شرح كتاب

«التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراضِ» ابن متّويه

سلسلهٔ متون و مطالعات فلسفی و کلامی

۱

زیر نظر:

زابینه اشمیتکه، شهین اعوانی، غلامرضا اعوانی، رضاپورجوادی
نصرالله پورجوادی، ویلفرد مادلونگ، سیّدمحمود یوسف‌ثانی

انتشارات:
مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران
و
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین ـ آلمان

شرح کتاب

«التذکرة فی أحکام الجواهر و الأعراض» ابن مَتّویه

چاپ عکسی از روی نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ شادروان اصغر مهدوی

تاریخ کتابت ۵۵۷۰ ق.

مقدّمهٔ انگلیسی و فهرستها

زابینه اشمیتکه

پیشگفتار فارسی

نصرالله پورجوادی

تهران ۱۳۸۵

Freie Universität Berlin

انتشارات مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین

شرح کتاب «التذکرة فی أحکام الجواهر والأعراضِ» ابن متّویه

چاپ عکسی از روی نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ اصغر مهدوی، شمارهٔ ۵۱۴

به اهتمام: زابینه اشمیتکه و نصرالله پورجوادی

لیتوگرافی : مردمک
چاپخانه : چاپخانه علمی و فرهنگی کتیبه
چاپ اول : ۱۳۸۵
شمارگان : ۷۰۰ نسخه

حق چاپ و نشر برای مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران محفوظ است

شرح کتاب "التذکره فی احکام الجواهر و الاعراض" ابن متویه / زیرنظر رابینه اشمیتکه... [و دیگران]؛ مقدمه انگلیسی و فهرستها رابینه اشمیتکه؛ پیشگفتار فارسی نصرالله پور جوادی.-- تهران : موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران ، ۱۳۸۵ .
سی،۳۹۵،۱۱ ص.-- (سلسله متون و مطالعات فلسفی و کلامی؛ ۱)
ISBN 964-8036-23-3

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عربی .
طبق منابع؛ کتاب حاضر به "التذکره فی لطیف الکلام" نیز معروف است.
کتابنامه به‌صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. ابن متویه، حسن بن احمد، قرن ۵ق. التذکره فی احکام الجواهر و الاعراض.-- نقد و تفسیر. ۲. کلام معتزله. ۳. جوهر و عرض. الف.ابن متویه، حسن بن احمد، قرن ۵ق. التذکره فی احکام الجواهر و الاعراض. شرح. ب.اشمیتکه، رابینه ، Schmidtke, Sabine، گردآورنده و مقدمه‌نویس. ج.پورجوادی، نصرالله ، ۱۳۲۲ -. د.موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. هـ.عنوان. و.عنوان: التذکره فی احکام الجواهر و الاعراض. شرح. ز.عنوان: التذکره فی لطیف الکلام.
BP ۲۰۳/۲ /الف۱۷ت۴۰۲ ۲۹۷ /۴۱۳

کتابخانه ملی ایران

۸۴م-۴۲۲۱۷

پیشگفتار

کتاب حاضر که از روی نسخه‌ای خطی متعلّق به کتابخانهٔ شادروان دکتر اصغر مهدوی ـ رحمه‌الله ـ به چاپ رسیده است شرحی است بر یکی از آثار کلامی متکلّم بصری نیمهٔ اوّل قرن پنجم ابومحمّد حسن بن احمد بن متّویه، معروف به ابن متّویه، با عنوان ***التذکرة فی أحکام الجواهر والأعراض*** یا ***کتاب التذکرة فی لطیف [علم] الکلام***.

دربارهٔ ابن متّویه اطلاعات ما بسیار اندک است. همین‌قدر می‌دانیم که وی در ری شاگرد قاضی عبدالجبار معتزلی (ف. ۴۱۵)، صاحب کتاب ***المغنی***، و از پیروان مکتب کلامی بهشمیه بود، مکتبی که نام خود را از ابوهاشم جبّائی (ف. ۳۲۱) گرفته است.[۱] تاریخ وفات او را ۴۶۸ یا ۴۶۹ ذکر کرده‌اند که مادلونگ آن را درست نمی‌داند. کتابهای او، به جز ***التذکرة فی أحکام الجواهر والأعراض***، عبارتند از کتاب ***المحیط بالتکلیف*** و دیگر کتاب ***المجموع فی المحیط بالتکلیف*** (ج ۱، تصحیح هوبن، بیروت ۱۹۶۵؛ ج ۲، تصحیح هوبن و ژیماره، بیروت ۱۹۸۱؛ ج ۳، یَن پترز، بیروت ۱۹۹۹) و کتاب ***التحریر*** که ابن ملاحمی در کتاب ***المعتمد فی اصول‌الدین*** از آن یاد کرده است.[۲]

کتاب التذکرة فی أحکام الجواهر والأعراض، همانطور که از عنوان آن پیداست، دربارهٔ جواهر و اعراض و به‌طور کلّی بحث طبیعیات در کلام معتزلی است. بخشی از این اثر را سامی نصر لطف و فیصل بدیرعون، در سال ۱۹۷۵، در قاهره چاپ کرده‌اند و تمامی آن را نیز قرار است که دانیل ژیماره تصحیح و چاپ کند.

---

۱) دربارهٔ «بهشمیه» و پاره‌ای از آراء کلامی آنان، نک. محمّدجواد مشکور، ***فرهنگ فرق اسلامی***، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۲–۱۱۰.

۲) دربارهٔ ابن متّویه و آثار او، نک. ویلفرد مادلونگ، EI^2، پیوست ۶–۵، ص ۳۹۳؛ مارتین مکدرموت، *Iranica* ج ۸، ص ۳۹؛ صمد موحّد، ***دائرةالمعارف بزرگ اسلامی***، ج ۴، ص ۵۸۰.

شرح کتاب تذکرهٔ ابن متّویه، یعنی کتاب حاضر، از شارحی است ناشناخته که در قرن ششم هجری می‌زیسته است. شارح، این شرح را املاء و تدریس می‌کرده و کتاب حاضر نیز حاصل همین درسهاست که یکی از شاگردان آن را تحریر کرده است. تاریخ کتابت نسخهٔ ما ۲۶ شوال ۵۷۰ ذکر شده است. خانم زابینه اشمیتکه در مقدمهٔ انگلیسی خود احتمال داده است که این شرح را یکی از زیدیهای شمال ایران تهیه کرده باشد نه زیدیهای یمن. شارح در یک جا از احمد بن حسین المؤید بالله (ف. ۴۱۱)، که از زیدیان شمال ایران بوده، یاد کرده است. از فوائد مهم این شرح، مطالبی است که شارح از آثار معتزلیان پیشین نقل می‌کند، آثاری که تاکنون پیدا نشده است. از جمله کسانی که نام ایشان ذکر شده است می‌توان از ابوعلی جبّایی و فرزندش ابوهاشم و ابوعلی محمّد بن خلّاد و ابوعبدالله البصری (ف. ۳۶۹) و ابواسحق بن عیّاش و قاضی عبدالجبار و ابورشید نیشاپوری و خود ابن متّویه نام برد. از مخالفان مکتب بهشمیه و پاره‌ای از فلاسفه نیز یاد شده است.

نسخهٔ خطی شرح *تذکرهٔ* ابن متّویه را نخستین بار مرحوم محمّدتقی دانش‌پژوه در «فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ خصوصی اصغر مهدوی» که در *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، جزوهٔ دوم (۱۳۴۱) چاپ شد (۷–۱۵۶) معرفی کرد. با وجود این که از همان زمان محققان به اهمیّت این شرح پی برده بودند و بعضی نیز در تحقیقات خود از آن استفاده کردند، ولی این کتاب همچنان در قفسهٔ کتابهای مرحوم مهدوی ماند، بدون این‌که کسی درصدد تصحیح و چاپ آن برآید. تا این که آقای سیّدابراهیم اشک‌شیرین، که مدّتی است مشغول تهیهٔ فهرست این کتابخانه است، چاپ این نسخه را به صورت عکسی به نگارنده و خانم دکتر زابینه اشمیتکه، استاد دانشگاه برلین، پیشنهاد کرد. نسخهٔ خطی هم از لحاظ قدمت و هم از لحاظ منحصر به فردبودن و سالم‌ماندن ارزش چاپ شدن به صورت عکسی را داشت، لذا این پیشنهاد را با آقای دکتر غلامرضا اعوانی و خانم دکتر شهین اعوانی در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در میان گذاشتیم، و ایشان پذیرفتند که کتاب به صورت عکسی چاپ شود. پس از آن خانم اشمیتکه با جدیت تمام کتاب را مطالعه کردند و علاوه بر تهیهٔ فهرستها، مقدمه‌ای هم به انگلیسی نوشتند. این فهرستها مسلماً فوائد چاپ حاضر را بسیار زیادتر کرده است. مشخصات نسخهٔ خطی را هم آقای اشک‌شیرین شرح داده‌اند که در اینجا به چاپ رسیده است. عناوین در نسخهٔ خطی با شنگرف نوشته شده و چون در عین حال به صورت سیاه و خوانا هم نوشته شده است لذا کتاب را به صورت دو رنگ چاپ کردیم.

در خاتمه از خانوادهٔ شادروان اصغر مهدوی، مخصوصاً سرکار خانم مژدهٔ مهدوی، که نسخهٔ خطی را برای چاپ در اختیار ما نهادند و همچنین از همکاران گرامی خانم دکتر شهین اعوانی و برادر ایشان آقای دکتر غلامرضا اعوانی و آقای ابراهیم اشک‌شیرین و آقای امیرزاده ایرانی مدیر لیتوگرافی مردمک که کار اسکن‌کردن و فیلمبرداری از نسخه را به‌دقت انجام دادند هم از طرف خود و هم از طرف خانم اشمیتکه تشکّر می‌کنم. والحمدلله اوّلاً وآخراً.

نصرالله پورجوادی

تهران ـ بهمن ۱۳۸۴

مشخصات نسخهٔ خطی

سیّدابراهیم اشک‌شیرین

خط نسخ خفی تحریری است، بدون رقم، با تاریخ ضحوة یوم‌الأثنین السّادس والعشرین من شوال سنة سبعین و خمسمائه (۵۷۰). روی عناوین و علائم شنجرف است. کتاب در چند موضع ـ از جمله اوراق ۴۰آ، ۸۰آ، ۱۶۰ب، ۱۶۱ب، ۱۶۵ب ـ حدود ۲ یا ۳ سطر و ورق ۴۷ب تماماً بیاض است. آثار مقابله و تصحیحات قدیم و جدید در حاشیه دیده می‌شود. ایضا دارای حواشی مختصری است که بیشتر ۳نوع و متأخّر است (به عنوان نمونه ← ق ۲۰آ). اوراق آغاز و پایان وصالی و عطف‌سازی شده است. چند کلمه‌ای از ورق ۱ب و ورق ماقبل آخر (ق۱۸۷ب) به علّت فرسودگی و پارگی کاغذ ضایع شده است. ورق آغازین به‌علّت فرسودگی اطراف آن بریده و روی ورق دیگر چسبانیده شده است، لذا صفحهٔ عنوان آن بدین وسیله زیر ورق الصاقی محجوب شده است. از گوشهٔ بیرونی کتاب کمی ورق الصاقی به سختی از اصل جدا شده است که یحتمل کنکاش مخدوم زنده‌یاد استاد اصغر مهدوی است. صفحهٔ عنوان قدیم پر از یادداشت تملک و عرض خزائن کتب سلاطین و امراء و علماء و اشخاص دیگر بوده است. چند کلمه‌ای از عرضی که آشکار شده بدین قرار است: «کتاب التذکر... من خزانة سلطا... والسیّد أمجد ال...» (جای نقطه‌چین در وصالی بریده شده است). جداکردن اوراق بیش از این مقدور نیست.

در صفحهٔ عنوان جدید چندین یادداشت است که دوتای آن محو شده، ولی ذیل یکی از آن دو احمد(؟) استرابادی ۱۱۰۲ یا ۱۱۰۳ یا ۱۱۰۴ خوانده می‌شود. ایضاً یادداشت تملک «ممّا أکتبه لنفسه الخاطئة أذلّ الأذلّین وأفقرالخلائق أجمعین إلی رحمة ربّه و شفاعة نبیه کمال‌الدّین حسین بن محمّدعلی الاسترابادی غفرالله ذنوبهما». ذیل آن مهر بیضی‌شکلی که محو شده است و چند یادداشت دیگر که یکی از آنها، که درباب صفات است، علامت «م‌ح‌ع‌وی عنه» دارد. یادداشتهای ص.ع. جدید کتابت سدهٔ یازدهم به بعد است، یعنی بعد از عطف‌سازی و وصّالی و تجلید مجدد کتاب. در ذیل ترقیمه مهر دائره‌شکل «الفقیر قطب بن محمّدالحسینی» دیده می‌شود.

در اوراق بدرقه به خطّ دیگری مقارن کتابت کتاب «فصل هو فی‌الکلام فی الضّحک والبکاء... نقلاً من جامع ابی هاشم (ق ۱۸۸ب تا ۱۸۹آ) و «فصل فی تماثل الأعراض نقل من کتاب النّهایة فی‌الکلام» (۱۸۹ب تا ۱۹۱ب) کتابت شده است که علی‌الظاهر ناقص است و به علّت فرسودگی اوراق در بعضی مواضع مطالب لایقرأ.

جلد میش حنائی، ترنج و سرترنج منگنه با نقش اژدها، کاغذ سمرقندی. ۱۹۰×۲۵۸، سطور ۳۷ تا۴۶، حدود ۱۵۵×۲۰۰، تعداد برگها ۱۸۸+ ۳.

المحتويات

فصل اعلم أن المعلومات أجمع لا تخرج عن قسمة تتردد بين النفي والإثبات إلى آخر الفصل ١ب

فصل قال رحمه الله: تنقسم الأعراض إلى ما يصح وجوده في المحل الواحد وإلى ما يستحيل وجوده إلا في محلين إلى آخر الفصل ١ب

القول في الجواهر ٣ب

فصل ثم قال رحمه الله: وليس الجسم من أعراض مجتمعة إلى آخر الفصل ٤أ

فصل ثم قال رحمه الله: ولا يحتاج الجسم إلى مكان إلى آخر الفصل ٤أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الجواهر مدركة رؤيةً ولمساً إلى آخر الفصل ٤ب

فصل ثم قال رحمه الله: الذات إذا ثبتت بطريق فصفاتها تثبت بذلك الطريق إلى آخره ٥أ

فصل ثم قال رحمه الله: الذي لأجله يثبت للجوهر بكونه جوهراً حال إلى آخر الفصل ٥أ

فصل ثم قال رحمه الله: فأما إثبات حال له بكونه موجوداً إلى آخر الفصل ٥ب

فصل ثم قال رحمه الله: لا بد في الجوهر إذا حصل موجوداً إلى آخر الفصل ٦أ

فصل ثم قال رحمه الله: ولا يصح أن يكون له بكونه معدوماً حال إلى آخر الفصل ٦ب

فصل ثم قال رحمه الله: وليس يصح إثبات صفة للجوهر زائدة إلى آخره ٦ب

فصل ثم قال رحمه الله: فأما التزايد في صفات الجوهر إلى آخره ٧أ

فصل ثم قال رحمه الله: فأما صفة الوجود فلا يدخلها التزايد إلى آخر الفصل ٧ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه إذا صح أن له بكونه جوهراً حالاً إلى آخر الفصل ٨أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن تأثير الوجود في هذه الصفة إلى آخر الفصل ٩أ

فصل ثم قال رحمه الله: والذي يجوز وقوع الاشتباه فيه من الأقسام إلى آخره ١٠أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الذي بقي علينا أن نتكلم فيه إلى آخر الفصل ١٢أ

فصل ثم قال رحمه الله: إن قال قائل ما حال العلم إلى آخر الفصل ١٢ب

فصل ثم قال رحمه الله: والذي يدل في التحقيق من هذه الحوادث على حدوث الجسم إلى آخر الفصل ١٣أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن من تمام الكلام في حدوث الأجسام إلى آخره ١٣أ

فصل ثم قال رحمه الله: وكما لا يجوز حدوث حادث قبل حادث لا إلى أول وإن تفضى إلى آخر الفصل ١٤أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الكلام ظاهر في حدوث الأجسام إذا بنيناه على حدوث الأعراض إلى آخره ١٤أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الشبه التي تورد في قدم العالم إلى آخر الفصل ١٥أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه إذا وجب حدوث الجسم فالوجه الذي يحدث عليه هو أن يقع مبتدأ إلى آخره ١٦ب

فصل ثم قال رحمه الله: وكما لا يصح في الجوهر أن يتولد عن شيء من الأجناس إلى آخره ١٧أ

فصل ثم قال رحمه الله: وليس يصح في الجوهر أن يحصل في مكانين والوقت واحد إلى آخر الفصل ١٧ب

فصل ثم قال رحمه الله: وكما لا يمتنع حصوله والوقت واحد في مكانين إلى آخر الفصل ١٧ب

فصل ثم قال رحمه الله: فأما العلة التي استحال في الجوهرين أن يحصلا في محاذاة واحدة إلى آخر ١٧ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه كما يستحيل ما قدمنا ذكره من اجتماع جوهرين إلى آخره ١٨أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الجوهر الذي هو محل الأعراض يجوز خلوه من جميع ما يصح وجوده فيه إلى آخره ١٩ب

فصل ثم قال رحمه الله: قد بينا أن القطع يمكن في كثير من الأجسام على أن لا طعم له ولا رائحة إلى آخر الفصل ٢٢أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الجواهر كلها جنس واحد إلى آخر الفصل ٢٢ب

فصل ثم قال رحمه الله: وهذه الأجسام وإن كانت متماثلة فإن الأسماء تختلف عليها إلى آخر الفصل ٢٤أ

فصل ثم قال رحمه الله: ومما يصلح ما تقدم به إلى آخر الفصل ٢٤ب

فصل ثم قال رحمه الله: وفي الناس من أوجب وجود النار في الهواء فقط دون غيرها من الأجسام إلى آخره ٢٤ب

فصل ثم قال رحمه الله: ومما يصلح ذكره في هذا المكان إلى آخره ٢٤ب

فصل ثم قال رحمه الله: الجواهر باقية عندنا إلى آخره ٢٥أ

فصل ثم قال رحمه الله: وكما يستمر الوجود بها فتحيزها مستمر إلى آخره ٢٦أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه إذا صح لنا استمرار الوجود بالجوهر إلى آخره ٢٦أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن وجود الجوهر لا يستند إلى معنى إلى آخر الفصل ٢٦أ

فصل ثم قال رحمه الله: وكما لا يحدث لمعنى فإنه لا يبقى لمعنى ٢٦ب

الكلام في إثبات الجزء وفروعه ٢٧ب

فصل الجسم ينتهي في التجزئ عندنا إلى حد لا يصح فيه القسمة إلى آخره ٢٧ب

فصل إن سأل سائل فقال: هل يقدح القول بتجزء الجزء إلى آخره ٢٩أ

فصل اعلم أن الكلام في إثبات الجزء شعباً وفروعاً إلى آخره ٢٩أ

فصل ومن جملة مسائل الجزء الكلام في صحة وقوعه على موضع الاتصال من جزئين إلى آخره ٢٩ب

فصل اعلم أن مذاهب مشايخنا على أن الجزء لا يصح أن يتحرك إلى آخره ٣٠أ

فصل وقد حكي عن عباد المنع من صحة إيجاد الله عز وجل الجزء منفرداً إلى آخره ٣٠ب

فصل ويصح في الجزء أن يكون مكاناً لغيره إلى آخره ٣٠ب

فصل الجوهر له خط المساحة ٣٠ب

فصل وكما أن له خطاً في المساحة إلى آخره ٣٠ب

فصل ولا خط له من الثقل إلى آخره ٣١أ

فصل مما يصلح أن نذكره في فروع الجزء [صحة] إدراكه وهو منفرد إلى آخره ٣١أ

فصل اعلم أن الذي بقي علينا من الكلام في الجزء إلى آخره ٣١أ

فصل أحد ما يتعلق به بقاؤه الجزء إلى آخره ٣١أ

فصل وللقوم شبه تتعلق بالأشكال إلى آخره ٣٢أ

فصل قد بينا أن النظام التجاء إلى آخره ٣٢أ

فصل فأما الشبه التي تتعلق بها في الطفر فكثيرة إلى آخره ٣٢ب

القول في فناء الجواهر وإعادتها ٣٣ب
فصل اعلم أن الجواهر مما تعدم ويرد عليها الفناء إلى آخره ٣٣ب
فصل وإنما تفنى الجواهر بفناء يضادها إلى آخره ٣٣ب
فصل فأما الكلام في أن الجوهر يعدم لمعنى يضاده ٣٤أ
فصل اعلم أن هذا الضد لا بد من أن يكون عرضاً إلى آخره ٣٥أ
فصل وهذا الفناء لا يضاد الجواهر ٣٥أ
فصل ومتى كانت الجواهر موجودة ووجد الفناء إلى آخره ٣٥ب
فصل اعلم أنه يصح من جهة القدرة أن يوجد الله تعالى إلى آخره ٣٥ب
فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في أن القديم تعالى وإن صح في مقدوره تقديم الفناء على الجواهر فإنه لا يحسن منه تقديمه إذ لا وجه لأجله يحسن تقديمه فيكون عبثاً والعبث قبيح والله تعالى لا يفعله ٣٥ب
فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في الوجه الذي له ولأجله يحسن إفناء الجواهر ٣٦أ
فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في أن الفناء هل يجوز عليه البقاء أم لا ٣٦أ
فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في أن الفناء لا يجوز أن يختص بجهة على ما ذهب إليه الإخشادية والصيمري ٣٦أ
فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في أن الفناء كله جنس واحد لا يقع فيه اختلاف ولا تضاد ٣٦ب
فصل في أن الفناء مقدور لله تعالى خاصة ولا يدخل تحت مقدور العباد ٣٦ب
فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في أن الفناء هل يكون مدركاً أو لا ٣٦ب
فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في أن فناء بعض الجواهر فناء لسائرها ٣٧أ
فصل في بيان ما يشنع علينا البغداديون على قولنا بأن فناء بعض الجواهر يكون فناء لسائرها ٣٧ب
فصل اعلم أنه رحمه الله لما بيّن الكلام في أحكام الفناء وما يتصل بذلك أورد الكلام بعد في الإعادة وما يتصل بها من الأبواب ٣٨أ
فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في بيان الخلاف بين مشايخنا في كيفية الإعادة ٣٨أ
فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في أن ما لا يبقى من الذوات لا تجوز عليه الإعادة ٣٨أ
فصل لما بيّن رحمه الله الكلام في الإعادة وما يصح فيه الإعادة وما لا يصح بيّن الكلام في أن الإعادة لا يجوز أن تكون لمعنى ٣٨ب
فصل الغرض بهذا الفصل الكلام بأن المعاد إذا أعيد فصفته في حال الإعادة هي صفته في حال الوجود ابتداءً لا مثالها ولا خلافها ٣٨ب
فصل ثم لما بيّن رحمه الله الكلام في الإعادة وما يصح إعادته وما لا يصح بيّن الكلام من بعد في من يجب إعادته ٣٨ب
فصل اعلم أنه رحمه الله لما بيّن الكلام في الجواهر وختم الباب بدأ من بعد بأحكام الأعراض وما يتعلق بذلك ٣٩أ

القول في الألوان ٣٩أ

فصل اعلم أنه رحمه الله بدأ من كتاب الأعراض بكتاب الألوان والغرض بهذا الفصل الكلام في حقيقة اللون وما يتعلق به من الإدراك ٣٩أ

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في أنه هل يجوز أن يدرك المحل من دون إدراك اللون الحالّ فيه أم لا ٣٩أ

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في إثبات اللون على سبيل التفصيل ٣٩أ

فصل اعلم أنه رحمه الله لما بيّن الكلام في أن اللون مدرك وأنه ليس بجسم ولا صفة للجسم بيّن الكلام في حصره وتعداده ٣٩ب

فصل ثم لما بيّن الكلام في تعداد الألوان الخلص بيّن الكلام في أن الزيادة على هذه الألوان المعدودة هل هي في المقدور أم لا ٣٩ب

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في أن كل جنس من هذه الألوان متماثل ٤٠أ

فصل ثم لما بيّن رحمه الله الكلام في أن كل لون أجزاءه متماثلة بيّن الكلام في أنه يصح أن يحل في محل واحد جزءان من ذلك أو أكثر ٤٠ب

فصل الغرض بهذا الفصل هو أنه رحمه الله لما بيّن الكلام في أن كل جنس من هذه المتضادات متماثل في جنسه بيّن الكلام من بعد في أن كل جنس منها متضاد لجنس آخر ٤١أ

فصل ثم لما بيّن رحمه الله في أن كل جنس من هذه المتضادات مضاد لجنس آخر ومنافي له بيّن الكلام في أن أحد الضدين إذا طرأ على الضد الآخر فإن طروءه عليه لا يكون علة وإنما يكون شرطاً ٤١أ

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الألوان هل يصح وجودها لا في محل أو لا يصح ٤١أ

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن اللون لو وجد لا في محل هل يصح أن يرى أم لا ٤١ب

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام بأن ما حلّ محلاً لا يصح وكان لا يصح حلوله إلا في ذلك المحل ويستحيل حلوله في غيره ٤١ب

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان علة ما يجب حلوله في هذا المحل لماذا يجب حلوله فيه وأنه لما حلّ يستحيل حلوله في غيره ٤١ب

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن العرض لا يجوز عليه الانتقال ٤٢أ

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن العرض لا يصح حلوله في عرض ٤٢ب

فصل اعلم أنه رحمه الله لما بيّن الكلام في أن اللون لا يصح وجوده لا في محل وأنه لا بد من أن يكون موجوداً في محل بيّن الكلام في أنه لا يحتاج في وجوده إلى أمر زائد على المحل من كون المحل بنية ٤٢ب

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الألوان محدثة ٤٣أ

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن اللون لا يجوز أن يكون مقدوراً لنا ٤٤أ

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن اللون لا يجوز أن يكون متولداً وذلك لأن الأسباب التي يرد عنها التوليد ثلاثة الاعتماد والنظر والكون وشيء من ذلك لا يجوز أن يكون مولّد اللون ٤٤ب

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن اللون مما يجوز عليه البقاء ولا فرق في ذلك بين المحقق والمقدر ٤٤ب

فصل الغرض به الكلام في شبه القوم ٤٥أ

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بقاء المقدر من الألوان ٤٥ب

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام فيما يتعلق بالعبارات والأسامي وهو الفصل الذي ختم به كتاب الألوان ٤٥ب

القول في الطعوم ٤٥ب
فصل في الروائح ٤٦ب
فصل في الحرارة والبرودة ٤٦ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الإحراق إنما يحصل بالاعتماد المختص بالنار ٤٧أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الإحراق لا يحتاج إلى تخلل الهواء بين أجزاء النار وبين أجزاء ما يحترق به من الأجسام ٤٧أ
بياض ٤٧ب

فصل ثم قال رحمه الله: ولا يقف الإحراق من النار لما تحرقه على هواء إلى آخره ٤٨أ

القول في الآلام واللذات ٤٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: وهذا الألم هو الذي يصح وجوده مرة فيكون لذة إلى آخره ٤٩ب
فصل ثم قال رحمه الله: وإنما يثبت الألم واللذة فيما يحصل حادثاً عند التقطيع إلى آخره ٤٩ب
فصل ثم قال رحمه الله: ولا يمكن التوصل إلى إثبات هذا المعنى بأن يقال إنه يدرك في لهواته إلى آخره ٥٠ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الألم هو من المدركات إلى آخره ٥١أ
فصل ثم قال رحمه الله: فأما كيفية وجوده فالذي لا بد إلى آخره ٥١أ
فصل ثم قال رحمه الله: الألم هو من الأجناس المقدورة إلى آخره ٥١ب
فصل ثم قال رحمه الله: والطريقة التي ذكرناها في الألم ثابتة إلى آخره ٥٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن البقاء على الألم مستحيل إلى آخره ٥٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: وهو جنس واحد لا اختلاف فيه ولا تضاد إلى آخره ٥٢أ
فصل [ثم قال رحمه الله:] وليس يجوز في الشيء الواحد أن يلتذ المدرك بإدراكه ويتألم بإدراكه إلى آخره ٥٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الألم الموجود في بعض الحي منا إلى آخره ٥٢ب

القول في الأصوات والكلام ٥٣أ
فصل ثم قال رحمه الله: والصوت من الأجناس المقدورة لنا إلى آخره ٥٣ب
فصل ثم قال رحمه الله: والبقاء مستحيل على الأصوات إلى آخره ٥٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: يقع في الأصوات تماثل واختلاف إلى آخره ٥٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: وكما لا تضاد بعض الحروف بعضاً فلا ضد لها من غير هذا القبيل إلى آخره ٥٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه لا شبهة في أن الأصوات التي ندركها هي موجودة في محال إلى آخره ٥٥ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه إذا أوجبت حاجة الأصوات في وجودها إلى محل إلى آخره ٥٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: وقد وقع اختلاف شديد في صفة المحل إلى آخره ٥٦أ

فصل ثم قال رحمه الله: أما إبطال حاجته إلى بنية فما تقدم يمكن ذكره فيه إلى آخره ٥٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: فأما حاجته إلى الحركة إلى آخره ٥٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: فأما القول في صحة وجود الكلام في غير الهواء فهو لأن أحدنا يعتمد على لسانه إلى آخره ٥٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: إذا صحت الجملة المتقدمة من وقوع الغنية في وجود الأصوات بمجرد المحل إلى آخره ٥٧ب
فصل ثم قال رحمه الله: وإذا اصطك جسم بجسم إلى آخره ٥٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: الصوت إذا كان تولده عن الاعتماد فسبب كل حرف غير سبب الحرف الآخر إلى آخره ٥٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الكلام هو الأصوات المخصوصة لا معنى سواها يخالفها إلى آخره ٥٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: وأما قول من أثبت معنى في النفس إلى آخره ٥٩أ
فصل [ثم قال رحمه الله:] فأما ما يجد به الكلام إلى آخره ٥٩أ
فصل ثم قال رحمه الله: فأما من حدّ الكلام بأنه ما قام بالمتكلم إلى آخره ٥٩ب
فصل ثم قال رحمه الله: وإذا صح في الكلام ما ذكرناه لم يوصف بأنه كلام في العدم إلى آخره ٥٩ب
فصل ثم قال رحمه الله: لا بد في الكلام من أن يترتب في الحدوث ترتباً مخصوصاً ٦٠أ
فصل ثم قال رحمه الله: ووقوع الفائدة بالكلام موقوف على ثبوت المواضعة إلى آخره ٦٠أ
فصل [ثم قال رحمه الله:] اعلم أن الحروف إذا كانت على حد يصح وقوع المواضعة عليها إلى آخره ٦٠أ
فصل ثم قال رحمه الله: وقد يصح أن يدخل في الأسماء قلب إلى آخره ٦١أ
فصل ثم قال رحمه الله: ويصح عندنا قلب الأسماء والاتيان بمواضعة ثابتة إلى آخره ٦١أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن المفيد من الكلام يتركب من اسم واسم إلى آخره ٦١أ
فصل ثم قال رحمه الله: ذكر الشيخ أبو هاشم رحمه الله في الجامع الصغير التمني إلى آخره ٦١أ
فصل ثم قال رحمه الله: فأما الأمر فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة إلى آخره ٦١ب
فصل ثم قال رحمه الله: إن قال: ما قولكم في خبر المخبر عن النبي ومسيلمة صدقاً أو كذباً إلى آخره ٦٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: وما هو في معنى الخبر قولنا وصف وصفة إلى آخره ٦٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: وإذا كان أحد الخبرين صدقاً والآخر كذباً إلى آخره ٦٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: والمناقضة تدخل في الأقوال بأن يورد المتكلم إلى آخره ٦٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن صيغة الخبر والأمر والنهي إلى آخره ٦٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: الخاطر عند أبي هاشم كلام خفي إلى آخره ٦٢ب
فصل ثم قال رحمه الله: ابتداء اللغات لا يكون إلا بمواضعة إلى آخره ٦٣أ
فصل ثم قال رحمه الله: والاختلاف ثابت في اللغات إلى آخره ٦٣ب
فصل ثم قال رحمه الله: فأما الحروف المقدور عليها فهي تسع وعشرون ٦٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: ومتى عقلنا فائدة في شيء وقعت من أهل اللغة مواضعة على ما يفيد إلى آخره ٦٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه لا يشتق لمحل الكلام منه اسم إلى آخره ٦٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: إذا صح أن المتكلم هو الفاعل إلى آخره ٦٥أ

فصل ثم قال رحمه الله: وكما أن المكلم أخص من المتكلم إلى آخره ٦٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: وقد وقع الخلاف في الأسماء المشتقة إلى آخره ٦٥أ
فصل [ثم قال رحمه الله:] اعلم أنه إذا ثبت في المتكلم إلى آخره ٦٥ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الحكاية لا تتأتي في كل فعل إلى آخره ٦٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن هذه المقدمة إلى آخره ٦٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: أما الدلالة على أن الحكاية غير المحكى إلى آخره ٦٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: فأما إثبات كلام في المكتوب إلى آخره ٦٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: وأما قوله: إن مع الحفظ كلام إلى آخره ٦٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: قال الشيخ أبو علي إلى آخره ٦٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن أبا علي كان يذهب إلى آخره ٦٧ب
فصل ثم قال رحمه الله: فأما وصف الكلام وغيره من الأفعال إلى آخره ٦٧ب

القول في الأكوان ٦٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: الكون ما يوجب كون الجوهر كائناً في جهة إلى آخره ٦٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن المعنى الذي يوجد في الجوهر إلى آخره ٧٢ب
فصل ثم قال رحمه الله: ويتصل بهذه الجملة الكلام فيما يجري على هذا النوع من العبارة إلى آخره ٧٣أ
فصل ثم قال رحمه الله: أجد ما اشتبهت الحال فيه مما هو من قبيل الأكوان إلى آخره ٧٣ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الكون وسائر المعاني إلى آخره ٧٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن نوع الأكوان إلى آخره ٧٤ب
فصل ثم قال رحمه الله: وإنما قلنا: إن الأكوان إذا خرجت عن الاختصاص إلى آخره ٧٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن متماثل الأكوان مختص بحكم إلى آخره ٧٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن المتضاد من الأكوان على ضربين إلى آخره ٧٥ب
فصل ثم قال رحمه الله: إذا صح لنا تضاد الحركتين في جهتين إلى آخره ٧٥ب
فصل ثم قال رحمه الله: ويبتنى على صحة الأصل الذي قدمناه في تضاد الكونين إلى آخره ٧٥ب
فصل ثم قال رحمه الله: البقاء صحيح على قبيل الأكوان إلى آخره ٧٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: ذهب أبو علي رحمه الله إلى أن الأكوان مدركة إلى آخره ٧٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: الأكوان داخلة تحت قدر العباد إلى آخره ٧٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: وهو أحد الأسباب إلى آخره ٧٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: إذا جعلنا المجاورة التي هي الكونان مولدة للتأليف وهي موجودة في محلين إلى آخره ٧٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن كلام شيوخنا مختلف إلى آخره ٧٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: ليس يجوز مع تكامل شروط التوليد في الكون أن لا يقع مسببه إلى آخره ٧٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: لا حظ للكون في توليد شيء من الأجناس غير ما ذكرناه من النوعين إلى آخره ٧٩أ
فصل ثم قال رحمه الله: يصح حركة الجسم لا في مكان [إلى آخره] ٧٩ب

فصل ثم قال رحمه الله: يبتنى على هذه الجملة معنى المكان إلى آخره ٧٩ب
فصل ثم قال رحمه الله: إذا زال المكان من تحت المتمكن إلى آخره ٨٠أ
فصل ثم قال رحمه الله: لا خلاف بين الشيخين رحمهما الله في أن الله تعالى يصح منه أن يسكّن إلى آخره ٨٠أ
فصل ثم قال رحمه الله: الجسم الذي إلى آخره ٨٠أ
فصل ثم قال رحمه الله: إذا صح تسكين ما لا يقدر على تحريكه إلى آخره ٨٠ب
فصل ثم قال رحمه الله: مما يقرب من الكلام في تسكين الساكن إلى آخره ٨٠ب
فصل [ثم قال رحمه الله:] يصح في القديم جل وعز أن يسكن الثقيل من دون قرار ولا علاقة إلى آخره ٨٠ب
فصل ثم قال رحمه الله: ويقرب من هذا امتناع أبي القاسم أيضاً من صحة تحريك الله تعالى الثقيل إلى آخره ٨١أ
فصل ثم قال رحمه الله: يصح من الواحد منا أن يحرك الجسم باعتماده عليه ٨١أ
فصل ثم قال رحمه الله: أحدنا يحتاج في حمل الثقيل وتحريكه إلى أن يفعل في كل جزء منه إلى آخره ٨١أ
فصل ثم قال رحمه الله: متى كان التحريك منفرداً على الجمل إلى آخره ٨١ب
فصل ثم قال رحمه الله: فأما فك بعض الجسم عن بعضه إلى آخره ٨١ب
فصل [ثم قال رحمه الله:] اعلم أنا إذا حركنا جسماً كالحجر وغيره فكل أجزائه تتحرك إلى آخره ٨١ب
فصل ثم قال رحمه الله: وبني على هذه الجملة أبو القاسم إلى آخره ٨٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: ومما يقارب ذلك قوله في القادر: إذا تعاونا على حمل جسم إلى آخره ٨٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: قد أنكرت الثنوية سكون الأرض وزعمت أنها تتحرك وتهوى أبداً إلى آخره ٨٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: الأولى في سكون الأرض أن يسكن الله تعالى إلى آخره ٨٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الكلام في علة سكون الأرض لا يعدو من وجهين إلى آخره ٨٢ب
فصل ثم قال رحمه الله: قد ذهب القائلون بسكون الأرض كل مذهب إلى آخره ٨٣أ
فصل [ثم قال رحمه الله:] ليس يصح أن يقال: إن الأرض حقيقة إلى آخره ٨٣ب

القول في التأليف ٨٣ب
فصل ثم قال رحمه الله: أول من أثبت التأليف معنى يحل المحلين إلى آخره ٨٣ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن المعتمد إلى آخره ٨٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه يثبت التأليف فيما لا يتصعب تفكيكه إلى آخره ٨٤ب
فصل ثم قال رحمه الله: الأسماء تختلف على التأليف بحسب ما يقارنه من المعاني إلى آخره ٨٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن هذه الأسامي التي تقدم ذكرها ٨٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: قد بينا أن التأليف في كونه التزاقاً إلى آخره ٨٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: قال أبو هاشم: إن الجسم إذا كان بصفة المائعات إلى آخره ٨٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: لا يصح في التأليف أن يوجد لا في محل [إلى آخره] ٨٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: البقاء صحيح على التأليف إلى آخره ٨٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: ليس يتناول الإدراك هذا المعنى إلى آخره ٨٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: التأليف من جنس واحد إلى آخره ٨٧أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه كما لا يتضاد التأليف فلا ضد له من غير نوعه [إلى آخره] ٨٧ب
فصل ثم قال رحمه الله: إذا ثبت كون التأليف من جنس واحد إلى آخره ٨٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الذي ذكرناه من تصعّب التفكيك هو راجع إلى القادر إلى آخره ٨٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: معنى ما يقوله مشايخنا إلى آخره ٨٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن التأليف من جملة الأجناس الداخلة تحت مقدورنا إلى آخره ٨٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن جملة ما يصلح ذكره في باب التأليف إلى آخره ٨٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن التأليف لا حظّ له في توليد غيره إلى آخره ٨٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: من خصائص أحكام التأليف إلى آخره ٨٩ب

القول في الاعتماد ٨٩ب
فصل ثم قال رحمه الله: الاعتماد معنى يوجب كون محله مدافعاً إلى آخره ٨٩ب
فصل ثم قال رحمه الله: قد ذهب أبو هاشم إلى أن الاعتماد مدرك إلى آخره ٩٠أ
فصل ثم قال رحمه الله: واعلم أن الاعتماد يجوز أن يقال فيه إلى آخره ٩٠أ
فصل ثم قال رحمه الله: متى قلنا: إن الاعتماد يختص بجهة إلى آخره ٩٠ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه ليس حال الاعتماد كحال الكون إلى آخره ٩٠ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الاعتماد قد يلزم سفلاً إلى آخره ٩١أ
فصل الغرض به الكلام في بيان ما يلزم به الاعتماد ٩٢أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد في غير هاتين الجهتين سفلاً وصعداً لا يلزم ٩٢أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان كيفية لزوم الاعتماد مما يلزم ٩٢أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الهواء هل فيه اعتماد صعداً أم لا ٩٢أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد هل يصح وجوده لا في محل ٩٢ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد لا يفتقر في وجوده إلى أزيد من محل واحد ٩٢ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد مقدور العباد ٩٢ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد يشتمل على ما يبقى وما لا يبقى ٩٣أ
فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في بيان ما يتعلق به الشيخ أبو علي ٩٣أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد الذي هو الثقل يصح فيه الإعادة وكذلك الاعتماد الثاني ٩٣ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد يشتمل على المتماثل والمختلف ولا يقع فيه تضاد ٩٣ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد مما لا ضد له من جنسه كذلك لا ضد له من غير جنسه ٩٤ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن المماثلات الكثيرة من الاعتماد يصح وجودها في محل واحد ٩٤ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتمادات كما ينحصر أجناسها لانحصار جهاتها فإنه لا ينحصر ما يكون من كل جنس ٩٤ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في توليد الاعتماد لما يولّده ٩٤ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد لا يولّد شيئاً مما يولّده إلا ويولد معه اعتماداً ٩٥أ

فصل اعلم أن الاعتماد يولد الحركة في الثاني وإن كان محله ساكناً كما يولدها ومحله متحرك ٩٥أ
فصل اعلم أن الاعتماد إذا حصل منه منع من توليده في جهته ولد في غير جهته ٩٥أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد يولد ما يولّده في الثاني من حال وجوده ولا فصل بين متولد ومتولد ٩٥أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد يستوي فيه حالتا حدوثه وبقائه في باب التوليد ٩٥أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد إذا قدّر قدمه كيف يكون الحكم فيه ٩٥ب
فصل اعلم أن الاعتماد يولد على وجهين بطريقة الدفع وبطريقة الجذب ٩٥ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد لا يولد الألم ولا التأليف ٩٥ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد لا يولد شيئاً سوى ما ذكرناه ٩٦أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد إذا وجد ووجد شرطه وزال مانعه وجب أن يولد ٩٧أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن ما يوجد عن سبب هل يوجد من دونه أو لا يوجد ٩٧ب
فصل الغرض بهذا الفصل أن المانع من حمل الثقيل ما هو ٩٧ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان ما يمنع ٩٨أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتماد متى يخرج عن التوليد بأن يكون ما يفعله من الحركات أو السكنات أكثر من موجبه على ما بينا في باب الأكوان ٩٨أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الواحد منا لا يحتاج في تحريك نفسه إلى مثل ما يحتاج إليه في تحريك غيره ٩٨أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام فيما يقع به التمانع ٩٨أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن القديم تعالى لو كان معه ثان، تعالى عن ذلك، هل يصح التمانع بينهما في كل فعلين أم لا ٩٨أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في جملة من المسائل التي يجب بيانها ٩٨أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في علة ذهاب السعر بالنوره ٩٨ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ذكر جملة من مسائل الاعتماد لا يتجلى الحال فيها ٩٨ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في علة طفو ما يطفو من الأجسام على الماء كالخشب ونحوه ٩٨ب
فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في أمر القرسطون والقبّان وما أشبههما ٩٩أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان ما يختص به الاعتماد من الأحكام ٩٩أ

القول في الرطوبات واليبس ٩٩أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في إثبات الرطوبة واليبوسة معنيين ٩٩أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الرطوبة واليبوسة لا يدركان ٩٩أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان اختلاف الوجوه التي تظهر عليها الرطوبة في هذه الأجسام بالاختيار والتجربة ٩٩ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن المحل لا يثبت له حكم بكثرة الرطوبات ٩٩ب

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الهواء ليس فيه حرارة ولا رطوبة خلافاً لما ذهب إليه أبو القاسم البلخي ٩٩ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان حال ما يلين ويذوب وينماع بالنار وبالشمس من الأجسام كالحديد والرصاص والنحاس والشمع والسمن ٩٩ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان حال ما يسيل ويجرى كالماء ونحوه ١٠٠أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن اليابس لا يصير رطباً بالمجاورة ١٠٠أ
فصل أما الكلام في صحة البقاء عليهما وصحة إعادتهما كونهما مقدورين لله تعالى دوننا ١٠٠أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أنهما لا يكونان مولدين ولا متولدين ١٠٠أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الرطوبة واليبوسة ضدان ١٠٠أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن هذه الرطوبات كلها جنس واحد أو أجناس مختلفة وأن اختلافها هل يبلغ حد التضاد أم لا ١٠٠أ

الكلام في الحياة ١٠٠ب
فصل ثم قال رحمه الله: وهذه الصفة هي التي بها تصير إلى آخره ١٠١أ
فصل ثم قال رحمه الله: وليس يرجع بالحي إلى محل الحياة [إلى آخره] ١٠١أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن لهذا الكلام اتصالاً بما الحي والقادر إلى آخره ١٠١أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الخلاف كثير في الإنسان إلى آخره ١٠١ب
فصل ثم ذكر رحمه الله: وقد اختلف وجوه الشبه لمن خالف في الإنسان إلى آخره ١٠٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: إذا صح في الحي أنه هذه الجملة إلى آخره ١٠٢ب
فصل ثم قال رحمه الله: ويقع الكلام من بعد في تفصيل هذا المعنى إلى آخره ١٠٣أ
فصل ثم قال رحمه الله: ولا يجوز أن يرجع بالحياة إلى الصحة واعتدال المزاج إلى آخره ١٠٣ب
فصل ثم قال رحمه الله: وليس يصح أيضاً أن يرجع بالحياة إلى الروح إلى آخره ١٠٣ب
فصل ثم قال رحمه الله: لا طريق للضرورة من جهة الإدراك إلى آخره ١٠٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: ووجودها لا بد من أن يكون في محل إلى آخره ١٠٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: فإذا أوجبنا حلولها في محل إلى آخره ١٠٤ب
فصل ثم قال رحمه الله: الحياة وإن وجدت في محل واحد فمن حق ذلك المحل إلى آخره ١٠٤ب
فصل ثم قال رحمه الله: وكما تحتاج الحياة إلى البنية فهي محتاجة إلى ضرب من الرطوبة وإن اختلفت هذه الرطوبات في الأحياء إلى آخره ١٠٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: وقد اختلف في حاجتها إلى الروح إلى آخره ١٠٥ب
فصل ثم قال رحمه الله: وليس تحتاج الحياة إلى غير ما قدمناه إلى آخره ١٠٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: وليس يحتاج في وجودها إلى الحرارة إلى آخره ١٠٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: ولا تحتاج الحياة في زيادتها إلى آخره ١٠٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: ولا تحتاج الحياة في وجودها إلى آخره ١٠٦أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن في جملة الواحد منا ما لا حياة فيه إلى آخره ١٠٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه إذا وجب في أبعاض الحي إلى آخره ١٠٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: الحياة جنس واحد إلى آخره ١٠٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: إذا صح تماثل الحياة فوجود الأجزاء الكثيرة منها في المحل الواحد صحيح إلى آخره ١٠٧ب
فصل ثم قال رحمه الله: وقد يمتنع مع تماثل الحياتين إلى آخره ١٠٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: ومما يتصل بهذه الجملة إلى آخره ١٠٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه لا بد في الحي منا من أجزاء مخصوصة ليتم كونه حياً ١٠٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: وليس حال الحياة التي يصح أن يحي بها إلى آخره ١٠٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن وجود الحياة هو بالحدوث من جهة الله تعالى إلى آخره ١٠٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الحياة من المعاني الباقية إلى آخره ١٠٩ب
فصل ثم قال رحمه الله: وإذا ثبت بقاؤها إلى آخره ١٠٩ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن من أحكام الحياة إلى آخره ١٠٩ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الحياة من المعاني التي لا ضد لها إلى آخره ١١٠أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الذي يشتبه الحال فيه في مضادته للحياة هو الموت ١١٠ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الموت لو ثبت معنى إلى آخره ١١١أ

القول في الشهوة والنفار ١١١ب
فصل ثم قال رحمه الله: وقد ثبت هذه الحالة ولا يجدها الإنسان من نفسه إلى آخره ١١١ب
فصل ثم قال رحمه الله: واشتباه هذه الصفة بكونه مريداً إلى آخره ١١١ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن حكم هذه الصفة وقوع الالتذاذ إلى آخره ١١٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: وهذه الصفة يصح وقوع التزايد فيها إلى آخره ١١٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الطريق إلى إثبات الشهوة إلى آخره ١١٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: وقد توصف الشهوة بأنها محبة إلى آخره ١١٢ب
فصل ثم قال رحمه الله: والإدراك لا يتناول الشهوة إلى آخره ١١٣أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الشهوة من المعاني التي يمتنع وجودها إلا في محل ١١٣أ
فصل ثم قال رحمه الله: لم لا يكفي المحل إلى آخره ١١٣أ
فصل ثم قال رحمه الله: ووجودها هو في المحل الواحد لا يتعداه إلى آخره ١١٣أ
فصل ثم قال رحمه الله: ثم لا يحتاج عند زيادتها إلى زيادة البنى إلى آخره ١١٣ب
فصل ثم قال رحمه الله: وهي من المعاني المتعلقة إلى آخره ١١٣ب
فصل ثم قال رحمه الله: وصحة ما تقدم يقتضي أن تعلقها بالقبيح والحسن على سواء إلى آخره ١١٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: ثم لا تجري الشهوة المتعلقة بالقبيح إلى آخره ١١٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: وتعلقها لا يتعدى المدركات إلى آخره ١١٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: وصحة الأصل الذي ذكرناه إلى آخره ١١٤ب

فصل ثم قال رحمه الله: قد جعل أبو هاشم الشهوة متعلقة إلى آخره ١١٤ب
فصل [ثم قال رحمه الله:] ومما يقوله أبو هاشم رحمه الله إلى آخره ١١٤ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه إذا كان من حكم الشهوة الالتذاذ إلى آخره ١١٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: وكما لا بد في المشتهى مما قلناه ليصح الالتذاذ به عند الإدراك إلى آخره ١١٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الشهوة والنفار يستحيل البقاء عليهما إلى آخره ١١٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: الشهوات يقع فيها متماثل ومختلف ولا يقع فيها تضاد إلى آخره ١١٥ب
فصل ثم قال رحمه الله: فالذي يقتضي مضاده الشهوة ليس إلا النفار فقط إلى آخره ١١٥ب
فصل ثم قال رحمه الله: إذا صحت مضادة النفار للشهوة إلى آخره ١١٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الشهوة والنفار مما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه إلى آخره ١١٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الأصل في صحة المنافع إلى آخره ١١٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: والشهوة أحوال تحسّن فعلها إلى آخره ١١٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن التفاضل في باب الثواب إلى آخره ١١٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: الكلام في الأسماء الجارية على الشهوة ينقسم إلى آخره ١١٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: إن سأل سائل فقال: إذا كان المحتاج إلى الشيء لا بد من كونه مشتهياً له إلى آخره ١١٧أ

القول في القدرة ١١٧ب
فصل ثم قال رحمه الله: إذا كانت صحة الفعل حكماً لكونه قادراً إلى آخره ١١٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: والأحكام الراجعة إلى آخره ١١٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: وليس يتبع كون القادر قادراً صحة حدوث المقدور إلى آخره ١١٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: والتأثير إلى آخره ١١٩أ
فصل ثم قال رحمه الله: وتأثير كونه قادراً لا يكون إلا في صفة واحدة لذات واحدة [إلى آخره] ١١٩أ
فصل ثم قال رحمه الله: وإذا كان الذي يدلنا على كونه قادراً إلى آخره ١١٩أ
فصل ثم قال رحمه الله: وإذا ثبت كونه قادراً إلى آخره ١١٩أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن القدرة لا تصح إلى آخره ١٢٠أ
فصل ثم قال رحمه الله: وإذا ثبت كونه غير الة لم يصح رجوعه إلى الحياة إلى آخره ١٢٠أ
فصل ثم قال رحمه الله: ليست القدرة مما يتناولها الإدراك إلى آخره ١٢٠ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن وجود القدرة يجب أن يكون في محل إلى آخره ١٢٠ب
فصل ثم قال رحمه الله: وإذا وجب وجودها في محل إلى آخره ١٢١أ
فصل ثم قال رحمه الله: ثم لا يكفي أن يكون في محلها إلى آخره ١٢١أ
فصل ثم قال رحمه الله: وإذا ثبت حاجتها إلى بنية إلى آخره ١٢١ب
فصل ثم قال رحمه الله: وأكثر ما يحتمله الجزء الواحد من القدرة خمسة أجزاء إلى آخره ١٢١ب
فصل ثم قال رحمه الله: ثم يكون وجودها في محل واحد إلى آخره ١٢١ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه لا يصح إثبات حاجة إلى آخره ١٢١ب

فصل ثم قال رحمه الله: والقدرة متعلقة بمقدوراتها عند وجودها إلى آخره ١٢٢أ

فصل ثم قال رحمه الله: فأما تعلق القدرة فلا تكون لذاتها إلى آخره ١٢٢أ

فصل ثم قال رحمه الله: وإثبات القدرة فيه لا متعلق لها إلى آخره ١٢٢ب

فصل ثم قال رحمه الله: فأما كيفية تعلقها إلى آخره ١٢٢ب

فصل ثم قال رحمه الله: ولا يصح تعلق القدرة بأن لا يفعل إلى آخره ١٢٢ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن جميع ما تتعلق به القدرة إلى آخره ١٢٣أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن مقدورات القدر متجانسة إلى آخره ١٢٣أ

فصل ثم قال رحمه الله: وقد وجبت هذه القضية فيها لأمر يرجع إلى نوعهما إلى آخره ١٢٣أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الجملة التي تقدمت اقتضت إلى آخره ١٢٣أ

فصل ثم قال رحمه الله: وأبعد من هذا الخلاف خلاف الشيخ أبي الحسين الخياط إلى آخره ١٢٣ب

فصل ثم قال رحمه الله: وما تقدم من الجملة يبطل قول من قال إلى آخره ١٢٣ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن القدرة لا يصح الفعل بها إلى آخره ١٢٣ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن القدرة الواحدة يصح وجودها إلى آخره. ١٢٣ب

فصل ثم قال رحمه الله: إذا جلت القدرتان أو أكثر منهما إلى آخره ١٢٤أ

فصل ثم قال رحمه الله: فأما مجموع قدر القلب فلا يجري مجرى قدر الساعد إلى آخره ١٢٤أ

فصل ثم قال رحمه الله: والقدرة على السبب قدرة على المسبب إلى آخره ١٢٤ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن القدرة الواحدة إلى آخره ١٢٤ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الذي يشذ عن هذه الجملة إلى آخره ١٢٥أ

فصل ثم قال رحمه الله: ولا فصل في هذه القضية التي ذكرناها إلى آخره ١٢٥أ

فصل ثم قال رحمه الله: فأما كيفية تعلق القدرة بالمختلف من الأفعال إلى آخره ١٢٥ب

فصل ثم قال رحمه الله: والقدرة عندنا متعلقة بالضدين إلى آخره ١٢٥ب

فصل ثم قال رحمه الله: فإن قال قائل: لو تعلقت بالضدين إلى آخر الفصل ١٢٦ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه إذا صح لنا وجوب تعلق القدرة بالضدين إلى آخره ١٢٦ب

فصل ثم قال رحمه الله: فأما شبههم إلى آخره ١٢٨ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه إذا صح وجوب تقدم القدرة إلى آخره ١٢٩ب

فصل ثم قال رحمه الله: ومن المحال صحة وجود الفعل بالقدرة إلى آخره ١٢٩ب

فصل ثم قال رحمه الله: وكما نوجب تقدم القدرة لا نوجب مقارنتها للفعل لأنه لا وجه يقتضيه إلى آخره ١٢٩ب

فصل ثم قال رحمه الله: وليس حال الآلة في جواز الغنية إلى آخره ١٣٠أ

فصل ثم قال رحمه الله: ولا يجوز تعلقها بالشيء في حال وجودها إلى آخره ١٣٠أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن القدرة يجوز خلوها من الأخذ والترك إلى آخره ١٣٠أ

فصل ثم قال رحمه الله: فأما شبه من يخالفنا فوجوه إلى آخره ١٣١ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن القدرة في جميع الأحكام التي تقدم ذكرها إلى آخره ١٣٢أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن المقدور الواحد لا يصح إلى آخره ١٣٢أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الحال في المقدور إلى آخره ١٣٣أ
فصل ثم قال رحمه الله: قد استدل الشيخ أبو هاشم رحمه الله إلى آخره ١٣٣أ
فصل ثم قال رحمه الله: فأما شبه الجبرية إلى آخره ١٣٣أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن صحة ما تقدم من تغاير مقدور القدرتين إلى آخره ١٣٣ب
فصل ثم قال رحمه الله: وكما لا يدخلها التماثل فليس فيها تضاد إلى آخره ١٣٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه متى خلص كون القدرة مختلفة إلى آخره ١٣٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: البقاء صحيح على القدرة إلى آخره ١٣٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: وإذا صح بقاؤها لم يقف على استمرار الوجود بها إلى آخره ١٣٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: فأما مقدورها فالإعادة عليه مستحيل إلى آخره ١٣٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن القدرة تتعلق إلى آخره ١٣٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: ولا يتجدد للقدرة تعلق في حال البقاء إلى آخره ١٣٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: والقدرة لا يدخل جنسها تحت مقدور العباد إلى آخره ١٣٥ب
فصل ثم قال رحمه الله: وإذا ثبت أن القديم مختص بالقدرة عليها إلى آخره ١٣٥ب
فصل ثم قال رحمه الله: وإذا قدر عليها عز وجل فإنما يفعلها إلى آخره ١٣٥ب
فصل ثم قال رحمه الله: ومتى عدمت القدرة فقد خرجت من التعلق إلى آخره ١٣٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: وكما أن عدمها مانع من تعلقها فقد يمتنع تعلقها لأمر يرجع إلى المقدر إلى آخره ١٣٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: ولا شبهة في كون القدرة نعمة من الله تعالى إلى آخره ١٣٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن القدرة تستبد بأحكام إلى آخره ١٣٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: وأما الكلام في الاسم فهي تسمى قدرة إلى آخره ١٣٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن المنع إنما يرد على القادر إلى آخره ١٣٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: واعلم أن الذي ينقسم إلى آخره ١٣٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: فأما الممنوع من أضداد الشيء فلا يكون ممنوعاً منه إلى آخره ١٣٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن العاجز إنما يعجز إلى آخره ١٣٧ب
فصل ثم قال رحمه الله: ولو ثبت معنى إلى آخره ١٣٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: ولو ثبت ضداً للقدرة إلى آخره ١٣٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: وفي الأحكام الراجعة إلى كونه قادر إلى آخره ١٣٨ب

القول في الإرادة والكراهة ١٣٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: وكما يضطر إلى هذه الصفة من نفسه إلى آخره ١٣٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: والمريد هو من يختص بهذه الصفة إلى آخره ١٣٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: ويصح هذه الصفة على الحي لكونه حياً ما لم يكن في حكم الساهي إلى آخره ١٣٩أ
فصل ثم قال رحمه الله: فأما إثبات الإرادة إلى آخره ١٣٩ب
فصل ثم قال رحمه الله: فذهب أبو علي رحمه الله إلى إدراك الإرادة إلى آخره ١٤٠أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن هذه الإرادة لا توجب الصفة إلى آخره ١٤٠أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الإرادة مقدورة لنا إلى آخره ١٤٠ب

فصل ثم قال رحمه الله: وإذا قدرنا عليها إلى آخر ما ذكره ١٤٠ب

فصل ثم قال رحمه الله: ومتى ثبت قدرتنا على الإرادات إلى آخره ١٤٠ب

فصل ثم قال رحمه الله: وأما دلالة الفعل على الإرادة إلى آخره ١٤١أ

فصل ثم قال رحمه الله: ولا تؤثر الإرادة في الخطاب إلى آخره ١٤١أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه إذا احتاج إلى الإرادة إلى آخره ١٤١ب

فصل ثم قال رحمه الله: الخبر الواحد وإن كان خبراً عن جماعة إلى آخره ١٤١ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الإرادة تنقسم في تعلقها إلى آخره ١٤٢أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الإرادة يصح تقدمها للفعل إلى آخره ١٤٢أ

فصل ثم قال رحمه الله: فأما الكراهة فلا يصح مقارنتها إلى آخره ١٤٢أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن من أراد السبب فإنما يجب إرادته للمسبب إلى آخره ١٤٢ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن أحدنا يحسن منه تقديم الإرادة إلى آخره ١٤٢ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن من جملة ما يتصل بما تقدم إلى آخره ١٤٣أ

فصل ثم قال رحمه الله: والشبهة في الإرادة موجبة إلى آخره ١٤٣ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن من علم الشيء أو زال عنه السهو إلى آخره ١٤٣ب

فصل ثم قال رحمه الله: الشرط فيما يصح أن يراد صحة حدوثه إلى آخره ١٤٤أ

فصل ثم قال: ومتى صح أن الشرط إلى آخره ١٤٤أ

فصل ثم قال رحمه الله: ولا تتعلق الإرادة إلا بالحادث إلى آخره ١٤٤أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الإرادة كالمراد في صحة أن يراد إلى آخره ١٤٤ب

فصل ثم قال رحمه الله: ولسنا نوجب إرادة الإرادة وإن صحت إلى آخره ١٤٤ب

فصل ثم قال رحمه الله: ومتى أريدت الإرادة إلى آخره ١٤٥أ

فصل ثم قال رحمه الله: وقد يمنع المريد من الفعل ولا يمنع من إرادته [إلى آخره] ١٤٥أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الحادث إلى آخره ١٤٥أ

فصل ثم قال رحمه الله: ويصح إرادة الشيء وكراهته إلى آخره ١٤٥أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه ليس الحال في الإرادة إلى آخره ١٤٥ب

فصل ثم قال رحمه الله: إذا أراد المريد أمراً من الأمور إلى آخره ١٤٥ب

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الإرادة الواحدة لا تتعلق على التفصيل لا بمراد واحد إلى آخره ١٤٥ب

فصل ثم قال رحمه الله: والإرادة نوع يشتمل على متماثل ومختلف إلى آخره ١٤٥ب

فصل ثم قال رحمه الله: ومتى صح تماثل ما هذا حاله من الإرادات إلى آخره ١٤٥ب

فصل ثم قال رحمه الله: فأما المختلف من الإرادات إلى آخره ١٤٥ب

فصل ثم قال رحمه الله: ولا تضاد في الإرادات أصلاً هذا هو الصحيح إلى آخره ١٤٦أ

فصل ثم قال رحمه الله: والذي يضاد الإرادة ليس إلا الكراهة إلى آخره ١٤٦أ

فصل ثم قال رحمه الله: ولا ضد ثالث للإرادة والكراهة إلى آخره ١٤٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: وأما القول بأن السهو يضاد الإرادة إلى آخره ١٤٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: إذا صح أن الكراهة مضادة للإرادة فنقول: من يقول إلى آخر الفصل ١٤٦ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن البقاء على هذا النوع من الأعراض محال ١٤٧أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الإرادة إذا عدمت خرجت عن التعلق لعدمها ١٤٧ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن ما صح من الإرادة أن يوجد في حي إن وجدت فيه لا يصح ١٤٧ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الإرادة لا حظ لها في الدعا كما أن الكراهة لا حظ لها في الصرف ١٤٨أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن أحدنا إذا دعاه الداعي إلى فعل أمرٍ من الأمور فلا بد من أن يفعل الإرادة لذلك الفعل ١٤٨أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الإرادة لا تؤثر في القبح حتى يكون جهة له ١٤٨أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الإرادة والكراهة تشتملان على الحسن والقبيح وأنهما تابعتان في هذين الحكمين لما تتعلقان به ١٤٨أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان ما يجري على هذين النوعين من الأسماء والعبارات وهذا آخر الباب من كتاب الإرادة والكراهة ١٤٩أ

القول في الاعتقادات والعلوم والظنون ١٥٠أ
الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان الدلالة علي كون الذات عالما ١٥٠أ

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في تفصيل كون أحدنا عالماً ١٥٠ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن هذه الصفة التي أثبتناها بالدلالة لها تأثير في الفعل المحكم الذي هو دليل جملتها ١٥١أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن المعدوم كالموجود في صحة العلم به وذلك لأن المعدوم حاصل على صفة يصح لأجلها تعلق العلم به كالموجود ١٥١أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن المعلوم لا يكون على ما هو به يعلم العالم به وإنما يتبع العلم المعلوم على ما هو به ١٥١ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في كيفية الاستدلال لصفة العالم على إثبات العلم ١٥١ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن العلم من قبيل الاعتقادات وليس بمعنى زائد عليها ١٥١ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان حقيقة العلم ١٥٢أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان الطريق الذي نتوصل به إلى معرفة هذا الحكم الذي هو سكون النفس ١٥٢أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان الطريق الذي نتوصل به إلى أن ما فعل له من الاعتقاد علم ١٥٢ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان القول أن العلم هل له بكونه علماً حال يرجع إليه أم لا ١٥٢ب
فصل اعلم أنه رحمه الله لما بيّن الكلام في أن العلم هو اعتقاد واقع على وجه أن يفصل الكلام في ذلك وذلك

يشتمل على فصول. وبدأ بهذا الفصل والقصد به أن الاعتقاد الذي هو علم إذا صح أن يوجد ولا يكون علماً ١٥٣أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ذكر الوجوه التي إذا وقع الاعتقاد عليها يصير علماً ١٥٣أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان كل واحد من هذه الوجوه وبيان ما يوجب من الحكم ١٥٣ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتقاد الواقع على بعض هذه الوجوه يكون علماً ١٥٥أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أنه ليس هاهنا وجه زائد على ما ذكرناه ١٥٥أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن العلم من الأجناس التي تدخل تحت مقدور العباد ١٥٥أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في انقسام العلوم ١٥٥ب
فصل والغرض به الكلام في الطرق التي نتوصل بها إلى العلوم ١٥٥ب
فصل الغرض به هو الكلام في بيان العلم الذي هو العقل ١٥٥ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في الخلاف الذي يجري بين الشيوخ ١٥٦أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في العلم بمخبر الأخبار هل هو معدود في كمال العقل أم لا ١٥٦أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن كل ما يكون من العلوم ضرورياً لا يكون معدوداً في كمال العقل ١٥٦ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان الوجوه التي لها ولأجلها اعتبرت هذه العلوم التي ذكرناها في كمال العقل ١٥٦ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن العلم بالديانات لا يكون ضرورة ١٥٧أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن العلم بالله تعالى لا يجوز أن يكون ضرورة لأحد من المكلفين في دار التكليف ١٥٧أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن العلم بالديانات وإن كانت مكتسبة فإنه يجوز أن يحصل بدلها الضروريات ١٥٨أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في خلاف يجري بين الشيخين ١٥٨ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن كل علم مكتسب لا يجب أن يكون له أصل ضروري يستند اليه ١٥٨ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان أن يصح أن يعلم الذات ضرورة وصفها بالاستدلال ويصح أن يعلم كل واحد منهما من الذات والصفة ضرورة ١٥٩أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن هذه العلوم التي هي علوم ضرورية هل يثبت لها حظ في المنع أم لا ١٥٩أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن العلم لا يصح وجوده إلا في محل مبنى بنية مخصوصة كبنية القلب ١٥٩أ
فصل والغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن العلم يجوز أن يوجد وله معلوم ومتعلق ويجوز أن يوجد ولا يكون له معلوم ومتعلق ١٥٩ب
فصل فيما يجري من الخلاف بين الشيخين مما يقرب مما تقدم ١٦٠أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام فيما يكون كالفرع على ما تقدم وذلك يحيل القول بأن أول علم يحصل بأنه تعالى ما هو ١٦٠ب
فصل في الخلاف الذي يجري بين الشيخين أبي علي وأبي هاشم وهو أن علم الجملة هل يصح أن يصير علم تفصيل ١٦٠ب

فصل في أن الاعتقاد يجوز أن يتعلق بالشيء على شرط وكذلك الظن وكذلك الاعتقاد الذي هو علم ١٦٠ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن العلم الواحد لا يتعلق على طريق التفصيل إلا بمعلوم واحد وإن كان يجوز أن يتعلق بمعلومات على سبيل الجملة ١٦١أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في كيفية تعلق العلم بما يتعلق به ١٦١ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن المعلومات مقصورة على بعض العالمين دون بعض ١٦١ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن العلم كالمعلوم في صحة أن يعلم ١٦٢أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن العلم علم علم بماذا وكذلك العلم بأن الدليل دليل علم بماذا ١٦٢أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن الاعتقادات تشتمل على المتماثل والمختلف والمتضاد ١٦٢أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان ما يعتبر في التضاد بين الاعتقادين ١٦٢ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في حقيقة الجهل ١٦٣أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن السهو ليس بمعنى ١٦٣أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن السهو ليس بمعنى ١٦٣ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو أن الشبهة لا تضاد العلم ولا ينافيه ١٦٤أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن العلوم والاعتقادات هل يجوز عليها البقاء أم لا ١٦٤أ
فصل ولما بيّن رحمه الله أن العلم لا يبقى من الوجه الذي له ولأجله يستمر في أحدنا كونه عالماً ١٦٤أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن أحدنا أن يعلم الشيء الواحد بعلوم كثيرة أم لا ١٦٤أ
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن وصف أحدنا بأنه أعلم إلى ماذا يرجع ١٦٤ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن أحدنا إذا كان عالماً بالشيء فعلمه بذلك الشيء لا يقتضي أن يعلم بأنه عالم به وأنه ليس من جملة تكليفه بأن يعلم أنه قد أتى بجميع ما كلف ١٦٤ب
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في أن أحدنا يجوز أن يعلم الشيء من وجه ويجهله من وجه ١٦٤ب
فصل قال أيده الله: ثم قال رحمه الله: ويثبت بين بعض الاعتقادات وبين بعض طريقة الحاجة إلى آخره ١٦٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: والعلم قد يكون مطابقاً للمعلوم في باب الترتب وقد يكون مخالفاً إلى آخره ١٦٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: في العلم ما يجب إلى آخره ١٦٥ب
فصل ثم قال رحمه الله: فأما الجهل إلى آخره ١٦٥ب

القول في الظن ١٦٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: الظن عند أبي هاشم رحمه الله من قبيل الاعتقاد إلى آخره ١٦٦أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الظن إذا ثبت نوعاً فله أحكام إلى آخره ١٦٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن نوع الاعتقادات إلى آخره ١٦٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: هذا الباب هو كلام في حدود الأسماء التي يفيد نوع إلى آخره ١٦٧ب
فصل ثم قال رحمه الله: وأما التجويز فحقيقته اعتقاد أن الذات يصح كونه على صفة إلى آخره ١٦٧ب
فصل ثم قال رحمه الله: إنا قد بينا أن السهو ليس بمعنى إلى آخره ١٦٩أ
فصل ثم قال رحمه الله: واعلم أنه يتصل بهذه الجملة إلى آخره ١٦٩أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن السهو إن ثبت معنى إلى آخره ١٦٩ب

القول في النظر ١٦٩ب
فصل ثم قال رحمه الله: فإذا ثبتت هذه الجملة إلى آخره ١٦٩ب
فصل ثم قال رحمه الله: فأما اختصاص هذا المعنى بنا إلى آخره ١٧٠أ
فصل ثم قال رحمه الله: وليس هذا المعنى بمدرك بشيء من الحواس إلى آخره ١٧٠أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن كثيراً من أحكام النظر يجري على ترتب (ظ: قربت) إلى آخره ١٧٠أ
فصل ثم قال رحمه الله: ويقع فيه متماثل ومختلف إلى آخره ١٧٠ب
فصل ثم قال رحمه الله: وليس يقع في الأنظار متضاد إلى آخره ١٧٠ب
فصل قال رحمه الله: وليس للنظر ضد من نوع آخر إلى آخره ١٧٠ب
فصل ثم قال رحمه الله: البقاء يستحيل على النظر إلى آخره ١٧٠ب
فصل ثم قال رحمه الله: والنظر مقدور لنا أن نفعله مبتدأ إلى آخره ١٧١أ
فصل ثم قال رحمه الله: والأفعال كلها مشتركة إلى آخره ١٧١أ
فصل ثم قال رحمه الله: النظر هو كالإرادة في أنه جنس الفعل إلى آخره ١٧١ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن للنظر مواقع إلى آخره ١٧١ب
فصل ثم قال رحمه الله: إنما نعرف توليده للعلم إلى آخر ما ذكره ١٧١ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أنه لا يجوز أن يجعل هذا العلم الواقع عند النظر إلى آخره ١٧٢ب
فصل ثم قال رحمه الله: إن حال النظر في توليده للعلم إلى آخره ١٧٢ب
فصل ثم قال رحمه الله: فأما النظر في الأمارات فإنما إلى آخره ١٧٣ب
فصل ثم قال رحمه الله: واعلم أن صحة النظر قد يراد به إلى آخره ١٧٣ب
فصل ثم قال رحمه الله: فأما من نظر وعرف المدلول ثم سها إلى آخره ١٧٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: إذا حصل الشرط الذي ذكرناه في توليد النظر للعلم إلى آخره ١٧٤ب
فصل ثم قال رحمه الله: فأما توليده للعلم فهو في الثاني إلى آخره ١٧٤ب
فصل ثم قال رحمه الله: وتوليده للعلم هو في محله إلى آخره ١٧٤ب
فصل ثم قال رحمه الله: قد ذكرنا أن النظر الواحد لا يجوز أن يقع إلى آخره ١٧٤ب
فصل ثم قال رحمه الله: إن قيل: كيف يصح قولكم بتوليد النظر للعلم إلى آخره ١٧٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: إن قيل: ما قولكم في من عرف أمراً من الأمور إلى آخره ١٧٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: والأنظار جارية مجرى العلم إلى آخره ١٧٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: الأنظار جارية مجرى العلوم في جنسها وفي أن لا قبح فيها إلى آخر ما ذكره ١٧٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن أصحاب المعرفة إلى آخره ١٧٥ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن للنظر تعلقاً بالدلالة إلى آخره ١٧٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: من حق الدلالة أن تكون حادثة إلى آخره ١٧٦ب
فصل قال رحمه الله: وفاعل الدلالة إلى آخره ١٧٦ب

فصل ثم قال رحمه الله: ولا بد من تعلق الدليل بالمدلول إلى آخره ١٧٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: ومن حقها أن تكون كاشفة عن حال المدلول إلى آخره ١٧٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: فأما وجوه تعلق الدلالة بمدلولها إلى آخره ١٧٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: ثم لك أن تتصرف في تقسيم هذه الوجوه إلى آخره ١٧٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: فأما الدليل فحقيقته في فاعل الدلالة إلى آخره ١٧٧ب
فصل ثم قال رحمه الله: واعلم أنه قد يجري إلى آخره ١٧٧ب
فصل ثم قال رحمه الله: قد أتينا والحمد لله على بيان أحكام الأعراض إلى آخره ١٧٧ب

القول في الإدراك ١٧٧ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن للمدرك منا بكونه مدركاً حالاً إلى آخره ١٧٧ب
فصل ثم قال رحمه الله: والمستحق لهذه الصفة هي الجملة إلى آخره ١٧٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن هذه الصفة إلى آخره ١٧٨أ
فصل ثم قال رحمه الله: وقد وقع خلاف كثير في ثبوت الإدراك معنى إلى آخره ١٧٨ب
فصل ثم قال رحمه الله: واعلم أنه ليس للسميع بكونه سميعاً بصيراً إلى آخره ١٨٠ب
فصل ثم قال رحمه الله: والإدراك هو طريق للعلم إلى آخره ١٨٠ب
فصل [ثم قال رحمه الله:] وكما نجعل الإدراك طريقاً للعلم فلسنا نجعله أصلاً له إلى آخره ١٨١أ
فصل ثم قال رحمه الله: ولا يجوز أن يكون هاهنا اختصاص إلى آخر ما ذكره ١٨١أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الإدراك طريق إلى آخره ١٨١أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الحاسة يراد بها إلى آخره ١٨١ب
فصل ثم قال رحمه الله: وللإدراك بهذه الحواس مقدمات إلى آخره ١٨١ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن المدركات تختلف حالها إلى آخره ١٨١ب
فصل ثم قال رحمه الله: أما شروط إدراك الطعم إلى آخر ما ذكره ١٨٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: فأما إدراك الرائحة إلى آخره ١٨٢أ
فصل ثم قال رحمه الله: فأما المرئيات فالشرط إلى آخره ١٨٣أ
فصل ثم قال رحمه الله: الموانع من الرؤية ضربان إلى آخره ١٨٣ب
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الشعاع إلى آخره ١٨٣ب
فصل ثم قال رحمه الله: واعلم أن هذا الشعاع إلى آخره ١٨٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: واعلم أن هذا الشعاع إذا انفصل من العين إلى آخره ١٨٤أ
فصل ثم قال رحمه الله: والأصل الذي بيناه صحته من أن ما يدرك بحاسة واحدة إلى آخره ١٨٤ب
فصل ثم قال رحمه الله: وليس من شرط صحة الحاسة إلى آخره ١٨٤ب
فصل ثم قال رحمه الله: إن سأل سائل فقال: ما معنى قول أبي هاشم رحمه الله إلى آخره ١٨٤ب
فصل ثم قال رحمه الله: فإن قيل: إذا اعتبرتم إلى آخره ١٨٤ب
فصل ثم قال رحمه الله: ونحن وإن جعلنا الأصل إلى آخره ١٨٥أ

فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الذي يوجب إلى آخره ١٨٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: فأما الشعاع الذي ينفصل عن نواظرنا إلى آخره ١٨٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: الذي بقى علينا من تمام الكلام في الشعاع إلى آخره ١٨٥أ
فصل ثم قال رحمه الله: اعلم أن الذي بقي علينا من باب الإدراك إلى آخره ١٨٦ب
فصل ثم قال رحمه الله: وأما الإدراك فلو ثبت معنىً إلى آخره ١٨٧أ
فصل ثم قال رحمه الله: لا شبهة في أن أحدنا إذا كان عالماً بالشيء ثم أدركه إلى آخره ١٨٨أ

قال النبی صلی اللہ علیہ وآلہ انا مدینۃ العلم وعلی بابہا من اراد

العلم فلیات الباب

قال النبی صلی اللہ علیہ وآلہ لو اجتمع الناس علی حب علی بن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ لما خلق اللہ النار احدا وایضا قال صلی اللہ علیہ وآلہ لوان الغیاض اقلام والبحر مداد والجن حساب ما احصوا فضائل علی بن ابی طالب صلوات اللہ وسلامہ علیہ وایضا قال صلی اللہ علیہ وآلہ علی مع الحق والحق مع علی لن یفترقا حتی یردا علی الحوض وایضا قال صلی اللہ علیہ وآلہ علی منی بمنزلۃ ہرون من موسی الا انہ لا نبی بعدی وایضا قال صلی اللہ علیہ وآلہ علی خیر البشر من ابی فقد کفر

[illegible]

ومحمد الحسن متوہ صاحب التذکرہ
نص فی کتاب الکفایہ علی تفضیلہ
علیہ السلام علی الکل واصح لاکبرو
اطاع الاصح مرشح المنہج
لامن ای الحدید

ارسلان در علم کلام

توفی فی سنۃ ٦٣٠ھ

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم عظم الانتفاع به واجعل ما ابذل فيه من مجهودي خالصة لك

قال الشيخ السعيد ابو محمد الحسن بن رشيق رضي الله عنه **فصل** اعلم ان المعلومات اجمع لا تخرج عن قسمة تتردد بين النفي والاثبات الى آخر الفصل

قال الشيخ ايده الله اعلم انه رحمه الله قصد بهذا الفصل حصر اجناس المعلومات وسائر انواعها وقد حصرها فاضي القضاة عماد الدين رضي الله عنه في بعض المواضع على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وهي الجوهر والعرض والاعراض والاولى في القسمة ما ذكره صاحب الكتاب لتردد ها بين النفي والاثبات وايرادها على وجه لا يمكن التشغيب فيها

وهي ان المعلومات لا تخلو اما ان يكون لها صفة الوجود او لا يكون لها صفة الوجود مالها صفة في المعدومات ومالها صفة الوجود لا تخلو اما ان لا يكون لوجودها اول واما ان يكون لوجودها اول وتتردد هذه ايضا كالاولى فالاول لوجوده لسر الا القديم سارك وتعالى والكلام فيه وفي صفاته يفرد بالذكر ويميز عن الكلام في غيره من المعلومات بعظمة الله سارك وتعالى فالثاني لوجوده اول اما ان يكون متحيزه عند وجودها واما ان لا يكون متحيزه اذا وجدت فتردد هذه ايضا كالاولى والثانية فما يتحيز عند الوجود ليس الا الجواهر وهي كلها حصر واحد على ما بيّنه فلا نحتاج الى تكلف العسبه فيها كما احصينا البها في الاعراض لوقوعها على احساس وانواع وما لا يتحيز عند الوجود هي الاعراض وان لم يكن هذا حاصرا لها لانا اخذ ها بانها ما تعرض في الوجود ولا يجب لبثها كلبث غيرها من الجواهر والاجسام ولحترز بقولنا ولا يجب لبثها عن الاعراض الباقية كالالوان وغيرها فانها وان كانت باقية فانها لا يجب كبقاء الجواهر واذا ثبت هذا فجملة ما ثبت بالدليل انه عرض اثنان وعشرون ذاتا وهي الالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاللام والاصوات والتالف والاعماد والاكوان والحموضة والقدرة والشهوة والنفار والاعتقاد والظن والنظر والفكر والارادة والكراهة وان كانت في هذه الجملة ما نعلمها ضرورة على طريق الجملة واما ما علمناه كالعجز والسهو والنسيان والموت والادراك فمما لا دلالة على اثباتها على ما نعمل القول فيها في مواضعها ان شاء الله **ثم** انه رحمه الله اورد بعد هذا الفصل الكلام فيه

فصل قال رحمه الله سنقسم الاعراض التي يصح وجوده في المحل الواحد والتي ما يستحيل وجوده الا في محلين الى آخر الفصل قال ايده الله اعلم انه رحمه الله اورد هذا الفصل بيانا لاقسام الاعراض ومنها على احكامها فقال الاعراض تنقسم اما ان يكون في وجوده محل واحد والى ما يحتاج الى محلين والى ما لا يكتفي في وجوده محل واحد فما يكتفي في وجوده محل واحد فهي سائر الاعراض ما خلا التالف وهو القسم الثاني فانه يحتاج في وجوده الى محلين او يكون المحلان له بمنزلة المحل الواحد للسواد والبياض وانما نقولنا انه يحتاج الى محلين انه يوجد فيهما على طريق النصف والتجزي لانهما يستحيلان عليه وانما يحتاجان على الاجسام ولهذا نريد به انه اذا وجد فكانه في هذا المحل وكانه في المحل الاخر من جهة الحكم وفي اثبات التالف معنى خلاف بيننا وبين اصحابنا البغداديين رحمهم الله وسنشبع الكلام فيه اذا انتهينا اليه ان شاء الله تعالى **ثم** ما يكتفي محل واحد ينقسم فيه ما يحتاج في وجوده الى فيه وفيه وفيه ما لا يحتاج اليها ما يحتاج اليها هو كل ما يرجع حكمه الى الجملة وهو كالقدرة والحموضة والشهوة والنفرة والارادة والكراهة وغيرها وما لا يحتاج اليها فكالالوان والاكوان وغيرها **وسنقسم الاعراض** **ثم** ما يرجع حكمه الى المحل ما يرجع حكمه الى الجملة كالعلم والقدرة وغيرهما وما يرجع حكمه الى المحل كالحركة والسكون وغيرهما **وسنقسم الاعراض** ما يوجب لجملة حالا وصفة وفيه ما لا يوجب له ذلك ما يوجب لجملة حالا وصفة لسر الا الاكوان فقط وما لا يوجب له ذلك فكباقي الاعراض **وسنقسم الاعراض** الى ما يكون مدركه والى ما لا تدرك فالمدركات سبعة انواع الالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة واللام والاصوات وما لا تجوز ادراكه فباقي الاعراض **ثم** المدركات ينقسم فيها ما يكفي في ادراكه محل الحموضة فقط وهي مثل اللام والحرارة والبرودة ومثل الجواهر اذا ادركت لمسا وان كانت تحتاج في ادراكها الى محلين وفيه ما يحتاج الى محلين الحاسة مخصوصة في ادراكه وهي الطعم والرائحة واللون والصوت فالطعم لا يدرك الا بحاسة الذوق والرائحة لا تدرك الا بحاسة الشم والالوان لا تدرك الا بحاسة السمع واللون لا تدرك الا بحاسة البصر **ويدخل في المدركات قسمة اخرى** وهي ان فيها ما يقطع على ان ضده مدرك كما ان الجوهر مدرك بل نتوقف فيه **وسنقسم الاعراض** فالاول هو سائر الاعراض المدركة والثاني الجوهر فان العلم الذي هو ضده لا نقطع على انه مدرك كما ان الجوهر مدرك بل نتوقف فيه **وسنقسم الاعراض** الى ما يقتضي للجملة صفة والى ما لا يقتضيها فالاول هو كل ما يحتاج في وجوده الى فيه والثاني سائر الاعراض **ثم** ما يقتضي للجملة صفة ينقسم فيه ما يصح وجوده في سائر ابعاض الجملة واجزائها وفيه ما لا يصح وجوده الا في بعض مخصوص فالاول هو الحموضة والقدرة فقط والثاني ممتنع الارادة والكراهة وغيرها **وسنقسم الاعراض** الى ما يكون مختلف النوع كله والى ما يكون متماثل النوع كله والى ما يدخل فيه المختلف والمتضاد والى ما لا يدخله الا المختلف والمتماثل **ثم** ما يدخله المختلف ينقسم الى ما لا يتضاد مختلفه والى ما يتضاد مختلفه **ما يكون مختلف النوع كله هي القدرة فقط لا يجوز كما في هذه العصية عرضا** وما يكون مختلفا للنوع كله فكالتالف والتماثل والالم والحموضة ونوع الحرارة ونوع البرودة ونوع اليبس ونوع الرطوبة على اختلاف قول فيها وقد يجيء على هذا المثال اربعة السواد وهكذا في البياض وغيرها من نحو الطعم والرائحة لان كل جنس من ذلك متماثل كله **وما يقع فيه الوجوه الثلثة فكالاعتماد والظرف** وبين اذا تعلقا بمتعلق واحد على اخص ما يمكن كانا مثلين واذا تعلقا بمتعلقين او بمتعلق واحد على وجهين مختلفين كانا مختلفين واذا تعلقا بذلك واحدة وكان متعلق احدهما العكس من متعلق الاخر كانا ضدين **وكذلك القول في النظر** وما لا يدخله التماثل والاختلاف فقط نوع الارادة ونوع الكراهة ونوع الشهوة ونوع النفار **ثم** لا معتبر بخلاف مخالف فيها فان الاعتماد من هذا الباب انما هو على الصحيح الذي قام الدليل على صحته وما يتضاد مختلفه فاللون والطعم والرائحة والصوت على اختلاف فيه وما لا يتضاد مختلفه فباقي الاعراض **والمتماثلات من الاعراض ينقسم** فيها ما يصح وجود مماثلات كثيرة منه في وقت واحد في محل واحد وفيها ما لا يصح فيه وجودها في وقت واحد في محل متغايرة فالاول سائر الاعراض ما خلا الاكوان وهو القسم الثاني لان الكونين انما يكونان متغايرين اذا لم يحل كل واحد منهما كون الجوهر في محاذاة واحدة ولا يجوز اجتماع الجوهر في وقت واحد في محل واحد

وتنقسم

وسم الاعراض ايضا فمنها ما يخالف المحال ويقصر عن المخالفة فقط وايضادها ومنها ما يضاد المحال المخالفة فيما يخالف المحال فساير الاعراض سوى الغنا وهو القسم الثاني لان الغنا يضاد الجوهر الذي هو المحل **وينقسم الاعراض ايضا** ففيها ما يصح ان يوجد من جنسه لا في محل ومنها ما لا يصح فيه ذلك فالاول هو الارادة والكراهة والغنا بالعناصب وجوده لا في محل ويستحيل وما لا يصح وجود جنسه من اجناسه لا في محل فيما في الاعراض **وينقسم الاعراض ايضا** ففيها ما له ضد ومنها ما ليس له ضد فساير ما خلا الالم والتالف والنظر والاعتماد والقدرة والحموة والموت لوجب كونه معنى والصوت على ما نوقف فيه وهذه هي القسمة الثانية **ثم** ما يثبت ضدا في الحقيقة وما يثبت ضدا في الجنس ما سبب ضدا على الحقيقة هو ما حصر ما ذكر الضد ومصادفه فينفيه وما يثبت ضدا في الجنس قد يحله عن محل ذلك الضد وهو وان لا ينفيه فان جنسه يجوز ان يطرا عليه فينفيه ولذلك سميناه ضد الجنس **ثم ثم** المضادات من الاعراض **ينقسم** ففيها ما يصح فيه طريقة البدل دون المعاقبة وفيها ما لا يصح فيه طريقة البدل ويصح فيه طريقة المعاقبة وفيها ما يصح فيه طريقة البدل والمعاقبة جميعا **ما** يصح فيه طريقة البدل ولا يصح فيه طريقة المعاقب فالكون اذا حصلا في جهتين متباعدتين اذا كان من فعل الله تعالى مبتدا الان القديم سارك او تعالى كان يصح ان يوجد احدهما بدلا من الاخر ولا يجوز ان يعاقب الكون في المكان الاول الكون في المكان العاشر فينفيه لاستحالة الطفر على الاجسام **وما** يصح فيه طريقة المعاقب دون البدل فالكونان اذا حصلا في جهتين متقاربتين اذا كان من فعلنا او من فعل الله تعالى مسببا لا يجوز ان يعاقب الاخر فينفيه وما يجوز فيهما كلتا الطريقتين فالكونان اذا حصلا في جوهر في جهتين متقاربتين في حال حدوثهما من فعل الله تعالى **ثم وينقسم الاعراض ايضا** ففيها ما يكون سببا مثبت لحظ التوليد وفيها ما لا يكون له ذلك الحظ والتاثير فلا يكون سببا فالاول لله انواع وهي الكون والاعتماد والنظر والثاني وهو ما لا يكون سببا فساير الاعراض **وسم الاعراض ايضا** ففيها ما يكون مستبيا وفيها ما لا يكون مستبيا فالمستبي هو الاكوان والاعتمادات والاصوات والتالفات والالام والعلوم وما لا يكون مستبيا فساير الاعراض **ثم** المسبب يخالف ففيه ما لا يصح حصوله منا الا مستبيا من غير وجه يمكن الاشارة اليه وفيه ما يصح حصوله منا مبتدأ ومستبيا ما لا يصح منا الا مستبيا فالالم والصوت والتالف وما يصح منا على الوجهين جميعا فالاعتماد والكون والعلم **والاسباب** **وسم** ففيها ما يحصل له حظ التوليد والتولد جميعا وفيها ما لا يحوز فيه ذلك ما يصح فيه كلي الوجهين فهو الكون والاعتماد وما لا يصح فيه ذلك فالنظر **ثم** مثل الاسباب التي يثبت لها الحظ جميعا مختلفين فربما اشتركا الضدان منها في تولد جنس واحد وربما اشتركا المختلفان منها في تولد جنس واحد فالاول انما هو الكونان اللذان يتولدان التالف فانهما ضدان والتالف جنس واحد والثاني فالاعتمادان من اعلى الى اسفل ومن اسفل الى اعلى فانهما مختلفان ومع فانهما يتولدان جنسا واحدا **وسم الاعراض ايضا** ففيها ما تكون علة وفيها ما لا يجوز ان تكون علة ما تكون علة هو ما يوجب الصفة للجملة مثل العلم والقدرة والارادة والكراهة والكون مما يرجع حكمه الى المحل فقط وما لا تكون علة فكالسواد وغيره **وسم الاعراض ايضا** ففيها ما يدخل فيه الشرط والمشروط جميعا وفيها ما لا يجتمع فيه كلاما فما يصح فيه الشرط والمشروط جميعا فهو كالعلم والحموة لان الحموة شرط في وجود العلم والعلم مشروط بالحموة والتنبيه فان التنبيه شرط في حصول الحموة والحموة مشروطه وما لا يجتمع فيه كلاما فما في الاعراض **وسم** الشرط الى ما يكون شرطا في الوجود كالحموة مع العلم والتنبيه مع الحموة على ما ذكرناه والى ما يكون شرطا في حكم زائد على الوجود كالرطوبة واليبوسة وكونهما شرطين في حصول التالف التراقا والتراق وجه زائد على الوجود **وسم** الشرط ايضا ففيه ما هو موجب وفيه ما لا يكون موجبا ما يكون موجبا فكالسواد لانه شرط في ابقا البياض به اذا انفق المحل وكان السواد طاريا وليس هو بعلة وهو مع ذلك موجب لابقا البياض به اذا صادف محله وعلى هذا كان الشرط مرة شرطا في وجود امر ومرة شرطا في عدمه على ما بيناه من المثال في السواد والبياض **وما** لا يكون موجبا فكالتنبيه مع الحموة وكالحموة مع العلم **وينقسم الاعراض ايضا** ففيها ما هو من جنس الفعل وفيها ما لا يكون من جنس الفعل **ما** يكون من جنس الفعل فكالارادة والكراهة وغيرهما **وما** لا يكون معدودا في جنس الفعل فكالمعرفة والعلم والظن **وسم الاعراض ايضا** ففيها ما يكون معدودا في اصول النعم **وما** لا يكون معدودا في اصول النعم فكالقدرة والشهوة والحموة وغيرها **وما** لا يكون معدودا في اصول النعم فكالالوان وغيرها **وينقسم الاعراض ايضا** فمنها ما يكون من افعال العلوب ومنها ما يكون من افعال الجوارح **ما** كان من افعال العلوب فكالارادة والكراهة والنظر والظن وما اشبهها **وما** كان من افعال الجوارح فكالتاليف والاكوان والاعتمادات ونحوها **ثم** وافعال العلوب ينقسم فمنها ما لحقنا بفعلها كلفة ومشقة **والما** لا يكون كذلك ما لحقنا المشقة والكلفة في فعله فكالنظر لانه اذا تكرر بين المشقة فيها **وما** لا يلحقنا المشقة في فعله فكالارادة وغيرها **وسم الاعراض ايضا** ففيها ما لا يقع الا قبيحا وفيها ما لا يقع الا حسنا وفيها ما يقع حسنا تارة وقبيحا اخرى **ما** لا يقع الا قبيحا فكالجهل **ما** لا يقع الا حسنا فكالعلم والنظر **وما** يقع فيه على الوجهين جميعا فكباقي الاعراض **وسم الاعراض** الى ما يصح ان يتواضع عليه والى ما يستحيل فيه ذلك ما يصح المواضعة عليه فكالاصوات والاكوان والتالفات وما سبيله المواضعة فكالعلم والقدرة وغيرهما **وسم الاعراض ايضا** ففيها ما يكون منحصرا في جنسه وفيه ما لا يكون منحصرا في جنسه **ما** ينحصر في نوعه وفصله فالاعتماد لانه ينحصر في الجهات الست فينحصر باحصارها ولا يتعدى عنها كالاز

والمحاج فالاول كالعلم والقدرة والشهوة

وما لا يحصر في نوعه وجنسه فسائر الاعراض ٭ **وسمم الاعراض ايضا** ففيها ما يصح دخوله تحت مقدورنا وفيها ما يسحيل وقوعه منا
ويحصل القديم تعالى بالقدرة عليه ما يدخل تحت مقدورنا فجنسه انواع وهي الاعتمادات والالوان والتاليفات والالام والاصوات من افعال الجوارح ومن افعال القلوب
فالاعتمادات والارادات والكراهات والظنون والانظار ٭ وما يسحيل وقوعه منا والله تعالى يحصل بالقدرة عليه فما عدا ذلك من الاعراض ٭ **وسمم**
الاعراض ايضا ففيها ما يجوز له ضدا اخر غير ما شاهدناه فالالوان والطعوم والروطوبة واليبوسة وغيرها فانا نجوز ان يكون لكل واحد منها ضد معدوم غير ما وجد وشوهد وما لا نجوز ان يكون له ضد ما لم نكن لكراهة
والارادة فلنا نقطع على ان الاعراض لو ثبت معنى براسه على حده لما كان مضادا لها اصلا وكالشهوة والنفار فانا نقطع على ان اضد لها ما لنا وكالقدرة والعجز ان ثبت معنى
وضاد القدرة ٭ **وسمم الاعراض ايضا** منها ما يحاج في وجوده الى ما يكون من نوعه او جنسه والى ما لا يحاج في ذلك ما يحاج في وجوده الى نوعه
فكالعلم والنظر لان العلم بالفرع يحاج الى العلم بالاصل وعلم المفصل يحاج الى علم المجمل والنظر في حدوث الاعراض يحاج الى النظر في اثبات الاعراض وكل واحد منها احتاج في وجوده
الى ما هو من نوعه وما يحاج في وجوده الى جنسه فكجيوه الرقبة مع جيوة الوسط يحاج اليها جيوة الرقبة وهي من جنسها وما لا يحتاج الى ما هو من جنسه او نوعه في وجوده
فباقي الاعراض ٭ **وسمم الاعراض ايضا** ففيها ما يحاج في زيادته الى امر زايد على ما كان يحاج اليه في الاصل وفيها ما لا يحاج الى ذلك في زيادته
ويصح في وجوده وان زاد في العدد الذي يحاج اليه في الاصل ما يحاج الى ازيد مما كان يحاج اليه في الاصل فكالقدرة فانها تحاج في زيادتها الى زيادة البنى على احد الخلاف في ذلك
وما يحاج الى ذلك فباقي الاعراض ٭ **وسمم الاعراض ايضا** التي يرجع حكمها الى المحل ففيها ما يصح وجوده مع البيهو وفيها ما لا يصح وجوده مع البيهو **وسمم**
ما يصح وجوده مع البيهو فكالجيوة والقدرة والبيهو وغيرها وما لا يصح وجوده مع البيهو فهو كالاعتمادات والارادات والانظار وغيرها **وسمم**
الاعراض الى ما ينحصر ما يصح وجوده في محل واحد والى ما لا ينحصر ما يصح وجوده في محل واحد فالاول مثل القدرة والعجز لو ثبت معنى لان المحل الواحد لا يجوز ان يحله
من القدر اكثر من خمسة اجزاء والثاني وهو ما لا ينحصر ما يصح وجوده في محل واحد فما عدا ذلك من الاعراض ٭ **وسمم الاعراض** التي يدخل تحت مقدورنا الى ما لا يصح
العلم به والمعرفة بحاله مفصلا قبل وقوعه والى ما لا ينحصر ما يصح العلم بذلك فيه فالاول العلم لان المعرفة بحاله مفصلة قبل وقوعه ما لم تكن واثاني وهو ما لا يصح معرفته مفصلة
قبل وقوعه فما عدا ذلك من الاعراض ٭ **وسمم الاعراض** التي يرجع حكمها الى المحلة وغيرها لان كل واحد منها يحتاج الى الجيوة والجيوه في محلها وما يحاج
الى ما لا يكون في محله وهو القسم الثاني فكجيوه الوسط مع جيوة الرقبة لانها تحاج اليها مع ان جيوة الرقبة ليست في محل جيوة الوسط ٭ **وما يحاج** الى غير ومما يرجع
حكمه الى المحلة سقيم الى ما يحتاج الى ما يرجع حكمه الى المحلة والى ما يحتاج الى ما يرجع حكمه الى المحل فما يحاج الى ما يرجع حكمه الى المحل فالجيوة لان الجيوة تحتاج في وجودها
الى التاليف الذي هو السنه المخصوصة والتاليف حكم مقصور على المحل وما يحاج الى ما يرجع حكمه الى المحلة فكالعلم والقدرة والسهوة وغيرها فانها تحاج في وجودها
الى الجيوة والجيوه يرجع حكمها الى المحلة ٭ **وسمم الاعراض ايضا** ففيها ما يصح عليه البقا وفيها ما لا يصح عليه البقا فما يصح عليه البقا فاحد عشر نوعا
وهي الالوان والتاليف والجيوة والقدرة والرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة والطعوم والتروائح وما يسحيل البقا عليه في نوعه فما عدا ذلك من الاعراض
وهو مستمر فيها الا في الاعتماد لان الاعتماد قد يجوز عليه البقا اذا انضاف الغير اليه وهو الرطوبة واليبوسه وذلك كالاعتماد سفلا والاعتماد علوا فانه قد يحال
سايرالاعراض الباقية لان غيرها من الاعراض لا يوثر في بقايها ولان البقا يشيع في نوعها وقبيلها بخلاف الاعتماد لان غيره وهو الرطوبة واليبوسه يوثر في بقايه ثم لا يشيع
البقا في جهاتها الستة وانما يصح بقاوه في جهتي العلو والسفل لا انه يصح عليه البقا في نوعه فلم يقدح ذلك فيما ذكرناه مما يرجع صحة البقا فيه الى النوع والقبيل

ثم الباقيات تنقسم ايضا الى ما يكون ضده كمهو في البقا والى ما لا يصح كون ضده باقيا ما يكون ضده كمهو في البقا فهو مثل الالوان وغيرها وما لا يصح باقيا
البقا على ضده فالجوهر لان الفنا الذي هو ضده لا يصح ان يبقى ونحن وان كنا في قسمة الاعراض فانما اوردنا ذكر الجوهر لما له هذه الاعراض الباقية فيه من الشبه وحتى كان
وسمم الاعراض ايضا الى ما يكون ضده كمهو في النفي والى ما لا يكون ضده كمهو في النفي بل يستحيل منه ذلك فالاول كالالوان وغيرها والثاني هو الفنا
لانه يجوز ان يطرا على الجوهر فينفيه ولا يجوز ان يطرا على الفنا فينفيه ٭ **وسمم الاعراض الى ما** يوثر في الافعال والى ما لا يوثر فيها فما عدا ذلك فانها لا توصف بالتاثير في الفعل ٭ **ثم الموثرات** في الفعل تنقسم الى ما يكون تاثيره على طريق
هي القدرة والعلم والارادة والكراهة والنظر وما لا يوثر فيها فما عدا ذلك فانها لا توصف بالتاثير في الفعل ٭ **ثم الموثرات** في الفعل تنقسم الى ما يكون تاثيره على طريق
الصحة والى ما يكون تاثيره على طريق الوجوب ما يكون تاثيره فيه على طريق الصحة فالقدرة والعلم لان القدرة لها تاثير في صحة الفعل وباثيرها على طريق الصحة والعلم اصالة تاثير
في صحة الفعل المحكم وباثيره انما هو على طريق الصحة دون الوجوب وما يكون تاثيره على طريق الوجوب فكالارادة ونحوها ٭ **ثم الموثرات** تنقسم ايضا الى ما يجب
تقدمها على الفعل والى ما يجب مقارنتها له والى ما يجب تقدمها عليه ومقارنتها له جميعا ما يجب تقدمه عليه فالقدرة وما يجب مقارنتها فكالارادة ونحوها وما يجب فيه
المقارنة والتقدم جميعا فكالعلم ولما كان لها في الفعل تاثير اجرت مجرى الالات التي لها ايضا في الفعل تاثير الا ترى ان فيها ما يجب تقدمه كالقوس والسهم في الاصابة
والرمي وفيها ما يجب مقارنته كصلابة الارض ونحوها ما يجب فيه كل الامرين جميعا التقدم والمقارنة كالبيكين في القطع وما اشبهه ٭ **وسمم الاعراض ايضا** ثم
الى ما يصح ان يكون منعا والى ما يستحيل ان يكون منعا ما يصح ان يكون منعا فالالوان المضادة والتاليف والاعتماد وما لا يصح ان يكون منعا فكسايرالاعراض ٭ **ثم الموانع** سقيم الى ما يكون مانعا من نفسه كالالوان المضادة والى ما يكون مانعا من غيره
على وجه كالتاليف اذا ضاد في احد محليه رطوبة وضاد في المحل الاخر يبوسه فانه اذا منع من التفكيك فانما منع لنوعه على وجه الالتراق لما ذكرناه
والى ما يكون مانعا بموجبه كالاعتماد لانه يمنعه اذا منع انما يكون بموجبه من الاكوان ٭ **وسمم الاعراض ايضا** ففيها ما يحاج في بعض احكامه
الى ضد ومنها ما لا يحاج الى ذلك ما يحاج في حكم من احكامه الى شيئين ضدين فالتاليف لانه قد يحاج في كونه التراقا الى الرطوبة واليبوسة وهما ضدان

وايضا فهو

وايضا فهو وجوده يحتاج الى المجاورة والمجاورة عبارة عن كون الجوهرين في حيزين متغايرتين وهما اشياء ان على تفصيل فيه تمر في موضعه لان الصحيح من المذهب انه انما يحتاج الى المجاور والمحلين وما لا يحتاج في حكم من احكامه الى امر من ضد من فما عداها من الاعراض

وسقم الاعراض ايضا الى ما يصح عليه الاعادة في نوعه وقبيله والى ما يستحيل عليه الاعادة في نوعه وقبيله ما يصح الاعادة عليه والى ما يستحيل عليه الاعادة في شيء من اجناسه وانواعه فما عداها من الاعراض

ثم ما يصح اعادته سقيم فمنها ما يصح الاعادة على كل شيء منه ومنها ما لا يصح الاعادة على جميع اجناسه ما يصح الاعادة على جميع انواعها فالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحموضة والمرارة وما لا يصح الاعادة على كل نوع من انواعها فكالكون والتاليف والعلم على مذهب من يقول بتقابه لان هذه الانواع لا يصح عليها الاعادة الا على ما كون مبتدأ من فعل الله تعالى ابتداء وكان هو تعالى محصنا بالقدرة عليه الا ترى انها لو كانت من فعلنا او كانت من فعل الله تعالى مسببا لم يصح اعادتها

وسقم الاعراض ايضا الى ما يحصل له حكم عند اقتران غيره به والى ما يستحيل حصول الحكم له عند اقتران غيره به فكالتاليف اذا اقترن به غيره ما يحصل له حكم عند اقتران غيره به فكالتاليف والاعتماد والاعتماد لان التاليف يستحق كونه التراقا اذا اقترن باحد محليه رطوبه واقترن بالمحل الاخر سبوسة وكذلك الكلام يستحق كونه امرا اذا اقترن به ارادة الامر للمامور به ويكون نهيا اذا اقترن به كراهة الناهي للمنهي عنه وكذلك الاعتماد يحصل له البقاء علوا اذا اقترن بمحله السبوسه وسفلا اذا اقترن به الرطوبه وكذلك الاعتماد لانه يصير علما اذا اقترن به النظر وما يستحيل حصول الحكم له لاقتران الغيريه فما عدا ذكر من الاعراض

وسقم الاعراض ايضا ففيها ما يكيف في اثباته ومعرفه احكامه بالعقل وحده وفيها ما يحتاج في اثباته ومعرفه حاله الى السمع فالاول فسائر الاعراض جميعا الا الفنا وهو العسمة الثانيه لان اثباته لا يمكن عقلا الا ترى انا لو خلينا والعقل لكنا نجوز بقاء هذه الجواهر وهذه الاجسام الى اخر الآزال السمع لما ورد بان الاجسام تفنى علمنا انها اذا اتصفت مع جواز ان لا تتصف لمعنى فاثبتنا الفناء بهذه الطريقه فحكم اباه اذا مشتق من السمع مستفاد من الشرع

وسقم الاعراض الى ما يكون وجوده مضمنا بوجود غيره والى ما لا يكون وجوده مضمنا بوجود غيره ما يكون وجوده مضمنا بوجود غيره فالرطوبة لان وجودها مضمن بوجود الاعتماد سفلا والبيوسة فان وجودها مضمن بوجود الاعتماد علوا والحموضة لان وجودها مضمن بوجود الشهوة والنفار على اختلاف في ذلك وما لا يكون وجوده مضمنا بوجود غيره فما عداها من الاعراض

وسقم الاعراض التي يرجع حكمه الى المحل الى ما يوثر عدمه في كون المحل جملة والى ما لا يوثر عدمه في كونها جملة فالاول هي الحموضة وحدها لانها اذا عدمت حصل في الشيء تفريق وخرج الجملة من ان يكون جملة والثاني وهو ما لا يوثر عدمه في كون المحل جملة فما عداها من الاعراض

وسقم الاعراض ايضا الى ما له حظ في التعلق والى ما ليس له حظ في التعلق فما عداها من الاعراض

ثم المتعلقات من الاعراض تنقسم الراجعة احكامها الى المحل اشبهها من الشهوة والنفار والظن والنظر والاعتقاد والقدرة وما ليس له حظ في التعلق فما عداها من الاعراض

ثم المتعلقات من الاعراض تنقسم الى ما ليس له متعلق يتعلق به والى ما يستحيل ان لا يكون له متعلق ما يصح ان لا يكون له متعلق كالاعتقاد والنظر والارادة والكراهة لان العلم بان العدم تعالى لا ثاني له لا متعلق له والطرف لكون البقاء معنى نظر لا متعلق له وكذلك الظن له والاعتقاد له

وما يستحيل ان لا يكون له متعلق والشهوة والنفار والقدرة

وسقم المتعلقات ايضا الى ما لا يتعلق الا بالمعدوم والى ما لا يتعلق الا بالموجود والى ما يصح تعلقه بالموجود والمعدوم جميعا والى ما لا يتعلق الا بالمدرك

ثم ما لا يتعلق الا بالمعدوم فالقدرة وما لا يتعلق الا بالموجود فالارادة والكراهة وما يتعلق بهما جميعا فالعلم والظن وما لا يصح تعلقه الا بالمدرك فالشهوة والنفار

وسقم المتعلقات ايضا قسما اخر ما يتعلق بالموجود قسمين الى ما لا يتعلق الا بالموجود في الحال والى ما يتعلق تارة بمتجدد الوجود وتارة بمستمر الوجود فالاول هو الكراهة والارادة والثاني العلم فانه يتعلق بهما جميعا بخلاف الارادة والكراهة

وسقم المتعلقات ايضا قسما اخر ففيها ما لا يصح تعلقه الا على وجه التفصيل وفيها ما يصح تعلقه على وجه التفصيل والجملة وفيها ما يصح تعلقه بالشيء على طريق الجملة دون التفصيل كالعلم بالمعلومات الكثيرة مفصلا فقد يصح تعلقها بها على سبيل الجملة لان العلم بان زيدا وعمرا وجملة العشرة علم مجمل وكذلك الاعتقاد لذكرنا والظن له والارادة تقول قائل نبيا بوراده تعلقت بذكر الشيء على سبيل الجملة وكذلك النظر في ان العالم محدث لا يكون محدثا نظر يتعلق بالمحدثات على سبيل الجملة

وما لا يدخل في تعلقه طريق الجملة فكالشهوة والنفار لان تعلقها بما تعلقا به لا يكون الا على سبيل التفصيل ولا يتصور تعلقها بما تعلقا به على طريق الجملة

وسقم المتعلقات ايضا قسما اخر ففيها ما لا يصح على بعض الوجوه ان يتعدى في تعلقه الشيء الواحد الى ما زاد عليه وفيها ما يصح على بعض الوجوه او على الوجوه كلها ان يتعدى في التعلق الشيء الواحد الى ما زاد عليه فالاول كالعلم المفصل والارادة المفصلة والنظر المفصل والقدرة اذا اقترنت بها الشروط التي نعتبرها فيها من كون الوقت واحدا والمحل واحدا وغيرهما والثاني فالقدرة على الشروط المعتبرة وكالارادة والنظر والعلم والشهوة اذا كانت واقعة على طريق الجملة

وسقم المتعلقات ايضا ففيها ما لا يصح ان يتعلق الا بامر من جهتنا وفيها ما يصح تعلقه بما لا يكون من جهتنا كما يصح تعلقه بما يكون من جهتنا فالاول ليس الا القدم والقدرة والعجز لو ثبت كون القديم قادرا والعجز معنيين والثاني ما عداها من الاعراض المتعلقة فانها كما تتعلق بفعلنا فقد تتعلق بفعل غيرنا

وسقم المتعلقات ايضا الى ما يتعلق بمتعلقه لنفسه والى ما يتعلق به لمقارنه الغير له فالاول كالقدرة لان يتعلقها بما تتعلق به لنفسها ولذاتها والثاني كالكلام فانه اذا تعلق بالمخاطب فانما يتعلق به لمقارنه الارادة له

وسقم المتعلقات ايضا الى ما يصح ان يتعلق بما هو من نوعه وقبيله والى ما يستحيل تعلقه بنوعه وقبيله ما يصح تعلقه بنوعه وقبيله فالارادة والكراهة والنظر وما لا يصح تعلقه بنوعه فكالشهوة والقدرة والنفار

وسقم المتعلقات ايضا الى ما يصح ان يتعلق بالضدين والاضداد والى ما يستحيل ذلك فيه ما يصح ذلك فيه فالقدرة لاغير لانها تتعلق بالتحريك والتسكين والجمع والتفريق والالوان في الجهات وما لا يصح ذلك فيه فما في المتعلقات

وسقم المتعلقات ايضا الى ما اذا تعلق بالصحيح كان حسنا على كل حال والى ما اذا تعلق به كان قبيحا على كل حال

فالاول القدرة والشهوة والعلم ∴ والثاني الارادة لان ارادة القبيح قبيحة لامحالة ثم اذا تعلق بالقبيح يقبح على كل حال اذا تعلق بالحسن ينقسم الى ما يكون حسنا والى ما يكون قبيحا ما يكون حسنا فكاراد نا الطاعات ممن يكون كامل العقل ممكنا منها وما يكون قبيحا فكاراد نا الطاعات من المجانين وممن لا يمكن من فعلها وما لا يكون كامل العقل ∴ **وسنقسم المتعلقات ايضا** الى ما اذا تعلق بالحسن كان حسنا على كل حال والى ما اذا تعلق به كان قبيحا على كل حال فالاول كالقدرة والعلم وغيرهما وكاراد ة الطاعة ممن يجب عليه ويلزمه فعلها من المكلفين دون الصبيان والمجانين وغيرهم والثاني فكراهة الحسن والندم عليه ثم ما اذا تعلق بالحسن كان قبيحا على كل حال اذا تعلق بالقبيح ينقسم الى ما يكون قبيحا والى ما يكون حسنا ما يكون قبيحا فكالكراهة اذا تعلقت بما تعلقه الصبيان والمجانين من محترمات الشرع او العقل فانها تكون قبيحة اذ ليسوا هم مكلفين بالامساع منها فكلما ذكر منهم عشلة فتكون قبيحة وما يكون حسنا فالكراهة ايضا اذا تعلقت بالمعاصي الصادرة عمن يكون كامل العقل لان كراهة القبيح حسنة ممن هذه حاله لامحالة ∴ **وسنقسم المتعلقات ايضا** الى ما اذا تعلق بالقبيح كان حسنا على كل حال والى ما اذا تعلق بالحسن كان قبيحا على كل حال فالاول كراهة الحسن والندم عليه اذ بت كون الندم مغنى براسه والثاني للكراهة والندم ايضا اذا كانا متعلقين بالمعاصي ∴ **وسنقسم المتعلقات ايضا** الى ما يتعلق بالاعيان دون الضروب والاجناس والى ما يتعلق بالضروب والاجناس ما يتعلق بالاعيان فكالقدرة والعلم وغيرهما وما يتعلق بالضروب والاجناس فكالشهوة والنفار لانهما يتعلقان بالضروب والاجناس واذا كانا يتعلقان بضروب الاجناس وما عداهما لا يصح تعلقه بضروب الاجناس ولا بالاجناس وانما يتعلق بالاعيان ∴ **وسنقسم الاعراض ايضا** الى ما يكون طريق اثباته ضروريا والى ما يكون طريق اثباته استدلاليا فالاول فكالحركة لان طريق اثباتها هو كون الجسم متحركا على طريق الجواز وذلك مما يشاهد ويعلم ضرورة والثاني فكالعلم والقدرة ونحوهما لان طريق اثباتها انما هو حصول الجملة على تلك الصفة وطريق اثباتها استدلالي فهذه جملة ما ذكره رحمه الله من قسمة الاعراض واوردها في الكتاب ويمكن ان يعترض عليها الا انها لما كانت مبنية على ما عداها وكان فيها بلغة للناظر وكفاية للمتامل اقتصرنا عليها رجاء لحصول المنفعة فيها ∴ وسينعود بعد هذا ان شاء الله الى بيان احكام المعلومات وسنا خذ اولا في بيان احكام الجواهر لان البداية بها اولى لانها اصول الاعراض ونعني بذلك انا نقول انها اصول الاعراض بمعنى ان احدها لا يمكن ان يحصل وجودها من دون الجواهر فصارت كالاصل لها والثاني ان العلم بها لا يحصل قبل العلم بالجواهر فهذان الوجهان نريد بقولنا انها اصول الاعراض والمتكلمون اذا قالوا ان هذا اصل لغيره يريدون به وجوها اخر زياده على ما ذكرناه الا ان غرضنا فيما يخص هذا الموضع هو ما ذكرناه واعلم ان شاء الله تعالى

الهولي في الجواهر

ثم قال الشيخ السعيد رحمه الله حقيقة الجوهر ما له حيز عند الوجود الى اخره ∴ قال اعلم انه رحمه الله اراد ان يبين في هذا الفصل حقيقة الجوهر وحده فالجوهر في اصل الوضع وحقيقة اللغة عبارة عن الاصل يقال جوهر هذا الثوب جيد وجوهره ردي ويراد اصله ويجري في اصطلاح المتكلمين في حقيقة الجوهر انه ما اذا وجد وجب تحيزه وفيه ضعف لانه يلزم ان لا يكون الجوهر في حال بقائه متحيزا وانما يكون متحيزا حال الوجود والصحيح من الحد ما ذكره رحمه الله في الكتاب وهو ان حقيقة الجوهر ما له حيز هذا هو الحد الصحيح في الاصطلاح والاصطلاح يجب ان يكون له شبه ما عليه وضع اللغة ما هنا متكلمين بلغاتهم والشبه ها هنا هو من حيث انا جعلنا الجواهر اصولا للاجسام كما جعلتها اهل اللغة اصولا للاشياء ولما فسر رحمه الله الجوهر بالحيز اراد ان يبين حقيقة الحيز فالحيز هو المحتص بحال الكونه عليها تعاظم بانضمام غيره اليه ان شئت قلت هو المحص بحال الكونه عليها يشغل قدرا من المكان او ما يقدر تقديرا المكان على سبيل المجاورة للجملة والمحاذاة وان شئت قلت هو المحتص بحال الكونه عليها منع غيره من اشغاله من ان يحصل حيزه هو وان شئت قلت هو المحص بحال الكونه عليها يصح حلول الاعراض فيه وان شئت قلت هو المحتص بحالة الكونه عليها يصح ادراكه بحاسة البصر واللمس فهذه كلها يصح ان يحد بها المتحيز ويجعل حقيقة له ونحن وان فسرناه وحددناه بما رجع الى الحكم فان ذلك غير ممتنع الا ترى انا نفسر القادر وحده بانه من يصح منه الفعل وان كان صحة الفعل من حكم كونه قادرا ∴ **والجسم** يتركب من هذه الجواهر وسالف منها وهي تسمى جواهر واجزاء ∴ ومن افرادها ما يتالف الجسم فلذلك كانت اصولا للاجسام فاذا تالف منها جزءان يسمى خطا وان تركب الهما في سمتهما اجزاء اخر فانها باجمعها يسمى خطا ما دامت الجواهر تتالف في ذلك السمت فيكون طولا فان انضم الهما في غير سمتهما جزءان اخران يسمى سطحا وصفيحة وما اشبههما واذا انضم اليها فوقها اربعة اجزاء فحصل مع الطول والعرض العمق يسمى جسما ولهذا صار العمق حاصلا في فوق وتحت وفي طول وعرض فهذه الاجزاء الثمانية اقل ما يتركب الجسم منها ∴ وفي ذلك بين المتكلمين خلاف قال شيخنا ابو القسم اذا حصلت اربعة اجزاء صارت جسما وقال الشيخ ابو الهذيل الجسم سالف من ستة اجزاء وعند المحصلة ان الجسم هو القائم بنفسه وان الجوهر الواحد الذي لا يصح تحيزه وتبعضه يكون جسما لقيامه بنفسه وقالت الاشعرية ان الجسم ما يكون مولفا وان الخط المركب من جزئين يكون جسما لانه مولف وما حماره فهو الطويل العريض العميق الذاهب في الجهات الثلث ∴ **واما الطول** فالجسم هو الطويل العريض العميق وان هذه اللفظة انما وضعت لهذه الفائدة فلا بد من ان يدل عليه بعض لغاتهم وان كانت اللفظة لغوية لان الاسامي عندهم على ضربين احدهما ما يمكن معرفة مرادهم منه عند الاطلاق ويضطر السامع الى قصدهم وغرضهم عند النطق به وهو كقولهم فرس وحمار وناقة وغيرها لان العلم بمسمياتها هذه الاسماء ضروري عند الاطلاق والثاني مما لا يمكن الوقوف على فائدتها اضطرارا وانما يمكن ذلك بالاستدلال بعض كلامهم عليه وذلك نحو قولهم من لان هذه اللفظة موضوعة عندهم للعموم ثم ولا يعلم ضرورة انها وضعت لهذه الفائدة بل يحتاج في معرفة ذلك الى دليل لذلك هنا فان الجسم وان كان لفظا عربيا لغويا موضوعا لما هو طويل عريض عميق فان العلم به وبفائدته انما يمكن بالاستدلال عليه ∴ **فالذي يدل** عليه انه وجدنا اهل اللغة يستعملون منه لفظة اجسم فمن يزيد طوله وعرضه وعمقه وافعل الاحوز استعماله الا في ذاميز اشتركا في صفة من الصفات واحدهما مزية على الاخرى في معنى لذلك الصفة كما يقال العسل احلى من السكر لما اشتركا في الحلاوة وكان للعسل في معنى الحلاوة مزية على السكر فلو لم يكن قولهم جسيم موضوعا للطويل العريض العميق لما كان يستعمل لفظة اجسم فيمن يزيد طوله وعرضه وعمقه مجتمعة وفائدة كما لا فائدة في استعمال لفظة افعل بين شيئين لا شتركا في الصفة التي لها ولاجلها استعمل لفظة افعل بينهما كقولهم السكر احلى من الخل والعسل احلى من الخل فالاصل لما اشتركا في الحلاوة وهذا اللفظ يجب ان يجري على ما اجراه عليه اهل اللغة في اصل الوضع لان الاصل في الاسامي انما هو اللغة ولا يجوز نقل الشيء عن اصل الوضع

الى الاصطلاح الاعند ضرورة داعية او حاجة ماسة مثل ان يعقل معنى من المعانى فلا يوجد فى اللغة عبارة تنبئ عنه فحينئذ يجوز ان يصطلح على لفظ لها شبه ما بينه وبين اصل اللغة فى الوضع ليتنبه عن ذلك المعنى واذا ثبت هذا فاهل اللغة واذ استعملوها اعنى هذه الالفاظ فيما تحلى الحال فيه ويظهر ونحن اذا استعملناها فى هذه الاجزاء المتباينة التى بعضها طريق معرفتها وغيرها مما نظم الحال فيه فلا نكون مخالفين لهم فى اجراء هذا الاسم على ما اجروه عليه وذلك لان الفائدة التى يراعونها هناك حاصلة ها هنا لانهم انما يجوزون هذا الاسم على الطويل العريض العميق والاجزاء المتباينة ايضا اذا تركبت على هذا الوجه الذى بيناه فقد حصل فيها هذا المعنى وهذه الفائدة وهو الطول والعرض والعمق فجاز اجراء هذا الاسم عليها ثم ولا يكون مخالفة لهم لان الموضعين سواء فى وجود الفائدة المعتبرة فيها وهذه الجملة التى ذكرناها اشار اليها شيخنا ابو هاشم كذلك والشيخ المرشد ابو عبد الله ومن المتاخرين قاضى القضاة رحمهم الله والكلام فى ان حقيقة الجسم ماذكرناه موضع هو اولى بكشفه واخص بذكره فلذلك لم نشبع القول ها هنا واخرناه الى الموضع الذى هو املك به فهذه طريقة القوم فى هذا الفصل ∴ ∴ ∴

فصل

ثم قال رحمه الله

وليس الجسم من اعراض مجتمعة الى اخر الفصل ∴ قال ايده الله اعلم انه رحمه الله اورد هذا الفصل والغرض به بطلان مذاهب الجبائى وضرار بن عمرو وحفص الفرد فانهم ذهبوا الى ان الجسم لا يكون الا من هذه المعانى التى هى اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وانه مركب من هذه الاعراض وليس هو جنسا براسه اكثر من هذه الاعراض وكانهم يخصون بذلك الاعراض الباقية عندهم دون الاكوان وغيرها مما لا يجوز البقاء عليه وعندنا ان الجسم نوع برأسه غير هذه الانواع جنس اخر غير هذه الاجناس وانه لا يتركب منها وانما يتركب من احاد الجواهر والاجزاء على ما قدمناه ∴ **وحمل القول فى ذلك** ان قولهم انه انما كان جسما مجتمعا لاجتماع هذه الاعراض لا يخلو اما ان يكون المراد به انها قبل اجتماعها كانت متحيزة واما ان يكون المراد به انها انما تصير متحيزة بعد اجتماعها ان كان المراد به انها كانت متحيزة قبل اجتماعها على ما ذهب اليه النجار فانه جعل الجسم مركبا من المعانى الباقية عنده دون الحركات وغيرها وجعلها متحيزة قبل اجتماعها فرارا من ان يلزمه قلب الجنس **فلنا** هذا باطل وذلك لان هذه الاعراض لو جاز ان يكون متحيزة قبل اجتماعها لكان يجب ان يكون متماثلة لان التحيز صفة ذاتية يجب بالاشتراك فيها التماثل وقد علمنا مخالفة بعض الاعراض بعضا فلا يجوز ان تكون متحيزة **وبعد** فانا بينا فى باب الالوان استحالة التحيز على الاعراض فبطل قول النجار وان كان المراد به انها انما تصير بعد اجتماعها متحيزة ويجعل تحيزها موقوفا على اجتماعها وانضمامها على ما ذهب اليه ضرار وحفص حيث جوزا قلب الجنس **فلنا** هذا فاسد لان هذه الاعراض لو جاز ان تجتمع فتصير متحيزة بعد ان لم تكن متحيزة وتسقلب جنسها لجاز فى هذه الاجسام المتحيزة ان تجتمع فتخرج عن كونها متحيزة ما ينقلب اجناسها وتتبدل اعيانها وان كانت من قبل متحيزة فكان يلزم فى كثير من الاجسام الموجودة ان لا تكون متحيزة **ويدل عليه** ان التحيز صفة للجوهر مقتضاه عن صفة الذاتية لانه استحقها لما هو عليه فى ذاته بشرط الوجود وصفات الذات والمقتضى عنها يجب رجوعها الى الاجزاء والاحاد دون الجمل فلا يجوز ان يجعل تحيزها موقوفا على احتماعها بل يجب ان يكون كل جزء منها متحيزا والقوم انما اشكل عليهم ذلك لانهم بنوا ذلك على ان صفة التحيز وغيرها من صفات الاجناس يتعلق بالفاعل ونحن سنطل ذلك اذا انتهينا اليه ان شاء الله ∴ **ويدل عليه ايضا** ان قولهم انها اذا اجتمعت تركب منها الجسم لا يخلو اما ان يكون المجاورة واما ان يكون الحلول ان اراد وا به المجاورة فلا يصح لان المجاورة من الشيئين انما يصح اذا كانا متحيزين فاما وهما غير متحيزين فالمجاورة فيهما مستحيلة فحينئذ لا يجوز ان يقال فيها انها تجاورت لان يجعل تجاورها سببا لتحيزها **وبعد** فاذا كان تحيزها يفتقر الى مجاورتها ولا شبهة فى افتقار مجاورتها الى تحيزها فقد وقف حصول كل واحد من الامرين على حصول الاخر فيودى الى ان لا يحصلا ولا واحد منهما ∴ وان اراد وا ما يجب تحيز الحلول فلا يخلو اما ان يريد وا انها جميعا تحل محلا واحدا فيصير متحيزا لحلولها فيه واما ان يريدوا به ان بعضها يحل بعض ∴ ان اراد وبه الاول فلا يصح لان كبار امر الاعراض يحل كبار امر الجواهر ثم لا يكون حلولها فيها سببا لتحيزها كذلك ها هنا وان حلت تلك الاعراض فى محل واحد لم يجب ان يكون ذلك علما لتحيزها وسببا له **وبعد** فانها ان حلت فى المحل الذى الى حلول المتحيز فى المحيز وقد دلت الدلالة على استحالة قيام المحيز بالمحيز مطلقا ما قاله ∴ وان اراد وا ان بعضها يحل بعضا فلا يصح ايضا لان حلول الحالة فى المحل يفتقر الى تحيز المحل حتى لا يصح حلوله فيه الا وهو متحيز والمحل على هذا القول يحتاج فى تحيزه الى حلوله فيه فوقف كل واحد من الامرين على الاخر وذلك يودى الى ان لا يحصل واحد منهما ∴ **ويدل عليه ايضا** ان قولهم انها تجتمع فتصير متحيزة هذا الاجتماع لا يخلو اما ان يكون واجبا واما ان يكون جائزا ان قالوا انها اجتمعت مع وجوب اجتماعها وجب ان يكون مجتمعة لذواتها او لما هى عليه فى ذواتها اذ لا وجه ها هنا يمكن صرف هذا الوجوب اليه الا ذواتها او ما هى عليه فى ذواتها واذا ثبت هذا فلو كان الجسم مجتمعا لذاته لوجب ان يستحيل خروجه عن كونه مجتمعا فى حال من الاحوال ولو كان مجتمعا لما هو عليه فى ذاته لوجب ان يستحيل خروجه عن كونه مجتمعا فى حال وجوده اصلا وفى علمنا بخروج الجسم من كونه مجتمعا الى كونه مفترقا دلالة على انه لا يجوز ان يكون مجتمعا وان قالوا انها اجتمعت مع جواز ان تجتمع وجب ان يكون مجتمعة لمعنى ولابد لذلك المعنى من ان يختص بها غاية الاختصاص ولا يختص بها الا ان تحلها ولا يجوز ان تحلها الا بعد ان تكون متحيزة وهى على مذهبه تحتاج فى تحيزها الى اجتماعها فوقف كل واحد من الامرين فلا يحصلا واذا ثبت هذا بطل الوجهين جميعا وبنت صحة ما ادعيناه من ان الجسم يتركب من احاد الجواهر على ما دللنا عليه من قبل هذا فهذه طريقة القوم فى ذلك ∴∴∴

فصل

ثم قال رحمه الله

وان الجسم لا يحتاج فى وجوده الى المكان الى اخر الفصل ∴ قال ايده الله اعلم ان العرض بهذا الفصل بيان ان الجسم لا يحتاج فى وجوده الى المكان وحمله القول فى ذلك ان الجسم لا يحتاج الى المكان الا بشرط احد امرين اما ان يكون متحيزا او يكون حالا فى متحيز فاما اذا لم يكن بهذين الوصفين فانه لا يحتاج الى المكان **ويدل عليه** انه لو كان محتاجا فى وجوده الى المكان لكان ذلك المكان ايضا يفتقر الى مكان اخر وهلم جرا وهو باطل بالاجماع فذهب الى ان المكان لا يحتاج الى المكان فى كثير من الاوقات ١٢

ح

الى المكان

وكان يجب ان يحتاج الى مكان اخر والقول في ذلك المكان كالقول في هذا المكان ثم كذلك وهذا يودي الى ما لا نهاية له من الامكنة وامكنة لا شبيهة في فساد فبطل القول بانه يحتاج

ومما يدل عليه ايضا انه لو احتاج الى المكان وقد رنا صحة بقاء بعض الاجسام مع عدم بعضها لوجب اذا انعدم المكان من تحته او زال ان يجب عدم الجسم لان من حق ما يحتاج

الى غيره ان يعدم بزوال المحتاج اليه او عدمه الا ترى الى العلم فانه لما احتاج الى الجبوة وعدمت الجبوة عدم العلم فلو كان الجسم يحتاج الى المكان لوجب بعدم المكان زواله عدمه

وقد عرفنا ان الذي يجب فيه عند حركه المكان من اسفله وزواله عنه ان يعلوه لان بعدم ثبت بهذا صحة ما علمناه من انه في اصل وجوده لا يحتاج الى المكان وانما يحتاج اليه عند احصاله

بالحالين اللتين ذكرناهما او باحدهما ∴ **ومما يدل عليه ايضا** ان الجسم لو احتاج الى المكان لكان يجب ان يحتاج اليه في صفة من صفاته فلا يخلو اما ان يحتاج اليه في تحيزه

او في وجوده او في كونه كائنا لا يجوز ان يحتاج اليه في وجوده ولا في تحيزه لانه لو احتاج اليه فيهما لوجب بزوال المكان من تحته او عدمه زوال تحيزه ووجوده وعدمهما لان

هذا من حق المحتاج اليه ∴ ولا يجوز ان يحتاج ايضا في كونه كائنا لانا لو لم نعلم ذلك اذا جذبه الى ناحية العلو سقى كائنا في محاذاة ما مع فقد المكان وزواله فلو كان يحتاج

الى المكان في كونه كائنا لكان اذا جذبه الجاذب منا الى ناحية فوق او سكنه القديم تبارك وتعالى في الجو حالا ما لا ان يخرج من كونه كائنا لزوال المكان عنه وفي علمنا بصحة كونه

كائنا في الجو ولا مكان دلاله على بطلان قول من يوجب احتياجه الى المكان في كونه كائنا فهذه طريقه القول في ذلك وبالله التوفيق ∴

فصل

ثم قال رحمه الله اعلم ان الجواهر مدركة رؤية ولمسا الى اخر الفصل ∴ قال ابو الحسين الله اعلم انه رحمه الله اراد ان يبين في هذا الفصل ان الجوهر يصح ادراكه بحاستي العين واللمس

وقد وقع الخلاف في هذه الجملة بين الصالحي وابي الحسين البصري فذهب الصالحي الى ان المدرك هو اللون فقط دون الجوهر وذهبت الكرامية والوحصين

الى ان المدرك ما يقوم بنفسه دون ما لا يقوم بنفسه واراد بذلك الجوهر فاخرج اللون من حيز المدركات والمرئيات وحمله القول في ذلك انه لا يمكن دفع ادراكنا لشيء من الاشياء

اصلا وانما يقع الكلام في ان المدرك ما هو اللون او الجوهر او الجوهر جميعا واذا كانت الامارة التي معها يثبت كون الشيء مرئيا مدركا حاصلة في الجوهر واللون جميعا فليس

ما يقال ان المدرك هو اللون دون الجوهر اولى من ان يقال ان المدرك هو الجوهر دون اللون واذا كان كذلك قلنا ان الامارة الحاصلة في اللون التي دلت على كون اللون

مرئيا حاصلة في الجوهر فكما يجب ان يكون اللون مرئيا فكذلك الجوهر يجب ان يكون مرئيا اذ ليس احدهما بكونه مدركا اولى من الاخر وانما قلنا ان الامارة حاصلة

في الموضعين جميعا لانا اذا شاهدنا الجواهر علمنا صفتها المقتضاة عن صفتها الذاتية وهي كونها متحيزة كما نعلم عند مشاهدة اللون صفته المقتضاة عن صفته

الذاتية وهي الهيئة فكما يجب ان يقتضي كون اللون مرئيا مدركا فكذلك يجب القضاء بوجوب كون الجوهر مدركا لانهما سواء في حصول الامارة لهما فلو جوزنا ان لا تدرك

الجواهر والحال هذه الزمنا تجويز ان لا تدرك الالوان وهذا يودي الى ارتفاع الثقة بما نشاهده ويفضي بنا الى ان لا نعلم مدركا اصلا واذا كان هذا باطلا فما يودي

اليه وهو ان الجوهر لا يدرك وانما اللون يرى وجب ان يكون باطلا ∴ **ومما يدل عليه ايضا** وقوع الفصل لنا عند ارتفاع الموانع من الصغار من الاجسام وبين

الكبار منها فلولا انها مدركة والا لم يصح ان يقع الفصل لنا بين صغارها وكبارها ∴ فان قيل ما انكرتم ان هذا الفصل انما يقع لكم لكون ما فيها من اللون لا لانها

مدركة فان قيل له لو كان الفصل انما يقع لمكان اللون لكان يجب ان لا يقع الفصل بين الكبار من الاجسام الغبر وبين القصار منها لانه لا لون فيها يقع لنا الفصل بينها

لمكانه فان قيل لا نسلم انها لا لون فيها بل يجوز ان يكون فيها لون واذا كان كذلك صح ان يفصل بينها لمكان اللون قيل له كون اللون فيها على الاجوال

مشكوك فيه غير مقطوع عليه واذا ثبت ذلك استحال وقوع الفصل مع الشك في سبب الفصل ∴ فان قيل ما انكرتم ان الفصل انما يقع بينها على سبيل التبع للعلم

باللون لا لانها مدركة فان قيل له باطل ما ذكرته بالاجسام الغبر فانا نفصل بين صغارها وكبارها واذا لم نعلم فيها لونا يقع لنا الفصل بينها على سبيل التبع

للعلم بذلك اللون ∴ فان قيل لم لا يجوز ان نرى اللون فيستدل به على الجوهر قيل له لوجوه جملة احدها انه كان يجب ان يكون العلم به اجلى من العلم

بما يستدل عليه فاذا كان اللون هو الدليل على اثبات الجوهر والجوهر هو المدلول عليه فالعلم بالدليل لا بد من ان يكون اوضح واجلى من العلم بالمدلول عليه ∴ **والثاني**

وهو انه كان يجب ان يتقدم العلم باللون على العلم بالجوهر لان من حق الدليل ان يصح تقدم العلم به على العلم بالمدلول عليه وحيث استحال تقدم العلم باللون على العلم

بالجوهر بل لم يصح حصول العلم باحدهما من دون العلم بالاخر ما كان ذلك الا لان الطريق الى ادراكهما واحد وان احدهما لا يجوز ان يستدل به على الاخر ∴ **والثالث**

وهو انه كان يجب ان لا نعلم الاجسام الغبر اصلا لانا لا نعلم فيها لونا يستدل به على الجواهر الغبر وحيث رأينا ان الاجسام الغبر معلومة لنا دل ذلك على انها ايضا

مدركة كالالوان ∴ **ومما يدل عليه ايضا** ان الاجسام معلوم ضرورة فلا يخلو اما ان يكون الطريق الى حصول العلم بها الادراك واما ان يكون العلم بحصولها

على سبيل العادة واما ان يحصل على سبيل التبع للعلم بالوانها ان كان الطريق لها الادراك فهو ما اخترناه وذهبنا اليه وهو الصحيح وان كان الطريق الى العلم بها هو

العادة وجب ان يجوز اختلاف العادة فيه لان هذا هو الفرق بين ما يكون حاصلا على سبيل العادة وبين ما يحصل على سبيل الوجوب فكان يجب في بعض البلاد النائية عنا

ان نجوز وجود الاجسام العظيمة من بدي اهالي لكنهم لا يعلمونها لان العادة جرت عندهم بذلك في كل وقت او في بعض الاوقات لان ما كان بطريقة العادة جاز اختلاف

الحال فيها باختلاف الاوقات والامكنة وحيث علمنا امتناع تجويز ذلك وعلمنا استحالته ، ما كان ذلك الا لاستحالة ذلك في نفسه فبطل ان يكون حصول العلم بالجوهر

على سبيل العادة ∴ **وبطل ايضا** قول من يقول ان العلم به يحصل على طريق التبع للعلم باللون لانا نعلم الاجسام الغبر وان لم نعلم فيها لونا يقع لنا العلم بها على سبيل التبع

للعلم بذلك اللون ∴ ولانه كان يجب لو كان كذلك ان يكون العلم بالجوهر اغمض من العلم باللون لان ما يكون العلم به تابعا للعلم بغيره لم يكن بد من ان يكون العلم به اغمض من العلم بالمتبوع

وهذا كما ان العلم بقصد المخاطب لما كان تابعا للعلم بالخطاب كان العلم به اغمض من العلم بالخطاب كذلك ها هنا كان يجب ان يكون العلم بالجوهر اغمض من العلم باللون لانه

تابع وذلك متبوع وحيث استوينا العلم ان في الجلاء والوضوح دل ذلك على بطلان قول من يقول بحصول العلم بالجوهر على سبيل التبع للعلم باللون ∴ **ومما يدل عليه ايضا**

ان الجوهر لو لم يدرك بالطريق الذي يدرك به اللون لوجب ان يصح العلم باللون من دون العلم بالجوهر كما ان الصوت والمحل لما كان طريق ادراك احدهما غير طريق ادراك الاخر

صح العلم بالصوت من دون العلم بمحله وفي علمنا باستحالة العلم باللون من دون العلم بالجوهر دلالة على ان الادراك ∴ **ومما يدل عليه ايضا** ما قربت من جواز

خلوها

خلو الجسم من اللون فلو لم تكن الجواهر مدركة وكان المدرك هو اللون لكان يجب ان يجوز ان يخلق الله تعالى قدامنا اجساما عظاما خالية من اللون لكنا لا نراها من اللون وفي علمنا بانه سوى الجهات لا خفاء بها دالة على ان الجوهر مدرك بمرئي كاللون ∴ **واما الكلام** في ان الجواهر مدركة لمسيا فظاهر والشبهة في ادراكها بجاسة اللمس لعدم الشبهة في ادراكها بحاسة العين لان الواحد منا يحس من ما يصح عليه القبض ومن ما لا يصح عليه العض وذلك يرجع الى كونه متحيزا ومدركا بجاسة اللمس اذ لو لم يكن كذلك لم يصح منه ان يفصل بين ما يصح القبض عليه وبين ما يستحيل عليه ذلك فهذه الجملة تنبه على فساد ما ذكره القوم وصحة ما ذكرناه من كون الجوهر مدركا بالحاستين ∴

فصل ثم قال رحمه الله الذات اذا ثبتت بطريق فصفاتها تثبت بذلك الطريق الى آخره ∴ القول

قال ايده الله اعلم انه رحمه الله لما بين ان الجوهر مدرك واراد ان يبين بعد ذلك ان الطريق الى صفاته الصفاتية انما هو الادراك وحمله في ذلك هو ان كل ما يكون طريقا الى اثبات ذات من الذوات فان صفاتها الصفاتية حتى ان كل صفة من الصفات لذات من الذوات لا يدل عليها دليل الا ذلك الطريق بعينه الى اثبات تلك الصفة لتلك الذات لا تثبت اصلا ولهذا قال اصحابنا رحمهم الله انه لا يجوز ان يثبت للقديم تعالى صفة زائدة على هذه الصفات لان العلم لا يدل عليها الا بنفيه ولا بواسطة فانها لا تثبت اصلا ولهذا قال اصحابنا رحمهم الله انه لا يجوز ان يثبت للقديم تعالى صفة زائدة على هذه الصفات لان الفعل لا يدل عليها الا بنفيه ولا بواسطة وانما وجب ذلك لان طريق اثبات القديم تعالى انما هو افعاله وكذلك الطريق الى اثبات صفاته واذا ثبت هذا فالادراك طريق الى تحيز الجوهر بنفيه وبواسطة الى كونه موجودا وكونه كائنا وكونه جوهرا وذلك لان تحيزه تبنى عن صفة ذاتية لا تزايله في حالتي العدم والوجود وهو انضاف طريق الى كونه موجودا وكونه كائنا بواسطة لان تحيزه مشروط بالوجود لامكان ان يحيزه يستحيل وهو معدوم وكذلك كونه كائنا فانه حصيلة لكونه متحيزا لامكان ان تحيزه انما يظهر بكونه كائنا حتى لولا كونه كائنا لما علم تحيزه وهذا كما نقول ان كونه حيا حصيلة كونه مدركا لان كونه حيا يظهر بكونه مدركا وهو على طريقة واحدة خرج عن كونه حيا عند خروجه عن كونه مدركا وعند كونه مدركا صار حيا كذلك ها هنا الجوهر خرج عن كونه متحيزا وتبرقه واحدة وطريقة مستمرة من كونه متحيزا عند خروجه عن كونه كائنا وصار متحيزا عند كونه كائنا فصار الادراك طريقا الى كونه متحيزا بنفيه وبواسطة الى كونه جوهرا موجودا او كائنا فحصل من هذه الجملة ان صفات الجوهر اربع وهو كونه كائنا وكونه متحيزا وكونه جوهرا وكونه موجودا ∴ فكونه جوهرا لذاته غير مشروط بشرط وكونه متحيزا صفة مقتضاة عن كونه جوهرا وهو مشروط بالوجود ∴ وكونه موجودا صفة له معلق بالقادر ∴ وكونه كائنا بالمكان معنى فاحاد الجوهر لا يستحق من هذه الصفات الاربعة الا انها اذا انضم اليها غيرها انضماما مخصوصا جاز ان يستحق من الصفات ما يزيد عليها مثل كونه عالما وقادرا وحيا ∴ هذا هو الكلام في المحدثات من الجواهر فاما ما ليس بجوهر من المحدثات فلا تستحق هذه الصفات الاربعة وانما يستحق بعض صفات صفة الذات والصفة المقتضاة عنها والوجود لا غير ∴ ثم صفة الذات لا يجوز ان تثبت للذات اكثر من صفة واحدة هذا هو مذهب الشيخ ابي هاشم والبه ذهب علماؤنا وهو الصحيح وقال شيخنا ابو علي ان صفة الذات لا تثبت في كل ذات ازيد من صفة واحدة الا في القديم تعالى فانه يستحق هذه الصفات الاربع من كونه عالما وكونه قادرا وكونه حيا وكونه موجودا لذاته والشيخ ابو هاشم جعل هذه الصفات الاربعة مقتضاة عن صفته الذاتية وقال ان صفته الذاتية ليست باكثر من صفة واحدة ∴

ثم والمقتضى عن صفة الذات لا تثبت في كل ذات اكثر من واحدة الا في القديم تعالى فان هذه الصفات الاربعة مقتضاة عن صفته الذاتية على مذهب الشيخ ابي علي فانها عنده صفات ذاتية له تعالى وليست بمقتضاة عنها والكلام في هذا مبين مشروح في موضعه ∴ وقد جرى عن شيخنا ابي عبد الله انه جعل المعدوم بكونه معدوما حالة وصفة وبحن بين فساد ما ذهب اليه فيما بعد ان شاء الله ∴ وقد جرى ايضا في كلامه ما يدل على انه كان يثبت الجوهر متحيزا في العدم كما يثبته متحيزا في الوجود الا انه كان يجعل احكامه من ادراكه بالحاسة وقبوله للاعراض ومنع غيره من ان يحل محله هو وتعاظمه بانضمام غيره من اشكاله اليه وشغله للمكان موقوفة على الوجود ولم يكن يجوز ثباتها له وهو معدوم ثم وهذا يدل على انه كان يعتقد ان كون جوهرا او كونه متحيزا صفة واحدة ونحن ندل على خلاف ما ذكره ∴ وكان الشيخ ابو اسحق بن عياش استاذ قاضي القضاة يقول الجوهر لا يجوز ان يكون جوهرا في العدم فاذا قيل له فالجوهر بما ذا ينفصل من العرض للقديم تعالى كان يقول يقع الفصل بينهما لان صفة حاصلة في حال العدم بل تثبت المخالفة بما يحصل من الصفة في المستقبل وسيعود الكلام في كل ما ذكرناه فهذه طريقة القول في هذا الفصل وبالله التوفيق ∴

فصل ثم قال رحمه الله الذي لاجله يثبت للجوهر كونه جوهرا حال الى آخر الفصل ∴ قال ايده الله اعلم انه رحمه الله لما بين ان الادراك طريق الى اثبات الجوهر واثبات صفاته وبين ما يخصه من الصفات اراد ان يبين بعد ذلك ان الذي لاجله يثبت للجوهر كونه جوهرا هو كونه حالا في بعض الجواهر وتميز لنا العلم به عن العلم بغيره فوجب ان يكون له متعلق لان هذا هو الفرق بين ما له متعلق وبين ما لا متعلق له ومن لها كان يعض شيوخنا رحمهم الله يقول علم الجملة لا متعلق له وكان يعتل بانه لا ينفصل له المعلوم ولا يتميز عن غيره فلا يكون له متعلق فاذا ثبت هذا وكان العلم بان الجوهر جوهرا علما مفصلا متميزا عن غيره وجب ان يكون له متعلق ∴ فمتعلقه لا يخلو اما ان يكون الذات او معنى من المعاني او حكم من الاحكام او كيفية صفة او حال وصفة ∴ وطل ان يقال متعلقه الذات او المعنى او الحكم او كيفية الصفة فلم يسوغ الا ان يقال متعلقه حاله وصفة وذلك ما قلناه ∴ فان قيل دلوا على ان ذلك العلم لا يتعلق بهذه الاقسام لتبين لكم ما ادعيتموه من انه يتعلق بحال وصفة انا قلنا انه لا يتعلق بالذات لان العدم تعالى ذاتا وجد ذات الجوهر ثم اخبرنا صادقا بانه تعالى وجد ذاتا

لكما نعلم ذاته ولا نعلم كونه جوهرا وانما قلنا انه لا يعلق بمعنى من المعانى لاستحاله ان يكون الجوهر جوهرا لمعنى وانما قلنا انه لا يعلق بحكم من الاحكام لان العلم يكون الجوهر جوهرا
هذه يرجع الى نفسه ولا يحتاج الى غيره يرجع اليه ولو كان هذا العلم معللا بحكم من الاحكام لكان لا يخلص رجوعه الى ذات هذا الجوهر ولم يكن بد من ان يرجع اليه
كان من صح الفعل لما فارق غيره وهو من يعذر عليه الفعل بحكم من الاحكام كان العلم يكونه قادرا لانه من دون العلم لغيره وهو صحة الفعل الذى هو حكم لكونه قادر الكل
يكون هاهنا كان يجب ان لا نعم العلم بكون الجوهر جوهرا دون العلم بغيره ومعلوم خلافه وانما قلنا ان معلقه لا يجوز ان يكفيه صفه لان يكفيه الصفه تابعة للصفه والعلم بكيفيه الصفه
يترتب على العلم مجرد الصفه كما انه لما كان الحلول كيفية فى الوجود كان العلم به تابعا للعلم بالوجود فالواجب اولا ان يعلق بالصفه وفى ذلك ما نريده من ان للجوهر يكونه
جوهرا حالا وصفه سعلق العلم بها ∴ **فصل** قال رحمه الله فاما اسائر حاله لكونه موجودا الى اخر الفصل ∴
قال ايده الله اعلم انه رحمه لما دل على ان الجوهر يكونه جوهرا حالة وصفة اراد ان يبين ان له يكونه موجود او يكونه متحيزا حالة وصفه ايضا وحمله القول فى ذلك
ان الطريق الى ان له يكونه على الصفه جميعا حاله وصفه مثل الطريق فى ان له يكونه جوهرا حالا وصفه لانا نعلم كون المتحيز متحيزا ونفصل ان العلم به ونعلم انه متحيز
يفارق ما ليس بمتحيز فهذه المفارقه لا يجوز ان يعلق بالذات ولا لمعنى سواه ولا لحكم من الاحكام ولا لكيفيه صفه فلم يبق الا انها تتعلق بصفه للجوهر وحاله لكونه
متحيزا وهكذى الطريقه فى ان له يكونه موجودا حاله وصفة ∴ ولان القادر للذات تبارك وتعالى اذا قدر على ايجاد الجوهر المعدوم فانما تقدر على تحصيله على صفه
وايجاده على حاله والامر فى الموضعين واضح ∴ والمشكل من هذه الجمله ان يقول قايل ان صفه الوجود فى الجوهر هى صفه التحيز وصفه التحيز هى صفه الوجود فلا يفرد
الوجود لمجرده صفه زائده على التحيز ولا اثبت التحيز بانفراده صفه زائدة على الوجود ورجع بهما الى صفه واحدة على ما حكى عن ابى اسحق النصيبى ∴ **فاجد مايدل**
على بطلان قوله ما قدمت من ان صفه التحيز صفه للجوهر مقتضاة عن صفته الذاتيه وتحيل تعلقها بالفاعل لحصولها لما هو عليه الجوهر فى ذاتها
بشرط وجوده وان صفة الوجود المحدوث صفة تعلق بالفاعل وتحاله فوجب ان يكون متحيزا ان يكون عرا لكونه موجودا او فى كونه موجودا ان يكون عرا لكونه متحيزا
لان الصفه التى تستحيل تعلقها بالفاعل كحال الصفه التى لا تحصل الا بالفاعل لو اما قلناه وكانت صفه واحدة والا لزم استحاله تعلقها بالفاعل وصحة تعلقها به
وهذا محال فى الشئ الواحد موجب الضا سائر الصفتين ∴ **فان قيل** استوى الحال بينهما فاقول حصول التحيز فى الجوهر بالفاعل وصح التحيز فيه لما هو عليه فى ذاته
كما لم يمتنع ذلك فى الوجود لان عندكم ان حصول الوجود فى الجوهر بالفاعل وصح الوجود فيه لما هو عليه فى ذاته ∴ **فاجوابه** لسنا نقول بخبر ما حكيتم عنا ولقد كذبتم عنا
فى هذه الحكاية لان صحة الوجود فيه لا يرجع الى ما هو عليه فى ذاته بل يرجع الى كون القادر قادرا عليه بنحو ما ذكرناه وموضح انه لا فائده تحت قولنا نصح وجوده فما نقول
ذلك فيه الا صحة احداث القادر له واذا كان كذلك لم يجز ان بعض رجوع هذه الفائده اعنى صحة الوجود الى الذات او الى ما هو عليه ووجب القضاء رجوعها الى القادر
كما ذكر فى حصول الوجود اذا ثبت هذا فجب لو كانت صحة التحيز فيه للذات ان يكون حصول التحيز فيه ايضا للذات كما ان صحة الوجود فيه لما كان للقادر كان
حصول الوجود فيه ايضا لمكان القادر ∴ **دلالة اخرى** وهى ان الجوهر قد ثبت فيه انه يضاد العنا بشرط الوجود كما ان العنا يضاده بشرط
الوجود فيجعل العنا مضادا للجوهر على مجرد الوجود ويجعل الوجود شرطا فى ثبوت المضاده وحصولها فلو لم يكن هاهنا الا صفه الوجود والا لزم ان يكون
الشئ شرطا فى نفيه وهذا الا يصح فوجب ان يثبت اولا صفه موثره فى المضاد حتى يمكن ان يجعل الوجود شرطا فيه وعلى هذه الطريقه يثبت الاعراض صفات صادرة
عنها غير صفه الوجود حتى يمكن ان يجعل الشرط فى يضاد ما تضاد منها على المحل وجودها فى المحل الواحد لا ترى انا نقول اذا كان البياض يمنع السواد بشرط ان يوجد
فى محل السواد طارا عليه فلا بد هاهنا من صفه يوثر فى المضاده غير صفه الوجود حتى يصح ان يجعل الوجود شرطا فيها والا فلو لم يكن الا صفه الوجود لادى ذلك
الى ان يكون البياض شرطا فى نفيه كذلك فى مسئلتنا لا بد من صفه توثر فى المضادة غير صفه الوجود التى هى شرط فى المضادة والا ادى الى ان يكون الشئ
شرطا فى نفيه ∴ **واجد مايدل** على غايرها انه قد ثبت ان الجوهر له يكونه جوهرا حاله وصفه وبلك الحاله لا يجوز ان يظهر ولا تظهر الا ما يكون مقتضى عنه
مستندا اليه وهو التحيز فلو كان التحيز هو الوجود لكان كما يجب ان يكون التحيز مقتضى عن الجوهر مستندا اليه ان يكون الوجود ايضا مستندا اليه وفى علمنا بانه
لا يستند الى الجوهر والا هو مقتضى عنه دلاله على ان صفه الجوهر بكونه موجودا غير صفته بكونه متحيزا ∴ **دلالة اخرى** وهى ان الادراك يعلق
بالجوهر على صفه التحيز والا يعلق به على صفه الوجود فوجب بغاير الصفتين وانما قلنا ان الادراك لا يعلق به على صفه الوجود لانه لو يعلق بها على لتعلق بسائر الذوات
ايضا التى شاع فيها الوجود لان ماله والجله يدرك المدرك حاصل فيها وهو الوجود وصفته فى الموجودات صفه واحدة فجب ان يعلق الادراك لجميعها عليها وحيث عرفنا
خلافه دلنا على انه لا يعلق الشئ عليها ∴ **وبعد** فلو كان المرجع بكونه متحيزا الى كونه موجودا وكان التحيز هو الوجود لوجب فى كل موجود حصله
الوجود ان يحصل له التحيز فيصير متحيزا لان صفه الوجود فى سائر الاجناس واحدة فكان يجب فى كل موجود كائنا ما كان ان يكون متحيزا ومعلوم خلافه فوجب ان يكون
الوجود غير التحيز ∴ **وبعد فاجد مايدل** على ثبوت الفصل بين الوجود فى الذوات وبين الصفه المقتضاة عنها ما قدمت ان فى الذوات ما يعلق بغيره
وفيها ما لا يعلق بغيره وان الخلاف يقع فى تعلقها بما يعلق به وفى كيفيه تعلقها فلو كان الموثر فى ذلك انما هو صفه الوجود وهى صفه واحدة فى الذوات ما يعلق بغيره
اتفاق الكل واشتراك الجميع اما فى نفس التعلق او فى كيفيه التعلق او فى ان لا يعلق لان اتفاق الموثر فى التعلق يوجب الاتفاق فى التعلق وفى علمنا باختلاف الاحناس
فى التعلق دلاله على انها انما اختلفت فى هذا الحكم لاختلاف ما يوثر فيه فى الذوات وهو صفاتها المقتضاة عن صفات ذواتها بشرط الوجود ∴ **فان قيل**
ما الذى منع انها انما تتعلق بمتعلقاتها لذواتها ∴ **قيل له** لو كان كذلك لكان يجب ان يكون توجب متعلقه بها فى حال العدم لان صفاتها الذاتيه الموجبه فى التعلق حاصلة
فى حال العدم ولا يمكن ان يركب جواز تعلقها بها فى حال العدم وذلك لانها كانت توجب الصفة وهى معدومة وحيث علما استحاله اجابها الصفات وهى معدومة
ما كان ذلك لا يستحاله تعلقها وهى معدومه ثبت بعد هذا ان الموثر فى التعلق امر اخر وراء الوجود ووراء الذات وهو ما قلناه من الصفه المقتضاه
عن صفه الذات ∴ **وبعد** فان الاعراض ما سبق وجوده فى محل واحد ثم فيها ما رجع حكمه الى الجمله وفيها ما رجع الى المحل ولولم يكن هاهنا
الا صفه الوجود موجبا لكان الكلام مشتركا فى ان رجع حكمها الى الجمله او الى المحل لان صفه الوجود فيها واحده ولا يجوز الافتراق فى الاحكام الموجبة عنها

فى ما يختلف

الموثوه

فلما اختلف الامر ورجع البعض من الاحكام الى الجملة والبعض منها الى الجملة دلنا ذلك على ان هاهنا صفة زائدة على كونه موجودا اختلف الامر فيها لما كان اختلاف تلك الصفة

هذا تمام الكلام في هذا الفصل والله الموفق ∴ **فصل** ثم قال رحمه الله لابد في الجوهر اذا اختص موجود الى آخر الفصل ∴

قال ايده الله اعلم انه رحمه الله لما بين ان للجوهر بكونه جوهرا وكونه متحيزا وكونه موجودا حالة وصفة اراد ان يبين من بعد ان له بكونه كائنا ايضا حالة وصفة وقبل

ان نشرع في بيانها بين معنى قول المتكلمين في الجوهر انه اذا وجد فانه يجب كونه كائنا في جهة ما وقال المراد به انه اذا وجد فلابد من ان يكون موجودا على حد لو كان

هناك غيره لكان قريبا منه او بعيدا او كان على يمنته او كان على يسرته او كان خلفه او قدامه او فوقه او تحته دون ان يكون بحيث هو قال وهذه العبارة اسد

من ان يقال انه اذا وجد فلابد من ان يكون في مكان او في محاذاة لان المكان عبارة عما يقبل التقدير ويمنع تقلب من توليد الهوى فيه والجسم اذا لم يمكن تقلبا فانه لا يحتاج

الى المكان والقول بانه لابد من ان يكون في مكان يوهم انه يحتاج الى المكان وكذلك المحاذاة مفاعلة من حاذى يحاذي اذا قابل فالاولى ان يستعمل الجهة بدلا منها

لانها توهم ان الجوهر يحتاج في وجوده الى ما يحاذيه ويقابله وذلك لا يصح لان الله تعالى يصح ان يخلق الجوهر وان لم يكن في مقابلة ما يحاذيه وبواحده فثبت ان قولنا الكائن

في الجوهر انه اذا وجد وجب كونه كائنا في جهة اسد العبارات واحسنها ∴ **فالذي يدل** على ان الجوهر يكون كائنا في جهة حالة وصفة ما ذكره رحمه الله

وهو ان الجوهر يستحيل فيه الوقت واحد ان يكون كائنا في حيزين محلفين ولا وجه لهذا الاستحالة الا لان له بكونه كائنا في هذه الجهة صفة تضاد صفته بكونه كائنا

في الجهة الاخرى لولا ذلك والا كان لا يستحيل حصوله في الحيزين جميعا في وقت واحد وبهذه الطريقة تثبت للعالم منا بكونه عالما حالة وصفة فنقول قد ثبت ان الواحد منا

يستحيل ان يكون عالما بالشيء جاهلا به في وقت واحد بجزء من علمه وجهله في حزء من قلبه ولا وجه لاستحالة ذلك الا لان له بكونه عالما صفة تعاكس صفته بكونه جاهلا

لولا ما وجب حصوله عليه من صفتين ضد بن بكونه جاهلا به عالما به والا لصح ذلك ولم يستحل والوجه ان يقال انه انما استحال لتضاد العلم والجهل لا لتضاد الصفتين

لان المحل قد تتعاقب بهما ومن حق المتضادين اذا تعاقبا على المحل ان يرتفع التضاد بينهما على الحقيقة ولا يثبت التضاد فيهما الا على الجنس وهذا كما نقول ان السواد

والبياض وان كان كل واحد منهما ضد الصاحبه فان المحل اذا تعاقبا بهما ارتفع التضاد بينهما على الحقيقة ولم يثبت الا في الجنس وجاز وجود كل واحد منهما في وقت

واحد اذا لم يكونا في محلين كذلك ههنا كان يجب ان يكون مثله حتى يصح وجود العلم بالشيء في جزء من قلبه ووجود الجهل به في جزء آخر وورد عونا خلافه فعلمنا

انه لكونه عالما به صفة تعاكس صفته بكونه جاهلا به اذا ثبت هذا رجعنا الى ما كنا فيه فنقول اذا استحال والوقت واحد كون الجوهر في خمسين وجب

ان يكون ذلك لاجل انه بكونه في هذه الجهة صفة تضاده لكونه في تلك الجهة وفي ذلك ما نريده ∴ **ويدل على ايضا** انا نعقل التفرقة بين كون الجوهر كائنا

في هذه الجهة وبين كونه كائنا في تلك الجهة وهذه المفارقة لابد لها من ان تستند الى صفة لها ولاجلها تقع المفارقة اذ لا شبهة في استحالة استنادها الى غيرها

على ما تقدم ولتلك الصفة هي صفته بكونه كائنا ∴ فان قيل ما انكرتم انها تتعلق بذات الجوهر وتستند اليها ∴ فالجواب ذلك في الجنسين على سواء وحال الجنسين

مع الذات حال واحد والاولى ان يكون التفرقة بين الشيئين راجعة الى امر مشترك فيه ∴ فان قيل لم لا يجوز ان ترجع هذه التفرقة الى معنى من المعاني قيل له

لانه لو كان كذلك لكان لا يجوز ان نعلم المفارقة الا بعد العلم بذلك المعنى لان العلم بالمخالفة نوع على العلم بما يوثر فيها وفي علمنا بحصول العلم لنا بهذه التفرقة قبل العلم بذلك

المعنى دلالة على انها لا تستند الى معنى من المعاني ∴ **وبعد** فان الذي يجوز ان يشتبه الحال فيه من المعنى فنقول اذا هذه المفارقة معلومة بين الكون

والاكوان لا تدرك ولا تعلم ضرورة وهذه المفارقة معلومة بهذا الطريق فلا يجوز استنادها الى الكون وغير الكون من المعاني لاشتباه الحال فيه فبقي ان هذا

لا تستند الى معنى اصلا ∴ فان قيل ومن اين انها لا يجوز ان تستند الى عدم معنى قيل له عدم المعنى يترتب على وجوده فكيف يجعل علما بعدم معنى

وبعد فاذا لم يكن لوجود معنى فاولى ان لا يكون لعدمه ∴ **وبعد** فلو كانت التفرقة بين كونه كائنا في هذه الجهة وبين كونه كائنا في تلك الجهة

راجعة الى عدم معنى عنه لكان يجب ان تكون التفرقة بين كونه كائنا في تلك الجهة وبين كونه كائنا في هذه الجهة راجعة الى وجود معنى فيه وقد علمنا ان احدى التفرقتين لا يجوز

استنادها الى وجود معنى فيه فيجب في التفرقة الاخرى ان لا يجوز استنادها ايضا الى عدم معنى عنه بل هذا اولى فان قيل لم لا يجوز استنادها الى اسفا

صفة عنه فالجواب هذا نقيض انه كان يجب ان كان في تلك الجهة الاولى حاصلا على صفة فزالت عنه باسقاله عنها واذا كان كذلك ولما اذا صح ان كونه كائنا

في تلك الجهة لكان صفة لا يجوز ان يكون كونه كائنا في هذه الجهة لكان صفة ايضا ∴ **وبعد** فاسفا الصفة فرع على ثبوتها فلو جاز فيها ان ترجع

الى اسفا الصفة فاولى ثم اولى رجوعها الى حصول الصفة ∴ فان قيل لم لا يجوز ان يستند الى كيفية صفة هي الوجود لا الى صفة زائدة عليها قيل له الكيفية الصفة

تابعة للصفة نفسها فكان يجب اذا تجدد كونه كائنا لتجدد الاكوان عليه ان تتجدد كونه موجودا ايضا لانه اذا كان كيفية لصفة لزم في كل ما يتجدد له من الاحكام

ان يرتقي الى الصفة متجددا لها ايضا كما قلنا في الحلول فانه لما كان كيفية في الوجود وجب عند تجدد الحلول تجدد الوجود كذلك ههنا لو كان كونه كائنا

كيفية وجوده لكان اذا تجدد كونه كائنا لتجدد الاكوان فيه ان يتجدد كونه موجودا ايضا ومعلوم تجدد كونه كائنا من دون تجدد وجوده فبطل ان يكون العلم

بكونه كائنا علما بكيفيه وجوده ∴ **جواب آخر** وهو ان صفة الوجود صفة واحدة في الذوات وكون الجوهر كائنا مضادا في الجهات فلا يجوز

ان يكون المرجع بكونه كائنا الى كيفيه وجوده لان الكيفيات المضادة يستحيل فيها ان تكون حكما لصفة واحدة ∴ فان قيل ذلك لا يسلم لم لا يصح الا ترى ان البا قي

يكونه باقيا له صفة تضاد صفته بكونه حادثا ومع تضادهما جاز ان تكونا كيفيتين لصفة الوجود كذلك فان كان الجوهر في الجهات متضادا جاز ان يكون كيفية لصفة الوجود

الجواب ان هذا سهو وغلط لان الباقي ليس له بكونه باقيا حاله وصفة اكثر من وجوده حتى يصح ان يقال ان صفته بكونه باقيا تضاد صفته بكونه حادثا فانهدم السوال

وانما قلنا ذلك لان قولنا باقي لا يفيد اكثر من ان وجوده الاول استمر به وبهذا القدر لا يمكن اثبات صفة له زائدة على وجوده وليس كذلك ههنا لان ههنا متضادات

فلا جوز ان يكون كيفيات لصفة الوجود ∴ **ويدل ايضا** على بطلان قول من يقول ان العلم بكونه كائنا يرجع الى كيفيه وجوده ما ذكرت ان القادر له تاثير في وجوده

فلو كان المرجع بكونه كائنا الى كيفيه الوجود لكان يجب للقادر تاثير في كونه كائنا كما ثبت له التاثير في كونه موجودا وفي علمنا بان القادر لا تاثير له في كونه كائنا

الآخر اجاد معنى به نصير كانه دالة على ان العلم يكونه كانا لا يرجع الى كيفية وجود جهده الكلمة كافية في اثبات الاحوال للجوهر يكونه جوهرا وكونه متحيزا وكونه موجودا وكونه كائنا

فصل ثم قال رحمه الله ولا يصح ان يكون له يكونه معدوما حال الى اخر الفصل ∴ قال ايده الله اعلم انه رحمه الله لما فرغ من بيان ان الجوهر يستحق هذه الاوصاف الاربعة وان له كل واحد منها حاله اراد ان يبين ان المعدوم لا حال له يكونه معدوما حلا فالما ذهب الله شيخنا المرشد ابو عبد الله وحملة القوم

في ذلك ان المعدوم لا حال له يكونه معدوما وله يكونه معدوما حكم لانه يصح من القادر عليه ايجاده فالفرق بينه وبين ما لا يصح ايجاده يرجع الى الحكم ∴ **والذي يدل** على انه لا حال له يكونه معدوما هو انه لو كان كذلك لكانت تلك الصفة مضادة لصفة الوجود لا محالة ولو كان كذلك كما لا نعلم ضرورة ان الشيء لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما

انه انما يعلم الذات لا يخلو من الصفتين بنظر وتامل لتجوز خلوها الى صفة بالله ولا مدخل للضرورة في العلم بذلك كما لا مدخل للضرورة في العلم بان زيدا لا يخلو اما ان يكون

في الدار واما ان يكون في السوق لتجوز ان يكون في مكان ثالث ومعلوم انا نعلم ضرورة انها لا تخلو من ان تكون موجوده او معدومة فوجب ان يكون هذا العلم راجعا الى نفي صفة

واثباتها وان يكون المرجع بالمعدوم الى معلوم ليس له صفة الوجود ∴ **وللضرورة** مدخل فيما هذا سبيله الا ترى ان علمنا بان الذات لا يخلو اما ان يكون لها صفة

الوجود او لا يكون لها صفة الوجود فانه يحصل ضرورة بمجرد ما ذكرناه وضوحا ان العلم بان زيدا لا يخلو اما ان يكون في الدار واما ان لا يكون فيها يدخله الضرورة

لتردد هذه القسمة بين النفي والاثبات بدلالة انها لما كانت متردّدة بين الاثباتين كقوله اما ان يكون في الدار واما ان يكون في السوق لم يدخله الضرورة كذلك

هاهنا لو كان له يكونه معدوما حاله وصفة لاستحال وجود الضرورة في العلم بانه اما ان يكون معدوما او موجودا لانها عنده قسمة تردد بين الاثباتين ومعلوم خلافه

فان قال هبنا سلمنا لكم تردد هاتين القسمتين بين النفي والاثبات ليسلم العلم الضروري بما ذكرتم فما تنكرون على ما يقوله لكم ان تلك الصفة التي نثبتها انما هي صفة للمعدوم يكونه معدوما

لا للموجود ويكون المراد بالموجود ما انفت تلك الصفة عنه فالجواب هذا كلام ركيك لان العلم بالمعدوم فرع على العلم بالموجود كما ان العلم بالنفي فرع على العلم

بالاثبات وهذا الذي قاله يقتضي ان يعلم المعدوم اولا ثم يعلم الموجود وان يجعل ما هو فرع اصلا وذلك لان تلك الصفة اذا كانت للمعدوم دون الموجود

وكان المرجع بالموجود الى ما انفت تلك الصفة عنه وجب ان نعلم المعدوم اولا على تلك الصفة ثم نعلم انه موجود اذا انفت عنه تلك الصفة لان العلم بانتفاء الصفة

فرع على العلم بثبوتها او نعلم على طريق الجملة ان كل ما ليس له هذه الصفة فهو موجود ومعلوم خلافه وبطل ما سألوا عنه ∴ **دلالة اخرى**

وهي ان ما يحصل للمعدوم من الحكم يمكن تعليقه بزوال صفة الوجود عنه فاثبات صفة له زائدة يكونه معدوما اثبات صفة لا دليل عليها فلا وجه له اذا لانه يودي

الى المحالات ويفتح ابواب المحالات وهذه كطريقتنا في ان العاجز لا حال له يكونه عاجزا لان ما يحصل له من الحكم يمكن تعليقه بزوال صفة القادر عنه

وكطريقتنا في نفي كثير من المعاني ايضا كالسهو والموت والبيان وغيرها لان ما يحصل هناك من الاحكام يمكن تعليقه بزوال معاني مخصوصة كما لها هنا

اذا امكن تعليق حكم المعدوم بزوال صفة الوجود عنه فلا معنى لاثبات صفة له يكونه معدوما ∴ **طريقة اخرى** وهي ان تلك الصفة التي تزعمون

حصولها وتدعون ثبوتها له يكونه معدوما لا بد من ان تكون حاصلة له فعالم بزل لان يكونه معدوما لا ابتداء له فكان يجب ان يكون معدوما لذاته واذا كان معدوما لذاته

وجب في كل ما شاركه في العدم ان يكون مثلا له لانه قد شاركه في صفة ذاته ولا شبهة في ان الاشتراك في صفة هي سببها يوجب المماثلة ثم واذا ثبت

المعدومات في حال عدمها يجب ان يكون مماثلة وقد وجدت لان الوجود لا تاثير له في اخراج المتماثلات عن المماثلة الى الاختلاف ∴ **وبعد** فكان يجب

استحالة خروجه من كونه معدوما الى كونه موجودا لانه معدوم لذاته وهذه الصفة صفة له لذاته وصفة الذات يستحيل خروج الموصوف عنها حال من الاحوال

وفي علمنا بصحة خروجه من عدمه الى الوجود دلالة على انه لا يكون معدوما لذاته واذا الممكن معدوما لذاته وجب ان لا يكون له يكونه معدوما حال لانه يودي الى القاسد الذي

ذكرناه ∴ **فصل** ثم قال رحمه الله وليس يصح اثبات صفة للجوهر زائدة الى اخره ∴ قال ايده الله اعلم انه رحمه الله كما بين ان الحال

للمعدوم من الجوهر يكونه معدوما فقد بين في هذا الفصل انه لا حال له سوى تلك الاحوال الاربعة ∴ وحمله القول في ذلك هو انه قد ثبت ان ما كان طريقا الى اثبات

ذات من الذوات فانه يجب ان يكون طريقا الى اثبات صفاتها اما سفيه واما بواسطة حتى ان كل صفة يدعى ثبوتها لذات من الذوات ولا يدل عليها ما دل على تلك الذات

لا بنفيه ولا بواسطة فانه لا يجوز اثباتها حال من الاحوال واذا ثبت هذا وثبت ان الادراك هو الطريق الى اثبات الجوهر والى اثبات صفاته فكل شيء يدعى فيه انه صفة

للجوهر ولا يدل عليها الادراك لا بنفيه ولا بواسطة لم يمكن اثباته كما نقوله في العدم تعالى وفي صفاته واذا ثبت هذا وقد علمنا ان الادراك لا يدل على صفة الجوهر الا ما دل عليه

على ما قدمناه لا بنفيه ولا بواسطة فوجب القضاء بانه لا صفة له غيرها ∴ **فان قيل** هلا كان له هذه الاعراض المدركة الحالة فيه من اللون والطعم

والراحة والحرارة والبرودة حاله وصفة **قلنا** ليس المرجع بقولنا اسود وحامض وحار وبارد واذ فزنا الى الكثير من وجود السواد والحموضة

والحرارة والبرودة والراحة فيه واذا كان كذلك لم يجز ان يثبت له بذلك احوال وصفات ∴ **وبعد** فلو كان لا اسود له يكونه اسود حاله وصفة

لكان يصح العلم به على تلك الصفة قبل العلم بالسواد بل من دون العلم بالسواد كما ان العالم لما كان له يكونه عالما حاله وصفة امكن العلم يكونه عالما قبل العلم بالمؤثر

فيها من دون العلم بالعلم كذلك لا اسود لو كان له يكونه اسود حاله وصفة لكان يصح العلم يكونه اسود قبل العلم بالسواد بل من دون العلم به وفي علمنا باستحالة العلم

يكونه اسود وما عرف بسواد دلالة على ان لا حالة له يكونه اسود ∴ **والقول** في الطعوم والروائح والحرارة والبرودة وفيمن اختص بها كالقول في السواد

وفيمن اختص بالسواد ∴ **وبعد** فكان يجب والادراك يتناول الجوهر على هذه المعاني المدركة ان يجري له هذه الاوصاف المتجددة لمكان هذه المعاني

مجرى الحيز فكان يجب ان يكون اسود لما هو عليه في ذاته كالحيز لان الادراك لا يتعلق بالشيء الا على اخص اوصافه وهو الصفة المقتضاة عن صفته الذاتية

ثم لو كان كذلك لكان يجب ان يستحيل خروجه عن كونه اسود الى غيره كما ان المحيز يستحيل خروجه عن كونه محيزا وقد علمنا صحة خروجه من كونه اسود

الى كونه ابيض واحمر واخضر فدل ذلك على انه ليس باسود لذاته واذا لم يكن كذلك وجب القضاء بانه لا حال له يكونه اسود لانه يودي الى ما ذكرناه من القاسد

وكذلك حاصل وغيره ∴ **وبعد** فكان يجب ان يعلق الادراك به على هذه المعاني ملمسا كما يعلق به رؤية كما وجب ذلك في المتحيز وهذا القضي الفصل
الضربين الاسود من الاجسام ومن الارض منها ملمسا ما ان يعلق الادراك بها على السواد والارض ملمسا ومعلوم خلافه ∴ وان قيل كونه مولفا انما صح العلم به
من دون العلم بما فيه من التاليف وقبل العلم به فوجب ان يكون له بكونه مولفا حاله وصفه قيل له لسنا نسلم ان كونه مولفا ممكن معرفته من دون العلم بما يتوثر
فيه او قبل العلم به لانا انما نعلم كونه مولفا الا بعد العلم بالتاليف على سبيل الجملة **جواب آخر** وهو انه لو كان له بكونه مولفا حاله وصفه لكان عليها
دليل ولا دال عليها الا حكم من الاحكام لان الادراك لا سبيل لها والاهي مما نتبين من النفس وراء شيء هاهنا مما شبهه الحال فيه فيقال انه دال على كونه مولفا
سوى صعوبة التفكيك وتعذر التفريق وصعوبة التفريق لا ترجع الى المحل وانما ترجع الى القادر منا بدلالة ان ما سعذر علينا تفكيكه لا سعذر على القديم
تبارك وتعالى بفكيكه ولو كانت راجعة الى المحل لم يجز اختلاف الحال فيها اذا ثبت هذا ولم يكن صعوبة التفريق يرجع الى المحل لم يجز ان يدل على صفة للمتصعب
التفكيك واذا لم يكن عليها دليل وجب نفيها ∴ فان قيل ما انكرتم ان له بكونه رطبا ويابسا ومعتمدا حاله وصفه قيل له لو كان كذلك لكان يصح العلم بها
من دون العلم بماله ولاجله يطلق عليه هذه الاسماء وفي علمنا باستحالة العلم بالجوهر على تلك الاوصاف من دون العلم بالرطوبة والسوسة والاعتماد تنبيه
على انه لا حال له بها **جواب آخر** وهو ان كونه معتمدا ورطبا ويابسا الموجب به الى الاحكام له بذلك لا الى صفات على ما بينه من بعد ان شاء الله
فهذه طريقة القول في هذا الفصل ∴ **فصل** ثم قال رحمه الله فاما التزايد في صفات الجوهر الى اخره ∴ قال ايده الله اعلم ان رحمه الله
لما بين ما يستحقه الجواهر من الصفات وما لا يستحقها بين من بعد ما يصح دخول التزايد فيه من صفاته وما لا يصح ذلك فيه منها فقال ان الجوهر لا يدخل في
من صفاته التزايد الا في كونه كائنا فان التزايد يقع فيه اورد هذا الفصل ودل فيه على دخول التزايد في كونه كائنا ودل من بعد فيه على ان صفته يكونه جوهرا
ومتحيزا لا يصح دخول التزايد فيها واورد للكلام في الاستدلال على استحاله دخول التزايد في كونه موجودا فصلا اخر ∴ **الدليل**
على صحة التزايد في كونه كائنا هو ما قدمنا ان هذه الصفة مستحقه لعلة هي كون ووجدنا ان كثيرا من الاكوان المماثلة تصح وجوده في محل واحد وبينا
ان العلل الكثيرة لا يجوز ان يجتمع على ايجاب صفة واحدة وان كل واحدة منها توجب صفة بانفرادها واذا ثبت هذا فاذا تزايدت الاكوان فيه وهو في محل
واحد وجب ان تزايد صفته بكونه كائنا فيه وفي ذلك ما نريده ∴ **والدليل** على ان صفته بكونه جوهرا ومتحيزا لا تقبلان التزايد هو ان الجواز
لو جعل على اصفه ثالثه ورابعه بكونه جوهرا ومتحيزا لكان حصوله عليها وان لا حصول على سواء والجواز اثبات صفه من الصفات لذات من الذوات يكون حصولها
عليها وان لا حصول على سواء الان ذلك يفتح علينا باب الحيل الا فيلزم مثل ذلك في المعاني حتى يصح ان يوجد كثير من المعاني ولا تصدر عنها صفه ولا حكم فكان ان
حصولها وان لا حصول بمنزلة ويلزم مثل ذلك في كثير من الاحكام وهذا كما نرى يرفع الثقه باحكام الافعال من المدح والذم وغيرهما واذا ابطل هذا بطل
قول من قال بجواز دخول التزايد في صفتي الجوهرية والتحيز لان ذلك يؤدي الى هذا الباطل والمؤدي الى الباطل باطل مثله فان قال لم قلتم ان الصفة الثانية
اذا حصلت كان حصول الجوهر عليها وان لا حصول على سواء قيل له لان الاحكام التي تثبت له بكونه جوهرا وكذلك الاحكام التي تثبت له لصفة المقتضاة
عن صفة الذاتية اعني التحيز يمكن تعليقها بصفة واحدة ذاتيه اعني الجوهرية او مقتضاه اعني التحيز فلا معنى للتخطي الى اثبات صفة زائدة لانه اثبات صفة
للموصوف حصوله عليها وان لا حصول على سواء ∴ فان قيل وانتم تثبتون صفات للموصوف حصوله عليها وان لا حصول عليها بمنزلة لانكم تثبتون للمريد بكونه مريدا
صفات زايدة على صفته الاولى لتجوزكم كونه مريدا لحدوث الشيء بارادات كثيرة كجواز كونه مريدا له بارادة واحدة ولا شبهة في ان كل واحدة من تلك الارادات
توجب له صفة للمريدية على حدة فيدخل التزايد في كونه مريدا وان لم يكن للصفات الزايدة الثانية والثالثة ولا لما عداها تاثير ازيد على صفته الاولى
مما حصوله عليها وان لا حصول على سواء فاذا جاز لكم ان تثبتوا له بكونه مريدا صفة ثانية وثالثة مع انه لا تاثير لها ومع ان حصوله عليها وان لا حصول بمنزلة فما بالنا
لا نجوز لنا ان نثبت للجوهر صفة ثانية وثالثة بكونه جوهرا او متحيزا وان كان الحال فيه ما ذكرتم ∴ فالجواب لسنا نسلم ان الصفات الزايدة للمريد بكونه
مريدا لا تاثير لها حتى تنافضونا بذلك لان صفات المريد اذا تزايدت لتزايد الارادات في قلبه كان لها تاثير في المنع من وجود اضدادها فقد ابتنا لها حكما ما
بهذا ذلك اثبات صفات له زائده على الصفتين بكونه جوهرا او متحيزا لانه لا تاثير لها اصلا ولا يجوز فافترقا ∴ **دلالة اخرى** وهي ان بتلك الصفة الثانية
التي نستحقها الجوهر بكونه جوهرا لا تخلو اما ان يكون مثلا للاولى واما ان يكون مخالفة لها ان كانت مثلا لها وجب في الجوهر ان تستحق صفتين للنفس وهذا يوجب
في الجوهر ان يصير مثلا لنفسه لكان بتلك الصفة الا ترى انها لو حصلت لغيره من الذوات لكان مثلا له فاذا وجدت له وجب فيه ايضا ان يكون مثلا لنفسه لان
الموثرة المماثلة حاصل ∴ وان كانت مخالفة لها وجب في الجوهر ان يخالف نفسه لانها لو وجدت لغيره من الذوات لخالفه لمكانها فاذا وجدت له وجب فيه ايضا
ان يخالف نفسه لان الموثرة في المخالفة حاصل وفي علمنا باستحاله ذلك دلالة على استحاله دخول التزايد في صفة الجوهرية والتحيز ∴ **طريقة اخرى**
وهي ان التزايد لا بد من ان يستند الى علة متزايدة او شرط متزايد كما نقوله في كون الجوهر كائنا اذا تزايد فانه يجب ان يستنده الى علة تتزايد وهي الاكوان
وكما نقول في تزايد صفة العالمية الواحدة منا فانه لتزايد العلوم والمعاني في قلبه وهي العلوم وكما نقول في كونه مدركا اذا تزايدت فانها انما تتزايد لتزايد
المدركات التي هي شرط في كونه مدركا واذا ثبت هذا فالقول بصحة دخول التزايد في صفة الجوهرية وصفة التحيز يوجب ان يستند الى العلل المتزايدة والشروط
المتزايدة ومعلوم انه لا شيء يستند اليه هاتان الصفتان من علة او شرط فوجب ان بعضي باستحاله دخول التزايد فيهما ∴ فان قيل هذا ابطل بوجوه الاعراض
فانها تتزايد الى ظلم وكذب وعبث ولا يتزايد بحكمها في القبح فاذا جاز في وجوه القبح ان تتزايد وان لم يكن هناك ما يتزايد لتزايدها فلم لا يجوز هاهنا
ان تتزايد صفة الجوهرية والتحيز وان لم يكن هناك ما يتزايد لتزايدها ∴ قيل له هذا لا يلزم لانه عكس ما قلنا والعكس لا يلزم في الدليل

واما الذي يجب فيه صواب الطرد وهما جميعا انما يجريان في الحد وانما قلنا ان هذا اعكس ما قلناه لانا انما نوجب في كل متزايد ان يستند الى ما يكون متزايدا من الشرط او العلة وما ذكرتم يوجب اثبات ما يقتضي التزايد مع انه لا تزايد فهو عكس ◦ **طريقة اخرى** ◦ ندل على ان صفة التحيز لا تتزايد وبهذا الموضع وهي انها لو تزايدت لكان لا يمنع ان تزايد الى اوصاف كثيرة حتى تصير الجوهر الواحد في حجم جبل عظيم للزيادة الواقعة في الصفة الموجبة للتحاظ والتكاثف وهي صفة التحيز وهذا باطل ما ادى اليه وجب ان يكون باطلا وليس ذلك الا القول بصحة دخول التزايد في صفة التحيز فهذا الجملة تنبه على استحالة دخول التزايد في صفة الجوهر وهي وصفة المتحيزة ◦ **فصل** ◦ ثم قال رحمه الله فاما صفة الوجود فلا يدخلها التزايد الى آخر الفصل ◦ قال ايده الله اعلم انه رحمه الله لما بين ان التزايد لا يدخل في صفة الجوهرية وصفة التحيز ◦ عاد الى بيان انه لا يدخل في صفة الوجود ايضا ◦ **والدليل** ◦ على ذلك وهو ان اثبات صفة للجوهر زايدة لكونه موجودا اثبات صفة له حصوله عليها وان لا يحصل عليها سواء وذلك لا يصح على ما مناه ◦ **ويدل** ◦ عليه ايضا ما ذكرناه في الفصل الاول من ان ما يتزايد يجب استناده الى علل تتزايد او شرط فنقول ليتزايد صفة الوجود لوجب استناده الى ذلك ومعلوم خلافه فهذا الدليل كما دل على ما ذكرناه فيمكن ◦ على هذه المسئلة ايضا ويختص بها دلالة كثيرة سنذكرها ان شاء الله ◦ والشيخ رحمه الله اورد في الكتاب ملخص هذا الموضع الدلالة التي كان يذكرها الشيخ ابو هاشم رحمه الله في الاستدلال على ان التزايد لا يدخل في صفة الوجود وتحريرها وهو ان صفة الوجود لو دخلها التزايد لكان لا يمتنع ان يكون للسواد وجهان في الحدوث يقابل وجهي البياض فكان يصح حصوله على احد الوجهين دون الاخر اذ لا علة منها لاجلها يجب حصوله عليها واذا كان كذلك كان يجب ان لا ينفي ذلك السياض مطلقا بل كان يجب ان ينفيه من احد الوجهين من حيث وجد على احد وجهيه الذي يقابل هذا الوجه من البياض ولا ينفيه من الوجه الاخر من حيث لم يوجد على الوجه الاخر المقابل لذلك الوجه من البياض وهذا يودي الى ان يجامع السواد البياض في محل واحد وذلك محال فوجب فيما ادى اليه ان يكون محالا وهو القول بدخول التزايد في صفة الوجود الا ان هذه الدلالة مستضعفة لان لقايل ان يقول ان ذلك الوجه الواحد من السواد اذا طرى على وجهي البياض نفاهما جميعا لانه لا اختصاص له بان ينفي احدهما دون الاخر فيجب ان ينفيهما جميعا وهذا كما نقول ان الجزء الواحد من السواد اذا طرى على ما فوقه اجزاء كثيرة من البياض وجب ان ينفي الجميع دون البعض وكما نقول في الفناء اذا وجد وجب ان ينفي جميع الجواهر لانه لا اختصاص له بان ينفي البعض منها دون البعض كذلك هذا الوجه من السواد لا اختصاص له بان ينفي احد وجهي البياض دون الوجه الاخر فيجب ان ينفيهما واذا انفاهما لم يلزم اجتماع السواد والبياض في محل واحد ◦ **قال** ◦ ايده الله المعتمد ها هنا هو ان التزايد لو صح دخوله في صفة الوجود في حال الحدوث لصح دخوله فيها في حال البقاء لان الذات اذا صح حصوله على صفة واحدة في حال الحدوث صح حصولها عليه في حالة البقاء ما لم يكن هناك ما يوجب خلافه مما ذكرناه ما نعلمه من حال الجوهر وكونه كائنا فانه ما صحت الزيادة فيها في حال حدوثه صحت الزيادة فيها في حال بقائه حتى يكون في حال بقائه كائنا باكوان عدة كما جاز كونه كائنا في حال حدوثه باكوان كثيرة وكذلك ما نعلمه من حكم ما عدا صفته الكائنية من الصفات المختصة للمعاني والعلل فكذلك لو صح دخول التزايد في صفة الوجود في حال الحدوث وجب صحة حصوله فيها في حالة البقاء وهذا يقتضي صحة ايجاد الموجود حالا فحالا وان لا يكون الجوهر باقيا وذلك باطل على ما تكلم به النظام ◦ **قال** ◦ هذه الدلالة تنتقض عليكم بوجوه الافعال لانها انما تحصل في حال الحدوث ويصح دخول التزايد فيها في حال الحدوث ونحصل فيها في حالة البقاء تجدد وجوهها وحصول التزايد في وجوهها فلم لا جوز ان يكون الحال في مثلنا مثله حتى يختلف الحال فيها باختلاف وقتي البقاء والحدوث ◦ **قيل له** ◦ قد احترزنا في الدلالة بقولنا ما لم يكن هناك ما يحيل عز ذكره وعز امثاله ولا يلزمنا ذلك لزومكم ◦ **قال** ◦ فان قيل وما ذلك المحيل ◦ **قيل له** ◦ المحيل في ذلك هو ان الحسن والقبح يتبعان حالة الحدوث ولا تصور في حالة البقاء حصول الفعل على هذين الوجهين ولا على غيرهما من الوجوه ◦ **قال** ◦ فان قيل ومن جملتنا ايضا محيل وهو استحالة ايجاد الموجود له في حالة البقاء فلذلك لا يصح في حالة البقاء وان صح في حال الحدوث ◦ **قيل له** ◦ هذا تعليل الشيء بنفسه وتعليل الشيء بنفسه لا يجوز وانما قلنا انه تعليل الشيء بنفسه لان قول القايل يستحيل وجوده ليس بأكثر في المعنى من ان القادر يستحيل منه ايجاده فكما قلنا انما يستحال ايجاده في حالة البقاء لاستحالة ايجاده فهذا تعليل الشيء بنفسه وليس كذلك ما قلناه فان احدهما غير الاخر لان وجوه الافعال حالة الحدوث فيها منفصلة عن حالة البقاء فلا يمتنع ان تتعطى من الحكم في حدوثها ما لا تتعطى في حال بقائها ◦ **دلالة اخرى** ◦ وهي ان الذات لو كان لها الوجود صفتان ووجهان لكان لا يمتنع ان تحصل على احد وجهيها بقادر على الوجه الاخر بقادر اخر وذلك يودي الى صحة المقدور الواحد بين القادرين ومعلوم استحالة ذلك ◦ **قال** ◦ العلم باستحالة المقدور الواحد بين القادرين يبتني على العلم باستحالة دخول التزايد في صفة الوجود فكيف يجوز ان يتنوا لا لتنكم على ذلك وهذا هذا الاستدلال بفرع المبني على اصله ◦ **قيل له** ◦ لسنا نسلم ان العلم باستحالة التزايد في صفة الوجود اصل للعلم باستحالة المقدور الواحد بين القادرين بل الادلة التي نستدل بها على استحالة المقدور الواحد بين القادرين لا يبتني شيء منها على العلم باستحالة دخول التزايد في صفة الوجود فسقط ما سارعنه وصحة الدلالة ◦ **دلالة اخرى** ◦ وهي انه قد ثبت بما بيناه في باب القدر ان باثير القادر في مقدوره لا يزيد على تاثير العلة في معلولها واذا ثبت هذا فكما ان العلة لا يجوز ان توجب معلولها ان يزيد من صفة واحدة فكذلك القادر لا يجوز ان يزيد تاثيره في المقدور الواحد على ان يزيد من صفة واحدة اذا ثبت هذا ثبت ان التزايد لا يصح في صفة الوجود لانها متعلقة بالفاعل وحاصلة به وتاثيره فيها لا يتعدى من صفة واحدة الى ما زاد عليها ◦ **دلالة اخرى** ◦ وهي انا اذا حققنا علمنا ان التزايد لا يدخل في صفة الوجود لانها لو تزايدت لكان اليها طريق ولا طريق اليها الا ما يصدر عنها من الحكم ومعلوم ان حكمها انما هو ظهور صفة النفس وظهور صفة النفس كيف يقع فيه التزايد وهذا القول بدخول التزايد فيها وان كان ما ذكرناه الاعمز له ان يقال بجواز دخول التزايد في القبح والحسن وقد علمنا انهما لا يدخلهما التزايد فكذلك صفة الوجود ◦ **قال** ◦ فان قيل ما انكرتم ان حكم الوجود يتزايد في المنع فتتزايد صفته لتزايد الحكم ◦ **قيل له** ◦ المنع انما يكون منعا في حالة الحدوث ويكون باقيا للحدوث حتى يستحيل حصوله في حال البقاء فيجب ان يكون الفاعل المانع وكثرة افعاله في الممنوع لا بصفة الوجود ◦ **ويدل عليه** ◦ انه لو كان يثبت مجرد الوجود لكان لا يمتنع من الواحد منا ان يوجد حركة واحدة فتتزايد صفته في الوجود فيمنع بها سكنات كثيرة وهذا محال فثبت ان المنع انما هو لكثرة افعال المانع لا بكثرة صفات الوجود واذا كان المانع فقد انهدم ما بنى عليه سواله ◦ **وقد استدل** ◦ في هذه المسئلة بان التزايد لو صح في صفة الوجود لكان لا يمتنع فيما له وجهان في الوجود ان يوجد على احد وجهيه من دون وجوده على وجه الاخر

ثم كان يجب ان يكون موجودًا من حيث وجد على احد وجهيه ومعدومًا من حيث لم يوجد على وجهه الاخر فاشبه ذلك ما نقوله في وجهي المقدور الواحد اذا قلنا بجواز كون المقدور الواحد مقدورا من وجهين ∴ الا ان المعترض يعترض فيقول انكم ترجعون بالمعدوم الى معلوم ليس له صفة الوجود وهذه الذات التي قدرتم على احد وجهيها دون الاخر معلومة لها صفة الوجود فكيف تكون معدومة فصح ان هذا الامكن الاستدلال به وان المعتمد من الادلة ما تقدم ∴

فصل ثم قال رحمه الله اعلم انه اذا صح ان له ان يكونه جوهرًا حالا الى اخر الفصل ∴ قال ايده الله اعلم انه رحمه الله لما بين ما يستحقه الجوهر من الصفات وما لا يستحقه وما التي يدخلها التزايد منها وما التي لا يدخلها التزايد منها اراد ان يبين ان صفة الجوهر كونه جوهرًا ثابتة له في حالتي العدم والوجود وانه جوهر في العدم ∴ وجملة القول في ذلك ان حالة الجوهر كونه جوهرًا ثابتة له في حالتي العدم والوجود وكذلك سائر الصفات الذاتية في جميع الاجناس فانها ثابتة له في العدم كثبوتها له في الوجود وانما فارقنا ذلك لان الجوهر وكذلك جميع الذوات لا بد من ان يخالف مخالفه في حال العدم ولا يجوز ان يخالف مخالفة لكونه ذاتا لان سائر الاجناس يشاركه في الذاتية ولا يجوز ان يخالف مخالفة بصفة يشاركه فيها المخالف فيجب ان يكون مخالفا له بصفة هي لا تشاركه فيها المخالف لا تثبت تلك الصفة له لان تلك الصفة ليست الا مانعة عنه بالجوهرية ∴ فان قيل له قلتم انه يخالف مخالفة في حال عدمه قيل له ان الجوهر في العدم معلوم فلا يخلو اما ان يوجب مناب عدده من الاجناس في كونه معلومًا واما ان لا يوجب منابها في ذلك لا يجوز الاول لانه يعضي مماثلة لها لان حقيقة المتغيرين ان يوجب احدهما مناب الاخر وهذا يعضي تماثل المعدومات وهي اذا تماثلت في العدم يجب تماثلها اذا وجدت لان الوجود لا تاثير له في اخراج المتماثلات الى الاختلاف ∴ وان كان لا يوجب منابها وجب ان يخالفها لان المخالفة بين الشيئين انما تعلم بان يوجب احدهما مناب الاخر واذا خالفها وجب ان يخالفها لامر ما وهو الصفة التي اثبتناها ∴ يوضح هذا انه اذا لم يصح ان يعلم الشيء مفصلا الا بعد العلم به على صفة فلذلك اذا علم على سبيل الجملة لا يجوز ان يعلم الا على صفة وهو الجوهر المعلوم فانه وان كان يعلم على وجه الجملة فانه اذا علمه فانه لا بد له من صفة يعلمه عليها ∴

فاما سلمنا لكم انه كان مخالفا لما لم يكن جوهرًا في العدم لم يجب اذا كان مخالفا له ان يكون هذه المخالفة معللة بامر ما وهلا جاز ان لا تكون معللة على ما ذهبتم اليه في كثير من المفارقات والمخالفات ∴

قيل له ما اوجب في شيء من الاشياء مفارقة من المفارقات ان يكون معللا قام هاهنا في هذه المفارقة لان الجوهر فارق مخالفه مع جواز ان لا يفارق ومع جواز ان يفارق فلا بد من ان يكون مفارقا له بامر ذلك الامر ليس الا كونه جوهرًا وجب في هذا ان يجري كونه متحركا لانه تحرك مع جواز ان لا يتحرك فلا بد من ان يكون متحركا لامر ليس ذلك الامر الا الحركة كذلك ها هنا يجب ان يكون مثله لان ما دل على ان احد الموضعين معلل يدل على ان الموضع الاخر معلل ايضا وليس كذلك فما لا نعلله من الاحكام في مواضع لانا انما لم نعللها لاستحالة كونها معللة في نفسها ولا جل انها لا تقبل التعليل ولا تستمر ولا تسلم من الطعن لانها بانية شيء علل فيسدت ومخالفة الجوهر لما ليس بجوهر يصح التعليل ويستمر فوجب تعليلها ∴ فان قيل هب ان هذه المخالفة معللة بامر لم يجب ان تكون معللة بكونه جوهرًا ولم لا يجوز ان يكون معللة بشيء اخر فلا يجب ان يكون جوهرًا في العدم

قيل له ذلك الامر الذي اثر في المخالفة لا يخلو اما ان يكون راجعا الى الغير واما ان يكون راجعا الى ذات الجوهر لا يجوز ان يكون الموثر فيها ما يرجع الى الغير لان ذلك الغير كان لا يخلو اما ان يكون تاثيره فيها على سبيل الصحة واما ان يكون تاثيره فيها على طريق الصحة فليس الموثر الا كونه قادرا ولا يجوز ان يخالف الجوهر مخالفة بتاثير القادر فيه لان ما تعلق بالقادر كان موقوفا على احساره واذا وقف على احساره وجب ان يخالف الجوهر مخالفة تارة ولا يخالفه اخرى لانه يجوز ان يريد من الجوهر ان يخالف غيره فيفعل ما به يخالف مخالفة فيكون مخالفا له ويجوز ان لا يريد ان يخالف مخالفة فلا يفعل فيه ما به يخالف المخالف ولا اختار ذلك ولا يقصد اليه فبقي الجوهر غير مخالف لما ليس بجوهر وهذا محال لعلمنا بان الجوهر يخالف مخالفة من الاعراض على انيرة واحدة وطريقة مستمرة فبطل ان يكون الموثر فيها هو الفاعل ∴ وان كان تاثيره فيها على سبيل الايجاب فليس الموثر فيها الا معنى من المعاني ولا يجوز ان يكون مخالفة الجوهر لما ليس بجوهر لمكان معنى لوجوه بلثنه ∴

احدها ان ذلك المعنى لا بد من ان يكون مخالفا لغيره فيجب ان يكون مخالفا له لمعنى ثم الكلام في ذلك المعنى كالكلام في هذا المعنى وذلك يفضي الى ما لا نهاية له من المعاني ومعاني المعاني وذلك باطل

والثاني وهو ان مخالفة الجوهر لما مخالفة لو كان لمعنى لكنا لا نعلم بذلك المخالفة الا بعد العلم بذلك المعنى لان العلم بالمخالفة فرع على العلم بما يوثر فيها والعلم بالموثر يجب ان يتقدم على العلم بالموثر فيه اما على جملة او بتفصيل وفي علمنا حصول العلم بتلك المخالفة قبل العلم بما يوثر فيها على زعمكم من المعنى دلالة على ان مخالفة الجوهر لغيره لا يستند الى ما ذكره من المعنى

والثالث وهو ان ذلك المعنى لا بد من ان يكون محدثا واذا كان محدثا جاز عدمه في وقت فكان يجب في الجوهر ان لا يخالف مخالفة لعدم ذلك المعنى واذا كان من قبل مخالفة وذلك محال يجب ان لا تقع المخالفة بامر يرجع الى الغير فوجب ان تقع بامر يرجع اليه فاذا لم يجز ان ترجع الى ذاته لمكان ان مخالف الجوهر ذات ولا يجوز ان يخالف مخالفة ما يشاركه فيه المخالف لان ذلك يبطل الاحتلاف ويزيله فلم يبق الا ان تكون راجعة الى صفة من صفاته تلك الصفة لا يجوز ان يكون لغيره او كونه كذا لانهما موقوفان على الوجود ويستحيل حصولهما من دون الوجود والمخالفة ثابتة في العدم فلا يجوز ان يقع لا بامر لا يحصل الا بعد الوجود لان ما يوثر في امر من الامور لا يجوز ان يتراخى عن الموثر فيه فلم يبق الا ان يعلل ان الموثر فيها صفة الجوهر على ما قلناه ∴ فان قيل لم لا يجوز ان يخالف بامر متوقف وحكم مستطر فالجواب لان ما يوثر في المخالفة اذا تراخى عنها لم تقع اصلا لانه كما اذا قلنا ان القادر له تاثير في صحة الفعل لم يجز ان يثبت صحة الفعل مع تراخي كونه قادرا لكذلك ها هنا ∴

دلالة اخرى وهي ان الله تعالى لا بد من ان يتميز له الجوهر من غيره في حال عدمه ولا بد من ان يعلم من حاله انه ما اذا وجد تميزه دون السواد حتى يصح منه القصد الى ايجاده اولا واعادته ثانيا

لانه لو لم يتميز له لكان لا سبيل ان يقصد الى ايجاد الجوهر فيوجد السواد او يقصد الى ايجاد السواد فيوجد الجوهر فوجب ان يكون متميزا له عن غيره ولا يكون متميزا له تعالى
لا هو متميز في نفسه عن غيره ولا يكون متميزا عن غيره الا لصفه وهذا كما نقول ان المدرك يجب ان يحصل في نفسه على صفه حتى يصح منا ادراكه والا لم يصح اذا ثبت هذا فاذا
كان الجوهر متميزا فما ليس بجوهر للقديم تعالى فلا بد من ان يكون متميزا له لصفه هي صفة الجوهرية **دلالة اخرى** وهي ان الجوهر يجب تحيزه عند وجوده ويستحيل
تحيزه عند عدمه فوجب ان يكون للوجود تاثير في التحيز والا لم يكن تحيزه على طريقه واحدة ووتيرة مستمرة موقوفا عليه ولا استحالة على زواله واذا ثبت هذا فاما ان يكون
فيه اما ان يكون على سبيل الايجاب واما ان يكون على سبيل الشرط لان ما عند حصول غيره يحصل وعند زواله يزول لا بد فيه من ان يكون له فيه اما هذا التاثير واما ذاك والثاني
واذا ثبت هذا فانه يجوز ان يكون على طريق الوجوب لانه كان يجب في سائر الذوات ان تكون متحيزه لان الوجود شايع في جميعها شامل لكلها فوجب ان تكون
متحيزة لان يامره تاثير الايجاب وهذا باطل فلم يبق الا ان يامره فيه تاثير الشروط ولا يوثر فيه الا وهناك شيء اخر يوجب تحيزه بشرط الوجود والا لم يصح ان يجعل
الوجود شرطا في ذلك فاذا لم يجز ان يكون الموثر في تحيزه الفاعل او معنى من المعاني على ما بيناه وجب ان يكون الموثر فيه صفة من صفاته ثم تلك الصفه لا تخلو اما ان تكون
مستدامة او متجددة لا يجوز ان يكون متجددة لانها لو تجددت مع التحيز لم تكن بان توجب التحيز بشرط الوجود اولى من التحيز ان يوجبها بشرط الوجود فوجب
ان تكون مستدامه واذا كانت مستدامة وجب ان تكون حاصله في حال العدم وفي ذلك ما نريده فيما هذه الحاله ان الجوهر جوهر في العدم وان صفته الجوهرية ثابته
في حالتي العدم والوجود **طريقة اخرى** وهي ان الجوهر جوهر لذاته صح ان يكون جوهرا ما دامت ذاته وقد علمنا انه ذات في العدم كما انه ذات في
الوجود فصح ان يكون جوهرا في العدم لان صفه الذات يجب حصولها ما دامت الذات وهذه الدلاله مبنية على اصول نذكر احدها ان الجوهر جوهر لذاته والثاني
ان صفه الذات يجب حصولها ما دامت الذات والثالث انه ذات في العدم كما انه ذات في الوجود وقد دللنا على هذه الاصول في
الملة وصححنا ها صحة الدلاله **فان قيل** اما الدليل على صحة الاصل الاول وهو انه جوهر لذاته فهو انه لو لم يكن جوهرا لكان لا يخلو اما ان يكون جوهرا لما هو عليه
في ذاته او لوجوده او لحدوثه او لحدوثه على وجه او لعدمه او لعدم معنى او لوجود معنى او بالفاعل هذه الاقسام كلها باطلة فلم يبق الا انه جوهر لذاته هـ
قلنا لم لا يجوز ان يكون جوهرا لما هو عليه في ذاته **قيل له** لانه لو كان جوهرا لما هو عليه في ذاته لوجب ان يكون جوهر الصفته الذاته وذلك يفسد المذهب الذي نقوله وان اردتم
به انه يكون جوهرا لصفة له مقتضاة عن صفته الذاته عند الوجود فهذا لا يصح لانه ليس يمتنع ان يقال انه جوهر لهذه الصفه اولى من ان يقال هو على هذه الصفة
للكونه جوهرا اذ حصولها معا على مذهبك ولا تثبتها في حال العدم **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون كونه جوهرا الوجوده قيل له لو كان كذلك لكانت
الذوات الموجوده اجمع جواهر لان الوجود الموجب المؤثر في الجوهرية شامل لها شايع فيها وهذا محال **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون جوهرا الوجوده
جوهرا **قيل له** هذا تكرار لا فائدة فيه اذ لا فرق بين قول القايل انه انما كان جوهرا الوجوده جوهرا وبين قوله انما وجد جوهرا الوجوده **جواب اخر**
وهو ان هذا يفضي دخول العله في المعلول فلا يجوز لانه بمنزله قول القايل الجسم انما صار متحركا لانه متحرك بحركة وهذا فاسد فوجب فيما ذكره ايضا ان يكون فاسدا
فان قيل لم لا يجوز ان يكون جوهر الحدوثه **قيل له** لو كان كذلك لكان يجب ان لا يكون جوهرا في حال بقايه اذا ارتفع بالحدوث تجدد الوجود واذا ارتفع به
نفي الوجود فقد احبنا عنه **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون جوهرا الحدوثه على وجه **قيل له** ذلك الوجه يجب ان يكون تابعا للحدوثه فكان يجب ان لا يكون جوهرا
في حال بقايه **وبعد** فلا وجه ها هنا يمكن ان يشار اليه فيقال انما كان جوهرا لما كان حدوثه على هذا الوجه فبطل ما قاله **فان قيل** لم لا يجوز
ان يكون جوهرا لعدمه **قيل له** كان يلزم ان لا يكون جوهرا بعد الوجود لان عدمه الموثر في الجوهرية قد زال وما يكون على صفه من الصفات ليشبه من الاشياء
من حكمه ان يخرج عن تلك الصفه اذا زال ذلك الشيء وقد علمنا انه جوهر وهو موجود فيجب ان لا يكون كونه جوهرا لعدمه **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون جوهرا
لعدم معنى **قيل له** ذلك المعنى ليس بان يوجب الصفه له اولى من ان يوجب الصفه لغيره لان العدم مقطعه للاحصاص **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون جوهرا
لوجود معنى **قيل له** ما من معنى من المعاني يشار اليه ما قد وضح بالدليل ثبوته الا وكونه جوهرا يصح حصوله منزوعا ولا يقف عليه فكيف يمكن ان يقال
كونه جوهرا لمكان معنى **وبعد** فان ذلك المعنى اذا لم يجز ان يكون قديما وجب حدوثه واذا كان محدثا صح وجوده في وقت وزواله في وقت فكان يصح
ان يخرج من كونه جوهرا عند زوال ذلك المعنى ومعلوم استحاله خروجه عن الجوهرية **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون جوهرا لان الله تعالى خلقه جوهرا او اراد
كونه جوهرا **قيل له** قولك كونه جوهرا لانه تعالى خلقه جوهرا كقولك انما وجد جوهرا الوجوده وقد احبنا عنه **وبعد** فان هذا يقتضي ان يكون
جوهرا بالفاعل والفاعل لا يتاتى له فيما هذا سبيله من الصفات فصح بهذه الجملة الاصل الاول **والدليل** على صحة الاصل الثاني
وهو ان صفه الذات يجب حصولها ما دامت الذات هو ان صفه الذات مع الذات تجري مجرى صفة العلة مع العلة لا على معنى ان العلة لا تعلل الذات بالصفة اولى
من ان تعلل الصفه بالذات لان الذات لا تدخل في كونها ذاتا الا بالصفه ولكن على معنى ان تلك الصفه لا تستحق لغير الذات كما ان صفة العلة لا تستحق لغير العلة واذا
ثبت هذا فكما ان صفة العلة مع العلة يجب حصولها ما دامت العله فكذلك صفه الذات مع الذات يجب ان يكون مثله حتى يجب حصولها ما دامت الذات
والدليل على صحة الاصل الثالث وهو انه ذات في العدم كما هو ذات في الوجود هو ان قولنا ذات لسنا نوديه الا ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه وقد علمنا ان الجوهر كما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو موجود فكذلك يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو معدوم فصح بهذا انه كان ذاتا في العدم كما انه ذات
في الوجود اذا ثبت هذا فالدلاله التي اوردناها صحت واستقامت بعد هذا نقول اذا ثبت ان الجوهر جوهر في العدم فقول من ذهب الى ان صفته تكونه جوهرا
هي صفته تكونه معدوما على ما دل عليه كلام الشيخ المرشد باطل وذلك لان كونه جوهرا ثابت في العدم على ما بيناه وكونه متحيزا لا يجوز ان يثبت في العدم
وانما ثبت في الوجود على ما بيناه وبطل ايضا قول ابي اسحق حيث نفى صفه الجوهرية وقال ان الادراك لا يتناول الجوهر على صفه كونه جوهرا فوجب
ان ينفي عنه هذه الصفه اذ لو كانت له هذه الصفه لتناوله الادراك عليها وهذا بعيد لان الادراك لا يتناول الا الصفات المفضاه عن صفة الذوات
وهي تجري في الوجود مجرى الصفات اللازمة اذا حصل شرطها ويستحيل تناوله للصفات الذاتيه فلا يجب في الجوهر اذا ادرك على صفة كونه جوهرا ان ينفي عنه
صفه الجوهرية كما لا يجب ان ينفي صفتاه بكونه كائنا وكونه موجودا واو ادرك عليها فهذه جملة الكلام في هذا الفصل والله الموفق ٥٥٥

دلالة اخرى على انه لا يجوز ان يكون متحيزا في حالة العدم وهي انه لو كان كذلك لكان يجب ان يشغل المكان او ما يقدر يقدر المكان الجهة لان ذلك من حكم المتحيز بل من حقيقته ولو كان شاغلا للمكان لوجب ان يكون قابلا للاعراض لان قبوله للاعراض ايضا حكم من احكامه: والحكم اذا كان كالحقيقة للصفة لم يجز ان تتراخى عنها فيجب ان لو كانت صفته كونه متحيزا حاصلة في العدم ان تثبت احكامها التي هي حقيقه لها وان يستحيل تراخيها عنها كما ان صحة الفعل لما كان حكما لكونه قادرا استحال تراخيها عن كونه قادرا وفي علمنا باستحالة ان يكون المعدوم حالا ومحلا دلالة على استحالة تحيزه وهو معدوم: **فان قيل** ما انكرتم انه يكون متحيزا في حالة العدم ولا تثبت حكمه الذي هو شغل المكان وقبول الاعراض في حال العدم وانما يتراخى فيحصل من بعد كما ان الممنوع قادر على الفعل ولا يصح منه الفعل الا ان وقوعه مشروط بزوال المنع كما تقول في العدم تعالى انه كان فيما لم يزل قادرا وكان يصح الفعل منه فيما لم يزل الا ان وقوعه كان مشروطا بما لا يزال واذا كان كذلك بطل ما ظنوه اذا صفه هاهنا يستحق حكما ذلك الحكم كالحقيقة لها ثم تثبت الصفة من دون ثبات ذلك الحكم او مع تراخيه عنها حتى يقيسوا صفة التحيز على ذلك فيقال انها ايضا يجوز ان تثبت وان لم تثبت الاحكام الصادرة عنها: **قلنا** لا يجوز ان يكون المعدوم حالا ومحلا لوجوز ذلك لجاز وقوع السواد في العدم فكان كما لا يجوز وجود الضدين لا يصح عدم الضدين ومعلوم خلافه وهذا الجواب فيه نظر لانه لم يكن له ان يقول انه اذا لم يجز وجود الضدين فانه لذلك لجاز وقوع السواد في العدم لكن انما هو لبضاده مما على الوجود لا لكونها حالين لانها لا تضاد ان اذا تغاير بهما المحل الا على الحلين وليس كذلك الضدان المعدومان فانهما لا تضادان على الوجود فلا يجب ان يستحيل عدمهما ثم وكما ان وجود الضدين يصح اذا تغاير بهما المحل فكذلك يجب ان يجوز عدمهما اذا كانا حالين في محل معدوم: **جواب** عن السؤال وهو ان الحلول لا يعقل منه اكثر من الوجود بحيث الغير والغير متحيز وهذا لا يصح في المعدوم فيجب ان لا يصح حلوله

جواب وهو انه كان يجب ان لا يمتنع في الواحد منا ان يحله من القدر المعدومه ما لا نهاية له مقدور على ما لا يتناهى حتى كان يصح منه ما نعه القدم تعالى ولا يمكنكم ان تجيبوا بوجودها فيه لانها اذا جازت ان تحل محالا معدومة فلان يجوز حلولها في المحال الموجودة اولى واحرى: **فان قيل** ان ذلك لا يصح لان تلك القدر المعدومة لا يصح حلولها فيه لافتقارها الى حيز زايدة على ما في الاصل كما يجب ذلك في القدر الموجوده لانها اذا كثرت احتاجت الى رتبة حيز: **قيل له** هذه القضيه انما تجب في القدر الموجوده فاما في القدر المعدومة فليس يجب هذه القضيه فيها بدليل ذلك انها وان كانت احتاجت الى رتبة ما فاذا زادت جاز فيها ان تحتاج الى زياده رتبة: **دلالة اخرى** وهي لو كان متحيزا في العدم لكان يصح ان يلاقي جميعه من جهاته الستة جوهرا معدوما والا ان هذا هو حكم المتحيز ولو كان كذلك لكان يجب في الجوهر اذا وجد ان يلاقي في ستة امثاله من ست جهاته على سمة واحدة وطريقة مستمرة بل كان يصح ان يلاقي الاجسمة اعدادا له في بعض الاوقات لاشتغال جهته السادسه بجوهر معدوم يلاقيه وفي علمنا بانه على سمة واحدة اذا وجد يجب ان يلاقي ستة امثاله دلالة على استحالة ملاقاته للجواهر المعدومة في حال العدم ولا ملاقاتها له فوجب ان لا يصح ما بودي الله وهو القول بتحيزه وهو معدوم: **دلالة اخرى** وهي انه لو كان متحيزا في العدم لوجب ان يحصل في تلك الحال حكم الذي هو منع غيره من ان يحصل فيها لكونه كالحقيقة للكونه متحيزا ولو كان المنع ثابتا في تلك الحالة لوجب ان يتعذر على اقدر القادرين منا ان يحرك يمنه ويسرة لاشتغالها بجواهر معدومة متحيزة من حكمها ان تمنع غيرها من ان يحصل فيها او تتحرك اليها وقد علمنا باستحالة ثبوت هذا المنع فوجب ان يستحيل ثبوت ما المنع حكمه وحصول ما يوثر فيه لان حكم الصفة مع الصفة يجري مجرى المعلول مع العلة في ان اثرها لا يكون موقوفا على شرط فكما ان ما هو حال معلول العلة يجب ان يحل حصول العلة على الوجه الذي يوجب المعلول فكذلك يجب هاهنا فيما هو حال الحكم وهو المنع ان يحيل حصول الصفة وهو التحيز على الوجه الذي يوجب الحكم وهو المنع لانهما يتساويان فوجب الحكم باستحالة تحيزه وهو معدوم واذا كان كذلك فلا معنى لقولهم ان صفة التحيز حاصلة في حالة العدم الا ان ظهور حكمها مشروط بالوجود كما لا معنى لقول من يقول صفته بكونه كائنا ثابتة في عدمه الا ان ظهور ما لها من الحكم مشروط بالوجود اذ لا فرق بينهما: **فصل** قال رحمه الله اعلم ان رحمه الله لما من استحالة تحيزه وهو معدوم اراد ان يبين جهة استحقاقه لهذه الصفة وجمله القول في ذلك الى اخر الفصل: **قال** ايده الله اعلم انه لما من استحالة تحيزه وهو معدوم اراد ان يبين جهة استحقاقه لهذه الصفة وجمله القول في ذلك ان الوجود لا يوثر في هذه الصفة تاثير الايجاب بل تاثيره فيها ما تاثير الشرط والموثر فيها على الحقيقة انما هو ما عليه في ذاته الا انه انما يوثر فيها بشرط الوجود اذ الشرط ها هنا غير الوجود واذا ثبت ذلك فالمتحيز متحيز لما هو عليه في ذاته بشرط الوجود فمع وجوده يستحيل خروجه عن كونه متحيزا لحصول الشرط مع المعنى والخلاف فيه مع اصحاب المهولي فانهم جوزوا خروجه عن كونه متحيزا مع الوجود واذ قد بينا ان متحيز لما هو عليه في ذاته بشرط الوجود بطل قولهم انه يتحيز تارة ولا يتحيز اخرى: **فان قيل** لم قلتم ان الجوهر متحيز لما هو عليه في ذاته بشرط الوجود وما انكرتم ان الموثر في تحيزه امر اخر: **قال له** انه متحيز فلا يخلو اما ان يكون متحيزا لما هو عليه لاوليته او لوجوده او لحدوثه او لوقوعه على وجه او لعدمه او لعدم منع او لوجود او لانتفاء ظاهر الاقسام كلها فليس الا انه متحيز لما هو عليه في ذاته بشرط الوجود: **فان قيل** لم قلتم انه لا يجوز ان يكون متحيز الذاته: **قيل له** لو كان متحيز الذاته لوجب ان يكون متحيزا في حالة العدم لحصول ما يوثر في تحيزه في تلك الحال وهو ذاته وقد دللنا على استحالة تحيزه في العدم مما يغني عن الاعادة **جواب آخر** وهو انه كان يجب ان تكون سائر الذوات متحيزة لحصول ما يوثر في التحيز لكل ذات لان الذات عندك هو الذي يوثر في التحيز وهي حاصلة لسائر المعلومات شايعة في جميع الاجناس: **فان قال** لم لا يجوز ان يكون متحيز الوجوده: **قيل له** كان يجب اشتراك الذوات الموجوده اجمع في التحيز لاشتراكها في الصفة الموثرة في التحيز الموجبه له: **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون متحيز الحدوثه: **قيل له** ان اردتم بالحدوث الوجود فقد اجبنا عنه وان اردتم بحدد الوجود لزم ان لا تكون الجواهر في حال بقائها متحيزة لزوال الموثر في تحيزها وهو تجدد الوجود: **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون متحيز الوقوعه على وجه: **قيل له** الصفة اذا كانت متعلقة بوقوع الشيء على وجه كانت تابعة لحدوثه ولا يحصل في حال ان ايه كما نقول ان القبيح والحسن لما استحقا الحسن والقبح لوقوعهما على وجه كان استحقاقهما لها تابعا للحدوث واستحالة حصولها على هاهنا من الصفتين في حالة البقا لاستحالة تجدد وجبهما في هذه الحال كذلك هاهنا الجوهر لو كان متحيزا لوقوعه على

لكان يحال في حال البقاء حصوله على صفة المميز لاستحالة تجدد ذلك الوجه في هذا الحال: **ولقد** فانه لا يمكن ان يشار الى وجه من الوجوه ويقال ان الجوهر
يصير مميزا الوقوعه على ذلك الوجه فصار ذلك اشارة الى ما لا يعقل وفارق ذلك ما نقوله ان القبيح يصح لوقوعه على وجه لان الوجه الذي يقع عليه معروف معلوم
فان قال لم لا يجوز ان يكون مميزا للعدم قيل له لو كان كذلك لكان يخرج من كونه مميزا عند الوجود لزوال ما اثر في تحيزه وهو العدم: جواب آخر
وهو ان العدم مقطوع للاختصاص فلسنا نؤثر في تحيز الجوهر اولى من ان يؤثر في تحيز السواد وهذا محال: جواب آخر وهو ان العدم محال كونه مميزا وما احال
الصفة لا يجوز ان يكون مؤثرا فيها كما ان الموت لما احال كونه عالما لم يجز ان يؤثر فيه: فان قيل لم لا يجوز ان يكون متحيز العدم معنى قيل له لوجوه ثلثة احدها
انه كان يجب ان يكون متحيزا اعم لم يزل لان ذلك المعنى لا ابتداء لعدمه: والثاني كان يجب ان تخرج بعد تحيزه الى ان لا يكون مميزا اذا خرج ذلك المعنى من العدم الى الوجود
ولا معنى معدوم يعقل هذا سبيله: والثالث ان ذلك العدم لا اختصاص له بالجوهر الا اماله بالسواد فلو جاز فيه ان يؤثر في تحيزه ليجوز ان مثله ان يؤثر في تحيز السواد
لان العدم مقطوع للاختصاص بل لمحيله: فان قيل لم لا يجوز ان يكون متحيزا الوجود معنى قيل له لو كان كذلك لكان ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون حالا فيه او في غيره
او لا في محل لا يجوز ان يكون المعنى الذي يحل غيره موجبا لتحيزه لانه بان يوجب الصفة لمحله اولى من ان يوجبها له اذ لا تعلق له به وهذا كما نقول ان العلم الموجود في قلب عمرو
بان يوجب صفة العالمية لعمرو اولى من ان يوجبها لزيد لاختصاصه لعمرو دونه واذا كان كذلك في المعنى الحال في غير هذا الجوهر ان يوجب له التحيز: وان قالوا
انه يكون متحيزا المعنى لا في محل فلا يجوز لان مرجع العلة ان يختص بمعلولها ابلغ الاختصاص حتى توجب له الحكم واذا ثبت هذا وقد علمنا ان المعنى الموجود لا في محل لم يحصل
غاية الاختصاص ولم يخرج الاختصاص به الى فرد ذلك وهو ان يحله: وان قالوا انه يكون متحيزا المعنى حله لم يجز ايضا لان حلول ذلك المعنى فيه يفتقر الى تحيزه
لا محاله وتحيزه على مذهبكم يحتاج في حصوله الى حلول ذلك المعنى فيه فيقف كل واحد من الامور على الاخر: وذلك يودي الى ان لا يحصلا ولا واحد منهما

دلالة اخرى على انه لا يجوز ان يكون متحيزا المعنى وهي انه قد ثبت ان سائر الاعراض يستحق صفات اجناسها على الحد الذي يستحق الجوهر بحيزه فوجب
ان يستحقها المكان بمعنى حتى كان السواد سواد المعنى فيه او المعنى لا في محل ثم كان لا يمنع في المعنى الذي يؤثر في كون الجوهر متحيزا او المعنى الذي يؤثر في كون السواد سوادا
ان يختصا ذلك السواد فيوجبا كونه متحيزا وسوادا: **يدل عليه ايضا** ان ذلك المعنى الذي يؤثر في تحيزه لابد من ان يستحق صفة على الحد الذي يستحق الجوهر
بحيزه لانه لم يكن بد من اختصاصه بصفة لاجلها يوجب كون الجوهر متحيزا ولمكانها يحالف مخالفه ويوافق موافقه فكان يجب ان يستحقها المكان بمعنى لان الجوهر
اذا كان يستحق كونه متحيزا مع ان مرجع حكم الجوهر ان يحالف مخالفه ويوافق موافقه لكونه متحيزا فكذلك وان كان مرجع المعنى يحالف بتلك الصفة مخالفه ويوافق

دلالة اخرى موافقه فانه ايضا لا يمنع ان يستحقها المكان بمعنى والكلام في ذلك المعنى كالكلام في هذا المعنى وذلك يتسلسل الى ما لا نهاية له من المعاني وهذا محال
على انه لا يجوز ان يستحقها لذلك المعنى لانه لو كان كذلك لكان لا يمنع ان يوجد في الجوهر الواحد امثال لذلك المعنى اذا لمانع يمنع من صحة وجودها فكان يزداد صفته
بالتحيز بعدد زياده المعاني لان المعاني الكثيرة لا يجوز ان تجتمع على اكساب صفة واحدة واذا كان كذلك كان يجب اذا ازدادت صفته بالتحيز ان يصير في حجم جبل
عظيم وشكل طود منيف مع انه جوهر واحد وقد عرفنا خلافه: فان قيل يلزمكم هذا ان يقولوا مثله في القدر لان القادر منا قادر لمعنى هي قدرة
فيجب ان يجوزوا وجود امثال تلك القدرة فيه حتى يحصل فيه من القدر ما يحرك بها جبل طبرك واذا لزمكم هذا الفاسد هناك اذا قلتم انه قادر بقدرة فلذلك
لا يلزمنا هذا الفاسد في المعنى والتحيز وان قلنا ان تحيزه لمكان معنى قيل له فرق بينهما لان وجود مثلا ت لما فيه من القدر مستحيل وصح وجود
امثال لذلك المعنى الذي يؤثر في التحيز وانما قلنا ذلك لان صفات القادر لا تقع الا محلفة فما يؤثر فيها يجب ان لا تكون الا محلفة لان اجلاف الموجب تبنى على اختلاف
الموجب وليس كذلك ها هنا لان صفة المحيز لا تقع في الجواهر الا متماثلة فوجب فيما يؤثر فيها ان لا يقع الا متماثلة لان تماثل الموجب يبنى على تماثل الموجب واذا كان
كذلك جاز ان يوجد في الجزء الواحد امثال لذلك المعنى فيصير الجوهر الواحد كالجبل العظيم جسما وهذا محال: **واما سبيل الدلالة على الجملة**
على ان كونه متحيزا مقتض عن صفته الذاتية وقلنا قد ثبت ان الجوهر له صفة ذاتيه يختص بها في حال عدمه على ما بيناه وبينا ان تلك الصفة لا تظهر الا
بكون الجوهر متحيزا فيجب ان يكون صفته تكونه متحيزا مقتضاه عن صفته الذاتيه بدلالة انها لو لم تكن مقتضاه عنها لم تكن دالة عليها وطريقا اليها ثم قلنا واذا ثبت
انها مقتضاه عن صفته الذاتيه استحال ان يقال انها تكون لمعنى لان ذلك ضرب من التناقض ونوع من التناقض لان الجوهر من حيث يكون متحيزا لما هو عليه
بشروط الوجود يجب ان يكون متحيزا ما دام موجودا لاستحاله لحصول الشرط مع المقتضي ولا يجوز ان يخرج من كونه متحيزا بحال من الاحوال ويجب من حيث انه متحيز لمعنى
ان يصح مع وجوده ان يكون متحيزا بمعنى وجد ذلك المعنى وصح ان لا يكون متحيزا وهو موجود لان الوجود ذلك المعنى فليستند ذلك الى الصحة والوجوب والجواز
والاستحالة وذلك محال واذا استحال ذلك استحال ان يكون متحيزا لمعنى مع كونه متحيزا لما هو عليه في ذاته وقد دللنا على انه متحيز لما هو عليه في ذاته فيكون
دلالة على اصل المسئلة ودلالة على ان المحيز لم يستحق لمكان معنى: فان قيل لو جاز ان يقال ان كونه متحيزا مقتضى عن صفته الذاتيه لوجب ان يقال
ان صفة الذاتية يجب ان يكون مقتضاه عن صفة اخرى ثم الكلام في تلك الصفة كالكلام في هذه الصفة وهذا يودي الى اثبات ما لا نهاية له من الصفات: واذا استحال
هذا وجب ان الصحيح القول بان صفة التحيز مقتضاه عن صفته الذاتيه قيل له الصفات كالذوات في انها لا يجوز اثباتها الا بدليل وقد دل الدليل على ان
صفة التحيز مقتضاه عن صفته الذاتيه محكمنا بانها مقتضاه عنها ولم يدل الدليل على ان صفة الجوهر متعلقة بصفة اخرى ومقتضاه عنها حتى نحكم باستناده
الى صفة اخرى بل دلت الدلالة على استحاله اقتضائها عن صفة اخرى وذلك لان تلك الصفة لو ثبتت لكان ثباتها على حد ثبات الجوهرية فكان يعلل الجوهر بها
كما ان الصفة لا يجوز ان تعلل بها الجوهرية وكان يودي الى ان اسم المعلل من المعللين فلذلك منعنا من اقتضائها عن صفة اخرى بخلاف مسئلتنا
فثبت بهذه الجملة ان المحيز محيز لما هو عليه في ذاته بشرط الوجود وان صفة التحيز صفة مقتضاه عن صفته الذاتيه التي هي الجوهرية وان الجوهر مع وجوده

لسحيل خروجه عن هذه الصفة لحصول الشرط مع المقتضي ٩ وثبت فساد ما ذكره المخالف ∴ واما كونه جوهرا فهو لذاته والكرما اوردناه في الاستدلال على ان المخبر لا يكون مخبرا لمعنى ممكن ابراده في الاستدلال على انه لا يكون جوهرا لمعنى فهذه جملة القول في ذلك ∴ **فصل** ثم قال رحمه الله والذي يجوز وقوع الاشتباه فيه من الاقسام الثلاثة ∴ قال ايده الله اعلم انه رحمه الله لما افسد ان يكون المخبر الجوهر لذاته او لوجوده او لحدوثه او لوقوعه على وجه او لعدمه او لعدم معنى او لوجود معنى في الفصل الاول وادعى انه لا يجوز فيه ايضا ان يكون بالفاعل لم يكن بد من ان يدل على هذا الموضع ايضا كما دل على غيره لتستقيم ما ذكره من الدلالة هناك ويسلم له ما ذكره من ان يستحقه لها لصفته الذاتية شرط الوجود ولما كان الكلام في هذا الموضع اصلا للكلام على المخالفين افرد له فصلا على حدة وجعلة القول في ذلك ان مخبر الجوهر وكذلك سائر صفات الاجناس مقتضاه عن صفاتها الذاتية على مذهب اهل الحق والمخالفون من النجارية وضرار بن عمرو وحفص الفرد ذهبوا الى ان صفات الاجناس كلها متعلقة بالفاعل وحاصلة بجعل الجاعل ∴ ثم اختلفوا منهم ومذهب الى انه يصح في المقدور ان يوجده القادر على تلك الصفة ويصح ان لا يوجده عليها والاخرون ذهبوا الى انها وان كانت متعلقة بالفاعل فان الذوات عند وجودها يجب حصولها عليها لاستحالة ولم يجز ان تحصل عليها تارة ولا تحصل اخرى ∴ **والذي يدل** على فساد ما قالوه هو انها لو كانت متعلقة بالفاعل لصح منه ان يوجد الجوهر فيجعله متحيزا وان يوجد فلا يجعله متحيزا وان يجعله سوادا بدلا من كونه متحيزا وان يجمع بينهما فيجعله سوادا متحيزا ثم كان يجب اذا طرى عليه البياض ان يفنيه من حيث انه سواد وان لا يفنيه من حيث انه جوهر متحيز فكان يكون الجسم موجودا معدوما في حاله واحدة وهذا لا يصح فوجب ان لا يصح ما تودي اليه ∴ **نعم** ما ذكرناه ويصح ان يكون الكلام خبرا امرا لما كان متعلقا بالفاعل صح ان يوجده فيجعله امرا وصح ان يوجده ولا يجعله امرا وصح ان يوجده فيجعله خبرا بدلا من كونه امرا وصح ان يجمع بينهما اذا اوجده فيجعله خبرا وامرا كذلك ها هنا كان يجب ان يكون مثله ∴ فان **قيل** ولم قلتم انها اذا كانت متعلقة بالفاعل وحقها ما ذكرته **قلنا** انما قلنا ذلك لان ما يتعلق بالفاعل ويقع باختياره لا بد فيه من ان يصح حصوله مرة وان لا يصح اخرى ومن حق القادر على تحصيل شيء من الاشياء على صفة من الصفات ان يصح منه ان يجعله على تلك الصفة وان لا يجعله عليها لان هذا هو حق الفاعل وحكم ما يتعلق به من الصفات واذا ثبت هذا وقد علمنا ان صفة الوجود غير صفة التخبير وجب ان يصح من الفاعل ان يوجد الجوهر فيجعله متخبرا او يصح ان يوجده فلا يجعله متخبرا كما نقول في كون الكلام امرا فانه لما كان متعلقا به صح منه ان يوجده فيجعله امرا او صح ان يوجده فلا يجعله امرا ∴ **وعلى** التهديد فانه لما كان يتعلق بالفاعل صح منه ان يوجد الكلام فيجعله تهديدا او صح ان يوجده فلا يجعله تهديدا ∴ **وعلى** الخبر فانه لما كان حاصلا بالفاعل صح من الفاعل ان يوجد الكلام فيجعله خبرا او صح منه ان يوجده فلا يجعله خبرا ∴ **وعلى** النهي فانه لما كان يتعلق بالفاعل صح ان يوجد الكلام فيجعله نهيا او صح ان يوجده فلا يجعله نهيا كذلك لو كان متخبرا بالفاعل لصح منه ان يوجده فيجعله متخبرا او ان يوجده فلا يجعله متخبرا وضوحا ما ذكرناه من نفي الوجود لما كان يتعلق بالفاعل صح حصوله مرة وصح ان لا يحصل اخرى فكذلك كونه متخبرا لو كان يتعلقها بالفاعل لوجب صحة حصوله مرة وصحة ان لا يحصل اخرى فان **قيل** اليس عندكم ان كون الفعل فعلا يتعلق بالفاعل ويحصل من جهته ومع ذلك لم يلزمكم ان تقولوا ان الفاعل يصح منه ان يوجده فيجعله فعلا ويصح ان يوجده اخرى فلا يجعله فعلا فكذلك لا يلزمنا ان نقول انه يجب ان يصح ان يوجده فيجعله تارة متخبرا ويصح ان يوجده اخرى فلا يجعله متخبرا **قلنا** له فرقان بينهما لان كونه فعلا موجودا في المعنى واحد لان معنى فعله اي اوجده واذا كان كذلك استحال ان يقال انه يوجده فلا يجعله فعلا لان ذلك يتناقض اذ هو بمنزلة قول القائل يفعله فلا يفعله فعلا او يوجده فلا يوجده موجودا وليس كذلك ما قلناه لان كونه متخبرا او كونه موجودا لا يكون معناهما واحدا بل كونه موجودا غير كونه متخبرا فاذا كانا بالفاعل صح منه ان يوجده فيجعله متخبرا وصح ان يوجده فلا يجعله متخبرا لان ذلك لا يتناقض في المعنى اذ الحال فيه كالحال في كون الكلام خبرا وامرا على ما بيناه ∴ فان **قيل** ولم اذا كان كونه سوادا بالفاعل وكونه متخبرا بالفاعل يجب ان يصح منه ان يوجد احدهما بدلا من الاخرى **قيل** له لان الصفتين عندك تحصلان بالفاعل جميعا وهو قادر عليهما ولا علة بينهما لاجلها يستحيل وجود احدهما الا مع الاخرى فيجب ان يصح منه ان يوجد احدهما بدلا من الاخرى كما نقوله في المقدور فانهما لما كانا متعلقين بالفاعل وكان الفاعل قادرا عليهما ولم يكن بينهما علة تقتضي وجود احدهما مع الاخر صح منه ان يوجد احدهما بدلا من الاخر ∴ **وكون** الكلام امرا وخبرا فان القادر لما كان قادرا عليهما ولم يكن بينهما علة تقتضي وجود احدهما مع الاخر صح منه ان يوجد احدهما بدلا من الاخرى كما نقوله في المقدور فانهما لما كانا متعلقين بالفاعل وكان الفاعل

والنهي لا يصير نهيا الا كراهة الناهي وقوع ما سأله النهي فاحد هما يقضي ضد ما يقضيه الاخر فلا يجب اذا كان قادرا عليهما على الانفراد ان يصح منه الجمع بينهما
لتضاد هما بواسطة وكذلك السيد لا يصير مريدا الا كراهة المريد وقوع المراد عليه والامر لا يصير امرا الا باراده المأمور به فاقتضى احدهما عكس ما اقتضاه الاخر
فيستحيل تحصيل الكلام على الصفتين جميعا لما بينهما من التضاد بواسطة وليس كذلك كونه سوادا وكونه متحيزا لانه لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجراه لا بنفسهما ولا بواسطة
والقادر قادر عليهما على الانفراد فيجب ان يصح منه الجمع بينهما كما صح ذلك في جعل الصيغة الواحدة امرا وخبرا فان قال لم يكون الفعل حسنا وقبيحا معلقا
بالفاعل وهو قادر على تحصيله على صفتي الحسن والقبح على الانفراد ولتضادهما ولا ما يجري مجراه لا بانفسهما ولا بواسطة ومع ذلك فلا يجب ان يكون قادرا على الجمع
بينهما فلم لا يجوز مثله في مسئلتنا قيل له انما جاز ان يكون الفعل قبيحا وكونه حسنا معلقا بالفاعل حتى يمكنكم التعلق بما ذكرتم وذاك لان الفاعل لا يأثم له فيما
يدله انه يقع قبيحا وينتفي حسنا اراد الفاعل ام كرهه شاء ام أباه ولو كان معلقا به لكان يقف على اختياره لان هذا من حق ما يقع بالفاعل وحكم ما تعلق به

وبعد فبما سلمنا لكم تعذر ان الصفتين جميعا متعلقتان بالفاعل فلا نسلم ان التنافي بينهما وما يجري مجرى التنافي مثبتة في حقها ومرتفع بينهما
لان بينهما ما هو اكد وجها في التنافي والمنع حالا في التضاد من حيث ان القبيح انما قبح لوقوعه على وجه من وجوه القبح والحسن انما حسن لتعريه عن ذلك الوجه فبينهما
اشد التضاد واكد التنافي لانهما رجعا الى النفي والاثبات فلا يجب وان كان قادرا عليهما على الانفراد ان يقدر على الجمع بينهما وليس كذلك كونه سوادا وكونه متحيزا
فانه لا تنافي بينهما اصلا فافترقا فان قال ليس من صفة الوجود في التالف ومن صفة وجود الاعتماد تنافي ولا ما يجري مجراه لا بنفسهما ولا بواسطة
والقادر قادر عليهما جميعا على الانفراد فيجب ان يكون قادرا عليهما على الجمع حتى يوجد التالف على صفتي وجود التالف والاعتماد واذا لم يلزمكم ما ذكرتموه قيل له ان ذلك وان لم يكن يلزمنا فانه يلزمكم لانا لا نجعل صفات الاجناس معلقة باختيار الفاعل وانما نجعلها حاصلة لما هي عليه في ذواتها فكان لنا
ان نقول ان كل واحدة منهما تقتضي لما هي عليه في ذاتها ان لا تحصل الا على صفة واحدة من صفات الجنس ويستحيل فيها ان تحصل على صفتي جنس فيستحيل في التالف
ان تحصل على صفتي الاعتماد والتالف بالوجود وليس كذلك حالكم لانكم تجعلون هذه الصفات حاصلة باختيار الفاعل موقوفة على جعل الجاعل فيلزمكم اذا جوزتم
كونه قادرا على كل واحد منهما على الانفراد ان يقدر عليهما على الجمع كما نقوله في الصيغة الواحدة كونه خبرا وامرا فان قال ما انكرتم انه وان كان قادرا عليها
على سبيل الانفراد فانه لا يصح ان يجمع بينهما لتضاد حكم الصفتين قيل له حكم الصفتين انما هو الادراك بالحاسة ومخالفة المخالف وموافقة الموافق
ومضادة المضاد وليس هاهنا فيما عددناه من الاحكام تضاد ولا ما يجري مجراه لا بانفسهما ولا بواسطة فبطل ما قاله فان قال بينهما ما يجري مجرى التنافي
وهو ان كونه متحيزا يصح وجود البياض فيه وكونه سوادا يحيل وجوده فيه فلذلك لم يصح منه الجمع بينهما وان قدر على تحصيله على كل واحدة منهما على الانفراد
وجرى ذلك مجرى كون الكلام امرا ونهيا فانه وان صح منه بفعل كل واحد منهما على الانفراد لم يصح منه فعلهما على الجمع لما يجري فيما بينهما من التنافي قيل له لسنا
نسلم ان كونه متحيزا يصح وجود البياض فيه اذا كان مع كونه متحيزا سوادا لانه انما يصح وجود البياض بشرط ان لا يكون مع تحيزه سوادا فاما اذا كان على الصفتين
جميعا فان الصحيح الذي يدعيه غير ثابت وبحري الحال في ذلك مجرى ما نقوله من ان كون الذات حيا يصح كونه مشتهيا ونافرا بشرط جواز الزيادة والنقصان عليه
ويصح كونه جاهلا وظانا ومعتقدا بشرط ان لا يجب كونه عالما فاما اذا لم يجز عليه الزيادة والنقصان لم يجب ان يصح كونه مشتهيا ونافرا وكذلك اذا وجب كونه عالما
لم يجز فيه ان يصح كونه جاهلا ومعتقدا وناظرا وظانا كذلك في مسئلتنا انما يصح كونه متحيزا وجود الباض فيه بشرط ان لا يكون مع كونه متحيزا سوادا فاما معه
فلا يصح واذا كان الامر على هذا السبيل لزمهم ما الزمناهم من صحة ايجاده متحيزا سوادا اذ لا تنافي بينهما وهو على قادر عليهما بخلاف ما قالوه في الامر والنهي فانه
وان كان قادرا على حصول الكلام على الصفتين على الانفراد لا يجب ان يصح منه ان يجعله عليهما جميعا لما بينهما من التنافي بواسطة فان قال بين كونه سوادا
ومن كونه متحيزا تنافي بواسطة فلهذا لا يصح منه ان يجمع بينهما وذلك التنافي هو ان السواد صحيح للمحلو والمتحيز محيل له فيما على طرفي نقيض قيل له
هذا لا يصح لان السواد انما يصح على المحلو في غيره بشرط ان لا يكون متحيزا فاما اذا كان مع كونه سوادا متحيزا لم يجز فيه ان يصح كونه محلا وكان كالمتحيز في هذه القضية
فان قال هو وان كان قادرا عليهما على الانفراد فانه لا يوصف بالقدرة على الجمع بينهما لما بينهما من التنافي بواسطة وهو ما انبهنا اليه الدالة مرة انه لو كان
حاصلا على الصفتين وقدر طرو بياض عليه لكان يتنافى من حيث انه سواد ولا يتنافى من حيث انه جوهر متحيز فبودي ذلك الى ان يكون الذات الواحدة موجودة معدومة
في حالة واحدة وذلك يصح فلا يصح ان يقدر من الصفتين جميعا لان ذلك يودي الى هذا المحال قيل له هذا كلام ركيك لان الشيء اذا استحال
وجوده مع الاخر وجب ان يستحيل لامر حاصل في الحال ثابت في الوقت ولا يجوز ان يستحيل اجتماعهما لامر سيحصل من بعد كالسواد اذا استحال وجوده مع البياض
وجب ان يكون هذه الاستحالة راجعة الى امر حاصل في الوقت لا الى امر منتظر سيحصل من بعد كذلك ها هنا وجب ان يكون استحالة وجود الصفتين راجعة الى امر
حاصل في الحال لا الى امر مستظر وقد علمنا ان لا شيء ها هنا في الحال يحيل احداهما فوجب صحة الجمع بينهما

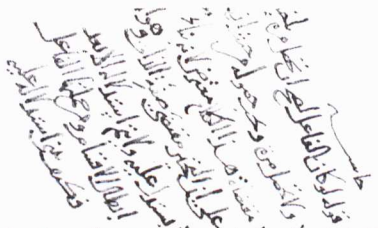
سؤال ابو اسحق النصيبي سوالا على هذا الموضع
فقال اذا كان كونه سوادا عندكم للذات وكذلك كونه متحيزا لم يلزمكم ان تقولوا بصحة اجتماعهما فكذلك اذا كان عندنا انهما بالفاعل لا يلزمنا ان نجوز الجمع بينهما
لان ما كان من حكم الصفة لم يجز ان يختلف الحال فيه باختلاف المؤثر فيه الا ترى ان كون العالم عالما لما استحالت مجامعته لكونه جاهلا به لم يفترق الحال
من العالم للذات ومن العالم لمعنى في استحالة ذلك كذلك اذا كان يستحيل اجتماعهما اعني كونه سوادا ومتحيزا اذا قدر استحقاقهما للذات وجب ان يستحيل
اجتماعهما اذا كانا بالفاعل لان ما هو من حكم الصفة لاسبيل الى ان يختلف باختلاف حجة الاستحقاق وباختلاف المؤثر **الجواب** ان هذا بعيد جدا
لانه قد تقدم لنا في هذا الباب اذا علقنا صفة الجنس بالذات ما لا تم لكم اذا علقتموها بالفاعل وحاصلة بجعل الجاعل فاذا قلنا ان الاختيار لا مدخل
في هذه الصفات مستحقة لذواتها واجناسها وان هذه الاجناس لا بد من مخالفة بعضها لبعض وان صفته الواجبة منها محال ان يستحقها الا ما هو من جنسه
من الذوات لم يلزمنا نحن ان نكون متحيزا سوادا معا وليس كذلك حالكم لانكم علقتم هذه الصفات بالفاعل وجعلتموها واقعة باختياره فلا يمكنكم ان تقولوا

الاجناس

ان المتحيز لما هو عليه في ذاته يقتضي ان لا يدركه غيره في الحيز الا ما كان من جنسه من الجواهر ولا انه لا يصح حصوله لما هو عليه في ذاته على صفتين مختلفتين من صفات بل يلزم كم تجويز استحقاق الجوهر صفة السوادية مع القدر ما يحصله القادر عليها وتجويز استحقاق السواد صفة التحيز مع السوادية ∴ فافترقا وما ذكره من استحالة مجامعة كونه عالما ما لشيء لكونه جاهلا به وان الحال لا يحلف فيها فهو مفارق لما نحن فيه لان اجتماعهما انما لا يصح لامر يرجع اليهما وهو تضادهما وتضاد الصفتين يمنع من اجتماعهما معا لا محالة. وليس كذلك احلاف الصفتين فانه لا يحال اجتماعهما معا مع العلم بصحة حصول الواحد منا على صفتين مختلفتين كونه عالما وقادرا وغير ما واذا ثبت هذا فلو كان كونه سوادا او كونه متحيزا من الفاعل لصح منه ان يحصل الذات الواحدة على هاتين الصفتين لانه قادر عليها جميعا على الانفراد ولا منافي بينها ولا ما يجري مجراه لا بانفسهما ولا بواسطة ولكان الحال في ذلك كالحال في كون الكلام خبرا وامرا ثبت بهذا ان ما سال عنه لنصيبي ساقط وان ما الزمناهم فهو لازم وذلك كما لا شبهة في فساده لاقتضايه كون الشيء موجودا معدوما في حالة واحدة فان قيل دلالة البياض الطاري لا يوجد الا على صفتين فيضاد السواد باحدى صفتيه ويضاد التحيز بالصفة الاخرى فسقى السواد والتحيز جميعا فلا نلزم ما قدرتم من كونه موجودا معدوما معا قيل له ذلك البياض لابد من ان يكون بالفاعل موقوفا على اختياره واذا كان كذلك صح ان يوجده على احدى صفتيه دون الاخرى فيبقى السواد دون التحيز او يبقى التحيز دون السواد فيصير معدوما موجودا في حالة واحدة ولا يمكن ان يقال انه لابد من ان يوجد على الصفتين جميعا لان ذلك متعلق بالفاعل وباختياره وهو غير ملجا الى ان يوجده على الصفتين جميعا فان قيل ما انكرتم من ان البياض اذا طرى ابقى السواد وابقى التحيز تبعا لا بقاء السواد لفقد ما يحتاج في وجوده اليه فيصير الحال فيه كالحال في الفناء الطاري عندكم على الجواهر من حيث انها تنتفي بالفناء وتنتفي ما فيها من الاعراض تبعا لانتفاء تلك الجواهر لفقد ما يحتاج في وجودها اليه فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا معدوما في حالة واحدة قيل له هذا ساقط وذاك لازم ما ذكرته انما كان يجيء من الالزام ويصح منه ان لو ثبت ان التحيز في وجوده الى السواد فاما وهو غير محتاج اليه بدلالة وجود المتحيز غير اسود فان ذلك يسقط ما سالت عنه فان قيل انما كان يلزم ان يصير موجودا معدوما في حالة واحدة عند طرو البياض ان لو كانت صفة الوجود في التحيز والسواد اثنتين فاما اذا كان صفة الوجود فيهما واحدة فان البياض اذا طرى يبقي الصفة راسا فينتفيان جميعا فلا يلزم ان يكون موجودا معدوما في حالة واحدة قيل له هذا لا يعصم من الالزام ولا ينجي من الخصام بل يوكد السوال ويويد الجدال لان تلك الصفة الواحدة اذا طرى عليها البياض كان من الواجب ان تنتفي من حيث انه سواد ولا تنتفي من حيث انه متحيز فتصير الصفة الواحدة موجودة معدومة في حالة واحدة وذلك لا يصح بنفسه بهذه الجملة ان شئتما احدها بعض زوال السواد والاخرى دوام التحيز فيجب ان يبقى من حيث السوادية ويعدم من حيث التحيز ويدوم فيبدي الى كون الشيء الواحد موجودا معدوما في حالة واحدة وذلك باطل ما ادى اليه وجب ان يكون باطلا لان المودي الى الباطل باطل مثله وليس ذلك الا القول بان صفات الاجناس تحصل بالفاعل ومعلق باحداثه ∴ وان شئت قلت لو كان السواد سوادا بالفاعل لكان يصح ان يوجده فيحصله سوادا ويصح ان يوجده فلا يحصله سوادا ويصح ان يوجده فيحصله كونا بد لا من كونه سوادا او ان يجمع بينهما فيحصله كونا سوادا ثم كان يجب اذا قدرنا على الكون ان نكون قادرين على السواد لان من قدر على ان يحصل الذات على صفة من الصفات قدر على ان يحصله على سائر صفاته التي تحصل عليها بالفاعل كما ان من قدر على ايجاد الكلام على صفة كونه امرا قدر على ان يحصله على سائر صفاته التي يحصل عليها بفاعليته من كونه نهيا وخبرا وتندبا وفي علمنا بانا لا نقدر على السواد كقدرتنا على الكون دلالة على فساد ما قالوه ∴ وان شئت لو كان كونا بالفاعل صح منه ان يوجده فيحصله كونا وصح ان يوجده فلا يحصله كونا وصح ان يوجده فيحصله كونا وصح ان يجمع بين الصفتين فيحصله على صفة كونه بالفا وكونا فكان يجب من حيث انه كون ان يكتفي في وجوده بمحل واحد ومن حيث انه بالف ان لا يكتفي به بل يحتاج في وجوده الى محلين وذلك محال لانه يودي الى سوء الاحتياج الى محل ثان وعدم الاحتياج وذلك متناقض ∴ وان شئت قلت لو كان كونه ارادة بالفاعل لكان يصح ان يوجدها فيحصلها ارادة وان لا يحصلها ارادة بد لا من كونه ارادة بد لا من ان يجمع بينهما فيحصله على صفتي الاعتقاد والارادة فكان يجب من كونه اعتقادا ان يحتاج الى الاعتقاد ومن حيث انها ارادة ان يحتاج الى الاعتقاد وهذا محال ∴

طريقة اخرى وهي ان صفات الاجناس لو كانت متعلقة بالفاعل لوجب ان يكون لصفة من صفات الفاعل فيها تاثير او صفات الفاعل الموثرة انما هو كونه قادرا او عالما ومريدا وكارها وناظرا لا يجوز ان يوثر فيها كونه قادرا لان ما يوثر كونه قادرا لا يجوز ان يوثر فيها كونه عالما ولا ان يوثر فيها كونه عالما لانه انما يوثر في وقوع الفعل المحكم المتسق المنتظم لا في غيره ∴ ولانه لو اثر فيها كونه عالما لكان يستحيل من الواحد منا ولا يجوز ان يكون الموثر فيها كونه عالما لانه انما يوثر في وقوع الفعل المحكم المتسق المنتظم لا في غيره ∴ ولانه لو اثر فيها كونه عالما لكان يستحيل من الواحد منا فعل من الافعال في حال سهوه وقد علمنا صحته منه وهو ساهي فدل ذلك على ان كونه عالما لا يجوز ان يكون موثرا في صفة الحيز ولا يجوز ان يكون الموثر فيها مريدا وكارها لان الفعل يصح من الساهي والنائم ولو كان الموثر فيها كونه مريدا وكارها لما صح وقوعه منه لان لا يكون حاصلا على صفتي كونه مريدا وكارها لان الموثر فيه لا يصح حصوله من دون حصول الموثر ∴ وكذلك لا يجوز ان يوثر فيها كونه ناظرا لوجهين احدهما ان العدم تعالى كان يستحيل منه فعل من الافعال لاستحالة صفة الناظر به الموثرة عندك فيها وهذا محال ∴ والثاني ان الساهي والنائم لم يكن يصح منهما الفعل وهما على حالهما في السهو والنوم وفي علمنا بصحة الافعال من القديم تعالى ومن النائم والساهي دلالة على ان الموثر فيها ليس هو كونه قادرا فاذا ثبت هذا جاز من هذا ان صفات الفاعل التي لها تاثير لا توثر شيئا منها في صفة الحيز فوجب القضاء باستحالة تعلقها بالفاعل وفي ذلك ما قلناه ∴

طريقة اخرى وهو ان نقول قد ثبت ان المتحيز متحيز لما هو عليه في ذاته بشرط الوجود بدلالة ما قد ثبت ان الجوهر يستحق صفة ذاته لا لمزية له في حالتي العدم والوجود



والاطريق اليها سوى التحيز فيجب ان يكون مقتضيا عنها والا لم يصر طريقا اليها واذا كانت اعني صفة التحيز مقتضاة عنها استحال مع ذلك ان تكون متعلقا بالفاعل لان ذلك ساقض من حيث انها اذا كانت مقتضاة عن صفته الذاتيه بشرط الوجود يجب حصولها ما دام موجودا ويستحيل ان لا تحصل من حيثيتها اذا كانت متعلقة بالفاعل صح حصولها مرة بان يحصلها الفاعل وصح ان لا تحصل اخرى بان يوجد الفاعل الجوهر فلا تحصله على صفة التحيز وذلك مساقض فوجب القضاء بانها لا متعلق بالفاعل اصلا ∴ **طريقة اخرى** استدل بها ابو علي رحمه الله في هذا الموضع وتحريرها ان كونه سوادا لو كان بالفاعل وكذلك كونه بياضا لكان يجب ان يصح ان يجعله سوادا بياضا في حالة واحدة حتى كان الجسم يدرك على هاتين الهيئتين وذلك لا يصح فوجب ان لا يكون سوادا بالفاعل ∴ **قال** ولا يمكن ان يكون المانع من ذلك تضاد الصفتين لان الشيء يستحيل ان يضاد نفسه وانما تصور المضادة في الغيرين والفاعل وان اوجد على الصفتين جميعا فانه شيء واحد لكن السبب الذي اعترضها منع ان يحصل الذات على صفتين متضادتين اذا كان كل واحد منهما على الانفراد مقدورا له وكانا واقعين به ∴ وقد ذكره رحمه الله في الكتاب انه رأى في تعليق البغداذيات مما جمعه **قاضي القضاة** ان الشيخ ابا عبد الله قال ان الشيخ ابا علي اورد هذه الدلالة في النقض على ابن الراوندي حيث قال ان السواد سواد لمعنى فقال لو كان السواد سواد المعنى لكان البياض بياضا لمعنى ثم كان لا يمتنع ان يوجد المعنيان معا فيكون سوادا بياضا معا لوجود الموثر فيهما وهو ما ذكره من التحيز واذا استحال ذلك استحال ان يكون السواد سوادا لمكان معنى **ثم** اعترضه الشيخ ابو عبد الله فقال تضاد الموجب ينبي عن تضاد الموجب فاذا استحال اجتماع السواد والبياض معا استحال حصول ما يوثر في اجتماعهما وهو ما ذكره من المعنيين فيستحيل حصولهما معا فحاله فلا يلزم ان يكون الذات الواحدة سوادا بياضا معا فاذا لم يجز ايراد هذه الطريقة في بيان فساد قول من يقول ان السواد سواد لمعنى فكذلك لا يجوز ايرادها في مسئلتنا لان القضية بابته في الموضعين وهذه الحكاية مذكورة ايضا في كتاب المعنى ∴ **وقد** رام بعض اصحابنا نصرة هذه الطريقة فقال السواد والبياض اذا كانا متعلقين بالفاعل عندك لم يمنع ان يحصل الذات على هاتين الصفتين ولا يجعل احدهما منافية للاخرى لان المنافاة والمضادة على مذهبك لا بد من ان تكونا تابعتين لاختيار الفاعل وافعين بحسب اختياره فاذا لم يمنع ان لا يتنافيا اذا لم يجعلها متنافيتين ولم يخترمنا فاتهما فيصح والحال هذه ان يجمع بينهما قال **واذا** ثبت لزوم هذا لم يستقم ما قاله الشيخ ابو علي وبطل الاعتراض ∴ الا ان **هذا** ايضا لا يمكن الاعتماد عليه لان الصفة واذا كانت متعلقة بالفاعل فلا يجب في حكمها ان يتعلق بالفاعل كتعلقها به بدلا عليه ان كون الامر امرا متعلق بالفاعل فاذا تناول القبيح لم يكن حكمه الذي هو القبح متعلقا بالفاعل كذلك ها هنا واذا كان ما للسواد من صفة جنسه وكذلك ما للبياض من هذه الصفة متعلقة بالفاعل لم يجب حكمها وهو منافاة احدهما للاخرى ان يكون متعلقا به واذا لم تكن المنافاة معلقة به استحال منه حصول الذات على هاتين الصفتين فبطل ما رام به نصرة مذهب الشيخ ابي علي ∴ **ثم قال** والذي يمكن ان ينصر به ما ذكره الشيخ ابو علي حكاه عن الشيخ المرشد في تعليق البغداذيات وفي كتاب المغني وهو ان كونه سوادا لو كان بالفاعل لكان الوجه الذي يدخل في كونه سوادا هو انه فعله فقط اذ لا يجوز ان يقال انه يكون سوادا لانه فعله سوادا لانه يكون تعليلا للشيء بنفسه فهو بمنزلة ان يقال انما يصير سوادا لانه يوجد سوادا وذلك لا يصح ∴ **ولا** يرد في هذا التعليل ادخال العلة في المعلول فلا يجوز لانه بمنزلة قول القايل ان الجسم انما صار متحركا لحركة لانه متحرك بحركة ومعلوم فساد هذا فكذلك فساد ما ذكره واذا ثبت ان الذي به دخل السواد في كونه سوادا هو البنية فعله سوادا لم يسغ الا ان يقال انما صار سوادا او دخل في كونه سوادا لانه فعله فقط واذا كان السواد سوادا لانه فعله فقط كان البياض بياضا لانه فعله فقط ايضا ونقيضه واذا كان كذلك وجب اذا احدثه الفاعل واوجده وفعله ان يحصل على الصفتين جميعا لحصول الموثر فيهما وهو احداثه اياه وايجاده وفعله اذ لا يمكن ان يدعى وجه زايد على الاحداث فيقال انه صار سوادا لذلك الوجه على ما بيناه ∴ **فان** قال **المبين** لخبرنا عندكم خبرا بالفاعل وكذلك الامر امرا بالفاعل ثم لا يلزم في الفاعل ثم لا يلزم في الفاعل اذا اوجد كلامه ان يكون امرا وخبرا فكذلك لا يلزمنا اذا قلنا ان كونه سوادا وكونه بياضا بالفاعل ان يكون الذات الواحدة سوادا بياضا اذا اوجدها القادر عليها ∴ **قيل** له فرقان بينهما لانا لا نقول ان الخبر انما يصير خبرا لانه فعله فقط وكذلك لا نقول ان الامر انما يصير امرا لانه فعله فقط حتى يلزمنا ان يصير الكلام الواحد اذا اصدر من المتكلم به الفاعل له امرا خبرا بل نقول انما صار امرا لارادة الامر وقوع المامور به فمن المامور به انما صار خبرا لارادة المتكلم الاخبار به واذا كان كذلك لم يلزمنا وجوب ان يصير الكلام الواحد خبرا امرا وان كانا معلقين بالمتكلم واقعين به وليس كذلك حالهم مع السواد والبياض لانهما معلقان بالفاعل وفعل القادر مجرد موثر في كونهما كذلك فيجب اذا وجب السواد ان يصير مع سواده ساضا لحصول الموثر فيهما وهو الاحداث والايجاد ∴ **فان** قال **لم** نسلم كذلك نقول فان الموثر في كونه امرا وخبرا وفي سايرصفات الاجناس كونه مريدا **قيل** له هذا باطل لان الساهي والنائم يصح منهما فعل الاجناس ولم يكونا مريدين ولو كان الموثر فيها كونه مريدا استحال حصولها من دون المريدية وهذه الطريقة اذا حررتها على هذا الوجه قريبة مما قدمناه من انها لو كانت بالفاعل لوجب ان يكون لصفة من صفات الفاعل فيها تاثير فهذا القول في هذه المسئلة والله الموفق ∴ ∴ ∴ ∴ ∴ ٥٥٥

هو

فصل في

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان الذي يقع علينا ان نتكلم فيه الى آخر الفصل ∴ قال ايده الله قد سلمنا جهة استحقاق الجوهر لكونه جوهرًا وجهة استحقاقه لكونه متحيزا بقي علينا ان نبين جهة استحقاقه لكونه كائنا وجهة استحقاقه لكونه موجودا امّا الكلام في بيان جهة استحقاقه لكونه كائنا فموخره الى باب الاكوان لان باب الاكوان الباقي به وهو به اشبه ∴ والذي يجب ان نبتدئ الآن جهة استحقاقه لكونه موجودًا فاستحقاق وجوده بالفاعل لانه محدوث لان من حكم المحدث ان يستند عن محدث الا محالة ∴ والذي يدل على انه محدث هو استحالة انفكاكه من المعاني المحدثة التي هي الاكوان واذا استحال خلوه منها ولم يتقدمها وجب ان يكون محدثا مثلها وهذه الدلالة مبنية على اربع دعاوى احدها ان الجسم معنى غير الجسم والثانية ان ذلك المعنى محدث والثالثة ان الجسم يستحيل خلوه منه والرابعة ان حكم الجسم حكم هذه المعاني في الحدوث ∴ فالدعويان الاوليان وهو ان في الجسم معنى غير الجسم وان ذلك المعنى محدث فانا نؤخر الكلام في بيانهما الى باب الاكوان لانه كلام في اثبات الاكوان وحدوثها ∴ والذي يجب بيانه ها هنا هو ان الجسم لم يخل منه وانه اذا لم يخل من المحدث وجب ان يكون محدثا مثله ∴ والقول في بيان استحالة انفكاك الجسم من الاكوان هو اصل الكلام في هذا الباب وقد ذهب ابو هاشم واصحاب الهيولى ∴ فالذي يدل على استحالة انفكاكه من الكون هو انه لا يوجد الا متحيزا لانه متحيز لما هو عليه في ذاته شرط الوجود ولا يكون متحيزا الا وهو كائن في جهة مّا ولا يكون كائنا بها الا بكون فوجب القضاء باستحالة انفكاكه من الكون ما دام موجودا لان هذه الاجرام التي شاهدها لا تخلو اما ان تكون مجتمعة او مفترقة او متحركة او ساكنة اذ لا تعقل الا على هذه الوجوه ولا شيء ها هنا يمكن ان يقال انه يوجب فيها هذه الاحكام بسوى التحيز واذا كان الذي يوجب هذه الاحكام لها هو التحيز وجب القضاء بانها مع تحيزها ووجودها يجب ان يفترق بها هذه الاحكام فتستحيل انفكاكها من الاكوان ابدًا

ويعد فلو جاز خلوها من هذه المعاني في حال من الاحوال فيما مضى من الزمان لوجب ان تصح خلوها منها الآن بان يبقى على ما كان عليه من الخلو وفي علمنا بتسارع العقلاء الى تكذيب من يقول في البلد الفلاني او الموضع الفلاني اجساما ليست بمفترقة ولا متحركة ولا ساكنة دلالة على استحالة انفكاكها من الكون الآن فوجب القضاء باستحالة انفكاكها من ذلك فيما مضى من الزمان وهذه الدلالة اذا اوردناها على هذا الوجه لم يكن لمعترض ان يقول ان الجوهر يستحيل خلوه الآن من الكون وان جاز خلوه عنه فيما لم يزل فكذلك لم يكن خلو الاجسام من الحوادث فيما لم يزل وان استحال خلوها الآن منها لانا قد قيدنا ما قلنا بان يبقى على ما كان عليه من الخلو واذا كان كذلك لم يسمع هذا السؤال لانا نقول مثل ذلك في الكون فنقول ان الجسم يجوز خلوه الآن من الكون بان يبقى على ما كان عليه من الخلو ثم وكانت العلة في استحالة خلو الجوهر الآن من الاكوان ان الكون اذا وجد فيه كان باقيا والباقي لا ينفي الا بضد او ما يجري مجرى الضد من ضده كهو في البقاء فلا ينفي الا بضد ثم ذلك الضد كذلك يكون ضدا ثم هلم جرا الى ان يستحيل خلوه من الكون ولم يكن كذلك فيما لم يزل لانه لم يكن فيه كون حتى يستحيل خروجه عنه فان قال لم زعمتم ان حال الجسم الآن وبين حاله فيما مضى ولم يجب اذا استحال خلوه الآن من الكون ان يستحيل خلوه عنه فيما مضى ولا علة سوّيتم بين الحالين قيل له لان احد الجائزين الامكنة والازمنة لا تاثير له فيما يصح على الجسم او يستحيل عليه او يجب له وقد علمنا ان هذه الاجسام لم تخل عليها غير الامكنة والازمنة فيجب ان يكون حالها فيما صح فيها او استحال عليها او يجب الآن كحالها فيما مضى من الزمان فلو جاز خلوها من الكون فيما مضى لوجب جواز خلوها منه الآن بان يبقى على ما كان عليه من الخلو واذا لم يجز خلوها منه الآن لم يجز خلوها منه فيما مضى من الزمان وبهذا يسقط ذلك ويصح ان يكون متحركا وصح ان يكون ساكنا وصح ان يكون مفترقا وصح ان يكون مجتمعا صح حصوله على هذه الاوصاف فيما مضى ولما صح ذلك فيه فيما مضى صح فيه الآن وان كان الكون او يوصف ما يوجد فيه من المعاني في اول حدوثه حركة ولا سكونا الا انه لا يخلو من معنى مما على ما نفصل الكلام فيه في موضعه ان شاء الله وكذلك لما استحال ان يكون مجتمعا مفترقا معًا في حال واحدة وساكنا ومتحركا معا في حاله واحدة واستحال حصوله في وقت واحد في اكثر من مكان واحد الا ان استحال ذلك عليه فيما مضى ولما استحال عليه ذلك فيما مضى استحال ذلك عليه الآن وكذلك لما وجب الا ان يكون متحيزا مع وجوده وكائنا في جهة مّا مع وجوده وجب له ذلك فيما مضى ثبت بهذا ان احد الجائزين لا تاثير له فيما يصح على الجسم او يستحيل عليه او يجب فيه فيجب اذا جاز خلوه من الحوادث فيما مضى ان يجوز خلوه الآن عنها او اذا استحال خلوه عنها الآن ان يستحيل خلوه عنها فيما مضى ∴ فان قال ليست الجواهر بحدث عدمها فيما لم يزل وفيما لا يزال يصح وجودها ويصح عدمها فما انكرتم انها لم تخل من الحوادث ولا يستحيل فيما مضى بل يجوز خلوها منها فيما مضى قيل له انما وجب عدمها فيما لم يزل لاستحالة وجودها فيه من حيث انها لو وجدت فيما لم يزل كان ذلك انقلابا لجنسها لان من حقها ان يستحيل وجودها الا فيما لا يزال وانما صح عدمها فيما لا يزال وصح وجودها لانها لو وجدت الآن لم يستحل جنسها لان ما كان من شانه ان يوجد فيما لم يزل وهو انقلاب جنسها ان تقع وتزال عنه فيما لا يزال ولو عدمت ايضا لم يستحل ذلك وليس كذلك حال الجسم مع هذه الصفات لانها تعتضي لها هذه الصفات حاصلة في الحالين وهو التحيز فهذه طريقة القول في هذه الدلالة

طريقة اخرى قد استدل بها الشيخ ابو الهذيل رحمه الله في هذه المسئلة فقال لو جاز خلو الجسم فيما مضى من الاجتماع والافتراق لكان السابق اليه لا يخلو اما ان يكون الاجتماع او الافتراق لا يجوز ان يكون السابق اليه الاجتماع لان لقائل ان يقول كيف يصح اجتماع ما لم يكن مفترقا من قبل ولا يجوز ان السابق اليه هو الافتراق لان لقائل ان يقول كيف يصح افتراق ما لم يكن مجتمعا من قبل ∴ قال وهكذا يقال في الحركة والسكون

فيقال لو خلا الجوهر فيما مضى من الحركة والسكون لكان السابق الله من بعد اما ان يكون الحركة واما ان يكون السكون ان قالوا السابق الله هو الحركة قلنا لهم كيف يصح حركة ما لم يكن ساكنا من قبل وان قالوا السابق الله السكون قلنا لهم كيف يصح سكون ما لم يكن متحركا من قبل ∴ وان قيل السر العدم تعالى اذا اوجد الجوهرين على مسلك القرب كانا مجتمعين وان لم يكونا من قبل مفترقين فكذلك لم لا يجوز هاهنا ان يسبق اليهما الاجتماع فيصيرا مجتمعين وان لم يكونا من قبل مفترقين اجوابه انما يصح ان يكونا مجتمعين ولما كانا من قبل مفترقين لانهما لم يكونا متحيزين قبل الاجتماع ولو كانا متحيزين لم يصورا حينما عدما الا بعد افتراقهما وكلامنا انما هو في المتحيزين فانهما مع خلوهما من الافتراق والاجتماع يستحيل اجتماعهما او افتراقهما ∴ وان قيل لم لا نقول ان الجوهر كانت فيما مضى موجودة غير متحيزة وانما صارت من بعد متحيزة ∴ الجواب الجوهر متحيز لما هو عليه في ذاته مع وجود الشرط وحصول المقتضي يستحيل خروجه من كونه متحيزا واذا كان كذلك استحال ان لا تكون متحيزة فيما مضى من الزمان ∴ وان قيل ان هذا استدلال على الدلالة الاولى قيل له ليس هو استدلالا عليها وانما هو استعانة بعضها والاستعانة بعض الدليل لا يكون استدلالا على الدليل وفي ذلك نظر ∴ **طريقة اخرى** وهي انه لا يخلو اما ان يكون من الجوهرين فيما مضى بون ومباينة او لا يكون بينهما بون ومباينة اذ كانا بينهما بون ومباينة كانا مفترقين والا يكونا مفترقين الا بافتراق وان لم يكن بينهما بون ومباينة كانا مجتمعين ولا يكونان مجتمعين الا بمعنى هو اجتماع ∴ **واما مشيت** قلت الجوهر فيما مضى من الزمان لا يخلو اما ان يكون لا بثا في حيز فصاعدا واما ان يكون زايلا منتقلا ان كان لا بثا وقتين فصاعدا في جهة كان ساكنا ولا يكون ساكنا الا معنى هو سكون وان كان زايلا مستقلا كان متحركا ولا يكون متحركا الا معنى هو حركة وقد استحال انفكاكه من الكون ∴ فان قيل ما تقولون انما صورتم المتحيزين فاما وعندنا ان الجواهر لم تكن فيما مضى متحيزة فبماذا كم الدلالة على ذلك بناء خلاف على خلاف وهل ذلك الا عزلة ان يقال ان السواد والبياض لا يخلوان اما ان يكون بينهما بون ومباينة او لا يكون بينهما بون ومباينة او العدرة لا يخلو اما ان يكون لابثة في جهة من الجهات في وقتين فصاعدا او تكون زايلة منتقلة وقد علمنا ان هذا محال فكذلك ما قلتم لان الجوهر والعدرة والسواد والبياض في انها غير متحيزة على سواء قيل له قد بينا ان الجوهر مع وجوده يجب ان يكون متحيزا فالجوهر اذا ذكرنا انها ان كانا موجودين فلم لم يزل وجب ان يكونا متحيزين واذا كانا متحيزين وجب فيهما احد الوجهين اللذين ذكرناهما فان قال ان هذا استدلال على الدلالة الاولى وهو انقطاع الجواب ليس هو بالاستدلال وانما هو استعانة بعض الدلالة وفي ذلك نظر ∴ **وقد حكى** عن الشيخ ابي علي رحمه الله **طريقان** احدهما ان الاجسام لو جاز خلوها من الكون فيما لم يزل لجاز منا ان نخليها الآن منه فكان يجب ان يصح منا ان نجعل الجسم على حد لا يكون مفترقا ولا مجتمعا ولا ساكنا ولا متحركا ولكانت صحة اخلائنا اياه من الحركة والسكون معا والاجتماع والافتراق معا كصحة اخلائنا اياه عن الحركة الى السكون او عن الاجتماع الى الافتراق قال وفي علمنا باستحالة ذلك ما يوجب القضاء بان الجسم يستحيل انفكاكه من الكون وهذه طريقة معترضة لان لقايل ان يقول ما انكرتم ان الجسم فيما مضى جاز خلوه من الكون وان يستحيل اخلاؤنا الآن اياه من الكون كاللون فانه جاز خلو الجسم منه فيما مضى وان استحال خلوه منه الآن وما انكرتم انه انما استحال منا اخلاوه من الكون راسا لانا ما فيه من الكون يستحيل ازالته الا بضد يخلفه ويتعاقبه فيستحيل اخلاوه اياه من الاجتماع الابعد ايجاد الافتراق فيه فيكون بمنزلة استحالة اخلابه من اللون الذي فيه الا بعد ايجاد ضده فيه من الالوان ∴ **والطريقة الباقية** وهي ان الجوهر لو جاز خلوه من الاجتماع والافتراق معا والحركة والسكون معا لجاز اجتماعها فيه اذ لا فرق بين الموصفين في قضية العقل قال وفي علمنا باستحالة اجتماعها فيه ما يدل على امتناع خلوه منها ∴ **الا ان هذه** ايضا معترضة لان امتناع اجتماع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون انما هو لتضاد الاجتماع والافتراق وتضاد الحركة والسكون والمتضادان يتبع الوجود فلا يمتنع ان يخلو منهما وان امتنع اجتماعهما فيه لان عدم الضدين بل عدم المتضادات صحيح ووجود المتضادات مستحيل هذا هو الكلام في الاصل الاول ∴ **اما الكلام** في الاصل الثاني وهو ان حكم الجسم حكم المعاني المحدثة في الحدوث **والدليل** على **ان طريقان** احدهما انه قد ثبت ان حظ الجسم حظ هذه المعاني في الوجود ووجوده على حد وجودها فاذا كانت هذه الحوادث بما لها من الحظ في الوجود محدثة فكذلك الجسم يجب ان يكون محدثا لان حظ الجسم في الوجود حظ الكون ووجوده على حد وجود الكون فيجب اذا كان الكون محدثا ان يكون الجسم ايضا محدثا كتوأمين اذا اشتركا في الولادة وكان وجود احدهما على حد وجود الاخر وكان احدهما ابن سنتين وجب ان يكون الاخر ايضا ابن سنتين لان حظ احدهما في الوجود كحظ صاحبه ∴ **والثاني** وهو ان الجسم لو كان قديما ولم يكن محدثا لوجب ان يتقدم على هذه الحوادث بما لو قدر تقدير الاوقات لكانت بلا نهاية لانه لو قدر فيها اوقات منحصرة متناهية لامكنت الاشارة الى اول وجوده وما امكن فيه الاشارة الى اول وجوده يكون محدثا وكانا بعد ان لم يكن ولم يكن قديما واذا ثبت هذا وقد علمنا ان الجسم لم يتقدم هذه الحوادث بما لو قدر تقدير الاوقات لكانت لا نهاية لها فيجب ان لا يكون قديما واذا لم يكن قديما وجب ان يكون محدثا لان الشيء لا يخلو من الحدوث والقدم كما لا يخلو من الوجود والعدم اذ خلاف القدم خلا الى الحدوث كما اذ خلاف العدم خلا الى الوجود فهذه طريقة القوم والصحيح هذين الاصلين وبالله التوفيق

فصل ثم قال رحمه الله ان قال قايل ما حال العلم الى آخر الفصل ∴ **اعلم** انه رحمه الله اورد هذا الفصل والغرض به جواب اعتراض مر بعترض على ما قسمناه من الدعاوى الاربعة فيقول حال هذا العلم الرابع وهو ان ما لم يحل من المحدث وجب ان يكون مثله في الحدوث لا يخلو اما ان يكون العلم به ضروريا واما ان يكون اكتسابيا ان كان ضروريا لم يجز عده في جملة العلوم المثلثة من انه في الجسم معنى ومن انه محدث ومن ان الجسم لم يخل منه قط لانها معلومة باستدلال والعلم الرابع طريق معرفته الضرورة فلا يمكن عده في جملة ما يعلم بالدليل ∴ **على انه** لا حوج فيه الى ان يقال انه دعوى لانا ان كان ضروريا لا يستعمل ذلك فيه لان الاتكال على الواحد منا اذا قال السماء فوقي والارض تحتي لم يقل انه ادعى وانما كان كذلك لان طريق معرفته الضرورة فلم يجز ان يقال فيه انه دعوى كذلك ها هنا اذا كان طريق معرفة ان حكم الجسم يجب ان يكون حكم المعنى في الحدوث ضروريا لم يجز ان يقال ان القول بذلك دعوى

وان كان

العلم

وان كان العلم به اكتسابا الصحيح حصوله بان الجسم مع غيره وبان ذلك المعنى محدث وبان الجسم لم يسبق منه مع فقد العلم بان حكم الجسم يجب ان يكون حكم المعنى في الحدوث
حتى يحتاج في معرفة ذلك الى الدليل ∴ قال رحمه الله اما العلم بان الجوهر متى لم يسبق محدثا لعينه يجب ان يكون هو ايضا محدثا ضروري لانا انما نعلم
هذا الباب من جملة الدعاوى الاربعة لانا نوجد اثباته محدثا ثم حيث لم يسبق كونه محدثا موصوفا على طريق الجملة غير معين وفي الموصوفات من الاشتباه ما ليس
في المعين ولهذا صح من بعض الفلاسفة ان يعتقد واحوادث غير متناهية فلا يعرف حدوثه وان اعتقد استحالة انفكاكه من الحوادث فوجب اذا ان لا يصح
حصول هذا العلم الا اكتسابا وطريق اكتسابه هو هذه العلوم الثلثة فان الواحد منا اذا حصلت له هذه العلوم الثلثة خلصت داعيته الى ان يفعل علما رابعا
وهو ان حكم الجسم حكم المعنى في الحدوث ويكون ذلك بمنزلة العلم بفتح الظلم على سبيل الجملة والعلم بان هذا المعين ظلم فانه اذا حصل له هذا العلمان وهو
العلم بفتح الظلم والعلم بان هذا ظلم تخلص داعيته الى ان يفعل علما ثالثا في معرفة قبح هذا المعين ∴

فصل

ثم قال رحمه الله والذي يدل على التحقيق من هذه الحوادث على حدوث الجسم الى آخر الفصل ∴ قال ايده الله اعلم انه رحمه الله اورد هذا الفصل والغرض به ان يبين
ان ما دل على حدوث الجسم من هذه الحوادث ما هو وجملة ما يجب تحقيقه في هذا الفصل ان كل ما دل منها على حدوث الجسم انما دل عليه لاستحالة تقدم الجسم عليها في الوجود
وانه اذا استحال تقدمه عليها وجب ان يكون مثلها في الحدوث واذا ثبت هذا فهذه الحوادث التي في الجسم الآن ما يجوز تقدم الجسم عليها في الوجود فلا يجوز
ان تدل على حدوث الجسم ∴ فالذي يدل على حدوثه منها هو الحادث الاول الذي يحصل فيه من جهة الله تعالى حال حدوثه ولا يقدر عليه غير الله تعالى لانه هو
الحادث الذي لم يسبق محدثه الجسم في الوجود واستحالة تقدم الجسم عليه هو الذي يقتضي ان يكون الجسم محدثا كما هو غير انه لما تعذرت الاشارة الى ذلك الحادث بعينه
راعينا في الدلالة على ذلك استحالة خلوه من الحوادث اجمع واستحالة تقدمه عليها ليدخل ذلك فيها ∴ واذا امتنع هذه الجملة من بطل قول من يعترض فيقول
ان هذه الاجسام التي نشاهدها الآن لا تنفك من الحوادث ومع ذلك فاستحالة انفكاكها لا يكون علما لحدوثها في الوقت فلم لا يجوز فيما مضى ان يستحيل خلوها منها
اصلا ثم ولا يقتضي ذلك حدوثها في ذلك الاوقات لانا نقول ان هذه الحوادث انما تدل على حدوث الجسم لتقدم الجسم عليها وليس كذلك الحادث الاول الذي يوجده الله تعالى
في الجسم حال حدوثه فان الجسم لم يسبقه عليه فاذا لم يتقدم عليه وكان هو محدثا كان الجسم ايضا محدثا لاستحالة تقدمه عليه ونحن اذا صورنا الكلام على هذا الوجه بطل السوال

فصل

ثم قال رحمه الله اعلم ان من تمام الكلام في حدوث الاجسام الى آخره ∴ قال ايده الله اعلم ان من يخالفنا في حدوث
الاجسام كثيرا ما يورد هذا فيقول ان الجسم وان استحال خلوه من الحوادث فانه لا يكون محدثا لجواز حدوث حادث فيه قبل حادث لا الى اول واذا جاز حدوث حادث قبل
حادث لا الى اول لم يثبت حدوث الجسم لان حدوثه انما ثبت اذا كان لهذه الحوادث اول حتى اذا كان يستحيل خلوه منها وكان ذلك الحادث الاول الذي لا يتقدم الجسم
ولا يخلو الجسم منه محدثا كان الجسم ايضا محدثا فاما اذا جاز حدوث حادث قبل حادث لا الى اول لا يصح العلم بحدوث الجسم اذ حال الحوادث فيما مضى في ان لا بد على
حدوث الجسم كحالها الآن وهذه الطريقة هي التي يعتمدها الفلاسفة او اكثرهم لانهم لا يحاولون لحركات الفلك اولا وهو شبهة ابن الروندي في قدم العالم فانه يقول
لنا اذا جاز عندنا حدوث حادث قبل حادث لا الى اول لا يصح لم لا يجوز ذلك وعندكم ان حدوث حادث بعد حادث لا الى آخر يصح في الجسم اذ لا حال يشار اليه
عندكم لا يصح من القديم تعالى ان يفعل غير ما فعله اولا قال واذا جاز حدوث حادث في الجسم بعد حادث لا الى آخر وجب ان يجوز حدوث حادث فيه قبل
حادث لا الى اول اذ لا فرق بينهما في قضية العقل ومن ههنا وقع لشيخنا ابي الهذيل رحمه الله ان ارتكب القول بتناهي حركات اهل الجنة عند المناظرة لانه سئل
عن جواز حدوث حادث في الجسم لا الى آخر ممنع من جوازه فقيل اليس يجوز عندكم حدوث حادث فيه بعد حادث لا الى آخر فلم لا يجوز ذلك لا الى اول فقال
لا اجوز ما حكيته عني فالزم في جميع اهل الجنة فقيل اليس نعيمهم تدوم فلا بد من حدوث حادث فيهم بعد حادث لا الى آخر فارتكب القول بتناهي حركاتهم
وقال ان حركاتهم فيما بعد تتناهى الى سكون دائم يلتذون به وهو رحمه الله انما قال ذلك دفعا لسؤال الزام ايا في الوقت حتى يتفكر فيه من بعد ولم يقله على طريق
التدين به والاعتقاد له فقد صح رجوعه عنه ولم يسق على القول به الا يحيى بن ابي بشر الارجاني من اصحابه ∴ والذي يدل على استحالة ان يحدث في الجسم
حادث قبل حادث لا الى اول هو ان القول بذلك يهدم احد اصلين كبيرين عرفنا بهما دلالة احدهما ان الحادث لا بد له من محدث والثاني ان المحدث يجب
ان يسبق على الحادث على ما ذكره في باب الاستطاعة فالقول بجواز حدوث حادث قبل حادث لا الى اول يهدم احد هذين الاصلين لانه اذا قيل لا اول
لها لم يكن بد اما ان يقال ان المحدث لا يحتاج الى المحدث واما ان يقال ان المحدث لا يجب تقدمه على الحادث وكل واحد منهما ان قيل به كان باطلا فوجب
فيما يودي اليه ان يكون باطلا وليس ذلك الا القول بجواز حدوث حادث فيه قبل حادث لا الى اول ∴ وذكر رحمه الله في الكتاب ان ما يقضي العجب
عن السمع ابي عبد الله ان الاعتماد في هذه المسئلة انما هو على هذه الطريقة وساسر ما يورد فيها لا تتم الا بالاستعانة بعضها الا انه رحمه الله لم يتعرض في الكتاب
لبيان الوجوه التي لها ولاجلها تحتاج تلك الطرق الى هذه الطريقة وذلك مذكور في موضعه ∴ دلالة اخرى وهي انه قد ثبت ان الاحاد
هذه الحوادث اولا واذا كان لاحادها اول وجب ان يكون لجملتها ايضا اول لان القول بان لا اول لجملتها يقتضي نفي صفة عن الجملة بعد اثباتها للاحاد وذلك واحد منهم
لا يصح لكونها مناقضة اذ هو بمنزلة ان يقال الزنج كل واحد منهم اسود وجماعتهم ليسوا باسود والهود كل واحد منهم كافر وجملتهم ليسوا بكفرة والروم كل واحد منهم
اسود وجملتهم ليست بسود فكما ان هذا لا يجوز من حيث كان اثباتا للاحاد صفة ونفيا اياها غير الجملة وكذلك يجب ان لا يجوز ان يقال ان الاحاد هذه الحوادث
اول وجملتها لا اول له لانها سيان واذا كان لجملتها اول بطل القول بجواز حدوث حادث قبل حادث لا الى اول لانه يودي الى ان يكون لاحادها اول دون جملتها
فان قيل انتم تجوزون الخطا على كل واحد من الامة ولا تجوزونها على الجملة فقد دخلتم فيما عبتم به علينا واثبتم الاحاد ما لم تثبتوه للجملة قيل له
انا لم نثبت الخطا وانما جوزناه وحال التجويز مفارق لحال القطع وليس كذلك حالكم لانكم اثبتم للاحاد ما لم تثبتوه للجملة لما نفيتم الاولية عن جملة الحوادث

وأيتهما لاحادها فصارت متناقضة بخلاف ما قلناه لانه انما كان يكون متناقضا ان لو كنا نثبت كل واحد من الامة مخطيا ثم ننفي كون جملتهم مخطئين فاما مع تجويز كون كل واحد منهم مخطيا على الانفراد لا يلزم عليه المناقضة اذ انفينا الخطاء عن جماعتهم وكان ذلك لمعنى وهو ان التجويز في الامور بينه وبين القطع والبتات فيها بعد بعيد ويلزم على القطع ما لا يلزم على التجويز الا ترى ان قول القايل ان الجسم في ثاني الحال يجوز ان يكون متحركا ويجوز ان يكون ساكنا لا يلزم عليه ان يكون في الوقت الثاني متحركا ساكنا معا في حالة واحدة ولو قال انه في الوقت الثاني يجب ان يكون متحركا ويجب ان يكون ساكنا لزمه ان يكون متحركا ساكنا في حالة واحدة فبينت ان حال القطع مفارق لحال التجويز واذا بينت هذا بينت ان قولنا ان كل واحد من الامة يجوز ان يخطئ على الانفراد الا ان جماعتهم لا يجوز عليهم الخطاء لا يناقض كما يناقض قولهم ان احاد هذه الحوادث اولا الا انه لا اول لجملتها ∴ فان قيل المناقضة انما كانت تلزم ان لو كان الكلام في حادث واحد فيكون قولنا القايل انه اول ولا اول له مناقضة. واما اذا كان كلاما في جملة الحادثات لم يلزمنا قولنا ان احادها اولا الا انه لا اول للجملة مناقضة قيل له المناقضة في ان هذا الحادث له اول ولا اول له لم يتبين في واحد الا ترى انه لو قال ان هذه الحوادث العشرة كل واحد منها اول ولا اول لها كانت مناقضة ظاهرة وان لم يكن الكلام في الحادث الواحد فبينت انه انما يكون مناقضة لان سائر الحوادث اجمع قد شاركت هذا الحادث في الحدوث فاذا كان هذا الحادث الواحد اول وجب في سائر الحوادث ايضا ان يكون لها اول فاذا قال لا احادها اول ولا اول لجملتها ناقض ∴ فان قيل انتم تقولون ان الموجودات من المقدورات متناهية والمعدومات من المقدورات غير متناهية ولا يلزمكم المناقضة فلم لا يجوز لنا ان نقول لاحادها اول ولا اول لجملتها ولا يلزمنا المناقضة قيل له الفرق بين الموضعين لان معنى قولنا ان المقدورات غير متناهية ان حال ما كان مقدورا من الموجودات متناهيا ان الوجود قد عمها وشملها واتى الفراغ عليها ∴ ومعنى قولنا ان المعدومات من المقدورات غير متناهية ان حال العادر عليها لا تنتهي الى حد الا ويصح منه ان يفعل مثل ما فعله وليس في هذا ما يناقض لانه ليس في ذلك اثبات لصفة للاحاد منفية عن الجملة ولا اثبات للجملة صفة منفية عن الاحاد وانما كان يكون مناقضة ان لو قلنا ان كل واحدة من الموجودات المقدورة لها نهاية ولا نهاية لجملتها كما قالوا ان لاحاد الحوادث اولا ولا اول لجملتها على ان قولنا لا يتناهى من اسماء الجمل لا من اسماء الاحاد فلا يجوز ان يستعمله في الاحاد اذ لو جاز استعماله في الحادث الواحد او المقدور الواحد لجاز في القديم جل جلاله ان يقال انه متناهى بل في الخبر الذي لا يتجزا انه متناهى وكان ذلك لحكمة وهو ان ما لا يتناهى او ما هو لا يستعمل الا فيما يتناهى من المساحة او لا يتناهى من العدد فصار كقولنا عشرة فكما ان كل واحد من العشرة لا يكون عشرة ولا يستعمل لفظ العشرة في الاحاد فكذلك قولنا لا يتناهى وما لا يتناهى لا يجوز ان يستعمل في الاحاد واذا لم يجز استعماله في الاحاد فلا معنى لمعارضته ما قلناه مما حاله ∴ دلالة اخرى وهي انا لو قدرنا بقاء هذه الحوادث لكان يجب ان يكون فيها ما يكون وجوده على حد وجود الجسم فيكون قديما كالجسم لانه لو لم يكن فيها ما يكون وجوده على وجود الجسم لكان يلزم خلو الجسم منها وتعريها عنها من قبل واذا وجب ان يكون فيها ما يكون وجوده على حد وجود الجسم لو قدرنا بقاءها فكذلك اذا انقضت ومضت جوز ان يكون فيها ما يكون وجوده على حد وجود الجسم لان يقتضي الشيء لا خرجه من ان يكون كان قديما بل انما يعلم ان العدم لا يجوز عليه العدم والبطلان بدلالة اخرى غير قدمه لان الذي يقتضيه قدمه هو ان لا يكون لوجوده اول فاما ان يعض استحالة عدمه من بعد فلا واذا بينت ذلك لم يمكنهم ان يقولوا في جميعها انها حوادث ويصفوها اجمع بالحدوث بل يجب ان يقسموها الى قديم ومحدث ثم واذا بينت ان فيها ما يجب ان يكون قديما فذلك المعنى القديم لا بد من ان تتصل به غيره من المعاني الحادثة وتقع عقيبه لا محالة والا لزمهم ان لا تكون حركات الفلك متوالية وذلك بخلاف مذهبهم لان عندهم ان حركات الافلاك متصلة بعضها ببعض واذا بينت وجوب اتصال الحادث بذلك المعنى القديم لزم عليه بلا امور مستحيلة احدها وهو انه كان يلزم ان يكون ذلك المعنى القديم محدثا لان من حق القديم ان يتقدم على ما ليس بقديم من الحوادث بما لو قدر بقدر الاوقات لكانت لا نهاية لها ومعلوم ان ذلك المعنى القديم لم يتقدم ذلك المعنى الحادث المعاقب له هذا التقدم فيجب حدوثه ايضا وهذا محال لان العدم يستحيل ان يكون محدثا ∴ والثاني وهو ان ذلك المعنى الحادث يجب ان يكون قديما لذلك المعنى القديم لان من حق المحدث ان يتاخر عن القديم بما لو قدر بقدر الاوقات لكانت بلا نهاية ومعلوم انه لم يتاخر عن ذلك المعنى القديم هذا التاخر بل اتصل به ووقع عقيبه فيجب ان يكون قديما مثله لان المتصل بالقديم له قدم مثله ∴ والثالث وهو انه كان في ذلك المعنى القديم وكذلك في المعنى الحادث ان يكون كل واحد منهما قديما محدثا معا لحصول امارة القدم والحدوث فيهما وهذا محال فبطل ما قالوه ∴

دلالة اخرى وهي ان حال الفعل فيما مضى عبارة عن حاله الآن بدلالة ان الفعل الآن لا يصح الا من قادر فكذلك فيما مضى والفعل المحكم لم يصح الا من هو عالم الآن فكذلك فيما مضى والفعل لم يقع على وجه دون وجه الا لكون الفاعل مريدا وكذلك فيما مضى واذا بينت هذا فكما ان العادر الآن لا يصح منه ايجاد ما قدر عليه بعد ايجاده ما لا نهاية له فكذلك يجب ان لا يصح منه ايجاد الشيء فيما مضى بعد ايجاد ما لا نهاية له والقول بحدوث حادث قبل حادث لا الى اول يقتضي صحة ايجاده للشيء بعد ايجاد ما لا نهاية له فوجب بطلانه على ما بيناه وبوضحه ان ما يقتضي من الافعال وما لم يقتض منها مشتركة في ان لها حالة العدم وحالة صحة الوجود فاذا لم يصح الان وجود شيء منه بعد وجود ما لا نهاية له فكذلك يجب فيما مضى مثله في ذلك الحوادث المتقدمة المنقضية فان قيل اليس عندكم ان كل مقدور ينتهي على المحقق وقلتم ان القديم يجب تقدمه على الحادث بما لو قدر بقدر الاوقات لما تناهت ثم لم تمنع ذلك التقدير من صحة حدوث الحادث فكذلك ها هنا اذا جاز حدوث الشيء بعد تقدير حدوث ما لا نهاية له من الحوادث وجب ذلك في المحقق حتى يصح وجود الشيء منها بعد وجود ما لا نهاية له منها حقيقة قيل له لسنا نسلم ان كل مقدور يصح بناؤه على المحقق لان ها هنا ما يصح تقديره ولا يصح تحقيقه وتحصيلا مقدوره على محققه وذلك مثلا ان يقول الواحد منا لغيره جيئني بزيد لو اجتمع السواد والبياض معا في حالة واحدة فيعلق مجيئه بتقدير اجتماع الضدين فهذا يصح ولو قال اجتمع السواد بجانب زيد وحقق اجتماع السواد والبياض وجعل مجيء زيد معلقا باجتماعهما لم يجز فثبت ان كل مقدور لا يجب ان يصح بناؤه على المحقق

واذا بينت هذا

واذا ثبت هذا فنقول وان صح وجود الحادث بعد تقدير وجود ما لا نهاية له من الحوادث فلا نجوزها هنا شأ مقدرة على محققة حتى يقال بصحة وجوده بعد وجود ما لا نهاية له منها ∴ **دلالة اخرى** وهي ان الحوادث قد حصرها الوجود وشملها الحصول واتى عليها الفراغ ولو وجد شئ لم يكن موجودا من قبل لحصلت الزيادة فيها ولوعدم منها شئ بعد وجوده للحقها النقصان لكانه فكيف يصح والحال هذه ان يقال انها غير متناهية لان ما لا تتناهى لا يقبل الزيادة والنقصان فوجب العضا بكونها متناهية ولو كانت هذه العضية ثابتة في المعدومات لحكمنا بتناهيها كما حكمنا بتناهي الموجودات الا ان الامر فيها بخلاف الامر في الموجودات فلم يمتنع من ذلك هيها ∴ **فان قيل** ليس يجوز عندكم حدوث حادث الى الحكم بعد حادث الى اخر فلم لا يجوز ما قلتموه ومما سوا في قضيب العقل الجواب ولا سوا لان القول بجواز حدوث حادث فيما بعد حادث لا الى اخر لا يقدح في كون الحادث حادثا ولا في كون القادر فاعلا ولا غير ذلك من الامور التي ثبتت بالادلة وليس كذلك القول بجواز حدوث حادث قبل حادث لا الى اول لانه يقدح في كون القادر فاعلا ويقدح في وجوب تقدمه على فعله ويقدح في كون الحادث حادثا بل يوجب قدم بعض الحوادث وحدوث البعض بل قدم بعضها وحدوثها معا على ما بيناه ويقدح ايضا فيما عرفنا من الدليل القاطع على حدوث الاجسام من احتياج المحدث الى المحدث فجاز القول بجواز حدوث الجسم بعد حادث فيه قبل حادث لا الى اول فهذه طريقة القول

فصل ثم قال رحمه الله وكما لا يجوز حدوث حادث قبل حادث لا الى اول وان بعض الى اخر الفصل ∴ قال ايده الله اعلم انه رحمه الله لما بين ان وجود ما لا تتناهى من الحوادث فما لا تتناهى من الاوقات لا يصح ايراد ان يمتنع ان ما لا تتناهى لا يصح ان يوجد في وقت واحد والذي يدل على الجواز ان يستبد الحال في ذلك محتاج في معرفته الى الدلالة وهذا اشتبه على معمر لما خالفنا في ذلك وقال لا يصح وجود ما لا تتناهى في وقت واحد ∴ والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وبطلان قول معمر هو انه لو جاز ان يوجد ما لا نهاية له في وقت واحد لجاز ان يوجد في الواحد منا ما لا نهاية له من القدر في حالة واحدة حتى كان يصح منه مع منعة القدم تعالى بل ايجاد ما لا نهاية له من الافعال وهذا محال فان قيل هذا لا يصح لان ما لا نهاية له من القدر يحتاج الى ما لا نهاية له من الثنين وقد علمنا ان الواحد منا ليس له ما لا تتناهى من الثنين فلا يجوز ان يحله ما لا نهاية له من القدر واذا لم يجز فما الزمتمونا من صحة ممانعة القدم تعالى وايجاد ما لا نهاية له لا يلزم ∴ الجواب قلنا ان القديم تعالى يوجد فيه من القدر ما لا تتناهى ما يتخلق له من الثنين ما لا تتناهى فكان يلزم تجويز ان يصير الواحد منا اضعاف جبال ما وتدحجما فيصح منه ممانعة القدم تعالى وايجاد ما لا تتناهى ∴ **طريقة اخرى** وهي انه لو جاز وجود ما لا نهاية له في وقت واحد لجاز وجودها مفترقا على الاوقات بان يوجد الشئ منها قبل غيره مما ينظم شرط صحة التقدم والتاخير بل هذا اولى لانها اذا صحت وجودها في حالة واحدة فلان يصح وجودها مفترقا على الاوقات اولى واحرى واذا وجد ما لا تتناهى مفترقا على الاوقات لكان اذا تفرق على الاوقات تفرق على ما لا تتناهي من الاوقات لكونها غير متناهية فيلزم ان لا سقد منها القديم تعالى وهذا يقتضي حدوث القديم تعالى كما تعالى الله عز ذلك علوا كبيرا او قدم المحدثات كالقديم تعالى وهذا ايضا محال فبطل ما قاله معمر وعلى هذه الطريقة حكمنا بتناهي العالم بدلالة ما قدمناه من جواز الزيادة والنقصان عليه على ما نقوله من انا لو قدرنا ان يكون ها هنا جبل محيط بطول العالم وعرضه فقطعنا منه اذرعا من الوسط فان الجبل كان ينقص لا محالة ثم ولو اعدناه الى الحالة الاولى لكان يزداد لا محالة فاذا جاز الزيادة والنقصان على الجبل المشتمل عليه المحيط به فلان يجوز اعليه وهو المشتمل عليه المحاط به اولى واحرى فاذا ثبت تناهي العالم لانه لو لم يكن متناهيا لما قبل الزيادة والنقصان لان ما لا تتناهى لا يقبلها ∴ **قال** ولا يمكن المنع من صحة ضم احد طرفي الحبل الى الطرف الاخر لامانع يمنع من ضمها واذا ثبت هذا بطلان قول الثنوية ان العالم غير متناهي من جهة المساحة ∴ **واما** من سلم تناهيه مساحة كالفلاسفة لما ابتوا فلكا محيطا بسائر الافلاك التي في العالم ونازع في تناهيها من جهة العدد فالكلام عليه نذكره في باب الجزء اذا انتهيناه ∴ **فان قيل** اذا جاز في المعدومات ان تكون غير متناهية جاز في الموجودات ايضا ان لا يكون لها نهاية اذ لا فرق بينهما في تضيه العقل الجواب يقال ليس يجوز اعتبار الشيئين احدهما على الاخر دون وجه يجمعهما وعلة تنظمها ولا وجد ها هنا يوجب ان تكون الموجودات غير متناهية كما ان المعدومات غير متناهية فلا يجوز قياس احدهما على الاخر

وبعد فانا وجدنا الموجودات ان تكون متناهية لان الوجود شملها وحصرها وعمها واتى الفراغ عليها وما هذه حاله لا بد من تناهيه ومتى هذا الامكن ادعاوه في المعدومات لان هذه العضة غير ثابتة فيها فلم يجز ان يحكم بتناهيها بل يجب ان يقضي بانها غير متناهية لان الذي يعرف المعدوم وهو حالة القادر به يعلم انه لا تتناهى من حيث كان القادر لا تنتهي به الحال الى وقت الا ويصح منه ان يفعل فيه مثل ما فعله اولا واسلغ الى ما يجد تعذر عليه الفعل مع السلامة وثبوت القدرة فهذا هو الذي لاجله حكمنا بان المعدومات لا تتناهى ومثل قضيتها التي ذكرناها غير ثابت في الموجودات فلا نحكم لها بما حكمنا به للمعدومات ∴ **فان قيل** ان كان دخول الزيادة والنقصان على ما لا تتناهى فالمعدومات ايضا يجب حلها الزيادة والنقصان فهلا علمتم بتناهيها الا تزون ان عدة من الموجودات لو عدمت لكان ذلك زيادة في المعدومات فوجب تناهيها واذا جاز عندكم دخول الزيادة والنقصان في المعدومات وان لم يكن ذلك علما لتناهيها فهلا جاز دخولها في الموجودات ايضا ولا يكون ذلك علما لتناهيها الجواب ليس الامر على ما قدرته لان العلم قد سبق لنا بان المعدومات لا تتناهى فالموجودات اذا عدمت لم يجز ان يكون زيادة فيها كما لو وجد شئ من المعدومات لم يكن نقصانا منها فهذه طريقة القول في ذلك وبالله التوفيق ∴

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان الكلام ظاهر في حدوث الاجسام اذا بنيناه على حدوث الاعراض التي اخره ∴ قال ايده الله اعلم ان الغرض بهذا الفصل ان حدوث الاجسام كما يعلم بالدلالة المبنية على الدعاوى الاربعة فقد يصح ان يعلم بغيرها من الادلة وحملة القول في ذلك انا اذا بنينا الكلام في ذلك على ما قدمناه من الدلالة المبنية على الدعاوى الاربعة

سهل مرامه ولم خالفنا في صحة الاستدلال بها واول من استدل بهذه الدلالة شيخنا ابو الهذيل رحمه الله وانما الخلاف في انه هل يمكن معرفة حدوث الاجسام بدلالة اخرى ام لا
فالذي دله ابو علي وغيره من شيوخنا رحمهم الله هو انه يمكن الاستدلال على حدوثها بغير هذه الطريقة ومنع الشيخ ابو هاشم من ذلك اشد المنع وقال ان معرفة حدوثها
لا يمكن بغير هذه الطرق وان نفاة الاعراض كالاصم وهشام بن الحكم والنوبختي وكثير من الملحدة لا يمكنهم معرفة حدوث الاجسام اصلا لانا كنا نوافقهم على نفي هذه الاعراض
والمعاني وقال الشيخ ابو محمد في الكتاب ان الاقرب في ذلك هو ان يجوز الاستدلال بغيرها عليه **ودليل** على ذلك ان الجوهر منها ان الجوهر لا يجوز ان يوجد الا وهو
متحيز لانه متحيز لما هو عليه في ذاته شرط الوجود مع الوجود يجب ان يكون متحيزا لحصول الشرط والمقتضى جميعا واذا كان متحيزا وجب ان يكون كائنا في جهة لان كونه
كائنا حقيقة في تحيزه وحكم له الا نرى انا اذا عزلنا كونه كائنا عن قلوبنا لم يمكننا ان نعتقد كونه متحيزا فثبت انه حكم وحقيقة للكون متحيزا والحكم لا يتأخر عن الصفة سيما
اذا كانت حقيقة لها كما نقول في صحة الفعل مع كونه قادرا والادراك مع كونه حيا كذلك كونه كائنا مع تحيزه يجب ان يقارنه ولا يتراخى عنه واذا ثبت انه يجب ان يكون كائنا
مع تحيزه فصفته التي يكونه كائنا لا يجوز ان تثبت الا متجددة والا فلو لم تكن متجددة وكانت واجبة لكانت مستحقة لذاته او لما هو عليه في ذاته اذ ليس ها هنا ما يمكن
ان يصرف هذا الوجوب اليه الا ذاته او ما هو عليه في ذاته ثم ولو كان كائنا في هذه الجهة لذاته لاستحال زواله عنها الى غيرها من الجهات واستحال خروجها عن هذه الكائنية
الى غيرها من الكائنيات لان ما يستحق للذات يجب حصولها ما دامت الذات وهذا يقتضي كونه كائنا فيها وهو معدوم وان قيل هو كائن فيها لما هو عليه في ذاته وجب
ان يكون ابدا في هذه الجهة ما دام موجودا حتى يستحيل انتقاله الى غيرها من الجهات والمحاذات **ولقد** فالقول بوجوب كونه كائنا في هذه الجهة ينقض
حكم التحيز ويعود على ما وجب للمتحيز بكونه متحيزا من الحكم بالنقض والابطال لانا كما علمنا حكم المتحيز وجوب كونه كائنا في جهة ما غير معينة وصحة السكون في جميع
الجهات اجمع على البدل فيجب ان يبطل القول بوجوب كونه كائنا في جهة معينة واذا بطل ذلك وجب ان تتجدد صفة الكائنية واذا كانت الكائنية متجددة وجب
في المتحيز ايضا ان يكون متجددا لانها لا سفك منها واذا ثبت وجوب تجدد صفة التحيز وجب مثله في صفة الوجود لانها لا سفك منها ويستحيل معها اي مع الوجود
ان لا تحصل واذا كان كونه متحيزا متجددا فكذلك كونه موجودا يجب ان يكون متجددا ايضا واذا كان كونه موجودا متجددا وجب ان يكون محدثا وكانا بعد ان لم يكن فهذه
دلالة وتحريرها **وان شئت** قلت ان الجسم لو كان قديما لوجب ان يكون كائنا فيما لم يزل في جهة ولو كان كذلك كانت صفته بكونه كائنا فيها مستحقة للذات
لان الصفة اذا كانت مستحقة على هذا الحد كانت للذات ولو كان كائنا فيها لذاته لزم ان يستحيل عليه الانتقال عنها الى غيرها من الجهات لان الموصوف بصفة
من صفات الذات يستحيل خروجه عنها ما دامت الذات ثم واستحالة انتقاله عن تلك الجهة الى غيرها يعود على حكم التحيز بالنقض لان من حكم المتحيز وجوب
كونه كائنا في جهة ما غير معينة وصحة السكون في الجهات اجمع على سبيل البدل وقولكم هذا يوجب كونه في جهة معينة واستحالة انتقاله عنها الى غيرها وبعض
اخصاصه بها فهو كما ترون يعود على حكم المتحيز لتحيزه بالنقض والابطال فوجب بطلانه **ولا يجوز** ان يقال انه وان كان كائنا فيها فما لم يزل فانه
لا يجب ان يكون كائنا فيه لذاته لجواز كونه كائنا فيها بالفاعل او بمعنى قديم **وذلك** لان صفته بكونه كائنا قديمة فلا يجوز استحقاقها بالفاعل مع قدمها
وهي ايضا اذا وجبت فوجوبها يحيل كونها لمعنى واستحقاقها لاجل علة **دلالة اخرى** على حدوثها وهي قول الله تعالى ولقد خلقنا السموات
والارض وما بينهما وغير ذلك من الايات المتضمنة للفظة الخلق فالقديم تعالى يتبرأ انه خلق العالم والخلق عبارة عن ايجاد مخصوص **ودل عليه ايضا**
حصول الاجماع على حدوث الاجسام لان الامة قد اجمعت على حدوث الاجسام واجماعهم حجة **ودلالة** فان قيل هذا لا يستقيم لان العلم بكون القرآن حجة
مترتب على العلم بحدوث الاجسام لان القرآن لا يثبت صحته الا بعد ان نعرف الله تعالى ونعرف صفاته وعدله وانه لا يختار القبيح ولا يجوز ان يظهر المعجز على الكاذبين
وان جميع ما نقوله حق وصواب وصدق ومعرفة ذلك مرتبة على معرفة حدوث الاجسام وكذلك العلم بكون الاجماع حجة مترتب على العلم بهذه المقدمة
واذا كان كذلك فكيف يستدلون بالقرآن والاجماع على حدوث الاجسام وهذا ذلك الاستدلال يفرع الشيء على الاصل وذلك باطل قيل له ليس الامر على ما
قدرته لانه قد يصح العلم بكون القرآن والاجماع حجة مع الشك في حدوث الاجسام بل المشكوك في العلم بذلك وذلك ان يستدل على العدم تعالى بالاعراض التي
جنسها تحت مقدور العباد فنعرف بها صفاته وعدله وحكمته وكون القرآن حجة ثم يستدل بآيات القرآن على حدوث الاجسام وكذلك نعلم كون الاجماع حجة
بقول الرسول صلى الله عليه قبل العلم بحدوث الاجسام ان يستدل بالاعراض التي يستحيل دخول جنسها تحت مقدورنا على العدم تعالى فنعرفه بها ونعرف صفاته
وعدله وحكمته ونعرف انه لا يختار القبيح ولا يظهر المعجز على الكاذبين وان من ظهر عليه المعجز يجب ان يكون صادقا في جميع ما يقوله ويخبر عنه فاذا ثبت لنا صدقه
في جميع اقواله ورأيناه قد قال لا تجتمع امتي على الضلال وجب القضاء بكون الاجماع حجة واذا ثبت هذا ثبت صحة الاستدلال بالقرآن والاجماع على حدوث
الاجسام وبطل قول من يمتنع عنا في ذلك **طريقة اخرى** وهي ان يستدل بالاعراض التي لا يدخل جنسها تحت مقدور العباد على القدم تعالى
وعلى صفاته فيقول بعد ذلك لو كانت الاجسام قديمة لكانت مشاركة لله تعالى في صفة من صفات ذاته فكان يجب ان يكون مماثلة له تعالى من حيث القدم
لان الاشتراك في صفة من صفات الذات يقتضي المماثلة ومخالفته له من حيث الجسمية لانه تعالى لا يجوز ان يكون جسما ولا كان يجب ان لا يكون قادرا لذاته والشيء
الواحد لا يجوز ان يكون مخالفا لغيره ومماثلا له **وهذا مسلك** الشيخ ابو علي رحمه الله طريقة اخرى وهي ان الاجسام لو كانت قديمة
لوجب ان تدرك قديمة لان كونها قديمة لا بد من ان يكون من اخص اوصافها والادراك يتعلق بالشيء على ما هو اخص اوصافه فكان يجب صحة ان يدرك على
صفة القدم بل يجب ان تدرك عليها كما يجب ان يدرك على صفة التحيز بستين ما ذكرناه ولوضحنا ان صفة التحيز وصفة القدم مشتركتان في ان كل واحد منهما
صفة مقتضاة عن صفة الذات واذا كان كذلك فكما تدرك على احدى الصفتين وجب ان تدرك على الصفة الاخرى ولو ادركت الاجسام قديمة لعلمت قديمة
لان الادراك طريق الى العلم بالمدرك وقد علمنا انها لا تعلم قديمة فوجب ان لا تدرك على صفة القدم واذا لم تدرك على صفة القدم وجب ان لا تكون قديمة
واذا لم تكن قديمة وجب حدوثها لا محالة **فان قيل** غير انها **قد اعترضت** فقيل كونها قديمة وان كانت من اخص اوصافها كالتحيز فلا يجب ان نقضي لها على
الادراك عليها ذلك لجواز ان يمنع مانع من الادراك عليها مع وجود ذلك فيها كما يمنع من الادراك على الجواهر مع وجود ذلك فيها

كتناوله لها على صفة التخيير اذ لا يجب في كل صفة هي مزاحم صفات الذات ان يتعلق الادراك بالذات على تلك الصفة الا ترى ان ههنا كثيرا من الموجودات قد اختصت بصفات هي مزاحم صفاتها ولا يجب مع ذلك ان يتناولها الادراك على تلك الصفات كذلك ههنا في الجوهر القديم ليس يجب ان يتناوله الادراك على صفة القدم وان كان القدم مزاحم صفاته ∴ **وربما قال** مزدبه عن الشيخ ابي علي ان كلامنا انما هو في الذوات المدركة وما ذكرتموه انما هو كلام في الذوات التي لا تدرك اصلا وليس يمتنع ان يختص الذات بصفة هي مزاحم اوصافها ثم ولا تدرك مدركة في نفسها واستحال تعلق الرؤية بها اصلا بخلاف مسئلتنا فان الاجسام مدركة واذا كانت مدركة وكانت لها صفتان مزاحم اوصافها كان الادراك يتناولها على احد الصفتين وجب العلم بوجوب تعلق الادراك بها على الصفة الاخرى لحصول الصفتين لها على سواء واستحقاقها اياها على حد واحد ∴ **الاز للمعترض** ان يقول لا يجب ان يكون حكم القدم حكم التخيير في وجوب ان يتناولها الادراك عليه لان الجوهر اذا ادرك على صفة التخيير فليست العلة في تناول الادراك لها عليها كونها مزاحم صفات الجوهر حتى كان يلزم في كل ما هو مزاحم صفاته ان يتعلق الادراك به عليها بسبب ذلك بل كان كونه متخيرا لو كان الفاعل او معنى من المعاني لتناوله الادراك عليها فثبت انه لم يكن الادراك علقا عليها لانها مزاحم صفاته فلا يلزم في كونه قديما وان كان مزاحم صفاته ان تتناوله الادراك عليها بل لا يمتنع ان يجري صفته بكونه قديما وان كانت مزاحم اوصافه في انها لا تتناولها الادراك مجرى سائر الصفات المقتضاة عن سائر ذوات الاجناس وان كانت مزاحم اوصافها **ولعله** فان القدم راجع الى الوجود فلو تعلق الادراك بالجوهر على صفة القدم لوجب ان تتعلق به على صفة الوجود لان القدم قد تقضى ومضى والادراك لا يتعلق بالشيء الا على ما هو ثابت في الحال حاصل في الوقت دون الماضي والمقتضى واذا ثبت هذا فلو تناول الادراك به على صفة الوجود لزم تناوله لسائر الذوات الموجودة لان الوجود شامل لها عام فيها وهو على قولكم يتعلق الادراك بالذات دفعا لما زم من سائر الذوات الموجودة غير مدركة دلالة على ان الادراك لا يتعلق بالشيء على صفة الوجود واذا لم يتعلق به على الوجود لم يجز ان يتعلق به على القدم فثبت بهذه الطريقة لا يصح لا سيما على مذهب سيدنا ابي هاشم في ان الادراك لا مدخل له في اقتضاء الخلاف والوفاق فهذه طريقة القول في هذا الفصل وبالله التوفيق

فصل

ثم قال رحمه الله اعلم ان الشبه التي تورد في قدم العالم الى اخر الفصل ∴ قال ابو رشيد الله اعلم ان الشبه التي تورد في قدم العالم لا تخلو اما ان تكون قادحة في الدليل او لا تكون قادحة فيه فان كانت قادحة فيه وجب على كل من هو مكلف بالنظر في طريق معرفة الله تعالى ان يتوصل الى ما به يحال شبهته وان لم تكن قادحة فيه لم يجب معرفة ما يحلها الا على العالم فالاول مثل ان يقال لم لا يجوز حدوث حادث في الجسم قبل حادث لا الى اول فلا يجب حدوث الجسم وان استحال خلوه فانها شبهة قادحة في الدليل يجب على المرء المكلف ان يتتبع لمعرفة ما به يحلها والثاني مثل ما اورده رحمه الله في هذا الفصل فانها وان كانت شبهة في قدم الاجسام فان المكلف ان عرف الجواب عنها فبها ونعمت وان لم يعرف فانها لا تقدح في العلم الحاصل له بالدلالة المتقدمة والشيخ رحمه الله جمع الشبه في الكتاب جملة واورد بعضها عقيب البعض واخر اجوبتها فجمعها الصاحبي وتورد نحن كل واحد من الشبه مقرونة بجوابها ليقرب ما خذه ويسهل مرامه ∴ **فمن ذلك** قولهم ان العالم لو كان محدثا لوجب ان يكون له محدث واذا كان له محدث فذلك المحدث لا بد من ان يكون فاعلا له بعد ان لم يكن فاعلا واذا كان فاعلا له بعد ان لم يكن فاعلا وجب ان يكون فاعلا له لمعنى كطرو تقسيم في اثبات الاعراض واذا كان فاعلا له لمعنى وذلك اذا لم يكن قديما وجب ان يكون محدثا فصح ان يحتاج هو ايضا الى معنى اخر لانه حادث بعد ان لم يكن حادثا كما ان فاعله فاعل بعد ان لم يكن فاعلا لم يكن فاعلا الكلام في ذلك المعنى كالكلام في هذا المعنى وهذا يتسلسل بما لا نهاية له من المعاني وهذا محال فوجب ان يكون القول بحدوث العالم محالا لانه يودي الى المحال ∴ **اكواب** قلنا الفاعل لم يزل يكون فاعلا لحاله وصفته ولا حكم سوى وجود ما كان قادرا عليه من جهته واذا كان كذلك لم يجز انه اذا فعل وجب ان يكون فاعلا لمعنى لان تعليل الصفة فرع على ثبوت الصفة وطلب العلة للصفة فرع على كون الصفة معللة واذا ثبت هذا لم يلزم وجود ما لا نهاية له من المعاني بستين حادثا منا ومصاحبة الواحد منا قد صار فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا ولم يجب ان يكون فاعلا لمعنى والا لزم عليه ان يفعل ما لا نهاية له من المعاني وذلك فاسد واذا لم يكن الواحد منا فاعلا لمعنى فكذلك القديم تعالى يفعل العالم ولا يكون فاعلا له لمعنى بل اذا صح من الواحد منا ان يفعل لا لمعنى فلان يصح من القديم تعالى اولى واحق ∴ **شبهة اخرى** قالوا لو كان العالم محدثا وكان له فاعل لكان المؤثر في وجوده كون الفاعل قادرا واذا كان المؤثر في وجوده كونه قادرا ثابتا فما لم يزل وجب ان يكون العالم موجودا فما لم يزل لحصول ما يؤثر في وجوده ولم يجز ان يتراخى وجوده عن كونه قادرا واذا وجب وجوده فما لم يزل حيا من ذلك قدمه واذا كان قديما لم يجز ان يكون محدثا ∴ **اكواب** انا كما نوجب وجود العالم فما لم يزل متى كان تاثير كونه قادرا فيه على سبيل الايجاب فما وتاثيره فيما يوثر فيه على سبيل الصحة فلا يجب وجود العالم فما لم يزل وان كان الذي يوثر في وجوده حاصلا فما لم يزل وهو كونه قادرا فلا يلزم منه ما ذكرتم وانما يلزم المجبرة لانهم قالوا تاثير القادر في مقدوره على سبيل الايجاب فيلزمهم اذا كان كونه تعالى قادرا حاصلا فيما لم يزل ان يوجد العالم فما لم يزل لحصول المؤثر فيه وقد قلنا ان تاثيره فيه على سبيل الصحة فجاز حصول الموثر وان لم يحصل الموثر فيه ∴ **شبهة اخرى** قالوا لو اذا ثبت ان العالم فاعلا وذلك الفاعل يجب ان يكون فاعلا له فما لم يزل اذ لا يمكن ان يقال لا يكون فاعلا فما لم يزل لاستحالة كونه فاعلا فما لم يزل لانه لو استحال كونه فاعلا فما لم يزل لكان هذا وجه يحيل كونه فاعلا فما لم يزل لا محالة ثم ذلك المحيل كان لا يخلو اما ان يرجع الى ذات الفاعل واما ان يكون راجعا الى المقدور واما ان يكون راجعا الى معنى قديم واي من ذلك كان يلزم عليه استحالة كونه فاعلا للعالم فيما لا يزال لحصول ذلك المحيل لان الفاعل القادر ما كان يجوز تغير حاله فيما لا يزال عما كانت عليه فيما لم يزل وكذلك المقدور كان يمتنع تغيره فيما لا يزال عما كان عليه فيما لم يزل ∴ وكذلك المعنى القديم كان يستحيل زواله وبطلانه

فكان يجب ان يستحيل وجود العالم فيما لا يزال لحصول الوجه الذي لوجوده ولاجله استحال وجوده فيما لم يزل وقد علمنا ان العالم لا يستحيل وجوده ايضا فيما لم يزل واذا لم يستحل صح
من الفاعل ان يوجده فيما لم يزل وفي ذلك قدمه: **اكواف** انما قولهم اذا استحال وجوده وكونه فاعلا له فيما لم يزل فلا بد من وجه لاجله يستحيل فلا نسلم بل نقول
ليم ما انكم ان هذه الاستحالة لا يجب ان تتطلب لها وجه يرجع اليه اذ ليس يجب في كل ما يستحيل ان يستحيل لامر الا ترى ان ما جاز هذا المحال يستحيل ان يحل
الا في هذا المحال من دون وجه يشار اليه فيقال انه لوجه ولاجله استحال ان يحل الا فيه وكذلك ما لا يبقى من الاعراض يستحيل عليه البقاء في الثاني من حال وجوده ولا وجه لاجله يستحيل
بقاؤه في الثاني كذلك ها هنا لم لا يجوز ان يستحيل كونه فاعلا فيما لم يزل من غير وجه يشار اليه: **علي** انا نتبرع فنقول انما استحال وجوده فيما لم يزل لامر يرجع
الى المقدور ثم لا يجب ان يستحيل ايضا وجوده فيما لا يزال لانه انما استحال وجوده فيما لم يزل لانه لو وجد فيما لم يزل انقلب حينئذ وصار المحدث قديما وليس كذلك فيما لا يزال
اذا وجد فيما لا يزال لان وجوده فيما لا يزال لا يقلب حدثه ولا يعيد المحدث محدثا ان يوجد فيما لا يزال وان لم يجز وجوده فيما لم يزل فبطل ما قاله: **علي انه** اذا استحال
وجوده في الاول لا يجب ان يستحيل وجوده في الثاني اذ ليس من حق ما يستحيل وجوده في الاول ان يستحيل وجوده في الثاني الا ترى ان العلم المتولد عن النظر يستحيل وجوده في الوقت ما
الاول ثم لا يجب استحالة وجوده في الوقت الثاني كذلك ها هنا: **قومي** اقتصر الساير فقال لو لم يكن فاعلا للعالم فيما لم يزل لوجب ان يكون هناك لاجله لا يفعل
قلت له الفاعل ليس له ان يكون فاعلا حال لا ولا حكم فلا يجب اذا لم يفعل الا ان يحل ذلك بوجه **علي** انه اذا لم يعلل كونه فاعلا بوجه من الوجوه فلان لا يعلل كونه غير فاعل
اولى واحرى: **علي** انا لو علمنا كونه غير فاعل فيما لم يزل لجاز ان نقول انما لم يفعله فيما لم يزل لانه يقدح في كون الفعل فعلا ويقدح في كون الفاعل فاعلا لان من حق
الفاعل ان يتقدم مقدوره فلو كان فاعلا فيما لم يزل لاستحال تقدمه على مقدوره ووجب مجامعة الفاعل لفعله وهذه العلة غير حاصلة فيما لا يزال فلا يجب اذا لم يفعل
فيما لم يزل ان لا يفعل فيما لا يزال: **سمه احمى** قالوا لا يجوز ان يكون العالم محدثا لانه لو كان محدثا لكان القديم تعالى عالما بعالم محدث وبيان هذا
هو انه اذا كان محدثا وجب في العدم تعالى ان لا يكون عالما بوجوده فيما لم يزل ثم يصير عالما بوجوده فيما لا يزال اذا وجد وهذا كما ترى يودي الى تغير حاله في كونه عالما
وفي علمنا باستحالة تغير حالته في كونه عالما دلالة على كونه عالما بوجود العالم فيما لم يزل واذا كان عالما بوجوده فيما لم يزل وجب ان يكون العالم موجودا فيما لم يزل لان العلم
لا يتعلق بالشيء الا على ما هو به واذا كان موجودا فيما لم يزل لم يكن محدثا واذا لم يكن محدثا كان قديما: **اكواف** ان هذا غلط لان العدم تعالى لا يتغير
حالته في كونه عالما اذا لم يعلم وجوده اولا وعلم وجوده ثانيا وانما يتغير حال المقدور لانه يخرج من العدم الى الوجود وانما قلنا ان العدم تعالى لا يتغير حالته في كونه
عالما لانه كان عالما فيما لم يزل بان العالم سيوجد فيما لا يزال والعلم بانه سيوجد علم بوجوده اذا وجد واذا ثبت هذا ثبت ان حالته لم تتغير في كونه عالما فلا يجب
ان يقضي بقدم العالم هذه الضرورة وللكلام في بيان الجواب عن هذه الشبهة موضع هو اخص به: **سمه احمى** اورد ها ابن زكريا فقال لا يجوز ان يكون العالم
محدثا لان القديم تعالى يجب ان يكون فاعلا له فيما لم يزل واذا كان فاعلا له فيما لم يزل استحال ان يكون محدثا وانما يجب كونه فاعلا له لم يزل لان العالم مما نفعله انما نفعله لداعي
وغرض فالقديم تعالى اذا كان عالما وجب فيما نفعله ان يكون فاعلا له لداعي ذلك الداعي اما ان لا يخلو اما ان يكون داعي الحكمة واما ان يكون داعي الحاجة ولا يجوز ان يكون داعي الحاجة على الله تعالى
فوجب ان يكون داعيه الى ايجاده داعي الحكمة وليس لا داعي الحاجة واذا كانت داعيه الى ايجاده داعي الحكمة فداعي الحكمة هو علمه بحسنه وانتفاع الخلق به
ثابت فيما لم يزل كثبوته فيما لا يزال فيجب ان يوجد العالم فيما لم يزل لحصول الداعي واذا اوجد فيما لم يزل كان قديما: **اكواف** ان القديم تعالى وان كان
اذا اوجد الفعل فانما يوجده لداعي هو داعي الحكمة والحسن وكان داعيه الى ايجاده فيما لم يزل كداعيه فيما لا يزال فانه لا يجب ان يوجده فيما لم يزل لان الدواعي تختلف
ومنها ما يجب اختيار الفعل عنده من الفاعل وهو كداعي الحاجة فان الحاجة اذا مسته وخلصت وجب وقوع ما دعاه اليه الداعي اذا سلمت الاحوال وارتفعت الموانع
ومنها ما يصح ان يختار عنده الفعل ويصح ان لا يختار وان كان اذا اختاره فانما يختاره لاجله وهذا كالعلم بحسن الصدقة لان الواحد منا اذا علم حسنها فتصدق
في وقت من الاوقات على مسكين لعلمه بحسنها لم يجب ان يكون متصدقا عليه قبل ذلك الوقت وان كان عالما بحسنها من قبل وعالما بانتفاع المسكين بها كما لا يجب اذا اعطى
فقيرا درهما ان يعطي غيره درهما اخر وان علم حسن الصدقة عليهما كما نقول فيما نفعله لنفع نفسه في وقت دون وقت فانه لا يجب ان يكون فاعلا لذلك
الوقت كذلك فيما نحن فيه فان القديم تعالى وان علم ان الانتفاع يحصل للخلق في الوقتين فلا يجب ان يوجد في الاول واذا ابطلت هذه الشبهة: **فان قيل** اذا كانت
داعيه في الوقتين جميعا على سواء فاذا اختار الفعل لاحدى الوقتين دون الاخرى وجب ان يكون هناك مزية لاجلها اختار ايجاده في وقت دون وقت **قيل له**
لا يجب ان يكون هناك مزية حتى يختار ايجاده لكانها في وقت دون وقت لان الداعي قد يتساويان الى شيئين ومع ذلك فان المرء يختار احدهما دون الاخر لكان ذلك
الداعي فقط لا لامر زايد على ذلك الا ترى ان الواحد منا لو قدم اليه طبق عليه رطب فانه يختار بعضها على البعض لداعي الحاجة لا لامر زايد عليها وان كانت داعيه
الى البعض المتروك كداعيه الى المعض المأكول لعلمه بتساويهما ما يعتقد من الانتفاع بهما وكذلك اذا خير بين الدينارين وزنهما وقدرهما واحد ومما متساويان
في الجودة والرداءة فانه يختار احدهما لداعي الحاجة لا لامر زايد عليها مع تساوي داعيه الى اختيار الدينارين لاعتقاده تساويهما في ما يحصل له من النفع فيهما كذلك ها هنا
القديم تعالى وان كانت داعيه الى ايجاد الفعل فيما لم يزل كداعيه الى ايجاده اياه فيما لا يزال فانه يختار الفعل لاحد الوقتين دون الاخرى لداعي الحكمة والحسن
لا لمزية زايدة تحصل مع احدى الوقتين دون الاخرى: **سمه احمى** اورد ها ابن زكريا فقال ان العالم محدث وان له صانعا لانه
لو كان له صانع لكان انما يفعل لنفع الخلق والنفع عباره عن اللذة واللذة عباره عن الخروج من المؤلم فكان يجب اذا فعله لنفعهم ان يكون قد ألمهم قبله حتى اذا خلق العالم
ينتفعوا به فيستلذوا وخروجا من المؤلم الذي ألمهم به ومعلوم انه لا يجوز ان يؤلمهم حتى يخلق العالم فيخرجون به من ذلك المؤلم لانه قبيح وحسن ان يكون بمنزلة من يشج
رأس غيره ليداويه ومنزلة من يسقي غيره دواء يلتهب نفسه جمرا حتى يخرج من المؤلم بالحلاوة واذا ثبت ان خلقه كان لا يحسن في الحكمة وحسن كان يجب ان يؤلمهم من قبل
حتى يخرجهم به عن المؤلم ثبت انه غير مخلوق وانه قديم وانه لا صانع لها هنا: **اكواف** عما ذكره لعنه الله ان قولكم ها هنا مبني على مذهب لكم فاسد
ونحن سنبين في باب الالام ان اللذة لا يجوز ان يكون خروجا من مؤلم فيسقط ما ظننته هو **سمه احمى** اورد ها ان زكريا ايضا فقال
لو كان العالم محدثا لكان القديم تعالى مفقدا عليه واذا كان مفقدا عليه وجب ان يتقدم وقت ومدة لان ما يتقدم غيره لا بد من ان يتقدمه في وقت ومدة هذا هو المعقول
وخلافه ليس بمعقول واذا تقدم على العالم وقت ومدة فلا يخلو اما ان يكون تلك المدة اما ان تكون محدثة واما ان لا تكون محدثة لا يجوز ان تكون قديمة لانه كان يجب ان يتقدم عليها
مدة اخرى

ثم الكلام في تلك المدة كالكلام في هذه المدة لو كانت محدثة كيف وذلك يتسلسل الى ما لا نهاية من المدد وذلك فاسد فلم يبق الا انها تكون قديمة واذا كانت قديمة وجب ان يكون الاجسام ايضا قديمة لان حصول الاوقات موقوف عليها ** الاخوان ** ان هذا دعوى اذ ليس يجب في كل ما يتقدم على غيره ان يكون متقدما عليه بوقت ومدة الا ترى ان الليل يتقدم على النهار وان لم يكن هناك مدة يشار اليها فيقال انه تقدمه تلك المدة وكذلك الشهر اذا تلاه غيره بعد تقضيه فان هذا الشهر الثاني قد تقدمه الشهر الاول من غير مدة ووقت يشار اليه محققا وانما تقدر هناك بتقدر الوقت وقد ذكر الشيخ ابو القسم رحمه الله ذلك وجها وهو ان الجسم اذا انتقل به الحركات ثم يسكن فان آخر الحركات يتقدم على السكون من غير وقت محققه وكذلك اليوم ينقضي وتتلوه غيره وليس بينهما مدة ووقت في الحقيقه وانما يثبت هناك بتقدير الوقت وكذلك القديم تعالى يتقدم هذه الحوادث من غير وقت ومدة تابته بل يتقدمها بالوقدر بتقدير الاوقات لكانت بلا نهاية فلم يلزم قدم المدة لان قدمها فرع على ثبوتها ووجودها وحصولها ** وبعد ** فان المرجع بالوقت الى حركات الافلاك ونحن اذا قلنا انها كانت معدومة فيما لم يزل لم يجب ان يكون لها حركات فيما لم يزل واذا لم تكن لها حركات فيما لم يزل كيف يجوز ان يقال يجب ان يكون هناك وقت يتقدم القديم تعالى على ما ليس يتقدم ذلك الوقت وهل قوله انه كان يجب ان يكون متقدما على العالم بوقت الا استدلالا بالشيء على نفسه والآبنا على ثبوت العالم ابدا وذلك لا يصح لانه لو ثبت لاستغنى هو عما اورد ** وبعد ** فقولهم اذا كانت المدة قديمة ففي قدمها قدم الاجسام لان حصول الاوقات موقوف عليها لا يصح كما لا يصح توقيت الشيء بالباقي الا ترى ان قولهم اتيتك متى زيد او اتيتك اذا السماء هذا لا يستقيم كما يستقامة قولهم اتيتك اذا انعمت السما او اتيتك اذا اتاك زيد وانما لم يصح الاول لانه توقيت للشيء بالباقي وليس كذلك الباقي فانه توقيت له بالحادث واذا لم يجز توقيت الشيء بالباقي فلان لا يجوز توقيته بالعدم اولى واحرى لان العدم اثبت وجود امر الباقي واذا ثبت هذا بطل ما تعلق به ابن زكريا ** سمه احمد ** قالوا لو لم يكن العالم محدثا لوجب حاجته الى الصانع في وجوده حتى لولاه كان لا يوجد العالم مع انه لولا العالم لم يثبت الصانع اصلا واذا احتاج كل واحد من الامرين الى الاخر وجب ان لا يثبت واحد منهما قلنا لو ثبت هذه الكلمة ما قدمت ** صفة ذوات هذه الاجناس انها لا تظهر الا بالوجود او يصح الوجود فلو استحال الوجود لاستحالت الصفة المقتضاة عن صفة الذات واستحالها بعض استحالة المقتضي لها فاذا كان وجوده بالحدوث وقد افتقرت في صفة ذاتها الى القدم ومعلوم ان هذه الاجناس لم تثبت على ما هي عليه من الاوصاف لم يثبت كون القديم تعالى قادرا فصار لو لا حصول هذه الذوات على تلك الصفات لما صح كون الفاعل قادرا ولو لا كونه قادرا والا لما صح ثبوت تلك الصفات لها وفي هذا وقوف كل واحد من الامرين على صاحبه فلا تثبت واحد منهما وفي ذلك نفي القدم تعالى ** الاخوان ** يقال لهم تعليل كون الجسم مقدورا بكون القادر قادرا اولى من تعليل كونه قادرا بكون المقدور مقدورا وذاك لان القادر لا بد من كونه قادرا الا وله مقدور والعلم بكونه قادرا لا يثبت الا مع العلم بان له مقدورا اما على جملة او بتفصيل والعلم بان هذا الشيء مقدور علم بكونه قادرا لان معنى قولنا في الشيء انه مقدور ليس باكثر من ان القادر قادر عليه واذا ثبت هذا فتعليل المقدور على الصفة التي لاجلها يصح ان يقدر عليه بكونه قادرا اولى من تعليل كون القادر قادرا به واذا كان تعليل كونه مقدورا بكونه قادرا اولى لم يجب ان يقف ثبوت القدم تعالى على حصول العالم وحصول العالم على ثبوت القديم جل جلاله حتى كان يلزم فيه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ** وبعد ** فان العالم لو وقف حصولها على الصفة التي لكونها عليها يصح ان تكون مقدورة على كون الصانع قادرا ووقف كون الصانع قادرا على حصول العالم على تلك الصفة لم يمكن ان يحصل لا واحد منهما الا ترى ان المعلول لو حصوله على ما هو عليه من الصفة موقوف على حصول العلة ووجودها لانه لولا العلة لاستحال حصوله على تلك الصفة ** تم ** والعلة وجودها موقوف على وجود ذات المعلول اذ لو لا ذات المعلول لاستحال وجود العلة ومع ذلك فلا يجب ان لا تثبت العلة ولا المعلول دون واحد منهما واذا لم يجب هذه القضية في الصفات المستحقة للعالم وفي المعلول فكذلك لا يجب في الصانع تعالى وفي العالم ** فان قيل ** فرق بينهما لان العالم عند كم يفتقر في وجودها الى ذات القديم وليس كذلك المعلول فان ذاته لا تفتقر في الوجود الى ذات العلة ** قيل له ** هذا فرق غير مؤثر فلا يصح ** وذلك ** لانه لا فرق بين ان يحتاج الشيء الى غيره في الوجود مجرده وبين ان يحتاج اليه في صفة زائدة على الوجود من حيث انه لولاه لم يحصل هذه الصفة الزايدة على الوجود كما انه لولا كونه قادرا لم يحصل الوجود واذا ثبت هذا ثبت ان ما ذكروه من الفرق لا تاثير له فيجب ان يكون مثله ** وقد ذكر ** سيدنا ابو رشيد في جواب هذه الشبهة في الزيادات انه انما كان يجب ان يقف كل واحد منهما على الاخر اذا قلنا ان حصول العالم على تلك الصفة التي لكونه عليها يصح وجوده موقوف على صحة وجودها ومعلل بصحة وجودها حتى اذا لم يثبت كون القادر قادرا عليها الا بعد حصولها على تلك الصفة كان يلزم ان يكون كل واحد منهما موقوفا على الاخر وكلا لانا لو قلنا بذلك لادى الى تعليل صفة الذات وقد علمنا ان تعليل صفة الذات لشيء من الاشيا يستحيل بئس صحة ما ذكرناه وبوضحه هو ان حصول الاجناس على صفة الذات لو كان موقوفا على صحة وجودها ومعللا بها لكان يجب في هذه الاجناس التي تختص في الوجود بوقت ان لا يصح حصولها على صفاتها الذاتيه اذا لم يقض وقت وجودها وفي علمنا حصولها على صفاتها الذاتيه ووقت وجودها مقتضيه دلالة على ان حصول الاجناس على صفاتها الذاتيه لا يكون موقوفا على صحة وجودها ولا متعلقا بها ** قيل ** له قال رضي الله عنه ونحن وان قلنا ان ظهور صفتها الذاتيه اعني في هذه الاجناس لا يصح الا بعد وجودها او صحة وجودها فليس عرضنا بهذا الطريق التعليل بل عرضنا به ان بتلك الصفة الذاتيه لا تنكشف الا صحة الوجود او بالوجود لا عند ذلك يظهر الحكم الذي به تتوصل اليها فلا يجب تعلق كل واحد منهما بالاخر حتى يودي الى ان لا حصلا ولا واحد منهما بينما ذكرناه وبوضحه انا نقول ان الفعل انما يصح من زيد لكونه قادرا ولا يكون قادرا الا بعد صحة وجود هذا المقدور من جهته ثم لا يجب ذلك تعليق كل واحد منهما بالاخر لما لم يكن عرضنا به التعليل بل كان مرادنا بذلك ان كونه قادرا لا ينكشف الا بصحة الفعل فكذلك يجب في ما نحن فيه اذا قلنا ان صفاتها الذاتيه لا تظهر الا بعد وجودها لا يجب ان يكون كل واحد منهما تعليقا لكل واحد منهما بالاخر لما لم يكن عرضنا به التعليل وكان عرضنا به الكشف

شبه اخرى ذكرها ابن الرومي في اول كتاب التاج في قدم العالم وتحريرها وهو ان اصح العلوم ما تقرر في الوهم وقد بينت ان توهم قدم العالم متقرر في العقل متقرر في العقل صحيح في الجواز واصح العلوم ما تقرر في الوهم ∴ **الجواب** عنها من وجوه احدها ما ذكره الشيخ ابو علي في بعض عليه وهو ان قولك اصح العلوم خطأ لانه على وزن افعل وهذه اللفظة انما يستعمل في شيئين اشتركا في صفة من الصفات ولاحدهما مزية على الاخر في معنى تلك الصفة واذا ثبت هذا وكانت العلوم كلها مشتركة في المعنى الذي منه اشتق اسم العلم وهو تعلق العالم بالشيء على ما هو به وفي انها توجب كون العالم عالما وفي انها توجب سكون النفس فالقول بان بعضها اصح من البعض في غاية البعد وغاية الفساد ∴ فان قيل انتم تقولون ان العلم بهذا اجلى من العلم بغيره فهلا جاز لنا ان نقول ان العلم بهذا اصح من العلم بغيره قيل له نحن اذا قلنا ان العلم بهذا اجلى من العلم بغيره فليس نريد به ان احدهما اجلى من الاخر فيما يرجع الى ذاته وانما نريد به ان الطريق الى احدهما الجلي من الطريق الى الاخر بخلاف ما قلتم فانكم تقولون ان بعضها اصح من البعض فيما يرجع الى ذاتها ∴ **والثاني** وهو ان التوهم ظن مخصوص وكانه قال اصح العلوم ما نظن ∴ **والثالث** وهو ان هذا يتعلب عليك ايها المعين لانا نقول قد بينا ان حدوث العالم فيما لا يزال وكونه كائنا بعد ان لم يكن متقرر في الوهم فيجب ان يكون محدثا لان اصح العلوم ما تقرر في العقل **وبعد** فان كان توهم قدمه وتوهم وجوده فيما لم يزل يوجب قدمه وجب ان يكون توهم حدوثه وكونه كائنا بعد ان لم يكن يوجب حدوثه وهذا يوجب ان يكون العالم قديما محدثا معا ∴ وان قلت ان توهم حدوثه لا يقتضي حدوثه قلنا وكذلك توهم قدمه لا يقتضي قدمه اذا فرق بين التوهمين من جهة العقل ∴ **والرابع** وهو ما ذكره الشيخ ابو الهذيل رحمه الله من ان الواحد منا اذا مر بباب دار على شيخ جالس على كرسي فانه يجب ان يتوهم انه كان جالسا على ذلك الكرسي قبل ذلك بأوقات وازمان كثيرة ثم لا يحال نشير اليها فيما مضى الا ويصح ان يتوهم انه كان جالسا عليه في ذلك الوقت فيجب ان يتوهم انه كان جالسا عليه فيما لم يزل فاذا لم يلزم هذا الفاسد في الشخص القاعد على الكرسي فكذلك لا يلزم في العالم ∴ **سبه اخرى** يكثر فيها العامة بها وتحريرها وهو انا لا نجد دجاجة الا من بيضة ولا نجد بيضة الا من دجاجة ولو اخبرنا مخبر بانه شاهد في وقت من الاوقات او مكان من الامكنة بيضة لا من دجاجة او دجاجة لا من بيضة تسارعنا الى تكذيبه فيجب ان يكون الحال فيما يتسلسل على هذا النسق ابدا او في هذا قدم الاجسام قالوا وكذلك الحال في سائر الاجسام فانا لا نجد حنطة الا من زرع ولا زرعا الا من حنطة وكذلك القول في اشباه ذلك ∴ **الجواب** ان هذا اعتماد على مجرد الوجدان والاعتماد على مجرد الوجود لا يجوز الا ترى ان من بلاد الهند لم يرد فيها الا السودان ثم لا يجب البسيطة يجد افيرها زماما حاضرا كذلك في مسألتنا ولان لم نجد فيما بيننا دجاجة الا من بيضة ولا بيضة الا من دجاجة لا يجب خلاف ذلك فيما مضى من الازمنة بين ذلك وبوضوح ان كل واحد من ارباب المذاهب قد ابتنوا خلاف ما شاهدوه وعرفوه فانتم ابنتم فلكا منطبعا بطبع خامس وان لم يعقل ذلك الطبع الخامس فلم يكن المعقول من الطبايع الا هذه الطباع الاربعة وكذلك اهل التنجيم اثبتوا مواضع لا يعيش فيها حيوان ولا ينبت فيها نبات لفرط ما فيها من الحر والبرد وان كان المعقول في المواضع خلاف ذلك وكذلك اثبتوا مواضع لا تطلع عليها الشمس قط فتكون مظلمة ابدا ومواضع يكون فيها نور ابدا وان كان المشاهد من المواضع خلاف ذلك في مسألتنا وان كان المعقول والمشاهد من حال الدجاجة والبيضة والحنطة والزرع ما ذكره فلا يمنع ان يحلف الحال فيما فيوجد البيضة والحنطة لا من الدجاجة والزرع او الدجاجة والزرع لا من البيضة والحنطة ∴ **وبعد** فحال الدجاجة والبيضة لا تخلو من امور ثلثة اما ان تكونا قديمتين واما ان يكونا محدثتين واما ان يكونا محدثتين لا يجوز ان يكونا قديمتين لان البيضة القديمة لا يجوز ان تكون من الدجاجة لان القديم لا يكون من غيره وكذلك الدجاجة القديمة لا يجوز ان يكون من البيضة لانها لو كانت من البيضة لوجب ان تقدمها البيضة واذا افقد منها البيضة لم يجز ان يكون قديمة لان ما قد مه غيره كان محدثا ∴ وان قالوا احدهما قديمة والاخرى محدثة فلا يخلوا اما ان يكون البيضة قديمة والدجاجة محدثة او الدجاجة قديمة والبيضة محدثة ان كانت البيضة هي القديمة لم يجز ان تكون من الدجاجة وان كانت الدجاجة هي القديمة لم يجز ان تكون من البيضة لان القديم لا يجوز ان يكون من غيره **فصل** وان قالوا انهما محدثتان فذلك ما نرومه فهذه طريقة القول في هذا الفصل وبالله التوفيق ومنه المعونة والسديد ∴ ثم قال رحمه الله اعلم انه اذا وجب حدوث الجسم فالوجه الذي يحدث عليه هو ان يقع مبتدا الى اخره ∴ قال ابو الحسين رحمه الله اعلم انه رحمه الله لما بين حدوث الاجسام واراد ان يبين الوجه الذي عليه يحدث وحمله القول في ذلك هو ان الجسم لا يحدث الا مبتدا على طريق الاختراع من الله سبحانه وتعالى ولا يجوز ان يحصل متولدا ولا مباشرا ولا متبعا وبنى الكلام ها هنا على اصلين احدهما ان القادر يقدر على فعل الجسم وان العدم تعالى محتص بالقدرة عليه ∴ والثاني انه تعالى لا يفعل الا مبتدا فاذا دللنا على هذين الاصلين صح لنا ما نريده فالذي يدل على الاصل الاول هو ان القادر بالقدرة لا بد ان يفعل الفعل الا على احد وجهين وهما المباشر والمتولد والجسم لا يجوز ان يوجد مباشرا او متولدا وهو اذا لم يقدر على الفعل الا من هذين الوجهين واستحال حصول الجسم من واحد من الوجهين وجب القضاء بان القادر بالقدرة لا يحدث الجسم فان قيل لم قلتم ان الجسم لا يصح منه مباشرا قيل له لان المباشر هو ما وجد ابتداء في محل القدرة ولا يجوز ان يفعل الجسم في محل قدرته لانه يودي الى حلول المتحيز في المتحيز واستحالة ذلك تؤذن باستحالة حصول الجسم مباشرا ∴ فان قيل لم لا يجوز من القادر بقدرة ان يفعل الجسم متولدا قيل له المتولد على ضربين احدهما يتولد في محل القدرة كالعلم والصوت وغيرهما والثاني يتولد في غير محل القدرة مثل ما يتولد عن الاعتماد لا يجوز منه ان يفعل متولدا في محل قدرته لانه كان يودي الى ان يكون حالا فيه كما انه لما كان يفعل العلم والصوت متولدين في محل قدرته كانا حالين فيه وقد علمنا استحالة حلول الجسم في الجسم فلم يجز ان يفعله متولدا في محل قدرته ولا يجوز ان يفعله متولدا في غير محل قدرته لان الذي به يتعدى الفعل الى غير محل القدرة ليس الا الاعتماد والاعتماد لا يحل في تولد الجسم فلم يجز ان يفعله متولدا في غير محل القدرة ∴ **دلالة اخرى** وهي انه قد ثبت ان مقدورات القدر متناهية وان كانت القدر لا تتناهى في نفسها لتعلقها واذا كانت مقدوراتها متناهية فلو صح فعل الجسم من بعض القادرين بالقدرة لوجب ان يصح منا فكان يجب ان يصح منا ان نوجد في هذه الاجسام الموجودة تماما فينا من القدر اذ المانع يمنع من ذلك وفي علمنا باستحالة ذلك دلالة على استحالة وقوع الجسم بالقدرة وهذان الدليلان يجيء الكلام فيهما مستقصى في باب الاعتماد والقدرة ان شاء الله تعالى

من الاجناس

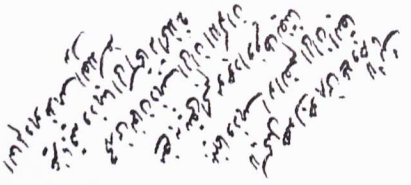
واستدل الشيخ المرشد على ذلك وعلى كل جنس من المقدورات المختصة بالقديم تعالى بدلالة اخرى وتحريرها وهو انا لو كنا قادرين على الجسم او على جنس
الى نقول انه تعالى مخصص بالقدرة عليها لكان الطريق الى العلم بكونها مقدورة لنا كما ان غيرها من الاجناس كالالام ونحوها لما كان فيها ما يكون مقدورا الطريق الى العلم
بكونها مقدورة لنا وقد علمنا ان الطريق لنا الى العلم بكون الجسم مقدورا لنا والا الى العلم بكون غيره مقدورة لنا من الاجناس التي نقول ان القديم تعالى مخصص بالقدرة عليها
فوجب ان لا يكون فيها ما يكون مقدورا لنا فان قيل لم قلتم انه كان يجب ان يكون لنا طريق الى العلم بكونه مقدورا قلنا لان التكليف بعض ذلك من حيث
انا نجوز في كل جنس من الاجناس التي نقدر عليها ان يكون فيها ما هو قبيح وما هو حسن واذا جوزنا ذلك وجب ان يكون لنا طريق الى العلم بكونها مقدورة لنا ليتميز
لنا القبيح من الحسن فنصح منا ما كلفناه وهو اجتناب القبيح والانتهاء عنه والاتيان بالحسن او الواجب والمندوب والعلم بان هذا يجوز فعله وبحسن اتيانه
وذلك يجب التحفظ منه والانتهاء عنه يتوقف على العلم بكونها مقدورة لان ما لا نقدر عليه لا نكلف به فان قيل هذه القضية انما تجب فيما يدخل تحت التكليف
والجسم وكذلك هذه الاجناس لا تتناوله التكليف فلا يجب ان يكون لنا طريق الى العلم بكونها مقدورة ** فالجواب عنه ** ما ذكرناه من انه يجوز ان يكون فيها
ما يقع على وجه فيكون قبيحا وعلى وجه اخر فيكون حسنا فلا بد من ان يكون لنا طريق الى العلم بكونه مقدورا لنا ليصح منا ان نجتنب ما هو القبيح منها جواب اخر
وهو ان العلم بان هذا الشيء مقدور مما تقتضيه كمال العقل فيسوا كان علينا تكليف فيه او لم يكن فان العلم بكونه مقدورا لنا مما تقتضيه كمال العقل بشرط ما ذكرناه وقد صح
ان اهل الجنة يعلمون ما يدخل تحت مقدوريهم ويعلمون ما لا يقدر عليه الا القديم جل جلاله وان كان التكليف زايلا عنهم في الجنة فكيف يجوز ان يقال ان العلم بان هذا
مقدور انما يحب لاجل التكليف هذه طريقة القول في ان الجسم لا بد ان يدخل تحت مقدور العباد وان القديم تعالى مخصوص بالقدرة عليه ** والذي يدل ** على اصله الاصل الثاني
وهو ان الجسم لا يقع الا متحيزا هو انه لا سبب هاهنا من الاسباب مما ثبت بالدليل كونه سببا يمكن الاشارة اليه فيقال انه سبب للجوهر ومولد له وان الجسم يستحيل منه
متولد عنه فوجب ان لا يقع الا متحيزا ** وجملة القول في ذلك ** هو ان كل سبب يمكن ان يدعى فيه انه مولد الجسم لا يخلو الحال فيه من احد وجهين اما ان يكون مختصا بجهة او لا يكون
مختصا بها ما يكون مختصا بجهة ليس الا الاعتماد والاعتماد لا حظ له في توليد الجسم ولا يجوز ان يولده ما لا يكون مختصا بجهة لان ما لا يكون مختصا بجهة لا يخلو اما ان يكون
لا حيز او لا يكون لها حيز ان لم يكن له حيز فذا اشارة الى معنى من المعاني فلا يخلو ذلك المعنى اما ان يحل في محل او يوجد لا في محل لا يجوز في ذلك المعنى الذي
يوجد في محل ان يقال انه مولد الجوهر لانه كان يجب ان يولده في محله ولا يجوز ذلك لانه يودي الى حلول المتحيز في المتحيز وهذا باطل ** ولا ** يولده ذلك المعنى
لو كان مولدا له لم يكن ان يولده في هذه الجهة او لم يكن ان يولده في غير هذه الجهة ثانية وثالثة ورابعة اذ الجهة له مولده في جهته فيجب ان يولده في الجهات اجمع كلها
وهذا محال وكذلك المعنى الموجود لا في محل لا يجوز ان يولده لانه ليس ان يولده في بعض الجهات اولى من ان يولده في الجميع من الجهات
وفي هذا الجواز حصول الجوهر في جهات كثيرة ولا يخفى الحال في فساده ** ولا ** فالمعاني التي توجد لا في محل ليس الا العلم والارادة القديم تعالى وكراهته
والارادة والكراهة الموجودتان لا في محل لا تاثير لهما في توليد الجوهر وان كانتا من فعل الله تعالى لانهما لو ولدا لولده ايضا ما نفعله من الارادة والكراهة وفي علمنا
بان ما نفعله من الارادة والكراهة لا يولد انه يجب فيما نفعله القديم تعالى ايضا منهما ان لا يولدانه وانما العلم فهو ضد للجوهر فيستحيل توليده له لان الضد لا يولد الضد
** ولا ** فلو كان العلم مولد الجوهر لكان لا يمنع ان يعرض عارض فيمنع العلم من توليده للجوهر لان هذا هو من حكم المولد والمتولد واذا كان كذلك
وذلك العارض المانع لا تتصور الا ان يكون جسما فكيف يجوز في الجسم ان يكون متولدا عن العلم وما نحا نحوه من المعاني وقد بطل ان يكون مولدا للجسم لانا قد علمنا ان
مولد الجسم لا ما يختص في الوجود بالمحل ولا ما يوجد لا في محل فلا بقي بعد هذا الا ان يقال ان الذي يولده انما هو ذات متحيزه غير مختصة بجهة وذلك لا يصح ايضا
لان ما لا يكون مختصا بجهة من الذوات المتحيزة ليس الا الجوهر والجوهر لا يجوز ان يولد جوهرا اخر لانه لو ولده لم يكن ان يولده في بعض الجهات اولى من ان يولده في سايرها
اذ الاختصاص يجب ان يولده فيها اجمع ولا يخفى الحال في فساده وان قيل انه يولده في جهة يفيد مختص المتولد بجهة المولد وهو اولى ان يتولد به وذلك ايضا لا صح
لانه يودي الى حلول المتحيز في المتحيز وذلك معلوم الفساد ** ولا ** فكان يلزم توليد ما لا نهاية له من الجواهر لانه اذا ولد غيره فلا بد من ان يولده في الحال
او في احد بعض ما خر فتوليده الى الوقت الثاني والثالث وفي علمنا باستحالة ذلك دلالة على استحالة توليد الجوهر هذه طريقة القول في ذلك ** فصل **
هم قال رحمه الله وكما لا يصح في الجوهر ان يتولد عن شيء من الاجناس التي اخره ** قال ايده الله ما بين ان الجسم لا يتولد عن شيء اراد ان ما بين انه لا يولد جنسا من الاجناس
وجملة القول في ذلك انه لا اشكال في انه لا يولد الاجناس التي يجوز انفكاكه منها وتغيره عنها اذ لو كان مولدا لها لكان يستحيل انفكاكه منها من غير منع
لان المولد اذا لم يمكن هناك منع وقد علمنا انه يوجد مفردا فوجب ان لا يولدها والامر فيه ظاهر بين وانما وقع الاشتباه في الكون لاستحالة خلو الجوهر
من الكون فيقال انه مولده والدليل على انه لا يولد الكون هو انه قد ثبت انا قادرون على الكون وغير قادرين على الجوهر فلو كان الجوهر مولدا له لوجب ** ويدل عليه ايضا **
اذا قدرنا عليه ان نقدر على الجوهر ايضا لان العادة على السبب قادرة على المسبب وفي علمنا باستحالة الجوهر دلالة على انه لا يكون مولدا للكون
انه لو ولد الكون لكان لا يمتنع ان يعرض عارض فيمنعه من التوليد لان هذا من حكم المولد والمتولد ولو جاز ذلك لجاز وجود الجوهر في بعض الاوقات
خاليا من الكون ان يمنع مانع يعرض من توليده الكون ومعلوم في خلافه ** ويدل عليه ايضا ** انه لو ولد الكون لم يكن ان يولد بعض الاكوان اولى من ان يولد
البعض الاخر فيجب ان يكون مولدا للجميع وذلك محال ** فان قيل ** كيف يجوز ان يقال انه لا يولد الكون مع ان الكون يقع بحسبه ** قلنا ** انما لا يصح
ان يولده لان من حق ما يولد ان يحدث وحدث المتولد عنه بحسبه على وجه لو لا حدوثه لاستحال حدوث المتولد ومن شرط ان يعلم حدوثه ويعلم حدوث مسببه
المتولد عنه واذا كان هذا واجبا في المولد والمتولد وكان هذا الواجب مفقودا في حق الجوهر والكون من حيث انا نعلم حدوث الكون ونعلم استحالة انفكاك الجوهر منه

وان لم نعلم حدوثه بل مع الشك في حدوثه بل مع تجويز قدمه وجب القضاء بان الكون لا يتولد عن الجوهر ولا الجوهر يولده واذا ثبت هذا بطل ان يقال ان الكون واقع بحسبه متولد عنه فلم يبق بعد ذلك الا ان يقال ان الجوهر لا يولد شيئا من الاجناس كما لا يتولد عن شيء فهذه طريقة القوم في ذلك ∴

فصل ثم قال رحمه الله ولسنا نصح في الجوهر ان يحصل في مكانين والوقت واحد الى اخر الفصل ∴ قال ايده الله لا يصح حصول الجوهر الواحد في وقت واحد في خمسة والعلم بهذا الحكم ضروري وانما الخلاف في العلة التي تحيل هذا الحكم وهو حصوله فيما فعندنا ان المحيل لذلك انما هو تضاد الكونين وذهب ابو يعقوب البيستاني الى ان المحيل لذلك هو التحيز ∴ والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان الكونين اذا كانا في محلين كانا ضدين على ما بيناه في موضعه ان شاء الله واذا كانا ضدين استحال اجتماعهما واذا استحال اجتماعهما استحال حصول الجوهر عليهما لان في حصوله عليهما حصوله على اثنين ضدين على انا متى حققنا علمنا ان المحيل لحصوله في الخمسة انما هو حصوله على اثنين ضدين لحصوله فيهما وانما قلنا ذلك لان العلم لا يحصل تضاد الكونين الا بعد العلم باستحالة كونه في خمسة فلو كان امتناع حصوله فيها لتضاد الكونين لكان يجب ان يسبق لنا العلم بتضاد الكونين على العلم باستحالة حصوله فيهما لان العلم بما توقف في الاستحالة يكون سابقا على العلم بالاستحالة ∴ **وفصل** فان قيل وقد يجوز تعليل استحالة حصوله فيهما بان الجوهر الواحد لو كان حاصلا في خمسة في وقت واحد لادى ذلك الى ان يشغل في الجهات والامكنة اكثر من قدره وازيد من حجمه وذلك لا يصح لانه لا يجوز ان يشغل من الجهات ما يزيد على قدره المعلوم وحجمه المخصوص فيتعدى عن حده في الشغل فيشغل مثلي قدره اذ القول بجواز ذلك يعود على ما عرفناه بالنقض ∴ وقد يصح ان يجمع بين العلمين فيقال انما استحال حصوله فيهما لاستحالة حصوله على اثنين ضدين ولاستحالة ان يشغل اكثر من قدره من المكان لان كل واحدة من هاتين العلتين توثر في هذا الحكم وهو استحالة حصوله في الخمسة اللهم الا ان يكون هناك ما يقتضي ان الجمع بينهما لا يصح فحينئذ علمنا به العلة الاولى وهو استحالة حصوله على اثنين ضدين واقتصرنا عليها ولم نعللها بالعلة الاخيرة واما ابو يعقوب البيستاني فانه انما جعل المحيل لذلك راجعا الى التحيز لان عنده ان الاكوان في الجهات ليست بمتضادة واذا لم يقل بتضادها لم يمكنه ان يقول ان العلة في استحالة حصوله فيهما تضاد الكونين ومستقصى الكلام عليه في موضعه ان شاء الله تعالى ∴ **فصل** ثم قال رحمه الله وكما لا يصح حصوله والوقت واحد في مكانين كذلك لا يصح حصول الجوهر الواحد بسحصوله والوقت واحد في مكانين اراد ان يبين ان الجوهر لا يصح حصولهما والوقت واحد في جهة واحدة والخلاف في ذلك مع ابي اسحق ابراهيم النظام فانه جوز الداخل في الاجسام والمعقول من الداخل هو حصول الجوهر في جهة واحدة ان اراد بالداخل هذا فنبطل ما قاله وان اراد بالمداخلة المجاورة دون هذا فانا لا ننكر ∴ **والذي يدل** على استحالة الداخل من الاجسام هو انه لو جاز حصول الجوهر في جهة واحدة لصح منا ان نجعلها في جهة واحدة لا تقادر دون على الكونين ومما ليس بضدين حتى يمتنع اجتماعهما لتضادهما بل مما يمتنع ان لا يمتنع ان يحصلا منا معا فيحصلا كونهما في جهة واحدة اذ لا منع وقد عرفنا استحالة ذلك من الواحد منا فوجب استحالة ذلك في العدم تعالى لان المحيل والحال هذا انما هو امر راجع اليهما واذا كان المحيل امرا راجعا الى ذاتهما لم يختلف الحال في استحالة حصولهما في جهة واحدة باختلاف القادرين وتغايرهم ∴ **دلالة اخرى** وتحريرها وهو ان تجويز الداخل على الاجسام يودي الى ان لا يحب في الاجسام على طريقة واحدة ان تتعاظم بالضمام غيرها اليها مما لها بل كان يجوز ان تتعاظم اخرى ما ان تتداخل مرة ولا تتداخل اخرى وفي علمنا بوجوب تعاظمها عند انضمام الاشياء اليها على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة دلالة على استحالة الداخل في الاجسام ∴ **دلالة اخرى** وهي انه كان يجب في الواحد منا ان يحصل في مكان كالجبل الاصم على سبيل المداخلة حتى يصح ان ينفذ من ورائه وكان يجب ان لا يكون سد يأجوج وماجوج مانعا لهم من البروز الى البراح والهبوط الى الفضاء وذاك بان يحصلوا في مكان السد على سبيل الداخل فيخرجوا من ورائه وكان يجب ان نرى ما وراء الحجاب حتى لا يكون الحجاب مانعا لنا عن الرؤية وذاك بان يحصل الشعاع في محل الحجاب على سبيل الداخل فيخرج من ورائه فيحصل مع الذي يحس لا سائر ولا ما يقدر فيه تقدير الساتر فكنا نرى ما وراء الحجاب وفي علمنا باستحالة حصول الواحد منا في سد الجبل الاصم واستحالة نفوذه فيه وبروزه من ورائه وبان سد يأجوج وماجوج مانع لهم عن البروز من ثم وبان الحجاب يمنعنا عن رؤية ما وراءه دلالة على استحالة الداخل في الاجسام ∴ قال فان قال ما انكرتم ان الكثافة في هذه الاجسام تمنع هذه الاجسام الاخر من ان تحصل تحتها فتكون الكثافة علة مانعة الاخر من ذلك لا استحالة الداخل فيها قيل الكثافة عبارة عن لطيف مخصوص وهي وان كان لها حظ المنع من التفريق والحط لها فلن تمنع احد الجوهرين من ان يحصل تحت صاحبه مقدار ما واحد الوجب ان يكون احدهما قد زالت عن صفته بكونه مغيرا وزوال صفة التحيز مستحيل لانها مستحقة للذات واذا لم يجز زوال التحيز وجب ان لا يجوز ما ذكرناه من زواله وهو القول بتداخل الاجسام ∴ **دلالة اخرى** وهي انه لو جاز حصول الجوهر في جهة واحدة للزم وجوب وجود ما لا نهاية له من الجواهر وذاك لان الجوهر يحل جوهرا اخر ويحتاج اليه على مذهب من ان الجسم يحتاج الى المكان واذا كان كذلك فكذلك الحال في الجوهر الاخر لانه يجب ان يحل جوهرا اخر ويحتاج اليه ثم كذلك في كل جوهر يشار اليه وهذا كما يلزم عليه وجود ما لا نهاية له من الجواهر ∴ **دلالة اخرى** وهي انه لو جاز حصولهما في جهة واحدة لكان اذا اجتمعا فيه وكان احدهما محتاجا والاخر محتصا بالبياض ان يرى السواد والبياض في جهة واحدة معا لان كل واحد منهما حصل تحت الاخر والعلم باستحالة ادراك السواد والبياض معا من جهة واحدة نوذن باستحالة التداخل على الاجسام ∴ **دلالة اخرى** وهي انه لو جاز حصولهما في جهة واحدة لوجب ان يصح حلول السواد في حال بقاء الجوهر المختص بالسواد تحت الجوهر الاخر على سبيل المداخلة ومحله فيحل السواد فيه لحلول محله فيه وفي علمنا باستحالة حلول السواد في حالة البقاء ما ينبئ عن استحالة التداخل في الاجسام فهذه الوجوه تعتمد في المنع من اجتماع الجوهرين في جهة واحدة ∴ وقد استدل رحمه الله في الكتاب بطريقة اخرى ∴ وهي انه لو جاز حصول الجوهر في جهة واحدة لوجب اذا حصل فوقها جزء واحد ان يكون حاصلا في الخمسة وقد علمنا ضرورة ان الجوهر الواحد لا يحصل حصوله في خمسة فدل ذلك على استحالة حصول الجوهرين في جهة واحدة ∴ ثم اعترضها بانها اذا حصلا في جهة واحدة وتداخلا فقد اتحدت الجهة بهما وصار الجوهر الواحد الحاصل على الفوق كانا حاصلين في جهة واحدة فالمعتمد في المسئلة ما تقدم هذا هو القول في ذلك ∴

فصل ثم قال رحمه الله فاما العلة التي استحال في الجوهرين ان يحصلا في محاذاة واحدة الى اخره ∴ قال ايده الله اعلم انه رحمه الله لما من استحالة حصول الجوهرين في جهة واحدة افرد هذا الفصل للكلام في العلة التي لاجلها استحال فيهما ذلك

وجد القوم



وحمله القول في ذلك ان عندنا ان العلة في هذه الاستحالة انما هو التحيز وذهب الشيخ ابو علي الى ان المحيل لهذا الحكم انما هو تضاد الكون **والذي** هو ان قد ثبت استحالة حصول الجوهرين في جهة واحدة فتلك الاستحالة لا تخلو إما ان تكون راجعة الى تضاد الكون او تضاد الجوهرين او تكون راجعة الى التحيز ليس المحيل تضاد الكون ولا تضاد الجوهرين فلم يبق بعد ذلك الا ان يقال ان المحيل لذلك انما هو التحيز **قال** فان **قيل** لم لا يجوز ان يكون استحالة حصولهما في جهة واحدة لتضادهما **قيل له** ان الدلالة قد دلت على ان الجواهر باسرها لا يجوز ان يخالفها متماثلة ولا يجوز تضاد المتماثلين **وجه آخر** وهو ان الجوهرين لو كانا ضدين لاستحال وجود جوهرين في العالم وذلك لانهما لو تضادا كانا متضادين على مجرد الوجود اذ ليست الحمة بامر ثابت فشار اليه فقال انما يتضادان عليه وفي علمنا بطلان قول من يقول ان العالم لا يجوز ان يوجد فيه جوهران دلالة على بطلان قول من يقول ان الجوهرين ضدان **وجه آخر** وهو ان الجوهر لو كانا ضدين لوجب في احد الجوهرين اذا حصل بحيث الآخر من الحمة والمحاذاة ان يؤثر في عدمه لاني استحالة كما ان السواد والبياض لما كانا ضدين ثم حصل احدهما بحيث الآخر اثر في عدمه لاني استحالة واحد الجوهرين اذا حصل بحيث الآخر لا بد ان يؤثر في عدم الآخر فكيف يتضادان والحال ما وصفناه **وجه آخر** الحمله بها وهو انهما لو كانا ضدين لوجب ان يدرك احدهما على بعض ما يدرك عليه الآخر كما وجب ذلك في السواد والبياض لما كانا ضدين وقد علمنا ان احد الجوهرين لا يدرك على العكس مما يدرك عليه الجوهر الآخر فوجب القضاء بارتفاع التضاد عنهما فان **قيل** لم لا يجوز ان يمتنع اجتماعهما في جهة واحدة لتضاد الكونين **قيل له** ان الكونين انما تضادا اذا تغايرا المحال بهما فاما اذا اتحد بهما المحال لم يجز ان يتضادا بل وجب تماثلهما واذا انتفى ان يصح اجتماعهما فيوجبا كونهما في جهة واحدة وهذا محال فثبت ان المحيل لذلك امر آخر **ونعد** فلو ثبت انهما تضادا لم يجب ان يستحيل اجتماعهما لان التضاد الحقيقي لا اثبت بينهما وذاك لان التضاد الحقيقي انما ثبت بينهما اذا وجدا في محل واحد فاما اذا حصلا في محلين فلا تضاد بينهما وانما تضادا على الحقيقة وانما تضادا على الخبيس فلا يمتنع ان يصح اجتماع محلهما في جهة واحدة وذلك لا يصح ومستحيل ومعجب في هذه الاستحالة ان يكون راجعة الى امر آخر وراء الكونين لانهما لا تضادا على ما بيناه خلافا لما قاله ابو علي وليس الامر على ما ظناه من التحيز **والذي** يدل على صحة ما ذهبنا اليه هو انا عند العلم بتحيز ما نعلم استحالة اجتماعهما في جهة واحدة وان لم نعلم امرا آخر فلو كان استحالة اجتماعهما راجعة الى امر آخر سوى التحيز لوجب عند العلم بتحيز ما ان نعلم استحالة اجتماعهما في جهة واحدة مع الذهول عن ذلك الامر الآخر الذي يقوله لان العلم باستحالة حكم من الاحكام فرع على العلم بما يؤثر فيها اما على جملة او تفصيل **وجه آخر** وهو انا لو قدرنا خلو الجوهرين الكون لكان هذا الحكم الذي هو استحالة اجتماعهما في جهة واحدة ثابتا وان لم يكن فيهما كون فوجب القضاء برجوع هذه الاستحالة الى التحيز **وجه آخر** وهو ان حكم التحيز انما تكشف عنه من استحالة من ان يحصل بحيث هو واذا كان كذلك فمعلوم هذا المنع لتحيزه اخراج له عن حقيقته واذا لم يجز اخراج الشيء عن حقيقته لم يجز صرف هذا المنع الى تضاد الكونين بهذه الطريقة الفول في ذلك والله الموفق

فصل قال رحمه الله اعلم انه كما تستحيل ما قدمنا ذكره من اجتماع جوهرين الى آخره **قال** ابده الله اعلم ان غرضه رحمه الله بهذا الفصل الكلام في اثبات الخلاء في العالم فان عندنا ان العالم لا بد من ان يكون فيه مواضع خالية لا يكون فيها شيء من الجواهر وذهب ابو القاسم البلخي رحمه الله الى ان ذلك مستحيل وان العالم ملآن بالجواهر وان الجواهر لا يصح حصولها على حد لا يكون بينها مالئ **والذي** يدل على صحة ما ذهبنا اليه هو انا لو لم نكن في العالم مواضع خالية من الجواهر لتعذر علينا التصرف في الجهات وبيان ذلك انا اذا اردنا الاستقال الى بعض هذه الجهات لا يمكننا ذلك الا بعد استقال الهوآء من تلك الجهة الى جهة اخرى لان ذلك الهوآء مع كونه في مكانه فلا يمكن التحرك اليه الا بعد استقال ما فيه من الجواهر من مكانه الى مكان سواه ثم تلك الجهة لا يجوز ان يستقل اليها هذا الهوا المنتقل الا بعد استقال ما فيها من الجواهر والهوا الى جهة اخرى ثم كذلك حتى يودي الى تعذر التصرف علينا وفي علمنا بخلافه دلالة على ان في العالم مواضع خالية لا جوهر فيها فان **قيل** ما انكرتم ان الواحد منا سقل الى مكان الهوا والهوا استقل الى مكان ما ذكرتم من التعذر **قيل له** ان الواحد منا لا يصح حصوله في مكان الهوا في حال استقال الهوا الى جهة اخرى غير جهة الواحد منا حتى يصح ان يستقل الواحد منا في حال استقاله الى جهة الهوا والا لوجب استقال الجهة ثالثة لم يصح ان يدفع في جهة الهوا فيجب فيه ان يتحرك في

قيل له لو جاز خروج ذلك القدر من الهواء في ذلك الوقت لجاز خروج جميع ما فيه من الهواء بعد مدة فيصير الزق المنفوخ كانه ما نفخ فيه قط **وبعد** فانا لو قدرنا ذلك الزق لصح منا الغير فيه وان لم يجز خروج شيء من الهواء في فرج الزق وثقبه فيكون ما ذكرناه لازما لهم **دلالة اخرى** وهي انا لو اخذنا زقا وبذلنا المجهود في اخراج ما فيه من الهواء ثم الصقنا احدى الجلدتين بالاخرى على وجه يمتنع دخول الهواء فيه وشددنا راسه شدا وثيقا بحيث لا يدخله الهواء فيه لامكننا ان نجذب احدى الجلدتين عن الاخرى وان نجذبا في بينهما فسيفتي ما بينهما من الخلاء فارغة من الجواهر خالية منها فان قيل ما المانع من ان الهواء يدخل فيه فيملأ ما يرتفع احدى الجلدتين عن الاخرى حيث انه لو لا دخول الهواء في ثقبه ما صح ان نجاذي بينهما قيل له هذا لو صح ان يصير كالزق المنفوخ بعد ساعة واما بحالة ذلك دلالة على استحالة دخول الهواء فيه في حال المجاذاة **وبعد** فانا لو قدرنا ذلك الزق ثم علمنا به ما ذكرناه لكان لدعاء دخول الهواء فيه غير ممكن مع ان الحكم كان يكون ثابتا فيه اعني صحة المجاذاة والتفريق فبطل ما قلتم **وان شئت** قلت ان الواحد منا اذا طبق من راحتيه واخرج ما بينهما من الهواء بتطبيق احديهما على الاخرى لا يمكنه من بعد ان يفرق ما بينهما من الوسط قبل تفريق الاطراف فيبقى الوسط خاليا من الهواء لان المماسة التي بين الاطراف مانعة من دخول الهواء في الوسط **دلالة اخرى** استدل بها الشيخ ابو اسحق رعاه الله وهي ان احدنا اذا اخذ قارورة ضيقة الرأس وقمر ما فيها من الهواء بشد راسها بالابهام وقلبها على الماء لدخلها الماء من غير مضاغطة تحتمل بها ولا بقبقة تسمع لها والعلة في ذلك هو خلو ها من الهواء اذ لو كان فيها هواء لكان لا مدخل الماء الا بمضاغطة وبقبقة ما حصل هناك من اصطكاك الماء الداخل فيها للهواء الخارج منه كما لا بد خلها من دوز المضاغطة والبقبقة قبل الهواء وقد عرفنا خلافه في هذه القارورة المخصوصة فثبت ثبوت الخلاء في العالم **دلالة اخرى** وهي انا لو قدرنا ان يكون فيما بين لبد ساخط مركب من سته اجزاء كان يصح منا ان نزيل الاجزاء الاربعة التي في الوسط عن هذا الخط ونبقي الجزئين اللذين على الطرفين وهذا لا اشكال في انه يصح منا كما يصح منا ان ازلنا عن هذه الجهة واز لم يكتفها الجزءان الاخران اللذان هما على الطرفين **واذا ازلنا** الاجزاء الاربعة من الوسط فلا يخلو حال ما على الطرفين من الجزئين في الثاني اما ان يلتقيا في الحال او يبقى في الثاني ما بينهما فضاء خاليا لا يجوز الاول لانه يودي الى الطفر والطفر على الاجسام مستحيل بما سنبينه في موضعه فلم يبق الا الثاني فيقال يبقى ذلك البين في الثاني خاليا وفي ذلك ثبوت الخلاء في العالم فبطل ما قلتم **وان شئت** قلت ان القديم تعالى يصح منه ان يفني الاجسام التي من السماء والارض لانا لا نثبت العدم معنى من المعاني ولا نقول ان فناء احد الجوهرين لا يصح مع بقاء الاخر بل عندنا ان هذه الجواهر انما تبقى لان القديم تعالى يخلق فيها البقاء وانه تعالى اذا امسك البقاء عنها انتفت واذا كان الامر عندنا على ما وصفناه صح من القديم تعالى ان يمسك البقاء عن الاجسام التي بين السماء والارض واذا امسكه عنها انتفت فلا يخلو حال السماء والارض في الثاني من احد امرين اما ان يلتقيا او لا يلتقيا فان قلت انهما في الثاني يلتقيا فقد عدنا الى الطفر اذ المعقول من الطفر هذا الذي ذكرته وان قلت انهما في الثاني لا يلتقيا فقد ثبت ما اردناه من اثبات الخلاء في العالم وان اوردت هذه الدلالة **على سياقة اخرى** جاز وهي ان تقول ان القديم تعالى كان يصح منه ان يخلق السماء والارض من دون خلق ما بينهما من الاجسام ولا شبهة في ان ذلك يصح منه اذ لا يمكن ان يقال ان القديم تعالى كان يحتاج في ايجاد ما بينهما الى ايجاد هذه الاجسام التي بينهما ولا ان يقال ان وجود السماء والارض لا يصح من دون وجود هذه الاجسام التي في البين اذ ليست هذه اما القديم تعالى اذا خلقها من دون ما كان لا يخلو الحال فيما في الثاني من احد امرين اما ان يلتقيا في الحال فيودي ذلك الى الطفر واما ان لا يلتقيا في الحال فيثبت في العالم خلاء فان قيل هذا لا يصح لانه يودي الى ثبوت الخلاء في العالم وذلك مستحيل فيجب ان يستحيل ما يودي اليه **قيل له** انما نصبنا هذه الدلالة لا في هذا المذهب فلا يمكن ان يرفع بما ذكره من وجه ما اوردناه لان دليلنا قد اتى عليه ولان ذلك تعليل الشيء بنفسه واستدلال به عليها ثم ولا يعجز عن مثل هذا احد من المبطلين في دفع ما يتوجه عليه من الاسئلة والالزامات بان يقول ان هذا يودي الى خلاف مذهبي فلا يصح ولا يخفى فساد ذلك لكنا هنا احب ان يكون مثله **وقد اسندك** في هذه المسئلة بدلالة اخرى وهي ان الواحد منا اذا نزل الابار العميقة جاف وكذلك الشمع والسراج اذا نزلا بهما الى قعرها انطفيا ولم يتقدا وليست العلة في ذلك الا عدم الهواء في تلك المواضع لان مرجع الواحد منا ان لا يعيش الا بما يستنشاق الهواء فاذا لم يوجد هواء يستنشقه جاف وكذلك السراج والشمع مرجعهما ان لا يتقدا الا بعد ان يصادفا هواء ورقيقا انطفيا **الا ان هذه الطريقة معترضة** لان لقايل ان يقول العلة في ان الواحد منا لا يعيش في الابار العميقة وكذلك في ان السراج لا يتقد فيها ليست ما ذكروه من خلوها من الهواء بل العلة في ذلك كثافة الهواء وغلظه لان من حق الواحد منا ان لا يعيش ولا يحيى الا بعد ان يجد هواء رقيقا لطيفا يستنشقه وكذلك السراج والشمع من حقهما ان لا يتقدا الا بعد ان يصادفا هواء رقيقا لطيفا ينفذ فيه اعتمادهما اذا اتقدا فاذا كثف الهواء بحيث لا ينفذ اعتمادهما على النفوذ فيه انطفيا واذا قدر الواحد منا على جذبه واستنشاقه جاف ولم يعش فالذي عدم هاهنا انما هو صفة الهواء لا نفس الهواء فالاعتماد اذا على ما تقدم **ومما لهم** قالوا القول بجواز وجود الجسمين على وجه لا ثالث بينهما يودي الى ان لا يصح ان يقال ان ما بين هذين الجسمين اقل او اكثر من احدهما لان المرجع بذلك الى ان ما بينهما من الاجزاء والجواهر اقل او اكثر مما من احد الجسمين الاخرين فاذا قلتم ان ما بينهما خال لم يمكنكم ان تقولوا ان ما بين هذين اقل او اكثر مما من احد الجسمين الاخرين وكذلك يودي الى ان لا يصح وصف ما بين الجسمين بانه ملتح او ذراع او شبر او فتر لان المرجع بذلك الى ان ما بينهما من الهواء واجزاء الجواهر ينقدر بفتر او ذراع او شبر او باع فاذا قلتم لا هواء بينهما ينقدر هذه المقادير لم يمكن وصف ما بينهما بهذه المقادير ولم يصح ان يقال ما بينهما اكثر او اقل مما بين غيرهما وصحة ان يقال بينهما ذراع او شبر الى غير ما من المقادير دلالة على استحالة وجود الجسمين على وجه لا ثالث بينهما **الجواب** انا وان لم يمكننا ان نقول على التحقيق ان ما بينهما اقل او اكثر مما بين غيرهما وان ما بينهما ذراع او باع امكننا ان نقول ذلك على سبيل التقدير فنقول لو كانت هاهنا اجزاء وجواهر لكان ما بينهما اقل او اكثر مما بين غيرهما لو كان ينقدر بهذه المقادير واذا سباغ ذلك فليس من الواجب ان يكون فيما بينهما وغيرهما اجزاء وجواهر حتى يصح ان يعطى له هذا الوصف بل قد يصح وصف ما بينهما بما ذكره على تقدير الثبوت على ما بيناه **بل هذا هو الاسبق الى الاوهام** والاقرب الى الافهام لانه لا وجود في الدنيا الا عدد يسير وعصابة معدودة يعلمون ان بين الجسمين هواء ينقدر بالشبر والباع والفتر والذراع

لا زالذى يسبق الى الافهام اذا قيل ما بينهما ذراع هو انه لو كان بينهما جواهر واجزآء لكان يتقدّر هذا المقدار واذا قيل ازما بين هذين اقل او اكثر مما بين غيرهما سبق الى افهام العقلاء انه لو كان مما بينهما اجسام لكانت اقل او اكثر مما لكون بين غيرهما بزيد ما ذكرناه وضوحًا انا لو قدرنا ان العدم تعالى لو خلق جسما ثم خلق بعده بلا فاصله جسما اخر ثانيا ثم خلق عقيبه جسما بالثا بلا فاصله لامكن ان يقال ان ما بين الاول والثانى اقل مما بين الاول والثالث او ما بين الاول والثالث اكثر مما بين الاول والثانى وان لم يكن فما بين الاول والثانى ولا الاول والثالث وقت ومدة محققا الا انه لما صح ان يقدر فيما بينهما تقدير المدة والوقت جاز ان يقال ان ما بين هذين اقل او اكثر مما بين الاخرين على معنى انه لو كان هناك اوقات لكان ما بين الاول والثانى من الوقت اقل او اكثر مما بين غيرهما اعنى بين الاول والثالث ولكان ما بين الاول والثالث من الوقت اكثر مما بينه وبين الثانى كذلك فى مثلنا واز لم يكن بين الجسمين شئ من الجواهر صح ان يوصف ما بينهما من الجهة بهذه الاوصاف او تقدير بهذه المقادير على معنى انه لو كان فيها اجسام وجواهر لوصفت بالقلة والكثرة الى جنب ما فى الجهة التى بين الجسمين لو كانت تقدر بهذه المقادير من الجواهر والاجزآء

محمد اهرى قالوا قد بينا ان الادراك الحسى المفرق بين الابعاد ان ندرك ما بينها وليست العلة فى ذلك اعنى فى استحالة ادراكهما مزدوز ادراك ما بينهما من الخلا الا استحالة وجود الجوهرين على وجه لا يكون بينهما ثالث

الكواء از هذا كيف اذا فيلم ما تقولونه الا ترى انا متى جوّزنا ان يوجد اولا ثالث بينهما فقد جوّزنا ادراكهما مزدوز ادراك ما بينهما من الخلا واذا كان كذلك فالقول بانا لا ندرك بهما الا بعد ادراك ما بينهما ليس الا استدلالا لا يمس الخلاف على الخلاف وذلك لو ثبت لا يستغنى عز ايراد هذه الشبهة

محمد اهرى قالوا قد بينا ان الواحد منا اذا اخذ القارورة ومص ما فيها من الهوا ثم غوّصها فى الما تصاعد الها الما داخلا فيها مرتفعا مع از الما مز رقة الرسوب والنزول دون التصاعد والعلو وليست العلة فى ذلك الا استحالة الخلا فى العالم قالوا وبيان ذلك انا عند مصنا الهوا من القارورة نحيها بما نفعل فيها من النفس ونحمى الهوا الذى فيها فيخف حركته ويسرع الى الخروج لان من شان الحار ان يخف حركته ويسرع الى الخروج فاذا خرج فلا بد من شئ يخلفه ويشغل مكانه فاذا قلبنا ها على الما تصاعد اليها لتخلف مكان الهوا لاستحالة ان تبقى القارورة خالية

الكواء من وجوه احدها ان قولكم انا بالمص وبما نفعله فيها من النفس نحمى القارورة لا يصح لانه مناقضه وعكس للواجب لان المص يخرج الهوا منها وفعل النفس فيها يدخل الهوا والثانى وهو انا قد بينا خلو القارورة من الهوا من حيث انها اذا مصت وقلبت على الما دخلها الما من غير تصاعط وتبقيق ولو كان فيها الهوا لكان الما لا بد دخلها الا بالمصاعطة لما يحصل من الاصطكاك بين الما الداخل والهوا الخارج كما نعلم ذلك من حالها قبل المص فاذا ما اوردناه ها هنا دليلنا والثالث وهو ان العلة فى تصاعد الما اليها ليست ما اشاروا اذ لو كانت هى العلة لوجب اذا حميناها بالنار وقلبناها ان يخف حركة ما فيها من الهوا ويسرع للذهاب فيذهب فيتصاعد اليها الما وفى علمنا بانها اذا حميت بالنار وقلبت على الما لم يدخلها الما دلالة على از هوا ها باق فيه ودلالة على ان العلة فى تصاعد الما اليها ليست هى ما ذكره ثم نقول ان العلة فى ذلك انا اذا مصصنا ما فى القارورة من الهوا سخن هناك اجزا من الهوا حارة بما فعلنا فيها من الاعتماد والمصاكه فاذا قلبت على الما ذهبت الاجزا الحارة من الهوا التى فيها الى راس القارورة فرسبت فى الما وتشبثت به بما فعلنا فيها من الاعتماد المختلب فاذا وصلت الى الما وتشبثت به بطل اعتمادها المختلب الذى فعلناه فيها وعادت الى اعتمادها النارى اللازم فتتراجع الى اسفل القارورة ويتصاعد الما معها لجذبها اياه مع نفسها لتشبثها به وهذا مثل ما نقوله فى شعاع الشمس اذا وقعت على الارض الندية بما فعلته الشمس فيها من الاعتماد المختلب وبطل اعتمادها المختلب بعد رسوبها فى الارض وعادت الى اعتمادها اللازم النارى فتصاعد من الارض منجذبة فتجذب مع نفسها الندا وة والبخار من الارض لتشبثها بها

محمد اهرى قالوا المجمة اذا ركبت على الاخدعين ثم مصت منا اللحم وليست العلة فى نتو اللحم الا استحالة ثبوت الخلا فى العالم وذلك لان ما فيها من الهوا اذا مصت خلت المجمة من الجواهر فاستحال ذلك فنتا اللحم ليتخلف الخارج من الهوا

الكواء ليس الامر على ما وصفتم اذ العلة فى نتو اللحم لو كانت ما اشاروا اليه لوجب ان لا يفترق الحال بين تركيبها على الاخدعين وبين تركيبها على صخرة صما فى از ما لكون تحتها كان يجب ان نتوا اذا ركبت عليه ومصت ما فيها من اجزا الهوا وفى علمنا بان المجمة اذا ركبت على الصخرة فمصت ما فيها من الهوا لم تنتو اللحم دلالة على ان العلة فى نتو اللحم ليست ما ذكروه اذ لو كان الامر على ما قالوه لم يفترق الحال بين الموضعين لان استحالة خلو المجمة وقد ركبت على الصخرة كاستحالة خلوها وقد ركبت على الاخدعين

قم نقول العلة فى نتو اللحم عند المقرهى از اجزا من الهوا قد خالطت اللحم فاذا ركبت على الاخدعين وقصت انجذب الهوا المخالط باللحم ولهذا يخلف الكاك فى تركيبها على الموضع الناعم الملتحم او الصلب الحاسى او العظم والجذب والانجذاب اللحم وهذا كما نعلم من حال الما المنجذب الى انواعها فى الانبوبة لان اجزا من الهوا تخالط الما فاذا الكبنا الانبوبة على الما ومصصنا ها انجذب ما فيها من الهوا وانجذب بانجذاب الما

محمد اهرى قالوا المجبر اذا اراد كسر العظم المنكسر عجز عن موضع اذا لم يصل اليه يده اخذ قطعة من العجين فوضعها على راس الجرح ثم اخذ حجرة فوضعها على العجين ثم اكب على ذلك قدما فان العظم يعود الى مكانه وليست العلة فى ذلك الا استحالة الخلا فى العالم

الكواء قالوا وبيان از ما تحت القدح من الهوا يحمى لما فيها من النار فتخف حركته وتقوى للخروج فيخرج من خلل القدح فيبقى موضع الهوا من القدح خاليا من الجواهر فيستحيل ذلك فترتفع الجرة فتخلف مكان الهوا الخارج فيستحيل خلو مكان الجمرة من الجواهر فيرتفع العجين فيخلفها ويشغل مكانها ثم تستحيل خلو مكان العجين فيرتفع اللحم ليخلف العجين ويشغل مكانه ثم تستحيل خلو مكان اللحم الى غار مكان العجين فيرتفع العظم ويعود الى مكانه

الكواء لو كانت العلة ما ذهبتم اليه لم تفترق الحال بين تركيب القدح على عضو الواحد منا وبين تركيبه على صخرة صما اذا وضع العجين عليها فيها ووضع الجمرة عليه فى انها كانت يجب ان تنتو وترتفع بارتفاع العجين والجمرة وقد عرفنا خلافه ثم نقول ان العلة فى ذلك هى انا اذا وضعنا النار على العجين نفعل فيها اعتمادا مختلبا سفليا فترسب اجزا من النار لمكان ذلك لان اعتماد العجين واللحم والعظم بما بطل اعتمادها المختلب فتصير الى اعتمادها النارى العلوى فتنجذب من العظم وتجذب معها نفسها

فيعود العظم الى مكانه فيرتفع اللحم بارتفاع العظم ثم يرتفع العجين بارتفاع اللحم ثم يرتفع الجمرة بارتفاع العجين العلة هذه لاما اشاروا وهذا كما علمناه من حال شعاع الشمس اذا انفذت في الارض ما فعلته فيها من الاعتماد المحلب ثم بطل ذلك الاعتماد وعادت الى اعتمادها اللازم العلوي الناري الشمسي فاذا تراجعت الى العلو وانجذبت من الارض جذبت ما تجذبها الدراوة من الارض وحملت مع نفسها البخار المختلط بها فالعلة ها هنا ما ذكرناه كذلك في مثلثنا وهذه هي العلة في ما يرى على وجه الارض من النشيش اذا صب عليها الخل وذكر ان في الخل ناريّة فاذا صببناه على الارض نفذ فيها بما نفعله فيه من الاعتماد المجتلب السفلي ثم اذا بطل ذلك الاعتماد عاد الى اعتماده الناري اللازم صعدًا فارتفع متراجعًا فيرتفع معه لارتفاعه اجزاء من الطين المختلط به المنتشئ به فيظهر النشيش على ما ترى ولاجل هذا كان النشيش اكثر مما كان الخل اعتق وارق لانه اذا كان بهذه الصفة كثرت الاجزاء النارية فيه

سهد احمد قال لو سرقة الماء اذا ملأناها وشددنا رأسها بالابهام لم ينزل الماء في ثقبها وليست العلة في ذلك الا استحالة الخلاء في العالم وذلك لان الماء لو سال منها من ذلك الثقب لم يجز ان يدخلها الهواء في ذلك الثقب حتى يخلف الماء السائل فيستحيل نزوله منها لكي لا يؤدي الى المستحيل الا ترى ان الابهام اذا رفع عن رأسها سال الماء منها وانما سال لان الهواء يجوز ان يخلفه ما ان يدخل في رأسها فيشغل مكانه

اكوا هذه الشبهة لو قلت فصيرت دلالة على بطلان مذهبهم لكان اقرب الا ترى ان ذلك الثقب اذا وسعت خرج الماء منها ولم يخلفه الهواء فتبقى خالية لا ماء فيها ولا هواء وكذلك لو ملئت زيبقا ثم سددت رأسها بالابهام فانه يزل لامحالة فتبقى البزاقة خالية فلو كانت هي العلة لوجب ان لا تفرق الحال بين سعة الثقب وسعتها وبينها وقد ملئت زيبقا وبينها وقد ملئت ماء فانه كان يجب ان لا ينزل لاستحالة ان يخلف الهواء الماء وينزل منها وقد عرفنا خلافه ثم نقول العلة في ذلك هو ازماء ورذلك الثقب من الهواء اعتماده اكثر من اعتماد الماء الملاقي له فمنع ذلك الماء من النزول او ينكافيان اعتمادها فيمتنعان من التوليد فاذا رفع الابهام عن رأسها دخلها هواء زايد فاعان الماء على النزول وكذلك اذا وسعت ذلك الثقب نزل الماء لغلبة اعتماد الماء على اعتماد الهواء

سهد اخرى وهي ان الجمرة اذا جمد ما فيها من الماء انشقت وتقطعت وليست العلة في انشقاقها الا استحالة الخلاء في العالم قال واذ ذلك لان اجزاء الماء تنقبض بالجمود فتبقى مواضع المياه المنقبضة خالية فيستحيل ذلك وتنقطع الجمرة ليدخلها الهواء لتخلف امكنتها

اكوا القول بان اجزاء الماء تنقبض بالجمود ينقض القول باستحالة الخلاء في العالم اذ لا فرق في الاجسام بين ان تكون ما يجعه وبين ان تكون جامدة في استحالة وجود الخلل فيها على مذهبك فاذا قلت ان في اجزاء الماء خللا فقد وافقتنا في اثبات الخلاء في العالم ثم نقول ليست العلة في انشقاق الجمرة ما ذهبتم اليه ولا وجب ان لا تفترق الحال في الاواني بين ان تكون من الحديد او من الصفر او من الطين حتى كان يجب في القمقمة من الحديد اذا جمد ما فيها من الماء ان تنشق لوجود العلة التي اشرتم اليها فيها وقد علمنا ان القمقمة لا تنشق بجمود الماء فيها فدل ذلك على ان العلة في انشقاق الجمرة الجامدة ليست ما ذكره ثم نقول ان العلة في انشقاقها ان ما فيها من الماء اذا جمد زاد اعتماده بالجمود وهذا مما تبينته لان الكوز اذا جمد ما فيه من الماء تبينا له تفلا لم نكن نتبينه ولما جمد ماؤه وهذا مما لا يمكن دفعه واذا ثبت هذا فاعتماد الماء اذا جمد اكثر من اعتماده ولما جمد فاذا كثرت الاعتمادات ولاقت موضعا من مواضع الجمرة انشقت لعدم الصلابة فيها بمقدار ما يمنع اعتماده من تفريقها وتقطعت لانها تصادف من شدة الالتزاق ما يقاوم ذلك الاعتماد ويكون له بدفعه قبل ولهذا لا تنشق القمقمة من الحديد لما فيها من شدة الالتزاق ما لها قبل دفع اعتماد الماء الجامد

سهد اخرى قالوا قد ثبت ان الواحد منا اذا ركب قارورة على هاون وطين جوانبها او قيرها فالصقها بالهاون فانه اذا جذب القارورة ورفعها انجذب الهاون معها وارتفع بارتفاعها وليست العلة في ذلك الا استحالة وجود الخلاء في العالم وذلك لانه اذا الزقها به منع الهواء من ان يتخلل بينها فارتفع بارتفاعها

اكوا هذا ان ثبت وسلم فان العلة فيه هو ان هواء القارورة والحال هذه يتشبث بهواء الطين او القير الملزق به فاذا جذب القارورة انجذب الهاون معها للالتزاق الحاصل بينها ثم قبل وبعد فان جميع ما يورد ونه من الشبه ها هنا انما هي شبه محتملة وما ذكرناه من الادلة ادلة قاطعة لا يدخلها الاحتمال ولا يسوغ فيها التاويل فيجب ان تلغى تلك الشبه او تتاول على وجه تطابق ما ذكرناه من الادلة القاطعة كما نقول في الايات المتشابهة في وجوب ردها الى الايات المحكمة لما كانت تلك الايات بمعرض الاحتمال وصدد التاويل ولم تكن هذه بتلك الصفة فهذه طريقة القول في هذا الفصل وبالله التوفيق

فصل قال رحمه الله اعلم ان الجوهر الذي هو محل الاعراض يجوز من جميع ما يصح وجوده فيه الى آخره قال ايده الله اعلم ان غرضه رحمه الله في هذا الفصل بيان الكلام [illegible] في صحة خلو الجوهر من جميع الاعراض ما خلا الكون وحملة القول في ذلك ان شيخنا ابا علي كان يذهب الى انه لا يجوز خلوه مما يحتمله فان كان له ضد استحال ان يخلو من اضداده وان لم يكن له ضد استحال خلوه مما يحمله وهذا يقتضي مذهبه اعتقاد استحالة خلوه من اللون وغيره كاستحالة خلوه من الكون والى هذا ذهب الشيخ ابو القاسم وان لم يحك عنه من التفصيل ما حكي عن الشيخ ابي علي وذهب شيخنا ابو هاشم رحمه الله ومن تابعه الى ان الجوهر يجوز خلوه من جميع ما يحمله سوى الكون وهذا هو الصحيح من مذهبنا قال والعلة في استحالة خلوه من الكون ليست انه يحتمله حتى يجب في كل ما يحتمله ان يستحيل خلوه منه لان العلة في استحالة خلوه من الكون هي انه لا يوجد الا متحيزا ولا كون متحيزا الا وهو كائن في جهة والكون كائنا فيها الا كون من هذا الوجه يستحيل خلوه من الكون لان وجوده متضمن بالكون وهذه القضية مفقودة في غيره من المعاني اذ لم يثبت ان وجوده متضمن بوجود شيء منها كما ثبت تضمن وجوده بالكون قال والجوهر ان المتجاورة يجب ان يوجد بينهما في كل واحد منهما لمحالة التالف لانهما محتملة لانه بدل لانهما اذا تجاورا فقد تجاورا لتولد التالف فاستحال من هذا الوجه ان يوجدا ولا تالف فيهما وبينهما لان الجوهر يستحيل خلوه من التالف حتى انا لو قدرنا انهما لو تجاورا ولم يتولد التالف لصح خلو كل واحد منهما من التالف وكذلك الجسم الذي فيه لون لا يصح خلوه منه بعد وجوده فيه لانه يحتمله بدل لاجل انه باق والباقي لا ينفي على بعض الوجوه الا بضد كهو في البقاء اذا كان ضده كهو في البقاء استحال انتفاء وة الابضد يكون مثله في كونه باقيا ثم وكذلك هلم جرا الى ان يستحيل خلوه من الكون الا بعدم المحل

قال والاجسام اليابسة يستحيل خلوها عن اعتماد علوي لانها تحتمله بل لان اليبوسة اذا وجدت فيها كانت مقتضية بوجود الاعتماد علوا ولذلك

الاجسام الرطبة يجب ان يكون فيها اعتماد سفلي لا محالة لا لان الجوهر يستحيل خلوه من ذلك الاعتماد او لانه يحتمله بل لان وجود الرطوبة مقتض بوجود الاعتماد سفلا فاذا وجدت في الجسم اوجبت فيه اعتمادا اسفليا قال وكذلك الطعوم وغيرها من الملاقات يستحيل خلو الجسم منها لا لاجل انه يحتملها بل لاجل انها باقية فيستحيل انتفاؤها الابضد باق كهو ثم كذلك حال ذلك الضد الى ان يتسلسل فيستحيل خلوه منها الا اذا عدم فانها تنتفي لا الى ضد يخلفها ويعاقبها فاذا اعيد جازت اعادته وهو عارٍ من الطعوم والالوان وغيرها سوى اللون ∴ وكيف يدل على جواز خلوه من هذه المعاني وتعريه عنها واذا دل لنا على ذلك ثبت بطلان قول من يقول باستحالة خلوه منها ومن سائر ما يحتمله الا انا نلزم القائلين بهذا الزاما يقودهم الى الطراح هذا المذهب والغاية فنقول لو استحال خلوه من اللون لانه يحتمله لوجب ان يوجد فيه ما لا نهاية له من انواع الاعراض لاحتماله لها لانه لا قدر يساويه الا وبصح ان يحمل الجوهر اضعافه واضعاف اضعافه كاحتماله لهذه الاجزاء التي فيها في الاصل فيجب ان يوجد ما لا نهاية هي من السواد فيه لاحتماله لها وكذلك كان يجب في قلب الواحد منا ان يوجد فيه ما لا نهاية له من الاعتقادات والارادات والكراهات والظنون لان الاحتمال حاصل فان قيل لم يجب اذا استحال خلوه من البعض لاحتماله له ان يستحيل خلوه من الجميع وما لا تناهي

قيل له لانه في احتماله لما يحتمله من هذه الاعراض لا يفتقر الى اكثر من تجيزه اذ لا يقال انه يحتمله اكثر من انه في احتماله له لا يفتقر الى امر زايد على تجيزه واذا لم يفتقر في هذا الحكم الى اكثر من تجيزه وكان تجيزه حاصلا وجب ان يوجد فيه ما لا نهاية له من السواد لحصول الاحتمال وشروط الصفة المصححة وكذلك قلب الواحد منا لا يفتقر في احتماله لما يحتمله من هذه المعاني الى اكثر من البنية وحال تلك البنية في احتمالها للبعض من بعض هذه المعاني كحالها في احتمالها لما تناهى منها فيجب لو استحال خلوه مما يحتمله ان يوجد فيه ما لا نهاية له لاحتماله لها ومعلوم خلاف ذلك قال فما الذي تقولون انه لا يخلو خلوه من الكون فاذا لم يكن بد من ان يوجد ما لا نهاية له من الاكوان فيه على مذهبكم وكذلك لا بد منا ان يوجد فيه ما لا نهاية له من السواد اذا حكمنا باستحالة خلوه من اللون

قيل له فرق بيننا وبينك لانك قلت انما استحال خلوه من اللون لاحتماله له فلزمك ان يوجد فيه ما لا نهاية له من السواد لحصول الاحتمال وليس كذلك حالنا لاني لم اقل انه استحال خلوه من الكون لانه يحتمله فلا يلزمني ان يوجد فيه ما لا تناهى من الاكوان اذا حصل الاحتمال فافترقا ∴ فالذي يدل على ان الجوهر لا يصح خلوه من اللون هو انه قد ثبت ان اللون غير الجوهر وثبت انه لا علقة بينهما من وجه معقول وثبت انه اذا لم يكن بينهما علقة من وجه معقول وجب ان لا يصح من القادر المختار ان يوجد احدهما دون الاخر كما لا يصح منه ان يجمع بينهما في الايجاد فهذا تحرير هذه الدلالة وهي مبنية على اصول ثلثة احدها انهما غيران والثاني ان لا علقة بينهما والثالث انه اذا لم يكن بينهما علقة من وجه معقول صح ايجاد احدهما دون الاخر ∴ اما الاصل الاول فان الخصم لا ينازعنا فيه ثم وان اراد الدليل عليه فسنذكره في باب الالوان ان شاء الله ∴ واما الاصل الثاني وهو انه لا علقة بين الجوهر واللون من وجه معقول فالذي يدل عليه هو انه لو كان بينهما علقة من وجه معقول لكانت تلك العلقة لا تخلو اما ان تكون علقة حاجة واما ان تكون علقة اجاب وما يكون علقة بين الشيئين حتى لا يصح افراد احدهما عن الاخر لم كانهما ليس الا هذان الوجهان وقد علمنا ان شيئا من هاتين العلقتين ليس بثابت بين الجوهر واللون فوجب صحة انفصال الجوهر عن اللون في الوجود فان قيل لم قلتم ان شيئا من العلقتين غير ثابت بينهما قيل له لو سميا علقة حاجة لكان يجب اذا احتاج الجوهر الى اللون ان يحتاج اليه في احدى امور ثلثة اما ان يقال انه يحتاج في نفسه وجوده واما ان يقال انه يحتاج اليه في صفة زايدة على وجوده من الصفات الثابتة له ولا ان يقال انه يحتاج اليه في حكم من الاحكام الثابتة له ونحن نبين ان لا يحتاج اليه في شيء من الامور الثلثة فيصح لنا انه ليس بينهما علقة حاجة وقد بعد في علقة الحاجة احتياج الفعل الى الفاعل وهذا مما لا شبهة فيه في انه ليس بثابت بين الجوهر واللون لان من المحال ان يكون اللون فاعلا للجوهر حتى يحتاج الجوهر في وجوده الى اللون كاحتياج الفعل الى الفاعل ولو كان بينهما علقة ايجاب لكانت تلك العلقة علقة ايجاب العلة للمعلول او علقة ايجاب المسبب للمسبب ونحن نبين ان شيئا من هاتين العلقتين غير ثابت بين الجوهر واللون فيسلم ما ادعيناه من انتفاء العلق بين الجوهر واللون ثم نستدل من بعد على صحة انفصال الجوهر عن اللون وقد بعد في علق الايجاب ان احد الضدين ايقاع الضد الاخر الا ان كلامنا فيما يوثر في امر ثابت لا في اسقاط ما ينفي واذا كان كلامنا في ذلك فلا شبهة في ان هذه العلقة غير ثابتة بينهما وانما الكلام في العلقتين المذكورتين فاذا دللنا على ارتفاعهما من الجوهر واللون فقد صح لنا الاصل الثاني ∴ فان قيل لم لا يجوز ان يحتاج الجوهر الى اللون في وجود واحد له قد ثبت ان اللون يحتاج في وجوده الى الجوهر فلا يجوز في الجوهر ان يحتاج في وجوده الى اللون لان الشيئين لا يجوز احتياج كل واحد الى صاحبه في وجه واحد لانه يقتضي حاجة الشيء الى نفسه من حيث يحتاج الى امر هو محتاج اليه ∴ وهذا بين بثلثة اشياء الاول يحتاج الى الثالث والثالث يحتاج الى الثاني والثاني يحتاج الى الاول فيعود الامر الى انه محتاج الى نفسه فيصير كانه لم يوجد وهذا ظاهر الفساد فان قيل لم لا يجوز ان يحتاج الجوهر عندكم في وجوده الى اللون وهو يحتاج في وجوده الى الجوهر ومع ذلك فلا يلزمكم ان يقف وجود احدهما على وجود الاخر كذلك اذا قلنا ان الجوهر يحتاج في وجوده الى اللون والكون محتاج في وجوده الى الجوهر ومع ذلك فلا يلزمنا ان يقف وجود كل واحد منهما على الاخر قيل له فرق بيننا لان وجه الحاجة من الجوهر واللون مختلف لان الجوهر لا يحتاج في وجوده الى اللون بل يحتاج اليه في صفة زايدة على كونه موجودا وتلك الصفة هي كونه كائنا فنحتاج في كونه كائنا الى اللون واللون يحتاج في وجوده الى ذات الجوهر فلا يلزم من ذلك ان يقف وجود كل واحد منهما على الاخر لاختلاف وجه الحاجة وليس كذلك حالكم مع الجوهر واللون لان وجه الحاجة فيهما متفق فكل واحد منهما يحتاج الى الاخر في الوجود فيلزم ما الزمناهم فان قيل نحن ايضا نجعل وجه الحاجة مختلفا فيهما فنقول ان الجوهر يحتاج في وجوده الى اللون واللون يحتاج الى الجوهر في تجيزه قيل له اذا حققنا هذا تبينا ان الحاجة منهما يرجع الى الوجود لان اللون اذا احتاج في وجوده الى تجيزه وكان تجيزه محتاجا الى وجوده لاستحالة ان يتجيز وهو معدوم عاد الامر الى ان اللون في وجوده يحتاج الى وجود الجوهر وان كان بواسطة فلو كان الجوهر مع هذا محتاجا في وجوده الى وجود اللون فقد احتاج كل واحد منهما الى صاحبه في وجه الوجود فيودي الى ان لا يحصل واحد منهما

فان قال اذا لم يلزم ذلك في الجوهر والكون فكذلك لا يلزم في الجوهر واللون قيل له لا نقول ان الجوهر في وجوده محتاج الى كونه كائنا في جهة معينه مخصوصة حتى يلزمنا اذا احتاج الجوهر الى الكون في كونه كائنا واحتاج الكون في وجوده الى وجود ذات الجوهر ان يكون الجوهر محتاجا في وجوده الى اللون بواسطه لا بل نقول انه محتاج في وجوده الى كونه كائنا في جهة ما غير معينه وهو في احتياجه الى جهة ما غير معينه لا يفتقر الى اللون لان كونه كائنا في جهة ما غير معينه واجب واذا كان واجبا لم يفتقر الى اللون لان الصفات الواجبة لا تكون لعلل وانما كان يكون الامر على ما ظنه ان لو كان محتاجا في كونه كائنا في جهة ما غير معينه الى اللون وليس كذلك ما قالوه لان عند هم ان الجوهر محتاج في وجوده الى وجود اللون وجود اللون فيه يحتاج الى تحيزه وهو على ما حققناه يعود الى احتياج الشيء الى نفسه

وجه آخر في ان الجوهر لا يحتاج في وجوده الى اللون وهو ان اللون اسم بتنا ول اضدادًا متنافرة فلو احتاج اليه لوجب ان يحتاج في وجوده الى ضدين بل الى الاضداد والذات الواحدة لا يجوز ان يحتاج في وجودها الى شيئين لانه لو احتاج اليهما لاستحال وجوده وذلك لان احد الضدين اذا وجد منع من وجود الضد الاخر واذا منع وجوده استحال وجود ما هو مشروط به لان وجود الضد الاخر شرط في وجوده وحصوله فاذا لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط فنحن ان لا نصل الى ان يكون هو الذي منع ذلك الذات من الوجود لانه هو الذي منع الضد الذي وجود الذات مشروط به من الوجود وانما كان يجب ذلك لو ما احال حصول الشرط بحيث حصول المشروط واذا ثبت هذا وقد علمنا ان شيا من هذه الالوان لا يجوز ان يمنع الجوهر من الوجود فقد ذلك على ان الجوهر لا يحتاج الى ضدين من اللون في الوجود واذا لم يحتج الى ذلك لم يحتج الى اللون لانه اسم يقع على الضدين بل على الاضداد **فان قيل** السيد السالف عندكم يحتاج في وجوده الى كونين على سبيل التقريب وهما ضدان فقد احتاج في وجوده الى ضدين فيطل ما قلتم **قيل له** انه لا احتاج الى الكونين في وجوده وانما احتاج الى المجاورة المحايثين وان يكون المحال له في حكم المحال الواحد لغيره من الاعراض هذا هو المعتبر به فقط حتى انا لو قدرنا ان كونه كائنا كان لا يكون لمعنى صح وجوده عند تجاور المحايثين وان لم يكن هناك معنى ولا معنيان ثبت بهذا انه لا احتاج في وجوده الى كونين ضدين لا بد من ان يقضوا باحتياجه الى كائنين متضادين وفي ذلك احتياجه في الوجود الى صفتين متضادتين **فان قيل** فيجب هو لا احتاج الى كونين ضدين لا بد من ان يقضوا باحتياجه الى كائنين متضادين بل الذي يوجب احتياجه اليه انما هو تجاور المحايثين فهو عين ما طعنتم به علينا **قيل له** لا فيلم احتياجه الى صفتين متضادين كما لم يلم احتياجه الى الكونين المتضادين بل الذي يوجب احتياجه اليه انما هو تجاور المحايثين وان يكونا في حكم المحال الواحد فقط حتى انا لو قدرنا ان يكون للكائن كائنا حاله وصفة لكان السالف يوجد في الكائنين المتجاورين لا محالة وان لم يكن هناك حالة وصفة **فان قيل** السيد السالف يحتاج في كونه التزاقا الى وجود الرطوبة في احدهما ووجود اليبوسة في المحل الاخر فاحتاج في وجوده الى ضدين فكذلك الجوهر يحتاج الى اللون في وجوده وانما لزم عليه الاحتياج الى الضدين والاضداد **قيل له** ان كون السالف التزاقا ليس بأكثر من انه وجد وفي احد محليه رطوبة وفي الاخر يبوسة واذا لم يكن امرًا زائدًا على ذلك لم تثبت حاجة الى المضادين حتى تقيسوا عليه مسئلتكم **فان قيل** أليست الارادة تحتاج في وجودها الى العلم لصحة حصول المراد والظن يقوم مقام العلم فهي في وجودها تفتقر الى العلم لصحة حصول المراد او الظن لصحة حصول المراد فقد احتاجت في وجودها الى الضدين **قيل له** لسنا نسلم انها تحتاج في وجودها الى وجود العلم والظن بل نقول انما تحتاج الى ان يكون المريد ساهيًا عن صحة حدوث المراد حتى انه لو لم يكن في حكم الساهي عن حدوث المراد صح منه فعلها وصح كونه مريدًا وان لم يكن هناك علم لصحة حدوث المراد ولا ظن لصحة حصوله وحدوثه

وجه آخر وهو ان الجوهر لو احتاج في وجوده الى اللون لكان يجب ان يصح وجود اللون مزدوجا ووجود المحتاج وهو الجوهر لا مزدوجا ولا ذا ولا الا لم نكن هذا القول بان ذاك اولى من القول بان ذاك يحتاج الى هذا اذ لو لم يصح انفصال احدهما من الاخر حتى كان كل واحد منهما محتاجا الى الاخر لم يصح انفصال المحتاج من المحتاج اليه واذا ثبت ان هذا من حكم المحتاج والمحتاج اليه وقلنا ان الجوهر يحتاج في وجوده الى اللون وجب القضا بصحة وجود اللون لانه محتاج اليه مزدوج لانه لا يصح وجود الجوهر الا مزدوجا **يدل على ما** نقوله العلم والحسوة فان العلم لما احتاج في وجوده الى وجود الحسوة صح وجودها مزدوجة **وكذلك** ما نقوله في العرض والمحل فان المحل لما احتاج اليه العرض الذي هو السواد في وجوده صح وجود المحتاج اليه والاسواد الذي هو المحتاج اليه مزدوجا بل يجب ان يكون مزدوجا **فمن هذه الوجوه** دلالة على انه لا احتاج في وجوده الى اللون بعد هذا ثبت انه لا احتاج اليه في صفة صفاته **فان قيل** لم لا يجوز ان يحتاج الى اللون لكونه جوهرًا **قيل له** اللون اسم يقع على الشيء ونقيضه فلا يجوز في كونه جوهرًا ان يحتاج اليه للزوم احتياجه الى الضدين بل الى اضداد

وجه آخر وهو ان الجوهر صفة لذاته في حاله العدم فلا يجوز ان يحتاج اليه في تلك الصفة لانه لو احتاج اليه فيها لم يصح حصوله عليها وهو معدوم لان اللون المحتاج اليه غير حاصل في ذلك الوقت وانما كان يجب ما قلناه لان المحتاج لا يصح ان يوجد مزدوجا دون المحتاج اليه اصلا وقد علمنا حصوله على تلك الصفة وهو معدوم والمحتاج اليه الذي هو اللون معدوم ايضا فوجب القضا بانه في كونه جوهرًا لا يحتاج الى اللون

وجه آخر وهو ان كونه جوهرًا صفة له ذاتية ومع استحقاقه لها لذاته لا يجوز ان يفتقر في استحقاقه لها وحصوله عليها الى معنى من المعاني لما بيناه في نظايره

وجه آخر وهو انه لو كان كذلك لوجب ان يصح وجود اللون وهو غير حاصل على صفة الجوهرية لان من حق المحتاج اليه ان يصح وجوده ولا محتاج وفي علمنا استحاله وجود اللون فيه وهو غير حاصل على صفة الجوهرية بل لصحة حصوله على صفة حصوله على صفة الجوهرية في حال عدمه ولا لون دلالة على انه لا يحتاج اليه في صفة جوهريته **فان قيل** لم لا يجوز ان يحتاج اليه في كونه متحيزًا **قيل له** اللون اسم يتناول اعراضا متنافرة ومعاني متضادة فلا يجوز ان يحتاج الجوهر في تحيزه الى ذلك للزوم احتياجه الى المتضادات

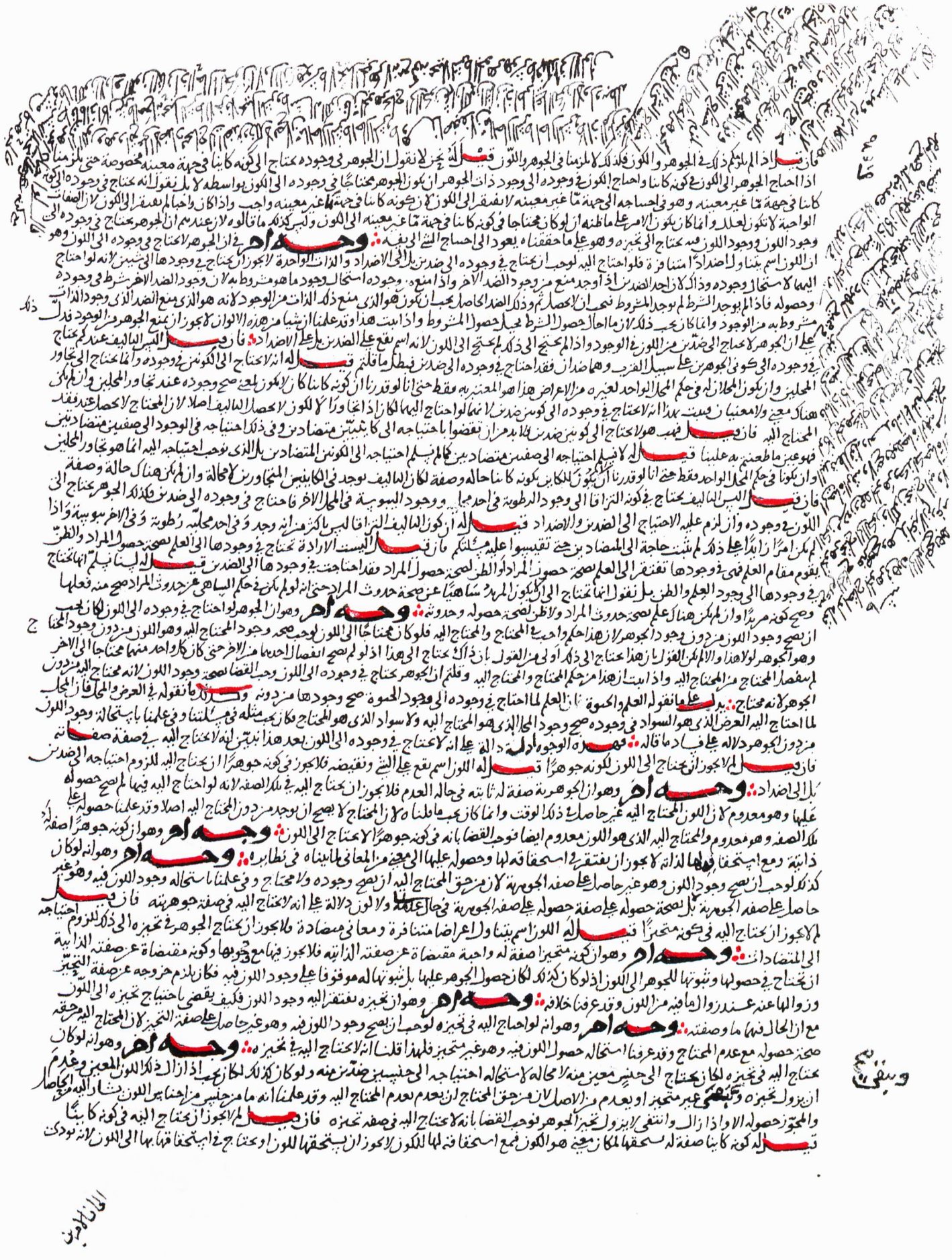
وجه آخر وهو ان كونه متحيزا صفة له واجبة مقتضاة عن صفته الذاتية فلا يجوز فيها مع وجوبها وكونه مقتضاة عن صفته الذاتية ان تحتاج في حصولها وثبوتها للجوهر الى اللون اذ لو كان كذلك لكان حصول الجوهر عليها بل ثبوتها له موقوفا على وجود اللون فيه فكان يلزم خروجه عن صفة التحيز وزوالها عنه عند زوال ما فيه من اللون وقد عرفنا خلافه

وجه آخر وهو ان تحيزه يفتقر اليه وجود اللون فكيف يقضي باحتياج تحيزه الى اللون مع ان الحال فيها ما وصفته

وجه آخر وهو انه لو احتاج اليه في تحيزه لوجب ان يصح وجود اللون فيه وهو غير حاصل على صفة التحيز لان المحتاج اليه مرتفع صحة حصوله مع عدم المحتاج وقد عرفنا استحاله حصول اللون فيه وهو غير متحيز فلهذا قلنا انه لا يحتاج اليه في تحيزه

وجه آخر وهو انه لو كان يحتاج اليه في تحيزه لكان يحتاج الى جنس معين منه لا محاله لاستحاله احتياجه الى جنسين ضدين منه ولو كان كذلك لكان يجب اذا زال ذلك اللون المعين وعدم ان يزول تحيزه وتبقى غير متحيز او يعدم من الاصل لان من حق المحتاج ان يعدم بعدم المحتاج اليه وقد علمنا انه ما من جنسين من اجناس اللون يشار اليه مرتفع الجاصل والمجوز حصوله الا واذا زال وانتفى لا يزول تحيز الجوهر لوجب القضا بانه لا يحتاج اليه في صفة تحيزه **فان قيل** لم لا يجوز ان يحتاج اليه في كونه كائنا **قيل له** لو كونه كائنا صفة له يستحقها لما كان معنى هو الكون فمع استحقاقه لها للكون لا يجوز ان يستحقها اللون او يحتاج في استحقاقها بها الى اللون لانه تودك

ان
في الجهات
الى الاخرين المخالفين قد اشتركا في ايجاب صفة واحدة وذلك لا يصح فوجب القضاء بانه لا يحتاج الى اللون في كونه كائنا ﴿ وجه اخر ﴾ وهو ان الجوهر ينتقل
ولونه لون واحد فلو احتاج اليه في كونه كائنا لكان اذا تجدد كونه كائنا في كل جهة ان يتجدد لونه ايضا وقد عرفنا انه لا يتجدد ما فيه من اللون ويتجدد كائنيته فوجب القضاء
بانه لا يحتاج اليه في كائنيته ﴿ وجه اخر ﴾ وهو انه قد ثبت ان اللون يتعاقب عليه وهو في جهة واحد ولو كان الامر على ما قالوه لاستحال تعاقب الالوان
عليه وهو في جهة واحدة كما استحال تعاقب الاكوان عليه وهو في جهة واحدة وقد عرفنا ان الامر في اللون بخلاف ذلك ﴿ وجه اخر ﴾ وهو انه لو احتاج اليه
في كونه كائنا لكان يجب ان تكون الجهات غير منحصرة ان لم تنحصر الالوان كما لا تنحصر الاكوان وفي علمنا بان اللون متناهي منحصر دلالة على ان الجوهر لا يحتاج في الكائنية الى اللون
هذا هو الكلام في انه لا يجوز ان يحتاج الى اللون في صفة من صفاته ومن بعد نتبين انه لا يحتاج اليه في حكم من احكامه ليبطل تعلق الحاجة بهما من جميع
الوجوه فان قيل لم لا يجوز ان يحتاج اليه في حكم من احكامه قيل له احكام الجوهر اجتماع العرض ومنع غيره من امثاله فمن تحصل بحيث هو وادراكه
بالحاسة بين وتعاظمه بانضمام غيره من امثاله اليه وشغل قدره من المكان او ما يقدر تقدير المكان وبشيء من هذه الاحكام لا يجوز ان يكون لمكان اللون فلا يجوز
ان يحتاج اليه فيها فان قيل لم لا يجوز ان يحتاج اليه في احتماله للعرض قيل له احتماله للعرض انما هو لمكان كونه متحيزا فلا يجوز ان يكون لمكان اللون
واذا لم يمكن ذلك لمكان اللون لم يجز ان يحتاج اليه فيه ﴿ وجه اخر ﴾ وهو ان اللون اسم يقع على المتضادات فلا يجوز في احتماله للعرض ان يكون مستحقها لها او
محتاجا اليها وهو حكم واحد ﴿ وجه اخر ﴾ وهو ان قولهم انه يحتاج الى اللون في احتماله للعرض لا يخلو مرادهم بقولهم عرضا ما ان يكون نفس هذا اللون او ما
يجوز ان يكون عرض اخر اذا راد وا به اللون وجب اذا احتاج الجوهر الى اللون لاحتماله له ان يحتاج الى ما لا نهاية له من الالوان لحصول الاحتمال بكل واحد منها
ما لا نهاية له منها واذا راد وا به عرضا اخر فالقول بانه يحتاج الى اللون لاحتماله لذلك العرض ليس باولى من القول بانه يحتاج الى ذلك العرض لاحتماله للون وهذا يوجب
الى ان لا يتميز المعلل من المعلل به فلا يصح فان قيل لم لا يجوز ان يحتاج اليه في منع غيره من امثاله من تحصل بحيث هو قيل له هذا من احكام التحيز
ويستحق لمكانه فلا يجوز ان يستحق لمكان اللون او يكون موقوفا في حصوله للجوهر على حصول اللون ﴿ وجه اخر ﴾ وهو ان حكم واحد فلا يجوز ان يكون
مستحقا لامور متضاده او محتاجا في حصوله للجوهر اليها على ما بيناه فان قيل لم لا يجوز ان يحتاج اليه في صحة ادراكه بالحاستين قيل له الصحة ادراكه
بهما انما هو لمكان تحيزه فلا يجوز مع ذلك ان يكون لمكان اللون يزيد مما ذكرناه وضوحا في الادراك اذا تعلق الجوهر من طريق اللمس تعلق لتحيزه فاذا تعلق به
من طريق الرؤية وجب ان يكون تعلقها لتحيزه لان الادراك لا تتعلق باكثر من الاعلى ما تقتضيه اخص اوصافه واذا ثبت هذا صح ما قلناه من ان صحة ادراكه بالحاستين
انما هو لحكم يستحقه الجوهر لتحيزه فلا يجوز القول مع ذلك بانه يستحقها لمكان اللون فان قيل لم لا يجوز ان يكون الادراك بالبصر تعلق لتحيزه بل يقول تعلق به لمكان ما فيه من اللون فلا يلزم ما قدرتم قيل له لو كان كذلك لوجب في الضرير الاعمى اذا لمس الجواهر ان يدرك ما فيها من الالوان وقد عرفنا
ولا يمكن ان ينكب ادراك الضرير لما فيها من الالوان لانه لو ادركها لعلمها لان الادراك طريق الى العلم بالمدرك والعلم بان الضرير لا يعلم ما فيه من اللون علم بان الادراك
اذا تعلق به لمسا لم تتعلق به اللون بل تعلق لتحيزه واذا ثبت هذا وجب القضاء بانه اذا ادرك لتحيزه باحد الطريقين وهو اللمس وجب اذا ادرك بالطريق الاخر
وهو الرؤية ان يكون الادراك له لمكان التحيز فهذه جملة تدل على ان الجوهر لنفسه ومن اللون علقه حاجه من وجه من الوجوه بعد هذا ندل على انه لا علقه بينهما
من علق الايجاب فان قيل لم لا يجوز ان يكون بينهما علقه الايجاب قيل له علقه الايجاب اما ان يكون علقه انجاب المسبب للمسبب او علقه انجاب العلة
للمعلول والذي بينهما من هاتين العلقتين فان قيل لم لم يكن علقه انجاب العلة للمعلول قيل له انما قلنا ان الجوهر لا يجوز ان يوجب اللون انجاب العلة
للمعلول لان اللون ذات فلا صح ان يقال انها معلوله عن الجوهر لان العلة اذا اوجبت فانما توجب الاحكام والصفات للذوات فاما نفس الذوات فلا تعلق بالفاعل وحيث علمنا
في انجابها بينين صحة ما ذكرناه ويوضح ان العلة لو اثرت في الذوات لخرجت الذوات من ان تكون متعلقه بالفاعل لان معلول العلة يستحيل تعلقه بالفاعل وحيث علمنا
تعلق الذوات بالفاعلين دلنا ذلك على ان الجوهر لا يوجب اللون انجاب العلة لمعلولها ﴿ وجه اخر ﴾ وهو انه لو اوجبه انجاب العلة للمعلول فليس بان يوجب
بعض الالوان اولى من ان يوجب البعض يجب ان يوجب الجميع وهذا يوذن بحصول الجوهر على اضداد شتى من الالوان وهذا محال ﴿ وجه اخر ﴾ وهو ان لو جاز
ان تختص المعلول والا يجوز ان تختص به الا بعد تقدم وجوده على وجودها وهذا اصل ثابت والقول بان الجوهر يوجب اللون انجاب العلة للمعلول يودي الى ان يكون
وجود اللون الذي هو المعلول مستقدما على وجود الجوهر الذي هو العلة مراعاة لذلك الاصل الثابت اعني لوجوب تقدم وجود المعلول على وجود العلة والعلم
بان وجود اللون يترتب على وجود الجوهر ويتفرع عليه علم بطلان ما قاله من ان الجوهر يوجب اللون انجاب العلة للمعلول ﴿ وجه اخر ﴾ وهو انه لو اوجبه
لكان لا يجوز ان يوجب اكثر من جنس واحد والا كان يلزم ما قلناه من حصوله على هيات متضاده متنافرة ﴿ ولان العلة الواحدة يستحيل ان توجب الشيء وضده واذا ثبت
انه لو ولده لكان لا يولد الا جنسا واحدا منها اقتضى ذلك ان لا يصح وجود اجناس اللون مع الجوهر بل انما يوجد معه جنس من الالوان مخصوص حتى نودي الى ان يكون
وعدمه اذا زال ذلك الجنس المخصوص من اللون وعدم لان معلول العلة يستحيل اذا استحالت العلة وفي علمنا بان الجوهر لا يعدم وان عدم عنه اي معنى اشير اليه
من جنس اللون علم بان الجوهر لا يوجبه هذا الايجاب ﴿ وجه اخر ﴾ وهو انه اذا ثبت ان الجواهر متماثلة وثبت انه لا يوجب الا جنسا واحدا من الالوان
فلو كان الجواهر ما يوجب اللون انجاب العلة للمعلول لامر يرجع الى ذاته لكان اذا اوجب مثلا البياض ان يوجب سائر الجواهر البياض اضاحة كان يجب ان يكون
سائر جواهر العالم بيضا وان يستحيل ان يوجد فيها السود والصفر والحمر والخضر وانما كان يجب في الجواهر اجمع ان يوجب مثل ما يوجبه هذا الجوهر لانها
اجمع متفقه متماثله ومن حق كل واحد من المتماثلات الموجبة ان يوجب مثل ما يوجبه صاحبه وفي علمنا بان جواهر العالم مختلفه الالوان متغايرة الهيات
دلالة على فساد ما قاله فهذه الوجوه كلها تدل على استحالة انجاب الجوهر اللون بانجاب العلة للمعلول ﴿ فان قيل لم لا يجوز ان يكون بينهما علقه انجاب المسبب للمسبب
فيستحيل وجود احدهما من دون الاخر ﴿ قيل لهم القول بانه يولد اللون توليد السبب للمسبب يعود بالنقض على مذهبكم ان الجوهر يستحيل خلوه
من اللون وذلك لان الجوهر اذا كان سببا في وجود اللون لم يمتنع ان يعرض عارض فيمنعه من التوليد فيبقى الجسم خاليا من اللون ولا يمكن ان يحال ان العرض العارض هاهنا
لان السبب انما يتميز عن غيره بهذا الحكم وهو ان يصح ان يعرض له عارض فيمنعه من التوليد ﴿



ان
في الجهات
الى الاخرين المخالفين قد اشتركا في ايجاب صفة واحدة وذلك لا يصح فوجب القضاء بانه لا يحتاج الى اللون في كونه كائنا **وجه اخر** وهو ان الجوهر ينتقل
ولونه لون واحد فلو احتاج اليه في كونه كائنا لكان اذا تجدد كونه كائنا في كل جهة ان يتجدد لونه ايضا وقد عرفنا انه لا يتجدد ما فيه من اللون ويتجدد كائنيته فوجب القضاء
بانه لا يحتاج اليه في كائنيته **وجه اخر** وهو انه قد ثبت ان اللون يتعاقب عليه وهو في جهة واحد ولو كان الامر على ما قالوه لاستحال تعاقب الالوان
عليه وهو في جهة واحدة كما استحال تعاقب الاكوان عليه وهو في جهة واحدة وقد عرفنا ان الامر في اللون بخلاف ذلك **وجه اخر** وهو انه لو احتاج اليه
في كونه كائنا لكان يجب الجهات غير منحصرة ان لا تنحصر الالوان كما لا تنحصر الاكوان وفي علمنا بان اللون متناهي منحصر دلالة على ان الجوهر لا يحتاج في الكائنية الى اللون
هذا هو الكلام في انه لا يجوز ان يحتاج الى اللون في صفة من صفاته ومن بعد نتبين انه لا يحتاج اليه في **حكم** من احكامه ليبطل تعلق الحاجة بهما جميع
الوجوه فان **قيل** لم لا يجوز ان يحتاج اليه في حكم من احكامه **قيل له** احكام الجوهر اجتماع العرض ومنع غيره من امثاله فما ان يحصل بحيث هو وادراكه
بالحاسبين وتعاظمه بانضمام غيره من امثاله اليه وشغل قدره من المكان او ما يقدر بقدره المكان وبيّن من هذه الاحكام لا يجوز ان يكون لمكان اللون فلا يجوز
ان يحتاج اليه فيها فان **قيل** لم لا يجوز ان يحتاج اليه في احتماله للعرض **قيل له** احتماله للعرض انما هو لمكان كونه متحيزا فلا يجوز ان يكون لمكان اللون
واذا امكن ذلك لمكان اللون لم يجز ان يحتاج اليه فيه **وجه اخر** وهو ان اللون اسم يقع على المتضادات فلا يجوز في احتماله للعرض ان يكون مستحقها لها او
محتاجا اليها وهو حكم واحد **وجه اخر** وهو ان قولهم انه يحتاج الى اللون في احتماله للعرض لا يخلو مرادهم بقولهم عرضا ما ان يكون نفس هذا اللون واما
ان يكون عرضا اخر ان اراد وا به اللون وجب اذا احتاج الجوهر الى اللون لاحتماله له ان يحتاج الى ما لا نهاية له من الالوان لحصول الاحتمال بكل واحد منها
ما لا نهاية له منها وان اراد وا به عرضا اخر فالقول بانه يحتاج الى اللون لاحتماله لذلك العرض ليس باولى من القول بانه يحتاج الى ذلك العرض لاحتماله للون وهذا يودي
الى ان لا يتميز المعلل من المعلل به فلا يصح فان **قيل** لم لا يجوز ان يحتاج اليه في منع غيره من امثاله من ان يحصل بحيث هو **قيل له** هذا من احكام التحيز
ومستحق لمكانه فلا يجوز ان يستحق لمكان اللون او يكون موقوفا في حصوله للجوهر على حصول اللون **وجه اخر** وهو انه حكم واحد فلا يكون ان يكون
مستحقا لامور متضادة او محتاجا في حصوله للجوهر اليها على ما بيناه فان **قيل** لم لا يجوز ان يحتاج اليه في صحة ادراكه بالحاسبين **قيل له** الصحة ادراكه
بهما انما هو لمكان تحيزه فلا يجوز ان يكون تعلقها لتحيزه لانا سنبين فيما بعد على ما نقضيه اخص اوصافه واذا ثبت هذا صح ما قلناه من ان صحة ادراكه
من طريق الرؤية وجب ان يكون تعلقها لتحيزه فلا يجوز ان يستحق لمكان اللون بيّن بما ذكرناه وضوحا ان الادراك اذا تعلق بالجوهر من طريق اللمس تعلق لتحيزه فاذا تعلق به
انما هو حكم يستحقه الجوهر لتحيزه فلا يجوز القول مع ذلك بانه يستحقها لمكان اللون فان **قيل** لم لا يجوز ان يكون الادراك اذا تعلق بالجوهر من طريق اللمس
بل يقول تعلق به لمكان ما فيه من اللون فلا يلزم ما قدرتم **قيل له** لو كان كذلك لوجب في الضرير الاعمى اذا لمس الجواهر ان يدرك ما فيها من الالوان وقد عرفنا
ولا يمكن ان يتكلف ادراك الضرير لما فيها من الالوان لانه لو ادركها لعلمها لان الادراك طريق الى العلم بالمدرك والعلم بان الضرير لا يعلم ما فيه من اللون علم بان الادراك
اذا تعلق به لمسا لم تعلق به اللون بل تعلق لتحيزه واذا ثبت هذا وجب القضاء بانه اذا ادرك لتحيزه باحد الطريقين وهو اللمس وجب اذا ادرك بالطريق الاخر
وهو الرؤية ان يكون الادراك له لمكان التحيز فهذه جملة تدل على ان الجوهر ليس بينه وبين اللون علقة حاجة من وجه من الوجوه بعد هذا ندل على انه لا علقة بينهما
من علق الايجاب **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون بينهما علقة الايجاب **قيل له** علقة الايجاب اما ان يكون علقة ايجاب العلة للمعلول او علقة ايجاب المعلول
للمعلول والاخيان بينهما من هذين العلقتين فان **قيل** لم قلتم انه ليس علقة ايجاب العلة للمعلول **قيل له** انما قلنا ان الجوهر لا يجوز ان يوجب اللون ايجاب العلة
للمعلول لان اللون ذات فلا يصح ان يقال انها معلولة غير الجوهر لان العلة اذا اوجبت فانما توجب الاحكام والصفات للذوات فاما نفس الذوات فان العلة لا تاثير لها
في ايجابها بيّن صحة ما ذكرناه ويوضح ان العلة لو اثرت في الذوات لخرجت الذوات من ان تكون متعلقة بالفاعل لان معلول العلة يستحيل تعلقه بالفاعل وحيث علمنا
تعلق الذوات بالفاعلين دلنا ذلك على ان الجوهر لا يوجب اللون ايجاب العلة لمعلولها **وجه اخر** وهو انه لو اوجبه ايجاب العلة للمعلول فليس بان يكون هو العلة
بعض الالوان اولى من ان يوجب البعض يجب ان يوجب الجميع وهذا يودي بحصول الجوهر على اضداد شتى من الالوان وهذا محال **وجه اخر** وهو ان من
ان يختص بالمعلول ويستحيل ان يختص به الابعد تقدم وجوده على وجودها وهذا اصل ثابت والقول بان الجوهر يوجب اللون ايجاب العلة للمعلول يودي الى ان يكون
وجود اللون الذي هو المعلول متقدما على وجود الجوهر الذي هو العلة مراعاة لذلك الاصل الثابت اعني لوجوب تقدم وجود المعلول على وجود العلة والعلم
بان وجود اللون يترتب على وجود الجوهر ويتفرع عليه علم بطلان ما قاله من ان الجوهر يوجب اللون ايجاب العلة للمعلول **وجه اخر** وهو انه لو اوجبه
لكان لا يجوز ان يوجب اكثر من جنس واحد والا كان يلزم ما قلناه من حصوله على هيات متضادة متنافرة **ولان العلة** الواحدة يستحيل ان توجب الشيء وضده واذا ثبت
انه لو ولده لكان لا يولد الا جنسا واحدا منها اقتضى ذلك ان لا يصح وجود اجناس اللون مع الجوهر بل انما يوجد معه جنس من الالوان مخصوص حتى يودي الى زوال الجوهر
وعدمه اذ ان ذلك الجنس المخصوص من اللون وعدمه لان معلول العلة يستحيل اذا استحالت العلة وفي علمنا بان الجوهر لا يعدم وان عدم عنه اي معنى اشير اليه
من جنس اللون علم ان الجوهر لا يوجبه هذا الايجاب **وجه اخر** وهو انه اذا ثبت ان الجواهر متماثلة وثبت انه لا يوجب الا جنسا واحدا من الالوان
فلو كان في الجواهر ما يوجب اللون ايجاب العلة للمعلول لامر يرجع الى ذاته لكان اذا اوجب مثلا البياض ان يوجب سائر الجواهر البياض اضاحت كان يجب ان يكون
سائر جواهر العالم بيضا وان يستحيل ان يوجد فيها السود والصفر والحمر والخضر وانما كان يجب في الجواهر اجمع ان يوجب مثل ما يوجبه هذا الجوهر لانها
اجمع متفقة متماثلة ومن حق كل واحد من المتماثلات الموجبة ان يوجب مثل ما يوجبه صاحبه وفي علمنا بان جواهر العالم مختلفة الالوان متغايرة الهيات
دلالة على فساد ما قاله فهذه الوجوه كلها تدل على استحالة ايجاب الجوهر اللون ايجاب العلة للمعلول **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون بينهما علقة ايجاب السبب للمسبب
فيستحيل وجود احدهما من دون الاخر **قيل له** ان القول بانه يولد اللون توليد السبب للمسبب يعود بالنقض على مذهبكم ان الجوهر يستحيل خلوه ها هنا
من اللون وذلك لان الجوهر اذا كان يسبب في وجود اللون لم يمتنع ان يعرض عارض فيمنعه من التوليد فيبقى الجسم خاليا من اللون ولا يمكن ان يحال ان العارض
مانع السبب انما يتميز عن غيره بهذا الحكم وهو ان يصح ان يعرض له عارض فيمنعه من التوليد **وجه**

وجه آخر وهو انه لو ولده لم يكن بتوليد بعض اجناسه اولى منه بتوليد البعض الآخر اذ لا اختصاص هناك فيجب ان يولد الجميع وهذا يودي الى حصول الجوهر الواحد على اضداد متنافرة وهذا محال فان قيل انه وان ولد اللون فانما يولد بعضا من اجناسه دون بعض كما تقولونه في الاعتماد المولد للحركة فان توليده لبعض الحركات ليس باولى من توليده للبعض الآخر ومع ذلك فانه يولد بعضها دون بعض كذلك ههنا قيل له فرق بينهما وذلك لان الاعتماد مختص بجهة فيولد الحركة في اقرب المحاذيات من جهته واذا كان كذلك فقد صار توليده للبعض اولى من توليده للبعض الآخر بخلاف مسئلتنا فان الجوهر ليس باولى بتوليد بعض الالوان دون بعض وحاله كحاله مع بعض اجناسها كحاله مع سائرها فلا يجوز ان يجري حال الجوهر مع اللون مجرى حال الاعتماد مع الحركة بل يجري حاله مع اللون مجرى حال الجوهر اذا قيل ان اللون يولد الجوهر لان اللون لو ولده لم يكن بتوليده في بعض الجهات اولى من توليده في الجهات اجمع لان حاله معه في توليده اياه في هذه الجهة كحاله معه في توليده اياه في سائر الجهات فكما ان هناك كان يلزم في اللون ان يوجد الجوهر في سائر الجهات من حيث لا اختصاص كذلك ههنا يلزم في الجوهر ان يولد سائر الالوان اذ لا اختصاص

وجه آخر وهو انه لو ولد اللون لوجب ان يختص بجنس من اجناسه والا لزم اجتماع المتضادات واذا ثبت انه يختص في التوليد بجنس واحد من الالوان فيجب لو قدرنا زوال ذلك الجنس من اللون ان يزول الجوهر وبعدم لان ذلك اللون اذا عدم لم يجز في الجوهر ان يولد لونا غيره واذا لم يجز ان يولد غيره من الالوان فقد خرج من ان يكون حاصلا على صفته الذاتية التي لاجلها يولد ما يولده وفي ذلك عدمه وهذا محال

وجه آخر وهو انه لو كان في الجواهر ما يولد جنسا مخصوصا من الالوان لامر يرجع اليه لوجب في سائرها ان يولد ذلك الجنس المخصوص ايضا لانها كلها متماثلة وما بالاسباب يوجب تماثل المستضاف وهذا يوجب ان يكون جواهر العالم واجسامه الدنيا متلونة بلون واحد وهذا يستحيل والعلم باستحالة ما يودي اليه وهو القول بان الجوهر يولد اللون تولد السبب لمسببه مهذه جملة الكلام في الاصل الثاني

نعود بعد هذا الى بيان الاصل الثالث وهو انه اذا لم يكن بينهما علقة من وجه معقول صح من القديم تعالى ان يفرد احدهما بالايجاد من الآخر كذلك ههنا اذا لم يكن بينهما علقة وكانا غيرين صح من القديم تعالى ان يفرد الجوهر بالايجاد فلا خلق فيه اللون

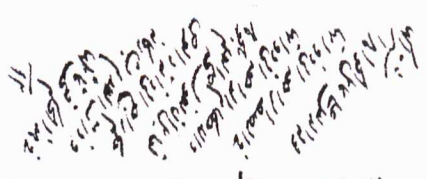
قال فاري اليس عندكم ان جبوة الوسط لا يصح وجودها من دون اللون واذا تغايرا ولم يكن بينهما علقة وكانا غيرين صح من القديم تعالى ان يفرد الجوهر بالايجاد من الآخر كذلك ههنا اذا ل

وكذلك المآ لا يخلو له رائحة وان استنشقناه كل الاستنشاق فاذا جاز في هذه الاجسام ان تخلو من الطعم والرائحة وان كانت محتملة لهما فلم لا يجوز في الجوهر ان يخلو من اللون وان كان محتملا له فان قال ما انكرتم ان فيها طعوما وروائح غير انا لا ندركها لا لفقدنا معها قيل له الالف لا تاثير له في اخراج المدرك عن ان يدركه على ان هذا باطل بكثير من الاجسام فانا قد الفنا ها والفنا ما فيها من الطعوم والروائح ومع ذلك فانا نحس بها ولا يخفى علينا الفنا معها من ان يكون مدركين لها فان قيل ما انكرتم ان ما فيها من الطعوم والروائح يسيرة قليله ولذلك لا ندركها قيل له القليل من الطعوم والروائح كالكثير منها في صحة ادراكها فاذا لم ندرك فيها طعما ولا رائحة دلنا ذلك على تعريه منها **جواب اخر** وهو انه كان لا يمتنع ان ندركها اذا كثرت اجزاؤها لكثرة اجزاء محالها لان اجزاء الطعوم والروائح تكثر لا محالة بكثرة محالها وقد علمنا انا لا نجد فيها شيأ من ذلك وان انضم اليها اضعافها فدلنا ذلك على انفكاكها منها فان قيل ما انكرتم انما انما لا ندرك فيها طعما ولا رائحة لاختلاف طعومها وروايحها قيل له لو كان لاختلاف الطعوم والروائح تمنع من ادراكها لكان يجب ان لا ندرك طعم التفاح المز والرمان المز لاختلاف طعمها ولكان يجب ان لا ندرك ريح العنبر لاختلاف ما فيه من الروائح وقد عرفنا خلافه فبطل قولهم وصحت الدلالة فاذا صح في كثير من الاجسام ان تخلو من الطعم والرائحة وان احتمالها فكذلك هلا صح في الجوهر ان يخلو من اللون وان احتماله اذ لا فرق بينهما في قضية العقل **دلالة اخرى** في المسئلة تقرب من هذه استدل بها بعض رحمهم الله وهو انا هنا كثيرا من الاجسام قد خلا من الصوت مع احتماله له فيجب ان يصح خلوه من اللون وان احتمله وانما اورد هذه الدلالة على هذا الوجه اظهر والكلام فيها اوضح من الكلام في جميع ما تقدم فان قيل الصوت يحتاج في وجوده فيما يحله الى بنية فلا يجوز وجودها في كل محل وفي كل جسم وليس كذلك اللون فان محله المحل الكائف في صحة حلول اللون فيه واذا ثبت هذا فالاجسام جميعا لاحتمال الصوت وانما يحتمله بعضها وهو ما يكون فيها بنيه فجاز في كثير منها ان يخلو من الصوت وليس كذلك حالها مع اللون لاحتمال سائرها له فوجب ان يستحيل وجودها من دونه قيل له انا سنبين في باب الاصوات ان الصوت لا يحتاج في وجوده الى البنية وان مجرد المحل الكائف في صحة وجوده فيه فيسقط السؤال **سمعه اخرى** قالوا قد ثبت انا لا نرى الجوهر الا على هيئة الا وفيه لون فصح بهذا استحالة خلوه من اللون **اكواب** نقول لسنا نسلم انا لا نراه الا على هيئة وهل الخلاف الا في هذا اذ لو ثبت انه كان يجب ان نرى على هيئة لا ستغنيت عن ايراد ما اوردته وهل هو الا السند لا لاكتفى على نفيه **وبعد** فلو سلمنا انا لا نرى الا على هيئة لكان لا يجب ان لا يصح خلوه من اللون وانما كنا لا نراه الا على هيئة **سمعه اخرى** فلو كنا لا نرى الجوهر الا على هيئة فالواجب جواز وجوده ولا يرى لانه يجب امتناع خلوه من اللون **وبعد** فلو كنا لا نرى الجوهر الا على هيئة لما وجب ان يكون مدركا لكونه مرئيا واذا ادركه قالوا قد ثبت انا نفصل بين ادراك الجوهر رؤية وبين ادراكه لمسا وهذا الفصل الواقع لا يجوز ان يرجع الا الى انه اذا ادركه رؤية ادركه معه اللون لا محالة واذا ادركه لمسا لم يدركه من غير ادراك اللون وهذا الفصل الذي ندعيه مما لا يمكن دفعه لان المعرفة بين ادراك الضرير لجسم من الاجسام وبين ادراك البصير له معقوله **اكواب** انما يقع الفصل بين ادراكه رؤية وبين ادراكه لمسا لاختلاف طريقي الادراك ولا خلاف ان الطريقين الى الشئ لا مدخل في العقل الا ترى انا نفصل بين ما يحصل لنا من العلم بالنظر وبين ما يحصل لنا منه بالخبر مع تماثل العلمين وانما نفصل بينهما لاختلاف طريقهما لا لشئ اخر كذلك نفصل بين ادراك الجوهر رؤية وبين ادراكه لمسا لاختلاف طريقي الادراك لا لامر اخر **سمعه اخرى** قالوا قد ثبت ان الجوهر يستحيل خلوه من اللون الآن فيجب ان يستحيل خلوه منه فيما مضى لان العلة في استحالة خلوه منها ابدا **اكواب** ليس نسلم ان امتناع خلوه منها الان لاحتماله لها حتى يلزم فيما مضى ان لا يصح خلوه منها لثبوت الاحتمال لا بل العلة في استحالة خلوه منها هي انها باقية والباقي لا ينفي الابصار او ما يجري مجراه ثم ضده كهو في البقاء فلا ينفي الابصار آخر كهو في البقاء ثم كذلك هلم جرا الى ان يستحيل خلوه من الالوان حتى انا لو قدرنا ان الالوان لا يكون باقيه او اذا كانت باقيه كان يجوز انيفا وها وزوالها الى ضد يكون مثله في البقاء كما يجوز خلوه منها فيما مضى يجوز خلوها منها الآن ايضا الا ترى ان الدليل قام على خلافه وهذه العلة لم تكن موجوده فيه فيما مضى فلا يستحيل خلوه منها فيما مضى وان استحال الآن **سمعه اخرى** وهي انا عند حدوث اللون في الجوهر نراه على هيئة مخالفة لما تقدم يجب ان يكون قبل وجود هذا اللون فيه حاصلا على ضد هذا اللون **اكواب** ان هذا دعوى لا دليل عليه ثم لو قدرنا ثبات ما قاله مع وقوع الفصل بين هذه الحالة التي وجد فيها اللون فيه وبين الحالة المتقدمة فليس يجب في هذا الفصل ان يكون راجعا الى انه قد وجد فيه الان معنى مضادا لمعنى كان قد وجد فيه من قبل بل الفصل ان وقع كان مصروفا الى انا ندركه الان مع اللون وكنا من قبل لا ندركه مع اللون **سمعه اخرى** تجد لغوا وقاسوا الخلو على الاجتماع فقالوا لو جاز خلو الجوهر من الالوان اجمع لجاز وجودها فيه اجمع فلما علمنا استحاله وجودها فيه دل ذلك على استحاله خلوه منها **اكواب** هذا في غاية البعد لانها وان استحال اجتماعها فيه لا يستحيل خلوها منه لانها انما تضاد على الوجود دون العدم والتضاد مدخل في امتناع الوجود والحصول فيستحيل اجتماعها ووجودها فيه ووجودها لا يضادها ولا يستحيل خلوه منها لان عدم المضادات غير مستحيل

فصل قال رحمه الله قد بينا ان القطع بمكر في كثير من الاجسام على ان لا طعم له ولا رائحة الى اخر الفصل قال ايده الله اعلم انا كما نقطع على خلو بعض الاجسام من الطعم والرائحة فليس نقطع على ان فيها اجساما خالية من اللون وانما نجوز خلوه من اللون ونجوز وجوده فيه والخلاف فيه مع الاوائل فانهم قطعوا على ان الماء والهواء والنار لا لون فيها ونحن لا نقطع على خلوها من اللون بل نجوز ان يكون فيها الوان مختلفة فلاجل اختلاف الوانها واختلاط اجزاء بعض الوانها باجزاء البعض على ما نعلمه من حال الثوب الاسود اذا لبسه الواحد منا لبس فوقه ثوبا رقيقا فان لون ذلك القميص الاسود تنافى على الادراك لاختلاط بعض اجزائه ببعض اجزاء الثوب الاخر وكذلك الكلام في التبقيش المخلوط بالليس والاصباغ ذكر انه متى خلص اللون في الجوهر منها قوي على الادراك منه عند الاختلاط فاذا ثبت الاختلاط هذا الخط جوزنا في هذه الاجسام ان يكون تنافى ادراكها لمكان اختلاف الوانها ونجوز ان يكون لمكان خلوها من اللون فكلي الوجهين نجوزه فيها **سمعه الاوائل** في الماء والنار ان يقولوا قد ثبت ان المائيتين يلون الابنية فاذا جعلت في انا احمر رأى احمر وان جعلت في انبيه بيضا رأى ابيض وان جعلت في زجاجة اخضر قد ذكر على خلوه من اللون اذ لو لم يكن خاليا منه والالما تلون بلون الزجاجة قالوا وكذلك النار اذا التقدت في الكبريت رأى على لون الكبريت واذا التقدت في الزيبق رأى على لون الزيبق وذكر بدل على خلو النار من اللون اذ لو كان لها والالم تتلون بلون الوقود

الجواب قلنا ما تريدون بقولكم انه تتلون بلون الابنة اتريدون به ان لونها ينتقل الله فهذا لا يجوز لان الاسقال على الاعراض مستحيل ام تريدون به ان الماء وجد فيه لون كلون الابنة فهذا ايضا لا يصح لانه غير معقول الا ترى انا اذا رفعنا الماء من الابنة لم نره على لونها فدل ذلك على ان وجود اللون وهو الاناء غير صحيح ثم نقول العلة في انه يرى على مثل لون الابنة هو انه اذا جعل فيها وجاورها النيلج احدهما الاخر وللمجاورة مدخل في الالتباس فيكون ما يرى من اللون لون الابنة الا ان الماء اذا جاورها خيل الى الناظر ان الماء تلون بمثل لونه **واما** النار فانها لا تتلون بلون الوقود بل ما يرى في النار من اللون انما هو اجزاء الكبريت واجزاء الزيت اختلطت بالنار واحرقها فرأيت النار كلونها والاحتلاط فيما هذا سبيله مدخل كما نعلم حال الريق المخلوط باللبن فانه يرى بلون اللبن وكذلك الزعفران اذا ديف في اللبن رأى بلون الزعفران لاختلاط احدهما بالاخر كذلك ها هنا يختلف ادراك النار ما جاورها ويشتعل بها فالعلة ما اشرنا اليه دون ما ذكروه **واما** الهواء فلا يعرف لهم شبهة فيها وهم قد قطعوا على ان الارض خاليه من اللون الا انا لسنا نعرف لهم شبهة فيما ذكره الشيخ ابو هاشم رحمه الله من ان الجسم لو خلا عن اللون لوجب ان يرى كما يرى الاغبر فليس الغرض به انه لو خلا من اللون لكان حاله في كونه خاليا من اللون كحال الاغبر لانه لا يقطع على خلوه من اللون لانه لا يقطع على خلو الاغبر من اللون فليس هذا مذهبه وانما الغرض به انه لو خلا من اللون لوجب ان يرى متناقص الادراك كما ان الاغبر مناقض الادراك واذا كان هذا هو الغرض المقصود فليس لقائل ان يقول وجب ان يكون الجسم اغبر من اخص اوصافه لان الشيخ ابا هاشم ذكر ان الادراك يتناوله على كونه اغبر والادراك لا تتعلق بالشيء الا على اخص اوصافه لانا قد بينا ما الذي اراده رحمه الله بما ذكره في الجواهر كلها

فصل قال رحمه الله اعلم ان الجواهر كلها جنس واحد الى اخر الفصل **:** قال ايده الله الغرض به الكلام في ان الجواهر كلها متماثلة لا مختلف فيها ولا متضاد والخلاف في ذلك مع الشيخ ابي القاسم رحمه الله فانه ذهب الى ان فيها ما هو مختلف وفيها ما هو متماثل وجعل المخالفة واقعة بمعنى من المعاني فاذا وجد معنيان متماثلان في الجوهر جعلهما متماثلين واذا وجد فيهما معنيان مختلفان جعلهما مختلفين وعندنا ان المخالفة مقصورة على صفة الذات والصفة المقتضاة عنها لا يتعدى عنها اذ لا يمكن ان يقال انها تقع بالفاعل او الصفة التي يتعلق بالفاعل او بالعلة او صفة العلة ورجع بحثنا الى ابي القاسم احد الجوهرين الى اخلاف ما بينهما من المعاني وحكم باختلافها لاختلافها **وحكى** عن عباد انه قال ان بعض الاعراض يخالف بعضا على قوله ان المخالف يخالف خلافا فاذا كان العرض لا يجوز ان يحله العرض لم يجز ان يخالف بعضا لفقد العلة وهذا خطأ لان الخلاف والمخالفة سيان فاذا قيل في الشيء انه يخالف ذلك قيل فيه انه مخالف له فكيف يجوز ان يقول ان المخالف يخالف خلافا **فان قيل** لم لا يجوز ان تقع المخالفة بالفاعل قيل له لو كانت واقعة به لكانت هو فوفوه على اختياره فكان يجب ان تقع المخالفة مرة بين ما هو جوهر وبين ما ليس بجوهر اذا اختار الفاعل مخالفته لما خالفه وكان يجب ان لا تقع اخرى بان لا يختارها الفاعل فكان لا يمتنع ان يوجد السواد والجوهر ولا يخالف احدهما الاخر وفي علمنا بان الجوهر يخالف السواد على نبرة واحدة وطريقة مستمرة دلالة على ان المخالفة لا تتعلق بالفاعل **فان قيل** لم لا يجوز ان تقع بصفة تتعلق بالفاعل قيل له الصفة التي تتعلق بالفاعل ليس الا صفة الوجود ولا يجوز ان تقع المخالفة بها لانه يلزم عليه ان تكون الذوات اجمع متماثلة لان صفة الوجود عامة في جميعها شاملة لسيارها فلو وقعت المخالفة بها وهي مشتركة فيها لكان يجب ان تكون متماثلة لان الوجه الذي به وقع المخالفة والافتراق يوجب المشاركة عند الاتفاق وقد علمنا اختلاف هذه الذوات لبعضها لبعض فوجب الغضا ما ان المخالفة لا تقع بصفة تتعلق بالفاعل فان **قيل** لم لا يجوز ان تقع المخالفة بعلة من العلل قيل له لو وقعت بعلة من العلل لوجب في تلك العلة ان تخالف غيرها لا محالة فكانت تخالف بعلة اخرى ثم الكلام في تلك العلة كالكلام في هذه وهذا يؤدي الى تسلسل الى ما لا نهاية له من العلل وعلل العلل وهذا محال فما يؤدي اليه كان محالا وهو القول بان المخالفة واقعة بالعلة **وجه آخر** وهو انها لو كانت واقعة بها لكان يجب في الجوهرين لا يخالف مخالفة في حال العدم لاستحالة اختصاص العلة الموثرة في المخالفة بها وفي علمنا ان الجوهر في حاله العدم كان مخالفا لغيره من الاعراض ما يدل على ان المخالفة لا تقع بالعلة **وجه آخر** وهو كان لا يمتنع ان بعدم تلك العلة فتزول فكان يجب اذا زالت ان يخرج الجوهر من ان يكون مخالفا للسواد لزوال العلة الموثرة في المخالفة لان المخالفة لا تثبت مع عدم الموثر فيها والعلم بان المخالف لغيره لا يخرج من ان يكون مخالفا قط دلالة على ان المخالفة لا تقع بالعلة **وجه آخر** وهو انه لو كان كذلك لاستحال في هذه الاعراض ان يخالف بعضها بعضا لان العلة الموثرة في المخالفة بها والعلم بمخالفة هذه الاعراض بعضها بعضا علم بان المخالفة لا تقع بالعلة **وجه رابع** وهو انه لو كان كذلك لكان اذا وجد في احد الجوهرين مثل ما وجد في الجوهر الاخر من المعنى ووجد فيه ايضا معنى اخر مخالف لما في الجوهر الاخر من المعنى ان يكون مثلا له من حيث تماثل المعنيان والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مخالفا لغيره ومماثلا له لانه مؤد عند طرق الضد عليه الى ان يسقى ويرجه ويسقى ويرجه وهذا محال **وجه آخر** وهو انه كان يلزم ان يخالف العدم تعالى غيره بعلة قديمة لان المخالفة كانت حاصلة فيما لم يزل فيجب فيما لم يزل ان يكون مؤثرا فيها ان يكون حاصلا فيما لم يزل وهذا يؤدي الى اثبات علة قديمة مخالفة القديم بها مخالفة والعلم بان اثبات قديم اخر سوى الله عز وجل لا يصح علم بان المخالفة اذا وقعت فلا تقع لعلة فان **قيل** لم لا يجوز ان تقع المخالفة بصفة العلة قيل له صفة العلة في الجوهر ليس الا كونه كائنا لا يجوز ان تقع بها المخالفة لانه كان يجب في الجوهر اذا انتقل في الحالين ان يخالف نفسه لخروجه عن مماثلة ما مماثله وعلمنا بانه لا يخالف نفسه يدلنا على انها لا تقع بصفة العلة **وجه آخر** وهو انه كان لا يثبت الجوهر مخالفا لما ليس بجوهر في حال العدم لان صفة العلة لا تحصل له وهو معدوم لان حصولها يتفرع على وجود العلة ووجود العلة فيها يتفرع على كونه متحيزا او كونه متحيزا انما يثبت بعد وجوده ويتفرع عليه وقد علمنا ان الجوهر يخالف في عدمه فبطل ان يقال ان المخالفة تقع بصفة العلة **وجه آخر** وهو انه لو كان كذلك لكانت هذه الاعراض لا تخالف بعضها بعضا ولا كانت تخالف الجواهر والاجسام وذاك لان صفة العلة التي هي الموثرة في المخالفة لا تثبت في حق الاعراض ولا تحصل لها



لان ثبوتها للذات مترتب على وجود العلة لها وفيها وقد علمنا ان تلك العلة التي صفتها توثر في المخالفة لا يصح ان تحصل للاعراض لاستحالة قيامها بها
مع ان لا يصح في صفتها الموثرة في الخلاف ان تحصل لها فاذا لم تحصل لها لم يجز ان تخالف الاجسام ولا ان تخالف بعضها بعضا وقد عرفنا خلافه فلا يجوز ان يكون
واقعه لصفه العلة **وجه اخر** وهو انه لو جاز ان تقع لصفه العلة لم يكن بين بعض صفات العلل وبين البعض الاخر فرق فكان يجب ان يصح في الواحد منا
ان يخالف مخالفه بكونه قادرا وعالما وحيا لان هذه الصفات راجعه الى الجمل والمخالفه اذا وقعت فانما تقع بما يرجع الى الاحاد . ويز الجمل فاذا لم يجز في هذه
الصفات ان تقع بها المخالفه مع كونها من صفات العلل فكذلك في غيرها من صفات العلل يجب بالقضاء مثله واذا ثبت بهذه الجمله ان المخالفه لا تقع بالفاعل والا بصفه
متعلقه به ولا بعلة ولا بصفه علة لم يبق بعد ذلك الا ما قلناه من انها انما تقع لصفه الذات والصفه المقتضاه عنها . **والمضاده** فالصحيح فيها ان يقال انها
تكون مقصورة على الصفه المقتضاه عن صفة الذات ولا تقع لصفه الذات اذ لو وقعت لمجرد الصفه الذاتيه لكانت الذوات متضاده في العدم لحصول الموثر في
المضاده في حال العدم وهو صفه الذات فالمخالفه تفارق المضاده ها هنا فانها تقع بصفه الذات والصفه المقتضاه عنها والمضاده لا تقع الا بالصفه المقتضاه
عن صفه الذات اذا ثبتت هذه الجمله وتقدمت هذه المقدمة فبنا ان نعود الى ما هو المراد بهذا الفصل فيقول : **الذي يدل** على تماثل الجواهر هو ان الجواهر
قد اشتركت في الوجه الذي يوجب الافتراق والتماثل ولو كان بينها مختلف ومتماثل لما صح ان تشترك في شيء من ذلك الوجه الذي يوجب التماثل فان **قيل** لم قلتم انها
قد اشتركت في وجه يوجب التماثل والافتراق **قيل له** انما قلنا ذلك لانا قد بينا ان المخالفه لا تقع بالفاعل ولا بصفه تتعلق به ولا بعلة ولا بصفه علة
وبينا ان المخالفه انما تكون مقصورة على صفة الذات والمقتضاه عنها فاذا ثبت قلنا هذه الجواهر قد اشتركت في صفه الذات وهي الجوهرية وفي الصفه
المقتضاه عن صفه الذات وهو التحيز فمحال اذا اشتركت فيهما ان تكون متماثله لان الوجه الذي تقع به المخالفه عند الافتراق فيه يوجب المماثله والافتراق
فان **قيل** ما انكرتم ان هذه الجواهر وان كانت مشتركه في هاتين الصفتين المقتضيتين للخلاف والتماثل فانها لا تكون متماثلة لمكان انهما مختلفتان في الجواهر
وانما كان يجب تماثلها عند اشتراكهما في هاتين الصفتين لو كانتا متفقتين في الجواهر **قيل له** لا يجوز ان تكون هاتان الصفتان مختلفتين في الذوات
لانها لو اختلفت لكان الى اختلافها طريق ولا طريق الى العلم باختلافهما فيها فان **قيل** لم قلتم ان لا طريق الى العلم باختلافهما فيها فيما **قيل له** انما قلنا ذلك
لان ما به يعلم اختلاف الشيئين لا يتعدى وجوها ثلثه وهي الادراك والوجدان من النفس واختلاف الاحكام فاما ما يعلم اختلافهما باختلافهما في الادراك
فكالسواد والبياض فانهما يعلم اختلافهما بطريقه الادراك اذا اختلفا على الادراك واما ما يعلم اختلافهما مما يوجد من النفس فكوننا مريدين وكوننا كارهين
فان اختلافهما من الصفتين يعلم بطريقه الوجدان من النفس واما ما يعلم اختلافهما باختلاف احكامهما فصفتنا كونه عالما وكونه قادرا فانه يعلم اختلافهما
اذا علم اختلاف احكامهما الصادره عنهما . **ومعلوم** ان الادراك لا يكون طريقا الى العلم باختلاف الجوهرين في صفه الجوهرية لان الادراك لا يتناول صفه الجوهر
والوجدان من النفس فابعد من ان يتشبه الكائن فيه لانا لا نجد من انفسنا اختلاف الجوهرين في صفه الجوهرية ولذلك اختلاف الاحكام الصادرة عنها لا يجوز ان يكون
طريقا الى العلم باختلاف الجوهرين في صفتها الذاتيه لانا احكامها لم يختلف والعلم باختلاف الاحكام فرع على ثبوت الاختلاف فاذا لم يختلف لم يجز ان يعلم اختلافها
لان العلم لا يعلق بالشيء على غير ما هو به وانما قلنا ان احكامها لم يختلف لان كل واحد منهما قد شاركه الاخر في احكامه الذي هو اخص التحيز بشرط الوجود
فاذا ثبت هذا وكنا لا نجد في حق الجوهرين بكونهما جوهرا شيئا مما يدل على الاختلاف من الامور وجب ان يقطع على تماثلها وارتفاع الخلاف بينهما . **وكذلك**
فيشترك هذه الطرق لاثبات طريقا الى العلم باختلافهما في صفه التحيز وذاك لان الادراك وان تناول الجوهر من حيث صفه التحيز فانه لا يكون طريقا الى العلم باختلافهما
فيها لانها اعني هاتين الصفتين فيهما لا تختلفان على الادراك **وكذلك** الوجدان من النفس لا يجوز ان يكون طريقا الى العلم باختلاف الجوهرين في صفه التحيز
لانا لا نجد من انفسنا اختلافهما في صفه التحيز **وكذلك** فاختلاف الاحكام لا يكون طريقا الى العلم باختلافهما في هذه الصفه وذاك لان احكام هاتين الصفتين
كحكم واحد لمكان ارتفاع الخلاف عنها من حيث ان غير هذا الجوهر يشارك الجوهر الاخر في المنع لغيره من اشغاله من حيث يحصل بحيث هو وصحة ادراكه لما ذكرناه من
وقبوله للاعراض وتعاظبه بانضمام غيره اليه وشغله للمكان فاذا لم يثبت شيء مما يستدل به على الاختلاف من الشيئين في حق الجوهرين دلنا ذلك على
ارتفاع الخلاف بين الجوهرين في صفتي التحيز والجوهرية وعلى ان صفتهما بالتحيز والجوهرية واحدة فيهما وفي غيرهما من الجواهر فصارت هذه الطريقة في الدلالة

دلالة اخرى

على ان صفتي الجوهرية والتحيز لا تختلف في الجواهر كلها دالة على ان صفه الوجود لا تختلف في الذوات هذه تحريرها بعد هذا
تقرب مما تقدم وهو انه قد ثبت ان الجوهر له صفات اربعة كونه جوهرا وكونه متحيزا وكونه كائنا وكونه موجودا والجواهر كلها مشتركة في هذه
الصفات الاربعة او يصح اشتراكها فيها فلو لم تكن متماثلة لما اشتركت فيها ولصح المشاركه بل كان يجب ان يكون فيها ما لا يشاركه الاخر في بعض هذه الصفات
او لا يصح مشاركته له حتى يثبت لبعضها صفة تستحيل تلك الصفة على بعضها الاخر وفي علمنا بمشاركه بعضها في جميع ما يثبت لكل واحد منهما من الصفات
وصحه المشاركه فيها ما يدلنا على تماثلها . **وقد نوقد على طريقة اخرى** وهي ان الجواهر لو اختلفت لوجب ان تفترق في صفة الافتراق فيها
يفيء عن الاختلاف ويكشف عن الافتراق ومعلوم انها لم تفترق في صفة ينبيء الافتراق فيها عن اختلافها وكذلك لم يفترق في حكم ينبيء الافتراق فيه عن الاختلاف
فوجب العضاء زوال الخلاف الخلاف عنها فاذا لم تكن مختلفه وجب ان تكون متماثله لان الاختلاف والتماثل طرفي نقيض اذا زال احدهما عن الذات ثبت الاخر
فان **قيل** لا نسلم انها لم تفترق في حكم يكشف الافتراق فيه عن الاختلاف بل نقول انها افترقت في حكم هذا سبيله الا ترى ان بعضها يحتمل ما لا يحتمله الاخر
ما لا يحتمله البعض الاخر فالعلة في ان يحتمل من المعاني كالارادة والعلم وغيرهما مما لا يحمله سائر اجزاء الجملة واجزاء الجملة قد احتملت من الجيوة ما لا يحتمله البعض الاخر
فافترقا في الجواهر في هذا الحكم هلا كان مبنيا على اختلافها **قيل له** لا نسلم ان بعضها يحتمل من الاعراض ما لا يحتمله البعض بل عندنا ان كل ما احتمله بعضها
يحمله البعض الاخر حتى ان ما احتمله هذا المحل فان ذلك المحل الاخر يحتمله بعينه ونعني بذلك ان المحل الاخر لا يفتقر في احتماله له الى اكثر مما هو عليه من التحيز واذا ثبت ان المحل
هذا فاجزاء الجملة تحتمل ما تحتمله القلب واجزاء الجماد تحتمل ما تحمله اجزاء الجملة وانما لا يوجد فيها لامر يرجع اليه لا الى المحل وحيث ان العلم يفتقر في وجود ها المحل
في المحل الذي يكون محله مبنيا بنية مخصوصة وكذلك الارادة والكراهة وغيرها الا ترى ان اجزاء من اجزاء الجملة لو نقلت الى تضاعيف العلب لصح وجود العلم فيها وليس

هذا
كما صح وجودها في سايراجزآء العلب ولو ان شيا من اجزآء الجماد نقل الى تضاعيف اعاضنا لصح وجود الحركة فيه كما يصح وجودها في سايراعاضنا واذا ثبت
دلنا ذلك على ان كل ما احتمله بعض انواعه من الاعراض فان المحل الاخر يحتمله واما لا يوجد فيه لامر يرجع الى الحال لا الى المحل ثم وليس يجب اذا امتنع وجود عرض من الاعراض
في محل من المحال لامر يرجع اليه ان نستحيل احتمال المحل له الا ترى ان وجود الحركة في هذا المحل من جهة العاجز لا يصح ويمتنع ثم ولا يجب اذا امتنع وجودها فيه من جهة
العاجز ان يمتنع احتمال المحل لها من جهة القادر كذلك ها هنا فما سال لاجله امتنع وجود الحركة في الجماد ان يخرج الجماد من ان يكون محتملا له لانه لم يمتنع وجودها فيه
لامر يرجع الى الجماد بل انما امتنع وجودها فيه لامر يرجع اليه ما من انها تحتاج فيما تحله الى ان يكون فيه امور متى عدمت تلك الامور في محل من المحال امتنع وجودها فيه ينبغي
ما ذكرناه وضوحا الى ان الالف معنى واحد ومع ذلك فانه يحل المحلين والمحلان جميعا لانه فهو موجود فيهما جميعا اذ لا يجوز ان يوجد بعضه في هذا المحل وبعضه
في المحل الاخر لاستحالة التجزي والتبعض بل هو في الحكم كانه موجود في هذا المحل وموجود في المحل الاخر فقد صار عين ما احله احد المحلين قد احتمله المحل الاخر فلذلك دلك
على انه ما من عرض من الاعراض يحمله جوهر من الجواهر الا وذلك العرض يحله سايرالجواهر قد طعا حيث يمتنع وجوده فيه انما يمتنع لامر يرجع الى العرض من حيث
انه يحتاج في وجوده فيه الى سبب عدم عنه لا لامر يرجع الى المحل فوجب القضا من ذلك ما ذكرناه من الطريقة فقد سقط سوالهم **سوال اخر** قالوا
لو كان الامتزاج في اخص الاوصاف وبالاشتراك في سايرالاحكام يجب التماثل لوجب في القدرتين ان تكونا متماثلتين لان كل واحدة منهما شاركت الاخرى في سايراحكامها
وفي اخص صفاتها وهو صحة الفعل بها والجاب كون المقدور قادرا وذلك من خصايص احكام القدرة فاذا كانت القدرتان مشتركتين في ذلك وجب تماثلهما وعندكم انهما
مختلفتان فاما ان تقتضوا بتماثل القدرتين ليسلم لكم ما ذكرتم وان لم تقتضوا بتماثلهما فاتركوا هذا المذهب لانه سقض بالقدرتين **الجواب**
احدى القدرتين قد فارقت الاخرى في اخص احكامها لان اخص احكام هذه القدرة هو صحة حصول هذا المقدور المعين بها والقدرة الاخرى لا يصح بها هذا المقدور بعينه
فيجب ان يكون مفارقة لها باخص احكامها واذا فارقتها في اخص احكامها لم يجز ان تكونا متماثلتين وان اشتركا في احكام اخر لان الاعتبار انما هو باخص الصفات واخص الاحكام
فان قيل ما انكرتم ان ما صح بهذه القدرة من المقدور بعينه يصح بالقدرة الاخرى الا انه انما لا يوجد بها لامر يرجع الى اليد لا الى المحل ثم وخروجه من ان يوجد بها لا يخرج القدرة
من ان يصح بها فعله كما تقولون ان غير ما احتمله هذا المحل يصح ان يحتمله المحل الاخر الا انه انما لا يوجد فيه لامر يرجع الى الحال لا الى المحل ثم وخروجه من صحة وجوده فيه
لامر يرجع اليه لا يخرجه من ان يكون محتملا له قيل له قد بينا لك فرق ما بينهما لانا هناك قد وجدنا الدليل مع انه معنى واحد يحل المحلين ورأينا المحلين جميعا يختلفان بذلك
انه ما من عرض من الاعراض يحل في محل من المحال الا ويجب فيه ان يحل غيره من المحال ثم ومتى رأينا في معنى من المعاني يمنع وجوده في محل من المحال علمنا ما تقدم من ان العلم
ان امتناع وجوده فيه انما هو لامر يرجع اليه لا الى المحل وليس كذلك ما قالوه فانهم لا يمكنهم ان يشيروا قط الى مقدور معين يتعلق القدرتين بان يصح ان يفعل
بهما فلا يجوز اذا امتنع وجوده الآن بهما ان يصرف الامتناع الى المقدور بل يجب صرفه الى القدرتين فيقال انما امتنع وقوعه بهاتين القدرتين وامتنع تعلقها جميعا
به لامر يرجع الى القدرتين لا ان يقال انما امتنع لامر يرجع اليه **دلالة اخرى** وبخبرها هو ان الجوهر اذا اتفقا في اللون والشكل والهيئة التي يسا
على الادراك اذا رأينا ما منا غبنا عنهما ثم عدنا اليهما جوزنا ان تكون التي في هذه الجهة هو الذي كان في تلك الجهة وجوزنا في التي في تلك الجهة ان يكون هو الذي كان
في هذه الجهة وكذلك جوزنا في بعض اجزاء هذا الجسم ان يكون قد انتقل الى ذلك الجسم الاخر وانتقل الجسم بدلا من الاجزاء المنتقلة عنه اجزاء من ذلك الجسم الاخر
المنتقل اليه وهذا الالتباس لا يكون صرفه الا الى تماثلهما مع العلم بغايرهما وزوال التعلق بنفا فان قيل البياض السواد يتلبس بالمحل والخضاب باللحية
ومع ذلك فلا يجب ان يكون السواد والمحل مثلين وكذلك لا يجب ان يكون الخضاب واللحية مثلين وان التلبس واحد منهما بالاخر كذلكها هنا فلا يلتبس احد الجوهرين بالاخر
ولا يجب في هذا الالتباس ان يكون راجعا الى شيء اخر ثم ثلاث ما فيهما من المعاني كما ان التباس السواد بمحله والخضاب باللحية كان راجعا الى الحلول والمجاورة
الجواب يقال لهم لم نحن قد قلنا ان هذا الالتباس لا بد من ان يكون راجعا الى تماثلهما اذا علم غايرهما فلم تجعل مجرد الالتباس دليلا على التماثل بل انما جعلناه
دليلا على التماثل اذا لم يجز ان يكون راجعا الى غير ذلك وعلم ان احد الشيئين الملتبسين غير الاخر فاما اذا امكن صرف الالتباس الى غير التماثل او لم يعلم غايرهما
الملتبسين لم يدل الالتباس على التماثل وما اوردته لم يمكن او لا صرف التباس احدهما بالاخر الى المجاورة والحلول لان المجاورة لها ما ينفي في الالتباس فكذلك الحلول ثم
نحن انا نعلم تغاير اللحية والخضاب وتغاير المحل والسواد ولو كنا عالمين بتغايرهما علينا بالاخر فان قيل لو كان التباس احدهما بالاخر
يقتضي التماثل لكان يجب اذا اختلف الوانهما ولم يلتبس احدهما بالاخر ان يكونا مختلفين وكذلك الجوهر الموجود اذا لم يلتبس بالجوهر المعدوم يجب ان يكونا مختلفين
الجواب نحن لم نجعل مجرد الالتباس دليلا على التماثل حتى يجب بمجرد الامتياز ان يكون دليلا على الاختلاف بل نقول ان الجوهرين اذا كانا متفقي الشكل واللون
والهيئة يلتبس احدهما بالاخر مع العلم بتغايرهما فيجب ان يكون التباسهما لتماثلهما اذ لا يمكن صرف هذا الالتباس الا الى تماثلهما فوزانها ورد علينا من قولنا
ان نقول قد علمنا ان الجوهرين اذا اختلفا في اللون والشكل والهيئة والقدر اختلفا على الاخر واستمازا احدهما عن الاخر فيجب ان يكون هذا الامتياز وهذا الفصل
لاختلافهما لان هذا لا يمكن صرفه الا الى اختلافهما في انفسهما ولا يمكننا ان نقولوا بهذا لان هذا الفصل يمكننا صرفه الى ما ندرك احدهما مع السواد والاخر مع الباض
فبطل ما ظننتم **وجه اخر في الجواب** وهو ان هذا التبيين يكثر من وجود الحكم وفرد من وجود العلة وانما ننكر وجود العلة ولا حكم بتماثلهما اذا علمنا
حكمين مختلفين في موضعين مختلفين مدلا لين مختلفين كما نعلم حدوث الاجسام بدلالة ونعلم حدوث الاعراض بدلالة اخرى ونعلم حدوث تصرف الشاهي والغايم
بدلالة ونعلم حدوث تصرف العالم بما فعله بدلالة غير ذلك كذلكها هنا فما لا يجوز ان نعلم تماثل الجوهرين المتفقي اللون والشكل بالتباس احدهما بالاخر اذا علمنا
تغايرهما ونعلم تماثل الجوهرين المختلفي اللون والشكل بدلالة اخرى غيرها **جواب اخر** وهو ان الجوهرين المختلفي اللون والشكل يجوز ان يقع الالتباس فيهما
الا ترى انا اذا رأينا ما منا غبنا عنهما ثم عدنا اليهما جوزنا فيما هو الاسود ان يكون هو الذي كان ابيض قبل
فيلتبس احدهما بالاخر بطريقة الظن والتجويز ولا يمتنع في التجويز والذي كان ظننا واعتقادا ان نصير طريقا لحصول العلم فيجب ان يعتد بظن تماثلهما العلم بتماثلهما
اذا تقدم عليه ما نافاه بعض ثبوت الاشتباه وحصول الالتباس الا تماثلهما **جواب اخر** وهو ان الفصل بين الجوهرين المختلفي اللون والهيئة
لا يقع لمسا ما كل واحد منهما بالملتبس بالاخر اذا كان مقدارهما واحدا واختلفا بين ان يقع الالتباس بهما طريقة اللمس وبين ان يقع بطريقة الرؤية
فانه يدل على التماثل اذا لم يمكن صرف الالتباس الى غير التماثل وانما وجب ان يستوي الحالان في الادراكين لان كل واحد منهما انما يتعلق بما يتعلق به على ما تقتضيه
اخص اوصافه

جواب اخر وهو

جواب اخر وهو ان الجوهر من لو عريا عن اللون وادركنا كل واحد منهما على الصفة التي يدرك الاخر عليها لالتبس احدهما بالاخر فكان يجب ان يتماثلا ثم واذا وجد فيهما لون بحيث يخالف لون كل واحد منهما لون الاخر لكان لا يجوز ان يختلفا لان وجود اللون فيهما لا يخرجهما عن كونهما متماثلين لان التماثل راجع الى ذات الجوهر فهذا تحرير هذه الدلالة والجواب عن السؤال عليها: **وان شيء** حررتها على هذا الوجه ثم منها هاعبر عما انهيتها اليه اولا فيقول قد بينا انهما لو كانا متفقي الشكل واللون لكان يلتبس احدهما بالاخر عند ادراكهما على ما حررناه ثم نقول انما كان يلتبس احدهما بالاخر عند الادراك لان كل واحد منهما يدرك على الصفة التي يدرك الاخر عليها واذا ادرك كل واحد منهما على الصفة التي يدرك الاخر عليها وكان الادراك لا يتعلق الا بالشيء الذي يتعلق به الا على ما يقتضيه اخص اوصافه وجب ان يكونا متماثلين لانهما قد اشتركا في صفة مقتضاة اقتضاها اخص اوصاف الجوهر والاشتراك في مثل هذه الصفة يقتضي التماثل فان **قيل** لم قلتم ان الادراك لا يتعلق بما هو مدرك الا على ما يقتضيه اخص اوصافه **قلنا** انه يتعلق بالجوهر بلا خلاف فلا يخلو اما ان يكون متعلقا به على صفته الذاتية واما ان يكون متعلقا به على صفة الوجود واما ان يكون متعلقا به على صفة كونه كائنا واما ان يكون متعلقا به على صفة التحيز التي هي المقتضاه عن صفته الذاتية على ما ذهبنا اليه لا يجوز ان يتعلق به على صفته الذاتية لانه كان يجب ان يدرك الجوهر المعدوم لان صفته الذاتية التي تتعلق الادراك بها حاصلة في حاله العدم ودفعنا انه لا يرى وهو معدوم فدلنا ذلك على ان الادراك اذا تعلق بالجوهر فلا يتعلق به على صفته الذاتية **وبعد** فلو تعلق به على كونه جوهرا لوجب ان نعرف كونه جوهرا عند ادراكه فلا يفتقر الى الدلالة عليه لان الادراك طريق الى العلم بالمدرك: **وكذلك** لا يجوز ان يتعلق بكونه موجودا لانه لو كان كذلك لوجب في سائر الذوات الموجودة ان يتعلق الادراك بها لاختصاصها بالصفة التي بها تتعلق الادراك لان صفة الوجود عامة في جميعها وذلك مستحيل فاستحال ان يقال ان الادراك تعلق بالجوهر على صفة الوجود **وبعد** فكان يلزم ان فاق الذوات المدركة وتماثلها لافتراقها في الوجود واختلافها لاختلاف صفات ذواتها وهذا محال **وكذلك** لا يجوز ان يتعلق بكونه كائنا لانه لو كان كذلك لوجب ان يقع الفصل بين كونه كائنا في هذه الجهة وبين كونه كائنا في اقرب المحاذيات اليها وذلك لانه قد حصل بكونه كائنا في هذه المحاذاة على صفة مضادة لصفته بكونه كائنا في هذه الجهة وعلمنا ان الفصل لا يقع بين كونه كائنا في هذه المحاذاة وبين كونه كائنا في اقرب المحاذيات اليها هو علم بان الادراك لا يتعلق بالجوهر على صفة كونه كائنا اذا لم يجز ان يتعلق به على هذه الصفات الثلثة لسقوط بعده الاوجوب القضاء بانه يتعلق به على الصفة المقتضاه عن اخص اوصافه التي هي التحيز: **فالجوهر** اذا ادرك على التحيز المقتضى من اخص الاوصاف وجب تماثلهما لاشتراكهما في هذه الصفة التي ذكرناها: **جواب اخر** عن السؤال وهو انه لا شبهة في ان الادراك يتعلق بالجوهر على صفة التحيز وانما الشبهة في انه هل يتعلق به على غيرها من الصفات فنقول اذا تعلق بالجوهر على صفة التحيز وجب القضاء بانه لا يجوز ان يتعلق به على غيرها من الصفات لانه لو تعدى الى غيرها ولا حاصر لوجب فيه ان يجوز ان يتعدى الى ثالث ورابع حتى يجوز ان يتعلق بالجوهر على سائر صفاته واحكامه ووجوهه وحقايقه الا ترى ان العلم لما تعدى في تعلقه بالشيء عن وجه واحد الى ما زاد عليه يتعلق به على سائر وجوهه وتعدى الى جميع حقايقه لان الادراك يشارك العلم في اهو لا يتعلق بالشيء الا على ما هو به كما ان العلم هذه حاله وقد علمنا ان الادراك لا يجوز ان يتعلق بسائر وجوه الجوهر وحقايقه وصفاته فدل ذلك على ان تعلقه به مقصور على التحيز لا يتعدى عنه بحال **وبعد** فانا جعلنا الادراك طريقا للعلم بالمدرك والاختلاف وانما جعلناه طريقا اليهما لان يتعلقه به لا يكون الا على الصفة التي بها يتميز الذات من غيرها من الذوات وبما يخالف مخالفها واذا كان كذلك فقد بطل هذا قولهم ان الادراك يتعلق بغيرها من الصفات: **درالشبهة الاخرى** وهي ان الجواهر اجمع مدركة فلو كانت مختلفة لوجب ان يختلف على الادراك حتى يدرك بعضها على صفة مخالفة لصفة البعض لان من حق كل مختلفين ان يدرك كل واحد منهما على صفة مخالفة لما يدرك عليه الاخر الا ترى ان السواد والبياض لما كانا مختلفين ادرك كل واحد منهما على صفة مخالفة لما يدرك عليه الاخر فلو كانت الجواهر فيها مختلفة وفيها متماثل لكان المختلفان منها مختلفين على الادراك وقد دفعنا خلافه فوجب ان لا تكون مختلفة واذا لم تكن مختلفة وجب ان تكون متماثلة: **شبهة اخرى والجواب** قد بينا ان الفصل بين الجوهرين اذا كان احدهما اسود والاخر اسود وهذا الفصل يرجع الى اختلافهما لا محالة اذ لو كانا متماثلين لم يقع الفصل بينهما فانما كان يجب في هذا الفصل ان يكون راجعا الى اختلافهما اذا لم يكن هاهنا وجه يمكن صرف الفعل اليه غيره فيقال له وجه يمكن ان يصرف ذلك اليه فوجب ان يكون راجعا الى اختلافهما فما ما اذا وجدناها هاهنا ما يمكننا ان نصرف هذا الفصل اليه غير ما ادعيتموه من اختلافهما لم يدل ذلك على اختلافهما الا ترى انا يمكننا ان نصرف هذا الفصل الى المعنى الذي فيهما وان نقول انما فصلنا بينهما لان احدهما ادرك مع السواد والاخر ادرك مع البياض فبطلت الشبهة **شبهة اخرى** قالوا قد ثبت ان بعض الجواهر يحتمل من الاعراض ما لا يحتمله البعض فوجب فيما لا يحتمله ان يكون مقارقا لما يحتمله في صفته التي لكون عليها احتمال ذلك العرض والا فلو اشتركا في تلك الصفة التي لاجلها يحتمل المكان كل واحد منهما في الاحمال له كالاخر ودفعنا خلافه فثبت انه كان مخالفا للاخر في صفته الموجبة في الاحمال والافتراق فيها يوجب المخالفة والمباينة: **الجواب** قد اجبنا عن هذه الشبهة في خلال ما ذكرناه وبينا انه ما من عرض من الاعراض يحتمله اي محل كان فان المحال الاخر يحتمله فسقطت الشبهة فهذه طريقة القول في هذا الفصل وبالله التوفيق: **فصل** ثم قال رحمه الله وهذه الاجسام وان كانت متماثلة فان الاسماء تختلف عليها الى اخر الفصل: قال ايده الله اعلم ان الغرض بهذا الفصل ان هذه الاجسام وان تماثلت فان اسماءها غير متماثلة بل هي مختلفة لاختلاف ما توجد فيها من المعاني فان الجسم ما يسمى بانه جاد اذا اختص بضرب من الصلابة والكثافة مع انتفاء اللحمية والدمية عنه وفيما ما يسمى بانه هوا اذا كان مختصا بضرب مخصوص من الرقة ويسمى بعضها ريحا اذا اختص مع هذه الرقة باعتمادات وحركات ويسمى بعضها بانه نور اذا اختص مع الرقة بضيا ويسمى بعضها ظلمة اذا اختصت مع رقتها باجزاء سود تداخلت اجزاءها ويسمى بعضها بانه ظل اذا لم يقع الشمس عليه لمانع قد منع شعاعها من الاتصال به والوقوع عليه احترازا عن الليل فانه لا يكون فيه ظل ويسمى بعضها شمسا اذا اختصت بحرارة وضيا مخصوص وحركة مخصوصة وبعضها قمرا وبعضها ارضا وبعضها سما الى سائر ما يطول تعداده وتتعذر في هذا الفصل ايراده وحمله القول في ذلك انها وان اختلفت اسماءها فان اختلاف اسمائها لا يجوز ان يكون على اختلافها في انفسها لان اختلاف الاسماء يمكن صرفه الى اختلاف ما يوجد فيها من المعاني

والى الحلاف فيما يحصل به من الاحكام فلا جرم اذا باختلاف اسمائها اختلاف مسمياتها فهذه طريقة القول في هذا الفصل وبالله التوفيق **فصل** ثم قال رحمه الله وما يصلح ما نقدم به الى اذا الفصل **قال** ايده الله اعلم ان الغرض بهذا الفصل ان الاجسام ما تختص بضرب من النارية كالحطب والفحم والحديد والحجارة ونحوها وفي ذلك خلاف بين اصحابنا وبين مسمى اي القسيم رحمه الله فانه كان يحمل وجود النارية في بعض منها **والذي** يدل على احتصاصها بما هو ان النار تنقدح من الحجارة والحديد عند اصطكاك بعضها ببعض فلولا ان فيها نارية ولا لم تنقدح النار منها عند اصطكاك احدهما بالاخر فقال ما انكرتم ان ما يرى من النار عند قدح المقدحة بالحجارة تحصل من فعل الله تعالى على طريق العادة لا انها تنقدح عنها من مصاكة احدهما للاخر ومن كونها فيها **قال** له لو كان ما يرى من النار تحصل عند قدح احدهما بالاخر من فعل الله تعالى مبتدأة لا من عجة عن الحجارة والحديد لكان لا يمنع احلاف العادة فيه لان صحة احلاف العادة فيما تحصل من طريق العادة من حكم ما تقع بالعادة ولو كان كذلك لكان لا يمنع ان تاخذ حجرة رقيقة الاطراف ونفعه الحواشي والاعطاف وتاخذ حجرة مموهة مذكرة فنصك احدهما بالاخر ومع ذلك فلا نرى هناك شيا من النار مان لا خلقها الله تعالى وفي علمنا بانا والحال ما ذكرناه نرى النار على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة دالة على ان ما نراه من النار منقدحة منها حارة تفعلها من حرارة تفعلها متولدة عن القدح لا ان هناك نارا في تلك الاجسام تنقدح بالصك وتنزعج بالضرب **قال** له نحن لا نقدر على اللون ولا على الحرارة بما نبينه في باب الالوان وباب الحرارة ان شاء الله **وجه آخر** وهو ان في هذه الاجسام ما تدرك فيها ما لا تدرك فوجب فيما تدرك في ان تختص بنارية لا تحصل بها ما لا تدرك والا لم يكن لاحدهما مزية على الاخر في ذلك الحكم **وجه آخر** وهو ان في الاجسام ما تشتعل بها السرج والمصابيح كالشموع والكاذهن ونحوهما وليست العلة في اشتعالها بها دون غيرها سوى ان ما تشتعل به مختص بضرب من النارية بعينها على التاجج والاشتعال فثبت بهذه الجملة صحة ما ذكرناه من ان فيها نارية **والشيخ** ابو القسيم رحمه الله في ذلك **شبهة** وتحريرها وهو انه لو كان في الخشب نار لكان يجب ان يحترق بها محيث لم يحترق دل على انه لا نار فيه **الجواب** ان الخشبة وان كانت فيها نارية فانها لا تحب ان تحترق بها لانها قليلة متفرقة في مواضع صلبة فلتفرقها في المواضع ولغلبة الصلابة عليها ولقلتها في نفسها لا يجوز ان تشتعل والعلة في امتناع الاحتراق هذه لا ما ذكره **شبهة اخرى** فان لو كان فيها نار لادركناها عند اللمس محيث لا ندركها وان لمسنا بها لما كان اللمس دليلا ذلك على زوال النارية عنها **الجواب عنها** كالجواب عن الشبهة الاولى لانها لقلتها في نفسها وغلبة الاجزاء التي لا نارية فيها على الاجزاء التي فيها نارية وكمونها في مواضع صلبة وتفرقها في اجزايها لا ندرك عند اللمس **شبهة اخرى** تعترض هذه وهي انه لو كان فيها نار لوجب ان تظهر لاعيننا اذا سحقنا بعضها بعض محيث لا تظهر لاعيننا وان سحقناها كما كان السحق علمنا انه لا نارية فيها **الجواب** لا نسلم انها اذا سحقت لا تظهر ما فيها من النار بل هاهنا كثير من الاجسام اذا سحق بعضها بعض وبولغ في السحق ظهرت النارية فيها وتبينت للناظرين كما نعرفه من حال القصب اذا حك بعضها ببعض وكنا نعلم من حال الاشجار في الغياض اذا اصابتها رياح عاصفة شديدة فحكت بعضها بعض فار النار يشتعل فيها واذا ثبت هذا فاذا علمنا ان في جسم من الاجسام نارية ثم ومع ذلك فلا تظهر بالسحق قلت العلة في امتناع ظهورها منها انما هو قلة اجزاء ما فيها من النار وتفرقها وتبددها وكمونها في مواضع صلبة وغلبة الاجزاء التي لا نارية فيها على اجزايها لا ما قاله من زوال النارية عنها راسا **وقد حكى** الشيخ ابو محمد رحمه الله عن قاضي القضاة رضي الله عنه انه قال يجوز ان يكون السبب في امتناع اشتعال النار بالحطب ان الله تعالى اجرى العادة بان لا ينبت الاشجار الا في مواضع تطلع عليها الشمس فاذا طلعت الشمس عليها انفصل من شعاعها المنفصل من قرصها اجزاء من النار فتتصل بها وتتشبث فاذا زال ما فيها من الرطوبة المفرطة اشتعلت النار بها من حيث ان فيها من النارية تعين النار على الاشتعال حتى لو صح ما يقوله اهل التنجيم من ان في الارض مواضع لا تطلع الشمس عليها وقدرنا ان الله تعالى قد انبت فيها اشجارا لم يمكن ان يجب اشتعال النار بتلك الاشجار والله اعلم كخلاف الامور

فصل ثم قال رحمه الله وفي الناس من اوجب وجود النار في الهوا فقط دون غيرها من الاجسام **قال** ايده الله اعلم ان بعض الناس ذهبوا الى ان الهوا يوجد فيها نار وذلك صحيح عندنا الا ان وجودها كما يصح في الهوا يصح في غيره من الاجسام فصحة وجودها في الاجسام لا يكون مقصورا على الهوا بل يجوز وجودها في غير الهوا فصار قول من يقول انه لا يصح وجودها الا في الهوا في البطلان كقول من يقول ان الكلام لا يصح وجوده الا في الهوا دون الهوا في الكلام في غير الهوا من الاجسام فبطل هذا القولان جميعا

فصل ثم قال رحمه الله وما يصلح ذكره في هذا المكان الى اخره **قال** ايده الله اعلم ان بعض الغرض بهذا الكلام على ابي القسم حيث قال ان الهوا اسخن ما على ما قاله في بخار القدر اذا الا في الطبق واصحابنا المتكلمون منعوا من ذلك وحملة العادة لانه كان ان استحاله الهوا ما لا تخلو اما ان تحصل من فعل الله تعالى ابتدا بالعادة واما ان تتولد عن مجاورة الما لا يجوز ان تحصل من فعل الله تعالى بالعادة على الطبق لا يمنع ان تنصب على الاثافي مرجلا ملي ما و تلك عليها طبقا وتضع تحتها ضراما يابسا وارسلنا فيها نارا حامية فلا يظهر شي من البداوة على الطبق ان لا يحيله الله تعالى هوا ما و لان هذا هو من حكم ما تحصل بالعادة انما تميز ما لا يكون بها بهذا الحكم الذي هو اخلاف العادة وقد عرفنا ان الحال لا يخلف في ذلك وانا نرى الما ابدا على الطبق على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة فدلنا ذلك على ان تلك الاستحاله التي تقولها لا تحصل من فعل الله تعالى بالعادة ولا يجوز ان تكون متولدة عن مجاورة الما لان المجاورة لا حيلة لها فكيف تولد في غيرها المايية على ان قوله ان مجاورة الما للهوا تقتضي استحاله الهوا الى طبع الما ليس باولى من ان يقال بل مجاورة الهوا للما تقتضي استحاله الما الى طبع الهوا فلا تميز احدهما عن الاخر فسقط ما قاله **وجه آخر** وهو ان مجاورة الما للهوا لو كان تولد ذلك ولو كان كذلك لكانت المياه مستولية على العالم غالبة عليها وهذا محال **شبهة** في ذلك قال قد علمنا انا نكب الطبق على القدر ونوقد تحته نارا فنرى على الطبق ما و لا يمكن في ذلك الما ان يقال انه بالغليان تصاعد اليه وما سه لان الما وان كان قابلا للاسخان فانه لو كان يسيرا بحيث لا يشعل الا اسافل القدر فان النداوة تظهر على الطبق لا محالة وليست العلة في ذلك الا استحالة الهوا الذي في القدر ما ه

الجواب نقول قد بينا ان الهواء لا يستحيل ماء **والذي** بقي علينا بيانه ان نبين الوجه فما سأله فنقول الوجه فيه انا اذا جعلنا الماء في قدر مغطى بطبق وأوقدنا تحته نارا فان احد اجزاء النار يختلط باجزاء الماء فتصعد باعتمادها فتجذب مع نفسها اجزاء من الماء فاذا لاقت الطبق منعها الطبق من النفوذ فيه فتتشبث به وتتشبث ما معها من الماء ايضا به وتجتمع هناك فتظهر للرائي فاذا كثرت تراجعت الى القدر وتقطرت فيه وهذه هي العلة في تراجع الماء من سقوف الحمام وتقطرها على ارضها لان تلك المياه تصعد منجذبة مع النار باعتمادها صعدا الى سقوفها فاذا لم تجد منفذا فيها تشبثت بها فتتقطر منها اذا اجتمعت اجزاؤها عليها وتتراجع الى ارضها بين ما ذكرناه ان العلة في ذلك لو كان ما اشاروا اليه لوجب ان لا يفترق الحال بين القدر المغطى بالطبق وتحته نار وبينه وليس تحته نار وكذلك لم يفترق الحال في بيوت الحمام حتى كان ظهور الماء على السقف في البيت البارد كظهوره عليه في البيت الحار وقد علمنا افتراق الحال بين الموضعين فدل لنا ذلك على ان العلة في ذلك جذب النار معها اجزاء الماء لا استحالة الهواء ماء

فصل قال رحمه الله الجواهر باقية عندنا الى آخره **قال** ابده الله اعلم ان مذهب المخالفين في الجوهر ليس بباق بل ذهب بعضهم الى ان هذه الجواهر لا تبقى وتعدم وان ما يوجد في كل حال فهو غير ما كان موجودا من قبل وذهب بعضهم الى انها تزول ولا تبقى لا بطريق العدم والبطلان ولكن بطريق التلاشي والتفرق والاسقال ثم يقول انها من بعد يجوز ان تعود وجعلها بمنزلة المايعات واجزائها مجرى السيالات وشبه ذلك ممن يجعل رجله في مداد ثم يمرها على ما يمر عليه في كل حال غير ما مر عليه في الاول على ما حكي عن الاوائل **وذهب** بعضهم الى انها لا تبقى لا بأن تعدم ولكن بان تتجدد عليها الوجود حالا بعد حال وسلم ان الذات تكون واحدة وانها هي التي كانت موجودة من قبل الا انه اوجب تجدد الوجود عليها حالة فحاله كتجدد الارادات على الواحد منا وهذا هو اقرب ما صرفنا اليه مذهب النظام اذا قال بتجدد الشيء حالا فحالا **اما** المذهب الاول فلو ادعينا الضرورة في خلافه لامكن لانا نعلم قطعا ان هذه الاجسام التي نشاهدها الآن هي الاجسام التي كانت موجودة من قبل لا امس فمن خالف في ذلك فقد جحد الضرورة ثم نقول لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يكون الواحد منا متحيزا في كونه في الامكنة لانه لو كان جائزا في هذه الحالة وجب ان يكون ما فيه من الكون من فعل الله تعالى لان الكون الذي يوجد في الجوهر في حال حدوثه يجب ان يكون من فعل فاعل الجوهر ويستحيل ان يقدر عليه غيره واذا ثبت ان ما فيه من الكون الان كان يجب ان يكون من فعل الله تعالى لو كان جائزا في هذا الوقت لم يثبت كونه متحيزا في الاماكن لان مراد القديم تعالى بالوجود والحصول احق واولى من مراده واذا زال كونه متحيزا في الاماكن زالت عنه احكام افعاله من المدح والذم والنهي والامر على القيام والقعود وغيرهما لان المرجع بذلك الى الكوان مخصوصة واقعة على وجه وفي علمنا بانه متحيز دليل على كونه في الامكنة دلالة على ان هذه الاجسام التي نراها ليست بحادثة الان **وجه آخر** وهو انه لو كان كذلك لما صح من الواحد منا ان يكون فاعلا اصلا لانه لا يصح ان يفعل الا اذا كان متقدما على الفعل لما قد ثبت ان الفاعل انما يصح منه ان يفعل في الثاني من حال وجوده فاذا قلنا انه لا يبقى الى الثاني فكيف يصح منه الفعل بين ما ذكرناه ان ما نفعله لا يخلو اما ان يكون مباشرا او متولدا ان كان الذي نفعله مباشرا كان حالا فينا لا محالة وان كان الذي نفعله متولدا فلا بد في سببه من ان يكون حالا فينا وان كان حال المسبب الذي هو المتولد يحلف فربما كان حالا فينا وربما كان حالا في غيرنا وعلى الاحوال كلها فكيف ما دارت القصة فسقدم كوننا قادرين على كوننا فاعلين واجب اذ لا يصح ان يفعل في حال وجودها وحصولها بل صحة كوننا فاعلين لها انما يكون في الثاني فاذا عدم محلها ولم يبق الى الوقت الثاني من حال وجودها فكيف يصح كوننا فاعلين لها وقد عدمنا وعدم المحل الذي يفعل فيه الافعال المتولدة وهذا هو الاجاب لصحة الفعل في محل معدوم وبطلان ذلك مما لا خفاء به فان قيل الستم تقولون ان الفعل يصح من الواحد منا وان كان عاجزا او ميتا فلم لا يجوز لنا ان نقول انه وان لم يبق الى الوقت الثاني من وجوده فان الفعل يصح منه قيل له فرق بينهما وذاك لانا متى قلنا ان الفعل يصح وجوده منه وهو ميت فلم نقل ان الفعل يصح منه في محل معدوم وانتم قد اوجبتم صحة الفعل في محل معدوم وذلك لا يجوز لان المبتدأ من الافعال وكذلك سبب المتولد انما منها متى وجب ان يكون حالا فينا استحال ان يحدث شيء منه ان يفعله ونحن معدومون لان الفعل وان لم يحتج الى الفاعل في وجوده فانه يحتاج الى المحل في وجوده فاذا عدم المحل استحال منه ان يفعل شيئا من الاشياء لا لعدمه ولكن لعدم محل الفعل وما ذكرناه لا يستحيل لان الذي اوجبناه وجوزناه انما هو صحة الفعل من الفاعل في المحل وهو عاجز او ميت وذلك لا يستحيل اذا لم يكن محل الفعل معدوما لان الفعل لا يحتاج في وجوده في المحل الى الفاعل والا فلو احتاج الله لاستحال وجود الثاني من فعلنا في الاجسام ونحن عاجزون او ميتون ففارق ما ذكروه ما ذكرناه وصار مذهبهم هذا ملزما صحة الفعل في محل معدوم كما الزمنا قولنا بوجوب تقدم القدرة على الفعل ثم لزمنا القول بصحة وجود الفعل بعد موت الفاعل وعجزه فليلتزموا ما اقتضاه مذهبهم كما التزمنا ما اقتضاه مذهبنا والا فليتركوا ما يؤدي اليه **وجه آخر** وهو ان هذه الاجسام لو كانت تحدث حالا بعد حال لوجب في الواحد منا اذا وضع يده على مخدة ثم ازيلت تلك المخدة من تحت يده ان لا يحس هوي يده على وتيرة واحدة بل كان يجوز ان يوجد في جهة العلو مرة وفي جهة السفل اخرى وذاك بان يحدثنا الله تعالى في احد الحالين في هذه الجهة وفي الحالة الاخرى في تلك الجهة وفي علمنا بهويها على وتيرة واحدة دلالة على انها لا تحدث حالا بعد حال ثم وكان يلزم ان لا يصح منه ان يرفع يده عن الوسادة لانها اذا كانت حادثة في كل حال كانت كائنة في كل وقت يكون بفعله القديم تعالى لان ما يحصل من الكون في الجوهر في حال حدوث الجوهر لا يقدر عليه الا القديم تعالى واذا كانت كائنة يكون من فعله تعالى استحال منه ان يرفعها لان مراده تعالى بالوجود احق من مراده وقد علمنا خلافه **وجه آخر** وهو انه لو كان كذلك لكان المشبع من جسم بالري الآن ان يوجد في الثاني بعد اذ يحدث فيها فيكون حاصلا في الوقت الثاني معدا لا على وجه يقطع ما بينهما من المسافة وهذا يؤدي الى الطفر فان قيل فانتم تقولون ان القديم تعالى يجوز

ان يعدم هذا الجسم الكائن بالوى الآن في الوقت الثاني ثم يوجده ويعيده في الوقت الثالث بالبصرة او يعدا فحب لزوم الطفر لكم وان يلزمكم فيما قلتموه الطفر
فكذلك لا يلزمنا فيما قلناه قال وسيما وذلك لان حالي الوجود من فما ذكرناه قد تخللت بينهما حال عدم فصول اذا عدم في الثاني صح منه تعالى ان يوجده
ويعيده في الثالث بغداذ كما تصح منه اعادته وايجاده بالري واذا كان كذلك لم يلزمنا الطفر على ما قلناه وليس كذلك حالكم لان الوجود من عندكم لا تتخلل بين حاليها
حال عدم ويقتضي ذلك اعني وجوده في الثاني بعداذ الطفر على الاجسام ∴ **وحه ام** وهو انه قد ثبت ان التاليف باقية والدليل انه لو لم يكن باقيا لاحتاج
في كل حال الى ان يحدده الفاعل وقد علمنا انه لا يفتقر الى ان يجدده الفاعل من حيث علمنا ثبوته وان كان فاعله عاجزا بل وان كان ميتا واذا كان باقيا فمحله الذي
هو الجسم يجب ان يكون هو ايضا باقيا بل الجسم اولى بالبقاء من التاليف لانه محل والتاليف حال وبقاء الحال انما يثبت ببقاء المحل واذا ثبت هذا وجب ان يكون هذه الجواهر
باقية فبطل ان يقال انها تحدث حالا فحالا فان قيل ما انكرتم ان التاليف اذا كان من فعلنا فانه لا يبقى وانما القديم تعالى يبقيه حالا فحالا ∴ **الجواب**
لو كان العدم تعالى هو الذي يبقيه حالا بعد حال لكانت سبيل العادة فكان يصح الخرام العادة فيه لازم حق ما يقع بالعادة صحة الخرامها فيه
فكان يجب صحة ان يزول في وقت من الاوقات ما في الحايط والقباب من التاليف فيسقط ويضطر عليه اوجار مجراه وقد علمنا استحالة ذلك فوجب القضاء ببقاء
التاليف وان كان من فعلنا ∴ **هذا هو الكلام في المذهب الاول** ∴ **واما المذهب الثاني** فبطلانه اظهر من ان يحتاج الى تكلف الكلام في افساده لان بديهة العقل
يقضي ان هذه الاجسام لا تنتزل منزلة السيالات ∴ **واما المذهب الثالث** الذي صرفنا اليه مذهب النظام فاكثر ما دل للنابه على فساد المذهب الاول
يدل على فساده ايضا ثم والذي يختصه هو انكم قد اقررتم بان هذه الذات هي التي كانت تشاهد هما من قبل وفي ذلك اقرار بان وجودها اليستمر بها واذا
كان كذلك فوصفه بالحدوث لا معنى له لان استمرار وجودها يعني بقاءها وانها وجدت لا عن عدم ووصفها بالحدوث يعني تجدد وجودها عن عدم وبين الحدوث
والبقاء تنافٍ وتناقض واذا كان المرجع بهما الى الوجود كما ان سر الحدوث والقدم تنافٍ وتناقض واذا كانا راجعين الى الوجود فاذا ثبت هذا فوصفه وهو
مستمر الوجود بانه حادث لا يصح لانه يتناقض ∴ **وحه ام** وهو انه قد ثبت ان هذه الذوات موجودة فاستحال ان يقال ان الفاعل يوجد
حاله فحاله لان الموجود بما تحصل له من الوجود قد خرج من ان يكون متعلقا بالفاعل على ما تكلم به الجبرية فاذا كانت هذه الجواهر موجودة كيف يجوز ان يقال
انها تتعلق بالفاعل على ان توجدها **وحه ام** وهو ان الذات اذا صحت عليها صفة في الثاني فانها يجب ان يستمر بها اذا لم يكن هناك ما يمنع
واذا ثبت هذا فمعلوم ان صفة الوجود تصح على الموجود في الثاني فوجب ان يستمر به واذا استمر به كان باقيا مستغنيا عن الفاعل بسبب صحة ما ذكرناه
وبوضح ان تجدد الجوهر وكونه كائنا في جهة لما كانا صفتين يصحان عليه في الثاني وجب ان يستمر انه متى لم يمكن منع كذلك في صفة الوجود لانه يصح على
الجوهر في الثاني ولا منع ○ وقد استدل الشيخ ابو هاشم في الجامع على فساد قول النظام بان هذه الجواهر لو كانت تحدث حالا بعد حال لوجب صحة
ان يعاد في العدم تعالى ان وجوده يتجدد حالا فحالا واذا لم يصح ذلك على القديم تعالى لم يصح على غيره من الموجودات ايضا ∴ قال ولا يمكن ان يرتكب ذلك
فيقال ان القديم تعالى ايضا يتجدد وجوده حالا بعد حال لانه تعالى يستحق هذه الصفة اعني صفة الوجود لذاته وذاته هو الذي يوثر فيها فلو كان ما هو تعالى
بذاته يوثر في هذه الصفة ان تتجدد حالا بعد حال لوجب ان يوثر في تجدد هذه الصفات اجمع في حالة واحدة وهذا يقتضي وقوع التزايد في صفة الوجود
وهذا محال وهذه الطريقة معترضة لانه ان يقول ما قدرتم لا يجب في القديم تعالى لانه واجب الوجود ووجوده لا يستند الى موثر يصح ان تجدده تاثيره
وكلامنا انما هو في الجواهر التي لم يجب وجودها بل كان وجودها عن عدم واستندت في وجودها الى ما تجدد تاثيره فالاعتماد اذا على ما تقدم ○
سمه النظام قال قد ثبت ان الجوهر الحادث يحتاج في ابتداء وجوده الى ان يحدثه الفاعل فيجب ان يكون محتاجا الى احداثه له في ساير حالات
وجوده حتى لا يثبت موجود امر دون ايجاده له في شيء من الحالات كما ان العلة لما احتاج اليها المعلول في الابتداء احتاج اليها في ساير حالاته حتى صارت
الصفة الصادرة عنها لا تثبت من دون تاثيرها في شيء من الحالات **الجواب** ان هذه الشبهة مبنية على ان الحادث يحتاج في وجوده الى الفاعل
وذلك مما لا يسلم لانه لا يحتاج الى الفاعل في وجوده الا ترى الى التاليف الذي يوجد في البناء والمحاباة بعد موت فاعلها وعجزه فانه يدل على انه لا يحتاج
الى الفاعل في وجوده والا لزم فيما هذا حاله من التاليف ان تزول وتعدم اذا فاعلها بوثر في وجودها وانما احتياجه اليه في ايجاده واخراجه من العدم
الى الوجود وفي الثاني والثالث من حال وجوده لا يثبت هذه الحاجة فبطل ان يقال ان احتياجه الى الفاعل في كل حال حتى لا يثبت وجوده من دونه ○
واما تشبيه ذلك بالعلة والمعلول فلا يصح لان المعلول كالحقيقة للعلة وكالحكم لها واذا كانت هذه حالها معه وحاله معها استحال ثبوت
حقيقتها وحكمها وهي غير موجوده ولا يمكن ان يقال مثله في وجود الحادث لانه ليس كالحقيقة للكونه فاعلا حتى كان يجب ثبوت كونه فاعلا له ما دام هو
على الوجود ∴ **سمه اخرى** قال قد ثبت ان الجوهر في الثاني يصح ان يبقى ويصح ان لا يبقى فلا بد اذا بقي من امر من الامور لاجله ما بقي ذلك
الامر لا يجوز ان يكون معنى من المعاني ولا غيره من الموثرات فلم يبق الا انه هو الفاعل الذي يوجده حالا فحالا **الجواب** هذه الشبهة ينبنيها على انه
في الثاني يصح ان يبقى ويصح ان يعدم وذلك غير مسلم بل اذا لم يكن في الثاني منع من وجوده وجب استمرار الوجود به ولم يجز ان يعدم فيسقط
معنى وفايدة ∴ **سمه اخرى** قال قد ثبت ان المسلمين يفزعون الى الله تعالى في تبقية اموالهم واولادهم فلو لا انهم يجدون حالا فحالا واذا لم يكن لهذا الفزع
الجواب كل ما يبنى على الفزع فانا نبطله بطريقة مذكورة في موضعه ان شاء الله ○ ثم نقول هب لا يخلو حالهم فيما يقولونه
اما ان يقولوه عن علم او يقولوه لا عن علم ان كانوا يقولونه من غير علم فلا اعتداد بقولهم ولا اعتبار بفعلهم وان كانوا يقولونه عن علم وبصيرة منهم بان
الاجسام تجدد عليها الوجود حالا فحالا فعلمهم بذلك لا يخلو حالة من احد امرين اما ان يكون ضروريا واما ان يكون استدلاليا لا يجوز ان يكون ضروريا
لانا نعلمه ضرورة وهم لو كانوا عالمين به ضرورة لكنا نحن عالمين به ايضا اضطرارا لمشاركتنا اياهم في سببه فلم يبق الا ان يقال انه علم استدلالي

ان قالوا بهذا قلنا لهم ابرزوا الدليل على ذلك فالتكلان على الفرع لا يغني مرجوع **وبعد** فانهم يفزعون الى الله تعالى في تبقيتهم وغرضهم بذلك
ان يحرسهم من المرض والضرر وما يودي بهم الى التوى والتلف لا ان يحدثهم حالا فحالا هذا هو المعلوم من اغراضهم المعهود من مقاصدهم دون ما ذكروه

فصل قال رحمه الله وكما يستمر الوجود بها فتميزها يستمر الى آخره ∴ قال ايده الله لما بين ان وجود الجوهر يستمر بافي اراد
ان يبين ان التحيز ايضا باق يستمر به ∴ **والذي يدل** على ذلك هو انه قد ثبت ان الجوهر متحيز لما هو عليه في ذاته بشرط الوجود وان الذي يعني هذا الصفة
اعني صفة التحيز هو ما عليه الجوهر في ذاته بشرط الوجود وقد ثبت ان ما هو عليه في ذاته حاصل في كل حال واذا كان كذلك وجب ان يكون متحيزا ما دام موجودا
وان لا يخرج عن هذه الصفة مع وجوده لحصول مقتضيها مع الشرط فان **قيل** سلمنا لكم انه لا يخرج عن كونه متحيزا ما دام موجودا الا انا نقول ان التحيز
لا يستمر به بل يتجدد عليه حالا فحالا **قيل** له المؤثر في هذه الصفة ما هو عليه الجوهر في ذاته فلو كان ما هو عليه في ذاته يؤثر في صفة التحيز حالا فحالا لم يكن
بان يؤثر في بعض صفات التحيز اولى من ان يؤثر في البعض الآخر منها فكان يجب ان يؤثر في جميعها وهذا يقتضي التزايد في صفة التحيز وان يصير التحيز الواحد اكثر من الواحد في حجم جبل جسيم وجرم طود عظيم لتزايد صفة التحيز فيها وهذا محال ∴ **وحدثا** وهو انه لو تجدد كونه متحيزا في كل حال لوجب ان يكون
كائنا في كل حال يكون يفعله الله تعالى فكان لا يجوز ان يكون متحيزا في كونه في الاماكن لان مراد القديم عز وعلا احق من مراده ولو كان كذلك لزال احكام افعاله

فصل عنه واكثر ما يستند للثابت على ان الوجود يستمر في الجوهر فيمكن الاستدلال به على ان التحيز يستمر به ايضا
قال رحمه الله اعلم انه اذا صح لنا استمرار الوجود بالجوهر الى آخره ∴ **قال** ايده الله **اعلم** انه رحمه الله لما بين ان الجوهر يستمر الوجود وانه باق مع هذه المعنى
بعض من بعد ان اجرا قولنا باق على حقيقته فيه ∴ **والذي يدل** على ذلك ان قولنا باق فيما نقول فيه ذلك لا يفيد اكثر من ان وجوده لم يتجدد في حال الاخبار عنه
بانه موجود ويدل على ذلك اطراد هذه اللفظة عند الاستعمال فما لا يتجدد وجوده في حال الاخبار عنه بانه موجود واطراد اسم من الاسامي مسمى من المسميات
دلالة على ان ذلك الاسم حقيقة في ذلك المسمى اذا ثبت ان حقيقة الباقي وحده ما ذكرناه من انه لا يتجدد وجوده في حال الاخبار عنه بانه موجود وكان الجوهر
مستمر الوجود غير متجدد الوجود في حال الاخبار عنه بانه موجود وجب ان يكون اجراء هذه اللفظة عليه حقيقة فيه بزيد ما ذكرناه وضوحا ان الجوهر
له حالا زايا الوجود حاله استمرار الوجود وحالة تجدد الوجود فاذا كان متجدد الوجود سمي حادثا واذا كان مستمر الوجود سمي باقيا فرقا بين
الحالين وتميزا بين الوقتين فدل ذلك على ان الباقي حقيقة فيه وهو مستمر الوجود كما ان الحادث حقيقة فيه وهو متجدد الوجود من حال
في حال الاخبار عنه بانه موجود واذا ثبت ان هذا احد الباقي وحقيقته بطل قول من يقول ان الباقي ما بقي ويمتنع وصفه بالبقاء الا نا نصف القديم تعالى بانه باق
فيما لم يزل وان لم يكن اذ ذاك وقتان ولا اوقات وبطل ايضا قول من حده بانه ما يتوالى به الوجود لان توالي الوجود يقتضي مشروطا بالاوقات والقديم تعالى
كان فيما لم يزل باقيا ولا امرور للاوقات اذا ثبت هذا وكان المرجع بقولنا باق الى ما ذكرناه صح اجراؤه على القديم تعالى لانه تعالى لم يتجدد وجوده في حال
الاخبار عنه بانه موجود وانما كان كذلك لان حقيقة اللفظ يجب ان تعرف اولا في الشاهد ثم يجري في الغائب على من يتصف بذلك الوصف ويوجد فيه حقيقة
ذلك الاسم فاذا علمنا مشاركة القديم تعالى للذات في الشاهد في حقيقة اسم من الاسامي اجرينا ذلك الاسم عليه والا فلا ∴ **وقد جد** الشيخ ابو علي رحمه الله
الباقي بانه الموجود بغير الحدوث وهذا التحديد بعضي من مذهبه ان هذه اللفظة ليست بحقيقة لانه تعالى القديم تعالى وانما اذا اجريت في الشاهد على ذات من الذوات
فانما يجري عليه على ضرب من التوسع والمجاز وذلك غير سديد لان من الواجب ان تعرف حقيقة اللفظ في الشاهد ثم يجري في الغائب على من يتصف بذلك الوصف
ويوجد فيه حقيقة ذلك اللفظ وهو رحمه الله عكس القضية وقلب الحال فقال انا نعرف حقيقة اللفظ في الغائب ثم اجريها في الشاهد على من يتصف بذلك الوصف
ويوجد فيه حقيقة اللفظ على ضرب من التوسع والمجاز تشبيها له بالغائب وهذا كما ترى عكس الواجب وقلب القضية ∴ **وقد يجوز** ان يكون الذي قاد الشيخ
ابا علي الى هذا القول هو اعتقاد ان الباقي لا يصح تحديده الا بانه الموجود بغير حدوث فكان لا يكون حقيقة الا في القديم تعالى وذلك لا يصح لانا قد بينا ان
تحديده بما لا يتجدد وجوده في حال الاخبار عنه بانه موجود صحيح لان من يتكلم بهذه اللغة يطرد استعمالهم لفظة الباقي بما ذكرناه واطراد استعمالهم
اياها فيه دلالة على انها حقيقة فيه ∴ **فصل** **ثم** الشيخ ابو علي رحمه الله ذكر انا قولنا للجوهر انه باق لا بد من ان يفيد فيه تفرقة بينه وبين غيره
حتى يصح ان ترجع هذه التسمية اليه وتكون حقيقة فيه والا فلو لم يفد هذه التفرقة فيه لم يكن حقيقة فيه لذلك التفرقة لا يجوز ان يكون راجعا الى الذات
او معنى من المعاني لاستحالة ان يكون باقيا لنفسه او لمعنى واذا لم يكن راجعا اليهما وجب ان لا يكون هناك تفرقة والا كان يجب ان ترجع الى واحد من الامرين
لا محالة اذ لا مرجع غير مما ترجع اليه واذا لم يكن تفرقة لم يجز ان يكون اسم الباقي في الجوهر المستمر الوجود حقيقة ∴ **الجواب** ان هذا الاسم يفيد
فيه تفرقة لانها ترجع الى شيء من هذين الامرين اذ ليس يجب في كل تفرقة ان تعلل بالذات او لمعنى من المعاني بل يجوز ان ترجع الى امر غير مما واذا ثبت هذا

فصل قلنا ان اجراء هذا الاسم عليه يفيد تفرقة بينه وبين غيره وهي ان يستمر الوجود به دون غيره الذي هو الحادث
ثم قال رحمه الله واعلم ان وجود الجوهر لا يستند الى معنى من المعاني لانه في حال حدوثه والحال الذي يستمر به الوجود وجملة القول في ذلك ان هشام الفوطي وعباد ذهبا
ان بعض وجوده لا يستند الى معنى من المعاني لانه في حال حدوثه يستند اليه في حدوثه وذهب الشيخ ابو الهذيل رحمه الله الى ان حدوث هذه الحوادث وبقاءها
الى ان الجوهر وغيره من المحدثات حادثة باحداث وهو معنى يستند اليه في حدوثه وذهب الشيخ ابو علي رحمه الله الى ان حدوث هذه الحوادث وبقاءها
وعدمها واعادتها متعلقة بقول صادر من جهة الله تعالى وهو ان يقول كن فيوجد ويقول ابق فيصير باقيا ويقول افن فينتفي ويقول عد فيعود وقد مر
المذهب ما ذهبت الكرامية اليه من ان هذه المكونات متولدة من قوله تعالى كن والدليل على صحة ما ذهبنا اليه هو ان الحادث لو كان حادثا لمعنى لكان
ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون موجودا او اما ان يكون معدوما ان كان معدوما وجب ان يوجب وجود الجوهر فما لم يزل لان عدم ذلك المعنى لا ابتداء له

هشام بن عمرو الفوطي
عباد بن سليمان الصيمري
هذا
محمد العبدل

وهذا المعنى والحال هذه يحيل حدوثه فيجب ان يستحيل هو في نفسه لانه ما احال معلول العلة على الوجه الذي يوجب موجبها من الحكم والصفة واذا امكن ان يكون ذلك المعنى معدوما وجب ان يكون موجودا واذا كان موجودا فلا يخلو اما ان يكون محدثا واما ان يكون قديما لو كان الحادث حادثا لمعنى قديم لوجب ان يكون موجود الان ذلك المعنى القديم حاصل فما لم يزل وهذا يحيل حدوثه واذا احال حدوثه وجب ان يستحيل هو ايضا في نفسه لانه ما احال معلول العلة يحيل حصول العلة على الوجه الذي يوجب الصفة والحكم فلم يبق الا ان يقال ان ذلك المعنى الذي يحدث به الجوهر يكون محدثا ولا يجوز في الجوهر ان يحدث لمعنى محدث لان ذلك المعنى لا يحدث ولا يحصل الا بعد حدوث الجوهر وحصوله ووجوده والجوهر على زعمكم يحتاج في وجوده الى وجود ذلك المعنى فيقف كل واحد من الامرين في الوجود على الاخر فيودي الى ان لا يحصلا ولا واحد منهما لان وجه الحاجة فيهما متفق

وجه آخر في انه لا يجوز ان يكون حادثا لمعنى وهو ان لو كان كذلك لكان لا يمنع ان يوجد في الجوهر معان كثيرة من المعاني التي يقتضي حدوث الجوهر فيوجب كل واحد منها صفة على حدة وهذا محال لانه يودي الى صحة دخول التزايد في صفة الوجود وقد ابطلنا ذلك فيجب ان يبطل القول بان الحادث يحدث لمعنى

وجه آخر وهو ان المحدث لو كان محدثا لمعنى لوجب ان لا يتعلق حدوثه بالفاعل حتى لا يحتاج الجوهر والاعيان من الاعراض في حدوثها الى القديم تعالى لان ما يكون موجبا عن العلة ومستندا الى المعنى استحال تعلقه بالفاعل وهذا كما نرى يخرج الفعل عن تعلقه بالفاعل ووجب ان يكون باطلا

وجه آخر وهو ان المحدث لو كان محدثا لمعنى لكان ذلك المعنى محدثا لا محاله ولا يجوز ان يكون قديما واذا كان كذلك وجب ان يحدث لمعنى آخر ثم القول في ذلك المعنى كالقول في هذا المعنى وذلك يودي ويتسلسل الى ما لا نهاية له من المعاني وهذا محال فان قيل لم قلتم انه اذا كان حادثا لمعنى حادث وجب في ذلك المعنى ان يكون حادثا لمعنى آخر قيل له انما قلنا ذلك لان ذلك المعنى شارك الجوهر في حاله ولاجله افتقر الى المعنى وهو الحدوث فوجب ان يشاركه في الافتقار الى المعنى فان قيل لم لا يستغني ان يكون متحركا لمعنى ثم ومع ذلك يكون متحركه بحركة اخرى او تحتاج الى حركة اخرى كذلك اذا قلنا ان الجوهر يحتاج في حدوثه الى معنى لم يلزم ان يكون ذلك المعنى ايضا محتاجا الى معنى اخر قيل له فرق بينهما وذاك لان المعنى الذي به حدث الجوهر قد شارك الجوهر فيما لاجله افتقر الى المعنى وهو الحدوث فوجب ان يشاركه في الافتقار الى معنى وليس كذلك الحركة فانها لم تشارك المتحرك فيما له ولاجله افتقر الى الحركة وهو كونه متحركا فلا يجب ان يشاركه في الافتقار الى الحركة فافترقا **فاما معتمر** ومن نحا نحوه فانهم التزموا ما الزمناهم وان تكلموا صحة وجود ما لا نهاية من المعاني وقالوا ان الجوهر يحدث لمعنى وذلك المعنى يحدث لمعنى آخر ثم كذلك وقد بينا استحاله وجود ما لا نهاية من قبل

وأما علم شيخنا ابو الهذيل رحمه الله ان ذلك لازم له قال لان الجوهر وان كان حادثا لمعنى فان ذلك المعنى غير حادث واحتج عن ذلك بعبارة فقال الجوهر وان كان متحركا لحركة فالحركة لا تكون متحركة فكذلك الجوهر وان كان حادثا لمعنى فان المعنى لا يجوز ان يكون حادثا

وذلك بعيد لان الحادث لا يفيد اكثر من انه متجدد الوجود وذلك المعنى اذا لم يكن بد من تجدد وجوده كان حادثا لا محالة

وأما من علق وجود الجوهر وبقاءه وفناءه واعادته بالقول وقد بعد وذاك لان القول من جهة الله تعالى لو اثر في وجود شيء من هذه الحوادث واعادتها وفنائها وبقائها لاثر القول من جهتنا ايضا في ذلك لان ذلك القول الذي يقوله القديم تعالى لو كان يوثر في شيء من ذلك ويوجب حكما من هذه الاحكام لكان انما يوثر فيه ويوجبه لامر يرجع الى القول لا لامر يرجع الى القديم تعالى واذا كان تاثيره فيما يوثر فيه واجابه لما يوجبه لامر يرجع الى ذاته وجب ان يوثر واذا كان من فعلنا مما ذكرناه وصحة ان الحركة لما اوجبت كون الجوهر متحركا وكان تاثيرها فيما توثر فيه لامر يرجع اليها لم يحلف الحال بين ان يكون من فعلنا او من فعل الله تعالى في انها توجب كون الذات متحركا على الاحوال كلها كذلك ها هنا في مثلنا لو كان كون من فعل الله تعالى يوثر في وجود الشيء وعدمه من قوله يوثر في عود الفاني فكان يجب ان يكون لكن ولعدم من قولنا هذا التاثير ايضا ومعلوم خلافه فبطل ما قالوه وصح ما قلناه هذه طريقة القول في ذلك

فصل قال رحمه الله وكما ان الحدث لمعنى فانه لا بقي لمعنى

قال ايده الله اعلم انه لما بين ان الحادث لا يكون حادثا لمعنى هو حدوث اراد ان يبين انه لا بقي لمعنى هو بقاء والخلاف فيه مع شيخنا ابي القسم رحمه الله فانه اثبت البقاء معنى وقد نفاه الشيخ ابو الحسين الخياط ونفاه ايضا من اصحابنا ابو القسم ابو حفص ومن اصحابه المتاخرين من كان يقول ان الطاري يكون طاريا بالمعنى هو طرو وما تقدم يدل على بطلانه

وأما الذي يدل على بطلان ما قاله ابو القسم فهو ان الباقي ليس له بكونه باقيا صفة زايدة على استمرار ما كان له من الوجود به واذا لم يكن له الا الصفة التي كانت له حال الحدوث وكان حدوثه ووجوده في الاول لا لمعنى فكذلك وجوده في الثاني والثالث يجب ان لا يستند الى معنى من المعاني فان قيل لم قلتم ان الباقي لو كان له صفة زايدة على استمرار وجوده الاول ان لا يكون باقيا لمعنى قيل له لان طلب العلة انما يجب بعد ثبوت الصفة فما لم يثبت الصفة فلا معنى لطلب العلة ولا وجه له وهذا ظاهر لانه انما يقال ان الجسم حركته اذا كانت صفة المتحركة حاصلة **فاما** والجسم غير متحرك فلا معنى لاثبات الحركة فان قيل لم قلتم ان الباقي ليس له بكونه باقيا صفة زايدة على استمرار الوجود به قيل له هذا انقطاع وذاك لانكم اذا بنيتم دعواكم على الوجه الذي له قلنا اذا لم يكن له بكونه باقيا صفة زايدة على استمرار الوجود به وجب ان لا يكون باقيا لمعنى وطالبونا بالدليل على ذلك فقد سلم لنا انه ليس له بكونه باقيا صفة زايدة على استمرار الوجود به اذ دون تسليمكم لذلك لا يمكنكم ان تقولوا لم اذا لم يكن له صفة ان يكون باقيا لمعنى هنا كما معنى

فان قيل عدم التزاع فيما سلمتم وذاك انقطاع فلا يجب علينا مكالمتكم

قيل له انا نتبرع بالجواب عنه فنقول لو كان له بكونه باقيا صفة زايدة على استمرار صفة الوجود به لكانت تلك الصفة الزايدة على هذه الصفة لا تخلو اما ان تكون مثلا لهذه الصفة او مخالفة لها وايا ما كان من احدهما كان فانه كان يجب ان يصح وجود احدهما من دون الاخرى اذا لم يتعلقه بينهما لان كل صفتين مختلفتين كانتا او متماثلتين يصح حصول احدهما من دون حصول الاخرى اذا لم يكن بينهما علقه وقد علمنا ان لا علقه من صفة الباقي بكونه باقيا لو كان هناك صفة ومن صفة الحادث بكونه حادثا موجودا فوجب ان يصح حصول احدى الصفتين من دون الصفة الاخرى حتى كان يصح في الجوهر ان يحصل مستمر الوجود ولا يكون باقيا بان لا تحصل له تلك الصفة او يكون باقيا ولا يكون مستمر الوجود بان تحصل له هذه الصفة وفي علمنا بانه لا يحصل مستمر الوجود الا وهو باق ولا يحصل باقيا الا وهو مستمر الوجود ما يدل على ان احدى الصفتين هي الاخرى وان المرجع بقولنا باقي ومستمر الوجود الى شيء واحد فان قيل لم قلتم انه لا علقه بين هاتين الصفتين

قيل له ما دللنا به على ان الجوهر واللون ليس بينهما علقه يدل على ان هاتين الصفتين لا علقه بينهما فلا وجه لاعادته ها هنا

وان شئت قلت لو كان له بكونه باقيا صفة زايدة على استمرار الوجود لكان يجب ان يصح العلم باحدهما من دون العلم بالاخرى امتا في هذه الذات او في غيرها من الذوات لان هذا هو الواجب في كل صفتين متماثلتين كانتا او مختلفتين وقد عرفنا خلافه فيجب ان يكون المرجع باحدهما الى ما يرجع بالاخر اليه

مردوز الاخرى

فان قال ليس تجيز الجوهر ووجوده صفتان متغايرتان والمرجع باحدهما الى غير ما يرجع بالاخرى اليه ومع ذلك فلا يجب ان يصح حصول العلم باحدهما
حتى يكون ذلك علما لتغايرهما كذلك يكون صفته يكونه باقيا غير صفته يكونه مستمر الوجود ولا يلزم ان يصح حصول العلم باحدهما مزدوز حصوله بالاخرى
قيل له نحن قد احترزنا في الدلالة عن هذا السؤال لانا قد قلنا لو كانا غيرين لوجب ان يصح العلم باحدهما مزدوز العلم بالاخرى اما في هذه الذات او في غيرها
من الذوات وها هنا وان لم يصح حصول العلم باحدهما مزدوز حصوله بالاخرى فان ذلك يصح في غيرها من الذوات لانا نعلم الوجود فيها وان لم نعلم التغير
كذلك ها هنا لو كانا ها هنا صفتان متغايرتان لكان يصح العلم باحدهما مزدوز العلم بالاخرى اما في هذه الذات او في غيرها من الذوات
على انا نقول ان العلم باحدى الصفتين مزدوز العلم بالاخرى يصح في هذه الذات لان القديم تعالى اذا اوجد جوهرا ثم اخبرنا صادق بانه تعالى اوجد ذاتا كنا
نعلم وجوده وان لم نعلم تحيزه كذلك ها هنا لو كانت احدى الصفتين غير الاخرى لوجب ان يجوز حصول العلم باحدهما مزدوز العلم بالاخرى على وجه من الوجوه
حتى كان يحصل العلم باستمرار وجوده ولما حصل العلم بكونه باقيا او حصل العلم بكونه باقيا وان لم يعلم استمرار وجود وقد عرفنا خلافه ∴ **دلالة اخرى** وتحريرها
وهو ان الباقي لو كان له بكونه باقيا حالة وصفة لكان لنا اليها طريق ولا طريق لنا الى العلم بتلك الصفة فوجب ان تنتفي ∴ فان قيل لم قلتم ان لا طريق الى العلم بها
قيل له ان الطريق الى اثبات الصفات انما هو احد امور ثلثة اما الادراك او الوجدان من النفس او الحكم الصادر عنها ولا شئ من هذه الامور الثلثة يثبت
طريقا الى العلم بتلك الصفة امّا الوجدان من النفس فلاشبهة في انه لا يكون طريقا الى العلم بها لانا لا نجد من انفسنا ان الباقي له بكونه باقيا صفة والادراك ايضا
لا يجوز ان يكون طريقا الى العلم بها والا كان يجب في كل مدرك للجوهر ان يعلم صفته بكونه باقيا والحكم ايضا لا يجوز ان يكون طريقا الى العلم بها لان كل حكم اشير اليها يمكن تعليقه
باستمرار وجوده به واذا لم يثبت في حق هذه الصفة شئ مما يستدل به على ثبوتها وجب نفيها ولا يجوز اثباتها لان اثبات ما لا دليل على ثبوته يفتح باب الجهالات
ويؤدي الى المحالات فان قيل لم لا يكون باقيا في وقت غير باق في وقت اخر فهلا علمتم ذلك على ثبوتها وعلى ان له بكونه باقيا حالة وصفة قيل له
قولنا انه يكون باقيا في وقت غير باق في وقت لا يفيد اكثر من اختلاف العبارة عليه ونحن لا نخالف في جواز اختلاف العبارة وانما نخالف في ان يجب ان يكون ها هنا صفتان مختلفتان وهذا
كما نقول في الجوهر الموجود انه يكون معادا في وقت ولا يكون معادا في وقت ثم لا يوجب ذلك ان يكون له صفة زائدة على كونه موجودا المتكلم يحلف عليه الا العبارة
عليه الا العبارة كذلك ها هنا قولنا فيه انه باق في وقت غير باق في وقت لا يقتضي ان له بكونه باقيا صفة زائدة على كونه موجودا المتكلم يحلف عليه الا العبارة

دلالة اخرى وهي انه لو كان له صفة زائدة على استمرار الوجود به لزم مثله في الفاني حتى كان يجب ان يكون له بكونه فانيا حالة وصفة فان الطريق
فيها واحدة ولو كان كذلك لكان يجب ان يكون صفته بكونه فانيا ان تحتاج الى استمرار الوجود بالجوهر كصفته بكونه باقيا لان هذا هو الواجب في كل ضدين الا ترى ان السواد
والبياض كل واحد منهما يحتاج الى ما يحتاج اليه الاخر فثبت بهذه الجملة ان صفته بكونه باقيا انما هي صفته المتميزة بكونه موجودا فاذا لم يستند حدوثه
ووجوده الى معنى كذلك يجب في كونه باقيا وبقائه ∴ **دلالة اخرى** على ان البقاء ليس بمعنى وهي انه لو كان معنى لكان يصح وجوده في الجوهر في حال
حدوث الجوهر لانه حينئذ الفعل والمحل محتمل ولا مانع يمنع وهذا يقتضي ان يكون حادثا باقيا في حالة واحدة وهذا محال ∴ فان قيل الاصح وجود
ذلك المعنى الذي هو البقاء في حال حدوث الجوهر لاستحالة الصفة الموجبة عنها على الموصوف قيل له ما ذكرته مما الاصح وذلك لان استحالة الصفة تابعة لا يستحالة
العلة لا ان استحالة وجود العلة تابعة لاستحالة الصفة بيّن ما قلناه ويوضحه هو ان الصفة يترتب على المعنى وليس كذلك المعنى فانه لا يترتب على الصفة
ولا يقف عليها فاذا ما ذكرته عكس الواجب ∴ فان قال اولسنا نحن نقول ان الحركة معنى ثم لا نجوّز وجودها في الجوهر في حال حدوثه فلم لا يجوز مثله في البقاء
قيل له فرق بين الحركة والبقاء لو ثبت معنى فان الحركة كون واقع على وجه يخالف البقاء فانا قد بينا انه لو ثبت معنى فان الحركة كون واقع على وجه جاز ان يكون
مع غير كونه حركة وجاز ان يقع فلا يكون حركة فلا كون حينئذ الفعل بخلاف البقاء فانا قد بينا انه لو ثبت معنى لكان لا بد وان يكون حينئذ الفعل على انا نقول
يوجد في الجوهر حال حدوثه ما معناه معنى الحركة وان كان لا يسمى بذلك ∴ فان قال لا اسلم ان البقاء لو ثبت معنى لكان لا بد وان يكون حينئذ الفعل ما اجريه
مجرى الحركة قيل له لو كان كذلك لكان يصح وجوده مرة فيكون مرة بقاء ومرة فلا يكون بقاء ولكان يصح ان يوجد في الجوهر حال حدوثه فيكون بقاء فيوجب
كونه باقيا او يوجد في حال استمرار الوجود به فلا يكون بقاء فلا يقتضي كونه باقيا فيكون باقيا في حال حدوثه ولا يكون باقيا في حال استمرار الوجود وخلاف
ذلك معلوم ∴ فان قال اولسنا نحن نجوّز وقوع الحركة في وجه فيكون حركة وعلى وجه اخر فلا يكون حركة ثم لا نجوّز وقوعه حركة في حال حدوث
الجوهر حتى يوجب كونه متحركا فلم لا يجوز مثله في مسئلتنا قيل له نحن نقول بان صفة الحركة هو كون الجوهر كائنا في جهة ثابتة في حال حدوث الجوهر
فقولوا مثل ذلك في البقاء فان قال انما لا يصح البقاء في حال حدوث الجوهر لان هناك معنى يضاد البقاء وهو الطرو قيل له قد اوردنا ذلك وبينا
ان حدوث الجوهر لا يستند الى معنى فصلا من ان يضاد البقاء او لا يضاده ∴ وبعد فلو ثبت الطرو معنى يضاد البقاء لكان من الواجب صحة معاقبته
للبقاء كما يصح معاقبة البقاء للطرو فكون طاريا بعد ان كان باقيا من دون حلول العدم منها فان قال انما لا يصح وجود البقاء في حال حدوث الجوهر
لان البقاء في وجوده يحتاج الى استمرار الوجود بالجوهر قيل له اولسنا عندك الجوهر في استمرار وجوده يحتاج الى البقاء فكيف يحتاج البقاء الى استمرار الوجود
وهل هذا الا تعليق لكل واحد من الامرين بصاحبه وهكذا الجواب لو قال بل البقاء يحتاج في وجوده الى وجود الجوهر مع ان الجوهر يحتاج في وجوده
الى البقاء على ان هذا يلزم صحة وجود البقاء في حال حدوثه لان الوجود ثابت في حال الحدوث فلزم ما ذكرناه من كون الجوهر ما صار حادثا ∴ **ومما يدل على نفي البقاء**
معنى هو انه قد ثبت ان ها هنا اعراضا ما بقته فلا تخلو ذلك البقاء الذي صار به هذا العرض باقيا اما ان يكون موجودا فيه او موجودا في محله او في غير محله
او لا في محل وبيّن من ذلك لا يجوز فلم يبق الا ان لا يكون باقيا فاسقط لا يجوز ان يكون موجودا فيه لان حلول العرض في العرض محال على ما بيّنه من بعد ان شاء الله تعالى
ولا يجوز ان يكون موجودا في محله لانه ليس بان يبقى به هذا العرض اولى من ان يبقى به سائر الاعراض الموجودة فيه فيجب بقاء ما فيها من الاعراض ولو كان موصوفا

وهكذا الجواب لو قال بان ذلك العرض انما سمي لبقاء محله لانه هذا يزيل الاختصاص فليس بان يسمى سقاء المحل هذا العرض اولى من ان يسمى به عرض اخر فوجب ان يسمى ما فيها من الاعراض فلزم بقاء الصوت كما ذكرنا والاكوز ان يكون موجودا في غير محله والا ان يكون موجودا لا في محل ما ذكرناه من الوجه ◦ **ومما يدل** على المسئلة ان نقول ذلك المعنى الذي يوجب كون الجسم باقيا لا يخلو اما ان يكون باقيا او حادثا فان كان باقيا فقد شارك الجسم في بقائه ولاجله احتاج الى البقاء فوجب حاجته الى البقاء ثم الكلام في ذلك البقاء الكلام في هذا فيتسلسل بما لا نهاية له من المعاني الباقية وذلك باطل ◦ **وبعد** فلو كان باقيا لوجب ان لا سبق الا ضد كما قلنا في سائر الباقيات واذا كان كذلك فضده لا يجوز ان يسبقه وسبق الجوهر معه لان البقاء والجوهر مختلفان والشيء الواحد لا سبق شيئين مختلفين لسابقين ضدين ولا متقابلين فقط فاذا انتفا صحة وجود الجوهر في الثاني وهو غير باق لعدم المؤثر في بقائه وقد عرف خلاف ذلك فان قال ضد البقاء اذا طرأ على الجوهر فانه يسبق ما فيه من البقاء وسبق هو على طريق البيع له وذلك لانه يحتاج في وجوده اليه فلفقد ما يحتاج في الوجود اليه وهو البقاء سبق كما قلنا في الفناء مع اللون ◦ **قيل له** هذا مما لا يصح وذلك لان على هذا يلزم ان لا يصح وجود الجوهر في الاول لعدم ما يحتاج في الوجود اليه وقد عرفنا خلافه ◦ **وبعد** فان البقاء اذا لم يجز ان يكون موجودا الا في محل لا بد من ان يكون محتاجا في وجوده الى الجوهر فكيف يجعل الجوهر محتاجا في الوجود اليه وهل هذا الا تعليق الكل واحد من الامرين بصاحبه في وجه واحد وان كان جائزا وجب جدوث الجوهر حالا بعد حال وهذا لا يجوز ان البقاء لو ثبت معنى لكان علة ولا كوز في الصفة القادرة عن العلة المحدثة ان لا تكون محدثة فان ذلك يقدح في كونها صادرة عن علة محدثة فلو اريكب جدوث الجوهر حالا بعد حال فقد لحق بابرهيم من سماه النظام وقد افسدنا مذهبه فان قال لم نسلم ان ما يوجب بقاء الجوهر كما ان يجدد سكون الارض لا نسلم ان يبقى كون الممكن عليها ◦ **قيل له** فرق بين الموضعين وذلك لان كلامنا في العلة مع المعلول وما ذكرته من يجدد سكون الارض فانا نقول انه ليس بعلة في سكون الممكن عليها ولهذا نتحرك الممكن عليه وهو ساكن ◦ **ومما يدل** على ما قلناه ما ذكره قاضي القضاة في الفعل والفاعل وهو ان قال لو ثبت البقاء معنى لكان البقاء الذي يوجب كون الجسم باقيا في الثالث نضاد البقاء الذي يوجب كونه باقيا في الخامس وكذلك يوجب كونه باقيا في الخامس يضاد البقاء الذي يوجب كونه باقيا في العاشر مثلا لاستحالة كونه باقيا في الثاني والثالث والرابع والخامس دفعة واحدة فاذا ثبت تضادها صح معاقبة بعضها البعض لان هذا من احكم المتضادات فكان يجب صحة ان يعاقب البقاء في الخامس او العاشر البقاء في الثاني فيكون باقيا في الخامس او العاشر مرة دون وجوده ثالثا ورابعا وهذا باطل مما ادى اليه وجب ان يكون باطلا فهذه جملة ما لنا في هذه المسئلة والله التوفيق ◦ **واما**

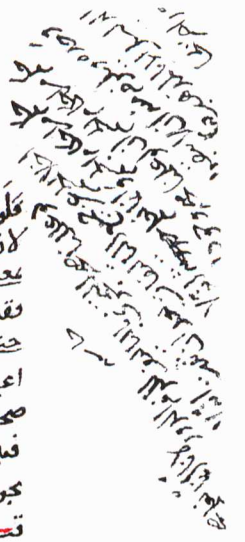
شبه ابي القسم ومتبعيه فمنها ان حال الجسم حصل باقيا بعد ان لم يكن كذلك فلا بد من امر ومخصص كما انه حصل كائنا في جهة بعد ان لم يكن كذلك وكان لا بد من امر ومؤثر ◦ **والجواب عنه** نقول ان هذا انما على ان الباقي لم يكونه باقيا صفة زائدة على الوجود ونحن لا نسلم ذلك وقوله حصل باقيا بعد ان لم يكن كذلك يتعلق بالعبارة فان الذي يغير على الجسم انما هو الاسم لا الصفة على انا لو سلمنا ان الباقي لم يكونه كذلك حالا ما وصفه لما امكنهم اثبات معنى يوثر فيه لان في اثبات امر من الامور يحتاج الى شروط اخر غير ما قاله وتلك الشروط ان سلم حصولها على هذه الصفة مع جواز ان لا تحصل عليها وان سلم ان الحال واحدة والشرط واحد فان اعترف الجواز في الدلالة فقد صار مستدلا بفرع الشيء على اصله وذلك مما لا يكون ◦ **وبعد** فان هذا انه متى لم يتبين ان ها هنا معنى يصير الجوهر باقيا لما امكنه ان يقول حصل الجوهر باقيا مع جواز ان لا يسمى باقيا حاصة على اصله فانه يرجع بالعدم والفنا الى امساك البقاء فاذا لا يمكن اثبات البقاء معنى بهذه الطريقة التي اورده ◦ **وربما يقول** ابو القسم لو كان المرجع بالبقاء الى ما ذكرتم لوجب في كل من عرف الوجود لذات ان يعرف بقاء ذلك الذات وقد علمنا خلاف ذلك فوجب ان يكون البقاء امرا زائدا على ما قلتم ◦ **والجواب عنه** نقول المرجع بالبقاء الى اسم الوجود واذا كان كذلك لا يلزم ما ذكرته لان العلم بان الشيء على صفة في وقت غير العلم بانه عليها في وقت اخر فاذا لا يصح ما قالوه وبنت ما قلناه فهذه جملة الكلام في هذا الفصل وعلى الله التوكل ◦

فصل الكلام في اثبات الجزء وفروعه

الجسم منتهى في القسمة عندنا الى حد لا يصح فيه القسمة الى اخره ◦ قال ادام الله عزه الغرض بهذا الفصل الكلام في الجزء وقد اختلف الناس في اثباته ونفيه فالذي عندنا ان الجسم لا بد من ان ينتهي الى حد لا يصح ان يجزأ ويقسم بعد ذلك ويكون اصغر المقادير وعليه دل كلام بعض الاوائل فان ابا القسم جلي عنهم انهم يقولون ها هنا زاوية لا شيء اضيق منها حتى لا يصح اخراج الخطوط منها وهذا مما يدل على ابانهم الجزء والا كان يجب ان يكون الزوايا متساوية في صحة ان يخرج منها الخطوط وكذلك اقليدس ذكر في كتابه ان النقطة لا جزء لها وهذا بعض اثبات النقطة والكائنات النقطة وكذلك ارسطوليس ذكر في كتابه المسمى بالسماء والعالم ان الخط سقسم طولا ولا سقسم عرضا وان السطح سقسم طولا وعرضا وان الجسم سقسم طولا وعرضا وعمقا وحكي عنه وعن غيره ان الخط له بعد واحد وان السطح له بعدان وان الجسم له ثلثة ابعاد فقال شيخنا ابو هاشم ان هذا انما يجب للجزء على الحد الذي بيناه والا كان يجب ان يكون الزوايا في انها اذا اجزاء العاض الخط والسطح كالجسم فجائز لها البعاد لا نهاية لها وقد ذهب النظام ومتبعة ان الجسم لا ينتهي الى حد الا وتقبل التجزي بعد ذلك وساعد النظام على ذلك اعني تبعي الجزء جماعة من الاوائل كما ساعدنا على ذلك اعني اثبات الجزء جماعة من الاوائل ثم اختلفوا في نفيه فمنهم من قال ان الجزء سقسم بالفعل على معنى انه متى فرض اشياء بلا نهاية ومنهم من قال وهو النظام بانه سقسم بالقوة على معنى انه وان كان شيئا واحدا في الحال الا انه يصح من الفاعل ان يجعله اشياء كثيرة ومنهم من قال بانه سقسم لانه سوهم انقسامه ولا بد في هذين القولين ان يكونا راجعين الى القول الاول عند المحصل ويكون هذان القولان والقول الاول سواء على ما ذكرناه ووضحه هو ان قايل هذا القول الاخير وقايل القول الثاني لا بد من ان يكونا معتقدين ان اجزاء الجزء لا نهاية لها والا فلو لم يكن الجزء في نفسه غير متناه كيف يصح من الفاعل ان يجزيه الى ما لا نهاية له او كيف يصح من المتوهم ان يتوهم تجزيه الى ما لا نهاية ولا غاية مع انه محال وهل هذا الا بمنزلة احماع الضدين فاذا فسدت وصح ان هذه الاقوال كلها راجعة الى قول واحد وهو ان الجزء في نفسه غير متساه ونحن اذا اردنا دلالة على ما قلناه بطل قول المخالفين اجمع ◦ **والاصل في ذلك** ان نقول هذا الجسم مولف تاليف سواء كان المرجع الى معنى يوجد في المحلين او المرجع الى تجاور المحلين وصحة التجزي والاقسام انما هو لشيوع الالف فيه



وذلك التاليف محدث ومحدثه كما قدر عليه يقدر على ما هو في حكم المضادله وهو التفريق فلو ازالها بالتفريق الذي هو في حكم المضادله بقي اعيانا لا تتجزى لما ذكرنا ان التجزى انما صح على المولف ∴ فان قال كيف يمكنكم ان يقولوا ان القادر على التاليف قادر على ما هو في حكم المضادله فصح عنه ازيبطله فنقول له بالتفريق وقد علمنا ان ما في الجسم من التاليف بلا نهاية فالقادر على ايجاده وجب ان يكون قادرا على ايجاد ضده على ذلك الحد ومقتضى زواله اجمع فاذا زال ما فيه من التاليف بقي اعيانا لا تتجزى وهو الذي يقوله ∴ وبعد فان الجزء الواحد اذا طرأ على محل وفيه ما لا تناهي مما ضاده سعى الكل لعقد الاختصاص فيكون ما ذكرناه كلاما صحيحا فان قال هذا الذي ذكرتموه لا تتم الا بعد بيان ان صحة تجزى الاجسام وانقسامها انما هو لحلول التاليف فيها قيل له الذي يدل على ما ذكره الشيخ ابو هاشم انه لا يخلو اما ان يكون ذلك لكونه ذاتا او لصفة ذاتية له او لما يقتضي عن تلك الصفة او لوجوده او لعدمه او لحدوثه على وجه او لوجود معنى او لعدم معنى او بالفاعل والاقسام كلها باطله فليس الا ان يرجع لصحة تجزيه الى وجود معنى فيه وهو التاليف لا يجوز ان يقال ان صحة تجزيه لكونه ذاتا لان الذوات كلها مشتركه في هذا الحكم ومع ذلك فلا يصح التجزى والانقسام عليها اجمع ولا يجوز ان يكون لصفة ذاته وهو كونه متجزيا لان تلك الصفة ملازمة له في حالتي العدم والوجود ومع ذلك فلا يصح التجزى عليه وهو معدوم ولا يجوز ان يكون للمقتضى عن تلك الصفة وهو كونه متجزيا ما نبينه ان شاء الله تعالى ∴ ولا يجوز ان يكون لوجوده لان الوجود صفة واحدة في الذوات لا تختلف فوجب في الموجودات كلها ان يصح عليها التجزى والانقسام وذلك معلوم خلافه ∴ ولا يجوز ان يكون لعدمه لانه لو كان كذلك لكان يجب ان لا يصح من القادر تجزى الجزء الا بعد ان يعدمه مرتين ان صحة تجزيه موقوف على عدمه وقد عرفنا خلاف ذلك ∴ ولا يجوز ان يكون ذلك لحدوثه لان المراد بقولنا ان الوجود يتجدد ان يكون لحدوثه على وجه وذلك فاسد ايضا وذلك لانه لو كان كذلك لكان يجب ان لا يصح من القادر تجزى الجسم في حال بقائه وذلك معلوم خلافه ∴ ولا يجوز ان يكون لحدوثه على وجه لانه لا وجه يعقل فيقال انما صح تجزى الجسم لحدوثه على ذلك الوجه ولا يجوز ان يكون لعدم معنى لان ذلك المعدوم اختصاصه بالجسم كاختصاصه بالعرض كاختصاصه بذات العدم تعالى فوجب ان يكون الاعراض وذات القديم تعالى كلها مما يصح ان يتجزى وقد عرفنا خلافه ∴ ولا يجوز ان يكون لفاعل ولا يجوز ان يكون لمعنى موجود غير التاليف لان اى معنى وجد سوى التاليف فانه لا يوجب صحة التجزى في الجسم فليس الا ان يحكم بان تجزيه انما هو لحلول التاليف فيه واذا ثبت ذلك فمتى زال عنه التاليف وجب ان لا يصح تجزيه من بعد بل يبقى اعيانا لا تتجزى وهو الذي نقوله فهذه جملة القول في هذه الدلالة ولله المنة ∴ ونبطل بهذا قول من قال ان صحة تجزيه انما هو لقوته دون الفعل ∴ وبعد فانا قد علمنا ان الجسم متى زال عنه التاليف فقد تجزا وانقسم ولم يصح عليه التجزى من بعد ان وجد فيه ما وجد ومتى وجد فيه التاليف فقد صح عليه التجزى والانقسام وان عدم عنه ما عدم فوجب ان يكون صحة التجزى والانقسام راجعا الى حلول التاليف في المحل وجب في الحال الذي ازيل عنه التاليف ان يبقى اعيانا لا تتجزى فيتم لنا ما نريده فان قيل انما لا يصح الانقسام والتجزى ثابت مما سقى من الاعيان فصح صحة تجزيها قيل له لو كان صحة التجزى راجعا الى التجيز لوجب في الجسم اذا ضممنا اليه جسما اخر من جهاته ان يصح تجزيه من جهاته الستة ثم فرقنا بينه وبينه واعدناه الى جهته اخرى ان يصح تجزيه مرة اخرى فان التجيز باق وقد علمنا بان التفريق بينه وبينه محال مرة اخرى ولم يوجد مما سقى دليل على ان صحة تجزيه ليس يرجع الى التجيز وانما هو شيء يرجع الى التاليف كما ذكرنا فان قال الذي يصح التجزى انما هو التجيز في الحقيقة الا ان التاليف شرط فيه فلهذا لم يصح التفريق بينه وبينه مرة اخرى وقد عدم عنه التاليف قيل له قد صح لنا ما اردناه فان عرضنا انه متى زال التاليف عن الجسم سمي اعيانا لا تتجزى فاذا كان التاليف شرطا لصحة التجزى والمشروط مع عدم الشرط سمي اعيانا لا تتجزى وهو الذي نريده فان قيل كل ما ذكرتموه مما الدليل على اثبات الجزء مبنية على صحة اخلاء القادر الجزء عن التاليف كما شئا ولن نسلم ذلك بل نقول ان وجود الجوهر متضمن بوجود التاليف فلا يجوز ان يوجد الا وفيه تاليف كما لا يصح وجوده الا وفيه كون لما كان وجوده متضمنا بوجود الكون قيل له ما دللنا ان وجود الجوهر متضمن بوجود الكون محالا وانما دللنا ذلك لدلالة دلت عليه ومتى از الجوهر لا يوجد الا وهو متحيز ولا يكون متحيزا الا وهو كائن ولا كون كذلك الا يكون فصار من هذا الوجه وجود الجوهر متضمنا لوجود الكون وهذه الطريقة غير ثابتة في التاليف لانه لا يمكن ان يقال ان الجوهر لا يوجد الا وهو على صفة ولن يكون كذلك الا وهو على صفة اخرى ولن يكون كذلك الا بالتاليف فان الفرق بين الموضعين ∴ وبعد فلو كان وجود الجوهر متضمنا بوجود التاليف لوجب ان لا يصح سقله في الجهات وتالفه واحدا كما لا يصح سقله في الجهات وكونه واحدا وقد عرفنا خلاف ذلك ∴ وبعد فلو قدرنا وجود جزء واحد لوجب ان يكون فيه تاليف وهذا فاسد لاجل انا قد عرفنا حاجة التاليف الى محلين ∴ وبعد فمع كون هذه الصفة مستحقة للكون لا يصح استحقاقها للتاليف لان التاليف مخالف للكون والكون مخالف للتاليف والصفة الواحدة لا يجوز ان يستحقها الذات لمعنيين مختلفين ∴ فان قال انما لا يصح وجود الجوهر خاليا عن التاليف لاجل ان الجوهر في وجوده يحتاج الى التاليف قيل له هذا الذي ذكرته محال وذلك لانا قد علمنا ان التاليف يحتاج الى الجوهر في



قلوقلنا ان الجوهر يحتاج الاضافي وجوده يحتاج الى المالف للزم حاجة الشئ الى نفسه وذلك فاسد فان قال انما الاصح وجود الجوهر خاليا عن المالف
لان الجوهر يحتاج الى المالف لكونه جوهرا قلنا له هذا انما لا يصح لان كونه جوهرا صفة تستحقها الجوهر لذاته ومع كونها مستحقه للذات كيف يعلق
يعني وبهذا الوجه سقط ان يكون الجوهر محتاجا الى المالف في تحيزه فانا نقول لتحيزه ما هو عليه في ذاته مع كونه مقتضى عما عليه في ذاته كيف يسند الى المالف
وقد بينت اذا وضح وجود الجسم خاليا عن المالف سقى اعيانا لا تتحزى وهو الذي نقوله فان قال لا يصح وجود الجوهر خاليا عن المالف في حال من الاحوال
حتى اذا بطل الفاعل ما فيه من المالف يجب ان سقى اعيانا لا تتحزى بل اذا زال الفاعل ما فيه من المالف مالف مع الهوا فيصل التحزى والانقسام ولا يلزم ان يكون
اعيانا لا تحزى قلنا له هذا انما لا يصح وذلك لانه ليس من ضرورة الجوهر ان مالف مع الهوا فاذا لم مالف مع الهوا فلس سقى اعيانا لا تتحزى يكون ما ذكرناه
صحيحا ويكفينا سان ذلك في موضع واحد على انا لو قدرنا ان الله تعالى ما خلق جسما اخر سوى الجسم الذي ازال عنه المالف او ليس انه سقى اعيانا لا تتجزى ولا تنقسم
فبعد صحة ما قلناه فان قال هب انا سلمنا ان الجوهر اذا زال ما فيه من المالف سقى اعيانا لا تتحزى فمن انه يجب ان لا يقبل التحزى والانقسام قط فلم
يجوز ان يصير اشيا كثيرة ولا يمكنكم ان تدعوا الضرورة في خلافه لان كثيرا من الاوايل ذهبوا هذا المذهب وقالوا بان العالم كان سما واحدا ثم صار اشيا بلا نهاية
قلنا له نحن لا ندعي الاضطرار في خلافه ولكنا نقول ان ذلك مذهب باطل لانا قد علمنا ان كل ذات لا بد ان يكون مختصا صفه بها تميز عن غيرها وقد علمنا ان تلك
الصفه لا بد ان يكون مستندة الى الله لا ان يكون متجددة وقد علمنا ان الذات الواحدة لا يجوز ان يستحق صفتين للنفس اذا ثبت هذه الاصول وتقرر كان الاصح القول
بان الشئ الواحد يصير اشيا كثيرة لاجل انه يعود على احد هذه الاصول المقررة بالنقض والابطال وتفصيل هذا الجملة على وجه يظهر الحال فيه هو ان نقول ان
الواحد اذا صار اشيا كثيرة لم يخل حاله من احد امرين اما ان يكون كل ذات منها مختصا لصفة ذاتية تميز عن غيرها او لا يكون كل ذات منها مختصا لصفة ذاتية
فان لم يكن كل ذات منها مختصا لصفه ذاتية لم يجز لانه سقض احد ما ثبت بالادلة من الاصول المتقدمة وان كان كل ذات منها مختصا لصفه ذاته ولا يخلو اما ان تكون
تلك الصفة نابته للشئ الواحد لما صار اشيا كثيره او تجددت حتى صار اشيا كثيرة لا يجوز ان يكون تلك الصفه نابتة للشئ الواحد ولما انقلب اشيا كثيرة لان ذلك
يقتضي حصول الذات على صفتين للنفس وفي ذلك ابطال لاحد الاصول المتقدمه المقررة بالادلة النابتة ولا يجوز ان يكون قد تجددت حتى صار اشيا كثيرة لان في ذلك
ايضا ابطال لاحد ما تقرر بالحج الواضحة من الاصول السابقة وهو ان صفة النفس محدودة غير مستدامة فاذا لا يصح ان يغلب الشئ الواحد اشيا كثيرة من هذا الوجه
الذي ذكرناه ومما يبطل ان يصير الشئ الواحد اشيا كثيرة انه لا يخلو اما ان يصير اشيا كثيرة مع الجواز او يصير كذلك مع الوجوب فان صار كذلك مع الوجوب
فلا وجه لصرف هذا الوجوب اليه سوى ذاته او ما هو عليه في ذاته وهذا يوجب ان يكون اشيا كثيرة ابدا لما قد ذكرنا ان صفة النفس لا تجدد وانما هي مستدامة وان
صار اشيا كثيرة مع الجواز فقد صار كذلك اما بالفاعل او لمعنى لا يجوز ان يصير اشيا كثيرة بالفاعل لان الذي يوثر فيه لا يخلو اما ان هو انه فعله فقط او انه فعله
الى ان يجعله اشيا كثيرة فصار كذلك عند قصده لا يجوز ان يكون الذي يوثر في كون الشئ الواحد اشيا كثيرة فعله فقط لان ذلك يوجب فيما فعله اجمع ان يصير اشيا كثيرة
وفيما لا يكون واحدا ان صير واحدا وقد علمنا خلافه وهكذا الجواب لو قال الذي يوثر في ذلك انما هو قصده لانا نقول يلزم في كل ما نعصد ايجاده ان يصير
اشيا كثيرة وان كان سما واحدا بل يلزم في الاشيا الكثيرة ان يصير واحدا عند قصده الى ايجادها وذلك باطل من حيث انه يقتضي ان يصير العلة الواحدة علة الكثيرة
فوجب صفاتها كثيرة وذلك فاسد ما ادى اليه وجب ان يكون فاسدا ولا يجوز ان يصير الشئ الواحد اشيا كثيرة لمعنى لان ذلك المعنى لا بد ان يخص به غاية الاختصاص
وغاية الاختصاص انما يكون هاهنا بطريقة الحلول فلا يخلو اما ان يحل في بعضها او في جميعها لا يجوز حلوله في جميعها مع انه معنى واحد وان كان حالا في بعض دون
البعض كان ايجاب الحكم لمحله اولى من ان يوجب الحكم لغير محله فقد بينت اذا وصح ان الشئ الواحد لا يجوز ان يصير اشيا كثيرة بهذا الوجه الذي ذكرناه ايضا واذا
ثبت ذلك بطل سوال السايل هب انه سقى اعيانا فما انه لا يقبل التحزي بعد ذلك وهلا جاز ان يصير اشيا كثيرة على ما نقوله الاوايل واذا بطل سوال السايل
ثبت لنا ما نريده وهو ان الجسم سمي في الحيز الاول بعد ذلك والحمد لله كثيرا ❊ دلالة اخرى على المسئلة ذكرها شيخنا
ابو الهذيل واوردها على النظام وهي دلالة النملة والنعلة وهي ان النملة لو كان الامر على ما قالوه لا بد ان يقطع منها قطع النعلة وذلك
لانه لا يمكنها قطع النعل الا بعد قطع بعضها ولا يمكنها قطع نصفها الا بعد ان يقطع نصف بعضها ولا يمكنها قطع نصف نصفها الا بعد ان يقطع نصف
نصفها ثم كذلك فيسلسل الى ما لا نهاية له فيكون قطع النملة النعلة موقوفا على قطع ما لا نهاية له وذلك محال فكل امر يقف عليه وجب كونه محالا وصار سبيله
سبيل من قال لا ادخل هذا الدار الا وادخل دارا اخرى ولا ادخل تلك الدار حتى ادخل دارا اخرى فان دخوله في هذه الدار محال لانه وقف على وجود
ما لا نهاية له دفعة واحدة وذلك باطل كذلك في مثلنا فعند هذا التجا النظام الى الطفر وقال بان النملة يقطع البعض ويطفر البعض وحكى ان هشاما
كان قد ذهب مذهب النظام فلما علم التجاء الى القول بالطفر ترك مذهبه وقال ان كان لا يمكن بغير الكر الا بما ركاب هذا المحال وهو القول بالطفر وجب
ان يكون هو في نفسه باطلا وجرى منه ومن ابي الهذيل بعد ذلك الكلام في الطفر فقال له ابو الهذيل لو كانت النملة يقطع البعض ويطفر البعض وجب
اذا الطمنا رحلها بالمداد ان لا نظهر خطا على طريق الاستوا بل يبقى موضع الطفر خاليا عن السواد وقد علمنا خلافه ❊ وبعد فكا زيمكنه ان
يقول النملة يقطع البعض ويطفر البعض وعنده ان المقطوع كالمطفور في ان كل واحد منهما لا نهاية ❊ فان قال انما يصح كون النملة قاطعة للنعلة
مع ان احراها لا يتناهي لانها تقطع البعض وسهاد البعض كما علمنا في الفاس اذا ضربت على الخشبة فان الفاس اذا ضرب على الخشبة تقطع البعض وسهاد
البعض ويتفق كذلك الحال في النملة مع النعلة قلنا انما تشق بعض الخشبة وان لم تقطعها الفاس لانا اذا ضربنا الفاس على الخشبة بعملة فيه اعمادا ت
تقطع بها بعض الخشبة وتشق البعض باعمادات تتولد عما قدمنا من الاعمادات ومثل هذا الامكن ذكره في النملة والنعلة لو لا هذا والوجب

ان يحصل القطع في جملة الاعماد سفلاً كما في السوس مثله وذلك معلوم خلافه ❊ **دليل الرومي** سؤالاً وهو ان قال النملة كالنعلة في ان اجزاها بالنهاية فعن مستبعد ان يقطع ما لا نهاية لها ما لا يتناهي وانما المستنكر المستبعد ان يقطع ما يتناهي ما لا يتناهي وهذه حماقة منه وذلك لاجل انه اكد الاستحالة على نفيه بما قاله لان الذي لزمه اولا انما هو استحالة رجوع الى المقطوع وقد اورد ما بعضي استحالة رجوع الى المقطوع والقاطع جميعاً وبيان هذا هو انا قلنا ان اجزاء النعلة اذا كانت بلا نهاية فمن المحال ان تقطعها النملة لان قطع ما لا نهاية لها محال فرجعت لا يمكنه ان يقطع الكل الا بقطع نصفها ولا يمكنه قطع نصفها الا بقطع نصف نصفها ثم كذلك ويتسلسل بما لا نهاية له فجاء الكلام عليه باكمله وذلك لانا نقول لا نسلم ان النملة ان تقطع النعلة نصفها الا بعد ان تقطع نصف نصفها ولا يمكنه ان يقطع نصف نصفها الا بعد ان يقطع نصف نصف نصفها ثم كذلك كذلك فلزم ان لا يكون النملة قاطعة اصلا والنعلة مقطوعة اصلا وقد عرف خلاف ذلك فوجب ان يكون باطلا ❊ **دليل آخر** استدل بها سمعنا ابو علي وهي ان قال قد علمنا ان الجزء مما قد اتى الفراغ عليه والوجود حصره وسمله موجب ان يكون غير مسناه واذا كان كذلك صح لنا ما يقوله وانما قلنا ان ما حصره الوجود وشمله واتى الفراغ عليه لابد من ان يكون موجوداً مسناهيا لما قد بدلنا ان ايجاد ما لا نهاية له مما لا يكون ❊ **دليل آخر** ذكرها سمعنا ابو علي ايضا وهي ان قال اذا كان المرجع بالصغر والكبر الى قلة الاجزاء وكثرتها وعند القوم الجزء لا يجزأ فينبغي ان اجزاء ما لا يتناهي كما ان اجزاء الجبل لا يتناهي وجب ان لا يكون الجزء له اصغر من جبل اصغر منه ولا ان يكون الجبل اكبر منها وهذا الان الزيادة والنقصان من حكم المتناهي دون ما لا يتناهي وخلاف ذلك معلوم ضرورة وذكر هو وغيره على طريق الالزام ان الجزء لو كان يتجزى الى ما لا نهاية له لكان من الواحد صحيحة ان يوجد من الجزء الواحدة من الاجزاء ما يستره وجه الارض او ما اذا وضع بعضها على البعض لبلغ عنان السماء وذلك معلوم خلافه ❊ **وقال** اورد رحمه الله دلالة وضم بها الفصل وهي ان قال لو كان الجزء يتجزى الى ما لا نهاية له ولا حصر لوجب فيما وجد فيه من الاكوان ان يكون ايضا بلا غاية ولا نهاية اذ من المحال ان يحرك ما لا نهاية له من الاكوان هو بحركة واحدة ولو كان كذلك لوجب ان لا يصح منا ان نحرك شيئا من الاجسام بحركة واحدة اصلا البتة لانه في تحركه يحتاج الى ما لا نهاية له من الاكوان ولا حصر ولا يصح منا احداث ما لا نهاية له من الكون فوجب ان لا يصح منا تحريك شيء من الاجسام وقد عرفنا خلافه بالاضطرار ولو قال ان الواحد منا يقدر على ما لا نهاية له من الكون فعلى كان يجب ان لا ينفصل من تحريكه الجسم الثقيل ومن تحريكه للخفيف بل كان يجب ان يزول التفاضل بين القادرين ويرتفع وذلك معلوم خلافه فهذه جملة ما به نعلم فساد القول بان الجسم لا ينتهي الى حد لا يصح عليه القسمة والتجزي من بعد

فصل

ازسال سايل وقال هل يقدح القول بتجزي الجزء الى آخره ❊ قال ادام الله عزه لما بين رحمه الله الكلام في اثبات الجزء وفرع عنه ايراد ان بين الكلام في فروعه وشعبه فمن جملة ذلك الشعب الكلام في هل يصح العلم بحدوث الاجسام مع اعتقاد بقي الجزء ام لا يصح ذلك ❊ وجملة القول في ذلك هو ان الادلة التي يدل على حدوث الاجسام من الدلالة المبنية على الدعاوي الاربع وغيرها قد بينا يستقل بانفسها ولا يعتقر صحة شيء منها الى العلم باثبات الجزء او نفيه فيصح فيمن عرف الدعاوي الاربعة بادلتها ان يعرف حدوث الجسم وان لم يعرف امرا اخر سواها الا ان الذي يقول بتجزي الجزء يلزمه القول بقدم العالم من وجوه جملة احدها هو انه اذا قال بتجزي الجزء لابد ان يكون معتقداً انه يتجزى الى ما لا نهاية له ولا يمكنه ان يعتقد حدوثه مع كونه معتقد الكون الجسم بلا نهاية من جهة العدد واذا لم يمكنه اعتقاد حدوث الجسم يعتقد قدمه لان الله جل وعز قد فرق في عقله ان الموجود مردد بين هذين الوصفين فاذا لم يمكن على احدهما كان على الاخر وثانيها هو انه اذا قال بان الجزء يتجزى الى ما لا نهاية له لابد من ان يقول بان ما فيه من الاكوان بلا نهاية واذا اعتقد انها بلا نهاية لا يمكنه ان يعرف حدوثها فيعتقد قدمها فاذا اعتقد قدم ما فيها من الاكوان وعلم استحالة خلو الجسم عنها وجب ان يعتقد قدم الجسم لاستحالة ❊ وثالثها انه اذا قال بان الجزء لا ينتهي الى حد لا يعدل التجزي بعد ذلك لابد ان يعتقد ان ما فيها من التاليف بلا نهاية اذ قد بينا صحة التجزي والانقسام انما هو لاجل التاليف واذا اعتقد ان ما فيها من التاليف بلا نهاية لابد ان يعتقد ان ما فيها من الافتراق الذي سعي التاليف بلا نهاية كما في التاليف فلا يمكنه اعتقاد حدوث الجسم فيعتقد قدمه فهذا هو الذي يلزم القائل بتجزي الجزء

فصل

اعلم ان الكلام في اثبات الجزء شعبا وفروعا الى آخره ❊ اما الكلام في ان الجزء الواحد قال ادام الله عزه الغرض بهذا الفصل الكلام في ان الجزء يصح ملاقاته لاكثر من ستة امثاله محال وهذا انما ضم جملة فروعات الجسم يصح ملاقاة امثاله مبني على انه لو شبه شيء من الاشكال كان المربع اشبه منه بالمسدس والمدور فاذا ثبت ذلك ثبت لنا ما نريده وهو صحة ملاقاة ستة امثاله ولك في بيان ذلك ان يقول انما شبهنا بالمربع دون المسدس والمدور لاجل ان هذا هو الشكل المتساوي حوانبه واطرافه من بين سائر الاشكال وهذا هو الواجب في الجزء وذلك لان الجزء لابد ان يكون مشبها بما اذا نظر اليها الرائي براه على وجه متساوي حوانبه واطرافه واذا ثبت هذا ثبت ان تشبيهه بالمربع اولى من تشبيهه بالمدور والمسدس لانا لو شبهناه بالمسدس لكان احد حوانبه كانه اكبر من الجانب الاخر وقد ذكرنا انه يجب تشبيهه بما اذا نظر الرائي اليها راه على وجه متساوي حوانبه واطرافه بحيث لا تفاوت ولان الجزء لو شبه بالمسدس لكان يجب ان لا يدرك الاجسام ابدا الا على وجه التضريس والتارب دون الاستقامة ❊ قال ادام الله علوه وفي هذا نظر لان لقايل ان يقول يجوز ان يكون الاجسام مركبة من اجزاء هي مشبهة بالمسدس لم لا يجب ان يكون مركبها على وجه التارب والتضريس بل يجوز ان يركب من تلك المسدسات على وجه اذا نظر الرائي اليه راه على وجه متساوي حوانبه واطرافه ❊ ولا يجوز ان يكون الجسم مشبها بالمدور لانه لو كان كذلك لما جاز ان يماس الاجزاء على حد الاكتناز الا وتقع بينها خلل فان المدورة اذا ضمت الى مثلها سعى بينها فرجة تعود الى ان يكون ها هنا ما هو اصغر مقاديرا من الجزء واذا ثبت ان الجزء شبيه بالمربع

وعاد

وجب صحة ملاقاته لسته امثاله لان هذا سبيل المربع وذلك لانه ملاق لستة امثاله من جهات الست التي هي علو وسفل ويمين ويسار وقدام وخلف على ان الجزء الصحيح ان يلاقي ستة امثاله هو ما قد علمنا انه ما من جوهر الا ويحمل سائر اجناس الاعراض ومن جملتها هذه الاعتمادات مع اختلافها ومتى محصوره بالحصار الجهات الست ومن حقها صحة تولدها في محلها فلو لم يصح ملاقي الجزء ستة امثاله والا لما صح وجود اي جنس من الاعتماد فيه فلما علمنا انه ما من جنس من الاعتمادات الا ويصح وجوده في الجزء المنفرد علمنا صحة ملاقاته لستة امثاله ونحن اذا قلنا ان الجزء الواحد يصح ملاقاته لستة امثاله فانما نحله مكانا ومحلا لذلك الاجزاء لان المكان ما منع ثعلب الغير من توليد الهوى وهذه الكيفية غير موجودة في مسلمنا والخلاف في هذه المسئلة حكي عن عباد فانه ذهب الى ان ملاقي الاجزاء ما لا يكون وقال انه شحنا ابو هاشم اذا جعلت الجسم مركبا من الجزء الواحد ثم قلب ان ملاقي الاجزاء ما لا يكون فقد نافيت ∴ واما الكلام في ان الجسم الواحد لا يصح ان يلاقي اكثر من ستة امثاله فلك فيه طريقان احدهما ان تقول لا حيلة لساكن يعقل ينقال ان جزءا اخر يحصل في ذلك الحيز ثم يلاقيه فيلاقيه هذا الجزء اولا يلاقيه والثاني ان تقول لو قدرنا ان ها هنا مربعة وعلى حوالها اربع مربعات وعلى طرف كل مربعة جزء وصورة ذلك ⊕ فانه لا يصح في المربعة الوسطانية ان يلاقي الاجزاء التي على الاطراف بوجه من الوجوه وذلك لانها ان لاقاها طولها ففي هذه المربعات ما قد استوعب طولها وان لاقاها بعرضها ما استوعب عرضها فلم يبق الا ان لا يلاقيها بوجه من الوجوه وكما لا يصح اعني المربعة الوسطانية ان يلاقيها لا يصح في ذلك الاجزاء التي هي الطرف ايضا ان يلاقيها لانها ان لاقيها طولها ففي المربعات ما استوعب طولها وان لاقيها بعرضها ففي المربعات ايضا ما قد استوعب عرضها والخلاف في هذه المسئلة مع بقاء الجزء فانهم يجوزون ملاقاة الجزء الواحد لما لا نهاية له من امثاله وما ذكرنا بطل مذهبهم وقد حكى شحنا ابو القاسم ان ابا بكر الزبرى اورد هذا على قوم من الفلاسفة فلم يكن لهم عنه جواب فسميناه مسكتة فلما استأنفوا النظر واجتهدوا في الفكر فلم يجدوا عنها جوابا سميناه محيرة هذه جملة الكلام في هذا الفصل وبالله التوفيق وعليه التكلان

الكلام

فصل

ومن جملة مسايل الجزء في صحة وقوعه على موضع الاتصال من الجزء الى اخره ∴ قال ادام الله علوه الغرض بهذا الفصل الكلام في هل يصح وقوع الجزء على موضع الاتصال من الجزء اولا وهذه المسئلة ايضا من فروعات الجزء وجملة القول في ذلك هو ان مشايخنا اختلفوا فيه فالذي اختاره ابو هاشم جواز ذلك وما تبعه على ذلك من المتاخرين ابو احمد بن ابي علان وذهب ابو علي الى المنع من ذلك وهو مذهب ابي القاسم البلخي والبه مال شيخنا ابو الحسين رحمه الله وقاضي القضاة ونحن نورد ما يمكن ان ينصر به المذهبين معا اما المذهب الذي اختاره ابو علي فنصره بوجهين احدهما ان يقول لو قدرنا وجود خط مركب من اربعة اجزاء ووضعنا على كل واحد من طرفيه جزءا فانه لا يصح وضع جزء على موضع الاتصال من الجزء الذي في الوسط والا لزم ان لا يكون الجزء اصغر المتحادين وذلك لان الكلام الذي يحصل من طرفي هذين الخطين المذكورين مما في الوسط لا بد ان يكون اصغر من الجزء وفي ذلك دلالة على ما قاله ابو علي ومن تبعه وان كان لابي هاشم ان يسقط عن هذا السؤال على ما بيناه من بعد ∴ والثاني هو انه لو صح وقوع الجزء على موضع الاتصال من الجزء وجعلنا فيه اعتمادا لما كان يولد ذلك الاعتماد كونا نصيره الجزء اخذا في طرف احد الجزءين اولى من ان يولد كونا نصيره اخذا في طرف الاخر لفقد الاختصاص فيجب ان يولد الكون جميعا فنصير باحد الكونين اخذا في طرف احد الجزءين وبالكون الاخر اخذا في طرف الجزء الاخر فيلزم كونه كائنا في الجهتين وذلك باطل وهذا كما قلنا ان اللون لا يجوز ان يكون متولدا عن الاعتماد لانه ليس بان يولد بعضها اولى من ان يولد البعض فيلزم ان يولد الالوان كلها فيكون في ذلك اجتماع المتضادات وذلك فاسد وان كان لابي هاشم ان يسقط عن هذا الالزام ايضا على ما حكي بعضهم من بعد فان قيل قابل اولي ان الاعتماد يصح ان يولد الكون في الثاني والثالث والعاشر ثم الكون في الثاني يولد دون الثالث او في الثالث دون الرابع مع فقد الاختصاص فلم لا يجوز مثله في مسلمنا قلنا انما صار الاعتماد بان يولد الكون في الثاني دون الثالث او الثالث دون الرابع اولى من ان يولد في الرابع ولما ولد في الثاني او في الثالث لان هناك اختصاصا حاصلا وهو استحالة الطفر على المحل ولا اختصاص في مسلمنا فوجب ان يولد الكونين جميعا فلزم ما ذكرناه فهذا هو الوجهان اللذان يمكن ان يصح مذهب ابي علي بهما واما المذهب الذي اختاره ابو هاشم فيمكن ان ينصر بوجوه منها هو ان قيل قد علمنا ان ضلع مربعة هي متساوية الاضلاع يرى افضر من قطرها وقطرها يرى كانه اكبر من ضلعها مع ان اجزاءها متساوية اعني اجزاء الضلع والقطر ولا ذلك الا لان الضلع احرزها ثابتة على سمت الاستقامة واحرز القطر سلامي بار كانها وصورة ذلك ⊠ وان كون اجزاء القطر سلامة مالا ركان الا يصح وقوع الجزء على موضع الاتصال من الجزء وهو الذي يقول به ابو هاشم الا ان هذا الوجه ضعيف فان للخصم ان يقول لا اسلم ان اجزاء القطر متلاقية بار كانها بل لا سلم في اصلا على ما سمي بعضيله عند سبه من سعي الجزء ان شاء الله تعالى وبه الحول والقوة ومنها ان قيل لو قدرنا ان ها هنا خشبة معروزة في الارض وعلى راس الخشبة جزء فانه كما يمنع تلك الخشبة من وقوع شعاع الشمس على موضعها لابد ان يمنع ذلك الجزء الموضوع على راس الخشبة ايضا من وقوع شعاع الشمس على موضعه اذا ثبت هذا وتقرر وقد يعلو ظل الخشبة الى النصف وجب ايضا ان يعلو ظل ذلك الجزء الى النصف فيكون قد منع مما سقدر بقدر نصفه ان يقع سعاع الشمس على الارض ولن يكون كذلك الا وهو وركان على موضع الاتصال من قبل الا ان هذا الوجه ركيك ايضا ضعيف وذلك لان للخصم ان يقول الجزء لا حظه في المنع من ان يقع شعاع الشمس على موضعه وذلك لاجل ان ما منع وقوع سعاع الشمس على موضعه لا بد من ان يكون محتصا بكافة والا فلا حظه له في هذا الباب ∴ من ذكرنا ان المواضع انه ذات اجزاء لا حظه في هذا الباب ما لم يكن محتصا بكافة فاذا لم يجب ذلك في الهوا مع انه ذات اجزاء والعاصف فيان لا يجب الجزء الذي لا يتجزى اولى ومنها وهو اشف ما ذكر في هذا الباب وهو ان قد علمنا صحة حصول الجزء على حده لو كان يجب حيزا اذا كان على موضع الاتصال فيها وذلك اجمالا انه لو لم يصح حصوله على هذا الحد مع ان الجهة فارغة لكان يجب ان لا يصح حصوله في شيء من الجهات وللقدح في تجزيه والا وجدت حصوله على هذا الحد فكذلك وقد حصل عندك حيزان وفي هذا صحة وقوعه على موضع الاتصال من الجزء وقد يورد هذا على وجه اخص فيقال لو قدرنا خطا مركبا من اربعة اجزاء وازلنا عن وسطه جزءان ٥ ٥ فانه يصح منا وضع حرف في تلك الجهة بحيث لا يلاقي واحدا من الطرفين

وفي هذا صحة وقوعه على موضع الاتصال من الجزئين الا ان هذه الدلالة اذا اوردت على هذا الوجه كان لقايل ان يقول هذا يخرج الجزء من كونه اصغر المقادير
وذلك لان الفرجة التي سعى بين الطرفين لابد ان يكون اصغر مقدار الجزء فاذا الاصح الاعتماد على هذا الوجه من حجة وقوع الجزء في الوسط من الجزء بين
بحيث لا يلاقي واحدا من الطرفين ○ ومما يمكن ان يصر به مذهب ابي هاشم هو ان يقول لو قدرنا خطا مركبا من خمسة اجزاء على كل واحد من طرفيه جزء وهناك قادران
متساويي القدر وحاول كل واحد منهما تحريك الجزئين اللذين مما على طرفي الخط وبعلمها الا ان يتحركا وسفلا فاذا يخرجا واسفلا الا ان يلاقيا واذا لاقيا كان الجزء
الوسطاني من الاجزاء الخمسة واقعا على موضع الاتصال منهما ومثاله ○○○○○ وفي ذلك صحة ما قلناه فان قال القادر لا اسلم انه يصح منهما تحريك
الجزئين اللذين مما على طرفي الخط وبعلمها فلا يمكنكم ان يدلوا الدلالة عليه قيل له نحن نعلم ان القادرين على الاعتماد واذا كانا قادرين على الاعتماد في هذين
الجزئين واعتمدا عليهما لابد في هذين الاعتمادين ان يولدا تحريكهما وسفلهما لان هذا هو الواجب في المولد ما لم يكن هناك مانع يمنع من التوليد فاذا يخرجا وسفلا لابد
ان يلاقيا واذا لاقيا لابد ان يكون الجزء الذي هو في الوسط من هذه الاجزاء الخمسة ان يكون واقعا على موضع الاتصال منهما فان قال ما انكرتم انما لم يولد عن الاعتمادين
التحرك والسفل لحصول مانع منع من المولد قيل له هذا الا يصح وذلك لاجل ان الاعتمادين انما لم يتولد عنهما الاكوان ومما يحلفان لكافيهما ومدافعهما وهذا
المعنى لو حصل في مسئلتنا لم يعرضنا فان عرضنا انما هو مكافؤ الاجزاء ولا فيهما فاذا تلاقيا ودافعا صح لنا ما نريده وهو وقوع الجزء على موضع الاتصال من الجزئين
فان قال لم لا يجوز ان يولد الاكوان عن الاعتمادين وان لم يكن هناك منع كما لو قدرنا ان يكون هناك اربع مربعات متماسة يحصل بين
مرتبة هذه المربعات الله وهذه صورته ▫▫ وهناك اربعة من القادرين متساويي القدر حاول كل واحد منهم بعل واحد من تلك المربعات الى ذلك الموضع
الفارغ ولا يمكنهم ذلك وان لم يكن هناك ما يمنع من ذلك قلنا انما كان كذلك لحصول منع هناك وذلك لاجل ان تلك المربعات اذا حاول كل واحد من القادرين
بعل واحد منها سكافو ودافع وسلاقى بأركانها فلذلك لا يجوز حصول واحدة منها في ذلك المكان الفارغ وهذا غير ثابت في مسئلتنا فانه لا يجب ان يحصل بين
تلك الاعتمادات مكافو ودافع فاذا لم يثبت ذلك علمنا كان يصح ان يلاقيا فاذا تلاقيا كان الجزء الوسطاني من الاجزاء الخمسة واقعا على موضع الاتصال من الجزئين
وفي ذلك صحة ما نقوله ابو هاشم فان قال القول بصحة ملاقي هذين الجزئين يوجب القول بصحة وقوع الجزء على موضع الاتصال من الجزئين وقد ثبت عندنا فساده
فوجب ان لا يصح القول بملاقي الجزئين واذا لم يثبت لكم ملاقي الجزئين لا يمكنكم بيان ما نريد وبيانه قيل له هذا كلام من لا خلق وذلك لاجل انا ما نصبنا هذه الدلالة
الا لنبين بها صحة وقوع الجزء على موضع الاتصال من الجزئين فكيف يعرض نفس مذهبك عليه وهل هذا الا كلام غير محصل وهذه غاية ما يمكن ان يصر به المذهبين
جميعا والله الموفق ○ واعلم ان كل من ذهب الى ان الجزء لا يصح وقوعه على موضع الاتصال من الجزئين الزم القائل بصحة ذلك وجوها من الفساد وان كان
كلها مما يمكن الانفصال عنها فمن جملتها ان قال القول بذلك يقدح في اثبات الجزء وذلك لانا نعني بالجزء اذا حصل على موضع الاتصال من الجزئين فلا بد ان يكون
قد صار احد اقطار هذا الجزء وقطار الجزء الاخر مسجري وسقط وهذا الوجه يمكنه الانفصال عنه بان يقول وقوع الجزء على موضع الاتصال من الجزئين لم يلزم
لبس بأكد من ملاقاته لبسته امثاله فاذا جاز ملاقاته لبسته امثاله ولم يلزم عليه تحري الجزء فكذلك وجب جواز وقوعه على موضع الاتصال من الجزئين ولم يلزم
عليه تحري الجزء ومنها ان قيل يلزم على القول بصحة وقوع الجوهر على موضع الاتصال من الجزئين اجتماع الضدين وذلك لان الجزء اذا وقع على موضع الاتصال
من الجزئين فقد صار احد اقطاره من احد الجزئين يكون ومن الاخر يكون له اخر مضادا له وان كان له ان يجيب عن هذا السؤال بان يقول اذا كانت المحاذاة واحدة
لا يجب تضاد الاكوان وانا لا نقول بانه نصه في جميع ما يوقعه على موضع الاتصال ومنها ان قيل يجب على هذا ان يكون الجوهر الذي وقع على موضع الاتصال
من الجزئين كمتماسي مكانين ○ وله ان يقول ليست اجعل الجوهر بوقوعه على موضع الاتصال من الجزئين شاغلا لحيز الجزئين واكثر ما فيه هو انه ملاق هذا الكون الاخر
فهذه جملة القول في هذا الفصل وبالله التوفيق ○

فصل

اعلم ان مذاهب مشايخنا على ان الجزء لا يصح ان يتحرك الى اخره
قال ادام الله علوه الغرض بهذا الفصل الكلام في هل يصح في الجزء ان يتحرك في جهته اولا وهذا الكلام في فرع من فروعات الجزء ○ وجملة القول في ذلك هو ان
الذي عليه المعقود من مشايخنا ان الجزء لا يجوز ان يتحرك في مكانه وكذا احداده قاضي القضاة وغيره والدليل على ذلك هو ما قد علمنا ان المعقول من التحرك
حصول الجوهر في جهة عقيب كونه في جهة اخرى بلا فصل وهذا الاثنائية مع ان الجهة واحدة وربما استدل على ذلك بان يقال قد علمنا ان الجسم لا يجوز
ان يتحرك في مكانه فكذلك الجزء يجب ان لا يتحرك في مكانه وجهته وربما قيل في الدلالة على ذلك ان الحركة لا بد ان يكون مضادا للكون الذي كان فيه من قبل وهو السكون
فلزم تضاد الاكوان مع كون الجهة واحدة وهذا بسبيل طريق العلم بما لها فانا انما نكنا ان نعلم بما لها اذا علمنا اتحاد الجهات بها وفي المتاخرين من مشايخنا من ذهب
الى القول بجواز تحرك الجزء في جهته وهو الشيخ ابو محمد البزاز والشيخ ابو رشيد رحمهما الله وقالا بان الجوهر الواحد له وجهان اعلى واسفل فاذا وقع على احد الوجهين
دون الاخر فانما يقع بكون كالوحصل في مكان عقيب كونه في مكان اخر فانه انما حصل في ذلك المكان بكون ورجع تحركه في جهته الى وقوعه على احد الوجهين دون الاخر
واحتجا على ان الجوهر الواحد له وجهان بالكثير لو حوه منها هو ان قال لو قدرنا وجود صفيحة مركبة من اجزاء الاسحري وعظيم بعطا وزيدا اعلاها
وعمرو اسفلها فانه من عطيت له ابراها ومن كشفت له يراها ولن يكون كذلك الا وله وجهان ومنها هو ان قال قد علمنا ان الجسم له وجوه جاز
ان يقع على هذا الوجه وجاز ان يقع على خلافه بدلا منه واذا ثبت هذا في الجسم فكذلك الجزء الذي يتركب الجسم منه ومنها هو ان قال لو اخذنا جسما
فانا نرى له وجها ثم اذا قلبناه واخذنا صفاحه حتى لم يبق الا الصفحة الاخيرة نرى له وجها ما كنا نراه من قبل ولما قلبنا الجسم قد كان له وجهان
والكثير منها هو ان لو قدرنا ان يكون ها هنا صفيحة مركبة من اجزاء الاسحري وهي منتصبة فانا نعلم انه ما يمكن العاد ها على احد الوجهين دون الاخر
ولا ذلك الا لان له وجهان وهذا ان الوجهان الاخران مما قدمنا في الزيادات قال الشيخ ابو مهدي متونه ان صح ما قالوه لم يقدح في تحري الجزء وذلك لاجل

ايجاد

ان الجزء لا مرجع اليه يراد على احد الوجهين دون الآخر فانه لتحيزه يحول بينه وبين غيره فبهذه حمله القول في هذا الفصل والله الموفق وعليه التكلان والمعول

فصل وقد جرى عن عباد المنع مرسحه ايجاد الله عز وجل الجزء منفردا الى آخره ∴ قال ادام الله علوه الغرض بهذا الفصل الكلام في هل يصح من الله تعالى ايجاد الجزء منفردا ام لا يصح والذي عندنا ان ذلك صحيح ممكن وقد جرى عن عباد المنع من ذلك قال وليس يمتنع ان يكون هذا مذهبا لابي القسم فانه اذا قال بان الجوهر يحتاج في وجوده الى مكان لابد ان يكون هذا مذهبه والدليل على فساد مذهبهما هو ما قد علمنا انه لا علقة بين الجوهر من وجه معقول يصح من القادر عليهما ان يوجد احدهما منفردا عن الآخر كما لا يصح منه الجمع بينهما وانما قلنا انه لا علقة بين الامرين من وجه معقول للطريقة التي ذكرناها في بيع المعلق بين الجوهر واللون **فصل** ويصح في الجزء ان يكون مكانا لغيره الى آخره ∴ قال ادام الله علوه الغرض بالفصل الكلام في هل يصح في الجزء ان يكون مكانا لغيره وحملة القول في ذلك هو ان شيخنا ابا علي وابا هاشم اختلفا فيه فذهب ابو علي الى ان ذلك جائز وذهب ابو هاشم الى المنع من ذلك والصحيح ما اختاره ابو علي والدليل على صحته هو ما قد علمنا ان المكان هو ما منع تغلغل الغير من تولد الهوي وهذا المعنى يجوز ان يثبت في الجوهر الواحد فصح كونه مكانا لغيره وابو هاشم انما قال ما قال بناء على اصل له فاسد وهو ان اجزاء المكان لابد من ان يكون اكبر من اجزاء الممكن فلما رأى ان الجزء لابد ان يكون اصغر مقدارا من سائر المقادير قال بانه لا يجوز ان يكون مكانا ∴ واستدل على ان اجزاء المكان لابد ان يكون اكبر من اجزاء الممكن بان قال قد علمنا ان اليد تصح ان يكون مكانا للذبابة ولا تصح في الذبابة ان يكون مكانا لليد ولا ذلك الا لان اجزاء الذبابة اقل من اجزاء اليد واجزاء اليد اكبر من اجزاء الذبابة وكذلك اليد لا يجوز ان يكون مكانا للجزء العظيم والجزء الصغير يصح ان يكون مكانا لليد ولا ذلك الا لان اجزاء اليد اقل من اجزاء الجزء واجزاء الجزء اكبر من اجزاء اليد ∴ وهذا الذي ذكره لا يصح وليس العلة فيما ذكره ما قاله وانما العلة فيه هو ان اليد مختص بسكنات لكان بتلك السكنات يمكنها ان تمنع تغلغل الذبابة من تولد الهوي وليس كذلك الذبابة فان الذبابة لا تخص بمثل السكنات التي لاجلها يمكنها منع اليد من تولد الهوي فلهذا صح في احدهما ان يكون مكانا لصاحبه ولم يصح في الاخرى حتى لو قدرنا ان الذبابة تخص بسكنات لاخصاصها بها صح ان تمنع اليد من تولد الهوي لصح ان يكون مكانا لها وهكذا الجواب في الجزء المقدر فبهذه جملة الكلام في هذا الفصل وبالله التوفيق وعليه التكلان

فصل الجوهر له حظ المساحة ∴ قال ادام الله عزه الغرض بالفصل الكلام في ان الجوهر له حظ في المساحة عند الوجود وذكر الخلاف فيه وهذا الاجل ان الكلام فيه انما صار فرعا على الجزء وحملة القول في ذلك هو ان شيخنا ابا هاشم ذهب الى ان الجوهر له حظ في المساحة والوجود منع من ذلك وعند التحقيق يرجع خلافهما الى العبارة فان ابا علي لا يخالف ابا هاشم في ان الجوهر عند الوجود متحيز وابو هاشم لا يريد بالمساحة اكثر من انه متحيز عند الوجود ∴ قال ومن الممكن ان يخالفنا مخالف في ذلك من جهة المعنى بان يقول ما سكرون على ان التحيز موقوف على التالف وحصول التالف في الجزء الواحد محال فلا يجوز ان يكون متحيزا لكنا اذا سلنا ان تحيزه لا يقف على التالف بطل قوله ∴ والذي يدل على ذلك هو ما قد علمنا ان التالف يحتاج في وجوده الى التحيز فلو احتاج المتحيز في تحيزه الى التالف لاحتاج كل واحد منهما الى صاحبه ووجه الحاجة واحد فكون الشيء محتاجا الى نفسه وذلك باطل **وبعد** فان تحيز الجوهر مقتض عما عليه في ذاته مشروط بالوجود ومع كونه مقتضى عما هو عليه في ذاته لا يجوز ان يكون موقوفا على التالف لان في ذلك تنافي **وبيان** هذا هو انه مرجح كان مقتضى عما هو عليه في ذاته يحب حصول الذات عليه عند حصول الشرط على كل حال ومرجح كان لاجل التالف يجاز حصوله عليها وان لا يحصل عليها فيكون حاصلا على تلك الصفة ولا يكون حاصلا عليها وهذا محال **وبعد** فكان يجب على هذا ان يكون الجزء اذا تألفا تتألفا بالفات كثيرة ان يكون اعظم من الجزء وقد تألفا بالف واحد وقد عرفنا خلافه بل كان من الواجب في الجزء وقد تألفا بالفات كثيرة ان يكون بقدر مساحة العالم وقد عرفنا خلافه فان قيل هذا سكلام بطول فانكم تقولون ان المرجع بالطول الى وجود التالفات مخصوصة فلزمكم ان تقولوا في الجزء وقد تألفا بالفات كثيرة ان يصير بطول العالم قلنا الفرق بين ما ذكرنا وبين ما قلتم لاجل انا لا نقول بان المرجع بالطول الى بالفات فقط بل يقول المرجع بالطول الى وجود التالفات في اجزاء موجودة في سمت واحد وقد ذكرنا ان تحيزه انما هو لاجل التالف فقط فلزمكم ما الزمناكم ∴ **وبعد** فلا بد من ان يثبت فرق بين الجوهر وهو معدوم وبينه وهو موجود ولو قلنا بانه عند الوجود لا يسمى لكان لم يثبت فصلا بين الحالين ∴ **وبعد** فلو قدرنا ان يكون هاهنا دائره ووضعنا جزءا وسطها ثم وضعنا بجنبه جزءا آخر هذه صورته ⊙ لكان الجزء الثاني الذي هو على حنب الجزء الذي هو على المركز اقرب الى الخط المحيط بالدائرة من الجزء الذي هو على المركز ولن يكون كذلك الا لو حط في المساحة ∴ **وبعد** فلو لم يثبت للجزء حظ في المساحة لوجب ان لا يثبت له حظ في المساحة وان انضم اليه اجزاء كما في العرض لما ثبت لكل واحد منها حظ في المساحة ما لا نفراد لم يثبت لواحد منها ما لانضمام والاجتماع لا اثر في هذا الكلام فان قال قد سلمت بان الجزء عند الوجود يحيز وان كان واحدا فما الفائدة في هذه التسمية اعني ان له حظا في المساحة قيل له سلق به عرض وهو انا اذا علمنا مقدارا في جزء انه هو الجزء الذي لا يتجزى واشتبه علينا الحال في جزء هل يتجزى او لا يتجزى فانه يصح منا ان نمسحه به ونعلم ان مساحته بقدر مساحة الجزء الذي لا يتجزى فنعلم به انه الجزء الذي لا يتجزى ايضا اذا ثبت هذا بطل قول من حكينا انه على ان الغرض بالمساحة انما هو معرفة الطول والعرض وهما لا يثبتان في الجزء الواحد فوجب ان لا يثبت له حظ في المساحة لانا قد بينا انه سلق به عرض زايد على ما ذكرنا ∴ فان قال قائل اوليس ان الخشبة اذا قطعت قطعا فانها تنقص مساحتها وهذا يدل على ان مساحتها لاجل التالف قيل له هذا ما يكون دليلا لنا اولى ما يقول ان الخشبة اذا قطعت قطعا فانها لا تنقص مساحتها وان زال ما فيها من التالفات فكيف يمكنك ان تستدل به علينا بعد ما ذكرناه وضوحا هو انه يقال ان هذه القطعة نصف وتلك ربعه وتلك ثلثه ولا ذلك الا لان مساحتها على ما كان عليه من قبل فبهذه جملة القول في هذا الفصل وبالله التوفيق ۞

فصل وكما ان له حظا في المساحة الى آخره ∴ قال عرسه الله الغرض بالفصل الكلام في ان الجزء لا حظ له في الطول والعرض فانه لما مر من الكلام في انه لا حظ له في المساحة اراد ان يبين انه لا حظ له في الطول والعرض وحملة القول في ذلك هو ان عندنا الجزء مما لا حظ له في الطول ولا في العرض والخلاف في ذلك مع الصالحي فانه ذهب الى انه محيز الطول والعرض والذي يدل على صحة ما قلنا هو انا قد علمنا ان المرجع بالطول الى التالفات مخصوصة بدليل قول العاقل طولت الحبل اذا فعل فيما اجزاء من

وان تثبت المرجع بالطول

واذا ثبت ان المرجع بالطول والعرض الى بقاءات مخصوصة ووجود التالف في الجزء المنفرد محال وجب ان لا يثبت له حظ في الطول والعرض وقسمه ان يكون قسمه الصحيح في هذا الباب هو ان الجوهر الواحد لو لم يكن له حظ في الطول لوجب ان لا يثبت له هذا الحظ وان انضم اليه اخر اخر فلما قد علمنا انه يثبت له هذا الحظ بانضمام اجزاء اخر اليه علمنا انه في نفسه هذا الحظ وهذا باطل بوجوه مذكوره في غير هذا الموضع

فصل

فلاحظ له من الثقل الى اخره ∴ قال ادام الله علوه للماسن رحمه الله ان الجزء لا حظ له في الطول والعرض اراد ان يسر الكلام في انه لا حظ له في الثقل وحمله القول في ذلك هو ان شيخنا ابا علي واباها شم اختلفا في هذه المسئلة فقال ابو علي لا حظ من الثقل وقال ابو هاشم ليس له حظ من الثقل وانما قال ابو علي ما قال لان الثقل عنده العلل المرجع به الى ذات الجوهر لانه معنى سواه وعند ابي هاشم الثقل معنى اخر ليس هو شيء يرجع الى ذات الجوهر ولا الى صفة من صفاته ولهذه المسئلة موضع هو املك به مما نحن فيه

فصل

على ما علمته من الانفراد هل يرى او لا يرى اعلم ان الخلاف بيننا وبين مخالفينا في ان القديم تعالى يرى الجزء وهو منفرد وانما الكلام في هل يراه الواحد منا على ما علمته من الانفراد بعضنا الى بعض صحيح منا ان يراه منفردا بان يقوى الله تعالى شعاعنا كما يرى الملائكة عند الاحضار وكما يرى الملائكة بعضهم بعضا والحي بعضهم بعضا وهذا هو الذي يجري في كتب ابي هاشم لكن الشيخ المرتضى ادام الله عبد الله البصري حكى عنه انه قال مع ما علمته من الانفراد مستحيل منا ان نراه وهذا الاجراء اذا كان منفردا مدخلا في ضاعف اجزاء الشعاع ونصر في حكم الجزء منه فلا يمكننا ان نراه وهذا الاجراء انه لابد من يتصل بمن يرى به ومن يرى ما نراه وقد الزم عليها وجوها من الالزامات وان كان يمكنه الانفصال منها ∴ منها هو ان قيل يجب على هذا ان لا يصح منا ان يرى الاجزاء وان كانت كثيره وذلك لاجل ان العلة التي لها ولاجلها استحال ان يرى الجزء وهو منفرد ثابتة فيها وان كان له ان مفصلا عن هذا ان يقول لو كان الاجزاء تحت مدخلا في ضاعف اجزاء الشعاع لكنا لا نراه اصلا لما ذكرنا ان من حق ما يرى به ان يكون متصلا عما يرى ومنها هو ان قيل كان يجب ان نراه اذا لم يكن مما لا نراه فكذلك الجزء الذي دخل في ضاعف اجزاء الشعاع ومنها هو ان قيل ومقول اقول بان الحال فيه كالحال في الشعاع ولونه فكما ان الشعاع ولونه مما لا نراه فكذلك الجزء الذي دخل في ضاعف اجزاء الشعاع ومنها هو ان قيل اولسنا ان الشعاع يرى عند كاشفه ومقولوا مثل ذلك في الجزء انه يرى عند المكاشف ولا ان يقول لو صح المكاشف في الجوهر الواحد لقلت انه يرى الا ان من المحال وجود المكاشف في الجوهر الواحد لان المرجع به الى وجود بقاءات مخصوصة وذلك مع ان الجزء الواحد وجوده محال فهذه هي الوجوه التي الزم على القول بان الجزء المنفرد مستحيل ان يرى وها هنا وجوه اخر عمكن بصره ابي علي بها منها هو ان يقول لو كانت العلة في استحالة الرؤية انفراده لكان يجب ان لا يراه العدم تعالى لان العلة في استحالة الرؤية ثابتة هناك ومنها ان يقول اذا لم يصح رؤية الجزء وهو منفرد لوجب ان لا يصح رؤيته وان انضم الى غيره وذلك بيان الاجماع والتاليف لا مدخل له في الرؤية وصحيحها فكان يجب ان لا يرى الاجسام لانها مركبة من اجزاء لا تتجزى فاذا وجب القول بانا انما لا نرى الجزء وهو منفرد لضعف شعاعنا فاذا قوى الله شعاعنا صح منا ان نراه ولا يمنعها شم ان يقول غير ممنوع ان يكون صحة الرؤية موقوفة على الانضمام والاجتماع يكون مشروطا به فصح ان يراه العدم تعالى وان لم يره الواحد منا وذلك لاجل ان العدم تعالى راى لا ما كاسه والواحد منا راى بحاسة ومتى قيل له يلزم على هذا دخول التخصيص في المرئيات يمكنه ان يقول اذا كان الانضمام والاجتماع شرطا في صحة رؤيتنا له فان لا نراه ويراه العدم تعالى لا يلزم دخول الاختصاص في المرئيات فاذا لم يلزم دخول الاختصاص في المرئيات هناك فكذلك ها هنا

فصل

لما من رحمه الله الكلام في اثبات الجزء وفرغ عنه اراد ان يذكر الكلام في سمهم ومن الجواب عنها وحمله القول في ذلك هو ان سمهم منقسمه الى ما كون عملة لا سعلق بالاشكال والى ما كون معلقا بالاشكال ومحن بعد ذكر احد منهما ونحب عنها مفصلا ان شاء الله ثم من الكلام في نفي الطفر احد ما سعلق به القوم ان قالوا الجوهر الواحد ملاق لستة امثاله او يصح ملاقاته لستة امثاله ولن يكون كذلك الا وهو في نفسه متحيز وذلك لانه اذا لاقى هو ان ما سعلق به بقاء الجزء الى اخره ∴ قال ادام الله علوه

فصل

اعلم ان الذي بدء علينا من الكلام في الجزء الى اخره ∴ قال ادام الله علوه

فصل

لما من رحمه الله الكلام في اثبات الجزء وفرغ عنه اراد ان يذكر الكلام في سمهم ومن الجواب عنها وحمله القول في ذلك هو ان سمهم منقسمه الى ما كون عملة لا سعلق بالاشكال والى ما كون معلقا بالاشكال ومحن بعد ذكر احد منهما ونحب عنها مفصلا ان شاء الله ثم من الكلام في نفي الطفر احد ما سعلق به بقاء الجزء الى اخره ∴ قال ادام الله علوه قدم رحمه الله الكلام في سمهم العقليه واخر ما سعلق بالاشكال وافرد للكلام فيه فصلا وحمله القول في ذلك هو ان ما سعلق به القوم ان قالوا الجوهر الواحد ملاق لستة امثاله او يصح ملاقاته لستة امثاله ولن يكون كذلك الا وهو في نفسه متحيز وذلك لانه اذا لاقى في ستة امثاله لا بد وان لاقاها لجهات متغايرة واذا ثبت له جهات متغايرة ثبت انه متحيز على ما ذكرنا هو انه لو لاقاه ستة امثاله بجهة واحدة لوجب ان يكون الجواهر كلها على عمته او يسوته وذلك محال فلا بد ان يكون ملاقا لما لاقى بجهات متغايرة واذا ثبت ذلك ثبت بحيزه خلاف ما ذهبت اليه قيل في الجواب عن هذا ان هذا مما لا يصح الانضمام مثله اليه واذا كان المراد بملاقاة الجوهر لستة امثاله هذا لا بد ان يكون هناك جهات متغايرة للجوهر حتى يلزم ان يكون فوقانه دون العرض الذي لا يصح الانضمام مثله اليه واذا كان المراد بملاقاته الجوهر لستة امثاله ان يكون هو في نفسه اشياء كثيرة وهذا الجواب ذكره ابو هاشم وعلى هذا ثبت للجوهر جهة سوى الاواه غيره او لم ملاقة اذا المرجع بالملاقاة الى صفة التحيز وقيل في الجواب عن هذا ان هذا مما لا اصل له وذلك لاجل ان الجوهر وان لاقى ستة امثاله بجهاته فان جهاته غيره كما ان حد الشيء غيره وطرفه غيره وارد بالخبر انما هو الاخبار الى ملاقي الجوهر واذا كان المرجع بالجهات الى الاجزاء التي ملاقي الجوهر لا يلزم ان يكون هو في نفسه متحيزا مسقيما وهذا الجواب ذكره ابو الهذيل وابو علي وابو القسم فسقط السؤال على المذهبين جميعا لما اشرنا اليه قال وليس يثبت عند التحقيق خلاف من ابي علي وابي هاشم في هذا الباب فان بابا علي وان كان قد ذهب الى ان جهات الجوهر اعداده وهو هذه الاجزاء التي ملاقي الجوهر فانه لم يلزم ان الجوهر انما ملاقي ستة امثاله لتحيزه وقد عاد الخلاف عند ذلك الى العبارة ولن يقع الخلاف في التحقيق ∴ وقد كان شيخنا ابو اسحق بن عياش يقول ان قول ابي هاشم ينبني على ان الجوهر يملاقاته لستة امثاله ستة احوال ولن يقع الخلاف في التحقيق وذلك لاجل انه يمكن ان يقول ان الجوهر لما ملاقه احكاما مرجع الى صفة التحيز ولا يجب ان يثبت له ملاقاته لما ملاقاته احوال فقال وما قاله ابو علي من ان طرف الشيء غيره وكذلك حده يوجب في الجوهر ان يكون جهته غيره بعد وذلك لاجل انا قد علمنا ان قولنا جوهر يشتمل على احده

كما لا يمكننا ان نرى شعاعنا

كما ان قولنا عشره يستمر على الاعداد فكما لا يصح قول من يقول بان الاحاد اغير العشره فكذلك لا يصح قول من يقول بان احد الجوهر غيره فاذا الصحيح في الجواب عما يالونا ماذكره ابو هاشم وان كان لا يشبه سيما خلاف مرجحة المعنى على الوجه الذي بناه ومما يعلق به القوم **مما اورد** النظام وهو ان قال الجوهر الواحد لو لم يمكن في نفسه طويلا لكان من الواجب ان لا يصير طويلا بانضمام ما ليس بطويل الله كما في العرض وقد اقمنا على ان الجزء اذا انضم احدهما الى الاخر فقد حصل فيهما الطول وصار طويلا **والجواب** عن هذا ان يقول الطول انما هو الف مخصوص وهو ان يكون في سمت واحد واذا كان المرجع بالطول الى الالف لم يصح وجود التاليف في الجزء المفرد مع ما علمه من الانفراد وجب ان لا يكون طويلا في نفسه ثم ان ما قاله من انه لو لم يمكن طويلا في نفسه لما صح ان يصير طويلا بالانضمام والاجتماع فاسد بما ذكرنا من ان المرجع بالطول انما هو الى التاليف وذلك لان المرجع اذا كان الى الالف مخصوص والتاليف لا يصح وجوده الا في محلين لم يصح ان يقال كان من الواجب ان يوجد في محل واحد او لا يوجد في محلين واما ان لا يوجد في محل واحد ووجد في محلين وكلا وذلك لانه لا يرجع اليه لم يصح وجوده في محل واحد ونصح وجوده في محلين واما ما قاله في العرضين فاطرد وذلك لان العرضين ليسا من جملة ما يصح وجود التاليف فيهما فلهذا لم يكونا طويلين لا لما قاله من العلة على انا نمنع له ان ههنا اشياء ثبت لها احكام عند الانضمام لا ثبت ذلك عند الانفراد والافتراق ويقول ما ليس بمستدير اذا انضم الى ما ليس بمستدير صار مستديرا وكذلك ما ليس بقميص اذا انضم الى ما ليس بقميص صار قميصا وكذلك ما ليس بحيوان اذا انضم الى ما ليس بحيوان صار حيوانا **ومما علق به** القوم من الشبهه العقليه ان العدم تعالى قادر على الزياده فهذه الاجسام التي ما الاشاهي يوجب ان يكون قادرا على النقصان منها الى ما لا اشاهي **والجواب** عن هذا ان يقول ما ان وجب اذا كان العدم تعالى قادرا على الزياده في هذه الاجسام ان يكون قادرا على النقصان منها الى ما لا انهاية له وهل هذا الا جمع بين امرين متغايرين غير علة بجمعهما ثم يقول قد ثبت ويقرر بالادلة الواضحة ان الجسم يسمى الى حد لا يصح التجزي والانقسام بعد ذلك واذا ثبت ذلك فالنقصان منه الى ما لا انهاية له محال ووجب ان يكون القدرة عليه محالا واذا كان القدرة عليه محالا لا يلزم ان يكون العدم تعالى قادرا عليها لانه انما يقدر على ما يصح دون ما يستحيل على انا نقول اولا ليس ان العدم تعالى يقدر على الزيادة في احرز السواد الى ما لا انهاية له ولم يجب ان يكون قادرا على النقصان منها الى ما لا انهاية له فهلا جاز مثله في مسئلتنا **ومما علق به** القوم ما اورده ابن الروندي وهو ان القول بان ما ثبت الجزء يودي ان كل عدد له نصف يكون له ربع وثلث وسدس ولو كان الجزء لا يتجزى وقدرنا عشره اجزاء كان من مذهبكم ان لها نصفا ولاربع لها ولا ثلث ولا سدس اذ من المحال التنصيف والتربيع على الجزء وذلك فاسد مما ادى اليه وجب ان يكون فاسدا **والجواب** عن هذا انا نقول قد علمنا ان الضرورة لا مدخل لها في اثبات الجزء ونفيه واذا لم يمكن للضرورة مجال في اثباته ونفيه فان لا يكون له مدخل في حكم من احكامه اولى واحرى واذا لم يمكن ما ذكره من ان كل عدد له نصف يكون له ربع ومن معلوما ضرورة وهو نقول به فانه يكون مدعيا ما لزمه ابراز الدليل عليه والا فلو كان الامر على ما ذهبنا اليه فانا نقول ان من الاعداد ما له نصف ولا ربع له ولا ثلث ولا سدس اذا التنصيف والتربيع والتسليث على الجزء محال يدل على ما ذكرناه انا لو قدرنا عشرة اجزاء من الحكاك او ليس ان لها نصفا ولا ربع لها ولا ثلث فهلا جاز مثله في مسئلتنا **ومما علق به** القوم هو ان قالوا القول بان الجزء لا يتجزى يقتضي ان لا يصح من العدم تعالى ولا منكم تقسيم اجزاء دم افراد عصر ارواح على جماعة بالسوية فلزم اذا وقع هذا الدرهم في قسمة مركه واحسبنا الى تقسيمها على وجه سوفر على كل ذي حظ حظه ان لا يصح منا ذلك ولا انتاتي وهذا فاسد من حيث يلزم عليه كون العدم تعالى عاجزا ومن حيث يلزم انه تعالى كلفنا ما لا نطيقه **والجواب عنه** ان يقول اذا ثبت ان الجزء لا يتجزا بالادله الظاهرة لا يجب ان يكون الله تعالى قادرا على خرسه وتقسيمه لان ذلك محال والقدرة على المحال محال ثم اذا الممكن قادرا على ذلك لم يلزم ان يكون ضعيفا عاجزا لان العجز والضعف انما ثبت عاهو صحيح في المقدور فاما اذا الممكن كذلك فلا يلزم عليه العجز والضعف بسبب هذا ان العدم تعالى ما ان لا يكون قادرا على الجمع بين الضدين لا يجب ان يكون عاجزا ضعيفا كذلك لا يجب ان يكون عاجزا ضعيفا ما ان لا يكون قادرا على تقسيم الاجزاء التي لا يصح القسمة عليها لان القدرة على كل واحد منهما محال واما ما قالوه في قسمة المواريث وان ذلك يقضي كون القديم تعالى مكلفا بما لا يطيقه فليس كذلك وذلك لاجل انا لا نقول ان الله تعالى كلفنا تقسيم الاجزاء التي لا يتجزى مع انه غير ممكن بل يقول ان الله تعالى يعيد نا ما هو الممكن دون ما يستحيل **ومما** يورد ونه من الشبه في هذا الباب هو ان قالوا قد علمنا ان الطويل من الثوب يصبغ بقليل من الصبغ ولا ذلك الا لاجل ان اجزاء الصبغ تجري وتقسم على الثوب فيصبغ به **والجواب عن** هذا انا لا نسلم ان الثوب قد اصبغ بقليل من الصبغ مع ان اجزاء الصبغ اقل واجزاء الثوب اكثر فان قال فلما ذا نرى كانه قد اصبغ كله قيل له لان اجزاء الصبغ قد عمت اجزاء الثوب واجزاء الثوب صارت معمورة بها سلم ما ذكرناه ان الحال لو كان على ما قالوه لوجب ان لا تفترق الحال بين قليل الصبغ وكثيره وان لا يكون عمم مساه وكان يجب ان يصبغ العالم بطوله بجزء من الصبغ او غيره من الاصباغ وذلك فاسد **ومما** يورد ونه من الشبه ان قالوا لو قدرنا ان يكون ها هنا حط مركب فيه اجزاء وضعنا على كل واحد منها جزءا وهنا كذا قادر ان متساويا القدر وحاول كل واحد منهما نقل كل واحد من الجزئين الموضوعين على طرفي الخط الى الوسط فانا نعلم ان نقل هذين الجزئين على هذا الوجه يصح منها واذا انقلا ما الا بد ان يحاذي كل واحد منهما مكانا مقدارا نفسه واذا احد كل واحد منهما مكانا مقدارا نفسه فلا بد ان يبقى هناك خلل من الطرفين والخلل الذي يحصل من الطرفين وسعى هناك لا بد ان يكون اصغر مقدارا من الجزء المفترض في قولكم ان الجزء لا يتجزى وانه اصغر المقادير **وحولنا** عن هذا ان يقول اكثر ما ذكرته ان الجزء لا بد ان يقع على موضع الاتصال من الجزئين اذا كان الحال كذلك الحال ونحن نجوز ذلك ولا نلزم منا تجزي الجزء على القول بجواز ذلك وذلك لاجل انه اذا وقع على موضع الاتصال من الجزئين بعد لاي هذا الجزء الاخر وعلاقاته لها لم يلزم تجزيه في نفسه لولا هذا والا كان من الواجب ان لا يحصل من ضم امثاله ان يصير مجزءا منقسطا في نفسه وقد بينا فساد ذلك وانه مع ملاقاته لسته امثاله لا يلزم تجزيه وهذا الجواب بين سديد الا انه انما يتاتى على مذهب ابي هاشم فانه يجوز وقوع الجزء على موضع الاتصال من الجزئين واما على مذهب ابي علي لا تستقيم بل لا بد له من جواب اخر وهو ان يقول لسنا نسلم لكم ما ادعيتموه من صحة نقل الجزئين اللذين هما في طرفي الخط الى الوسطاني حتى يكون الجزء الوسطاني على موضع الاتصال منهما فلا يلزم ما ذكرناه فان قال اذا الممكن هناك مانع يمنع من نقل الجزئين اللذين هما في طرفي الخط الوسطاني فلا معنى للمنازعة في ذلك قيل له وفرضنا لكم انه لا مانع هناك وما انكرتم ان هناك مانعا فان قال الذي يمكن ان يقال انه مانع من النقل هذين الجزئين انما هو تكافؤ الاعتمادين

ويدافعهما ان

ولله

وبدا فعهما اذ القول سداخل الاجزا محال وذلك ما زيقال احد الاعماد من اعماداً اخر مخالفه اما في محله او في محل ما ليس محله وشئ من ذلك لم يوجد هناك الانفصال الذي بينهما فوجب القول بصحة ملاصقتهما على وجه ما حد كل واحد منهما مكانا مقدار نفسه قال له ممكن ان يقال ان هاهنا ما نعا عن ما ذكرته وهو ان الجزء اذا انفصلا اجتمع الضدان وذلك لاجل ان احد الاعماد من مولده ضد ما مولده الاخر فمنعت ان المانع من الاعماد من في محلين غير مقصور على ان يمنع محلهما لا بنت مزدوج ذلك وعلى هذا فانا لو قدرنا ان يكون هناك اربع مربعات وبينها مكان فارغ بحيث يصح اشغال كل واحدة من هذه المربعات اليه هذه صوره

وحاول كل اربعة من العادرين مساوي العدد بعدد كل واحد من هذه المربعات الى ذلك المكان الفارغ لاستقل واحدة منها وحصل هناك مانع اذ ليس بعضه ما زيستقل اولى من بعض مع انه ليس بين بعضها وبين بعض تباين او غيره وانما العلة في ذلك ما ذكرناه من ان في كل واحدة من هذه المربعات اعماد مولده ضد ما مولده صاحبه فلو حصلت في ذلك المكان اجتمعت المتضادات وذلك فاسد

فصل

والمقوم شبه معلق بالاسكال الى اخره ∴ قال ادام الله عزه لما بين رحمه الله الكلام فيما تعلق به بقاء الجزء العقلية اراد ان يبين الكلام في شبههم الاسكالية وحمله القول في ذلك هو ان كل ما ورد فيها من الشبه الاسكالية ازعرفنا الجواب عنها دراك والالتزام فيها التوقف والتمسك بما ثبت من الادلة القاطعة التي لا تحتمل وذلك لاجل ان الوجوه المحتملة لا يعترض ما لا يحتمل من الادلة القاطعة وصار لكل شبه من هذه الشبه مع الحال فيما ذكرناه من الادلة كالحال في الايات المتشابه مع الايات المحكمة فكما لا يعترض الايات المتشابهة على الايات المحكمة بل يتبع الايات المحكمة كذلك في مسئلتنا على ان الكرم ما ورد ونه فيه على اصول عدم سلمه لهم قالوا لو قدرنا ان يكون ها هنا مربعة متساوية الاضلاع فانا نرى ضلعها اقصر من قطرها وقطرها اطول من ضلعها وصورة ذلك ☒ ولا ذلك الا لاجل ان احد القطر سلا فحيطار كانها ورجعون بالوكز الى طرفه واحد الضلع عبر سلامه مار كانها واذا ثبت ان احد الضلع سلامه مار كانها وقد علمنا ان ركز الشئ دونه وجب ان يكون ها هنا ما اصغر مقدارا من الجزء وهذا نقض لحزي الجزء

والجواب عن هذا انا نقول لانسلم ان احد القطر سلامه بل يقول انما يرى قطر المربعة كانه اطول من ضلعها لاجل ان قطر المربعة فيها حال وفرج من حيث قد وجد على حد الماربب والانعراج لاجل حمية الاستقامة فهذه هي العلة في ذلك دون ما قالوه نلتمس ما قلناه هو انا لو قدرنا ان يكون هنا مربعات بعضها بصوره القطر وبعضها بصوره الضلع هذه مثالها

فانا نرى ما هو بصورة القطر كانها اطول ما هو بصورة الضلع وان كان احد اوه متساوية ولا ذلك الا للعلة التي ذكرناها فان قال اوليس ان هذه المربعة لو قلبت لصار ما كان قطرا ضلعا وما كان ضلعا قطرا قلنا فكلف بعال ان احد هما من الفرج ما ليس في الاخر قيل له اذا قلبت المربعة على هذا الحد لم يمنع ان يكون تاليفها قد تغير وحصل فرج فما كان ضلعا من قبل لم يحصل فيما كان قطرا من قبل ولتغير التاليف تاثير في هذا الباب على ما مر به عند الكلام في الرحى ان شاء الله تعالى

قالوا لو قدرنا ان يكون ها هنا مدورة صورتها هذه ○ فانا نعلم ان هذا الخط المحيط بالدايرة يحوي على ما هو دونه ثم ما دونه يحوي على ما هو دونه ثم كذلك ثم كذلك حتى سمي الحال الى الجزء الذي لا يتجزا افكذلك يجب في الجزء الذي لا يتجزا ان يكون يحوي على ما دونه من الاشياء فكون ها هنا ما دون الجزء وهذا هو القول بتجزي الجزء

والجواب عنه نقول نحن لا نسلم ان الجزء يحوي على ما هو دونه او صح احتواوه على ما هو دونه كيف وقد دللنا على ان الجسم سمي الحد لاستحيل التجزي والانقسام بعد ذلك ولسنا لا حد ان ندعي الضرورة في خلاف ما قلناه لاجل انه لو كان ضروريا لما اختلفنا فيه كيف وقد علمنا ان اثبات الجزء معلوم بالاستدلال وبفقد كمل واذا كان ادعا الضرورة لا يمكن في اثباته كيف يكون في احكامه وصفاته قالوا لو قدرنا ان يكون هنا مثلثة وجعلنا في وسطها عمودا بحيث يكون اجزا العمود اقل من اجزا الضلع واخرجنا الخطوط من الضلع فانه كما تخرج الخطوط من الضلع تخرج الضلع من العمود ومثالها ▲ ولا ذلك الا ومتى اخرجنا من الضلع جزا اخرجنا من العمود ما دونه ∴ والجواب عنه نقول اجزا الضلع ليس بخط مستقيم وانما هو اجزا وجدت على حمية الماربب وعندنا ما هذه حاله لا يكون خطا وكذلك ما وجد على سبيل القوس والدوس لا يكون خطا وانما الخط ما وجد على حمية الاستواء في سمت واحد اذا ثبت هذا قلنا في اجزا ضلع المثلثة فرج وخلل ولا سبب العمود دونه في الاجزا واذا لم يكن كذلك واخرج من الضلع جزا فقد اخرج من العمود ايضا خطا فلا يلزم ان يكون ها هنا ما هو دون الجزء في القدر

قالوا لو قدرنا ان يكون ها هنا دايره وفي وسطها جزء هو قطرها ومركزها فانا نعلم صحة اخراج الخطوط من ذلك الجزء الى ما لا نهاية له بان يحتوي على ذلك الدايرة دوايرا لا نهاية لها ولن يكون كذلك الا وهو في نفسه منحز منقسط ومثال تلك الدايرة ⊛ وربما قالوا لو قدرنا ان يكون ها هنا مربعة وفي احد زوايا اضلاعها جزء فانه يمكن اخراج الخط من ذلك الجزء ولا ذلك الا لان الجزء في نفسه متجزي منقسم ومثاله ▭ وربما قالوا لو قدرنا ان يكون ها هنا مسلمة وجعلنا في وسطها عمودا اخذ صارت مثلثتين ثم خططنا من بعد العمود خطا لكان الخط الذي بعد العمود اقصر من العمود ثم الخط الذي بعده يكون اقصر منه ثم كذلك حتى سمي الحال الى الجزء الذي ادعيتموه فانه يمكن ان يجعل بعده خطا اخر ولن يكون كذلك الا وهناك ما هو دون الجزء ومثال ذلك ⊿ والاصل في الجواب عن هذه الشبهة ما ذكرناه من ان الجزء الواحد لا يصح ملاقاته لازيد من ستة امثاله قال وعند التحقيق لا يصح اخراج شئ من الخطوط من الجزء الواحد وانما الذي يصح عليه ملاقاته لستة امثاله فان قال فاي شئ نعلم بالاضطرار صحة اخراج الخطوط من الجزء الواحد قلنا كيف هذا وقد علمنا ان في الجزء معلوم بالاستدلال واسانه كمثل فلا يمكنه ابطال ما ذهبنا اليه وسان المذهب الذي اعتقده

وبعد فصل

فانا نقول المورد لهذه الشبهه لا يخلو احاله من احد امرين اما ان يقول لا زاخراج ما لا نهاية له من الخطوط ممكن من الجزء الواحد مع كونه واحدا او يقول لا زاخراج الخطوط منه انما يصح لانه اشيا كثيرة فان قال بالاول فقد اعترف بصوف الجزء والرفع الخلاف ونحن بين ان اخراج ما لا نهاية له من الخطوط لا يصح مع ما كان عليه من الابعاد وان قال بالثاني فقد افسدنا ان يصير الشئ الواحد اشيا كثيرة فبطل

فصل

قد بينا ان النظام الى اخره ∴ قال ادام الله علوه قد ذكرنا ان شيخنا ابا الهذيل اورد على النظام دلاله النملة والنحله والنحا النظام الى القول بالطفر وسرك مذهبه كثير من اصحابه الدرساعدوه على نفي الجزء فمنا ان بين الكلام في امتناع الطفر على الاجسام ∴ وجمله القول في ذلك هو ان النظام اذا قال ان هذه الاجسام يطفر بعضها بعضا انها قد تحصل في الوقت الثاني وهو في المكان العاشر من دون قطع ما بينهما من المسافه هذا هو المراد بالطفر وامتناع هذا معلوم ضرورة على الجمله وان كان قد تشتبه الحال في مواضع لكنه اذا اردت الدلالة على فساد ذلك يمكنك ان تقول لو صح الطفر على الاجسام دون قطع ما بينها من المسافات لجاز ان يكون الواحد منا في الوقت الثاني بالصين وهو بالروم لان يحصل بالصين في الوقت الثاني بالطفر وقد علمنا خلاف ذلك ∴ ولك ان تقول لو صح ذلك لكان من الواجب ان يستغني الواحد منا عن ان يمشي الى الموضع الذي يريد ان يحصل فيه بل كان يجب ان يحصل في الموضع الذي يريد ان يحصل فيه في الوقت الثاني

وذلك لان الرجل انما صاح لها لقطع المسافة فاذا امكنه الحصول في الوقت الثاني وهو في المكان الاول في المكان العاشر فقد استغنى عن الرجل **وبعد** فكان يجب
ان لا يكون للقيد ما نع من التصرف اصلا لا يمكنه التصرف مع القيد على سائر الوجوه التي يريدها وقد عرفنا خلاف هذا فلزم على هذين الوجهين ان لا يفترق الحال بين الزمن
وبين الصحيح السليم وان لا يفترق الحال بين الممنوع المقيد وبين المطلق المخلى وذلك فاسد **وبعد** فكان من الواجب صحة ان يرى الواحد منا ما وراء الجدار لان
يطرح شعاعه وصلا بالمرئي وذلك فاسد معلوم خلافه **وبعد** فكان يجب في المحبوس في سجن ان يكون لا شكال عليه التصرف على سائر الوجوه التي يريد بان يطفر
وقد عرفنا خلافه **وبعد** فكان من الواجب ان لا يكون بد من خروج ما جوج مما بعالهم من الخروج بان يطفروا وقد عرفنا خلافه فليس الا القول بان الطفر
على الاجسام محال كما ذهبنا اليه فان قال فما يأبى ما سكرون على من يقول لكم ان العدم تعالى يحصل بالقدرة على الطفر دونا كما انه يحصل بالقدرة على الاختراع دونا
فصح منه ان يسقل الجواهر في الوقت الاول من مكان وحصله في الثاني في المكان العاشر من دون قطع ما بينهما من المسافة قلنا له لو صح ذلك في نفسه لم نفترق الحال
بيننا وبين القديم تعالى وذلك لاجل ان الاجسام وهي في المكان الاول يحمل الكون في المكان العاشر والواحد منا يقدر على ان يجعله كائنا في ذلك المكان ووجب ان يصح منه ما يصح
من القديم تعالى وقد بينا ما قاله في الاختراع ودللنا لاجل ان قدرتنا غير ثاوية على ذلك بخلاف القديم تعالى وليس كذلك في مسئلتنا وانا قد ذكرنا وعلمنا ان قدرتنا ما تنه على ان يحصل
الجوهر كائنا في المكان العاشر فبان الفرق بين الموضعين على ان الطفر لا يقول ان الواحد منا قادر لذاته كالقديم تعالى بيننا وقد دللنا انه قال
النملة تقطع بعض النعلة وتطفر البعض فكيف يصح هذا السؤال على اصله فان قال قايل ما انكرتم ان الواحد منا اذا لمسات منه الطفر لانه غير قادر عليه ولكن
لحصول منع هناك قلنا له المانع الذي يمنع من حصول الفعل موانع معروفة وشيء من ذلك لم نوجد في مسئلتنا **وبعد** فكان من الواجب على هذا صحة
ان يطفر في بعض الحالات بان يزول ما هو المانع من ذلك وليس له ان يقول ان زوال المنع مما لا يصح فانه ما من منع الا ويصح زواله في بعض الحالات لولا هذا والا لعاد محالا وخرج
عن كونه مانعا وذلك لاجل ان المحيل انما سمي بهذا الحكم دون غيره من الاحكام **فصل** ❊ الغرض بهذا الفصل الكلام في الشبه التي يوردها في اثبات الطفر وحمله القول في ذلك هو انا قد ذكرنا ان ما ذكر من الشبه
فاما الشبه التي يعلق بها في الطفر فكثيرة الى اخره
في اثبات الطفر ربما يكون شبهة في اثبات الطفر فقط وربما يكون شبهة في اثبات الطفر ونفي الجزء ونحن نذكرها ونفصل الجواب عنها بعون الله وحسن توفيقه فاجد
ما اورده النظام من الشبه التي يكون شبهة في اثبات الطفر ونحن في الجزء هو ان قال لو قدرنا ان يكون ها هنا دحي قطرها مدور على مائة اجزاء وقطبها مدور على عشرة اجزاء
ويحرك قطرها في الوقت الذي يحرك قطبها فانا نعلم ان حركة القطر يعود الى الموضع الذي نشأت منه في الوقت الذي يعود حركة القطب الى الموضع الذي نشأت منه مع ان
القطر مدور على مائة اجزاء والقطب مدور على عشرة اجزاء وذلك لا لاجل احد امرين اما للطفر بان يقال ان القطر يقطع البعض ويطفر البعض والقطب يقطع ابدا كل
او لتحزي الجزء بان يقال القطر في كل حال يقطع جزءا والقطب يقطع عشر جزء **واكرات** ليس العلة في ذلك ما ذكرته وانما العلة فيه ان حركات القطب يحللها
سكنات اكثر من الكمات التي يحللها حركات القطر فيكون القطر يتحرك في تسع اوقات ويسكن في وقت والقطب يسكن في تسع اوقات ويتحرك في وقت بحسب ان كان ما ذكرناه
ما يرى من بطوء حركة القطب وسرعة حركة القطر فصار الحال في ذلك كالحال في رجلين يمشيان يقطع احدهما فرسخا من الطريق بدور الوقت الذي يقطع به صاحبه لانه
لا وجه فيه سوى ان حركات احدهما يحللها سكون اكثر مما يحلل حركات الاخر فان قال كيف يصح ما ذكرتم من ان القطب يسكن في تسع اوقات ويتحرك في وقت والقطر
يتحرك في تسع اوقات ويسكن في وقت وقد علمنا ان حركة القطر تابعة لحركة القطب قيل له غير ممتنع ان يكون حركة القطر تابعة لحركة القطب ومع ذلك يسكن القطر
في حال تحرك القطر كما في حركة البكرة مع حركة الدلو فان حركة البكرة تابعة لحركة الدلو ثم يسكن الدلو في حال تحرك البكرة فان قال ليس يصح ما ذكرتموه من العلة لان
الخمسين اذا كانا مجاورين ثم تحرك احدهما من دون الاخر فلا بد ان يحصل بينهما انفصال ومباينة فكان يجب على هذا ان يتراجزا الرحى وبعلك بعضها من بعض قيل له
نحن نقول بوجوب انفصال ومباينة بين اجزائها ولكن لا يجب لما تؤثر وبين ما ذكرناه الرحى المرصوص اخره مالرصاص فان اعلاه يتحرك واسفله يسكن ثم لم يلزم التزايل
ذلك بمنزله ما قاله ابو القسم فانه مثل الرحى واجزاؤها مملحة فيها حبات خردل فقال لو كانت هنا مملحة فيها حبات خردل وادرناها لكان لا بد من ان ينفصل اجزاء
الخردل عن البعض ثم لا يجب تأثرها وتزايلها كذلك الحال في مسئلتنا وقال قايل ان يقول فرق بين الرحى والمملحة لان للمملحة حوائط تمنع حبات الخردل من التأثر بخلاف
الرحى فانه ليس هناك ما يمنع اجزاء الرحى من التزايل والتناثر فوجب ان يتناثر على قاعدتكم الا ان له ان يقول في الرحى ما يمنع اجزاءه من التناثر والتزايل وذلك لانه
وجد هناك سوسات ورطوبات فيحصل التراق فلا يتناثر ولو قدرنا وجود اجزاء الرطوبة واجزاء السوسة في حبات الخردل لم يتناثر قط وان لم يكن هناك
مملحة لها حوائط تمنعها من التزايل والتناثر ومن ما ذكرناه الرحى المرصوص اخره مالرصاص فان اعلاه يتحرك واسفله بل يسكن ثم لم يلزم التزايل
والتناثر مع وجوب انفصال ومباينة بين اعلاه واسفله وبوضح ما ذكرناه ايضا الشجرة النابتة في الارض فانا لو هززنا اغصانها وحركناها لتحرك اغصانها
ولم يتحرك اصل الشجرة ولا لزم تزايلها عن الشجرة مع وجوب انفصال وما سها فكذلك في مسئلتنا **وبعد** فاذا لم يلزمه سائر اجزاء الرحى وبعلك بعضها
من بعض مع انه يقول ان اجزاء الرحى يفارق بعضها بعضا بحسب يحصل الجزء الذي كان في المكان الاول في العاشر فبان لا يلزمنا اولى واحرى واحق وكذلك اذا لم يلزم
الاوائل سائر اجزائها وتزايلها على القول بان حركة القطب بطيئة وحركة البعض سريعة فبان لا يلزمنا اولى واذا القولين يرجع الى قول واحد فرجحت لا بعقل
من الحركة البطيئة سوى انها حركة وقد يحللها سكنات كثيرة بخلاف الحركة السريعة فانها حركة لا يحللها من السكنات ما يحلل الحركة البطيئة **وما** تذكر
في اثبات الطفر دون الجزء هو قيل له لو قدرنا ان يكون هناك لوح طوله مائة ذراع وعلى كل واحد من ذراع وعلى كل واحد من ذراع وضع مائة جزء اموضوعا على وجه التعاقب احدها عن صاحبه
لكنا اذا علمنا مما لا سقلا على الحد الذي ذكرناه وهو على طريق التعاقب احدها عن الاخر فكانا يتجاوزان ولا يتحاذيان ولا ذلك الا للطفر ومثاله ❊ وربما ورد
هذا على وجه اخر فيقال لو قدرنا ان يكون هناك خطان على سمت الاستواء كل واحد منهما مركب من اجزاء مفردة وجوهر مفرد كان يكونان من مسئلة
اوما فوقها وكان على طرف كل واحد من الخطين جزء فانا اذا علمنا الجزء الموضوع على طرف احد الخطين من المكان الاول الى المكان الثاني والجزء الاخر الموضوع على طرف
الخط الاخر كذلك فانهما يتحاوزان ولا يتحاذيان وكذلك لو علمناه من المكان الثاني الى المكان الثالث الى المكان الرابع والجزء الاخر كذلك كانا يتحاوزان ولا يتحاذيان
صوره ذلك ❊❊❊❊❊❊ وليس ذلك الا الطفر **واكرات** عما قالوه اولا وثانيا انا نقول ليس العلة في ذلك ما ذكرتم اذ لو كان كذلك

في ذلك
لكان من الواجب اذا الطمنا هذين الجزئين اللذين مما على طرفي الخط مدادا او نصبع من الاصباع ان يظهر هناك اثر الطفر وقد عرفنا خلافه **وبعد** فلو كان العلة
ماذكروه لوجب ان لا يفرق الحال بين ان يكون الخطان مركبين من اجزاء مفردة وبين ان يكون من اجزاء مزدوجة وقد عرفنا خلافه **وبعد** فغير ممتنع ان يكون ذلك
انما كان لاجل السمتين لا لاجل الطفر وعلى اصلهم كان يجب ان لا يفرق الحال بين ان يكون السمت سمتا واحدا وبين ان يكون السمتين مختلفين **ومما** يورد دونه في اثبات الطفر
في اساس الطفر وهي الجزء هو ان **قيل** لو قدرنا ان يكون هاهنا بيدر طولها مائة ذراع في وسطها حشب نعرض وشد دنا في ذلك الحشب حبلا طوله خمسون ذراعا
الى اسفل البيدر ثم اخذنا حبلا طوله خمسون ذراعا الى راس البيدر وسددنا في راسه حلقة وجعلنا الحبل الصغير مختبرا في هذه الحلقة لكنا اذا اخذنا الحبل
الفوقاني الجذب الدلو والحلقة معا والاذلك الا لاحد امرين اما للطفر بان يكون قد قطع الحبل الفوقاني ابتداء وطفر وامتد الجزء الذي بين القطع والطفر
في كل حال قطع الدلو حزا او قطعت الحلقة بصفحز والاصل في الجواب عن هذا ان يقول ليس العلة في ذلك ما ذكرتموه لانه لو كان كذلك لوجب اذا الطمنا الدلو مقدرا
بما نظن عنده الامر مدادا ان يظهر هناك اثر الطفر وقد عرفنا خلافه ثم نقول ان الحلقة قطعت قدر ما قطعه صاحبها وهو الدلو الا انها قطعت طولا وعرضا والدلو
قطع طولا فحسب بين لكد كون الحلقة قاطعة طولا وعرضا ما يرى من اصطكاكها عند النظر اليها وغير ممتنع مثل هذا فانا نعلم انه لو كان هاهنا بيدران احدهما مستو
مستقيمة والاخرى مقابلة مقعرة وجرى الماء فيها فان الماء الذي يجري في الساقية المقعرة سلع الى المقصد بضعف الوقت الذي سلع الماء الذي سلع في الساقية
المستوية الى المقصد **قال** ادام الله علوه ويمكن ان يجاب عن هذه الشبهة بمثل ما ذكرنا في الرحى فنقول ان حركات الحلقة بمحاذاتها سكنات لبعض تلك السكنات
حركة الدلو فيكون الدلو يتحرك في تسع اوقات مثلا وسكن في وقت والحلقة يتحرك في وقت وسكن في تسع اوقات **ومما** يورد دونه في اثبات الطفر
وهي الجزء ان يقال لو قدرنا ان يكون هاهنا خشبة مسندة الى الحائط واحد من اخرها ذراعا فانها يجذب من اولها قدر شبر ولا ذلك الا لاحد امرين اما للطفر
بان يكون اسفل الخشبة يقطع وطفر واعلاها يقطع ابدا وامتد الجزء الذي بين اسفل الخشبة يقطع حزا في كل حال واعلاها نصف حزا واقل من ذلك **والجواب**
عن هذه الشبهة مثل الجواب عن شبهة البيدر والرشا فلا معنى لاعادته **وما يعلقون به** في الطفر فقط ان الكوه اذا سقط منها ضوء الشمس او غيرها
في حال ما فقدها يذهب الضوء بلا فاصلة فيجب ان يكون ذهابه بالطفر والا فلو كان ذهابه بقطع الاماكن لوجب بقاؤه بعد سد الكوه زمانا وقد عرفنا ان عند
سد الكوه يذهب الضوء لا سعيا اصلا **والجواب عنه** يقول احاب ابو الهذيل عن هذا بان قال الضوء معنى يضاد السد فاذا حصل السد سعى الضد على كل حال
لانه يذهب بالطفر او بقطع الاماكن وهذا الجواب غير سديد فان لقائل ان يقول اولس الضوء جسم رقيق فكيف يقال انه معنى يضاد السد فاذا الجواب الصحيح ان يقول
الضوء الذي كان في البيت تفرق وتبدد لانه ذهب حتى يقال بان ذهابه وجب ان يكون بالطفر او بقطع الاماكن فان قال قائل على هذا يجب ان يحصل عند الاضاءة
قيل له الاضاءة لا تكفيه مجرد وجود الضوء بل انما يتم بشرط استناد الضوء من قرص الشمس وعينها كما لا يتم الاستصباح بمجرد اجزاء النار وانما يتم بشرط استنادها
من اجزاء اخر من النار **وبعد** فلو كانت العلة في ذلك ما قالوه لوجب ان يحصل الضوء في البيت مع سد الكوه اذا الطفر على الضوء صحيح وقد علمنا خلافه ولوجب
ان يطفر الضوء من دون السد وقد عرفنا خلافه **وقريب** من هذه الشبهة هو ان يقال قد علمنا ان عند فتح الكوه يسقط فيها الضوء ولا ذلك الا لانه طفر فانه
لو كان كذلك يقطع الاماكن لكان من الواجب ان لا يسقط فيها الضوء الا بعد مدة من الزمان **والجواب** يقول انما يسقط فيها الضوء بعد اوقات **وربما قالوا** الواجب منا اذا رجع طرفه الى السما
الاوقات مما لا يمكن ضبطها فطن المراد ان الضوء يسقط في الكوه في اول الوهلة فيكون الحال بخلاف ما ظنه **والجواب** هو
راها في اول وهلة ولا ذلك الا لان شعاعه يطفر وذلك لاجل انه لو كان شعاعه يتصل بالسما يقطع المسافة لوجب ان لا يراها الا بعد مدة
يقول ان هذا مما لا يصح لاجل انا لا نقول بان اتصال الشعاع بالمرئي شرط في رؤيته حتى يجب طفر شعاعه الى السما واتصاله بها بل الذي يجعل شرطا في الرؤية انما هو
قاعدة الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر بينه وبينه ولما مجرى السا تر هذا قول ابي هاشم ثم لو جعلنا اتصال الشعاع بالمرئي شرطا في صحة الرؤية لما كان يلزم
سوء الطفر وذلك لاجل انا نقول ان في الكوة شعاعا متصلا بشعاع ابصارنا ثم ذلك الشعاع يتصل بشعاع اخر ثم كذلك حتى يتصل بالسما وراها في اول
وهله فيكون ما في الكوة من الشعاع كالاله في رؤيتنا السما ومثل هذا غير ممتنع فانا نعلم ان الواحد منا اذا كان بعيدا منه كرة وهو يريد تحريكه فانه لا يمكنه تحريكه
في اول وهله وانما يمكنه ان يحركه بعد اوقات وحركات هذا اذا لم يمكن في يده صولجان ولو كان في يده صولجان فانه يمكنه ان يحركه في اول وهله فكذلك الحال في مسئلتنا
وربما قالوا قد علمنا ان الشمس اذا طلعت من مطلعها وبدا منها سقط ضوءها على الارض دفعة واحدة مع البعد الحاصل بينه وبينه ولا ذلك الا لان الطفر
والجواب عنه يقول لم لا يجوز ان يقال بان الاضاءة تحصل حال طلوع الشمس فان الشمس انما تبدو حال طلوعها فان الطفر عليه صحيح وكان يجب ان يكون الليل
وسط السما وكذلك في الارض كلها فيكون الاضاءة انما تحصل بعد اوقات ومدة مديدة **قال** ولهذا جعلنا حد النهار ما تمتد فيه الضوء من حين طلوع الفجر الى ان
يغيب قرص الشمس وحد الليل ما يمتد فيه الظلمة الى ان يطلع الفجر فاذا كان الامر بهذه الصفة لا يمكنه ان يقول بان الضوء ينتشر في حالة واحدة بل انما ينتشر ساعات
ومدد على انا نقول لم لو كان العلة فيما ذكرتموه الطفر لوجب ان ينتشر الضوء عند غروب الشمس كما ينتشر عند طلوعها فان الطفر عليه صحيح وكان يجب ان يكون الليل
نهارا الا ان لمن ينازع في هذه المسئلة ان يقول ان الله تعالى اجرى العادة بان يمنعه من الطفر في ذلك الوقت **قالوا** لو قدرنا ان يكون هاهنا حسبان
طول احدهما ذراعان وطول الاخر ذراع واحد وعرضا ما في الارض لكان اذا انعلص الظل من الاولى ذراع يعلص من الثانية نصف ذراع فلو كان العلص على احد
واحد لكان اذا انتهى الظل في الطولى الى ذراع لا سقى للقصرى ظل اصلا بته ولن يكون كذلك الا لان ظل الخشبة التي طولها ذراعان يطفر ويقطع وظل الخشبة
التي طولها ذراع واحد يقطع ابدا او لان في كل دقة يقطع الاولى حزا يقطع القصرى نصف حز **والجواب** ان الشمس في مثل هذه المدة لا يكون
قطعها مقصورا على حز او نصف حز بل ربما قطعت ربع الافلم نجب ان يقال ان الاولى يعلص منها حزان ويعلص من الثانية حز او يعلص من الاولى حز ويعلص
من الاخرى شيء ما اذا انعلص من الاولى جزء اخر يعلص من الثانية حز، فلا ادري الى شيء مما قالوه **قالوا** ان راكب السفينة طولها عشرون ذراعا يمشي فيها
يقطع اربعين ذراعا اذا قطعت السفينة عشرين ذراعا وذلك بان يتعدى في اخر السفينة فاذا قطعت السفينة عشرين ذراعا يكون الرجل قد قطع البيعينه

السفينة

وقطع معها القدر الذى يقطعه السفينه فيكون قاطعًا لصعف ما يقطعه السفينه ولا ذلك الا لان الرجل يطفر والسفينه يقطع او لان الرجل اذا قطع حرا قطعت بصفحرا بهما كان فهو الذى يقول **والكواء** ان حركات السفينه تحللها سكنات ووقفات فهذا الراكب يتحرك فى حال سكونها ووقوفها ويحرك معها اذا تحرك فيكون قد قطع صعف ما قطعها السفينه بدن صحة ما ذكرناه ونوضحه انه لو لم يتحرك الراكب فى حال وقوف السفينه وانما يتحرك فى حال تحرك السفينه للزم كونه فى مكانين دفعة واحدة وذلك لاجل انه كان يكون متحركا بحركتين مختلفتين احديهما حركه بنفسه والاخرى حركه السفينه وعلى هذا الاصح منه الحركه اصلا فى حال قد اشتد عصف الرياح **وبعد** فلو كان العله فى ذلك ما قالوه لوجب اذا شد فى رجله ما نظر عنده الاثران لا يتم الخط بالسفينه بل انما يحصل الخط فى الموضع الذى قطعه وسقى موضع الطفر خاليا وقد عرفنا فساده **قالوا** قد علمنا ان الله تعالى قادر على خلق الجوهر الذى خلقه بالبصره بالرى بدلا من البصره بالرى وخلقه بالبصره والكون الذى يحصل الجوهر به كائنا فى البصره مضاد للكون الذى يصيره كائنا بالرى واذا كان ذلك وصح على هذين الكونين طريقه البدل فكذلك صح عليهما المعاقبه لان هذا من جنس المتضادين واذا صح عليهما المعاقبه وجب ان يصح الطفر فان صحة ذلك لا تتصور الا بعد صحة الطفر على الاجسام **والكواء** يقول ان القدر تعالى قادر على خلق الجوهر الذى خلقه بالبصره بالرى بدلا من البصره ونقول ايضا بضاد الكونين وكذلك نقول بصحه البدل عليهما ولكن من اين وجب صحة المعاقبه عليهما فان قال لاجل صحة البدل عليهما قيل له ومن اين اذا صح البدل عليهما صح المعاقبه عليهما فان قال من حيث انهما ضدان قيل له ومن اين ان من حق الضدين كما نصح عليهما البدل ان يصح عليهما المعاقبه على كل حال فان قال لدليله السواد والبياض فانهما لما كانا ضدين وصح عليهما طريق البدل صح عليهما طريق المعاقبه قيل له وما وجه الجمع بينهما يعنى بين السواد والباض وبين الكونين فالجواز عند هذه المطالبه جوابا وهذا القدر كاف للسايل فنعم نقول المعاقبه فى الكونين انما يصح بشرط ان يكونا مكانهما مقاربين واما ولما كان بهذه الصفه فلا نصح وفرق بينهما وبين السواد والباض فان السواد والباض مما لا ينقل بهما المحل بخلاف الكونين فان الكونين مما يحب انتقال المحل بهما فان الفرق بين الموضعين **وبعد** فان هذا الذى قالوه مبنى على سوت الطفر فكيف يمكنهم الاستدلال به على اثبات الطفر وهل هذا الا استدلال بفرع الشئ على اصله بدن ما قلناه هو انه اذا زال الاعتقاد عنهم بسوت الطفر لا يمكنهم القول بذلك ٥ ٥ ٥ ٥

فصل القول فى فنا الجواهر واعادتها

اعلم ان الجواهر ما تعدم وترد عليها الفنا الى اخره ∴ قال ادام الله علوه انما من الكلام فى الفنا وكيفيته لانه كلام فى احكام الجواهر وجمله القول فى ذلك هو ان الجواهر سبيل ورود العدم والفنا عليها والاحلاف فى هذا بل هو كالمعلوم من دين النبى عليه السلم ضروره ولو لم يمكن ان يقال ان هذا معلوم ضرورة من دين النبى لا مكن ادعاء الاجماع فيه واجماع الامة محمه فى هذا الباب ويمكن ان يستدل على هذا بما ثبت من كتاب الله جل وعز من جملتها قوله تعالى هو الاول والاخر فبين انه الاول والاخر ولن يكون كذلك الا وقد كان موجودا حيا وكان ولم يكن معه غيره ويكون باقيا موجودا والكون معه شئ ومنها قوله تعالى كل من عليها فان بين عز ذكره ان من على الارض يفنى ولا سبيل وهذا يدل على ان الجواهر اصلا فان قال قايل قوله تعالى كل من عليها فان لا يدل على فنا الجواهر اجمع وانما يدل على ما قاله قيل له نحن بدن ان فنا بعض الاجسام يكون فنا لسايرها فصح استدلالنا من هذا الوجه ومنها قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه بين تعالى ان كل شئ يرد عليها الفنا سوى ذاته ولن يكون كذلك الا وقد كان ولم يكن معه غيره ويكون باقيا موجودا والكون معه شئ ومنها قوله تعالى على الحقيقه يحب حمله عليها دون ان يحمل على المجاز فان الله تعالى قال كل من هالك والموت لا ساتى فى جميع الاشيا وانما ساتى فى الاحيا دون غيرهم وهاهنا ايات اخر دلت على سوت الاعادة بعكسا الاستدلال بها على اسفا الجواهر فان الاعاده ترد على الاسفا والاعاده فرجب الاصح على الموجودات ∴

فصل

وانما يعنى الجواهر بقولنا تضادها الى اخره ∴ قال ادام الله علوه لما من رحمه الله الكلام فى ان الجواهر سبيل ورد عليها العدم اراد ان يبين انها انما تسفى لمعنى تضادها وهو الفنا واراد ان يعرفه ذكر المعنى السمع دون العقل وذكر الخلاف فيه ∴ وجمله القول فى ذلك هو ان سمعنا انا على وابا هاشم اتفقا على ان الجواهر انما تسفى لمعنى تضادها وانما اختلفا فى طريق ذلك المعنى اعقلى هو ام سمعى فاما الذى ذهب اليه ابو على ان ذلك المعنى ما يمكن ان يتوصل الله بالعقل والسمع واما ابو هاشم فقال الطريق الى ذلك المعنى الا السمع وقال لو خلينا والعقل لما كنا عرفنا اسفا الجواهر حتى نعدم نعدم المحتاج اليه ونوفيه الحقوق على ما سنحققها بمكن بحلال الموت بعين المكلف من الحقوق الباقى انما سقى لامر يرجع الى جنسه ونوعه والاحتاج الى غيره حتى نعدم نعدم المحتاج اليه ونوفيه الحقوق على ما سنحققها بمكن بحلال الموت بعين المكلف من الحقوق وغيره فاذا احب القول بان الذى به نعلم اسفا الجواهر السمع دون العقل واذا ورد السمع باسفا الجواهر وعلمنا عقلا ان الباقى لا سقى الا لضد او ما يجرى مجراه نعلم انه لا بد من امر يضاد الجواهر ليفنى بها وعلى هذا سقط سوال السايل اذا قال كيف هذا ووجدنا ان ثبت الدواب سمحا فان ابا هاشم اذا قال بان الفنا انما نعلم سمحا ليس يريد بذلك ان الفنا ثبت سمعًا وانما يريد بذلك ان بالسمع نعرف اسفا الجواهر ثم نستدل به على اثبات معنى تضادها فيكون الكلام ساقطا من هذه الجهة واعلم ان ابا على واز كان يقول بانى اثبت الفنا عقلا لا بد ان يرجع الى السمع كما رجعنا اليه وذلك لان ذلك المعنى الذى نثبته لا بد ان يكون من فعل الله تعالى ونعلق باحساره واز شا لم يحره ويجب ان يكون طريقه سمعيه ان الله تعالى يختار ذلك المعنى على كل حال والا فلس يجب فى كل ما قدر عليه القادر ان يوجده لا محاله بل يجوز ان لا يوجده اصلا ولا بى على شبه نعلق بهذا الباب منها انه قال قد علمنا ان من حق القادر على الشئ ان يكون قادرا على جنس ضده وان سطل به والعدم تعالى اذا كان قادرا على الجواهر وجب ان يكون قادرا على معنى تضادها وسطلها به وهذا غير سديد وذلك لاجل ان هذه الطريقه توجب عليه ان يثبت لكل مقدور ضدا والا فلو لم يجب فى كل مقدور ضد لجاز ان وجب اذا كان قادرا على الجواهر ان يكون قادرا على معنى تضادها فيه اولا ان يسلم ان الجواهر ضدا حتى اذا ثبت كونه تعالى قادرا على الجواهر وجب ان يكون قادرا على ذلك المعنى الذى يضاد الجوهر والاكان يستبد لا يفرع الشئ على اصله وذلك فاسد ومنها هو ان قال لو لم نحكم بصحة العدم على الجواهر لكنا الحمنا حالها بحال العدم تعالى وقد علمنا انه لا بد من اثبات فصل من حاله القدم ومن حاله الجواه

جل وعلاه

وهذا ايضا مما لا يصح لاجل ان الفصل بائت بين وجود العدم تعالى وبين وجود الجواهر من وجه اخر وهو ان وجود الجوهر يستند الى احسار مختار وهو الباري ووجود القديم عز اسمه لا يستند الى احسار فاعل موجد فبان الفرق بين الوجودين من هذه الجهة **وبعد** فانا وان كنا نحكم بفنا الجواهر قطعا لجواز ذلك وليس كذلك في العدم تعالى فانه لا يجوز فناه اصلا بل يقطع على وجوده ابدا **ومنها** هو ان قد علمنا ان السواد نصح عليه العدم في كل وقت وانما كان كذلك لتجدد وجودها بدليل انا لو لم نجدد وجوده كالعدم لا صح عليه العدم واذا ثبت ان صحة العدم على السواد لاجل وجوده متجدد وقد علمنا ان وجود الجواهر متجدد فوجب صحة العدم عليها في كل حال كالسواد وهذا ايضا بعيد وذلك لان السواد انما نصح عليه العدم في كل وقت لانا لما قاله من ان وجوده متجدد وانما ذلك لثبوت ضده له ولم يثبت للجواهر ضد بعد حتى يمكنه قياس احدهما على الاخر **واما** استدلاله بالقديم تعالى فباطل وذلك لانا لا نسلم ان القديم تعالى انما لا نصح عليه العدم لان وجوده غير متجدد بل نقول انه لا نصح عليه العدم لان هذه الصفة التي هي صفة الوجود سحقه تعالى لذاته فلا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال لما قد ثبت ان الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال فبان الفرق بين الموضعين **ومنها** هو انه قال قد علمنا ان قطع التكليف مما يجب على الله تعالى لانه لطف للمكلفين من حيث ان المكلف اذا علم ان التكليف سيقطع عنه وسيحل بين حال التكليف وبين الثواب وغيره من الحقوق يكون اقرب الى الواجبات لوجوبها واحسابها المحبات لفعلها فسمي لطفا من هذا الوجه واذا ثبت ان قطع التكليف واجب من حيث كان لطفا وقد ثبت ان اللطف لا بد ان يكون مفعولا على الوجه الذي يكون اقرب الى الانسان مما يمكن ان يفعله الله تعالى من التكليف على الوجوه كلها وان لم يثبت اللطف على الوجه الذي يمكن ان يكون اقرب الى الانسان بالواجبات لوجوبها واحسابها المحبات لفعلها وقطع التكليف على الوجه الذي يمكن انما يكون بالافناء وهذا ايضا خطا وذلك لان من سبيله ان يبين ان الجواهر سيفنيها على كل حال حتى يثبت لطفا للمكلف اذا علم ذلك والا فالمكلف اذا كان يجوز الفناء لها ويجوز البقاء عليها لم يمكن ذلك لطفا له فيكون هو من هذا الوجه الذي ذكرناه كالمبتدل بفرع الشيء على اصله **فصل** فاما الكلام في ان الجوهر بعدم لمعنى ضاده ∴ قال الامام الله علوه الغرض بهذا الفصل الكلام في ان الجواهر اذا اسفت فانما سفت لمعنى ضادها ∴ وجملة القول في ذلك هو ان الناس اختلفوا في ذلك فالذي عندنا ان الجواهر انما تعدم لمعنى ضادها وهو الفناء ودللنا على ذلك مثل ما دللنا على اسات الاكوان وتحريره هو ان يقول الجواهر اسفت مع جواز ان لا اسفي والكال واحده والشرط واحده فلا بد من امر مخصص والا لم يكن ان يسفي اولى من ان لا يسفي ولا يسفي وذلك الامر اما ان يرجع الى ذاتها وصفه من صفاتها او الى غيرها وغيرها لا يخلو اما ان يكون ثانيه على حد الاحسار والصحة واما ان يكون باشره على سبيل الايجاب فان كان الاول فهو الفاعل وان كان الثاني فهو العلة والمعنى بهم لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما والاقسام كلها باطله حتى لم يبق الا ان يكون اسفاوها لمعنى موجود وان شيئ **وردت** هذه القسمة على وجه اخر **فنقول** الجوهر اذا اسفي ولم يبق لا يخلو اما ان يكون اسفاوه لانه في بقائه يحتاج الى معنى وقد عدم ذلك المعنى على ما نقوله ابو القسم او يكون اسفاوه لانه غير باق او يكون اسفاوه لان الله تعالى كان قد يجدد عليه الوجود حالا بعد حال واذا لم يجدد عليه الوجود سفي على ما ذهب اليه النظام او يكون اسفاوه ناسفا ما كان وجوده مضمنا بوجود هو الاكوان او يكون اسفاوه لخلق الله تعالى فيه حلسا من الاكوان لا نصح عليه البقاء فسفي ما فيه من الاكوان الدافنه نظر وهذه الاكوان التي لا نصح عليها البقاء وهي واحد العدم فبعدم لفقد ما وجوده مضمن بوجوده على ما اختاره بعض المتاخرين من اصحابنا وهو القاضي ابو احمد بن ابي علان او يكون اسفاوه ما يسمى الى وقت لا نصح وجوده من بعد او يكون اسفاوه ما يبدي الله تعالى بفنائها واعدامها على ما حكي عن ابي الحسن الخياط وابي حفص العربسي او يكون اسفاوه يقول يفعله الله تعالى على ما نقوله ابو الهذيل او يكون اسفاوه بمعنى يخلقه الله تعالى يكون مضادا له على ما ذهبنا اليه **والاقسام** كلها باطله حتى لم يبق الا ما احترناه **اما** القسم الاول وهو ان يكون اسفا الجوهر لانه كان محتاجا في البقاء الى معنى فاذا اسكل الله تعالى ذلك المعنى ولم يخلقه سفي فباطل بما ذكرنا من قبل فانا قد بينا ان البقاء ليس بمعنى وان الباقي ليس له بان يكون باقيا حاله وصفة **وبعد** فلو ثبت البقاء معنى لكان لم يصح ان يجعل العلة في فناء الجوهر اسكال ذلك المعنى الذي هو البقاء وذلك لاجل ان المرجع بالاسكال انما هو الى النفي والنفي لا يقع فيه اختصاص اصلا ثبته فكان من الواجب ان يعدم الجواهر وان كان يفعل الله تعالى فيها البقاء ما كان لا يفعل البقاء وهذا باطل او كان يجب ان يكون مستفيا مثبتا دفعه واحدة لوجود العلس الذي بينها الموبر بالفناء والبقاء **واما** القسم الثاني وهو ان يكون اسفا الجوهر لانه غير باق وسفي مردود بمثل ما قدمنا ان الجواهر باقيه ∴ **واما** القسم الثالث وهو ان يكون اسفا الجواهر انما هو لان يحدد الله تعالى عليها الوجود حالا بعد حال فباطل ايضا لما قدمنا فيما تقدم من قبل ولاجل انه كان يلزم ان يسفي الجواهر لان يحدد عليها الوجود وهذا لاجل ان لا يفعل البقاء فيه اختصاص من حيث ان المرجع به الى النفي والعدم ∴ **واما** القسم الرابع ان يكون اسفا الجواهر ناسفا ما وجوده مضمن بوجوده فباطل ايضا وذلك لاجل انه قد ثبت وتقرر ان ما في الجوهر من الاكوان باقيه واذا كان كذلك فلا يسفي الا ضد يساويها في البقاء فبطل هذا ان من هذا الوجه **واما** القسم الخامس وهو ان يكون اسفا الجواهر بان يخلق الله تعالى اكوانا لا نصح عليها البقاء يسفي بها ما كان باقيه من الاكوان وسمي مما لا نصح عليه البقاء يسفي الجواهر لعقد ما وجوده مضمن بوجودها وهو الاكوان فباطل ايضا وذلك لاجل انا قد علمنا ان الاكوان لا مر يرجع الى قسلها ونوعها مما نصح عليها البقاء واذا كان كذلك وجب في ذلك الاكوان ايضا ان يكون مما نصح عليها البقاء والاقدح في كونها اكوانا بمن ما ذكرناه وبوصحه هو ان هذه الاكوان مع اختلاف احكامها اتفقت في صحة البقاء عليها وكذلك يجب في تلك الاكوان هذا كما يعلم انه يجوز ان يكون في المقدور جنس من الالوان مما نصح عليه البقاء كما في هذه الالوان التي هذه حاز قبل هذا باطل بالاعتماد فان الاعتماد عندكم مما نصح عليه البقاء لا مر يرجع الى مسله وبوعه هم اسم من الاعتمادات ما لا سبيل لهم الى ان مثله في مقدورنا ان يعتقد ان الاكوان لا مر يرجع الى قسلها ونوعها يسع هم ان تكون اكوانا معدورة لا نصح ان يسع قيل له ما حكيته عنا ليس بواجب لنا فيسقط السوال **وبعد** فلو كان في المقدور جنس من الاكوان لم يصح عليه البقاء لوجب ان لا نصح وصف القديم تعالى بالقدرة على اعدام الجواهر في كل حالة وفي كل وقت وانما نصح وصفه بالقدرة على اعدامها اذا حصل الجواهر في تلك الحالة التي احصت بها تلك الاكوان وقد علمنا خلاف ذلك

فانا قد علمنا انه لا وقت يسار اليه الا ويصح من القديم تعالى اعدام الجواهر في ذلك الوقت على اي وجه كان في اي جهة كانت **وبعد** فلو كان في المقدور حساس الاكوان لا يصح عليها البقاء اذا خلقها الله تعالى يفعل بها الاكوان المجانسة في الجواهر هي سعي لا يسعى اذ لا يصح البقاء عليها فسعي الجواهر لعقد ما يحاج في المصير الله لكان لا بد ان يكون لذلك الاكوان مضاده لهذه الاكوان حتى سعي بها ما في الجواهر من الاكوان واذا كان كذلك يحب صحة معاقبة كل واحد منهما على صاحبها ولن يصح معاقبة احدهما على الاخر ان لا يصح البقاء على كل واحدة منهما فبطل قول العالم بان في المقدور حساس الاكوان لا يصح عليه البقاء الا ان هذا الوجه ضعيف وذلك ان لقايل ان يقول اول ما في هذا هو انكم اطلقتم القول بان من حق كل ضدين معاقبة احدهما على الاخر وهذا لا ساغ على اصلكم فانكم لا تقولون بالطفر فما يقول اولى لنا عندكم بصحة وجوده وطروه على الجوهر ولا يصح طروا الجوهر عليه فلم لا يجوز مثله في مسئلتنا **وكذلك** فان له ان يقول اولى من الكون الاول لا يصح طروه على الكون الثاني وليس كذلك الكون الثاني فانه يصح طروه على الاول فاذا الاعتماد على ما تقدم من الوجوه **واما** القسم السادس وهو ان يكون اسفا الجواهر بان يسمى الى وقت لا يصح الوجود عليها بعد ذلك الوقت فباطل وذلك لانا قد علمنا ان الجواهر قد تعذر عليها الوجود من وقت الى ما زاد عليه ولا حاضر وجب ان يصح عليه الوجود في سائر الاوقات كما في الاعتقاد فانه لما تعذر في التعلق من واحد الى ما زاد عليه ولا حاضر لكان قد تعلق بما لا يمكن ان يتعلق به **وبعد** فلو كان ذلك لكان من الواجب ان لا يصح وجوده في حال من الاحوال وذلك لان حال الجوهر مع بعض الاوقات كحاله مع سائرها فلو كان في الاوقات ما لا يصح وجوده فيه لوجب ان لا يصح وجوده في شيء من الاوقات وهذا دفع لكل ما نعرفه كل عاقل اضطرارا **وبعد** فلو كان كذلك لما صح استمرار كوننا كنا ما لجواز ان الوجود هو الاصل في هذه الصفة ولا يصح سلب الفرع مع ثبات الاصل **وبعد** فانا نقول الجواهر ما صح عليها الوجود اكثر من وقت فكان من الواجب صحة الوجود عليها في كل وقت دليله كوننا كنا وان سئلت فلت ان وجود الجواهر انما هو لامر يرجع الى ما تقتضيه صفة ذاتها موجب ان لا سبيل بكل حال وان لا سبيل الى حد لا يصح عليها الوجود بعد ذلك الوقت

ووجه آخر ذكره شيخنا ابو اسحق رحمه الله وهو ان حال لو لم يصح الوجود على الجواهر في سائر الحالات بل يصح عليها في وقت دون وقت وقد علمنا صحة ان يوجد الله تعالى ايجادها كما يصح منه تعالى ايجادها الكان من الواجب وقد اخر الله تعالى ايجادها الى ذلك الوقت بعينه ذلك الوقت ان لا يقدر على ايجادها كما في الصوت وغيرها من المقدورات التي قد حصر وقتها او وقت سببها او غير ذلك وقد علمنا انه لا حال يشار اليها الا ويصح من القديم تعالى في ذلك الوقت ايجاد الجواهر فبطل ما قاله السايل **وبعد** فكان من الواجب ان لا يصح وصف القديم تعالى بالقدرة على الاعدام في كل حال ووقت وانما صح ان يوصف بذلك اذا لم يكن حال الجوهر الى ذلك الوقت وقد عرفنا خلافه وهذا اقرب مما قاله ابو اسحق واما القسم السابع وهو ان يكون اسفا الجواهر بان يسمى الله تعالى بافنائها واعدامها فباطل وذلك لان الاعدام لا يتعلق بالفاعل وان كان الايجاد متعلقا به والدليل على ذلك هو ما قد علمنا ان باثر القادر لا يتعدى طريقة الايجاد والاحداث ولا حاضر هناك وجب ان يوثر في سائر الصفات حتى الصفة الذاتية والمقتضاة عنهما وعن احدهما وذلك باطل **وبعد** فلو كان الاعدام متعلقا بالفاعل لكان يصح من الواحد منا اعدام مقدوراته الداخلة دون ان يفعل اضدادها فلزم عليه ان يصح منا ان نعدم الحركة من دون ان يفعل السكون مع الجوهر خاليا من الكون وذلك باطل فان سايلا سايل وقال ما انكرتم ان الاعدام مما لا يصح من الواحد منا الا متولدا فلا يلزم صحة ان نعدم الحركة من دون ان يفعل السكون بل لا بد من ان يفعل السكون لان السكون كالمولد لاعدام الحركة قيل له هذا باطل وذلك لان من حق السبب صحة ان يعرض عارض فيمنعه من التوليد فلو كان فعل السكون مولدا لاعدام الحركة لوجب في بعض الحالات ان يفعل الواحد منا السكون في الجسم فلا يسع به الحركة ولا يسكن به الجسم ايضا وذلك باطل

وبعد فان من حق السبب ان يتولد عنه امر ما لا الاعدام **وبعد** ما من جنس من المقدورات لا يصح منا فعلها من غير سبب الا ويصح من الله تعالى فعلها مبتدا فكان من الواجب ان يوجد العدم بعالي الجوهر وبسيط عنه الحركة من دون ان يفعل فيه سكونا وهذا بعض ما ذكرناه من الفاسد وهو حلو الجوهر عن الكون

وبعد فلو كان الاعدام متعلقا بالفاعل وقد علمنا ان الواحد منا قادر على ابطال فعل الغير واعدامه لوجب ان يكون قادرا على ايجاده لان من حق القادر على ان يجعل ذاتا من الذوات على صفة من الصفات ان يكون قادرا على سائر صفاتها التي تكون عليها بالفاعلين فمقتضى كون مقدور واحد من قادرين وذلك فاسد

وبعد فلو كان الاعدام متعلقا بالفاعل وقد علمنا ان الواحد منا قادر على اعدام الحياة وابطالها لوجب ان يكون قادرا على ايجادها وانا قد ذكرنا ان من حق القادر على ان يجعل ذاتا من الذوات على صفة من الصفات من دون ان يكون قادرا على ان يجعله على سائر صفاتها التي تكون عليها بالفاعل **وبعد** فكان يجب في كل ما يعدم ان يكون اعدامه بالفاعل حتى الصوت وذلك لاجل ان كل صفة تتعلق بالفاعل في موضع فانها تتعلق بالفاعل في سائر المواضع كالحدوث فان صفة الحدوث لما تعلق بالفاعل كان هذه الصفة ابدا تتعلق بالفاعل فكان يجب ان يصح منا الاختراع بالفاعل اعدامه فان قيل اعدام الصوت واجب فلا يجوز ان يتعلق بالفاعل وانما الذي يتعلق بالفاعل اعدام ما يجوز عليه الوجود ويجوز عليه العدم وهذا كما قلتم ان الوجود يتعلق بالفاعل ولكن ما يجب لا يجوز تعلقه بالفاعل وهو وجود العدم تعالى قيل له اذا كان عدمه يحدث لا لمحل هو لغو اذ لا يجب على كل من يجب ان يكون بالفاعل وان لا يفرق بين ذلك من ان يكون واجبا ومن ان يكون جائزا بمثل ما ذكرناه ونوضحه ان وجوب عدمه لا يخرجه عن كونه مقدورا متعلقا بالفاعل ولهذا فان المسبب قد يجب وجوده عند وجود السبب ثم لا يخرج من ان يكون مقدورا متعلقا بالفاعل **وبعد** فلو كان الاعدام متعلقا بالفاعل لكان لا بد ان يكون تاثير القادر في صفة من الصفات كما في الحدوث لما كان متعلقا كان صفة من الصفات فوجب ان يكون المعدوم له يكونه كذلك حالا وهذا ما قد افسدناه من قبل فلا وجه لاعادته **وبعد** فلو كان الاعدام متعلقا بالفاعل لبطل الاصل الذي اصلناه من ان القدرة لا سعدى في التعلق من واحد الى ما زاد عليه اذا كان الوقت واحدا والجنس واحدا وما تودي الى بطلان ذلك الاصل وجب ان يكون باطلا **واما** القسم الثاني وهو ان يكون اعدام الجوهر انما كون متعلقا بقول يوجده الله تعالى كان يقول افنوا اعدام فباطل ولا نعرف من سمينته في بطلانه وذلك لان القول لو كان له تاثير في عدم الجواهر لكان من الواجب اذا قلنا

منذ كذا القول

مثل ذلك القول ان بيع الجواهر لاجل ما يوتر لاحلف بحسب اختلاف الفاعلين كالحركة وقد علمنا انه لا يسع واذا وجدنا ما اوجدنا من الاقوال **ولعد**
فلو كان ذلك كذلك لكان من الواجب اذا جمع الله بين هذين القولين وهو قوله ابق وافنى بيع الجواهر وسعى وهذا فاسد **ولعد** فكان من الواجب
اذا جمع الواحد منا بين قولين وما ابق وافنى ان يكون الله تعالى قد خلق له بين بيع الجواهر وسعى دفعة واحدة وذلك فاسد فاذا بطل الاقسام كلها
ثبت صحة ما قلناه من ان اسفاه انما هو لمعنى يضاده ومنافيه **فصل** اعلم ان هذا الضد لابد من ان يكون عرضا الى اخره
قال ادام الله علوه الغرض بالفصل الكلام في ان المعنى الذي يضاد الجوهر ومنافيه هل هو عرض ام لا وحمل القول في ذلك ان الكلام في هذا يقع تارة من جهة المعنى
واخرى من جهة العبارة ولا خلاف بيننا شيخينا ابي علي وابي هاشم ان ذلك المعنى لابد ان يكون من قبيل الاعراض وانما الخلاف بينهم في التسمية والعبارة ونحن يبين اولا
ان ذلك المعنى لابد ان يكون من قبيل الاعراض ثم نتكلم فيما يتعلق بالعبارة والتسمية **اعلم** انا قد ذكرنا في صدر الكتاب ان المعلومات ليس الا القديم والجواهر والاعراض
ومنا ذلك ساما شافيا كافيا فمقول ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون قديما او ذلك فاسد او جوهرا او ذلك لا يجوز او عرض وهو الذي يقوله لا يجوز ان يكون قديما لان
على هذا يجب ان لا يصح وجود الجواهر قط اذ القديم ما لا اسد لوجوده وخلاف ذلك معلوم اضطرارا ولا يجوز ان يكون جوهرا لما قد دللنا على ان الجواهر لا ينفك منها
من ما قلناه ان الجواهر مع انها اجمع مما له كيف يكون مضاده وهلم في هذا الانقلاب الخفي والعسر يجب ان يكون عرضا واذا ثبت ذلك صح انا نسأل انه هل يجوز
ان يكون بصفة هذه الاعراض او عرض مخالف لهذه الاعراض اجمع وحمل القول في ذلك انه لا يجوز ان يكون بصفة هذه الاعراض التي اسندناها الى الدلالة بل هو عرض مخالف
سائر الاعراض والذي يدل على ذلك هو انه لا يخلو اما ان يكون بصفة هذه الاعراض التي يحتاج في وجودها الى المحل او يكون بصفة الاعراض التي لا يحتاج في وجودها الى المحل
لا يجوز ان يكون بصفة الاعراض التي يحتاج في وجودها الى المحل لانه كان يجب ان يجتمع الضدان ان يوجد هو في محل وذلك فاسد ولانه لو كان بصفة هذه الاعراض التي يحتاج
في وجودها الى المحل لوجب ان لا يضاد المحل ولا ننافيها اذ من المحال حاجة الضد في وجوده الى وجود الضد ولانه لو كان بصفة هذه الاعراض التي يحتاج في وجودها
الى محل وكان يصح وجوده في المحل ابتداء وابقاء لخرج عن ان يكون مضادا للمحل اولزم اجتماع الضدين وكل ذلك فاسد ولا يلزم على هذا النظر من حيث صح وجوده
اولا ولم يصح ابتداء مع العلم بان من حق الضدين استحالة اجتماعهما ومن حق المسبب مع الاسباب فان المسبب قد يوجد مع السبب والسبب معه
وقد لا يصح وجودهما معا فهذا هو الفرق بين الموضعين ولا يجوز ان يكون بصفة الاعراض التي لا يحتاج في وجودها الى المحل فان الاعراض التي هي حالها معدودة
هي ارادة العدم وضدها وذلك المعنى لا يجوز ان يكون بصفته اراد العدم لان ذلك يقتضي ان يكون اعدام الجواهر واسفاؤها ارادته العدم تعالى وذلك باطل
من حيث انا نعلم وجود الجواهر وبقاؤها مع العلم بكون العدم تعالى مريدا ارادة محدثة لا في محل **فاما** ما يتعلق بالعبارة والتسمية فهو الكلام في ان ذلك
هل يسمى عرضا او لا وجملة القول في ذلك ان الشيخ ابا علي ذهب الى انه لا يصح تسميته بانه عرض وابو هاشم احار خلافه واحار تسميته بانه عرض وهو الصحيح
من المذهب احتج ابو علي على صحة مذهبه بان قال العرض انما هو ما عرض على الغير وهذا الاسم في العنا اذا لا يجوز وجود العنا في المحل وجب ان لا يوصف
بذلك وكذلك يقول انه لا يجوز وصف الارادة الموجودة لا في محل والكراهة الموجودة لا في محل لهذا المعنى وهذا بعيد لان الذي قاله وهو ان من حق العرض ان يعرض
على الغير لو ثبت فكان شرطا فانما يكون شرطا في الاصل والوضع واما عند المتكلمين فليس هو بشرط وانما قلنا ان الذي اختاره ابو هاشم هو الصحيح السديد
وذلك لما علمنا ان العرض حقيقته عند اهل اللغة ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثه ابدا ولا يعصلون من الاجسام وغيرها بل يسمونها عرضا ولهذا يقال
في الجسم انه عارض وفي السحاب عارض قال الله تعالى عارض ممطرنا وقد **فصل** في الدلالة انه عرض حاضر بالكل منه الدر والعاهر فهذا هو حقيقة العرض عندهم
ثم صار بالاصطلاح حقيقة في جنس مخصوص يعرض في الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر وهذا المعنى ثبت في العنا فصح تسميته بانه عرض وكذلك تسمية الارادة
والكراهة وكما يصح وصفه بانه عرض وهو موجود فكذلك يصح وصفه بذلك وهو معدوم لما قدمنا من قبل ان كل لفظة لا تعدو المسمى الوجود لا من حيث اللفظ
ولا من حيث المعنى حازاها وعليه في حالتي العدم والوجود وكما يصح تسميته بانه عرض في حالتي العدم والوجود فانه يصح تسميته بانه مناف في الحالين معا وهذا الاجل
ان هذا الاسم الذي هو قولنا فنا من اسماء الاعلام كالسواد فحازاها وعليه في سائر الحالات وليس لاحد ان يقول انه يقتضي ان الجواهر قد اسفت به وهو معدوم
وكيف قلتم بصحة تسميته بهذا الاسم وهو معدوم فانا قد ذكرنا ان هذا الاسم من اسماء الاعلام لانه انما سمي بذلك لان الجوهر اسفى به اولم يسف وكما لا يمنع تسميته
بهذا الاسم بل يصح فانه لا يصح ان يسمى العنا الجواهر او بانه منا للجواهر في حالتي العدم والوجود وانما يصح تسميته بهذا الاسم اذا وجد او سفى به الجوهر لانه
يقتضي اسفا الجواهر وهو معدوم وذلك باطل على ما مر في الفصل الذي يلي هذا الفصل وصار هذا كالقدرة فانها لما كانت من اسماء الاعلام صح تسميته
بانه قادر في حالتي الوجود والعدم ولكن لا يصح ان يسمى به وهو معدوم بانه قادر على الفعل لان هذا يقتضي صحة ان يوجد بها القادر الفعل وذلك لا يصح مع كونها
فصل وهذا العنا انما يضاد الجواهر **قال** ادام الله علوه الغرض بهذا الفصل الكلام في كيفية منافاة العنا للجواهر وحمل القول في ذلك
هو ان العنا انما يضاد الجواهر ومنافيها اذا كان موجودا واما اذا كان معدوما فلا ننافيها ثم اذا وجد بكيفية مجرد الوجود في منافاته الجواهر ومضادته لها
والذي يجب بحسبه في هذا الفصل فصلان احدهما ان العنا المعدوم لا يضاد الجواهر ولا ننافيها والثاني ان مضادته للعنا على مجرد الوجود **اما** الكلام في الفصل الاول
هو انا قد علمنا ان المعدوم لا يجوز ان يضاد مضاده اصلا سواء كان منا او غيره الا ترى ان السواد والبياض وان كانا ضدين فانه لا يسند البياض منهما في العدم
وكذلك الحركة والسكون الى غير ذلك من المضادات **فاما** الوجه في الجمع ان المضاد انما سمي بالصفة المقتضاه عن صفة الذات والصفة المقتضاه عن صفة
الذات مشروطة بالوجود في كل ذات **ولعد** فلو كان العنا وهو معدوم يضاد الجواهر ومنافيها للزم استحالة وجود الجواهر اصلا وخلافه معلوم ضرورة
واما الكلام في الاصل الثاني فهو ان يقول قد علمنا ان وجوده يوثر في اسفا الجواهر فلا يخلو اما ان يكون منا فانه لها ما ان يوجد في المحل مسفعة على ما حكى عن محمد شبيب

او نكون منافاته لها على المحل كما قلنا في السواد والبياض او نكون منافاته لها على الحي والمحل او نكون منافاته لها على مجرد الوجود فبان بوجد الله الفنا لاني محل يسع الجواهر كلها وسعدم على ما نقوله والاقسام كلها باطله حتى لم يبق الا القسم الاخر اما القسم الاول هو ان يكون الفنا انما يوثر في اسفا الجواهر اذا وجد في المحل على ما حكي عن ابن شبب والبردعي وفاسد مما قلناه من الوجوه عند ذكر الدلاله على ان الفنا لا يجوز ان يكون بصفه الاعراض التي تحتاج في وجودها الى المحل واما القسم الثاني وهو ان يكون منافاته للجواهر على المحل كمنافاة البياض للسواد والسواد للحمرة فباطل وذلك لما علمنا انه ليس ها هنا محل حله الجواهر فيطرأ عليه الفنا فينفيها اذ الحلول على الاجسام مستحيل **وبعد** فلو قدرنا صحة الحلول على الاجسام لما صح ان يكون منافاه الفنا لها على المحل فان من المحال حلول الجواهر كلها في محل واحد حتى اذا طرأ عليها الفنا سفيها اجمع **:** واما القسم الثالث **وهو** ان يكون منافاه الفنا للجواهر على الحي ففاسد وذلك لان ما ضاد على الحي لابد ان يكون حكما مما راجعا الى الحي وقد مر خلافه فاذا ثبت وتقرر ان الفنا اذا وجد فانه ضاد الجواهر ومنافيها فوجب ان يكون موجودا الا في محل فان قال هلا جاز ان يكون الفنا محتاجا الى مكان فلا يكون موجودا الا في محل قيل له لان المكان كالمحل في كونه جسما فلو كان مضادا للفنا لصح وجوده في المكان واحتاجه ايضا فوجب ان يكون موجودا الا في محل فصل وبعد فان كانت الجواهر موجوده ووجد الفنا الى اخره **:** قال ادام الله علوه الغرض بهذا الفصل الكلام في هل يجوز ان يكون مضاده الفنا للجواهر على الجنس او لا يجوز ذلك بل يثبت المنافاة منها على الجهه على كل حال وحمله القول في ذلك هو ان الفنا مما لا يصح ان يضاد الجواهر على الجنس وانما يضادها على الجهه على كل حال والفنا مخالف لسايرالاعراض مفارق لهذا الحكم على الجهه فان هذه الاعراض كانت بينها المضادة كما كانت بينها المضادة وقد بينت منها التضاد على الجنس وهذا الاجل ان المراد بقولنا ان هذا الضد يضاد الضد الاخر على الجنس انه لاثنانيه على كل حال بل يجوز وجوده ولا ثناني ضده وهذا المعنى غير حاصل في مسئلتنا وذلك لاجل ان الفنا متى وجد وكذلك الجواهر فانه ينافيها وهي اعني الجواهر بعدم بوجوده اللهم الا ان يكون الفنا موجودا قبل الجواهر ليصح عند ذلك ان يقال انه ثناني الجواهر وضادها على الجنس ويكون المراد به ان هذا الجنس لو طرأ على الجواهر لنفاها اجمع وقد يجوز ان يقال في الفنا الذي يقتضي وقفيه انه يضاد الجواهر على الجنس على معنى ان جنسه لو طرأ على الجواهر لنفاها واسفت به **فصل** اعلم انه يصح من رهبة القدرة ان يوجد الله تعالى الى اخره **:** الغرض بالفصل الكلام في هل يصح من الله تعالى بعدم الفنا على الجواهر اولا وحمله القول في ذلك هو ان ذلك صحيح ممكن مقدور والدليل على صحة ذلك هو ما قد علمنا كون القديم تعالى قادرا على الجواهر وقد علمنا ان القادر على الشئ يكون قادرا على ذلك الشئ وعلى جنس ضده اذا كان له ضد وقد علمنا ان الفنا يضاد الجواهر وقد علمنا ان القادر يصح منه ايجاد احد الضدين بدلا من الاخر اذا لم يكن هنا لك منع فاذا علمنا هذه الامور كلها وجب القضاء بان يقدم الفنا على الجواهر ممكن مقدور ويصح من القديم تعالى ايجاده بدلا من الجواهر **:** فان قال هذا الذي ذكرتموه لا يصح وذلك لان التقدم والتاخر انما يصح على ما لا يصح عليه البقاء واما ما لا يصح عليه البقاء بل يختص بوقت فانه لا يصح عليه التقدم والتاخير فكيف يصح قولكم ان القديم تعالى يجب ان يصح منه ان يقدم الفنا على الجواهر قيل له هذا الذي ذكرته انما يلزم لو كان كلامنا مفروضا في جنس الفنا بعينه وجنس ما يعدم من الفنا حتى يلزم ان لا يصح عليه التقدم والتاخير بل فرضنا الكلام في نوع الفنا فقلنا ان القديم تعالى يقدر على تقديم نوع الفنا على جنس الجواهر فان قال اما انكم ان الفنا جنس واحد فلا يصح عليه التقدم والتاخير واذا لم يصح ذلك عليه لم يصح ما قلتم قيل له قد علمنا ان الفنا جنس من المقدورات واذا كان كذلك وجب ان يصح الله تعالى ايجاد ذلك الجنس الى ما لا نهايه له كما في سايرالمقدورات من الجواهر والالوان وغيرها **وبعد** فلو لم يكن في المقدور الا جزء من الفنا للزم ان لا يصح من الله تعالى ايقاء الجواهر واعدامها على كل حال وانما يصح ذلك منه في وقت مخصوص اذا بقي من الفنا ما يحتمل ويخص بوقت يحتمل وجوده الا في ذلك الوقت فان قال قد اعتبرتم ان لا يكون هناك مانع فما انكرتم ان هناك مانعا وهو ان صحة ذلك لبعض اعلاب الفنا عما هو عليه في ذاته قالوا بيان هذا هو ما قد علمنا ان من حكم الفنا اسفا الجواهر به فاذا وجد ولم يسف به الجواهر لاعلة جنسه وخرج عما عليه في ذاته قيل له بحسب ما ذكرته من ان اخص احكام الفنا ان يسفي به الجواهر حتى يلزم ان لو وجد الفنا مقدما على الجواهر اعلاب جنسه بل الذي هو اخص احكام الفنا صحة منافاته للجواهر وهذا ثابت للفنا في حال وجوده وان لم يكن هناك جوهر فلا يودي الى اعلاب جنسه بمن ما ذكرناه انا نعلم ان السواد اذا صادف وجوده وجود الساض فانه يضاده وينافيه لم يجب ان لو وجد سواد في محل وليس في ذلك المحل بياض ان يكون قد اعلب جنسه وان كان لم يسف به ضده وذلك لاجل ان ما هو من اخص احكام السواد صحة منافاته لضده وهذا ثابت وان لم يوجد في محله الذي طرأ عليه ووجد فيه بياض يسفيه فهذا هو الذي يجب اعتباره في هذا الباب لا ما ذكروه وفارق الضد في منافاته لما ينافيه العلل التي توجب لغيرها صفات فان لحاب العلل لا تقف على شرط منفصل عنه وان وقف على وجودها نفسها لخلاف الاضداد فان منافاتها لما ينافيها يقف على شرط منفصل عنها هو الفرق بين الموضعين **فصل** الغرض بهذا الفصل الكلام في ان القديم تعالى وان صح في مقدوره تعدم الفنا على الجواهر فانه لا يجوز منه تعدمه اذا وجه لاجله يحسن تعدمه فيكون عبثا والعبث قبيح والله تعالى لا يفعله فان قال ما انكرتم ان الوجه في حسنه كونه لطفا قيل له اللطف لابد من ان يكون مدركا او حاريا مجرى المدرك على ما ذكره ابو هاشم والفنا ليس بمدرك ولا جار مجرى مدرك فلا يصح ان يكون لطفا فان قال ما انكرتم ان العلم به والاخبار عنه يكون لطفا قيل له يصح ان يسووا اولا ان الفعل يخص لوجه الحسن ثم يقولوا العلم به والاخبار عنه يكون لطفا فان قال ما انكرتم ان الوجه الذي له ولاجله يحسن هذا الفعل الذي هو الفنا هذا العلم به والاخبار عنه قيل له ما يكون وجها في حسن الفعل او صحه لا يجوز ان يتراخى عنه بل يجب ان يكون مقارنا وفارق الحال في ذلك حال ما اخبر الله به من ايطاق الجوارح وتظاير الكتب واعطاء هم قبل اليمين والشمال فان العلم بهذه الاشياء والاخبار عنها يكون لطفا ثم هي في نفسها مفعوله لغرض صحيح وهو تحمل المسره للمومنين وتحمل الغم والحسرة للكفار والفساق على ان معنى اللطف قايم في العلم بان الله تعالى قادر على خلق الفنا والاخبار به وقد قيل في وجه صحة تقديم الفنا على الجواهر هو ان تعدمه على الجواهر يجري مجرى تقديم الحماد على الحيوان فكما ان ذلك لا يحسن فكذلك هذا

فان قال السابل انا اقول بعدم الحمد على الحسن كما اقول بعدم الغنا على الجواهر فقل له هذا بودى الى خروج القديم تعالى ان يكون مفصلا
خلق الحسن والتكليف لانه اذا اقدم الحمد على الحسن علم ان الغرض بخلقه لم يكن لنفع الحسن فاذا جوز ذلك فيما قدم حوز في الحسن بعينه انه لا يكون لنفعه
وكذلك سائر ما خلقه معه وبعده ان لا يكون لاجل نفعه فيخرج ان يكون مفصلا لخلق شئ من الاشيا وان يكون مفصلا بالتكليف اذ يجوز ان يجوز ان الغرض
بالتكليف لم يكن نفع المكلف **فصل** الغرض بهذا الفصل الكلام في الوجه الذى له ولاجله يحسن اعنا الجواهر لان لقايل ان يقول
ما الغرض باعنا الجواهر فان قلتم ان ذلك يكون لطفا فهذا لا يصح لان اللطف انما يعتبر مع بقا التكليف والتكليف لا يبقى مع الاعنا فكيف يصح ان يقال ان
الغرض بالاعنا هو اللطف فان قلتم ان الغرض بذلك قطع التكليف **فصل** لكم قطع التكليف قد يحصل بالاماته فما الوجه في الاعنا اعلم ان مشايخنا
قد اختلفوا في الوجه الذى له ولاجله يحسن الاعنا وذهب ابو علي الى ان الوجه في حسنه كونه لطفا لان المكلف اذا علم ان المجازاة على الاعمال بالغ ما يكون
قطعا للتكليف وهو الاعنا كان اقرب الى ان يفعل الواجبات لوجه وجوبها وحسب المقبحات لقبحها فيكون ذلك الملغ في باب اللطف ومرجح اللطف ان يكون
مفعولا بالمكلف على الملغ الوجوه بحسن ذلك انه لو علم ان المجازاة على الاعمال لا تنزاخى اشد مراخاة وان احدى الحالين يتصل بالاخرى لما امكن ان يفعل الواجبات
وحسب المقبحات لمكان الثواب وزوال العقاب فلا يكون فعل الواجبات والانتزاك القبائح لاجل الوجوب والقبح فلا يكون اللطف مفعولا به على الملغ الوجوه
وذكر الشيخ ابو هاشم ان الوجه في حسنه هو ان قطع التكليف لو لم يكن بطريقة الاعنا لادى الى قبح التكليف وذلك لان من شرط التكليف زوال الالجا
والاسعنا بالحسن عن القبيح فلو علم العبد بان قطع التكليف لا يكون على وجه الاعنا وانما يكون بالاماته وان احدى الحالين يتصل بالاخرى كان ملجا الى فعل
الواجبات واجتناب المقبحات وذلك يودى الى قبح التكليف واما اذا علم ان قطع التكليف يكون بالاعنا وان المجازاة على الافعال يتراخى بقطع التكليف
بهذا الوجه زال الالجا وحسن التكليف واحد الوجهين يقرب من الاخر الا ان اباعلى اعتبر في وجه حسنه كونه لطفا على الملغ الوجوه وابو هاشم اعتبر الوجه في حسنه
زوال الالجا ولان قطع التكليف بالاماته وقطعه بالاعنا سواء وباز فلا فرق بين ان يعلم انه يقطع بالاماته دون الاعنا او بالاعنا دون الاماته فلا يسع في ذلك
لاحد الاعتراض عليه ولان قطع التكليف بالاعنا له مزية على قطعه بالاماته لان في قطعه بالاماته مساج الى ان يفعل ما كوانا كره وليس كذلك في قطعه بالاعنا
فصل الى ن
لانه يكفي في ذلك ان يخلق جزا واحدا من العنا فاذا حصل الغرض المقصود بفعل واحد منه حصل ما دخل كثيرة عيث
الغرض بهذا الفصل الكلام في ان العنا هل يجوز عليه البقا او لا **اعلم** انه لا خلاف بين الشيخين ابي علي وابي هاشم ان العنا لا يجوز عليه البقا وانما الخلاف في طريق ذلك
السمع او العقل فذهب ابو علي الى ان الطريق الى ذلك العقل وذهب ابو هاشم الى ان الطريق اليه السمع هذا كما حكيناها في الطريق الذى نتوصل به الى سوت العنا انه العقل
او السمع وذهب ابو علي انه العقل والسمع جميعا وذهب ابو هاشم انه السمع فقط وهذه المسئلة من بنيه لك المسئلة واما الشيخ ابو علي حيث ذهب في هذه المسئلة
الى ان الطريق بها العقل استدل على ذلك بوجوه منها هو انه قال العنا لو جاز عليه البقا لكان لاسفي الا يضد خلقه الله تعالى لم الكلام في ضده كالكلام فيه
وهذا بودى الى ان العدم تعالى لا يخلو من خلق العنا وضده لان كونه قادرا يحمل ذلك يجب ان لا يخلو من خلق كل واحد منهما على سبيل المعاقبة وهذا بودى
الى ان يكونا قديمين مع القديم تعالى او يكون العدم تعالى محدثا معهما **قال** وهذا كما ان المحال لما احتمل عرضا من الاعراض ولذلك العرض ضد فانه لا يخلو منه
ومن ضده فلما كان القول بان العنا يجوز عليه البقا يودى الى ما ذكرناه علم بمرجعة العلم انه لا يجوز عليه البقا الا ان هذا لا يصح لانه بني ذلك على ان المحل لا يجوز
ان يخلو مما يحتمله من الاعراض ومن ضده وهذا غير مسلم لان عندنا يجوز ان يخلو المحل من كل ما يحتمله من الاعراض سوى ما يكون وجوده مضمنا بوجوده وهو الكون
ثم انا لو سلمنا في المحل ما قال لكان ذلك انما يحب لضرره ولهذا لا يفترق الحال في ذلك بين ما يسفي ومن ما لا يسفي واذا وجب هذا الحكم في المحل لضرره لم يجز
ان يقال ان القديم تعالى عليه لانه لم يشاركه في علة الحاجة ولا يمكن ان يقال ان كونه قادرا يقتضي وجود كل واحد من الضدين كما يمكن ان يقال ان المحل لا يخلو
من حلول كل واحد من الضدين على سبيل المعاقبة لتحيزه **ووجه اخر** وهو ان يقال لو كان العنا يجوز عليه البقا لوجب ان يركب مع الجواهر وقد علمنا
خلاف ذلك فوجب ان لا يجوز عليه البقا الا ان هذا لا يصح لان التركيب لا يجب ان يكون موقوفا على صحة البقا واستحالته ولان العنا انما لا يجوز ان يركب لانه لو كان
متركبا لوجب ان يكون متحيزا ولو كان متحيزا لوجب ان يكون مثلا للجواهر فمع كونه مثلا لها لا يجوز ان ينافيه ويضاده لان الشيء لا يجوز ان يضاد مثله فاذا
الصحيح ان يقال ان الوجه في ذلك السمع وهو قوله تعالى هو الاول والاخر فمن انه كان موجودا قبل كل شيء وانه يكون موجودا ولم يكن معه غيره
وهذا يوجب ان العنا لا يجوز عليه البقا لانه لو جاز عليه البقا لكان لاسفي الا يضد او ما يجري مجرى الضد منه يجب ان يكون كذلك في جواز البقا عليه وهذا
يودى الى ان لا يكون العدم تعالى اخر كل شيء **قال** ايضا كل شيء هالك الا وجهه والهالك اذا اطلق فالمراد به الاعدام والعنا وهذا بعض ان العنا سيفنى
لانه شيء ايضا **واقول** الاستدلال على ذلك بانه اذا كان طريق اثبانه السمع وجب ان يكون طريق اثباته السمع لا يصح لان لقايل ان يقول لسنا نسوف
طرق كثيرة من الذوات السمع ثم طرق اثبات احكامها لا يجب ان يكون سمعيا بل يكون عقليا **واقول** الاستدلال على ذلك بان ضده وهو الجوهر اذا كان مما يجوز عليه
البقا وجب في العنا مثله لان من حق كل واحد من الضدين ان يكون كضده في ان ما يفتقر اليه احدهما يفتقر اليه الاخر وما يصح على احدهما يصح على الاخر فاذا كان
احدهما يصح عليه البقا وجب في الاخر مثله كما يقول في السواد والبياض لا يصح لانه قد ناس بعض الذوات على بعض فيما يرجع اليها من الاحكام والصفات من غير
فصل ان يكون هناك علة جامعة في ذلك ولا يجوز وانما الواجب ان يسبر ذلك بالادلة ○
الغرض بهذا الفصل الكلام في ان العنا لا يجوز ان يحصر بجهة على ما ذهب اليه الاخشاذية والصمري وذلك ان العنا لو صح احصاصه بجهة لكان حكمه حكم الجواهر

لان الاختصاص بجهة من حكم التحيز دليل انا لو ازلنا عن ايفينا اختصاص الجوهر بجهة لم يمكننا ان نعرف كون الجوهر متحيزا فاذا كان هذا من حكم التحيز الاخص فلا كون
ان يكون من حكم الغنا لان ذلك يوجب ان يكون الغنا متحيزا ولو كان متحيزا ان يكون مثلا للجواهر واذا كان مثلا لها لم يجز ان يكون مضادا لها لان الشئ لا ينافي
مثله ولا يضاده وانما ينافي ضده ولان الغنا لو كان يختص بجهة لكان اختصاصه لا يخلو اما ان يكون للنفس او لما هو عليه في نفسه واما ان يكون لمعنى لا كون
ان يكون للنفس اذ لما هو عليه في نفسه لان احد الضدين لا يجوز ان يستحق صفة لمكانها ما في ضده للنفس او لما هو عليه في نفسه والاخر يستحقها لمعنى
وقد علمنا ان الجوهر يستحق هذه الصفة ومعنى اختصاصه بجهة لمعنى ولا يجوز ان يكون اختصاصه بجهة لمعنى اذ لو كان لمعنى لوجب ان يختص به ذلك المعنى
غاية الاختصاص ووجوه الاختصاص مر بقعه بحب ان سطل القول بانه يختص بجهة ولان اختصاصه بجهة لا يخلو اما ان يكون على طريق الوجوب او على طريق
الجواز فلو كان على طريق الوجوب لوجب ان يكون للنفس او لما هو عليه في النفس اذ ليس ها هنا ما يصرف الوجوب الله سوى صفة النفس او مقتضاها
وقد بينا انه لا يجوز ان يستحق هذه الصفة وهي اختصاصه بجهة للنفس فان كان على طريق الجواز كان لمعنى وقد علمنا ان اختصاص الغنا بجهة لا يجوز ان يكون
لمعنى ولان الغنا لو كان يختص بجهة لوجب القدم تعالى اذا خلق الجوهر في ملك الجهة ثم يعله من ملك الجهة وطرء الغنا على ملك الجهة لكان لا يخلو اما ان يقال
انه سفيه او لا سفيه لا صح ان يقال انه لا سفيه لان منافاته مقصورة على وجوده في ملك الجهة دون اجتماعه مع الجوهر وقد وجد في ملك الجهة فوجب ان يكون منافيه
والا ادى الى انقلاب ذاته ولا يجوز ان يقال انه سفيه لان ذلك يودي الى ان يكون منافيا للجوهر في غير جهة وقد قيل ان القول بان الغنا يختص بجهة يودي
الى القول بان الواحد منا يصح منه فعل الجوهر الا انه لا يقع منه لان ملك الجهة مختصة بالغنا فمنع الغنا من وجود الجوهر فيها الا ان هذا لا يصح لان يقال ان يقول
انا وان سلمنا ان ملك الجهة مختصة بالغنا فانه اذا وجد فيها وجب ان ينافي الجوهر لان من حق كل ضدين اذا طرء احدهما على الاخر ان يكون ذلك الحكم للطارئ دون
الباقي فهذا يوجب ان ينافي الجوهر الغنا الموجود في ملك الجهة كالسواد اذا طرء على محل فيه بياض فانه ينفي البياض ومتى قلنا ان الغنا لا يجوز ان يكون
يحدثه حالا بعد حال قال فلذلك يمنع من وجود الجوهر هناك كان له ان يقول انه تعالى اذا كان يحدثه حالا بعد حال وجب ان يكون ذلك بمجرى العادة وما نفعله تعالى
بمجرى العادة يجوز ان لا نفعله في بعض الاوقات ولو كان كذلك لصح ان لا يخلو القديم تعالى الغنا في ملك الجهة في بعض الاوقات فصح من احدنا ايجاد الجوهر فيها وقد
علم خلافه ولان الغنا لو كان يجوز عليه البقاء لوجب ان تشمل هذا النوع اعني الغنا على مختلف ومتماثل ولو كان كذلك لما صح منا فاته للجوهر لان الجواهر كلها مما يبقى
والشئ الواحد لا يجوز ان ينافيه الشيئان المختلفان فصح بهذه الجملة ان الغنا لا يجوز ان يختص بجهة

مع اختصاصه بالجهة ص

الغرض بهذا الفصل الكلام في ان الغنا كله جنس واحد لا تقع فيه اختلاف ولا تضاد اما في ان لا تقع فيه تضاد فظاهر وذلك لان من حكم كل واحد من الضدين
ان يختص على العكس مما يختص به ضده لامر يرجع الى ذاته وهذا لا يمكن ان يقال في ضدين ولا يجوز ان يقال انه تقع فيه اختلاف لان فيه ان لو كانا مختلفين
لما صح منا فاتهما للجوهر لما بينا ان الشيئين المختلفين لا يجوز ان يكونا منافيين لشئ واحد ولا كل واحد من الغنا ان قد شارك الاخر في الصفة الاخص وهو
منافاته للجوهر والاشتراك في تلك الصفة يوجب التماثل وبهذه الطريقة نعلم في الحيايين انهما مثلان لانهما قد اشتركا في الصفة الاخص وهو صحة الادراك
بهما وكذلك السوادان يجب بما بينا انهما قد اشتركا في الصفة الاخص وهو كون احدهما سوادا والاخر سوادا وكذلك الحمرتان قد اشتركا في الحكم الاخص وهو منافاتهما
في الصفة الاخص لان منافاتهما للساض لا يكون اخص بحكمها الا ان ها هنا حكما اخص من ذلك وهي المعية التي يدرك عليها وما لم يشتركا في هذا الحكم لم يجب تماثلهما
اعني الغنا ين

من ص

والدليل على ذلك هو انه لو كان كذلك لوجب في الواحد منا اذا دعاه الداعي الى فعله لوجب حصوله لان من حق القادر على الشئ اذا دعاه الداعي الى ذلك ولم يكن
هناك منع ولا ما يجري مجرى المنع وجب حصوله والاعاد على النقض بكونه قادرا عليه وقد علمنا ان احدنا قد يدفع في بعض الاوقات الى ان يعمل فيه اما الصلب
او الذبح او القصد او نحو ذلك ولو كان قادرا على الغنا لوجب ان يفعل الغنا لان العلم بالغنا يكون داعيا الى ابطال زوجه وارها وحبوبه وفي علمنا
ما احدنا لا ياتي منه فعل الغنا حال من الاحوال دلالة على انه لا يكون مقدورا للعباد ولان ما نفعله الواحد منا لا يخلو اما ان يكون مباشرا او متولدا او لا يكون
هو قادرا على الاختراع وكل واحد من الوجهين لا يمكن فعل الغنا اما على وجه المباشرة لا يمكن فعل الغنا لان المباشر هو ما حل محل القدرة عليه والغنا
ضد المحل فلا يجوز ان يحل فيما هو ضد له ولا يجوز ان يفعله متولدا عن سبب لان ما نفعله احدنا متولدا عن سبب لا يخلو اما ان يكون مما حل محل القدرة عليه
كالعلم مع النظر والباري تعالى يستحيل عن محل القدرة فما حل محل القدرة ليس الا العلم المتولد عن النظر وما يستحيل عن محل القدرة ليس السبب الذي يحدثه عن محل
القدرة الا الاعتماد او الكون وما لا حظ لهما في تولد الغنا فصح بهذا ان الغنا لا يكون مقدورا للعباد واذا ثبت انه غير مقدور للعباد وجب ان يكون
مقدورا لله تعالى لان الشئ اذا ثبت كونه مقدورا وخرج من ان يكون مقدورا للعباد وجب ان يكون مقدورا لله تعالى لان القول بانه لا يكون مقدورا لله تعالى
يودي الى وجوه منها ان يكون مقدورا في الاصل هذا كما نقول في الارادة الموجودة لا في محل انها خرجت من ان يكون موجبه صفة الواحد منا لعقد الاختصاص به
وجب ان يكون موجبه صفة لله تعالى لحصول الاختصاص به فاذا ثبت انه مقدور لله تعالى فالله عز وجل يحدثه مبتدا لا متولدا عن سبب وذلك لان ما يكون
سببا في تولد غيره ليس الا الجواهر والاعراض والجواهر ضد الغنا فلا يجوز ان يكون مولدا له وامّا الاعراض فعلى ضربين منها ما يرجع حكمه الى المحل ومنها
ما يرجع حكمه الى المحل ما يرجع حكمه الى المحل ليس فيه ما يولد الا النظر والنظر لا يولد الغنا وما يرجع حكمه الى المحل الذي فيه ما يولد الا الاعتماد والكون
وواحد منها لا حظ له في تولد الغنا فلم يبق الا ان يكون القديم تعالى يفعله ابتداء

العرض بهذا الفصل الكلام في ان الغنا هل يكون مدركا او لا

جعلي الشيخ ابو هاشم عز اي على ان الغنا لا يكون مدركا قال الشيخ ابو هاشم ولا اعلم عليه في هذا الباب

والله اعلم

والتوقف اولى ومن اصحابنا من قال العنا مدرك وقطع العمارية وذهب الشيخ ابو عبد الله البصري الى ان العنا لا يكون مدركا كما حكى ابو هاشم عن ابي علي والصحيح عندنا
التوقف على ما ذهب اليه ابو هاشم وانما ذهبنا الى هذا لانه لا دليل يدل على واحد من القولين يمكن الاعتماد عليه ونحن نذكر ما يمكن ان يتعلق به كل واحد من القولين
ثم نعرضه بالاعتراض عليه ونبين ان الوجه في ذلك التوقف اما ما يمكن ان يتعلق به القول الاول وهو ان العنا لا يكون مدركا فما يمكن ان يستدل به ابو عبد الله
وهو ان العنا لو كان مدركا لوجب ان يكون مدركا في نفسه لوجب ان يكون احدنا لان القول بان الواحد منا لا يدرك مع كونه مدركا في نفسه ادى الى احصار المدركات بعض المدركين
دون بعض وذلك لا يصح الا ان يمكن ان يعرض له ما يقال انما لا يحب ان يحصر المدركات بعض المدركين دون بعض اذا لم يمكن هناك منع واما اذا كان هناك
منع فانه يجوز ان يدركه بعضهم ولا يدركه الاخر ولا يودي الى احصار المدركات بعض المدركين الا ترى ان المرئي اذا كان محجوبا فانه يصح ان يراه من كان
المرئي مكشوفا له ولا يصح ان يراه من كان محجوبا له ثم ان ذلك لا يودي الى وجوب الاحصار في هذا الباب فكذلك في مسئلتنا. **دلالة اخرى** وهو ان العنا
لو كان مدركا لوجب ان يدرك هيئة لمحله وان يعاقب الالوان فلما لم يثبت فيه هذه الصفة علمنا انه لا يكون مدركا الا ان هذا لا يمكن التعلق به للشيخ ابي علي وذلك
لانه يقول ان الالوان مدركة ومع ذلك فانه لا يقول انه يجب ان يكون هو محلها وان يعاقب الالوان فكذلك لم لا يجوز مثله في هذه المسئلة واما ما يمكن
ان يتعلق به القول الثاني وهو ان يقال قد ثبت ان العناصر الجواهر وثبت ان الجوهر مدرك فكذلك العنا يجب ان يكون مدركا لان احد الضدين اذا كان مدركا
وجب في الاخر ان يكون مدركا ايضا كما نقول في السواد والبياض الا ان هذا لا يصح لانه قد ماس بعض الذوات على بعض فما ثبت لها من الاحكام والصفات لغير علة
فلم اذا كان الجوهر مدركا وجب مثله في العنا وما انكرتم انهما وان كانا ضدين فانهما يفترقان في هذا الحكم كما يفترقان في صحة الادراك بالمس فان الجوهر مدرك
من جهة اللمس كما هو مدرك من جهة البصر والعنا مستحيل ان يكون مدركا من جهة الضدين فاذا جاز ان يفترقا في هذا الحكم مع كونهما ضدين لم لا يجوز ان يفترقا
في صحة الادراك من جهة البصر وان كانا ضدين فثبت ان واحدا من القولين لا يصح الاعتماد عليه لعدم ما يتعلق به كل واحد منهما فلم يسق الا القول بالتوقف
فان **قيل** القول بالتوقف يودي الى ان لا يمكن ان نعلم ذاته او ما هو عليه في ذاته **قيل له** هذا لا يصح لان مع هذا التوقف يمكن الوصول الى معرفة ذاته
وما هو عليه في ذاته من الصفات والاصل في هذا الباب ان المرئي ليس لكونه مرئيا حال وصفة وانما الصفة في ذلك للرائي انه على الصفة التي تصح منه ان يرى
او لا يرى فاذا جاز في العنا انه مرئي اولا فانه لا يكون جهلا بذات العنا وانما يكون جهلا بحال يفيه ولهذا نقول ان من شك في ان الله تعالى مرئي او لا يرى فانه
لا يكون فاسقا ولا كافرا لان الجهل بذلك لا يكون جهلا بالله تعالى ولا بشيء من صفاته وانما يكون جهلا بحال يفيه ولهذا جوز ان يقال ان السواد مع ما معه يصح
وان ذلك لا يقدح في شيء من كونه عالما بالله تعالى وصفاته **فصل** الغرض بهذا الفصل الكلام في ان في العنا بعض الجواهر
منا لسائرها وذهب الشيخ ابو هاشم الى ان منا بعض الجواهر يكون منا لسائرها وهذا هو الصحيح من مذهب الشيخ ابي علي وجوز في بعض كلامه الناجي ان يكون العنا
منا لبعض الجواهر دون سائرها بنا على قوله ان العنا سمي بالاحلاف والتمايل واما ما كلمه الى القيم اللحمي في هذا الباب فلا معنى لها لانه لا ثبت العنا معنى
وانما نقول ان الله تعالى يسكن هذه الجواهر سمعا يحلف فيه فاذا اسكنه اسفت والذي يدل على ان في بعض الجواهر يكون منا لسائرها وانه لا يختص بعض
دون بعض ما قدمت ان الجوهر يصح ان يخلو من المعاني وهو العنا وثبت ان المنافاة بينهما انما هي على مجرد الوجود وثبت ان الجواهر كلها جنس واحد فاذا ثبتت
هذه الاصول ووجد العنا وجب ان يصح في الجواهر كلها لانه وجد على احد وجودها ولا اختصاص له ببعض الجواهر دون بعض كاحد السواد في محل يطرأ عليه
جزء الساض فانه سيفها اجمع لعدم الاختصاص فكذلك ههنا فاذا ثبت هذا لم يسق الا ان يقول الخصم ما انكرتم انه يوجد في محل يسمى ذلك المحل في الوقت الثاني
دون غيره من الجواهر او يقول انه يوجد في جهة معينة يسمى ما يحصل تلك الجهة من الجواهر ودللنا فساد كل واحد من القولين فان **قيل** ما انكرتم
انه انما لا يجوز ان يوجد جزء الساض في محل فيه اكثر من السواد الا وجب ان يسفي الكل لان خلاف ذلك يودي الى اجتماع الضدين وليس كذلك حال العنا
مع الجواهر اذا نفى بعضها دون بعض فانه لا يودي الى اجتماع الضدين الا ان هذا لا يجمع من تعليلنا فيجمع منها ما نقول ان العنا انما لا يجوز ان يسفي بعض الجواهر
دون بعض لعقد الاختصاص ولان ذلك يودي الى اجتماع الضدين فان **قيل** ما انكرتم ان العنا تصح ان يوجد فسفي بعض الجواهر دون بعض مع فقد
الاختصاص وانهم يعولون مثل ذلك في اكثر المواضع على ما مسه من بعد **قيل له** هذا لا يصح لانه لو كان كذلك لوجب في المحال اذا كان فيه احزاء السواد
فوجد فيه جزء الساض انه سفي البعض دون البعض فكما ان هذا لا يصح فكذلك ما قلتم فان **قيل** لم لا يجوز ان المعلقات باغيارها فانها سلق بما تعلقت
دون غيرها مع فقد الاختصاص فكذلك لم لا يجوز مثله في مسئلتنا **قيل له** هذا لا يصح لان متعلقا اذا تعلق بما تعلق فانما تعلق به لان ما هو عليه في ذاته
يصح تعلقه به دون غيره فيكون ذلك اختصاصا ويفارق الحال في ذلك حال العلة لان العلة من حقها ان يوجب الصفة الكل من يصح عليه وكذلك الحكم اذا وجد فاذا
احصر بعض الموجودات دون بعض عدلنا لمكان الاختصاص ودللنا ان الاختصاص انما يكون بطريقة الكلول كما نقول في المعاني التي توجب احكاما في المحال التي
توجد فيها او توجد على وجوده كما نقول في ارادة القديم تعالى في كراهته فانهما يوجدان لا في محل كما ان العدم تعالى موجود لا في محل فان **قيل** لم لا يجوز ان القدرة
في المحل او توجد على وجوده في حال صلابته ثم اذا عدمت الصلابة عن بعض المحال فانه لا سفي جميع القدر وانما سفي البعض دون بعض مع فقد الاختصاص فكذلك
يصح في وجودها في الصلابة المحل ثم اذا عدمت الصلابة عن بعض المحال فانه لا سفي جميع القدر وانما سفي البعض دون بعض مع فقد الاختصاص فكذلك
لم لا يجوز مثله في مسئلتنا **قيل له** هذا لا يصح لان ههنا اختصاصا وهو ان تلك القدرة التي اسفت فانها صحاح في وجودها الى وجود تلك الصلابة
الى اسفت دون غيرها من القدر فلذلك اسفت تلك القدرة ما سفاها تلك الصلابة فان **قيل** لم لا يجوز ان الجسم اذا كان فيه اعمادات لازمة ثم وجد فيها
اعمادات مماثلة اكثر مما فيه من الاعمادات اللازمة فان البعض يسكا فاد الزايد بحصر التولد مع فقد الاختصاص فكذلك لم لا يجوز مثله في مسئلتنا
قيل له هذا لا يصح لانا نقول ان الجميع مشتركة في باب التولد وما حكيته عنا فانما هو مذهب الشيخ ابي هاشم ونحن لا نذهب اليه ولا نرتضيه

فان قيل البين ان العقاب المستحق على المعاصي اذا كان مثلا مائة وكان الثواب المستحق على الطاعة مائتي جزء فان المائة بالمائة يكفر مع قدر الاختصاص ويبقى الباقي
قلنا هذا لا يصح لان ذلك هنا اختصاص مع احباط العدم تعالى فانه يحبط بالمائة من العقاب باحدى المائتين من الثواب اعلم انا اذا قلنا ان العقاب يوثر
في اسقاط الثواب فالمراد به ان العدم تعالى ما كان يحسن منه الاثابة لولا الاقدام على قبائح فانه لا يحسن منه اثابته وقد اقدم على قبائح واوقعها وباشرها وكذلك اذا
قلنا ان الثواب يوثر في سقوط العقاب فالمراد به انه ما كان يحسن من القديم تعالى معاقبته لولا اثابته بهذه الطاعات فانه لا يحسن منه معاقبته وقد اتى بالطاعة
ووفاها فان قيل السر ان الارادة الموجودة لا في محل يوجب الصفة للقديم تعالى دون الواحد منا مع فقد الاختصاص فكذلك لم لا يكون مثله في حقنا فالجواب
ان هذه الارادة لا تخصيص اصلا لان الاختصاص انما يكون بطريق الحلول ولهذا ان الارادة الموجودة في قلب زيد لا توجب صفة لعمرو ولما لم تخصه فاذا خرجت
تلك الارادة من ان يكون مختصة بنا وجب ان يكون مختصة بالقديم تعالى لانها وجدت على حد وجوده تعالى فلو لم توجب له الصفة لادى الى انقلاب الارادة في ذاتها
فان قيل السر ان الكوني الذي المرجع بها الى الوهي والتفريق فانما توجبان الالم بشرط اسها الصحة وسوء ما سها الصحة زوال الالم فيخرج عن محل الحموة ثم لو اتصف
صحة واحدة فان احدهما يولد دون الاخر مع فقد الاختصاص فكذلك لم لا يكون مثله في حقنا قلنا هذا لا يصح لانا لا نقول ان احدهما يولد دون الاخر بل كل واحد
منهما مشارك في باب التولد فان قيل البين ان العرض الحال في هذا المحل فانه حاله مع هذا المحل كحاله مع غيره من المحال ومع ذلك فانه يختص الحلول بهذا المحل
دون غيره من المحال مع فقد الاختصاص قلنا لا هذا لا يصح لان المحال اذا احتمل عرضا من الاعراض وكان ذلك العرض يصح حلوله فيه فانه لا يوجد الا فيه
دون غيره من المحال فيكون ذلك اختصاصا فان قيل ما الاسقي من الذوات فانه يوجد في وقت مع ان حاله في سائر الاوقات على سواء مع فقد الاختصاص
والجواب ان هذا لا يصح لانه انما وجد في ذلك الوقت لانه لا يصح وجوده الا في ذلك الوقت دون غيره من الاوقات فيكون ذلك مختصا لوجوده في ذلك
الوقت فان قيل القدرة تعلق بالضدين ثم يوجد احدهما دون الاخر مع فقد الاختصاص ولا يمكنكم ان تقولوا ان ذلك لمكان الداعي والاختيار لان ذلك سيطل
بالساهي والنائم والجواب نحن نقول ان القدرة تعلق بالضدين ثم يوجد احدهما دون الاخر لمخصص وهو كون القادر قادرا عليه فيكون الفعل قد صح
به فيه لمكان كونه قادرا ووجد احد الضدين لمكان كونه قادرا فيكون صحة حصول كل واحد منهما مستندا الى هذه الصفة وهي كون الذات قادرة فان قيل
البين ان التاليف في وجوده يفتقر الى المجاورة ومع ذلك فانه اذا فني آخر من المجاورة فانه سيفنى جزء من التاليف دون غيره من التاليفات مع فقد الاختصاص
فلم لا يكون مثله في حقنا قلنا هذا لا يصح لانا هنا اختصاصا وهو ان ذلك التاليف المسفي فانه يحتاج في وجوده الى ذلك المجاورة التي انعدمت
دون غيره من التاليفات فلذلك اسفى ذلك الجزء من التاليف باسفاد ذلك الجزء من المجاورة دون غيره من التاليفات فان قيل البين ان السبب لولد المسبب دون
غيره من المساوي مع فقد الاختصاص فلم لا يكون مثله في حقنا قلنا لسنا نقول لانا هنا اختصاصا وهو ان القدرة تعلقت بذلك
المسبب دون غيره وتاثير السبب في المسبب موقوف على سائر القدرة في المسبب فان نازعونا في القدرة فقد احلنا فان قيل البين الاعمار حقه
ان يسفي في الثاني من حال وجوده الا ان يصادف وجوده وجود رطوبة او يوسة فلزمه وسفي فلو قدرنا انها هنا جزء من الاعمار وهو واحد من الرطوبة
او اليوسة فان احد الاعمار يلزم وسفي دون الاخر مع فقد الاختصاص وكذلك في مثلنا قلنا هذا لا يصح لانا نقول ان كل واحد من الاعمار من سفي
ويلزم فان قيل البين ان القديم تعالى لو خلق جزء من الحموة مع وقوع الكفاءة احدهما فانه يصح احدهما دون الاخر مع فقد الاختصاص وانما قلنا انه يصح
احدهما لان الكفاءة اذا وقعت احدهما كان خلق الاخر عبثا لانه لا تعلق بها العرض الجواب نحن لا نقول بانه يقبح احدى الكمائن بل يقول كل واحد
منهما حسن وقد يحصل العرض بكل واحد منهما وهو وقوع الادراك بعضو الادراك فان قيل البين ان الله تعالى لو خلق جزء من العنا فانه
يقبح احدهما دون الاخر مع فقد الاختصاص فكذلك في مثلنا وانما قلنا انه يقبح احد العنائين لانه لا تعلق به الغرض فيكون عبثا والعبث قبيح قلنا له
هذا لا يصح لانا نقول ان كل واحد من العنائين يصح لان احدهما حسن والاخر قبيح فما يكون حسنا لاسقد عما يكون قبيحا فحينئذ يصح ان يقضي بقبح كل واحد منهما لان
الحسن اذا لم سقد من القبيح يقضي بصحته ايضا كمن دفع دينارا الى امراة بصفة قضاء دينها وبصفة الاخر للفجور فانه يقبح القضاء ايضا لانه لا سقد عما هو قبيح

فصل في سائر ما يشنع علينا المعتذلون على قولنا ان قنا لبيا برهانا قالوا قولكم هذا يودي الى تعجيز الله تعالى
لانه لو اراد ان يسفي بعض الجواهر من هذا العالم لما قدر على ذلك والجواب ان هذا لا يصح وذلك لان التعجيز انما يتعلق بما يكون قادرا عليه وصحيح كون المقدور
مقدورا وامتناع استحالة ان يكون مقدورا لله تعالى فانه لا يصح ان يقال انه عاجز عن فعله الا ترى ان الواحد منا لا يوصف بانه عاجز عن خلق الجواهر والاجسام
وانه عاجز عن الجمع بين الضدين لما لم يكن قادرا على ذلك اصلا وكذلك لا يصح ان يقال ان الله تعالى عاجز عن ان يجعل العالم في قشرة بيضة واحدة لان ذلك مستحيل
وكذلك لا يصح ان يقال انه عاجز عن الجمع بين الضدين لاستحالة ذلك بنفسه وتوضيحه انا لو قدرنا ان في المحال احراكثرة من السواد ووجد فيه جزء من البياض
فانه سيفي الكل من احزاء السواد ثم لا يصح ان يقال ان ذلك يقضي بتعجيز القديم تعالى وهذا المثال انما نقوله على سبيل التقدير لان القوم لا يسلمون ان المحل يصح
ان يوجد فيه احزاكثرة من الملما ملات وانما يصح ان يوجد في محل واحد جزء واحد من الملما ملات ثم ان هذا سعلت عليهم في قولهم ان العالم ملا فنقول ان القول
بان العالم ملا يودي الى تعجيز القديم تعالى لانه لو اراد ان يخلق جزءا واحدا من الجواهر لما قدر على ذلك فان قالوا لو اذا ذلك غير مقدور قلنا فارضوا بنا
بمثل هذا الجواب وكذلك على قولهم القديم تعالى لو اراد افنا الهواء من السما والارض فانه لا تقدر على ذلك لان ذلك يودي الى احد امرين فاسدين اما الطفر
واما الخلو فان قيل ان ذلك ليس بمقدور قلنا فارضوا منا بمثل هذا الجواب فان قيل قد ثبت ان القديم تعالى قادر على ايجاد كل واحد من الجواهر
فيجب ان يكون قادرا على اعدام كل واحد منها قلنا هذا لا يصح لانه ما يصح الاحاد على الاعدام من غير علة بحصولها وذلك لا يصح ثم انا نقول

ماله ولاجله لم يصح ان يكون قادرًا على اعدام بعض الجواهر دون بعض ما قدمنا ان الاعدام لا يتعلق بالفاعل فاذا وجد معنى من المعاني خرجت الجواهر بالعدم
من ان يكون متعلقه ما للفاعل وليس كذلك الايجاد لان على كل حال وجب ان يكون معلقا بالفاعل فبان الفرق بينهما فاز قال فهلا جاز ان يكون منافاة
الفنا للجواهر كمنافاة سائر المضادات بعضها لبعض وعلمنا ان البياض اذا طرء على محل فيه سواد فانه انما يسعى ما يكون في ذلك المحل من السواد دون
ما في غيره فكذلك يجب ان يكون في مسئلتنا وهو ان الفنا اذا وجد فانه انما يسعى بعض الجواهر دون سائرها قيل له هذا لا يصح لان منافاة البياض
للسواد الذي طرء عليه انما هو على المحل فاذا كان كذلك ولا يسع الا ما يخص المحل الذي طرء عليه دون ما يكون في سائر المحال وليس كذلك منافاة الفناء
للجواهر لان منافاته لها على مجرد الوجود فاذا وجد وجب ان يسعى سائر الجواهر اذ لا اختصاص له ببعض دون بعض فان قيل ما انكرتم ان الفنا ان
ضد ان صوحد احدهما فسيع احد الجوهرين دون الاخر ثم الفنا الثاني يسعى الجوهر الباقي قيل له هذا لا يصح لان ذلك يودي الى ان لا يصح من القديم تعالى
افناء الجواهر من في وقت واحد لان افناءها يكون احد الفنا ان وسما ضد ان فلا يصح وجودهما معا فان قيل ما ذكرتموه من ان فنا الجواهر يكون فناء
لسائر ها يودي الى خرق الاجماع لان الامة اطبقت على ان العدم تعالى موصوف بالقدرة على ان يفني زيدًا دون عمرو وعمرًا دون زيد والجواب
ان هذا الاجماع غير معلوم لانا من الامة فلا نقول بذلك ثم لو صح هذا الاجماع لوجب ان يحمل على ما يوافق حجة العقل ويقال ان مرادهم ان الله تعالى موصوف
بالقدرة على ان يفني زيدا دون عمرو وعمرًا دون زيد اذا كان على وجه الامانه وهذا هو الذي يسبق الى افهام العوام وشرع اليه افهامهم **وبعد**

فصل فكيف يجوز ان يحصل الاجماع على خلاف ما قامت عليه الادلة وقد قامت الدلالة العقلية على ان فنا بعض الجواهر يكون فنا لسائرها
اعلم انه رحمه الله لما من الكلام في احكام الفنا وما يصاحبه ذلك اورد الكلام بعد ذلك في الاعادة وما يصاحبها من الابواب سدا من ذلك بالجوهر: اعلم
ان الجوهر يجوز عليه الاعادة وهذا الاشبهة فيه وذلك لان الجوهر باق وهو من فعل الله تعالى بخص بالقدرة عليه بعينه منه انتهى الاعراض فوجب ان يخص
بالوجود في وقت دون وقت لان الاوقات على سواء فمتى خرج من ان يكون مقدورًا في بعض الاوقات ما ذكر يصير موجودًا فانه يصح ان يكون مقدورًا
في وقت اخر بان يعدم ويعاد في ذلك الوقت ولان افعال الله تعالى اذا كان يجوز فيها القديم والباقي فلو قدرنا ان القديم تعالى اخر خلق الجواهر الى وقت
الاعادة فانه يصح منه ايجادها في ذلك الوقت ابدا فكذلك وجب ان يصح منه ايجادها في ذلك الوقت على وجه الاعادة لان الاعادة ضرب من الايجاد

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في ما يكون مما يخص القديم تعالى بالقدرة عليه انتهى الاعراض وجملة القول في ذلك انه لا خلاف بيننا في ان الذات اذا كان
مما يجوز عليه البقاء وكان مما يخص القديم تعالى بالقدرة عليه انتهى الاعراض فانه يصح اعادته وانما الخلاف بيننا وبين من خالفنا في كيفية الاعادة وجملة القول في ذلك انه لا خلاف بيننا في ان الذات اذا كان
اعادته اولا وذهب الشيخ ابو علي الى انه لا يصح اعادته وذهب الشيخ ابو هاشم الى انه يصح اعادته واما مسبب السبب انه هل يصح اعادته او لا يصح فللي هاشم
مذهبان احدهما انه يصح اعادته ابتداء والثاني انه لا يصح اعادته لا ابتداء ولا متولدا عن سبب وهذا هو الصحيح وهو الذي اختاره قاضي القضاة فاذا كان كذلك
فشروط الاعادة عنده على المذهب الاول هو ان يكون الفعل مما يجوز عليه البقاء وكان من فعل الله جل وعز سواء كان متولدا عن سبب او مبتدا بعد ان يكون
الاعادة على سبيل الابتداء وعلى المذهب الثاني يعتبر في شروط الاعادة ان يكون من فعل الله تعالى وكان مما يجوز عليه البقاء ويكون مبتدا لا متولدا
عن سبب وانما قلنا ان ما كان متولدا عن سبب فانه لا يصح اعادته لان سببه لا يخلو اما ان يكون مما يجوز عليه البقاء او لا يجوز عليه البقاء فان كان
لا يجوز عليه البقاء لم يصح الاعادة في المسبب لان سببه لا يصح اعادته من حيث لا يجوز عليه البقاء ولا يجوز ان يعاد بسبب اخر ولا على وجه الابتداء
لان ذلك يودي الى ان يكون له وجهان في الحدوث احدهما على وجه الابتداء والثاني على وجه التوليد فاذا جاز ان يحصل على الوجهين في الوقتين جاز ان يحصل
عليهما في وقت واحد اذا منافاة بينهما صودي ذلك الى صحة مقدور واحد بين قادرين ولا يجوز ان يعاد ايضا بسبب اخر لان ذلك يودي الى ان يكون
المسبب الواحد له سببان يشتركان في توليده وذلك لا يجوز لان فيه صحة مقدور واحد بين قادرين وان كان سببه مما يجوز عليه البقاء فاذا اعيد
المسبب يجب ان يعاد سببه ايضا فاذا اعيد سببه فانه كما يعلق توليد هذا المسبب على وجه الاعادة يجب ان يكون له مسبب اخر على وجه
الابتداء كما يكون له على وجه الاعادة صودي ذلك الى ان يكون له مسببات ما لا نهاية على وجه الابتداء وعلى وجه الاعادة وذلك لانه اذا تعدى في التوليد
عن مسبب واحد الى ما زاد ولا حاصر وجب ان يتعدى الى ما لا نهاية له من المسببات وهذا كما نقول في القدرة انها لو تعدت في التعلق عن وجه واحد
الى ما زاد عليه ولا حاصر وجب ان يتعدى في التعلق الى سائر الوجوه **وبعد** فان التسبيب لو صح اعادة مسببه ما عادته ادى الى ان يكون

فصل له مسببات ما لا نهاية اذ لا اختصاص له ببعض المسببات دون بعض فان قيل ما انكرتم ان هذه العصية يجب في السبب الذي يكون حالها حدوثه
وبقايه واحدا سواء في التوليد وهلا فصلتم بين هذا السبب والمسبب الذي يخص بالتوليد حالة الحدوث كالمجاورة مع الملاصقة فانها تختص بالتوليد
حالة الحدوث وفلتم ان السبب الذي يكون حاله حدوثه وحاله بقايه سواء فانه لو اعيد به مسببه ادى الى ان يكون له مسببات ما لا نهاية هي واما السبب الذي
يختص بالتوليد حالة الحدوث فانه اذا اعيد به مسببه لا يصح ان يكون له مسببات ما لا نهاية هي كما فصلتم بين ما سبق من الاسباب وبين ما لا يسع الفصل
الذي ذكرتم **فصل** هذا الا يصح لان السبب الذي يخص بالتوليد حالة الحدوث فحالتا حدوثه اعني حالة الحدوث على الابتداء وحالة الحدوث على وجه الاعادة
في باب التوليد لحالة الحدوث وحالة البقاء فما تولد في حال البقاء فكالذي ما تولد في حال التوليد ولو صح ان مسببه اعادته ادى الى ان يكون له مسببات ما لا نهاية هي فكذلك هذا

فصل العرض بهذا الفصل الكلام في ان ما لا يسع من الذوات لا يجوز عليه الاعادة لا خلاف بيننا في ان ما لا يسع من الذوات لا يجوز
عليه الاعادة: قال الفقيه واظن ان الخلاف في ذلك مع هؤلاء المجبرة من المجاربة والاشعرية واما مقدورات العباد فانه لا يصح عليها الاعادة عندنا

وذهب البعداذ نوز الى از فيها ما يصح الاعاده امّا الكلام فى از ما لا يسع لا يصح عليه الاعاده هو از القول بصحة الاعادة عليه قول بصحه وجوده فى وقتين مع محل العدم فلو جاز وجوده فى وقتين مع محل العدم فكذلك وجب از يجوز وجوده وقتين مع غير محل العدم اذ ليس هاهنا ما يمكن از يش راليه فيقال انه ممنع من ذلك الا وجوده والوجود لا يصح از يكون مانعا من ذلك لا از الشئ از يمنع ضده فانه لا يمنع مثله بالاتفاق وقد علمنا از صفه الوجود فى الذوات صفة واحدة فاذا صح وجوده فى الوقت الثانى من غير محل العدم فكذلك فى الثالث والرابع وما والاه من الاوقات اذ لا اختصاص له ببعض الاوقات دون بعض فنودى الى از الصحيح وجوده فى كل وقت ففى هذا الكلام له بالاتفاق وهذا نودى الى انقلاب ذاته لا از ما لا يسع من الذوات لو يصح عليه الاعاده لوجب از يصح فيما التقدم والتاخر فانه ما من وقت الا ويصح فيه وجوده فسواء ما قبل او فيما بعد فاذا صح وجوده فى كل وقت فلا يجب انفاوه بل يجب از يكون باقيا ابدا وهذا نودى الى قلب ذاته وامّا الكلام فى از مقدورات القدر لا يصح عليها الاعاده :: اعلم از مقدورات القدر على ضربين منها ما يجوز عليها البقا فلا يصح عليها الاعاده وامّا يجوز عليه البقا فلو قلنا انه يجوز عليه الاعاده فلا يخلو القول فى ذلك اما از يقال از القديم تعالى يعيده او يقال از الواحد منا يعيده لا يصح از يقال از القديم تعالى يعيده لا از ذلك نودى الى از يصح مقدورا لنا از يكون مقدورات لله تعالى وذلك لا يجوز لاستحاله مقدور واحد بين قادرين ولا يجوز از يقال از الواحد منا يعيده لانه لا يخلو اما از يعيد تلك القدرة او غيرها من القدر لا يصح از يقال انه يعيد تلك القدرة لا از تلك القدرة لو صح از تعاد لم يجز أيضا لا از ذلك نودى الى از يعلق القدر بين مقدور واحد وتعلق القدر بين بعدور واحد يقتضى صحه مقدور واحد بين قادرين لا ترها بين القدرتين لو حصلت كل واحدة منهما لقادر واحد لكان المقدور الواحد مقدورا لهما وقد علمنا خلاف ذلك فان قيل ما انكرتم از هذه القدرة يعلق بمقدورها على وجه الاعاده ولا يعلق بمقدور اخر على وجه الابتدا قيل له هذا لا يصح لانه لو كان كذلك لوجب از لو قدرنا بقا القدرة والمقدور الى وقت الاعادة از لا يكون لها مقدور بعد ذلك وهذا نودى الى قلب جنسه وذاته فلا يجوز فان قيل لم لا يجوز از يقال انها يعلق بكل واحد منهما على سبيل التعاقب على وجه الاعاده ولا مر يعلقها بالاخر على وجه الابتدا فلا نلزم ما قلتم قيل له هذا لا يصح لانا لو جوزنا هذا لجوزنا از يقال انها تعلق بالضدين وكلامنا انما وقع فى المتماثلين فثبت بهذه الجمله از مقدورات القدر لا يصح عليها الاعاده وانما لا يصح عليها الاعاده لامر يرجع الى القدر فاذا ثبت از ما لا يسع صحه الاعادة عليها لامر يرجع الى القدر صح القول بصحه الاعاده فيما كان من فعل الله تعالى مما مد خل جنسه تحت مقدورات العباد خلافا للمذهب اليه ابو على

فصل

الجبائى رحمه الله الكلام فى الاعاده وما يصح فيه الاعاده وما لا يصح من الكلام فى از الاعاده لا يجوز از يكون لمعنى فقد ذهب عباد بن سليمان الصيمرى وهشام بن عمرو وابو بكر الزمى الى از الاعاده يكون لمعنى وهكذا ذهبوا فى الحدوث انه لمعنى الا ابو بكر الزمى فانه لم يساعدهم فى الحدوث وذهب ابو الهذيل الى از الاعادة يقول صادر من قبل الله تعالى كما فى الايجاد وكذلك الافنا والدليل على از الاعادة لا يجوز از يكون لمعنى ما قدمنا ان المعاد ليس له حاله وصفة اكمر انه وجد بعد عدم بعدمه وجود هذا هو المعنى فى الاعادة الا از اهل اللغة استطالوا هذه العباره فاجروا لفظ المعاد فاذا لم يكن له حاله وصفة فلا يصح از يقال انه لمعنى اولنفيه لا از استحقاق الصفه لمعنى او للنفى فرع على ثبوت الصفه فى الاصل والدليل على از المعاد ليس له حاله وصفة هو الدليل على از الفانى ليس له حاله وصفة لا از المعاد لو كان لمعنى لوجب لو از الله تعالى اخر الايجاد اتدا الى وقت الاعاده لم يكن ذلك المعنى مانعا من ايقاعه فى وجوده على وجه الاسدا او لى من از يوثر فى وجوده على وجه الاعاده الا ترى ان الكلام فى ذلك المعنى كالكلام فى المعنى الاول فنودى الى ما لا نتناهى من المعانى فان قيل انه اذا اخر ايجاده الى وقت الاعاده فانه لا يكون معادا بل يكون مبتدا فلا يجب از يكون لمعنى قيل له هذا لا يصح لان الاعادة ليس ما كثر من اخير الايجاد الى وقت مخصوص فمتى اخر الايجاد الى ذلك الوقت كان معادا وان لم يسم معادا لمغير الاسم لا يغير المعنى وفى مسئلتنا اذا اخر الايجاد الى وقت الاعادة لزم ما ذكرناه من انه لا يكون ذلك المعنى مانعا من ايقاعه فى الوجود على وجه الابتدا او لى من از يوثر على وجه الاعادة الا ترى انه لو كان لمعنى لوجب از يكون الموجود موجودا لمعنى لانه حصل معادا بعد از لم يكن معادا فوجب از يكون ذلك لمعنى قيل له هذا لا يكون مقتضيا از يكون الاعاده لمعنى اذ لو كان كذلك لوجب از يكون الموجود موجودا لمعنى لانه حصل موجودا بعد از لم يكن موجودا فوجب از يكون ذلك لمعنى فان ارتكب ذلك فقد سبق بما تقدم فيما ذكرنا

فصل

الغرض بهذا الفصل الكلام فى المعاد اذا اعيد فصفته فى حال الاعاده هى صفته فى حال الوجود ابدا الا ما لها والخلافها وانما قلنا ذلك لانه لو صح ان يحصل على صفتين متضادتين فى حالتين لصح ان يحصل عليها فى حاله واحده لان الشئ لا يمنع مثله كما لا يمنع نفسه وانما يمنع ضده وهذا يودى الى حصول الضدين فى هذه الصفة وقد مضى ان هذه الصفة لا تقبل الضد

فصل

تكلم فى ما يحسن من الكلام وما لا يصح من الكلام وما يجب فيمن يجب اعاده وجملة القول فى ذلك انا لو خلينا والعقل لكنا نقول بان القديم تعالى لا يجب عليه الا اعادة من يجب له عليه تعالى حق امّا الثواب وامّا العوض فاما من لم يجب له عليه حق فانه لا يجب اعادته لا از المسح وردما من الحيوانات كلها معاده قال تعالى واذا الوحوش حشرت والغرض بهذا الفصل الكلام فى از ما من يعيده الله تعالى ما يجب عليه از يعيده منه فقد ذهب ابو على الى انه يجب از يعيد كل حى من الحى حتى الاوطح وجب عليه از يعيد البه المبانة منه وهذا المذهب حكاه عنه ابو هاشم الا انه استبعد هذا المذهب منه وذهب الشيخ ابو هاشم الى انه انما يجب از يعيد الاجزا التى لا يكون الحى حيا الا بها واما ما عدا ذلك فلا يجب قال وجب ايضا از يعيد المالف لعينه ثم رجع وقال لا يجب اعادة المالف لعينه وانما يجب مثله والذى يجب اعادته لعينها هو الحيوة وهذا هو الذى ذهب اليه ابو عبد الله البصرى ثم از ابا عبد الله ذهب فى جواب مسايل الصاحب الى از الحيوة ايضا لا يجب اعادتها لعينها وانما يجب اعادة مثلها وهذا الخلاف على الحد الذى ذكرناه ذكره قاضى القضاة فى الخلاف بين الشيخين وهذه الحكاية

نبة على انهم متفقون ان الذي يجب عليه تعالى اعادته انما هي الاجزاء التي لا تكون الحي حيًا الا بها وانما وقع الخلاف بينهم فيما عدا هذه الاجزاء هل يجب اعادته بعينه أم لا
عن ذلك ان من مذهبهم ان عرضا من الاعراض اذا وجد لا يصح فكان لا يصح وجوده الا في ذلك المحل ومنهم من قال انه يجب اعادة التاليف بعينه وكذلك يجب اعادة
الحموة بعينها ومنهم من قال يجب اعادة الاجزاء كلها ما عدا نهايتها حتى الاقطع يجب ان يعاد به المقطوعة واحتلفهم شيء على اتفاقهم انه يجب على الله تعالى ايجاد الاجزاء
التي لا تكون الحي حيًا الا بها وسقط بهذا شيوع من يشنع علينا ما زعم انا نحكم بمخالفتهم في الاعادة فانهم لم يخالفوا في الاعادة وانما اختلفوا في تفاصيلها
وجملة القول ان الذي يجب اعادته انما هي الاجزاء التي لا تكون الحي حيًا الا بها على ما ذهب اليه ابو هاشم وقرره ابو عبد الله فاما ما عدا ذلك من التاليف والحيوة
فانه لا يجب اعادة بعينه وانما يجب اعادة ما لا تكون من التاليف الا له وكذلك اعادة الحموة التي لا تكون حموة الا له والدليل على صحة هذا القول ان الذي
يجب اعادته انما هو العاصي والمطيع والمطيع والعاصي انما هو هذه الجملة التي يكون الحي حيا بها والتي هو عليها فيستحق المدح والذم والثواب والعقاب
من ذلك كحال الايجاد مشبه بحال البقاء وقد بينت ان في حال البقاء انما يوجه المدح والذم والثواب والعقاب الى هذه الاجزاء التي لا تكون الحي حيا الا بها
دون ما زاد عليها بدليل انه لو تعدى الى زيادة او نقصان فانه لا يعبر بما يستحق من المدح والذم والثواب والعقاب بمقدار ما قلناه وضوحًا ان الوقدر
بحدد التاليف حال بعد حال وكذلك بحدد الحموة حالا بعد حال فانه لا يعبر بما يستحق من المدح والذم والثواب والعقاب فاما الشيخ ابو هاشم حيث
ذهب المذهب الاول في ان التاليف يجب اعادته بعينه قال قد بينا ان التمر انما يقع فيما يرجع الى التخطيط والهيئة والتركيب والصورة وذلك راجع الى التاليف
يجب اعادته بعينه الا ان الشيخ ابا عبد الله اعترض على هذا فقال التاليف حكمه مقصور على المحل وما كان حكمه مقصورا على المحل لا يقع به التمر وانما يقع
التمر فيما يرجع حكمه الى الجملة وازكاز ولا بد فانما يجب اعادة الحموة بعينها لان حكمها يرجع الى الجملة على انا قد بينا ان الحموة لا يجب اعادتها بعينها وهذا
القدر هو الذي يعتمد في العقل واما السمع فانه ورد بان الله جل وعز يعيد المعاصي على احسن صورة واشرف خلق ويعيد المعاصي على اقبح صورة واسوء هيئة
اعادنا الله من النار وجعلنا من الفائزين برحمته ○

فصل

اعلم انه رحمه الله لما مر بالكلام في الجواهر وحكم التاليف بدا من بعد
باحكام الاعراض وما يتعلق بذلك ولا بد من ذكرها الان من باب التوحيد والعدل مبنى عليها الا ترى انا اذا اردنا ان نعرف القديم تعالى بحدث صنايع نراه التي
الشاهد بان احدنا محدث ليصرفه وازها هنا نصرفات واذا اردنا ان نعرف كونه موجودا نراه في القدرة وغيرها من المتعلقات واذا اردنا ان نعرف انه
ليس بجسم نراه ايضا في القدرة فيقول لو كان جسما لوجب ان يكون قادرا بقدرة ولو كان كذلك لما قدر على فعل الجسم فلا بد اذا من بيان القدرة واحكامها
وكذلك ما عداها هذه من مباحث التوحيد والعدل مبنى عليها بعض على معرفة الاعراض واحكامها ثم انه رحمه الله بدا في ذلك بالكلام في الالوان لانه اقرب
الى الجواهر في باب العلم ثم بدا بالمماثلات لانه يلزمها في الوجود ثم ربما على ذلك ما يعرف بالغلبة فصلا فصلا ونحن نتبع ذلك بعون الله وحسن توفيقه

القول في الالوان

فصل

اعلم انه رحمه الله بدا في كتاب الاعراض بكتاب الالوان والغرض بهذا الفصل الكلام في حقيقة اللون وما يتعلق به من الادراك اعلم
ان اللون هو الهيئة التي تدرك الجسم عليها وهو مدرك للجوهر في تعلق الادراك به وحصول العلم بذلك الا انها وان اشتركا في كونهما مدركين فانهما تفترقان
من وجه اخر وهو ان الادراك في اللون متناول له على سبيل الاجمال لانه ربما يلتبس محله وليس كذلك الجوهر فانه متناول له الادراك من حيث المفصل لانه لا يلتبس
بغيره وقد يفترقان ايضا من وجه اخر وهو ان اللون مدرك بحاسة البصر فقط دون حاسة اللمس بخلاف الجوهر فانه مدرك بحاسة جمعًا البصر واللمس
وانما قلنا ان اللون لا يكون مدركا بحاسة اللمس لانه لو كان كذلك لوجب ازيبقى للضرب الفصل بين الاسود والابيض من جهة اللمس كما نفعل من جهة اللمس من
الطويل والقصير والكبير والصغير وقد علمنا خلافه

فصل

الغرض بهذا الفصل الكلام في انه هل يجوز ان يدرك المحل
من دون ادراك اللون الحال فيه ام لا فذهب الشيخ ابو علي الى انه يجوز ان يدرك المحل من دون ادراك اللون الحال فيه وهذا هو الذي نصره ابو علي بن خلاد واما الشيخ
ابو هاشم فانه ذهب الى انه لا يجوز ان يدرك المحل من دون ان يدرك اللون الحال فيه كما لا يجوز ان يدرك اللون الحال من دون المحل والذي يمكن ان ينصر به مذهب الشيخ ابي هاشم
ما قدمت ان الادراك انما يكون طريقا الى العلم بالمدرك اذا حصل فاعده الشعاع مع المرئي على وجه لا يكون بينهما ساتر ولا ما يقدره بقدر الساتر واذا كان كذلك
فقد علمنا ان الحاسة على هذا الوجه كما تحصل مع الجوهر فقد تحصل ايضا مع اللون فيجب ان يقول ان كل واحد منهما مدرك لثبوت ما هو شرط وطريق الحي
الادراك في كل واحد منهما فيجب ان يكونا مدركين واما ما يمكن ان ينصر به قول الشيخ ابي علي على ما ذكره ابو علي بن خلاد فقال قد بينا ان احدنا مدرك جسمين
مرتبطين متصلين منهما في الطول والقصر والكبر والصغر وان لم يتصل بين لو سلمنا هذا دل على انا مدركان المحل من دون ادراك اللون الحال فيه ولنا في الجواب
عن هذا طريقان احدهما هو انا نقول انا لا ندرك ها هنا المحل كما لا ندرك الحال فيه وجرى ذلك مجرى الجسم المستور بغيره فكما انا اذا ادركنا جسمين
مستورين متصلين منهما في الطول والعرض والكبر والصغر وان لم يكونا مما مدركين في انفسهما فكذلك ها هنا والثاني انا نقول نحن ندرك اللون الحال فيه
كما ندرك المحل الا انه يلتبس بغيره لاجل المجاورة لان هناك اجساما غير تجاور ذلك المحل الذي حله اللون والمجاورة تاثير في ساحة الادراك هذا كما نقول
في الاجسام الغير انا وان لم نقطع حلوها من اللون الا انه مناقض الادراك لمكان الاختلاط والمجاورة هذا اذا كان المحل مدركا واما اذا لم يكن المحل
مدركا فمن المحال ان يدرك اللون لان ادراك اللون تابع لادراك المحل ○

فصل

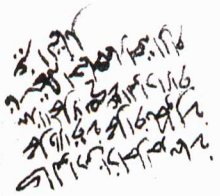
الغرض بهذا الفصل الكلام في اثبات اللون
على سبيل التفصيل وذكر انه رحمه الله لما مر ان اللون مدرك وان الادراك له يدخله الاجمال انه يلتبس بغيره فجوز ان يقال ان المرجع به الى جسم
مجاور لجسم اخر كما ذهب اليه النظام او يقال ان المرجع به الى صفة الجسم او بعض الجسم على ما ذهب اليه الجبائي اذا اريد بذلك اثباته على طريق التفصيل

ولا يمكن ان يستدل على طريق التفصيل الا بعد ان يبين انه ليس بجسم ولا صفة للجسم اما الدليل على انه ليس بجسم فوجوه احدها انه لو كان جسما لوجب ان يصح ادراكه مرة كالجسم الملون كالجوهر المتحيز ولو كان كذلك لوجب ان يقع الفصل للضرير بين الاسود والابيض مرة كما يقع له الفصل بين المتحيزين في الطول والقصر والكبر والصغر لما كانا مدركين وقد علمنا خلاف ذلك: ولان الالوان لو كان المرجع بها الى الاجسام لوجب في الاجسام ان يكون مماثله ومخالفه ومتضادة لان الالوان تشمل على هذا وقد علمنا خلاف ذلك لان الدلالة قد دلت على مماثل الاجسام: ولان السواد لو كان المرجع به الى الجسم لما صح حلوله في جسم لان الجسم يستحيل حلوله في الجسم فاذا كان كذلك وجب ان يكون وجود السواد في المحل على طريق المجاورة واذا كان على طريق المجاورة ولا يحلوا امتا ان يكون مجاورا له على سبيل الوجوب او يكون مع الجواز لا يجوز ان يقال انه مع الوجوب لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون للذات او لما هو عليه في الذات اذ ليس ها هنا ما يصرف الوجوب اليه الا ما ذكرنا ولو كان كذلك لوجب ان يستحيل خروجه عن كونه مجاورا لان الموصوف بصفة النفس يستحيل خروجه عنها بحال من الاحوال وهذا معلوم خلافه ولا يجوز ايضا ان يكون مع الجواز لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون ذلك لمعنى من المعاني لكلام في نفس السواد ونعود الى ما انتهى من المعاني ومعاني المعاني وذلك لا يجوز واذا لم يجز ان يكون موجودا على سبيل المجاورة لا على سبيل الوجوب ولا على سبيل الجواز وجب ان يكون وجوده على سبيل الحلول ثم قد بينا استحالة حلول الجسم في الجسم فلم يبق الا ان يقال ان السواد غير الجسم ولا يستقيم ذلك على ما لا يخفى لانا لا نقول ان الحلول يحصل مع الجواز حتى يلزم ان يكون لمعنى بل نقول ان الحلول يكون مع الوجوب ثم ان هذا الوجوب لا بد ان يكون معللا حتى يلزم ان يكون للنفس او لما هو عليه في نفسه لانه بامر شيء عُلل فسد: ولان اللون لو كان المرجع به الى الجسم لوجب ان يكون الاجسام مشتملة على المتضاد ولو كان كذلك لكان يضادها على مجرد الوجود لانه لا يجوز ان يكون على المحل او على الحي ولو كان كذلك لوجب ان يستحيل وجود الجواهر في العالم وقد علمنا خلاف ذلك: ولان السواد لو كان جسما لوجب ان يكون الاجسام كلها بصفة السواد لان الاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل وهو يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس وهذا يوجب ان يكون الاجسام كلها بصفة السواد او الباض او بصفة الالوان كلها وهذا يودي الى حصوله على صفات متضادة ولان اللون لو كان جسما لوجب ان يثقل الجسم ويزداد بثقله ما زاد واحرابه الا ان هذا لا يصح على مذهب الشيخ ابي هاشم لان عنده المرجع بالثقل لا يكون الى نفس الجسم وانما المرجع به الى معنى وهو الاعتماد ولو صح فانما يصح على مذهب من صح ابي على لان عنده المرجع بالثقل الى نفس الجسم: ولان السواد لو كان جسما لوجب ان يصح حلول المعنى فيه ولو كان كذلك لوجب ان يصح حلول الباض فيه ولو كان كذلك لوجب ان يكون على هيئتين مختلفين بل متضادتين ولصح ايضا ان يحله كون فيصير به الى جهة اخرى من غير ان يخلفه ضده وقد علمنا خلاف ذلك الا ان الاول انما يصح ان لو سلم الخصم ان المرجع بالباض الى المعنى واما اذا قال ان المرجع بالالوان كلها الى الاجسام لم يصح هذه الدلالة الا ان يورد ذلك على وجه اخر فيقال لو كان السواد جسما لصح ان يحاوره الباض ولو كان كذلك لوجب ان يرى على هيئتين ضدتين: ولان اللون لو كان جسما لوجب ان يكون سائر المحال ولو كان كذلك لما صح ادراكه الا ان يقابل ما يقول ما انكرتم انه وان كان جسما فانه يكون رقيقا فلا يصح مزاحمة الباض كما هو: ولان اللون لو كان جسما لوجب ان يعاظم جمعه بكثرة احراده وقد علمنا خلاف ذلك الا ان لمركب ان يركب ذلك فيقول ما انكرت انه يعاظم جمعه ما زاد بكثرة احراده فاذا ركب هذا فانه لا يمكن دفعه الا بما يكون دلالة مبتداة في المسئلة فاذا لا اعتماد على هذا الوجه الضعيف: والاعتماد على ما تقدم وسنا ما يذكره واما الكلام في ان اللون لا يكون صفة للجسم هو انه لو كان صفة للجسم لوجب ان يكون اخص اوصافه وان يتعلق الادراك بالجسم على تلك الصفة لان الادراك يتعلق في كل ذات باخص اوصافه او ما يقتضيه اخص اوصافه فاذا كان كذلك فلا يجوز خلوه عنها لان الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خلوه عنها بحال من الاحوال ولان السواد لو كان صفة للجسم لوجب اشتراك الجسم فيها وان لا يقع فيها الافتراق لان الاشتراك في المماثلات في الصفة النفسية واجب وقد علمنا خلاف ذلك ولان هذه الهيئة لو كانت صفة الجسم لوجب ان يكون مقتضاه عن صفة النفس ليس بان يقتضي كونه سوادا بل في ان يقتضي كونه بباضا حتى يجوز ان يكون سوادا باضا في حالة واحدة وهذا محال

فصل اعلم انه رحمه الله لما بين الكلام في ان اللون ليس بجسم ولا صفة الجسم من الكلام في حصره وبعداده وحمله القول في ذكر ان الالوان الخلص عندنا خمسة: السواد: والباض: والحمرة: والصفرة: والخضرة: واما ما عداها من الزرقة والشقرة والكدرة والاورد فانها لا يكون خالصة ويكون مركبة وهو مذهب الالوان الخلص ومن الناس من ذهب الى ان الخالص من الالوان انما هو الباض وان ما عداه مركب وهذا لا يصح لانا نعلم ضرورة ان الباض خالصا حاصل فيما عداه فوجب ان يكون كل واحد منها خالصا: وقولهم ان المرجع بالسواد الى زوال الباض لا يصح لانه ليس بأولى ان يقال ان المرجع بالباض ان يقال ان المرجع بالباض الى زوال السواد وبهذه الطريقة يبطل قول من يقول ان المرجع بالخالص منها الى السواد لان هذه الالوان لو لم يكن خالصة لوجب ان يحصل على ضرب من التركيب كالزرقة والغبرة وقد علمنا ان هذا لا يمكن ان يقال في اسود حالك وابيض يقق واحمر قاني واخضر ناضر واصفر فاقع ولان هذه الالوان يقوى كل واحد منها بانضمام جنسه اليه والشيء لا يقوى بانضمام مخالفه الى: وزاد ابو القاسم البلخي لونا اخر وهو الغبرة وذلك لا يصح لان الغبرة يحصل عند اختلاط المختلفين كالقسب اذا دبف بالتبن فانه يرى شبيه الغبرة فلا يجوز ان يكون لونا خالصا الا ترى ان السواد وغيره من الالوان الخلص يشق في ذلك لا يحصل عند اختلاط اللونين المختلفين ولانه لو كان لونا خالصا يحصل عند اختلاط لونين مختلفين لكان لا يخلو من ان يكون موجبا عن الاختلاط او مخلوقا من قبل الله تعالى يجري العادة لا يجوز ان يكون من قبل الله تعالى يجري العادة لانه لو كان كذلك لجاز ان يجري العادة فيه فلا يحصل في بعض الاوقات ولا يجوز ان يكون موجبا عن الخلط لانه لو كان كذلك لوجب ان يحصل عند خلط الماء بالماء وقد علمنا خلاف ذلك ولان مثل هذه الغبرة قد يحصل حتى لا يكون هناك اختلاط البتة كالواحد منا اذا لبس ثوبا رقيقا ابيض فوق ثوب احمر فانه يرى هناك شبيه الغبرة فثبت بذلك ان الغبرة لا يكون لونا خالصا بل هو

فصل اعلم ان الزيادة على هذه الالوان المعدودة هل هي في المقدور ام لا فمن الناس من ذهب الى ان الزيادة

غير مقدور



فصل ثم لما بين رحمه الله الكلام في ان كل لون احراوه متماثله بين الكلام في انه يصح ان يحل في محل واحد حمرا من ذلك او اكثر
واصحابنا المعتزلة اذ يجوز يحل لفون في ذلك والذي ذهب اليه المخبره والدليل على صحه ما ذهبنا اليه ان كل واحد من الجزئين يصح وجوده في هذا المحل بدلا من الاخر
فلذلك وجب ان يصح وجودهما معا اذ ليس هناك مانع ولا ما يجري مجرى المانع فاذا ثبت هذا ما حل بالجوهرين فانهما مثلان ويصح وجود كل واحد منهما
في محل واحد على طريق البدل ولا يصح على طريق الجمع **قوله** لما شارحنا عن هذا جوابان احدهما ما ذكره الشيخ ابو علي وهو انه نقول ان هذين الجوهرين
انما استحال الجمع بينهما في محل واحد لان ذلك يودي الى اجتماع الضدين لان هذين اللونين عندهما ضدان واما الشيخ ابو هاشم فانه يقول ان هذين اللونين ليسا
بضدين ولكن ما ذكره الساباط انما يصح ان لو ثبت ان الجوهرين انما يمتنع اجتماعهما لما بينهما فاذا ثبت هذا ان السواد ايضا وجب ان لا يصح اجتماعهما لانهما
مثلان وذلك لم يستحل اجتماعهما لامر يرجع الى المحل فان قالوا ما ذكرتموه باطل بالصوت المخصص بالوقت فانهما مثلان ومع ذلك لا يصح الجمع
بينهما **قوله** هذا لا يصح لانا قلنا في الدلاله اذا كان يصح وجود كل واحد منهما في ذلك المحل بدلا من الاخر وهاهنا لا يمكن ان يقال مثل ذلك لان كل عرض
ذا صح وجوده في محل وكان لا يصح وجوده الا في ذلك المحل فان ليس من هذين السوادين الذين حل احدهما في هذا المحل فانه مثل للسواد الحال
في المحل الاخر ومع ذلك لا يصح لا يصح الجمع بينهما **قوله** هذا لا يلزم لما بينا ان كل عرض اذا حصل بوقت فانما احصل به لاجل ان وجوده لا يصح الا في ذلك
المحل لما بينا ان كل عرض من الاعراض اذا وجد لا يصح وكان لا يصح وجوده الا في ذلك المحل فان قيل اوليس ان التاليفات متماثله ومع ذلك فان التاليف
الحاصل في المسلثه لا يصح الجمع بينه وبين التاليف الحاصل في المربعه مع انهما مثلان وليس بينهما تناف ولا ما يجري مجرى التناف قلنا هذا لا يصح عليه لانا
لا نافلنا في الدلاله اذا لم يكن بينهما تناف ولا ما يجري مجرى التناف وها هنا ما جرى مجرى التناف وهو ان التاليفات الحاصلة في المسلثه فانها تحتاج الى ضد
ما تحتاج اليه التاليفات الحاصلة في المربعه من المجاورات التي المرجع بها الى الاكوان او التجاوز التي هي الصفات فبهذه الجمله صحة ما قلناه من ان
المحل الواحد يصح ان يوجد فيه حمرا ان او اكثر من السواد والبياض ونحوهما من الالوان **وبعد** فان الوجود يدل على ما ذكرناه الا ترى انا لو قدرنا
خطا من بلبه احمرا فان الجزء الوسطاني يوجد فيه التاليف الذي هو الجزء على يمينه والتاليف مع ما يكون من الجزء على يساره وهذان التاليفان يماثلان
فقد وجد في محل واحد مثلان وكذلك لو انضم اليه سته امثاله من الجهات كلها فانه يوجد فيه ستة احراف من التاليفات تماثل ستة احراف من الجواهر
المحيطه بهذا الجزء الوسطاني وكذلك لو قدرنا ان ها هنا قادرين اشتركا في تحريك الجزء فانه يفعل كل واحد منهما من الاكوان مثل ما يفعله الاخر والاكوان
متماثله اذا كانت في جهة واحدة وكذلك القادران لو تعاونا على حمل يصح فانه يفعل كل واحد منهما مثل ما يفعله الاخر من الاعتماد في محل واحد **وبعد**
فلو قدرنا جسما يعلا محيطا بالاعماد سفلا فان الواحد منا اذا فعل اعمادات لزم بها الجسم وسمع من الهوى فان ذلك الاعمادات مماثله وحدثت
في محل واحد **وبعد** فان احدنا اذا وضع يده على جسم فان من كان يدونه في القدرة لا تقدر على دفعه وانما كان كذلك لانه قد فعل فيه من الاعتمادات
اكثر مما يفعله الاخر مهما رجع الى ان يكون ما فعله اكثر مما فعله الاخر من الاجزاء في محل واحد **وبعد** فان الواحد منا يحمر صوته وليس ذلك الا لاجل انه يفعل حروفا
من جنس واحد منضما بعضها الى بعض حاله في محل واحد **وبعد** فان الواحد منا اذا السعه الزنبور فانه يجد من الالم اكثر مما يجده اذا عرز فيه الابره
وان كان عرز الابره من جهه اقوى القادرين وليس ذلك الا لاجل ان عند لسع الزنبور يحصل الالم كسرة في محل واحد وان القول بان الجزء من المماثل
لا يصح وجود مما في محل واحد يودي الى صحة المماثله مع القدم تعالى لان الواحد منا اذا لم يقدر ان يفعل في كل جزء من الجواهر الا جزءا واحدا من الاعتماد
او الكون وكذلك القديم تعالى لا يصح منه ان يفعل الا جزءا واحدا من ذلك حصلت المماثله بينه وبين القديم تعالى فلم يكن القديم تعالى بان يحصل مراده اولى
من الواحد منا وهذا فاسد مما ادى اليه وجب ان يكون فاسدا **وبعد** فانه اذا كان لا بد من الفصل بين المماثل والمتضاد وجب ان يكون ذلك لاجل
ان المختلفين يصح وجودهما في محل واحد والضدين لا يصح وجودهما في محل واحد والقول بان المختلفين لا يصح اجتماعهما ووجودهما في محل واحد يودي الى ان يلحق
المختلفين بالضدين من حيث انه لا يصح من كل واحد منهما حصول جزء في محل واحد هذا ما لنا في هذه المسئلة **واما** من خالفنا فانه تعلق بوجوه منها
هو انه يقول لو صح وجود المختلفين في محل واحد لوجب في الضد اذا طرا عليه ان يبقى احدهما دون الاخر او ان يبقيهما جميعا فاذا بقي احدهما دون صاحبه فقد
بقي ضده وهذا يودي الى اجتماع الضدين وهذا محال **والجواب** ان هذا لا يصح لانا نقول انه اذا وجد فانه يبقيهما جميعا اذ لا اختصاص له باحدهما
دون الاخر واذا كان كذلك فلا يلزم ما قاله السايل ثم ان قوله انه يبقى مع ما هو ضد له لا يصح لان هذا انما ياتي مع القول ببقاء الاعراض واما من لم يقل
ببقائها كيف يصح ان يقول هذا القول **ومما** يتعلق به هو انه يقول كل ذات لا بد ان يختص بحكم يصار اليه من وجوده وعدمه ولو لم يكن كذلك لم يكن
فرق بين وجوده وعدمه فاذا ثبت هذا فلو قلنا بوجود جزء من المماثل في محل واحد فانه ما يختص به من الحكم يظهر بالاول يسمى الباقي لاحكم له فيكون وجوده
كعدمه وان لا يكون في بقائه فائده ولان كل ذات لا تصدر عنها حكم لا يمكن اضافته اذا لم يكن مدركا **والجواب** ان هذا لا يصح لانه سنذكر في حكم هذا
المعنى فاما ان يكون راجعا الى المحل او الحله او يكون حكمه للحي او للمحل او يكون يوجب صفة للحي او للمحل فان يزاد ذلك المعنى
بمراد الصفه فلا سبيل الى ما قدره السايل فان كان مما يكون حكمه مقصورا فانه ثبت له ايضا حكم عارض من القدر وهو ما رجع الى المنع بيان ذلك
ان الله تعالى لو خلق جزء من السواد في محل وكان معه قدر من اجزاء اربعه جزء واحد من البياض فانه لا سبيل ومراده ما لحصول اولى من مراد من معه
من القدر الاخر وليس ذلك الا لاجل ان احد مما يفعله من الاجزاء اكثر مما يفعله الاخر ثم ان قول السايل لا فايده في وجوده لا يصح لان كلامنا لم يقع في باب
الحسن والقبح وان يكون فيه فايده وانما وقع في الصحة فليس كل ما لا يحسن لا يصح بل يصح ما لا يحسن ثم ان قوله لا فايدة فيه لا يصح لان فيه فايدة وهو
ما يرجع الى المحلوقه فيكون مستحسنا على الابصار ولهذا ان الشعر اذا كان اسود سواد اتعلق به النظر اليه المداد ولهذا ان الشعراء يحسنون الشعر
الاسود غايه المدح فبهذه الجمله صحة ما ذهبنا اليه من ان المحل الواحد يصح ان يوجد فيه حمران او اجزاء من المماثل وبطل ما قاله

كالقنا في الجواهر

فصل الغرض بهذا الفصل هو انه رحمه الله لما بين الكلام في ان كل جنس من هذه المضادات متماثل في جنسه شرع الكلام بعد في ان كل جنس منها مضاد لجنس اخر فالسواد مضاد للبياض والساض مضاد للسواد وكذلك القول في الحمرة والصفرة والخضرة ثم ان اضداد المضادات تكون تارة على الحقيقة وتارة على الجنس وانما تكون اضداد من المضادات على الحقيقة اذا اتحدت بها المحل كان يوجد السواد في محل فيه بياض واما اذا اختار المحال بها فانها لا تضاد ان على الحقيقة وانما تضاد ان على الجنس ومعنى تضادهما على الجنس وهو ان السواد الموجود فان في جنسه مما يصح ان يوجد فيه ضد اعلى المحل الذي فيه الساض فينفيه وكل ما تضاد غيره على الجنس فانه لابد ان تضاده على الحقيقه وان كان في المضادات ما تضاد على الحقيقه ولا تضاد على الجنس وتكون المضاده على الجنس تابعة للمضاده على الحقيقه اذ لو لم تست المضاده على الحقيقه لم تست المضاده على الجنس وانما قلنا ان كل ضد لابد ان يكون له ضد على الحقيقه لانه لو لم يكن ضد على الحقيقه لصح ان يقال ان المحل الابيض في بعض الاحوال يستحيل ان يصير اسود لاجل ان الساض الموجود فيه لا ضد له على الحقيقه وكذلك الجوهر الكائن في هذه الجهة فانه يستحيل انتقاله الى جهة اخرى اذ ليس لما فيه من الكون ضد ينافيه فيستقر به الجهة اخرى واما ما لا ضد له على الجنس وانما يكون له ضد على الحقيقه فهو كما نقول في الجوهر فان منافاته للجوهر يكون على الحقيقه لانه اذا وجد سفي به الجوهر على اي وجه وحد والاصح ان يقال ان العنا يكون موجودا في جهة غير الجهة التي يكون الجوهر موجودا فيها وان الجوهر لا سفي به وانما سفي به اذا وجد في جهته والخلاف في ان هذه المضادات تنافي بعضها بعضا يكون مع اسحق النصيبين فانه يقول ان هذه المضادات لا سفي بعضها بعضا وذلك لا يصح لانا ندرك السواد والساض كل واحد منها على صفه معاكسة لما يدرك عليها الاخر فلولا انهما ضدان لما وجب ذلك ولانهما لو لم يكونا ضدين لوجب ان يصح احداهما في محل واحد حتى يرى المحل على هيئتين مختلفتين وقد علم خلافه **واما شبهته** فانه يقول لو كانا ضدين لما صح احداهما على محل واحد فيرى المحل على هيئه الاخر لانه يصح ان يجتمعا في محل واحد فيرى المحل على هيئه الاخر واما الذي يمنع ان يكون المحل اسود حالك واسض يسفق الا ان هذا لا يصح لان رؤية المحل على هيئه الاخر ليس لاجل اجتماع السواد والساض فيه وانما ذلك لاجل تحاور المحال بعضها لبعض ويوضحه انه لو صح اجتماعهما فلما ذا لا يصح ان يكون المحل اسود حالكا واسض يسفقا وليس هذه الاستحاله الا لاجل انهما ضدان يمنع ذلك ان الحسمين اذا تجاورا وكان احدهما اسض والاخر اسود فانه يحصل هناك ما هو صوره الاخر ولا يصح ان يقال ان السواد والساض حلا في محل واحد لان هذا انما يمكن ان يقال ان لو انتقل السواد عن محله الى محل الساض او الساض ينتقل عن محله الى محل السواد وذلك لا يجوز لان الانتقال لا يجوز على الاعراض وانما هو من احكام المتحيز

فصل ثم بين رحمه الله في ان كل جنس من هذه المضادات تضاد لجنس اخر ومنافي له بين الكلام في ان احد الضدين اذا طرا على الضد الاخر فان طروه عليه لا يكون علة وانما يكون شرطا ثم لا يكون شرطا في المنافاة وانما يكون شرطا في اختصاص المنافي بما ينافيه فيكون المؤثر في النفي ما هو عليه في ذاته وهو الهية والوجود يكون شرطا لصحة اختصاص المنافي بما ينافيه هذا كما نقول ان الارادة توجب الصفه لما هي عليه في ذاتها ووجودها في الواحد منا يكون شرطا في اختصاصها بما ينافيه في كونه شرطا كما سفا المحل في انه يكون شرطا في اسفا ما فيه من العرض وانما قلنا ان الطرو لا يكون علة لان الاضداد الكثيرة قد تشترك في منافاة ضد واحد والعلة الكثيرة لا يجوز ان تشترك في ايجاب حكم لمعلول واحد ولهذا نقول في هذه المضادات انها يجب ان يستند الى وجوه مختلفه وان كان منها ما يستند الى وجه واحد كما نقول في العنا فانه يستند في المنافاة الى وجه واحد والفرق بينه وبين سايرالمضادات ان في سايرالمضادات يمكننا ان نعلم ما هو عليه كل واحد من المنافي في نفسه فصل ان نعلم المنافاة فلا يكون العلم بما عليه المنافي موقوفا على العلم بالمنافاة وحصولها فلا يكون المنافاة اذا طريقا الى وجوه المضادات فيجوز ان يكون الوجوه مختلفه وان كانت المنافاة حكما واحدا الا ان هذا الحكم ليس بطريق الى ذلك الوجه بخلاف العنا في منافاة الجوهر لانا لا نعلم العنا على ما هو عليه في ذاته الا بعد ان نعلم منافاته فيكون العلم منافاته طريقا الى ما هو عليه المنافي في نفيه فيجب ان يكون وجه المنافي واحدا فجرى حال العنا في ذلك مجرى العلة في ان العلة لما لم يمكن ان نعلم ما هي عليه في نفيه الا باجاب الحكم للمعلول لاجرم فوجه العلة يكون واحدا وجرى الحال في سايرالمضادات في انها في منافاة بعضها لبعض يستند الى وجوه مختلفه مجرى الاسباب مع المسببات فانا لا نمتنع ان نعلم ما عليه الاسباب في انفسها وان لم نعلم توليدها للمسببات فبقيت هذه الكلمة ان طرو احد الضدين لا يكون علة في منافاة ما ينفيه **ويمتاز** على ان طرو الضد لا يكون علة في منافاة ضده ما قدمت ان العلة في ايجابها الحكم للمعلول لا بد على شرط منفصل وهو وجود ضده في المحل ولان من حكم العلة ان يوجب للمعلول حالا او حكما وطرو الضد لا يوجب لضده حالا او صفة لاجل ان المسفي ليس له ان يكون منتفيا حالا او حكما كما ان المعدوم ليس له ان يكون معدوما حالا او حكما ولان من حق العلة ان لا يوجب حكم الشي وضده وقد علمنا ان الساض كما يوثر طروه في منافاة السواد فهو يوثر ايضا في منافاة الحمرة التي هي ضد السواد الا ان هذا يمكن ان يعترض بان يقال ان المنافاة في جميع المضادات حكم واحد فلا يكون في ذلك ايجاب حكم وضده ولان من حق العلة ان يتزايد معلولها بتزايدها وقد علمنا ان اجزاء الكثيره من السواد يوجد في محل فيه جزء من الساض يجتمع اجزاء الكثره في حكم واحد ولان من حق العلة ان يثبت الحكم بثباتها وبزوال يزوالها الا ترى ان الحركه لما كانت علة في كون الجسم متحركا فانه ثبت الحكم وهو كون الجسم متحركا بثبات الحركة وبزوال يزوالها ولو كان طرو الساض على المحل الذي فيه سواد علة في منافاة السواد لوجب كما ثبت ثبوت البياض في المحل انتفا السواد ان ثبت بزوال الساض زوال انتفا السواد وزوال انتفا السواد يقتضي وجوده فيجب اذا زال الساض عن المحل ان يوجد فيه السواد وقد علمنا خلاف ذلك فان قيل كيف يصح قولكم ان طرو الضد شرط في منافاة ضده وليس بعلة ومن حكم الشرط ان لا يكون موجبا وان يكون مصاحبا للمشروط قيل له لا نمتنع ان يقال ان هذا الشرط مفارق لغيره من الشروط بهذين الحكمين وهو ايجاب الحكم وان لا يكون مصاحبا للمشروط لقيام الدلالة على ذلك وقد علم ان من هذين الحكمين انما تعتبر ان في الشرط اذا كان الشرط في اثبات الاحكام والصفات فاما اذا كان الشرط في نفي الاحكام وان التي فانه يعتبر فيه هذان الحكمان

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الالوان هل يصح وجودها لا في محل او لا يصح **وجمله** القول في ذلك ان الالوان لا يصح وجودها لا في محل والدليل على ذلك وجوه

وجد

منها ان السواد والبياض لو صح وجودهما لا في محل لكان لا يخلو الامر في ذلك اما ان يتضادا او لا يتضادا ولا يصح ان لا يتضادا الا ان كل واحد منهما قد علم وجود صاحبه فلو لم يتضادا وهما قد وجدا على احد واحد وهو ان وجدا لا في محل وجب ان لا يتضادا ايضا وان وجدا في محل وهذا يرفع حكم التضاد بينهما فيجب اذا ان يتضادا فاذا تضادا فيجب ان يكون تضادهما على مجرد الوجود لاجل انهما اذا تضادا او قد وجدا لا في محل ثبت ان الوجود على المحل في ذلك غير معتبر لان المنافاة حكم واحد والمؤثر في المنافاة واحد وهو ما علله المنافي في ذاته فيجب ان يكون الشرط واحدا وان لا يختلف فلا يجب ان يكون تارة الوجود بمجرده ونارة الوجود على المحل لان الحكم الواحد لا يجوز ان يؤثر فيها شروط مختلفة الا ترى ان الجيز لما كان حكما واحدا في جميع الجواهر كان المؤثر فيه وجها واحدا وهو ما عليه الجوهر في ذاته من كونه جوهرا كان الشرط فيه واحدا وهو وجود الجوهر كذلك ها هنا فثبت ان الشرط والمنافاة هو الوجود فقط فلو كان كذلك لما صح وجود لونين ضدين في العالم وقد علمنا خلاف ذلك وقد قيل في الدلالة على ان الالوان لا يصح وجودها لا في محل هو ما قد بينا ان هذه الالوان يفتقر في وجودها الى المحل وانما يفتقر اليها لجنسها فكل ما شاركها وجب ان يشاركها في الاحتياج الى المحل الا ان هذا ممكن ان يعترض عليه بان يقال ما تريد بقولك انها تفتقر في وجودها الى المحل اتريد انها تفتقر في وجودها الى محل ما او تريد بذلك انها تفتقر الى محل بعينه فان اردت بذلك انها تفتقر في وجودها الى محل ما لم يصح لان ذلك يوجب بطلان قولكم بان عرضا من الاعراض اذا صح وجوده في محل فلا يصح وجوده الا فيه والقول بان هذه الالوان يفتقر في وجودها الى محل ما يقتضي انه يصح وجودها في اي محل كان ولا يصح ان يقال ايضا انها تفتقر في وجودها الى محل بعينه لان ذلك يقتضي ان الالوان كلها تفتقر في وجودها الى محل بعينه وقد علمنا خلافه ∴ وقد قيل في الدلالة على ذلك ان السواد لا يصح وجوده لا في محل لانه لو وجد لا في محل لما صح ان يسود به الجسم ومن حكم السواد اسوداد الجسم به الا ان هذا ايضا لا يصح لان الاسود ليس له كونه اسود حالا او صفة اكثر من حلول السواد فيه فاذا كان كذلك فالقول بان السواد لا يصح وجوده لا في محل لانه لا يسود به الجسم يجري مجرى ان يقال ان السواد لا يصح وجوده لا في محل لانه يكون موجودا لا في محل وهذا انكار لا فايدة فيه

فصل

الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان اللون لو وجد لا في محل هل يصح ان يرى ام لا ∴ اعلم ان هذه المسئلة مما قد اختلف فيها مشايخنا فذهب الشيخ ابو هاشم الى ان اللون لو وجد لا في محل لصح ان يرى وذهب غيره من المشايخ الى انه لا يصح ان يرى ∴ اما الشيخ ابو هاشم فذهب مذهبه بانه يرى منا ذلك على اصله وهو ان المقابلة وما يجري مجراها ليس بشرط في رؤية ما نراه وان المعتبر حصول الشعاع مع المرئي على وجه لا يكون بيننا ساتر ولا ما يقدر بقدر الساتر واما اتصال الشعاع بالمرئي فلا فاذا كان كذلك فحصول الشعاع على هذا الوجه قد حصل مع اللون الموجود لا في محل فوجب ان يصح رؤيته ولا يصح ان يقال ان المعتبر في ذلك حصول الشعاع في سمت المرئي لان ذلك انما يعتبر اذا كان المرئي له سمت والموجود لا في محل لا سمت له فلا يعتبر حصول الشعاع في سمته ولهذا نقول ان القديم تعالى يصح ان يرى في حال من الاحوال يصح ان نراه الآن وان لم يصح اعتبار السمت فيه ∴ واما الشيخ ابو علي فانه لما قال ان اللون لو وجد لا في محل لما صح ان يرى بنا ذلك على ان المقابلة وما في معناها مشروط في رؤيته ما نراه وانه لا بد من اتصال الشعاع بالمرئي فاذا كان كذلك فاللون الموجود لا في محل لا تاتي فيه المقابلة ولا اتصال الشعاع به فيجب ان لا نراه ∴ ومن اصحابنا من اعتبر المقابلة في رؤية ما نراه ثم مع هذا قال ان اللون لو قدرنا وجوده لا في محل لصح ان نراه لانه في تقدير المقابل على معنى انه لو وجد هناك محل لحل فيه وكان مقابلا لنا او في حكم المقابل وهذا ذكره الشيخ ابو عبد الله البصري في الطبقات

فصل

اعلم ان هذا الخلاف انما يكون في الواحد منا واما في القديم تعالى فلا خلاف في انه يراه لانه يرى ما يرى لا على وجه المقابلة وما في معناها ∴ العرض بهذا الفصل هو الكلام بان ما حل محلا لا يصح وكان لا يصح حلوله لا في ذلك المحل ويستحيل حلوله في غيره ∴ وانما قلنا ذلك لانه لو صح حلوله في غير هذا المحل كما يصح حلوله فيه فاذا حل فيه مع جواز ان لا يحل وجب ان يكون حلوله لا هو وهو الامور ∴ ثم ليس ها هنا ما يستحيل الخلاف فيه من الامور بان يكون علة في حلوله سوى ان يقال انه يكون بالفاعل او يكون لمعنى من المعاني والاصح ان يقال ان حلوله يكون بالفاعل لانه لو كان كذلك لوجب ان يصح من الفاعل ان يحله في محلين لان حلوله يتعلق به ولا مانع من ان يحله في محلين وقد علمنا ان ذلك لا يصح ولا لمزم الحاد الجوهر بمثله مما لا يصح وجود جوهرين في مكان واحد لان ذلك لا مر يرجع الى التحيز والاصح ان يكون حلوله لمعنى من المعاني اذ لو كان كذلك لوجب ان يكون حلول ذلك المعنى الذي هو علته في حلول هذا المحل لمعنى من المعاني ايضا ∴ ثم الكلام في المعنى الثاني كالكلام في المعنى الاول فيودي الى ما لا نهاية له من المعاني ومعاني المعاني ∴ ولان حلوله لو كان لمعنى لوجب ان يصح تزايد ذلك المعنى فيقتضي حلوله في محال كثيرة وهذا قد علمنا خلافه ∴ ولان السواد لو كان حلوله لمعنى لم يكن اولى بان يقال ان السواد يصح حلوله في هذا المحل من ان يقال ان ذلك المعنى يصح حلوله فيه لكان البياض فلا يميز المعلل من المعلل به فكل تعليل يجري هذا المجرى فانه يكون فاسدا لانه يكون بمنزله تعليل الشيء بنفسه ∴ ولان الحلول لو كان لمعنى وذلك المعنى لا يخلو اما ان يصح عليه البقاء او لا يصح عليه البقاء فان صح عليه البقاء وجب بقاء ما في المحل من المعاني وان لم يصح عليه البقاء وجب زوال ما في المحل من المعاني وقد علمنا خلاف ذلك فثبت بهذه الجملة ان الحلول لا يجوز ان يكون لامر من الامور فاذا كان كذلك وجب ان يقال بان ما حل محلا لا يصح وكان لا يصح الا حلوله فيه ويستحيل حلوله في غيره فان قيل الحال ليس له كونه حالا او صفة فكيف يصح ان يقال انه لو حل هذا المحل مع جواز ان لا يحل وجب ان يكون ذلك لامر

قيل له نحن نعلم التفرقة من ما حل في هذا المحل ومن ما حل في غيره من المحال وهذه التفرقة معلومة وان لم يكن للمحال بكونه حالا الا حالا او صفة فيعلل تلك التفرقة المعلومة هذا كما نعلل كون الجسم متحركا وساكنا وان لم نعلم ان للمتحرك بكونه متحركا حالا او صفة لكنا لما علمنا التفرقة من كونه متحركا ومن كونه ساكنا علمنا تلك التفرقة ثبت بهذا ان الحلول لو كان مع الجواز لكان لا بد من ان يكون معللا بامر فاذا لم يجز ان يعلل بامر وجب القول بانه يصح حلوله وعدمه ولا يصح حلوله في غيره

فصل

العرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان علة ما يصح حلوله ∴ ذهب الشيخ ابو هاشم الى ان ما حل محلا من الاعراض لا يصح حلوله الا فيه ولا يجوز ذلك معللا بامر لانه بان امر علل فسد الا ترى انه لو قيل انه انما صح حلوله فيه لذاته او لما هو عليه في ذاته لم يصح لانه لو كان كذلك لوجب ان كل ما شاركه في كونه ذاتا ان يصح حلوله في ذلك المحل او يجب في كل ما حل ذلك المحل ان يكون مثلا له وقد علمنا خلاف ذلك فلا يجب ان يكون وجوب حلوله لمكان الوجود لانه لو كان كذلك لوجب في كل موجود ان يكون حالا او يجب في كل حال ان يكون مثلا له وقد مر لابي هاشم

ان وجوب حلوله فيه لمكان الحدوث الا ان هذا لا يصح والاولى ان يكون المراد به ان الحلول تابع للحدوث وكذلك يستحيل حلوله في غيره من المحال لا لكونه معللا بامر لانه ما يتعلله علة
فسد لانه ان علل بالنفي فانه يعضي ان كل ما شاركه في استحاله حلوله في ذلك المحل ان يكون مثلا له فاذا كان كذلك فمتى ان وجوب الحلول في هذا المحل وكذلك استحاله الحلول
في غيره لا يكون معللا فيكون الحكم معلوما والعلة غير معلومة ولا يصير ذلك لامر من الامور * واما الشيخ ابو علي فانه يوافق الشيخ ابا هاشم في ان ما حل محلا لا يصح حلوله
الا فيه الا انه يخالفه في ان كل ما كان وجوب الحلول يكون معللا بالوجوه واسقط حلوله في غيره يكون معللا بالنفي فاذا قيل له اذا كان وجوب الحلول معللا
بالوجود وجب في كل ما شاركه في الوجود ان يكون حالا قال انما علل بوجود هذا فقط فلا يجب ما قلت فاذا قيل له اذا قلت ان استحاله وجوده في غيره من المحال
معلل بالنفي وجب في كل ما شاركه في استحاله الوجود في ذلك المحل ان يكون مثلا له وقد علمنا خلاف ذلك اجاب * اعلم ان ما تعلله من الاشياء لا يخلو
مرجوعه الى النفي لا يوجب للماثل وانما يوجب للمماثل ما يرجع الى الاثبات * ثم اتبع رحمه الله هذا الفصل بوجوه التعللات اعلم ان ما تعلله من الاشياء لا يخلو
من وجوه اربعه منها ان يعلل وجوده واسقاه كالذوات الباقية فان وجودها معلل بالفاعل وعدمها معلل بوجود الضد ومنها ما يعلل الوجود
والاعلل العدم وذلك كما نقول فيما لا يحور عليه البقاء من الذوات فان وجودها معلل بالفاعل وعدمها لا يعلل لانه ما ي علة علل فسد * ومنها
ما يعلل الاسقاط والاعلل الوجود كما نقول في استحاله ان يصير السواد بياضا فان ذلك معلل بكونه سوادا ثم كون السواد سوادا لا يكون معللا لانه ما ي علة فسد
لانه لا يجوز ان يعلل بالذات لانه انما يدخل في كونه ذاتا يكونه سوادا فلو علل كونه ذاتا بكونه سوادا لدار ومنها ما يعلل الوجود والعدم

فصل

في ان العرض لا يجوز عليه الاسقال * اعلم ان الغرض بهذا الفصل هو الكلام مع من يجوز عليه الاسقال وليس لاحد ان يقول ان الجوهر اذا اسقل فقد اسقل ما فيه من العرض معه فيكون العرض قد اسقل على سبيل التبع للجوهر واذا لم يجز ان يسقل بنفسه
واذا جاز ان يسقل على سبيل التبع للغير جاز ان يسقل ايضا بنفسه اذ قد بينا ان الاسقال من احكام المتحيز وقد بينا ان العرض ليس بمتحيز فلا يجوز ان يكون
مستقلا الا ان هذه الدلاله فيها كما ترى والاولى ان يقال ان العرض لو صح عليه الاسقال فلو اسقل فلا يخلو اما ان يكون مسقلا مع الوجوب او يكون مسقلا
مع الجواز ولا يجوز ان يكون مسقلا مع الوجوب اذ ليس ها هنا ما يمكن ان يصرف هذا الوجوب اليه سوى ما هو عليه في ذاته فلو كان مسقلا لما هو عليه في ذاته فان
في ذاته وجب ان يكون مسقلا ابدا وان لا ما حد القراملا وقد علمنا خلاف ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه وان كان مسقلا لما هو عليه في ذاته يكون مشروطا
وجوب اسقاله بكون مشروطا شرط وان كان الشرط منفصلا وهو طرو هذه في محله وانتم تجوزون ان يكون حكم ما هو عليه في ذاته يكون مشروطا
بشرط منفصل يكون الماليف التي اذا فانه مشروط بوجود الرطوبه في احد المحلين والبوسة في المحل الاخر والجواب * نحن وان كنا لا نمنع
ان يجوز ان يكون حكم ما هو عليه في ذاته مشروطا بشرط منفصل اذا كان ما هو عليه في ذاته مفضيا عن الصفه الذاتيه لان ما هو عليه في ذاته قد
عبر عن المفضي كما حكيت عنا في كون الماليف التراقا فانه مشروط بوجود الرطوبة في احد المحلين والبوسه في الاخر فان كون الماليف تالفا صفة
ذاتية وكونه ان يصير المحال له في حكم المحل الواحد مفضيا عن تلك الصفه كما ان كون السواد على هيئة مخصوصة صفه مفضاه عن الصفه الذاتيه وهو
كونه سوادا الا ان الصفة المقتضاه في السواد مدركه وصفه الماليف التي هي مفضاة غير مدركه والالتراق حكم عن المفضاة الا ان ها هنا لا يمكن
ان يكون الاسقال موقوفا على الشرط الذي ذكرتم وهو طرو الضد لان ضده لا بد ايضا ان يكون مسقلا فلم يكن اولى ان يقال ان هذا العرض يكون اسقاله
مشروطا باسقال ضده من ان يقال ان اسقال ضده مشروط باسقاله وهذا اودى الى ان يكون كل واحد منهما مشروطا بصاحبه او معللا به وذلك
لا يجوز لان ذلك يودي الى ان يكون الشي مشروطا بنفسه او علة في نفسه وذلك فاسد * ولان العرض لو اسقل مع الوجوب لم يمكن ان يسقل الى هذا المحل
باولى من ان يسقل الى غيره من المحال حتى يودي الى ان يكون مسقلا الى المحال كلها وهذا يوجب ان الاجتماع لو اسقل عن محله لوجب ان يكون سائر الاجسام
مجتمعه وهذا قد علمنا خلافه * ولانه لو اسقل مع الوجوب لما امتنع في السواد ان يسقل من المحل من دون ان يخلفه ضده وهذا يودي الى خلو المحل
من الالوان * ولان العرض لو اسقل مع الوجوب لما امتنع في الجوهر ان يسقل عنه ما فيه من الكون فسقى الجوهر خاليا من الكون وقد علمنا خلافه *
ولان العرض لو وجب اسقاله لما امتنع في الواحد منا ان يتاتى منه نقل المحال في بعض الاحوال بان يصادف نقله اسقال ما فيه من المعاني التي هي الالوان
والاعمادات فتخف عليه نقله لان النقل معنى موجب عن هذه المعاني التي هي الالوان والاعمادات وقد علمنا خلاف ذلك * ولان القول بان العرض
يجب اسقاله يودي الى ارتفاع التضاد من المضادات لان الضد اذا طرا على المحل وجب اسقال ما فيه من العرض مما هو ضده لم يمكن هذا الضد موثرا
في اسقاله لاجل ان ذلك العرض الذي كان في المحل يجب اسقاله فكيف يوثر فيه ضده بينت بهذه الجمله انه لا يجوز ان يكون مسقلا مع الوجوب * ولا يجوز
ان يكون مسقلا مع الجواز اذ لو كان مسقلا مع الجواز وجب ان يكون اسقاله لمعنى من المعاني واذا كان مسقلا لمعنى من المعاني وجب في ذلك المعنى اذا كان
مسقلا ان يكون اسقاله ايضا لمعنى من المعاني ثم الكلام في المعنى الثاني كالكلام في المعنى الاول فيودي الى اساقه ما لا تناهى من المعاني ومعاني المعاني *
ولانه لو كان مسقلا لمعنى لوجب اذا اسقل السواد عن المحل المسقل عنه او المسقل اليه اولا في محل ان لا يحتاج له ما يسقل باسقاله
الى بعض المحال دون البعض فهذا يوجب اذا اسقل السواد عن المحل لمعنى من المعاني ان يكون مسقلا الى المحال كلها وهذا قد علمنا خلافه *

ولان ذلك المعنى لا اختصاص له بان يستقل بعض المعاني دون سايرها فيجب ان يستقل ما في الجسم من المعاني لوجود معنى هو موثر في الاستقلال ثم انا نقول للخصم
اراَيت ان الله تعالى لو لم يخلق الا جوهرًا واحدًا افاستقل ما فيه من العرض الى ان يستقل سوا قلنا انه يستقل مع الوجوب او مع الجواز وكذلك لو لم يخلق الا جوهرين
قلو قلنا انه يستقل ما فيه من الاجتماع الى ان يستقل اذ ليس هناك ما يستقل به من المحال وكذلك لو لم يخلق الا ثلثة اجسام فاستقل الاجتماع من الاول والافتراق
من الثاني وجب في الجسم الثالث ان يكون مجتمعا مفترقا في حاله واحدة اذ ليس هناك جسم اخر يستقلان لهما فثبت بهذه الجملة ان العرض لا يجوز عليه
الاستقلال سوا قلنا انه يستقل مع الوجوب او مع الجواز ولعل الاولى ان يقال في هذا الباب في الجواب عن هذه المسئلة قد بينا ان ما ثبت محالا من الاعراض

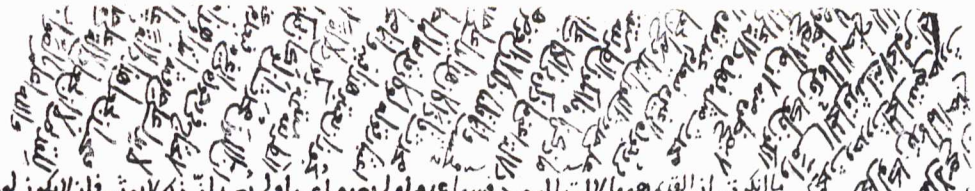
فصل لا يصح وكان لا يصح حلوله الا فيه فلو قلنا بجواز الاستقلال على العرض لعاد هذا القول بالنقض على هذا الاصل الذي قررناه بالادلة

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان العرض لا يصح حلوله في عرض ∴ وجملة القول في ذلك ان العرض لا يصح حلوله في عرض والدليل على ذلك ان الحلول من حكم التحيز
ولا يجوز على ما ليس بمتحيز بين ذلك انا اذا رجعنا عن انفسنا وعزلنا عن قلوبنا التحيز لما امكننا ان نعقله صحة الحلول ومتى علمنا التحيز امكننا ان نعقل
الحلول هذا كما نقول في صحة الفعل مع كون الذات قادرًا انا لما عزلنا عن قلوبنا كون الذات قادرًا لم يمكننا ان نعقل صحة الفعل واذا علمنا كون الذات
قادرًا امكننا ان نعلم صحة الفعل فعلمنا ان صحة الفعل من حكم كون الذات قادرًا وكذلك في مسئلتنا لما كان حال الحلول مع التحيز كحال صحة الفعل مع كون
الذات قادرًا قلنا ان الحلول من حكم التحيز ∴ ومما يدل على ان الحلول من حكم التحيز هو انا اذا علمنا كون الذات متحيزا علمنا صحة الحلول فيه واذا لم
نعلم كونه متحيزا لم نعلم صحة الحلول كما انا اذا علمنا كون الذات قادرًا علمنا صحة الفعل منه واذا لم نعلم كونه قادرا لم نعلم صحة الفعل منه فعلم ان الحلول
من حكم التحيز كما ان صحة الفعل من حكم كون الذات قادرًا فان قيل ما انكرتم من قائل يقول ان التحيز لا يكون موثرا في ذلك وانما يكون شرطا في صحة الحلول
قيل له لو كان كذلك لوجب ان يكون ها هنا ما هو موثر حتى يكون التحيز شرطا فيه لان الشرط لا بد ان يكون متكاملا للتاثير الموثر الا ترى انا اذا قلنا ان صحة
الحاسة ووجود المدرك شرط في صحة الادراك كان الموثر غيرهما وهو كون الذات حيا وقد علمنا انه ليس ها هنا ما يمكن الاشارة اليه فيقال انه موثر سوى
التحيز فلذلك قلنا ان الموثر انما هو التحيز ∴ ولهذا نقول في حد الحلول هو الوجود بحيث الغير والغير متحيز ∴ ولهذا نقول ايضا لما لحقنا في مولدنا في هذه
المعاني انها قائمة بذات القديم تعالى لا يصح لان القيام لا يعقل منه الا الحلول والحلول لا تصور في القديم تعالى لانه ليس بمتحيز والحلول انما يصح في المتحيز ∴ ولان
العرض لو صح حلوله في عرض لم يفترق الحال بين عرض وعرض ولو كان كذلك لوجب ان يصح حلول بعله في كون مستعقل الكون بها من دون ان يحلفه ضده وهذا
يودي الى خلو الجوهر عن الكون وهذا لا يصح ∴ ولان العرض لو صح حلوله في عرض لوجب ان يصح حلول السواد في الباض ويكون الباض حالا في الجوهر
فيرى المحل على هيئتين مختلفتين فان قيل هذا لا يصح لان ذلك يودي الى اجتماع الضدين قيل له اجتماع الضدين انما يكون محالا اذا كان محلهما واحدًا
فاما اذا كان محلهما متغايرا فانه يجوز وها هنا محلهما متغايرًا لان السواد محله الباض والباض محله الجوهر ∴ ولان العرض لو صح حلوله في عرض
لوجب ان يصح حلول القدرة في الحياة فيوجب كون الحياة قادرة كما يوجب كون المحل قادرًا فلذلك يوجب الى ان يصح مقدور واحد من القادرين وذلك لا يجوز

فصل ثبت بهذه الجملة ان العرض لا يصح حلوله في عرض ○ اعلم انه رحمه الله لما بين الكلام في ان اللون لا يصح وجوده الا في محل وانه
لا بد من ان يكون موجودًا في محل بين الكلام في انه لا يحتاج في وجوده الى امر زايد على المحل من كون المحل بنية ∴ وذهب الشيخ ابو الهذيل الى انه يحتاج الى ان يكون محله
مبنيا بنية مخصوصة وهذا لا يصح لان اللون حكمه مقصور على المحل اذ لو افتقر في وجوده الى امر زايد على المحل وهو كونه بنية لما كان حكمه مقصورا على المحل
بل يجب ان يكون حكمه راجعا الى الجملة كالعلم والحموة والقدرة لما كانت مفتقرة في وجودها الى بنية مخصوصة كان حكمها راجعا الى الجملة فلما ثبت
في السواد وغيره من الالوان ان حكمه مقصور على المحل علمنا انه لا يفتقر في وجوده الى بنية ∴ ولانه لو افتقر في وجوده الى بنية لوجب زواله بزواله
لان هذا من حكم المحتاج والمحتاج اليه وهو ان عدم المحتاج اليه يخل بوجود المحتاج كما نقول في العلم والقدرة لما احتاجا في وجودهما الى الحياة فان
عدم الحياة يخل بوجودهما وقد علمنا ان الواحد منا لو سحق جسما اسود سحقا ناعما حتى نهى الى ان يكون جزا لا يتجزى فانه لا يذهب ما فيه من السواد
علمنا انه لا يحتاج في وجوده الى البنية هكذا ان لو قيل انه يحتاج الى محلين فان السحق يبطل جميع التاليفات فان المركب مثلا يقال انه يزول
البنية قيل له لو كان كذلك لما وجب عوده عند الاجتماع والتجاور اذ لو كان كذلك لكان الموثر في عوده التجاور والتاليف وقد علمنا ان التجاور والتاليف
لا حظ لهما في اعادة اللون ∴ ومما يدل على ان اللون لا يجوز ان يفتقر في وجوده الى المحلين مع بعد الافتراق او يفتقر الى المحلين مع قرب الاجتماع
ولا يجوز ان يفتقر الى المحلين على بعد الافتراق لانه لو كان كذلك لوجب في لون اذا طرء على محل بالقرب ان ينافي ضده وهو موجود بالصين وهذا محال ومايودي
اليه وجب ان يكون مثله في الاحاله ولا يجوز ان يقال انه يفتقر الى المحلين على قرب الاجتماع اذ لو كان كذلك لكان من جنس التاليف لان التاليف انما يفارق
ما ليس بتاليف بافتقاره الى المحلين وكل ما شاركه في هذا الحكم وجب ان يكون مثلا له فوجب في اللون ان يكون مثلا للتاليف من حيث انه افتقر في وجوده الى
المحلين ومحال ان يقال ان اللون يرى على هيئة مخصوصة والتاليف لا يرى على هيئة فهذا يودي الى ان الضد اذا طرء عليه ان ينفيه من وجه ولا ينفيه
من وجه ∴ ومما يدل على ان اللون لا يفتقر في وجوده الى البنية على ما ذهب اليه الشيخ ابو الهذيل هو انا لو قدرنا ان ها هنا خطا مركبا من ثلثة
اجزاء وجد جزء من السواد وجزء الوسطاني ومن ما على يمنته ثم طرء جزء من البياض من الوسطاني ومن ما على يسرته ان يكون هذا الجزء
من السواد منفيا ممحقا في حاله واحدة منفيا من حيث ان الباض وجد في محله وهو الجزء الوسطاني ومثبتا من حيث ان الباض وجد في غير محله

وما يكون للطارى من المزية على الباقى انما هو فى باب
المنع لا حدان الطارى له
تعلق بالقادر من حيث ان المنع حاصل به

وهو الجزء الذى يكون على بسيطه الوسطانى يرى على هيئتين مختلفتين فان قال لا يجوز ان يقال انه سفيه من الوجهين جميعا ولا بد من ان يكون سفيها
سفيها فى حالة واحدة هذا كما انتم تقولون فى التاليف الحاصل من الجزئين مثلا طرفا كون ضد على احد المحلين فانه سيفنيه التاليف ولا بد من ان يكون
سفيها مسايا فى حالة واحدة فكذلك ها هنا الا ترى هذا ممكن ان يجاب ان يقال ان ذلك الكون انما وجد فى محل التاليف فقط فحسب ان سفيه وليس كذلك
فى مثلنا لان هذا اللون الذى هو الباض كما وجد فى محل السواد فقد وجد ايضا فى غير محله فحسب على هذا ان سفيه وان لا سفيه فبنت بهذه الجملة على ان اللون
لا يعقل فى وجوده الى السفيه ولا الى المحلين ○ فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام فى ان الالوان محدثة ∴ اعلم ان الطريق الى حدوث
الالوان وغيرها من المعانى على سواء والطريق الى ذلك هو ان هذه المعانى يبطل بعضها بعض فان الباض يبطل بالسواد والسواد بالحمرة وكذلك الاجتماع
يبطل بالافتراق والافتراق بالاجتماع وكذلك الحركة بالسكون والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان ∴ وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما ان هذه المعانى
يبطل بعضها بعض والثانى ان القديم لا يجوز عليه العدم والبطلان اما الكلام فى الاصل الاول وهو ان هذه المعانى يبطل بعضها بعض ما قد علمنا ان المحل
الاسود اذا طرء عليه الباض فانه لا يرى على هيئة السواد وانما يرى على هيئة الباض وكذلك الجسم المجتمع اذا ورد عليه الافتراق فانه لا يكون مجتمعا وانما يكون
مفترقا وكذلك الساكن يخرج من ان يكون ساكنا لوجود الحركة فيه فاذا كان كذلك فما كان فيه من المعنى لا يخلو اما ان يكون باقيا او مستقلا او زايلا والصحيح ان يقال
انه يكون باقيا فيه لانه لو كان باقيا فيه لوجب ان يصدر عنه الحكم كما يصدر عن الطارى فلو كان كذلك لوجب ان يرى المحل على هيئتين مختلفتين وان يحصل على معنيين
ضدين فان قيل ما انكرتم ان الطارى اولى بايجاب الحكم من الباقى قلنا له هذا لا يصح لان العلة انما توجب ما توجبه من الحكم لما هى عليها فى ذاتها ولا بعد
فى ايجابها الحكم على شرط منفصل وما هو عليه فى ذاته حاصل فى الحالين جميعا فى حال البقاء وفى حال الطرو ∴ فتبين بذلك ان الطارى لو استمر به الوجود
فانه لا يخرج من ان يكون موجبا للحكم فان قيل انتم بنيتم هذه الدلالة على ان العلة لا يجوز ان يقف على شرط منفصل فدلوا على صحة هذا الاصل
حتى يتم ما قلتم قلنا له القول بان العلة تقف فى ايجاب الحكم على شرط منفصل يودى الى فتح ابواب الجهالات لاجل انه يودى الى ان يجوز ان يكون فى المحل
معان كثيرة وعلل لست الا انها لا سبيل لنا الى معرفتها لاجل انها لا تصدر عنها الاحكام والصفات فلقد ما يحاج اليه الايجاب من الشروط لانه ليس ها هنا
ما يمكن الاشارة اليه فيقال ان هذا شرط فى ايجاب العلة لما توجبه من الحكم فحسب ان سفى كونه لان الشروط كالذوات فى انها لا تثبت الا بادلة فان قيل
لم لا يجوز ان يقال ان الباقى انما لا يوثر فى ايجاب الحكم لان تاثيره مشروط بان لا يطرء ضد على محله قلنا له هذا لا يصح لانه ليس بادلى من ان يقال ان الباقى
تاثيره موقوف على ان لا يطرء ضد على محله من ان يقال ان الطارى تاثيره موقوف على ان لا يصادف ضدا فى محله فحسب على هذا ان لا يثبت لواحد منهما التاثير
وان يخلو المحل عما يصدر من كل واحد منهما من الصفتين او يحب ان يثبت لكل واحد منهما الاثر فيحصل المحل على صفتين ضدين او هيئتين مختلفتين ∴ ولان حكم العلة
طريق الى ما عليه العلة فى ذاتها كما ان الصفة المقتضاة طريق الى ما عليه الصفة المقتضية فى ذاتها فكما ان الصفة المقتضية لا يجوز ان يقف اقتضاها
للمقتضاة على شرط منفصل فكذلك العلة وجب ان لا يقف ايجابها الحكم للمعلول على شرط منفصل والعلة الجامعة بينهما ان حكم كل واحد من العلة
والصفة الذاتية طريق الى ما عليه الموجب والمقتضى وفارق الحال فى ذلك الحال هذه الاضداد التى يصدر عنها المنافاة وان كانت من حكم
هذه الاضداد فانها يجوز ان يقف على شرط منفصل لاجل ان هذه المنافاة لا تكون طريقا الى ما عليه المنافى فى ذاته اذ يمكننا ان نعلم ما عليه المنافى فى ذاته
قبل ان نعلم صدور هذا الحكم الذى هو المنافاة من جهته فلهذا جاز ان يقف على شرط منفصل وليس كذلك العناف فان العناف لما لم يمكننا ان نعلم ما عليه
العناف فى ذاته الا بعد هنا فاته للجوهر فلا جرم لا يصح ان يقف على شرط منفصل فاستمر الحال فى الجميع على سواء فى ان الحكم اذا كان طريقا الى ما عليه
الموثر الموجب فى ذاته فانه لا يجب ان يقف على شرط منفصل واذا لم يكن الحكم طريقا الى ما عليه الموثر فى ذاته جاز ان يقف على شرط منفصل وبمثل
على ان العلة لا يجوز ان يقف فى ايجاب الحكم على شرط منفصل هو ان القول بذلك يودى الى ان يصح ان يقال ان ذات الجوهر يكون علة فى كون الجسم متحركا
الا ان ذلك يكون موقوفا على شرط منفصل وهو وجود معنى فيه وقد علمنا خلاف ذلك ∴ ولان القول بذلك يودى الى ان يقال ان فى ايجاد الحيوة والقدرة
والعلم الا انه لا يصدر عنها الاحكام لفقد ما هو شرط فى ايجاب تلك الاحكام وهذا يودى الى فتح باب الجهالات والى ان لا يصح لنا الثقة بشىء من الموثرات
لا بضداد المضادات ولا باحكام المختلفات ولا باماثل المماثلات فان قيل هذا الذى ذكرتموه باطل بالحيوة فانها توجب كون الجملة حيا ثم
لو وجدت مزدوجا جزا السمن فانها لا توجب كون تلك الاجزا حيا فاذا وجدت تلك الاجزا اوجبت لها حكما وقد وقفت ايجاب الحكم على شرط منفصل فالجواب
ان الحياة فى الجالس جميعا ما اوجبت الا صفة للجملة وهى فى ايجابها صفة للجملة لا تقف على شرط منفصل فسواء وجدت اجزا السمن او لم توجد ثبتت
بهذه الجملة ان العلة لا يجوز ان يقف فى ايجاب الحكم على شرط منفصل فاذا ثبت هذا ثبت ان المعنى لا يجوز ان يكون باقيا لا محدوما عنه حكم بطرو ضد عليه
فاذا لم يجز ان يكون باقيا ولا يجوز ان يكون مستقلا على ما سبق ان الاستقلال على الاعراض لا يجوز فلم يبق الا ان يكون زايلا معدوما ∴ واما الكلام فى الاصل الثانى
وهو ان القديم لا يجوز عليه العدم والبطلان ∴ فالذى يدل على ذلك وجوه ∴ وههنا بيان ذكر مما الشيخ ابو القيم البلخى والصحيح الواحد منهما
احدهما انه قال ان القديم قد ثبت انه باق فلو جاز ان يعدم لكان لا يجوز ان يعدم الا لضد او ما يجرى مجرى الضد ثم اذا طرء عليه الضد لم يكن ضده ان ينفيه
ما لم يجز ان ينفيه القديم الباقى وهذا بناء على اصله ان شيئا من الاعراض لا يجوز عليها البقا اذ لو جاز عليها البقا لا لعدم الا لضد او ما يجرى مجراه
ثم اذا طرء الضد لم يكن ضده ان ينفيه الا ان هذا لا يصح لان لقايل ان يقول ما انكرت ان الطارى اولى بايجاب الحكم من الباقى لتعلق الفاعل
فاذا ثبت انه لا اعتماد على هذا الوجه ○ والوجه الثانى وهو ان يقول ان القديم لو جاز عليه العدم لجاز عليه الاعاده بعد العدم فاذا اعيد
بعد العدم خرج عن ان يكون قديما وصار محدثا لانه ظهر له ابتدا وجوده وهذا يودى الى انقلاب ذاته ∴ الا ان هذا الوجه ايضا لا يصح لان لقايل ان يقول



ما انكرت ان القدم هو ما لا اتت الوجود فسواء عدم او لم يعدم اعيد او لم يعد اذ ذلك لا يوثر في ان لا يكون لوجوده اتت ابدا او بان اعيد ثانيا لا يثبت لوجوده ابتدا
فلا قدح في قدمه ∴ والصحيح ان يقال ان القدم قدم لنفسه والذي يدل على ذلك هو ان العدم لا يخلو اما ان يكون قدما لنفسه او قدما بالفاعل او لا يكون لمعنى
ولا يجوز ان يكون قدما بالفاعل لان مرجع الفاعل ان يتقدم على ما هو فعل له وما تقدم عليه غيره لا يجوز ان يكون قدما ∴ ولا يجوز ان يكون قدما لمعنى من المعاني
لان ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون معدوما او موجودا فلا يجوز ان يكون معدوما لان المعنى المعدوم لا اختصاص له بهذا العدم دون غيره من الذوات فيجب ان يكون
الذوات كلها قدما ∴ ولان مرجع العلة ان يختص بالمعلول عامه الاختصاص حتى يوجب له الحكم ولا اختصاص بين المعدوم والموجود لان العدم منقطعة الاختصاص
ولا يجوز ان يكون قدما لمعنى موجود لان ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون محدثا او قدما فلا يجوز ان يكون محدثا لان العلة لا يجوز ان تتاخر عن المعلول كما لا يجوز ان يتقدم
عليه بل يجب ان يقارنه ولا يجوز ان يكون قدما لمعنى قديم لانه ليس بادلى ان يقال ان هذا القدم قدم لذلك المعنى القديم من ان يقال ان ذلك المعنى القديم قدم لهذا
القدم فلا سمي المعلل من المعلل به فكل يعلل هذا بمثيله فنا هيك في دا وكا فيكم بطلانا ∴ ولان ذلك المعنى شارك القدم فيما له ولاجله احتاج القدم اليه
فيجب ان يحتاج هو ايضا الى معنى قديم ثم الكلام في المعنى الثاني كالكلام في المعنى الاول وعلى ذلك الى اثبات ما لا نهاية من المعاني القديمة فاذا ثبت ان القدم
لا يجوز ان يكون قدما بالفاعل ولا لمعنى من المعاني لم يبق الا ان يقال بانه قدم لنفسه فاذا ثبت انه قدم لنفسه فالموصوف بصفة من صفات النفس
لا يجوز خلوه بحال من الاحوال فما دامت ذاته وجبت تلك الصفة كما ان السواد لما كان سوادا لنفسه ما دامت ذاته وجبت هذه الصفة له ∴ وان سبيت
جعلت منتهى الدلالة ان يقول ان القدم قدم فاذا كان كذلك فبعض الاوقات ليس الوجود فيه ما ولى من البعض فيجب ان يكون الاوقات كلها سواء في وجوب الوجود
فيها ∴ ولان العدم لو جاز عليه العدم كما جاز عليه الوجود لم يكن بالوجود اولى من العدم الا بايجاد موجد وما تقدمه الموجود لا يكون قدما لان العدم هو ما لا اتت
لوجوده ∴ الا ان هذا معترض لان لقايل ان يقول ما انكرت ان القدم وان جاز عليه العدم فانه لا يخرج من ان يكون واجب الوجود فما لم نزل هذا كما انتم
تقولون في هذه الحوادث انها كانت فما لم نزل واجب العدم ثم ما لا يزال وان صار جاز العدم وجاز الوجود فان ذلك لا يخرج من كونه واجب العدم
فما لم نزل ∴ كذلك العدم تعالى هو واجب الوجود فما لم نزل ثم ما لا يصير جاز الوجود وجاز العدم فما لا يزال فان ذلك لا يمنع من كونه واجب الوجود
فما لم نزل ∴ ولان القدم باق والباقي لا يسبغ الا ما الضد او ما يجري مجرى الضد والقدم لا ضد له ولا ما يجري مجرى الضد فيجب ان يستحيل عدمه ∴ اما الكلام
في ان القدم باق فالامر فيه ظاهر بين ∴ واما الكلام في ان الباقي لا يسبغ الا ما لضد او ما يجري مجرى الضد فقد بنا ∴ واما الكلام في ان القدم لا ضد له فبنيين
واما الكلام في ان العدم ليس له ما يجري مجرى الضد ان امكن تصحيح مذهب من يزعم حدوث اللون تصحيحا جيدا ∴ والا بقي الكلام في ان القدم باق
والباقي لا يسبغ الا ما الضد او ما يجري مجرى الضد وان القدم لا ضد له ∴ فالكلام في ان القدم لا ضد له هو ان الضد لا يخلو اما ان يكون
معدوما او موجودا لا يجوز ان يكون معدوما لانه لو كان كذلك لوجب ان يمنع من وجود القدم فما لم نزل لاجل انه حصل على احد ما حصل عليه القدم وهو انه
بلا ابتدا كما ان القدم بلا ابتدا فمهما ثبت وجود القدم علمنا انه ليس له ضد معدوم ∴ ولا يجوز ان يكون له ايضا ضد موجود لانه لو كان كذلك لكان لا يخلو
اما ان يكون محدثا او قديما لا يجوز ان يكون له ضد محدث اذ لو كان كذلك لوجب ان يكون استحالة وجوده فما لم نزل لاجل وجود ضده وهو القدم وقد علمنا
ان استحالة وجوده فما لم نزل لم يكن لهذا الوجه بل انما كان لاجل انه لو وجد فما لم نزل لاستقبل ذاته ما ان يصير المحدث قديما ولا يجوز ان يكون له ضد قديم لانه
لو كان كذلك لوجب ان يكون مثلا له لان القدم صفة من صفات النفس والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل فالقول بان القدم له ضد قديم يودي
الى القول بان له مثل قديم ∴ ولان القدم لو كان له ضد لوجب في ضده ان يكون حاصلا على صفة النفس معاكسة لما حصل عليها القدم لان هذا هو الواجب
في كل ضدين وهو ان يحصل كل واحد منهما على صفة معاكسة لما حصل عليها الاخر ويكون ذلك الصفة للنفس كما يقول في السواد والبياض فاذا كان القدم
موجودا لنفسه وجب في ضده ان يكون معدوما لنفسه ∴ ثم قد ثبت ان المعدوم لا يجوز ان يكون معدوما لنفسه لوجهين ابنين احدهما ان المعدوم ليس له
ان يكون معدوما حالا او صفة فاذا لم يكن له ان يكون معدوما حالا او صفة فكيف يصح ان يقال انه للنفس او للمعنى لان طلب جهة اسحاق الصفة مرفوع على صحة الصفة
وثبوتها والثاني ان المعدوم لو كان له ان يكون معدوما حالا او صفة لوجب ان تصح طروه على القدم الذي هو ضده حتى تثبت بينهما المضادة على الحقيقة ثم
الطرو لا يكون الا بطريقة الوجود فاذا وجد خرج من ان يكون معدوما وقد كان معدوما لنفسه والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خلوه عنه
بحال من الاحوال فثبت بهذه الجملة على ان القدم لا ضد له فاذا ثبت ان القدم لا ضد له فلو كانت هذه الاعراض لما وجب اسنادها الى محدثه
الا ما لضد او ما يجري مجراه والقدم لا ضد له ∴ ومما يدل على حدوث هذه الاعراض وهو انها لو كانت قديمة لما وجب افتقارها الى محدثه
اذ المحال ان يقال ان القدم يفتقر الى محدث فلما افتقرت الى محدثه علمنا انها لا يجوز ان يكون قديمة وهذه الدلالة انما تصح ان لو امكننا ان نعلم
حدوث الاجسام قبل ان نعلم حدوث الاعراض ∴ وانما لم يمكنا ان نعلم حدوث الاجسام الا بعد ان نعلم حدوث الاعراض كان ذلك اسنادا لا يفرع على اصل
لم يثبت ∴ ومما يدل على ان هذه الاعراض لا يجوز ان يكون قديمة وهو انها لو كانت قديمة لوجب في محالها ايضا ان يكون قديمة ولو كانت المحال قديمة
لوجب ان يكون الاعراض والاجسام متماثلة لان القدم صفة من صفات النفس والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل وقد علمنا خلاف ذلك ∴ ولان
هذه الاعراض لو كانت قديمة لوجب ان يكون متماثلة كلها لان الاشتراك في صفة النفس يوجب التماثل وقد علمنا ان هذه الاعراض تشتمل على المختلف والمتضاد
والمتماثل ولا يصح ان يقال ان بعضها يكون قديما وبعضها يكون محدثا لان ما يكون قديما من ذلك من جنسه ما يكون محدثا ولا يجوز في الشيئين من جنس واحد
ان يشتركا في القدم والحدوث ∴ ولان الامارة التي دلت على حدوث البعض قائمة في الجميع فوجب ان يصح حدوث الجميع ∴ ولان هذه الاعراض لو كانت قديمة
لوجب ان يكون صدور الاحكام عنها واجبا فما لم نزل ولوجب ذلك لاستغنت تلك الاحكام عن العلل لان الصفة اذا وجبت استغنت عن العلة

من ذلك انا انما نطالب العلة اذا تجددت الصفه مع جواز ان لا تتجدد ∴ واما اذا وجبت فانها تستغني عن العلة فلهذا نقول في صفات القديم تعالى انها لا تكون مستغنية عن المعاني لانها واجبة فلوجوبها يقع الاستغناء عن العلة والعوارض اذا قدم هذه الاعراض يودي الى بقيتها ∴ ولان هذه الاعراض تتجدد احكامها وصفاتها والصفه المتجددة لا يجوز ان يستند الى علة قديمة بل يجب ان يستند الى علة محدثة فان علمنا ان الصفات وان كانت متجددة فان العلة قديمة الا انها تعمل من مكان الى مكان قال هذا الاصح اذ قد بينا ان الاستقال على الاعراض محال فلم يجز ان تكون تجددها بطريقة الاستقال فاذا لم يجز ان تكون تجددها بطريقة الاستقال وجب ان تكون تجددها بطريقة الحدوث ○ **فصل** الغرض بهذا الفصل هو ان اللون لا يجوز ان يكون مقدورا لنا ∴ والخلاف في ذلك مع من منا نحن العقد اذ من كافي القوم البلخي فانهم ذهبوا الى ان اللون يجوز ان يكون مقدورا لنا ∴ والدليل على صحة ما ذهبنا اليه من ان اللون لا يجوز ان يكون مقدورا لنا هو انه لو كان مقدورا لنا لوجب ان تنافى من الواحد منا فعله اذا دعاه الداعي الى ان من اراد ان يغير لونه الى ما تشتهيه من الالوان وقصد الى ذلك ان يحصل منه تغيير لونه الى احسن الالوان وازينها لان من هو القادر على الشيء اذا دعاه الداعي الى فعله ولا يكون هناك منع ولا ما يجري مجرى المنع ان يحصل منه ذلك الشيء والاقدح في حقيقه كونه قادرا عليه فلما لم يحصل للواحد منا تغيير لونه الى ما تشتهيه حال من الاحوال علمنا ان اللون لا يجوز ان يكون مقدورا لنا فان قال ما انكرتم انه انما لا تنافى من الواحد منا تغيير لونه الى ما تشتهيه لانه ما فعله القديم من الالوان ما هو ضد لما يريد الواحد منا ان يفعله اكثر فلذلك لا تنافى من الواحد منا فعل الالوان لا ان الالوان لا يكون مقدورا لنا قيل له لو كان كذلك لوجب ان يكون مجرى العاده ولو كان ذلك من فعل الله تعالى لجاز ان يجري العاده لجاز وقوع الخلاف فيه ولجاز ان يخلقه في بعض الاوقات فصح من الواحد منا ان يغير لونه الى ما تشتهيه من الالوان وقد علمنا خلاف ذلك ○ وبعد فان الله تعالى لو كان يخلق هذه الالوان حالا بعد حال لوجب ان تتزايد بمرور الاوقات لان اللون ما نحوز عليه البقاء ممتنى يزايد لوجب ان يقوى على الادراك وقد علمنا خلاف ذلك فان قال ما انكرتم ان الواحد منا انما لا تنافى منه تغيير لونه الى ما تشتهيه من الالوان لا ضد ما فينا من الالوان يحتاج الى امر زايد على ما نحتاج اليه ما فينا من الالوان الموجودة لانها غير مقدورة قيل له لو كان كذلك لارتفع حكم المتضادين المضادات بل ارتفع حكم الكاثر من الموثرات اجمع اذ يجوز ان يقال ان الضد اذا طرء على ضده ان الضد المطرو عليه اذا اسيء لا يكون اسفاوه لمكان طرو الضد عليه بل انما اسفي لفقد ما يحتاج في الوجود اليه ولصح ايضا ان يقال انه يجوز ان يجتمع في المحل ضدان بل اضداد كثيرة ولا لتبس بينهما التضاد لعقد ما يحاج اليه في التضاد وهذا الصحيح باب ابجهالات كما ترى ○ ومما يدل على ان اللون لا يجوز ان يكون مقدورا لنا ما ذكره الشيخ ابو عبد الله البصري في نظاير هذه المسالة وهو ان اللون لو كان مقدورا لنا لوجب ان تنافى من الواحد منا الفصل بين ما يكون مقدورا له وبين ما لا يقدر عليه ولا بد من ذلك مع ثبوت التكليف لان التكليف يقتضي الفصل بين ما يكون مقدورا له وبين ما لا يكون مقدورا له لا بد ان يكون متمكنا على التمييز والتمييز فلا بد من ان يعلم مقدوره ويميزه عما لا يكون مقدورا له حتى يانى ما هو قبيح من ذلك ويجتنب عما هو قبيح من ذلك فلما لم يقع للواحد منا الفصل بين ما يكون مقدورا له من الالوان وبين ما لا يكون مقدورا له منها وجب ان يقضي بان الجميع غير مقدور له بل يكون كلها مقدورا لله تعالى هذا ما لنا في هذه المسالة وهو انهم قالوا قد ثبت من ان الواحد منا اذا ضرب عاجز حي فانه تظهر هناك الحمرة ويلزم الحمرة لا بد من ان يكون من فعلنا لانه يحصل بحسب الضرب بقلته وكثرته وقد ثبت ان الضرب من فعلنا فكذلك اللون الحادث عن الضرب يجب ان يكون من فعلنا لان فاعل السبب يجب ان يكون فاعلا للمسبب ∴ اقول ان هذا الاصح لانه بنا على ان تلك الحمرة حادثة ونحن لا نسلم بانه حادث فاذا لم يقع التسليم بحدوثه عن الضرب كيف يصح ان يقال بانه من فعلنا بل يقول ان ذلك انما هو من لون الدم الذي كان في باطن الجزء فانزعج بالضرب من باطن البدن الى باطن البشرة لاجل ان عند الضرب يحصل التفريق وينزعج الدم من باطن الجزء الى باطن البشرة وهذا يحلف ذلك بحسب رقة الموضع وصلابته لان الموضع لو كان رقيقا لكان ظهور اللون اسرع وانه اذا كان صلبا جاسيا فانه ربما لا يظهر او يظهر بطيا من ذلك انه لو كان متولدا من الضرب لوجب ان يحصل اذا ضرب على بدن الميت او بجماد وقد علمنا خلاف ذلك فان قال اليس انكم تقولون بان الالم متولد عن الضرب ثم لا يلزمكم ان تقولوا بحصول الالم اذا ضرب على جسم الميت وبجماد فكذلك لم لا يكون مثله في ما قلتم قيل له هذا الاصح لان الالم وان كان متولدا عن الضرب فانه يكون مشروطا بشرط وهو اسواء الصحة الذي المرجع به الى زوال المانع عن محل الحيوة وهذا الشرط لا يحصل في جسم الميت ولا في الجماد وانما يحصل في جسم الحي وليس كذلك اللون لانه لا يحتاج في وجوده اكثر الى المحل والمحل حاصل والسبب موجود والموانع مفقود فوجب ان يحصل على جسم الميت والجماد كحصوله على جسم الحي مع ان ذلك ان الجماد قد يكون متلونا ولا يكون متالما اصلا فبت بهذا ان اللون لا يفتقر في وجوده الا الى المحل فلو كان مقدورا لنا لوجب ان تنافى منا الجماد في كل محال ○ **مسالة اخرى** قالوا قد علمنا ان الواحد منا اذا خلط عفصا بزاج فانه يحصل هناك لون السواد وذلك اللون يحصل عند الخلط وقد ثبت ان الخلط من فعلنا فكذلك اللون الحاصل عنده وجب ان يكون من فعلنا لان فاعل السبب هو فاعل المسبب الا ان هذا لا يصح لانه بنا على ان ذلك اللون حصل وحدث عند الخلط وهذا مما لا يقع به تسليم بل يقول لم لا يجوز ان ذلك اللون كان مستكنا في الزاج والعفص ثم ظهر عند الضرب لان عند الضرب قد يذهب احزاء الياض لخفته ويبقى احزاء السواد لثقله او يكون احزاء الياض مغمورا باحزاء السواد لكثره احزاء السواد وقلة احزاء الياض ولهذا اذا وضع العفص وبجنده في الشمس ومر عليه الايام فانه يظهر هناك السواد ∴ ومما يدل على انه لا يكون متولدا عن الخلط وهو انه لو كان متولدا عن الخلط لوجب ان يحصل ذلك عند خلط الماء او غيره من المايعات وقد علمنا خلاف ذلك ∴ ولانه لو كان متولدا عن الخلط لوجب ان يحصل باول وهلة اذ ليس هاهنا ما يوجب تاخر حصوله على ما يقوله ابو هاشم وهكذا يجب اذا قالوا ان بياض القبيط يحصل عند الضرب وانقاد النار تحته فانا نقول ان ذلك البياض ليس بحادث حتى يصح ان يقال انه متولد بل كانت الاجزاء التي فيها البياض مستكنة فظهرت

الباض

عند الضرب وانقاد النار تحته ويذهب ما في الدبس من اجزاء السواد لخفته وبرسب الاجزاء التي فيه البياض لثقلها او يصير اجزاء السواد مغمورا باجزاء
على نحو ما بيناه وقد مر في كلام بعض مشايخنا ان السواد الذي يرى عند خلط الزاج والعفص انما هو من فعل الله تعالى وكذلك الباض الذي يرى عند ضرب القبيطا
بالمجرفة في الطبخير مع ايقاد النار تحته يكون من فعل الله تعالى الا ان هذا الاصح لانه لو كان كذلك لكان يجري العاده ولو كان ذلك من فعل الله تعالى يجري العاده لجاز
وقوع الاختلاف فيه فيجوز ان لا يخلق في بعض الاوقات فيحصل من اجتماع هذا الخلط وهو خلط الزاج بالعفص ومع ذلك لا يحصل هناك لون السواد وكذلك يحصل ضرب
القبيطا على الحد الذي نضرب ثم لا يحصل هناك لون الباض وقد علمنا خلاف ذلك فثبت ان ذلك اللون سواد اكان او بياضا كان في اجسام مستكنة الا انه ظهر
عند الخلط والضرب ∴ واما ما ترى من السواد عند الاحتراق فان ذلك لا يجوز ان يكون متولدا عن النار واعتمادها وانما هي اجزاء فيها سواد كانت مستكنة في الحطب
فظهرت عند الاحتراق وعند ارتفاع الدخان لان ما فيه من الباض يذهب عند ارتفاع الدخان او يصير مغمورا بسبب ذلك ان من اراد ان يتخذ فحما فانه يعمل
على ذلك يصب الماء عليه حتى يبقى ما فيه من اللون الذي هو لون السواد ∴ واما ما يفعله هؤلاء الصناعون من التغييرات فان ذلك لا يكون بلونا منهم
وانما يكون من قبلهم المجاورة والخلط لانهم يجاورون الجسم الملون الى جسم آخر فيحصل ذلك الجسم بما يقرب اليه مغمورا مستورا بسبب ذلك او ان ذلك لو كان
من فعلهم لوجب ان يحصل وان لم يكن هناك ○ فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان اللون لا يجوز ان يكون متولدا
وذلك لان الاسباب التي يرد عنها التولد تلقه الاعتماد ∴ والنظر ∴ واللون ∴ وشيء من ذلك لا يجوز ان يكون مولدا للون وذلك لان هذه الاشياء لو كانت مولدة للون
لوجب في اللون ان يكون مقدورا لنا لان هذه الاشياء مقدورة لنا ومن حق القادر على السبب ان يكون قادرا على المسبب فمهما ثبت ان اللون لا يجوز ان يكون
مقدورا لنا مع ان هذه الاشياء مقدورة لنا علمنا ان هذه الاشياء لا يجوز ان يكون مولدة للون فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان اللون مولد لونا مثله على ما
ذهب اليه بعض البغداذيين قيل له هذا لا يصح لان اللون لو كان يولد لونا مثله لوجب ان يولده في الحال اذ ليس ها هنا ما يوجب توليده الى الثاني كما يقول
في الاعتماد والنظر فانهما يختصان في التولد في الوقت الثاني لان الاعتماد انما يولده في جهته وجهته هو المكان الثاني والنظر من حقه ان يقترن به التجوز والشك
ويستحيل ان يكون عالما مع كونه شاكا وليس ها هنا ما يوجب تأخير التوليد عن اول الوجود فيجب ان يولد في اول الوجود ويجري حال اللون في توليده لما يولده
من اللون مجرى حال الكون مع ما يولده من التاليف فانه يولده في الحال ومتى وجب ان يولده في الحال وجب ان يولده في الحال الثاني من الكلام في اللون
الثالث وما بعده كالكلام في الاول والثاني سواء الى ان يتولد هناك ما لا نهاية له من الالوان وقد علمنا خلاف ذلك ∴ ولان اللون لو كان يولد لونا مثله لوجب
ان يتراد الالوان بمر الاوقات فيقوى على الادراك والمناظر وقد علمنا خلاف ذلك ∴ ولان اللون لو كان يولد لونا مثله لوجب ان يولده في الحال ولو كان
كذلك لم يمكن ان يكون هذا هو المولد الذكر ما ولي من ان يولد ذاك هذا لانهما وجدا على حد واحد فيودي الى ان يكون كل واحد منهما مولدا لصاحبه وذلك لا يجوز فان قيل
لم لا يجوز ان يقال ان اللون يولد لونا ضدا على ما ذهب اليه بعض البغداذيين قيل له هذا لا يصح لانه لو كان كذلك لم يمكن ان يولد هذا الضد ما ولي من ان يولد
هذا اللون ضده فيكون كل واحد منهما مولدا لصاحبه وذلك لا يجوز فثبت بهذه الجملة ان اللون لا يجوز ان يكون متولدا من اللون لا مثله ولا ضده ولا من غيره
من الاسباب وسنبين انه مقدور لله تعالى دوننا فيجب ان يحكم بحدوثه لان كل ما يتولد عن القديم تعالى مبتدأ لا متولدا عن السبب فصل
الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان اللون مما يجوز عليه البقاء ولا فرق في ذلك بين المحقق والمقدر ∴ وقد اذن رحمه الله للمقدر بما يذكر ما فيه من الكلام
هناك ∴ واما المحقق فالكلام فيه بينه ها هنا والخلاف فيه مع ابي القسم البلخي فانه ذهب الى ان الالوان وكذلك غيره من الاعراض لا يجوز عليه البقاء
قال لانها لو جاز عليها البقاء لكان يجب ان يكون بقاؤها بقاء ثم ان ذلك البقاء اما ان يوجد لا في محل وذلك لا يجوز لان العرض لا يجوز ان يقوم بنفسه
ولا يجوز ان يوجد في محله لانه يكون بالحاجب الحكم للمحل اولى من ايجاب الحكم لما فيه من اللون ∴ ولانه ليس بان يوصف بقاء بعض ما في المحل من المعاني
دون سائرها فيجب ان يقتضي بقاء جميع ما في المحل من المعاني وقد علمنا خلاف ذلك ∴ ولا يجوز ان يحل في المعنى الذي سقته لان الحلول في الاعراض لا يصح
فلم يبق اذا الا القول بان اللون وغيره من الاعراض لا يجوز عليه البقاء ∴ الا ان هذا لا يصح والصحيح ما نذهب اليه والدليل على صحة ما ذهبنا اليه
ما قدمنا انا نرى المحل المتلون لا يخرج عما فيه من اللون على نيرة واحدة الا عند طرو الضد فعلمنا ان لطرو الضد تاثيرا في انتفائه لانه انما انتفى
عند طروه والعلة هذه الطريقة ثبت وهو ان يكون بثبوتها ثبوت الحكم ونزوالها زوال الحكم فلما كان عند طرو الضد سعدم ما في المحل من اللون وعند
عدم الضد يستمر فيه علمنا ان ضده يوثر في انتفائه ولا يجوز ان يوثر في انتفائه الا وجب ان يكون باقيا حتى لو لم يطرء الضد عليه لكان باقيا كما كان اذ لا يصح
ان يقال انه لا ياثر لضده في انتفائه مع انه انتفى عند طروه لان القول بذلك يودي الى ان لا يقع لنا الثقة بشيء من المؤثرات سواء كان عللا او شروطا او
اسبابا فان قيل قولكم ان اللون ينتفي عند طرو الضد عليه وان لضده تاثيرا في انتفائه بنا على ان اللون يجوز عليه البقاء ولا يتم الا بذلك فكيف
تستدلون بانتفائه عند طرو الضد عليه على بقائه وهلا هذا الا بمنزلة الاستدلال بالفرع على اصل لم يثبت فالجواب نحن نعلم على سبيل الجملة
اصتحار اللون بالمحل وانتفائه عند طرو الضد عليه على نيرة واحدة بالسبر والاختبار وان لم نخط بالمان الالوان يجوز عليها البقاء او لا يجوز
عليها البقاء فاذا علمنا ذلك علمنا ان هذا الضد الطاري لا بد ان يكون له تاثير في انتفاء الباقي ولا يكون له تاثير الا وان يكون باقيا حتى لو لم يطرء الضد عليه
لكان لا ينتفي فيعلم عند ذلك بقاؤه فان قيل هذا الذي ذكرتموه مبني على ان المحل لا يجوز خلوه من اللون الا عند طرو الضد ونحن لا نسلم لكم هذا
الاصل لانه يجوز ان يخلو من اللون بان يصير المحل اغبر قيل له المحل اذا صار اغبر ليس ذلك لاجل انه انتفى ما فيه من اللون بل لاجل انه حصل هناك
اجزاء اخر فيها الوان اخر مجاورة وخالطة فلاجل المجاورة والمخالطة يرى المحل على هيئة الاغبر لا لاجل انتفاء ما في المحل من اللون وكلامنا انما وقع في انتفاء
فان قيل ما انكرتم ان اللون ينتفي والثاني ثم يطرأ الضد على المحل في الثالث فيصادف محلا خاليا عن اللون فلا يكون له تاثير في انتفاء ما انتفى

قبل لو كان

اللون

قال لو كان كذلك لوجب ان يكون من فعل الله تعالى مجرى العادة فاذا كان كذلك لصح وقوع الخلاف في ذلك فيجوز ان لا يخلق الله تعالى في بعض الاوقات فيخلو المحل عن
فان قال ما انكرتم ان سبب اللون انما وجب ان يكون عند طرو الضد لاجل ان المحل لا يجوز ان يخلو من الشيء وضده فيخلو من اللون الواحد لا لان لضده تاثيرا
في اسقابه قال له هذا ما افسدناه من قبل بان بنا ان المحل يجوز ان يخلو من كل ما يحتاله من المعاني سوى ما يكون وجوده مضمنا بوجوده كالكون
فان قال ما انكرتم ان اللون من حقه ان يولد لونا مثله حالا لا ان يمنعه مانع من توليده وهو طرو الضد عليه قال له هذا ايضا
ما قد افسدناه من قبل بان بنا ان اللون لا يجوز ان يكون مولد اللون لا لمثله ولا ضده فلا طايل في اعادته ◦ وقد قيل في المسئلة ان بقا اللون معلوم
بالاضطرار فلا يحتاج الى نظر واستدلال فادعوا العلم الضروري في هذا الباب الا ان هذا لا يمكن مع وقوع النزاع ومع حصول الالتباس ◦ وقد استدل
في المسئلة بان قيل لمن يعلم استمرار وجود اللون في المحل على وتيرة واحدة مدة من الزمان وبرهة من الدهر الى ان يطرء عليه الضد فوجب ان يكون
باقيا والا لما صح استمراره في المحل الا ان هذا معترض لان لقايل ان يقول ما انكرتم انه وان استمر بالمحل لا يجب ان يكون باقيا كما في الارادة والكراهة والشهوة
والنفرة فان هذه المعاني قد يستمر وجودها في المحل ومع ذلك لا يجب القول ببقايها فمن اجيب عن ذلك بان قيل ان هذه المعاني اعني الشهوة والنفرة
فان الله تعالى يخلقها حالا بعد حال فلذلك وجب الاستمرار فيها اجيب عنه ايضا بان قيل فارضوا منا بمثله هذا الجواب في الالوان ان الله تعالى يخلقها
حالا بعد حال فلا يمكن الاعتماد على هذه الطريقة ◦ وقد استدل في المسئلة ايضا بان قيل ان اللون اذا صح وجوده مثله في الثاني لامر يرجع اليه وجب ان يصح
بقاه الى الوقت الثاني الا ان هذا ايضا معترض لان لقايل ان يقول ما انكرتم انه يصح وجود مثله في الثاني ومع ذلك لا يجب بقاه الى الوقت الثاني كالارادة فان وجود
مثلها في الثاني يصح ومع ذلك لا يصح البقا عليها ◦ ومتى قلنا نحن احترزنا من هذا بقولنا يصح وجود مثله في الثاني لامر يرجع اليه والارادة اذا صح وجود مثله
في الثاني لا يصح لامر يرجع اليها وانما يصح لامر يرجع الى الغير وهو ان مراده لم ينقض اذا لو كان مراده لم ينقض لما صح وجود مثله في الثاني قيل لنا هذا
اجتزاء بالمجرد الدفع وكل احتراز يكون لمجرد الدفع لا الزام الخصم فانه لا يقبل لان ذلك مما لا يعجز عنه كل مبطل ◦ ثم ان ذلك باطل بالصوت وسايرما لا يبقى
من الاعراض من الشهوة والنفرة فانه يصح وجود مثله في الثاني لامر يرجع اليه ثم لا يجب البقا ◦ وقد استدل في المسئلة بان قيل لمن نرى المحل على
هيئة السواد في الوقت الثاني على الحد الذي نراه عليها في الوقت الاول فوجب ان يكون ما فيه من السواد باقيا والا ادى الى ان يكون السواد الاول مولدا للسواد الثاني
فلما لم يجز القول بالتوليد لم يبق الا القول بالبقا الا ان هذا معترض ايضا لان لقايل ان يقول هذا باطل بما اراده والكراهة والشهوة والنفرة
فان حكم هذه المعاني يصدر في الوقت الثاني على الحد الذي يصدر في الوقت الاول ومع ذلك لا يجب القول ببقايها ومع ذلك لا يودي الى التوليد فكذلك لم يجز
مثل ذلك في مسئلتنا ثم انه يقال ان ها هنا لم يمنع من القول بالتوليد من دون القول بالبقا فلا يجب القول بالبقا لاجل الفرار من القول بالتوليد لانا نقول ان
هذه الالوان لو كانت مولدة لامثالها او اضدادها لوجب ان يولد في الحال وميتا ولد في الحال لم يمكن ان يولد بعض الالوان باولى من ان يولد سايرها
فهذا يودي الى ان يولد ما لا اساس له من الالوان وان يولد الوانا مضادة وذلك لا يجوز فنعلم بهذا بطلان القول بالتوليد وان لم نعلم البقا فاذا لا اعتماد
على شيء مما ذكر في هذا الباب وانما الاعتماد على الوجه الاول فقط ◦ فصل العرض الكلام في شبه القوم
قالوا ان اللون او غيره من الاعراض لو صح عليه البقا لوجب ان يمنع من طرو الضد عليه وذلك لان المنع انما يكون لامر يرجع اليه فكما ان الباقي لو كان
حادثا كان مانعا وانما يكون مانعا لامر يرجع اليه وهو ما هو عليه في ذاته فكذلك يجب ان يكون مانعا اذا كان باقيا لان ما هو عليه في ذاته حاصل في الحالين جميعا
فلما منع الباقي من طرو الضد علمنا انه لا يجوز عليه البقا ورب قالوا على وجه اخر ◦ لو كان اللون مما يجوز عليه البقا لوجب في الضد اذا طرء عليه ان لا يكون
اولى بان يمنع الباقي من ان يمنعه الباقي من الطرو ومن حيث ان كل واحد منهما انما يمنع ويوثر لما هو عليه في ذاته فهذا يودي الى ان لا يصح طرو الطارئ
فهما ثبت ان الطارئ يصح طروه على الباقي علمنا ان ما في المحل لا يجوز عليه البقا الجواب عن هذه الشبهة يقول ان الطارئ اولى بالحاجب الحكم
من الباقي وذلك لان الطارئ له مزية على الباقي من حيث انه متعلق بالفاعل والمنع يحصل بالفاعل وليس كذلك الباقي لانه قد خرج عن التعلق بالفاعل فلاجل هم
يجوز ان يخرج من المنع والتاثير ◦ واما قوله ان المنع في الحادث والباقي انما يكون لامر يرجع اليهما فما يرجع اليهما سواء فيهما فوجب ان يثبت المنع في الباقي
كما ثبت في الحادث قيل له لم لا يجوز ان يكون المنع الا انه يكون مشروطا بالحدوث وتجدد الوجود وهذا المعنى لا يوجد في الباقي فلا يثبت له تاثير المنع ◦
واما قالوه انه ليس اولى من ان يقال ان الطارئ نفى الباقي من ان يقال ان الباقي منع الطارئ من الطرو لانا اذا ذاكرنا كنا قد علمنا استمرار
كما قد علمنا تجدد العدم بتجدد الوجود وذلك غير ممتنع في العقل وليس كذلك اذا قلنا ان الباقي منع الطارئ من الطرو لانا اذا ذاكرنا لم نعلم الا ان وجب ان لا يكون معللا ◦ فصل اخر في ان
العدم بوجود امر وذلك لا يجوز لان استمرار العدم كان حاصلا معلوما لنا ولم يكن معللا بامر فكذلك الان وجب ان لا يكون معللا ◦ قالوا لو كان اللون نفى في المحل حتى يطرء عليه الضد فينفيه فان الضد اذا نفاه لم كان ما يوثره لا يخلو اما ان يكون تاثيره العلة او يكون باثير الشروط او يكون
تاثير السبب وذلك باطل فلم يبق الا القول بان البقا على اللون لا يجوز وانه يجب عدمه في الثاني واما ما قلنا انه لا يجوز ان يكون تاثيره تاثير العلة
لان العلة انما توجب الاحكام والصفات لا انها توثر في الاسقا ولا يجوز ان يكون تاثيره تاثير السبب لان السبب انما يوجب الذوات دون الاحكام
والصفات ◦ ولا يجوز ان يكون شرطا لانه لو كان شرطا لما صح ان يوثر ضده منابه ◦ ولانه لو كان شرطا لوجب ان يكون صاحبا للمشروط وان لا يكون
موجبا بل يكون مصححا وقد علمنا انه لا يصح ان يصاحب المشروط وانه موجب فلا يجوز ان يكون مشروطا فاذا لم يجز ان يكون باثيره تاثير شيء مما ذكرنا لم يبق
الا القول بان العرض لا يجوز عليه البقا

الجواب عن ذلك نقول هذا الذي ذكرتموه لا يصح لانا لا نقول انه يؤثر في اسقاط الضد لاجل الوجود ولا بعده بل يقول ان حال وجود الضد حال اسقاط ما في المحل وهذه قسمة ما له قد احللتم بها فلا يكون في ذلك اذا اجتماع الضدين ولا يمنع ان يكون حال وجود الشيء حال اسقاط ضده كما ان حال وجود العلة حال حصول الصفة

فصل

الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بقاء المقدور من الالوان ○ اعلم انا قد بينا ان هذه الالوان المحققه يصح البقاء عليها مع انها مما لفه مضادة وقد علمنا ان ذلك اللون لا يكون مخالفه لهذه الالوان باكثر من مخالفه بعضها لبعض فكما ان هذه الالوان مع مخالفه بعضها لبعض مشتركه في جواز البقاء على الكل فكذلك ذلك اللون المقدر وجب ان يجوز البقاء عليه لا خلافه ليس باكثر من خلاف هو لا بعضها لبعض بدليل ان هذه الالوان انما يجوز عليها البقاء لنوعها وقبلها وقد علمنا ان ذلك اللون المقدر شارك هذه الالوان في النوع والقبيل فوجب ان يشاركها في جواز البقاء ∴ ولا يمتنع ان يقال كما ان من حق كل ضدين ان يصح المعاقبه بينهما وقد علمنا ان ذلك اللون المقدر شارك هذه الالوان وجب في هذه الالوان ايضا ان يعاقبها ولا يصح ان يعاقبه الا ويجوز عليه البقاء فاستمر هذه الجمله على ان اللون مما يجوز عليه البقاء سواء كان محققا او مقدرا ثم لما بين رحمه الله الكلام في احكام الالوان بين انها مما يصح عليه الاعاده وانما قلنا ان الالوان يصح الاعاده وفارق الحال في ذلك حال الاعمال لان الاعمال من حقه ان يعدم في الثاني الا ان يمنعه مانع من عدمه من يصادف محله رطوبه او يوسوسه لانه قد تضمنت شروط الاعاده من كونها باقيه وكونها

فصل

الغرض بهذا الفصل هو الكلام فيما يتعلق بالعبارات والاسامي وهو الفصل الذي ختم به كتاب الالوان ∴ وجمله القول في ذلك ان اللون اسم يطلق على المسمى في حالتي العدم والوجود وذلك لانه لا فرق بين المسمى من حيث اللفظ ومن حيث المعنى وكل اسم لا فرق بين وجوده في المسمى من حيث اللفظ ومن حيث المعنى فانه يصح اجراؤه على المسمى في حالتي العدم والوجود لقولنا شيء فانه لما لم يفرق بين وجوده في المسمى من حيث اللفظ ومن حيث المعنى فلا جرم صح اجراؤه على المسمى في حالتي العدم والوجود وفارق الحال في ذلك حال الحادث والقديم والمتعلق فان هذه الاسامي لما اقتضت الوجود في المسمى اما بصريحها واما من حيث المعنى لم يجز اجراؤها على المسمى الا في حال الوجود وقولنا لون لا يكون لقبا محضا لجاز تغييره عن اللغه بحالها ويجري مجرى اللقب وان لم يكن لقبا محضا من حيث انه لا يفيد ابانة المسمى عن غيره بحكم او صفة كما ان اللقب لا يفيد ابانه المسمى عن غيره بحكم او صفة ويجري اضافيا مجرى المفيد وان لم يكن مفيدا محضا وهو يقتضي ابانه المسمى عن غيره من الاجناس هما لا يكون لونا وان لم يفد ابانته عن غيره على وجه التخصيص والعين فاذا قولنا لون حصل له جنبتا جنسه تشبه فيها اللقب من حيث انه لا يقتضي ابانه المسمى عن غيره بحكم او صفه كاللقب وجنبة تشبه فيها المفيد من حيث انه يقتضي ابانته عن غيره من الاجناس هما لا يكون لونا وهكذا قولنا شيء فانه جنبتين جنبة تشبه فيها اللقب من حيث انه لا يفيد ابانه المسمى عن غيره بحكم او صفة كاللقب وجنبة يشبه فيها المفيد من حيث انه اما مطلق على كل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ومالا يصح ان يعلم ويخبر كذا في الله تعالى فانه لا يكون معلوما ولا معدوما ولا موجودا ○ ثم بين رحمه الله الكلام في ان اللون هل يجوز ان يكون لونا لنفسه او لا يكون كذلك ○ اعلم ان الشيخ ابا علي لما ذهب مذهبه ان صفة النفس لا يجوز خلوها عن الذات ما دامت الذات ذهب الى ان اللون لونٌ لنفسه من حيث انه رأى ان هذا الاسم يجري على المسمى في حالتي العدم والوجود جعله للنفس الا ان هذا لا يصح لان اللون ليس له ان يكون لونا حاله وصفة فاذا لم يكن له ان يكون لونا حالا او صفه فكيف يصح ان يقال انه لون لنفسه لان جهة اسحقاق الصفة فرع على صحة الصفه وثبوتها ولان اللون لو كان لونا لنفسه لوجب ان يكون الالوان كلها مماثلة لاشتراكها في هذا الاسم والاشتراك في صفه من صفات النفس يوجب التماثل ويوجب الاشتراك في سايرصفات النفس وقد علمنا ان الالوان تشتمل على المختلف والمتضاد ○ ○ ○ ٥٥٥ ○ ○ ○

القول في الطعوم

اعلم انه رحمه الله لما بين الكلام في الالوان اتبع الكلام في الطعوم ∴ ووجه الاتصال في ذلك ان الطعوم متبع الالوان في كثير من الاحكام ∴ منها ان اجناسها محصورة كالالوان ∴ وان الزياده عليها على سبيل التقدير جائزه كما يجوز في الالوان ∴ وان كل نوع منها متماثل كما ان كل نوع من الالوان متماثل ∴ وان مختلفه متضاد كما في الالوان كذلك ∴ وانه لا يصح وجوده لا في محل كما في الالوان واذا وجد في المحل لا يحتاج الى امر زايد سوى المحل كالالوان وانه يجوز خلوّ المحل عنها كما يجوز في الالوان الا ان ها هنا نقطع بخلوّ المحل عنها وفي الالوان نجوّز ولا نقطع وان القدم تعالى يخص بالقدرة عليها كما انه يخص بالقدرة على الالوان وانها مما يجوز عليه البقاء كما يجوز البقاء على الالوان ∴ وانه يصح وجود اجزاء كثيرة منها في محل واحد كما يجوز ذلك في الالوان وانه لا يجوز عليها الانتقال كما لا يجوز على الالوان ∴ وانه لا يجوز ان يبرد منها التوليد والتولد كما لا يجوز ذلك في الالوان وان الاعادة عليها صحيحة كما يجوز في الالوان فلما بينا حمة الطعوم الالوان في هذه الاحكام اتبع الكلام في الطعوم الكلام في الالوان ∴ اما ما مضى ذكره من هذه الاحكام فلا معنى لاعادته وانما يجب ان يبين ما لم يمض ذكره ∴ ومن جمله ما لم يمض ذكره هو الكلام في حصر اجناس الطعوم ∴ اعلم ان الطعوم الخلص خمسة الحلاوة ∴ والحموضة ∴ والملوحة ∴ والمرارة ∴ والحرافة هذه هو الخلص من الطعوم فاما ما عداها فانه يجوز ان يكون خالصا ويجوز ان يكون مركبا من هذه الخلص ∴ اعلم انا نجوّز ان يكون طعوم في ديار نائية عنا نقع اغتذاء اهلها بها وان لم يكن لنا علم بذلك ويجب ان يكون وقد التمييز في اللحم والخبز والماء انما يكون لشدة موافقتها لنا ومما لا تنفك منها لابداننا ∴ وربما لا يحصل لاحدنا الشهوة في بعض هذه المشتهيات لا لعدم التركيب كما يقول في هذه الطبيعي من المركبات من السكباج والدوغ باج والشوربا ج ونحو ذلك ومما يجب بيانه الكلام في ان هذه الطعوم مدركه والكلام في الحاسة التي يدرك بها هذه الطعوم وكيفية الادراك بها والشروط المعتبرة في ذلك ∴ اما الكلام في ان هذه الطعوم مدركه فالامر فيه ظاهر من يجده كل احد اذا رجع الى نفسه عند ما يجاور بعض هذه المطعومات وبين اللسان والفم حال ادراكه لهذه المدركات عند حصول قاعده الشعاع مع المرئي على وجه لا يكون بينهما ساتر ولا ما يقدر بقدر الساتر وفقد التمييز في بعض الاحوال لا يمنع من ان يكون الطعوم مدركه في نفسها لان ذلك انما يجب اذا لم يكن هناك منع من الادراك وما يجري مجرى المنع

وامّا اذا حصل موانع او ما جرى مجراها لم يجب ان يكون مدركه كما نقول في الصفراوي انه لا يجد حلاوة العسل لما فيه من المرارة الغالبة عليها حلاوة ما باشره من العسل فيه وهذا كما نقول فيما يدرك بحاسة البصر انه يجب ان يكون مدركا اذا لم يكن هناك منع ولا ما يجري مجرى المنع واما اذا كان هناك موانع او ما جرى مجراها فلا يجب ان يكون مدركا فلا بد من سلامة الاحوال في الموضعين جميعا ∴ واما الكلام في الحاسة التي تدرك بها هذه الطعوم ∴ اعلم ان هذه الطعوم انما يدرك بحاسة الذوق فقط دون غيره من الحواس كما ان ما يدرك بحاسة البصر انما يدرك بها فقط دون غيرها من الحواس وما ماسواه شتان من هذا الوجه وان افترقا من وجه آخر وهو ان في حاسة البصر يمكن الاشارة الى موضع مخصوص تقع بها وهو بقطه الناظر لان لصحتها صحة الادراك ولفسادها استحالة الادراك وفي حاسة الذوق لا يمكن الاشارة الى موضع مخصوص تقع بها الادراك فاذا ثبت ان الحاسة التي يدرك بها هذه الطعوم هي هذه الحاسة المركبة لا اعتبار بخلاف اما كونها كما انه لا اعتبار باختلاف اما كون حاسة البصر في اي موضع من البدن وجدت هذه الحاسة على هذه التراكيب المخصوصة صح الادراك بها دون غيرها من الحواس وذلك لان صحة هذه الحاسة صح الادراك بها وعند فيها بسحال الادراك بها وبهذه الطريقة ثبت الموثرات من العلل والاسباب والشروط لان بثبوتها ثبوت الحكم وبزوالها زوال الحكم وبهذه الطريقة نقول ان ما يدرك بحاسة البصر لا يدرك الا بهذه الحاسة دون غيرها من الحواس

ولهذا تعالى ان من خلق الله تعالى فيه حاسة البصر فمتى يكون في صدره عينان يدرك بهما كما نحن ندرك باعيننا هذه ∴ وانما علمنا ان الطعوم لا يمكن ادراكها الا بهذه الحاسة

وامّا الوجوه التي لها ولاجلها تقع الادراك بهذه الحواس فهي لطائف وخصائص يحصر العدم تعالى بالعلم بذلك كما يحصر القدرة عليها لا سبيل لنا الى معرفة ذلك

فان قيل لو كانت هذه آلة في ادراك الطعوم لوجب في كل من يكون له هذه الآلة ان يصح الادراك بها فيجب على هذا ان يقولوا في الملائكة انهم مدركون هذه الطعوم لان لهم هذه الآلة ولا يمكنكم ان تقولوا ليس لهم آلة الادراك لانهم متكلمون فيجب ان يكون لهم آلة الكلام فاذا كان لهم آلة الكلام وجب ان يكون لهم آلة الادراك لان آلة الكلام وآلة الادراك واحدة ∴ قلنا ان سلمنا ان لهم آلة الادراك بهذا الادراك بها فيجب على هذا ان يقولوا في الملائكة انهم مدركون هذه الطعوم لان لهم الالتذاذ لاجل ان الالتذاذ من حكم الشهوة ولا شهوة لهم في المطاعم والمشارب لان شهوتهم مقصورة على المرائي والمناظر والمشام هذا كان القديم تعالى مدرك هذه الطعوم على الحد الذي يدركه الواحد منا ومع ذلك لا يحصل له الالتذاذ لان حد الالتذاذ من حكم الشهوة والشهوة مستحيلة على القديم تعالى

ولعل فانا نقول يجوز ان يكون لهم آلة الكلام ولا يكون لهم آلة ادراك الطعوم ولا يمتنع ان يختلف هاتان الآلتان فلا يكون المرجع باحدهما الى الاخر

بين ذلك ان في فعل الكلام بهذه الآلة يحتاج الى اختراق الهواء والاصطكاك بين اللسان واللهوات ولا يحتاج الى مثل هذه الافعال في ادراك الطعوم ∴ يوكد ذلك ان احدنا ربما تاتى منه الكلام بهذه الآلة ولا تاتى منه ادراك الطعوم كالمريض المدنف وكذلك تاتى من الواحد ادراك الطعوم ولا تاتى منه الكلام كالاخرس وربما تعذر على الواحد الاتيان ببعض الحروف لوقوع الكلل في آلته ولا تتعذر عليه ادراك شيء من الطعوم كما انه قد تتعذر عليه ادراك بعض الطعوم وان كان يمكن من ان يتكلم بجميع الحروف كالصفراوي فثبت بهذه الجملة على ان المرجع باحدى الآلتين لا يكون الى الاخرى بل يجوز الاختلاف فيهما فاذا كان كذلك فغير ممتنع ان يكون الله تعالى قد خصهم بآلة الكلام ولم يجعل لهم آلة في الادراك فصح لهم ان يتكلموا وان لم يصح لهم ادراك الطعوم ∴ واما الشروط في ادراك الطعوم هذه الحاسة انما هو مجاوره محل الطعم لهذه الحاسة التي هي اللسان واللهوات كما ان الشرط في ادراك المرئيات حاسة العين انما هو حصول قاعدة الشعاع مع المرئي على وجه لا يكون بينهما ساتر ولا ما في قدر بقدر الساتر ∴ ويدل على ذلك ان عند حصول المجاورة من محل الطعم ومن هذه الحاسة يحصل الادراك وعند عدمها يستحيل الادراك فعلمنا ان المجاورة شرط في هذا الباب لان بهذه الطريقة تثبت الموثرات من الشروط والاسباب والعلل وهو ان يكون بثبوتها ثبوت الحكم وبزوالها زوال الحكم وبهذه الطريقة نعلم ايضا ان الشرط في ادراك المرئي بحاسة العين هو حصول قاعدة الشعاع مع المرئي على وجه لا يكون بينهما ساتر ولا ما في قدر بقدر الساتر ∴ واما الذوق فانه ليس بادراك وانما هو طريق الى الادراك كما ان النظر لا يكون رؤية وانما يكون طريقا اليها وكذلك الاصغاء لا يكون سماعا وانما يكون طريقا اليها بمنع من ذلك ان الذوق يختص الحاسة والادراك انما يحصل بالمدرك وهو الطعم

ومما يدل على ان المجاورة شرط هو انه يستحيل في طعم واحد ان يكون مدركا لضدين لاستحالة ان يكون محلة مجاورا لما يستضيهما ولو لم يكن المجاوره شرطا لما استحال ذلك بمنع من ان الادراك بحاسة العين لما لم يكن المجاورة فيه صح من الضدين بل من الاضداد ان يكونوا مدركين لشيء واحد وكذلك الادراك بحاسة السمع لما لم يكن المجاوره شرطا فيه صح من الضدين بل من الاضداد ان يكونوا مدركين لشيء واحد وكذلك الادراك بحاسة السمع لحاسة العين وحاسة السمع في ان المجاورة هناك غير شرط فان قيل هذا الذي ذكرتموه تودي الى ان يكون المدرك بحاسة واحدة محلف الشرط فيها وذلك لان الشرط في ادراك الطعوم انما هو مجاوره محل الطعم لهذه الحاسة والشرط في ادراك محل الطعم الذي هو الجسم ليس هذا فقد اختلف الشرط في ادراكهما بحاسة واحدة وذلك لا يجوز قلنا لم لا يجوز ان يختلف الشرط في ادراكهما اذا كان ادراكهما مقصورا على حاسة واحدة وليس الامر في ما علمنا هكذا لان ادراك الطعم مقصور على هذه الحاسة والشرط فيه هو مجاوره محل الطعم وذلك لا يختلف سواء كان في طعم واحد او اكثر فان الشرط في ادراك الجميع هذا وهو مجاورة محل الطعم للحاسة وليس كذلك ادراك المحل فان ادراكه لا يكون مقصورا على هذه الحاسة بل يمكن الادراك بكل محل فيه الحياة فلم يختلف الشرط اذا مع كون الحاسة واحدة وانما اختلف الشرط لاختلاف الحاسة وهو الذي قلناه من ان الشرط في ادراك الطعوم هو مجاوره محل الطعم لهذه الحاسة هو الذي اعتبره قاضي القضاة ∴ واما الشيخ المرشد فقد اومأ الى ان المجاورة ليست بشرط وعليه دل كلام ابي هاشم فكما اعتبر ان الشرط في ذلك هو حصول هذه الحاسة مع الطعم على وجه لا يكون بينهما ساتر ولا ما في قدر بقدر الساتر فعلى هذا لو اوجد الله تعالى طعما في محل لوجب ان يصح من الواحد منا ادراكه ∴ وعلى ما ذكره قاضي القضاة لا يصح ادراكه لفقد ما هو شرط في ادراكه وهو المجاورة

اعلم ان الله تعالى لما خلقنا وكلفنا وعلم ان ابداننا لا تقوم الا بالاطعمة والاشربة خلق ابدان الملائكة عليهم اللام فانها تقوم من دون الاطعمة والاشربة وجب عليه تعالى ان يخلق لنا هذه الطعوم ويمكنا من تناولها وادراكها لامر يرجع الى التمكين وكذلك اذا علم ان لنا في ذلك لطفا وصلاحا وجب عليه ان يخلقها لان ما يرجع الى اللطف يجب على الله تعالى فعله فارغا عن هذين الغرضين لم يجب على الله تعالى فعله وكان في فعله تعالى منتفعا بهذه الطعوم اصلا فانه هل يجب على الله تعالى اعدامها او لا يجب يحتمل ان يقال انه يجب اعدامه لان بقيتها والحال هذه يكون قبيحا اذ لا غرض ولا وجه فيه كما ان خلقه ابتدا والحال هذه يكون قبيحا ويحتمل ان يقال انه لا يجب ان العدم ولا يقبح ذلك ونفصل بين خلقها ابتدا وبين بقيتها مجرى تقضيه الذي هو العدم اذ لا غرض ولا وجه في اعدامها واما المعافة من هذه الطعوم فظاهر من انا نعلم ان من الاشيا ما يكون حامضا ثم يصير حلوا ثم يصير مرا ثم اذا صار عنبا يصير حلوا ثم اذا صار حمرا يصير مرا ثم اذا صار خلا يصير حامضا وكذلك غيره من الاشيا كما ان المعافة في الالوان حاصلة على هذا الحد على مثال ما نعلم في السعود والنحار

فصل في الروائح

اعلم انه رحمه الله لما فرغ من الكلام في الطعوم اتبع الكلام في الروائح لانها تالية للروائح في كثير من الاحكام واما ما تقدم من ذلك الاحكام فلا معنى لاعادتها وانما يشتغل بذكر ما لم يتقدم من ذلك ومن ذلك ان الرائحة مدركة بحاسة الخيشوم والمدرك لغيرها كما ان الطعوم مدركة بحاسة الذوق والالوان مدركة بحاسة البصر ولا يدرك بغيرها بين الحاستين والطريقة في هذا كالطريقة في ذلك الحاستين في ان ما يدرك بغيرها من الحواس ويعتبر بصحة الادراك بها المجاورة كما مضى في ادراك ما يدرك بحاسة الذوق بدليل انه اذا حصلت المجاورة بين محل الرائحة وبين محل الخيشوم صح الادراك واذا لم يحصل لم يصح ولهذا استحال ان يدرك حيّان رائحة واحدة في وقت واحد لاستحالة ان يكون محلها مجاورا لحاسيتهما وفارق الحال فيها والادراك بها الحال في حاسة البصر وحاسة السمع وما يدرك بهما من حيث ان ها هنا المجاورة شرط كما هو شرط في الادراك بحاسة الذوق وهناك لا يعتبر المجاورة ومما يدل على ان المجاورة شرط ما قدمنا من ان الرائحة انما تدرك اذا كانت مجاورة لحاسة الشم ولو لم تكن المجاورة شرطا وكان يمكن ادراك الرائحة بحسة هي وحب ان يفصل في الادراك لها بين جهة وجهة وقد علمنا خلاف ذلك ومما يدل على ان المجاورة شرط هو ان الواحد منا مستعين على الادراك بالاستنشاق والتشمم ولو لا ان المجاورة شرط والا لما احتاج الى ذلك فبهما ثبت ان المجاورة شرط فلو قدرنا ان رائحة وحدت لا في محل اصلا لم يصح من الواحد منا لان ما هو شرط في ادراكه غير حاصل واما حصر اجناس الروائح مما لا يمكن لا تحقيقا ولا تقديرا واما ما يمكن ان يعد بالاضافة الى محالها فيقال رائحة المسك ورائحة الطيب ورائحة الكافور فيتميز بعضها عن بعض بالاضافة الى المحال وهذا اخصر من قولنا رائحة طيبة ورائحة خبيثة ثم ان كل رائحة مضافة الى محلها فانواعها متماثلة فرائحة المسك متماثلة النوع ورائحة العنبر كذلك ورائحة الكافور كذلك ويكون مخلف هذه الروائح متضادا واما الدليل على ان كل نوع من هذه الروائح يجب ان يكون متماثلا ما قد علمنا ان كل راءين من نوع واحد يلتبسان على المدرك وقد بينا ان الالتباس طريق المماثل ولو لا ما ملها لما وجب التباسها على المدرك والما الدليل على ان كل مختلفين منها متضاد ما قدمت انهما يستحيل اجتماعهما في محل واحد ولان كل مدرك من حاسة واحدة فمختلفها يكون متضادا بالاول اولى واصح ثم ان التضاد من هذه الروائح وقد يكون على الجنس وقد يكون على الحقيقة فاما التضاد على الحقيقة موجوده في هذه الاشياذ واما الروائح لاجل ان هذه الروائح يعارض بعضها بعضا وقد علمنا ان الشيء الطيب الريح يستحيل الى نتن وفساد وكذلك ما يكون كريه الرائحة فقد يستحيل الى طيب رائحة ويكون ذلك بمجرى العادة من فعل الله تعالى ولا يكون من باب الواجب وقد بينا ان المسك يستحيل من دم الغزال فاذا كان كذلك فما روي في اهل الجنة انهم يتناولون الاشيا اللذيذة الطيبة الروائح ثم يستحيل ذلك الى عرق طيب صحيح مسيطل قول من يطعن في هذا الباب واما استحالة ما نتناوله الى نتن وفساد فظاهر وهو ان ذلك يكون لطفا للعباد اذا نظر الى ذلك وعلم ان ما انفق فيه الرغائب والنفايس قد استحال الى شيء مكروه حث ذلك على تفريطه عنه يكون اقرب الى فعل الطاعات واجتناب المعاصي وان لا يستعمل تحصيل ما هو من عرض الدنيا وملاذها والله الموفق

فصل في الحرارة والبرودة

اعلم ان صاحب الكتاب لما فرغ من الكلام في الطعوم والروائح اتبع الكلام في الحرارة والبرودة لان الكلام فيهما يجري على نحو ما تقدم واحكامها مثل احكام ما تقدم من الطعوم والروائح في الاكثر والاغلب وذلك في كونها محتاجين الى المحل وانه لا يصح وجودهما لا في محل وان مجرد المحل يكفي لهما ولا يحتاجان الى بنية وانه يصح وجود احداهما كثيرة من كل واحدة منهما في محل واحد وانه يصح البقا على كل واحدة منهما وانهما مدركين واما ما تقدم من ذلك فلا وجه لاعادته وانما يجب ان يتبين عالما سبق ذكره وهو الكلام في كيفية ادراكهما وما به مدركان والشرط المعتبر في ذلك وانهما لا يكونان مقدورين للقادر بقدرة بل يحصل العدم تعالى بالقدرة عليهما واما الشرط الذي لاجله ادركنا فهو ان يكون بين محلهما محل فيه الحياة اي محل كان اذا كان فيه حياة ومعنى حي في كلامنا ان الحرارة والبرودة بدركان لمسا فالمراد بذلك ليس محلهما الا اللمس انما يصح في الاجسام وهما عرضان لا يتصور اللمس فيهما ثم انهما مدركان بمحل الحياة في غير محل الحياة بدليل ان الواحد منا لا يمكن ان يدرك الحرارة التي في المجتمع بمينه وانما يدرك ذلك بالحياة التي في يساره بان يماس يساره يمينه وسيما بفارق الالم واللذة في ذلك لان الالم واللذة يدركان بمحل الحياة وهذا يدركان بمحل الحياة في غير محل الحسوة واما ما جده المحموم من برد الحرارة وكذلك ما جده المبرود من البرودة فذاك لمكان الاجزا الحارة او الباردة فيما جاور المحال التي فيها حياة وانما يسها وهكذا في البرودة وقد قيل ان ذلك الاجزا الحارة او الباردة تؤثر في الوهي والعرق فيحصل هناك الم منوله من ذلك الاجزا الحارة او الباردة اعلم ان كل جسم يحصل فيه هذه الاجزا الحارة لا يسمى نارا الا اذا اختص بضرب من اللطافة والرقة ولهذا لا يقال في الحجر انه نار وان وجد فيه اجزا حارة كثيرة وكذلك قرصة الشمس لا يسمى نارا وان اختص بفضل الحرارة لما له من الضيا الغالب فكانهم خصوا في ذلك بعض الاجسام دون البعض وذهب بلة من المتكلمين الى ان النار لا جزا رة فيه وكذلك الجليد لا برودة فيه وانما يحدث الحرارة في الواحد منا اذا قرب من النار او يحدث فيه البرودة اذا قرب من الجليد وربما قالوا ان الزيت يحدث في الزيتون وانما يحدث عند العصر وهذا مذهب فاسد بين فساده ودليل فساده اعدلنا عن ايراد الحجة عليه لان ظهور فساده وركاكته يغنينا عن الاستدلال عليه بالفساد وفي ذكر قال البشر بن المعتمر رئيس المعتزلة ببغداد

يا شعيب بن زراره ياحمار بن حماره ليس في الزيتون زيت ليس في النار حراره

بالله تعالى

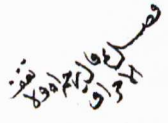
ثم بين رحمه الله الكلام في فساد ما ذهب اليه ابو القاسم البلخي من ان الحرارة والبرودة مقدوران لنا فقال: اما الكلام في انهما لا يكونان مقدورين لنا وانهما مختصان بما سماه من قبل من الالوان والطعوم والروائح بحسب القدم تعالى بالقدرة عليه ولا يدخل شيء من ذلك تحت مقدور العباد وانما سيقع ها هنا الكلام في بيان فساد ما تعلق به من الشبهة ٥ وشبهته هو انه يقول قد ثبت ان احدنا اذا احمى احدى الراحتين بالاخرى يحصل هناك حرارة فيجب ان يكون بالحكة الواردة من فعلنا لان الحكة من فعلنا وقد علمنا ان فاعل السبب يجب ان يكون فاعلا للمسبب الا ان هذا لا يصح لانه بناء على ان الحرارة حادثة ونحن لا نقول ما ان بالحكة الحرارة حادثة بل نقول ان بالحكة الحرارة كانت فيه اجزاء داخلة في هذا الجسم فانه عند الحكة الى الظاهر ولهذا يخلف من ان يكون الموضع رقيقا ومن ان يكون الموضع صلبا ولو كان متولدا من الحكة لم يفترق الحال بين حكة وحكة ويجب ان يحصل الحرارة اذا حك اسفل القدم باسفل القدم مثلما يحصل عند حك احدى الراحتين بالاخرى بل يجب ان يحصل عند حك بعض اعضاء الميت بعضه بل عند حك الجليد بالجليد وقد علمنا خلاف ذلك فان قيل ليس ان الانزعاج متولد عن الحكة عندكم ومع ذلك يخلف فلا يحصل الانزعاج في حك اسفل القدم على اسفل القدم مثلما يحصل عند حك احدى الراحتين على الاخرى فالجواب انما وجب في الانزعاج ما ذكرتم لان الانزعاج متولد من الحكة بشرط ان لا يكون هناك مانع وصلابة المحل يكون مانعا من الانزعاج ولهذا ان الموضع اذا كان رقيقا فانه قد ينزعج ما ينزعج اسرع مما يكون منه اذا كان الموضع صلبا ولهذا ما نرى مما يشبه آخر النار عند مسح اليد على الصوف والقطن للطافة ليس كذلك الحرارة لان الحرارة عندهم متولدة عن الحك والحك الذي هو السبب حاصل والمحل قابل فيجب ان يحصل اي محل كان ٥ ورد عليه والواقع بخلافه فانا اذا احدنا اذا اوقدنا نارا في تحت القدر لنحمي ما فيها من الماء فانه يقال له مسخن وكذلك اذا القى الجليد في الماء ليبرده فانه يقال له انه مبرد فلما اشتقوا له من التبريد والتسخين دل ذلك على انهما من فعله قيل له هذا توصل بالاسامي والعبارات الى اثبات المعاني ولا يجوز التوصل بالعبارات الى اثبات المعاني وانما الواجب ان يثبت المعاني اولا بادلة ثم تعبر عنها بعبارة تنبني عن المعنى اما على ما تواضع عليه اهل اللغة واما على ما اصطلح عليه اهل الرأي والنظر فاما ان يجعل العبارة تابعة للمعنى فكلا وحاشا ٥ اراد بقوله لو ان الله تعالى لم يخلق العرب او خلقهم خرسا كان لا يمكنهم معرفة هذه المثلة

وبعد فانا لو قدرنا بان اهل اللغة اجروا هذا الاسم على الواحد منا اعتقادا منهم بانه يفعل الحرارة والبرودة كانوا مصيبين في التسمية مخطئين في الاعتقاد كما انهم وصفوا الاصنام بانها آلهة لاعتقادهم بانها مستحقة للعبادة ٥ فكانوا مصيبين في التسمية مخطئين في الاعتقاد كذلك ها هنا واما الحرارة الحاصلة في الماء عند القاء النار بحته فحرارة النار حصلت فيه على سبيل المجاورة لان الاجزاء التي فيها حرارة تحلط بالماء وما في الماء من البرودة سفرق وتبدد وكذلك ما يحصل في الماء عند القاء الجليد وكذلك اجزاء الجليد حصلت في الماء وجاورته وخالطته وما في النار من الحرارة قد ذهبت اجزاؤها وتبددت وتفرقت والواحد منا انما يفعل ها هنا المجاورة وهو ان يفعل ما هو سبب في مجاورة بعض هذه الاجسام من بعض فمن ذلك ان الحرارة والبرودة لو كانتا حادثتين من فعل الواحد منا لوجب ان يبقيا وان لا يزولا لانهما مما يجوز عليهما البقاء ولوجب ان لا يكون ذلك موقوفا على قلة الجليد وكثرته وقلة الوقود وكثرته وانما يكون موقوفا على الواحد منا وقدرته في القلة والكثرة فاذا ثبت ان الواحد منا انما سمي مسخنا ومبردا اذا فعل المجاورة بين هذه الاجسام بعضها من بعض لانه فعل الحرارة والبرودة لوجب ان يكون احد هذا الاسم على الله تعالى في خلق الحرارة والبرودة مجازا ٥ ومن اصحابنا من ذهب الى ان الحرارة في الماء عند القاء النار بحته يكون من فعل الله تعالى وكذلك البرودة التي تحصل في الماء يكون من فعل الله تعالى وهذا شيء فاسد لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون بمجرد العادة ولو كان كذلك لجاز وقوع الخلاف فيه ولجاز في بعض الاوقات ان يحصل الانقاد تحت الماء والاحراق في الحكة الواردة من فعلنا لان الحكة من فعلنا وقد علمنا ان فاعل السبب يجب ان يكون فاعلا للمسبب الا ان هذا لا يصح لانه بناء على ان الحرارة حادثة ونحن لا نقول ما ان بالحكة الحرارة حادثة بل نقول ان بالحكة الحرارة كانت فيه اجزاء داخلة في هذا الجسم فانه عند الحكة الى الظاهر ولهذا يخلف من ان يكون الموضع رقيقا ومن ان يكون الموضع صلبا ولو كان متولدا من الحكة لم يفترق الحال بين حكة وحكة ويجب ان يحصل الحرارة اذا حك اسفل القدم باسفل القدم مثلما يحصل عند حك احدى الراحتين بالاخرى بل يجب ان يحصل عند حك بعض اعضاء الميت بعضه بل عند حك الجليد بالجليد وقد علمنا خلاف ذلك فان قيل ليس ان الانزعاج متولد عن الحكة عندكم ومع ذلك يخلف فلا يحصل الانزعاج في حك اسفل القدم على اسفل القدم مثلما يحصل عند حك احدى الراحتين على الاخرى فالجواب انما وجب في الانزعاج ما ذكرتم لان الانزعاج متولد من الحكة بشرط ان لا يكون هناك مانع وصلابة المحل يكون مانعا من الانزعاج ولهذا ان الموضع اذا كان رقيقا فانه قد ينزعج ما ينزعج اسرع مما يكون منه اذا كان الموضع صلبا ولهذا ما نرى مما يشبه آخر النار عند مسح اليد على الصوف والقطن للطافة ليس كذلك الحرارة لان الحرارة عندهم متولدة عن الحك والحك الذي هو السبب حاصل والمحل قابل فيجب ان يحصل اي محل كان ٥ ورد عليه والواقع بخلافه فانا اذا احدنا اذا اوقدنا نارا في تحت القدر لنحمي ما فيها من الماء فانه يقال له مسخن وكذلك اذا القى الجليد في الماء ليبرده فانه يقال له انه مبرد فلما اشتقوا له من التبريد والتسخين دل ذلك على انهما من فعله قيل له هذا توصل بالاسامي والعبارات الى اثبات المعاني ولا يجوز التوصل بالعبارات الى اثبات المعاني وانما الواجب ان يثبت المعاني اولا بادلة ثم تعبر عنها بعبارة تنبني عن المعنى اما على ما تواضع عليه اهل اللغة واما على ما اصطلح عليه اهل الرأي والنظر فاما ان يجعل العبارة تابعة للمعنى فكلا وحاشا ٥ اراد بقوله لو ان الله تعالى لم يخلق العرب او خلقهم خرسا كان لا يمكنهم معرفة هذه المثلة

وبعد فانا لو قدرنا بان اهل اللغة اجروا هذا الاسم على الواحد منا اعتقادا منهم بانه يفعل الحرارة والبرودة كانوا مصيبين في التسمية مخطئين في الاعتقاد كما انهم وصفوا الاصنام بانها آلهة لاعتقادهم بانها مستحقة للعبادة ٥ فكانوا مصيبين في التسمية مخطئين في الاعتقاد كذلك ها هنا واما الحرارة الحاصلة في الماء عند القاء النار بحته فحرارة النار حصلت فيه على سبيل المجاورة لان الاجزاء التي فيها حرارة تحلط بالماء وما في الماء من البرودة سفرق وتبدد وكذلك ما يحصل في الماء عند القاء الجليد وكذلك اجزاء الجليد حصلت في الماء وجاورته وخالطته وما في النار من الحرارة قد ذهبت اجزاؤها وتبددت وتفرقت والواحد منا انما يفعل ها هنا المجاورة وهو ان يفعل ما هو سبب في مجاورة بعض هذه الاجسام من بعض فمن ذلك ان الحرارة والبرودة لو كانتا حادثتين من فعل الواحد منا لوجب ان يبقيا وان لا يزولا لانهما مما يجوز عليهما البقاء ولوجب ان لا يكون ذلك موقوفا على قلة الجليد وكثرته وقلة الوقود وكثرته وانما يكون موقوفا على الواحد منا وقدرته في القلة والكثرة فاذا ثبت ان الواحد منا انما سمي مسخنا ومبردا اذا فعل المجاورة بين هذه الاجسام بعضها من بعض لانه فعل الحرارة والبرودة لوجب ان يكون احد هذا الاسم على الله تعالى في خلق الحرارة والبرودة مجازا ٥ ومن اصحابنا من ذهب الى ان الحرارة في الماء عند القاء النار بحته يكون من فعل الله تعالى وكذلك البرودة التي تحصل في الماء يكون من فعل الله تعالى وهذا شيء فاسد لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون بمجرد العادة ولو كان كذلك لجاز وقوع الخلاف فيه ولجاز في بعض الاوقات ان يحصل الانقاد تحت الماء والاحراق في الحكة الواردة من فعلنا لان الحكة من فعلنا وقد علمنا ان فاعل السبب يجب ان يكون فاعلا للمسبب الا ان هذا لا يصح لانه بناء على ان الحرارة حادثة ونحن لا نقول ما ان بالحكة الحرارة حادثة بل نقول ان بالحكة الحرارة كانت فيه اجزاء داخلة في هذا الجسم فانه عند الحكة الى الظاهر ولهذا يخلف من ان يكون الموضع رقيقا ومن ان يكون الموضع صلبا ولو كان متولدا من الحكة لم يفترق الحال بين حكة وحكة ويجب ان يحصل الحرارة اذا حك اسفل القدم باسفل القدم مثلما يحصل عند حك احدى الراحتين بالاخرى بل يجب ان يحصل عند حك بعض اعضاء الميت بعضه بل عند حك الجليد بالجليد وقد علمنا خلاف ذلك فان قيل ليس ان الانزعاج متولد عن الحكة عندكم ومع ذلك يخلف فلا يحصل الانزعاج في حك اسفل القدم على اسفل القدم مثلما يحصل عند حك احدى الراحتين على الاخرى فالجواب انما وجب في الانزعاج ما ذكرتم لان الانزعاج متولد من الحكة بشرط ان لا يكون هناك مانع وصلابة المحل يكون مانعا من الانزعاج ولهذا ان الموضع اذا كان رقيقا فانه قد ينزعج ما ينزعج اسرع مما يكون منه اذا كان الموضع صلبا ولهذا ما نرى مما يشبه آخر النار عند مسح اليد على الصوف والقطن للطافة ليس كذلك الحرارة لان الحرارة عندهم متولدة عن الحك والحك الذي هو السبب حاصل والمحل قابل فيجب ان يحصل اي محل كان ٥ ورد عليه والواقع بخلافه فانا اذا احدنا اذا اوقدنا نارا في تحت القدر لنحمي ما فيها من الماء فانه يقال له مسخن وكذلك اذا القى الجليد في الماء ليبرده فانه يقال له انه مبرد فلما اشتقوا له من التبريد والتسخين دل ذلك على انهما من فعله قيل له هذا توصل بالاسامي والعبارات الى اثبات المعاني ولا يجوز التوصل بالعبارات الى اثبات المعاني وانما الواجب ان يثبت المعاني اولا بادلة ثم تعبر عنها بعبارة تنبني عن المعنى اما على ما تواضع عليه اهل اللغة واما على ما اصطلح عليه اهل الرأي والنظر فاما ان يجعل العبارة تابعة للمعنى فكلا وحاشا ٥ اراد بقوله لو ان الله تعالى لم يخلق العرب او خلقهم خرسا كان لا يمكنهم معرفة هذه المثلة

فصل العرض بهذا الفصل الكلام في ان الاحراق انما يحصل بالاعتماد المختص بالنار لا بالحرارة الحاصلة فيها وذلك لان الحرارة لو كانت مولدة للاحراق لوجب ان تختص بجهة لان ما تولد في غيره لا بد ان يختص بجهة وقد علمنا ان الحرارة لا جهة لها ولان الحرارة لو كان لها جهة لوجب ان يكون من حيث الاعتماد لان الاعتماد انما يفارق ما ليس باعتماد ما خصائصه بجهة ٥ ولان الاحراق قد يثبت انه يكون موقوفا على اعتماد النار دون قلته وكثرته وانه انما يحصل فيه اعتماد النار فوجب ان يكون متولدا من الاعتماد ٥ ولان الاحراق حقيق من الحقيق والواحد منا قادر على المقدور على الحقيق فوجب ان يكون قادرا على الحرارة لو كان الاحراق متولدا من الحرارة لان من قدر على السبب ان يكون قادرا على المسبب وقد بينا ان الواحد منا لا يقدر على الحرارة فوجب ان لا يكون الاحراق متولدا من الحرارة

فصل العرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاحراق لا يحتاج الى تخلل الهواء بين اجزاء النار وبين اجزاء ما يحترق به من الاجسام



فصل ثم قال رحمه الله ولا يصح الاحراق من النار ما تحرقه على هوآ الى آخره ∴ قال ايده الله اعلم ان البغية بهذا الفصل الكلام في ان النار في احراق ما تحرقه لا يعقل الى هوآ يتحلل بينهما وبين ما تحترق بها وانها في حركتها لا يعقل الى الهوا والخلاف في ذلك مع الاوائل ∴ والذي يدل على صحة ما نقوله من انها لا يعقل في الاحراق لما تحرقه الى الهوا هو ان احراقها انما هو لما فيها من الاعتماد فلا يعقل الى الهوا لان ما فيها من الاعتماد مرتفع ان يولد الفريق سوا كان ذهناك هوا او لم يكن واذا كان كذلك وجب في النار ان تحرق ما تحرقه تحلل بينها هوا او لم يتحلل لان السبب قد وجد والمحل محتمل ولا مانع ○ وكذلك حركتها انما هو لما فيها من الاعتماد واذا كان كذلك فتوليده لها لا يجوز ان يقف على الهوا فسوا كان ذهناك هوا او لم يكن وجب ان يولدها لا محالة ○ **شبهة** من يحكي عنا انا ذهنا هنا الى ان يقولوا قد ثبت ان السيف الصقيل او المرآة الصقيلة اذا عصبنا مما تحرقه ثم وضعنا على تلك الحرقة قطعة من الجمر فانه يحرقه بها ولم يكن الوجه في ذلك الا انه لا يتحلل الهوا من الحرقة ومن الجمرة **والجواب** ان يقول لو كانت العلة ما ذكرته لوجب في هذه الحرقة اذا عصبناها بخشبة ثم وضعنا تلك الجمرة عليها ان تحترق لوجود العلة التي ذكرتها محيث انها تحترق لها هنا دليل ذلك على ان العلة هناك غير ما اشاروا اليه والعلة في ذلك عندنا ان ما تحته الصقيل من الصقالة تمنع من نفوذ النار في الحرقة باعتماده واذا كان كذلك فلا معلق لهم بما ذكروه **شبهة اخرى** قالوا قد ثبت ان الواحد منا اذا نزل بالسراج المتوقد والمصباح المتوهج الى قعر البير انطفيا وليس الوجه في ذلك الا ان النار يعسر في حركتها الى الهوا لجاورها وذلك لا يوجد في قعر البير فتبطل وكذلك قد ثبت ان الواحد منا اذا منع من النفير مات وليس الوجه في ذلك الا ان ما فينا من الاجزاء النارية مفتقرة في بقائها الى الهوا الذي هو النفس فاذا منع منه زالت **والجواب** اما ما قالوه في السراج اذا نزل به الى قعر البير فالعلة فيه ليس ما ذكروه بل الوجه في ذلك ان السراج في توقده محتاج الى ان يجد منفذا ينفذ فيه لهيبه فاذا انزل الى قعر البير وآثار واسا فلا لم يجد فيها منفذا للهيبه لغلظ الهوا وكثافته لان الهوا المجتمع فيه يكثف فلتكاثف الهوا ينطفي لعدم الهوا فيصير كما لو دبر في الرمل فالعلة في امتناع اشتعالها هناك انما هو ما ذكرناه لا ما قالوه من ان نارها تفتقر في حركتها الى هوا يجاورها واما الوجه في موت الواحد منا اذا ضيق عليه النفس ومنع منه فسنبينه في باب الجبوة اذا انتهينا اليه ان شاء الله لانه بذلك الموضع اخص منه بهذا الفصل ○

القول في الالم واللذاذ

ثم قال رحمه الله الالم هو معنى يحدث في الحي منا عند التقطيع وسعلق به النفار الى آخره ∴ قال ايده الله اعلم ان رحمه الله عطف الكلام في اللذاذ والالام على الكلام في الحرارة والبرودة ∴ والطعوم ∴ والروايح ∴ والحواهر والالوان لما جريا مجرى تلك الاجناس في كونها مدركة ∴ والذي يحصيله ها هنا ان الالم هو المعنى الذي يحدث عند التقطيع على وجه سعلق به النفار ولا شبهة في ثبوت معنى مدرك وانما نقع الكلام في اثباته مفصلا والكلام في اللذة يجري هذا المجرى فانها المعنى الذي يحدث عند التقطيع على وجه سعلق به الشهوة في ثبوت معنى مدرك وانما نقع الكلام في اثباته مفصلا والكلام في اللذة ان اقترنت به الشهوة سميت لذة وان اقترنت به النفار سميت الما وهذا المعنى الذي اثبتناه الما ولذة على هذا الحد نفاه شيخنا ابو اسحق بن عياش رحمه الله فلم يجعل الالم غير خروج الحي عن الاعتدال وكذلك فلم يجعل اللذة اكثر من حصول الاعتدال وزوال الاجزا كانت بمنزلة ثقيل بحمله فاداه هذا القول الى نفي النفار ويلزمه نفي الشهوة اذا جعلنا اللذة على بعض الوجوه وانما ابنز كريا بقد جعل اللذة راحة من مولم وبحث على هذه القاعدة ان يقول في الالم انه راحة من ملذ وخروج منه كما قاله في الالم **والذي يدل** على اثبات هذا المعنى الذي هو الالم على التفصيل ان الواحد منا عند وقوع الضرب عليه يدرك في محل جبونه الذي اصابه الضرب شيا يتالم به على وجه يقع له العلم بمن الموضع الذي وقع عليه الضرب ومن الموضع الذي لم يقع عليه ذلك فلا بد من امر يرجع اليه ادراكه للالم ∴ والذي يشتبه الحال فيه ان يقال ان ذلك انما هو الخشبة التي حصل بها الضرب ∴ او يقال انه هو التاليف الذي هو الصكة او يقال انه ما يكون فيه من الثقل او يقال انه الاكوان التي هي التفريق فهذه الامور يجوز ان يشتبه الحال فيه فاذا ابطل ان يكون الذي يدركه شيا من هذه الامور لم يبق بعد ذلك الا ان يكون الذي يدركه المضروب معنى على حده يعبر عنه بالالم فاذا قيل لم لا يجوز ان يكون الالم الذي يدركه انما هو الخشبة التي بها حصل الضرب قيل له انا نعلم ان الخشبة تزايله وتفارقه وحاله في التالم وقد زايلته الخشبة كحاله في التالم وما زايلته ولو كان المرجع بما يدركه الى تلك الخشبة لوجب ان يزول تالمه بمزايلة الخشبة عنه وقد عرفنا خلافه فدل ذلك على ان المرجع بما يدركه الى امر زايد على تلك الخشبة فان قيل لم لا يجوز ان يكون المدرك الذي يدركه المرجع به الى التاليف الذي هو الصكة قيل له لان التاليف غير مدرك على ما تبينه في باب التاليف واذا كان كذلك وكان الالم مدركا فما مدرك يجب ان يكون غير الذي لا يدرك **وبعد** فان ذلك التاليف الذي يقوله بطل بالمزايلة وحاله في الالم كما كانت ولو كان تالمه لما كان ذلك التاليف لكان يجب ان يزول ما يدركه لزوال التاليف وقد عرفنا خلافه فان قيل لم لا يجوز ان يكون المرجع به الى ما فيه من الثقل قيل له لان حاله في الثقل قبل الضرب كحاله بعده فلو كان المرجع بما يدركه الى الثقل الذي فيه لكان يجب ان لا يقف ادراكه وتالمه على الضرب كان الذي له واجله يتالم حاصلا في الحالين جميعا فان قيل لم لا يجوز ان يكون المرجع بذلك الى الاكوان التي هي التفريق قيل له لانها غير مدركة ومعلوم انه مدرك شيا فلا يجوز ان يكون المرجع بما يدركه الى ما يستحيل ادراكه ويجب ان يرجع ذلك الى امر اخر وراء الكون **وبعد** فلو كان الالم هو الكون لوجب في الواحد منا اذا اسقط من جبهة الى جبهة ان يالم بما يحدث فيه من الاكوان وقد عرفنا خلافه فاذا بطل ان يكون الالم راجعا الى شي من هذه الوجوه لم يبق بعد ذلك الا انه معنى على حدة ∴ والكلام في اثبات اللذة يجري على هذه الطريقة لان الحاكم لجربه يجد لذة ويدركها فاذا الم يجز ان يكون المرجع بها الى الاعتماد الذي يفعله ولا الى ما يفعله من الاكوان التي هي التفريق وجب ان يكون راجعا الى معنى مدرك وهو الذي يعبر عنه بالالم فصح بهذه الجملة اثبات الالم على التفصيل **فصل** ومما من جنس واحد لا اختلاف بينها وانما قلنا ذلك لانها مدركة كان محل الجبوة وذلك ينبيء عن اشتراكهما في اخص اوصافها فيجب تماثلها لاشتراكها في الصفة الخاصة وانما تختلف العبارة بحسب ما يقترن بها من المعاني فاذا اقترنت به النفره سميت الما واذا اقترنت به الشهوة سميت لذة وعلى هذه الطريقة

والنفار

لو وجد هذا المعنى ولم يقترن بها شهوة ولا نفرة لم يكن يسمى لذة ولا الما فصح بهذه الجملة انه ليس بالم ولا لذة لجنسه وانما هو الم ولذة لما يقترن به وينضم اليه من الشهوة
وهذا هو قول شيخنا ابى القاسم رحمه الله حيث قال ان اللذة ليست بمعنى فانه لم يعن انه ليس بمعنى اصلا وانما اراد به انه ليس بمعنى غير ما ندركه فيكون الما وغير
ما ندركه فيكون لذة بحسب ما يقترن به وسماه اليه من الشهوة والنفرة ∴ وهذه الجملة التي قد تقررت بقضيه ان هذا المعنى لا يجوز ان يسمى لذة ولا الما وهو
معدوم ولا ان يوصف بذلك لان وصفه بذلك يقضي الوجود من طريق المعنى فيستحيل تسميته لذة والما لان مقارنة الشيء لغيره يتفرع على الوجود ويترتب على
الحصول وهذا الاشعور فحال العدم فلا يجوز اجراء هذين الوصفين عليه وهو معدوم وانما يجوز اجراؤه من الاسامي على المعدوم ما لا يقتضي فيها الوجود ولا تفيد
فيها الحصول لا لفظا ولا معنى فثبت بهذه الجملة فساد ما ذهب اليه سيدنا ابو اسحق من نفي هذا المعنى ∴ واما ما يدل على فساد ما ذكره محمد بن زكريا الرازي حيث
جعل اللذة راحة من مولم وحد رجاعنه وانه بمنزلة طرح ثقيل فهو ان الواحد منا قد يلتذ بادراك صوت او صورة ولم يكن من قبل متالما فكيف يقال ان اللذة
راحة من مولم وحد روج عنه مع انه لا يحط له ذلك بالبال فضلا عن ان يكون منا لما به فيبطل قول من يجعل اللذة راحة من مولم ووجب ان يكون اللذة امرا زائدا على ما ذكره

وجه اخر ان الواحد منا قد يلتذ بادراك بعض الاشخاص ومشاهدته له والبحقه بفقده الم فلا يمكن ان يقال والحال هذه ان اللذة خروج من مولم
اذ لو كان كذلك لكان يجب اذا فقده ان يتالم وقد عرفنا خلافه **وجه اخر** وهو ان اللذة لو كانت راحة من مولم لكن الواحد منا يختار طعاما على طعام
ولا مشروبا على مشروب ولا منكوحة على منكوحة اذ ليس الغرض الا ازالة الجوع والشبق وذلك يحصل باي ماكول كان وباي منكوحة كانت فيصير بمنزلة
المقدور فانه لما كان الغرض ازالة البرد لم يختر صلاة على صلاة فلما عرفنا ان البر منكوحة على منكوحة ويختار ماكولا دون ماكول دل ذلك على ان اللذة امر زائد
وراء الخروج من مولم للمذله والمكانة ولادراكه **وجه اخر** وهو ان اللذة لو كانت راحة من مولم لوجب ان لا يتحسن العقلا لعقولهم التداوي بالادوية
الكريهة ليلتذوا من بعد بتناول الاطعمة وذاك لانه والحال هذه يكثر المشقة من مخرج نفيه ثم يأسوها وفي علمنا بان العقلا كافة يتحسنون بعقولهم
التداوي بالادوية الكريهة التي تنفر عنها الطباع دلالة على ان ها هنا معنى هو لذة مطلوبة غير الخروج من مولم ولا يمكن ان يقال هلا تحسن منهم هذا الصنيع
كما تحسن منهم تحمل المشاق وتكلف الشدايد بالسفر طلبا للارباح والمنافع وذاك لانا نقول انه انما تحسن منهم ذلك لانهم يرجون بذلك منافع تصل اليهم وعوايد
تعود عليهم ولذات تحصل لديهم ولم يوجد في ذلك الا الخروج من المولم كما تقوله لكنا نقضي بقبح ذلك ايضا كما نقضي بحكم الاول لو كان الامر فيه على ما تزعمونه لانه
والحال هذا ما وصفتم لا يكون في معالجة من ضعفت شهوته الا التوصل الى الخروج من مولم فكان يجب ان يقبح جرح النفس لاسوها وكسر الدن والرجلين
لجبرهما وقد عرفنا خلاف ذلك فوجب القضاء بان اللذة معنى غير ما قاله **وجه اخر** وهو ان الواحد منا يدرك اللذة على حد ما يدرك الالم فلو كانت
اللذة خروجا من مولم لوجب في الالم ان يكون خروجا من مولم وقد عرفنا خلافه فبطل ما ذهب اليه **وجه اخر** وهو ان الواحد منا يدرك اللذة مع وجوب ان
غير الخروج من مولم لان الادراك انما يتعلق بشيء ثابت حاصل والخروج فيه ان يتعلق بزوال الشيء وانقطاعه **وجه اخر** وهو انه كان يلزم ان تكون الشهوة
الما اذا جعل نيل المشتهى زوال الالم والخروج منه ومعلوم خلافه لان الواحد منا قط لا يتالم بالشهوة فبطل ان تكون اللذة خروجا من مولم وراحة عنه **وجه اخر**
وهو ان الواحد منا كان لا يجوز ان يزايد حاله في لذاذة المشي لان اللذة والحال هذه راجعة الى النفي واذا كان كذلك لم يجز وقوع التزايد في الالتذاذ لان النفي لا يقع
فيه التزايد بل كان يجب ان لا يقع التزايد في التالم لانه والحال على ما وصفه في اللذة يكون راجعا الى النفي من حيث انه يكون خروجا من مولم فكان يجب ان يستحيل وقوع
التزايد في التالم وفي علمنا بصحة وقوع التزايد في الالتذاذ والتالم دلالة على انهما يرجعان الى معنيان لا الى ما ذكره **وجه اخر** وهو انه لو كان الشهوة
يزاد ادراك الطعوم الشهية ومس القا الاجسام الثقيلة عن الاظهر ولو كانت اللذة راحة من مولم لاستحال وقوع هذا التفصيل وثبوت هذا التمييز وفي علمنا بوقوع الفصل
بين الموضعين ما يدل على ان اللذة لا تكون خروجا من مولم وراحة عنه فهذه الوجوه كلها تدل على بطلان قول ابن زكريا **وشبهته** في ذلك هي ان الواحد منا
قد يجد انه اذا اشتد به العطش لزيادة شهوته للما البارد ثم شربه التذ به غاية الالتذاذ ولم يكن الوجه في الذاذه بشربه الا انه كان في الم من حرارة العطش
فلما التذ لخروجه من ذلك الالم حين شرب الما **والجواب** ان الذي يشتهيه الواحد منا في هذه الحالة انما هو الما البارد وادراكه له لا الخروج من العطش
او الالم وانما كان يحصل له ما قاله لو بطل ان يكون المرجع باللذة ها هنا الى غير ما قالوه فاما ولم يبطل صحة رجوع الالتذاذ الى غير ما ذكروه فمن اين يجب ان يكون
مشتهيا للخروج من المولم **شبهة اخرى** وهي ان الواحد منا عند شهوته للجماع يكون منه في الم فاذا جامع وخرج الما منه بالشهوة التذ به جدا
فوجب القضاء بان هذا ان اللذة يجب ان يكون خروجا من مولم وراحة عنه **والجواب عنه** من وجهين احدهما ان الالتذاذ ليس بما قالوه وانما هو
الادراك عضوا من غيره بعضو من فيه فاذا جاز صرف ذلك الالتذاذ الى هذا الوجه فلا يمكن ان يعلق بما قاله **والثاني** وهو انا ملتذ لادراكه مع الشهوة
معنى يحدث في مجرى الما متولدا عن السفريق الذي يحصل عند خروج الما على وجه الدفق فيكون الالتذاذ بذلك كالتذاذ الحاكك للجرب بحكه فهذا الوجه
الذي ذكرناه هو الذي يمكن ان يقع الالتذاذ لا لخروجه عن مولم ممن صحة ما ذكرناه هو ان الواحد منا يجد عند المجامعة ما يشبه الدغدغة وليس ذلك الا
لما يحصل من المضاغطة واصطاك الما بعضه بعض عند خروجه على وجه الدفق والشهوة فدل ذلك على ان الالتذاذ الواقع عند الجماع راجع الى ادراك
معنى متولد عن السفريق لا الى الخروج من المولم فصح بهذه الجملة بطلان مذهب ابن زكريا وصح ما اردناه من ثبوت اللذة معنى على حده والطريقة في ان الالم
لا يجوز ان يكون خروجا من مولم تجري مجرى هذه الطريقة ولعل الحال في الالم اظهر واجلى وعن الشبه ابعد ∴ **فاما شبهة** الشيخ ابي اسحق رحمه الله
فما ذهب اليه من ان الالم واللذة هي انه لو كان ها هنا معنى يولده الكون يعتبر عنه بالالم غير زوال الصحة والاعتدال لوجب ان يقدر اذا كان احدهما اقوى من الاخر
متى عرض في بدن الحي ابرة ان لا يتاسيا ويجد به التالم عن كل واحد من العرضين ولوجب ان يكون تالمه بغرز الاقوى اشد واكثر متى لم يعرض الا الاضعف

لانا نفعل فيه

لان ما فعله الاقوى من الاكوان المولدة للالم اكثر مما فعله الاضعف منها وفي علمنا بتساوي حاله في ادراك الالم دلالة على ان الالم هها هنا يعبر عنها لا الم زايد على زوال الصحة
وبطلان الاعتدال وهذا شيء استقاه من كلام شيخنا ابي هاشم رحمه الله فانه حيث دل على ان الالم معنى واثبته وجعله متولدا عن الكون سال نفسه فقال لو كان
الالم متولدا عن الكون لما جاز ان يتساوى حال الواحد في ادراك الالم اذا غرز في بدنه قادران احدهما اشد قوة من الاخر بل كان يجب ان يكون تالمه بغرز الاقوى والاقدر
اشد من تالمه بغرز الاضعف الاهون لان ما يفعله الاقوى من الاكوان اكثر مما يفعله الاضعف ثم اجاب عن ذلك بان قال انما تساوى حاله في العالم
عن الغرز بن لان الكون يولد الالم بشرط وهو اسفا الصحة فاذا كان الغرز واحدا في الموضعين فانتفا الصحة ايضا عن الموضعين لابد من ان يكون على حد واحد واذا كان
كذلك فلتساوي اسفا الصحة عن بدنه تساوي حاله في ادراك الالم والتالم وذاك لان ما يكون من فعل الاقوى من الاكوان لا يمتنع كلها على التوليد بل يولد بعضها دون بعض
على قدر انتفا الصحة وهذا الاعتماد عليه اذ ليس بعض تلك الاكوان بالتوليد اولى من البعض ٭ واما ابو اسحق بن عياش فضعف هذا الجواب وعلم انه لا يمكن ان يقال
ان بعض ما يفعله الاقوى من الاكوان يولد الالم دون البعض اذ لا اختصاص جعل ذلك شبهة في نفي الالم ٭ والذي يمكن ان يجاب به عما قاله هو ان الدلالة قد
دلت على ثبوت الالم معنى وما اورده امر محتمل يجوز ان يكون الامر فيه على ما قدره ويجوز ان يكون بخلافه فلا يجوز ان يترك ما لا يصح دخول الاحتمال فيه لما يصح فيه دخول الاحتمال
بل يجب ان يترك ما يدخله الاحتمال ويسوغ فيه التاويل لمكان ما لا يسوغ فيه الاحتمال من الدلالة العقلية فان امكننا ان نبين علة تحصل بها الموافقة بيننا وبين ما هو
المختار فذاك والا فالواجب ان نتوقف فيه ولم نعد لعما لا يدخله الاحتمال الى ما هو معرض الاحتمال وصدده ٭ ويصير ذلك بمنزلة ما نقوله في الشبه التي تورد
علينا في نفي الجزء وثبوت الطفر لانا نقول هناك انها معرضة للاحتمال ودلالة اثبات الجزء ونفي الطفر بعيدة عن الاحتمال فلا يجوز العدول عنها الى ما هو
قصد الاحتمال وبمعرض التاويل ٭ فان لم نعرف الجواب عنها فذاك وان لم نعرف نحن فوقفنا وتمسكنا بما اوضحه البرهان ودل عليه البيان فهذه الطريقة
هي التي يمكن الاعتماد عليها في الجواب عن هذا السؤال وقد قيل في الجواب عن ذلك ان تساوي الهمة انما هو لتساوي ما يفعله من الاكوان وذلك لان احدها
وان كان اقوى من الاخر فان احدهما يفعل الكون في اقل قليل الاوقات والاخر يفعله في ازيد من ذلك الاوقات وهذا الاستقيم لان ما يقايل ان يعترضه مفقول لم يجب
ان يتساوى حال ما يفعلانه ابدا حتى لا يقع التفاضل بين فعلهما ابدا اصلا فانه وان كان ذلك في الغالب كان لا يمتنع في بعض الاوقات ان يتزايد ما يفعله الاقوى
على ما يفعله الاضعف فيتزايد حاله في العالم عن احد الغرزين دون الاخر وقد قيل ايضا انا لا نسلم من القطع على ان قدر الغرز واحد فكيف يدعى ذلك وهذا
لا يصح ايضا لانه رحمه الله لم يلزم ذلك في الغرز وانما الزم ذلك في الاكوان وما رجع الى قلتها وكثرتها فمنعه من العلم بمقدار الغرز وكميته لا يوثر في كلامه والبعض
من الزمامه وقد قيل ايضا في الجواب عنه انه انما يتساوى حاله مع ما يفعله الضعيف فيه وحاله مع ما يفعله القوي في باب التالم لان الله تعالى يفعل فيه
عند غرز الضعيف فيه الما هو تساوي الالام التي يفعله القادر الاقوى فيكون تالمه بغرز كل واحد منهما على السواء لهذه العلة التي ذكرناها ٭ وهذا ايضا
فيه نظر والاقلوكان الامر في ذلك على ما قاله لكان حصول تلك الالام على حد حصول ما يفعله الاقوى من الاكوان مجرى العاده من فعل الله تعالى فكان يجوز الاخرام فيه
حتى نجد في بعض الاوقات من غرز الاضعف الاما هو دون ما تحدثه منها غرز الاقوى لان هذا هو الواجب فيما يكون وقوعه على سبيل العاده وفي علمنا باستمرار حاله
في تالمه بالغرز من دلالة على الاصحار عند غرز الاضعف الام من فعل الله تعالى لما كان يحيل من العقلا ان يلوموا الضعيف على تلك الالام كلها وقد عرفنا خلافه

شبهة اخرى في نفي هذا المعنى وتحريرها وهو انه لو كان الالم معنى زايدا على زوال الاعتدال لحصل عند القطع لصح تعلق القادر به ولصح تعلق
الشهوة ايضا به بدلا من الفعل ولو كان كذلك لكان يصح في الواحد منا ان يشتهي قطع الوصال في بعض الاحوال وهذا محال فاذا دى اليه كان فاسدا وهو القول بكون
الالم معنى حادثا عند القطع ٭ **والجواب** ان هذا لا يصح وذاك لان القطع لا تعلق به الشهوة اصلا وانما الذي يتعلق الشهوة به هو المعنى الحاصل
عند القطع وهذا المعنى لصح تعلق الشهوة والتقرب به على سوا لا يحلف ولكن الانتفاع به لا يحصل لان الضرر الذي يتعقبه يوفي على تلك اللذة المطلوبة وتصير
مغمورة فيه فيصير ذلك كالالذاذ بالخبيص المسموم فكما انه لا يحصل هناك الانتفاع بالخبيص لما كان فيه من السم الذي يوفي ضرره على نفع الخبيص فكذلك لا يحصل
الانتفاع هها هنا بقطع الاتصال لان الضرر الذي يخلفه يوفي على لذته بذلك المعنى ٭ وعلى هذه الطريقة قلنا لا يكاد يصح وقوع الالتذاذ بالحكة للحرب لان
اللذة التي تحصل عنده تصير مغمورة فيما يتعقبه من الضرر وبهذه الجملة يبطل قول من نصر مذهبه وسصر طريقته من انه لو كان الالم معنى زايدا على ما ذكرنا لصح الواحد منا
ان يتوصل الى تحصيل الجرب لتحصل له اللذة بحكة الالم المتعقب للحك يوفي على لذته بذلك المعنى فيصير بمنزلة من يعد واعلى الشوك لينتزه ما تحضره التي وراءه
فكما ان هذا لا يحسن فكذلك ما يقوله

شبهة اخرى وهي انه لو كان ها هنا معنى مولده الكون على ما تقولون لوجب في الجرح اذا اندمل ان يجد الواحد منا
الالم بعد الاندمال كما كان يجده قبل الاندمال لان ذلك الكون الذي يولده حاصل والمحل محتمل ولا مانع فلما عرفنا خلاف ذلك كان العلم به دلالة على ان لا معنى ها هنا
يولده الكون يعبر عنه بالالم

والجواب عن ذلك ان هذا لا يصح وذاك لان الكون وان كان يولد الالم فانما يولده بشرط اسفا الصحة فاذا اندمل
الجرح لم يوجد شرط توليده له وهو اسفا الصحة فلا يجب ان يولده لامحالة والحال هذه وان كان هو حاصلا في الوقت فمن ان الشرط لو كان حاصلا لكان لا يحصل
هذا المعنى منفولا عنه فبطل ما اعتمده عليه هذا جواب

وجواب اخر وهو ان يقول ان الجرح اذا كان منفتحا كان الدم منفجرا فيه فجربة
الدم فيه وانفجاره يولد الالم واذا اندمل الجرح فلا انفجار للدم فيه حتى يولد حركته الالم فيه فلهذا لم يحصل الالم عند الاندمال وان كان يحصل قبله واذا كان كذلك
لم يجب فيما ذكره ان يكون دلالة على نفي الالم

شبهة اخرى وتحريرها وهو ان الالم لو كان معنى حادثا لما جاز ان يتغير حاله بتغير المحال على ما بيناه
في الحلاوة الاترى انها اذا اشتهيت في موضع ومحل اشتهيت في كل محل وموضع ولم تتغير حاله بخلاف محالها فلو كان الالم معنى كما ان الحلاوة معنى لكان يجب
ان يكون الحال فيه كالحال فيها حتى لا تغير الحال بخلاف محالها فكان يجب ان نتالم به في كل موضع ولم يكن يصح فيه ان يوجد في محل فيكون المامرة ويوجد في محل اخر
فيكون لذه مرة فلما كان الحال عندكم بخلاف هذا لزمكم ان تنفوا هذا المعنى

والجواب ان هذا لا يصح لان خلاف الحال في العالم والالتذاذ هذا المعنى

لا سعلق

لا سماع

انما هو لمقارنة الشهوة والنفرة به فاذا ادركه في موضع مع الشهوة لذ به واذا ادركه في موضع اخر مع النفار تالم به ولا يمتنع اختلاف الشهوة والنفار بحسب اختلاف المواضع المدركة فانك تعلم ان سواد الحدقة يستحلى ويستحسن في عينه لو حصل في الوجه لم يستحسن مع ان الجنس واحد فهكذا لا يمتنع في اللذة والالم ان يكونا من جنس واحد ومع ذلك يختلف في ادراكه بحسب اقتران الشهوة والنفرة به **وبعد** فالبياض الخالص في الاسنان يستغيم اليه الطباع تميل اليه النفوس ومثله لو كان في الوجه واليد لتلذذ به النفوس وتنفر عنه الطباع مع ان الجنس واحد كذا لا يمتنع مثله في مسلتنا ان يميل اليه الطبع تارة وينفر عنه اخرى بحسب ما يقترن به وسضاف اليه فان قيل لو كان الالم معنى لوجب ان يعرف احصل احكامه عند ادراكه لان هذا واجب في كل ما يدرك فلما لم يعرف حكمه الاخص عند الادراك دل ذلك على ان الالم ليس بمعنى هاهنا سعلق الشهوة والنفرة به سوى ما ذكره **اكوا** عن ذلك فانك مجاب الى ما سالت وبسلم ما ذكرت وذلك لان الواحد منا عند ما يدركه يعرفه على ما هو عليه في ذاته على الجملة كما انه اذا ادرك اللون في المحل عرف ما هو عليه في ذاته على الجملة ومتى اراد تحصيل العلم بما هو عليه في ذاته كان مرجعه ان يرجع الى طريقه فيقول ان هذا المعنى ادركه في محل الحموة محل الحموة فوجب ان يكون مختصا بصفه لكونه عليها ثبت هذا الحكم فيه وصحة العالم به لاقتران الفاريه وصحة اللذذ لاقتران الشهوة به **فصل** قال رحمه الله وهذا الالم هو الذي يصح وجوده مرة فيكون لذه الى اخره قال ايده الله العرض عند الفصل سان ان هذا المعنى الذي ابتناه وعبرنا عنه بالالم كما يصح ان يوجد فيكون لما تصح ان يوجد بعينه فيكون لذه وان الحيس واحد لا يقع فيه اختلاف ولا تضاد وانما يختلف الاسم عليه بحسب مقارنة الشهوة والنفرة له والخلاف فيه محكي عن البصري الى القسم ❊ **والذي يدل** على صحة ما قلناه ما قد ثبت ان الواحد منا لو كان به جرب فحك موضعه التذ بذلك الحك ولو لم يكن به جرب فحك ذلك الموضع تالم بذلك الحك بعينه فهذا اذا كان الامر كذلك ان يكون اختلاف حاله لاختلاف مقارنة الشهوة والنفرة له لا ان الجنس مختلف **وجه اخر** وهو ان المقرور يلتذ بادراك حرارة النار اذا اصطلى بها ولو كان يدل كونه مقرورا محمومًا لما كان يلتذ بها بل كان يتالم وليس الوجه في ذلك الا انه يدركها وهو مقرور مع الشهوة ويدركها وهو محموم مع النفرة فيجب ان يكون الجنس واحدا واختلاف الحال في العالم والالتذاذ لما ذكرناه من اقتران الشهوة والنفرة له **وجه اخر** وهو انه اذا صح ثبوت التضاد بين الشهوة والنفار وجب ان يصح ان تعلق كل واحد منهما بما سعلق به الاخر ليثبت حقيقة التضاد بينهما لان هذا هو الواجب في المتضادات المتعلقة باغيارها من العلم والارادة وضدهما واذا كان كذلك حاز من هذا صحة ما قلناه من كون الجنس واحدا **وجه اخر** وهو ان الالم مدرك محل الحموة في محل الحموة وهذا ينبئ عما هو عليه في ذاته فاذا شاركته اللذة في هذا الحكم اعني في ادراكها محل الحموة فيه وجب ان يكون مثلا له لاستحالة اباه في حكمه الاخص ومع كونهما مثلا له لا يجوز ان تخالفه ثبت بهذه الجملة ان اللذة والالم معنى واحد وانه انما سمي احدهما لذة لمقارنة الشهوة له والاخر الما لمقارنة النفار له **فصل** ثم قال رحمه الله وانما ثبت الالم واللذة فيما حصل حادثا عند التقطيع الى اخره ❊ قال ايده الله اعلم ان الغرض المقصود بهذا الفصل في ان الالم الذي هو المعنى الذي دللنا على ثبوته انما حصل على الحقيقة عند العالم والالتذاذ اذا كانا حادثين عند التقطيع فاما ما حصل من العالم والالتذاذ عندنا والطعم فان ذلك لا يستند الى معنى هو الم ولذة وانه انما يستند الى ادراك الطعوم مع الشهوة والنفرة فقط هذا هو مذهب الشيخ ابي هاشم وهو الصحيح الذي نختاره فاما الشيخ ابو علي فانه كان يذهب الى ان عند تناول هذه الطعوم يحدث معاني بها يقع التالم والالتذاذ وبادراكها ولم يرجع بالالتذاذ والتالم الحاصل عند تناوله هذه الطعوم الى ادراكها مع الشهوة او النفرة فيسوي الحال بين ادراك الطعوم الباقية وبين ادراك ما حصل عند التقطيع في وجوب حصول معنى حادث عند تناوله الشهوة والنفور وهكذا يقول في كل ما يقع لادراكه من الالتذاذ والتالم لجميع هذه الحواس انه لابد من حدوث معنى به تتعلق الشهوة والنفور ولما كانه يقع التالم والالتذاذ كما في القطع حتى قال ان الواحد منا اذا التذ بادراك الصوف فانه يحدث في صماخه معنى يلتذ بادراكه له واذا تالم بادراك الحمار والكلب فذاك انما هو لمكان انه قد حدث في داخل سمعه معنى يتالم به وربما عبر عن هذا المعنى بالادراك ولابي القسم مذهب في هذا الباب قريب من مذهب ابي علي **والذي يدل** على صحة ما ذهب الله شيخنا ابو هاشم رحمه الله هو لو كان يحدث عند ادراك هذه الطعوم معنى زايد به يقع التالم والالتذاذ دون ادراكه لها مع الشهوة او النفار لصح حصول احدهما في الاخر فكان يصح في الواحد منا ان يدرك الشيء على الحد الذي يشتهيه ومع ذلك لا يلتذ بان لا يوجد ذلك المعنى ولا يتالم به بان يوجد ذلك المعنى اذ لا علقة بينهما مع وجود ذلك المعنى وان لم يدرك الشيء على الحد الذي يشتهيه ومع ذلك فلا يلتذ بان لا يوجد ذلك المعنى بل كان يجب ان يصح ان يتالم بان يوجد ذلك المعنى وان لم يدرك الشيء على الحد الذي ينفر عنه طبعه او يلتذ لحصول ذلك المعنى وان لم يدرك طعم الشيء مع الشهوة اذ لا علقة بينهما لمكانها يستحيل حصول احدهما مزدوجا حصول الاخر وفي علمنا بانه لا يدرك الشيء على الحد الذي يشتهيه او ينفر عنه الطبع الا ويلتذ به ويتالم ولا يلتذ بالطعوم ولا يتالم مزدوجا ادراكها مع الشهوة والنفرة دلالة على ان الامعنى هاهنا يستند اليه التالم والالتذاذ وان الذي يثبت هاهنا اكثر من ادراك الشيء مع الشهوة والنفرة فبطل ما ذهب الله ابو علي وهذه العلقة لو صحت بينهما لكانت انما تثبت بين ذلك المعنى وبين الشهوة والنفار دون الادراك فانه ليس بمعنى ومعلوم ان علقة من ذلك المعنى وبين الشهوة والنفار مزدوجة معقول فيجب صحة حصول احدهما مزدوجا حصول الاخر وقد عرفنا استحالة ذلك فيجب نفي ذلك المحيج وان يرجع بالعالم والالتذاذ هاهنا الى ادراكها مع الشهوة والنفور فان قيل ومن اين انه لا علقة من ذلك المعنى وبين الشهوة والنفار قيل له لو كان بينهما علقة لكان لا يخلو اما ان يكون علقة حاجة او علقة ايجاب وليس بد من الامرين شيء منهما من العلقين فوجب لو كانا غيرين ان يصح حصول احدهما مزدوجا الاخر فان قيل لم لا يجوز ان يكون بينهما علقة الحاجة قيل له علقة الحاجة اما ان تكون علقة حاجة في الوجود او علقة حاجة في التضمن وايهما كان فكان يجب صحة وجود المحتاج اليه مع عدم المحتاج فيلزم ما قلناه فان قال هلا كان بينهما علقة ايجاب قيل له علقة الايجاب لا يخلو اما ان تكون علقة ايجاب علة لمعلول وهذا لا يصح ثبوته بينهما لان العلة اذا وجبت فهي انما توجب الاحكام والصفات ولا توجب الذوات فكيف يجوز مع انهما ذاتان ان يوجب احدهما الاخر او تكون علقة ايجاب السبب للمسبب وهذا لا يصح لان محل احدهما غير الاخر وذاك لان الشهوة محلها القلب والالتذاذ انما يقع في الشهوات فلو كان بينهما ايجاب السبب للمسبب لكان ما هو السبب المولد مختصا بجهة لان ما تولد به غيره لا بد فيه من ذلك وهذا لا يجوز والا كان يجب ان يكون مثلا للاعتقاد فيما قاله وهذا محال

جواب آخر وهو انه لو كان بينهما ايجاب السبب للمسبب لصح وجود السبب والمسبب لعارض يعرض فيمنع من توليده للمسبب لان هذه الطريقة واجبة في الاسباب والمسببات فكان يجب ان يدرك الشيء على الحد الذي يشتهى والملذ مدراكه للعلة التي ذكرناها من حصول مانع عن التوليد وقد عرفنا خلافه فدل ذلك على ان لا علقه بينهما من علقه ايجاب السبب للمسبب ولا غيرها من العلق فكان يجب صحة حصول احدهما مع دون الاخر وقد عرفنا استحالة ذلك ووجب القضاء بان العالم والملذ اذا وقعا عند ادراك هذه الباقيات فانما يستندان الى ادراكها مع الشهوة والنفور وان المعنى هاهنا يقع مدراكه التالم والملذ

فان قيل ما انكرتم ان الاكل مولد لهذه اللذة قيل له الاكل عبارة عن مضغ وابتلاع والتقام وذلك عبارة عن يمزيق واعتماد مخصوص وهذا يقتضي ان الافتراق الحال بين تناوله للمر وبين تناوله للحلو انه كان يجب ان يلذ بتناوله كل ما يتناوله او يتالم بتناوله كل ما يتناوله على كل حال لان صفة المحل لا تتوثر في توليد ما يولد الا ترى ان الخشبة اذا وقعت على جسيم الحي ولدت الالم سواء كانت الخشبة مختصة بضرب من المرارة او الحلاوة حتى ان قضية التكرر في توليد الالم اذا وقعت عليه كغيرها من الخشبات فهكذا يلزم لو كان الاكل مولد اللذة لكان لا يفترق الحال بين تناول العسل واللوز المر وبين تناول العلقم والاهليلج في وجوب حصول اللذة عند التناول وقد عرفنا خلافه وفارق الحال في ذلك من هذا الوجه في حصول القطع بالسيف فانه لا يتم الابتداخل اخر السيف في اجزاء اللحم وذلك لا يثبت الا اذا كان يخشى الحد من حديد مماس فان قال هلا جاز في الطعم ان يكون مولد الالم واللذة والجواب ان الطعم لا جهة لها فلا يجوز ان يولد في غير محله كالكون فانه لما لم يكن له جهة لم يصح فيه ان يولد في غير محله فان قال غاية ما ذكرتم انه كان يجب صحة ان يدرك المشتهى والملذ وهذا مما يجاب اليه وعلى هذا نجد الصفراوي يشتهي حلاوة العسل فاذا تناوله لا يلذ به فبطلت هذه الشبهة التي اعتمدتم عليها الجواب ان في الدلالة احترازا عن هذا لانا قلنا فيها كان يجب في الواحد منا ان يدرك الشيء على الحد الذي يشتهيه والملذ بادراكه وهاهنا اشتهى ادراك حلاوة العسل خالصا عن غيره فادركها وفي لسانه مرارة محالطة به فاذا لم يدركها على الحد الذي يشتهيه فلا يصح ان يعترض بالذي ذكرته على ما اوردناه من الدلالة **دليل آخر** وهو ان المعنى الذي اثبتوه وعلقوا الالتذاذ به لا يخلو اما ان يكون مدركا كما لم يصح الالتذاذ به لان الالتذاذ انما يقع بالمدركات وان كان مدركا فلا يخلو في الالتذاذ به اما ان يكتفي بادراكه مع الشهوة او لا يكتفي في الالتذاذ به بادراكه مع الشهوة بل يفتقر الى معنى زايد به يقع الالتذاذ ان قالوا بالاول لزمهم ان يقولوا في الالتذاذ بالطعوم انه يكتفي في وقوعه بادراكها مع الشهوة على ما ذكرناه اذ لا فرق وان قالوا بالثاني كان الكلام في ذلك المعنى كالكلام في هذا المعنى حتى يتسلسل ما لا نهاية له من المعاني وهذا مستحيل فوجب نفي ذلك المعنى وان يرجع بذلك الالتذاذ الى ادراك الطعم مع الشهوة على ما ذكرناه **وقد استدل** الشيخ ابو هاشم رحمه الله في المسئلة بدلالة وتحريرها وهو انه لو كان يحدث عند ادراك الطعوم معنى به يقع الالتذاذ دون ادراكه لها مع الشهوة لكان يجب ان يخلق القديم تعالى ذلك المعنى في اهل الجنة فيلتذون به ولا خلق ما فيها من الاطعمة والاشربة لانه تعالى انما خلقها لهم ليقع لهم الالتذاذ بادراك طعومها فاذا جاز حصول الالتذاذ بادراك ذلك المعنى دونها فلا معنى لخلقه تلك الاطعمة والاشربة بل كان يكفي ان يخلق فيهم ذلك المعنى فقط الا ان هذه الطريقة يمكن ان يعترض عليها فيقال يلزم مدكر في اهل الجحيم مثله حتى يخلق في ابدانهم التفريق والالم فلا يحتاج الى ان يخلق النار لتولد في ابدانهم التفريق المولد للالم لانه تعالى انما خلقها لهم ليتالموا بها فاذا جاز وقوع التالم بذلك فلا وجه لخلق تلك السلاسل وانواع سائر المعذبات من النار وغيرها نعوذ بالله منها ويمكن ان قال ان هذا وان كان ذلك الا ان في خلق النار وغيرها من زيد زجر لهم فيها فلذلك خلقها ∴ كان للخصم ان يقول كيف نذكر وفي مسلمنا ان جاز وقوع الالتذاذ مجردا ذلك المعنى فان العدم تعالى يجب ان يخلق تلك المشتهيات لهم ليلتذوا بادراك طعومها لان في ذلك مزيد رغبة وحرص على الطاعة ومزيد التذاذ في الجنة **دليل آخر** وهو انا عند العلم بان الواحد منا مدرك لهذه الطعوم مع الشهوة او النفرة على طريق من الاستمرار والوجوب نعلم كونه متالما وملتذا من دون ان نعرف معاني اخر ما دراكها يقع التالم وعليها يقف الالتذاذ فحب اذا كان الحال هذه تعليق التالم والالتذاذ بما ذكرناه دون معاني اخر لان هذه المعاني والحال على ما وصفنا لا طريق اليها وما لا طريق اليه لا يجوز اثباته لان اثباته يفتح باب الجهالات ويسلك بمثبتيه طرق المحالات من اثبات ذوات واوصاف لا طريق اليها بدليل صحة ما ذكرناه ويوضحه انه ليس هاهنا صفة يحصل مع جواز ان لا يحصل حتى كان ينفي عن ثبوت معنى بوجهها فاذا لم يكن هاهنا صفة هذه سبيلها ولا حكم تتوصل به الى تلك الصفة حتى تتوصل بها الى ذلك المعنى وان كان ذلك مما يجده الواحد منا من نفسه لانه لا يدرك اكثر مما ذكرناه فليس بعد ذلك الا ان ينفي ما تدعونه من المعنى وان يرجع بالالتذاذ والتالم الى ادراك الطعم مع الشهوة والنفور ويزيد ذلك وضوحا ان قوة الالتذاذ وضعفها وقوة التالم وضعفها موقوفان على قوة الشهوة وضعفها وقوة النفار وضعفه فحب ان نقال باستناد هذين الحكمين الى الشهوة والنفار دون غيرها فاذا صح ما ذكرناه من ان التالم والالتذاذ انما حاصلان عند تناول هذه الاطعمة راجعان الى ادراك الطعوم مع الشهوة والنفور وانهما لا يرجعان الى اكثر من ذلك فانت بالخيار ان شئت جعلت الشهوة هي المؤثرة في الالتذاذ والادراك شرطا او جعلت الادراك هو المؤثر في ذلك والشهوة شرطا وكذلك الحال في التالم ان شئت جعلت المؤثر فيه النفار والادراك شرطا وان شئت جعلت الادراك هو المؤثر والنفرة شرطا

دليل آخر وهو ان الالم واللذة لو كانا معنيين ضدين لوجب ان يفتقر احدهما الى محل ما يفتقر اليه الاخر لان هذا هو الواجب في سائر المتضادات الا ترى ان السواد لما افتقر الى المحل في وجوده احتاجت اضداده ايضا الى المحل في وجودها وهكذا الحال في غير الالوان من المتضادات كالعلم والجهل وما شاكلهما فكذلك كان يجب مثله في مسئلتنا لو كان الالم واللذة معنيين ضدين لان يفتقر احدهما الى مثل ما يفتقر اليه الاخر لان هذا هو الواجب في سائر المتضادات ومعلوم ان اللذة في وجودها وحصولها مفتقرة الى ادراك الشيء مع الشهوة فكان يجب في الالم مثله حتى يفتقر في حصوله وثبوته الى ادراك الشيء مع الشهوة وقد عرفنا خلافه ولا محالة والحال هذه من ذكر الا بان يجعل الحس واحدا او يحكم بان يعبر الاسم عليه انما هو لمقارنة ما يقترن به من الشهوة والنفار ∴ واحد ما اوردوه في المسئلة لنصرة مذهب ابي هاشم هو ان لو كان يدرك عند الالتذاذ بالمدرك والتالم به معنيان ضدان لصح وجود اللذة مع النفار ووجود الالم مع الشهوة على ما قدمناه في حكم الضدين من ان احدهما يجب ان يصح وجوده مع ما يوجد معه الضد الاخر وقد عرفنا خلافه فبطل ما قاله ابو علي رحمه الله ∴ الا ان هذه الطريقة لا يمكن الاعتماد عليها لانها مبنية على ان

لصح كان يصح فيه ما ذكرناه كما ثبت في الارادة والكراهة مثله فرجعت الارادة لما كانت جنسا للفعل وصح وجودها مع الاعتقاد صح وجود الكراهة ايضا معه

فاما اذا حملها ابو علي واقعين على وجهين بالشهوة والنفار فذلك غير لازم له فالاعتماد اذا على ما تقدم ٥ **فصل**

ثم قال رحمه الله ولا يمكن التوصل الى اثبات هذا المعنى بان يقال انه يدرك في لهواته الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل الكلام على ما يورده محالفونا من الشهوة في انه لا بد من معنى يتعلق به الالتذاذ والمالم عندنا ولهذه الطعوم او ادراك غيرها من الباقيات فمن جملة ما يوردونه في ذلك قولهم ان الواحد منا يجد حاله في الالتذاذ عند ادراك هذه الطعوم بلهواته على حد ما يجده الحاكم الجربه فكما انه يحكم في الحاكم جربه ان يحدث فيه معنى عند الحاكم بذلك المعنى يقع الالتذاذ يجب مثله في ادراك هذه الطعوم

وجواب **احدهما** عن ذلك انما كان يجب اسناده الى ادراك معنى من المعاني اذا لم يمكن صرفه الى شيء اخر غيره فاما وصرف ذلك حكمه الى ادراكه للطعم مع الشهوة فمن اين انه يجب ان يكون راجعا الى معنى حادث في لهواته عند ادراكه لهذه الطعوم **والجواب** عن **الثاني** وتحريرها وهو انه لو كان هاهنا معنى يجوز ان يلتذ به تارة ويتالم به اخرى لوجب اذا التذ الواحد منا به مع جواز ان لا يلتذ به ان يكون الالتذاذ به لمعنى كالطريقة في كون الجوهر متحركا انه لما حصل متحركا مع جواز ان لا يحصل كذلك وجب ان يكون حصوله على احد الوصفين دون الاخر ان يكون لمعنى **والجواب** عن ذلك ان هذا الذي ذكرته انما كان يجب ان لو كان حاله مع الالتذاذ والتالم واحدا فاما كان يجب اذا حصل على احد الوصفين دون الاخر ان يكون حصوله على احدهما دون الاخر لمعنى من المعاني فاما ولم يثبت ان حاله كان يجب ان لو كان حاله مع الالتذاذ لانه انما تالم مع النفرة ولتذ مع الشهوة فلا يجب ان يفتقر الى معنى زايد فبطل ما قالوه **والجواب** عن **الثالث** ما اوردوه قولهم انه لو لم يحدث هاهنا لذه في تناول هذه الاطعمة لكان القديم تعالى غير موصوف بالقدرة على الاثابة لانه لا شيء حادث يمكن ان يتعلق الاثابة به اذ ليس نرجعون بالالتذاذ هاهنا الا الى ادراك الشيء مع الشهوة فليس هاهنا معنى حادث يستند الالتذاذ اليه حتى تصح تعلق الاثابة به وفي علمنا بكونه تعالى موصوفا بالقدرة على الاثابة دلالة على حدوث معنى هاهنا به يتعلق الاثابة به **والجواب** عن هذه الشبهة ان الذي يقوده الاضطرار ويجده واعلم في الموضع من حصول امر من الامور مدرك يقع به التالم فاما ان يكون ذلك الامر معنى من المعاني حادث بادراكه يقع التالم فان هذا مما نحتاج الى نظر اضافي ذكرته من الضرب الذي ان مانع به التالم يجب ان يكون معنى حادثا بادراكه يقع التالم ولم يود النظر الممثله في تناول هذا المر لانه امكننا ان نسنده الى ادراك المرارة مع النفرة فلم يجب تعليقه بمعنى حادث كما في التقطيع **والجواب** عن ذلك قالوا قد ثبت ان الواحد منا يجد كونه المما عند تناول هذه الطعوم المرة على حد ما يجده عند اصابة الضرب وحصول التقطيع فما اوجب ثبوت معنى عند الضرب به يقع التالم يوجب مثل ذلك في مسئلتنا يقتضي ثبوت معنى من المعاني يستند اليه التالم وهذه الشبهة كشبهتهم الاولى في اثبات اللذة والجواب عنها كالجواب عن الاولى لانا نقول ان الذي يقوده الاضطرار ويجده واعلم في الموضع من حصول امر من الامور مدرك يقع به التالم فاما ان يكون ذلك الامر معنى من المعاني حادث بادراكه يقع التالم فان هذا مما نحتاج الى نظر اضافي ذكرته من الضرب الذي ان مانع به التالم يجب ان يكون معنى حادثا بادراكه يقع التالم ولم يود النظر المماثله في تناول هذا المر لانه امكننا ان نسنده الى ادراك المرارة مع النفرة فلم يجب تعليقه بمعنى حادث كما في التقطيع **والجواب** عن **الثاني** قالوا قد ثبت ان الواحد منا يجد كونه المما ومتالما حاله وصفة فيحتاج لا محالة في حصوله على هاتين الصفتين الى معنيين يوجبانها لحصول الصفتين له ونجد ما عليه على طريقة الجواز **والجواب** عن ذلك انا لا نسلم لكم ما بنيتم عليه هذه الشبهة بناء على ان الواحد منا يكون متالما ومتالما حاله وصفة وهذا مما لا نقع فيه التسليم على ما ذكره الشيخ ابو هاشم في البغداديات وان جرى له خلاف ذلك في نقض الطبايع من ثبوت هذه الحالة له ولكن الصحيح ما ذكره في البغداديات لان هذه الصفة لا طريق الينا فان الذي يمكن ان يدعى فيه ان طريق الى هذه الصفة ليس الا ما يجده الواحد منا من يفيه عند تناول المر والحلو ويمكن صرف ذلك الى غير هذا الوجه فيقال ان ذلك يرجع الى ادراكه للشيء مع الشهوة والنفور واذا كان كذلك فمن اين انه يجب ان يرجع الى ما ذكره وبتبين صحة ما ذكرناه ويوضحه انه لو كان هاهنا صفة زايدة على ادراكه مع الشهوة او النفرة لصح حصول احدهما مع دون حصول الاخر اذ لا علقة بينهما من وجه معقول فكان لا يمتنع ان يكون الواحد منا متالما مع دون ان يدركه مع النفرة او متالما مع دون ان يدركه مع الشهوة لحصول تلك الصفة او يدركه مع الشهوة ولا متالما به بان لا يوجد تلك الصفة او يدرك مع النفرة ولا يتالم بان لا يوجد تلك الصفة وقد عرفنا خلافه فوجب نفيها فان قيل ما انكرتم ان هذه الصفة التي له تكون متالما تفتقر الى ادراكه مع الشهوة وكذلك الصفة التي له تكون الما تفتقر في حصولها الى ادراكه مع النفرة فلم لا يصح انفصال احدهما عن الاخر والجواب عن ذلك ان الامر لو كان على ما وصفته لوجب ان يصح حصول المحتاج اليه مع عدم المحتاج لان هذا هو الواحد في الشيئين يثبت بينهما طريقة الحاجة على ما نقوله في كونه عالما وكونه حيا وكونه مريدا وكونه معتقدا وما اشبه ذلك فكان يجب والحال هذه ان يتالم او يلتذ وان لم يدركه مع الشهوة والنفرة لحصول تلك الصفة او يدركه مع الشهوة والنفرة ولا يتالم بان لا يحصل الصفة وقد عرفنا استحاله ذلك فوجب القضاء بان لا حالة للالم والملتذ يكون الما وملتذا **وبعد** فاذا جعلوا الالم راجعا الى المراره والمرارة في ذلك الجسم المر فكيف يجوز ان توجب الحكم لما هو غير لمحلها **وبعد** فاذا قالوا ان الالم معنى واللذة معنى اخر يضاده لزم ان لا يصح في الواحد منا ان يكون ملتذا بشيء متالما بغيره في حاله واحدة وذلك لان حظ هذين المعنيين انما هو في ايجاب صفتين للمحلة احدهما العكس من الاخرى وذلك لا يصح فان قيل ولم لا يجوز ان يكون الواحد منا عالما بالشيء جاهلا بغيره في حاله واحده وان كان له ان يكون عالما وجاهلا حالتان تضاد احدهما الاخرى فمع ذلك لم لا يجوز مثله في مسئلتنا حتى يجوز له ان يكون الما وملتذا حالتان احدهما العكس من الاخرى ومع ذلك فلا استحال حصوله عليهما في حاله واحدة قيل له لكونه عالما جاهلا متعلق فلكونه عالما بالشيء معلوم ولكونه جاهلا بغيره مجهول فصار متعلقهما ممتنع فتضادهما بين الصفتين عليه اذ ليس للالم واللذة الا ايجابهما بين الصفتين احدهما العكس من صاحبتها فيلزم ما الزمناهم **وبعد** فقد ثبت ان حكم المعنى ان يوجب ما توجبه لاجله يرجع الى ذاته وانه لا يجوز في ايجابه ما توجبه ان يكون موقوفا على مقارنة غيره له من المعاني فلو كان الالم واللذة معنيين في ادراك هذه الطعوم لوجب ان يصح في الواحد منا ان يوجد فيه هذا المعنى فكون ملتذا او الما وان لم يكن هناك ادراك مع الشهوة او النفرة وهذا قد عرفنا خلافه فيجب ان يكون المرجع بهما الى ما ذكرناه لا الى المعنى الذي ذكروه فهذه جملة ما كان يجب تحصيله في هذا الفصل

فصل قاله

من المدركات

فصل

قال رحمه الله اعلم ان الالم هو من المدركات الى آخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان ما ثبت للماولذة على الحقيقة فهو وان كيفية ادراكه انما هو بمحل الحيوة في محل الحيوة فيفارق في هذا الحكم الحرارة والبرودة من حيث انها تدرك في محل الحيوة وفي غير محل الحيوة وليس فيما يكفي في ادراكه مجرد محل الحيوة الا هذه الذوات الثلثة والا الجوهر اذا ادرك لمسًا وهذا الحكم الذي ذكرناه في الالم من ادراكه بمحل الحيوة فيه دال على ما خصص به من صفته الذاتية التي يتبين بها من غيره ويتميز به ∴ فاما تسميته الما فهو لمقارنة النفار له كما ان تسميته لذة انما هو لمقارنة الشهوة له ومبنى حصل هذا المعنى عن القطع وقد اوجب شيخنا ابو علي وابو هاشم رحمهما الله مقارنة السهوه او النفره له ولكنهما اختلفا في علة ذلك والذي كان يذهب اليه الشيخ ابو علي رحمه الله ان ذلك لان الحي يستحيل خلوه مما يحتمله وهو مع كونه حيًا يحتمل الشهوة والنفار فلابد من ان يوجد فيه اما الشهوة واما النفره والذي ذهب ابو هاشم رحمه الله ان ذلك انما وجب لان الحيوة مضمنة اما بالشهوة او بالنفار فلابد اذا وجد فيه ذلك ان يقترن به اما هذه واما ذاك

فصل

قال رحمه الله فاما كيفيه وجوده والذي لابد الى آخره ∴ قال ايده الله القصد بهذا الفصل انما هو الكلام في كيفيه وجود الالم وجملة الكلام فيما اورده في هذا الفصل ان هذا الالم لا يصح وجوده لا في محل لا من حكمها الاخص صحة ان يدرك محل الحيوة فيه فاذا وجد لا في محل لا ثبت فيه هذا الحكم فمقتضى خروجه عن اخص ما هو عليه من ذاته من صحة ادراكه محل الحيوة فيه وذلك لا يجوز فحب متى وجد ان يوجد في محل والا ادى الى انقلاب جنسه ولا شبهة في صحة وجوده في بعض الواحد منا لادراكه اياه فيها وانما الخلاف في انه هل يكفي في وجوده محل المحل او يفتقر في وجوده في المحل الى ان يكون فيه حيوة ∴ فالذي قاله ابو علي انه في صحة وجوده يفتقر الى ان يوجد في محل فيه حيوة حتى يمنع من صحة وجود هذا النوع في الجماد وهي على ما هي عليه من الجمادية وهذا هو الذي ذهب اليه ابو القسم والى هذا كان يذهب سيدنا ابو هاشم اولا ثم رجع عنه باخره وحكم بانه لا يفتقر في وجوده الا الى مجرد المحل فاما ان يكون محلا حاملا في وجوده في المحل الحي ان يكون فيه حيوة فهذا لم يوجبه حتى حوز صحة وجوده في الجماد وان كان يمنع وجد في الجماد لا يسمى بهذا الاسم لان تسميته بذلك موقوف على مقارنة الشهوة وهذا لا ثبت في الجماد على ما هو عليه من الجمادية فلا يسمى الما وان وجد فيه ∴ والشيخ ابو هاشم رحمه الله كما جوز صحة وجوده في الجماد من فعل الله تعالى لم يجوز وجوده من حيث يكون عينا اذ لا يكون في الجماد فيه فايده فيه فيجري الحال في ذلك مجرى الحال في تقدم الفناء على الجواهر قال فكما ان ذلك ليست اجوزه من حيث الحكمة لا من حيث المقدور لانه مقدور لله تعالى وكذلك ليست اجوز وجود الالم في جسم الجماد من حيث الحكمة لا من حيث المقدور لانه تعالى قادر على ايجاد هذا الجنس فيه ∴ والصحيح من المذهب الذي يختاره ما قاله الشيخ ابو هاشم والذي يدل على صحته هو ما قدمناه من ان حكم الالم مقصور على محله لا يرجع منه الى الجملة حالة ولا صفة ولا حكم اذ ليس للالم ولا للمحل بكونه الما ومحل حالة وصفة ازيد من ادراكه له مع النفرة فاذا ثبت ذلك وجب ان يكفيه في الوجود محل المحل وان لا يفتقر الى امر زايد على ذلك كسايرالاعراض فانها لما كانت احكامها مقصورة على محالها ولم يرجع حكم شيء منها الى الجمل اكتفت في الوجود والحصول بمحل المحل وجب في الالم مثله لا محالة حتى يصح وجوده في محل لا حيوة فيه كصحة وجوده في محل فيه حيوة فان قيل لو وجد الالم في الجماد على ما هو عليه من الجمادية لادى ذلك الى انقلاب جنسه لانه امر يرجع الى جنسه اذا وجد بحيث ان يدرك محل الحيوة في محل الحيوة فاذا وجد في الجماد لم يثبت هذا الحكم الاخص الذي ذكرناه فيخرج عن صفته الاخص لو وجد في الجماد وذلك يقتضي انقلاب جنسه وهذا مما لا شبهة في فساده ∴ والجواب عن ذلك ان يقول ليس الامر على ما قلت وذاك انه ان لم يوجد في الجماد لادى الى ما قلته لانه وان وجد كذلك فانه لا خرج من صحة ادراكنا محل الحيوة في محلها على ما قدرنا فانا لو قدرنا وجوده في بعض من اعضائنا لادركناه على الحد الذي ذكرته فليس فيما اذا لم يدركه الواحد منا والحال هذه ما يقتضي انقلاب جنسه وخروجه عما هو عليه في نفسه كما ان المرارة والحرارة ونحوهما لا شبهة في صحة وجودهما في الجماد وان لم يدركه الواحد منا مع وجودها في الجماد لصحة ادراكه لها على بعض الوجوه وعلى هذه الطريقة صح ان يدرك القديم تعالى ذلك الالم الموجود في الجماد وان لم يدركه الواحد منا وكان الوجه في ذلك انه تعالى مدرك لا بالة وحاشا فجاز ان يدرك ما لا ندركه والواحد منا مدرك بالة وحاشا لامر يرجع الى كونه حيا فلا يجوز منه والحال هذه ان يدرك الالم الا بمحل الحيوة في محلها والقديم تعالى لا اعتبر في كونه مدركا له هذا الشرط فيسقط السوال فان قيل فهلا يصح وجود الالم في الجماد من حيث الله تعالى على وجه الابتداء والتوليد ام لا اجواب الصحيح ان يقال ان صحة وجوده من الله تعالى في محل الحيوة وهذا الشرط لا يوجد في الجماد فاذا لم يجز وجود شرط توليد الكون لتبين على وجه الابتداء والتوليد ام لا اجواب الصحيح ان يقال ان صحة وجوده من الله تعالى في محل الحيوة وهذا الشرط لا يوجد في الجماد فاذا لم يجز وجود شرط توليد الكون الكون والشرط في توليد الكون له انما هو اسقاط الصفة وذلك عبارة عن زوال تاليف يوجد في محل الحيوة وهذا الشرط لا يوجد في الجماد وذاك لان سببه الذي يولده ليس له في الجماد لم يصح توليده له فمتى اذا كانت الصورة هذه ان يقال ان هذا الحي لا يصح وجوده في الجماد ابتداء ولا توليدا مبتنيا هذا هو الذي حققه قاضي القضاة رحمه الله ∴ واختلفوا ايضا في حاجة هذا الالم الى الوهي والتفريق فمما يوجد من فعل الله تعالى اذا شبهة في انه اذا كان من فعلنا يحتاج في وجوده وحصوله الى الوهي والتفريق لانه لا يقع منا الا متولدا عن الوهي والتفريق وانما الخلاف فيما يكون من فعل الله تعالى فالذي قاله ابو علي انه يفتقر في وجوده الى الوهي والتفريق حتى قال ان هذا النوع لا يصح وجوده في جسم مسلتيم لان التفريق سبب له لان القديم تعالى لا يجوز ان يفعل الشيء بسبب يوجد من الوجوه ولكن ذلك انما يصح حصوله مزدوج الوهي والتفريق لامر يرجع الى جنسه لانه لما هو عليه في ذاته يستحيل وجوده مزدوج الوهي واجرى الحال في استحالة حصوله مزدوجا مجرى الحال في استحالة حصوله مزدوج الوهي والتفريق لامر يرجع الى جنسه لانه لما هو عليه في ذاته يستحيل وجوده مزدوج الوهي واجرى الحال في استحالة حصوله مزدوجا مجرى الحال في استحالة حصول الصوت مزدوج الحركة على اصله بل مجرى العلم في حاجته الى الحياة واستحالة حصوله مزدوجا مجرى العلم في حاجته الى الحياة واستحالة حصوله مزدوجا على الاصلين جميعا واما الشيخ ابو هاشم فانه ذهب الى انه لا يحتاج في وجوده وحصوله لامر يرجع الى جنسه الى الوهي والتفريق حتى اجاز رحمه الله وجوده في جسم مسلتيم من فعل الله تعالى مبتدا وهذا هو الصحيح الذي يختاره من المذهب ∴ والاصل في ذلك ان الالم حكمه مقصور على محله بحيث لا يحتاج في وجوده الى اكثر من محله كالكون وغيره من المعاني التي مرجع احكامها الى المحل ولا يرجع منها الى الجملة الفاعلة حال ولا حكم واذا كان حكمه مقصورا على المحل فقط صح مزدوج الوهي والتفريق لوصح ما ذكرناه انه لا شيء من الاعراض يفتقر في وجوده الى التفريق وان كان فيها ما يحتاج الى التاليف كافعال القلوب وغيرها فلا معنى لان يحكم بحاجه هذا النوع في حصوله الى اجزاء مولفة فلو احتاج الوهي ∴ وقد استدل على ذلك بعض شيوخنا فقال قد ثبت ان الالم لا يجوز ان يحتاج الى الضدين في وجوده الا ان هذا لا يستقيم لان لقايل ان يقول انه مبني على ان الالم يحتاج في وجوده في المحل الى ان يكون في المحل حيوة وهذا مما قد افسدتم حيث جوزتم صحة وجوده في جسد الجماد فكيف تعتمدونه واستدل على انه لا يحتاج الوهي ايضا بان قال ان الكون في المكان ضدان فاذا حصل التقطيع في الحي في هذا المكان وجد من الالم مثل الذي يحدثه التفريق لو حصل التقطيع في مكان اخر فلو احتاج الى التفريق لاقتضى ان يحتاج في وجوده الى الضدين وهذا مستحيل فبطل قول من يوجب حاجة الالم في وجوده الى التفريق

ولقايل ان يعترضه فيقول ان الشئ وان لم يجز ان يحتاج الى الضدين على الجمع فانه لا يمنع ان يفتقر الى الضدين على البدل واذا ثبت هذا فان هذا الالم لا يحتاج اليهما على الجمع
وانما يحتاج اليهما على البدل فلا مانع يمنع من ذلك: **وقد اجيب** على ذلك فقيل قد ثبت في المنقرض والمصنع انهما جدران آلامًا عظيمة والعياذ بالله
وكل ذلك الالم لا يمكن ان يقال انها لا تحصل دون التفريق لان هذه الالام لو وجدت اجمع مع التفريق لاحتاج الى التفريق الكثير وقد عرفنا ان التفريق ها هنا كثيرًا
فوجب القضاء بان الالم لا يفتقر في وجوده الى الوهي والتفريق ولمن يريد الاعتراض ان يقول هذا لا يصح وذاك لانى وان اوجبت وجود التفريق عند وجود الالم
فلست اوجب ان يتساوى اجزاء التفريق واجزاء الالام بل التفريق القليل يكفي عندي في وجود الالام الكثيرة كما ان القليل من الدلف المخصوص الذي هو ثقبة القلب
يكفي في صحة وجود العلم الكثير فيه **سمعته** الشيخ ابي علي رحمه الله في ذلك هو انا نرى ان الالم يحصل على وتيرة واحدة عند حصول الجرح والتفريق وزايداه
عند اندمال الجرح وزوال التفريق على وتيرة واحدة يزول فيجب لهذا ان يقضي بحاجة الالم في وجوده الى الوهي والتفريق كما ان العلم لما حصل عند الحيوة وزال
بزوالها حكم بافتقار العلم الى الحيوة وهذه هي الطريقة التي تعرف بها حاجة الشئ الى غيره فليجز واحالها هذه ان لا يكون الالم مفتقرا في وجوده الى التفريق
لم يثبت حاجة شئ من الاشيا الى غيره وان كانت هذه الطريقة في حقه **والجواب** ان هذا القدر لا يكفي في حاجة الشئ الى غيره وانما تكون هذه القضية
التي ذكرتها دالة على حاجة الشئ الى غيره اذا لم يمكن هناك وجه يصرف اليه ذلك الحكم الا حاجة احدهما الى الاخر فاما اذا امكن صرف هذا الحكم الى امر من الامور غير
احتياجه الى الاخر فلا معنى للقضاء باحتياجه اليه اذا ثبت هذا فنقول ها هنا وجه نصرف الله زوال الالم عند اندمال الجرح وزوال التفريق وحصوله في الاول
وهو ان نقول هذا الالم لا يقع متولدا عن الكون الا بشرط السلامة الصحة فاذا اندمل الجرح فقد زال الشرط الذي له ولاجله يولد الكون الالم فلهذا لا يوجد
الالم معه لا لانه يحتاج في حصوله الى حصول الوهي والتفريق هذا جواب **وجواب آخر** وهو ان يقال ان الجرح اذا كان مفتوحًا فان جربة
الدم فيه يولد الالم وهو السبب في ذلك فاذا اندمل الجرح فلا انفتاح له ولا جربة للدم الذي سيلانه سبب لتولد الالم فيه فلهذا لا يوجد الالم لا لانه مفتقر
في وجوده الى وجود الوهي والتفريق واذا كان هذا مجوزا لم يمكن ان يصرف اليه زوال الالم عند زوال الوهي الى انه في الوجود يحتاج الى الوهي والتفريق
فهذه جملة ما كان يجب تحقيقه في هذا الفصل وبالله التسديد **فصل** قال رحمه الله الالم هو من الاجناس المقدوره الى اخره
قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان هذا الجنس مما يدخل تحت مقدور العباد وانه لا يكون من الاجناس التي تختص بالقدرة عليها القديم تعالى **والتفريق** ذلك
ما قد عرفنا من وقوع هذا الالم بحسب احوالنا وبحسب ما نفعله من اجزاء الوهي فاذا وقع بحسب الوهي وجب ان يكون متولدا عنه فاذا كان الوهي من فعلنا
وجب الالم المتولد عنه ان يكون من فعلنا لان فاعل السبب فاعل المسبب لا محالة فصح بهذا كونه مقدورا لنا واذا صح ذلك صح ان نعلم انه مما لا يمكننا فعله
الا على طريقة التولد دون الابتداء فهو في هذا الحكم كسايرما لا يمكننا فعله الا على طريقة التوليد دون الابتداء فليلحق بالكلام والتاليف في هذا الحكم على ما في ذلك
من التفصيل العايد في موضعه وكان الوجه في ذلك ظاهرًا وذاك لانه كما لا يمكننا ان نفعل الكلام الا باعتمادات نوجدها ومصاكات نفعلها في آلة الكلام وكذلك
نفعل التاليف الا مما نفعله من المجاورة من الجسم فكذلك لا يمكننا ايجاد هذا الالم الا مما نفعله من الوهي والتفريق والحاكم في ذلك مستمر صح ان لا يقع منا الا متولدا
كالكلام والتاليف وغيرهما يوضح ما ذكرناه ان الواحد منا لا يتاتى منه الالم في نفسه ولا في غيره الا بعد فعله لتفريق في محل حيوته والحاكم في ذلك مجربته لا يتاتى منه ايجاد
اللذة الا مما يفعله من الحك ولو صح ان يفعل هذا الجنس مبتدا لكان يجب فيمن به جرب ان يفعل بذلك اللذة من دون الحك لانه يستضر به فلما لم يصح ان يفعلها الا
بما يفعله من التفريق في محل حيوته علمنا انه لا تقدر على هذا النوع مبتدا وانما يقدر على فعله متولدا **واما** العلة في انا لا يمكننا ان نفعله مبتدا لا يمكن الوقوف
عليها فالحكم يكون معروفا ولا تكون علته معلومة وذاك لانا لو جعلنا العلة كوننا قادرين بقدر لزم ان لا يصح منا فعل شئ الا متولدا لكوننا قادرين بقدر ذلك
وهذه الطريقة ثابتة في جميع ما لا يصح منا فعله الا متولدا **فان قال** القديم تعالى قادر على ان يفعل هذا الجنس مبتدا ولو لا ذلك لزم
ان يكون القديم تعالى محتاجا في فعله الى سبب وهذا لا يجوز لان الحاجة الى السبب تابعة للحاجة الى القدرة فاذا كان الله تعالى مستغنيا عن القدرة
لم يجز حاجته الى السبب في فعله لما نفعله ولو لما ذكرناه ولا لزم ان لا يكون الواحد منا محتاجا الى السبب في فعله لما يفعله **قلنا** لما لم يمكنا ان نعلم ان الفاعل
لا يوصف بالحاجة الى هذا السبب في فعله للمسبب لا من السبب والمسبب حاجة كحاجتها الى المحل فكما لا يقال انه محتاج الى المحل في فعلها لما كانت الحاجة
راجعة اليها فهكذا لا يوصف بالحاجة الى السبب اذا لم يصح ان يفعل مبتدا به لان الحاجة راجعة الى الالم والتفريق **والجواب** عن ذلك
لو كانت الحاجة راجعة اليها لم يصح وجود المسبب مع عدم السبب كما لا يصح وجوده مع عدم المحل فلما صح وجود المسبب مع عدم السبب دل ذلك
على انه لا يجوز ان يكون الحاجة راجعة اليها **فان قال** قايل هلا قلتم بان هذا الجنس لا يصح وقوعه من الله تعالى الا متولدا ثم لا يقتضي ذلك حاجته
في فعله الى سببه كما تقولون انتم ان ما نفعله عن سبب لا يصح وكان لا يصح الا وقوعه عنه ثم لا يقتضي ذلك حاجته الى السبب في فعله فهلا جاز ان يكون مثله
في حقنا **والجواب** ان الحاجة لا تثبت الى الاعيان وانما تثبت الى الاجناس بل الاغراض لا تتعلق الا بالاعيان وانما تتعلق بالاجناس فمتى لم يصح
في جنس ان يفعله في الغرض المقصود اليه الا بسبب لزمت الحاجة فاما اذا صح ان يفعل من جنسه في الغرض المقصود اليه ابتداء من دون سبب لا يقال انه
يجب ان يكون محتاجا الى السبب اذا فعل شيئا من ذلك الجنس متولدا لانه قادر على ان يفعل من جنسه في غرضه المقصود اليه مبتدا لا عن سبب
وبمثل ذلك يبارق الطاير درجة فدرجة الى السطح وصرفاة فمرفاة اليها فان الطاير لا يجب ان يكون محتاجا في صعوده الى السطح وحصوله
هناك الى المراقي والدرجات لانه قادر على الحصول في السطح والكون عليه بالطيران من غير سلم ودرجة اذا صح هذا فمتى لم يصح من القديم تعالى
ان يفعل جنس هذا الالم مبتدا دون السبب الذي هو التفريق لزمت الحاجة الى السبب ومتى صح منه ان يفعل من هذا الجنس مبتدا في الغرض المقصود اليه
لا عن سبب لم يفعل من جنسه متولدا لم يلزم الحاجة الى السبب وليس كذلك عندكم فانكم تقولون انه تعالى لا يمكنه فعل الالم اصلا كما من الاحوال الغرض المقصود
اليه الا بسبب

التسبيب

من حيث ان جنس هذا المسبب غير مقدور في الغرض المقصود اليه من دون ذلك فلزمكم الحاجة والاخفا بفساد هذا فوجب القضا بان جنس الالم وان لم يصح من الواحد منا الا متولدا فان القديم تعالى يقدر عليه متولدا ومبتدا ٥ وانما جعلناه متولدا مسببا فسببه ما ذكرناه من الوهي والتفريق ولكن الشرط في توليده انما هو اسفا الصحة على ما ذكره في كتاب الاكوان ولاجل ذلك لم يصح من الواحد منا ايجاد جنس الالم في الجماد لما لم يمكنه فعله الا متولدا عن سبب مشروط بشرط لا يوجد في حق الجماد ولاجل ذلك لم يصح من الواحد منا ايضا ايجاد هذا الجنس في الجزء المنفرد لما لم يصح منه ايجاد سببه فيه وكان هو مما لا يصح وقوعه من جهته الا متولدا فهذه طريقة القول في هذا الفصل ٥

فصل قال رحمه الله والطريقة التي ذكرناها في الالم نابنه الى آخره قال ايده الله الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام في ان اللذة مقدورة لنا كالالم وليست من الاجناس التي يختص القديم تعالى بالقدرة عليها وكان الشيخ ابو علي يذهب الى ان الله تعالى يختص بالقدرة على اللذة ولا يصح دخولها تحت مقدور العباد ٥ والاصل في الدلالة على كونها مقدورة لنا كالطريقة في كون الالم مقدورا لنا لانهما من جنس واحد لادراكهما محل الحيوة في محل الحيوة واذا كانا من جنس واحد وقد ثبت كون الالم مقدورا لنا ثبت كون اللذة مقدورة لنا ايضا واما ما يحصل من اللذة في ادراك الباقيات من الطعوم وغيرها فليس بأكثر من ادراكهما مع الشهوة على ما مر من قبل واذا كان كذلك ولم يثبت هاهنا معنى حادث استحال ان يقال انه لا يدخل تحت مقدور نا بل القديم تعالى مختص بالقدرة عليها وهو داخل تحت مقدور العباد والكلام انما يقع فيما يحصل من اللذة عند حك الجرب ونحو ذلك فانه معنى حادث وقد بينا في ذلك انه من جنس الالم واذا كان الالم داخلا تحت مقدورنا جنسه كانت اللذة كذلك فقول ابي علي انا نقدر على الالم ولا نقدر على اللذة فمناقض لان احدهما من جنس الاخر هذه جملة القول في هذا الفصل

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان البقا على الالم مستحيل الى آخره ٥ الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام في ان ما اثبت الما من المعنى الحادث الذي هو جنس اللذة لا يصح عليه البقا والاصل في ذلك انه لو كان البقا صحيحا عليه لكان اذا بقي لا ينفي الا بضد او ما يجري مجراه فان الباقي من حكمه ان ينفي الا بضد يطرء عليه او ينفي بما يجري مجرى الضد على ما نقول في السواد انه لما كان باقيا لم يصح اسفاوه الا بعد طروء ضد عليه مخلف وهذه القضية شاملة في سائر الباقيات من الاكوان وغيرها فلما علمنا صحة اسفا الالم مردودا ضد مخلفه اذ لا شبهة في انه لا ضد له لان الذي يقع الشبهة فيه فيقال انه ضد للالم ليس الا اللذة وقد ثبت انهما من جنسه ذلك دليل على استحالة البقا على جنس الالام ٥ فان قال ما انكرتم ان هذا الالم للذي ينتفي انما ينفي لفقد ما يحتاج البه في وجوده لا انه في نفسه يستحيل البقا عليه الجواب هذا لا يصح وذاك لان هذا الالم حكمه مقصور على محله فلا يفتقر الى ازيد من محله كاللون واللوز ونحو مما فكان من الواجب لو كان اسفاوه لفقد ما يحتاج اليه في الوجود ان لا ينفي الا والمحل منتفيا لانه هو الذي يحتاج في وجوده اليه وفي علمنا بانتفايه مع بقا المحل ومردود طروء ضد يعاكسه ولا يشبه بجرى مجرى المضاد له دلالة على انه حيث ينفي انما ينفي لاستحالة البقا عليه لا لفقد ما يحتاج اليه في الوجود وانه ملتبس في هذا الحكم اعني في استحالة البقا عليه بقبيل الاعتقادات والكراهات والارادات والاصوات وغيرها

فصل ثم قال رحمه الله وهو جنس واحد لا اختلاف فيه ولا تضاد الى آخره ٥ قال ايده الله البغية بهذا الفصل الكلام في ان هذا النوع لا يقع فيه اختلاف ولا تضاد وان كله متماثل كالتاليف

والاصل في ذلك ان هذا النوع قد اشتركا في حكمه الاخص وهو محاله ولاجله صح ان يدرك بمحل الحيوة في محلها والاشتراك في الحكم الاخص موجب للتماثل ومفيد له على ما نقول في السواد اذا شاركا سوادا اخر في كونه سوادا وكطريقتنا في تماثل التاليفات وانها من جنس واحد لا اختلاف فيها ولا تضاد لانا دللنا فيها ان هذا النوع قد اشتركا في حكمه الاخص وهو محاله ولاجله افتقر في حصوله ووجوده الى المحلين فوجب تماثل التاليفات اجمع لاشتراكها في هذا الحكم الاخص اذا ثبت هذا فهذه القضية اذا كانت ثابتة في حق جنس الالم وجب ان يكون كله متماثلا وكطريقتنا في ان نوع الفنا جنس واحد لاشتراكها في الحكم الاخص الذي يثبت للفنا وهو اشتراكها اجمع في صحة اسفا الجواهر به وصحة اسفا الجوهر بالفنا من اخص احكام الفنا فاذا كان نوع مشتركا فيما ينبني عن اخص صفة الالام وجب اشتراك الجميع في هذه الصفة وفي ذلك تماثل هذا النوع واذا صح انه متماثل النوع بطل قول من اثبت فيه التضاد والاختلاف لان ذلك عند التحقيق يرجع الى النفي والاثبات فاذا ثبت المماثل بطل التضاد والاختلاف واذا ثبتا بطل المماثل لانهما على طرفي نقيض ٥

ولا يقدح فيما دللناه ادراك القديم تعالى هذا الجنس لا محل الحيوة في محل الحيوة لانه مذكر لم يخرج من صحة ان يدركه الواحد منا محل الحيوة في محل الحيوة سواء وجد في الجماد او في غيره فصح بهذه الجملة تماثل الالام

وقد مر الشيخ ابو هاشم رحمه الله ان الالام اذا كانت من فعلنا فانها متماثلة لوقوع الجميع متولدا واذا كانت من فعل الله تعالى وقد يخلف المحال فيها فمنها ما هو متماثل ومنها ما هو مختلف والصحيح خلاف هذا وذاك لان كيفية ايقاع الفعل لا تصير وجها في اقتضا المماثل والاختلاف ووقوعه مبتدا او متولدا راجع الى كيفية ايقاع الفعل وذلك لا يقتضي الخلاف والوفاق والكيفية الادراك حظ في معرفة ذلك ولاجل هذا صار الملتبس على الادراك طريقا الى معرفة المماثل من المتماثلين والفصل طريق الى معرفة الاختلاف بينهما فاذا صح تماثل هذا النوع وبطل وقوع الاختلاف فيه ٥ واما التضاد فهو ابعد وذاك لان الذي يقع الاشتباه فيه انما هو اللذة وقد بينا انهما من جنس واحد فاذا ثبت كونها من جنس الالم بطل وقوع التضاد بينهما فهو في باب التاليف ملتحق بهذا الحكم ٥

فصل ولا يجوز في الشيء الواحد ان يلتذ المدرك بادراكه وشالم بادراكه الى آخره ٥ قال ايده الله القصد بهذا الفصل انما هو الكلام في ان هذا النوع اذا كان جنسا واحدا فانه لا يصح في الشيء الواحد منه ان يلتذ بادراكه وشالم بادراكه في حالة واحدة

والاصل في ذلك انه انما صير ملتذا لما شالم اذا ادركه مع الشهوة ومتالما اذا ادركه مع النفور والشهوة المتعلقة بالشيء والنفرة المتعلقة به ضد ان يستحيل اجتماعهما فلاستحالة اجتماعهما استحال ان يلتذ بالشيء وينالم به في حالة واحدة عكس ما ذكرناه انه لا يصح في تعلقها الا ان يكون على وجه واحد احدهما بالعكس من الاخر كخلاف العلم والجهل حتى صح في الشيء ان يعلم من وجه ويجهل من وجه ومثل هذا الاتفاق في الشهوة والنفرة المتعلقتين بشيء واحد فانه لا يصح تعلقهما على وجهين وانما يصح تعلقهما على وجه واحد

فاذا استحال اجتماعهما استحال كونه ملتذا بالشئ متالما به في حاله واحدة لاستحاله اجتماع الشهوه والنفره فيه فهذا هو اصل الدلاله في ذلك فان قيل
الميسر وكان في فمه نشيط فشرب الخل التذ بادراكه مرة وتالم به مرة اخر فكيف صح قولكم انه لا يصح ان يلتذ بشئ ويتالم به في هذه الحاله الواحدة
والجواب عنه ان هذا الميسر على قدرته لانه ليس يلتذ بعين ما ادركه ويتالم به بل انما يلتذ بغير ما يتالم به فالذي يلتذ به انما هو طعم الخل الذي ادركه مع
الشهوة والذي يتالم به انما هو ما حدث فيه من حس الالم متولدا عن التفريق الذي يحصل عن ضرب الخل في فيه فان الخل المختص به من الناريه يولد التفريق فيحصل
الالم متولدا عنه واذا كان كذلك فلم يلتذ بعين ما يتالم به وانما التذ بغير ما يتالم به وهذا لا ننكره وانما الذي ننكره ان يلتذ بالشئ الواحد ويتالم به بعينه
والوقت واحد فما اورده بمعزل عما نحن فيه فان قيل ما ذكرتموه من انه لا يصح الالتذاذ بالشئ والتالم به والحال واحدة معترض بالدغدغه فانها تلتذ بها من وجه
ويتالم من وجه والحال واحدة والجواب ليس الامر على ما قدرتم لانا نقول الالتذاذ بها انما هو بغير ما يتالم به منها وذلك لان في الدغدغه يحصل فيها
احزاز مقترن بها الشهوه واحزاز يقترن بها النفرة فيتالم منها بغير ما يلتذ به فلا يقدح ما اوردتم في كلامنا ◦◦ هذا وكما لا يصح ان يلتذ بالمعنى الحادث
من وجه ويتالم به من ذلك الوجه فهكذا لا يصح الالتذاذ والتالم في حاله واحدة بادراك الباقات من الطعوم ونحوها للوجه الذي ذكرناه في المعنى الحادث
في استدلالنا على استحاله تالمه بالشئ والتذاذه به والوقت واحد ◦◦ فاما الالتذاذ بالشئ في وقت والتالم به في وقت اخر فذلك مما يصح ولا شبهة في جواز ذلك
الا ان الكلام في الحيين اظهر لان احد الحيين يجوز ان يتالم بما يلتذ به الحي الاخر الا ترى ان الواحد منا لو تناول شحم الحنظل تالم به وهذا بعينه اذا تناوله الطبا
التذ به فيفارق الحال في ذلك الحال في المعنى الحادث الذي يتعلق الالتذاذ ◦◦ وهذا الذي ذكرناه من انه لا يصح ان يلتذ بشئ ويتالم به في حالة واحدة
ظاهر اذا كان طريق ادراكهما واحدا فاما اذا اختلف طريق ادراكهما جاز ان يلتذ بشئ واحد من احد الطريقين ويتالم به بعينه من الطريق الاخر وذلك بان يقدر
صفيحة من احزاز الانتجرى يصح ان يتالم بها رويه ونلتذ بادراكها لمسا فقد التذذنا بالشئ وتالمنا به بعينه لما اختلف الطريقان وربما يذكر فيما يدرك
بطريق واحد وجهان على سبيل التقريب وهو ان يقدر ان يكون هاهنا خط مركب من احد احجار اللوبيطاني منها بعينه ومن ما على هيئته حرب ولا يكون منه

فصل

ومن ما على يسرته ذلك فلو حصل التفريق هاهنا فانه يلتذ بذلك المعنى الحادث من احد الجسمين دون الاخر ◦◦ والغرض به ان الالم
ثم قال رحمه الله اعلم ان الالم الموجود في بعض الحيين منا الى اخره ◦◦ قال الله هذا الفصل هو الذي ختم به رحمه الله كتاب الالام واللذات ◦◦ والغرض به ان الالم
الموجود في بعض الواحد منا لا يصح ان يدركه هو والا القديم تعالى ولا شبهة في ذلك لان القديم عز وعلا عندما نصح ان يكون مدركا للالم واللذه وان كان لا يوصف بانه
الم ولا ملتذ لما وصف على مقارنه الشهوة والنفرة ومما يستحيل على الله تعالى خلافا لما ذكره ابو القسم بن سهلويه وهو الذي كان يسمى قاتل الاشعريت
وكان الاصل في تسميته بهذا الاسم انه ناظر الاشعري وغلبه وجعله منقطعا فاعتم ورجع الى البيت وحم ومات فسمي قاتل الاشعري وهو كان يتشيع ويصف الله تعالى
بكونه مدركا لها ◦◦ وكان يحيج لمذهبه بان القديم تعالى لو كان مدركا لهما لوجب ان يكون الما وملتذا وقد علمنا استحاله ان يكون تعالى الما وملتذا فدل ذلك
على استحاله ادراكه لهما والجواب ان هذا دليل فاسد وذلك لان تسميته بهذا الاسم موقوف على مقارنه الشهوه والنفرة الى ادراكه هذا المعنى
فاذا استحال الا على القديم تعالى استحال وصفه بالمتالم والملتذ ولا يجب اذا استحال وصفه بهذين الاسمين ان يستحيل منه ادراكهما ◦◦ والذي يدل

حكاية متقطعا

على ان القديم تعالى مدرك الالم واللذه هو ان الالم واللذه موجودان فلا بد من ان يصح من القديم تعالى ان يدركهما والا لزم ان تكون المدركات مقصورة
على بعض المدركين دون بعض واذا بطل ذلك وجب ان يقال ان القديم تعالى يصح منه ان يدركهما واذا ثبت هذا وثبت ان القديم تعالى حي لذاته وجب القضاء
بوجوب كونه تعالى مدركا لهما لان صفه النفس مما صحت وجبت ◦◦ ثم احتج ابو القسم بن سهلويه وهو المشبح الى القسم بن سهلويه وهو ان الالم
قد ثبت ان من حكمه الاخص ان يدرك بمحل الحموة في محل الحموة فلو كان الله تعالى يدركه لكان يجب ان يدركه بمحل الحيوة فيه قال وبطلان ذلك مما اوضح الحجج على ان الله تعالى
يستحيل منه ادراك الالم والجواب ان هذه الغضيه انما تجب في الواحد منا لانه لا يدرك الا بالة لكونه حيا بحيوة والقديم تعالى يستغني عن الحيوة
لكونه حيا لذاته واذا كان يستغنيا عن الالة فما بالة يستحيل عليه ادراك الالم لا بمحل الحموة فيها وان استحال على الواحد منا ادراكه الا به فيه بين
صحة هذا ويوضحه هو ان الواحد منا لا يدرك الحرارة والبرودة الا بمحل الحيوة في غير محل الحيوة حتى انه يستحيل ادراكهما منه الا كذلك فكان يجب على هذه
الغضيه التي ذهبت اليها يا ابا القسم انه لا يصح من القديم تعالى ادراك الحرارة والبرودة وان يكون غيره من الحيوان مخصوصين بادراكهما وذلك لان القديم تعالى
لا تتصور فيه ادراكهما بمحل الحيوة في غير محل الحموة واذا قلت انه كان يجب ان يدرك الحرارة والبرودة وان لم يكن بمحل الحموة في غيره لانه مدرك لا بالة لكونه
حيا لذاته بخلاف الواحد منا فانه لكونه حيا بحيوة لا يمكنه الادراك الا بالة فيستحيل منه ادراكهما من غير الوجه الذي ذكرناه ◦◦ فنحن ايضا نقول ان الواحد منا
وان استحال منه ادراك الالم واللذه الا بمحل الحيوة فيه فان ذلك انما يجب لكونه مفتقرا في ادراكهما الى الالة لكونه حيا بحيوة فاما القديم تعالى فلا يجب ان يستحيل منه
ادراكهما بغير محل الحيوة في غير محلها لانه لا يفتقر في ادراكه لما يدركه الى الالة لانه حي لذاته هذا بطلان ما قاله ابو القسم بن سهلويه صحة ما ذكرناه
من ان الالم الموجود في بعض من الواحد منا يدركه هو والقديم تعالى فاما صحة ان يدركه غيره وغير القديم تعالى فان هذا انما لا يصح وذلك لانه من الاجناس
التي لا يصح عليها البقاء واذا لم يكن الالم مما قبل الباقات استحال ان يقال انه سقى فيصح ان يدركه غيره وغير القديم تعالى في الوقت الماضي على ان الالم
لو سلمنا انه سقى فانه كان لا يدركه ذلك الغير الا بانتقاله الى محل حيوته اذ من المستحيل ادراك الالم بغير محل الحيوة وهذا مستحيل لما قدمناه في باب
الاعراض من استحاله الانتقال على الاعراض فوجب القضاء باستحاله ان يدركه الا هو والا القديم تعالى اللهم الا ان يقول انه يعاد فيوجد في غيره من الاشخاص
فيدركه هو ايضا كما كان يدركه هو والقديم تعالى وذلك ايضا يستحيل لاستحاله الاعاده على ما سبق ◦◦ فاما العلم به لا من طريق الادراك فكما يصح حصول
العلم به لله وللقديم تعالى فان غيره وغير القديم تعالى يصح ان يحصل له العلم انه به وانما يتعذر على الغير ان يعلم ذلك اذا كان طريق ذلك العلم الادراك

الواحد منا

واعلم ان الآلام تنقسم الى ما لا يصح ان يدركه من الاحياء منا الا هو والى ما يصح ان يدركه غيره كما يصح ان يدركه هو فالاول هو ما تفعله في نفسه من اجزاء الحي لا يكون الحي حيا من دونها فانه لا يصح ان يدركه هو ولا يصح ان يدركه غيره لانه انما كان يصح ان يصير اجزاء السمن لذلك الغير فيوجد ذلك في هذه الاجزاء وهي حية فكما يدركه هو يدركه غيره متى صارت اجزاء سمن له وهذا محال لانها اذا صارت سمنا للغير فقد خرج من كونه حيا وقادرا على ما قدر عليه من الالم فلا يصح منه ايجاده ليدركه غيره كما ادركه هو ولا يصح وقوع ما صح ان يكون مقدورا له متى صارت هذه الاجزاء غذاء له كما لا يصح منه وقوع ذلك الالم اذا خرج من كونه حيا وصار سمنا لغيره وكان الوجه في استحالة وقوع ذلك من هذا الالم الذي صارت تلك الاجزاء سمنا له لانه يودي الى القول بجواز وقوع مقدور واحد من قادرين فاذا استحال وقوع ذلك الالم من الحي الاول وقد صار سمنا لغيره وغذاء له واستحال وقوعه من هذا الغير الذي صار الحي الاول غذاءه وسمنا وجب القضاء بامتناع ان يدركه هو وان الحي الاول هو الذي يصح ان يدركه

واما الثاني وهو ما يصح ان يدركه الحيان منا من الالم فهو الالم الموجود في الاجزاء التي هي اجزاء الاطراف وما يجري مجراها من الاجزاء الزائدة فان ذلك الالم يصح ان يدركه الحيان منا جميعا وذاك بان يتصل احد الحيين بالاخر على طريق الزيادة لان محله يتغير فان ما يوجد في محل لا يصح وكان لا يصح الا ان يوجد فيه فهذا الالم الحاصل في الاجزاء الزائدة صح ان يدركه كل واحد من الحيين فيفارق حاله حال ما يوجد في اجزاء الاصل فهذا هو الذي يمكن ان نذكر في ذلك وذاك لان ما يوجد في الاجزاء الاصلية كما يصح ان يدركه احدهما يستحيل ان يدركه الاخر وان اتصل احد الحيين بالاخر لان اتصالهما والحال هذه كاتصال ما يحل واحدا منهما لا يصير حيا واحدا بالاتصال بل يكونان حيين فلا يجب فيما يدركه احدهما ان يدركه الاخر فهذه طريقة القول في هذا الكلام والحمد لله شكرا لافضاله وصلى الله على محمد وآله وسلم

القول في الاصوات والكلام

ثم قال رحمه الله اعلم ان الاصوات هي من اظهر المدركات الى اخر الفصل ∴ قال ايده الله ثم عطف رحمه الله الكلام في الاصوات والكلام على الكلام في الالوان والذائق والكرة والبرودة الى غير ها من الانواع الى قدم الكلام فيها وعطفه على تلك الانواع انما هو لمكان انه مدرك كتلك الانواع ثم ختم الكلام في المدركات بهذا الكتاب وبدأ من فصوله بالكلام في اثباته على التفصيل وانه لا يجوز ان يكون جسما ولا معنى من المعاني غيره ∴ وجملة الكلام فيما اورده رحمه الله ان الاصوات مدركة لا شبهة في ذلك بل هي من اظهر المدركات فنفيها غير ممكن والدلالة على ثبوتها مستغنى عنها واما ادراكها انما هو بهذه الحاسة التي هي حاسة السمع وادراكها بغيرها غير ممكن والكلام في ذلك وفيما يتصل بكيفية ادراكها يعود من بعد ان شاء الله والذي يحسن ذكره هاهنا انما هو الكلام في ان الذي يدركه بهذه الحاسة هاهنا انما هو معنى من المعاني غير الجسم والكلام في انه لا يرجع بالصوت الى صفة له والخلاف في ذلك ظاهر فاما ابو الحسين البصري فانه يذهب الى ان الكلام الذي نسمعه انما المرجع به الى جسم تقطعه بما نفعله من حركه ويدركه الواحد منا لاسقاله الى الاذن وحكى عنه ابو هاشم الجبائي انه كان يجعل الكلام حركة اللسان ويرجع به اليها ∴ والذي يدل على ان الكلام لا يجوز ان يكون جسما منقطعا هو ما قدمناه من قبل في باب الجواهر ان الاجسام متماثلة فلو كان الكلام جسما لزم ان يكون فيها كما ان فيها تماثلا وانا نعلم ان الرائي مخالف للمرائي ولا شبهة في وقوع الاختلاف في الاصوات فكان يجب لو كان الكلام هو الجسم المنقطع على ما قاله ان يجب وقوع الاختلاف في الاجسام وقد علمنا تماثل الاجسام بادلة قاطعة وبراهين ساطعة فدل ذلك على انه لا يجوز ان يرجع بالكلام الى جسم من الاجسام لعلمنا بوقوع الاختلاف فيه **دليل آخر** وهو ان الكلام لو كان جسما مدركا سمعا باسقاله الى صماخنا لوجب ان ندرك الاجسام اجمع بهذه الحاسة بان تنقل اليها لانها متماثلة الا ترى انها لما كانت متماثلة وادرك بعضها منتفيا ادرك سائرها منتفيا لوادرك بعضها سمعا ادرك سائرها ايضا سمعا وفي علمنا بان في الاجسام ما لا يدرك سمعا ما يقتضي بان الكلام لا يجوز ان يكون جسما من الاجسام ويوذن بانه معنى غير ذلك **دليل آخر** وهو انه لو كان جسما لوجب ان نرى الاجسام رأيا كما نرى متحيزة لتماثلها لانهما صفتان مستحقتان للنفس على سواء فكان يجب اذا ادركت على احدى الصفتين على الصفة الاخرى بل كان يجب كما يدرك الكلام سمعا ان يدرك سائر ما يدرك سمعا من الاجسام كالطعوم والروائح وغيرها **دليل آخر** وهو انه لو كان جسما لوجب ان يدرك سمعا ان يدرك بالبصر وهذا يقتضي في الاصم البصر ان يفصل بين السين والشين بمبصره وهذا محال ما ادى اليه كان محالا وهو القول بان الكلام جسم للاذن ليست باكثر من مخالفتها للمس فكما انه لا يدرك بها لمسا الا عند المجاورة فكذلك كان يجب ان لا يدرك بها سمعا الا عند المجاورة بهذه الحاسة ايضا ولا يصح ادراك الكلام على هذه الطريقة على ما بيناه فيما بعد في كيفية ادراكه **دليل آخر** وهو ان الكلام لو كان جسما لما قدر الواحد منا على الكلام دل على انه لا يجوز ان يكون جسما بما ذكرناه وتوضيحه ان القديم تعالى بالقدرة على ايجاد الاجسام على ما بينا في مواضعه فلما صح قدرة الواحد منا على الكلام دل على انه لا يجوز ان يكون جسما بما ذكرناه وتوضيحه ان القديم تعالى هو المختص بالقدرة على الاجسام فلو كان الكلام جسما لكان يجب ان يكون القديم تعالى هو القادر عليه وحده وان يستحيل وقوعه من القادرين بقدر كما في سائر الاجسام وهذا تقضي في سائر الكلام ان يكون من فعل الله ولا شبهة في فساده لان في الكلام ما هو امر بالقبيح ونهي عن الحسن وما شاكل ذلك من الصفات من الكذب وغيره فكان يجب لو كان جسما ان يكون الله تعالى آمرا بالقبيح وناهيا عن الحسن في الطاعات ممكنا بالكذب والعوار تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فوجب القضاء بانه نوع اخر غير الجسم **دليل آخر** وهو انه لو كان جسما لوجب ان يكون باقيا لان نوع الاجسام يجب بقاؤه اذ الممكن هذا كما منع من وجوده والا ممتنع وجود شيء من الاجسام فوجب ان يكون باقيا ولو كان كذلك لكان يجب ان يدرك في حال بقايه كما هو مدرك في حال حدوثه ولا يمكن الكرامي ان يقول ان ادراكه موقوف على حال حدوثه لانه انما يدرك لما هو عليه في ذاته وذلك حاصل في حال البقا كحصوله في حال الحدوث فكان يجب ان يدرك في حالتي حدوثه وبقايه بسبيل ما ذكرناه وتوضيحه ان الجسم لما ادرك على صفة التحيز في حال الحدوث ادرك عليها في حال البقا فكان يجب مثله في الصوت حتى يدرك الكلام في حال بقايه كما ادرك في حال حدوثه وفي علمنا بان ادراك الاصوات مقصور على وقت واحد

الكشفة

كان يجب

وقد استدل وهو وقت الحدوث دالة على استحالة البقاء عليه والعلم باستحالة البقاء عليه يقضي بانه لا يجوز ان يكون جسما من الاجسام ○ الشيخ ابو علي بدلالة اخرى وتحريرها وهو ان الكلام لو كان جسما لوجب ان يكون كامنا في الجسم الكثيف اذ لا معنى ان يقال ان المرجع بالكلام الى نفس هذه الاجسام الكثيفة مثل الحجر وغيره وذلك لانه لو كان يقول ان الكلام انما هو نفس هذا الحجر للزم سماعه من دون ضرب فلابد من ان يقول انه يجب ان يكون كامنا في هذه الاجسام وان يجري الحال في ذلك مجرى الحال في النار الكامنة في الحديد والحجر المموهين ولو كان كذلك يقول ان ينتهي الحال فيما يسمع من الصوت من اصطكاك حجري الرحى احدهما بالاخر الى حال لا يسمع من اصطكاكهما الا الصوت كدبيب النمل بل الى حد لا يسمع صوت منهما اصلا الا ترى ان النار لما كانت كامنة في الحجر والحديد صح ان ينمى القرع بهما الى حد لا تنقدح منهما شيء من النار اصلا وقد علمنا ان الحال يجري الرحى لا ينمى الى هذا الحد فدلنا ذلك على استحالة قول من يجعل الكلام جسما ولا يرجع به الى معنى غيره **وبما اعتمد له** الشيخ ابو هاشم رحمه الله على ذلك بطريقة اخرى وهي ان الكلام لو كان جسما لصح ان يبنى منه حايط وان يدار الى ما شاكل ذلك وهذا مما قد عرف فساده فوجب القضاء بان الكلام جنس اخر غير الاجسام ∴ **الا ان لمعتمد** ان يعترض هذه الطريقة فيقول لم لا يجب في كل جسم ان يصح ان يبنى منه دار وحايط الى ما شاكل ذلك فان تعلم ان الهواجيس والاثاني ما ذكره فيه لرقته فهلا ذكرت لم لا يجوز في الكلام ان يكون جسما لطيفا لا يصح ان يبنى منه شيء مما قلته لرقته ولطافته واذا كان كذلك وجب ان يعتمد في هذه المسئلة على الادلة التي قدمناها قبل هذه الطريقة دون ما ذكره ابو هاشم رحمه الله اذ ابنت هذا وبطل ان يكون الكلام جسما بطل كونه متحيزا لان الجسم لا يخلو من كونه متحيزا فلا نحتاج الى افراد الكلام في ذلك **واما الدليل** على انه لا يجوز ان يكون صفة للجسم هو انه لو كان كذلك لوجب ان تكون هذه الصفة مما تختص او صافه كالتحيز لان الجسم مدرك على هذه الصفة كما انه مدرك على صفة التحيز والادراك في الذات انما يتعلق بما يقتضيه اختص او صافه ولو كان الكلام مما تختص صفات الجسم لاستحال مع وجوده الخروج عن هذه الصفة كما في التحيز واستحاله خروجه عنها لكونها مقتضاة عن اختص او صافه وهذا لو جب ادراك الصوت المفعول يوم امس اليوم وهذا مستحيل فوجب فيما يودي اليه ان يكون مستحيلا وهو القول بان الكلام صفة للجسم لا معنى سواه **وبعد** فكان يلزم على ذلك اذا ثبت ان الكلام ما هو مسمى ان يكون راجعا الى اخص ما عليه الجسم من الصفات وان لا يستحق احدنا الذم عليه لانه غير قادر على الجسم ولا على تحصيل الجسم على اخص ما هو عليه من الصفات **وبعد** فلو كان الكلام صفة للجسم لكان لا يصح ان يعلم الصوت الا بعد العلم بما تعلق به لان هذه حال الصفة والموصوف والمعلوم ان احدنا لو حصل في بريه ووجد الصوت لا دركه ولعلمه وان لم يجوز خلق شيء سواه ولو كان الكلام صفة للجسم لما صح ان يعلمه ويدركه مع الجهل بمحله هذه الصفة ∴ **واما** ما يقال عن النظام انه كان يرجع بالكلام الى حركه اللسان فيجب ان يحقق الكلام عليه في ذلك فانه يحتمل ان يكون خلافه في جهة العبارة ويحتمل ان يكون خلافه في جهة المعنى ورجع بالكلام الى ما رجعنا به اليه فزعم ان الاعراض ثم عبر عنه بالحركه كان المعنى صحيحا والعبارة فاسدة وذلك لان المتعالم من حال اهل اللغة انهم لا يسمون الحركه كلاما ولا ما وجدت فيه الحركة متكلما وقد يحرك احدنا لسانه ولا يكون متكلما ولا يكون حركه لسانه كلاما ∴ **وان لم يمتنع** هذا المعنى ورجع بالكلام الى هذا الكون المخصوص فذلك خلاف من جهة المعنى وهو ابعد من الاول وابين سقوطا من ذلك وذلك لان الحركة من حكمها انتقال محلها الى جهة اخرى سواها والكلام لا ينتقل به الجسم من جهة الى جهة **حوادث** وهو انا نقدر على الحركة وايجادها في كل محل ولا نقدر على ايجاد الكلام وفعله في جميع المحال بل لا يمكننا فعلها الا في محل مبني بنية مخصوصة خلاف الحركة **وبعد** من هذا الخلاف خلاف من زعم ان المرجع بالكلام انما هو الى القدرة على الكلام على ما يحكى عن الكرامية ولهذا لم يقولوا في القراءة كلام الله لما لم يكن قدرة على الكلام وقالوا انه قوله تعالى وذلك في غاية السقوط لانا نعلم مغايرة القدرة للكلام فان احدنا لا يسمى متكلما الا اذا فعل الكلام وان كان قادرا فيجب ان يكون القدرة على الكلام غير الكلام لولا ذلك والاجاز ان يقال ان الكتابة هي القدرة على الكتابه والبناء هي القدرة على البنا والصاغه هي القدرة عليها ثم كذلك في جميع الافعال اذا فرق بينها في قضية العقل وقد عرفنا خلافه فيجب ان يبطل ما قالوه فهذه جملة ما كان يجب تحقيقه في هذا الفصل ○

فصل قال رحمه الله والصوت من الاجناس المقدوره لنا الى اخره

قال ايده الله لما ابنت رحمه الله الكلام وفصل القول فيه وبين انه معنى من المعاني غير الجسم او صفة له او حركة لسان او القدرة عليه اراد ان يبين في هذا الفصل ان هذا المعنى ليس مما يحصر القدم تعالى بالقدرة عليه بل هو مما يصح دخوله تحت مقدور القادرين يقدر وانه في هذا الحكم هو دخوله تحت مقدور غير القديم تعالى ملتحق بالاكوان والاعتمادات ونحوها ∴ **وجعله** الكلام فيما اورده ان هذا الكلام حصل بحسب ما نفعله من الاعتمادات يقل بقلتها ويكثر بكثرتها فيجب ان يكون متولدا عنها واذا كانت الاعتمادات من فعلنا وجب في الكلام ايضا ان يكون من فعلنا لان فاعل السبب هو الفاعل للمسبب لا محالة **يوضح ذلك** ان هذا النوع يقف على قصود ناو داعينا وسعينا بحسب كما هنا وصارفنا فيجب ان يكون متعلقا بنا ولا يصح في تعلقه الا ان يكون بطريقة الحدوث على ما تمر في موضعه **وجه آخر** وهو ان احدنا تحسن المدح على الصدق والذم على الكذب وتحسن منا ان نامر الغير بفعل الكلام وان ننهاه عن فعله فلولا دخوله تحت مقدور القادرين منا لما صح فيه هذه الاحكام التي ذكرناه من المدح والذم والصدق والكذب **وجه آخر** وهو ان الكذب والامر بالقبيح لو كان من فعل الله تعالى ولم يكن من فعل الواحد منا لكان القديم تعالى يستحق الذم عليها تعالى الله عن استحقاق الذم وعن اتيانها علوا كبيرا وان فعل ما يستحق الذم على الكذب والامر بالقبيح انما هو الواحد منا دون القديم تعالى فقد اجملوا لعلمنا بان احدنا لا يستحق شيئا من اللوم على فعل غيره واذا بطل كل الوجهين جميعا لم يبق بعد ذلك الا وجوب القضاء بكون الكذب والامر بالقبيح من فعلنا حتى يصح اتصافه باستحقاق الذم منا وليس لاحد ان يقول ان الذي يستحق عليه المدح والذم انما هو امر اخر سوى هذه الحروف المسموعة اذ ليس يجوز ان يرجع بالكلام الى امر اخر سوى هذه الحروف المسموعة على ما تبينه من بعد فان قيل ما انكرتم ان الذي يتعلق بنا من الاصوات انما هو نقلنا لها عن اماكنها وتحصيلها على صفات لا اجادها نفسها

بالقدرة
القادرس

فالجواب ان هذا يقتضي كون الكلام جسمًا وهذا مما فرغنا عن ابطاله **فصل** صح بهذه الوجوه ان الكلام داخل تحت مقدور
واذا صح ذلك وجب ان يعلم ان هذا النوع لا يمكننا فعله الا على وجه التوليد دون الابتداء وهذا ظاهر الا ترى انه لا يتاتى قط من الواحد منا الكلام الا بحسب ما نفعله
من الاعتماد في آلة الكلام على وتيرة واحدة فصح البعض بانه لا يصح ان يفعله الا متولدا وان يلحق الكلام في هذا الحكم وهو تعذر فعله الا متولدا بقبيل الالوان
والملاقاة الى ما شاكلها مما لا يصح منا فعله الا متولدا وهذه البعضية انما تجب في الواحد منا فاما القديم تعالى فانه يمكنه فعله على وجهي الابتداء والتوليد
على ما مجرى من الخلاف بين مشايخنا رحمهم الله في انه تعالى هل يصح منه ان يفعل بسبب ام لا يصح فهذه طريقة القول في هذا الفصل **فصل** انه لا يصح
ثم قال رحمه الله والبقاء مستحيل على الاصوات الى اخره **قال** ايده الله ولما بين رحمه الله كون هذا الكلام مقدورًا لنا بين في هذا الفصل انه لا يصح
عليه البقاء في نوعه والخلاف فيه مع الكرامية لما كان من اعتقادهم استحالة وقوع الاسقاط اصلا **والاصل** في ذلك هو انه لو بقي في الثاني والثالث
وما والاهما من الاوقات لوجب ادراكه لوجب ادراكه في هذه الاحوال لان بقاءه لا تاثير له في قطع الادراك بينبغي ما ذكرناه ويوضحه ان هذا المدرك حاصل على الصفة
التي لو ادرك لما ادرك الا لكونه عليها والواحد منا حاصل على الصفة التي لو ادركه لا ادركه عليها ولا مانع فكان يجب ان يدركه **قال** فان قال من الكرامية قابل
هلا كان ادراكه موقوفا على حدوثه ومشروطا به فلا يجب ادراكه في حال بقائه لعدم الشرط **فالجواب** ان نقول ان الحدوث لا تاثير له في ادراك
ما يدرك وان كان له حظ المنع لتعلقه بالقادر **والذي** يوضح ذلك **وبيانه** هو ان ادراك الشيء لو كان موقوفا على حدوثه ومشروطا به
لم يفترق الحال بين مدرك ومدرك فكان يجب في البياض والسواد وغيرهما من المدركات مثله حتى يكون ادراكها موقوفا على حدوثها ومشروطا بتجدد
وجودهما وقد عرفنا فيما ذكر لعلمنا بكون هذه المدركات على صفة الذات مشروطة بالوجود ولا تثبت الادراك الا في حالة
الصوت مع الوجود لا محالة ولولا ان الذي يتعلق به الادراك من الصفة المقتضاة عن صفة الذات مشروطة بالوجود لكان باقيا لوجب ان يسمع
الوجود دون حاله العدم لكنا قد اوجبنا ادراكه في حالة العدم للوجه الذي ذكرناه **دلالة اخرى** وهي ان الصوت لو كان باقيا لوجب ان يسمع
الا بضد او ما يجري مجرى الضد وقد ثبت انه لا ضد له من غير نوعه وما يجري مجرى الضد ليس الا عدم المحل فقط لانه لا يحتاج في وجوده الى ازيد
من محله لما كان حكمه مقصورًا عليه فوجب ان لا يسمع الا بعدم المحل وانتفايه وورود العدم عليه وفي علمنا بانتفايه مع بقاء المحل دلالة على استحالة البقاء عليه
دلالة اخرى وهي انه لو كان باقيا لما كان قول القايل زيد في حال البقاء يدركه كونها مدركه في حال الحدوث فوجب على هذا ان يجب ادراك
زيدًا اذا ثبتت في الحدوث تثبيتًا مخصوصًا فيوجد الباء في حال عدم الزاي ويوجد الدال في حال عدم الياء فاما اذا وجد وبقي فلم يكن في حال بقايه
بان يكون زيدًا اولى من ان يكون بزد او ديزا وهذا محال فوجب القضاء باستحالة ما يودي اليه وهو القول ببقاء الاصوات **فان قال** هلا صح
ان يكون مدركا على حد ما حدث فلا يلزم ما ذكرتم **الجواب** غير ممتنع ان يبقى الزاي والياء فلا يدركان حتى يوجد الدال فيدرك دفعة واحدة فيلزم
ما ذكرناه فصح بهذه الجملة ان الاصوات يستحيل البقاء عليها وانما في هذه البعضية اعني في استحالة البقاء عليها كالارادة والكراهة والعلم على الاختلاف
الذي نبه الى ما شاكل ذلك فيعلى هذه الطريقة يجب ان يحقق الكلام في هذا الفصل وبالله التوفيق **فصل**
ثم قال رحمه الله يقع في الاصوات تماثل واختلاف الى اخره **قال** ايده الله قصد رحمه الله بهذا الفصل الى بيان الكلام فيما يشتمل هذا النوع عليه
من المماثل والمخالف وهل يقع فيه التضاد ام لا وجعل الكلام في ذلك ان الاصوات يقع فيها مختلف ومتماثل ولا خلاف اذا قدرناها بقدر الحروف وان كنا نعلم في الجملة
من مشايخنا رحمهم الله وانما الخلاف في انه هل يقع فيها تضاد ام لا وانما يمكننا ان نحقق التماثل والاختلاف في ذلك من شخصين ايي عمرو وهاشم وغيرهما
ازح صرير الباب ما يخالف صوت الاوتار وفيها ما يشبهه فاذا قدرنا الاصوات بقدر الحروف كان فيها متماثل ومختلف فالراء مثل الراء والزاي مثل الذال
ثم كذلك الحال في سايرحروف المعجم **والذي** يدل على تماثل هذين الحرفين من الراء الراء والزاي والزاي وغيرهما التباسهما على الادراك وذلك
طريق الى تماثلهما فحيث لا يمكننا صرف هذا الالتباس الا الى تماثلهما وهذا كطريقنا في تماثل السوادين والجوهرين الى غيرهما من الانواع فان قال
قد يقع الفصل بين الزاي والزاي اذا وجد احدهما بصوت جهير دون صاحبه فلين كان الالتباس طريقا الى التماثل حتى لزمنا بمجرد الفصل ثبوت الاختلاف بل قلنا التباسا على الادراك وغير ممكن ان نصرف
والجواب انا لم نجعل مجرد الالتباس طريقا الى التماثل حتى لزمنا بمجرد الفصل ثبوت الاختلاف وانما نجب ذلك اذا لم نجد ما يصرف هذا الفصل الا الى الاختلاف
هذا الالتباس الا الى التماثل فعلى هذا لا يلزم في مجرد الفصل ان يكون طريقا الى الاختلاف وانما نجب ذلك اذا لم نجد ما يصرف هذا الفصل الا الى الاختلاف
وها هنا ممكن صرف الفصل الذي يقع من هذين الحرفين اذا وقع احدهما بصوت جهير والاخر بصوت خفي الى امر اخر غير الاختلاف وهو كثرة اجزاء
احدهما دون الاخر وهذا كجوابنا عن قول من يجعل الاسود المخلوق مخالفا لما ليس بحالك بان يقول يقع الفصل بينهما عند الادراك لهذا الامر اخر غير الاختلاف وهو
ان نقول ان ممكن صرف هذا الفصل الى امر اخر غير الاختلاف في نوع السواد **الا ترى** انا نقول هناك ان يكون محلين يقوم بذلك اثبات الاختلاف في نوع السواد
كون احدهما اكسمين اكثر اجزاء سوادٍ من الاخر فلا بد لذلك اذًا والحال هذه على اختلاف سوادي الحالك وما ليس بحالك كذلك ها هنا في مسئلتنا يجب ان يكون
مثله **وكما** يقع الفصل من الحرفين المثلين اذا كان احدهما اكثر اجزاء من الاخر فكذلك يقع الفصل بينهما بان يقترن احدهما حرف مخالف له دون صاحبه
كالهمزة والنون ولا يدل الفصل في ذلك على الاختلاف لامكان صرفه الى وجه اخر سوى الاختلاف

وذكر الشيخ ابو هاشم رحمه الله ان الرا المهموسة مخالفة للرا المفوحة وقياس مذهبه في ان المختلف من الحروف متضاد بعض تضاد هذين الحرفين وما منع لنا من الفصل على الادراك قال فيجب ان يكونا مختلفين كالسواد والبياض ولما وقع الفصل بينهما على الادراك كانا مختلفين ∴ الا ان هذا الذي ذكره انما كان يجب لو لم يمكن صرفه الى وجه غير الاختلاف ممكنا فاما وممكن صرف الفصل ها هنا الى وجه اخر غير الاختلاف وهو ما يقارنه من الحرفين الذين يخالفانه فان الضمة والفتحة حرفان مختلفان الا ان كونهما حرفين لا يتحقق ولا نظهر الا عند الاشباع الا ترى الى صيرورة الضمة واوا عند الاشباع والى صيرورة الفتحة الفا عنده فاذا امكن صرف الفصل في الرا المفوحة والرا المضمومة الى ما ذكرناه من مقارنة كل واحد منهما حرفا مخالفا لما يقارنه الاخر صرفه الى اختلاف الرامين انتهى ∴ وقد يقع الفصل بين الحرفين المتماثلين اذا كان احدهما متحركا والاخر ساكنا ولا يجب ذلك الفصل الواقع بينهما ان يكون علما لاختلافهما ولا نريد بالمتحرك حلول الحركة في الحرف لان الحرف عرض والحركة ايضا عرض والعرض يستحيل حلوله في العرض لما بيناه في باب الالوان وانما الغرض فيما نقوله فيه انه ساكن ان مجرد التعلق به يكفي من دون ان يضاف حرف اخر يخالفه او يوافقه والغرض فيما نقوله فيه انه متحرك ان النطق به لا يكفي بمجرده حتى يقترن به حرف اخر يخالفه مفعول بحركة واعتماد فثبت بهذه الجملة ان وقوع اللبس بين الشيئين على الادراك اذا لم يمكن صرف ذلك الالتباس الا الى العالم دل على تمامها فاما اذا امكن اللبس الى غيره فلا يكون حصوله علما للعالم وكذلك الفصل بين الشيئين على الادراك واذا ثبت هذا وقد علمنا التباس احد الرامين بالاخر ولا وجه يمكن صرف اللبس بينهما الى شيء سوى تماثلهما قد لنا ذلك على تمامها ∴ واما اختلاف الحرفين فيجب ان تعلم ان الرا المخالفة للزاي والدال مخالفة للصاد كذلك في سائر الحروف المختلفة والدليل على ذلك هو ما نقع لنا من الفصل على الادراك فان وقوع الفصل بين السين والشين على الادراك يجب ان يكون علما لاختلافهما في نفسهما لانه لا وجه يصرف اليه هذا الواقع من الفصل الا الى اختلافهما كما نقول في السواد انه مخالف للبياض لان الفصل الواقع بينهما على الادراك لا يمكن صرفه الا الى اختلافهما هما اوجب اختلاف اللون يوجب اختلاف هذين الحرفين ∴ واما التضاد في المختلف من الحروف فهو الذي اختلفوا فيه فالذي كان يذهب الله الشيخان ابو علي وابو هاشم رحمهما الله ان المختلف من الحروف متضاده وهذا ظاهر مذهب الشيخ ابي القاسم واما الشيخ المرشد رحمه الله فانه كان يذهب الى التوقف في التضاد بينهما وهو الذي مال اليه قاضي القضاة رحمه الله في اكثر كتبه الا ما ذكره في شرح كشف الاعراض في اثبات الاعراض فانه قطع على زوال التضاد بين الحروف ∴ والصحيح الذي نختاره انما هو مذهب سيدنا ابي عبد الله في الوقف دون القطع على احد الجانبين من ثبوت التضاد وانتفائه وارتفاعه ∴ وطريق التوقف عدم دلالة تدل على احد الجانبين من ثبوت التضاد او ارتفاعه وانما بينا ما قلناه من عدم دلالة تدل على احد الجانبين يوجب ان نتوقف جميع ما يمكن ان يعلق به في كل واحد من الجانبين ثم نبطلها جميعا ونبين ان شيئا منها لا يمكن التعلق به في اثبات التضاد وارتفاعه ∴ فمما نذكر في القطع على كون المختلف من الحروف متضادة هو ما قدمنا ان هذين الحرفين يستحيل اجتماعهما في محل واحد وليست العلة في ذلك الا استحالة الائتلاف بينهما ∴ وهذا كما نقوله في ائتلاف التضاد بين السواد والبياض فاذا كانت هذه الطريقة موجودة في حق الحرفين المختلفين وجب الحكم بثبوت التضاد بينهما ∴ ولقائل ان يقول ان مجرد امتناع اجتماع الضدين لا يدل على تضادهما وانما يمكن القطع بثبوت التضاد بينهما بامتناع الاجتماع متى لم يمكن هناك وجه يمكن ان يصرف اليه امتناع اجتماعهما سوى تضادهما على ما نذكره في اللونين المختلفين وامتناع اجتماعهما وفي الحرفين المختلفين يمكن صرف امتناع اجتماعهما الى وجه اخر غير التضاد وهو احتياجنا في فعل كل حرفين من ذلك الى آلة مخصوصة فقد تلك الآلة اوجب استحالة اجتماعهما لا التضاد فثبت ان هذا الوجه لا يمكن الاعتماد عليه في ثبوت التضاد بين الحرفين المختلفين ∴ وبعد فهذان الحرفان المختلفان ليسا بوجبان للمحل حالا وصفة حتى كان يمكن الاستدلال بتضاد موجبيهما على تضاد موجبهما ولا مما يوجبان لمحلهما حكما يتضادان على المحل حتى كان يمكن الاستدلال بذلك على ثبوت التضاد بينهما بل ليس هناك الا كثرة وجود الصوت ∴ وبعد فمما لا نقضيان للمحل هيئة حتى اذا ادرك محل احدهما على هيئة معاكسة لهيئة محل الاخر كان يستدل بذلك على تضادهما كما نحكم بتضاد اللونين المختلفين لما كانا نقضيان لمحله هيئة وكان المحل يدرك على ما هو عليه وذلك لان الحرفين لا شبهة في انهما لا يدركان على حد ما يدرك اللونان لان هذه الطريقة لو صحت الكانت انما تصح متى كان الطريق الى الامرين واحدا وهذا مفقود في الاصوات والحروف لانه لا يدرك المحل عليها بحاسة العين واللونان يدرك المحل عليها بحاسة العين ولا يجب اذ التضاد من هذا الطريق فلا يمكن القطع اذا على ثبوت التضاد بين الحرفين ∴ ومما يذكر في ذلك ان ادراك هذين الحرفين مقصور على حاسة الاذن والذاتان اذا ادركا بحاسة واحدة وكان ادراكهما مقصورا على تلك الحاسة كان المختلف منهما مضادا كاللونين المختلفين فان ادراكهما لما كان مقصورا على حاسة كان المختلف من الالوان مضادة وهذه الطريقة هي التي كان يذكرها الشيخ ابو هاشم رحمه الله مبتدئا بها على تضاد المختلفين من الحرفين ∴ ولقائل ان يقول معترضا عليها ان تضاد اللونين انما هو لما حصل لكل واحد منهما من الصفة التي تعاكس عليها صاحبه فما هو عليه من الصفة واذا كان كذلك لم يمكنا ان نقول ان تضادهما وجب انهما مختلفان ومدركان بحاسة واحدة فاختلافهما علم لتضادهما لكون ادراكهما مقصورا على حاسة واحدة بين ما ذكرناه وبوجه ان هذين اللونين لو قدر انا ان نكونا مدركين بحاستين مختلفين ومما على ما هما عليه من الهيئة المتعاكستين التي لا بد من ان يكونا ضدين فكيف يمكننا ان نقول ان تضادهما لاختلافهما على الادراك ووقوف ادراك كل واحد منهما على حاسة واحدة ∴ وبعد فكان يجب لو كان الامر على ما قاله ابو هاشم فمن لا يعتقد كون اللونين مدركين ان لا يعرف تضادهما عند ما يعرف صفة كل واحد منهما وهيئته بل كان يجب في الاشعرية ان لا يعرفوا تضاد اللونين اذا لم يجعلوا ادراكهما مقصورا على هذه الحاسة الواحدة المخصوصة وجوزوا ادراك الالوان بالحواس اجمع وانما قلنا ذلك لانه قد ثبت ان العلم بالتضاد فرع على العلم بوجه التضاد اما على جملة واما على تفصيل فما لم يحصل العلم بوجه التضاد اما على جملة او تفصيل لا يحصل العلم بالتضاد فلما صح فيمن لا يعتقد كون اللونين مدركين اعتقاد تضادهما وصح ايضا من الاشعرية ان يعتقدوا ذلك مع اعتقادهم الذي ذكرناه دلنا ذلك على ان تضاد اللونين ليس لان ادراكهما مقصور على حاسة واحدة فهذا الذي اوردناه

هو الذي

يمكن ان يذكر

والذى هو الذى يمكن ان ينصب به ثبوت التضاد بين المختلفين من الاعراض فاذا لم يصح الاعتماد عليه للوجوه التى ذكرناها لم يمكن القطع على ثبوت التضاد بينهما فى القطع على زوال التضاد من الاعراض فان يقال لو كان الاعراض المختلفان متضادين لكان الى ذلك طريق لان التضاد حكم من الاحكام وقد علمنا ان لا طريق لنا هاهنا الى تضاد المختلفين منهما فوجب القضاء بفقد التضاد بينهما لاستحالة كما انه لما لم يكن هاهنا طريق الى اثبات معان غير ما ثبت من المعانى نفيناها **ولقائل** ان يقول انتم قد جوزتم كثيرا من الدلالة مع عدم الدلالة عليه نحو كون القاعد مدركا الى ما شاكل ذلك وانما نحب عند عدم الدليل فى الحكم منى كان الحكم موجبا عن الذات لا يقف على اختيار مختار او لم يثبت الدلالة لقدح ذلك فى حكمة الحكيم كيفما صلوة سادسة لعدم الدليل عليها واحسانا نذكر بانه لو حسن علينا صلوة سادسة لكان القديم تعالى يدلنا عليها اذ لو كانت واجبة ولم يكن دلنا على الجائز تعالى اياها عليها لقدح ذلك فى حكمة القبيح اذا ثبت هذا عدنا الى ما كنا فيه **:** فنقول فاما عند فقد هذين الامرين وزوالهما فلا نحب عند عدم الدلالة القطع والبتات على انه الحكم فنحب اذا كان الحال ما تراه ولم يستقم شيء مما يورد دونه فى القطع على ثبوت التضاد وارتفاعه وحب الوقوف فى ذلك لاستحالة على الوجه الذى اختاره الشيخ المرشد رحمه الله فان قيل ان التوقف يؤدى الى كون الذات على صفة لا يصح منا ان نعرفه عليها الجواب ان الحرفين المختلفين فى معرفة ما مما عليه من الصفتين لا يختلف الحال بين ان يكونا متضادين او لا يكونا كذلك فيحصل العلم بذلك وانما لم نعرف تاثير كل واحد منهما فى الاخر وذلك لا يمنع من العلم بما مما عليه من الصفتين اللتين يستحقانه لانفسهما فهذه طريقة القول فى هذا الفصل **فصل** قال رحمه الله وكما لا يضاد بعض الحروف بعضا فلا ضد لها من غير هذا القبيل الخ اقول اما بدء الله لما بين رحمه الله ان الحروف كما لا يمكن القطع على ان لها ضدا من جنسها اراد ان يبين ان لا ضد لها اصلا من غير نوعه وجنسه **:** والاصل فيما اوردناه ان الذى يشتبه الحال فيه فيقال انه ضد للحروف من غير جنسه انما هو الخرس والسكوت وشىء منهما لا يجوز ان يحصل ضدا للحروف وذلك لان الخرس عبارة عن فساد يلحق آلة الكلام ومفيدة لآفة تصيبها وذلك انما يحصل بمعانى مزربطوبه مفرطة او جفاف مفرط ولا يجوز فى الشىء الواحد ان يضيفه او يضاده اشياء مختلفة غير متماثلة ولا متضادة فان قيل هلا كان العجز عن الكلام ضدا له الجواب العجز لو ثبت معنى لضادة القدرة فلا يصح فى الكلام ان يكون ضدا له مع مخالفة الكلام للقدرة ولا بد منى جعل العجز ضدا للكلام من ان يكون ذلك العجز مخصصا باللسان والافاشاع فى سائر اعضاء الحى حتى لا يتاتى منه التصرف فهو زمن **وبعد** فلو كان الخرس ضد الكلام لكان لا يصح من الله تعالى ايجاد الكلام فى لسان الاخرس وحالة فى الخرس على ما كانت عليه من قبل لم تتغير لان القديم تعالى غير موصوف بالقدرة على الجمع بين الضدين لان استحالة ذلك لشىء يرجع اليهما فلا يختلف بحسب اختلاف الفاعلين وقد عرفنا صحة ايجاد الله تعالى الكلام فى لسان الاخرس على ما هو فى خرسه فدل ذلك على ارتفاع التضاد بينهما **وبعد** فلو كان الخرس ضدا للكلام لما صح فى الواحد منا ان يكون متكلما فى حال كونه اخرس ومعلوم ان الواحد منا يصح ان يكون متكلما بما فى الصدا وهو فى هذه الحالة اخرس **:** وقد يصح ان يوجد بسبب اقل الحروف وهو فى حال وجوده اخرس ولو كان الخرس ضدا للكلام لما صح ان يجامعه لان التضاد راجع الى احاد الشىء دون جملته **:** وهذه الطريقة فى الاستدلال على ان السكوت لا يجوز ان يكون ضدا للكلام لان احدنا يصح ان يكون متكلما فى حال ما يكون ساكتا بان يوجد الكلام فى الصدا وهو فى تلك الحالة ساكت او يفعل بسبب اقل الحروف وهو فى حال وجوده ساكت ولو كان ضدا للكلام لما صح ذلك لان احد الضدين لا يصح ان يجامع الاخر **وبعد** فلو قدرنا ان الله تعالى خلق الواحد منا آلة الكلام التى يصح ان يكون متكلما باحدهما وساكتا بالاخرى ولو كان السكوت ضدا للكلام لاستحال ذلك لانه لا بد من ان يكون حكمهما راجعا الى المحل **وبعد** فان حقيقة السكوت هو ان لا يفعل الحى القادر على الكلام سببه فى لسانه فى الوقت الذى كان يصح منه ذلك لانه قد يحرك لسانه وهو موصوف بالسكوت لما كان الذى فعله ليس من اسباب الكلام وقد لا يفعل سبب الكلام ولا يكون ساكتا اذا استحال منه ما يكون ذلك فى حال وجود القدرة على الكلام فاذا صح ان حقيقة السكوت ما ذكرناه فكيف يجوز ان يكون ضد الكلام وهو راجع الى النفى **:** وانما منى جعل حقيقة السكوت غير ما ذكرناه ورجع به الى تسكين آلة الكلام عن اسباب الكلام فلا يجوز ان يضاد الكلام ايضا وذلك لان الذى يضاد السكوت انما هو الحركة فلا يجوز فى الكلام ان يضاده مع كونه محالفا للحركة وكيف يصح ذلك مع ان الحركة يجوز ان يصير وجنيس السكون فكان يجب لو كان الامر على ما قالوه مضادته لها ايضا **وبعد** فلا شبهة فى ان القديم تعالى يصح منه ايجاد الكلام فى محل ساكن فلو كان السكوت ضد الكلام لاقتضى اذا وجده تعالى هناك اجتماع الضدين ويصح من احدنا ان يفعل سببا اقل الحروف فى حال وجود الحرف يكون المحل ساكتا لان الحركة انما تثبت الحاجة فى حال حدوث الاعتماد لكونه مشروطا بالحركة فى التولد فاما فى حال تولد الكلام وحدوثه فلا حاجة اليها **وقد استدل** الشيخ ابو اسحق بن عياش رحمه الله بدلالة اخرى على ان الكلام لا ضد له وتحريرها وهو انه لو كان له ضد لوجب ان يكون مدركا بالحاسة التى بها مدرك الكلام كما ثبت مثله فى سائر المضادات فان احد الضدين اذا كان مدركا بحاسة من الحواس فضده كهو فى كونه مدركا بتلك الحاسة ومعلوم ان الخرس والسكوت غير مدركين بهذه الحاسة فوجب القضاء بانهما لا يتضادان **:** ولقائل ان يعترض على هذا الوجه فيقول ان رجوعها الى الوجود والاعتماد على مجرد الوجود لا يصح بد لا بد من علة تجمع بين الموضعين وليس يمكن الاشارة الى علة تشترك فيها الاضداد فى هذه القضية فيجب ان يكون المعتمد من الدلالة ما قدمناه **:** فان قيل ولم اذا لم يكن الخرس والسكوت ضدين للكلام لم يصح اجتماعهما ولم يصح من الواحد منا الكلام مع الخرس والسكوت قلنا لانه واز لم يتحقق التضاد بينهما فانه يجرى مجرى التضاد على ما ذكره الشيخ ابو رشيد رحمه الله فى مبايل الكلاف فلا وجه لنقله الى ها هنا **:** وفى الناس من ذهب الى ان البهيمية والطفولية تضادان الكلام وتنافيانه وذلك تجاهل مفرط

لان الطفل وهو على ما هو عليه من الطفولية يصح منه الكلام وعلى هذا تكلم عيسى صلى الله عليه ولو كانت الطفولية والبهيمية تضادان الكلام لاستحال في الطفل ان يتكلم وفي البهيمة ان تنطق فهذه جملة ما يجب تحقيقه في هذا الفصل **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم انه لا شبهة في ان الاصوات التي ندركها هي موجودة في محال الى آخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام في ان الاصوات لا يصح وجودها لا في محل وجملة الكلام فيما اورده ان الموجود من هذه الاصوات التي ندركها انما ندركها من محالها ولهذا تختلف حالها بحسب اختلاف احوال محالها في الصلابة وخلافها وتكون صوت الحجر بخلاف صوت الطبست وطنينة وصوت الحديد بخلاف صوت الزجاجة والخزف ثم كذلك الحال في سائر ما نسمعه من الاصوات لان كل واحد منها تختلف بحسب اختلاف محالها فدل ذلك على ان هذه الاصوات موجودة في المحال لا في محل ∴ وهذا ظاهر فلا شبهة في ان الموجود من هذا الكلام لا يصح وجوده لا في محل لانا لا نمكنا فعل الكلام الا متولدا عن اعتماد والشرط في توليده له المماسة وما يحصل من التاليف والاتصال بين الجسمين الصلبين على وجه الآخر كاتصال او حركات متصلة او حركات بعد السكون فيها ولا بينهم ذلك الا عند حصول المحل فثبت ان ما يوجد من الاصوات من قبلنا موجود في المحال **واما الشبهة** فيه ان يقال هل يصح في مقدور الله تعالى كلام يوجد لا في محل وذلك لا يصح عندنا ∴ والاصل في ذكر ان حكم الكلام مقصور على محله والراجع الى الجملة منه حكم واحد لهذا الوكان له ضد لضاده على محله وعلى هذا وقع الفصل بين بعضه وبين بعض لاختلاف احوال محالها في الصلابة وعلى هذا وقع الفصل بين الجملة التي منها ندرك وبين الجهة التي لا ندرك منها فثبت بهذا ان حكمه مقصور على محله واذا كان حكمه مقصورا على محله وجب القضاء باستحالة وجوده لا في محل الا ترى ان الكون واللون لما كان حكمهما مقصورا على المحل ولم يرجع منهما الى الجملة حكم لم يصح وجود واحد منهما لا في محل فهكذا في الاصوات يجب ان يكون مثله واز الاختلف حاله بحسب اختلاف الفاعلين لازما يكون شرطا في وجود امر من الامور لاختلف بحسب اختلاف الفاعلين فهذه طريقة يستدل بها في هذه المسئلة

طريقة اخرى في المسئلة وتحريرها وهو ان المختلف من الاصوات لو كانت متضادة كالراء والزاي والشين والسين وقد رنا وجود الزاي والراء لا في محل لكان الخلو اما ان يكونا متضادين او لا يكونا كذلك لا يجوز ان لا تضادا وقد وجد احدهما على حد وجود الاخر في المحل والا كان يلزم في البياض والسواد وقد وجدا على حد واحد ومع ذلك فانهما لا تضادان فيجب ان يكونا متضادين لو وجدا لا في محل لوجود كل واحد منهما على حد وجود صاحبه واذا كان كذلك بطل ما نعتبره من الشرط في تضادهما على المحل وهو واحد واذا كان كذلك لزم لو وجد صوت لا في محل ان لا يوجد شيء من الاصوات التي تخالفه وهذا يقتضي ان لا يصح وجود حرفين مختلفين في العالم وفي علمنا بخلاف ذلك مما دل على استحالة وجود الاصوات لا في محل واذا استحال ذلك ثبت حاجته الى المحل في وجوده ∴ وهذه الطريقة كطريقتنا في استحالة وجود اللون لا في محل فان قيل هذه الدلالة مبنية على ان المختلف من الحروف متضادة وليس هذا من مذهبكم وانما من مذهبكم فيها الوقف في هذا الحكم فكيف صحت الدلالة لكم والجواب ان احدنا اذا اورد هذه الطريقة وكان معتقدا للمذهب الذي ذكره مشائخنا المتقدمون من تضاد المختلف من الاصوات فالكلام والدلالة مستقيمة واذا كان على المذهب الاخر الذي يذهب اليه مشائخنا المتاخرون ايضا فالطريقة مستقيمة لانه مبني الكلام فيها على تقدير التضاد بينهما وذلك غير ممتنع فان قيل بتقدير التضاد بينهما لا يصح لانه تقدير لقلب جنسها والاشبهة في استحالة ذلك والجواب ان اكثر ما فيه ان يكون تقديرا محالا وتقدير المحال جايز مبني اثم علمنا فاذا اتصل بما ذكرناه غرض صحيح هذا التقدير ولم يمنع استحالته منه **جواب اخر** وهو ان حال الصوتين المختلفين فيما هما عليه من الصفة التي بها كان يخالفها لا يخلف سيوافيك بتضادهما او لم نقل بذلك فكيف يمكن ان يقال تقدير تضادهما تقدير لقلب جنسهما فان قيل لو وجد المختلفان منهما لا في محل لقضيت بامتناع وجود الحرفين المختلفين في العالم وانما عرفتم صحة وجود الحرفين في العالم وقد وجدا في المحلين المتغايرين قيل له هذا لا يصح لانا نعرف صحة وجود الحرفين في العالم على كل وجه مردود شرط على الاطلاق وقولك هذا يرفع هذا العلم السابق المطلق فوجب القضاء بسقوطه فان قيل ان الذي ادى الى الفاسد الذي ذكرتموه انما هو تقدير كم التضاد منهما والا فتقدير وجودهما لا في محل وهما مختلفان فقط لا يودي الى شيء فاسد فعليكم بترك هذا التقدير ومجانبته حتى لا يلزمكم هذا الفاسد الجواب انه لا تحقق فليس الامر على ما قدرتم لانهما لو تضادا وهما موجودان في محل لصح عند تغاير المحل بهما وجود هما فصار الذي ادى الى الفاسد تقدير كم وجودهما لا في محل لا تقدير نا التضاد منهما فقط فسقط ما توهمتم **وبعد** فان سلمنا ان تقدير التضاد ادى الى هذا الفاسد فتقدير وجودهما لا في محل ادى ايضا الى الفاسد فيجب اطراح القولين اذ اجمعا والمنع من صحة وجودهما لا في محل فهذه غاية ما يمكن ايراده في هذه الطريقة

طريقة اخرى في المسئلة وتحريرها وهو انه قد ثبت ان الصوت على وتيرة واحدة لا يصح وجوده من جهتنا الا في محل يجب ان يكون حاجته اليه لجنسه واذا كان كذلك لم يصح وجود شيء منه الا في محل والا كان من فعل الله تعالى حتى لا يجوز اختلاف الحال فيه بحسب اختلاف احوال الفاعلين بخلاف الارادة فانها تصح وجودها لا في محل والكلام لا يصح وجوده لا في محل وهو مفارق للارادة في هذا الحكم اعني في الوجود لا في محل وكان الوجه في ذلك ان الارادة لا تحتاج في وجودها الينا لجنسها وانما احتاجت الينا لتختص بنا وعلى هذا صح وجودها من جهة الله تعالى لا في محل بخلاف الكلام فان الحاجة فيه الى المحل راجعة الى الجنس فيستحيل وجوده لا في محل ∴ **ولمعترض** ان يعترض هذه الطريقة فيقول لو احتاج الصوت الى المحل لجنسه لوجب ان يحتاج الى محل معين لجنسه والا فلو احتاج الى محل ما غير معين اقتضى ذلك ان ما يصح وجوده في محل يصح وجوده في محل سواه وهذا مما قد ثبت بطلانه مما ذكرناه في باب الالوان ∴ ولو احتاج الى محل بعينه لجنسه لزم في كل ما هو من جنسه ان يكون محتاجا اليه وهذا قد عرفنا فساده واذا كان الامر على هذا السبيل بطل الاعتماد على هذه الطريقة **طريقة اخرى** وتحريرها هو ما قد ثبت من حاجة بعض الاصوات الى محل فلو صح وجود شيء منها لا في محل لوجب فيما وجد لا في محل ان يفارق ما وجد في المحل بما كان يجب ان يكون مفارقته له بامر من الامور والا لوازم لما ثبتت هذه المفارقة

فاذا ثبت

اذا لم يجز فيما يوثر في هذه المفارقة ان يكون امرا راجعا الى الفاعل او امرا راجعا الى العلة ولا امرا راجعا الى الذات لانهما متساويان فيما رجع الى ذاتيهما فيجب
ان يقضي باستحالة وجوده لا في محل وان يقال انه ايضا يكون موجودا في المحل كما يثبت في الاول ويفارق الحال فيه الحال في الارادة لان هناك وجها لا يوجدها هنا وهو
ان الله تعالى لا يصح ان يكون مريدا الا بارادة توجد لا في محل وتستحيل خلاف ذلك في كونه مريدا كما لا يصح في احدنا ان يكون مريدا الا بارادة توجد في بعاضه وتستحيل خلاف
لكونه مريدا ٭ ولقائل ان يقول اذا هذا شقص يكونين او صوتين احدهما يوجد في محل والاخر في محل اخر فان هذه المفرقة حاصلة ولا يجب ان يكون معللة بشتى

طريقة اولى

ما ذكرته فهلا جاز فيما يوجد لا في محل ان يفارق ما يوجد في محل ولا يجب ان يكون مفارقته له معللة بامر من الامور فثبت كون هذه الطريقة ضعيفة مزيفة
بخبرها وهو ان الصوت قد ثبت ان حكمه يظهر بمحله فلو وجد لا في محل لم يفترق الحالان في وجوده وعدمه وليس كالارادة لان حكمها يظهر بالحي فاذا وجدت لا في محل
لم حكمها في القدم تعالى فلم يود الى ان لا يفرق الحالان في وجودها وعدمها ٭ وهذه الطريقة ايضا مما لقائل ان يشغب علينا فيقول ليس الامر على ما قدرته
من انه لو وجد لا في محل لم يظهر له حكم وكان وجوده وعدمه على سواء الان هذا مما لا يقع فيه التسليم بل يظهر له اذا وجد لا في محل حكم والحال انه يفارق بين وجوده وعدمه لانه
اذا وجد لا في محل ادرك ولو كان معدوما لم يدرك فحصل هذا الفرق بين حالتي عدمه ووجوده وكفى هذا الفرق في ذلك وانما يجب ان يثبت له حكم زايد على ما ذكرناه
اذا وجد في محل فاما اذا كان موجودا لا في محل فلا يجب ان يظهر له حكم زايد على ما ذكرناه ٭ **طريقة اخرى** وتحريرها وهو انا عند ادراك الصوت نعلم وجوده
وكما نعلم وجوده نعلم المحل لوقوع الفصل بين الجهة التي منها ندرك الصوت وبين الجهة التي لا ندركه منها فصار العلم بوجوده والعلم بالجهة التي ندركه منها بحران مجريان واحدا
فكما لا بد من العلم بوجوده عند ادراكه فكذلك لا بد من العلم بمحله وهذا يقتضي ان لا يصح وجوده الا في محل كما لا يصح ادراكه الا وهو موجود ٭ ولقائل ان يقول ان
ادراك الصوت لما هو عليه في ذاته وان كان مشروطا بالوجود واذا كان كذلك استحال ان يدرك ولا يعلم وجوده ولم يثبت انه مفتقر الى المحل لما هو عليه في ذاته بشرط
الوجود والفصل الواقع لنا بين الجهة التي منها ندركه وبين الجهة التي لا ندركه منها انما هو في الوجود في محل فمن اين انه لو وجد لا في محل كانت هذه المفرقة حاصلة

فصل

وهلا جاز ان لا يقع هذا الفصل في حق ذلك الصوت الموجود لا في محل بعينه بهذه الجملة ضعف هذه الطرق فيجب ان يعتمد ما قدمناه في صدر الفصل ٭ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان هذا النوع اذا ثبت انه لا يصح وجوده لا في محل
ثم قال رحمه الله اعلم انه اذا وجبت جاحة الاصوات في وجودها الى محل الى اخره ٭ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان هذا النوع اذا ثبت انه لا يصح وجوده لا في محل
فانه لا يفتقر الى ان يوجد في المحل في وجوده ومجرد المحل يكفيه في وجوده فيه والدليل على ذلك ان حكم الكلام مقصور على محله يجب ان يكفيه مجرد المحل ولا يحتاج الى امر
زايد عليه كاللون والكون وما شاكلهما فان قيل وما الذي يجمع احد الامرين في هذا الحكم الى الاخر الجواب ان الذي اوجب في اللون والكون ان يكفيهما مجرد المحل
انما هو كون حكمهما مقصورا على المحل بدلالة ان كل ما كان حكمه مقصورا على المحل كفاه في وجوده فيه مجرد المحل وما لم يكن حكمه مقصورا على المحل بل كان الحكم منه راجعا
الى الجملة كالعلم والارادة وما اشبههما لم يكفه مجرد المحل فعلم ان الذي اوجب فيما يكفيه مجرد المحل كون حكمه مقصورا على محله فاذا كانت هذه العلة حاصلة في
الصوت وجب ان يكفيه ايضا مجرد المحل ولا ينتقض ما ذكرناه فيقال حكم المالف مقصور على محله ومع ذلك فانه يفتقر في وجوده الى المحلين كذلك ها هنا يكون حكم
الصوت مقصورا على محله ومع ذلك فانه لا يكتفي بمجرد المحل ٭ وذلك لانا نقول ان المحلين للتاليف في حكم المحل الواحد لغيره من الاعراض فان قيل فقولكم بان
مجرد المحل يكفيه علة ان تتميز من المعلل به والجواب ان هذا التعليل الذي ذكرته يقتضي ان تكون الحاجة الى المحل تابعة لا يجابه الشيء لما يوجب من الحكم وهذا
ومن حكم ما نجعله علة ان تتميز من المعلل به لا يجوز لانا قد علمنا في اللون لو وجد لا في محل ان حكمه الصادر عنه مع انه غير حال فيه وانما وجب حلوله لان ايجابه الحكم لمحل بعينه لا يثبت وهو موجود
لا في محل مرتفع الاختصاص وهو موجود في محل فاذا كان كذلك فكان هذا السايل يقول هلا جعلتم ايجابه الحكم لمحله تابعا لحلوله ومن حق الحلول ان
يتبع هذا الايجاب المخصوص فوجب فساد ما ذكره من التعليل واذا كان كذلك صح ما ذكرناه من التعليل ٭ ومتى جرى في كلامنا في الشيء ان حكمه مقصور على محله فانا
لا نعني به ان له حكما به لان هذا لا يمكن ذكره في سائر الاعراض وانما الغرض انه لو كان له ضد لكان يضاده عليه الى غير ذلك من الوجوه التي ذكرناها في موضعه فصح
بهذه الجملة ان الصوت في وجوده في المحل يكتفي بمجرد المحل ولا يحتاج الى امر زايد على ذلك ٭ وكما ان هذه الغضبة واجبة في الاصوات فهي ثابتة في الكلام
لانه اصوات واقعة على وجه هو في وقوعه على وجه دون وجه لا يفتقر الى امر زايد على ما افتقر اليه في الاصل كما نقوله في العلم ان الاعتقاد يكفيه بنية
العلم في وجوده فاذا وقع هذا الاعتقاد على وجه فصار عالما لم يفتقر الى امر زايد على ما افتقر اليه في الاصل وعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الفصل ٥

فصل

ثم قال رحمه الله وقد وقع اختلاف شديد في صفة المحل الى اخره ٭ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل انما هو بيان اختلاف
الناس في صفة المحل الذي يوجد فيه الكلام فذكر ان الاشعري رحمه الله ها هنا ثلثة اقوال في قول انه محتاج في وجوده الى البنية والجوكة فيها وهذا هو الذي
كان يذهب اليه الشيخ ابو علي رحمه الله قبله وفي قول اخر انه لا يحتاج في وجوده الى الحركة ولكنه محتاج الى البنية في وجوده وهو الذي كان يذهب اليه الشيخ ابو علي
رحمه الله وينصره وفي قول ثالث انه لا يحتاج في وجوده لا الى البنية ولا الى الحركة وانما الذي يحتاج اليه في وجوده انما هو مجرد المحل وهو الصحيح من اقواله
الثلثة وهو الذي استقر عليه قوله ومذهبه ومال اليه الشيوخ المتاخرون رحمهم الله ٭ وحكى ابو هاشم ايضا انه يحتاج الى صلاحة في المحل قبل ان يرجع
الى الصحيح مما ذكرناه من اقواله وقد ذكره ابو علي ايضا واما الشيخ ابو هاشم فلما رجع عن ذلك قال ان هذه الغضبة انما تجب اذا كان الكلام من فعلنا فاما اذا كان
من فعل الله تعالى فانه يصح وجوده في المحل وان لم يكن فيه صلابة ويجري على مذهب ابي علي في الحكاية انه هو المحكي ان يكون الكلام في كونه مسموعا محتاجا الى الصوت
لا من مذهبه ان الكلام غير الصوت المقطع وانه معنى سواه يكون في ادراكه مشروطا بمقارنة الصوت له والكلام في هذا الباب نوخره عن هذا الموضع الى موضع
هو اخص به ٭ والذي يجب ان يذكره ها هنا انه لا يحتاج في وجوده الى البنية خلافا لما ذهب اليه ابو علي من خلاف ولا الى الحركة خلافا لما يذهب اليه الشيخ

فصل

ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي رحمه الله فهذا تحقيق الخلاف في صفة المحل الذي يحتاج الكلام في وجوده اليه ٥ قال ايده الله في هذا الفصل ان الصوت لا يحتاج في وجوده
ثم قال رحمه الله اما ابطال حاجته الى بنيه فما تقدم ممن ذكره فيه الى اخره ٭ قال ايده الله والصحيح رحمه الله في هذا الفصل ان الصوت لا يحتاج في وجوده
الى بنيه خلافا لما ذهب الشيخ ابو علي من خلاف واورد ما يمكن ان يتعلق به في اثبات حاجته الى البنيه ٭ والاصل في ذلك ان ما قدمناه من قبل ان مجرد المحل
كاف في صحة وجود الكلام فيه ممن ذكره ها هنا فمقول ان حكم الكلام مقصور على محله فوجب ان يكتفي في وجوده لمجرد المحل وان لا يحتاج الى امر زايد عليه

الطريقة

من البنية وغيرها كالكون واللون فانما لما كان حكمها مقصورا على محليهما كفاهما في وجودهما وحصولهما مجرد المحل فلذلك يجب مثله في الكلام والصوت ∴ وهذه
الى ذكرناها عائدة ايضا على انه في وجوده لا يفتقر الى حركة محلة غير ان المقصود بهذا الفصل انما هو ابطال حاجته الى البنية وقد اوردنا الكلام في ابطال حاجته
الى الحركة فصلا سيعود ان شاء الله واما ما يتوجه على هذه الطريقة من الاسوله وما يمكن ان يجاب به عنه من الاجوبة وقد مضى فلا وجه لاعادته وتطويل الكلام فيه

دلالة اخرى على انه لا يفتقر في وجوده الى بنية وهي انه قد ثبت ان الكلام يصح وجوده في الجماد الذي ليس بحي فيجب صحة وجوده في كل محل سواء كان
مبنيا بنية مخصوصة او لم يكن كذلك لان تاليف الجماد كافتراقه ∴ يبين صحة ما ذكرناه ويوضحه ان المعاني التي يفتقر في وجودها الى بنية لم يصح وجود شيء منها
في الجماد فكان يجب في الكلام لو كان محتاجا الى البنية ان لا يصح وجوده في الجماد فلما صح وجود الكلام في الجماد دلنا ذلك على استغنائه في وجوده عن البنية والكفاية
بمجرد المحل وصحة وجوده في المحال المفترقة كصحة وجوده في المحال المولفة لان وجود بنية الجماد كعدمها ∴ ولا ينتقض هذه الجملة التي ذكرناها بالتاليف من انه
لا يكفيه محل واحد ومع هذا فان وجوده في الجماد صحيح ∴ وذلك لانه لما صح وجوده في الجماد فلا جرم قضينا باستغنائه عن البنية لان البنية هي نفس التاليف وغيرها
فكيف يحتاج الشيء الى نفسه فصار المحلان للتاليف بمنزلة المحل الواحد لغيره من الاعراض فصار ذكر لا يقدح فيما حررناه من الدلالة **دلالة اخرى**
وهو ان الكلام لو كان في وجوده مفتقرا الى البنية وقد رنا تضادها اعني الحروف المختلفة لوجب ان يفتقر ضد الشيء منه الى ما يفتقر اليه صاحبه لان هذا هو الواجب
في حق كل ضدين ومعلوم ان بعضها لو احتاج الى بنية لكانت بنيته بعضها غير بنية البعض وهذا يعود على تضادها بالنقض فيجب المنع من الحاجة الى البنية **دلالة اخرى**
وتحريرها وهو ان الكلام لو كان محتاجا الى البنية لوجب في الصوت مثله لانه من جنس الاصوات الا انه اصوات واقعة على وجه والشيء اذا احتاج الى امر من الامور في
وقوعه على وجه دون وجه لا يفتقر الى ازيد من ذلك كالاعتماد لما احتاج الى البنية والى جيوة فيها في وقوعه على وجه دون وجه ليس يفتقر الى اكثر من بنية فيها
جيوة فاذا صح وجود الاصوات في المحال وان لم يكن هناك بنية فيجب صحة وجود الكلام فيها مع عدم البنية فيها وان الاحتاج الى امر زائد لاحتاج اليه الاصوات

دلالة اخرى وتحريرها ان الكلام لو كان يفتقر في وجوده الى البنية لوجب احتياجه الى بنية مخصوصة وذلك لا يصح لان المعالم من جال الالسنة التي يصح وجود
الكلام فيها مفترقة في كيفية البنى فليس بعد ذلك الا وجوب الغنى باستغناء الكلام عن البنية **دلالة اخرى** وهي ان الكلام لو احتاج الى البنية لوجب احتياجه
الى المجاورة واركان بواسطة كحاجة التاليف اليها وهي متضادة اذا غايرت الامكنة بها واختلفت الجهات عليها فكيف يجوز في الشيء ان يكون مفتقرا الى الضدين ؟
ولقائل ان يعترض علينا ان يقول ان الكلام وان افتقر الى الضدين فانه لا يفتقر اليهما على الجمع حتى يستنكر ذلك ومنع منه بل هو يفتقر اليهما على البدل فما المانع من ذلك

دلالة اخرى وهي ان حكم الكلام الذي يرجع الى ذاته يظهر ولا بنية فلا معنى لان يقال انه افتقاره في وجوده الى البنية الدليل عليه الكون واللون وغيرهما
فان قيل حكم الارادة والعلم يظهر وليس هناك بنية القلب ولم تصنع ذلك من حاجتها الى هذه البنية فهلا جاز في الكلام ان يظهر حكمه ولا بنية هناك ومع ذلك فان
ظهوره ولا بنية لا يمنع استغناءه الى البنية ووجوده من دونها قيل له لسنا نقيم ما ذكرته في الارادة والعلم انهما لو وجدا في غير بنية لكان يظهر حكمهما
واذا كان كذلك بطل ما رام به ان ناقضنا وصحة الدلالة فهذه جملة ما يستدل به **شبهة** من خالفنا في ذلك ان احدنا لا يمكنه فعل الكلام الا اذا كان هناك
بنية مخصوصة من فم ولسان او ما يتشكل بهذا الشكل فلو لا حاجته في الوجود الى هذه البنية والا لصح ان يفعله ما في يده من القدرة لانها قدرة عليه فلما لم يصح ذلك
وابتحال دل على افتقاره في الوجود الى البنية **والجواب** عن ذلك ان احدنا وان كان لا يمكنه فعل الكلام الا بمبنى بنية مخصوصة فليست العلة في ذلك افتقار
الكلام اليها في نوعه وانما هو لانه لا يمكنه فعل الكلام الا مقدورة والا متولدا عن السبب واذا كان كذلك فحاجته الى السبب في فعل الكلام هو الذي اوجب ان لا يصح فعله للكلام الا
في مبنى بنية مخصوصة فمن ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على ايجاد الكلام وان لم يكن هناك بنية **شبهة اخرى** وتحريرها وهو انه قد ثبت ان الناطق
لا يمكنه ان يتكلم بالرا وليس ذلك الا لانه في وجوده مفتقر الى بنية ليست توجد تلك البنية في لسان الالثغ وفمه وهو انه قد ثبت ان الالثغ **والجواب** ليس الامر على ما قدرته
من ان تعذر التكلم بالرا على الالثغ لمكان افتقاره في الوجود الى بنية ليست للالثغ بل العلة في تعذر ذلك عليه هو انه للكونه قادرا بقدرة لا يمكنه فعل الرا الا متولدا عن سبب
بالة فتلك الالة التي يحتاج اليها في فعله معدومة في الة كلام الالثغ واذا كان كذلك فمن ابن ان وجوده لا يصح مع فعل الله تعالى في غير محل مبني بنية مخصوصة **شبهة اخرى**
وهي ان احدنا يفعل الكلام في بعض المواضع دون بعض على ما بينت من رجع الصدا فانه لا يرجع في كل موضع وانما يرجع في مخصوص من المواضع وليس ذلك الا لان المواضع التي
يرجع منها الصدى تكون مختصة بالبنى التي يصح وجود الكلام فيها ولا يرجع ذلك في المواضع الاخر فقد امثال تلك البنى فيها فدل ذلك على حاجة الكلام في وجوده الى البنية
والجواب عنها جرى على ما يقدم لان الاصل في ذلك ان حاجة الالة ثابتة الى الالة في فعل الواحد منا للكلام لكونه غير قادر على فعل الكلام الا متولدا عن سبب بالة فتلك
الالة انما تحصل في الامكنة التي تنصلب الهوا فيها من الحماة وقرب الجبال وما اشبهها فيصح منه فعله للكلام هناك لحصول الالة التي يحتاج اليها في فعل الكلام والا تحصل
تلك الالة في غيرها من المواضع التي لا يصلب الهوا فيها فلا يمكنه فعل الكلام فيها لفقد الالة هناك ∴ والكلام في تفصيل ما نسمعه من الكلام في الصدى سيعود ان شاء الله
في موضعه وهذه طريقة الجواب عن هذه الشبهة فلا تعلق للمخالف بها فان قيل ومن اين ان هذه البنية الة في فعل الكلام ليتم لكم ما اجبتم به عما اوردناه عليكم
الجواب انا قد علمنا بالادلة التي قدمناها استغناء الكلام في وجوده عن البنية والكفاءة بمجرد المحل وعلمنا ايضا لو احدنا لا يمكنه فعل الكلام الا بالة مخصوصة
ثم رأينا انه يمكنه فعل الكلام في موضع دون موضع قلنا بحسب ان يكون الموضع الذي يمكنه ان يفعل الكلام فيه قد وجد فيه الة يمكنه فعل الكلام فيه بها فنجعل تلك الالة
الحاصلة فيه الة لكلامه حتى لا ينقض ما ذكرناه من الادلة فان قيل لو جاز ان يقال ان الة في فعل الكلام من حيث انه لا يصح منا ايجاد الكلام من دونها لوجب
ان يقال مثله في بنيه القلب حتى يقال انها الة فيما هو من افعال القلوب من العلم والارادة والظن والنظر الى ما شاكل لانه ما من شيء منها الا ويصح وجوده من دونها
والجواب قلنا ان الفرق بين الالة وبين ما لا يكون الة ان ما كون الة جاز ان يحلف الحال فيها بحسب احلاف الفاعلين فما لا يصح منا فعله الا بالة يصح من القديم
ايجاده وفعله من دونها وهذا قائم في الكلام لانه الذي يصح من القديم تعالى ايجاده في محل لا بنيه فيه وقد دللنا على ذلك بما فيه مقنع اذا ثبت هذا فليس كذلك حال العلم
والارادة وغيرهما من افعال القلوب فان الحال في ذلك لا يحلف بحسب احلاف احوال الفاعلين فكما ان الواحد منا لا يمكنه فعل الارادة والكراهة وغيرهما من افعال القلوب
الا في مبنى بنية مخصوصة هو القلب فكذلك القديم تعالى لا يوصف بالقدرة على ايجاد هذه الافعال الا في ذلك المبنى البنية المخصوصة واذا كان كذلك وجب القضاء

فصل

ما زحاجة هذه الافعال الى العلب معلقة بالحس ولا يمكن ذلك في الكلام فبان الفرق بين الموضعين ٭ ثم قال رحمه الله فاما حاجته الى الحركة الى آخره ٭ قال ابو هاشم رحمه الله ان الكلام لا يحتاج في وجوده الى البنية افرد هذا الفصل للكلام فانه كما لا يحتاج الى الحركة ٭ والاصل في ذلك ان حكم الصوت مقصور على محله فوجب ان لا يفتقر الى ان يبدء المحل كسائر ما يكون احكامها مقصورة على محالها

ولعل فان حكم الصوت يظهر مردودا الحركة فلا يحب حاجته اليها كاللون وغيره ٭ ولعل فان الحركات متضادة اذا تعاقبت الامكنة بها فلو كان الصوت في وجوده محتاجا الى الحركة لوجب حاجته الى الضدين ٭ ويجاز ان ما يفعله الواحد منا من الصوت وهو في جهة نصح ان يفعله بعينه وهو في جهة اخرى والا فلو لم يصح ذلك وكان ما يفعله في احدى الجهتين غير الاخرى ومماثلا لان لزم خروج القدرة عن حكمها الذي تذكره من ان الوقت واحد والجنس والمحل واحد لتعلق ما يوجد من مقدور واحد واذا لم يجز ذلك فيجب فيما صح ان يفعله في جهة ان يصح منه ان يفعله في جهة اخرى والكون في هاتين الجهتين متضادان فكيف يصح في الكلام ان يقصر اليهما في وجوده

ولعل فالحركة قد تكون من جنس السكون فلو كان الصوت في وجوده محتاجا الى الحركة لوجبت حاجته الى السكون فان الجنس واحد وان كان لقائل ان يقول انه يحتاج الى كون مخصوص واقع على وجه دون غيره من الاكوان وهو كما تقولونه في الجيوة انها تحتاج في وجودها الى البنية ولا يصح وجودها مع سائر المائعات حتى يكون بالغا محصوصا وهو الذي يعبر عنه بالبنية

دلالة اخرى وهي ان احدنا يصح منه ايجاد الصوت في محل ساكن ولو احتاج الى الحركة في وجوده لاستحال ذلك ٭ ويجاز ذلك كما قدثبت ان الجوزة اذا طرحت على سندان شمع للسندان صوت كما يسمع ذلك للجوزة ومعلوم انه لا حركة في السندان بل هو على ما هو عليه في سكونه ٭ ولا يمكن المنع من حصول صوت في السندان وذاك لان ما يسمع هناك من الصوت لو كان صوت الجوزة فقط لوجب ان يسمع من موقعها على الصخرة من الصوت مثل ما يسمع من موقعها على السندان وان الحلف الحال فيهما ومعلوم خلافه فدل على ان الصوت كما وجد في الجوزة فقد وجد في السندان

دلالة اخرى وهي ان احدنا لو فعل سبب اقال الحروف لوجد الحرف الثاني والمحل ساكن وذاك لان الحركة انما تكون شرطا في توليد السبب الذي هو الاعتماد للمسبب الذي هو الحرف في حال وجود السبب دون الحالة التي تحصل الحرف متولدا عنه فبطل قوله ان الكلام يحتاج في وجوده الى الحركة فهذه الوجوه التي تدل على استغناء الكلام في وجوده عن الحركة خلافا لما ذهب اليه الشيخ ابو علي رحمه الله

سهم الشيخ ابي علي في ذلك انا قد علمنا ان طنين الطست نستمر به ما يستمر به الحركات وسقطع بانقطاعها عنه على نيرة واحدة فوجب الحكم بحاجة الصوت الى الحركة والا لولا الحاجة اليها لما وجب بزوالها زواله وبهذه الطريقة نعرف حاجة الشيء الى غيره

والجواب ان هذا الذي ذكرته انما كان يجب ان لو لم يمكن صرف ذلك ممكنا الى وجه اخر غير كونه محتاجا الى الحركة فاما وممكن ان يصرف ذلك الى وجه اخر فما ذكره لا يجب فان قيل وما ذلك الوجه الذي تصرفون اليه زوال الطنين عند زوال الحركة وثبوته بثباتها اذ لم تصرفوه الى حاجة الصوت الى الحركة في وجوده اسلكوا بنا طريقة البيان فالجواب قد تقرر عندنا ان الصوت مرفعلنا لا يوجد الا متولدا عن سبب هو الاعتماد وهو اما ولده بشرط المماسة وهو ما يحصل من الاليف عقيب حركات متوالية او حركات يقل السكون فيها اذا كان المحل محتملا لضرب من الصلابة حتى لا يصح توليد الاعتماد له الا بهذا الشرط على الوجه الذي ذكرناه ٭ ولا يقدح في ذلك ان يقول قابل الاشبهة في صحة وجود الصوت في السندان مع انه لا صلابة فيها فكيف يمكنكم ان تقولوا ان الاعتماد لا يجوز ان يولده الا بهذا الشرط وذاك لان اعتماد القادر عند الكلام على اللسان يجعله صلبا فاذا اعتمد عليه تصلب فيصح والحال على ما بينا وجود الصوت فلا يقدح فيما اعتبرناه من الشرط ما اوردته لان الصلابة حاصلة في اللسان ثم ولا فرق بين ان يكون صلبا في نفسه او صلبا بغيره فاذا صح ان الحركة شرط في توليد الاعتماد للصوت قلنا انما سقط طنين الطست عند سكونه وانقطاع الحركة عنه لعدم ما هو شرط في توليد الاعتماد الصوت لانه في وجوده محتاج الى الحركة ٭ وبجملة الكلام في ذلك مجرى ما نعلمه من حال حركة السهم فان حركته لا تصح مردودا الوتر ثم لا تقال ان حركة السهم مفتقرة الى الوتر في وجودها فهكذا ليس اذا لم يوجد الصوت منا مردودا الحركة فانه يجب القضاء لاجله بحاجة الصوت في وجوده اليها بل امتناع ذلك يجب صرفه الى ما ذكرناه وانما كان يكون له فرج فيما ذكره لو امكنه ان يبين لنا صوتا مبتدأ يوجد بوجود الحركة ويعدم بعدمها فكان يصح ان يقال يجب ان يكون ذلك لحاجة الصوت في وجوده الى الحركة فاما وذلك غير ممكن فلا فرج للخصم فيما اورده ٭ ومما يوضح سقوط ما قاله ان هذه الاصوات تشتد عند كثرة الحركات وتضعف بضعفها فلو لم نقل بان ذلك لان الحركة شرط في توليد الاعتماد له لزم ان يكون الكلام متولدا عن الحركة لوقوفه عليها في القلة والكثرة وهذا هو الذي به نعرف كون الشيء متولدا عن غيره فيلزم ابا علي ان يجعل الله تعالى فعلا بسبب اذا قال بانه لا يصح وجود الكلام مردودا الحركة وليس هذا مذهبه فاذا لم يلزمه والحال هذه ان تكون الحركة سببا للكلام فهكذا لا يلزم حاجة الصوت في وجوده اليه ٭ ومما يزيد ما ذكرناه وضوحا ان الحركة لو كان الصوت يحتاج اليها في وجوده للزم ان لا يفتقر الحال من قليل الاصوات وبين كثيرها في افتقارها الى قدر مخصوص من الحركات الا ترى ان العلم لما احتاج في وجوده الى بنية العلب لم يفترق الحال في كثرة تلك البنية وقلتها فلو كانت الصوت مفتقرة في وجوده الى الحركة لوجب ان لا يفترق الحال بين قليلها وكثيرها فلما ثبتت التفرقة عند كثرة الحركات وقلتها فكثرة الاصوات عند كثرة الحركات وضعفت بضعفها لم يكن بد من علقة بين الصوت والحركة تلك العلقة اذا لم يصح ان يرجع بها الى الحاجة في الوجود وجب ان يرجع بها الى الحاجة بطريقة التولد لان هذا هو الاشبه وهذا الذي اوردناه هاهنا يمكن ايراده على وجه يكون ابتداء دلالة في المسئلة فهذه طريقة القول في ذلك ٭

فصل

ثم قال رحمه الله فاما القول في صحة وجود الكلام في غير الهوا فهو ان احدنا يعتمد على لسانه الى آخره ٭ قال ابو هاشم رحمه الله في هذا الفصل ان الكلام كما يصح وجوده في الهوا يصح وجوده في غير الهوا ومن اصحابنا من يقول انه لا يصح وجوده في غير الهوا والذي يدل على صحة ما نقوله هو ما قدمنا ان احدنا يعتمد على لسانه فيوجد فيه الصوت ولهذا يسمع من جهته وكذلك اذا اعتمد على شفته يوجد فيه البا ولو كان الكلام حالا في الهوا فقط دون غيره من المواضع لكان لا فرق الحال بين الاعتماد على الشفة وبين الاعتماد على غيرها في صحة وجود هذا الحرف فيه

وبعد فان الذي اوجب صحة وجود الصوت في الهوا انما هو ما يحصل من الاصطكاك فيه وهذا يصح وجوده في غيره فيجب صحة وجود الصوت حيث ما يصح حصول الاصطكاك فيه ولو لم يصح وجوده في غير الهوا والحال هذه لما صح وجوده في الهوا ايضا بعد ذلك ان عدوى اذا نزعت ثنايا لم يصح ان يوجد الحرف الذي يحتاج اليها في وجوده ولو كان الصوت انما يحل الهوا فقط

لما اخل عدمها بصحة وجود ذلك الحرف لان حال الهوا في الحالين واحده لم تتغير وقد عرف خلافه **دلالة اخرى** وهي اقوى مما بدأ في هذه المسئلة وتحريرها وهو انه قد بانت الفرق على الادراك بين اصوات بعض المحال وبين اصوات البعض الاخر منها فان صوت المجوّف بخلاف ما هو مصمت غير مجوّف وطنين الطست بخلاف صوت الكوز وغيره من الاجسام وما يسمع من صوت الحديد بخلاف الصوت المسموع من الصفر وتعداد ذلك يطول وقد ذكرته هناك اذا اوردناه ها هنا كان ممنوعا في الدلالة على ما نقوله من وجود الصوت في غير الهوا لانا نقول لو كان الصوت لا يوجد الا في الهوا فما بال اختلاف هذه الاصوات التي نسمعها وبماذا وقع الفصل بين بعضها وبين بعض مع ان الهوا الذي يجاورها هذه الاجسام مجاورته لبعضها كمجاورته للبعض الاخر فلما ثبت هذا الضرب من الفصل بين بعضها وبعضها ما كان ذلك الا لان ما نسمعه من الاصوات اصوات وجدت في تلك الاجسام فتختلف على ادراكنا لاختلاف تبعا لمحالها واشكالها **شبهة** المخالف في هذا الباب ان يقول ان احدنا اذا منع من النفس لم يمكنه ايجاد الكلام وهذا كذي مكان به ضيق النفس لا يصح منه ايجاد الكلام وليس الوجه في ذلك الا ان الكلام يحتاج في وجوده الى الهوا وذلك لا يوجد مع من يمنع من النفس ولا مع من به ضيق النفس والافما عداه من الاعتمادات والمصاكات حاصلة في لسانه وفي الهوا **اخرى** قالوا قد ثبت ان اصوات المزامير واليراعات وغيرها من الصفارات كلها توجد في الهوا وهذا ترى القيان يقطعونها باصابعهم اذا وضعوها على تلك الثقب فيحدث على حاجة تلك الاصوات الى الهوا في وجودها وربما شبهوا ذلك بما يسمع من صوت البوق فقالوا ان ذلك الصوت يوجد في الهوا الان الهوا المحتقن في راسه الاضيق ويختنق فيوجد فيه ذلك الصوت العظيم وهذا لا يسمع هذا الصوت لو ضرب من راسه الا وسع وذاك لان الهوا لا يحتمع فيه من الراس الا وسع حتى يسمع الصوت فيه لاختناقه وربما عارضوا الكلام في القهقهة الصياحة وهي قهقهة تملأ ما وتبشه راسها شدا وثيقا وتوقد النار تحتها في المعارك الا انها اذا حلت راسها او شقت وجد ما فيها من الهوا منفذا فيتسارع للخروج فيتضاغط من الاضطراب ويختنق فيسمع ذلك الصوت العظيم من راسه فيجب ان يكون هذا دليلا على انه لا يصح وجوده في غير الهوا **والجواب** اما جمع رحمه الله هذه الشبهة لان الجواب عنها اجمع يجري على نمط واحد ونسيق واحد وذاك لانا نقول ان الوجوه التي اوردتها انما تدل على صحة وجود الصوت في الهوا وليس ما يدل على استحاله وجوده في غير الهوا ولا يمنع من صحة وجود هذا النوع في الهوا وانما الذي ننكره ونمنع منه ان يقال انه لا يصح وجوده الا في الهوا من حيث انه من المعاني التي يكون حكمها مقصورا على محالها فلا يجب اذا واحال هذه في الصوت اذا كان حكمه مقصورا على المحل ان يفتقر في وجوده الى امر زايد عليه واذا كان غرضنا ما ذكرناه فهذه الشبه بمعزل ومرحل عما نحن فيه **قسم** نقول ان الممنوع من النفس انما لم يصح منه الكلام لان الهوا الذي يجاور آلته كلامه مكمل آلته في صحة ايجاد الكلام بها حتى كان تردد النفس في هذه المجاري شرطا في صحة وجود الكلام فينا لا لانه لا يصح وجوده في لهواتنا وزالهوا فصار ذلك مثل ما نقوله في الصوت الذي يوجد في العود فان ذلك الصوت يوجد في الوتر ولكن لابد من توتير مخصوص ومن تحويف يكون هناك فيصير ذلك مكملا لآلته وهكذا الحال فيمن به ضيق النفس فانه انما لا يمكنه الاستمرار على الكلام لان استمرار تردده في مجاريه ولهواته مكمل لآلة كلامه لان الكلام لا يصح وجوده الا في الهوا **وهكذا** الحال في سائر ما اوردوه من المزامير واليراعات والصفارات فان الهوا في جميع هذه المواضع مكملة للآلة التي بها يوجد الاصوات لانها محتاجة في وجودها الى الهوا ولا يصح وجودها الا فيه **فاما** الذي اورده اخيرا في القهقهة الصياحة فان صح فيها ما ذكره فليس بمانع من صحة وجود الصوت في غير الهوا وانما فيه صحة وجوده في الهوا ونحن لا ننكر هذا وانما الذي ننكره ان يقال باستحالة وجوده في غير الهوا فعندنا انه كما يوجد في الهوا يوجد في نفس القهقهة الصياحة الا ان شدة نه موقوفه على حصول مصاكات واعتمادات كثيرة وصلابه في الهوا لاستحاله المابيه وذلك لا يوجد الا بايقاد النار تحتها على الوجه الذي ذكرناه حتى تحصل تلك الهدة العظيمة والصوت الهايل فهذه جملة ما يجب تحقيقه في الجواب عما اورده من الشبه وبالله التوفيق **فصل** قال رحمه الله اذا صحت الجملة المتقدمة من وقوع الغنية في وجود الاصوات بمجرد المحل الى اخره **قال** ايده الله جملة ما يجب تحصيله في هذا الفصل هو انه كما ثبت ان الاصوات لا تحتاج في وجودها الى اكثر من المحل فقط وانها لا تحتاج الى امر زايد على مجرد المحل من بنية وحركه وغير مما وصح ان الله تعالى يقدر عليها على وجه الابتدا وصح ان فيها متماثل ومختلف وثبت بما مر في موضعه من كتاب الالوان ان الامثال الكثيرة يصح وجودها في محل واحد يجب ان يعلم ان نصح من الله تعالى ايجاد الاصوات العظيمة في الجز المنفرد وهذا اذا فعلها مبتدا فاما اراد ان يفعل الصوت متولدا في الجز المنفرد فانه لا يوصف بالقدرة عليه **والوجه** في ذلك ان السبب المولد له انما هو الاعتماد وهو في تولده له مشروط بصلابة المحل واقل ما يوجد الصلابه فيه جزان لانه عبارة عن اليف مخصوص وذلك لا تنا في الجز المنفرد وكذلك المصاكة شرط في تولد الاعتماد للصوت وذلك عبارة عن اليف بين جزئين عقيب حركات متوالية او حركات يقل السكون فيما بينها وهذا الشرط (ايضا) مفقود في حق الجز المنفرد فوجب القضا بان القديم تعالى لا يكون موصوفا بالقدرة على ايجاد الاصوات العظيمة في الجز المنفرد ومتى اراد فعلها فيه مبتدا صح منه ايجادها فيه مع صغر مقدار ذلك المحل **واذا ثبت** بالادلة القاطعة ان الصوت لا يحتاج في وجوده الى زيد من المحل وثبت ايضا ان في نوع الاصوات متماثلا ومختلفا وانما المتماثل منها وان كثر فانه يصح وجوده في محل واحد فبعد ذلك لا يبقى الا مجرد التشنيع بما لم يعهد ويصير ذلك بمنزله ان يقال لو كفى المحل في وجود الحلاوة لصح ان يوجد في الجز المنفرد حلاوة كل عسل في الدنيا فكما ان هذا الاعتراض والتشنيع لا وجه لهما فكذلك لا وجه للتشنيع علينا في قولنا بصحة وجود الاصوات العظيمة في الجز المنفرد وان صح ان يحصل فيه من حيث المقدور من خلاف ما قاله فان ذلك لا يحصل من حيث العادة فهكذا وان صح من حيث المقدور صحة الاصوات العظيمة في الجز المنفرد فانها تحصل والقديم تعالى لا يحنا ايجادها فيه على مجرى العاده واذا كان كذلك فلا معنى لطعن الطاعن واعتراض المعترض فان قيل يجب ان تقولوا ان الجز المنفرد يصح ان يوجد فيه مثل صوت الرعد عظما فالجواب ان هذا الذي تجوزه في المقدور وهو صحيح غير مستحيل

والعلم عند الله تعالى

والقديم تعالى قادر عليه الآانه تعالى اجرى العادة بخلاف ذلك فلا يجوز حصوله مع جرت العادة هو جواب ٥ **وجواب** اخر وهو ان صوت الرعد هو الذي ذكر انما يتبين عنده على الاوقات لان جميع تلك الاصوات لا تحدث في حالة واحده وانما تحدث في اوقات وفيها ايضا اختلاف وتماثل فلا يشبه ما جوزناه

فصل ثم قال رحمه الله واذا اصطك جسم بجسم الخ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الجسمين اذا اصطك احدهما بالاخر فان كل واحد منهما يوجد فيه صوت وهذا مما لا يقع فيه شبهة وانما تشتبه الحال فيما لو اصطك احد الجسمين بصاحبه مرددوا ان يصطك ذلك به هل يحصل فيهما صوت ام يحصل في احدهما دون الاخر والصحيح ان يقال بل الصوت يوجد فيهما جميعا ٥ والذي يدل على ان ذلك يحصل فيهما جميعا في هذه الحالة هو ما قد بينا انا اذا ضربنا الخشبة على جلد فالمسموع من الصوت هناك يجده بخلاف المسموع منه لو ضربناها على خشبة اخرى او على حجر او على صفر او غيرها من المواضع فلو لا ان هناك المواضع قد وجد فيها الصوت كما وجد في هذه الخشبة والا لم يختلف الاصوات المسموعة على الادراك بين وقوعها على بعضها دون بعض مع اتحاد الخشبة واحدة في جميع الحالات وقد عرفنا اختلاف ما نسمعه من الاصوات هناك فصار ذلك دليلا على وجود الصوت في الصاك والمصطك به جميعا

فصل ثم قال رحمه الله الصوت اذا كان تولده عن الاعتماد فسبب كل حرف غير سبب الحرف الاخر الخ قال ايده الله قصد رحمه الله بهذا الفصل بيان ان كل واحد مما يفعله الواحد منا من الحروف يفتقر الى سبب متجدد يفعله مبتدا ٥ والاصل في هذا الباب ان احدنا اذا تلفظ بالباء لا يصح منه وصله بغيره الا بعد ايجاد امر اخر بوجبه حتى يقف هذا الحرف الثاني على قصده ودواعيه فيجب ان يكون هذا الثاني مفتقرا الى سبب مبتدا يولده ومن ههنا اشتبه على بعض المحبرة فظن ان الكلام يوجد مباشرا لما يراى وقوفه على قصد المتكلم وداعيه ونفى القول بالتولد ففارق الحال في ذلك الحال في نفوذ السهم في بعض هذه الجهات فانه لا يحتاج في كل حركة يفعلها فيه الى سبب مبتدا بل يكفي في ذلك ما فعله اولا فيه من الاسباب فانها تولد اسبابا اخر ثم كذلك فيولد بعض الاسباب بعضها **فصل** هذا الذي ذكرنا يودي الى ان لا يقع الفايده بشيء من الكلام اصلا وذاك ان الفايدة بهذه الحروف انما تقع وتحصل اذا وقع بعضها اثر بعض مرددوا فصل وتراخ فاذا حدث بعضها بعد بعض لا على الوجه الذي يقع به الفايده والقول بان كل حرف من هذه الحروف يفتقر الى سبب مبتدا يودي الى حدوث هذه الحروف بعضها بعد بعض لا على الوجه الذي يقع به الفايده فان ذلك الحرف الثاني وذاك لانه اذا فعل السبب الاول فانه انما تولد الحرف الثاني من حال وجوده فاذا اراد ان يصل الحرف بين اللذين فعلهما حرفا اخر وهذا كما نرى يحصل انما يحصل في الوقت الثالث من حال وجود السبب الاول وكذلك الحال فيما بعد ذلك اذا اراد ان يصل الحرف بغيره لا يمكن الا على ما قدرنا لان مثل هذه الاوقات التي تقع بينها لا يحال بصحة وقوع الفايده بها لانها لقلتها وقلة التفاوت بينها لا يمكن حصرها ولا ادراك تفاوتي ضبطها واذا كان تراخي بعض هذه الحروف عن بعض مما لا يضبط من الاوقات لم يجب بذلك هو وجها عز ان تكون مفيدة هذا ولم يصح ان يفعل سبب الحرف من معا فاما وهذا ممكن فانه يصح وجود هذه الحروف بعضها اثر بعض على الاتصال والتوالي وانما ثبتت هذه القضية في الواحد منا حيث لم يمكنه فعل الكلام الا بسبب فاما القديم تعالى وهو قادر لذاته فانه يصح منه ايجاد هذه الحروف على كل وجه فان قيل اليس من مذهبكم ان الاعتماد لا يولد الصوت الا ويولد اعتمادا اخر فهلا جاز في هذا الاعتماد الثاني ان يولد الصوت في الثاني قلنا اوان ذلنا ما ذكرته غير انا نقول ان الشرط في توليد الاعتماد للصوت المصاكة وهذه المصاكة انما توجد مع الاعتماد الاول دون الثاني فلم يصح في هذا الاعتماد الثاني ان يولد الصوت لفقد شرطه فاجتنبنا في فعله الى سبب يبتدا به فان قيل هلا صح في هذه الاصوات ان تولد بعضها بعضا الجواب ان الصوت لو جاز ان يولد الصوت لكان يجب ان يولده في الحال اذ الجهة له ولو كان كذلك لزم وجود ما لا نهاية له من الاصوات على ما مر في ظايره من هذا الفصل

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان الكلام هو الاصوات المخصوصة لا معنى سواها بخالفها الى اخره قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان هاهنا مسئلة اختلف فيها الشيخان ابو علي وابو هاشم رحمهما الله من ان الكلام ما هو فالذي كان يقوله ابو هاشم ان الكلام انما هو هذه الاصوات المقطعة لا غير وامّا ابو علي رحمه الله فانه ذهب الى ان الكلام غير هذه الاصوات المقطعة وانه معنى باقي وكونه مسموعا يقف على مقارنة الصوت له وحكي عنه انه انما يكون باقيا اذا ابتدى مكتوبا دون ان يبتدا به مسموعا والله تعالى اعلم بصحة هذه الحكاية عنه فهذا هو الخلاف الذي جرى بين مشايخنا فاما مخالفونا من الكلابية فقد اثبتوا الكلام في الشاهد ورجعوا به الى هذه الحروف المسموعة وفصلوا فيه من الشاهد والغايب وقالوا ان الكلام في الغايب معنى قايم بالنفس ٥ ولما تبع ابن ابو بشر الاشعري وعرف الحقايق لا يخالف شاهدا وغايبا ابت الكلام في الشاهد والغايب معنى قايما بالنفس دون هذه الحروف فجعل هذه الحروف عبارة عنها او حكاية على ما وقع الاختلاف فيه ٥ والمقصود بهذا الفصل انما هو الكلام في مسئلة الخلاف بين شيخنا دون الكلام على مخالفينا فانه رحمه الله قد افرد للكلام عليهم فصولا اخر من بعد بين الكلام فيها من بعد ان شاء الله ٥ والصحيح من المذهب الذي نختاره انما هو مذهب ابي هاشم ٥ والذي يدل عليه هو ان الكلام لو كان غير هذه الاصوات المقطعة لصح انفصال احدهما عن الاخر اذ العلقة بينهما امر وجه معقول فكان يصح ان يوجد هذه الاصوات المقطعة ولا يكون كلاما يشمع بان لا يوجد ما هو كلام او كان يوجد ما هو كلام مرددوا هذه الاصوات المقطعة لولا ما ذكرناه والا انفصل ان لا يثبت التمييز بين الذابين وادى الى التباس الجنسين بجنس واحد وهذا محال فوجب لو كانا غيرين ان يصح انفصال احدهما عن الاخر ليثبت التمييز بينهما ويعلم تغايرهما فان قيل وهذا نه لا علقة بينهما ليثبت ما ادعيتموه من صحة انفصال احدهما عن الاخر قيل له لو كان بينهما علقة لكانت لا تخلو امر ان تكون علقة حاجة او علقة اجناب ولا شيء من العلقتين بينهما فان قيل ومن اين ذلك قيل له لان علقة الحاجة اما ان تكون حاجة في الوجود او حاجة التضمين ولا يثبت واحد من العلقتين من هذه الاصوات المقطعة وبين الكلام

معنى

وعلقه الايجاب امتنان يكون علقه ايجاب العلة للمعلول أو علقه ايجاب السبب للمسبب وقد بطلت العلق كلها من الكلام ومن هذه الاصوات لو كان الكلام
عليها وفي زوال وجوه العلق بينهما ما يوجب القضا بان يحكم بصحة انفصال احدهما عن الاخر فان قيل ومن ان انه ليس بينهما علقه حاجة في الوجود
قيل لو كان بينهما علقه حاجة في الوجود لصح وجود المحتاج اليه مع عدم المحتاج لان هذا هو الواجب في المحتاج والمحتاج اليه حتى ان المحتاج اليه انما
ينفصل من المحتاج بهذا الحكم وهو صحة وجوده من دون المحتاج يوضح ما ذكرناه ان العلم لما احتاج في وجوده الى الحيوة صح وجود المحتاج اليه وهو الحيوة
مع عدم المحتاج وهو العلم فكان يجب مثله في مسئلتنا بين الكلام ومن هذه الاصوات المقطعه حاجة في الوجود ان يصح وجود المحتاج اليه من دون المحتاج
فكان يلزم ما قلناه وقد عرفنا خلاف ذلك فان قيل ومن ان انه لا يجوز ان يكون بينهما حاجة التضمين قيل له لهذا الوجه الذي ذكرناه فان من حق
المضمن به ان يصح وجوده ولا ذلك المضمن فكان يجب ان يصح مثله في مسئلتنا وبعد فان الشيء اذا كان مضمنا بغيره صح ان يكون مضمنا بضده
كالجوهر لما كان مضمنا بالكون صح ان يكون مضمنا بضده فكان يجب لو كانت هذه الاصوات المقطعه مضمنة بالكلام ان يصح وجود حرف الراء مع جرس
الزاي كما يصح ان يوجد حرفه مع جرسه لا سيما على مذهب ابي علي اذا قال بتضاد المختلف من الحروف فان قيل هلا جاز ان يكون بينهما علقه ايجاب
العلة معلولها قيل له لان من حق العلة ان يوجب الاحكام للذوات لا الذوات اعتبارا بالحاله بحال الحركه والعلم وما شاكل ذلك فان قيل هلا
جاز ان يكون بينهما علقه ايجاب التسبب للمسبب قيل له لان من حق السبب صحة ان يعرض عارض فيمنعه من التوليد فكان يجب صحة ان يوجد منع فيوجد
هذه الاصوات المقطعه دون الكلام وقد عرفنا خلافه فان قيل ما انكرتم انه انما لا يجوز ان ينفصل احدهما عن الاخر لان سبب احدهما سبب للاخر فلا يجوز
ان يولد احدهما الا ويولد الاخر والجواب جاز ان السبب سواكان له مسبب واحد او مسببان فان من حقه صحة ان يعرض عارض فيمنعه من التوليد
فكان يجب صحة ان يعرض عارض فيمنعه من توليد احد المسببين دون الاخر فكان يوجد الاصوات المقطعه والكلام او الكلام دون الاصوات المقطعه وقد عرفنا
خلافه فان قيل اولس عندكم ان الاعتماد لا يولد الاعتماد الا ويولد كونا فهلا جاز مثله في مسئلتنا حتى ان سبب الصوت والكلام لا يصح ان يولد احدهما
الا ويولد الاخر الجواب ان الذي يخرج الاعتماد عن التوليد مكافاة اعتماد اخر له ويكون في محله وفي كلي الحالين يصير وجوده كعدمه لانه يخرج عن
كونه موليدا وتوليده موقوف عليها ولا يمكن في سبب الحروف والصوت مثل ذلك فلهذا قد يوجد الصوت والكلام وبعد فوجود الاعتماد من دون الحركه والكون
صحيح وكذلك يصح وجود الكون من دون اعتماد فتم لنا العلم بكونهما جنسين مختلفين وليس هكذا في مسئلتنا فانا نعلم ان هذه الاصوات المقطعة
لا توجد الا وهناك كلام ولا يوجد الكلام الا وهناك اصوات مقطعه حتى يستحيل انفصال احدهما عن الاخر واذا كان كذلك فهذا ان لا يتميز الجنسان من جنس
واحد ويؤدي الى التباس ذا بين بذات واحدة وهذا محال وبعد فان هذه الحجة التي ذكرناها انما يستقيم متى جعل الكلام متولدا فاما اذا
فعله الله تعالى مبتدا فهذه الشبهة زايلة في كلامه لا سيما على مذهب ابي علي اذا قال ان الله تعالى لا يجوز ان يفعل بسبب فهذه طريقة تحريرها
طريقة اخرى وتحريرها ان الكلام لو كان غير هذه الاصوات المقطعه لوجب ان يقع الفصل على ادراكهما لكونهما مختلفين الا ترى ان اللون والطعم لما كانا
مختلفين وقع الفصل بينهما على الادراك فهكذا كان يجب في الاصوات المقطعة والكلام فان قيل ما انكرتم ان هذا الذي ذكرتموه لا يجب وان كانا جنسين
مختلفين من حيث كانا مدركين بحاسة واحدة الجواب كونهما مدركين بحاسة واحدة لا يمنع من وقوع الفصل بينهما كما نعلم من حال الجوهر واللون
فانهما يدركان بحاسة واحدة ومع هذا فانه لا يجب الالتباس على كل حال فهذه جملة ما ينصر به مذهب ابي هاشم رحمه الله شبهة الشيخ ابي علي
فيما ذهب اليه ان يقول قد ثبت ان الاصوات مختلفه والحروف لا يقع فيها اختلاف فما يكون بصدد الاختلاف يجب ان يكون غير ما لا يقع فيه الاختلاف والحواب
لنا نسلم لكن ان الاصوات يقع فيها الاختلاف دون الحروف بل الحروف كالاصوات في كونها متغيرة ضربين للاختلاف انما عندنا من جنس واحد واذا كان كذلك
فقد تهدم بنيان شبهته شبهة اخرى وهي ان بعض الاصوات يوصف بالغلظ وبعضها يوصف بالصفا والحروف لا يصح هذه القضية
فيها ويستحيل وصفها بذلك فما يوصف بذلك يجب ان يكون غير ما يوصف به والجواب ان ما ذكرته لا يقع اضافة فيه نسلم لان الحرف كالصوت
في صحة وصفهما بالصفا والغلظ فلا معنى لان يميز احدهما عن الاخر فيعطيه هذا الوصف دون الاخر وبعد فلو ثبت ذلك لم يكن ليدل على هذا الفصل
على اختلافهما في الجنس كما ان الفصل الواقع بين العلم والاعتقاد والتاليف على وجه الالتزاق والتاليف لا على الوجه لا يدل على اختلافهما في الجنس فكذلك
في مسئلتنا كان لا يجب ان يدل ما ذكره الفصل على اختلافهما في الجنس ثم نقول هذه التفرقة انما يثبت بين بعضها ومن بعض لان في خلق من يوجده
بحا فاذا تكلم بحرف من الحروف لم يخلص ذلك ووجد معه من الحروف ما يخالف ما لو تكلم به من كان صافي الحلق املسه فلا فرق ان معاني مخالفة احدهما
دون الاخر ما يقع لنا الفصل الا لما ذكره وبعض ما ذكرناه ان الاختلاف اشكال المحال وبناها تاثيرا في الصوت الست نرى ان ما نسمع من صوت العيدان
يستحيله وغيره طبعا عنا اليه وما نسمع من صرير الباب وما نفر الطباع عنها ولم يستحلها وكذلك نرى ما نسمعه من الصوت من الابريسم يخالف ما نسمعه
من العصب وغيره وذلك دليل على الاختلاف اشكال المحال والبنى له تاثير في اختلاف الصوت واذا ثبت هذا بطل ما ذهب اليه ابو علي شبهة اخرى
وهي ان الكلام باق والاصوات غير باقية فالباقي يجب ان يكون غير الباقي والجواب هذه الشبهة ايضا مبنية على ما قبله نزاع ولا يقع له تسليم
وهو بقا الكلام ونحن اذا جعلنا الكلام هو هذه الحروف المخصوصة والاصوات المقطعه فلا نعطي له البقا ونجري الكلام في القضا بانه محال البقا عليه
مجرى الكلام في الاصوات المقطعه والحروف المخصوصه والحكم باستحاله البقا عليها شبهة اخرى وهي ان الصوت يصح ان يتاتى من جميع الحيوانات
والكلام لا يصح منها اجمع وانما يصح من بعضها دون بعض فيجب ان يكون ذلك دلاله على ان احدهما غير الاخر والجواب انا لا نجعل الكلام
مجرد الاصوات وانما نجعل الكلام ما كان مقطعا منها متقطيعا مخصوصا وواقعا على وجه وانقاع الصوت على هذا الوجه انما يتاتى من بعضهم دون بعض

الجنس

لانه في وقوعه على هذا الوجه يحتاج الى آلة مخصوصة وهذه الآلة انما تثبت لبعض القادرين دون بعض فلهذا صح الكلام من بعضهم دون بعض لا لانهما مختلفان في فهذه جملة الكلام في هذا الفصل ﴿ فصل ﴾ ثم قال رحمه الله واما قول من يثبت معنى في النفس الى آخره ∴ قال ايده الله قصد رحمه الله بهذا الفصل الكلام على من جعل الكلام معنى في النفس ∴ والاصل في ابطال ذلك ان المعنى اذا لم يكن مدركا والكلام معلوما ضرورة فان الطريق الى اثباته حكم من الاحكام مثبت له وهذا المعنى الذي ادعوه لا حكم له فاثباته والحال هذه اثبات لما ليس لنا اليه طريق وتجويز ذلك يودي الى تفتح باب الجهالات ﴿ ونعلم ﴾ فلو كان الكلام معنى في النفس لم يصح ان يوصف بانه ساكت اذ الم يسمع منه الكلام او كان آخرس مأوف الآلة لان المعنى الذي في القلب لا ينافي فالليسان

وامّا فيما يتصل بالاسم فظاهر لان المتعالم من حال اهل اللغة انهم انما يصفون بعد الاسم من يسمع منه هذه الحروف كما انه انما يوصف بانه كاتب متى وجدت منه هذه الاشكال المخصوصة فصح ان المتكلم من وجد منه هذه الحروف دون ما يقولونه فان قال فقد وصف الواحد منا بانه متكلم او كاتب وان لم يوجد منه الكلام ولا اشكال الحروف فكيف يمكنكم ما تقولونه ∴ والجواب ان وصفه بذلك انما هو من طريق اللغة والمراد بذلك انه يواتيه هذه الحروف اذا قصد اليها للاصعوبة ويواتيه الاشكال اذا اراد ها بسهولة ∴ اونقول ان ذلك من اسامي الصناعات التي تتعارفها ارباب دون ما يفعله اهل اللغة فبان بذلك صحة ما قصدناه واوردناه فان ﴿ قيل ﴾ ما الذي من الطريق الى اثبات هذا المعنى انما هو ما نسمعه من هذه العبارة لانها دالة على هذا المعنى الذي في القلب ﴿ الجواب ﴾ هذه العبارة لو دلت عليه لوجب ان يكون لها بد تعلق من العلق التي نعتبرها بين الادلة والمدلولات من اللوازم لو لزوم لما وجب او لزوم لما صح او لزوم لما اختير او لزوم لما حسن والا فلو لم يكن بينها شيء من هذه العلق لم يكن بان يدل على بعض ما في القلب اولى من بعض ∴ والذي يكشف ان يدعى بسما ليس الا ان يقال لزوم لما صحت هذه العبارة وليس كذلك لان هذه العبارة لم تتناف ولم تصح لذلك المعنى وانما صحت لكونه قادرا وعالما ومفكرا في كيفية ايجادها وقاصدا اليها وما قالوه ليس من هذا الوادي له نصيب فوجب نفيه فان ﴿ قيل ﴾ ان احدنا يجده من نفيه كلاما قبل ان يسمع منه ذلك الكلام وهو ما يدبره في نفيه والكلام هو ذلك الذي يجده من نفيه ﴿ الجواب ﴾ ان هذا الذي يجده من نفيه امّا ان يكون تصوره لهذه الحروف التي يريد ان يتكلم بها او علمه بكيفية ترتيبها او اصواتا خفيه يردّدها في مجاري كلامه او قصده الى ايجاده هذه الحروف ولا يعقل معنى سوى ما ذكرناه بحسب ذلك وبوضحه انه لو زال ما ذكرناه لم يكن يجد من نفيه اصلا شيئا فاذا اثبات ما يقوله والحال هذه اثبات لما لا يعقل فوجب ان يكون باطلا ﴿ يزيد ما ذكرناه وضوحا ان الواحد منا لا يسعه كاتبا اذا اراده في الهوا وفعل ما هو صفة اشكال هذه الحروف وهكذا لا يوصف بذلك الا اذا صوّر هذه الحروف في مجاري كلامه ورتبها في نفيه فجب في كونه متكلما ان يكون مثله ∴ ﴿ سوال ﴾ قالوا الواحد منا يعرف دليلا من الادلة فاجيل عنه تفكر فكرا ثانيا فذاك هو الكلام ﴿ والجواب ﴾ ان الفكر ليس من الكلام في شيء وعلى هذا يقال فلان يتكلم من دون فكر وصح في القديم تعالى ان يكون متكلما وان يستحيل عليه الفكر فكيف يجوز ان يرجع بالكلام الى الفكر ﴿ ونعلم ﴾ فان التحبير والسكوت لا ينافيان الفكر ومن مذهبهم انهما ينافيان الكلام فكيف صح لهم ان يرجعوا بالكلام الى الفكر ∴ ثم نقول هذا الفكر الثاني انما يقع في تلخيص العبارة عمّا يتصوره في نفيه من الدلالة والعلم بها لا ان هناك كلاما على الحقيقة ﴿ سوال ﴾ قد وجدنا حيثيتين تاتي من احدهما العبارة دون الاخر فالذي اختص بتاتي هذه العبارة عنه وجب ان يكون مختصا بامر والا لم يمكن ان يصح هذه العبارة عنه دون صاحبه ذلك الامر ليس الا معنى في نفيه ﴿ والجواب ﴾ عن ذلك ان هذا لا يدل على ما شبه من الكلام لانا نقول ان ذلك الامر ليس ما قلته وانما هو كونه قادرا وعالما بترتيب هذه الحروف وقصده اليها لانه لو وجد ذلك تاتت العبارة منه ولو لم يوجد لم تتاتّ العبارة فمن ابدل والحال هذه ما اوردته على معنى في النفس ﴿ سوال ﴾ قالوا اما انكم ان الطريق الى اثبات هذا المعنى حكم من احكامه وهو ما فاته للخرس والسكوت ﴿ الجواب ﴾ قد بينا ان الكلام لا ينافي الخرس والسكوت فاذا كان مبنى الشبهة على هذا اوردا بينوا ما قد افسدناه وابطلناه فما بالكم تتعلقون بها اذ لا حجة لكم فيها ﴿ ونعلم ﴾ فهبنا سلمنا لكم ثبوت التضاد بينهما على الحقيقة لم يكن يدمر كون المحل واحدا ومعلوم ان محل الكلام غير الخرس والسكوت فكيف ثبت المنافاة بينهما فلا معنى اذا والحال هذه لقولكم انه يظهر له حكم من الاحكام وهو منافاته للخرس والسكوت ﴿ ونعلم ﴾ فان المعقول ما نفيه الخرس والسكوت انما هو هذا المسموع دون ما في القلب وهذا الكلام الذي تثبتونه انما تثبتونه في القلب فكيف فيها ان ينافيانه ﴿ سوال ﴾ قالوا قد بينا ان الواحد منا يقول في نفسي كلام فجب ان يدل ذلك على هذا الكلام الذي اثبته والا لم يصح ان يقول ذلك ﴿ الجواب ﴾ ان هذا الكلام في العبارة واثبات المعنى بها واشبهه في بطلان هذا واستحالة ان تكون العبارة طريقا الى المعنى ووصلة اليه فلا يجوز والحال ما ذكرناه ﴿ وجواب آخر ﴾ وهو ان المراد بقولهم في نفسي كلام اي في نفسي العزم على التكلم به وما اشبهه للتوصل بقولهم في نفسي كلام الى اثبات كلام في القلب ونوضحه انهم كما يقولون هذا عقد يقولون ايضا في نفسي الحج وفي نفسي بنا الدار ولو لا ان المراد به ما ذكرناه من ان في نفسي العزم عليه والقصد الى فعله والا لزم ان يكون الحج وبنا الدار معنى في النفس فبت بهذه الجملة سقوط هذه الاسولة وصح ما قلناه من ان ذلك المعنى الذي يثبتونه غير معقول لما ارادوه بيّن صحة ما ذكرناه ونوضحه انهم كما يقولون هذا عقد يقولون ايضا في نفسي الحج وفي نفسي بنا الدار ولو لا ان المراد به ما ذكرناه من ان في نفسي العزم عليه والقصد الى فعله والا لزم ان يكون الحج وبنا الدار معنى في النفس فبت بهذه الجملة سقوط هذه الاسولة وصح ما قلناه من ان ذلك المعنى الذي يثبتونه غير معقول

﴿ فصل ﴾ ثم قال رحمه الله واما ما نجده بالكلام الى آخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل بيان الذي يجب نفيه فهذه طريقة القول في هذا الفصل ∴ والاصل ان الكلام اذا ذكر في حقيقته على ما جرى في الكتب انه الحروف المنظومة ممكن ذكره في حقيقة الكلام ومعناه وما يصح ان يذكر فيه وما لا يصح والاصوات المقطعة في ذكر ان يفعل مع الصوت صوتا آخر عقيبه متى صوّت بصوت آخر عقيبه قالوا قد قطعه ومتى لم يكن كذلك لم يوصف بالتقطيع الا ان هذا الحد مما لا يستقيم لان فيه اولا تكرارا لا فايدة فيه وهو قولهم والاصوات المقطعة والحروف هي الاصوات المقطعة فتكراره ولا فايدة له في الابانة والايضاح لا يصح ∴ ولان قولهم حروف منظومة يقتضي ان يكون اقله ثلثة احرف لانها التي يعبر عنها بالحروف على الحقيقة وقد علمنا ان ما كان منظوما من حرفين يكون كلاما كالمنظوم فما زاد عليها كقولنا من وعن وما شاكلها فتحديده بذلك يقتضي ان يخرج من الحد ما هو منه وهذا لا يجوز من حيث كان الحد كالقسمة في وجوب كونه حاصرا حتى لا يخرج عنه ما هو منه ومانعا حتى لا يدخل فيه ما ليس منه ∴ ﴿ وقد حكى ﴾ للشيخ ابي هاشم في البعد اذا بان ان الكلام يجب ان يكون من حرفين مختلفين ∴ وهذا الذي ذكره لا وجه له بل يصح ان يكون وان كان من حرفين مثلين وعلى هذا كان قوله صلى الله عليه ما انا من دد ولا الدد مني كلاما وان كان منظوما من حرفين مثلين وله بالفارسية نظير كقولهم شش وشش ∴ واعتبر ايضا في هذا الكتاب كونه مفيدا وهذا ايضا لا استقيم وذاك لان هذه الحروف المقطعة قد تكون كلاما وان لم يكن ذلك مفيدا كالمهمل وعلى هذا قسم اهل اللغة الكلام الى قسمين فقالوا هو مهمل ومستعمل ولو لا كون المهمل كلاما والا لم يدخلوه في اقسام الكلام اذا ثبت هذا فالصحيح ان يقال في حقيقة الكلام انه ما له نظام من الحروف فانك اذا حددته بهذا الحد دخل فيه كل ما هو من الكلام ولا خرج عنه ما هو منه مفيدا كان او غير مفيد منتظما من حرفين كان او من حروف كثيرة والنظام على الحقيقة

لا يستعمل الا بين الجوهرين لانه عبارة عن تاليف مخصوص ومتى استعمل في الحروف فعلى ضرب من التوسع والمجاز تشبيها له بالحقيقة من حيث يتوالى على السمع
وهذا وان كان [illegible] لا يمنع من صحة تحديد الكلام به وذلك ان الغرض باحدا انما هو الكشف والابانه عن حال المحدود فاذا حصل هذا الغرض بالمجاز كان
كما لو حصل بالحقيقة فلا وجه للمنع منه ∴ وعلى هذا احدنا العلم بانه يكون المغير فانه على الحقيقه لا يستعمل الا في المعنى الذي يعاقب الحركه غير انه لما حصل
الغرض به في التحريد جاز ∴ والغرض بالنظام الذي ذكرناه هاهنا انما هو ما يصح تحيته لانه لم يذكر ذلك لنصح ان يكون كلاما ∴ وعلى هذا فصر بر الباب وطنبر
الطست وصوت البوق والمزامير لم يكن كلاما لما لم يصح تحيته وكذلك القول في اصوات الطيور وغيرها فان شيا من ذلك لا يصح ان يكون فمن حيث لا يمكن تحيته لا
البغا فانه قد يقع منها هو كلام اذا صح تحيته ووقع على وجه مخصوص فان قيل كيف يستقيم لكم هذا الاصل وقد يكون الحرف الواحد كلاما وهو قول العرب
ع وق وخ وش الى ما شاكل ذلك ∴ والجواب ان ما ذكرته كلام وهو جرفان وان لم يظهر احدهما نطقا فمن حيث ان للامر مرتبتان احدهما الخبر كما في حرف العلة
كقول القايل اعز واعد الى ما شاكل ذلك والاخر التسكين كقول القايل اضرب واقتل الى ما شاكل ذلك اذا ثبت هذا قلنا قولهم ع وق وش كان
في الاصل عي وقي وشي فلما استعملوها في الامر حذفوها واسقطوا حرف العلة وحذفوها ثم حرك الحرف الثاني وان لم يظهر نطقا فهو في حكم المنطوق به
لظهور الحال في ذلك على ان صحة ما ذكرناه ويوضحه ان هذه الحروف التي حذفوها على وتيرة واحدة تعود في الوقف وانما يزول ذلك عند وصله بغيره كان يقول
عي وشي وقي فاما عند الوقف فلا تسقط اصلا فيكون عيْ وقيْ وشيْ وكان الوجه في ذلك ان العرب من مذهبهم ان الابتداء لا يقع الا بالمتحرك والوقف
لا يصح الا على الساكن ومما يدل على صحة ما ذكرناه ان قولهم ع وق وش حرفان للحرف احدهما قد حذفوه هو انهم اذا استعملوا هذه الكلمات في التثنية رايتهم يعيدون
في النطق ما اضمروه وحذفوه فيقولون عيا وقيا وشيا فصار المحذوف والحال هذه في حكم المنطوق به واذا كان كذلك فلم يخرج ما اوردتموه من الحد الذي
حددنا به الكلام ∴ واما الشيخ ابو علي رحمه الله فقد كان يجعل الحرف الواحد كلاما اذا كان المعلوم من حال المتكلم انه يصله بغيره وقال الشيخ ابو هاشم
رحمه الله فيما خالفه في ذلك لا يصح لان الماخوذ عن اهل اللغة ان اقل الكلام حرفان بقع الابتداء بالمتحرك والوقوف على الساكن واما ابو علي فقد تعلق فيما قاله بوجوه
منها قوله المنقول عن المتكلمين صناعة النحو انهم يقولون الكلم كله بلفظه اشيا اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ثم جعلوا الحرف كالبا الزايدة واللام الزايدة وغيرها
من الزوايد ولولا ان الحرف الواحد يكون كلاما والا لما قالوا ذلك وقولهم حجة هاهنا وجوابنا عن ذلك ان هذا من الاسما الصناعية لا مدخل للغة فيه فهو
كالهمزة والجر والفتحة الى ما شاكل ذلك مما وقعت عليه مواضعه اصطلاح اهل النحو والعربية وذلك كالجوهر والعرض عندنا واذا كان كذلك فلا متعلق
له فيما ذكره اذ الشبهة في ان الاسما اللغوية لا يجوز ان يعترض عليها بالاسما الصناعية ومنها ان القايل منهم يقول سمعت كلام فلان من اوله الى اخره
ولا يصح ذلك الا وكل حرف مما اورده يكون كلاما على حدة وجوابنا عن ذلك ان مراد هم بذلك انه ما فاتنى شيء من كلامه الا ان كل ما ياتي به ويورده كلام
وعلى هذا يقول القايل منهم سمعت خطبة فلان من اولها الى اخرها وسمعت قصيدة امرئ القيس من اولها الى اخرها وسمعت شعر فلان من اوله الى اخره
والا يجوز ان يكون المراد بذلك الا اني سمعت جميع ما قاله ولم يفت عني شيء من تلك القصيده والشعر والخطبة والا لزم لو كان المراد به ما ذكروه ان تكون كل كلمة
من قصيده فقا نبك من ذكرى حبيب وحومل الى اخر القصيده وكل حرف قصيده وكان يلزم ان يكون كل قرنه من الخطبة لا بل كل كلمة منها خطبة على حده
وكان يلزم ان يكون كل حرف من شعر الشعرا شعرا براسه وقد علمنا فساد ذلك وان ذلك مما لا تكلم به محصل فوجب ان يكون المراد به ما ذكرناه ومنها
وهو اقوى مما يتعلق به انه قد ثبت عن اهل اللغه ان الاشتقاق لا يكون الا من فعل حادث في الحال حاصل في الوقت حتى اذا انقضى وعدم لم يثبت الاستقاق فيه
ولو رجعنا في الاسم المشتق من الكلام اخره لبطل هذا الاصل وهذا لا يجوز ولا يمنع منه الا القول بان كل حرف من الحروف يكون كلاما وقد نازعه الشيخ ابو هاشم
في قوله ان الاشتقاق لا يكون الا من فعل حادث حاصل في الحال حتى انه لا يشتق منه ذلك الاسم وقد تقضى وعدم ولم يسلم ذلك له الا ان الصحيح في الاستقاق
ما قاله الشيخ ابو علي الا ان الجواب عن هذه الشبهة ما مكن مع تسليم ما ذكره في الاشتقاق وهو ان يقال لا ممتنع في الاوصاف والاسما الراجعة
الى الافعال والفاعلين ان لا يجري الا اذا كان هناك مجموع امور وافعال دون ان ينفرد كل واحد من تلك الامور بذلك الاسم وهذا نعلمه من حال المشي فانه
عبارة عن اكوان مخصوصة لا يوصف بذلك كل كون من تلك الاكوان ولا افاعل الكون الواحد يوصف بانه ماش وهكذا الحال في المعلي والطاير واليوم
والشهر والسنه الى ما شاكل ذلك فهكذا في حروف الجر وتسمية فاعله مخبرا صح وان كان البعض منه موجودا والبعض الاخر معدوما فاذا الوجه لما قاله
فهذا هو القول في ذلك

فصل

قال رحمه الله فاما حد الكلام بانه ما قام بالمتكلم الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل الكلام على الحد الذي ذكره محققو الاشعرية والكلابية فانه لما من صحة ما ذهب اليه في حقيقه الكلام لم يكن بد من ان يتكلم على ما يقولونه
ذكر رحمه الله انهم يحدون الكلام بانه ما قام بالمتكلم ثم قال ان هذا لا يصح فان الحدود يجب فيها الطرد والعكس فلو كان الكلام ما قام بالمتكلم ان يكون كلاما
وقد علمنا انه يقوم بالمتكلم ما لا يكون كلاما وقد يثبت كلام لا يقوم بالمتكلم وهو ما يوجد من الكلام في الصدا فان الصدا لا يوصف بانه متكلم

وبعد

فان الكلام يقوم باللسان فيجب ان يكون اللسان متكلما وان يكون الكلام كلاما للسان وقد عرفنا بطلان ذلك لعلمنا بان الحملة هي المتكلمة دون اللسان
واورد رحمه الله عنهم حدا اخر يجدون به الكلام وهو قولهم الكلام ما ابنا في حركته وسكونه وذكر ان هذا الحد ايضا في البطلان والفساد كالاول
من حيث انه بناه على ان الكلام ضد للخرس والسكوت وذلك ما قد بينا فساده من قبل فلا وجه لاعادته هاهنا واذا بطل ما يذكرونه في حد الكلام ثبت

فصل

ما قلناه من ان الكلام ما كان موتلفا من حرفين فصاعدا فهذه طريقة القول في ذلك
ثم قال رحمه الله واذا صح ان الكلام ما ذكرناه لم يوصف بانه كلام في العدم الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الكلام هل يوصف بانه كلام في حال العدم ام لا
والذي يختاره انه لا يوصف بذلك في حال العدم وكان الشيخ ابو علي رحمه الله يقول انه يوصف بذلك وهو معدوم ∴ والذي يدل على ما اخترناه هو ان قولنا
كلام يفيد وقوع اصوات مخصوصة على وجه وهو ان يوجد البعض اثر بعض وهذا الاسم يفيد في المسمى به وجوده من طريق المعنى فلم يجز اجراؤه عليه وهو معدوم

وَاما قولنا صوت فهو كاللون في انه يجوز اجراؤه عليه وهو معدوم لانه لا يفيد فيه الوجود لا من طريق اللفظ ولا من طريق المعنى وانما يفيد انه هذا النوع من غيره من الانواع فجاز اجراؤه عليه وهو معدوم كما جاز اجراء قولنا لون على السواد وهو معدوم وكما ان قولنا صوت يجري عليه وهو معدوم فانه يجوز ان يجري عليه ايضا في حال العدم قولنا رأى وراى وما اشبه ذلك لانه لا يفيد فيه الوجود لا لفظا ولا معنى فجاز اجراؤه عليه وهو معدوم

فصل

ثم قال رحمه الله لابد في الكلام من ان يترتب الحروف ترتبا مخصوصا ... قال ايده الله وما من رحمه الله ان الكلام ليس الا هذه الاصوات المقطعة على وجه مخصوص بين انه يجب في هذه الاصوات ان يترتب الحروف ترتبا مخصوصا والاصل في ذلك انها لو وجدت دفعة واحدة لم يمكن قولنا زيد بل يمكن ان يكون زيدا او لي ومن ان يكون ديزا او ليحرز يكون نرذا فحب ان يترتب الحروف ترتبا مخصوصا فيوجد الياء بعد الزاي وتوجد الدال بعد الياء حتى يكون بان يكون زيدا اولى من ان يكون ديزا او يزدا وهذه الجملة تبطل قول الكلابية اذا اثبتوا كلاما قايما بالمتكلم مخالفا لهذا المنظوم من هذه الحروف لانه اذا كان قايما ولم يترتب الحروف ترتبا مخصوصا لم يكن بعض التركيبات اولى من بعض فيخرج عن الفايده ... وكما ابدا مما ذكرناه فلابد من ضرب من الاتصال حتى يوجد بعض هذه الحروف عقيب البعض وذلك لان بعض هذه الحروف لو وجد بعد البعض على ضرب من التراخي لم يجز ان يكون كلاما لانا نرى ان احدنا اذا تكلم ثم بعد زمان تكلم بالياء ثم بعده بمده تكلم بالدال لم يكن ذلك كلاما مفيدا ... وعلى هذه الجملة لو قدرنا في الواحد منا ان يحصله بالسنة كثيرة وفعل بكل واحد منها حرفا في دفعه واحدة فمهما جاز حصلت بها الفايده لوقوع المواضعة عليها لحصولها بالكتابة والاشارة لا لكون كلاما ويشبه ذلك ان يقع حرف من احدنا وينضاف اليه حرف من جهة الله تعالى وانما قال انه تعالى فعل بعض ما يسمى كلاما والواحد منا فعل بعضه كما لو وجد من احدنا بعض الحروف وبعضها من اخر او وقع منه بعض ما هو خطبة وبعضها من اخر او فعل بعضهم بعض ما هو شعر وفعل اخرهم البعض الاخر من الشعر ... وانما شبهنا ه بذلك لان في هذا كله لا يوصف احدهما بانه كاتب او خطيب او شاعر فهكذي لا يقال انه تعالى متكلم او احدنا بذلك اذا وجد بعض الحروف من جهتنا وبعضها من جهة الله تعالى فصار الذي يمنع من ان يكون كل واحد من هذه الحروف له فاعلا لا يمنع من ان يكون كلاما فهذه الجملة هي ما كان يجب تحقيقه في هذا الفصل

فصل

ثم قال رحمه الله ووقوع الفايدة بالكلام موقوف على ثبوت المواضعة الى اخره ... قال ايده الله القصد بهذا الفصل الكلام في ان وقوع الفايدة بالكلام موقوفة على تقدم المواضعة عليها ووقوعها عليه حتى لو لا تقدمها والا لما صحت الافاده ولا الاستفاده وكما لابد من ثبوت هذه المواضعه فلابد ان يقصد المتكلم به ما وضع له في الاصل والا فلو لم يقصد به ما وضع له في الاصل لم يكن ليفيد وعلى هذه الطريقه نقول ان القديم تعالى لو لم يقصد بكلامه ما وضع له في اصل اللغه ووقعت عليه المواضعة لم يكن مفيدا فصح انه لابد من قصد الواحد منا الى ان يفيد بكلامه ما وضع له في الاصل حتى يكون كلامه مفيدا وبهذا انه متى قصد به غير ما وضع له لا يقع به الفايده ... اللهم الا ان يقع الضرورة الى قصد التخييل تكون الفايدة واقعة لا بنفس الكلام وان وجدت عنده ... والذي لاجله قضينا بانه لابد من ثبوت المواضعة ليصح وقوع الفايدة بالكلام وجوه منها ما قدمت ان النحي لا يمكنه ان يستفيد بكلام العربي فصح ان يستفيد بكلام الزنجي شيا ولم يكن الوجه في ذلك الا ان كل واحد منهما غير عالم بما وقعت عليه مواضعة كلام صاحبه في الاصل الست ترى ان الذي حصله العلم بتلك المواضعه امكنه ان يستفيد به ما وضع له في الاصل وعلى هذا نرى النحي يستفيد بكلام الزنجي وكذلك العربي يستفيد بكلام العربي فصح بذلك انه لابد من المواضعة في الاصل على الكلام حتى يصح وقوع الفايدة به ومنها وهو ان وقوع الفايدة بالكلام ليس هو الا يرجع الى شيء من احواله والا كان يجب في كل من يسمعه ان يستفيد به فحب ان يكون وقوع الفايدة به لامر يرجع الى غيره وهو الذي ذكرناه من المواضعه ومنها ان السواد لما لم يصح وقوع المواضعة عليه لم يجز الافادة به والكلام لما صح وقوع المواضعه عليه امكنت الافادة به فحب اذا ثبتت الافادة بالشيء عند وقوع المواضعة وانتفت عند عدمها ان يكون وقوع الفايدة مقصورا على المواضعة ... وعلى هذه الطريقة لم يصح وقوع الفايدة بالصفير والاصوات المرجمة كصرير الباب وطنين الطست واصوات المزامير والبوقات واصوات الطيور الى ما شاكل ذلك لما لم يصح وقوع المواضعه على شيء منها وصحة هذه الجملة التي ذكرناها تقتضي بطلان مذهب الكلابية والاشعرية حيث اثبتوا كلاما قديما لانه اذا كان قديما لم يصح ان يقع عليه المواضعة لان وقوع المواضعه على الشيء يتبع حدوثه حتى انه لا يصح ان يقع عليه المواضعة بل لا يكفي مجرد الحدوث حتى يكون حادثا محصوصا وعلى هذا لا يصح المواضعة على السواد والبياض وما شاكل ذلك وانما صح ذلك في اشيا مخصوصة مما يكون مدركا او في حكم المدرك كالاصوات والتاليف في كتابة الحروف والاشارة وعقد الاصابع وعلى هذه الطريقة ربما نقيم الاشارة في اخر مقام الكلام في غير موضع وان كان لابد مع ذلك من ثبوت مواضعة متقدمة ايضا وان كانت الاشارة ربما بلغت في الظهور الى حد يستغني عن مواضعة سابقة عليها وربما كانت هذه الاشارة طريقا لوقوع الضرورة الى قصد المتبوع وهذه الاشارة هي الاصل في ابتدا المواضعة على اللغات وبالاشارة ما تعرف الوالدة ولدها ما تتكلم به من اللغه ... وقد يمكن ان يقام مقام الحادث ما يجري مجراه مما يقع به الفايده من حيث يتجدد عدمه كما يقع الفايدة بالحادث المخصوص لتجدد وجوده على وجه مخصوص فيقول القايل اذا انقطع كلامي فمرادي كتبت وكيت ومتى لم تشاهد يزيدا في الدار فافعل كذي وكذي ... فان قال فاذا اعتبر تم المواضعه لتقع الفايدة بالكلام فما قولكم فيمن ولد اصما واعجم ان يخطر الله تعالى بباله وجوب النظر ميتى كان لا يتنبه من ذي قبل وقلتم بان الخاطر كلام خفي فكيف يستفيد بذلك الكلام ولم يتقدم له العلم بمواضعة ذلك الكلام والجواب ... ان الذي يمكن ان يذكر في ذلك ان هذا الذي وصفت حاله لابد من ان يكون في حكم الموضع مع نفيه على لغة لو تكلم لتكلم بها فيجري الخاطر عليه بتلك اللغه فهذه جملة ما اوردناه ها هنا وبالله العصمة والتاييد

فصل

اعلم ان الحروف اذا كان على حد يصح وقوع المواضعة عليها الى اخره ... قال ايده الله ما بين رحمه الله ان الكلام هو هذه الاصوات المقطعة على وجه مخصوص فلما كانت من الحوادث التي يصح وقوع المواضعة عليها اورد هذا الفصل لبيان ما تقع عليه المواضعة ... وطريقة القول في ذلك ان هذه الحروف اذا صحت عليها المواضعة والافادة فلا تخلو احوالها اما ان تكون مما لم تقع عليه المواضعة مع صحة ذلك فيها او وقعت عليها المواضعة ... فان كانت مما لم تقع عليه المواضعه فهو الذي عبر عنه بانه مهمل وان كانت مما وقعت عليه المواضعه فلا تخلو اما ان لا تكون مفيدة في المسمى بها شيا اصلا او ان تكون مفيده في المسمى بها فايدة فما لا تكون مفيدة

فاما ان تكون لقبا محضا كقولنا زيد وعمرو الى ما شاكل ذلك من اسماء الاعلام ◦ واما ان لا تكون لقبا محضا بل تكون جارية مجرى اللقب وهو كقولنا شيء فانه لا يتمحض لقبا
وليس هو اللفظ المفيد بنفسه ◦ والفرق بين اللقب وبين ما يجري مجرى اللقب انما هو من حيث ان اللقب يجوز تغيره واللغة بحالها فلهذا جاز في الشخص الواحد ان يسمى مرة
بانه زيد واخرى بانه عمرو واخرى بانه خالد الى ما شاكل ذلك من الالقاب ولا يصح منه ذلك في قولنا شيء لانه لا يجوز تغيره واللغة بحالها ◦ ولان ما كان لقبا لا يفيد
لامر يرجع اليه لا لامر يرجع الى المسمى به ولهذا كذلك قولنا شيء فانه لا يفيد لامر يرجع الى المسمى به لا لامر يرجع اليه وانما قلنا ذلك لان قولنا شيء يقع على كل ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه والمسمّيات في هذا الاسم لا تتنوع فلم يجز ان يفيد لامر يرجع الى المسمّى حتى انه لو تنوعت المسميات في هذه القضية التي ذكرناها وكان فيها ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه وفيها ما لا يصح ان يعلم ويخبر عنه لصح في قولنا شيء ان يكون مفيدا فصح بما ذكرناه انه انما لا يفيد لامر يرجع الى المسمى به لا لامر يرجع اليه بخلاف
اللقب فانه قد يفيد لامر يرجع اليه ◦ وكما ان اللقب يفارق ما ليس بلقب محض ويجري مجرى اللقب فهكذا يفارق ما هو مفيد من حيث ان اللقب لا يفيد اصلا
فصلا عن ان يفيد تفرقه لا تقوم الاشارة مقامها ولهذا كذلك المفيد فانه يفيد تفرقه معقوله لا تقوم الاشارة مقامها كقولنا سواد فانه يفيد هذه التفرقة المعلومة
ومعلوم ان الاشارة لا تقوم مقام هذا الاسم ◦ ولان اللقب يجوز تغييره واللغة بحالها والمفيد لا يصح ذلك فيه مع ان اللغة بحالها ◦ ولان اللقب يتجدد بحسب
ما يقع اليه من الحاجة عند حدوث الاشتراك والالتباس ولا يصح ذلك في المفيد ◦ ولان اللقب لا يجوز ان يكون على وجه يقع فيه الشركة لانه انما وضع لتمييز المسمّى به عن غيره
وعند وقوع الشركة يبطل هذا الغرض ومتى وقعت الشركة فيه لم يبد لغيره بغيره كراهية لتغيير الاسماء وانما يضاف اليه ما يتميز احدهما من الاخر وليس كذلك
المفيد فانه يصح وقوع الشركة فيه حتى تتناول معنيين مختلفين وهو كالقرء والشفق الى غير ذلك من الاسماء المشتركة ◦ وقد جعل مشايخنا رحمهم الله قولنا شيء
من اعم الاشياء وانهما لما لم يفيدا في الموصوف به ابانة عن غيره وانما وقع على كل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ◦ واختلفوا في جواز اجراء هذا الاسم على الله تعالى
فالذي كان يقوله الشيخ ابو عبد الله انه لو لا ورود السمع بانه تعالى يجوز ان يوصف بهذا الاسم والا كنت لا اجيز ووصفه تعالى به لغة وعقلا ومر في كلام الشيخ ابي علي
ما يدل على ذلك ووجه الشبهة في ذلك انه كاللقب واللقب في الغائب يجري مجرى الاشارة في الحاضر والحضور والغيبة لا يجوز ان يجري
على الله تعالى ما يفيد بنفسه ◦ والذي اختاره ابو هاشم وغيره من مشايخنا رحمهم الله جواز اجراء ذلك على الله تعالى لان ذلك ليس بلقب محض وانما لا يجوز ان يجري
على الله تعالى ما كان لقبا محضا للوجه الذي قاله الشيخ ابو عبد الله فاما قولنا شيء فانه ليس بلقب محض بل هو اسم يقع على كل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فاذا كان الله تعالى
يصح ان يعلم ويخبر عنه وجب ان يجوز اجراء هذا الوصف عليه تعالى ◦ وكان ابو العباس الناشيء يذهب الى ان الموصوف بهذا الاسم على الحقيقة انما هو الله تعالى
وان غيره لا يوصف بهذا الاسم حقيقة وانما يوصف بانه مشيء ◦ وهكذا نقول في كونه قادرا وموجودا ان الموصوف بذلك على الحقيقة انما هو الله تعالى
دون غيره وذهب جهم بن صفوان الى انه تعالى لا يسمى شيئا وانما يسمى مشيئا فهذا المذهب على النقيض من المذهب الذي يسلكه الناشيء ◦ والذي يدل على صحة
ما اختاره عامة مشايخنا رحمهم الله ما ذكرناه من ان يقع على كل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ◦ ومعلوم ان الله تعالى يصح ان يعلم ويخبر عنه فصح وصفه بذلك
ويدل على ذلك قوله تعالى ليس كمثله شيء ولولا انه يجوز ان يتصف بهذا الاسم والا لكان لا يستقيم هذا الكلام فصار ذلك موجبا لان يكون شيئا ◦ ويدل عليه ايضا
قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد وهذا يقضي ان يكون الله تعالى شيئا فان قال فان كان ما ذكرتموه يدل على انه شيء فما معنى قوله تعالى قل هل
من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله ان يكون دليلا على انه من جملة الشركاء لبعض ان يكون من جملة الشركاء فهكذا في قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة
لا بد على انه من جملة الاشياء والجواب ان الاستفهام اذا كان بلفظة اي كان جوابه بذكر اسم الاثر ان القايل اذا قال اي رجل رايت كان جوابه ان يقول
زيد او عمرو او غيرهما ومتى قال اي شيء اكلت كان جوابه بذكر اسم من انواع الاطعمة كان يقول خبزا ولحما وتمرا وما شاكل ذلك ◦ ومتى كان بلفظ هل كان جوابه
بذكر لا او نعم الا ترى انه اذا قال هل عندك زيد فان الجواب انما يحسن ان يكون لا او نعم واذا قال هل اكلت خبزا فالجواب ان يقول نعم او لا فاذا صحت هذه الجملة
وقد قال تعالى هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده فكان من الواجب ان يكون الجواب بذكر لا او نعم فلما كان الجواب بذكر اسم من الاسماء علمنا ان قوله تعالى قل الله
يبدأ الخلق ثم يعيده كلام مبتدأ مستأنف لا انه ذكره على وجه الجواب لقوله تعالى قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده فاذا كان كذلك بطل السؤال وصحت
الدلالة وسلمت من الطعن ◦ وربما افاد قولنا شيء في النفي فايدة لا تفيد ما في الاثبات فان القايل اذا قال اكلت شيئا فانه لا يفيد الا ما يفيد قوله اكلت ومثله لو قال
ما اكلت شيئا لافاد فايدة زايدة على ما يفيده قوله ما اكلت لانه اذا قال ما اكلت جواز ان يكون الذي لم يأكله شيء دون شيء فلما قال شيئا اقتضى انه لم يأكل
شيئا اصلا فهذه جملة الكلام فيما يتصل بما يكون لقبا وما يجري مجراه مما لا يكون مفيدا ◦ واما القسم الثاني وهو ما يكون مفيدا من الكلام وهذا على ضربين
اما ان يفيد ما وضع له في الاصل من دون زيادة او نقصان او نقل له عن موضعه وذاك كقولنا اسد لهذا الحيوان المخصوص وذلك هو الحقيقة واما ان يفيد
غير ما وضع له في الاصل لزيادة او نقصان او نقل وهو المجاز كقوله تعالى وسئل القرية وكما يستعمل اسم الاسد في هذا الرجل الشجاع الا ترى ان اللفظة
كما يجوز ان تستعمل في غير ما وضع له في الاصل فتصير مجازا فهكذا يجوز ان يصير حقيقة ◦ وذلك بان يحصل من اهل اللغة فيه عرف ثالث
فيصير كما وضع له طارئة عليه وهذا كقولنا غايط فانه في الاصل وضع للمكان المطمئن من الارض ثم تجوز به في الكناية عن قضاء الحاجة فلما طرأ عليه
عرف ثالث صار حقيقة في العرف عن قضاء الحاجة ◦ واذا كان هذا العرف من جهة الاصطلاح او الشرع فهو وان كان حقيقة فيهما فهو مجاز في اللغة
ولما ذكرناه في حد الحقيقة والمجاز لم يدخل الحقيقة والمجاز الا فيما كان مفيدا من الكلام دون ما كان من الالقاب وما جرى مجراها ◦ وينقسم المفيد قسمة اخرى
فاما ان يفيد فايدة واحدة لا يتعدى بها واما ان يفيد اكثر من فايدة واحدة وما يفيد فايدة واحدة فقط فاكثر من ان يحصى ◦ والذي يفيد اكثر
من فايدة واحدة فعلى ضربين اما ان يفيد فايدتين او اكثر منهما مختلفين او يفيد فايدتين او اكثر منهما مختلفين فالاول هو ما يكون متناولا على طريقة الصلاح
كالنكرات ونحوها او على طريق الاشتقاق كالضارب ونحوه ◦ والثاني كالاسماء المشتركة كقولهم جون في السواد والناصع وغير في غير الاثبات
وعين الشمس وعين الماء وعين الركبة ولون في السواد والبياض والحمرة والخضرة وغيرها وكجارية في السفينة والشمس والمرأة ◦ وكقولهم عقوق
في الحامل والجابل ◦ وكقولهم سدفة في الضوء والظلام ◦ وكقولهم عسعس الليل اذا اقبل وعسعس اذا ادبر وهذه الاسماء المشتركة كل واحد منها حقيقة
فيما يفيد الا ان يكون تناولها للبعض على ضرب من الحقيقة وتناوله للاخر على ضرب من المجاز لانه ليس بان يكون حقيقة في احد المعنيين دون الاخر لان استعماله

في احد المعنيين

واحد المعنيين على حد استعماله في المعنى الاخر دون مزية ∴ وفي الناس من جعل الفائدة في الاسم المشترك راجعًا الى معنى واحد ومنع من ان يكون متناولًا للمعنيين المختلفين ∴ وهذا غير صحيح وذلك لانه يتعذر ان يراد بالعين في المواضع التي يستعمل فيها معنى واحدًا على اختلافها فيجب ان تكون مفيدة لسبايد تلك المعاني المختلفة بعد ما ذكرناه وضوحًا وصحة وتاكيدًا قول العرب على ما حكاه عنهم الاصمعي اسد الرجل اذا فزع من الاسد واسد اذا صار اسدًا وقولهم قعد اذا جلس وقعد اذا قام على ما قالوا قعد فلان على الافلاس اذا قام عليه وقولهم مسجور للملوء ومسجور للفارغ وقال الله تعالى والبحر المسجور اي المملوء وقولهم جنيف في المعوج وحنيف في المستقيم وقولهم مائل في القائم ومائل في الذاهب على ما يجري في كلامهم رابت شخصًا ثم مثل عيني اي ذهب عيني ومن المعلوم انه لا يمكن

فصل

ان يجعل الفائدة في هذه الاسامي المشتركة راجعة الى فائدة واحدة فهذه جملة الكلام فيما اورده في هذا الفصل والله الموفق ∴ ثم قال رحمه الله وقد نصح ان يدخل في الاسماء قلب الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام على عباد حيث منع من قلب الاسماء حتى منع ان يصير الحقيقة مجازًا والمجاز حقيقة بطروء عرف منهم عليه ∴ والاصل في ذلك انه لا يمكن المنع من صحة سمية السواد بياضا بمواضعه ثانية وعلى هذا قالوا في الابيض انه كافور ثم لم يقتض ذلك خروج السواد عما هو عليه في ذاته وعلى ذلك صح ان يحصل السواد على هذه الهيئة وعلى ما هو عليه في ذاته ولا فواضعة هناك فصح ان يحصله على ما هو عليه في ذاته لا لتقف على وجود هذه المواضعة وعدمها واذا كان كذلك ممتنع سمي السواد بياضًا لم يجب انقلابه عما هو عليه ∴ ولا يمكن المنع من صحة وقوع المواضعة من اهل اللغة على خلاف ما وقعت عليه المواضعة لان المعنى لا يتبع الاسم بل الاسم يتبع المعنى ولذلك صح وجود المعنى ولا نعرف اسمه واذا كان المعنى تابعًا للاسم دون ان يكون الاسم تابعًا للمعنى صح ان يحصل منهم مواضعة ثانية على خلاف ما وقعت عليه في الاصل ويبين ذلك ان الاسم لا يوجب المعنى ∴ وعلى هذا صح من العربي ان يلقن العجمي لفظة ولا يعرف معناها ولو كان الاسم موجبًا للمعنى لم يجز ان يعرف تلك اللفظة الا ويعرف معناها واذا ثبت ان الاسم لا يوجب المعنى وجب ان يصح تغير الاسماء والاتيان بمواضعة عليه ثانية من جهتهم

دون ان يكون المعنى تابعا للاسم

فصل

فالوجود يقضي على ما قاله بالبطلان لانا نعلم ان الغائط كان في الاصل حقيقة في المكان المطمئن من الارض ثم صار مستعملا في الكناية عن قضاء الحاجة حتى صار حقيقة فيه وهكذا العذرة كانت في الاصل حقيقة في فناء البيوت الا ترى الى قول النبي صلى الله عليه انتن خلق الله عذرة اليهود اراد انهم انتن خلق الله انفسا ثم صارت حقيقة في القذارات دون ما كانت حقيقة فيه في اصل الوضع وكذلك قولهم دابة لان حقيقتها في الاصل في كل ما يدب على وجه الارض ثم صارت حقيقة في هذا الحيوان المخصوص ∴ وهكذا في الملك في هو الرسول في اصل اللغة ثم صار بالعرف حقيقة في بعض الرسل دون بعض حتى ان الادميين من الانبياء صلوات الله عليهم ولا غيرهم لا يوصفون بهذا الوصف ولا يسمون بهذا الاسم ∴ وهكذا في الصلوة حقيقتها الدعاء في الاصل ثم صار بعرف الشرع حقيقة في هذه الافعال المخصوصة المشتملة على التحريم والتحليل فدلت هذه الجملة على جواز قلب الاسماء وان ذلك لا يقتضي انقلاب المسمى بها وصحة ان يصير الحقيقة مجازا والمجاز حقيقة وبطل ما قاله عباد

فصل

ثم قال رحمه الله ويصح عندنا قلب الاسماء والاتيان بمواضعة ثانية الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل انه كما يصح قلب الاسماء والعقد ذلك انقلاب المسميات بما هو عليه في ذاتها فكذلك يصح الاتيان بمواضعة ثانية اذا حصل فيها غرض ∴ وقد منع الشيخ ابو القاسم من ذلك ولم يجوز فعلها الا بوحي وقال اذا انقطع الوحي لم يجز الاتيان بمواضعة ثانية على شيء من الاشياء وهذا لا وجه له وذلك لان الاتيان بهذه المواضعة اذا حصل فيه غرض وتعرف عن سايره وجوه القبح لا يجب ان يقضي بقبحه وعلى هذا جرى الاصطلاح من اهل النحو والعروض والكلام والفقه حتى افادوا بالفاظ غير ما وضعت له في الاصل وكان الوجه في جواز ذلك وجوازه ما حصل لهم من الغرض المقصود في الاتيان بذلك الاصطلاح

فصل

وتعرى عن سايره وجوه القبح فاذا جاز ذلك في تلك الالفاظ فيجب ان يجوز ذلك في الفاظ اخر غيرها فهذا هو القول في ذلك

ثم قال رحمه الله اعلم ان المفيد من الكلام ما تركب من اسم واسم الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام في ان حصل من التركيب في الكلام حتى يكون مفيدًا وجملة القول في ذلك ان المفيد من الكلام هو ما يتركب من اسم واسم كقولك زيد خارج وعمرو منطلق او فعل واسم كقولك ضرب زيد الى ما اشبه ذلك وما خرج عن ذلك من التركيب فانه يخرج الكلام عن حد الافادة ويدخله في حد الاشكال ∴ وربما يعبر عما قلناه بان يقال المفيد من الكلام هو المبتدا والخبر او الفعل والفاعل وذلك ايضا في معنى الاول ∴ وربما يقال ان الفايدة انما تقع بالكلام اذا وقع القطع على احد الجايزين فان القايل اذا قال ضرب فقد احتمل ان يكون الضارب عمرو وقد احتمل ان يكون زيد فاذا قال زيد فقد قطع على احد الجايزين وصار مفيدًا الا ان هذا انما يثبت في الخبر دون المبتدا وحده فيجب ان يكون الاولى في ذلك ما ذكرناه بدايا ∴ ثم قال رحمه الله اقسام الكلام المفيد فقال هو الامر وما في معناه من سوال ودعاء وطلب وعرض ∴ والنهي وما في معناه من تهديد ∴ والخبر وما يقوم مقامه من فعل محدود واثبات ونفي وتمن وتعجب الى غير ذلك ∴ وربما جعل ما جعلناه نحن مفصلا فيقال هو الامر والنهي والخبر والاستخبار والتمني والعرض وهذا هو الذي يجري في كلام اهل اللغة ∴ وربما قيل الكلام كله خبر وبجعل سايره ما ذكرناه من اقسام الكلام داخلا فيه ولكن الاول اظهر وابين ∴ والذي يجب ان يتكلم فيه من هذه الجملة هو ان التمني واقسام الكلام فان ما عداه لا شبهة في كونه من اقسام الكلام وفي التمني هل هو من اقسام الكلام خلاف بين الناس فيجب ان يبين الكلام فيه ويميز الصحيح من الفاسد فيه

فصل

ثم قال رحمه الله ذكر الشيخ ابو هاشم رحمه الله في الجامع الصغير التمني الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل الكلام في التمني وجملة ما يجب تحصيله في ذلك ان ابا هاشم رحمه الله كان يذهب في الجامع الصغير الى انه معنى يوجد في النفس وهو الذي مر لابي علي في بعض نسخ جواباته الخوراساينيين وذكر في غيره من المواضع انه قول مخصوص نحو ان يقال ليت كان كذا وليت لم يكن كذا اذا كان معه اعتقاد وقصد تمنى ذكر هذا القول واعتقد فيما يتعلق به ان له فيه نفعًا او دفع ضرر وقصد الى هذا القول كان متمنيا فيكون الاصل هو القول وما عداه من الاعتقاد والقصد يكون شرطا في صيرورة ذلك القول تمنيا وهذا هو الصحيح الذي نختاره في التمني دون ان نثبته معنى سواه والطريقة فيه كالطريقة في ان الكلام ليس الا هذه الاصوات المقطعة على وجه مخصوص ومقول لو كان معنى سوى ما قلناه من القول المخصوص لصح وجودا حدهما دون الاخر اذ لا علقة بينهما من وجه معقول وهذا يقتضي انه يجوز ان يكون متمنيا وان لم يوجد منه قوله ليت كان كذا اوليت لم يكن كذا بان يوجد ذلك المعنى او يوجد هذا القول المخصوص مع الاعتقاد والقصد الذي ذكرناه

ولا يكون متمنيا بأن لا يوجد المعنى الذي هو التمني فلما عرفنا انه لا يوجد القول المخصوص على هذا الحد مع الاعتقاد والقصد الا ويكون متمنيا دلنا ذلك على ان المرجع بالتمني الى ما ذكرناه لا غير ∴ والطريقة في انه لو ثبت معنى لم يكن عنه ومن ما ذكرناه علقه كالطريقة التي ذكرناها في اشباه هذا الموضع فلا وجه لاطالة القول هاهنا بذلك ∴ واما اثباته معنى في النفس فانه لا يجوز ايضا لمثل ما ذكرناه في ان الكلام لا يجوز ان يكون معنى في النفس وهو انه لو كان معنى في النفس لكان لنا الى طريق والطريق الى المعاني التي لا تدرك ولا تعلم ضرورة لا بد من ان يكون حكما صادرا منه وما من حكم يثبت للتمني الا ويمكننا تعليقه بما ذكرناه من القول المخصوص المقرون بالقصد والاعتقاد فتعليقه والحال هذه معنى سوى ما ذكرناه متضمن اثبات معنى لا طريق الله وذلك يفتح ابواب الجهالات وهذا لا يجوز ∴ ولا يجوز ان يرجع بالتمني الى الارادة وذلك لان التمني يجوز ان يتعلق بالنفي والبصيح ذلك في الارادة ولانه يجوز ان يتعلق الماضي فيقول ليت لم يكن كذا ولا يجوز في الارادة ان يتعلق بالماضي فاذا لا يجوز ان يرجع به الى الارادة ∴ ولان احدنا قد يريد ما يبصره ولا يجوز ان يتمنى ما يبصره فاذا اجب والحال هذه ان يكون احدهما غير الاخر ولا يجوز ان يرجع به الى الشهوة وذلك لان التمني مقدور لنا لوقوعه بحسب قصودنا ودواعينا واتفاقاتنا وصار فنا ولا يجوز في الشهوة ان يدعى كونها مقدورة لنا والا لزم فيمن يضعف شهوته للطعام من الواحد منا ان يريد في شهوة نفسه ∴ ومعلوم ان مع توفر الدواعي الى ذلك لا ثانيا ولا يحصل من الشهوة فدل ذلك على اختصاص القديم تعالى بالقدرة عليها دوننا واذا ثبت هذا لم يجز ان يرجع بالتمني الى الشهوة وان يقضي تغاير هما الارادة والشهوة فاذا صح ذلك ∴ ولم يجز الرجوع به الى معنى سوى القول المخصوص الذي ذكرناه صح تعلق التمني بالتمني فيقول القائل ليتني كنت تمنيت هذا التمني قبل ذلك التمني فهذه جملة ما اوردته في هذا الفصل وبالله التوفيق

فصل قال رحمه الله فاما الامر فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة افعل الى آخره ∴ قال ايده الله لما من اقسام المفيد من الكلام وكان من حملتها الامر والنهي والخبر بدء في هذا الفصل بمعنى هذه الالفاظ ∴ والذي يحقيقه فيما اورده ان يقول ان الامر هو قول القائل لغيره افعل اذا كان القائل فوق المقول له في الرتبة ∴ وان شئت قلت هو قول القائل لمن دونه في الرتبة افعل او ما يقوم هذا المقام من الصيغ واعتبارنا فيه او ما يقوم هذا المقام لانه ليس الاعتبار في كونه امرا بهذه الصيغة حتى انه لا يكون خبرا ما لم يوجد على هذه الصيغة بل اذا وجد على غير هذه الصيغة وكان قائما مقامه في الفائدة كان يقول ليفعل او ما اشبه ذلك ∴ واما النهي فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة لا تفعل او ما يقوم هذا المقام من الصيغ ∴ ولا بد ذكر في حد الامر الارادة ولا في حد النهي الكراهة وذلك لان ما يوثر في حكم الشيء لا بد ذكره في الحد ولان العلم بالحد على المحدود وقد يعلم الامر امرا والنهي نهيا وان لم يعرف الارادة والكراهة فلا يجوز اذا والحال هذه اعتبارهما في الحد والاوجب ما ذكرناه حتى كان يجب على كل من علم في بعض الصيغ انه امر او نهي ان يعرف الارادة والكراهة ومعلوم ان العرب العربا والجاهلية الجهلا يعلمون كون الكلام امرا ونهيا وان لم يعلموا الارادة والكراهة ولم يخطر ذلك على بالهم ونحن نستدل بالامر والنهي على الارادة والكراهة فثبت ان اعتبارهما لا يمكن في الحد

واما الخبر فقد قيل انه ما يدخله الصدق والكذب وهذا لا يصح لان الصدق والكذب من اخبار ايضا فكيف يصح تحديد الشيء بنفسه والاولى ان يقال في حقيقته انه الذي يصح دخول التصديق والتكذيب فيه ممن سمعه السامع جاز ان يقول صدقت فيه او كذبت ثم ان هذا الخبر ينقسم الى ما لا مخبر له والى ما يكون مخبره على خلاف ما تناوله فما يكون خبرا مخبره كخلاف ما تناوله فهو صدق وما لا يكون مخبره على ما تناوله فهو الكذب فقد وجد حال هذا الخبر الذي له مخبر حال الخبر الذي لا مخبر له في انه لا يجوز ان يتعلق به مرة على ما تناوله وجاز ان يتعلق به اخرى لا على ما تناوله ∴ ولا معتبر بكون المخبر عالما بحال ما اخبر عنه في كون الخبر الذي ذكرناه صدقا او كذبا والخلاف فيه مع ابي عثمان الحاحظ فانه ذكر في صنعه الكلام حيث اخرجه من ان يكون هذا الخبر صدقا او كذبا اذا لم يكن عالما بحال ما اخبر عنه واجراه مجرى الاعتقاد الذي يخلو من كونه علما او جهلا الى كونه تقليدا وهذا الذي ذكره لا وجه له والاكان يجب ان لا يستقيم قولهم ان فلانا يكذب ولا يدري انه يكذب من حيث يكون هذا مناقضة لو كان العلم بحال المخبر معتبرا في كونه صدقا او كذبا الا ترى انه اثبتناه وقد علمنا ان هذا الكلام جار على سنن الاستقامة والانتظام فوجب القضاء ببطلان قول من يقول ان علم المخبر بحال المخبر عنه معتبر في كون الكلام كذبا او صدقا

فصل فالقديم تعالى قال ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون فاثبتهم كاذبين مع عدم علمهم بحال ما اخبروا عنه ∴ وقال الله تعالى في مواضع اخر من القرآن ان يتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون فاثبتهم كاذبين مع الظن وفقد العلم بحال المخبر عنه فبطل ما قاله الحاحظ ∴ هذا اذا كان خلافه من جهة العبارة ∴ وقال لا اسميه كذبا ولا صدقا اذا لم يكن المتكلم عالما بحال ما اخبر عنه ∴ فاما ان كان خلافه من جهة المعنى فيقول انه لا يستحق المدح على الصدق لا مع العلم بحال ما اخبر عنه وكذلك لا يستحق الذم على الكذب لا مع العلم بحال ما اخبر ∴ فالجواب ان نقول ليس الامر على ما قدرته وذلك انه يستحق الذم على الكذب وان لم يكن عالما بحال ما اخبر عنه لانه لا يامن فيه ان يكون كذبا ويستحق الذم على الكذب ايضا وذلك لانه وان لم يكن عالما بحال ما اخبر عنه فهو متمكن من العلم بحاله والتمكن من العلم يقوم مقام العلم في باب التكليف وفي جميع المواضع الا في النظر على ما بينا في اوايل ابواب المحيط بالتكليف ∴ وهذا الذي ذكره الحاحظ انما يستقيم له على ما ذهب اليه من القول في المعارف لانها تكون ضرورية عنده فاذا لم يحصل له العلم بحال ما اخبر عنه كان معذورا لانه لم يوت في فقد العلم من جهة نفسه وانما اتي من قبل الله تعالى اذا لم يخلق فيه العلم الضروري فلا يصح اذا والحال هذه ان يقال التمكن من العلم يقوم مقام العلم في التكليف ∴ ولبس الحال فيما ذكره كالحال في الاعتقاد وذلك لانه لا جنبة في الخبر الذات على مذهبه ان يقال التمكن من العلم يقوم مقام العلم في التكليف ∴ ولبس كذلك الاعتقاد فانه اذا كان له مخبر الا ان يكون مخبره على ما تناوله او يكون بخلافه فان كان الاول كان صدقا وان كان الثاني كان كذبا ∴ ولبس كذلك الاعتقاد فانه اذا كان له معتقد فانه يجوز ان يكون معتقده على ما هو به ويجوز ان يكون معتقده على خلاف ما هو به ممن تعلق به على ما ليس به كان جهلا ومتى تعلق به على ما هو به وقد يجوز ان يقارنه سكون النفس ويجوز ان لا يقارنه ذلك فان اقترن به سكون النفس كان علما وان لم يقترن به سكون النفس كان تعلقه فلا يخلو هذا الخبر الذي يقوله من الاعتقاد بسبيل فكيف يجوز اجراء احدهما مجرى الاخر فهذا هو القول في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله اذا قال ما قولك في خبر المخبر عن النبي ومسيلمة صدقا او كذبا الى آخره ... قال ايده الله القصد بهذا الفصل ما جرى من الكلام بين مشايخنا رحمهم الله في خبر المخبر عن النبي صلى الله عليه ومسيلمة انهما صدقا او كذبا والاصل في ذلك انه لا خلاف بين شيوخنا رحمهم الله في قبح هذا الخبر بل في كونه كفرا على بعض الوجوه وانما اختلفوا في انه هل يكون كذبا ام لا فالذي قاله الشيخ ابو علي ان هذا الخبر كذب وجعل الوجه في ذلك ان هذا الخبر يفيد صدق مسيلمة في ادعاء النبوة في حال صدق النبي صلى الله عليه او قبله او بعده او كذب النبي صلى الله عليه في ادعاء النبوة في حال كذب مسيلمة او بعده ومعلوم ان مسيلمة غير صادق فيما ادعاه في شيء من هذه الاحوال ولا النبي صلى الله عليه كاذب في شيء من هذه الاحوال فيجب ان يكون هذا الخبر كذبا فهذا هو الوجه الذي ذكره وجعل هذا الوجه لعينه عن المبرد ... الا ان هذا الوجه يضعف وذلك لانه ليس في ظاهر هذا الخبر ذكر التوقيت بشيء من هذه الاوقات اصلا ولهذا يصح ان يتكلم المتكلم بهذا الخبر ولا يخطر على باله هذا الذي ذكره ... وذكر الشيخ ابو عبد الله رحمه الله انه كذب وجعل الوجه في ذلك ان هذا الخبر يقتضي اشتراكهما في الصدق او الكذب وهما غير مشتركين في الصدق فيجب ان يكون كذبا لاستحالة الوجود الصحيح في ذلك ... واما الشيخ ابو هاشم رحمه الله فقد مر له في هذا الخبر الذي وصفنا حاله بانه كذب الا انه ذكر في نقض الابواب ان هذا الخبر خارج من ان يكون صدقا او كذبا قال وذلك لان قوله صدقا او كذبا بمنزلة خبرين احدهما يتضمن صدق النبي صلى الله عليه والاخر يتضمن صدق مسيلمة فاذا قال صدقا فاذا قال كذبا كان ذلك خبرين يتضمن احدهما كذب مسيلمة والاخر كذب النبي صلى الله عليه حاشاه عن ذلك فكانه لا يصح في الخبر ان المطهر المفرد ان يوصفا بانهما صدق او كذب بل يقصد الحال فيه ويقيد والا اقتضى تكذيب الرسول عليه السلام او تصديق مسيلمة فهذا الحال في قوله صدقا او كذبا ممتنع قبال له لم جعلت قوله صدقا بمنزلة خبرين كان يقول الالف الشفة تقوم مقام واو العطف ولذلك ابطلنا ان يكون الواو موجبا للترتيب والا كان يلزم مثله في الف الشفة فيجب ان يكون ذلك بمنزلة خبرين فيجيء منه صحة ما قلته ... وربما كان يقوى كلامه بقوله لولا ان الامر في ذلك على ما حققته والا لكان يصح في هذا المخبر بهذا الخبران يصدق او يكذب فاذا اسمع الامران فيه وجب ان يخرج هذا الخبر عن كونه صدقا او كذبا ... ونحن نقول له في الجواب ان الخبر بين المتميزين يكون لحال فيهما بخلاف حالهما اذا كان بلفظ واحد فاذا قال النبي ومسيلمة صدقا او كذبا فهو بلفظ واحد فيكون لحال فيه بخلاف الحال في الخبر بين المطهرين المتميزين فاذا لم نجز ان يكون صدقا وجب ان يكون كذبا والذي يحاله ثانيا من استحالة تصديق هذا القايل او تكذيبه فالجواب عنه ان لا نحب مجرد هذا الذي ذكرته ان نخرج الخبر الذي لقوله من الصدق او الكذب وذاك لانا نقول ان المانع من ذلك انما هو ابهام الخطاب فقط حتى لو اوردنا على وجه يزول معه الابهام لساغ ونقول له كذبت في قولك انهما مشتركان في الصدق او الكذب فان قيل فهلا جاز ان يصدق على وجه يزول معه الابهام فالجواب اذا صح من اصلنا ان هذا كذب فتصديق قايله لا وجه له فهذه طريقة المعتزلة ...

فصل ثم قال رحمه الله وما هو في معنى الخبر قولنا وصف وصفة الى آخره ... الغرض بهذا الفصل ان قولنا وصف وصفة معدودان في اقسام الخبر لانهما خبران عن كون الذات على حال او حكم او نفي ذلك او كيفية او ضربا من الفرقة وهذا يصح فيها التصديق والتكذيب ولا يدخلان في الالقاب وانما يدخلان في الاسامي المفيدة فصح كونهما خبرين بهذه الحالة التي ذكرناها ...

فصل ثم قال رحمه الله واذا كان احد الخبرين صدقا والاخر كذبا فان احدهما لا يجب الى آخره ... قال ايده الله والغرض بهذا الفصل بيان ان الخبرين واردان يكون احدهما من جنس الاخر فان القايل اذا قال زيد في الدار وكان فيها يكون ان يكون مخالفا للاخر في الجنس على ما مر في كلام الشيخ ابي القاسم البلخي بل يجوز ان يكون احدهما من جنس الاخر ومما يدل على ذلك ان الصدق والكذب لا يتضادان لذاتهما بل لتضاد متعلقيهما ولهذا يصح ان يكون الخبر صدقا وكذبا في حالين مختلفين ولو كانا متضادين لذاتهما لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يكون السواد بياضا في حالين مختلفين ولا يجوز ان يكون الخبر صدقا وكذبا في حال واحدة لان ذلك يوجب تضاد الصدق والكذب لذاتهما ولا يجوز ان يكون الخبر صدقا وكذبا في حالين مختلفين لان ذلك يوجب تضاد الصدق والكذب لذاتهما

ان هذه الصيغ التي تثبت للكلام مركونه خبرا وامرا ونهيا الى ما شاكل ذلك مستحقه لاعيانها حتى ان ما كان خبرا عن زيد لا يصح وكان لا يصح الا ان يكون خبرا عنه
وما كان امرا لشيء لا يصح الا ان يكون امرا به وما كان نهيا عن الشيء لا يصح الا ان يكون نهيا عنه حتى اجرى هذه الصيغ مجرى كون الذات سوادا بياضا الى ما شاكل
ذلك والامر فيها عندنا بخلاف ما قالوه لان عندنا ان هذه الصيغ لا يجوز ان تكون مستحقة لاعيانها وما كان خبرا عن زيد صح ان يكون خبرا عن غيره من الزيدين
وانما تصير كذلك بالاراده والقصد ... والذي يدل على صحه ذلك هو ان الخبر لو كان خبرا لعينه لما وقف كون المخبر مخبرا على اعتقاده ولنا في الخبر عن السامي
كما ثاني من العالم والمعتقد وفي علمنا بان كونه مخبرا يقف على كونه معتقدا ما يدل على انه لا يجوز ان يكون خبرا لمقارنه القصد والاراده اللتين لا يصح وجودهما
دون الاعتقاد **دلاله اخرى** وهو ان الخبر لو كان خبرا لعينه لوجب اختصاص كل خبر بمخبر لعينه ولو كان كذلك لكان انما يصح ان يخبر احدنا على قدر
قدر ليس انه حتى اذا قدرنا انه يقدر بعشره اجزاء من القدر ان لا يصح منه ان يخبر الا عن عشره من الزيدين ولتعذر عليه ان يخبر عن اكثر من ذلك لان القدرة الواحدة
والوقت واحد والمحل واحد والجنس واحد لا يجوز ان يتعلق بازيد من جزء واحد ... فاذا كانت هذه الحروف التي هي الزايات والبايات والذالات متماثلة
فما ذكرناه لازم واذا حققنا فالذي نسمعه من الحرف الواحد ليس هو جزء واحد من الفعل ولكنا قررنا الامر في ذلك فكان لابد من الحاجة الى قدر بعدد تلك
الاجزاء ... ولا ينقلب هذا علينا في الاراداة التي بها نصير الكلام خبرا عن اشخاص متغايرة فيقال كان يجب ان لا يقدر على ازيد من اراده واحده في وقت
واحد في محل واحد فكان لا يصح ان يخبر ايضا على مذهبكم الا عن قدر مخصوص دون ما زاد عليه كما الزمتمونا وذلك لان تغاير المتعلق في الاراداة يوجب
اختلاف الاراداة والقدرة كما يستحيل ان يتعلق بازيد من جزء واحد من جنس واحد في وقت واحد في محل واحد فانه لا يستحيل تعلقها بازيد من جزء واحد من المختلفات
بل يصح تعلقها بما لا نهاية له من المختلفات والوقت والمحل واحد فكيف ينقلب هذا علينا على ما الزمناكم ... هذا لو اصح في كون الخبر خبرا عن اشخاص
متغايرة الاراداة فكيف والاراداة الواحدة منها تكفي في كون الكلام خبرا عن اشخاص عنده على ما بينا في الخبر عن جمع عظيم كان يقول قافلة نيسابور قادمة
غدا الى ما شاكل ذلك بل يصح منه ان يخبر باراداة واحدة عما لا نهاية في فاذا كانت الصورة كذلك لم يجب في هذه الاراداة ان تنقسم على قدر قدرة وليس كذلك
فيما الزمناكم فكان يجب ان لا يقدر ان يخبر الا بقدر قدرتين فلما علمنا انه قد يصح من الواحد منا ان يخبر عن ازيد من ذلك حتى انه يقدر
ان يخبر عما لا نتناهي فيجب في كل قول يؤدي الى خلاف هذا ان يكون باطلا **دلاله اخرى** وهي ان هذه الصيغ لو كانت لا يصح استعمالها الا في اشياء مخصوصة
لكونها موضوعة لها لعينها لما صح التجوز في الكلام ولا التعريض ولا التورية ولا تخصيص العام اصلا وذلك لان التجوز في الكلام انما ثبت اذا استعملت اللفظة
في غير ما وضع لها في الاصل ممن لم يصح استعمال اللفظ في غير ما وضع له في الاصل لكونه موضوعا للمسمى لعينه لم يثبت طريق التجوز في الكلام وفي علمنا بخلاف ذلك
ما دل على ان هذه الصيغ لا يجوز ان يكون مستحقة لاعيانها وانها تابعة للمواضعة والاختيار فان قالوا ان ما يتجوز به غير ما يستعمل حقيقه فلا يقدح
فيما ذكرتموه قيل الجواب ان هذا غلط وذلك لان هذا يرفع جواز التوسع في الكلام وثبوت التجوز في اللغات لان التجوز انما يثبت متى استعملت اللفظة
لعينها في غير ما وضع له في الاصل فاما اذا كان الامر بخلافه وكان الذي يستعمل على طريق التجوز غير ما يستعمل حقيقه في اصل ما وضع له ممن ابانه لا يقدح
في جواز التجوز والتوسع في الكلام بمثل ما ذكرناه وبوضحه ان ما يتجوز به لو كان غير ما يتعمل حقيقه وجنسها مدرك لكان يجب ان يقع التفرقه بينهما
على الادراك ومعلوم خلافه فدل ذلك على سقوط السوال وبطلان ما لم ان هذه الصيغ مستحقة لاعيانها وبت صحة ما قلناه من ان هذه الصيغ تابعة
للمواضعة والاختيار **دلاله اخرى** وهي ان وقوع الفايدة بالكلام تابعة للمواضعة ولهذا لو وجدت صيغة الخبر ولم يقع عليها المواضعة
لم تكن خبرا ولو نطق العجمي بها وهو لا يعرف المعنى لما كان مخبرا فصح ان وقوع الفايدة بالكلام تابعة للمواضعه والاختيار واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يكون هذه
الصيغ مستحقة لعينها ومرتبة ما يستحق للعين ان لا يكون تابعا للاختيار كما ثبت في هيئة السواد وغيره **دلاله اخرى** وهي انه لا مانع يمنع من ان
يقصد الواحد منا بالصيغة التي يكون خبرا عن زيد الاخبار عن عمرو ومتى صح ذلك فلا خلوا اما ان يكون عن عمرو فيبطل انه يكون خبرا لعينه او لا يكون خبرا
عنه وهذا لا يصح لان مع قصده الى الاخبار عنه بذلك الكلام يستحيل ان لا يكون ذلك الكلام خبرا عن عمرو فيجب ان يكون خبرا عنه ومتى كان خبرا عن عمرو وبطل
كونه خبرا لعينه لان ما يكون مستحقا لعينه لا يجوز ان يختلف حاله اصلا فهذه الجملة تكشف عن ان هذه الصيغ لا يجوز ان تكون مستحقة لاعيانها واذا كان كذلك
صح في الخبر الواحد ان يكون خبرا عن جماعه وثبت انه لا يجب انقسام الخبر على عدد المخبرين وصح تعظيم الجماعه ومدحهم بخبر واحد والا لزم ان يكون في القادرين
من لا يقدر الا على قدر من الاخبار دون قدر وعلى هذا يصح منا ان نخبر عما لا نهاية له بخبر واحد كان نقول نعيم اهل الجنه دايمة وان كان ما لا نتناهي لا يصح وجوده
وهذا وان كان خبرا عما لا يتناهى على الجمله فالقديم تعالى قادر على ان يخبر عما لا نهاية له على التفصيل كما قال تعالى اكلها دايم لان هذا خبر عما لا يتناهى على التفصيل
والوجه فيه ان الخبر من شانه ان يطابق العلم فاذا كان القديم تعالى عالما بما لا نتناهى على التفصيل لم يخبر عما لا نتناهى كان خبره عما لا يتناهى في كونه مفصلا
مطابقا لعلمه ومتعلقا ما لا نهاية له على التفصيل والواحد منا اذا اخبر عما لا يتناهى كان خبره عن ذلك على الجمله لا على التفصيل لانه غير عالم بما لا يتناهى
على التفصيل وانما يعلم ان نعيم اهل الجنه دايمة على ضرب من الاجمال فيكون خبره مطابقا لعلمه هذه طريقه القول في هذا الفصل **فصل**
... قال ايده الله الغرض بهذا الفصل مسئلة الخلاف بين شيخينا ابي علي وابي هاشم في الخاطر فالذي كان
يقال رحمه الله الخاطر عند ابي هاشم كلام خفي الى اخره ... قال ايده الله الغرض بهذا الفصل مسئلة الخلاف بين شيخينا ابي علي وابي هاشم في الخاطر فالذي كان
يذهب اليه الشيخ ابو هاشم انه كلام خفي يفعله الله تعالى في داخل سمع المكلف عند ما يكمل عقله وتحصل سايار شروط التكليف او يفعله الملك بامر جل وعز
فاما ابو علي فانه كان يذهب الى ان الخاطر انما هو فكر هذا هو الذي ذكره في غير كتاب الخاطر فاما في كتاب الخاطر فقد ذكر انه اعتقاد وربما قال انه ظن
وذكر ابو هاشم رحمه الله ان ابا علي كان يقسم الخاطر مقام دعا الداعي وهذا يقتضي انه كان يذهب في الخاطر الى انه كلام الا ان المنصوص عليه بخلاف ذلك على ما
بيناه واذا كان منصوصة يقتضي خلاف ذلك فلا وجه للقياس ... والذي يدل على انه كلام هو ان هذا الخاطر من حكمه اذا ورد على المكلف ان يغير حاله في الخوف
فلا خلوا حاله من احد امرين اما ان يكون من افعال الجوارح فان جعل من افعال القلوب لم يصح لان الذي يشتبه الحال فيه هو ان يقال

انه اعتقاد او ظن او فكر وای ذلک كان فانه لا يجوز ان يكون من فعل الواحد منا والا كان يجب ان يجد كونه متغيرا في الخاطر
في شيء من حالاته ∴ ولا يجوز ان يكون من فعل الملک لابد لكونه جسما من ان يكون قادرا بقدرة والقادر بقدرة لا يجوز ان يكون قادرا على هذه
المعاني الغير وذلک لانه لا يمكنه الفعل معديا عن محل القدرة الا بالاعتماد والاعتماد لا حظ له في تولید هذه المعاني ∴ ولا يمكن ان يقال انها من فعل الله تعالى
وذاک لان هذا الاعتقاد لو وجد من فعل الله تعالى لوجب ان يكون عالما لان وقوع الاعتقاد من جهة الله تعالى احد الوجوه التي يصير عليها الاعتقاد علما
ولو كان كذلک لوجب فيمن يرد عليه الخاطر اول التكليف ان يعلم انه متى اخل بالنظر استحق العقاب من جهة الله تعالى ∴ ومن المعلوم انه لا يجوز ان يكون
عالما بذلک لان هذا العلم يترتب على العلم بالله تعالى وبصفاته وعدله وهذا لا يكون حاصلا في ابتداء التكليف ولا يجوز ان يكون ظنا من جهة الله تعالى لان الظن
انما يثبت لحكم اذا حصل عن امارة تختص بفاعل ذلک الظن لا على انه يجب ان يكون من فعله ولكن على معنى انه يختار عندها ايجاده فهو كما تقدم اذا كان
الخبر خبرا انه انما يثبت له تاثير متى كان ذلک من فعل فاعل الخبر واذا لم يجز الامارة على القديم تعالى لم يجز ان يكون الخاطر ظنا صادرا من جهته اذ قد حققناه
مما يرد على المكلف لا باختياره ∴ ولا يجوز ان يكون المرجع بالخاطر الى الفكر وذلک لانه كان يجب ان يجد الواحد منا مضطرا الى الفكر في شيء من حاله ومعلوم
ان الواحد منا لا يكون مضطرا في شيء من الاحوال الى بعض افكاره فلا يجوز اذا والحال هذه ان يرجع بالخاطر الى الفكر **وبعد** فالنظر لا حظ له في الدعاء
نحوه والخاطر له حظ الدعا نحوه فكيف يجوز ان يكون المرجع باحدهما الى الاخر ∴ فان جعل الخاطر نظرا مولدا للعلم الذي له حظ الدعا والصرف
لم يصح والاكان من الواجب ان يكون احدنا مضطرا الى هذا العلم اذا كان مضطرا الى سببه من جهة الله تعالى ومعلوم ان الواحد منا يجد
حاله في الخاطر بخلاف ذلک فبطل ان يكون المرجع بالخاطر الى الفكر او الى غيره من النظر واعتقاد هذا اذا جعل الخاطر من افعال القلوب فان جعل
من افعال القلوب لم يصح ايضا وذلک لان من حكم الخاطر ان يقع به التنبيه والذي يجوز ان يقع به التنبيه من افعال الجوارح ليس الا الاشارة او الكتابة
ولا يجوز ان يرجع بالخاطر الى الاشارة سواء جعلت من فعل الله تعالى او من فعل غيره وذاک لان التنبيه لا يقع بها البتة الا بعد العلم بذات المشير ومعلوم
ان الواحد منا قد يرد عليه الخاطر ولا يعلم من اشار به عليه **وبعد** فان هذه الاشارة لا تصح الا على الاجسام فلو كان المرجع بالخاطر الى
الاشارة وقد يرد من جهة الله تعالى عليه لكان يجب ان يكون الله تعالى جسما تعالى الله عن ذلک فاذا الاصح ان يرجع بالخاطر الى الاشارة ∴ ولا يرجع به
الى الكتابة لان التنبيه لا يقع بالكتابة الا اذا كانت مشاهدة ومعلوم ان الواحد منا في حال ما يرد عليه الخاطر لا يكون مشاهدا للكتابة اصلا
وليس من حيث انه يقع به التنبيه مما يجب ان يسمى خاطرا كما لا يجب ذلک في دعا الداعي وان وقع به التنبيه فاذا بطل ان يكون المرجع بالخاطر الى شيء
مما ذكرناه لم يبق الا ان يكون المرجع به الى كلام يفعله الله تعالى في داخل سمع المكلف يقع به التنبيه او يفعله فيه بعض الملائكة باذنه عز وجل ∴ ويصح
هذه الجملة التي ذكرناها ان هذا الخاطر انما يرد على المرء باللغات المعلومة له دون اللغات التي لا يعرف المواضعة فيها وعلى هذه الطريقة لا يرد
الخاطر على العربي بلغة الزنجي ولا الزنجي بلغة العربي فلو لا كون الخاطر كلاما والا لما وجبت هذه القضية التي ذكرناها ∴ فان قال فليس هذا الذي
ذكرتموه يودي الى خلاف ما تقرر عليه اجماع المسلمين لان هذا الخاطر اذا كان كلاما من جهة الله تعالى يرد على المكلف اقتضى ان يكون الله تعالى خاطب
بما بارا المكلفين وقد اطبقت الامة على ان الله تعالى انما خص كلامه بعض الانبيا دون بعض وكل قول يودي الى مخالفة الاجماع كان باطلا والجواب
ان الذي تقرر الاجماع عليه في ذلک هو ان الله تعالى لم يكلم جميع الانبيا عليهم السلام فاما انه لم يكلمهم على غير هذه الطريقة فانهم لم يجمعوا عليه
وكيف يصح دعوى الاجماع في ذلک وقد خاطب الله تعالى سايرا المكلفين بقوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة الى غير ذلک من الاوامر والنواهي وما شاكلها هذا
ونحن لا نوجب ورود الخاطر على المكلف من جهة الله تعالى بل نقول بانه يجوز ان يرد على المكلف من جهة الملک باذنه تعالى فبطل ما رام القدح به علينا
فان قيل فهذا الخاطر الذي اثبتموه لا يتميز عن الفكر فهلا وجب نفيه قلنا قد يتميز عنه لمن وفى النظر حقه ثم لا يجب نفيه لاجل التباسه
بغيره كما لا يجب نفي اللون اذا التبس بمحله والارادة اذا اشتبهت بالشهوة وهذا والصوت لا يتميز للنائم مع ادراكه له فلا يجب نفيه فهكذا الحال
في الخاطر ليس اذا لم يتميز عن الفكر ما يجب نفيه فان قيل في الاصم الذي يولد كذلک او الاصم الذي لا يولد كذلک فانه اذا كان المرجع بالخاطر الى الكلام
لا يجوز ان يسمعه فيجب ان يجوز ان يصير مكلفا وان لم يرد عليه الخاطر وليس هذا من مذهبكم واجوا عنه ان التنبيه لا يجب وقوعه بالخاطر
لا محالة حتى يقال بانه كان لا يجوز ان يصير مكلفا اذا لم يرد الخاطر عليه بل يقع التنبيه من ذي قبل فالمولود اصم او المولود غير الاصم يجوز ان يكون تنبيهه من ذي قبل
فلا يحتاج في كونه مكلفا الى ورود الخاطر عليه **وبعد** فالمولود الذي ولد لم لكن اصم فانه يمتنع سماعه للكلام الظاهر فاما فيما يحصل في مداخل
سمعه فانه لا يمتنع سماعه لذلک ولهذا اذا قرب الواحد منا فمه الى صماخه وكلمه اسمعه واذا صح ذلک جاز ورود الخاطر عليه في مداخل سمعه
فاذا ورد عليه كذلک سمعه ∴ واما المولود اصم وان لم يعرف كلام الناس ولا كون عارفا بمواضعة الكلام الذي يجري بينهم فانه لا بد من ان يكون
مواضعا مع نفسه بلغة لو تكلم لتكلم بها فجوز ان يرد عليه الخاطر بتلک اللغة وان لم يصح ورود بغيرها من اللغات ∴ هذا اذا لم يتنبه من ذي قبل بوقوع ذلک
فانه لا يحتاج الى هذا الخاطر ولو قدرنا انه لا يتنبه من ذي قبل وبغيره من الوجوه قطعنا على انه غير مكلف اصلا لانا نجوز كونه مكلفا ولا قدرة له ولا علم فيه

فصل قال رحمه الله ابتدا اللغات لا يكون الا بمواضعة الى آخره ∴ قال الله القصد بهذا الفصل الكلام في مسئلة الخلاف
الذي بين مشايخنا البغداذيين والبصريين في ان ابتدا اللغات بالمواضعة او التوقيف ∴ وجعل الكلام فيما اورده ان تعلم ان ابا هاشم رحمه الله كان يذهب
الى انه لا بد من القول بان ابتدا اللغات كان بمواضعة ثم حصل التوقيف من بعد ∴ واما الشيخ ابو علي فقد كان يجوز ان يكون ابتدا اللغات توقيفا

ويجوز ان يكون مواضعه وامّا الشيخ ابو القاسم الكعبي وغيره من البغداديين فقد ذهبوا الى انّ ابتداء اللغات لابدّ من ان يكون توقيفًا ثم تحصل المواضعة من بعد
والصحيح مما نختاره من مذهب اصحابنا انّما هو مذهب ابي هاشم ∴ والذي يدلّ على صحة ذلك هو انّ الخطاب الصادر عن الله تعالى لا يجوز الا ان يكون الغرض به معرفة
المراد به ممّن لم سبق له مخاطبة مواضعه على لغة مع غيره او مع نفسه لم يصح ان يفهم ما يرد عليه من الخطاب شيئا اصلا فحينئذٍ تقدم المواضعة ليصح معرفة
مراد الله تعالى بخطابه من بعد ثم نقع التوقيف من بعدُ من حيث كان فرعًا عليه ممّن لم سبق منهم المواضعة لم يمكنهم ان يعرفوا بالتوقيف شيئا لانّ ذلك ايضا يكون
بكلام فهذا اخر برهنة هذه الدلالة ∴ السؤال عليها ان يقول قائل ما انكرتم انه يصح ان يفهم المراد بما يصدر عن الله تعالى من الخطاب الذي هو التوقيف وان لم يكن العلم حاصلا
بمواضعه مقدّمة وذلك بان يقع الاضطرار الى قصد القديم تعالى فيما اراد بخطابه ∴ والجواب عن ذلك ان مع التكليف وبقائه لا يجوز ان يضطر المكلف
الى قصد القديم تعالى لانّ التكليف مبنيّ على الاضطرار الى هذا القصد ثم نعد فكيف يصح ان يقع الضرورة الى قصد القديم تعالى والعلم بانه انما حصل استدلالا بما
ومما يورد من السؤال على هذه الدلالة ان يقال ما انكرتم ان يخلق الله تعالى كلامًا في جسم ويفعل في ذلك الجسم ما يجري مجرى الاشارة الى الجسم الذي فيه اللون
فيقع للسامع العلم به على حسب ما نعرفه من حال الملقّن منا غيره لغة من اللغات فنعرف قصده تعالى بخطابه بهذه الطريقة والجواب عن ذلك ان هذه الاشارة
التي ذكرتموها الى ذلك المحل اذا كان فيه اعراض مختلفة لم يكن بان يكون اشارة الى بعض تلك المعاني التي فيه دون غيره واذا كان كذلك لم يصح ان يحصل له العلم بمراده تعالى بخطابه
بهذه الطريقة وليس كذلك في الواحد منا اذا القى غيره بعض الالفاظ وعرفه معنى ذلك فان العلم بمراده لا يحصل مجرد تلك الاشارة وانما تقع الضرورة الى قصده بخطابه
وهذه القضية ممتنعة في القديم تعالى وفي المكلفين مع بقاء التكليف ∴ ومما يورد على هذه الطريقة من السؤال هو ان يقال جوّزوا ان يخلق الله تعالى العلم
الضروري بمراده فينا من يجري مجرى المراهقين منّا ثم يعرّفنا مراده تعالى بخطابه والجواب عن ذلك ان العلم الضروري بمراد القديم تعالى بخطابه لهذا
الحي وهو لا يكون كاملا لان العقل لان هذا يجري مجرى العلم بالحكي والحكي مرارا واحدا فكما لا يجوز ان يحصل العلم بالحكي ولما حصل له العلم بجلية فكذلك لا يجوز ان يحصل
لهذا الحي الذي ذكره العلم بمراد الله تعالى بخطابه ولما كمل عقله فيجب ان يكون كاملا لعقل ليصح ذلك ولو كان كذلك وكان ذلك العاقل لابدّ من كونه مكلفا قدح في تكليفه
لان الضرورة الى قصده تعالى بخطابه تنافي التكليف فقد صح بهذه الجملة انه لابدّ في ابتداء اللغات من ان يكون مواضعه ثم يرد عليها التوقيف ∴ فامّا ابو القاسم
رحمه الله فانه كان يقول انه لا يصح المواضعة على اللغة الا بعد تقدم غيرها من المواضعات من كلام او كتابة او نحو ما فامّا ولم يحصل هذه المواضعة فمن الممتنع
المتعذر المواضعة على شيء من اللغات وهذا هو الذي ذكره رحمه الله ممّا لا يقع فيه التباس بل يصح فيمن عرف صفة هذه الحروف وامكنه فعله بلسانه ان
يأتي بها ويضم اليها الاشارة فيقع بها الضرورة الى قصده على ما نعرفه من حال الواحد منا اذا اراد ان يعرّف لغة من اللغات لا يعرفها ∴ فان قال الوضع
ما ذكرتموه لصح ان يوجد مواضعات كثيرة دون ما تقرر عليه اصول المواضعات لو كان الامر فيه على ما قدّرتموه والجواب ان ذلك مقدور
ممكن وليس من حيث انه لا يقع ما يحب خروجه من كونه مقدورًا فانك تعلم ان كثيرا من الاشياء لا يقع مع ثبوت القدرة عليها وذلك بان لا يدعوه الداعي اليه فكذلك
لا يسع مثله في الكلام ان يتأتى من الناس ان يتواضعوا عليه مواضعة اخرى غير ما قررت ∴ واحد ما يتعلق به ان المولود اصم لا يمكنه ان يتكلم اصلا عن ذلك
وانما لم يصح ذلك لان ذلك يفتقر الى كلام يسمعه فاذا لم يسمعه لم يصح ان يتكلم فثبت بذلك ان ابتداء اللغات لابدّ من ان يكون توقيفًا ∴ والجواب عن ذلك
ان المولود اصم انما تعذر عليه فعل الكلام لفساد آلة الكلام كما انه انما لم يسمع لفساد حاسّة السمع بذلك اجرى الله تعالى العادة حتى ان من ان يكون آلة الكلام
فاسدة كحاسة السمع فليس فيما قاله اذا كان الامر على ما وصفنا ما يدلّ على ان ابتداء اللغات لابدّ من ان يكون مواضعة ∴ وربما تعلق بقوله تعالى وعلّم آدم الاسماء
كلها ثم عرضهم على الملائكة ولو لا وجوب التوقيف في ابتداء اللغات والا لم يقع الحاجة الى تعليمه الاسماء والجواب عن ذلك ان الله تعالى انما علم آدم اللغات
التي يتواضعون عليها من بعد ليصير اخباره بذلك معجزة له عليه السلام ويحتمل ان يكون قد عرفه ما سكلمون به فاذا كلمهم على ما يطابق لغتهم ومواضعتهم
كان ذلك معجزا له صلى الله عليه وليس فيه ان تلك اللغة لم تكن مواضعة وانها كانت توقيفا فلا حجة للخصم والحال هذه في الظاهر ∴ وقد بيّنا تأويل هذه الآية
على ان الله تعالى اراد به علمه المسمّيات ∴ وامّا تعريف الله تعالى آدم عليه السلام ذلك فلا بدّ فيه من ان يكون بعد تقدم علمه بمواضعة على بعض اللغات فيعرف
بها غيرها على الوجه الذي قررناه من قبل هذا ومتى وقعت المواضعة على لغة من اللغات لجماعة كثيرة من الناس فانه لا يجوز ان يصبحوا ولا يتذكروا شيئا
مما تواضعوا عليه من لغتهم مع كمال عقولهم وعلى هذا نقول ببطلان ما يروى ان اولاد نوح عليهم السلام اصبحوا وقد تبلبلت ألسنتهم وان ذلك الموضع
المعروف انما سمي بابل لهذه الحادثة فهذه جملة القول في ذلك ∴ فصل قال رحمه الله والاختلاف ثابت في اللغات الى آخره ∴ قال ايده الله
جملة ما يجب بعضه في هذا الباب ان نعلم ان الاختلاف ثابت في اللغات فمنها لغة العرب ومنها لغة الروم ومنها لغة الحبش ومنها لغة الفرس ومنها لغة الترك
الى ما شاكل ذلك وهذه اللغات مختلفة كلها لا شبهة في ذلك فان كان اصلها المواضعة فاختلافها انما هو لتعذر اجتماع الخلق اجمع على لغة واحدة مع
تباعد اوطانهم واختلاف ديارهم وآرائهم وتفاصي مزارهم ∴ وان كان اصلها التوقيف فهو لان الله تعالى خالف بعض هذه اللغات ومن بعض ليقع
الفصل للمعجز ويصير طريقا للضرر الى معرفة اللغات وسببًا للفصل بين المخاطبين كما جعل الادراك طريقا للفصل لمن يرى ويبصر ومتى جعلنا هذه اللغات
مختلفة فلسنا نعني بذلك اختلاف الحروف فان الراي في لغة العرب مثل الراي في غيرها من اللغات ثم ذلك في سائر الحروف وانما الغرض بذلك اختلافها
في التركيب والفائدة الواقعة بها ∴ وهذه اللغات مع اختلافها على الوجه الذي عرفناه فقد يقع فيها اللغتين على كلمة واحدة فالمشكاة هي الكوة
باتفاق فيها لغات العرب والحبش والقسطاس هو الميزان باتفق فيها لغتا العرب والروم والتنور وقع فيها اتفاق لغتي العرب والعجم وكما صح ذلك
فقد صح في لغة العرب اسما معرّبة وهو كسجيل واستبرق وغيرهما وكابراهيم ويعقوب واسماعيل الى غير ذلك من الاسماء التي ثبت
فيها العجم ∴ هذا وقد جعل الله تعالى التمكين من آلة الكلام ومن تركيب هذه الحروف على وجوه مختلفة تفاد بها المعاني وتستنبط بها الفوائد
ويبلغ بها المقاصد وينال بها اقاصي المطالب من بحر هذه العظام التي لا يضطلع بشكرها مخلوق وابادية الجسام التي لا يتسع بوصفها
قدرة فصيح الاعاجم من الحملة دون التفصيل بعد بذل الوسع والمجهود دون الاعتراف بالقصور عن قليل المقصور الا ترى ان هذه اللغات

نعمة الله لا تحصوها

الكثرة امكان الاتساع فيها يصح بها من الاستفادات الكثيرة ما لا يصح اصلا بشيء غيرها من الاشارات والكنايات وغيرها فله الحمد ابدا اولا نعدوا

فصل قال رحمه الله فاما الحروف المذكور عليها فهي تسع وعشرون حرفا والزياده غير ثابته وان كان قد يقع في بعض اللغات حروف تخرج من حروف كالجيم والشين والباء والفاء والقاف والكاف وهذا لا يكاد يقع في لغة العرب ◦ فاما الزيادة على هذه الحروف فمجوز كونه مقدورا او مجوزا ان لا يكون مقدورا كما نقوله في اللون وغيره ومبنى جوزنا كون الزيادة مقدورة فلا يمكن المنع من ذلك بان يقال ان ذلك سعذر علينا فيجب بنفي كونها مقدورة وذاك لانه يجوز ان يكون تعذرها لفقد الات مخصوصه لم نعلمها من ان الله تعالى لو خلقها لكان لا يتاتى الزيادة عليها منا ثم اذا جوزنا الزيادة فالزيادة يجوز ان تكون محصوره بعدد كالاعمادات ويجوز ان لا تكون محصوره بعدد كالالوان وما شاكلها

فصل قال رحمه الله ومتى عقلنا فايدة في شيء وقعت من اهل اللغة مواضعه على ما افيد الى اخره ◦ ◦ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل انا متى عرفنا معنى من المعاني في حق القديم تعالى وكان هناك عبارة يمكن ان يعبر بها عنه جاز اجراء ذلك على الله تعالى من دون ان يتوقف ذلك على سمع يرد من بعد وخالفنا في هذا قوم من البغداذيين كالحارث الوراق ◦ والذي يدل على صحة ما قلناه هو ان الاستدعا الى الله تعالى والى معرفة صفاته حسن بل ربما وجب ذلك في بعض الحالات وذلك لا يتم الا بها اذا الاشارة لا يصح فيها في كثير من المعاني ان يوقف بها على غيبة فاذا كان لا يتم ذلك الا بالعبارة عنه وجب العبارة عنه ان يكون حسنة مثله او واجبة مثله لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه

وبعد فلو كان اجراء هذه الالفاظ يقف على ورود السمع لم يحسن المواضعة في الابتدا ولكان يجب ان تتوقف على السمع ومن المعلوم خلافه اجراء هذه الالفاظ على ما عقلناه وعرفناه من المعاني لا بد منه ذلك في الابتدا لانا قد بينا من قبل ان ابتدا اللغات لا بد من ان يكون مواضعة فهذه طريقة القول في هذه الدلالة ◦ وعلى هذا يحسن التلقيب فانه اصح في التعريف. وايضا ويوضح ذلك ان اللقب في الغايب يجري مجرى الاشارة في الحاضر فكما انه يحسن الاشارة ولا يتوقف على سمع فهكذا هذه الالفاظ وجب ان لا تقف حسن اجراءها على السمع ◦ وعلى هذا الحسن من الصانع اذا اپتدا احدث صناعة واحتاج فيها الى الات ان يخص كل واحدة من تلك الالات باسما واوصاف تجري عليها ولا يتوقف على السمع وليس لاحد ان يفصل بين الموضعين ويقول ها هنا يثبت الحاجة الى تخصيص كل الة باسم ولقب مجاز فعل ذلك من دون توقيف وسمع وهذا كما لا تثبت الحاجه فلا يجوز ذلك من دون السمع ◦ وذاك لان الحاجة في الموضعين ثابته على سوا على ما ذكرناه

وبعد فاذا اجرا هذه الالفاظ على الوجه الذي ذكرناه قد حصل فيه غرض وتعرى عن سايروجوه القبح فيجب ان يكون حسنا لا محاله فان قيل ومن اين انه تعرى عن سايروجوه القبح قيل له لانه يمكن الاشارة اليه فيجعل وجها في قبحه الا كونه مفسده ولو كان فيه مفسده لنبه عليه سمع من جهة الله تعالى لان ما هذا سبيله لا يستدرك لكونه مفسدة الا من جهة السمع والشرع ومعلوم انه لم يرد بكونه مفيدة شرع فيجب ان لا يكون قبيحا لكونه مفيدة واذا كان كذلك صح ما قلناه

مجالفنا في المسئلة شمة في هذا الباب هو انا نجد لفظين متفقي الفايدة يجوز اجرا احدهما على الله تعالى والاخر لا يجوز اجراوه عليه وليس الوجه في ذلك الا ان اجرا الالفاظ والاسما على المسميات لا يجوز مرد دا على السمع والا لم يحب مع اتفاقهما في الفايدة ان يجوز ان يجري احدهما عليه تعالى دون الاخر

الجواب عن ذلك ان ما لا يجوز اجراوه على الله تعالى من الاسما والاوصاف انما لا يجوز لوجوه مخصوصه اما ان لا يثبت فايدتها في القديم تعالى فلا تجري عليه تعالى او ان ثبتت فيه تعالى فايدتهما فاطلاقها فيه يقتضي الايهام فلاجل ايهام الخطا ما لا يحسن اجراوه عليه تعالى واما ان يكون السمع قد ورد بان اجرا تلك اللفظ على الله تعالى مفسدة وبفصيل هذه الجملة مذكور في اسما الله تعالى واوصافه وما يجوز ان يجري عليه وما لا يجوز فلاوجه لذكرها هنا لتطويل الكلام فيه

فصل قال رحمه الله اعلم انه لا يشتق لمحل الكلام منه اسم الى اخره ◦ قال ايده الله جمله ما يجب تحقيقه في هذا الباب ان المعاني على ضربين احدهما مما يشتق لمحله منه اسم كقولنا اسود وابيض الى ما شاكل ذلك والكلام في هذا القبيل الذي لا يشتق لمحله منه اسم وكما لا يشتق لمحل الكلام منه اسم فهكذا لا يشتق لمحل الصوت منه اسم وانما يضاف اليه فيقال صوت الحجر والحديد الى ما شاكل ذلك من صوت الحمار والفرس والانسان هذا وان جاز ان يوصف بعض المحال بانه صايت الا انه لا يسمى في جميع المواضع وفي جميع الاصوات فيكون والحال هذه على ضرب من التوسع والمجاز ◦ وقد جعل ابو هاشم الصايت مركبا فاعلا للصوت وجعل المحل ايضا صايتا الا ان الاقرب ان يكون فاعله مصوتا والمحل صايتا فاما الصوت فقد يشتق لمحله منه اسم على ما ذكرناه وانما الاسم المشتق منه للفاعل فيوصف بانه فاعل للكلام ولا يفيد قولنا متكلم الا فعله للكلام ولاجل هذا تناقض قول برغوث ان الله تعالى متكلم لذاته لان قوله متكلم افاد كونه فاعلا للكلام فلما قال ليفيد افاد نفيه لكلامه فيكون والحال هذه قد نفى الكلام فصار اخر الفعليه فكانه منا قضا ◦ والذي يدل على ان المتكلم هو الفاعل للكلام ما قدمنا ان عند العلم بوقوع الكلام من زيد وتعلقه به تعلق الفعل بفاعله جملة او تفصيلا نعلمه متكلما ومتى لم نعلم وقوع الكلام من جهته ولا تعلقه به تعلق الفعل بفاعله فانا لا نعلم كونه متكلما فيجب ان يكون المتكلم من فعل الكلام وبهذه الطريقة نعرف ان الضارب هو من فعل الضرب والكاسر من فعل الكسر والشاتم من فعل الشتم الى غير ذلك من الاسامي المشتقة للفاعلين من افعالهم كالمنعم والرازق والمحسن وغير ذلك فاذا كانت هذه العضبه موجودة في الكلام وهي القضا بان المتكلم من فعل الكلام هذا هو الذي ذكرناه انما هو في الواحد منا فاما القديم تعالى فانما نعلم كون الكلام كلاما له بان خبرنا الرسول صلى الله عليه بذلك او سمعه من جهة او حصاة او غيرهما او بلغ في الفصاحة حدا خرق العادة وبقضها وبعجز الخلق عن الاتيان بمثله

وبعد فان الاسا تتبع اعتقادات المتواضعين على اللغة واهل اللغة انما اجروا قولنا متكلم على من فعل الكلام واعتقدوا وقوع ذلك منه بحسب قصده وداعيه حتى انهم لما اعتقدوا انه غير فاعل له ولا تعلق له تعلق الفعل بفاعله لم يسموه متكلما على ما بينا في المسموع من المصروع فانهم لا يضيفون الى المصروع لما اعتقدوا انه غير فاعل له ويضيفونه الى المختبر لاعتقادهم ان ذلك انما هو من فعل المختبر

وبعد فان الكلام ليس الا هذه الاصوات المقطعة على هذا الترتيب المخصوص ومعلوم ان تعلق هذه الاصوات بنا انما هو تعلق الفعليه فكذلك ما يترتب منها يجب ان يكون تعلقه بنا تعلق الفعليه

وبعد فان الكلام يقع بحسب قصدنا ما يجب

كالضرب والشتم وثبت فينا احكامه من المدح والذم وما شاكل ذلك ولولا طريقة الفعليه والا لما صح ذلك **ونعد** فان هذا الكلام له بالمتكلم تعلق فتعلقه لا يخلو اما ان يسمى بذلك لان الكلام يوجب له حالا اولانه حال فيه او في بعضه اولانه يوثر في الته اولانه فاعل له وقد بطل ان يكون كونه متكلما لشئ من هذه الوجوه الا ان يكون كذلك لكونه فاعلا للكلام فان قيل ومن انه لا يجوز ان يكون متكلما لان الكلام اوجب له حالا قيل له لان الكلام مدرك والمدركات اجمع مشتركة في ان منها ما لا يوجب حالا لغيره وكذلك الكلام يوضح ذلك ان مخالفة الكلام لسائر المدركات ليست باكثر من مخالفه هذه المدركات بعضها لبعض فكما انها لا يوجب شيء منها حالا لغيره فكذلك الكلام يجب ان يكون مثلها **ونعد** فان قال الكلام حرفان ومما مع اختلافهما لا يجوز ان يوجبا صفة واحدة لان اختلافهما لما يرجع الى ذاتهما فاذا كانا مختلفين يجب فيما يوجبانه ان يكونا مختلفين وفي علمنا بخلاف ذلك مما دل على انه لا يجوز في الكلام ان يوجب للمتكلم حالا **ونعد** فان الكلام لا يدخل في كونه كلاما الا اذا ترتب في الحروف ترتبا مخصوصا حتى توجد البعض منه في حال عدم البعض واذا كان اقله حرفان كيف يجوز منهما ان يوجبا صفه واحدة واحدهما موجود والاخر غير موجود ولو جاز ذلك لجوز في غير هما من المعاني فلما عرفنا خلاف ذلك دل على فساد ما قالوه **ونعد** فانه يصح وجود الحرف الواحد في حال الاخر وقد حله الموت ولو كان يكونه متكلما حالا وصفه لزم ان يكون متكلما وان كان ميتا ولو صح ان يتكلما لم يصح ان تثبت له دون كونه حيا كسائر الصفات المتعاقبه على الجملة **ونعد** فان الكلام انما هو اصوات واقعة على وجه فلو كان المتكلم له بكونه متكلما حاله لوجب في الصوت اذا وجد منه انه يوجب له حالة وصفة لان الايجاب يرجع الى النوع والقبيل لا الى الوقوع على وجه فاذا كان الكلام لوجب له بكونه متكلما حالة لوجب في الصوت مثله بل بين صحة ما ذكرناه ووضحه ان العلم لما اوجب الصفه للعالم لامر يرجع الى نوعه وجب فيما يوجد من نوعه ان يوجب الصفة وان لم يكن علما فهكذا كان يجب مثله في الكلام **ونعد** فان اثبات الحالة للذات لا يجوز الا بالوجود من النفس او بحكم صادر عنها فان اثبتها وليس هناك واحد من هذين اثبات ما ليس له طريق واثبات ما لا طريق اليه يعجز عن انواع الجهالات ومعلوم انه ليس يجد الواحد منا هذه الصفة من نفسه ولا هاهنا طريق اليها فوجب نفيها فان قيل انا نجد تلك الصفة من انفسنا فانا نفصل بين ان يكلم او لا يكلم وهذا الفصل راجع الى حالة له يكون متكلما اذا تكلم الجواب ليس الامر على ما ذكرته فانا نقول ان الفصل الواقع هناك راجع الى فعله للكلام في احدى الحالين دون الحالة الاخرى ∴ فاذا جاز صرف هذا الفصل الى هذا الذي ذكرناه لم يجز صرفه الى ازله بكونه متكلما حالة وصفة لولا ذلك والا لزم ان يكون له بكونه باينا وكائنا الى ما شاكل ذلك حالات وصفات لوجود هذه العضيه هناك كوجودها هاهنا فاعين الفصل الواقع من الحالين فان قيل ان احدنا قبل فعله للكلام يجد من نفسه حالة تلك الحالة هي التي عبرنا عنها بكونه متكلما والجواب ان هذه الحالة يمكن صرفها الى علمه بالحروف وبكيفية ترتيبها وقصده الى ايجادها فصرفها الى صفه زايدة على ذلك مما لا طريق اليه فوجب ان لا يجوز **ونعد** فان احدا قد يوجد كلامه في الصدا وما يوجد في الغير لا يجوز ان يكسبه حالا لا توصف ان ما يوجد في غير قابله لا يوجب له صفة ولا يكسبه له حالة وكذلك فالحركه الموجودة في محل من المحال لا توجب الصفة لغيره من المحال فصار ذلك دليلا على انه لا يجوز ان يكون له بكونه متكلما حالة فلو كان له بكونه متكلما حالة لوجب ان يحصل العلم اولا بهذه الصفة اما على جملة او بتفصيل ثم يحصل بكلامه الا ترى ان العالم لما كان له بكونه عالما حال حصل العلم اولا بهذه الصفة على جملة او بتفصيل ثم بالموثر في هذه الصفة من العلم فكان يجب مثله في كونه متكلما ان يحصل العلم اولا بهذه الصفة اما على جملة او بتفصيل ثم بالمعلم لما لم يحصل العلم بكلامه لما دل على انه ليس له بكونه متكلما حالة وصفه وان المرجع بكونه متكلما ليس الا الى كونه فاعلا للكلام فهو كالضارب والشاتم والكاسي ونحو ذلك **ونعد** فلو كان للواحد منا اثنان لوجب ان لا يصح منه ان يتكلم في حالة واحدة بحرف مختلفين لان احدهما يوجب صفه بالعكس مما يوجبه الاخر وقد عرفنا خلافه حالا الا ان هذا الوجه مبني على ان المختلف من الحروف متضاد والكلام في ذلك مما قد مر في موضعه بهذه الجملة الا ان يكون تعلق الكلام بالمتكلم من حيث انه يوجب له حالا **واما** الكلام في ان تعلق الكلام بالمتكلم لا يجوز ان يكون حلوله فيه فظاهر لان حلول الكلام في جميع المتكلم محال وانما يصح ان يوجد في بعضه فلو كان المتكلم من حيث كلامه لوجب في ذلك البعض الذي حله ان يكون هو المتكلم دون الجملة وان يثبت احكام الكلام فيه دون جملة من المدح والذم والخبر والامر والنهي وما اشبه ذلك وان يكون اللسان هو الشاعر والخطيب وان يكون لسان الرسول عليه السلام عليه هو المودي للرسالة دون جملته وهذا كفر من قابله **ولكان** يجب في الصدى ان يكون متكلما لحلول الكلام فيه ومعلوم ان الصدى لا يجوز ان يكون متكلما الا ترى الى اختلاف اضافة ما يوجد من الكلام فيه في كونه كلاما لزيد في الاول وكونه كلاما لعمرو في الثاني وليس في ذلك الا اختلاف الفاعلين اللذين مما غير الصدى **ونعد** فلو كان المتكلم من حله الكلام لوجب ان لا يوجد في الدنيا متكلم لان اقل الكلام حرفان وما لا يوجد ان في محل واحد بل يختص كل واحد منهما بمحل وحد فقد بطل ان يكون تعلق الكلام بالمتكلم من حيث ان الكلام حله **واما** تعلق الكلام بالمتكلم من حيث انه اثر في الته فنا في حركته وسكونه فظاهر ايضا وقد بينا الكلام في ذلك حيث استدللنا على ان الحركة والسكون لا يجوز ان يفعلهما الا المتكلم **ونعد** فان كلام الله تعالى متعلق به وليس يجوز ان يقال انه يوثر في الته لانه ليس بذي الة فاذا بطل ان يكون تعلق الكلام بالمتكلم لامر يرجع الى شئ مما ذكرناه لم يبق الا ان يكون تعلق الكلام بالمتكلم انما هو تعلق الفعل بالفاعل وان المتكلم هو من فعل الكلام فان قيل هلا كان وجه التعلق بين الكلام والمتكلم ما يرجع الى الحاجة والجواب ان الحاجة ان كانت كحاجة الفعل الى فاعله فهو الذي نقوله وان كان حاجته كحاجة الشئ في وجوده الى غيره فهو كحاجة السواد الى محله وقد بينا ان تعلق الكلام بالمتكلم لا يجوز ان يكون من حيث الحلول فان قال ما انكرتم ان حاجته اليه في القيام به والجواب ان قيام الشئ بغيره قد يكون بمعنى الحلول كما يقال قام السواد بمحله وقد يكون بمعنى الانتصاب كما يقال هذا السقف قام بالسارية وقد يراد بقاؤه كما يقال السموات والارض قامة بالله تعالى وقد يقال هذه الدار قامة بفلان وشئ من هذا لا يجوز ان يذكر في قيام الكلام بالمتكلم فان قال نراد به انه موجود والجواب ان وجود الشئ بغيره قد يراد به ان حدوثه ووجوده من جهته كما يقال السموات والارض بالله تعالى اي بما حدثتا من جهته تعالى وقد يستعمل ذلك في الاسباب والمسببات فيقال هذا المسبب وجد بهذا السبب ولا يجوز ان يكون المراد هذا الثاني لان المتكلم لا يجوز ان يسبب في كلامه والاول يصح ان نراد به فرجع الامر الى ما قلناه من ان المتكلم من فعل الكلام

بكون

فان قال الرد

فان قال المراد بقولنا انه موجود به انه لولا وجود المتكلم والا لما صح وجود الكلام **والجواب** اذا كان كذلك فهذا لا يقتضي قيامه بالمتكلم دون حدثه وحياته لانه لولا حيوته وقدرته والا لما صح وجود الكلام فحب كما يقال انه قائم بالمتكلم وموجود به ان يقال هو قائم بقدرته وحياته الى ما شاكل ذلك مما لا يصح وجود الكلام دونه وهذا فاسد ** وعند ان القيام بالنفس لا يصح الا في الشيء الباقي الدائم ولهذا لا يقال في اراد الله انها قائمة بنفسها وصح وصفه تعالى بانه قيوم اي دائم وعلى هذا قال تعالى يقيمون الصلوة وتوتون الزكوة اي يديمونها فقد صح بهذه الجملة انه لا يخلقه من الكلام والمتكلم مر به من الوجوه الا من حيث انه يكون فاعلا له والسلم

فصل قال رحمه الله اذا صح ان المتكلم هو الفاعل الخاص ** قال ايده الله لما بين رحمه الله ان المتكلم هو الفاعل للكلام اراد ان يبين معنى قولنا متكلم وجملة القول في ذلك ان قولنا متكلم هو اعم من قولنا مكلم وذلك لان قولنا متكلم يقتضي كونه فاعلا للكلام فقط ** فاما قولنا مكلم فانه يقتضي كونه فاعلا للكلام قاصدا بكلامه غيره وهذا هو معنى التكليم لا غير يوضح ما ذكرناه ان التكليم لو كان امرا اخر دون ما ذكرناه لصح وجود احدهما مجردا عن الاخر اذا علقه بهما مرجوعا معقولا . وطريقه الكلام فيه على ما مر في نظايره ولو كان كذلك لصح ان يفعل الكلام ويقصد به غيره ولا يكون مكلما بان لا يوجد التكليم او يوجد التكليم فيكون مكلما وان لم يفعل الكلام قاصدا به غيره فلما عرفنا على وتيرة واحدة انه لا يكون كذلك الا وهو مكلم دل ذلك على ان المكلم ما ذكرناه وان التكليم فعل الكلام قاصدا به الغير ** ويلزم القوم اذا قالوا ان المتكلم يكون مكلما بتكليم هو معنى ان يكون المخبر مخبرا بخبر هو معنى كذلك في سايرا قسام الكلام لان الطريقة في كلها واحدة وقد عرفنا خلاف ذلك فوجب ان التكليم ليس بمعنى زايد على فعل الكلام قاصدا به الغير

فصل قال رحمه الله وكما ان المكلم اخص من المتكلم الى اخره ** قال ايده الله لما بين رحمه الله ان قولنا مكلم اخص من قولنا متكلم بين ان المخاطب اخص من المكلم وانما كان كذلك لان قولنا مكلم لا يفيد الا كونه فاعلا للكلام قاصدا به غيره ولا يعتبر في ذلك الغير ان يكون ممن يصح فيه الاجابة أو لا يصح الاجابة فيه وليس كذلك المخاطب فانه يقتضي كونه فاعلا للكلام قاصدا به غيره ممن يصح منه الاجابة والخطاب هو الكلام الذي هذه حاله ** فان قال فما قولكم في المسموع الان من قوله تعالى اقيموا الصلوة هل هو خطاب لنا ام لا والجواب لا يمتنع كونه خطابا لنا لانه حادث في المحال وكلام الله تعالى بالعرف على تقدير انه لو كان حادثا من جهة الله تعالى لكان خطابا لنا فاما المخاطبة فانها لا تكون الا بين اثنين لانه على ون المفاعلة والمفاعلة لا تكون الا من اثنين الا في الفاظ شذت عن القياس كقول القايل طارقت النعل وقاتله الله الى غير ذلك والمخاطبة ملتحقة باصل المفاعلة وقايدتنا ممتنع فعل كل واحد من الكلام ما حكمه ما ذكرناه كانا مخاطبين فكان كلاما خطابا او مخاطبة فاما ابو هاشم فقد اختلف قوله في المخاطب فقال مرة هو القاصد بالخطاب غيره حتى انه لو قصد بالخطاب غيره كان مخاطبا وان كان ذلك الكلام من جهته غيره وقال مرة اخرى هو الفاعل للخطاب وان كان الخطاب لا يصير خطابا الا بالقصد وهذا هو الذي ذكره ابو علي والصحيح الذي نختاره وذلك لانه مشتق من فعل الخطاب كما ان المخبر مشتق من فعل الخبر وكذا الكلام في غيره من الاسامي المشتقة فانها يجب ان تكون مشتقة من اخص ما يكون الفعل عليه وعلى ذلك تدل في الايسامي الى ان لا تكون مشتقة ان يكون التي في معناها لا تكون مشتقة ايضا كقولنا عالم وعاقل وفاهم وفقيه الى ما شاكل ذلك فيجب ذكره في المخاطب ان يكون هو الفاعل للخطاب وان كان لا بد من قصد مخصوص على ما ذكرناه وهكذا يجب في المخبر ان يكون هو الفاعل للخبر لا من عناه انه متكلم بكلام مخصوص وقد صح في المتكلم انه الفاعل للكلام فكذلك المخبر ** فاما ابو هاشم رحمه الله فانه راى ان الذي وقع اليه الاضطرار عند الخطاب هو القصد فجعل المخاطب هو القاصد والامر بخلاف ما قدره فان الضرورة واقعة الى تعلق هذه الحروف بفاعلها جملة كوقوعها الى معرفة قصده واذا كان كذلك فلا وجه لجعله المخاطب هو القاصد لوقوع الضرورة الى قصده فان قال لو كان المخاطب ما ذكرتموه لوجب ممن ينفي هذه الافعال ان يكون افعالا لانا لا نعلم المخاطب مخاطبا الجواب ان من ينكر ذلك فانه لا بد له من العلم بذلك جملة وانما ينكر التفصيل في هذا الباب فاما في الجملة فانه لا ينكر الفعلية فيها فبطل ما ظنه وصح ما قلناه

فصل قال رحمه الله وقد وقع الخلاف في الاسماء المشتقة الى اخره ** قال ايده الله اورد رحمه الله في هذا الفصل الخلاف الذي جرى بين شيوخنا رحمهم الله في الاسامي المشتقة من الافعال ان الاسم المشتق منها في حال حدوث الفعل او يصح الاستمرار وان كان قد نقض الفعل والاصل في ذلك ان ابا علي رحمه الله كان يذهب الى ان الاشتقاق يتبع حال حدوث الفعل حتى انه لو ورد في الخطاب لابي علي هذه الطريقة كان على ضرب من التوسع وعلى ذلك جعل قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة مجازا لان المراد به اني سا جعل في الارض خليفة ** واما الشيخ ابو هاشم فانه لم يوجب ان يكون الاشتقاق في حال حدوث الفعل بل اثبت الفاعل مشتقا من الفعل حقيقة وان نقضي ذلك الفعل وصح ولم يعتبر في ذلك الا وقوع الفعل فقط والاقرب ما قاله الشيخ ابو علي رحمه الله وذلك لانا قد علمنا انه لا يشتق للمحل اسم الاسود الا والسواد موجود فيه فاما ان يشتق له ذكر في حال ما عدم عنه السواد فلا وكان الوجه في ذلك ان قولنا اسود مشتق من السواد ووجوده فمذكرى يجب مثله في الايسامي المشتقة للفاعلين حتى لا يجري عليهم الا في حال حدوث ذلك الفعل منهم على الحقيقة بمن حاذكرناه ان في هذه الاسامي ما قد عدم او لم يوجد من بعد ** وعلى هذه الجملة يقول العرب ضرب فهو ضارب ولا تقول يضرب حال العدم فانه يحيل التعلق فكيف يسمى بذلك ما قد عدم او لم يوجد من بعد ** قال الشيخ او سيضرب فهو ضارب لان ذلك يفيد الاستقبال او يصح ذلك فيه فيجب ان يفيد هذا الوصف حدوث الضرب منه وحصوله من جهته ** قال الشيخ ابو محمد رحمه الله ان هذا القول يمكن نصرته بما ذكره البصريون من ان قولنا يفعل للمضارع وجعلوا تسميته بذلك لاجل مشابهته للفاعل فيجب اذا كان يفعل عندهم للحال ان يكون الفاعل بمثابته والا لطلت طريقة المضارعة بينهما ** فاما ابو هاشم فقد حكينا من مذهبه انه لا يجعل الاشتقاق تابعا لحدوث الفعل حتى انه لا يشتق له هذا الاسم حقيقة وقد يقضي ذلك الفعل وعدم وانه لا يعتبر الا وقوع الفعل منه فقط وتقضيه لا يخرج

ذلك

ولهذا ثبت فيه احكام فعله وان عدمت ولولا ذلك لكان الذي يجد ليس هو الزاني والذي يقطع ليس هو السارق وهذه طريقة الفقها قال ويفارق
ما يوجد في المحل من المعاني التي يسمى باضدادها لانها اذا بطلت فلبثت حالة فيه وبطلان الفعل لا يخرج الفاعل من كونه فاعلا له ويحتج لقوله بان اهل اللغة
جوزوا قول القايل هذا ضارب زيد بالامس فسموه ضاربا بالضرب متقدم وذكروا ان هذا البس هو على نية السنون كقوله تعالى هذا عارض ممطرنا فكان
تقديره ممطرنا لانه لو لم يحمل على ان تقديره ما ذكرناه لزم في المعرفة ان تكون منعوته بالنكرة وذلك لان قوله تعالى عارض نكره وممطرنا معرفة ولا يجوز
كون المعرفة منعوته بالنكرة فيجب ان يكون قوله تعالى ممطرنا في نيه السنون فيفارق ذلك قولهم ضارب زيد بالامس ؟ الا انا نقول له في الجواب
ان جواز ذلك عندهم لا يدل على كونه حقيقة بل يجوز ان يكون ذلك مجازا او توسعا ويصير ذلك كنجويزهم قول القايل هذا ضارب زيد غدا او ضارب زيد غدا
وان لم يوجد منه فعل اصلا البتة هذا كان لا يدل على انه حقيقة فيه فهكذا نجويزهم قول القايل هذا ضارب زيد بالامس لا يدل على كونه حقيقة وكلامنا
انما هو في حقيقة الاشتقاق وليس فيما ذكره ما يدل ظاهره على كون هذا الاشتقاق حقيقة فيما ذكره فلا متعلق له والحال هذه ما اورده فهذا هو القول في ذلك

فصل اعلم انا اذا بنينا على المتكلم الى اخره ∴ قال ابو الحسين رحمه الله انا المتكلم هو الفاعل للكلام اورد هذا الفصل لبيان
كيفية ايجاد الكلام ∴ والاصل في ذلك انه اذا كان الكلام في العدم تعالى فانه يصح منه تعالى ايجاد الكلام في كل محل سوا كان مبنيا بنية مخصوصة او لم يكن كذلك
لان الحاجة الى البنية تابعة للحاجة الى القدرة والله تعالى قادر لذاته فيجب ان يصح منه ايجاد الكلام في كل محل لان حكمه مقصور على محله فلا يفتقر الى ان يبنيه
واما اذا كان الكلام في الواحد منا فانه انما يصح منه ايجاد الكلام على وجهين احدهما ان يوجده في هذه البنية التي هي الفم واللهوات ∴ والثاني ان يوجده
فيما يشكل بهذا الشكل من الصدا ولا بد في رجع الصدا من ان يكون في الاماكن التي يرتفع عنها بخارات كالحمامات والمواضع التي تغرب من الجبال فيخالط الهوا
الذي يجاورها فيتصلب فيصح رجع الصدى مما يحصل في الهوا من الاصطكاك ∴ وليس انا نوجب ان يحصل هناك مثل الفم واللهوات واللسان لان ذلك
متعذر وانما المراد بذلك انه لا بد من ان يحصل فيها من التالبف مثل ما يحصل في آلة كلامنا ∴ والوجه في ذلك ان احدنا لا يمكنه فعل الكلام متصلا ابدا الا بآلة
مخصوصة مبنية على هذا الحد الذي نشاهده فكذلك اذا فعله منفصلا عنه وجب ان لا يصح ان يفعله الا بآلة تكون صفتها ما ذكرناه اذ لا فرق فيما يكون آلة
في فعل من الافعال بين ان تكون منفصلة او متصلة فكما ان عند الاتصال يجب ان يكون على صفة مخصوصة فكذلك عند الانفصال يجب ان يكون مثله ليصح صحة ما ذكرناه
ولو ضحه ان نفس الاعماد والصوت اولا يحصل في المتصل يوجد في المنفصل عنه مثله ولهذا الاساس منه باعتماد اليد ايجاد الكلام في الصدا وان كان هناك منافذ
ومخارج على الحد الذي يكون ثابتا في اعتماد اللسان فيجب ان يكون وجه القصر راجعا الى ما ذكرناه من وجوب كون الآلة المفصلة بالصفة التي يكون عليها المتصل
وعلى مثل هذه الطريقة نقول في الوتر اذا حصل فيه ما يشبه الحروف انه لا بد من اختصاصه بمثل البنية التي يحتاج اليها في الآلة المتصلة بنا وهذه الطريقة
التي ذكرناها مستمرة في سايرالآلات انها اذا اختصت بصورة عند الاتصال يجب اختصاصها بتلك الصورة عند الانفصال ثم هذه البنية التي يتشكل
بشكل الفم واللهاة واللسان يجوز ان تكون من فعلنا فتحصل عند ما نفعله منفصلا عنه ويجوز ان تكون من فعل الله تعالى وقعت من حيث
بانيته ∴ فاما كيفية ايجادنا للكلام في الصدا فهو بان نعتمد على الهوا الذي صفته ما ذكرناه عند اعمادنا على الآلة المتصلة فيوجد اما في حال ما يوجد في فمنا
ولهواتنا او في ثانيه اذا لا تمكن من ضبط الاوقات ∴ ولا بد منا ان يصح منا ايجاد الكلام في آلة الغير فيقال اذا صح ان تفعلوا الكلام في الصدى مع مباينته
لكم وانفصاله عنكم فهلا صح منكم ان تفعلوه في لهوات الغير وافواهه والجسئية ∴ وذلك لان فم الغير ولهواته ولسانه وان كانت آلة للكلام في نفسها
فانا لا نقدر على تصريفها وتحويلها على الحد الذي تمكن من تصريف الهوا الذي صفته ما ذكرناه ولا يتاتى فيها منا حصول مدافعة البعض للبعض على الحد الذي
يحصل من مدافعة بعض الهوا لبعض اذا اعتمدنا بلهواتنا ∴ وعلى هذا الماضح من العدم تعالى ايجاد الكلام لا بآلة صح منه ايجاد الكلام في لسان احدنا بخلاف
الواحد منا فان لسانه وان كانت آلة في نفسها فان الواحد منا لا يمكنه فعل الكلام فيه لتعذر اعماله اياه على الحد الذي يحتاج الى اعماله ∴ ولا يمكن المنع من وجود
الكلام في الصدى وذلك لانا نعلم التفرقة بين الجهة التي منها نسمعه وبين الجهة التي لا نسمعه فلو جاز والحال هذا المنع من ثبوت ذلك ووجوده ادى ذلك
الى ارتفاع الثقة بشيء من المشاهدات والمدركات اصلا ولا شبهة في فساد ذلك فوجب القضا بثبوت الكلام في الصدى ووجوده فيه ∴ فان قيل ما انكرتم
انه يحصل هناك تخاييل لا انه يوجد هناك كلام كما نعلمه فيما نراه في المراة وغيرها من الصقيل من الصور الا ترى انه يتخايل البنا فيها مثل صورنا ويكون
الامر بخلاف ما يحيل الينا ∴ والجواب عن ذلك ان وجه التخاييل في المراة ظاهر وهو انعكاس الشعاع الى الوجه ومثل هذا لا يمكن ذكره في مسئلتنا
فيجب ان يسقط القول بنفيه فان قال ومن اين لنا ان ما يوجد في الصدا في المواضع التي تقولونها من الكلام من فعل الواحد منا ليصح ان تتكلموا في كيفية
ايجاده منكم اياه ∴ والجواب عن ذلك ان هذا مبني على ان المتولدات تدخل تحت مقدور القادرين بقدر ويصح وقوع المتولد من فعلنا ويتبين ذلك
ان ما يوجد في الصدى من الكلام يوجد بحسب ما نفعله من الاعمادات في لهواتنا في القلة والكثرة فيجب ان تكون متولدة من تلك الاعمادات واذا كانت
الاعمادات من فعلنا وجب فيما يتولد عنها ان يكون فعلا لنا لا محالة لان فاعل السبب هو الفاعل للمسبب لا محالة ∴ واما هو لا المخالفون فانهم يذهبون
فيما نقع متولدا انه من فعل الله تعالى يفعله متفردا به فيلزمهم على ذلك ان يقولوا اذا قال الواحد منا الله ثالث ثلثة في الحمام او بقرب الجبال
او غير ها من المواضع التي ترجع الصدى منها على الحد الذي قاله ان الله تعالى هو الذي تفرد بفعله ولا شبهة في قبح ذلك بل في كونه كفرا وسم يمنعون
تفرد الله تعالى بفعل القبايح وان جوزوا ذلك بان يحدثه فيجعله كسبا للعبد فان قال ما انكرتم ان الله تعالى هو الذي تفرد بفعله والقبح منه
ذلك لانه يحكي بذلك كلامنا كما فعل مثل ذلك في كثير مما حكى من كلام الكفار وغيرهم ولم يقبح ذلك منه لما كان ذلك حكاية لكلامهم والجواب

انظر هذا الجواب

فان قيل

ان هذا خلاف ما اطبقت عليه الامة واجمعت عليه الملة لانهم اجمعوا على انا لا نسمع كلام الله تعالى جهرة ومتى قالوا بان ذلك كلام الله تعالى فقد سمعنا جهرة ما انكم ان ذلك يكون من كلام الجبر لا من كلام الله تعالى فلا يلزم ما ذكرتموه فالجواب ان هذا لا يصح لانا نعلم على ضرورة واحدة ان الكلام لا يرجع برجع الصدا الا في مواضع مخصوصة ولو كان ذلك من فعل الجبر لجاز ان نسمع الا في مثل هذه المواضع على ان الامة مجمعة ايضا على انا لا نسمع كلام الجبر جهرة فكيف يجوز ان نعرف رجع الصدى وهو يسمع جهرة الى كلام الجبر وقيل ان الطريق الى اثبات الجبر انما هو السمع ولولاه لم يصح القول بثبوتهم واذا كان كذلك فلو لم يرد السمع بثبوتهم وكونهم فاعلين شيء كنا نقوله فيما نسمعه في رجع الصدى فاذا بطل ذلك فجب ان يكون من فعلنا منولدا او اذا صح ذلك صح منا فعله في حال الموت والعجز على مثل ما نقوله في غيره من المتولدات وذلك بان نفعل اسباب الكلام فنموت او نعجز في حال وجوده فيوجد الكلام وقد متنا او عجزنا ويصح من الواحد منا ان يقرب بذلك الى الله تعالى وهو ميت او عاجز وذلك بان يفعل ارادة مقارنة لسبب كلها الاخلاص فتصير تلك الارادة كانها مقارنة للمسبب بمنزلة الارادة المتقدمة على ركعات الصلوة واذا كان يصح ان يكون متقربا الى الله تعالى بذلك مطبقا له كما صح مثله في الصلوة وركعاتها هذا اذا فعله متولدا في الصدى فاما اذا فعله متولدا في بقيه ايجاد حرف واحد في حال الموت والعجز وذلك بان يفعل سببه فيوجد في حال الموت والعجز من الحرف ما هو مسبب لذلك السبب المفعول قبل الموت ولا يمكنه ان يفعل اكثر من حرف واحد والحال هذه لانه يحتاج في كل حرف يفعله في آلته المتصلة الى سبب مجدد ولا يمكنه فعل السبب المجدد وهو عاجز فقد فارق الحال في ذلك الحال فما يوجد متولدا فيما بان عنه من الصدى وصح التقرب بذلك الحرف الواحد كما صح بما يوجد من الكلام باينا عنه في الصدى بان يفعل ارادة مقارنة لسبب هذا الحرف فيصير متقربا به الى الله تعالى مطبقا له بذلك فهذا هو القول في ذلك

فصل قال رحمه الله اعلم ان الحكاية لا تتاتى في كل فعل الى اخره ۞ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل انما هو بيان ما يتاتى فيه الحكاية وما لا يتاتى ذلك فيه وما هو من شروط الحكاية وكيفية الاعتداد على بعض اللغات وما هو من شرطه والاصل في ذلك انه لا يتاتى في الحكاية في كل فعل فان الارادة والاعتقاد الى غير ذلك من المعاني لا يصح فيها الحكاية وانما يصح ذلك في افعال مخصوصة بان تكون مدركة او تكون في حكم المدرك كالكلام والكتابة والاشارة والمشي الى ما شاكل ذلك ۞ واما الاصوات التي لا تنتهي كاصوات الطيور ونحوها على الوجه الذي قدمناه محاكاته متعذرة الا على من يختص بفضل علم وقد يقع في اصوات الطيور ما يختص بمباد ومقاطع والغرض بذلك ان اخره يقع مخالفا لاوله وهو كصوت الغراب والعندليب فحكايته ممكنة فاما ما هو من حكم صرير الباب وما شاكله فمن البعيد صحة حكايته وتاتيها فيه فاما ما هو من شروط صحة الحكاية ان تكون اللغتان واحدة لا مختلفان لانهما اذا اختلفا لا يجوز ان يوصف بانه حكاية الا على ضرب من التوسع والمجاز ومن شرطه ايضا ان لا يختلف الفائدة بهما لانه لو كان المحكي مطلقا فحكاه الحاكي مقيدا او كان مقيدا فحكاه الحاكي مطلقا لم يكن ذلك الكلام حكاية صحيحة عنه واختلاف الحركات ينظر فيها فان صير الحكاية لحنا اخرجه من كونه حكاية وان لم يوثر في كونه لحنا فانه لا يخرجه من ان يكون حكاية صحيحة ۞ ومن شرط تتميمه حكاية على بعض الوجوه القصد لانه لو عرى كلامه عن هذا القصد لم يكن حكاية على الحقيقة هذا وقد يجوز ان يكون الكلام في الظهور بحيث لا يشتبه الحال فيه فيكون المتكلم به حاكيا وان لم يكن قاصدا الى الحكاية على ما نعلمه من حال مزيقر القران او ينشد شعر امرئ القيس لان الحكاية تثبت فيهما وان لم يكن هناك قصد الى الحكاية اصلا وعلى ذلك صح في الصبي اذا اورد ذلك الكلام ان يكون حاكيا كلام الله تعالى او كلام امرئ القيس وان كان القصد منه الى ذلك بعيدا ۞ فاما الاعتداد على بعض اللغات فصحيح ولكنه يحب في المتكلم المحتذي ان يكون قد عرف تلك اللغة وقصد بالكلمة التي تتكلم بها ما افاد المواضعون لها في اصل الوضع بتلك الكلمة ۞ ولا يحب ان يجعل القصد الى مواضعتهم شرطا في كون المحتذي محتذيا لان ذلك قد لا يخطر له على البال ومع ذلك فانه اذا اورد الكلام على الوجه الذي ذكرناه لم يخرج من كونه محتذيا على تلك اللغة فلا يكون ذلك من شرطه وانما الواجب القصد الى ما تفيده تلك اللغة مع علمه بها وربما قام ظن المحتذي لكون ذلك الكلام لغة للعرب في كونه محتذيا عليها مقام علمه بذلك ۞ ولعل الاقرب خلاف على ما ذكرناه ۞ هذا وان شرط في تكلمه باللغة العربية علمه بمواضعه العرب على تلك اللغة لان هذا جار مجرى الاخبار وقد منعنا من جواز الخبر الا عند العلم بالمخبر فهذه طريقة في ذلك

فصل قال رحمه الله اعلم ان هذه المقدمة الى اخره ۞ قال ايده الله لما بين رحمه الله الكلام فيما يتاتى فيه الحكاية وما لا يتاتى فيه الحكاية وبين ما هو من شروطها اورد هذا الفصل للكلام في الحاكي والمحكي وان الذي نسمعه من كلام الله تعالى هو بعينه ما اوجده الله تعالى ابتداء او عنه وان سميناه كلاما له في الحقيقة للعرف الحاصل فيه وامثاله والاصل في ذلك ان الناس قد اختلفوا فيه خروجا من الاشكالات فالذي كان يقوله الشيخ ابو علي والشيخ ابو الهذيل رحمهما الله ان الحكاية نفس المحكي وهذا انما جعلا الكلام غير هذه الاصوات المقطعة ورجعوا به الى معنى باق سواها وجعلا القراة غير المقروء لانهم رجعوا بالقراة الى الصوت وبالمقروء الى الحرف الباقي فقالا فما نسمعه من القران انه نفس ما اوجده الله تعالى ابتداء لا غيره وابت ابو علي الكلام موجودا في المحل لغيره كما اوجب وجود الحركة في محل لغيره الذي هو الكون فقال اذا كان الكلام كما وجد مع التلاوة واذا كان محفوظا وجد مع الحفظ واذا كان مكتوبا وجد مع الكتابة فاثبت مع الحفظ والكتابة كلاما كما اثبته مع التلاوة ۞ والذي اداه الى اثبات الكلام مع الحفظ والكتابة هو قوله ان هذا المسموع لو لم يكن نفس كلام الله تعالى وغير ما اوجده القديم عز وجل للزم ان يكون الواحد منا قادرا على الاتيان بمثل القران وذلك يقدح في كون القران معجزا وهذا محال فوجب القضاء بان الذي نسمعه انما هو عين ما اوجده الله تعالى ونفس ما تكلم به والقطع على ان الذي تقدر عليه الواحد منا انما هو الصوت فقط دون ما هو كلام الله تعالى فقاده هذا التعليل الى اثبات الكلام مع الحفظ والكتابة ايضا والا لزم ان يكون الواحد منا قادرا على الاتيان بمثل القران كتابة وحفظا واذا استحال قدرة الواحد منا على الاتيان بالقران والتكلم بكلام الله تعالى وجب الحكم بثبوت القران مع الحفظ والكتابة هذا هو الذي كان يقوله حتى جعل الكلام

متلوا

لذلك معنى باقيا توجد بغيره من هذه الاشياء في محالها واحراه مجرى الجوهر في وجوده في بعض الجهات دون البعض الا انهما يفترقان من حيث ان الجوهر والوقت واحد من المستحيل ان يحصل في جهات كثيرة خلاف الكلام فانه في وقت واحد يجوز ان يوجد في محال كثيرة وذلك لان المعاني يحصل بها الجوهر في جهات كثيرة متضادة فلا يستحيل اجتماعها استحالة حصول الجوهر في وقت واحد في محال مختلفة غير متضادة فصح فيه ما لم يصح في الجوهر فكان ذلك وجه الفرق وكان يقول ما لم يعدم التلاوات اجمع والحفظ كله والكتابات كلها فان الكلام لا يعدم ● وذهب الى انه باق في محل المحل بعد ان لم يكن حالا فيه لا بطريقة الحدوث وجعله وهو معنى واحد والوقت واحد في محال كثيرة فهذا هو الذي كان يذهب اليه في الكلام اولا وله مذهب آخر سنذكره من بعد ان شاء الله فاما الشيخ ابو الحسين الخياط فلم يتكلم في هذه المسئلة واستقبح ان القسم في اليمين عنها ومن مسئلة الدار ومسئلة المكاسب وتحريم اموال الناس ● واما الاسكافي فانه فصل بين كلام الله تعالى وبين كلام الواحد منا فاثبت كلامه تعالى باقيا دون كلامنا وهذا بعد المذاهب ● واما شيخنا ابو هاشم رحمه الله فانه قال الحكاية غير المحكي ولم يقل ان القراءة غير المقروء بل قال ان القراءة هو نفس المقروء لان المرجع بهما الى هذا الصوت المخصوص فمتى اذا اوالمقروء واحد كما ان الكتابة والمكتوب واحد اللهم الا ان يراد دلالتها على المعاني وهذا هو مذهب الجعفرين ومذهب الشيخ ابي القسم البلخي ومذهب ابن الاخشيد ولابد من القول به لكل من يذهب الى ان الكلام انما هو هذه الاصوات المخصوصة اما تقطعه والى ان البقاء لا يصح عليها قال ايده الله ثم حكم الشيخ ابو محمد رضي الله عنه الفصل على ما كنا فهرسنا لما نريد ان نذكره من بعد فقال الذي يجب ان نتكلم عليه في هذا الباب فصول احدها ان الحكاية غير نفس المحكي والثاني انه ليس في المحفوظ كلام والثالث انه ليس في المكتوب كلام والرابع الكلام على الوجوه التي يتعلق بها الشيخ ابو علي فما ذهب اليه من المذهب الذي حكيناه عنه من ان ما نسمعه هو نفس ما اوجده الله تعالى وانكر ما يكلم الكلام على المذهب الذي احدثه ناسبا وبيان ما ادى الى ذلك وكيفية ابطاله جميع ما كان يحتج لمذهبه الاول ابطاله المذهب الثاني ثم قال رحمه الله اما الدلالة على ان الحكاية غير المحكي الى آخره ●● قال ايده الله الفصل انما هو الكلام في ان الحكاية غير المحكي خلافا لما قاله ابو علي والدليل على ذلك ما قد بينا انه لا بد من الكلام الا هذه الاصوات المقطعة على وجه مخصوص وبينا ان هذه الاصوات لا يصح عليها البقاء فكذلك الكلام اذا لم يكن امرا سواه وحد ان لا يصح عليه البقاء واذا لم يسبق وجب فيما نسمعه من الكلام ان يكون غيرما اوجده الله تعالى ابتداء ● يوضح ذلك ويوكده ان الذي نسمعه من شعر الشعرا وخطب الخطبا ورسايل المترسلين غيرما اوجدوه اولا فكذلك ما يسمع من كلام الله تعالى يجب ان يكون غيرما اوجده الله تعالى اولا ● وبعد فقد عرفنا ان الواحد منا اذا اوجد اسبابا هو له تعالى الحمد رب العالمين لكانت تولد هذه الحروف وان لم يقصد بها حكاية كلام الله لان توليد السبب للمسبب لا يقف على قصد الفاعل اليه فاذا كانت هذه الحروف توجد وان لم يقصد بها حكاية كلام الله تعالى على الحد الذي يوجد اذا قصد به حكاية كلام الله تعالى فلو كان مع فعله شيء من هذه الحال لكان يفترق الحال بين ان يقصد حكاية كلام الله وبين ان لا يقصد الى ذلك فيوجده ابتداء ولكان يجب ان يقع الفصل على الادراك ومعلوم خلافه ● وبعد فان هذا المذهب الذي ذهب اليه ابو علي يقتضي ان لا يكون الله تعالى متكلما ولا احد من الخطبا والفصحا لان المواضعة من اهل اللغة وقعت في الاصل على افراد هذه الحروف والذي يقع من احدنا انما هو الترتيب الذي هو التقديم والتاخير ولو ان من حكى كلام غيره والمسموع هو نفس كلام من حكي عنه لوجب مثل هذا في الله تعالى حتى يكون حاكيا لكلام العرب لا ان يكون متكلما بذلك الخطاب ابتداء لان اعيان هذه الحروف قد وجدت في كلامهم ويلزم عليه ايضا ان لا يكون الواحد منا متكلما بلغة العرب اصلا لان اي شيء يأتي به فهو موجود في كلامهم فيجب ان يكون ذلك الكلام كلاما للعرب دون ان يكون كلاما له بل كان يجب ان يكون كلاما لمن يسبق اليه المواضعة وبداء بالاصطلاح واتى به ●● ولا يمكن ان يقال انما لا يكون حاكيا كلام غيره ابتداء وان وقعت المواضعة على الالفاظ لانه لا يقصد الى ذلك وذلك لانا نعلم من حال الصبي انه حاك لكلام الله تعالى ولا ينافي منه القصد الى ذلك فبطل ما ذكره ● وبعد فان الحال في محل لا يصح الا ان يوجد في ذلك المحل ولا يصح وجوده في محل آخر وقد بينا ان ما حل محلا لا بد من ان يكون حادثا لان الحلول يتبع الحدوث من حيث انه كيفية لصفة الوجود وما كان كيفية للصفة فانه يتبع حال حدوثها ومع تقرر هذين الاصلين لا يمكن ان يقال ان المسموع من زيد هو نفس المسموع من عمرو وهذه الطريقة مبنية على الاصلين اللذين ذكرنا انهما من ان ما حل لا يصح حلوله في محل آخر وان حلول الشيء في المحل تابع لحدوثه والكلام عليه مما قد مر في موضعه فلا وجه لنقله الى ها هنا ● وبعد فانه ما قد بينا صحة نقرنا الى الله تعالى بهذه الحروف وعبادنا له بها وبينا انه تعالى يثيبنا عليها على ما ورد به الخبر ان للقاري بكل حرف عشر حسنات ولو لم يكن من فعل الواحد منا وكان من فعل الغير لم يصح ذلك لان يقربنا الى الله بفعل الغير لا يصح والله تعالى لا يجوز ان يثيبنا على فعل فعله غيرنا ومتى علمنا خلاف ما دل على ان الحكاية غير المحكي ● وبعد فان الشاعر ين قد يتفقان على بيت واحد حتى لا يختلفان الا في القافية كقول امرئ القيس ●● وقوفا بها صحبي علي مطيهم يقولون لا تهلك اسيا وتجلد ●● فالحاكي اذا حكى الى موضع الاختلاف فليس يكون حاكيا لاحد الكلامين اولى من ان يكون حاكيا للكلام الاخر فيجب ان يكون حاكيا لهما جميعا ولو كان كذلك لوجب ان يتضاعف ادراكنا لهذا الكلام ويقوى على الادراك ومعلوم خلافه فيجب في الحكاية اذا ان يكون غير المحكي وهذه طريقة القول في ذلك ● فصل ● قال رحمه الله فاما ابتداء كلام في المكتوب الى آخره قال ايده الله العرض بهذا الفصل الكلام في ان المكتوب لا يجوز ان يوجد معه كلام وهو الفصل الثاني من الفصول التي ذكرناها والاصل في ذلك هو ما قد بينا ان الكلام ليس الا هذه الاصوات المقطعة هذا الضرب من التقطيع الواقعة على هذه الوجوه المخصوصة واذا كان من جنس الاصوات وقبيلها فلا بد من كونه مسموعا فكان يجب ان نسمع من هذه الكتابة ما وجد من الكلام معها لانا نحيا والحواس صحيحة لا آفة بها والموانع مرتفعة عن ادراكه فكان يجب ان ندركه اذ لو جاز والحال هذه ان لا ندركه لزم عليه جواز ان لا نسمع الا قبل بردها ودفنها ولاخفاء ببطلانها وفسادها فلما علمنا انا لا نسمع شيئا من الكلام من هذه الكتابة ولا من الجهة التي وجد فيه هذه الكتابة فيها دل ذلك على سقوط ما قاله الشيخ ابو علي من ان مع الكتابة كلاما نسمع ما ذكرناه ونصحه انه لو وجد في هذه الورقة خشخشة وصوت لكنا نسمع فكان يجب لو كان مع الكتابة التي عليها كلام ان نسمعه ونحس به وندركه ومعلوم خلافه فدل على ان لا كلام معها فان قيل ما انكرتم ان معها كلاما وذلك الكلام مدرك في نفسه كما ذكرتم ولكن ادراكنا له موقوف على مقارنة الصوت له فاذا لم يقترن الصوت بذلك الكلام

الموجود مع الكتابة لم ندركه والجواب ... ان هذا لا يصح لان ادراك الشيء مع الشروط التي ذكرناها لا يجوز ان يقف على مقارنة الغير له كما يقوله في سائر المدركات من الجواهر والالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة ... فان المكتوب ربما يحتاج الى محل كثيرة محرفة لا يحلو اما ان يوجد في بعض محاله او يوجد في جميع تلك المحال لا يجوز ان يوجد في بعضها دون بعض لان هذا يفضي في ذلك المحل لو انفرد ان يوجد معه حرف الراي ... ولانه ليس بان يوجد في بعض تلك المحال اولى من ان يحصل في بعض بعض ان يقال انه يحصل في جميع تلك المحال فاما ان يوجد في بعضها دون بعض ولا مزية فلا وجه له ولو وجد في جميع تلك المحال لزم ان يكون مثلا للتاليف مخالفا له امتماثلته له فمن حيث انه يفتقر في وجوده الى محلين واما مخالفته له فمن حيث انه يحتاج الى اكثر من محلين وهذا يوجب ان يكون على صفتين مختلفتين للنفس وهذا الاشبهة في فيها فوجب القضاء بفساد ما يودي اليه وهو قول ابي علي ان مع الكتابة كلاما ... واما فان الراء والزاي مختلفان فكيف يجوز ان يجمعهما في الكتابة شكل واحد من ذلك الكاتب كل المتفقين شكلا من المكتوب لانهما اذا كانا متفقين في شكل الكتابة فما هو مشكل الراي ليس بان يوجد معه الرا اولى من الرا واذا كان كذلك فيجب ان يوجد امعه معا وهو كذى فالتضاد في لحظ الدقيق مثل الميم في لحظ الغليظ فليس بان يكون معه احدهما اولى من الاخر وهذا محال ... وهو فان هذا المذهب يلزم عليه في اللوح المسود ان يكون فيه كلام لانه يصح ان يوخذ منه بعض السواد اخذا مخصوصا فتظهر الكتابة فكان يجب وجود الكلام فيه قبل ان يوخذ منه بعض ذلك السواد بل يلزم في كل جسم يتاتى تغييره ان يكون فيه كلام لصحة ان يوخذ منه البعض فتظهر الكتابة ويلزم مثله ايضا في اللوح الذي نثر عليه التراب او الدقيق ان يكون فيه كلام لما ذكرناه من صحة تبين الكتابة فيه وظهورها عليه بان البعض مما نثر عليه ... يلزم عليه مثل هذا الذي ذكرناه في الحيطان والاشجار والصخور وغيرها من الاجسام حتى يكون في جميعها كلام لانه لاشبهة في ان هذه الاجسام تصح ان يوخذ منه البعض على وجه مخصوص بحيث تتبين فيها الكتابة ولا خفاء بفساد هذا الوجه فيما ذكرناه من المحالات ... قال ايده الله ثم يقال للشيخ ابي محمد رضي الله عنه الوجه الذي دعا الناس الى المواضعة على الكتابة ... والاصل في ذلك انه لما كان عسر حاجة الحاضر الى افهام الغائب كما حاجتهم الى افهام الحاضر وتعذر ذلك بالكلام كما صح في الحاضر تواضعوا على هذه الكتابة طلبا لافهام الغائب كما تواضعوا على الكلام طلبا لافهام الحاضر ولاجل ما ذكرناه اختلف اشكال الحروف فكان شكل الالف مخالفا لشكل الباء حتى ان ما التقى من الحروف في الشكل ميز احدهما عن صاحبه بنقط جعله في حكم المخالف لصاحبه ولذلك ما اختلفت المواضعة على الكتابة وكانت مواضعة العرب بخلاف مواضعة العجم ومما جميعا كانتا بخلاف مواضعة الفرس على الكتابة فوقوع المواضعة عليها على الوجه الذي ذكرناه لا يوجب وجود كلام معها كما ان وقوع المواضعة على عقد الاصابع في الحساب لا يوجب وجود المحسوب فيه فصح بهذه الجملة ان الكتابة لا يوجد معها كلام وانما هي دلالة لنا على الكلام وما يفاد به من هذه المعاني وعلى هذا تاول قوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ اي جايز ان يكون على هذا القران من الكتابة واشكال الحروف ثم كذلك الحال فما يجري هذا المجرى من الالطاف كان يقال في هذا المصحف كلام الله وفي هذا كلام المتكلم وفي هذا كلام ابي حنيفة والشافعي الى ما شاكل ذلك فان الغرض به ما ذكرناه من ازالة هذا ما يدل على ذكر من الاشكال فهو مجاز جاري مجرى قولهم فيه علم المتكلم وعلم ابي حنيفة والشافعي في هذه طريقة القول في ذلك ... فصل ... قال رحمه الله واما قوله ان مع الحفظ كلام الى اخره ... قال ايده الله الغرض بهذا الفصل الكلام على ابي علي ايضا في قوله ان الحفظ يوجد معه كلام والاصل في ذلك ما تقدم من ان الكلام ليس الا هذه الاصوات المقطعة الواقعة على وجه مخصوص فلو كان يوجد مع الحفظ لوجب ان ندركه لان الحاجة صحيحة والموانع مرتفعة فكان يجب لو كان معه ذلك ان ندركه فلما لم ندركه بطل قول ابي علي ان مع الحفظ كلام ... فصل ... فالمرجع بالحفظ انما هو الى العلم بكيفية ايراد الكلام على ضرب من النظام مع سلامة اللسان فشبه بحفظ المتاع من حيث انه يمنعها من الزوال كما ان حفظ المتاع يمنعه من النوى والتلف والضياع والعطب فصار وصفنا له بذلك كوصفنا العلوم التي لها ولاجلها يحسن من الله تعالى ان يخلق فينا العلم بكيفية كما ان العلم يثبت الناقة ولهذا لم يجز وصف القديم تعالى بانه حافظ لان الوصف الذي قدمناه من العلم وسلامة اللسان لا تاتي في الله تعالى ومتى كان المرجع بالحفظ الى ما ذكرناه لا يجوز ان يوجد معه كلام ... وكيف يصح ذلك ولو انه لم يقع المواضعة على هذه الحروف لصح من القديم تعالى ان يخلق فينا العلم بكيفية ايراد هذه الحروف فصار الحفظ ولا كلام فكيف يجوز ان يقال ان الحفظ يوجد معه الكلام لا محالة فان قيل ما انكرتم ان عند الحفظ تاتي منه ايراد الكلام فيكون ذلك دلالة على وجود الكلام مع الحفظ ... الجواب ... ان هذا الذي ذكرته غير واجب والا كان يلزم في الحفظ ان يقارنه الصوت حتى يكون الكلام معنى في النفس لانه يعلم كيفية ايراد هذه الحروف كما يعلم كيفية ايراد هذه الاصوات فكان يجب ان يكون مع هذا العلم الذي يسمى حفظا كلاما وبنا وما شاكلها لصحة التمكن بهذا العلم من فعلها كما ثبت التمكن من ايراد الكلام ولولا ان الذي ذكره الشيخ ابو علي معقول في نفسه قبل ابطاله وافساده والا التحق قوله بقول من اثبت الكلام معنى في النفس ... فصل ... ثم قال رحمه الله قال الشيخ ابو علي الى اخره ... قال ايده الله لما بين رحمه الله الكلام على ابي علي في ان الكتابة ليس المحكي وبين انها غيره وبين ان الحفظ والكتابة لا يجوز ان يوجد معهما كلام اورد هذا الفصل والغرض به الكلام على الوجوه التي يستدل بها الشيخ ابو علي في ان الكتابة هي المحكي ... فاحد ما كان يستدل به لمذهبه ما ابتدا به رحمه الله في هذا الفصل من الشبهة وتحريرها وهو ان الامة مجمعة على ان هذا الذي نسمعه هو كلام الله تعالى ونطق به الكتاب ايضا وقولكم بان الكتابة غير المحكي يودي الى ابطال الاجماع وردّ الكتاب ومحال ان يكون باطلا والجواب ... انا نقول بموجب هذا الاجماع وموجب كتاب الله تعالى ونطلق القول بانه كلام الله تعالى فيكون هذا الاطلاق حقيقة لما حصل فيه من العرف وفي امثاله من مشعر الشعر وخطب الخطبا وكلام البلغا فانها تضاف الى اربابها وان كان المسموع منا غير ما اوجدوها وبكون ذلك مجازا على سنن الحقيقة لما حصل فيه من التعارف فهكذي في اضافة كلام الله تعالى اليه ولا يمتنع حصول العرف في مثل ذلك فانا نعلم ان الامة تطلق القول بان الذي نحن عليه من هذه العبارات انما هي دين النبي صلى الله عليه واطلاق ذلك يكون حقيقة لا مجازا وان كان الذي نتدين به غير ما كان رسول الله صلى الله عليه

وسلم

يتدين به وغير ما كان يفعله وبقوله فصل لا اضافه الكلام الى المتكلم طريقان احدهما ان يكون فاعلا له في الحال فيقال انه كلامه حقيقه والثاني ان يكون هو الذي ابتدا بنظم ذلك الكلام وترتيبه وايجاده اولا وهذا الاطلاق ايضا كالاول في كونه حقيقه دون ان يكون مجازا واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون مخالفا للاجماع ورادا له وداعيا بين وجه كذاب الله تعالى ○ **سمه اخرى** وهي ان هذا المسموع لو لم يكن غير كلام الله تعالى الذي اوجده اولا لزم ان لا يكون الواحد منا عاجزا عن الاتيان بالقرآن ولزم ان يكون قادرا على الاتيان بمثله وهذا كما تزون يقدح في كون القرآن معجزا لنبينا صلى الله عليه فيجب في كل قول ادى الى هذا ان يكون مدفوعا في وجهه مقضيا بسقوطه وهو قولكم ان الحكاية غير المحكي والجواب ان هذا غلط وذلك لانه انما كان يجب ما ذكرته ان لو كان الواحد منا قادرا على الاتيان بذلك ابتدا فاما اذا اتى به على وجه الاحتذاء فلا يجب ان يقال انه قد مثل القرآن بمن ذكر ان الواحد منا اذا احتذى على شعر القدما او المحدثين لا يقال اني مثل ما اتوا به وانه عارضهم لما لم يكن ذكر منه على جهة الابتدا وانما كان على وجه الاحتذا فهكذا الحال فيمن قرا كلام الله تعالى لا يقال انه اتى بمثل ما اتى القديم تعالى به لما كان ما ياتي به مرتبا على جهة الاحتذا لا على وجه الابتدا ولو ان الامر على ما قلناه والا كان يجب في الواحد منا اذا نقط اللوح على هيئة الكتابة فاحتذت غيره على ذلك ممن لا يعرف الكتابة حتى اتى بالكتابة ان يقال انه عالم بالكتابة وهكذا الحال في غيرها من الصناعات ومعلوم خلافه فبطل ما قدره الشيخ ابو علي

سمه اخرى وهي ان الذي نسمعه يختلف حاله في الطيبة وخلافها وكلام الله تعالى لا يجوز ان يختلف حاله في الطيبة وخلافها فكان وجه الاختلاف في الطيبة ما يرجع الى اختلاف المخارج والا فالمقروء الذي هو كلام الله تعالى لا يختلف الحال فيه وذلك والجواب ان هذا الذي ذكرته مبني على ان ها هنا امرا اخر وراء هذه الاصوات المقطعه وقد بينا من قبل انه ليس ها هنا الا هذه الاصوات المقطعه وابطلنا كلام من رجع بالكلام الى معنى اخر غير هذه الاصوات المخصوصة فصار كلامه مبنيا على اصل له قد افسدناه فوجب سقوطه ثم نقول اختلاف حال المسموع في الطيبة وخلافها راجع الى ان احدهما ينضاف اليه من الحروف ما لا ينضاف الى المسموع الاخر فاي فرق له فيما اورده وعلى ما تقدم من قبل من وقوع الاختلاف في الاصوات امكن ان يقال ان اختلاف الحروف ايضا لا نهما سواء

سمه اخرى وهي ان القارئ يلحن في قراءته وكلام الله تعالى لا يجوز ان يكون فيه لحن فيجب ان يكون القراءة غير المقروء يقرب من هذا قولهم ان الحابض والجنب يفتح منهما قراءة القرآن ولو كانت القراءة والمقروء واحدا لزم ان يكون كلام الله تعالى موصوفا بالقبح وهذا لا يظهر الحال في فساده وطريقه

الجواب عن الوجهين على سواء وذلك لانه انما لا يوصف بانه لحن او قبيح لما فيه من ابهام الخطا والاوقد دللنا على ان هذا المسموع غير ما اوجده الله تعالى وذلك كما نقوله في صلوة الواحد منا انها صلوة رسول الله صلى الله عليه وان ما عليه من فرديته وان الذي يتدين به انما هو دين النبي صلى الله عليه والذي كان يتدين به لم لا يقال اذا فسدت صلوته ان يقال قد فسدت صلوة رسول الله صلى الله عليه واذا افسد دينه ان يقال قد دين النبي صلى الله عليه للوجه الذي ذكرناه من ان في ذكر ابهام الخطا فهكذا انما لا يوصف كلام الله تعالى بان فيه لحنا او انه قبيح لما فيه من هذا الوصف من ابهام الخطا ثم ذكر رحمه الله في اخر هذا الفصل فاما قوله تعالى بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم فالغرض بهذه الايات الادلة المتقدمة وهذه شبهة الشيخ ابي علي وكان يحتج بها في ان مع الحفظ كلاما فكان ليراد هذه الاية في الفصل الذي قبل هذا الفصل حيث تكلم في ان الحفظ لا يجوز وجود الكلام معه اولى واحرى وبه اخص الا انه رحمه الله لما اورده ها هنا تابعناه في ذلك ○

فصل قال رحمه الله اعلم ان ابا علي كان يذهب الى اخره قال الله رحمه الله هذا كلام في الاخير من الفصول التي ذكرناها والغرض به سياق ما احدثه الشيخ ابو علي من المذهب الثاني وجعله العمدة في ذلك انه كان يذهب اولا الى ما ذكرناه عنه اولا في الحكاية والمحكي الى ان اورد على نفيه الوجه الذي جعلناه دليلا في المسئلة من ان الواحد منا اذا اوجد اسباب قوله الحمد لله رب العالمين فان هذه الحروف توجد من جهته وان لم يقصد به حكاية كلام الله تعالى وذلك لان توليد المسبب لما تولده لا يقف على قصد الفاعل واختياره المختار على ما نعلمه من حال الرجل والاصابه فاذا حصلت هذه الحروف وان لم يقصد بها حكاية كلام الله تعالى فكذلك وجب حصولها وان قصد حكاية كلام الله تعالى لان وجود القصد وعدمه في ذلك على سواء ومعلوم انه اذا لم يقصد حكاية كلام الله تعالى فان هذا الكلام يكون كلامه وفعله فكذلك اذا قصد حكاية كلام الله تعالى وجب ان يكون ذلك كلامه وفعله عند هذا ذهب الى ما لم يقل به احد وارتكب ما ابطلناه جميع ما استدل به لمذهب الاول لانه قال ان المسموع من القارئ لكلام الله تعالى شيئان احدهما فعله والاخر فعل الله تعالى فابت حرفين مسموعين غير الصوت الذي يقارن الحروف وقال اذا لم يقصد حكاية كلام الله تعالى فانما حصل ما هو من فعله وكلامه واذا قصد حكاية كلام الله تعالى حصل كلام الله تعالى وكان به حاكيا وهذا المذهب الذي ذكره ابين فسادا من الاول وذلك لانه كان يجب ان يقوت ادراكنا لما نسمعه منه اذا قصد به حكاية كلام الله تعالى لانه يحصل ها هنا كلامان احدهما من فعله منولد اعما نفعله من الاسباب والاخر من فعل الله تعالى ومعلوم ان ذلك لا يقوى على الادراك اصلا ومتى قوت على الادراك فانما يقوى بكثره الاسباب فكيف يصح والحال هذه ما ذكره ○○ يوضح سقوط ما ذكره الشيخ ابو علي هو ان لو جاز والحال هذه ان يحصل من فعل الله تعالى لجاز مثله في سائر المتولدات وهذا فاسد لانه يعضي ارتفاع احكام الافعال من المدح والذم الى ما شا كل ذلك ○ والشيخ ابو علي رحمه الله قد ابطل بهذا الذي ذكره جميع ما كان يستدل به لمذهبه الاول لان على هذا المذهب يلزم ان يكون الواحد منا قادرا على الاتيان بمثل القرآن ويلزم ما الزمناه من مخالفة الاجماع والكتاب لانهم اجمعوا على ان جميع ما نسمعه كلام الله تعالى فالقول بان ما نسمعه بعضه كلام الله تعالى وبعضه كلام الواحد منا ناقض لاجماع الامة دافع في وجه الحجة ○○ ويلزم ايضا فيما نسمعه من القرآن من الحايض والجنب ان يكون بعضه قبيحا وبعضه حسنا ويلزم ايضا وقوع اللحن في بعض هذا المسموع دون بعض فهذا المذهب الذي احدثه ثانيا كما ترى يبطل عليه جميع ما كان يحتج به لمذهبه الاول ويلزمه مثل ما الزمناه ○○ ثم قال الشيخ رحمه الله في اخر الفصل وقد كان الشيخ ابو علي يمكنه الثبات على مذهبه الاول من دون ان يرتكب ما ارتكبه من المذهب الباطل فيقول ان ما يوجبه من جهة الله تعالى من الكلام يصير مانعا للسبب من ان يوله ما هو من فعله وكلامه الا انه رحمه الله ذهب الى حكيناه عنه فلزمه ما ذكرناه فصح لك بهذه الجملة صحة مذهب الشيخ ابي هاشم رحمه الله في الحكاية والمحكي ○

فصل

ثم قال رحمه الله فاما وصف الكلام وغيره من الافعال الى اخره ۞ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل مسئلة الخلاف الذي يجري بين مشايخنا رحمهم الله وبين مخالفينا في ان القرآن مخلوق وما تصل بذلك من الخلاف الواقع بين العلماء فانهم اختلفوا في هذا الباب ضربا من الاختلاف وحمله ما يجب بحقيقته في هذا الفصل هو انا اذا وصفنا كلام الله تعالى وغيره من الافعال بالخلق فالمراد به انه مفعول على حد يطابق الغرض لانه من التقدير فكانه قد صار مقدرا بالغرض والداعي وعلى هذا قال الله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير لما كان مقدرا وقال اهل اللغة خلقت الادم اذا قدرته لبعض ما ذا خرج منه مما تعلق به الغرض فصارت هذه اللفظة موضوعة للتفرقة بين ما يقع على هذا الحد وبين ما يقع لا على هذا الحد وعلى ما ذكرناه وصفنا سائر افعال الله تعالى بانها مخلوقة لما كانت مفعوله على وجه يطابق غرضه تعالى من زيادة او نقصان وهذا الذي ذكرناه انما هو قول الشيخ ابي علي وهو الصحيح الذي يختاره فاما شيخنا ابو هاشم وابو عبد الله ايضا فانهما ذهبا الى ان المخلوق مخلوق بخلق ثم اختلفا في الخلق فقال ابو هاشم ان الخلق هو الارادة فعلى هذا قال في سائر افعال الله تعالى انها مخلوقة ما عدا الارادة والكراهة فانهما لا يوصفان بذلك لان حقيقة الامر حينئذ على ضرب من التوسع والمجاز ويقرب من هذا المذهب ما ذكره الشيخ ابو الهذيل رحمه الله في الخلق فانه كان يذهب الى ان المرجع بالخلق الى قول او ارادة واما الشيخ ابو عبد الله فانه جعل الخلق الفكر وقال ولو لا ورود السمع بان افعال الله تعالى موصوفة بذلك والالم الذي اجرى على القديم تعالى اسم الخالقية لاستحالة الفكر عليه وهذا هو جملة الخلاف فيما بينهم في ذلك والصحيح من المذهب الذي يختاره انما هو ما ذهب اليه الشيخ ابو علي رحمه الله في ذلك والوجه في ذلك انا اذا امكن فائدة الاسم ان نصرف الى التفرقة بينه وبين غيره فلا وجه لان يجعل مشتقا من معنى هو ارادة او فكر مع انا اذا امكن ان يكون حقيقته ما ذكرناه ولهذا يطرد استعماله في كل فعل وقع على ضرب من التقدير فصار كالكسب الذي يستعمل في فعل واقع على وجه فانه لما امكن ان يرجع به الى التفرقة منه وبين ما ليس كذلك لم يجز ان يرجع به الى غيره من المعاني وكان حقيقته فيه لا طراده في كل فعل اتصف بتلك الصفة فهكذا قولنا مخلوق ۞ فعل فلو كان قولنا مخلوق مشتقا من ارادة وفكر لوجب حصول العلم بالمشتق منه قبل العلم بالمشتق لان هذا هو الواجب في الاسامي المشتقة اعني حصول العلم بالمشتق منه قبل العلم بالمشتق كالضارب والكاسر والشاتم ونحو ذلك فانه ما لم يحصل العلم بالضرب والكسر والشتم لا يحصل العلم بالشاتم والكاسر والضارب فهكذا كان يجب فيما ذكرناه حتى يحصل العلم بالارادة والفكر قبل العلم بالمخلوق ومعلوم ان العلم بحصول المخلوق وان لم يحصل العلم بالارادة والفكر وترى العرب بطلقون هذه اللفظة مع الجهل بالارادة والفكر فبطل ما ذهبا اليه رحمهما الله وصح ما نعتقده ونذهب اليه من مذهب الشيخ ابي علي محمد عبد الوهاب الجبائي ۞ ومما يستدل عليها ان يقال لو كان الخلق ارادة او فكرا لزم جواز ان يكون خلقا واحدا مخالفا وذلك بان يريد او يفكر انه وهذا الاشبهة في فسادها فبطل قولهما ان المخلوق يكون مخلوقا بخلق هو ارادة وفكر الا ان لمن يذهب عنهما ان يقول ان الارادة والفكر انما يكونان خلقين اذا كانا من فعل فاعل المخلوق فاما اذا لم يكونا من فعله فانهما لا يوصفان بالخلق واما البغداذيون من اصحابنا فانهم ذهبوا الى ان المخلوق ما كان مفعولا لا بالة ولذلك وصف افعال الله تعالى بذلك دون افعالنا الا ان هذا لا يكاد يستقيم فان اهل اللغة يقولون خلقت الادم مع علمنا بحاجة احدنا في التقدير الى آلة وامتناع الاختراع عليه وقال الله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيه الاية ومعلوم ان عيسى صلى الله عليه كان يقدر ذلك بالة دون الاختراع فيجب ان يكون فاعلا ما ذكرناه دون ما ذكره البغداذيون ۞ واما مشايخنا ابو هاشم وابو عبد الله فمنهما فيما كانا يقولانه يذهب وارى تفرى ما خلقت وبعض القوم خلق ثم لا يفرى قالا فالشاعر اثبت الخلق ونفى الفرى فعلمنا ان الخلق يجب ان يكون شيئا اخر غير الفرى الذي هو المخلوق ولا شيء ممن الرجوع بالخلق اليه الا الى ما ذكرناه من الارادة او الفكر والحواب عن ذلك ان المراد بالبيت انك اذا قدرت شيئا قطعته ولم تبتدئه وفي الناس من هو خلاف ذلك فاذا كان معنى البيت هذا فلا متعلق لهم بما ذكروه ولا فرج لهما فيما اوردوه وذلك لان احدنا قد يخلق من دون فكر كما علمنا في ان هدب من حال من تقدير من في الخياطة وتمهر فيها فانه ربما قطع الثوب من دون روية وفكر ويقدر منه حال الثوب مما الذي يجيء منه او لا يجيء من القميص وغيره واما ابو هاشم فانه لا يجوز وجود هذه الارادة التي هي الخلق عنده الا ويوجد المخلوق والا لزم كونه مخلوقا وهو معدوم وقد ابنت الشاعر ذلك فكيف يصح ان يحتج بقوله وهو خلاف مذهبه هذا وكيف صح لهما الاستدلال على ان الخلق مخلوق بخلق هو ارادة او فكر بقول هذا الشاعر وطريق اثبات الارادة والفكر دليل دقيق والعرب لم يخطر لهم ذكر على البال ولم يهتدوا الى مثل ذلك قط فجب اذا ان يكون الفايدة في هذه اللفظة ما ذكرناها ۞ قال ايده الله قال الشيخ ابو محمد رحمه الله الاقرب ان يقال ان ابا هاشم رحمه الله جعل الارادة علة في التسمية بانه مخلوق كما ان وجود السواد في المحل يكون علة في تسمية المحل اسود الا ان يكون السواد علة في كون الاسود اسود والافلبس من مذهبه ان الارادة لوجب المراد لاستحالة ايجاب العلل ۞ ولا يمكن ان يستدل عليه بان يقال فكان يجب ان يقال انه تعالى خالق لافعال العباد اذا اراد ها وذلك لان الارادة عنده انما يكون خلقا اذا كانت من فعل فاعل المخلوق فاذا كانت من فعل غيره فانها غير موصوفة بالخلق فاما وصف كلام الله تعالى بانه مخلوق فصحيح ويفاد به الفايدة التي ذكرناها من كونه مقدرا بالغرض والداعي من دون زيادة او نقصان وقد منع من وصفه بذلك محمد بن شجاع وغيره من البغداديين مع تسليمهم الحروف فيه لاعتقادهم ان وصفه بذلك يقتضي الكذب كقولهم قصيده مخلوقه ومختلقه وهذا الذي قالوه لا وجه له لان المراد بقولهم قصيدة مخلوقة ومختلقة انها منسوبة الى غير قايلها كما يقال مصنوعة ومحولة بتسبيط ذكرناه وبوضح انهم يصفون القصيدة المشتملة على التوحيد والعدل وعلى الاوامر والنواهي اذا نسبت الى غير قايلها بانها مخلوقة ومختلقة مع علمهم بامتناع وصفها بانها كذب وتيقنهم ان الكذب فيها وان جميع ما فيها حق وصدق وصواب فبطل هذا قولهم ومما استدلوا بقوله تعالى لمذهبهم وتخلقون افكا فكان لو هذا دليل على ان الخلق هو الكذب والجواب ان المراد بقوله وتخلقون افكا اي تقدرونه افكا فعبر عن الاصنام بالافك مقالا انكم تقدرون الاصنام واذا كان كذلك فاي فرج لهم في هذه الاية واي متعلق بها لمذهبهم ۞ قالوا قد قال الله تعالى ان هذا الا خلق

والجواب ليس المراد بالآية ما ذهبتم اليه بل المراد بها ان الكفار قالوا ان هذا الخلق هو الخلق الاول فلا اعادة لهم ولا بعث ولا نشور ليس المراد به انهم قالوا ان النبي صلى الله كذب في ذلك فحكوا قد قال الله تعالى ان هذا الا اختلاق والاختلاق هو الكذب فدل ذلك على ان فايدة الخلق الكذب واذا كان كذلك لم يجز وصف كلام رب العالمين بالخلق لان كلامه منزه عن الكذب **والجواب** ان المراد بقوله تعالى ان هذا الا اختلاق اي ان هذا الا كذب كما ذكرت ولئن سلمنا استعماله فيه ليس هو على جهة الحقيقة بل هو مستعار ها هنا على ضرب من التوسع والمجاز ولا شبهة في انه لا يمتنع في اللفظة ان يكون لها فايدة مخصوصة في اصل الوضع ثم يستعمل في غير ما وضع له ويتجوز به في ذلك وهذا كما ان القديم تعالى لم يستعمل المطر في العذاب الا في العذاب مع علمنا بكونه حقيقة في القطر المخصوص كذلك ها هنا لا يمتنع ان يستعمل الاختلاق بمعنى الكذب في موضع من المواضع وان كان الخلق والاختلاق في اصل الوضع موضوعان لشيء اخر **فصل** فيما يصح وصفه تعالى بانه مخلوق وما لا يصح وصفه بذلك على هذا المعنى وكيف يثبت القديم قيل كيف يصح وصفه بذلك على هذا المعنى وكيف يثبت القديم قيل بانه مخلوق على الفايدة التي ذكرناها هو كونه مقدرا بالغرض ودون زيادة او نقصان فان قيل

والجواب ومن حقه ان يثبت فيما هو موجود فاذا لم يصح في الكلام ان يكون كلاما الا اذا كان بعضه موجودا وبعضه معدوما فلا يمكن وصفه بانه مقدور ازهذا الذي تذكره لا يقدح فيما ذكرناه كما لا يقدح في كونه امرا ونهيا فكما انه يجوز ان يقال انه امر او نهي وان كان بعضه موجودا وبعضه معدوما فلا يصح وصفها بانها مخلوقة كما صح في افعال القديم تعالى وذلك لانا انما بينا ان فايدة هذه اللفظة فيما تطلق عليه من الافعال انها مقدرة بالغرض والداعي على وجه لا يكون فيه زيادة ولا نقصان ولا نعلم ذلك من حال ما يقع منا من الافعال بل لا تخلوا افعالنا من زيادة او نقصان فمن حيث انها لا تعرى عن سهو وغفلة وتسيان فكيف يصح وصفها وحالها ما ذكرناه بانها مخلوقة **وكما** لا يصح ان يوصف افعالنا بانها مخلوقة فهكذا لا يوصف الواحد منا على الاطلاق بانه خالق وانما يجوز ذلك اذا اجرى عليه ضرب من التقييد يجري مجرى الحال في ذلك مجرى الحال في تسميته ربا فكما ان اطلاق لفظة الرب في الواحد منا لا يجوز الا مقيدا نوعا من التقييد فقيل رب الدار ورب الفرس وغير ذلك فكذلك لا يجوز اطلاق القول بانه خالق الا اذا اجري عليه هذا الاسم مقيدا ضربا من التقييد فقيل خالق الكتابة وغيرها والمانع من ذلك اما هو السمع والافر طريق اللغة يجوز اجراء هذا الاسم عليه على سبيل الاطلاق وعلى هذا قال الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ولولا ان غير القديم تعالى يصح وصفه بانه خالق والا لم يجز ان يقول الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين كما لا يجوز ان يقول فتبارك الله احسن الالهة اي اقوى الالهة ومما يدل على ذلك الاشعار الوارده عن العرب كقولهم **ولا** يبعد ان يقال بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الاجيد الادم الى غير ذلك من الاشعار وهذا القدر الذي ذكرناه فيه مقنع لمن انصف وكفاية لمن تعسف **واما** المجبره فكما منع من وصف الواحد منا بانه خالق على الاطلاق فانها تمنع من وصفه بذلك على التقييد ايضا وذلك لاعتقادها انها تفيد الاختراع وذلك مما ابطلناه وبينا فايدته فلا وجه لاعادته ها هنا **وقد** منع عباد ايضا من وصف الواحد منا بانه خالق على التقييد والاطلاق جميعا وحيث استدللنا عليه بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ذكر ان النون والباء في ذلك زيادة وهذا الذي ذكره جهل بما عليه اوضاع اللغة لان قوله فتبارك احسن الخالق لا يكون مفيدا وانما يكون مفيدا اذا كان ذكر ذلك على الجمع واذا كان كذلك كانت الاية حجة عليه من جميع الوجوه وزاده عليه قوله فهذه جملة ما كان يحضرني في هذا الفصل وبالله التوفيق ومنه المعونة وهو اخر كتاب الاصوا

فصل في القول في الاكوان

قال ايده الله لما فرغ رحمه الله من الكلام في احكام الاجناس المدركة الى الاحتاج في اثباتها الى دلالة على الجملة تكلم فيما لا يدرك من اجناس الذوات وطريق اثباتها الدلالة جملة وتفصيلا وبدا منها بالاكوان التي عليها مدار حدوث الاجسام والجواهر وجعله الكلام فيما اورده رحمه الله في هذا الفصل ان يثبت معنى الكون وهو ما يوجب كون الجوهر كائنا وتفصيل وجه هذا النوع قد يحلف عليه الايسما واختلاف الاسماء عليه لا يوجب خروجه من جنسه فمتى حصل بقرب هذا الجوهر جوهر اخر سمي هذان الكونان اجتماعا ومجاورة وتجاورا ومتى حصل الجوهران على وجه يكون بينهما كون ومسافة سمي ما فيهما من الكون افتراقا ومفارقه ومباعدة ومباينة الى ما شاكل ذلك **ومتى** حصل الشيء منه عقيب ضده سمي حركة ومتى بقي به الجوهر ازيد من وقت واحد في جهة واحدة او وجد عقيب مثله سمي سكونا والمرجع بالجميع اعني بالافتراق والاجتماع والحركة والسكون الى نوع واحد **وهذه** الاكوان تنقسم الى ما طريق معرفته الضرورة وان كانت على الجملة والى ما طريق معرفته الدلالة فالذي طريق معرفته الضرورة فهو ما تقع من الواحد منا بتصرفه وقيامه وقعوده الى غير ذلك وانما قلنا ان هذه الاكوان معروفة ضرورة وذلك لانا نعلم احكام هذه الافعال من التحيز والقبح وما يستحق عليها من المدح والذم وغير جايز في الذات ان يعرف حكمه ضرورة ونفسه بدلاله فوجب القضاء بان هذه الاكوان معلومة باضطرار ليصح في احكامها معرفتها بهذه الطريقة **واما** ما يكون طريق معرفته الدلالة فهو الذي يوجد في هذه الاجسام التي هي اجسام العالم مما لا تعلق له بالقادرين منا وما يورده من الدلالة في هذا الباب يتناول اثبات الاكوان في الجوهر على جميع حالاته **ولاجل** هذا ضعف الاستدلال على اثبات الاكوان بطريقة الامر والنهي والمدح والذم في الجمع بين التحيزين والتفريق بينهما وان ذلك اذا لم يكن راجعا الى الامر او المامور او ليس التحيز الذي تناولهما الامر بالجمع حتى ان يكون راجعا الى مرسواه **وذلك** لان هذه الطريقة لا تدل على ثبوت الاكوان في الجوهر في جميع حالاته وانما هي دلالة على ثبوت الكون فيه في حال يقايه **ولانها** انما تدل على ثبوت الكون في الاجسام التي تقدر على تضريفها دون ما لا يتاتى هذا الحكم فيه منا فحينئذ ان يكون المعتمد من الادلة على اثبات الاكوان ما يدل على ثبوت الاكوان وحصولها في الجوهر في جميع الاحوال ويدل على وجود الكون في جميع الاجسام وهي الدلالة التي ذكرها الشيخ رحمه الله في الكتاب وحررها وهو ان الجوهر لا يخلو منها ومتى لم يخل منها وجب ان يكون كائنا فيها وسنقرر في جملته التي كان فيها والحال التي هي التغير واحدة والشرط الذي هو الوجود واحد فيجب ان يكون هناك متحصر وامر يوثر في كونه كائنا في هذه الجهة وليس ذلك الا وجود معنى **وهذا** التعليل الذي ذكرناه صحيح وان لم نعلم ازله يكونه كائنا حاله وصفة لان هذا التعليل انما يقع على المفارقة التي تعلمها بين كونه كائنا في غيرها من الجهات وهذه المفارقة معقولة فيصح تعليلها وان لم يحصل العلم بازله يكونه كائنا في هذه الجهة حاله وان كنا قد بينا من قبل ازله يكونه كذلك حاله وصفة الا ان هذا انما يصير دلالة على ابطال قول من زعم ان هذه المفارقة راجعة الى طريقة من الاضافة وهي كونه كائنا في هذه الجهة دون غيرها من الجهات

وان كانت الجهة والمحاذاة اذا حققنا فليستا بامرين معقولين يمكن الاشارة اليهما هذا هو الوجه في ذلك ٭ اما تجدد هذه الصفة فلا بد من القول به والاعتماد عليه وذلك لان الصفة المستدامة لا وجه لتعليلها ٭ وهكذا في جواز ها ايضا لا بد منه وذلك لان الصفة وان تجددت فانها لا تفتقر الى العلة الا اذا كان تجددها مع جواز ان تتجدد فاما اذا تجددت مع وجوب ان تتجدد فانها لا تثبت محتاجة الى العلة اصلا وتكون مستغنية عنها فلا بد اذا من اعتبار جواز الصفة مع تجددها ٭ وكون الحال واحدة وكون الشرط واحدا فلا بد من اشتراطها ايضا وذلك لانهما لو اختلفا في الجواهر والاجسام في بعض الجهات لكان لقائل ان يقول انما حصل الجوهر كائنا في هذه الجهة لحال وشرط لم يوجدا في غيرها من الجهات فلا بد والحال هذه من اعتبار كون الشرط والحال واحدا فهذه الشروط التي ذكرناها كما ترى يجب اعتبارها ومراعاتها اجمع في اثبات هذه الاكوان لبسلم الطريق اليها ٭ اما تجدد الصفة على الجوهر فمعلوم ضرورة ولم نرد بذلك ان هذه الصفة معلومة بالاضطرار لان ذلك انما يستدرك بالاستدلال عليه بدليل دقيق وانما الغرض بذلك ان حصول الجوهر في هذه الجهة بعد ان لم يكن كائنا فيها معلوم ضرورة ٭ واما جواز هذه الصفة فمعلوم ايضا ضرورة فيما شاهده من الاجسام فان اشتبه الحال فانما يشتبه فيما غاب عنا من الاجسام فنحملها على هذه الاجسام المشاهدة في هذه القضية فنقول ان هذه الاجسام انما جاز عليها هذه الاوصاف لتحيزها فالاجسام الغائبة عنا اذا شاركتها في التحيز وجب ان يشاركها في جواز هذه الصفات عليها فان قيل كيف يصح دعوى كم الضرورة في جواز هذه الصفة ومحال عندكم من الجبائية بذهبون الى ان حصول الجوهر في هذه الجهة واجبة بنا على اصلهم في القدرة انها موجبة والجواب ان الجبوية وان قالت بالقدرة موجبة فانها معترفة بان الله تعالى يصح منه ايجاد قدرة اخرى بدلا من ايجاد قدرة السكون او الحركة التي بها ينتقل الجوهر الى غيره من الجهات واذا كان ذلك كذلك فلم تقدح خلافهم الذي حكاه عنهم في هذا العلم الضروري هذا لو كانت هذه الصفة واجبة لا يستغني الجوهر عن مكون يكونه عليها وتحصله في هذه الجهة الا ترى ان الصوت لما وجب عدمه في الثاني استغنى عن معدم يعدمه وكذلك العدم تعالى الا ترى الى وجوده فانه لما وجب وجوده استغنى عن موجد يوجد فكان يجب لو وجب كون الجوهر كائنا في هذه الجهة ان يستغني عن مكون يكونه فيها وهو محصل ننقله اليها فلما علمنا انه لا بد له من مكون وفاعل ومحصل يحصله في هذه الجهة كان ذلك دلالة لنا على انه لا يجوز ان يكون واجب الكون في هذه الجهة واذا لم يكن كونه كائنا فيها واجبا كان جائزا اذ الواجب بين الوجوب والجواز فاذا لم يجب جاز ولم يجب لانهما على طرفي نقيض ٭ واما كون الحال واحدة وكون الشرط واحدا فطريق معرفة ذلك هو ان ذلك لو اختلف عليه لجاز منا في بعض الاحوال نقل الجوهر من جهة الى هذه الجهة مثلا ولا بنائي نقله الى غيرها من الجهات لفقد ما نحتاج في النقل الى غير هذه الجهة ٭ فلما عرفنا على وتيرة واحدة تأتي نقل هذا الجوهر من الواحد منا في جميع الاحوال الى جهة ما من الجهات دل ذلك على ان الحال فيه واحدة وان الشرط فيه ايضا واحد فهذه طريقة الكلام في تصحيح هذه الشروط فان قيل لم قلتم انه اذا حصل كائنا في هذه الجهة مع الجواز ومع ان الحال والشرط واحد يجب ان يكون هاهنا محصل وامر يؤثر في كونه كائنا في هذه الجهة فالجواب طريقنا الى العلم بهذا جواز الصفتين على هذا الجوهر اعني كونه كائنا في هذه الجهة وكونه كائنا في غيرها من الجهات على حد واحد ثم خروج احدى الصفتين من الجواز الى الاستحالة والاخرى من الجواز الى الوجوب فنعلم عند هذا بادني تأمل انه يجب ان يكون هاهنا امر ما ٭ ومتى زاد السائل في المطالبة قلنا المطالبة في مثل هذا الموضع منقطعة "لم" ولا يستحق السائل الجواب في مثل هذا الموضع لانا قد اوردنا عليه طريقة النظر من حقه ان نراجعها ليقف على ما وقفنا عليه ٭ فان قال فاذا مثل هذه الطريقة ثابتة في القادر على الضدين فاجز ايجاد كل واحد من الضدين على سواء في الجواز ولا يجب ايجاد احدهما دون الاخر ان يكون لامر ما فهلا جاز في مثلنا ان يخرج احدى الصفتين من الجواز الى الوجوب ولا يجب ان يكون لامر ما الجواب ان القادر في الايجاد ليس له ان يكون موجدا حالة ولا صفة وطلب العلة يتفرع على ذلك فمتى لم يكن له ان يكون موجدا لاحدهما دون الاخر صفة فعلى ما ذكرنا يقع التعليل وليس كذلك في مثلنا فانه له ان يكون كائنا في هذه الجهة حاله وصفة فلم تعليلها فبطل السؤال ٭ وهذا هو الجواب عن قولهم ان الواحد منا حصل فاعلا مع جواز ان لا يحصل ولا يجب ان يكون حصوله فاعلا لمكان معنى ولاجل علة فكذلك وان صار كائنا في هذه الجهة مع جواز ان لا يحصل فيها لا يجب ان يكون لعلة لانا نقول الفاعل له ان يكونه فاعلا لحاله وصفة فجاز ان لا يعلل حصوله فاعلا لمعنى وعلة بخلاف حصول الجوهر كائنا في هذه الجهة فانه ليس له ان يكونه فيها فجاز ان يعلل هذا على انا نقول اذا وجد احد الضدين اذا وجد احدهما دون الاخر فانه لا بد من امر ما وهو كونه قادرا فوزان ذلك من مسئلتنا وعروضه مما قلناه ان يسلم السائل انه اذا حصل الجوهر كائنا في هذه الجهة مع الجواز انه لا بد من امر ما وهو التحيز لان الذي له ولاجله يصح كونه كائنا في هذه الجهة انما هو التحيز كما ان الذي له ولاجله صح وجود احد الضدين دون الاخر انما هو كونه قادرا فاذا بينا ان التحيز لا يكون هو المؤثر في كونه كائنا في هذه الجهة كما ان كون القادر قادرا هو الذي يؤثر في وجود احد الضدين دون الاخر ثبت ان المؤثر في كونه كائنا في هذه الجهة امر اخر هو الكون ٭ وانما قلنا ان التحيز لا يجوز ان يكون هو المؤثر في كونه كائنا في هذه الجهة ان التحيز لو كان هو المؤثر في هذه الصفة لم يعقل في تأثيره فيها الا ان يكون على طريقة الايجاب لانه لا بد من ان يكون في جهة مّا لا محالة واذا كان كذلك فليس بان يكون كائنا في هذه الجهة اولى من ان يكون كائنا في غيرها من الايجاب فيجب ان يكون كائنا في هذه الجهة وفي جهة اخرى في حالة واحدة وهذا محال ما ادى اليه وجب ان يكون محالا ٭ ويقارب ذلك ان تأثير القدرة فان تأثيرها انما هو على تأثير الصحة وهذا صحيح خلوها من الضدين جميعا مع كونه قادرا ومع سلامة الاحوال فاذا كان ذلك كذلك لم يجب اذا كان قادرا على الضدين ان يوجد اجميعا بل يوجد احدهما دون الاخر لان هذه الطريقة التي ذكرناها انما يعتبر في الموجبات دون ما ذكرناه من المصحاح الا ترى ان كونه حيا لمكان كونه حيا يصح ان يكون عالما ويصح ان يكون جاهلا ثم لا يجب لكونه حيا ان يكون عالما جاهلا فهكذا الحال في كونه قادرا على الضدين ووجود احدهما دون الاخر فصار الذي ذكره لا يقدح في الطريقة التي ذكرناها انه لا بد من امر ما ٭ واما اقتضاؤنا على كونه قادرا في وجود احد الضدين دون الاخر لانا لو اثبتنا معنى زايدا عليه لقدح ذلك في حكم كونه قادرا لان من شأنه ان يصح له الفعل وان يقع له الفعل ايضا على ما نذكره في كتاب القدر ان شاء الله ٭ ومتى بقي الفرق بين ما قلناه وبين ما اورده وان كونه قادرا قد يصح ان يعرى من وجود كل واحد من الضدين ولا صح ذلك في كون الجوهر كائنا فانه يستحيل خلوه

مز ان يكون كائنا في هذه الجهة أو غيرها من الجهات بل لا بد من كونه كائنا فيها أو في غيرها ويصح في القادر ان يوجد احد الضدين ولا يصح ان يوجد منه الضد الاخر
لمانع وعارض او يوجد هذا الضد ويستحيل منه ضده من حيث يكون الفعل مرتبا على الاضد له كالاعتماد والتالف على اختلاف ضربهما ومثل هذا لا يمكن ادعاءه
في كون الجوهر كائنا لانه يستحيل ان يقال انه حصل في هذه الجهة ولا يصح حصوله في جهة اخرى لمانع او حصل في هذه الجهة ويستحيل حصوله في جهة اخرى من حيث لا يكون
لكونه كائنا في هذه الجهة حاله مضادة لها واذا كان كذلك ولم يجز تشبيه احدهما بالاخر وان كان جميع ما ذكرناه يجب ان يورد تاكيدا لما قلنا ان تاثير التحيز
لو ثبت لم يكن الا على طريقة الايجاب بخلاف تاثير القادر ❊ ومما يقارب ما اورده ان يقال ان القدرة في الاول لا يصح الفعل بها ويصح ذلك فيها في الثاني
لا لامر فيها فلا يمكن طلب علة لها لان طلب العلة يتفرع على ثبوت الصفة ويترتب على حصولها وليس كذلك في مسئلتنا فان الجوهر قد يجدد له صفة بعد كونها على
ضدها فلا يوجب طلب العلة له لمكانها وليس في القدرة اكثر من صحة المقدور بها من القادر في الثاني دون الاول ❊ قال ايده الله قال الشيخ رحمه الله
ان التوصل الى اثبات الكون لا يمكن الا بعد اعتبار الجواز ❊ قال وذلك لانا لو اقتصرنا على قولنا انه حصل كائنا في جهة بعد ان كان كائنا في غيرها من الجهات
ولم نعتبر الجواز خرج حال الحدوث من الدلالة على ثبوت الكون فيه لانه لا يحصل كائنا في جهة بعد ان كان في غيرها من الجهات ولزم ان يكون خلوه عن الكون
في حال الحدوث ثم قال الذي يدل على نعلم هذا الجواز في كون الجوهر كائنا في هذه الجهة هو ان كونه كائنا لو كان واجبا للقدح في حال القادرين لانه كان يجب في بعض الكون
الاحوال ان يقصد القادر الى نقل هذا الجسم الصغير ولا ثاني منه ذلك وهو ما يجب كونه كائنا في هذه الجهة بل كان يجب في القادر القليل القدر منا الضعيف
الكون ان يعجز البته فينقلب ما يجب انتقاله عنها ولا يجب كونه كائنا فيها بل كان لا يمتنع في بعض الاحوال ان يصادف وقتا يمكنه نقل جبل عظيم من مكانه الى غيره
من الجهات وذلك بان لا يجب كونه كائنا في مكانه الاول ويجب انتقاله عنه وهذا باطل لقدحه في اثبات القادر قادرا وفي معرفة احواله وقدحه في كون
العالم عالما واذا بطل ذلك وجب القضاء بجواز هذه الصفة لان الوجوب اذا فسد عاد الى الجواز ❊ والطريقة التي ذكرناها من قبل يدل على جواز هذه
الصفة على الجسم ايضا واذا قد ذكرناها هناك لم نر لاعادتها الى ها هنا وجها فعليك بها فان قيل فما حال هذا الجواز في حال الحدوث ان قلتم بجواز
حصول الجوهر في هذه الجهة وقد حصل كائنا في غيرها من الجهات فهذا يجوز للبدل عن الحاصل وليس هذا من هذه في شيء وان كان يصح وجوده وحصوله
في هذه الجهة قبل حدوثه فمعلوم ان صحة هذه الصفة عليه وجوازها من حكم المتحيز وهو قبل حاله الحدوث لم يكن متحيزا اللهم الا ان تريكوا القول
بانه كان متحيزا قبل الوجود فيقع المكالمة معكم حينئذ في ابطاله واحوالها ❊ ان الغرض بذلك في حال الحدوث ان الفاعل المختار قد كان يصح منه
قبل ايجاده اياه في هذه الجهة ان يوجده بدلا من ذلك في غيرها من الجهات او يوجده ويقربه جوهرا آخر او بالبعد منه وهذا معنى معقول فيثبت جواز
البدل في حال العدم مشروطا بوجوده وتحيزه على معنى انه اذا وجد وتحيز فوجوده في غير ذلك الجهة يصح فاما اذا وجد في جهة فكونه كائنا فيها واجب
وانما نقول انه يجوز ان يحصل في غيرها وهذا نظير ما نقوله في الحاد انه يجوز ان يكون حيا ونعني به ان قبل ايجاد الله تعالى له جاز ان يوجده ويوجد
فيه المعاني التي يفتقر الحيوة في وجودها اليه كالا انا نصفه بذلك مع ثبوت الحادية فيه فهذه طريقة القول في ان الجوهر اذا حصل كائنا في جهة مع الجواز
والحال واحدة والشرط واحد يجب ان يكون هاهنا امر ما ثم تكلم رحمه الله من بعد في ان ذلك الامر ليس الا وجود معنى وحمله على قسمة
مترددة بين النفي والاثبات وهي طريقة قاضي القضاة رحمه الله اوردها في المحيط بالتكليف وغيره وتحرير هذه القسمة هو ان نقول هذا الامر
لا يخلو اما ان يكون ذاته وصفة من صفاته او غيره وان كان في ذلك ضرب من التوسع والمجاز لان الصفة لمجردها لا تؤثر وانما المؤثر هو الذات على الصفة
لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك ذاته وصفة من صفاته ❊ وان كان المؤثر غيره وذلك الغير لا يخلو تاثيره فيه اما ان يكون على طريق الصحة او يكون
تاثيره فيه على طريق الايجاب لا يجوز ان يكون المؤثر فيه امرا يكون تاثيره فيه على طريق الصحة لان ذلك اشارة الى الفاعل ولا يجوز في كونه كائنا في هذه
الجهة ان يكون بالفاعل فلم سوق الا ان يقال ان المؤثر فيه غيره وتاثيره فيه على طريق الايجاب وليس ذلك الا المعنى الذي نرومه ونطلبه ثم هذا المعنى
لا يخلو اما ان يكون له صفة الوجود او لا يكون له صفة الوجود فان لم يكن له صفة الوجود كان معدوما ولا يجوز ان يكون المؤثر في كون الجوهر كائنا في هذه
الجهة معنى معدوم ولا يجوز في الجوهر ان يستحق هذه الصفة لعدم معنى فلم سوق الا ان يقال ان المؤثر في كونه كائنا فيها معنى موجود وان الجوهر يستحق هذه
الصفة لمعنى ثابت موجود وفي هذا نيل ما طلبناه ❊ ومتى اوردت القسم على هذا الحد فقد استغنيت عن تعديد صفاته اجمع لان الحال
في معناها يستوي وانما يجوز ان يذكر في القسمة ما يجوز ان يشتبه الحال فيه ومعلوم ان الصفة قد تكون مستحقة للذات وقد تكون مستحقة لصفة اخرى
كالكونه قادرا وكالتحيز في استحقاقه عما هو عليه في ذاته وقد تكون مستحقة بالفاعل كالحدوث وقد تكون مستحقة للعلة فما عدا ذلك فمحض في عني عنه
اذ لا يشتبه الحال فيه فاذا ابطلنا هذه الاقسام لم سوق الا ما ذكرناه ❊ وعلى هذا لم يجز ان يقال هلا كان كونه كائنا في هذه الجهة لذاته وصفة
من صفاته او لذاته وللفاعل او الفاعل والعلة لان هذا ايضا مما لا يشتبه الحال فيه ولا يقع فيه اشكال فلم يجب ايراده في القسمة وبيانه فيما
يوضح ذلك انا متى جعلناه للذات كانت مقصورة عليها فاذا ضممنا اليها غيرها فكانا ولينا مقصورة على الذات غير مقصورة عليها ①
ثم لذلك الحال في غير هذا من القسمة يجب اذا ان يقع الكلام في افساد تاثير افراد هذه الاقسام ليسلم لنا ان كونه كائنا في هذه الجهة انما هو
لوجود معنى ❊ فاما الدليل على انه لا يجوز ان يكون ذلك المخصص المؤثر ذاته وصفاته التي لا تنفك منها من وجوده وتحيزه فهو انه
لو كان كذلك لم يعقل في تاثير هذه الامور في كونه كائنا الا ان يكون على طريقة الايجاب دون التصحيح الذي يعقل من تاثير القادر فيما يؤثر
فيه واذا كان كذلك لزم في الجوهر الكائن في جهة الحاصل في مكان ان لا يصح انتقاله عن مكانه وجهته الى غيرها من الامكنة والجهات

لحصول ما بوجب كونه كائنا في تلك الجهة التي هو فيها وفي علمنا بانه يحصل على ضد هذه الصفة باشتغاله عنها الى غيرها من الجهات ما يدل على انه لا يجوز ان يكون المخصص الموثر في كونه كائنا في هذه الجهة ذاته او صفاته التي لا ينفك منها **وبعد** فلو كان كونه في هذه الجهة لذاته ومتى حصل عن غيرها من الجهات ايضا كان كونه فيها ايضا لذاته لم يحصل في احدى الجهتين او لى من ان يحصل في الجهة الاخرى وهذا يوجب حصوله على صفتين ضدتين بان يحصل في الحسن جميعا وهذا يستحيل وهلذى اذا كان مجتمعا لذاته ومفترقا لذاته ومتحركا لذاته وساكنا فانه لا يكون بان يحصل على احد هذين الوصفين اعني كونه متحركا وساكنا او كونه مجتمعا ومفترقا اولى من ان يحصل على ضده اذ لا اختصاص فكان يجب حصوله عليهما جميعا حتى يكون مجتمعا مفترقا في حالة واحدة او متحركا ساكنا دفعة واحدة ولا شبهة في استحالة هذا فوجب في كل قول يقوده ويقتضيه ان يكون ساقطا مردودا وليس ذلك الا القول بان هذه الصفات يستحقها الجوهر لذاته او تحيزه او وجوده **وبعد** فلو كان الجسم مجتمعا لذاته او مفترقا لذاته او متحركا ساكنا لذاته لوجب في الاجسام كلها ان تكون اجمع مجتمعة او مفترقه او متحركة او ساكنة وذلك لانها متماثله ولا يجوز في المتماثلين ان يستحق احدهما صفه لذاته ولا يستحق تلك الصفه ما ماثله وهذا يوجب في الجواهر كلها ان تكون متحركه في جهة واحدة اذا تحرك فيها جوهر وهذا محال مما ادى اليه كان محالا وهو القول بانه يستحق هذه الاوصاف لذاته **وبعد** فلو كان كونه كائنا مجتمعا ساكنا مفترقا متحركا لذاته لوجب ان لا تفك حصوله على هذه الاوصاف على قصودنا ودواعينا لان هذا هو الواجب فما يستحق لذات وفي علمنا بوقوف هذه الاوصاف على احوال النادرة على ان حصولها ليس للذات **وبعد** فلو كان الجسم مجتمعا لذاته لوجب في كل جزء منه ان يكون مجتمعا لان صفه الذات ترجع الى الاحاد والاحرا الى الجمل وهذا لا شبهة في فساده **وبعد** فلو كان الجسم مجتمعا لذاته وكان ذاته هو الذي يوجب كون الجوهر مجتمعا الى هذا الجوهر كما انه الذي يوجب كونه مجتمعا الى جوهر اخر فليس بان يحصل على البعض ضروب الاجتماعات اولى من البعض وهذا يوجب في الجوهر الواحد ان يجتمع الى جميع جواهر الدنيا وسائر اجسام العالم وهذا مستحيل فوجب الضا بما استحاله كل قول يودي اليه وهو قولهم ان الموثر في كون الجسم مجتمعا انما هو ذاته فان قيل ما انكرتم ان الموثر في هذه الصفه صفه من صفات الجوهر وهي الحدوث فالجواب ما الذي تريد بالحدوث ان اردت بالحدوث الوجود فالذي قدمناه يبطله وان اردت به تجدد الوجود فهذا يوجب حصول الجواهر على هذه الصفات في حال حدوثها فقط وتقضي استحاله حصولها عليها في حالة البقا اذا العلة الموثرة فيها وهي تجدد وجودها غير حاصلة في حال بقائها ومعلوم حصولها على هذه الصفات في حالة بقائها فسقط السوال **وبعد** فلو كان كونه في هذه الجهة لحدوثه لوجب ان يستحيل القول بانه كان يصح ان يحدث في هذه الجهة بدلا من حدوثه في جهة اخرى وقد علمنا بطلان ذلك فبطل قول من يقول كونه فيها لحدوثه فان قيل ان الجوهر حصل على هذه الصفه لحدوثه على وجه كما ان الحشر والقبح يحصلان على ما ثبت لهما من الاوصاف للوقوع على وجه الجواب هذا فاسد اذ لا وجه يمكن الاشارة اليه ها هنا فيقال ان الجوهر لوقوعه على ذلك الوجه يحصل على هذه الصفه فبطل ما ذكره ويفارق ذلك الحشر والقبح لان هناك وجوها معقولة يمكن الاشارة فيقال ان الحسن انما يحسن ويحصل على هذا الوصف لوقوعه على ذلك الوجه والقبيح انما يقبح ويحصل على هذا الوصف لوقوعه على ذلك الوجه وجواب اخر وهو انه لو كان يحصل على هذه الصفه لوقوعه على وجه لكان انما يصح ذكره في حال حدوثه فاما في حال بقائه فوقوعه على وجه لا يتصور ولا يمكن فكان يجب استحاله حصوله على تلك الصفه في حال البقا لعدم الموثر في حال البقا ومعلوم خلافه فسقط ما قاله فان قيل ما انكرتم انه انما يحصل على هذه الصفه لعدمه فالجواب ان هذا ركيك لان العدم يحيل هذه الصفه وما احال الصفه لا يجوز ان يكون موثرا فيها الست ترى ان الموت لما احال كون الذات حيا عالما استحال ان يوثر في الحيوة والعلم وحصولها فهكذا في حال العدم فما ذكره فالعدم لو كان يحيل كونه كائنا في شيء من الجهات فمن المحيل ايجابه هذه الصفه له بين ما ذكرناه ويوضحه ان هذه الصفه اذا كانت لا تثبت الا مع نقيض العدم وهو الوجود فكيف يجوز ان يقال انه الموثر في هذه الصفه فهذه طريقه القول في ان هذه الصفات التي تتعاقب على الاجسام من كونه كائنا ومجتمعا ومفترقا ومتحركا وساكنا لذاته ولصفة من صفاته ولا لعدمه فلا بد بعد هذا من القول بان الموثر فيها امر اخر سوى ما عددناه وذلك الامر لا يخلو اما ان يكون تاثيره فيها على طريق الصحة واما ان يكون تاثيره فيها على طريق الايجاب لا يجوز ان يكون الموثر في هذه الصفات امرا يكون تاثيره فيها على طريق الصحة لان ذلك يقضي ان الموثر فيها انما هو الفاعل وهذه الصفات على تلك الصفه قادرا على ايجاد ذاته وانما قلنا ذلك لان من قدر على ان يجعل ذاته امرا من الاوصاف على صفه من الصفات من غير معنى قدر على ايجاد ذاته فلو كان لا يجوز ان تكون مستحقه بالفاعل وذلك لان من قدر على ان يجعل ذاته امرا من الاوصاف على صفه من الصفات من غير معنى قدر على ايجاد ذاته فلو كان كونه كائنا في هذه الجهة بالفاعل لوجب في احدنا اذا قدر على ان يجعله على هذه الصفه ان يكون قادرا على ايجاد ذات الجوهر واحداث نفس الجسم الا ترى انه لما قدر على ان يحصل كلام نفسه على صفه كونه امرا او نهيا قدر على ايجاد كلام نفسه وكلام الغير لما لم يقدر على ان يجعله على صفه كونه امرا لم يقدر على ايجاد كلامه فبحب اذا صارت القدرة على الامر من معنى وان لا معنى ان يكون القادر على ان يجعل الجوهر على صفه من الصفات هو يكون قادرا على ايجاد ذات الجوهر وفي علمنا بان احدنا يقدر على ان يجعله على صفه كونه كائنا ومتحركا وساكنا ومجتمعا ومفترقا ولا يقدر على ايجاد ذات الجوهر ما يدلنا على ان هذه الصفات لا يجوز ان تكون متعلقه بالفاعل على معنى انه يوثر فيها على طريق الصحة من دون واسطة المعنى فان قيل اليس القديم تعالى يقدر على ان يجعل كلامنا على صفه كونه امرا او نهيا بان يوجد فينا ارادة يوثر في ذلك وهو مع ذلك غير موصوف بالقدرة على ايجاد ذات كلام الواحد منا فصار ما ذكرتموه من ان من قدر على ان يجعل الذات على صفه من الصفات كان قادرا على ايجاد ذلك الذات مستقضا بهذا **والجواب** ان هذا الذي ذكرتموه لا نا لا نقول ان ذلك الارادة التي تقولها توثر في كون كلام الواحد منا امرا ونهيا وذلك لان ما يوثر الارادة في كون الامر امرا ذكرته لا نقول به وذلك لا نا لا نقول بان ذلك الارادة التي تقولها توثر في كون كلام الواحد منا امرا ونهيا وذلك لان ما يوثر الارادة في كون الامر امرا يجب ان يكون من فعل الامر فاما اذا كانت من فعل غيره فانها لا توثر في ذلك والكلام في هذا يجي من بعد ان شاء الله فان قيل اليس الواحد منا لو اعتقد اعتقاد تقليد وقدرنا بقاءه الى ان يخلق الله تعالى فيه العلم يكون في الدار مثلا هدة ونحوها لصار ذلك الاعتقاد علما فقد حصل ان القديم تعالى

يصير

قادر على ان يحصل ذلك الاعتقاد على صفة كونه عالما ولا تقدر على ايجاده فبطل هذا ما ذكرتم واسقض به ما اوردتم **واكواب** ان هذا باطل وذاك لانا لا نقول بقا الاعتقاد حتى نعلم ان خلق الله تعالى فيه ذلك العلم ◦◦ ولو سلمنا بقاءه فلا نقول انه تصير علما لوقوعه على وجه وذلك تبع حالة الحدوث فاما في حالة البقا فان ذلك لا يصح ◦◦ ولا يمكن ان يقال انه تعلم المعلوم بذلك الاعتقاد فكيف لا يكون عالما لانا لا نقول بذلك وانما المعلوم بما خلق الله تعالى فيه من العلم ◦◦ هذا لو صار عالما لم يجز ان يعترض به على ما قلناه وذلك لانا قد بينا ان القدرة على ان يحدث الذات على صفة من الصفات من دون معنى كان قادرا على ايجاد نفس ذلك الذات والعدم تعالى يوصف بالقدرة على ان يحدث هذا الاعتقاد على صفة كونه عالما من غير معنى بل قدرته على ذلك معنى كما نقوله في كون الجوهر كائنا واذا كان الامر على هذا السبيل فكيف يذكر الاعتراض بهذا على ما ذكرناه فان قيل فانتم تجعلون القدرة على ايجاد الذات تابعة للقدرة على ان يحدثه على صفة كونه امرا فانا اقول ليس هذا بان يعكس ويقال القدرة على ان يحدثه على هذه الصفة تابعة للقدرة على ايجاده واذا كان كذلك لم تتم العلة من المعلل به فمحال ان يكون باطلا ◦◦ توضيح ذلك انه ليس بان يقال انما قدرته على ايجاده لقدرته على ان يحدثه على هذه الصفة بأولى من ان يقال وانما قدرته على ان يحدثه على هذه الصفة لقدرته على ايجاده ومن شان ما نجعله علة ان يكون متميزا عن المعلول فاذا لم يتميز كان ذلك علة فاسده **واكواب** عن ذلك ان الايجاد اصل وما عداه فرع عليه فلان يستدل بفساد الاصل على فساد الفرع فيقال قدرته على ايجاده لقدرته على ان يحدثه على صفة كونه امرا اولى من ان يستدل بفساد الفرع على فساد الاصل فيقال قدرته على ان يحدث الذات على صفة كونه امرا لقدرته على ايجاده هذا جواب **وجواب اخر** وهو ان قدرته على ان يحدثه على هذه الصفة لو كانت تابعة لقدرته على ايجاده وانما قدر على ان يحدثه على هذه الصفة لقدرته على ايجاده لزم في الساهي والنائم اذا كانت القدرة على ايجاده ان يكون قادرين على ان يحدثا على صفة كونه امرا ومعلوم خلافه فبطل ان تكون القدرة على ان يحدثه على هذه الصفة تابعة لقدرته على ايجاده وان يقال انما قدر على ايجاده لقدرته على ان يحدثه على هذه الصفة فان **قيل** انتم قد رددتم هذه الطريقة الى الكلام والواحد منا لم يقدر على ان يحدثه على صفة كونه امرا من غير معنى بل قدر على ذلك بمعنى وهو الارادة لان الامر لا يصير امرا الا بارادة الآمر لحدوث المأمور به فكيف يمكنكم ان تجعلوا هذا اصلا لما قلتم من ان من قدر على ان يحدث الذات على صفة من الصفات من غير معنى قدر على ايجاده **واكواب** عن ذلك ان هذا الذي ذكرتموه مما لا نقول به نحن لانا لا نقول ان المؤثر في كون الامر امرا ارادة الآمر لحدوث المأمور به وانما نجعل المؤثر في ذلك كونه مريدا لحدوث المأمور به حتى انه لو كان مريدا لذاته ولم يكن مريدا بارادة لكان كونه مريدا لحدوث المأمور به كافيا في صيرورة ذلك الكلام امرا **فقد** قدر على ان يحدثه على صفة كونه امرا من غير معنى فلزم فيه من الحكم ما ذكرناه للوجه الذي ذكرناه فهذا الوجه اذا كان قائما فما ذكرناه وجب ان يثبت مثل هذا الحكم ◦◦ **قال** ايده الله وهذه الطريقة يمكن ايرادها على وجه اخر فيقال من قدر على ان يحدث ذاتا من الذوات على صفة من الصفات من غير معنى قدر على ان يحدثه على سائر صفاته التي تكون بالفاعلين الا ترى ان من قدر على ان يحدث الكلام على صفة كونه امرا قدر على ان يحدثه على صفة كونه خبرا او نهيا ووعدا ووعيدا وزجرا وتهديدا الى ما شاكل ذلك من الصفات التي تتعلق بالفاعلين فكان يجب مثله في الجوهر حتى ان كل من يقدر على ان يحدثه على صفة كونه كائنا في هذه الجهة ان يكون قادرا على سائر صفاته التي تتعلق عليها بالفاعلين عند الحكم من كونه ابيض وحلوا وحامضا الى ما شاكل ذلك اعتبارا لة الكلام على ما ذكرناه وفي علمنا باحدنا يقدر على ان يحدثه على صفة كونه امرا ولا يقدر على هذه الصفات ما يدل على انه لا يجوز في كونه كائنا ان يتعلق بالفاعل ايضا **فان قيل** اليست القدرة على نوع لا توجب القدرة على غيره من الانواع حتى ان من يقدر على نوع من هذه الانواع لا يجب ان يكون قادرا على غيره من الانواع فهلا جاز ان يكون الواحد منا قادرا على ان يحدثه على سائر صفاته التي تكون عليها بالفاعلين **واكواب** انا قد عرفنا بدلالة ان القدرة على نوع لا توجب القدرة على سائر الانواع على ما نعلم من حال الواحد منا وليس كذلك الصفات فانا قد علمنا ان القدرة على صفة من الصفات المتعلقة بالفاعل توجب القدرة على سائر صفاته التي يكون عليها بالفاعلين كالقادر على ان يحدث الكلام على صفة كونه امرا واذا كان كذلك ان يقدر كل واحد منهما مقر بالة المختصة به ولا يسلك من الذوات والصفات طريقة المقايسة في الحكم الذي ذكرناه **فان قال** هذا مبني على ان من قدر على صفة من الصفات قدر على ان يحدثه على سائر صفاته التي يكون عليها بالفاعلين وهذا مما لا نسلمه لانك سبقت الكلام بعد ذلك فقلت كان يجب في كل من قدر على ان يحدثه على هذه الصفة ان يكون قادرا على تسويده وتبييضه الى غير ذلك فان عندنا ان كونه ابيض وحلوا وحامضا واسود الى ما شاكل ذلك ليس براجع الى الصفات المتعلقة بالفاعلين بل نقول ان الجسم يحصل على هذه الاوصاف لما هو عليه في ذاته ولا يلزم ما ذكرتم **واكواب** ان كونه ابيض وحلوا وحامضا لو كان راجعا الى ذات الجسم لم يجز خروجه عن هذه الصفة مع وجوده لان ما يستحق الجسم لذاته من الاوصاف هذا حكمه الا ترى ان التحيز لما كان يستحقه الجوهر لما هو عليه في ذاته لم يجز خروجه عن هذه الصفة مع الوجود وفي علمنا ان الجوهر مع الوجود قد يخلو ما من كونه ابيض الى غيره من الالوان ومن كونه حلوا الى غير الحلاوة من الطعوم دلالة على انه لا يجوز في هذه الصفات ان تكون راجعة الى ما هو عليه الجوهر في ذاته **فان قيل** فهذه الطريقة والتي قبلها انما تدلان على ان الجسم لا يجوز ان يحصل على هذه الصفات بالفاعل في حال بقايه لان تحرير الدلالة على الوجه الاول هو ان من قدر منا على ان يحدث ذاتا من الذوات على صفة من الصفات من غير معنى قدر على ايجاده وتحريرها على الوجه الثاني هو ان من قدر منا على ان يحدث ذاتا من الذوات على صفة من الصفات من غير معنى قدر على سائر صفاته التي يكون عليها بالفاعلين وهذا لا يتصور الا في حالة البقا لان ذلك لا يقع من الواحد منا الا في حال بقايه فمن اين ان هذه الصفة اعني كونه كائنا متعلقا بالفاعل في حال حدوثه **واكواب** عن ذلك انا قد عرفنا ان هذه الصفة في حال بقا الجوهر لا يجوز ان تكون متعلقة بالفاعل على ما بيناه وفصلنا القول فيه من الدلالة ومتى اردنا ان نعلم ان ذلك لا يجوز في حاله الحدوث رجعنا فيه الى طريقة اخرى وغير ممتنع في حكمين مختلفين ان يعرفا به ليلزم مختلفين على ما نعلمه من حال حدوث الجوهر وحدوث الاعراض وكون العالم محدثا بالصفة وكون الساهي فاعلا فان الحدوث في هذه المواضع لا يعرف بدليل واحد بل انما نعرف الحدوث في كل موضع منها بدلالة على حدة كذلك نعلم استحالة حصول هذه الصفة

هذه الصفة ولا يصح ان يكون قادرا على ان يحدثه على

بالفاعل وكذلك

بالفاعل واستحاله تعلقها به في حال بقاء الجوهر مما ذكرناه من الدلاله ونعلم استحاله تعلقها به في حال حدوثه بدلاله اخرى فان قيل وما الدليل
على ان الجوهر لا يجوز ان يحصل على هذه الصفه في حال حدوثه بالفاعل قلنا الجواب الذي يدل على ذلك وجوه منها هو انا لو قدرنا استقال الجوهر
من الجهة التي حصل كائنا فيها في حال حدوثه ثم استقل اليها بعد استقاله عنها لكان كائنا في حال استقاله اليها لمعنى لا يقع فيه شبهة ولا اشكال ولا خلاف
فهكذي يجب في ابتداء حدوثه ان يحصل فيها لمعنى لان الصفتين يستحقان على احد واحد والصفتان اذا كانتا يستحقين على هذا الحد لا يجوز احتلاف المؤثر
فيها على ما نعلمه من حال كون الجوهر متحركا وكون العالم عالما فان احدى الصفتين للمكان لمعنى كانت الاخرى ايضا للمكان لمعنى لكونهما يستحقين على احد واحد
ومنها ان القادر لا تتعدى تاثيره طريقة الاحداث وما يتبعه على ما نبينه في كتاب القدر ومعلوم ان هذه الصفه امر زايد على الحدوث وما
هو من توابعه فلا يجوز تاثير القادر بالفاعل فيها وهذه الطريقه كما تدل على انه لا يجوز ان يحصل على هذه الصفه بالفاعل في حال حدوثه فانها تدل
على انه لا يجوز ان يحصل عليها بالفاعل في حال بقايه ومنها ان هذه الصفه لو كانت متعلقه بالفاعل في حال حدوثه لم يجز ان يكون قادرا على ان
يجعله على هذه الصفه في حال بقايه لان تاثير القادر لا تتعدى طريقة الاحداث وتوابعه ومعلوم ان الواحد منا يقدر على ان يجعله على هذه الصفه
في حال بقايه فدل على انه لا يجوز ان يحصل عليها بالفاعل بدلا مما ذكرناه ونوضحه انه لا يصح منا ان نجعله على هذه الصفه في حالة العدم ولم يجز ان يثبت
للقادر تاثير في هذه الحالة لفقد الحدوث فكان يجب ان لا يثبت تاثيرا ايضا في حال البقا لان الحالين اشتركا في ان واحدا منهما ليس بحال للحدوث
فكما انه لا يصح منه ان يجعله على هذه الصفه في حالة العدم وجب ان لا يصح ان يجعله عليها في حالة البقا وكل ذلك لان تاثير القدرة لا تتعدى طريقه
الاحداث ومعلوم ان احدنا يقدر على ان يجعله على هذه الصفه في حالة البقا فدل ذلك على استحاله تعلقها بالفاعل من دون واسطة الكون ٥
ومنها ان هذه الصفه لو كانت متعلقه بالفاعل لما صح وقوع التزايد فيها لان الصفه المتعلقه بالفاعل لا يصح وقوع التزايد فيها ومعلوم
ان ذلك يصح فيها فان الساكن قد يكون اقوى سكونا من الاخر وعلى هذا يثبت التمانع بين القادرين فيما تمانع اقويهما اصعقها ولو كانت بالفاعل
لم يصح على ما عرفناه من حال الحدوث والوجود لانا قد بينا فيما تقدم ان الصفه اذا تزايدت فلا بد من ان يستندا ها الى علة تتزايد او الى شروط تتزايد
ولم يصح التزايد في صفة النفي لما لم يستند الى شيء من ذلك فلما صح التزايد في هذه الصفه دل ذلك على استحاله استنادها الى الفاعل وتعلقها به ٥
فان قيل ما انكرتم ان التزايد ثابت في هذه الصفه لكنها غير مستندة الى معاني متزايده وانما تزايدها لتزايد احوال الفاعل الذي يجعله على هذه
الصفات قيل له فتزايد الاحوال لما ذا لا بد من ان يقول لتزايد معان فيلزم مثله في تزايد كونه ساكنا فان قيل تزايد احوالنا لتزايد
مقدورنا قلنا فاذا كان تزايد مقدورنا لتزايد احوالنا وقد قلتم انتم ان تزايد احوالنا لتزايد مقدورنا فقد تعلق كل واحد منهما بصاحبه
في وجه واحد وهذا محال فيجب ان يكون تزايدها لمعاني متزايده فيجب مثله في مسئلتنا فان قال صحة التزايد في هذه الصفه انما يثبت فانما يثبت
في حالة البقا فاما في حال الحدوث فان التزايد لا يقع في هذه الصفه فمن اين انه لا يجوز ان يحصل على هذه الصفه في حال الحدوث بالفاعل والجواب
لو امتنع التزايد في حال الحدوث لامتنع ايضا في حال البقا لانه لا يجوز ان يحلف بحالتي الحدوث والبقا واحدا ما استدللنا به في هذا الباب
هو ان هذه الصفه لو كانت بالفاعل في الجوهر لزم مثله في كون احدنا مريدا وكارها ومشتهيا ونافرا ومعتقدا وظانا الى ما اشبه ذلك حتى تكون
هذه الصفات ايضا بالفاعل لان الطريقه فيها جميع واحدة ومعلوم ان هذه الصفات لا يجوز ان يكون متعلقه بالفاعل على ما ذكره في مواضعها
فكذلك كونه كائنا وجب ان لا يجوز فيه ان يكون متعلقا بالفاعل وفايده هذا هو ان الكلام في كونه مريدا وكارها وغيرها لا يجوز ان يكون بالفاعل اكشف
واظهر فاذا صح فيها انها لا تتعلق بالفاعل ولا يتسند اليه ثبت مثله في كونه كائنا فان الطريقه في الموضعين واحدة واحد ما ذكر في ذلك
هو ان هذه الصفه لو كانت بالفاعل لزم ان لا يحلف الحال من تحريك الثقيل والخفيف لانه ليس ها هنا الا مجرد التحريك دون الحاجة في تحريك الثقيل
الى معاني اكثر مما يحتاج اليه في تحريك الخفيف والتحريك حاله مع الخفيف والثقيل على سواء فكان يجب ان لا يفرق الحال من الثقيل والخفيف فكان كما يصح
من الضعيف تحريك الخفيف اذا تاتى منه تحريك الثقيل ومعلوم ان الضعيف اذا تاتى منه تحريك الخفيف فانه لا تاتى منه تحريك الثقيل فدل هذا الفرق
على انه في تحريك الثقيل يحتاج الى معاني اكثر مما يحتاج اليه في تحريك الخفيف وهو انما يقدر على بعضها دون بعض فان قال ما انكرتم ان هذا الفرق
انما هو لاجل انه يحتاج في تحريك الثقيل الى ان يجعله على صفات متزايدة لا يحتاج الى مثلها في تحريك الخفيف والجواب ان هذه الصفات
المتزايدة لا بد من ان يستندا ها الى علل تتزايد على ما تقدم فيطلب ما ذكره ويمكننا ان نجعل هذا الفرق ابتداء دلالة في المسئلة فنقول ان هذا الفرق
الذي نعلمه من هذين الجسمين يجب ان يكون راجعا الى اختصاص احد الجسمين بمعاني اكثر مما اختص به الجسم الاخر فثبت انها هنا معنى غير ذات المحمول
والمتحرك وفيه ما نرومه من اثبات الاعراض فبهذه الطريقه الفوا في ان الصفات التي تتعاقب على الجسم من كونه ساكنا او متحركا وغيرها لا يجوز ان يكون
المؤثر فيها امرا يكون تاثيره فيها على طريق الصحة فلا يبقى بعد الا ان يكون المؤثر فيها امرا يكون تاثيره فيها على طريق الايجاب فثبت لا خلو حاله من احد امرين
اما ان يكون له صفة الوجود او لا يكون له صفة الوجود لا يجوز ان يكون المؤثر فيها امرا موجبا ليس له صفة الوجود لان في هذا تعليق للصفة المعينة
معدوم وذلك لا يجوز لوجوه منها ان العدم نريد الايجاب لان هذا الحكم يستند الى الصفة المقتضاه عن صفة الذات وهذه لا يجوز ان يثبت
في حالة العدم لاشتراطها بالوجود على ما تقدم واذا لم يثبت في حالة العدم لم يجز صدور الايجاب عنها ومنها ان العدم مقطوع للاختصاص

فلا يكون بان يوجب كونه كائنا في هذه الجهة اولى من ان يوجب كونه كائنا في غيرها من الجهات ولا بان يوجب كون الجسم مفترقا ضرورة لان الافتراق اولى من ان يوجب
حصوله على سائر ضروب الافتراقات ولا بان يوجب ضرورة من ضروب الاجتماعات اولى من سائرها وهذا يقضي حصول الجسم على هذه الصفات المتضادة
وهذا محال مما ادى اليه وجب ان يكون ساقطا وهو القول بان المؤثر في هذه الصفة معنى معدوم ومنها ان ذلك المعنى المعدوم اذا لم يكن له اختصاص ببعض
الجواهر دون بعض فكان يجب وقد زال الاختصاص كون الجواهر اجمع متحركة او ساكنة او مجتمعة او مفترقة وفي علمنا بان في الاجسام ما هو متحرك وفيها ما هو
ساكن وفيها ما هو مجتمع وفيها ما هو مفترق دلالة على استحالة استناد هذه الصفات الى معنى معدوم ومنها ان العدم بلا ابتداء فلو كان المؤثر في هذه
الصفات معنى معدوم لوجب ان لا يكون لحصول الجسم على هذه الصفات ابتداء لان العلة اذا اثبتت على الوجه الذي يوجب الصفة لم يجز ان تختص في الايجاب بحال
دون حال فكان يجب حصوله على هذه الصفات على وجه لا يكون لحصوله عليها ابتداء ومن المعلوم ان هذا المذهب يناقض على من يعتقد ما يودي اليه بالجملة فوجب اسقاطه
بعين ما ذكرناه وبوضحه انه لو كان الامر على ما قالوه لكان ذلك ينقض طريق هذا المعنى اصلا وذلك لان طريقه انما هو تجدد كونه كائنا على طرق الجواز فاذا لم يكن لكونه
كائنا ابتداء فكيف يثبت لها هنا طريقة التجدد فضلا عن الجواز وهذا كما ترى يعود بالنقض والبطلان على طريقة فوجب ان يكون باطلا ومنها وهو ان اثبات
المعدوم لا يمكن الا بعد العلم بالوجود او بقدرة القادر عليه فكيف يجوز والحال هذه تعليق هذه الصفة بمعنى معدوم ومنها وهو ان المعاني المعدومة
لا نهاية لها فلو كانت هذه الصفة لمكان بمعنى معدوم لكان يجب ان يحصل الجوهر على ما لا نهاية له من الصفات لتلك المعاني المعدومة التي لا نهاية لها وانما اوجبنا
حصوله على ما لا نهاية له من الصفات لان تلك المعاني لا اختصاص لبعضها في الايجاب للصفة دون البعض فوجب في الجميع ان يوجب الصفة حتى يحصل الجسم على صفات
لا نهاية لها ثم وهذا يقضي ان يتعذر على اقدر القادرين واشدهم قوة تحريك جزء واحد او ريشة ولا شبهة في فساد هذا فوجب فساد ما يودي اليه ومنها
ان المعاني المعدومة لو كان صفات الجوهر مستندة اليها ومتعلقة بها وكانت تلك المعاني مؤثرة فيها لم يجز في الجوهر في حصوله على تلك الاوصاف ان يقف على قصودنا
ودواعينا لان عدم تلك المعاني التي هو مؤثر فيها لا يقف عليها وفي علمنا بوقوف الجسم في حصوله على هذه الصفات على احوالنا دلالة على انها لا يجوز ان تكون مستحقة
لتلك المعاني وانه انما وقف على قصودنا ودواعينا لحصوله على هذه الصفات لمعاني هي موافقة على احوالنا ومنها وهو ان كون الجوهر كائنا ومجتمعا
ومفترقا ومتحركا وساكنا كالعدم معاني لم يجز وقوع المانع بين القادر في كونه كائنا في هذه الجهة وفي غيرها من الجهات ولا في كونه مجتمعا مفترقا ولا في كونه
متحركا ساكنا لان المانع من القادر انما يقع لضد او جار بين مجرى الضدين والضاد وما يجري مجراه لا يثبت في حال العدم وانما يثبت في حال الوجود فلو كان
الامر على ما قالوه لزم ان لا يصح المانع بين القادر وبين شيء مما ذكرناه وهذا معلوم خلافه فبطل تعليق هذه الصفات بعدم المعاني ومنها وهو ان الحركة
المعدومة لو كانت توجب كون الجسم متحركا وكذلك السكون المعدوم لو كان يوجب كون الجسم ساكنا لكانا بان يوجبا هاتين الصفتين وهما موجودان اولى
ثم كان يجب اذا وجد في حركة مزاحمة زيد وعدم سكون مزاحمة عمرو ان يحصل الجسم على هاتين الصفتين المتضادتين وهذا محال فوجب ان يكون القول
بان المؤثر في صفات الجوهر المتعاقبة عليه انما هو عدم معاني محالا ايضا لانه يودي الى ما ذكرناه من الفساد فان قيل انا لا اعتبر في ذلك المعنى مجرد العدم
فقط حتى يلزم اذا عدم سكون مزاحمة ان يكون ساكنا حتى كان يلزم ما ذكرتموه وانما اعتبر عدم المعنى عنه واذا كان كذلك فذلك السكون الذي تقوله
لم يعدم عن الجوهر مزاحمة عمرو فلا يلزم ان يكون متحركا ساكنا في حاله واحدة والجواب اذا اعترف عدم يسكون عنه فقد اقتضى ذلك وجود ذلك المعنى
فيه والجابه للصفة لان الوجود ان لم يصح الايجاب لا يجيل وهذا هو الغرض في اثبات الاعراض فان قيل ما انكرتم في ذلك ان يكون مزفوا قايل يقول
لكم انه انما يوجب كون الجسم ساكنا بشرط وجود متقدم فلا يلزم اذا كان كذلك ما ذكرتموه فالجواب هذا لا يصح لان الشروط مزحقها المصاحبة دون التقدم
وما تقوله خلاف ما هو متعالم معروف من حال الشروط ومنها وهو ان كون الجسم مجتمعا ومفترقا للعدم المعنى الذي هو الاجتماع والافتراق لزم في الجسم
اذا عدما عنه جميعا ان يكون متحركا ساكنا في حالة واحدة وهذا مستحيل فبطل ما ذهبوا اليه فان قيل نحن لا نجوز عدم المعنيين جميعا عن الجسم وانما
نثبت احد المعنيين في حال عدم الاخر فلا يلزم كون الجسم مجتمعا مفترقا في حالة واحدة والجواب انك بهذا القول اقررت بالمعاني ووافقتنا في اثبات
الاعراض وعرضنا في طول هذه المكالمة معك هو ان نثبت الاعراض ونلزمك القول بثبوت المعاني فاذا اقررت بذلك فقد كفيتنا مؤونة مكالمتك في هذا الباب
على انا نريد عدم المعنيين جميعا فان زيدا لو جمع بينهما لكان قد عدم عنهما الافتراق ثم اذا فرق بينهما عمرو فقد عدم عنه الاجتماع فجب اذا جمع حاله بينهما خالد
في الوقت الثاني ان يكون مجتمعا مفترقا في تلك الحالة لما عدم من الافتراق عنهما حين جمعهما زيد ولما عدم من الاجتماع عنهما حين فرق عمرو بينهما ولا يمكن ان يقال
ان ذلك لا يلزم لان ذلك الافتراق المعدوم يعود مرة بعد اخرى لان ذلك الافتراق من مقدورات القدر فيستحيل الاعادة عليه لاستحالة الاعادة على جميع
مقدورات القدر فان قال انما لا يجب ان يكون مفترقا اذا جمع حالة بينهما في الوقت الواحد لان الشرط في كونه مفترقا عدم الاجتماعات اجمع وهو لم
يعدم عنه سائر الاجتماعات فلا يلزم ما ذكرتموه والجواب ان عدم الاجتماع علة عندكم في كون الجسم مفترقا والعلة توجب ما توجبه لا مر
يرجع الى ذاتها فيجب اذا ان يكفي جزء واحد من الاجتماع في ايجابه كون الجسم مجتمعا اذا عدم الا ترى انا اذا جعلنا كونها علة في كون الجسم مجتمعا لم نعتبر وجود
غيرها معها بل قلنا ان وجود جزء واحد من الاجتماع كاف في ايجابه لون الجسم مجتمعا فهكذا اذا جعلوا عدمه علة في كونه مجتمعا وجب ان يكفي
عدم جزء من الاجتماع في ان يكون الجسم مجتمعا فيلزم ما ذكرناه فان قيل ما انكرتم ان يكون الجسم مجتمعا لوجود الاجتماع مفترقا لعدمه
متحركا لوجود ساكنا لعدمها فانت احد المعنيين دون الاخر حتى لا يلزم عليه ما ذكرتموه من كون الجسم مجتمعا مفترقا دفعة واحدة متحركا
ساكنا في حالة واحدة ولا قاله اصحاب المهبولي من كون الجسم فيما لم يزل على صفة لا تعقل بل كان فيما لم يزل مفترقا لعدم الاجتماع عنه ساكنا

لعدم الحركة عنه فيحصل على هذا من الصفتين المعقولتين **والجواب** ان هذا لم يلزم ايضا كون الجسم مجتمعا مفترقا في حالة واحدة وذلك بان يوجد فيه جزء من الاجتماع من جهة زيد وبعدم جزء من ذلك من جهة عمرو فيلزم ان يكون مجتمعا مفترقا في حالة واحدة فثبت ان على المذهبين جميعا يتوجه عليهم الالزام ∴ والسؤال على هذا الموضع ما قد تقدم من ان ذلك لا يلزم اعني كونه مفترقا الا اذا عدم عنه سائر اجزاء الاجتماعات **والجواب عنه** ما تقدم من ان عدم الاجتماع اذا كان علة في كون الجسم منفصلا فاكفى في كونه مفترقا عدم جزء منه في اجاب الحكم واصداره **وبعد** فلا دلالة من اطلاق القول بانه يكون مفترقا لعدم الاجتماع متحركا لعدم الحركة والا فلو قيد وقال يكون مجتمعا لوجود الاجتماع فيه مفترقا لعدم الاجتماع عنه متحركا لوجود الحركة فيه لما كنا لعدم الحركة عنه لزم ان يكون قبل ما لم يلزم حالة وجد فيه الاجتماع ليكون مفترقا لعدم عنه فما لم نزل ووجد فيها الحركة ليكون متحركا لعدم الحركة عنه فما لم نزل لان هذا التقييد يقضي عدمه بعد وجوده ولا يعقل قبل ما لم نزل حالة واذا اطلق القول بانه مفترق لعدم الاجتماع وساكن لعدم الحركة بطل بسائر الوجوه التي ابطلنا به المذهب الاول من ان عدم المعنى لا يجوز ان يوثر في هذه الصفة **هذا** والطريق الى اثبات احد المعنيين كالطريق الى اثبات المعنى الاخر فان الطريق عنده الى اثبات الاجتماع هو ان حصل مجتمعا مع جواز ان يفترق فلا بد من امر امر وهذه الطريقة قائمة في اثبات الافتراق لانه يفترق مع جواز ان لا يفترق فصح ان يقول انه اذا كان كذلك فلا بد من امر امر وهو الافتراق لان الطريقة واحدة في الموضعين فلا معنى لاثبات البعض ونفي البعض وعلى هذا يثبت الحركة فتبقى فتصير ساكنا فكيف يجوز ان يعلق كونه ساكنا بعدم الحركة لان الكون الذي كانت حركة هو فيه الآن **وبعد** فان هذا الجسم اذا كان مجتمعا كان كونه مجتمعا كائنا في هذه الجهة لوجود معنى فاذا فارقه الغير كيف يجوز ان يكون كائنا فيها لعدم معنى لان الصفة واحدة وهل في هذا الا ايجاب ان تكون الصفة الواحدة مستحقة تارة لوجود معنى وتارة لعدمه وهذا محال ∴ وهكذا الحال في الحركة والسكون لان الجسم اذا انتقل الى جهة وتحرك اليها كان كونه على تلك الصفة في تلك الجهة لوجود معنى فاذا بقي فيها وقعين فصاعدا كيف يجوز ان يكون كونه لعدم معنى والصفة صفة واحدة وهل هذا الا القول باستحقاق الصفة الواحدة مرة لوجود معنى وتارة لعدمه ∴ توضيح ما ذكرناه انه لا حال للجسم يكون مجتمعا ولا يكون مفترقا ازيد من كونه في المكان الذي كان كائنا فيه فاذا كانت هذه الصفة مستحقة في بعض حالاته لمعنى فقد بطل طريق اثباته **وبعد** فان الاجتماع باق سواء اريد به المجاورة او التاليف وما يجري مجراه لانه اذا جاز ان يبقى وجاز ان ينتفي لم يكن بد من امر امر يختص باحد الحكمين وهذا يقضي ثبوت الافتراق بمعنى ينتفي به الاجتماع الباقي وهكذا القول في السكون والحركة لان الحركة يجوز ان تبقى فاذا بقيت لم يجز ان تنتفي الا بضد او ما يجري مجراه وليس ذلك الضد الا السكون فوجب اثبات السكون بمعنى **وبعد** فعدم الاجتماع ان كان يوجب كون الجسم مفترقا وكذلك عدم الحركة لو كان يوجب كونه ساكنا لوجب ان يقال ما زال وجود الاجتماع لوجب ايضا كونه مفترقا ووجود الحركة يوجب كونه ساكنا ايضا لان ايجاب الشيء حكما لغيره يرجع الى ذاته فاذا كان هو لذاته اعني الاجتماع المعدوم لوجب كونه مفترقا لم يجب ان يوجب ذلك اذا وجد لان الشيء بالوجود لا يخرج عما هو عليه في ذاته وكذلك الحركة المعدومة لو كانت لذاتها توجب كون الجسم ساكنا لوجب فيها ان توجب كونه ساكنا ايضا وان وجدت لانها بالوجود لا تخرج عما هي عليه في ذاتها وهذا محال **وبعد** فان كون الجسم مفترقا او ساكنا صفة ثابتة كونها مجتمعا ومتحركا فلا يجوز ان يستحقا لاتفاق معنى وعدم علة يلزم ان تكونا مستحقتين لوجود معنيين هما الافتراق والسكون كما ان كونه مجتمعا ومتحركا مستحقتان لوجود معنيين هما الاجتماع والحركة **وبعد** فان كان الاجتماع يوجب عند وجوده صفة وعند عدمه صفة اخرى معاكسة للصفة الاولى فقد صارت العلة الواحدة موجبة لصفتين متضادتين وحكمين نقيضين وهذا لا يجوز كما لا يجوز في سائر العلل ∴ وقد اورد رحمه الله في الكتاب الجواب الذي ذكره الشيخ ابو علي بن خلاد رحمه الله في الشرح وهو ان الجسم لو كان مفترقا لعدم الاجتماع لوجب في الاجتماع لنفسه ان يكون مفترقا لعدم الاجتماع وكذلك سائر الاعراض كان يجب ان يكون مفترقة لعدم الاجتماع لان ذكر الاجتماع المعدوم لا اختصاص له بهذا الجسم دون نفس الاجتماع والاعراض وانما قلنا ذلك لانه لا يمكن ان يرجع بقوله انه مفترق لعدم الاجتماع الى اكثر من انه لا اجتماع فيه لانه ان جعل العلة في كونه مفترقا عدم الاجتماع عنه وقد عاد على غرضه بالنقض والابطال في السؤال الذي يسأله لان عرضه بهذا السؤال ان يثبت الجسم فيما لم يزل على صفة معقولة كما يلزمه ما ذهب اليه اصحاب البيولي فاثبته مفترقا لعدم الاجتماع فاذا قال لعدم الاجتماع عنه لزمه ان يكون قبل ما لم يزل حال كان الجسم مجتمعا فيه لوجود الاجتماع ثم صار مفترقا فيما لم يزل لعدم ذلك الاجتماع عنه وهذا كما ترى دخول فيما لا يعقل وهو محتاج في ذلك الى ان يعتبر في كونه علة عدم الاجتماع عنه يلزم ان يعتبر عدم الاجتماع فقط واذا اعتبر في كون الجسم مفترقا مجرد عدم الاجتماع فقط لزمه ان يكون الاجتماع نفسه مفترقا لعدم الاجتماع ∴ ولا يجوز ان يجعل العلة في كونه مفترقا وجود الاجتماع وعدمه معا لان هذا يلزم عليه ان لا يكون الجسم مفترقا اصلا لاستحالة حصول الاجتماع على هذين الحكمين الضدين ∴ ولا يجوز ان يجعل العلة في كونه مفترقا عدم الاجتماع بشرط وجود متقدم وذلك لان الشرط مرجعه ان يكون مصححا لا محيلا ووجود الاجتماع يحيل كونه مفترقا فكيف يكون شرطا في كونه مفترقا **وبعد** فان مرجع الشرط المصاحبة والمقارنة وهذا لا يثبت هاهنا فكيف يكون شرطا فليس الا ان يجعل العلة في كونه مفترقا ان لا اجتماع فيه فقط واذا كان كذلك لزم ما قلناه من كون الاجتماع مفترقا وكون سائر الاعراض ايضا مفترقة لان الاجتماع لا اجتماع فيه وكذلك سائر الاعراض لا اجتماع فيها **فان قال** ان عدم الاجتماع علة والعلة انما يصح ان توجب الصفة لما يصح عليه تلك الصفة فاما اذا استحالت تلك الصفة عليه فانها لا توجب لتلك الصفة والاجتماع نفسه يستحيل عليه موجب الاجتماع والجسم يصح عليه موجب الاجتماع فلا يجب اذا اوجب عدمه كون الجسم مفترقا ان يوجب عدمه ايضا كون الاجتماع نفسه مفترقا لاستحالة موجبه عليه ∴ **وهذا هو عين هذا السؤال**

مع غير

بان ما حال معلول العلة يحيل حصول العلة على الوجه الذى يوجب الصفة يدل على ذلك ان العلة انما توجب ما توجبه لامر يرجع الى ذاتها والحكم الموجب عنها طريق
فلو وجد ومعلولها محال لانتقض كونها علة وان يكون لجاجها لامر يرجع الى ذاتها فجب فيما حال معلولها ان يحيل حصولها على الوجه الذى يوجب الصفة ليسلم
ماذكرناه وحصول هذا الاجتماع معدومًا هو الوجه الذى عليه يوجب الصفة فكان يلزم ان يستحيل عدمها او اذا صح عدمها ان يوجب كون بعض الاجتماع
مفترقا وكون سايرا الاعراض ايضا ويورد فى مثال ذلك الموت والعلم فان الموت لما احال كون الذات عالما احال وجود العلم فى قلبه على الوجه الذى يوجب
كونه عالما ويورد على هذا الجواب الذى ذكرناه سوالا خر فيقال لنا ما احال كون الفناء مريدًا لم يحل وجود الارادة على الوجه الذى توجب الصفة
للقديم تعالى فهلا جاز فى الاجتماع بنفسه ان يكون الذى يحيل كونه مفترقا لاجل حصول علة الافتراق على الوجه الذى يوجب الصفة للجسم **وعما يمكن**
لزجاريه هذا السوال ويفرق به بين الموضعين ان يقال ان الارادة لما وجدت حصل معلولها من حيث انها اوجبت الصفة للقديم تعالى
دون الفناء فلم ينقلب حينيها وليس كذلك ما قالوه فانهم جعلوا عدم الاجتماع علة فى كون الجسم مفترقا فلو لم يكن هاهنا الا جوهران فيهما اجتماع فمعلوم ان هذا
الاجتماع الذى فيهما ليس فيه الاجتماع فقد حصلت العلة ولم توجب معلولها لانه ليس هاهنا غير الجوهرين فقد اوجب عدمه كونه مفترقا وبقى الاجتماع لا يصح فيه
ذلك افلم يبق فى هذا حصول العلة ولا معلول اصلا فهلا افضى ذلك انقلاب حينيها فبان بهذه الجملة الفرق بين الموضعين وسلم الجواب وهذه الطريقة
التى ذكرناها اعنى كون الاجتماع مفترقا تلزم ايضا من نفى المعنيين جميعًا فنقول كان يجب فى بعض الاجتماع المعدوم الذى يوجب كونه مفترقا ان يكون مفترقا لانه
لا اجتماع فيه وكان يجب فى بعض الافتراق المعدوم الذى يوجب كون الجسم مجتمعا ان يكون مجتمعا لانه لا افتراق فيه وكذلك نقول فى كونه متحركا ساكنا حتى يكون
بعض الحركة المعدومة ساكنة لعدم الحركة فى حقها ويكون بعض السكون المعدوم متحركا لانه لا سكون فيه وهذا محال فوجب فيما يودى الى ان يكون باطلا
وهو القول باستحقاق هذه الصفات المتعاقبة على الجسم لعدم العلل **قسم** اورد رحمه الله فى اخر الفصل اسولة يوردونها على اصل الدلالة على ابطال
الاعراض منها اليس الواحد منا يحصل مدركا بعد ان لم يكن مدركا ولا يجب ان يكون مدركا لمعنى فهلا جاز مثله فى كونه متحركا **والجواب** عن ذلك
انا قد شرطنا فى الدلالة شرطا لم يوجد هاهنا وهو الجواز وهذا الجواز لا يثبت هاهنا لان احدنا يحصل مدركا مع الوجوب عند تكامل الشروط فلا يجوز
ان يقاس احدهما على الاخر ومنها وهو ان المحدث يحدث مع جواز ان لا يحدث ولا يجب ان يكون كذلك لمعنى فهلا جاز ان يكون متحركا مع جواز ان لا يتحرك
لغير معنى والجواب ان تعيين الموثر فى الموضعين يعرف بنظرنا فى مقتضى النظر فيها اورد انه الى ان يكون الموثر فى حدوثه كونه قادرًا دون معنى
من المعانى ولا يجب اذا ادى النظر هاهنا الى ما ذكرنا ان يكون النظر فى مسئلتنا يودى الى ان كونه متحركا يكون الموثر فيه كون الغير قادرًا الا ترى ان طرق النظر
مختلفة فلا يمتنع ان يودى فى بعضها الى ما لا يودى اليه فى البعض ومنها وهو ان الباقى يحصل باقيا مع جواز ان لا يحصل كذلك ولا يجب ان يكون لمعنى
فهلا جاز ان يكون كذلك فى مسئلتنا حتى لا يكون متحركا لمعنى وان تحرك مع جواز ان لا يتحرك والجواب ان الباقى ليس له بكونه باقيا حالة وصفة
اكثر من وجود ابتداء وانما تغيرت العبارة عليه وطلب العلة فرع على اثبات الصفة وحصول الحالة فما لم تثبت الصفة فلا وجه لطلب علتها ومنها
وهو ان الواحد منا يستحق الذم مع جواز ان لا يستحق ولا يجب ان يكون مستحقا للذم لمعنى من المعانى فهلا جاز مثله فى مسئلتنا حتى لا يكون متحركا لمعنى من المعانى
والجواب ليس للمستحق للذم بكونه كذلك حالة وصفة اكثر من وجود القبيح من جهته او الاخلال بترك الواجب واذا كان كذلك فلا معنى لطلب العلة
لان طلب العلة فرع على ثبوت الصفة وليس كذلك فى مسئلتنا فان المتحرك له بكونه متحركا حالة وصفة فاذا تحرك مع جواز ان لا يتحرك وجب ان يعلل حصوله
على تلك الصفة بمعنى وعلة فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل وبالله التوفيق والمعونة وله الحمد والمنة **فصل** قال رحمه الله اعلم ان المعنى الذى يوجد فى الجوهر الخ **قال** ايده الله لما فرغ رحمه الله من الكلام فى اثبات الاكوان اتبعه بهذا الفصل والغرض به
ان الموجود حال حدوث الجوهر هو الكون فقط ولا يوصف بانه حركه او سكون وان كان فى معنا ما ثم هذا الكون ليس بمخالف للحركة والسكون بل هو فى معنا ما
وهذا هو الذى كان يذهب اليه ابو هاشم رحمه الله وحكى عن الوراق انه قال حركة والمحل متحرك **وحكى** عن الاشعرى انه قال انه يكون والمحل ساكن
وكان شيخنا ابو الهذيل وابو على وابو القسم ايضا يذهبون الى ان ذلك المعنى معنى غير الحركة والسكون وانه مخالف لهما لما مر اولا فى ان الحال ان الجوهر يكون
كاينا ولا يكون متحركا ولا ساكنا **وعندنا** انه فى معنى المتحرك والساكن وانما اختلفت العبارة عن ذلك **ثم** ان الشيخ ابا على رجع عن هذا المذهب
وقال ان الكون من جنس السكون والحركة تخالفهما والكل عندنا نوع واحد وانما العبارة قد تغيرت عليها بحسب وقوعها على وجوه مختلفة والذى يدل
على ما قلناه من ان الكون من جنس الحركة والسكون هو انا احالنا الساكن والمتحرك اكثر من كونه فى المكان الذى هو فيه فجب فيما فيه من الكون ان يكون من جنس الكون
او من جنس السكون اذ كان حكمها واحدًا الا ان تماثل الموجب يقتضى تماثل الموجب **والطريقة** فى انه لا حال للساكن ولا للمتحرك اكثر من كونه كاينا فى المكان
الذى هو فيه كالطريقة فى ان الباقى ليس له بكونه باقيا حالة ولا صفة اكثر من اسم ان الوجود به اذ لو كان احدهما غير الاخر لصح انفصال احدهما عن الاخر اذا
علقه بنا من وجه معقول فكان يكون الجوهر متحركا ساكنا ولا يكون كاينا ما ان لا يوجد الكون او يكون كاينا بان يوجد الكون ومع ذلك فمع كونه كاينا
لا يكون متحركا ولا ساكنا ما ان لا يوجد السكون والحركة ومعلوم خلافه فاذا الممكن للساكن ولا للمتحرك بكونه كذلك حالة اكثر من كونه كاينا فى الجهة التى
هو فيها فجب ان يكون الكون من جنسها لان تماثل الموجب يقتضى تماثل الموجب **دليل اخر** وهو ان الكون لا يخلو اما ان يكون
مضادًا للسكون او يكون مخالفا له او من جنسه لا يجوز ان يكون مضادًا له والا لزم فى الكاين ان لا يصح كونه ساكنا لامتناع اجتماع الضدين ولا يجوز ان يكون
مخالفا له فجب اذا طرأت الحركة ان تنفى سكونه ولا تنفى كونه كاينا لان الشيئين الواحد لا ينفى شيئين مختلفين ايضا بضدين على البدل ولا مثلين على الجمع
وان كان هذا انما يستقيم على مذهبنا فى ان الكون ضد لا تضاد ان فانما على مذهب الشيخ ابى على فى تضاد ادنى الضدين فان ذلك لا يستقيم لانه يلزم عليه

في الشيء الواحد ان يصح فيه ان ينفي شيئين مختلفين على ما ذكره في باب الارادة فيجب ان يجوز مثله في الحركة وان كان شيئا واحدا ان ينفي الكون والسكون جميعا
وان اختلفا ومعلوم خلافه فان قالوا انها اذا طرأت نفت السكون دون الكون فرارا عن الزامهم ان ينفي الشيء الواحد شيئين مختلفين فذلك ايضا
لا يصح لانه يقتضي بقاء الجسم في المكان الذي كان او لا مع طرو الحركة ولا شبهة في فساده فان قيل ما انكرتم ان هذه الحركة اذا طرأت وجب
ان تنفي السكون ثم تنفي الكون ايضا لان الحركة يطرأ معها كون يضاد ذلك الكون الاول والجواب لا علقة بين تلك الحركة الطارية وبين ذلك
الكون فكان يجوز ان ينفصل احدهما عن الاخر فتطرأ الحركة دون ذلك الكون فيلزم ما قلناه **وبعد** فان هذا الذي ذكرته يقدح في العلم بتضاد
المتضادات لانه كان يلزم في السواد ان لا يكون هو البياض عند طروه بل يجب ان يجوز ان يطرأ معنى آخر ينفيه وهذا محال مادى اليه وجب ان يكون
كذلك وهو هذا السؤال الذي اوردتم **وبعد** فلو كان هذا الكون مخالفا للسكون وليس بينهما علقة مزوجة معقولة لصح انفصال احدهما عن الاخر
فكان يجب في بعض الاحوال ان يكون الجوهر كائنا في جهة وقيس فصاعدا ولا يكون بساكنا ان لا يوجد السكون او يكون بساكنا ولا فيمن فصاعدا ولا يكون
كائنا بان لا يوجد الكون فلما علمنا قطعا انه لا يكون كائنا في جهة وقيس فصاعدا الا وهو ساكن ولا يكون ساكنا فيمن فصاعدا الا وهو كائن دلنا ذلك
على ان احدهما مزجنس الاخر وانه لا تخالف بينهما **فان قال** ما انكرتم ان بينهما علقة لاجلها لا يجوز انفصال احدهما عن الاخر وتلك العلقة التي بينهما انما هي
مزجنس احدهما في وجوده الى الاخر **والجواب** ان هذا لا يصح لان الكون لو احتاج في وجوده الى السكون لم يصح ان يوجد في ابتدا وجود الجوهر الا
وهو ساكن كما لا يوجد الا وهو كائن ومعلوم خلافه فاذا لم يحتج الكون اليه في حدوثه لم يحتج اليه في بقايه لان الصفه واحدة ومعنى قلنا انه يحتاج
في وجوده الى الحركة والسكون لم يجز لانهما ضدان **فان قيل** ما انكرتم ان بينهما علقة اوجب لاجلها ما لم يصح انفصال احدهما عن الاخر والافهما عندكم جائزا الوجود
لو كان بينهما علقة اوجب لكان لا خلو اما ان يكون علقة ايجاب العلة لمعلولها واما ان يكون علقة ايجاب السبب لمسببه وشيء من ذلك لا يجوز ان يثبت في حقهما
اما انه لا يجوز ان يكون بينهما علقة ايجاب السبب للمسبب فانما قلنا ذلك لانه لو كان بينهما هذه العلقة لصح ان يعرض عارض فيمنع المولد من التوليد لان
هذا هو الواجب في حق السبب والمسبب وهذا يوجب جواز وجود الجوهر في جهة وقيس فصاعدا من دون ان يكون ساكنا وهذا محال **واما** انه لا يجوز
ان يكون بينهما علقة ايجاب العلة للمعلول فانما قلنا ذلك لان من شان العلل ايجابها الاحكام والصفات لا الذوات والسكون ذات فكيف يجوز في الكون ان يوجب
السكون ايجاب العلة للمعلول فاذا كان كذلك ثبت ان لا علقة بينهما من وجه معقول واذا لم يجز علقة بينهما وجب صحة انفصال احدهما عن الاخر فيلزم ما قلناه
وبعد فلو كان الكون مخالفا للسكون والحركة لوجب افتراقهما في حكم الافتراق في ذلك كالحكم بكشف عن الاختلاف وبنى عنه ومعلوم انهما لم يفترقا الا
في احكام العبارة عنها واختلاف العبارة لا مدخل له في الاختلاف والمماثلة بين الذوات **وبعد** فلو خلق الله تعالى الجوهر في هذا المكان ثم نقلناه
الى غيره من الامكنة لكان يسعه القول انما يكون بحركة فلو كان الله تعالى قد خلق هذا الجوهر في هذا المكان لكان فيه كائنا بكون فيجب ان يكون هذا الكون من جنس
تلك الحركة والا لزم ان يصير الشيء بصفه مخالفه وضده وذلك لا شبهة في فساده **وعلى** مثل ذلك نقول لو خلق الله تعالى الجوهر وبقي فيه لصار ساكنا
فيجب ان يكون الكون من جنس السكون والاصار الشيء لبقايه بصفه مخالفه وهذا محال فليس الا انه من جنس الكون فصح بهذه الجملة ان الكون من جنس الحركة
والسكون خلاف ما قاله منيوخنا ابو الهذيل وابو علي وابو القسم **وربما** مشنع شنع على الشيخ ابي هاشم وقال ان هذه اللفظة قد اخترعها
ابو هاشم من عند نفسه وليس لها ذكر في كلام الشيوخ **وذلك** لا وجه له لان شيخنا ابا هاشم انما اختار هذه اللفظة لانها اعم ولحالات الجسم
اشمل ولا عيب على من اصطلح على عبارة يعبر بها عما قد عقله دون اهل اللغة هذا لو سلمنا انها لم تجر في كلام غيره فكيف ونحن لا نسلم ذلك لان هذه
اللفظة جرت في كلام الشيخ ابي علي ايضا وجرت ايضا في كلام احد الجعفرين وجرت ايضا في كلام واصل بن عطا فلا اعتراض لذلك والحال هذه على شيخ المسلمين

فصل ثم قال رحمه الله ويتصل بهذه الجملة الكلام فيما يجري على هذا النوع من العبارة الى آخره **قال** ايده الله اعلم
ان الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام فيما الذي يجري على هذا النوع في حالتي عدمه ووجوده من العبارة وجملة القول في ذلك ان الذي يجري على هذا النوع
في سائر احوال الذوات من حالات العدم والوجود قولنا كون لان هذه العبارة لا تفيد الوجود في هذا النوع لا من طريق اللفظ ولا من طريق العبارة وانما تفيد
تمييزه عن غيره من الانواع فهو في ذلك كقولنا لون فانه لما لم يفد الوجود في الموصوف به لا من طريق اللفظ ولا من طريق المعنى وانما افاد تمييزه
عن غيره من الذوات وما عداه من الاجناس جرى عليه في حالتي عدمه ووجوده **واما** قولنا اجتماع وافتراق وسكون وحركة فانه لا يجري عليه الا
في حالة الوجود لان ذلك يفيد كونا واقعا على وجه ولا ثبوت ذلك الا في حالة الوجود دون حالة العدم فلما افاد فيه الوجود من طريق المعنى لم يجز ان يجري
عليه في حالة العدم وجرى ذلك مجرى قولنا مشى وقعد وسباحة وطيران الى ما شاكل ذلك فان ذلك لما كان عبارة عن اكوان مخصوصة واقعة
على وجه وافاد الوجود معنى لم يجز اجراء هذه العبارات على هذا النوع في حال عدمه **واما** الشيخ ابو علي فانه وان كان لا يخالفنا في انه لا يجوز
ان يوصف هذا النوع وهو معدوم بانه اجتماع او افتراق او سكون فانه يخالفنا في الحركة ويقول انه يجوز وصفه بهذه العبارة في حال عدمه ولذلك
يجوز وصفه ايضا في حال العدم بكل ما في معنى الحركة من العبارات من قولنا نقله وزوال الى ما شاكل ذلك **وقال** ويفارق ذلك قولنا سكون
لانه يفيد الوجود في هذا النوع من طريق المعنى فصار ذلك كقولنا مشى وعدو والى غير ذلك لانه يفيد الوجود فيه من طريق المعنى لانه يقتضي بقاءه وذلك
لا يتصور الا في حال الوجود كما ان ما قلناه يفيد الوجود من حيث المعنى لانه يفيد انضمام حركة الى حركة وذلك لا يثبت الا في حالة الوجود وليس كذلك
قولنا حركة فانه لا يفيد بقاء هذا النوع ولا وقوعه على وجه فانه حركة لذاته ويستحيل ان يكون حركة في وقت غير حركة في وقت آخر واذا كان كذلك جاز ان يجري

في حال العدم كما جاز ان يجري عليه في حالة الوجود وهذا الذي ذكره لا وجه له لانه مبني على ان قولنا حركه لا يفيد وقوع هذا النوع على وجه وليس الامر كذلك فانها كون واقع عندنا على وجه وانما يجوز ان توجد فسمي حركه ويجوز ان توجد ولا تسمى بذلك فاذا كان كذلك كان كونا واقعا على وجه فيفيد الوجود فيه من طريق المعنى لان الوقوع على وجه تابع للوجود من حيث لا يكون الا مع الوجود واذا افادت الوجود فيه من طريق المعنى لم يجز ان يجري عليه في حاله العدم كقولنا مشى وعدو وسباحه وطيران وما اشبه ذلك واما قولنا ان قولنا حركه عبارة عن كون واقع على وجه دون وجه لان الذي يرجع اليه في حقيقه الحركه وحدها ليس الا انه كون واقع عقب ضده وهذا لا يكون الا في حاله الوجود وقد تحد الحركه بانها المعنى الذي به يحصل الجوهر في جهته بعد ان كان في غيرها من الجهات بلا فصل وهذا التحديد اولى وبان تحد الحركه به احرى لان احد الاولين لا يكاد يتضح الكلام فيه لان الواحد منا يعلم كون الحركه حركة ولا يعلم ان الهاضد كالنظام وغيره واذا كان كذلك فالاولى ان لا يحد الحركه بانه كون واقع عقيب ضده لان من شان العلم بالحدان يكون علما بالمحدود فيجب ان يكون الصحيح من احد ما ذكره ثانيا في الكتاب وقولنا بلا فصل احتراز عن مثله وهي ان الله تعالى لو اعدم الجوهر عن هذه الجهة فاعاده في غيرها من الجهات لم يوصف ما حصل فيه من الكون بانه حركه وان كان هو في نفسه معنى حصل به الجوهر في جهة بعد كونه في غيرها من الجهات الا انه لا يسمى حركه للفصل الواقع بين الوجود والعدم وقولنا بلا فصل احتراز عن هذا واذا ثبت ان المراد بالحركة والمرجع بها الى ما ذكرناه فاطلاق هذه العبارة على هذا النوع يفيد الوجود من جهة المعنى فلم يجز اجراؤها عليه في حالة العدم ۞ فاما قولنا يسكون فعلى مذهب شيخنا ابي هاشم رحمه الله قد يكون باقيا وقد يكون حادثا واما الشيخ ابو علي فانه ذهب الى ان السكون لا يجوز ان يسمى يسكونا الا اذا كان باقيا ومن البعيد ان يتحمل الخلاف بينهما في ذلك من جهة المعنى لانه رحمه الله قال في السكون اذا كان قادرا انه لا يبقى وعرضه بذلك انه لا يكون يسكونا الا اذا ابقى له الجوهر حيث كان وهذا في الحادث والباقي على سواء واما حقيقه السكون وحده فهو الكون الحاصل عقيب مثله او هو الكون الذي يحصل به الجوهر في جهة بعد ان كان فيها بلا فصل وهذا الحد الثاني اولى من الاول واشد وضوحا منه لان السكون قد يعلم من مثله لا بخطر على البال والعلم بالحد يجب ان يكون علما بالمحدود وقولنا في الحد الثاني بلا فصل احتراز عما لو اعدم الله تعالى جوهرا من الجواهر مثلا في هذه الجهة ثم اعاده فيها فان ما فيها من الكون وان كان حصل به الجوهر في جهة بعد ان كان فيها فانه يستحيل وصفه بالسكون لتخلل الفصل الواقع بين الوجود والعدم وهذا الحد الثاني هو المعتمد والكون الحادث في الجوهر حال حدوثه يمكن ان يجعل من اقسام السكون اولى من ان يجعل من اقسام الحركة وذلك لانه يجوز ان يبقى فيصير يسكونا ومن المحال ان يصير حركة من بعد واما جاز ان يقدر فيه بقدر الحركه وذاك بان يقدر ان الله تعالى كان قد قدم خلقه في اقرب الجهات الى هذه الجهة فيوجد هذا الكون منتقلا به عن تلك الجهة الى هذه لكن على التحقيق لا يصح ان يكون حركة فاما الاجتماع فعبارة عن كوني الجسمين على سبيل القرب من محليهما والافتراق عبارة عن كوني الجسمين على سبيل البعد من محليهما وها هنا خلاف يذكره ان شاء الله في الفصل الذي يليه فهذه طريقه القول في هذا الفصل

فصل

ثم قال رحمه الله احدما اشتبهت الحال فيه مما هو من قبيل الاكوان الى اخره ۞ قال ايده الله احلف شيوخنا رحمهم الله في الافتراق هل هو معنى زايد على كوني الجسم على سبيل البعد فكان الشيخ ابو الهذيل رحمه الله يذهب الى انه معنى زايد على كوني الجسم على سبيل البعد وكان الشيخ ابو علي يذهب اليه اولا ثم رجع عنه وقال ان الافتراق ليس بمعنى ازيد من كوني الجسم على سبيل البعد وهذا هو الذي مال اليه شيخنا ابو هاشم والشيخ ابو الهذيل كان يقول انه معنى زايد على كوني الجسم على طريق البعد كما ان التاليف معنى زايد على كوني الجسم على طريق القرب ويجوز ان يكون هذا وجه الشبهة في ذلك ۞ والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه من انه ليس بمعنى زايد على ما قلناه هو ان المعنى الذي يثبته لا بد من ان يكون لنا الى اثباته طريق والطريق الى اثبات ذات من الذوات اذا لم يكن مدركا انما هو حال او حكم صادر عنه فاذا لم يكن هذا المعنى مدركا ولا كان هنا حال محكم يستدل بهما عليه فقد عرى من دلالة فلم يجز اثباته ۞ فان قال ومن اين انه ليس هاهنا حال ولا حكم يستدل بهما على هذا المعنى قيل له لانه لا يعقل من المفترقين ازيد من كون احدهما كائنا في هذه الجهة وكون الاخر كائنا في جهة اخرى بالبعد منها وذلك من حكم الكونين واذا كان كذلك ثبت ما قلناه من ان لا حال ولا حكم يتوصل بهما الى هذا المعنى الذي تقوله فوجب نفيه ولم يجز اثباته فان قال اوليس قد اثبتم التاليف فيما لا يتصعب تفكيكه مع عدم الدلالة على اثباته وهي صعوبة التفكيك وهلا كذى فقد اثبتم جواز وجود الالم في الجماد وليس هناك طريق يتوصل به اليه بوجه من الوجوه قيل له ليس الامر على ما وصفته لان اثبات التاليف فيما لا يتصعب تفكيكه لم يعر من دلالة تدل على وجوده والتاليف فيه وكذلك محور وجود الالم في الجماد لا يخلو من دليل يدل على جواز وجوده فيه وذلك لانا قد اثبتنا التاليف اولا فيما يتصعب تفكيكه بصعوبة تفكيكه ثم نظرنا فرايناه ازال المجاورة مولد للتاليف لوقوعه بحسبها فلما وجدنا هذه المجاورة موجودة فيما لا يتصعب علينا تفكيكه كما انها موجودة فيما يتصعب تفكيكه قضينا بذلك وقلنا بحب وجود التاليف فيه لا محالة لان السبب حاصل والمحل محتمل ولا مانع فصار التاليف مثبتا فيه بطريقه القياس على ما يتصعب تفكيكه فلم يعر من دلالة تدل عليه وهكذى فاما الم اثبتناه في المحل اولا وبينا ان حكمه مقصور على محله لا يرجع منه الى الجملة حالة ولا صفة فعلمنا اذا كان كذلك بحب صحة وجوده في جرم الجماد من فعل الله تعالى ابتداء من حيث ان وجود هذا النوع لا يصح وجوده في الجماد متولدا على ما مر تفصيله في باب الالام واذا ثبت هذا فقد اثبتنا الالم في الجماد بطريقه القياس على سايرما يكون حكمه مقصورا على محله ولا يرجع منه الى الجملة حاله ولا صفة في جواز وجوده في الجماد على ما هو عليه من المجاورة على ما نقوله في السواد والكون ونحوهما في جواز وجودهما في الجماد فلم يعر اثبات الالم في الجماد والحال هذه من دلالة فبطل ما سالت عنه وليس كذلك ما يقوله من المعنى فانه لا طريق اليه اصلا بوجه من الوجوه وهو انما يثبته عاريا من دلالة تدل عليه فوجب القضاء عليه بالفساد

دليل وهو ان الافتراق لو كان معنى زايدا على كوني الجسم على سبيل البعد لوجب ان يكون ضدا للتاليف وقد ثبت بالادلة القاطعة ان التاليف لا ضد له فوجب نفي ذلك المعنى الذي يقوله والقضاء بان الافتراق ليس الا كونا الجسم على سبيل البعد ۞ وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما انه لو كان معنى زايدا على ما ذكرناه لكان ضدا للتاليف والثاني ان التاليف لا ضد له اما الكلام في ان التاليف لا ضد له فليس هذا موضع بيانه وانما موضعه كتاب التاليف وسنبين الكلام فيه اذا انتهينا اليه ان شاء الله ۞ والذي يجب بيانه هاهنا انما هو الاصل الاول وهو ان الافتراق لو ثبت معنى زايدا على كوني الجسم على سبيل البعد لكان ضدا للتاليف وانما قلنا ذلك لانا نعلم استحاله مجامعة ذلك المعنى الذي تشير اليه للتاليف ولا وجه يمكن صرف هذه الاستحاله الى ما يجري مجرى التضاد بينهما لان ذلك انما يتصور اذا كان التاليف مفتقرا الى المجاورة في وجوده وكان ذلك الافتراق مضادا للمجاورة

ولا يجوز في ذلك المعنى ان يكون مضادًا للمجاورة وذلك لان المجاورة لها ضد هي المباعدة فلا يجوز مع ان المباعدة ضد للمجاورة ان يكون ذلك الافتراق ضدًا لها لان
مخالفة لذلك غير مضادة له لصحة اجتماعهما معًا والا لزم في الشيء الواحد وهو المجاورة ان يكون ضدا لشيئين مختلفين غير ضدين ولا مختلفين بل لزم في المختلفين
ان يكونا مشتركين في منافاة شيء واحد وهذا لا يصح فوجب نفي ذلك المعنى والرجوع بالافتراق الى ما ذكرناه هذا والتاليف عندنا الاعتاج في وجوده الى هذين
الكونين اللذين هما المجاورة وانما يفتقر في وجوده الى تجاور المحلين على ما شرح الكلام فيه في باب التاليف بسبب صحة ما ذكرناه ويوضحه انه اذا طرء هذا الافتراق
انتفى التاليف فاذا لم يجز ان ينفي المجاورة لما ذكرناه فليس الا انه ينفي التاليف ولا يكون كذلك الا وهو ضده له ولا يمكن ان يقال انه لا ينافيه الا انه اذا طرء معه
معنى اخر ينفيه وذلك لان هذا يقدح في العلم بتضاد المتضادات وثبوت المضاده بين الشيئين اصلا لتجويز ان السواد لا ينفي البياض اذا طرء عليه وانما الذي
ينفيه انما هو معنى اخر طرء مع السواد فاثر في اسفاء البياض به واخفاه بفساد هذا فثبت انه يجب ان يكون ضد للتاليف لو كان الامر على ما قاله الشيخ ابو الهذيل
وقد ثبت ان التاليف لا ضد له وان ثبت بطل ذلك على انه كان يجب ان يكون ضد التاليف لم قلت فكان يجب في خط مركب من لثة احزا لوطء هذا المعنى
عليه وفيه تاليفان احدهما الى ما على سمته والاخر الى ما على يسرته ان ينفيهما جميعًا لانهما مثلان والضد اذا طرء فصاد في المحل مثلا ثلاث كثيرة نفى كلها ولو كان
كذلك لا قتضى تناثر الاجزاء وتفككها على وجه لا يتبين حال ضعف القادر وحال قوته وقد عرفنا خلافه فبطل ما قاله ابو الهذيل ٭ ولا سقط ذلك علينا وذلك
لا نا لسنا نجعل الافتراق معنى زايدًا على كوني الجسم على طريق البعد وهي مضاده للمجاورة لا للتاليف فاذا طرء نفى احدى المجاورتين دون الاخرى اما مجاورته التي
ما على سمته واما مجاورته الى ما على يسرته فينتفي من التاليف ما يحتاج الى تلك المجاورة التي انتفت دون ما لم تنتف فان هذا مما قالوه في مضاده الافتراق للتاليف

واحد ما استدل به هو ان هذا الافتراق لو كان معنى زايدا على كوني الجسم على سبيل البعد لم يخل حاله من ان يحل المحلين جميعًا او يحل احدهما دون الاخر اذ لا
شبهة في انه لا يجوز ان يوجد لا في محل فان وجد في محل واحد يجب اذا وجد في محله ان يكون التاليف موجودًا معدومًا فمن حيث انه لم يحل في كلي محليه يجب ان يوجد
ومن حيث انه وجد في احد محليه وجب ان يعدم وهذا محال ٭ ولا يجوز ان يوجد في كلي المحلين والا كان يجب اذا تفرق المحلين عن صاحبه ان لا يتاتى ذلك
منا الا بعد ان يفرق الافتراق عنه ومعلوم انه يتاتى منا تفريق احد المحلين عن صاحبه من دون مماسة للمحل الاخر ٭ وهذه الطريقة معترضة وذلك
لا نا لقايل ان يقول انه يحتاج الى كلي المحلين فلا يلزم اذا فعل في احدهما ان يفعل في الاخر بل اذا فعل في احدهما ومن شان ذلك المعنى ان يتعدى ذلك المحل يجب وجوده
فيهما جميعًا لا محاله وهو كما نقوله في التاليف انه يوجد في المحلين ولا يجب اذا فعل في احد المحلين ان يفعل في المحل الاخر منه بل يمكن ان يفعل المجاورة في احد محليه من دون
مماسته للمحل الاخر لان من شان التاليف ان يتعدى الى المحل الاخر فاذا فعل في احد محليه لم يخرج الى ان يفعل في المحل الاخر فهكذا ذي يكون مثله فيما ذكرناه قال الشيخ
ايده الله وقد حرر الشيخ السعيد ابو محمد هذه الدلالة في اصل المسلة وهي ان الافتراق لو كان معنى زايدًا على كوني الجسم على سبيل البعد لوجب في هذا النوع ان
يضاد بعضه بعضا لامتناع ان يفارق الجسم غيره ضربين من المفارقة ولا وجه لذلك الا التضاد اذا ثبت هذا قلنا فالمعنى الذي بين الجسمين وقد افترقا
ذراعًا لا بد من وجوده فيهما اذ لا يجوز ان يحل احدهما دون الاخر لما ذكرناه واذا كان موجودًا فيهما جميعا وجب ان لا يصح انتقال احدهما من مكانه الذي هو فيه
ويا تلف مع غيره من صاحبه الذي كان مفارقا له بحاله بل كان يجب ان يزول ذلك عن مكانه لان الافتراق الذي كان بينهما قد بطل عن احدهما فيجب بطلانه عن الاخر
ومعلوم انه يصح ان يلاقي احدهما غيره وصاحبه كما كان لم يتغير عن حاله فيجب اذًا ان يكون المرجع بالافتراق الى كوني الجسم على سبيل البعد فقط كما ذكره الشيخ ابو هاشم
دون ما قاله الشيخ ابو الهذيل فبهذه الطريقة ٭ **وقد يستدل في المسلة بطريقة اخرى** وتحريرها وهو انه لو كان معنى زايدًا
على كوني الجسم على طريق البعد ومعلوم انه لا نسبة لهذا المعنى الى بعض ما بعد عنه دون بعض فيلزم وجود هذا المعنى بين هذا الجسم وبين ساير اجسام العالم
وهذا يوجب في هذا الجسم لو اجتمع الى غيره ان يوجد التاليف وزوال الافتراق من وجه دون وجه وهذا محال ٭ والمخالف ربما ابت بين هذين الجسمين
وبين جميع ما بعد من الاجسام افتراقا بعد الاجسام المفترقة فعلى هذا لا يلزم ما ذكرناه وربما ابت افتراقا واحدًا بينه وبين كل ما بعد عنه وهذا القول يلزم عليه ما ذكرناه

فصل قال رحمه الله اعلم ان الكون وساير المعاني الى اخره ٭ قال ايده الله لما ابت رحمه الله هذا النوع وبين
ان الافتراق ليس بمعنى زايد على كوني الجسم على طريق البعد وكان له ولغيره من المعاني احكامًا راجعة الى محلها بين انه لا يصح فيها ان يوجب هذه الاحكام لمحالها
الا بعد حلولها فيه واختصاصها به نهاية الاختصاص الذي هو الحلول في الجواهر ٭ والاصل في ذلك انه لا شبهة فيما فعله الواحد منا انه لا بد من حلوله
ليصح انجاب الحكم لا نا اما ان نفعله في انفسنا او معرى عن محل قدرتنا بالاعتماد الذي من شرط توليده مماسة لما يولد فيه فعلى الحالين جميعًا لا بد فيما يفعله
من حلوله في المحل ٭ والذي يعلم به انه لا يصح وجوده لا في محل اصلا لا مرفعلنا هو ان الحركة لو وجدت لا في محل وليس لها اختصاص ببعض الجواهر دون بعض
في انجاب كونه متحركا فكان يجب ان يوجب تلك الحركة كون الجواهر اجمع متحركة في جهة واحدة وهكذا الحال في غيره من الاكوان والاجتماع والافتراق اذا لم يكن
لها اختصاص وهي لا في محل ببعض الاجسام دون بعض وجب في كل واحد من هذه المعاني ان يوجب حكمه لجميع الجواهر ومعلوم خلافه **وبعد**
فان المجاورات متضادة فلو وجدت لا في محل لثبت التضاد بينها وذلك لان بعضها وجدت على حد وجود البعض ولو جاز ان لا يقع التضاد بينها والحال هذه لزم
ان لا يثبت التضاد بين شيئين اصلا ولا يصح في هذا التضاد الا ان يكون على مجرد الوجود لانه اذا بطل ان يكون على محل او حيز لم يبق الا مجرد الوجود ولو كان كذلك
لم يجز ان يوجد في العالم حر از من المجاورة وهذا معلوم خلافه ٭ ولا يمكن ارتكاب ما الزمناهم من وجود كونين ضدين في العالم لان هذا يقتضي استحالة وجود
جوهر في جملة في حال وجود جوهر اخر في غيرها من الجهات ولا يمكن ان يقال ان ايجابها للحكم انما هو بطريق المجاورة لانها يستحيل على الاعراض فانه من خصايص
احكام الجواهر ٭ ولانه كان يلزم في الحركة اذا جاورت اجسامًا كثيرة ان توجب كونها متحركة اجمع اذا لا اختصاص ولو كان كذلك لم تقف حركة بعض الاجسام
على زيادة معاني ومعلوم خلافه **وبعد** فالحركة لو اوجبت المجاورة وهي توجب حال وجودها من ازالة الجسم عن مكانه لوجب كونها مجاورة مفارقة
وهذا محال **وبعد** فالحركة والسكون لو اوجب المجاورة لوجب في الجسم اذا جاوره حركة من جهة وسكون من جهة اخرى ان يكون الجسم متحركا ساكنا
في حاله واحده وهذا محال مادى اليه وجب ان يكون محالا فهذه طريقة القول في ذلك والله المنة

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان نوع الاكوان الخ اقول ايده الله الغرض بهذا الفصل ان نوع الاكوان كنوع الالوان في اشتماله على المتماثل والمختلف وان المختلف منها متضاد فكلما امكن منها ما كان مجتمعا في محل واحد حركة كانت او سكونا كان المحل واحدا او متغايرا ولا يقدح في تماثله ان يكون حركة سهلة واخرى بسيرة فان احدنا اذا مشى في جهة فما يوجد من الحركات في تلك الجهة مثل ما يوجد منها اذا انصرف مع ان ما كان الان سهلة كان في حال مشيه بسيرة فهي حركات متماثلة للكانت الجهة واحدة وان تغير الاسم بالاضافات فهذا ما كان متماثلا من الاكوان **واما** المتضاد منها فهو ما يتغاير بها الجهات فمتغايرها دليل على اختلافها بل على تضادها وعلى هذا كانت الاكوان الموجودة في الصفحة العليا من الجسم مخالفة للاكوان الموجودة في الصفحة السفلى منه لما كانت الجهات متغايرة **هذا** هو الذي يذهب الله في نوع الاكوان وجملة الخلاف في ذلك ان ابا علي رحمه الله كان يذهب الى انه يجوز في الموجود في جهة واحدة ان يتضاد كما يجوز ان يتماثل وهو الحركة والسكون فيهما ضدان وان كانت الجهة واحدة فابت التضاد بينهما على كل حال سواء اتفقت الجهة بها او اختلفت **وكان** الشيخ ابو الهاشم يذهب الى هذا المذهب ويختص بخلاف آخر غير ذلك لانه اوجب الخلاف لمكان الحسن والقبح فجعل القبيح من الاكوان مخالفة للحسن من الاكوان وان كان الخلاف الذي اختص به بعيدا عن التحصيل لمكان الخلاف والوفاق انما يقعان بما عليه الذات ونفسه دون غيره **وعلى** هذا يجوز في الجنس الواحد ان تتماثل على الحسن والقبح ومجرد الفصل بين الحسن والقبح لا يدل على احد الامرين فهما ضدان على ذلك مبني لكن صرف الفصل الواقع بينهما الى شيء آخر سوى اختلافهما فاما ومكن صرفه الى عدم الاحداث فمن ان يدل على الاختلاف فهذا باب من الخلاف **وباب آخر** منه وهو ان ابا يعقوب البلخي كان يذهب الى انه لا تضاد في الاكوان اصلا ويقول انها مشتملة على المتماثل والمختلف فقط دون التضاد **فالذي يدل** على صحة ما ذهبنا اليه في تماثل الاكوان اذا كانت الجهة واحدة هو ان هذه الاكوان اذا كانت الجهة واحدة لا توجب كلها منها الا مثل ما توجبه الاخر فصح ان تكون متماثلة في نوعها كان تماثل الموجب يقتضي تماثل الموجب اذا كان الكلام في العلل دون الاسباب فان تماثل الموجب في الاسباب لا ينبئ عن تماثل موجبها الا ترى ان الواهي في الجهات يولد الالم وهو جنس واحد ثم كونه جنسا واحدا لم يدل على تماثل موجبه الذي هو الواهي في الجهات لانه يتضاد فيها وكذلك المجاورة تولد الدليف وهو جنس واحد ثم كونه جنسا واحدا لا يدل على تماثل موجبه الذي هو المجاورة لانها عبارة عن كون الجسم على سبيل القرب وسيأتي ان مفارق الحال في ذلك الحال في العلل فان تماثل موجبها يكشف عن تماثل موجبها وبنى عنه لا محالة **لكن** صحة ما ذكرناه وتوضيحه من ان هذه الاكوان المختصة بجهة واحدة اذا تماثل موجبها وجب القضاء بتماثلها لان تماثل الموجب ينبئ عن تماثل الموجب هو ان هذه الطريقة التي ذكرناها من الطرق التي بها يعرف تماثل المتماثلات من الاعراض كما ان الالتباس على الادراك طريق الى معرفة ذلك فحب ابهما وجدت فيه هذه القضية ان يثبت هذا الحكم اعني التماثل وقد وجدت في مسئلتنا فدلت على تماثل هذه الاكوان **بوكد** ما ذكرناه من تماثلها اذا اتحدت المحال بها هو انا اجتماع هذه الاكوان في جهة واحدة حركات كانت او سكنات او حركات وسكنات وقدرنا طروء ضد عليها ايسها كان يجب اسفا الجميع به ولو لا تماثلها لم يجب ذلك فان الشيء الواحد لا يجوز ان يفنى بشيئين مختلفين **وبعد** فلو كانت هذه الاكوان مختلفة لوجب افتراقها في صفة يكشف الاقتراق فيها عن الاختلاف وليس هاهنا ما يمكن الاشارة اليه فيجعل افتراقها فيه علما لاختلافها وامارة لافتراقها الا ان يقال ان بعضها يسمى بسكون وبعضها حركة وذلك القدر لا يدل على اختلافهما لان ذلك راجع الى الاسم وعائد الى العبارة والاختلاف في الاسم والعبارة لا يوجب الاختلاف في المعنى يوضح ذلك وبينه هو ان عبر بما هو حركة يحوز فيه ان يصير سكونا اذا بقي والبقاء لا يقلب جنس الشيء ونفس ما هو سكون الان قد كان يجوز ان يقع حركة وذلك يبان بان يكون الله تعالى قد قدم خلق الجوهر في اقرب المحاذيات اليه الى هذه الجهة لكان يصح ان ينتقل هذا الكون بعينه الى جهة فيكون حركة وان كان الان سكونا فبان بهذه الجملة ان الاختلاف في الاسم لا يوجب اختلاف المعنى فاذا لم يختلف بالحركة والسكون وقد اختصا بجهة واحدة الا الاسم بطل القول باختلافهما **وبعد** فلو كانت الحركة والسكون ضدين اذا اتحدت الجهة بهما على ما ذهب اليه الشيخ ابو علي لكان يصح طروء كل واحد منهما على صاحبه فيطرء الحركة على الجوهر فيبقى في ملك الجهة لا ينتقل لانه اذا وجب استحالة عن ملك الجهة فقد خرج عن التماثل لانا نقول بتماثلهما اذا اتحدت الجهة بهما فاما اذا تغايرت الجهات بهما فيجب ان لا نقول بتماثلهما بل نقضي بتضادهما وخلاف هذا معلوم **وبنى** قلنا بتضادهما عند تغاير الجهات بهما لا بلزمنا ما لزم ابا علي لان ذلك انما لزمه لتجويزه فيهما ان يحصلا في محاذاة واحدة ان يكونا ضدين فقلنا كان يجب كما يصح ان يطرء احدهما على الاخر وحاله كما كان ان يصح طروء الاخر عليه **وبعد** فلو كانا ضدين وحالهما ما ذكرناه لصح من القادر عليهما ان يوجد احدهما بدلا من صاحبه فيوجد السكون في حال الاسقال فيكون منتقلا ساكنا كما يكون منتقلا متحركا وذلك باطل فهذه جملة ما لنا ان نذكره في الاستدلال على تماثل الاكوان المختصة بجهة واحدة حركة كانت او سكونا **فاما** من خالفنا فانه يحتج بوجوه منها ان بنى شبهته على ان الاكوان مدركة فيقول قد ثبت ان الفصل يقع بين الحركة والسكون وقد ثبت ان الاكوان مدركة والفصل الواقع بين المدركين علما لاختلافهما **والجواب** لا نسلم ما تقوله من ان الاكوان مدركة وسنبين انها غير مدركة في فصل آخر من بعد واذا لم يستقم اصله الذي بنى عليه كلامه وشبهته وجب الحكم بسقوط قوله ثم ان مجرد الفصل الواقع بين الشيئين لا يكون علما على اختلافهما وانما يكون ذلك علما للاختلاف اذا لم يمكن صرفه الى غير الاختلاف وها هنا ما يمكن صرف الفصل الواقع بينهما اليه فلا معنى لما تقوله **واحتج** ايضا بان الحركة لا يصح عليها البقاء والسكون يبقى قال فما يبقى يجب ان يكون مخالفا لما لا يبقى لاستحالة البقاء **والجواب** ان هذا الوجه الذي ذكره انما يصح الاستدلال به على مذهب الشيخ ابي علي خاصة فاما على مذهب الشيخ ابي الهاشم فان ذلك لا يصح الاستدلال به لانه لا يجوز البقاء على شيء من الاعراض اصلا فلا يمكنه ان يقول فما يبقى يجب ان يكون مخالفا لما لا يبقى ثم نقول للشيخ ابي علي لسنا نسلم استحالة البقاء على الحركة بل يقول الحركة كالسكون في ان كل واحد منهما يصح عليه البقاء فيطل ما قلته **احتج** ايضا بان الحركة تولد والسكون لا يولد فما يولد يجب ان يكون مخالفا لما لا يولد **والجواب** نقول له ما تعني بقولك ان الحركة تولد ان اردت به ان الحركة تولد الحركة فهذا مذهب لك فبارك الله لك في مذهبك فانا لا نقول به وان اردت به ان الحركة تولد الالم فمن ولا يكون عندنا سواء فان كل واحد منهما له حظ في تولد الالم فكيف يجوز والحال هذه ان تتعلق بما ذكرته وتجعله طريقا الى احد قسمي الفعل **وبعد** فقد يمكن ان يحاب عن هذا الجواب بآخر وهو ان نقول ان الحركة انما تولد لانها تكون حادثة وتولد هذا النوع يقف على حدوثه وليس كذلك السكون فان الغالب من حاله انه يكون باقيا فلا يولد لاجل ذلك **ورب** احتج بطريقة الفرع الى العقلاء فقال ان العقلاء يعرفون

لو قدرنا

لو قدرنا

كون الحركة مخالفة للسكون حتى انهم ليضربون المثل في استحالة الشيء باجتماع الحركة والسكون فهذا مما يدل الدلالة على تضادهما على الاحوال كلها والجواب
ان العقلا لا يخلوا حالهم في ذلك العلم الذي يعلمونه من احد وجهين اما ان يعلمونه ضرورة او يعرفونه بدلالة لا يجوز ان يقال انهم يعرفون ذلك ضرورة والا لزم ان يعرفه
نحن ايضا لاشتراكنا في سبب هذا العلم الضروري وقد علمنا انا لا نعرف ما يدعيه الشيخ ابو علي ضرورة وان قال انهم يعرفونه بدلالة فمن حق من يعرف تلك الدلالة
التي بها عرفوا ذلك والاعتماد على طريقة الفرع الى العقلا ثم نقول ما انكرت ان الذي يعرفه العقلا هنا انما هو احد امرين احدهما الحركة في مكان والسكون
في مكان اخر والثاني الحركة في مكان والسكون فيه هذا هو الذي يعرفه العقلا ضرورة وهو الذي يصح ان يمثل في ذلك فاما ان يعرفوا ضرورة استحالة حركة الجسم
الى مكان وسكونه فيه فهذا مما لا يستدرك الا بدليل دقيق لا يقف عليه الا من وفى في ذلك حق النظر وصرف الى ذلك صادق الفكر ومثل هذا اكثر في كلامهم
لانهم يعتقدون تضاد الصدق والكذب والقبيح والحسن وانكار الامر بخلاف ما قالوه في ذلك بالاتفاق واذا كان كذلك فوجب القضاء ببطلان ما يبنى على طريقة الفرع
الى العقلا واجيب ايضا بان الحركة لو كانت مثلا للسكون لصح اجتماعهما في محل واحد وهذا معلوم خلافه فبطل ما ذهبتم اليه والجواب
انا قد بينا لك الى ما سألت فنقول يصح اجتماع الحركة والسكون معا في محل واحد الا ان عند الاجتماع لا توصف الحركة بانها حركة وذلك لان وصفها بذلك يقتضي استقلال
الجسم الى مكان سواه وهذا لا اثبت في حق تلك الحركة اذا جامعت السكون وقد بينا ان نفس ما هو حركة يجوز ان يصير سكونا بان ينفى وغير ما هو سكون
قد كان يصح ان يكون حركة بان يقدر بقدم الله تعالى خلو هذا الجوهر في اقرب المحاذيات الى هذه المحاذات فينتقل بعد السكون بعينه الى هذه الجهة فيصير ذلك
السكون حركة على الوجه الذي بيناه وان كان الان في حال وجود سكون وانما امتنع في السكون الحاصل ان يصير حركة لانه يقتضي قلب جنسه من حيث
ان اخص احكامه الذي يرجع الى ما هو عليه الجابه للجوهر كونه كائنا في هذه المحاذاة المخصوصة فلو انقلب حركة حتى انتقل بها ذلك الجوهر الى غيرها من الجهات
لانقلب جنسه حينئذ واذا لم يجز قلب الجنس فلم كان ذلك لم يجز صيرورة السكون حركة وهذه القضية غير موجودة في الحركة اذا صارت سكونا فجاز فيها ان تصير
الى كونه سكونا فانكشف لك بهذه الجملة صحة ما ذهبنا اليه وضعف مذهب شيخينا ابي علي وابي القسم رحمهما الله وهذا هو القول في ذلك **فصل**
ثم قال رحمه الله وانما قلنا ان الاكوان اذا خرجت عن الاختصاص الى اخره ** قال ايده الله لما بين رحمه الله ان الاكوان اذا كانت الجهة واحدة فانها متماثلة وكان
قد ذكر من قبل انها اذا تغايرت الجهة بها فهي متضادة افرد هذا الفصل للكلام في بيان انه اذا تغايرت الجهة فالاكوان متضادة والخلاف في ذلك مع ابي يعقوب
البلخي على ما ذكرناه في الفصل الاول ** والذي يدل على ما قلناه هو ان الجوهر والوقت واحد يستحيل ان يحصل في جهتين ولا وجه لهذه الاستحالة الا
تضاد الكونين والا فلو لم يكونا ضدين لصح حصوله في الجهتين في وقت واحد على وجه من الوجوه فلما استحال ذلك على طريقة واحدة علمنا ان ذلك انما هو لتضاد
الكونين اللذين يستحيل اجتماعهما في الجوهر في وقت واحد فان قيل لا يجوز ان يثبت التضاد بينهما على الحقيقة كان الجهة متغايرة والتضاد الحقيقي
انما يثبت بينهما اذا اتحدت الجهة بهما فاما الآن وقد تغاير بهما الجهة فالتضاد انما يثبت بينهما على الجنس والجواب ان التضاد على الحقيقة قد يثبت
اذا كان المحل واحدا واز تغايرت الجهة وهذا هو العمدة في التضاد الحقيقي دون كون الجهة واحدة وانما يثبت التضاد على الجنس اذا كان المحل متغايرا فان قال قائل
فولكم انه لا وجه لهذه الاستحالة الا تضاد الكونين مما لا يقع فيه التسليم من اين ذلك وبأي دليل قلتموه وما تنكرون على قائل يقول لكم بل تلك الاستحالة انما هو
لمكان التحيز لا لتضاد الكونين فيستحيل حصول الجوهر بسببه في الجهتين للتحيز لا لتضاد الكونين في هاتين الجهتين والجواب ليس يجوز في المؤثر في هذه
الاستحالة ان يكون هو التحيز وذلك لان التحيز يصح كون الجوهر في كل واحدة من هاتين الجهتين فمع انه مصحح لذلك لا يجوز ان يكون محيلا له لان الشيء الواحد لا يجوز
ان يكون مصححا للشيء محيلا له الا ترى ان كونه حيا مما لم يصح كونه عالما لم يجز ان يكون محيلا له فان قيل اليس التحيز يصح حصول كل واحد من الجوهرين في هذه الجهة
ثم يحيل حصولهما معا في هذه الجهة فصار الذي صح حكما من الاحكام فقد احاله فهلا جاز مثله فيما ذكرناه الجواب ليس الامر على ما قدرته لان التحيز يصح
حصول كل واحد من الجوهرين في هذه الجهة فصار الذي صححه التحيز هاهنا حكما وهو حصوله في الجهتين في وقت واحد وهو الذي احاله فبطل ما قاله فان قال
هلا جاز ان يمتنع حصول الجوهر في وقت واحد في جهتين لتضاد الكونين ولاجل انه لا يجوز ان يشغل اكثر من قدره فيكون كل واحد مما ذكرناه علة لاستحالة حصول
الجوهر في وقت واحد في جهتين قيل له لو جعلنا استحالة حصوله في الجهتين لانه لا يشغل اكثر من قدره قدح ذلك في علمنا بتضاد الكونين لتجويزنا ان يكون
امتناع حصوله في الجهتين انما هو لانه لا يجوز ان يشغل اكثر من قدره فلا يجوز اذا ان يجعل كل واحد منهما علة في هذا الحكم فان قيل لو كان العلة ما ذكرتموه
لوجب لو قدرنا زوال التضاد بين الكونين ان يصح حصول الجوهر في جهتين في وقت واحد والجواب كذلك نقول وانه كان يصح حصوله في الجهتين كما لو قدرنا
زوال التضاد بين السواد والبياض لصح اجتماعهما في الجوهر فيكون اسود ابيض في حالة الا ان التقدير مفارق للثبوت فلهذا يقطع والحال هذه على استحالة
كونه في مكانين في وقت واحد ** واجعل ما يدل على تضاد هذين الكونين ان احدهما اذا طرء انتفى الاخر من دون واسطة وهذه امارة التضاد **فصل**
وعلامة التضاد فصح بهذين الوجهين ان الكونين اذا تغايرت بهما الجهة كانا ضدين كما انه اذا اتفقت بهما الجهة كانا مثلين وبالله التوفيق
ثم قال رحمه الله اعلم ان متماثل الاكوان محتص بحكم الى اخره ** قال ايده الله لما بين رحمه الله ان هذا النوع مشتمل على المماثل والمختلف افرد هذا الفصل للكلام
فيما يحصر به هذا النوع دون غيره من الانواع وجملة الكلام فيما اورده انه من سائر الانواع محتص باستحالة وجود الامثال الكثيرة في محال متغايرة اذا كان الوقت واحدا
وانما يصح وجود الامثال منه في وقت واحد اذا كان المحل واحدا او في المحال على طريق البدل فاما وجودها على الجمع في محال متغايرة فهذا ممتنع وكان الوجه
في ذلك ان تماثل هذه الاكوان موقوف على ما اذا كانت الجهة واحدة ومن المحال حصول الجواهر الكثيرة في محاذاة واحدة لتحيزها على ما مضى من قبل فيجب استحالة وجود
هذه الاكوان على الجمع وانما يصح ذلك على وجه البدل ويوجد فيه الجوهر في هذه المحاذاة بكون ينتقل جوهر اخر اليه بكون مثله فيكون الموجود ثانيا مثل الموجود اولا

ثم كذلك في سائر الجواهر وليس هذه حال المتماثلات اجمع من السواد والبياض وغيرهما فان المتماثلات منه في محال متغايرة تصح كما يصح في المحل الواحد على الخلاف الذي تقدم فيوجد سواد في هذا المحل وسواد اخر في محل اخر سواه ثم كذلك البياض والطعوم والاراييح ونحوها فصار هذا الحكم مما اختص به الاكوان دون غيرها ٠٠ وما اختص به من الحكم هو ان المماثل منه يصح وقوع التمانع به كالمتضاد وهذا لا يصح في غيره من الانواع لانه لا يصح ذلك في غيره الا في ضدين او في امرين يجريان مجرى الضدين ٥ ويبين ذلك في الخط المركب من بائه احرا فان العدم تعالى لو حاول نقل ما على يمنيته الى الاوسط والواحد منا حاول نقل ما على يسرته الى الاوسط لكان مراد القديم تعالى بالوجود احق من مراد الواحد منا فيمنع تعالى بما نفعله ما يفعله الواحد منا مع انه مثل لذلك الكون لافاق الجهة والمحاذاة بها اذ من المحال ان يقال ان الممانعة تقع بعض الكوهر لان ذلك لا يصح الا في فعلين متضادين الوقوع دون حاصلي الوجود فهذه جملة الكلام في ذلك

فصل

ثم قال رحمه الله اعلم ان المتضاد من الاكوان على ضربين الى اخره ٠٠ قال ادام الله توفيقه معظم الغرض بهذا الفصل ان المتضاد من الاكوان يختص بحكم من سائر المتضاد كما ان المتماثلات منها تختص بالحكم الذي قدمناه وجملة الكلام فيما اورده ان الاكوان على ضربين احدهما يثبت التضاد بينها على الجنس والاخر على الحقيقة فالضدان منها على الجنس كالكون في المكان الاول والكون في المكان العاشر فان المضاد بينهما لا يثبت على الحقيقة فان ثبت فانما هو على الجنس والضدان منه على الحقيقة هو ان يكون المحاذا بين قريبتان فيطرء احدهما فينفي الاخر وهذا لا يكون كذلك الا اذا كان المحل واحدا فاما عند تغاير المحل فان المضادة بينهما لا تثبت الا على الجنس فصار حكم الكونين الضدين على هذين الوجهين حكم اللونين الضدين ٠٠ والذي يخص به من الحكم الضدان من الاكوان هو انها على اضرب ثلثة احدها يصح فيه المعاقبة وهذا اذا كانت المحاذاتان قريبتين فالكونان المختصان بهما ضدان يصح وجود احدهما بدلا عن الاخر اذا كان من فعل الله تعالى مبتدا او يصح ان يعاقب احدهما صاحبه بان يوجد احدهما فيه ثم يوجد الاخر بعد وجود الاول فينتقل به من المكان الاول الى الثاني فيكون متعاقبا عليه لانه ليس مما يختص في الوجود بوقت حتى اذا انقضى ذلك الوقت لا يصح وجوده من بعد ولكن ذلك انما يتصور فيما يكون مقدورا لله تعالى مبتدا دون ما يقع عن سبب من فعلنا او من فعل الله تعالى على التفصيل الذي مضى والثاني يصح فيهما طريقة التعاقب دون البدل وهو اذا كانت المحاذاتان قريبتين والكونان من فعلنا او من فعل الله تعالى متولدين او احدهما اذا وجد صح منا ومن القديم تعالى ان يوجد الاخر فينتقل به الى المحاذاة القريبة منه فيكون قد عاقبه ولا يصح فيهما طريقة البدل لان البدل لا يقع الا في ضدين يقعان في محلهما مبتدأ والثالث يصح فيه البدل دون التعاقب وهو ما الكونان اللذان يختصان بالجهتين المتباعدتين من فعل الله تعالى حال حدوث الجوهر فانه يصح فيهما طريقة البدل فيوجد الجوهر بالرى بدلا من وجوده بغداذ ولا يصح فيهما طريقة التعاقب لاستحالة الطفر على الجواهر وانما وجب ان يكون الكونان من فعل الله تعالى لان احدنا غير موصوف بالقدرة على الكون الذي يحدث في الجوهر حال حدوثه حتى يفعل الكون في الاول بدلا من الكون في العاشر وانما الله تعالى هو المختص بالقدرة على ذلك وكان الوجه في ذلك ان احدنا لا يقدر على الكون معدى عن محل قدرته الا بالاعتماد والاعتماد من شرط توليده الكون هو ان يكون بلته وبين المحل المفعول فيه مماسة ومماسة المعدوم في حال حدوث الجوهر محال فامتنع صحة ايجاده منه فصار المضاد من الاكوان مختصا بهذا الحكم من بين سائر المتضادات فان المماثل منها اختص بالحكم الذي قدمناه من بين سائر المماثلات وربما دخل المتضاد من الاكوان قسمة اخرى فيقال هو ينقسم الى ما يتضاد وينتافى وهو ما يصح فيها طريقة التعاقب والى ما يتضاد ولا ينتافى وهو ما يصح فيه البدل دون المعاقبة فهذه جملة الكلام فيما اورده رحمه الله هاهنا

فصل

ثم قال رحمه الله اذا صح لنا تضاد الحركتين في حيزين الى اخره ٠٠ قال ايده الله اعلم ان الغرض بهذا الفصل ابطال مذهب الفلاسفة في تجويزهم الجسم في وقت واحد في حيزين على ما يقولونه في الكواكب السيارة من الشمس والقمر وزحل والمشتري والزهرة والمريخ وعطارد فان مذهبهم ان هذه الكواكب تتحرك بحركة نفسها طبعا من المغرب الى المشرق وبحركة الفلك من المشرق الى المغرب في هذه الحالة الواحدة هي والوجه في ابطال هذا المذهب ما قدمناه من قبل ان الكونين اذا اختصا بالحيزين كانا ضدين فلو تحرك الجوهر في وقت واحد في حيزين لوقع الضدين وهذا محال فعلى هذا لو تحركت هذه الكواكب في وقت واحد في حيزين لزم اجتماع الضدين من الكونين وهذا محال فجب بطلان مذهبهم ايضا في تجويزهم لما جوزوه ان راكب السفينة يتحرك في حال حركتها في خلاف جهتها ولا يكون كذلك الا وهو متحرك في وقت واحد في حيزين وربما صوروا الكلام في الذرة اذا حصلت على طرف الرحا فانه يصح منها ان تتحرك في خلاف جهة الرحا فيكون متحركة في وقت واحد في حيزين على ذلك يجري حال الكواكب السيارة من الكواكب

ولنا في الجواب عن الشبهة التي اوردوها طريقان احدهما ان ما ذكرناه من امتناع اجتماع الضدين وامتناع حصول الجوهر الواحد في الوقت الواحد في الحيزين معلوم بدليل قاطع لا يدخله الاحتمال وهذا الذي ذكرتموه معترض للاحتمال يجوز ان يكون الامر على ما ذكرتموه ويجوز ان يكون على خلافه فلا يجوز ترك ما لا يدخله الاحتمال الى ما هو معترض للاحتمال ٠٠ بين صحة ما ذكرناه ونوضحه انا نعلم استحالة الجوهر الواحد في وقت واحد في حيزين ضرورة والوجه لذلك الاضداد الكون فيجب ان يكون الامر للاحتمال مردودا الى ذلك وان لا يقال انه يتحرك في وقت واحد في حيزين فهذه طريقة في الجواب عن شبهتهم

وطريقة اخرى وهي ان راكب السفينة لا يتحرك في حال حركتها في خلاف جهتها وكذلك النملة لا تتحرك في حال حركة الرحا في خلاف جهتها وانما يتحرك راكب السفينة في خلاف جهة حركتها في حال وقوفها وسكونها لان حركات السفن لا تكون متواليه بل يقع في خلال حركاتها سكنات فاذا تحرك في خلاف جهة حركتها فانما يتحرك اليها في حال تخلل السكنات فيما بين حركاتها حتى انا لو قدرنا توالي الحركات للسفينة لم يتأت من الواحد اصلا ان يتحرك في خلاف جهتها وهذا معلوم من حال السفن انه اذا اشتدت الرياح بمهبوبها على السفينة حتى اشتدت الحركات بالسفينة تعذر على راكبها الاستمرار فضلا عن الحركة في غير جهتها ولهذا لا يلتمس حركتها بسكونها اذا كثرت الحركات فيها وتوالت بها بوقوع الرياح عليها ويلتمس حركتها بسكونها عند محال السكنات فيما بين حركاتها وعند ضعف سيرها

فصل

ثم قال رحمه الله ويبتني على صحة الاصل الذي قدمناه في تضاد الكونين الى اخره ٠٠ ولما ابطل رحمه الله مذهبهم في حركة الجسم في وقت واحد في حيزين اورد هذا الفصل ايضا لابطال مذهبهم وقولهم انه قد يكون هاهنا حركة اسرع من اخرى وحركة ابطا من اخرى على ما يقولونه في حركات النجوم السيارة وحركات الفلك من ان النجوم تتحرك ابدا وكذلك الفلك ايضا من ان الفلك اسرع حركة من النجوم والنجوم ابطا حركة من الفلك ٠٠ والاصل في ذلك ان حركة واحدة لا يصح ان يقطع بها اكثر من مكان واحد

اذ لو قطع بها اكثر من مكان واحد وقد بينا ان الكون في الجهتين ضدان لزم في ذلك الكون ان يكون على صفتين ضدتين وهذا محال فاذا كانت الحركات اجمع مشتركة في انه لا يصح ان يقطع بها الا مكان واحد بطل ان يقال ان بعضها اسرع من بعض لانه لا يعقل من السرعة الا ان يقال ان بعضها يقطع اكثر من مكان واحد وبعضها لا يقطع الا مكان واحد وقد بينا ان ذلك لا يصح فيجب ان يبطل مذهبهم ۞ وعلى هذا يبطل قولهم ان الكواكب الثبتة تتحرك ابدا او الفلك ايضا يتحرك ابدا ثم ان الفلك اسرع حركة من هذه الكواكب لان ذلك مما لا يمكن تصوره والحال ما ذكرناه انه لا تاثير لكثرة الحركات في القطع الا ترى ان هذا الجسم لو تحرك بعشر حركات في عشرة اوقات الى غاية وتحرك جسم اخر بالوف حركات في خمسة اوقات وسكن في جهة لكان بلوغ الجسم الاول وصوله الى تلك الغاية اسرع من وصول الاخر اليها فبان ان كثرة الحركات لا تاثير لها في القطع ولم يكن الوجه في ذلك الا ما ذكرناه من ان الحركة والوقت واحد لا يصح ان يقطع بها اكثر من مكان فيجب ان يبطل ما ذهبوا اليه وليست الحركات ما يظهر للحس فيكون كثرتها مقوية للادراك كما تقوله في كثرة اجزاء السواد وانما يوثر كثرة الحركات في قوة المنع فقط

فصل القوم في ذكر ما تعلمه من حال الجسمين المتحركين انهما متحركان ثم يكون احدهما اسرع حركة من الاخر وهذا لا يمكنهم التعلق به وذكر ان العلة في ذلك ان حركة احدهما تقطع اكثر من مكان واحد وحركة الاخر لا تقطع اكثر من مكان واحد وانما الوجه في ذلك ان احدهما لا يقع في خلال حركاته من الامكنة ما يقع في خلال الاخر والا فلو قدرنا فيهما في الحركات وتوالها او تخلل السكنات في خلال حركاتهما لم يكن احدهما الا كالاخر في سرعة الحركة وبطوها وذكر شيخنا ابو هاشم رحمه الله ان العلة في ذلك ان احد الجسمين اذا تحرك احدهما بعشر حركات الى مكان في عشرة اوقات والاخر هذا الذي ذكره لا وجه له لانا قد بينا ان كثرة الحركات لا تاثير لها في القطع على ما ذكرناه في الجسمين اذا تحرك احدهما بعشر حركات الى مكان في عشرة اوقات وتحرك الاخر بالوف حركات في خمسة اوقات فيجب ان يكون احدهما اسرع من الاخر بدليل ۞ واعلم ان القوم كما ذهبوا الى ان هاهنا حركتان احدهما اسرع من الاخرى فانهم ذهبوا ايضا الى جواز حركة الجسم على سمت الابتداء وعلى ذلك بنوا حركة الفلك انها واقعة في سمت الابتداء وهذا غير صحيح لا يتصور عندنا وذلك لان حركة الجسم انما تصح في السمت التي يصح ان يلاقي فيها مثله ولا يصح ان يلاقي الجوهر مثله في سمت الابتداء والا اقتضى ان يكون هاهنا ما هو اصغر مقدارا من الجزء وهذا ما اشبعنا الكلام في ابطاله ۞ والذي يبين صحة ما ذكرناه ونوضحه من ان الاجزاء الواقعة على سمت الابتداء لا يصح ان تتلاقى هو ان تركب هذه الاجزاء لا يكون على سمت الاستقامة والا جزاء اذا لم يكن حاصلة على سمت الاستقامة لم يصح ان تتلاقى الا ترى انا لو قدرنا ان هاهنا مربعة مشتملة على تسع مربعات لم يصح في تلك المربعات ان يكون منها ما يلاقيه الا ما كان منها على سمت الاستقامة دون ما لا يكون واقعا في هذه السمت التي ذكرناها الا ترى انه لو قيل انها ملاقيها لكان لا يخلو اما ان تلاقيها بطولها غير العمق وهو لا شبهة في انها لا تلاقيها فيه وايهما قيل كان باطلا لان في هذه المربعات الاربع التي على جوانبها الاربع ما قد استوعب طولها وعرضها فما عدا هذه المربعات الاربعة لا يصح ان يلاقيها اذ لجهة هناك قارعة تلاقيها فيها اذا ثبت هذا وراينا في هذه المربعات انها لا تتلاقى وجب القضاء في الاجزاء الواقعة على سمت الابتداء ما يستحيل تلاقيها اذ ليس الوجه في استحالة تلاقي تلك المربعات الا انها واقعة لا على الاستقامة فهذه الاجزاء الواقعة على سمت الابتداء اذا لم يكن حاصلة واقعة على سمت الاستقامة وجب القضاء باستحالة تلاقيها واذا استحال تلاقيها في هذه الجهة استحال حركة الجسم فيها لان الجسم لا يصح ان يتحرك الا في الجهة التي يصح ان يلاقي فيها مثله فهذه طريقة القول في ذلك والله التوفيق

فصل قال رحمه الله البقاء صحيح على قبيل الاكوان الى اخره ۞ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان هذا النوع الذي ابتدأه وذكر ان كثيرا من الاحكام التي تقدم ذكرها من الانواع التي يصح عليها البقاء حركة كانت او سكونا احتماعا كانا او افتراقا وهذا هو مذهب شيخنا ابي هاشم رحمه الله واما الشيخ ابو علي رحمه الله فقد منع من جواز البقاء على الحركة وجعلها من القبيل الذي لا يصح عليها البقاء وهذا هو مذهب شيخنا ابي الهذيل رحمه الله ايضا واما السكون فان ابا علي ذهب الى انه يبقى اذا صادف منعا او عجزا وقال باستحالة البقاء عليه اذا لم تصادف منعا او عجزا قال وهذا انما يكون اذا كان مرتفعا الواحد منا مباشرا فاما خلاف شيخنا ابي القسم في هذه المسئلة فهو غير مختص بهذا النوع لانه كان يذهب الى ان هذه الاعراض لا يصح البقاء على شيء منها اصلا فالغرض المقصود في هذا الفصل انما هو مكالمة الشيخ ابي علي وان كان ما نورده في هذا الباب يكون جميعه كلاما على ابي القسم ودليلا على فساد قوله ايضا والدليل على صحة ما اختاره شيخنا ابو هاشم رحمه الله هو انا قد عرفنا ان هذا الجسم على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة لا يزول عن الجهة التي هو فيها الا عند طروء ضد فلو لا بقاء ما كان فيه من الكون والا كان لا يجب ذلك وكان يجوز ان يخرج عن كونه كائنا في تلك الجهة من دون طروء ضد فلما عرفنا خلاف ذلك على ايسر الحالة فيه دللنا ذلك على ان ما فيه من الكون ثابت فيه على وجه لو لا طروء هذا الضد عليه والا كان يجب بقاؤه لاستحالة كطريقتنا في بقاء الالوان فان قيل ما انكرتم انه انما لم يخرج عن تلك الجهة الا عند طروء ضد لا ان ما فيه من الكون باق ولكن لاستحالة خلوه من الكون فلم يجز والحال هذه ان يخرج عن تلك الجهة الا بعد ان يحلف ضد ما فيها من الكون والجواب ليس الامر على ما قدرتم لانه لو كان لا سبيل لم يجب استحالة خلوه من الكون لان الحال لا يحلف في ذلك فسواء كان باقيا او لم يكن باقيا فانه لتجويز استحالة ذلك عليه كيف يجوز والحال هذه ان يقال ان الجوهر في تلك الجهة على وجه لا يخرج عنها الا عند طروء ضد انما هو لاستحالة خلوه من الكون ومن المعلوم انه لو لم يكن باقيا لكان الحكم ثابتا وهو استحالة خلوه من الكون فبطل ما ذكره

دليل آخر في المسئلة وهو ان الواحد منا لو تشبث بطرف جسم او وضع عليه يده لكان من هو دونه في القدرة لا يمكنه رفع ذلك الجسم ولا جذبه من تحت يده حتى اذا رفع عنه يده تاتى من الاضعف رفعه بسهولة وجذبه من دون مشقة فلا بد من علة لاجلها لم تات منه ذلك اولا واتى منه في الثاني ذلك وليس يمكن الاشارة الى علة في ذلك سوى ان يقال ان هذا الجسم كان يحدث فيه في الاول من هو دونه ذلك القادر الاقوى من الاكوان حالا فحالا ازيد مما يقدر عليه الذي هو دونه في القدرة فهكذا كان يتعذر عليه نقله في الاول وفي الثاني حيث صح منه رفعه انما صح ذلك لان ما فعله القادر الاقوى فيه من الاكوان في الاول صار باقيا فيه في الثاني والباقي احد له في المنع لو لا ما قلناه والا لتعذر عليه رفعه في الثاني كما تعذر عليه رفعه اولا

مثالها



واما ان تلاقيها بعرضها او لا سمت غيرهما هاهنا

دليل آخر في المسألة وهو ان هذه الاكوان لو لم تسكن وكانت مما تستحيل عليه البقاء في النوع لكان يجب في الاجسام العقيلة ان يبتدئ منا نقلها على سهولة او كان لا يبتدئ منا نقلها اصلا فاما ان يصعب علينا نقلها فهذا لا وجه له والحال ما نقولونه في الاكوان وبيان ذلك ان ما في هذا الجسم الثقيل من الاكوان لو لم تكن باقية وكانت حادثة حالا فحالا لأمر قبل الله تعالى لكان يجب ان لا يصح منا تحريكه ونقله اصلا وذلك لانه تعالى اذا اراد ايجاد السكون فيه حالا فحالا فان مراده عز وجل بالوجود والحصول اولى من مراد الواحد منا فمع ان الله تعالى يريد ايجاد السكون فيه حالا بعد حال كيف كان يمكننا تحريكه ونقله وان لم يكن القديم تعالى مريدا للتسكين كان يجب ان يتأتى منا نقله وتحريكه بسهوله فاما ان يصعب علينا تحريكه ونقله مع ان القديم تعالى غير مريد لايجاد السكون فيه حالا فحالا ومع ان الحال فيه من الاكوان ما ذكرتم من استحاله البقاء عليها فذلك مما لا وجه له فلما صعب علينا على وتيرة واحده وطريقه مستمرة نقله وتحريكه دلنا ذلك على بقاء ما فيه من الاكوان وان فيه من المعاني الباقيه ما يحتاج الى ابطاله اذا اريد نقله وتحريكه **واجد ما يستدل** به ان هذه الاكوان لو لم تبق وقد صح انه تعالى غير ملجإ الى خلقها وايجادها في كل حال لكان يجب متى لم يخلقها في هذا الجسم ولم يفعلها فيه ان ينتفي هذا الجسم ويعدم او ان لم ينتف ان يخلو من الكون وكل واحد مما يودي اليه قولكم هذا في البطلان والفساد ما لا يشتبه الحال فيه فوجب القضاء بسقوطه ∴ الا ان هذا الوجه مما يمكن ان يشغب فيه فيقال ان القديم تعالى اذا لم يخلق الكون في هذا الجسم انتفى لانه في كونه كائنا يحتاج اليه ويستحيل خلوه منه مع الوجود فاذا افتقد ما يحتاج اليه هذا الجسم في وجوده من الكون انتفى كما ينتفي عند طروء ضده الذي هو الفناء لانه كما لا بد في حال حدوثه من وجود الكون فيه والا لم يصح وجوده فكذلك في حال البقاء لان هذا هو الواجب في كل ما يكون مفتقرا بغيره ∴ الشيخ ابو علي صحح لمذهبه بوجوه منها ان الحركة لو بقيت لصارت سكونا وهذا محال فوجب القضاء باستحاله البقاء عليها **والاكوان** ان هذا الذي نقوله محال ايضا لانا نجوز بقاءها وصيرورتها سكونا فما تلزمناه هو بعينه مذهبنا ولا باس به وقد دلت الدلالة على صحته ولا يمكنه ان يقول ان السكون ضد للحركة والحركة ضد له فكيف يجوز صيرورتها سكونا في حال بقايها وهل الايجاب لقلب الجنس وايجاب ان يصير الشيء في حال بقايه بصفة ضده وبصفة مخالفه وذلك لان السكون انما كون ضدا للحركة اذا تعاقبتا على المحل بهما فاما اذا انفردت الحركة بهما فانه لا يكون ضدا لها ولا هي ضد له بل يكونان مثلين فلا يجب والحال هذه اذا صارت سكونا في حال بقايها ان تصير بصفة ضدها بل هي والحال ما ذكرناه تكون على ما كانت عليه لان بقاءها لا يخرجها عما هي عليه ∴ ومنها ان الحركة مدركة على خلاف ما يدرك عليه السكون عليه فلو بقيت الحركة حتى صارت سكونا لكان يلزم ان يختلف حالها على الادراك في حالتي حدوثها وبقائها وهذا مستحيل في ذاته اذ من المحال ان يختلف الحال في ادراك المدركات من حالة الحدوث ومن حاله البقاء لان ذلك يقتضي تغيره وصيرورته الى غير ما كان عليه فوجب المنع من جواز البقاء على الحركة **والاكوان** ان هذا الوجه الذي اوردته قد بنيته على ان الحركة والسكون مدركان وهذا مما لا يقع فيه التسليم لان الاكوان عندنا غير مدركة على ما بنيته من بعد ان شاء الله تعالى ولو سلمنا كونها مدركين لكان الفصل يقع في الادراك على مثل ما يقع في السواد اذا ادرك مستمرا واذا ادرك بعد ضده ثم لا يدل الفصل الواقع بين حالتي حدوثها وبقايها على اختلاف وتغير كما لا يدل الفصل الواقع بين الادراكين للسواد على تغير واختلاف فبطل ما اعتمده ∴ ومنها ان الاكوان لو كانت باقيه لوجب في كون الواحد منا اذا كان جالسا في دار الغير اذا نهاه عنه بعد الاذن ان يقبح في حال بقايه ومعلوم ان حسن الشيء وقبحه يتبع حال الحدوث ولا يجوز فيما وقع حسنا ان ينقلب قبحا فاذا كان الامر على ما ذكرناه فيجب ان يقال في كونه انه تحدث حالا بعد حال فما حدث بعد النهي والكراهة يكون قبيحا دون ما تقدم **والاكوان** ان الباقي من الكون فيه لا يصير قبيحا بعد وقوعه حسنا بل هو في الحسن على ما كان من حاله فان قيل كيف ذاك وهو يستحق الذم على هذا الكون فلو لا انه صار قبيحا والا لما استحق الذم عليه اذ من المحال ان يستحق الذم على الفعل الحسن قيل له ان لا يستحق الذم وجها يصرف اليه حسنه غير قبح كونه في الدار وهو ان يقال انه انما يستحق الذم بعد الكراهة والنهي لانه لم يفعل ما وجب عليه من الخروج لانه بعد النهي والكراهة يلزمه مفارقة الدار والخروج عنها فاذا لم يفعل ما يلزمه ووجب عليه استحق الذم لاخلاله بالواجب وان لا يفعل عندنا جهة في استحقاق الذم ووجه في حسن اللوم ∴ على ان هذا الجالس في الدار يحتاج في كل حال من الحال ان يفعل فيه الكون لانه بتمام سكونه جالسا عن السقوط لولاها والا لكان يسقط لما فيه من الثقل فيحوز صرف هذا النهي والكراهة واستحقاق الذم الى هذه الاكوان لانها تقع قبيحة لا محاله ومنها ان الحركة لو بقيت لكانت قطعا للمكان في حال بقايها ولكانت تسمى حركة وهي باقيه كما تسمى حركة وهي حادثة **والاكوان** اما قولكم انها لو بقيت لكانت تسمى حركة فهذا كلام في عبارة والكلام في العبارة لا طايل فيه وانما الغرض المقصود والمراد المطلوب تحقق المعنى وتحصيله فاذا حققنا الكلام في المعنى فلا مشاحة في العبارات والاسماء والالفاظ ∴ واما ما تصل بالمعنى فنقول ان هذه الحركة وان بقيت لم تخرج من ان تكون كونا محتصا بهذا المكان لان بقاء الشيء لا يقلب جنسه ولو قطع بها مكانا اخر لانقلب جنسها لانها لما هو عليه في ذاتها تختص بهذه الجهة فلو اختصت بجهة اخرى لاقتضى ان تكون قد صارت بصفة ضدها وهذا محال فحصول ما قاله انها لو بقيت لصارت بصفة ضدها وهذا الوجه الاترى ان السواد اذا بقي لا يجب ان يصير بصفة الحمرة والصفرة وغير مما هذا هو الوجه الذي ذكره شيخنا ابو هاشم في الابواب وذكره في الجامع انها اذا بقيت لا يصح فيها ان تقطع بها غير ذلك المكان كما ان السواد اذا بقي لا يجب ان يسود به غير ذلك المحل ما كان السواد محتصا بمحل معين كما ان الحركة توجب كون الجوهر كائنا في جهة معينه مخصوصة والمعتمد من هذين الجوابين ما بدأنا بذكره وهو ما قاله في الابواب ومنها ان الحركة اذا بقيت خرجت عن التوليد ومعلوم انه لا يجوز خروجها عن التوليد فيجب ان لا يصح بقاؤها لان القول ببقايها ايجاب لخروجها من التوليد والاكوان ان ما ذكرته من انها اذا بقيت خرجت عن التوليد لا يقع فيه التسليم لانا نقول انها وان بقيت فهي في التوليد على ما كانت عليه وهي حادثة فبطل ما بنيت عليه كلامك على انا لو قدرنا خروجها عن التوليد في حال بقايها لم يقدح ذلك في بقايها بل يجوز بقاؤها وانتفاء التوليد عن كثير مما عدا الاكوان من الباقيات ومنها ان المتحرك لا سيما متحركا زمانا طويلا ولو بقيت الحركة لوجب بقاء المتحرك زمانا طويلا وقد عرفنا استحاله بقاء المتحرك زمانا طويلا فدل ذلك على استحاله البقاء على الحركة ايضا

والجواب عن ذلك ما الذي تعني بقولك ان المتحرك لا يبقى زمانا طويلا ان اردت بذلك ما يتوالى حركاته فهو كما ذكرته لكم لان بعض تلك الحركة يبطل البعض فلهذا لا يبقى متحركا زمانا طويلا فلا يدل ذلك والحال هذه على استحالة البقاء على الحركة ∴ وان اردت به ما لم يكون متحركا ثم يصير ساكنا فهذا مما يصح ان يبقى كذلك زمانا طويلا فيكون في معنى المتحرك زمانا طويلا وان كان لا يوصف بذلك لافادته قطع غيرها من الجهات بها وهذا لا يجوز لما مر قبل فان قال قايل ما قولكم في الحركة الموجود في الجسم اتوجد في المكان الاول فيه ام في المكان الثاني والجواب انها توجد في المكان الاول فينتقل الجسم بها الى المكان الثاني فيكون حال وجودها حال انتقال الجوهر بها الى المكان الثاني من مكانيه قال الشيخ ابو محمد رحمه الله ويحقيق ذلك انها توجد في المكان الثاني

فصل ثم قال رحمه الله ذهب ابو علي رحمه الله الى ان الاكوان مدركة الى اخره ∴ قال ايده الله وما بين رحمه الله الخلاف الذي جرى بين شيخينا ابي علي وابي هاشم رحمهما الله في بقاء الاكوان وقد ذهذا الفصل لخلاف اخر جرى بينهما وهو ان الاكوان هل تدرك ام لا لما كان احد تلك الوجوه التي استدل بها ابو علي في المسئلة التي قبل هذه المسئلة مبنيا على ان هذه الاكوان مدركة وحملة القول في ذلك ان الشيخ ابا علي رحمه الله كان يذهب الى ان هذه الاكوان مدركة رؤية وملمسا الى هذا ذهب الشيخ ابو القسم البلخي واما الشيخ ابو هاشم فمنع من القول بكونها مدركة وقوله في انها غير مدركة لم يختلف في المواضع وانما اختلف قوله في العلم بها فقال مرة انها معلومة ضرورة حيث ذهب الى ان العلم بالمتحرك علم بحركته ثم رجع عن هذا الى انه علم بحالة يكون عليها الجوهر وهو الصحيح ∴ والذي يدل على صحة ما اختاره الشيخ ابو هاشم رحمه الله من استحالة تعلق الادراك بالاكوان هو ان هذه الاكوان لو كانت مدركة لوجب في راكب السفينة ان يفصل بين كونها سابرة وبين كونها واقفة ومعلوم في بعض الاحوال انه لا يفصل بين سيرها وبين حركتها حتى انه ليراجع الملاح في ذلك ويسأله عنه الا ترى ان ناظر السفينة اذا صار ابيض بعد ما كان اسود او اسود بعد ما كان ابيض فانه يفصل بين حالتي اسوداده وابيضاضه لما كان السواد والبياض مدركين فلو كانت الحركة والسكون مدركين لوجب ان يفصل ايضا على هذا الحد لانه لا يجوز في المدرك ان يحصل على الصفة التي لو ادرك المدرك لادركه عليها والمدرك على الصفة التي لو ادرك لادرك عليها وبرفع الموانع ومع ذلك فلا يدرك ذلك المدرك بل يجب والحال على ما وصفناه ان يراه ويدركه لامحاله واذا رآه وجب ان يعلم اذا زال المانع وارتفع اللبس فكان يجب لو كانت الاكوان مدركة ان يفصل راكب السفينة بين سيرها وسكونها على الحالات كلها ومعلوم خلاف قول ذلك على استحالة تناول الادراك لها فان قيل ما انكرتم ان المانع من وقوع الفصل بين حالتي سيرها وسكونها هو انه يحدث في راكب السفينة من الاكوان مثل ما يحدث في السفينة فلهذا لا يفصل بين الحالتين لان الاكوان غير مدركة ويصير ذلك بمنزلة المحموم فانه لا يتبين حرارة ما يماسه ويلاقيه لما قد حصل فيه مثل ما هو حاصل فيما يماسه ويلاقيه او يصير ذلك بمنزلة المقرور فانه ربما لا يجد برودة الماء الماس له لانه قد حصل فيه من البرودة مثل ما حصل في ذلك الماء من البرودة كذلك في مسئلتنا والجواب عن ذلك ان قولك ان راكب السفينة يحدث فيه من الاكوان مثل ما يحدث في السفينة فغلط غير مسلم وذلك لان ما يحدث في الواحد منا اذا كان راكبا في السفينة من الاكوان يكون ضدا لما يحدث في السفينة منها فكيف يكون مثلها لانا قد بينا تضاد الاكوان عند تغاير الجهات بها واذا كان كذلك كان يجب ان يقع له الفصل بين الحالتين على الوجه الذي ذكرناه بخلاف المحموم والمقرور فان كل واحد منهما قد حدث فيه مثل ما حدث فيما يماسه من الحرارة او البرودة وهذا ابطل سؤال الپايلي ان السفينة اذا سارت حدث فيها اكوان مختلفة فلا يقع له الفصل بين سيرها وسكونها كالجسم اذا اختلط به الالوان المختلفة فان الراي لا يقع له الفصل بين بعضها وبين بعض وذلك لان الذي يحدث في السفينة من بعض تلك الاكوان وبين ما يحدث فيه من بعض الاحوال فكان يجب ان يقع له الفصل بين سيرها وسكونها وبين بعض الاكوان دون بعض كما ان الجسم اذا حدث فيه في كل حال ان يضاد ما كان قد حدث فيه او لم يكن يدوم وقوع الفصل بين بعض تلك الالوان وبين البعض **وبعد** فان راكب السفينة قد ينظر الى الشط ولا يعرف حركته ولا سكونه وان كان لا يحدث فيه شك فبطلها قلناه **وبعد** فلو كان ما قالوه من انه يحدث في راكب السفينة مثل ما يحدث فيها فيتعذر عليه لذلك وقوع الفصل بين حركتها وسكونها ما تعذر الفصل بين حالتي حركتها وسكونها لكان يجب في راكب الحمار ان لا يفصل بين سيره ووقوفه لانه يحدث فيه في كل حال مثل ما يحدث في الحمار وقد علمنا خلافه فبطل ما قاله **وبعد** فلو قدرنا ان يكون راكب السفينة اسود زنجيا وكان عليه ثياب سود ثم حدث في السفينة سواد فانه لا بد من القول بوجوب وقوع الفصل له بين كونها سودا وبين كونها بيضا فوجب القضاء بوجوب وقوع الفصل له من بعض تلك الاكوان وبين البعض اذا لا فرق بين الموضعين فان قيل ما انكرتم ان المانع من ذلك ما يرجع الى حال الشعاع المتصل بالسفينة لان حاله لا يتغير بالاجتطاله بعد القصر والقصر بعد الاجتطاله والا ستقامة بعد الانعراج والانعراج بعد الاستقامة **والجواب** ان هذا الذي تقوله لو كانت علة في المنع من الفصل بين الحالتين لكانت علة في المنع من وقوع الفصل بين كونها سودا وبين كونها بيضا لان هذه القضية التي ذكرتها قائمة في هذا الموضع ايضا ومعلوم خلافه فوجب القضاء بطلان قول من يجعل ما ذكرته علة في المنع من وقوع الفصل بين الحالتين ∴ ولانكن تخصيص هذا المانع بالاكوان وذلك لان الواحد اذا مشى نمشى غيره ثم وقف ذلك الغير فانه يعرف وقوفه ويفصل بين مشيه وبين وقوفه مع علمنا باستواء حال شعاعه في الحالتين جميعا ولو كان الامر على ما قالوه لكان يجب ان لا يقع له الفصل لان شعاعه لم يستطل بعد قصره ولم يقصر بعد استطالته ولم ينعرج بعد استقامته ولم يستقم بعد انعراجه فان قيل فليس بان يجعل امتناع وقوع الفصل بين سكونها وحركتها ووقوفها وسيرها على ما ذكرناه دلالة على ان الاكوان غير مرئية اولى من ان يجعل وقوع الفصل على غير ما بين سيرها ووقوفها علما لكونها مرئية فبطل ما قلتم والجواب ان الاكوان لو كانت مرئية لوقع الفصل لراكبها بين بعضها وبين بعض كما ان الالوان لما كانت مدركة وقع له الفصل بين بعضها وبين بعض فلما لم يقع الفصل له بين كونها سابرة وبين كونها منحركة قضينا بانها غير مدركة واما غير راكبها فلا يجب اذا وقع الفصل له بين كونها سابرة وبين كونها واقفة ان يقتضي لذلك كون الاكوان مدركة مرئية فبطل ما قاله فهذه جملة ما نذكره في هذه الدلالة وغاية ما نمكن ايراده فيها مما يتصل بها من الشغب وهي اضعف مبطلة لقول الشيخ ابي علي وذلك لان ما القاسم

الكل

كان يجعل المانع من وقوع الفصل بين حالتي سيرها ووقوفها رؤية بعض الحركات دون الكل وهذا الاينبغي ولا يرجع الى تحصيل الا رؤية بعض الشيء لا تمنع من رؤية

واحد مدرك على ان الاكوان غير مدركة هو ما قدمنا عرفانه ان هذا الجسم اذا كان في جهة فادركه الواحد منا فيها ثم غمض عينيه حتى اسقل الى اقرب المحاذيات الى تلك الجهة ثم ادركه ثانيا فانه لا يقع له الفصل بين كونه في هذه الجهة وبين كونه في الجهة الاولى ولو كانت الاكوان مدركة مرئية لوجب ان يقع له الفصل بين كونه هاهنا وبين كونه هناك لانا وجدنا فيه هاهنا في هذه الجهة من الكون ضد ما كان قد وجد فيه في المحاذاة الاولى الا ترى ان السواد والبياض لما كانا مدركين فوجد فيه السواد بعد ان كان البياض موجودا فيه فانه يقع له الفصل بين حالتي اسوداده وابيضاضه فهكذي كان يجب مثله في الكونين الضدين وقد عرفنا استحاله وقوع الفصل له بين كونيه في الحيزين فد لنا ذلك على بطلان قول من يجعل الاكوان مدركة **دليل آخر** وهو انا قد عرفنا ان المختلفات من المدركات يقع الفصل بين قليلها وكثيرها كاللون والطعم وغيرهما فان احدنا يفصل بين الاسود الغليل السواد وبين الحالك الحلوك وبين المطعوم وفيه قدر من الطعم وبينه وفيه ما يزيد على ذلك القدر من الطعوم فكان يجب ان يقع الفصل على الادراك بين ان تحرك الجسم حركة واحدة وبين ان تحرك حركات كثيرة ومعلوم انا لا نفصل في مرائي العين بين ما اذا تحرك حركة واحدة وبين ما اذا تحرك بالوف حركات على ما ذكرناه وتوضيحه ان هذا الجسم النازل من السما لا يختلف حاله في القطع قلت الحركات ام كثرت وانما كان احد الجسمين اسرع نزولا من الاخر لاختصاصه بزيادة ثقل يخرق الهواء دون صاحبه وهذا هو الذي ذكره الشيخ ابو هاشم رحمه الله في علة ذلك والصحيح ما ذكرناه من وقوع سكمات في خلال حركات احدهما دون حركات الاخر والا فكثرة الحركات لا تاثير لها في القطع على ما بيناه من استوا الحال في القطع بين تحرك الجسم حركة واحدة وبين تحركه حركات كثيرة في الوقت الواحد **دليل آخر** وهو ان الاكوان لو كانت مدركة لكان يجب ان يوجب هيئة لمحالها اعتبارا بحال السواد وغيره من المدركات والغرض بذلك ان المحل يكون في حكم المستور بذلك المدرك حيث يقع له ولاجله الفصل بين ذلك المحل وبين محاذيه لاستحالة ذلك المدرك ولو كان كذلك لوجب ان يعاقب اللون فكان يجب في هذه الهيئة ان يكون مضادة لهيئة اللون فيستحيل اجتماعهما كما يستحيل اجتماع اللونين المختلفين وهذا معلوم خلافه فبطل القول بان الاكوان مرئية **واحد** مما يدل على ذلك ان هذه الاكوان لو كانت مدركة لوجب وقوع العلم الضروري بها لان الادراك طريق الى العلم الضروري بالمدرك فكان من الواجب ان تستغني عن الاستدلال على سكون الارض بشيء من الادلة لعلمنا الضروري بكونها ساكنة لادراكنا لسكونها وهذا معلوم خلافه ** وقد نقض الشيخ ابو علي على سكون الارض بدليل الريشة وغيره من الادلة وقيل له كيف تستدل على ذلك بهذه الادلة وعندك ان سكون الارض مما لا يرى مدرك واذا كان ذلك مدركا فما بالك تتكلف ايراد هذه الادلة على ما تعلمه ضرورة ولا يمكن الشيخ ابا علي ان يقول انا لم نكن مرئيته لما جاز وقوع العلم الضروري بكون الجسم متحركا وذاك لانه لا يمتنع ان يعلم كون الذات على صفة ضرورة ويعلم العلة التي توجبها بالاستدلال ** ومن المحال ان يدرك السكون ويرى ثم لا يعرف كون المحل ساكنا كما لا يصح ان يدرك السواد ولا يعرف كون المحل اسود فهذه الوجوه كلها ادلة دالة على ان الاكوان غير مرئية قطعا وعلى انها ليست بمدركة لمسا خلافا لما قاله الشيخ ابو الهذيل والشيخ ابو علي اولا فانه رجع باخرة الى ان الاكوان غير مدركة لمسا وقال ان ادراكها مقصور على حاسة العين ** الشيخ ابو علي رحمه الله يحتج لمذهبه ان الاكوان مرئية **فيقال** تحيزها وهو انا نفصل بين المتحرك والساكن على الحد الذي نفصل به بين الاسود والابيض فكما وجب في السواد والبياض ان يكونا مدركين لهذا الفصل فهكذي اذا فصلنا بين المتحرك والساكن وجب ان نقضي بكون الحركة والسكون مرئيتين **والجواب عن ذلك** انا قد دللنا من قبل على ان الحركة والسكون لا يتعلق الرؤية بهما فان لم نعلم الوجه الذي لاجله يقع الفصل بين المتحرك والساكن فليس بضرنا الجهل بذلك وليس يقدح فقد العلم به في الدلالة التي اقمناها على ان الاكوان غير مرئية وذاك لانه شبهة في حكم المنفصل عما ذكرناه من الدلالة **ثم** نقول ان مجرد الفصل بينهما لا يدل على كون الحركة والسكون مدركين بل انما كان يدل على ذلك لو ثبت ان هذا الفصل الواقع بينهما لا يمكن صرفه الا الى انهما مدركان فاما ومن الممكن صرفه الى وجه اخر سوى كونهما مدركين فلا معنى لان يقال ان ذلك لكونهما مدركين ** وقد ذكر الشيخ ابو هاشم في وجه الفصل بينهما في العسكر يات ان ذلك لا ناذري من مكانه ما لم نكن نره من قبل ليفارقه منه ولا نذري من مكانه المنتقل اليه ما كنا نراه لاشتغاله به فلهذا يقع الفصل **وقريب** من هذا يذكر في وجه الفصل بينهما من طريق اللمس ان الجسم اذا تحرك من تحت يده بطل ادراكه له فلهذا يقع الفصل بين حركته وسكونه الا ان هذا الذي ذكره رحمه الله لا يكاد يستمر الحال فيه في جميع الاحوال لانا لو قدرنا انه لا مكان هاهنا لوقع الفصل بين المتحرك والساكن ولا يمكن ان يذكر هاهنا هذا الوجه الذي قاله من فراغ مكان وشغل مكان فيجب ان يكون الاولى في وجه الفصل بينهما ما ذكره رحمه الله في الجامع وهو ان وقوع الفصل بحال يرجع الى اختلاف حال الشعاع واضطرابه في اثنا طالته بعد قصره اذا تحرك الى ما يحاذيه من الجهات او قصره بعد اثنا طالته اذا تحرك الى ما يليه من الجهات او اثنا قامته بعد انعراجه وانعراجه بعد اثنا قامته فلهذا يقع الفصل بين حالات الجسم في كونه متحركا ساكنا لا لان ما فيه من الحركة والسكون مدركين ** ولا يمكن ان يقال لو كان الامر على ما قلتم لوجب فيما لا يعرف الشعاع ان لا يقع له الفصل بين المتحرك والساكن وذاك لان طريق الحكم غير نفس الحكم وغير ممتنع ان يحصل العلم بالحكم وان لم يحصل بطريقه فاما وقوع الفصل بينهما من طريق اللمس فلا يكون دليلا على كون الحركة والسكون مدركين محاسة اللمس وذاك لانه لا يمكن ان يرجع بهذا الفصل الى انا ندرك المحل محالا غير ما كنا مدركين له من قبل فيثبت الفصل لذلك بين المتحرك والساكن لا لكون الحركة والسكون مدركين ولا يمكن ان يرجع بالفصل الواقع بينهما عند اللمس الى تداخل اجزا الملموس في اجزا يد اللامس في حال دون حال وذاك لان هذه القضية انما تثبت فيما يختص بنوع من الخشونة دون ما لو كان ثابتا على سمت الاستقامة لا على حد التضريس ومع ذلك فانا لا نختص شيئا من الخشونة بوقع الفصل بين متحركه وساكنه وان لم يمكن صرف هذا الفصل ها هنا الى ما اشرتم اليه فيجب اذا كان الامر على هذا السبيل ان يكون وجه الفصل ما ذكرناه فان قيل فعلى هذا

اذا لم يعرف ابو علي ان الاكوان غير مدركة بحيث ان لا يعرف الاكوان اصلا وذلك يقدح في علمه بحدوث الاجسام لان العلم بحدوثها يبتني على العلم بها ويتفرع عليها
والحواجب انه اذا نظر في دلالة اثباتها حصل له العلم بها لا محالة واعتقادا انها مرئية او غير مرئية لاحظ له في المنع من اعتقاد ثبوتها وكونها وعلى هذا
لم يمنع اعتقاد ان القديم تعالى مرئي في نفسه من العلم بذاته فهكذا الحال هاهنا لا نمنع اعتقاد كونها مرئية من العلم بها فهذه طريقة القول في هذا الفصل

فصل ثم قال رحمه الله الاكوان داخلة تحت قدر العباد الى آخره ∴ قال ايده الله اعلم ان جملة ما ذكر في احكام
هذا النوع الذي هو الكون الكلام في انه داخل تحت مقدور الواحد منا ∴ والاصل في ذلك انما هو الطريقة المشهورة من وقوع هذه الاكوان بحسب قصود
ودواعيه وانتفائها بحسب كراهته وصارفه مع السلامة فيجب ان يكون متعلقه به من حيث الحدوث اذ لا وجه يمكن صرف هذا التعلق اليه الا الى ما ذكرناه

ويعلم وما يورد على هذه الطريقة من الاسولة والمجاب به عنها مذكورة في موضعها فلا وجه لنقلها الى ها هنا وتطويل الكلام هنا بها
فان هذه الاكوان تقع بحسب ما نفعله من الاعتمادات فيجب ان تكون متولدة عنها واذا كانت متولدة عنها والاعتمادات من فعلنا وجب فيها ايضا ان تكون
من فعلنا كان الفاعل للسبب هو الفاعل للمسبب والقادر عليه بحيث قدرته على المسبب وبينين من بعد دخول قبيل الاعتمادات مقدورنا ان شاء الله

ويعلم فان هذه الاكوان يثبت فيها احكاما من المدح والذم والثواب والعقاب ولا يجوز ان يكون كذلك الا وهي مقدورة لنا واقعة بنا وحادثة
من جهتنا فاما كيفية مقدوريتها لنا فعلى وجهي الابتداء والتوليد اما في محل القدرة او معدى عنها وان كان في كلي الحالين يكون الاعتماد هو الذي يولده
هذا اولى كان هذا النوع يدخل من جنسه تحت مقدور العباد فان فيها ما لا يدخل تحت مقدور القادر بالقدرة بل يكون القديم تعالى هو المختص بالقدرة
عليه وذلك هو الكون الذي يوجد في الجوهر حال الحدوث فان القديم عز وجل هو المختص بالقدرة على ذلك الكون وغيره من القادرين يقدر بالقدرة

والوجه في ذلك ان هذا الكون الذي وصفنا حاله مما لا يصح من الواحد منا ان يفعله الا معدى عن محل القدرة والا بالاعتماد والاعتماد من شرطه
في توليده لما يولده ان يكون محله ماسا للمحل المفعول فيه فلو قلنا بان القادر بالقدرة قادر على ذلك الكون لكنا قد اوجبنا في محل اعتماده ان يكون ماسا
للمعدوم وذلك لا شبهة في فساده اذ لا شبهة في استحالة ماسة المعدوم **وهذه** الطريقة تمكن الاستدلال بها على ان الجوهر لا يجوز ان يكون
داخلا جنسه تحت مقدور القادرين بالقدرة وذلك بان يقال قد ثبت ان وجود الجوهر متضمن بوجود الكون فلو كنا قادرين على الجوهر لوجب قدرتنا
على هذا الكون لان القادر على ايجاد ذات من الذوات قادر على جعلها على الصفة التي تحصل عليها وتحصيلها على الجهات التي تحصل عليها على ما بينا في كون
الكلام خبرا وفي علمنا باستحالة قدرتنا على هذا الكون للوجه الذي ذكرناه دلالة على استحالة دخول جنس الجواهر تحت مقدورنا فهذه جملة الكلام في هذا الفصل

فصل ثم قال رحمه الله وهو احد الاسباب الى آخره ∴ قال ايده الله البغية بهذا الفصل ان الكون احد الاسباب
الثلثة التي لها حظ التوليد ومسبب الكون انما هو التاليف بشرط تجاور المحلين والالم ايضا بشرط اسفا الصحة عن المحل الذي يولد الالم
فيه فاما الذي يدل على انه مولد التاليف اذا تجاور المحلان فهو ان التاليف بحسب المجاورة الا ترى ان المجاورة اذا كانت طويلة احصل التاليف
في سمت الطول واذا حصلت عرضا حصل التاليف عرضا ثم كذلك الحال في غيرها من الجهات فيجب اذا وقع التاليف بحسبها ان يكون متولدا عنها لان
هذا هو الطريق الذي به نعرف كون الشيء مولدا لغيره وبسببا له ولاجل هذه القضية تكثر التاليفات في المحال عند كثرة المجاورات ولذلك حكمنا
في التاليف انه لا يجوز ان يكون متولدا عن الرطوبة وذلك لانه لا يقع بحسب الرطوبة فلا يقل بقلتها ولا يكثر بكثرتها وانما يقع بحسب المجاورة
ولان الرطوبة لو شاركت الكون في توليد التاليف لشاركته في توليد الالم ومعلوم خلافه **ويعلم** عند المجاورة بحصل التاليف
لا محالة على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة ولا بد من تعلق من التاليف والمجاورة فاذا لم يجز ان يكون هذا التعلق ما يرجع الى الحاجة في الوجود
او التضمن ولا كان بحب وجود التاليف في الجزء المنفرد وبطل ايضا ان يكون وجه التعلق راجعا الى الحاجة في ايجاب احدهما للاخر ايجاب
العلة للمعلول لان من حكم العلة ان توجب الاحكام والصفات للذوات لا ان توجب الذوات فلم يبق الا ان يكون وجه العلقة بين الكون والتاليف
انما هو لما يرجع الى ايجاب السبب للمسبب اذا ثبت انه يولد التاليف فيجب ان تعلم ان الشرط في توليده له انما هو تجاور المحلين وبحد
التجاور بينهما وهذا سنبينه فيما بعد في فصل مفرد ان شاء الله ∴ **واما الطريقة** التي نستدل بها على انه يولد الالم كنحو طريقتنا في كونه
مولدا للتاليف وذلك لان الالم يحصل بحسبه الا ترى الى حصول الالم ووجوده عند حصول التفريق الذي هو الوهي على طريقة مستمرة ووتيرة
مستمرة والى زوال الالم على وتيرة واحدة عند وقد التفريق والوهي **ومن** ذلك ان هذا الالم يوجد في موضع الوهي لا في غيره من المواضع
كما ان النظر انما وجب العلم بما طلب به لا بغيره ولاجل ذلك خلف حال محل الوهي في الالم بحسب اختلاف في الرقة والصلابة لانا اذا اعتمدنا على محل
ناعم وجدنا فيه من الالم دون ما نوجده في المحل الجاسي الصلب اذا اعتمدنا عليه وليس ذلك الا لان التفريق الكثير يمتنع حصوله في الموضع الصلب ويحصل
ذلك في الموضع الناعم فوجب القضاء لذلك بوقوع الالم بحسب الوهي والوهي عبارة عن كون مخصوص واذا ثبت انه واقع بحسبه وجب ان يكون
متولدا عنه وحاصلا عنه متبعا **ويعلم** فلو كان الوهي لا يولد الالم لصح وجوده ثم لا يتالم الواحد منا وذلك بان لا يخترع الله تعالى
الالم ولا يختار الجاد وفي علمنا بحصول الالم على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة عند حصول الوهي دلالة على انه واقع بحسب الوهي ومتولد عنه
ثم اذا ثبت ان الوهي يولد الالم فيجب ان تعلم ان الشرط في توليده له اسفا الصحة عن محله لو لا ذلك والا كان من الواجب ان يتالم الواحد
بالانتقال من جهة الى جهة لحدوث ما يحصل فيه من الاكوان الحادثة ومعلوم خلافه ∴ **وعلى** هذا الم يجز وقوع جنس الالم في الجماد من جهة القادر
بالقدرة لانه اذا كان الشرط في توليد الكون له اسفا الصحة وكان لا يثبت هذا الشرط في الجماد على ما هو عليه من الجمادية وجب القضاء باستحالة وقوعه

في جزم الجاحظ من قبلنا والامر قبيل القدم تعالى اذا فعله مسببا لتعذر مراعاة تلك الشرطة في حق الجاحظ وانما يصح وجوده فيه من قبل الله تعالى اذا فعله مبتدا الان وفوعه مبتدا غير مشروط بانه الصحة **فصل** ثم قال رحمه الله اذا جعلنا المجاورة التي هي الكون مولدة للتاليف وهي موجوده في محلين الى اخره **قال** ايده الله وما بين رحمه الله الكلام في ان المجاورة مولدة للتاليف واحال بيان شرطه على ما يعود من بعد وجاز ان يسأل السايل فيقول اذا كان التاليف لا يوجد الا في المحلين فلو ولدته المجاورة لكان يجب ان يكون التاليف مثلا للاعتماد ومن جنسه لانها تولده في غير محلها كما ان الاعتماد يولد في غير محله اراد ان يبين ما هو جواب عن ذلك فقال ان ذلك لا يلزم وذلك لان المجاورة عبارة عن كون المتحيزين على سبيل القرب وكل واحد منهما مولد للتاليف لا على انهما يشتركان في توليد جزء واحد فان التوليد لا يجوز ان يجتمع على توليد مسبب واحد والا اقتضى جواز حصول مقدور واحد من قادرين بان يوجد احدى المجاورتين من فعل زيد والاخرى من فعل عمرو وذلك باطل ولكن على معنى ان كل واحد من الكونين يولد في محله جزء من التاليف على الانفراد والا يولد في غير محله ثم اذا ولده في محله فهو لامر يرجع اليه يوجد في محله وفي مجاوره من المحل الاخر فبطل بهذه الجملة قول من اعتقد فينا ان نقول بوجوب توليد الكون للتاليف في غير محله واذا ثبت هذا فاين ما حكم فيه من الاعتماد بسبيل مع ان من شانه ان يولد في غير محله بخلاف مسئلتنا ه **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم ان كلام شيوخنا مختلف الى اخره **قال** ايده الله لما بين رحمه الله ان الكون احد الاسباب وانه يولد التاليف والالم وبين مفارقته في توليد ما يولده حبس الاعتماد ات في طريقة التوليد ساق الكلام من بعد الى بيان انه في التوليد لا يختص بحال الحدوث بل هو في طريقة التوليد يستوي الحالين الحدوث والبقا وحمله الكلام في ذلك على شيخنا ابي هاشم رحمه الله في ذلك بدليل على انه كان يذهب الى انه يولد في حالتي حدوثه وبقايه وهذا هو الاقرب وهو الصحيح من المذهب الذي يختاره وكان الشيخ ابو علي رحمه الله حيث لم يقل سقا الحكاية ولم يجعل الاعتماد مولدا يقول ان الكون يختص توليده لما يولده بحال الحدوث فقط **والذي يدل** على ذلك هو ان توليده لما يولده انما هو لامر يرجع الى ذاته فيجب ان لا يختص في التوليد بحالة الحدوث وما لاجله يولد حاصل في حالة البقا وهو ما هو عليه في ذاته لان الشيء يبقاه لا يخرج عما هو عليه في ذاته فيجب ان يستوي الحال في توليده لما يولده بين الحدوث والبقا وان لا يجوز اختصاصه في هذا الحكم باحدى الحالين دون الاخرى وان يجري في ذلك مجرى الاعتماد فانه لما كان يولد ما يولده لامر يرجع الى ما هو عليه استوى الحال في توليده لما يولده من حالتي الحدوث والبقا فان قيل هذا الكون اذا بقي خرج من تعلقه بالقادر فهلا وجب خروجه عن التوليد ايضا في حال البقا بفارق الحال في توليد الكون لما يولده الحال في توليد الاعتماد لما يولده لان الاعتماد في كل حال يجري مجرى الحادث للمدافعة الحاصلة عنه في وقته فيجب ان يمنع ويولد في حالة البقا ايضا وهذه القضية غير ثابتة في الكون فابن هو من الاعتماد بسبيل وانى يجوز طريقة المقايسة بينهما **واكوان** ان المقدور الذي ذكرته في الاعتماد لم يخرج الاعتماد من ان يكون معلقا بالفاعل ويصح فيه التوليد وان بقي فيجب مثله في الكون للوجه الذي اشرنا اليه من ان كل واحد منهما يولد ما يولده لامر يرجع الى ما هو عليه في ذاته فيجب ان يحصر بحال الحدوث دون البقا وانما منع الاعتماد في حال البقا لانه لا يمنع نفيه وانما منع موجبه وموجبه يتجدد حالا بعد حال فلذلك ثبت له حظ المنع وان بقي وليس كذلك الكون لانه اذا منع فانما يمنع نفيه فاذا بقي لم يثبت حظ المنع خلاف الاعتماد وانما قلنا ذلك لانا قد علمنا من حال القوي اذا سكن الجسم بكل قواه ثم بقي فيه جميع ما فعله من السكون فان من دونه في القوة ينافي منه رفعه ولو كان لما فيه من الاكوان الباقية حظ المنع لتعذر عليه رفعه ولم يتأت منه تحريكه كما كان لو سكنه حالا بعد حال ثم لا يجب اذا خرج الكون من ان يكون له حظ المنع في حال البقا ان يخرج من ان يكون له حظ التوليد فبطل ما قاله وصح بالوجه الذي ذكرناه كون الكون مولدا في حالتي الحدوث والبقا جميعا غير ان الشيخ ابا هاشم جعل الشرط في توليده للتاليف تجدد التجاور وفي توليده لما لم يتجدد اسفا الصحة فمتى رأيناه لا يولد في حال البقا ويولد في حال الحدوث فلاختصاص الشرط بحال الحدوث دون حالة البقا لانه لا يكون له حظ التوليد والوجه الذي لاجله اعتبر رحمه الله تجدد التجاور في توليده للتاليف هو انه لو لم يجعل توليد الكون للتاليف مشروطا بذلك اعني بتجدد التجاور لوجب ان يزداد صعوبة الجسم على مر الاوقات لتزايد التاليف وفي علمنا خلاف ذلك ما يلزم من القضاء بان توليده له مشروط بتجدد التجاور والتجاور على مر الاوقات غير متجدد بل هو مستمر فلهذا لم يزدد تاليفه الذي يثبت له حظ في صعوبة التفكيك ومنع نعلنا في الجسم الملتئم مجاورات كثيرة زايده على ما كان فيه وصعب على من دوننا في القوة فكم من تحت يدنا فليس ذلك لتزايد التاليف هناك بل ذلك تابع لتلك المجاورات الحادثة في الجسم حالا بعد حال والا فما ذكرناه يدل على ان تجدد التجاور شرط في توليده للتاليف **وانما** جعلنا تجدد انتفاء الصحة شرطا في توليده للالم لانا قد علمنا ان اليد المجروحة اذا شكنت في الجو واسفا الصحة على ما كان عليه فان المه لا يزداد ولو كان يجوز توليده له من دون هذا الشرط لكان يجب ان يزداد المه على مر الاوقات لحدوث الاكوان في يده ومعلوم خلافه **ثم** ومتى رأيناه في بعض الاحوال يزداد المه فليس ذلك لانه يولد دون ما ذكرناه من الشرط بل هو لان الله تعالى يحدث فيه زيادة الالم ابتداء او يحصل من حرية الدم ما يولد ذلك الالم فاما ان يقال ان الكون يولد الالم مزدوجا ما ذكرناه ويحتج لذلك بهذا الذي ذكرناه فهذا لا يصح لانا قد بينا الوجه في ازدياد ذلك الالم مع تساوي الحال في اسفا الصحة **فصح** بهذه الجملة ان تجدد التجاور مشروط في توليده للتاليف وتجدد اسفا الصحة شرط في توليده للالم وهذا هو الذي كنا قد حلنا بيانه على هذا الموضع حيث تكلمنا في ان الكون احد الاسباب البتة فهذا هو القول في ذلك **فصل** ثم قال رحمه الله ليس يجوز مع تكامل شروط التوليد في الكون ان لا يقع مسببه الى اخره **قال** ايده الله لما بين رحمه الله كونه مولدا وان كونه مولدا مشروط بما ذكرناه من تجدد التجاور او تجدد اسفا الصحة اراد ان يبين انه مع حصوله وتكامل شروطه لا يجوز ان لا يولد وهذا لانه يولد ما يولد لامر يرجع الى ما هو عليه بشرط التجاور او اسفا الصحة فيجب ان يولد عند حصول الشرط لمحاله لان ما يولده من المسبب الذي هو التاليف والالم لا ضد لهما فيمتنع توليده لهما لوجود ذلك الضد فيفارق الحال في ذلك الحال في توليد الاعتماد لما يولده من الكون فانه يجاز ان لا يولد مع تكامل شروطه لحصول ضد مسببه على انه يمكن ان يقال انه اذا وجد ضد مسبب هذا الاعتماد فان شروط توليد الاعتماد للكون لم تتكامل لان توليده له مشروط بانتفاء ضده فمتى لم ينتف فقد اختل بعض الشروط فلذلك لم يولده لا محالة

انه الاكوان ذكرده

ثم ذكر رحمه الله ان الاكوان الكثيره اذا وجدت وانتفت عن المحل صلاته واحدة وصحة واحده فان الجميع من ملك الاكوان يولد الالم لاستحالة وهذا على ما اختاره شيوخنا متاخرون رحمهم الله فاما الشيخ ابو هاشم فانه كان يذهب الى ان جميع تلك الاكوان لا يولد الالم وانما البعض منها يولد دون البعض وانما يولد جميع تلك الاكوان الالم اذا انتفى عن المحل من الصحة بعدد ما وجد فيه من الاكوان وهذا الذى ذكره لا وجه له وذلك لانه اذا وجدت هذه الاكوان وانتفت عن المحل صحة واحدة فليس بعض هذه الاكوان بالتوليد اولى من البعض ويجب فى جميعها ان يولد لاستحالة اذ لا مخصص فهذه طريقة القول فى ذلك

فصل

ثم قال رحمه الله لاحظ للكون فى توليد شىء من الاجناس غير ما ذكرناه من النوعين الاخرين ○ قال ابو الحسين رحمه الله واذ بين رحمه الله ان الكون له حظ فى التوليد للتاليف والالم بين انه لا يولد غير هذين النوعين والاصل فيما اورده رحمه الله فى ذلك انه لا يقع شبهة فى انه لا يجوز ان يولد ما يجوز ان يفكاك عنه وخلوه منه وانما الشبهة فى انه هل يكون مولدا اما خلوا منه ولا يجرى عنه وذلك نحو الجوهر والحركة والسكون والصوت اما الدليل على انه لا يولد الجوهر ظاهر وذلك لانا نقدر على الكون فلو كان الكون له حظ فى توليد الجوهر لوجب ان يكون قادرين على الجوهر لان القادر على السبب قادر على مسبّبه ذلك السبب ومعلوم انا لا نقدر على الجوهر فوجب القضاء بان الكون لا يولده لانا قادرون على الكون ○ واما الحركة فقد كان الشيخ ابو على يذهب الى ان الحركة تولد الحركة والصوت فاجاز ايضا فيها ان يولد السكون فى محله ولم يجز توليد السكون للسكون واما ابو القسم البلخى فانه يجيز توليد السكون للسكون كما يجيز توليد الحركة للحركة وعندنا ان شيئا من ذلك لا يجوز وان المولد لجميع ذلك انما هو الاعتماد فالذى يدل على ان الحركة لا تولد الحركة هو انها لو ولدتها لم تكن بان تولدها اولى من ان تولده هى بنفسه فكان من الواجب ان تولدها فى جهتين وبمقادير متضادين فيقتضى اجتماع الضدين وهذا محال فليس الا ان لا يجوز ان يولدها وكان الوجه فى ذلك ان الحركة لها والافلو كان لها جهة لا لتحققت بقبيل الاعتمادات لان ذلك مما يقتضيه اخص احكام الاعتمادات وللزم ان يكون السكون له جهة ايضا لانه قد يكون من جنس الحركة وللزم انحصار الاكوان فى الجهات كانحصار الاعتمادات فيها والشبهة فى فساد ذلك قولنا لاجل ذلك ان الحركة لا جهة لها واذا لم يكن لها جهة فلا اختصاص لها فى التوليد بعض الجهات دون بعض فيجب ان تولد فى الجميع وبمقادير متضادة فى الحال فيها الحال فى الاعتمادات لانها وان كانت تولد الحركة فانما تولدها فى جهة دون غيرها من الجهات لاختصاصها بتلك الجهة التى تختص بها دون غيرها من الجهات وقد علمنا بطلان تولد الحركة منه وبسيرة فوجب القضاء باستحاله توليد الحركة للحركة

فصل

فان الحركة الثانية يضاد الحركة الاولى فلا يجوز فيها ان تولدها لان الضد لا يولد ضده لانه يوجود ضده وفى توليد الحركة الاولى للحركة الثانية ما يقتضى كونها معدمة لوجودها مع انها تضادها وهذا محال

فصل

فلو كانت الحركة مولدة للحركة للزم ان يستوى حال الثقيل والخفيف فى الهوى عند قطع العلائق لان حركة احدهما لا يبتدئ الا كحركة الاخر ومعلوم خلافه فليس بعد ذلك الا ان المولد انما هو الثقل وهو فى الثقيل اكثر منه فى الخفيف فلهذا افترق حالهما فى النزول والهوى واذا ثبت ان الثقل يولد الهوى بطل ان يقال ان الحركة تولده لان السببين لا يجوز ان يجتمعا على توليد مسبّب واحد ومعلوم خلافه فان قيل قد علمنا ان عند حركة القطع يحصل الهوى الذى هو عبارة عن حركات مخصوصة فهلا كانت هى المولدة لهذه الحركات اجاب ان هذا لا يصح لانا لو قدرنا ان الله تعالى يفرق بين اجزاء الثقيل ابتداء من دون الحركة لوجب نزولها ورسوبها لاستحاله وان لم يكن هناك حركة يدعى انها تولد غيرها من الحركات التى هى الهوى والنزول فليس الا ان يقال ان الذى يوجبه انما هو الاعتماد ولو لا صحة ما قلناه والا كان يجب اذا فرق بين اجزاء الثقيل من دون حركة ان لا يهوى اصلا ومعلوم خلافه لانا لو وضعنا الثقيل على ايدينا ثم ازلنا اليد من تحته على وجه لا يفعل الحركة فى الثقيل فانه يجب هويه لا محالة وان كنا لم نفعل فيه شيئا من الحركة حتى تولد غيرها من الحركات التى هى الهوى فصح ان المولد للهوى انما هو ما فيه من الثقل

واجرى استدلاله فى المسئلة هو ان الحركة لو كانت مولدة للحركة

لوجب اذا رمينا حجرا عن جهة العلو ان لا يترا جع اصلا وذلك بان يولد بعض الحركات البعض حتى لا ينتهى الى حد يترا جع فيه وفى علمنا خلاف ذلك مما يدل على ان الحركة لا تولد الحركة الا ان هذه الطريقة لا تستقيم على اصلنا لان الخصم له ان يقلبها علينا فى الاعتماد فيقول لو كان الاعتماد يولد الاعتماد لكان يجب ان لا يترا جع الحجر المرمى الى جهة فوق قط بان تولد بعض الاعتمادات البعض حتى كان ذلك الحجر يصعد الى فوق ابدا ولا ينتهى الى حد يحدر اذا وصل اليه ويترا جع الى جهة السفل فان قلنا ان ذلك الحجر انما يترا جع لما حصل من المنع فى الجو كان للخصم ان يقول وكذلك فى مسئلتنا يكون تراجع الحجر الى السفل لمانع حصل فى الجو من تكاثف او غيره وان كانت الحركة تولد الحركة وانما يستقيم هذه الطريقة على مذهب الشيخ ابى هاشم لانها اذا قلبت عليه فى الاعتماد فانه يقول ان رجوع الحجر انما هو لنتا قص الاعتمادات بطريقة التمانع والتكافى لا للمانع الذى ندعى حصوله فى الجو فحينئذ اذا اجاب على هذا الحد لم يكن للشيخ ابى على ان يقول مثله فى الحركات فعلى هذا الوجه تصح هذه الطريقة على مذهب الشيخ ابى هاشم رحمه الله وهذا الذى ذكرناه هو الذى احوج شيخنا ابا هاشم الى ان يجعل العلة فى تراجع الحجر ما حكيناه عنه لتسلم له هذه الطريقة على ان الصحيح من المذهب الذى يختاره فى علة تراجع الحجر فان هذه الطريقة لا تستقيم ولا تطرد لان ما يورد علينا من السوال الذى ذكرناه لا انفصال عنه بوجه من الوجوه مع التمسك بهذا المذهب الذى يختاره فى علة تراجع الحجر فهذه جملة الكلام فى ان الحركة لا تولد الحركة فاما الدليل على انها لا تولد السكون فالكلام فيه ظاهر وذلك لانها لو ولدته لوجب ان تولده فى الحال اذ لا مانع ولا جهة ايضا ولو كان كذلك لزم وجود ما لا نهاية له من السكون وهذا محال وهذه الطريقة كطريقتنا فى ان اللون لا يولد اللون

وبعد فلو ولد السكون السكون لوجب ان لا يفترق الحالان فى رفع هذا الجسم من ان يتشبث به القوى وبين ان لا يتشبث به وذلك بان يولد ما فيه من السكون السكون حالا فحالا فكان يجب ان يتعذر على الواحد منا رفعه وتحريكه كما يتعذر عليه ذلك اذا تشبث به من هو اقوى واكثر قوة منه فولد فيه بما يفعله من الاعتماد السكون حالا فحالا وذلك بان يولد ما فيه من السكون السكون حالا فحالا وقد عرفنا اختلاف الحال فى تعذر رفعه وامكانه بين الحالين فدل ذلك على ان السكون لا يولد السكون

وبعد فكان يجب فى المعلق بسلسلة

وكان ساكنا ان لا يهوى عند قطع السلسلة وذلك بان يولد السكون الذى فيه سكونا اخر ومعلوم خلافه فوجب القضاء بان السكون لا يجوز ان يولد السكون

وان شئت قلت لو كان السكون يولد السكون لكان يجب في الواحد منا اذا لم يكن نفسه ثم نام ان لا يهوى ولا يسقط بعد نومه بان يولد ما فعله من السكون في نفسه فجاز النوم ومعلوم خلافه فبطل قول الشيخ ابي الهذيل ∴ وهذه الطريقة التي ذكرناها فانها كما تدل على ان السكون لا يجوز ان يولد السكون فانها ايضا دلالة على ان الحركة لا يجوز ان تولد السكون والا لزم وجوب وقوف الثقيل في الجو دون علاقة بان تولد ما فيه من الحركة السكون فيه ∴ **واما الكلام** في ان السكون لا يولد الحركة فظاهر لانه لا جهة له فلو ولدها فليس بان يولدها في بعض الجهات دون بعض فكان يجب ان يولدها في الجهات اجمع وهذا محال وان لم يولدها فيها فلا يولده ايضا في شيء من الجهات على ما نقوله ∴ وبهذه الطريقة نعلم ان الكون لا يولد الاعتماد لانه اذا لم يمكن له جهة فليس بان يولد الاعتماد في بعض الجهات اولى من بعض فكان يجب ان يولد الاعتماد في الجهات السبع دفعة واحدة وهذا محال او لا يولد وهو الذي نقوله ∴ **فاما** تولد الحركة للصوت فلا يصح ايضا وذلك لانه لا يجوز ان يكون الحركة والاعتماد مولدين له لان السببين لا يجتمعان على تولد مسبب واحد لا سيما اذا كانا مختلفين فيجب ان يكون المولد احدهما وقد بينا ان الاعتماد مولد للصوت الا ترى انا اذا ضربنا الجوزة على السندان وجد فيه الصوت وليس في السندان حركة فاذا بطل ان تكون الحركة هي المولدة له لان السندان لم يحدث فيه شيء من الحركة وحصل منه الصوت لم يبق الا ان يقال ان الاعتماد هو الذي ولد ذلك الصوت **ويعلم** فان هذه الاصوات يقع بحسب الاعتمادات تقل بقلتها وتكثر بكثرتها فيجب ان تكون هي المولدة لها لا محالة **ويعلم** فالحركة لا جهة لها فكيف يجوز ان تولد الصوت في غير محلها وان قيل انها تولدة في محلها لم يصح لانا قد علمنا ان الصوت يوجد في محل لا يكون فيه حركة وذلك يدلنا على ان المولد لذلك الصوت ليس هو الحركة وانما هو الاعتماد الذي يختص بجهة **وشبهة** من خالف في ذلك انقطاع طنين الطبست عند انقطاع حركته وان الوجه في ذلك الانقطاع انما هو عدم الحركة وزوالها فدل على ان الحركة مولدة للصوت **والجواب** انا قد بينا العلة التي لاجلها ينقطع طنين الطبست عند انقطاع الحركة عن الطست وزوالها عنه وان ذلك لان المماسة شرط في توليد الاعتماد للصوت وهي عبارة عن مماسة مخصوصة عقيب حركات متوالية او حركات بقدر السكون فيها فاذا انقطعت تلك الحركات انقطع الطنين لان ما هو شرط في توليد الاعتماد له قد فقد فهذه طريقة القول في ذلك والله الموفق ○

فصل وقال رحمه الله يصح حركة الجسم لا في مكان ∴ قال ايده الله ومما يحب بيانه ها هنا هو ان الجسم هل يصح ان يتحرك لا في مكان ام لا وقد اختلف مشايخنا رحمهم الله في ذلك فذهب النظام الى ان حركته لا في مكان لا يصح والى ذلك ذهب ابو القاسم رحمه الله وقال بان حركة الجسم وسكونه ووجود الكون فيه لا يصح الا اذا كان هناك مكان حتى لو قدرنا ان الله تعالى خلق جوهرا واحدا خلاء الكون اصلا والذي ذهب اليه غيرهما من الشيوخ رحمهم الله ان حركة الجسم وسكونه ووجود الكون فيه لا في مكان جايز فالذي يدل على ذلك ان الحركة انما تحل لتفيز الكاين دون المكان وصحة حلولها فيه لتحيزه فاذا كان متحيزا وكانت الحركة انما توجد فيه دون مكانه صحت صحة وجودها فيه لتحيزه وان لم يكن هناك مكان فان قال ليست الحركة انما توجد في تفيز الكاين فقط بل اقول انها توجد في الكاين وفي المكان جميعا **والجواب** عن ذلك ان هذا ساقط وذاك لانه لو كان الامر على ما تقوله لوجب في تلك الحركة ان تكون بصفة المايف كما انه بصفة نوع الاكوان وهذا يقتضي ان تكون حاصلة على صفتين مختلفتين لانها قد شاركت المايف في احكامه وهو حلولها في المحلين وشاركت نوع الاكوان ايضا في اخص احكامها فلزم على ذلك ان تكون حاصلة على صفتين مختلفتين للتفيز ولا يجوز ان يستحق المحدث صفتين للتفيز فان تغاير الامكنة يقتضي تضاد الاكوان والكونان المختصان بالحيزين ضد ان فلو وجد كون واحد في الكاين وفي المكان لزم فيه ان يكون بصفة ضده وان يكون حاصلا على صفتين ضدين وهذا محال **ويعلم** فالصفة التي هي كونه كائنا انما تتغير على الكاين دون تفيز المكان فلذلك ينقل الجوهر عن مكانه ومكانه حاله لم يتغير عما كان عليه فلو كان ذلك الكون وجد في الكاين والمكان جميعا لوجب تغير حاله كتغير حال الكاين ومعلوم خلافه فبطل ان يكون الكون يوجد فيه **ويعلم** فلو لم يخلق الله تعالى الا جسما واحدا ثقيلا لوجب هويه لا محالة ونزوله وحركته في جهة السفل لما فيه من الاعتماد المولد له ولا مكان هناك فيجب ان يبطل قول من قال ان الجسم في حركته يحتاج الى مكان ∴ فان قال لا سلم ان هذا الجسم الثقيل يهوي اذا لم يكن هناك مكان **فالجواب** ان هذا دفع لمجرد المذهب وذكر الشبهة في فساده **ويعلم** فاذا لم ينزل فلابد من مانع لاجله ما لا ينزل فان الثقيل اذا لم ينزل فانما لا ينزل لمانع لا محالة وقد علمنا ان لا مانع هناك فيجب نزوله لا محالة وان لم يكن هناك مكان فبطل قول النظام وقول الشيخ ابي القسم فان قال ما انكرتم ان هناك مانع يمنعه من النزول ويمنع ما فيه من الاعتماد ان يولد الهوي فيه وذكر المانع انما هو نفد المكان هناك **والجواب** ان احمال هذا الجسم الذي وصفناه للحركة انما هو لكونه متحيزا فاذا كان محتملا للحركة لتحيزه وجب ان يصح ان توجد فيه وان لم يكن هناك مكان **وشبهة** من خالفنا في ذلك فان هذا الذي ذكره عكس الواجب لان وجود المكان مانع من توليد الاعتماد للهوي فكيف يجوز ان يجعل فقده هو المانع من التوليد ذلك انه لا يعقل من كون المتحرك متحركا الا تفريغ مكان وشغل مكان واذا لم يكن هناك مكان وجب ان لا يعقل كونه متحركا وان لا يصح حصوله على هذه الصفة **والجواب** بل يعقل حركته على خلاف ما ادعيته من تفريغ مكان وشغل مكان بان يرجع ذلك الى تفريغ جهة وشغل جهة اخرى ∴ **وربما قال** لا يمكن اثبات البعد والقرب بين الاجسام الا عند ثبوت الامكنة وحصولها فاذا لم يكن هناك مكان وجب ان لا يصح وجود ما يوثر في القرب والبعد من الاكوان **والجواب** عن ذلك ان هذا الذي نقوله وان كان لا يمكن تحقيقا الا اذا كان هناك امكنة فان ذلك يمكن تقديرا على تقدير ثبوت الامكنة كما نقضي في جواب شبهتك في كون العالم ملا بالجواهر فهذه جملة الكلام في هذا الفصل

فصل ثم قال رحمه الله يلتئم على هذه الجملة معنى المكان الى آخره ∴ قال ايده الله وما بين رحمه الله انه في كونه متحركا لا يفتقر اليه اراد ان يبين حقيقة المكان ومعناه فالذي نقوله في حقيقة المكان وحده هو ان المكان ما منع اعتماد الثقيل من النزول على وجه يقل عنده اعتماده عليه وقال شيخنا ابو القسم رحمه الله المكان ما كان محيطا بغيره من جميع جوانبه **والذي يدل** على صحة ما اخترناه ان كل ما منع اعتماد الثقيل من توليد هويه يسمى مكانا وما لا منع اعتماد الثقيل من نزوله فانه لا يسمى مكانا على ما نعلمه من حال الواحد منا فانه يجوز ان يكون مكانا للذبابة للمكان يمنع اعتمادها من توليد الهوي فيها

ومثله لا يقال ان الدابة مكان للواحد منا لانها لا تمنع اعتماده من تولد الهوى فيجب على هذا ان يكون حقيقة المكان ما ذكرناه دون ما ذكره الشيخ ابو القاسم

فصل قال العلم بالحد الذي ذكرناه علم بالمحدود واعتقاده اعتقاد له وايضا فهو اجلى من المحدود واوضح منه وهذا هو الذي به يعلم صحة الحد

فاما ما قاله الشيخ ابو القاسم فلا وجه له وذاك لانا نعلم من حال اهل اللغة انهم لا يسمون مميص الواحد منا مكانا له وان كان قد احاط به من جميع جوانبه

ولا يمكن ان يقال ايضا ان الواحد منا متمكن على المكان اذ البيت قميصه وكذلك فلا يقال في الهواء المحيط بالقنديل المعلق بسلسلة انه مكان له مع احاطته

به من جميع الجوانب ولم يكن الوجه في ذلك الا ان شيئا مما ذكرناه لا يمنع اعتماد الثقيل من تولد الهوى والنزول فيجب اذا ان يكون حقيقة المكان ما ذكرناه

والله الموفق ومنه المعونة والتسديد

فصل قال رحمه الله اذا زال المكان من تحت المتمكن الى اخره ۞ قال ايده الله

اعلم ان شيخنا ابا القاسم رحمه الله ذكر في التفاحة التي ياخذها الواحد منا باصبعه ثم يباعد عنها ان ما يحصل فيها من الحركة والهوى متولد عن مباعدته الاصبع

منها فحصل من مذهبه هذا ان المتمكن اذا زال المكان من تحته ان هويه انما هو لزوال المكان من تحته وعندنا ان ذلك انما هو لما فيه من الاعتماد الذي هو الثقل دون

زواله لانه انما يقع بحسب ما فيه من الاعتماد دون زوال المكان وعلى هذا تختلف حال النازل الهاوي في الهوى والنزول بحسب اختلاف حاله في الثقل على ما علمناه

من حال الرشة الهاوية والتفاحة النازلة فقد ذكر ذلك على ان الوجه في ذلك ما ذكرناه دون ما ذكره ابو القاسم **وبعد** فان الحركة لا جهة لها

فلو كان هوي التفاحة متولدا عن زوال المكان من تحتها لم يكن ان تهوي في هذه الجهة التي هي جهة السفل اولى من غيرها بها في خلاف هذه الجهة اذا اختص

للحركة هذه الجهة دون غيرها من الجهات فكان يجب اما ان يذهب في الجهات اجمع او لا يذهب فيها ولا في واحدة منها وكل واحد منهما فاسد فلما عرفنا هويه

على ونيرة واحدة في هذه الجهة دون غيرها من الجهات دل ذلك على ان هويه لما فيه من الاعتماد الذي يخص هذه الجهة المعروفة فبولد هويه فيها **وبعد**

فلو كان ذلك لزوال المكان من تحته لكان يجب في الجسم الثقيل المتمكن على المكان اذا عدم من تحته مكانه ان لا يهوي لان ماله ولاجله يهوي الثقيل وهو زوال

المكان غير حاصل لان زوال المكان لا يتصور مع العدم وانما تثبت مع الوجود ومعلوم خلافه فدلت هذه الجملة على بطلان ما ذهب اليه ابو القاسم ۞

فصل قال رحمه الله لا خلاف بين الشيخين رحمهما الله في ان الله تعالى يصح منه ان يسكن الى اخره ۞ قال ايده الله حملة ما في هذا الفصل

ان شيخنا ابا علي وابا هاشم رحمهما الله لم يختلفا في ان القديم تعالى موصوف بالقدرة على تسكين الساكن كما انه قادر على تحريكه وذاك ان يحدث فيه السكون

حالا فحالا ويكون ما فعله تعالى فيه اولا باقيا فيه وكذلك لا خلاف بينهما في انه يصح من الواحد منا تحريك بعاضه وتسكينه ابتداء ۞ واختلفا في ان احدهما

هل يقدر على تسكين الساكن المباين منه وهو ساكن ام لا فالذي كان يقوله شيخنا ابو علي ان ذلك لا يصح منه ولا يوصف بالقدرة على تسكين الجسم سكونا

متواليا وبنى ذلك على مذهبه في ان الحركة هي المولدة دون الاعتماد فلا بد من ان تتخلل بين السكونين حركة لا محالة ليصح فعله للسكون ثانيا لانه لا يمكنه ان يفعله

فيه الا بحركة واذا طرأت هذه الحركة فقد ابطلت السكون الاول قال ايده الله وذكر الشيخ ابو محمد رحمه الله انه كان يمكنه القول بالموالاة بين السكونين

من دون القول بوجوب تخلل الحركة بينهما مع هذا المذهب وذاك بان يقول ان الحركة تكون في يد الواحد منا فيفعل في الساكن المباين عنه تلك الحركة التي حلت

في يده السكون عنه ثانيا فلا يحتاج الى حركة تتخلل بين السكون لتولد السكون الثاني في الساكن قال ومن الجائز ان يكون قد بنى ذلك على مذهبه في امتناع

خلو القادر بالقدرة من الاخذ والترك

وكل واحد من هذين الاصلين الذين ذهب اليهما الشيخ ابو علي رحمه الله ما قد بينا بطلانه بالدليل فيجب القضاء بصحة تسكين الساكن المباين من الواحد منا

كما يصح من القديم تعالى وهذا هو الصحيح من المذهب الذي ذكره شيخنا ابو هاشم وغيره من شيوخنا رحمهم الله وانما قلنا بصحة ذلك من الواحد منا لانه

لو كان ممتنعا لكان الذي يمنع من ذلك ما ذهب اليه الشيخ ابو علي واذ قد ثبت بطلان ذلك لم يسق الا الحكم بارتفاع الموانع عن حق ما ذكرناه والقول بوجوب

صحة ذلك من الواحد منا مسن ما ذكرناه ويوضحه ان هذا السكون الثاني مثل ما فيه من السكون الاول فكيف يجوز ان يمنع هذا السكون ذلك السكون الثاني

او يمنع ذلك السكون هذا السكون الاول مع علمنا بان الشيء لا يمنع من مثله **وعلى هذه الجملة** نرى الواحد منا اذا تشبث بجسم فان الذي يكون دونه

في القوة يتعذر عليه تحريكه فلو لا ان هذا القادر الاقوى يفعل فيه السكون حالا فحالا ويسكنه وقتا فوقتا والا لم يكن ليتعذر على من هو اقل قدرا منه

تحريك ذلك الجسم ويبين ذلك انه اذا مد يده في الجو فانما هاسا كنة فلو لا انه يفعل فيها السكون حالا فحالا والا لكانت تسقط وتهوي لا محالة ومما يدل على

تنبيه على فساد قول الشيخ ابي علي في هذه المسئلة والله الموفق **فصل** قال رحمه الله الجسم الذي الى اخره ۞ قال ايده الله

ولما بين رحمه الله ان القادر بالقدرة يصح منه تسكين الساكن المباين عنه والموالاة بين السكون من دون حركة تتخللها اورد مسئلة خلاف اخرى تجري بين

مشايخنا رحمهم الله عليهم في هذا الفصل وهي ان الجسم الذي يتعذر على الواحد منا تحريكه هل يكون هو قادرا على تسكينه ام لا ۞ وجملة القول في ذلك

ان الشيخ ابا علي كان يمنع من ذلك حيث منع من صحة فعله للاعتماد فيه لما كان عنده ان الاعمام د من ضدان عند تغاير المحسن والى هذا كان يذهب شيخنا ابو القاسم

البلخي وامتنع الشيخ ابو هاشم رحمه الله فقد ذكر نحو ذلك في الجامع حيث منع من صحة ذلك من الواحد منا ولما ذهب هذا المذهب وكان عنده ان الممنوع

من اضداد الشيء لا يكون ممنوعا منه قيد قوله وقال الممنوع من اضداد الشيء لا يكون ممنوعا منه اذا كان محل المنع وما هو منع منه واحدا فاما اذا كان

محل المنع وما هو منع منه متغايرا فان الممنوع من اضداده يكون ممنوعا منه فلهذا قلت ان الممنوع من تحريك الجبل ممنوع من تسكينه لان محل المنع وما هو

منع منه واحد فيفارق ذلك منع الجبل ايانا من الكون فيه فانه لا يمتنعا من الكون من غير مكانه لما كان محل المنع وما هو منع منه متغايرا الا انه

رحمه الله اعني الشيخ ابا هاشم رجع عن هذا المذهب وقال ان الواحد منا يصح منه تسكين ما لا يقدر على تحريكه وهذا هو الصحيح من المذهب الذي نختاره

والذي يدل على ذلك ان المولد للسكون في الغير انما هو الاعتماد وهذا حاصل والمحل محتمل ولا مانع فيجب ان يصح تسكينه وان تعذر تحريكه فان قال ما انكرتم ان ثقله مانع من تسكينه **الجواب** ان ثقله لا يمنع بنفسه وانما يمنع بموجبه وموجب السكون وهو مثل ما تولده الاعتماد الذي فعله من السكون فلا يجوز ان يمنع منه وهو مثله ومثل هذه الطريقة يجيز وجود الاعتماد فيه خلافا لما قاله الشيخ ابو علي وذلك لانهما ضدان بل هما مثلان والجهة واحدة فاذا كان المحل محتملا لهما ولا مانع صح وجودهما فيه وبين صحة ما ذكرناه وتوضيحه اذا جذبنا اذا وضع يده على الحمل الذي على ظهر الجمال فانه يجد مشقة ومدافعة زائدة على ما كان يجد من قبل وذلك الوضع وليست العلة في ذلك الا انه يفعل فيه سكونا باعتماده وان كان لا يقدر على تحريكه **ونعد** فان هذا الاعتماد الذي يفعله الواحد منا ممنوع من توليد الحركة فيجب ان يولد السكون لان من حق الاعتماد اذا امتنع توليده للشيء وله ضد اذا لم يمكن هناك منع فتبين بهذه الجملة صحة ما ذهبنا اليه **مسألة** في الجملة بجعل الوجه فيما ادعاه انه كما تعذر على الواحد منا تحريك هذا الساكن وجب ان تعذر عليه تسكينه اذا فرق بينهما في قضية العقل والجواب ان هذا جامع بين امرين من غير علة وذلك لا يصح **ثم** نقول العلة التي لاجلها امتنع تحريكه هي ان موجب ما فيه من الاعتماد السكون وموجب ما يفعله انما هو الحركة وبينهما تناف فلا يتحالة اجتماع موجب هذين الاعتمادين يمتنع تحريكه بخلاف مسألتنا فان موجب الاعتماد من الاثنين فيهما ان يصح اجتماعهما **ولانه** في التحريك يحتاج الى ان يفعل في كل جزء بعدد ما في جميع اجزاء الجبل وزيادة جزء والاحتياج الى مثل ذلك في التسكين فلا يمكن ان يجعل هذا الذي ذكره منعا في صحة تسكين ما يتعذر منه تحريكه فهذه طريقة القوم في ذلك **فصل** قال رحمه الله اذا صح تسكين ما لا تقدر على تحريكه الى آخره **قال** ايده الله لما بين رحمه الله ان الواحد منا يصح منه ان يسكن ما لا تقدر على تحريكه اراد ان يبين في هذا الفصل القدر الذي يسكنه فان من المحال الممتنع اذا اعتمد على حمل ان يفعل السكون في جميع اجزاء الجبل والاكان من الواجب فمن اراد قلع شيء من الاحجار ان يحتاج الى ان يفعل ازيد مما يفعله لو لم يكن هناك مسكن ومعلوم خلافه فاذا امتنع تسكينه اجمع فيجب ان يقال ان القدر الذي يسكنه انما هو مقدار المسامت ليده الى ان يبلغ سكونه آخر تخوم الارض على ما قاله الشيخ ابو اسحق **وهذا** اولى مما ذكره شيخنا ابو هاشم من ان الذي يسكنه انما هو القدر الذي يقدر على تحريكه لوانفصل ذلك لان السبب الواحد يصح ان يولد في المحال الكثيرة ويتعلق به الفعل فيها اجمع كما يصح في القدرة ذلك **ثم** وبعد هذه الجملة التي حققناها الاوجه للتشنيع من يشنع فيقول يجب على ما ذكرتم ان يبلغ اعتماده الى آخر الارض السابعة لانا نقول بذلك اذا كانت الارضون متصلة ودعوى الضرورة في خلاف ذلك مما لا يمكن فيجب القول به اذا قامت الدلالة عليه واذا كان كذلك فاستبعاد هذا الذي ذكرناه والتعجب منه لا يقضي عليه بالفساد والبطلان فان **قيل** فهلا اذا تعذر تحريك البعض من دون تحريك البعض الاخر تحكمون بامتناع تسكين البعض من دون تسكين البعض الاخر وتعد ذلك **الجواب** لا نحكم بتعذر تسكين بعض الجسم من دون بعض وانما نحكم بتعذر تحريك البعض من دون بعض وذلك ان هذا الجسم قد صار بالالتزاق كانه في حكم الشيء الواحد فلو جوزنا منه تحريك البعض دون البعض الاخر للزمنا ان نقول بوجوب حصول تزايل وتفكك بين ما تحرك منه وبين ما لم يتحرك وهذا الامكنا ان نقول به لعلمنا ان اجزاء الجبل لا تحصل بينها تفكيك ومزايلة فقضينا لاجل ذلك بتعذر تحريك بعض الجسم الملتزق من دون البعض ومثل هذه القضية غير موجود في تسكين بعضه من دون بعض لانه اذا يسكن بعضه بزيادة يسكون دون بعض فان ذلك لا يؤدي الى ما ذكرناه من حصول مفارقة ومزايلة فلا جرم اذا كان الحال على ما وصفناه ان نقضي بتعذر تسكين بعضه دون بعض يجب القضاء بصحة ذلك فسقط السؤال وصح ما اوردناه فهذا هو الوجه في ذلك

فصل قال رحمه الله ما يقرب من الكلام في تسكين الساكن الى آخره **قال** ايده الله لما بين رحمه الله قبل هذين الفصلين صحة تسكين الساكن من الواحد واشتبه الكلام في صحة حركات الجسم بحركات متوالية اوردها هاهنا وكان الاليق بالترتيب ان يورده عقيب ذلك الفصل الا انه اورده هاهنا وجعل الكلام فيه ان ذلك يصح عندنا وبه قال الشيخ ابو القاسم في المقيل الا انه رحمه الله فرق بينه وبين الخفيف فقال لا يصح في الخفيف ان تتحرك حركات متوالية وذلك صحيح عندنا وما قاله ابو القاسم بالعكس اولى وبالصواب احرى لانا اذا رأينا الخفيف لم نجد له من جهة حركته ما يجده للمقيل اذا رأيناه والمانع الذي في الجو يمنع الخفيف اكثر من منعه من المقيل والوجه يمكن الاشارة اليه من تولي الحركات في المقيل اذا كانت الاحوال سليمة والاعارض في الجو **والذي** يقع من الفصل بين الخفيف والمقيل في النزول انما هو الهواء الذي في الجو والا فلولا الهواء لكنا اذا ارسلنا ريشة وحجرا لكانا ينزلان معا الا ان وقوع الفصل الان لان الهواء يمنع الخفيف والمقيل لانه يخرقه بما فيه من الاعتماد هذا هو الصحيح في علة ذلك عند شيوخنا رحمهم الله وان كان ابو هاشم رحمه الله استبعد ذلك الا ان المعتمد في علته ما ذكرناه وبالله التوفيق فهذه جملة القول في ذلك

فصل يصح في القديم جل وعز ان يسكن المقيل من دون قرار ولا علاقة الى آخره **قال** ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الله تعالى موصوف بالقدرة على تسكين المقيل من دون ان يكون هناك قرار او علاقة بان يخترع فيه السكون ابتداء على طريق الاختراع فيخف والخلاف فيه مع ابي القاسم رحمه الله فانه كان يمنع من ذلك ويقول ان ذلك مستحيل الا ان يكون هناك قرار او سلسلة **والذي** يدل على صحة ما قلناه وفساد ما ذهب اليه هو ان السكون لا نفسه في وجوده الا الى اكثر من المحل وتحيزه لمثل ما ذكرناه في الحركة من ان حكمها مقصور على المحل لا يرجع منها الى الجملة حكم وهذا حال السكون فكما ان الحركة يكفيها في وجودها محرد المحل وتحيزه فكذلك السكون يجب ان يكفيه محرد المحل وتحيزه واذا كان كذلك وجب ان يصح من الله تعالى اختراع السكون في هذا المحل واذا اخترعه وجب ان يمسك لا محالة وان لم يكن هناك قرار ولا علاقة كما كان يمسك لو خلق فيه وهو على قرار وهذا ما دام السكون زائدا على الموجب ما فيه من المقل لانه متى كان موجب الثقل ازيد لم يصح سكونه بما هو القصر منه من السكون **ونعد** فان احدنا قادر على ان يسكن يده في الجو ولا قرار هناك ولا علاقة فالقديم تعالى بان يصح منه تسكين الجسم في الجو من دون علاقة او قرار اولى واجدر فان قيل العلة في ان يسقط يد الواحد منا انما هي اتصالها بنا وهذه القضية لا توجد في حق القديم تعالى فبطل ما قلته **والجواب** ان الاتصال حاصل في حال النوم ومع ذلك فانها تسقط ما فيها من المقل فلا يجوز ان نجعل العلة في ذلك ما ذكرته من الاتصال **ولا يمكن** ان يقال ان العلة في ذلك غير ما ذكرناه والشرط انما هو الاتصال وهذا الشرط لا يثبت في القديم تعالى فلم يصح منه تسكينه وذلك لانه انما كان شرطا في الواحد منا لعلة لم توجد في القديم تعالى وهي ان الواحد منا لا يمكنه ان يفعل الا في محل قدرته او معلوم عن محل قدرته بشرط الاتصال فان الاتصال شرط في تعدية الفعل القدرة عن محلها والقديم تعالى قادر لذاته فيجب ان يصح منه

اختلاع الكون

اختراع السكون في هذا الجسم الثقيل فاذا اخترعه وجب سكونه لا محالة **وبعد** فان القديم تعالى قد صح منه تسكين السموات والارض ومعلوم انه ليس هاهنا قرار والا كان ذلك على قرار آخر والكلام في ذلك القرار كالكلام في هذا القرار وهذا يتصل بما لا نهاية له من القرارات والا لم يكنه وهذا محال وايضا فليس هاهنا علاقة والا كانت تلك العلاقة في علاقة اخرى الى ان تتصل بما لا نهاية له من العلاقات وهذا محال فصار الوجود بخلاف ما قاله الشيخ الى القيم ان ذلك لو صح من الله تعالى لصح من الواحد منا فلما علمنا ان ذلك لا يصح على وتيرة واحدة وطريقة واحدة دل ذلك على ان امتناع ذلك انما هو لامر يرجع الى الثقيل لا امر يرجع الى القادر **واجوابه** انا قد بينا ان الواحد منا يصح منه تسكين يده مع ثقلها في الجو من دون علاقة او قرار وانما لم يصح ذلك منه لانه يفعل بالة وسبب ولا يتاتى منه الاختراع فاذا اراد ان يسكن الثقيل في الجو فانه يحتاج الى ان يفعل فيه السكون حالا بعد حال باعتماد من شرط تولده ما بولده المماسة بين محله وبين المحل المفعول فيه فلا ثاني في ذلك الا ان يكون هناك قرار وعلاقة وليس كذلك القديم تعالى فانه قادر على الاختراع فصح ان يصح منه اختراع السكون في الثقيل فيسكن اذا اخترع السكون فيه لا محالة فهذه طريقة القول في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله وبقريب من هذا امتناع ابي القيم ايضا من صحة تحريك الله تعالى الثقيل الى اخره **قال ابو هاشم** وما بين رحمه الله صحة تسكين الثقيل في الجو من دون قرار ولا علاقة أورد خلافا فاخر بيننا وبين ابي القيم يقارب الخلاف الاول وهو صحة تحريك الله تعالى الثقيل لا جاذب ولا دافع ومنع منه ابو القيم رحمه الله فانه كان لا يجوز من القدم تعالى ايجاد الحركة مختترعة من دون سبب وهذا خطأ عظيم لان هذا يوجب حاجة القدم تعالى فيما يفعله الى سبب وآلة والحاجة الى ذلك تابعة للحاجة الى القدرة فيلزم ان يكون الله تعالى قادرا بقدرة ويلزم لا يصح من الله تعالى فعل الكتابة وغيرها من الافعال الواقعة على جهة الاحكام الا بالات وهذا باطل ما ادى اليه وجب ان يكون باطلا **وبعد** فان الحركة حكمها مقصور على المحل لا يرجع منها الى الحلة حكم فيجب ان يكفيه محدث المحل فيجب اذا ان يصح من الله تعالى اختراعها في الثقيل بطريقة الجذب او القطع لانه لا يرجع بالجذب والدفع الا الى تحريك مخصوص **وبعد** فلو لم يصح من الله تعالى اختراع الحركة في الثقيل لما صح قدرته على الكون في حال احد وفاق الجوهر لانا قد بينا ان هذا الكون لا يصح الا ان يكون مختترعا على ما تقدم ولو كان كذلك لم يصح منه ايجاد الجوهر اصلا وقد بينا خلاف ذلك فيجب فيما يؤدي اليه ان يكون باطلا وبالله التوفيق

فصل ثم قال رحمه الله يصح منا ان نحرك الجسيم باعتماد عليه وان لم نتحرك محل ما فعلناه فيه ولكن هذا انما يصح في اقل قليل الحركات فاما اذا تواتت الحركات الجسيم فان هذا مما لا يصح وذلك لان من شرط الاعتماد في توليده الحركة في غير محله المماسة ومتى تواتت الحركات فقد بطلت المماسة في الثانية لحركة الجسيم عنه ومفارقته اياه فلا يصح من بعد ان يولد الحركة فيه الا بعد حركته اليه **فاما** والمماسة حاصلة والاعتماد موجود فانه يصح منه ان يولد الحركة وان لم تتحرك محل ما فعله من الاعتماد هذا هو الذي ذهب اليه الشيخ ابو هاشم رحمه الله وبناه على ان المولد في الغير انما هو الاعتماد **فاما** الشيخ ابو علي رحمه الله فانه منع من ذلك وقال بانه لا يصح منه تحريك الجسيم الا بعد حركة محل الاعتماد وهذا قد بناه على ان المولد في الغير انما هو الحركة فلا يصح ان يتحرك الجسيم الذي ماسته الا بعد حركة ما ماسته لان الحركة لا تحصل الا عن حركته هذا او يقول انه لا بد من الحركة وان كان المولد هو الاعتماد فلا يصح حركته الا بعد حركة ما ماسته والصحيح الذي يختاره مذهب ابي هاشم رحمه الله **والاصل** في ذلك ان المولد للحركة في هذا الجسيم انما هو الاعتماد ولا حظ للحركة في توليد الحركة اصلا فاذا صح ذلك قلنا لو جعل حركة محل الاعتماد شرطا في توليده الحركة فيما ماسته لوجب في حال حصول الاعتماد ثبوت الحركة لان هذا هو الواجب في الشروط ومعلوم ان محل الاعتماد لا تتحرك الا بعد حركة ما ماسته فاذا تحرك استقل الى مكانه ولا حركة ما ماسته انما تحصل عن الاعتماد في الثاني وحال حصولها يجوز ان يعدم الاعتماد فان يكون مجتلبا فكيف يحتاج اليها **وبعد** فلو خلق الله تعالى صفيحة مستوية في الجو على وجه لا يكون فيها ثقل وقدرنا ان يخلق جبلا فوق تلك الصفيحة لكانت الصفيحة تهوي ما عليها من الجسيم ولو كان الامر حركة الجسيم الا بعد حركته ما ماسته لوجب وقوفها في الجو وسكونها فيه لا محالة لان الجبل لا يتحرك الا بعد حركة الصفيحة فيحصل في مكانها بعد حركته عنه والصفيحة لا تتحرك الا بعد حركة الجبل لان حركة شرط في توليد اعتماد الحركة في غيره فمتى وقف حركة كل واحد منهما على صاحبه وجب سكونهما لا محالة كالجبل المجذوب بين اقدار ان اذا كانا متساويي القدر ومعلوم خلافه **والذي** بنا الشيخ ابو علي رحمه الله كلامه عليه من ان المولد في الغير انما هو الحركة او الحركة لا بد منهما في توليد الحركة في الغير لكونها شرطا فيه فان هذا مما لا يقع فيه التسليم وقد بينا انه لا مولد في الغير الا الاعتماد فبطل ما قاله

فصل ثم قال رحمه الله احد ما يحتاج في حمل الثقيل وتحريكه الى ان يفعل في كل جزء منه الى اخره **قال ابو هاشم** الغرض بهذا الفصل ان الواحد منا اذا حرك ثقيلا فانه لا بد من ان يفعل في كل جزء منه من الاعتماد بمقدار ما في جميعه عند دوام الثقل وجزءا زايدا على ذلك ليصح منه تحريكه مثلا ان يكون في المحمول عشرة اجزاء من الثقل فانه يحتاج الى ان يفعل في كل جزء منه احدى عشر جزءا ليصح منه حمله وتحريكه وهكذا الحال في التسكين للجسيم المقدر فانه يجب عليه ان يفعل في كل جزء منه بعدد ما في جميعه من الثقل وجزءا زايدا على ذلك حتى يمكنه تسكينه هذا هو مذهب شيخنا ابي اسحق بن عياش وهو الذي اختاره قاضي القضاة رحمه الله **واما** الشيخ ابو هاشم رحمه الله فانه ابى الزيادة وقال بل اذا فعل في جزء منه بعدد ما في جميعه من الثقل كفى في تحريكه وحمله **فاما** الشيخ ابو علي فانه لما نفى الثقل ان يكون معنى يرجع به الى ذات الجوهر قال بانه يجب ان يفعل في كل جزء بعدد اجزاء المحمول ومذهبه في نفس المحمول مثل مذهب ابي هاشم في المعاني التي **والذي** يدل على صحة ما اختاره قاضي القضاة وشيخنا ابو اسحق رحمهما الله هو ان الثقل الحاصل في هذا المحمول صار في الحكم كانه موجود في كل جزء منه حكما لاجل الاتصال فلا بد من ان يفعل في كل جزء من الاعتماد بعدد ما في جميعه من الثقل ثم لا بد من جزء زايد لانا اذا فعلنا في كل عشرة اجزاء من الاعتمادات فانها تقابل ما فيه من الاعتماد وتكافيه فلا يكون بالتحريك اولى من التسكين لان ذلك يجري مجرى الجبل المجذوب من القادرين المتساويين في القدر فان احدهما اذا فعل فيه مثل ما فعله صاحبه لم يكن الجبل بتحريكه الى جهة احدهما اولى من تحريكه الى الجهة الاخرى لكنا في اعتماد يهما فهكذا هاهنا اذا لكنا فاما فعلنا من الاعتماد والذي فيه من الثقل فانه لا يجوز ان يكون بالتحريك اولى من خلافه فيجب سكونه كما كان فلا بد عند تحريكه متى كان الحال على ما وصفناه من الزيادة اذا ثبت هذا فلا شبهة في انه لا يكفي جزء واحد من الحركة في تحريكه وحمله والا لكان يزول الفاضل بين القادرين في تحريك الثقال من الاجسام

والذي يدل على ذلك ان المولد للسكون في الغير انما هو الاعتماد وهذا حاصل والمحل محتمل ولا مانع فيجب ان يصح تسكينه وان تعذر تحريكه فان قال ما انكرتم ان ثقله مانع من تسكينه الجواب ان ثقله لا يمنع بنفسه وانما يمنع بموجبه وموجبه السكون وهو مثل ما تولده الاعتماد الذي فعله من السكون فلا يجوز ان يمنع منه وهو مثله ومثل هذه الطريقة يجوز وجود الاعتماد فيه خلافا لما قاله الشيخ ابو علي وذلك لانهما لا تضادان بل هما مثلان والجهة واحدة فاذا كان المحل محتملا لهما ولا مانع منهما صح وجودهما فيه وبين صحة ما ذكرناه ونوضحه ان احدنا اذا وضع يده على الحمل الذي على ظهر الجمال فانه يجد مشقة ومدافعة زايدة على ما كان يجده من قبل وذلك الوضع وليست العلة في ذلك الا انه يفعل فيه سكونا باعتماده وان كان لا يقدر على تحريكه وبعد فان هذا الاعتماد الذي يفعله الواحد منا ممنوع من توليد الحركة يجب ان يولد السكون لان من حق الاعتماد اذا امتنع توليده للشيء وله ضد اذا لم يكن هناك ضد منع فثبت بهذه الجملة صحة ما ذهبنا اليه مرة اخرى في المسألة بجعل الوجه فيما ادعاه انه كما تعذر على الواحد منا تحريك هذا الساكن وجب ان تعذر عليه تسكينه اذا لا فرق بينهما في قضية العقل والجواب ان هذا جامع بين امرين مؤثر عليه وذلك لا يصح ثم نقول العلة التي لاجلها امتنع تحريكه هي ان موجب ما فيه من الاعتماد السكون وموجب ما يفعله انما هو الحركة وبينهما تنافر فلا يتحالان اجتماع موجب هذين الاعتمادين يمتنع تحريكه بخلاف ما لسنا فان موجب الاعتماد لا ينافي بينهما فيجب ان يصح اجتماعهما ولانه في التحريك يحتاج الى ان يفعل في كل جزء بعدد ما في جميع اجزاء الجبل وزيادة جزء والاحتاج الى مماثل ذلك في التسكين فلا يمكن ان يجعل هذا الذي ذكره منعا في صحة تسكين ما يتعذر منه تحريكه فهذه طريقة القول في ذلك فصل قال رحمه الله اذا صح تسكين ما لا تقدر على تحريكه الى اخره قال ايده الله لما بين رحمه الله ان الواحد منا يصح منه ان يسكن ما لا تقدر على تحريكه اراد ان يبين في هذا الفصل القدر الذي يسكنه فان من المحال الممتنع اذا اعتمد على احمال ان يفعل السكون في جميع اجزاء الجبل والاكان من الواجد فمن اراد قلع شيء من الاحجار ان يحتاج الى ان يفعل ازيد مما نفعله لو لم يكن هناك مسكن ومعلوم خلافه فاذا امتنع تسكينه اجمع فيجب ان يقال ان القدر الذي يسكنه انما هو مقدار المسامت ليده الى ان يبلغ سكونه اخر تخوم الارض على ما قاله الشيخ ابو اسحق وهذا اولى مما ذكره شيخنا ابو هاشم من ان الذي يسكنه انما هو القدر الذي يقدر على تحريكه لو انفصل ذلك لان السبب الواحد يصح ان يولد في المحال الكثيرة ويتعلق به الفعل فيها اجمع كما يصح في القدرة ذلك ثم وبعد هذه الجملة التي حققناها الاوجه للتشنيع من يشنع فيقول يجب على ما ذكرتم ان يبلغ اعتماد الواحد الى اخر الارض المسابعة لانا نقول بذلك اذا كانت الارضون متصلة ودعوى الضرورة في خلاف ذلك مما لا يمكن فيجب القول به اذا قامت الدلالة عليه واذا كان كذلك فاتسع بعاد هذا الذي ذكرناه والتعجب منه لا يقضي عليه بالفساد والبطلان فان قيل فهلا اذا تعذر تحريك البعض من دون تحريك البعض الاخر تكون تسكين البعض الاخر وتعذر ذلك الجواب لا نحكم بتعذر تسكين بعض الجسم من دون بعض واذا حكمنا بتعذر تحريك البعض من دون بعض وذلك ان هذا الجسم قد صار بالالتزاق كانه في حكم الشيء الواحد فلو جوزنا منه تحريك البعض دون البعض الاخر للزمنا ان نقول بوجوب حصول تزايل وتفكك بين ما تحرك منه وبين ما لم يتحرك وهذا لا يمكننا ان نقول به لعلمنا ان اجزاء الجبل لا يحصل بينها تفكيك ومزايلة فقضينا لاجل ذلك بتعذر تحريك بعض الجسم الملتزق من دون البعض ومثل هذه القضية غير موجود في تسكين بعضه من دون بعض لانه اذا يمكن بعضه بزيادة يسكن دون بعض فان ذلك لا يؤدي الى ما ذكرناه من حصول مفارقة ومزايلة فلا يجوز اذا كان الحال على ما وصفناه ان نقضي بتعذر تسكين بعضه دون بعض بل يجب القضاء بصحة ذلك فسقط السؤال وصح ما اوردناه فهذا هو الوجه في ذلك فصل قال رحمه الله ما يقرب من الكلام في تسكين الساكن الى اخره قال ايده الله لما بين رحمه الله قبل هذين الفصلين صحة تسكين الساكن من الواحد واشتبه الكلام في صحة حركة الجسم بحركات متوالية اورده ها هنا وكان البون بالترتيب ان يورده عقيب ذلك الفصل الا انه اورده ها هنا وجعل الكلام فيه ان ذلك يصح عندنا وبه قال الشيخ ابو القاسم في المقيل الا انه رحمه الله فرق بينه وبين الخفيف فقال لا يصح في الخفيف ان تحرك بحركات متوالية وذلك صحيح عندنا وبما قاله ابو القاسم بالعكس اولى وبالصواب احرى لانا اذا رمينا بالخفيف لم نجد له من شرعه حركته ما نجده للمقيل اذا رميناه والمانع الذي في الجو يمنع الخفيف اكثر من منعه من المقيل والوجه ممكن الاشارة اليه من تولي الحركات في المقيل اذا كانت الاحوال سليمة ولا عارض في الجو والذي يقع من الفصل بين الخفيف والمقيل في النزول انما هو الهواء الذي في الجو والا فلولا الهواء لكنا اذا ارسلنا ريشة وحجرا كانا يتزلان معا الا ان وقوع الفصل الان لازال الهواء يمنع الخفيف والمقيل لانه يحركه بما فيه من الاعتماد هذا هو الصحيح في علة ذلك عند شيوخنا رحمهم الله وان كان ابو هاشم رحمه الله استبعد ذلك الا ان المعتمد في علته ما ذكرناه وبالله التوفيق فهذه جملة القول في ذلك فصل قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الله تعالى موصوف بالقدرة على تسكين المقيل من دون ان يكون هناك قرار او علاقة بان يخترع فيه السكون ابتداء على طريق الاختراع فيقف والخلاف فيه مع ابي القاسم رحمه الله فانه كان يمنع من ذلك ويقول انه يستحيل الا ان يكون هناك قرار او سلسلة والذي يدل على صحة ما قلناه وفساد ما ذهب اليه هو ان السكون لا يفتقر في وجوده الا الى اكثر من المحل وتحيزه لمثل ما ذكرناه في الحركة من ان حكمها مقصور على المحل لا يرجع منها الى المحل حكم وهذا حال السكون فكما ان الحركة يكفيها في وجودها محرد المحل وتحيزه فكذلك السكون يجب ان يكفيه مجرد المحل وتحيزه واذا كان كذلك وجب ان يصح من الله تعالى اختراع السكون في هذا المحل واذا اخترعه وجب ان يسكن لا محالة وان لم يكن هناك قرار ولا علاقة كما كان يسكن لو خلقه فيه وهو على قرار وهذا ما دام السكون زايدا على موجب ما فيه من الثقل لانه متى كان موجب الثقل ازيد لم يصح سكونه بما هو اقصر منه من السكون وبعد فان احدنا قادر على ان يسكن يده في الجو ولا قرار هناك ولا علاقة فالقديم تعالى بان يصح منه تسكين الجسم في الجو من دون علاقة او قرار اولى واجدر فان قيل العلة في ان لا يسقط يد الواحد منا انما هي اتصالها بنا وهذه القضية لا توجد في حق القديم تعالى فبطل ما قلتم والجواب ان الاتصال حاصل في حال النوم ومع ذلك فانها تسقط مما فيها من الثقل فلا يجوز ان نجعل العلة في ذلك ما ذكرته من الاتصال ولا يمكن ان يقال ان العلة في ذلك غير ما ذكرناه والشرط انما هو الاتصال وهذا الشرط لا اثبت في القديم تعالى فلم يصح منه تسكينه وذلك لانه انما كان شرطا في الواحد منا لعلة لم توجد في القديم تعالى وهي ان الواحد منا لا يمكنه ان يفعل الا في محل قدرته او معلوك عن محل قدرته بشرط الاتصال فان الاتصال شرط في تعدية الفعل القدرة عن محلها والقديم تعالى قادر لذاته فيجب ان يصح منه

اختراع السكون

اختراع السكون في هذا الجسم الثقيل فاذا اخترعه وجب سكونه لامحالة **وبعد** فان القديم تعالى قد صح منه تسكين السموات والارض ومعلوم انه ليس هاهنا قرار والا كان ذلك على قرار اخر والكلام في ذاك القرار كالكلام في هذا القرار وهذا يتصل بما لانهاية له من القرارات والا ممكنه وهذا محال وايضا فليس هاهنا علاقة والا كانت تلك العلاقة في علاقة اخرى الى ان تتصل بما لانهاية له من العلاقات وهذا محال فصار الوجود بخلاف ما قاله الشيخ ابو القسم ان ذلك لو صح من الله تعالى لصح من الواحد منا فلما علمنا ان ذلك لا يصح على ونيرة واحدة وطريقة واحدة دل ذلك على ان امتناع ذلك انما هو لامر يرجع الى الثقيل لا لامر يرجع الى القادر **والجواب** انا قد بينا ان الواحد منا يصح منه تسكين يده مع ثقلها في الجو من دون علاقة او قرار وانما لم يصح ذلك في غيره لانه يفعل بالة وسبب ولا يتاتى منه الاختراع فاذا اراد ان يسكن الثقيل في الجو فانه يحتاج الى ان يفعل فيه السكون حال لا بعد حال باعتماد من شرط تولده ما يولده المماسة بين محله وبين المحل المفعول فيه فلا شاني في ذلك الا ان يكون هناك قرار وعلاقة وليس كذلك القديم تعالى فانه قادر على الاختراع فصح ان يصح منه اختراع السكون في الثقيل فيسكن اذا اخترع السكون فيه لامحالة فهذه طريقة القول في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله ويقرب من هذا امتناع ابي القسم ايضا من صحة تحريك الله تعالى الثقيل الى اخره **قال ايده الله** ولما بين رحمه الله صحة تسكين الثقيل في الجو من دون قرار ان ولا علقة اورد خلافا اخر بيننا وبين ابي القسم يقارب الخلاف الاول وهو صحة تحريك الله تعالى الثقيل لا جاذب ولا دافع ومنع منه ابو القسم رحمه الله فانه كان لا يجوز من القدم تعالى ايجاد الحركة مخترعة من دون سبب وهذا خطا عظيم لان هذا يوجب حاجة القدم تعالى فيما يفعله الى سبب والة والحاجة الى ذلك تابعة للحاجة الى القدرة فيلزم ان يكون الله تعالى قادرا بقدرة ويلزم لا يصح من الله تعالى فعل الكتابة وغيرها من الافعال الواقعة على جهة الاحكام الا بالات وهذا باطل ما ادى اليه وجب ان يكون باطلا **وبعد** فان الحركة حكمها مقصور على المحل لا يرجع منها الى الحملة حكم فيجب ان يكفيه مجرد المحل فحينئذ يصح من الله تعالى اختراعها في الثقيل بطريقة الجذب او القطع لانه لا يرجع بالجذب والدفع الا الى تحريك مخصوص **وبعد** فلو لم يصح من الله تعالى اختراع الحركة في الثقيل لما صح قدرته على الكون محال احد وجوه الجوهر لانا قد بينا ان هذا الكون لا يصح الا ان يكون مختارا على ما تقدم ولو كان كذلك لم يصح منه ايجاد الجوهر اصلا وقد بينت خلاف ذلك فيجب فيما بودي اليه ان يكون باطلا وبالله التوفيق

فصل ثم قال رحمه الله يصح منا ان نحرك الجسم باعتماد عليه وان لم نتحرك محل ما فعله من الاعتماد ولكن هذا انما يصح في اقل قليل الحركات فاما اذا توالت الحركات بالجسم فان هذا مما لا يصح وذلك لان من شرط الاعتماد في توليده الحركة في غير محله المماسة ومتى توالت الحركات فقد بطلت المماسة في الثانية لحركة الجسم عنه ومفارقته اياه فلا يصح من بعد ان يولد الحركة فيه الا بعد حركته اليه **قال** والمماسة حاصلة والاعتماد موجود فانه يصح منه ان يولد الحركة وان لم تتحرك محل ما فعله من الاعتماد هذا هو الذي ذهب اليه الشيخ ابو هاشم رحمه الله وبناه على ان المولد في الغير انما هو الاعتماد **قال** الشيخ ابو علي رحمه الله فانه منع من ذلك وقال بانه لا يصح منه تحريك الجسم الا بعد حركه محل الاعتماد وهذا قد بناه على ان المولد في الغير انما هو الحركة فلا يصح ان يتحرك الجسم الذي ماسته الا بعد حركه ما ماسته لان الحركة لا تحصل الا عن حركته هذه او يقول انه لا بد من الحركة وان كان المولد هو الاعتماد فلا يصح حركته الا بعد حركة ما ماسته والصحيح الذي يختاره مذهب ابي هاشم رحمه الله **والاصل** في ذلك ان المولد للحركة في هذا الجسم انما هو الاعتماد ولاحظ للحركة في توليد الحركة اصلا فاذا صح ذلك قلنا لو جعل حركه محل الاعتماد شرطا في توليده الحركة فيما ماسته لوجب في حال حصول الاعتماد ثبوت الحركة لان هذا هو الواجب في الشروط ومعلوم ان محل الاعتماد لا يتحرك الا بعد حركه ما ماسته فاذا تحرك اسفل الى مكانه ولا زحركه ما ماسته انما تحصل عن الاعتماد في الثاني وحال حصولها يجوز ان يعدم الاعتماد ما زال يكون مجتلبا فكيف يحتاج اليها

وبعد فلو خلق الله تعالى صفيحة مزاجا لا تتجزى في الجو على وجه لا يكون فيها ثقل وقدر ان يخلق جبلا فوق تلك الصفيحة لكانت الصفيحة تمنع ما عليها من الجسم ولو كان لا صح حركة الجسم الا بعد حركة الصفيحة ما ماسته لوجب وقوفها في الجو وسكونها فيه لامحالة لان الجبل لا يتحرك الا بعد حركة الصفيحة فحينئذ في مكانها بعد حركته عنه والصفيحة لا تتحرك الا بعد حركة الجبل لان حركة شرط في توليد اعتماد الحركة في غيره فمتى وقف حركة كل واحد منهما على صاحبه وجب سكونهما لامحالة كالجبل المجذوب بين اقدار ان اذا كانا متساويين في القدر ومعلوم خلافه **والذي** بينا الشيخ ابو علي رحمه الله كلامه عليه من ان المولد في الغير انما هو الحركة او الحركة لا بد منهما في توليد الحركة في الغير لكونها شرطا فيه فان هذا مما لا يقع فيه التسليم وقد بينا انه لا مولد في الغير الا الاعتماد فبطل ما قاله

فصل ثم قال رحمه الله احد ما يحتاج في حمل الثقيل وتحريكه الى ان يفعل في كل جزء منه من الاعتماد بعدد ما في جميعه **قال ايده الله** العرض بهذا الفصل ان الواحد منا اذا حرك ثقيلا فانه لا بد من ان يفعل في كل جزء منه من الاعتماد بعدد ما في جميعه عند دوام الثقل وجزا زايدا على ذلك ليصح منه تحريكه مثلا ان يكون في المحمول عشرة اجزاء من الثقل فانه يحتاج الى ان يفعل في كل جزء منه احدى عشر جزءا ليصح منه حمله وتحريكه وهكذا الحال في التسكين للجسم المقدر فانه يجب عليه ان يفعل في كل جزء منه بعدد ما في جميعه من الثقل وجزا زايدا على ذلك حتى يمكنه تسكينه هذا هو مذهب شيخنا ابي اسحق رحمه الله عنه وهو الذي اختاره قاضي القضاة رحمه الله **واما** الشيخ ابو هاشم رحمه الله فانه ابى الزيادة وقال بل اذا فعل في جزء منه بعدد ما في جميعه من الثقل كفى في تحريكه وحمله **فاما** الشيخ ابو علي فانه لما نفى الثقل ان يكون معنى يرجع به الى ذات الجوهر قال بانه يجب ان يفعل في كل جزء بعدد اجزاء المحمول ومذهبه في نفس المحمول مثل مذهب ابي هاشم في المعاني التي **والذي** يدل على صحة ما اختاره قاضي القضاة وشيخنا ابو اسحق رحمهما الله هو ان الثقل الحاصل في هذا المحمول صار في الحكم كانه موجود في كل جزء منه حكما لاجل الاتصال فلا بد من ان يفعل في كل جزء من الاعتماد بعدد ما في جميعه من الثقل ثم لا بد من جزء زايد كما انا اذا فعلنا في كل عشرة اجزاء من الاعتمادات فانها تقابل ما فيه من الاعتماد وتكافيه فلا يكون بالتحريك اولى من التسكين لان ذلك تحريك اولى من تحريك المجذوب من القادرين المتساويين في القدر فان احدهما اذا فعل فيه مثل ما فعله صاحبه لم يكن الجبل بتحريكه الى جهة احدهما اولى من تحريكه الى جهة الاخر لانا في اعتمادهما فهكذا هاهنا اذا انا فعلنا ما فعلنا من الاعتماد والذي فيه من الثقل فانه لا يجوز ان يكون بالتحريك اولى من خلافه فيجب سكونه كما كان فلا بد عند تحريكه متى كان الحال على ما وصفناه من الزيادة اذا ثبت هذا فلا شبهة في انه لا يكفي جزء واحد من الحركة في تحريكه وحمله والا لكان يزول التفاضل بين القادرين في تحريك الثقال من الاجسام

الفصل

وكذلك لو كفى جزء ان لصح فيمن يقدر بقدر بين ازيثاني منه تحريك هذه الاجسام الثقيله فلابد اذا امتاز يوجد من الاجزاء بعد دما فيه من الثقل فهذه جمله القول في هذا

فصل ثم قال رحمه الله متى كان التحريك منفردا عن الحمل الواجب قال ابده الله لما بين رحمه الله الحال فيما اراد حمل الثقيل كيف يكون الحال اراد ان يبين انه اراد تحريكه منفردا عن الحمل كيف يكون الحكم فيه ∴ والاصل في ذلك ان التحريك اذا كان منفردا عن الحمل فانه لا يحتاج في ذلك الى حامل ما يحتاج اليه اذا كان التحريك مع الحمل وعلى هذا يصح من الواحد منا تحريك جزء من الرحى وان لم يتأت منه حمله فصار حكم التحريك منفردا عن الحمل مفارقا لحكم التحريك اذا كان مع الحمل ∴ وكان الوجه في ذلك ان الارض تعينه على تحريكه في هذه الحالة وليس كذلك في الحمل فان هذه الاعانة لا تحصل ويجوز ان يقال ان عند الحمل لا يدمن ان يحصل وهي وتفريق في محل القدرة فلا تثبت القدرة في الثاني كثباتها في الاول فلهذا لا يمكنه الاستمرار على حمله وتحريكه فهذه طريقة القول في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله فاما فكه بعض الجسم عن بعض الجواهر قال ابده الله الغرض بذلك ان احدنا اذا فك بعض الجسم المتفرق عن بعضه فانه يحتاج فيه الى ما لا يحتاج اليه في الحمل فانه لابد من زيادة امر في الفك دون الحمل وهذا ظاهر الا ترى ان احدنا الاثاني منه تفكيك شخص بابه من جريد كانت اوصافه وحجره او غيرها وبثاني منه حملها وتحريكها ولكن الزيادة التي يحتاج اليها في الفك دون الحمل مما لا يمكن حصره بعدد ∴ ثم ذكر رحمه الله من بعد ذلك ان المتماثلين اذا تجاذبا حبلا فان اليسير من الزيادة يكفي في حصول الحبل في جهة فاعلم ان تلك الزيادة دون الاخرى وهذا حكم معلوم وانما بقي الكلام في علة ذلك هل يمكن الاشارة الى علة ذلك او يلتحق هذا الحكم بباب الاحكام المعلومة دون عللها ثم ويجوز ان تكون العلة في ذلك ان يقال ان الحبل قد صار بتكاثف الى اعتماد المتماثلين في حكم الكثيف فيكفيه ادنى تحريك والله اعلم بلطائف الامور

فصل اعلم انا اذا ذكرنا جسما كالحجر وغيره فكل اجزائه يتحرك الى اخره قال ابده الله الغرض بهذا الفصل انما هو خلاف الشيخ ابي القاسم رحمه الله في ان الجسم اذا تحرك ظاهره يتحرك باطنه فان من مذهبنا انه اذا تحرك ظاهره فان باطنه ايضا يتحرك والشيخ ابو القاسم كان يمنع من ذلك ويقول ان الجسم اذا تحرك فلا تتحرك منه الا الصفحة العليا دون غيرها ∴ والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه هو ان هذا الجسم باجمعه يحصل في جهة بعد ان كان في غير هاتيك الجهات لولا ذلك والا لكان يجب ان يشاهد هذه الاجزاء الباطنة في المكان الذي فيها فاذا ثبت خلافه علمنا انه كما تحرك ظاهره فان باطنه قد تحرك ايضا

فصل فلو كان لا تتحرك الا الصفحة العليا لكان يلزم ان لا يفترق الحال بين الزق المملوء ريحا وبين الزق المملوء زيبقا في معنى التحريك ولكان يجب في كل من لا يتعذر عليه تحريك الزق المملوء ريحا ان لا يتعذر عليه تحريك الزق المملوء من الزيبق وذلك لانه في الحالين جميعا لا يتحرك منه الا الصفحة العليا دون الاجزاء فيحركه في كلي الحالين كان يجب ان يستوي حاله فيهما ومعلوم خلافه فبطل ما قاله ∴ ولا يمكن ان يعلل الزيبق مانعا من التحريك وذلك لانه والحال على ما ذكرته كالمنفصل عن الزق واذا كان غير فاعل للحركة في الزيبق فكيف يصير تحريكه اذا كان مملوءا زيبقا شاقا متعذرا ∴ وبحن انما اوجبنا المشقة والتعذر في تحريك الثقيل لانه يحتاج الى ان يفعل في جميعه وعنده انه لا يفعل الا في الصفحة العليا فكان يجب ان لا يثبت هذا الفصل ومعلوم خلافه

فصل فلو كانت الصفحة الاولى هي المتحركة دون غيرها لوجب ان يحصل فيه افتراق وتفكك لان هذا هو الواجب في الجسمين المتصلين اذا تحرك احدهما دون صاحبه فحصل هناك تفكك وتزايل وافتراق فكان يجب مثله لو كان المتحرك من الجسم انما هو الصفحة العليا دون غيرها من الصفاح وهذا محال فوجب القضاء بتحرك الجميع ظاهرا وباطنا ∴ تبيين صحة ما ذكرناه ونوضحه انا لو قدرنا ان يكون ها هنا عمود من حديد مشدودا الى شجرة في جراب وقدرنا حركة الجراب دون العمود لزم ما ذكرناه من التزايل والافتراق فهكذا كان يجب في الصفحة العليا مع ما تحتها من الصفاح وقد علمنا انه لا يحصل هناك تزايل وافتراق فان قيل ليس لم تحرك اعلاه واسفله ساكن وكذلك الحال في حجر الرحى ليس يتحرك قطره في حال يكون قطبه ثم مع ذلك فلا يحصل هناك التفكك والتزايل مع انفصال البعض من ذلك البعض فالجواب انا قد نقول يحصل تزايل وافتراق الا انه لا يحصل في جميعه وانما يحصل الافتراق من وجه والاتصال من وجه اخر وليس هذه حال الصفحة العليا مع ما تحتها من الصفاح لان هذا الحكم لا تتصور هناك اعني الانفصال من وجه والاتصال من وجه اخر فمتى ثبت هذا لو كان الحال على ما ذكره الشيخ ابو القاسم ان يفارق الصفحة العليا ما عداها من الصفاح بكمالها وان يجري ذلك مجرى صفحتين متصلتين يتحرك احدهما ويسكن الاخرى فانه لابد من ان يحصل هناك مفارقة وكالجوهرين المؤتلفين اذا تحرك احدهما دون صاحبه وخلاف هذا معلوم فبطل ما ظنه الشيخ ابو القاسم رحمه الله ∴ وقد الزم شيخنا ابو هاشم رحمه الله من قال بهذا المذهب الزاما فقال لو كان الجسم انما يتحرك ظاهره دون باطنه لكان يجب في الواحد منا اذا طلى بيده بالدهن ثم انتقل من بلد الى بلد ان يكون المتحرك انما هو الدهن دون بيده ثم لا يوصف جسمه بانه متحرك ولو كان كذلك لكان يجب في الواحد منا والحال هذه ان لا يجد المشقة والتعب في قطع الطرق واجتياز الفلوات ∴ وهذا مما لا يمكن ارتكابه وذلك لان حركة الدهن تابعة لحركة جلده فاذا لم يتحرك هو نفسه لا يجوز ان يتحرك الدهن الا ترى ان حركة القطر من حجر الرحى لما كانت تابعة لحركة القطب لم يصح حركة القطر من دون حركة القطب ∴ وانما كانت حركة القطر تابعة لحركة القطب لان الماء اولا قع على مسمار الرحى ثم يتحرك القطر وليس لحركة الدولاب من حيث كانت حركة قطبه تابعة لحركة قطره ذلك لان الماء هناك يقع اولا على ظاهر الدولاب ثم يتحرك قطبه فعلى هذا لا يجوز ان يجعل حركة الواحد منا تابعة لحركة الدهن فيجب ان يكون حركة الدهن تابعة لحركة نفسه واذا كان كذلك لم يصح حركة الدهن الا بعد حركة نفسه كما ذكرناه فحركة قطر الرحى وقطبها يبطل بهذا الارتكاب من ذلك ∴ والشيخ ابو القاسم لما ذهب هذا المذهب فانه كان مبنى ذلك على ان المتحرك لا يصح ان يكون متحركا الا في مكان فلما كانت الصفحة العليا هي المفارقة لمكانها الذي هو الهواء المحيط به دون ما تحتها من الصفاح قال بانها يجب ان تكون هي الموصوفة بالحركة دون ما عداها من الصفاح وهذا المذهب مما لا نرتضيه لانا لا نقول ان المتحرك انما هو المفارق لما احاط به ولا ان حركة الجسم لا يصح الا في مكان بل عندنا ان المتحرك هو الجوهر الذي يحصل في جهة عقيب كونه في جهة اخرى بلا فصل ويصح ذلك وان لم يكن هناك مكان على ما تقدم ∴ تبيين صحة ما ذكرناه ونوضحه ان المكان لفظه لغوية يمكن اجراؤها على ما تواضعوا عليه في اصل الوضع من دون ان ينقل الى الاصطلاح ومعلوم انهم يصفون الطائر بانه متحرك في الجو وان لم يكن منهم اعتقاد لاحاطة الهواء به فاذا بطل ان يكون حقيقة المكان ما ذكره لم يبق الا ان يكون حقيقته ما ذكرناه ه

مفارقات ح
لما فارقت ح

فصل قوله
وفي عامة الظهر

فصل

ثم قال رحمه الله وبنى على هذه الجملة ابو القسم الى اخره ◦◦ الغرض بذلك ان ابا القسم بنى على قوله فى ان الجسم اذا تحرك ظاهره لا يتحرك باطنه ان الصفحة العليا هى متحركة واحده وهذا خطا وذلك لان كل جزء منها اذا وجدت فيه الحركه فانه يجب ان يكون متحركا الا ترى ان كل جزء منها لو وجد فيه السواد لكان كل جزء منه اسود يوضح ذلك ان المتحرك انما هو المكان فى جهة عقيب كونه فى جهة اخرى بلا فصل وهذه الصفحة قد وجد فى كل جزء منها هذه القضية فوجب الحكم بان كل جزء منها متحرك فبطل قوله انها متحركة واحده فهذه طريقه القول فى ذلك

فصل

ثم قال رحمه الله ومما يقارب ذلك قوله فى القادر اذا تعاونا على حمل جسم الى اخره ◦◦ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل خلاف اخر للشيخ ابى القسم رحمه الله يقارب لما تقدم وهو انه كان يذهب الى ان القادرين اذا تعاونا على حمل جسم فهما متحركان بحركة واحده حتى اداه ذلك الى امتناع وجود المثلين فى محل واحد وهذا الخلاف قد يوضح ان يكون من جهة المعنى وقد يوضح ان يكون من جهة العبارة فان قال امنع من ايجاب فعل كل واحد من فعليهما كون الجوهر كائنا واعلق ذلك باجتماع الفعلين فهو خلاف من جهة المعنى وهذا مما لا يخفى الحال فى فساده وذلك لان الحركه توجب ما توجبه لامر يرجع الى ذاتها من غير شرط منفصل ولا يجوز ان يقف فى الايجاب على شرط فمتى وجدا وجب ان توجبا كون الجوهر متحركا لا محالة وهذا كما دل على فساد ما ذهبوا اليه فى هذه المسئلة فهو دليل عليه فى جواز اجتماع وجود المثلين فى محل واحد فان قال ازهما بين الحركتين غير مثلين بل هما مختلفان فالجواب انا قد بينا فيما تقدم ان الكونين اذا اختصا بجهة واحدة كانا مثلين وفى ذلك ما يقضى ببطلان قوله ومتى سلم ان كل واحد من فعليهما موجب لكون الجوهر كائنا وقال انى مع ذلك اسميهما محركا واحدا فذلك خلاف فى العبارة وهذا ايضا خطا لاستحالة ان يسميا جميعا محركا واحدا وذلك لان المعلوم من حال اهل اللغه انهم يسمون كل جزء من هذه الاجرام حركة كما يسمون كل جزء من اجزاء السواد سوادا ولا يعتبرون اقتران غيره به ويفارق حالها حال الانسان لانه عبارة عن جملة هذه الاجرام الجواهر وهكذا فى كل ما شابه ذلك خلاف ما لسنا فيه فاذا كان كل جزء من هذه الاجرام حركة وجب فى كل واحد من القادرين ان يكون محركا فهذه طريقه القول فى ذلك والله الموفق

فصل

ثم قال رحمه الله قد انكرت الثنوية سكون الارض وزعمت انها تتحرك وتهوى ابدا الى اخره ◦◦ قال ايده الله قد انكرت الثنوية سكون الارض وذهبوا الى انها تتحرك ابدا وعندنا انها ساكنة واقفه والذى يدل على فساد ما ذهبوا اليه انها لو كانت تهوى ابدا لما جاز وصول الخفيف اليها قط حتى كان يجب اذا رمينا ريشه من فوق او سهما او نحو ذلك ان لا يصح ملاقاته لوجه الارض قط ولا رجوعه اليها اصلا وذلك لان حركه الثقيل اشد اتصالا واسرع زوالا من حركه الخفيف والجسمان اذا تحركا وكان احدهما اسرع حركه من الاخر فان البطئ الحركه لا يلحق السريع الحركه اصلا وهذا ظاهر لا خفاء به وفى علمنا برجوع هذه الاجسام الخفيفه الى الارض ما يدل على ان الارض ساكنه واقفه غير هاوية فان قيل لا يمتنع ملاقاه المرمى الى جهة فوق لوجه الارض ورجوعه الى قرارها وان كانت حركته اشد بطئا من حركه الارض لانا قد علمنا ان مثل الريشه المطروحه فى الصندوق المرسل من الشاهق المرتفع فانها تصل الى جوف الصندوق فترجع الى قراره مع علمنا بان الصندوق اسرع حركة من الريشه وانها ابطأ حركة من الصندوق فكذلك الحال فى وصول المرمى الى العلو الى قرار الارض وحيزها والجواب ان هذا هوس لا نأنف مما نذهب اليه ونقول ان ما وصفته من الريشه لا يجوز وصولها الى قرار الصندوق ابدا ما دام الصندوق كذلك انما تصل الى بعد سكونه ووقوفه فبطل ما اعتمدته فلا يمكنك ان تنا قضنا به

فصل

ثم قال رحمه الله قد انكرت الثنوية سكون الارض وزعمت انها تتحرك وتهوى ابدا الى اخره ◦◦ قال ايده الله قد انكرت الثنوية سكون الارض وذهبوا الى انها تتحرك ابدا وعندنا انها ساكنة واقفه والذى يدل على فساد ما ذهبوا اليه انها لو كانت تهوى ابدا لما جاز وصول الخفيف اليها قط حتى كان يجب اذا رمينا ريشه من فوق او سهما او نحو ذلك ان لا يصح ملاقاته لوجه الارض قط ولا رجوعه اليها اصلا وذلك لان حركه الثقيل اشد اتصالا واسرع زوالا من حركه الخفيف والجسمان اذا تحركا وكان احدهما اسرع حركه من الاخر فان البطئ الحركه لا يلحق السريع الحركه اصلا وهذا ظاهر لا خفاء به وفى علمنا برجوع هذه الاجسام الخفيفه الى الارض ما يدل على ان الارض ساكنه واقفه غير هاوية فان قيل لا يمتنع ملاقاه المرمى الى جهة فوق لوجه الارض ورجوعه الى قرارها وان كانت حركته اشد بطئا من حركه الارض لانا قد علمنا ان مثل الريشه المطروحه فى الصندوق المرسل من الشاهق المرتفع فانها تصل الى جوف الصندوق فترجع الى قراره مع علمنا بان الصندوق اسرع حركة من الريشه وانها ابطأ حركة من الصندوق فكذلك الحال فى وصول المرمى الى العلو الى قرار الارض وحيزها والجواب ان هذا هوس لا نأنف مما نذهب اليه ونقول ان ما وصفته من الريشه لا يجوز وصولها الى قرار الصندوق ابدا ما دام الصندوق كذلك انما تصل الى بعد سكونه ووقوفه فبطل ما اعتمدته فلا يمكنك ان تنا قضنا به

فصل

ثم قال رحمه الله وبنى على هذه الجملة ابو القسم الى اخره ◦◦ الغرض بذلك ان ابا القسم بنى على قوله فى ان الجسم اذا تحرك ظاهره لا يتحرك باطنه ان الصفحة العليا هى متحركة واحده وهذا خطا وذلك لان كل جزء منها اذا وجدت فيه الحركه فانه يجب ان يكون متحركا الا ترى ان كل جزء منها لو وجد فيه السواد لكان كل جزء منه اسود يوضح ذلك ان المتحرك انما هو المكان فى جهة عقيب كونه فى جهة اخرى بلا فصل وهذه الصفحة قد وجد فى كل جزء منها هذه القضية فوجب الحكم بان كل جزء منها متحرك فبطل قوله انها متحركة واحده فهذه طريقه القول فى ذلك

فصل

ثم قال رحمه الله ومما يقارب ذلك قوله فى القادر اذا تعاونا على حمل جسم الى اخره ◦◦ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل خلاف اخر للشيخ ابى القسم رحمه الله يقارب لما تقدم وهو انه كان يذهب الى ان القادرين اذا تعاونا على حمل جسم فهما متحركان بحركة واحده حتى اداه ذلك الى امتناع وجود المثلين فى محل واحد وهذا الخلاف قد يوضح ان يكون من جهة المعنى وقد يوضح ان يكون من جهة العبارة فان قال امنع من ايجاب فعل كل واحد من فعليهما كون الجوهر كائنا واعلق ذلك باجتماع الفعلين فهو خلاف من جهة المعنى وهذا مما لا يخفى الحال فى فساده وذلك لان الحركه توجب ما توجبه لامر يرجع الى ذاتها من غير شرط منفصل ولا يجوز ان يقف فى الايجاب على شرط فمتى وجدا وجب ان توجبا كون الجوهر متحركا لا محالة وهذا كما دل على فساد ما ذهبوا اليه فى هذه المسئلة فهو دليل عليه فى جواز اجتماع وجود المثلين فى محل واحد فان قال ازهما بين الحركتين غير مثلين بل هما مختلفان فالجواب انا قد بينا فيما تقدم ان الكونين اذا اختصا بجهة واحدة كانا مثلين وفى ذلك ما يقضى ببطلان قوله ومتى سلم ان كل واحد من فعليهما موجب لكون الجوهر كائنا وقال انى مع ذلك اسميهما محركا واحدا فذلك خلاف فى العبارة وهذا ايضا خطا لاستحالة ان يسميا جميعا محركا واحدا وذلك لان المعلوم من حال اهل اللغه انهم يسمون كل جزء من هذه الاجرام حركة كما يسمون كل جزء من اجزاء السواد سوادا ولا يعتبرون اقتران غيره به ويفارق حالها حال الانسان لانه عبارة عن جملة هذه الاجرام الجواهر وهكذا فى كل ما شابه ذلك خلاف ما لسنا فيه فاذا كان كل جزء من هذه الاجرام حركة وجب فى كل واحد من القادرين ان يكون محركا فهذه طريقه القول فى ذلك والله الموفق

فصل

ثم قال رحمه الله قد انكرت الثنوية سكون الارض وزعمت انها تتحرك وتهوى ابدا الى اخره ◦◦ قال ايده الله قد انكرت الثنوية سكون الارض وذهبوا الى انها تتحرك ابدا وعندنا انها ساكنة واقفه والذى يدل على فساد ما ذهبوا اليه انها لو كانت تهوى ابدا لما جاز وصول الخفيف اليها قط حتى كان يجب اذا رمينا ريشه من فوق او سهما او نحو ذلك ان لا يصح ملاقاته لوجه الارض قط ولا رجوعه اليها اصلا وذلك لان حركه الثقيل اشد اتصالا واسرع زوالا من حركه الخفيف والجسمان اذا تحركا وكان احدهما اسرع حركه من الاخر فان البطئ الحركه لا يلحق السريع الحركه اصلا وهذا ظاهر لا خفاء به وفى علمنا برجوع هذه الاجسام الخفيفه الى الارض ما يدل على ان الارض ساكنه واقفه غير هاوية فان قيل لا يمتنع ملاقاه المرمى الى جهة فوق لوجه الارض ورجوعه الى قرارها وان كانت حركته اشد بطئا من حركه الارض لانا قد علمنا ان مثل الريشه المطروحه فى الصندوق المرسل من الشاهق المرتفع فانها تصل الى جوف الصندوق فترجع الى قراره مع علمنا بان الصندوق اسرع حركة من الريشه وانها ابطأ حركة من الصندوق فكذلك الحال فى وصول المرمى الى العلو الى قرار الارض وحيزها والجواب ان هذا هوس لا نأنف مما نذهب اليه ونقول ان ما وصفته من الريشه لا يجوز وصولها الى قرار الصندوق ابدا ما دام الصندوق كذلك انما تصل الى بعد سكونه ووقوفه فبطل ما اعتمدته فلا يمكنك ان تنا قضنا به

فصل

ثم قال رحمه الله قد انكرت الثنوية سكون الارض وزعمت انها تتحرك وتهوى ابدا الى اخره ◦◦ قال ايده الله قد انكرت الثنوية سكون الارض وذهبوا الى انها تتحرك ابدا وعندنا انها ساكنة واقفه والذى يدل على فساد ما ذهبوا اليه انها لو كانت تهوى ابدا لما جاز وصول الخفيف اليها قط حتى كان يجب اذا رمينا ريشه من فوق او سهما او نحو ذلك ان لا يصح ملاقاته لوجه الارض قط ولا رجوعه اليها اصلا وذلك لان حركه الثقيل اشد اتصالا واسرع زوالا من حركه الخفيف والجسمان اذا تحركا وكان احدهما اسرع حركه من الاخر فان البطئ الحركه لا يلحق السريع الحركه اصلا وهذا ظاهر لا خفاء به وفى علمنا برجوع هذه الاجسام الخفيفه الى الارض ما يدل على ان الارض ساكنه واقفه غير هاوية فان قيل لا يمتنع ملاقاه المرمى الى جهة فوق لوجه الارض ورجوعه الى قرارها وان كانت حركته اشد بطئا من حركه الارض لانا قد علمنا ان مثل الريشه المطروحه فى الصندوق المرسل من الشاهق المرتفع فانها تصل الى جوف الصندوق فترجع الى قراره مع علمنا بان الصندوق اسرع حركة من الريشه وانها ابطأ حركة من الصندوق فكذلك الحال فى وصول المرمى الى العلو الى قرار الارض وحيزها والجواب ان هذا هوس لا نأنف مما نذهب اليه ونقول ان ما وصفته من الريشه لا يجوز وصولها الى قرار الصندوق ابدا ما دام الصندوق كذلك انما تصل الى بعد سكونه ووقوفه فبطل ما اعتمدته فلا يمكنك ان تنا قضنا به

فصل

ثم قال رحمه الله ومما يقارب ذلك قوله فى القادر اذا تعاونا على حمل جسم الى اخره ◦◦ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل خلاف اخر للشيخ ابى القسم رحمه الله يقارب لما تقدم وهو انه كان يذهب الى ان القادرين اذا تعاونا على حمل جسم فهما متحركان بحركة واحده حتى اداه ذلك الى امتناع وجود المثلين فى محل واحد وهذا الخلاف قد يوضح ان يكون من جهة المعنى وقد يوضح ان يكون من جهة العبارة فان قال امنع من ايجاب فعل كل واحد من فعليهما كون الجوهر كائنا واعلق ذلك باجتماع الفعلين فهو خلاف من جهة المعنى وهذا مما لا يخفى الحال فى فساده وذلك لان الحركه توجب ما توجبه لامر يرجع الى ذاتها من غير شرط منفصل ولا يجوز ان يقف فى الايجاب على شرط فمتى وجدا وجب ان توجبا كون الجوهر متحركا لا محالة وهذا كما دل على فساد ما ذهبوا اليه فى هذه المسئلة فهو دليل عليه فى جواز اجتماع وجود المثلين فى محل واحد فان قال ازهما بين الحركتين غير مثلين بل هما مختلفان فالجواب انا قد بينا فيما تقدم ان الكونين اذا اختصا بجهة واحدة كانا مثلين وفى ذلك ما يقضى ببطلان قوله ومتى سلم ان كل واحد من فعليهما موجب لكون الجوهر كائنا وقال انى مع ذلك اسميهما محركا واحدا فذلك خلاف فى العبارة وهذا ايضا خطا لاستحالة ان يسميا جميعا محركا واحدا وذلك لان المعلوم من حال اهل اللغه انهم يسمون كل جزء من هذه الاجرام حركة كما يسمون كل جزء من اجزاء السواد سوادا ولا يعتبرون اقتران غيره به ويفارق حالها حال الانسان لانه عبارة عن جملة هذه الاجرام الجواهر وهكذا فى كل ما شابه ذلك خلاف ما لسنا فيه فاذا كان كل جزء من هذه الاجرام حركة وجب فى كل واحد من القادرين ان يكون محركا فهذه طريقه القول فى ذلك والله الموفق

فصل

ثم قال رحمه الله قد انكرت الثنوية سكون الارض وزعمت انها تتحرك وتهوى ابدا الى اخره ◦◦ قال ايده الله قد انكرت الثنوية سكون الارض وذهبوا الى انها تتحرك ابدا وعندنا انها ساكنة واقفه والذى يدل على فساد ما ذهبوا اليه انها لو كانت تهوى ابدا لما جاز وصول الخفيف اليها قط حتى كان يجب اذا رمينا ريشه من فوق او سهما او نحو ذلك ان لا يصح ملاقاته لوجه الارض قط ولا رجوعه اليها اصلا وذلك لان حركه الثقيل اشد اتصالا واسرع زوالا من حركه الخفيف والجسمان اذا تحركا وكان احدهما اسرع حركه من الاخر فان البطئ الحركه لا يلحق السريع الحركه اصلا وهذا ظاهر لا خفاء به وفى علمنا برجوع هذه الاجسام الخفيفه الى الارض ما يدل على ان الارض ساكنه واقفه غير هاوية فان قيل لا يمتنع ملاقاه المرمى الى جهة فوق لوجه الارض ورجوعه الى قرارها وان كانت حركته اشد بطئا من حركه الارض لانا قد علمنا ان مثل الريشه المطروحه فى الصندوق المرسل من الشاهق المرتفع فانها تصل الى جوف الصندوق فترجع الى قراره مع علمنا بان الصندوق اسرع حركة من الريشه وانها ابطأ حركة من الصندوق فكذلك الحال فى وصول المرمى الى العلو الى قرار الارض وحيزها والجواب ان هذا هوس لا نأنف مما نذهب اليه ونقول ان ما وصفته من الريشه لا يجوز وصولها الى قرار الصندوق ابدا ما دام الصندوق كذلك انما تصل الى بعد سكونه ووقوفه فبطل ما اعتمدته فلا يمكنك ان تنا قضنا به

فصل

ثم قال رحمه الله وبنى على هذه الجملة ابو القسم الى اخره ◦◦ الغرض بذلك ان ابا القسم بنى على قوله فى ان الجسم اذا تحرك ظاهره لا يتحرك باطنه ان الصفحة العليا هى متحركة واحده وهذا خطا وذلك لان كل جزء منها اذا وجدت فيه الحركه فانه يجب ان يكون متحركا الا ترى ان كل جزء منها لو وجد فيه السواد لكان كل جزء منه اسود يوضح ذلك ان المتحرك انما هو المكان فى جهة عقيب كونه فى جهة اخرى بلا فصل وهذه الصفحة قد وجد فى كل جزء منها هذه القضية فوجب الحكم بان كل جزء منها متحرك فبطل قوله انها متحركة واحده فهذه طريقه القول فى ذلك

فصل

ثم قال رحمه الله ومما يقارب ذلك قوله فى القادر اذا تعاونا على حمل جسم الى اخره ◦◦ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل خلاف اخر للشيخ ابى القسم رحمه الله يقارب لما تقدم وهو انه كان يذهب الى ان القادرين اذا تعاونا على حمل جسم فهما متحركان بحركة واحده حتى اداه ذلك الى امتناع وجود المثلين فى محل واحد وهذا الخلاف قد يوضح ان يكون من جهة المعنى وقد يوضح ان يكون من جهة العبارة فان قال امنع من ايجاب فعل كل واحد من فعليهما كون الجوهر كائنا واعلق ذلك باجتماع الفعلين فهو خلاف من جهة المعنى وهذا مما لا يخفى الحال فى فساده وذلك لان الحركه توجب ما توجبه لامر يرجع الى ذاتها من غير شرط منفصل ولا يجوز ان يقف فى الايجاب على شرط فمتى وجدا وجب ان توجبا كون الجوهر متحركا لا محالة وهذا كما دل على فساد ما ذهبوا اليه فى هذه المسئلة فهو دليل عليه فى جواز اجتماع وجود المثلين فى محل واحد فان قال ازهما بين الحركتين غير مثلين بل هما مختلفان فالجواب انا قد بينا فيما تقدم ان الكونين اذا اختصا بجهة واحدة كانا مثلين وفى ذلك ما يقضى ببطلان قوله ومتى سلم ان كل واحد من فعليهما موجب لكون الجوهر كائنا وقال انى مع ذلك اسميهما محركا واحدا فذلك خلاف فى العبارة وهذا ايضا خطا لاستحالة ان يسميا جميعا محركا واحدا وذلك لان المعلوم من حال اهل اللغه انهم يسمون كل جزء من هذه الاجرام حركة كما يسمون كل جزء من اجزاء السواد سوادا ولا يعتبرون اقتران غيره به ويفارق حالها حال الانسان لانه عبارة عن جملة هذه الاجرام الجواهر وهكذا فى كل ما شابه ذلك خلاف ما لسنا فيه فاذا كان كل جزء من هذه الاجرام حركة وجب فى كل واحد من القادرين ان يكون محركا فهذه طريقه القول فى ذلك والله الموفق

فصل

ثم قال رحمه الله قد انكرت الثنوية سكون الارض وزعمت انها تتحرك وتهوى ابدا الى اخره ◦◦ قال ايده الله قد انكرت الثنوية سكون الارض وذهبوا الى انها تتحرك ابدا وعندنا انها ساكنة واقفه والذى يدل على فساد ما ذهبوا اليه انها لو كانت تهوى ابدا لما جاز وصول الخفيف اليها قط حتى كان يجب اذا رمينا ريشه من فوق او سهما او نحو ذلك ان لا يصح ملاقاته لوجه الارض قط ولا رجوعه اليها اصلا وذلك لان حركه الثقيل اشد اتصالا واسرع زوالا من حركه الخفيف والجسمان اذا تحركا وكان احدهما اسرع حركه من الاخر فان البطئ الحركه لا يلحق السريع الحركه اصلا وهذا ظاهر لا خفاء به وفى علمنا برجوع هذه الاجسام الخفيفه الى الارض ما يدل على ان الارض ساكنه واقفه غير هاوية فان قيل لا يمتنع ملاقاه المرمى الى جهة فوق لوجه الارض ورجوعه الى قرارها وان كانت حركته اشد بطئا من حركه الارض لانا قد علمنا ان مثل الريشه المطروحه فى الصندوق المرسل من الشاهق المرتفع فانها تصل الى جوف الصندوق فترجع الى قراره مع علمنا بان الصندوق اسرع حركة من الريشه وانها ابطأ حركة من الصندوق فكذلك الحال فى وصول المرمى الى العلو الى قرار الارض وحيزها والجواب ان هذا هوس لا نأنف مما نذهب اليه ونقول ان ما وصفته من الريشه لا يجوز وصولها الى قرار الصندوق ابدا ما دام الصندوق كذلك انما تصل الى بعد سكونه ووقوفه فبطل ما اعتمدته فلا يمكنك ان تنا قضنا به

فصل

ثم قال رحمه الله قد انكرت الثنوية سكون الارض وزعمت انها تتحرك وتهوى ابدا الى اخره ◦◦ قال ايده الله قد انكرت الثنوية سكون الارض وذهبوا الى انها تتحرك ابدا وعندنا انها ساكنة واقفه والذى يدل على فساد ما ذهبوا اليه انها لو كانت تهوى ابدا لما جاز وصول الخفيف اليها قط حتى كان يجب اذا رمينا ريشه من فوق او سهما او نحو ذلك ان لا يصح ملاقاته لوجه الارض قط ولا رجوعه اليها اصلا وذلك لان حركه الثقيل اشد اتصالا واسرع زوالا من حركه الخفيف والجسمان اذا تحركا وكان احدهما اسرع حركه من الاخر فان البطئ الحركه لا يلحق السريع الحركه اصلا وهذا ظاهر لا خفاء به وفى علمنا برجوع هذه الاجسام الخفيفه الى الارض ما يدل على ان الارض ساكنه واقفه غير هاوية فان قيل لا يمتنع ملاقاه المرمى الى جهة فوق لوجه الارض ورجوعه الى قرارها وان كانت حركته اشد بطئا من حركه الارض لانا قد علمنا ان مثل الريشه المطروحه فى الصندوق المرسل من الشاهق المرتفع فانها تصل الى جوف الصندوق فترجع الى قراره مع علمنا بان الصندوق اسرع حركة من الريشه وانها ابطأ حركة من الصندوق فكذلك الحال فى وصول المرمى الى العلو الى قرار الارض وحيزها والجواب ان هذا هوس لا نأنف مما نذهب اليه ونقول ان ما وصفته من الريشه لا يجوز وصولها الى قرار الصندوق ابدا ما دام الصندوق كذلك انما تصل الى بعد سكونه ووقوفه فبطل ما اعتمدته فلا يمكنك ان تنا قضنا به

بعد حال

لان مراد القدم تعالى بالوجود والحصول احق من مراد الواحد منا ثم ولسنا نمنع من سكون ظاهر الارض اصلا ولكنا نقول بل سكون ظاهرها ليس كسكون تلك الصفائح التي
هي قرار الارض ◦ هذا واذ كان يجوز ان يقال ان الله تعالى قدم تعالى يسكن الارض حالا غير ان ما فعله من السكون في وجه الارض هو دون ما تقدر عليه الواحد منا
فلهذا نسمي تحريكه ونقله وجوز ان يكون اعني سكون وجه الارض باقيا فلا يثبت له حظ المنع وكل ذلك جايز والله اعلم بذلك هو المستأثر بالعلم بلطايف الامور

فصل ◦ قال رحمه الله اعلم ان الكلام في علة سكون الارض لا يعدو امرين وجهين الى اخره ◦ قال ايده الله البغية بهذا الفصل خلاف
ابي علي وابي هاشم رحمهما الله في علة سكون الارض وحمله القول في ذلك انهما قد اتفقا على ان الوجه في سكونها هو ان الله تعالى يسكنها حالا بعد حال قدرا من السكون يوفي
على موجب ما فيها من الثقل والحال في هذا الوجه ظاهر ◦ واختلفا في وجه اخر وهو انه هل يجوز ان يكون علة سكون الارض هو ان يجعل الله تعالى نصف كرة الارض
وهي التحتانية مختصة باعتماد صعدا كاعتماد النار ونصف كرة الارض وهي الفوقانية مختصة باعتماد سفلا فيتكافئ الاعتمادان المختلفان فيقف الارض
على ما نعلمه من حال الحبل المجذوب من قادرين متساويي القدر والوتر المجذوب بين سيتي القوس فكان الشيخ ابو هاشم رحمه الله يقول انه يجوز ان يكون علة
في سكون الارض واستقرارها وهو مذهب قد اختصره ابو هاشم الا انه مع تجويزه هذا فانه ايضا يذهب مذهب الشيخ ابي علي ايضا في علة سكون الارض
من ان الله تعالى يسكنها حالا فحالا فما جوزه ابو هاشم في علة سكون الارض انما هو وجه ثاني الا ان الشيخ ابا علي لا يمكنه تجويز هذا علة في سكون الارض ووجها
في استقراره وذلك لان عنده ان الثقل راجع الى ذات الجوهر وانه لا يولد وان المولد انما هو الحركة فلا يمكنه ان يقول بتكافؤ اعتمادي النصفين ◦ فلانه
يذهب الى انه لا يجوز ان يكون الله تعالى فاعلا بسبب فصارت هذه المذاهب موجبة على الشيخ ابي علي رحمه الله ان لا يتطلب لسكون الارض علة لانها والحال هذه
حلت محل الخفيف وهذا لا يحتاج الى مسكن يسكنه بين ذلك انه اذا لم يمكنها هنا معنى يولد وهو الثقل ولم يصح ان يفعل الله تعالى بسبب فما الوجه الذي
يقتضي الحاجة الى ان يسكن الله تعالى حالا بعد حال سكونا يوفي على موجب ما فيه من الثقل والحركة ◦ فان قال فهل يفرق الحال بين مذهب ابي علي رحمه الله
وبين مذهب ابي هاشم الا من حيث ان ابا علي يجعل سكون الارض مبتدأ وبجعله الشيخ ابو هاشم متولدا الان على طريقة ابي هاشم لا بد من ان يقول ان الاعتماد
الكرة التحتانية يولد في الكرة الفوقانية اعتمادا مثله وسكونا واعتماد الكرة الفوقانية يولد في الكرة التحتانية اعتمادا مثله وسكونا ثم كذلك ابدا
لان ما يوجب ذلك في وقت يوجب في جميع الاحوال مثله فاذا كان هذا هو الصحيح عند ابي هاشم في تولد الاعتماد وتدعادت الحال الى حدوث السكون في الارض حالا
بعد حال في كل كرة الارض واذا كان كذلك فلا فرق بين ما قاله الشيخ ابو علي في سكونها وبين ما قاله ابو هاشم فيه الا من حيث التوليد والابتداء والجواب
ان الفرق بين المذهبين من حيث انا نقول ان الارض والحال هذه تقف لتقاوم الاعتمادين وتكافؤهما وان تبعهما السكون حينئذ لو قدرنا انهما لا يولدان
السكون اصلا لكان لا بد من وقوفها على ما نقوله في الحبل المجذوب من القادرين ان ذلك يقف لتكافؤ الاعتمادين وتقاومهما وان تبعهما السكون حينئذ لو قدرنا
انه حصل منهما توليد السكون لكانت تقف لا محالة اذا كانا متساويي القدر فيظهر الفرق بين المذهبين على ما نختاره ◦ واما على مذهب ابي هاشم رحمه الله
فيظهر الفرق من وجه اخر وهو انه كان يذهب في احد مذهبيه الى ما يمتنع تحريكه يمتنع تسكينه فعلى هذا له ان يقول انه متى امتنع التحرك في النصف الفوقاني
امتنع توليد السكون فتقف الارض لا لسكون يتولد من اعتماد النصف التحتاني فان قال قايل اعتراضا على هذا الوجه ان ما اختص باعتماد صعدا لا بد من ان يكون
بصفة النار في رقتها ولطافتها وما هذا سبيله لا يصح وقوف الثقيل عليه لانه مما فيه من الاعتماد يخرقه وينفذ فيه اللهم الا ان يحصل في زق ممنوع من ان يخرج
منه بالشد على راسه فاما اذا لم يكن كذلك فلا يصح وقوف الثقيل عليه واذا كان كذلك فكيف يصح ما ذكره الشيخ ابو هاشم من الوجه الزايد والجواب
ان الرقيق واللطيف يجوز ان يحصل فيهما من الصلابة ما يمنع من ان يخرقهما الثقيل وينفذ فيهما وعلى هذا نرى الرياح تتصلب باشتداد الهبوب حتى تراها
تقطع الاشجار العظام وتقلع الصخور الضخام وعلى هذا يتصلب الهواء في الزق المنفوخ حتى يمنع الثقيل الموضوع عليه من النفوذ فيه وخرقه وعلى هذا
تتصلب اجسام الملائكة والحق على وجه يصح فيها حصول الجوة والغدرة الى ما شاكل ذلك فاذا صح في الرقيق واللطيف حصول الصلابة قلنا فلا يمتنع في الكرة
التحتانية وان كانت بصفة النار والاجسام الرقيقة في اللطافة ان تمنع اعتماد الكرة الفوقانية من الخرق فيها بان تتصلب على وجه يمنعها من موجب ما فيها
من الاعتماد وهذا التصلب انما حصل بان خلق الله تعالى فيها تاليفا على وجه يصادف في احد محليه رطوبة وفي الاخر يبوسة فتتصلب لضرورة ذلك
التاليف التزاقا وان كان الاقرب فيما يصادفه من اليبوسة ان يكون اعلى مما يصادفه من الرطوبة فيظل ما اورده من السوال وصح ما ذكره شيخنا ابو هاشم
رحمه الله في ذلك ◦ فان قال فعلى هذا يجب ان يكون نصف التحتاني مكانا للنصف الفوقاني من حيث ان هذا النصف التحتاني في منع ذلك النصف الاخر من ان
يخرقه وينفذ فيه واذا كان مكانا فيجب ان يكون اكبر من النصف الفوقاني لان مذهب الشيخ ابي هاشم ان المكان يجب ان يكون اكبر من المتمكن فالجواب عن ذلك
انه رحمه الله لا يجعل النصف التحتاني مكانا للنصف الفوقاني وانما الذي جرى في كلامه انما هو نصف كرة الارض وانما العبرة على مذهبه بتقاوم الاعتمادين
المختلفين وتكافؤهما فقط فلا يجب ان يكون مكانا له الا اذا منعه من ان يخرقه وينفذ فيه فان قال فيجب ان تقولوا على هذا المذهب لو خلق الله تعالى
خلقا كثيرا في جانب الارض من هوى الارض لزيادة اعتمادهم عليها وهذا فاسد فيظل ما ذكرتم والجواب عن ذلك ان نقول ان حصل ما ذكرته من جانب
من الارض فان الله تعالى يرد فيما يلاقيه من النصف التحتاني زيادة صلابة تمنعهما من هوى الارض من ذلك الجانب لانه جعل الارض قرارا او موضعا لارزاق
العباد ومعاشهم فاذا خلقهم فلا بد من ان يريد في صلابة الارض لتقلهم وتمنع اعتمادهم مما فيها من الصلابة فان قيل فهب ان كل احد من كرتي الارض
صفته ما ذكرتموه من الاختصاص بالاعتماد على الحد الذي ذكرتم فما الذي يوجب وقوف الارض ولم قلتم ذلك ليسلكوا بنا طريقة الجواب فالجواب
ان اعتمادهما اذا تكافأ وتقاوما لم يكن احدهما بتوليد الاخر في الاخر اولى منه في توليده في الاخر فضعف الارض على مثل ما نعلمه من حال الحبل المجذوب
بين القادرين المتساويين المقدور وعلى ما نعلمه من حال الوتر المجذوب من سيتي القوس فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الفصل وبالله التوفيق

فرغ من تاريخه

فصل ثم قال رحمه الله قد ذهب القايلون بسكون الارض كل مذهب الى اخره ∴ **قال** ايده الله ولما بين رحمه الله العلة التي لاجلها بقف الارض وتسكن وذكر ما يجري من الخلاف في ذلك بين شيوخنا اورد هذا الفصل والغرض به الكلام في ابطال ما يذهب اليه مخالفونا في علة سكون الارض وافساد ما تعلقوا به من الشبه وجملة ما يجب تحقيقه هاهنا ان من الاوايل من كان يذهب الى ان العلة في سكون الارض ان الارض واقفه في وسط الفلك وان الفلك مرتفع عليها من جميع الجوانب وبحذها بطبعه جذبا متساويا معتدلا من جميع جهاتها والجسم المجذوب على هذا الحد لابد من وقوفه وسكونه على ما نعلمه من حال صنم يحصل في وسط بيت مبني من حجر المغناطيس على وجه يكون بعده الى سايرجهات البيت بعدا واحدا فانه يقف ويسكن على وجه لا يسقط ولا يميل الى جانب من جوانب البيت لان حوايط البيت تجذبه من جميع جوانبه جذبا معتدلا وعلى ما نعلمه من حال وتر القوس المجذوب فانه يسكن لان سيتي القوس يجذبانه جذبا معتدلا متساويا ∴ ومنهم من قال العلة في ذلك ان الارض واقفه في وسط الفلك وان الفلك مرتفع عليها من جميع جوانبه ولكنه يدفعها من جميع جوانبها دفعا معتدلا متساويا فتقف وتسكن ويصير بمنزلة ريشة واقفه في وسط قنينه فيها ما اذا كانت القنينة تدار دورا بحركات متوالية ∴ **والذي** يبطل ما ذهبوا اليه هو ان هذا الفلك الذي ابتنوه مما لا طريق اليه فلا يجوز اثباته لان ما لا طريق اليه لا يجوز ان يقطع به واذا لم يجز اثباته ولا القطع به لم يجز ان يبنى عليه سكون الارض بطريقة الجذب او الدفع فبطل بهذا ما قالوه **وبعد** فلو كان الامر على ما قالوه للزم ان يتعذر علينا التصرف على وجه الارض وذلك لان الفلك اذا كان يطبعه يجذب الارض او يدفعه فالواجب ان يجذبنا او يدفعنا اذ من المحال ان يكون في قوته ان يجذب الارض او يدفعها مع عظمها وثقلها وكثره اجزايها ثم لا يقوى مع ذلك على جذبنا او دفعنا مع صغر جسمنا وخفتنا بالاضافه اليها الا ترى انا لو قدرنا ان يكون ها هنا صفيحة من حديد عليها من الحديد مسحالة فان المحال ان يدعى في قطعة من حجر المغناطيس ان يكون في قوته ان يجذب تلك الصفيحة ولا يكون في قوتها ان تجذب ما عليها من المسحالة وهذا كذلك في الدفع فان الدافع لا يجوز ان يقوى على دفع شيء ثم ومع ذلك فلا يقوى على دفع ما دونه مما عليه فكان يجب لو كان الامر على ما قالوه في علة سكون الارض من انها جاذب الفلك لها او دافعها ان يجذبنا ايضا او يدفعنا متى حذب الارض او دفعها الا ان من جنس الارض لان الجواهر قد قامت الدلالة على تماثلها ولو كان كذلك لوجب ان يتعذر علينا التصرف وفي علمنا بتاتي التصرف منا وامكانه ما يدل على بطلان ما جعلوه علة في سكون الارض **وبعد** فلو كانت علة سكون الارض حذب الفلك اياها من جميع الجوانب لوجب في سهم او حجر او مدرة اذا رميناها من فوق ان لا يعود شيء منها الى وجه الارض قط ولا تلاقيها اصلا بان يجذبها الفلك جذبا ولوجب في الواحد منا اذا طفر ان لا يعود الى وجه الارض ابدا بان يجذبه الفلك فيسكنه في الجو ومعلوم خلافه فبطل ما ذهبوا اليه في الجذب ○ ويمكن ان يقال فيما قالوه في العلة الثانية انه كان يجب ان لا يصح منا رمي حجر او سهم او مدرة من جهة فوق لان الفلك يدفعها بطبعه وقد علمنا صحة ذلك فبطل ما قالوه في علة سكون الارض من الدفع والجذب جميعا ومنهم من قال ان العلة في سكون الارض هو ان الارض واقعة في وسط الفلك وساكنه مركزه وان الفلك مرتفع عليها من جميع الجوانب وسايرالجهات والارض في مركزه كالنقطة في وسط الدايرة وان بعدها من اقطاره على سواء وانها بطبعها تسلك الى مركزه سلوكا مستويا وتتحرك اليه من جميع الجهات والجسم المتحرك على هذا الوجه لا بد من ان يسكن اذا حصل فيه ولم يتجاوزه لانها تتحرك اليه ولا تتحرك عنه وهذا ايضا باطل وذاك لانه لا دليل يدل على ثبوت ذلك الفلك **وبعد** واذا لم يمكنهم اثبات فلك صفته ما ذكروه لم يمكنهم ان يبنوا سكون الارض على ما قالوه ويقال ان سكونها لسلوكها الى مركز ذلك الفلك فان جميع الارض مع ما تختص به من الثقل اذا انتهى الى المركز الذي ادعوه فكيف لا يتحرك وما الذي يمنع اعتمادها ان يولد الهوي والنزول فيها على ان هذا الذي ذكروه غير معقول في نفسه وكفى في بطلان المذاهب وفسادها وسقوطها خروجها عن حد المعقولات واذا كان كذلك فكيف يمكنكم ان تبنوا عليه علة سكون الارض **وبعد** فلو كان سكون الارض لما قالوه لوجب في الواحد منا لو انتهى الى ذلك المركز ان لا يصح منه ان يتحرك اصلا ولا شبهة في فساد ذلك فبطل ما قالوه **وقد** ذهب ابو القسم البلخي رحمه الله كما يذهب في علة سكون الارض الى ان الارض واقعة في وسط الفلك وهو محيط بها ومرتفع عليها من جميع جهاتها ولما ذهب مذهبه في ان الارض كرية الشكل قال انه لا يمتنع ان يكون ها هنا اقوام تلاقي اقدامهم اقدامنا ومم يشاهدون السماء فوقهم والارض تحتهم كما انا نشاهد السما فوقنا والارض تحتنا ولسنا بان نقول لهم انتم تحتنا او لي منهم ان يقولوا لنا مثله لان الجميع منا ومنهم فوق الارض وتحت ايضا فاذا كان كذلك فلو تحركت الارض في جهتنا لتحركت بالاضافة الينا علوا وبالاضافة اليهم سفلا ولو تحركت في جهتهم لتحركت بالاضافه اليهم علوا وبالاضافه الينا سفلا ثم هذا في جميع جوانب الارض ومن المحال حركة الارض معا تختص به من التقاء جهة العلو واذا كان جميع جهاتها علوا لها استحال حركتها فيها واذا كان كذلك وجب سكونها وقوفها لا محاله فهذا هو الذي كان يذهب اليه رحمه الله في علة سكون الارض والى ذلك ذهب اكثر الاوايل وهذا ايضا مذهب باطل **والاصل** في ابطاله اولا ان نقول لهم قبل كل شيء وبعده قد ناقضتم في قولكم ان الفلك محيط بالارض ومرتفع عليها من جميع الجوانب وذاك لان ارتفاع الشيء على غيره من جميع الجهات ممنع من احاطته به واحاطته به من جميع الجهات ممنع من ارتفاعه عليه **وبعد** فان الارتفاع من جميع الجهات لا ان احاطته به تقتضي مجاورته له من جميع جوانبه وفي جملة الجهات جهة السفل وما يكون اسفل من غيره لا يكون مرتفعا عليه فلو قدرنا حرقا في الارض وحفيرة نافذة فيها لوجب اذا اطلعنا عليها ان نرى السما وما فيها من الكواكب كانها تحتنا وهي في الحقيقة عندهم فوقنا فيجب ان نراها فوقنا وتحتنا وهذا بعض تعلق الادراك بالشيء لا على ما هو به ∴ **ولسنا** يمكنهم ان يقولوا ان الشيء انما يكون فوق وتحت بالاضافة والا فالكل بهذا الوصف لان هذا يقدح في العلم بالمدركات وذلك بين لكل عاقل **وقد** ذكر الشيخ ابو هاشم رحمه الله انه كان يجب في الواحد منا لو بلغ ذلك المبلغ ان يرى نفسه متنكسة مستقيمة لانه ينظر الى سمت رأسه فيراه تحت الفلك

والى سمت رجله فيرها فوق الفلك والفلك تحته وهو في الحقيقة فوقه فيلزم من حيث يرى رأسه تحت الفلك ان يكون مستقيما ومن حيث يرى الفلك تحته ان يكون منكسسا وفساد ذلك لا يخفى على عاقل فيجب ان يبطل ما قالوه **وبعد** فلو قدرنا الحصول هذا الحرف وقدرنا ان نرسل فيه حجرا الكان يجب في ذلك الحجر ان يقف ولا يذهب مع ما فيه من الثقل وهو موجب للهوى وقد عرفنا خلافه فبطل ما قالوه **وبعد** فلو كان يجب في الواحد منا لو بلغ ذلك المبلغ ان يجد في نفسه اعتمادا بصفة جنسين مختلفين بان يكون بالاضافة اليهم صعدا وبالاضافة الينا سفلا وكذلك الحال فيهم ومعلوم ان احد الاعتمادين لا يلزم سفلا الا بان يصادف في احد محليه رطوبة وفي الاخر يبوسة وهكذا الحال في الاعتماد فيلزم على هذا ان يكون في كل جزء منا رطوبة ويبوسه مع تضادهما وفي كل جزء منهم رطوبة ويبوسة مع تضادهما ومعلوم فيه فساده فيجب فيما يؤدي اليه ان يكون فاسدا مثله ۞ **واما** النظام فقد جعل العلة في سكون الارض ان الجسم لا يصح حركته الا في مكان فلما لم يكن الارض في مكان والا افضى التسلسل بما لا غاية له من الامكنه قال بان الحركة لا تصح عليها وانها ساكنه لانها لا تصادف مكانا تتحرك فيه واذا لم تتحرك وجب سكونها لا محالة وهذا الذي ذكره ابو اسحق النظام في علة سكونها مبني على استحاله حركه الجسم الا في مكان وبطلان ذلك قد اشبعنا الكلام فيه فيما تقدم فلا وجه لنقل ما ذكرناه هناك الى ها هنا **واما** العامة فانها تذهب الى ان العلة في سكون الارض انها على ظهر حيوان الا ان ذلك الحيوان لا بد له من مساكن تحته يقله ومنع ثقله من توليد الهوى ۞ وكلامنا انما هو في اخر صفائح الارض ما العلة في وقوفها وسكونها ۞ وقريب من هذا ان قال ان العلة في سكونها هي انها على عمد فتسكن وتقف لتلك العمد فيصير حالها منزله السطح تحت السواري ولكن ذلك العمد لا بد له من مسكن او ان يكون على عمد اخر الى ان يتسلسل بما لا غاية له وهذا محال واذا كان سكون ذلك العمد بتسكين الله تعالى اياه او بتسكين مسكن باذنه وجب ان يقال بانه ليس كون الارض ابتداء من غير ذلك العمد فما وجه الحاجه الى العمد فان قيل فهلا جاز ان يجعل العلة في سكون الارض ان الله تعالى يخلق تحت الارض صفحة تحت صفحة حالا بعد حال فيمتنع حركة الارض لانه لا يجوز حركتها الا بعد حركة تلك الصفحة وهي لا يصح حركها في حال حدوثها فلا تتحرك الارض في هذه الحالة لمكان تلك الصفحه ثم اذا كان في الوقت الثاني يخلق صفحة اخرى لا يصح حركة الارض الا بعد حركتها وهي لا يصح حركتها في تلك الحالة وانما يصح حركتها في الحال الثاني من وجودها فاذا كان وقت صحة حركة هذه الصفحة الحادثة وهو الوقت الثاني من حال حدوثها فان القديم تعالى يخلق صفحة اخرى لا يصح حركة الارض الا بعد حركتها وهي لا يصح حركتها الا في الثاني ثم كذلك في جميع الاوقات وسائر الازمنه حتى لا تتحرك الارض اصلا وتكون ساكنة ابدا فالجواب عنه انه يسأل هذا السؤال في الحباب واجاب عنه بان هذه الصفحة التي خلقها الله تعالى لا بد من ان يخلق فيها من السكون ما يزيد على موجب ما في هذه الارض الثقيلة من الحركه والا كان موجب الثقيل ان يصير الارض في مكانها اولى من حصول الصفحة تحتها لانه موجب فلا بد من ان يزيد عليه حتى يصح وقوف الثقيل عليها بوضح ذلك ان المنع لو رجع الى ذات الصفحة وصفاتها لم يفترق الحال بين حال حدوثها وحال بقائها فكان يجب لو ثقلت الصفحة من وسط العلم ان يمنع من هويها وحركتها لان ما يوثر في سكونها ووقوفها حاصل ومعلوم خلافه فيجب اذا ان يخلق الله تعالى في الصفحة من السكون ما يزيد على موجب ثقل الارض من الحركه واذا كان كذلك فلا فايدة في خلق هذه الصفحة لانه لو خلقها في الارض لو قفت لا محاله وسكنت لما فيها من السكون الزايد على موجب ثقل الارض فيعود الامر الى ما قلناه ثم علق رحمه الله القول في ذلك بالنظر والله تعالى هو المؤثر بالعلم بلطايف الامور واحوالها ودقايقها فهذه طريقه لقوله في هذا الفصل **فصل** ليس يصح ان يقال ان الارض حفيفه الى اخره ۞ قال ايده الله حكى عن الشيخ ابي القسم انه كان يذهب الى ان الارض حفيفة وهذا الذي ذهب اليه ظاهر الفساد وذلك ان المعلوم من حال صفائح الارض واجزايها انها ثقيله فلا يجوز ان لا تكون ثقيلة في حملتها بل يان تزداد ثقلا اولى ۞ الشيخ ابو القسم استدل لذلك بقوله تعالى وجعلنا في الارض رواسي ان تميد بكم قال فلو لا خفتها والا لما وقعت الحاجة الى هذه الحال الرواسي حتى لا تميد الارض بنا وهذا في غاية البعد وذلك لان الرواسي بان تعينها على النزول اذا كانت خفيفه اولى من ان توثر في وقوفها مع ما تختص بها من الثقل الذي يوجب الهوى ويولده ثم نقول لا يمتنع ان تكون في الارض مواضع خفيفه فخلق الله تعالى هذه الجبال الرواسي حتى لا تميد بنا مواضعها الثقيلة ثم الامر في سكون الارض بها ظاهر على ما جوزه الشيخ ابو هاشم رحمه الله في سكون الارض وذلك لانه لا يمتنع ان يختص بعض مواضع الكرة التحتانية باعتماد يزيد على ما في الفوقانية فكان يوثر في اضطراب الارض لو لا هذه الرواسي من الجبال لغلبة اعتمادها على اعتماد الارض فيصير الحال هذه للراسيات من الجبال تاثير في وقوف الارض بها وسكونها فهذه جملة ما يجب تحقيقه وتفصيله في كتاب الاكوان والله الحمد على الاحوال كلها

فصل القول في التاليف والطريق

ثم قال رحمه الله اول ما يجب التاليف معنى يحل المحلين الى اخره ۞ قال ايده الله لما فرغ رحمه الله من الكلام في الاكوان واحكامها اتبعه بالكلام في التاليف واحكامه ولعل وجه اتصاله بما قبله هو ان التاليف مسبب الكون بشرط المجاورة على ما قدمنا ذكره فكان لذكره عقيب الاكوان من المزية ما ليست لغيرها من الاجناس والانواع ۞ وجملة ما يجب تحقيقه في هذا الفصل انما هو الكلام في اثبات التاليف واول ما يجب اثبات التاليف معنى زايدا على كون الجسم على سبيل القرب يحل المحلين شيخنا ابو الهذيل رحمه الله ثم تبعه على ذلك شيوخنا البصريون وانكره باقي الناس من البغداذيين وغيرهم الى اثبات هذا المعنى هو انا قد وجدنا في هذه الاجسام ما يتصعب علينا تفكيكه فيجب ان يكون ذلك لامر والا لم يكن ان يتصعب تفكيكه اولى من ان لا يتصعب تفكيكه لولا امر من الامور وقد علمنا انه يتصعب التفكيك اولى فيجب ان يكون ذلك لامر وليس ذلك الامر الا معنى يحل المحلين فان قال ومن اين ان ذلك ليس الا الوجود معنى يحل المحلين قيل له لا يخلو ذلك الامر اما ان يكون ذاته او ما هو عليه في ذاته او وجوده او حدوثه او حدوثه على وجه او عدمه او عدم معنى عنه او الفاعل او وجود معنى يحل محلا واحدا او وجود معنى يحل المحلين وقد بطلت هذه الاقسام الا ان يكون كذلك لوجود معنى يحل المحلين ۞ وانما قلنا ان تصعب تفكيكه لا يجوز ان يكون لذاته او لما هو عليه في ذاته او لوجوده لانه لو كان كذلك لوجب ان يتعذر علينا فكه وتفريقه اصلا لان تصعب هذه الامور حاصلة على الاحوال وهي عندك موثرة في المنع من التفكيك فلما علمنا انها هنا ليس الاصعوبة التفكيك دون ما يستحيل لتعذر ذلك على انه لا يجوز ان يكون لذاته

وانما قلنا ان صعوبة تفكيكه لا يجوز ان يكون لحدوثه والا كان يجب ان لا يصعب تفكيكه في حال البقاء ومعلوم خلافه ∴ وانما قلنا ان ذلك لا يجوز ان يكون لوقوعه على وجه لانه لا يمكن الاشارة الى وجه فيقال ان تصعب تفكيكه لحدوثه على ذلك الوجه هذا وكان يجب ان لا تصعب تفكيكه في حالة البقاء ان وقوع الشيء على وجه تابع لحدوثه ولا حاصل في حال بقائه ومعلوم انه في حال البقاء متصعب التفكيك متعسر التفريق فلا يجوز ان يصرف ذلك الى حدوثه على وجهٍ ∴ وانما قلنا ان صعوبة تفكيكه لا يجوز ان يكون لعدمه لانه في حال عدمه ما يتصعب تفكيكه لا يكون بعد وما فكيف يجوز ان يعلل عدمه وجهًا في صعوبة تفكيكه ∴ وانما قلنا ان ذلك لا يجوز ان يكون لعدم معنىً لان العدم مقطعة للاختصاص بعض الاجسام دون بعض فكان يجب الا يتصعب تفكيكها وفي علمنا بان فيها ما يتصعب تفكيكه وفيها ما لا يتصعب ذلك فيها بل يسهل ما دل على ان صعوبة التفكيك فيه لا يجوز ان يكون لعدم معنىً وانما قلنا ان ذلك لا يجوز ان يكون بالفاعل لان الفاعل متى قدر على ان يجعل ذاتا من الذوات على حكم من الاحكام وجب ان يكون قادرًا على ايجاد نفيض ذلك الحكم عنها ذا بالكلام واحكامه على ما فرط القول فيه في باب اثبات الاكوان من هذا الكتاب وقد علمنا ان احدنا يقدر على ان يجعل الجسمين على وجه يتصعب تفكيكهما ومع ذلك فانه غير موصوف بالقدرة على ايجاد ذاتها فوجب القضا بانه حين قدر على ان يجعل الجسمين على هذين الحكمين فانها قدر على ان يجعلهما عليه بواسطة معنىً هو ما نقوله من التاليف الذي يحل المحلين وانما قلنا ان صعوبة تفكيكه لا يجوز ان يكون لمعنىً حل محلا واحدًا لان الذي يشتبه الحال فيه من المعاني فيقال ان صعوبة التفكيك لمكانه انما هو المجاورة او الثقل ولا يصح في واحد منهما ان يوثر في صعوبة التفكيك ∴ انما المجاورة انما قلنا انها لا تاثير لها في صعوبة التفكيك لان الواحد منا يقدر على ثقل هذا الجسم الذي هو سنجه مائة من الحديد ويقدر على ابطال جميع ما فيه من المجاورات ولا تصعب ذلك عليه مع صعوبة فك بعضه عن بعضٍ ولو كان المرجع بذلك الى المجاورة لوجب كما يتصعب عليه فك بعضه من بعضٍ ان يصعب نقل جميعه ومعلوم خلافه فاذا لا يجوز ان يضف صعوبة التفكيك حكما راجعًا الى الامر الذي هو المجاورة ∴ وانما الثقل فمثل هذا عرفنا انه لا يرجع اليه ولا يصرف صعوبة التفكيك اليه وذلك لانا قد علمنا ان ثقله لا يمنع من ثقل الجميع فكيف يجوز ان يمنع من ثقل البعض وفكه عن البعض الاخر واذا كان كذلك فلا بد من معنىً اخر غير المجاورة يصرف اليه صعوبة التفكيك فيقال انه اذا اراد تفكيك بعضه من بعضٍ فانه يحتاج الى ابطاله معنىً لاحتياج الى ابطاله عند نقل جميعه وليس ذلك المعنى الا ذات تحل المحلين يسمى تاليفا وفي ذلك ما طلبناه ∴ وانما قلنا انه كان يجب ان يحل المحلين لانه لو كان حالا في احد المحلين دون الاخر لوجب ان لا يمتنع الفعل لاجله في المحل الاخر لان المعنى اذا لم يمكن حالا في المحل ولا في حكم الحال لا يجوز ان يكون مانعا من الفعل فيه فلما علمنا انه يمنع من الفعل في المحل الاخر دللنا ذلك على انه حال فيه كما انه حال في المحل الاخر فان قال ليس يمتنع من الواحد منا ان يفعل ارادة في جزء من قلبه اذا وجد في جزء اخر فقد صارت الكراهة مانعة من الارادة في جزء اخر وان لم يمكن حالا فيه فهلا جاز ان يكون مثله في التاليف والجواب عن ذلك ان الارادة وان لم تمكن حالة في محل الكراهة فانها في حكم الحالة في محلها من حيث ان كل واحد منهما توجب صفة للجملة معاكسة لما توجبه الاخرى فلا يلزم على ما قلناه ما الزمتموناه فان قال السنا نرى الصفيحة الحديدة اذا وضعنا عليها حجرًا ثقيلًا فان ثقله يمنع من الفعل في تلك الصفيحة وان لم يمكن حالا فيها فقد صار المعنى مانعا من الفعل في محل من المحال معها انه في حكم حال فيه قيل له ثقل العقيل وان لم يمكن حالا في تلك الصفيحة فانه في حكم الحال فيها لانها جهته وعلى هذا ينبغي ان الواحد منا ثقل الثقيل اذا وضعه على يده ثم نقول ان الفعل يمتنع في الصفيحة لاعتماد يوجد فيها منوطًا عن العقيل فاذا لم يمنع المعنى من الفعل في محل مع انه حال في محل اخر غيره بل انما يمنع من الفعل في المحل الذي هو حال فيه فبطل ما راموا منا قضتنا به فان قيل له انما امتنع ذلك لان الجسم بالتراف قد صار في حكم الشيء فلهذا امتنع تحريك بعضه دون بعضٍ وان كانت الحركة انما توجد في بعضه دون الكل فهلا جاز مثله في مسئلتنا قيل له انما امتنع ذلك لان الجسم بالتراف قد صار في حكم الشيء فلهذا امتنع تحريك بعضه دون بعضٍ **وبعد** فلو لا ان وجوده في المحلين لا محالة يجب ان يجري مجرى الاعتماد فكان كما انه اذا منع من نقل البعض منع من نقل الجميع يجب مثله في التاليف حتى اذا منع من فك البعض ونقل شيء منه ان يمنع من نقل الجميع لان فكه ليس الا نقل بعضه وقد علمنا اختلاف حالهما فوجب القضا بوجوب حلول هذا النوع في المحلين دون الاعتماد **وبعد** فلو وجد في احد المحلين دون الاخر لوجب ان يتعذر فك احد المحلين عن الاخر ولا يتعذر فك الاخر منه وهكذا اذا جعل وجوده في ذاك المحل دون هذا وفي علمنا خلاف دالة على وجوب وجوده في المحلين فان قيل له ما انكرتم ان هذا انما وجب اعني تعذر فك احد المحلين عن الاخر لان كل واحد من هذين المحلين قد وجد فيه احدهما عن الاخر ولا انكرتم ان بينهما علقة لاجلها تمنع وجود احدهما دون صاحبه وهو ان سبب المعنيين واحد فلا يجوز في ذلك ان يقول معنىً على حدة فلذلك يتعذر فك احدهما عن الاخر لان هناك معنىً واحدًا يحل المحلين جميعًا لاجله يتصعب فك احدهما عن صاحبه فالجواب ان يقال ان هذين المعنيين لا يجوز ان يكون بينهما علقة من وجه معقول والطريقة في ذلك ان الطريقة في انه لا علقة من الجوهر واللون فكان من الواجب ان يصح الفصل احدهما عن الاخر ويولد الاخر والجواب ان المحل اذا تغاير بهذين المعنيين صح ان يعرض عارض فيولد احدهما دون الاخر **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم ان المعتمد الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل الكلام فيما يورد من الطرق في اثبات التاليف سوى ما قدمنا وجملة القول في ذلك انه

ولقائل ان يقول انما لا يتناثر اجزاؤها لان هذه المجاورات اذا بطلت خلفتها مجاورات اخر فلا يجب تناثر اجزائهما كما ان عندك ان هذا التاليف يحتاج الى التجاور ومتى نقلنا مرجمة الى جهة فقد بطل ذلك التجاور ومع ذلك فلا يجب تناثر اجزاء هذين الجسمين لما خلفت تلك المجاورات التي بطلت مجاورات اخر فمكذى نقول نجوز في مسئلتنا انه ليس هاهنا الا المجاورة ثم لا يجب اذا بطلت تلك المجاورة ان يتناثر اجزاؤها لانها اذا بطلت تخلفها مجاورات اخر **طريق اخرى** وتحريرها وهو ان التاليف لو لم يكن معنى غير المجاورة لوجب في كل مرتفع على نقل ثوب مرتفع ان يقدر على نسجه لانه في النسج لا يفعل اكثر من المجاورة كما لا يفعل اكثر منها في النقل ومعلوم ان هذا الصبي يتاتى منه نقل ثوب رومي وهمداني وساج مقراضي ولا يتاتى منه نسجه فدل ذلك على انه في نسجه يحتاج الى امور اخر يفعلها غير المجاورة وبذلك الامور لا يمكنه ان يتاتى بها الا بعد تقدم علم ومعرفة بخلاف المجاورة وليست تلك الامور الا التاليفات يفعلها بين اجزاء الثوب زايدة على المجاورات

ولقائل ان يعترضها فيقول انه عند النسج لا يفعل اكثر من المجاورات ولكنه لا يجب ان يتاتى هذه المجاورات من كل من يكون قادرا على نقل ذلك الثوب وذلك لانها مجاورات واقعة على وجه مخصوص لا يصح وقوعها على ذلك الوجه الا بعد كون فاعلها عالما بانها واقعة على ذلك الوجه فلهذا ما لا يتاتى من الصبي لانه غير عالم بايقاعها على تلك الوجوه ومتى وجدت من قبله فهو على طريق الاختراع على سبيل الابتداء **ثم** نقول انكم وان اثبتم التاليف معنى زايدا على كون الجسم على سبيل القرب فانكم تقولون بانه يحتاج في فعل هذه المعاني الى علم لوقوعها على وجه مخصوص فمكذى انا وان نفيت هذا المعنى ولم ارجع بالتاليف الا الى المجاورة فاني اقول انه يحتاج في فعل تلك المجاورات الى علم لا مثبت مثل ذلك العلم للصبي فتاتي منه ولا تاتي من الصبي **طريق اخرى** قال كيف يصح ان يقال ان الجسمين اذا اجتمعا انه ليس هناك معنى الا المجاورة ومعلوم ان التاليف جنس واحد وهذان الكونان ضدان فالجنس الواحد يجب ان يكون غير ما يكون مضادا وهذا الذي ذكره رحمه الله بعيد جدا وذاك لان من ينفي التاليف ان يكون معنى من المعاني على حدة لا يجوز ان يحتج عليه بان التاليف من جنس واحد وهو تاليف لان ذلك يجري مجرى الاستدلال بفرع الشيء على اصله من حيث ان فيه اسنادا لا على اثبات التاليف بصفة له وهذا محال **طريق اخرى** تقرب من هذه وهي قوله ان الجزء اذا تالف الى ستة اجزاء فانه يحصل فيه ستة اجزاء من التاليف ولا يحصل فيه وان كان الحال هذه اكثر من كون واحد وللخصم ان لا يسلم ذلك ويقول لست اسلم انه اذا تالف الى ستة امثاله حصل فيه ستة اجزاء من التاليف بل عندي انه وان كان الحال هذه لا يحصل فيه اكثر من كون واحد فقط والاجزاء التي سالف اليه فانه يحصل في كل واحد منها كون يعدها فاما ان يوجد في ذلك الجزء الواحد ستة اجزاء من التاليف فان هذا لست اسلمه ولا اقول به **طريق اخرى** وهي قوله رحمه الله لو لم يكن هاهنا من الجسمين المتالفين معنى زايدا على المجاورة لوجب في الواحد منا اذا قطع يد غيره ثم جاور بينها وبين المقطوع منها ان يحصل هناك التيام والتراق فلما لم يحصل هذا الالتيام دل على ان التاليف معنى سوى المجاورة وهذا مما لا يمكن الاعتماد عليه لان الخصم له ان يقول قولي في المجاورة كقولك في التاليف ليس التاليف يحصل اذا جاور بين هذه اليد وبين المقطوع منها ومع ذلك فان الالتيام لا يحصل ثم لم يدل فقد الالتيام على فقد التاليف لما احتيج فيه الى شرط زايد لم يحصل حين جاور بينها وبين المقطوع كذلك في مسئلتنا انما لا يحصل الالتيام لانه يحتاج في حصوله الى زيادة شرط وزيادة امر على المجاورة فلا يدل فقد ذلك الالتيام على نفي التاليف فبان بهذه الجملة ان هذه الطرق لا يصح الاعتماد عليها واذا كان كذلك وجب القضاء بان المعتمد في اثبات التاليف معنى من الادلة انما هو ما ذكرناه في الفصل الاول والله الموفق

فصل

ثم قال رحمه الله اعلم انه يثبت التاليف فما لا يتصعب تفكيكه الى آخره **قال ايده الله** قد جعلنا تصعب التفكيك دليلا على اثبات التاليف وبينا ان تصعبه لما فيه من التاليف فبكذا ان تعلم ان ما لا تصعب تفكيكه ايضا فيه التاليف ثم لا يكون لاحد ان يناقضنا به ويقول كيف يجعلون تصعب التفكيك دليلا على اثبات التاليف وحسب لا تصعب التفكيك فيه من الاجسام يثبتون فيها التاليف ايضا **وذاك** انا نقول لا يمتنع اثبات مثل الحكم الذي ابتناه في موضع بدلالة لدلالة اخرى مخالفة لها وعلى هذه الطريقة اثبتنا حدوث الجسم باستحالة انفكاكه من الحوادث واثبتنا حدوث الاعراض وهو مثل ذلك الحكم بدلالة اخرى مخالفة لدلالة حدوث الاجسام وهو جواز العدم عليها وهكذى فقد ثبت كون العالم محدثا بطريقة وكون الساهي محدثا ايضا بدلالة اخرى مخالفة لمثل ذلك الدلالة فمكذى في مسئلتنا اثبتنا التاليف في المتصعب تفكيكه بدلالة واثبتنا التاليف فيما لا تصعب تفكيكه بدلالة اخرى مخالفة لها **فان قال** كيف يجوز اثبات التاليف فيما لا تصعب تفكيكه وهل هذا الا منزلة اثبات العلة والحكم قيل له انا لا نجعل التاليف علة في تصعب التفكيك حتى يلزم ما ذكرته وانما نجعله منعا ويجوز في المنع ان يكون منعا بشرط وكيف يجوز ان يجعل التاليف في تصعب التفكيك علة ولو كان كذلك لوجب ان لا يتفاوت احوال الفاعلين ومعلوم ان تصعب تفكيك بعض الاجسام انما يثبت في حق بعض الفاعلين ولا يثبت في حق سايرهم **ثم** كان يجب لو كان التاليف في تصعب التفكيك علة ان لا يكون ما يتصعب علينا تفكيكه من الحديد والحجر وكوننا ان نتصعب على القديم تعالى تفكيكه ايضا وذاك لان ما كان علة لا يختلف حاله باختلاف الفاعلين ومعلوم خلافه فبطل ما ذكرناه فول من يقول التاليف علة **واذا قدمنا** ان التاليف ليس بعلة في تصعب التفكيك فلا يمكنهم ان يقولوا كيف تثبتون العلة على وجه لا تتبعونها حكمها لان ذلك ليس بعلة على ما بيناه وانما هو منع وغير ممتنع في المنع ان يكون موقوفا على شرط فيكون التاليف منعا بشرط ان يصادف في احد محليه رطوبة وفي الاخر يبوسة ومتى وجد ذلك الشرط فيما تصعب تفكيكه من الاجسام حصل المنع من تفكيكه فيمتنع تفريقه لوجود الشرط ولا يحصل مثل ذلك الامتناع فيما لا يتصعب تفكيكه لعدم الشرط المذكور وهو مصادفته الرطوبة في احد محليه واليبوسة في المحل الاخر **ثم** لا يدل فقد ذلك على المنع من التفريق على ما قدمناه من دلالة الاجسام خلافا لما كان يقوله ابو الهذيل وابو يعقوب البصريان فانه كان يذهب الى ان ما لا يتصعب تفكيكه من الاجسام لا تاليف فيها **والذي يدل** على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه ابو يعقوب ان هذا التاليف انما يتولد عن المجاورة والمجاورة هي سبب للتاليف الاترى الى حصول التاليف بحسب حصول المجاورة ولاشبهه في حصول المجاورة وفيما لا يتصعب تفكيكه من الاجسام كالماء والدقيق والتراب وغير ذلك فوجب القضاء بانها تولد التاليف فيها وحصوله فيها وذلك لان السبب الذي هو المجاورة حاصل والمحل محتمل ولا مانع يمنع من حصوله فوجب حصوله فيه لا محالة فان قيل ما انكرتم ان تولد المجاورة للتاليف مشروط بوجود الرطوبة واليبوسة وهذه الشرط لم تحصل في حق ما ذكرناه من الاجسام التي لا تتصعب تفكيكها فلا يجب

وجود التاليف

وجود التاليف فيها وان وجدا لكون لعدم الشرط **الجواب** ان هذا ساقط وذلك لان الرطوبة والبيوسة لو كانا شرطين في توليد الكون للتاليف لوجب ان يكونا محتصين بمحل الكون بطريقة الحلول فيه وذاك لانهما كانا شرطا في توليد الشئ لغيره يجب ان يكون محتصا بمحله او في حكم المختص به على ما نقوله في توليد الاعتماد للصوت انه مشروط بصلابة ما يصاكه لان بذلك الصلابة في حكم المختص بمحل الاعتماد فكان يجب في الرطوبة والبيوسة اذا كانا شرطين في توليد الكون للتاليف ان يكونا مختصين بمحل الكون والاشبهة في استحاله ذلك لتضاد ما فبطل ما قاله من ان توليد الكون للتاليف مشروط بوجود الرطوبة والبيوسة فان قيل ما انكرتم ان التاليف في وجوده يحتاج الى الرطوبة والبيوسة وهما لا يوجدان فيما تصعب تفكيكه من الاجسام فلا يوجد اذا والحال هذه فيها تاليف **الجواب** ان هذا محال لان الرطوبة والبيوسة ضدان والشئ الواحد لا يجوز ان يكون محتاجا الى شيئين ضدين فان قيل كيف يصح هذا الجواب وعندكم ان التاليف يحتاج الى المجاورة وهي عبارة عن كونين ضدين فقد قلتم ما يحتاج الشئ الواحد الى الضدين فلم عبتم علينا ما قلناه من ان التاليف يحتاج الى الرطوبة والبيوسة **الجواب** ليس الامر عندنا على ما حكيته عنا بل عندنا ان التاليف يحتاج الى تجاور المجاورين ولا نقول باحتياجه الى المجاورة حتى لو قدرنا انهما تجاورا من دون المجاورة التي هي كونان ضدان لكان التاليف يحصل من دون حصولها وكان يكفي تجاور المجاورين في حصوله واذا ثبت ذلك بطل ما ادعوه علينا من ان الشئ يحتاج في وجوده الى وجود الضدين لان تجاور المجاورين ليس بمعنى هو ضدين فان قيل ومن اين لكم ان الشئ الواحد لا يجوز ان يحتاج في وجوده الى الضدين ليتم لكم اثبات التاليف فيما لا تصعب تفكيكه من الاجسام **الجواب** لان احد الضدين اذا وجدا حال وجود الضد الاخر فيستحيل اجتماعهما فيقتضي استحالة وجود ما يحتاج اليهما في وجود فتوقيف وجوده على وجود الضدين يعود على اصل وجوده بالبطلان فلاجل هذا احلنا احتياج الشئ الواحد في وجوده الى شيئين ضدين فان قيل ما انكرتم ان التاليف يحتاج في وجوده الى ان يكون في احد محليه رطوبة وفي المحل الاخر بيوسة فيصح ان يوجدا على هذا الحد لانهما والحال هذه لا يكونان ضدين على الحقيقة وانما يكونان ضدين على الجنس فيصح وجود ما فلا يكون توقيف وجود التاليف على وجود عاريا على اصل وجود التاليف بالنقض والبطلان واذا ثبت هذا فما لا تصعب تفكيكه من الاجسام لا يوجد فيه التاليف لانه لا يصادف بالرطوبة في احد محليه والبيوسة في المحل الاخر **الجواب** ان التاليف اذا كان يحتاج في وجوده الى الرطوبة والبيوسة وجب وجودهما معا في كل واحد من المحلين لان التاليف يوجد في كل واحد من المحلين لا على طريقة التنصيف ولكن هو في الحكم كانه موجود في هذا المحل وكانه موجود في المحل الاخر **وبعد** فلو كان التاليف يحتاج الى الرطوبة والبيوسة على هذا الحد الذي يقوله لوجب بزوال الرطوبة عنه ان يسهل تفكيكه لبطلان ما يحتاج في الوجود اليه ومعلوم ان الاجر اذا طبخت فقد زال عنها اكثر ما فيها من الرطوبات التي احتاج التاليف اليها في الوجود ولذلك اذا كسرناها ثم رممنا التيامه لم يحصل الغرض المقصود من التيامه لزوال تلك الرطوبات التي يحتاج اليها في التيامه بعد الطبخ ثم وهي مع ذلك تتصعب تفكيكها ويمتنع تفريقها فدل ذلك على بطلان قول من جعل التاليف محتاجا في وجوده الى وجود الرطوبة والبيوسة **وبعد** فان حكم التاليف مقصور على محله لا يرجع منه الى الجملة حكم واصفه فوجب القضاء بانه لا يحتاج في وجوده الى اكثر من المحل اعتبارا بالحالة بحال سائر ما يرجع حكمه الى الجملة فانها لما كانت احكاما راجعة الى محالها ولم يرجع منها الى الجملة حال ولا حكم اكتفت في وجودها بمجرد محالها اذا بطل حاجة التاليف الى امر آخر زايد على المحل وصح كونه متولدا عن المجاورة وثبت ان المجاورة قائمة فيما لا تصعب تفكيكه من الاجسام وجب القضاء بوجوب وجوده فيها لان السبب حاصل والمحل محتمل ولا مانع يمنع فهذه طريقة القول في هذا الفصل وبالله التوفيق

فصل

قال ايده الله اعلم انه لما بين الطريق الى اثبات التاليف ودل على صحة ما قال رحمه الله الآن اختلف على التاليف بحسب ما يقارنه من المعاني الى اخره

وجوده فيما لا تصعب تفكيكه من الاجسام اراد ان يبين ان هذا النوع مما يحلف عليه الاسامي وجملة ما يجب حصيله في هذا الفصل ان التاليف يختلف عليه الاسامي وهو نوع واحد لان اختلاف الاسما لا يوجب اختلاف المسميات واختلاف الاسما على التاليف كقولهم التراق لبعضها وكقولهم صلابة لبعضها وكقولهم شدة لبعضها وليس المرجع بهذه الاسما الا الى تاليف واقع على وجوه مخصوصة وهو ما يصادف الرطوبة في احد محليه والبيوسة في المحل الاخر وذاك كما قدمنا انه قد يوجد من جنس هذا النوع ولا يثبت له هذه الاحكام على ما نعلمه من حال الاجسام الرطبة على حيالها كاجسام الما وغيره من المايعات ومن حال الاجسام اليابسة على حيالها كاجسام التراب والدقيق وغيرهما فاذا ثبت هذا الحكم الذي ذكرناه من صعوبة التفكيك والشدة والصلابة في حق بعض الاجسام دون بعض وجب القضاء بان ذلك انما يكون لامر زايد على وجود التاليف فيها وليس ذلك الامر الا ما نقوله من مصادفة التاليف الرطوبة في احد محليه والبيوسة في المحل الاخر ** ولا يجوز ان يصرف صعوبة هذا التفكيك والشدة والصلابة الى كثرة اجزا التاليف في الاجسام التي يثبت في حقها هذه الاوصاف دون سايرها وذاك لانه لو كان كذلك لوجب ان يجوز ان يكون الحديد في بعض البلاد بمنزلة الشمع الذي لا تصعب تفكيكه لان يكون الذي يوجد في الحديد من التاليف مثل ما يوجد منه في الشمع واقل مما يوجد منه في الحديد في بلادنا هذه ** ومعلوم ان من جوز هذا فهو خارج عن جملة العقلا فان قيل كيف لكم بهذا وقد علمتم ان داود عليه السلام كان يسهل عليه فتل الحديد وعمل الدروع حتى يروى ان ذلك الحديد كان في يده بمنزلة الشمع الليّن وليس ذلك الا لان ما وجد في ذلك الحديد من التاليف كان اقل مما يوجد منه فما نعهده **الجواب** ليس كذلك بل سهل تفكيك ذلك على يديه صلى الله عليه انما هو لما اعطاه الله تعالى من مزيد القدرة الفعلة اجرا التاليف فيه ** وعلى هذا كان يسهل على غيره عمل الدرع من ذلك الحديد على الحد الذي كان يتاتى منه عمله ولو كان الامر على ما قلتموه لكان الحال لا يختلف في ذلك حتى كان غيره عليه السلم يمتانه في ذلك فقد رجعنا خلاف ذلك فبطل ما ذهب اليه ومما يجري على التاليف من الاسم قولنا صحة لان المرجع بالصحة انما هو الى تاليف يوجد في محل الحيوة او تاليف يوجد على حد الالتيام على ما بينا

في الكون انه صحيح اذا ما لبقه على ضرب من الالتيام ٥ **ومن ذلك** اللمس فان المرجع به الى ما لبف يوجد من محل الحيوة ومن غيره اذا كان اللامس طالبا لادراك ما فيه ٥ **ومن ذلك** الذوق فان المرجع به الى ما يوجد من المماسة من محل الطعم والنهاة طلبا لادركه ٥ **ومن ذلك** الشم فانه عبارة عن مماسة بين محل الرائحة ومن الخيشوم طلبا لادراكها كما هذه الاسامي عبارة عن المالبف وانما تختلف عليه بحسب وقوعها على وجوه مختلفة ٥ ومن الاسماء الجارية على المالبف قولنا لبن وخشونة وذلك لان الخشونة عبارة عن مالبف واقع على جهة التضريس واللين عبارة عن مالبف واقع على سمت الاستقامة ٥ وربما يعبر باللين عما يصير دلالة اثبات الرطوبة وهو انه فاعه مرتخت يدالغامز عليه وعند ابي القسم البلخي رحمه الله ان اللين والخشونة معنيان زايدين على المالبف فانه كان لا يثبت المالبف معنى ٥ **ودليلنا** على ابطال ذلك هو ان الخشونة واللين لو كانا معنيين غير ما ذكرناه من المالبف لصح انفصالهما عن المالبف حتى يوجد المالبف على جهة التضريس ثم لا يكون الجسم خشنا بان لا يوجد الخشونة او يوجد المالبف على حد الاستقامة ثم لا يكون الجسم لينا بان لا يوجد اللين او يوجد الخشونة واللين فيكون الجسم خشنا لينا وان لم يوجد فيه المالبف الذي وصفناه لانه لا علقة بين المالبف ومن اللين والخشونة من وجه معقول والطريقة في ذلك كالطريقة في اللون والجوهر ٥ **وفي علمنا** بوجوب كون الجسم خشنا اذا وجد فيه المالبف على جهة التضريس ووجوب كونه لينا اذا وجد فيه المالبف على حد الاستقامة واستحالة كون الجسم خشنا اولينا متى لم يوجد فيه من المالبف ما وصفنا حاله دلالة على ان المرجع باللين والخشونة ليس الا الى تاليف واقع على وجه على ما ذكرناه فان قيل ما انكرتم ان بينهما علقة لاجلها امتنع انفصال احدهما عن الاخر وهي ان المالبف يولد الخشونة واللين قيل له المالبف لو ولد هما وهو موجود في المحلين لوجب ان يولدهما ايضا في المحلين حيث هو ولو وجد الخشونة واللين في المحلين لكانا من جنس المالبف لاشتراكهما اياه في اخص اوصافه فيعود الامر حينئذ الى ان المرجع باللين والخشونة انما هو الى تاليف مخصوص على ما ذهبنا اليه **وبعد** فقولهم بينهما علقه توليد المسبب للمسبب لا يصح وذلك لان المالبف لا حظ له في التوليد اصلا على ما يسبق الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى فان قيل ما انكرتم ان امتناع انفصال احدهما عن الاخر انما هو لاجل ان سبب الامرين واحد فما يولد من السبب احد الامرين وهو الكون يولد الاخر فالجواب ان الكون لو ولد الخشونة واللين وهو يصح وجوده في الجزء المنفرد لوجب عند وجوده فيه ان يولد اللين والخشونة فيه وهذا يقتضي جواز وصف الجزء المنفرد عن غيره من الاجزاء بانه خشن او لين وقد عرفنا بطلانه **وبعد** فان الكون اذا ولد المالبف فيجب ان يولد الخشونة واللين اصاحبت المالبف والا فلو ولدهما في غير محل المالبف لصح الانفصال ولو ولد الخشونة واللين بحيث المالبف اقتضى ذلك كونهما من جنس المالبف فيعود الامر الى ما قلناه من ان المرجع بهما الى تاليف مخصوص واقع على وجه ٥ **واجد** ما يطابيه قول ابي القسم من انهما معنيان زايدان على التاليف هو ان الخشونة واللين لو ثبتا معنيين لكان حكمهما مقصورا على محلهما ولم يرجع منهما الى الجملة حكم واذا كان كذلك فيجب ان لا يفتقر في الوجود الى ازيد من المحل ولو كان كذلك لوجب صحة وجودهما في الجزء المنفرد دون الاجزاء وهذا يقتضي جواز ان يوصف الجزء المنفرد بالخشونة وهذا محال فان قيل لا يصح وجودهما الا في محلين فالجواب انكم قد وافقتمونا ورفعتم الخلاف عن البين والخفت الخشونة واللين بقبيل المالبفات لما اوجبت وجودهما في محلين لامر يرجع اليهما **مرجالفا** في ذلك واثبتهما معنيين زايدين على المالبف احتج لمذهبه بوقوع الفصل بين الخشن واللين على الادراك فيجب ان يكون كل واحد من المحلين محتصا بمعنى لا يختص به المحل الاخر والجواب عن ذلك ان مجرد الفصل لا يدل على ان هاهنا معنيان مختلفان اللهم الا ان لا يمكن صرف هذا الفصل الا الى اثبات معنيين مختلفين ومعلوم ان الفصل الواقع من الجسم الخشن والجسم اللين على اللمس يمكن صرفه الى ان الواحد منا اذا امر يده على الخشن فاختلف اجزاؤه اجزاء يده لمكان التضريس الحاصل فيه فحصل هناك تفريق وهو موجب الالم وليس كذلك الحال في اللين لانه اذا ما مسه لم يدخل اجزاؤه اجزاء اللامس فلاجل ما ذكرناه يفصل بينه وبين الخشن فاذا امكن صرف الفصل الى ما ذكرناه لم يجز اثبات معنيين مختلفين **حجة اخرى** قالوا الخشونة واللين مدركان والمالبف عندكم ليس بمدرك فلا يجوز في المعنى المدرك ان يقال انه هو المعنى الذي لا يدرك والجواب لسنا نسلم ان الخشونة واللين انهما مدركان بل لا يصح ادراكهما كما لا يصح ادراك المالبف وانما المدرك انما هو ما ذكرناه من الالم الحاصل عند امرار اليد على الخشن دون اللين **حجة اخرى** قالوا الواحد منا قد ثبت قدرته على المالبف على اصلكم وقد ثبت انه غير قادر على اللين والخشونة لانه غير قادر على تليين اللين وتخشين الخشن فاذا كان المعنى الذي لا تقدر عليه يجب ان يكون غير الذي يقدر عليه والجواب عن ذلك ان الواحد منا قادر على الخشونة كقدرته على المالبف ودعواك انه لا تقدر على تخشين اللين وتليين الخشن لا يقع التسليم فيها لان عندنا ان الواحد منا قادر على تخشين اللين الا ترى انه اذا فتل القطن اللين والحز الناعم على وجه الامرار حصل هناك ضرب من الخشونة ومتى ازال المالبف الواقع على جهة التضريس عن بعض الاجسام ورده الى حد الاستقامة فقد لين الخشن ومتى تعذر عليه تخشين اللين او تليين الخشن على بعض الوجوه فانما تعذر عليه لفقد الآلات لطاف احتاج اليها والا فما فيه من القدرة متعلقة بذلك كتعلقها بالمالبف ٥ **ومن الاسماء** الجارية على المالبف قولهم طول وعرض وعمق اذ الامر جميع ذلك الا الى المالبف ذاهب في هذه الجهات الثلث ولهذا نرى يزداد طول الجسم وعرضه وعمقه بزيادة المالبفات الواقعة فيها في الجهات المخصوصة على حسب ما بينت في الحد اذا طول وفعلت فيه هذه المماسات المخصوصة **والشيخ** ابو القسم قد منع من ذلك فانه كان يقول اذا ضم الطويل الى الطويل فان الطول لا يزداد وذلك خلاف لاحقا في فساده ولا فايده في اكثار القول في ابطاله لان ما قاله انما يتصور اذا حصلت المماسة بين الطويلين في غير الجهة التي سميناها طولا فاذا حصلت المماسة بينهما في الجهة المخصوصة فمن المحال ان يمنع من زيادة الطول فيها ٥ **ومن الاسماء** الجارية على المالبف قولنا مماكة لان المماكة لا يرجع بها الا الى المماسة التي تحصل الجسمين الصلبين عقيب حركات متواليه او حركات بقل الكون فيها مع الاعتماد وهذه المماسة التي هي المماكة شرط في توليد الاعتماد الصوت وليست هي عين المماكة مولدة للصوت والا كان يجب ان تولده في المحلين كما انها موجودة في المحلين واذا ولدته فيهما فقد التقى الصوت بقبيل المالبفات ولا شبهة في فساد ذلك فيجب ان تكون المماكة شرطا في توليد الاعتماد الصوت على ما ذكرناه دون ان تكون مولدة له ٥ **واما** الجواز لفظ المماكة على المالبف اذا كان واقعا على الحد الذي ذكرناه لان هذه المماسة لو لم تحصل وكان الجسمان متباينين لم يصح اجراء تلك اللفظة هناك ولو حصلت هذه المماسة ولكن لا عقيب تزايل وتفرق ولا عقيب حركات متواليه او حركات بقل السكون فيها لم يصح وصفها بالمماكة وعلى هذا لا تزول ان القديم تعالى لو خلق هذين الجسمين متماسين لم يجز ان يقال انهما متماكان كما يقال انهما متماسان وكذلك لاجل هذا لم يوصف اجزاء الجسم المتالفة

بعضها البعض

بعضها الى بعض انما متماسكة ولا تلك المماسة بالمماسكة لما لم تكن حاصلة عقيب تزايل وتفرق ولا عقيب حركات متواليه او حركات بقل الكون فيها ثبت بهذه الجملة وجوب تجدد المماسة على الوجه الذى ذكرناه حتى يصح وصفها بالمماسكة ثم لا يكفى ذلك حتى يكون المتماسكان مختصين بنوع من الصلابة فانهما لو كانا رخوين ثم تماسا لم يوصف تلك المماسة بالمماسكة على ما نعلمه من حال قطعتى قطر او صوف اذا ضربت احدهما على الاخرى وان كنا نعلم ان هناك صلابة ما وانه لا بد من حصول المماسكة بينهما وان خفيت لكن اهل اللغه لا يصفون ما حصل من المماسة بين الاجسام الرخوة بالمماسكة ولو حصلت هذه المماسة بين الجسمين الصلبين ولكن لا عقيب حركات متواليه او حركات بقل الكون فيها لم يصح وصفها بالمماسكة وعلى هذا لو وضع الواحد منا يده على حجر الارض وضعا خفيفا لم يقل انه ماسك بيده الارض ولا شك مع ذلك ايضا من ضرب من الاعتمادات فعند اجتماع هذه الاوصاف فى المماسة ينطلق عليها اسم المماسكة ◦◦ والذى يدله يعلم ان المرجع بالمماسكة ليس الا الى ما ذكرناه من التاليف الواقع على وجه مخصوص هو انها لو كانت غير التاليف الذى ذكرناه لوجب صحة انفصال احد ما عن الاخر لا علقه بينهما من وجه معقول فكان يجب ان تحصل المماسة بين الجسمين الصلبين عقيب تزايل وتفرق وحركات متواليه او حركات بقل الكون فيها ومع ذلك فلا تكون تلك المماسة مماسكة بان لا تحصل ما هو مماسكة او تحصل المماسكة من الجسمين وان لم يكن هناك مماسة من الجسمين الصلبين عقيب تزايل وتفرق وحركات متواليه او حركات بقل الكون فيها وقد عرفنا خلاف ذلك فوجب القضاء بان المرجع بالمماسكة ليس الا الى التاليف الذى وصفنا حاله فهذه جملة ما لاجله كان ما كان من هذا الفصل

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان هذه الاسامى التى تقدم ذكرها ◦◦ قال ايده الله البغية بهذا الفصل ان جميع هذه الاسماء التى تقدم عدها انما تجوز اجراؤها على التاليف فى حال الوجود دون العدم وذلك لانها تفيد الوجود فى ذلك التاليف لفظا او معنى من حيث انها تفيد وجوده بنفسه او وجود معنى معه او وقوعه على وجه دون وجه واذا كان كذلك لم تجز اجراؤها عليه الا فى حالة الوجود لان الاسامى التى تنطلق على المسميات المعدومة انما هى الاسماء التى لا تفيد الوجود فى تلك المسميات لا لفظا ولا معنى فاما اذا افادت الوجود فيها اما لفظا واما معنى لم يجز اطلاقها عليها وهى معدومة واذا ثبت هذا لم يصح ايضا وصف التاليف بالتجاور والتماس والاتصال لان كل ذلك يفيد الوجود فيه من حيث انها تبنى عن وقوع التاليف على وجه مخصوص وذلك كما نرى لا يكون الا فى حال الوجود ◦◦ والذى يجوز ان يجرى على هذا النوع من الاسامى فى حالتى العدم والوجود انما هو قولنا تاليف واجتماع ومماسة وذلك لان هذه الاسامى لا تفيد الوجود فيها لفظا ولا معنى وانما يفيد اختصاصه بحال لكونه عليها: ممتنا عن غيره من الذوات وهذا ثابت فى حالتى العدم فصح ان يجرى عليه من الاسماء ما يفيده فهذه طريقة القول فى ذلك

فصل ثم قال رحمه الله قد بينا ان التاليف فى كونه التزاقا الى اخره ◦◦ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان التاليف انما يصير التزاقا فى حالة الحدوث دون حالة البقا والاصل فى ذلك انا قد بينا انا قد بينا من قبل انه انما يصير كذلك بان يصادف رطوبة فى احد محليه وسيبوسة فى محله الاخر ولا يصير التزاقا الا على هذا الوجه ولا بد من ان يكون حدوثه هو المصادف للرطوبة فى احد محليه والسيبوسة فى محله الاخر حتى انه يستحيل ان يصير التزاقا فى حال البقا لانه لا يكون حادثا فيها وانما قلنا ان التاليف لا يصير التزاقا الا فى حال حدوثه لان كونه التزاقا انما هو لوقوعه على وجه وقوع الشئ على وجه يتبع حال حدوثه ويستحيل ذلك فى حال بقايه على ما نقوله فى الحسن والقبح وغير ذلك من احكام الافعال انها تتبع حالة الحدوث دون حالة البقا لما كانت كذلك لوقوعها على وجوه مخصوصة فهكذا فى الحال فما قلناه من كون التاليف التزاقا ◦◦ بين ما ذكرناه وبوضحه ما قد علمنا من حال الجسمين انهما لا يلتزقان على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة الا بعد حدوث التاليف فيهما على وجه يصادف الرطوبة فى احد محليه والسيبوسة فى المحل الاخر مع تداخل بعض الاجزاء فى بعضها واذا تداخلت الاجزاء على الحد الذى ذكرناه حصل الالتزاق وعلى هذه الطريقة لم يصح الالتزاق فى الجزء الذى لا يحصل التداخل بينهما فلا بد من اجزاء كثيرة ليحصل الالتيام والالتزاق والاكتناز ولاجل هذا امتنع الصاق الطين بالمراة لفقد الخلل وانسداده بالصقالة وصح ذلك فى المراة الصدية وفى الحايط وغيرها مما يشبههما لوجود الخلل فيهما كما ذكرنا لان حدوث التاليف على وجه يصادف الرطوبة فى احد محليه والسيبوسة لبصير كذلك بل ثبت الالتزاق فى التاليف اذا صادف الرطوبة فى احد المحلين والسيبوسة فى المحل الاخر وان كان الرطوبة فلسنا نوجب حدوث الرطوبة والسيبوسة لبصير كذلك بل نثبت الالتزاق فى التاليف اذا صادف الرطوبة فى احد المحلين والسيبوسة فى المحل الاخر وان كان الرطوبة والسيبوسة باقيتين على ما نعلمه من حال رطوبة الما الباقيه وسيبوسة التراب الباقيه فان التاليف يحصل بهما التزاقا مع بقايهما على مثل ما نعلمه من حال اللزوجة المضروب بالما وحصول التاليف فيه التزاقا فقد فارق الحال فى ذلك الحال فما نقوله فى الاعتماد ان الشرط فى لزومه بالرطوبة والسيبوسة ان يصادف حدوثه حدوث الرطوبة وحدوث السيبوسة كل ذلك بحسب ما دلت الدلالة عليه ◦◦ هذا الكلام فى التاليف الحادث وحاجته فى الالتزاق الى ما ذكرناه بعد هذا نتكلم فى انه اذا صار التزاقا فهل يحتاج فى كونه كذلك الى بقا الرطوبة فقد اختلفوا فيه فذكر الشيخ المرشد رحمه الله انه لا يحتاج الها فى كونه التزاقا فى حال بقايه وانما يحتاج اليها فى كونه التزاقا فى حال الحدوث فقط وجوز بقا كونه التزاقا مع زوال احد هذين المعنيين عنه حتى اجرى ذلك مجرى الفعل فى حاجته الى الفاعل فى انه انما يحتاج الى الفاعل فى الاول دون الثانى وما والاه من الاوقات حتى يجوز بقا الفعل واستمراره الوجود به مع زوال كونه قادرا او فاعلا وعندنا ان التاليف يحتاج فى كونه التزاقا الى الرطوبة والسيبوسة فى حالتى حدوثه وبقايه ولا يجوز بقا كونه التزاقا مع زوال احدهما ◦◦ والذى يدل على صحة ما ذكرناه ويوضحه هو ان التاليف يحتاج فى كونه التزاقا الى العرض يحتاج فى وجوده الى المحل فعدم المحل يخل بصحة المحتاج اليه يخل بصحة حصول المحتاج سواء كان ذلك فى اصل الوجود او فى حكم من احكامه الا ترى ان العرض يحتاج فى وجوده الى المحل فعدم المحل يخل بصحة وجود المحتاج وكذلك الحياة والعلم فان العلم لما احتاج الى الحيوة كان زوال المحتاج اليه وهو الحيوة مخلا بصحة وجود المحتاج وهو العلم فكذلك التاليف فى كونه التزاقا اذا احتاج الى الرطوبة والسيبوسة وجب القضاء بان المحتاج اليه اذا زال وهو الرطوبة والسيبوسة فلا بد من زوال المحتاج وهو الالتزاق والذى يجوز ان تعتبد الحال فيه على ما قاله الشيخ ابو عبد الله ان يقال انا نعلم من حال الاجرة اذا طبخت ان ما فيها من التاليف بقى التزاقا مع زوال الرطوبة عنها فدل ذلك على انه فى بقا كونه التزاقا لا يحتاج

غير انا نقول هذا لا يمكن التعليل به اذ لا يمكن ان يدعى زوال جميع اجزاء الرطوبة عنها وذلك لانه لو زال جميع ما فيها من الرطوبة حتى كان لا يوجد فيها شيء من ذلك لكان يجب ارتفاعها وخروجها صعدا كما كان ارتفاع النار ٥ يبين ذلك ويوضحه انا نعلم ان هذه الاجزاء تهوي اذا لم تصادف منعا وليس ذلك الا الرطوبة فيها مضمنة بالاعتماد سفلا لانها لا تلزم في جهة السفل اصلا الا بالرطوبة فثبت بهذا الذي ذكرناه انها لم تحل من اجزاء الرطوبة الا ان الغالب عليها لما كان هو اليبوسة اشتبه الحال في ذلك فاذا لم يمكن القول بزوال الرطوبات عنها اجمع لم يمكن ان يقال ان الباليف يجوز ان يبقى التراقا وان لم يوجد هناك احد هذين المعنيين ويستدل بالاجرة المطبوخة على ذلك واذا لم يمكن ذلك وجب ان يستوي حال حدوثه وحال بقايه في احتياجه في كونها التراقا اليهما وان اختلف الحال في ذلك على ما فصلنا القول فيه ٥٥ وليس كذلك حال الفعل واحتياجه الى الفاعل لان الفعل يحتاج الى الفاعل في الايجاد فاذا حصل موجودا في الاول لم يحتج اليه في الثاني بل الايجاد لا يصح ايجاده وهو موجود والاحتاج الى الفاعل في الوجود حتى كان يجب اليه في حال حدوثه وبقايه فكان زوال كونه فاعلا وقادرا محالا بصحة وجود الفعل وليس كذلك حال الباليف في كونه التراقا بالرطوبة واليبوسة فلم يجز اعتبار احدهما بالاخر فبهذه الطريقة يفرق بين ذلك ٥

فصل ثم قال رحمه الله قال ابو هاشم ان الجسم اذا كان بصفة المايعات الى اخره ٥٥ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ما جرى لابي هاشم رحمه الله من ان الجسم اذا كان بصفة المايعات كالماء وغيره لا يصح حصول الالتزاق فيه الا انه لا يمتنع حصول اليبس في بعض اجزايه لا سيما عند تخلل الهوا اذ الغالب عليه اليبس فيجب في الباليف اذا صار مصادفا للرطوبة في احد محليه واليبوسة في المحل الاخر ان يصير التراقا ولكن هذا الذي ذكرناه لا نظن عندنا يصير جليدا ٥ **ولا يمتنع** في ان ما ليس بصفة هذه المايعات وان كان في كل جزء منه جزء من الرطوبة ان يصح حصول الالتزاق فيه **ثم** يسأل رحمه الله عن اسنان المشط اذا شبك بينها وادخل بعضها في بعض لما ذي يعسر فكها وتفريقها ٥٥ واجاب عنه بان ذلك يجوز ان يكون للتداخل الحاصل بينهما دون ان يقال انه لصيرورة الباليف الحادث التراقا مصادفته الرطوبة في احد محليه واليبوسة في المحل الاخر قال رحمه الله وهذا اقرب واصح دون ان يقال انه لصيرورة الباليف التراقا لاجل انه لو كان لصيرورته كذلك لوجب ان يصير التراقا بطريق المجاورة وان لم يحصل هذا التشبيك وقد عرفنا امتناع ذلك الا بعد التشبيك فدل ذلك على ان تعسر تفريقها للتداخل الحاصل بينهما دون الالتزاق الذي هو الباليف المصادف للرطوبة واليبوسة فهذا هو القول في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله لا يصح في الباليف ان يوجد لا في محل والاصل في ذلك ان يصح عند الوجود الى محلين متجاورين اذ لا يمكن الاشارة الى امر سواه فيقال ان اخص احكامه انما هو ذلك دون ما ذكرناه ولا بد من ذلك لانه لا بد من ان يكون متميزا عن غيره في ذاته فلو جوزنا وجوده لا في محل لاقتضى زوال هذا الحكم المبني عما هو عليه في ذاته وفي زواله انقلاب جنسه وانقلاب جنسه محال فيجب ان لا يصح وجوده لا في محل واذا وجد في المحل وجب ان يوجد في محلين على ما ذكرناه ويجب ان لا يصح وجوده في ازيد من المحلين وذلك لانه لو جاز ان يوجد في اكثر من محلين للزم في الخط المركب من ثلثة اجزاء ان يكون فيها تاليف حال ان لا يصح التفريق بين الوسطاني منها واحد طرفيه او ان صح ذلك وجب وجود الباليف من وجه وعدمه من وجه اخر او ان يقال متى فرقنا بينه وبين احد طرفيه اقتضى التفريق بينه وبين الطرف الاخر وهذا محال لانه يودي الى تناثر اجزاء الجسم اذا قطعناه بنصفين

فصل ثم قال رحمه الله البقا صحيح على الباليف الى اخره ٥٥ قال ايده الله الغرض بذلك ان الباليف من الانواع التي يصح البقا عليها **والدليل** على صحة ما قلناه كالدليل الذي ذكرناه في بقا الالوان وذلك لانا نعلم على الوتيرة واحدة وطريقه مستمرة ان الجسم المولف لا يزول تاليفه الا بعد طرو ما يجري مجرى الضد له اذ لا ضد له حقيقة فيجب ان يكون باقيا والا كان يلزم صحة زواله مرددون ان يطرا عليه ما يجري مجرى الضد له **وبعد** فلو لم يسبق الباليف لوجب احد امرين اما تاتي التفكيك على سهولة او صعوبة وذلك لانه اما ان يريد الله تعالى ايجاد الباليف فيه حالا بعد حال او لا يكون كذلك فان اراد ايجاد الباليف فيه حالا فحالا وجب ان يتعذر تفكيكه اصلا وان لا تاتى تفريقه بوجه من الوجوه لان مراد القديم تعالى بالوجود احق من مرادنا ٥٥ واما ان لا يريد ايجاد الباليف فيه حالا بعد حال فيجب ان يتاتى منا تفريقه وتفكيكه على سهولة اذ لا شبهة في ان الباليف المعدوم لا حظ له في المنع من شيء فلما علمنا انه لا تاتى تفريقه على سهوله وكذلك فلا تتعذر تفكيكه اصلا وراءه بتاتى تفكيكه على صعوبة دل ذلك على ان صعوبة تفريقه لبقا ما فيه من الباليف ولا يمكن ان يقال ان الوجه في تصعبه هو ان الباليف يولد التاليف وذلك لان الباليف لا حظ له في توليد شيء لا من جنسه ولا من غير جنسه على ما بيناه من بعد ان شاء الله **وقد استدل** الشيخ ابو هاشم رحمه الله على بقا الباليف بان قال قد ثبت وجوب اعادة الباليف فيجب صحة بقايه لان ما لا يبقى لا يصح اعادته اصلا **غير ان** ما ادعاه رحمه الله من وجوب اعادة الباليف لو ثبت لكان هذا الوجه الذي استدل به على بقا الباليف من اقوى الادلة على بقايه الا ان ذلك اغنى وجوب اعادة الباليف لا يجب على ما مر في موضعه من كتاب المجموع في المحيط ٥٥ **وقد استدل** على بقا الباليف بانه يحتاج الى المجاورة وجب القضا بصحة البقا على الباليف ايضا ٥٥ وهذا كطريقة ابي هاشم في بقا القدرة انها اذا بقيت وهي مفتقرة الى الحيوة فكذلك الحيوة **غير ان** هذه الطريقة ايضا لا يمكن الاعتماد لانها تعترض بالقدرة على ما نذكره في كتاب القدرة فلا يمكن الاستدلال بها على بقا الباليف **ثم** ان عندنا ان الباليف لا يفتقر في وجوده الى المجاورة وانما يفتقر الى تجاور المحلين حتى انهما لو تجاورا من دون الباليف لصح وجود الباليف من دونها فاذا ثبت بقا الباليف على بقا المجاورة وجاز ان يبقى الباليف لم يثبت ذلك فيجب ان لا يصح ما بني عليه من الكلام فبهذه الطريقة نقول في ذلك ٥

فصل ثم قال رحمه الله ليس يتناول الادراك هذا المعنى الى اخره ٥٥ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام في ان الباليف لا يدرك الا حاسة العين ولا حاسة اللمس هذا هو الذي ذهب اليه شيخنا ابو هاشم رحمه الله وهو الصحيح من المذهب وذهب شيخنا ابو علي رحمه الله الى انه يدرك بحاستي العين واللمس جميعا على نحو ما ذهب اليه في الالوان ٥٥ والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه من مذهب الشيخ ابي هاشم رحمه الله هو انه لو كان مدركا

لوجب ان يفترق الحال بين قليل التاليف وبين كثيره حتى كما نفصل على الادراك بين المحل وفيه عشرة اجزاء من التاليف وبين المحل وفيه جزء واحد من التاليف ومعلوم
ان هذا الفصل لا ينفع لنا بيان ذلك ان السواد لما كان مدركا فصلنا بين القليل منه وبين الكثير حتى نفصل بين المحل على الادراك وفيه عشرة اجزاء من السواد وبين
المحل وفيه جزء واحد فكان يجب مثله في التاليف لو ادرك ومعلوم خلافه فيجب القضاء ببطلان قول من يقول ان التاليف يدرك بالحاسيتين جميعا **وبعد**
فلو كان مدركا بحاسة العين لوجب ان يجب به للمحل هيئة السواد الا ترى ان البياض لما كان مدركا بهذه الحاسة ومعلوم خلافه فوجب القضاء بانه
لا يدرك بها ۞ وكذلك نقول لو كان مدركا بحاسة اللمس لوجب ان يجب للمحل به هيئة معاكسة للحرارة الا ترى ان البرودة لما كانت مدركة بهذه الحاسة وجب معاكسته
للمحل بها هيئة مضادة للحرارة ومعلوم خلافه لانا لا نعرف عند الادراك الا تجاور المحلين فوجب القضاء بانه لا يدرك بشيء من الحاسيتين اصلا **وقد اعترض**
الشيخ ابو هاشم رحمه الله بدلالة اخرى فقال لو كان التاليف مدركا لبطل كون الجواب منعا عن الرؤية لان الصفحة الاولى اذا كان بينها وبين ما يليها تاليف فمتى ادركنا
هذا التاليف وهو حال في تلك الصفحة الثانية وجب ان ندركها ايضا لان من حق المحال ان يدرك الحال ولا يدرك محله ثم هكذا في سائر صفاح الجسم يجب ان يدرك
لا محالة مقتضيا ان لا يكون الجواب مانعا من الرؤية ۞ **وقد اعترض** الشيخ ابو اسحق رحمه الله هذه الدلالة وقال ان ما ذكره رحمه الله من استحالة ادراك المحال
دون محله انما يجب فيما يستحيل حلوله محلا واحدا فاما فيما يوجد في محلين فان هذا غير واجب لان قاعدة الشعاع تحصل مع احد المحلين على وجه لا يكون بينه وبينه
ساتر ولا ما يجري مجراه وهذا انما ثبت في الصفحة الاولى دون ما عداها من الصفاح فيجب ان يكون المعتمد من الدلالة في هذا الباب ما ذكرناه اولا **وذكر في آخر الباب**
انه يمكن ان يذكر في الدلالة على استحالة ادراك التاليف بشيء من الحاسيتين ان التاليف لو كان مدركا لم يصح في اثباته الى ابراز الدلالة اللطيفة وتكلف النظر في ذلك لانه
مدرك عندكم والمدرك في اثباته لا يحتاج الى الدلالة فبطل ان يكون مدركا بواحد من الحاسيتين **شبهة** الشيخ ابي علي رحمه الله في كون مدركا بالحاسيتين
فهي نحو ما ذكره في الالوان وانها مدركة لانه قد ثبت وقوع التفرقة بين ما فيه هذا التاليف وبين ما ليس فيه هذا التاليف بطريقتي اللمس والرؤية فيجب ان يحكم
بان التاليف في نفسه يتناوله الادراك لوقوع الفصل بين ما فيه هذا المعنى وبين ما ليس فيه ذلك ۞ **والجواب** عنها ما قد ذكرناه في نظائر هذا الموضع
من ان مجرد وقوع الفصل بينهما لا يدل على كون التاليف مدركا وانما كان يدل على كونه مدركا ان لو لم يمكن صرف هذا الفصل الا الى كونه مدركا فاما وقد امكن صرفه الى ادراك
المحلين على وجه لا يكون بينهما بون ومسافة فصرفه الى كون التاليف مدركا لا حاجة بنا اليه ولا معنى له **فصل** على هذه الجملة نتكلم في هذا الفصل وبالله التوفيق ۞
ثم قال رحمه الله التاليف من جنس واحد الى آخره ۞ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان التاليف كله جنس واحد لا اختلاف
فيه ولا تضاد فيفارق بذلك غيره من الاجناس لانها اما ان تشتمل على الاختلاف والتماثل والتضاد او على الاختلاف فقط هذا هو الذي كان الشيخ ابو هاشم
رحمه الله وهو الصحيح من المذهب خلاف ما قاله الشيخ ابو علي رحمه الله انه تشتمل على التماثل والاختلاف الذي بلغ حد التضاد هذا هو الذي قاله اولا ثم رجع الى ما حكيناه
عن الشيخ ابو هاشم وقال بانه جنس واحد والطريق الى اثبات التاليف جنسا واحدا **طريقان** احدهما ان يبتدئ ابتداء الدلالة على اثباتها متماثلة والثاني ان يبطل وقوع
الاختلاف والتضاد فيها فلا سبيل بعد ذلك الا وجوب القضاء بتماثلها **اما ابتداء الدلالة** على اثباتها متماثلة فهو ان نقول التاليف قد ثبت اشتراك جميعه
في الافتقار عند الوجود الى المحلين وهذا الحكم هو من اخص احكام التاليف فاذا اشترك الكل وتساوى الجميع في هذا الحكم الذي هو من اخص احكامه اعني في افتقار
الجميع عند الوجود الى محلين وجب القضاء بتماثل الجميع لاستحالة ان الاشتراك في اخص الاحكام يوجب التماثل ولسنا نقول بان حلوله في المحلين يقتضي تماثل نوع التاليف
اذ الحلول لا تاثير له في الاختلاف والتماثل وانما نقول ان الذي يقتضي تماثل التاليفات انما هو اشتراكها اجمع في الصفة التي لاجلها يفتقر في وجودها الى محلين
فان ذلك من اخص احكامها واوصافها التي يتميز به عن غيره من الاجناس والاشتراك في مثل ذلك يوجب التماثل فلو كان مختلفا لم يجز اشتراك جميعه في تلك الصفة
فهذا هو ابتداء الدلالة في المسئلة **واما الطريقة** الثانية التي هي ابطال وقوع التضاد والاختلاف في هذا النوع حتى لا يبقى فيه الا التماثل فنقول الذي يدل
على ان لا تضاد فيه هو انا نعلم صحة اجتماع الاجزاء الكثيرة منه في محل واحد فان الجزء الواحد اذا تالف الى ستة امثاله فقد وجد فيه ستة اجزاء من التاليف
ولو كانت متضادة لم يصح اجتماعها فيجب ان يرتفع التضاد بينها ۞ والذي يدل **على ارتفاع الاختلاف** في حقها ما قد عرفناه من حالها انها اذا اجتمعت في الجزء الواحد
على ما ذكرناه اذا تالف الى ستة امثاله وقدرنا طرو ما يجري مجرى الضد له من الافتراق اذا ضد له على الحقيقة على ما بيناه ان لا ينفي جزء من التاليف فضلا
عن اكثر مما لانها مختلفان والشيء الواحد لا يجوز ان ينفي شيئين مختلفين غير ضدين ولا مثلين هذا هو الطريقة الثانية في الاستدلال على اثبات نوع التاليف
متماثلة **شبهة** الشيخ ابي علي في تضاد ها هو ان الجوهر اذا احاطت به ستة امثاله فان ما فيه من التاليف لا يصح ان يجامع التاليف بينه وبين السابع وليس
ذلك لامتناع الا لتضاد التاليفات لان استحالة اجتماع الذاهبين امارة لتضادهما **والجواب** ان هذا خطا وذاك لانه انما كان يجب صرف استحالة
الاجتماع الى تضاد التاليفات لو لم يمكن صرفها الى غير تضادها فاما وممكن صرفها الى غير التضاد وهو ان يقال ان ذلك انما هو لاستحالة ملاقاة الجزء
الاكثر من ستة امثاله لانه لو وجد الجزء السابع على وجه يا تلف الى الجوهر الوسطاني اقتضى ذلك تداخل الجواهر واذا استحال تداخل الجواهر استحال ملاقاة
الجزء السابع للجزء الوسطاني فلا معنى والحال هذه صرفها الى تضادها بل الواجب صرفها الى ما ذكرناه من العلة ۞ **بيان** ما ذكرناه وبوضحه من ان ذلك انما هو
لاستحالة التداخل في الجواهر لا لتضاد تلك التاليفات ان ما قاله الا ستحاله لو كانت لتضاد التاليفات لكان لا يجوز ان يحلف الحال بالة احد هذه الاجزاء
الستة في استحالة ملاقاة الجزء السابع للجزء الوسطاني لتضاد التاليفات وهو معلوم انه يصح تالف السابع الى هذا الجزء الوسطاني عند زوال احد هذه
الاجزاء الستة واسقاله الى غيرها من الجهات فسقطت الشبهة **واما وبعد** فلو كان نوع التاليف مختلفا لوجب افتراقه في حكم يكون الافتراق
فيه منبئا عن الاختلاف ودالا عليه وليس هاهنا ما يمكن الاشارة اليه فيقال ان الافتراق فيه ينبئ عن اختلاف هذا النوع فوجب القضاء بتماثله وليس ما يختص به
الاجتماع من اختلاف الاشكال من التدوير والتربيع والتثليث ولا كون بعضها طولا وبعضها عرضا ولا كون بعضها مما يصح وجود بعض الاعراض فيه مع
بعض التاليفات دون بعض ولا كون بعضها التراقا دون بعض علما لوقوع الاختلاف في التاليف حتى يكون لقائل ان يقول الافتراق في الاشكال او صحة وجود
بعض الاعراض معه دون بعض او افتراقها في كون بعضها التراقا دون بعض حكم ينبئ عن اختلاف هذا النوع لانا نبطل ان شيئا مما يقوله يكون طريقا الى الاختلاف

تاليف

وعلى الله ومنبيا عنه وذا لا على فليس بعد ذلك الا وجوب القضاء تمامه ثم اما اخلاف الاشكال فانما قلنا انه لا يجوز ان يكون علما لاختلاف التاليف في نفسه لانا قد علمنا ان المثلثه اذا صغرت الى مثلثه مثلها صارت مربعة والتاليف الاول باق ولو كان التاليف المثلثه مخالفا لتاليف المربعة لوجب اذا انضمت الى مثلثه اخرى ان يصير التاليف صفة مخالفه وهذا باطل وكذلك المربعة اذا احدث اطرافها صارت مدورة وتاليفه على ما هو عليه ولو كان تاليف المربعة مخالفا لتاليف المدورة لزم ان يكون قد صار بصفة مخالفه ثم اما صحة وجود بعض الاعراض مع بعض التاليف دون غيره من التاليفات فلا يجوز ان يدل على اختلافه وذلك لانا قد علمنا ان تاليف اليد لو حصل في تضاعيف اجزاء القلب لصح وجود العلم والارادة معه ولو ثبت اليد بنية القلب لصح وجود هذه المعاني فيها فبطل ان يقال ان تاليفها في صحة وجود بعض الاعراض معها دون غيرها دليل على اختلافها ويوضح ما قلناه ان تاليف الجماد لو وجد معه المعاني التي تحتاج الحياة في وجودها اليه لصح وجود الحيوة فيه فصح انه لا تاليف يصح معه ان يوجد عرض الا ويصح وجوده مع غيره من التاليفات واذا كان كذلك لم يكن فيه ما يدل على اختلافه واما افتراق التاليفين في كونها التراقين فلا يجوز ان يدل على اختلافها وذلك لانا قد علمنا ان كل تاليف وجد في احد محليه رطوبة وفي الاخر يبوسة كان التراقا ولو كان احدهما مخالفا للاخر لما صح ذلك ولان المخالفه لا يجوز ان يقع بافتراق غيره اليه واما افتراقها في الطول والعرض فلا يجوز ان يكون دليلا على اختلافها وذلك لانا قد علمنا ان نفس ما هو طول يجوز ان يصير عرضا وذلك لانه يكون طولا وعرضا بحسب اختلاف موقف الناظر فيكون طولا بان يوجد في قبالة الراي ولو تغير الموقف عليه لكان عرضا وعلى هذه الطريقة اذا نصفت القصبة فجعلت كالصليب لكان الذي كان طولا عرضا ولم يختلف موقف الراي فبطل ان يكون في ذلك ما يدل على اختلاف التاليفين وصح ما قلناه من كون التاليف جنسا واحدا فاما مخالفة في ذلك فيوشك ان يكون شبهته في ذلك ان يقول انا نفصل بين تاليف المدور والمربع وبين تاليف المثلث والمسدس وليس هاهنا ما يصرف اليه هذا الفصل الا اختلاف التاليف وهذا فاسد لانه مبني على ان التاليف مدرك وان الفصل يقع لتناول الادراك وهذا لا يصح وذلك لانا قد بينا من قبل ان قبيل التاليفات لا يتناوله الادراك ثم لو ثبت كون التاليف مدركا لم يكن فيما ذكره من وقوع الفصل بين التاليفين دلالة على اختلاف التاليف في نفسه لان الفصل قد يقع بين المثلين الا ترى ان الجوهرين اذا افترقا في اللون فكان احدهما ابيض والاخر اسود وقع الفصل بينهما ثم لا يكون ذلك علما لاختلافهما فاذا كان كذلك وجب القضاء بان مجرد الفصل لا يدل على الاختلاف الا اذا لم يوجد هناك ما يمكن اسناد الفصل اليه سوى الاختلاف وها هنا في مسلكنا ما يمكن صرف هذا الفصل واسناد هذا التمييز الى وجه غير الاختلاف وهو ان يقال ان ذلك انما هو لزيادة الاجزاء في بعضها ونقصانها وتمامها وذهابها في جهة دون جهة فيكون وقوع الفصل لامر يرجع الى هذا الذي ذكرناه لا الى الاختلاف الذي ذكرونه فاما الشيخ ابو علي رحمه الله حيث ذهب الى جواز ان يكون في التاليفات ما يضاد غيره فقد جعل الوجه في ذلك ما قاله من انا قد علمنا ان الجزء الذي لا يتبعض سنه امثاله لا يصح ان تتالف الى جزء سابع وليس ذلك الا لان ما فيه من التاليف ضد لما يوجد فيه بانضمام الجزء الرابع اليه وهذا مما ابطلناه وافسدناه فلا متعلق له في ذلك فهذه وهي الجملة التي ذكرها في هذا الفصل

فصل قال رحمه الله اعلم انه كما لا يتضاد التاليف فلا ضد له من غير نوعه قال ايده الله لما بين رحمه الله الكلام في ان التاليف لا ضد له من جنسه اورد هذا الفصل ليبين فيه انه لا ضد له ايضا من غير جنسه وقبيله وجملة ما يحب تحقيقه هاهنا هو ان التاليف مقدور للواحد منا فلو كان له ضد لوجب ان يكون مقدورا له ايضا لان من حق القادر على الشيء ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد وقد عرفنا انه غير قادر على ضده فليس بعد ذلك الا الوجوب الحكم بانه لا ضد له اصلا

وبعد فان الذي يستنبه الحال فيه ان يقال انه ضد للتاليف انما هو التفريق لانه الذي لا يصح وجود التاليف معه ولا يجوز ان يبقى في الافتراق انه ضد للتاليف وذلك لان المرجع بالافتراق انما هو الى كون الجسم على سبيل البعد ولا يجوز ان يكون امرا زايدا عليه واذا كان كذلك لم يجز ان يكون ضدا للتاليف لانه ضد للمجاورة ومع كونه ضدا للمجاورة لا يجوز ان يكون ضدا للتاليف لان التاليف مخالف للمجاورة وليس بضد لها ولا مثل والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مضادا لشيئين مختلفين غير ضدين ولا مثلين

وبعد فان القول بان التاليف له ضد من غير نوعه يعود على كونه ضدا له بالنقض والابطال ويوجب ان لا يكون ضدا له بل يكون مثلا له ويبان هذا مما قدمناه من ان حق كل ضدين ان يحتاج كل واحد منهما الى بعض ما يحتاج الاخر اليه ولا يجوز ان يحتاج الى امر زايد على ذلك فاذا كان للتاليف ضد وثبت ان التاليف انه يحتاج في وجوده الى المحلين وجب ان يقال في ضده انه يحتاج في وجوده الى محلين وتجاورهما ولو كان كذلك لوجب ان هذا الضد ان يكون مثلا للتاليف لان التاليف يتبين من غيره من الذوات لان اختصاصه بصفه لاجلها يحتاج الى المحلين في وجوده واذا شاركه ضد التاليف في الحكم الذي له بيني عن هذه الصفه ويجب ان يكون مثلا له وبين ذلك انه كان يجب ان يقال ان الضد الذي هو الافتراق يحتاج الى تجاور المحلين اذا كان التاليف يحتاج الى المحلين او يقال ان التاليف يحتاج الى محلين متباعدين اذا كان الافتراق محتاجا الى محلين متباعدين فكان يلزم ما ذكرناه من كون كل واحد منهما مثلا لصاحبه فان قال لم وجب في الضدين ان يحتاج كل واحد منهما الى مثل ما احتاج اليه الاخر ولم لا يجوز ان يحتاج احد الضدين الى امر زايد على ما احتاج اليه الضد الاخر فالجواب لانه لو احتاج احد الضدين الى امر زايد على ما احتاج اليه الضد الاخر لقدح في العلم بتضاد المتضادين فكان من الواجب في السواد ان لا يعلم كونه ضدا للبياض وذلك بان يقال ان البياض يحتاج في وجوده الى امر زايد على نفس المحل والسواد اذا طرا لا ينفيه وانما ينفي المعنى الذي يحتاج البياض في الوجود اليه فاذا انتفى ذلك المعنى انتفى البياض تبعا لانتفايه وهكذا كان يجب في الاضداد التي تتضاد على الجملة فيقال ان العلم اذا طرا لا ينفي الجهل وانما ينفي معنى يحتاج الجهل في وجوده اليه فاذا انتفى ذلك المعنى انتفى الجهل تبعا لانتفايه وكذلك القدرة والعجز لو ثبت العجز معنى وكذلك الارادة والكراهة ونحوهما فاذا سلكت طريقة معرفة المضاد من المتضادات فالواجب ان يقضي بان احد الضدين لا يحتاج الى امر زايد على ما احتاج اليه الضد الاخر وان لا يعتبر في تضاد الضدين الا ان يكون صفة احدهما بالعكس من صفة الاخر فيتضاد موجبها لامر يرجع الى تضاد الصفتين في نفسيهما فان قيل فهذا الذي ذكرتموه من ان كل واحد من الضدين لا يحتاج الى امر زايد على ما يحتاج اليه الاخر يبطل باعتماد كون الذات على صفة واعتماد انها غير حاصلة على تلك الصفة فان احد هذين الاعتمادين ضد للاعتماد الاخر ومع هذا فان احد الاعتمادين يحتاج الى امر زايد على ما يحتاج اليه الاعتماد الاخر الا ترى ان اعتماد كونه على تلك الصفة يحتاج الى اعتماد صحة كونه على تلك الصفة واعتمادها ليست على تلك الصفة لا يحتاج الى اعتماد صحة كونه على تلك الصفة فالجواب عنه ان يقول ما تعنى بالصحة فانها تستعمل على وجهين احدهما بمعنى ما يقع منتظرا والثاني بمعنى ما يقع في نقيض الاستحالة فاذا اردت بهذه الصحة ما يقع منتظرا فانا لا نثبت هذه الصحة التي ذكروها لان اعتقاد

كون الذات على صفة لا يفتقر الى اعتقاد صحة كونه عليها من بعد وان عنيت بالصحة ما هو في مقتضى الاستحالة مما يرجع الى نفي الاستحالة فهذه الصحة تابعة للثبوت
دون ان يفتقر اعتقاد الثبوت اليه فصار الامر بالعكس مما ذكرته فهذه طريقة القول في ذلك والله الحمد والمنة **فصل**
ثم قال رحمه الله اذا ثبت كون التاليف من جنس واحد الى اخره ○ قال ايده الله اعلم ان البغية بهذا الفصل انما هو الكلام في ان التاليف اذا ثبت انه من جنس
واحد وانه لا يقع فيه اختلاف ولا تضاد جاز وجود المتماثلات منه في محل واحد والطريقة في ذلك ما تقدم الكلام فيه في باب الالوان فلا وجه لاعادته هنا ثم
ثم وجود هذه المتماثلات الكثيرة في محل واحد اما بان يلاقي الجزء الواحد من الجواهر ستة امثاله فيوجد فيه ستة اجزاء من التاليف بينه وبين ما لاقاه
من الجواهر في الجهات الستة ○ واما بان يوجد الله تعالى اجزاء من هذه التاليف ابتداء في الجزء من الجوهر او من فعل الواحد منا على هذا الوجه اذا المجال
تجدد التجاور شرطا في صحة وجوده من جهة الواحد منا ○ واما بان يحصل الجوهر الواحد على موضع الاتصال من الجزء فيوجد فيه جزاء من التاليف لتلاقي **فصل**
الى كل واحد من الجزء فيجوز حصول المتماثلات من التاليف فما هو محاله فهذا هو القول في ذلك ○ قال ايده الله قصد رحمه الله بهذا الفصل الكلام في ان التاليف الذي
ثم قال رحمه الله اعلم ان الذي ذكرناه من تصعب التفكيك هو راجع الى القادر الى اخره ○ قال ايده الله اعلم ان الذي ذكره رحمه الله من تصعب التفكيك وهذا الحكم لا يكون راجعا الى المحل وانما
للمحل حكما والصفة وجملة القول في ذلك ان نقول ان الذي يمكن الاشارة اليه من الحكم ليس الا ما ذكرناه من تصعب التفكيك وهذا الحكم لا يكون راجعا الى المحل وانما تعالى
يكون راجعا الى القادر لان هذا الحكم لو كان راجعا الى المحل لما اختلف ذلك بحسب اختلاف القادرين ومعلوم ان ما يتصعب علينا تفكيكه لا يتصعب على القديم
فدل ذلك على ان ذلك الحكم حكم راجع الى القادر لا الى المحل **فصل** فكان يجب لو كان ذلك حكما راجعا الى المحل لا الى الفاعل ان لا يتغير حال التاليف في كونه
التزاقا حتى كان يجب ان يكون سائر اجزاء التاليف سواء في ايجاب هذا الحكم حتى يلزم في سائر المولفات ان تتصعب تفكيكه لان ايجاب الحكم لما يوجبه يجب رجوعه
الى نوعه وجنسه فكان يجب ان يثبت هذا الحكم في غير ما يتصعب فكه ○ وكما انه لا حكم للمحل في الحقيقة بالتاليف فكذلك لا حال له به وذلك لانه لا حال يمكن
الاشارة فيقال انه حصل على تلك الحالة بالتاليف ومتى جعل هذه الحالة صعوبة التفريق لم يصح وذلك لانه لو كان كذلك لوجب في كل ما حصل فيه التاليف ان يثبت **فصل**
صعوبة التفريق فيه لان المعاني الموجبة للاحوال توجب لامر يرجع الى النوع والجنس لا الى وقوعها على وجه دون وجه فان المولف لو كان له يكون
مولفا حالة وصفة لوجب ان يحصل العلم بهذه الصفة قبل العلم بنفس التاليف ومعلوم ان العلم يحصل بكونه مولفا وان لم نعلم الاجناس والمحلين دون نفس التاليف
فبطل ان يكون للمحل يكونه مولفا حالة وصفة وصح ما قلناه ○ بوضح ذلك ان ما يعقل من الحالة للمتجاورين انما هي كونهما كائنان وهذه الحالة راجعة الى الكون دون
التاليف وليس يثبت في التاليف ما نقوله في الكون لان الفصل من ان يكون في جهة او في غيرها يرجع الى نفس المحل وها هنا يرجع الى القادر فبان الفرق بين كونه
مولفا وبين كونه كائنا **فصل** فان التاليف اذا وجد فانما يوجد في محلين فلو كان يوجب للمحل حالة وصفة لكان يجب ان يوجب للمحلين جميعا لانه
اذا وجد فيهما لم يكن وجوده فيهما على طريق التنصيف والتجزي بل يوجد فيهما وكانه في الحكم موجود في هذا المحل وكانه موجود في محل اخر واذا كان كذلك
فليس بان يوجب الحالة لاحدهما اولى من ان يوجب للاخر فيجب ان يوجبها للمحلين جميعا وذلك لا يصح لانه خلاف ما قد عرفنا من احوال المعاني فان شيئا منها لا يجوز ان يوجب
فصل ثم قال رحمه الله معنى ما نقوله مشائخنا الى اخره ○ قال ايده الله البغية بهذا الفصل بيان معنى ما يقوله شيوخنا رحمهم الله
ان التاليف الجماد كافتراقه لان ذلك كان كثيرا ما يجري على لسانهم وجملة القول فيه انهم رحمهم الله اذا اطلقوه اراد وابه انه لا يثبت لمكان تاليف الجماد صفة راجعة
الى جملة اجزايه كما يثبت لمكان تاليف الحي صفة ترجع الى جملة اجزايه وانما يكون صفاته راجعة الى احاد وافراد دون جملته بخلاف الحي الذي لاجل حياته صار
في حكم الشيء الواحد فيثبت له صفات راجعة الى جملة اجزايه فعلى هذه الجملة يطلقون قولهم ان تاليف الجماد كافتراقه ويريدون به هذا المعنى الذي ذكرناه فهذا هو الكلام في ذلك
فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان التاليف من جملة الاحناس الداخلة تحت مقدور نا الى اخره ○ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل الكلام
في ان جنس التاليف داخل تحت مقدور العباد وفي الوجه الذي عليه يقع التاليف من الواحد منا وجعله ما حب تحقيقه ها هنا اولا هو انه مقدور لنا ○ والذي يدل
على ذلك ما قد ثبت من وقوعه بحسب قصدنا وداعينا واسفابه بحسب كراهتنا وصارفنا ولولا انه فعل لنا واقع بنا والا لما وجب ذلك لفعل الغير على ما مر
تفصيله في موضعه **وبعد** فان التاليف يقع بحسب ما نفعله من الاسباب فيجب ان يكون فعلا لنا لان من حق المسبب ان يكون من فعل فاعل السبب
لولا هذا والا لما وجب وقوعه بحسبه **وبعد** فان التاليف يثبت عليه احكام الافعال من المدح والذم والثواب والعقاب ولولا انه فعل لنا والا
لما وجب ذلك فهذه جملة تذكر في الدلالة على دخول هذا الجنس تحت مقدور العباد ○ واما الوجه الذي عليه يقع التاليف منا فهو طريقة التوليد ولا يصح وقوعه
منا الا على هذا الوجه ○ والذي يدل على ذلك ما قدمر من نظايره من ان احدنا على دنيرة واحدة وطريقة مستمرة لا يمكنه ان يفعل التاليف الا عند ما يفعله
من المجاورة ولولا انه لا يصح منه فعله على سبيل الابتدا والا كان يصح ان يفعله على بعض الوجوه من دون سببه الذي هو المجاورة بل يفعله على جهة الابتدا دون التوليد
وهذه المجاورة التي تكون سببا له تختلف حالها في طريقة التوليد واكثر ما تولده انما هو ستة اجزاء فاذا حصل للجزء الواحد المجاورة بين ستة اجزاء حصل
بينه وبين الاجزاء الستة ستة اجزاء من التاليف متولدة عن هذه المجاورة فان قيل فهذا يقتضي في السبب الواحد ان يكون مولدا لا زيد من مسبب
واحد فاذا تعدى من واحد الى ما زاد عليه فهلا جاز مثله في القدرة فالجواب الفرق بينهما وذلك ان المجاورة وان تعدت في التوليد من واحد الى ما زاد
عليه فانها لا يصح ان تولد اكثر من ستة اجزاء من التاليف لمانع حصل واقتضى فيه الحصر فان امتناع ملاقاة الجزء السابع يكون وجها في امتناع توليدها الجزء سابع
من التاليف فقد حصرها ها هنا في حق المجاورة وجه الحصر ولم يحصل مثل ذلك في حق القدرة فانه لا وجه هناك يقتضي الحصر فلهذا لو تعدت من واحد الى ما زاد عليه
ان تتعلق بما لا نهاية له اذ لا حاصر ولا يلزم مثل ذلك في مسئلنا لان هناك حاصرا فافترقا فاما اقل ما تولده المجاورة من التاليف فجزء ان وذلك لان
المجاورة عبارة عن الكونين على سبيل القرب وكل واحد منهما يجب ان يولد تاليفا من محله ومن المحل الاخر فيحصل منهما تاليفان اقل شيء وهذا هو المذهب
الذي ذهبنا اليه هو الصحيح الذي نختاره ○ فاما الشيخ ابو علي فقد كان يقول بجواز وقوع التاليف من الواحد منا مباشرا بان يوجده في محل القدرة

وهذا هو الذي كان يذهب اليه الشيخ ابو هاشم اولا ثم رجع الى ما قدمناه وقال لا ادري ما قول ابي علي في التاليف الموجود من محل القدرة وغيره او كان يجعله مباشرا او كان
يجعله متولدا قال ايده الله قال الشيخ ابو محمد رحمه الله ان الاقرب في ذلك انه انما اتصل على مذهبه رحمه الله بان يوجد في محلي القدرة او في احد محليها ومحل سواه فاما
الذي قاله الشيخ ابو هاشم في العسكريات وغيره من كتبه ان الاشبه بالتاليف ان يكون متولدا لتعديه عن محل القدرة فانه وان كان ما يوجد في محل القدرة قد
يكون متولدا فما يتعداه على كل حال لا بد من كونه متولدا فلا يصح وذلك لان هذا يقتضي انه اذا وجد من غير محل القدرة ومن غير هاء المحال كالاصبع اذا ضمت الى اخرى
ان يكون مباشرا ايضا وقد عرفنا خلافه فيجب ان يكون الصحيح من المذهب في هذا الباب ما ذكرناه **فصل**
ثم قال رحمه الله اعلم ان التاليف لا حظ له في تولد غيره الى اخره **قال ايده الله** اعلم ان الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام في ان التاليف ليس له حظ التوليد اصلا وجعله القول
في ذلك ان الذي يشتبه الحال فيه فيقال ان التاليف يولده ليس الا التاليف حتى يقال ان التاليف يولد تاليفا اخر او الكون او الاعتماد او القدرة فيقال ان التاليف على وجه
الصلابة يولد القدرة او الحموة حتى يقال ان التاليف الذي هو الصحة يولد الحموة او العقل حتى يقال ان التاليف الذي هو بنية القلب يولد العقل او الالم حتى يقال ان
التاليف يولد الالم بشرط انتفايه **هذه** هي المعاني التي تشتبه الحال فيها اذا جعل التاليف مولدا اياها ونحن نبين ان شيا منها لا يجوز ان تولد عن التاليف
ولا ان يولد التاليف فليس بعد ذلك الا وجوب الحكم بان التاليف لا حظ له في المولد اصلا وابته **فاما** الذي يدل على ان التاليف لا يجوز ان يولد تاليفا اخر مثله فهو
ما نقوله من انه لو ولده لولده في الحال لارتفاع توليد السبب للمسبب في حاله انما هو لاستحاله اجتماعهما في الوجود كالعلم والنظر فانه لما استحال اجتماعهما
في الوجود معا من حيث كان من حق النظر ان يكون مقدرا فانا نجوز بخلاف العلم قلنا بان توليده للعلم يتراخى الى الثاني وكذلك الاعتماد لما استحال اجتماعه مع الكون
لاختصاصه بالجهة قلنا انه يتراخى توليده له الى الثاني وواحد من هذين لم يثبت في حق التاليف في توليده لتاليف اخر فان كان مولد اله وجب ان يولده في الحال
واذا ولده في الحال وجب وجوده ما لا تناهي لانه سيولد مركبا واحد من التاليفات ما من شانه ان يولد في تلك الحالة ثم كذلك الى ما لا نهاية له وهذا محال اما اذا ادى اليه
وجب ان يكون محالا وهو القول بان التاليف يولد تاليفا اخر مثله **فان قال** اما انكرتم ان المانع من توليد التاليف التاليف في الحال انما هو ان ذلك يودي الى وقوع
الاشتباه من السبب والمسبب **والجواب عنه** انا قد بينا انه كان يجب لو ولد التاليف تاليفا مثله ان يولده في الحال فاذا كان هذا القول عينا ان التاليف
يولد التاليف مودي الى هذا الفاسد وجب اطراحه وتركه حتى لا يودي اليه ولا التوجه ذلك عليه **وقد استدل** الشيخ ابو هاشم رحمه الله في المسالة بادلة اخرى
اوردها في الجامع وتحريرها وهو ان التاليف كله جنس واحد لا تقع فيه اختلاف ولا تضاد فلو ولد التاليف لوجب ان يقال انه يولد مثله وهذا لا يصح كما في سايو
الاسباب فانها اجمع مشتركة في ان شيا منها لا يولد مثله وانما يولد مخالفه فكذلك التاليف لو كان مولد للتاليف لكان من الواجب ان يولد مخالفه من التاليف
والتاليف لا يجوز ان يكون مخالفا لغيره من التاليفات فلا يجوز ان يكون التاليف مولدا للتاليف لما ذكرناه **فان قيل** غير ان هذه الطريقة لا يمكن الاعتماد عليها وذلك
لان لقايل ان يقول ان هذا الذي ذكرتموه يبطل بالاعتماد وذلك لانه من جملة الاسباب سبب ايضا ومع ذلك فانه يولد مثله من الاعتماد فهلا جاز مثله في التاليف
واستدل على ذلك ايضا بان قال ان التاليف لو ولد التاليف لصح ان يولد ما يخالف التاليف ولا شبهة في استحالة توليده لما خالفه **فان قيل** غير ان ما ذكره
ايضا لا يصح الاعتماد عليه وذلك لانه لا يمتنع ان يقال انه لا يولد الا نوعا واحدا كما في العلم الا ترى انه وان ولد نوع العلم فلا يجب ان يولد غير هذا النوع كذلك في مسالتنا
لقايل ان يقول ان التاليف وان ولد التاليف فانه لا يجب ان يولد غيره مما يخالفه من الاعراض واذا كان كذلك فيجب ان نعتمد في جملة هذه الوجوه ما تقدم من الوجه
الاول فهذه جملة الكلام في ان التاليف لا يجوز ان يولد ما هو من جنسه من التاليف **فاما** الذي يدل على ان التاليف لا يجوز ان يولد الاعتماد فهو ما قدمنا ان
التاليف لا يحله فاذا ولد الاعتماد فليس بان يولده في بعض الجهات اولى من ان يولد في بعضها فيجب ان يولده في جميع الجهات وهذا يقتضي انه يجوز ان يولد الاعتماد
في الجزء الذي قد قيل في الجوهر بان كافي ثقل الثقيل اعتماد اخر يكافيه متولدا عن التاليف اخر وهذا محال فان قيل اوليس عند الاكثار يحصل الثقل لا محالة
ولولا ان التاليف مولد للاعتماد وما فيه من الثقل والا لما وجب ذلك **والجواب عن ذلك** ان هذا الذي ذكرته فاسد وذلك لانا لا نسلم ان عند الاكثار يحصل
الثقل لا محاله بل يجوز ان لا يحصل الثقل عند ذلك **وعلى** تعلم ان الزق المنفوخ لا يحصل له ثقل مع اكثارنا ما فيه من الجواهر فاذا بطل وقوف ثقل الثقيل على حصول
الاكثار بطل ان يقال ان التاليف على وجه الاكثار مولد الاعتماد **ولا يجوز** ان يقال ان التاليف يولد الكون لانه لو كان كذلك لم يكن ان يولد بعض الاكوان اولى
من ان يولد البعض فيجب ان يقال انه بان يولد الكون في سايو الجهات اولى اذ لا اختصاص ولا شبهة في فساد ما هو اولى في ذلك فيجب فساد الجميع وفساد ما يودي
الى ذلك **واما** توليد التاليف للحموة والعذرة والعقل فمستحيل وذلك لانه قد ثبت انا قادرون على جنس التاليف فلو كان التاليف له حظ التوليد هذه المعاني
لكان يجب ان يكون قادرين على هذه المعاني كما انا قادرون على التاليف لانها تتولد من التاليف وقد ثبت لنا بالدليل ان القادر على السبب من حقه ان يكون قادرا
على مسببه ذلك السبب ولا شبهة في استحالة كون الواحد منا قادرا على هذه المعاني وصحة دخول نوع التاليفات تحت مقدوره يوجب القضاء بان التاليف لا يجوز
ان يكون سببا لهذه المعاني ولا هذه المعاني مسببة للتاليف **فاما** توليد التاليف الا لم بشرط انتفايه فلا يصح ايضا وذلك لانه لا يخلو اما ان يقال انه يولده
في حاله او يقال انه يولد في الثاني من حال وجوده فان ولد في الحال لزم ان يكون معدوما موجودا وان يكون منتفيا في هذه الحالة لانك قد جعلت انتفاءه شرطا
في توليده وان قيل انه يولده في الثاني لم يصح وذلك لان من حق الشرط ان يكون مقارنا لوجود المسبب وهذا الشرط لا يكون مقارنا لوجود المسبب وهو
انتفاءه لانه انما حصل في الاول دون الثاني فبطل القضاء بطلان القول بان التاليف مولد الا لم بشرط انتفايه **فان قيل** اوليس عندكم ان توليد النظر للعلم
مشروط بانتفايه فكيف يصح فولكم ان التاليف لا يجوز ان يولد الا لم بشرط انتفايه **والجواب** انا لسنا نسلم ان توليد النظر للعلم مشروط بانتفاء النظر لانه
لا مرجوع اليه لا يصح عليه البقاء بخلاف مسالتنا فانك قد جعلت انتفاء التاليف شرطا في توليد الا لم وهذا فاسد لما بيناه **وبعد** فان الانتفاء ان لم
نقل بانه محال التوليد فلا يجوز ان نقول بانه يصح التوليد وهذا واضح بحمد الله فبطل بهذه الجملة ان يكون التاليف مولد الشيء من هذه الاجناس والانواع ٥

وهاهنا طريقة أخرى يمكن الاستدلال بها على انه لا يجوز في التاليف ان يولد شيأ من الاجناس غير التاليف وتحريرها وهو ان التاليف قد ثبت انه يحل المحلين فلو ولد غيره من الاجناس لوجب ان يولده في محله اذ لا جهة له فاذا كان التاليف حالا في المحلين وجب ان يولد ما يولده في المحلين جميعا ايضا واذا كان ذلك المسبب المتولد حالا في محلي التاليف وجب التجاور بين نوع التاليف لئلا يتباين عن غيره من الذوات بهذا الحكم الذي هو احتياجه الى حلوله في المحلين فاذا شارك التاليف غيره من الذوات في الاحتياج في الحلول الى محلين وجب ان يكون مثلا للتاليف لان الشركة في مثل هذا الحكم توذن بالتماثل وتوجب المجانسة وقد علمنا استحالة تماثل شيء من الذوات للتاليف فوجب القضاء بان التاليف لا يجوز ان يولد شيأ من الانواع ما خلا التاليف وانما قلنا ان هذه الطريقة لا يصح ايرادها في التاليف لان المعلوم من حال التاليف وجوده في المحلين فان اريد تكثير ما نصرفه به عن ذلك الالتزام الا ما يمكن ان يجعله ابتداء دالة في المسئلة واذا فعلنا ذلك كان استدلالا والاستدلال فرع دلالة الى ما سواها لا يحسن من طريق النظر ۞ وبهذه الطريقة يسقط ان يكون التاليف الذي يعبر عنه بالمصاكة مولدا للصوت لانه لو كان كذلك لوجب انه يولده في المحلين وهذا يوجب التحاق الصوت بقبيل التاليفات فاذا بطل كون المصاكة مولدة للصوت وجب ان يقال انها شرط في توليد الاعتماد له فعلى هذه الجملة يجري القول في هذا الفصل والله الموفق ۞

فصل

ثم قال رحمه الله اعلم ان جملة ما يصلح ذكره في باب التاليف الى اخره ۞ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل الكلام في ان تاليف الارض شكلها الذي تحصل عليها لمكان تاليفه ما هو وهذا ما حب الحاقه بباب التاليف من حيث كان كلاما في معرفه وقوع التاليف على وجه دون وجه وجمله القول في ذلك ان مشايخنا رحمهم الله قد اختلفوا في ذلك فالذي كان يذهب اليه ابو علي ان الارض مسطحة الشكل وليست بكرية وتوقف فيه الشيخ ابو هاشم وكلامه في ان يكون الارض يقتضي انها كرية الشكل عنده لانه يقول ان نصف كرة الارض يحتص بالاعتماد سفلا والنصف الاخر يختص باعتماد علوا وهذا كما ترى دليل من كلامه رحمه الله على ان الارض عنده كرية الشكل الا ان الظاهر من مذهبه رحمه الله التوقف في ذلك وقطع الشيخ ابو القاسم رحمه الله على كونها كرية الشكل ۞ واختار الشيخ ابو هاشم رحمه الله مذهب الشيخ ابي علي رحمه الله في انها مسطحة ليست بكرية والذي ينصر به هذا المذهب وجوه منها قوله تعالى والله جعل لكم الارض بساطا وقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الارض كيف سطحت فبين انها مسطحة وقال والارض بعد ذلك دحاها اي بسطها فهذه الايات كلها دالة على انها مسطحة فان قيل يحتمل ان يكون المراد بقوله تعالى جعل لكم الارض بساطا اي بعضه وقوله والى الارض كيف سطحت اي بعضه وكذلك قوله والارض بعد ذلك دحاها والجواب ان هذا عدول عن الظاهر والظاهر ما ذكرناه يوضح ذلك ان في جميع هذه الايات دخلت في الارض الالف واللام وما اذا لم يكن هناك معهود ينصرف اليه فانه لا يكون الا لاستغراق الجنس فيجب ان يكون جميع الارض مسطحة

ويدل على ذلك بالعقل فقيل ان الارض لو كانت كرية الشكل لم يختلف حال طلوع الشمس على المواضع وكان لا يجب ان يرى الشمس في ابتداء طلوعها وانتهاء غروبها ان يرى كانها اكبر مما اذا كانت في كبد السماء واما صحة اختلاف حال طلوعها على المواضع لتسطح شكل الارض ومسامتة الشمس لبعض مواضعها دون بعض وعلى هذا نقال ان مدة النهار بارض بابل اطول من مدته عندنا حتى انه يزيد على مدة النهار عندنا بستة عشر ساعة ونقال ان في بعض المواضع والبقاع يكون السنة ستة اشهر نهارا كلها وستة اشهر ليلا كلها وهذا لا يتهيأ الا بعد ان تكون الارض مسطحة الشكل ويختلف مسامتة الشمس لبقاعها فهذه هي الوجوه التي يستدل بها لكون الارض مسطحة الشكل ۞ وقد استدل على ذلك بان الارض لو كانت كرية الشكل لوجب ان يسيل عنها المياه وان لا تثبت فيها وفي علمنا خلاف ذلك دلالة على كونها مسطحة وهذا مما لا يمكن الاعتماد عليه وذلك ان لقايل ان يقول لسنا نقول ان شكل جميع الارض كرة بل فيها مواضع تختص بالتسطح فيجوز ان يستقر فيها الماء ولا يجب اذا كانت جملتها كرية ان يسيل المياه عنها بل يجوز ان لا يسيل عنها بان تكون فيها مواضع مسطحة وان كان الارض في نفسها كرية الشكل ۞ فاما من يقول بانها كرية الشكل فقد استدل في ذلك بوجوه منها ان الارض لو كانت مسطحة على ما يذهبون اليه لوجب ان يبلغ الشمس في حال طلوعها جميع الارض ولكان يجب عند الغيبوبة ان تغيب في الوقت الواحد وفي علمنا خلاف ذلك ما يدل على امتداد الوقت بها في بلوغ جميع الارض هو لانها كرية الشكل ۞ وهذا مما لا يمكن ان يجاب عنه بان يقال بان في الارض انشازا ومواضع مرتفعة ومواضع تنخفض فيجوز ان يقال ان الشمس انما لا يشيع في جمع الارض دفعة واحدة لذلك بل يبلغها او يغيب عنها على ضرب من التدريج لما ذكرنا لا لانها كرية الشكل

وقد استدل على ذلك بان قبل انا اذا اردنا معرفة الزوال فانما نعلم بان نغرز في الارض خشبة فاذا تقلص ظلها بعد الانتفاض علمنا زوالها ولا يختلف الحال في ذلك في جميع الارض بل يستوي الحال في ذلك ولو كانت الارض مسطحة لكانت تحاذي موضعا دون موضع فاذا كان طلوع الشمس في سائر المواضع على سواء فليس الا انها كرية الشكل ونمنع في الجواب عن ذلك ان هذا الذي ذكرته لا يصح وذلك انا قد بينا اختلاف الشمس في طلوعها على الاوقات بكيف يصح ما ادعيته وعلى هذا ذكر اهل التنجيم ان هاهنا مواضع لا يكون بها ليل ولا ينبت بها نبات ولا يعيش فيها حيوان لفرط البرد ومواضع حكمها هذا الحكم الذي ذكرناه لفرط الحراره ۞ وقد استدل على ذلك ان قبل ان راكب السفينه يرى في سيرها بعض الكواكب فاذا سار شيأ بعد شيء استبان له نوع من الكواكب وخفي عنه نوع من الكواكب وخفيت عنه الكواكب التي كان يراها وعلى هذا قبل ان الواحد منا اذا اسقل الى ناحية الفرقدين استبان له نوع من الكواكب وخفي عنه نوع منها وليس ذلك الا لتحدب الارض فلا يكون الحال على ما وصفناه الا والارض كرية الشكل ۞ ونمنع ان يجاب عنه بان يقال ان الارض وان كانت مسطحة ناحية القرقدين الا لتحدب الارض فيكون الحال على ما وصفناه الا والارض كرية الشكل ۞ ونمنع ان يجاب عنه بان يقال ان الارض وان كانت مسطحة فيها صعود وهبوط فيجوز ان يكون ظهور بعض الكواكب وخفاء بعضها انما هو لحيلولة المواضع المرتفعة بينه وبين بعضها ورد ان مثل هذه المواضع في بعض دون بعض فلهذا يرى بعضها ويخفى عنه بعضها لا لانها كرية الشكل فعلى هذه الجملة صح في قوم ان يروا سهيلا دون غيرهم وصح في بعضهم ان يروا بناة نعش دون غيرهم فاذا لا يمكن الاعتماد على هذا الوجه ايضا ۞

الشكل

وقد استدل على ذلك بان قيل قد ثبت ان علة كسوف القمر انما هو سير الارض له بحرمها ومعلوم انه انما ينكسف على هيئة الكرة فحب ان يقال فيما يستره انه كرى والا لما وجب ان يكون انكساف على هذه الهيئة المخصوصة **قلنا** اما قولنا ان يقول لهم اولا فانا فى ذلك انه لا طريق هاهنا يتوصل به الى ان علة كسوف القمر ما ذكوته من ستر الارض له فاذا كان هذا الوجه مبنيا على هذا الاصل ولم يثبت هذا لم يثبت فرعه الذى اختلفنا فيه من كون الارض كرية الشكل **وجواب اخر** وهو ان يقال لا يجب اذا انكسف القمر على هيئة الكرة ان يكون الساتر كرى الشكل بل يكفى ان يقرب من هذا الشكل فجوز وا ان يكون انكساف القمر على هيئة الكرة ليس لان الارض كوته الشكل بل لان شكلها يقرب من الشكل الكرى واذا كان كذلك لم يصح الاعتماد على هذا الوجه **وجواب اخر** وهو ان ها هنا ومن القمر بعد مفرط يمكن فى مثله ان يكون سببا فى وجه الاشتباه حتى لا تحقق معرفتنا بشكل انكسافه فلا يمكن ان نجعل هذا وجها فيما اختلفنا فيه فعلى هذه الطريقة يجب ان يجرى الكلام فى ذلك فان **قيل** اوليس هذه الكواكب من الشمس والقمر وغيرهما تدور حول الارض فهلا كان هذا دليلا يدل على كونها كوية الشكل وكونها واقعة فى وسط الفلك واجوابها ان هذا لا يجب ان تكون الارض مسطحة وان تكون هذه الكواكب وغيرها من الافلاك تدور تحتها لانى مكان الى ان تطلع فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك وبالله التوفيق

فصل قال رحمه الله وخصائص احكام التاليف الى اخره ∴ قال ابو محمد اراد رحمه الله بالغرض بهذا الفصل الكلام فيما تختص به التاليف من الاحكام التى لا يشاركه فيها غيره من الاجناس وجملة الكلام فى ذلك ان الذى تختص به التاليف احكام منها احتياجه عند الوجود الى محلين وبهذا الحكم يفارق سائر الانواع لانه لا شئ من اجناس الاعراض يوجد فى محلين فصار هذا حكما اختص به دون غيره من الانواع ومنها جواز صيرورته التزاقا وصلابة التى لاجلها يمتنع فك احد المحلين عن الاخر وهذا حكم لا يثبت الا للتاليف دون غيره من الذوات والانواع ومنها جواز اتفاق احد المتلئين منه من المحل اذا وجد افيه مع بقاء المثل الاخر وذلك بان يكون ها هنا خط مركب من ثلثة اجزاء فيطرى كون فينفى احدى المجاورتين فيبطل من التاليف ما احتاج الى هذه المجاورة دون ما لم يحتج اليها من التاليف الذى بينه وبين الجزء الاخر الذى على عينه خلاف سائر الاجناس فان المماسات منها اذا احلت محلا واحدا الا يجوز انتفاء بعضها مع بقاء البعض فصار هذا من الاحكام التى تختص بها التاليف دون غيره من الانواع فهذه هى الاحكام التى يخص بها التاليف دون غيرها من الاجناس فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك وهو الفصل الذى ختم به رحمه الله باب التاليف بعد هذا

فصل القول فى الاعتماد

قال رحمه الله الاعتماد معنى يوجب كون محله مدافعا الى اخره ∴ قال ابو محمد لما فرغ رحمه الله من الكلام فى احكام التاليف شاق ورتبع بعد فى بيان احكام الاعتماد وبدأ منه بهذا الفصل والغرض به الكلام فى اثبات هذا النوع وبيان الطريق اليه وجملة الكلام فى ذلك هو ان الاعتماد معنى يوجب كون محله مدافعا لما ماسته عند زوال الموانع وظاهر كلام الشيخ ابى القسم نفى هذا المعنى والطريق الى اثباته انما هو الدلالة اذ لا مجال للضرورة فى العلم به والدلالة التى يتوصل بها الى اثباته ما تجده من الفصل بين الجسم الذى اذا ما شاء حصل عنه مدافعة وبين الجسم الذى لا يثبت فيه هذه المدافعة عند ما ماسته ايانا فحب ان يكون ها هنا امر يوثر فى هذا الفصل ثم هذا لا يخلو اما ان يكون راجعا الى ذات الجسم وصفه من صفاته او يكون راجعا الى غيره لا يجوز ان يكون هذا الامر راجعا الى ذات الجسم ولا الى صفة من صفاته وغيره لا يخلو اما ان يكون تاثيره فى ذلك على طريق الصحة او على طريق الايجاب فان كان تاثيره على طريق الصحة لم يصح لانه يقتضى كونه بالفاعل وقد ثبت ان ذلك لا يجوز ان يكون بالفاعل فحب ان يكون هذا الامر مما يكون تاثيره على طريق الايجاب ثم لا يخلو اما ان يكون له صفة الوجود او لا يكون له صفة الوجود لا يجوز ان لا يكون له صفة الوجود فحب ان يكون ذلك امرا موجبا له صفة الوجود وهو المعنى الذى اردناه والطريق فى ابطال هذه الاقسام التى ذكرناها فى كتاب الالوان فلا وجه لاعادته فيخلص من هذه الاقسام ان يكون هذا الفصل راجعا الى معنى من المعانى فان قيل قد سلمنا انه يجب ان يكون ها هنا معنى من المعانى ولكن من اين ان هذا المعنى نوع دون غيره من الانواع المعلومة **قيل له** الذى يستدل به الحال فيه انما هو احد امرين اما ان يكون او ان لا يكون والتاليف الذى هو مماسة بين الجسمين او الرطوبة لانها التى لا ينفك منها الاعتماد دون ما عداه من الانواع ولا يجوز ان يكون هذا الفصل راجعا الى احد الاقسام مشتملة على المتضادات والاعتماد ان لا يدخل فيها التضاد **وبعد** فان الله تدب وتتحرك فى يد الواحد منا ولا يثبت لها مدافعة عند ما تدب عليها فحب ان يكون المرجع به الى معنى غير الحركة **ومما** يدل على انه لا يجوز ان يكون المرجع به الى الحركة هو ان هذه المدافعة قد ثبت مع كون المحل غير متحرك بل فى حال سكون المحل وهذا معلوم فى الحجر اذا امسكناه على اليد وقد حكى عن النظام حيث لم يثبت من الاعراض الا الاكوان انه قال ان الاكوان على ضربين احدهما حركة زوال والاخر حركة اعتماد وقد بينا الفصل بين هذين النوعين وان احدهما غير الاخر ∴ ولا يجوز ان يكون هذا الفصل راجعا الى ان يكون الحجر المعلق بسلسلة ساكنا ولا مدافعة فحب ان تتبع المدافعة امرا غير السكون ∴ ولا يجوز ان يكون هذا الفصل راجعا الى المماسة لانها تحصل بيننا وبين اجزاء الهوا ولا تجد هذه المدافعة ولو كان راجعا الى المماسة لم يصح ذلك وهذا هو الجواب اذا قيل ان ذلك راجع الى مداخله الاجزاء لان مثل هذا ثابت فى الهوا ومع ذلك فانه لا يحصل هذه المدافعة وكذلك فان هذه المماسة ومداخلة الاجزاء ثابتة فى الحجر المعلق بعلاقة ومع ذلك فان هذه المدافعة لا تحصل **وبعد** فان المرجع بالمماسة انما هو الى التاليف وهو جنس واحد لا مدخل له اختلاف وليس كذلك نوع الاعتماد فانه مشتمل على المختلف والمتماثل ∴ ولا يمكن ان يقال ان المرجع به الى الرطوبة وذلك لان هذه المدافعة تثبت فيما لا رطوبة فيه الا ترى ان الهوا عند تدافعه من الزق تجد له مدافعة ولا رطوبة فيه وكذلك فان هذه المدافعة تثبت فى الرياح الهابة ولا رطوبة فيها **وبعد** فان الجسمين قد يختص احدهما برطوبة لا يختص بها الاخر ثم ما كان دون صاحبه فى الرطوبة قد يكون اشد مدافعة من الحديد وهذا معلوم فى الحديد والما فان الما اكثر رطوبة من الحديد ومع هذا فالحديد اشد مدافعة فلا يجوز ان يكون المرجع بذلك الى الرطوبة فاذا بطل ان يكون الموثر فى هذا الفصل شيا من ذلك لم يبق بعد ذلك الا ان يكون الموثر فيه امرا زايدا على ذلك ونوعا اخر غيره وهو الذى نريده من الاعتماد **وقد استدل** على ذلك بدلالة اخرى وتحريره وهو ان قد ثبت ان المقبل بحب الحداره على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة اذا لم يكن هناك مانع فاذا لم يجز فى ذلك ان يكون ذات الجوهر والا لم يجز ان يكون موثرا فى حركة فى بعض الجهات اولى من البعض فحب ان يكون هناك معنى اخر وليس ذلك الا الاعتماد ∴ **واجود** ما استدل به على ذلك هو ما قدمت ان القادر منا اذا شا وى مقدورا وتمانعا فى جذب جبل فان الجبل المجذوب منها يقف ولا يتحرك وليس وقوفه الا لتساوى ما فعلاه من الاعتماد لان المنع اذا لم يصح وقوعه

الا بفعل والسكون لا يصح ان يوثر في ذلك لان فعل احدهما قد يجانس فعل صاحبه والمثلان لا يتنافيان فلا بد من ان ينصرف ذلك الى ان كل واحد منهما او احد من شانه ان يعيض انجذاب المحل الى جهته لولا المنع وقد كنا قد فعلنا ما توقف وهو الاعتماد الذي قصدنا الى اثباته **وقد استدل** على اثبات الاعتماد باشتداد هبوب الريح ومنعها احدنا من المشي في خلاف جهته وبما يجده الواحد منا في الالم عند حمل الثقيل وهذه الطريقة عند الاستدلال بها لا بد فيها من الرجوع الى الدلالة الاولى ولا يمكن تصحيحها الا بما قد ذكرناه فيها واز الطريقة فيها واحدة وانما نشير الى مثال يعلى هذه الجملة يجب ان يجري الكلام في هذا الباب

فصل **قال** رحمه الله قد ذهب ابو هاشم الى ان الاعتماد مدرك الى اخره ○ **قال** ايده الله الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام في ان هذا النوع لا يجوز ان يكون مدركا لشيء من الحواس فكان الشيخ ابو هاشم رحمه الله يذهب الى انه مدرك لمسا والاحتاج في اثباته الى دلالة وانما يورد الادلة التي قدمناها في الفصل الذي قبله على ثبوت التغاير فان المدرك قد يشتبه باغيارها فيورد الدلالة فيها لاثباتها على التفصيل وقد منع الشيخ ابو علي رحمه الله في هذا المذهب وقال بانه لا يجوز ان يكون مدركا بشيء من الحواس وهو الصحيح من المذهب الذي نختاره وجملة الامر في ذلك انه لا شبهة في انه لا يجوز ان يدرك لغير حاسة الخمس واللمس ونحن نبين انه لا يجوز ان يدرك بشيء من هاتين الحاستين فيثبت حينئذ انه لا يجوز ان يكون مدركا بشيء من الحواس ○ **والذي يدل** على انه لا يجوز ان يكون مدركا بحاسة العين هو ما قد ثبت ان الواحد منا يدرك الشيء فيظنه ثقيلا فاذا عالجه وجده خفيفا فلو كان مدركا لما صح ذلك فصارت الرؤية لا مدخل لها في ادراك هذا النوع ○ فان قال انا عند الادراك نعلم كون المدرك ثقيلا فكيف لا يصح ان يدرك الثقل بهذه الحاسة **قلنا** لو جاز ان نقول ان الادراك طريق الى هذا العلم والجواب ان العلم عند ادراك المحل يحصل بطريقة العادة من فعل الله تعالى لا ان الادراك بهذه الحاسة يكون طريقا الى العلم به **واما الدليل** على انه لا يجوز ان يكون مدركا بحاسة اللمس فهو انا نقول لو كان الاعتماد مدركا بهذه الحاسة لكان ينبغي ان يكيفي في ادراكه بمجرد المجاورة بين محله وبين محل الحيوة من دون اعتبار مدافعة الجسم علينا كما ثبت مثله في الحرارة والبرودة فان قال هلا قلتم ان المدافعة شرط في ادراكه والجواب عنه ان هذا فاسد وذلك لان المدركين اذا كانا ادراكهما مقصورا على حاسة واحدة فان الشرط فيها لا يجوز ان يختلف فاذا كان الاعتماد والحرارة والبرودة مدركه بحاسة اللمس ثم كان الشرط في ادراك الحرارة مماسة محلها لمحل الحيوة ولم يكن المدافعة شرطا فكذلك الاعتماد يجب ان يكون مثلها حتى يكون الشرط في ادراكه مماسة محله لمحل الحيوة فقط من دون ان يكون ادراكه مشروطا بحصول المدافعة هناك بينبغي ذكرناه وبوضحه انا لا نجعل اتصال الشعاع بالمرئي شرطا في ادراكه لان هذه القضية لا تثبت في اللون فكذلك الحال فيما قلناه ولان ما جعل شرطا في الادراك فلا بد من ان يكون له تاثير اما في المدرك او المدرك او فيما هو من تمام الحاسة اذ لا بد من تعلق بين الشرط والمشروط ولا تعقل من التعلق الا الوجه الذي ذكرناه فاذا لم يكن في المدافعة تاثير في احد هذه الوجوه فليس الا ان نقال انه لا يكون شرطا اصلا فيلزم ما قلناه من ادراك الاعتماد ملمسا عند مجاورة الثقيل المعلق بعلاقة حتى يحس بثقله وقد عرفنا خلافه **وبعد** فان كان الاعتماد مدركا بحاسة اللمس كالحرارة والبرودة لوجب ان يعاقبها لاجتماعها على اصل ابو هاشم ان المدرك من ادرك بحاسة واحدة وجب في المختلف منها التضاد على مثل ما نقوله في الالوان وغيرها لو كانت مرئية فيلزمه التضاد بين الاعتماد ومن الحرارة والبرودة بل يلزمه ان يثبت التضاد بين الاعتمادين المختلفين والاعتمادات المجتلبة لانها مدركة بحاسة اللمس ومن اصله ان المدرك من حاسة واحدة اذا كانا مختلفين وجب ان يكونا ضدين وهو لا يقول بتضاد الاعتمادات كما نقوله الشيخ ابو علي **وبعد** فلو كان مدركا لوقع الفصل من قليله وكثيره في المحل الواحد عند اللمس كما في سائر المدركات الاقوى ان عند ادراكها يقع الفصل فكذلك هذا الاعتماد لو كان مدركا كان يجب ان يكون هكذا **وبعد** فان الاعتماد لو كان مدركا لوجب ان لا يدفع شيخنا ابو هاشم في معرفة اختلافه الى اعتبار الجهات بطريقة التوليد بل كان يجب ان يكون الادراك كافيا في معرفة اختلاف ومعلوم خلافه فيجب ان يقال انه غير مدرك ○ **فاما** ابو هاشم فقد تعلق بالفصل بين ما اذا مس احدنا دافعة وبين ما اذا ماسه لا يدافعه وقال بان هذا الفصل يجب ان يكون دليلا على كونه مدركا كما ان الفصل بين الحار والبارد يدل على كون الحرارة والبرودة مدركتين وقال لا يمتنع ان يثبت في ادراك البعض من الشرط ما لا يثبت منه في حق البعض حتى ثبت وجود المدافعة شرطا في ادراك الاعتماد دون الحرارة والبرودة والاصل في الجواب عن ذلك ان هذا الذي ذكرته لا يصح وذلك لان مجرد الفصل بين المتحرك والساكن لا يدل على كونها مدركة وانما كان يمكن ذلك ان لو لم يمكن صرف ذلك الا الى كونه مدركا فاما اذا امكن ان نصرف ذلك الى وجه غير هذا الوجه فلا يجب صرفه الى كونه مدركا فان قيل وما الوجه الذي نصرف اليه هذا الفصل والجواب عنه انه يجوز ان يقال ان هذا الفصل يرجع الى الادراك ما يحصل من الالم عند المدافعة فالادراك هذا الالم وعدم ادراكه يقع هذا الفصل بينهما **وبعد** فان المدركين بحاسة واحدة لا يجوز ان يختلف الشرط في ادراكهما وقد بينا ان الحرارة والبرودة مدركتان بحاسة اللمس ولا يشترط في ادراكهما المدافعة فهكذا يجب مثله في الاعتماد ان لا يشترط المدافعة في ادراك الاعتماد ومعلوم انه لا يصح ادراك الاعتماد الا بعد ما يحصل من المدافعة **وبعد** فلو كان الاعتماد مدركا لوقوع هذا الفصل الذي ذكره لوجب ان تكون الرطوبة ايضا مدركة لان هذه القضية ثابتة في الرطوبة وان هذا الفصل غير ناعليه يندفع من تحت يد الغامز منا وبين ما يخفض ومن تحت يده فوجب القضا بكونها مدركة ايضا وقد علمنا خلاف ذلك في الرطوبة وان هذا الفصل لا يدل على كونها مدركة فوجب ان يكون الحال في الاعتماد مثله وان كان الفصل الذي ذكره ثابتا في حقه **وبعد** فان الشيخ ابا هاشم رحمه الله قال لا بد ان نعلم في الرطوبة ما نعلمه في الاعتماد من الالم عند المدافعة حيث ثبت ان الرطوبة مدركة لكان لا يحتاج الواحد منا في ادراكها الى الغمز فهلا الزم نفيه في الاعتماد ما الزم شيخنا ابا علي في الرطوبة فهذه طريقة القول في ذلك ○ **فصل** **قال** رحمه الله واعلم ان الاعتماد يجوز ان يقال فيه الى اخره ○ **قال** ايده الله الغرض بهذا الفصل الكلام في ان الاعتماد لا يجوز ان يوجب لمحله حالا وصفة ويجوز ان يوجب له حكما فاما انه اذا اوجب لمحله حكما فيرجع بذلك الحكم الموجب الى وجوب حالة او صفة فقد بينا ذلك في هذه المدافعة التي نعقلها ○ **واما** انه لا يجوز ان يوجب للمحل حالة وصفة فالكلام فيه ظاهر بين وذلك لانه لا حالة تعقل للمعتمد يكونه معتمدا اصلا يتبين ذلك ويوضحه ان الطريق الى اثبات الصفات حكم من احكامها لا محالة واحكم للمحل المعتمد بكونه معتمدا الا ما نجده من هذه المدافعة وهذه المدافعة يمكن صرفها الى وجود الاعتماد في المحل المعتمد المدافع واذا امكن صرفها الى ما ذكرناه تصرفها الى صفة من الصفات لا يجوز لانه اثبات ما لا طريق اليه واثبات ما لا طريق اليه لا يجوز لما يؤدي اليه من المحالات ○ **فاما** الشيخ المرشد رحمه الله فقد كان يذهب اولا الى ان المحل المعتمد له بكونه معتمدا حالا او صفة غير انه لما رأى ضعف هذا

ولاجل هذه الجملة لم يصح الاستدلال على اثبات الاعتماد الا بالطريق الذي سلكناه دون ان يدعى فيه الادراك او يستدل عليه باوجب حالة للمحل او مستدل عليه بغير ذلك من الطرق التي توصل بها الى اثبات الاعراض فهذا هو القول في ذلك ٥ **فصل** ثم قال رحمه الله متى قلنا ان الاعتماد مختص بجهة الى اخره ٥ قال ايده الله البغية بهذا الفصل الكلام في بيان معنى ما يقوله شيوخنا رحمهم الله من ان الاعتماد لمحصّل بجهة وما يتصل بذلك وجملة الكلام في ذلك ان المراد بانه مختص بجهة انما هو ما نعقله لمحلّ من هذه المدافعة المخصوصة اذا لم يكن هناك منع وهذه المدافعة انما تحصل عند وجود الاعتماد وصار هذا الحكم راجعا الى ذات الاعتماد ومتى شرطناه بزوال المنع قلنا ان هذه المدافعة انما تجب اذا لم يكن هناك منع فليس لاحد ان يقول ان المدافعة حكم راجع الى ذات الاعتماد وان الاعتماد يوجبها لذاته فكيف يجوز ان تشرطوها بامر منفصل وهو زوال المنع وذلك ان هذا الامتناع في الاحكام التي ترجع الى الذات وعلى هذا كانت المنافاة مشروطة بامر منفصل وهو وجود ضد المنافي في المحل قبل وجوده وان كانت المنافاة راجعة الى ما هو عليه المنافي في ذاته ٥ قال وان كان الاقرب في ذلك ان يقال ان الحكم الذي يرجع الى ذاته ويتبين به من غيره انما هو صحة مدافعة محلّ لما يجاوره لاحصول هذه المدافعة وكون ذلك بمنزلة ما نقوله في القيام ان الحكم الراجع الى ذاته الذي يتبين به الفناء من غيره من الذوات انما هو صحة منافاته للجواهر لا منافاته لها على ما نقوله في الفناء المقدر وجوده قبل الجواهر انه لو وجد قبلها لكان يثبت على ما هو عليه من صفته الذاتية بصحة منافاته للجواهر اذا وجدت ٥ وبمنزلة ما نقوله في الالم ان الحكم الراجع الى ذاته الذي يتبين به من غيره من الذوات ويتميز عن غيره من المعلومات انما هو صحة ادراكه محل الحيوة في محل الحيوة لا ادراكه فكذلك ينبغي ان يقال في الاعتماد ان الحكم الراجع الى ذاته الذي به تميز عن ما عداه من الذوات انما هو صحة مدافعة محلّ لما يماسّه وعلى هذا الاحتجاج الاعتماد في حصول هذا الحكم له اعني المدافعة على ما حعلناه شرطا وهو زوال المنع وانما وجبت هذه القضية في الاعتماد وذلك لان كل ذات من الذوات لابد من ان تكون مختصة بحكم عند الوجود يصير ذلك الحكم علما لتميزها عن غيرها من الذوات وليس يمكن الاشارة الى حكم من الاحكام للاعتماد اخص مما ذكرناه فقال ان الاعتماد بذلك الحكم يتميز عن غيره من الذوات فوجب القضاء بان اخص احكام الاعتماد صحة مدافعة محله لما يماسّه وصار هذا فيه مثل ما نقوله في التاليف ان اخص احكامه الذي يمتاز به عن غيره من المعلومات افتقاره الى محلين عند وجوده ٥ قال ولاجل اختصاص الاعتماد بهذا الحكم كان منحصرا في نوعه وقبيله لانه انما يصح ان يوجب مدافعة محله في الجهات الست وفارق حال الالوان لانها غير منحصرة في نوعها وقبيلها بين ما ذكرناه وموضحه انه لاجهة سابعة دون هذه الجهات الست فلما امتنع اثبات جهة سابعة وجب ان يمتنع اثبات جهة مرسابع للاعتماد لانه متميز عن غيره من الذوات بحكم مقصور على هذه الجهات الست فاما ان يوجب المدافعة بمنة او يسرة او قدام او خلف او فوق او تحت فتنحصر من هذه الجهات الست بخلاف ما نقوله في الالوان فانها لا تنحصر اصلا وانما وجب ذلك فيها لان المراد بقولنا في الجوهر انه كائن في جهة انه حاصل على وجه يصح ان يقرب منه غيره او يبعد وهذا كما نرى لا ينحصر فوجب بوجب هذا الحكم اعني كونه كائنا في جهة لا ينحصر وهو نوع الالوان فهذه جملة ما اورده رحمه الله في هذا الفصل وبالله التوفيق

فصل ثم قال رحمه الله اعلم انه ليس حال الاعتماد كحال اللون الى اخره ٥ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام في ان الجوهر هل يجوز خلوه من الاعتماد ام لا وجملة الكلام في ذلك ان من مذهبنا ان الجوهر يجوز خلوه من الاعتماد كما يجوز خلوه من غيره من الانواع ما خلا اللون وليس حال الاعتماد كحال اللون في استحالة خلو الجوهر منه كحال اللون والخلاف في ذلك مع ابي اسحق النصيبي فانه ذهب الى استحالة خلو الجوهر من الاعتماد كاستحالة خلوه من الالوان ٥ والذي يدل على صحة ما قلناه انه اذا قبل ان الجوهر يستحيل من حيث من المعاني فانما يمكن ان يدعى ذلك اذا كان الجوهر عند الوجود يثبت على صفة لاجلها ولاثبت على تلك الصفة الا لمعنى على مثل ما نقوله في استحالة خلوه من اللون انه لابد من ان يكون كائنا عند الوجود لاجلها ولا يكون كائنا الا لمعنى وهذه الطريقة لا يمكن بيانها في الاعتماد فان الجوهر لا حالة له عند الوجود لكون الجوهر عليها لا يجوز خلوه من الاعتماد فوجب القضاء بجواز خلوه من الاعتماد كجواز خلوه من كثير من الاعراض اجمع ما خلا اللون والطعم وما عداهما **وهذا** فان الوجود يدل على صحة ما ذكرناه من خلوه من الاعتماد وذلك لانا لا نجد للمهوا مدافعة علينا ولا ما يدل على الاعتماد في شيء من الجهات فوجب القطع على خلوه من الاعتماد كما وجب القطع على خلو كثير من الاجسام من الطعم والرائحة ٥ فان الشيخ ابو اسحق النصيبي حيث ذهب هذا المذهب جعل الوجه في ذلك ان الجوهر قد ثبت استحالة حركته من المكان الاول في الوقت الثاني الى المكان العاشر ولم تكن هذه الاستحالة الا لان حركته توجد عن الاعتماد وهو انما يولد حركته في الوقت الثاني الى المكان الثاني دون المكان العاشر قال واذا كان الجوهر هذا حاله في كل وقت حتى لا يصح حركته في الثاني الا الى المكان الثاني وتستحيل حركته الى العاشر وجب القضاء باستحالة خلوه من الاعتماد الذي يوجب فيه هذا الحكم وتقضيه ٥ واعلم انه مبنى شبهته هذه على ان الحركة لا توجد الا عن الاعتماد وذلك لا يصح مبطل ما قاله وكان هو اذا قبل له انما استحال حركة الجسم الى المكان العاشر من المكان الاول في الوقت لاستحالة الطفر على الاجسام كان يقول في الجواب ليس هذا بالكثير من المعنى الذي ذكرته فقد علمتم الذي نفيه فكانكم قلتم ان الجسم يستحيل ان يتحرك في الثاني من المكان الاول الى العاشر وهذا غير خاف فساده والاصح في الجواب عن هذا الذي ذكره هو انا نقول ان هذا الذي ذكرته مبني على ان استحالة حركة الجسم من المكان الاول الى العاشر في الوقت الثاني انما هو لان حركته متولدة عن الاعتماد الذي من شانه ان يولد الحركة في المكان الثاني من محله ٥ ولقائل ان يقول بل انما انكرت ان هذا حكم معروف لا نعرف علته ولا يصح تعليله لانه باطل يشهد على فساده وملتحق ذلك بكثير من الاحكام التي نعرفها ولا نعرف لها عللا بل انما انكرت ان اقل عليك فاقول بل انما لم يولد الاعتماد الا كذلك لاستحالة حركته من الاول الى العاشر في الثاني فلا ينفصل العلة من المعلول ومن شان ما نجعله علة ان يكون متميزا عن المعلول **وهذا** فان الاعتماد لا اختص بالتوليد في المكان الثاني فقط حتى يجعل توليده لما تولده مقصورا على هذه الجهة المخصوصة بل يولد في غيره من الاماكن فلا معنى لما ذكره ٥ واما قوله ان الحركة لا توجد الا عن الاعتماد فلا يصح وذلك انه ليس بينهما ما يوجب استحالة انفكاك احدهما من الاخر واذا كان الامر على هذا فحسن ان يقال ان القادر علينا قادر على ان يجمع بينهما في الايجاد وقادر على ان يوجد احدهما دون الاخر فيوجد الحركة من دون الاعتماد بهذين ذلك ويوضحه ان اللون في اول حال وجود الجوهر لابد من ان يوجد مبتدأ وغير جائز ان يكون متولدا عن الاعتماد وذلك لان من حق الاعتماد ان يولد في الثاني من حال وجوده لا خصاصه بالجهة فلو كان الموجود في الجوهر في حال وجوده متولدا عن الاعتماد لوجب وجوده قبل وجود محله حتى كان يصح توليده للون في الثاني والشبهة في فساده واذا صح ما قلناه من ان هذا اللون لا يوجد الا مبتدأ فقد صح في ذلك اللون بعينه ان تكون حركة وذلك بان نقدر ان يكون القدم تعالت قدم خلق هذا الجوهر

في محاذاة تلي هذه المحاذاة فانه يصح ان ينقله الى هذه المحاذاة بهذا الكون بعينه واذا انتقله اليها بذلك الكون فقد صار ذلك الكون حركة لاعتماد خلافا لما قاله ابو اسحق النصيبي من استحالة حركة لاعتماد ولا يمكنه المنع مما ذكرناه اذ لا وجه يقتضي استحالة كون هذا الكون مقدورا على هذا الوجه الذي ذكره فان قيل ما انكرتم انه اذا وجد فى اسند احدوثه وجد مبتدأ واذا صارت حركة ما بقدر تقدم خلقه فينتقل بذلك الى هذه الجهة على الوجه الذي ذكرتم فانها توجد متولدة اصح وقوع هذا الكون على وجهي الابتداء والتوليد فالجواب عن ذلك ان هذا لا يصح لانه خلاف ما تقرر عليه احكام المقدورات فان ما صح مبتدأ منها لا يصح وجوده متولدا والذي صح وجوده متولدا لا يصح وجوده مبتدأ فقد صح بهذه الجملة بطلان قول الخصم من ان الحركة يستحيل وجودها الا عن الاعتماد متولدا واذا بطل هذا وكان المذهب المختلف فيه مبنيا عليه وجب القضاء بسطلانه لاستحالة بعض هذه القاعدة جرى الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم ان الاعتماد قد يلزم سفلا الى آخره ∴ قال ايده الله البغية بهذا الفصل الكلام في اجرى من الخلاف بين شيخينا ابي علي وابي هاشم رحمهما الله من ان الثقيل الذي في الثقيل الى ماذا يرجع الى معنى من المعاني غير الجسم الثقيل يرجع ام الى ذات الجسم الثقيل يرجع وجملة الكلام في ذلك ان الشيخ ابا هاشم رحمه الله كان يقول ان ذلك راجع الى معنى من المعاني هو الاعتماد وان ذلك ليس براجع الى نفس الثقيل وهو الصحيح من المذهب الذي نختاره ونرتضيه والاعتماد قد يلزم ان يلزم سفلا فيكون ثقلا وهو كاعتماد الماء والحجر ونحوهما وقد يلزم صعدا وهو كاعتماد النار ولا يصح في الاعتماد في غير هاتين الجهتين فاما ان يلزم يمنة او يسرة او قدام او خلف فلا هذا الذي نرتضيه من المذهب وعليه جمهور مشايخنا رحمهم الله وذهب الشيخ ابو علي رحمه الله الى ان الثقل الذي في الجسم الثقيل راجع الى ذات الجسم لا الى غيره من المعاني ووافقه على هذا المذهب قوم ممن ذهب الى ان هذا الثقل لا يتبين الا عند اكتناز الاجزاء ولم يثبت رحمه الله في النار اعتمادا لا صعدا ولا سفلا ولا يمنة ولا يسرة ولا قدام ولا

وان يستدل بذلك على ان المرجع بها الى ذات الجسم فكان ذلك لا يصح كذلك ما قلناه والاصل في هذا الباب وهو ان معنى من المعاني اذا صح عليها البقاء فانه لا ينفى الا بضد او ما يجري مجرى الضد وقد علمنا ان الاعتماد لا ضد له ولا جار مجراه صح بقاؤه **شبهة اخرى** وهو ان يقول لو كان المرجع بالثقل الى معنى زايد على ذات الجوهر لما امتنع ان يوجد امثال ذلك المعنى في جزء واحد ولو كان كذلك لما امتنع ان يكون الجزء الواحد في باب الثقل بمنزلة الجبل العظيم لاجل انه وجد فيه من المعاني مثل ما في الجبل وهذا معلوم ضرورة خلافه كما نعلم ضرورة ان الذرة لا يجوز ان يوجد فيها من القدر مثل ما يوجد في الفيل **والجواب** ان هذا الذي ذكرته واستبعدته فانا نجيب اليه ونرتكبه فنقول انه صحيح من حيث المقدور ان يوجد في الجزء الواحد امثال ما يوجد في الجبل فكان ذلك على سبيل التقدير انا لو قدرنا صفيحة من اجزاء لا تتجزى ثم وضع على ما فوقها عمود ثم وضع على ما فوق العمود جبل عظيم فانه يوجد في الصفيحة من الاعتماد مثل ما يوجد في الجبل ثم لو كان مكان الصفيحة جزء لا تتجزى وحب ان يوجد فيه من الاعتماد مثل ما وجد في الجبل ثم لو قدرنا وجود الرطوبة في ذلك الجزء لبقي ذلك الاعتماد وصارت لا زمة سفلا او وجدت فيه سوسة فصارت لا زمة صعدا فاذا كان هذا ممكنا مقدورا فلا معنى للتشنيع ولا يمكن دعوى الضرورة في ذلك لما بينا انه ممكن مقدور ○ والذي يمكن ان يدعى الضرورة في هذا الباب ان يقال ان جزء الصورة لم يوجد هذا كما انا نجوز ان يوجد حلاوات العالم في جزء واحد من الجواهر ثم ليس لمشنع ان يشنع علينا ولا ان يدعي الضرورة في خلاف ذلك لان الضرورة على خلافه لم تثبت وانما الممكن في دعوى الضرورة ان جوهرا بهذه الصفة لم يوجد ○ والذي يوضح ما قلناه ان حجارة الطير ابابيل كانت مجصصة بضرب من الاعتداد ولهذا كان اذا اصاب راس الراكب واحدة منها ذهب في البيضة وفي البدن وفي الارض وهذا هو ما قلناه من ان المرجع بالثقل الى معنى زايد على الجسم وانه يجوز ان يوجد في ضرب احد امثال ذلك المعنى ○ وامثال ما ذكرناه في ان الذرة يجب على هذا ان يكون بمنزلة الفيل فالجواب عنه انا ننظر في هذا الباب ان وجدنا الفرق بين هذا وبين مسئلتنا فرقنا وان لم نجد الفرق بينهما لم نفرق غير انا نظرنا ووجدنا الفرق بينهما وذلك لان القدر في زيادته تحتاج الى زيادة البنية فاذا كان كذلك فالقدر التي يكون في الفيل لا يجوز ان يوجد في جسم ذرة لفقد البنية ○ **شبهة اخرى** وهو انه يقول لو كان المرجع بالثقل الى معنى زايد على نفس الجوهر وكان باقيا فيه لوجب ايضا فيما يفعله ان يكون باقيا لان بقاء الشيء معلل بجنسه وبقبيله فلما لم يجز البقاء على هذا الذي يفعله علمنا ايضا انه ليس في الجوهر معنى من جنسه وان المعقول الذي فيه راجع الى ذاته **والجواب** ان هذا لا يصح لان هذا الذي يفعله وما في الجسم من اللازم سواء في صحة البقاء عليهما وفي استحالة الانفكاك ترى ان هذا الذي يفعله لو صادف وجوده حدوث رطوبة او سوسة فانه يلزم وسقي وما هو لازم في الجسم لو زال ما فيه من الرطوبة والسوسة فانه يزول فهما اذا سواء في صحة البقاء عليهما وفي استحالة ثم نقول له لا نسلم بان بقاء الشيء معلل بجنسه بل يجوز في الشيء ان يبقى وان كان من جنسه ما لا يبقى هذا كما نقول ان من حق كل ضدين اذا اجتمعا ان يجوز عليه البقاء ان الاعراض وجب ان يجوز عليه البقاء ثم لما حينا الى جوهر وقفنا فلنا في الجوهر انه يجوز عليه البقاء وان القياس ان يجوز عليه البقاء وان كانا ضدين ثم هذا مما لا يمكن القطع على ان يقول به لان عنده ان العلم الضروري يجوز عليه البقاء والمكتسب لا يجوز عليه البقاء وان كانا من جنس واحد وكذلك السكون يجوز عليه البقاء اذا اضاده فنه منع او عجز وانه لا يبقى اذا لم يضاده منع او عجز **شبهة له اخرى** وهو انه يقول لو كان في الماء اعتماد لازم سفلا لما صح ان يولد في ذلك الاعتماد تارة من جهة السفل وتارة من جهة العلو بل كان يجب ان يكون توليده في جهة واحدة فالجواب انه لا يمنع في هذه الاعتمادات ان يولد في جهة السفل بشرط ان لا يكون هناك منع على مثل ما نعلم في هذه الغوارات فاذا حصل هناك منع ولدت في غير جهتها فيكون ذلك مشروطا بزوال المنع وان كان هذا الحكم راجعا الى ما هو عليه الاعتماد في ذاته كما ان صحة الفعل حكم راجع الى كون الذات قادرا ثم هو مشروط بزوال المنع وان كنا قد ذكرنا فيما تقدم ان ما يرجع الى ما عليه الاعتماد في ذاته انما هو صحة التوليد لا ثبوته **شبهة له اخرى** وهو انه يقول لو كان المرجع بالثقل الى معنى زايد على ذات الجوهر لما وجب ان يثقل الجسم وان يزداد ثقله بانضمام اجزاء اخر اليه وقد علمنا ان الجسم اذا انضم اليه اجزاء من الجواهر فانه يزداد ثقله فعلمنا بان ثقله راجع الى نفس الجوهر قيل له هذا لا يصح لان هذا لو قدح في ان المرجع بالثقل الى معنى زايد على نفس الجسم دل على انه يرجع به الى نفس الجسم لوجب ايضا ان يقدح في ان المرجع بالسواد الى معنى زايد على المحل بل هو نفس المحل لانا كما نعلم ازدياد ثقل الجسم عند ازدياد اجزاء الجواهر كذلك نعلم قوة المحل الاسود على الادراك بازدياد اجزاء الجواهر اليه فيها اجزاء السواد فكذلك ها هنا لا يمكن ان يقال ان الاعتماد والثقل يرجع به الى المحل ونحن نقول ان ذلك الثقل انما وجب ان يزداد بانضمام اجزاء جواهر اليه لان في كل جزء من الجواهر اعتمادا لا بد لاجل ان الثقل يرجع به الى نفس الجسم حتى لو قدرنا خلو تلك الجواهر من الاعتمادات لما وجب ان يزداد الثقل وانه لو انفرد تلك الاجزاء من الاعتماد بالحصول في هذا الجسم لوجب ان يزداد الثقل وان لم ينضم هناك شيء من الجواهر كما ان انضمام اجزاء من الجواهر فيها سواد الى محل اسود يقوي الاسوداد على الادراك لم يكن ذلك لمجرد انضمام جواهر لكن لما في كل جزء من الجواهر من اجزاء السواد حتى لو قدرنا انفراد تلك الاجزاء من السواد بالحصول في ذلك المحل لكان يقوى على الادراك وانه لو قلت تلك الاجزاء من الجواهر من اجزاء السواد لما قوي المحل على الادراك فثبت بهذا ان هذه الشبهة مما لا يمكن التعلق به اصلا ○ **شبهة له اخرى** انه لو كان المرجع بالثقل الى معنى زايد على نفس الجسم لوجب ان لا يتساوى الحالان في الجسمين من ان يكونا مجتمعين ومن ان يكونا مفترقين فلما افترق الحال فيهما بين الاجتماع والافتراق علم ان الثقل الذي فيهما يرجع به الى نفس الجسم فالجواب انا لا نسلم ان هذا لا يصح لان هذا انما يدل على ان الثقل لا يكون من جنس الطبيعي ثم انما وجب تساوي الحالين لازما فيهما من الثقل وقدره لا يختلف هذا كما ان الجسمين الاسودين لما لم يفترق الحال بينهما من ان يكونا مجتمعين ومن ان يكونا مفترقين يجب كونهما اسودين لم يدل ذلك على ان سواد كل واحد منهما هو سواد صاحبه لانه انما لم يفترق الحال في ذلك لان القدر الحاصل من السواد فيهما على سواء ثم انه رحمه الله بين في اخر الفصل بان احد الجسمين اذا كان احدهما اثقل والاخر اخف ليس لاجل ان الثقيل في كل جزء منه من الاعتماد اكثر مما في الخفيف في كل جزء بل يجوز لاجل ان الثقيل في كل جزء منه اعتماد لازم سفلا والخفيف في بعض اجزايه اعتماد وليس في بعض اجزايه اعتماد فلهذا يكون احدهما اثقل من الاخر ○

نجز الجزء الثاني بعون الله العلي العظيم

فصل الغرض به الكلام في بيان ما يلزم به الاعتماد اعلم انه اذا ثبت ان الواحد منا يفعل اعتمادات في هذه الاجسام الثقال سفلاً كالذهب والحديد والحجر فلا يزداد ثقله ولا يلزم وكذلك يفعل اعتمادات في هذه الاجسام الخفاف كالنار فلا يزداد خفته ولا يلزم فلا بد من ثبوت امر يلزم معه الاعتماد سفلا او صعدًا وليس ذلك الا الرطوبة والبوسة وذكر الشيخ ابو هاشم في موضع ان الاعتماد انما يلزم بما نصير الجديد حديدًا والحجر حجرًا والارض ارضًا والماء ماءً والنار نارًا وذكر في موضع الرطوبة الشاملة والبوسة الشاملة وهذا اولى فما نصير الاعتماد به ثقلاً اذًا انما هو الرطوبة كما ان ما نصيره به خفة انما هو البوسة **والذي يدل** على لزوم الاعتماد بهما وكونه ثقلا وخفةً بهما هو ان بزوال الرطوبة او البوسة يزال الثقل والخفة وبثبوت الرطوبة والبوسة يثبت الثقل والخفة فعلم ان المرجع بالثقل والخفة الى الاعتماد المصادف وجوده وجود رطوبة او المصادف وجوده وجود بوسة فان قيل ما انكرتم ان النار انما وجب تصعدها لاجل ان رطوبة فيها لا لاجل ان اعتماده صادف بوسة قيل له لو كان كذلك لوجب في اجسام الهوا ان يتصعد لاجل ان لا رطوبة فيها وقد علمنا خلاف ذلك فثبت بهذا ان لزوم الاعتماد سفلا انما هو لمصادفته وجود رطوبة في محله ولزومه صعدا انما هو لمصادفته وجود بوسة في محله **ثم** قد ثبت ان الواحد منا قد يفعل اعتمادات سفلاً في هذه الاجسام التي فيها رطوبة والملزم وكذلك يفعل اعتمادات في هذه الاجسام الخفاف التي فيها بوسة ولا يلزم فلا بد اذًا من اعتبار امر اخر مع وجود الرطوبة والبوسة وقد اختلف في ذلك الامر فمن الناس من قال ان الرطوبة وكذلك اليبوسة انما يلزم بهما الاعتماد اذا كان الاعتماد من فعل فاعل الرطوبة او اليبوسة فاما اذا لم يكن من فعل فاعلها فانه لا يلزم وعلى هذا ما نفعله من الاعتماد في هذا الاجسام التي فيها رطوبة لا يلزم وكذلك في هذه الاجسام التي فيها بوسة لا يلزم لاجل ان ذلك الرطوبة ليس من فعل فاعل الاعتماد ولا لذلك الرطوبة من فعل فاعل الاعتماد وهكذا الحال في البوسة واجروه مجرى الخبر في ان الخبر لما كان انما صير خبرًا بالارادة فلا بد من ان يكون من فعل فاعل الخبر الا ان هذا لا يكاد يصح لان الرطوبة انما يلزم بها الاعتماد لامر يرجع اليها فلا يفترق الحال فيها باختلاف الفاعلين كما ان الفعل لما كان يصير حسنا او قبيحًا لامر يرجع اليه فلا يفترق الحال بين فاعل وفاعل **وبعد** فان الله تعالى يفعل اعتمادات في السفن عند اشتداد هبوب الريح ومع ذلك لا يلزم من ذلك الاعتمادات من فعل فاعل الرطوبة **واما** ما ذكره في الخبر فانه انما وجب ذلك لان الخبر انما صير خبرًا بما الفاعل فجب ان يوثر فيه حاله من احوال الفاعل وهو كونه مريدًا بخلاف الرطوبة فانه انما يلزم بها الاعتماد لامر يرجع اليها وكذلك الاعتماد انما يلزم بالبوسة لامر يرجع اليه فان قيل اذا كان الاعتماد يلزم بالرطوبة او البوسة ثم لا يكفي في ذلك مجرد الرطوبة والبوسة على ما بينا وان ما ذكره هي ذلك من اعتبار الفاعل لا يصح فما الذي يجب اعتباره في هذا الباب قيل له يجب ان يكون وجود الاعتماد صادف حدوث الرطوبة او البوسة في محله فاذا كان كذلك فما نفعله من الاعتماد في هذه الاجسام الثقال انما لا يلزم لان ما فيها من الرطوبة باقية وليس بحادثة فان قيل الرطوبة اذا كان انما يلزم بها الاعتماد لامر يرجع اليه وجب ان لا يختلف الحال فيها بين بقائها وابتدائها لان ما هو عليه حاصل في الحالين جميعًا قيل له لا يمنع ان يكون هذا الحكم راجعًا الى ما هو عليه الرطوبة في بقيه ومع ذلك فانه يحصر حالة الحدوث دون حالة البقاء ولا يكون ذلك معللا فيلحق بالاحكام التي لا تتأتى فيه التعليل لانا اذا قلنا ان الرطوبة لها حظ في باب المنع والمنع يختص

فان اعتماد الماء منع اعتماد ما القي عليه فان كان اعتماد كل جزء مما لاقى الماء اكثر من اعتماد كل جزء من الماء الملاقي لذلك الجزء فانه لا يمنع اعتماد الماء ما القي عليه من الوليد وعلى هذا اذا القي الحديد في الماء فانه يرسب لان كل جزء من اجزاء الحديد فالاعتماد الحاصل اكثر من اعتماد كل جزء من الماء الملاقي لجزء الحديد واذا كان خشبا فلا يجب هو به لان ما في الخشب من الاجزاء فلكل جزء من اجزاء الماء المقابل لجزء الخشب فاعتبر بهذا فانه ٥ ومما يمكن ان ينصره قولك ايضا هو ان يقال قد علمنا ان الزق اذا ملئ ريحا ثم فتح رأسه فان ما فيه من الريح والهواء يذهب ولولا ان الهواء فيه تضغط والا لما وجب ذلك فالجواب ان ذلك انما وجب لان ذلك بالفتح يجتمع ويكثر فيحصل مدافعه مع معاونة الزق من الانتشار والتفرق ثم اذا فتح الزق فانه يتولد الخروج بسبب هذا الذي لولاه لكان ما فيه يجب عند الفتح خروجه لان ما فيه من المدافعة يولد الاستقال والخروج **وبعد** فان الواحد منا قد يفعل بالفتح هناك اعتمادات فيدافع بعضه فيولد الخروج عند الفتح ولا يصح ان يقال ان بلك الاعتمادات يزول فيسطل لانها ما دام الزق منشدودا او ان كانت تزول فسطل فان بعضها يولد بعضا ويولد الحركات في الهواء الحاصل في الزق ٥ ثم اذا وجد منفذ ولدت اعتمادات وحركات في ذلك المنفذ وقد قيل ان السبب في خروج الهواء من الزق عند فتح الراس ان من خرج جلد الزق ان يتلاقيا فاذا كان راس الزق منشدودا فما من الجلد بين من الهواء يمنع من التقائهما فاذا فتح راسه ووجد الهواء منفذا فهما يتلاقيان ويذهب ما بينهما من الهواء بالاعتماد والحركة الحاصلة في جلد الزق بين هذا ان الريح لو كانت في الظروف الصلبة كالاواني لما وجب ذلك لما لم يكن من خروط في الظرف التلاقي والانضمام ٥ **فصل** الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتماد هل يصح وجوده لا في محل ٥ **اعلم** انه لا شبهة في ان الموجود من الاعتماد يختص بمحل وانما الشبهة انه هل يجوز ان يوجد من قبل الله تعالى اعتماد لا في محل **اعلم** ان الاعتماد لا يصح وجوده لا في محل اصلا لان من حكمه سوى المدافعة لمحله لمحل غيره او صحة المدافعة فاذا وجد لا في محل لا يوجد هذا الحكم فاذا لم يوجد هذا الحكم طريق الى ما هو عليه في ذاته ومتى عنه لم يثبت ما هو عليه في ذاته وفي ذلك انقلاب ذاته لان خروج الذات عما هو عليه انقلاب وتغير في ذلك هذا كما نقول ان الناليف لما كان من حكمه الاخص الذي عرف صفته الاخص هو افتقاره الى المحلين او صحة افتقاره اليهما فلا جرم لا يصح ان يوجد لا في محل ليبطل ان هذا الحكم وهو موجود لا في محل ولذلك الالم لما كان من حكمه الاخص هو ادراكه لمحل الحيوة في محل الحياة فانه لا يوجد لا في محل لاستحالة ان هذا الحكم وهو موجود لا في محل ففي استحالة استحالة ما هو عليه في ذاته وذلك قلب الحسنه فان قيل ما انكرتم ان هذا الحكم انما ثبت في الاعتماد الموجود المحقق لا في المقدر المجوز وجوده قيل له ليس الامر كذلك لان ما كان من حكم الشئ الاخص الطريق الى صفته الاخص والمبني عنها فانه يجب القبيل والجنس ٥ ومما يدل على ان الاعتماد لا يصح وجوده لا في محل هو ان من حكمه ان يولد او صح ان يولد فما ناسر من محله وهذا الحكم كالحكم الاول انه مبني عن الصفة الاخص وهو لا يثبت في الموجود لا في محل فاذا لم يثبت في الموجود لا في محل لم يثبت تلك الصفة وفي ذلك قلب ذاته كما سنا ولا صح ان يقال ان هذا الحكم انما ثبت فيما وجد في المحال لا فيما وجد في غير محل او يجوز وجوده في غير محل قلنا هذا لا يصح لان ما كان من حكم الشئ المختص به المبني عن صفته فانه لا يختلف بل يشيع في الجنس والقبيل الا ترى ان القدرة لما كان من حكمها الاخص هو انه لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها في الفعل او في سببه ضرورة من الاستعمال فان ذلك يشيع في جنس القدر وقبيلها حتى لا يوجد قدره الا وتتبعها هذا الحكم وانه متى لم يصح ان يتبعها هذا الحكم لم يصح وجودها فان قيل ما انكرتم ان الاعتماد الموجود لا في محل يصح ان يثبت هذا الحكم بان يوجد هناك جوهر فيحل فيه فيدافع جوهرا اخر يقرب منه او يوجد فيه قلنا هذا التقدير لا يصح فما وجد لا في محل لان ما وجد لا في محل لا يصح ان يوجد في محل كما ان الموجود في محل لا يصح وجوده الا في ذلك المحل **وبعد** فان الاعتماد لو وجد لا في محل وثبت له هذا الحكم لم يكن اختصاصه ببعض الجواهر باولى دون بعض حتى يلزم ان يكون الجواهر كلها معتمدة في جهة واحدة لفقد الاختصاص هذا كما نقول انه لو صح وجود الحركة لا في محل لوجب ان يكون الاجسام كلها متحركة لفقد الاختصاص وقد علمنا خلاف ذلك **وبعد** فان الاعتمادات لو ثبتت المضاد بينها وهي موجوده لا في محل لكانت تضادها على مجرد الوجود ولو كانت تضادها على مجرد الوجود لوجب ان يبطل اعتبار المحل في التضاد وحب ان لا يصح وجود اعتماد من مختلفين في العالم وقد علمنا خلاف ذلك ٥ **فصل** الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتماد لا يفتقر في وجوده الى ان يوجد من محل واحد ٥ **اعلم** انه رحمه الله لما من الكلام في ان الاعتماد لا يصح وجوده لا في محل اراد ان يدير الكلام في كيفية وجوده في محل ٥ وجملة القول في ذلك ان الاعتماد في وجوده لا يفتقر الى ان يدر من محل وانه لا يفتقر في وجوده الى محلين وانما قلنا ذلك لان الاعتماد لو افتقر في وجوده الى محلين لوجب ان يكون من جنس التاليف لان التاليف انما بان ما ليس بتاليف بهذا الحكم ثم يجب ان يكون مخالفا له لاختصاصه بجهة والتاليف لا جهة له فيودي الى ان يكون مثلا للتاليف وهو محال فاله وهذا لا يجوز ثم ذلك يودي الى ان يكون حاصلا على صفتين مختلفتين وهما للنفس وذلك لا يجوز لانا لو قدرنا طرو الضد عليه لادى الى ان يكون منتفيا ثابتا في حالة واحدة **وبعد** فان الاعتماد لو افتقر في وجوده الى محلين لوجب في العقل مثله ولو كان كذلك لوجب اذا فرضنا بين اجزاء العقيل وسمعنا هما ان يزول العقل ثم لا يجب عوده بالجمع والمجاورة اذ لو كان كذلك لوجب ان يكون متولدا من المجاورة والمجاورة لا يجوز ان يكون مولدة للعقل اذ لو كان كذلك لوجب في جسمين خفيفين اذا جاورنا بينهما ان يحصل فيهما ثقل ولوجب في احسام الهواء اذا جاور هذه الاجسام الثقال ان يحصل في الهواء ثقل هذه الاجسام وقد علمنا خلاف ذلك ٥ **فصل** الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتماد مقدور العباد ٥ **اعلم** انه لا شبهة في ان ما نفعله من الاعتمادات المختلفة في هذه الجهات الستة فانها تكون من فعلنا واما ما يكون لازما فلا او صعب فانه يجوز ايضا ان يكون من فعلنا على سبيل التقدير وذلك ما يصادف فعلنا للاعتماد وايجادنا اياه حدوث رطوبة او يبوسة من فعل الله تعالى في المحل فعلم ان الدليل على ان الاعتماد من فعلنا ما قد ثبت انه يقع بحسب قصدنا وداعينا ويقضي بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الاحوال اما محققا او مقدرا فحب ان يكون من فعلنا اذ لو لم يكن كذلك لما وجب هذه القضية كفعل الغير ولان الواحد منا يستحق المدح والذم على هذه الاعتمادات فحب ان يكون من فعلنا والا لما صح ذلك كفعل الغير ٥

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتماد يشمل على ما سبق وما لا سبق فما سبق فهو اللازم والمحتلب هو ما لا سبق اما ما فعله الواحد منا من الاعتمادات فلا شبهة في انه لا يجوز عليها البقا الا على سبيل التقدير على الوجه الذي بينا فكذلك ما فعله القديم تعالى في غير هاتين الجهتين لا شبهة في انه لا يبقى واما المفعول في الجهتين يجوز ان يبقى اذا صادف وجوده وجود رطوبة او سوبية ولهذا قلنا ان بقا الاعتماد لا يكون معللا بجنسه

اما الكلام في ان المحتلب لا يجوز عليه البقا فقد بينا ان الواحد منا يرفع الثقيل من الارض ثم يضرب عليها بعنف ومع ذلك لا يزداد ثقله ولو كان ما فعلناه من الاعتماد فيه باقيا لوجب ان يزداد ثقله وكذلك الواحد منا يمشي بحجر مرفوق او في بعض هذه الجهات ويفعل فيه اعتمادات ثم لا يزداد ثقله بذلك ولو كان ما فعلنا فيه من الاعتماد باقيا لوجب ان يزداد ثقله وقد علمنا خلاف ذلك ○ ولان الاعتماد المحتلب لو كان مما يبقى لوجب في الواحد منا اذا رمى حجرا صعدا ان لا يتراجع الحجر على قول من جعل العلة في رجوع الحجر بطلان الاعتماد لان ما فعلنا فيه من الاعتماد اذا كان باقيا وجب ان يولد حالا فحالا او ان لا يتراجع هذا هو الكلام في ان المحتلب لا يجوز عليه البقا ○ واما الكلام في ان العقيل الذي يرجع به الى الاعتماد لا يلزم ان يجوز عليه البقا ما قد علمنا ان الثقيل يجب هويه واحدا بعد واحد على وتيرة واحدة لا يختلف فيجب ان يكون ما فيه من الاعتماد باقيا والا لما وجب ذلك فان قيل ما انكرتم انه انما يجب هويه كذلك لان الله تعالى خلق فيه الاعتماد حالا فحالا فلهذا يجب هويه لا لاجل ان ما فيه من الاعتماد باق قلنا لو كان كذلك لوجب ان يكون مجريا العاده ولو كان كذلك لجاز ان لا يخلق لانه غير ملجا الى فعله فيجوز ان لا يخلق في بعض الاحايين مستقى الجسم الثقيل في الهوا معلقا كالسندانة ونحوها ولو صح ذلك لوجب في مخبر اذا اخبرنا بانه راى في بعض البلاد احساما ثقالا معلقة في الهوا لكنا نصدقه وقد علمنا ان مرصد ق مثل هذا الخبر فانه يكون خارجا عن حد العقلا ذاخلا في حد السوفسطايي طامسه فان قيل ما انكرتم ان هذا يكون بالعادة ومع ذلك لا يجوز وقوع الخلاف فيه كما يقولون انتم ان اختلاف الليل والنهار وكون الولد من الذكر والانثى يكون بالعادة ومع ذلك لا يحلف فكذلك لا يجوز مثله في مسئلتنا ان الانحدار لاجل ان الله تعالى يخلق فيه اعتمادا في الجسم حالا فحالا بالعادة قلنا هذا لا يصح لانا قد علمنا في الليل والنهار وكذلك في كون الولد من الذكر والانثى انه ليس بمستحيل بل هو ممكن مقدور لكنا علمنا ان الله تعالى لم يجر العادة وليس كذلك في مسئلتنا لانه لم يسبق لنا العلم بان خلاف الانحدار من الثقيل اذا لم يمكن هناك ممكن بل علمنا ان ذلك محال وانه واجب ولا يمكننا ان نصرف ذلك الى العاده فان قيل لا يجوز ان يقال ان الجسم الثقيل انما يجب هويه لان فيه مضمر وجودها بوجود الاعتماد سفلا فالله تعالى يفعل فيه الاعتماد الذي يحتاج الرطوبة اليه في وجوده لما اراد تفاكك الرطوبة لا لاجل ان ما فيه من الاعتماد باق قلنا هذا لا يصح لانا متى لم نعلم بان الاعتماد باق لا يمكننا ان نعلم بان الرطوبة محالا لما امتنع ان لا يخلق في بعض الحالات فيتفكك الرطوبة من دون ضد او ما يجري مجراه انما هو ما لا يبقى من الاعراض واما ما سبق فانه لا ينفي الا بالضد او ما يجري مجراه ○ ومما يدل على ان الاعتماد يجوز عليه البقا هو ان لو كان مما لا يجوز عليه البقا وجب ان يتعذر علينا تثقيل العقيل او يسهل واما ان يصعب في حال دون حال فلا يمكن هذا وهو ان الله تعالى اذا كان خلقه حالا فحالا او لو صادف نقضنا اياه خلق القدم تعالى فيه الاعتماد وجب ان يتعذر علينا تثقيله لان مراد الله تعالى اولى بالحصول من مرادنا وان لم يصادف نقضنا اياه خلق القدم تعالى الاعتماد فيه لوجب ان يسهل فلما تصعب علينا في حال ولم تتصعب في حال ولم يمكن تتعذر او يسهل علم ان ما فيه من الاعتماد باق ○ اعلم ان هذه الطريقة معترضة لان لقايل ان يقول ما انكرتم ان الله تعالى انما يريد ان يفعل دون ما فعله الواحد منا فلا يمنع لما فعله الواحد منا من التوليد فيصح منا ان ننقل الجسم وان كان القدم تعالى يخلق فيه الاعتماد حالا فحالا لان ما خلقه دون ما فعله الواحد منا وهذا الاعتراض لا يتوجه على هذه الطريقة اذا استدللنا بها في بقا المالف وكذلك في بقا الاكوان لانا نستدل بهذه الطريقة في بقا المالف والاكوان وذلك لان ما فعله القديم تعالى لصح مجامعته لما فعله الواحد اذ ليس بينهما تنافٍ ولا ما يجري مجرى التنافي فيصح ان يفعل الواحد منا اعتمادات وحركات في الجسم مع ان الله تعالى يخلق فيه اعتمادا في غير الجهة التي ننقله اليها اذا كان ما فعله دون ما فعله احدنا ولا كذلك المالف لان المالف لا يصح اجتماعه مع المفرق ومع وجود المالف من قبل الله تعالى لا يصح منا ان نفعل المفرق في حال وجود المالف لان مراد الله تعالى اولى بالحصول من مرادنا فالقول بان الواحد منا يفعل المفرق في تلك الحالة يودي الى ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مرادنا اذ يستحيل اجتماعهما وذلك محال ما ادى اليه وجب ان يكون محالا ○ وهكذا نقول في الاكوان فمع وجود السكون من قبله تعالى لا يجوز ان يفعل الحركة في حال وجود السكون لانهما لا يجتمعان فما فعله القديم تعالى اولى بالحصول مما يفعله احدنا ○ واما الطريقة التي ذكرناها في بقا الالوان هو ان اللون لما استحال بقاه الوجود في المحل على وتيرة واحدة لا يختلف حتى يطرى عليه الضد علمنا ان الطرو الضد فيه تاثيرا ولا لما وجب ذلك فانه لا يمكن ان يذكر هاهنا لان الاعتماد لا ضد له واما ما ذكرناه من الطريقة هناك هو انه لما صح وجود مثله في الثاني فوجب ان يصح وجوده الى الثالث فقد بينا الاعتراض عليه حيث بينا ان هذا باطل بالشهوة والنفرة والكلام وسايرما لا يبقى من الاعراض فانه يصح وجود مثله في الثاني ومع ذلك لا يجب بقاه الى الثاني ○

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في سايرما يعلل به الشيخ ابو علي ○ اعلم ان الشيخ ابا علي لا يثبت الثقل معنى ويقول ان المرجع به الى نفس الجسم وكذلك يقول في النار اعتمادا اصعدا لان ما ذكرتموه من الاعتمادات المختلبة فاذا هو لا يقول بقا الاعتماد اصلا وشبهته هو ان يقول لو كان ما ذكرتموه من الاعتماد يجوز عليه البقا لوجب ان يجوز عليه ايضا ان يكون بقاه لا لان بقا الشي معلل بجنسه فلما لم يجز البقا على ما فعله من الاعتمادات علمنا ان الثقل ليس المرجع به الى الاعتماد باق فالجواب اولا ما في هذا الكلام لا يقول بان بقا الشي معلل بجنسه وقيله على ما بينا من قد بينا ان الشيخ ابا علي لا يمكنه التعلق بهذا لان العلم الضروري والعلم المكتسب فانهما مثلان ومع ذلك فانه يجوز البقا على العلم الضروري ولا يجوز البقا على العلم المكتسب ○ وكذلك السكون اذا صادفه منع او عجز والسكون اذا لم يصادفه منع او عجز ○ ثم انا نقول ان الاعتماد انما

منع

منع

وما ينتفي بورود ضده او ما يجري مجراه

كلها مشتركة في صحة البقاء وفي استحالته لان المختلف اذا صادف وجوده وجود رطوبة او يبوسة فانه يلزم ٥٥ والملازم اذا زال ما في محله من الرطوبة او الرطوبة

مسئلة اخرى له وهو ان قال لو كان الاعتماد مما سبق لوجب ان يولد في حال بقايه وهذا يؤدي الى ان يكون احدنا فاعلا بعد مدة مديدة وبعد ما مات وخرج عن كونه حيا قادرا وقد علمنا خلاف ذلك واجاب عنه ان هذا ان قدح انما يقدح في صحة توليده في حال البقاء ولا يقدح في بقايه فالحصم لو ادعى القول بانها تبقى ولا يولد فلا يبقى يد شيء ٥ ثم انا نقول للشيخ ابي علي البصري ان الواحد منا اذا فعل اعتمادات مختلفة في جسم فجملة تلك الاعتمادات يولد حالا بعد حال وان كان الفاعل يجوز ان يخرج عن كونه قادرا بل عن كونه حيا كان يرمي سهما الى هدف فكان ما فعله من الاعتماد في السهم يولد اعتمادا اخر وان كان هو بعينه في الثاني ثم كذلك الاعتماد الذي سولد من الاول ثم الكلام في الثالث والرابع ٥ ثم ان ما ذكره من الصفات من العجز والموت فانه لا تتاتى على فاعل الثقل وهو القديم تعالى فلم لا يجوز ان يرجع به الى الاعتماد ويكون باقيا مولدا في حال بقايه ومع ذلك لا يودي الى ما ذكر وهو جواز العجز او الموت في حال وقوع الفعل

مسئلة اخرى له وهو انه يقول لو كان الاعتماد يفتقر في بقايه الى الرطوبة لوجب ان يقف في وجوده ايضا الى الرطوبة لان احتياج الشيء الى غيره يستوي فيه حاله البقاء وحال الحدوث الا ترى ان العلم والقدرة لما احتاجا الى الحيوة فانه يستوي فيهما حالة الحدوث وحالة البقاء فكذلك الاعتماد لو كان يفتقر في بقايه الى الرطوبة وجب مثله في حدوثه وقد علمنا انه لا يفتقر في حدوثه فكذلك في بقايه فالجواب ان مشايخنا المقدمين كانوا يقولون ان الاعتماد في بقايه يحتاج الى الرطوبة حتى جاز قاضي القضاة وقال انا لا نقول بان الاعتماد في بقايه يحتاج الى الرطوبة حتى يلزم ما قال بل نقول ان مرجع الاعتماد ان يسقي في الثاني فاذا صادف وجوده وجود رطوبة او يبوسة في محله فيلزم معه هذا يسقط وانما ارتكب هذا المذهب لانه راى ان على ما ذكره الشيوخ المتقدمون لا يمكن الانفصال عن هذا السؤال بل هو لازم كطوق الحمام فارتكب اذا هذا المذهب لان مع ارتكابه لا يلزم هذا السؤال ٥

مسئلة اخرى له ان الاعتماد لو كان يجوز ان يكون مولدا في حال البقاء وقد ثبت ان المولد لا بد ان يكون حادثا فلما لم يجز ان يولد في حال البقاء لم يجز بقاؤه فالجواب ان هذا ان دل انما يدل على ان الاعتماد لا يولد في حال البقاء وانما ان يدل على انه لا يبقى فمن اين لمرتكب الخصم ان يقول ان الاعتماد يبقى ولا يولد فلا يبقى في يده شيء ٥ ثم انا نقول لم انما يولد في حال البقاء لاختصاصه بالمدافعة واختصاصه بالمدافعة جرى مجرى الحدوث له في كل حال

مسئلة اخرى له وهو ان يقول لو كان الاعتماد يحتاج في وجوده الى الرطوبة لوجب ان يصح وجود الرطوبة مزدوجا بالاعتماد لان هذا هو الواجب في كل محتاج ومحتاج اليه الا ترى ان العلم والقدرة لما احتاجا في وجودهما الى الحيوة فانه يصح وجود الحياة مزدوجة بهما وكذلك العرض لما احتاج في وجوده الى المحل فانه يصح وجود المحل مزدوجا بالعرض وقد علمنا انه لا يصح وجود الرطوبة الا مع الاعتماد فعلم انه لا سقي وان ما يكون في الجسم من البقاء لا يكون اعتمادا فالجواب اما على ما قال قاضي القضاة فانا نقول ان الاعتماد لا يحتاج في بقايه الى الرطوبة كما لا يحتاج في وجوده فلا يلزم هذا السؤال على هذا المذهب واما على ما قاله الشيوخ المتقدمون فانه ان احتاج في بقايه الى الرطوبة فالرطوبة ايضا تحتاج اليه في وجوده فلما احتاج كل واحد منهما الى صاحبه لم يصح انفكاك احدهما عن الاخر ثم لا يلزم ان يكون الشيء محتاجا الى نفسه لان وجه الحاجة ههنا مخالف وانما يلزم ذلك اذا كان وجه الحاجة واحدا فنحن نقول ان الاعتماد في بقايه يحتاج الى الرطوبة في محله والرطوبة في وجوده بعكس ذلك الى الاعتماد ووجه الحاجة مخالف هذا كما نقول في الجوهر والكون انه لا يصح انفكاك احدهما عن صاحبه لان كل واحد منهما يحتاج الى الاخر الا ان الحاجة مختلف وجهها لان الجوهر يحتاج في كونه كائنا في جهة بعينها الى الكون والكون في وجوده يحتاج الى الجوهر وما ذكره السايل من ان مرجع المحتاج والمحتاج اليه ان يصح وجود احدهما وهو المحتاج اليه دون الاخر وهو المحتاج انما يصح اذا كان احدهما يحتاج الى الاخر والاخر لا يحتاج اليه كما نقول في العلم والقدرة مع الحياة والعرض مع المحل

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتماد الذي هو الثقل يصح فيه الاعادة وكذلك الاعتماد الثاني وانما قلنا ذلك لان هذا الاعتماد قد نظم شروط الاعادة من كونه باقيا وكونه مقدورا للقادر لنفسه ومن كونه مبتدأ فيجب ان يصح فيه الاعادة على ما بينا الكلام في نظايره ثم لا نفع الشبهة في ان الاعتماد لا يحب اعادته كما نفع الشبهة في انه هل يحب اعادتهما ام لا والكلام في الاعادة ومانعة ضها فقد تقدم فلا معنى للاطالة بالاعادة

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتماد تشمل على المتماثل والمختلف ولا نفع فيه تضاد وجملة القول في ذلك ان ذا تا من الذوات اذا ثبتت بطريق وجب ان يكون اثبات احكامها واوصافها بذلك الامر فكل ما لم يدل عليه ذلك الامر من الاحكام والصفات لا نفسه ولا بواسطته وجب نفيه وكل ما دل عليه ذلك الامر اما نفسه واما بواسطة من الاحكام والصفات وجب اثباته الا ترى ان القديم تعالى لما كان مثبتا بفعله وجب ان يكون الطريق الى اثبات صفاته واحكامه انما هو الفعل اما نفسه واما بواسطة فكل ما دل عليه افعاله من الاحكام والصفات لا نفسها ولا بواسطة وجب نفيها وكذلك الجوهر لما كان الطريق الى اثباتها من جهة الادراك فالطريق الى اثبات صفاته واحكامه ايضا من جهة الادراك فكل ما لم يدل عليه الادراك لا نفسه ولا بواسطة وجب نفيه وكل ما دل عليه الادراك اما نفسه واما بواسطة من صفاته وجب اثباته وكذلك العلة لما كان الطريق الى اثباتها انما هو اجابها الحكم للغير فكذلك الطريق الى اثبات صفاتها واحكامها انما كون ذلك الامر فاذا ثبت هذا وتقدر وقد ثبت ان الطريق الى اثبات الاعتماد انما هو ثبوت المدافعة فكذلك الطريق الى ثبوت احكامه وصفاته يجب ان يكون المدافعة فكل حكم او صفة يدل عليه المدافعة وجب اثباته وكل ما لم يدل عليه المدافعة من ذلك وجب نفيه وقد علمنا ان الاعتماد ين يشتركان في المدافعة فجهة فيجب ان يكون ذلك على تماثلهما لاجل اشتراكهما بالمدافعة ينبغي عن الصفة الاخص الذي به يقع الخلاف والوفاق كما ان اشتراك صوتين في صحة الادراك ينبغي عن تماثلهما وكذلك اشتراك اليقين في احتياجهما الى محلين ينبغي عن تماثلهما لان ذلك ينبغي عن الصفة الاخص وهكذا نقول في الالم وغيره وقد خلفنا في هذه المدافعة فيجب ان يكون ذلك منبئا عن اختلافهما وافتراقهما في الصفة الاخص واما التضاد فليس ههنا طريق يجب ان ينفي وهذا مما قد اختلف فيه المشايخ وذهب الشيخ ابو علي الى ان الاعتمادين المختلفين متضادان واليه اشار الشيخ ابو هاشم لانه قال في نقض الابواب انما يجوز ان يجمع اعتمادان مختلفان اذا كان احدهما مجتمعا والاخر لازما واما اذا كانا مختلفين فلا يجوز لتضاد سببيهما فاشار بذلك الى ان الاعتمادين متضادان لان الاعتماد لا يكون سببا الا الاعتماد والصحيح خلافه وهو المشهور من مذهبه وهو ان الاعتماد لا يقع فيه تضاد والدليل على ان الاعتمادين مختلفين لا يتضادان ما قد ثبت انه يصح اجتماعهما ولو كانا متضادين لما صح ذلك فان قيل فكيف يصح ذلك وهل وقع النزاع الا في هذا

لوجب

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتماد مما لا ضد له من غير جنسه كذلك لا ضد له من غير جنسه وذلك لانه لو كان له ضد من غير جنسه لوجب ان يكون مفعولا وان يكون لنا الى معرفته طريق لان خلاف ذلك يؤدي الى فتح باب الجهالات وقد علمنا انه ما من معنى من المعاني نشير اليه الا ويصح مجامعته مع الاعتماد فلا يصح ان يقال اذا ان له ضدا من هذه المعاني هذا اذا قيل بان معنى من المعاني يضاد بعض هذه الاعتمادات ∴ واما اذا قيل بان معنى من المعاني يضاد لقبيل الاعتمادات فالكلام في بطلانه اظهر وذلك لان هذه الاعتمادات اذا كانت تشتمل على المختلف والمتماثل وقد ثبت ان الشيء الواحد لا يجوز ان يخالف الشيء المختلفين غير الضدين فان قيل لم لا يجوز ان تتم مع الخفة قيل له المرجع بالخفة الى زوال الثقل وليس هو بامر معقول بدليل ان الخفة لو كان المرجع بها الى امر معقول لكان يتزايد الخفة في انضمام الخفيفين كما ان الثقل لما كان المرجع به الى معنى فانه يتزايد الثقل بانضمام الثقيلين وقد علمنا خلاف ذلك ○ **فصل** الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان المماثلات الكثيرة من الاعتماد يصح وجودها في محل واحد على مثل ما نعلم ان الواحد منا اذا رمى حجرا من اعلى الى اسفل فوقع على الارض لا يكون تاثيره كما لو سقط على الارض مريده وما فعل فيه الاعتماد فعلمنا هذا انه قد حصل في الاول اعتمادات كثيرة وعلى هذا ان الرامي اذا رمى حجرا وكان قويا ثم تراجع الحجر لا يكون تراجعه كتراجعه اذا كان الرامي ضعيفا وليس ذلك الا انه حصل في الحجر في احدى الحالتين من الاعتمادات ما لا يحصل في الحالة الاخرى ∴ مما ذكرناه ان القادر منا اذا كان متمكنا ومتمنيا في القدر وتجاذبا حبلا فوق الحبل فيما بينهما فقد فعل كل واحد في كل جزء من اجزاء الحبل من الاعتمادات بعدد ما فعله الاخر وذلك لانه يؤدي ان كل واحد منهما قد فعل مثلا من الاعتمادات في محل واحد وان كان ما فعله احدهما مخالفا لما فعله الاخر وان كان جذب كل واحد منهما الى جهة مخصوصة فما يفعل كل واحد منهما يكون مثلا لما فعله الاخر فيكون قد وجد في المحل المثال من الاعتمادات من فعلهما الا ان احدنا لا يمكنه ان يفعل اعتمادات كثيرة في كل جسم الا ترى ان الريشة لا يمكن ان يفعل فيها من الاعتمادات مثل ما يفعل في الحديد والجسم وربما يحتاج الواحد منا في فعل اعتمادات كثيرة الى آلة مخصوصة بل الى علم على مثل ما نعلم في السهم اذا رميناه فانا نحتاج الى كون القوس والوتر على صفة مخصوصة وكذلك السهم وان يكون الواحد منا عالما بكيفية ذلك ويخلف ذلك ايضا حسب القوة والضعف هذا كله في الواحد منا واما القديم تعالى فانه يمكنه ان يفعل ذلك من دون اعتبار ما ذكرنا لاستحالة الحاجة الى الآلات والاسباب عليه **فصل** الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتمادات كما تنحصر اجناسها لا تحصار جهاتها فانه لا ينحصر ما يكون من كل جنس وذلك لان ماله ولاجله ينحصر اجناسها غير حاصل في كل جنس وذلك لان اختلاف اجناسها انما يكون باختلاف جهاتها وقد ثبت ان الجهات منحصرة فكذلك ما ينحصر بها في الاعتمادات فكما ليس هاهنا جهة سابعة فكذلك لا يكون اعتماد سابع ∴ واما من كل جنس فانه لا يجب ان ينحصر بل ينتهي الى انه لا حد ينتهي اليه الواحد منا الا ويصح منه ان يفعل من الاعتمادات مثل ما فعله في الاول فيجب ان لا ينحصر ما يفعله من كل جنس وان يكون الحال فيه كالحال في الارادات وغيرها مما لا مدخل لها في الاحكام **فصل** الغرض بهذا الفصل هو الكلام في تولد الاعتماد لما يولده وجعله القول في ذلك ان الاعتماد احد الاسباب المولدة وهو يولد ما يكون من جنسه وما يكون من غير جنسه فما يولده مما يكون من جنسه يكون مثلا له ومخالفا ∴ واما ما يولد من غير جنسه فانه يولد الاكوان والاصوات فالاعتماد مختص من بين سائر المولدات بانه يولد من جنسه ما هو مثل له وما هو مخالف له اذ ليس في المولدات ما يكون بهذه الصفة ∴ وقد اختص ايضا بتوليد هذه الانواع الثلثة ○ اما الكلام في ان الاعتماد يولد ما هو مثل له من الاعتمادات وهو انه لو لم يمكن الامر كذلك لوجب في الرامي اذا رمى حجرا او سهما ان لا يسقط بل يسقط في الحال لان ما فعل الرامي من الاعتماد لا يولد وهو في يده لا يجوز عليه البقاء فلما لم يسقط في الحال بل بلغ الى المدى علمنا ان ما فعل فيه من الاعتمادات يولد بعضها بعضا الى ان بلغ الحجر او السهم المدى وكذلك نعلم ان الواحد منا اذا رمى ثقلا من شاهق فتاثيره اعظم من تاثيره لو سقط مريده او من مكان قريب ليس ذلك الا لاجل ان ما في الثقل وكذلك ما فعل الرامي فيه من الاعتمادات يولد بعضه بعضا فيتزايد الاعتمادات ولولا ذلك لم يفترق الحال بين ارساله من مكان عال وبين ارساله من مكان قريب وشبيه ما تقدم ان الثقيل اذا كان معلقا بعلاقة ثم قطع العلاقة فانه يجب انحداره ولا يجب ذلك الا ان ما فيه من الثقل فانه يولد ولا يصح ان يقال ان انحداره لمكان القطع وحصول الحركة عنده لان القطع الذي هو الحركة يحصل في الجهة والثقل على سواء والفرقة بينهما معلوم ضرورة ∴ واما توليد الاعتماد لما يخالفه فالشرط فيه غير ما تعتبره في توليده لما يماثله لانه انما يولد مخالفا اذا صادف محلا يصلح ان يقوم به وتراجع في غير تلك الجهة فيولد اعتمادا مخالفا له على مثل ما نعلم في الحجر اذا رميناه الى الحائط فاصطك به ثم تراجع واما توليد الاعتماد للاكوان لان الاكوان يقع بحسبه في باب الشدة وخلافها فيجب ان يكون متولدة عنه وقد بينا في باب الاكوان ان الحركة لا يولد الحركة ولا السكون وكذلك السكون لا يولد السكون ولا الحركة فيجب ان يكون التوليد منصرفا الى الاعتماد ∴ واما كيفية توليد الاعتماد للكون فهو انه يولد الحركة في محله وفي غير محله وذلك لان المعتمد اذا صاد جسما حركه الى الثالث من محله اذا لم يمكن هناك منع فيكون قد ولد في غير محله وان لم يكن هناك جسم حرك محل الاعتماد الى الثاني فيكون قد ولد في محله ∴ واما توليده للسكون فلا يكون الا في غير محله ولا يجوز ان يولده في محله وتوليده في غير محله وهو ان يعتمد معتمد على جسم في مكان ثقله فيمنع من توليد الهوي فحينئذ يولد فيه سكونا ولهذا ان احدنا يجد مدافعه زايدة عند ما يعتمد عليه الثقيل وهو على قرار الارض واما توليد الاعتماد السكون اذا امتنع من توليد الحركة لمانع كان يكون المعتمد عليه على مكان ثقله ومنعه من الهوي والا فالاصل فيه ان يولد الحركة والذي يدل على ان الاعتماد يولد السكون ∴ وهو ان الواحد منا اذا وضع يده على جسم وكان هو اقدر فانه يتعذر نقل ذلك الجسم ممن هو دونه في القوة ولولا ان الاعتماد يولد السكون حالا فحالا والا لما صح ذلك ∴ والذي يدل على ان الاعتماد لا يولد السكون في محله وهو انه لو كان يولد السكون في محله لوجب في سلسلة اذا قطعت عن العلاقة ان لا تنزل ويقف في الجو لاجل ان ما فيه من الاعتماد يولد السكون في محله فتمتنع الحركة وقد علمنا خلاف ذلك ولانه لو ولد السكون في محله لكان قد ولد لا في جهته وذلك اخراج الاعتماد عما هو عليه في ذاته لان الاعتماد انما سمي ما سمي اعتمادا لخصاصه بجهة فثبت بهذا ان الاعتماد يولد الحركة في محله وفي غير محله وانه لا يولد السكون الا في محله فان امتنع توليده الحركة ولم يولد السكون ايضا في غيره لم يولد السكون في محله بل لا يولد اصلا واما توليد الاعتماد للاصوات فلان الاصوات يقع بحسبه في باب الشدة والقوة وخلافهما وقد منا ان الحركة لا يولد الصوت والشرط في توليده للصوت المصاكة على ما بينا

هو الكلام في ان

فصل الغرض بهذا الفصل

الاعتماد

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتماد لا يولد شيئا مما يولده الا ويولد معه اعتمادا اه اعلم ان الاعتماد لا يولد شيئا مما يولده من الصوت والكون الا ويولد معه اعتمادا حتى لو امتنع من يولد الاعتماد امتنع من سائر ما يولده من الكون والصوت وهذا نعلم ان الحجر اذا رميناه لو لم يولد ما فعلناه اولا من الاعتماد الا الحركة دون الاعتماد لوجب سقوط الحجر في اقرب المحاذيات الينا فلما لم يعد الحجر علمنا ان الاعتماد الاول كما يولد الحركة يولد الاعتماد ثم الاعتماد الثاني كما يولد حركة اخرى يولد اعتمادا اخر ثم كذلك الى ان يحصل المنع وليس لاحد ان يقول ان هذا يودي الى ان يكون المسبب قد تعدى في التوليد الى اكثر من مسبب واحد وذلك لا يجوز كما لا يجوز في القدرة لان ذلك جائز اذا كانت المتولدات مختلفة كما يجوز مثل ذلك في القدرة وانما لا يجوز ان لو كان المتولد متماثلا كما مثله في القدرة وعلى هذا نعلم ان الاعتماد لما امتنع من توليد الكون يمتنع من توليد الاعتماد الاترى ان الحجر المعلق بسلسلة فما فيه من الاعتماد كالا يولد حركة فانه لا يولد اعتمادا او هذا انا كما لا يجده متحركا لا يجده مدافعا ولو كان ما فيه من الاعتماد يولد اعتمادا مع انه لا يولد حركة وجب ان يزداد ثقل الحجر وتضاعف فيه الاعتمادات لانه يولد فيه حالا فحالا وقد علمنا خلاف ذلك ** وذهب ابو محمد الدباد في المتاخرين الى ان الاعتماد يجوز ان يولد اعتمادا اخر مع دوام كون ستوله معه وهذا القول حري لابي هاشم في نقضه كتاب السماء والعالم لانه قال انا اذا رمينا حجرا الى حائط صلب فاصطكه به ثم تراجع محركه الراجع متولد عن الاعتماد الثاني الذي تولد عن الاعتماد الاول لا انها متولده عن الاول وعنهما جميعا وقد مر للشيخ ابي عبدالله خلافه فيما ظنه ** ذكر ابو مجمد من متوبه ** وما ذكرنا في الحجر المعلق ان ما فيه من الاعتماد كما امتنع من توليد الكون امتنع من توليد الاعتماد بطله **

وشبهته هو ان يقول قد علمنا ان الواحد منا اذا ذهب بالثقيل فان الثقيل يولد فيه اعتمادا واحدا يحل مدافعة زائدة ولا يجوز ان يولد كونا في غير جهة الحمل لان ذلك يودي الى ان يكون الحامل متحركا محركين في جهتين مختلفتين وهذا لا يمكن الاعتماد عليه ** وذلك لان الثقيل يجوز ان يولد في غير جهة الحمل الا انه يولد في حال سكون الحامل وهذه الطريقة نعلم ان السفينة الموقره اذا جذبها الملاح فانه يتحرك في غير جهة الغوص الا ان حركتها بجذب الملاح في حال ما تسكن من جهة الغوص وهو جهة ما فيه من الثقيل وكذلك راكب السفينة اذا تحرك في خلاف جهة السفينة ان حركته انما تكون في حال سكون السفينة وفي الجملة ان ما ذكره راجع الى وجود محتمل وما ذكرناه دليل قاطع لا يدخله الاحتمال وهو ان الاعتماد لو صح ان يولد اعتمادا من دون الحركة لوجب ان يصح وقوف الثقيل في الجو بان يتولد من يقله الاعتماد دون الحركة وقد علمنا خلاف ذلك فثبت بهذه الجملة ان الاعتماد لا يولد

فصل ما يولده من المسببات الا ويولد معه اعتمادا اخر واذا امتنع من توليد احدهما امتنع من توليد الاخر

اعلم ان الاعتماد يولد الحركة في الثاني وان كان محله ساكنا كما يولدها ومحله متحرك وليس لاحد ان يطرد ان سكون محله يكون مانعا من توليد الحركة وهذا ظاهر من الاترى ان الجسم المعلق بسلسلة فما فيه من اعتماد ومحله ساكن ثم سكون محله لا يمنع من توليد ما فيه من الاعتماد حركة في الثاني بان يزال السلسلة او يقطع علاقته انما تكون في حال سكون السفينة

فصل اعلم ان الاعتماد اذا حصل منه منع من يتولده في جهته ولد في غير جهته وهذا كما انا اذا امتنع نزوله لمكان القرار ولد الحركة وغير جهة السفل وعلى هذا يعلم حال القوارات التي يصاعد منها الماء وكذلك الحجر اذا رميناه فاصاب صلبا فاصطكه فانه يولد اعتمادا وحركة في غير جهة المنع الذي هو صلابة الحائط

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتماد يولد ما يولده في الثاني من حال وجوده ولا فصل بين متولد ومتولد وقد جرى لابي هاشم التوقف في الصوت خاصة انه يولد في الثاني من حال وجود الاعتماد او في حالة وهذا التوقف لا معنى له لان ما دل على ان الاعتماد يولد في الثاني لم يفصل من الصوت وغيره والدليل على ذلك استدلالنا هو ان الاعتماد انما يولد لاختصاصه بجهة وجهته هي المكان الثاني من محله فلابد اذا ان يولد ما يولده في الثاني من حال وجوده لانه لو ولد في حاله وهو محتص بالجهة خرج عن كونه محتصا بجهة واختصاصه حكم يفارق به سائر الذوات وذلك يودي الى قلب ذاته ** ولان الاعتماد لو ولد اعتمادا في الحال والمتولد شارك المولد في كونه مولدا فيجب ان يولد هو ايضا في الحال فيودي ذلك الى وجود ما لا نهاية له من الاعتمادات في حال واحدة وقد علمنا خلاف ذلك ** ولا يلزم على هذا الكون اذا قلنا انه يولد في الثاني لان الاول اذا كان مجتلبا فقد عدم وان كان لا لمعنى فالمتولد عنه يعدم الا ان لم يشارك الكون في كونه مولدا ولا يلزم ايضا اذا قلنا انه يولد في الثاني لان الاول ان كان مجتلبا فقد عدم وان كان لا لمعنى فالمتولد عنه يعدم الا ان هذا لا يصور اذا قلنا ان الاعتماد يولد في الثاني ابدا سواء كان او متولدا فلا معنى لهذا السؤال ** ولان الاعتماد لو ولد في الحال وقد علمنا انه يختص بجهة وجهته غير مقصورة على الثاني من الاماكن دون الثالث والرابع وما والاه من الاماكن فيجب ان يولد في هذه الجهات كلها لفقد الاختصاص في ذلك لان الاعتماد لو ولد لم يكونا في حاله لوجب في الثقيل ان لا ينفرد في الجو بل يقف فيه لان ما فيه من الاعتماد يولد سكونا في حاله ** ولان الاعتماد لو ولد في حاله لكان لا يخلو اما ان يولد حركة او سكونا فان ولد حركة في حاله فلا يخلو اما ان يولده في محله او في غير محله ولا يجوز ان يولد حركة في حاله في محله لان ذلك يودي الى ان الله تعالى لو خلق جوهرا وفيه اعتماد ان يكون محركا في حال حدوثه ومنع لا يجوز ان يتثاقل تلك الحركة لانه لو اثقل تلك الحركة ادى الى ان يكون التوليد في الثاني ولا يجوز ان يولد حركة في غير محله في حاله لان ذلك يودي الى ان يولد ما يزعنه من الاجسام وخرج المماسة من ان تكون شرطا لان المماسة انما تتصور في الثاني من حال وجوده ولا يجوز ان يكون مولدا للسكون في محله في حاله لانه لو ولد سكونا في محله في حاله لجاز بقدر توليده للحركة ثم يلزم ما ذكرنا من الفساد ** ولانه لو جاز ان يولد سكونا في محله في حاله لما امتنع في الثقيل ان يقف في الجو من دون قراره وعلاقه زمانا طويلا وقد علمنا خلاف ذلك الا ترى انه لما ولد سكونا في الثاني وغيره جاز ان يولد زمانا طويلا ** ولا يجوز ان يولد سكونا في حاله مع انه يزعنه لان ذلك يودي الى ان يولد سكونا فما يزعنه وان خرج المماسة عن كونه شرطا في توليد الاعتماد في غير محله وقد ثبت ان الاعتماد انما يولد في غيره بشرط المماسة والمماسة انما تحصل في الثاني فثبت بهذه الجملة ان الاعتماد انما يولد ما يولد في الثاني من حال وجوده

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتماد يستوي فيه حالتا حدوثه وبقائه في باب التوليد والامر في هذا ظاهر بين وذلك ان الثقيل يجب انحداره وتتولد عما فيه من الاعتماد ولو ان ما فيه من الاعتماد الباقي يولد والا لما وجب ذلك فدل ان الاعتماد انما يولد لاختصاص

واحصاصه بجهة حاصلة في الحالين جميعًا فوجب ان يولد فيهما جميعًا ○ ولان الاعتماد لو كان انما يولد في حال حدوثه دون بقايه لوجب في جسم ثقيل خلق الله تعالى ابتدآ
في الجو فمسكه ساعة ان لا ينزل بعد ذلك لان ما فيه من الاعتماد قد بقي وخرج عن التوليد وقد علمنا خلاف ذلك فان قيل ينزل لاضمحلال المحركه قيل له احتماله
للحركه كاحتماله للسكون فمن اين وجب ان يولد احدهما دون السكون فان قيل فعلى هذا يجب فيمن تزع بدغيره من حيث التقيل فوقع التقيل على راس انسان فرضخه
ومات ان لا يستحق الذم واللآمة والعقاب والمواخذة ولا القود ولا الدية لان القاتل انما هو الله تعالى تولد ما ولد فيه من الاعتماد والفاعل للسبب هو الفاعل
للمسبب قيل له اما القاتل هو الله تعالى كما ذكرت ولكنه انما استحق الذم واللآمة والعقاب لاجل انه عرضه للتوى والتلف لا لانه قتله ○ واما الدية
والقود فامر شرعي فان قيل الاعتماد انما تولد لتعلقه بالقادر الفاعل وفي حال البقا خرج عن تعلقه بالقادر فلو قلنا انه يولد في حال البقا ادى الى ان
ما تولد لا يكون متعلقا بالفاعل فالجواب ان الاعتماد انما تولد لاختصاصه بجهة واختصاصه بجهة جرى مجرى الحدوث فكانه يولد ما تولده في حال حدوثه
ثم ان هذا الاقتضى خروج ما تولد عن تعلقه بالفاعل لانه لولا ان الفاعل اوجده لما حصل منه التوليد فان قيل فولم لم يزل الاعتماد تولد في حال البقا بودي الى ان يكون
احدنا ما نعا للقدم تعالى من مراده ○ وذلك بان ينزل مثلا حجر او برد من السما فجعل احدنا يده تحت ذلك الحجر او البرد فمنعه من النزول وجب ان يكون ما نعا
لفعل الله تعالى من الوجود لان ما تولد من الاعتماد اللازم في ذلك الحجر او البرد فعل الله تعالى من حيث ان ذلك الاعتماد من فعله وفاعل السبب هو فاعل المسبب
وفي هذا فساد على ما نوى قيل له ان الواحد منا يقدر ان يمنع ذلك الحجر او ذلك البرد من النزول الى الارض ثم لا يودي ذلك الى ان يكون احدنا ما نعا لله تعالى
من ايجاد مراده لان الله تعالى انما اراد النزول الى هذا القدر من الاماكن ولو اراد ان يزوله الى الارض لفعل اعتمادا اكثر من ذلك حتى يكون ما تولد منه اكثر مما فعله
احدنا فصل الى الارض الا ترى ان الاحجار التي رمتها طيور ابابيل مع صغرها نفذت في رؤس اولئك القوم حتى ذهبت بقطونهم وفي الدابة ثم وصلت الى الارض
هذا كما ان احدنا لو رمى السهم بيمينه ثم ياخذه بيساره لا يوصف بانه منع نفسه لانه انما اراد هذا القدر من النفوذ ولو اراد اكثر من ذلك لما اخذ بيساره
فان قيل السبب اذا كان له مسببات كثيرة لا تناهي فيجب ان يقولوا ان القديم تعالى يريد تلك المسببات في حال ايجاد السبب فيودي ذلك الى احد
امرين فاسدين احدهما ان يوجد ما لا تناهي من الارادات والثاني ان تتقدم الارادة على المراد فيكون ذلك عزمًا فالجواب ان السبب وان كان له مسببات
لا تناهي فالقديم تعالى لا يريد تلك المسببات دفعه واحدة وانما يريد كل مسبب عند وجوده بارادة تفعلها عند وجود المسبب هذا كما نقول ان الله تعالى
يريد نعيم اهل الجنة ثم لا يريد جميع ما يتنعمون به دائما دفعة واحدة بل يجعل ارادة عند حدوث كل نعمة فيريدها تلك الارادة اذا كان مسبب السبب
لا ينحصر واما اذا كان منحصرا فان القديم تعالى يجوز ان يريد تلك الاسباب ارادات محصورة تفعلها دفعة واحدة ثم لا يكون ذلك عزمًا لان احد شرائط
العزم ان لا يكون متعلقه مسببا متراخيا على مثل ما نعلم ان الواحد منا اذا رمى سهما واراد اصابه لا يجوز ان يقال انه عازم على الاصابة ○

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتماد اذا قدر قدمه كيف يكون الحكم فيه هل يجوز ان يكون مولدا او لا يكون مولدا ○
اعلم ان الاعتماد لو كان قديما لا يجوز ان يكون مولدا لوجهين احدهما ان الاعتماد انما تولد في الثاني فالقول بان الاعتماد القديم تولد يودي الى ان يكون تقدمه
على ما تولده منه بوقت واحد وهذا يمنع قدمه لان ما تقدم على المحدث بوقت او باوقات محصورة يكون محدثا لان من حقه ان يتقدم على المحدث باوقات
لا تناهى لو كان هناك اوقات ○ والثاني لان الاصل في كل حادث ان يكون متعلقا بمحدث وفاعل القول بانه تولد عن القديم تخرجه عن التعلق بالفاعل
وفي هذا اثبات حدوث محدث بلا محدث وهذا ما لا وجه له وقد قيل ان الاعتماد لو كان قديما لقلنا حظا قول من يقول انه تولد حظا قول من يقول
انه لا تولد لان القطع على احد الوجهين ابطال لاحد الاصلين بحت كل واحد منهما بالدليل **فصل** اعلم ان الاعتماد يولد على وجهين
بطريقة الدفع وبطريقة الجذب اما بطريقة الدفع فكما نعلم في الماء والرمي ونحو ذلك واما بطريقة الجذب فكالملاح يجذب سفينة وكذلك احدنا اذا
علق بسنه على جسم ارسل الجر فان ذلك الاعتماد وهو اعتماد الجر تولد بطريقة الجذب ○ **فصل** العرض بعد الفصل هو الكلام في ان
الاعتماد لا يولد الا لما لا يلتئم ولا يلتئم ○ وذهب الشيخ ابو هاشم اولا الى ان الاعتماد تولد التاليف ○ والذي استقر عليه مذهبه انه لا تولد
شيئا مما ذكرناه ○ والذي يدل على ان الاعتماد لا تولد التاليف ما قدمنا ان الاعتماد انما تولد ما تولد في حيزه فاذا كان كذلك صح ان يحصل جوهر في حيز ثم ينضم
الى جوهر اخر في غير حيزه ما فيه من الاعتماد ويحصل هناك تاليفات فلو كانت تلك التاليفات متولدة عن الاعتماد لكان الاعتماد قد تولد في غير حيزه وذلك
نفي ما عليه الاعتماد في نفيه ○ بيان ذلك انه لو كان في احد المحلين رطوبة وفي الاخر يبوسة لكان لا بد ان يحصل هناك التزاق ○ ومما يدل على ان الاعتماد
لا يولد التاليف ما قدمنا ان الله تعالى لو خلق جوهرين متجاورين واحلا ما عن الاعتماد لا بد ان يكون فيهما تاليف بدليل انه لو كان في احدهما رطوبة وفي الاخر
يبوسة لكانا يلتئمان ولو كانا معتمدين ولم يكونا متجاورين لم يكن فيهما تاليف فعلمنا ان المولد له انما هو المجاورة لا الاعتماد ○ ولان المجاورة قد ثبت
انه تولد التاليف لانه يقع بحسبه فلو كان الاعتماد ايضا يولد التاليف لوجب في المجاورة ان يولد جميع ما يولده الاعتماد لان من حق كل سببين ان يولد
ما تولده الاخر الا ترى ان الاعتمادين لما اشتركا في توليد جنس اشتركا في جميع ما تولد منهما فكان يجب على هذا ان يولد المجاورة الصوت واللون والاعتماد
كما تولد التاليف وقد علمنا خلاف ذلك ○ ولان الاعتماد انما تولد ما تولده في الثاني فكان يجب ان يكون جوهران في الاول متجاورين ولا يكون فيهما تاليف
حتى لو كان في احدهما رطوبة وفي الاخر يبوسة لكان يجب ان لا يلتئما وقد علمنا خلاف ذلك ○ ولان التاليف كما يحصل عند الاعتماد يحصل عند المجاورة
وليس بادلى ان يقال انه متولد عن الاعتماد دون المجاورة فيجب ان يكون متولدا عنهما جميعا فاذا كان متولدا عنهما لا يجوز ان يكون ما تولد عنهما جزءا واحدا
لان السببين لا يجوز ان يشتركا في توليد مسبب واحد فيجب ان يكون ما تولد عنهما جزءين ولو كان كذلك لم ينفصل احدهما عن الاخر ○ ولان التاليف
اذا كان يحصل عند المجاورة كما يحصل عند التاليف فالمجاورة لا بد ان يكون لها تاثير واذا لم يكن تاثيرها تاثير السبب وجب ان يكون تاثيرها تاثير
الشرط وقد ثبت ان الاعتماد انما تولد في الثاني فالمجاورة التي يكون شرطا لما تحصل في الثاني فاذا حصلت المجاورة في الثاني وهي شرط في توليد
الاعتماد للتاليف ○ والتاليف انما تولد في الثاني وجب ان يكون وجود التاليف في الثالث وقد علمنا خلاف ذلك ○ ولان الاعتماد لو كان يحصل التزاق ○ ○
فيخرجا عن التوليد ومع ذلك فان المحل قد يكون فيه تاليف اذا كان متجاورا ودليلنا انه لو كان رطوبة ويبوسة لكان يحصل التزاق ○ ○

وكان الشيخ ابو عبد الله البصري يقول قد علمنا ان المجاورة تولد التاليف لان التاليف يقع بحسبها ولو كان الاعتماد ايضا يولده لادى الى فساد ذلك وذلك ان الاعتماد والمجاورة مختلفان فالقدرة الواحدة في وقت واحد في محل واحد يجوز ان يتعلق بهما لان القدرة الواحدة هي في وقت واحد يجوز ان تتعلق بالمختلفين فاذا تعلقت القدرة بهما صار مولدا من التاليف عنهما لا يجوز ان يكون جزءا واحدا لان السببين لا يجوز ان يشتركا في توليد مسبب واحد بل يجب ان يتولد عنهما جزءان من التاليف وهما متماثلان لان التاليفات لا يقع فيها اختلاف ولا اضداد فيكون القدرة اذا قد تعدت في التعلق عن جزء واحد الى ما زاد مع اتحاد الوقت والمحل والجنس وهذا يعود على حكم القدرة بالنقض فيجب ان يبطل القول بان الاعتماد يولد التاليف الا ان هذا معترض لان لقائل ان يقول انما لا يجوز في القدرة الواحدة ان يتعلق بازيد من جزء واحد مع اتحاد الجنس والوقت والمحل اذا لم يكن هناك حاصر واما اذا كان هناك حاصر فغير ممتنع جواز ذلك وها هنا حاصر وهو ان سبب التاليف ليس الا هذين الاعتماد والمجاورة وكذلك الالم ليس بسببه الا هذين الاعتماد والتفريق بين ذلك ان احدنا يمكنه ان يفعل حركتين متماثلتين في محل واحد في وقت واحد ٥ وذلك يكون في الوقت الثاني من وجود الاعتماد فيكون احدهما مبتدأة والاخرى متولدة عن اعتماد سابق ثم لا يجب ان تتعدى القدرة الى ما لا نهاية هنا حاصر وهو ان الايجاد طريقه ليس الا هذين الابداع والتوليد وكذلك الواحد منا اذا فعل كونا نصب به جوهرا ملاقيا لستة امثاله فانه يحصل هناك ستة اجزاء من التاليفات ثم لا يجب ان تتعدى الى ما زاد لان هناك حاصر وهو ان الجهات منحصرة وهي ستة وليس ها هنا جهة سابعة ٥ واما الشيخ ابو هاشم فانه يقول قد علمنا ان احدنا اذا ضم اصابعه فانه يتعذر عليه من دونه في القدرة فكذا بعضها من بعض وليس ذلك الا لاجل ان الواحد منا يفعل هناك اعتمادات حالا فحالا فيتولد عنها التاليفات حالا فحالا فيتعذر عليه من دونه الفك والتفريق ٥ الا ان هذا لا يصح لان هذا انما يمكن ان يقال اذا لم يمكن صرف تعذر الفك الا الى التاليف ٥ فاما وقد امكن صرف ذلك الى غير التاليف فلا يجب ان يصرف اليه ٥ وبمكن ان يقال ان ذلك منصرف الى الاكوان التي تتولد عن الاعتماد بل لا يجوز صرفه الى التاليف اصلا لان التاليف لا حظ له في المنع من الفك وانما تصير التراقا اذا كان في احد محليه رطوبة وفي الاخر يبوسة **وفصل** فان هذا الاعتماد كما حصل التاليف حصل المجاورة فليس باولى ان يكون التاليف متولدا عن الاعتماد دون المجاورة ٥ ولان سبب التاليف لا يتولد الا بشرط تجدد المجاور وتجدد الاكوان لا يقتضي تجدد التجاور وانما يوجب ان يكون المسكون مشتغلا بالمنع بمعنى ذكرنا ان المرجع بالمجاور الى حصول جوهرين على وجه لا يكون بينهما مكان ثالث ولا بين العناصر جزء واحد لكان يجب ان يتعاظم واذا ثبت ان سبب الاعتماد انما يولد بشرط تجدد التجاور وحدوث الاكوان حالا فحالا لا يقتضي التجاور وجب ان لا يصح القول بان الاعتماد يولد التاليف ثبت بهذه الجملة ان الاعتماد لا يولد التاليف ٥ واما الكلام في ان الاعتماد لا يولد الالم فما قدمنا ان احدنا يعتمد على موضع صلب كما يعتمد على موضع رخو رقيق ثم لا يحصل في الصلب الا الالم مثل ما يحصل في الرقيق مع ان الاعتماد فيهما على سواء فعلم ان الالم لا يكون متولدا عن الاعتماد وانما يكون متولدا عن التفريق في الرخو الرقيق اسرع ذهابا منه في الصلب الصليب ٥ ولانه قد ثبت انه يجوز ان يوجد الاعتماد ولا تفريق فلا يوجد الالم ٥ ويوجد التفريق ولا اعتماد فيوجد الالم الا ترى ان الله تعالى لو وضع الواحد منا اربابا من دون اعتماد لابد ان يتألم بها **فصل** الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتماد لا يولد شيئا سوى ما ذكرنا ان يتألم فعلم ان المولد له انما هو التفريق دون الاعتماد ٥ وجملة القول في ذلك ان المعاني التي لا يولدها الاعتماد لا تخلو اما ان يكون مما يرجع حكمها الى المحلة او يكون مما يرجع حكمها الى المحل ٥ فاما ما يرجع حكمه الى المحلة فكالحيوة والقدرة والعلم والشهوة والنفرة والارادة والكراهة ونحو ذلك ٥ فالاعتماد لا يجوز ان يولد شيئا من ذلك لانه لو ولد شيئا منها وله ضد لم يكن ان يولد اولى من ان يولد ضده فكان يجب ان يولد احدهما دون الاخر فلا ولان احدنا قد يعتمد على صدر الغير ثم لا يتغير حاله في شيء من الاوصاف من كونه حيا قادرا عالما مشتهيا نافرا الى غير ذلك ٥ فلان الاعتماد لو كان يولد العلم لوجب في الواحد منا اذا اعتمد على صدر غيره ان يولد ما لا تناهى من الاعتقادات لان حال الاعتماد مع العصر كحاله مع الباقي وان يوجد اعتقادات مختلفة متضادة ٥ ولان الاعتماد لو كان يولد العلم لوجب في الواحد منا اذا اعتمد على صدر الساهي والنائم ان يحصل لهما علم وقد علمنا خلاف ذلك والصحيح ان يقال ان ها هنا ما نعا وهو التنبه لان السهو ليس بمعنى ثم لو كان يجب ان يكون الحكم للطارئ دون الباقي لان الطارئ بالجاب الحكم اولى من الباقي لتعلقه بالفاعل **واما** ما يرجع حكمه الى المحل فكالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللون والطعم واخويه ونحو ذلك ٥ فالاعتماد يجوز ان يولد شيئا من ذلك لانه لو ولد شيئا منها وله ضد لوجب ان يولد ضده لانه ليس باولى ان يولد احدهما دون الاخر فاما ان يولدهما او لا يولد ما ٥ والذي يجمع الجميع من الدلالة في هذا الباب هو ان يقال لو كان الاعتماد يولد شيئا مما ذكرنا لوجب ان يكون ذلك الشيء مقدورا لنا لان الاعتماد مقدور لنا وقد ثبت ان الفاعل للسبب هو الفاعل للمسبب ومما يبين ان هذه الاشياء لا يجوز ان يكون مقدورة لنا وجب ان يقال ان الاعتماد لا يولد شيئا مما ذكرنا فان قيل فما انكرتم ان يولد الجوهر فيقال له لا يجوز في الاعتماد ان يولد الجوهر لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون الجوهر مقدورا لنا كما ان الاعتماد مقدور لنا لان القادر على السبب يقدر على المسبب وقد علمنا ان الواحد منا لا يقدر على الجوهر فان قال ما انكرتم ان احدنا يقدر على الجوهر مقدور لنا لان القادر على السبب يقدر على المسبب قيل له لو كان احدنا قادرا على الجوهر لوجب ان يوجد الجوهر لان مرجع القادر على الشيء اذا دعاه الداعي الى ايجاده ان يوجده والاخرج من ان يكون قادرا عليه فان قال ما انكرتم ان احدنا انما لا يوجد الجوهر لمانع لا لان القدرة لا تتعلق به قيل له لو كان كذلك فما من منع الا ويجوز ان يزول وحصوله ما هو منع منه حتى يكون فرق بين ما هو منع وبين ما هو مجيز فكان يجب في الواحد منا اذا ادخل يده في زق ثم حركه فحصل هناك جواهر حتى يملأ الزق كما يملؤه الزق فان قيل ما انكرتم ان احدنا يوجد الجوهر لانه لا ينتفي في الثاني فلا يتعين حصوله قيل له ان الجوهر اذا كان مما يجوز عليه البقاء فلا ينفي الا بضد او ما يجري مجرى الضد له وضد الجوهر هو الفناء ولو وجد الفناء لكان يجب ان ينفي الجواهر كلها لا بعضها

معنى لكان

ولا تصور ها هنا ما يجري مجرى الصدله لانه ذلك انما يكون اذا كان الشيء محتاج في وجوده الى غيره ولذلك الغرض صدر عليه فينتفيه ثم سفي المحتاج على سبيل التبع هذا
ان كان الموت معنى وليس يمكن ان يقال ان الجوهر في وجوده محتاج الى غيره ولذلك الغرض صدر ذكر الضد على ما يحتاج اليه الجوهر فينتفيه ثم سفي الجوهر باسفايه فان قيل
ما انكرتم ان المانع من ذلك انما هو فقد البنيه لان الجوهر محتاج في وجوده الى البنية قيل له هذا لا يصح لان الجوهر لا يحتاج في وجوده الى البنيه كيف والبنيه محتاج
الى الجوهر فلو قلنا ان الجوهر يحتاج اليه لادى الى ان يكون كل واحد منهما محتاجا الى صاحبه وهذا مما يحققه مرجع الى ان يحتاج الشيء الى نفسه فان قيل الفرق بين الواحد منا
انما لا يصح منه الجوهر لفقد الالة والعلم لان القدرة لا يتعلق بذلك قيل له ليس الامر كذلك لان الجوهر من حيس الفعل وحيس الفعل يكفيه كون الذات قادرا
فان قيل البين ان العلم عند كم حيس الفعل ومع ذكر فانه يحتاج الى بنية مثل بنيه القلب وذلك البنيه الذ فيه قيل له ليس الامر كذلك لان احتياج العلم الى البنيه
ليس كاحتياج الشيء الى الالة فسر ذلك انه يستوي الحال فيه بين ان يكون من فعلنا وبين ان يكون من فعل الله تعالى في انه يفتقر الى البنيه فلو كانت البنيه الة لوجب
ان تصح من القديم تعالى مزدوز بنيه فاذا احتاج العلم الى البنيه انما هو كاحتاج العرض الى المحل لانه لا يصح وجوده الا في بنية محرف البنية مع العلم كالمحل مع
سائر الاعراض فان قيل البين ان الارادة حيس الفعل عندكم ومع ذلك فانه يفتقر الى الاعتماد قيل له الارادة لا يفتقر الى الاعتماد لامر يرجع اليه وانما يفتقر
كونه مريدا الى كونه معتمدا لامر يرجع اليه وهذا الفرق بين ان يكون الارادة من فعلنا وبين ان يكون من فعل الله تعالى وبين ان يكون المريد مريدا بارادة وبين ان يكون
مريدا لذاته الا ترى انه لو صح منا ان يفعل الارادة في غيره لوجب ان لا يصح ان يفعل الارادة في قلب الساهي والنايم فان قيل البين ان الصوت حيس الفعل عندكم
ومع ذلك فانه يفتقر الى صلاحة المحل قيل له الصوت لا يفتقر الى صلابه المحل وهذا يصح من الله تعالى ان يوجد في غير صلب الصوت عند ان الصوت من فعلنا
لا يوجد الا ممولدا لشرط والشرط هو صلاحة المحل فلهذا لم يصح من الواحد منا ان يفعل الصوت الا في محل صلب فان قيل ما انكرتم ان الواحد منا انما لا يصح منه ذات
لفعل الجوهر لان العالم ملا فليس فيه موضع فارغ يحصل فيه جوهر قيل له ليس الامر كذلك وقد بينا فيما تقدم ان العالم فيه ملا وخلا ولو ثبت ما قلت
لكان ذلك من اعظم الموانع فان قيل ما انكرتم ان الواحد منا انما لا يصح منه ان يولد الجوهر احدا ان في كل جزء من اجزايه يجب ان يكون اجزا من القدر وكل قدرة يجب
ان يكون متعلقه لجزء واحد من الاعتماد لان القدرين لا يجوز ان يعلقا بمقدور واحد وكل اعتماد يجب ان يولد جزا واحدا من الجواهر لان السببين لا يجوز ان يشتركا في توليد
مسبب واحد وهذا يودي الى احتياج جواهر كثيرة في جهة واحدة وذلك لا يجوز فهذا هو المانع من ان يفعل احدنا الجواهر لا ان القدرة لا تتعلق بها وهو اشف
ما يورد في هذا الباب والجواب عنه من وجهين احدهما ان يقول ان هذا لو كان مانعا فلا بد ان يصح زواله وحصول ما هو منع منه حتى يكون من قامن ما هو منع ويجب
ما هو مجهل والا للحق المنع بالمحيل بسبب ذلك انا لو استدللنا بان الواحد منا لا يقدر على ان يفعل الجواهر لما زدنا على هذا هذا هو المعتمد في الجواب وقد قال في الكتاب
وجه اخر يقرب من الاول وليس به وذلك ان يقال ان خلق القدرة في اجزا اليد وغيرها اذا كان من فعل الله تعالى فان الله تعالى غير ملجا الى ان يخلق في كل جزء من الجواهر
اجزا من القدر بل لا يمتنع ان يخلق في بعض الاحوال في كل جزء من اجزا اليد من القدر فكان يجب ان يتاتى ذلك فعل الجواهر لزوال المانع ∴ ولان ما ذكر في عكس الواجب
لان الواجب ان كثرة القدرة لها تاثير في الاحاد لا في المنع والقول بان كثرة القدر منع من ايجاد الجوهر عكس ما يقتضيه العقل فان قلتم انا لا نجعل كثرة القدر
مانعه في هذا الباب انما المانع ما ذكرت من اجتماع جواهر كثيرة في جهة واحدة وقد اجبتم عن هذا السوال بجواب اخر وهو ان الاعتماد انما يولد
على الوجه الذي يصح لا على الوجه الذي يتحمل فاذا خرج عن التوليد في الجهة الاولى لان الغير ولد في تلك الجهة ولد هو في الثانية والثالث او ما لا نهاية له من الجهات
كان الجهات كلها جهة له فيجب على هذا ان يولد جوهرا في هذا السمت ان لو كان سببا في توليد الجوهر لا ان يخرج عن التوليد ∴ ويمكن ان يعترض على هذا الجواب
بان يقال هذا الذي ذكرتم انما تاتي فيمن يكون عاقلا مختارا لا في الاعتماد ثم ان الجهة او الثانية ليس لها اختصاص ببعض الاعتمادات دون بعض فمن اين وجب
ان يولد البعض في الاولى والبعض في الثانية والبعض في الثالثة فيضعف الجواب من هذا الوجه وقد اجبتم عن هذا السوال بجواب اخر فقال
ان الاعتماد من عند التكافي ما يخرجان عن التوليد اذا كان ما يولد كل واحد منهما ضد ما يولده الاخر ∴ واما اذا كان ما يولد انه متماثلا فلا يجب خروجهما عن التوليد
وقد علم ان الجواهر متماثلة فيجب ان يولد انه وان لا يخرجا الا ان لقايل ان يقول ان استحاله اجتماع الجوهرين في جهة واحدة جرى مجرى اجتماع الضدين فكما ان
اجتماع الضدين في محل واحد محال فكذلك اجتماع الجوهرين في جهة واحدة محال وقد قيل في الجواب عن هذا السوال وجه وهو انه ان الاعتمادات تجوز
ان يقع شفعا وتجوز ان يقع وترا فغير ممتنع ان يقع وترا فمكافي بعضها بعضا ثم سفي احد مولد الا ان هذا لا يصح لانه ليس باولى ان يجعل بعض هذه الاعمادات
مكافيا لغيره وبعضها منفردا غير مكاف لفقد الاختصاص في ذلك سوال اخر في ان الواحد منا لو جعل الجوهر وهو ان لا يصح منه
ايجاد الجوهر لانه غير قادر على الكون الذي يصير به الجوهر كائنا فوا لم تقدر على ذلك الكون علم انه لا يقدر على الجوهر ايضا وقد اسقدل في المسلة ايضا من
بعض قدرته على الكون الذي يصير به كائنا في اول حدوثه فاذا لم تقدر على ذلك الكون علم انه لا يقدر على الجوهر ايضا وقد اسقدل في المسلة ايضا من
ان الاعتماد لا يولد الجوهر وهو ان الاعتماد انما يولد ما يولده اذا كان في محله شرطا ان يكون محله مماسا لمحل المفعول فيه وهذا منتاتي في الجوهر لان
الجوهر لا يصح حلوله في غيره حتى يكون محل الاعتماد مماسا لمحل الجوهر والاصح ان يكون محل الاعتماد مماسا لمحل الجوهر الذي يولده لان مماسة المعدوم
محال فاذا لم يجز حصول الشرط الذي صفه يولد الجوهر بت انه لا يولده وقد قيل في المسلة وجه اخر وهو ان الاعتماد انما يولد في جهته وجهته
غير مقصورة على المكان الاول دون الثاني والثالث وما والاه من الاوقات بل ما في هذا السمت من الاماكن كلها جهات له فيجب ان يولد الجوهر
ان يولد ما لا ساهي من الجواهر في هذه الجهات وقد علمنا ذلك ولا يلزم على ما قلناه في توليده للكون لانه يختص بالمكان الثاني دون ما بعده وذلك
لان الكون الذي يولده لا يخلو اما ان يكون في محله او يكون في غير محله فان كان في غير محله والمماسة شرط والمماسة اعتماد يوجد في المكان الثاني وان كان
في محله فلا يجوز ان يولد الكون في المكان العاشر لاستحاله الطفر على محله ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في توليده للجوهر لان المماسة غير معتبر هناك لاستحاله
مماسة المعدوم والطفر في ايداء الحدوث غير متصور ∴ وقد اسدل في المسلة بوجه اخر وهو ان الواحد منا لو كان قادرا على الجوهر لوجب
ان يكون قادرا على الكون الذي يصير به الجوهر كائنا في اول حدوثه وقد علمنا انه لا يقدر على الكون الذي يصير به الجوهر في اول حدوثه
فيجب ان لا يقدر على الجوهر وهذه الدلاله مبنيه على اصلين احدهما ان القدرة على الجوهر يقتضي القدرة على الكون الذي يصير به الجوهر كائنا في اول
حدوثه والثاني ان الواحد منا لا يقدر على الكون الذي يصير به الجوهر كائنا في اول حدوثه ∴ اما الكلام في ان الواحد منا اذا قدر على الجوهر يجب ان يكون

الكون قادرا على ذلك

قادرًا على ذلك الكون ما قدمت ان من قدر على ان يوجد شيئًا وجب ان يكون قادرًا على كل ما وجب ان يقع ذلك الشيء عليه وكون الجوهر كائنا في احد الحدوث
وجه يقع عليه الجوهر فيجب ان يقدر عليه ان لو كان قادرًا على الجوهر هذا كما يقول في الكلام ان كل من قدر على ان يوجده قدر على كل وجه الى يقع الكلام عليه
بل هذا اولى لان الكلام مع وجوده يجوز ان يخلو من كل وجه يقع عليه والجوهر مع وجوده لا يخلو من ان يكون كائنا في جهة ما غير معينة ٭ واما الكلام في ان
الواحد منا لا يقدر على الكون الذي يصير به الجوهر كائنا في احد حدوثه ما قدمت ان الواحد منا لا يمكنه ان يفعل فعلا في عمره الا بالاعتماد والاعتماد لا يولد في الغير

فصل

الا بشرط السلامة وسلامة المعدوم محال وهذه جملة كافية في ان القدرة لا تتعلق بالجوهر ٭ فصل العرض يصح عليه العدم
هو الكلام في ان الاعتماد اذا وجد ووجد شرطه وزال مانعه وجب ان يولد ولا يجوز ان يخلف ذلك باضداد الفاعلين فسواء كان منا ايجاد الاعتماد او كان من القديم تعالى
متولده عن الاسباب كما نصح ان يولد هما مبتدأه ٭ وخالف في هذا الشيخ ابو علي فقال القديم تعالى لا يجوز ان يوجد شيئا بسبب والدليل على صحة ما ذهب اليه
ما قدمت ان الاعتماد انما يولد لاختصاصه بجهة على وجه لم كان يقع صحيحا وجب ان يولد وهذا كما نقول في الوجوه التي يقع عليها الافعال انه لا يفترق الحال
بيننا وبين القديم تعالى في ان الفعل اذا وقع على وجه لم كان يقع صحيحا وجب ان يقع صحيحا او وقع منا او من القديم تعالى وكذلك ههنا فان قيل
ما انكرتم ان الاعتماد انما يولد اذا كان من فعلنا لان قدرتنا تتعلق بما يولده والعدم تعالى لو كان قادرا لذاته لم يصح ان يفعل بسبب والجواب ان القدرة تجوز
ان يعدم فيحال وجود المسبب فكيف يجوز ان يقال ان القدرة تجوز ان يعدم في حال وجود المسبب فكيف يجوز ان يعال ان القدرة تتعلق به ثم ان هذا كعكس الواجب
لانه اذا جاز منا ان يفعل سببا يسبب مع انا قادرون بقدر في العدم تعالى يجب ان يكون اجوز لانه قادر لذاته ولا نا نعلم ان القديم تعالى اذا جاز ومن الجسمين
فوجوهناك ما ليف لا محاله بدليل انه لو كان في احد المحلين رطوبة وفي الاخر يبوسة يحصل الالتزاق كما لو حدث ذلك اذا كان من فعلنا فيجب ان يكون ذلك الما ليف مسولدا
عن المجاورة والاصح ان يقال ان الله تعالى يفعله لمجرى العاده اذ لو كان كذلك لجاز وقوع الخلاف في ذلك حتى يصح ان يوجد جوهران متجاوران في احدهما رطوبة
وفي الاخر يبوسة ثم لا يحصل هناك التزاق وذلك معلوم خلافه ٭ ولان الطريق الذي به نعلم ان احدنا محدث لتصرفه هو ان يقع التصرف بحسب قصده وداعيه
وهذا حاصل في المتولدات يقع بحسب ما نفعله من الاسباب فيجب ان يكون من فعلنا واذا ثبت هذا في الشاهد فكذلك الغائب لان الدلالة لا تخص وقد علمنا
ان هذه الحركات التي تحصل في هذه الدارات تحصل بحسب ما هناك من الاعتمادات كحركات الرحى والبكره والسفينه وكذلك يجب ان يكون تلك الحركات
متولدة عن الاعتماد فما المانع من ان ذلك لا يجوز ان يكون متولدا عن الاعتماد يجب ان يمنع ابتداء فما سولد عما نفعله من الاسباب ان يكون متولدا عن الاعتماد لان
فيها واحدة وان يمنع المسدد من الافعال ان يكون محدثا من جهة الفاعل في الموضعين وقد علمنا ان هذه جهالة لا يركبها عاقل ممتنع ٭ واذا ثبت هذه الجملة
لم يصح ما ذكره الشيخ ابو علي من انا انما نعلم بان الواحد محدث للمتولدات باستحقاق المدح والذم وذلك لان استحقاق المدح والذم يتفرع على كون احدنا
محدثا وفاعلا فما لم يثبت كونه فاعلا لا يثبت كونه مستحقا للمدح والذم ولا يمنع ان يعتقد احدنا بانه يفعل السبب فالله تعالى يختار عند ذلك المسبب ومع ذلك
فان استحقاق المدح والذم يرجع اليه كما نقول فيمن وضع صبيا في البرد او في النار فاحترق ومات فانه يستحق الذم وان لم يحترق من فعله كان من يفعل الله تعالى
لما كان هذا معرضا لتلفه بذلك فكذلك ههنا لا يمنع ان يعتمد مثل ذلك الاعتماد قال الشيخ ابو محمد والاستدلال على كون احدنا محدثا التصرف باستحقاق
المدح والذم صحيح ويمكن الاستدلال به على سبيل التفصيل وذلك لان الفعل معلومة بالاضطرار وانما وقع الاشتباه في انه من فعل من وان محدثه
من فاذا ثبت ان استحقاق المدح والذم يرجع الى الواحد منا علم انه من فعله وانه محدثه ٭ ومما يدل على ان الله تعالى يجوز ان يفعل فعلا بسبب
ما قدمت ان التفصيل يحب الخداره وهو يه على وتيرة واحدة لا يختلف فيجب ان يكون تلك الحركات متولده عما في الجسم المقيل من الاعتماد وذلك من فعل الله تعالى
ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يخلق ذلك ابتداء لانه لو كان كذلك لكان يجري العاده فكان يجوز ان لا يخلق في بعض الاوقات بل يذهب يمنه او يسيره او قدام
او خلف او فوق وقد علمنا خلاف ذلك فلما وجب الخداره على وتيرة واحدة اذا لم يمكن هناك منع وجب ان يكون الهوي متولدا عما فيه من الاعتماد والاصح ان يقال
انه انما نزل احتمالا للحركة لان احتماله للحركة كاحتماله للسكون والاصح ان يقال انه انما نزل لاستحاله خلوه من الاضداد قلت هذا لا يصح لان الجوهر يجوز ان يخلو
من جميع ما يحتمله ما عدا ما يكون وجوده مضمنا بوجوده ثم انه اذا سكن او ذهب يمنه او يسيره او فوق لا يكون قد خلا عن سائر الاضداد ٭ ومما يدل
على ما قلناه ما قد علمنا ان الله تعالى لو صك احد المحلين على الاخر لكان لا بد ان يوجد هناك صوت والاصح ان يقال ان ذلك يكون لمجرى العاده لانه لو كان كذلك
لكان لا يمتنع في بعض الاوقات ان لا يفعل ذلك فلا يوجد الصوت وكذلك اذا جمع من الحطب والنار معلوم ان القطن يحترق بالنار والاصح ان يقال ان ذلك يكون
من فعله مبتدا لمجرى العاده اذ لو كان كذلك لكان وقوع الخلاف فيه وكذلك اذا جمع من الزجاج والكسر من الحجر معلوم انه ينكسر والاصح ان يقال انه من فعله
مبتدا اذ لو كان كذلك لكان لا يمتنع خلافه حتى لو جاءنا مخبر من اقصى العالم وزعم انه رأى هناك نارا وقطنا محمعين والمحترق القطن مع انه يابس وانه رأى حجرا
كسرا يقع على الزجاج الدقيق ثم لا ينكسر او رأى حجرا عظيما يقع على حجر عظيم ثم لا يوجد الصوت ومعلوم ان من اخبر بمثل هذا فانه لا يقبل قوله ولا يشك في كونه
كاذبا واما الشيخ ابو علي فانه يعلق وجوه منعها هو انه قال لو كان العدم يفعل فعلا بسبب لوجب ان يكون محتاجا الى السبب والاصح ان الاحتياج
الى السبب يقضي الاحتياج الى الاله والقدرة وتابع له وقد علمنا خلاف ذلك فاجاب ان الاحتياج الى الاعيان لا لشيء وانما ثبت الى الاجناس
فالعدم تعالى وان لم يمكنه فعل المسبب لا لذلك السبب فانه لا يجب ان يكون محتاجا لما امكنه فعل اجناسه وامثاله في الغرض المقصود اليه لم يوصف بانه
محتاج الا ترى ان الطير متى سطح درجة مرقاة فدرجة مرقاة فمرقاة لا يوصف بانه محتاج الى ذلك لما كان يمكنه ان يطير الى السطح دفعة واحدة ٭
ومنعها هو انه قال قد ثبت عندكم ان غير ما يوجد بالسبب لا يصح ان يوجد مع دونه فاذا لم يصح ان يوجد مع دونه فكذلك امثاله واجناسه بعلى
وجب ان لا يصح ان يوجد هما مع دون السبب فهذا الحق الحاجة عليه فاجاب قد بينا ان الحاجة انما ثبتت الى الاجناس لا الى العين ونحن نقول ان العدم لم
وان لم يصح ذلك المسبب الا بالسبب فان امثاله واجناسه يصح ان يفعلها ابتداء في الغرض المقصود اليه فلا يودي الى هوار الحاجة فيكون الحاجة راجعة
الى الفعل ثم لا يجب في مثله ان يحتاج الى ما يحتاج اليه هو لان الملحد يجوز ان يقول فما هذا القدر من المخالفة بيننا وبينك حتى يجب ان يكون ما يحتاج اليه
اذا فعلتم بان المسبب لا يصح وجوده الا بذلك السبب فلا يسلم ان ذلك الحاجة هناك وذلك الحاجة لا يجوز ان يكون راجعة الى الفعل او الى الفاعل

الى المحل

لان الفعل لو احتاج الى السبب في وجوده لوجب ان لا يصح وجوده مع زوال السبب كما يقول في العرض مع المحل والعلم مع الحيوة فان العرض لما احتاج في وجوده لم يصح وجوده مع زوال المحل وكذلك العلم لما احتاج في وجوده الى الحياة لم يصح العلم مع زوال وجود الحياة وقد علمنا ان السبب يصح وجوده مع زوال السبب بان يعدم السبب في حال وجود المسبب فصح ان لا يحتاج الفعل في وجوده الى السبب ثم انه لو احتاج في وجوده الى السبب وجب في مثله ان يكون كذلك وقد علمنا خلاف ذلك فلم يبق الا ان يكون الحاجة راجعة الى الفاعل فاذا كانت الحاجة راجعة الى الفاعل وجب ان يكون القديم تعالى محتاجا في فعله للسبب الى السبب هذا كما يقولون للمعتزلة ان القديم تعالى لو لم يصح منه ايجاد الحركة فيما لا يقدر يصح ان يكون محتاجا الى القدرة **فاكواب** نحن نقول ان الحاجة ترجع الى الفعل لا لحب ان يوجد مع السبب لانه لا يحتاج الى السبب في وجوده وانما يحتاج اليه ليحصل به ويجري ذلك مجرى احتياج الفعل الى القادر فانه لما لم يصح منه في وجوده لم يجب ان يكون الفاعل موجودا في حال وجوده ثم اذا احتاج الفعل الى السبب على الوجه الذي بنا لم يجب منه ان يحتاج اليه ايضا لان المانعين يجوز ان يفترقا في مثل هذه العضة كما يقول في السواد والبياض انهما مثلان ومع ذلك فان احدهما يوجد في هذا المحل والاخر يوجد في محل اخر وكذلك البالسفان فانهما مثلان ومع ذلك يكون احدهما اثرا قانا ان يصادف رطوبة في احد المحلين والسوسة في المحل الاخر وانما قلنا ان هذا السبب لا يوجد الا السبب لاجل انه لو صح ان يوجد مزدوج السبب لادى الى ان يكون له وجهان في الحدوث لانه مخالف لما يوجد مزدوج السبب من جنسه واما ما الزمنا المعتزلة ليس هكذا لانا بينا هناك ان الحاجة لا يجوز ان يرجع الى الفعل فلم يبق الا ان يكون راجعة الى الفاعل وها هنا بينا ان الحاجة ترجع الى الفعل

شمدلداهای وهو ان يقول لو كان القديم تعالى يفعل فعلا بسبب لا بد ان يكون مريدا للمسبب حال وجود السبب فيودي ذلك الى تقديم الارادة على الفعل وذلك يكون عزما قلت السؤال الممكن لذلك لان من احد شرائط العزم ان لا يكون متعلقه مسببا متراخيا عن السبب **شمدلداهای** وهو انه يقول القول بان القديم تعالى يفعل فعلا بسبب ادخال له فيما هو بعض وهو انه لا يكون مختارا في فعله لانه اذا فعل السبب وقع المسبب اذا لم يكرهه **فاكواب** ليس الامر كذلك لان المسبب ان كان مقترنا بالسبب فالحال هذه ليست وان كان متراخيا فانه ليست ايضا الاختيار لانه لو لم يرد وقوعه لكان يمنعه من حصوله **شمدلداهای** قال القول بان القديم تعالى يفعل فعلا بسبب اخراج له من ان يكون مختارا في فعله قلنا هذا لا يصح لان الاختراع هو ان يفعل فعلا لا فاعل ولا سبب وهذا يوجد في المولدات كما يوجد في المبتدا **شمدلداهای** وهو انه ماله ولاجله يحتاج الواحد منا الى السبب غير موجود في القديم تعالى فثبت ان الايجاد في افعاله لا يمتنع ان لا يكون كذلك ان الواحد منا انما يحتاج الى السبب اذا اراد ان يفعل فعلا في غيره ولا يمكنه ان يعدي الفعل عن محل قدرته الى الغير الا بالسبب وهذا لا معنى في القديم تعالى فيجب ان لا يكون في فعله ما يكون مولدا بسبب **فاكواب** نحن لا نسلم بان الواحد منا انما يحتاج الى السبب لما ذكرت لم ولما ذكرت ذلك وما انكرت انه انما يحتاج لاجل ان المقدور له الواحد منا قد يفعل فعلا في محل قدرته ومع ذلك يحتاج الى السبب كالنظر مع العلم فان النظر والمسبب ها هنا يوجدان في محل واحد

فصل

الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان ما يوجد عن سبب هل يوجد مع دونه او لا يوجد وكان الشيخ ابو هاشم يذهب في نقض الابواب ان ما يوجد عن سبب لا يوجد الا عن ذلك السبب ولا فرق في ذلك بين الواحد منا وبين القديم تعالى ثم ذكر في الجامع ان القديم يصح ان يوجده مبتدا ولا فرق على هذا القول بين ان يكون السبب قد وجد او لم يوجد لانه جعل العلة في خروج الشيء من ان يكون مقدورا للقادر هو تقضيه او تقضي وقته فاذا وجد السبب ولم يوجد المسبب لم يوجد هذان الشرطان فوجب ان يصح ايجاده مبتدا ثم سال نفيه لما ذهب هذا المذهب مما يقولون في الواحد منا فهل يجوز ان يفعل مبتدا ما يفعله مسببا قال لا يجوز وفصل بينهما بان قال انا نعلم ان الواحد منا لو صح ان يفعله مبتدا لعاد على القول بنقض القدرة عن حقيقتها لان قدرته سعلق به مسببا في تلك الحالة حتى لو فعله مبتدا فلو قلنا انه سعلق به ايضا مبتدا لادى الى ان يكون هناك القدرة الواحدة في وقت واحد في جنس واحد في محل واحد قد تعدت الى ازيد من مقدور واحد ولا حاصر فاذا جاز ان تتعدى عن مقدور واحد الى ما زاد ولا حاصر وجب ان تتعدى الى ما لا نهاية له وذلك محال وهذا الاتيان في القدم تعالى لان كونه تعالى متعلق بما لا نهاية له من المقدورات هو الصحيح ماذهب الله اولا في ان ما يوجد عن سبب لا يوجد الا عنه وما ذكره من العلة فان الذي يخرج المقدور من ان يكون هو تقضيه او تقضي وقته لا يصح لان لقايل ان يقول ما انكرتم من وجود سببه محمل ايضا فاذا الصحيح في ان ما يوجد عن سبب لا يوجد الا عنه سواء كان من الواحد منا او القديم تعالى والذي يدل ابتدا على ذلك ما قد علمنا ان الشيء الواحد لو جاز ان يوجد مبتدا وجاز ان يوجد مسببا لوجب ان يكون له وجهان في الحدوث فاحدهما على سبيل الابتدا والاخر على سبيل التوليد فاذا كان له وجهان في الحدوث اذى الى ان يكون السبب موجودا معدوما في حالة ما ان يحصل على احدهما دون الاخر حتى ان لو حصل على الوجهين جميعا وجب ان يكون موجودا او لو لم يحصل عليهما جميعا وجب ان يكون معدوما فاذا وجد احدهما دون الاخر وجب ان يكون موجودا معدوما في حالة واحدة

وبعد

الا ترى انه لو لم يكن له الا وجه واحد في الحدوث ثم لم يوجد على ذلك الوجه السبب انه يجب ان يكون معدوما فكذلك اذا لم يوجد على الوجه الزايد فانه اذا وجد على احد الوجهين دون الاخر لو لم يجب ان يكون معدوما من حيث انه لم يوجد على الوجه الاخر فاذا لم نعتبر في وجوده وجهان بل اذا وجد على احدهما صح وجوده فكذلك وجب ان لا نعتبره في عدمه وجهان بل اذا عدم على احدهما وجب ان يكون معدوما فيكون موجودا معدوما في حالة واحدة ولانه اذا وجد السبب وزال المنع وحصل الشرط وجب وجود المسبب واذا لم يختره الفاعل كونه مبتدا وجب عدمه فيودي الى القول بان ما يوجد عن سبب يوجب لامه الى ان يكون الفعل الواحد واجب الوجود وواجب العدم ولانه لو صح ان يوجده مبتدا لوجب ان يصح ان يوجده مبتدا بعد حصول السبب وارتفاع المنع وحصول الشرط وفي هذا ما يودي الى ان يكون الشيء مبتدا متولدا او هذا لا يجوز هذا الذي ذكرناه من الدلالة عامة واما ماله ولاجله لا يصح من الواحد منا ان يفعله مبتدا فامر ظاهر بين وذلك مما اشرنا اليه من قبل ان ما يفعله الواحد منا بسبب فقدرته سعلق بمسبب وفي تلك الحالة سعلق بمثله مبتدا فلو قلنا انه سعلق به مبتدا ايضا لعاد على حكم القدرة بالنقض ان يكون القدرة قد تعدت في التعلق عن وجه واحد الى ما زاد ولا حاصر فيجب ان تتعدى الى ما لا نهاية له وذلك محال ولان الواحد منا انما يفعل فعلا بسبب ليتعدى الفعل عن محل قدرته الى الغير ولو قلنا انه يفعل مبتدا لادى الى ان يكون الواحد منا قد فعل فعلا على وجه الاختراع من حيث انه فعل فعلا لا في محله ولا بسبب فيه وقد علمنا خلاف ذلك وجميع ما ذكرناه في ان الله تعالى لا يجوز ان يوجد مبتدا غير ما يوجده مسببا ممكن اعادته ها هنا

فصل

الغرض بهذا الفصل ان المانع من جعل الثقيل ما هو فذهب الشيخ ابو هاشم الى ان المانع من ذلك انما هو الثقل الذي هو المرجع به الى الاعتماد اللازم وذهب الشيخ ابو علي الى ان المانع من ذلك انما هو الاتصال فكانه بناه على اصله فان المرجع بالثقل في بعض الجوهر الا انه يتبين ويظهر بالاتصال وقد صرح هذا الشيخ ابو علي والصحيح من مذهبه ما بيناه والذي يدل على ذلك ما قد بينا ان المانع لا بد ان يكون ضدا للممنوع او جاريا مجراه والاتصال لا يجوز ان يكون منعا اصلا لانه لا خلو اما ان يكون منعا لنفيه او يكون منعا لوجوبه لا يجوز ان يكون منعا لنفيه لانه لو كان كذلك لوجب ان لا يصح حمله اصلا لوجود الاتصال ولا يجوز ان يكون منعا لوجوبه لانه لا موجب له فيجب ان يبقى كونه منعا والذي يدل على ان الثقيل يتعذر علينا تحريكه في غير جهته ولا يتعذر علينا تحريكه في جهة الثقيل

والاتصال سواء في الموضعين جميعًا فلو كان المانع من ذلك الاتصال لوجب ان لا يفترق الحال في التحريك بين ان يكون في جهة الثقل وبين ان يكون في غير جهته فعلم بهذا ان الثقل يرجع الى ما قلناه ۞ ولان الجسم اذا زيد فيه الثقل فانه يحصل هناك مع التحريك لان الجسم اذا زيد فيه وان لم يزد في الاتصال ومتى زيد في الاتصال لم يحصل المنع اذا لم يزد في الثقل فلما كان حصول المنع وزواله يعقبان على حصول الثقل وزواله علمنا انه المؤثر في المنع لا الاتصال ۞ ولان المانع من ذلك لو كان الاتصال لوجب ان لا يفترق الحال بين جسم وجسم بل كان يجب ان يحصل المنع في كل جسم حصل فيه الاتصال حتى يجب ان يكون حال الزق الذي ملئ ريحًا كحاله اذا ملئ زيتًا لحصول الاتصال في الموضعين جميعًا ولان المانع من ذلك لو كان الاتصال لوجب في الثقيل اذا فرق واجزاؤه وجعل على صفحة لا يتجزأ ان لا يمنع من الحمل وقد علمنا خلاف ذلك هذا على اذا اثبتنا الكلام في ان الثقل لا يجوز ان يرجع الى الاتصال ۞ واما اذا قلنا ان المرجع بالثقل الى معنى زايد على نفس الجوهر فانه يجوز ان يوجد في جزء واحد من الثقل مثل ما يوجد في الجبل العظيم ۞

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان ما يمنع ۞ اعلم ان المانع على ضربين احدهما ما يمنع بنفسه والاخر ما يمنع بغيره فاما ما يمنع بنفسه فنحو القيد فانه يمنع بنفسه فسواء زيد في القدر او لم يزد فانه لا يغير حاله في المنع والثاني ما يمنع بغيره وذلك كالثقل الذي يرجع به الى الاعتماد فانه يمنع بغيره وهو قلة القدر الا ترى انه لو زيد في القدر لارتفع المنع وجرى المنع في هذا الباب مجرى المنع من الرؤية لان المانع من الرؤية ضربان احدهما ما يمنع بنفسه وهو الحجاب والاخر ما يمنع بغيره وهو قلة الشعاع فانه لو زيد في الشعاع حتى خرج من ان يكون منعًا

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في الاعتماد الذي يخرج عن التوليد بان يكون ما يفعله من الحركات او الكنات اكثر موجبه على ما مضى في باب الالوان وقد يخرج الاعتماد عن التوليد بان يحصل التكافي بينه وبين غيره من الاعتماد كان يحصل التكافي بين الاعتماد سفلًا والاعتماد علوًا فانهما اذا تكافيا خرجا عن التوليد وكذلك الثقل اذا كان معلقا بسلسلة فان ما فيه من الاعتماد يخرج عن التوليد لحصول المنع بالتكافي ۞ وكذلك اذا كان موضوعًا على مكان صلب فانه يخرج عن التوليد لما حصل هناك من التكافي ۞ فاما اذا وضع الواحد منا جسما ثقيلا على يده فان ما يفعله من السكنات انما يفعلها في اليد لا في الجسم الثقيل لانه لو كان يفعلها في الثقيل لوجب ان يفترق الحال بين ان يكون ذلك الشيء موضوعًا على الارض وبين ان يكون موضوعا على يد الواحد منا في انه اذا كان موضوعًا على يد الواحد منا احتاج الى اكثر مما يحتاج اليه لو كان على الارض وقد علمنا خلاف ذلك ۞

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الواحد منا لا يحتاج في تحريك نفسه الى مثل ما يحتاج اليه في تحريك غيره ۞ اعلم ان الواحد منا اذا اراد ان يحرك نفسه لا يحتاج الى مثل ما يحتاج في تحريك غيره وجواز ان يكون العلة في ذلك هو ان الواحد منا بالاتصال صار في حكم الشيء الواحد فصار منه يحرك الغير فان الغير في حقه في حكم احد اكثرة مصرفيه بعضها مع بعض ولان الغير في حكم المجاذب له ۞ ولا يمكن ان يقال في الواحد منا انه في حكم المجاذب لنفسه واما اذا اراد الواحد منا العدو والوثوب فانه يحتاج الى اكثر مما يحتاج في تحريك نفسه لانه يحتاج هناك الى ان يفعل اعتمادات وحركات ۞ واما مالا يمكن التحرك الا بتحريك منه على الحد الذي يمكن التحريك ان في البيتين من احجار اللحم والعظم الزايدة على القدر المحتاج اليه جرى مجرى المنع له من التحريك ۞ واما المريض فانما لا يتاتى منه التحرك على مثل ما يتاتى من الصحيح لان اعضاءه قد ابترخت ولانت حتى خرجت من ان يكون آلة في الفعل وكذلك التعب من السيف وغيره فانه لا يتاتى منه التحرك على مثل ما يتاتى من الوادع الحاقن لاعضاء التعب قد ابترخت بما لحقه من المشقة فخرجت من ان يكون آلة في الفعل

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام فيما يقع به المانع اعلم ان المانع من قادرين يقع بالاعتماد وهذا ظاهر من كلام من يقول في متجاذبي الحبل فانه يمنع كل واحد منهما صاحبه من ان يجذب الحبل اليه وانما يقع المنع بهما لان المانع بالاعتماد لا يكون بنفس الاعتماد وانما يكون بموجب الاعتماد فاذا زاد موجب احدهما على موجب الاخر اجذب الحبل اليه والاصل في المنع ان يكون بالضد واذا وقع ما يجري مجرى الضد اعتبر وقوعه على وجه كما يقول في كون الثالث مانعًا من تجاذب الحبل الى يفعه وانما يقع المنع بهما في الاخر بسوية ۞ واما وقوع المنع بالاعتماد فانما يكون بالموجب وموجب الاعتماد متضاد

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان القديم تعالى لو كان معه ثان فانه لا يصح المانع القديم تعالى لو كان معه ثان عز وجل ذكر الشيخ ابو هاشم ان القديم تعالى لو كان معه ثان فانه لا يصح المانع من فعل كل واحد منهما الا بان يفعل ضد ما يريده الثاني ذكر ذلك هل يصح المانع منهما في كل فعل ام لا ۞ ذكر الشيخ ابو هاشم ان القديم تعالى لو كان معه ثان فانه لا يصح المانع من فعل كل واحد منهما الا بان يفعل ضد ما يريده الثاني وذلك لان المانع لا يكون الا بالموجود من الافعال ولا يصح ما لم يقدر ان المانع بالارادة والكراهة منهما في كل فعل فانما يصح المانع منهما بالاعتماد وذلك لان المانع لا يكون الا بالموجود فاما ما يدهب من لا يعلم انه المؤثر في المنع لا الاتصال ۞ ولان المانع من ذلك لو كان الاتصال لوجب ان لا يفترق الحال بين جسم وجسم بل كان يجب ان يحصل المنع في كل جسم حصل فيه الاتصال حتى يجب ان يكون حال الزق الذي ملئ ريحًا كحاله اذا ملئ زيتًا لحصول الاتصال في الموضعين جميعًا ولان المانع من ذلك لو كان الاتصال لوجب في الثقيل اذا فرق واجزاؤه وجعل على صفحة لا يتجزأ ان لا يمنع من الحمل وقد علمنا خلاف ذلك هذا على اذا اثبتنا الكلام في ان الثقل لا يجوز ان يرجع الى الاتصال ۞ واما اذا قلنا ان المرجع بالثقل الى معنى زايد على نفس الجوهر فانه يجوز ان يوجد في جزء واحد من الثقل مثل ما يوجد في الجبل العظيم ۞

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان ما يمنع ۞ اعلم ان المانع على ضربين احدهما ما يمنع بنفسه والاخر ما يمنع بغيره فاما ما يمنع بنفسه فنحو القيد فانه يمنع بنفسه فسواء زيد في القدر او لم يزد فانه لا يغير حاله في المنع والثاني ما يمنع بغيره وذلك كالثقل الذي يرجع به الى الاعتماد فانه يمنع بغيره وهو قلة القدر الا ترى انه لو زيد في القدر لارتفع المنع وجرى المنع في هذا الباب مجرى المنع من الرؤية لان المانع من الرؤية ضربان احدهما ما يمنع بنفسه وهو الحجاب والاخر ما يمنع بغيره وهو قلة الشعاع فانه لو زيد في الشعاع حتى خرج من ان يكون منعًا

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في الاعتماد الذي يخرج عن التوليد بان يكون ما يفعله من الحركات او الكنات اكثر موجبه على ما مضى في باب الالوان وقد يخرج الاعتماد عن التوليد بان يحصل التكافي بينه وبين غيره من الاعتماد كان يحصل التكافي بين الاعتماد سفلًا والاعتماد علوًا فانهما اذا تكافيا خرجا عن التوليد وكذلك الثقل اذا كان معلقا بسلسلة فان ما فيه من الاعتماد يخرج عن التوليد لحصول المنع بالتكافي ۞ وكذلك اذا كان موضوعًا على مكان صلب فانه يخرج عن التوليد لما حصل هناك من التكافي ۞ فاما اذا وضع الواحد منا جسما ثقيلا على يده فان ما يفعله من السكنات انما يفعلها في اليد لا في الجسم الثقيل لانه لو كان يفعلها في الثقيل لوجب ان يفترق الحال بين ان يكون ذلك الشيء موضوعًا على الارض وبين ان يكون موضوعا على يد الواحد منا في انه اذا كان موضوعًا على يد الواحد منا احتاج الى اكثر مما يحتاج اليه لو كان على الارض وقد علمنا خلاف ذلك ۞

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الواحد منا لا يحتاج في تحريك نفسه الى مثل ما يحتاج اليه في تحريك غيره ۞ اعلم ان الواحد منا اذا اراد ان يحرك نفسه لا يحتاج الى مثل ما يحتاج في تحريك غيره وجواز ان يكون العلة في ذلك هو ان الواحد منا بالاتصال صار في حكم الشيء الواحد فصار منه يحرك الغير فان الغير في حقه في حكم احد اكثرة مصرفيه بعضها مع بعض ولان الغير في حكم المجاذب له ۞ ولا يمكن ان يقال في الواحد منا انه في حكم المجاذب لنفسه واما اذا اراد الواحد منا العدو والوثوب فانه يحتاج الى اكثر مما يحتاج في تحريك نفسه لانه يحتاج هناك الى ان يفعل اعتمادات وحركات ۞ واما ما له ولاجله لا يمكن التحرك الا بتحريك منه على الحد الذي يمكن التحريك ان في البيتين من احجار اللحم والعظم الزايدة على القدر المحتاج اليه جرى مجرى المنع له من التحريك ۞ واما المريض فانما لا يتاتى منه التحرك على الحد الذي

كيف يصح ان يقال ان الهوا تحملها ۞ ثم لو كان كذلك لوجب في السفسه ان لا ثقة والحال بين ان يكون فيها زيبق وبين ان يكون فيها غيره في انه يجب ان لا ينزل ولو كان كذلك لوجب في حجر ثقيل اذا جعلناه ثقيلا كبيرا ان لا ينزل لدخول الهوا الذي هو في حكم الخط من تلك الثقب وقد علمنا خلاف ذلك ولو كان كذلك لوجب ان لا ثقف على اراس المآ بل يجب ان يذهب في الهوا هذا كله ان لو كان في الهوا اعتماد اصعدا فكيف وقد بينا فيما تقدم ان الهوا ليس فيه اعتماد اصعدا ۞ واما الشيخ ابو هاشم فانه يقول في علة ذلك ان ما يطفوا من الاجسام انما يطفوا لاجل ان اعتماده اقل من اعتماد ما يلاقيه من الما فلتقابل الاعتماد من لا ينزل على مثل ما يقول في الجسم الذي يكون بين المتجاذبين انه يقف عن التوليد لتقابل الاعتمادين فصار ما يطفوا على الما ممنزله ما يلقى على ظهر الارض ۞ واما ما يرسب فيه فانما يرسب فيه لان ما فيه من الاعتمادات في كل اكثر مما في الما من الاعتمادات في القدر الملاقي صوله المفرق في ذلك القدر قال فلهذا يغوص الذهب في الزيبق ويطفوا الزيبق عليه لان اعتماد الذهب اكثر من اعتماد الزيبق وهذه العلة ايضا لا تكاد تصح لانه لو كان كذلك لوجب في الطنبير والقصعة المحموله من جيودا وتحابس ان لا يغوصا في الما لان ما في كل قدر منها من الاعتماد اكثر مما في الما على القدر الملاقي فان قال انما يجب ان لا يغوصا لان انبساطها منع من الغوص كان لقائل ان يقول لو كان كذلك لوجب اذا احددوا شيئا ان لا يغوصا لان الانبساط حاصل وقد علمنا خلاف ذلك وكان يجب ايضا ان القصعة اذا جعلت قطعا قطعا لان لا ينزل لان كل قطعة في ملاقاتها ما يلاقيه من الما لم تغير وكان يلزم على علته في الاصل ان يغوص السفسه الموقره في الما لان ما في السفينه كل قدر منه ما فيه من الاعتماد اكثر مما في الما في القدر الملاقي له وما في السفينه من الاعتماد ان لم يغن على النزول فانه لا يمنع من النزول وكان يلزم في الجراد اذا وضع على زق منفوخ ان ينزل لان ما في كل قدر منه من الاعتماد اكثر مما في كل قدر مما لاقه من الما ونعد فان المعلوم من حال الجراد انه يطفوا على الما مع ان ما فيه من الاعتماد اكثر مما في القدر الملاقي وهذا يبطل مذهب الشيخ ابي علي ايضا في علة الطفوا نما يطفوا ما يطفوا لما يتحلله من الهوا لانه لو كان كذلك لوجب في الجمد ان ينزل لما فيه من الالتزاق بعنه

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في امر القرسطون والقبان وما اشبههما فاذا اوضعنا حملا ثقيلا على كفة القبان ارتفع العمود لان من حق كل ثقل ان يولد في جهته فاذا منع من التوليد في جهته ولد في غير جهته ثم اذا علقنا على العمود رمانه وفي الحمل وما العلة في ذلك ولا يمكن الاشارة الى وجه معقول لانا نعلم ان الرمانه صغرها لا يساوي ذلك الحمل الثقيل فان قلنا انه انما وجب ذلك لان الرمانه اذا وضعت على موضع مخصوص من العمود فاعتمادها واعتماد العمود يجذب ذلك الحمل لم يصح هذا لانا نعلم ان التساوي بين اعتماد الرمانه وذلك القدر من العمود وبين اعتماد الحمل لم يحصل كيف وذلك الحمل يكون اعتماده اكثر من اعتماد الرمانه واعتماد العمود كله فيجب ان ينظر اذا في علته لان هذا ليس بعلة صحيحة

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في بيان ما يختص به الاعتماد من الاحكام ۞ وجملة القول في ذلك ان الاعتماد له احكام يختص بها وبابين بها غيره من الذوات فجملة ذلك توليده وتوليده في غير محله واشتراك نوعين منه في صحة البقا عليه كالاعتماد سفلا اوصعدا فان الاعتماد سفلا يلزم بالرطوبة والاعتماد علوا يلزم بالسوبسة واشتراك نوعين منه سولد جنس واحد كالاعتماد من اعلى الى اسفل ومن اسفل الى اعلى فانهما يولدان جنسا واحدا من الاكوان واشتراك جنس واحد في يولد المضادات كالاعتماد يمنة او يسرة فانه يولد اكوانا متضاده تتعاير الجهات بها واحصاصه سقا البعض مع اسفا البعض على مثل ما ذهب اليه الشيخ ابو هاشم في علة التراجع وصحة وقوع التمانع به من القديم ومن الثاني معه ان لو كان معه تان تعالى الله عن ذلك وصحة نصب الرطوبة والسوسة سنوعين منها لان الرطوبة وجودها مضمن بوجود الاعتماد سفلا والسوبسة وجودها مضمن بوجود الاعتماد صعدا او اختصاصه بالتوليد في الجهة الثانية مع صحة ان يوجد مسببه معه بخلاف الطبع مع العلم فان النظر انما يولد في الثاني لا يستحيله وجود العلم مع النظر لان النظر يقتضيه الشك والعلم معه القطع واختصاصه بان لا يولد حنسا الا ويولد معه حنسا اخر الا ترى ان الاعتماد لا يولد الكون الا ويولد معه اعتمادا اخر كما لا يولد اعتمادا الا ويولد معه كونا فهذه احكام يختص بها الاعتماد من بين سائر الذوات بان بها غيرها من الذوات هذا اخر كتاب الاعتماد وبالله التوفيق ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

القول في الرطوبة واليبس

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في اثبات الرطوبة والسوبسة معنيين وبذا مر كلام الرطوبة والسوسة لان الكلام في احكامها يترتب على ثبوتها فجب ان نبتين اولا ثبوتها ثم نتكلم بعد ذلك في احكامها والاستدلال على ثبوتها انما يحكم بثبت لمحلها لان الرطب ليس له يكونه رطبا حالا وصفة ولا اليابس له يكونه يابسا حالا اوصفه وكذلك الحكم في اثبات الرطوبة وهو وجوب الاندفاع من بحث يد الغامز ولا رقة فمتى وجدنا في الاجسام ما يندفع من بحث يد الغامز ولا رقه وفيها ما لا يكون كذلك لابد ان يكون هناك امر ما وليس ذلك الا وجود الرطوبة فيما يندفع من بحث يد الغامز وهذه طريقتنا في اثبات الاعراض ولا ثقالنا ولا رقة احترازا عن الهوا اذا جمع في زق فانه يندفع من بحث يد الغامز الا ان ذلك ليس لما فيه من الرطوبة بل انما هو لما فيه من الرقه وسيد عما ذكرنا المعرفة الحاصلة من التفاحة ونحوها ومن الحجر ونحوه ولان في الاعتمادات ما يلزم سفلا وفيها ما لا يكون كذلك ولا ان ما يلزم سفلا فانما يلزم لانه صادف وجوده وجود رطوبة في محله ۞ ولان من الاجسام ما يصعب علينا تفكيكه فانما تصعب لاجل ما فيه من الدانيف صار التزاقا بان وجدنا احد محليه رطوبة وفي الاخر يوسة وذلك لانه لو لم يكن في احد محليه رطوبة وفي الاخر يوسة بل كان في كل واحد منهما رطوبة لما وجب ان يصعب علينا التفكيك كتالبف الما ونحوه ۞ ومما يدل على ثبوت السوسة خاصة ما قدمنا ان في الاعتمادات ما يلزم صعدا وفيها ما لا يكون كذلك وليس يلزم صعدا الا ان وجوده صادف وجود السوسة في محله ۞

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الرطوبة والسوسة لا يدركان لمسا ولا رودة ولا شبه الحاق انما هما مدركان كذلك فذهب الشيخ ابو علي الى انهما مدركان لمسا وخالفه الشيخ ابو هاشم فقال انهما لا يدركان لمسا ولا رودة ولا شبه الحاق انما الكلام في ان الرطوبة لا يدرك لمسا وهو انه لو كان مدركا لوجب لا يدركان غير هاتين الحاستين فاذا بينا انها لا يدركان بهما ثبت انها غير مدركين امتا الكلام في الرطوبة لا يدرك لمسا فلان ما يدرك لمسا يجب ان تكفي في ادراكه والعلم به مجرد حصول المحل الحيوة على وجه لا يكون بينها ساتر ولا ما يقدر بقدر الساتر وان الاحتاج في ذلك الى ضرب من الاختبار وذلك ان نعلم عليه فاز اندفع من بحث اصبعنا علمنا وجود الرطوبة هناك كما في الحرارة والبرودة لما كانا مدركين لمسا كفى في ادراكهما مجرد حصوله مع محل الحيوة معهما لان كل مدرك بحاسة واحدة والشرط في ادراكها لا يختلف ۞ ولان الرطوبة لو كانت مدركة لوجب ان يقع لنا الفصل بين قليلها وكثيرها كما في الحرارة والبرودة رد لانها لو كانت مدركة لوجب ان يحصل المحل بها على هيئة ۞ ثم يجب ان يثبت المعاقبة بينها وبين الحرارة والبرودة وقد علمنا خلافه ۞ واما الكلام في انها لا تكون كروية فالامر فيه اشهر وابين وذلك لانها لو كانت مدركة لوجب ان يقع لنا الفصل بين قليلها وكثيرها كما في الالوان ولوجب ان المحل بها على هيئة

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في سائر حال ما يسيل ويجري كالماء ونحوه اعلم ان هذه الاجسام انما تسيل وتجري بما يحصل فيها من المدافعة بين دافع يدفعها فتسيل وتجري ولهذا تستوي الحال في ذلك من الرطب واليابس لان التراب في بعض الحالات يسيل كالماء والعلة في ذلك ان الماء تنحصر بالاعتماد سفلا ثم يحصل المنع من التولد في تلك الجهة ولا في غير تلك الجهة بخلاف ذلك ان الزئبق اذا ملئ ركنا فانه لا يكون سيلانه مثل سيلان الماء وكذلك اذا لم يمكن الزئبق منفوخا فانه لا يكون اضطرابه على حسب اضطراب الماء ان لو كان فيه مثل الهواء ما فان الهواء الارطوبة فيه وكل ذلك انما يكون بما يحصل فيه من المدافعة ثم كذلك الحكم في سائر الماء يعات

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الياسر لا يصير رطبا بالمجاورة كالثوب اذا القي في الماء فانه لا يصير رطبا وانما يحاور احزاء الماء احزاء الصوف او القطن هذا اذا كان الحار لا يصير باردا بالمجاورة والبارد لا يصير حارا بالمجاورة الحار وانما قلنا ان الثوب وغيره من الياسات لا يصير رطبا بمجاورة الرطب لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون الموجب لذلك انما هو المجاورة لانه يحصل حسب المجاورة بقلة قلتها وبكثرة كثرتها فلو كانت المجاورة موجبة لذلك لوجب في كل ما حصلت فيه المجاورة ان يصير رطبا حتى اذا جمعنا من جسمين يابسين ان يصيرا رطبا وقد علمنا خلاف ذلك ولانه لو كان كذلك لوجب ان يكون قادرين على الرطوبة لانا قادرنا على المجاورة ومرجع القادر على السبب ان يكون قادرا على المسبب وقد علمنا خلاف ذلك ولانه لو كان كذلك لوجب ان لا فرق بين قليل الرطوبة وكثيرها ولانه لو كان كذلك لوجب ان لا يصير يابسا في اقرب الاوقات وقد علمنا ان الثوب يصير يابسا في اقرب الاوقات وهكذا نقول في الماء اذا القي في الجليد فانه لا يصير باردا به بل يحصل هناك احزاء من الجليد بجاورة احزاء من الماء وكذلك الماء اذا جعل حتى النار فانه لا يصير حارا ولكن يحصل فيما من احزاء الماء احزاء نارية فلو كان مدركا حارا وهكذا نقول فيما لا يكون ملونا انه لا يصير ملونا بمجاورة الملون كاللبن اذا ذر فيه زعفران فصرى على لون الزعفران فان اللبن لا يتغير لونه ولكن احزاء الزعفران تغمر احزاءه ويغطيها وهذا مبني على ان الرطوبة لا يصح وجودها الا في محل والذي يدل على ذلك هو ما قدمت ان من حكمها ان لا يصح ان يصير المحل بها رطبا فلو وجد لا في محل لكان لا محل لها ان يقال انه لا يصير المحل بها رطبا وهذا يودي الى خروجها عما هو عليه في ذاتها فلو قلنا ان المحل به يصير رطبا وجب ان يصير المحال كلها رطبة لفقد الاختصاص وهكذا في اليبوسة ولان الرطوبة واليبوسة لو صح وجود هما لا في محل وما ضدان وجب ان يكون بضاد هما على مجرد الوجود وان بطل اعتبار المحل ولو كان بضاد هما على مجرد الوجود وجب ان لا يصح وجود رطوبة ويبوسة في العالم فيهما علمنا صحة وجود هما لا في محل ولان الرطوبة واليبوسة لو وجدنا لا في محل لوجب ان لا يصح لزوم الاعتماد بالرطوبة سفلا وباليبوسة صعدا وان لا يصح التاليف التزاقا لان التاليف انما صار التزاقا بان يوجد في احد محليه رطوبة وفي الاخر يبوسة فلما ثبت صحة لزوم الاعتماد بهما وكون التاليف التزاقا علمنا انه لا يصح وجود هما لا في محل فاذا ثبت انه لا يصح وجود هما لا في محل فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في انهما هل يجب ان يحتاجا الى امر زايد على المحل كسائر ما يكون حكمه مقصورا على المحل من الالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة ام لا يحتاجا الى ذلك اما الكلام في صحة التفاعل بهما وصحة اعتمادهما كونهما مقدورين لله تعالى دوننا فقد مر في نظائره مما فلا وجه للاعادة فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في انهما لا يكونان مولدين او مولدين ام انهما يكونان متولدين ما قد علمنا ان هذه الاجسام لا يجوز ان يكون سالمها مولدا لها ولا واحد منها ولا واحد منها وكذلك ليس هاهنا ما يمكن الاشارة اليه فنقول انه مولد لها او لواحد منها فيجب ان ينفي كونها متولدين ولا يجوز ان يقال ان الرطوبة تولد الرطوبة لانه لو كان كذلك لوجب ان يولد في المحال والجهة لها ما يودي الى ما لا نهاية له من الرطوبة وان يكون الاجسام كلها بعضه الما وهكذا في اليبوسة ام الكلام في انه لا يجوز ان يكونا مولدين ما قد بينت انه ليس هاهنا ما يمكن الاشارة اليه فنقول انه مسبب لهما او لواحد منهما فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان الحموضة متولدة عن الرطوبة لان الحياة انما يصح وجودها عند وجود الرطوبة مع سائر الشرايط قيل له اذا كان الحياة انما يحصل عند الرطوبة مع امور اخر فليس اولى ان يقال ان الحياة متولدة عن الرطوبة دون امر اخر لفقد الاختصاص ولا يمكن ان يقال انه منها جميعا لان الاسباب الكثيرة لا يجوز ان تشترك في توليد مسبب واحد فالواجب ان ينفي كون الحياة متولدة عن الرطوبة فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الرطوبة واليبوسة ضدان فالكلام في هذا ظاهر من لانا نعلم انهما لا يجتمعان ويحصل اجتماعهما حتى يصير المحل صفة الماء والنار وليس ذلك الا لتضاد هما وليس للرطوبة ضد الا اليبوسة كما ليس لليبوسة ضد الا الرطوبة وليس لهما ضد ثالث ام الكلام في ان ما عدا هذه الموجودات لا يجوز ان يكون لها اصدادا ثالثة فالامر فيه ظاهر فان قيل ما انكرتم ان الخشونة ضد للرطوبة واللين ضد لليبوسة قيل له المرجع بالخشونة واللين الى التاليف مخصوصا والتاليف لا يكون ضدا لهما لانا لو كان هناك ضد يجوز لوجب دفعه مما مع توفر الدواعي فلما لم يقع مع توفر الدواعي علمنا انه ليس هناك ضد مقدور لنا فكذلك ضد ما يجب ان يكون كذلك لان مرجع القادر على الشيء ان يكون قادرا على حد ضده اذ لو كان له ضد ثالث لوجب ان يتأتى منا مع توفر الدواعي لانها مقدورة لنا فكذلك ضد ما يجب ان يكون كذلك لان في الارادة والكراهة انه ليس لهما ضد ثالث اذ لو كان لهما ضد ثالث لوجب ان يتأتى منا مع توفر الدواعي فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان هذه الرطوبات كلها جنس واحد او اجناس مختلفة وان اختلافها هل يبلغ حد التضاد ام لا ذهب الشيخ ابو هاشم الى ان الرطوبات هذه اجناس فرطوبة الماء جنس ورطوبة الدهن جنس اخر ورطوبة الزيبق جنس ورطوبة الرصاص جنس وان اختلافها هل ب

وقد علمنا ان هذا لا يمكن ان يقال في هذه الرطوبات ولا في عامة ما يمكن ان يقال في اخلاف هذه الرطوبات هو ان يقال انها تفصل بين رطوبة الماء وبين رطوبة الادهان فصلا بينا وكذلك تفصل بين رطوبة الزيق والرصاص ولولا انها مخلفة لما وجب وقوع الفصل بين بعضها وبعض وفي هذا الفصل اذا امكن ان يصرف الى امر سوى الاخلاف وهو ان يضام بعضها اجزاء يابسة وكصل هناك خلط على وجه مخصوص فلا يجب ان يصرف هذا الفصل الى اخلافها في انفسها ● واما الطعوم والروائح فلا باس بها في هذا الباب فلا يجب ان يكون الحكم لاحلها مخلفا ● واما ما يمكن ان ينصره القول باخلافها هو ان يقال ان هذه الرطوبات قد اخلفت احكاما واخلاف الاحكام ينبئ عن اخلاف الذوات الا ترى ان رطوبة الماء تحصل بها التراوي اذا صادف في محالفه يبوسة وان رطوبة الدهن لا يحب ذلك فيها ورطوبة الزيق يحصل فيها صعوبة التفريق ما لا يحصل مثل ذلك في رطوبة الماء والدهن ● واما ما يمكن ان ينصره القول بضاد بعضها بعضا هو ان يقال ما قد علمنا استحالة اجتماع رطوبة الماء والدهن حتى تصير المحل الصفة الماء والدهن وليس ذلك لاضداد بينهما ● ويمكن ان يجاب عن هذا ما يقال ان ذلك انما استحال لان رطوبة الماء لا تحلها احزاء يابسة ورطوبة الادهان تحلها احزاء يابسة فلهذا يستحيل اجتماع رطوبة الماء والدهن في محل لان ذلك يودي الى النفي والاثبات وهو الجمع بين الضدين وذلك بان يكون في المحل احزاء يابسة وان لا يكون هناك احزاء يابسة وهذا كما نقول ان المحل يستحيل ان يكون اسود حالة وعند حالة وذلك لان الحالة لا تحله احزاء بيض وان لا يكون ذلك فيه فاذا كان كذلك فالواجب الوقوف في مثل هذا ثم الوقوف في مثل هذا لا اخال يشذ من الاصول والقوانين ● وهذا آخر كتاب الرطوبات ● وبالله التوفيق ○

اعلم انه رحمه الله لما فرغ من القول في بيان المعاني التي توجب احوالا واحكاما للمحال وبدا بهذا الباب وهو كتاب الحموة لانها اصل في سائر المعاني التي تتعاقب على المحل وانها يترتب عليها فكانت البداية بها اولى ○

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وسهل والعون

الكلام في الحموة

قال رحمه الله اعلم ان التفرقة بين الحي والميت الى آخره ● قال ايده الله اعلم انه رحمه الله لما فرغ من الكلام في الانواع التي تختص احكاما المحال ولا يرجع منها الى الحملة حاله وصفة اخذ يبين احكام الانواع التي يرجع حكمها الى الحملة ويتكلم فيها وبدا منها بالكلام في الحياة لما كانت هي الاصل في صحة وجود سائر ما يرجع حكمه الى الحملة حتى لولاها والا لما صح وجود شيء منها ● وقدم هذا الفصل والغرض به اثبات صفة للحي تكون حيا زايدة على كونه قادرا وانه بتلك الصفة يصير في حكم الشيء الواحد ● ولما كانت التفرقة بين الحي والميت ضرورية جاز ان تشتبه الحال فيقول قايل ما وجه هذا الاستدلال والتفرقة بين الحي والميت ضرورية وهل هذا الاستدلال الا على ما هو ضروري ● اعلم ان زعم ذلك فقال الدلالة انما تستعمل للتفصيل الذي لا يعلم ضرورة وهو ان له تكون حيا صفة زايدة على كونه قادرا او مدركا فلا وجه اذا للتشنيع علينا في اقامة الدليل على ان القادر يجب ان يكون حيا ● ثم ذكر ان شيخنا ابا عبد الله كان يذهب الى ان الاستدلال على الصفة ممكن بكل صفة من صفات الحي التي لو لا كونه حيا والا لما صح حصوله عليها من كونه عالما وقادرا او مدركا ومشتهيا ونافرا ومريدا وكارها الى غير ذلك ○ وان الشيخ ابا هاشم كان يذهب الى ان الاستدلال على هذه الصفة انما يصح بكونه عالما وقادرا فقط دون الصفات الاخر قال وما ذكره الشيخ ابو عبد الله اولى لان حال هذه الصفات الاخر كحال كونه عالما قادرا من حيث انها لا تصح الا على الحي ومن حيث ان العلم بها كحصل قبل العلم بكونه حيا فلا معنى لقصر جواز الاستدلال على كونه حيا على كونه عالما وقادرا فقط دون ما عداهما من الصفات مع ان الاستدلال عليها بها ممكن كما يكون عالما وقادرا ● هذا في الواحد منا فاما في القديم تبارك وتعالى فان الاستدلال على كونه حيا لا يصح الا بكونه عالما وقادرا فقط ولا يمكن الاستدلال على ذلك بكونه تعالى مدركا لان العلم بكونه مدركا يترتب على العلم بكونه حيا وذلك لان الطريق الى كونه تعالى مدركا هو ان يتبين في الشاهد ان الواحد منا انما يتحقق هذه الصفة لكونه حيا بشروط فاذا كان الله تعالى حيا وكملت الشروط في حقه وجب ان تثبت له هذه الصفة فالعلم بكونه تعالى حيا لا يحصل بكونه مدركا فكيف يجوز ان يستدل بذلك على كونه حيا ● وكذلك فلا يمكن الاستدلال على كونه حيا بكونه تعالى مريدا وكارها لترتب العلم بهما على العلم بكونه حيا واما باقي الصفات فيستحيل على القديم عز وجل ان يحصل من هذه الجملة ان الاستدلال على كون القديم تعالى لا يصح الا بكونه عالما قادرا وان الواحد منا يصح الاستدلال على كونه حيا بكل صفة لو لا كونه حيا والا لما صحت عليه وكحصل العلم بها قبل حصول العلم بكونه حيا ● قال وان كان يجوز ان يثبت للاستدلال بكونه قادرا وعالما على كونه حيا مزية على الاستدلال بما عدا هما من الصفات من حيث ان العلم بكونه عالما وقادرا لا يقف على ما يقف عليه العلم بما عدا هما من الصفات المتعاقبة على الحي الا ان تلك المزية لا تمنع من صحة الاستدلال على ذلك بباقي الصفات فان ● قال فمتى كان لا يجوز ان يحلف طرق الادلة شاهدا وغايبا كيف جاز ان تقولوا بصحة الاستدلال على كون الحي حيا منا ببعض الصفات الراجعة الى الحملة المتعاقبة على الحي وتمنعوا من صحة الاستدلال على كونه حيا بتلك الصفات الا بكونه تعالى عالما قادرا ● واما ان يجوز واصحة الاستدلال على كونه تعالى حيا ببعض هذه الصفات كما جوزتم ذلك في حق الحي منا واما ان تمنعوا صحة الاستدلال على كون الواحد منا حيا بهذه الصفات الا بكونه عالما قادرا كما منعتم من ذلك في حق القديم تعالى فاما ان تقولوا ما قلتموه من صحة الاستدلال بها في موضع دون موضع فلا ● قال فاجاب ليس الامر على ما قلتم وذلك لان الدلالة فيما تدل عليه يجوز ان تكون مشروطة بشروط متى وجدت تلك الشرايط في موضع دلت على ما تدل عليه ومتى لم توجد تلك الشرايط في موضع لم يمتنع ان تدل عليه فتدل تارة ولا تدل اخرى لوجود الشرط وعدمه ○ قال رحمه الله الدلالة على كونه حيا بعد ما فرغ من هذه المقدمة قال ترتيب الدلالة على ذلك انا وجدنا في الشاهد ما يصح ان يكون عالما قادرا لكن هذه الجملة وما استحال ان يكون عالما قادرا كالجماد فانه على ما هو عليه من الجمادية يستحيل كونه عالما قادرا فاذا صح ان يكون عالما قادرا وجب ان يكون مغايرا لما استحال ان يكون عالما قادرا ● وذلك الامر اما ان يكون عالما قادرا او لا يكون عالما قادرا ● ولا يجوز ان يكون عالما قادرا لما مر من الامور لو لا ولا لم يكن يجب ان يصح كونه عالما قادرا ويستحيل على الاخر اولى من ان يستحيل كونه كذلك ويصح كون الاخر عالما قادرا وذلك الامر يجب ان يكون راجعا الى جملة هذه الاحوال لان هذا الحكم اعني صحة ان يعلم ويقدر انما صح فيها دون اخرها وابعاضها وليس ذلك لاكونه حيا ● قال وهذه الجملة التي افضت تحديد الحي بانه المختص بحالة لكونه عليها صح ان يعلم ويقدر ● وقال وكان هذا اولى من ان يقال ان الحي من صح ان يعلم ويقدر لكنا لو قلنا ذلك لكنا مستدلين بالشيء على نفسه ● قال الشيخ ابو جعفر فهر على مدرك ادام الله توفيقه ان هذا شيء نظر وذلك لان قوله الحي من صح ان يعلم ويقدر ليس بالاستدلال وانما هو تحديد ولو قيل اراديه انا لو قلنا ذلك لكنا قد حددنا الشيء نفسه فليس الامر كذلك وذلك لان كونه عالما قادرا غير كونه حيا فاذا جعل صحتهما على الجملة حقيقته لصفة اخرى لم يكن تحديد الشيء نفسه فان قيل هذه الصفة اذا وجبت احصاص هذه الجملة بصفة راجعة الى الجملة حيا فيجب ان يوجب ذلك في ذاتين يصح مواجهة احدهما ان تحيى ويستحيل من الاخرى ذلك حتى يكون هذا يصح ان يحيى مقارنا لما يستحيل ان يحيى بصفة راجعة الى الجملة وهذا فاسد لانه يودي الى ما لا نهاية له من الصفات الراجعة الى الجملة فاذا لم يجب ان يكون هذا دليلا على اثبات صفة راجعة الى الجملة في حق ما يصح ان يحيى لم يجب ايضا ان يكون عالما قادرا ان يكون مختصا بصفة راجعة الى الجملة وان وجدت مثل هذه الصفة اذ لو كانت دالة في بعض المواضع لكانت دالة في جميع المواضع

لان طرق الادلة لا تختلف **فاجواب** ان هذه الطريقة التي ذكرناها انما تقتضي ان من يصح ان يعلم ويقدر يمتنع ان لا يصح ان يعلم ويقدر بامر ما فاما ان ذلك يجب ان يكون صفة راجعة الى الجملة وذلك انا نعرفه بنظر اخر وتامل ثاني وعلى هذا قلنا ان ما صح ان يحكى يفارق ما يستحيل ان يحكى اذا نا في الواضح الاول الى ان ذلك لا يمتنع ان يكون صفة راجعة الى الجملة لاجاله لان هذا الحكم اعني صحة ان يعلم ويقدر انما ثبت لهذه الجملة دون احاد الاجزاء يجب ان يكون الامر الذي له ثبت لها هذا الحكم امرا راجعا اليها لا محالة ولما نظرنا في الموضع الثاني لم يوجد لنا النظر الى ان ذلك الامر يجب ان تكون صفة راجعة الى الجملة بل نبهنا على استحالة الصفة ذلك الامر الى صفة راجعة الى الجملة لان الجملة لا تدخل في كونها جملة انها حية ويستحيل ان تكون جملة قبل كونها حية وان تستحق صفة راجعة الى الجملة فعلمنا ان ذلك يجب ان يكون راجعا الى ما يصح معه وجود الحيوة من اللحمية والدمية والدهنية والدموية والحرارة والبرودة فبطل ما سالت عنه ٥ فان قال الصفة التي يحصل بها جملة الاجزاء الاحاد فكيف لا تختص بصفة راجعة الى الجملة **فالجواب** ان هذه الصفة ليس يرجع الى الجملة انما لم تصر الجملة واحدة الا لهذه الصفة فيستحيل على احادها الابعد ان تكون حية وقد تقدم ما اردناه من اثبات هذه الصفة مفصلة وبالله التوفيق ٥

فصل

ثم قال رحمه الله وهذه الصفة هي التي بها تصير الجملة في حكم الشيء الواحد قال ايده الله الغرض بعد الفصل ان هذه الصفة اعني كونه حيا هي الصفة التي بها تصير الجملة في حكم الشيء الواحد لان لمكان اختصاص الجملة بها يصح عليها اختصاصها بصفات راجعة اليها نحو كونه عالما قادرا مدركا مريدا كارها مشتهيا نافرا الى ما اشبه ذلك فصارت هذه الصفة في انها اصل لهذه الصفات اجمع حتى لا يصح حصوله دونها كالتخير في الجوهر فيما يتعاقب عليه من الاوصاف من كونه مجتمعا مفترقا ساكنا متحركا وصحة وجود الاعراض فيه الى ما اشبه ذلك من احكامه فان التخير هو الاصل في جواز تعاقب هذه الصفات على الجوهر ولولاه لم يصح كذلك كونه حيا هو الاصل في صحة تعاقب هذه الصفات على الجملة ٥ ولا بد للجملة من صفة لكونه عليها يصح تعاقب هذه الصفات عليها كما في الجوهر وانما وقع الاشتباه في تفصيل هذه الصفة وذلك لان من يقول ان الصفة هاهنا زايدة على كونه قادرا او لا يرجع بكونه حيا الا الى كونه قادرا ومن يقول ان كونه حيا غير كونه قادرا فانه صفة زائدة على كونه قادرا فالآن ما ان يبين ان احدى الصفتين غير الاخرى وتثبت الفرق بينهما ليسلم لنا اثبات هذه الصفة مفصلة **وطريق** الفرق بينهما هي ان صفة الحي في الذوات واحدة لا يفارق بعض احكامها بعضا في الاحيا وصفة القادر بن مختلفة في الذوات فالمفرق من الصفة في الذوات فالطريق والطريق الذي به نعلم اختلاف المختلفين ليس الا **والذي** يدل على ان صفة الحي في الاحيا واحدة هو انها لم تكن متفقة وكانت مختلفة لوجب ان يكون الى اختلافها طريق والطريق الذي به نعلم الفصل والاختلاف امور يلتبس احدها الادراك كما نفصل به بين ما يختص به السواد من الصفة وبين ما يختص به البياض من الصفة ونعلم به والثاني الوجدان من النفس كما نعلم الفصل والاختلاف بين كونا مريدين وبين كوننا كارهين الى ما شاكل ذلك والثالث اختلاف الحكمين فانه ايضا يتوصل الى اختلاف الصفتين على نحو ما نعلم اختلاف صفة كونه قادرا لكونه عالما لعلمنا باختلاف حكم الصفتين ٥ ومعلوم ان شيا من هذه الطرق غير حاصل في كون الاحيا احيا وفي صفاتهم بكونهم احيا لان الادراك لا يتاتى ولا اختلاف صفتي الحيين بكونهم حيا وكذلك يستحيل ان نجد من انفسنا اختلاف ذلك وكذلك لا يختلف احكامها في الذوات وذلك لان حكمها صحة تعاقب هذه الصفات على الذات لاجلها من كونه عالما قادرا مريدا كارها الى غير ذلك وهذا على ما نوى ثابت في الذوات اجمع فلا معنى للحكم باختلاف حكمها في الذوات وليس بعد ذلك الا تمانعها لان الاختلاف والمماثلة في طريق نقيض فاذا اختلف احدهما خالف الاخر فان قال وكيف يصح ما ذكرتم من ان حكم صفة الحي واحدة في الذوات مع علمكم بان كون الواحد منا حيا يصح كونه جاهلا مشتهيا نافرا وكون العدم تعالى حيا لا يصح كونه جاهلا مشتهيا نافرا على الاطلاق بعض الاحيا ما لم يصح منه في بعضها فهلا دل ذلك على اختلافها في الذوات **فالجواب** ان عدم كذلك ان كون الحي حيا لا يصح كونه جاهلا مشتهيا نافرا على الاطلاق وانما صح ذلك بشرط فلوجود الشرط في حق بعض الذوات ما صح هذه الصفات فيها لا لانه بمجرده يصح هذه الصفات على الاطلاق والشرط في صحة كون الحي حيا كونه جاهلا ان لا يجب كونه عالما والشرط في صحته كونه جاهلا مشتهيا نافرا والقديم تبارك وتعالى يجب كونه عالما ويستحيل الزياده والنقصان عليه فلهذا لم يصح كونه تعالى حيا على هذه الصفات لا لان صفة الحي في الذوات مختلفة فهذه جملة ما لكم يجب تحقيقه في هذا الفصل والله الموفق ٥

فصل

ثم قال رحمه الله وليس يرجع بالحي الى محل الحيوة ٥ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل الكلام على الاپكائي وابطال ما ذهب اليه ان الحي محل الحيوة ٥ والذي يدل على بطلان ذلك هو ان المحل لو كان محل الحيوة ومعلوم ان اكثر اجزاء هذه الجملة فيها حيوة وانها محال للحيوة لوجب ان يكون الواحد منا ممتنعا لاجل ان يصح ان يكون حيا ومعلوم خلافه ٥ قال ولا يمكن الاپكائي ان يرتكب ذلك ولا ان يقول بان بعض هذه الاجزاء يدخل البعض الاخر في الفعل فلا اجل ذلك ما يقع الفعل بداع واحد ومعلوم فساده فبطل قوله ان المحل المحيوة ٥ قال ولا يمكن الاپكائي ان يرتكب ذلك ولا ان يقول بان بعض هذه الاجزاء يدخل البعض الاخر في الفعل فلا اجل ذلك ما يقع الفعل بداع واحد وذلك لانه لو كان كذلك لوجب ان لا يصح ان يوجد في عضو من هذه الاعضاء حركة مبتدأة من دون ان توجد في البعض الاخر ومعلوم خلافه ٥ ويلزم عليه ايضا ان يصح من البعض العلم بما يجهله ان يصح من البعض ارادة ما البعض الاخر يكرهه كما يصح ذلك في الحيين المتفصلين ومعلوم فساده ٥ ويلزم عليه ايضا ان يصح في بعضها ان يعجز عما يقدر عليه البعض الاخر كما يصح ذلك في الحيين المتفصلين الاخر كما يصح ذلك في الحيين المتفصلين ولا شبهة في فساده ٥ ويلزم عليه ايضا ان يصح في بعضها ان يعجز عما يقدر عليه البعض الاخر كما يصح ذلك في الحيين المتفصلين ٥ ويلزم عليه ايضا ان يصح في كل جزء من هذه الاجزاء ان يكون قادرا ثم يقال يلزم صحة الطابع بينها كما يصح ذلك في القادرين المتفصلة

فالذي حكاه شيخنا ابو هاشم عن شيخنا ابي علي رحمهما الله هو ان الانسان انما سمي انسانا لمجموع هذه البنية فقط لا للدمية واللحمية وغيرهما وانه يسمى بهذا الاسم اذا حصلت هذه البنية المخصوصة وان لم يثبت هناك لحمية ودمية ودطوبة وغيرها وذكر الشيخ ابو هاشم رحمه الله عن بعضهم انه انما سمي به لمكان هذه البنية المخصوصة واختصاصها باللحمية والدمية والحموة وهو قول جرى للشيخ ابي علي في كتاب الانسان وهذا هو الاقرب وذلك ان الجماد اذا صور بصورة الانسان لا يقال انه انسان على الحقيقة وانما يقال انه مصور بصورة الانسان وعلى هذا دل قوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فنفخ فيه فيكون طيرا باذني الا ترى انه تعالى فصل بين الخالقين فجعله في احدى الحالين بهيئة الطير لما لم يثبت مع البنية الدمية واللحمية وجعل في احدى الحالين طيرا لما وجد هناك مع البنية اللحمية والدمية والحال في ذلك كونه في الانسان واحد فصح ان لا يسمى انسانا الا عند اجتماع هذه الامور التي ذكرناها مع البنية واللحمية والدمية والحموة ٠ الذي يمكن ان ينصر به قول شيخنا ابي علي رحمه الله هو ما يجري في كلامهم ان هذا انسان ميت وانسان حي فيسمونه في حال ما هو ميت انسانا وذلك يدل على ان تسميته بذلك الاسم انما هو لمجاورة البنية فقط ٠ وجعله الامر في ذلك ان هذا الخلاف راجع الى العبارة ولا وجه ولا تعلق له بالمعنى فلا وجه والحال هذه لتطويل الكلام فيه اذا ثبت ذلك قلنا فالانسان عندنا انما هو هذه الجملة المشار اليها المبنية هذه البنية المخصوصة فتحده بما يجري مجرى الاشارة ولا تحده بغير ذلك وذلك لان الحاجة الى الحد انما هي للايضاح والكشف والاشارة على الحقيقة في الكشف عن معنى الانسان اكشف واوضح من العبارة والحد فكان تحديدنا اولى واحرى ٠ اما تحديد الفلاسفة الانسان بانه الحي الناطق المائت فخطأ من وجوه احدها ان قولنا انسان اكشف واوضح من قولنا ناطق مائت ٠ ومن حكم الحد ان يكون اكشف من المحدود فاذا كان المحدود اكشف من الحد لم يكن الحد بان يكون حدا اولى من ان يكون محدودا بل بان يكون محدودا اولى وذلك لان الحد كله انما تكشف عن معنى كلمة اخرى على وجه مخصوص فايدتها ومنفعتها من ان يدخل فيه ما ليس منه او يخرج منه ما هو منه اذا كان اوضح من المحدود ٠ والثاني ان الحد يجب ان يتجنب فيه التكرار وما ذكروه من الحد فيه تكرار فايدة فيه وذلك لان الناطق لا يكون ناطقا الا وهو حي فكان من الواجب ان يحذفوا من الحد قولهم حي ويقتصروا على قولهم ناطق مائت ليلا يكون في الحد تكرار ٠ والثالث انهم اراد وا بالناطق المتكلم فقد اخرجوا الاخرس من الانسانية لانه ليس بمتكلم وقد علمنا ان الاخرس انسان فبطل قولهم ٠ والرابع ان الملك عليه السلام حي ناطق مائت ومع ذلك فلا يوصف بانه انسان وكذلك الجن حي ناطق مائت وليس بانسان وكذلك كان الذئب الذي تكلم مع اوس الخزاعي في زمن النبي صلى الله عليه وسلم حيا ناطقا مائتا فلو كان الانسان هو الناطق المائت لكان ذلك الذئب انسانا ومعلوم خلافه فبطل ما ذكروه من الحد لانه لا يمنع من ان يدخل فيه ما ليس منه كما لا يمنع من ان يخرج منه ما هو منه ومن حكم الحد ان يكون جامعا مانعا ما ٠ والخامس وهو ان الشيء انما يجوز ان يحد بما هو عليه في الحال ولا يجوز تحديده بما يحصل عليه بعد ومعلوم ان الانسان لا يجوز ان يكون حيا ناطقا مائتا في الحال فوجب القضاء ببطلان ما ذكروه من الحد وبصحة ما ذكرناه ٠ ثم الذي يدل على ان الانسان انما هو هذه الجملة دون امر زائد عليها وجوه ٠ منها ان احكام الحي التي تحدها من كونه مدركا ومتنهيا ونافرا الى غير ذلك راجعة الى هذه الجملة فوجب ان تكون هي الانسان الحي على ما نقوله ٠ ومنها ان العقل قد تقرر فيه حسن توجيه الذم الى هذه الجملة عند الاساءة وحسن توجيه المدح اليها اذا احسنت ولولا انها هي الحي الانسان المتصرف والا لم يحسن ذلك ٠ ومنها انا نعرف قصد الواحد منا ضرورة ولا نعرف الحي الذي هو قوله الخصم فلو كان الحي غير هذه الجملة لما جاز ان نعرف صفته ضرورة ولا نعرف ذاته ضرورة لانه انما يجوز ان يحصل العلم بصفة الشيء ضرورة اذا حصل العلم بذاته ضرورة فاذا عرفنا هذه الصفة ضرورة وجب ان يكون الذات التي لها هذه الصفة معلومة ايضا باضطرار ولا شيء هاهنا نعلمه ضرورة سوى هذه الجملة التي تدعي تحت المناقشة ٠ فان قال ما انكرتم ان العلم بحصل الحي وبصفته جميعا ضرورة الا ان احدهما يلتبس بالاخر فيلتبس الحي بالقصد فيجري ذلك مجرى المحل ولونه فان احدهما يلتبس بالاخر مع تغايرهما وحصول العلم بهما ضرورة والجواب عن ذلك ان ما كان من هذا الباب ممن حقه ان يسقدم العلم به او لام نفع الاشتباه واللبس به ومن غيره من بعد وهذه القضية مفقودة في مسئلتنا فان العلم لا يحصل عما ذكروه لا ضرورة ولا دلالة حتى نقال التبس احدهما بالاخر فبطل ما ذكروه ٠ وبعد فان الذي لاجله تشبه احد الامرين بالاخر امر ان اتفاقيان احدهما الحلول فانه يلتبس احد الامرين بالاخر على ما نعلمه من حال اللون ومحله والتباس احدهما بالاخر والثاني المجاورة فيها ايضا نقع الالتباس على ما نعلمه من التباس الخضاب باللحية لمكان المجاورة وقد علمنا ان شيأ وهذين الامرين غير حاصل في الحي وصفته فبطل السؤال ومنها قول الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى ما شاء كان ذلك من الآي فان كلها تدل على ان الانسان انما هو ما ذكرناه من هذه الجملة التي تشاهدها فانه تعالى بين ان الانسان هو المخلوق من هذه الاشياء المنتقل من حاله الى حالة وهذا لا يتم الا في حق ما ذكرناه دون ما ذكره المخالف ٠ وعلى هذه الطريقة يثبت احكام الانساب ولو كان الانسان ما ذكره المخالف من انه غير هذه الجملة التي نشاهدها والا لما صح ثبوت الانساب وفي ثبوت الانساب دلالة على ان الانسان ما ذكرناه ٠ قال وذكر الشيخ ابو القاسم البلخي رحمه الله ان ابا هاشم على ما حكى عن ابي اسحق ابراهيم النظام لقوله في الانسان مع ان ظاهر الكتاب يخالفه فهذه جملة ما اورده رحمه الله في هذا الفصل ولله الحمد ٠ فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان الخلاف كثير في الانسان الى اخره ٠ قال ايده الله قصد رحمه الله في هذا الفصل الى بيان اختلاف الناس في الانسان والكلام عليهم فما ذهبوا اليه من الاقاويل فذكر ان من الناس من اثبته امرا خارجا عن هذا الشخص على ما يقوله بعض الفلاسفة وهو الذي يحكى عن ابي سهل النيشابوري ومنهم من اثبته امرا متصلا بهذا الشخص ثم هو آخر قوا فمنهم من قال انه جسم لطيف شائك هذا الجسم وهو المحكي عن ابي اسحق النظام وربما عبر النظام عنه بالروح وهي عنده الحيوة ويجعله اعني الانسان جوهرا واحدا عالما لذاته ٠ ومنهم من قال ان الانسان انما هو روح في القلب وهو الاصواري ٠ ومنهم من قال انه شيء يسمى هذه الجملة وهو في القلب وهذا هو مذهب ابن الروندي ٠ ومنهم من قال انه جزء في القلب لا يتجزأ وهو قول الفوطي ٠ ومنهم من ذهب الى انه جزء في القلب وهو معمر وربما حكي عنه مثل قول الفلاسفة وهو انه لم يصفه بصفات الاجسام من الحركة والمكان وان العقد وان بدن هذا الجسد وتحركه وبسكنه ٠ ومنهم من قال انه جسم رقيق منساب في الجسد مشتمل بشكله فمتى كان عضو من ذلك فاذا قطع تقلص واذا امتنع التقلص تلف ومات وهو قول ابن الاخشيد ولم يسبقه احد في ذلك ٠ وذهب بشر المعتمر الى ان الانسان هو هذه الجملة والروح معها نعة الروح من جملة الحي وهذا ضعيف لانه لما راى ان كون الحي حيا لاجل الامع الروح عدها من جملة الحي وذلك لا وجه له لانه ليس يجب اذا لم يتم كونه حيا الا مع الروح ان يعد الروح من جملة الحي الا ترى ان كونه حيا قد لا يتم الا مع اشياء كثيرة من الحرارة والبرودة وغيرهما

ثم ولم يجب ان يعد الحرارة والبرودة من جملة الحي كذلك الحال في كونه حيا مع الروح مبين ذلك وبوضحه ان المتحرك لا يتم كونه متحركا الا بالحركة ثم الانتقال ان المتحرك هو المحل والحركة كذلك الحال يجب ان يكون مثله للروح مع كونه حيا والذي يبطل هذه المذاهب كلها سوا قيل ان الانسان امر وراء هذه الجملة منفصل عنها او قيل انه شئ متصل بهذه الجملة هو انا قد علمنا يقينا ان احكام الاحياء ثابتة في هذه الجملة وثباتها فيما عداها مشكوك فيه وفي كونه انيا فكيف يجوز ان يجعل الانسان امرا اخر وراء هذه الجملة او شيا متصلا وهل ذلك الا تمسكا بما يجوز شبوته ويجوز انتفاوه وعدولا عما هو مقطوع عليه غير مشكوك في شبوته وحصوله **وبعد** فلو كان الانسان الحي غير ما عرفناه من هذه الجملة لكان لا يصح ادراك المدركات بهذه الحواس والاعضا لان الادراك انما يصح ممن هو حي والحي على هذه القاعدة التي اسسوها دون هذه الجملة وهي في حكم الغير لذلك الحي وليس يجوز فيما هو غير المدرك ان يدرك به وهكذا الحال في الالام والحرارة والبرودة الى ما شاكلها وذاك انا لا يصح منا ادراكها الا بمحل الحيوة فيه او بمحل الحيوة في الغير فاذا لم تكن هذه الجملة حية ولم تكن محل الحيوة وجب ان يستحيل منها ادراك هذه المدركات ومعلوم خلاف فوجب ان يكون الحي الانساني ما قلناه من هذه الجملة دون ما قالوه **وبعد** فاذا قبل ان ذلك الحي هو المدرك دون هذه الجملة يجب ان يكون ادراكنا لما ندركه من هذه المدركات ان يكون منتفضا لان ما هو مدرك صار في الحقيقة مستورا بالغير وما هذا حاله فلا بد من تناقص ادراكه على ما نعلمه من حال العضو المحدر ومعلوم خلافه فيجب ان يكون المدرك انما هو هذه الجملة دون غيرها واذا كان كذلك فيجب في الانساني ان يكون هذه الجملة على ما قلناه دون ما قالوه **وبعد** فلو كان الانسان الحي امرا بانيا عن هذه الجملة وكان هو المصرف لها لكان لا بد من ان يكون قادرا بالقدرة لوجوب كونه محدثا لا محالة ومعلوم ان القادر بالقدرة لا يمكنه ان يفعل في الغير الا باعتماد يتعدى به فعله اليه واذا كانت هذه الجملة في حكم الغير على ما قالوه من الحي الانساني فالواجب ان لا يمكنه تصريفها الا باعتماد يفعله فيها فكان يجب والحال هذه ان يجد مدافعه غيرنا عند تصريفاتنا ولا شبهة في فساد ذلك **وبعد** فكان يجب وهو شئ واحد ان لا يصح منه ان يحرك جسمين في وقت واحد لانه يحتاج في تحريكه في جهتين الى حركة في جهتين واستحالة حركة الذات الواحدة في الوقت الواحد في جهتين معلومة فكيف يجوز ان يقال انه جزو واحد غير هذه الجملة **وبعد** فاذا كان الانساني الحي غير هذه الجملة فان من الواجب الذي لا يجوز خلافه ان نجد المشقة في تحريك هذه الابعاض والاجزا وفي التصرفات كما نجدها في حمل غيرنا ونجدها عند غلبة الدم على البدن **وبعد** فلو كان الحي غير هذه الجملة وكان هو المدبر لها لوجب ان يصح منه ان يدبر غير هذه الجملة كما صح منه تدبيرها بل كان يجب ان يصح في الجنين ان يشترك في تدبير شخص واحد وهذا يقضي ارتفاع الثقة باحكام الافعال من المدح والذم لتجويز ان تتبدل المدبر لهذه الجملة واستقاله الى غيرها ۞ **ويلزم** ان لا يقع فعل الواحد منا على وتيرة واحدة **وبعد** بدواعيه وقصوده وان الاجزا افعاله على طريقة واحدة في الدواعي والقصود ومعلوم خلافه فوجب القضا بان الانساني هو هذه الجملة دون ما قالوه **وبعد** فلو كان الحي الانساني ما قالوه دون هذه الجملة لوجب في الواحد منا ان لا يحد كونه عالما كما انه من اجله صدره ان العالم انما هو الحي والحي عندهم ما قالوه دون هذه الجملة وفي علمنا بوجد ان ذلك من ناحية الصدر دلالة على ان الانساني الحي انما هو هذه الجملة فقط دون ما ذهب اليه مخالفونا ۞ **واما** الفلاسفة فانهم يعبرون عن الانسان النفس فكل ما يجري في كلامنا انه كلام في الانساني فانه يجري في كلامهم انه قول في النفس فيعبرون عما نعبر عنه بالانسان ويعنون به الحي المتنفس

فصل ثم ذكر رحمه الله وقد اختلف وجوه الشبه لمن خالف في الانساني الاخر ۞ **قال** ابو هاشم رحمه الله الكلام في الانسان وبين بطلان ما ذهب اليه القوم بالوجوه التي ذكرها افرد هذا الفصل للكلام على ما يورد عليه من الشبه في ذلك وبداقيه مما كان النظام يورد وهو ان بعض هذه الجملة اذا لم يكن حيا فبانضمامه الى ما ليس بحي لا يصير حيا كقطيفة في نفي الجزا ما ليس بطويل اذا انضم الى ما ليس بطويل لا يجوز ان يصير طويلا قال يعلى ذلك يجب ان نقول ان كل بعض من هذه الابعاض حي ليصح اذا انضم الى غيره ان يصير حيا وهذا تخيلونه فيجب ان يقولوا ان الانساني غير هذه الجملة وهو الذي اردته في الحركة لانه لا يثبت شيا من الاعراض سوى الحركة ولا يمكنه الانفصال عنها على انا قد ذكرنا في كتاب الجواهر ان هذه الطريقة تنتقض بالطعم والرائحة فانا نعلم ان ما ليس بمر ينضم الى ما ليس بمر فيصير مرا او ما ليس بقميص ينضم الى ما ليس بقميص فيصير قميصا الى غير ذلك من الوجوه فيجب فساد ما قاله وسقوط ما جعله وجها في ذلك **شبهة اخرى له** وهو ان الواحد منا قادر لنفسه عالم لنفسه وحي لنفسه فلو كان الانساني الحي هذه الجملة دون ما عداها لوجب ان يكون كل جزو من اجزايها عالما قادرا لان صفة الذات ترجع الى الاحاد والاجزا ومعلوم خلافه فيجب ان يكون الحي الانساني غير هذه الجملة **والجواب** ان هذه الشبهة مبنية على ان هذه الصفات التي يستحقها الواحد منا هي مستحقة للنفس وعندنا ان احدنا يستحيل عليه استحقاق شئ من هذه الصفات للنفس ولا للزم في الاحياء اجمع ان تكون بهذه الصفات حتى يكون عالمة قادرة حية لانها متماثلة والمماثلان لا يجوز ان يفترقا في صفة النفس وانما تم لابي اسحق ابرهيم النظام ما قاله من حيث اعتقد اختلاف الجواهر وذلك ما قد ابطلناه في كتاب الجواهر ورددنا على ما بنيها فسقط ما قاله **شبهة اخرى** وتحريرها ان الحي لو كان هذه الجملة لوجب ان تكون حية بحيوة واذا كان كذلك ومعلوم خلافه فيجب القضا بان الحيوة انما توجب الحكم لمحلها لو كان محلا للحيوة ومعلوم خلافه لان الحيوة لا تحل الجواهر ولو كان كذلك لوجب ان يكون كل جزو من اجزايها حيا كما ان كل جوهر متحرك يجب ان يكون متحركا وقد علمنا ان كل جزو من اجزا الملو احد منا لا يكون حيا

بل كل جنس منها فما ثبت له من الحكم يكون موقوفا على الدليل فليس يجب اذا كان حكم المحركة مقصورا على محلها ما يجب في الحصوة مثله حتى يكون حكمها مقصورا على محلها لان الدالة
فرقت بينها في ذلك وغير ممتنع في بعض الاعراض ان يرجع حكمه الى الموصوفات كثيرة تستحق صفة واحدة ترجع الى جملتها دون اجزائها واحادها فهكذا كونه حيا
لا يمنع ان يثبت لهذه الجملة دون اجزائها وابعاضها ∴ فاما الاوايل من الفلاسفة فانهم تعلقوا بان الحركات الموجودة المعهودة على ضربين طبيعية وقسرية فحركة
الانسان لا تخلو منها فاما ان تكون طبيعية او اما ان يكون قسرية لا يجوز ان يكون طبيعية لانها كانت حركة طبيعة جرى على طريقة واحدة ولون واحد كحركة الماء
والفلك الى ما اشبه ذلك ومعلوم ان حركة الانسان بخلافه فيجب ان يكون قسرية واذا كان كذلك فلا بد من فاعل يقسرها يقسر هذه الجملة على هذه الحركات اما خارج
الذات او داخلها واذا لم يجز في القاسر ان يكون خارج الذات فيجب ان يكون داخلها وهو الانسان الذي نذهب اليه والجواب عن ذلك انكم قد اخللتم
بقسمة اخرى غير ما علموه لانكم قلتم ان الحركات لا تخلو اما ان تكون طبعية واما ان تكون قسرية ولغاية ان تقول واما ان تكون اختيارية وهو حركة الانسان الخ.
هذا انما يصح لهم لو تمعنى الطبع وسلمنا كونه معقولا فكيف والطبع غير معقول على ما بين في موضعه قسمة قالوا هذه الجملة يصح عليه الزيادة
والنقصان فتصير سمينا بعد ما كان مهزولا ومهزولا بعد ما كان سمينا فلو كان الانسان الحي الفعال هذه الجملة لم يصح ثبوت احكام الافعال من المدح والذم
وغير ذلك لانه اذا صار سمينا بعد ان كان مهزولا وقد صار الحي الفاعل للقبيح غير ما كان فيجب ان يقبح ذمه وكذلك الحال فيمن كان سمينا ثم صار مهزولا فانه كان يجب
ان يحسن ذمه لان الحي الفاعل للقبيح صار غير ما كان وهكذا الحال في طريقة المدح والعظم وفي علمنا بثبوت احكام الافعال على الاحوال كلها ما يدل على ان الانسان
لا يجوز ان يكون هو هذه الجملة وانه يجب ان يكون امرا اخر لا يجوز عليه الزيادة والنقصان والجواب عن ذلك ان ها هنا اجزاء لا يكون الحي حيا الا معها
وتلك الاجزاء يسميها اجزاء الاصل واجزاء اخر يبقى الحي مع دونها حيا وهي اجزاء الاطراف الجارية مجرى الشعر والظفر فاحكام الافعال اذا توجهت فانما يتوجه
الى الاجزاء التي يسميها اجزاء الاصل دون الاجزاء التي تجري مجرى الشعر من اجزاء الاطراف ولو تفضل الله العلم تلك الاجزاء التي اجزاء الاصل لكنا نوحد الدم لها فقط
لكنا لما فقدنا هذا العلم ذممناه على الجملة وقصدنا تلك الاجزاء ∴ ولا يعترض ذلك قول القايل لو كان كذلك لكان يجب ان يسوغ لنا العلم بتلك الاجزاء حتى يمكننا
ان نقصد بالذم تلك الاجزاء وذلك لان العلم بها على وجه الجملة قد سبق فيكفي ذلك في حسن توجيه احكام الافعال اليها وقريب من هذه الشبهة عن ذلك
ان يقال اذا كان الانسان في الاول هو هذه الجملة المهزولة فيجب اذا سمنت في الثاني ان لا يعلم انه الانسان الذي كان من قبل لان العلم لا يتعلق الا على ما هو
ان يقال العلم في تعلقه بما تعلق به لم يتغير ولم يختلف لانه في الحالين ينصرف الى الاجزاء التي لا يصير الحي حيا من دونها ولا يتغير عنها في كونه حيا فبين ذلك وبين صحة
ان الفسيل اذا كان صغيرا ثم كان من بعد كبيرا فانا نعلم الآن وهو نخل كبير انه الذي كان فسيلا صغيرا فلا يختلف حال العلم في تعلقه بما تعلق به واذا كان النخل
هو ذلك الفسيل الصغير فهكذا يجب ان يكون هذا الرجل السمين الذي ازدادت اجزاؤه وابعاضه الآن ان يكون ذلك الرجل المهزول في الاول شبهة
وهي ان الحي لو كان هو هذه الجملة لوجب ان يكون حيا حيوة ولو كان كذلك لم يجز ان يوجب تلك الحيوة صفة الحي لكل جزء من اجزائه بل كانت توجب الصفة لجملة
هذه الاجزاء فاذا كانت الحيوة توجب صفة الحي لجملة هذه الاجزاء والشخص مهزول فيجب اذا ازدادت اجزاؤه وصار سمينا ان لا يصح من تلك الحيوة ان يجب كون تلك
الزيادة من الاجزاء من جملة الحي لان المعنى اذا اوجب صفة لمحل او حله لم يجز ان يوجب صفة لغيره مما لا يذكر يجري مجرى ان يقال ان العلم يتعلق بالشيء لم يتعلق بغيره
بعد تعلقه به فكما ان هذا محال فهكذا في الحياة وجب ان يكون الحال فيها كذلك حتى يستحيل ان تاثيرها في كون اجزاء البيتين من جملة الحي بعد ايجابها صفة الحي للجملة
المهزولة واجزاء الاصل والجواب عن ذلك ان الحيوة في كلتي الحالتين لم تخرج من ان توجب الصفة للجملة فانها توجب صفة الحي للجملة ابدا فمهما كانت
الجملة مهزولا اوجبت الحيوة صفة الحي لها وفي جاز سمنها لم توجب الحيوة صفة الحي الا لها ايضا الا ان هذه الاجزاء اذا ازدادت دخلت بتلك الحيوة في جملة الحي
وفارق حالها حال العلم لانه ليس هناك الا معلوم واحد فيستحيل تعلقه بغير ما تعلق به واشبهت القدرة التي لها مقدورات كثيرة فلو قدرنا تقضي
بعض المقدورات وقدرنا صحة الاعادة في مقدور قدر العباد لعاد تعلقها كما كان فتكون في كلتي الحالين مقتضية لايجاد جملة من المقدورات فهذه طريقة القول في ذلك
فصل قال رحمه الله اذا صح في الحي انه هذه الجملة الى اخره ∴ قال ابو الهذيل رحمه الله ان الحي انما هو هذه الجملة دون ما عداها من اجزاء
متصلا بها او منفصلا عنها وابطل جميع ما يورد من الشبهة في ذلك اراد ان بين جهة استحقاق الجملة لهذه الصفة وذكرانها مستحقة لمعنى هي الحيوة والطريقة في ذلك
كالطريقة في اثبات الاعراض فانا قد علمنا ان الواحد منا حصل حيا مع جواز ان لا يحصل حيا والحال واحدة فيجب ان يكون ها هنا معنى خصص وآثر بوثر في كونه حيا
لولاه لم يكن يكون حيا او لى من ان لا يكون كذلك ولسبر ذلك الامر المعنى هو الحيوة ∴ اما تجدد هذه الصفة فما لا يمكن ان ينازع فيه واما حصولها على طرفي الجواز
فانما فلنا ذلك لانها لو لم تحصل مع الجواز لوجب ان يكون قد حصلت مع الوجوب اذ لا واسطة بين الجواز والوجوب فاذا لم يكن جائزا كان واجبا واذا لم يكن واجبا
كان جائزا كما ان الشيء اذا لم يكن معدوما كان موجودا واذا لم يكن موجودا كان معدوما لما لم يكن بينهما واسطة ولا يصح في هذه الصفة اعني صفة الحي ان يكون حاصلة
بطريقة الوجوب فان قيل لم لا يجوز ذلك قيل له لان هذه الصفة لو حصلت مع الوجوب لم يكن ها هنا ما نضيف اليه الوجوب الا ذاته وما هو عليه في ذاته
ولا يجوز في المحن منا ان يستحق هذه الصفات للذات ولا لما هو عليه في الذات لان هذا يقتضي ان يكون كل جزء من اجزاء الواحد منا حيا لان صفة الذات ترجع الى الاجزاء دون الجمل ومعلوم ان كل جزء من اجزائنا يستحيل كونه حيا فوجب القضاء بان حصول هذه الصفة انما هو على جواز لا على وجوب ∴ وهذه الطريقة
اسلم مما يقال انه مع حصول سايرما تحتاج اليه الحي في كونه حيا قد يجوز عن هذه الصفة اعني عن كونه حيا على ما تعلمه من حال الميت فانه قد حصل له سايرما
ما تحتاج اليه في كونه حيا الا معنى هو الحيوة ∴ وذلك لانه لا طريق الى هذا ولقايل ان يقول بل لا يصح الا ان يكون حيا عند حصول سايرما تحتاج اليه
في كونه حيا ويستحيل ان لا يكون وقد تكاملت الامور وجسد الميت لم تتكامل فيه سايرما تحتاج اليه في كونه حيا والا كان يجوز لا محالة واذا قال هذا لم يمكننا الانفصال عنه
لانه لا يمكننا ان ندعي ثبوت سايرما تحتاج اليه في كونه حيا للميت ما خلا الحيوة لان ذلك لا دليل عليه ولا طريق اليه فيجب ان يعتمد ما قلناه من حصول
هذه الصفة مع الجواز واذا كانت هذه الصفة حاصلة مع الجواز فيجب ان يكون لا مرجحا والا لم يكن الحصول اولى من ان لا تحصل وذلك الامر ليس الا
وجود معنى فان قيل ومن اين هذا فالجواب لا يخلو اما ان يكون حصولها لذاته او لصفة من صفاته او لغيره فاذا لم يجز ان يكون لذاته

والا

والا كان يجب في الجواهر ان تكون حيّة لانها متماثلة والمتماثلات يجب اشتراكها في صفاتها الذاتية ∴ ويلزم ان يكون كل جزء من هذا المحل حيًا لان صفة الذات ترجع الى الاحاد والاجزاء ∴ ويلزم استحالة خروجه من كونه حيًا لان صفة الذات يستحيل خروج الذات عنها ∴ ولم يجز ان يكون لما هو عليه والا استحال الخروج عن كونه حيًا مع وجوده كاستحالة خروجه من تحيزه مع كونه موجودًا ∴ ولم يجز ان يكون لصفة اخرى من صفاته من وجوده وكونه كائنا والا لم يخرج قط من كونه حيًا مع وجوده لان الموثر في كونه حيًا وهو كونه موجودا او كونه كائنا حاصل ومعلوم خلافه فانه مع كونه متحيزًا ومع كونه موجودا ومع كونه كائنا لم يخرج من كونه حيًا ∴ ولم يجز ان يكون لحدوثه ولا لحدوثه على وجه والا كان يستحيل كونه حيًا في حالة البقا ولا لصفة ازيد من ذلك فيجب ان يكون كونه حيا لغيره وذلك الغير لا يخلو اما ان يكون تاثيره في تلك الصفة على طريق الصحة او يكون تاثيره فيها على طريق الوجوب والايجاب فاذا لم يجز ان يكون تاثيره فيها على طريق الصحة والا كان الموثر فيها انما هو الفاعل وليس يصح من القادر الفاعل تحصيله على هذه الصفة اذ لو كان كذلك لكان له صفة من الصفات توثر في هذه الصفة اعني في كونه حيًا وشيء من صفات الفاعل لا يثبت له تاثير في تحصيله على هذه الصفة لان الذي يشتبه الحال فيه انما هو كونه قادرًا وكونه قادرًا لا يتعدت طريقه الاحداث ○ ولانه كان يلزم استحالة حصوله على هذه الصفة في حالة البقا لان الفاعل لا تاثير له فيما يوثر فيه الا في حالة الحدوث ∴ وكان يلزم ان لو كانت بالفاعل ان لا يثبت التزايد فيها لان الصفة المتزايدة لا بد من ان تستند الى امور تتزايد من علل تتزايد او شروط تتزايد ومعلوم ان كونه حيًا يتزايد فيجب اذًا ان يستند الى علل تتزايد دون الفاعل لان حاله الذي يوثر في هذه الصفة لا يجوز ان يتزايد وجب ان يكون تاثيره فيها على طريق الايجاب وليس ذلك بامر معقول ولا ممكن لانه يجب ان يكون معدومًا والا لم يكن له اختصاص بعض الاحياء دون بعض فكان يلزم ان يوجب سائر احسام العالم حيه ∴ ولان المعنى المعدوم لا يجوز ان يثبت له حظ الايجاب لان ايجاب الموجب لما يوجبه مقصور على حصوله على ما هو عليه في ذاته وذلك مشروط بالوجود ∴ ولانه لو كان حيًا لموجب لا صفة له في الوجود والعدم بلا ابتداء الوجب ان يكون حيًا لا ابتداء او هذا يقود الى القدم وذلك باطل وجب ان يكون حيًا لموجب موجود وهو الحياة التي نرومها ∴ هذه الطريقة سديدة في اثبات الحيوة ∴ وطريقة اخرى وهي ان تعتبر التفرقة بين المحلين فنقول هذا ان المحلان يصح الادراك باحدهما دون الاخر فوجب ان يكون ما صح الادراك به محتصًا بمعنى لا يوجد فيما لا يصح الادراك به والا لم يمكن احدهما بصحة الادراك به اولى من الاخر وليس ذلك المعنى الا الحيوة ∴

فصل ثم قال رحمه الله ويقع الكلام من بعد في فصل هذا المعنى الذي هو الحي ثم قال ايده الله لما مس رحمه الله ان الواحد منا لا يكون حيًا الا لمعنى هو حيوة وجاز في هذا المعنى ان يلتبس بغيره كالقدرة من حيث ان الحي لا يكون حيًا الا وهو مدرك ولا يكون قادرًا الا وهو مدرك ولا يكون قادرًا الا لمعنى ولا يكون حيًا الا لمعنى والطريقة في ذلك هي ان يقول انما لاجله يكون الحي حيًا متماثلا في الذوات وما لاجله يكون قابلا هلا كان المرجع بالحيوة الى القدرة وبالقدرة الى الحيوة ∴ فان قال ومن اين ان ما لاجله يكون الحي حيًا متماثلا في الذوات القادر قادرًا مختلفا في الذوات فكيف يجوز والحال هذه ان يكون المرجع بالنوعين الى نوع واحد ∴ فالجواب لان ما لاجله يكون حيًا فاخص احكامه انما هو صحة الادراك به وهذا مما قد اشترك فيه نوع الحيوة فوجب ان يكون متماثلا كما ان نوع الفاعل لما كان من اخص احكامها اسقاط الحي به وجب بالاشتراك فيه التماثل كذلك في مسالتنا يجب ان يكون مثله فان قيل ومن اين ان ما لاجله يصح الفعل مختلف في الذوات فالجواب لان ما لاجله يكون حيًا فاخص احكامه انما هو صحة الادراك به وهذا مما قد اشترك فيه نوع الحيوة فوجب ان يكون متماثلا كما ان نوع الفاعل لما كان من اخص احكامها اسقاط الحي به وجب بالاشتراك فيه التماثل كذلك في مسالتنا يجب ان يكون مثله فان قيل ومن اين ان ما لاجله يصح الفعل مختلف في الذوات قيل له لان يغاير المتعلق ينبي عن تغاير المتعلق واختلافه فنفيه فاذا لغا يوجب متعلق القدر وجب اختلافها لا محالة واذا كان كذلك وجب في النوع المتماثل ان يكون غير النوع المختلف ابدًا ولا يجوز ان يقال ان الاختلاف والتماثل يرجعان الى معنى واحد لان المعنى الواحد يستحيل ان يكون متماثلا مختلفا ∴ بين صحة ما ذكرناه ويوضحه ان صحة الادراك بالحيوة تتعلق بغير ما يتعلق به القدرة في صحة الفعل ولا تتعلق بما تتعلق به القدرة في ذلك فلو كان المرجع بالقدرة والحيوة الى معنى واحد لكانا تعلقان بالشيء الواحد على هذين الوجهين وقد عرفنا خلافه فوجب ان يكونا غيرين ∴ **وبقرب** من هذا الوجه ان يقال ان صحة الفعل المعنى حكم ينبي عما هو عليه في ذاته من الصفة التي تتميز بها عن غيره وصحة الادراك بالمعنى حكم ينبي عما هو عليه في ذاته من الصفة التي تتميز بها عن غيره فلو كان هذان الحكمان للذات الواحدة وجب اختصاصهما بصفتين مختلفتين للتفسير ولا يجوز ذلك في المحدث فوجب القضا بان الصفتين انما هما لمعنيين مختلفين ○ الآن الاول اولى وذلك لانا يقابل ان يقول ما انكرتم ان كل واحد من الحكمين يرجع الى صفة واحدة اذ الصفة الواحدة يجوز ان يثبت لها احكام مختلفة على ما نعلمه من حال التحيز من الحدوث ومن صفة ذات القديم تعالى فوجب ان يكون المعتمد ما بدانا بذكره اولا **طريقة اخرى** وتحريرها وهو انه قد ثبت ان الواحد منا قد كان يتناقص قدره وحالته في الادراك المنبي عن الحيوة على ما كان عليه لم يخلف فلو كان المرجع بالمعنيين الى شيء واحد لكان اذا تناقصت القدرة ان تناقص ادراكه كما تناقص قدره ومعلوم خلافه فوجب ان يكون الحيوة غير القدرة والقدرة غير الحيوة ∴ فان قال ما انكرتم ان الواحد منا لا يسقط قدره وحاله في الادراك على ما كان عليه وانما لا يصح الفعل منه على الحد الذي كان يصح منه اولا لانصباب مواد ورطوبات الى اعضائه تمنعه من الفعل قيل له هذا لا يمكن دعوته في المريض المدنف وهو يتناقص قدره وحاله في الادراك المنبي عن الحيوة على ما كان عليه من قبل وانما قلنا ان ادعا انصباب المواد الى اعضا المريض المدنف لا يمكن لانه مع ما يحتمه به من النحول والهزال والذبول بنا في حاله انصباب المواد فبطل ما قالوه ∴ فان قال ما انكرتم ان حال القدر لم تختلف كحال الادراك الا ان الفعل انما تعذر منها للخلل الحاصل في العضو على مثل ما يقال في المتعب فان حاله لا تنفاوت في كونه قادرًا وفي القدرة وانما يتفاوت في صحة الفعل بحسب وجود التعب وعدمه كذلك في مسالتنا الجواب ان المتعب يتناقص قدره عندنا فلو كان هذا كالمتعب لكان يجب ان يتناقص قدرته ثم ولو كان هو والحيوة واحدًا لوجب ان يناقص حيوته كما تناقص قدره ومعلوم خلافه لان ادراكه المنبي عن الحيوة على ما هو لم يخلف فان قيل ما انكرتم ان حاله في القدرة على ما كان عليه كحاله في الحيوة الا ان تعذر الفعل منه لمنع من جهة الله تعالى والجواب عن ذلك ان امساع الفعل منه لو كان لمنع حصل فيه من جهته تعالى لكان طريقه العاده فكان يجوز ان يخلف الحال فيه

فان قيل ما انكرتم ان حاله في القدرة على ما كان عليه من قبل الا ان امتناع الفعل منه لما حصل من الاسترخا في اعضايه فيجاز ذلك بصحة الفعل منه وان لم يخلف حاله في الادراك

فالجواب ان هذا لا يصح وذلك لانه لو كان كذلك لوجب ان يتميز للطبيب الحاذق استرخاء اعضائه وان يظهر ذلك له وقد عرفنا خلافه **واجد** ما يورد في التميز من القدره والحيوة ان يقال لو كان القدرة هي الحيوة والحيوة هي القدرة لكان يجب في كل ما صح الادراك به ان يصح الفعل به ابتدا ومعلوم ان شحمة الاذن يصح الادراك بها ولا يصح الفعل بها ابتدا فيجب ان يكون الاختلاف دليلا على تغاير الحيوة والقدرة واخلافهما فان **قيل** ما انكرتم انه انما لم يصح الفعل بها لان القدرة في صحة الفعل بها تحتاج الى المفصل ولم يوجد هذا في سحمة الاذن فالجواب ليس الامر على ما قدرتم بل هناك ما يجري مجرى المفصل وهو الغضروف وعلى هذا صح ان نحرك بها يدنا مرة دون ان نحرك الغضروف كما يصح في الخيط الممدود بحايط او شجر ان نحركه دون الشجر والحايط فبطل ما قاله **قال** ولا يمكن الخصم ان يدعي الحاجة في صحة الفعل الى امور ازيد مما حصل عليه هذا المحل لا سيما والمعنى اذا اوجب حكمين فما لهما يجب ان يكون على سواء في ان كل واحد منهما يحتاج الى ما يحتاج اليه صاحبه ولا يحتاج الى ازيد من ذلك **دلالة اخرى** وتحريرها وهو انه قد ثبت ان حال الواحد منا يزداد في صحة الفعل منه وكونه قادرا فلا يزداد حاله في قوة الادراك بل هو على ما كان عليه وقد يزداد حاله في قوة الادراك وحاله في صحة الفعل منه على ما كان عليه لم يختلف فيجب اذا فما يصح الفعل لاجله ان يكون غير ما يصح الادراك لاجله والا كان لا يصح هذا الاختلاف والتفاوت **دلالة اخرى** وهو انه قد ثبت ان احوال القادرين يختلف في صحة الفعل مع اشتراكهما في الحيوة بل مع اختصاص احدهما بمزيد من الحيوة لا يحصر به الاخر فان الضئيل النحيف ربما كان اقوى من السمين المنفوخ ومعلوم ان السمين اكثر حيوة من النحيف الضئيل ولو كان الحيوة هي القدرة لم يجز في هذا التميز ان يكون دون الضئيل في القوة وان يكون الضئيل اقوى منه ومعلوم خلافه **بعد** هذا اورد رحمه الله في هذه المسئلة طريقة ذكرها هنا مما لا يمكن الاعتماد عليها منها ان القدرة تحتاج في زيادتها الى زيادة البنى والحيوة في زيادتها لا تحتاج الى ذلك فوجب ان يكونا غيرين لانهما لو كانا شيئا واحدا لم يمكن كذلك والجواب ان لقايل ان يقول منع جعلنا القدرة والحيوة معنى واحدا فلسنا نسلم ان القدرة تحتاج في زيادتها الى زيادة البنى او ان فلسنا ذلك في حق القدرة فانا نقول مثله في الحيوة ومنها ان الحيوة لا ضد لها وقد دل ذلك على كونهما معنيين مختلفين لان ما لا ضد له اصلا لا يجوز ان يكون ما له ضد ومنها ان ما يضاد القدرة لا يضاد الحيوة وهو العجز بل لا يصح وجوده الا معها فيجب ان يكون احد المعنيين غير الاخر **ولقايل** ان يقول لسنا نسلم ان القدرة لها ضد بل لا ضد لها اصلا كما نقول ان الحيوة لا ضد لها اصلا فلا يسلم هذا الوجهان ومنها ان الحيوة تصير هذه الجملة في حكم الشيء الواحد والقدرة لا تثبت لها هذا التاثير فوجب ان يكون ما تثبت له هذا التاثير غير ما لا تثبت له ذلك **ولقايل** ان يقول انا اذا جعلنا الحيوة والقدرة عبارة عن معنى واحد وقلنا ان الحيوة تصير الجملة في حكم الشيء الواحد قلت مثله في القدرة وقلت ان تصيرها الجملة في حكم الشيء الواحد من حكمها كما ان صحة الفعل من حكمها ومنها ان كون الواحد منا قادرا يحلف الثبوت والزوال اذا وجد بعض مقدوراته وحاله فيما به صار كالشيء الواحد لم يحلف فيجب ان يكون احد المعنيين غير الاخر **ولقايل** ان يقول ان هذا انما كان يصح لو جاز زوال القدرة عنه رأسا فاما اذا ثبت فيه قدرة ما فلكونه في حكم الشيء الواحد ثبت لاجلها فهذه طريقة القول في هذا الفصل وبالله التوفيق

فصل قال رحمه الله ولا يجوز ان يرجع بالحيوة الى الصحة واعتدال المزاج الى اخره **قال** ايده الله ولما كانت الصحة وكان اعتدال المزاج مما يجوز ان تشتبه الحيوة بهما اورد هذا الفصل لتميزها منهما كما تميز ما من القدرة وجملة الكلام في ذلك ان الخلاف في ان يجوز ان يكون من جهة المعنى ويجوز ان يكون من جهة العبارة فان قال اقول انه لابد من ان يكون ها هنا معنى من المعاني يصير هذه الاجزاء في حكم الشيء الواحد ويوجب الصفة لها الا ان تسميته الصحة فهو خلاف من جهة العبارة فيحتاج فيه الى ان يبين الخطا فيه من جهة العبارة والكلام في ذلك ظاهر **وان** رجع بالصحة الى المالف مخصوص فهو خلاف من جهة المعنى فيقول ان هذا لا يصح لان المالف لا يجوز ان يكون موثرا في كون الحي حيا لان حكمه مقصور على محله فكيف يوجب الصفة للجملة **واما** اعتدال المزاج فالمرجع به الى معاني مخالفة بل متضادة كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير جايز في هذه المعاني المختلفة ان توجب صفة واحدة للجملة لا سيما واحكام هذه المعاني مقصورة على محالها لا تتعداها فهذه طريقة القول في ذلك

فصل قال رحمه الله وليس يصح ان ان يرجع بالحيوة الى الروح الى اخره **قال** ايده الله الغرض بذلك انما هو تميز الحيوة من الروح وقد اختلف العلماء في ذلك ضرار بن الاخلاف وجملته لا يخلو اما ان يكون خلافا من جهة المعنى واما ان يكون خلافا من جهة العبارة الخلاف من جهة المعنى ان يقول قايل ان الحيوة هو الروح الذكي يكون جسما رقيقا يتردد في مجاري النفس ومع ذلك فانه يوجب كون هذه الجملة حيا عنا حكي عن الشيخ ابي الهذيل رحمه الله والذي يبطل هذا المذهب وجوه منها ان هذا الجسم لو كان يوجب كون الجملة حية لوجب ان يكون اجابه للحكم بطريق المجاورة اذ الحلول لا يصح عليه لتحيزه ولا يصح في المجاور لغيره ان يكسبه صفة لان احد المتجاورين لا يكون بهذا الحكم اولى من الاخر فكان يجب في الجسم اذا تجاورا ان يوجب كل واحد منهما كون صاحبه حيا ومعلوم خلافه فبطل ما قاله ابو الهذيل **ومنها** فان صحة الادراك به يجب ان ينبي عن صفة ذاتية كما كان منعه من ان يحصل بحيث هو يوجب ان يكون على صفة ذاتية وهذا يوجب اختصاص الروح بصفتين مختلفتين احدهما للنفس احدهما لاجله يصح الادراك به والثانية التحيز وهذا محال في المحدثات ولم يتصل بنا عن الشيخ ابي الهذيل ان يقول ان هذين الحكمين لا يرجعان الى صفتين مختلفتين للنفس حتى يلزم ما قلتم بل يرجعان الى صفة واحدة وغير ممتنع في الاحكام الكثيرة ان ترجع الى صفة واحدة **ومنها** فانه يجب اذا حصلت المجاورة ان لا تقف الايجاب على شرط منفصل او شروط مختلفة لان العلة في ايجابها لاحكامها لا تقف على شرط ولو كان كذلك لوجب في الميت ان يكون حيا لانه لابد في هذه الروح من ان يكون متردد في مخارق لهاته ومجاري نفسه على وجه تجاوره ولا شبهة في استحالة كون الميت حيا فبطل ما قاله الشيخ ابو الهذيل **ومنها** فان حكم العلة ان تخالف معلولها في النفي والا لم يكن احد ما علة اولى من صاحبه فاذا كانت الاجسام جنسا واحدا فيجب فيما يصدر لها حكما ان يكون من غير جنسه لاستحالة **ومنها** فعند المجاورة ليس بان يوجب الروح كون هذه الجملة حية اولى من الجملة ما يجاب كون الروح حية اذ لا مزية وهذا يقتضي كون كل واحد منهما حيا ومعلوم خلافه فبطل ما قاله **وبوشك** ان يكون شبهة الشيخ ابي الهذيل رحمه الله في ذلك ان كونه حيا انما هو الا بالروح فظن انها يجب ان تكون متعلة في كونه حيا

كان كون الجوهر متحركا لما لم يتم الا بالحركة كانت الحركة علة في ذلك ولكن هذا غير واجب لان كونه حيا لا يتم الا بالرطوبة والتحمية والرطوبة والسوسة
ثم لا يجب ان يجعل هذه المعاني علة في كونه حيا فهكذا لا يجب في الروح اذا لم يتم كونه حيا الا بها ان يكون هي العلة في كونه حيا ٥ ثم ذكر من بعد ان هذا
الروح يذكر ويراد بها صاحب الروح وعلى ذلك قال النبي صلى الله عليه فيما روي الارواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف
وروي ان السبب في ان قال النبي صلى الله عليه انه كان بمكة امراة تدخل على نساء قريش فتضحكهن فلما هاجر النبي صلى الله عليه هاجرت بعده الى المدينة
ونزلت بامراة كانت بالمدينة تدخل على نساء اهل المدينة فتضحكهن فلما دخلت على عايشة قالت الا من نزلت فعالت بفلانة فلما دخل النبي صلى الله عليه اخبرته
بذلك فقال عند ذلك الارواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف فهذه جملة الكلام على من خالف في ذلك من جهة المعنى ٥ فاما الخلاف
من جهة العبارة فهو ان يقول ان الروح عرض من الاعراض يوجب كون هذه الجملة حية الا انا سميه روحا وهذا محكي عن ابي حفص العبسي والكلام عليه
ان نقول ان هذا وفاق من جهة المعنى لانا لا نرجع الحيوة الا الى العرض الذي حكمه ما ذكرته الا انا لا نسميه روحا لان تسميته بذلك خطا من جهة اللغة وذلك ان
الروح والريح واحد ولذلك يقال في جمع كل واحد من الكلمتين ارواح كما قال الشاعر ... الاحتبذ الارواح والبلد القفر ... فاذا كان الروح والريح واحدا
والمرجع بالريح الى جسم رقيق فلذلك الروح وجب ان يكون المرجع به الى ما ذكرناه ... وقد قالوا ان الريح كانت في الاصل روحا فانقلبت الواو ياء لسكونها وانكسار
ما قبلها والافلى من ذوات الواو وتبين ذلك بالجمع الذي هو جمع تكسير من قولهم ارواح فصار عود الواو في جمع التكسير دليلا على الكلمة من ذوات الواو وكان
عود حرف العلة من الواو والياء في التصغير يدل على ان الكلمة من ذوات الواو ومن ذوات الياء الا ترى انا لما فلنا دار باب لم نعرف ان الكلمة من ذوات الواو
او من ذوات الياء لانها غير مصرح بها في اصل الكلمة فلما حينا الى التصغير فوجدنا الدار تقع على دويره والباب على بويب عرفنا ان الكلمة من ذوات الواو
ولما فلنا باب لم نعرف كون الكلمة من ذوات الواو ومن ذوات الياء لان الواو والياء غير مصرح بها في الكلمة فلما حينا الى التصغير فوجدناه يصغر
على بيب علمنا ان الكلمة في اصلها من ذوات الياء فهكذا نقول في عود الواو في جمع التكسير دليل على ان الكلمة في اصلها من ذوات الواو واذا كان كذلك
كان هو والروح واحد واذا كان المرجع بالروح الى جسم مخصوص فهكذا نقول في وجب ان يكون المرجع بالروح اليه ايضا ... بين ما ذكرناه ويوضحه من ان الروح انما
هو جسم رقيق لا غير انا قد عرفنا انها توصف بالنفخ على ما قال الله تعالى فنفخنا فيه من روحنا ويوصف ايضا بالقبض على ما قال في ملك الموت عليه السلام انه قابض
الارواح والذي يصح وصفه بالنفخ والقبض لا يجوز الا ان يكون جسما فصح بهذه الجملة انه لا يجوز ان تسمى الحيوة روحا وان احدهما غير الاخرى ٥ ٥

فصل ... قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان هذا المعنى الذي يوجب ان يكون الحي حيا وعبرنا عنه بالحيوة لا يعرف ضرورة ولا طريق العلم به الا الادراك ... اما الدليل على انه لا يجوز ان يعرف ضرورة فهو ان الصفة الصادرة عنه معروفة
بدليل دقيق فما اوجبها كيف يعرف ضرورة فانه وان يزيد عليها في الاحتياج الى الدليل لم يخرجها عن معرفته ضرورة فلا نقض ٥ ولان الناس قد اختلفوا فيه وما وقع فيه الاختلاف
بين العلماء فدعوى الضرورة فيه غير ممكن ولان النظر والاستدلال عليه ممكن وما كون طريق معرفة الضرورة لا تنافي فيه النظر والاستدلال ٥ والذي يدل
على ان طريق معرفته لا يجوز ان يكون هو الادراك هو انه لو كان مدركا لم يصح فيها ان يوجب صفة لمحله ولا لغيره كسائر المدركات فانها مع اختلافها لا يصح في شيء
ان يوجب صفة للغير فهكذا لا يجوز في الحيوة لو كانت مدركة ان توجب صفة للحي وفي علمنا خلاف ذلك دلالة على استحالة كونها مدركة لشيء من الحواس
فصل ... فان الحيوة موثرة في صحة ان يدرك الحي بها فلا يصح فيها نفسها ان يدرك لان الادراك بها يقتضي انه لا يصح الادراك من دونها وكونها مدركة يقتضي
انه يصح الادراك من دون الحيوة ومعلوم ان ان لا يصح الادراك الا بالحيوة ويصح ادراكها دون الحماة متناف متناقض فان قيل ما انكرتم انها تدرك
نفسها وغيرها بدرك بها فالجواب ... ان هذا مستحيل لان من حق ما يدرك ان يكون غير ما يدرك به لان المدرك به غير المدرك وهذه قضية مطردة
في سائر المدركات فاذا كانت الحيوة مدركة وجب فيما يدرك به الحيوة ان يكون غير الحيوة فيلزم ما ذكرناه او نقال انها غير مدركة اصلا ... فصل
فالمعنى اذا اوجب حكما لغيره لا يجوز فيه ان يوجب مثل ذلك الحكم لنفسه كما انه اذا تعلق بغيره لنفسه لا يجوز ان تعلق بنفسه وعلى هذا لم يصح في الاعتقاد كون العلم
ان يعلقا بانفسهما كما تعلقا بغيرهما ولم يصح فيهما وقد اوجبا كون الواحد منا معتقدا عالما ان يصيرا بتلك الصفة وهكذا في الارادة والكراهة
وغيرهما من المعاني المعلقة باغيارها فان شيئا منها وقد اوجب حكما لغيره لا يجوز ان يوجب مثل ذلك الحكم لنفسه

فان قال هلا جاز في الحيوة ان تدرك محل الحيوة في محل الحيوة او ان تدرك
محل الحيوة في غيرها فالجواب ... ان هذا لا يصح لانه يقتضي التفاوت في قبول الالام وكونها بصفتها من حيث اشتركت في ان تدرك جميعا محل الحيوة
في محل الحيوة او التفاوتها تقبل الحرارة والبرودة من حيث ادركا الكل محل الحيوة في غير محل الحيوة وقد ثبت بالدليل تميز الحيوة من الالم والحرارة والبرودة
فبطل ان يعرف الحيوة ضرورة او يكون طريق العلم به الادراك فاذا بطل ذلك وجب القضاء بان طريق معرفته النظر والاستدلال ٥ والذي يدل على ان الصفة الصادرة عنها على الوجه
فصل ... ثم قال رحمه الله ووجودها لا بد من ان يكون في محل الى آخره ... قال ايده الله هذا المعنى الذي ابتنى عليه لا يجوز وجوده لا في محل
وهو موجب لكونها حيا بد لا بد من اختصاصها بنا بطريقة الحلول حتى يصح فيها ان يوجب كوننا حيا ويجعل هذه الاحرف في حكم الشيء الواحد وهذا ان
الحيوة علة في كون الواحد منا حيا ومن حق العلة ان يحصر المعلول غاية الاختصاص وغاية الاختصاص انما هو الحلول اذا صح او الوجود على حد وجود
المعلول اذا لم يصح الحلول فاما اذا صح الحلول فينبغي وجب في الحيوة ان يحصر بنا بطريقة الحلول حتى يصح فيها ان يوجب كون الواحد منا حيا ويجعل هذه
الاجزاء في حكم الشيء الواحد ... وعلى ذلك لم يصح في الواحد منا ان يحي بحيوة موجودة في غيره لما لم تكن مختصة به بطريقة الحلول فهكذا لو وجدت
لا في محل لم يصح ان يحي بها ولا ان يوجب في كون الواحد منا حيا لانها ليست مختصة به بطريقة الحلول فهذا وجه يدل على ذلك وها هنا وجوه اخر ترد عليه
منها ان الحيوة لو اوجبت كون الواحد منا وهي موجودة لا في محل لم يكن لها من الاختصاص بنا الا ما لها بسائرنا ولا بعض الاجسام الا ما لها ببعضها

ولم تكن بان توجب الصفة لبعضها دون بعض وهذا يعضي تساوي الاجسام في كونها احيا وان لا يجوز في بعضها ان يخص بصفة كونه حيًا دون غيره ولا شبهة في فساده ومنها ان الحيوة لا تصح الادراك بها الا بعد اجتماع محلها في الادراك ضربًا من الاستعمال وهذا لا يصح الادراك بالبسار ما لحوه الموجود في اليمين لما استحال والحال هذه ان تستعمل محلها الذي هو اليسار مع انها عرض فلو وجدت في محل لم يصح الادراك بها او ان صح الادراك بها وجب ان يدرك بها على خلاف ما عرفناه ولسنا نريد بهذا الاستعمال ما نريده في استعمال محل العبرة وانما نريده ما ذكرناه من اعتبار محل الحيوة في الادراك دون محل اخر والمرجع به الى الفصل المعروف بين ان يجاور المحل محل حيوته وبين ان يدركها ولا يجاورة **وبعد** فلو وجدت الحيوة لا في محل لكانت موجوده على وجود ارادة القديم تعالى وكراهته فكان يجب ان توجب الصفة للقديم تعالى كالارادة والكراهة لان المعتمد اذا وجدا على سواء واحد فالموصوف باحدهما يكون موصوفا بالاخر وقد ثبت ان الله تعالى لا يجوز ان يكون حيًا بحيوة فثبت استحالة وجود الحيوة لا في محل فهذا هو الفواد ذلك ٥ **فصل** ثم قال رحمه الله فاذا اوجبنا حلولها في محل الخ ٥ قال ايده الله لما بين رحمه الله ان الحيوة لا يجوز وجودها الا في محل وتوجب كون الواحد منا حيًا وبين انها لا بد من ان تحص تنا ليصح فيها ان يحل هذه الاجزاء في حكم الشيء الواحد اراد ان يبين انها وسي شيء واحد يستحيل وجودها في جميع هذه الاجزاء وانما توجد في احادها فوجب الصفة للجملة ٥ وكان الوجه في ذلك ان الحيوة لو وجدت وسي شيء واحد في سايرهذه الجملة للزم كونها بصفة التاليف من حيث اختصت بالمحلين في وجودها وذلك من الحكم الاخص للتاليف لانه به يتميز عن غيره من الذوات وكونها ايضا محالة لانه لا حصر لها اكثر من محل واحد والشيء الواحد يستحيل فيه ان يكون مثلا لغيره محالة **وبعد** فلو وجدت الحيوة في الجملة واحتاجت في الوجود اليها كافتقار التاليف الى المحلين لوجب ان تنا فض اجزاء الجملة ان يزول كونه حيًا وهذا القضي في البين اذا هزال ان تبطل كونه حيًا وبعضي ممر قطع يده ان يموت على كل وجه ومعلوم خلافه ممن ذلك ان التاليف لما احتاج الى مجاور المحلين فزال احدى المجاورتين زال التاليف فكان يجب مثله في الحيوة لو احتاجت في الوجود الى هذه الجملة **وبعد** فلو كانت الحيوة موجودة في هذه الجملة كلها لم يصح فيها ان ندرك المدرك من هذه الجملة الا وندركه بسايرابعاضنا لانه انما يدرك بالحيوة وهي عنده موجود في سايرابعاض الجملة وفي علمنا بصحة ادراكه ببعض الاعضاء دون بعض دلالة على ان الحيوة التي به ادرك ذلك المحل الواحد ٥ **فصل** ثم قال رحمه الله الحيوة وان وجدت في محل واحد فمن حق ذلك المحل الواحد ٥ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الحيوة وان لم يصح وجودها في الجملة وهي شيء واحد ثم قال رحمه الله الحيوة وان وجدت في محل واحد فمن حق ذلك المحل الواحد الخ هزم الحيوة فيد خل بها الجملة في حكم الشيء الواحد وتوجب هي كونها حية فانها لا بد لها من بنية مخصوصه وازمن دونها لا يصح وجود الحيوة وانما توجد في كل جزء من اجزاء المحل في الجملة في المحل والتحقت به بالاعتماد والارادة والكراهة فانها تشاركها في ان الحكم الصادر عنها انما هو للجملة الحية دون المحل والخلاف في ذلك مع الاشعريه فانها ذهبت الى استغنا الحيوة في وجودها الى البنيه ٥ والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما قالته هو ان الحيوة لو لم تقف في الوجود على البنية ولم تحتج اليها لوجب صحة وجودها في الجزء المنفرد ولو صح وجودها فيها لوجب اذا وجدت فيه ان توجب كونه حيًا ولو كان كذلك لوجب في اجزاء اخر فيها حيوة لو ضمت الى ذلك الجزء ان لا تخرج من اجلها الحكم للمحل وهذا بعضي في الواحد منا ان يكون بمنزلة احيا ضم بعضها الى بعض وهذا الاصح والاستقل على ما ذكرنا في الحيوة اذا اقتضت كون الجملة حية ثم ازدادت الاجزاء انا قد بينا ان الحيوة في كلتي الحالين لم توجب الحكم الا للمحي الذي هو هذه الجملة **وبعد** فلو لم تحتج الحيوة في وجودها الى البنية وكفاها مجرد المحل لوجب اذا وجدت في المحي ان لا يصح خروجه من كونه حيًا اصلا لانه لا ضد لها على ما بينا من بعد ولا ما يجري مجرى الضد لانه لا يمكن الاشاره الى شيء من الاشيا فيقال انه يجري مجرى الضد للحيوة الا الفريق فيقال انها في وجودها تفتقر الى البنيه والتاليف فاذا انتفى البنية والتاليف انتفت الحيوة تبعًا لانتفائها ٥ والمخالف يقول انها لا تفتقر في وجودها الى البنية فحي والحال هذه ان لا يكون الفريق حائرًا مجرى الضد له فاذا لم يكن للحيوة ضد ولا ما يجري مجرى الضد وجب ان لا تحال ولا يستحاله خروج المحي من كونه حيًا ابدًا ٥ قال الا ان هذا الوجه مبني على ان الحيوة باقيه لانه لو لم يبق على بقا الحيوة وقيل ان الحيوة تحدث حالا فحالا ولا يستحيل بقا ضد ولا ما يجري مجرى الضد ان يستحيل خروج المحي من كونه حيًا بل يصح خروجه عن هذه الصفة لكونها حادثة حالا فحالا فمخرج في الثاني عن كونه حيًا ما ان لا تحدث الحيوة في الثاني فلا بد اذًا والحال هذه من ان يبنى هذه الطريقة على بقا الحيوة لتسلم فان امكن ان يعرف بقا الحيوة من غير ان يرجع الى انها لا تنتفي الا بالتفريق كان الوجه صحيحا والا كانا مستندين ان يزوالها عند التفريق على بقائها ويبقيها على حاجتها الى بنية ٥ ثم قال رحمه الله ومن قوى ما يدل على حاجة الحيوة الى البنيه ما قد عرفنا انها عند البنية توجد وتزول بزوالها ونقضها بالتفريق على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة فاذا لم يجز في التفريق ان يكون ضد الحيوة لا زله ضدا اخر وهو المجاورة ومي مخالفه للحيوة فليس الا ان بينها ما يجري مجرى التضاد ولا يكون كذلك الا والحيوة مفتقرة الى البنية فاذا طرى التفريق وانتفت البنية انتفت الحيوة تبعًا لانتفائها ٥ وبهذه الطريقه نعرف بقا الحيوة كما نعرف بها حاجة الحيوة الى البنيه وهذا لا يصح ممر نفى بقا الحيوة ان يستدل بها على حاجتها الى البنية لان لقائل ان يقول اذا لم توجد الحيوة عند التفريق فلان الله تعالى لا يختار ايجاد الحيوة حالا بعد حال لا لانها محتاجة الى ما بينا فيه التفريق ويضاده الفعليك ٥ فان قال ما انكرتم من زوال الحيوة عند التفريق انما هو بالعادة لا لان التفريق يجري مجرى الضد للحيوة ٥ قال الجواب ان هذا فاسد لانه لو كان كذلك لجاز اخلاف المحال فيه في الازمان والاماكن وهذا يعضي انه يجوز في بعض الاحوال ان يقطع الواحد منا اربًا اربًا ومع ذلك فانه يحي ولا يموت ويجوز هذا يفتح باب الجهالات فيجب ان يكون باطلا بعد فان قال ما انكرتم من زوال الحيوة عند التفريق لطرد الموت عنده لانها مفتقرة الى ما يضاده التفريق فالجواب ان الموت ليس بمعنى على ما بينه من قبل ولو ثبت معنى لم يجب طروه على كل حال بل كان يجوز ان لا يطرء بان لا يختار الله تعالى ايجاده فكان يجب ان يبقى حيًا وان فرق قطعًا قطعًا وقطع اربًا اربًا ثم قال فوجب حاجتها الى البنية ثم نقول الموت لو ثبت معنى لم يكن ضدًا للحيوة وما قلتموه انما كان يلزم لو كان الموت ضدًا لها فكيف ذلك والحال هذه ٥ ثم قال رحمه الله ومن قوى ما يدل على حاجة الحيوة الى البنية الخ ٥ هذه الجملة محقق صحة ما ذكرناه وذهبنا اليه من حاجة الحيوة في وجودها الى البنية ٥ الآن يورد على هذا ما سيعود الكلام فيه ان شاء الله ٥ فهذه الجملة محقق صحة ما ذكرناه وذهبنا اليه من حاجة الحيوة في وجودها الى البنية ٥ الآن يورد على هذه الجملة تعترض بها علينا فيما قلناه من حاجتها الى البنية وكل تلك الاسولة نعرض الاحتمال ونصدد التاويل وما ذكرناه من الدلالة العقلية على صحة الاسولة فمن ذلك ان يقال ان الحيوة لو كانت لا تحتاج الى البنية لوجب ان لا تبعد عن الاحتمال ٥

مع زوال البنية التي هي بنية الحيوة ولكن لانها عند فرى اوداجها تحتبس الدم في أبعاضها فيبرد بحد المنفذ بسبيل وتولد اعتماد الدم السايل اضطرابا وحركة
فلا حتباس الدم وسيلانه ما تقع فيها اضطراب وحركة لا لان الحيوة لم تبطل عنها **سمه اخرى** وهي ان الدليل علمنا من حاله انه يعطو ويجد ومع ذلك
فانه يعدو وربما يصقع وبنيته منتقضة بالفريق الذي هو فرى اوداجه ولو كانت الحيوة مفقره في وجودها الى البنية لما صح ذلك فيه والبنية زايلة
والجواب عن ذلك ان الودج ليس ببنية حياته فاذا قطع لم تبطل حيوته لانها انما تبطل بحبس الدم في الموضع الذي هو بنية حيوته فوجد عرى الدم
بفريق فبطل ما قالوه **مسئلة** قال رحمه الله ويجوز ان يكون بنيه حيوته انما هو الراس وهذا اذا بينت الرواس منه بطلت حيوته ولم تعد ولم تصقع وان
وقع فيه اضطراب بعد قطع فالحال فيه كالحال في الشاة اذا ذبحت **سمه اخرى** قالوا دخال الاذن اذا بسط وقطع بنصفين فان احد نصفيه
يمشي جانبا ونصفه الاخر يمشي جانبا اخر فقد بقي حيا مع زوال البنية فبطل بذلك قولكم انها تحتاج في وجودها الى البنية **والجواب** انه لا يمتنع فيه
ان يكون له اكثر من راس واحد فاذا قطع بنصفين لاحب ان يموت كما ان قطع الايدي قد لا يوثر في بطلان حيوتهم فيكون التوسيط من دخال الاذن بمنزلة
قطع الايدي من ذوي الايدي بان لا يكون موضع النصف منه اعني الوسط موضعا لبنية حيوته الاصلية **قال** ومحتمل ان يكون هذه الحكمة التي شاهدها
اكثر من حي واحد بل هي حيوان ضم احدهما الى الاخر فلا حب والحال هذه بطلان الحيوة بتقطيع الوسط لانه بمنزلة ان يفصل احدهما عن الاخر **قلت** وقوي هذه الحكمة
بانه اذا امتنع من الذهاب في جهة عدل عنها الى غيرها وجذب اليها النصف الممنوع ومن ذلك انه لو قطع منه راسا لم يقع منه المشي اصلا فدل ذلك على ان الوسط
هذه الحكمة المشاهدة ازيد من حي واحد وانهما حيان فاذا فصل احدهما عن الاخر لاحب انتفا حيوتهما لبقا بنيه حيوتهما على ما كان عليه من قبل **سمه اخرى**
قالوا ان الحية اذا وسطت بقيت حيه ولا تبطل حيوتها مع زوال البنية ولو كانت محتاجة اليها لما جاز ان تبقى حية **والجواب** عن ذلك ان التوسيط
منها ممتنع له قطع الايدي من ذوي الايدي في ان لا يكون بنيه حيوته الاصلية فبنية الوسط لا يوجب زوالها زوال الحيوة جملة ثم يجوز ان يكون بنيه حيوتها الراس
ولهذا اذا رضخ راسها بالحجارة لم تبق حية ويجوز ان يكون بنيه حيوتها ما بين الراس ومقدار شبر منها ولهذا اذا ترك هذا القدر من راسها وقطعت من ذلك
الموضع لم تبق حية كل ذلك محتمل واذا كان كذلك لاحب العدول عما ثبت بالدلالة العقلية بل احب ان نحمل هذه الامور المحتملة على وجه يوافقها **ويتبين ذلك**
ان الحيوة لو لم تحتج الى البنية وهي باقيه عند زوال البنية لوجب ان يبقى ابدا حيا ولا تزول حيوته الا عند طرو ضد او ما يجري مجرى الضد فاذا لم يكن له ضد ولا ما يجري
مجرى الضد وجب ان يبقى ابدا كذلك وكان لا يجوز زوالها في الثاني على وتيرة واحدة ومعلمنا بخلاف ذلك ما دل على فساد ما ذهبوا اليه في ايستغنا الحيوة عن البنية بعد

فصل قال رحمه الله وكما يحتاج الحيوة الى البنية فهي محتاجة الى ضرب من الرطوبة وان اختلفت هذه الرطوبات في الاحيا الى الغير ن
قال ايده الله ولما بين رحمه الله ان الحيوة محتاجة الى البنية بين انها محتاجة الى ضرب من الرطوبة ايضا وان اختلفت هذه الرطوبات في الاحيا في هيئاتها
فالموجود في احدنا ما يكون بصفة الدم وفي غيرنا من الحيوانات تكون رطوبته بخلاف ما فينا من الرطوبة ○ والطريقة في حاجتها الى الرطوبة كالطريقة
في حاجتها الى البنية لانا عرفنا ان الحيوة توجد ما وجدت هذه الرطوبة وتبقى عند انتفايها على وتيرة واحدة ولهذا سوى احدنا حيا اذا انزف ما فيه من الدم
ومازالت عنه الرطوبة فجسما مريدا الواحد منا كالعقب واخمص القدم واسفله زالت الحيوة عنه ولذلك لا يجد الالم بقطعه كذلك لحاجة الحيوة الى ضرب
من الرطوبة وهي مفقودة في هذه المواضع فصار الذي اوجب حاجة الحيوة الى البنية موجبا لحاجتها الى الرطوبة **ولا يختلف في هذه الجملة حال الاحيا**
كالملايكة عليهم السلم وكالحق وان كان اصل خلقة الملايكة الهواء والنور واصل خلقة الجن النار على ما جاء في الاخبار ونص عليه ظاهر القران في الجن لكن لابد
مع ذلك كله من وجود رطوبة ما يصح معها وجود الحيوة لانه اذا ثبت ما ذكرناه حاجة الحيوة في الوجود اليها لم يجز احلاف الحال فيه شاهدا وغايبا
وقد في بعض الاحيا ما لا يكون له دم سايل ولكن لابد من رطوبة تقوم مقامه ليصح وجود الحيوة على ما ذكرناه **وكما لابد من ذلك فهو كذلك لابد من وجود**
محل في المحل وان لا يتصلب ولا يكتنز حتى يصح وجود الحيوة ونحن لا نعرف قدر التخلخل المحتاج اليه وقدر التصلب المانع من وجود الحيوة ولكنا في الجملة نعرف
انه لابد من ذلك كما نعرف انه لابد من رطوبة وان كنا لا نعرف مقدار المحتاج اليه منها فان قيل لانسلم ان الملايكة عليهم السلم تختص بضرب من الرطوبة فان
اجسامهم لا رطوبة فيها فالجواب ان هذا لا يصح وذلك لان الملايكة قد ثبت احتياجهم الى الاحتمه ولو لا ضرب من الرطوبة في اجسامهم لما احتاجوا
اليها الا ان حاجتهم اليها من حيث انهم لو لا ها لحب هو تهم ونزولهم ولا حب هو بهم الا ما اختصوا به من الاعماد سفلا ولا اختصوا بالاعماد سفلا الا لما
فيهم من الرطوبة التي وجودها مصير بالعقل الذي يوجب الاخبار فهذه طريقة القول في حاجة الحيوة الى الرطوبة ولصحة هذا الاصل يستدل الشيخ ابو علي رحمه الله
على ان الكواكب من الشمس والقمر وغيرها لا يجوز ان تكون حيه وان ذلك معلوم عقلا لان ما فيها من النار مانع من وجود الرطوبة فيها والحيوة محتاجة الى الرطوبة
في الوجود فحسب ان بعضي بانها جماد ليست بحية لان التي تحتاج الحيوة اليها في الوجود وهي الرطوبة قد فقدت فيها وهذا ظاهر لانا نعلم ان النار الخالصة
دور الشمس في الخلوص فاذا لم يصح وجود الحيوة في هذه النيران وهي على ما هي عليه فهكذا الشمس ومبسر ما ذكرناه ان تاثير الشمس فيمن قرب من قرصها
اعظم من تاثيرها فيمن قرب منها لان ما حصلت بقربنا ومن الشمس من البعد لو حصل بقربنا ومن النار لم نجد لها من التاثير ما نجده للشمس فعلمت بذلك
ان النار دون الشمس في الخلوص والحرارة بكثير فاذا امتنع وجود الحيوة في هذه النيران فالذي يمنع وجودها في الشمس وفي غيرها من الكواكب فان
غير ممتنع فما احرق ان يوجد فيه ضرب من الرطوبة فان المعلوم من حال الفضة والذهب المذابين انهما يحرقان ما فيهما بد الواحد منا اذا مستهما ثم لا بد لذلك
على ان الرطوبة فيها كذلك هاهنا التشمير لا يجوز ان تحرق ومع ذلك فانها تختص بضرب من الرطوبة والجواب عن ذلك ان الذهب والفضة وان احرقا
عند ما يذابان فلا تمتنع وجود الرطوبة فيهما لانهما لا يصيران بصفة النار **والذي يوجد من احراقها لما يحرقانه فلما دا خلهما من احراق النار وكلامنا**
مبني على ان التشمير بصفة النار لان تاثيرها وقد بعدنا منها هذا البعد افوى من تاثير هذه النيران وكلامنا مبني على ان ذلك بصفة النار

فاذا لم يصح وجود الحيوة في هذه النيران فاولى ان لا يصح وجودها في الشمس لانها اصفى النار على ما بينا بل نارها اقوى في النارية من نار النيران التي فيما ذكرناه ٥
قال الشيخ ابو هاشم رحمه الله فانه رجع في ان هذه الكواكب لا حيوة فيها الى دلالة الاجماع والى ما عرف من دين الله صلى الله عليه انها غير حية وانها مسخرة
على ما دل عليه قوله تعالى والشمس والقمر مسخرات بامره وقد قيل في الدلالة على ذلك ان حركات هذه الكواكب واقعة على خلاف ما يجري عليه حركات الاحياء فانها
تقع على وتيرة واحدة على طريق واحده ولو كانت حية لجاز اخلافها على بعض الوجوه لا محاله بحسب اختلاف الدواعي والقصود فهذه طريقة القول في ذلك ٥

فصل ثم قال رحمه الله وقد اختلفت في حاجتها الى الروح الى اخره ٥ قال ابو الله واما من رحمه الله احتياج الحيوة في وجودها الى البنية
والى ضرب من الرطوبة اورد هذا الفصل للكلام في انها هل تحتاج الى الروح ام لا ٥ وجمله ما يحتاج فيقبله ها هنا ان من الناس من قال ان الحيوة لا تحتاج في وجودها الى الروح
وهو الشيخ ابو علي رحمه الله ومنهم من قال انها في وجودها تحتاج الى الروح وهو شيخنا ابو هاشم رحمه الله والى ذلك ذهب من اصحابنا الشيخ ابو القاسم ومن تابعه
ثم قال ورتما جرى في الكلام انها غير محتاجه الى الروح وانما وجب انتفاء الحيوة عند انتفاء الروح وزوالها على ما نعلمه من حال الممنوع من التنفس اذا منع من
التنفس لما يظهر في بعاضه من احتراق نارية تفرق بنية حيوته وتنقضها فيموت لاجل هذا لا لان الحيوة محتاجه في اصل وجودها الى الروح وكذلك قال الواحدي ٥
وحملوا الامر في موت المزبوف على ان الذي يوثر في زوال الحيوته انما هو انتقاض بنية حيوته بسيلان الدم فيها وان الدم اذا سال منه في بنيه حيوته الاصلية
فرقها ونقضها وتفاها فلا سما بنيه الحيوة التي تحتاج اليها في وجودها الى الدم ٥ وجمله ما يمكن ان يحتج به لمذهب شيخنا
ابي هاشم رحمه الله هو انا قد عرفنا انتفاء الحيوة وزوالها عند عدم الروح على وتيرة واحدة وطريقه مستمرة فانا نعلم قبل نزع روحه ان حيوته تبطل وكذلك الممنوع
من التنفس بعد وتزول لعدم الروح في مجاري نفسه ومخارق لهواته فاذا جرت الحال في انتفاء الحيوة عند انتفاء الروح على احد ما جرى في انتفائها عند زوالها وجب
القضاء بحاجة الحيوة الى الروح كما قضينا بحاجتها الى البنية اذ الفصل بين ما ذكرناه وبين صحه ان يدخل حمام ما عظيم الحرارة فانه
لا يلبث فيها الا قليلا او يتطفى ولم يمكن الوجه في ذلك الا فقده للهوا الذي صفته ما ذكرناه لان المرجع بالروح انما هو الى هوا رقيق مختص بنوع من البرودة على وجه
يتردد في مجاري نفس الحي ومخارق لهواته ولا بد من الوصفين ليكون روحا فانه لو لم يكن رقيقا لم يصح معه بقا الحيوة وعلى هذا نعلم انطفا السرج وموت الادمي
عند حصوله في قعر الابار العميقة ولم يمكن ذلك الا لكافه ما فيها من الهوا لانه لا شبهة في اختصاصه بالبرودة ولهذا تروح الحفاد البير وتخرج منها الهوا الكثيف
وتجلب الها بدله الهوا الرقيق وانما نعلم ذلك باشتعال السرج فيها وانطفايها فمتى انطفت علم كافه الهوا فيها وان اشتعلت علمنا خروج ذلك الهوا الكثيف وحصول
الرقيق مكانه ولا شبهة في اختصاص هوية الابار بالبرودة يدل على ذلك هو الابرادية في الصيف فانه لا يمكن ان يقال انه لا يختص بالبرودة فكذلك الحال في هوا
الابار العميقة فصح انه لا بد من كونه رقيقا وانه لا بد من ضرب من البرودة ليكون روحا يبقى معه الحيوة فهذه هي الطريقة التي يمكن ان ينصر بها مذهب الشيخ
ابي هاشم رحمه الله وما تصل بذلك ٥ هو الذي ينصر به مذهب ابي علي لو كانت الحيوة في وجودها محتاجة الى الروح لوجب وجود الروح في كل محل يوجد فيه
الحيوة ومن المعلوم ان الروح لا يجاور اكثر البدن فلا وجه اذا كانت الحال هذه للحكم بحاجتها الى الروح ٥ ويمكن ان يجاب عنه بان يقال هذا الذي ذكرته
غير واجب وانما الواجب مجاورة الروح للموضع الذي لو زالت الحيوة عنه لمات ممتى جعل مجاورا لهذا الموضع صار في الحكم كانها جاورت كل محل فيه حيوة
بعين ذلك ويوضحه ان الحيوة في وجودها تحتاج الى البنية مع علمنا بان بعض حيوته يبطل مع بقا كونه حيا نحو اليد والرجل وغيرهما ولا تفتح ذلك
في احتياجها الى البنية لما كان الواجب حصول البنية في الموضع الذي لو انتقضت البنية هناك وزالت عنه زال كونه حيا راسا وزالت الحيوة اصلا فهكذا
الحال في الروح في حاجة الحيوة اليها ٥ **واحد** ما يحتج به له رحمه الله ان يقال قد ثبت ان اهل النار يعقون حيا مع علمنا بفقد الهوا الذي صفته ما ذكرتم
في جهنم ولو كانت الحيوة محتاجة اليه في وجودها لم يحلف الحال في ذلك شاهدا وغائبا ٥ ويمكن ان يجاب عنه بان يقال ليس فيما فقد الهوا الذي
صفته ما ذكرناه في الجحيم بل لا يمتنع حصوله هناك ليبقون حيا فيه الا ان للشيخ ابي علي ان يقول اذا امتنع وجود مثل ذلك الهوا في الجحيم العظم الحرارة
فاولى ان يمتنع حصوله في الجحيم لان حاله في الحرارة ليست كحرارة الحمام ولان المعارف من حال اهل الجنة خلاف ذلك لان وجود الهوا الرقيق المختص بضرب من البرودة
بعد وجوده فيه ٥ ويمكن ان يجاب بقرب من ذلك في السمكة وبقاؤها حيه في الماء مع ان دون تردد الهوا الذي ذكرتم في مجاري نفسها ومخارق لهواتها
وكذلك السباح منا يسبح في الماء ويلبث فيه مدة ولا يموت مع امتناع تردد الروح في مجاري نفسه فبطل بذلك حاجة الحيوة الى الروح ولم ينصر مذهب
الشيخ ابي هاشم رحمه الله ان يجيب عن ذلك بمثل ما قاله في السمكة والسباح في النهر فيستنشقانه
بعين صحه ما ذكرناه ويوضحه ان السمكة لها مخارق ومجار ومنافذ يدخل الماء فيها ويخرج على ما يقال ان الماء يدخل في فيها ويخرج من جانب راسها
كذلك صح ايستمد الهوا الذي صفته ما ذكرناه فاذا ايستمد ته عاشت وايضا بها الماء لانه لا يندفع فيها لانه اذا دخل في فيها خرج من جانب راسها
بخلاف الواحد منا فانه اذا ايستمد الهوا ايستنشقه اضطر لانه لا مدافعه فيه لانه لا يجد في الواحد منا من المنافذ والمخارق مثل ما يجده في السمكة ولهذا يعيش السمكة
في الماء اكثر من الواحد منا ٥ ويمكن ان يحتج له ان يقال قد ثبت ان الممنوع من التنفس يبقى حيا ساعة ولو كانت الحيوة مفتقرة في وجودها الى الروح
لوجب اسفا الحيوة عند اسفا الروح في الحال كما انها لما احتاجت في وجودها الى البنية اسفت عند اسفا البنية في الحال ويدون تراخ لذلك هاهنا كان يجب
ان يكون مثله ولنا ان يجب عن ذلك انها لما منعت عند زوال الروح عن الحي في الحال دون تراخ على احد ما نعلمه عند اسفا البنية والوجه في ان الممنوع
من التنفس لا يموت في حال ما منع منه هو انه بعد لم يزل عنه جميع اجزا الهوا المجاور للهواته بالكلية فمتى بذلك الحال بل بقي البعض وبقي البعض فالبعض الباقي
اذا لبث مدة حمي وتغيرت صفته وزالت برودته فاذا لم يمكن الحي الممنوع ابدال ذلك الهوا الباقي الحار بغيره اثر في اسفا حيوته وزوال بنيته فيموت
لفقد ما يحتاج اليه في وجودها وهو الهوا الرقيق المختص بضرب من البرودة وهاهنا وان وجد في مجاري لهواته شيء من الهوا فانه لا يعيش ويموت
لتغير صفه ذلك الهوا فان قال فاسل كيف يجوز هذا وقد علمتم ان العرض اذا احتاج الى البعض الاعراض فان ذلك العرض المحتاج اليه من حقه
ان يكون محتمعا محل ذلك العرض المحتاج وحالفيه على ما تقولونه في حاجة العلم في وجوده الى الحيوة وغير ذلك من المعاني الراجعة الى الجملة

وعلى هذا اذا أوجبتم حاجة الحيوة الى البنية أوجبتم اختصاص البنية بمحل الحيوة فلذلك اذا أوجبتم احتياج الحيوة الى الروح الذى هو الهوآء الرقيق المحتقن بالبرودة ممن حكمكم ان توجبوا اختصاص الرقة والبرودة بمحل الحيوة ليسلم لكم ماذكرتم ومعلوم ان الرقة والبرودة لاختصان بمحل الحيوة فوجب القضاء بان الحيوة لاتحتاج الى الروح فى وجودها ○ فالجواب ان هذا غير ممتنع وان كنا لانختصان بمحلها الا ترى انها محتاجة فى وجودها الى سيلان الدم بدلالة ان الدم لو جمد لمات ولم يعش ثم ولاجل اختصاص سيلان الدم بمحلها لذلك لايمتنع ان يحتاج فى وجودها الى البرودة والرقة فى الهوآء وان كانا لايختصان بمحلها ثم ان الحيوة فارقت سائر انواع الاعراض بكثير من الاحكام فلا يمتنع ان يكون هذا ايضا حكما اخر يفارق به سائر الاعراض فهذه جملة ما كان يجب تحقيقه فى هذا الفصل

فصل

ثم قال رحمه الله وليس يحتاج الحيوة الى غير ما قدمناه الى اخره ○ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الحيوة لاتحتاج فى وجودها الى الكثير من الجلد واللبنه والرطوبة والروح وضرب تخيل فى الاجزآء فاما ان يحتاج الى غير ذلك من المعانى فلا وذهب سخنا ابو القسم رحمه الله الى احتياجها فى وجودها الى الغذآء ○ والذى يدل على صحة ماذهبنا اليه وفساد ما قاله ما قدمنا ان الحيوة فى حال العليل انه يمضى عليه ايام ولا يتناول شيأ ولا يعذى اصلا لشئ من الاشيآء ومع ذلك فانه يحيى ولا يموت ولو كانت الحيوة محتاجة فى وجودها الى الغذآء لم يجز ان يبقى حيا مع انقطاع الغذآء عنه وقد تقرر فى الصحيح اليوم والبومان لا يعذى لشئ ومع ذلك فلا يموت ويعيد فقد بينا فى كثير من الحيوانات انها لاتتناول شيأ من الغذآء وتبقى حية على ما عرفناه من حال الملائكة عليهم السلام فانهم سيقوا حيآء وان كانوا لا يطعمون شيأ من الاغذية ويجوز مثل ذلك فى الجن وان يكونوا يعيشون من دون الغذآء على ما عرفناه ايضا من حال كثير من الحشرات انها تبقى وتحيى من دون الغذآء اذا لاغذآء الكثر منها

مسئلة

قال الشيخ ابو القسم رحمه الله فى ذلك انا نعلم ان سفا الحيوة عند انقطاع الغذآء على نيرة واحدة قال فيجب ان يقضى بوجوب حاجة الحيوة فى وجودها الى الغذآء كما وجب حاجتها الى البنيه لان الذى له ولاجله اوجبنا حاجتها الى البنيه هو اسفادها وزوالها عند زوال البنيه وهذه الصفة ثابته مع الغذآء فانها تسفع عند انقطاعه وعدمه فالجواب عن ذلك ان سفا الحيوة عند انقطاع الغذآء على نيرة واحدة فى بعض دون بعض فيجب بطلان ما قاله وصحة ما قلناه ومن رفع حاجتها اليه فى وجودها اليه وعلى هذا الخلف الحال فى الاحيآء عند انقطاع الغذآء عنهم فيسرع الموت الى بعض دون بعض فيجب بطلان ما قاله وصحة ما قلناه ومن رفع حاجتها اليه

فصل

ثم قال رحمه الله وليس يحتاج فى وجودها الى الحرارة الى اخره ○ قال ايده الله قصد رحمه الله بهذا الفصل الكلام على محال الغنماء من الاطبا اذا قالوا ان الحيوة تحتاج فى وجودها الى الحرارة ○ والاصل فى ذلك انه لاوجه لبعض حاجة الحيوة الى الحراره من ذلك ان كثيرا من الحيوانات لا يوجد لها حرارة عند التمس كالسمك الماخوذ من الما وما شاكل ذلك بل الكثير من الحيوانات تتولد فى المجدة ولو وجب حاجة الحيوة الى الحرارة لاستحال تولد شئ من الحيوان فى المجامد وقد عرفنا صحة ذلك مع انه لايمكن ادعآء الحرارة هناك لا فى المجدة ولا فى الحيوانات فبطل ما قالوه

مسئلة

فى ذلك ان الواحد منا يموت وحيوته عند اسفا الحراره جملة وانقطاعها منه فلو انها محتاجة الى الحراره والما وجب ذلك فوجب القضآء باحتياجها الى الحراره كاحتياجها الى البنيه لان البنيه التى توجب حاجتها الى البنيه ثابته ها هنا مع الحرارة فوجب ان توجب حاجتها الى الحرارة والجواب عن ذلك ان اسفا الحيوة عند اسفا الحرارة جملة انما هو لضرب من العاده عودها الله تعالى ولاجل ذلك جاز احلافه فى الحال وعلى هذا ثبت الواحد منا حيا ولا يموت مع وجدانه للبرد اوفاتا كثيرة كالا موت عند وجدانه للحر اوفاتا كثيرة وغلبة البرد كغلبة الحر فى انها تقتل عند شدتها وقوتها قال ويجوز ان يكون موته للبرد انما هو لازعتماد الاخر البارده يؤثر فى بنى حيوته بالتفريق فسطل الحيوة لاسفا البنية المحتاج اليها لان الحيوة محتاجة الى الحرارة فبطل ما قالوه

فصل

ثم قال رحمه الله والحاج الحيوة فى زيادتها الى اخره ○ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الحيوة لاحاج فى زيادتها الى زيادة بنى على ما ثبت فى القدرة حيث افتقرت عند الزيادة الى زيادة بنى ○ والاصل فى ذلك ما قدمناه انا لانجوز ان يحصل كثير من اجزآء الحيوة فى الواحد منا مع علمه بان حاله فى البنيه كما كان لم يزدد ولو كانت مفتقرة فى زيادتها الى زيادة البنى لما جاز ذلك وليس كذلك الحال فى القدرة لان الدلالة قد قامت على ذلك على ما بيناه فى كتاب القدر وسنى مفقودة فى الحيوة فلا معنى للحكم بحاجتها عند الزياده البنى الى شئ من المعانى التى يرجع حكمها الى الكلمة والقدرة والعلم والارادة والكراهة والاعتقاد والنظر والشهوة

فصل

ثم قال رحمه الله والحاج الحيوة لاحاج فى وجودها الى شئ من المعانى التى يرجع حكمها الى الكلمة والقدرة والعلم والارادة والكراهة والاعتقاد والنظر والشهوة بهذا الفصل ان الحيوة لاحاج فى وجودها الى شئ من المعانى التى تفتقر فى وجودها الى الحيوة فلو افتقرت الحيوة فى وجودها اليها لوقف حصول المعانى على حصول الحيوة وحصول الحيوة على حصول المعانى فكان يودى الى الا حصلا ولا واحد منها وهذا يتبين لا يقع فيه اشكال انما الشبهة فى الشهوة والنفرة فى ان الحيوة تفتقر اليها ام لا

فالذى كان يقوله الشيخ ابو على وابو هاشم رحمهما الله انها مفتقرة عند الوجود اليها وستحيل خلوها منها امآ من هذه اعنى الشهوة واما من ذلك اعنى النفار ○ فالذى كان يقوله الشيخ ابو هاشم رحمه الله انها مفتقرة اليها لكونها مفتقرة بها واجراها مجرى الكون والكون فى كونه مضمنا به ○ فاما الشيخ ابو على رحمه الله فقد نا على اصله ان المحل اذا احتمل الشئ وضده فانه لا يخلو من احدهما هذا هو الذى كان يذهب اليه شيخنا رحمه الله ○ والذى كان يقوله قاضى القضاء رحمه الله فى الاخره انها لاتحاج اليها فى وجودها وانها تصح خلوها منها ومن كل واحد منها وهذا ظاهر قول الشيخ ابى اسحق رحمه الله اذا تكلم فى نفى الالم وكان يقول انما استمر الحال فى الحى منا فى الخلو من الشهوة والنفرة لعاده عودها الله تعالى ولصلاح علمه تعالى بذلك لا لان خلافه مستحيل والمختار من المذهب ما قدمناه اليه عماد الدين رحمه الله ○ والذى يدل على صحة ذلك المذهب هو ان حكم كونه حيا انما هو كونه مدركا فقط وهذا يفارق الحى العليل لانها مفتقر فى الادراك ومعلوم انه ليس من حكم المدرك للشئ ان يكون مشتهيا له او نافرا بل يجوز ان يدرك الشئ ويخلو من شهوته او نفرته فاذا كان كذلك فلا وجه للقول بوجوب مقارنة الحيوة للشهوة او النفرة على ما قاله ابو هاشم ○ ومن جاذكرناه ونوضحه انه لايمكن الاشارة فى الحى منا الى صفة لاتحصل عليها الا وتحصل عليها الا معنى هو الشهوة او النفرة على ما نذكره فى الجوهر حيث لاحصل موجودا الا وهو متحيز ولا يكون متحيزا الا وهو كائن ولا يكون كائنا الا بكون فنجعله مضمنا بالكون هذه الصفة وما يكون وجوده مضمنا بغيره يجرى مجرى الحال فيه مجرى الحال فى الكون والجوهر على ما بيناه فاذا فقدت هذه الصفة فى الحى مع الشهوة والنفرة ولا معنى للحكم هناك باستحاله خلو الحيوة منها ولكونها مضمنة بها فان قيل السيد يقولون ان الرطوبة مضمنة بالاعماد سفلا ومع ذلك فلا يمكنكم ان تدعوا الحق للرطوبة بالاعماد ثبوت مثل هذه الصفة التى ذكرتموها فى الجوهر والكون

قلنا لا منع فقد ها فى حق الرطوبة والاعماد من ان يكون الرطوبة مضمنة بالاعماد سفلا لذلك فقد ها فى حق الحيوة والشهوة والنفار لا يمنع من كون الحيوة مضمنة بها

فاكواب ان الرطوبة اذا وجدت لابد من ان يحصل على صفة تتميز بها عن غيره من الذوات ولكونها عليها يحب لها حكم اخر وهو وجوب هوية محلها فاذا الهوية الا بالاعتماد وجب تضمنها بالاعتماد وليس كذلك الحال في الحي فانه لا يمكن ان يقال فيه ذلك والا في الحموة ومبنى حقيقة الكلام فالرطوبة غير مضمنه بالاعتماد سفلا لامر يرجع الى ذاتها وانما هو لامر يرجع الى محلها فان من شان الرطب وجوب هويه لا محاله فعلى هذا يجب في الرطوبة ان تكون مضمنه بالاعتماد سفلا لمكان هذا الذي ذكرناه من وجوب هوية محلها الذي هو الرطب فان قال ابو هاشم في الحي مثل ما قلناه في الرطوبة فادعى ان الحي منا عند حصوله حيا لابد من ان يحصل على حكم وهو صحة تامة والتذاذه والكون ذلك الامكان الشهوة والنفرة فالجواب الامر في الحي بخلاف ما ادعيتموه لانا قد علمنا ان احدنا قد يدرك الشيء وهو لا يشتهيه ولا ينفر طبعه عنه فبطل قولكم انه لابد من حصول هذا الحكم له وهو صحة تامله والتذاذه **وبعد** فان الحموة باقيه والشهوة والنفرة لا بصح البقاء عليها وما سيفنى لا يجوز ان يكون مضمنا بما لا يفنى لانه لو كان مضمنا به لاقتضى ذلك كون العدم تعالى في بعض الاحوال ملجا الى ايجاد احدهما وذلك عندنا لا يوجد احدهما فيكون ملجا الى ايجاد الاخر وفي علمنا بان القديم تعالى مختار في فعله غير ملجا دليل على انه لا يصح في الحموة ان يكون مضمنه بها وفارق الحال في ذلك الحال في الجوهر لان الكون يصح عليه البقاء فالقديم تعالى اذا لم يوجد بعض الاكوان في ما في الجوهر من الكون فلا يكون ملجا الى فعل الاكوان في بعض الاحوال **وبعد** فلو كانت الحموة مضمنه في وجودها بالشهوة او النفرة لوجب في وجود النفرة ان يقتضي على بعض الحال دون البعض لكان يجب ان توجد الشهوة او النفرة في سائر الاعراض والاجزاء لان حاجة التضمين راجعة الى الاحاد والاجزاء الا ترى ان الحموة لما كان مضمنا بالكون وجد في كل جزء من الجسم كون على حده وكان كل جزء منه كائنا على حده فلو كانت الحموة مضمنه بالشهوة او النفرة لوجب ان يكون في كل جزء فيه حموة ان يكون فيه شهوة او نفرة او يكون بسبيل احد انا محتصة بشهوة على حده او نفرة على حده وقد عرفنا فساده فبطل قول من يجعل الحموة مضمنه بها **وبعد** فلو كانت الحموة مضمنه بالشهوة ولا تضاد فيها اصلا لكان يجب فيما صحة ان تكون مضمنه بسائر الشهوات ولو صح تضمنها بها لوجب تضمنها بها لان الصحة هاهنا يرجع الى ما يرجع اليه الشهوة في ذاتها واذا كان كذلك وجب ان يكون مشتهيا لسائر الاشياء ولجميع المشتهيات وهذا احوال الاحياء في الشهوة ومعلوم فساده فبطل القول بكونها مضمنه بالشهوة واذا بطل كونها مضمنه بالشهوة بطل كونها مضمنه بالنفرة بالخلاف **ولا يعترض** هذه الجملة ما نقوله في الجوهر وكونه مضمنا بالكون لان الجوهر يستحيل كونه مضمنا بسائر الاكوان لانها متضادة في الجهات فيستحيل تضمنه بها ولا يصح واذا استحال تضمنه بها لم يجب تضمنه لان الوجوب انما سرى على الصحة لاعلى الاستحالة ولا سقلب علينا ذلك ايضا في الرطوبة وكونها مضمنه بالاعتماد سفلا حتى يقال كان يجب ان يكون مضمنا بسائر الجهات وهو وجوب هويه لا محاله ومبنى ذلك ان الرطب من شانه فيصح ما فيه من الاعتماد جهة السفل لما حصل لما معه من الاختصاص فليس لغيرها من الجهات وهو وجوب هويه واختياره واستحالة تصاعده **وبعد** فاذا قيل الشهوة او النفرة لا تخلو الحي منها فان ذلك لا يخلو اما ان يقال الحي لا يخلو منها لامر يرجع الى الحموة فيلزم في كل محل فيه الحموة ان توجد فيه الشهوة او النفرة ومعلوم خلافه او يقال ان الحي لا يخلو منها لامر يرجع الى الحي فيلزم في القديم تعالى ان يستحيل خلوه من الشهوة او النفار وذلك محال واذا بطل ان يكون الحاجة راجعة الى الحموة او الى الحي فليس الا وجوب القضا بصحة خلو الحموة من الشهوة والنفرة ** فاما الشيخ ابو هاشم رحمه الله فقد جعل الوجه فيما قاله ما قدمنا عن رجال الواحد منا انه يستحيل ان يقطع ارتبا ارتبا ولا يالم اصلا فاذا وجب تالمه لا محاله ولا يكون متالما الا بالنفرة وجب القضا بحاجة الحيوة الى النفرة وكونها مضمنه بها ولا شبهة في انه يستحيل ان لا يالم وقد قطع ارتبا ارتبا كما يستحيل ان لا يهوى الرطب لمكان الرطوبة فكان الرطوبة مضمنه بالاعتماد سفلا فلذلك يجب ان يكون الحموة مضمنه بالنفرة ** غير ان ما ذكره رحمه الله من التعليل يقتضي استحاله خلو الحيوة من النفرة وتضمنها بها فقط دون الشهوة والجواب عن ذلك ان نقول ان ما الزمتنا يلزمك ايضا وذلك لان لقائل ان يقول اعلل عندك قائل لو كانت الحيوة مضمنه بالنفرة لوجب كونها مضمنه بالشهوة لان الشيء اذا كان مضمنا بغيره كان مضمنا به وبضده وعلى هذا لما كان الجوهر مضمنا بالكون كان مضمنا به وبضده كذلك ها هنا لو كانت الحموة مضمنه بالنفرة لكانت مضمنه بالشهوة لجاز في الواحد منا في بعض الاحوال ان يعطو ارتبا ارتبا ويعرو قطا قطعا وهو مشتهٍ لذلك غير نافر عنه ولا متالم به وهذا محال فاذا ابطل كونها مضمنه بالشهوة بطل كونها مضمنه بالنفرة لاستحالة ما ** اما الاصل الذي بنى عليه الشيخ ابو علي رحمه الله هذه المسئلة عليها فقد افسدناه وبينا ان الصحيح خلافه فيجب ان يبطل القول بحاجة الحيوة الى الشهوة والنفرة من جميع الوجوه كما بطل حاجتها الى غير ما من المعاني الراجعة احكامها الى الكلية وان يكون استمرار الحال في الحي منا في ان لا يخلو من النفرة والحال ما ذكره الشيخ ابو هاشم لعادة عودها الله تعالى ولصلاح علم في ذلك فهذه جملة ما اردنا ذكره في جملة الاجناس وغيره من الاكوان

فصل ** مما قال رحمه الله اعلم ان في جملة الواحد منا ما لا حموة فيه الى اخره ** قال ايده الله بالغيب بهذا الفصل ان في جملة الاجناس وغيره ما يكون خاليا عن هذا المعنى الذي هو الحموة وذلك كالشعر والقرن والظفر وما شاكل ذلك ولا وقع في ذلك اشتباه ولهذا لم يصح الادراك به اصلا على تبرة واحدة وطريقة مستمرة ولو كان فيها حموة لصح الادراك بها لان الادراك من اخص احكام الحموة ** ولانا قد بينا ان الحيوة في وجودها مفتقرة الى بنية مخصوصة ورطوبة وما لا يوجد في الشعر والظفر والقرن ونحوها فوجب القضا بانه لا حموة في شيء من ذلك ولا في امثاله ** واما العظم فقد وقع فيه اشتباه ولاجل ذلك اختلف قول الشيخ ابي هاشم رحمه الله في ذلك فقال مرة ان العظم يصح وجود الحموة فيه وقال مرة اخرى لا يصح وجودها فيه وحيث قال يصح وجودها فيه كان يستشهد على ذلك بالضرس الذي يجده الانسان ويقول ان ذلك انما هو لوجود الحموة اذ لو لا وجودها فيه والالم لصح ذلك ** وكان الشيخ ابو علي رحمه الله يصح مع وجود الحموة في العظم وهو الصحيح لما قدمنا ان الادراك لا يصح بها ولهذا لو ابرد ضرس انسان لم يجد لا لما ذكرناه ولو كان فيها حيوة لنالها ذلك **وبعد** فما يصح وجود الحموة فيه لابد من ان يكون مخصصا ببنية مخصوصة ورطوبة وهاتان غير موجودتين في العظم فوجب ان يستحيل وجود الحموة في العظم ** واما الضرس الذي يجده الناس من انفسهم فغير ممتنع ان يلحق الاجزاء المختصة بالبنية والرطوبة المتصلة بالاسنان فيوجد الالم فيها دون ان يكون في السن الا ان الحال يشتبه في ذلك لمكان الاتصال فيظن ان الالم انما يوجد في في السن دون سائر الاجزاء المتصلة به ** والمخالف في ذلك ربما استشهد لما قاله بالالم الذي يجده المنقرس ويقول قد بينت ان المنقرس من عظامه يجد فيها الالم عظيمة ولو لا ان الحموة موجودة فيها والالم يصح ذلك والجواب عن ذلك ان ما يجري على عظامه ما تقدم في الضرس فيقال ان الالم انما يوجد فيما جاور عظامه من الاجزاء المختصة بضرب من البنية والرطوبة فلسبب الحال لاجل الاتصال فيظن موجودا في عظامه ** اذا صح هذه الاصول انه لا حموة فيها فانه لا يجوز عدها من جملة الحي وهذا هو الذي ذكره الشيخ ابو هاشم رحمه الله وقال الشيخ ابو علي ان كل ما كان متصلا بهذه الجملة من الشعر والظفر وغيرها معدود في جملة الحي ولهذا الخلاف ليس بخلاف من جهة المعنى انما هو خلاف من جهة العبارة وذلك لان من يجعل قول ابي هاشم

القلب

وذلك لانه ما من حيوة الا ويصح وجود العلم معها الا ان الشرط في صحة وجود الحيوة ان يكون مبنيا عليه العلب حتى انا لو قدرنا ان يد الواحد منا لو بنيت عليه
لصح وجود سايرانواع العلوم فيها مع ما فيها من الحيوة الا انها والحال هذه لا تصح وجود العلم فيها لفقد البنية فيها فلو جود البنية في بعض المواضع وفقدها في بعض
ما صح وجود العلم مرة واستحالة اخرى لا لان العلم انما يوجد مع بعض اجزاء الحيوة دون بعض ومنها ان الحيوة لابد من اختصاصها بصفة تتميز بها عن غيرها من الذوات
ويقع التماثل في الاشتراك في ملك الصفة والاختلاف بالاختلاف فيها لان اثبات الذات لا يصح الا على هذا الوجه ولابد من حكم مبني عن هذه الصفة وليس هذا
الحكم الا صحة الادراك بها والحيوة اجمع مشتركة في هذا الحكم المبني عن ملك الصفة فوجب اشتراكها في الصفة التي يقتضي هذا الحكم واذا كان كذلك وجب تماثلها لان
الاشتراك في مثل ملك الصفة يوجب التماثل لامحاله ه قال لو كان صحة الادراك بها حكما راجعا الى ذاتها لم يجز وقوفها على شرط منفصل ومعلوم ان الادراك
موقوف على شروط هي منفصلة عنه مثل وجود المدرك وارتفاع الموانع الى ما شاكل ذلك قال لا يمتنع في هذا الحكم ان يكون راجعا الى ما هو عليه الحيوة في
ذاتها ومع ذلك يكون موقوفا على شرط منفصل كما نعلمه من حال المتضادة فانها لما هو عليه المتضاد في ذاته ومع ذلك فانها يجوز ان يكون موقوفة على شرط منفصل وهو
وجود ضد المتضاد في المحل قبل طروه عليه على ما نقوله في السواد المتضاد للبياض فهكذا حال الحيوة وان كان الادراك بها لامر يرجع اليها جاز ان يقف على شرط
منفصل وبين ذلك ان كون التاليف التزاقا لامر يرجع الى ما هو عليه التاليف في ذاته ومع ذلك فانه موقوف على شرط منفصل وهو وجود الرطوبة في احد محليه
والبيوسة في المحل الاخر ه فان قال هلا وجب اختلاف نوع الحيوة لتغاير متعلقها فان تغاير المتعلق يوجب تغاير المتعلق على ما نعلمه من تغاير المقدورات وتغاير
المعلومات وتغاير الارادات والكراهات فان تغاير المتعلق يقتضي اختلاف المتعلق في ذلك فهلا وجب مثله في الحيوة قيل الذي يوضح ذلك اذا كان ما يدرك
بهذه الحيوة لا يصح ان يدرك بغيرها من سايراجزاء الحيوة كما ان ما صح بهذه القدرة اذا لم يصح مما عداها من سايراجزاء القدر فهلا جرى ذلك مجرى القدر في وجوب اختلاف
النوع والقبيل بوضح ذلك انا يدرك زيد حيوته من الالم لا يجوز ان يدركه عمرو ما فيه من الحيوة اصلا كما ان ما يقدر عليه احد مما يحال ان يقدر عليه الاخر
فما اوجب في القدر ان تكون مختلفة النوع والقبيل يجب ان يوجب في الحيوة ايضا ان تكون بمثابة القدر في اختلاف النوع والقبيل الجواب ان هذا لا يصح وذلك
لان الالم الذي يدركه زيد بما فيه من الحيوة انما استحال من عمرو ادراكه حيوته لان ذلك الالم يستحيل حصوله على الحد الذي يصح من عمرو ان يدركه والا فلو قدرنا حصوله
على الحد الذي يصح من عمرو ان يدركه لادركه بما فيه من الحيوة لامحاله من دون ان يحتاج الى امر اخر في ادراكه الا ان حصوله على ذلك الحد مستحيل على ما بيناه في باب الالم
فصار امتناع ادراك عمرو لذلك الالم راجعا الى استحاله حصول الالم على الحد الذي يجب حصوله لا الى ان حيوة عمرو تستحيل ادراك ذلك الالم بها رأسا ه واما ما ادعاه
من تعلق الحيوة واختلافه فظاهر السقوط والبطلان وذلك لان الحيوة لا تعلق لها فكيف تحكم بغاير متعلقها بين ذلك انه اذا لم يمكن الاشارة الى متعلق
للحيوة لم يصح ان يقال انها من المتعلقات باغيارها فاذا لم يمكن الاشارة الى متعلق لم يجز ان يحكم بغاير المتعلق لان بغاير المتعلق تتفرع على ثبوت المتعلق
فاذا لم يثبت محال ادعا التغاير في ذلك لانه فرع على اصل لم يثبت ه فان قال ما انكرتم ان الادراك متعلق الحيوة فالجواب ان الادراك ليس بمعنى عندنا
على ما بيناه من بعد ان شاء الله فكيف يجوز ان يكون متعلقا لغيره من المعاني ه فان قال هلا كان متعلق الحيوة ذات المدرك قيل له لو كان متعلق الحيوة
لم يصح وجود الحيوة الا مع وجود المدرك ومعلوم انه قد يوجد الحيوة ولا يدرك به الحي المدرك لفقده فبطل قول من قال ان المدرك متعلق الحيوة هذا جواب
وجواب اخر وهو ان المدرك لو كان متعلق الحيوة لم يجز ان يقف تعلقها على وجود المدرك لان الشيء اذا حصل غير متعلق لم يتعلق من بعد اصلا لان يحدث

فصل

المتعلق في الذوات المتعلقة محال لما كان لا يجوز ان يقف فيها على شروط منفصلة فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الفصل ه قال رحمه الله اذا صح ما مر ان الحيوة
ثم قال رحمه الله اذا صح ما مر ان الحيوة فوجود الاجزاء الكثيرة منها في المحل الواحد صحيح الى اخره قال اعلم ان الذي يجب تحقيقه في هذا الفصل هو ان الحيوة اذا ثبت
تماثلها وانها من جنس واحد فيجب ان تعلم ان الامثال الكثيرة منها تصح وجودها في محل واحد لانها لا تحتاج في زيادتها الى زيادة البنى كالقدرة بل تكفيها هذه البنية
في صحة وجود الامثال الكثيرة منها والطريقة في ذلك كالطريقة في صحة وجود المتماثلين في محل واحد على ما قدمناه في باب الالوان وهذا اعني صحة وجود
اكثر من جزء واحد في محل واحد من الحيوة من حيث القدرة عالم المخالف من اصحابنا رحمهم الله في ذلك وانما اختلفوا في انه هل يجب من الله تعالى ايجاد الحيوتين
في محل واحد ام لا فالذي كان يقوله شيوخنا المقدمون رحمهم الله ان ذلك لا يجب وان صح من حيث القدرة وقالوا بان الزايد على الجزء الواحد من الحيوة
لا تاثير له فيكون فعله عبثا وهو احد وجوه القبح وفرقوا بينه وبين القدرة وقالوا يجب ايجاد اكثر من جزء واحد من القدرة في محل واحد لان زيادتها تقضي
زيادة الافعال وكثرتها فلا يكون فعل الزايد على الجزء الواحد عبثا بخلاف الحيوة فانها لا تاثير لها اذا زادت فيكون عبثا ويكون احدهما قبيحا لا بعينها
وهكذا قالوا في القنابر ان الواحد منه يكفي لفعل الزايد عبث فيكون احدهما قبيحا لا بعينه وهذا قول قال به قاضي القضاة رحمه الله اولا ثم قال
بعد ذلك ان الحيوتين يقعان جميعا لان احدهما قبيحة من حيث انها عبث لا فايدة فيها والاخرى لا تتميز عن القبيح فجب ان يكون مثله في القبح وقال مثله
في القنابر انها تقعان جميعا لان احدهما قبيح والاخر لا تتميز عنه فهو صحيح ايضا مثله ثم رجع عن ذلك في الحيوتين دون القنابر وحكم بحسن الحيوتين جميعا
وجعل لزايد الحيوة زايد التاثير وقال ما قاله شيوخنا رحمهم الله من ان الزايد على الجزء الواحد من الحيوة لا تاثير له لا يصح بل له تاثير في قوة الادراك
وبيان ذلك انا قد علمنا ان مدرك الشيء بعينين واحدة فان حاله ليست كحال من يدركه بالعينين بل من يدركه بالعينين يجد من القوة ما لا يجده من ادركه
بعين واحدة وهذه القوة لا يصح ان يرجع بها الا الى كثرة اجزاء الحيوة وزيادتها فاذا كان كثرة الحيوة لها تاثير في قوة الادراك عند افتراق المحل وجب
ان يكون عند ايفاق المحل بها لها تاثير ايضا في تلك القوة الا ترى ان كثرة اجزاء السواد لما كان لها تاثير في قوة الادراك عند افتراق المحل باجزائها كان عند
ايفاق المحل بها لها تاثير في قوة الادراك ايضا كذلك ها هنا في الحيوة وكثرة اجزائها يجب ان يكون مثله بلى ان اجزاء السواد اذا كثرت وايفق المحل بها فهو اقوى
على الادراك منه اذا افترق المحل بها فهكذا يجب في كثرة اجزاء الحيوة اذا ايفق بها المحل ان يكون ادخل في قوة الادراك منه اذا اختلف المحل بها بين ذلك
ان كثرة الشهوة لما كان لها تاثير في قوة الالم اذا لم يفترق المحل في ذلك افترق المحل بذلك او ايفق كذلك ها هنا في الحيوة يجب ان يكون مثله فيجب ان الحال هذه

اذا

اذا عند الله تعالى صلاحا في زيادتها ان يحسن منه فعلها لا محالة ::: ولا يمكن المنازعه في وجدان قوة الادراك لان هذا شيء يجده الواحد منا من نفسه فيتعذر المنازعه في ذلك كما يتعذر المنازعه في اصل هذه الصفه ٥ فان قال هلا كان هذه القوة لزيادة الشعاع لا لزيادة الحيوة قلنا له اذا كان كثرة الشعاع لها تاثير ما في قوة الادراك مع انه من تمام الحاسة لان الادراك بها موقوف عليه فلان يوثر زيادة ما هو لا صل في الادراك كان اولى واجرى ٥ فان قال فاذا هلا كانت الحيوة عند تزايدها غير موجبة لهذا الحكم وغير موثرة فيه اعني في قوة الادراك كما ان تزايد الارادات لا يوثر في تزايد كون الكلام خبرا وذلك لان كون الكلام خبرا لا يتصور وقوع التزايد فيه فلم يجز ان يكون لتزايد اجزاء الارادات تاثير في ذلك وليس كذلك في الادراك ٥ فان الزيادة متصورة فيه على ما بيناه من حال المدرك للشيء بعينه واحدة والمدرك له بالعينين مجازا عند كثيرتها ان يكون لها تاثير في قوة الادراك ٥ وعلى هذه الطريقة يجري الجواب اذا قالوا هلا كان الحال في الحيوة كالحال في العلم بالشيء الواحد ان زيادتها لا تاثير لها في قوة سكون النفس فتكون الحيوة الزايدة في انه لا يكون لها تاثير في قوة الادراك كالعلم الزايد في انه لا يكون له تاثير في قوة سكون النفس وذلك لان المعلوم اذا كان واحدا فلا تصور الزيادة في سكون النفس فلا يجب بزيادة العلوم زيادة سكون النفس بخلاف الحيوة فان الزيادة في قوة الادراك متصورة على ما بيناه فلا يمتنع اذا ازدادت الحيوة ان تزداد قوة الادراك وهو الجواب ايضا اذا قالوا هلا كان تزايد اجزائها كتزايد وجوه القبح في انها لا توثر في زيادة القبح وذلك لان المرجع في القبح لا تصور ان المرجع به انما هو الى النفي وهو ما اذا علمه القادر على وجه مخصوص لم يكن له فعله واذا فعله استحق على بعض الوجوه فاذا كان المرجع به الى النفي لم تصور وقوع التزايد فيه فلا يجب في زيادة وجوه القبح ان يكون لها تاثير في زيادة القبح وذلك لان الزيادة تصور فيها ان يكون لها تاثير في ذلك ٥ ثم ذكر رحمه الله انه لا شبهه في ان زيادة اجزاء الحيوة لها تاثير في زيادة صفة الحي لان العلل الكثيرة لا يجوز ان تجتمع على ايجاب الصفة الواحدة على ما ذكره في موضعه وانما تقع الكلام في ان زيادتها هل توجب تزايد حكم هذه الصفه وقد بينا انا نجد هذه القوة وان ذلك لا يجوز صرفه الا الى كثرة اجزاء الحيوة فاذا كان كذلك لم يجب ما قاله شيوخنا المتقدمون من ان حكم بقية الزايد على جزء واحد في محل واحد فالطريقة فيه ان الحيوة اذا وجدت الامور في قوة الادراك صلاحا ان يصير منه ان يفعل ما يوثر في ذلك واما الكلام في صحة وجود الكثير منها في محل واحد فالطريقة فيه ان الحيوة اذا وجدت الامور التي تفتقر في الوجود اليها من البنية والرطوبة وتخالف الاجزاء الى ما شاكل ذلك فان جميع هذه الامور لها مجرى محرى المحل الواحد للسواد ونحوه فكما يصح وجود السواد في محل واحد وكذلك غيره هما من الملتئمات فيجب مثله في الحيوة من فهذه طريقة القول في ذلك ٥ **فصل** قال ابو هاشم رحمه الله وقد تمنع مما ذكرناه من جواز وجود الحيوة في محل واحد الى اخره ::: وليس الغرض بهذا ان المتماثلين من الحيوة لا يصح وجود ما في محل واحد وان كان هذا نقضا للفصل الذي قبله وانما المراد به ان ما كان حيوة لزيد وحيوة لعمرو لا يصح وجود ما في موضع واحد لان منهما مع ما انهما متماثلان وانهما اذا وصلا لا يجوز في حيوتيهما ان يوجدا في موضع الاتصال منهما لوجب اذا وجدت قدرة ان لا يكون بان يكون قدرة لاحدهما اولى من ان تكون قدرة لصاحبه لانها تكون موجودة في محل فيه كل واحد منهما فكان من الواجب ان يكون لهما جميعا وهذا يقضي ان لو حصل هناك مقدور واحد لكان يكون بين قادرين وقد عرفنا فيما ذكر ذلك وعلى هذه الطريقة يجري الكلام في غير القدرة من المعاني التي تكسب المحلة حالة وصفة ٥ وان شئت انهيت الدلالة الى العرف هذا الوجه وقلت ان هذه الحيوة تصح ارادة الشيء والاخرى تصح كراهته وكذلك الكلام في العلم والجهل فان احدى الحيوتين تصح العلم بالشيء والاخرى تصح الجهل به فلو وجدت الحياتان في موضع الوصل منهما اعني تصحيحها لامر من ضدين وحكمين نقيضين ومعلوم فساده ::: ثم ذكر رحمه الله بعد ذلك ان الحيتين اذا وصل احدهما بالاخر فما يوجد في احدهما من الالم واللذة لا يجوز ان يدركه الاخر وذلك لانها والحال هذه يكونان كالحس شدة الحبل فانهما لا يصيران بذلك حيا واحدا فهكذا ذكرناه في الوصل فلا يجب فيما يدركه احدهما ان يدركه الاخر وجعل العلة في ذلك ان محل حيوة احدهما غير محل حيوة الاخر ولا يصح في الحي ان يدرك الا المحل حيوته في محل حيوته هذا اذا كان الكلام في الالم واللذة فاما اذا كان في الحرارة والبرودة فانه لا يدركها الا محل الحيوة في غير محل الحيوة وعلى الاحوال كلها فما يدركه احدهما من الالم وغيره لا يجوز ان يدركه الاخر فهذه طريقة القول في ذلك ٥ **فصل** ثم قال رحمه الله وما تصل بهذه الجملة الى اخره ::: قال ابو هاشم الغرض بهذا الفصل ان حيوة احد الحيين لا يجوز ان يصير حياة لغيره من الاحياء حتى ان ما كان حيوة لزيد لا يجوز ان يكون حياة لعمرو اصلا هذا هو الذي قاله الشيخ ابو هاشم رحمه الله واختاره الشيخ ابو عبد الله رحمه الله وذكر الشيخ ابو علي ان ذلك يصح والصحيح ما ذكره الشيخان دون ما ذكره الشيخ ابو علي وذلك لانا قد بينا من قبل ان ما صح وجوده في محل لا يصح ولكان لا يصح الا ان يوجد في ذلك المحل فلو احدثنا في حيوة احد الحيين ان يصير حيوة للحي الاخر لقدح ذلك في هذا الاصل المقرر الثابت بالدليل وذلك لان احد الحيين اذا كان غير الاخر فاحد المحلين غير الاخر فاذا جوزنا في الحيوة الموجودة في هذه البنية ان توجد في تلك البنية كان في ذلك قولا بان ما صح وجوده في محل يصح وجوده في محل اخر وهذا محال ما ادى اليه فهو محال وليس ذلك الا القول بان حيوة احد الحيين لا يجوز ان يصير حيوة للحي الاخر وهو الذي نصره ورده ذلك وهي ان حيوة زيد لو جاز ان تصير حيوة لعمرو لكان الذي يمنع من ذلك في حال البنية انما هو البنية لانه ليس ها هنا شيء يشار اليه فيقال ان المانع من صيرورة ذلك هو ان الاشياء التي يحتاج الحيوة في الوجود اليها حاصلة فكان يجب لو صح ذلك في حال ان يكون المانع منه الآن انما هو البنية ولو كان كذلك لكان يجب اذا زالت هذه البنية ان يصير لله ريد لعمرو ان يصح وجود حيوة في موضع الوصل منهما لذلك الحيوة تكون حيوة لكلي الحيين جميعا لانها توجد في محل فيه حيوتهما وكذلك الكلام في غير الحيوة من المعاني التي يرجع احكامها الى المحلة وذلك يودي الى جهالات لا قبل بها ومحالات لا خفاء بها فوجب اطراحها يودي الى ذلك من القول هو القول بان حيوة بعض الاحياء يجوز ان يصير حياة للبعض ٥ فان قال موضع الوصل منها لا يجوز ان يوجد فيه ما يكون حياة لها لان الشرط في ذلك ان يكون المحل مستعدا باحد الحيين فاما اذا لم تكن المحل مستعدا باحدهما فلم يوجد شرط صحة وجود هذه الحيوة فلا جرم لا توجد لان عدم الشرط يخل بوجود المشروط

فالجواب ـــ ان هذا شرط لم يقم عليه دلاله واثبات شرط لا دليل عليه لا يجوز واذا كان كذلك فحمل على قولهم في جواز ان يصير حيوة زيد حيوة لعمر وان يصح وجود حيوة في موضع الوصل منها فيكون حيوة لهما جميعا فلزم على ذلك ما ذكرناه **دلالة اخرى** وهو ان حيوة زيد لو جاز ان يكون حيوة لعمر ولوجب فيها اذا اخصت باحد الجسمين دون الاخر ان لا يكون اختصاصها به دون صاحبه الا لامر ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون الا وجودا معنى من المعاني لان ما عدا ذلك من الاقسام باطلة فرجعت علتنا ان ما تحتاج الحيوة اليه في الوجود موجود في كل واحد من الجسمين فاذا وجب اختصاصها باحد الجسمين وجب ان يكون ذلك لمكان معنى وليس هاهنا من المعاني ما يمكن الاشارة اليه فيقال انها لمكان ذلك المعنى اختصت باحد الجسمين دون الاخر **وبعد** فالكلام في نفس ذلك المعنى كالكلام في الحيوة فاذا جاز في الحيوة ان يختص بهذا المحل وبذلك المحل جاز في ذلك المعنى مثله فيلزم ان يكون اختصاصه بهذا المحل لمعنى اخر ثم يلزم عليه ما انها يتلو له من المعاني وهذا محال ما ادى اليه وجب ان يحال اولا على هذه طريقة الشيخ ابي هاشم في الحيوة واختلف قوله في الارادة ان ما كان ارادة لاحد الجسمين هل يجوز ان يكون ارادة للجسم الاخر ام لا فقال مرة بان ذلك يصح بخلاف الحيوة وقال اخرى ان ذلك لا يصح كما قال في الحيوة والكلام في بعض الصحيح من الفاسد في ذلك مما سيعود في باب الارادة اذا انتهينا اليه ان شاء الله **فاما** الشيخ ابو علي رحمه الله في ذلك فقوله ان من المعلوم ان القديم تعالى موصوف بالقدرة على ان يبني بد الواحد منا بنيه السمكة فلو بنا ها بنيه سمكة وهي مقطوعة لصح ان يحيي ما كان فيها من الحيوة فيصير ما كان حيوة لاحد اجزاء الحيوة للسمكة ○ واعترض الشيخ ابو عبد الله رحمه الله هذا فقال لو جاز هذا لوجب لو خلق القديم تعالى زيدا على صورة عمرو بحسب الابعاد شيئا من صورته وخلق فيه الحيوة التي هي حيوة لعمرو ان لا يكون زيدا اولى من ان يكون عمرا وهذا يقتضي رفع التغاير بين الاحياء وهذا محال ○ قال الشيخ ابو محمد رحمه الله ويوشك ان يكون رحمه الله بنى ذلك على مذهبه في الاعادة ان التغاير بين الاحياء انما تقع بالحيوة وعلى هذا اوجب اعادة الحيوة بعينها دون غيرها من الاجزاء **ثم** ذكر رحمه الله في اخر الفصل انه يجوز في بعض الحيوانات ان يصير غذا للبعض وزيادة في ابعاضه ويحيى ما كان فيها من الحيوة ولكن هذا لا توثر في ثبوت الحيوة التي لا بد منها في كونه حيا كما لا توثر هذه الاجزاء في الجملة التي لا بد منها في كونه حيا من الجواهر والكلام الذي قدمناه انما هو كلام في ان ما يعد اصلا في حيوة زيد هل يجوز ان يكون حيوة لعمرو على ما حوزه الشيخ ابو علي في البدل المقطوعة انها يجوز ان يبنى بنيه السمكة فتحيى السمكة بحيوة تلك البدل التي كانت موجوده فيه قال ○ وحكى ان الشيخ ابا مهر البزار منع من ان يصير اجزاء حيوان غذا لحيوان اخر وزيادة في ابعاضه ولا اعرف له في ما قاله وجها

فصل ثم قال رحمه الله اعلم انه لا بد في الحي منا من اجزاء مخصوصة ليتم كونه حيا ○ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الحي منا لا بد له من اجزاء مخصوصه لتتم كونه حيا وان يصح ان يعتبر كذلك دون تلك الاجزاء حتى لا يصح وقوع التبدل والتغاير فيها اصلا خلافا لما ذهب اليه الشيخ ابو عبد الله ان التبدل فيها جائز على مرور الاوقات والصحيح ما اخترناه لان خلاف ذلك يقتضي زوال العلم بان هذا الحي هو الحي الذي اسا او احسن او اذنب او اعتذر فاذا كان كذلك قدح في احكام افعاله من المدح والذم لان المذموم والممدوح غير المسيء والمحسن فاذا لم نجز هذا لعلمنا بثبوت هذا الحكم في حالتي البقاء والاعادة وجب فيما نود ي اليه ان يكون فاسدا ○ والشيخ ابو عبد الله رحمه الله مبني على هذا الاصل من مذهبه فانه لا يجب اعادة هذه الاجزاء بعينها وانما الواجب اعادة ما لا يكون زيدا الا زيدا عند وجوده واعادة حيوته بعينها هذا وان كان يكنه ان يقول انى انما منعت من اعادة غير ذلك بالسمع ○ وربما قال انما اجوز البدل على ضرب من التدريج ومرور الاوقات وعند ذي الحال الفناء مع الاعادة جار مجرى حالين متصلين فلا يجوز ان يكون المعاد غير من افنى ○ وكما لا بد من هذه الاجزاء التي هي اجزاء الاصل التي لا ينفع فيها التبدل اصلا فكذلك لا بد من بنية مخصوصة حتى لا تفي حيا دونها ولا يجوز كونه كذلك مع تغيرها وان جاز التغير فما لا يقدح زواله في كون الجملة حية وعلى هذه الطريقة يجوز وقوع المسخ في الحيوانات لان التغير لا يرد فيها على البنية التي هي بنية الاصل وانما يرد على بنية الاطراف التي سفي حيا دونها وعلى ما لا يكون تغيره مبطلا لحيوته وعلى هذه الطريقة يصح ان يشاهد الملك على صورة الواحد منا فان التغير لم يحصل من بنيته في الاجزاء الاصليه وانما حصل في الاجزاء التي هي اجزاء الاطراف التي يستغني عنها في كونه حيا اذ لو حصل التغير في اجزائه الاصليه لزال عن كونه حيا بزوال بنيته ○ وهذا لا يصح ما يقوله بعضهم ان حيوة الذرة يصح وجودها في بنية الفيل حتى يكون الذرة كالفيل وهي الحي الاول ○ وغير ممتنع في الحيوة وان كانت جنسا ان يختلف شرط وجودها على ما بينت في ارادة الله تعالى وارادة الواحد منا وان كانا من جنس واحد على بعض الوجوه اذا تعلقا بمتعلق واحد على اخص ما يمكن ○ فان قال البر الواحد منا قد يكبر بعد ما كان صغيرا وقد يسمن بعد ما كان مهزولا الجسم بحيث البدن فكيف صح ما قلتم فالجواب ـــ ان هذه الزيادات لم تقدح في حال بلك البنية التي لا بد منها ووجودها لعدمها في شبوت العلم بان هذا الحي هو الحي الاول والذي منعناه قادح في ذلك على ما تقدم فلا يجوز ان يقاس احدهما على الاخر وهذه طريقة القول في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله وليس حال الحيوة التي تصح ان يحيى بها الى اخره ○ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان حال الحيوة ليس كحال الاجزاء التي هي اجزاء الاصل في استحالة التبدل والتغاير فيها بل الحيوة التي تصح ان يحيى بها زيد فان اجزاءها لا تقف عند حصر وحد كما ان يوجد في المحل من الاعراض كالالوان والاكوان لا تحصر لان الذي به علمنا ذلك في غيره من الاعراض ان القادر منا لا تنتهي حاله الى وقت لا يصح منه ان يوجد في المحل مثل ما اوجده او اقل فاذا كان القديم تعالى قادرا لذاته وجب ان لا تنتهي حاله الى وقت لا يصح منه ان يوجد في هذا المحل من اجزاء الحيوة مثل ما اوجده اولا وعلى هذه الجملة صح ان يزيد الله تعالى في حياة الواحد منا في حال بقايه حتى لا تقف وجودها على حصر وحد وفارق حالها حال القدرة التي تقف في زيادتها الى زيادة بنى على ما ذكره في باب القدر فاذا صح هذا وجب فيما صح وجوده من الحيوة في زيد ان يكون حيوته له فاذا كان كل ما يوجد فيه حيوة صح ان لا تخرج الحي بتبدل اجزاء حيوته من ان يكون هو الحي الاول وعلى هذه الطريقة جوزنا في حال الاعادة ان لا يعود الى الحي الحيوة التي كان حيا بها في الدار الدنيا بعينها بل يعود اليها من اجزاء الحيوة ما يصح ان يكون حيا به لان هذه جملة كافية في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان وجود الحيوة هو المحدوث ومعنى رحمه الله تعالى الى اخره ○ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الحيوة مما يحصل القديم تعالى بالقدرة عليها دوننا وانها من المحدوث ومعنى رحمه الله تعالى بوجد مبتدا لا عن سبب **اما الدلالة** على ان القديم تعالى هو المختص بالقدرة عليها ما ذكره الشيخ ابو عبد الله من الطريقة التي تعم سائر الاجناس وتحريرها على ما تكرر في غير موضع من انه لو كان الحيوة داخلة تحت مقدورنا لوجب ان يكون لنا طريق الى العلم بكونها مقدورة لنا لاستحالة ان نعلم ما من جنس من اجناس المقدورات الا وهو مشتمل على ما هو حسن وعلى ما هو قبيح فكان من الواجب ان يعرف كون مقدورا لنا حتى نعلم ان لنا فعله ونجتنب عما ليس لنا فعله وهذا ما عرف خلافه فاذا بطل كونها مقدورة لنا وجب اختصاص القديم تعالى بالقدرة عليها ○

دلالة

دلالة اخرى وهو ان الواحد منا لا يكون قادرًا الا بقدرة والقادر بقدرة لا يمكنه الفعل الا مباشرا او متولدًا وعلى الوجهين جميعًا فانه لا ثاني فيه
فعل الحموة لانه لو ثانى منه فعلها لوجدت عند حصول الداعي وارتفاع الموانع ولو لم يكن في هذا الباب الا التجربة لكفى بحسب علمنا انها لا توجد وان فقدت الداعي
اليها دلنا على استحالة دخولها تحت مقدورنا ولا يكون لاحد ان يقول ما الذي يمنع انها توجد لكنا لا نعلم وجودها ولا نشعر بها وذلك لانها لو وجدت لكان لها تاثيرًا
في قوة الادراك على ما بيناه امير فكان يجب لو فعلناها في اجزائنا ان نزيد قوة الادراك وفي علمنا بان الادراك لا يقوى دلالة على انها لم توجد منها شيء من قبلنا
في ابعاضنا هذا اذا فعلناها مبتدا او مسببًا بسبب يوجد في محل القدرة فاما اذا فعلها مسببًا في غيره ومتعديا عن محل قدرته فكان يجب اذا كانت في ذلك
شروط صحة الحموة بان يكون حيًا دون ان يكون ميتا ممكنا ان نتازع فيه فيقال لا يجوز وجود الحموة فيه لاحتياجها الى امور وشروط قد فقدت في حق الميت
ان يمكنه ايجاد الحيوة فيه ولو كان كذلك لوجب اذا فعلها ان يجد الغير زيادة في ادراكه وهذا معلوم خلافه وهذه الدلالة صحيحة اذا بنيت على ان الحيوة لها تاثير
في قوة الادراك لانها ان لم تبن على ذلك ضعفت الكلام في ذلك الاصل ما قدمر ويسقم الدلالة بنا لها عليه **واما استدلال** الشيخ ابو هاشم رحمه الله
في الجامع بدلالة اخرى على ان الحيوة لا يكون مقدورة لنا وتحريرها وهو انها لو كانت مقدورة لنا لوجب ان يكون الموت ايضا مقدورًا لنا لان حق القادر
على الشيء ان يكون قادرًا على حين ضده اذا كان له ضد ولو كان كذلك لصح منا ان نفعل الموت في انفسنا اذا دعاه الداعي اليه ولا يمكن ان يدعى فقد الداعي في ذلك
لانه قد بلغ الحال بالواحد منا اذا الحقه مع ما ذاح ضعف عن احتماله ودهمه خوف عظيم لا يضطلع به الى حد يخنق نفسه ويقتلها فكان يجب عند ذلك ان يختار
الموت لنفسه دون التحنيق والقتل فلما لم نات منه فعل الموت مع ارتفاع الموانع دل ذلك على انه غير قادر عليه واذا لم يكن قادرًا على الموت لم يكن قادرًا
على الحموة ايضا اذ لا فرق بين هذه الطريقة مبنية على ثبوت الموت معنى وهذا لم يثبت وعلى انه لو ثبت معنى لكان مضادا للحيوة ولم يثبت هذا ايضا والشيخ
ابو هاشم لم يقطع على ان الموت لو كان معنى لكان مضادا للحيوة بل توقف فيه وعلى الصحيح من المذهب الذي نختاره انه لو ثبت معنى لم يجز ان يكون ضدا للحيوة
على ما بيناه من بعد واذا كان كذلك لم يمكن ان يقال لو قدرنا على الحيوة لقدرنا على الموت الذي هو ضده له **وقد استدل على مذهب** الشيخ ابو هاشم ايضا
بطريقة اخرى وتحريرها ان الحموة مضمنة بالشهوة والنفرة فلو كان الواحد منا قادرًا على الحيوة لوجب ان يكون قادرًا على ما هي مضمنة به من الشهوة والنفار
فكان يجب ان يكون قادرًا على الشهوة والنفرة كقدرتنا على الحيوة لان من حق القادر على الشيء ان يكون قادرًا على ما يكون ذلك الشيء مضمنا به الا ترى ان القديم تعالى
لما كان قادرًا على الجوهر كان قادرًا على ما الجوهر مضمن به وهو الكون فكان يجب مثله في الحموة والشهوة والنفار وفي علمنا بانا غير قادرين على الشهوة والنفار
دلالة على انا لا نقدر على الحيوة **ولقائل** ان يقول هذه الطريقة انما كانت تستقيم ان لو ثبت في الجوهر ان القديم تعالى انما قدر على الكون لقدرته على الجوهر
وكونه مضمنا بالكون وليس يجوز ان يقال ان قدرته على ذلك لقدرته على الجوهر وكونه مضمنا به بل العلة غير ذلك وهو صحة كونه مقدورا له لان القدرة على نوع
من الانواع لا توجب القدرة على غيره من الانواع لاحالة فاذا لم يمكن ان يعتبر ان قدرته على الكون انما هو لقدرته على الجوهر وكونه مضمنا به لم يمكن ان يعتبر ذلك
اصلا فيبنى الكلام في الحموة عليه على ان هذه الطريقة مبنية على اصل قد افسدناه بالدليل فلا معنى لها **وقد استدل على المسئلة بطريقة اخرى**
وتحريرها ان كون الواحد منا قادرًا لا يثبت مزدوجا الحيوة فكيف يجوز في كونه قادرًا ان يوثر فيما لا يثبت مزدوجا بل يحتاج في حصوله اليه **ولقائل** ان يقول
انا لا اجعل الحموة التي لا يثبت الواحد منا حيًا مزدوجا مقدورة لنا لما ذكرته وانما اقول انه متى حصل قادرًا حيا بحموة خلقها الله تعالى فيه امكنه من بعد
ايجاد الحيوة وله ان يقول ايضا مناقصا لنا المبنية التي يحتاج الحموة في الوجود اليها فان احدنا قادر على ذلك الجنس وان افتقرت الحيوة اليها فهكذا
يجوز ان يثبت الحيوة مقدورة لنا وان افتقر كوننا قادرين اليها **واستدل بطريقة اخرى** وتحريرها ان الحموة من اصول النعم التي لا اجلها يلزم
العبادة التي هي غاية الشكر فلو كانت مقدورة لغير الله تعالى لصح كونها معدودة في اصول النعم **ولقائل** ان يقول انما يعد في اصول النعم الحيوة التي لا يصح
ان تحصل الواحد منا حيًا دونها والتي لا يسع كونه حيا مزدوجا في الابتداء فاما الزيادة على ذلك وان كانت مقدورة لغير الله تعالى فانها لا تقدح في كون الحيوة
الاولى معدودة في اصول النعم **واما الاستدلال** وهو انه انما يجوز ان يعد الحيوة من اصول النعم التي يلزم العبادة لاجلها متى ثبت انها غير مقدورة
الا للقديم تعالى فاما ولم يثبت هذا فالاستدلال به ذلك على هذا الجزء مجرى الاستدلال بفرع الشيء على اصله واشبهه في فساده فصح ان يكون المعتمد في هذا الباب
ما صدرت به الفصل من الدلائل فاذا بطل بما على ما ذكرناه ان يكون الحموة مقدورة للواحد منا فعب ان يكون العدم تعالى هو المختص بالقدرة عليها
واما الفصل الثاني الذي استمل عليه هذا الفصل وهو ان الحموة توجد من الله تعالى مبتدا لا عن سبب فمقول في ذلك انما علمنا انها تحب ان تحدث من جعل الله تعالى
مبتدا لا نعلم ما هنا ما يمكن الاشارة اليه فنجعله سببًا لها بعين صحة ما ذكرناه وهو صحة انه ليس هاهنا ما يقف الحموة عليه في الحصول والزوال الا امور
كثيرة فاذا لم يجز فيها ان يكون سببًا لها لامتناع ان يكون الاسباب الكثيرة مجتمعة على توليد مسبب واحد فليس الا انها انما تحصل مبتدا لا عن سبب **وبعد**
فان هذه الامور مما يحتاج الحموة في الوجود اليها فكيف يجوز ان يقال ذلك الا على معنى ان الحيوة مولدة لها ومن حق ما يحتاج الى غيره في الوجود ان لا يصح في ذلك الغير المحتاج
اليه ان يكون مولدًا لهذا المحتاج ولا ما يكون سببًا لغيره ان يكون مما يحتاج اليه في الوجود الا ترى ان العلم لما احتاج الى الحيوة في وجوده لم يجز ان يقال انها
تولد العلم ولا ان العلم يتولد عنها او هو مسبب عنها وكذلك الحال فيما قلناه فان قيل اليس التاليف يحتاج الى المجاورة في وجوده ومع ذلك
فان المجاورة مولدة له وهو مسبب متولد عنها فهلا جاز في الحيوة ان تكون محتاجة الى هذه الامور ومع ذلك فانها تكون مولدة لها وهي مسببة عنها
قلنا الفرق بيننا وبين التاليف يحتاج في وجوده الى المجاورة وانما يحتاج في وجوده الى تجاور المحلين حتى لو قدرنا تجاور المحلين من دون
هو مجاورة لصح وجود التاليف دون المجاورة فاذا قال فاذا المصحح التاليف الى المجاورة فكيف تتولد عنها وكيف تولده هي قيل له هو محتاج
اليها لا انه لا يحتاج اليها في الوجود وانما يحتاج اليها في التولد وهذا كما نقول في الفعل انه لا يحتاج الى المقادير في وجوده وانما يحتاج اليه في الايجاد والوجود غير
الايجاد ومقارن له وكذلك المولد غير الوجود ومقارنه فالتاليف يحتاج الى المجاورة في التوليد لا في الوجود فاذا كان كذلك بطل ان يقال ان الشيء يحتاج اليه في

العفونة

ومع ذلك فانه مسبب عنه متولد عنه وهو سبب ومولد له فيجب في الحموة اذا احتاجت الى هذه الامور في الوجود ان لا تكون اسبابا لها ٥ فان قال هلا كانت مولدة للحموة على ما قاله بعض الاطباء قيل له العفونة لا اسم الا لمعاني كثيرة ومن المحال ان يجتمع المعاني الكثيرة على توليد مسبب واحد ٥ فان قال هلا كانت الحرارة مولدة لها قيل له لان الحرارة تثبت ولا تولد الحموضة وعلى هذا ثبت الحرارة في الحموض وحموضة باطله فضمحلة وقد ثبت الحموضة مع البرودة ايضا فكيف يقال بان الحرارة هي المولدة لها فاذا لم يمكن الاشارة الى سبب مولد الحموضة فيجب ان يقال انها الحادثة من رحمة الله تعالى مبتدا لا عن سبب فهذه طريقة القول في هذا الفصل والله الموفق

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان الحموضة من المعاني الباقية الى اخره ٥ قال ايده الله الغرض بالفصل بيان ان الحموضة من الاعراض الباقية والخلاف فيها مع من يثبت بقاء شيء من الاعراض والطريقة في ذلك كالطريقة في اللون وغيره من الاعراض لا نا نعلم ان الواحد منا على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة لا تخرج عن كونه حيا الا بضد ان كان او ما جرى مجرى الضد وهو التفريق المضاد لما يحتاج الحموضة في الوجود اليه من البنيه فاذا وجد التفريق وطرى اسفت الحموضة على وجه لو لا طروه لكانت يستمر بها الوجود وهذه امارة كونها باقيه **دلالة اخرى** وهي ان كونه حيا اصل للصفات المتعاقبه على الحي من كونه عالما مريدا كارها الى ما اشبه ذلك كما ان التحيز في الجوهر اصل في الصفات المعاقبه عليه من كونه متحركا ساكنا الى غير ذلك فكما وجب في التحيز ان يستمر بالجوهر ليجوز ان يكون اصلا للصفات المتعاقبه عليه فهكذا يجب في كونه حيا ان يكون اصلا للصفات المتعاقبه عليه واذا كان كونه حيا يستمر اكان ما اثر فيها من الحموضة يستمر الوجود ٥ **وقد اعتمد** الشيخ ابو هاشم على بقاء الحموضة **بطريقة اخرى** وهي ان القدرة قد يصح انها باقيه ويصح انها محتاجة في وجودها الى الحموضة فلو لم تكن الحموضة لم يصح بقاء القدرة ايضا فاذا ثبت بقاء القدرة وجب ان تكون الحموضة باقيه ايضا الا ان المعترض ان يقول حاجة القدرة الى الحموضة غير متعينه بجزء واحد من الحموضة لا في حال حدوثها ولا في حال بقائها بل يحتاج الى حموضة ما لا بعينها فالبعض يخلف البعض من الحموضة وتبقى القدرة مع ذلك كبقاء الناطق وان كانت المجاورة تزول عنه بخلفها مجاورات اخر فان قال الناطق لا يحتاج في وجوده الى المجاورة وليس كذلك القدرة فانها تحتاج في وجودها الى الحموضة قيل له ان لم يحتج الى المجاورة فهو محتاج الى التجدد والمجاور معلوم ان التجدد يجاور حال الناطق في البقاء على ما كان عليه ولا فرق بين حاجة الشيء الى معاني تتجدد وبين حاجته الى صفات تتجدد فاذا جاز هذا في الناطق والتجاور للوجه الذي ذكرناه فوجب ان يجوز مثله في القدرة فان قال هلا كان ما ذكرناه كالحال ومحله فكما انه لا يجوز في الحال ان يبقى مع تجدد المحل فكذلك يجب مثله في القدرة والحموضة حتى لا يجوز في القدرة ان تبقى مع تجدد الحموضة قيل له الفرق بين الموضعين ان الحاجة في الحال والمحل معينة لان الغرض في الوجود يحتاج الى محل بعينه فاستحال بقاؤه مع تجدد محله حالا فحالا وليس كذلك الحال في حاجة القدرة الى الحموضة فانها غير متعينه بجزء من الحموضة بل القدرة انما تحتاج الى حموضة ما لا بعينها فيجوز ان يقال ان الحموضة لا يستمر الوجود بها بل يخلف بعضها بعضا وحال القدرة في استمرار البقاء كما كان مع جميع ما تحتاج القدرة اليه في الوجود حاصلا على الاحوال كلها وهو حموضة ما لا بعينها وبمجرى الحال في ذلك مجرى الحال في المجاور الذي يخلف بعضه بعضا وحال الناطق في البقاء واستمرار الوجود على ما كان عليه لم تتغير لما لم تتغير الحاجة الى مجاور بعينه ٥ فان قال هلا كان الحال في ذلك كالحال في العلة والمعلول فكما لا يستمر المعلول بالذات مع تجدد العلة فهكذا لا يجوز ان يستمر كونه فاعلا مع تجدد كونه حيا قيل له الفرق بين الموضعين ان العلة موجبه للمعلول فاذا زالت العلة وجب زوال المعلول لامحاله وليس كذلك الحموضة وانما هي مصححه لها فان قال هلا كان الحال في ذلك كالحال في السبب والمسبب فكما لا يجوز تجدد السبب واستمرار المسبب فهكذا لا يجوز تجدد الحموضة واستمرار القدرة قيل له لان الحاجه في السبب والمسبب ايضا متعينه كالحاجة في الحال والمحل وعلى هذا لم يصح وقوع مسبب واحد عن سببين لما كان محتاجا الى سبب معين فلما كان هذا لم يصح ان يتجدد السبب والمسبب باقي بخلاف ما ذكرناه فان الحاجة في الحموضة والقدرة غير متعينه بل تحتاج القدرة الى حموضة لا بعينها فجاز كحاجة الناطق الى مجاور ما لا بعينها فيجوز بقاؤها وان تجددت الحموضة حالا بعد حال لان ما يفقد البد من الحموضة حاصل على الاحوال كلها واذا كان كذلك وصح ان هذه الطريقة مما لا يمكن الاعتماد عليها في بقاء الحموضة وان الاعتماد في ذلك على ما ذكرناه بدياً من الطريقة

فصل ثم قال رحمه الله واذا ثبت بقاؤها الى اخره ٥ قال ايده الله لما بين رحمه الله ان الحموضة لمعنى وانها مما تحتاج القدرة تعالى بالقدرة عليها وانها تحدث مبتدا من فعل الله تعالى لا عن سبب بين في هذا الفصل انها مما يصح عليها الاعاده وذلك لان شرط صحة الاعادة على الذات ان يكون من فعل القادر لذاته مبتدا لا عن سبب وان يكون باقيا وهذه الشروط اجمع حاصله في الحموضة فيجب صحة الاعادة عليها واما الكلام في وجوب اعادتها فقد تقدم في باب الخواص

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان من احكام الحموضة الى اخره ٥ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل عد ما للحموضة من الاحكام المخصوصة فمن احكام الحموضة وقوفه صحة المنافع والمضار عليها فيقف ذلك عليها كما يقف صحة الادراك عليها ومنها ~~على الواحد منا والمراد بذلك انها اولى النعم في الرتبة لان الوجود لا تسقد مها في الوجود امور محتاج في الوجود اليها وكان الوجه في ذلك ان الاشياء الامور~~ تاثيرها في ازعاج الاشياء الكثيرة في حكم الشيء الواحد ومنها امتناع وجود جزء منها ومنها حاجة البعض الى البعض وان كان محل المحتاج والمحتاج اليه متغايرا ومنها ممانعة الشيء منها مثله على ما عرفناه من حيوتي الجسم انه لا يصح وجود دما في موضع الاتصال منها وانما يجوز وجود كل واحد منها في محل هو بعض لمحل مخصوص فصار ذلك مع ما لها يستحيل وجود دما في محل واحد وهو على التقيض مما قوله في الكون فان المثلين لا يصح وجود هما لا في محل واحد

ومنها حاجة الحموضة في وجودها الى امور يكون حكمها مقصورا على المحل وان اوجبت هي الصفة للمحل ومنها ان لها في المحل تاثيرا لها في الكلية تاثيرا ومنها انه يجوز فيها ان يقع فتكون نعمة ويقع فلا تكون نعمة ومنها انها معدودة في اصول النعم ومنها انها اولى النعم فبهذه الاحكام او اكثرها خص الحموضة من بين سائر الاجناس لاشتراكها فيها غيرها وبها بين سائر الاعراض ٥ والكلام قد مضى في هذه الاحكام الا في مسالة منها الكلام في وقوف صحة المنافع والمضار عليها وهذا ظاهر من فانا نعلم انه لو لا الحموضة والا لما صح ادراك الملاذ الشهية او ينفر طبعه

التكليف

تكون

وبهذا يعرف ثبوت المنافع والمضار ومنها الكلام في ان الحيوة يجوز ان تكون نعمة ويجوز ان لا تكون نعمة وهذا ايضا ظاهر لانا نعلم ان حيوتنا هذه في دار
نعمة من الله تعالى والله تعالى يستحق منا غاية الشكر عليها ومتى لا تكون نعمة في الاخرة اذا عادها على الكفار والفساق لانهم يستضرون بها اذ لولاها والا
لم تنالوا ما العقاب ممتنع ان تصير فتكون نعمة ويجوز ان لا تقع فلا تكون نعمة ممتنع صارت نعمة فانما تصير كذلك بان يقصد الله تعالى به وجه الاحسان
الى العبد وهذه حال الحيوة في الدنيا وهذا لم يصر ما يعيده من الحيوة على الكفار في الاخرة نعمة لانه لا يقصد بها وجه الاحسان اليهم وانما يقصد بها الاضرار
بهم واستيفاء العقاب عليهم لان ذلك لا يتم الا بايجاد الحيوة فصار فعلها حسنا لا لما له لان الحسن لا يتم الا بها ومنها الكلام في انها من اصول النعم وهذا
ظاهر ايضا وذلك لان الغرض بذلك ان عند مجموع امور يستحق لمكانها الشكر والعادة ومعلوم انه لا يحسن التكليف للعبد الا بعد ان يكون حيا عاقلا
مميزا مستهيا قادرا ممتزد الدواعي مزاح العلة فاذا فقدت هذه الامور او بعضها لم يحسن من الله تعالى تكليفه بل يقبح التكليف مع خلاف هذه الحال
فبان ان الحيوة معدودة في اصول النعم وقيل فلنا في الشيء انه من اصول النعم فانما نعني به ما يستقل بتيقيه في كونه نعمة على ما ذكرناه في الحيوة والشهوة
والقدرة واذا قلنا في الشيء انه من فروع النعم فانما نعني به ما يتبع هذه الامور مما لا يستقل بتيقيه كادراك المشتهى وغيله لان ذلك تابع لكونه مشتهيا
لما كان مرحكمه ومنها الكلام في ان الحيوة اولى النعم على الواحد منا والمراد بذلك انها اولى النعم في الرتبة لا في الوجود لانه سيقدمها في الوجود امور يحتاج
في الوجود اليها وكان الوجه في ذلك ان الاسفاع بالامور التي ينتفع بها متعذرا لا بالحيوة او معها لانه موقوف على الادراك والادراك موقوف على الحيوة
وان اجتيح الى غيرها في الاسفاع الا ان الاصل ما ذكرناه ومتى ما ذكرناه ويوضحه ان صحة الاسفاع بعضي جملة يصح عليها المنافع والمضار وذلك لا يتم
الا بالحيوة واما الشهوة فلا يجوز ان تكون اولى النعم لانها متبنية على الحيوة فكيف يجوز ان يقال انها اولى النعم وانكا انه لا تتكامل كون الحيوة نعمة
الا مع الشهوة وغيرها ولا يجوز ان يقال ان اولى النعم انما هو نفس الحي وخلق النية لما قدمناه من ان الاسفاع بالامور التي ينتفع بها متعذر دون
الحيوة وانه موقوف عليها دون غيرها فيجب ان تكون هي المعدودة في كونها اولى النعم ولانا انما نتكلم في اولى النعم عند ما يثبت صحة الاسفاع وهذا
بعضي تقدم الامور التي ذكرها

كروها

وبعد فان النعمة تعضي كونها غير المنعم والاجر امر يرد عادا على ذلك ولا يجب ان يضاف الى ذكر
خلقها اولى النعم وبعد فقول القايل ما اولى النعم على الحي منا بعضي ان لا بد من تحته نفس البنيه وانما يرد عادا على ذلك ولا يجب ان يضاف الى ذكر
الحيوة الوجه الذي لاجله صارت نعمة كان اذا يايل لا يسال عن اولى النعم الا وقد عرفها وعرف وجه كونها نعمة هذا واذا كنا لو ضممنا الى ذلك الوجه لكان
الكلام اكشف فهذه جملة ما كان يجب تحقيقه هاهنا وبعد فمن قال رحمه الله اعلم ان الحيوة من المعاني التي لا ضد لها الى اخره قال ايده الله
الغرض بذلك ان الحيوة من الاعراض التي لا ضد لها كالاعتماد والتاليف والقدر الى ما شاكل ذلك الا انها منفي عنده طروء امور كثيرة لكن اسفاها ليس لان ذلك
الطاري ضد لها وانما هو لامر اخر غير كونه ضدا له ومن جملة ما تنتفي الحيوة عنده طروه انما هو القتل وليس القتل ضد الحيوة وانما الحيوة
اسفت عند طروه لانه جاري مجرى الضد للحيوة من حيث ان المرجع بالقتل انما هو الى تفريق البنيه التي يحاج الحيوة اليها في الوجود فاذا وجد القتل وطرء
اسفت البنيه وبطلت سطلانها الحيوة لعقد ما يحاج في الوجود اليه فان قال هلا كان التفريق مضادا للحيوة فيكون اسفاها لطروه وهو ضد
له لانعقد ما يحاج في الوجود اليه قيل له ان التفريق ليس بضد وهو المجاورة والمجاورة ليست بضد للحيوة وانما مبنى مخالفة لها بدلالة انها تصح وجودها
مع الحيوة فلا يجوز والحال هذه ان يكون التفريق ضد الحيوة ايضا لانه يوجب في الشيء الواحد ان يكون ضد الامر من مختلفين وهذا محال وبعد
فان حكم الحيوة راجع الى جملة وحكم التفريق مقصور على محله فكيف يجوز والحال هذه ان يكون احدهما ضد الاخر وبعد فان من حق كل ضدين ان يحاج احدهما
الى مثل ما يحتاج اليه الاخر فاذا كانت الحيوة مفتقرة في وجودها الى البنيه وجب في التفريق لو كان ضدا لها ان يحتاج اضافي وجوده الى البنيه وهذا لا يجوز
لانه ضد للبنيه ومن المحال احتياج الشيء الى ضده وبعد فلو كان التفريق ضد الحيوة لوجب ان يوجب صفة بالعكس مما يوجبه الحيوة لان هذا هو الواجب
في كل ضدين اوجب واحد منهما صفة ان يوجب الاخر صفة معاكسة لما اوجبه صاحبه وهذا ما عرف خلافه فبطل بهذه الوجوه كلها ان يكون التفريق
مضادا للحيوة ومتى ان يقال بانه ضد لما يحتاج الحيوة في الوجود اليه فاذا طرى واسفى ما احتاج الحيوة في الوجود اليه من البنيه اسفت الحيوة تبعا لاسفاها
فجرى الحال في ذلك مجرى الحال في الفناء اذا طرى على المحل فنفاه واسفى العرض تبعا لاسفاء به لما كان يحتاج اليه في وجوده ومما يزول الحيوة
عنده ليس لانه ضد لها وانما هو لانه يوثر في بنيه الحيوة التي تحتاج في الوجود الى التفريق والزوال فاذا زالت تلك البنيه زالت الحيوة لزوال ما يحاج اليه
في وجودها فصار تاثيره في ذلك تاثير القتل على ما ذكرناه وليس يجب في كل ما يزول عنده شيء ان يكون ضدا له على ما مضى بيانه من الامثال فان قال
فاذا كان زوال الحيوة عند القتل ليس من حيث كيف جاز في الواحد منا ان يسمى قاتلا ومتصفا ذلك اليه وهلا لم يجز ان لا يدعى هو قاتلا ولا متصفا ذلك
اليه ولا يقال انه لا يتعلق به حكم القتل فالجواب لا يمنع تسميته بذلك شرعا ولا يقال ان حكمه في باب القود والدية حكم لوقوعه بزوال
ومما يزول عنده الحيوة هو البرد الشديد فانه عند كثرته وشدته ربما يقتل ثم وليس زوال الحيوة عنده لاجل انه ضد للحيوة بل لانه للطافته
يدا خل اجزاء الواحد منا فيوثر في بنى جبوته بالتفريق فتنتفي البنيه وتزول الحيوة تبعا لاسفائها لاحساسها في الوجود اليه وقد تزول بالحر الشديد ايضا
على ما يزول بالنار وتاثيره كتاثير البرد فانه للطافته مداخل بنيه الحيوة فيفرقها فتنفي الحيوة تبعا لاسفائها ه وقد تزول الحيوة عند الالام
العظيمة ليس لان الالم تاثيرا في اسفائها ولكن لانها انما تحصل عن وهي في بنيه الحيوة فتنفي لاسفاء البنيه بالموهي حتى لو قدرنا انفراد هذا الالم عن الوهي
لم يسف الحيوة عنده اصلا وان كثرت واشتدت الا ان الامر بخلاف ذلك وحكي عن بعضهم ان الالام اذا كثرت كثرة مخصوصة لم يبق معها الحيوة
اصلا وكذلك قالوا في الاصوات الهايلة والهيئة العظيمة والصحيح خلاف ذلك لان الالام والاصوات مجردها لا تاثير لها في نفي الحيوة وانما تنفي الحيوة عند

لما يقترن بها من الامور التي تؤذن بزوال البنية التي تحتاج الحيوة اليها في الوجود فاما انها مجردها لا تاثير لها في ذلك بدليل صحة ذلك وبوضحه ان الحيوة يدرك الالم
ويدرك الصوت فكيف يجوز ان يؤثر في زوالها والحي انما يدرك بها دون غيرها فان قال فكيف صح في الهدة والصيحة العظيمة ان تؤثر في اسفا الحيوة والحال
ما ذكرتموه قيل له انما تؤثر في اسفا الحيوة اجزاء هذه الهدة تردهم على الصماخ النافذ الى الدماغ فتصاكه بالاز دحام وتؤثر في تلك البنية فتزول وتزول الحيوة
تبعا لزوالها لاحساسها بها في الوجود فلهذه العلة سمي الحيوة لا لان الهدة لها مجردها تاثيرا في زوال الحيوة واسفاها وهذه الطريقة تخلف احوال التاثير
في بطلان الحيوة بالفزع كما تخلف احوالهم في زوال الحيوة مما تقدم من الحجاج ومن ما ذكرناه ان الصوت والالم لو كان لهما تاثيرا في اسفا الحيوة مجردهما لوجب ان لا
يفترق الحال بين قليلها وكثيرها كالاترى ان الجهل لما اثر في اسفا العلم مجرده لم يفترق الحال بين قليله وكثيره فكان يجب مثله فما ذكرناه ان الافتراق الحاصل بين الصوت
والالم وبين كثيرهما ومعلوم ان الحال في ذلك مختلفة فدل ذلك على ان تاثيرهما في اسفا الحيوة انما هو للامور التي اقترنت بهما على ما بيناه وقد حكي عن الاوايل انهم
قالوا في الفرح والسرور والملاذ والغم وغير ذلك انها تؤثر في اسفا القلب كالالام والاصوات العظيمة وذكروا ان ذلك موقوف على ابساط القلب وانقباضه
والعلة لا تحتمل من هذه الامور الا مقدارا مقدرا وهذه احالة على ما لا يعقل **وبعد** فان المرجع بالفرح والسرور انما هو الى اعتقادات وعلوم مخصوصة
وليس لشيء من الاعتقادات والعلوم تاثيرا في بقي الحيوة قلت ام كثرت ∴ وعلى هذا يكثر علوم الانبيا والملايكة عليهم السلم ومع ذلك فانهم يبقون احيا معها وان زال
حيوتهم فبطل ما قالوه ∴ وعن الشيخ ابي علي انه قال ان الحادية تضاد الحيوانية وذكر الشيخ ابو هاشم رحمه الله انه يجوز ان يكون مراده بذلك ان ما في الحادث من المعاني مضادة
لما تحتاج الحيوة في الوجود اليه والا فليس ها هنا معنى يرجع بالحادية اليه فيجعل ضد الحيوة فهذه طريقة القول في ذلك

فصل

ثم قال رحمه الله اعلم ان الذي يشتبه الحال فيه في مضادته للحيوة هو الموت ∴ قال ايده الله وللناس رحمهم الله ان ما سفى الحيوة عنده من الامور المعقولة التي عددها
لا يجوز ان يكون ضدا للحيوة وان اسفاها عندها انما هو لفقد ما تحتاج في الوجود اليه اراد ان يبين انه لا يجوز ان يثبت ها هنا معنى اخر هو الموت يضاد الحيوة والناس
قد اختلفوا في اثبات معنى اولا وفي انه لو ثبت معنى هل يكون ضدا للحيوة ام لا ثانيا فالذي كان يقوله الشيخ ابو علي رحمه الله انه معنى وانه مضاد للحيوة والى هذا ذهب الشيخ
ابو القسم الكعبي وابو هاشم اولا ثم رجع الشيخ ابو هاشم عنه وتوقف في اثباته معنى ثم قوى نفيه هذا هو الذي كان يذهب اليه شيوخنا المقدمون والصحيح الذي
اختاره المتاخرون من اصحابنا انه ليس بمعنى ولو ثبت معنى لم يجز ان يحري بينه وبين الحيوة تضاد **فالذي يدل** على ذلك هو انه لو كان معنى لوجب ان يكون
لنا اليه طريق فاذا لم يجز في الطريق ان يكون هو الادراك وليس ها هنا حكم يتوصل به الى اثباته فليس يبقى بعد ذلك الا وجوب نفيه معنى والافلو ثبت واكال هذه ادى
الى المحالات ∴ فان قال هلا كان زوال الحيوة واسفاها حكما موجبا عنه صادرا من جهته وبه يتوصل الى اثباته معنى فالجواب ان زوال الحيوة واسفاها
يجوز ان يصرف الى فقد ما تحتاج الحيوة في وجودها اليه من البنية وغيرها لان الشي كما يسفى بالضد تارة فقد يسفى بفقد ما تحتاج في الوجود اليه اخرى على ما نعلمه
من حال العلم والحيوة والجوهر والعرض فاذا اسفت الحيوة والحال هذه لم يمكن ان يقال انه لطريان معنى يضاد الحيوة دون فقد ما تحتاج الحيوة في الوجود اليه ∴ ولا يمكن
ان يدعى شيوخ كل ما تحتاج الحيوة في الوجود اليه في حال اسفا الحيوة فيقال لا بد من معنى اخر وهو الموت الذي يضادها وذلك لان هذا مما لا يمكن الوقوف عليه
بل يجوز ان يكون الامر بخلافه فان قال هلا كان اخراج المحال من ان يصح وجود الحيوة فيه حكما موجبا عن الموت وانه يمكن ان يتوصل به الى اثباته فالجواب
هذا الذي ذكرته يتم بالتفريق وزوال البنية وغيرها من المعاني التي تحتاج اليها في الوجود واذا تم ذلك بما ذكرناه فلا معنى لاثبات معنى لا دليل عليه ويكون هذا الذي
ذكرناه من حكمه فاذا صحت هذه الجملة وثبت انه لا طريق الى اثبات هذا المعنى وجب نفيه لاحاله والا ادى الى المحالات ولا معنى للتوقف في ذلك على ما قاله ابو هاشم رحمه الله
لان الطريق الى ذلك مفقود **دل الناظر** وهو ان الموت لو ثبت معنى لم يخل اما ان يكون مضادا للحيوة او لا يكون مضادا لها ان لم يكن مضادا للحيوة فقد
صار ضدا لما تحتاج الحيوة في الوجود اليه فاذا تم هذا بزوال البنية وحصول التفريق وغير ذلك من الامور المعقولة فلا حاجة بنا الى اثبات معنى اخر وان جرى
منها لم يجز والا كان يجب ان يوجب صفة للجملة معاكسة للصفة التي اوجبتها الحيوة للجملة لان الواجب في حق كل ضدين ان يرجع حكمهما الى الجملة او المحل ان لم يوجب
كل واحد منهما صفة بالعكس مما يوجبه صاحبه وهذا لا تصور في الموت فان الجملة لم يخرج عن كونها جملة بالموت فكيف يجوز ان يوجب الصفة لها فبطل كون الموت ضدا
للحيوة لو ثبت معنى فوجب بقيه **وبعد** فلو كان ضد الحيوة لوجب ان يفقر الى مثل ما تفقر اليه الحيوة من البنية وغيرها من المعاني التي تحتاج اليها
الحيوة لان هذا حكم واجب في الضدين ومعلوم انه لو ثبت معنى لم يصح وجوده في الجملة التي يصح وجود الحيوة فيها فثبت بهذا الدليل انه ليس بمعنى وانه لو ثبت
معنى فانه لا تضاد الحيوة **سمد** الشيخ ابي علي رحمه الله في قوله بانه معنى قول الله تعالى الذي خلق الموت والحيوة **ووجه** الاستدلال به هو ان الله تعالى
وصفه بالخلق وقابل بينه وبين الحيوة فكان الحيوة معنى من المعاني فكذلك الموت يجب ان يكون معنى من المعاني والجواب عن ذلك ان الاجناس
والذوات لا يجوز اثباتها بالسمع واما يمكن اثبات احكامها بالسمع فاما اثباتها نفسها بالسمع فلا يمكن لما مر من ان حق كل ذات ان تتميز عند وجوده بحكم ينبئ عنه
ويخبر ويتوصل به اليه ويكون طريقا اليه واذا كان كذلك فاثباتها من جهة السمع بعيد اذا ثبت هذا فهذه الاية يجب حملها على وجه موافق دالة للعقل ويطابقها
فحملها على ان المراد بقوله تعالى خلق الموت انه خلق ما يوثر في اسفا ما تحتاج الحياة اليه في الوجود من التفريق وغيره اذا ما ان الاتي يختص انفه لا عند
قتل وخنق وما شاكلهما فاذا ما اثر في اسفا ما تحتاج الحيوة في الوجود اليه من المعاني اذا كان من فعل الله تعالى جاز ان يقال انه تعالى خلق الموت ويدل الاية على هذا الوجه الذي اولناها
عليه ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يقال ليس المراد بما خلق الموت في الاية الخلق الذي هو بمعنى الاحداث بل المراد به الخلق الذي بمعنى التقدير لان هذا هو اصل
هذه الكلمة فاذا صح ذلك كان المراد بالاية هو الذي قدر الموت والحيوة في اللوح المحفوظ في الماضي والمستقبل والزيادة في العمر ونقصانه فاذا احتمل هذين
الوجهين وجب حمل الاية عليهما حتى يكون مطابقا للدليل العقلي **سمد اخر** وهي ان الحيوة باقية والباقي لا يجوز اسفاده لا بضد اعتبارا
له بالباقيات فان شيئا منها كالسواد والبياض وغيرهما لا تسفى الا بضد فهكذا حال الحيوة يجب ان يكون مثله لانها باقية ايضا فالجواب
ان الباقي لا يسفى الا بضد او ما يجري مجرى الضد فان الشي قد يسفى بالضد تارة وبما يجري مجرى الضد اخرى وان لم يكن ضدا على الحقيقة فاذا كان كذلك امكن ان يقال
ان اسفا الحيوة وان كانت باقية انما هو لما يجري مجرى الضد له وهو اسفا ما تحتاج اليه في الوجود والضد يطرى عليها على الحقيقة فبطل ما ذكره

اخوي

اخرى وهي از اليد المقطوعة لجواز ان يبنيها الله تعالى بنية سمكه فتبقى حيه سلك الحيوة التي كانت فيها فالحيوة التي كانت في اليد لم تزل عند القطع والتفريق اللذين تحلونها موثرين في زوالها فليس الا ان زوالها يقف على ضدٍ لها وهو الموت **ويعرف** من هذا ان يقال از العضو المقطوع يصح ان يتصل بعضو اخر مريد هذا الحي امام موضع القطع او وطرف العضو فاذا ابتت فيها الحيوة مع وجود التفريق الذي تجعله موثرا في ابطال الحيوة فالايد مرفوف اشتقاقها على معنى تضادها وهو الموت لان القطع والتفريق حاصلان والحيوة باقية **الجواب** عن الاول انه مبني على از جيوة احد الجيبين يجوز ان يكون حياة للحي الاخر وهذا اصل قد افسدناه فوجب فيما بني عليه ان يكون ازدخل في الفساد والبطلان ٭ هذا الوجه ذلك الاصل كانت اليد المقطوعة عند القطع والانفصال يزول حيوتها لامحالة لان حالها متردد بين صحة تقترن بها الوجوب او نفي صحة تقترن بها الاستحالة وبيانها فاذا صح ان يبقى وجب ان يبقى وهو اذا لم يقع الفصل والقطع واذا لم يصح ان يبقى استحال ان يبقى وهو اذا وقع القطع والانفصال وهذا هو الجواب **عن الثاني** ان العضو المقطوع يزول حيوتها عند المقطع لامحالة وتستحيل وجودها فيها فكيف يقال بوجود الاتصال بينه وبين عضو اخر وبقاء ما فيه الحيوة **اخرى** وهي ان الموت لو لم يكن معنى لكان عند ابانة الراس لايجب زوال الحيوة عن سايرالبدن لان الفعل لم يحل البدن اجمع وفي علمنا بزوال الحيوة عن سايرالبدن عند ابانة الراس دلالة على ان ابقاء الحيوة عن جميع البدن لطرو ضد عليها هو الموت دون الفعل **الجواب** ان ابقاء الحيوة عن سايرالبدن عند ابانة الراس انما هو لان حيوة الجملة تحتاج بعضها الى بعض وعند ابانة الراس عن الجسد تزول من الحيوة ما احتاج الى حيوة الراس وهو حيوة الجملة وتبقى تبعا لابقاء حيوة الراس لالطرو معنى يضاد الحيوة بين صحة ما ذكرناه ونوضحه انه لو ابقى من حيوة ابداننا ما لايحتاج حيوة الجملة اليها كحيوة الاصابع وغيرها لم تنتف حيوة الجملة اصلا لانه لم ينتف ما تحتاج اليه في وجوده حيوة الجملة **اخرى** وهي از عند انتزاع الروح يموت الحي على وتيره واحدة لامحالة ولو لاطرو ضد هناك والا لم يجب ذكر ثم وليس لاحد از يقول از ذلك لانتزاع الروح لان هذا الانتزاع حاصل في حق المعنى ومع ذلك فانه يبقى حيا والموت يجب اذا انتفت الحيوة عند انتزاع الروح ان يكون ذلك لطرو ضد للحيوة هو الموت **والجواب** عن ذلك از هذا الوجه ازامكن الاستدلال به فانما يصح في نفي حاجة الحيوة الى الروح والا فلقايل ان يقول از ابقاء الحيوة عند انتزاع الروح انما هو لفقد ما تحتاج الحيوة في الوجود اليه وهو الروح فعقد ما تحتاج الحيوة الى الروح والا فلقايل ان يقول از ابقاء الحيوة عند انتزاع الروح انما هو لفقد ما تحتاج الحيوة في الوجود اليه وهو الروح فعقد ما تحتاج الحيوة في وجودها اليه اخل بصحة وجود الحياة لاطرو ضد عليها ثم لانكار از يعترض على ذلك بالمعنى عليه فيقال از انتزاع الروح حاصل في حقه وهو مع ذلك سيبقى حيا وذلك لانا لانسلم هذا بل يقول از فيه اجزاء الروح لاتتبدل ويكون ثابتة ابدا فلهذا يبقى حيا حتى يوز الت عنه هذه الاجزاء الوجه ابقاء الحيوة لامحالة فصح بهذه الجملة از الموت ليس بمعنى وبطل كل ما يستدل به على اثباته معنى **فصل** قال رحمه الله اعلم ان الموت لو ثبت معنى لكان يختص باحكام قال ايده الله لما بين رحمه الله ان الموت ليس بمعنى وان ابقاء الحيوة انما هو لعقد ما تحتاج الله في الوجود اراد ان يبين انه لو ثبت معنى لكان منفصلا عنها في الحكم كاختصاص الحيوة بما ذكرناه من الاحكام فلما كان ثبت له من الحكم لو ثبت معنى كون حكمه راجعا الى المحل دون الجملة فصوثر في كون بعض الجملة منفصلا عنها في الحكم وان كان متصلا به من جهة الصورة والمشاهدة لانه لا عقل له حكم يرجع الى الجملة ولولا ما قلناه والا لكان يجب فيه از يصير الاجزاء الكثيرة في حكم الشيء الواحد وهذا يقضي كونه مثلا للحيوة والتحافة بقبيلها فاذا استحال هذا وجب از يقضي في الموت از يكون تاثيره في اخراج الجملة عن الاحكام الثابتة للحيوة فالحيوة اذا صيرت الاجزاء الكثيرة في حكم الشيء الواحد فالواجب في الموت ان يقضي في حكم الشيء الواحد وهذا لا يكون الا ما ذكرناه من ياثيره في المحال حتى يجعلها في حكم المنفصل وان كانت متصلة في الصورة والمشاهدة **ومما** كان يثبت له من الحكم لو ثبت معنى هو انه كان يجب وجوده في المحل لامحالة ويستحيل وجوده لا في محل هذا الاجل حكمه مقصور على محله فلا يجوز وجوده في الجزء المنفرد من الاعراض فانها مع اختلافها مشتركة في الاستحالة وجودها لا في محل ٭ قول الشيخ ابي هاشم رحمه الله اختلف في جواز وجوده في الجزء المنفرد وقال مرة باستحالة وجوده فيه وجعل العلة في ذلك احتياجه في وجوده الى اللحمية والرطوبة وغيرهما كاحتياج الحيوة الى مشاهدة الامور وقال مرة اخرى باحتياجه اليها هي الجزء المنفرد وانما لا يحتاج الى البنية لانه لا يوجب الصفة للجملة وهذا فارق الحيوة فعلى هذا القول لم يجز وجوده في الجزء المنفرد لاستحالة وجود هذه الامور التي اوجب احتياجه اليها هي الجزء المنفرد وقال اخرى بجواز ذلك ونفى حاجته الى اللحمية وغيرها في وجوده وهذا هو الصحيح من المذهب وذلك لان حكمه مقصور على المحل فيكفيه مجرد المحل ولا يحتاج الى امر زايد عليه الا ترى الى سايرالاعراض التي تكون احكامها مقصورة على محالها فانه يكفيها في وجودها مجرد المحل ولا يحتاج الى امر زايد عليه واذا كان كذلك صح وجوده في الجزء المنفرد ٭٭ **ومما** كان يثبت له من الحكم لو ثبت معنى انه كان لا يجوز از يضاد الحيوة مضاده التروك وقد اختلف في ذلك قول الشيخ ابي هاشم غير از الصحيح ما ذكرناه وذلك لانه لا يعقل تاثيره الا باخراج الجملة عن الاتصال الوجد المنوه وفرق الضدين اذا تضادا واحد مما يوجب الصفة للجملة از يوجب الاخر ما هو العكس من تلك الصفة لتلك الجملة كالعلم والجهل وهذه القضية لم تكن تثبت في الموت لو ثبت معنى فبطل قول من يقول انه كان يضاد الحيوة مضادة التروك ٭٭ **ومما** كان يثبت له من الحكم لو ثبت معنى انه كان يجب از يكون متصلا بالحي حكما وان اتصل به صورة واذا كان هذا من اخص احكامه وكانت الكل مشتركة فيه وجب كونها متماثلة لان الاشتراك في اخص الاحكام يوجب التماثل ٭٭ **ومما** كان يثبت له من الحكم لو كان معنى هو انه كان لا يجوز ان يضاد شيا من الاعراض لو ضادها الا الحيوة دون غيرها من الاعراض وكان الشيخ ابو القاسم الكعبي يذهب الى انه يضاد العلم اضداد كما تضاد الحيوة وهذا ابعد لان العلم والحيوة متماثلان فلو ضادهما الموت جميعا كان الشيء الواحد ضدا لامرين مختلفين وهذا الاشبهة في فساده فبطل از يكون ضدا لهما **وبعد** فلو كان ضد الموت لكان يجب از يتعلق بالغير على العكس من تعلق العلم لان هذا واجب في الضدين الا ترى الى العلم والجهل فانهما لما كانا ضدين وجب از يتعلق كل واحد منهما بالغير على العكس من تعلق الاخر فكان يجب مثل ذلك في الموت والعلم لو كانا ضدين ومعلوم ان الموت كان يستحيل تعلقه بشيء كالحيوة **وبعد** فلو كان الموت ضدا للعلم لوجب كما يصح طرو الموت على العلم از يصح طرو العلم عليه لان هذا هو الواجب في كل ضدين لاعتبار في تضادهما الجهات حتى يصح طرو كل واحد منهما على المحل او على الحي وحالها كما كان

وبعد فكان يجب في الموت ان يوجب صفه بالعكس مما يوجبه العلم واستحاله ذلك في الموت معلومه **وبعد** فالموت حكم راجع الى المحل على ما بيناه فكيف يجوز ان يضاد العلم وحكمه راجع الى المحل ومن جمله الاحكام التي كان يثبت له لو ثبت معنى هو ان عند انتفاء الحيوة تفعل او غير كان لا يجب وجود الموت لاستحاله بل كان يصح ان يوجد ويصح ان لا يوجد وهذا ظاهر على قول ابي هاشم اذ اجاز خلوّ المحل مما يحتمله وذلك لان الحيوة اذا كانت محتاجة الى البنيه وقد انهدمت البنيه وزالت بالقتل وجب اسقاط الحيوة لاستحاله فيصير وجود الموت والحال هذه عبثا لا فايدة فيه فلا يحسن ايجاده وان كان الجواز ثابتا هذا اذا اجاز خلو المحل مما يحتمله فاما على مذهب ابي علي وقد منع من خلوّه من الشيء وضدّه يجب عند اسقاط الحيوة وجود الموت لاستحاله ثم لا يجب ان يقضي بقبحه لانه لا امر يرجع اليه اعني الى المحل يجب وجوده لاستحاله ويستحيل ان لا يوجد الا ان هذا الاصل مما قد ابطلناه من قبل وافسدناه فلا يجوز ان يبنى عليه ما ذكره بل يجب ان يقال انه يكون قبيحا لاستحاله لكونه عبثا وان كان يصح وجوده من حيث الجواز ٭ **ومما** كان يثبت له من الحكم لو ثبت معنى هو انه كان لا يجوز تولده عن غيره ولا تولده لغيره اما انه لا يجوز تولده عن غيره فالكلام فيه ظاهر وذلك لانه تولد عن غيره لكان الذي يشتبه الحال كونه سببا مولدا له ليس الا التفريق والجوز في التفريق ان يكون مولد الموت لوجهين احدهما انه لو ولّد الموت لادى ذلك الى ان لا يتم الواحد منا مع القطع والتفريق اصلا او يتم وهو ميت وكلي الوجهين باطل وانما قلنا انه كان يجب ان لا يتم بالتقطيع لان هذا الموت الذي هو متولد ومسبّب عن التفريق كان يقترن بوجود التفريق لاستحاله لان من حكم المسبّب ان يقترن بسببه ولا بد اخر عنه الا اذا كان هناك منع ولا منع ها هنا فصح ان يقترن وجود الموت بوجود سببه الذي هو التفريق في حال الموت لتحمل الادراك من حيث كان مقطعة له واذا استحال الادراك استحال التالم او يقال انه تالم وهو ميت وهذا مما لا خفى فساده ٭ **والثاني** وهو انه لو كان متولدا عنه لوجب ان يكون قادرا عليه وذلك انا نقدر على سببه ومن حق القادر على السبب ان يكون قادرا على المسبّب ومعلوم انا لا نقدر عليه لو ثبت معنى فبطل كونه متولدا عن غيره **هذا** هو الذي يدل على استحاله تولّده عن غيره وكونه سببا عن سبب فاما الذي يدل على استحاله تولّده لغيره وكونه سببا له فالوجه فيه ان الذي يشتبه الحال فيه فيقال انه يولّده ليس الا الموت اخر وهو لا يجوز ان يولد موتا آخر اصلا وذلك لانه لو ولده لكان لا يصح تولّده الا في محل فيه حيوة ولو كان في المحل الذي يولده فيه حيوة لم يصح وجود الموت الذي جعلناه سببا فيه فبطل بهذا الذي ذكرناه انه لو ثبت معنى لكان له حظ التولد والتولّد ٭ **ومما** كان يثبت من الحكم لو ثبت معنى انه كان لا يصح دخوله تحت القادر بالقدرة بالله تعالى كان محصّلا بالقدرة عليها وذلك لانه لو دخلت مقدورنا لكان يجب وجوده لاستحاله عند قوة الدواعي وتوفر الاسباب لان هذا هو الواجب في كل ما نقدر عليه بمن صحة ذلك ونوضحه انا اذا كنا نقدر عليه مباشرة الصحيح منا ايجاده في بعاضنا فكان يجب اذا اراد الواحد منا ايجاده وقوى الداعي ان يوجد وهكذا اذا كنا نقدر عليه بسبب في محل قدرتنا واذا قيل انا نقدر عليه متولدا لا في محل القدرة بل متعديا عن محل القدرة بسبب نفعله فيه لم يصح وذلك لان الذي يعدّى به الفعل عن محل القدرة ليس الا الاعتماد ولا حظ له في توليد الموت الا ترى ان احدنا قد يعتمد على محالّ يستحيل وجود الموت فيه ومع ذلك فانه لا يوجد فيه فبطل ان يكون الواحد منا قادرا عليه فكان يجب ان يكون القديم تعالى مختصا بالقدرة عليها ويثبت معنى وما كان يثبت له من الحكم هو انه لو كان معجزة لكان يجب صحة البقاء عليه حتى كان لا يجوز ان يسعى الابصد او ما يجري مجراه وهذا مثل ما نقوله في الحيوة وبقائها فكان لا يجوز ان يخرج محل الموت عما ثبت له من الحكم على وتيرة واحدة الابصد او ما يجري مجرى الضد حتى لو اطرق الضد عليه او اجاري مجرى الضد له والا كان يجب بقاوه فكان يجب ان يقضي بقاياه الوثبت معنى فهذه طريقة الكلام فيما كان يثبت للموت من الاحكام لو قدرنا جنسا لبواسه ومعنى على احده اخر الكلام في الحيوة

القول في الشهوة والنفار

ثم قال رحمه الله اعلم ان للشهي منا لكونه مشتهيا حالا الى اخره ٭ قال ابده الله صدر رحمه الله كتاب الشهوة والنفار بالكلام في ان الواحد منا لكونه مشتهيا ونافرا حالة وصفه وذلك لان الشهوة والنفار لا يعرفان ضرورة فالطريق الى اثباتها اما ان يكون فعلا حاصلا من قبلها او حكما صادرا من جهتها وليس يمكن ان يستدل على اثبات الشهوة والنفار بفعل واقع من قبلها يصح ان يكون الطريق الى اثباتها حكما صادرا من جهتها فاثبت ان للواحد منا لكونه مشتهيا ونافرا حالة وصفة لتتوصل بذلك الى اثبات الشهوة والنفرة ٭ وجملة ما يحب تحقيقه في هذا الفصل هو ان الواحد منا يفصل بين ان يكون مشتهيا للشيء وبين ان لا يكون كذلك او كان نافرا الطبع عنه وهكذا في ان يكون نافرا الطبع عن الشيء وبين ان لا يكون كذلك او كان مشتهيا له فاذا لم يجز ان يرجع بهذا الفصل الى شيء من الاقسام التي تشتبه الحال فيه مما ذكره في غير هذا الموضع وجب ان يكون المرجع بذلك الى ان له لكونه مشتهيا ونافرا حالة وصفه **وبعد** فان احدنا يستحيل ان يشتهي امرا من الامور بشهوة في جزء من قلبه وسفر طبعه عنه بنفار يوجد في غير ذلك الجزء وليس ذلك الا لان له لكونه مشتهيا له صفة معاكسة لكونه نافرا عنه وانه لو امتنع من ان يشتهي ونفر عنه والحال واحدة لكان جاعلا على صفتين ضدين اذ لو لم يكن له لكونه مشتهيا حاله وصفه لما وجب ذلك بل كان يصح ما ذكرناه فيه وفي علمنا بخلافه ما دل على ان له حالة وصفة لكونه مشتهيا ونافرا **وبعد** فان احدنا يلتذ عند ادراكه للمشتهى والموثر في ذلك انما هو كونه مشتهيا فاذا ثبت ان له بكونه مدركا حالة راجعة الى الجملة فالذي يوثر فيها يجب ان يكون حاله راجعة الى الجملة فهذه طريقة الكلام في هذا الفصل ٭

فصل ثم قال رحمه الله وقد ثبت هذه الحال ولا بد لها الا ان نرتفيه الى اخره ٭ قال ابده الله لما من رحمه الله ان الواحد منا يجب كونه مشتهيا ونافرا من بعض الاحوال ان يثبت له هاتان الصفتان ولا بد مما نرتفيه ٭ والذي يكشف عن صحة ذلك وهو ان احدنا قد يكون مشتهيا لبعض الاطعمة ولا ينتبين ذلك من نرتفيه حتى اذا تناوله وادركه قد نفر عنه طبعه عرفنا انه كان نافرا الطبع عنه ولصحة هذا الاصل حكمنا بجواز ثبوت هاتين الصفتين اعني كونه مشتهيا ونافرا في حال السهو والنوم لانه يشتهي ما لا نخطر له على بال فهذه طريقة الكلام في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله واشتباه هذه الصفة ونافرا في حال السهو والنوم لانه يشتهي ما لا نخطر له على بال فهذه طريقة الكلام في ذلك

٭ قال ابده الله البعيد بهذا الفصل ان كونه مشتهيا لا تشتبه بشيء من الصفات الا بكونه مريدا وكان الوجه في ذلك ان في الغالب لا يكون المرء مشتهيا للشيء الا وهو مريد له ولا يكون مريدا له الا وهو مشتهٍ له والكلام في ان الشهوة غير الارادة سيطل ان يكون احدى الصفتين على الاخرى وذلك مما سيعود الكلام فيه غدا ان شاء الله ٭ فاما اشتباه هذه الصفة بكونه حيا فبعيد لان كونه حيا لا متعلق له ولكونه مشتهيا متعلق فالصفة التي لا متعلق لها لا يجوز ان تكون هي الصفة التي لها متعلق ٭

فصل

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان حكم هذه الصفة وقوع الالتذاذ الخ ∴ قال ايده الله ولما بين رحمه الله الكلام في اثبات هذه الصفة فرع للكلام فيما هو من حكم هذه الصفة والاصل في ذلك ان حكم هذه الصفة انما هو وقوع الالتذاذ عند الادراك هذا هو الذي ذكره قاضي القضاة رحمه الله في غير موضع وتصره وهو الصحيح خلاف ما قاله في الخلاف من التخيير ان ذلك من حكم كونه مدركا ∴ والذي يدل على ذلك ان وقوع الالتذاذ لا يصح الا اذا كان مشتهيا فصح ان يكون من حكم كونه مشتهيا الا ترى ان صحة الفعل لما ثبت الا عند كونه قادرا كان ذلك من حكم كونه قادرا وحقيقته له فهكذا الالتذاذ اذا ثبت الا عند الشهوة وجب ان يكون من حكم كونه مشتهيا وحقيقته له دون كونه مدركا ∴ يوضح ذلك ان قوة اللذة انما تثبت عند زيادة الشهوة دون الادراك فجب ان يكون الموثر في ذلك انما هو الشهوة وان تكون شرطا في حصول هذا الحكم بدليل ما ذكرناه ووضحناه ان الادراك لو قوي لزيادة الحيوة وقدر الشهوة واحد لم يقع الالتذاذ قوة ولو قويت الشهوة لقوي الالتذاذ وان كان كونه مدركا على ما كان عليه لم يخلف فجب ان يكون الصحيح في ذلك ان وقوع الالتذاذ من حكم كونه مشتهيا دون كونه مدركا على ما ذكره قاضي القضاة رحمه الله في غير موضع دون ما جرى له من الخلاف من التخيير فهذه جملة الكلام في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله وهذه الصفة تصح وقوع التزايد فيها الخ ∴∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام في ان كونه مشتهيا مما يصح وقوع التزايد فيه والذي يدل على ذلك ما يجده الواحد منا من نفسه عند الجوع الشديد والعطش الشديد وغير ذلك ما يشتهيه فان الجوع والعطش ليس بأكثر من شهوة الطعام والشراب فاذا بين الواحد منا من نفسه قوة في كونه مشتهيا في بعض الاحوال وجب في بعض الاحوال بهذه الصفة مما يصح وقوع التزايد فيها ∴ والمنع من وجدان هذه القوة من النفس كالمنع من وجود هذه الصفة في الاصل فكما استحال قول من يمنع من ثبوتها وكونها في الاصل يستحيل قول المانع من وجدان هذه النفس من النفس فصار قول المخالف في ذلك كالمخالف في كونه مريدا فانه لا تبين الزيادة في هذه الصفة عند كثرة الارادات اذا كان المتعلق واحدا وانما تتبين اذا تغايرت المتعلقات بخلاف كونه مشتهيا فانه تتبين الزيادة والقوة فيها من نفسه وان كان المشتهى واحدا عند زيادة الشهوة وكثرتها وفارق كونه ناظرا ايضا وذلك لانه لا بد من قوة في كونه ناظرا لزيادة النظر اذا كان المعلق واحدا وانما يتبينها اذا كان المعلق متغايرا بخلاف كونه مشتهيا فانه وان كان المتعلق واحدا بين القوة والزيادة من نفسه في هذه الصفة وفارق حال كونه مشتهيا في ذلك حاله في كونه مريدا وناظرا واشبه كونه مدركا فانه قد يتبين الزيادة والقوة في ادراك الشيء وان كان المدرك واحدا لانا نعلم ان الواحد اذا ادرك الشيء بعين واحدة لا يكون حاله في قوة كونه مدركا كحاله اذا ادركه بالعينين بل اذا ادركه بهما وجد من القوة في كونه مدركا ما لا يجده اذا ادركه بواحدة منها فصار الشيء الواحد والاشياء الكثيرة في ذلك واحدا كما في كونه مشتهيا بخلاف كونه مريدا وناظرا وعالما على ما مر في تضاعيف الكلام ○

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان الطريق الى اثبات الشهوة الخ ∴ قال ايده الله ملامس رحمه الله الكلام في اثبات كونه مشتهيا وما هو من احكام هذه الصفة جار الى المقصود بذلك من اثبات الشهوة التي اراد بيان احكامها وذكر ان الطريق الى ذلك انما هو الصفة التي هي كونه مشتهيا ووجه دلالتها عليها انما هو حصول الواحد منا مشتهيا مع جواز ان لا يحصل كذلك وبحصولنا وافر الطبع والحال واحدة والشرط واحد فاذا جاز الصفتان عليه على حد واحد في طريقة الجواز ثم رجحت احدهما من الشهوة وذلك كطريقتنا واثبات الاكوان فما اقتضى في الجواز ان يكون فيه مغنى غيره احدى الصفتين بذلك اولى من الاخرى ذلك الامر ليس الا المعنى الذي يدوم اثباته من الشهوة وذلك كطريقتنا واثبات الاكوان فما اقتضى في الجواز ان يكون فيه مغنى غيره لما حصل على احدى الصفتين دون الاخرى وكان التخيير يصح كونه مجتمعا ومفترقا ومتحركا وساكنا على سبيل ما اقتضى هاهنا ان يكون حصول كونه مشتهيا بدلا من كونه نافرا بمعنى هو الشهوة لان بذلك الطريقة حاصلة هاهنا ∴ فان قال ومن اين ان كل واحدة من الصفتين على حد واحد في طريقة الجواز وما انكرتم ان يكون كونه مشتهيا واجب فيستغني عن مغنى فبينوا اما ادعيتم لنتبين لكم ما ذكرتم فاجوابه عن ذلك ان هذه الصفة لو وجبت على الواحد منا لم يكن يزيد من وجه لاجله يجب ثم الوجه الذي كان يوجب هذه الصفة لا بد ان يكون ذاته او ما هو عليه في ذاته فيجري مجرى التخيير ووجوب كونه كائنا في جهة ما غير معينه او يجري مجرى كونه حيا ووجوب كونه مدركا عند كونه حيا وصحة الحاية ووجود المدرك وارتفاع الموانع لا يجوز ان يعلل بان يكون مشتهيا لذاته او لما هو عليه في ذاته لان الصفة المختصة على هذا الحد لا بد من ان تكون راجعة الى الاجزاء والافراد والاحاد دون الجملة ومعلوم ان هذه الصفة انما تثبت للجملة دون الاجزاء

فصل فكان يجب ان يجوز خروج الموصوف بها عنها كحال من الاحوال لا في حالة العدم ولا في حالة الواحد ان كان كونه مشتهيا للذات وان كان لما هو عليه في الذات وجب ان لا يخرج الموصوف بها عنها مع الوجود على كل من الاحوال وفي علمنا بانه يكون مشتهيا تارة ونافرا بالطبع اخرى دلالة على استحالة كون هذه الصفة مستحقة للذات او ما هو عليه ○ ولا يجوز فيها ان يجب لكونه حيا كما وجب كونه مدركا لما كان كذلك لانه لو كان كذلك لكان يجب في الواحد منا ان يكون مشتهيا لكل ما يصح ان يكون مشتهيا له الا ترى ان كونه مدركا لما كان يجب لكونه حيا وكان هو الموثر فيه وجب ان يكون مدركا لجميع ما صح منه ادراكه فكان يجب مثله في كونه مشتهيا ومعلوم انه قد يصح كونه مشتهيا لما لا نهاية له من المشتهيات الا انه لا يجب ان يكون لها فدل لنا ذلك على انه لا يجوز ان يكون الموثر فيه كونه حيا

فصل فاذا كونه مشتهيا لو كان مستحقا لكونه حيا كان يوثر في صفتي كونه نافرا ايضا لكان كونه نافرا مستحقا ايضا لهذه الصفة ولو كان كذلك وكانت صحة كل واحد من الصفتين على حد واحد لوجب في كونه حيا ان يوثر في صفتي كونه مشتهيا ونافرا جميعا حتى كان يحصل الواحد منا على صفتين ضدين ولا شبهة في فساد ذلك اللهم الا ان يقال ان كونه حيا لا يصح ان يكون موثرا في واحدة من الصفتين فما ذكرناه وليس لاحد ان يناقضنا في ذلك بكونه مدركا وذلك لانه لا ضد له فلا يكون حاله في الصحة كحال كونه مدركا حتى يمكن ان يقال ان كونه حيا كما اثر في كونه مدركا وجب ان يوثر في ضده ايضا فصار فرق حاله في كونه مشتهيا ونافرا حاله في كونه مدركا وكونه مدركا وكون الجوهر متحيزا فان التحيز لما لم يكن له ضد لم يجز لقايل ان يقول ان ما هو عليه الجوهر في ذاته كما اثر في كونه متحيزا وجب ان يوثر في ضده ايضا بل لما لم يكن له ضد لم يوثر الا في هذه الصفة فقط ولهذا الحال بعينه هذه الصفة ولم يصح تاثيره في غيرها فهكذا الحال في كونه مدركا اذا لم يكن له ضد لم يجب ان يكون حيا ما ظننتم بل لا يجوز ان يوثر الا في هذه الصفة فقط ولهذا الحال بعينه كونه مشتهيا هكذا فان له ضدا في الصحة كما ان كونه حيا لو كان يجب ان يوثر في ضده فكان يلزم ما قلناه فصح بهذه الجملة ان كل واحدة من

كونه مشتهيًا وكونه نافرًا عن الحي على حد واحد في الصحة والجواز فاذا وجب احدهما واستحال الاخر وجب ان يكون ذلك لامر هو ما نقوله من الشهوة ⊕
فان قال هلا جاز في هذه الصفة ان يكون بالفاعل فيحصل الواحد منا على صفة كونه مشتهيا بفعل الفاعل واضداده لامع هو الشهوة فاجواب لو كانت
هذه الصفة بالفاعل لاستحال حصول الواحد منا عليها في حال البقا لان الفاعل لا يتعدى تاثيره طريقة الحدوث وتوابعه وقد عرفنا صحة كون الواحد منا مشتهيا بل كونه
مشتهيا فبطل تعلقها بالفاعل **ونعد** ولو كان مشتهيا بالفاعل لاستحال وقوع التزايد وهذه الصفة لان الصفة التي تكون بالفاعل وتحصل به يمتنع وقوع
التزايد فيها الا ترى الى الحدوث فانه لما تعلق بالفاعل وحصل به استحال وقوع التزايد فيه فكان يجب مثله في كونه مشتهيا لو كان بالفاعل وفي علمنا بوقوع
التزايد فيه دلالة على انه لا يستند الى الفاعل وانما يستند الى علة تتزايد وهو الشهوة فان قال ما المانع ان كونه مشتهيا انما هو لعدم معنى هو الشهوة
قيل له لو كان كذلك لوجب ان لا يقف كون الواحد منا مشتهيا عند حد وحصر لان الشهوات المعدومات بلا نهاية ولا حصر ومعلوم خلافه **ونعد**
فان في العدم نفرة عن الشيء كما ان فيه شهوة اليه فليس بان يكون الواحد منا مشتهيا له استحاله كونه مشتهيا لعدم معنى وبطل اسنادها الى ما اخر فلم يبق
الا ان يكون كذلك لوجود معنى ثم هذا المعنى لا يجوز ان يرجع به الى المعاني التي احكامها مقصورة على محالها من الصحة واعتدال المزاج على ما قاله الاطبا
لان هذه الصفة التي هي كونه مشتهيا اذا كانت راجعة الى الجملة فما نوثر فيها وجب ان يكون امرا راجعا الى الجملة دون ما يكون حكمه مقصورا على المحل اللهم
الا ان يعود الخلاف الى العبارة فما نسميه شهوة من المعنى هم يسمونه الصحة واعتدال المزاج على ما ذكرناه في كتاب الحيوة **ونعد** فالاعتبار عبارة عن معاني
مختلفة متضادة والمعاني المختلفة المتضادة لا يجوز اجتماعها على ايجاب صفة واحدة **ونعد** فان المرجع بالصحة انما هو الى بالف مخصوص وهو ما الاختلف
وكونه مشتهيا يقع الخلاف فيه فيجب ان يكون مستندا الى امور تختلف مرة وتتفق اخرى ولا يكون كذلك الا والذي يستند اليه من المعنى انما هو معنى اخر وراء الصحة
ونعد فان من المرضى من يفقد الصحة واعتدال المزاج وحاله في الشهوة ان لم نزد على احوال الصحاح فانه لا ينقص عنها فكيف يجوز ان يحال هذه ان يرجع
بالشهوة الى الصحة والى اعتدال المزاج **ونعد** فان الواحد منا اذا نال المشتهى زالت شهوته التي كانت متعلقة به وحاله في الصحة واعتدال المزاج على ما
كان عليه فلو كان الشهوة هي الصحة واعتدال المزاج لكان اذا زالت شهوته يجب ان تزول صحته واعتدال مزاجه فان شهوته ايضا لا تزول وفي علمنا بان الشهوة
تزول مع بقا الصحة واعتدال المزاج دلالة على فساد ما ذهب اليه الاطبا من انها هي الصحة واعتدال المزاج **وقد قسمنا** هذا المعنى بالارادة فقط
بعد الجملة التي قدمناها والذي به نعرف ان احد المعنيين غير الاخر وجوه كثيرة **منها** ان الشهوة قد تثبت مع السهو والنوم على ما نعلمه من حال المعلم
والارادة لا يجوز ان يثبت الا مع العلم او ما يقوم مقامه من الاعتقاد او الظن **ومنها** ان احدنا يريد شرب الدوا الكريه ولا يشتهيه اصلا ولو كانت
الارادة والشهوة معنى واحدا لكان يجب اذا لم يشته شربه ان لا يريد شربه او اذا اراد شربه ان يشتهي شربه وقد عرفنا خلاف ذلك **ومنها** ان احدنا
يشتهي الطعام والشراب غاية الشهوة في زمان الصوم ولا يريده ولو كانت الشهوة المرجع بها الى الارادة لكان اذا اشتهاه مما اراده وفي علمنا خلاف ذلك
دلالة على تغاير الشهوة والارادة **ومنها** ان الشهوة لا تاثير لها في الفعل والارادة لها تاثير في الفعل ولو كانت احدهما هي الاخرى لاستويا في تاثيرهما
في الفعل **ومنها** ان الشهوة تقصر في تعلقها على المدركات دون غيرها خلاف الارادة فانها تتعلق بالمدرك وغير المدرك فوجب تغايرهما **ومنها**
ان الشهوة غير داخله تحت مقدور العباد والقديم تعالى هو المختص بالقدرة عليها والارادة داخله تحت مقدور ونحن فلو كانت الشهوة هي الارادة لكنا كما
نقدر على الارادة نقدر على الشهوة وقد عرفنا امتناع ذلك فدل ذلك على تغايرهما **ومنها** ان القديم تعالى يصح ان يكون مريدا ويستحيل ان يكون مشتهيا
ولو كان احدى المعنين هو الاخر لكان اذا صح كونه مريدا ان يصح كونه مشتهيا وقد عرفنا خلاف ذلك **ومنها** ان الشهوة يستحيل تعلقها بالشيء على وجه الجملة
ولا تعلق بما تعلق به الا على وجه التفصيل كالقدرة وليس كذلك الارادة فانها قد تعلق بالشيء على وجه التفصيل مرة وعلى وجه الجملة اخرى ولو كانا واحدا
لاستويا في تعلقهما على وجهي الجملة والتفصيل ومعلوم خلافه فوجب ان يكون احدهما غير الاخر **ومنها** ان الشهوة اذا تعلقت بالقبيح لا تكون قبيحة والارادة
اذا تعلقت به قبيحة لاستحاله ان يكون ما اذا تعلق بالقبيح حسن على كل حال غير ما اذا تعلق به قبيح على كل حال **ومنها** ان التزايد في كونه مشتهيا
لمشتهى واحد صحيح على ما قدمناه والا صح مثل ذلك في كونه مريدا فان التزايد لا يصح فيه اذا كان المراد واحدا فوجب تغايرهما **ومنها** ان الشهوة
تتعلق بالحادث والباقي جميعا والارادة لا تتعلق الا بالحادث ولو كانت الشهوة والارادة جميعا واحدا لاستويا في تعلقها بالباقي والحادث جميعا
او في تعلقها بالحادث فقط ومعلوم خلافه فوجب التضاد تغايرهما **ومنها** ان الشهوة تتعلق بالجنس والضرب والنوع ومتعلقها والارادة لا تتعلق
بالجنس والضرب ومتعلقها بتعيين الا ترى ان من اراد شيئا فانه لا يجب ان يريد كل ما هو من جنسه بل لا يريد الا مرادا معينا مخصوصا وليس كذلك حال
من يشتهي شيئا من الاشيا فانه اذا اشتهاه اشتهى كل ما هو من جنسه ولا تعين شهوته لمشتهى مخصوص فوجب ان يكون الشهوة غير الارادة **ومنها**
ان الشهوة تتعلق بما يصلح عليه بدن المشتهي والارادة ليست هذه حالها فوجب القضا بكونها غيرا للشهوة واذا ثبتت هذه الجملة فقد حصل لك العلم
بالشهوة على وجه التفصيل وعلمت انه نوع بانفراده وذات على حده ومعنى براسه ⊕ ⊕ وقد يجوز ان يستدل على ابانة الشهوة ابتدا بطريقة اخرى
وهي ان يقال ان الواحد منا اذا جاز ان يدرك الشيء ولذ به وجاز ان يدركه غيره ولا يلذ به اصلا او يلذ به ولكن لا يكون لذاذه على حد لذاذ غيره بل يكون
اضعف او انقص من لذاذ غيره فيجب ان يكون ها هنا ما يستند اليه هذا الالتذاذ في القوة والضعف ويحصل بحسبه بعلل تقلله وتكثر تكثره
وليس ذلك الا المعنى الذي نروم اثباته من الشهوة فهذه طريقة القول في ذلك **فصل** قال رحمه الله وقد توصف الشهوة بانها محبة الى اخره
قال اعلم ان الغرض ها هنا ان الشيخ ابا هاشم كان يصف الشهوة بانها محبة ويستشهد على ذلك بقول القايل احب جاريتي اي اشتهيها
واما الشيخ ابو علي فانه منع من تسمية الشهوة على الحقيقة بها اعني بالمحبة وقال ان المحبة ارادة مخصوصة فلا يجوز ان يسمى محبة وقال ان قول القايل
احب جاريتي ليس المراد به اني اشتهيها على ما ذهب اليه ابو هاشم واما المراد به احب الاستمتاع بجاريتي فالمحبوب محذوف لفظا منطوق به حكما
وهذا كلام في العبارة

قال

الشهوة

ثم قال رحمه الله ولعل الاقرب ان يكون استعمال المحبة في الشهوة ان ظهر في الكلام على ضرب من التوسع والمجاز وان يكون حقيقته في الارادة فحب كما بينت في ان يكون غير الارادة ان يثبت كونها غيرا للشهوة **فصل** ثم قال رحمه الله والادراك لا سبيل الى تناول الشهوة الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل انما هو ان الشهوة غير مدركة وان الادراك لا تناول لها اصلا والوجه في ذلك انها لو كانت مدركة لرجع حكمها الى المحل دون الجملة لان المدرك كان اجمع الصفات في رجوع ما لها من الاحكام الى محالها مع اختلافها واختلاف احناسها فكان يجب مثله في الشهوة لو كانت مدركة لان مخالفتها لسائر المدركات ليست باكثر من مخالفة بعضها بعضا وفي علمنا برجوع حكمها الى الجملة دون المحل دلالة على استحالة تناول الادراك لها وانها في هذا الحكم كالقدرة والعلم وغيرهما **ولعل** فلو كانت الشهوة مدركة لكانت لا تخلو اما ان تدرك محل الجيوة فيه وهذا محال لانه يقتضي التخاقها بقبيل الالام واما ان تدرك بجاية العين وهذا يقتضي فيها ان يوجب الهيئة لمحلها ولو كان كذلك لوجب معاقبتها للالوان وهذا محال او يقال انها مدركة لمسا وهذا يقتضي معاقبتها للحرارة والبرودة ونحوهما كذلك في سائر الحواس ومعلوم خلافه فليس بعد ذلك الا انها لا تدرك اصلا **ولعل** فلو كانت مدركة لوجب وقوع العلم الضروري بمحلها على التفصيل ومعلوم وقوع الاشتباه في محلها على ما بيناه من بعد فوجب ان يبطل كونها مدركة اصلا **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم ان الشهوة من المعاني التي تقتضي وجودها لا في محل ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الشهوة لا يصح وجودها الا في محل وانها تحتاج الى المحل في وجودها والوجه في ذلك انها لو وجدت لا في محل والاختصاص فيها مفقود بعض الاحياز لوجب ان تشتهي بها كل من يصح ان تشتهي بها اذ لا يجوز ان يقال انها توجد لا في محل ولا يقتضي كون احد المشتهيين بها لان هذا يقدح في كونها علة في كون المشتهي مشتهيا وهذا يقتضي ان ما اشتهاه زيد يجب ان يشتهيه عمرو ومعلوم ان ما يصح ان يشتهيه زيد يصح ان يقطع عمرو عنه فوجب ان لا يجوز وجودها لا في محل **ولعل** فلو وجدت هذه الشهوة لا في محل لاوجبت كون القديم تعالى مشتهيا بها الموجود منها على حد وجودها اذا ته تعالى فان كل معينين وجدا على حد واحد كان الموصوف بهما واحدا على ما بينت مثله في المعاني الحالة فيما وقد بينت استحالة كون القديم تعالى مشتهيا بشيء من ذلك **فصل** ثم قال رحمه الله لا يكفي المحل الى اخره ∴ قال ايده الله ما بين رحمه الله في ان الارادة لا يصح وجودها الا في محل يتبين من بعد انها لا يكفيها مجرد المحل فقط بل يجب ان يكون في المحل حيوة حتى يصح وجودها فيه وبنية مخصوصة متأتية للغلب والوجه في انه لا بد في محلها ان يكون فيه حيوة هو انه لو جاز وجودها في الجماد لكان حكمها مقصورا على المحل كالتلون والكون وغيرهما من المعاني وهذا يقتضي انها اذا وجدت في الجماد لا توجب كون احد مشتهيا بها لان حكمها مقصور على ما فيها من محلها او كانت توجب كون الجماد مشتهيا وكل واحد من ذلك باطل فوجب ان يحال باستحالة وجودها في محل لا حيوة فيه **ولعل** فلو جاز وجود الشهوة في محل لا حيوة فيه لجاز وجود العلم والقدرة وماشاكلهما في المحال التي لا حيوة فيها اذ لا فرق بينهما في قضية العقل ولا شبهة في استحالة وجود العلم والقدرة في الجماد فوجب استحالة وجود الشهوة فيه ثبت انها اذا وجدت في المحال احتاجت الى وجود الحيوة فيها فان الواحد منا لا يجوز ان يكون مشتهيا بها الا اذا وجدت في محل فيه حيوة لانها لو وجدت في محل فيه حيوة غيره فان ذلك الغير بها اخص منه لاختصاصها محله وهي تكون بالجاب الصفة له اولى من ايجابها لهذا الحي ولا يجوز مع ايجابها الصفة لذلك الغير ان يوجب الصفة لهذا ايضا لان هذا يقتضي استحالة ان يكره عمرو ما يريده زيد وهذا محال فليس الا انها يجب وجودها في محل حيوته لتوجب الصفة له وتكون بالجاب الصفة له اولى لاختصاصها به دون غيره فهذه جملة الكلام في انه لا بد فيها من ان يوجد في محل فيها حيوة لا محالة ∴ واما الكلام في انه يجب مع ذلك ان يكون المحل الذي توجد فيه محتصا بضرب من البنية مثل بنية القلب ∴ فالذي يجب تحصيله في ذلك ان مشائخنا رحمهم الله كانوا يقولون ان المحل الذي توجد فيه يجب اختصاصه بمثل بنى القلوب حتى اوجبوا حاجتها في وجودها الى بنية القلب واحالوا وجودها الا فيه ∴ وجملة عن الاطباء انهم قالوا ان محلها انما هو الكبد دون غيره من الاعضاء قال الشيخ ابو محمد رحمه الله والمعلوم من هذه الجملة ان الواحد منا انما يجد كونه مشتهيا كانه في ناحية صدره هذا هو الذي نعلمه واما تفصيل محله فانه يجب ان يتوقف فيه اذ لا دليل نقطع به على محلها ∴ قال رحمه الله والذي يمكن ان ينصر به قول مشائخنا رحمهم الله هو ان يسلك طريقة المقايسة بينها وبين العلم والارادة فيقال انها اذا وجدت الصفة للجملة وجب ان يحال بحاجتها الى بنية مثل بنية القلب كالعلم والارادة او يقال ان كون الواحد منا مشتهيا بها يقتضي كونه ملتذا فوجب ان يجري تأثيرها في كونه ملتذا مجرى تأثير كونه مريدا في وقوع الكلام خبرا وامرا فكما وجب في الارادة ان تحل القلب وجب في الشهوة ان تحله ايضا ∴ ثم اعترض هذه الجملة بان فيها قطرا من المعاني التي اوجبنا احتاجها الى بنية مثل بنية القلب انما اوجبنا فيها ذلك لقيام الدلالة على احتياجها اليها على ما بيناه من بعد في موضعه وها هنا لم تقم الدلالة على احتياج الشهوة الى مثل تلك البنية فلا يجوز ان توجب لها ايضا حاجة ولم تكن العلة في حاجة هذه المعاني التي هي العلم والاراده وغيرها الى مثل بنية القلب ايجابها الصفة للجملة حتى اذا كانت الشهوة توجبها ايضا تحتاج الى تلك البنية لان الحيوة توجب الصفة للجملة وان وجدت في بنية غير بنية القلب ولا كانت العلة ايضا انها افضت ضرورة الى كونها مخصوصا لان تأثيرها فيما توثر فيه ليس باكثر من تأثير القدرة ومعلوم انها لا تحتاج في وجودها الى بنية مثل القلب فاذا بطل ان يكون واحد من ذلك علة في حاجة العلم والارادة الى بنية القلب ولم يسل ما جعله علة في ذلك بطلت المقايسة ولم يمكن ان يقال انها اذا وجدت في الشهوة وجب افتقارها الى هذه البنية المخصوصة قال فالاقرب في ذلك ان يقال بما ذكرناه من الوقف في محله وان كان ما يجري في كلام شيوخنا هو ما ذكرناه **فصل** ثم قال رحمه الله ووجودها هو في المحل الواحد لا بتعداه الى اخره ∴ قال ايده الله ولما بين حاجتها في وجودها الى المحل واوجب حاجتها الى ان يكون في محله حيوة" اورد هذا الفصل والغرض به انها وان افتقرت الى ان يكون في محله حيوة وبنية مخصوصة فانها لا توجد في اكثر من محل واحد والوجه في ذلك انها لو وجدت في اكثر من محل واحد لوجب ان يكون محالفا للدالف من حيث كانت شهوة ومماثلة لها من حيث افتقرت في وجودها الى محلين ولا يجوز في الذات الواحدة ان تكون مخالفة لغيرها ومماثلة لها هذا اذا اقتصرت في وجودها على المحلين فاما اذا قيل بافتقارها في وجودها الى اكثر من المحلين

فانه تلزم على ذلك ان يكون مثلا للمالف من حيث افترقت الى المحلين ومخالفا لها من حيث اجتمعت الى ان يدم المحلين ٥ ومتى قيل بانها تحتاج الى هذه الحله وتفتقر الى احرازها
لزم ما قلناه ولزم مع ذلك ايضا بطلان السهوه وزوالها بتناقض احراز الحله وانعاضها لفقد ما يحتاج الوجود اليها ومعلوم ان السمين قد يصير مهزولا نحيفا منحولا
وحاله في الشهوه كما كان لم يختلف بل ربما كانت اقوى فصح بهذه الحله ان الشهوه لا يجوز وجودها في ازيد من محل واحد **فصل** قال رحمه الله ويحتاج
عند زيادتها الى زياده البنى الخ ٥ قصد بهذا الفصل الكلام فى ان الشهوه عند زيادتها لا تفتقر الى تزايد البنى وان الحال فيها كالحال فى العلم والارادة والكراهه فى هذا الحكم
بخلاف الحال فى القدرة لما كانت تفتقر عند زيادتها الى زياده البنى والخلاف فيه مع ابى القسم الكعبى فانه كان يذهب الى احتياجها فى تزايدها الى زياده البنى وهذا الذى
ذكره لا يصح وذلك لانا نعلم من حال المريض المنهوك ازله شهوات قويه مع بنيه على شهوات السمين الصحيح فلو كانت الشهوة فى زيادتها تفتقر الى زياده البنى لم يجز ذلك اصلا
لان بنى المريض المنهوك دون بنى الصحيح السليم ومتى علمنا صحه ذلك دلاله على انها لا تفتقر عند تزايدها الى تزايد البنى بمثل صحه ما ذكرناه ويوضحه ان القدره لما افتقرت
عند زيادتها الى زياده البنى لم يجز فى المريض المنهوك ان يكون فى القدره كالسمين الصحيح فانها عند زوال البنى تزول فكان من الواجب ان يكون الحال مثله فى الشهوة حتى تزول
شهوانه عند زوال البنى ومعلوم خلافه **وبعد** فان المرء قد يجوع الجوع الشديد وذلك لزياده الشهوة لانه لا يجوز ان يرجع الجوع الى الاكثر من شهوه الطعام
ومعلوم ان حاله فى احراز الغلب على ما كان عليه لم يزدد لان زياده البنيه انما هو زياده الاجزاء والافلو وجدت الزياده فى جزء ادى الى صلابتها على وجه لا يجوز وجود
الشهوة فيها ولا غيرها من المعانى الراجعة احكامها الى الحله ومعلوم ان اجزاءه لا تزداد البنى ٥ فاذا انتفت الشهوة هذه الشدة وحاله فى البنى على ما كان عليه
دلنا ذلك على انها لا تفتقر فى زيادتها الى زياده البنى **وبعد** فان مقادير الغلوب تتساوى وتتفاوت احوالها فى الشهوة وليس ذلك الا لانها لا تفتقر فى زيادتها
الى زيادة البنى بخلاف القدرة فيجب اذا كان كذلك ان يصح وجود الاجزاء الكثيره منها فى محل واحد على ما ثبت فى المعانى التى لا تفتقر فى زيادتها الى زيادة البنى
فهذه طريقة القول فى هذا الفصل **فصل** قال رحمه الله ومتى من المعانى المتعلقه الى اخره ٥ قال ابو هاشم رحمه الله من هذا الفصل
الحال فى تعلق الشهوة بما تعلق به ذكر ان الشهوة من المعانى المتعلقه باغيارها كالعلم والارادة والكراهة وغيرها ومعنى التعلق فيها هو انه يحصل للامر البنى
الذى يحصل متعلقها حكم مخصوص لا يثبت لغيره من المعانى وهو صحة الداعى وادراك المدرك لمكان الشهوه ثم ما ثبت فيه هذا الحكم فهو متعلق الشهوه والاشاره
اليه ممكنه حتى لا تثبت متعلقه الا وتثبت لها متعلق فيفارق الحال فى ذلك الحال فى المعانى التى قد تثبت ولا متعلق لها من العلم والارادة على ما تعلمه فى العلم
بانه لا ثانى مع الله تعالى فانه لا متعلق له وفى ارادة البقاء وغير ذلك فانها لا متعلق لها وليس هذه حال الشهوة فانها لا تثبت الا ولها متعلق يمكن الاشاره
اليه فاشبهت الحال فيها الحال فى القدره فى انه لا يجوز ان يثبت الا ولها مقدور على وجه ما والذى يدل على تعلقها بغيرها هو ان الواحد منا يفصل
بين ما يشتهيه ومن ما لا يشتهيه ومثل هذا الفصل دليل على تعلق المعنى بغيره الا ترى انا انما نعرف تعلق العلم والارادة وغيرهما من المعانى المتعلقه باغيارها
فاذا كانت هى تابته فى الشهوه وجب تعلقها لا محاله ٥ **وبعد** هذا يجب ان نعلم كيفه تعلقها وما يجعل شرطا فى ذلك وما لا يجعل شرطا فيه فاما الكلام
فى كيفيه تعلقها فيجب ان نعرف انها لا تتعلق بالشئ الا على وجه الفصل فاما تعلقها به على الجمله مما لا يعقل فيها وكان الوجه فى ذلك انه ما من شئ مما
يجعل متعلق هذه الشهوة الا ولو ادركه احدنا لادركه على الجمله مجرى الحال فى ذلك مجرى الحال فى القدرة فى انه لما لم يمكن شئ مما يجعل متعلق القدرة الا ويصح ايجاده بها
قضى بتعلقها به على جهة الفصل وقيل ان طريقة الجمله لا تنافى فيه فهكذا الحال فى الشهوة اذ لم يمكن ها هنا شئ مما يجعل متعلق الشهوة الا ويصح ان
يلذ به اذا ادرك مع السلامة وجب ان يقضى بانها لا تتعلق الا على وجه الفصل دون الجمله **وبعد** فلو صح تعلقها بالشئ على وجه الجمله وقدرت
فى الغفار انها لا تتعلق بالشئ الا على وجه الفصل لوجب فى الشهوة اذا تعلقت بذلك الشئ على وجه الجمله والمقارنه على وجه الفصل ان يسقط التضاد
بينهما لان الشرط بينهما فى التضاد ان يكون الطريقه فى التعلق واحدة فكان هذا يودى الى جواز ان يلذ احدنا بالشئ ويسأم به وقد عرفنا خلافه ٥ **واما**
الشرط فى تعلقها فليس الا وجودها لوقوف الصفه التى تعلق لمكانها عليه ممتى حصلت على هذه عند وجود شرطها وجب تعلقها لا محاله فمتى فرضنا
كالقدرة وغيرها ولا يجوز ان يجعل تعلقها مشروطا بالعلم فانها قد ثبتت مع الشهوة وعلى هذا صح فى الساهى ان يشتهى كما صح مثله فى العالم فكيف
يجوز ان يقف تعلقها فى العلم ولولا هذه الجمله والا كان من الواجب وقد صح تعلقها ما لا نتناهى ان يوجد ما لا نهاية له من المعلوم واشبهت فى ذلك
فوجب القضاء بانها لا تحتاج الى العلم فى وجودها ٥ **والذى** يدل على تعلقها ما لا نتناهى هو ان الواحد منا اذا اشتهى الحلاوه اشتهاها فى اى جسم كان انه
ما من حلاوة الا ولو ادركها على الحد الذى اشتهاها لوجب لذاذه بها عند الادراك فيجب تعلقها بالجميع ٥ **وكذلك** فان الواحد منا اذا اشتهى صوره
اشتهى كل ما ماثل تلك الصوره حتى انه ما من صوره على ذلك الحد الا ولو ادركها لالتذ بادراكها فيجب ان يعلم انها متعلقه بما لا نتناهى ٥ **وعلى** هذه الطريقه
لم يختص تعلقها بالاعيان بل تعلقت بالاجناس او ضرب الاجناس وان كان الاولى ان يعلم انها تتعلق بضرب الاجناس لانها يجوز ان تتعلق بالحلاوة
التى فى السكر ولا تتعلق بما فى العسل من الحلاوة وان كانا مثلين ولكن لا يجوز ان يشتهى حلاوة السكر الا ويشتهى حلاوة كل سكر ٥ فاذا تعلقت
الشهوه بجنس فانه لا يجوز ان يتعلق بغيره من الاجناس بل يجب ان يكون مقصورة عليه لا محاله والا فلو تعلقت بغيره من الاجناس لم يخل اما ان تنقلب جنسيتها لانها
تعلقت بهذا الجنس لما هى عليه فى ذاتها فلو تعلقت بغيره انقضى انقلابها عما هى عليه وهو كما نقول فى الارادة اذا تعلقت بمراد لا يجوز تعلقها بغيره
كانه يقضى انقلاب جنسها لانها تعلقت بهذا المراد لما هى عليه فى ذاتها متعلقا بغيره مقتضى انقلابها عما هو عليه الارادة فى ذاتها فهكذا حال الشهوة
اذا تعلقت بجنس ثم تعلقت بجنس اخر **وبعد** فلو صح تعلقها بغيرها من الاجناس وجب تعلقها لما هى عليه فى ذاتها فمتى صح وجب ولو كان كذلك
ادى الى ان الواحد منا اذا اشتهى جنسا من الاجناس وجب ان يشتهى غيرها من الاجناس وان لا يصح ان يشتهى الشئ وسفر طبعه عن غيره وهذا معلوم خلافه
بل كان يلزم ان يشتهيه وسفر طبعه عنه بعينه لانا نعلم انه يصح ان يشتهى الشئ ويصح ان يسفر طبعه فوجب ان يشتهيه ووجب ان يسفر طبعه عنه وهذا
يقتضى كونه مشتهيا للشئ نافرا الطبع عنه فى حاله واحدة وهذا محال على ما ادى اليه كان مثله والقول بصحة تعلق الشهوة بجنس مع تعلقها بجنس اخر
فيجب اذا ان يعلم انها تتعلق بضرب الاجناس ثم يشبع ذلك فيها الا الوجد وحصر وانها اذا تعلقت بجنس لم تجز تعلقها بغيره من الاجناس بل يجب
بل يجب ان يكون موقوفه على

فصل ع

فصل ثم قال رحمه الله وصح ما تقدم بعضه ان تعلقها بالقبيح والحسن على سواء الى آخره ∴ قال ايده الله لما بين رحمه الله ان الشهوة متعلقة بغيرها اورد هذا الفصل والغرض به ذكر انها تتعلق بالحسن وتتعلق بالقبيح وكان الوجه في ذلك انا قد بينا ان الشهوة انما تتعلق بضروب الاجناس ومعلوم ان ضروب الاجناس مشتملة على الحسن والقبيح فيجب ان يكون تعلقها بالامرين على سواء فان قيل فما القبيح الذي يقولون ان الشهوة متعلقة به فان قلتم انها تتعلق بالحلاوة المغصوبة والمملوكة على سواء وكذلك تتعلق بالطعوم المغصوبة والمملوكة على سواء وكذلك بالروائح المغصوبة وغير المغصوبة ومعلوم ان جميع ذلك من فعل الله تعالى والواحد منا غير موصوف بالقدرة عليها فكيف جاز وصفها بالقبح وهو تعالى منزه عن فعل القبيح فما وجه قولكم انها في تعلقها بالحسن والقبيح على سواء فالجواب ان الامر فيما ذكرته انها هو على ما قلته فان شيأ من ذلك غير موصوف بالقبح غير انا نمثل ما قلناه في الاصوات فانها مدركة وداخله تحت مقدورنا وفيها ما هو قبيح وما هو حسن وتتعلق الشهوة بها على سواء وكذلك نمثله بالمعاني التي نسميها مرة المشاورة واخرى لذة فانها مدركة داخله تحت مقدورنا وفيها ما هو قبيح وفيها ما هو حسن والشهوة متعلقة بالجميع على سواء لما ذكرناه من تعلقها بالضرب وهو مشتمل على الحسن والقبيح جميعا فصح لنا ما اردناه فهذه طريقة القول في ذلك فصل ثم قال رحمه الله ثم لا تجري الشهوة المتعلقة بالقبيح الى آخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الشهوة اذا تعلقت بالقبيح فانها لا تكون قبيحة اصلا وانها في هذا الحكم كالعلم والقدرة في انهما لا يقبحان اصلا وان تعلقا بالقبيح وان حالها في هذا الحكم كحال الارادة التي اذا تعلقت بالقبيح قبحت لاجله والخلاف في ذلك مع بعض البغداديين فانهم ذهبوا الى ان شهوة القبيح قبيحة كارادة القبيح والدليل على بطلان هذا المذهب هو ان تعلق الشهوة انما هو بالضرب والجنس واذا كان كذلك فتعلقها بالجنس لا يفصل وتعلقها بالقبيح فان وجب قبح بعض الشهوات اذا تعلقت بالقبيح وجب قبح سائر الشهوات ومعلوم خلاف ذلك بطلانا ما قالوه وفارق الحال في ذلك الحال في الارادة لانها لا تتعلق بالضرب والجنس بل بمعين متعلقها فلا يلزم فيها مثل ما يلزم في الشهوة فصل ثم قال رحمه الله فان نوع الشهوة لا توصف بالقدرة عليه الا الله تعالى فكيف يجوز ان ما فيها ما يقبح اذا تعلقت بالقبيح ومعلوم ان افعال الله تعالى ليس فيها قبيح اصلا واذا كان كذلك وجب زوال القبيح عنها واسا تعلق بأي ما تعلقت به بخلاف الارادة فان فيها ما تقدر عليه والعدم تعالى غير موصف بالقدرة على نوعها وقبلها فصل ثم قال رحمه الله فلو قبحت شهوة القبيح لقبح التكليف من اصله وذاك لان التكليف لا يتم الا بان يشتهي المكلف القبيح فيلحقه المشقة بالانصراف عنه ويستحق الثواب عليه وفي علمنا بحسن التكليف دلالة على ان ما يؤدي الى قبحه فهو في نهاية البعد وليس ذلك الا القول بقبح شهوة القبيح فصل ثم قال رحمه الله فلو قبحت شهوة القبيح لم يكن بد من وجه لاجله تقبح ثم لا وجه هاهنا يمكن الاشارة اليه فيقال ان شهوة القبيح تقبح لاجله سوى ما يذكره المخالف من دعائها الى القبيح وقياسها في ذلك على ارادة القبيح واداعيه انها انما قبحت لاجل دعائها الى القبيح وقوله ان ارادة القبيح اذا قبحت لدعائها الى القبيح وجب قبح شهوة القبيح لدعائها الى القبيح ايضا وذلك لا يصح لان الشهوة لا حظ لها في الدعاء وذلك لان احدنا قد تشتهي الشيء غايه الشهوة ويكون له اقوى الصوارف عنه الا ترى ان الواحد منا قد تشتهي حلاوة الجبيص المسموم غاية الاشتهاء اذا كان جايعا ومع ذلك فان له اقوى الصوارف عنه ولا يدعوه داعي الشهوة الى تناوله بل هو ملجأ الى ان لا يتناوله وهكذا في فاحشة الفاحشة في الاستماع محاربة السلطان غاية الاشتهاء ومع ذلك فلا يدعوه الداعي الى مواقعتها بل له اقوى الصوارف عنها وربما صار ملجأ الى الامتناع من ذلك الاستماع لما يغلب على ظنه ان روحه يتلف لو اقدم على ما تشتهيه فاذا ثبت هذا لم يجز ان يقال ان شهوة القبيح اذا دعت الى القبيح وجب قبحها لانا قد بينا انه لا تاثير لها في الدعاء والصرف فبين صحة ما ذكرناه ونوضحه ان الداعي قد يثبت مع عدم الشهوة بل مع وجود النفار فان احدنا قد يدعوه الداعي الى تناول الادوية المرة الكريهة وهو نافر الطبع عنها فكيف يجوز ان يقال ان الشهوة هو الداعية الى القبيح فيجب قبحها ∴ مزيد ما ذكرناه وضوحا ان الواحد منا قد تشتهي ما الداعي له اليه اصلا وانصارف كما تشتهي ماله اليه داع على ما نعلمه من حال النائم والساهي انهما تشتهيان ولذلك يلزمان بالاحلام ولا داعي لهما مع ما انهما تشتهيان فبطل ما قاله المخالف وصح ان الشهوة لم تقبح وان تعلقت بالقبيح ∴ واما اعتبار شهوة القبيح بارادة القبيح فلا يصح وذاك لانها انما قبحت لانها ارادة للقبيح فقط لا لانها تدعو الى القبيح اذ لا حظ لها في الدعاء وانما الحظ في الدعاء والصرف للعلم والاعتقاد والظن بما له في الفعل نفعا او دفع ضرر واذا كان كذلك بطلت طريقة المقايسة من شهوة القبيح وارادة القبيح فهذه جملة الكلام في ذلك فصل ثم قال رحمه الله وتعلقها لا يتعدى المدركات الى آخره قال ايده الله انما قصد رحمه الله بهذا الفصل الكلام فيما هو متعلق الشهوة والاصل فيما اورد انها لا تتعلق الا بالمدركات ولا تتعدى بالتعلق الى غيرها وهكذا الحال فيما ضادها من النفار الطبع فانه لا يتعدى تعلقه بالمدركات بل يقتضي في تعلقه عليها مفارقة حالها في ذلك حال سايز المعاني المتعلقة باغيارها فان تعلقها غير مقصور على المدركات من الاعراض دون غيرها بل يتعلق بالمدرك وغير المدرك ولسنا نعني بذلك انها لا تتعلق الا بما هو موجود في الحال لانا نصحح تعلقها بالمعدوم كتصحيحنا تعلقها بالموجود الا انا نوجب في الكلام ان يتعلق به على ان مدركه ∴ والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان حكمها الذي هو اللذاذ لا يحصل الا عند الادراك لما تشتهيه فعند ادراكه لما تشتهيه يقع اللذاذ به ومتى لم يدرك لم يصح اللذاذ به فوجب ان يكون تعلقها مقصورا على المدركات دون ما لا يدرك من صحة ما ذكرناه ان الطريق الذي به يعلم كون الشيء موقوفا على غيره حاصل فيما ذكرناه لان الذي به يعلم وقوف الشيء على غيره انما هو حصوله عند حصوله وانتفاؤه عند انتفايه فاذا كنا نعلم صحة ان تشتهي الشيء اذا كان مدركا وانتفاء ذلك فيه اذا لم يكن مدركا فوجب ان يكون تعلقها مقصورا على المدركات ومثل هذه الطريقة يعرف كون ضدها الذي هو النفار مما لا يتعلق الا بالمدركات ايضا فاذا ثبت ان تعلقها مقصور على المدركات ومثل هذه الطريقة يعرف كون ضدها الذي هو النفار مما لا يتعلق الا بالمدركات ايضا فاذا ثبت ان تعلقها مقصور على المدركات فكيف يصح ما ذكرتم وقد علم ان الواحد منا تشتهي المال والتعلم والطعام والقعود والمشي وما اشبه ذلك ولا شهية في ان هذه المعاني غير مدركة فكيف يجوز ان يقولوا انها لا تتعلق الا بالمدركات لجواب ان الشهوة فيما ذكرته من الامور انما تعلقت بغيرها مما يصح اللذاذ بادراكها لانه يتوصل بها اليها لانه متصور وصوله تلك الامور الى منافعه فهو على الحقيقة انما تشتهي بذلك المنافع في الحقيقة وهي مدركة فبطل ما قاله توضيح ما ذكرناه ان شهوته للمال لو تعلقت بعين الدينار لما جاز ان يزول شهوته الا بتحصيله وتملكه وكان من الواجب ان لا يختار غيره عليه اصلا ومعلوم انه لو خير بينه وبين ما هو

لرفع قدرًا منه لكان ما يحاره عليه ولو تعلق شهوة بغير الدينار لما جاز ان يحار ذلك عليه وان كان اعلى قدرًا وارفع شانا واعلى قيمة منه ويجري الحال فيه مجرى الطعام الدون الذي يشتهيه الواحد منا فانه لما تعلقت شهوته بعينه لاجرم لم تزل شهوته الا بتناوله حتى انه لو خير بينه وبين ما هو ارفع قدرًا منه من الطعام لكان لا يختار ذلك الطعام الرفيع على هذا الدون بل كان يختار الدون لاجل شهوته متعلقة به على الحقيقة فكان من الواجب مثله في مسئلتنا وقد عرفنا خلافه فصح ان الشهوة غير متعلقة بغير المال وانما هي متعلقة بالمنافع التي تكون مدركة وتوصل بالمال اليها فبان بهذه الجملة ان الشهوة والنفرة لا تعلقان الا بالمدركات دون غيرها من الاعراض وبالله التوفيق ○ **فصل** ثم قال رحمه الله وصحة الاصل الذي ذكرناه الى آخره ○ قال ابو الحسين رحمه الله وما بين رحمه الله ان الشهوة لا تعدى في التعلق المدركات افد هذا الفصل لبيان ان الشهوة لا يجوز تعلقها بالشهوة وكذلك النفار لا يجوز تعلقه بالنفار وذلك صحيح على الاصل الذي قررناه من استحالة تعلقها بما لا ندرك وذلك لان الشهوة والنفرة غير مدركين فلا يصح اذًا في الشهوة ان يتعلق بالشهوة ومن غير مدركة وكذلك القول في النفار فانه لا يجوز ان يتعلق نفار آخر وهو غير مدرك ومن حق ما يتعلق به الشهوة والنفار ان يكون مدركا عقارا لحال وبذلك الحكم في ذلك الحال في الارادة التي تصح تعلقها بارادة اخرى وقد دللنا الكلام في العلم في جواز تعلقه بعلم آخر وليس هكذا حال الشهوة والنفار ○ **فهذه طريقة** القول في ذلك ○ **فصل** ثم قال رحمه الله قد جعل ابو هاشم الشهوة متعلقة الى آخره ○ قال ابو الحسين الغرض بهذا الفصل ابطال ما حكي عن ابي هاشم رحمه الله من ان الشهوة يتعلق مثل ما يزول عن بدن الحي وان العطش انما يشتهي الماء لانه قد زالت بالعطش عن بدنه رطوبات فيشتهي عود مثل ما زال وذلك لان هذا مما لا وجه له لان الشهوة التي تسمى عشقا لا تتعلق بشيء زال عن البدن حتى تشتهي عود مثله اليه فيكون كالمدرك عنه **وبعد** فلو تعلقت الشهوة بما يناسب البدن لجاز تعلق النفار به ايضا لان هذا هو الواجب في حق كل ضدين وقد عرفنا ان هذا لا يصح فيجب ان يبطل القول بانها متعلقة بمثل ما يزول عن بدن الحي فهذا هو القول في ذلك ○ **فصل** وما يقوله ابو هاشم رحمه الله الى آخره ○ قال ابو الحسين اورد رحمه الله هذا الفصل والغرض به بيان مذهب اخر لابي هاشم في الشهوة ○ وجملة القول في ذلك ان الشيخ ابا هاشم كان يقول ان الشهوة انما تتعلق بما يصلح عليه بدن المشتهي وبزداد بتناوله وينعدم بعده وجعل هذا طريقا الى المنع من جواز الشهوة على الله تعالى وقال لو جازت الشهوة عليه تعالى لصح عليه الزيادة والنقصان لان ذلك من حكم الشهوة فانها تتعلق بما يصلح عليه بدن المشتهي فيزداد بتناوله وينقص بعقده والشيخ ابو اسحق رحمه الله اعترض هذه الطريقة وقال ان الزيادة والنقصان في بدن الحي عند الغذاء ليس بموجب عن تناول ما تناوله لان الاقوال بالجاب الطبع او غيره لهذه الامور وانما هي من فعل الله تعالى لمجرى العادة ولهذا ثبت صلاح البدن بعد تقضي الشهوة واذا كان كذلك لم يصح الاعتماد على ما ذكره ابو هاشم من الدلالة على استحالة الشهوة على الله تعالى وان يكون المعتمد من الدليل على ذلك ما بيناه ان شاء الله تعالى ○ قال الشيخ ابو محمد والذي يمكن ان يذكر في بيان مذهب الشيخ ابي هاشم هو انا قد عرفنا ان الشهوة لا تتعلق الا اذا ادركنا ه مخلصا عن غيره صلح الاعتداد به على طريق واحد وبمتى فقدناه وهو غير مقدور لنا سواه اعتددنا به والتذذنا بادراكه وبمتى صار مقدورا لغيره تعلقت الشهوة لغير ما صار مقدورا به ولم يخرج من ان تكون متعلقة به فان الصبر اذا الحق السكر به فان الشهوة متعلقة بالاجزاء التي فيها حلاوة للكنها مقدورة لغيرها ولو ادركها مخلصا عن غيره لم يخرج وصحة الاعتداد به اذا ناله فحاصل ذلك انه اذا ادرك المشتهى على الحد الذي اشتهاه صح الاعتداد به وصلح عليه بدن المشتهي ○ **والذي يدل على ذلك** ان الشهوة لا بد من ان يكون لها حكم من الاحكام فيما سوى ما ذكرناه من تعلقها بما يصلح عليه بدن المشتهي وجب ان يجعل ذلك من حكمها الاخص الذي تتميز به عن غيره بدليل ما ذكرناه واذا حدنا على الحقيقة لا يشتهي الا ما هذا سبيله من الاغذية الشهية الطيبة لانه يعتدى بها ويصلح جسمه عليها ولا يشتهي الحنظل والتراب وما شاكلهما لان ذلك لا حظ له فيما ذكرناه من الغذاء ولا نفع بها صلاح البدن ○ فان قال قائل كيف تقولون ان تعلقها بما يصلح عليه بدن المشتهي من اخص احكامها ومعلوم ان بدن الحي قد يصلح على ما سنفرطبعه عنه من الادوية المرة الكريهة فلو كان الامر على ما قلتم لوجب ان يشتهي الادوية المرة الكريهة صلاح البدن بها الجواب لا يجب ان يشتهي شرب الادوية الكريهة لانه لم يصلح عليها البدن مجردها وعلى هذا فانه لو ادام شربها اتلفه ولو ادام من تناول الاغذية اللطيفة لاندبها وصلح عليها جسمه ثم وتاثير الدواء انما هو في زوال رطوبات عن البدن وغيرها فاذا زالت تلك الرطوبات تكامل الانتفاع بالاغذية الطيبة الشهية فيعود الامر الى ان صلاح بدن المشتهي انما هو لتناوله ما يشتهيه ولكن هذا الانتم الا بزوال تلك الرطوبات والمواد وغيرها عن بدن الحي فلا خرج ما ذكرناه من ان يكون اخص احكامها ○ **وعلى هذه** الطريقة التي ذكرناها جعل الاطباء علامة الصحة وخروج المعلول عن العلة عود الشهوة للطعام وعلى ذلك لا يعدلون عن الاغذية اللطيفة المواقعة الى الادوية المرة الكريهة الا عند الضرورة وشدة الحاجة اليها فصح بهذه الجملة صحة ما ذهب اليه الشيخ ابو هاشم من ان الذي هو من حكم هذه الشهوة تعلقها بما يصلح عليه بدن المشتهي فتسلم الدلالة التي ذكرها في المنع من جواز الشهوة على الله تعالى فاذا ثبت ان ذلك من اخص احكام الشهوة وجب النفار الذي هو ضده ان يتعلق بما يفسد عليه جسم الحي وبمقدار اعتبارًا لذلك بما بينا من ان طبعه عند من الحيطان وغيره فانه اذا تناولها فسد عليه جسمه واسقص على طريقة واحدة حتى يجب ان يكون تعلق النفار بما يفسد عليه بدن الحي من اخص احكام النفرة كما ان تعلق الشهوة بما يصلح عليه بدنه من اخص احكام الشهوة ○ قال واعلم ان هذه الجملة التي ذكرناها لنصرة مذهب ابي هاشم يعترض عليها بوجوه كثيرة فيقال كيف تصح ما ذكرتم والشهوة قد تتعلق بما لا يصلح عليه بدن المشتهي وذلك نحو شهوة المناظر وغيرها من المدركات فان الشهوة التي تسمى عشقا تتعلق بما لا يصلح عليه بدن المشتهي وقد تكون من الاصوات الطيبة المطربة ما اذا ادركه مع الشهوة لم يصلح عليها جسمه وكذلك شهوة المريض تتعلق بما لا يصلح عليه جسمه بل يتعلق بما اذا ناله اضر به وفسد عليه جسمه وكذلك فقد نقول الشهوة للطين ومتى ادركه لم يصلح عليه جسمه بل اسقص بتناوله وكذلك مشتهى الجبن وما اشبه ذلك فبان انها تتعلق بما يضر بالمشتهي ولا توثر في صلاح بدنه فكيف تقولون بان تعلقها بما يصلح عليه بدن المشتهي اخص احكامها والجواب عن ذلك ان في الجبن والطين اجزاء لم تتعلق الشهوة بها فلم يصح

عليها جسمه لكان ما ذكرناه ولو ادرك منها ما تعلقت به شهوته محلصا عن غيره لصلح عليه جسمه ولم يقع الاستضرار بتناوله ∴ واما المريض اذا اشتهى ما يضره
فشهوته كاذبة غير صادقة وهو انما يظن انه مشتهيه وهو في الحقيقة غير مشتهيه ولهذا متى قدم اليه ما ظن شهوته له لم يستلذ به بل نكرهه حتى لو كانت
شهوته صادقة لصلح جسمه على ما تناوله مما تعلقت الشهوة به وعلى ذلك فلا منع الطبيب المريض من تناول ما يصدق شهوته اليه ولنا ان نقول في ذلك عند ما
قلناه في تناول الحبن والطين انما اشتهاه اجزاء لما تعلق الشهوة به وانما تعلقت بشهوته باجزاء ما لم يشتهه حتى انه لو ادركها مخلصة عن سائر ما لم يشتهه
لصلح عليها جسمه كما في تناول الحبن والطين واما ادعاه من انه لا يصلح بدن المشتهي لسماع الاصوات الطيبة المطربة وادراكها انا لا نسلم ذلك
بل يصلح بدنه على سماعه وادراكها انا لا نسلم ذكره من انفسنا قال فاما الشهوة التي يسمى عند فاعلها ما لا يصلح عليه بدن المشتهي بل يفسد وسنقض
وقد علق القول فيه ووقفه على النظر ∴

فصل قال رحمه الله اعلم انه اذا كان من حكم الشهوة الالذاذ الى اخره ∴ قال ايده الله المراد بهذا الفصل ان الشهوة اذا كان
من حكمها الالذاذ بما تدركه المشتهي وجب ان تعلم انه من المحال ان يشتهي احدنا شيا قد نقضى وجوده لان ادراكه وهو مما لا يصح الاعادة عليه محال وان كان مما يصح
عليه الاعادة فلا تعلق الشهوة به وهو على حاله في النقضي والعدم وانما يصح ذلك بان يتغير حاله في العدم الى الوجود واستحالة الادراك الى صحة الادراك وانما
يشتهي احدنا مثل ما تقدم من اكله وشربه لا ما نقضى وعدم بعينه **فصل** قال رحمه الله وكما لا بد من المشتهي مما ذكرناه ليصح الالذاذ به
عند الادراك الى اخره ∴ قال ايده الله قصد بهذا الفصل ان المشتهي كما لا بد من ان يتغير حاله ويعود الى حاله ليصح ادراكه لها فكذلك لا بد ليصح وقوع الالذاذ وتعلق الشهوة به
فكذلك الشهوة سبيلها هذا السبيل فلا يصح الالذاذ الحي بادراك شيء كان مشتهيا له وتقضت شهوته له وكذلك فلا يصح الالذاذه بادراك شيء بشهوة متراخية
وهو غير مشتهه له والحال بل لا بد في الشهوة من ان تكون مقارنة لادراك المشتهي حتى يقع الالذاذ به حتى لا يصح الالذاذه بشهوة تتقدم على ادراكه او تتاخر عنها
وكان الوجه في ذلك ان ما ندركه نصح ان نلتذ به ويصح ان لا نلتذ به فجب ان لا يحصل على احد الحكمين دون الاخر الا بمعنى مقارن هو الشهوة وهذا كما قد عرفنا في صيغة الامر
وغيره انه لما جاز ان يقع وتكون امرا وجاز ان يقع ولا تكون امرا فلا بد صيغ امرا الا بان يقارنه معنى هو الارادة فهكذا يجب مثله فيما ذكرناه من الشهوة حتى يجب
مقارنتها لحالة الادراك ليقع الالذاذ بها ∴ فصل قد بينا فيما ذكرناه ان تاثير الشهوة اقوى من تاثير الارادة لانها تؤثر على كل حال والارادة انما تؤثر في كون كلامنا خبرا
اذا كانت الارادة من فعلنا فاما اذا كانت من فعل الله تعالى ولم تكن من فعل المريد فانها لا تؤثر في كونه خبرا ويصح في الارادة ان تتقدم بعض حروف الخبر ان
تقارن اول حرف من حروفه ولا يجب مقارنتها لجميع الخبر لما كان تعلقها بجملة هذه الحروف دون الاخر او الاحاد وليس هذه حال الشهوة فانه لا يصح
تعلقها بما تعلق به على وجه الجملة وانما يجب تعلقها بالاخر او الاحاد دون الجمل وهكذا في القول في النفار فبان بهذه الجملة ان تاثير الشهوة اقوى
من تاثير الارادة فاذا كان لا بد في الارادة من المقارنة ليثبت لها التاثير فهكذا الحال في الشهوة اذا كان تاثيرها اقوى وجب فيها المقارنة فقاس الحال
حال الشهوة حال القدرة لما لم يثبت لها التاثير الا اذا تقدمت وكان الوجه فيه ان تاثيرها انما هو في الاحداث فلم يكن بد من تقدمها لاستحالة مجامعة النظر للعلم وقياس ايضا
حال الشهوة في هذا الحكم اضا حال النظر في توليده للعلم فانه لا يوثر في ذلك الا بعد تقدمه على العلم وكان الوجه في ذلك استحالة مجامعة النظر للعلم من حيث
كان النظر يقترن به الجهل والشك وكان العلم من حكمه القطع والبتات فيستحيل اجتماع التجويز والقطع فوجب تقدم النظر ليثبت له التاثير بخلاف
الشهوة فثبت بهذه الجملة وجوب مقارنة الشهوة بخلاف القدرة والنظر ∴ وقد استدل الشيخ ابو هاشم رحمه الله على ما ذهب اليه
وهو ان الشهوة المتقدمة لو كان لها تاثير في وقوع الالذاذ لصح في الواحد منا ان يلتذ بالشيء ونعلم به في حال واحدة وذلك ان سعدم من هذه الشهوة وجد
في الحال الثانية النفار عما تعلقت به شهوته فيقول لحن اذا جوزنا تاثيرها في حال عدمها واثبتنا لها هذا الحكم فانا نجوز ذلك بشرط ان يتغير الحال ولا تتغير فاما
لا يمكن الاعتماد ∴ لان لقائل ان يعترضها فيقول لحن اذا جوزنا تاثيرها في حال عدمها واثبتنا لها هذا الحكم فانا نجوز ذلك بشرط ان يتغير الحال ولا تتغير فاما
اذا تغيرت حالتها في الابتداء لم يثبت لها هذا التاثير فلا يجب وقوع الالذاذ فالمعتمد اذا في هذه المسئلة ما ذكرناه اولا ∴ واما انه لا يجوز في الشهوة المتاخرة
ان تؤثر في كونه ملتذا فظاهر لا تشتبه الحال فيه كما لا يشتبه في الارادة المتاخرة انها لا يجوز ان تؤثر في كون الكلام خبرا او امرا ∴ فصل ولا يمكن اعتبار تقدمها
بتاخرها فيقال اذا لم يصح تاثيرها وهو متاخر فكذلك يجب ان لا يصح تاثيرها وهي متقدمة وذلك لان لائحة يجمع احدى الحالين الى الاخرى ثم هو باطل
بالقدرة فانها لا توثر عند التاخر ويوثر عند التقدم فجاز في الشهوة ان يدعى مثله حتى يقال انها اذا تاخرت لم يثبت لها التاثير واذا تقدمت اثرت ∴
فان وقع الانفصال عن هذا بان يقال القدرة تاثيرها في الاحداث فلا يجوز ان يوثر الا اذا تقدمت وليس كذلك الشهوة فانها توثر في كونه ملتذا او في
هذه الحالة اذا جاز ان لا يكون ملتذا فلا بد من معنى تقارنه كان لقائل ان يقول ان هذا الفصل بما ان جعل ابتداء دلالة في المسئلة لا يمكن فكان من الواجب ايراد هذه
الدلالة والاستغناء عن هذه الزيادة فهذه جملة الكلام في ذلك **فصل** قال رحمه الله اعلم ان الشهوة والنفار يحتملان البقاء عليها الى اخره
قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الشهوة والنفار مما يحتمل عليها البقاء والطريقة في ذلك هي ان يقال قد بينا ان الواحد منا قد يخرج عن كونه مشتهيا
ونافرا من امر من وجه او ما يجري مجرى الضد مع سلامة القلب واحتماله لها ولغيرها من الاعراض اعني الشهوات ولو كانا باقيين لم يجز خلو الحي منها بعد
وجود ما فيه لان الباقي لا سبيل الابضد او ما يجري مجرى الضد فلما خرج عن كونه مشتهيا ونافرا الى ضد ومن كونه نافرا الى ضد مع وجود كل ما يتعذر ان
الوجود اليه من سلامة القلب واحتماله لها صار ذلك من ادل الاشياء على انه لا يصح البقاء عليها فان قال الواحد منا وان لم يخرج عن كونه مشتهيا
الى ضده وهو كونه نافرا فانه يخرج الى ضد ثالث وهو الشبع والري فالجواب انا سنبين من بعد انه لا يجوز ان يرجع بالشبع والري الا
الى زوال شهوة الطعام والشراب دون ان يثبتا معنيين ضد من لشهوة الطعام والشراب هذه الطريقة عليها الاعتماد في ان الشهوة والنفار

لا يصح عليها البقاء وهي كطريقنا في المنع من بقاء الارادة والكراهة لان الواحد منا لما خلا من كونه مريدا وكارها لا الى ضد ثالث او حينا ما استحالة البقاء عليها لانهما كانا باقسى لم يخلوا الحي من احدهما بعد وجود ما فيه **وقد يستدل على ذلك** بان يقال انها لو بقيت لتعلقت بالماضي والمنقضي كما في الارادة فانها لو بقيت ادى بقاؤها الى تعلقها بالماضي والمنقضي فاذا لم يصح تعلق الشهوة بالماضي والمنقضي وجب العلم باستحالة البقاء على نوعها الا ان للمعترض ان يعترض هذه الطريقة فيقول ان الارادة لا يجوز ان يتعلق الا متعلق مخصوص معين حتى لا يصح تعلقها بغيره فلو بقيت ولم يصح تعلقها لانقضى ذلك انقلاب جنسها فوجب تعلقها بمتعلقها وان يقضي ومضى وهذا لا يصح وكذلك الشهوة فان متعلقها غير متعين ليتعلقها بالضروب والاجناس فتعلق بما لانهاية له من ذلك الضرب فلو بقيت لتعلقت بمثل ما تعلقت به اولا ولم يجب تعلقها بالماضي والمنقضي وتشبه حالها في هذا الحكم حال القدرة لما تعلقت بما لانهاية له صح تعلقها في الثاني بمثل ما تعلقت به اولا ولا يجب تعلقها بالماضي والمنقضي بخلاف الارادة هذا هو الكلام في ذلك وبالله التوفيق ۞ **فصل** قال رحمه الله السهوات يقع فيها متماثل ومختلف والقبح فيها يضاد الى آخره ۞ قال الله اعلم الغرض بهذا الفصل ما اشار اليه في اول الفصل من انواع الشهوة مشتمل على المتماثل والمختلف وانه لا قبح الضاد فيه فاما المتماثل من الشهوة فهو ما تعلق بمشتهى واحد فالشهوتان اذا تعلقتا به كانا مثلين قال ولا يجب ان يشرط في تماثلهما ما يشرط في تماثل الارادتين والعلمين بل يكفي في تماثلهما ان يكونا متعلقين بمتعلق واحد فقط وكان الوجه في ذلك ان متعلق الشهوة ما تعلق به على حد واحد وليس كذلك متعلق العلم والارادة فان تعلقهما مختلف ولا يكون على حد واحد فجاز ان يعتبر في تماثلهما بما لم يشرط لا تعتبر في تماثل الشهوتين ۞ قال رحمه الله ان في كتاب العمد والفاعل انه رضي الله كان يعتبر في تماثلهما ان يكون الوجه واحدا وهو ان تشهى الشيء من وجه بشهوتين او ملتذا بشهوتين فاذا تعلقتا به من وجه واحد كانا مثلين فاما اذا اختلف الوجهان وتعلقت احدى الشهوتين به رؤية والاخرى تعلقت به ملتذا فانهما مختلفان بدلالة ان احدهما لا تقوم مقام الاخرى وان ما سقى احدهما لا سقى الاخرى وذلك امارة الاختلاف ثم علق القول فيه ووقف على النظر والذكر تعلم به تماثل الشهوتين اذا كان متعلقهما واحدا على الحد الذي ذكرناه هو تماثل الصفتين الصادرتين عنهما لانا لا نفصل بينهما عند الرجوع الى العبث وذكر بعض تماثل الصفتين واذا ثبت تماثلهما ثبت تماثل ما اوجبهما لان تماثل الموجب كما تضاد الموجب ينبئ عن تضاد الموجب **ولنا** فان هاهنا شهوتين اشتركا في اخص احكامهما وهو تعلقهما بمتعلق واحد فيجب ان يكونا مثلين ولان هاهنا شهوتين لو طرا عليهما ضد لعما ما جميعا ولو كانا مختلفين لم يجز ذلك لان الشيء الواحد لا يسقى شيئين مختلفين غير ضدين على البدل ولا مثلين على الجمع فثبت بهذه الجملة كونهما مثلين ۞ **واما** المختلف من الشهوة فهو كل شهوتين تغاير تعلقهما في الجنس فيكون شهوة الحلاوة مخالفة لشهوة الحموضة لتغاير متعلقهما في الجنس وانما كانا مختلفين والحال هذه لافتراقهما في الوجوه التي تنبئ عن التماثل الا ترى ما يصدر عنهما من الصفتين مختلفان واختلافهما مما حده الواحد منا من قبيله واختلاف الموجب ينبئ عن اختلاف الموجب ولان ما سقى احدهما لا سقى الاخرى ولو كانا مثلين تضادا مما فوجب التضاد باختلافهما ۞ **واما** اعتبار تغاير متعلقهما في الجنس دون الاعيان لان شهوة الحلاوة جنس واحد وان تغاير متعلقها وهذا لما قدمنا من تعلقها بما لانهاية له فصارت والحال هذه وهي واحدة تتعلق بكل الحلاوات التي في الاجسام فلا يجب لتغاير متعلقها فقط اختلافها وانما يجب ان يختلف اذا لم يسد مسد غيرها وانما تم هذا بما ذكرناه وهو اذا تغاير متعلقها في الجنس فان قال فعلى هذه الجملة يجب ان يقولوا بان شهوة المزازة لصفة جنسين مختلفين وذلك لانها تعلقت بالحلاوة والحموضة فتغاير متعلقها في الجنس فوجب ان تكون لصفة جنسين مختلفين وان يجري الحال في ذلك مجرى ما نقوله في العلم الواحد اذا تعلق بمعلومين على طريق التفصيل فكما يجب فيه لو ثبت ذلك ان يحصل على صفة جنسين مختلفين فكذلك يجب في شهوة المزازة مثله والجواب ان شهوة المزازة شهوتان تعلق احدهما بالحلاوة والاخرى بالحموضة ولكنه انما يستهى ادراك هذين الطعمين عند اختلاط احدهما بالاخر وان لم تقصد احدى الشهوتين عن الاخرى وهذا يستحيل ان يشتهي المرء وهو نافر الطبع عن الحلاوة والحموضة معا واذا لم نقل ان شهوة المزازة شهوة على حدة لم يلزمنا قدر السايل وبان بهذه الجملة ان نوع الشهوة يقع فيها التماثل والاختلاف ۞ **واما** انه لا تضاد فيها فطريق الكلام فيه ان التضاد في المتعلقات انما ثبت اذا كان المتعلق واحدا ثم سعلق احدهما به على العكس من تعلق الاخر فيكونان ضدين ومعلوم في الشهوتين انهما لو تعلقا بمتعلق واحد كانا مثلين فصار القول بتضادهما يودي الى تماثلهما فوجب بطلان القول بوقوع التضاد في قبيل الشهوات فان قال قابل هلا وجب في الشهوتين اذا تعلقتا بالضدين ان تتضادا كما وجب مثله في ارادتي الضدين لانهما لتعلقهما بمرادين ضدين تتضادان قيل له انا لا نقول في ارادة الضدين ما قلته حتى يمكن ان نسلك طريقة المقايسة بين الموضعين فيقال اذا كان تضاد المتعلق في الارادة يوجب تضاد المتعلق وجوب مثله في الشهوة والذي اطلنا به ان نكون ارادتا الضدين ضدين فبطل به ان نكون شهوتا الضدين ضدين وذلك لانا نقول ان التضاد في المتعلقات انما يقع بان يكون المتعلق واحدا ثم تتعلق احدهما به على العكس من تعلق الاخر بالشيء الواحد لانا نعقل ان العلم والجهل فانهما لما كانا ضدين وجب تعلقهما ان يكونا واحدا ثم سعلق احدهما به على العكس من تعلق الاخر فالشهوات اذا تضادت لم يمكن بد من ان يجعل متعلقها واحدا حتى يتحقق بذلك اذا تعلق به احدهما على العكس من تعلق الاخرى الى القول بتضادهما ودون ان يجعل بتضاد متعلقها علما لاختلافها في انفسها وقد علمنا ان المتعلق اذا اتحد بالشهوتين تماثلا فادى القول بتضادهما الى تماثلهما ۞ **وما** يبطل به ان يكون شهوتا الضدين ضدين هو ما قدمنا من ان شهوة الحلاوة ونفار الحموضة مختلفان لصحة اجتماعهما فاذا طرات شهوة الحموضة ونافت نفار الحموضة وجب ان تنافي شهوة الحلاوة ايضا لان ضد نفار الحموضة فهو ضد لشهوة الحلاوة وهذا يودي الى ان الشيء الواحد وهو شهوة الحموضة نفت مشيين مختلفين وضادتهما وهو نفرة الحموضة وشهوة الحلاوة لانهما مختلفان لصحة اجتماعهما وهذا محال لان الشيء الواحد لا ينافي الا المثلين او الضدين فاما ان ينافي المختلف فلا **وبعد** فكيف يقال بان الموصوف بالضدين يتضادان ومعلوم ان الواحد قد يشتهي الضدين في حالة واحدة لانه يكون بحيث لو اصطبغ بالخل لالتذ به ولو تناول العسل في هذه الحالة لالتذ به ايضا ولا يكون كذلك الا وفيه شهوتا الحلاوة والحموضة حتى يصح الذاذه بهما في حالة واحدة ولو كان الشهوتان ضدين لم يصح اجتماعهما فيه سيما وما توجبان الصفة للجملة فيودي لو كانا ضدين وقد حصلا فيه ان يحصل الحي منا على صفتي ضد وهذا محال ما ادى اليه وجب ان يكون محالا وليس في ذلك الا القول بضادشهوتي الضدين فصح بهذه الجملة ان نوع الشهوة مشتمل على التماثل والاختلاف وانه ليس فيه تضاد اصلا وهو في ذلك كقبيل الارادة انه يقع فيه المماثل والمختلف ولا يقع فيه المضاد وبالله التوفيق ۞

فصل ثم قال رحمه الله فالذي يعضي مضاده الشهوة ليس الا النفار فقط الى آخره ۞ قال الله اعلم لما بين رحمه الله ان الشهوة لا ضد لها من قبيلها اراد ان يبين ان لها ضدا من غير قبيلها وهي النفرة وانه ليس لها ضد غير النفار فصار الفصل مشتملا على الفصلين احدهما ان النفار ضد الشهوة

والثاني ان الشهوة ضد لها غير النفار اصلا ∴ فاما الدليل على ان النفار قد يكون ضدا للشهوة هو انا قد عرفنا ان الواحد منا في حالة واحدة يستحيل ان يكون مشتهيا للشيء نافرا الطبع عنه ولو لم يكن كونه مشتهيا ضد الكونه نافرا الصح ذلك وقد علمنا باستحالة ذلك ما مر على ان كونه مشتهيا صفة مضادة لكونه نافرا والكونان ضدين الاوما اوجبهما من المعنى مضاد ان فصح بذلك مضادة الشهوة والنفار **دلالة اخرى** وهو ان الواحد منا يستحيل ان يلتذ عند الادراك بشيء ويتالم به في تلك الحالة والوجه لهذه الاستحالة الا استحالة اجتماع الشهوة والنفار والافلو صح اجتماعهما لصح التذاذه به وتالمه به في حال واحد لان ذلك من حكم الشهوة والنفار فلما علمنا استحالة اجتماع الشهوة والنفار علمنا بذلك تضادهما اذ الوجه ها هنا ما يمكن ان يصرف امتناع اجتماعهما اليه الا ما بينهما من التضاد فهذه طريقة القول في احد الفصلين مما اشتمل عليه الفصل **واما** الفصل الثاني وهو ان الاضد للشهوة غير النفار فطريقة الكلام فيه انه لو كان لها ضد غير ذلك لوجب ان يكون لنا الى اثباته طريق الى اثبات المعاني انما هو الاحكام ومعلوم انه لا حكم ها هنا يتوصل به الى اثبات معنى يضاد الشهوة غير النفار بسبر صحة ما ذكرناه انه لو اسبطه تعقل بين ان يدرك الشيء ويلتذ به وبين ان يدركه فيتالم به الا زوال هذين الحكمين وهو كونه آلما وما هذا سبيله لا يفتقر الى معنى لانه نفي وانما يصح اثبات ضد ثالث لو ثبت ها هنا صفة تالمه معاكسة لكونه مشتهيا ونافرا فاذا لم يمكن ها هنا صفة تالمه معاكسة لها لم يجز اثبات معنى ثالث يضاد ما اوجبهما من الشهوة والنفار فان قيل هلا كان الشبع والري معنيين مضادين لشهوة الطعام والشراب فينتفي ضدين للشهوة غير النفار الجواب ان مشايخنا قد اختلفوا في ذلك فذهب الشيخان الى انهما معنيان ضدان لشهوة الطعام والشراب واليه ذهب الشيخ ابو القسم وان قالوا انهما الوصفان لذلك الا اذا اطرد عقيب الاكل والشرب فان مزاولة الطعام لمرض وعلة لا يوصف بالشبع والري هذا هو الذي كان يذهب اليه شيوخنا المتقدمون وذهب المتاخرون من اصحابنا رحمهم الله الى انهما ليسا بمعنيين وهو الصحيح من المذهب والدليل على ذلك هو ان الحكم ها هنا يتوصل به الى اثباتهما معنيين وذلك لان الحكم الذي يثبت له يكون شبعان وريان يمكننا صرفه الى زوال شهوة الطعام والشراب عنه واذا امكن صرفه الى ذلك فلا وجه لصرفه الى اثبات ضد ثالث ورابع للشهوة بسبر ما ذكرناه انه لا يصح في الواحد منا ان يجد من نفسه صفة معاكسة لكونه مشتهيا بكونه شبعان وريان فاذا لم يجد هذه الصفة لم يجز اثبات معنى يوجبها لان اثبات المعنى لا يمكن الا بعد ثبوت ما يدل عليها وينبي عنها من الصفة وفي ذلك بطلان قول من يجعلها ضدين لشهوة الطعام والشراب **وبعد** فلو ثبتنا معنيين ضدين للشهوة لصح وجود هما من مزدوز الاكل والشرب حتى يصير ريان وشبعان هما وان لم يوجد الاكل والشرب او يوجد الشبع والري اذا لا تعلق من الاكل والشرب وبين الشبع والري من وجه معقول وقد عرفنا خلافه فبطل ان يكونا معنيين **وبعد** فان الواحد منا قد يكون بحيث يلتذ بادراك ما يتناوله على مرور الاوقات مع انه موصوف بالشبع والري فلو كان الشبع والري ضدين للشهوة للطعام لوجب اجتماع الضدين لانه شبعان وملتذ بكل ما يتناوله وقد علمنا انه وان كان الحال هذه فان الضدين لم يجتمعا فيه فوجب القضاء بانه ليس بمعنى وان المرجع به انما هو الى زوال شهوة الطعام ∴ **الا ان** هذا الوجه الاخير يلزم عليه ان لا يرجع بالشبع الى زوال شهوة الطعام وذلك لان التذاذه بما يتناوله لا يكون الا لما فيه من الشهوة وكونه شبعان لا يكون الا لزوال شهوة الطعام عنه فالقول بانه شبعان ومع ذلك فانه يلتذ بما يتناوله قول بزوال الشهوة وثبوتها ولا شبهة في فساده فوجب ان يكون الاعتماد في ذلك على ما ذكرناه او لا فهذه طريقة القول في ذلك والله الموفق **فصل** ثم قال رحمه الله اذا صحت مضادة النفار للشهوة الى اخره ∴ قال ابو الله اعلم بما بين ان النفار معنى يضاد الشهوة اراد ان يميز في هذا الفصل انه يحب تعلقه بما تعلق به الشهوة كما يحب في كل ما تعلق به النفار ان يتعلق به الشهوة لان هذا هو الواجب في حق الضدين قال وجوز الشيخ ابو هاشم في العلم ما تعلق به احدهما ان يتعلق به الاخر دون العكس الا ان هذا الذي ذكره ها هنا خلاف ما نعلمه من حال الضدين بل لا بد من ان يكون المتعلق واحدا حتى يصح بوقوف احدهما فاذا كان كذلك فجب ان لا يختلف الحال باختلاف المقادير في القلة والكثرة ∴ وقد قال الاطباء انه يصح ان تشتهي لا يصح نفار الطبع عنه اصلا وهو الذي اختاره ابو القسم الكعبي والصحيح ما اخترناه للعلة التي اشرنا اليها من ان البضاد انما يثبت بينهما اذا تعلق احدهما بما تعلق به الاخر ولصحة هذا الاصل كان يصح من الله تعالى ان يوجد فينا شهوة الحنظل وكنا نلتذ بتناوله وهكذا الحال في غيره من المرارات كما صح منه خلق شهوة الحنظل في الطبي وشهوة البيشر في الفارة حتى انها تتسمن عليه وانما اختلف الحال في ذلك الآن بحرى العادة من قبل الله تعالى ∴ وهذه الطريقة التي ذكرناها مستمرة الا في الموضع الذي يودي الى زوال البنية ونقضها وبطلان الحيوة وعدمها لان عند ذلك لا يشتهي ما هذا سبيله لان الضرر الذي يتعقب ذلك يوجب في على ما يجده المرء من الشهوة فلاجتناب فعل ذلك وقال الكعبي فان قال كيف يصح ما ذكرتموه من انه لا يجوز ان تشتهي ما مودى الى زوال البنية ونقضها وعدم الحيوة وبطلانها والمعلوم من حال المجذوم انه تشتهي قطع الاعضاء وابانته الاوصال وذلك مودى لو ما قلتم من زوال البنية وبطلان الحيوة قيل له المجذوم لا يشتهي قطع اعضائه وابانته اوصاله وانما يعتقد ازالته في ذلك منفعة وراحة فيختار ذلك وليس حاله في ذلك كحال من على راسه شعر ومن على ظهره حمل ثقيل فانه انما يحلقه لانه يجد في ذلك خفة وراحة وكذلك فانه يطرح الحمل الثقيل من ظهره لانه ينفع بذلك ويجد الخفة والراحة عند ذلك ومن على هذه الطريقة نتناول الواحد منا الادوية المرة الكريهة مع نفار الطبع عنها الا ان اعتقاده المنفعة التي يتعقبها يحمله على تناولها ويستمد ذلك عليه فهذه طريقة القول في ذلك

فصل قال رحمه الله اعلم ان الشهوة والنفار ما يحصل المقدور بالقدرة عليه الى اخره ∴ قال ابو الله الغرض بهذا الفصل ان نوع الشهوة والنفار لا يدخل تحت مقدور العباد وان الله تعالى هو المحصل بالقدرة عليه دون غيره وهكذا الحال في الشبع والري لو ثبتنا معنيين لكان القديم تعالى هو المحصل بالقدرة عليهما دون غيره ومن اصحابنا من ذهب الى ان الشهوة قد تدخل تحت مقدور العباد وهي شهوة القبيح والذي قاده الى هذا القول اعتقاده قبح شهوة القبيح كقبح ارادة القبيح وان الله تعالى اذا لم يجز ان يكون فاعلا لقبحها وجب ان يكون الفاعل لها واحدا منا والكلام في جنس الشهوات اجمع وانه ليس فيها ما يقبح اصلا مما قد اتينا على تقصيناه فلا وجه لاعادته ها هنا واذا ثبت جنسها اجمع لم يمكن ان يقال ان الله تعالى اذا لم يفعلها لقبحها وجب ان يكون بحيث فاعلا لها قال الطريق الى ان الله تعالى هو المختص بالقدرة على الشهوة هو ان يبين ان القادر بقدرة غير قادر عليها فاذا خرج عن مقدور القادر بن القدر اختصت بالقديم تعالى فالذي يدل على ان الواحد منا غير قادر على فعل الشهوة هو انه لو كان قادرا عليها لوجب اذا فرضنا في حاله

والطريق

فصل

عن الاطعمه والاشربة الشهية الموافقه للذيذة وعرفت عليه ان يفعل في نفسه الشهوة لما لا تفعله من الطعام ولما يجده عنده فكان يلتذ بادراكه ويستغني به عن تلك الاطعمة الشهية اللذيذة وقد عرفنا تعذر هذا على الواحد منا مع قوة الدواعي اليه وهذا مراد الاشياعلى انها مقدورة لغيرنا وهو القديم تعالى ◦◦ وعلى قريب من هذه الطريقه يقال كان يجب اذا اشتهى صوبا مخصوصة لانا لها واشتد عشقه لها ان يعدا عن ذلك بان يجعل لنفسه شهوة متعلقه بما ملكه من جارية اوغيرها اجله من زوجه فيقصر بشهوته عليها دون ما لا يمكنه الوصول اليها بل كان يجب اذا قدر على الشهوة ولها ضد هو النفار ان يكون قادرا على النفار ايضا لان من حق القادر على الشئ ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد ولو قدر على النفار لوجب اذا عشق صورة ان يفعل لنفسه نفارا عنها فكان يسلو من شغلها ومعلوم ان هذا لا يتاتى منه فلس الا انه لا يكون قادرا على النفار واذا لم يقدر عليه لم يقدر على الشهوة ايضا لان من لا يقدر على احد الضدين لا يقدر على الضد الاخر

فصل

فان الواحد منا قد تضعف شهوته فيعالج عودها بتناول الادوية المرة الكريهة وفي علمنا بانه انما يعالج عودها بتناول ما يكرهه وينفر عنه طبعه دلالة على انه غير قادر على الشهوة اصلا اذ لو كان قادرا عليها لفعلها من دون هذه المعالجة التي ينفر عنها طبعه اشد النفار ومعلوم خلافه فدل على انها من فعل الله تعالى فعلها بحرى العاده عند تناول هذه الادوية فان قيل هي من فعلنا الا انا لا نمكنا فعلها من دون تناول هذه الادوية لان تناولنا لها لهذه الادوية يكون سببا لفعلها والجواب عن ذلك لو كان تناولنا لها سببا لهذه الشهوة لوجب عود هذه الشهوة عند تناول ما تناولنا لها لهذه الادوية لان تناولنا لها لهذه الادوية يكون فلما عرفنا انها لا تعود الا عند تناول هذه الادوية دلنا ذلك على انها غير متولده عنها فان قال ما انكرتم ان الواحد منا قادر على الشهوة الا انه انما تعذر عليه فعلها لانه متى فعلها احتاج الى الة قد فقدها ولو حصلت له هذه الالة التي يحتاج اليها لامكنه فعلها فالجواب عن ذلك ان الالة انما تحتاج اليها لايقاع الفعل على وجه دون وجه والشهوة جنس الفعل لا تقع على وجه فتكون شهوة وعلى وجه اخر فلا تكون شهوة بل الواقع الا شهوة وما كان جنس الفعل فان مجرد كونه قادرا لا يفيد ولا يحتاج فيه الى الة وانما يحتاج الى الالة في الموضع الذي ذكرناه وهو في ايقاع الفعل على وجه دون وجه وذلك فيما لا يكون من جنس الافعال فسقط ما قاله السايل فصح بهذه الجملة ان الشهوة والنفار مما يحصل القديم تعالى بالقدرة عليها ◦◦ واما الشبع والري فانما قلنا انهما لو ثبتا معينين لكان القديم تعالى مختصا بالقدرة عليهما دون غيره من القادرين ◦◦ لان الواحد منا كان لا يقدر عليهما اذ لو قدر عليهما لقدر على ان يفعلهما في نفسه مرة دون تناول الطعام والشراب ومعلوم خلافه ◦◦ ومما يدل على ان فعلهما بسبب هو تناول الطعام والشراب قلنا كان من الواجب ان يحصل ذلك اعني الشبع عند اول لقمة وان يحصل الري عند اول جرعة ولو جب ان يحصلا بأي طعام تناولناه وأي شراب شربناه ومعلوم خلافه فاذا بطل ان يكونا مقدورين للعباد لو ثبتا معينين وجب اختصاص القديم تعالى بالقدرة عليهما ◦◦ واما كيفية فعله تعالى للشهوة والنفار والشبع والري لو ثبتا معينين فهو على جهة الابتداء دون التوليد وانما قلنا ذلك لانه ليس هاهنا من المعاني ما يمكن ان يجعل سببا لهذه المعاني فبطل ان يكون فعلها متولدا فلم يبق الا انه تعالى يفعلها مبتدا لا عن سبب فهذه طريقة القول في هذا الفصل

فصل

قال رحمه الله اعلم ان الاصل في صحة المنافع الى اخره ◦◦ قال ايده الله اعلم ان الغرض بهذا الفصل ان الشهوة هي الاصل في صحة المنافع وذلك لان الانتفاع لا يصح الا بادراك ما يشتهيه ولهذا لما استحالت الشهوة على الله تعالى استحالت عليه المنافع فقد صارت الشهوة والحال هذه معدودة في النعم بل في اصول النعم التالية للحيوة ولكن الشرط ان يكون الله تعالى قصد بها وجه الانتفاع ولا يصح الانتفاع بالحيوة من دون الشهوة والتمكن من المشتهى ومتى تعرت الحيوة عن شهوة بضا مها دخلت في باب العبث هذا اذا وجدت في المجمنا ابتداء الا على طريق صحة المعاقبة بها وصار الكليف لاسم الا بالشهوة والنفار لان المكلف ما لم يكن مشتهيا للقبيح نافرا عن الواجبات لا يستحق الثواب على ترك القبيحات وفعل الواجبات لان الثواب يستحق في مقابلة ما يلحق المكلف من المشقة في فعل ما كلف والا نها عاناتي وهذه المشقة لا تثبت الا اذا كانت له شهوة الى فعل القبيح ونفرة عن فعل الواجب فيقدم على الواجب وينصرف عن القبيح فتلحقه المشقة بالاقدام على الواجب والانصراف عن القبيح ◦◦ فحصل من هذه الجملة ان الشهوة نعمة من الله تعالى اذا كان الله تعالى قصد بها وجه الانتفاع والاحسان وانها معدودة في اصول النعم وانها من جملة الامور التي تشرطها التكليف فهذا هو القول في ذلك

فصل

ثم قال رحمه الله والشهوة احوال تحسن فعلها الى اخره ◦◦ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الشهوة لها احوال تقبحها وهكذا الحال في النفار وانهما لا يجريان مجرى ما يقبح على كل حال كارادة القبيح او يحسن على كل حال كالعلم بالقبيح وجملة القول في ذلك انها تقع حسنة اذا فعلها الله تعالى في الاحياء منا والقصد به انتفاعهم وقد تحسن ايضا اذا خلقها في الحي منا ومنعه من المشتهى وضم له على ذلك عوضا وقد يحسن ايضا عند الشيخ ابي هاشم خاصة زيادة شهوة القبيح وان كان المعلوم ان المكلف عندها يختار المعصية على وجه لولاها لكان لا يختارها قال والوجه في ذلك ان القديم تعالى في خلق هذه الزيادة قد عرض المكلف لمزيد ثواب لولاها لم يستحق فان الانصراف والحال هذه اشق فيكون الثواب اكثر لزيادة المشقة وان منع الشيخ ابو علي من ذلك وقال بان ذلك لا يجوز وحكم بقبح الشهوة التي يسبيلها هذا السبيل وعلى ذلك اخلفوا في خلق ابليس يقال ابو هاشم انه يحسن ان علم الله تعالى من حال المكلف انه يضلو عند خلقه لان في ذلك تعريضا لهم لمزيد الثواب على ما ذكرناه وقال ابو علي لو علم الله صلاح ابليس عند خلقه لحسن خلقه على وجه لو اخلقه لم يضلو اكان لا يحسن خلقه ولكن الذي يحسن خلقه وان كان يعلم انه يضل عند دعايه كان يحسن منه لو ادعاه اليه فما في خلقه ما يوجب قبحه ◦◦ وقد يقبح من الشهوة ما خلقه الله تعالى في الواحد منا وقد حصل له سايرشروط التكليف من العقل وغيره ثم لا يكلفه فان الشهوة التي خلقها فيه والحال هذه تقبح وذلك لان الا يستضر اريتبعها لانه يفعل ما يشتهيه فيستضر بالعقاب او غيره وان اخلف قول الشيخ ابي هاشم في ذلك فقال مرة ان الشهوة هي التي تقبح خاصة دون العقل لما ذكرناه من ان الاستضرار يتبعه وقال اخرى بان العقل هو الذي يقبح وذلك لان كمال العقل يقتضي الاغراء بالقبيح والاغراء بالقبيح ينتبع كمال العقل وعلى هذا فانه لا يمتنع ان يكون كامل العقل لا يكون مغريا به قال الشيخ ابو محمد رحمه الله والاقرب ان كل واحد منهما يقبح بانفراده لان مقدمات التكليف اذا لم يكلف اذا لم تزل لبعضها على البعض في القبح فيجب القضاء بقبح الجميع الشهوة والعقل لما ذكرناه وغير ذلك لكونها متعرضة لغرض امثالها فتكون قبيحة لكونها داخله في باب العبث ◦◦ وقد يقبح الشهوة لو خلقها الله تعالى فيمن لا يمكن ان يعلم المشتهى وذلك كشهوة الاكه الى ادراك اللوف وكذلك قد يقبح الشهوة للمشتهى الذي لا نعرفه ◦◦ واما النفار فانما يحسن اذا خلقه الله تعالى في الواحد منا وهو متعلق بالاخلال بالكلف

اذا كان العرض به التكليف ويقبح لو خلقه في أهل الجنة لانه والحال هذه من العبث الذي لا فائدة فيه فهذه جملة الكلام في ذلك

فصل

ثم قال رحمه الله اعلم ان الفاضل في باب الثواب الخ اه قال ابده الله اعلم ان القصد بهذا الفصل ان الفاضل في الثواب كما يقع في كثرة الاعيان التي تتعلق بها الشهوة فقد تثبت في كثرة الشهوة وقوتها وعلى هذه الجملة لو تناول واحد من الانبياء قدرا من الطعام وتناول مثل ذلك واحد من الحور العين لكان الذي يقع من الالذاذ للنبي بتناول ذلك القدر من الطعام اكثر مما يقع منه للحوري وليس ذلك الا لقوة شهوة النبي دون غيره ذلك

وقد كان من المجوز ان يجعل الله تعالى شهوة المتنابين في معاقبة اهل النار فيكون التذاذهم بذلك ثوابهم الا ان السمع قد ورد بان ثوابهم انما هو بالتذاذهم فيما تناولوه من المطاعم والمشارب وبما تعاطوه من المناكح والملامس وغيرها والسمع كما دل على ذلك فقد دل على انهم لا يشتهون كثيرا مما كانوا يشتهونه في دار الدنيا مما حظر عليهم من اللواط والزنا وغير ذلك فانهم اجمعوا على ذلك ودل ايضا على ان كثيرا مما نهوا عنه في الدار الدنيا يحصل لهم ويحل عليهم في الاخرة مثل شرب الخمور وليس الحرير وغير ذلك ولولا ورود السمع لكنا نجوز في جميع ما نهينا في الدار الدنيا ان يحصل للمتنابين في اهل الجنة لان وجه قبحها ليس هو لامر يرجع اليها وانما هو لامر يرجع الى كونها مفاسد وانما حصل ذلك مع التكليف فاما في الاخرة وليست هي بدار التكليف فوجه القبح فيها زايل فتكون جائزة الا ان السمع قد دلنا على انه انما حصل لهم بعض ما حظر عليهم في الدنيا دون بعض

وازال الله تعالى انما جعل شهوتهم في بعضها دون بعض

فصل

فاما مذهب اهل النار فان الله تعالى قد جعل تنابهم في الالذاذ بما يقاسونه اهل النار لشهوتهم لها وجوز ان يكون الله تعالى قد جعل شهوتهم في ادراك النار فيلتذون بذلك على حد ما يلتذ المقرور بادراك النار فيكون ذلك مما يحصل لهم من الثواب وجوز ان لا يمنع الله تعالى اعتماد النار من توليد قدر من البغريق في ابدانهم فيحدث معنى عند ذلك المغريق فيلتذون بادراكه لمقارنة الشهوة له وانما منع اعتماد النار من ذلك كما منع اعتمادها من ان ينفذ في اجسام المعاقبين دون ما هو من ظواهر اجسامهم على ما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اعاذنا الله من عذاب اهل النار

فصل

ثم قال رحمه الله الكلام في الاسماء الجارية على الشهوة تقسيم الى آخره اه قال ابده الله ذكرنا في الكتاب ان ما يجري على هذا النوع من الاسماء تقسيم الى ما يجوز التسوية في اجرائه عليه بين حالة العدم وبين حالة الوجود والى ما لا يجوز اجراؤه عليه الا في حالة الوجود دون حالة العدم وحمل الكلام في ذلك ان كل ما لا يفيد الوجود في هذين النوعين والوجود على وجه لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى صح اجراؤه عليها في حالتي العدم والوجود وذلك كقولنا شهوة ونفار فان هذين الوصفين فيهما لا يفيد الوجود والوجود على وجه لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى وانما يفيد تميز هذين النوعين عن غيرهما من الانواع وذلك ثابت في حالتي العدم والوجود فصح ان يجري عليهما ما يفيده في حال العدم كما صح اجراؤه عليها ذلك في حالة الوجود

واما قولنا شهوة للذي فانه لا يجوز اجراؤه الا في حالة الوجود

وانما لا يفيد الوجود من طريق المعنى لان قولنا شهوة للذي يفيد تعلقها به وتعلقها مرتب على الوجود لوقوعه على الصفة المقتضاة المشروطة بالوجود

وانما

لا يجري عليه الا في حال الوجود انما هو الجوع والعطش وذلك لان الشهوات مخصوصة واقعة على وجه والطريقة في ان هذه الاوصاف لا تجري عليها الا في حالة الوجود كالطريقة في ان قولنا هركة ويكون لا يجوز ان يجري على قبيل الاكوان لانا نقول انما يفيد اكوانا واقعة على وجه مخصوص ووقوع الشيء على وجه دون وجه يتبع الوجود فلا يجوز ان يجري الا على الموجود من الاكوان دون المعدومة فلذلك يحتاج الى ان يكون مثله لان الطريقة حاصلة هاهنا ايضا في قولنا عشق وجوع وعطش لان كل ذلك عبارة عن شهوات واقعة على وجوه مخصوصة اذا المرجع بالجوع انما هو الى الشهوة الشديدة للطعام المعتاد على وجه يستضر بتاخره مع وجود التاخر ولهذا لا يوصف اهل الجنة بالجوع وان حصل لهم تلك الشهوات الشديدة للاطعمة لتمام تاخر شهوتهم مع المشتهى عن شهواتهم وكانت الشهوة مع المشتهى والمرجع بالعطش انما هو الى شهوة المأكل على هذا الحد ثم لا يلزم وصف اهل الجنة بالعطش لان شهوتهم مع المشتهى والمرجع بالعشق انما هو الى شهوة تناول الصورة التي هي مرئي ادم اذا بلغت حدا في الشدة والقوة فاذا كان المرجع بالجوع والعطش والعشق الى شهوات واقعة على وجوه مخصوصة وكان ذلك تابعا للوجود اختصت في جريانها على نوع الشهوة بحاله الوجود ولم يجز اجراؤها عليها في حالة العدم كما لم يجز اجراء الحركة والسكون على نوع الاكوان الا في حالة الوجود

قال الشيخ ابو هاشم اعتبر في تسمية العشق بذلك ان يكون العاشق عازما على تعاطي ما تعلقت به شهوته ولان يكون هناك احد النفس وان يكون طامعا غير ايس

وكل الذي ذكره رحمه الله سيطل من عشق ونعف لانه يعرى عن حد النفس وعن العزم وعلى ذلك قد يعشق الواحد منا النابر انت ملك وقد عرف في العادة تعذر وصوله اليها فهذا الياس لم يمنع من تسمية شهوته بالعشق

ومتى كانت الشهوة ما حض العدم تعالى بالعدرة عليها فاللوم زايل عنا في هذه الشهوة وانما الماخوذ على المرء ان يصير ولا يجري الى ما يرضاه الله تعالى دون ما يسخطه

ومن الاسماء الجارية على الشهوة قولنا رغبة لانها في الاصل مستعملة في الشهوة تعال فلان يرغب في هذا الطعام ولا يرغب في ذاك اي يشتهي هذا ولا يشتهي ذاك هذا هو الاصل في هذه اللفظة ثم استعملت في مثلة تضمن استدفاع ضرر او استجلاب نفع وعلى ذلك لم يوصف القديم تعالى بالرغبة لما استحالت عليه المنافع والمضار وان كان الله تعالى قد وصف نفسه بالسؤال على ما قال فلنسلمنهم اجمعين الى غير ذلك من الايات التي تضمنت ذكر السؤال

واما الرهبة التي يستعمل مع الرغبة فالمرجع بها انما هو الى الخوف من نزول ضرر او فوات نفع

فان قال قائل سوالا على ما ذكرناه في الرغبة من ان المرجع بها الى شهوة مخصوصة ان الله تعالى اذا خلق فينا شهوة القبيح وجب ان يكون رغبنا في القبيح فالجواب انما كان يجوز ما ذكرته في العدم تعالى ان لو لم يكن قد اخاف الى ذكر من الزجر والتخويف والنهي والوعيد ما قد اضافه فاما وقد اضاف اليها من الزجر والوعيد ما قد عرفته فانه صار كانه نفر عن القبائح وان خلق فينا شهوتها كما انه تعالى لما علم خلق في ذلك المحال من المدح والاعظام والوعد على فعل الطاعات صار كانه رغبنا فيه وان خلق فينا النفار عنها هذا وفي لفظ الرغبة من الابهام ما ليس في لفظ الشهوة

فصل

قال رحمه الله وقد يجوز اتفاق اللفظين في الفائدة ثم يجوز اجرا احدهما دون الاخر لما يكون فيه من ايهام الخطا على ما نذكره الكلام فيه في غير موضع

ان سال سايل فقال اذا كان المحتاج الى الشيء لابد من كونه مشتهيا له الخ اه قال ابده الله اعلم ان الغرض بهذا الفصل انما هو بيان ان الحاجة ليست من الشهوة بسبيل وانها لا يجوز ان تسمى حاجة وانها ليست بشهوة فقال ان سال سايل فقال اذا كان المحتاج الى الشيء لابد من كونه مشتهيا له لما جعلتم الحاجة ايضا من باب الشهوة واجريتم هذا الاسم عليها جوابنا عن ذلك ان الحاجة قد ثبت مع الشهوة على ما ذكرت الا ان الذي يثبت معها ايضا وان المستغني بالصدق عن الكذب يثبت له الشهوة والاستغناء جميعا

فلو كان المرجع بالحاجة انما هو الى الشهوة لما جاز ان تثبت الشهوة فيما يستغنى عنه بل كان لا يصح وصفه بالغنى عن شيء اصلا **وبعد** فان احدنا قد يشتهى المعصية وذلك لوجه الى مضرة فلو كانت الشهوة حاجة لكان يجب اذا كان مشتهيا للمعصية ان يكون محتاجا اليها وكيف يكون محتاجا اليها وهي تضره اعظم الضرر **وبعد** فان الواحد منا قد يشتهى بشهوة واحدة ما لا نتناهى من المشتهيات فكان من الواجب ان يكون محتاجا اليها ولو كان كذلك لكان لا تزول الحاجة الا بحصول ما لا نهاية له من المشتهيات وهذا يوجب في الواحد منا ان لا يصح استغناؤه اصلا ومعلوم خلافه ∴ وقد رأيت ابو علي رحمه الله الجبائي والفقيه معتمدين وهذا لا يصح لانه لا طريق لنا الى اثباتهما لانه لا يجد الواحد منا من نفسه حالة وحكما يمكن الوصول بهما الى اثباتهما معتمدين وانما يوصف بانه محتاج اذا صح فيه الانتفاع بامور مخصوصة والاستضرار بغيرها وصحة انتفاعه بها الى الحوة والشهوة وغير مما فلا وجه لاثبات الحاجة معتمدا على ما ذكرناه فهذا وجه الكلام في كتاب الشهوة والنفار والله الموفق

القول في القدرة

ثم قال رحمه الله اعلم انه انما يصح اثبات احدنا قادرا الى آخره ∴ قال الله واما كانت القدرة من المعاني التي يرجع حكمها الى الجملة اراد رحمه الله ان يذكر القول فيها مضموما الى ما تقدم من القول في المعاني التي يرجع حكمها الى الجملة من الشهوة والنفار والحوة ولكن الكلام في احكام القدر لانتفاء الابعد اثبات الواحد منا قادرا فان الطريق الى اثبات القدرة انما هو بطريقة الاستدلال بكونه قادرا عليها ولا يثبت ان احدنا قادر الا بعد ان يثبت انه محدث لتصرفه والا فلو لم يثبت انه محدث لتصرفه لم يثبت انه قادر واذا لم يثبت انه قادر لا يثبت قدرته اصلا وانما لم يصح ان يثبت كونه قادرا الا ان بعد ان يثبت كونه محدثا لتصرفه لان الطريق الى كونه قادرا انما هو صحة الفعل منه فيجب ان تعلم ان الواحد منا محدث لتصرفه ليثبت كونه قادرا فيمكننا من بعد اثبات القدرة وجملة القول في ذلك ان تعلق الفعل بفاعله معلوم على طريق الجملة ضرورة لا يمكننا دفعه عن انفسنا بوجه من الوجوه وانما نحتاج الى ايراد الدلالة على التفصيل الذي لا يعلم وهو ان هذا الفعل اذا استمر الحال في وقوعه وحصوله عند قصدنا وداعينا واسقابه عند كراهتنا وصارفنا وجب ان يكون لحالنا فيه تأثيرا وانه لا يوثر فيه سوانا ∴ وتحقيق الدلالة على ذلك هو ان القول ان هذا الفعل الذي هو مقدور لنا يجب وقوعه بحسب قصدنا وداعينا مع السلامة اما محققا واما مقدرا وسمي بحسب كراهتنا وصارفنا مع السلامة اما محققا او مقدرا فيجب ان يكون لحالنا معه من الحكم ما ليس مع فعل الغير لما لم نقف على احوالنا في طريقة النفي والاثبات

الا ان يقال ان حاجته الينا في صفة اخرى وليست تلك الصفة الا كونه قادرا ○ فان قال فمن اين ان هذه من الاحكام التي يجوز تعليله والا فما انكرت على من يقول ان هذا حكم ملحق بالاحكام التي لا مدخل لها في التعليل لحلول العرض في هذا المحل دون غيره من المحال فلا يجب اذا افتقر الينا في حدوثه ان يكون ذلك لاجل صفته من صفات الواحد منا والجواب ان ترك التعليل اذا دخل الحكم وعاد عليه بالنقض وجب تعليله لاستحالة تحصيل العلم به على كمال وتمام وهذا الذي ذكرناه من هذا الباب لان حاجة الفعل الينا لا تثبت الا ولنا فيه تاثير ممتنع لم نقل بذلك عاد على حاجته الينا بالنقض والبطلان وهذا فاسد فوجب ان يكون لنا فيه تاثير وان يكون هو محتاجا الينا وصفة القادر منا والا لم يكن بالاضافة الينا اولى من الاضافة الى الغير واما ما اورده من الحكم الذي لم نعلله فانما لم نعلله لشيء لان ترك التعليل في ذلك الحكم لا يعود على العلم به بالنقض والابطال فهذه طريقة يستدل بها على كونه محدثا والطريقة المعروفة في هذا الباب هو ان نقول انا قد عرفنا صحة الفعل من الصحيح السليم وتعذره على المريض المدنف مع تساويهما في جميع الصفات من كونهما حيين قادرا ومدركين وكارهين ومعتقدين ومتفكرين ومدركين الى ما شاكل ذلك فالجملة التي صح منها الفعل وجب ان يكون مختصة بصفة لكونها عليها صح منها الفعل دون الاخرى والا لم يكن بان يصح منها الفعل وتعذر على الاخرى اولى من الاخرى بان تصح منها وتعذر عليها وهذه الجملة ليست الا كونه قادرا فان قال ما انكرتم ان تعذر الفعل على المريض انما هو لمنع لا لاسقاصة وانجواب عن ذلك ان المنع ضد الفعل ولو كان فيه ضدا لهذا الفعل لم يخل من احد امرين اما ان يكون من فعل الله تعالى او يكون من فعل غيره فان كان من فعل الله تعالى وجب اذا تعذر على المريض المدنف تحريكه ان تتعذر على الواحد منا تحريكه وفيه من السكوت ما نضاد ما نفعله من الحركة لان مراد الله تعالى بالوجود اخص من مراد نا ومعلوم خلافه فلم يجز ان يكون فيه منع من الله تعالى وكذلك فلا يجوز ان يكون لضد من فعل احدنا لان احدنا لا يمكنه ان يفعل في الغير الا باعتماد وشرط الاعتماد ان يحس به اذا وجب كون المحل معتمدا علينا مدافعا لنا ومعلوم انه المريض لا يحس باعتماد غيره عليه فبطل ان يكون تعذر الفعل منه لمنع من فعلنا وبطل ايضا ان يكون تعذره لمنع من فعل الله تعالى فليس بعد ذلك الا ان يقال تعذر الفعل منه لانه غير قادر فان قال فاذا كيف تجعلون صحة الفعل لاجل كونه قادرا وتعذره لزوال هذه الصفة وعندكم ان الممنوع يساوي اذا كان ممنوعا لا يكون قادرا اصلا والجواب عن ذلك ان تاثير المنع انما هو في وجود الفعل لا في كونه قادرا وصحة الفعل منه فصار الممنوع يساوي حاله حال من لا يكون ممنوعا بل حال من كان قادرا اصلا فلذلك في كونه قادرا وصحة الفعل منه لو لا المنع وانما نفرق بين وجوه اخر والا فلو زال المنع لتاتى منه كما تاتى من المخلى والمريض المدنف قدرا على انه قادر اصلا فلذلك يتعذر عليه الفعل دون ان يتعذر الفعل منه لانه لا يثبت بزوال عنه فيؤثر في صحة الفعل وانما يعرف في الحي انه غير قادر اذا تعذر عليه الفعل مع توفر اسبابه وقوته داعيه اليه وليس هناك منع فبطل ما ذكره من الطعن ○ ثم سالنا يقال على هذه الطريقة ايضا فقال اليس من اصلكم ان قدر القلوب قدر على افعال الجوارح فاذا كان كذلك فقد صار المريض المدنف قادرا بقدر قلبه على ما يقدر عليه الصحيح السليم بقدر جوارحه واذا استويا في كونهما قادرين لم تثبت التفرقة بينهما حتى تجعلوها دالة على ان القادر قادر واجاب عنه بان ما اوردته وان كان الامر على ما ذكرته الا انا نعلم ان الذي تاتى منا هذه الافعال الزائدة لا تاتي من المريض المدنف ولا تعلق بما قدرنا به لابد من صفات زائدة في كوننا قادرين وهي مفقودة في حق المريض المدنف ولا فرق بين ان نصور الكلام فيمن لا يقدر اصلا على ذلك الفعل وبين من يقدر عليه لكن حالنا مخالف حاله في القدر الذي تاتي منا دونه لان اثبات مزية في الحالين صحيح وذلك هو المطلوب فاذا ثبت هذا وثبت الفرق بين هاتين الحالين قلنا لو لم يكن هناك امر من الامور لم يكن بان تاتي الفعل من احدى الحالين اولى من ان تعذر عليها كطريقتنا في اثبات الاكوان ثم ذكر الامر الثاني وهو ان الى الجملة يرد لابد من ان يكون راجعا الى الجملة دون ما يكون مختصا بالمحل وذلك لان الفعل منها حصل والحكم عنها صدر فلا يجوز ان نقف به على امر يخص المحل من قدرة او غيرها وكذلك فلا يجوز ان ذلك لاجل الطبع لان ذلك اشارة الى ما لا يعقل والذي له ولاجله صح الفعل يجب ان يكون معقولا اللهم الا ان يراد بالطبع القدرة فيبطل حينئذ ان يكون هي المؤثرة في صحة الفعل لما ذكرناه من ان صحة الفعل حكم يرجع الى الجملة فيجب ان يكون المؤثر فيه امرا راجعا الى الجملة دون ما يخص بالمحل والقدرة تختص المحل فلم يجز ان تؤثر في صحة الفعل ∴ فان قال قابل انما هو الدليل على كونه قادرا الوقوع امر صحة الوقوع قيل له بل الدليل على ذلك انما هو صحة وقوع الفعل لا وقوعه لان الدليل لا بد له من تعلق بالمدلول والا لم يكن بان يستدل عليه اولى من ان يدل على غيره وفي حال الوقوع لا يفتقر الى كونه قادرا فلا يجوز ان يكون هو الدليل فيجب اذا ان يكون الدليل انما هو صحة الوقوع وفي حال صحة الوقوع له تعلق بالقادر فصح دلالته عليه الا انه لا طريق لنا الى صحة الفعل الا الوقوع فبالوقوع نستدل على انه كان يصح من قبل وبالصحة على كونه قادرا حتى لو امكننا معرفة هذه الصحة من دون الوقوع لكنا نستغني بها عن الوقوع وهذه الطريقة لا تعلم عند وقوع الفعل انه قادر في هذه الحالة التي وقع فيها الفعل وانما نعلم به انه كان قادرا من قبل وقوعه ومتى اردنا ان نعلم كون القديم تعالى قادرا في حال وقوع الفعل فانما نعلم ذلك بدلالة اخرى وهي انه اذا كان قادرا لذاته لم يجز خروجه عن هذه الصفة فصارت الصحة هي الدلالة على كون الواحد منا قادرا وكذلك لو وجب وقوع الفعل من هذه الجملة لم يمكننا ان نستدل به على كونه قادرا اصلا فان قال قابل ولم قلتم ان هذه المفارقة معللة حتى تقولوا بانها تجب ان تكون معللة لصفة راجعة الى الجملة وهلا كانت الحال في ذلك جاريا مجرى الامور التي لا يصح طريقة التعليل فيها بصفة من وجوه المفارقات وما يجري مجراها كمفارقة احد الجنسين للاخر في صحة وجوده دون الاخر وكمفارقة الحال في هذا المحل الحال في محل اخر وكمفارقة ما سقى لما لا سقى والجواب عن ذلك ان الحال فيما ذكرناه من المفارقة مفارقة للحال فيما ذكرته من المفارقات وذلك لان هذا الحكم لو لم نعلله لعاد بالنقض على ثبوته والحكم الذي اذا لم نعلله عاد بالنقض على ثبوته واجب بطلان فعلله واجب لا محالة وليس كذلك ما اوردته من الاحكام فانا لو سلمنا ان تلك المفارقات هناك غير معللة لكان فقد التعليل لا يعود على اصل الحكم بالابطال وانما فان الحكم مرجعه ان يعرض على وجوه التعليل فان قبل التعليل بعضها وابتهم وسلم من الطعن عليها وان لم يقبل التعليل لم يعلم اذا دلالة على كون بعض الاحكام معللا سوى ما ذكرناه اولا وثانيا او ما يقاربهما ثم لا يقتضي تعذر التعليل وعدمه في موضع لمنع تعذر التعليل وعدمه حيث لا منع واذا كان كذلك وقد عرضنا صحة الفعل على وجوه التعليل فعللناها بكون القادر قادرا ايتهم وسلم من الطعن وقبل التعليل به عللناها به وعرضنا ما اورده من الاحكام على وجوه التعليل فلم يقبل التعليل شيء ولم يسلم من الطعن ولم يتهم لم نعللها بشيء بل الغينا طريقة التعليل فيها ثم انا نقول في هذه

ان احدى الذاتين انما صح وجوده دون الاخر لكون القادر قادرًا عليه فقد صار هذا الحكم معللًا بخلاف ما ظنوه ∴ فان قال اذا كان وجود هذا معللًا بكون القادر
قادرًا عليه فيجب ان يكون عدم الاخر معللا بانه غير قادر عليه قيل له هذا الذى ذكرته لا يجب لان عدمه يجوز ان يكون لوجوه اخر غير ما تقوله وليس ذلك
يجب اذا كان الحكم الثابت معللا بامر ما يجب ان يكون اسفاوه لزوال ذلك الامر فانك تعلم ان كون الواحد منا مدركا معللا بكون الحي حيًا ثم لا يجب ان يكون
زوال كونه مدركا معللا بزوال كونه حيًا بل يجوز ان يكون لوجوه اخر من فقد الحاسة وعدم المدرك وحصول الحجاب وغير ذلك من الموانع وهكذا فى صحة وجود
العرض فى المحل انما هى لكونه متحيزا ومعللة به ثم لا يجب ان يكون اسفا العرض لاسفا التحيز لجواز ان يكون اسفاوه لضد او ما جرى مجرى الضد له فهكذا فى الحال فى مسئلتنا
ليس اذا كان وجود الكون القادر قادرًا عليه ما يجب ان يكون اسفا الاخر لزوال كونه قادرا واما مفارقه الحال فى هذا المحل الحال فى المحل الاخر فلا يمكن ان يقال ان ذلك
حكم او صفه ان مع وجوده فيه ولهذا لا يجب ان يكون معللا بشئ ∴ واما مفارقه الباقى لما لا يبقى فهى معللة بالجنس ومقول ما يبقى فانما يبقى لجنسه وما لا يبقى
فلجنسه ما لا يبقى ∴ فان قال لو كان الباقى يبقى لجنسه لوجب بالاشتراك فيه التماثل لانه يرجع الى ما هو عليه فى ذاته الجواب ليس يجب لمجرد الاشتراك
فى الحكم الذى يرجع الى ما هو عليه فى الذات وانما يجب بالاشتراك فى الحكم الراجع الى ما هو عليه فى الذات اذا كان ذلك حكما منبئيا عما هو عليه فى الذات على ما نقوله فى التحيز
فانه لما كان حكما منبئيا عما هو عليه المتحيز فى ذاته وجب بالاشتراك فيه التماثل فاما ما لم يكن الحكم الراجع الى ما هو عليه فى الذات بهذه الصفه لم يجب بالاشتراك فيه التماثل
وعلى هذه الطريقه لم يجب بالاشتراك فى المنافاة التماثل وان كانت المنافاه حكما راجعًا الى ما هو عليه المنافى فى ذاته حتى يجب فى السواد ان يكون مماثلا للبياض اذا شاركه
فى منافاه الحركة لما لم يكن ذلك حكما ينبئ عما هما عليه فى ذاتهما وهذه سبيل البقاء فانه وان كان مستحقا لما هو عليه فى ذاته فان بالاشتراك فيه لا يجب التماثل لانه حكم
لا ينبئ عما هو عليه الباقى فى نفسه ∴ وعلى هذه الطريقه لو اخبرنا صادق بان الله تعالى اوجد ذاتا باقيا لكنا نعلم بقاءه وان لم نعلم ما هو عليه الباقى فى ذاته واذا
كان كذلك لا يجب بالاشتراك فى البقاء التماثل **وقد يستدل على اثبات القدرة بطريقه** غير مبنية على اعتبار حال الغير ومساواه حاله لحاله الا فى
هذا الوجه وذلك بان يقال قد ثبت ان الواحد منا يصح الفعل من جملته وتعذر على ابعاضه فيجب فى جملته ان يكون مفارقه لبعضه بصفه هو كونه قادرًا او يقال
صح من الواحد منا الفعل فى هذا الوقت وتعذر عليه فى وقت اخر فيجب اذا صح منه فى هذا الوقت ان يكون لامر وليس ذلك الا لاختصاصه بصفه فى هذا الوقت لم تحصل
بها فى الوقت الاخر ∴ فان قال السائل سؤالا على الطريقه المبنية على اعتبار حال الغير فى صحه الفعل منه وتعذره على الاخر ما انكرتم على من قلب عليكم القصه وقال
ان تعذر الفعل على هذا دون ذاك لاختصاصه بصفه دون من صح منه الفعل فانما ثبتت هذه الصفه لمن تعذر عليه الفعل دون من صح منه ذلك فيكون صحه الفعل
منه انما هو لزوال تلك الصفه دون ان يثبت له صفه يصح لاجلها الفعل والجواب ان ما فى الفعل حكم ثابت وتعذر الفعل المرجع به الى النفى فلا يقال
بان الثانى وهو حكم ثابت لامر ثابت اولى من ان يقال ان التعذر وهو راجع الى النفى مستحق لامر ثابت **ويعارض** فاذا قيل بان صحه الفعل لاسفا صفة
وهو مما لا نفع فيه التخصيص بهذا القادر دون غيره وجب ان يقال بان هذا المقدور الواحد يصح ان يكون مقدورا لنا لاسفا هذه الصفه عنها وهذا معلوم فساده
فصح بهذه الجمله صحة ما ذهبنا اليه فى اثبات القادر قادرًا **فصل** ثم قال رحمه الله اذا كانت صحة الفعل حكما لكونه قادرا الى اخره ∴ قال ابو الله
وانما بين رحمه الله ان صحه الفعل من حكم كونه قادرًا حتى انها الدليل على اثبات القادر قادرًا لانه يجوز ان يثبت هذه الصفه ولا يثبت معها صحه الفعل او يثبت
صحة الفعل وكونه قادرًا زائدا وكان الوجه فى ذلك ان صحه الفعل اذا كان من حكم هذه الصفه فمن المحال ان تثبت هذه الصفه والفعل يستحيل عنه على كل وجه
لولا هذا والا انتقض كونه قادرًا فلا بد من صحه الفعل وان حصل هناك منع امنع وجودا ما هو ممنوع دون الصحة ولا يقدح بما ذكرناه كون القديم تعالى قادرًا
فيما لم يزل واستحاله وقوع الفعل فيما لم يزل لان الصحة كانت ثابته فيما لم يزل وانما امنع الوقوع لما كان الوقوع انما يصح فيما لا يزال فصار ما لم يزل حال الصحة
وما لا يزال حال الوقوع وسنزيد هذا ذكرناه ان احدنا يوصف بالقدره على ما لا نهاية له وبالقدرة على الضدين وان استحال وجود ما لا نهاية له ووجود الضدين لما كان
الغرض بانه قادر على ما لا نهاية له انه لا ينتهى الى حالة الا ويصح منه ان يفعل فى تلك الحالة مثل ما فعله فى الحالة الاولى من الارادات المختلفه وغيرها مما لا تحصرها القدرة
واذا قيل فى القديم تعالى انه قادر على ما لا نهاية له فالغرض بذلك انه ما قدر يشار اليه الا ويصح منه ان يفعل اضعافه واضعاف اضعافه لا انه تقدر على ايجاد
ما لا نهاية له لان ايجاد ما لا نهاية له محال وكذلك اذا قيل فى القديم تعالى او لكل واحد منا انه تقدر على الضدين فان الغرض به انه تقدر على ان يوجد كل واحد منهما
بدلا من الاخر لا انه يقدر على ايجادهما جميعًا معًا لان جمع الضدين مستحيل فهذه طريقه القول فى ذلك ∴ **فصل** ثم قال رحمه الله والاحكام الراجعه
الى اخره ∴ قال ابو الله الغرض بهذا الفصل ان ما ثبت من الاحكام الراجعه الى كون القادر قادرًا انقسم الى ثلثة اقسام احدها ان يكون ذلك الحكم مستحقا لمجرد كون
القادر قادرًا وهو كصحة الفعل والثانى ان يكون مستحقا لكونه قادرًا بقدرة وهو كاستحاله الفعل الآتى فى محل القدرة او معدًى عن سبب معمول فيه
وكانحصار المقدور فى الجنس والعدد والثالث ان يكون مستحقا لكون القادر قادرا لذاته وهو كونه قادرًا على ما لا نهاية له فى الجنس والعدد الى ما شاكل ذلك
وكله على حسب ما قامت به الدلاله فلا يجب ان يجرى الجميع مجرى واحدا **فصل** ثم قال رحمه الله وليس يتبع كون القادر قادرًا صحة حدوث المقدور الى اخره ∴
قال ابو الله الغرض بذلك ان ما هو من حكم هذه الصفه اعنى صحة الفعل تابعة لكون القادر قادرًا لا ان كونه قادرًا يتبع صحة حدوثه والدليل على ذلك انه
متى زال كونه قادرًا زال صحة حدوثه ومتى ثبت كونه قادرًا ثبت صحة حدوثه فيجب ان يكون صحة الحدوث تابعة لكون القادر قادرًا دون ان يكون كونه قادرا
تابعًا لصحة حدوثه **ويعارض** فان فايده قولنا فى الشئ انه يصح حدوثه ان القادر قادر على ايجاده وما فايده سوى ذلك فكيف يجوز ان يتبع كونه قادرًا صحة
حدوثه والحال ما وصفناه واذا ابطل ذلك وجب ان يقال ان الصحة تابعة لكون القادر قادرًا ∴ فان قال قايل اذا كنا نعلم انه لو زالت صحة حدوث الشئ
بعقض الوقت او غيره لزال كونه قادرًا عليه فقد استوى القولان وليس بان يقال يصح حدوثه لكونه قادرًا اولى من ان يقال يكون قادرًا عليه لصحة حدوثه
والجواب عن ذلك ما سوا الا نه لا يصح حدوثه الا وكونه قادرًا ثابت وقد ثبت كونه قادرًا ومسح حدوثه لمنع فيجب ان يكون تعليل صحة حدوثه بكونه قادرًا
اولى ٥ وعلى هذه الجملة التى ذكرناها يجب ان يقال ان ما هى عليه هذه الاجناس فى انفسها بان يتبع كون القديم تعالى قادرًا اولى من ان يقال ان كون القديم تعالى
قادرا يتبع ما عليه هذه الاجناس فى نفسها

الاصل فيه ورد

عليها
لوصح في ذلك طريقة التابع والمتبوع لان هذه الذوات يمتنع وجودها لو لم يكن القديم تعالى قادرا ولو امتنع وجودها لامتنع ظهور الاحكام التي يرجع الى ما هي
في ذواتها ولو استحال ذلك لاستحال حصولها على تلك الصفات فيجب ان تكون تابعة للقديم تعالى في كونه قادرا او ان كان قد يصح كونه قادرا او بعضها بعذر وجوده لتقضيه وغيبه

فصل ثم قال رحمه الله والتاثير الى آخره ∴ قال ايده الله بغيه بهذا الفصل ان ما يثبت من التاثير فانما هو لكونه قادرا او لصيرورته عالما مشروطا
في تاثيره على احد الاحكام وكونه مريدا شرطا في وقوعه على وجه دون وجه وان كان الذي يجري في الكلام ان التاثير لهما ولكن الاولى ما ذكرناه وذلك لان كون الفعل محكما
لا يفيد الا مزحوف فعل او مع فعل ولا تاثير في ذلك الا لكونه قادرا فيجب ان يكون كونه عالما شرطا في وقوعه على جهة الاحكام وكذلك كونه مريدا وكارها
في تاثير ما في كون الكلام خبرا وامرا وتهديدا وزجرا الا ان يكون على طريق الشرط والمشروط لا ان يكون لهما حظ التاثير في وقوعه كذلك ومد فصل بين الارادة
والعلم من حيث كان تاثير الارادة على طريق الايجاب وتاثير العلم على طريق الصحة فقال ان المؤثر في كون الكلام خبرا انما هو كونه مريدا وكونه قادرا شرط بخلاف
العلم فانه لا مؤثر في كون الفعل محكما على سبيل الايجاب لان مع العلم يجوز ان يقع الفعل فلا يكون محكما ومع الارادة لا يجوز ان لا يقع الكلام على وجه دون وجه فافترقا
ثم ذكر رحمه الله ان في كل ما ذكرناه من ان يكون القادر قادرا وعالما ومريدا تاثيرا ضرب من التوسع والمجاز والا ففي الحقيقة المؤثر انما هو الذات على هذه الصفات
الا ترى ان الذات هي الفاعلة واليها يرجع احكام الافعال من مدح وذم وما شاكلها فيجب ان يكون الذي له حظ التاثير انما هو الذات على هذه الاوصاف ثم بين
من بعد انه ليس يجب اذا حصل الفعل عند الداعي ما يجب ان يكون التاثير لها وذلك لان الغرض بالداعي انما هو الى اعتقادات مخصوصة ولا شاهد للاعتقاد في ذلك

وبعد فان القادر يحصل الداعي لنفسه فلو كان المؤثر في الداعي داعي آخر فان الكلام في ذلك الداعي كالكلام في هذا الداعي وهذا يقضي التسلسل في الدواعي
وهذا محال **وبعد** فقد تساوى الداعيان الى الفعلين ثم يحصل احدهما دون الآخر ولو كان المؤثر هو الداعي لوجب ان لا يقع الفعلان جميعا لان احدهما ليست بالتاثير
اولى من الاخرى ومعلوم انه اذا كان من يريد طبق عليه ثم فانه يختار بعض تلك الارطاب على البعض مع ان داعيه الى البعض الاخر كداعيه الى البعض
فكان يجب لو كان المؤثر في التناول امرا آخر ورآء الداعي وهو الذي قلناه **وبعد** فالداعي يتعلق بما لا يصح منا فعله ويستحيل كما يتعلق بما يصح منا فعله ولا يستحيل
من ان المؤثر في التناول امر آخر ورآء الداعي وهو الذي قلناه **وبعد** فالداعي يتعلق بما لا يصح منا فعله ويستحيل كما يتعلق بما يصح منا فعله ولا يستحيل
ولو كان المؤثر هو الداعي لم يصح تعلقه بما يستحيل منه وقد عرفنا خلافه فوجب ان يكون المؤثر انما هو الذات على صفة كونه قادرا في وقوع الافعال اصلا ووقوعها
على وجوه مخصوصة وان يكون كونه على الصفات شرطا في تاثيره فيها على هذه الوجوه وليس يجب اذا حصلت هذه الافعال على هذه الوجوه عند كونه على هذه
الصفات ان تكون لها حظ التاثير في ايقاعها على تلك الوجوه كما ان عند وجود الحركة بنت كون الذات متحركا لم الذي له حظ التاثير في ذلك ليس هو كونها على صفة
الوجود وانما المؤثر فيه ما هي عليه الحركة في ذاتها **فصل** ثم قال رحمه الله وتاثير كونه قادرا لا يكون الا في صفة واحدة لذات واحدة ثم قال ايده الله
الغرض بهذا الفصل ان القادر لا يجوز ان يؤثر في اكثر من صفة واحدة لذات واحدة وذلك لانها انما كانت الذات القادرة من حيث حصل لاجلها الفعل حاربة مجرى
العلة في حصول الصفة وحدها عنه ومعلوم ان العلة لا يجوز فيها ان تؤثر في اكثر من صفة واحدة لذات واحدة فكذلك الحال في القادر وجب ان يكون مثله
حيث لا يجوز فيه ان يؤثر في اكثر من صفة واحدة لذات واحدة ثم ولا يقدح في هذه الجملة تاثير القادر في صفات كثيرة لذوات كثيرة واستحالة تاثير العلة
الا في صفة واحدة لذات واحدة وذلك لان افتراقها من هذا الوجه مزورا اجتماعهما في الوجه الذي ذكرناه وكان افتراقهما في ذلك لان نسبة الفاعل الى الجميع
على سواء ولم يكن كذلك حكم العلة فان نسبتها لم يكن مع الجميع على سواء بل انما كانت نسبتها الى ما اختصت به دون غيره فافترقا في هذا الوجه ثم افترقا
من هذا الوجه لامتناع ان تتفقا في الوجه الذي ذكرناه وهكذا فانه لا يمكن الفرق بينهما بان يعلل ان القادر يثبت له كونه قادرا على اشياء صفات كثيرة
ولا يثبت ذلك للعلة لانه وان كان كذلك وافترقا من هذا الوجه فقد اتفقا في ان ما يؤثر في هذا الفعل ليس الا صفة واحدة ولو ما قلناه والا كان من الواجب
لو اثرت له صفتان له بكونه قادرا في الفعل لزم حصوله بان يكون مقدورا واحدا بين قادرين وذلك بان يقدر حصول احدى الصفتين لذات والاخرى لذات اخرى

فصل فيحصل مقدور واحد بينهما وهذا محال فوجب القضاء بانتفائها في انها لا تؤثر ان في اكثر من صفة واحدة لذات واحدة ثم قال رحمه الله واذا كان الذي يدلنا على كونه قادرا الى آخره ∴ قال ايده الله لما بين رحمه الله ان العلم دالة على كونه قادرا اراد ان يبين انه في حال الوقوع
يدل على انه كان قادرا من قبل ويدل على انه قادر في الحال فالذي يجب تحصيله هاهنا ان الفعل اذا وقع دل على ان فاعله كان قادرا من قبل وقوعه ولابد على انه قادر
في الحال وذلك لانه لا علقة بين الفعل في حال وقوعه وبين كونه قادرا ومن حق الدليل ان يكون له بالمدلول تعلق والا لم يكن يدل عليه اولى من ان يدل على غيره
فاذا لم يكن بين الفعل وبين كونه قادرا علقة في حال وقوعه لم يجز ان يدل على انه قادر في الحال واذا كان كذلك فيجب ان يكون دليلا على انه كان قادرا من قبل ما يدل
على الصحة والصحة تدل على كونه قادرا ∴ وبيانه اردنا ان نعرف ايستمر ان الحال في هذه الصفة بالقادر فانا لا نعلمه بنفس ما علمنا به كونه قادرا او انما نعلم ذلك
بدلالة اخرى ففي العدم تعالى نقول اذا ثبت كونه تعالى قادرا وثبت ان هذه الصفة يستحقها لذاته علمنا بعلم ثالث انه لا يجوز خروجه عن هذه الصفة
لان الموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال هذا هو الصحيح دون ما قاله الشيخ ابو هاشم انا اذا علمنا كونه تعالى قادرا
علمنا ان التغير عليه تعالى لا يصح في هذه الصفة علمنا بالعلم الاول انه قادر الان على طريقة في علم الجملة والتفصيل وسيعود الكلام في تفصيل هذه الجملة
فصل ثم قال رحمه الله واذا ثبت كونه قادرا الى آخره ∴ قال ايده الله لما بين رحمه الله الكلام في كون القادر قادرا قبين ما هو من احكام
هذه الصفة وكيفية دلالة الفعل على كونه قادرا عاد الى الغرض المقصود بذلك واورد هذا الفصل بعده لاثبات القدرة ∴ والاصل في ذلك ان الواحد منا
يصح قادرا مع جواز ان لا يحصل قادرا والحال واحدة والشرط واحد فلابد من امر والا لم يكن بان يحصل قادرا اولى من ان لا يحصل وذلك الامر ليس بوجود يعني
كطريقتنا في اثبات الاكوان وغيرها وايراد الدلالة على هذه المسيافة اولى من ان يقال حصل قادرا مع جواز كونه عاجزا الان كونه عاجزا وثبوت العجز
انما هو بطريقة البناء على كونه قادرا او ثبوت القدرة وبقاءها واسقاءها بضد فيجب اذا ان يكون المراعى في هذا الباب ما ذكرناه ه

فان حصول هذه الصفه وتجددها فظاهر وذلك لانها مستندة الى كونه حيا ومعلوم ان كونه حيا حاصل بعد ان لم يكن حاصلا فما يستند اليه من الصفه اولى بالتجدد
وبين صحة ذلك ان الجماد تسحيل منه التصرف وحاله على ما هو عليه من الجماد به وليس هناك منع والا كان يجوز زواله فصح الفعل من الجماد وحاله على ما هو عليه من الجمادية
لم يحلف وقد عرفنا خلافه فوجب ان يستحيل التصرف من الجماد فاذا كان القادر لابد من ان يكون حيا وكانت صفته كونه حيا متجددة وحاصله بعد ان لم يكن وجب ان يكون
صفته كونه قادرا اولى بالتجدد وأجرى الحصول بعد ان لم يكن فان قيل ومن اين ان كونه حيا متجدد الجواب معلوم ان هذه الصفه سرول بالموت ثم يعود ادراكه
اذا عاد حيا صح بجدد كونه حيا واذا كان كونه قادرا مستندا اليه وجب بجددها لا محالة وانما بجدد هذه الصفه مع الجواز فالكلام فيه ظاهر وذلك لانها لو لم تكن جايزه
لكانت واجبة لا محاله اذ لا واسطة بين الجواز والوجوب فاذا خلا من الجواز الى الوجوب واذا خلا من الوجوب خلا الى الجواز وقد علمنا انها لا تكون واجبه فوجب الغضا
بانها تجدد مع الجواز فان قيل من اين انها لا يجوز ان يكون واجبة فالجواب لو كانت واجبة لم يكن هاهنا ما يصرف اليه هذا الوجوب الا الذات او ما هو عليه
في ذاته على ما ذهب اليه النظام والاسواري وهذه الصفه لا يجوز ان يكون مستحقه للذات ولا لما هو عليه في الذات فليس الا انها غير واجبة فان قيل لم لا يجوز
ان يكون مستحقه للذات او لما هو عليه في الذات فالجواب لوجوه احدها انه كان يجب في الاجسام اجمع ان تكون قادرة لانها متماثلة والمتماثلات لا يجوز افتراقها
في صفه الذات وثانيها انه كان يجب في كل جزء من اجزاء الواحد منا ان يكون قادرا لان صفه الذات راجعه الى الاحاد والاحزاء والافراد لا الى الجمل وكان الوجه في ذلك
انها لو تؤثر في الخلاف والوفاق وهذا راجع الى الاحاد فما يؤثر فيها وجب ان يكون راجعا اليها وثالثها انه لو كان قادرا لذاته او لما هو عليه في ذاته لوجب ان لا ينحصر
مقدوره في جنس واحد وهذا يقتضي ان لا يصح حال الواحد منا من حال القدم تعالى وذلك لان ما يؤثر في انحصار المقدور غير حاصل فيما وجب في القديم تعالى ان لا ينحصر
مقدوره بوجب مثل ذلك في الواحد منا ورابعها انه لو كان قادرا لذاته او لما هو عليه في ذاته لوجب ان يزول التفاضل بين القادرين منا لاشتراكهم هذه الصفات لذواتهم
او ما هم عليه في ذواتهم وذلك لان الذي يقف عليه التفاضل في المقدور غير حاصل وهو التفاضل في القدر وقد عرفنا خلافه وخامسها انه لو كان قادرا لذاته
لوجب ان يستحيل خروج الواحد منا عن كونه قادرا لان الموصوف بصفه من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال وهكذا اذا استحقه لما هو عليه في ذاته
كان يجب ان لا يجوز خروجه عن كونه قادرا مع وجوده ومعلوم خلافه وسادسها وهو ان لو كان كذلك لاستحال ان يكون في حال اقدر منه في حالة اخرى
ومعلوم خلافه فبطل ان يستحق هذه الصفه للذات او لما هو عليه فلم يجز ان يكون واجبه واذا لم تكن واجبة كانت جايزه لا محالة وكل هذه الوجوه لازمه اذا جعلت
هذه الصفه لاجنه كونه قادرا مستحقه للذات والمعنى فان قال هلا كانت هذه الصفه مستحقه لكونه حيا فيجب مع الصحة كما قلتم في كونه مدركا انه لما كان مستحقا
لكونه حيا وجب مع الصحه فهكذا ينبغي ان يكون في مسئلتنا والجواب عن ذلك ان كونه حيا لو كان هو المؤثر في هذه الصفه لزم عليه الكرماء الزمنا اذا قيل بانها مستحقه
للذات او لما هو عليه في ذاته من وقد الانحصار من حيث ان ما تقف عليه الانحصار غير قائم فيه حتى كان لا يجب انحصار مقدور الواحد منا وهذا يقتضي صحة ما نعته
للقديم تعالى وبعد فلو كان المؤثر في كونه قادرا كونه حيا لوجب ان يصح الفعل بكل محل فيه حيوة ومعلوم خلافه فان شمة الاذن ونحوها مما لا يبقى
بها الفعل مع وجود الحيوة فيها وبعد فكان يجب ان يبقى الفعل من المريض المدنف كما يبقى من الصحيح لاشتراكهما فيما يؤثر في كونه قادرا وبعد
فكان يجب ان لا يحتاج في فعل ما تفعله الى مماسة من محل القدرة ومن المحال المفعول فيه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك بعض المدركات وبعد فصفه كونه حيا
في الاحيا واحدة فلو كان المؤثر في هذه الصفه كونه حيا لوجب كما اقتضى كون زيد قادرا على هذا المقدور المخصوص ان يقتضي كون عمرو قادرا عليه بعينه كما انها لما اثرت
في كون المدرك مدركا وهي صفه واحده صح ان تؤثر في كون زيد مدركا لهذا المدرك الذي اثر في كون عمرو مدركا له فكان يجب مثله في مسئلتنا وهذا يقتضي جواز المقدور
الواحد بين القادرين وقد عرفنا خلافه قال ولا ينقلب هذا علينا اذا قلنا ان كونه حيا يصح كونه قادرا وذلك لانا وان قلنا بتصحيحها اياها فليس نقول ايجابها
لها فلا يلزمنا ما الزمهم من جواز مقدور من قادرين لان الايجاب موقوف على معاني مختلفه فيلزم عليه ما لا يلزم على التصحيح وبعد فكان لا يجوز افتراق
الاحيا في كونهم قادرين مع اشتراكهم في كونهم احيا بل في كونهم قادرين على العلم دون الكتبة لان المؤثر في الكل موجود وبعد فلو كان ذلك لكان لا يثبت الحاجة
الى الالة وذلك لان الحاجة الى الالات تابعة للحاجة الى القدرة فاذا كان كونه قادرا لما كان كونه حيا لا لما كان القدره فليس هاهنا يوجب الحاجة الى الالة ونحن علمنا بان الحاجة
الى الالات ماسة دلاله على ان كونه قادرا يستحق لما كان معنى هو القدرة لا لكونه حيا فحصل من جمله احكامه ان الواحد منا حصل قادرا مع جواز ان لا يكون قادرا فلا بد
من امر ذلك الامر اما ان يجب ان يكون راجعا الى ذاته او ما هو عليه من احواله فلا بد من ان يكون راجعا الى الغير اذ شرط الدلالة قد انتفى عن ذلك وما يرجع الى ذات القادر
وما هو من صفاته فذلك الغير لا يكون الا ما يكون تاثيره على احد وجهي التصحيح والايجاب فالاول هو الفاعل والثاني هو المعنى لا يجوز ان يكون المؤثر في هذه الصفه
من يكون تاثيره على وجه التصحيح وهو الفاعل وذلك لانها لو كانت بالفاعل لوجب استحاله حصولها في حال البقا لان تاثير الفاعل لا يعدى طريقه الحدوث وتوابعه
فكان يجب ان لا يكون الواحد منا قادرا في حال بقائه ومعلوم خلافه فبطل كونها بالفاعل وبعد فلو كان كونه قادرا بالفاعل لوجب ان لا ينحصر مقدوره
لان الذي يقف الانحصار عليه في المقدور وهو انحصار القدر مفقود هاهنا وفي علمنا ان الواحد منا ينحصر المقدور ما يدل على ان هذه الصفة لا تكون بالفاعل
وبعد فان الفاعل انما يجعل هذه الكلمة قادرة فكان يجب ان يصح الفعل بجميع اعضا الجملة وكان لا يجوز ان يختص بعض الاعضا بصحة الفعل بها دون البعض
وقد عرفنا خلافه فبطل ان يكون هذه الصفه مستحقه بالفاعل فلم يبق بعد هذا الا ان يكون ذلك الذي يؤثر في هذه الصفه يكون تاثيره على طريق الايجاب
وليس ذلك الا معنى من المعاني ثم ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون معدوما واما ان يكون موجودا لا يجوز ان يكون المؤثر فيها امرا معدوما لان العدم مقطعة
للاختصاص فكان ذلك المعنى المعدوم المؤثر في صفه القادرية لا يحصل بايجاب الصفه لبعض القادرين دون بعض فكان يجب ان يوجب الصفة للجميع وهذا كما
انه يودي الى جواز مقدور واحد بين قادرين وبعد فان القدر المعدومة بلا انحصار فكان من الواجب في الواحد منا اذا كان قادرا بالقدرة معدومة
ان لا ينحصر مقدوراته وذلك لان الذي يؤثر فيه وهو القدر المعدومة لا ينحصر وفي علمنا بانحصار مقدوره دلالة على انه لا يجوز ان يكون قادرا لمعنى معدوم فيجب
ان يكون قادرا لمعنى موجود وهو الذي عبرنا عنه بالقدرة فهذه طريقه في اثبات هذا المعنى وقد استدل الشيخ ابو هاشم رحمه الله بدلالة الحادث
على اثبات القدرة وهي ان هذه الاعضا كما يخلف حالها في صحة القبض والبسط بها منها ما تبقى فيه ذلك ومنها ما لا تبقى ذلك فيه كما ان منها ما يصح ان يدركه
دون غيره فما اقتضى اثبات معنى يؤثر في الادراك وهو الحيوة فصلا من المحل يقتضي اثبات معنى يؤثر في صحة الفعل وهو القدرة لهذه الطريقة لولا
ما قلنا ولا لم يجز اختصاص بعض الاعضا بصحة القبض والبسط بها دون بعض قال الكعبي وان ثبت او صحت ذلك باختلاف حاله في كثرة الفعل

وتعلم

وقلته والا له واحدة لولا احصاصه بزيادة معانى فى احدى الحالين دون الاخرى والا لم يجب ذلك ∴ قال ∴ وان شئت قلت ان الواحد منا مخصر المقدور فلابد من امر لاجله يخصر مقدوراته والا لم يكن بان يخصر مقدوراته اولى من ان لا يخصر مقدوراته ذلك الامر ليس الا القدرة فبحسب احصارها تخصر مقدوراته ∴ قال ∴ وان شئت قلت انا لم نصر فى هذه الصفة الى اثبات لها حظ التاثير فى اخراج الافعال بها بل لم يكن بد من استعمال الالة فى الفعل او فى سببه ضرورة من الاستعمال فليس ذلك الا لانها مثبت فينا لمعنى فيكون حكمنا فى صحة الفعل مرتبا على ذلك المعنى الموجب ولولا انه قادر بقدرة والا لصح منه هذه الصفة اختراع الاجسام كما صح من القديم تعالى لما كان قادرا لذاته ولم يكن قادرا لقدره ∴ فصل ∴ ثم قال رحمه الله اعلم ان القدرة لا تصح الا فى الحى ∴ قال الله الغرض بذلك الكلام فى هذا الفصل ما نوثر فى هذه الصفة وتحقيق ما اورده فى هذا الفصل هو انه لا يجوز ان يكون المرجع بالقدرة الى الالة وذلك لان الالة هو الجسم المخصوص المبنى بنية مخصوصة يتوصل بها الى الفعل والاجسام لا تاثير لها فى ايجاب الصفات فلابد فى القدرة من ان يكون عرضا والاعراض لا يصح ان يصدر عنها كونه قادرا وبهذا ابطل قول ضرار اذ جعل المعنى الذى لاجله يصح الفعل من القادر بعض القادر وذلك لان بعضه لا يكون الا جسما والجسم لا حظ له فى ايجاب الصفات ∴ ولانه لا اختصاص لبعض اعضائه بان يوجب قادرا دون البعض الاخر بخلاف سائر اعضائه ان يوجب كونه قادرا وهذا يقتضى ان يكون هذه الجملة عليه فى نفسها وهذا محال ∴ وبعد فان القدر يختلف كلها والاجسام متماثلة كلها فكيف يجوز ان يكون القدرة الى بعض الاجسام ∴ وبعد فلو كان المرجع بالقدرة الى بعض الاجسام لوجب اعتبار حال القادر من حيث القوة والضعف باليمن والهزال فكل من كان اكثر اعضاء فانه كان يجب ان يكون اقوى واقدر ممن لا يكون كذلك ومعلوم خلافه ∴ وبعد فلو كان يجب ان لا يختلف حال الواحد منا فى كونه قادرا حتى لا يجوز ان يكون مرة اقوى ومرة اضعف وحاله على ما كان عليه لم يختلف اذ ليس ها هنا ما نوثر فى ذلك ومعلوم خلافه ∴ وبعد فاذا جعل القدرة بعض القادر فذلك البعض يدرك متجزيا لا محالة لانه جسم فكان يجب ان نرى قدرة لان كونها قدرة من اخص اوصافها لكونه متجزيا فكما يتاتى ولها الادراك على صفة كونه متجزيا وجب ان يتاتى ولها على صفة كونها قدرة وهذا يوجب ان يرى قدره كما يرى متجزيا او معلوم قيام هذه الجملة ان المعنى الذى يقدر به القادر ونوثر فى هذه الصفة امر اخر وراء الالة ∴ فصل ∴ ثم قال رحمه الله واذا ثبت كونه غير الة لم يصح رجوعه الى الحى الواحد ∴ قال الله قصد رحمه الله بهذا الفصل تمام الكلام فى تفصيل المعنى الذى به يقدر القادر منا وجملة ما يحب تحقيقه فى هذا الفصل انه لا يجوز ان يرجع بالقدرة الى الحيوة وذلك لانا قد بينا فى كتاب الحيوة من ان الذى له ولاجله يصح الفعل لا يجوز ان يكون حيا فاذا بطل ان يكون صحة الفعل لكونه حيا بطل ان يكون المؤثر فى هذه الصفة اعنى كونه قادرا انما هو الحيوة فوجب ان يكون الذى له الحظ فى ايجاب هذه الصفة امرا اخر وراء الحيوة ∴ ثم لا يجوز فى ذلك الامر ان يرجع به الى الصحة على ما حكى عن البغداذيين ومن اصحابنا وذلك لان الصحة عبارة عن تاليف مخصوص والحوز فى التاليف ان يكون هو المؤثر فى كونه قادرا فالوجوه احدها ان التاليف حكمه مقصور على المحل لا يرجع منه الى الجملة حكم فاذا كان كونه قادرا صفة راجعا الى الجملة وجب فى المؤثر فيها ان يكون حكمه راجعا الى الجملة والا يجوز ان المؤثر فيها امر ان يكون حكمه مقصورا على المحل وثانيها ان التاليف لو كان هو الموجب لكونه قادرا لم يفترق الحال بين تاليف بل كان لا يجب اعتبار الحال فى ذلك بتاليف واقع على وجه مخصوص بل كان يجب صحة صدور هذا الحكم عنه على اى وجه وجد وهذا يوجب ان يكون ما يوجد الاجسام قادرة حية كانت او جمادا ولما كان هذا التاليف المؤثر فى صفة القادرية بمن ذكرناه ان الاعتماد لما اوجب كون الواحد منا معتمدا لم يفترق الحال بين ان يقع على وجه فيكون عالما وبين ان يقع على وجه فلا يكون عالما فكان يجب مثله فى التاليف لو اوجب كون القادر قادرا ان يعتبر فى ايجابه لذلك بوقوعه على وجه دون وجه بل كان من حقه ان يوجب الصفة لا محالة على اى وجه وجد ثم يلزم على ذلك ما ذكرناه وثالثها وهو ان القدرة محتاجة الى الحيوة والحيوة محتاجة الى الصحة فكيف يجوز ان يرجع بالقدرة الى الصحة ومبنية على وجود الحيوة المفتقرة الى الصحة فى وجودها ورابعها وهو ان القدر قد تساوى فى الصحة ما احدهما بالاضافة الى الاخر وخامسها وهو ان القادرين قد تساويا فى الصحة وتفاضلا فى كثرة المقدور وقلته ولو كان المؤثر فى صفة القادرية هو الصحة لم يجز ذلك لتفاضل الاحياء فى الصحة فصح بهذه الجملة ان القدرة معنى اخر غير الصحة يختلف بكثرة الفعل وقلته فى وقتين وحالتين على ما كانت عليه فى الصحة لم يختلف فكيف يجوز ان يكون المرجع بالقدرة الى الصحة فصح بهذه الجملة ان القدرة معنى اخر غير الصحة الذى هو عبارة عن تاليف مخصوص اللهم الا ان يثبت الخصم ما نثبته من المعنى ويعبر عنه بالصحة فحينئذ يكون خلافه فى جهة العبارة دون المعنى فان قال انما اعنى بالصحة زوال الامراض فالجواب زوال الامراض يبقى وكونه قادرا صفة وما كان صفة من الصفات يستحقه لامر لم يجز ان يرجع بذلك الامر الى ما لم يكن راجعا الى النفى فان قيل نعنى بالصحة اعتدال المزاج قيل له المرجع باعتدال المزاج انما هو الى اخلاط مشتملة على معان متضادة متنافية فكيف يجوز فيها ان تجتمع على ايجاب صفة واحدة وبعد فاحكام هذه الامور راجعة الى المحال وكونه قادرا صفة راجعة الى الجملة فما نوثر فيها وجب ان يكون امرا راجعا الى الجملة فلم يجز اذا والحال هذه ان نوثر هذه الاخلاط فى هذه الصفة فان قال لابد فاذا لم يكن قادرا الا او هو صحيح ومتى خرج عن كونه صحيحا خرج عن كونه قادرا فهلا كانت الصحة هى المؤثرة فى كونه قادرا قيل له كما لا يكون قادرا الا او هو صحيح ومتى خرج عن كونه صحيحا خرج عن كونه قادرا فهلا كذلك لا يكون حيا الا او هو صحيح ومتى خرج عن كونه صحيحا خرج عن كونه حيا فكما لا يجب ان يكون الصحة هى المؤثرة فى كونه حيا وان يرجع بالحيوة الى الصحة فهلا كذلك لا يجب ان يكون المؤثر فى كونه قادرا هو الصحة وان يرجع بالقدرة الى الصحة وانما لم يجز ان يكون قادرا الا او هو صحيح لانه لا يكون قادرا الا او هى حى ولا يكون حيا الا او هو صحيح فان قال لو كانت القدرة غير هذه الاشياء لصح ان تحصل ولا يكون الواحد منا قادرا مع ان الواحد ذلك المعنى ومعلوم انه قط لا يحصل هذه الامور الا او هو قادر فجب ان لا يرجع بالقدرة الا اليها اجاب عن ذلك بان هذا الذى ذكرته وانه لا يجوز ان يحصل هذه الامور الا او هو قادر مما لا يقع فيه التسليم بل يجوز ان تحصل هذه الامور ولا يكون قادرا اصلا بان لا يوجد تلك القدرة وذلك لان القدرة انما تحتاج اليها لتصح الفعل بها لا لتكون الحى صحيحا به وعلى هذه الطريقة تثبت الصحة فى شحمة الاذن وغيره ومع ذلك فانه لا يصح الفعل بها ابتداء لما لم يوجد فيه القدرة ∴ ومن الناس من ذهب الى ان المرجع بالقدرة انما هو الى الحركة لما راى ان الحركات هى التى نظهر عند كون الواحد منا فاعلا فظن ان المؤثر فى كونه قادرا هو الحركة دفاعا انما هو الحركة وان المرجع بالقدرة انما هو الى الحركة وهذا ابعد المذاهب وذلك لان الحركات متضادة فى الجهات فلو كان المرجع بالقدرة الى الحركة لوجب فى الواحد منا اذا تحرك فى الجهات ان يحصل على صفات متضادة وهذا يقتضى كونه موصوفا بضد القدرة وقد بينا ان القدرة لا ضد لها والصحيح فى القادر ان يكون موصوفا بضد القدرة وبعد فانه يكون قادرا فى حال كونه راجعا الى الجملة فجب فيما نوثر فيها ان يكون امرا يرجع حكمه الى الجملة فاذا كانت الحركة حكمها مقصورا على المحل

فلا يجوز فيها ان تؤثر في كونه قادرا او هي صفة راجعة الى الجملة فجب ان يكون المؤثر في ذلك امرا اخر غيرها او هو المعبر عنه بالقدرة ولاجل هذه الجملة التي ذكرناها صح وجود الحركة
في الجماد لان حكمها مقصور على المحل واستحال وجود القدرة فيه لما كان حكمها راجعا الى الجملة **وبعد** فلو كانت القدرة هي الحركة لكان المرجع بكون القادر قادرا الى كونه
متحركا ولو كان كذلك لوجب في العدم تعالى اذا كان قادرا ان يكون متحركا ومعلوم استحالة كونه تعالى متحركا فلا يجوز اذا والحال هذه ان يكون المرجع بكونه قادرا الى كونه متحركا واذا بطل ذلك
بطل ان يكون المرجع بالقدرة الى الحركة **وبعد** فان احدنا موصوف بانه قادر وهو ساكن كما يوصف بذلك وهو متحرك فلو كان المرجع بكونه قادرا الى كونه متحركا لم يصح وصفه بانه قادر
وهو ساكن غير متحرك وفي علمنا بخلاف ذلك دلالة على ان القدرة معنى زايد على الحركة فهذه جملة الكلام في بعض المعنى الذي بحصل القادر قادرا لاجله **فصل**
ثم قال رحمه الله ليست القدرة مما يسا ولها الادراك الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بذلك ان المعنى الذي يؤثر في كون القادر قادرا وهو القدرة لا يجوز ان يكون مدركا ولا يصح فيها
ان تساويها الادراك وذلك لان المدركات اجمع مشتركة في انه لا يرجع منها الى الجملة حكم وانما يكون احكاما مقصورة على محالها فلو كانت القدرة مدركة لكان حكمها ايضا حكم سايرالمدركات
في ان لا توجب صفة للحركة وفي علمنا بان حكم القدرة راجع الى الجملة دلالة على استحالة ادراكها **وبعد** فكان يجب لو كان الامر على ما ذكروه ان نعلم القدرة عند ادراك محلها لان
الادراك طريق الى العلم بالمدرك مكما لا يحتاج الى ابراز الدلالة لنعرفها فلما احتجنا الى الدلالة لنعرفها علمنا انها لا تدرك **وبعد** فانا عند ادراكنا لانفصل بين المحل الذي فيه
قدرة وبين المحل الذي لا قدرة فيها اصلا ولو كانت القدرة لا تمكن وقوع الفصل بين المحلين **وبعد** فان القدر اجمع مختلفة حتى لا يتفق فيها تضاد وتماثل فلو كانت مدركة لوجب
ان نعرف اخلافها عند الادراك لان الادراك طريق الى العلم بالمدرك وطريق الى العلم بالتماثل والاختلاف ولو عرفنا اخلافها ايضا لكنا لا نحتاج الى ابراز الدلالة الدقيقة على اخلافها
فلما احتجنا اليها دل ذلك على ان القدرة لا يسا ولها الادراك اصلا **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم ان وجود القدرة يجب ان يكون في محل الى اخره ∴ قال ايده الله
الغرض بهذا الفصل ان القدرة لا يصح فيها ان توجد لا في محل وانها يستحيل وجودها الا في محل والوجه في ذلك انها لو وجدت لا في محل لم يمكن لها من الاختصاص ببعض القادرين
الا ما لسايرهم فكان يجب فيها ان يوجب لكل من يصح ان يكون قادرا كونه قادرا وهذا يوجب ان يصح في القدرة ان توجب الصفة لاكثر من قادر واحد وهذا يقتضي جواز مقدور
واحد بين قادرين وهذا محال ما ادى اليه كان محالا وهو القول بصحة وجود القدرة لا في محل ايضا ويلزم على ذلك اذا لم يمكن هناك اختصاص بعض القادرين دون بعض ان لا يتفاصل
القادر في كونهم قادرين لان القدرة التي وجدت كون بعض القادرين قادرا فهي موجبه لكون سايرالقادرين قادرا **وبعد** فلو جاز وجودها لا في محل لم يصح عليها العدم
اصلا وذلك لانها باقية والباقي لا ينفى الا بضد او ما يجري مجراه ولا ضد لها اصلا ولا ما يجري مجرى الضد لانه انما كان يكون لها ما يجري مجرى الضد لو وجدت في محل فيكون الفناجري
لها مجرى الضد من حيث ينفي المحل فينفي القدرة تبعا لانتفاء المحل فاما اذا وجدت لا في محل فلا يمكن ان يقال ان لها ما يجري مجرى الضد واذا لم يمكن ان يقال ذلك فيها ولا ضد لها اصلا
وجب ان لا ينفى اصلا وتبقى ابدا وقد بينا ان الحوادث اجمع تفنى ولا تبقى بعدها الا الله سبحانه وتعالى وهذه الدلالة قد نستدل بها في المنع من وجود الحيوة لا في محل
فيقال لو كانت موجودة لا في محل وهي باقية لوجب ان تبقى ابدا ولا تفنى اصلا لان الباقي لا ينفى الا بضد او ما يجري مجرى الضد ولا ضد للحيوة ولا ما يجري مجرى الضد لها فكان يلزم ما قلناه
وبعد فان من احكام القدرة ان لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها في الفعل او في سببه ضربا من الاستعمال فلو وجدت لا في محل لم تات ذلك فيها فلا يصح
الفعل بها او كان يصح الفعل بها لا على هذا الحد فقبح بها الاختراع وهذا يقضي انقلاب القدرة عما هي عليه في ذاتها فان قيل ما انكرتم انه لا مودي الى ما ذكرتم لان الفعل
يوجد بحسب القدرة قيل هذا يقضي صحة وجود افعالنا لا في محل وقد ثبتت حاجتها الى المحل فبطل ما ذكرته **وبعد** فانها لو وجدت لا في محل لكانت حاصلة
على حد اراده القديم تعالى فكان يجب ان توجب الصفة للقديم تعالى لان المعنيين اذا وجدا على حد واحد مما يرجع الى الحي او الى المحل كان الموصوف باحدهما موصوفا بالاخر
ولو اوجبت الصفة للقديم تعالى لكان لا يخلو احاله من احد امرين اما ان يقدر بها على ما يستحيل ان يكون قادرا عليه او يقدر بها على ما يصح ان يكون قادرا عليه لا يجوز ان يكون
قادرا على ما استحال كونه قادرا عليه لان هذا يقتضي ان القادر لا يقدر الا على ما يصح ان يكون قادرا عليه ويستحيل ان يقدر على ما يستحيل ان يكون قادرا عليه ولا يجوز
ان يكون قادرا بها على ما يصح ان يكون قادرا عليه لانه قد قدر على ذلك لنفسه فلو انه قدر على ذلك مع تعذره موجوده لا في محل ادى ذلك الى ان يكون قادرا على مقدور
واحد من وجهين ولو صح ذلك فيه تعالى لصح مثله في الواحد منا حتى يكون قادرا على مقدور واحد من وجهين وبقدرين وهذا يقتضي مقدورا واحدا بين قادرين وهذا محال
فهذه الجملة كلها دالة على استحالة وجود القدرة لا في محل **فاما العجز** فلو ثبت معنى لكان حكمه حكم القدرة في استحالة وجوده لا في محل للكثير من الوجوه التي ذكرناها
في القدرة فتدبرها ∴ **ولان القدرة** اذا وجب وجودها في المحل واستحال ان توجد لا في محل وجب في ضدها الذي هو العجز ان يستحيل ان يوجد لا في المحل والا
ارتفع التضاد بينهما اصلا لانه اذا وجد لا في محل واستحال ان يوجد الا كذلك لم ينف القدرة اصلا ولم تثبت الضداد بينهما على الحقيقة لان التضاد انما تثبت
اذا كان المحل واحدا ووجد احدهما على حد وجود الاخر فاما اذا وجد احدهما في المحل والاخر لا في محل فلا تضاد بينهما على الحقيقة واذا لم يمكن بينهما تضاد على الحقيقة
لم تثبت بينهما التضاد على الحس لانه مترتب على ثبوت التضاد في الحقيقة فاذا بطل التضاد بينهما على الحقيقة بطل التضاد على الحس لان ما يخرج العجز عن كونه
ضدا للقدرة لو ثبت معنى فما يخرجه من كونه ضدا لها وجب ان يكون باطلا وهو القول بوجود العجز لا في محل فان قال قائل فما قولكم في القدرة لو وجدت لا في محل هل كانت
توجب الصفة ام لا الجواب بلى كانت توجب الصفة للقديم تعالى لوجودها على حد وجود اراداته تعالى والا افضى ذلك قلب جنسها لانها اذا وجدت فمن حقها
ان توجب الصفة لا محالة فلو لم توجب ادى ذلك الى ان لا تفرق المحال بين وجودها وعدمها لانه كان لا تثبت لها حكم في حال الوجود كما لا تثبت لها ذلك في حالة العدم
وهذا محال فوجب بهذا ان كانت توجب الصفة للقديم تعالى لا محالة ∴ وهذا مما الاشبهة وانما الشبهة في انه هل كان يصح الفعل بها ام لا فان قلنا لا يصح
ادى الى الجواز ان يقدر القادر على ما يستحيل ايجاده وفعله بالوجه الذي قدر عليه وان قلنا يصح الفعل بها ادى الى خروجها عما يلزم لها من الحكم وهو وجوب استعمال
محلها في الفعل او في سببه ضربا من الاستعمال فيجب ان يحال الجواب بلا او نعم كما طريقتنا في نظايره ∴ فان قال قائل فهل يصح الاستدلال على ان القدرة يستحيل
وجودها الا في محل بان يقال لو وجدت لا في محل لاقتضى ان تقدر بها بعض الاعراض الجواب لا وذلك لان العرض يستحيل ان يكون قادرا اصلا وانما يصح
فيها ان توجب كون القادر قادرا اذا كان ممن يصح ان يكون قادرا وانما قلنا ان العرض محال ان يكون قادرا لانه لو كان قادرا لكان لا يخلو اما ان يكون قادرا في حال
يجب كونه قادرا او يقتضي ذلك كونه قادرا لنفسه وهذا يوجب كونه مثلا للقديم تعالى بواسطة كونه حيا اذ لم يصح وقوع المماثلة بالاشتراك في كونه قادرا وهذا محال
وان كان يكون قادرا في حال كان يجوز ان لا يكون قادرا وذلك يقتضي كونه قادرا بقدرة ويستحيل العرض ان يكون قادرا لقدرة لان لذلك القدرة ان توجد في محل فليس الامر الاختصاص بالعرض الا حالها بالقديم تعالى

الاستدلال

لا سيما وهي موجوده على حد وجود الارادة فيجب ان يكون قدرة لهما جميعًا وهذا محال لانه يقتضي جواز مقدور واحد بين قادرين وهذا محال فيلزم من هذا انه لا يصح على القدرة لا تصح وجودها الا في محل يصح ان يحال لو وجدت فيه لا في محل لتقدر بها بعض الاعراض فهذه طريقة القوم في ذلك ○ **فصل** ثم قال رحمه الله واذا وجب وجودها في محل الخ ○ قال ابو هاشم لما بين رحمه الله ان القدرة لابد لها من محل يوجد فيه حتى انها تستحيل وجودها الا في محل اورد هذا الفصل والغرض به بيان انه لا يكفيها في وجودها مجرد المحل حتى يكون فيه حيوة ودل على ذلك بوجوه منها ان الجماد وحالته على ما هو عليه من الجمادية تستحيل وجود القدرة فيه لانها لو وجدت فيه لصح منه التصرف ومعلوم انه لا يصح منه التصرف اصلا فوجب العلم باستحالة وجود القدرة في الجماد وليس لاحد ان يعترض على الضرورة في ان الجماد لا يصح ان يكون قادرًا وذلك لان هذه الطريقة اذا كانت في الاصل ثابتة بدلالة فدعوى الضرورة في اسقاطها عنه وهو مرتب على ثبوته ما لا يمكن ومنها وهو انه لو صح وجودها في الجماد لصح وجودها في اليد الشلاء بل كان وجودها فيها احق وذلك لان ما صح وجوده في الجماد صح وجوده في محل الحيوة وقد توجد في محل الحيوة ما لا يصح وجوده في الجماد ومعلوم انه لا يصح وجود القدرة في اليد الشلاء لامتناع الفعل بها على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة فيجب ان يستحيل وجود القدرة فيها واذا استحال وجودها في اليد الشلاء فاستحاله وجودها في اليد الشلاء اولى واحرى ومنها وهو ان اليف الجماد كاقرانه فلو صح وجود القدرة في الجماد لوجب ان يرجع حكمها الى الكل جزء منه وكذلك كان يجب في الحيوة لو وجدت فيه ثم يلزم على ذلك ان يكون هذه الجملة بمنزلة احياء قادرين ضم بعضهم الى بعض ويقتضي ان لا يقع الفعل بداع واحد ومعلوم خلافه فادى الى الخلاف وجب ان يكون باطلا وليس ذلك الا القول بصحة وجود القدرة في الجماد فاذا بطل ان يصح وجود القدرة في الجماد وثبت حاجتها الى المحل فليس الا ان يكون المحتاج اليه من المحل مختصًا بالحيوة ليصح وجودها فيه وعلى هذه الجملة لم يصح في العادة الا ان يكون حيًا فكل محل فيه قدرة كان فيه حيوة لامحاله وكل ما فيه حيوة صح وجود القدرة فيه على بعض الوجوه اذ لا بد في محل القدرة ان يكون مختصًا بنوع من الصلابة ليصح وجود القدرة فيها فلهذا قال على بعض الوجوه والله اعلم **فصل** قال رحمه الله ثم لا يكفي ان يكون في محلها الى اخره ○ قال ابو هاشم ولما بين رحمه الله ان القدرة لا يصح وجودها في محل فيه حيوة او ردف هذا الفصل والغرض به انه لا يكفيها ان يكون في ذلك المحل حيوة حتى يكون مختصا بنيه زايدة على بنيه الحيوة قال ولسنا نعني بذلك زيادة بالياف من الجزء من الاجزاء الذي هو اقل ما يتبعض الى الصلابة حد لا يصح وجود الحيوة فيه فضلا عن القدرة وانما المراد بذلك زيادة بالياف مع زيادة الاجزاء الجواهر على وجه يثبت فيها خلل دون ان يتغير الاكتساء الشديد فاذا حصل التاليف من الاجزاء الزايدة على ما يحتاج الحيوة اليه صح وجود القدرة في ذلك المحل وهذا الذي ذكره هو مذهب شيخينا ابي علي وابي هاشم رحمهما الله وان اختلف كلام الشيخ ابي هاشم في ذلك لكن الصحيح من مذهبه ان القدرة تحتاج في وجودها الى بنيه زايدة على بنيه الحيوة ○ واما الشيخ ابو عبد الله رحمه الله فقد خالف في ذلك وقال ان القدرة في اصل وجودها لا تفتقر الى بنيه زايدة على بنيه الحيوة وانما تفتقر الى بنيه زايدة على بنيه الحيوة في المزيد عليه فلم يجوز في المزيد عليه ان يحتاج الى بنيه زايدة على بنيه الحيوة وجعل القدرة الواحدة مكتفية في وجودها بالاجزاء التي لابد منها ليصير الحي حيًا واوجب احتياج الزيادة الى بنيه زايدة على بنيه الحيوة فالذي يمكن ان ينصر به مذهب الشيخين وجهان احدهما ان نعلم ضرورة ان الجسم الصغير الذي هو الذره يستحيل ان يبلغ في القوة مبلغ الفيل فيها مع علمنا بان القدر مختلفة كلها وان وجود المختلفات الكثيرة في محل واحد صحيح فلولا ان القدرة تحتاج في وجودها الى بنيه زايده على بنيه الحيوة لكان لا يمتنع ذلك وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك فوجب ان نحكم بوجوب حاجتها الى ازيد من بنية الحيوة لولا هذا والا لم يتم هذا العلم وصح من العاقل ان يجوز بلوغ الذرة في القوة مبلغ الفيل وقد عرفنا خلافه واما الوجه الثاني فهو ان يقال قد علمنا ان الماشي اذا تعب تناقصت قدرته لتخلخل اجزايه مع وجود الحيوة فيها ولولا انها محتاجه الى بنيه زايدة على بنيه الحيوة والا لم يجب تناقص قدره فكان يجب ان يصح منه في تلك احواله كما صح منه في الاول وفي علمنا بتعذر ذلك دلاله على احتياجها الى ازيد منها ولا يمكن ان يقال ان القدرة باقيه فيه الا انه انما لم يصح الفعل بها لمنع وذاك لان المنع لابد من ان يكون ضدا اذ لو لم يكن ضدا اذ لم يكن لطريقة الجبيس والقيد ولو كان كذلك لكان يجب كما تتعذر عليه تحريك اعضايه ان يتعذر عليه تحريك اعضاء غيره ان يتعذر علينا اذ يستحيل اجتماع الضدين لا سيما اذا كان الضد من فعل الله تعالى لان مراد القديم تعالى الوجود احق من مراد الواحد منا واما الشيخ ابو عبد الله رحمه الله فقد كان يستدل لقوله بان من حق الحي صحة ان يقدر فلو احتاجت القدرة الى بنيه زايدة على بنيه الحيوة لم يعلم علمنا بان من حق الحي صحة ان يقدر واضح علمنا بذلك فوجب ان يحال لانها في الاصل لا تحتاج الى بنيه زايدة على بنيه الحيوة وانما تحتاج اليها عند الزيادة فتكون القدرة الواحدة تصح وجودها في محل الحيوة ثم عند الزيادة تحتاج في وجودها الى بنيه زايده على بنيه الحيوة قال الشيخ ابو محمد رحمه الله في الكتاب ان المسئلة فيها اشتباه على كلا القولين اما قول شيخينا ابي علي وابي هاشم فقد نصرناه بالوجهين المتقدمين الا ان الوجه الاول هو الاقرب الى الصواب والاشبه بالصحة ان لو امكن بيان يفرقه بين نحو ما الزمناهم من ان يصير الذرة في القوة بمنزلة الفيل وبين نحو ان يحصل الخردلة بزنة الجبل العظيم بان يوجد فيها من الثقل ما توارى في الجبل لانا نجوز هذا فان امكنت تفرقة بينهما فذاك والا فلقايل ان يتمسك بما ادعينا الضرورة في خلافه من صحة ان يصير الذرة في القوة بمنزلة الفيل الجسيم ويقول ليس هذا باشنع مما جوزتموه من ان يصير الخردلة بزنة الجبل العظيم بان يوجد فيها من الاعتمادات التي تسمى ثقلا بقدر ما في الجبل من الاعتمادات ○ ولقايل ان يقول في الوجه الثاني ان القطع على ناقص القدر الماشي اذا تعب غير ممكن بل من المجوز ان تكون القدرة باقية عليها كانت وانما لم يتهيا الفعل بها لمنع وهو انصباب مواد ورطوبات الى اعضايه ولهذا يجد عند المشي ثقلا ظاهرًا ومتى صح ما ذكرناه ان قدره لو تناقصت لم يصح ان يكون للتمرخ تاثيرًا في عودها على طريقة واحدة بل كان يجوز ان يعود مرة ولا تعود اخرى لان عودها لا يكون الا مجريً العاده من قبل الله تعالى وذلك مما يجوز ان يحلف الحالف فيه فكان من الواجب ان تعود تارة ولا تعود اخرى فلما علمنا عود القدرة على وتيرة واحدة دل ذلك على بقاء ما فيه من القدرة وان تاثير التمرخ انما هو في اعادة العضو الى ما كان عليه من كونه مهيأ لصحة المشي بها **وبعد** فالتحليل الحاصل في الرجل انما يراد به رقة الاجزاء وهذا لا يوثر في زوال القدرة لو هذا ولا لم يصح في الملائكة عليهم السلام ان يكونوا قادرين لما حصل من التحليل في اجسادهم فيجب اذا ان يكون القدرة باقيه على ما كانت وانما لم تهيا الفعل بها لمنع واذا جوزنا ذلك لم يمكن الاستدلال به على ان القدرة تحتاج الى بنيه زايدة على بنيه الحيوة فهذه جملة ما ورد على ما يستدل به لمذهب الشيخين ○ واما ما قاله الشيخ ابو عبد الله فغير سديد ايضا وذاك لان لقايل ان يقول من حق الحي صحة ان يقدر

بشرط ان يكون هناك بنية زائدة على بنية الحيوة وهذا كما قدمنا ان من حق الحي صحة العلم ولكن بشرط سلامة القلب ونحوه وكذلك فمن حق الحي صحة كونه عالما ولكن بشرط
ان يكون حاسته صحيحة والموانع مرتفعة والمدرك موجودا فاذا كان دخول الشرط في ذلك لا تقدح في حقيقة الحي فكذلك دخول الشرط في كونه قادرا لا تقدح في حقيقة كونه حيا
وقد اعترض على الشيخ ابو عبد الله بن بطال الذي ذهب اليه بخلاف ما ثبت عليه احكام الاعراض في وجودها لانه قد ثبت ان الذي يعضي صحة وجود بعضها هو الذي
يصح وجود ما زاد عليه فيستوي العليل والكثير في ذلك فاذا لا يصح والحال هذه ان يقال ان القدرة الواحدة يكفيها بنية الحيوة ولكن عند الزيادة تحتاج الى ذلك اعني الى بنية زائدة
على بنية الحيوة بل حسبما ان يقال ان الذي اقتضى صحة وجود القدرة الواحدة هو المقتضي لصحة ما زاد عليه الا ان هذا الوجه محاله ان يعلب علينا فيقول فانتم قد اثبتم لها حكما خالفا
لحكم سائر الاعراض لا نا نعلم ان المعنى الذي اقتضى في وجوده الى شيء قريبا ته لا يحتاج الا الى ما احتاج المزيد عليه وقد قلتم ان القدرة الاولى تفتقر الى بنيه زائده على بنية الحيوة ثم
الثانية تفتقر الى بنيه زائده عليها ثم الثالثه ثم كذلك الى ما لا يتناهى وهذا محال فاذا جاز لكم ان تثبتوا لها حكما مخالفا لسائر الاعراض فليجوز لنا مثله فقد استوى القولان وطريقه الكلام فيهما ما اشرنا اليه

فصل قال رحمه الله واذا ثبت حاجتها الى بنيه الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بذلك انه اذا ثبت ان القدرة تحتاج في وجودها الى بنيه زائدة على بنية الحيوة
فسبيل كل قدرة ان تحتاج الى بنيه مخصوصه ولا يصح وجود قدرة اخرى معها والا فلو صح وجود هاهنا من القدرين على البدل جاز وجود مائة على الجمع والبنيه واحدة وهذا يعود بالنقض
على حاجتها الى بنيه زائدة **فصل** ثم قال رحمه الله والكثير ما يحمله الجزء الواحد من القدرة خمسة اجزاء الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل بيان تميية
ما يوجد من اجزاء القدره في محل واحد وجملة القول في ذلك ان المحل الواحد لا يجوز ان يوجد فيها من القدر الكثير خمسة اجزاء وهذا الكلام مبني على انها تحتاج في وجودها الى بنيه زائدة
على بنية الحيوة وانما قلنا لا يجوز ان يوجد فيه اكثر من خمسة اجزاء القدر لان الجوهر الواحد لا يصح ملاقاته لاربعة امثاله ولا يصح ملاقاته لاكثر منها فاذا تالف جزء واحد
الى محل الحيوة صح وجود الحيوة فيه ولا يصح وجود القدرة فيه عند هذه البنية لما بينا انها تحتاج في وجودها الى بنيه زائدة على بنية الحيوة فصارت احدى جهات هذا الجزء
مشغولا فانه لا يصح وجود القدرة لمكان ما وجد من التالف ثم اذا انضم اليه جزء اخر صح وجود قدرة فيه ثم كذلك حتى ينضم اليه الجزء الخامس فتوجد بمقدار البنى الخمسة الزائدة
على بنيه الحيوة القدر فيحصل فيه خمسة اجزاء القدر واذا لم يصح ملاقاته لاربعة امثاله فلا يصح ان يوجد فيه اكثر من هذه الاجزاء الخمسة **فصل**
ثم قال رحمه الله ثم يكون وجودها في محل واحد الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان القدرة اذا وجدت في المحل فانه لا يصح ان يوجد الا في محل واحد ولا يصح وجودها
في المحلين وطريقه الكلام في ذلك ان القدرة لو وجدت في محلين لا يصح ان تكون مثلا للتاليف من حيث خصت نصفه لاجلها تفتقر الى المحلين ومحالفته له من حيث ان هذه القدرة
دون التاليف ∴ هذا اذا اقتصرت في وجودها على محلين فان قيل بتعدها الى اربعة من محلين لزم ان تكون مثلا للتاليف من حيث اختص نصفه بحاجة لاجلها الى محلين
ومحالفة له من حيث اختصت نصفه لاجلها بتعدد الى اربعة من المحلين هذا اذا قيل انها لا تحل جملة الحي وتتعدى في الحلول الى اربعة من المحلين فان قيل انها تحل جملة الحي
لزم عند ساقط احزاء الجملة ان يزول القدرة اصلا لبطلان بعض الاجزاء وهذا معلوم خلافه فليس الا انها لا توجد الا في محل واحد من جملة ما ذكرنا **فصل**
ثم قال رحمه الله اعلم انه لا يصح اثبات حاجة الى اخره ∴ قال ايده الله قد مر رحمه الله ان القدرة تحتاج في وجودها الى المحل وانها تحتاج في وجودها الى كونه
حيوة وانها تحتاج مع ذلك الى بنيه زائدة على بنية الحيوة فاورد هذا الفصل ليبين فيه انها لا تحتاج في وجودها الى اكثر من ذلك والذي يجوز ان تشتبه الحال فيه على بعض
الوجوه انما هو ان يقال انها تحتاج الى الحرارة او نقول تحتاج الى ان يكون محلها مختصا بالعصبية فيكون بصفة العصب او نقول انها تحتاج الى العلم في وجودها
على ما تقوله المجبرة في حاجة قدرة الكتابة الى العلم بها ∴ قال ايده الله قد مر رحمه الله ان القدرة تحتاج في وجودها الى المحل وانها تحتاج في وجودها الى ان يكون في محل في

الامع الحموة لما كانت مفتقرة اليها ∴ ومعنى قال ان القدرة اى قدرة كانت فهى محتاجة الى العلم بطل ذلك بما يعلم من حال الساهى والنائم من ثبوت القدرة فيهم مع عدم العلم اصلا وزواله فصح بهذه الجملة ان القدرة لا تحتاج الى شىء مما ذكرناه من الحرارة والعصبية والكثافة والعلم وانها لا تحتاج فى وجودها الى ما ذكرناه والله سبحانه اعلم

فصل ∴ قال رحمه الله والقدرة متعلقة بمقدورها عند وجودها الى آخره ∴ قال ادام الله علوه الغرض بهذا الفصل ان القدرة عند وجودها لا بد من ان تكون متعلقة حتى يكون ان يوجد الاكذلك ومعنى التعلق فيها انه يحصل لها مع المقدور حكم وهو ايجاده بها بعد استعمال محلها فى الفعل او فى سببه ضربا من الاستعمال فيثبت له مع المقدور هذا الحكم الذى ذكرناه ومعنى جعلنا لمحل القدرة تاثيرا فى الغرض وجوب استعمالها على الحد الذى ذكرناه ∴ والذى يبين صحة ما ذكرناه من انه لا يصح الفعل بالقدرة الا بعد استعمال محلها فى الفعل او فى سببه ما قدمنا ان الواحد منا اذا حرك الجسم بيساره بالقدرة التى فى يمينه مما لم يستعن بها او مما لم يعد اليمين التى هى محل القدرة فى الفعل فقد صار المحل له هذا التاثير وفارقه حالها حال العلم والارادة لانه يصح منه ايقاع الفعل على جهة الاحكام والاتساق وان لم يستعمل محل العلم فى فعله او فى سببه وكذلك يصح منه ايقاع الفعل على وجه دون وجه بالارادة وان لم يستعمل محل الارادة فى ذلك ولا فى سببه فكانت الحال فى القدرة مفارقا للحال فى العلم والارادة ∴ ولا يمكن ان يقال انهما انما افترقا فى ذلك لان القدرة باقية دون العلم والارادة وذلك لانا لو قدرنا كون القدرة مما لا يبقى لوجب فيها من الحكم ما ذكرناه من وجوب استعمال محلها فى الفعل لا محالة حتى كان لا يصح الفعل بها الا كذلك ولو قدرنا كون العلم والارادة مما يتحمل البقاء عليها لم يجب استعمال محلها فى فعل الارادة والعلم ∴ فهم وهذه القضية اعنى وجوب استعمال محل القدرة فى الفعل انما وجبت فى القدرة لامر يرجع الى كونها قدرة لا الى القادر بها وكونه جسما وذلك لان هذه الجملة قائمة مع العلم والارادة والمحب استعمال محلها فى الفعل او فى سببه فبان ان ذلك واجب فى القدرة لكونها قدرة ∴ فان قال التاثير فى وقوع الفعل انما هو لكون القادر قادرا دون القدرة فكيف صح لكم ان تقولوا ان القدرة متعلقة وان لها تاثيرا قيل له ان الامر وان كان على ما ذكرته الا انه لا يمتنع ان يثبت للقدرة هذا الحظ من التاثير وذلك لان الواحد منا لو لم يكن قادرا بقدرة لم يلزم ان لا يصح الفعل منه فى الابعد استعمال محل القدرة فى الفعل او فى سببه ضربا من الاستعمال بل كان يجوز ان يصح منه الفعل وان لم يمكن على هذا الوجه واذا كان كذلك فقد بينا ان للقدرة الحظ الذى ذكرناه وهو الذى يراد بتعلقها وتاثيرها فلم يقدح ما اوردته فى كون القدرة متعلقة على هذا المعنى الذى ذكرناه ∴ فان قال قابل ان كانت هذه الطريقة توجب القدرة ان يكون متعلقة فانها تحب ان توجب كون الحيوة متعلقة ايضا وذلك لان الادراك لا يصح بالحيوة الا بعد استعمال محل الحيوة فى الادراك ضربا من الاستعمال فاذا جاز لكم ان تقولوا ان الحيوة غير متعلقة مع ثبوت هذا الحكم فيها فجوزوا ان تكون القدرة ايضا غير متعلقة وان ثبت فيها هذا الحكم الواجب انما افترقا فى التعلق مع ان الصورة ما ذكرت لانه لا يمكن الاشارة الى شىء يجعل متعلق الحيوة على ما ذكرناه لان الادراك ليس بمعنى على ما تذكره فيقول انما اذا لم يكن لها متعلق وجب ان لا تؤثر الا فى ايجاب الصفة للحى ليكونه حيا وليس كذلك القدرة فان لها من التعلق ما يمكن الاشارة اليه وهو المقدور فاذا ثبت لها معه الحكم الذى ذكرناه قضينا بانها متعلقة به ∴ فان قال فعلى هذا يجب ان يقولوا ان الالم لها تاثير فى الفعل لان الفعل لا يصح بها الا بعد استعمال محلها فى الفعل كما فى القدرة والجواب انا ان اردت بذلك انها تحب ان تكون وصلة الى الفعل فهكذا نقول الا ان هذه اللفظة لا تصح اطلاقها لان تاثيرها تابع لتعلق القدرة وهكذا الجواب فى الاسباب اذا سيلنا عنها فقيل كان يجب ان يكون لها تاثير فى الفعل لانا نقول ان اردت بهذا انها تحب ان تكون وصلة الى الفعل فهو صحيح الا ان اطلاق هذه اللفظة لا يمكن لان ما تاثيرها تابع لتاثير القدرة حتى لا يصح ذلك فيها من دون القدرة ∴ واجدها يستند اليه على تعلق القدرة ما زال قديما ان للصفة الصادرة عنها تعلق فيجب ان يكون لها ايضا تعلق لان الصفة اذا استندت الى معنى وكان لها تعلق وجب للمعنى الذى يستند اليه تلك الصفة ان يكون لها تعلق ايضا الا ترى ان الحيوة لما لم يكن متعلقة لم يكن كونه حيا ايضا متعلقا فان قيل هذا ينقض بما علم العدم تعالى من الصفة التى هى غير متعلقة واصفها من الصفات ما سيعلق وكذلك سيعض يكون الواحد منا حيا مع كونه مدركا فان كونه مدركا يتعلق ويستند الى كونه حيا والا يجب ان يكون متعلقا فهكذا اذا كانت الصفة الصادرة عن القدرة متعلقة ان يكون القدرة كمثل التعلق قيل له قد احترزنا عن هذا فى الدلالة لانا قلنا ان الصفة اذا استندت الى معنى فكان لها تعلق وجب للمعنى الذى يستند اليه تلك الصفة ان يكون له تعلق وليس كذلك ما ذكرته لانه صفة متعلقة مستندة الى صفة لا تعلق لها تتضمن بدلالتنا هذا قال الشيخ ابو محمد رحمه الله هذا مما يجب ان يضبطه فان كانت ها هنا فايدة فى هذا الاحتراز زائدة غير دفع هذا الالزام فالطريقة معهودة صحيحة والا كان احترازا بمجرد العبارة والاحتراز اذا كان هذا سبيله لا يصح ∴ واجدها يستند اليه على وجوب تعلق القدرة ايضا ان يعلق قد بينا ان القادر منا لا يصح منه والوقت واحد والجنس واحد والمحل واحد ان يبدو من جزء واحد وليس هذا الا لكونه قادرا بقدرة وان القدرة لا تعلق الا على هذا الحد فان قال انما لم تقدر على ايراد جزء واحد مع الشروط التى ذكرتموها لكون المعنى الموجب واحدا فهذه هى العلة دون كون القدرة متعلقة والجواب عن ذلك ان المعنى قد يكون واحدا ومتعلق مع ذلك بما لا نتناهى على ما نعلمه من حال الشهوة فانها واحدة ومتعلق بالاسامى من المشتهيات على التفصيل فبطل ما قاله فان قال ليست العلة ما ذكرتم وانما العلة ان الصفة الصادرة عن القدرة قيل له وقد يكون الصفة واحدة ومتعلق بما لا نهاية له كصفة الشهوة وكصفة العدم تعالى يكونه قادرا فانها واحدة ومع ذلك فانها تتعلق بما لا نهاية له فعلمنا ان العلة فى ذلك ما ذكرناه من وجوب تعلق القدرة على ذلك الحد

فصل ∴ قال رحمه الله فاما تعلق القدرة فلا يكون لذاتها الى آخره ∴ قال الله تعالى لما من على عباده ان القدرة متعلقة لا محالة اراد ان يبين الجهة التى يستند اليها التعلق وجملة ما اورده فى هذا الفصل ان تعلق القدرة انما هو لاجل الصفة المقتضاة عن صفة الذات لا غير وهذا لانه لا يجوز ان يكون لذاتها والا كان من الواجب ان تكون متعلقة فى حالة العدم لثبوت ما يوثر فى التعلق وبعد فان تعلقها حكم من الاحكام والاحكام انما تستند الى الصفات دون الذوات فلا يصح ان يكون تعلقها للذات والحال ما ذكرناه ∴ ولا يجوز ان يكون لصفة الذات والا كان يجب تعلقها فى حال العدم ∴ ولا يجوز ان يكون لمعنى من المعانى وذلك لانه لو كان كذلك لوجب ان يجوز خروجها عن التعلق ومعلوم خلافه لان هذا يقتضى ان لا يفترق الحال بين وجودها وعدمها ولا يجوز اساسات ذات على وجه الاقتضاء حال وجودها على حالة عدمها فى حكم من الاحكام ⊙

وبعد فان القدرة عند اخلاف الشروط التي ذكرناها متعلق بما لا يتناهى من المقدورات فلو كان تعلقها لمعنى من المعاني لوجب وجود ما لا يتناهى من المعاني وهذا محال

و بعد فلو كان تعلقها لمعنى لوجب اختصاصه بالقدرة حتى يكون باجاب المتعلق لها اولى من غيرها فاذا لم يصح اختصاصه بها مان يوجد لا في محل لا بها قد وجد هذا المعنى على هذا الحد لا يصح بها دون غيرها و لم يصح اختصاصه بها بطريقة الحلول لاستحالة حلول العرض في العرض و لم يصح اختصاصه بها مان يحل في محلها والا لم يكن باجاب المتعلق لما عداها من المعاني الحاله في محلها و هذا محال فليس بعد ذلك الا ان يقضي بان يتعلق القدرة لا لكون لمعنى فاذا ابطل ذلك ولا بد لها من صفه يستند اليها المتعلق والا لم يكن باجاب ان يكون متعلقه اولى من ان لا تكون متعلقه فحينئذ ان يقال بان تعلقها للصفه المقتضاه عن صفه الذات ∴ وكما ان تعلقها للصفه المقتضاه عن صفه الذات فانه لا يجوز ان يكون ايجاد الفعل بها لذاتها و لا لصفه من صفاتها الذاتية والا كان من الواجب ان لا يصح وجودها مع المنع الا ترى ان تاثير العلة في المعلول لما كان لما هو عليه العلة في ذاتها لم يجز وجودها مع المنع من تاثيرها فلما صح وجود القدرة مع المنع دل على ان ايجاد الفعل ليس لذاته و لا لصفه من صفاته الذاتيه و انما تاثيرها في ايجاد الفعل يرجع الى القادر بها

فصل ثم قال رحمه الله و اثبات القدرة محدثه لا سعلوها الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان القدره لا يصح وجودها الا و لها متعلق لا محاله فتفارق حالها في ذلك حال الارادة و العلم حيث جاز فيهما مع الوجود ان يتعلقان تارة و لا يتعلقان اخرى و كان الوجه في ذلك انها عند الوجود توجب كون القادر قادرا لا محاله و من حق القادر على الشيء ان يصح منه ايجاد ما قدر عليه على بعض الوجوه و الا لاصفر حقيقه كونه قادرا فاذا وجب في كونه قادرا ان يتعلق لا محاله حتى لا يجوز ان لا يتعلق مع الوجود فلذلك الحال في القدرة و صار ذلك كالشهوة فرجحت انه لما وجب في كونه مشتهيا ان يتعلق لا محاله لما لم يكن ها هنا شيء مما يشتهيه الا و يلتذ به اذا ادركه وجب في الشهوة ان تكون متعلقه لا محاله فهذه حال القدرة و بهذا فارقت العلم و الارادة لان القصد التي ذكرناها في القدرة لا يجب فيها فصح ان يوجدا و لا يكونا متعلقين لان فقد معلوم العلم و مقدر مراد الارادة لا يقتضي قلب الذات حالا في مقدور القدرة فهذا هو القول في ذلك ∴

فصل ثم قال رحمه الله فاما كيفية تعلقها الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام في كيفيه تعلق القدرة و جملة القول في ذلك ان القدرة متعلقه متعلقها على الفصل و لا يجوز تعلقها به على الجمله و ان تعلقها انما هو بالاحداث فقط و ان تاثيرها لا يتعداه فاما ان يتعلقها على جهة التفصيل دون الجملة فانما قلنا به لانه لا يعقل في تعلقها الا على هذا الحد و ذلك لانه لا يتاتى مما يقدر عليه القادر الا و يصح منه احداثه ايانا على وجه ما فوجب ان يكون تعلقها على التفصيل كما انه لما لم يكن ها هنا شيء مما يشتهيه الا و يصح ان يلتذ به الا ادركه وجب تعلق الشهوة ان يكون على طريق التفصيل فهكذا يجب مثله في القدره ∴ و اما الدالة على انها لا تتعلق الا طريقة الاحداث فوجوه احدها ان القادر منا لا يقدر الا على الاحداث فقط فوجب في القدره ان لا تتعلق الا على هذا الحد كمثله فان قال و من اين ان كونه قادرا لا يتعلق الا بالاحداث قيل له لان كون العدم تعالى قادرا لا يتعلق الا بالاحداث فوجب في كون الواحد منا قادرا ايضا ان لا يتعلق الا بالاحداث لان ما كان من حكم الصفه لا يجوز ان يختلف لاجل اختلاف ما توثر فيها كما ثبت مثله في كونه عالما و كونه عالمين **و بعد** فتاثير القادر منا يجب ان يكون في امر متجدد و لا شيء مما يجوز تاثير القادر فيه الا الحدوث و ذلك لان صفة اخرى غير هذه الصفه لا يعقل من الكسب ونحوه و ما عدا صفه الحدوث من الصفات و ان كانت متجدده فهي على حد لا يجوز تاثير القادر فيه لاستحقاقها للذات او لما هو عليه في الذات **و بعد** فلو تعذرت القدرة في تعلقها طريقه الحدوث و لا حاصر لوجب تعلقها بايروجوهه كما في العلم و الاعتقاد و غيرهما و معلوم ان للفعل وجوها اخر لا يصح تعلق القدرة به القبيح و الجيش و الوجوب و غيرها فيجب اذا ان لا يصح تعدية بها الى امر زايد على طريقة الاحداث في تعلقها **و بعد** فاذا كنا نعلم ان الذي يصح حدوثه يصح تعلق القدرة به و الذي يستحيل حدوثه يستحيل تعلق القدرة به فيجب ان لا يصح فيها ان تتعلق الا بالحدوث و ان لا تعلق كونه قادرا الا بالاحداث و ان يصير ذلك كالحقيقة التي بها ينكشف كونه قادرا بمعنى هذا انا اذا كنا نعلم كونه باحداث الفعل فيجب ان لا تؤثر الصفة الا في الحدوث فقط لان الصفة اذا كانت لا تعلم الا بحكم مخصوص فان تاثيرها لا يتعدى ذلك الحكم الا ترى ان ما عليه الجوهر في ذاته من صفه الجوهرية لما لم يعلم الا بكونه متحيزا في ذلك الصفة ان تؤثر الا في صفه التحيز كذلك كونه قادرا اذا لم يعلم الا بصحة الاحداث وجب فيه ان لا يؤثر الا في هذا الحكم الذي في الاحداث فقط و فارق الحال في ذلك الحال في كونه حيا حيث صح ان يؤثر في احكام كثيرة غير كونه مدركا و ذلك لان ما يعلم به كونه حيا لا يتفق على طريق يعلم بوجوه كثيرة فصح ان يتعدى في اقتضاء حكم الى ما زاد عليه و انما كان يجب في كونه حيا ان لا يؤثر الا في كونه مدركا ∴ ثم ذكر رحمه الله في اخر الفصل و اعلم ان التاثير في احداث الافعال انما هو للقادر و كان الوجه في ذلك ان احكام الافعال ترجع الى كونه قادرا دون غيره فيجب اذا ان يقال ان التاثير في ذلك لكونه قادرا و ان يكون الحاجة الى القدرة لتوجب له هذه الصفه و تصير الحاجه اليها جارية مجرى الحاجة الى الاله فان التاثير انما هو للقادر دون الاله فلذلك الحال في القدرة يكون مثله و لاجل هذا الذي ذكرناه صحت الافعال من القديم تعالى لمجرد كونه قادرا فقط دون القدرة فهكذا يجب في كون الواحد منا قادرا او ان يكون الافتراق في وجه اخر من كونه تعالى قادرا و من كوننا قادرين

فصل ثم قال رحمه الله و لا يصح تعلق القدرة بان لا تفعل الى اخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان القدرة كما لا تعلق الا بوجه الحدوث دون غيره من الوجوه فانها لا يصح تعلقها بان لا تفعل و ان كان لا وصف بان لا تفعل الا القادر لكنه لا حظ للقادر في ان لا تفعل و لا تاثير و الخلاف فيه محكي عن شيخنا ابي الهذيل رحمه الله و عن بعض البغداديين من اصحابنا ايضا فانهم كانوا يذهبون الى صحة تعلق القدرة بان لا تفعل كما صح تعلقها بان تفعل كما اوجب الشيخ ابو الحسين البصري الحياط تعلقها بالاعدام الا ان هذا الذي ذكره ابو الحسين مما قد ابطلناه عند الكلام في افنا الجواهر فلا وجه لاعادته ؟ و الذي يدل على بطلان تعلق القدرة بان لا تفعل هو ان تاثير القادر و القدرة في الايجاد و الاحداث لا في ان لا تفعل لان ان لا تفعل حاصل فيمن ليس بقادر لحصوله فيمن هو قادر و تاثير غير القادر في ذلك كتاثير القادر فكيف يمكن ان يقال بان القدره متعلقه به و الحال هذه و لهذا يجب اذا كان حصول الفعل بالقادر ان يكون مقدورا له ايضا بالقادر اجراء لذلك على حكم الاصول فانها تقضي اذا لحكم اذا استحق لامر فزواله يستحق لذلك الامر و معنى قولنا ان الفعل بالقادر و ان لا يفعله لا يتعلق به اقتضى نقض الاصول و ذلك لان الاصول لا تجري في ذلك على نهج واحد فانا نعلم ان احكام الافعال لاجل العلم و كونه منشوا لا نفعله اليه و هكذا في المحلول لاجل التحيز و ان لا محله لاحتياج الى التحيز فهكذا في الفعل بالقدرة و القادر و ان لا يفعل لا يجب ان يكون لاجل القدرة و القادر هذا و ان كان المراد بذكر ان من حق القادر بالقدرة صحة ان يفعل و ان لا يفعل فهو صحيح و خلاف في العبارة دون المعنى لانا لا نخالف ذلك ∴

في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان جميع ما تتعلق به القدرة الى اخره ∴ قال ابو الحسين الغرض بهذا الفصل حصر اجناس مقدورات القدر وجملة الكلام انها عشرة انواع خمسة من افعال الجوارح وخمسة من افعال القلوب فالخمسة التي هي من افعال الجوارح انما هي الاكوان والالتيامات والاعتمادات والالام والاصوات والخمسة التي هي من افعال القلوب فهي الاعتقادات والارادات والكراهات والظنون والافكار فهذه جملة اجناس المقدورات الداخلة تحت مقدور القادر بقدر والله تعالى مخصص بالقدرة على ما عدا هذه الاجناس العشر من الاجناس فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان مقدورات القدر متجانسة الى اخره ∴ قال ابو الحسين القصد بذلك بيان ان القدر مع اختلافها متجانسة المقدور ومعنى ذلك انه لا قدرة الا ويصح ان يفعل بها من الاجناس مثل ما صح بغيرها من القدر والوجه في ذلك ظاهر من وذلك لانا نعلم انه يستحيل في قادر من القادرين ان يتأتى منه فعل الكون والا يتأتى منه الاعتماد او يتأتى منه الكون بسرة وفي سائر الجهات وهكذا الحال في الارادة والاعتقاد وغيرهما وعلى مثل هذا لم يصح في القادر على حمل ربشة او على حمل خردلة فقد صح انه لا قدرة الا ويصح ان يفعل بها مثل ما يفعل بسائر القدر واذا كان كذلك كانت متجانسة المقدور وعلى المعنى الذي ذكرناه والاقمقدوراتها مشتملة على المختلف والمماثل والمتضاد لكنها في المعنى الذي ذكرناه متجانسة المقدور ∴ ولا تعترض هذه الجملة التي ذكرنا ها ان يقول قائل ان الواحد منا قد يصح ان يريد بما فيه من القدرة حدوث زيد في هذا الوقت ومتى اوجده الله تعالى لم يصح منه اعني من زيد ان يريد حدوث نفيه فقد صح ان يفعل ببعض القدرة ما لا يصح ان يفعل بقدرة اخرى وذلك لان مثل هذه الارادة يصح منه على بعض الوجوه وذلك بان يقدر ان يكون الله تعالى قد خلق زيدا في ذلك الوقت فانه يصح ان يريد بما فيه من القدرة احداثه في ذلك الوقت على سبيل الاعادة والاعادة كالاحداث من طريق المعنى ولا يفرق قائل الامر بين ان احد مما تقدمه الوجود دون الاخر وذلك متعرض لاسقاط بالارادة فان قال واي تاثير للقدرة والفعل انما يصح من القادر دونها فكانكم اوجبتم اذا صح من زيد فعل ان يصح مثله من عمرو والجواب عن ذلك ان صحة الفعل وان كان راجعا الى كون قادرا فهذا الحكم الذي ذكرناه من وجوب قدرة كل واحد منهما على مثل ما فعله صاحبه لكونهما قادرين بقدره ولان متعلقاتها متجانسة فصل ثم قال رحمه الله وقد وجبت هذه القضية فيها لامر يرجع الى نوعيها الى اخره ∴ قال ابو الحسين ما بين رحمه الله ان القدر متجانسة المتعلق اراد ان من العلة في ذلك فقال ان ذلك انما هو لكونها قدرا ولان ما عداه من الوجود والحدوث والحلول والتعلق ما قد شاركه فيه غيره مع انه لا تجانس في متعلقه فيجب ان يكون لما ذكرناه من كونه قدرا بينها ذكرنا ان هذه القضية واجبة فيها وهي باقية كوجوبها وهي حادثة ولو كان لاجل الحلول او الحدوث لم يستمر فيه حالتا الحدوث والبقاء ∴ فان قال العلة هلا وجب في تجانس مقدوراتها ان يكون معللا بما يحب في كل واحدة من القدر متا يرجع الى صفة ذاتها لان لاجلها يصح الفعل كما ان لاجل كونها من هذا القبيل صح الفعل بها والجواب انا لو عللنا هذا الحكم بالعلتين جميعا لم يصح وذلك لانها ليستا من العلل الموجبة حتى كان يمتنع تعليل حكم واحد بهما وانما هو من العلل الكاشفة فيمكن تعليل الحكم بهما فان قال لو صح هذا لصح ان يعلل الرؤية للسواد لانه من هذا القبيل وما هو عليه في ذاته قيل له هذا لا يصح وذلك لان الادراك لا يتعلق بالشيء الا على اخص اوصافه فكذلك في السواد والاعلم بالادراك انه من هذا القبيل فلا يصح هذا التعليل وليس كذلك حال القدرة لانها وان كان صحة الفعل بها لصفة هي عليها فصحة الفعل بها هي الطريق الى العلم بكونها من هذا القبيل المخصوص فان قيل لم تمنعون ان يقولوا ان تجانس مقدوراتها لكونها قدرا اولى من ان يقولوا كونها قدرا لتجانس مقدوراتها وهذا نقيض ان تنفصل العلة من المعلل به ومرجع ما جعله علة ان يكون متميزة غير المعلل به والجواب بما ان تعلل بتجانس مقدوراتها لكونها قدرا اولى من ان تعلل وكونها قدرا لتجانس مقدوراتها لان صحة ايجاد هذه الاجناس تتبع ما هي عليه فكانت بان تعلل بكونها قدرا اولى ∴ فان قال ليست اراد الله تعالى توجد لا في محل ما ذكرته في ارادة الله تعالى ثم لا يجب ان يصح في ارادتنا ان توجد لا في محل فهلا كذلك هلا جاز ان يكون صحة الفعل بالقدرة لكونها قدرة ثم لا يجب مثله في سائر القدر قيل له ان الفرق بينهما ومن ارادة الواحد منا ليس بافراق في حكم مرجع الى ما هي عليه في ذاتها وكشف مرجع الى ما هي عليه في ذاتها وهو كيفية في الوجود واذا كان كذلك صح الافتراق في ذلك فتوجد ارادة الله تعالى لا في محل ولا يصح في ارادتنا ان توجد لا في محل لانها لا تصح لامر يرجع الى ما هي عليه في ذاتها فامكن ان يجعل احكام القدر على سواء وان كانت مختلفة في نفسها فصل ثم قال رحمه الله اعلم من الجملة التي تقدمت اصفت الى اخره ∴ قال ابو الحسين ما بين رحمه الله ان القدر متجانسة المقدور اراد ان يبين ان قدر القلوب قدر على افعال الجوارح وكذلك قدر الجوارح قدر على افعال القلوب وان هذا الحكم لم يثبت الا لتجانس مقدورات القدر على المعنى الذي ذكرناه وهذه مسئلة قد اختلف فيها شيخانا ابو علي وابو هاشم رحمهما الله فكان ابو علي يمنع من ذلك ويقول بان القدرة انما تكون قدرة على ما يصح وجوده في محلها من مقدورات القدر وكان يقول اذا لم يصح وجود العلم في اليد فالقدرة التي فيها لا يجوز ان تكون قدرة عليها ويلزمه على هذا الاصل ان تكون قدر القلوب قدرة على الحركة لصحة وجود الحركة فيه فبطل قوله ان قدر القلوب لا تكون قدرة على افعال الجوارح ∴ فاما ابو هاشم واصحابه فانهم ذهبوا الى جواز ذلك وان القدرة على ما لا يصح وجوده في محلها صحيح ∴ والذي يبطل ما قاله ابو علي ودل على صحة ما ذهبنا اليه ان الله تعالى لو بنى يد الواحد منا على هذه الصفة التي هي عليها من القدرة العلم لاستحال منه ان يفعل بها ما لا يصح وجوده في محلها من مقدورات القدر فيجب ان يكون قدر العلب لصح ان يفعل بها ما ليس من القدرة العلم لاستحالة ومتى منع منه ابو علي فقد ابطل قوله ان القدرة قدرة على ما يصح وجوده في محلها من مقدورات القدر والها فصل فان محل القدرة من اليد لو تقلب على التدريج الى تضاعيف اجزاء العلب وتلك القدرة باقية بحالها غير زايلة او اعادها الله تعالى فيه بعد زوالها لصح ان يفعل بها العلم وغيره ولا يمكنه ان ينازع هاهنا والافمتى نازع فيه فقد ابطل قوله ان القدرة قدرة على ما يصح وجوده في محلها وكان يلزم ان يصح العلم في قدر العلب دون بعض وهذا محال فيجب ان يحكم بان قدر الكارحة قدرة على فعل العلب لان خلاف البنى لا يخلف حال القدرة في [illegible] فقد جعل علة المنع من ذلك ان قدرة اليد لو كانت قدرة على العلم لصح ان يفعل بها العلم في اليد وهذا محال فيجب ان لا يكون قدرة عليه والجواب عن هذا

ان امتناع الفعل بالقدرة لا يدل على انها لا تكون قدرة عليه ومتعلقة به الا ترى ان الممنوع لا تنافي منه الفعل ما فيه من القدرة لاجل المنع ثم لا منع من تعلق القدرة ما قد منع منه وكونها قدرة عليه وكذلك وجود الضدين محال ولا منع هذا من تعلق القدرة بهما وكونها قدرة عليه فكذلك في مسألتنا امتناع العلم بالقدرة الموجودة في اليد لا يدل على انها لا تجوز ان تكون قدرة عليه ومتعلقة به لان امتناعه انما هو لمنع وهو فقد البنية التي تصح وجود العلم فيها فيحال فقد البنية محال سائر الموانع من الفعل مع سائر الموانع لا تمنع من تعلق القدرة بالممنوع منه فهكذا ذي هذا المنع لا تمنع من تعلق القدرة بالعلم ٭ وعلى هذا قلنا متى زال هذا المنع بان يعقل محل القدرة من اليد الى ما عيف اجزا القلب على التدريج والقدرة باقية بحالها فيه صح فعل العلم بها ومتى امتنع تحريك القلب من دون تحريك ما حوله فليس ذلك لان ما فيه من القدرة غير متعلقة بالحركة وانما هو لعدم المفصل وعلى هذا امتنع تحريك الصبي من دون تحريك الساعد لا لان القدرة التي فيها لا تعلق بالحركة ولكن لفقد المفصل فكذي الحال فيما قلناه ٭ فاما الشيخ ابو هاشم رحمه الله كما قال بان قدر الجوارح متعلقة بافعال القلوب وكذلك قدر القلوب متعلقة بافعال الجوارح فقد منع من اجزا الوصف عليها وقال لا يطلق قولنا انها قدرة عليه مع التعلق واجزاها في ذلك مجرى القدرة المعدومة فقال كما لا يوصف وهي معدومة بانها قدرة على كذي فهكذي في قدر الجوارح لا يقال انها قدرة على افعال القلوب وان تعلقت بها ولا في قدر القلوب انها قدرة على افعال الجوارح وان كانت متعلقة بها وباقي مشائخنا رحمهم الله مجمعون على جواز اطلاق هذا الوصف عليها وقالوا هي بقدرة الممنوع اشبه منها بالقدرة المعدومة وذلك لان امتناع الفعل بها لمنع على ما بينا في قدره والافهي حاصلة على الصفة التي معها تعلق بخلاف القدرة المعدومة فانها غير حاصلة على الصفة التي عليها تتعلق واذا كان كذلك صح ان يجري عليه هذا الوصف لان قولنا قدرة على كذي لا يقتضي صحة ايجاد الفعل بها على كل حال فلا وجه اذا للمنع من ذلك **وبعد** فاذا لم يحصل في هذه القدرة امر يحيل تعلقها لانها موجودة ومقدورها موجود ولا وجه لا يقضي وقته ولا وقت سببه ولا حضر وقد ولا وقت سببه فجب كما انها متعلقة به ان يكون قدرة عليه لا محالة **فصل** ثم قال رحمه الله والبعد من هذا الخلاف خلاف الشيخ ابي الحسين الخياط الى آخره ٭ قال ايده الله وكما ان قدرة القلوب قدر الجوارح وقدر الجوارح قدر على افعال القلوب فقد اليد ايضا قدرة على الكلام خلافا لما حكي عن ابي الحسين الخياط وغيره من البغداذيين فانهم منعوا من ان يكون قدرة اليد قدرة على الكلام وهذا لا وجه له وذلك لان الكلام من جنس الاصوات وهي مقدورة لنا باليد فكذلك القدرة الموجودة فيه وجب ان تكون قدرة على الكلام وانما لا يصح وجود الكلام في اليد بالقدرة التي فيها لفقد الآلة والا فلو منا ها الله تعالى بنية الكلام وحال القدرة فيها على ما كانت في البقا او عادت بعد الزوال لصح ان يفعل بذلك القدرة الكلام **فصل** ثم قال رحمه الله وما تعدم من الجملة بيطل قول من قال الى آخره قال ايده الله ذكر رحمه الله في هذا الفصل ان الجملة التي قدمناها من وجوب تجانس مقدورات القدر مبطلة لمذهب الجبرية اذا قالت ان ها هنا قدرة كبيرة وقدرة صغيرة فقالوا انما تحال بالفعل انها قدرة كبيرة وهي تحال بالخفيف انها قدرة صغيرة لانه ما من قدرة يفعل بها فعل الا ويصح ان يفعل بغيرها مثل ذلك فلا يجوز ان يقع فيها الصغير والكبير قال ولعلهم بنوا ذلك على ان القدرة موجبة وهذا مما قد بطل عندنا هذا والصغر والكبر لا يكادان يستعملان في الاعراض وانما يستعملان في الاجسام فالقدرة اذا كانت عرضا من الاعراض فلا معنى لوصفها بالصغر والكبر **وبعد** فلو وجب ان يوصف بالصغر والكبر لتفاوت متعلقها لوجب مثله في سايرالمتعلقات حتى يجب في الارادة المتعلقة بمراد واحد انها اراده صغيرة وفي الارادة المتعلقة باشيا على الجملة انها ارادة كبيرة وفي العلم المتعلق بمعلوم مفصل انه علم صغير وفي العلم المتعلق باشيا انه علم كبير فاذا لم يجب لتفاوت متعلق ما عدا القدرة ان يوصف بالصغر والكبر فهكذي لا يجب مثله في القدرة وان تفاوتت متعلقاتها وهذا المذهب ذهب اليه المجبرة ووافقهم على ذلك بعض البغداذيين من اصحابنا **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم ان القدرة لا تصح الفعل بها الى آخره ٭ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل كيفية صحة الفعل بالقدرة وتحقيق الكلام فيه ان القدرة لا يصح الفعل بها الا على وجهين احدهما على وجه المباشرة وهو ما وجد مبتدا في محل القدرة والاخر على وجه التوليد وهو ما تقع بحسب غيره تقلة وبكثرة وهذا قد توجد في محل القدرة وقد توجد متعديا عن محل القدرة فالقدرة انما تصح الفعل بها على هذين الوجهين دون الاختراع بالله تعالى هو المختص بالقدرة على الاختراع وعلى هذا صح منه فعل الاجسام وغيرها مما لا تقع الا متحيزا ٭ وانما منعنا من صحة الاختراع بالقدرة لانا نعلم ان الواحد منا لا يمكنه ان يخترع الحركة في اليسار بالقدرة التي في اليمين من دون استعماله في الفعل او في سببه ومعلوم خلافه **وبعد** فلو قدرنا على الاختراع لوجب ان يصح من الواحد منا ان يخترع الضعيف من التصرف في المشي في السوق بان يخترع فيه من التصرف اقدر ما يقدر عليه من الحركة ومعلوم خلافه **وبعد** فكان يجب ان يخترع المريض المدنف المشي في رجليه اختراعا بقدر قلبه لانا قد بينا انها متعلقة بافعال الجوارح وقدره عليها فكان يجوز ان يصح منه المشي والصرف على الحد الذي تاتي في الصحيح السليم ومعلوم خلافه فقد صح بهذه الوجوه ان القدرة لا تصح بها الاختراع وهذه الطريقة اسلم من ان يقال لو صح الاختراع بالقدرة لكان يجوز فيما حصل منا من هذه التصرفات ان يكون من فعل غيرنا ولكنا لا نفصل بين ما هو من فعلنا وبين ما هو من فعل غيرنا لانه لم يثبت حكمته فيمنع لاجلها ان يكون ما حصل منا من الافعال فعلا له كما يمنع في الواحد منا لانه لم يثبت حكمته فكان يجب ان يجوز ان يكون هذه التصرفات واقعة من قبل غيرنا بان يختر عها فينا الا ان المعترض لا يقول ليس الامر على ما قدرته وذلك لانه كان يقع الفصل بين ما وجد فينا مخترعا من فعل الغير وبين ما وجد فينا من فعلنا من حيث ان ما وجد فينا من فعل الغير لم يحب وقوفه على احوالنا في النفي والاثبات بل كان يجوز ان يقع وان لا يقع وان نكرهنا وان نؤثره وان لا يكون من فعلنا لا يكون حاله هكذي بل يجب ان يكون موقوفا على قصدنا وداعينا وموقوفا على احوالنا في النفي والاثبات وما كان يجوز ان يقع وان نكرهنا وان لا يقع وان نؤثره كما جاز ذلك فيما كان من فعل غيرنا مخترعا فينا واذا كان كذلك وجب ان يكون الاعتماد في استحالة تعلق القدرة بالاختراع على ما قدمناه وبالله التوفيق **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم ان القدرة الواحد تصح وجودها الى آخره ٭ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان القدرة ليست كالحيوة في انه لا يصح وجودها في محل دون غيرها من قبيلها كما قلنا في الحيوة بل تصح في القدرة الواحدة ان توجد وان لم يوجد غيرها من اجزا القدرة وكان ذلك لان الوجه الذي احال في الحيوة ان يوجد بعضها الا مع البعض مما هو حيوة الجملة غير قائم في القدرة فلا وجه للمنع من ان يوجد بعضها دون بعض ولكنها اذا وجدت ومن منفردا كان

مفصل

يصح الفعل بها لفقد المفصل لان المفصل شرط في صحة الفعل وهذا لا يوجد مع القدرة الواحدة لانها لابد من ان يكون موجوده في محل واحد والمحل الواحد لا يكون فيه
بين ذلك انه لو استعمل محل القدرة في الفعل ولا مفصل هناك ادى الى مباينته عن المحل وخروجه عن حملته وكونه بعضا له وهذا يقضي صحة ان يفعل بقدرة
في غيره فكان ذلك وجها في امتناع الفعل بالقدرة الواحدة لو وجدت فلابد اذا من وجود اجزاء القدر ليصح الفعل بها وهذا الذي ذكرناه في التعليل
اولى وابين مما قاله الشيخ ابو هاشم من انه اذا بان المحل بطلت القدرة وذاك لان اكثر ما في هذا عدم القدرة في حال وجود الفعل وهذا مما لا نمنع منه والذي
لابد منه في الفعل انما هو استعمال محل القدرة فيه او في سببه ثم قال فان قدرنا صحة الفعل بها وهي واحدة فقد ذكر ابو هاشم انه كان لا يصح ان يحرك
بها الا الخمسة اجزاء اذا لم يمكن بينها اتصال على قوله اولا ان المانع من تحريك الثقيل انما هو الاتصال وعلى قوله الاخر في ان المانع انما هو الثقل فالواجب ان يزداد
زوال الثقل عنها ليصح الفعل بها دون الاتصال وانما قلنا انه لا يصح ان يحرك بها الا الخمسة اجزاء من الجواهر وذاك لان الذي بقي من الجهات فارغه انما هو حيز
جهات على ما مضى من قبل فلا يصح ان يحرك الا هذه الاجزاء الخمسة لانه لا يصح ان يلاقيها الا هذه الاجزاء الخمسة دون غيرها اذ المماسة شرط في توليد الاعتماد
في غير محل القدرة وكيفية توليد الاعتماد للحي كان على ما صورناه هي ان يولد الاعتماد الدفع فيما هو من جهته ويولد على سبيل الجذب في الاجزاء الاخر التي ليست
على سمت الاعتماد ثم قال في آخر الفصل ويجوز ان يفصل بين قدر القلوب وبين قدر الجوارح في هذا الحكم فيقال انه يصح ان يفعل بالقدرة الواحدة
ما هو من افعال القلوب دون افعال الجوارح لانه لا يحتاج في افعال القلوب من الاعمال والمفصل الى مثل ما يحتاج اليه في افعال الجوارح فيصح اذا ان يصح

قال ابو الحسين رحمه الله بالقدرة الواحدة ما هو من افعال القلوب دون افعال الجوارح **فصل** ثم قال رحمه الله اذا حلت القدرتان او اكثر منها الى اخره
لما بين رحمه الله ان القدرة الواحدة لو وجدت لم يصح ان يفعل بها افعال الجوارح اورد هذا الفصل والغرض به انه لو وجدت القدر الكثيرة على وجه يصح الفعل
بها ثم اختص بعض الاجزاء بان يوجد فيها قدرتان فما زاد عليها هل يصح الفعل باحدى القدرتين دون ذلك المحل وغيرها ام لا والاصل في ذكر ان شيخنا ابا علي
وابا هاشم اتفقا على ذلك وقالا يستحيل الفعل باحدى القدرتين دون الاخرى والشيخ ابو عبد الله جوز ان يفعل باحدى القدرتين دون صاحبتها الا ان الشيخين
وان اتفقا على القول بانه يستحيل ان يفعل باحدهما دون الاخرى فقد اختلفا في علة ذلك فبنى الشيخ ابو علي ذلك على مذهبه في الاخذ والترك ان القدرة لا تخلو
منهما فعلى هذا لو فعل باحدى القدرتين دون الاخرى لكانت احدهما قد دخلت من الاخذ والترك فيجب ان يفعل بها كما فعل بالاخرى ولو كان الامتناع لاجل هذه
العلة لوجب ان يكون المذهب ما ذهب اليه الشيخ المرتضى وذاك لان ذلك المذهب الذي بني عليه كلامه مما قد ابطلناه وانما ابو هاشم فانه جعل العلة في ذلك
ان الذي لاجله يفعل باحدى القدرتين قائم في الاخرى وهو استعمال محل القدرة وهذا مما لا يختص به احدى القدرتين دون الاخرى فيجب ان لا يصفر احدهما
بالفعل بها دون الاخر **وبعد** فان الساعد لا يمكن الفعل بعض قدرها دون بعض وكان الوجه في ذكر انما هو فقد المفصل فنزلت منزلة القدر
الكثيرة الموجودة في محل واحد وحلت اجزاء الساعد محل الجزء الواحد فاذا كان عند تعذر وجود القدرتين في جزء واحد لا يجوز الفعل باحدهما دون الاخر
فعند تحقيق هذا التقدير اولى واحرى لما ذكرنا ان الجزء الواحد يستحيل ان يكون فيه مفصل **وبعد** فلو صح الفعل باحدى القدرتين دون الاخرى
لكان لنا الى العلم به طريق ولكان يجب ان نفصل بين ان نفعل بقدرة او غيرها فلما علمنا تعذر هذا الفصل دلنا ذلك على انه لا يجوز الفعل باحدهما دون الاخرى
وهذا اكثر بقينا في ان الجميع لا يجوز ان يكون معدودة في جملة ما يدخل تحت مقدورنا فلا يجوز ان تكون مقدورة لنا لانها لو كانت مقدورة لنا لكان
الى العلم بذلك طريق قال الغائل اليس الواحد منا قد يقول قد استفرغت مجهودي في هذا الامر وهذا يقضي انه فعل بجميع قدرة واذا كان كذلك
فيجب متى لم يستفرغ مجهوده ان يكون قد فعل باحدى القدرتين دون الاخرى والجواب ان قول القائل انما يستفرغ مجهودي في هذا الامر
لا يفيد انه فعل بجميع قدرة بل انما يريد به من يقول ذلك انه انتهت في حمل الشيء الثقيل الوجد لا يمكنني الزيادة عليه بين ما ذكرناه وبين ان لو فعل
بجميع قدره في ريشة واحدة لم يقل انه استفرغ مجهوده ولو كان الامر على ما قالوه لجاز ذلك فلما لم يقل ذلك دلنا على ان المراد بهذا الاطلاق ما ذكرناه
واذا كان كذلك لم يمكن قول القائل انما استفرغ مجهودي في هذا الامر انه فعل باحدى القدرتين دون الاخرى قال الشيخ ابو عبد الله رحمه الله فقد فعل
الوجه فيما قاله ان الفعل يصح من القادر لكونه قادرا فكيف يمتنع صدر الفعل عنه لاحدى صفتيه دون الاخرى وهذا الذي ذكره باطل بقدر الساعد
فانه لا يصح الفعل ببعضها دون بعض وهو وافقنا على هذا في الساعد ولو كان الامر على ما قاله لجاز الفعل ببعضها دون بعض فاذا جاز ان لا يصح
الفعل ببعض هذه القدر دون بعض وان كان الفعل انما يصدر لكونه قادرا فهكذا في القدرتين اذا وجدا في محل واحد ثم نقول ان الفعل
كما ذكره يصح من القادر لكونه قادرا ولكنه يجوز ان لا يقع منه الفعل لمنع وعدم المفصل هاهنا مانع من الفعل باحدى القدرتين دون الاخرى وانما
يصح الفعل من القادر ما دامت الاحوال سليمة والموانع مرتفعة وبين ما تقدم ويوضح انه لابد من اعمال المحل والحكات وغيرها ورجع
بهذه الاعمال الى المعنى المعروف الحاصل عند التحرك وهذا لا يصح الا بمجموع القدر فان قال قائل هل يفرقون في هذا الحكم الذي ذكرتموه بين
قدر القلوب وبين قدر الجوارح ام لا قيل له وقد اختلف في هذا كلام مشايخنا رحمهم الله فمنهم من قال ان هذا الذي ذكرناه انما يحكم في افعال
الجوارح لما يجب فيها من مراعاة المفصل واعتبار اعمال محل القدرة بخلاف افعال الجوارح فانه لا يحتاج فيه الى المفصل ولا يعتبر فيه اعمال المحل
ومرجع ذلك الى ما يجده من التفرقة بين فعل الاراك في القلب وبين فعل الحكة في اليد ومنهم من سوى بين افعال القلوب وافعال الجوارح وقال لا يصح

فصل وفي المحل قدرتان ان يفعل احدهما دون الاخرى سواء كان ذلك في افعال القلوب او في افعال الجوارح هذه جملة الكلام في ذلك
ثم قال رحمه الله فاما مجموع قدر القلب فلا يجري مجرى قدر الساعد الى اخره قال الله تعالى ولما بين رحمه الله الحال في القدر وانها قد وجدت
في جزء واحد

هل يصح الفعل بعضها ام لا وهل يفترق الحال في ذلك بين قدر الجوارح وبين قدر القلوب اراد ان يبين ان مجموع قدر القلوب ليس كمجموع قدر الساعد
في صحة الفعل بعضها دون بعض فانه يمكنه ان يفعل الارادة وغيرها بعض قدر القلب دون بعض ومثل هذا لا يصح في افعال الجوارح فانه لا يصح ان يفعل
بعض قدر الساعد دون بعض وكان وجه الفرق في ذلك انه لا براعي في صحة الفعل بقدر القلوب ما يراعى في صحة الفعل بقدر الجوارح من المفصل فلهذا
صح منه فعل الارادة ببعض قدر القلب دون بعض ولم يصح مثل ذلك في قدر الساعد لانه لا بد من اتصال عدم الشرط الذي يقف عليه صحة الفعل وهو المفصل
فلم يصح ان يفعل ببعض قدرة دون بعض بسبب صحة ما ذكرناه انه لو صح الفعل ببعض قدر الساعد ولا مفصل هناك اذى الى المباينة والمزايلة
عند استعمال محلها في الفعل او في سببه فيصير كانه فاعل بقدرة في غيره بخلاف قدر القلوب فبان الفرق بين مجموع قدر القلب وبين مجموع قدر
الساعد في الحكم الذي ذكرناه وبوشك ان يكون قدر الساعد في فعل السكون كقدر القلوب في انه يصح زيادة فعل السكون ببعض القدر دون بعض من بعض الساعد
دون بعض وان كان في الوجه الذي قدمناه من كون المحل واحدا وفيه قدر لا يحمل الحال فيه **فصل** قال رحمه الله والقدرة على السبب
قدرة على المسبب الى اخره :: قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان القدرة على السبب قدرة على المسبب والكلام فيه بين لانه لا يجوز في مسبب السبب ان يكون
مرفعا غير ناصب ان يكون مرفعا ومتى كان مرفعا لم تكن القدرة على السبب قدرة على المسبب واحتج في فعل المسبب الى قدرة اخرى لقدح في كونه
مسببا والحق بالمبتدا **فصل** فلو افترقا في فعل المسبب الى قدرة اخرى لم يجب على كل حال وجود القدرة على المسبب على وجه لا ينفصل عن قدرة السبب
اذ لا علقة بينهما من وجه معقول فكان يجب صحة وجود القدرة على السبب دون القدرة على المسبب وهذا يقضي مع وجود السبب واحتمال المحل للمسبب
ولا منع ان لا يوجد المسبب لفقد قدرة المسبب ومعلوم خلافه فيجب اذا ان يكون القدرة على السبب قدرة على المسبب واذا صح ان القدرة على السبب
قدرة على المسبب صح اذا ان لا يكون القادر على السبب قادرا على المسبب لو لا ما قلناه والا كان من الواجب ان يقدر على التقطيع والوهي دون الالم
وقد عرف فيما خلافه فيجب ان يكون القادر على السبب قادرا على المسبب لا محالة وهذا واضح ولاجل ذلك لما لم يقدر على فعل الغير لم يقدر على فعل سببه فيجب
فيما قدرنا عليه ان يكون قادرين على مسببه فهذه طريقة القول في ذلك **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم ان القدرة الواحدة الى اخره :: قال ايده الله
الغرض بذلك ان القدرة الواحدة والوقت واحد يتعلق بالاثنين من الجنس الواحد في محال لا اثنين وذلك لانه ما من محل الا ويصح ان يحركه وان يتصرف فيه ويفعل فيه مثل
ما صح ان يفعل في غيره من المحال وحيث كان المحل بعيدا فلم يصح ان يفعل فيه لا لانه غير قادر عليه ولكنه لانه لا يمكنه ان يفعل فيه الا بالاعتماد والشرط في صحة الفعل بالاعتماد
في غير محله المماسة وقد فقدت هاهنا فلهذا تعذر عليه الفعل لا لانه غير قادر عليه وقدرته غير متعلقه به فمتى حصل هذا الشرط الذي ذكرناه صح الفعل بتلك القدرة
وهو مثل ما صح منه ان يفعله في محال اخر وانما يستمر ذلك اذا لم يكن هناك منع فانه ربما حصلت هذه المماسة ومع ذلك فانه تتعذر عليه الفعل فيه لمنع الثقل اياه
من الفعل فيه :: وكما ان القدرة والوقت واحد تتعلق بالاثنين في المحال فهكذي وهي واحدة والجنس واحد والمحل واحد يتعلق بما لا يتناهى في اوقات لا تتناهى
وهذا لانه لا ينتهي حال القادر الى حد الا ويصح منه ان يفعل مثل ما فعله اولا في هذا المحل ولولا تعلق القدرة بها اجمع والا لما صح ذلك وانما خرج عن هذه الجملة ان يريد
الواحد منا حدوث مراد عدا فانه يقدر على امثال هذه الارادة الى ان يوجد المراد او يقتضي ثم متى وجد المراد او تقضى لم يصح وصفه بالقدرة من بعد على مثل ما فعله
من الارادات ولكن هذا لا يقدح فيما قلناه لانه لا مثل لهذه الارادة فان كان ما يفعله من الارادات بعد وجود المراد او يقتضيه فهي مخالفة لتلك الارادة لانها اما ان يكون
ارادة متعلقة بجنس ذلك المراد لا بعينه فيقتضي اختلاف الارادين لان بغاير المتعلق يقتضي اختلاف المتعلق ويدل عليه :: ومتى قيل انها يتعلق بذلك المراد بعينه كانت
ارادة لا متعلق لها لان ذلك الغير بعد وجود المراد او تقضيه لم يصح تعلق الارادة به وما لا متعلق له فهو مخالف في الجنس لما له متعلق فلم تقدر على امثال تلك الارادة
من بعد لانه لا مثل لتلك الارادة قيل لهذا لا يقدح فيما قلنا انه تقدر في كل وقت على مثل ما فعله في الاول اذا كان له مثل وهكذي القول في الكراهة اذا وجد مكروهها
او تقضى هذا فاما اذا كان الجنس واحدا والمحل واحدا والوقت واحدا فانها لا تعلق بازيد من جزء واحد بخلاف ما اذا تغاير الجنس او الوقت او المحل وهذا لانها
لو تعلقت بازيد من جزء واحد مع هذه الشروط ولا حاصر لوجب تعلقها بما لا يتناهى وهذا محال فان قال كيف يصح هذا الذي ذكرتم وقد علمتم ان هذه القدرة
داخله فيها لا يتناهى وذلك يقتضي دخول العلة في المعلول فالجواب ليس الامر على ما ظننته اذ ليس من ضرورة ما لا يتناهى دخول هذا الجزء فيه لان ما لا يتناهى
لا يقبل الزيادة والنقصان فيجوز ان لا يتناهى وان لم يدخل فيه هذا الجزء هذا وليس بما ذكرته بضائرنا لانا نقول لو تعدت في التعلق عن جزء واحد الى ما زاد
عليه لوجب ان يتعلق بما لا يتناهى ويتعلق هذا الجزء ايضا وايد خل العلة في الحكم ومتى كان فاسدا فالقول ان القدرة والوقت والمحل والجنس واحد تتعلق بازيد
من جزء واحد هو الذي يودي الى هذا الفاسد فوجب ان يكون فاسدا فان قيل ولم لا يجوز ان يتعلق هذه القدرة مما لا يتناهى وانما الذي يمنع من ذلك وان كان الوقت
والمحل والجنس واحدا فالجواب ان هذا يقتضي زوال التفاصل بين القادرين ويقتضي ان تناتي من الضعيف رفع الجبال مثل ما تناتي من القوي الشديد
القوة لانهما قادران على هذا الموضوع على ما لا يتناهى مع الشروط التي ذكرناها من كون الوقت والمحل والجنس واحدا :: وكان يلزم صحة ممانعة الواحد منا
للقديم القادر لنفسه لان ما لا يتناهى لا يكون اكثر مما لا يتناهى فكان لا يكون مراد تعالى احق بالوجود من مراد الواحد منا وهذا محال وهذا الوجه الاخير الذي ذكرناه
يتاتى في افعال الجوارح وافعال القلوب والوجهان الاولان لا يصحان الا في افعال الجوارح فقط فان قال لم لا يجب تعدية القدرة ايضا ان تتعدى في التعلق
الى اللون ثم لا يجب تعديها الى غير ما حتى يقضي بوجوب تعلق القدرة بغير الجوهر واللون من الاجناس فهلا جاز مثله في القدرة ايضا ان تتعدى في التعلق
من جزء واحد الى ما زاد عليه ثم لا يلزم تعلقها بما لا نهاية له الجواب ان غير الجوهر واللون لا يصح تعلق الادراك به اصلا ونحن انما الزمناكم في الشيء
ان تتعدى في التعلق الى ما يصح تعلقه به فاذا صح كون ما زاد على الجزء الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد مقدورا وجب تعلق القدرة به لا محالة ثم
نعود وفرضا ذكرناه ان كون غير الجوهر واللون يصح تعلق الادراك به رؤية ثم تتعدى الرؤية في المتعلق غير الجوهر الى اللون ولا تتعلق بغيرهما
مما يصح ادراكه وقد علمنا فساد ذلك اذ لو صح في غير الجوهر واللون ان يكون مرئيا لتعلق الادراك به فان قيل ليست القدرة قد تتعدت في التعلق

من جنس

الى ما

الى ما زاد عليه من الاجناس ثم لا يجب فيها تعلقها بما لا نهاية من الاجناس فهلا جاز ان يعدى في التعلق الى ما زاد على الجزء الواحد مع الشروط التي ذكرتم
ولم يجب تعلقها بما لا نهاية له قيل له في الجواب على قرب مما ذكرناه في سؤال الادراك فان غير هذه الاجناس التي يدخل تحت مقدورنا غير مقدور بالقدرة
ويستحيل كونه مقدورا لنا وانما المختص بالقدرة عليها هو القديم تعالى ونحن انما الزمناهم ذكر ما يصح ان يكون مقدورا له فلا يصح ان يجعل هذا معارضا
لما ذكرناه فان قيل ليست الارادة قد تعدت في التعلق من الحدوث الى وجه الحدوث ولا يجب تعلقها بغير ذلك من الوجوه فهلا جاز مثله في القدرة
قيل له وجه الحدوث كالتابع للحدوث وما لا يصح انفصاله عنه فهو كطريقه في الحدوث فلا يلزم ما ذكروه على ما قدمناه **فصل**
ثم قال رحمه الله اعلم ان الذي نشذ عن هذه الجملة الى اخره ۞ قال البلخي رحمه الله قصد رحمه الله بهذا الفصل الكلام فيما شذ عن هذه الجملة التي ذكرناها من انها لو تعلقت
بازيد من واحد لوجب تعلقها بما لا نهاية هي وهي امور ثلثة قد تثبت فيها حوامر من ذلك التاليف ويورد ذلك على وجهين احدهما ان التاليف قد تعدى في وجوده
عن المحل الواحد الى ما زاد عليه ثم لا يجب تعديه الى ما لا نهاية له من المحال حتى يكون موجودا في محال لا نهاية لها والثاني ان الواحد منا اذا فعل كونا في الجوهر
لا في به ستة اجزاء من الجواهر فحصل هناك بسته اجزاء من التاليف فيتعدى التاليف الحاصل عن هذا الكون الى ما زاد على المحلين ولم يلزم تعديه
الى ما لا نهاية له حتى يوجد عند هذا الكون من التاليفات ما لا نهاية لها فهلا جاز في القدرة ان يكون مثله اما الجواب عن الاول فهو ان التاليف لم يتعد
في وجوده عن المحل الواحد الى ما زاد عليه وانما المحال له في حكم المحل الواحد للسواد لانه يوجد فيهما لا على حد التنصيف فلا يمكن ان يعارض بهذا ما ذكرناه
ويذكر في الجواب عن هذا انا قد قلنا في القدرة اذا تعدت في التعلق من جزء واحد الى ما زاد عليه ولا حاصر وجب تعلقها بما لا نهاية له وها هنا حاصر
ومانع وهو استحالة حلول التاليف في ازيد من المحلين على ما ذكرناه في كتاب التاليف ولكن لمعترض ان يقول مثله فنقول وكذلك فالقدرة متعلقة
بازيد من جزء واحد من جنس واحد في محل واحد ولا يلزم تعلقها بما لا نهاية من التاليفات فكذا يجب مثله لو تعدت القدرة في التعلق الى ازيد من جزء واحد والوقت
واحد والجنس واحد والمحل واحد ان يتعلق بما لا نهاية من التاليفات فكذا يجب مثله لو تعدت القدرة في التعلق الى ازيد من جزء واحد والوقت والجنس
والمحل واحد ان يجوز ان تتعلق بازيد من جزء واحد اذا كان المحل واحدا وهذا محال بعد فانما اعتبرنا في ان القدرة والوقت والجنس
ان تعترضه على ما قلناه ومن ذلك ان الواحد منا تقدر ان يفعل ما فيه من القدرة اعتمادا على المحل الحركة في الثاني وهو في الوقت الثاني قادر بتلك القدرة
على حركة مبتداة من جنس تلك الحركة فقد صارت القدرة والوقت والجنس والمحل واحد متعلقة بازيد من جزء واحد فهلا جاز مثله فيما قلناه والجواب ذكرنا
في الدلالة ما يدفع هذا المعترض لانا قلنا ولا حاصر وها هنا حاصر وهو استحالة ان يفعل القادر بقدرة الا على وجهي المباشرة والتوليد دون الاختراع فثبت وجه الحصر
في ذلك فاين هذا مما ذكرناه ولا حصر وليس بعض المقدورات بتعلق القدرة به اولى من البعض الاخر فكان يجب تعلقها بما لا نهاية له من المقدورات والوقت
والجنس والمحل واحد كما لا نحرم شرط من هذه الشروط لتعلقت بما لا نهاية له لانه كان يلزم تعلقها بما لا نهاية لما تعدت في التعلق ولا حاصر وفي ذلك
على مذهب الشيخ ابي هاشم حيث قال ان الاعتماد شارك المجاورة في توليد التاليف فاذا فعلنا اعتمادا هو في الوقت الثاني مولد فمتى فعلنا في الوقت
الثالث مجاورة ولدت تاليفا اخر فقد صارت القدرة متعدية في التعلق عن جزء واحد في وقت واحد في محل واحد وهو انه لا سبب لهذا التاليف الا غير
والحال ما ذكرتموه مما لا نهاية هي مما انكرتم ان يكون الحال في القدرة مثله والجواب عن ذلك لا بي هاشم ان ها هنا حاصرا وهو ان لا سبب لهذا التاليف الا غير
هذين السببين اذ لا يمكنه فعل التاليف مبتدا فلهذا لم يجب تعلقها بما لا نهاية هي بخلاف ما قلنا فانه لا حاصر يجب تعلقها بما لا نهاية هي على الوجه الذي ذكرناه
وقد يدل على مذهب الشيخ ابي علي حيث جعل المولد في الغير الحركة فاذا فعلنا اعتمادا او حركة نتولد عنهما حركتان من جنس واحد فقد تعدت القدرة
في التعلق من جنس الى ما زاد عليه على الشروط التي ذكرناها فهلا جاز مثله فما ذكرناه والجواب لا بي علي ان يقول ان الحركة مولده في الغير فبطل ما سألت عنه فهذه طريقة القول في
للحركة الا هذا السبيل هذا على مذهبه فاما على مذهبنا الصحيح فانه لا يلزم لانا لا نقول ان الحركة مولده في الغير فبطل ما سألت عنه فهذه طريقة القول في المباشر
فصل ثم قال رحمه الله ولا فصل في هذه القصبة التي ذكرناها الى اخره ۞ قال البلخي رحمه الله انما هو التنبيه على الوجه الذي ذهب اليه الكعبي رحمه الله فانه كان يذهب الى ان
والمتولد من ان القدرة لا يجوز تعلقها بازيد من جزء واحد على الشروط التي اعتبرناها والخلاف فيه مع الشيخ ابي القاسم الكعبي رحمه الله فانه كان يذهب الى جواز
تعلقها بازيد من جزء واحد في المتولدات ولنا طريقان في المسئلة احدهما ان نقول لو تعدت في التعلق من واحد الى ما زاد عليه ولا حاصر وجب تعلقها
بما لا نهاية له مبتدا كان او متولدا وهذا محال او نفرض الكلام في السبب فنبين انه على الشروط التي ذكرناها من كون الوقت والمحل والجنس واحدا لا يجوز
ان يولد الا من مسبب اذ لو جاز ان يتعدى في التولد عن مسبب واحد الى ما زاد عليه ولا حاصر لوجب تولده **شبهة** الشيخ ابي القاسم رحمه الله في ذكر ان الواحد منا
ما ادى اليه وجب ان يكون محالا الا انه قد يقع في المتولد من الشبهة ما لا يقع في القدرة من الاسباب لا تعادل ما في السارية او في الحايط من الثقل وما يقابله
قادر على رفع سارية عظيمة او تقويم حايط مايل بعتلة ونحوها ومعلوم ان ما يفعله من الاسباب لا تعادل ما في السارية او في الحايط من الثقل وما يقابله
فلا وجه لذلك الا ما اقوله من جواز ان يتعدى السبب في التوليد الى ازيد من مسبب واحد وربما قال انه يحدث عند لسع الزنبور والعقرب من الالم
ما هو اكثر قدرا من السبب المولد له ولا وجه لذلك الا ما قلته من جواز تعدي السبب في التوليد الى ازيد من واحد ۞ وربما صور الشبهة في زماننا الفرسطون
وما في الحمل من الثقل ويقول معلوم ان ما في الرمانة من الثقل لا تعادل ما في الحمل وليست العلة في ذلك الا ان اعتمادات الرمانة تعدى كل واحد منهما

في التوليد الى اكثر من مسبب واحد والوقت والمحل والحيز واحد دون ولنا في الجواب عن ذلك طريقان احدهما وهو ما ذكرناه دليل قاطع لا يدخله الاحتمال وهذا الذي ذكره يعرض الاحتمال فلا يجوز ان يعترض به على ما قلناه وهو غير محتمل فان عرفنا وجها صحيحا في علة ذلك فذاك والا فهو غير قادح في الدليل الذي لا يحتمل ثم نقول وهو الجواب الثاني ان ما اورده في عموم الحائط ورفع المساريه فالعلة في تمكنه من ذلك ان ما يحمل من الضغط الشديد بالقلة وغيرها يعين ما في المساريه والحائط من الثقل على التوليد في خلاف جهته فيصير معينا لما فعلناه من الاعتماد المحتمل في التوليد في جهته فكان هذا هو الوجه لا ما قاله بين صحة ما ذكرناه ان العلة في ذلك لو كانت ما قاله لوجب ان لا يفترق الحال بين الشاريه بعمود من حديد بزنة الشاريه او عدل مطروح على الارض ومعلوم انه لا يتمكن من رفع عمود الحديد وان كانت بزنة الشاريه والاشالة العدل المطروح على الارض وان كان دون الحائط في الثقل فوجب القضاء بان العلة في ذلك ما ذكرناه اذ لو كانت العلة ما ذكره لم يجز اختلاف الحال في ذلك واما ما قاله في تسبح الزنبور والعقرب فان الرابد على الاسباب التي هي الدفيقات قدرا انما هو من فعل الله تعالى نفعله مجرى العادة دون ان يقال ان جميع تلك الالام متولدة عن تلك الاسباب وهي دونها في القلة فيبطل ما قاله واما الحال في زمانه القيسطون فقد تقدم ذكرنا له في كتاب الاعتماد

مسئلة وهي ان الحجر المرمي من شاهق اشد وقعا على ما يلاقيه وتاثيره اعظم من تاثيره لو كان مرميا من مكان دونه وليس ذلك الا من حيث ان السبب في بعض الحالات يولد اكثر من مسبب واحد

الجواب يمكن ان يرجع بذلك الى وجه اخر غير ما ذكرته وهو كثرة الاسباب التي هي الاعتمادات فلتزايدها في كل حال الى ان بلغ السمت المحاذي له بتزايد الحركات وقوى التاثير والاصطكاك حتى يكون تاثيره اقوى والحال هذه من تاثيره وهو مرمي من مكان دونه ويجوز ذلك مثلا ان يكون في المرمحت مائة جزء من الاعتماد اللازم فاذا فعل فيه مائة جزء متولب يولد في الثاني مائتي جزء تولد فاذا التقت المائة الاولى تقى فيها مثلها جزء ثم كذلك واذا جاز ان يرجع بذلك الى ما ذكرناه فلا وجه لانكاب ما انكبه

مسئلة قال اذا كان في جزء من الثقل واحد بعد ما في جميع يداحدنا من القدر تعذر عليه حمل الثقيل وتحريكه لا لشيء سوى ان الاعتماد يولد في كل حال ازيد من جزء واحد والجواب ليست العلة في ذلك ما ذكرته وانما العلة فيه هي انه يحتاج في رفع الثقيل الى ان يفعل في كل جزء بعدد ما في جميعه وزيادة جزء منه فاذا لم يمكنه الزيادة على ما فعلناه لم يصح تحريكه فكان هذا هو الواجب في ذلك لا ما قاله

مسئلة قال قد بينا ان السهم اذا انفصل عن الوتر فانه في الثاني يكون اسرع نفوذا منه في الاول ولاجله لذلك الا انه يولد ما فعله من الاسباب في بعض الحالات أزيد مما تولده في البعض الاخر الجواب ان ذلك لو ثبت لكان الحال مشتبهة فيه ويجوز ان يكون العلة في ذلك مدافعة الهواء للسهم في حال انفصاله عن القوس واتر عاجه عن الوتر مقتضى يكون بعضه من حيث يضعف عن دفع جميعه وتسكين كله فيحصل في بعض السهم الحركة وفي بعضه السكون فيحصل هناك تجاذب فلاجل فيه من السرعة والحال هذه ما يجب منها فيه وقد زال عنه السكون وارتفع عنه التجاذب فيحصل في الاول من التجاذب ما لا يحصل في الثاني وفي الثاني ما لا يحصل في الثالث فيكون في الثاني اسرع نفوذا منه في الاول وفي الثالث اسرع نفوذا منه في الثاني هكذا

فصل ثم قال رحمه الله فاما كيفية تعلق القدرة بالمختلف من الافعال الى اخره قال ابو هاشم رحمه الله ولما بين رحمه الله ان القدرة في وقت واحد لا تعلق بازيد من مقدور واحد على الشروط التي اعتبرها واجرى الحال في السبب مجرى الحال في القدرة اورد هذا الفصل ليبين ان القدرة الواحدة والوقت واحد والمحل واحد تتعلق بالاتهاية له من الاجناس المختلفه

والذي يدل على صحة ذلك هو ان ما من شيء من الاشياء مما يصح حدوثه الا ويصح منه ان يفعله ارادة ولولا تعلق القدرة بجميع هذه الارادة والا لما صح ذلك فيجب اذا ان يقال بان القدرة تتعلق بما لا تناهي من المقدورات المختلفة وميتى امتنع منه ان يجمع بين هذه المقدورات المختلفة فانه لا يمتنع من تعلق القدرة بها لان المنع انما يرجع الى هذه المقدورات لا الى تعلق القدرة فهو كتعلق القدرة بالضدين فان امتناع وجود الضدين لا يرجع اليها لا لامتناع من تعلق القدرة بالضدين فهكذا الحال فيما قلناه

فصل ثم قال رحمه الله والقدرة عندنا متعلقة بالضدين الى اخره قال ابو هاشم رحمه الله ولما بين ان القدرة تتعلق بما لا تناهي من المقدورات المختلفة في وقت واحد اراد ان يبين انها متعلقة بالضدين وان البدل في الضدين من المقدورين انما يدخل من حيث الوقوع لا من حيث تعلق القدرة بهما وجملة الامر في ذلك انا اذا قلنا ان القدرة متعلقة بالضدين فانا لا نعني به انها متعلقة بحيث ضده على كل حال فان ضد ذلك المقدور قد يكون من فعل قادر اخر لا يوصف بالقدرة عليه وانما نعني بذلك انها يحب ان يكون متعلقة بالشيء وبجنس ضده مما يكون ضدا له من مقدور غيره وان لم تتعلق به قدرته فانها متعلقة بجنس ذلك الضد وهذا انما يكون كذلك ما دام المقدور ضدا فاما اذا لم يكن للمقدور ضد فان هذا الذي ذكرناه غير واجب فان القادر على الاعتماد والتاليف والالم الى ما اشبه ذلك لا يجب ان يكون قادرا على ضدها ولا على جنس ضدها اذ لا ضد لهذه الاجناس وليس يشذ عن هذه الجملة شيء الا ما قاله الشيوخ رحمهم الله كابي علي وابي هاشم وابي عبد الله البصري في العلم والبيتوه فان الواحد منا قادر على العلم وهو غير موصوف بالقدرة على البيتوه فقد قدر على الشيء ولم يقدر على ما هو ضده ولكن هذا مما فيه نظر وتفصيل الكلام فيه يعود من بعد ان شاء الله واصل الخلاف في هذه المسئلة مع الجبرية فان عندهم ان القدرة لا تعلق بالضدين اصلا والذي يدل على بطلان ما ذهبوا اليه ما دللنا على ان الواحد منا محدث لتصرفه فان الذي دل على ان الواحد منا محدث لتصرفه وقوع تصرفه بحسب دواعيه وهذا بعينه دلالة على تعلق القدرة بالضدين لان وقوعه بحسب قصده لا شك الا ويصح منه ان يتحرك منه وبيسرة وفي سائر الجهات حتى لو كان الواقع منه فعلا واحدا لم يدل على انه محدث لذلك ولا انه قادر عليه

وبعد فلو تعلقت القدرة باحد الضدين دون الاخر لوجب في الواحد منا ان يكون قادرا على التحريك يسرة لا يمنة ولا يمكنه قادرا على التحريك يمنة لا يسرة لان هاتين الحركتين متضادتان فكان يلزم ان يكون قادرا على احدهما دون الاخرى وهو معلوم خلافه وكان يلزم ايضا ان يقدر على حمل جبل ولا يقدر على حمل ريشه او حمل ذرة فان ما يفعله في حمل احدهما ضد لما يفعله في حمل الاخر وقد علمنا خلافه ضرورة فوجب القضاء بتعلقها بالضدين وانما كان يلزم هذا الذي ذكرناه لان هاتين القدرتين اذا كانا لا تتضادان ولم يكن بينهما تعلق من وجه معقول صح انفصال احدهما عن الاخرى فكان يوجد فيه القدرة على الحركة عنه دون الحركة يسرة والقدرة على حمل جبل دون حمل ذرة لذلك كما في العلمين اذا لم يكن بينهما علقة بطريقة الاصل والفرع صح انفصال احدهما عن الاخر لذلك كان يجب في القدرة مثله ولو كان كذلك لزم ما قلناه فان قال اما انكر ان احدى القدرتين لا تنفصل عن الاخرى لعلقة بينهما ولكن لان الله تعالى اجرى العادة بان لا يوجد احدهما دون الاخرى والجواب عن ذلك ان ما كان طريقه العادة يجوز خلاف الحال فيه فكان يجب ان يصح في بعض البلاد ان يكون هناك من الناس من يقدر على الحركة عنه ولا يقدر على الحركة يسرة او يقدر على حمل جبل ولا يقدر على حمل خردلة وكان يصح ذلك في الاوقات التي يجوز اسقاط العادة فيها ومعلوم انه لا يجوز في الزمان الذي يجوز انتقاض العادة فيه ان يكون من الناس من يقدر على الحركة يسرة ولا يقدر على الحركة عنه

او يقدر

أو يقدر على حمل جبل ولا يقدر على حمل خردلة أو ريشه فبطل ما قاله وصح ما الزمناهم **وبعد** فلو تعلقت القدرة باحد الضدين دون الاخر لزم مساواة
حال القادر المخلى لحال المضطر الممنوع من حيث لا يقدر الا على شئ واحد على ما تعلمه من حال المحبوس في ثوب من حديد فانه لا يقدر الا على تسكين نفسه دون الحركة
في غير مكانه فكان يجب مثله في القادر المطلق اذا لم يقدر الا على احد الضدين واذ قد عرفنا الفرق بينهما دل ذلك على تعلق القدرة بالضدين جميعا **وقد اعترض**
هذا الوجه بان قيل ان الفرق بين المطلق والمضطر يقع بوجه اخر وهو ان القادر المخلى يصح منه ان يفعل الشئ وان لا يفعله والمضطر لا يتاتى منه الانفكاك عما كان
مضطرا اليه فيقوى فان هذه الحكاية وان لم تقدر على الضدين كما ذهبتم اليه ه وله ان يقول ايضا يلزمكم على هذا ان تثبتوا الكل مقدورا ضرورة ليثبت هذا الفرق
الذي ذكرناه فاذا جاز ان يكون ها هنا من المقدورات ما لا ضد له وبنيت الفرق بينهما من الوجه الذي ذكرناه من صحة ان يفعل وان لا يفعل جاز مثله فيما له ضد قال
وممكن ايراد هذه الدلالة على وجه يستقيم ولا يتوجه عليه الالزام اذا استدل بها على وجوب تقدم الاستطاعة على الفعل فيقال لو كان الاستطاعة مع الفعل
لكان القادر بها في انه يجب ان يفعل ما يقدر عليه دون غيره كالمضطر الذي لا يمكنه الانفكاك عما اضطر اليه **وبعد** فلو تعلقت القدرة باحد الضدين دون الاخر
لعاد ذلك الى القول بتكليف ما لا يطاق اما فعلا واما تركا لان الكافر مامور بالايمان وهو غير قادر عليه ومنهي عن الكفر اذا كان هو منا وهو غير قادر عليه
وقد ثبت صحة تكليف ما لا يطاق وانه تعالى لا يجوز ان يفعل القبيح فما ادى اليه وجب ان يكون باطلا وهو ان القدرة انما تصلح لاحد الضدين دون الاخر ولا يمكن ان يقال
ان القدرة انما تحتاج اليه حال الفعل لا قبله فلا يكون اذا لم توجد من قبل تكليفا لما لا يطاق وانما يكون تكليفا لما لا يطاق لو لم تثبت في حاله الحاجة الى القدرة وهو حاله الفعل
فاذا وجدت القدرة في هذه الحاله لم يلزم تكليف ما لا يطاق وذلك **لانه** اذا علم من حال الكافر انه لا يومن ابدا فلا وقت يوجد فيه القدرة مع اجتماع ارتفاع التكليف به
وبعد فيلزم على هذه المقاله ان يقال لو قدر ابليس على الخير لفعله ولكان افضل من الملائكه ولو قدرت الملائكة والانبيا عليهم السلم على الشر والكفر لكانوا
اسوا حالا من ابليس وفي هذا ذم الصالحين والمومنين ومدح الفاعنه والابالسة والكافرين لا نمدح في الثاني هو ان نقول فيه ان فلانا لا تقدر على الخير والاحسان
ولو قدر عليه لبلغ فيه الغاية والمدى والنهاية وذم من يقول فيه ان فلانا لا تقدر على الظلم ولو قدر عليه لفعله ولكان ظالم التاسي وقد اقتضى هذا هيهم
هذه الطريقة من المدح في الابالسة الكفرة والذم في الانبا البررة ولا شبهة في فساده توجب فما دوى الى ان يكون فاسدا وهو القول بان القدرة لا تصلح الضدين
وانما تصلح لضد واحد **طريقة اخرى** قد استدل بها الشيخ ابو هاشم رحمه الله في ابعاد ذات وتحريرها ان نقول قد ثبت ان القدرة التي توجد في الواحد منا
وهو بغداذ يصح وجودها فيه وهو بالبصرة فاذا وجدت لم تخل حالها من امرين اما ان تكون متعلقة او لا تكون متعلقة لا يجوز ان لا تكون متعلقة فلا بد من ان تكون
متعلقة ومتى كانت متعلقة لم تخل حالها من احدى حالات ثلثة اما ان يقال انها متعلقة بالكون بالبصرة فقط او بكون متعلقة بالكون بغداذ فقط او بكون متعلقة
بالكون بالبصرة وبغداذ جميعا وباطل ان يقال لنا القول بتعلق القدرة بالضدين وهذه الدلالة حررها الشيخ ابو هاشم وصورها في القدرة على الكون
بغداذ انها يصح وجودها فيه وهو بالبصرة ولو صورت في زوايا البيت فقيل ان الواحد منا اذا كان في زاوية من زوايا البيت فانه يصح فيه ان يوجد فيه القدرة
التي كانت توجد وهو في غيرها من الزوايا لكان الكلام اقرب ماخذا واسهل متناولا فبنا الان ان نبين الكلام في ان القدرة على الكون بغداذ يصح وجودها فيه
وهو بالبصرة ونبين الكلام في انها لا بد من ان تكون متعلقة واذا تعلقت فلا بد من ان تتعلق بالكون بالبصرة وبالكون بغداذ جميعا لا ان تتعلق بالكون في احد
المكانين دون الاخر **فالذي يدل** على صحة وجود هذه القدرة فيه وهو بالبصرة هو ان الذي يحتاج القدرة في الوجود اليه انما هو كونه حيا فاذا كان كون الواحد
حيا في المكانين على سواء ولا مانع يحيل وجود القدرة لا مر يرجع اليها وجب صحة وجودها فيه وهو بالبصرة كما صح وجودها فيه وهو بغداذ بين ما ذكرناه وتوضحه
ان القدرة مما يحصر القديم تعالى بالقدرة عليها والعدم تعالى لا بد عليه التغيير في كونه قادرا بحسب كونه في الاماكن ولا يحتاج هي في الوجود الا الى كونه حيا وذلك
حاصل في المكانين على سواء وليس للقدرة ضد فيقال يمنع بوجوده من وجود القدرة واذا كان لها ضد لم يجب استحاله خلو الحي منه لان من اصلنا ان المحل يجوز خلوه
من كل ما يحتمله وكذلك الحي فكان يجب ان يجوز خلوه من ذلك الضد فيصح وجود هذه القدرة فيه وهو بالبصرة وكذلك الكلام فيما يجري مجرى الضد لها لانه ليس بضد له
استحاله خلوه منه بل كان يجوز ان لا يحصل فيه ما يجري مجرى الضد لها فوجود القدرة فيه وهو بالبصرة فان **قيل** ما انكرتم ان المانع من صحة وجود هذه
القدرة في الواحد منا وهو بالبصرة انما هو استحاله الصفه الصادرة عنها وهو بالبصرة فلا يستحاله موجبها ما يمتنع وجود هذه القدرة لاجل ذلك **الجواب** عن ذلك
ان هذه الصفه انما تصح على الواحد منا لكونه حيا وكونه حيا في المكانين على سواء فلا وجه للمنع من صحة هذه الصفه الموجبة عنها وهو بالبصرة كما لا وجه للمنع من كونه
عالما في بعض الامكنه دون بعض لما كان صحة حصوله للواحد منا انما هو لكونه حيا فكذلك الحال في كونه قادرا يجب ان يكون مثله **جواب** اخر وهو ان الصفه
تابعة للعلة وليست العلة تابعة للصفه فكيف يجوز ان يقال ان استحاله وجود القدرة لاستحاله الصفه الصادره عنها فصار ما قاله عكس الواجب
وان يقال ان استحاله الصفه لاستحاله العلة اولى من ان يقال ان استحاله العلة لاستحاله الصفه فان **قيل** ما انكرتم ان هذه القدرة لم يصح وجودها فيه
وهو بالبصرة لانها تفتقر في وجودها الى بنيه زايدة **الجواب** هذه البنيه صحة حصولها فيه وهو بالبصرة كصحة حصولها له وهو بغداذ فكان يجب ان يصح
وجود هذه البنية له وهو بالبصرة فتوجد فيه هذه القدرة وهو بالبصرة فان **قيل** ما انكرتم ان هذه القدرة انما لم يصح وجودها فيه وهو بالبصرة لانها
في الوجود تحتاج الى الكون بغداذ وهو غير حاصل هناك وهو بالبصرة ففقد ما تحتاج هذه القدرة في الوجود تحل بصحة وجودها **فالجواب** عن ذلك
هذا الذي ذكرته قلب الواجب وان يقال ان الكون يحتاج في وجوده الى القدرة اولى من ان يقال ان القدرة تحتاج في وجودها الى الكون فبطل ما قلته
ثم ان من حق المحتاج اليه ان يصح وجوده مع عدم المحتاج فكان يجب صحة وجود الكون ولا هذه القدرة لان هذا هو الواجب في المحتاج والمحتاج اليه على ما علمه
في حاجة العلم والحيوة والعرض والمحل فان قال **ما انكرتم** انه انما لم يصح وجود هذه القدرة فيه وهو بالبصرة لانها موجبة الكون بغداذ وذلك يستحيل
فيها اذا وجدت فيه وهو بالبصرة فلهذا استحال وجود هذه القدرة فيه **لاجل** ذلك **فالجواب** ان هذا اعتراض على دليل ينفي المذهب الذي يتصب
ذلك الدليل لابطاله وهذا لا يصح اذ لا يعجز عن هذا كل مبطل فاذا كانت هذه الدلالة مقتضية للمنع من كون القدرة موجبة فكيف يجوز الاعتراض بذلك عليها
فان قال **فابدل** الدليل الذي يوجب الكون في المكان الاول لا يجوز ان يوجد في الجسم وهو في المكان العاشر فهلا جاز مثله في القدرة على الكون بغداذ اذا لا توجد فيه وهو بالبصرة

واحد

الجواب عن ذلك ان من شان الكون في الاول اذا وجد فيه وهو في الثاني ان يوجد انتقاله في الوقت وبهذا يتميز الكون عما عداه من الاعراض ويتحصل حصول الجوهر في مكانين وليس كذلك في مسئلتنا لان القدرة لا تقتضي انتقال محلها الى مكان اخر فيجب اذا ان يصح وجود هذه القدرة فيه وهو البصرة **ونعلم** ان الكونين يحسن ضدان فلا يجوز ان يوجدا فيه وهو في جهة واحدة لانه يقتضي اجتماع الضدين وهذا محال **وليس** كذلك القدرة فانها لا تضاد ولا هي محتاجة الى ما يضاد فيصح وجودها فيه وهو البصرة فهذه جملة الكلام في صحة وجود القدرة على الكون ببغداذ في الواحد منا وهو البصرة **واما** الذي على انها متعلقة اذا وجدت فيه فهو ان يتعلقها لما هو عليه في ذاتها على ما مضى فوجب ان تكون متعلقة لا محالة حيث ما وجدت واذا كانت متعلقة لم يجز ان يقال انها تعلق بالكون بالبصرة فقط او تعلق بالكون ببغداذ فقط فوجب ان يقال تتعلقها بالكون بالبصرة وبالكون ببغداذ جميعا **بيان** صحة ما ذكرناه انها لو تعلقت بالكون في المكان الذي وجد القادر بها فيه وانحصرت في التعلق به دون غيره من الامكنة لوجب في ذلك ان يختلف حالها في تعلقها بما تعلق به باختلاف كون الواحد منا في الامكنة وهذا محال لانه يقتضي ان الكون تعلقها متعلقها لما هي عليه في ذاتها **وتوضيح** ذلك ان الكون ببغداذ لم يحصل فيه ما خرجه عن كونه مقدورا من وجوده ووجود بسببه وحضور وقته وحضور وقت بسببه الى غير ذلك فوجب ان يكون قدره عليه كما انها قدرة على الكون بالبصرة **واجرى** ما ذكرناه على وجوب تعلق القدرة بالضدين ما قدمنا ان الواحد منا قادر على الضدين اذا لو امتنع اجراء هذا الوصف عليه لم يكن الا لتضاد القدرتين اللتين نوجبان كونه قادرا عليهما بدلالة انهما لو كانتا مما يتعلقان لصح اجتماعهما في الوجود وقد بينا فيما مضى من بعد ان القدرتين لا تتضادان فيجب اذا ان يكون الواحد منا قادرا على الضدين والكون قادرا على الضدين الا والقدرة متعلقة بهما فهذه طريقة القول في هذا الفصل

فصل ثم قال رحمه الله فان قال لو تعلقت بالضدين الى اخر الفصل **قال** ابو علي رحمه الله ان ما بين رحمه الله ان القدرة قدرة على الضدين اورد هذا الفصل والغرض به ابطال ما ورد من الشبه في ذلك **شبهة** قالوا لو كانت القدرة قدرة على الضدين لم يكن احدهما بالوجود اولى من الاخر الا لامر من الامور على ما نقوله في اثبات الاكوان فما الوا ولا يمكنكم ان تقولوا ان ذلك الامر انما هو الداعي لصحة حصول احد الضدين من دون الاخر ولا هذا الداعي على ما نعلمه من حال النائم والساهي فاذا لم يكن هاهنا ما يقتضي تخصص احد الضدين بالوجود دون صاحبه فيجب ان يقال انها تقتضي وجود الضدين في حاله واحد او اذا استحال ذلك ان يقال انها تعلق باحد الضدين دون الاخر فاما ان يقال انها تعلق بالضدين ثم يوجد احدهما من دون الاخر ولا مزية فهذا لا وجه له **الجواب** ان نفصل الكلام في هذا ما قد اوردناه في باب الاكوان واز هذه الطريقة التي اوردها انما يراعي فيما يكون بأثره على طريق الوجوب فلا وجه لاعادته والذي يخص هاهنا هو ان يقول ان هذا باطل بكون العدم تعالى قادرا فانه تعلق بالضدين ومتى حصل احدهما دون الاخر لم يكن ان يحتاج في حصوله الى امر زائد على كونه قادرا يوجبه فهلا جاز مثله في كوننا قادرا او في القدرة المتعلقة بالضدين او في حصول احد الضدين دون الاخر فان قيل لم نثبت في القدم تعالى اذا فعل احد الضدين دون الاخر امرا موجبا وهو كونه مريدا لاحدهما دون الاخر فالجواب كونه مريدا كانت ثابتة فما لم يزل فهلا اوجبت وجود هذا الضد فما لم يزل وهذا يعود الى القول بقدم العالم وهذا محال فبطل ما يؤدي اليه وهو القول بان احد الضدين الموثر في حصوله دون الاخر انما هو كونه تعالى مريدا **وتعلم** فان طرق الاستدلال لا يعلق شاهدا وغائبا فان كان الموثر في وجود الفعل الشاهد امرا من الامور موجبا وجب مثله في الغائب **وجملة** سهم سهم لم اجرى وجرها وهو انه اذا كانت هذه المعاني المتعلقة باغيارها على اخلافها واخلاف انواعها كالعلم والارادة والشهوة وغيرها شيء منها لا يجوز ان يتعلق بالشيء وضده وانما تتعلق بشيء واحد فهلا جاز مثله في القدرة حتى يقال انها لا تتعلق الا بضد واحد **واجاب** عن ذلك ان قياس بعض الذوات على البعض فيما ثبت او ما من الاحكام لا يجوز بل يجب فيما ثبت للذات من الحكم ان يختص دلالة حتى ان ما ادل عليه دلالة من الحكم لا يجوز ان يثبت اصلا فبطل ما ذكره **ثم** ان ما قاله باطل بالعجز وذلك لانه من المتعلقات باغيارها عندهم ومع ذلك فانه متعلق بالشيء وضده واذا جاز ذلك في العجز جاز مثله في القدرة **وبطل** على الكلام ما تثبتوه لله تعالى من القدرة فانها متعلقة بالضدين والاضداد مع انها من المتعلقات بالاغيار **وسهم سهم لم** وهي ان العون على الشيء اذا لم يكن عونا على الشيء وضده فهلا ذي القدرة لا يجوز ان يكون قدرة على الشيء وضده لان العون هي القدرة والجواب عن ذلك ليس الامر على ما قدرته من ان العون انما هي القدرة فقط لو لا هذا والا لكان يلزم ان يكون الله تعالى قد اعان الكافر على كفره وهذا محال وانما العون هو ان يقترن بالقدرة الارادة او ما يجري مجراها من الداعي ونحوها لما القدرة وحدها عليه فلهذا كان العون مخصوصا بالشيء دون ما ضاده فهذه جملة الكلام فهذه الشبهة **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم انه اذا صح لنا وجوب تعلق القدرة بالضدين الى اخره **قال** ابو علي رحمه الله ان ما بين رحمه الله ان القدرة متعلقة بالضدين اذا دان بين ان الاستطاعة لا يجوز ان يكون مقارنة للفعل على ما ذهب اليه المجبرة وانها يكون موجبة له لان معنى قولهم انها مع الفعل يرجع عند التحقيق الى انها موجبة له **والاصل** في ذلك انه اذا ثبت ان القدرة متعلقة بالضدين وجب ان لا يجوز اقترانها بالفعل والا فلو كانت مقارنة له اوموجبة وهي قدرة على الضدين لوجب بوجودها وجود الضدين فاز وجد احدهما دون الاخر فقد تقدمت احدى مقدوريها **وتعلم** فاذا ثبت مما مضى ان القدرة متعلقة بما لا نهاية له من اجناس المقدورات فلو كانت للمقدور اوموجبة للفعل لزم وجود ما لا نهاية له من المقدورات وهذا محال مما ادى اليه كان محالا وهو القول بمقارنة القدرة للفعل **وتعلم** فقد ثبت ان القدرة متعلقة بالحدوث وان ما يدعونه من الكسب غير معقول فاذا صح تعلق القدرة بالحدوث مما قدمناه والقوم يعترفون بان القدرة لو كانت متعلقة بالحدوث لكانت متقدمة فاذا ثبت مما قدمناه من الدلالة انها متعلقة بالحدوث وجب القضاء بكونها منقدمة على الفعل **دلالة** اخرى وتحريرها وهو انه لا بد من ان يثبت للفعل حال حاجة الى القدرة وحال غنى عنها وقد بطل ان يكون حال الحاجة انما هو حاله الوجود لانه اذا بقي او قدر بقاؤه لا يحتاج الى القدرة ولا تتعلق بما بقي اذ لو بقي استحال تعلق القدرة بها ولم يكن العلة في استحالة تعلق القدرة به وهو بقاء الا وجوده اذ لا صفة للباقي بكونه باقيا از مدم وجوده واذا كان كذلك وجب الغنى ان يستغنا الفعل عن القدرة في اول حال وجوده وفي سائر الحالات ما بليها واذا بطل ان يكون حال الوجود حال الحاجة فيجب ان يقال ان حال الحاجة انما هو حال العدم فيخرج القادر بقدرة الفعل من العدم الى الوجود ولا يكون كذلك وهي متقدمه على الفعل لاستحاله مقارنتها للفعل فصارت القدرة لما كان بايسرها في الاحداث مفارقة للارادة والعلم وغيرهما لان تاثير العلم انما هو في ايقاع الفعل على جهة الاحكام دون الحدوث وتاثير الارادة انما هو في ايقاع الفعل على وجه دون وجه فلم يجب مقارنتها للفعل كخلاف القدرة **فان قال** اليس السبب يوثر في خروج الفعل من العدم الى الوجود ومع هذا فان فيها ما يقترن بالمسبب كالمجاورة في التالف والوهي في توليد الالم فهلا جاز في القدرة مثله حتى يوثر في اخراج الفعل من العدم الى الوجود ومع ذلك فلا يجب تقدمها والجواب ان السبب متى حقق الكلام فيه ولا تاثير له في اخراج الفعل من العدم الى الوجود وانما التاثير في ذلك للقدرة والسبب كالالة هي ذلك المسبب لا جرم تقدمت القدرة عليه ولم يجز اقترانها به **فان قال** الم تعلموا بين الحادث والباقي في كثير من المواضع من انه اذا جاز تعلق القدرة بالفعل في اول حال الوجود كان يتعلقها به في حال البقا لا يصح لانه اذا جاز لكم ان تفصلوا بين الحادث والباقي في كثير من المواضع

جاز

الحدوث

جاز لنا مثله حتى نقول بانها اذا تعلقت به في حال حدوثها واول وجودها لم تجز تعلقها فيما بعد وبينوا ذلك بالمنع وقالوا اذا كان المنع انما تبع حال
دون حالة البقا وكذلك وجه الحسن والقبح اذا كان يتبع حال الحدوث دون حال البقا وكذلك الاعتماد اذا كان في بقايه يحتاج الى ما لا يحتاج اليه في حال الحدوث
دون حال البقا فلا حاجة مثله في القدرة ان يكون متعلقه بالفعل في حال الحدوث دون حال البقا وكذلك الفعل يحتاج الى الفاعل في حال الحدوث دون حال البقا
والجواب عن ذلك انه لا يستحيل المنع في حال البقا دون حال الحدوث لان الحكم يحدث في هذه الصفة مرة بالبقا ومرة بالحدوث وانما ذلك لان المنع لا بد من تعلقه
بالقادر ومتى بقي فقد خرج من تعلقه بالقادر فلهذا استحال المنع في حال البقا دون حال الحدوث وكذلك فلم يمتنع ان يصير الشيء حسنا او قبيحا في حال البقا
لشيء يرجع الى البقا وانما ذلك لان وجوه الافعال تتبع الحدوث واما ما قاله في الاعتماد فعندنا ان ما حكاه عنا غير صحيح بل الاعتماد مرجقه ان لا يبقى
لكن الرطوبة تمنع من عدمه في بعض الحالات فلسنا نقول بانه خلاف الحكم بين الحدوث والبقا والذي قاله في الشيب انه انما حدث في حال الحدوث دون حال البقا
فانه ليس كذلك بل هو حدث في حالتي الحدوث والبقا على ما نعلمه من حال الشعر واما اللون فقد مضى خلاف قوم شيوخنا فيه واما الفعل فعندنا انه
لا يتعلق بالفاعل في حال الحدوث ولعلهم بنوا ذلك على طريقتهم بل الفعل انما يتعلق بالفاعل في الحالة التي هو فيها مقدورا له وهي حالة العدم فبطلت هذه الجملة
وصحة الدلالة على الحد الذي نسقناها وبمثل كان هذا الذي ذكرناه من امتناع مقارنة الفعل للمقدور هو ما من حكم القدرة لم يلزم في العدم تعالى ان يوصف
بالقدرة على مقدوره الموجود لانه قادر لذاته فيكون قادرا على مقدوره المعدوم بان يخرجه من العدم الى الوجود وعلى مقدوره الموجود ان يعدمه فيوجده
بطريق الاعادة فان قال فكيف تسوون بين الحادث والباقي في الحكم الذي ذكرتموه وقد علمنا ان الباقي قد استمر به الوجود دون ما لم يسبق واجاب عن ذلك
ان هذا الاستمرار لا تاثير له لان كل ما حال غيره او اقتضاه او صحح الفعل كان التجدد فيه كالدوام الا ترى ان كونه عالما لما حال كونه جاهلا فلا فرق بين
الاستمرار والتجدد وكونه متحيزا لما حال حصول الجوهر في جهتين كان التجدد فيه والدوام ممتنزلة وكونه حيا لما اقتضى كونه مدركا لم يفترق الحال في ذلك بين
الاستمرار والتجدد وكونه قادرا لما صح الفعل لم يفترق الحال في ذلك بين المتجدد والمستمر فهكذا لا يجوز ان يفترق الحال في الحكم الذي ذكرناه بين الاستمرار
والتجدد فان قيل هذا ابطل باراده الحادث والباقي فان الباقي لا يصح ان يراد دون الحادث فقد فارق حال الحدوث حاله البقا في ذلك الجواب
اسحاله ارادة الباقي ليس لاجل استمرار الوجود به حتى تعترض به على ما قلناه بل العلة في ذلك ان كون الواحد منا مريدا للشيء يقف على اعتقاده لصحة حدوث ذلك
الشيء بدليل انه لو لم نعتقد في الحادث صحة حدوثه كان لا يصح ان يريده ولو انه اعتقد في الباقي صحة حدوثه لصح منه ارادته فدل على ان صحة اراده الواحد منا
للشيء يقف على كونه معتقدا لصحة حدوث الشيء فاذا اعتقد فيما استمر به الوجود انه لا يصح حدوثه استحال منه ارادته لا لان الارادة في تعلقها تفترق الحال
بين الحدوث والاستمرار **دلالة اخرى** وهي ان القول بوجوب مقارنة القدرة للفعل يعود على اصل اثباتها بالنقض والابطال وعبر جابر ان يقال
حكم من الاحكام لذات من الذوات يعود القول به على اصل اثباتها بالنقض وبيان هذه الجملة ان الطريق الى اثبات القدرة انما هو كونه قادرا لانه عالم
بعرف كونه قادرا لا بحكمه معرفة ثبوت القدرة والطريق الى معرفة كون الواحد منا قادرا انما هو وقوع نصف فانه بحسب قصده ودواعيه لانه عالم
بعرف كونه محدثا للتصرف لا بعرف كونه قادرا ولا بعرف كونه محدثا للصرف الا بوجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه فاذا كان كذلك ثبت ان الطريق الى كونه
قادرا وقوع تصرفاته بحسب دواعيه ومقاصده فمعلوم انه لو وجب وجود الفعل متى وجدت القدرة لبطل اعتبار الدواعي والقصود ولم يكن
لها تاثير اصلا وفي بطلان اعتبار هذه الطريقة ما نعود به الى الجهل بمعرفة كونه قادرا ويدل علينا الطريق الى معرفة هذه الصفة ومتى انسد علينا نعود
على ابنائها بالنقض فوجب القضاء بتعددها على الفعل سوال على الدلالة التي قبل هذه الدلالة نسيبتها هناك فاثبتها هاهنا وهو قولهم ما انكرتم
ان يكون الحال في القدرة وحاجة الفعل اليها كالحال في الحركة واحتياج كونه متحركا اليها او كحاجة العرض الى محله واذا كان كذلك وجب فيها ان تقارن الفعل
كما في الامور التي ذكرناها الجواب ليس الامر كذلك لان حاجة المتحرك الى الحركة انما هو حاجة الشيء الى غيره في الحصول فانما تستمر هذه الصفة اعني
صفة المتحركية ما استمرت العلة التي هي الحركة فلهذا وجب اقترانها بكونه متحركا لا محالة وكذلك حاجة العرض الى المحل انما هو حاجة الشيء الى غيره في الوجود
فانما يستمر الوجود بالمحتاج ما دام الوجود بالمحتاج اليه فلم يكن بد من اقتران المحتاج اليه بالمحتاج حتى يوجد المحتاج وليس كذلك حاجة الفعل الى القدرة
فان حاجته اليها انما هو ليوجدها فاذا وجد فقد استغنى عنها فافترقا يلحق هذا باحد الدلالة التي بعدت **دلالة اخرى** وتحريرها وهو انه
لو وجبت مقارنة القدرة للفعل في الشاهد لوجب مثله في الغائب حتى كان يجب في قدرة الله تعالى ان يكون مثله لان ما رجع الى القدرة من احكامها وحقايقها
لا يجوز ان يختلف الحال في ذلك بشاهد وغائب بمبين ذلك ان مخالفة هذه القدرة لقدرة القديم تعالى ليست بالكثير من مخالفة بعضها لبعض فاذا كانت
هذه القدرة مع اختلافها مشتركة في اقتضائها بعقد وراتها فكذلك يجب مثله في قدرة القديم تعالى وهذا يودي الى احد امرين فاسدين بنيت فاد كلاهما
منهما بدليل قاطع اما ان يقال يقدم العالم اذا قيل بانه تعالى قادر بقدرة قديمة او يلزم ان يقال ان القديم تعالى قادر بقدرة محدثة اذا قيل بحدوث
العالم فاذا ادى القول بوجوب مقارنة الفعل لمقدورها الى هذين الامرين الفاسدين وجب ان يكون باطلا لان المودي الى الباطل باطل مثله هذه الدلالة
تحريرها على هذا الوجه انما هو مع الاشعرية والكلابية فاما مع النجارية اذا لم يقولوا بكون القديم تعالى قادرا بقدرة لا قديمة ولا محدثة بل قالوا انه تعالى
قادر لذاته فتحريرها على غير هذا الوجه وهو ان يقال لو وجب في القدرة المقارنة بالمقدور لوجب في كون الواحد منا قادرا مقارنته للفعل وتعلقها
بالموجود كتعلق القدرة لان الصفة في تعلقها بما تتعلق به تترتب على تعلق المعنى الذي اوجبها كما نعلم في سايرالصفات من كونه مريدا وعالما وغيرها
ولوجب في كون الواحد منا قادرا ان يكون مقارنا للفعل وتعلق بالموجود لوجب مثله في كونه تعالى قادرا وان يستحق هذه الصفة لنفسه دوننا
لان الصفة في كيفية تعلقها بما تتعلق به لا تختلف باختلاف الوجه الذي يستحقت وان وقعت التفرقة من غير هذه الجهة اذا كانت الصفة مستحقة في موضع
للنفس لان كونه تعالى قادرا يتعلق بالاعيان الكثيرة والاجناس الكثيرة دون كون الواحد منا قادرا الا انهما يفترقان في كيفية التعلق الا ترى ان كون العالم
عالما لما تعلق بالشيء على ما هو به لم يفترق الحال بين ان يكون مستحقا للنفس او لمعنى ولما كان تاثير هذه الصفة ايضا في وقوع الفعل على جهة الاحكام

لم يفتر في الحال من كونه مستحقا للنفي أو لمكان معنى فاذا كان كذلك وجب مثله في كون القادر منا قادرا او كون العلم تعالى قادرا ان لا يفتر فاني كيفيه التعلق
حتى اذا تعلق كون الواحد منا قادرا بالموجود وجب مثله في كونه تعالى قادرا ثم يلزم على هذا امران ثبت فساد كل واحد منهما بدليل احدهما قدم العالم اذا كان القدم تعالى
قادرا لنفسه وكانت الصفه ثابته له فعالم نزل والثاني ان يكون العدم تعالى قادرا بقدره محدثه اذا كان العالم محدثا وقد ثبت فساد كلي الامرين فاذا الذي وجب
ان يكون باطلا وهو القول بوجوب مقارنه القدرة للفعل وتعلقه بالموجود ∴ وتصحة هذه الجمله يلزمهم ان يكون العدم تعالى قادرا على جهة الكسب كما قدر عليها
الواحد منا لو كان معقولا ∴ فان قالوا انكم ان حال الواحد منا تخالف حال العدم تعالى في الوجه الذي تقدر عليه كما ان حالنا تخالف حاله في الوجه الذي يقدر عليه فيقال له
هذا الذي ذكرته لا يصح لان القادرين منا متغايرو مقدوراتهم والقضية التي ذكرناها لا يحلف فيهم على كل مذهب **واجب** جوابك على اصل المسئلة هو انه قد ثبت
في كونه تعالى قادرا انه يجب تقدمه على وجود مقدوراته من الاجسام وغيرها ووجوب تقدمها انما هو لامر يرجع اليها فصح مثله في كون الواحد منا قادرا ايضا حتى يجب
تقدمه على مقدوره لا محاله لانا ما ثبت للصفه لامر يرجع اليها لم يجز اخلاء الحال فيه من الشاهد والغائب اعتبارا لذلك بما ثبت للصفات من الاحكام لامر يرجع
اليها فصح من هذا ان كون القدم تعالى قادرا اذا وجب تقدمه على مقدوره وجب في كون الواحد منا قادرا مثله ولا تتم ذلك الا بعد قدم القدرة الموجبه لهذه الصفه هم
قال الشيخ ابو مضر رحمه الله ولعل الاقرب في هذا الوجه انه ليس بابتداء دلالة في المسئلة وانما هو على وجه الالزام لان من حق الغائب ان يبنى على الشاهد لا ان يبنى
الشاهد على الغائب **ثم** يستدرك ذلك بان قال لكنه اذا امكن ان يعرف كون الواحد منا قادرا او يعرف بذلك كونه تعالى قادرا ثم يسبق العلم بوجوب كونه تعالى
قادرا متقدما على مقدوره صح من بعد ان يعرف حكم الشاهد بذلك **قال** مفارقة كونه تعالى قادرا لكون الواحد منا قادرا في وجوب تقدمه على المقدور
مما لو قدر تقدير الاوقات لكانت بلا نهاية دون كون الواحد منا قادرا فهو لكونه تعالى قديما فقط فلهذا وجب ذلك فيه دون الواحد منا ثم الافتراق في ذلك لا يمنع
من الالتفاق في الوجه الذي ذكرناه **قال** وبعد ما املت عرفت ان هذه الدلاله غير الاولى لانا قلنا هناك لو وجب في الشاهد مقارنه القدرة للمقدور لوجب في الغائب
مثله ثم كان يودي الى الفساد الذي ذكرناه وقلنا في هذه الطريقه قد ثبت كذلك في الغائب فوجب ان يكون الحال في الشاهد وهذا زعم على ما نرى احدهما غير الاخرى
دلالة اخرى وهي انه قد ثبت ان المتولد من فعلنا وواقع بقدرنا وفيه ما يتراخى عن القدرة ويتاخر عنها فوجب تقدمها عليه لاحاله واذا وجب ذلك في المتولد
وجب ان يكون الحال في غير المتولد مثل الحال في المتولد في وجوب تقدم القدرة على المقدور واذا افترق بينهما في قضيه العقل **ومن قوى ما يمكن** ان يعتمد عليه في المسئلة
ان يقال قد ثبت ان القدره باقيه بالدلاله وقد ثبت انه لا يجوز فيها ان توجد ولا مقدور لها اصلا بل يجب ان يكون لها في كل حال مقدور واذا كان كذلك فقد ثبت وجوب
تقدم القدرة على بعض المقدورات واذا ثبت ذلك في البعض ثبت في الجميع لانه لا فصل في قضيه العقل **واحد ما يعتمد** ان القدره لو كانت موجبه للفعل
وهي من جهة الله تعالى لوجب في مقدورها ان يكون من فعل الله تعالى متفرد به لان حال القدرة على مذهبهم في التاثير اقوى من حال السبب في المسبب فاذا ثبت
كون المسبب من فعل الله تعالى اذا كان السبب الموجب من جهته فهكذا في مقدور القدرة وهي موجبة له يجب ان يكون من فعل الله تعالى لكون القدرة
من جهته واذا كان هذا الفعل من جهة الله تعالى بطل الطريق الذي يثبت به القدره واذا كان كذلك لم يمكن اثباتها فكيف يمكن ان يكلم في حكمها وقال انها توجب مقدورها
والما ثبتت هي **طريقه اخرى** وهي ان القدرة لو كانت موجبه لمقدورها لاقتضى ذلك الغنى عن العلم في ايقاع الفعل على وجه الاحكام وذلك باز يوجد الله تعالى
فيه القدرة الموجبه لذلك الفعل المحكم فيوجد منه الفعل المحكم بايجاب القدرة اياه وان لم يكن ذا علم بذلك وهذا نقيض صحة تاتي الكتابة البديعة منا لا يكون
له علم بالكتابة وذلك باز يوجد الله تعالى فيه القدرة الموجبه لتلك الكتابة البديعة فتوجد منه وان لم يكن عالما بها وهذا نقيض استبداد الطريق علينا الى معرفة
كونه عالما اعني كون الواحد منا عالما واذا انسد علينا طريق معرفه كون الواحد منا عالما لم يمكنا ان نعرف كون القديم تعالى عالما لانا انما نتوصل الى العلم بكونه تعالى
عالما بكون الواحد منا عالما فاذا لم يمكنا ان نعرف كون الواحد منا عالما في الشاهد لم يمكنا ان نعرف كون القديم تعالى عالما في الغائب **فان قالوا** انكم ان
علقتم الكتابة لا يصح وجودها من العلم بالكتابة لان القدره على الكتابة محتاجه في وجودها الى العلم بالكتابة **قد عرفنا** جواب هذا السؤال من قبل
ولا وجه لاعادته الى ها هنا **وبعد** فان هذا المذهب الذي ذهبوا اليه يوجب استغنا الواحد منا عن الالات فيما يفعله من الافعال وذلك باز يوجد الله تعالى
فيه القدرة الموجبه لما لا الة له فتوجد ذلك منه وان لم يكن الة وهذا نقيض صحة تاتي الطيران من دون الحي وان لم يكن له جناحان باز يوجد الله تعالى فيه القدرة
على الطيران فيوجد وان لم يكن هناك جناح **فان قال** ما انكرتم ان القدرة على الطيران لا يصح وجودها من دون الجناح **قيل له** ان القدرة لا تحل الجناح فتحل عنده
بصحة وجود القدرة وانما تحل في محل الحيوة واذا كان كذلك وجب صحة وجود هذه القدره وان لم يكن له جناح اصلا فبطل ما قاله **وبعد** فكان يجب لو كان الامر
على ما قالوه في القدرة انها موجبه ان يصح المشي من الزمن المقعد وذلك باز يوجد الله تعالى فيه القدره على المشي وان لم يكن له مشي وكان يلزم ايضا ان تاتي من المقعد
العدو باز يوجد الله تعالى فيه القدرة الموجبة للعدو ∴ وكان يجب صحة ان يوجد القدرة على نقط المصاحف على جهة الصواب في الصبر فتاتي منه ذلك وان لم يكن
الالة التي تقف نقط المصاحف عليها وامثال هذا مما لا يمكن عدها والكلام فيها ظاهر فلا وجه للاطاله **دلالة اخرى** وهي ان القدرة اذا لم تنفصل
عن مقدورها ومقدورها لا ينفصل عنها بوجه من الوجوه فليس باز ان يقال ان القدرة موثرة في الفعل اولى من ان يقال ان الفعل موثر في القدرة وانما كان بعض القول
باز القدرة هي الموثره في الفعل دون الفعل فيها منع صحة الانفصال على بعض الوجوه فاما مع عدم الانفصال بينهما واستحاله انفكاك احدهما من الاخر على وجه
من الوجوه ما ذكرناه لازم ولم يمكن طريق الى ان الموثر هو القدرة دون الفعل **ولا يعترض** هذا الوجه بالسبب والمسبب فيقال فسبب الانفصال احدهما
من الاخر ومع ذلك فالقول باز السبب هو الموثر دون المسبب اولى كذلك لا يمتنع اذا استحال انفصال احدهما عن الاخر ان يكون القول باز الموثر هو القدرة دون الفعل اولى
وذلك **لانا** نجوز الانفصال فيما على بعض الوجوه لعلمنا بصحة وجود السبب وامتناع وجود المسبب لصحة ان يعرض عارض يمنعه من التوليد فان قيل
هذا باطل بما عليه القديم تعالى من صفته المقتضيه وما هو عليه من صفاته المقتضيات قيل باز تلك الصفات لا ينفصل بعضها من بعض ومع ذلك فباز يقال
ان تلك الصفه هي المقتضيه اولى من القول باز المقتضي انما هو تلك الصفات الاربعة او واحدة منها فكذلك لم يمتنع واذا لم ينفصل القدرة عن الفعل وهو عنها
ان يقال ان الموثر انما هو القدرة دون الفعل **الجواب** ان هذا لا يصح وذلك لانها واذا لم ينفصل بعضها من بعض فان لنا طريقا الى العلم باز تلك الصفه باز يكون

مقتضية أولى من غيرها من الصفات وهو علمنا بان هذه الصفات الاربعة تثبت في الواحد منا ولا لكل الصفه وفي علمنا بثباتها ولا لكل الصفه فادنا الى العلم بان المقتضي انما هو لكل الصفه لا غير وان هذه الصفات الاربعة مقتضيات عنها ولا طريق لها هنا يقودنا الى العلم بان الموثر انما هو القدرة دون الفعل فوجب ان يقال ان كل واحد منها يجب ان يوثر اذ ليس احدهما بالتاثير اولى من الاخر فان قال ليست الحركه عند وجودها لا يتفصل من كون الجوهر متحركا ومع هذا فمن يقال الحركه على الموثر في كون الذات متحركا اولى من ان يقال ان كونه متحركا موثر في صفه الحركه فهلا جاز مثله في مثلنا فيقال له ها هنا ما به يعرف ان الحركه هي الموثره في كونه متحركا دون ان يكون كونه متحركا موثرا في صفه الحركه وهو ان كون الذات متحركا ليس مما اذا صح وجب ولا يقترن الصحة فيه بالوجوب فافتقرنا الى ان يوثر فيه اعني في صفه المتحركية وهو المعنى الذي نعبر عنه بالحركه وليس كذلك الحركه فانها مع الصحه تجب فاستغنت عن موثر توثر فيها ومثل هذا الوجود في القدرة والفعل حتى يقال ان احدهما بالتاثير اولى فيجب اذا ابتحال انفكاك احدهما من الاخر ان يقال ليست القدرة اولى بالتاثير من الفعل فان قال ليس الجوهر عند الوجود لا يتفصل من الكون ومع هذا فمن يقال ان الكون يحتاج الى الجوهر اولى من ان يقال ان الجوهر يحتاج الى الكون فهلا جاز مثله في القدرة حتى لا يتفصل من الفعل ومع هذا فمن يقال ان الفعل يحتاج الى القدرة دون ان يحتاج اليه القدرة اولى الجواب عن ذلك ولا سيما فانه ما من كون من الاكوان الا ويجوز خلو الجوهر عنه الى غيره واذا كان كذلك فقد امكن الانفصال على بعض الوجوه واذا كان كذلك صح ان يقال ان الكون يحتاج الى الجوهر وليس كذلك القدرة فانها يستحيل خلوها من هذا الفعل بعينه فيلزم ما ذكرناه فان قيل فقد يجوز وجود مثل هذا المقدور ولا قدرة فهلا جاز ان تكون القدرة بالتاثير اولى من الاخر قيل له هذا الايقدح في الالزام الذي ذكرناه وذلك لان كلامنا هو في وجود القدرة المعينة ومقدورها المعين لا في وجود مثل مقدورها من دونها فان قيل القدرة حكمها راجع الى الجمله والفعل الذي هو الحركه حكمها مقصور على محلها فكانت القدرة بالتاثير اولى من الفعل فالجواب ان لم تثبت تقدم القدرة على مقدورها لم يمكن اثباتها فضلا عن ان يقال انها توجب الحكم للجمله الحيه فبطل ما قاله وهذه غايه ما يمكن ايرادها في هذه الطريقه ومن آخر كلامنا رجوع الى بعض ما جعلناه دليلا في اصل المسئله وانما يمكن ايراد هذه الطريقه على من يقول ان هذه الحركة التي هي كسب لا يجوز وجودها من دون هذه القدرة الموجبه فاما من اجاز ذلك فهو بمعزل عن الالزام الذي اوردناه **دلالة اخرى** في ان القدرة اذا انفصل عن الفعل والفعل لا ينفصل عنها على وجه من الوجوه فلم يكن بد من علقه معقوله بينهما لان كل شيئين يمنع انفصال احدهما عن الاخر فلا بد من علقه بينهما هذه العلقه لا تخلو اما ان تكون علقه الحاجة او علقه الايجاب وعلقه الحاجة اما ان تكون حاجة في الوجود واما ان تكون حاجة في التعيين وعلقه الايجاب اما ان تكون علقه ايجاب السبب للمسبب او تكون ايجاب العلة للمعلول وليس بين القدرة والفعل شيء من هذه العلق فيجب اذا صح انفصال احدهما عن الاخر وجد القدرة ولا هذا المقدور فبطل قولهم بكونها موجبه له لا محاله فان قال ومن ابن انه لا يجوز ان تكون بينهما علقه الحاجة في الوجود قيل له لان المحتاج اليه ان كان هو الفعل وجب صحة وجوده ولا قدرة وان كان المحتاج اليه انما هو القدرة وجب صحة وجودها ولا هذا الفعل فلو افتقر احدهما الى الاخر في الوجود فلو احتاج كل واحد منهما الى الاخر في الوجود لزم حاجة الشيء الى نفسه لان وجه الحاجة فيهما واحد **وبعد** فلو افتقر احدهما الى الاخر في الوجود لوجب ان تكون الحاجة راجعة الى النوع والقبيل ولو كان كذلك لوجب ان لا يصح من الله تعالى ايجاد مثل هذه الحركه الا مع هذه القدرة الا ترى ان الحركه وغيرها لما احتاجت في وجودها الى المحل لم يصح في مثل تلك الحركه ان توجد من دون المحل فان قال هلا كان بينها علقه الحاجة في التضمين قيل له لا يجوز ذلك لما ذكرناه في انه لا يجوز ان يكون بينها علقه الحاجة في الوجود **وبعد** فلو كان بينهما حاجة التضمين لوجب صحة ان يقوم ضد هذا الفعل مقام هذا الفعل في كونه متضمنا بهذه القدرة بعينها لانه ما كان متضمنا لشيء كان متضمنا لضده كالجوهر لما كان متضمنا بهذه الحركه صح كونه متضمنا لما يضاد هذه الحركه من حركه اخرى كذلك ها هنا كان يجب ان يكون مثله وهذا يفضي تعلق هذه القدرة الواحدة بالضدين وليس هذا من مذهبهم فان قيل اذا لم يجز ان يكون بينها علقه الحاجة فهلا جاز ان يكون بينهما علقه الايجاب فالجواب لان علقه الايجاب لا تخرج من القسمه التي ذكرناها من ايجاب السبب للمسبب او ايجاب العلة للمعلول ولا يجوز ان يكون من القدرة والفعل ايجاب السبب للمسبب لان من حق السبب حوازان يعرض عارض فيمنعه من التوليد وهذا يوجب جواز وجود القدره ولا مقدور وهم لا يقولون بهذا **وبعد** فلو كان كذلك لكان يجب ان يكون هذا الفعل من فعل الله تعالى منفردا به لان فاعل السبب فاعل لمسببه لا محاله وهذا يوجب خروج الفعل من ان يكون له بنا تعلق فيجب ان يكون من القدرة والفعل ايجاب السبب للمسبب ولا يجوز ان يكون بينهما ايجاب العله للمعلول لان من حق العله ان يوجب الاحكام والصفات للذوات لان يوجب الذوات فاذا بطل ان يكون من القدرة والمقدور علقه الحاجة او علقه الايجاب فليس الا ان يصح وجود القدرة من دون الفعل فبطل ما قالوه من كونها مقارنه للفعل او موجبه له **ثم** جلي رحمه الله عن منتقدي مشايخنا رحمهم الله كالشيخ ابي الهذيل وجعفر بن حرب ما كانوا يلزمونهم على القول بالقدرة الموجبه وتحصيل الكلام في ذلك ان يقال لهم متى تقدر الواحد منا على ما قبل نفيه او على الاشغال من الشيء او الظل او على تطليق امراته او على القاء العصا من يده فان قالوا انما تقدر على هذه الافعال قبل حدوثها فهو الذي نقوله في القدره الموجبه وان قالوا بل انما تقدر عليها في حال حدوثها ففي هذه الحاله اذا كان الفعل حادثا فقد استغنى عن كونه قادرا بل في القتل يجوز ان يخرج عن كونه حيا في حال وجوده فضلا عن كونه قادرا واذا كان كذلك فيجب ان يقال انه انما تقدر على هذه الافعال قبل حدوثها فيكون القدرة متعلقة على الفعل خلاف ما ذهبوا اليه فان قيل متى يسمى قاتلا فاذا لم يجز ان يكون قاتلا قبل حدوث الفعل وانما يسمى قاتلا بعد حدوث الفعل فهلا كذلك لا يكون قاتلا مطلقا ومسقلا وملقيا الى بعد وجود الطلاق والقتل والاسقال والقاء العصا من اليد فالجواب ان هذا من الزمنا لهم بفارق حاله حال تسميته بهذه الاسامي لانها تابعة لحدوث الفعل لا محالة فلا يجوز ان يسمى قاتلا الا بعد وجود القتل ولا مطلقا الا بعد ايقاع الطلاق وليس كذلك ما ذكرناه **وبعد** فان قولنا مطلق ومستقل وقاتل وملقي ليس بفعل اكثر من وقوع الطلاق والاسقال والقتل والالقاء منه فاذا قيل متى يسمى قاتلا ومسقلا أعند وجود القتل او قبله فكانهم قد كرروا الكلام وعلقوا الشيء بنفسه وجعلوه غايه له وليس كذلك ما الزمناهم لان كونه قادرا غير كونه قاتلا ومسقلا ومطلق

واذا كان كذلك صح تعليق احدهما بالاخر وان يقال متى يكون قائلا ومستقلا ومطلقا وملقيا اقبل حدوث هذه الافعال او في حال حدوثها ثم لا يكون ذلك تكرارا وتعليقا للشيء بنفسه **وبعده** فان هذه مسئلة يجب معرفتها وجدت اللغات والاسماء او لم توجد واذا كان كذلك فلا متعلق لهم فيما ذكروه من اعتبار الاسماء والالفاظ ولم يمكنهم ان يعرضوا بما اوردوه على المعنى الذي نرتضيه ∴ فان قالوا نعني بكونه قائلا ومستقلا ومطلقا قبل لهم عندنا قد يكون قائلا ومستقلا في حال عجزه عن كونه قادرا بل في حال عجزه وفي القتل يجوز ان يسمى كونه قائلا في حال خروجه عن كونه حيا وهذا على ما نقتضيه مذهبنا في المتولدات فاذا كان كذلك فلا فرج لكم في هذا السؤال ولا معنى للتشنيع علينا وقد دللنا على الدلالة على ما ذكرناه فان **قال** في حال ما يكون فاعلا للفعل عندكم هو قادر عندي على القتل **الجواب** عندنا قد يكون قائلا في حال خروجه عن كونه حيا فضلا عن خروجه عن كونه قادرا افترى انه يكون قادرا على القتل في حال خروجه عن كونه حيا فان **قال** نعم قلنا يجوز القادر غير حي بقضية القدح في طريق العلم بان العدم تعالى يجب كونه حيا اذا كان قادرا وهذا فاسد فهذه جملة الوجوه التي يستدل بها عليهم في تقدم الاستطاعة **فصل** **قال** رحمه الله فاما شبههم التي اخرها ∴ قال الله رحمه الله لما بنى رحمه الله الكلام في الادلة التي يستدل بها على القوم في الاستطاعة افرد هذا الفصل للكلام على ما تمسكوا به من الشبه في هذا الباب ليتكامل العلم فيما ذهبنا اليه من رجوع الوجوه فمن ذلك **سمعه** قالوا الوجه في تقدم القدرة على الفعل بوقت لجاز تقدمها عليه باوقات كثيرة وهذا تفضي جواز خلو القادر من الاخذ والترك **والجواب** ليس في هذه الشبهة الا ما نجوزه ونرتكبه من جواز تقدم القدرة على الفعل باوقات كثيرة وجواز خلو القادر من الاخذ والترك واذا كان قادرا بالقدرة على ما سيعود الكلام فيه من بعد ان شاء الله **ومنها** قولهم اذا كان عدم القدرة محال صحة وجود الفعل وجب عند وجودها وجود الفعل لاستحالة ان لا يستحيل والوجوب في طرفي بعض **والجواب** ان الذي يناقض الاستحالة انما هو الصحة دون الوجوب ثم لو سلمنا لهم ولم نجب اذا كان عند عدم القدرة يستحيل وجود الفعل ما يجب وجود الفعل عند وجودها فان راموا علة تنظم احد الموضعين الى الاخر لم نجد والبه سبيلا لانهم ان قالوا لان الاستحالة والوجوب طرفي نقض كالوجود والعدم فاذا استحال لم يجب واذا لم يستحل وجب قلنا ليس الامر على ما قدرتم بل الذي يناقض الاستحالة انما هو الصحة دون الوجود ثم ان هذا الذي ذكروه ينقض عليهم بالظلم والدم فيبطل بما نعلمه من حال العدم تعالى لو قدرنا زوال كونه قادرا لاستحال وجود الفعل ثم عند حصوله قادرا لاجب وجود الفعل لاستحالة ويبطل ايضا على الاشعرية والكلابية اذا قالوا ان القدرة القديمة فانا لو قدرنا عدمها لاستحال وجود الفعل وعند حصولها لاجب وجود الفعل وينقض ايضا بالحسوف والعلم فان عند عدم الحسوف يستحيل وجود العلم وعند وجودها لاجب وجود العلم وكذلك الحال في غيره من المعاني الراجعة احكامها الى الجملة ∴ ويبطل ايضا بما نعلمه في العلم ان عند عدمه يستحيل وقوع الفعل على جهة الاحكام وعند وجوده لاجب وجود الفعل على جهة الاحكام ∴ وباطل ايضا بالعرض والمحل فانه عند عدم المحل يستحيل وجوده وعند وجود المحل لاجب وجوده فيه لعينه ولا وجوده كثير من الاعراض فهكذا لا يمنع في القدرة اذا عدمت ان يستحيل وجود الفعل ولا يجب وجود الفعل عند وجود القدرة **سمعه اخرى** وهي قولهم لو استحال وجود الفعل في حال وجود القدرة بها لكان المحل اما ان يكون راجعا الى القدرة او الى المقدور ولا يمكن ان يقال بمحله لانه غير معقول وانهما كانا فكما يوجب استحالة وجود الفعل في حال وجود القدرة فهكذا كان يجب ان يوجب استحالة الفعل بها في الثاني في حال وجودها القيام المحل في الحالين جميعا **والجواب** ان هذه الشبهة مستمرة من كلام ابن الراوندي في قدم العالم حيث قال لو استحال وجود العالم فما لم يزل لكان المحل لا يخلو اما ان يكون راجعا الى القادر عليه واما ان يكون راجعا الى العالم وانهما كان محلا لوجوده فما لم يزل يجب ان يكون محلا له ايضا فما لا يزال ∴ وعندنا انه يستحيل وجود الفعل بالقدرة في اول حال وجودها لا لعلة فلحق هذه الاستحالة بالاحكام التي لا لعلة لشيء من وجوه العللات واذا كان كذلك فلا لزم ما قالوه لانهم لا يمكنهم ان يقولوا فيجب ثبوت هذه الاستحالة في الثاني من حال وجودها لقيام العلة المانعة المحيلة لانا لا نشير الى علة يكون ثابتة في اول حال وجودها وفي الثاني من حال وجودها **وبعده** فان هذا الذي ذكروه باطل بكون القديم تعالى قادرا فانه كان يستحيل وجود العالم منه فما لم يزل ولا يمكن ان يقال ان هذه الاستحالة اما ان يكون لامر يرجع الى كون القادر قادرا عليه او لامر يرجع الى العالم وايهما كان فيجب استحالة وجوده في الثاني اعني فيما لا يزال فهكذا في الحال القدرة يستحيل وجود الفعل بها في حال وجودها ولا يقال كان يجب استحالة وجوده في الثاني بسبب ما ذكرناه ان العالم يستحيل وجوده مع النظر في حال وجوده وليس اذا استحال ذلك في اول وجوده ما يجب استحالة وجوده في الثاني وكذلك يكون الجسم متحركا يستحيل في حال الحدوث ولا يستحيل من بعد فهكذا لا يمنع في القدرة ان يستحيل الفعل بها في حال الوجود ولا يستحيل ذلك من بعد **سمعه اخرى** قالوا القادر اما ان يكون ممنوعا او ممتنعا او فاعلا فاذا لم يكن القادر مما ممنوعا في حال وجود القدرة لان المنع عجز ومن المحال مجامعة العجز للقدرة ولا ممتنعا لان الامتناع ايضا فعل فيجب ان يكون فاعلا لامحاله **والجواب** ان هذه الشبهة ركيكة لان مبناها على ان المنع عجز وذلك غير مسلم ثم لو قدرنا كون المنع عجزا فتقسيم الشيء على ما تضاده لا يصح وهم قد قسموا في الشبهة الشيء على ضده فكانهم قالوا القادر لا يخلو اما ان يكون فاعلا او عاجزا ولا شبهة في فساد ذلك **ثم** وفي الشبهة ايضا تقسيما الشيء على نفسه لان الامتناع اذا كان فعلا فكانهم قالوا ان القادر اما ان يكون فاعلا او عاجزا او فاعلا وهذا مما لا يخفى فساده **ثم** بقال لهم ليس من ضرورة كون الواحد منا قادرا ما ذكروه بل يجوز ان يسلم كونه قادرا وتعرى عن جميع ما اوردوه من الاوصاف وعلى هذا ثبت كون القادر تعالى قادرا من دون هذه الاوصاف ∴ **ثم** يقلب عليهم ما ذكروه على كونه تعالى قادرا فنقول اذا كان الله تعالى قادرا فما لم يزل فلا يخلو اما ان يكون ممنوعا او ممتنعا او فاعلا لان القادر لا يخلو من هذه الاحوال التي عددناها واذا لم يكن ممنوعا ولا ممتنعا وجب ان يكون فاعلا فما لم يزل وهذا يقضي قدم العالم وهذا محال فاذا جاز في العدم تعالى ان يكون قادرا وتخلو عن هذه الاوصاف جاز في الواحد منا مثله **شبهة اخرى** قالوا اذا كان عندنا يصح الفعل من القادر بحاجة الى امر وعند وجوده يجب الحاجة الى امر سواه **والجواب** ان الذي يحتاج اليه عند الصحة انما هو القدرة لا غير لما بينا ان القدرة لا يجوز ان يكون موجبة وقد اتفقنا على انها لا تحتاج الى قدرة ثانية فاذا دعوا ان الذي لاجله صح الفعل امر آخر غير القدرة فانا لا نسلمه لان من دون القدرة لا يوصف الحي **بصحة الفعل منه** ∴ هذا والصحة لا تثبت على مذاهبهم لان حال الحي عندهم لا يتردد بين وجوب الفعل منه وهو عند وجود القدرة ومن امتناعه واستحالته منه وهو عند عدم القدرة فاما ان يثبت الصحة بالحقيقة صحة الفعل على ما بينا فلا **وبعده** فلا حال للفاعل يكونه فاعلا يجب تعلل بامر آخر غيره من علة او مناط كلها وانما الغرض وجود ما كان قادرا عليه من جهته فلم يجب اذا حصل الفعل موجودا منه ان يحتاج الى

وليس

ولیس کذلک کونه قادرًا لانه مبنی عن صفة فیصح تعلیلها بامر من الامور **وبعد** فان هذا الذی ذکروه یبطل بما نعلمه من حال العدم تعالی فانه یصح الفعل منه قبل
ایجاده وعند الوجود لا یحتاج الی امر زاید فهکذا فی حالة القادر منا :: فان قال صحته لکونه قادرًا وحصوله لامر موجب وهو کونه مریدًا قیل له فهذه الصفة کانت
ثابتة له فیما لم یزل فهلا وجب وجود العالم فیما لم یزل وهذا نقیض قدمه فیجب ابطاله وبما قالوه یبطل ما قصدناه **شبهة اخری** وهی قولهم ان القدرة
لو عدمت مقدورها ولم تقارنه لوجب صحة وجود المقدور عند فنا القدرة بل عند زوال کونه قادرا بل عند کونه عاجزا بل عند کونه میتا وهذا محال فوجب ان تقارن
المقدور **والجواب** عن ذلک ان ما ذکرتموه فی هذه الشبهة الا ما جوزه ونقول به ونرتکبه لانا نجوز وقوع الفعل فی حال عدم القدرة وحرکوه عن کونه قادرا وفی حال
کونه عاجزا بل فی حال کونه میتا علی مذهبنا فی المتولدات **شبهة اخری** وهی قولهم اذا وجب فی الآلة ان یقارن الفعل فکذلک القدرة وجب ان یکون مثله لانها تجری مجری الآلة
والجواب عن ذلک ان الآلات تنقسم الی ما یقارن والی ما یتقدم فلیس الحاق القدرة لایقارن اولی من الحاقها بما یتقدم بل ان تلحق بما تقدم اولی لانها وصلة الی الفعل کالقوس
فی الاصابة فکما تقدم ما یکون وصلة من الآلات فهکذا القدرة وتفصیل الکلام فی الآلات تعود من بعد ان شاء الله **شبهة لهم اخری** قالوا القدرة تتوصل بها الی الفعل
کالحاسة تتوصل بها الی الادراک فکما صح فی الحاسة ان یدرک بها فی اول حال وجودها فهکذا القدرة وجب صحة الفعل بها فی حال وجودها **والجواب** عن هذا الذی
اوردته منتقض حقضنا فیه الکلام جمع بین امرین مردود علیه صحة ثم انما استوی الادراک بالحاسة فی اول حال وجودها وفی حال بقائها لانه مدرک المدرک لکونه علی صفة
حال حدوثها وحال بقائها علی سواء فیه ولیس کذلک الحال فی القدرة لانها انما تحتاج الیها لایجاد الفعل بها فلم یکن بد من تقدمها فان جعل منتهی هذه الشبهة الی غیر ذلک
فقبل کما وجب مقارنة الحاسة للادراک وجب فی القدرة مقارنتها للمقدور مثله والجواب اما من یجعل الادراک معنی لا له والمنع معنی کونه معنیًا
فنجعل الفصل بینهما ما ذکرناه من ان الحاجة الی الحاسة فی الادراک حاجة تجب فیها المقارنة والحاجة الی القدرة حاجة لابد من تقدمها علی الحد الذی فصلناه **وبعد**
فلو کانت القدرة کالحاسة وصح فی الادراک ان یدرک بها الضدان لوجب فی القدرة مثله حتی یصح ان یفعل بها الضدان فاذا جاز افتراقهما فی ذلک جاز افتراقهما ایضا فی التقدم
والمقارنة **شبهة اخری** قالوا المنع منع عن الفعل فی الحال فکذلک القدرة علی الفعل یجب ان یکون قدرة علیه فی الحال **والجواب** ان هذا جمع بین امرین مردود
علة تجمعها ووجه یبطلها فلا یصح **وبعد** فلا نسلم ان المنع منع عن الفعل فی الحال علی مذهب ابی علی لانه یسوی بین القدرة والمنع فی وجوب التقدم علی الفعل فعلی هذا
ما کلام وانما علی مذهب غیره فالفرق ان المنع ضد الفعل والمنع بین الشیء وغیره تضاد الا فی حال الوجود فلهذا وجبت المقارنة ولیس کذلک القدرة لانه یضاد الفعل
فلا یلزم فیها المقارنة کما لا یلزم فی المنع **شبهة اخری** قالوا لو لم یکن القدرة مع الفعل لصح وجود العجز معها کما صح وجوده مع الآلات وهذا یقضی کونه عاجزا
عن الفعل فی حال کونه قادرًا علیه **والجواب** ان اردتم بذلک ان یکون عاجزا عن غیر ما یقدر علیه فهو صحیح لان القدرة علی الشیء لا یضاد العجز عن غیره وان اردتم
بذلک انه یکون عاجزا عن عین ما یقدر علیه فهذا لا یجب لان هذه القدرة مضادة للعجز عما تعلقت به فیستحیل لاجل التضاد اجتماعهما ولیس اذا صح وجود العجز مع الآلة
ما یجب ان یصح وجوده مع القدرة لما یجری منه ومن القدرة من التضاد لا یجری منه ومن الآلة فلهذا صح اجتماعه مع الآلة دون القدرة فبطل ما ذکره **شبهة اخری**
قالوا اذا لم یکن عاجزا عن الفعل فی حال وجود القدرة وجب کونه قادرًا لان النجی لا یخلو اما ان یکون قادرًا او عاجزا فاذا لم یکن عاجزا وجب ان یکون قادرًا **والجواب** عن ذلک
ان هذا الذی ذکرتموه بنا علی اصل لا نقع فیه التسلیم وهو انه اذا لم یکن عاجزا وجب کونه قادرًا وهذا غیر واجب عندنا بل یجوز ان یخلو النجی من الصفتین جمیعًا اذ غیر واجب
عندنا فی المحال او النجی ان الخلو انما یحتاج الیه فاذا جوزنا خلوه فی بعض الاحوال من القدرة والعجز لم یلزم ما قالوه **وبعد** فانه لا یمکنهم اثبات العجز لان ذلک یتفرع علی اثبات
القدرة والقول بقابلها فاذا لم یمکنهم اثبات القدرة مع قولهم بانها موجبة للفعل ولا کانوا یقولون بقابلها لم یمکنهم اثبات العجز **شبهة اخری** وهی قولهم اذا کان
العجز عجزًا عما لم یفعله وجب فی القدرة ان یکون قدرة علی ما تفعله **والجواب** ان هذا الذی ذکرته جامع بین امرین من غیر علة فلماذا وجب اذا کان العجز عجزا عما لم یفعل
ان یکون القدرة قدرة علی ما تفعل **وبعد** فان قولهم ان العجز یکون عجزا عما لم یفعل غیر سلیم لانه لم یفعل فعل الغیر وان کون عجز الواحد منا عجزا عنه فاذا لم یستقم
له هذا الاصل لا یمکنه رد الفرع الیه **وبعد** فلو سلم هذا الاصل وکان هنا ما یقتضی مشارکة الفرع للاصل فی الحکم لکنا نلتزم ذلک ونقول ان القدرة قدرة
علی ما یفعل فی الثانی لان ذلک هو الذی یقتضیه جهة الحاجة **شبهة اخری** قالوا لو لم تقدمت القدرة علی الفعل ولم تحتج الیها فی حال وجود الفعل لوجب قطع الرعبة
عن الله تعالی فیها ولزم الغنی عنه تعالی فیها فی کل وقت لا سیما اذا کان من اصلکم انها باقیة وفی علمنا بوجوب الرعبة فیها الی الله تعالی وسبق الحاجة الیه فی کل وقت
ما دلنا علی مقارنة القدرة للفعل یسطل به قولکم بوجوب تقدمها علی المقدور **والجواب** ان هذا الذی ذکرته لو کان قادحًا فی تقدم القدرة علی المقدور لوجب
ان یکون قادحًا فی تقدم الآلة علی الفعل لانها قد تتقدم علی الفعل ویکون باقیة فی کل حال من احوال الپلامه فکان هذا لا یوجب المنع من تقدم الآلة فهکذا لا یمنع من تقدم
القدرة **ثم** نقول ان الرعبة الی الله تعالی فی القدرة والآلة موضع لامر الوجه الذی قالوه وهو ان القدرة والآلة محتاجان فی وجودها الی امور لا یبقیان من دونها
ورعبة الی الله تعالی وفیله ان یستقیها علیها لان القدرة والآلة لا یستغنی من دونها فلا یجب **وما ذکروه** من قطع الرعبة عن الله تعالی فی القدرة والغنی عنها علی مذهبهم لازم لان مع وجود القدرة یجب وجود
الفعل لا محالة ومع عدمها یستحیل وجوده **وبعد** فان ما ذکروه من قطع الرعبة عن الله تعالی فی الموجود وان کان مما لم یوجد فمحال وجوده مع عدم القدرة فصار ما راموا الزمنا آیة
الزم لهم من السیاق للعدم یعالی والله ما نقوله اعلم **شبهة اخری** قالوا کونه فاعلا دلیل علی کونه قادرًا ومن حکم الدلیل ان یصاحب المدلول فیجب علی هذا
ان یقارب القدرة الفعل والا فلو تقدمته لبطل ما وجب من الدلیل والمدلول من المصاحبة ولزم التاخر **والجواب** لسنا نسلم فی الدلیل ما ذکرتم علی
کل حال بل یجوز فی الدلالة ان یتاخر عن المدلول فان المعجز دلالة علی صدق المدعی للنبوة ومع هذا فان صدقه یتقدم علی المعجز وتتاخر المعجز عن صدقه فهکذا لا یمتنع
فی الفعل ان یکون دلالة علی کونه قادرًا وان کان متاخرا عن کونه قادرًا **وبعد** فان الفعل لا یدل علی کونه قادرًا فی الحال وانما یدل علی انه کان قادرًا علیه علی ما بینا
فی موضعه فکیف یلزم المقارنة دون التقدم ودلالته علی ما دل علیه ثابتة فی الحال جمیعًا **شبهة اخری** قالوا لو جاز ان یتاخر القدرة فی المقدور
فی القدرة ایضا ان یصاحب المقدور لانها اشتراکا فی التاثیر فوجب اشتراکهما فی المصاحبة والاقتران **والجواب** عن ذلک ان فرق بینهما لازم تاثیر القدرة فی المقدور
لیس هو علی حد الایجاب وقد بنوا الشبهة علی قولهم ان القدرة موجبة لمقدورها ولیس کذلک العلة والمعلول فان بینهما ضربا من الایجاب فلهذا وجب فیها المقارنة
دون القدرة والمقدور فانها غیر موجبة له علی ما مر فجاز تقدمها علیه کالعلم فان العلم یقارن فیجب مثله کالقدرة **قیل له** العلم کالجهة فی وقوع
الفعل علی جهة الاحکام فکان کالارادة فی وجوب المقارنة وان وجب تقدمه ولیس کذلک القدرة فان الحاجة الیها حاجة لا تقتضی مقارنتها علی ما فصلنا الکلام فیه من قبل

مسئلة قالوا لابد من تفرقة بين الحركة الاختيارية ومن الحركة الاضطرارية وهذه تفرقة يعرفها كل عاقل فيجب ان يكون هذه التفرقة بامر حاصل في الحال وليس ذلك الا وجوب اقتران القدرة لاحدى الحركتين دون الاخرى **والجواب عن ذلك** اما المفارقة فمسلمة ومما لم ان هذه المفارقة يجب ان يكون لامر لكن من ان انها يجب ان تكون لامر مقارن ولم لا يجوز ان يكون لامر متقدم فترجع الى ان احدى الحركتين وقعت منه وهو قادر عليها والاخرى وقعت ولم يكن هو قادرا عليها فيصير ذلك بمنزلة استحقاق الواحد منا الذم دون غيره لامر متقدم وهو فعله للقبح مع العلم او الظن منه فكما يفارق من لا يستحق الذم في استحقاق الذم بامر متقدم فكذلك لا يمتنع ان يفارق احدى الحركتين للاخرى لامر متقدم وهو ما ذكرناه من وقوعها من المتحرك وكان قادرا عليها فلا يلزم اقتران القدرة بها على باطنه بمبنى ما ذكرناه ان هذه التفرقة التي قالوها كما هي ثابتة فمتقع مباشرا فانها ثابتة فيما تقع متولدا فان الواحد منا يفرق بين ان يكتب وبين ان يوجد على يده فعل على الكتابة الى غير ذلك من الافعال المتولدة فاذا امكن في هذه التفرقة ان يكون راجعة الى اقتران القدرة باحدى الكتابتين دون الاخرى فهكذا لا يجب مثله في هاتين الحركتين بل لا يمتنع ان تكون التفرقة راجعة الى ما ذكرناه

فصل وقال رحمه الله لا الى وجوب مقارنة القدرة لاحدى الحركتين دون الاخرى فهذه طريقة القول فما يورد علينا من الشبه في الاستطاعة والله الموفق

اعلم انه اذا صح وجوب تقدم القدرة الى آخره قال الله رحمه الله لما بين رحمه الله الكلام في وجوب تقدم القدرة على الفعل واورد هذا الفصل والغرض به بيان كيفية تقدم القدرة على الفعل وحمله ما يجب تحقيقه في هذا الفصل ان الافعال المتولدة كالمبتدأة من الافعال في وجوب تقدم القدرة عليها الا ان المبتدأ من الافعال والمسبب الذي لا يتراخى عن سببه فانه لا يجوز تقدم القدرة عليها بازمن متفرق واحد والمراد بذلك ان يتقدمها على وجود هذه الافعال لا يصح الا بهذا القدر والا فوقتا ولا فعل فصحيح والوجه الذي لاجله قضينا بذلك هو انها لو تقدمت الفعل الذي وصفناه بازمنة متفرقة واحد لجاز ان يتقدمها عليه باوقات كثيرة وهذا يودي الى ان يصح المريض الافعال الكثيرة بقدر كانت موجودة فيه منذ زمان طويل وقد عرفنا خلافه **وبعد** فان اعتبار القدرة بكل ما يوثر فيه من الافعال يقضي ما قلناه من المنع من تقدمها عليه بازمنة متفرقة واحد لا كل شيء منها لابد من اختصاصه بوقت حتى اذا قضى ذلك الوقت لم يصح بها ايجاده بعينه وانما يصح ان يفعل بها من جنسه من المقدورات واذا كان كذلك فلا يصح في القدرة ان تتقدم على هذا الفعل الا بالقدر الذي ذكرناه **وبعد** فلو جاز تقدم القدرة على هذا الفعل الذي وصفناه بازمنة متفرقة واحد على المعنى الذي ذكرناه لصح وجود ضد القدرة لو قدرنا كونه معنى في الوقت الثاني من الوقتين فيصح منه الفعل في ذلك الوقت بالقدرة بالعجز بل بالعجز لان بذلك الحالة هي علة لصحة الفعل بها في الثاني وهذا يقضي ثاني الفعل بالعجز ووقوعه به وهذا محال فيجب اذا ان لا يصح في القدرة ان يتقدم على المبتدأ من الافعال والمتولد الذي لا يتراخى عن سببه الا القدرة الذي ذكرناه

فاما المتولد الذي يتراخى عن سببه كالعلم الواقع عن النظر وكموجب الاعتماد فيتقدم القدرة عليه بوقت جايز **واما** اذا كان المتسبب ما يولد بعضه بعضا كالاعتماد فيتقدم القدرة عليه باوقات كثيرة جايزه عندنا وان العوارض لمكان وجود ما هو سبب له بل يصح وجوده وان تقدمت القدرة عليه بازمنة متفرقة

فصل قال رحمه الله ومن المحال صحة وجود الفعل بالقدرة الى آخره **قال الله** لما بين رحمه الله الكلام في وجوب تعدم القدرة على المقدور وبين كيفية تقدمها اورد هذا الفصل والغرض به الكلام في ان القدرة لا يصح الفعل بها في حال حدوثها وانما يصح في هذه الحالة ان يفعل بها الفعل في الثاني وهذا لانه لو صح الفعل بها في هذه الحالة لبطل ان يكون الحاجة الى القدرة انما هو الايجاد واخراج الفعل من العدم الى الوجود فاذا صح ان الحاجة الى القدرة للوجه الذي ذكرناه صح فيما دونه الى حاجته اليها في وجه اخر غير ذلك الوجه الذي ذكرناه ان يكون باطلا وهو القول بصحة وجود الفعل بالقدرة في اول احوال وجودها واذا بطل ذلك صح ان يحال حدوث القدرة حال لصحة ايجاد الفعل بها في الوقت الثاني لا في حالها فان قال **هل** يعلل هذا الحكم بشيء من وجوه التعليل ام لا قيل له بل لا يصح تعليله لانه باي شيء علل فسد عليه ان جعل للذات لزم امتناع الفعل بها ابدا واذا لا يجوز مضامه هذا المقدور لها اصلا ولا مضامة ما هو من جنسه واذا جعل ذلك لعلة لزم صحة زوال تلك العلة فيصير الفعل بها في حالها وكذا بنية للفاعل القادر في مثل هذه الاحكام والامر ظاهر مبني على انه لا يصح تعليله بالحدوث والوجود الى غير ذلك مما يلزم ان يقال ان هذه الاحكام التي لا بد دخلها طريقة التعليل شيء من وجوه المفارقات كتعذر تعليل الحلول واستحالة كون الحادث باقيا واستحالة بقاء ما لا يبقى لما ذكرنا لا يبقى فهذه طريقة القول في ذلك والله اعلم ومنه المعونة والتسديد

فصل قال رحمه الله وكما نوجب تقدم القدرة لا نوجب مقارنتها للفعل لانه لو جب تقضيه الى آخره **قال الله** الغرض بهذا الفصل ان القدرة كما يجب تقدمها على المقدور لا يجب مقارنتها له وهذا لانه ليس هاهنا دلالة تقتضي وجوب مقارنتها للمقدور بل قامت الدلالة على انها لا يجب مقارنتها لمقدورها وذلك لان القدرة انما صاح الفعل بها لاخراج الفعل من العدم الى الوجود فاذا وجد فقد استغنى عن القدرة فلا معنى للقول بوجوب مقارنتها والحال هذه مع تقدمها **وانما** كان يجب وجوب مقارنتها لو كان الفعل يحتاج الى القدرة في الوجود فكان يلزم استمرار الوجود بها فاما اذا لم تكن الحاجة اليها في هذا الوجه وانما كانت الحاجة اليها في الوجه الذي ذكرناه من انه انما يحتاج اليها ليوجد بها ويخرج من العدم الى الوجود فيجب كما صح مقارنتها للفعل ان يصح عدمها في حال وجوده وهذا هو الذي جوزه مشايخنا رحمهم الله في جواز فناء القدرة في حال وجود الفعل حتى سووا بين ذلك بين المتولد والمباشر وبين ما هو من افعال الجوارح وبين ما هو من افعال القلوب الا ما حكي عن ابي الهذيل رحمه الله من الفصل بين ما هو من افعال الجوارح وبين ما هو من افعال القلوب فانه رحمه الله جوز عدمها فيما هو من افعال الجوارح ولم يجوز ذلك في افعال القلوب والذي قدمناه من الوجه لا يفصل بين ان يكون من افعال الجوارح وبين ان يكون من افعال القلوب فيجب ان يبطل ما قاله بمبنى صحة ما ذكرناه ان ما هو مقدور بالقدرة يصح كونه متولدا من حيا فكيف يجب مقارنة القدرة له وكيف وجه الحاجة الى وجوده عند عجز بل عند موت **واما** الشيخ ابو الهذيل رحمه الله فقد راى ان افعال القلوب تحتاج الى الحيوة واجرى الحيوة مجرى بقاها محلف فلا يصح التوقف عنها فاما البغداذيون من اصحابنا فانهم منعوا من جواز عدم القدرة في حال وجود الفعل واوجبوا فيها المقارنة والمقدم جميعا مع انهم قالوا يجوز ان يستحيل البقاء على القدرة ويجب ان يكون نتيجة هذا الخلاف ان يقولوا بان القدر يخلف بعضها بعضا فاما ان يوجبوا مقارنة التي كانت متقدمة فلا نا في ذلك مع اعتقادهم استحالة البقاء عليها **وقد** جعلوا العلة في ذلك ان ذلك واجب لبري الله تعالى في جارحة صحيحة وهذا الذي قالوه يجب ان يحقق عليهم فيقال لهم ما تعنون بالصحة ان عنيتم بالصحة القدرة فقد بينا اخلافها وانه لا يجوز ان يعبر عن القدرة بالصحة وانما تعبر بالصحة عن تاليف مخصوص هذا ولو جاز ان يعبر بالصحة عن القدرة لم يمكن هاهنا ما يقتضي وجوب ان يكون في المحل قدرة عند وجود الفعل ووجوب ما قاله من رؤية الله تعالى الفعل في جارحة صحيحة على معنى ان فيها قدرة وان عنيتم بالصحة ما قلناه من التاليف المخصوص فلا يجب وجود القدرة في حال وجود الفعل لان عدم القدرة لا يخل بصحة الجارحة **فصل** قالوا قد عرفنا ان المشي بالرجل والبطش باليد والكلام باللسان لا يصح الا وهناك قدرة مقارنة فهلا كان هذا

دليلاً على وجوب مقارنة القدرة للفعل في حال حدوثها **والجواب** عن ذلك ان المشي ليس باقل قليل الافعال بل لا يسمى هذه الاكوان مشيا الا اذا كانت قد بلغت في الكثرة حدا مخصوصا وتحتاج الفاعل لها والبطش والكلام حتى يدخل في حد الافادة الى تحديد اسباب لها فلهذا لا تصح في حال النهاية والعجز والخرس هذه الافعال ولم يقع كلامنا في هذا وانما الكلام في اقل قليل الافعال فمن اين ان القدرة يجب اقترانها به لا محاله **فصل** ثم قال رحمه الله وليس حال الآله في جواز الغنية الى آخره قال ايده الله العرض بعد الفصل ان الآله لا يجري حالها في وجوب الغنية عنها عند وجود الفعل مجرى القدرة بل يخالف حالها ويفصل الكلام فيها انها ان كانت وصلة الى الفعل وتخلص كونها كذلك كالقدرة وذلك كالقوس وغيرها فانه يكفي فيها التقدم ولا يجب المقارنة بل يجوز عدمها في حال وجود ما هو الة فيه من الاصابة ومتى كان لا تخلص كونها وصلة الى الفعل بل يكون محلا لها او جاريا مجرى المحل كالدرج في الصعود والسكين في القطع واللسان في الكلام فلا بد من المقارنة ثم يخالف وجوب تقدمها فاذا كانت محلا للفعل فلا يحتاج تقدمها واذا حصلت موصلة الى الفعل وجب تقدمها كالقوس ونحوها فاذا احدثت شيئا من الامرين وجب فيها المقارنة والتقدم كالسكين واللسان ان القطع في حكم الحال في السكين لوجوب مداخلته في اجزاء المقطوع واما اللسان فهو محل الكلام فجب منه فيما قدمناه ذكر المقارنة والتقدم وهذا انما توجد الكلام بان نفعل في اللسان اعتمادا نولد في ثانيه الصوت والكلام ووجوب مقارنته انما هو لاجل الحلول على ما وصفناه فهذا هو القول في ذلك **فصل** ثم قال رحمه الله ولا يجوز تعلقها بالشيء في حال وجودها الى آخره ۞ قال ايده الله جمله ما يجب بحقيقه في هذا الفصل ان القدرة كما يجب تعلقها بمعدوم لتخرجها من العدم الى الوجود فانه لا يجوز تعلقها بالشيء في حال وجوده وهذا لانه لو صح تعلقها به في حال وجوده لصح تعلقها بالباقي والعدم اذ ليس المرجح بالبقاء والقدم الا الوصفه الوجود ولا يمكن ارتكاب تعلق القدرة بالباقي وذلك لانه لو صح ذلك لصح من الله تعالى في الجسم اذا كان في الوقت الاول بالصين ان يحدثه في الثاني بالبصرة كما صح منه ذلك في ابتداء الحدوث ان يوجده في احد المكانين بدلا من الاخر لان على هذه القاعدة يجري حاله البقاء مجرى ابتداء الحدوث لان في الحالين جميعا يتعلق به القدرة وقد بينا في القدرة انها لا تتعلق الا بالاحداث فيلزم ما ذكرنا وفساد ما يحكى **وبعد** فلو صح تعلق القدرة بالشيء وهو موجود لوجب عدمه اذا عدمت القدرة لانه والحال هذه يصير في استمراره موجودا الى القدرة فجب ما ذكرناه ومعلوم ان الفعل لا يخرج عن هذه الصفة بزوال القدرة فبطل ان يجوز تعلقها به ۞ ولا يمكن الفرق بين ابتداء الوجود وبين بقائه بطريقة الاستمرار فيقال لصح تعلقها في حال الحدوث لكونه حادثا ولا يصح ذلك في حالة البقاء لاستمرار الوجود وذلك لان التجدد والاستمرار لا تاثير له في ذلك لما بينا من قبل ان ما صح حكما من الاحكام او احاله او وجبه فانه لا فرق الحال في ذلك بين التجدد والدوام فلا وجه لهذا الفرق ولا يمكن ان يقال ان القدرة انما تتعلق بما يصح ان يراد واذا لم يصح ان يراد الباقي والقديم فلا يصح تعلق القدرة بهما وصح في المحدث ان يراد فصح تعلق القدرة به وذلك لان القدرة قد تتعلق بما يستحيل ان يراد الا ترى ان النائم او الساهي يتعلق قدرته بمقدوره مع علمنا بانه لا يصح ان يريده وحالته على ما هو عليه في السهو والنوم ۞ وليس يصح ان يقال ان القدرة مع الفعل وهي صالحة للضدين على ما حكى عن ابن الروندي والوراق والشيخ ابي حسين رحمه الله على بعد هذه الحكاية عنه وذلك لان القول بانها مع الفعل بعض وقوع هذين الضدين اذا قيل بانها تتعلق بهما مع ذلك ومتى جعل احدهما هو الواقع فقد بطل وجوب مقارنتها لمقدورها **وبعد** فان كل الامرين اذا كان كل واحد منهما مقدورها فليس احدهما بالوقوع احق من الاخر وحالها سواء فان قال الواقع بها احد المقدورين دون الاخر لاختيار يختص احدهما دون الاخر **والجواب** ان هذا الذي ذكرته يوجب خلو قدرة الباهي من الفعل لزوال هذا المخصص ولا يمكن هذا مع القول بانها مع الفعل **وبعد** فان هذا الذي ذكره يقتضي في كل ما يفعله الواحد منا ان يكون مريدا له ومختارا ومعلوم ان الارادة من فعله ومع ذلك فانه لا يجب اذا فعلها ان يفعلها لاجل ارادة واختيار **وبعد** فانه اذا وقع عند الاختيار ولولاه لكان لا يقع فقد صار التاثير له دون نفس القدرة بالاختيار وضدها فليس احدهما بالوقوع احق من الاخر الا ان يقول يقع لاختيار اخر وهذا يعود الى ما الناهي من الاختيار واختيار الاختيار وهذا محال او يقول ينتهي الى اختيار ضروري من جهة الله تعالى كما يقوله في الداعي وهذا لا يصح لان الواحد منا لا يجد نفسه في شيء من الاحوال مضطرا الى اختيار ضروري من جهة الله تعالى **وبعد** فان قدرة الاختيار غير قدرة المختار ولا علقة بينهما فيصح انفصال احدهما عن الاخرى فلو لم يخلق له قدرة الاختيار وخلق فيه قدرة المختار الذي هو الحركة لوجب على هذا ان يخلو القدرة عن الفعل وهذا ينقض ما قالوه من قضاء القدرة بمتبوعاتها ذكرناه انه يصح من الله تعالى ان يمنعه من فعل هذه الارادة بالكراهة فمتى وجد القدرة على الارادة وهو ممنوع منها ان يخلو اقدرته من الفعل ۞ وقد ذكرنا ان هذه المقالة محكية عن الشيخ ابي حنيفة رحمه الله على بعدها وجواز ان يكون المراد انها تتقدم القدر الذي لا يتميز ولا يضبط فيعبر عن ذلك بانها مع الفعل والى هذا المذهب بعض الحشوية تعلقوا بذلك ظنا منهم بانه يعصمهم من الالزام ونحيهم من المحال وتركهم طريقة متقدميهم حيث توجه عليهم القول بتكليف ما لا يطاق ولزوم القول بالبدل فتعلقوا بذلك ظنا منهم بانه يعصمهم من الالزام ونحيهم من المحال وليس الامر على ما ظنوا فان عند الاختيار لا يصح ان يقع بالقدرة غير ما هي قدرة عليه وغير ما نا وله الاختيار كما لا يصح ان يقع بالقدرة عند الاولين والاختيار غير ما هي قدرة عليه بعد هذا لا بد من الالتجا الى القول بالبدل فيقال كان يصح وجود اختيار الفعل الاخر بدلا من اختيار هذا الفعل فقد حصلوا قائلين بالبدل ۞ **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم ان القدرة يجوز خلوها من الاخذ والترك الى آخره في الاختيار من بعد ان اثبتوه في القدرتين فهذه طريقة القول في ذلك ۞ قال ايده الله لما بين رحمه الله الكلام في تعلق القدرة وكيفيه تعلقها بما تتعلق به اورد هذا الفصل ليبين فيه الكلام في انها هل يصح خلوها من الاخذ والترك وهذه مسئلة كبيرة اختلف فيها مشايخنا رحمهم الله فالذي يحكيه الشيخ ابو هاشم واصحابه انه يجوز فيها ان يخلو من الاخذ والترك مع السلامة الا ان يكون هناك داع يدعوه الى هذا او الى ذاك فاما خلوها منهما لاجل الداعي لا لامر يرجع الى القدرة ۞ وقال الشيخ ابو علي رحمه الله لا يصح في القادر بالقدرة ان لا يكون مريدا او كارها لامر يرجع الى القدرة لا لامر يرجع الى الداعي

والى هذا المذهب ذهب الشيخ ابو القاسم رحمه الله وحكى عن الجاحظ جواز خلو القادر بالقدرة من الاخذ والترك اذا كان ساهيا ومنع من ذلك في العالم ۞ وحقيقة الترك و المتروك بنا ان نبينها قبل الدلالة على صحة ما ذهبنا اليه فنقول ومتى علمنا كل ضدين يصح من القادر علينا احدهما بدلا من الاخر بالقدرة في محلها ابتداء لم نفرق بين ان يكون القدرة واحدة او مغايرة وكان المحل واحدا او متغايرا ولهذا يقع الترك والمتروك في الارادة والكراهة وان كان محل احدهما غير محل الاخرى كما يقع لو كان محلهما واحدا ويقع وقدره الارادة غير قدرة الكراهة وانما اشترط ابو هاشم ذلك في بعض كلامه اى كون القدرة واحدة دون بعض والصحيح الاعتبار بكون القدرة واحدة غير واجب ۞ وانما اعتبرنا ان يكونا ضدين لان من حق الترك والمتروك ان يستحيل اجتماعهما ولا وجه لهذه الاستحالة الا التضاد فكان لابد من اعتبار التضاد في احدهما ۞ واعتبرنا ان يكون القادر واحدا لان زيدا يصح ان يترك فعل عمرو ولم يكن لابد من صحة وجود كل واحد منهما بدلا من الاخر لانه متى لم يمكن ذلك وتعاقبا الوقت لم يثبت فيه الترك والمتروك ولهذا لا يجوز ان يترك اليوم فعلنا بالامس او فعلنا غدا ولا بد من وقوعه بالقدرة فلا يتعلق ذلك بالله تعالى على طريقة الاصطلاح واعتبرنا ان يكون ابتداء لان المتولدات لا يقع فيها الترك وهذا لان من حق الترك والمتروك ان يكونا متضادين والمتولد من الالم والتاليف والاعتماد والصوت لا تضاد فيها فلا يصح فيها الترك والمتروك واما الاكوان فيقع فيها التضاد فيجوز ان يشتبه الحال فيها فيقال هلا صح وقوع الترك والمتروك فيها محتاج الى ابراز الدلالة في ذلك فيقول ان الحال في ذلك لا يخلو اما ان يعلم انه ترك كونا متولدا ليكون مبتدأ مضادا له وهذا لا يصح لان ما تولد من الكون فحصوله انما هو عن سبب تولد في الثاني وهو الاعتماد والكون المبتدأ حال وجوده حال وجود الاعتماد المولد لذلك الكون المتولد فكيف يثبت فيها طريقة الترك والمتروك وما اعتبرناه من كون الوقت واحدا غير حاصل فيها فان قال هلا جاز ان يفعل كونا مبتدأ في الحالة التي تتولد عن الاعتماد كون يضاده فيحصل الوقت واحدا قيل صح طريقة الترك والمتروك لحصول ما هو من شرطها والجواب قد دلت الدلالة على انه لا يجوز ان يفعل مبتدأ في ذلك الوقت ازيد مما فعله متولدا فاذا ثبت وبان في هذا الوجه واحدها قد وجد بسببه الذي يوجبه كان الوجود احق مما يبتدئ به فبطلت هذه القسمة ۞ واما ان يعلم بترك كونا متولدا ليكون اخر متولد يضاده وهذا لا يصح لانهما انما تتولدان عن الاعتماد بين محالها لا يخلو من احد امرين اما ان يتساويا فلا يكون احدهما بالايجاب اولى من صاحبه واما ان يزيد احدهما على الاخر فموجب الزايد بالوجود احق فان قال هلا وقع الترك في الكونين بترك سببهما قيل له سببهما هو الاعتماد والاضداد فيها فكيف يصح وقوع الترك والمتروك في ذلك فان قال فهل يجوز ان يقع الترك في مسبب الكون بان يترك احد الكونين الضدين بالاخر فيكون مما وقع في المتولدات الترك والمتروك والجواب ان الذي يولده الكون انما هو التاليف بشرط المجاورة والالم بشرط انتفاء الصحة والتضاد فيهما ويبعد فان على هذا يلزم ان يصير الشيء الواحد تركا لامرين مختلفين لان هذا التاليف حصل تركا لتاليف اخر والالم حصل تركا لالم اخر وتركا للكون ايضا والا يصح في الشيء الواحد ان يكون تركا لامرين مختلفين كما لا يصح كونه ضدا لهما ۞ وكما لا يصح الترك والمتروك فيما ذكرناه من الاسباب والمسببات فهكذا لا يصح في النظر والعلم المتولد عنه وذلك لان النظر لا يقع فيه التضاد اصلا على ما ذكره في كتاب الاطراد وقد ذكرنا ان من شرط الترك والمتروك التضاد لا محالة واما متعلق الذي هو العلم فلا يقع فيه ايضا تضاد فيجب ان لا يكون فيها ترك ومتروك لان ما ذكرناه من اعتبار التضاد في الترك والمتروك لا يوجد في قبيل العلوم فان قال هلا جاز ان يترك العلم الحاصل عن نظر بجهل يفعله قيل له ان هذا الجهل لا بد من ان يكون صادرا عن شبهة حتى يكون له حكم فتكون الشبهة داعية له الى هذا الجهل والداعي لا يكون موجبا للجهل كما ان السبب الذي هو النظر يكون موجبا للعلم واذا كان كذلك فموجب السبب الوجود احق من موجب الداعي فلا يجوز اذا ان يترك العلم الموجب عن النظر الموجب جهلا غير موجب عن داعي غير موجب ۞ ومتى كان هذا الجهل صادرا لا عن شبهة وكان جهلا مبتدأ لم يمكن له حكم فلم يجز ان يقال انه يكون سببا لذلك العلم ۞ واما افعال الله تعالى فلا تستعمل فيها طريقة الترك والمتروك الا على طريق اللغة فاما على طريق اهل الكلام والاصطلاح فلا يصح اطلاق ذلك عليه وقد ورد الكتاب بذلك في قوله تعالى ونتركهم في ظلمات لا يبصرون الا ان هذا الاطلاق على اصل اللغة فانه لا يجب منها اطلاقه على الله تعالى كما صح منه تعالى لثبوت حكمته دوننا وعلى ذلك صح وجيز من الله تعالى ان يصف نفسه بالخداع ولم يجز ذلك منا ولم يجز لنا اطلاقه عليه تعالى فهكذا الترك ليس اذا حسن من الله تعالى اطلاقه في نفسه ما وجب ان يجيز منا ذلك ما في ذلك من ايهام الخطا اذا اطلقناه فيه تعالى فهذه جملة الكلام في حقيقة الترك في طريقة الاصطلاح وما يتصل به ۞ واما في اصل اللغة فحقيقته ان الفعل القادر ما كان صح منه ان يفعله في الحال التي يوصف بذلك فعلى هذا لم يصفوا الزم بانه تارك للمشي ما لم يقدر عليه في الحالة التي يوصف بذلك وعلى الوجه الذي ذكرناه في الصحيح السليم من الافة وعلى هذا اذا لم يثبت منه فعل من الافعال لمانع من فقد آلة او ما شاكلها ففعل غير ذلك الفعل لم يقل انه ترك الاول فهذه حال اللغة وتلك حاله الاصطلاح الواقع منا فاما الشيخ ابو علي فقد ذكر في حقيقة الترك والمتروك انه ما يحب ان ينصرف به القادر الى غيره من مقدوراته مع السلامة من منع وعجز اذا فعله مبتدأ وهذا في المعنى يعود الى ما ذكرناه لان قوله ما يحب ان ينصرف به القادر الى غيره انما يحب لتضاد الترك والمتروك واقتضى كون الوقت واحدا الان الانصراف عن الشيء الى غيره انما يجوز اذا كان الوقت واحدا واعتبر ايضا القدرة فيما ذكره لاجل الانصراف به عنه الى غيره وهذا لا يثبت الا في القادر بالقدرة ويقتضيه ايضا شرط السلامة لانها لا تعتبر الا في القادر بالقدرة وهرج بذكر الابتداء على الحد الذي شرطناه الا انه زاد في هذا الحد ذكر الوجوب فقال ما يجب ان ينصرف به عنه الى غيره ليستقيم على مذهبه في قوله بامتناع خلو القادر بالقدرة من الاخذ والترك واحترز بذكر السلامة عن الحالة التي يحصل فيها مانع عارض ۞ ثم عاد رحمه الله بعد تقديم هذه المقدمة الى ذكر الدلالة وابرادها في ان القادر بالقدرة لا يجب استحالة خلوه من الاخذ والترك واما عند ذلك فاجاب الشيخ ابو هاشم رحمه الله عما في البغداديات وغيرها من كتبه وتحريره وهو ان احدنا لو لم يجز خلوه من الاخذ والترك لوجب مثله لله تعالى ولامكن ارتكاب ذلك في القديم تعالى والا لزم وجود الافعال لم يزل ووجودها لا نهاية وهذا محال فان قال قد تسلم الشاهد على الغائب فما وجه اعتبار احدهما بالاخر قيل له انما فعلنا ذلك لان هذا الحكم الذي ذكرته لو وجب لكونه قادرا فاذا كان العدم تعالى قادرا وجب هذا الحكم فيه حتى يجب استحالة خلوه من الاخذ والترك بين صحة ما ذكرناه وبوضحه ان صدر الفعل وصحته في الشاهد لكونه قادرا فيجب ان لا يختلف الحال فيه باختلاف ما يستحق له هذه الصفة فلو وجب فينا ذلك لوجب لله تعالى فان قيل اذا جاز ان يفارق حال العدم تعالى حال الواحد منا في كثير من احكام كونه قادرا فهلا جاز ان يفارق حاله تعالى حالة في هذا الحكم ايضا الجواب ان بذكر الاحكام وهيئ للقديم تعالى لكونه قادرا لنفسه لا لكونه قادرا فقط وليس كذلك هذا الذي ذكرناه لانا قد بينا ان صدر الفعل انما هو لكونه قادرا فقط وان هذا الحكم اعني امتناع خلوه

تعالى

من الاخذ والترك لوجب فيه لكان انما يجب لكونه قادرًا الذي اليه يستند صحة الفعل ولكانه يقع فاذا لم يجز خلو القادر منا من الاخذ والترك مع السلامة وجب مثله في القديم فصار هذا الحكم الذي ذكرناه كصحة الفعل الذي يستند الى كونه قادرًا ولا يختلف فيه الشاهد والغائب لما كان موقوفا على كونه قادرًا لمجرده فان قال قائل فانتم في صيغكم هذا مستدلون بفرع الشيء على الاصل لان الشاهد اصل الغائب فكيف تجعلون الغائب اصلا وتبنون عليه الشاهد وهل هذا الا كالذي قلناه من الاستدلال بالفرع على الاصل والجواب لا معتمد علينا ذلك اذا سلم العلم بالله تعالى وبكونه قادرًا وكيفية تعلقه بما يتعلق به وبحكمه قبل العلم بحكم كون الواحد منا قادرًا فيكون الغائب في هذا الموضع للشاهد كالشاهد للغائب في غير هذا الموضع وعلى هذا صح منا الاستدلال على كون الواحد قادرا على الضدين بكونه تعالى قادرا على الضدين ورد الشاهد الى الغائب وقياسه عليه في هذا الحكم ثبت صحة ما ذكرناه ويوضح ان من حق الدليل ان يحصل العلم به قبل العلم بالمدلول ليصح الاستدلال به عليه فاذا حصل العلم بالدليل قبل العلم بالمدلول امكن ان يستدل به عليه فاذا حصل العلم في مثلنا بحكم الغائب قبل العلم بالشاهد وعلم امكن الاستدلال بالغائب على الشاهد ولم يكن من باب الاستدلال بفرع الشيء على اصله ويمكن ايراد هذه الدلالة على وجه اخر فيقال ان وجوب ان لا يخلو الواحد منا من الاخذ والترك لا يخلو اما ان يكون لكونه قادرًا بقدرة او لكونه قادرًا فقط فاذا بطل ان يكون قادرًا بالقدرة والا كان يجب ان لا يخلو منها في المتولدات كما لا يخلو منها في المبتدأ من الافعال ان حال القدرة معها على سواء فليس الا ان يعلل لكونه قادرا ما وجب ذلك منه يلزم عليه استحالة خلو القديم تعالى اذا كان قادرًا من الاخذ والترك على ما بينا وهو فاسد فصح ما قلناه فان قال قائل ان ذلك لكونه قادرًا بقدره وان تكلف ما الزمنا من امتناع خلوه من الاخذ والترك في المتولدات ايضا فسد له لو كان كذلك لكان يجب في القادر القوي اذا سكن الجسم بجميع قواه ان يكون فاعلا في كل حال من الاكوان ما يعادل جميع قدره في جميع الاحوال وهذا يوجب ان تتعدر من القادر الضعيف حركة ما يمكنه القوي ومعلوم ان القادر الضعيف يصح منه ان يحرك ما سكنه القادر القوي بل ما سكنه القادر لنفسه وكان يجب وهو مما يسلم للاحسام القريبة الى ان يصح ان يحركها ان يوجد فيها الحركة من فعله لا محالة ومعلوم خلافه فليس الا ان يقال انما هو لكونه قادرًا فيكون ما ذكرناه لازما في القديم تعالى من امتناع خلوه من الاخذ والترك واذا استحال هذا الامتناع في القديم تعالى وجب ان يستحيل في الواحد منا ايضا هذا الامتناع حتى يصح خلو القادر منا من الاخذ والترك

طريقة اخرى

ذكرها الشيخ ابو هاشم في الجامع ان القدرة لو كان من حقها ان لا تخلو من الاخذ والترك لم يختلف حال ذلك من قدر القلوب وقدر الجوارح فكان يجب في قدر القلوب ان لا يخلو من الاخذ والترك ومعلوم ان احدنا يقدر من الاعتقادات على ما لا نهاية له ومن الارادات المختلفة على ما لا غاية له فيجب اذا لم يفعل العلم ان يفعل الجهل الى ما لا نهاية له واذا لم يفعل الكراهة وجب ان يفعل من الارادات ما لا غاية له وهذا باطل قال لا نحن نعتبر في امتناع خلوه من الاخذ والترك ان لا يكون هناك مانع ومحيل ووجود ما لا حصر له من اكبر الموانع واعظم المحيلات قيل له هذا الدليل منصوب لابطال ما ذهبت اليه فاذا الزم عليه من الفساد ما ذكرناه كما اقتضاه ذلك الدليل فمن الواجب ان يرجع عنه حتى لا يلزمه هذا الفساد وهكذا الجواب اذا جعل المنع فقد الداعي الى ما لا نهاية له وانما يجب ان لا يخلو من الاخذ والترك فما يدعوه الداعي اليه ويفعل فقد الداعي لاحد الصحة الفعل فيجب ان لا يخلو من الاخذ والترك وان لم يكن هناك داع وكذلك اذا قالوا المانع من ذلك فعل الله تعالى منا من الشهوة يمنع من وجود الاعتقاد الذي يفسق اليه صحه وجود الارادة فيستند الى الاعتقاد فاذا لم يمكن هناك اعتقاد والى ان لا يكون شيء مما ذكرناه مانعا والا اقتضى خلو القدرة من الفعل ويعلم مما امكننا ان نقولوا ان الارادة تستند الى الاعتقاد فاذا لم يمكن هناك اعتقاد لم يصح وجود الارادة فانه لا يمكنه ذكر في الاعتقاد نفيه لانه لا يستند الى اعتقاد اخر ونحن كما نوجب ان يوجد ما لا نهاية له من الارادات المختلفة فقد نلزمهم وجود ما لا نهاية له من الاعتقادات المختلفة الشيخ ابو اسحق بن عياش رحمه الله اورد هذه الدلالة على وجه لا يتجه عليها شيء من هذه الاسولة فقال قد ثبت انه لا يضاد للكراهة والارادة ثالثا اذ الاعراض ليس بمعنى يضاد لها على ما بيناه في موضعه ومعلوم ان الواحد منا مع علمه بتصرف الناس في الاسواق قد يخلو من ارادته له او كراهة فلو كانت قدرته لا تخلو من الاخذ والترك لكان لا يخلو من الارادة لتصرف الناس في الاسواق او الكراهة فيبطل القول بوجوب وجود الفعل بخلاف هذا فان احدنا قد يخلو من هذه الارادة والارادة المتعلقة بالشيء على الفصيل لا تضاد الكراهة على وجه الجملة فلا يجوز اذا ان يكون تركا لها فان قال ليس يلزم على الجواز ما يلزم فعل هذه الافعال وتركها ولم يلزمكم على ذلك وجود ما لا نهاية له قيل له لا يلزمنا ذلك لان الترك لا بد من ان يكون مضادا للمتروك والارادة المتعلقة بالشيء على الفصيل اذا اوجبنا اما اخذه واما تركه لا يلزمنا ذلك فيقال له ليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب على ما نذكره في باب الاصلح عند الدلالة المعروفة وعلى ذلك اذا قال القائل ان الواحد منا قد يخلو عن الاعتقادات اجمع الى الشك او السهو فقد خلا عليه ان يكون متحركا ساكنا في حاله واحدة وعلى هذا لو قال قائل يجب في هذا الجسم في الثاني ان يكون متحركا ويجب ان يكون ساكنا لالزم عليه ان يكون متحركا ساكنا في حالة واحدة فصح ان الجواز لا يلزم عليه ما يلزم على الوجوب ويقرب من هذه الدلالة ان يقال ان الواحد منا اذا خلا من الاعتقادات الى الشك او السهو فقد خلا من ضده وذلك لان الشك والسهو ليس بمعنى يضاد ما بيناه على ما نقوله وقد يصح ان يورد ذلك على وجه اخر فيقال لو وجب ان يفعل الا الفعل الذي هو احد الضدين فيجب ان يتأتى لها مع الضدين وقوع احدهما وقد يصح ان لا يتأتى لها على سواء وليس ها هنا ما يقتضي حصر احد الضدين دون الاخر فان قال الفعل المخصوص من احد الضدين لكان لا بد من وجه يختص به دون صاحبه مع ان الحال هذه لا يرجع اليها فيجب ان لا تفترق فيها حال العالم الذي يكون له داعي وحال الساهي والنائم والا كان يجب في الساهي والنائم ان لا يحصل احدهما دون الاخر لان الداعي هو الداعي وهذا لا يصح على ما بيناه في الجامع ان القدرة لو كان من حقها ان لا تخلو من الاخذ والترك لم يختلف حال ذلك من قدر القلوب وقدر الجوارح فكان يجب في قدر القلوب ان لا يخلو من الاخذ والترك ومعلوم ان احدنا يقدر من الاعتقادات على ما لا نهاية له ومن الارادات المختلفة على ما لا غاية له فيجب اذا لم يفعل العلم ان يفعل الجهل الى ما لا نهاية له واذا لم يفعل الكراهة وجب ان يفعل من الارادات ما لا غاية له وهذا باطل قال لا نحن نعتبر في امتناع خلوه من الاخذ والترك ان لا يكون هناك مانع ومحيل ووجود ما لا حصر له من اكبر الموانع واعظم المحيلات قيل له هذا الدليل منصوب لابطال ما ذهبت اليه فاذا الزم عليه من الفساد ما ذكرناه كما اقتضاه ذلك الدليل فمن الواجب ان يرجع عنه حتى لا يلزمه هذا الفساد وهكذا الجواب اذا جعل المنع فقد الداعي الى ما لا نهاية له وانما يجب ان لا يخلو من الاخذ والترك فما يدعوه الداعي اليه ويفعل فقد الداعي لاحد الصحة الفعل فيجب ان لا يخلو من الاخذ والترك وان لم يكن هناك داع وكذلك اذا قالوا المانع من ذلك فعل الله تعالى منا من الشهوة يمنع من وجود الاعتقاد الذي يفسق اليه صحه وجود الارادة فيستند الى الاعتقاد فاذا لم يمكن هناك اعتقاد والى ان لا يكون شيء مما ذكرناه مانعا والا اقتضى خلو القدرة من الفعل ويعلم مما امكننا ان نقولوا ان الارادة تستند الى الاعتقاد فاذا لم يمكن هناك اعتقاد لم يصح وجود الارادة فانه لا يمكنه ذكر في الاعتقاد نفيه لانه لا يستند الى اعتقاد اخر ونحن كما نوجب ان يوجد ما لا نهاية له من الارادات المختلفة فقد نلزمهم وجود ما لا نهاية له من الاعتقادات المختلفة الشيخ ابو اسحق بن عياش رحمه الله اورد هذه الدلالة على وجه لا يتجه عليها شيء من هذه الاسولة فقال قد ثبت انه لا يضاد للكراهة والارادة ثالثا اذ الاعراض ليس بمعنى يضاد لها على ما بيناه في موضعه ومعلوم ان الواحد منا مع علمه بتصرف الناس في الاسواق قد يخلو من ارادته له او كراهة فلو كانت قدرته لا تخلو من الاخذ والترك لكان لا يخلو من الارادة لتصرف الناس في الاسواق او الكراهة فيبطل القول بوجوب وجود الفعل بخلاف هذا فان احدنا قد يخلو من هذه الارادة والارادة المتعلقة بالشيء على الفصيل لا تضاد الكراهة على وجه الجملة فلا يجوز اذا ان يكون تركا لها فان قال ليس يلزم على الجواز ما يلزم فعل هذه الافعال وتركها ولم يلزمكم على ذلك وجود ما لا نهاية له قيل له لا يلزمنا ذلك لان الترك لا بد من ان يكون مضادا للمتروك والارادة المتعلقة بالشيء على الفصيل اذا اوجبنا اما اخذه واما تركه لا يلزمنا ذلك فيقال له ليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب على ما نذكره في باب الاصلح عند الدلالة المعروفة وعلى ذلك اذا قال القائل ان الواحد منا قد يخلو عن الاعتقادات اجمع الى الشك او السهو فقد خلا عليه ان يكون متحركا ساكنا في حالة واحدة وعلى هذا لو قال قائل يجب في هذا الجسم في الثاني ان يكون متحركا ويجب ان يكون ساكنا لالزم عليه ان يكون متحركا ساكنا في حالة واحدة فصح ان الجواز لا يلزم عليه ما يلزم على الوجوب ويقرب من هذه الدلالة ان يقال ان الواحد منا اذا خلا من الاعتقادات الى الشك او السهو فقد خلا من ضده وذلك لان الشك والسهو ليس بمعنى يضاد ما بيناه على ما نقوله وقد يصح ان يورد ذلك على وجه اخر فيقال لو وجب ان يفعل الا الفعل الذي هو احد الضدين فيجب ان يتأتى لها مع الضدين وقوع احدهما وقد يصح ان لا يتأتى لها على سواء وليس ها هنا ما يقتضي حصر احد الضدين دون الاخر فان قال الفعل المخصوص من احد الضدين لكان لا بد من وجه يختص به دون صاحبه مع ان الحال هذه لا يرجع اليها فيجب ان لا تفترق فيها حال العالم الذي يكون له داعي وحال الساهي والنائم والا كان يجب في الساهي والنائم ان لا يحصل احدهما دون الاخر لان الداعي هو الداعي وهذا لا يصح على ما بيناه في الجامع ان القدرة لو كان من حقها ان لا تخلو من الاخذ والترك لم يختلف حال ذلك من قدر القلوب وقدر الجوارح فكان يجب في قدر القلوب ان لا يخلو من الاخذ والترك ومعلوم ان احدنا يقدر من الاعتقادات على ما لا نهاية له ومن الارادات المختلفة على ما لا غاية له فيجب اذا لم يفعل العلم ان يفعل الجهل الى ما لا نهاية له واذا لم يفعل الكراهة وجب ان يفعل من الارادات ما لا غاية له وهذا باطل قال لا نحن نعتبر في امتناع خلوه من الاخذ والترك ان لا يكون هناك مانع ومحيل ووجود ما لا حصر له من اكبر الموانع واعظم المحيلات قيل له هذا الدليل منصوب لابطال ما ذهبت اليه فاذا الزم عليه من الفساد ما ذكرناه كما اقتضاه ذلك الدليل فمن الواجب ان يرجع عنه حتى لا يلزمه هذا الفساد وهكذا الجواب اذا جعل المنع فقد الداعي الى ما لا نهاية له وانما يجب ان لا يخلو من الاخذ والترك فما يدعوه الداعي اليه ويفعل فقد الداعي لاحد الصحة الفعل فيجب ان لا يخلو من الاخذ والترك وان لم يكن هناك داع وكذلك اذا قالوا المانع من ذلك فعل الله تعالى منا من الشهوة يمنع من وجود الاعتقاد الذي يفسق اليه صحه وجود الارادة فيستند الى الاعتقاد فاذا لم يمكن هناك اعتقاد والى ان لا يكون شيء مما ذكرناه مانعا والا اقتضى خلو القدرة من الفعل ويعلم مما امكننا ان نقولوا ان الارادة تستند الى الاعتقاد فاذا لم يمكن هناك اعتقاد لم يصح وجود الارادة فانه لا يمكنه ذكر في الاعتقاد نفيه لانه لا يستند الى اعتقاد اخر ونحن كما نوجب ان يوجد ما لا نهاية له من الارادات المختلفة فقد نلزمهم وجود ما لا نهاية له من الاعتقادات المختلفة الشيخ ابو اسحق بن عياش رحمه الله اورد هذه الدلالة على وجه لا يتجه عليها شيء من هذه الاسولة فقال قد ثبت انه لا يضاد للكراهة والارادة ثالثا اذ الاعراض ليس بمعنى يضاد لها على ما بيناه في موضعه ومعلوم ان الواحد منا مع علمه بتصرف الناس في الاسواق قد يخلو من ارادته له او كراهة فلو كانت قدرته لا تخلو من الاخذ والترك لكان لا يخلو من الارادة لتصرف الناس في الاسواق او الكراهة فيبطل القول بوجوب وجود الفعل بخلاف هذا فان احدنا قد يخلو من هذه الارادة والارادة المتعلقة بالشيء على الفصيل لا تضاد الكراهة على وجه الجملة فلا يجوز اذا ان يكون تركا لها فان قال ليس يلزم على الجواز ما يلزم فعل هذه الافعال وتركها ولم يلزمكم على ذلك وجود ما لا نهاية له قيل له لا يلزمنا ذلك لان الترك لا بد من ان يكون مضادا للمتروك والارادة المتعلقة بالشيء على الفصيل اذا اوجبنا اما اخذه واما تركه لا يلزمنا ذلك فيقال له ليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب على ما نذكره في باب الاصلح عند الدلالة المعروفة وعلى ذلك اذا قال القائل ان الواحد منا قد يخلو عن الاعتقادات اجمع الى الشك او السهو فقد خلا عليه ان يكون متحركا ساكنا في حالة واحدة وعلى هذا لو قال قائل يجب في هذا الجسم في الثاني ان يكون متحركا ويجب ان يكون ساكنا لالزم عليه ان يكون متحركا ساكنا في حالة واحدة فصح ان الجواز لا يلزم عليه ما يلزم على الوجوب ويقرب من هذه الدلالة ان يقال ان الواحد منا اذا خلا من الاعتقادات الى الشك او السهو فقد خلا من ضده وذلك لان الشك والسهو ليس بمعنى يضاد ما بيناه على ما نقوله وقد يصح ان يورد ذلك على وجه اخر فيقال لو وجب ان يفعل الا الفعل الذي هو احد الضدين فيجب ان يتأتى لها مع الضدين وقوع احدهما وقد يصح ان لا يتأتى لها على سواء وليس ها هنا ما يقتضي حصر احد الضدين دون الاخر فان قال الفعل المخصوص من احد الضدين لكان لا بد من وجه يختص به دون صاحبه مع ان الحال هذه لا يرجع اليها فيجب ان لا تفترق فيها حال العالم الذي يكون له داعي وحال الساهي والنائم والا كان يجب في الساهي والنائم ان لا يحصل احدهما دون الاخر لان الداعي هو الداعي وهذا لا يصح على ما بيناه في الجامع

انه يقع منه احد الضدين دون الآخر على بعد رشوب الداعي ومثل هذا الاستثناء للقوم لان الحكم الذي قالوه انما هو للقدرة لامر مرجع اليها لا لاجل الداعي لتحققها او يقدرا فلا يجدون ما يرجعون اليه من اصل يعتمد عليه فابين هم منا ولنا من القدر ما ذكرناه **طريقة اخرى** وهي انه لو وجب في القدرة ان لا يعرى من الفعل مع اتصالها لكان لا بد من علقة بينهما فاذا لم يجز ان يكون العلقة علقة الايجاب او علقة الحاجة فليس الا ان يعرى من الفعل اصلا **طريقة اخرى** استدل بها الشيخ ابو هاشم في الجامع وتحريرها وهو ان القادر القوي اذا اراد بيده صح من القادر الضعيف حملها ورفعها اذا كان مع ضعفه قادرا على حمل ما يوازنها في الثقل ولو كان يفعل بجميع ما في يده من القدر السكون لتعذر رفعه وحمله على الضعيف وفي علمنا بصحه حمله ورفعه ما يدل على انه لا يجب في القدرة اثر يستحيل خلوها من الاخذ والترك ومتى قيل انما صح منه رفعه وحمله لانه انما يفعل السكون بعض قدره دون بعض فما لم يفعل به السكون من القدرة فيه خلا من الاخذ والترك فاذا جاز ذلك في بعض القدر جاز في سائرها اذ لا فرق بين بعضها وبين البعض في قضية العقل **وبعده** فلو كان كذلك لكان يجب ان يجد الواحد منا تفرقة بين يده القادر وبين يد العاجز في الحمل والرفع وذلك لان القادر يفعل بما في يده من القدر السكون والعاجز لا يفعل شيئا من ذلك السكون فكان يجب ان يجد بتفرقه ومعلوم خلافه **هذا** ما منع قيل انه يفعل بما في يده من القدر السكون فاما اذا كان يفعل بما في يده من القدر الحركة فكان يجب ان لا يجد هذا الضعيف من المشقة في حملها مثل ما يجده لو رفع ما هو في وزنها لان الحركات التي فعلها صارت عونا له ومتى قيل يفعل الحركة بعضها دون بعض فذلك البعض قد خلا من الاخذ والترك وكان يجب ان يجد خفة على ما لو رفعه وليتأتى فعل القادر فيها بلك الحركات **وعلى** ان هذا على المذهبين باطل لانا بانا على وابا هاشم لم يجوزا صحة استعمال احدى القدرتين في الفعل دون في المحل الواحد فعلى هذه الحال يترتب هذه الدلالة فان قيل ما انكرتم انه انما صح من الضعيف رفع يد القوي ولم يمنعه ما يفعله من السكون لانه لم يقصد به منعه فلهذا يتأتى حمله فلا يدل هذه الطريقة على ما اردتم والجواب عن ذلك ان التمانع لا يقف على قصد المتمانعين منع احدهما صاحبه ولهذا صح وقوع التمانع بين النائمين في تجاذب كيس او نحوه فان قال اعلم منعه ما يفعله من السكون لا من السكون مبتدا والواقع المنع مما يفعله من السكون الا اذا كان متولدا والجواب العبرة في باب التمانع انما هو بتضاد الفعلين فقط والعبرة بكونهما واقعين على جهة الابتداء او التوليد وعلى هذه الطريقة نعتمد الله عز وجل على الجملة ما يفعله فينا من العلوم الضرورية فبطل ما قلته وصح ما اردناه فان قال ما انكرتم انه تتأتى من الضعيف حمل يده وان كان ما يفعله انقص مما يفعله القادر بجميع قدره كما نعلم من حال الضعيف انه يدفع القوي على جدار فيقبل العرض مع ان ما يفعله انقص مما يفعله القادر القوي وكذلك فالقوي اذا اعترض الضعيف وهو يعدو عن ذلك بحشيه ونحوها فانه يسقط مع ان ما يفعله انقص مما يفعله القوي فهلا كذلك يصح من الضعيف رفع يد القوي وان كان ما يفعله اقل مما يفعله القادر القوي والجواب ان هذا الذي ذكرته لا يتيقن بكونه على طريقه واحده لا بد من اضطراب تحصل فيه وتحرك في الجهات فما يفعله الضعيف يكون عونا له على ما يقصده وليس كذلك في مسئلتنا فان تكين يد النائم وارخاها على طريقه واحده لا يعينه على الحركة فكان من الواجب ان يعذر رفعه مع ان ما يقدر عليه دون ما يفعله القادر القوي فبطل ما سال عنه فان قال انما لم يمنع الضعيف لانه لا يفعل بجميع قدرة في جميع اعضائه والجواب العبرة في باب المنع انما هو بما يفعله في جميع اعضائه وعلى هذا لو فعل بقدر يده السكون فيها لامتنع على ما مر دونه في القوة رفعها وتحريكها وحملها وان كان غير فاعل للسكون في غيرها من الاعضاء فهلا كذلك كان يجب لو كان يفعل بجميع ما في يده السكون ان يمنع على ما مر دونه في القوة تحريكه وان كان لا يفعل بجميع قدرة في جميع اعضائه وفي علمنا بصحة ذلك ما يدل على بطلان ما قاله وصحة ما ذكرناه فان قال ما انكرتم انه انما لم يمنع الضعيف من رفع يده وحملها لانه انما يفعل بكل قدرة جزء من الفعل الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد وهذا الضعيف وان كانت قدرة اقل فانه يفعل في كل جزء من اجزاء يده القوي بجميع ما فيه من القدر فلهذا صح منه رفعها وان كان دونه في القدر الجواب ان هذا الذي ذكرته يقتضي ان هذا القوي لو زيد قدرا ان يتعذر على الضعيف رفع يده لكثرة ما فيه من السكون الذي يفعله وزيادته لزيادة القدرة وقد علمنا ان الضعيف يمكنه رفع يد القوي اذا كان قادرا على ما يوازنها من الاجسام وان بلغ القوي في القوة ما بلغ فبطل ما سالعنه وهذه الطريقة نورد على وجه اخر فنقال معلوم ان الواحد منا اذا وضع يده على مجده ثم ازيلت تلك المجده من تحت يده انها تهوي ابدا على وتيرة واحدة ولو كان يفعل ما فيها من القدر السكون حالا بعد حال لكان لا يجب هويها بل كان يجب وقوفها اذا ازيلت المجده من تحت يده كما يجب وقوفها اذا سكنها في الجو ومتى قيل انه يفعل بها الحركة عند ما تزال المجده من تحت يده كان يجب ان يفعل الحركة بتلك القدرة في جهة السفل بل كان يجوز ان يفعل بها الحركة في غير هذه الجهة فعلى الاحوال كلها لو كان ما في يده من القدر لا تخلو من الاخذ والترك لم يجب هوي يده عند ازالة المجده على وتيرة واحدة وفي علمنا بوجوب ذلك ما يدل على جواز خلو القدرة من الاخذ والترك فهذه طريقة القوم في ذلك وبالله التوفيق ○ **فصل** قال رحمه الله فاما شبه من خالفنا فوجوه الى اخره ○ قال ابو رشيد رحمه الله ما لنا من الوجوه في جواز خلو القادر بالقدرة من الاخذ والترك اورد هذا الفصل والغرض به الكلام على ما يورده من خالفنا في ذلك من الشبه وهذه الشبه التي تتعلق بها شبه كثيرة **منها** **شبهة سليم** قالوا لو جاز في القادر بالقدرة ان يخلو من الاخذ والترك وقتا واحدا لجاز خلوه منهما اوقاتا كثيرة فكان يجب ان يخلو من الطاعات والمعاصي وهذا يفضي خروج المكلف مع السلامة من المدح والذم والثواب والعقاب وهذا محال ما ادى اليه كان محالا وهو القول بجواز خلو القادر بالقدرة من الاخذ والترك **والجواب** ان من خالفنا في هذه المسئلة يقول بان القادر بالقدرة يجوز خلوه من الاخذ والترك في المتولدات وقتا واحدا فاذا المحب ان يسعى القادر الدهر الاطول في الاخذ والترك في المتولدات فهلا ذي في المباشر يقول انه يجوز خلوه من الاخذ والترك فيه وقتا واحدا والواجب خلوه من الاخذ والترك الدهر الاطول والزمان الامد حتى يسقى خاليا عن الطاعة والمعصية فيودي الى ما ذكرتم وانما لم يسق الدهر الاطول من الاخذ والترك في المباشر وغيره لان الواحد منا معرض لدواعي الحاجة وقل ما تخلو من هذه الدواعي فلاجل ذلك يجب ان يكون فاعلا للترك والمتروك لا لانه يستحيل خلوه منهما بل كان يجوز خلوه منهما دهرا مديدا وزمانا طويلا لو ما ذكرناه من كونه معرضا لدواعي الحاجة على ما نقوله في اصحاب الكهف ○ **هذا** ولو انكب فرنكب جواز خلوه من الاخذ والترك زمانا طويلا لم يلزم ما ذكرتم من خروج المكلف من المدح والذم والثواب والعقاب وذلك لانه وان كان هذه يستحق العقاب بان لا يفعل الواجب والجواب بان لا يفعل من القبيح ما كان يقدر على فعله اذ ليس من شرط استحقاق المدح والذم واستيجاب الثواب والعقاب ان يكون فاعلا له محالا بل ان لا يفعل جهة في استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم عندنا فاذا كان كذلك سقط الى ما هو ازيد قدرا فيحبط ما دونه ويوفر عليه للزيادة على مقدار ما وقع به الاحباط **شبهة اخرى** قالوا قد ثبت ان الواحد منا اذا دخل داره غيره باذنه ثم نهاه من اللبث فيها يستحق الذم ولو كان لا يفعل الكون في نفيه في كل حال لوجب فيما وقع حسنا ان يصير قبيحا ليجوز ان يستحق الذم ومن المحال ان يكون الواقع حسنا قبيحا معا ازيقال انه يفعل الكون في نفيه حالا بعد حال فمقبح ما نقع من الاكوان بعد النهي واذا كان هذا هكذا ثبت بهذا استحالة خلو القادر بالقدرة من الاخذ والترك الجواب ان استحقاق الذم ثبت وان لم تحدد الاكوان حالا بعد حال الا ترى ان من وضع متاعا له

فدار

في دار غيره باذنه ثم امره باخراجه منها لا يستحق الذم اذا لم يتمكن وان لم يجد الا كوان حالا بعد حال في ذلك المكان ◦ فان قال استحقاق الذم ها هنا على ان لم يفعل ما وجب عليه من اخراج المتاع من داره قلنا وكذلك اذا استحق الذم اذا خطر اللبث في داره انما هو على انه لم يفعل ما وجب عليه من الخروج فصار ما يتبعه من الضرر في المتولد يتبعه يجري في المباشر ويقول يستحق الذم لانه لا يخرج كما يقول هو يستحق الذم لانه لم يخرج فصرنا نصرف استحقاق الذم الى ان لا يفعل كما صرفه هو الى ان لم يفعل هذا وقد يكون الكائن في الدار كائنا على وجه يفعل في بقيه السكون حالا بعد حال حتى انه لو لم يفعله لسقط بان يكون قائما او مستندا الى ما سوى ذلك ففي هذه الحالة يقول يستحق الذم على ما يفعله من الا كوان القبيحة وعلى اخلاله بما وجب عليه من الخروج جميعا ومتى لم نكن نحن هذه الحال فانا نصرفه الى انه لم يفعل ما وجب عليه من الخروج على ما بيناه ومنها قولهم ان القادر بالقدرة حاله كحال المحل فكما يجب في المحل بعد الحركة او السكون حالا بعد حال فهكذا يجب مثله في القادر بالقدرة حتى يستحيل خلوه من الحركة والسكون والجواب ان هذا جمع بين امرين مزدوجين لجمعهما ووجه تنظيمها فلا يصح ◦ نعم ان هذا الاستقيم على مذهب الشيخ ابي علي لان من اصله ان القادر بالقدرة يجوز خلوه من الحركة والسكون عند منع ومثل هذا لا يجوز في المحل فكيف يجوز والحال هذه اعتبار ما ذكرناه بالمحل في امتناع خلوه من الاخذ والترك ◦ هذا والمحل يخلو من البتة وضده مع احتماله لهما فانه قد يخلو من السواد والبياض وغيرهما من المضادات سوى الا كوان وفي الا كوان خاصة يجوز ما فيه من الكون او فانا كثيرة لا تحدث مثله ولا ضده فهلا جاز مثله في القدرة حتى يجوز ان تنفي خاليه من الاخذ والترك **سمعه احمدي** قالوا ان عند حصول الداعي يستحيل خلوه من الاخذ والترك فهكذا عند فقد الداعي لان وقوع الفعل انما هو لمكان القدرة لا لمكان الداعي والجواب ان عند الداعي انما يجب وقوعه لنا وله له واختصاصه به وليس للقدرة هذه المزية فيجب وقوع الامرين او يحتاج في وقوع احدهما دون الاخر الى امر زايد عليها اما محققا واما مقدرا **سمعه احمدي** قالوا كما استحال كون الواحد منا فاعلا للترك والمتروك معا فهكذا يجب ان يستحيل خلوه من الاخذ والترك اعتبارا بالحالة الحلو حالة الاجتماع والجواب عنه ان الجواب عن هذا مر على عند الكلام على مر حكم ما يستحيل خلو المحل منه فلا وجه للاعادة الى ها هنا واطاله الكلام به **وبعد** فان هذه الطريقة يقتضي امتناع خلوه من الاخذ والترك في المتولدات وخلاف هذا معلوم من مذهبه **وبعد** فهذا الوجب في العدم تعالى ان يستحيل خلوه من الاخذ والترك لانه يستحيل منه ان يكون فاعلا للترك والمتروك معا في حالة واحدة وقد علمنا بطلان ذلك في الله تعالى فبطل هذا السؤال **سمعه احمدي** وهي ان الواحد منا اذا فعل حركة في الجسم فانها لا تبقى الى الوقت الثاني لاستحالة البقاء عليها فاذا لم يفعل في الثاني السكون اقتضى ذلك خلو المحل من الحركة والسكون قال ومتى قلنم انه اذا لم يفعل الحركة ولا السكون فانه يفعل فيه السكون لم يصح لانه يوجب خروجه من التحيز في فعله ومعلوم خلافه والجواب ان هذا الوجه مبني على استحالة البقاء على الا كوان وقد بينا في كتاب الا كوان ان البقاء صحيح عليها فاذا كان على هذا اساس الشبهة وبناؤها وبطل هو وجب بطلان الشبهة لامحالة من اصلها **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم ان القدرة في جميع الاحكام التي تقدم ذكرها الى اخره **قال** ايده الله العرض بهذا الفصل ان القدرة في جميع الاحكام التي بينا ها فيما تقدم لا تحلف حالها بالاوقات ولا تحلف ايضا بالقادرين بها وذلك ان تعلقها بما تتعلق به اذا كان لما هي عليه في ذاتها فكيف يجوز ان يوثر في ذلك اختلاف الاوقات او اختلاف الفاعلين فيه ◦ وعند ما ذكر مشايخنا رحمهم الله ذكر احمد بن الروندي في التشنيع على اصحابنا في ذلك وظهر منه التكثير عليهم بذلك حتى قال انتم تصفون الذرة بانه تصح منها حمل الجبال الراسيات وان قدرتها متعلقة به وانه يصح منها شرب مائة دجلة مما فيها من القدرة ولقد كذب لعنه الله في هذه الحكاية عنا وذاك لانا لا نطلق القول في وصف الذرة وغيرها بذلك ومتى قيل ان قدرتها متعلقة بحمل الجبل فليس المراد انه تقدر الذرة بها على ان تحمل جميع اجزاء الجبل جملة واحدة وانما المراد بذلك انه ما من جزء من اجزاء الجبل الا ويصح من الذرة ان تقدر عليه على الانفراد لا على طريق الجمع والضم واذا قيل انها تقدر على شرب مائة دجلة لا يراد به انها تقدر على شرب ذلك بجملته وانما المراد بذلك انه ما من شربة فيها والا يصح ان يشربها على الانفراد وليس نطلق القول اطلاقا بان الذرة تقدر على شرب ما مائة دجلة او تقدر على حمل الجبال الراسيات لان هذا يوهم ان الذرة يكون قادرة على شرب ما مائة دجلة في حالة واحدة ويكون قادرة على حمل الجبال جملة واحدة وليس كذلك فصح من ذلك بطلان قول ابن الروندي في ذلك **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم ان المقدور الواحد لا يصح الى اخره ◦ **قال** ايده الله الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام في ان المقدور الواحد لا يجوز ان يكون مقدورا لقادرين لا من جهة واحدة ولا من جهتين وان كانت الدلالة قد دلت على ان القادر لا تقدر على ما تقدر عليه الا من جهة واحدة هي المحدوث فاما ان تقدر عليه من جهتين فان ذلك مستحيل وكذلك لا يصح ان تقدر عليه من وجهين احدهما للذات والاخر بالقدرة او ما تقدر عليه بقدرتين وذلك لانه يقتضي صحة كون مقدور القادرين من حيث تقدر حصول هذا الفعل من احد القادرين من وجه وحصوله من القادر الاخر من الوجه الاخر فيكون مقدورا لهما جميعا ولا يمكن المنع من وجود هذه القدرة في احد القادرين والاخرى في القادر الاخر وذلك لانا لا نحتاج من الاعراض نوع مما احتمله الاخر على ما قد مضى في كتاب الجواهر وجب اذا وجدت احدى القدرتين في زيد والاخرى في عمرو ان يكون ذلك في الصحة كوجودهما جميعا في زيد ولو كان كذلك لزم ما قلناه من كونه مقدورا لهما جميعا وهذا محال **وبعد** فلو تغاير المحل بالقدرتين وان كان القادر بهما واحدا لكان يجب اذا حصل في احد المحلين منع دون الاخر ان يصح الفعل بالقدرة التي لا منع في محلها وان لا يصح لوجود المنع في محل القدرة الاخرى فصار ما الزمناهم من الكلام مستقيما وان قدر كون القادر بهما قادرا واحدا فاما اذا كان القادر بهما قادرين فقد بينا كيفية لزوم صحة المقدور الواحد بين القادرين ◦ وبهذه الطريقة نسلك في المنع من كون مسبب واحد اصدارا عن سببين لانه كان من الواجب صحة ان يحصل منع في احد السببين دون الاخر حتى يصح حصوله من حيث لا منع ويمتنع حصوله من حيث حصل المنع فيه ◦ فاما الدليل على ان مقدورا واحدا لا يجوز ان يكون مقدورا للقادرين سواء كانا محدثين او قديمين لو قدر القدم تعالى ثانيا الفعل او احدهما قديما والاخر محدثا هو ان الفاعل منا وجدنا كان قادرا عليه لا غير واذا صح هذا فلو قدرنا اختلاف داعيي هذين القادرين بان يعلم احدهما جميع فدعاه علمه بحسنه الى فعله واعتقد الاخر قبحه فصرفه اعتقاده عن فعله فلا يخلو اما ان يقع اصلا وهذا لا يصح لان هذا يقتضي تعذر الفعل على الفاعل

مع سلامة الاحوال وحصول الدواعي وزوال الاعذار وهذا محال فلابد من ان يقال انه كان يقع لامحاله ومتى وقع لزم ان يضاف ذلك الفعل الى من يجب نفيه عنه وهو عمر يجب اضافته اليه لانه كان يجب ان يضاف اليه من حيث وجدما هو مقدوره وحصل ما كان قادرا عليه ويجب ان يسمى عنه من حيث صرفه عنه الصارف وهذا محال مالاجل انه كان محالا وهو القول بجواز المقدور الواحد بين القادرين ويلزم ايضا وجه اخر من الفساد وهو انه كان يجب ان يوجد وان لا يوجد فيكون موجودا معدوما في حالة واحده فيوجد ويجب وجوده من حيث دعا احدهما الداعي الى فعله ويستحيل وجوده من حيث صرف الاخر صارف عن فعله وهذا محال لما ذكرناه ∴ فان قال ليس عدنا بداعي القادر الواحد لا يجب ما ذكرتموه من وجود الفعل وعدمه فهلا ذي لا يجب القادرين اذا تقابل داعيا هما الجواب عن ذلك كلامنا انما هو في داعي كامل وصارف مثله في الكمال فاذا حصل داع كامل لاحد القادرين وصارف كامل للقادر الاخر وجب ان يكون موجودا معدوما ولا يمكن ذلك داعيا القادر اذا قابلا لا ان كل واحد منهما لا يكون داعيا كاملا فلا يلزمنا فيه مثل ما الزمتمونا فان قال الكلام في هذا الوجه ان يوجد هذا المقدور من احد الوجهين دون الاخر وهذا غير ممتنع بل يصح ان يوجد على احدهما دون الاخر ثم لا يجب ان يكون موجودا معدوما مع حصوله على صفة الوجود من احد الوجهين دون الاخر الجواب ان هذا الذي ذكره مبني على قبول صفة الوجود التزايد فيوجد على احدى صفتي الوجود دون الاخرى وليس كذلك فان صفة للوجود لا تقبل الزيادة على ما اشبعنا الكلام فيه في كتاب الجواهر فان قيل اليس الجوهر يكون كائنا في جهة بكونين ثم لا يجب اذا وجد احد الكونين دون الاخر ان يكون كائنا غير كائن فهلا جاز مثله ان يقال ان الفعل قد حصل لكل واحد من القادرين اذا كان كل واحد منهما لا يجب اذا كان احد القادرين حاصلا دون الاخر ان يكون موجودا غير موجود اجاب عن ذلك ان هذين الكونين اذا وجدا فيه وهو في هذه الجهة فانما يوجبان له صفتين يكون كائنا فيها فكل واحد من الكونين يوجب له صفة على حدة فاذا وجد فيه احد الكونين دون الاخر فلم يلزم ان يكون كائنا غير كائن لانه يكون كائنا باحد الكونين وليس كذلك في مسئلتنا فان الفعل بالوجود له صفة واحدة لا تتزايد فاذا حصل ها هنا ما يقتضي حصولها وما يقتضي ان لا يحصل وجب ان يحصل وان لا يحصل فيكون موجودا معدوما كان في معنى المعدوم انما هو المعلوم الذي ليس له صفة الوجود ∴ ويلزم ايضا وجه اخر من الفساد وهو انه اذا صح كونه فعلا لهما فيجب ان يقال انه فعل الله تعالى ايضا كما انه فعل لهما وان كان قسما وهذا يقتضي وقوعه من الله تعالى اعني القبيح مع علمه بقبحه وبغناه عنه وهذا فاسد وهكذا القول في كل قادرين محدثين يكون احدهما عالما بقبحه وعالما باستغنائه عنه دون الاخر فان قال ما انكرتم ان هذا الفعل اذا وجد يختص بواحد من القادرين في كونه فعلا له من حيث وقع بداعيه وقصده او من حيث انه يمدح عليه او يذم قيل له لو اعتبرت في اضافة الفعل الى الفاعل ما ذكرته للزم ان لا يصح في اي هي والنائم ان يكون فاعلا اصلا لزوال هذه الطريقة عنه من الوقوع بالداعي والقصود وثبوت المدح والذم بل كان يلزم ان لا يكون الواحد منا فاعلا للارادة والكراهة لانهما لا يتعاقبان بداع يخصهما وفي علمنا بكون السياهي والنائم فاعلا وكون الواحد منا فاعلا للارادة والكراهة دلالة على سقوط ما سألت عنه ∴ فان قال اذا كان الكلام خبرا فاضافته الى من اراد الاخبار اولى لان صفة المريدية هي التي اثرت في كون الكلام خبرا والجواب ان كان ما ذكرتم موجبا لاضافة الفعل الله دون غيره فهلا منعتم من كونه مقدورا له لانا قد بينا لزوم كونه فعلا لهما اذا وجد امر تمامه عليه فاذا وجب بهذا ان يخص بكونه فعلا له وجب ان يخص بكونه مقدورا له فقط لان حالة لا تؤثر الا مما تقدر عليه دون ما هو مقدور لغيره **دلالة اخرى** ومحررها وهو انه لو صح مقدور واحد من قادرين محدثين كانا واحدهما قديما والاخر محدثا لصح طرو العجز او المنع على احدهما دون الاخر ثم كان يجب في ذلك المقدور ان يستمر به العدم من حيث حصل في احدهما العجز او المنع ويجب وجوده لامحاله من حيث كان الاخر مطلقا مخليا متردد الداعي مزاج العلة والا انتقض حقيقة كونه قادرا وعلى هذه الطريقة الزمنا ان يكون هذا القول ناقضا لحقيقة القادر لان من حق القادر ان يوجد فعله لامحاله اذا كان له داع كامل الى فعله ولم يكن هناك منع والقول بان مقدورا واحدا بين قادرين حاز يقتضي ان يقف وجود هذا الفعل على ارادة القادر الاخر حتى يصير عدم ارادته مانعا من وجوده على مثل ما تقدم يجب اذا حصل الالجا في احد القادرين دون الاخر ان يجب وقوعه ممن حصل فيه الالجا وان لا يجب وجوده من حيث انه لا الجا في القادر الاخر ويلزم اذا كان احدهما عالما بقبح القبيح وبغناه عنه دون الاخر ان لا يقع من حيث احدهما عالما بقبحه وبغناه عنه ∴ وكان يجب اذا حصل في احدهما ما هو شرط في ايجاد الفعل بالقدرة من مماسة مخصوصة ان يحصل وان لا يحصل من حيث لم يكن هذا الشرط في القادر الاخر بل يتعذر وهذا بين لا يفترق الحال فيه بين المتولد والمباشر **دلالة اخرى** وهي ان نجوز كون مقدور واحد لقادرين بعضي افسد اد طريق في الثاني علينا وذلك لان الطريق الى ذلك هو ان مبني على انه لو كان مع الله تعالى ثان لصح المانع منهما ولا يصح هذا المانع الا اذا كان مقدورهما متغايرا اذ لو كان مقدورهما واحدا لم يصح هذا المانع كما لا يصح التمانع في فعل نفسه ∴ او مبني على انه لو كان مع الله تعالى ثان لوجب ان يكون مقدورهما واحدا وقد مضت استحالة كون المقدور الواحد مقدورا لقادرين ∴ ومتى اجاز القوم في مقدور واحد ان يكون بين قادرين فقد ابطلوا على انفسهم الدليل والكلام في الوجه الثاني اظهر لانه صريح مذهبهم ∴ وليس يقلب ذلك علينا اذا قلنا لو ثبت الثاني لوجب ان يكون مقدورهما واحدا لانه ما صح عندنا مقدور واحد من قادرين وان قلنا بلزوم ذلك لو ثبتا وقد اعتقد القوم صحته فمنع ان يسند لانهم بذلك خاصة دوننا فصل ذكر رحمه الله انه لا فرق في امتناع مقدور واحد بين قادرين بين ان يكون مقدورا لهما من وجه واحد وبين ان يكون مقدورا لهما من وجهين مختلفين كالكسب والحدوث على ما ذهب اليه القوم من ان فعل الله تعالى خلقا وفعلا لنا كسبا وهذا الذي ذكروه باطل لانه لا جهة ها هنا ما يجوز تعليقه بالفاعل واضافته اليه غير جهة الحدوث ولا يعقل غيرها من الجهات واذا كان كذلك وجب ان يقال انه لا جهة تتعلق بالفاعل الا هذه الجهة الواحدة التي هي جهة الحدوث وقد بينا انه لا يجوز ان يكون مقدورا بين القادرين في هذه الجهة **وبعد** فلو كان الكسب جهة معقولة ولم يصح انفصال احدى الجهتين عن الاخرى على ما ذهب الله كثير من النجارية لزم عليه ما ذكرناه من الوجوه التي قدمناها والكلام فيلزم مهما ظاهر ∴ ومتى جوزوا انفصال احدى الجهتين عن الاخرى كما ذهب اليه برغوث والاشعرية فالذي قدمناه سبطله ايضا ولا يمتنع على هذا ايضا ان تحصل الفعل على جهة الكسب دون الحدوث والا بطل كون الواحد منا قادرا على هذا الفعل فان هذه الصحة لو وقفت على وجود امر معلق باختيار الغير قدح في كون احدنا قادرا وهذا يقتضي ان يوجد الفعل على جهة الكسب وان لم يكن هناك حدوث وهذا محال ∴ وعن الشيخ ابي الهذيل رحمه الله انه كان يجوز في المقدور الواحد ان يكون مقدورا لقادرين غير ان مذهبه مخالف لمذهب المجبرة لانه لا يمتنع ان يكون الله تعالى فاعلا له اذا كان الله تعالى قد اقدرنا عليه فاوجدناه وهذا المذهب محكي عن ابي يعقوب الشحام ومحمد بن شبيب وليس هذه حال المجبرة لانها تنفي الله تعالى بالقدرة عليه وبانه خلق الله تعالى اذا وجد ومن جهته حدث فهذه جملة الكلام في ذلك وبالله التوفيق

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان الحال في المقدور الى آخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل الفرق بين كون مقدورٍ واحد بين قادرين وبين كون محمول واحد بين حاملين وحمل القول في ذلك ان احدهما يعجز عن الآخر وذلك لانا اذا جوزنا كون محمول واحد لفاعلين وثلثة وما زاد عليها فان فعل احدهما غير فعل الآخر وان كان محل المقدورين واحدًا وليس نجوز في الجزء الواحد من الجمل ان يكون حملا لحاملين كما لا يجوز مثله في المقدور ولكن الفعل الا يصير محمولا الا باجزاء كثيرة من المحل فليس لاحد ان يناقضنا بذلك وشبه احد الوجهين بالآخر اذا اشتبها بينهما من الوجه الذي ذكرناه **فصل** ثم قال رحمه الله وقد استدل الشيخ ابو هاشم رحمه الله الى آخره قال ايده الله الغرض بذلك ما جرى لابي هاشم من الاستدلال بما ذكره ان لفظ لو جاز مقدور واحد من قادرين لكان يجب اذا فعله احدهما ان يدخل الآخر في الفعل مع الآخر قادر مختار ويقول ثم كان يلزم اذا كان حسنا ان يستحق به المدح والثواب وان كان قبيحا ان يستحق الذم والعقاب ويجب ان ينظر في هذه الطريقة التي اوردها فانها تعرض الاحتمال فان عني به انه كان يجب اذا احدث هذا الفعل ان يجعله فعلا للقادر الآخر لم يصح لان جعل الفعل فعلا لمن هو قادر عليه مما لا يتعلق بالاختيار وكان له ان يقول انه اوجده وان عني بالادخال طريقة الايجاد والحمل لم يصح لانه انما يحال هذا فانما يتفرد المحل بفعله فيقال ان المحل فعل ما عنده ووقع من المحل امر آخر ∴ فاما اذا كان المقدور واحدا فقد صار ايجاده له ايجادا للآخر وان عني بذلك طريقة الاضطرار فالمضطر هو من وجد فيه من قبل الغير فعل من الافعال لا تقدر على دفعه عن نفسه وهذا المقدور كما انه فعله فهو فعل للآخر وان عني به ما قدمنا ذكره من انه يقتضي اضافة الفعل الى من يحب تنفيذ عنه على الوجه الذي قدمناه ففيه رجوع الى تلك الدلالة وهو صحيح ∴ واما ما ذكره من الذم في الكلام فلقايل ان يقول ان هذا الفعل يتنزل منزلة فعل الملجا وكما لازم في فعل الملجا فهكذى في الفعل الذي ذكره ويمكنه ايضا ان يقول ان هذا الفعل يتنزل منزلة فعل الساهي ويجري مجرى فعل من لا يتمكن من الاحتراز منه من حيث انه لم يقع بحسب قصده ودواعيه فكما لا يثبت لتلك الافعال حكم فهكذى هذا الفعل وليس يجب اذا كان هذا الفعل حسنا او قبيحا ما يجب ان يثبت حكمها على كل وجه لان ثبوت هذه الاحكام موقوف على شرائط اخر منها زوال الالجا وها هنا ما هو اكد اسباب الالجا فصح اذا ان يكون المعتمد في الدلالة على استحالة مقدور واحد من القادرين فهذه جملة ما كان يجب تحقيقه فما كان يقوله الشيخ ابو هاشم رحمه الله **فصل** ثم قال رحمه الله فاما شبهة الخربة الى آخره ∴ قال ايده الله لما بين رحمه الله الكلام فيما للقادر لا دلالة والوجوه في ان مقدورا واحدا بين القادرين لا يجوز اورد هذا الفصل ليتكلم فيه على ما يرد دونه من الشبه في هذا الباب وفيما في ذلك وجوه من الشبه **شبهة لهم** قالوا ان العدم تعالى اذا كان قادرًا لنفسه وجب ان يكون قادرًا على سائر المقدورات كما انه تعالى لما كان عالما لذاته وجب ان يكون عالما بسائر المعلومات **والجواب عن ذلك** لا نسلم احد الامرين الآخر والفرق بينها ان المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض لانه ما من معلوم يعلمه بعض العالمين الا ويصح ان يعلمه البعض الآخر من العالمين ولم يثبت مثل هذا في المقدور بوصح سقوط ما قاله انه تعالى لم يجب كونه عالما بسائر المعلومات لانه عالم لنفسه فقط وانما وجب ذلك لانه عالم لنفسه والمعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض وليس كذلك في مسئلتنا لانه **فان قيل** اذا كان قادرًا لنفسه فان المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض فما صح كونه مقدورا لبعض القادرين استحال ان يكون مقدورا للبعض الآخر فافترقا **قالوا** القديم تعالى انما وجب كونه قادرًا على ما قدر عليه لصحة حدوثه وهذا قايم في سايرالمقدورات فيجب ان يكون قادرًا عليها **والجواب** لا نسلم ان كونه قادرًا على ما قدر عليه لصحة حدوثه بل انما صح حدوثه لاجل كون الغير قادرًا عليه فاذا كان على هذا مبنى الشبهة والتعلق فيه التليم فقد بطل ما رامه ومنعنا قوله لو لم يكن الله تعالى قادرًا على مقدور اتنا للزم ان يكون الله تعالى ناقصا كما انه لو لم يعلم بعض المعلومات لزم ان يكون ناقصا **والجواب عن ذلك** قد بينا استحالة كونه تعالى قادرًا على اعيان المقدورات التي يقدر عليها العباد ثم لا يجب ان يكون ناقصا لان طلب الكمال في الصفة انما يجب بعد ثبوت الصحة فاما ولم يثبت الصحة فلا معنى للنقصان بفقد الكمال ولهذا لم يجب في الواحد منا اذا لم يقدر على فعل الغير ان يكون ناقصا ولا يجب في القديم تعالى ان يكون ناقصا لانه لا يقدر على فعل الغير وفي غيره من القادرين اذا لم يقدر على الجمع بين الضدين وتحصيل كون العالم في قشر بيضه ان يكون ناقصا ولا يجب في القديم تعالى وفي غيره من القادرين اذا لم يقدر على الجمع بين الضدين لعدم ثبوت الصحة فهكذى اذا لم يثبت صحة كون هذه المقدورات مقدورا له بلا استحال كونها مقدورا له على ما سنذكر **شبهة اخرى** قالوا القول بان القديم تعالى غير قادر على اعيان مقدورا تنا يفضي بالقدرة عليه فيطل ما رامه بهذه الشبهة وصح المعنى الذي ذكرناه **شبهة اخرى** قالوا القول بان القديم تعالى غير قادر على مقدورات العباد **والجواب** لا نسلم ان القول بكونه غير قادر على مقدورات العباد يقتضي كونه تعالى مناهي المقدور كما ان القول بان في المعلومات ما لا يعلمه القديم تعالى يقتضي كونه متناهي المعلوم فهكذى القول بكونه غير قادر على اعيان هذا الجنس ولا يجب اذا كان هذا ما تخيل كونه مقدورا له ان ينقض المعنى الذي نريده بوصفه انه قادر على ما لا نهاية وراءه ولا نهايه بعده من كل جنس ولا يجب في القديم تعالى ان يكون عالما بسائر المعلومات لانه عالم لنفسه والمعلومات في صحة العلم بها غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض وصفة النفي يقترن صحتها بوجوبها فاما ان يستدل ذلك بانه يودي الى كونه متناهي المعلوم فلا **شبهة اخرى** قالوا لو جاز ان يكون هاهنا غير لا يكون الله تعالى قادرا عليه لجاز ان يكون هاهنا جنس من الاجناس لا يقدر عليه كان احدهما ليس بابعد من الآخر في قضية العقل **والجواب** ان هذا الذي ذكرته باطل وذلك ان الذي اوجب انحصار المقدور في الجنس انما هو القدر فاذا كان الله تعالى قادرا لذاته دون ان يكون قادرا بقدره والقدرة هي التي اقتضت ذلك حتى اذا كان الله تعالى قادرا لذاته وجب ان يكون قادرا على ما لا نهاية له من الاعيان لانه لا فرق بينها في ان الذي اقتضى ذلك في الاعيان انما هو كون الواحد منا قادرًا بقدره والقدرة هي التي اقتضت ذلك حتى اذا كان الله تعالى قادرا لذاته وجب ان يكون قادرا على كل جنس من هذه الاجناس ومثل تلك الدلالة لم تقم على الاعيان فلا يجب ما ذكرتموه وبان الفرق بينهما **وبعد** فقد قامت الدلالة على كونه تعالى قادرًا على اعيان مقدورات العباد لم يخل هذه الاستحالة من ان يكون لذاته وهذا يقتضي ان لا يصح قدرته على شيء من المقدورات اصلا وان كان لا لاجل القدرة فهو تعالى قادر لنفسه وكان يجب في الواحد منا ان لا يصح كونه قادرًا على شيء من المقدورات وان كان لاجل الغير قادر عليه فان الغير انما يصير قادرًا فما لا زال وعند كم ان القديم تعالى استحال كونه قادرًا عليه لم نزل فكيف يجوز تعليل هذا الحكم فيما لم يزل بما يستقبل **والجواب** ان هذه الشبهة يسترقه من كلام ابن الروندي في قدم العالم ثم نقول انا كما نجب ان نعلل انه انما كان يكون للذات او للقدرة او يكون الغير قادرًا عليه لو ثبت تعليلها

وعندنا ان هذه الاستحالة لا تعلل كما لا تعلل استحالة كون الواحد منا قادرا على الجوهر لولا ما ذكرناه والا كان يجوز ان يقال اذا استحال كون الواحد منا قادرا على الجواهر فلا نخلو هذه الاستحالة اما ان يكون لذاته وهذا يقتضي ان لا يقدر على شيء من المقدورات او لاجل القدرة وهذا يقتضي ان لا يقدر القادر بالقدرة على شيء من المقدورات اصلا او يقال انها لاجل كون الغير قادرا عليه وهذا الاستحالة على اصلكم لان كون الغير قادرا على بعض المقدورات لا يمنع كون الواحد منا قادرا عليه فكما لا وجه لهذه الاستحالة الا ان يقال انها غير معللة فهكذا الاستحالة التي اوردها **وبعد** فلو سلكنا طريقة التعليل في ذلك لامكن ان يقال انما استحال منه تعالى ايجاده لصحة كونه مقدورا لغيره اخر وفعالم يزل صح في هذا المقدور ان يكون مقدورا لغيره تعالى على معنى انه كان يصح ان يوجد قادر بقدرة على ايجاده وان استحال في الوقت لم يمنع ان يكون هذا الحكم فعالم يزل معللا فعالم يزل بهذه العلة وفعالا يزال اذا وجد ان يكون معللا بوجوده او غير ذلك فبطل ما ذكره بهذه الجملة التي ذكرناها **سمهري** قالوا انه اذا قدر القديم تعالى على ان يقدرنا على هذا المقدور وجب ان يكون عليه اقدر كما انه اذا اعلمنا بعض المعلومات كان به اعلم والجواب **سمهري** انما وجب اذا علمنا بعض المعلومات ان يكون به اعلم لان المعلومات اجمع سواء في صحة كونه معلوما له على كل وجه يصح ان يعلم عليه فلما كان الله تعالى عالما لنفسه اقتضت الصحة فيما بالوجوب ووجب ان يكون بما علمنا اعلم لا لانه اعلمنا فقط وليس كذلك الحال في المقدورات لان الحال لا يستوي في صحة كونها مقدورة لله تعالى بل فيها ما يستحيل ان يكون مقدورا له فلا يجب اذا اقدرنا على بعض المقدورات ان يكون عليه اقدر مع استحالة كونه مقدورا له لان الوجوب انما تبع الصحة والصحة هاهنا مفقودة كما هي في المعلومات موجودة فافترقا **هـ** هذا وقد ذكر الشيخ ابو هاشم انه يجوز ان يقال على ما ضرب من التوسع والمجاز ان الله تعالى على ما اقدرنا عليه واعطانا الة وقدر على ان يمنعنا منها فيثبت له بهذا الوجه وغيره ما لا مزيد عليه **سمهري** قالوا اذا قدر على اعدام مقدورات العباد وجب ان يكون قادرا على ايجادها لان القادر على ان يجعل ذاتا من الذوات على صفة من الصفات من غير معنى وجب ان يكون قادرا على ان يجعله على سائر صفاته التي يكون عليها بالفاعلين والجواد عندكم انما كان يسلم هذا لو ثبت كونه تعالى موصوفا بالقدرة على الاعدام فاما والاعدام من المستحيل ان يكون متعلقا بالفاعل وانما يعدم الشيء بضده او ما يجري مجرى الضد على ما مر في كتاب الجواهر فان الذي ذكره لا يجب فهذه طريقة القول في ذلك **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم ان صحة ما تقدم من تغاير مقدوري القدرين الى اخره **هـ** قال الله القصد بهذا الفصل بعد تقدم الجملة التي فصلناها الكلام في ان القدرة مختلفة لا تقع فيها تماثل والاصل فيه انا قد بينا وجوب تغاير مقدورات القدر حيث لا يصح ان يفعل بعض القدر بستحيل ان يفعل بغيرها هاهنا القدر فاذا استحال في مقدور كل قدرة ان يكون مقدورا لقدرة اخرى فيجب اختلافهما في انفسهما لان تغاير متعلق الذاتين يوجب اختلافهما في انفسهما ويبنى عنه كما نقوله في العلمين المتعلقين بالمعلومين والارادتين المتعلقتين بالمرادين بدليل ما ذكرناه ان احدى القدرتين لا تسد مسد الاخرى فما يرجع الى ذاتها فوجب ان يكونا مختلفين اذ لو كانا مثلين لسد احدهما مسد الاخرى فما يرجع الى ذاتها من تعلقها بما تتعلق به الاخرى لان هذا هو الواجب في المثلين **هـ** فان قال على هذا يجب في القدرة الواحدة ان يكون مختلفة في نفسها لانها متعلقة بمقدورات مختلفة متغايرة لانا لم نقتصر في الدلالة على تغاير المتعلق في الاستدلال على اختلاف القدر حتى يلزم ما ذكرتموه بل قلنا في ذلك ان تغاير المتعلق في الذاتين ينبيء عن اختلافهما فاذا كانت القدرتان قد تغاير متعلقهما وكانت احدهما لا تنوب مناب الاخرى فما يرجع الى ذاتها وجب اختلافهما لا محالة وهذا لا يمكن ذكره في القدرة الواحدة لان قيام الشيء مقام نفسه وان لا يقوم محال فكيف يلزم على ما ذكرناه ان يكون القدرة الواحدة مخالفة لنفسها **وقد استدل المليء بطريقة اخرى** وهي ان القدرة لو كانت متماثلة لم يصح في الواحد منا ان يقدر على شيء ويعجز عن غيره لان عند طرو الضد الذي هو العجز عليه يجب انتفاؤها جميعا لان الضد اذا صادف مماثلا اوجب انتفاءها لاستحالة وفي علمنا بكون الواحد منا قادرا على بعض الاشياء عاجزا عن البعض دليل على ان القدرة لا يجوز ان يكون متماثلة ولا سبق بعده الا الاختلاف الا ان هذه الدلالة انما تمكن الاستدلال بها على ان جميع القدر لا يجوز ان يكون متماثلة فاما اذا قيل ان فيها مختلف ومتماثل فانه لا يصح الاستدلال بها الا لمن له ان يقول عند طرو العجز انما منع ما يضاده دون ما يخالفه لان الضد لا سبق شيئين غير ضدين او مثلين وهذا ممكن **وبعد** فهي مبنية على ان العجز معنى يضاد القدرة والصحيح من المذهب ان العجز ليس بمعنى فيجب اذا ان يكون الاعتماد في اختلاف القدر على ما قدمناه وقد اختلف كلام الشيخ ابي علي في هذه المسئلة فالذي قاله اولا هو ان فيها ما يتجانس وفيها ما يختلف ولعله اشار بهذا التجانس الى ان يكون قدرا على افعال القلوب متجانسة وما يكون قدرا على افعال الجوارح متجانسة فيما بينهما وما يكون قدرا على افعال القلوب فمنى مخالفة لما هي قدرة على افعال القلوب الا انه رجع عن هذا الى الصحيح من المذهب الذي نختاره من ان الجميع مختلف فان قال العالم هلا وجب لما كان القدر لا تشترك فيها في حكمها الاخص وهو صحة الفعل بها ان يجوز ان تشترك في صحة تعلقها بما تعلق به والا يكفي في العلم بماثل القدر من اشتراكها في التعلق وان كان هذا حكما خاصا لولا هذا والا لكان من الواجب في سائر المتعلقات كالعلوم والارادات والكراهات وغيرها ان يكون متماثلة لاشتراكها في التعلق ومعلوم خلافه فصح ان الاشتراك في التعلق في المتعلقات لا يوجب التماثل وانما يجب ذلك اذا تعلقا متعلق واحد على الخصوص ما يمكن فاما اذا تغاير المتعلق لم يجب التماثل ووجب الاختلاف على ما نعلمه من حال العلمين اذا تعلقا بمتعلقين فانهما مختلفان لتغاير متعلقهما فاما اذا كانت القدرتان لا يصح الا ان يكون متعلقهما متغايرا ووجب الفصل باختلافهما لان هذا هو الافتراق فيما هو من اخص الاحكام والواجب في العالم والاختلاف انما هو الافتراق والافتراق فيما هو من اخص الاحكام دون ما يكون من الحكم الخاص والقدرتان وان اشتركا في حكم خاص وهو التعلق فقد افترقا في الحكم الاخص وهو التعلق بمتعلق واحد معين فان ما تتعلق من القدرة بهذا المقدور المعين استحال تعلق قدرة اخرى به فوجب اختلافهما لا محالة **هـ** فان قال فهذا الذي ذكرتموه في القدرة من انها مختلفة كلها ولا مثل لها ان يكون حالها كحال العدم تعالى في انه لا مثل لها كما لا مثل للقديم تعالى والجواب **سمهري** ان هذا الوصف في العدم تعالى بعيد التدرج لانه يراد به انه تعالى واحد في صفات مخصوصة لا يشاركه غيره فيها والافراد احادها على الوجه الذي يصحفي النفي والاثبات وليس كذلك الحال في القدرة لانه اذا قيل لا مثل لها لم يرد به هذا المعنى وانما يراد به ان كل شيء منها ومن قبيلها انما سلق بمتعلق معين لا يشاركه غيره في التعلق بهذا المتعلق على وجه مخصوص اذ ليس يجب في كل ما سلق بهذا المتعلق ان يكون مثلا للقدرة لان الارادة والكراهة وغيرهما سلق بهذا المتعلق الذي تعلقت به القدرة وليست نصف القدرة بمثل لها ممكن تعلقها به على حد تعلق القدرة فاذا كان الامر على ما ذكرناه لم يمكن من قولنا ان القدرة لا مثل لها ومن قولنا ان القديم تعالى لا مثل له نسبة فلا يصح اذا ان يقال انه يجب ان يكون حالها كحال العدم تعالى

فصل ثم قال رحمه الله وكما لا يدخلها التمانع فليس فيها تضاد الى اخره ● قال الله وللمانعين رحمهم الله ان القدر كلها محلفة وانها ليس فيها تمانع اورد هذا الفصل والغرض به الكلام في انها محلفة كلها لا تضاد فيها اصلا بوجه من الوجوه والاصل في ذلك ان القول بتضاد القدرتين يعود بصاحبه الى القول بتمانعهما وذلك لان الشرط في تضاد المتعلقين ان يكون متعلقهما واحدا ثم تعلق احدهما به على العكس من تعلق الاخر على ما نعلمه في العلم والجهل والارادة والكراهة وفي غير ما فانها لا تضاد لان الا اذا كانت الحال هذه فكان يجب في القدرتين اذا قيل بتضادهما ان يكون متعلقهما واحدا ثم تعلق احدهما على العكس من تعلق الاخر ومعلوم انه لا تصور في تعلق احدى القدرتين ان يكون على العكس من تعلق الاخرى لانها لا تتعلق الا على وجه واحد وهو الحدوث واذا كان كذلك وكان تعلق القدرتين بهذا المتعلق لو تعلقا به على وجه واحد وجب ان يكونا مثلين واذا ادى القول بتضاد القدرتين الى القول بتماثلهما وقد دللنا على اخلافهما فوجب القضاء بارتفاع التضاد عن هذا القسم كما ارتفع التمانع عنها **دلالة اخرى** وهي ان القدرتين لو تضادتا لم يكن هاهنا ما يوجب تضادهما الا تضاد متعلقهما ولو اوجب تضاد المتعلق تضاد القدرتين لاستحال كون الواحد منا قادرا على الضدين لامتناع وجود هاتين القدرتين ولو استحال في الواحد منا ان يكون قادرا على الضدين لزم في القديم تعالى ان لا يكون قادرا على الضدين وذلك لان الصفتين اذا تضادتا على موصوف تضادتا على كل موصوف ولا يخلف ان خلاف الموثر فيهما لا يرتفع الا لامر يرجع اليهما فلا يجوز ان يخلف بكيفية الاستحقاق كما في كونه عالما وجاهلا ومريدا وكارها وقادرا وعاجزا فان تضاد هذه الصفات لما كان لامر يرجع اليهما لم يخلف الحال في ذلك بكيفية الاستحقاق حتى استحال في الذات ان يحصل على هاتين الصفتين للذات ما كانت ام المعنى ففارق الحال في ذلك الحال في اخلاف الصفات لان اخلافها قد يكون لامر يرجع اليها على ما نعلمه من حال كونه قادرا وعالما الى غير ذلك وقد يكون لامر يرجع الى الموثر فيها كما كونه عالما لمعلوم ما فانا لا نعلم اخلاف هاتين الصفتين الا بعد العلم باخلاف الموثر فيهما فجاز ان يخلف الحال في ذلك بالموصوف حتى اذا كان استحقاقه لمعنى وجب ان يكون على صفتين مختلفتين واذا استحق للذات لم يجب ان يكون حاصلا على صفتين مختلفتين لان اخلافهما انما هو لامر يرجع الى الموثر في هاتين الصفتين للوجه الذي اشرنا اليه ● وليس كذلك في الاول لانا نعلم اخلاف كونه عالما لكونه قادرا فلما لم نعلم فيهما تعلما ما اخلافهما لامر يرجع اليهما فلم نفرق الحال في ذلك باختلاف الموصفين بهما فصار التضاد كهذا النوع من الاخلاف لانا قد علمنا العلم بالموثر فيهما نعلم استحالة حصول الموصوف عليهما فيجب ان يكون تضادهما لامر يرجع اليهما واذا كان كذلك فلا يجوز ان يخلف باخلاف الموصوفين فاذا وجب في الواحد منا ان يستحيل كونه قادرا على الضدين وذلك لان الجوهر لتضاد الصفتين وجب في القديم تعالى مثله حتى يستحيل كونه قادرا على الضدين ● ولا يمكن المنع من كون القديم تعالى قادرا على الضدين وذلك لان الجوهر اذا صح في وقت واحد ان يكون حاصلا في جهتين على البدل وجب في القديم تعالى ان يكون قادرا على ما حصل به الجوهر في الجهتين على البدل **وبعد** فاذا صح هذا الضدين **طريقة اخرى** وهي ان القدرتين لو تضادتا على هذا الضدين لم يفترق الحال بين ان يكون المحل واحدا وبين ان يكون متغايرا مثله في العلم والجهل لان تضادهما والحال هذه لا يكون الا على الحي دون المحل وما يضاد على الحي لم يفترق الحال بين ان يكون المحل واحدا وبين ان يكون متغايرا فكان من الواجب ان لا يصح وجود قدرة في يمينه على الحركة ووجود قدرة في يساره وفي علمنا بصحة ذلك ما يدل على ان تضاد مقدوري القدرة لبعض تضاد القدرتين ● فان قالوا انما منعنا من وجود قدرة الضدين في محل واحد لان التضاد يثبت بهذه الشريطة ولما تغايرا المحل صار تضادا في الجنس لا في الحقيقة قيل له ان ما تضاد على الحي فلا فرق الحال بين ان يكون المحل واحدا وبين ان يكون المحل متغايرا الا ترى ان العلم والجهل والارادة والكراهة لما كان تضادها على الحي لم يفترق الحال بين كون المحل واحدا وبين كونه متغايرا في تضادها على الحقيقة فهلا كذلك يجب في القدرتين لو كان الامر فيهما على ما قالوه من انهما لتضاد المقدورين ومعلوم خلافه وانما يعتبر كون المحل واحدا فيما يرجع حكمه الى المحل دون ما يرجع حكمه الى الحي على الذي قررناه فهذه طريقة القوم في ذلك **فصل** قال رحمه الله اعلم انه يتخلص كون القدرة محلفة الى اخره ● قال الله وللمانعين رحمهم الله ان القدر كلها محلفة وانها ليس فيها تمانع ومعلوم خلافه فبنى الكلام في ذلك على هذا الاصل ولم يثبت هذا الاصل عندنا بل قد ابطلناه من قبل فلا يمكن اذا ان يجعل ذلك منعا من وجود الكثير من القدر في محل واحد ● وجملة الكلام في ذلك انه انما يصح ان يوجد في المحل الواحد من اجزاء القدر خمسة اجزاء وان العلة في امتناع وجود الزايد على ذلك في المحل ما قدمناه من قبل انها تحتاج في زيادتها الى زيادة البنية لا لشيء يرجع الى ما ذكره الشيخ ابو علي رحمه الله **فصل** قال رحمه الله البقاء صحيح على القدرة الى اخره ● قال الله الغرض بهذا الفصل الكلام في ان القدرة يصح عليها البقاء والخلاف في ذلك مع البغداديين من اصحابنا والجبائية فانهم منعوا من بقائها وبقاء شيء من الاعراض **وطريقة الكلام** في ذلك كطريقنا في جواز البقاء على الالوان لان الواحد منا على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة **دلالة اخرى** لا تخرج من كونه قادرا الا بضد او ما يجري مجرى الضد على وجه لو لاطرد ذلك الضد عليه لاستمر به كونه قادرا فصار ذلك من ادل الاشياء على بقائها وهي ان القديم تعالى قد ثبت في كونه قادرا انه من حقه ان يستمر به ليصح منه ايقاع الفعل في العاشر فاذا ثبت كون القدرة التي في الواحد منا قدرة على الفعل في العاشر وجب ان يستمر به كونه قادرا حتى يوقعه في العاشر ولا يكون كذلك الا وما فيه من القدرة باقية فيه لا محالة وكان الوجه في تسويه الحال بين الشاهد والغائب ان ما كان من حكم الصفة لا يجوز ان يخلف الحال فيه لاخلاف الوجه المستحق له ● وانما خالف حال القديم تعالى حال الواحد منا في صحة الاختراع لان الواحد منا قادر لنفسه بل كان قادرا بقدرة امتنع منه الاختراع وسائر الاجناس فاما صحة الفعل في العاشر فليس الامر فيه كذلك فان كونه قادرا على الاجناس كلها منه دوننا وفي صحة الاجناس كلها منه دوننا لما كان كونه قادرا لنفسه لا لامر يرجع الى كونه قادرا فقط فلهذا صح منه الاختراع وسائر الاجناس ولما استحال كون الواحد منا قادرا لنفسه بل كان قادرا بقدرة امتنع منه الاختراع وسائر الاجناس فاما صحة الفعل في العاشر فليس الامر فيه كذلك فان كونه قادرا على الاجناس يجب

في زيادتها

بل ذلك انما هو لمكان كونه قادرا فقط فاذا وجب في العدم تعالى ان يتميز به هذه الصفه لارتفاع الفعل في العاشر فهكذي كان يجب مثله في كون الواحد منا قادرا ان يتميز به الحال
لصح منه ارتفاع الفعل في العاشر ولا كون كذلك الا ومافيه من القدرة باقيه وعلى هذا فصحة الفعل لما كان من حكم كونه قادرا فقط لم يفترق الحال فيه بين القديم تعالى
فكان يجب مثله في مسلسنا فقد صحت هذه الجمله على الحد الذي قاله الشيخ ابو هاشم رحمه الله ٭ وقد استدل على بقا القدرة بما ذكرناه في تعلقها بالضدين وحكاه عن الشيخ ابي هاشم
في البغداذيات قال ان هذه القدرة اذا وجب تعلقها بالضدين وهما لا كونان في هذين المكانين فلا يصح ذلك الا بعد القول بقا يصح بها ايقاع ما تعلقت به فاذا سلم
تعلقها بالكونين في هذين المكانين فلا بد من القضا بانها سقى ليصح فعلها بها والا ادى الى تعلقها بامر مستحيل وجوده بها وذلك يعود على القول بتعلقها به بالنقض والبطلان
فيجب اذا فقادها ليقطع بها هذه الاماكن ويفعل بها ذكر الضد ورب بعترض هذه الدلاله اذا استدل بها على بقا القدرة فيقال ان كنتم تعنون ما قلتم انها تتعلق
بالكون بغدا ذ على ان يفعل بها في الثاني فهذا يقتضي الطفر وهذا محال وان كنتم عنيتم بذلك انها تتعلق به على ان يقطع بها هذه المسافه التي بين الدي وبغدا ذ ثم يفعلها
ذلك فهذا انما يتم بعد ثبوت البقا فيها فلا ان يستدل على بقائها بذلك ٭ ويمكن ان يجاب عن هذا الاعتراض بان قال متى صح تعلقها بالضدين ولا ممكن ان يحدث بها ما تعلقت
به الابعد ان سقى دل ذلك على وجوب بقائها ليصح ان يثبت حكم يعلقها بالضدين وسنفصل حال ما سعلق به عن حال ما سعلق به فصار الذي قادنا الى ما ذكرنا هو القول
بتعلقها بالضدين فاما ان يمنع من تعلق القدرة بالاضداد واذا سلم ذلك فلا بد مما قلناه من بقائها ليصح بها ايقاع ما قد تعلقت به لا محاله ثم استدل بالطريقة المعتمدة
التي استدل بها شايرشا يخنا رحمهم الله في بقا القدرة وتحريرها هو انه قد ثبت ان الواحد منا اذا امر غلامه بمناولة الكوز اياه وبينه وبين الكوز مسافه فمتى لم يناوله ذلك
الكوز حتى مضى من الوقت ما لو اراد ان يناوله الكوز فيه لصح منه فانه يستحق الذم ونستوجب اللوم على انه لم يناوله الكوز فاذا كان حسن هذا الذم منقررا في عقول العقلا
وتقرر ايضا انه لا يجوز ان يذم المرا لاعلى ما يكون قادرا عليه فيجب وصفه بالقدرة على المناوله ولا كون كذلك الا والقدرة التي فيه تبقى الى ذلك الوقت ٭ ثم قال رحمه الله
والاولى في التمثيل رد الوديعة اذا جاحا صبها بطالب المودع بردها وبينه وبينها ما يسافه فيقال انه متى لم يردها عليه حتى مضى من الوقت مقدار ما لو اراد رد ها
عليه لتاتى منه ذلك وامكنه لحسن ذمه على انه لم يرد الوديعه فاذا ثبت انه لا يجوز ذم الانسان على ما لا يقدر عليه وجب ان يكون قادرا على رد الوديعة في ذلك الوقت الذي سلام فيه
وان يكون تلك القدرة باقيه فيه الى ذلك الوقت واما قلنا ان هذا في التمثيل اولى لان هذه مسلة عقلية فيجب ان يستدل فيها بما كون عقليا ورد الوديعة عقلي
فكان اولى ان يحتج به في المثلة مما ذكرناه بدئيا لان حسن الاستحرام من العبد والغلام لا يعلم عقلا وانما يعلم سمعا ٭ واما صور الكلام في العبد والكوز والسيد
على ما قلناه فيجب ان يصور على وجه اخر وهو ان يقال انه اذا امر العبد بمناولة الكوز اياه فلم يناوله فانه يستحق الذم اذا لحق الامر الغمر والضرر تاخر الكوز عنه
وهذه الدلاله مما قد استدل بها شايرشا يخنا رحمهم الله وفيها ما يدل على ان الافعال جهة في استحقاق الذم خلاف ما قاله الشيخ ابو علي لانه ليس ها هنا ما يمكن
ان يجعل تركا للمناولة في العاشر فيقال ان استحقاق الذم انما هو عليه فيجب اذا ان يقال ان ذلك على انه لم يفعل ما وجب عليه من رد الوديعه فكيف ساغ له مع الاستدلال
بهذه الدلاله على بقا القدرة المنع من استحقاق الذم الا على فعل موجود دون ان لا فعل ٭ فان قال هلا كان الذم مشروطا على مثل ما تقولونه فيعاقب عنكم وهو من تلب
الكبيره ولم تعلموا كونه تايبا ام لا فانكم لا تذمونه قطعا بل تذمونه ويكون ذمكم له مشروطا فهلا جاز مثله في مسلسنا الجواب هذا لا يصح لان الشرط
انما تثبت به دلاله حتى ان ما لا يدل عليه من الشروط الدلاله لم يمكن اثباتها وليس ها هنا ما يدل على ثبوت شرط في حسن هذا الذم فلا يجوز ان يقال انه تقع مشروطا هذا
ولا سيما ليس ها هنا شيء معقول عكن ان ترد اليه فيجعل في حسن هذا الذم شرطا فبطل ما يسالونا عنه وبعد فان الشرط لا يدخل في الماضي والمنقضي وانما
يدخل في امر مستقبل وهكذي نقول فيما سالونا عنه من مرتكب الكبيرة لانا نعني بذمه ان العدم تعالى يعذبه العقاب ان كان مصرا لم يتب وهذا الذم الذي يثبت في مانع
الوديعة حاصل فكيف يجوز ان يدخله الشرط ٭ فان قال هلا كان هذا على انه لم يرد الوديعه دون ان يقطع اقرب الاماكن فاذا كان هذا الذي ذكرتموه ~~في عقول العقلا لان الجميع يذمونه على انه لم يرد الوديعه~~
لان هذا خلاف ما تقرر في عقول العقلا لان الجميع يذمونه على انه لم يرد الوديعه دون ان لم يقطع الاماكن فاذا كان هذا الذي ذكرته دافعا لما تقرر في عقول ذوي الالباب
وجب بطلانه فان قيل ما انكرتم انه انما حسن ذمه لانه لو اسقل الى اقرب المحاذيات اليها لوجدت فيه القدرة على المناوله فاذا لم اسقل فقد اتى في وقت قدرته المناوله
من قبل نفيه واستوجب اللوم وحسن ذمه كما ان عندكم متى لم يقطع هذه الاماكن فقد اتى في ان يتمكن من رد الوديعة في هذا الوقت من جهة نفيه والجواب
ان هذا الذي ذكرته دافع لما تقرر في عقول ذوي العقول من حسن هذا الذم لانه لم يرد الوديعه وهذا الذي يقوله يقتضي ان هذا الذم مصروف الى انه لم يسقل الى اقرب
المحاذيات اليها لا الى انه لم يرد الوديعة فوجب بطلانه وبعد فان هذا الذي ذكرته يقتضي ان لا يحسن ذمه اصلا لانه لا فرق بين ان يموت الانسان في ان يتمكن
من امر من الامور من قبل غيره او من قبل نفيه في انه لا يحسن ذمه على ترك وعلى هذه الطريقه لا فرق في الحال بين ان يقطع فاطع رجلا حدنا وبين ان يقطع هو نفيه
في انه لا يحسن ذمه على ترك الصلوة اصلا فكان من الواجب لو كان الامر على ما قدروه ان لا يحسن ذمه وانا اتى في ذلك من قبل غيره ٭ ولا يشبه هذا ما قلوه في التمكن
وذلك لان عندنا انه انما احتاج الى قدرة مجددة ليفعل بها رد الوديعه وعندهم لا بد من حدوث هذه القدرة وعندنا ان قدرته في حال المطالبه قدرة على المناولة
وعندهم انه في حال المطالبة غير قاد على المناوله التي هي رد الوديعة فان قال هلا كان حسن هذا الذم مصروفا الى ان هذه الوديعه لو كانت بالقرب منه
لا مكنه رد ها ما فيه من القدرة قيل له هو في هذه الحاله على هذه القاعده غير قادر عندكم على رد الوديعه لبعدها عنه فلم يوجد معه الشرط الذي معه يثبت
قدرته عليه فيجب ان يقبح ذمه قال واشبه ما يسال على هذه الدلاله هو ان يقال ان هذه الطريقه ان اوجبت بقا القدرة فهي ثابته في العلوم فيجب ان يقولوا
ببقائها وذلك لان الواحد منا اذا امر غيره بالكتابة فمضى من الوقت مقدار ما لو اراد ذلك الكاتب لتاتت منه ولم يكتب فانه يحسن منا ذمه على انه لم يفعل
تلك الكتابة فاذا كانت هذه الكتابة مفتقرة الى العلم فيجب ان يقال ان المحاج اليه من العلم في هذه الكتابة انه باق والجواب عن ذلك اما على مذهب ابي علي
فان هذا العلم باق لان عنده ان العلوم الضرورية والعلم بالصنايع والحرف كلها باقيه والعلم بالكتابة علم ضروري يحصل فينا من جهة الله تعالى عند الممارسه
فيجري الجواب على هذه الطريقه وهكذي على مذهب الشيخ ابي هاشم فلا كلام وذلك لان العلوم كلها باقيه عنده ضرورية كانت ام مكتسبة فلم يقض هذا السوال

الا

الا ما ذهب اليه ونعتقده ونقول به فلا حرج للخصم فيه ○ واما على مذهب الشيخ ابي اسحق وقاضي رحمهما الله اذ لم يقولا ببقا العلوم فمحاج الى الفرق بين الموضعين فيقول الفرق بينهما هو من حيث ان العلم بالكتابة لا يقوى المحال فيه من ان يكون احدنا في المكان الاول وبين ان يكون في المكان العاشر لان تاثيره تاثير الشروط في كونه محكما فتجده كما قيه فجاز قيام بعضه مقام البعض والكل متماثل اذا تعلقت بهذه الكتابة لان متعلقها واحد ولان احدنا لا يجد من نفسه اخلافا بين هذين العلمين وليس كذلك المحال في القدرة لان تاثيرها انما هو في وقوع الفعل وحكم بعضها مخالف لحكم البعض فصار وهو في المكان الاول عالما بالكتابة كعلمه بها وهو في العاشر وعندهم انه اذا كان في الاول فهو غير قادر على الكون في المكان العاشر فكيف تشبه احد الامرين بالاخر ○ وربما يورد نحو هذا الكلام في الليهو فيقال انه لو لم يفعل ما كلف به العاشر وقد مضى من الوقت مقدار ما لو اراد الاتيان به لامكنه حسن منا ذمه فاذا كان التكليف به في العاشر لا يصح الا مع الشهوة ولم يقصر ذلك كون الشهوة باقية فهلكذا يقال في المحال في القدرة ان تكون باقية وجواب عن ذلك يجري على نحو ما تقدم لان تاثير الشهوة انما هو تاثير الشروط لانها شرط في جميع التكليف والمجرد منها كالباقي وليس كذلك المحال في القدرة لانه يوجب دفعة على ما لم يقدر عليه اصلا فهذه جملة ما كان يجب تحقيقه وتحصيله في هذا الفصل والله الموفق ○

فصل قال رحمه الله واذا صح بقاها لم يقف على اكثر من وجود بها الواحد ○ قال الله اما ولما بين رحمه الله ان القدرة يصح عليها البقا اورد هذا الفصل ليبين فيه ان استمرار الوجود بها لا يجوز ان يكون موقوفا على استمرار الوجود بمقدورها والاصل في ذلك ان هذه القدرة قد يسغى مقدورها وهي باقية وهذا ظاهر من في الاعراض التي لا يبقى كالاصوات وغيرها ويصح اسقاوها ومقدورها موجود وباق كالتاليف وغيره وانما كان كذلك لان حاجة المقدور اليها ليس هو في الايجاب ولا في الوجود وانما هو في الايجاد واذا كان كذلك فيجب ان يستغني عنها اذا وجد وصح اسقاوها في حال وجوده واذا كان الامر على ما وصفناه يجب ان يقال بانها لا يقف على استمرار الوجود لمقدورها واذا صح بقا القدرة وانه لا يقف على استمرار الوجود بالمقدور وبينا انها مما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه وانه انما يفعلها مبتدا لاعن سبب فيجب ان يصح اعادتها كما صح اعادة الجواهر على ما قدمناه من قبل **فصل** ثم قال رحمه الله فاما مقدورها فالاعادة عليه مستحيل الى اخره قال الله اما ولما بين رحمه الله في الفصل الذي قبله ان الاعادة على القدرة صحيحة من هذا الفصل ان مقدورها يستحيل عليه الاعادة والاصح فيها التقديم والتاخير والاصل في ذلك ان مقدورات القدر مختصة في الحدوث بوقت وان كان ما لا يحصى في الوجود بوقت بل يجوز ان يبقى او ما يا كثيرة كالتاليف وغيره والذي يدل على ان الاعادة في مقدورات القدر يستحيل هو ان مقدورها لا يخلو اما ان لا يصح البقا عليه واما ان يصح عليه البقا فان لم يصح اعادة مقدورها الذي لا يبقى لم يصح لانه بعض قلب جنسه والحوقة بالماقات وهذا محال سواقيل يصح اعادتها من جهة الله تعالى او من جهة الواحد منا وان كان مما يصح عليه البقا فاعادته يستحيلة ايضا لانه لا يخلو اما ان يقال ان اعادتها صحيحة من جهة الله تعالى او من جهة غيره من كان فعالا له او من جهة من هو فعال له لا يصح ان يقال ان اعادته صحيحة من جهة الله تعالى او من جهة غيره من القادرين ممن لا يكون هذا فعالا له وذلك لان هذا بعض مقدور او احد من القادرين وهذا لا يصح فلم يبق الا ان يقال يصح اعادته من فعل من هو فعال له وهذا ايضا محال لانه لا يصح ان يقال انه يعيده الا ان يقال يصح اعادته من فعل من هو فعال له وهذا ايضا محال لانه لا يخلو اما ان يعيده بقدرة اخرى او يعيده بتلك القدرة بعينها لا يصح ان يقال انه يعيده بقدرة اخرى سوى ما كانت قدرة عليه لان مقدورا واحدا بين قدرتين لا يصح فلم يبق الا ان يقال انه يصح اعادته بتلك القدرة بعينها وهذا باطل ايضا وذلك لان هذا يعود على ما نقرر من حكمها بالبعض والابطال وهو امتناع تعلقها بازيد من جزء واحد في وقت واحد في محل واحد بيان هذا ان القدرة لا بد لها في كل وقت من مقدور لا محالة فلو صح اعادة مقدور القدرة بتلك القدرة لكان لها في حال الاعادة مقدوران احدهما على جهة الابتدا والاخر على جهة الاعادة وهذا يقضي تعدد بها في التعلق عرجز الى ما زاد عليه من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد وهذا محال على ما بينا فليس الا ان يقضي باستحالة الاعادة على مقدور القدر اصلا وانما قلنا ان التقديم والتاخير لا يصحان في مقدورات القدر لان ذلك يوجب على مقدورات القدر لصحة من الضعف رفع الاجسام الثقال ان يتقدم بعض الضعيف والقوي لوصح التقديم والتاخير عليها ومعلوم خلافه فان قيل ما انكرتم ان الجبل انما تعذر رفعه على الضعيف لفقد الاله لا لفقد القدرة قيل له لا يصح ذلك لان الضعيف قد يشارك القوي في حصول الاله التي يحتاج اليها في كثرة الافعال ثم يفترقان في كثرة الافعال وقلتها لكثرة ما في احدهما من القدرة دون الاخر فكان يجب ان يصح من الضعيف ما يصح من القوي

الى الشرط واختلافه لان الشرط لو لم يختلف وتماثل لوجب اختلاف هذه الصفة لاستحالة وانما الذى اختلافها انما هو لتغاير متعلقها وقد تقرر ان تغاير المتعلق
يقضى بتغاير المتعلق لاستحالة فبطل ماظنه وصح ماارد ناه فهذه طريقة القوم فى ذلك ○ فصل ثم قال رحمه الله والقدرة لابد ان تختص حتى تكون
مقدورا للعباد الى اخره قال ايده الله اعلم هذا الفصل ان هذا النوع مما لابد ان يختص بمقدور العباد والقادرين بالقدرة كالجواهر والالوان والطعوم والروائح
الى غير ذلك والذى يدل على صحة ما ذكرناه ان الشيخ ابو عبد الله مر ان هذا النوع لو كان مقدورا لنا لوجب ان يكون لنا طريق الى معرفته والعلم به اذ لابد من كونه مشتملا
على الحسن والقبح وما كان مشتملا على الحسن والقبح ماهو داخل تحت مقدور العباد فالمكلف يقتضى ان يكون له طريق الى العلم لتجنب القبيح منه وتأتى ماهو حسن
او واجب او مندوب ومنها ان القدرة لو كانت داخلة تحت مقدور العباد لوجب ان يكونوا قادرين على ان يزيدوا فى قوى انفسهم هذا اذا قيل ان القدرة لاتحتاج
الى اكثر من محل مبنى بنيه مخصوصة واذ قيل بحاجتها الى امر زايد فكان يجوز فى تلك الزيادة ان توجد فنصح منا ان نزيد فى قدر انفسنا فيجرى حالنا القديم تعالى
فى يقوده انفسنا ومعلوم انه لا انتهى حال الواحد منا الى وقت تأتى منه ان يزيد فى قدر نفسه فدل ذلك على انها غير داخله تحت مقدور العباد ○ وقد حكى رحمه الله
فى الكتاب دلالة اخرى عن الشيخ ابى محمد البادر رحمه الله وهو من مشايخ اصحابنا ○ وتحريرها وهو ان القول بان القدرة داخلة تحت مقدور العباد يقضى
صحة مانعه الواحد منا للقديم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيجب ان يكون باطلا وبيان ذلك ان القدرة قد ثبت تعلقها بما لانتهاى من المختلفات فى وقت واحد وثبت ان القدرة
مختلفة كلها اذا ثبت هذا فلو قدرنا كون العجز معنى وارد ايجاده فينا وحاولنا ايجاد القدر التى لانتهاى من مقدورنا لم يكن مراد القديم تعالى بالوجود احق من مراد الواحد منا
لانه تعالى لا يصح ان يفعل زيادة على ما تقدر الواحد منا واذا كان كذلك لم يكن مراده تعالى بالوجود احق من مراد الواحد منا وهذا يقضى بعذر الفعل على القديم تعالى
وسقد سر العجز معنى لا يجوز تعذر الفعل على القديم تعالى فاداى القول بكون القدرة داخله تحت مقدور العباد الى الباطل وجب ان يكون باطلا ومما يقال له ان العجز
فى زيادته يحتاج الى زياده بنى الله تعالى هو القادر عليها دون الواحد منا فيكون مراده ما لو جود احق من مراد الواحد منا فقول الجواب عن ذلك ان العجز الواحد
قد ثبت انحصار ما يوجد فيه ويصح ويجوز فيه من القدرة والعجز فاذا حصل مبنيا على وجه يحتمل ذلك القدر من الامرين اقتضى صحة الممانعة لانه تعالى لا يقدر
الا على مثل ما تقدر الواحد منا عليه لانه قادر على ما لا تناهى من هذا الجنس كالقديم تعالى فكان لا يكون مراده بالوجود احق من مرادنا فكان ما ذكرناه لازما على
كل حال ○ هذا وكل عجز لا يجوز ان يتضاده الا قدرة واحدة على ما بيناه من بعد فلا يصح ان يحلف حال صحة وجودها لانه تعالى لا يقدر والحال هذه على ازيد من ايجاد
ذات واحدة فى مضاده هذه القدرة ○ وقد استدل فى المسئلة بطريقة اخرى وتحريرها وهو ان مقدور القدر متجانسة فيجب اذا قدر احدنا على قدرة
ان يقدر غيره على مثل تلك القدرة وقد بينا اخلالها اجمع الا ان هذه الدلالة ضعيفة وذلك لان الذى وجب فى القدرة ان تعلق كل واحده بكل نوع تعلق به الاخرى
فاما تعلقها باعيان الاشخاص فان هذا غير واجب لا سيما والتماثل يرتفع عن القدر فى الاصل فصل ثم قال رحمه الله واذا ثبت ان القديم مختص
بالقدرة عليها الى اخره ○ قال ايده الله ولما بين رحمه الله ان القديم تعالى هو المختص بالقدرة على نوع القدر دون الواحد منا بين فى هذا الفصل ان قدرته على هذا
النوع مما لا ينحصر والوجه فى ذلك ان الذى ينحصر المقدورات جنسا وعددا انما هو القدر فاذا كان الله تعالى قادرا لنفسه وجب ان لا يقف ما قدر عليه عند حصر وحد
فاذا كان قادرا على نوع القدرة وجب ان يكون قادرا منها على ما لا نهاية وراء ولا حد بعده وبعد فان قدرته تعالى تعدت فى التعلق عن قدرة الى ما زاد
عليها والاحاصر فيجب ان يكون قادرا على ما لا تناهى اذا حاصر ولا مانع وبعد فان الامة مجمعة مطبقة على ان حال الواحد منا لا تنهى الى حد الا ويصح
من الله تعالى ان يزيد فى مواه وقدره فيجب ان يكون قادرا من هذا النوع على ما لا نهاية له لان الاجماع فى هذا الباب يجوز ان يكون دلالة لان صحة السمع لا تقف
على العلم بهذه المسئلة فهذه طريقة القوم فى ذلك فصل ثم قال رحمه الله واذا قدر عليها عز وجل فانما يفعلها الى اخره ○ قال ايده الله ولما بين
ان قدرته تعالى على هذا النوع عند حد وحصر اورد هذا الفصل الكلام فى الوجه الذى يفعل هذا النوع عليه فقال ان الله تعالى انما يفعلها مبتدأة لا متولدة وجعل
الوجه فى ذلك انه لا شىء ها هنا يمكن ان يجعل سببا لهذه القدرة فيجب ان لا يصح ان يفعلها الا مبتدأة بين ذلك ان الذى يثبت كونه سببا ليس الا
الاسباب التى يذكرها وشىء منها لا يجوز ان يكون لها حظ فى مولد القدرة فيجب ان يسطل القول بانه يصح منه ان يفعلها متولدة فان قال هلا جاز
فى القدرة ان تولد غيرها قيل له عن القدرة من الاعراض اما ان يكون مما رجع حكمه الى المحل او يكون مما رجع حكمه الى المحلة ولا يصح فى القدرة ان تولد شيئا مما
ما رجع حكمه الى المحل فلانها ليس بان تولد الشىء منه اولى من ضده فاما ان تولد ما رجع حكمه الى المحلة لا يجوز ان يولد ما جميعا لاستحالة اجتماع الضدين فليس الا
ان تولد واحدا منها وهو الذى اردناه ○ واما ما يرجع حكمه الى الجملة من الاعراض فالاصل فى جميعها انما هو الحيوة ولا يصح فى القدرة ان تولدها لانها اما ان تولد
ما تحتاج هى فى الوجود اليها او يولد حيوة اخرى لا تحتاج اليها فى وجودها لا يجوز الاول لانها اذا افتقرت فى وجودها الى تلك الحيوة فقد ثبت ان الوجود
عليها لان وجود المحتاج مع عدم المحتاج اليه محال فكيف يجوز توليدها الحيوة هى فى وجودها مرتبة عليها ولا يجوز الثانى ايضا لعينى توليدها لحيوة المتبينة ممنع من وجود
ذلك لان الواجب فى السبب ان يصح وجوده ويمنع مانع من وجود المسبب مضاد له دون سببه ومعلوم ان كل ما تمنع من وجود الحيوة المتبينة يقع فى ان يولد
السبب الذى هو القدرة فكيف يجوز والحال هذه ان تولدها ○ واما تولد القدرة للعلم فظاهر البطلان لانها ليست بان تولد العلم اولى من ان تولد الجهل فيجب
ان يولد ما جميعا او لا يولد واحدا منها الاول محال والثانى صحيح وهكذا الحال فى الارادة والكراهة ولان وجودها برما يرجع حكمه من الاعراض الى الجملة لا تم الا
عند امور لا يصح ان يجعل الكل اسبابا ولا بعض ان يكون مولدا والبعض شرطا اولى من خلافه وهذا ظاهر بين لا يقع فيه اشكال وانما الشبهة يقع فى ان يدعى
تولدها لقدرة اخرى فمما ان يدل على هذا الموضع وقد ذكرت فى ذلك طرق كثيرة منها انه كان يجب فى الواحد منا ان يزداد قدرا على الاوقات لان القدرة باقية
فاذا ولدت القدرة قدرة فى كل حال لزم ما ذكرناه من ازدياد قدرا على مر الاوقات ومعلوم خلافه بل كان يجب ان تتولد ما لا نهاية له من القدر وذلك
لان القدرة لو كانت مولدة لغيرها من القدر فانها يجب ان تولد فى الحال اذ لا وجه لاجله تقال ان توليدها يتراخى الى الوقت الثانى فيجب ان تولد فى الحال

وميت ولدت في الحال لزم ما قلناه من وجود ما لا نهاية له دفعة واحدة وهذا محال لما أدى اليه كان محالا وهو قولهم تتولد القدرة غيرها من القدر وهذا كما يقضي أن التأليف لا تولد تأليفا آخر والكون لا تولد كونا آخر على ما ذكرناه من قبل فإن قيل هذا لا يلزم وذلك لأن القدر في زيادتها تحتاج الى زيادة البنية فلكف يجب ازديادة قدرا على مر الاوقات وبنيته على ما كانت عليه قيل له هذا لا يمنع من لزوم ما ذكرناه لان هذه البنية الزايدة يجوز ان تحصل في بعض الاجسام في بعض الاوقات فكان يلزم ما قلناه ومما ان القدرة لو ولدت قدرة اخرى لكانت انما تولدها في الحال ولو كان كذلك لم يكن يزال ان هذه القدرة تولد تلك القدرة اولى من ان تزال بل تلك القدرة ولدت هذه وهذا ينقض ان الاسفصار السبب عن المسبب ومرجح ما نجعله سببا ان سفصار عن المسبب ﴿ الآن المعترض ان يعترضه بقوله لها هنا قد يتميز السبب عن المسبب وتقع الفصل بصحة وجود السبب وامتناع وجود مسببه لفقد ما تحتاج اليه القدرة المتولدة من البنية الزايدة ومما ان مرجح الفاعل ان يكون فاعلا لفعله مبتدا الا اذا كان هناك وجه يقتضي انه فاعل له متولدا وليس هاهنا وجه يقتضي كون الفاعل فاعلا للقدرة متولدة يجب ان يزال انها مفعوله ابدا مبتدأة فيبطل القول بتولد القدرة غيرها من القدر ومما ان تولد الذات لغيرها من الذوات حكم من احكامها وما ثبت للذات من الاحكام لا تثبت الا بدلالة لولا ما ذكرناه وجاز اثبات حكم من الاحكام لذات من الذوات لادل عليه لجاز مثله في الصفات والمعاني حتى كان يجوز اثبات كثير من الصفات لبعض الموصوفين لا دليل عليها وجاز اثبات كثير من المعاني في المحل وان لم يكن عليها دليل وهذا يفضي فتح باب المحالات وذلك لا يجوز فعلى هذا اذا كان توليد القدرة لغيرها من القدر حكما من احكامها لم يجز ان يثبت الا بدلالة ولا دلالة تفضي كون القدرة متولدة لقدرة اخرى فوجب القضا بانها لا تولدها / صلا الا انا في هذا الوجه والذي قبله كنا قد اعتمدنا على مجرد عدم الدلالة عليه وعلى ان الاوجه تفضي ذلك وهذا لا يمنع من التعويل على مثل ما نقوله في كون الحروف متضادة وكون الفنا مدركا ومما انه اذا لم يكن بد من زيادة البنية عند زيادة القدرة فليس بان يجعل زيادة البنية مولده للقدرة اولى من ان يقال بل القدرة هي المولدة لتلك القدرة وليس بان يقال ان احدهما هي المولد والاخرى شرط في التوليد فاما ان يقال ان كل واحد من البنية والقدرة سبب لتلك القدرة وهذا لا يجوز لامتناع وقوع المسبب الواحد عن سببين او يقال لا تولدها واحد من الامرين وذلك ما نريده

فصل

ثم قال رحمه الله ومتى عدمت القدرة فقد خرجت من التعلق الى آخره ﴿ قال الله اعلم الغرض بهذا الفصل ان العدم مانع من تعلق القدرة ما سعلق به ﴿ والوجه في ذلك ان تعلق القدرة ما سعلق به انما هو لمكان الصفة المقتضاة عن الصفة الذاتية فاذا كان كذلك وكانت هذه الصفة مشروطة بها لوجود لم يجز ثبوت التعلق متعلقها في حال العدم لانها اذا عدمت زالت تلك الصفة المقتضاة وزال بزوالها التعلق فان قيل ومن اين ان تعلقها ما سعلق به لمكان تلك الصفة المقتضاة وانه حقيقة وحكم لها حتى اذا زالت تلك الصفة زال بزوالها الحكم فالجواب ان هذا الحكم ينكشف الصفة المقتضاة عن صفة الذات كما ينكشف هذه الصفة بالجا بها كون القادر قادرا فصح ان يكون ذلك حكما لها وحقيقة لها الا ترى ان صحة الفعل لما انكشف به كونه قادرا كانت من حكم هذه الصفة وحقيقة لها فاذا كان تعلق القدرة ينكشف ما تختص به من الصفة المقتضاة عن صفة الذات وجب ان يقال انه حكم لهذه الصفة وحقيقة لها واذا كان كذلك ولم تثبت هذه الصفة في حالة العدم وجب ان لا تثبت التعلق كما انه اذا لم تثبت صفة كونه قادرا لا ثبت حكما الذي يوصح الفعل

فصل

فلو كانت القدرة متعلقة في حال العدم على ما نفسر به تعلقها فكان من الواجب ان يوجب كون الاخر منا قادرا لانهما حكمان مجريان مجرى واحدا في الابنا عما عليه القدرة في ذاتها فاذا ثبت احدهما جاز ثبوت الاخر وقد عرفنا خلافه

فصل

فلو ثبت لها ضد وصح تعلقها في العدم لضادها وهو معدوم كما كان يضادها عند الوجود لان ما تقف عليه التضاد حاصل في الحالين جميعا والوجود على هذا لا معتبر به لانه انما يعتبر الوجود في تضاد الضدين لان ما تقف عليه الضاد يقال انه مشروط به فاما اذا كان ما تقف عليه التضاد ثابتا في حال العدم فقد حصل ما تقف عليه التضاد فكان يجب تضادهما لا محالة

فصل

كما ذكرناه ومعلوم خلافه فصح اذا ان يقال بان عدم القدرة مانع من تعلقها وان تعلقها مشروط بالوجود فهذه طريقة القول في ذلك ﴿ قال الله اعلم مما قال رحمه الله وكما ان عدمها مانع من تعلقها فقد يمتنع تعلقها لامر يرجع الى المقدر الآخر ﴿ قال الله اعلم لما بين رحمه الله ان القدرة قد يمتنع تعلقها لامر يرجع اليها وهو العدم اورد هذا الفصل ليبين انها قد يمتنع تعلقها لامر يرجع الى مقدورها وجعله الكلام فيما اورده ان الذي يمنع من تعلقها لامر يرجع اليها ليس الا العدم والذي يمنع من تعلقها لامر يرجع الى مقدورها وجوه ستة احدها وجود مقدورها فان عند وجود ها يمتنع ايجاده بالقدرة مخرج من ان يكون متعلقة به لاستحالة ايجاد الموجود وثانيها وجود سببه فان عند السبب يخرج المسبب من ان يكون موقوفا على اختيار القادر يمنع تعلق القادر به في هذه الحالة وبالنسبة حضور وقت مقدورها فانه يمنع من تعلق القدرة بمقدورها المختص بذلك الوقت وذلك لان تاثير القدرة انما هو في صحة الفعل بها في الثاني فاذا حضر وقت المقدور المختص لم يصح ايجاده بها في الثاني لان ما اختص بوقت لا يصح ايجاده في وقت اخر فاما ان يقال بصحة ايجاد مقدورها بها في ذلك الوقت وتودي الى الصحة في حكمها الذي عرفناه من صحة الفعل بها في الثاني وينقض مقارنتها او يقال لصحة ايجاده بها في الثاني وهذا ينقض حروجه من كونه مختصا بذلك الوقت وبوقت سببه فانه يمنع المقدم والتاخير على مقدورات القدر وهذا محال فليس الا ان يقال يمنع حضور وقته من تعلق القدرة بها لا محاله ورابعها حضور وقت سببه فانه يمنع ايضا من تعلق القدرة به وذلك لانه اذا حضر وقت السبب لم يصح ايجاد المسبب بها في ذلك الوقت لانه اما ان يصح ايجاده بها في ذلك الوقت او يصح ايجاده بها في الثاني فان صح ايجاده بها في ذلك الوقت قدح فيما عرفناه من حكم القدرة ولزم مقارنتها للفعل وان صح ايجاده بها في الثاني قدح في حكم مقدور القدرة لان من حكمه ان يكون مختصا بوقت فاذا صح ايجاده بها في الثاني مقدورا في ذلك الوقت لم يصح ايجاد السبب بها في ذلك الوقت لانه لا يصح ايجاد المسبب بها ايضا مع حضور وقت سببه وهذا لان ما يقع عن سبب لا يصح ولا يصح الا عند دون ان يصح وقوعه مبتدا بها او بسبب آخر وخامسها بعض وقت المقدور فانه مانع من تعلق القدرة به لانه اذا انقضى وقته فتجوز ايجاده بتلك القدرة اخراج له من كونه مختصا بوقت في الحدوث وسادسها وقت مسببه فانه مانع من تعلق القدرة لما ذكرناه فهذه وجوه ستة تمنع من تعلق القدرة ما تعلق به وقد ذكر وجها سابعا وهو ان الواحد منا لو وجد وهو بالبصرة القدرة التي كان يصح وجودها فيه وهو سغد اذ كان لا يصح ان يفعل بها مقدورها بعد اذ في الثاني وهو بالبصرة يخرج هذه القدرة من ان يكون متعلقة به والحال هذه لاستحالة الطفر وهذا وجه زايد على الوجوه الستة التي ذكرناها اذ ليس فيه شيء من الوجوه التي تقدمت ٥ الا ان هذا الوجه انما يصح اذا منعنا من تعلق القدرة

فلو كان المرجع بالمنع الى العجز والواحد منا يقدر على منع الغير من الفعل وجب ان يكون قادرا على ان يعجز عن الفعل وهذا محال اذ لو صح ذلك لصح ان يقدر على اقداره على فعله

وبعد فالمنع عن الشيء لا يكون منعا عن جنس ضده والعجز عن الشيء عجز عن جنس ضده فلو كان المرجع بالمنع الى العجز لوجب ان يكون منعا عن الشيء وضده وهذا محال

واذا كان المرجع بالمنع لا الى العجز فسواء كان الممنوع ممنوعا بقيد او غيره فذلك لا يمنع من صحة وجود القدرة وتعلقها بما تعلق به ٭ ولقد مر لابي هاشم رحمه الله في بعض المواضع قول يقتضي ان الممنوع يسمى قادرا ولكن لا على جهة المفارقة بينه وبين غيره ممن لا يكون قادرا بل على طريق الاشتقاق من وجوه القدرة وهذا مخالف لاهله الذي احاله في ان العلة لا تقف احكامها على شرط منفصل عنها فالقدرة اذا كانت علة في كون القادر قادرا لم يجز ان يكون احكامها للكون القادر قادرا موقوفا على شرط منفصل عنها وهو زوال المنع صح ان توجب الصفة لكونه قادرا لا محالة واذا كان كذلك فالقادر مفارق لمن ليس بقادر صح ان يفارق من ليس بقادر بهذه الصفة الحالية جميعا وهذا هو ظاهر كلام الشيخ ابي علي ولس يجوز ان يخالف الحال اذا صح الفعل لاجل منع ان يتغير المستفاد بقولنا قادر بهذه جملة الكلام في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله واعلم ان الذي يقسم الى آخره ٭ قال الله هذا الفصل مشتمل على اقسام المنع واحكامه وحاصل الكلام فيه ان المنع ينقسم الى ما يكون منعا بوجهه فما يكون منعا بوجهه هو الاعتماد فانه انما يمنع بوجهه الذي هو الكون لانه لا بد من ان يكون ضد الماهو ممنوع منه والاعتماد لا ضد له من جنسه ولا من غير جنسه فلا يجوز اذا ان يكون منعا بنفسه يجب ان يكون منعا بوجهه الذي يشتمل على الضد وغيره ومنع الشيء منه ما هو ضد له وما يكون منعا بنفسه كالكون وسائر الاضداد لم يفرق الحال في هذا المنع الذي يكون منعا بنفسه من ان يكون متولدا او مبتدا على ما مضى في جواز خلو القادر بالقدرة من الاخذ والترك ٭ ومن هذا الوجه يفارق المنع الامتناع لانه انما يدخل الامتناع في المباشر من الافعال فاذا فعل في نفسه ضد ذلك الفعل يقال قد امتنع منه ولا يجل ذلك لا يصح دخوله في افعال الله ولا في المتولدات واذا كان ضد افمن حقه ان يفارق الذي قاله الشيخ ابو هاشم وجعله الشيخ ابو علي مقدما كالعجز والقدرة في باب الصحة والاحالة والصحيح الذي يحاربه ما قاله الشيخ ابو هاشم وذلك لانه اذا كان منعا بنفسه فلو تقدم وبقي الى حال الفعل لم يصح ان يمنع وهو ماق لان المنافاة والمنع يتعاقبان حال الحدوث دون حالة البقاء وان لم يبق الى حال الفعل الممنوع منه بل عدم فالمعدوم لا حظ له في المنع فوجب لاجل ذلك مقارنة المنع لما هو منع منه

وبعد ٭ والفرق بين المنع ومن القدرة والعجز ظاهر لان القدرة تصح الصحة في الثاني والعجز يقتضي الاحالة في الثاني فلم يكن بد من تقدم هذين المعنيين لمكان هذين الحكمين وليس كذلك المنع لانه ضد لما هو ممنوع منه ومنافٍ له فلا بد من المقارنة ٭ واما اذا كان المنع منعا بوجهه فلا يجب مقارنته بل يصح تقدمه كما نقوله في الاعتماد اذا كان في الجسم فوقف من المتجاذبين لانه سقدم وحصل المنع في الثاني وكذلك فالمنع اذا كان منعا بوجهه فانه يصح ان يمنع وهو باق ولا يجب ان يكون حادثا فيفارق ما منع للكون ضدا فانه يجب حدوثه لاحاله ليثبت له حظ المنع وعلى هذه الطريقة يمنع المعارف حال بقايه من التحرك ويثبت مثل هذا الحكم في الالتزاق ويمنع من الفريق والا لم يمكن هناك موجب منه ٭ الا انهما يفترقان من وجه اخر وهو ان الالتزاق الباقي لا يعتبر في المانع ان يكون قدره اكثر من قدر الممنوع وفي ما منع محدوثه فهذا معتبر فيه اعني ان يكون قدر المانع اكثر من قدر الممنوع بيين ذلك ان الصبي يماضرب لبنه وطبخها فيتعذر على من هو اقوى منه تفكيكها الا عند الة الى ما شاكل ذلك لما كان المنع ثبت في حال البقاء دون حال الحدوث فاما تاثير المنع المقارن فانما هو في وقوع الفعل ووجوده لا في صحته لان الصحة لا بد من تقدمها وتاثير هذا المنع انما يكون بالمقارنة فيجب ان يكون تاثيرها في وقوعه ووجوده ولا بد فمتى وجد المنع منه ان يخرج احدنا من كونه قادرا لانه لا يقارن الا ولذلك الحال حال حضور وقت الفعل المقدور وبالمنع يمتنع وجوده في الحال وتاخيره محال فيخرج احدنا من كونه قادرا على ما منع منه فاما اذا كان المنع لعدم الة او علم او ارادة او دلالة او امارة فتاثيره انما هو في حكم القادر لا في الفعل لان مع عدم هذه الامور لا تثبت الصحة اصلا وكذلك اذا كان المنع بعدم ما تحتاج الشيء في الوجود اليه فعلى هذه الطريقة يجري الخلاف بين الشيخين

فصل ثم قال رحمه الله فاما الممنوع من اضداد الشيء فلا يكون ممنوعا منه الى آخره ٭ قال الله قصد بهذا الفصل الى ما جرى من الخلاف بين الشيخين رحمهما الله في المنع من اضداد الشيء ايكون منعا منه او لا يكون كذلك ٭ فالذي كان يذهب اليه الشيخ ابو هاشم ان المنع من اضداد الشيء لا يجوز ان يكون منعا عن نفس ذلك الشيء حتى منع في المحاط بتنور من حديد ان يكون قادرا على ان يكين نفيه لما لم يقدر على تحريكها في الجهات فقال كما هو ممنوع من اضداد التسكين وهي الحركات في الجهات فانه ممنوع ايضا من التسكين الذي قد منع من اضداده والشيخ ابو هاشم وصف المطوق بالتنور بالقدرة على ان يكين نفيه وان كان ممنوعا من اضداده والصحيح ما قاله الشيخ ابو هاشم رحمه الله وذلك لان هذه الاضداد اذا امتنع عليه فعلها انما امتنع لمكان المنع منها وهذا المنع غير بايت في نفس هذا الشيء فصح ان يصح منه وشاكت لكونه قادرا عليه والا امتنع تعذر الفعل على القادر من دون منع ولاشبهة في فساده بين ما ذكرناه انه اذا امتنع من الشيء لم يصر ممنوعا من اضداده لما كانت هذه الاضداد لم يحصل فيها ما حصل في نفس ذلك الضد وهذا اذا تعذر عليه الكون في مكان الجبل لم يتعذر عليه الكون في غيرها من الجهات والا لما كنه فكان المنع من الشيء لا يكون منعا من اضداده لما لم يحصل في تلك الاضداد ما حصل في ذلك الضد فكذلك يجب ان لا يكون المنع من اضداد الشيء منعا عن الشيء لاز ما حصل في الاضداد من المنع لم يحصل في نفس هذا الضد

وبعد فاذا ذكرناه ان هذا المحبوس في التنور من الحديد لم يحصل له المنع من اضداد الشيء منعا عن الشيء لاز ما حصل في الاضداد من المنع لم يحصل في نفس هذا الضد لمكان ذكر المنع الا السكون وذكر السكون مثل لما تقدر عليه من الكون فاذا كان كذلك لم يجز ان يكون ذلك المكين مانعا ما تقدر عليه من الكون لان المثل لا يمنع من وجوده المثل وانما المانع من الشيء ضده لو لا ما قلناه والا كان من الواجب ان يتعذر على القديم تعالى ايجاد المكين فيه لكون ما فيه من الكون مانعا من وجود مثله

وبعد فان العقيل قد تتعذر على القادر منا تحريكه في اي جهة من الجهات كانت ولا تتعذر عليه تسكينه وعلى يقدر الضعيف على سكين الجمل العظيم الحمال وان لم يكن قادرا على تحريكه في شيء من الجهات ولا يمكن المنع من ذلك فان الحامل والحال هذه بحد زيادة اعتماد ومدافعة على ظهره وليس ذلك الا لما حصل من الضعف في تسكين الحمل فثبت ان المنع من الاضداد لا يقتضي المنع عن ذلك الضد

وبعد فلو كانت احاطة النور بالمحبوس فيه مانعة من حدوث السكون فيه حالا بعد حال لوجب ان تمنع من بقايه اصلا لانها تمنع من حدوث الشيء مانع من بقايه لا محالة وحيث علمنا بقاء ما فيه من السكون علمنا صحة حدوث السكون فيه حالا محالا فدل هذا على ان المنع من الاضداد ليس [illegible] عن الضد

وبعد فالممنوع من الحركة في جهتين اثبت جهات

غير ممنوع من الحركة في الجهة الرابعة لما لم يثبت في الرابع من هذه الجهات ما ثبت في الجهات الاخر المماثلة فهكذا يجب في الممنوع من الحركة في سائر الجهات ان يكون ممنوعا من السكون

شبهة المحال الذي في المثلة هو ان هذا الممنوع من الحركات لو لم يكن ممنوعا من السكون وكان قادرا عليه لحسن ان يوصف بالسكون وفي علمنا بقبح امره بفعل السكون والحال ما وصفناه دلالة على انه كما منع من اضداد السكون فهو ممنوع عن السكون وانه غير قادر عليه **والجواب** ان حسن الامر بالشيء لا يكون موقوفا على تأتي الفعل من المأمور بل لا يكفي كون الشيء المأمور به مقدورا للمأمور في اقتضاء حسنه لولا ذلك والا كان من الواجب ان يحسن الامر بالمستحيلات وبما لا يملك المأمور به من الافعال لكونها مقدورة للمأمور فلابد اذا كان الحال على ما وصفنا من ايضاح وجوه القبح عنه ليحسن الامر به وها هنا وجه من وجوه القبح لاجله قبح الامر به وهو ان المأمور لا يمكنه ان يعرف انه قد اتى بما قد امر به من فعل السكون في نفسه وادى ما كلف به فيقبح الامر والحال هذه لا لانه يتناوله الامر لا يكون مقدورا له **وبعد** فانه والحال ما ذكرناه لا يكون له داع يدعوه الى فعله واراد ته قال الشيخ ابو هاشم رحمه الله ان هذا الذي طوق عليه التعذر لولم يعلم ذلك لصح منه تكليف نفسه فكذلك اذا علم يجب ان يقدر على تكليف نفسه لان العلم لا تأثير له في باب المنع الا ان ابا علي ان كان يقول انه متى لم يعلم ذلك صح منه التكليف في نفسه كان الكلام ازما ولكن ان كان لا يقول بذلك فالامر بالسوي بين الحالين في المنع من ذلك لم يستقم الكلام ومن البعيد ان يفرق رحمه الله بين الموضعين **شبهة اخرى** وهي ان الممنوع من الجهل بخلق العلم الضروري فيه لابد من ان يكون ممنوعا من فعل نفس العلم فقد اوجدنا كم في هذا الموضع ان المنع من اضداد الشيء لا يوجب المنع منه فكذلك في سائر المواضع **الجواب** قيل له ان موصوفت حاله غير ممنوع من العلم فلم يصح ما ذكرته بل عندنا انه قادر عليه وهو مقدور له فان قيل لم يكن ممنوعا منه وكان قادرا عليه فهلا فعله قيل له فعل العالم لما يفعله لا يقف على كون ذلك المقدور مقدورا له بل لابد من داع يدعوه الى فعله ليفعله وها هنا وان كان هذا العلم مقدورا فانه لا داعي له يدعوه الى فعل العلم من حيث علم ان حاله في كونه عالما لا تزداد على ما هو عليه ولا سوى ما يفعله **شبهة** قال المرجئ من شاهق كما تتعذر عليه فعل الحركة في سبب من الجهات يتعذر عليه فعل السكون في نفسه فصار الممنوع من اضداد السكون ممنوعا منه **الجواب** انما لم يصح منه والحال هذه فعل السكون في نفسه لانه حصل فيه ما يجري مجرى المنع من فعل السكون كما حصل المنع مما كان يقدر عليه من الحركة وذلك انه محتاج في الاستقرار والتصرف الى مكان صلب يستقر عليه وهذا مفقود في المرتعش من شاهق فلما تعذر عليه السكون كما تتعذر الحركة في الجهات يتعذر عليه ان يفعل في نفسه جنس الهوى وذلك غير جائز فانه يقدر على فعله للذي دعاه سواء خلا منه ولو ثبت له داع اليه لفعله لفعله فان قال فهلا صح منه ان يفعله على بعض الوجوه لتزول الشبهة في ان حاله مشاكلة لحالة المضطر وثبت المفرق بينهما قيل له المضطر سوى فعل نفسه من الامر الذي هو مضطر اليه اكثر مما يقدر عليه من اضداده وليس هذا سبيل من وصفنا حاله فانه يقدر عليه وهما في ان يفعله على ما تقدم

ح تكليف مكلف نفسه الا ما قد دوه ناقوا صح

البعد

ورتما استدل في ذلك بالمحسوس في سور مزحديد وادعى انه كما هو ممنوع من الحركة في سبب من الجهات فانه ممنوع من فعل السكون في نفسه وهذا في غاية ما يكون من الخلاف فالاعتداد بالخلاف على الخلاف فاسد وذلك لانا بينا فيما تقدم ان من وصفه حاله ممنوع من فعل السكون في نفسه بل نقول هو قادر على ذلك الا انما لا نفعل لعقد الداعي اليه بل بينا صحة ما ذكرناه وبصحته ان هذا المحسوس انما لا ساتي منه الحركة فيها يحتاج الى ايجاد الكون في مكان الحديد وذلك لانهم الا بطال ما فيه من الالتئام وهو لا تقدر على ذلك فلا تاتي منه الحركة اليها وهذا مراد العديم بقوله في تحصيله في مكان الحديد لصح منه ذلك الا انما يأتي ما يحصوله هناك بعد ابطاله تعالى بالف الحديد المحيط به ما نفعله من التفريق اذا ثبت هذا فمذهبنا المنع غير قائم في فعل السكون يجب ان يتأتى منه فعل السكون لا محالة وان تعذر عليه اضداد السكون فصح بهذه الجملة ان الممنوع من اضداد الشيء لا يكون ممنوعا من ذلك الشيء خلاف ما قاله الشيخ ابو علي **مسلم** رحمه الله اعلم ان العاجز انما العجز عما يصح ان يكون مقدورا له دون ما يستحيل ولا يكفي مجرد تعذر الفعل منه حتى يوصف بالعجز وهذا بين لانه يقال انه عاجز عن الحركة والكون الى غير ذلك مما لصح منه ولا تعذر عليه وعلى هذا لا مقال في الحاد انه عاجز عن الحركة ولو كفى في كونه عاجزا تعذر الفعل منه فقط لصح وصف الحاد بذلك وان استحال منه الحركة وكان يجب في الواحدنا اذا لم يكن قادرا على الجمع بين الضدين او على ايجاد ما لا نهاية من مقدوراته ان يوصف بالعجز عن ذلك وفي علمنا بانه لا يوصف بالعجز عن ذلك لاستحالة كونه مقدورا له دلالة على ان القادر انما يعجز عما يصح ان يكون مقدورا له دون ما يستحيل **ثم** اختلفوا في العاجز هل له بكونه عاجزا حالة وصفة ام لا فالذي ذهب اليه الشيخ ابو علي رحمه الله ان العجز معنى يضاد القدرة وذهب الشيخ ابو عبد الله الى ان له بكونه عاجزا حاله وصفة حتى جعلها طريقا الى اثبات العجز معنى والشيخ ابو هاشم كان يذهب اولا الى ان العجز معنى يضاد القدرة على ما ذهب اليه الشيخ ابو علي ثم توقف بعد ذلك في اثباته ونفيه والصحيح ان العاجز ليس له بكونه عاجزا حالة وصفة وان العجز ليس بمعنى وانما يقف الكلام في اثبات العجز معنى على ان العاجز له بكونه عاجزا حالة وصفة اذا ثبت المعاني انما هي الاحوال الصادرة عنها فاذا بينا ان العاجز ليس له بكونه عاجزا حالة ولا صفة ثبت ان العجز ليس بمعنى **والذي يدل** على ما ذهب اليه من ان العاجز ليس له بكونه عاجزا حاله وصفة هو انه لو كان كذلك لوجب ان يكون ها هنا طريق الى اثباتها **والطريق** الى اثبات الاحوال لا يخلو من امور ثلثة اما الادراك واما الوجد ان من النفس واما حكم من الاحكام ومعلوم ان الادراك لا تتناول كونه عاجزا ولا هو ما حده الواحد منا من نفيه ولا حكم ها هنا يتوصل به الى اثبات هذه الصفة لان اي حكم اشير اليه مما لا يثبت الا عند كونه عاجزا امكن تعليقه بزوال صفة كونه قادرا واذا امكن ذلك فاثبات حاله بكونه كذلك والحال ما وصفناه اثبات ما لا طريق اليه من الاحوال وهذا يفتح باب الجهالات ما زال يقولوا ان الجاهل ليس له بكونه جاهلا حالة ولا صفة لان اي حكم اشير اليه مما لا يثبت الا عند كونه جاهلا يمكن تعليقه بزوال صفة كونه عالما فما يجب ان يكون الحال فيه كالحال فما ذكروه **والجواب** عن ذلك انه لا يمكن تعليق ما يثبت له من الحكم عند كونه جاهلا بزوال كونه عالما لان هذه الصفة مما يجده الواحد منا من نفيه لرجوعها الى كونه معتقدا فيها وتعليق ما يثبت من الاحكام بزوال كونه عالما مما لا وجه له **وبعد** فلكونه جاهلا حكم لا يثبت ذلك لزوال العلم وهو صحة ان يريد المريد امرا من الامور عند كونه جاهلا ومشاركة ذلك لا يمكن تعليقه بزوال العلم اذ يمتنع ذلك مع زواله فقط ففارق الحال في ذلك الحال في كونه عاجزا اذ الطريق الى اثبات حاله ها هنا فلم يجز اثباتها والافتحت ابواب الجهالات وادت الى المحالات فان قيل ليس يمتنع ان يقال ان العاجز لا صفة له بكونه عاجزا لا يمكن تعليق اي حكم اشير اليه مما لا يثبت الا عند كونه عاجزا بزواله كونه قادرا اولى من ان يقال وليس القادر بكونه قادرا حاله ولا صفة لا يمكن تعليق ما يثبت من الاحكام بزوال كونه عاجزا **الجواب** لا يمكن تعليق ما ثبت من الحكم عند كون القادر قادرا الا بصفة له حاصلة دون ان تعلق بزواله كونه عاجزا او يمكن تعليق ما يثبت من الحكم عند كونه عاجزا بزوال صفة القادرية لانه قد يصح ان العلم بكونه قادرا لمكان صحة الفعل منه قبل العلم بالتعذر والاصح ما ذكرناه وكان لا يحصل لنا العلم بكونه قادرا على الحد الذي ذكرناه

لم يجز

لم يجز ان يثبت له بكونه قادرًا حاله وصفة فاذا كان لا يسبق لنا العلم بكونه عاجزًا لاستحالة الفعل منه وتعذره عليه قبل العلم بصحة الفعل وثانيه لكون ذلك منتفيًا عاجزًا صحة
لم يجز ان يثبت له بكونه عاجزا حاله وصفة واذا كان كذلك فكان يقال ليس له بكونه عاجزا صفة لامكان يعلق ما ثبت من الحكم عند كونه عاجزا بزوال كونه قادرًا اولى
من ان يقال وليس للقادر بكونه قادرًا حاله وصفة لامكان تعليق ما ثبت من الحكم بزوال كونه عاجزا فبطل ما رام به الزامنا وصح المعنى الذى اردنا فان قيل القدرة
باقية والباقى لا سفى الا بضد او ما يجرى مجراه فهلا ثبت العجز معنى يضاد القدرة لينفيها الجواب ان الباقى كما سفى بالضد فقد يسفى ما يجرى مجرى الضد فالقدرة
يجوز ان يسفى ما يجرى مجرى الضد وهو فقد ما تحتاج فى وجودها اليه والقدرة تحتاج فى وجودها الى امور ليس ندرى ان زوالها لطرو ضد عليها ام لفقد تلك الامور
اذ لا سبيل لنا الى العلم بازما تفتقر اليه القدرة فى وجودها من الامور حاصلة عند اسفاها وزوالها ام لا فيجوز ان يكون حاصله واسفاوها بضد يطرى عليها وكون
ان لا يكون حاصله واسفاوها لاجل ما يجرى مجرى الضد وهو زوال ما تحتاج اليه من الامور وهذه الطريقة هى التى اوجبت على ابى هاشم التوقف فى اثبات معنى ونفيه ولكن الذى
اوجب التوقف فى اثباته معنى هو الذى يوجب القطع على نفسه معنى لانه اذا جاز اسفاوها لفقد ما تحتاج فى الوجود اليه فلا وجه لاثبات معنى يضاد القدرة حتى سفيها وتبعه
اسفاء القدرة ولا معنى اذ ليس من ضرورتها انها لا تسفى الا بالضد بل يسفى ما يجرى مجراه واما من لم يقل بسفى القدرة فانه لا شبهة له فى اثبات العجز معنى وحكى عن بعض المثبتين
الى فى القيم رحمه الله انه قال المرجع بالعجز انما هو الى المرض قال ولعل الوجه فى ذلك انه حيث رجع بالقدرة الى الصحة رجع بالعجز الى المرض وليس ذلك بكلام محصل
فهذه طريقة القول فى ذلك ٥ **فصل** ثم قال رحمه الله ولو ثبت معنى الى اخره ٥ قال **الامام** العرض بهذا الفصل الكلام فى حكم العجز لو ثبت كونه معنى **والاصل** فى ذلك
ان هذا العجز لو ثبت كونه معنى لكان مضادًا للقدرة لامحاله ولكان يوجب صفته بالعكس مما توجبه القدرة والاكان من الواجب ان لم يكن ضدا لها ان يجوز فى القادر منا ان يقدر على
شئ ويعجز عنه ولو صح ذلك لزم كونه قادرًا على الشئ من وجه يعجز عما يصح ان يكون قادرا عليه من الوجه الذى عجز عنه صح ان يكون قادرًا عليه فيكون قد قدر عليه من وجه
من الوجه الذى عجز عنه ومن الوجه الذى قدر عليه وهذا محال فوجب القضاء بانه لو ثبت معنى لكان مضادا للقدرة لامحالة وكان يوجب صفة معاكسة لما اوجبته القدرة والصفة
وقد ذكر الشيخ ابو هاشم رحمه الله انه كان يضاد القدرة وان حل فى محل وحلت القدرة محلا اخر ومنع الشيخ ابو اسحق رحمه الله من ذلك وكان يقول كان الاصح ان يضادها
الا فى محلها وجعل ابو هاشم الوجه فى ذلك ان ما يرجع حكمه الى الكلمة لا يفترق الحال فيما سضاد من ان يكون المحل واحدًا او متغايرًا على ما نعلمه من حال الارادة والكراهة
والعلم والجهل فهكذا الحال فى القدرة والعجز ٥ واما ابو اسحق رحمه الله فانه قال ان هذه القدرة لها الا عجز معين لاستحالة تعلق العجز بمقدور واحد فلو جوز فى العجز
ان يحل محلا غير ما حلته القدرة لادى ذلك الى رفع اصل مدثت ومقدور وهو ان الضدين لا يصح ان يحتاج احدهما الى ما يحتاج الاخر اليه بدليل ان هذا العجز لو ثبت حلوله
فى محل ووجد ت القدرة فى محل سواه لجاز ان يقدر ان ذلك العجز لم يكن فى جملة الحى وعند وجود هذه القدرة وجد فيتغير حال الحى عما كان عليه عند طريان احد الضدين
ولا نتم ما علمناه من ان احدهما لا يجوز ان يحاج الا الى ما يحاج الاخر اليه لان القدرة قد احتاجت الى المحل الذى لم يكن موجودا ثم وجد والعجز لم يحج اليه هذا هو الذى قاله
وهذه الطريقة انما تجوز تصورها فى الاجزاء الزائدة على ما مضت كونه حيا معه فاما ان قدر الكلام فى الاجزاء التى لا بد منها فى كونه حيًا فيفقد هذا العجز بفقد بعضه كونه حيًا
وقد الزم الشيخ ابو اسحق على قوله هذا ان يجرى حال الارادة والكراهة فى تضادهما والعلم والجهل فى تضادهما على ما اجرى عليه حال القدرة والعجز لا نهما مثل
ما اعتل به ممكن فى ذلك والفرق الذى ذكره من ان الذى يضاد القدرة عجز معين غير موثر فيما اعتل به والشيخ ابو اسحق يجيب عن ذلك بان سبيل ما سضاد على الحى الاول
سوى القدرة والعجز الا محصر ما يضاد هذا الضد كنحو اجمالات فى مضادة العلم والكراهة فى مضادة الارادة فغاية ما فى ذلك ان لا يصح وجود هذا الضد فى مضادته الاول
فمعلوم ان غيره يصح وجوده من الاضداد فى هذا المحل فينفيه والمحل الحى بحاله لم يحتج الى امر زايد على ما احتيج اليه فى الاول وليس كذلك القدرة فانها اذا لم تكن لها الا
هذا الضد الواحد ضدًا فقد محلة محل يصح وجوده فى محل القدرة لان ما حل محلا لا يصح الا ان يحل ذلك المحل دون محل اخر سواه ولا ضد له سواه فيقدر وجود
ذلك لتنتفى هذه القدرة فيبقى القادر قادرًا على شئ لا يصح عجزه عنه فى بعض الاحوال وذلك فاسد **فصل** ثم قال رحمه الله ولو ثبت ضد للقدرة الى اخره
قال **الامام** ولما بين ما كان ثبت للعجز من الحكم لو ثبت كونه معنى اورد هذا الفصل ليبين انه كان لا يكون للقدرة والعجز ضد ثالث كما بين ذلك من قبل فى السهو والسفار وكما يبين
من بعد فى الارادة والكراهة ٥ وهذا لانه وابطة بين صحة الفعل وتعذره فلا يجوز ان يثبت معنى من المعانى غير القدرة والعجز يوثر فى ذلك الحكم فيكون ضدا لهما فليس
الا ان يقال لو ثبت العجز معنى لما كان له وللقدرة ضد ثالث ولا يمكن ان يجعل السهو والنوم ضدين للقدرة لانهما ليسا معنيين ولو بدا معنيين فالسهو لا بد من ان يكون
مضادا للعلم ومع مضادته للعلم لا يجوز ان يكون مضادا للقدرة لان العلم يخالف القدرة ولا يضادها فلو ضادها مع مضادته للعلم لا قتضى ذلك فى الشئ الواحد ان يكون
ضد الامر بن مختلفين غير ضدين ولا شبهة فى فساده وكذا قلنا ان الموت لا يجوز ان يضاد العلم والقدرة والحق انه لو ثبت معنى لكان لا يضاد هذه الامور لان بعضها
يخالف البعض ولا يضاده فلو ضاد الحق وضاد مع مضادته لها اما العلم واما القدرة او ما جميعا ادى الى ان يكون الشئ الواحد ضد الامر بن مختلفين غير ضدين او امور
مختلفة غير متضادة وهذا محال ٥ واما النوم فلو ثبت معنى فالكلام فيه اظهر فى انه كان يجوز ان يكون مضادا للقدرة لان النائم فى حال نومه قادر على ما كان قادرا
عليه من قبل صحة الافعال منه دلالة على ما قلناه **وبعد** فاذا جاز ان عند الابتداء يعود حاله على ونيرة واحده وطريقه مستمرة الى ما كان عليه فى الاول
فى كونه قادرًا على ما كان يقدر عليه حتى ان الحال لا يختلف فى ذلك ولو لا ان ما فيه من القدرة سفى فيه من حال نومه والا لم يجب عود حاله عند الانتباه الى ما كان عليه قبل النوم
على وجه لا يختلف الحال فيه بل كان يجوز ان يعود مرة الى حالته الاولى فى صحة الفعل منه والعود اخرى لان عوده والحال ما ذكره لا يجوز ان يكون الا بحدوث امر يعود الله تعالى
ولا شبهة فى ان ما هذا سبيله يجوز اختلاف الحال ومعلوم ان الحال فى ذلك يستمر فبطل قول من جعل السهو والنوم ضدين للقدرة ٥ وقد جرى فى كلام المجبرة ان ارادة الفعل
يضاد العجز عنه فعلى هذا يكون الارادة لو صح ما يقوله المجبرة ضدا ثالثا للقدرة والعجز الا ان باطل وذلك لانها لو كانت ضد العجز لم يصح وجود العجز الا فى بنية مثل بنية العلب
كما ان الارادة لما كان ضدا للكراهة لم يصح وجود الكراهة الا فى مثل بنية العلب ومعلوم ان لا يفترق الحال فى وجوده الى مثل هذه البنية فبطل ان تضاد الارادة **وبعد**
فانا قادرون على هذه الارادة فلو ضادها العجز لوجب ان يكون قادرين عليه ايضا لان من حق القادر على الشئ ان يكون قادرًا على جنس ضده اذا كان له ضد وقد عرفنا خلافه
وبعد فان هذه الارادة تصح ان تجامع القدرة ولو كانت ضد العجز لكانت ضد القدرة كما انها ضد للعجز فكان لا يصح ان تجامع القدرة وفى علمنا بصحة اجتماعها مع
القدرة ما دل لنا على انه لا يجوز ان يكون ضد العجز كما قالوا ولو لا ما ذكرناه والا فمن اسفا الختلفين اللذين ليسا بضدين بشئ واحد وهذا باطل ٥ وهذا العجز ان ثبت معنى
ليثبت لها نقيض للاحكام التى عددناها فى القدرة فلا وجه لافرادها بالذكر ولا طايل فى اطالة الكلام به ٥ ثم على رحمه الله فى الكتاب عن قاضى القضاة رحمه الله
بكلام شرح الجوامع انه قال حكى عن ابى هاشم رحمه الله انه قال العاجز من وجد فيه العجز وانه خالف بين العجز والقدرة فى ذلك واجراه مجرى المنوع

لا ضد

في تسميته قادرًا على طريق الاشتقاق من وجود القدرة وجعل وجه الفرق في ذلك ان العاجز لا يعد عاجزًا الا وانما ثبت العجز او لا ما سمّي القدرة ثم من يوجد فيه العجز
يكون عاجزا غير ان الصحيح من المذهب انه لو ثبت معنى لكان يوجب صفة بالعكس مما توجبه القدرة ليثبت الضاد منها على الحقيقة ∴ وليس الامر على ما ظنه
من ان العجز ثبت اولا لانه ان كان لاثبات العجز معنى طريق فليس ذلك الا صفة تثبت للعاجز بكونه عاجزا فيجعل مستحقة لمكان معنى هو العجز فيكون الحال فيه كالحال في القدرة
فهذه طريقة القول في ذلك ﴿ فصل ﴾ قال رحمه الله وفي الاحكام الراجعة الى كونه قادرا الى آخره ∴ قال الله ختم رحمه الله كتاب القدرة بهذا الفصل
والغرض به بيان الاحكام التي يحصر بها القادر لنفسه والاحكام التي يحصر بها القادر بالقدرة والاحكام التي يشترك فيها القادر للذات والقادر بالقدرة ∴ وجملة الكلام
في ذلك ان الاحكام التي يحصر بها القادر لنفسه احكام كثيرة منها استحالة خروجه عن هذه الصفة بحال من الاحوال ومنها استحالة المنع عليه ومنها وجوب
قدرته على ما يصح الاجناس ووجوب قدرته على ما لا تناهي من كل جنس ومنها صحة الاخراع منه ومنها جواز التقدم والتاخير على مقدوراته في الجملة لان في مقدوراته
ما لا يصح فيه التقدم والتاخير ولكن ما ذكرناه ثابت في الجملة في كثير من المقدورات وانما كان لجواز ذلك شروط على ما تقدم ومنها وجوب قدرته من المقدورات ما اذا
فعله اسحق عليه غاية الشكر التي هي العبارة فهذه هي الاحكام التي يحصر بها القادر للذات واما الاحكام التي يحصر بها القادر بالقدرة فهي كوجوب كونه مبنيا
بنية مخصوصة على حد من الصلابة حتى تصح وجود قدرته فيه في الاصل وفي الزيادة ومنها صحة خروجه عن هذه الصفة ومنها جواز المنع عليه ومنها
احصار المقدور في الجنس والعدد ومنها امتناع التقدم والتاخير في مقدوراته اصلا ومنها امتناع فعله الا مباشرا ومتولدا ومنها وجوب ما يصح
مخصوصة اذا فعل في غير محل القدرة فهذه هي الاحكام التي يحصر بها القادر بالقدرة واما الاحكام التي يشترك فيها القادر لنفسه والقادر بالقدرة فمنها التعلق
بالمقدور على جهة الاحداث لان كل قادر يصح منه الفعل على هذا الحد ومنها صحة الفعل المحكم عند كونه عالما وصحة ايقاع الكلام خبرًا وامرًا ونهيًا وتهديدًا
عند كونه مريدًا وكارهًا ومنها ايقاع الاعتقاد على ما عند كونه ناظرا في الدليل على وجه مخصوص على ما فعلنه في كتاب العلوم فان المؤثر في ايقاع الفعل على هذه الوجوه
انما هو كونه قادرًا وهذه الصفات الاخر شرط في حصوله على هذه الوجوه وانما لا تناقت من هذه الجملة ما تثر كونه قادرًا في ايقاع الاعتقاد على شرط كونه ناظرا الا ترى ان
الناظر لا يجوز على الله تعالى لانها لا تجوز ان يثبت الا عند ادراكه وذلك يستحيل على العالم للذات ∴ ومن جملة هذه الاحكام وجوب كون القادر حيًا موجودا وان كان
هذا في كونه حيا فان الوجود في احد نا لو قيل هو لحلول القدرة فينا لما بعد وليس كذلك كونه حيًا لانه يجب لكونه قادرًا ولغيره من الصفات لا لعلة على ما مر في موضعه فهذه
طريقة القول في ذلك ∴

القول في الارادة والكراهة

﴿ فصل ﴾ قال رحمه الله اعلم ان الواحد منا يحد كونه مريدًا الى آخره ∴ قال الله وما مر جعله الى الجملة من المعاني انما هو الارادة والكراهة فاورد الكلام فيهما لما فرغ من الكلام في القدرة التي
هذه سبيلها ∴ وابتداء من ذلك بهذا الفصل والغرض به بفصل الكلام في كون الواحد منا مريدًا وكارهًا وذلك لان الطريق الى اثبات الارادة والكراهة انما هو حصول ما يصدر
عنهما من الصفة على طريق الجواز فلا بد من ان يتبين الكلام في هاتين الصفتين فاما كون المريد مريدًا وكونه كارهًا ما يحده المرء من فيه ما لم يخرج عن كمال عقله وعلى هذه الطريقة
نعلم كون الواحد منا فاعلا لو قوع تصرفه بحسب قصوده ودواعيه لانا نستدل بعد العلم بوقوعه بحسب القصد والداعي على انه محدث لتصرفه ∴ ومثل ذلك نعلم
اثبات الاعراض فانا نعلم صحة ارادته للجمع بين الجسمين والتفريق بينهما فنقول بعد ذلك لا بد من ان يرجع امرهما وهكذا الحال في الكراهة فانا نجدها في كثير من الافعال الحاصل
من هذه الجملة ان هذه الصفة التي هي كونه مريدًا مما يحده الواحد منا من فيه وكونه كارهًا كذلك ثم نشتبه هاتان الصفتان بغيرهما من كونه مشتهيا ونافرًا وقد بينا
من قبل الفصل بين كونه مريدًا ومن كونه مشتهيا ومن كونه نافرا ومن كونه كارهًا وقد تشتبه هذه الصفة بكونه معتقدًا لما لم سفك في الغالب من الاعتقاد ومتى صح
انه يعتقد ما لا يريده ويريد الشيء وهو ظان له او شاك فيه ليس بمعتقد له فقد ثبتت هذه الصفة على التفصيل فان قال كيف يصح ان يجد هذه الصفة من فيه
ضرورة وهي مرتبة في الحصول على كونه حيًا فاذا كان كونه حيا غير معروف عن ضرورة كيف يجوز ان يدعى وجدان كونه مريدًا وكارهًا من النفس ضرورة وما
مرتبان في الحصول على كونه حيا الجواب عن ذلك ان العلوم لا يجب مطابقتها للمعلوم في كل موضع بل يختلف الحال في ذلك فربما وجبت المطابقة بين العلم والمعلوم
وربما لم تجب ∴ وعلى هذه الطريقة يجري الكلام في صفات الله تعالى لانا نعرفه قادرًا ولا لم نعرف كونه حيًا وان كان كونه قادرًا في حكم المشروط بكونه حيًا وهكذا الحال
في معرفة صفات الاجناس لان المقتضي هو الاصل في حصول المقتضى فلذلك لا يستمر ان يعلم كونه مريدًا وكارهًا ضرورة وان لم يعلم كونه حيًا على التفصيل
بهذا الطريق وليس يشتبه هذا مما تمنع منه من كون الفرع معلومًا ضرورة مع كون الاصل معلومًا بالاستدلال وكالعلم بالذات والعلم بالحال لان في الاصل والفرع
لا يصح العلم بالفرع الا بعد العلم بالاصل ولا يصح اعتقاد الفرع الا بعد اعتقاد الاصل ولا ظن الفرع الا بعد ظن الاصل فعلمنا بذلك ان العلم بالاصل اصل للعلم بالفرع
على الحقيقة وهكذا الحال في العلم بالذات والعلم بالحال لان العلم بالحال لا يحصل اصلا الا بعد العلم بالذات فحينئذ يحصل العلم بالذات على الحال فعلمنا ان العلم بالذات
اصل للعلم بها على الحال على الحقيقة وليس كذلك في مثلنا لان العلم بهذه الصفة التي هي كونه مريدًا يحصل وان لم نخطر له على البال تفصيل ما نذكره في هذه الصفة التي هي
كونه حيًا فهذه طريقة القول في ذلك وبالله التوفيق ﴿ فصل ﴾ قال رحمه الله وكما يضطر الى هذه الصفة من فيه الواحد قال الله وما بين رحمه الله
ان هذه الصفة التي هي كونه مريدًا مما يحده الواحد منا من فيه ضرورة اراد ان يبين كيفية طريق معرفتها من الغير والاصل في ذلك انا كما نجد هذه الصفة من انفسنا ضرورة
وكان ذلك طريقا الى اثبات هذه الصفة فكذلك نعرفها من الغير ضرورة عند مشاهدته وسماع كلامه وعلى ذلك يقع الضرورة الى مقاصد كثير من المخاطبين عند مشاهدته
وربما يحصل الاضطرار الى قصد الغير وان كان غائبا بان يحصل عنه النقل المتواتر وعلى هذا اضطررنا الى كثير من قصود النبي صلى الله عليه واعراضه باخبار من شاهدناه
فصار طريق معرفة هذه الصفة انما هو الضرورة من انفسنا ومن غيرنا ومتى لم يقع الضرورة الى هذه الصفة من الغير فانه لا دلالة هاهنا يتوصل به الى كونه مريدًا لانا كنا نعلم
الغير ثابت الحكمة كالعلم تعالى وكرسوله صلى الله عليه فيستدل بذلك على كونه آمرًا وناهيًا على كونه مريدًا وكارهًا فاما اذا لم نثبت حكمته فلا يمكن الوصول الى معرفة
كونه مريدًا بطريقة الاستدلال وانما نغلب على الظن كونه مريدًا فهذه طريقة القول في ذلك ﴿ فصل ﴾ قال رحمه الله والمريد هو من يختص بهذه الصفة الواجبة
قال الله الغرض بهذا الفصل الكلام في حقيقة المريد وما سيصل بذلك والاصل في ذلك ان المريد هو من يصح منه هذه الحالة التي يجدها من فيه هذا هو الصحيح الذي
يختاره والبه رجع ابو هاشم بالاخرة وقد كان من قبل يذهب الى ان المريد هو من وجدت ارادته لمحبة تتعلق هي وضدها عليه وهذا هو الذي ذهب اليه ابو علي
فاما ابو القاسم رحمه الله فانه كان يذهب الى ان المريد انما هو فاعل الارادة وما ذهب اليه الله تعالى لا يصح كونه مريدًا على الحقيقة منع من قدرته على هذا النوع

لانه راى ان ذلك يقوده الى صحة كونه مريدًا لوفعل الارادة وهو كذى قال في الكراهة فصار هذا المذهب الذى ذهب اليه اعظم في الخطا واظهر من قوله مانعا ان يكون الله تعالى مريدًا وذلك لانه يقدح في كونه تعالى قادرًا لنفيه لان من حكم كونه قادرًا النفيه ان لا ينحصر مقدوراته في الجنس والعدد وانحصار المقدور جنسا وعددا انما هو لكون القادر قادرًا بالقدرة فاذا لم يكن القديم تعالى موصوفا بالقدرة على الارادة فقد انحصر مقدوره في الجنس وفي ذلك اخراج له من كونه قادرًا لنفيه الى كونه قادرًا بقدرة وهذا كما ترى خطا عظيم واما العلم بكون المريد مريدًا علم بما ذى فالذى يختاره انه علم به على هذه الحاله وذكر ابو على ان العلم بكون المريد مريدا علم بما له صار مريدا ولما لم يكن عنده مريدًا الا وهو مريد باراده جعل هذا حده فاقتضى ذلك ان يكون هذا العلم علما بالارادة وفارق الحال في ذلك الحال كونه عالما لانه يحكم بخلاف متعلق العلم بكونه عالما في الشاهد والغايب لما انقسم الوجه الذى منه يستحق هذه الصفه فجعل العلم بكون العالم عالما في الغايب علما بالذات وجعل العلم بكون العالم عالما في الشاهد علما بالعلم فاما الذى يدل على صحة ما اخترناه هو انها يعلمه الواحد منا من نفسه من الفرق بين اراداته للشي وبين ان لا يريد لا يصح رجوعه الا الى حاله تخصص بما على مثال ما تقدم القول في الكاين وغيره

وبعد فان الواحد منا يستحيل ان يكون مريد الشي كارها له في وقت واحد من وجه واحد وان خلت الارادة في جزء من قلبه وخلت الكراهة في غير ذلك الجزء من اجزاء القلب ولو ان الله يكون مريدًا وكارهًا حالة وصفة والا كان يصح ما ذكرناه لان تضاد الارادة والكراهة عنده تغاير المحال ولا تكون تضادا الا على الجانس دون الحقيقة فكان يصح ان يكون مريدًا الله كارهًا له والوقت واحد والوجه واحد وفي علمنا باستحاله ذلك دلالة على ان له يكون مريدًا صفة تعاكس صفته بكونه كارها **وبعد** فان كون المريد مريدًا لا يوثر في وقوع الفعل على وجه دون وجه وكذلك كونه كارها فيجب اذا كانت الحال هذه ان يرجع بالموثر في ذلك الى صفه ترجع الى الجملة كما ان الفعل على جهة الاحكام لما صدر عن الجملة كان الموثر فيه صفه راجعة الى الجملة فهكذى كان يجب مثله في كون المريد مريدًا وكون الكاره كارهًا وهذه الجمله التي ذكرنا هي بطلان ما قاله الشيخ ابو هاشم اولا في حد هذه الصفه واختياره الشيخ ابو على وذلك لانه مبني على ان متعلق العلم اذا علمنا كونه مريدًا انما هو الاراده ومتى ثبت ان له يكون مريدًا لا لحالة وصفه فالعلم بكونه مريدًا علم به على هذه الحاله وبين ما ذكرناه وبوضحه انا نعلم كون الواحد منا مريدًا وان لم نعلم الارادة لا على جملة ولا بتفصيل ويجب ان يكون العلم به على هذه الحالة **وبعد** فلو كان العلم بكون المريد مريدًا علما باراداته لوجب اذا علمنا الله تعالى مريدًا ان لا نقف في اقامة الدلاله على انه مريد باراداة لان العلم بكونه مريدًا علم باراداته عندك وفي علمنا بانا نحتاج الى اقامة الدلاله على انه تعالى مريد باراداة ما دلنا على ان العلم بكونه عالما انما هو علم به على حالة وهذه الجملة كما اقتضت بطلان ما قاله ابو هاشم اولا واختياره الشيخ ابو على فهي مبطله لما ذهب اليه ابو القسم الكعبي من قوله ان ذكر راجع الى الفعليه وذاك لان الفاعل ليس له بكونه فاعلا حالة وصفه وللمريد بكونه مريدًا حاله وصفه فكيف يجوز ان يرجع بكونه مريدا الى كونه فاعلا للارادة **وبعد** فلو كان المرجع بكونه مريدًا الى كونه فاعلا للارادة لكان لا يمنع ان يفعل اراده للشي في جزء من قلبه وكراهة لذلك الشي في جزاخر من قلبه لوكان المريد هو الفاعل للاراده ان لا يصح من الله اجاد الاراده على هذه القاعده معًا كما يصح ان يفعل الحكه في احدى يديه والكون في الاخرى **وبعد** فكان من الواجب لو كان المريد هو الفاعل للاراده ان لا يصح من الله اجاد الاراده في زيد واجاد كراهة مراد بلك الاراده في عمرو لان هذا يقتضي ان يكون مريدًا كارهًا وقد علمنا نافي ذلك من العدم تعالى فوجب القضا بان المريد ليس هو من فعل الاراده وان يكون المرجع بالمريد الى فاعل الاراده قد بجد كونه مريدا من نفسه وان لم يعلم الفعليه بلم يحط هذه الطريقه منه على البال ولا اختير لها الحال فكيف يجوز والحال هذه ان يكون المرجع بكونه مريدًا حاله وصفة فيجب ان يكون متعلق هذا العلم انما هو كونه على هذه الصفه دون بقيس الاراده على الجملة التي بينا ها **فصل** قال رحمه الله ونصح هذه الصفه على الحي لكونه حيًا ما لم يكن في حكم الها هي الى اخره ∴ قال ابو الله لما بين رحمه الله الكلام في كونه مريدًا وما هو من توابعه اورد هذا الفصل ليس الكلام فيما يصح هذه الصفه وانما الكلام في كونه مريدًا وما ي

من المعاني في كونه عالما وقادرا وحيا فلا يجب ان يكون حسنا فهكذا في الحال فيما ذكرناه اذا كانت الحاجة الى الغلبة والضير لما ذكرناه لا لان ذلك شرط في صحة كونه مريدا او كارها وجب في العدم ان يصح كونه مريدا للمكان كونه حيا ثم قال هلا كان الشرط في صحته لهذه الصفة ان يكون مترددا من حصول الشيء وحصول ضده وهذا اثبت الامع الشك فاذا استحال هذا الشرط على الله تعالى لم يجب كونه حيا ان يصح مريدا الجواب لو كان كونه شاكا شرطا في صحة كونه مريدا لاجل كونه حيا لما جاز ان يكون مريدا للشيء مع كونه قاطعا على حدوثه غير متوقف في حصوله ولا شاك فيه ومعلوم خلافه فان النبي صلى الله عليه يقطع في الموقف على دخول الجنة وهذا القطع لا يمنعه من كونه مريدا للدخول فيها اذا ثبت هذا فقد مر ذكره من الشك فيه تعالى لا يوجب امتناع كونه مريدا لانه ليس بشرط في صحة كونه حيا لهذه الصفة على ما بينا فهذه طريقة القول في ذلك

فصل قال رحمه الله فاما اثبات الارادة الى آخره قال الله اعلم ولما بين رحمه الله الكلام في اثبات كون المريد مريدا وما هو من توابع ذلك عاد الى الغرض المقصود بهذا الكتاب وهو الكلام في احكام الارادة فيما في هذا الفصل بالدلالة على اثبات المعنى لما كان الكلام في احكامها يتفرع عن ثبوتها ومحالفاتي ذلك بقاء الاعراض من الاوايل والنظام من اصحابنا ولا نخالفنا فيها ابو عثمان الجاحظ والطريق الى اثباتها انما هو بحد هذه الصفة التي هي كونه مريدا على طريق الجواز فيجب اذا كان كذلك ان يكون تجددها على هذا الوجه لامر ما والا لم يكن بان يحصل اولى من ان لا يحصل مما ذكرناه انه اذا صح عليه هذه الصفة لكونه حيا وصح عليه ضدها فاذا خرجت احدى الصفتين من الصحة الى الوجوب والاخرى من الصحة الى الاستحالة فيجب ان يكون لامر من الامور والا لم يكن احدى الصفتين بذلك اولى من الاخرى فهذا طريق لاثبات امر من الامور لاجله يكون المريد مريدا فان قيل انما حصلت مع الجواز في الواحد منا وما انكرتم ان حصولها فيه انما على سبيل الوجوب فلا يمكن اثبات المعنى الجواب ان الذي يجده الواحد منا من يفيه في هذه الصفة انما هو الجواز دون الوجوب فانه في حال ما يصير مريدا احدنا من يفيه انه كان يجوز ان لا يحصل مريدا **وبعد** فلو كان حصول هذه الصفة بطريقة الوجوب لم يمكن ها هنا ما يمكن صرف هذا الوجوب اليه الا اذا تعلق اوما هو عليه في ذاته ولو كانت هذه الصفة يستحقه للذات اوما هو عليه للذات لم يصح خروجه عنها في حالتي العدم والوجود اومع الوجود حال من الاحوال ومعلوم خلافه **وبعد** فكان من الواجب ان يثبت هذه الصفة لاحاد الجملة وافرادها دون جملتها لان الصفة المستحقة على هذا الوجه لا تثبت الا للافراد دون الاحاد **وبعد** فكان من الواجب ان لا يقف كونه مريدا على دواعيه وقصوده وفي علمنا بوقوف صفة المريدية على الدواعي والقصود دلالة على انها ليست مستحقة للذات اوما هو عليه في الذات والا لم يمكن مستحقة على هذا الحد وجب ان يكون مستحقة على احد الجواز فاذا جاز بحدها وجاز ان لا تتجدد فيجب اذا تجددت ان يكون تجددها لامر ما على ما قدمناه وليس ذلك الامر الا معنى من المعاني توجد فتوثر في هذه الصفة قال ومما ذكرته وهلا دلت انه يحصل عليها لعدم معنى او الفاعل قيل له قد بينا في نظائر هذه ان الصفة المستحقة على هذا الحد لا يجوز ان يكون لعدم معنى او الفاعل فلا وجه لاعادته **وبعد** فلو كانت بالفاعل لكان يجب ان لا تحدث هذه الصفة كانها في ناحية الصدر لان نسبة الفاعل الى هذه الناحية كنسبته الى غيرها من النواحي **وبعد** فكان يجب في الفاعل اذا اقتدر على ان يحدثه على هذه الصفة من غير معنى ان يكون قادرا على ان يحدثه من غيره هذه الصفة على سائر صفاته التي تكون عليها الفاعلون كالذي قدر على ان يحدث كلامه امرا قدر على ان يحدثه على سائر وجوه الكلام ومما يدل هذا بطلان ان يكون كونه معتقدا بالفاعل ومعلوم ان الواحد منا يقدر على صفة كونه مريدا وكارها وغير قادر على ان يحدثه على صفة كونه قادرا حيا فيجب اذا الا يكون كونه مريدا بالفاعل لا سيما بعد هذا الا ان يكون هذه الصفة لوجود معنى اذا ما عدا ذلك من الاقسام مما لا يشتبه الحال فيه فهذا طريق اثبات هذا المعنى على التفصيل ثم انه يشتبه بالشهوة وقد بينا ان المرجع بالشهوة الى غير ما يرجع اليه في الارادة وان احدهما غير الاخرى وبينا في اول الباب انها معنى غير الاعتقاد فيجب ان يكون معنى بانفرادها وذاتا على حد غير ما مضى عنها بالارادة فان قال فاذا هلا كان المرجع بالارادة الى يفيس الشيء المراد على ما قاله ابو اسحق النظام وغيره من المعتذرين من اصحابنا اذا ثبت ان الله تعالى مريدا للفعل يفيه ورجعوا به الى حصول هذا الفعل من جهته مع زوال الضرورة ومع انه عالم به قيل له هذا لا يصح لوجوه احدها ان الارادة توجب للمريد حاله وصفة وقد يكون المراد مما لا يوجب حاله وصفه اصلا يجب ان يكون احدهما غير الاخر وثانيها وهو ان المراد قد يكون باينا عن حال المريد وما يوجب حاله لا يجوز ان يكون مباينا عنه فاذا كانت الارادة توجب له حالة فيجب ان يكون معنى غير الفعل المراد وهو الصحيح والمراد الواحد قد يشترك فيه الجماعة الكثيرة في ارادته فيجب اذا وجد ان يصح كونهم على احوال لوجود العلة التي بها يريدون وهذا يودي الى ان العلة الواحدة توجب صفات كثيرة لذوات كثيرة وهذا مما لا يخفى فساده ورابعها وهو ان المراد قد يوجد ويخرج الواحد منا من ان يريده لسهو او نوم بعرضان او غير ذلك فلا يجوز ان يكون الارادة لنفس الشيء المراد لان الارادة لا توجد الا وهو مريد بها المريد وخامسها ان الارادة ما لا تسقى وفي الافعال المرادة ما يسقى ولبقي الكل كذي مع قصد وداعي واعتقاد قالوا انه متمنى وانه تمنى والمجبرة قد تجاهلت حيث قالت ان ارادة ما لا يكون تمنيا ولا يوصف ذلك بالارادة وذلك لان هذا الذي قالته بعضه ان لا يصل الواحد منا قط الى ما يتمناه لان ما يوجد فارادته لا تكون تمنيا وحيث علمنا صحة وصول الواحد منا الى مراده ومتمناه دلنا ذلك على ان التمني هو ما ذكرناه لا ما قالته المجبرة فان قال هلا كان المرجع بالارادة الى الامر على ما تقوله المخالف اذا قال ان الله تعالى اذا قيل انه مريد من افعال عباده الطاعات فان الغرض به انه امر بها قيل له هذا باطل من وجوه احدها ان الامر انما هو حروف منظمة على وجه مخصوص والمرجع بها الى ما هو من قبيل الاصوات وهي لا توجب حاله ولا صفة للمريد ولا للمريد بكونه مريدا حاله فيجب ان يكون معنى غير هذه الصفة ان يكون معنى غير هذه الحروف ومنها ان الامر لا يصير امرا الا عند اجتماع حروف والارادة معنى واحد فكيف يجوز ان يشتبها والكلام ما وصفناه ومنها ان الارادة لها ضد وهو الكراهة وليس للاصوات ضد فكيف يجوز ان يرجع بالارادة الى ما يرجع اليه الامر **وبعد** فان الامر مسموع ولا يصح في الارادة ان تسمع فافترقا **وبعد** فان الواحد منا كما يجوز ان يكون مريدا لفعله فيجب ان يكون احدنا مما غير الامر **وبعد** فالامر يصح وجوده في الحاد والارادة لا يصح وجودها فيه وهو على ما مضى به في الجادية **وبعد** فصيغة الامر لا يحتاج في وجودها الى الاعتقاد بل يصح وجودها من دونه والارادة تحتاج في وجودها الى الاعتقاد لتعلق حدوث المراد ولا يصح وجودها من دونه فافترقا **وبعد** فان الاصابة يجوز ان يكون مراده بعد وجود الرمي وهي لا يصح ان تكون مامورة بها بعد الرمي فاختلفا **وبعد** فان الارادة يصح تعلقها بالشيء في حال وجوده ولا يصح ان يؤمر بالشيء في حال وجوده لا تتعلق الامر بالموجود محال فافترقا **وبعد** فان الامر لا يصير امرا الا بالارادة وما يوثر في حكم الشيء يجب ان يكون غيره وعلى هذا كانت الارادة غير الخبر لما اثرت فيه فلذلك يجب ان يكون غير الامر لانها توثر فيه فان قال هلا كان المرجع بالارادة الى حركة القلب على ما حكي عن الشيخ حيث لم يثبت من الاعراض الا الحركة فالجواب ان الحركة هي الارادة اما ان يكون حالا فمرجعة العباده او يكون خلافا فمرجعة المعنى اذ خالفت مرجعة العباده فسميت الحركة ما تسميه ارادة من المعنى الذي يوجب صفة المريد فلا فكر في خلافه في العباده وان خالفت مرجعة المعنى وقلت ان الارادة هي المعنى الذي يعاقب السكون فهذا فاسد لان احدنا متحرك في الجهات وساكن عليها الحركات وحاله في الارادة كما كان لم تختلف **وبعد** فان احدنا قد يقدر على فعل الحركة في الغير

على ما حكي عن الشيخ ان حاصل الحركة العباده

ولا يصح

والعزم عليه

الآمن اكره وقلبه مطمئن بالايمان أي في قلبه اعتقاد الايمان ومنها ان الارادة اذا كانت مختصة بالقلب فانه ليس لبعض اجزايه من الاختصاص بصحة وجود الارادة فيه
الا مالسايره وجميعه وهذا مما قد خالفنا فيه محمد بن عمر فانه ذهب الى ان ما يوجد فيه الارادة والكراهة من اجزاء القلب انما هو جزو احد ومحل معين وان سايراجزاء القلب
لا يصح وجود هذين المعنيين فيها وهذا مما لا وجه له وذاك لان اي جزء من اجزاء القلب اشير اليه وقيل بصحة وجود الارادة فيه فانه لا يمكن ان يقال بصحة وجودها فيه
الا لانه مبني مع غيره من اجزاء القلب بنية مخصوصة مما اوجب صحة وجود الارادة في جزء من اجزاء القلب يوجب صحة وجودها في سايراجزاء القلب لانه ما من جزء من اجزاء القلب
الا وهو مبني مع غيره من الاجزاء بنية القلب فبطل ما قاله محمد بن عمر وشبهته في ذلك ان الارادة لو صح وجودها في كل جزء من اجزاء القلب لزم صحة ان يوجد ارادة
الشيء في جزء منه ووجود اراده اخرى مثلها في جزء اخر منه واذا وجدت كراهه طارية على احد محلي الارادتين دون الاخرى كان يجب ان يبقى الارادة التي صادفتها دون ما لم تصادفه
ما حل في غير محلها من اجزاء القلب وهذا يقتضي صحة ان يكون مريد الشيء بارادة في جزء من قلبه وكارها لجزء من قلبه وهذا محال فليس الا ان يقال ان الذي يصح وجود الارادة فيه
من اجزاء القلب انما هو جزء واحد معين حتى لا يصح وجودها في غيره لتشبث الضاد من الارادة والكراهة على الحقيقة والجواب ان هذا لا وجه له لان التضاد بين
الارادة والكراهة رجع الى المحل لانهما انما تضادتا على المحل وذاك كذلك فسواء اتفق المحل بهما او افترق فانهما يتضادان لاستحالة ومتى وجدت الكراهة طارية على
احد محلي الارادة دون الاخرى فانهما كما تقتضي المصادفة من الارادة فانها تنفي غير المصادفة وان كانت حاله في غيره من اجزاء القلب لان تضاد هما على المحل وانما كان يجب ما قدره
ان لو كان تضادهما على المحل فهذه جملة الكلام في كيفية وجود الارادة وكيفية حال محلها **فصل** ثم قال رحمه الله اعلم ان الارادة مقدورة لنا الى اخره
قال ايده الله القصد بهذه الجملة ان الارادة مقدورة للواحد منا وانه انما يفعلها مبتدأة لا عن سبب غير متولدة عن مولد فالذي يدل على كونها مقدورة لنا فهو وقوعها
بحسب قصدنا ودواعينا واسقاوها بحسب كراهتنا وصارفنا مع السلامة لان ما يدعو الى فعل الارادة له وما يصرفه عن الفعل يصرفه عن فعل الارادة له فاذا كان
كذلك فيجب ان يكون متعلقه بنا من جهة الحدوث كالطريقة في غيرها من الافعال **وبعد** فمتى الارادة ما نعني وهو ما يكون ارادة للقبيح وهذه الارادة لا يجوز ان يكون
من فعل الله تعالى لانه تعالى لا يجوز ان يختار القبيح ولا يجوز ان يكون من فعل غيرنا لان غيرنا لا يمكنه ان يفعل متعديا عن محل قدرته الا بالاعتماد والاعتماد لا حظ له في توليد
الارادة كما مذكر في انه لا حظ له في توليد العلم في الغير فاذا بطل ان يكون هذه الارادة من فعل الله تعالى او من فعل غيره فينا فيجب ان يقال انها من فعلنا **وبعد**
فلو لم يكن الواحد منا قادرا على الارادة لم يصح منه الاخبار والامر اصلا لان الخبر انما يصير خبرا بارادة من فعل فاعل الخطاب وهو المخبر وهكذا في الامر انما يصير امرا بارادة
من فعل فاعل الخطاب وهو الامر فلو لم يكن الارادة مقدورة لنا لم يصح منا الخبر والامر وفي علمنا بصحتها منا دلالة على قدرتنا على الارادة **ولقوله** الحال في كون
الارادة مقدورة صح ان نشتبه على اعمى الحاظ حتى قال ان الواحد منا لا يقدر الا على الارادة دون غيرها من الاجناس واحكام الافعال تتعلق بها فقط على ما حكاه عنه
ابو القسم البلخي رحمه الله فهذه جملة الكلام في ان الارادة مقدورة لنا **واما** الدليل على صحة الفصل الثاني مما اشتمل عليه الفصل وهو ان الواحد منا انما يفعلها
مبتداة في محل قدرته دون ان يفعلها متولدة عن سبب فهو ان ليس ها هنا من الاسباب والمعاني ما يمكن الاشارة اليه فيقال انه سبب الارادة فليس الا ان يقال انه انما
يفعلها مبتداة لا متولدة عن سبب **ولا** يمكن ان يقال هلا كان الفكر مولدا لها لان الواحد منا قد يجوز ان يبتدي فيريد الشيء في بعض الاحوال وما سبق منه الفكر
ولو كانت تتولد عن الفكر لما صح فعلها الا بعد ان يتقدمها الفكر **وبعد** فاذا كان الفكر مولدا لها وجب توليده لها في الحال اذ لا وجه لبعض توليده لها الى الثاني
ولو ولدها في الحال لم يكن قول القايل ان الفكر سبب والارادة مسببة اولى من ان يقال والارادة سبب والفكر مسبب وهذا يقتضي ان لا يتميز المسبب عن السبب
ومن حق ما نجعله سببا ان ينفصل عن المسبب **ولا** يمكن ان يقال هلا ولدها الداعي وذاك انه ربما كان عالما ضروريا فلو كان هذا العلم يولد الارادة وهي ارادة القبيح
لوجب ان يكون العالم بقبح القبيح فاعلا للقبيح لان فاعل السبب هو الفاعل للمسبب وفي علمنا بان القديم تعالى منزه عن فعل القبايح دلالة على ان الداعي لا يجوز ان يكون
سببا للارادة لانه يودي الى ان يكون القديم فاعلا للقبيح على ما ذكرناه **وبعد** فان الداعي لا يتكامل الا بمجموع اعتقادات فكيف يجتمع على توليد مسبب واحد مع
علمنا بان الاسباب يستحيل اجتماعها على توليد مسبب واحد **ولا** يمكن ان يجعل الارادة مولدة لاراده اخرى لانها كان يجب ان تولدها في الحال اذ لا مانع وهذا
بعض وجوه ما لا نهاية من الارادات على ما نذكر في غير موضع من نظايرها **ولا** يمكن ان يجعل الاعتماد سببا لها وذاك ان الاعتماد لو كان مولدا للارادة لم يكن
بان يولد بعضها اولى من ان يولد سايرها مما يحالفها او يضادها **وبعد** فكان يجب لو كان الاعتماد مولدا لها ان تولد الارادة في قلب زيد اذا اعتمد ناعليه
ومعلوم خلافه فثبت بهذه الجملة ان احدنا يفعل الارادة مبتداة لا متولدة عن سبب **فصل** ثم قال رحمه الله واذا قدرنا عليها الى اخر ما ذكره هو
قال ايده الله لما بين ان هذه الارادة مقدورة للواحد منا من هذا الفصل ان قدرته غير مختصة ببعض الاحناس من هذا النوع دون بعض ولا بشيء من الارادات دون
ما ماثلها لكنها في نفسها قد تنتهي في بعض الاحوال الى حد لا يصح وجود مثل هذه الارادة من بعد فان الواحد منا اذا فعل ارادة لحدوث شيء في وقت ثم تقضى وقته ولم يوجد
او وجد وعدم وكان مما يصح في الوجود والحدوث وقت لم يصح منه ان يفعل مثل تلك الارادة وذلك لان ارشيء توجد من هذه الارادات فانها لا يجوز ان يكون مثلا
للارادة الاولى لانها ان وجدت متعلقة بغير ما تعلقت الارادة الاولى به كانت مخالفة لها في الجنس لاختلاف متعلقها لان تغاير المتعلق ينبيء عن تغاير المتعلق
وان وجدت متعلقة بعين ذلك المراد مع بعض وقته وامتناع وجوده بعد عدمه كانت هذه الارادة مخالفة لها في الجنس ايضا اعني مخالفة للارادة الاولى لانها كانت
متعلقة بعين ذلك المراد على صحة وجوده وهذه ارادة لامراد لان عين ذلك المراد يستحيل وجوده في هذا الوقت فلا يكون ارادة لامراد لها وما لا متعلق له من الارادة
فهو مخالف في الجنس لما له متعلق فكانت العلة في استحالة وجود مثل هذه الارادة راجعة الى استحالة حدوث المراد لا الى قدرتنا على الارادات هذه طريقة القول في ذلك
فصل ثم قال رحمه الله ومتى بينت قدرتنا على الارادات الى اخره **ولما** بين رحمه الله ان هذا النوع داخل تحت مقدور العباد وان قدرتهم عليه لا تخص
بعض احناسه دون بعض وانه مما سوى منه الاوصح منه ما ماثله الا في بعض الاحوال لامر يرجع الى استحالة حدوث المراد لا الى قدرته عليه اراد ان يبين ان
هذا النوع داخل تحت مقدور القديم تعالى **وجعل** الوجه في ذلك ان القديم تعالى قادر لنفسه وحال القادر للنفي لا تصح عن حال القادر بالقدرة
فاذا قدر القادر بالقدرة على هذا النوع فلان يقدر عليه القادر للذات اولى واحرى لان حاله في هذه الصفة لا تربد عن حال القادر بالقدرة واذا قدر عليها
عز وجل وجب ان يكون قادرا على ايجادها فينا كما نحن قادرون على ايجادها في انفسنا وليس لاحد ان يقول هلا جاز ان يقدر على ايجاد الارادة ولكن انما يقدر
على ايجادها لا في محل ولا يقدر على ايجادها في محل وذاك لانه تعالى اذا صح من اختراع هذه الارادة لا في محل فلا مانع يمنع من صحة اختراعه اياها في محل

بيين

بين ما ذكرناه ونوضحه ان الواحد منا لو قدر على اختراع هذه الارادة لا في محل لم يكن ذلك يخرج له عز كونه قادرا على ايجاد هذه الارادة في نفسه فهلا كذى كون القديم تعالى قادرا على اختراع هذه الارادة لا في محل لامنع من قدرته على ايجادها في محل ∴ فان قال فاذا كان الله تعالى موصوفا بالقدرة على ايجاد هذه الارادة فينبغي ان لا نامر فيما نوجد فينا من الارادات ان يكون من جهة الله تعالى فينا قيل له قد امنا من ذلك على ما ازهذه الارادة لو وجدت فينا من قبل الله تعالى لكنا مصطرين اليها ونحن لا نجد انفسنا في شيء من الاحوال مضطره الى شيء من الارادات فنعلم بذلك ان هذه الارادات لا يجوز ان يكون من فعل الله تعالى فينا ﴿فصل﴾ فمما وجد فينا من الارادات ما كون قبيحا وهو اذا تعلق بالقبيح والله تعالى منزه عن القبائح فنعلم انه من فعلنا لا من فعله تعالى فان قال قائل فهلا كان نصب العبد معذورا في ارتكاب القبيح لوخلق الله تعالى فينا ارادة القبيح ام لا كون معذورا قيل له بل كان لا كون معذورا لانه مع هذه الارادة عالم بقبحه او متمكن من العلم به ومتمكن من الاحتراز منه فكان لا كون معذورا في الاقدام عليه وان اراده بارادة مخلوقة فيه كما لا كون معذورا اذا اقدم على مشتهى قبيح وان اشتهاه بشهوة مخلوقة فيه لكن الواحد منا كان يحصل على صفة من صفات النقص لا محاله تخلق هذه الارادة فيه لازما او جب صفه النقص لا نفرق الحال فيه بين ان يكون من فعل الله تعالى او من فعلنا على ما نعلمه من حال الجمل فانه لما اوجب صفه النقص وهو كونه جاهلا كان لا فرق في الحال بين ان يكون من فعل الله تعالى فهلا كذى في اراده القبيح المخلوقه فينا كنا نحصل بها على صفه النقص وان كنا لا يستحق الذم التابع للافعال فهذه طريقه القول في ذلك ﴿فصل﴾ قال رحمه الله واما دلاله الفعل على الاراده الواجزه ∴ قال ابو الحسين رحمه الله في هذا الفصل بعد تقدم ذلك كيفيه دلاله الفعل على الاراده وجمله ما يجب تحقيقه في هذا الفصل هو ان طريق دلاله الفعل على الاراده هو ان يعلم صحة حصول الفعل على وجهين ثم يحصل على احد الوجهين دون الاخر فنقول لا بد من امر يقتضي اختصاصه باحد الوجهين دون الاخر وليس ذلك الا ما يرجع الى حاله الفعل من كونه مريدا وغرض الكلام في الخطاب الذي يجوز ان يصير خبرا ويجوز ان يصير امرا والخطاب الذي يجوز ان يكون امرا يجوز ان لا يكون امرا لانا قد بينا في كتاب الاصوات ان كون الكلام خبرا او امرا لا يجوز ان يكون كذلك لعينه فيقال اذا جاز في هذه الصيغه ان يكون خبرا وان لا يكون كذلك وجاز في صيغه الامر ان يكون امرا وان لا يكون كذلك فلا بد اذا حصلت على احد الوجهين دون الاخر من امر يخصص يوثر في كونه خبرا وامرا ولا يصح في هذا الامر الا ان يكون راجعا الى الكلمة وذلك مما لا نتع فيه كبير اشكال لان الفعل انما صدر عن الكلمة فيجب ان يكون ما يوثر فيه وفي وقوعه على وجه دون وجه امرا راجعا الى الكلمة محتصا بها وهو كونه مريدا ولهذا لم يجعل التاثير الا لهذه الصفه دون الاراده لان الاراده تحصر بعض الكلمه والفعل على هذا الوجه انما صدر من الكلمه فكان الموثر فيه امرا يرجع الى الكلمة ∴ ومتى جرى في الكلام ان الاراده لها تاثير فليس المراد بذلك الا انها تورث كون الواحد منا مريدا وان كونه مريدا تقف عليها حتى لو لم يكن مريدا ما اراده بل باراده من قبله لما صح وقوع التاثير في الفعل على الحد الذي عرفناه الان فهذا هو الذي يتحصل في تاثير الاراده ∴ وانما حصصنا التاثير بكونه مريدا لان صفات الكلمة التي لها تعلق مثل كونه مريدا لان صفات الكلمة التي لها تعلق مثل كونه ناظرا ومدركا لا شتبه الحال في انها لا يجوز ان يوثر في كون الكلام خبرا وامرا ولما كونه قادرا وعالما فمما يجوز ان يشتبه الحال فيها فيقال هل يجوز ان يكون الموثر في ذلك كونه عالما او قادرا ام لا بل الموثر في ذلك انما هو كونه مريدا ونحن نبين ان واحدة من الصفتين اعني كونه قادرا وعالما ليس لها تاثير في ايقاع الكلام خبرا وامرا ∴ اما كونه قادرا فلا يجوز ان يكون هو الموثر في وقوع هذه الصيغه امرا او خبرا وذاك لما بيناه من ان كونه قادرا لا سعد طريقه الاحداث على ما تقدم وكونه امرا وخبرا حكم زايد على حدوثه فلا يجوز ان يثبت للقادر في ذلك حظ التاثير ﴿فصل﴾ فلو كان الموثر في كون الكلام خبرا امرا كون القادر قادرا لصح الخبر والامر من الساهي والنائم لان فيهما ما يوثر في ذلك وقد علمنا خلافه فدل ذلك على ان كونه قادرا لا يوثر في هذين الحكمين ∴ واما كونه عالما فلا يجوز ان يكون هو الموثر فيهما لان من يتبع كونه عالما ان يتبع المعلوم وتتعلق به على ما هو عليه لا ان يوثر في المعلوم فلا يكون له تاثير فيما تعلق به كما كونه مدركا لما تعلق بالشيء على ما هو به لم يكن له تاثير فيما تعلق به ﴿فصل﴾ فقد يكون العلم ضروريا فلو اثر في كونه خبرا لاخرج الخبر عن تعلقه باختيار الفاعل ومعلوم خلافه ﴿فصل﴾ فلو كان كونه عالما هو الموثر في كون الكلام خبرا لما صح منه الخبر مع الشك والاعتقاد والظن ومعلوم خلافه فدل ذلك على ان الموثر انما هو كونه مريدا فان قال قائل هلا كان الموثر هو الداعي دون غيره قيل له لانه قد تتساوى داعيه الى هما فبطل ان يكون كونه خبرا او امرا بالداعي ويصح انه لا مر از اخبرت عن زيد فلك درهم وان اخبرت عن عمرو فلك درهم اختار احد الخبرين مع تساوي داعيه اليهما فبطل ان يكون كونه خبرا او امرا بالداعي ويصح انه لا مر وهو القصد ﴿فصل﴾ فان الدواعي قد تكون بعلوم ضرورية فلو كان الموثر هو الداعي لادى ذلك الى خروج الواحد منا عن كونه مختارا في الاخبار ومعلوم خلافه ﴿فصل﴾ فالداعي حظه في التاثير انما هو في وجوب وقوع الفعل لا في وقوعه على احد الوجهين دون الاخر ولاجل هذا يدعو الداعي الى ايقاع الكتابه على جهة الاحكام والاتساق والاستظام ثم لا يقع كذلك ما لم يمكن هناك علم فاذا بطل ان يكون الموثر في كونه خبرا وامرا شيء ما ذكرناه خلص ان الموثر انما هو كونه مريدا لا غير ومتى ثبت ذلك قلنا فهذا التاثير انما هو على طريق الايجاب دون التصحيح ولاجل هذا لا يصح ان يقصد الى كون الكلام خبرا او امرا ثم لا تصير الصحيح خبرا وامرا فافترق الحال في الاراده الحال في القدرة والعلم حيث كان تاثيرها على طريق التصحيح وصح مع كونه قادرا ان لا يختار الفعل وصح مع كونه عالما بالكتابه المتسقة المنتظمة المحكمة البديعة ان يوقعها مخربشة مشوشة مضطربة لغرض من الاغراض فهذه طريقه القول في ذلك وبالله التوفيق ﴿فصل﴾ ثم قال رحمه الله ولا توثر الاراده في الخطاب الى اخره ∴ قال ابو الحسين الغرض بذلك ان الاراده لا تثبت لها حظ التاثير في كون الكلام خبرا الا اذا كانت من فعل المريد فاما اذا كانت من فعل غيره فانه لا تثبت لها حظ التاثير في كون الكلام خبرا الا اذا كانت من فعل المريد فاما اذا كانت من فعل غيره فانه لا تثبت لها حظ التاثير خلافا لما ذهب اليه ابو هاشم رحمه الله ∴ ولاجل ذلك لو خلق في الواحد منا وهو على شفير جهنم ارادة دخول النار لكان لا يختار الدخول فيها مع علمه بما فيها من المضار وانما كان يدخل الجنه فيحصل انه لا تاثير لها اذا كانت من فعل غير المريد بها ﴿فصل﴾ فاذا صح ان تاثيرها على طريق الايجاب على ما تقدم فلو اثرت وهي من فعل الغير لاقتضى ذلك خروج الواحد منا عن كونه متمكنا في كون الكلام خبرا او ايقاع الخطاب امرا بان يوجد هذا الخطاب فتوجد هذه الاراده وذلك يودي الى ان لا يصاف كونه خبرا الى الفاعل ولا كونه امرا والى انه لا يقدر على ايقاعه امرا دون امر او خبرا دون خبر وفي علمنا باضافه ذلك الى الفاعل

وثبوت هذا الضرب من التخيير دلالة على ان الارادة لا توثر في كون الكلام خبرًا الا اذا كانت من فعل فاعل الخطاب ولا يمكن التفرقة بينهما ومن العلم ان العلم سواء كان من جهة غيره او من جهته فاحكام الفعل وخلافه مصحح ولا يخرج عن التخيير في ذلك • وفي الارادة وقد بينا ان خلافه لو لم يصح لم يصح طريقة التخيير فافترقت الحال فيهما ○

فصل م قال رحمه الله اعلم انه اذا احتيج الى الارادة الى اخره قال البلخي الغرض بالفصل الكلام فيما يحتاج اليه الامر والخبر من احناس الارادة وجملة ما يجب تحقيقه ههنا ان الارادة اذا ثبت انها محتاجة اليها في اتقاع الكلام خبرًا وامرًا فالذي يوثر في كون الكلام خبرًا عن زيد دون عمرو انما هو اراده الاخبار عن زيد دون عمرو وهذه الارادة كافية في كونه خبرًا ولا يحتاج الى ارادة احداثه مع ارادة كونه خبرًا عنه هذا هو الذي اختاره شيخنا ابو هاشم وجعل الوجه في ذلك ان المقصود انما هو كونه خبرًا عن زيد دون عمرو اعني بذلك انما هو احداث الكلام خبرًا عن زيد دون عمرو واذا كان كذلك فاحداثه اذا لم يكن هو المقصود في هذا الباب لم يجب ان يريده بارادة مفرده على جهة اذا دا عمله اليها وهو انما يريد ما يدعو الداعي الى ارادته كما ثبت في ارادة احداثه خبرًا عن زيد دون عمرو فعلى هذا لا يجب ارادة احداثه فيجوز ان يصير خبرًا وان لم يكن هناك ارادة لاحداثه • ويمتنع قبيل فكان يجب لو لم يجب الحاجة الى الارادة احداثه ان يجوز كونه كارهًا لاحداثه مع كونه مريدًا للاخبار عنه قلنا في الجواب عن ذلك ان ارادة كونه خبرًا امانعة من كراهة احداثه فعلى هذا المذهب يصح ارادة احداثه ولا يجب وانما الذي يجب ارادة كونه خبرًا عن زيد دون عمرو • واما الشيخ ابو علي رحمه الله فانه اوجب ارادة احداثه وارادة كونه خبرًا عن زيد دون عمرو فذهب الى وجوب وجود الارادتين وعلى هذا المذهب لا يكفي بثبوت الصحة في ارادة احداثه بل يجب ارادة احداثه وارادة احداثه خبرًا عنه دون عمرو • فاما ارادة المخبر عنه فلا شبهة في انها لا يجوز ان تجعل موثرة في كونه خبرًا وذلك لان المخبر عنه قد يكون مما لا يصح تعلق الارادة به اصلا بان يكون ماضيًا او باقيا او قديمًا • واما كون الكلام امرًا فقد ذكر الشيخ ابو علي انه لا بد من ثبات ارادات ارادة احداثه وارادة احداثه امرًا للمرهو امره له وارادة حدوث المامور به حتى يصير الخطاب امرًا ولم يعتبر ابو هاشم ههنا ايضا ارادة احداثه كما لم يعتبر في الخبر لمثل تلك العلة من فقد الداعي وانه انما يريد ما يدعو الداعي الى فعل الارادة له واقتصر على الارادتين وهي ارادة احداثه امرًا لمن هو امره وارادة حدوث المامور به • ولولا ان الخطاب لا يجوز ان يصير امرًا مع كراهة حدوث المامور به والا لكنا نقول بانه كان يكفي ارادة كونه امرًا في كونه امرًا على مثل ما تقدم في الخبر لكن الصورة في الامر على ما وصفناه فصل والموثر في كون الخطاب امرًا انما هو ارادة حدوث المامور به والا فكل خطاب تصدر عن المتكلم فلا بد من ان يكون قد اراد كونه خطابا لمن هو خطاب له فانما يتميز الامر عن غيره بهذه الارادة التي ذكرناها وقد اثبت الجبائية ذلك ومن زعمت انه لا يفتقر الى ارادة حدوث المامور به وزعمت انه انما يكون امرًا بارادة الامر كونه امرًا فقط واجل هذا اثبتوا الله تعالى آمرًا بالمامور وان لم يكن قد اراد حدوث المامور به من المامور • والذي يدل على فساد ما ذهبوا اليه هو ان لو كان الامر على ما قالوه لزم في الخطاب الواحد ان يجوز فيه ان يكون امرًا بالشيء تهديدًا عنه وذلك بان يريد كونه امرًا ويكره حدوث المامور اذ انتفى من هذين المعنيين من الارادة والكراهة لانتفاء الوجه الذي عليه تعلقان وفي علمنا باستحاله ذلك ما دل على انه في كونه امرًا يفتقر الى ارادة حدوث المامور به وفي كونه تهديدًا يفتقر الى كراهة حدوث المهدد عليه وهما يستحيل اجتماعهما لتضاد ما منحيث كان الوجه الذي عليه يتعلقان واحدًا وكان تعلق احدهما على العكس من تعلق الاخر • وان شئت طردت الدلالة على سبيل اخرى تقرب من هذه وهي ان يقول لو كان كذلك لوجب في الصيغة الواحدة من الخطاب ان يجوز كونها امرًا بالشيء تهديدًا عنه بان يكون فاعل الخطاب اراد بها كونه امرًا بالشيء وكونه تهديدًا اذ لا تنافي بين هذين الارادتين فاذا ثبتت الاستحالة فالوجه المحيل انما هو ان ارادة حدوث المامور به معتبر بها في كونه امرًا او كراهة حدوث المهدد عليه معتبر في كونه تهديدًا فبطل ما قالته المجبرة وبعد فلو لم يحتج في كونه امرًا الى ارادة حدوث المامور به لجاز ان يكون امرًا مع كراهة حدوث المامور به لانه اذا جاز ان يريده جاز ان يكرهه لانه ليس هاهنا ما يمنع منه وهذا معلوم الفساد لانه يوجب كونه امرًا مع كراهة المامور به وبعد فلو لم يحتج في كونه امرًا الى ارادة حدوث المامور به لما انتفع الفصل من الامر من قوله تعالى اقيموا الصلوة ومن التهديد من قوله واستفزز من استطعت منهم بصوتك لانه في الحالين جميعًا انما اراد كون الخطاب خطابا لمن هو خطاب له دون ان يكون قد اراد المامور به او كرهه وفي علمنا بوقوع الفصل بين الايتين دلالة على انه انما اراد في احد الموضعين باحدى الصيغتين حدوث المامور به فصارت امرًا واراد في الموضع الاخر بالصيغة الاخرى كراهة حدوث المامور به منحيث اللفظ فصارت تهديدًا وبعد فالامر يصح تعلقه بما يصح حدوثه ولا يصح تعلقه بما لا يصح حدوثه وليس هذا الا لانه انما صير امرًا بارادة حدوث المامور به فما صح حدوثه صح الامر به لصحة تعلق الارادة به وما لم يصح حدوثه لم يصح تعلق الامر به لاستحالة تعلق الارادة به ولو لا صحة ما قلناه والا جرى الحال فيه مجرى الحال في الخبر الذي لما اكتفي في كونه خبرًا بارادة الاخبار صح الاخبار عما لا يصح حدوثه كالقديم والباقي والماضي وغيرها من الامور التي يمتنع تعلق الارادة بها كما صح الاخبار عما صح حدوثه وفي علمنا بان هذه الصيغة لا يصح في الخبر وان صحت في الامر دلالة على ان الامر على ما قررناه وبعد فمن فعل ما امره الغير به يكون مطيعا ولم يكن مطيعًا الا اذا فعل ما اراده المطاع لان الطاعة انما تثبت لفعل المريد ما اراده المطاع مع ضرب من الرتبة واذا كان كذلك فيجب في الامر ان لا يكون امرًا الا اذا اراد حدوث المامور به وبعد فان قولهم انه يصير امرًا لانه اراد كونه امرًا يقتضي تقدم كونه امرًا على هذه الارادة وبحر في طلب ما يوثر في هذه الصيغة فيجعلها امرًا فقد صح انه انما يصير امرًا اذا اراد الآمر من المامور المامور به لا ان هذا الوجه مما فيه نظر ولقائل ان يقول انتم لو لم تجعلوا الخبر خبرًا لانه اراد الاخبار فهلا جاز في الامر مثله حتى نقال انه انما يصير كذلك لانه اراد ان يجعله امرًا فصل م قال رحمه الله الخبر الواحد وان كان خبرًا عن جماعة الى اخره • قال البلخي واما من رحمه الله ان الخبر انما يصير خبرًا لارادة المخبر الاخبار اراد ان يبين في هذا الفصل انه اذا كان خبرًا عن جماعة فانه يكفي ارادته في كونه خبرًا عنهم كما لو كان خبرًا عن الواحد وان كان حال الارادتين تختلف فاذا كان المخبر عنه واحدًا فانه يريد الاخبار عنه واذا كان المخبر عنه جماعة يريد الاخبار عنهم وهذا الذي ذكرناه هو قول ابو هاشم وابي علي الا ان الشيخ ابا هاشم جرى له في بعض المواضع ما خرج خلاف ذلك فقال لا يكفي ارادة واحدة اذا كان الخبر خبرا عن جماعة والصحيح قوله الاول الذي كان يذهب اليه الشيخ ابو علي وذلك لان الوجه الذي يقع عليه هذا الخبر الذي هو خبر عن جماعة انما هو وجه واحد بين ذلك ويوضحه انه قد يصح ان يكون عامًا وقد يصح ان يكون خاصًا فاذا تجيء الى قصد متميز وتخصص باحد الوجهين على وجه تكتفي فيه اراده واحدة

الاول

الطريقة

الا ترى ان المخبر لما كان واحدا وكان الوجه الذى يقع عليه واحدا كفته ارادة واحدة فى كونه خبرا عنه فهكذى يجب ان يكون مثله فى الخبر اذا كان عن جماعة وعلى هذه صح من الواحد منا الاخبار عما لا تناهى كالاخبار عن نعيم اهل الجنة وكذلك صح من الله تعالى مثله مع علمه بذلك مفصلا ولو احتاج فى كونه خبرا عن الجماعة الى ازيد من ارادة واحدة لزم احصاجه الى ما لا نهاية له من الارادات اذا اخبر عما لا تناهى له وذلك محال فلما صح الاخبار عما لا تناهى من القديم تعالى ومنا ايضا علمنا ان الارادة الواحدة كافية فى كونه خبرا عن جماعة كما تكفيه ارادة واحدة اذا كان المخبر واحدا وليس كذلك حال الخبر عن الجماعة وهو واحد كحال الاخبار الكثيرة عنه حيث يفتقر كل خبر فى كونه خبرا عن مخبره الى ارادة الاخبار عنه لان الاخبار اذا كانت كثرة فكل واحد من الاخبار يقع على وجه خلاف ما تقع عليه الخبر الاخر فلم يكن بد فى كل خبر من ارادة الاخبار عن احده لا محال ولا كذلك اذا كان الخبر واحدا وان كان خبرا عنهم فانه يقع على وجه واحد فكفته ارادة واحدة كالخبر اذا كان مخبره واحدا وكما فى الخبر عن الجماعة يكفى ارادة واحدة فى كونه خبرا عنهم فهكذى فى الامر يكفى ارادة واحدة فى كونه امرا لهم وكذلك النهى يكفى كراهة واحدة فى كونه نهيا لهم الا ان فى الامر خاصة لابد من ارادة حدوث المامور به من كل واحد من المامورين وفى النهى لابد من كراهة حدوث المنهى عنه خلاف الخبر وهذا لانه فى كونه امرا ونهيا لابد من ارادة حدوث المامور به وكراهته

ولما لم يعتبر هذه الطريقة فى الخبر فارق احد الموضعين صاحبه فهذه جملة الكلام فى ذلك وبالله التوفيق

فصل قال رحمه الله اعلم ان الارادة تنقسم فى تعلقها الى اخره ◦ قال الله عاد رحمه الله من بعد الى حكم الارادة فى تعلقها بعد فصل الكلام فى الجملة التى قدمها وجملة الكلام فى ذلك ان الارادة تكون منقسمة الى ما يكون لها متعلق والى ما لا يكون لها متعلق فما له متعلق من الارادات هو ما تتعلق بما يصح حدوثه وما لا متعلق له هو ما تعلق بما لا يمكن حدوثه اصلا كالبقاء وغيره اذا تعلقت الارادة به فانها لا تكون متعلقة على الحقيقة وليس لها متعلق لان البقاء ليس بمعنى ولا يجوز ان تصير متعلقة لاجل اعتقاد المعتقد المريد صحة حدوثه اذا كانت الحال ما ذكرناه ◦ وقد جرى الشيخ ابو هاشم خلاف ذلك فى الجامع الصغير فانه قال فيه انا اعتقد صحة حدوث الباقى حال ما لا يصح ارادته وكانت متعلقة ◦ وهذا بعيد جدا وذلك لان ما لا متعلق له اصلا لم يجز فى الشئ الذى يتعلق به ان يكون متعلقا على الحقيقة لاجل اعتقاد المعتقد فاذا لم يمكن للارادة المتعلقة به متعلق فلا يجوز فى تلك الارادة ان يكون متعلقة به على الحقيقة لاجل اعتقاد المعتقد صحة حدوثه

فصل ويدخلها قسم اخر ايضا فمنها ما يتعلق بالشئ على وجه التفصيل ومنها ما يتعلق به على وجه الجملة كما فى العلم يصح تعلقه على هذين الوجهين وقد خالف فى تعلقها على وجه الجملة شيخنا ابو هاشم ولم يخالف فى تعلقها على وجه التفصيل وجرى منه فيها على طريقته فى العلم فانه لم يمنع من تعلقه بالمعلوم على وجه التفصيل ومنع من تعلقه به على وجه الجملة ◦ وطريقة الكلام فى تعلقها على وجه الجملة كالطريقة فى تعلق العلم على وجه الجملة لانا كما نفصل بين الجملة التى فيها زيد وبين الجملة التى فيها ليس فيها زيد فقد نفصل بين الجملة التى يريدها وبين الجملة التى لا يريدها ولو تعلق الارادة بتلك الجملة والالما جاز وقوع الفصل بينهما ومتى ثبت فى هذه الصفة صحة تعلقها بالشئ على وجه الجملة فما وجب الصفة من المعنى لابد من صحة تعلقه بالشئ على وجه الجملة لان تعلق الصفة تترتب على تعلق المعنى الذى يوجبها

فصل وجملة الكلام ان الارادة اصح تعلقا بالفعل من سواها ◦ قال الله الغرض بهذا الفصل ان الارادة تصح تعلقها على الفعل وتصح مقارنتها له على سواها ◦ وجملة الكلام ان الارادة تصح تعلقها بالمراد وتصح تعلقها بما سواه كانت متعلقة بفعل نفسه او كانت متعلقة بفعل غيره وهذا شئ يحده الواحد منا من نفسه وليس هاهنا ما نبين به ما ذكرنا اكثر من الحواله على النفس ومن راجع الى نفسه علم ان الارادة لا يجوز ان تكون متقدمة دون ان تكون مقارنة وقد بينا ان هذا شئ يحده الواحد منا من نفسه وليس هاهنا ما نبين به ما ذكرنا اكثر من الحواله على النفس ومن راجع نفسه وسلك طريقة النصفة علم ما قلناه ◦ وانما بنى الشيخ ابو القاسم رحمه الله هذا مذهبه فى ان الارادة يجب ومذهبه ان من حق السبب ان يكون متقدما لا محاله دون ان يكون مقارنا وكل المذهبين الذى ذهب الله باطل اما الاول وهو كونها سببا للمراد فسنبين بطلانه فى موضعه من بعد ◦ واما الثانى وهو ان من ضرورة السبب ان يكون متقدما لا محاله فباطل ايضا وذلك لان الاسباب كما سبق كالاعتماد ونحوه ففيها ما تقارن المجاورة فى توليد المؤلف والالم فى يولده للوهى فبطل ما قاله وانما نعلم فيما تقارن انه سبب بان نعلم صحة وجوده ولا حصل عنه المسبب لعارض فهذه الجملة تكشف عن صحة عدم الارادة على الفعل واما الكلام فى كيفية تاثيرها فيما تؤثر فيه فالمعلوم من حالها انها لا تؤثر وهى متقدمة وذلك لان الارادة اذا عدمت صارت عرضا على بعض الوجوه وما هذا سبيله فلا تاثير له اصلا فيجب اذا كانت الحال ما وصفنا ان تكون مقارنة او فى حكم المقارن حتى تثبت لها حظ التاثير وهذا لان تاثيرها انما هو على طريق الايجاب فتصير كالعلة وتصير كالجهة فى وقوع الفعل على وجه دون وجه من حسن او قبح لان المقارنة فى ذلك واجبه وعلى هذه الجملة نقول ان ما يدعوه الى الفعل يدعوه الى ارادته ولا بطلان ذلك بما نقوله فى خوف الضرر فى السفر فيقال انه يتقدم مع كونه جهة فى القبح على الاقدام على السفر وذلك لانه وان تقدم فانه يجب ان يقارن لا محاله ليثبت له حكم وكذلك ظن النفع لابد فيه من المقارنة مع التقدم وجملة ما نقول فى هذا الباب انه قد ثبت فى تاثيرها التعدى عن المبتداء من الافعال الى ما هو متولد منها على ما تقدم ذكره وعلى ما ثبت من تاثيرها فى الرمى والاصابه فتصير طاعة او معصية فاما اذا كان الفعل مبتدا فالمقارنة تكون واجبه وان يكون فى حكم المقارن وهذا بان يتعلق باول الفعل على ما نقوله فى جمله الافعال التى هى افعال الصلوة وقد ثبت هذا ايضا فى الخبر الذى هو متولد لان تعلقها بالحرف الاول جار مجرى تعلقها بكل جزء من الحروف ◦ وقد يقارن السبب ما هو سواه وله السبب ذلك المتسبب او وله متسببا اخر ◦ وفى كل هذه الوجوه من ايسير الحال فى تلك الارادة حتى اذا اسقط هنا لم يجز ان يذكر يخرج الفعل عن بابه الاول وهذا لو قصد باول صلاته عاده الله تعالى فاذا توسطها لم يمكن تلك الحروف خبرا حالته فى الارادة لم يمكن صلاته عباده وهكذى الحال فى الخبر لو قصد باول حرف من حروف الخبر الاخبار ثم تصرف حالته فى الارادة اذا توسطها لم يمكن تلك الحروف خبرا فهذه جمله الكلام فى هذا الفصل

فصل ثم قال رحمه الله فاما الكراهة فلا يصح مقارنتها الى اخره ◦ قال الله عاده الله وما بين حال الارادة فى كيفيه تعلقها بالفعل ومقارنتها له اراد من بعد ان يبين حال الكراهة فى تعلقها ومقارنتها وجمله الامر فى ذلك انه لا يجوز مقارنتها للمبتدا اصلا والمتولد الذى تعدها على الفعل ومقارنتها له اراد اذا لم تضاد من الافعال التى هى المشى ونحوها وبين الكراهة ولكن لاجل الداعى لان ما يدعوه الى الفعل يدعوه الى ارادته لا يتراخى عن سببه لاجل الضاد فلا يستحاله ان يحصل الداعى الى الفعل مع كراهته له امتنع ان يكره المبتدا من الافعال والمسبب الذى لا يتراخى عن سببه ومما نصرفه عن الفعل نصرفه عن كراهته

فاما المسبب الذى يتراخى عن سببه فانه يصح فى الكراهة ان يتقدم وان يقارنه على ما نعلمه من حال رمى المومن وكراهه الاصابه والندم عليها قبل بلوغ السهم وحصول
الاصابة فانه قبل الاصابة يجوز ان يكره الاصابة ويندم عليها كما يجوز ان يكرهها فى حالها ولكن لا يجوز ان يكره سببه لانه ما يدعوه الى كراهته يصرفه عن فعله ه

فصل م قال رحمه الله اعلم ان مراد السبب فانما يجب ارادته للمسبب الى اخره ه قال الده الله ولما بين ان الاراده تصح فيها العدم والمقارنه
وان المقارنة لا تصح فى الكراهة اذا كان الفعل مبتدا او متولدا عن سبب لانه تراخى عنه وان المقارنه والتقدم يصحان فيها اذا كان الفعل مسببا عن سبب يتراخى عنه
اراد ان يبين فى هذا الفعل كيفية تعلق الارادة بالسبب والمسبب وهل يصح ارادة السبب دون المسبب او المسبب دون السبب وحمله القول فى ذلك
ان الواحد منا اذا اراد السبب فانه لا يجب ان يريد مسببه الا عند شرطين احدهما ان يعلم ما بينهما من التولد والثانى ان يكون غرضه فى فعل السبب راجعا الى المسبب
حتى اذا لم يعلم ما بينهما من التولد او علم ولكن كان غرضه سوى ما تولد عن ذلك السبب لم يجب ان يكون مريدا له هذا هو الصحيح الذى اعتمده ابو هاشم ه فاما الشيخ ابو على
فقد كان تقتضى على احد الشرطين الذين ذكرناهما وهو علم بتولد احدهما للاخر وقال لو جاز والحال هذه ان لا يريده لجاز ان يكرهه والذى يدل على صحه ما قاله الشيخ
ابو هاشم رحمه الله ما قدمنا فيما ان القصاد والجارح الذى سط الجرح قد يعلم ما يتولد عما نفعله من السبب البقريق والالم ومع ذلك لم يجب ان يريد الالم لما لم يكن الايلام مقصودا
بنفسه وكذلك فيمن ضرب غيره يعلم انه يتولد عن ضربه اياه نفض التراب من الثوب ووجود الصوت فيه وذلك مما لا يريدهما كما يريد الايلام ه وغيره واجب فى العالم
بما نفعله ان يكون مريدا له لا محاله اللهم الا ان يتعلق به غرض مثله وانما يجب ذلك فى بعض الافعال بين صحة ما ذكرناه ان الواحد منا قد يفعل الارادة ويكون عالما بها ثم لا يجب
ان يكون مريدا لها لا محاله لما لم تتعلق بها غرض مقرد على حدة ه وانما لم يجز ان يكره المسبب وان كان لا يريده وذلك لان كراهته له صارفه له عن فعله الذى يوجب المسبب
هذا اذا كان المسبب مقارنا لسببه فاما اذا كان متراخيا عنه فانما يجوز كراهته بل الندم عليه فضلا عن الكراهة على ما تقدم ه فان قال فاهل فهل تسوون
بيننا وبين القديم تعالى فى انه اذا فعل مسببا له مسببان صح ان يريد احدهما دون الاخر ام تفرقون وتقولون لا يصح ذلك فى القديم تعالى وانه تعالى يجب ان يريد هما جميعا
لا محاله قلنا فى الجواب عن ذلك بل لا بد من ان يريد هما جميعا مع علمه بهما وبما بين سببهما وبينهما من التولد وذلك انه لو اراد احدهما دون الاخر لكان ذلك لا جل ان
الصلاح تعلق باحدهما دون الاخر فاذا كان الله تعالى قادرا على ان يفعل مثل ما تعلق به الغرض المقصود من اللطف والمصلحة من دون فعل هذا السبب كان من الواجب
ان يفعله دون ان يفعل السبب الذى يولد ما فيه مصلحه وما الا مصلحه فيه فمتى فعل هذا السبب والحال هذه فلا بد من تعلق الصلاح بهما جميعا واذا كان كذلك وجب
ان يريدهما جميعا لا محاله حتى لو قدرنا ان الصلاح لا تعلق بكل واحد منهما على حياله بل تعلق باحدهما والا صح انفصاله عما الغرض فيه والطف لقبح تكليف المكلف بما ذلك
المسبب لطفا له ه فاما اذا اراد المسبب فهل يجب ان يريد السبب ام لا فهذا مما يختلف الحال فيه فربما اراده وربما لم يرده فاذا اراده فانما يريده لعلمه بان المسبب
لا يتم الا به فما يدعوه الى المسبب يدعوه الى ارادة ما لا يتم المسبب الا به من السبب لعلمه بان المسبب لا يتم من دون السبب واذا لم يرده فانما لا يريده لانه لا يعلم او لا يعتقد
ان ذلك المسبب لا يتم الا بسببه بل ربما لم يخطر سببه على باله بعين ذلك ان من اراد من رخصه الاقرار بحفه حضر الحاكم فانه يجوز ان يريد منه الاقرار دون الاعتمادات
التى هى اسباب الكلام ان لا يعلمها او لا يخطر له على البال وهكذا الحال اذا اراد من الشهود الشهادة فانه يجوز ان يريد نفس الشهادة دون الاعتمادات التى هى اسبابها
ولكن مع هذا فانه لا يجوز ان يكره السبب لان كراهة السبب تصرفه عن ارادة المسبب فهو نظير ما قدمناه فى المسئلة الاولى ه وقد يجوز فى بعض الاحوال ان يريد
السبب ولا يريد المسبب وذلك بان يكون غرضه مقصورا على اراده السبب دون المسبب فيجوز ان يريد السبب دون المسبب وهذا كما يريد القوس وحمل الثقيل
تجربه للقوة فانه يجوز ان يريد مده ولا يجوز ان يريد ما يتولد عنه من التراجع بان يكون غرضه مقصورا على المد ويجوز ان يريد رفع الحجر واشالته ولا يريد ما يتولد عنه من التراجع
والنزول بان يكون غرضه مقصورا على السبب الذى هو الرفع دون المسبب الذى هو التراجع والنزول فعلى هذا الوجه تصح ارادة السبب دون المسبب وانما يجب
اراده مسببه لا محاله اذا تعلق به غرض فصل م قال رحمه الله اعلم ان احدنا يجب منه تقدم الارادة الى اخره ه قال الده الله اورد رحمه الله
فى هذا الفصل الكلام فى تقدم الارادة على الفعل والاصل فى ذلك انه يجب ان يقدم هذه الارادة لوجهين الذين احدهما لتعجيل المسرة والثانى لتوطين النفس على فعل
ما وطن عليه نفسه ه واما الشيخ ابو على فقد اورد وجها ثالثا فى حسن تقدم هذه الارادة وهو ان يتحفظ بها عن السهو وجعله احد الاغراض فى حسن تقدم الارادة
والصحيح انه لا يجوز ان لا يحسن تقدمها الا للغرضين دون ما قاله ه واما حسن فعلها لتعجيل المسرة فظاهر لان من فعل ارادة للاكل متقدما عليه فان
سروره يكون اقوى من سروره من لم يفعل هذه الارادة واما حسن فعلها لتوطين النفس على فعل ما وطن نفسه عليه فبين وذلك لانه اذا عزم على الصلوة
كانت هى اسهل عليه منها لو لم يكن قد عزم فحسن تقدم هذه العزمة على فعلها لهذا الغرض واما ما قاله الشيخ ابو على فمما لا وجه له وذلك لان الارادة
لا تثبت مع السهو فكيف يتحفظ بها عنه وكيف تصير هذه داعية لامر لا يصح ثبوته الا مع ارتفاعها ه ومتى حققنا الكلام فالذى يحفظ به من السهو انما
هو العلم وما شابهه دون الارادة صح بهذه الجملة ان الارادة انما تحسن تقدمها على الفعل للغرضين اللذين ذكرناهما دون ما قاله ابو على ه اذا صحت هذه الجملة
فيجب ان لا يحسن من العدم تعالى تقدم الارادة على فعله وذلك لان تعجيل المسرة وتوطين النفس على الفعل يستحيلان عليه تعالى فمتى قدم الارادة لفعل نفسه
والحال ما ذكرناه كانت عابثا وكانت تلك الارادة المتقدمة عبثا لا فايدة فيها ولا غرض فتقبيحه لا محاله ولصحة هذه الجملة منعنا من جواز العزم على الله تعالى
لان المرجع بالعزم انما هو الى ارادة متقدمة على الفعل وذلك انما يصح للوجهين اللذين ذكرناهما فاذا لم يصح على الله تعالى شئ من الوجهين لم يصح العزم
من حسن الحكمه ه واما ابن الاخشيد فقد جوز على الله تعالى تقدم الارادة على افعاله ه قال ذلك فى ارادة الاثابة والتعويض فزعم ان الله تعالى يريد
الاثابة والتعويض فى حال استحقاقها قبل توفيرهما وهذا لظنه ان حسن التكليف والايلام لاجل الارادة ه والذى يدل على فساد ما ذكره ما قدمناه من
انه تعالى اذا كلف المكلف وفعل التكليف وعرضه المكلف لاسنى المنازل وادرفعها وفعل الايلام وعرض المولم لاعظم الاعواض وادرها كان ذلك حكمة
ولم يقدح فى ذلك فقد اراده ما يتاخر عنها من الاثابة والتعويض بين هذا ويوضحه ان من اخذ طعاما للضيفان واعده لهم حسن منه ذلك مع غرض الضيفان
ولا يقدح فقد اراده لاكلهم فى الحال اتخاذ ذلك الطعام فهكذا اذا فعل الله تعالى التكليف للتعريض للثواب والايلام للتعريض للعوض لم يقدح
فقد اراده ما يتاخر من الاثابة والتعويض فى حسن الايلام والتكليف فبطل ما قاله

والذى

والذى يمكن ان يقال فيه انه يحسن من الله تعالى ان يقدم ارادته على فعله انما هو الاراده التى نصيرها اخيرا وذلك لان الارادة التى تقترن باول حرف من حروف الخبر يكفى فى كونه خبرا ولا يجب استصحاب هذه الارادة الى ان يفرغ عنه فيحسن هذه الارادة مع تقدمها على ما عدا الحرف الاول من الحروف ❊ واما المسببات فالاقرب انه انما يحسن من الله تعالى اراد تها فى حال حدوثها سواء كان ذلك مقارنا لتاخر عن سبب او متاخرا عن السبب اما اذا كان متاخرا عن سببه لانه اخرى عنه فالامر فيه بين ظاهر وكذلك الحال فى المسبب الذى يتراخى بينه وبين ذلك ان هذا المسبب ام منفصل عن سببه فيجوز ان يحصل ويجوز ان لا يحصل لمنع فيجب ان لا تحسن ارادته الا مقارنة له ٥ وكان فيما يفعله من الاسباب مما لا نحصر مسببه كحركاتنا فى الجنة فكان يجب وجود ما لا تناهى من الارادات فى حال فعله للثقل لانه عالم بها مفصلا ويجب ان يكون كالمبتدا فى وجوب كونه مريدا له ومعلوم خلافه هذا اذا كان مسبب السبب امرا مجملا فان فاما اذا كان امرا من ضدان يفعل على مذهب ابى على وابى هاشم او احيث قالا ان اراد تى الضدين تقتضيان لا يصح ان يريد هما معا فى حاله واحدة واما على مذهبه ثانيا حيث قال انها لا تقتضيان فلا مانع يمنع من صحة ان يريد كل واحد منهما فان قال قائل هلا حسن من الله تعالى تقديم الارادة على فعله لصلاح يفعله وغرض يتعلق به من الالطاف قيل له الحال فى هذه الارادة فى امتناع تقدمها على فعله هذا الغرض الذى ذكرتم يجرى مجرى الحال فى امتناع تقدم العناء على الجهد فكما يمنع ان يقال يتعلق بتقدم العناء على الجهد لطف ومصلحة فهكذى يمتنع ان يتعلق بالارادة المتقدمة مصلحة ولطف فيجب ان لا يحسن تقدمها لهذا الغرض وكذلك الحال يجرى فى تقدم هذه الاراده على فعل نفسه مجرى تقدم الجماد على الحيوان الذى يمتنع به فكما لا يحسن ان يقال هلا حسن تقدم الجماد على الحيوان للطف ومصلحة يتعلقان به فهكذى لا يجوز ان يقال مثله فى تقدم الارادة فهذه طريقة القول فى ان تعالى لا يحسن منه تقديم ارادته على فعل نفسه ❊ فاما تقدم هذه الاراده على فعل غيره فما لا بد منه ولا شبهة فى انها تحسن اذا كانت متقدمة على ما كلفه به كما لا بد فى الامر من تقدمه لانها داعيا زا الى الفعل وباعثان عليه وانما تقع الكلام فى انها تحسن فيها المقارنة ام لا فمجوز ان يقول قائل انه لا يحسن مقارنتها له كما لا يحسن مقارنة الامر للمامور به فى حال الحدوث لانه لا يتعلق بمقارنة هذه الارادة لفعله غرض فنقضى لتعريها عن غرض مثله ولا يحسن كما لا يحسن مقارنة الامر لهذا الوجه والحال فى الامر نظير وابين لان الامر موضوع للبعث والحث على الفعل والحث والبعث انما يحسن قبل الحدوث فاما حال الحدوث وقد وجد الفعل وحدث فلا وجه للحث والبعث عليه ❊ فان قال فلو قدر مقارنة هذا الامر غرض ومصلحه ولطف هل كنم تقضون بحسنه ام لا والجواب عن ذلك مجرد تعلق غرض المصلحة بالامر لا يقضى حسنه ولا خرجه عن كونه عبثا لخروجه عن موضوعه لانه موضوع للحث والبعث فاذا لم يحصل فيه هذا الغرض فلا يخرج من كونه قبيحا وان تعلقت المصلحة به وهكذى الحال فى الاراده متى عريت عن غرض مثلها لم يحسن مقارنتها فان امكن فيها بيان وجه من وجوه المصلحه واللطف اذا اقترنت كانت مقارنتها واجبة وان كان ذلك متبعدا ولكن لو قدرنا كان الحال فيها ما ذكرناه وهكذى الحال فى تحديد الاراده له حالا فحالا ان امكن ان يبين فيه وجه من وجوه المصلحه وجب ذلك وهكذى الحال فى تحديد الكراهه ان كان فيه مصلحة ولطفا لزجالها كحال الاراده فى وجوب تقدمها على فعل غيره من حيث كانت صارفة عنه كما ان الاراده داعيه اليه فكذلك متى قدر صلاح ولطف فى مقارنتها وتجديدها حالا بعد حال وجب اقترانها وتجددها ❊ واما اراده فعل نفسه فليس يمكلف وكراهته فانها ان امكن فيها بيان وجه من وجوه اللطف والمصلحة حسنا والا فلا وهكذى الحال فى تقدم ارادة الله تعالى على فعل نفسه المبتدا ان تعلق به غرض ومصلحة جاز ان يقال يحسن والا فلا فكل هذه الوجوه مما يجرى فى كلام الشيوخ مشروطا بحصول صلاح ولطف فى ذلك والله تعالى هو المستاثر بحقيقة ذلك لان الشبهة فى هذا الباب يقوى ويتناقى فى كون هذه الارادات والكراهات مصلحة ولطفا ويقرب الكلام فيها من الكلام فى جواز تقدم الفناء على الجواهر على ما تقدم ❊ فاما صحة ان يريد الله تعالى افعال غيره عند الحدوث مما لا تقع فيه شبهة كما لا شبهة فى صحة هذه الاراده منا فاذا صح منا اراده فعل الغير عند حدوثه ووجوده وجب ان يصح مثله من القديم تعالى لان حال القديم تعالى فى كونه قادرا على هذا الباب ان لم يزد على كون الواحد منا قادرا لا ينقص عنه لان الذى يصح هذه الاراده انما هو العلم او الاعتقاد او الظن لحدوثه فاذا كان الله تعالى اعلم بحدوث هذا الفعل صح اراده اولى واحرى

فصل

فهذا هو الكلام فى صحه هذه الاراده والكلمه التى قدمناها كلاما فى حسن هذه الارادات وقد انتهينا على ما وجب بحقيقه فى ذلك

قال رحمه الله اعلم ان من جمله ما تنقسم اليه الاراده ❊ قال اراده الله وما يجب الحاقه بما تقدم لاتصاله به الكلام فى ان الواحد منا يصح ان يريد فعل غيره كما يصح منه ان يريد فعل نفسه وهذا لان الطريقه فى الموضعين واحدة فما اوجب فى الواحد منا ان يصح منه ان يريد فعل غيره ايضا من ما ذكرناه ونوضحه ان الواحد منا عند رجوعه الى حال يفعل الافعال من كونه مريدا لفعل نفسه ومن كونه مريدا لفعل غيره كما لا يفصل من كونه معتقدا لفعل غيره فلو جاز فى الحال هذه ان يراد تى مقصورة على نفسه لجاز لقائل ان يقول ان اعتقاده مقصورا على فعله دون فعل غيره ❊ الذى يكشف عما قلناه من وجوب وقوع هذا الفصل من ان يريد فعل نفسه ومن ان يريد فعل غيره كوجوب وقوع الفصل من كونه متفكرا ومعتقدا وظانا ان هذه الطريقه واحده فى المختلفين الا ان يكون هناك ليس على ما نعلمه من حال الجهد واللوث والخضاب والليحية لانها وان كانا مختلفين فقد لا يقع الفصل بينهما لكن ذلك لما حصل من الحلول والمجاورة ومثل هذا اللبس لا يكون بين فى ارادة فعل نفسه وارادة فعل غيره فيجب ان يصح ان يريد فعل نفسه وذكر على ان اراد تى فى صحة تعلقها بفعل غيره كمى فى صحة تعلقها بفعل غيره ❊ فعل فقد صح ان احدا لا يجوز ان يامر غيره فيجب ان يصح ان يريد فعل غيره لان الامر لا يصير امرا الا اذا اراد الآمر حدوث المامور به ولو لم يصح ان يريد فعل غيره لم يصح ان يامره وفى علمنا بصحة الامر ما دل على انه يصح ان يريد فعل غيره ❊ فعل فالمعلوم من حال النبى صلى الله عليه انه كان يريد الايمان من الخلق اجمع ومن ابى لهب معهم ومن دفع ذلك وقال انه انما تمنى فقد وقع فى الخطا من كبا عظيما فصح بهذه الجمله صحة تعلق الاراده بفعل الغير كما صح تعلقها بفعل نفسه ❊ واما استبناء هذه الارادة بالتمنى فما لا وجه له على ما قدمناه وقبل ان يجوز ان يخالفنا فى ذلك من يقول ان الاراده سبب موجب على ما يقوله ابو القاسم البلخى وغيره من البغداذيين ❊ وعلى ما ذهب اليه الشيخ ابو الهذيل من قربه من هذه المقاله لانه يقول ان الاراد موجبه للافنا والاعاده وغير ذلك فاثبتوا لها حظا من الاسباب فى الجمله ❊ ومتى كان المذهب هذا لم يصح تعلقها بفعل الغير لانها اذا كانت موجبة فما يصدر عنها وجب ان يكون من فعل فاعلها وهذا يقتضى ان افعال الغير ان يكون مقدورة لنا وهذا فاسد ❊

فصل

م

والذي يدل على الله لا يجوز ان يثبت لها حظ التاثير هو انه لو كان كذلك لم يحل الحال من احد امرين في تاثيره اما ان يقال انها توثر فيه تاثير العلل في المعلولات او يقال انها توثر فيه تاثير الاسباب في المسببات لا يجوز ان يقال ان تاثيرها تاثير العلل لان من حكم العلل ايجابها الاحكام والصفات دون الذوات فاذا كان الفعل ذاتا من الذوات لم يجز في الارادة ان توجبه ايجاب العلة فثبت ان وجوده راجع الى الفاعل دون العلة **وبعد** فان من حكم العلل ان يرد امرها محكما بتراخ فلو كانت الارادة تاثيرها تاثير العلل لوجب تراخي المحدث عند تراخي الارادات ومعلوم خلافه **وبعد** فان العلة توجب ما توجب لامر يرجع الى ذاتها من غير شرط ولا يجوز فيها ان توجد ولا توجب المعلول لمنع وعارض فلو كانت العلة تاثيرها تاثير العلل لما جاز ان لا يقع ما تعلق به العلة اعني الارادة حصلها هنا كما عارض ومعلوم ان هذه الارادة قد توجد ولا يقع مرادها لعارض فدل على انه لا يجوز ان يكون تاثيرها تاثير العلل **وبعد** فان الخبر يصير خبرا بارادة يقترن باول حرف منه ولو كان تاثيرها تاثير العلل لما جاز ان يقع الكلام خبرا بارادته اقترنت باول حرف منه لان ما يقتضي من العلل لا يوجب حكما **وبعد** فان من حكم العلة ان يحصل المعلول عنده لا الاختصاص ولا يحصر به الا عند وجوده فكيف يجوز ان يقف وجوده عليها **وبعد** فان محل الارادة غير محل المراد وليست لها جهة فكيف يوثر فيه وهو في غير محلها **وبعد** فان يجب في المعزوم عليه ان يوجد في حال وجود العزم لان المرجع بالعزم الى الارادة وهي موجبة فكان يجب وجود المعزوم لا محالة في حال وجود العزم ومعلوم خلافه **وبعد** فكان الاصح النهي عن المراد بعد وجود الارادة وذلك لانها موجبه للمراد لا محالة ومع ايجابها له محال ان ينهى عنه وفي علمنا بصحة ذلك دليل على انها لا توثر في الفعل تاثير العلة في المعلول **وبعد** فكان يجب اذا اراد احدنا امرا من الامور ان لا يصح ان يبتدي والهه فيه او يعدل الى غيره ومعلوم خلافه فدل على ان الارادة لا يجوز ان يكون تاثيرها على طريق الايجاب ∴ ولا يجوز ان يكون موجبة له ايجاب السبب للمسبب وذلك لانها يصح تعلقها بفعل الغير فلو كانت موجبة له لكان فعلا لفاعل الارادة وقدره عليه لان الفاعل للسبب هو الفاعل للمسبب والقدرة على السبب قدرة على المسبب وفي علمنا بانه يقدر على ارادة فعل الغير والقدر على فعله دلالة على انها لا توثر لتاثير المسبب **وبعد** فان المراد الواحد قد يصح ان يكون مرادا لمريدين فلو كانت ارادتهم موجبة له ايجاب الاسباب لمسبباتها لكان من الواجب ان يكونوا موصوفين بالقدرة على مقدور واحد وفي علمنا خلاف ذلك دليل على انها لا توجب المراد ∴ ولا يمكن ان يقال انها انما توجب اذا كان من يفعل فاعل واحد وذلك لانها متى كانت موجبة وسببا ووجد الشرط وجب ان يولد على كل وجه لا محالة **وبعد** فكان يلزم في الضعيف اذا اراد المشي ان يبتدي منه ذلك وان لا يحتاج الى قدرة اخرى يفعل بها المشي لان القدرة على الارادة التي هي السبب كافية في وقوع المشي الذي هو المسبب ومعلوم خلافه **وبعد** فكان يلزم ايضا في المريض المدنف اذا اراد التصرف ان يقع منه التصرف وان لا يتعذر عليه وذلك لانه قادر على ارادة التصرف وهي اذا كانت موجبه له ايجاب السبب لمسببه فيجب ان لا يتعذر عليه التصرف لان القدرة على السبب والقادر عليه قدرة على المسبب وقادر عليه وهذا يقضي الاحتياج الى شيء من القدر في التصرف وان يكلفه في ذلك مجردكونه قادرا على ارادته وهذا ساقط ولو احتاج المسبب الى قدرة اخرى عن قدرة السبب لبطل كونه سببا ولكان واقعا مبتدا فاذا ثبت ان القدرة على السبب والمسبب واحد فيجب ان لم تكن الارادة الواحدة مع انها موجبة في وقوع المراد واحتيج الى قدرة اخرى غيرها ان يتعلق القدر تان بمقدور واحد وذلك باطل **وبعد** فكان يجب في الارادة وهي موجبه لو خلقها الله تعالى في الواحد منا اعني ارادة دخول النار وهو على شفيرها ان يقع منه الدخول فيها لا محالة مع علمه بها من المضار لان ما يوجب الدخول فيها حاصل موجود ومعلوم خلافه **وبعد** فعما يريد الواحد منا ما يكون متولدا كالتاليف والالم فلو كانت الارادة موجبة لها ايجاب الاسباب مع ان الكون مولد لها لاقتضى وقوع مسبب واحد عن سببين وهذا محال كما يستحيل وقوعه بالقدرين **وبعد** فكان يجب في الارادة لو كانت موجبة ان يساوي الكناية البديعة من الجاهل وان يساوي الفعل من العاجز بان يريد ذلك ومعلوم خلافه فدل ذلك على انها لا توجب المراد **وبعد** فاذا استحال عندك وجود الارادة الامع المراد ووجود المراد الامع الارادة فليس يازم ان يقال ان الارادة موجبه للمراد اولى من ان يقال بل المراد هو الموجب للارادة لبعد الانفصال وهذا يقضي ان لا ينفصل الموجب عن الموجب ومن حق ما نجعله موجبا ان ينفصل عن الموجب **وبعد** فارادة الضدين لا يضادان وعلى ذلك يصح ارادة الضدين اذا لم يعلم تضادهما ولم يعتقد استحالة وجودهما فكان من الواجب لو اراد الضدين ان يحصلا على تضادهما ومعلوم خلافه **وبعد** فمحل الارادة غير محل المراد فكيف يجوز ان تولد المراد في غير محلها ولا جهة لها اصلا ∴ ولو كان لها جهة لم يصح ان تولد ايضا وذلك لان ما له جهة من الاعمال فالشرط في توليده في غير محله المماسة ولا مماسة بين الارادة وبين المراد فبطل ان يكون موجبة وبهذه الجملة نبطل القول بان القدرة موجبة لانا انما نسلك مثل هذه الطريقة في ابطال قول البصرية فهذه طريقه القول في ذلك ∴ **فصل** قال رحمه الله والشبهة في ان الارادة موجبه الى اخره ∴ قال ايده الله ولما بين الوجوه التي يعتمد في ان الارادة لا يجوز ان يكون تاثيرها على طريق الايجاب اورد هذا الفصل للكلام على ما لهم ان يعلقوه في كونها موجبة وهو ان يقول قائل لو لا ان الارادة موجبة لمرادها لصح من الواحد منا ان يفعل الفعل في بعض الاحوال مع السلامة والارادة فلما علمنا امتناع ان يفعل الفعل في شيء من الاحوال مع السلامة والارادة دلنا على انها موجبة لمرادها ∴ والاصل في هذا الباب ان العالم منا يفعله المحل بينه وبين ارادته اذا دعاه الداعي الى فعل من الافعال فانه يدعوه الى ارادته حتى كان مقصودا بنفسه ومفعولا لغرض يختصه وهذا بين فان الواحد منا اذا دعاه الداعي الى الاكل دعاه الى ارادته لا محالة ومتى لم يكن الفعل مقصودا في نفسه ولم يكن مفعولا لغرض يختصه بل انما فعل تبعا لغيره فانه لا يحب ان يريده وهذا كالارادة نفسها وغيرها من الاسباب التي تفعل لمسبباتها ونراد لاجلها الا ان هذه الغضبة التي ذكرناها في الارادة اوجب واظهر لانها لا تفعل اصلا الا على وجه التبع للمراد والحال يخلف في ذلك فربما كان مفعولا على وجه التبع وربما كان مفعولا لا على هذه الطريقة بل يكون مفعولا لغرض يختصه فاذا حصل ما ذكرناه من الشروط وجب ان يريده ومتى انتفى واحد من هذه الشروط لم يجب ارادته ووجوب ذلك لا مر يرجع الى الداعي لان القدرة على الفعل لا يصح من دونها اعني الارادة ويستحيل وجود القدرة من دون هذه الارادة اذا صحت هذه الجملة قلنا في الجواب عن الشبهة التي اوردها في كون الارادة موجبة من استحالة ان لا يريد ما يفعله مع العلم به في حال السلامة انه انما استحال ذلك في ذلك الوجه واحدة لا مر يرجع الى الداعي فان ما يدعو الى الارادة لا ازاء هناك ايجابا على الحقيقة **فصل** قال رحمه الله اعلم ان من علم الشيء او ظن انه سيوجد في الثاني فصد رحمه الله بهذا الفصل ابطال ما ذهب اليه من ان من علم الشيء او ظن انه سيوجد في الثاني يجب ان يريده واذا لم يرده وجب ان يكرهه فانا بينا فيما تقدم كونه تعالى مريدا لنفسه والاصل في ذلك عندنا ان من علم الشيء او ظن انه سيوجد في الثاني لا يجب ان يريده او يكرهه لانا قد عرفنا من حال الواحد منا انه مع علمه بتصرف الناس في الاسواق وزوال الليل عنه لا يريده ولا يكرهه ومتى رجع الى نفسه علم ما فعلناه ووجد من نفسه انه غير مريد له ولا كاره فبطل بذلك قولهم ∴ ويوضح ما ذكرناه انه لو كفى في كونه مريدا للشيء او يكون كارها له علمه به وزوال السهو عنه لوجب في الواحد منا ان يريد ارادته لعلمه بها وزوال السهو عنه وكان يجب ان يريد ما يقضي ويمضي لهذه العلة بل كان يجب ان يريد ذاته لانه عالم بها وغير ساه عنها

واذا لم

واذا لم يرد هذه الاشياء ان يكون كارهًا لها وفي علمنا خلاف ذلك ما يدل على انه لا يكفي في كونه مريدًا الشيء ان يكون عالما به او يكون زايل النهوعنه بل لا بد من اعتبار امر اخر فهذه طريقة القول في ذلك **فصل** ثم قال رحمه الله الشرط فيما يصح ان يراد صحة حدوثه الى اخره **قال الله** اعلم انه مما يبين ان حصول العلم وزوال السهو عنه لا يكفي في كونه مريدًا للشيء او كارهًا له لا محاله اورد هذا الفصل ليبين فيه الشرط الذي معه يصح ان يراد الشيء والاصل في ذلك ان الشرط الذي معه يصح ان يراد الشيء صحة حدوثه والذي يدل على ذلك ما قد عرفنا ان ما صح حدوثه صح ارادته وما استحال حدوثه استحالت ارادته فما صح ارادته وجب ان يكون الشرط في صحة ارادته صحة حدوثه لانه ليس ها هنا ما تعلق الحكم به اولى بيين ما ذكرناه ونوضحه ان تصرفاته هذه لما صح حدوثها صح ارادتها والقديم والباقي والماضي لما استحال حدوثها استحالت ارادتها وهذا شيء بحده الواحد منا نفيه ولم نمكن الوجه في ذلك الا استحاله حدوثها فصح فيما صح حدوثه ان يكون صحة ارادته لصحة حدوثه لا محاله فان قال قائل كيف جعلتم صحة حدوث الشيء شرطا في صحة ان يراد وقد علمتم ان بقاء الاعراض يصح ارادتهم للمرادات وان لم يعتقد واحدوث حادث ولم تعلموا شيئا من الاعراض الحادثة قيل له ان بقاء الاعراض لا بد من ان يكون عالما بالحوادث على وجه الجملة لان كل ان لم يكن عالما بها الا انه يعلم قبح كثير من المقبحات وحسن كثير من المحسنات ووجوب كثير من الواجبات ومن المحال حصول العلم بحكم من الاحكام لذات من الذوات مع عدم العلم بالذات فصح بما قلناه ان بقاء الاعراض معلوم ما بين دونه على الجملة وانما لا يعرف ذلك على التفصيل فبطل ما ذكره فان قال قائل معد يريد الواحد منا ما لا يصح حدوثه اصلا كالبقا وغيره فكيف جعلتم صحة حدوث الشيء شرطا في صحة ان يراد قال الجواب انه لا يصح ان يريد البقا الا اذا اعتقد صحة حدوثه حتى انه لو لم يعتقد صحة حدوث حادث هناك لم يصح ارادته واذا اعتقد صحة حدوثه فهو في حكم الحادث عنده فلهذا صح منه ارادته **وبعد** فان هذه القضية التي ذكرناها انما اوجبناها في الارادة المتعلقة على الحقيقة دون ما يتعلق بها بتقدير فلهذا يقف على صحة حدوثه وارادة البقا ونحوه لا كونه متعلقه اصلا فكيف جاز الاعتراض بهذا على ما ذكرناه **فصل** ثم قال ومتى صح ان الشرط الى اخره **قال الله** اعلم ان الغرض بهذا الفصل تصحيح ما يقوله مشايخنا رحمهم الله من ان المرادات غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض كالمعلومات والاصل في ذلك انه اذا ثبت ان الشرط في صحة ان يراد الشيء صحة حدوثه ثبت انها غير مختصة ببعض المريدين دون بعض لان صحة ان يراد هو امر يرجع اليه لا انه حاصل بالمريد على صفة وصحة حدوثه شرط في صحة ارادته كما ان صحة ان يعلم الشيء لا مر يرجع الى المعلوم لا نه حاصل بالعالم على صفة فكما ان المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض فهكذا ينبغي ان تكون المرادات وجب ان لا تكون مقصورة على بعض المريدين دون بعض فيكون الحال فيه كالحال في المعلومات والمدركات والمشتهيات ولاجل هذه القضية التي ذكرناها صح اشتراك الجماعة في ارادة مراد واحد **فان قال** فارق الحال في ذلك الحال في المقدورات من حيث كانت تحصل بالقادر على صفة فلم يجب ان تكون غير مقصورة على بعض القادرين دون بعض بل يثبت فيها الاختصاص **قيل له** وانما جوزنا ان يخالفنا في ذلك من يقول ان الارادة موجبة فيجعل ما يريده عمرو متى لا يصح ان يريده زيد لان فعل احدهما الجواز ان يوجب فعل الاخر فلا يصح فيما يريده احدهما ان يريده الاخر وهذا المذهب مما تقدم ابطاله **فان قال** كيف صح ما ذكرتم من ان المراد لا تحصل بالمريد على صفة وقد علمنا ان الامر انما يصير امرًا بالارادة وهكذا الحال في الخبر فانه انما يصير خبرًا بالارادة فهلا ثبت في الارادات اختصاص كما في المقدورات **والجواب** انا مبني حققنا الكلام قلنا انه لا يصير امرًا بالارادة ولا خبرًا بها ولا ان يكون مريدًا موثرا في كونه امرًا وخبرًا بل الموثر في ذلك انما هو كونه قادرًا او كونه مريدًا شرط في ان يحصل هذه الصيغة امرًا او خبرًا كما ان الموثر في احكام الفعل كونه قادرًا او كونه عالما شرط فيه واذا حلف الحالف على كونه عالما ومريدًا في باب الايجاب فيوجب كونه مريدًا دون كونه عالما وغير ممتنع في الشرط ان يكون تاثيره على طريق الايجاب على ما نعلمه في ايقاع الشيء الباقي بالضد لان طروه مضاد فاله في المحل شرط مع كونه حيًا فان قال فان كان الامر على ما ذكرتموه من ان المرادات غير مختصة ببعض المريدين فهلا صح منكم ارادة البقا كما صح من اهل القسم واصحابه واذا امتنع ذلك فهلا ثبت فيها الاختصاص كما في المقدورات **قيل له** القضية التي اوجبناها فيما تقدم انما هو في المرادات على الحقيقة وارادة البقا ارادة لامر لها فلهذا اختصت من يعتقده ويعتقد صحة حدوثه دون من يعلم استحاله حدوثه **فصل** ثم قال رحمه الله ولا يتعلق الارادة الا بالحادث الى اخره **قال الله** اعلم ان الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام في ان تعلق الارادة لا تتعدى طريقة الاحداث وقد جرى لشيخنا ابي عبد الله تعلقها بما يتجدد من الصفات وزعمت الجبرية انها تتعلق بان لا يكون الشيء **والوجه** في انها لا تتعدى في التعلق طريقة الاحداث هو انها لو تعدت في التعلق طريقة الاحداث الى غيرها والحاصر لوجب صحة تعلقها بما يرى الوجوه وان لا تحصر في تعلقها كما ان العلم لما تعدى في التعلق عروجه الى ما زاد عليه لم نحصره في تعلقها فجاز تعلقها بما يرى الوجوه فكان يجب مثله في الارادة لان الذي اوجب في الاعتقاد هذه الطريقة انما هو تعديها في التعلق عروجه الى ما زاد عليه والحاصر فاذا كان مثل هذه الطريقة ثابتة في الارادة وجب ان لا تحصر في تعلقها وهذا يوجب صحة تعلقها بالباقي والماضي والقديم وغيرها كما صح في الاعتقاد تعلقه بهذه الوجوه ويمكن على مذهب الشيخ ابي هاشم ان يجعل الذي اصلا في هذا الباب نفاس عليه الموضع المحلف فيه فان **قيل** اليس من اصلكم ان الارادة تتعلق بجهات الحدوث تكون الكلام خبرًا او امرًا الى غير ذلك فقد ناقضتم حيث قلتم انها لا تتعلق الا بجهة الحدوث **والجواب** عن ذلك ان في تعلق الارادة بوجوه الحدوث خلافا سيذكره ونبعد ولكن على كل حال فالارادة اذا تعلقت بوجوه الحدوث فانها لم تخرج في تعلقها عن طريقة الحدوث لانها لا تنفصل عن الحدوث فلا ناقض مما ذكرناه اذا كانت الصورة على ما وصفناها **وبعد** فالارادة متى تاثيرها تاثير كونه قادرًا اما على جهة التحقيق او على جهة التقدير فمتى توثر في فعل نفيه فيقع بها على وجه دون وجه وتوثر في فعل الغير على التقدير فانه لو قدر عليه لصح ان يقع بهذه الارادة على وجه دون وجه فاذا كان تاثير الارادة تابعًا لتاثير القدرة ومن المعلوم ان القدرة لا تتعلق الا على طريق الحدوث فالارادة بان لا تتعلق الا بجهة الحدوث اولى واولى **وبعد** فان الامر لا يصير امرًا الا بالارادة فاذا كان الامر لا يتعلق الا على وجه الحدوث فالارادة بان لا تتعلق الا بجهة الحدوث اولى واولى **وربما يعترض** هذه الطريقة فيقال لا سبب اذا كان ما لا يتم حكم لذات من الذوات الا به ان يكون حكمها سواء لا نعلم ان الارادة لا تثبت تعلقها الا مع الاعتقاد ثم لا سبب ان يكون حكم الارادة حكم الاعتقاد حتى اذا صح في الاعتقاد تعلقه بما يرى الوجوه ان يجب مثله في الارادة واذا كان تعلق الارادة مقصورًا على وجه واحد ان يجب مثله في الاعتقاد حتى لا يتعلق الا بوجه واحد فهلا منع ان لا يثبت تعلق الامر الامع متعلق الارادة ثم لا سبب ان يكونا سواء في التعلق بل لا يمتنع ان يختلف الحال في ذلك كما اختلف في الاعتقاد والارادة **واجد** ما يعتمد في هذا الباب ان يقال ان الارادة لو تعدت في التعلق من الحدوث الى ان تكون الشيء كتعلقها بحدوث الكائن لم نفرق الحال بين الجماد والحي في صحة ان يريد منها ان يتحرك او لا يمكنا

لان البقاء حاله معها على سواء فاذا ثبت ها هنا تفرقه فهو لاجل انا نريد من الحي حدوث السكون حالا محالا او حدوث الحركة على هذا السبيل فيتصور حادثا فيقدر
القادر دون الجماد الذي لا يجوز ان يريد منه ان يتحرك او لا يسكن ◦ فان قال ما انكرتم انه انما لم يصح منكم ان تريدوا ذلك من الجماد لاعتقادكم استحالة ذلك منه قيل له هذا الذي
ذكرته يقوي ما ذكرناه لانه لا وجه لاحاله هذا الاعتقاد وجود هذه الارادة الا ان من شانها ان تتعلق بالمحدث وهذا الاعتقاد يمنع منه والا فقد كان يجب صحة
هذه الارادة ◦ فان قال كيف تقولون ان الارادة لا يصح تعلقها بالنفي ومعلوم ان الواحد منا قد يريد من ولده ان لا يكفر وان لا يتحلف ويريد ايضا ان لا يمينه الله
ويريد من المعاقب ان لا يعاقبه فصار ما ذكرتموه يقدح فيما قلتموه والجواب ◦ انه ان ثبتت الارادة في هذه الوجوه فانها لا تتعلق بالنفي وانما تتعلق
باضداد هذه الامور وما يجري مجريها فاذا اراد ان لا يكفر فان ارادته محمولة على انها متعلقة بالايمان ومتى اراد ان لا يمينه الله تعالى فانما يريد تبقيه الامور
التي لا يثبت الحنيث الا معها مما يفتقر في وجودها اليه واذا اراد ان لا يعاقبه الله في الاخرة فانما يريد منه الصحة والسلامة دون ان يريد مجرد النفي الذي هو ان لا يعاقبه
هذا اذا كان في الاخرة فاما اذا كان في الدار الدنيا فانما يريد تنسكين يد الضارب عن الضرب ◦ وان شئت قلت انه في هذه الوجوه كلها انما يكره حدوث الافعال
دون ان يريد نفيها ◦ واعلم ان الدلالة الاولى التي ذكرناها فاول الفصل عليها سوال وهو ان يقال قد جعلتم العلة في فقد انحصار المعلق في الاعتقادات والعلوم
تعديها عن الوجه الواحد الى ما زاد عليه وقستم عليه الارادة وليس يزيال انما فقد الانحصار في المعلق لبعديها عن الوجه الواحد الى ما زاد عليه اولى من ان يقال وانما
تعدى من الواحد الى ما زاد عليه لفقد الانحصار وهذا يقتضي ان لا يتميز العلة من المعلل به ومن حق ما نجعله علة ان تتميز عن المعلل والجواب ◦ عن ذلك بل نعللها
اولى لانه ليس من حق ما يتعدى ان يتبعه فقد الانحصار فيصح الاستدلال بالتعدي على انه يجب ان لا ينحصر لما لم يكن البعض اولى من البعض ومتى قيل انما تعدى لانه
لم ينحصر لم يصح لانا قد افدنا بقولنا لم ينحصر التعدي فنصير في هذا التعليل مشبهين بالمكررين وذلك لا يصح فصار ما قلناه اولى فان قال قائل فهلا اجريت وجوه
الارادات مجرى الاجناس من مقدورات القدر فكما ان القدرة تتعدى عن الجنس الواحد الى ما زاد عليه ثم تقف ولا يجب فقد الانحصار فكذلك الارادة تتعدى عن الحدوث
الى غيره من الوجوه ثم تقف ولا يجب فقد الانحصار حتى لا يجب تعلقه بالقديم والباقي والجواب ◦ عن ذلك ان القدرة انما وقفت في التعلق وجب الانحصار
لحاصر هناك ومانع ومثل ذلك الحاصر والمانع غير موجود في مسلسنا فمتى في ذلك كالاعتقادات لما بعدت في ذلك ما كانت هذه العلة موجودة في الارادة وجب ان لا ينحصر
لم ينحصر في التعلق وكانت العلة في ذلك ما قدمناه من تعديها من الوجه الواحد الى ما زاد عليه ولا حاصر فاذا كانت هذه العلة موجودة في الارادة وجب ان لا ينحصر
في التعلق وابراد ذلك على وجه المناقضة لا يمكن لانا لم نقل ان كل ما تعدى حسنا الى ما زاد عليه لم ينحصر حتى يعترض بما ذكرناه وبان بهذه الجملة ان لا يجري وجوه
الارادات والمعلومات ووجوه المقدورات مجرى واحدا ◦ فصل ◦ قال رحمه الله اعلم ان الارادة كالمراد في صحة ان يراد الى اخره ◦ القصد بهذا
الفصل الكلام في ان الارادة كالمراد في صحة ان يراد على ما ذهب اليه الشيخ ابو علي احيانا وقد كان من قبل ذكر في كتاب الاسماء والصفات ان ذلك لا يصح واشار الشيخ ابو هاشم
في الجامع الى التوقف في ذلك وعلى القول فيه ثم رجع في البغداديات وغيره من كتبه الى ان ذلك صحيح ◦ وقد حكى الشيخ ابو علي رحمه الله عن بعض مشايخنا وجها
في امتناع ان يراد الارادة وهو انه لو اريدت الارادة لاريد ارادة الارادة وهذا يتسلسل بما لا غاية له من المرادات وهذا محال ◦ غير ان هذا غير مرضي وذلك
لانه انما كان يجب ما ذكره لو وجبت ارادة الارادة فكان يلزم عليه ما ذكره فاما اذا قيل بصحة ارادة الارادة فانه لا يجب ان يتسلسل بما لا غاية له من الارادات
كالخبر فانه لما لم يجب ان يخبر عنه بل صح الخبر عنه لم يلزم عليه ما لا ساهي من خبر الخبر وخبر الخبر فهكذا الحال في الارادات اذا صح ان يراد لا يلزم ما لا نهاية من الارادات
والذي يدل على ما ذهبنا اليه ما قدمنا ان الشيء انما يصح ان يراد لصحة حدوثه واذا كانت الارادة مما يصح حدوثها فيجب صحة ان تراد لان كل حادث فانه يصح ان يراد
◦ فصل ◦ فان الواحد منا قد يامر غيره بان يصلي تقربا الى الله تعالى ولا يصير الصلوة قربة الى الله تعالى الا بالارادة فيجب اذا اراد ها قربة ان يريد ما به تصير
التي لا تكون قربة الا بها ◦ فصل ◦ فانه يامره بتعظيم الله تعالى وتعظيم رسوله صلى الله عليه ولا يجوز ان يامره بذلك الا وهو يريده ولا يريده الا ويريد ما به يصير
التعظيم تعظيما وهو القصد والارادة ◦ فصل ◦ فان الواحد منا قد يعزم على الفعل الذي هو عبارة في المستقبل ولا بد في هذا العزم من ان يكون متعلقا بما به
يصير ذلك الفعل طاعة وهو القصد والارادة وهذه الجملة تبطل قول من يقول كيف يجوز ان تراد الارادة وهي حتى يصير الفعل ولا تقع بالارادة على وجه لانه
اذا ثبت انها تصير طاعة جازت ارادتها وان كان لا يجب ان لا يراد الا ما هذا سبيله لم يصح خلافه ◦ فصل ◦ فان الواحد منا قد يريد من الغير الارادة فانه يامره
بها فيقول سبيلك ان تريد الخير للناس ولا يجوز ان يامره بهذه الارادة الا وهو مريد لها لان الامر بها لا يصير امرا لا اذا اراد ها فصح بهذه الجملة ان الارادة يصح
ان يراد نفسها وانها في ذلك كالاعتقاد فانه يصح ان يعتقد وفارقت الحال فيها الحال في الشهوة فانها لا يجوز ان تشتهى لان الشهوة لا تتعلق الا بالمدركات وهي
غير مدركة على ما بينا في كتابها وكذلك الحال في القدرة فانه لا يصح ان يقدر عليها الواحد منا بقدرة اخرى ◦ فان قال قائل فهل يصح في الارادة ان يكون مرادة
على كل وجه ام لا او يحلف الحال فيه قيل له قد يصح ذلك مما لم يصر في حكم المسهو عنها وذلك بان تغمض لانها والحال هذه يستحيل ان يكون مرادة الا ترى ان المراد
عند الغموض لا يصح ان يراد فالارادة يجب ان يكون كمثل لان حالها لا يزيد على حال المراد فهذه طريقة القول في ذلك والله الموفق ومنه المعونة والتسديد ◦ هو
◦ فصل ◦ قال رحمه الله ولسنا نوجب ارادة الارادة وان صحت الى اخره ◦ قال الله ولما من رحمه الله الكلام في ان الارادة كالمراد في صحة ان تراد
اورد هذا الفصل والغرض به الكلام في ان ذلك لا يجب وان صح وهذا لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون ها هنا وجه بعضه ذلك ووجهه ومعلوم انه لا وجه ها هنا
يقتضيه لان الذي يجوز ان يجعل وجها في وجوب ذلك انما هو الداعي وهي لا تتعدد بداع لانها لا تقع مقصودة بنفسها وانما تقع تبعا لغيرها فما يدعوه الى الشيء
يدعوه الى ارادته ولا يدعوه الى ارادتها فتبقى الارادة لا داعي اليها فلا يجب ان يراد والحال ما ذكرناه لفقد ما يوجبه ويقتضيه ◦ فان قال قائل فهلا لم يجب
بوجوب ذلك لانها لا تصير كلها الا بالارادة والجواب ◦ عن ذلك ليس كذلك بل يقف حسنها على تعلقها بحسن وتعريها من وجوه القبح وحصول غرض فيها
فبهذا تصير كلها وحسنة وان لم ترد ◦ فصل ◦ فاما اذا لم يجعل حسن المراد لاجل الارادة مع انه مقصود بنفسه فلان لا يجعل حسن الارادة لاجل
الارادة مع انها غير مقصودة بنفسها اولى واحرى لو ما ذكرناه والا كان يلزم وجود ما لا نهاية له من الارادات من جهة القديم تعالى وهذا محال او ينتهي
الى ارادة قسمة لم تفعل لها ارادة وهذا ايضا لا يجوز فليس الا ان حسن الارادة غير موقوف على الارادة وانما يقف حسنها على ما ذكرناه من تعلقها بالجنس

وتعريها

وتعريها عن وجه من وجوه القبح ۞ فان قال قائل فاذا جعلتم حسن الارادة موقوفا على حسن المراد وحسن المراد على حسن الارادة فقد تعلق كل واحد من الامرين
بصاحبه وهذا لا يجوز والجواب انا لا نجعل حسن المراد لاجل الارادة بل لعتبر حاله بنفسه كانت هناك ارادة او لم تكن ولاجل هذا حسن النفع الخالص وان كان المقدم
عليه ممنوعا من فعل الارادة بل قد خلقت فيه الكراهة ۞ فصل ثم قال رحمه الله ومتى اريدت الارادة الواحدة فانها لا ترد بنفسها وانما ترد بغيرها من الارادات وهذا لان الارادة الواحدة لا يجوز ان تتعلق بسببين على وجه التفصيل فاذا تعلقت الارادة بالمراد بنفسها
فقد تعلقت بشيئين على وجه التفصيل وهذا لا يجوز ۞ فعل فلو اريدت بنفسها لكنا اذا اردنا الشيء اردنا ارادته ومعلوم ان الواحد منا قد يريد الاكل
ولا يريد ارادته ۞ وكان يجب اذا اشترك جماعة في ارادة شيء ثم اردنا ايضا ان يريد اراداتهم وهذا يقتضي اراداتنا للشيء وان لم نخطر لنا على البال فهذه طريقة القوم في ذلك
فصل ثم قال رحمه الله وقد يمنع المريد من الفعل والممنع من ارادته ۞ قال الامدي الغرض بذلك ان الواحد منا قد يصير ممنوعا من المراد ولا يكون ممنوعا
عن ارادته كما يجوز ان يصير ممنوعا من الارادة ولا يكون ممنوعا من المراد وهذا لان كل واحد منهما انما يمنع من الاخر فصارا منفصلين واذا كان كذلك فلم يمتنع ان يكون
ممنوعا من احدهما ان يكون ممنوعا من الارادة لامحاله ولاجل هذا صح فيمن به الجوع الشديد وقد خلقت فيه كراهة الاكل فمانعت ارادة الاكل ان يأكل ولو كان ممنوعا
من المراد عند المنع من الارادة لكان الاصح ذلك فهذه طريقة القوم في ذلك ۞ فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان الحادث الواحد منا قد يصير ممنوعا من المراد ولا يكون ممنوعا
من

ولا يمكن ان يقال بدخولها الشرط وهي موجودة لان الشرط لا يصح دخوله في امر حاصل وانما يدخل في امر منتظر الا ان هذه الطريقة التي يسلكها ثابتة في تعلق العلم لان عنده ان العلم يصح تعلقه بالشيء على شروط فلقائل ان يقول كما جاز في العلم تعلقه على شرط فليجوز في الارادة مثله ويمنع قال ان الشرط في العلم انما يدخل في المعلوم دون العلم كان للخصم ان يقول وهكذا في الشرط في الارادة انما يدخل في المراد دون الارادة نفسها وهي موجودة في الحالين وقع مرادها او لم يقع اذ ليس من شرط ما يراد ان يقع لا محالة بل يكفي صحة الوقوع وجب على ما قررنا ان لا نفترق الحال بيننا وبين القديم تعالى فيجوز ان يريد الشيء على شرط كما نريده وان كان تعالى يخصص بالعلم حصول الشرط او ان لا يحصل

فصل

ثم قال رحمه الله اعلم انه ليس الحال في الارادة الى آخره ∴ قال ايده الله اقصد بهذا الفصل ان الارادة لا تجري مجرى الحيوة والعلم في تعلق بعضها ببعض لانه لا شيء يشارك اليه الا ويصح منا ان نفعل الارادة دون ان نفعل الارادة لما سواه وهذا بين ظاهر لا يقع فيه اشتباه بخلاف الحيوة والعلم فان وجود بعضها متعلق بوجود البعض على ما تمر من بعضيله في موضعه وانما الذي يقع الاشتباه في هذا الباب الحدوث والوجه الذي يتبعه فيه على استحاله ارادة الوجه التابع للحدوث الامع اراده الحدوث ومتى تاملت عرفت صحة انفصال احدى الارادتين عن الاخرى حتى يصح منه اراده الحدوث مزدوز اراده الوجه الذي يتبعه ويقع عليه واراده الوجه الذي يتبع الحدوث ويقع عليه ومزدوز ارادة الحدوث الا ترى انه قد يريد كون الكلام خبرًا امر دوز اراده حدوثه على حياله مفردًا فصارت الارادات يتعلق بعضها ببعض كالشهوات وفارقت الحال فيما الحال في الحيوة والعلم فهذه طريقه القوم في ذلك

فصل

ثم قال رحمه الله اذا اراد المريد امرًا من الامور الى آخره ∴ قال ايده الله المراد بهذا الفصل ان الواحد منا اذا اراد امرًا من الامور ابتدا بعدان لم يكن مريدًا له لم يدل ذلك على البدا وانما يدل على البدا هو ان يريد فعلا من الافعال ثم يكرهه بعينه او يريده على وجه ثم يكرهه على ذلك الوجه بدا فهكذا لو وقع من الله تعالى ما هذا سبيله لكان ذلك بدا فلا يجوز على الله تعالى ما هذا وصفه لهذا الوجه ولوجه اخر وهو انه يلزم عليه ان يكون فاعلا للقبيح من الارادة او الكراهة وذلك فاسد فلا يجوز عليه تعالى وقوع ما هذا سبيله لهذين الوجهين على ما ذكره الشيخ ابو هاشم وقد اقتصر الشيخ ابو علي على وجه واحد وهو الوجه الاخر من انه لا بد من ان يكون فاعلا لما هو قبيح من الارادة والكراهة وقد سوى قاضي القضاة عماد الدين رحمه الله في المغني بين هذا وبين وقوع الظلم المقدور من جهة الله سبحانه وتعالى فقال كما يقبح هناك الجهل والحاجة فكذلك ها هنا يقبح الجهل والحاجة لانه لا يجوز ان يامر بالشيء الذي نهى عنه على ذلك الوجه الا لانه بدا له من حال ذلك الشيء ما كان خافيا عليه او تغيرت حالته في العين الى الحاجة فاذا كان كذلك فالواجب علينا اذا سيلنا عن وقوع ما هذا حاله من الله تعالى على المقدور ان لا نجيب بلا ويلا بنعم كما وجب علينا ذلك اذا سيلنا عن الظلم المقدور وقوعه من الله تعالى اذا كان فيهما واحدة وانما يلزم من قال بوقوع ما هذا سبيله من الله تعالى ان يقول بالبدا كما تلزم الجبرية لما اعتقدت وقوع القبائح من القديم تعالى انه لا بد من ان يكون جاهلا بقبحه او محتاجا اليه فعلى الوقوع يستويان وفي المقدور ايضا يستويان وهكذا يجب علينا ان نحيل السوال ونمنع الجواب بلا او نعم اذا قيل لنا ارايتم لو ثبت لله تعالى ثاني هل كان يقع منهما المانع ام لا

فصل

ثم قال رحمه الله اعلم ان الارادة الواحدة لا تتعلق على التفصيل لامرادٍ واحد الى آخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الارادة الواحدة لا يصح تعلقها بامرادين على طريق التفصيل وحمله الكلام انه لا شبهة في صحة تعلقها بما لا تناهي على الجملة وعلى ذلك يريد احدنا من الله تعالى نعيم اهل الجنة وان كانت بلا نهاية وانما الكلام في انه هل يصح تعلقها بزيد مرادٍ واحدٍ على التفصيل وهذا ممنوع وذلك لانه ما من مرادين الا ويصح ان يراد احدهما دون الاخر ولو صح تعلقها بانه مرادٍ واحد على التفصيل لكانت صحة تعلقها به لما هي عليه في ذاتها ولو صح تعلقها به لذاتها لوجب تعلقها به لاصفه الذات بقتضي الصحة فيها بالوجوب فكان يجب اذا اراد امرًا من الامور ان يجب ان يكون مريدًا للغير وفي علمنا بانه ما من مرادين الا ويصح ان يراد احدهما دون الاخر ما دل على ان الارادة الواحدة لا يجوز ان تعلق مرادين على طريق التفصيل كما لا يصح مثله في العلم وسنبين الكلام فيه في كتاب العلوم على استيفاء واستقصا فان طريقة الكلام واحدة في الموضعين

فصل

وهذا القدر ها هنا كافٍ في الغرض المقصود ثم قال رحمه الله والارادة نوع يشتمل على متماثل ومختلف الى آخره ∴ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان هذا النوع الذي هو الارادة مشتمل على المتماثل وحكمه ما يجب بحقيقته ها هنا ان الارادتين اذا تعلقتا بمتعلق واحد على اخص ما يمكن ان يكون الوقت واحدًا والوجه والطريقة واحدة فهي متماثلة والوقت اريد به وقت المراد دون الارادة فان احدنا اذا اراد الشيء في وقت ثم اراده في وقت اخر كانت الارادة الثانية مخالفة للاولى ولم يكن مثلا لها ولا بد من ان يكون تعلقهما تعلقا واحدًا حتى لا يقال فلو ان العلم تعلق بمعلق الارادة يجب ان يكون مثلا لها لانا وان لم نفرد ذلك بالذكر فهو في حكم المنطوق به

فصل

ثم لا فرق في تماثل هاتين الارادتين اللتين وصفنا حالهما بين ان يريد مما مريدٍ واحد او يريد مما اكثر منه من المريدين كان تغايرا المحل لا تاثير له في اخراج المتماثلين عن التماثل الى الاختلاف على ما نقوله في العلم ∴ ودليل تماثل الارادتين اشتراكهما فيما ينبني عن اخص صفاتهما والاشتراك في مثل ذلك يوجب التماثل ولان موجبهما متماثل وتماثل الموجب يقتضي تماثل الموجب

فصل

وانما فارقت الكراهة الواحدة بضاد ما جميعًا وينفيها ان صحت فيها المنافاة والشيء الواحد لا يضاد الا مثله او ضد ما والمختلفان اللذان ليسا بضدين فلا ينتفيان لشيء واحد اصلا فهذه طريقة القوم في ذلك

فصل

ثم قال رحمه الله ومتى صح تماثل ما هذا حاله من الارادات الى آخره ∴ قال ايده الله ولما بين ان المماثل يدخل في نوع الارادة افرد بعد هذا الفصل ليبين فيه ان وجود الاجزا الكثيرة منه في المحل الواحد وفي المحال الكثيرة صحيح وطريقة الدلالة على ذلك ما تقدمت فلا وجه لاعادتها ثم ذكر ان تراد ها لا يوجب تزايد الحكم الراجع الى كون الكلام خبرا ثم لا يمكن ان يقال اذا لم يكن لزيادتها حكم في ذلك فان يلك الزياده لا تفصل وجودها عن عدمها وذلك لانه وان لم يمكن لها حكم من هذا الوجه فان لها حكما اخر من وجه اخر فان الواحد منا لو فعل ارادات كثيره وحاول القديم تعالى ايجاد كراهة واحدة كان لما فعلناه من الارادات حظ المنع من وجود ما فعله القديم تعالى من الكراهة وما كان مراده بالوجود والحصول احق من مراد الواحد منا هذا اذا كان ما حاوله من الكراهة حرا واحدًا فاما ان كان زائدًا على ما فعلناه من الارادات فمراده تعالى بالحصول احق من مراد الواحد منا

فصل

ثم قال رحمه الله فاما المخلف من الارادات الى آخره ∴ قال ايده الله لما بين رحمه الله في تماثل الارادات واتبعه بما يتصل به افرد هذا الفصل للكلام في اختلاف الارادات والاصل في ذلك انه اذا انخرم شرط من الشروط التي اعتبرناها في تماثل الارادتين فالارادتين مختلفان وذلك بان يتغاير الوقت او يتغاير المتعلق فمتعلق احدى الارادتين يتعلق

والاخرى بمعلق اخر أو بغاير الوجه فمعلق احدهما بحدوث الشئ على وجه والاخرى بحدوثه على وجه اخر أو بمحلف هذه الطريقة فمعلق احدهما بالشئ على وجه الجملة والاخرى بمعلق به على وجه التفصيل فمتى اخرم شرطا من الشروط التى ذكرناها واعتبرناها فى تماثل الارادتين كانت الارادتان التى اخرم فيهما شرط من هذه الشروط مختلفتين وهذه كطريقة فى اختلاف العلمين ٠٠ ودليلنا على اختلافهما اسفا الوجوه التى تدل على تماثل الارادتين بيان ذلك انهما افترقا فيما يعنى عن اخص ما هما عليه والافتراق فى ذلك يوجب الاختلاف ٠٠ ولان موجبهما مختلف واختلاف الموجب على الاختلاف الموجب ٠٠ ولان ما ينفى احدهما لا ينفى الاخرى وكل ذلك امارة الاختلاف ٥ ولا يختلف الحال فيما يختلف من الارادات بين ان يكون الارادتان جميعا متعلقتين او لا يكون متعلقتين او يكون احدهما متعلقة والاخرى لا متعلق لها لان الارادتين والحال ما ذكرناه افترقا فيما يرجع الى ذات كل واحدة منهما فوجب اختلافهما لا محالة بين ما ذكرناه ان افتراقهما فى ذلك اقوى وازيد من تغاير ما يعنى عن اخص ما هما عليه والافتراق من الوجوه فاذا كان الافتراق فى تغاير المتعلق علما لاختلافهما فالافتراق فيما ذكرناه اولى ان يكون علما له ودليلا عليه ٠٠ وانما يثبت الاختلاف فيما لا متعلق له من الارادات باختلاف الصفات الصادرة عنها لان ذلك بمنزلة تغاير المتعلق فى المتعلقات

فصل قال رحمه الله والارادات اصلا هذا هو الصحيح الى اخره ٠٠ قال الله اعلم لما بين رحمه الله الكلام فى تماثل الارادات واردفه بالكلام فى اختلافها كان من تمام الكلام فيها وفيما يتصل بها ذكره الكلام فى انها كما اشتملت على المماثلات والمختلفات هل تشتمل على المتضادات ام لا فاورد هذا الفصل للكلام فى ذلك وجعله القول فيه انها لا تشتمل على المتضادات اصلا والاشكال فى ان الارادات التى لا تضاد متعلقها لا يكون متضادة وانما يقع الاشكال والاشتباه فى الارادتين اذا تعلقتا بمتعلق متضادين هل سمى ذلك تضادا فى الارادات ام لا فالذى كان يقوله ابو على ان ارادتى الضدين سميا ضدين والى هذا كان يذهب ابو هاشم اولا وقياس هذا القول يقتضى تضاد كراهتى الضدين ثم رجع عن ذلك الى القول بانهما لا تتضادان وهو الصحيح فمخلص من هذا صحة ما قلناه من انها وان اشتملت على المماثلات والمختلفات فلا تشتمل على المتضادات والذى يدل على ان ارادتى الضدين لا تتضادان وجوه منها هو ان الضد انما ثبت منهيا كان المعلق واحدا ام معلق احدهما على العكس من تعلق الاخر على ما نقوله فى العلم والجهل ونحوهما اذا ثبت هذا قلنا فالارادتان اذا تعلقتا بالضدين لم تجز ان تتضادا لانهما لم تعلقا بمتعلق واحد على وجه واحد فلو ان هاتين الارادتين تعلقتا بمتعلق واحد كانا متماثلين دون ان يكونا متضادتين فصار القول بتضاد الارادتين راجعا الى القول بتماثلهما وهذا الابيح لاختلافهما على ما دللنا عليه ومنها ان ما تضاد لا يحلف الحال فى تضاده باعتقاد المعتقد ارتفاع التضاد عنها فاستحال ارادته للشئ وكراهته على وجه الا ترى ان الارادة لما ضادت الكراهة لم يحلف حالها فى التضاد باعتقاد المعتقد تضادهما او ارتفاع التضاد عنها فاستحال ارادته للشئ وكراهته على وجه واحد فكان من الواجب ان ارادتى الضدين لو تضادتا ان لا يحلف حالهما فى التضاد وامتناع الحصول اعتقد تضادهما او لم يعتقد حتى كان لا يصح اجتماعهما وقد اعتقد تضادهما لان ما تضادا يستحيل اجتماعهما ابدا او لا يتغير هذه الصفة مهما باعتقاد المعتقد ارتفاع التضاد بينهما ومعلوم صحة اجتماعهما وصحة ارادتهما معا والوقت واحد اذا اعتقد انهما لا تتضادان فدل ذلك على ارتفاع التضاد عنهما ومنها وهو ان ارادتى الضدين لو كانا يتضادان لما صح اجتماعهما وقد علمنا صحة اجتماعهما الا ترى ان الواحد منا قد يامر غيره بالضدين بل بالاضداد على التخيير كان يامره بالخروج من البابين او يامره بالصلوة فى بقاع المسجد على التخيير ولا يجوز ان يكون امرا بهذه الاضداد الا وهو مريد لها على الحد الذى امر به لان الامر لا يصير امرا الا اذا اراد حدوث المامور به من المامور به ومعلوم ان الخروج من احد البابين ضد للخروج من الباب الاخر والصلوة فى هذه البقعة ضد للصلوة فى غيرها من البقاع ولا يجوز ان يكون امرا بها الا وقد اراد الخروج من البابين فى حالة واحدة على التخيير ولا آمرا بها الا وقد اراد الصلوة فى حالة واحدة على التخيير ولا يكون كذلك الا وقد اجتمعت ارادة الضدين ولو كانا متضادين لم يصح اجتماعهما ٠٠ وهذا التخيير انما يدخل فى المراد دون الارادة وهكذى الحال فى ارادة الله تعالى الصلوة فى بقاع المسجد وهى مضادة وامر بها على هذا الحد والشيخان لما ذهبا هذا المذهب الذى حكيناه عنهما اولا كانا يقولان ان هذه الارادات لا توجد فى وقت واحد وانما توجد فى اوقات فلا يقدح ذلك فى تضاد ما الا ان الذى بيناه من ان الواحد منا يريد هذه الاضداد ويامر بها فى حالة واحدة يبطل ما قالاه بتعين صحة ما ذكرناه ويوضحه ان هذا القول يلزم عليه خلو الامر من ارادة موثره الى هذه الارادات عند وجود الامر بالاضداد لا تخلو اما ان توجد مع اول وجود المامور به او بعد ذلك فهو الذى نقوله او تكون مفعوله فى الثانى والثالث فصح ان من حق ارادة ان يكون لها تاثير فى كونه امرا فصح ما قلناه ٠٠ ومنها انه قد صح ان الشئ الواحد لا ينافى مختلفين غير ضدين ولو كان ارادة الضدين ضدين ليطل هذا الاصل الثابت المتقرر بيان ذلك ان ارادة السواد مخالفة لكراهة البياض لصحة اجتماعهما ولا ينافى احدهما الاخرى ولا اختلاف موجبهما فلو اراد البياض الذى كرهه لكانت هذه الارادة كما ينفى تلك الكراهة تنفى ارادة السواد فاسدا مع انهما مختلفان والشئ الواحد يستحيل ان يضاد شيئين مختلفين غير ضدين ولا مثلين فاذا ادى القول بتضاد ارادتى الضدين الى هذا المحال وجب ان يكون ضدين كالسواد والبياض والحركة والسكون والجواب ان انما نحب ان يصرف ايستحاله اجتماعهما لا يجوز ان يريد الاحد بهما ولا ان ارادتهما لا يصح كيف دون ان يمكن صرف استحاله اجتماع هاتين الارادتين الى فقد الداعى لان مع علمه باستحاله اجتماعهما لا يجوز ان يريد الا احدهما ولا ان ارادتهما لا يصح على الجمع على مذهبه وبينا ايضا انه وقد يمكن صحة ارادته للضدين بدل للاضداد على التخيير ولو كان ارادة الضدين ضدين لم يصح ان يراد على التخيير كما لا يصح على الجمع على مذهبه وبينا ايضا انه لو اعتقد معتقد ارتفاع التضاد فى الضدين لصح ان يريدهما ولو كانا ضدين لامتنع ذلك فلما صح ما قلناه فى هذه الحاله دل على ان الموضع الذى يستحال اجتماعهما انما هو لفقد الداعى اليهما لا لتضادهما ٠٠ فان قال قائل فهل تسوغون من ارادتى الضدين ومن اراد الشئ الواحد على وجهين ضدين ام تفرقون بين الموضعين الجواب عن ذلك انه لا فرق بينهما فى ارتفاع التضاد عنهما لان طريقة الدلالة فيهما واحدة وطريقة الشبهة كمثل فيعلى هذه الطريقة بجرى الكلام فى هذا الفصل

فصل قال رحمه الله والذى يضاد الارادة ليس الا الكراهة الى اخره ٠٠ واذ قد بين رحمه الله ان الارادة لا يضادها ما هو من قبيلها

يلزم ما يضادها مما هو من غير قبيلها فذكر ان الذي يضادها ليس الا الكراهة وذلك اذا تعلقت بمتعلق الارادة على وجه واحد بطريقة العكس ◌ والوجه في تضاد الارادة والكراهة المتعلقين على هذا الحد هو انها يستحيل اجتماعهما ولا وجه لاستحالة اجتماعهما الا تضادهما اذ لا يمكن ان يقال ان ذلك لفقد الدواعي على ما ذكرناه في استحالة اجتماع ارادتي الضدين ولا يمكن ان يقال لان ما بينهما ما يجري مجرى التضاد كان احدهما لا يفتقر الا الى مثل ما يفتقر الاخر اليه فليس الا ان يقال ان امتناع اجتماعهما انما هو لتضادهما ◌ بيّن ما ذكرناه ويوضحه ان الواحد منا يستحيل ان يأمر بالشيء وينهى عنه في حالة واحدة ولا وجه لهذا الامتناع الا تضاد ما به يصير امرًا ونهيًا وبعد فاذا حدنا بحد كونه مريدًا بالعكس مركونه كارهًا على الحد الذي يجد كونه عالمًا منفيه بالعكس مركونه جاهلا ولا تتم هذه القضية التي ذكرناها الا لاجل تضاد ما بين الصفتين ولا تضاد ان لا وجب تضاد موجبهما فهذه الجملة دالة على ان الذي يضاد الارادة انما هو الكراهة المتعلقة بمرادها على طريقة العكس اذا شبهة في انها لا يضادها ما هو من غير قبيلها الكراهة

فصل ◌ قال رحمه الله ولا ضد ثالث للارادة والكراهة الى اخره ◌ قال ايده الله قصد بهذا الفصل الى الكلام في ان الارادة والكراهة لا ضد لهما ثالثا كما ان الشهوة والنفار لا ضد لهما ثالثا وكالقدرة والعجز لوثبت العجز بمعنى فلا ضد ما ثالث لهما وجعله الكلابي في ذلك ان شيخنا ابا علي كان يذهب الى ان لهما ضدا ثالثا هو الاعراض وهو الذي يقتضيه كلام الشيخ ابي القاسم والظاهر من مذهب ابي هاشم والمتأخرين من اصحابنا انه ليس بمعنى ◌ والذي يدل على انه ليس بمعنى هو ان المعنى اذا لم يكن مدركا فالطريق الى اثباته اما ان يكون صفة صادرة عنه وليس ها هنا صفة والحكم ستوصل بنا الى اثبات هذا المعنى الذي نرومه ان اثباته من الاعراض ولا هو مدرك فوجب نفيه لاستحالة الافتراق ابواب الجهالات واذن بالمحالات وبعد فلو كان معنى لوجب ان لا يقع الفصل لاحدنا مما لا يريده ولا كرهه بين ان يكون ذلك الشيء مما يصح ان يراد وبين ان يكون مما لا يصح ان يراد لانه اذا كان ذلك مما يصح ذلك فلا اعراض وبحسب ما نجده من انفسنا هذا الفصل وبعد فلو كان الاعراض معنى لصح ان يخلق الله تعالى هذا المعنى لنفسه فيكون معرضا به كما صح ان يخلق الارادة والكراهة لنفسه فيريد ويكره بهما وهذا لان القادر على الشيء قادر على جنس ضده فاذا كان الاعراض ضد الارادة والكراهة وهو قادر عليهما وجب ان يكون قادرًا عليه واذا خلقه لزم ما قلناه من كونه معرضا به وهذا مما لا يقول به الشيخ ابو علي ثم ولا يمكنه ان يرتكب ذلك لان ارتكاب المركب من هذا مما لا يخفى فساده وذلك لانه بعض اثبات صفة للقديم تعالى لا يكون في الفعل ما يدل عليه لا نفيه ولا بواسطة وهذا معلوم فساده ومستفيض في بطلانه ◌ وقد استدل في ذلك بطريقة اخرى وتحريرها وهو ان الاعراض لو كان معنى يضاد الارادة والكراهة لوجب ان يكون له تأثير في الافعال على العكس من تأثير الارادة والكراهة وليس يعقل تأثير في الافعال على العكس من تأثير الارادة والكراهة فليس الا انه لا يجوز ان يكون معنى وقد اعترضت فقيل ان هذا باطل بالعلم فان له تأثيرًا في احكام الافعال وضده الذي هو الجهل لا تأثير له فيها على العكس من تأثير العلم فيها فهلا كذلك الارادة والكراهة لا يمتنع ان يكون لهما تأثير في الافعال وضد مما الذي هو الاعراض لا يكون له تأثير فيها فعلى هذا النحو يجري الكلام في ذلك وبالله التوفيق

فصل ◌ قال رحمه الله واما القول بان السهو بضاد الارادة الى اخره ◌ قال ايده الله ولما بين ان الاعراض ليس بمعنى ثالث يضاد الارادة والكراهة ◌ اخذ هذا الفصل ليبين فيه ان السهو لا يضادهما ايضا ◌ وحكى الشيخ ابو القاسم انه معنى يضاد مما والذي يدل على بطلان هذا المذهب هو ان السهو ليس بمعنى اصلا على ما نبينه ان شاء الله وكونه مضادا لها يتفرع عن كونه معنى ◌ ثم هبنا سلمنا انه معنى فانه كان يجب ان يضاد الاعتقاد لا محالة ومع كونه مضادًا له لا يجوز ان يكون مضاد الارادة لان الاعتقاد والارادة متماثلان وليسا متماثلين ولا ضدين فلو ضاد مما السهو جميعًا لكان الشيء الواحد مضادًا لشيئين مختلفين غير ضدين ولا متماثلين وهذا قد تقرر فيما مضى ◌ وبعد فلو كان السهو ضد الارادة لوجب ان يكون محتاجا في وجوده الى مثل ما تحتاج اليه الارادة لان هذا واجب في كل ضدين ولا شبهة في ان الارادة تحتاج في وجودها الى الاعتقاد فكان يجب في السهو ان يحتاج ايضا الى الاعتقاد ولو ثبت هذا الاعتقاد لم يصح وجود السهو معه فكيف جاز ان يكون ضد الارادة ◌ وبعد فمحال قادر ان يقدر على الارادة فلو ضادها السهو لقدرنا عليه ايضا كقدرتنا على الارادة لان القادر على الشيء من حقه ان يكون قادرًا على جنس ضده اذا كان له ضد ومعلوم انا لا نقدر على السهو فبطل ما قاله الشيخ ابو القاسم

فصل ◌ قال رحمه الله ويستحيل ان يكون ضدًا للارادة لصحة اجتماعهما فلما استحال اجتماعهما دل على تضادهما ◌ والجواب ان ها هنا وجهًا يصرف اليه هذا الامتناع غير التضاد وانما كان يجب صرفه الى التضاد لو لا محاله لو لم يكن ها هنا وجه يصرف اليه هذا الامتناع سوى التضاد وذلك الوجه هو ان السهو على تسليم انه معنى يوثر في وجود الاعتقاد والارادة محتاجة في وجودها اليه فاذا طرى السهو اسفى ما تحتاج الارادة في وجودها اليه من الاعتقاد فلهذا لا يصح وجود الارادة مع السهو لا لما ذكره من تضادهما فهذا محصل ما في هذه الجملة ان الارادة والكراهة لا ضد لهما ثالث من الاعراض والسهو

فصل ◌ قال رحمه الله اذا صح ان الكراهة الا الكراهة فقط وانه لا يجوز ان يضادها ارادة اخرى متعلقة بضد مرادها والله الموفق ◌ اعلم ان ارادة الشيء لا يجوز ان تكون كراهة لضده ولا الكراهة لان لا يكون هذا الشيء وذهبت المعتزلة الى ان ارادة مضاده للارادة مقول من يقول الى اخر الفصل ◌ والذي يدل على فساد هذا القول وجوه منها ان القول بهذا يودي الى ان يكون الشيء بصفة ضده الشيء كراهة لضده او كراهة لان لا يكون هذا الشيء المراد ◌ ومنها ان القول بهذا يودي الى ان يكون الشيء بصفة ضده وذلك لا يجوز ومنها ان الكراهة كالارادة في انها تحب ان تتعلق بالاباحات وان تتعلق بالنفي ومنها انه لو كان كذلك لوجب ان لا يصح ان يجد الواحد منا اذا اراد الشيء ان يجد من نفسه كونه كارهًا لضده او كارهًا لان لا يكون هذا الشيء وقد علمنا ان احدنا اذا اراد شيئا لا يجد ذلك من نفسه باعتقاد معتقد ولكان يجب في الواحد منا اذا اراد الشيء ان يجد من نفسه كونه كارهًا لضده او كارهًا لان لا يكون هذا الشيء وقد علمنا ان احدنا اذا اراد النوافل لم يكن كارهًا لضدها وهو المباح ومنها انه لو كان كذلك لوجب في الواحد منا اذا اراد النوافل ان يكون كارهًا لضدها وهو المباح وقد علمنا ان احدنا اذا اراد النوافل لم يكن كارهًا للمباح كيف والمباح حسن وقد علمنا ان كراهة الحسن قبيحة ولا يكون ايضا كارهًا لان لا يوجد النوافل ومنها انه لو كان كذلك لوجب ان لا يصح من الناس ان يريد الواجب لان ضده لا يخلو اما ان يكون واجبا او مباحا او قبيحا وذلك قبيح ومنها ان من الاشياء ما لا ضد له او كارهًا ضد ربما لا يخطر على بال المرء والقول بذلك يودي الى ان يكون احدنا كارهًا لما لا يكون اصلا لا يخطر على ما قاله وذلك محال ومنها ان القول بذلك يودي الى ان يكون الشيء الواحد مرادا مكروها في حالة واحدة وانه اذا كان بلته اضداد فاريد الاول فان ارادة الاول كراهة للثاني وارادة الثالث كراهة الاول فيكون الاول مرادًا مكروهًا وكذلك القول في السواد والبياض والحمرة وارادة السواد كراهة للباض وارادة الحمرة كراهة للسواد وقد تعلق به الارادة فيكون السواد مرادًا مكروهًا في حالة واحدة ومنها ان الواحد منا اذا امر غيره بالخروج من جهتين على سبيل التخيير يجب ان يكون كل واحد من الخروج من مرادا مكروها في حالة واحدة لان الخروج الاول ضد للخروج الثاني فيكون ارادة الخروج الاول كراهة للخروج الثاني وارادة الخروج الثاني كراهة للخروج الاول فيكون كل واحد

من الخروج

من الحزن حسن مرادا مكروها وهذا باطل ما ادى اليه بحب ان يكون كذلك وهكذا ذى الحكم اذا امرنا القديم تعالى بالصلوة فى بقاع المسجد او امرنا غرنا بها فيها فكل
كون يكون مرادا مكروها ∴ ومنها وهو ان الشئ الواحد يكون له اضداد بالقول بان ارادة الشئ كراهة لضده بعض ان يكون كارها لاضداد وذلك الشئ اجمع اذا
كان مريدا له وهذا يوجب ان يكون كارها لما لا يتناهى ان يكون كارها لما لا يقطر على باله ∴ ومنها وهو ان ما قالوه يودى الى حصول المحدث على صفتين مختلفين
للنفس احدهما كونه ارادة والثانية كونه كراهة وذلك محال فى المحدث ومنها وهو ان ذلك يودى الى تعدى الشئ نحو التعلق عن الشئ الواحد الى ما زاد عليه
على طريق التفصيل ثم نحصر بلا حصر وهذا لا يجوز لان ما تعدى الشئ الواحد على طريق التفصيل فانه لا ينحصر ومنها انه ليس اولى ان يقال ان الشئ كراهة
لضده من ان يقال انه كراهة لسى اراده لضده وهذا بعض ان يريد ما لا يتناهى دفعه واحدة وان يريد ما لا يحطر على باله وذلك لا يجوز فان قيل اولى ان الكون
يكون قريبا من هذا وبعدا من غيره وان الشئ يكون اخذا لهذا وتركا لغيره ثم لا يلزم ما ذكرتم فلك لا يجوز مثله فى مسئلنا فالجواب ان الكون ليس له كونه
قريبا او بعدا حال وصفه يرجع اليه بل القرب والبعد عبارتان يقعان عليه بحسب وقوعه على وجه دون وجه ∴ بيان هذا ان الكون يجوز ان يكون موجودا
لا يكون قريبا ولا بعدا بان يوجد الله تعالى جوهرا منفردا لا جوهر معه سواه وقد يصير قريبا ما كان بعدا ويصير بعدا ما كان قريبا وليس كذلك قولنا ارادة
وكراهة فانها تنبيا عن اختصاصها بحالة وصفه يرجع اليها وهكذا الجواب فى كون الشئ اخذا وتركا فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام فى ان
البقا على هذا النوع من الاعراض محال وحمله الغول فى ذلك ان الارادة لو كانت باقية لما جاز ان يبقى لا ضدا ولا ما يجرى مجراه ولو كان كذلك لما صح فى الواحد منا ان يخرج
من ان يكون مريدا للشئ كارها له مع سلامة الاحوال وفى علمنا بان احدنا يخرج من هاتين الصفتين مع سلامة الاحوال دلالة على ان الارادة لا يجوز عليها البقا
ولا الكراهة بين بذلك ان احدنا يعلم تصرف الناس فى الاسواق ثم لا يكون مريدا له ولا كارها ∴ ولانها لو بقيت لكان لا يخلو اما ان يكون متعلقة او لا يكون متعلقة
فان بقيت متعلقة فلا يخلو اما ان تتعلق بعين ما كان متعلقة او بغيره ولا يجوز ان يبقى ولا يكون متعلقة لان ذلك يودى الى قلب الذات وان يصير
بصفة مخالفة لان ما تعلق من الذوات مخالف لما لا تعلق ولا يجوز ان تعلق بعين ما كانت متعلقة لان ذلك قد بعض ومضى ولا يصح التعلق به فيكون ذلك
خروجا عن التعلق اذ لا فرق بين ان يخرج عن التعلق راسا او ينقل تعلق بعين ما كانت متعلقة به فى ان ذلك يكون انقلابا وخروجا عن صفة النفس ولا يجوز
ان يتعلق بغير ما كانت متعلقة به لان ذلك ايضا يودى الى الانقلاب والى ان يصير بصفة مخالفة لان ما تعلق بهذا الشئ مخالف ما تعلق بغيره من الاشيا فان قيل
ما انكرتم ان الذى يوثر فى عدمها انما هو نقض مرادها قيل له هذا لا يصح لانه لو كان كذلك لكان يكون قد اسفى ما ليس بضد ولا ما يجرى مجراه وقد بينا
ان الله تعالى لا يسفى الا ما لضد او ما يجرى مجراه ونقض المراد ليس بضد ولا ما يجرى مجراه وبعد فان الاسفا ونقض المراد اذا حصلا لم يكن اولى بان يقال
ان يقضى المراد يوثر فى عدمها من ان يقال ان عدمها يوثر فى نقض مرادها فلا تتميز المعلل من المعلل به ∴ ومن شان ما يجعله علة ان يكون متميزة عن المعلول
ولان النقض للمراد لو كان موثرا فى عدمها لما صح من الواحد منا ان يفعل اذا اعتقد انه لم ينقض لان ما يحيل لا يتغير بحسب الاعتقادات
والظنون وهذه الطرق نعلم ان الكراهة لا يجوز عليها البقا والسوال فيها والجواب على ما تقدم ∴ وقد اتينا فى المسئلة بان قيل ان الارادة لو بقيت
لوجب اذا صادفت اول حرف من حروف الخبر ثم بقيت الى اخر حروفه ان يكون موثرا فيما مضى من الحروف وهى لا توثر فيما مضى وبعضى والاشيا من الموثرات الا ان
هذا لا يمكن الاعتماد عليه لان لقايل ان يقول ان الارادة توجد فى اول حرف من حروف الخبر فتوثر فى هذا الموجود وفيما توجد من بعد فيكون قد اثرت فى الحادث
وفى المعدوم الذى لم يوجد بعد على ما تقولون انها تقارن اول حرف من حروفه فتوثر فى الموجود والمعدوم الا ان هذا لا يقضى خروجها عن التعلق وهى باقية لانها
اذا قيل انها تقارن اول حرف من حروف الخبر فانها تؤثر فى الموجود وفى المعدوم من بعد لم يقسم فلا يخلو اما ان يقال انها تتعلق وتوثر فى كون هذه الحروف خبرا
ام لا فان قيل بالاول لزم ما ذكرناه من تعلقها وتاثيرها فيما بعضى ومضى وان قيل بالثانى وهو انها سفى ولا تعلق ولا توثر كان ذلك خروجا عن التعلق
وهى ذلك انقلاب فيكون ذلك رجوعا الى دلالة متقدمة فمن هذا الوجه يضعف فان قيل الارادة لو لم يجز عليها البقا لوجب ان يكون استحالة البقا عليها
معللا بالجنس ولو كان كذلك لوجب ان يكون الارادات كلها متماثلة لاشتراكها فى ذلك الجنس وهو استحالة البقا عليها يلزم ان لا يجب الارادات والكراهات ان يكون
متماثلة لهذا الوجه يلزم فى سائر ما لا يصح ان يكون متماثلا لما ذكرنا او بعضى استحالة وجود احد المثلين منها مع عدم المثل الاخر لان هذا الحكم وهو استحالة
البقا المعبر عن الوجود يجب فى كل مثلين عن الارادات ان يشتركا فيه كما ان ثبت هذا الحكم لكل مثلين منها وهذا يوجب استحالة وجود احد المثلين
مع عدم الاخر فالجواب ان هذا لا يصح لان كل حكم يثبت للجنس والذات فالاشتراك فيه لا يقضى التماثل وانما يقضى ذلك اذا كان ذلك الحكم طريقا اليه واما اذا
لم يكن كذلك فالاشتراك لا يقضى التماثل على مثل ما يقولون فى المناهاه انها وان كانت حكم الجنس الا انها لما لم يكن طريقا الى ما عليه المنافى فى ذاته فالاشتراك فيه
لا يقضى التماثل ولا الافتراق فيه الاختلاف ولهذا يجوز اشتراك الضدين فى هذا الحكم كالسواد والبياض فانهما شتركان فى منافاه الحمرة ويجوز ان يفترق
المتماثلان فى كالسواد من يوجد احدهما يحدث البياض فيما فيه والاخر يوجد لا يحدث البياض فلا شاركه فى هذا الحكم فلذلك لدينا فى مسئلنا ان استحالة البقا اذا لم يكن
طريقة الى ما علمه الواجب العدم فى الثانى فى نفسه صح اشتراك المختلفين فيه بل اشتراك الضدين ويجوز ايضا افتراق المثلين فيه بان يوجد احدهما فى حال عدم الاخر
ثم لنا ان نقلب عليه فنقول ان الارادة لو كانت باقية لوجب ان يكون البقا معللا بالجنس ولو كان كذلك لوجب ان يكون الباقيات كلها متماثلة ولكن كل مثلين
منها لا يجوز ان يفترقا فى هذا الحكم وقد علمنا خلاف ذلك فان قال المعلل هذا لا يجب لان هذا الحكم ليس بطريق الى ما هو عليه الباقى فى نفسه وسبيله
سبيل المناهاه قيل له فارض منا بمثل هذا الجواب فيما سالت واما شبهته من خالفنا فى هذا الباب فانه يقول قد علمنا ان احدنا لا يستمر
على كونه مريدا اوقاتا كثيرة ولولا ان الارادة بقى والا لما صح ذلك وهذا كما يقولون انتم ان الذى يدل على بقا اللون هو ان المحل يستمر به الملون مدة من الزمان
على وتيرة واحدة لا يختلف ولولا ان اللون باق والا لما صح ذلك والا لما صح هذا لا يصح لان لقايل ان يقول له من اين علمنا ان ذلك لبقا الارادة ما انكرت ان ذلك

انما وجب لامر اخر فان في الصحيح ان ذلك لتحقق الارادة كان ذلك اسقاطا لامر دليلا الى دليل ثم انا نقول ان ذلك انما وجب لاجل ان احدثنا حدث الارادة حالا فحالا او ان العدم تعالى يحدث الارادة فيه حالا فحالا ما سنذكر ذلك ان احدنا يخرج عن هذا الحكم لا الى ضد ولو كان ذلك لبقا ما فيه من الارادة لما صح ان يخرج من ذلك الا الى ضد لان الباقي لا سفي الا ضد او ما يجري مجراه وليس كذلك ما نقوله في اللون لانا لا نقصد في اللون على هذا القدر بل نقول نحن نعلم ان المحل ينسم به اللون على وتيرة واحدة لا يختلف الى ان يطرء الضد عليه فحينئذ سفي ويقول ابدا ان يكون للعبد فيه تاثير الا اذا كان هو على صفة لو لم يطرء الضد عليه لكان لا سفي ولا يكون كذلك الا وهو باق ○ فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الارادة اذا عدمت خرجت عن التعلق لعدمها وهذا الفصل يشتمل على امرين فصلين احدهما ان الارادة اذا عدمت خرجت عن التعلق والثاني ان خروجها عن التعلق انما هو لعدمها اما الكلام في الاول وهو انها اذا عدمت خرجت عن التعلق فظاهر وذلك لانها لو لم تخرج عن التعلق لكان الحلو اما ان يتعلق بعين ما كانت متعلقة به او بغيره لا يجوز ان يتعلق بعين ما كانت متعلقة به لان ذلك يقضي ومضي والتعلق ما يقضي ومضي متعذر وذلك شيء يحد الواحد منا من نفيه ولا يجوز ان يتعلق بغيره لان ذلك يقتضي الانقلاب ∴ ولانها لو تعلقت وهي معدومة لوجب ان يصدر عنها الايجاب وهي معدومة لان التعلق والايجاب يستندان الى شيء واحد ولو جاز ان يثبت احدهما في حاله العدم لجاز ان يثبت الاخر والارادة المعدومة لا يجوز ان يكون موجبة فلا يجوز ان يكون متعلقة فان قيل لم قلتم ان الارادة المعدومة لا يجوز ان يكون موجبا قيل له لان القول بايجابها الصفة وهي معدومة ادى الى فتح باب الجهالات منا ان الواحد منا لو كان مريدا بارادة معدومة لوجب ان يكون مريدا ابدا الان العدم بلا ابتدا ولا انتها ∴ وجب ان يكون مريدا ما لا نهاية له من الجهات مما لا تناهي من الارادات لما بينا ان العدم بلا نهاية ∴ وجب ان يساوي احوال المريد من لفقد الاختصاص ∴ وجب ان يكون واحدنا كما كان مريدا في حاله واحدة يكون كارها ايضا ان فيه ارادة ففيه كراهة ايضا ∴ وجب في العدم تعالى مثل ذلك وهو انه يكون مريدا كارها في حاله واحدة وان يكون مريدا لما لا تناهي من المرادات واذا ارادها وجب حصولها لان المراد من فعله ∴ ولا يجوز ان يريد امرا من الامور مقدورة ما لم يقع ∴ ولان الارادة لو تعلقت وهي معدومة لوجب ان يثبت الضاد منها ومن ضدها في حال العدم لان الضاد مستند الى ما يستند اليه التعلق فلو صح التعلق في حال العدم فكذلك الضاد ولو كان كذلك لما صح عدم الارادة والكراهة كما لا يصح وجودهما ∴ ولان التعلق فرع على الصفة المقتضاة عن صفة الذات وهي مشروطة بالوجود فاذا عدمت زال الوجود فمن زوال الصفة المقتضاة لزوال ما هو شرط فيها وهو الوجود فاذا زالت تلك الصفة زال ما هو فرع عليها وهو التعلق فهذه هي الصفة التي تدل على انها اذا عدمت خرجت عن التعلق ∴ واما الكلام في الاصل الثاني وهو ان خروجها عن التعلق ليس لا لعدمها فلان ذلك لا يخلو اما ان يكون لعدمها او لمقتضى مرادها او لخروجها عن الذات او لخروجها عن الصفة المقتضاة عن الذات او لان الوجود مشرط فيه فالاقسام كلها باطلة فلم يبق الا ان يقال ان ذلك لمكان العدم وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون ذلك لمقتضى المراد لانه لو كان كذلك لوجب في الارادة ان لا تخرج عن التعلق الا ذلك وقد علمنا ان الارادة قد تخرج عن التعلق وان لم يوجد المراد ولم يحصر وقته على مثل ما نعلم في الواحد منا اراد قدوم زيد غدا ثم بدا له عدمت هذه الارادة وخرجت عن التعلق مع ان المراد لم يحصر وقته وبعكس هذا انه يجوز ان يقضي مرادها على مثل ما نقول في الواحد منا مريد قدوم زيد وقد قدم وهو لا يعلم بذلك بل اعتقد انه لم يقدم ولان بعض المراد لو كان يوثر في زوال التعلق لوجب ان يوثر ايضا فعاله ولاجله تتعلق لازما ما احال حكم العلة بحسب حصول العلة على الوجه الذي يوجب الحكم فكان يجب على هذا ان يوثر في كون الارادة موجودة ومعدومة حتى يخرج من ان يكون موجودة ومعدومة وذلك لان على مذهب الخصم انها كما معلق في حال الوجود ولمكان الوجود قد علق ايضا في حال العدم لمكان العدم فيكون الموثر والمعلق هذا ان الوصفان الوجود والعدم فالنقيض لو اثر في التعلق وهو معلول هذين الوصفين لوجب ان يوثر فيهما ايضا فيلزم ما ذكرنا ∴ وهذا مبني على ان ما احال معلول العلة بحسب حصول العلة على الوجه الذي يوجب الحكم والا يجوز ان يكون خروجها عن التعلق لخروجها عن الصفة المقتضاة لان خروجها عن الصفة المقتضاة انما هو لعدمها فيعود القول الى ان يكون ذلك لعدمها وان كان بواسطة ولا يجوز ان يقال ان ذلك لخروجها من ان يوجب صفة للمريد لان خروجها من ان يوجب صفة للمريد انما هو لعدمها فيعود القول ايضا الى ان خروجها عن التعلق للعدم الا ان ذلك يكون بواسطة ∴ ولانه ليس باولى ان يقال ان الخروج عن التعلق الخروج من ان يوجب صفة للمريد من ان يقال ان الخروج من الايجاب انما هو للخروج عن التعلق ولا يتميز احدهما من الاخر ∴ ولا يجوز ان يقال ان ذلك لاجل ان الوجود شرط فيه لانه لو كان العدم يوثر فيه لما اعتبر فيه الوجود فصلت بهذه الكلمة على ان الموثر في الخروج عن التعلق انما هو العدم فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان ما صح من الارادة ان يوجد في حي اذا وجدت فيه لا تصح وكان لا صح ان يوجد لافيه كما ان ما صح من الاعراض ان يوجد في محل او وجد فيه لا صح وكان لا صح ان يوجد لافيه وهذا قد بنيناه في باب الحياة ان ما صح ان يوجد من الحياة في شخص لا يجوز ان يوجد لافيه والاصل في هذا الباب ان كل عرض صح ان يوجد لو وجد في حي او محل لا يصح وكان لا صح ان يوجد لافيه وهذا انما تصور في ارادة يفعلها الله تعالى فيقال قبل الاحداثه نصح ان يوجد في كل واحد من الجنس على طريقة البدل ∴ واما ما نفعله احدنا لا تصور ذلك لان احدنا لا يمكنه ان يفعل فعلا في غيره الا بالاعتماد والاعتماد لا حظ له في توليد الارادة في الغير وكذلك ما وجد من الارادات محال ان يقال ذلك فيها لانها لا تسقل كيف والبنية وسفي في الثاني عاما انما تصور ان يقال ذلك في ارادة يفعلها الله تعالى ولم يمكن قد اوجدها فكما ان هذا لا يجوز كذلك لا يجوز ان يقال ان ما صح ان يوجد في جزء من الغلب او وجد ان يوجد غيره من الاجزاء على الصحيح من المذهب ∴ ومن اصحابنا من قال بجواز ذلك فكانه اجرى الغلب مجرى محل واحد لما كان حكم الارادة يرجع الى المحل او الى الحي ∴ اعلم ان الارادة لا يجوز ان يوجد بحيث يكون بعضا للحيين جميعا ∴ واما قلنا ذلك لان ذلك يقتضي ان يصدر وذلك هو اخلافها في الارادة بان تصح ان يريد احدهما غير ما يريده الاخر ولو وجدت هكذا لما جاز اخلافها في ذلك ∴ واعلم ان الذي يورد في هذا الباب هو ان يقال ان الارادة الموجودة لا في محل حالها هي هي كحال مع القدم تعالى لعقد الاختصاص فلما ذا اختصت بالعدم تعالى دوننا كيف وكونها لا في محل يرجع الى النفي وما يرجع الى النفي لا يقع فيه اختصاص فيكون سبيلها سبيل الارادة المعدومة فاجوابه ان هذه الارادة فد اختصت بالقدم تعالى

غاية

غاية الاختصاص من حيث انها وجدت على حد وجوده وليس كذلك حالها معها لانا ممن يصح الخلو فيه فكان الاختصاص بنا بطريق الحلول لانه اخص من الوجود على احد
وجودنا وفي العدم تعالى لازمة في الاختصاص على ذلك ولان هذه الارادة اذا ثبت انها موجوده وخرجت من ان يكون محتصة بنا وجب ان يختص بالعدم تعالى فيكون الخروج
من ان يوجب صفة لنا اختصاص به وهذا كما نقول في حصر من الاجناس المقدورات انه اذا ثبت كونه مقدورا وخرج من ان يكون مقدورا لنا كان ذلك اختصاصا بالقدم تعالى
وليس كذلك حال الارادة المعدومة لانها لم تحصل على الصفة التي لها ولاجلها تصدر الايجاب وهو الصفة المقتضاه عن الذات لانها مشروطة بالوجود وقوله لا في محل يرجع
الى النفي والنفي لا يقع فيه اختصاص لانه لا فرد بذلك الوجود على كيفيه والا فرد بذلك النفي كما انا اذا قلنا لا اله الا الله لا نريد بذلك النفي وانما نريد بذلك الوجود على
كيفيه هذا في الارادة الموجوده لا في محل واما ما وجد في زيد فيستحيل ان يقال انها توجب صفه لعمرو لانها اذا وجدت فيه فقد اختصت بغاية الاختصاص فكان
باجاب الحكم له اولى **فصل** الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الارادة لا حظ لها في الدعا كما ان الكراهة لا حظ لها في الصرف وانما الحظ في الدعا والصرف
انما هو لما عليه المريد من العلم او الاعتقاد او الظن وانما قلنا انه لا حظ لها في الدعا والصرف لانه لو كان لها ذلك لكان اصلا لبقيه وقد بينت ان الارادة انما تفعل تبعا
للمراد وهي لا تكون مقصوده بنفسها ∴ ولانه لو كان الامر كذلك لوجب في الواحد منا اذا وقف على شفير النار وخلق فيه ارادة دخولها وعلم ما في النار من المضار
ان يقع منه الدخول لامحالة لحصول الداعي وفقد الصارف وازايه فان قال هناك صارف وهو العلم لما في النار من المضار **قيل له** رجعت من القول
بان الدعا والصرف انما يكونان للاراده والكراهة فان قال اقول انه ثبت ذلك لها والعلم على ما يقولون انه بدل العلم والاعتقاد والظن **قيل له** قد جعلتها
اذا اصلين ومعلوم انهما تابعان وكذلك يجب لو وقف احدنا على طرفي الخبز وخلف فيه كراهة حصولها وعلم ما فيها من المنافع وان لا يقع منه الدخول وقد علمنا
انه يدخل لامحاله والسؤال على هذا والجواب عنه وقد ذكرت **وفعل** فان الارادة لو كان يثبت لها ذلك لوجب ان لا يفترقا لحال فيها بين ان يكون من فعلنا
وبين ان يكون من فعل القديم تعالى وقد علمنا انها اذا كانت من فعل الله تعالى لا يثبت لها ذلك على ما بينا فكذلك اذا كانت من فعلنا ∴ الا ترى ان العلم لما كان يثبت فيه
حظ الدعا والصرف لم يفترقا لحال بين ان يكون من فعلنا وبين ان يكون من فعل القديم تعالى ∴ ولان احدنا قد يدعو الداعي الى ما لا يريده وقد يريد ما لا يدعوا اليه الداعي
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان احدنا اذا دعاه الداعي الى فعل امر من الامور فلا بد من ان يفعل الارادة لذلك الفعل اذا كان مخليا بينه
وبينها لانه ما يدعوا الى فعل المراد يدعوا الى فعل الارادة اذا لم يكن مجموعا من فعل الاراده ولا يكون ملجا الى فعل المراد وهذا شيء يحده الواحد منا من نفسه لان احدنا
اذا دعاه الداعي الى الاكل فما يدعوه اليه يدعوه الى ارادته ولهذا انه كما يفعل الاكل يفعل له اراده وهذا الحكم انما يجب في الارادة دون الكراهة واما الكراهة
فلا بد فيها من مزية فاذا هذا فالواحد منا اذا صرفه الصارف عن الفعل فانه يكفي ان لا يفعل والا يفعل الكراهة لذلك الفعل وهذا شيء يحده الواحد منا من نفسه
ولهذا نقول ان القديم تعالى لا يجب بل لا يجوز ان يكون كارها لما لا يفعلها من القبائح اليه هي مقدورة له لانه لا فائدة في ذلك فكيف يكون عيشا **فصل**
الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاراده لا تؤثر في الحسن حتى يكون حسنه له وان اثرت في وجه القبح حتى يكون منشا ما نقول في كون الخبر كذبا وكون الامر امرا بالقبيح وذلك
لان الخبر لا يكون خبرا الا بالارادة والامر لا يصير امرا الا بالارادة وكون هذا الكلام كذلك وقوع على وجه وانما يكون على ذلك الوجه بالاراده فاذا كان هذا الكلام
الواقع على وجه وهو الخبر والامر قبيحا كانت الارادة قد اثرت في وجه هذا الكلام انما قبح لانه خبر على وجه الكذب او امر بالقبيح وهو ان يكون
خبرا والامرا الا بالارادة فقد اثرت الارادة في وجه القبح لا في نفس القبيح وذهبت الاحشيديه الى ان القبيح يكون قبيحا بالارادة وعندنا انه انما يكون قبيحا
لوقوعه على وجه وهو الذي ذكره لانه لو كان كذلك لوجب في الواحد منا اذا اقدم على القبيح مع التمكن من التحرز منه ان لا يستحق الذم اذا اقدم على القبيح
مع التمكن من التحرز منه ان لا يستحق الذم اذا لم يكن له قصد الا الى القبيح ∴ ولا سكن ان ترتكب القول في ذلك
لانه يودي الى ان يكون احدنا معذورا في فعل الظلم والكذب وغيرهما من القبائح ولا يستحق شيئا من الذم اذا لم يكن له قصد الى ذلك وذلك معلوم فساده
ولانه لا يخلو اما ان يقال ان المؤثر في قبح الفعل انما هو وقوعه على وجه او يكون المؤثر فيه الاراده فقط فان **قيل** بالاول كان اعسار الاراده لغوا وعبثا
لا يحتاج اليه وان **قيل** بالثاني لزم في كل ما تعلق به الارادة ان يكون قبيحا حتى انها اذا تعلقت بالحسن الذي يعدى عن سائر وجوه القبح ان يكون ذلك الحسن
قبيحا ولان الاراده كالمراد فلو كان المراد انما حسن لامكان الاراده لزم في نفس الاراده اذا قبحت ان يكون ارادة اخرى ثم كذلك ثم كذلك فيتسلسل وانه باطل
من الارادات فان **قيل** المراد يقبح لتعلق الاراده به والاراده تصح لذاتها **قيل له** هذا لا يصح لانه ليس بأولى ان يقال هذا من ان يقال ان المراد يصح له
او الارادة تصح لتعلقها بالمراد ∴ ولان الاراده لو كانت انما تصح لذاتها لوجب قبحها سواء كان هناك متعلق او لم يكن متعلقها قبيحا او حسنا وقد علمنا
خلاف ذلك لان الاراده اذا كانت علة عند الخصم في قبح القبيح لوجب ان لا يوجد الا وما تعلقت به يكون قبيحا لان العلة لا توجد مجردة عن المعلول بل لا بد من ان
تقعها حكما فيجب على هذا ان الواحد منا اذا فعل اراده خبر بها عن كون زيد في الدار وكان زيد فيها ان يقبح هذا الاخبار كما يصح لو لم يكن فيها ومعلوم ان هذا الاخبار
اذا حصل فيه عرض مثله ويقوى عن سائر وجوه القبح ان يكون حسنا وتقدير هذا باراده محصوصة تفعلها احدنا للاخبار عن كون زيد في الدار ولم يكن فيها
قصح هذا الاخبار ولو فعل هذه الاراده بعينها للاخبار عن انه ليس فيها وكان فيها ان يكون ذلك قبيحا على كل حال ∴ والزم الشيخ ابو اسحق بن عياش القوم فقال
اذا كان المراد انما يقبح لتعلق الاراده به والاراده انما تقبح لتعلقها بالمراد فحد وقف كل واحد منهما على صاحبه ولا يصح واحد منهما الا ان يخصم ان يسبق احدهما
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام
بان يقول يصح المراد لوجود الارادة فيه وتصح الاراده لتعلقها بالمراد فاحلف الوجهان فلا يلزم ما ذكر
يجاز الاراده والكراهة شيئان على الحيز والقبح والقبيح وانما تابعتان لهذين الحكمين لما تعلقتا به وليس يثبت هذين الحكمين فيها الامر يرجع اليهما والما تعلق
بهما من الاراده والكراهة ∴ وجملة القول في ذلك ان اراده القبيح قبيحة وانما قبحت لكونها ارادة للقبيح لا لشيء اخر **اما الوجه** في قبحها فظاهر لان احدنا اذا رجع
في نفسه بحد قبح هذه الاراده من نفسه ونعلم ذلك بالاضطرار وبين ذلك ان احدنا يجد نفسه في ذلك حاصله على صفة النقص فكان يجب بما يوجب هذا النقص
ان يكون قبيحا كان احدنا اذا وجد نفسه خاصه على صفة النقص يكون جاهلا فلا وكان ما يوجب هذا النقص قبيحا وهو الجهل وانما قلنا انها انما قبحت لكون
اراده للقبيح لان احدنا كما نعلم قبحها نعلم ان قبحها لهذا الوجه بدليل انه اذا عرف كونها اراده للقبيح عرف قبحها وان لم يعرف امرا اخر نعلم ان قبحها لهذا الوجه

وبهذه الطريقة نعلم وجوه الافعال ويقول ان الظلم انما يقبح لكونه ظلما لان كل من يعرف كونه ظلما يعرف قبحه وان لم يعرف شيئا اخر وكذلك الكذب ونحوه ولا يلزم على هذا العلم والقدرة والشهوة والكراهة لان تعلق الارادة ليس كتعلق هذه الاشياء وباقي هذا ليس كسابقه ولا يعلم فان القبيح لا يفصل في باب التعلق في هذه الاشياء فلا يجب ان يقع الفرق في تعلقها من الحسن والقبيح فرق وكان امكان ان يبنى التعلق رأسا او ثبت فيها بخلاف الارادة لانه قد يفصل القبيح عن الحسن في تعلقها فان قيل ما الذي يمنع ان هذه الغضبية انما وجبت في ارادة القبيح لتعريها عن نفع ودفع ضرر ولما قلتموه قلنا ليس الامر كذلك لان التعري عن النفع ودفع الضرر قد يحصل في نفيس الحسن وقد يحصل في ارادته وقد يحصل في كراهة القبيح ولا يجب ان يقضي لقبح هذه الاشياء على كل حال لعلم ان قبحها لما ذكرنا ولانه قد ثبت ان احدنا يقبح منه امر الغير بالقبيح وانما قبح ذلك لانه امر بالقبيح وقد بينا ان الامر لا يصير امرا الا بالارادة فاذا ثبت قبحه فما يوثر فيه يجب ان يكون اولى في باب القبح فاذا ثبت فساد ما ذكرنا ان ارادة القبيح قبيحة للوجه الذي اراد القبيح قبيحا على ذلك سائر ما يتعلق بالقبيح من الارادات كما نقول في ارادة القديم تعالى لو تعلقت القبيح بعرضها: واما ارادة الحسن فلا يجب ان يقضي لحسنها على كل حال بل ينقسم منها ما يكون حسنة ومنها ما يكون قبيحة وانما يكون حسنة اذا تعلقت بالحسن وتعرى عن سائر وجوه القبح مع حصول العرض فيه واما اذا لم تكن معرية عن سائر وجوه القبح فلا يجب ان يكون حسنة بل يكون قبيحة وذلك كارادة الله تعالى المباحات في دار التكليف وارادة الانسان ممن لا يطيقه وارادة فعل نفيه مقدمة عليه: وارادة العقاب من الواحد منا من الله تعالى او من غيره وان كان مستحقا الى نحو ذلك فيكون سبيل الارادة اذا كسبيل الخبر فان الخبر اذا كان مخبره لا على ما هو به كان قبيحا واما اذا كان مخبره على ما هو به فقد يكون قبيحا وقد يكون حسنا وكذلك يكلف ما لا يطاق فانه يكون قبيحا واما تكليف ما يطاق قد يكون قبيحا وقد يكون حسنا فكذلك الارادة اذا كانت متعلقة بالقبيح كانت قبيحة واما اذا تعلقت بالحسن فقد يكون قبيحة وقد يكون حسنة اعلم ان ها هنا مواضع اختلف شيوخنا فيها فمن جملة ذلك ارادة القديم تعالى المباحات في دار الاخرة فان الشيخ ابا هاشم ذهب الى حسن هذه الارادة وحمل قوله تعالى كلوا واشربوا على ظاهر الامر وفصل من الارادة للمباحات في دار الدنيا ومن الارادة لها في دار الاخرة قال وذلك لانها اذا كانت في دار الاخرة يحصل فيه الغرض وهو ان اهل الجنة اذا علموا ان الله تعالى يريد منهم الاكل والشرب كان ذلك احسن واسنى والذ لهم وهذا شيء يجده الواحد منا من نفسه في الشاهد لانه اذا علم ان المضيف يريد منه الاكل كان ذلك احسن واسنى والذ له قال الشيخ ابو هاشم ولهذا الوجه كان ازيد في بوجوب هذه الارادة على الله تعالى وان لم يحد عن ابي هاشم القول بوجوبها وانما الذات عنه القول بحسنها واما ابو علي فقد مضى في قبح هذه الارادة وسوى بين الاخرة والدنيا والصحيح هو الاول: وفصل الشيخ ابو هاشم من قوله تعالى كلوا واشربوا ومن قوله اخسئوا فيها ولا تكلمون: محمل هذا على الطرد والابعاد لا على حقيقة الامر لان الامر لا يصير امرا الا بالارادة وهذه الارادة لا فائدة فيها الا ان يقال يا ان يقول ماله ولاجله حسنت الارادة في قوله تعالى كلوا واشربوا حاصل هذا ايضا وذلك لان اهل النار اذا علموا ان الله تعالى يريد ابعادهم وطردهم كان ذلك اشد عليهم واغلظ: ومن جملة ذلك اختلفهم ان اهل النار هل يريدون الخروج من النار فذهب الشيخ ابو علي الى انهم لا يريدون الخروج منها مع علمهم بان الله تعالى لا يخرجهم منها اصلا وان تلك الارادة تكون قبيحة فالارادة المتعلقة بالخروج من النار مع تقدم هذا الاخبار من الله تعالى يكون قبيحا لانها تعلقت بالقبيح وحمل قوله تعالى يريدون ان يخرجوا منها على غير ظاهره: واما الشيخ ابو هاشم فانه قال ان هذه الارادة تكون حسنة لانها تعلقت بزوال الضرر المحض عنهم ولوجه يقضي قبحها فتكون قد حصل فيها غرض المثل وهو انها تعلقت بزوال الضرر اوان الله وتعدت عن سائر وجوه القبح فتكون حسنة بخلاف ذلك ان ازاله الضرر المحض عن النفس حسنة على كل وجه فالارادة المتعلقة به يجب ان تكون حسنة اذا لم يحصل فيها وجه من وجوه القبح وهذا يقول ان اهل النار لو تمكنوا من الخروج من النار حسن منهم الخروج منها بل يجب عليهم ان لم يكونوا ملجئين الله وحمل قوله تعالى يريدون ان يخرجوا منها على ظاهره: واما ما قاله الشيخ ابو علي انهم متى علموا انهم لا يخرجون منها اصلا لا يحسن منهم ان يريدوا الخروج او الاصح منهم ان يريدوا الخروج لا الصح لان ذلك بمنزلة قول المجبرة ان الله تعالى لا يجوز ان يريد الايمان من الكافر مع علمه بانه لا يومن لاجبار الله تعالى اياه او الزمه فكما ما ذكرناك من الوجوه فهو دليل عليه بعينه ذلك انا نريد الدخول في ديننا ومذهبنا من المخالفين اجمع مع علمنا بجري العادة انهم لا يسقون على ذلك في وقت واحد: وقد كان الرسول صلى الله عليه وآله يريد الايمان من ابي لهب وغيره من الكفار مع علمه بانهم لا يومنون لاخبار الله تعالى اياه او الزمه صح منه ان يريد المشي وحسن ذلك منه وانما لا يحسن منا ارادة عود موتانا الى دار الدنيا لتعبد شرعي لان الشرع ورد بالمنع من ذلك: واما ما ذكره من ان الله تعالى اذا اخبر بانه لا يخرجهم لا يجوز ان يخرجهم وان لو اخرجهم وانما لكان الاخراج قبيحا لانه يصير خبره كذبا فقول خطا لان الشيء لا يحسن ولا يقبح ولا يجب لكون الخبر وانما يحسن ويقبح ويجب لامر يرجع اليه ولوجه يختص به ويقع عليه وانما الكلام في ذلك الخبر ما قاله لو وقع الاخراج فيقول خطا قول من يقول انه كذب وخطا قول من يقول انه صدق": ومن جملة ذلك اختلافهم في المرتكب للكبيرة هل يحسن منه الاستغفار مع علمه بان الله تعالى لا يعفو الا عن الكبيرة فذهب الشيخ ابو علي الى قبح هذه الارادة للوجه الذي ذكره وذهب الشيخ ابو هاشم الى حسن هذه الارادة للوجه الذي بنا وهو ان هذه الارادة تعلقت بزوال الضرر المحض عن النفس او بما تنال عنها فكان ذلك حسنا فكذلك هذه الارادة اذا تعلقت به وتعدت عن سائر وجوه القبح وجب ان يقضي لحسنها وعلى هذا ورد الشرع كما نقول في الصلوات السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين يعول ذلك الطالح والصالح والسلام هو السلامة من العقاب يقال سلم سلامة كما يقال لذاذ ولذاذة ورضاع ورضاعة ولكن هذا فما خصه فاما اللغة فلا يجوز ولهذا اورد الشرع بالاطلاق لا نفسنا والتقيد بالصلاح لغيرنا فنقول السلام علينا مطلقا وعلى عباد الله الصالحين مقيدا بالصلاح: واما تقرب الفاسق الى الله تعالى في صلاته فانه يكون صحيحا ولكن يجب ان يقصد التحسف من العقاب ولا يجوز ان يقصد الاثابة لان الاثابة لمن لا يستحق الثواب يكون قبيحة والارادة اذا تعلقت بالقبيح يكون قبيحة: واما من يستحق العقاب فانه يقبح منه ارادة العقاب من الله لانها ارادة نزول الضرر المحض به فيقبح كما يقبح اتصال الضرر المحض الذي يفعله هذا ذكره الشيخ ابو علي

والله اعلم.

واما الشيخ ابو هاشم فانه قال ان اهل النار يجوز الى ان لا يفعلوا هذه الارادة ولو فعلوها ففي حسنها نظر والصحيح هو الاول وليس من حيث من القديم تعالى
المعاقبه بالمسن من احدنا ان يريد العقاب منه اذ ليس كل ارادة تعلقت بالحسن يجب ان يكون حسنه وانما يكون حسنه اذا تعرف عن سايرِ وجوه القبح مع تعلقها بالحسن
واما كراهة العقاب فلا خلاف بيننا في انها يكون قبيحة لان العقاب حسن فالكراهة المتعلقه بالحسن يكون قبيحة ابدًا كالارادة المتعلقه بالقبيح فعلى هذا يجب على مذهب
الشيخ ابي هاشم ان اهل النار اذا لم يفعلوا الارادة للعقاب لاجل انهم يجوز الى ان لا يفعلوا ذلك ولم يفعلوا الكراهة له لقبحها لانهم ممنوعون ايضا من فعل القبيح وجب
ان يخلو من الارادة والكراهة في هذا الوجه وعلى مذهب الشيخ ابي علي اذا لم يفعل يخلو الحي منهما جميعًا وجب ان يقول انهم يصيرون الى الاعراض بناء على مذهبه ان
الاعراض معنى ٭ واما اراده العقاب لمن لا يستحقه فلاشبهة في قبحها ٭ واما الكلام في لعن اللهم فذهب عباد الى ان ذلك كفر ٭ واما اصحابنا فلم يقطعوا بذلك
اذ لا دليل يدل على كون ذلك كفرا لوجب ان يدل عليه ٭ واما الكراهة المتعلقه بالغير لحكمها ايضا حكم الاراده وان تعلقت بالحسن وجب ان يقضي قبحها على كل حال للوجهين
اللذين ذكرنا مما في الارادة احدهما وهو ان الواحد منا اذا رجع الى نفسه يجد من نفسه قبح هذه الكراهة ٭ وكما انه يجد ذلك من نفسه ويعلم كذلك يعلم انها انما قبحت
لتعلقها بالحسن ٭ ولان النهي عن الحسن قبيح والنهي لا يصير نهيًا الا بالكراهة فاذا قبح النهي فما يوجبه ويوثر فيه وجب ان يكون قبيحًا ٭ واما الكراهة المتعلقة
بالقبح قد يكون قبيحة والنهي لا يكون قبيحة هي ان يحصل فيها غرض المحل وبعدي عن سايرِ وجوه القبح مع تعلقها بالقبيح على مثل ما يقال في الاراده المتعلقة بالحسن
والتي يكون قبيحة كاراهة احدنا القباح ممن لا يكلف عليه من البهايم والصبيان والمجانين والنوم وكذلك كراهة القديم تعالى هذه القباح وكراهته

فصل

لما لا يفعله من القباح المقدورة له فهذه جملة الكلام فيما تقبح من الارادات والكراهات وما لا يقبح منها "الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان
ما يجري على هذين النوعين من الاسماء والعبارات وهذا آخر الباب من كتاب الارادة والكراهة وجملة القول في ذلك ان ما يجري على هذين النوعين من الاسماء على
ضربين احدهما يجري عليهما في حالتي العدم والوجود والثاني يختص حال الوجود فالاول هو كل لفظ لا يقتضي الوجود في المسمى لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى
وذلك نحو قولنا ارادة وكراهة فان هذين اللفظين لا يقتضيان الوجود من المسمى بهما لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى فلا جرم صح وصف هذين المعنيين
بهما في الحالين جميعًا الوجود والعدم ٭ واما الثاني فهو كل لفظ يقتضي الوجود في المسمى اما من حيث اللفظ واما من حيث المعنى وذلك نحو قولنا ارادة
لكذا وكراهة فان هذا اللفظ يقتضي الوجود من حيث انه يقتضي التعلق والتعلق حكم للصفة المقتضاه عن صفه الذات وهي شروطه والوجود
وهاهنا الفاظ لا يجري على هذا النوع الا في حاله الوجود لا مرجع الى الشروط والاسباب وهي يقتضي الوجود ونحن نبين ذلك ان شاء الله تعالى
فمن جملة ذلك قولنا عزم فانها ارادة مخصوصة وهي ان يكون متقدمة على المراد ويكون الارادة والمراد من فعل فاعل واحد بفعلها مختارًا لا ملجا
اليها ويكون المراد مبتدا او متولدًا لا يتراخى عن سببه على مثل طريقته في السرور والغم فذهب الشيخ ابو علي الى ان العزم معنى زايد على الارادة وما
ذكرناه هو مذهب الشيخ ابي هاشم وهو الصحيح وذلك لان العزم لو كان معنى زايدًا على ما ذكرنا لجاز في الواحد منا ان يريد على هذا الوجه ثم لا يكون
عازمًا بان لا يوجد ذلك المعنى الذي هو العزم او يكون عازمًا بان يوجد ذلك المعنى ولا يكون مريدًا على هذه الشرايط ومما علمنا انه لا يكون مريدًا على هذه الشرايط
الا وهو عازم عازمًا ولا يكون عازمًا الا ويكون مريدًا على هذه الشرايط علمنا انه ليس امر زايد على ما ذكرنا من الارادة المخصوصة والعزم في اصل اللغة انما هو
القطع ٭ روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لربه تعالى يجب ان يوجد برخصه كما يحب ان يوخذ بعزايمه اي واجباته ٭ واما الشيخ ابو علي فانه تعلق
بان قال قد علمنا ان القديم تعالى لا يصح ان يوصف بانه عازم مع صحة الوصف بانه مريد على الحقيقه فلو كان المرجع بالعزم الى الارادة لجاز الوصف بالعزم كما
جاز بالارادة الا ان هذا لا يصح لان لقايل ان يقول انما لا يجوز وصف القديم تعالى بانه عازم لان في شرايط العزم ما لا يجوز على القديم تعالى وهو ان يكون العزم
متقدمًا على المعزوم وذلك لا يجوز على الله تعالى الا ان العزم معنى زايد على الارادة ٭ ومن جملة ذلك النية فهي ارادة مقترنة بالفعل او متقدمة عليه
ويجب في النية والمنوي ان يكون من فعل فاعل واحد وهو التاوي بفعلها مختارًا لا الجا فيها ثم لا بد مع هذا من انضمام الضمير وعقد القلب الى ذلك
ولهذا لا يصح وصف القديم تعالى بانه ناوٍ ٭ والكلام في انه ليس لمعنى زايد على ما ذكرنا كالكلام في العزم ٭ واما القصد فهي ارادة مقترنة بالفعل او في حكم
المقترنة به او يقترن بسببه ويجب في القصد والمقصود ان يكونا من فعل فاعل واحد بفعلها مختارًا غير ملجى اليهما وهذا صحيح في الاراده التي يصير الكلام بها
خبرًا انه قصد لما كان الكلام من فعل فاعل الارادة والاقوال في الاراده التي يصير الكلام بها امرًا انها قصد لما تعلقت بفعل غيره وهو حدوث المامور به مراده
والكلام في انه هو ما ذكرناه وانه ليس بامر زايد على ذلك هو كالكلام في العزم ويجري مجرى القصد الايثار والاختيار ٭ واما المحبة والمشية فمما اردنا ان
يدل انهما والارادة يجري مجرى واحد في باب الثبوت والزوال في الاستعمال ومن امارة كلي اللفظين متفقي الفايده ان يثبتا في الاستعمال معا ونزولا
معًا حيث لو اثبت باحدهما ونفي بالاخر لعد متناقضا ٭ ولان الكراهة لو لم تقع لنفت الجميع وهي لا سبيل الا مثلين دون مختلفين ولانها يطرد ان الطراد
الارادة وهذا اعظم الحقايق في جميع المواضع وانما اشكل الكلام في موضع واحد وهو ان المحبة اذا علقت بالاشخاص فانها يفارق الارادة في الاستعمال
فيقال فلان يحب فلانا ولا يقال يريده الا ان هذا انما كان كذلك لان المحبوب محذوف فالمراد به انه يحب منافعه والخير له ولو اظهر هذا الذي اضمر
لصح ان يستعمل فيه لفظ الارادة كما يصح ان يستعمل فيه لفظ المحبة فيقال فلان يريد منافع فلان كما يقال يحب الخير له فيكون المحبة اذا علقت بالاشخاص
مجازا بالنقصان ويجري مجرى قوله تعالى وسيل القرية اي اهل القرية ولا يمتنع في اللفظين ان يكونا متفقين في الفايده ثم يستعمل احدهما في شيء على وجه
المجاز ولا يستعمل الاخرى فيه على وجه المجاز كما يقول مثل ذلك في الغارط والمكان المطمير فان الغارط والمطمير وان كانا عبارتان عن معنى واحد على
وجه الحقيقه فانه لا يمتنع ان يستعمل احدهما في شيء على وجه المجاز دون الاخر فان الغارط يختص به في الحدث المخصوص ولا يختص فيه بالمطمير ولا يمتنع
ان يقال ان المحبة ليست كالاراده وانما هي ارادة واقعة على وفق الداعي وطباقه فلهذا لا يقال فلان يحب العدو على الشوك وان صح ان يقال يريد

ولا يقال ايضا فلان يحب الدخول الى النار وان صح ان يقال يريد الدخول اليها اذا خطف فيه ارادة دخوله فيها فاذا كانت هي ارادة واقعة على وجه لم يحب ان يوصف
كل ارادة بذلك فيكون سبيل المحبة اذا سبيل العزم فكما ان كل اراده لا توصف بالعزم لما كان العزم ارادة مخصوصة فكذلك ها هنا :: واما الذي يجب
ها هنا ان يعلم ان كل موضع استعمل فيه لفظ المحبه ان يستعمل فيه لفظ الارادة وهذا ما نقول به كما ان كل موضع يستعمل فيه لفظ العزم ويستعمل فيه
لفظ الارادة وان لم يستعمل لفظ العزم في كل موضع يستعمل فيه لفظ الارادة لما كان العزم متضمن شرايط :: وقد يستعمل لفظ المحبة في الشهوة على وجه
المجاز فيقال فلان يحب حاريته اي يشتهيها وفيه مجاز ايضا من وجه اخر وهو ان المشتهى محذوف لان يقدر الكلام يشتهي الاستمتاع بها فان قيل كيف يصح
قولكم ان المحبه هي الارادة وقد بينتم ان احدنا يقول فلان يحب الله ورسوله ولا يقال يريد الله ورسوله ويقال ايضا ان الله تعالى يحب انبياءه واولياءه وعباده الصالحين
ولا يقال يريدهم قيل له استعمال لفظ المحبة في هذه المواضع مجاز بمعصان والمحبوب محذوف فلو اظهر المحبوب لجاز فيها استعمال الارادة كما يجوز فيها استعمال
المحبه فاذا قال الله تعالى يحب انبياءه واولياءه فالمراد به انه يريد من العباد التعظيم والمدح لهم او من نفسه في دار الدنيا وهذا اولى من ان يقال يريد الاثابة لهم
لان الاثابة متاخرة الى دار الاخره ولا يجوز في ارادة القديم تعالى ان يتعدم على فعله :: وهو ايضا من ان يقال يريد النفع لهم لان الله تعالى يريد النفع للكفار والفساق
في دار الدنيا كما نقول يحب المومن واذا اضيف ذلك الى العبد فقيل انه يحب الله ورسوله فالمراد به يحب طاعته والعبادة له والانقياد لحكمه والنزول تحت امره ؟
واما التقرب فهو ارادة القربة من الله تعالى ومن ثوابه ولابد في هذه الارادة ان يكون مقاربة للفعل المتقرب به حتى يكون لها تاثير في ايقاعه على وجه القربة
والعبادة فهكذا حال كل اراده يوجد في كون الفعل عبادة انه يحب ان يقارن الفعل او في حكم المجاز له ان يقارن بسببه لان الفعل اذا جاز ان يقع فيكون عباده
وجاز ان يقع ولا يكون عبادة ولابد من امر موثر ولابد في ذلك الموثر ان يكون مقارنا له حتى يصح تاثيره فيه وانما قلنا ان التقرب ما ذكرنا وانه ليس بامر زايد عليه
لانه لو كان كذلك لصح في الواحد منا ان يكون مقربا ما لم يوجد ذلك المعنى وان لم يوجد على الوجه الذي ذكرناه اذ ليس بينهما علقه معقوله حتى لا يصح انفصال احدهما
عن الاخر وفي علمنا ما احدنا لا يكون مقربا الا ويكون مريدا على الوجه الذي ذكرنا ولا يكون مريدا على الوجه الذي ذكرنا الا ويكون متقربا دال له على ان احدهما هو الاخر
وذهب ابو الهيثم الى ان التقرب هو التمني وهذا لا يصح لان التمني من اقسام الكلام على ما بينا :: واما الرضى فانها ارادة من الراضي متعلقة بفعل الغير متقدمة
عليه فاذا وقع على الوجه الذي اراده فقد رضيه وليس لمعنى زايد على هذا والشيخ ابو علي اثبته معنى زايدا على ما ذكرنا اولا ثم رجع عن ذلك الى ما ذكرنا واليه ذهب
الشيخ ابو هاشم وهو الصحيح :: والطريقة في انه ليس بمعنى زايد على ذلك ما ذكرناه فيما تقدم من الطريقة واختلف شيخانا ابو علي وابو هاشم في ان الرضى
عن الفاعل هل يكون رضى عن افعاله ام لا فذهب الشيخ ابو علي الى ان الرضى عن الفاعل رضى عن افعاله كما ان الرضى عن الفعل رضى عن الفاعل فلا يعالى الله تعالى راض
عن فلان الا وقد رضي عن افعاله كما لا يقال راض عن افعاله الا وقد رضي عنه :: واما الشيخ ابو هاشم فانه يقول ان الرضى عن الفاعل لا يكون رضى عن افعاله وان كان
الرضى عن افعاله رضى عنه فيجوز ان يقال ان الله تعالى يرضى عن فلان وان وقع في افعاله ما لا يقع الرضى به ويكون ذلك محمولا على المدح والتعظيم والاجلال وعن ممنع
ان الرضى اذا اضيف الى الاشخاص كان منقولا من اصل اللغه الى الشرع والدين ولا يمنع ان يكون استعماله في هذا الموضع مجازا والذي يدل على ما قلنا من انه
يقال الله تعالى راض عن ابليس واز وقع في افعالهم ما لكون صغيرا فما كان صغيرا لا يجوز ان يرضاه الله تعالى كيف وقد يكون كبيرا هالة عظيمة قالوا
لو كان الامر كما ذكرتم لوجب ان يصح ان يقال ان الوالد عن ولده راض ولا يرضى عن افعاله قيل له لو كان يقع في افعاله ما لا يقع الرضى به لما امتنع ان يقال ذلك
لو كان الامر كما ذكرتم لوجب ان يصح ان يقال ان الوالد عن ولده راض ولا يرضى عن افعاله قيل له لو كان يقع في افعاله ما لا يقع الرضى به لما امتنع ان يقال ذلك
كما ذكرتم لوجب ان يصح ان يقال ان الوالد عن ولده راض ولا يرضى عن افعاله قيل له لو كان يقع في افعاله ما لا يقع الرضى به لما امتنع ان يقال ذلك
عظيمة قالوا لو كان الامر كما ذكرتم لوجب ان يصح الرضى من احدنا عن الله تعالى دون افعاله وفي علمنا ما ان احدنا لا يجوز ان يرضى عن الله تعالى الا وقد رضى
عن افعاله دلاله على ما قلناه قيل له ان ذلك لا يجوز لما ذكرت ولكن لامر اخر وهو ان مع السخط مما لا فعاله تعالى لا يحصل لنا العلم بحكمته لان السخط لا يدار يكون
مساويا للصبح ومع حضور وقوع القبيح في افعاله لا يحصل لنا العلم بحكمته وهذا الوجه لا يجوز ان يعالى ذلك :: ولان العدم تعالى قد بينت عدله وحكمته وانه لا يقع في افعاله
شيء مما يكون قبيحا فكيف يصح ان يقال انه لو كان الامر كما ذكرتم لكان يصح ان يعالى انه يجوز ان يرضى عن الله تعالى وان لم يرضى عن افعاله فلو قدرنا ان مع سخطنا لافعاله
يمكننا ان نعلم عدله وحكمته اولم يدل الدلاله على عدله وحكمته لكان لا يمنع ان يعالى ذلك كما في احدنا فان قيل اذا كان الرضى المرجع به الى الارادة والارادة
لا يعلق عندكم الا بالحادث والحادث انما هو الفعل لا الشخص فيجب اذا علق الرضى بالشخص كان المراد به العلق بالفعل قيل له قد ذكرنا ان فايده الرضى
اذا علق بالشخص غير فايدته اذا علق بالفعل وانه اذا علق بالشخص فالمراد به المدح والتعظيم ويكون معدولا من اصل اللغه الى الشرع والدين بخلاف ما لو علق
بالفاعل كان مجازا :: واما السخط فهو نقيض الرضى وهو الكراهة من فعل الساخط متعلقه بفعل الغير متقدمه عليه والخلاف في انه هل يكون معنى زايدا
على ما ذكرنا ام لا هو الخلاف في الرضى وان السخط عن الفاعل هل يكون سخطا عن افعاله فالكلام فيه هو الكلام في ان الرضى عن الفاعل هل يكون رضى عن افعاله
واما البغض فانه يقع كل واحد من هذين النوعين من الارادة والكراهة فاذا قيل فلان يبغض فلانا فالمراد به انه يكره نزول الخير به او يريد نزول الضرر به ؟
والمكروه والمراد محذوف فان من اللفظ للعلم به كما فيكون هذا ايضا مجازا من حيث العصان :: واذا اضيف ذلك الى الله تعالى فقيل الله تعالى يبغض الكفار
فالمراد به انه يكره من عباده ان يعظموهم ويجلوهم ويمدحوهم او يريد منهم ان يعظموهم ويحمدوهم وهذا اولى من ان يقال انه يكره من نفسه تعظيمهم وتجليلهم
او يكره النفع لهم لانه تعالى لا يجوز ان يكره فعله فان قيل انه يريد من نفسه ذمهم ولعنهم والاستخفاف بهم في دار الدنيا لم يمنع فكون ارادته بفعله
نفسه الذي هو الذم والاستخفاف فيكونا واقعين مع هذه الارادة اذ لا يجوز ان يتعدم ارادته على فعله وعلى هذا لا يجوز ان يحمد ذكر على انه يكره اثابتهم
في دار الاخرة او يريد معاقبتهم فيها لانها متاخران وهو تعالى لا يجوز ان يتعدم ارادته على فعل نفسه على ما هو الاثابة يرجع الى ان يكره فعل نفسه وذلك
لا يجوز ايضا :: واما اذا اضيف الى العبد فقيل ان فلانا يبغض فلانا فالمراد به بعض اولياء على معنى انه يكره نزول الخير بهم او يريد نزول الضرر بهم
واما الغضب فهو مثل البغض على معنى انه ارادة الضرر للغير او كراهة النفع له فقيل ان الله تعالى غضب على الكفار فيكون المغضوب محذوفا فاذا
اضيف الى الله تعالى كان المراد به ما ذكرناه من انه يكره من عباده التعظيم والمدح لهم او يريد منهم الذم عليهم والاستخفاف بهم على التفصيل الذي ذكرناه
في البغض وهكذا معنى الغيظ من انها نفتان فان من وجه وهو ان الغضب لا تقتضي التغيظ فانه نفتان به التغيظ من فوران النفس واهتياجها

كما قال

كما قال الله تعالى في صفة جهنم تكاد تميز من الغيظ وهذا لا يجوز وصف القديم تعالى بانه غايظ او مغتاظ مع صحة وصفه بانه غاضب وغفر فان قيل ما وجه الفرق بين الغيظ يتناول فعل الغاير كما يتناول فعل غيره بخلاف الغضب فانه لا يتناول فعل نفسه ∴ واما الحسد فهو ارادة زوال النعمة عن الغير على وجه يقبح وقولنا على وجه يقبح احتراز من ارادة الله تعالى زوال النعمة عن الكفار لان ذلك لا يكون حسدا من حيث لم يكن على وجه يقبح وان سبب قلت على وجه يستحق به الحامد وهذا اولى لان احدنا قد يريد زوال النعمة عن الغير على وجه حسن بان يكون ذلك من فعل الله تعالى ومع ذلك يكون حاسدا لاجل انه يسوء به ولا يعبر في الحسد بان يريد اسقال ذلك اليه لانه اذا اراد زوال النعمة على الوجه الذي ذكر فانه يكون حاسدا وان لم يرد اسقاله فان قيل فعب على هذا اذا اردنا اسقال املاك الكفار التي ان يكون حاسدين لهم قيل له لا يلزم ذلك لانا انما نريد ذلك شرط ثبوتهم على الكفر مجرى ما نريد ذلك بالبسع والهبة ∴ واما الغبطة فهي ارادة ان يكون له مثل ما يكون لغيره وهذا لا يكون في الغبطة محمودة والحسد مذموما وقد يستعمل الحسد في معنى الغبطة على مثل ما روي عن النبي صلى الله عليه لا حسد الا في اثنين رجل اله مال فلم يسلط به حتى هلك فيجوزه وارثه فينتفع به حتى فاز ∴ ورجل له علم فلم يسلط نعلمه حتى هلك ∴ وكان قد علم الغير فينتفع به ذلك الغير ∴ المعنى معنى هذا والله اعلم واما الموالاة والمعاداة فانها ترجعان الى الارادة او الكراهة ايضا فالموالاة هي ارادة الخير للغير او كراهة الضرر له فاذا قيل فلان يوالي فلانا فالمراد به انه يريد ضروب الخير له او يكره الضرر له ∴ واذا اضيف الوالاة الى الله تعالى فقيل ان الله تعالى يعادي الكفار او عدو الكفار فالمراد به انه يريد ضروب العقاب الذم واللعن عليهم او يكره من العباد المدح والتعظيم لهم وهذا اولى من ان يحمل ذلك على ارادة العقاب لهم او كراهة الثواب لهم لما مضى ∴ واذا اضيف الى العبد فقيل ان فلانا يعادي الله او عدو لله فالمراد به انه يعادي اولياء الله على معنى انه يريد اثابتهم او يكره الخير لهم او يكره الخير لهم وعلى الاحوال ان المفاعلة من الله تعالى وبين عبده لا تصح لان حقيقتها انما تكون بين اثنين يكون كل واحد منهما مثل ما يكون من صاحبه الا ما شذ من الباب كقولهم طارقت النقال وقاتله الله ∴ واما الطاعة فهو كل فعل او قول وقع من المطيع على وجه الاختيار بارادة من جهته على وجه الايثار مطابقا لارادة المطاع اذا كان المطاع مختارا في ارادته واعتبرنا ان يكون المراد والارادة واقعا من جهة المطيع باختياره لا الجا فيها الزما وقع منه من ذلك على وجه الاكراه والالجا لا يوصف بانه طاعة ∴ واعتبرنا ايضا ان يكون المطاع مختارا في ارادته لانه لو خلق فيه ارادة ان يفعله الغير فعقله ذلك الغير لا يوصف بانه مطاع وان ذلك الغير اطاعه لما لم يكن مختارا في ارادته كما ان احدنا اذا اكره الغير على العود على السوء واراد ذلك منه فعاد ذلك الغير على الشوك على وجه الكره لا يوصف بانه مطيع وان اراد العود لها ان يكون مضطرا اليه ∴ ولا عتبرنا في الطاعة ان يكون مفعولا لاجل ارادة المطاع او يعلم عليه ما ان المطاع يريد ذلك منه على مثل ما حكي عن الشيخ ابي رشيد وذلك لانا نعلم ان احدنا لو وصف بفعل المعصية انه مطيع للشيطان وان لم يعلم انه اراد ذلك منه والواحد منا يوصف بانه مطيع لله تعالى بفعل النظر مع انه لم يعرف القديم تعالى فضلا من ان يقال انه يعلم انه يريد ذلك منه وهكذا حكي عن الشيخ ابي الهذيل وهو الصحيح ∴ واما التعظيم والاستخفاف فقد يكون من جهة القول وقد يكون من جهة الفعل ولا بد فيهما من الفصل لان الفعل اذا جاز ان يقع على وجه يكون تعظيما ويقع على وجه لا يكون تعظيما فلا يكون اول التعظيم المختص وليس ذلك الا القصد وذكر الشيخ ابو هاشم في اوراق الحقها في نقض الابواب ان تعظيم الله تعالى معنى يوجد لا في محل وهكذا الحب عنده والصحيح ما بينا وهو المشهور عنه ما عدا ما ذكر في الاوراق فان قيل وهو كذا اقول فيكون ذلك اثبات ما لا سبيل لنا اليه فلا يجوز اثباته والصحيح ما بينا وهو المشهور عنه ما عدا ما ذكر في الاوراق فان قيل لم لا يجوز ان الفعل انما يكون تعظيما لانه مفعول لهذا الغرض قيل له هذا لا يصح لان الغرض المرجع به الى الداعي والداعي لا حظ له في وقوع الفعل على وجه دون وجه وانما التاثير لذلك انما هو الارادة والكراهة ∴ واعلم ان التعظيم في اصل اللغة عبارة عما يصير به الغير عظيما كما ان التحريك عبارة عما يصير الغير به متحركا والتسويد والتبييض كذلك ولا يمتنع ان اهل اللغة اعتقدوا ان الغير يعظم على ما كان عليه عند وجود ما هو تعظيم من الغير فقولا ولا فعلا والاسامي تتبع اعتقادهم وعند اذا اجرينا على ما اجرينا لم يكن خارجين من اللغة ∴ تم كتاب الارادة والله الموفق

الكلام في الاعتقادات والعلوم والظنون

اعلم انه رحمه الله لما فرغ من الكلام في الارادة والكراهة عطف عليه الكلام في العلوم والاعتقادات والظنون لان احكامها ترجع الى الكلام في الارادة والكراهة ∴ وبدا في هذا الكتاب بهذا الفصل وهو الكلام في ان احدنا معتقد وانما بد بذلك لانه اراد ان يثبت الاعتقادات وتكلم على احكامه فبدا بما يكون طريقا اليه اذ الطريق اليه ليس الا كون احدنا معتقدا ∴ والذي يدل على ان احدنا معتقد ان حاله لا يكون معتقدا كما سلمه في الارادة وكما يجد هذه الصفة اذا رجع الى نفسه فصل بين ما يعتقده وبين ما لا يعتقده ولا مرجع هذه الطريقة الا ثبات حال له ∴ ومتى كون معتقدا احتاج الى ان يسطر في افعاله وافواله والى احسار وتجربة وهكذا القول فيما يريد ويكره ويحب ويعلم ويظن ويشتهي ذلك باعتقاد العلوم في الى ابي يعقوب ∴ واعتقاد اصحاب ابي حنيفة في ابي حنيفة واصحاب الشافعي في الشافعي واعتقاد الزيدية في زيد بن علي عليهما السلام وهكذا اعتقاد كل طائفة ممن ينتسبون اليه في المذهب فبينت بهذه الجملة ان للمعتقد ان يكون معتقدا واحالا واحدة ∴ واما الاستدلال على تلك الحال على اثبات الاعتقاد معنى هو ان يقول قد حصل معتقدا بعد ان لم يكن معتقدا مع جواز ان لا يكون معتقدا والحال واحدة والشرط واحد فيجب ان يكون لامر ومخصص وليس ذلك الا وجود معنى وقد بينا هذه الطريقة في غير موضع فلا معنى للاطالة بالاعادة ∴ فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان الدلالة على كون الذات عالما ∴ اعلم انه رحمه الله مما يبدأ الكلام فيما هو طريق الى اثبات العلم معنى لتكلم على احكامه ∴ والذي يدل على كون الذات عالما انما هو صحة الفعل على وجه الاحكام والاتساق ترجع

وتحريره ان يقال وجدنا في الشاهد قادرين صح من احدهما الفعل المحكم على وجه الابتدا وتعذر على الاخر مع تماثلهما في سائر الصفات فيجب ان يكون من صح منه ذلك مفارقا لمن تعذر عليه ذلك بامر لولاه لما وجب هذه المفارقة ∴ ومن احصر بذلك الامر يوصف في اللغة عالما وقولنا على وجه الابتدا احتراز فيما وقع على وجه الاختراع من الصبيان وغيرهم ممن لا سبيل لهم الى ايقاعه على وجه الابتدا وان شئت قلت وجدنا قادرا صح منه الفعل المحكم على وجه تعذر على سائر القادرين مع ان حالهم في القدرة وفي غيرها من الصفات على سواء فيجب ان يكون هو مختصا به غيره وقولنا على وجه تعذر على غيره من القادرين عما يقع من الافعال المحكمة بالقوالب والمناقش فان هذا لا يتعذر على احد من القادرين فان قيل كيف يصح قولكم ان الدالة على كون الذات عالما انما هو صحة الفعل المحكم ومن حق الدالة الاطراد وان لم يجب فيها الانعكاس وقد علمنا ان الفعل المحكم قد يوجد ممن ليس بعالم كالساهي والنائم والمجنون والصبي لانه قد يوجد من هؤلا ابيات من الشعر وكلام منظوم ∴ قد يحكى عن ابي الفضل بن شروين انه قال ابيات من الشعر في حال نومه واعجب من هذا ما يوجد من النمل من الافعال المحكمة ومن دود القز وكذلك من غيره من الدواب والهوام مع ان واحدا من هؤلا ليس بعالم ولا يوصف بذلك فالجواب ان وقوع الفعل من كل واحد ممن ذكرنا على وجه الاحكام والاتساق يدل على كونه عالما بذلك غير انه ليس بكامل العقل فلا يصح منه كصحة العلم فلفقد كمال العقل لا يوصف بانه عالم على وجه الاطلاق لاجل الابهام وليس من شرط الفعل المحكم كمال العقل بل يكفي ان يكون فاعله عالما به وعلمه بذلك كصحة من جهة الله تعالى على مثل ما حصل فينا من العلوم الضرورية وسيي ذلك العلوم الهاما فان قيل ما انكرتم ان الفعل المحكم يدل على كون الذات ظانا او معتقدا قيل له ليس الامر كذلك لانه لو كان كذلك لوجب ان يصح منه ذلك في اول الامر لان الظن والاعتقاد حصلا في اول الامر وقد علمنا انه لابد من تكرار المشاهدات حتى يصح منه اتقاع الفعل على وجه الاحكام فعلمنا ان المؤثر في ذلك انما هو العلم لا الظن والاعتقاد **وبعد** فان ما ذكرتموه يؤدي الى ان وقوع الفعل المحكم لابد ان يكون له تاثير في زوال الفعل من والله يجب ان يكون ذلك ان من كان من شانه ان يفعل الافعال المحكمة من الكتابة وغيرها ثم اصبح وهو لا يدري شيئا من ذلك فقد حدث ذلك في كمال العقل وقد علمنا ان الذي يوثر في كمال العقل انما هو زوال العلم لا الظن والاعتقاد فان قيل ان من يواضع على الكتابة ابتداء فانه لا يكون عالما بها ومما يحتاج فيها من الحروف وانما يكون مبتدئا ومجوزا قيل له ليس الامر كذلك بل يكون عالما بصور الحروف وكيفية ترتيب بعضها على بعض ولولا ذلك لما صح منه الكتابة البتة فان قيل لو كان المحكم من الافعال يدل على فاعله عالما لوجب فيما ليس بمحكم ان يدل على انه جاهل قيل له ليس الامر كذلك لان ما ليس بمحكم كما نتاتي من الجاهل ومن ليس بعالم فقد يتاتى من العالم وبعد ذلك لغرض صحيح فليس اذا فيما ليس بمحكم من الافعال دلالة على كون الذات جاهلا وانما يدل ذلك على كونه قادرا فان قيل وان لم يدل على كونه جاهلا وجب ان يدل على انه ليس بعالم لعدم ما ليس بمحكم من الافعال قيل له لمجرد وقوع الفعل المشوش لا نعلم انه ليس بعالم لما بينا انه كما يقع ممن ليس بعالم فقد يقع ايضا ممن هو عالم وبفعله لغرض صحيح ولكن اذا كان له داع خالص الى فعله لم يكن بان يصارف كان يعلم ان له في فعله نفعا او دفع ضرر وليس في فعله ضررا صلا لا في الحال ولا في المآل فانه اذا لم يقع منه الفعل على وجه الاحكام علم انه ليس بعالم ولو كان عالما لكان لابد من وقوعه مع هذا الداعي فان قيل فما الدال في العقل دلالة على كون الذات جاهلا قيل له ليس في العقل دلالة على ذلك وانما نعلم ذلك بالاضطرار الى ذلك لان الذي يمكن ان يقال انه يدل على كونه جاهلا هو ان يعلم ان الفعل المحكم كونه عالما لم اذا خرج عن كونه عالما وجب ان يكون جاهلا لان الذات اذا خرج من احد الوصفين الضدين وجب ان يحصل على الاخر وهو انما لا يمكن ان يقال به لا على مذهب الشيخ ابي علي ولا على مذهب الشيخ ابي هاشم اما على مذهب الشيخ ابي علي فان كون الذات عالما اضداد سوى كونه جاهلا فهو وان خرج من هذا الوصف لا يجب ان يكون حاصلا على كونه جاهلا بل يجوز على غيره من الاوصاف مما هو ضد لهذا الوصف واما على مذهب الشيخ ابي هاشم فظاهر ولانه يجوز خروج الحي من الاوصاف المتعاقبة عليه اعلم ان الطريق الى اثبات كون الذات عالما انما هو صحة الفعل المحكم على وجه الابتدا او يكون ما يعلم ضرورة سوا كان مدركا او غير مدرك فمغير حاله في كمال العقل فيعلم انه اذا كان كاملا للعقل لابد ان يكون عالما كما يكون بحر عالم بذلك فنقيس حاله على حالنا واما من غير هذين الوجهين فلا يمكن ان يعلم كونه جاهلا بالاضطرار وكذلك كونه معتقدا على ما بيناه **فصل** العرض بهذا الفصل هو الكلام في تفصيل كون احدنا عالما ∴ وجملة القول في ذلك انه رحمه الله لما بين الكلام في اثبات هذه الصفة اراد ان يتكلم في تفصيلها ∴ وجملة القول في ذلك ان للعالم بكونه عالما حالا يرجع اليه وليس المرجع به الى وجود العلم والدليل على ذلك ما ذكره الشيخ ابو هاشم هو ان العالم لو لم يكن له بكونه عالما حال لما امتنع ان يوجد جزء من العلم في جزء من قلبه شيء يحسه ثم يوجد جزء اخر من الجهل في جزء اخر من قلبه في ذلك الشيء بعينه لان الضدين اذا تعاقبا على محل لا يصح وجود هما ومهما ما يستحيل ذلك علم ان استحالة ذلك انما هو لاجل ان كل واحد من المتضادين يوجب ضده بالعكس مما يوجبه الاخر لولا هذا والا لما امتنع ذلك فان قيل ما انكرتم ان ذلك انما امتنع لانهما لو وجدا في بعض المحل فوجود هما في بعض المحل كوجود هما في محل واحد الا ان هذا لا يصح لان هذا المعنى حاصل من هذين المتضادين اعني العلم والجهل وان تغاير الوجه في المتعلق يا يتعلق احد هما به على وجه والاخر يتعلق به على وجه ومعلوم انه مع تغاير الوجه في المعنى يصح وجود هما في القلب بعض المحل مبطلا ما ظنه السائل قيل له انما وجب ذلك لتضاد هما وتضاد هما يمنع من وجود هما في حي واحد بل بعضه قيل له هذا لا يصح لان الضدان اذا لم يكونا على المحل وتغاير المحل رجع من الضدين على وجه الحقيقة فيصح وجود هما كما نقول في السواد والبياض انه يصح اجتماعهما في الوجود مع تغاير المحل بهما **دليل آخر** على ان للعالم بكونه عالما حال هو انه لو لم يكن له بكونه عالما حال كان يتاتى منه الفعل المحكم بيده من الكتابة وغيرها مع العلم الموجود في قلب غيره كما نتاتى بعلم موجود في قلبه لان قدرته بالاضافة الى قلب الغير كهي بالاضافة الى قلبه نفسه فلو صح الفعل المحكم بها مع العلم الموجود في قلبه فلذلك وجب ان يصح مع العلم الموجود في قلب الغير لان البعض بالاضافة الى الجملة في حكم الغير وقد علمنا ان احدنا لا يمكنه الفعل المحكم بيده بالعلم الموجود في قلب غيره فيجب ان يكون صحة ذلك منه لاختصاصه بحال لا لامكان العلم في قلبه لان ذلك كالعلم الموجود في قلب غيره فان قيل انه اذا وجد في بعضه وقد اختص به قيل له لولا انه يصدر عنه صفة يرجع الى الجملة فما تاثيره في وجوده في بعضه في اتقاع الفعل منه مع ان البعض بالاضافة الى الجملة في حكم الغير كبعد بالاضافة الى فعل اخر **دليل اخر** في ذلك هو ان الفعل المحكم لو كان انما يتاتى لمكان العلم لوجب ان يكون حال صحيح اليد وميزه شلا في تاتي الفعل على وجه الاحكام والاتساق سوا لان حال العلم مع الحالتين واحد لا تغير فلما بدت انه يصح الفعل المحكم في احدى الحالين ولا يصح في الحال الاخرى علم انه انما يصح لاختصاصه بحالة ترجع الى الجملة وان اليد الشلا خرجت من الجملة فان قيل هذا سقلب عليكم ايضا في اثبات الحال

بان نقول

لا سعلق له اذ لم يمكن الاشارة الى معلقه لا على سبيل الجمله ولا على سبيل التفصيل ∴ واما مع امكان الاشارة الى متعلقه فليس يصح ان يقال انه لا سعلق له وقد علمنا ان احدنا يعلم
هذه المعدومات وتفصل بعضها وبعض كما نفصل بين هذه الموجودات فلو امكن ان يقال مع هذا ان هذا العلم لا سعلق له فهذا يوجب رفع التعلق راسا وقد علمنا خلاف ذلك
وممن ذكر في المسئلة ما قدمت ان احدنا ناتي منه اتقاع الكتابة البديعة الحسنه ولولا انه كان عالما بصور الحروف قبل الاتقاع وكيفيه الترتيب بعضها على بعض والا
لما صح ذلك ولو كان العلم بهذه الحروف علما بوجودها اذا وجدت لما امكن اتقانها وايجادها على وجه الاحكام والاتساق وهو غير علم بذلك وقد قيل في المسئلة
قد ثبت ان احدنا يعلم القديم والمحدث ونفصل بينهما ولو كان العلم فيهما لا سعلق الا بالوجود لما فصل فيهما حصل علم انه انما حصل لان العلم بالمحدث علم بعديه قبل وجوده
والعلم بالقديم علم بوجوده بالاول الا ان هذا لا يصح لانا يقابل ان يقول ان العلم بحدوث الشيء لا يكون علما بعدمه قبل وجوده بل انما يكون علما بجدد وجوده وتجدد الوجود
يرجع به الى الوجود لا الى العدم وقد قال قاضي القضاه في نقض اللمع ان العلم بحدوث الشيء لا يصح ان يقال انه علم بعدمه بل هو علم بتجدد صفه الوجود فثبت بهذه الجمله
ان المعدوم كالموجود في تعلق العلم به وعلى هذا مدار التكليف وذلك لان احدنا لو لم يعلم ما سيحق من الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي لما حصل له الرغبه في الطاعات
والرهبة عن المعاصي واذا لم يكن له رغبة في الطاعات ورهبة عن المعاصي لما حسن التكليف بذلك ∴ فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان
المعلوم لا يكون على ما هو به عالما به وانما يتبع العلم المعلوم على ما هو به ويكون سبيل ذلك سبيل المدرك انه لا يكون بالادراك على ما هو به بل انما سعلق الادراك به
على ما هو به وانما ملك ذلك لان العلم لا سعلق بالمعلوم الا على ما هو به ولو كان مع هذا المعلوم انما يكون على ما هو به عالما اذ ي الى ان يكون على واحد منهما موقوفا
على صاحبه فلا يصح واحد منهما ∴ ولا زال احدنا يعلم القديم تعالى وصفاته نفسا وابتاتا فلو كان المعلوم يكون على ما هو به عالما لوجب كون القديم تعالى على هذه الصفات
لمكان علم احدنا ولو كان كذلك لوجب ان يزول عنها بزوال علمنا بها وقد علمنا خلاف ذلك وكذلك يجب في صفات الاجناس انها انما تكون على هذه الاوصاف لمكان علمنا ولو كان
كذلك لوجب ان يتقلب ذواتها بزوال علمنا بها وقد علمنا فساد ذلك فان قال لا يجب ذلك لانه وان زال علم بعضنا بها لا يزول علم العليين بها اجمع قيل له وهذا شبيه
من الاول لانه يلزم على هذا ان يتقلب وان لا يتقلب ولان العلم بان الله تعالى مجازي ومحاسب ولسايد يجب ان يكون مقتضيا للمحاسبة والمجازاة والمبايله حتى
ان القديم تعالى انما يكون فاعلا لهذه الاشياء لمكان علمنا وقد علمنا فساد ذلك ولان احدنا اذا علم ان القديم تعالى لا يفعل القبيح لو كان المعلوم يكون بالعلم لوجب ان يكون
ان يكون امتناعه من فعل القبيح لمكان علمنا خلاف ذلك لانه انما لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ونهيه عنه ولان القول بان المعلوم على ما هو به يكون بالعلم يودي الى ان
احدنا متحرز في فعله وان يسقط عنه الذم والمدح واستحقاق الثواب والعقاب وذلك فاسد وما ادى اليه يجب ان يكون مثله في الفساد فان قيل اولستم
تقولون ان العلم يوثر في الفعل المحكم فكيف اثبتم ان يكون المعلوم على ما هو به بالعلم قيل له الموثر في ذلك انما هو كون الذات قادرا وكونه عالما شرط فيه
على ما سلف القول فيه ∴ فصل العرض بهذا الفصل هو الكلام في كيفيه الاستدلال بصفه العالم على اثبات العلم اعلم انه رحمه الله لما بين الكلام
في اثبات الصفه للعالم بكونه عالما على سبيل التفصيل بين كيفيه الاستدلال بها على اثبات العلم معنى وجمله القول في ذلك ان الطريقه في ذلك هي كالطريقة في سائر
المواضع في اثبات الاعراض ومقول هو ان احدنا حصل عالما بعد ان لم يكن عالما مع جواز ان لا يكون عالما والحال واحده والشرط واحد فصح ان يكون ذلك لامر مختص
وهو معنى موجب وليس ذلك الا العلم ويريد بالحال كونه حيا وبالشرط البنية ∴ والكلام في ان ذلك الامر ليس الا المعنى الذي هو العلم قد مر في نظايره
دلالة اخرى على ان احدنا عالم هو ان احدنا يجد كونه عالما كانه في ناحية الصدر فيجد لهذا الموضع مزيه على غيره من المواضع فلا بد من ان يكون ذلك لامر وليس ذلك
الا ان العلم يوجد فيه وقد نطق السمع بذلك حسب ذكر ما في الصدور وهذا يحتمل ان يكون المراد به العلم ويحتمل ان يكون المراد به الاراده فيحمل عليهما جميعا دلالة اخرى
في هذه المسئلة هي ما قدمت ان احدنا ينتفي معلوماته ولولا انه عالم بعلم والا لما وجب ذلك لان حال كونه عالما مع سيايا المعلومات على سواء فلما انحصرت
معلوماته علمنا ان انحصارها لمكان العلم لان انحصار العلم يقتضي انحصار المعلوم كما ان انحصار القدر يقتضي انحصار المقدور فصل الغرض بهذا الفصل
هو الكلام في ان العلم من قبيل الاعتقادات وليس بمعنى زايد عليها اعلم انه رحمه الله لما بين الكلام في اثبات العلم معنى بين بعد انه من اي جنس وانه ليس بامر زايد
على الاعتقادات بل هو من قبيل الاعتقاد خلافا لمن خالف في ذلك ابو الهذيل فانه اثبت العلم معنى زايدا على الاعتقاد والدليل على ما قلنا انه لو كان معنى زايدا على الاعتقاد
لوجب ان يصح انفصال احدهما عن الاخر لان ما ليس بينهما علقه من وجه معقول وكذا بين لا يكون بينهما علقه من وجه معقول فانه يصح انفصال احدهما عن الاخر
ولو كان كذلك لوجب في الواحد منا ان يصح ان يكون عالما مان يوجد ذلك المعنى وان لم يكن معتقدا بما كان النفس اليه او يكون معتقدا للشيء بما كان النفس اليه ولا يكون
عالما مان لا يوجد ذلك المعنى فلما علمنا ان احدنا لا يكون عالما بالشيء الا وهو معتقد بما كان النفس اليه كما انه لا يكون معتقدا بما كان النفس الله الا وهو عالم علمنا
ان العلم يسبوا من زايد على ما قلنا ∴ من اعتقاد واقع على وجه فان قيل اوليس ان احدنا لا يكون مريدا الا وهو معتقد بما كان النفس اليه وكونه معتقدا على انه على ان فكاك احدهما عن الاخر
امرا زايدا على الاراده قيل له هذا لا يصح لان احدنا اذا رجع الى نفسه يجد بفرقه من الحالين وهي كونه مريدا وكونه معتقدا على انه على ان فكاك احدهما عن الاخر
لان احدنا قد يكون معتقدا للشيء ولا يكون مريدا له وقد يكون مريدا للشيء ولا يكون معتقدا له مان يكون ظانا او شاكا وبعد فان الذوات اذا لم يمكن مدركه ولا
موجوده من النفس فالطريق الى اثباتها انما هو حكم صادر من مثلها وليس ها هنا حكم من الاحكام يتوصل الى اثبات ذلك المعنى الا بخلو من ان يكون مثل الاعتقاد
او مخالفا له او مضادا له فان كان مثل الاعتقاد وجنسه فهو الذي يقول ان كان مخالفا له او مضادا له فان مثل الاعتقاد وجنسه فهو الذي يقول وان كان مخالفا
له لم يخل ان يضد سفه مع الاعتقاد والشيء الواحد لا ينافي الشيء المختلفين ليسا بضدين وان كان مضادا له لم يخل اما ان كان يجب ان يستحيل اجتماعهما ومعلوم انه
لو ثبت لكان مخالفته للاعتقاد فلم يبق انه من قبيل الاعتقاد قال الشيخ ابو عبد الله وهذه الدلاله قد اوردها ابو علي على انها تصح على اصله لان
من مذهبه ان الشيء الواحد ينافي المختلفين غير ضدين كما نقول في ارادتي الضدين انهما متضادان فاذا كان كذلك فارادة البياض كما تنافي كراهة البياض فانه تنافي
ايضا ارادة السواد وكراهة البياض وارادة السواد مختلفان لصحة اجتماعهما وانما تنافي هذه الطريقة على مذهب الشيخ ابي هاشم ∴ ولان العلم به يليس
بالاعتقاد كاعتقاد المقلد والسخت والجهل فلا بد ان يكون من جنسه لان الشيء لا يلتبس بغير جنسه الا ان لقايل ان يقول اوليس ان اللون يلتبس بالمحل
ومع ذلك لا يجب ان يكون من مسله الا انه يمكن ان يجاب عن هذا بان يقال انه انما يلتبس هناك لحصول وجه الالتباس وهو الحلول وليس في مسئلتنا ما يقتضي الالتباس

وبعد فاذا وجدنا اذا كان معتقدًا للشيء ساكن النفس كان عالما به على ما بيّنه من دون امر زائد فلا معنى للحال بما ذكرنا لاثبات العلم امرًا زائدًا على ما ذكرنا ولا فايدة في ذلك
واما من خالف في هذا الباب فانه يقول لو كان العلم من جنس الاعتقاد لوجب في كل اعتقاد ان يكون علما حتى يلزم في اعتقاد التقليد والتخيت والجهل ان يكون علما
وقد علمنا خلاف ذلك الا ان هذا لا يصح لان هذا انما يلزم ان لو قلنا ان العلم اعتقاد فقط وحسب لا يقول كذلك بل يقول هو اعتقاد واقع على وجه فكل اعتقاد واقع على
ذلك الوجه يجب ان يكون علما وذلك ما لا يجب وانما يكون الحكم ناقضا في كلامه ان لو اراد انا في موضع من المواضع علما ليس باعتقاد ∴ واما اراد انه اياما اعتقادًا ليس بعلم
فذاك لا نكون قدحًا في كلامنا هذا كما انا اذا قلنا ان السواد لون مخصوص فانه لا يلزمنا ان نقول في كل لون ان يكون سوادًا وانما يجب في كل سواد ان يكون لونا وانما
يكون كلامنا مسفصلا وبيت في موضع من المواضع سواد لا يكون لونا ∴ واما ان يقال ليس لون ليس بسواد فذاك لا نكون قدحًا فان قيل لو كان العلم من جنس الاعتقاد
لوجب في العالم ان يوصف بانه معتقد ولو كان كذلك لوجب ان يوصف كل عالم بذلك لان وصف الموصوف بما يوصف به من العبارة لا يخلف بكيفية يستحق الصفة
فيلزم على هذا ان يوصف القديم تعالى بانه معتقد اعلم ان مشايخنا رحمهم الله عن هذا جوابان احدهما ما ذكره الشيخ ابو علي وابو هاشم ان العلم يوصف بانه
اعتقاد لامر يرجع اليه لا الى العالم من حيث انه يقتضي القلب والصدر وهو ماخوذ من عقد الحبل وعقد الاصابع فكل عالم بعلم هو اعتقاد يوصف بانه معتقد
بمعنى عليه الاسم الذي يتبع ما به صار عالما وهو العلم واما من لا يكون عالما بالعلم هو اعتقاد فانه لا يجري عليه ذلك الاسم لان ذلك الاسم تابع للعلم فالقديم تعالى
اذا كان عالما لا لعلم فكيف يجوز اجراء هذا الاسم عليه الذي يتبع العلم ∴ والثاني ما ذكره الشيخ ابو عبد الله البصري وهو ان وصف العالم بانه معتقد مجاز
لما بينا انه ما خوذ من عقد الحبل وعقد الاصابع واللفظ اذا كان مجازا لم يجز اجراءه على الله تعالى على اذ سمع كف واللفظ اذا كان موهما للخطا من حيث
انه يقتضي القلب والضمير والعقد هناك لكونه ماخوذا عن عقد الاصابع وعقد الحبل ولكن يصح ان يقال في القديم تعالى انه حاصل على مثل صفة الواحد منا اذا كان
معتقدًا للشيء ساكن النفس اليه فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان جملة العلم وجملة القول في ذلك ان العلما قد ذكروا للعلم حدودًا واصح ما
قالوا فيه هو كل معنى يقتضي سكون النفس وثلج الصدر وطمانينة القلب هذا هو الصحيح في حقيقة العلم واما ما عداه ما ذكر في الكتاب فقد افرد رحمه الله
له فصلا ∴ وانما قلنا ان هذا هو على حد العلم وحقيقته لان العلم بهذا الحكم بين عما ليس بعلم والغرض بالحد الكشف والابانة فان قيل فما معنى سكون النفس
قيل لم نرد بذلك المعرفة التي يجدها احدنا من نفسه من الاعتقاد الذي يحصل له عند مشاهده امر من الامور ومن الاعتقاد الذي يحصل له بخبر مخبر لم يثبت
له حكمته والمعرفة التي يجدها ايضا بين ما يخبر الرسول صلى الله عليه وبين ما يخبر غيره من اصحابه او من احاد الناس فان قيل استعمال السكون انما يكون
في الاكوان في ضد الحركة قيل له وان كان كذلك فانه اذا قيد بالنفس فانه لا يعقل من جهة العرف الا ما ذكرناه من حكم العلم على انه لو كان كذلك لكان استعماله
في هذا الموضع مجازا والمجاز اذا افاد ما يفيده الحقيقي قام مقامه في الغرض المقصود اليه فاذا حصل عرضنا بهذا المجاز صار كانه حصل في الحقيقة وصار ذلك
مثل ما نقول في حقيقة الكلام ما له نظام من الحروف مخصوص والنظام وان كان حقيقته في الجواهر فالا انه لما افاد ما هو مطلوب لنا قام مقام ما هو حقيقي
كيف نصح فوكلم بان حقيقة العلم هو ما وصفناه لسكون النفس ومن حق الحقيقة الطرد والعكس حتى ان كل ما وجد فيه معنى الحد يجب ان يحكم بحصول المحدود فيه
وان لم يوجد فيه معنى الحد يحكم بانتفاء المحدود فيه وقد علمنا ان الجاحظ قال ان الجاهل ساكن النفس لا يكون كذلك الا والجهل بعض سكون النفس لان ذلك الحكم قد
ثبت لغير العلم بل ثبت ما هو ضده فالجواب عن ما ذكره غير صحيح وذلك لان الجاهل لا يكون ساكن النفس وان صوّر نفسه في الحكم كانه ساكن النفس ∴ واما
ان يكون ساكن النفس على الحقيقة فلا سبيل ذلك ان العلم اذا كان لا بد فيه من حكم تميز به عن غيره ومعلوم انه ليس ها هنا حكم من الاحكام تميز به عن غيره سوى
اقتضاءه لسكون النفس فكيف نصح ان يقال ان سكون النفس ثبت لغير العلم لان ذلك يودي الى ان لا تميز ما هو علم مما ليس بعلم مع قيام الدلالة على ثبوت العلم معنى
وحكى الشيخ ابو هاشم رحمه الله عن عبد الله بن وهب الراسبي الخارجي قال لاصحابه الدواج اما الى الجنة واما الى النار وقد كان لعنه الله جاهلا ولم يكن ساكن النفس
لانه لم يقطع على واحد من الحكمين فبين بهذا ان الجاهل لا يكون ساكن النفس ∴ وهذا ان اورده مورد الاستدلال فليس فيه كبير فايده والمعتمد ما ذكرنا فان قيل
اليس ان من اعتقد في الشيء معنى الحد لا بد ان يعتقد فيه معنى المحدود لان الحد والمحدود عبارتان عن معنى واحد والحاظ لما اعتقد في الجاهل انه بعض سكون النفس
وجب ان يعتقد فيه انه علم قيل له لا يمتنع ان يعتقد ذلك اذا لم يعتقد الضاد بينهما فيكون قد اعتقد في ذات واحدة انه نصف العلم والجهل وهذا غير
ممتنع اذا اعتقد ارتفاع الضاد بينهما ولهذا يجوز ان يعتقد معتقد كون المحل اسود ابيض اذا اعتقد ارتفاع الضاد بين السواد والبياض وكذلك مثله في مسئلتنا
فان قيل لو كان حقيقة العلم ما ذكرتم لوجب في العالم منا ان يكون ساكن النفس ولو كان كذلك لوجب في القديم تعالى ان يكون كذلك والجواب
ان العلم من حقه اقتضاءه لسكون النفس لانه يتبين من غيره والعالم منا يكون ساكن النفس ويوصف بذلك لانه عالم بالعلم الذي حقيقته ما ذكرنا ∴ واما القديم تعالى
اذا لم يكن عالما بالعلم فلا يجب ان يوصف بانه ساكن النفس قال الشيخ ابو محمد ولعل الاقرب ان يقال انه حاصل على مثل صفة الواحد منا لا كساكن النفس الا انه
لا يجري عليه هذه العبارة لايهام الخطا فيوقف ذلك على ورود اذن سمعي فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان الطريق الذي يوصل به الى معرفة
هذا الحكم الذي هو سكون النفس اعلم ان مشايخنا رحمهم الله اختلفوا في ان هذا الحكم ما دام يعلم فذهب الشيخ ابو عبد الله البصري الى انه معلوم بالاضطرار
سواء كان العلم ضروريًا او مكتسبًا واما قاضي القضاة فقد بين ان يكون العلم ضروريًا او مكتسبًا فقال اذا كان العلم ضروريًا فان هذا الحكم الذي
هو سكون النفس معلوم ضرورة اذا كان العلم مكتسبا يعلم ذلك بالاستدلال ∴ وهذا هو الصحيح وذلك لان القول بان سكون النفس من العلم المستدل معلوم ضرورة
يودي الى ان يكون ذات العلم معلوما بالدلالة وحكمه ثابت بالاضطرار وهذا لا يصح ∴ وكان احدنا لو علم من نفسه سكون النفس بالاضطرار فيما اعتقده استدلالا
لكان يجب ان لا ينفك عن هذا الاعتقاد اصلا لانه يعلم حكمه بالاضطرار وقد علم اذا اعتقد ان غير العلم لا يقوم مقام العلم في الذي يحصل له العلم فيه ومعلوم
ان احدنا قد ينفك عن هذا العلم ان يرد عليه شك او شبهة فالصحيح اذا ان يقال ان ذلك معلوم بالدلالة قال والاصح ان يقال ان هذا الحكم يعلم اسمدلالا
في كل موضع لان ذلك يودي الى ان لا يعقل هذا الحكم اصلا لانه اذا لم يعقل امرًا من الامور ولم يهتد اليه اصلا فعلى ما دري يستدل فلابد اذًا ان يكون هذا الحكم

قرق ص

معلوما له في موضع من المواضع بالاضطرار ثم في هذا الموضع اذا لم يعلم ضرورة استدل عليه ∴ فاما الشيخ ابو عبد الله البصري فانه يعلق بان يقول قد علمنا ان هذا الحكم
يعلم ضرورة في بعض المواضع فاذا علم ضرورة في بعض المواضع وجب ان يعلم ضرورة في سائر المواضع اعتبارا بما يوجد من النفس فان ما يوجد من النفس لا يتم الحال
فيه على وتيره واحدة بل يختلف فمن الذات ما يعلم حكمه بالوجدان من النفس على الاحوال كلها ومنها ما يعلم حكمها تارة بالاضطرار وتارة بالاستدلال الا ترى
ان احدنا قد يجد كونه مشتهيا من نفسه بالاضطرار وتارة يجد ذلك بالاستدلال بان يتناول شيئا فيلتذ به فنعلم انه كان من قبل مشتهيا لذلك الشيء لانه
لم يكن يلتذ ذلك من نفسه وانما علمه الآن فان قال فما الدلالة على ذلك الحكم قيل له هو ان لا يتشكك ما دنى تشكيك ﴿فصل﴾ العرض بهذا الفصل
هو الكلام في سبيل الطريق الذي يتوصل به الى ما يعلم له من الاعتقاد علم ∴ اعلم ان هذا مما قد اختلف فيه شيخانا ابو علي وابو هاشم فذهب الشيخ ابو علي الى ان
الاعتقاد الذي يكون علما انما يعلم كونه علما بسلامة طريقه من الاسقاض والخلل فكل اعتقاد كان سبيل طريقه ما ذكرناه من سلامته من الاسقاض والخلل
كان علما وكل اعتقاد كان طريقه مستضمنا مختلا لم يكن علما ∴ واما الشيخ ابو هاشم فانه قال ان سلامة الطريق لا يمكن ان يجعل طريقا الى معرفه كون الاعتقاد
علما تميز به عن غيره لان سلامة الطريق من الاسقاض والخلل لا يقتضي ذلك وان كان دخول الاسقاض والخلل يقتضي فساده بين ذلك ان الخبر اذا ورد جمع ما يورد
على طريقه فقد سلمت طريقه من جهة الظاهر ومع ذلك فان الاعتقاد الذي حصل له هناك لا يكون علما ∴ ومن العلوم ما لا طريق اليه وذلك كبداية العقول فلا يمكن على
هذا ان يجعل سلامة الطريق من الاسقاض والخلل طريقا الى معرفه كون الاعتقاد علما تميز به عن غيره لاجل ان السلامة قد ثبتت ولا علم هناك والعلم قد يحصل ولا طريق
هناك على الوجه الذي بينا فاذا ابطل هذه الطريقه عنده طلب وجها اخر يتوصل به الى معرفه كون الاعتقاد علما فمعاذ ذلك اقتضاه لسكون النفس الذي هو حكم وحقيقة
لهذا الاعتقاد فكل اعتقاد علم من حاله اقتضاه لسكون النفس بحكم انه علم وكل ما لم يكن كذلك لم يحكم بانه علم فيكون قد يوصل بحكمه اليه قال وهذا اولى لانه يكون
قد عبر عن غيره لما هو حكم له فان قال عندكم اذا كان العلم لا يكون علما الا وقد يقتضي سكون النفس فكيف يستدلون بسكون النفس عليه وهلا هذا الامر له الاستدلال
على الشيء ما لا يثبت الا به وذكر في باب الفساد مثل له استدلال الشيء على نفيه فالجواب ان الاعتقاد وان لم يكن علما الا اذا اقتضى سكون النفس الا انه يمكننا
ان يوصل بذلك الى كونه علما وذلك بان يسبق لنا العلم الى هذا الحكم الذي هو سكون ∴ ثم نعلم ان العالم لا بد له من حكم يعرف هو به ويتميز به عن غيره ونعلم انه ليس
هاهنا امر اخر يمكن ان يعرف به كون الاعتقاد علما يتميز به عن غيره الا هذا الحكم الذي هو سكون النفس فنعلم اذ ذاك ان سكون النفس من حكم هذا الاعتقاد وان
هذا الاعتقاد علم وانه بهذا الحكم بمثابة ما ليس بعلم وجرى ذلك مجرى الاستدلال بالحكم الذي عليه هذا كما نقول في صحة الفعل مع كون الذات قادرا ان كون الذات
قادرا وان يسبب الاولى ثبتت صحة الفعل لانا لو عرلنا عن قولنا صحة الفعل لم يمكننا ان نعلم كون الذات قادرا اصلا ∴ ثم مع هذا يمكن الاستدلال بصحة الفعل على
كون الذات قادرا وذلك بان يسبق لنا العلم الى هذا الحكم وان لم نخطر بالنا اختصاص من صح منه الفعل محال منطرق هذا الحكم فنعلم ان من يتاتى منه هذا الحكم
لا بد ان يكون مقدورا فلم نتعذر عليه ذلك فيكون ذلك علما بهذه الصفة التي هي كونه قادرا على الجملة وان لم نعلم تفصيلها الا بعد ان بين ان هذه المقارنة لا يجوز ان يرجع
بها الا الى ما ذكرناه من اختصاصه لصفه ∴ وحكى رحمه الله في الكتاب ان قاضي القضاة ذكر في الخلاف بين الشيخين فقال ان مذهب الشيخ ابي علي انما نعلم
كون العلم المكتسب علما بسلامة طريقه واما الشيخ ابو هاشم فانه ذكر ان ما يعرف به كون الاعتقاد علما لا بد ان يكون امرا يرجع اليه وليس ذلك الا سكون النفس
لان سلامة الطريق يرجع الى الغير قال وليس من حيث انه لا يمكننا ان نبين للغير حال هذا الاعتقاد في كونه علما الا بان نبين سلامة طريقه من الاسقاض والخلل
ما يجب ان يكون ذلك ايضا طريقا الى معرفه كونه علما في حق نفسه بل لا يمنع اختلاف الحال في ذلك فيكون الطريق اليه في حق نفسه اقتضاه لسكون النفس وفي حق الغير
سلامه طريقه من الاسقاض والخلل وانما وجب ذلك لانه لا يمكننا ان نعرف للغير حال هذا الاعتقاد الا سلامة طريقه ∴ ولو امكننا ان نعرفه حاله ما حصل فيما
من سكون النفس لكان يسكون النفس كافيا في كونه طريقا اليه في الموضعين جميعا ∴ اعلم ان الصحيح في هذا الباب ما ذكره الشيخ ابو علي وذلك لان سلامة
الطريق اذا صح ان يكون طريقا الى معرفه الاعتقاد علما في حق الغير فلان يصح ان يكون طريقا الى معرفته في حق نفسه اولى واحرى وكون سكون النفس
في حق نفسه طريقا اليه لا يمنع من كون سلامة الطريق طريقا اليه ايضا في حق نفسه فيكون هذا الاعتقاد قد علم كونه علما اذا كان فيما يخص المرء بطريقين
احدهما سلامة الطريق والثاني باقتضائه سكون النفس وغير ممتنع ان يعلم الحكم بطريقين مختلفين على مثل ما نقول في حدوث الاجسام وحدوث الاعراض
واما في حق الغير فانما نعلم بطريق واحد وهو سلامة الطريق وما ذكره الشيخ ابو هاشم من ان في العلوم ما لا طريق اليه كالعلم الضروري فانه لا يلزم
لان كلامنا لم يقع فيه وانما وقع في العلم المستدل وكذلك القول بان الطريق قد يسلم وان لم يحصل من ما حصل من الاعتقاد علم بان يتكلف جميع المحالات لا نعلم سلامة الطريق
الطريقه فانه لا يصح لان بهذا القدر لا نعلم سلامة الطريق بل لا بد من رده الى اصول معلومه مقررة في العقل فبان يتكلف جميع المحالات لا نعلم سلامة الطريق
والصحيح ابي هاشم ان يقول نعم ان سلامه الطريق وان امكن ان يستدل به على كون الاعتقاد علما في حق الغير فانه لا يمكن ان يجعل ذلك طريقا في حق نفسه
لان ها هنا ما هو اجلى وابين وهذا كما ان العلم الضروري لا حكم قعه للعلم المكتسب ونقول لو لم يكن ها هنا هذا الطريق الجلي الواضح لكنت اقول بان
سلامة الطريق يكون طريقا الى معرفه هذا الاعتقاد علما في حق نفسه ايضا كما يكون كذلك في حق الغير فان قيل فكيف يعلم سلامة الطريق من الاسقاض والخلل
قيل له بان يرد الى امور هي معلومه بالاضطرار كما نقول في اصول الادله انها يجب ان يكون معلومه بالاضطرار ولكن طريق انتهى في الاصل الى امر ضروري
او الى ما يعلم بادني تامل علم صحته وسلامته وما لم يمكن كذلك بعضي بفساده وبطلانه ﴿فصل﴾ الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان القول
ان العلم هل له بان يكون علما حال يرجع اليه ام لا ∴ فذهب الشيخ ابو عبد الله البصري الى ان العلم يكون علما حال يرجع اليه وعليها نعلم العلم علما ∴ واما قاضي القضاة
فقد اشار اليه مرة ومرة اخرى الى خلافه وهو انه لا يكون له بذلك حكم ∴ ونصر رحمه الله اخيرا ابا هاشم في الكتاب القول بان له بكونه
علما حال يرجع اليه ∴ والدليل على ذلك ما قدمنا ان هذا الاعتقاد الذي هو علم فارق ما ليس بعلم ما هو من جنسه من الاعتقادات فيجب ان يكون مفارقة
له بامر وليس ذلك الامر الا الحال او الحكم لان ما عدا هما لا نفع فيه اصلا ∴ ولا يجوز ان يرجع بذلك الامر الى الحكم فلم يبق الا ان يكون حالا وهذا كما نقول في اثبات الحال

لكون الذات

لكون الذات قادرًا أو عالمًا وهو انه لما فارق ما هو من جنسه من الاحياء من تعذر عليه الفعل وجب ان يكون ذلك لامر وليس ذلك الا احصاصه بحال فان قيل
ما انكر تم ان هذه المفارقة راجعة راجعة الى الحكم قيل له لا يجوز لان الحكم لا بد فيه من مراعاة الغير واحد ما يعلم العلم عالمًا وان لم يعتبر حال الغير ولم يعلمه فان قيل
الحركة تفارق ما ليس بحركة من جنسه من الاكوان نحو السكون فيجب ان يكون مفارقتها له بامر من الامور قيل له الحركة لا تفارق ما هو من جنسه من الاكوان من حيث
انه حركة وكونه حركة لبعض الغير في الايجاب وانما هو اسم جرى على هذا النوع من الاكوان بحسب وقوعه على وجه مخصوص تبين ذلك ان ما هو حركة قد يكون سكونا
وما هو سكون قد يكون حركة على ضرب من التقدير فلم يختلف الايجاب في هذه المعاني بان يسمى بعضها حركة وبعضها سكونا وليس كذلك قولنا علم فانه يفارق
ما هو من جنسه من الاعتقاد ما ليس بعلم من حيث التاثر والايجاب وهو اقتضاؤه لسكون النفس فيجب ان يكون المفارقة لامر من الامور فان قيل الا لم الذي
يوجد في الجماد يفارق ما هو موجود في الحي منافيجب ان يكون مفارقة احدهما للاخر بامر من الامور قيل له هذان الامران انما يفترقان من حيث ان احدهما
يقترن به حياة وشهوة او نفرة والاخر لا يقترن به ذلك فان قيل العلوم يفارق بعضها بعضا بان يكون احدها جليا واوضح كالعلم الضروري فانه يفارق ما هو
مكتسب بان يكون احدهما جليا واوضح فيجب ان يكون ذلك لامر قيل له هذه المفارقة انما تكون لامر يرجع الى جلاء الطريق ووضوحه لا لامر يرجع الى العلم نفسه
والعلوم مما يرجع اليها متساويه لا يدخل فيها الجلاء والخفاء فان قيل ما سبق من الذوات يفارق ما لا سبق منها فيجب ان يكون ذلك لامر قيل له انما يفارق
احدهما للاخر بان يستحق الوجود باحدهما دون الاخر لا يستحق به ذلك لا ان هناك صفة زائدة على الوجود ونحن وان قلنا ان بعا لسي معللا بحسنه لا نضر نا لان البقا
لما لم يكن طريقا الى ما هو عليه الباقي في ذاته فالاشتراك فيه لا يمنع الماثل وان كان البقا من حكم ما سبق من الذوات هذا كالمتماثلات فانها وان كانت حكما للمتماثلين
فان الاشتراك فيها لا يقتضي الماثل من حيث انها ليست طريقا الى ما هو عليه المتماثلان في ذاته وقد فارق الحال في ذلك الحال في العلة والمجانبة فان الاشتراك في الايجاب
في العلل يقتضي الماثل من حيث ان الايجاب طريق الى ما عليه العلة في ذاتها فثبت بهذه الجملة على ان للعلم بكونه حالا يرجع اليه فيكون له اذا حالتان احدهما بعض
كون الواحد منا معتقدا والثانية اقضاؤها لسكون النفس فهو مفارق لسائر الذوات المحدثة اذ ليس لشيء منها الا صفتان صفة ذاتيه والمقتضى عنها وليس لشيء منها
صفة ثالثة الا العلم فان له ثلاث صفات صفة ذاتيه والمقتضى عنها وصفة اخرى وهي كونه عالما مقتضيًا لسكون النفس فان قيل فهذه الصفة ان اثبتموها
صفة او حكما ازايستموه حكمًا فلاي وجه يستحق قيل له سواء قلنا انه حال او حكم فانه لا يستحق الا لوقوعه على وجه من هذه الوجوه التي بينها من بعد
فان قيل ما انكر تم ان العلم انما يفارق ما ليس بعلم لوقوعه على بعض هذه فيكفي في الرجوع بالمفارقة الى هذا الحكم وهو وقوعه على وجه ولا طلب امر زايد على هذا
قيل له هذا الاصح لان احدنا قد يعلم العلم عالمًا وان لم يعلم وقوعه على بعض هذه الوجوه بل لم يخطر بباله شيء من هذه الوجوه ولا يجوز ان يعلم المفارقة ولا يعلم الوجه
الذي له ولاجله يفارق فيجب ان يكون مفارقته لاحصاصه بصفه وبهذه الطريقه علمنا ان المرجع بكون الذات عالما الى احصاصه بصفة الى وجود العلم لان احدنا
قد يعلم مفارقة من هو عالم لمن ليس بعالم وان لم يعلم العلم ولم يخطر هذا بباله ** ولان في هذه الوجوه وقوعه عن نظر والنظر امر متقدم فلا يجوز ان يوثر في حكم متاخر
ولان في هذه الوجوه ما تقع من فعل العالم بالمعتقد وهو القديم تعالى وذلك كالعلوم الضرورية الواقعة منا وصفة القديم تعالى لا يجوز ان يوثر في حكم صفة الواحد منا

فصل اعلم انه رحمه الله لما بين الكلام في ان العلم هو
وهو كونه ساكن النفس فاذا كان كذلك فيجب ان يكون مفارقة العلم لما ليس بعلم بصفة يختص بها
اعتقادا واقع على وجه ان يفصل الكلام في ذلك وذلك يشتمل على فصول ** ونبدا بهذا الفصل والمصدر به ان الاعتقاد الذي هو علم اذا صح ان يوجد ولا يكون علما فاذا كان
علما وجب ان يكون ذلك لامر محصور وذلك الامر لا يخلو اما ان يكون ذاته وعينه وجنسه او وجوده وحدوثه او عدمه او عدم معنى عنه او وجود معنى فيه او بالفاعل
او وقوعه على وجه فالاقسام كلها باطله فليس الا ان يكون لوقوعه على وجه فان قيل اول ما في هذا القسم فلم زاما كان علما من الاعتقاد يصح ان يوجد ولا يكون علما
فما انكر تم ان عين ما يكون علما يجوز ان يوجد ولا يكون علما على ما ذهب اليه ابو القسم البلخي قيل له قد علمنا ان احدنا اذا فعل الاعتقاد عند ذكر النظر والاستدلال
فان ذلك الاعتقاد لو وجد بقدرة ولم يكن قد تقدم النظر والاستدلال فانه لا يكون علما والاعتقاد بحاله لم يتغير وكذلك احدنا اذا شاهد زيدًا في الدار وفعل
اعتقادًا يكونه فيها فان هذا الاعتقاد يكون علما لوقوعه من فعل العالم بالمعتقد ثم ان هذا الاعتقاد لو تعدى عن المشاهده فانه لا يكون عالما وقد ذكر الشيخ
ابو هاشم ان ما يكون علما يجوز ان يوجد فيكون جهلا وذلك بان يقدر ان الاعتقاد الذي يتعلق بكون زيد في الدار فلو وجد ولم يكن زيد في الدار لكان جهلا مع ان حاله
لم يتغير مما يرجع اليه فثبت بهذه الجملة على ان عين ما يكون علما يصح ان يوجد فلا يكون علما فان قيل لم لا يجوز ان ذلك الامر انما هو لحسنه قيل له لو كان كذلك لوجب
في اعتقاد التقليد ان يكون علما كما ذهب اليه ابو القسم فان التقليد من جنس العلم ومع ذلك ليس بعلم فان قيل فلم قلتم ان التقليد من جنس العلم قيل له
نعلم ذلك بان يتعلق بمعلق واحد على احص ما يمكن لانهما اذا تعلقا على هذا الوجه فالصفة الصادرة عنهما متماثلة والضد ينفيها والمثل الواحد لا ينفي مختلفين
غير ضدين وكذلك الصفة لا تماثل الا والموجب لها متماثل فان قيل لم قلتم ان التقليد ليس بعلم وما انكر تم ان يكون علما كما ذهب شيخكم ابو القسم قيل له ان المعلوم من حال
انا نتاثق ما ليس بعلم ناقضا السكون للنفس والتقليد لا يقتضي سكون النفس فان قيل ولم قلتم ان التقليد لا يقتضي سكون النفس قيل له ان المعلوم من حال
المقلدين انهم ليسوا ساكني النفس فلهذا يشكون بادنى تشكيك ومن يكون ساكن النفس لا تشكيك بادنى تشكيك ولا يجوز ان يكون موحيًا وموثرا ** ولا يجوز
حاصل في اعتقاد التقليد ولا يجوز ان يكون لعدمه لان العدم محل الحكم فلا يجوز ان يكون موثرا وموجبًا كالموت لما احال الحكم لا يجوز ان يكون موجبًا وموثرا ** ولا يجوز
ان يكون لعدم المعنى لان المعنى المعدوم لا احصاص محاله مع اعتقاد العلم كحاله مع اعتقاد التقليد ولا يجوز ان يكون لوجود معنى لانه ما من معنى يشار اليه سواء
كان موجودا او معدومًا فانه لا ماثله في هذا الحكم ولا يجوز ان يكون بالفاعل لان ما يكون بالفاعل يقف على اختياره فجاز ان يقع الاعتقاد على بعض هذه الوجوه
الخ اذا وقع الاعتقاد عليه يصير علما لم لا يكون علما لان الفاعل لم يختر كونه علما او يكون علما وان لم يقع على شيء من هذه الوجوه لان الفاعل اختار كونه علما فلما طلت

فصل العرض بهذا الفصل هو الكلام في ذكر الوجوه التي اذا
هذه الاقسام ثبت انه انما يكون علمًا لوقوعه على وجه وانه هو الموثر في كونه علمًا
وقع الاعتقاد عليها صير علما لا خلاف بين الشيخين في ان الاعتقاد الواقع من النظر يكون علما لوقوعه على هذا الوجه وكذلك لا خلاف بينهما في ان الاعتقاد الواقع
من فعل العالم بالمعتقد يكون علما لوقوعه على هذا الوجه ** واما ما حصل من الاعتقاد للمثبته من قدته فان الشيخ ابا علي قال ان هذا الاعتقاد يكون علما
لانه واقع عن نظر بعد الانتهاء الا ان مدة النظر تقل ولا تضبط ثم رجع عن هذا القول فقال انه يكون علما لوقوعه عن ذكر النظر والاستدلال **

مذهب
وهو الشيخ ابي هاشم فحصل الاتفاق منها على ان وقوع الاعتقاد على احد هذه الوجوه الثلثة يكون علما وذكر الشيخ ابو عبد الله البصري وجها رابعا وهو ان يعلم ان الذات
اذا كان على صفة او حكم لابد ان يكون على صفة اخرى او حكم اخر اذا سبق له العلم على سبيل الجملة تلك الصفة او ذلك الحكم وذلك مثل ما نقول في علم الجملة والتفصيل فانا
احدنا اذا علم في الجملة ان الظلم قبيح ثم جا الى ضرر لعينه وشك انه ظلم او ليس بظلم واذا علم كونه ظلما علم قبحه فيكون العلم بقبحه مستندا الى العلم المتقدم مبنيا احدهما
العلم بقبح الظلم على سبيل الجملة والاخر العلم بان هذا الضرر ظلم وهكذا اذا علم ان كل محدث يحتاج الى محدث ثم شك في ذات لعينه انه محدث او ليس بمحدث فاذا علم
حدوثه يعلم احتياجه الى محدث من دون نظر واستدلال بل بفعل هذا الاعتقاد لاجل تقدم العلم المتقدم من وكذلك اذا علم ان كل عالم فكل من اتصف بالحوادث يجب
ان يكون محدثا مثله ثم جا الى ذات لعينه وعلم انه لم يشك من الجملة انه محدث مثله من دون نظر واستدلال بل بالاستناد الى الاول ليس وهذا الاستناد على مذهب
الشيخ ابي هاشم لان عنده لا يحتاج الى ان يفعل عند العلم بذلك الحكم او بتلك الصفة مفصلا علما متجددا بل العلم الاول هو علم يكون باقيا عنده غير منعلق الآن وذكر الشيخ
ابو اسحق بن عياش ان هذا مثل العلم الحاصل عند نذكر النظر والاستدلال بعد الانتباه وليس بوجه زايد على ذلك ۞ وذكر ايضا الشيخ ابو عبد الله البصري وجها
خامسا وهو ان يذكر احدنا كونه عالما ثم يفعل اعتقادا عند ذلك بان ذلك الاعتقاد يكون علما لوقوعه من متذكر العلم وهذا ايضا لا ثاني على مذهب الشيخ ابي هاشم
لان العلم بالعلم عنده علم بالمعلوم فاذا ذكر كونه عالما في شيء فقد علم المعلوم فلا يحتاج الى علم اخر وقد خرج على مذهب الشيخ ابي هاشم وجه بديع وهو اقتران اعتقاد
التقليد بالعلم الضروري وذلك بان يعتقد احدنا كون زيد في الدار تقليدا ۞ ثم نعي هذا الاعتقاد حتى شاهده فان هذا الاعتقاد يكون علما لمقارنته العلم الضروري
وفي هذا كلام نبينه من بعد ان شاء الله فهذه هي الوجوه التي اذا وقع الاعتقاد عليها صير علما فكل من قدر على اتباع الاعتقاد على هذه الوجوه فقد قدر على انواع
العلم واجناسه ومن لم يقدر على اتباع الاعتقاد على بعض هذه الوجوه فقد قدر على بعض العلوم والكلام في ذلك لا يتم الا ان نبين الكلام في فصول بلثة احدها ان نبين
حكم كل واحد من هذه الوجوه على التفصيل والثاني ان نبين ان الاعتقاد الواقع عليها يكون علما لوقوعه عليها والثالث ان نبين انه ليس ها هنا وجه زايد على هذه الوجوه

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان كل واحد من هذه الوجوه وبيان ما يوجب من الحكم ۞ اما الوجه الاول فهو وقوع الاعتقاد عن النظر
فهذا الوجه يكون موثرا في كونه علما لا اما خر اذ ليس ها هنا وجه يشار اليه فيقال ان هذا الاعتقاد يكون علما لاجله سوى كونه واقعا عن النظر والنظر ان كان
سببا موجبا له فانه لا يمنع ايضا ان يوثر في هذا الحكم ويكون مفارقا بذلك ليس ابر الاسباب لانها مع كونها متولدة مما تولده لا توثر في حكمه والنظر يخالفها باختصاصه
بهذا الحكم كما يفارقها باختصاصه بتوليد هذا النوع من الذوات دون غيره والعبرة في ذلك باتساع الدلالة والنظر وان كان مقدما على هذا الحكم فانه لا يمنع ان يوثر
فيه مع ان من شان ما يكون وجها في فعل من الافعال ان يقترن بما هو وجه فيه لان النظر كما فارق سايرا لاسباب بهذا التاثير فقد فارق سايرما يكون وجها
في شيء تاثيره فيما يوثر وهو متقدم والعبرة بالدلالة لا بغيرها والاصح ان يقال ان الموثر في ذلك كون احدنا ناظرا لانه لو كان كذلك لادى الى ان يكون صفة من صفاتنا
يوثر في حكم فعل الله تعالى بيان ذلك ان القديم تعالى لو خلق في الواحد منا النظر فالاعتقاد الذي يتولد عنه يكون فعاله لان فاعل السبب هو فاعل للمسبب
فلو قلنا ان الموثر في كون ذلك الاعتقاد علما انما هو كوننا ناظرين لكان صفة من صفاتنا قد اثرت في حكم فعل القديم تعالى ۞ واما الوجه الثاني فهو تذكر النظر
والاستدلال فانه يوثر في وقوع الاعتقاد عنده علما اذ لا يمكن ان يشار ايضا الى امر موثر فيه لان كل ما نذكر في هذا الباب فيقال ان الاعتقاد
انما يكون علما لذلك لسبب فانه مبني فيما بعد فصل لم لا يجوز ان يقال انه حصل بالنظر بعد الانتباه قيل له لو كان كذلك لكان يجب في الواحد منا ان يعلم ذلك
من نفسه ومعلوم ان احدنا لا يعلم هذه الصفة من نفسه ولا يصح ان يقال انه انما لا يعلم ذلك من نفسه لضيق الوقت لان من المعلوم من ترتيب بعضها على بعض فيحتاج
في كل علم الى النظر ومع فعله اضطرارا كثيره لا يجوز ان يقصر الوقت حتى لا يعلم كونه ناظرا من نفسه ولو صح ان يقال هذا الصحيح ان يقال ان يكون احدنا ناظرا لا بوجه اصلا
من التفسير وايضا فلو كان هذا الاعتقاد حاصلا عن نظر بعد الانتباه لكان يجب ان لا يحصل الا في اول وهلة على وتيرة واحدة بل كان يجب ان يختلف الحال في ذلك
تارة يحصل على قرب وتارة يحصل على بعد لما بينا ان من العلوم ما يحتاج في تحصيله الى العلم بامور متقدمة كالعلم بالصانع يحتاج فيها الى العلم بحدوث الاجسام
والعلم بحدوث الاجسام يحتاج فيه الى العلم باثبات المعاني وحدوثها وان الجسم لم يخل منها فلو كان العلم الحاصل بعد الانتباه متولدا عن نظر بعد الانتباه لكان يجب
ان يحصل بعده فلما علمنا انه حصل في اول وهلة علم انه مفعول ابتدا ولا يصح ان يقال انه يكون ناظرا في حال النوم لان النظر لا يثبت الا من كان كامل العقل والناظم
ليس بكامل العقل حاصله اذا كان النظر على وجه يولد العلم فان فاعله لا بد من ان يكون كامل العقل ولا يصح ان يقال انه يولد هذا الاعتقاد من النظر المتقدم
لان النظر المتقدم لو صح ان يولد في الثالث لصح ان يولد في الرابع وما والاه من الاوقات ولو كان كذلك لما صح ان الواحد منا ان يرجع عن العلم الى الجهل شبهة
يرد عليه لان الجهل يختاره لمكان الداعي الذي هو ورود شبهة عليه والنظر يولد ما يحصل عن السبب الموجب اولى بالحصول مما يقع على وجه الاختيار بالداعي
ولا يصح ان يقال ان المولد لهذا الاعتقاد انما هو الذكر لانه لا يتم الا لمجموع امور واشيا كثيرة لا يجوز ان يشترك في توليد شيء واحد ولان الذكر اذا كان علما ضروريا
من فعل الله تعالى فهذا الاعتقاد ايضا يجب ان يكون ضروريا وان يكون من فعل الله تعالى وقد علمنا خلاف ذلك والشيخ ابو علي لما ذهب مذهبه الاخير ذكر ما شاله
هذا كان يسافر احدنا في الطريق فاصابه برد فطلب كنا فطفق يذكر النظر فيجب ان لا يحتاج في معرفة ذلك الكن الى الطلب ۞ ثم اذا سلك ذلك الطريق فانه لا يحتاج في معرفة
والمسئلة يرجع اليه من دون الطلب فكذلك ها هنا وذكر الشيخ ابو هاشم في مثاله فقال هذا كان يعلم احدنا في زيد مخصوص انه زيد لقوم مخصوصين فانه
فانه مما يرى ذلك الذي لا يحتاج الى النظر والبحث فان قيل العلم بالدلالة على الوجه الذي يدل اقوى من تذكر النظر فيجب ان يكون الاعتقاد الحاصل مع العلم بالدلالة
على الوجه الذي يدل يكون علما قيل له لا عبرة بالقوة والضعف وانما العبرة بحصول هذا الاعتقاد علما وقد علمنا ان الاعتقاد الواقع عن المنتبه من رقدته
عند تذكر النظر والاستدلال فانه يكون علما وانه لا وجه يصرف اليه كون هذا الاعتقاد علما سوى انه اعتقاد واقع من متذكر النظر فيجب ان يكون هو الموثر والعلم
بالدلالة على الوجه الذي يدل لا توثر في كون الاعتقاد عنده علما الا ترى ان الواحد منا قد يعلم بالدليل على الوجه الذي يدل ومع ذلك فلا يحصل له العلم بالمدلول
ما لم يتذكر ولو فعل اعتقادا من دون نظر وتامل لكان ذلك الاعتقاد جهلا بمن ذلك ان احدنا قد يعلم صحة الفعل من زيد ولعذره على عذره ومع ذلك لا يعلم كونه زيدا
قادرا ما لم ينظر فان قيل فهذا الاعتقاد اذا كان معقولا على وجه لا يبتدا فلا بد ان يكون مفعولا بالداعي لان ما نفعله الانسان ابتدا لا على وجه السهو

لا بد

لابد ان يفعله بداع مما الذي يدعوا المرء الى فعل هذا الاعتقاد قال لهُ علمه او ظنه بانه كان يساكن النفس من قبل فان قيل لو كان هذا مفعولا بالداعي لوجب
ان يصح من الواحد منا ان ينصرف عنه اذا اعتقد ازاله في ذلك ضررا لان ما يفعل بالداعي يجوز ان يعتقد فيه الداعي وقد علمنا ان احدنا لا ينصرف عن فعل هذا الاعتقاد
وان اعتقد ازاله في ذلك ضررا قيل له الذي يصرف عن فعل الاعتقاد الذي هو علم ليس الا ورود شبهة فاما اعتقاد ضرر لا يكون صارفا عن ذلك الا ترى ان احدنا يعلم
القدم تعالى معا هو عليه من الصفات نفسا واثباتا وهو لا يرجع عن هذا العلم وان اعتقد ان العالم محدث وكذلك من رأى ان محمدا رسول الله يعلم ذلك ضرورة
عند ذلك اعتقادا او هو لا يمنع من هذا الاعتقاد وان اعتقد ازاله في ذلك ضررا ۞ وقد ذكر الشيخ ابو علي ان احدنا يجوز ان يفعل الجهل ابتداء من دون ورود شبهة عليه
والشيخ ابو هاشم معه من ذلك وقال انه لا سبيل الجهل الا عند ورود شبهة عليه فكان الشيخ ابا هاشم بنا ذلك على مذهبه ان الممنوع من الشيء لا يكون ممنوعا من اضداده فلو
كان احدنا ممنوعا من الجهل ابدا لوجب ان يكون ممنوعا من العلم الذي هو ضده ومما لم يكن ممنوعا من العلم وجب ان لا يكون ممنوعا من الجهل والصحيح ما ذكره الشيخ ابو هاشم
وكان مع حصول الداعي الى فعل العلم لا يجوز ان ينصرف عنه ما لم يرد عليه شبهة ۞ خاصة اذا كان العلم مما يستروح الانسان اليه يجري مجرى المنافع الخالصة فانه
لا يصرف عنه فان قيل كيف هذا والواحد منا لا يفعل جميع ما له فيه منفعة من الحركات والسكنات قيل له انما لا يفعل ذلك لانه لم يحل له الداعي
الى فعل كل المنافع ولو قدرنا انه خلص له الداعي اليها لكان لا بد ان يفعلها وهذا ان احدنا لا ينصرف عن فعل اعتقاد عند مشاهدة زيد محصوص وان اعتقد
ازاله في ذلك ضررا لخلوص الداعي اليه فان قيل لو كان احدنا انما يفعل هذا الاعتقاد مما يستروح اليه لكان يجب ان لا يدخل تحت التكليف لان التكليف كلفة ومشقة
قيل له ان العلم بنفسه وان كان مما لا مشقة فيه بل في مسره واستراح فانه قد يقترن به ما يتعلق به المشقة وهو بوطن النفس على حد ما يرد عليه
من الشبهة والعزم على ذلك فصح دخوله تحت التكليف فان قيل فما حال هذا الذكر الذي هو ذكر للنظر والاستدلال قيل له انه علم ضروري
من فعل الله تعالى فلا يتعلق الا بكونه ناظرا مستدلا من قبل ولا يجوز ان يتعلق بكونه عالما بالله تعالى لانه لو كان كذلك لكان يجب ان يعلم القديم تعالى ضرورة
فان قيل الواحد منا متى لم يعلم من حال هذا الاعتقاد ما هو لم يأمن كونه جاهلا فالاقدام على ما لا يأمن كونه جهلا بمنزله الاقدام على ما يقطع كونه جهلا كما يقول
في الاخبار اذا لم يأمن المخبر ان يكون كذبا كان في باب القبح بمنزله ان يعلم كونه كذبا فيقال له فالواحد منا اذا علم ان هذا الاعتقاد وليس كذلك في الخبر لانه لا يمكن ان يقال انه يستند الى طريق
واخترناها وحصل له الظن في انه كان يساكن النفس او داكر كان ذلك كافيا في حسن فعله لهذا الاعتقاد وليس كذلك في الخبر لانه لا يمكن ان يقال انه يستند الى طريق
صحيحة قد عرفها وسبرها فلو تصور مثل هذا في الخبر لعلمنا حسن ذلك ۞ وبعد فان هذا الاشياء اذا علم على سبيل الجملة حسن الاطلاق وانه لا يودي
الا الى ما هو حسن فانه اذا علم ان ما نفعله الآن مثل ما كان نفعله او لا ما النظر بعلم حسنه لان مثل الحسن لا يكون الا حسنا ومثل العلم لا يكون الا علما الا ترى ان هذا
ضعيف لان مثل الحسن قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وبهذا يرد على اليهود حيث امتنعوا من جواز نسخ الشرائع فقالوا ان ذلك يودي الى ان يصير
الحسن قبيحا والقبيح حسنا فصح قلنا في الجواب ان ما ورد الناسخ به ليس بعين ما كان شرعا من قبل بل هو مثله ومثل الحسن يجوز ان يكون قبيحا كما ان
مثل القبيح يجوز ان يكون حسنا وقد مضى ان اعتقاد التقليد من جنس ومن قبيله ومن امثاله ومع ذلك فانه قبيح والعلم حسن فالمعتقد ما تقدم فان قيل
فما وقت هذا الاعتقاد الذي نفعله عند الابتداء الوقت الاول والوقت الثاني قيل له الصحيح ان يقال ان وقته الوقت الثاني لانه معلول بالداعي
ومعلوم ومحال ما نفعل بالداعي انه يحصل في الثاني فكذلك هذا ونحن وان لم نضبط ذلك الوقت فانا نعلم على سبيل الجملة انه يحصل في الثاني وانه الى سائر
ما نفعل بالداعي وهذا هو الصحيح وان كان الشيخ ابو هاشم قد توقف في ذلك فان قيل ان من حق الداعي ان يتعلق بما يدعو اليه ۞ وذكره ان النظر لا يتعلق
بالعلم فكيف يصح ان يقال انه داع اليه قيل له الداعي في هذا الباب مخالف لسائر ما يكون كذلك ومن حكمها ما يكون بحلاف ذلك الا ترى انا نقول ان العلم
يقبح الظلم لعله والعلم بان هذا الضرر ظلم يدعوان لكن فعل العلم بان هذا الضرر الذي عرف كونه ظلما قبيحا والعلمان الا ان لا يتعلقا به هذا ان قلنا ان
الذكر داع اليه كيف وقد قلنا ان الذي يدعوا الى ذلك انما هو ظنه لسكون النفس او علمه بذلك الا ان مع هذا ايضا فالداعي لا يتعلق بما يدعو اليه لان الداعي
انما يتعلق بما كان منه من سكون النفس من قبل والمدعو اليه هو ما نفعله من الاعتقاد الآن ۞ واما الوجه الثالث فهو وقوع الاعتقاد من فعل العالم لا المعتقد وليس هاهنا
بالمعتقد وذلك نحو العلوم الضرورية الحاصلة فينا من قبل الله فان هذه الاعتقادات انما تكون علوما لوقوعها من فعل العالم لا المعتقد وغير ممتنع ان يوثر حاله من حال القادر الفاعل في حكم من احكام
شيء نشار اليه فيقال انه انما كان عالما لاجله سوى ان يقال انه وقع من فعل العالم لا المعتقد الا ترى ان العلم بالمحبره حيث قالوا ان القبيح يقبح لحال يرجع الى الفاعل
انما يعلم على مثل ما يقول في كون الكلام امرا او خبرا فان الموثر في ذلك كون الذات مريدا وانما انكرنا على المحبره حيث قالوا ان القديم تعالى موصوف بالقدرة
وهو كونه محدثا مربوبا لان كونه محدثا مع القبح كهو مع الحسن فيجب ان لا يكون له ما ثر فان قيل يجب على هذا ان لا يكون القديم تعالى موصوفا بالقدرة
على الجهل لان كل اعتقاد يفعله فهو عالم بمعتقده فيكون عالما فهذا يقدح في كونه قادرا لان من حق القادر على الشيء ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له
ضد قيل له هذا لا يصح لانا لا نقول ان كل اعتقاد يفعله القديم تعالى يكون عالما بل نقول ان الاعتقاد الذي لا يطابق معتقده وهو الجهل لانه
فانه يكون عالما لوقوعه من فعل العالم لا المعتقد وهذا لا يمنع من ان يكون موصوفا بالقدرة على الاعتقاد الذي لا يطابق معتقده قيل له لانه اذا لم يكن بد من موثر
تعالى لافعال ذلك لعلمه بقبح القبيح ونفاه عنه فان قيل فلم قلتم ان هذا الاعتقاد انما يكون عالما لهذا الوجه قيل له لانه اذا لم يكن بد من موثر
يوثر فيه حتى يصير عالما ولم يشتبه الحال في ذلك الموثر مما عدا احوال الفاعل يجب ان يكون ذلك الموثر حال من احوال الفاعل واحواله التي لها تعلق وتاثير
في مثل هذا الحكم ليس الا كونه مريدا او قادرا او عالما فاذا لم يجز ان يكون كونه مريدا او قادرا او غيرهما من الاوصاف لان هذه الاوصاف احكام مخصوصة
لا تستعداها والا نقصر عنها فهذا الحكم ليس من جملة تلك الاحكام ۞ ولان كونه مريدا لو اثر في هذا الحكم لوجب في الواحد منا اذا اراد كونه قادرا فلم يسق الا ان يكون الموثر كونه عالما
الذي هو اعتقاد يصلد عليه لان حال هذه الصفة مع الاعتقادين على سواء وهكذا يجب في كونه قادرا في ذلك الشيء ان يكون ذلك الاعتقاد
معتقده فان قيل لزمكم على هذا ان يقولوا ان الواحد منا اذا ادرك الشيء وعلمه بالادراك ثم فعل اعتقادا في ذلك الشيء ان يكون ذلك الاعتقاد
علما لانه من فعل العالم بالمعتقد

قال رحمه الله هكذا نقول فما الزمتنا الا ما يلتزمه الا ان احدنا اذا لم يفعل لفقد الداعي لان مع حصول العلم الضروري من قبل الله تعالى لا داعي له الى فعله ولو فعله لما بين حكمه من يفيه لان العلوم وان كثرت فالمتعلق لما كان واحدا لا يبس الحكم لزيادتها فان قال الواحد منا اذا لم يقدر على هذا الاعتقاد ان يفعله بالنظر وجب ان لا يصعب ايضا ان يفعله ابتداء قال له ليس الامر كذلك لان ماله ولاحله استحال عليه ان يقوله بالنظر عن حاصل في فعله ابتداء وذلك لان بالنظر انما استحال عليه ان يفعله لامر يرجع الى النظر • وهو ان النظر مرجفه ان يقترن به التجويز والشك ومع حصول العلم الضروري بالمدرك لا يصح منه الشك والتجويز فلا يأتي منه فعل النظر الذي يتولد عنه الاعتقاد وليس كذلك في فعله ابتداء لان هذا المانع غير حاصل هناك فان قال ما انكرتم ان هذا الاعتقاد انما تصير علما لانه اعتقاد المدرك قال له هذا لا يصح لان احدنا قد يدرك الشيء ويعتقد عنده اعتقادا ومع ذلك لا يكون عالما كالصبي والمجنون وقد يدرك الواحد منا الشيء مرة بعد مرة فيعتقد اعتقادا عند ذلك • ثم لا يكون عالما وقد يدرك صدره الزعفران في الليل ويعتقد انها اللبن الاصفر ثم ان العلوم الضرورية لا يكون ممنوعا عن الادراك فلا يصح ما قالوه ونحن لا نمنع من ان يكون للادراك تاثير في قوة العلم وجلائه لا مرجع اليه لا الى نفس العلم • واما الوجه الرابع وهو الذي ذكره الشيخ ابو عبد الله البصري من ان احدنا اذا علم على سبيل الجملة ان الذات اذا كان على احدى الصفتين كان على الاخرى او على احد الحكمين كان على الاخر ثم علم في ذات بعينه انه على احدهما فعلم العلم بكونه على الاخر بدعا العلمين الاولين الله فظاهر ايضا وانما يكون ذلك الاعتقاد علما لهذا الوجه لا لشيء اخر وليس هاهنا وجه سواه لان احدنا متى فعل هذا الاعتقاد الثالث وقد تقدم الاعتقادان منه فان الثالث علما وان لم يستقر عالما لكن هذا الثالث علما • وما ذكره الشيخ ابو اسحق بن عياش ان هذا يرجع الى ما فعله المنتبه من رقدته فانه لا يصح لوجهين احدهما ان فيما فعله المنتبه من رقدته نظر متقدم متذكر ذلك النظر ففعل عند ذلك اعتقادا فصير علما وليس هاهنا نظر متقدم يوصله الى فتح ظلم هذا • والثاني ان ما فعله المنتبه من رقدته من الاعتقاد فانما فعله في الشيء الذي كان عالما به من قبل لا في غيره وفي مسئلتنا انما فعله في غير ما كان عالما به من قبل لانه فعل اعتقادا في فتح هذا المعين وهو كان عند عالما بفتح هذا من قبل قال الشيخ ابو محمد في الكتاب والاولى ان يقال في هذين العلمين المتقدمين انهما يدعوان الى الثالث كما انهما وجه في كونه علما لا انهما لو كانا طريقين لكان يجب ان يتعلقا بما يتعلق به الثالث لان من حق الطريق وما هو طريق اليه ان يتعلقا بشيء واحد كما يقول في الادراك وكونه طريقا الى العلم وان كان في هذا كلام ايضا • وقد قال فلو كان الامر كذلك لان طريقا الى الثالث الذي هو علم بفتح هذا المعين لوجب ان يكون العلم بفتح هذا المعين ضروريا وقد علمنا خلاف ذلك ولا يصح ان يقال انما تولد ان هذا العلم الثالث لان احدهما ليس بان يجعل مولدا دون صاحبه اولى وكلا منهما لا يجوز ان يولد لان المولد يجب ان يشترك في توليد مسبب واحد قال فهذان العلمان لو كانا داعيين الى هذا الثالث لكان يجوز ان ينصرف احدنا من فعل هذا الثالث لان هذا هو الواجب في كل ما فعله الداعي وقد علمنا ان احدنا لا ينصرف عن فعل هذا الثالث وان اعتقد ان عليه في ذلك ضررا او فوات نفع قال له الذي يصرف عن فعل العلم ليس الا ورود شبهة • واما اعتقاد الضرر فلا يكون وجها صار فاعن فعله على ما بينا ولو ورد عليه شبهة هاهنا لكان يجوز ان لا يفعل هذا الثالث بان يعتقد في هذا المعين انه انصاف فلا يفعل العلم بصحته فقد يصور الانصراف عن فعله على بعض الوجوه ومن هذا الباب ان علم احدنا ان الذات اذا خرج عن احد الوصفين او احد الحكمين كان على الاخر كالعلم بان الذات لا تخلو اما ان يكون موجودا او معدوما والموجود لا تخلو اما ان يكون قديما او محدثا فاذا علم هذا على سبيل الجملة ثم احال الى ذات بعينه وعلم انه خرج عن احد الوصفين او الحكمين فعل العلم بكونه عالما على الوصف الاخر او الحكم الاخر بدعا الاولين وهكذا الحكم في كل صفتين يستحيل خروج الذات عنهما معا ويستحيل اجتماعهما فيه فان عند العلم بزوال احدهما بفعل العلم بثبوت الاخرى ولا فرق في العلمين المتقدمين بين ان يكونا ضروريين وبين ان يكونا مكتسبتين في ان الثالث يقع بهما اما بكونهما داعيين او طريقين ثم ينظر في هذا الثالث ايضا ضروريا وان كان الاولان مكتسبين او احدهما مكتسبا كان هذا الثالث ايضا مكتسبا لان من المحال ان يكون الاولان مكتسبين والثالث ضروريا لان ذلك يودي الى ان يكون حكم الفرع اقوى من حكم الاصل وذلك مستمع اما ما يكون الاولان ضروريتين والثالث ضروري وذلك ان يعلم احدنا على سبيل الجملة باضطرار ان الذات لا تخلو اما ان يكون موجودا او معدوما ثم علم ذاتا باضطرار انها لا تخلو ايضا من هذه القسمة وكذلك اذا علم ان الموجود لا تخلو اما ان يكون قديما او محدثا ثم علم وجود الذات باضطرار يعلم باضطرار ايضا انه لا يخرج من هذه القسمة وكذلك اذا علم مثلا قبح الظلم على سبيل الجملة باضطرار ثم علم في ضرب بعينه انه ظلم باكتساب علم ضرورة على سبيل الجملة فان العلم بقبحه ايضا يكون ضروريا • واما مثال الثاني فهو ان يعلم قبح الظلم على سبيل الجملة باضطرار ثم علم في هذا المعين انه ظلم باكتساب فعل العلم بقبحه اكتسابا وكذلك اذا علم ان الذات لا تخلو اما ان يكون موجودا او معدوما باضطرار ثم في القديم تعالى علم انه ليس بمحدث فعل العلم بقدمه اكتسابا وعلى هذا يجري الكلام الا انه متى اضطر ان كان هذا الثالث مكتسبا جعل الاولان داعيين الله وان كان ضروريا جعلا طريقين اليه لانه اذا كان ضروريا كان من فعل الله تعالى وما كان من فعله تعالى لا يدعو الداعي اليه وان جعلا في الموضعين طريقين ثم يجوز اختلاف الاحوال في الطرق فمنها ما يكون الطريق وما هو طريق اليه متعلقين بشيء واحد ومنها ان لا يكون كذلك لم يمنع • واما الوجه الخامس فهو الثاني مما ذكره الشيخ ابو عبد الله البصري فظاهر ايضا وهو ان يكون احدنا عالما بان يكون زيد في الدار ليس ثم تذكر كونه عالما فان يذكره لكونه عالما يسكن النفس بدعوا الى فعل الاعتقاد بانه كان في الدار وليس هاهنا وجه يدعوا اليه فيكون هذا الاعتقاد بصير لاجله علما رسوى هذا لانه لو فعل هذا الاعتقاد ولم يتذكر كونه عالما لم يكن عالما ومتى فعل مع التذكر صار علما فعلم ان كونه علما انما هو بهذا الوجه فان قال على هذا الوكان ممن فعل الاعتقاد مفعولا بالداعي لوجب ان ينصرف عنه في حال من الاحوال وقد علمنا انه لا ينصرف عنه وان اعتقد ان له في ذلك ضررا قيل له الجواب عن هذا قد يكون وهو ان اعتقاد الضرر لا يجوز ان يكون وجها صار فاعن فعل العلم • واما الذي يصرف عن فعل العلم انما ورود شبهة عليه ففي هذا الموضع ايضا يجوز ان يرد عليه شبهة فلا يفعل هذا الاعتقاد وان يعتقد ان يكون النفيس الذي يذكره فد يحصل لبعض العلم ولا يكون من حكمه فلا يفعل هذا الاعتقاد فيكون قد انصرف عنه على بعض الوجوه • واما الوجه السادس المخرج على مذهب الشيخ ابي هاشم فصورته ان يعتقد احدنا كون زيد في الدار اما تقليدا او تخمينا ثم نفى هذا الاعتقاد حتى يشاهده في الدار فان هذا الاعتقاد يكون علما لمقارنته هذا الاعتقاد الضروري وعلى هذا اذا اطلق كون زيد في الدار ثم شاهده وجب في هذا الظن ان يصير علما لان الظن اعتقاد عنده وعلى هذا يجوز في العلم ان يخرج عن كونه علما بان يفسد طريقه او بان يؤول عمل العاقل فيصير بمنزلة اعتقاد الصبيان والمجانين وهذا كله بنا على ان العلوم والاعتقادات تجوز عليها البقاء واما على ما اختاره من ان الاعتقادات لا تجوز عليها البقاء فلا يصح هذا الوجه • ثم مع القول ببقائها لا يصح ايضا

لان وقع

لان وقوع الشيء على وجه مانع لحدوثه وفي حال البقاء لا يصح حدوثه على وجه فلا يصح ذلك ○○ ومن وجه آخر ان ذلك يؤدي الى ان يصير الذات الواحدة حسنا مرة وقبيحا مرة وذلك لا يجوز وفي بعض النسخ لا يجوز

فصل والغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتقاد الواقع على بعض هذا الوجوه يكون علما وهو الفصل الثاني مما اشتمل عليه العقد في صدر الفصل الاول وانما قلنا ان الاعتقاد الواقع على بعض هذه الوجوه يكون علما لاقتضائه لسكون النفس وقد بينا ان سكون النفس حكم يتبع به ما هو علم مما ليس بعلم وقد علمنا ان كل اعتقاد وقع على بعض هذه الوجوه فانه يقتضي سكون النفس فيجب ان يقضي بانه علم ومالم يقع على شيء من هذه الوجوه فلا يقتضي سكون النفس فنحكم بانه ليس بعلم

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في انه ليس ها هنا وجه زايد على ما ذكرناه اذا وقع الاعتقاد عليه يصير علما وهذا الفصل هو الثالث من الفصول التي اشتمل العقد عليها في الصدر الاول اعلم انه لا اشتباه الكلام في شيء مما يمكن ان يحصل وجها زايدا على هذه الوجوه اذا وقع الاعتقاد عليه يصير علما الا في موضعين احدهما في الاعتقاد الذي يقع من فعل مشاهد الادلة والثاني من فعل المدرك اما الاعتقاد الواقع من مشاهد الادلة فانه لا يجوز ان يكون علما لان احدنا قد شاهد الادلة وعقد عند مشاهدته لها اعتقادا ولا يكون علما ○○ الا ترى ان احدنا شاهد هذه الاجسام ثم اذا فعل عند مشاهدته لها اعتقاد قدمها او حدوثها واعتقد في الصانع او بوحدته فذلك الاعتقاد لا يكون علما وهكذا في اعتقاد المدرك فان احدنا قد يدرك الشيء من بعيد فيعتقد على خلاف ما هو عليه كان يعتقد انه اسود او ابيض او احمر او غير ذلك من الالوان خلاف ما هو عليه ذلك المدرك فان شيئا من هذه الاعتقادات لا يكون علما فثبت بهذه الجملة ان الاعتقاد الحاصل عن مشاهدة الادلة وكذلك عن المدرك لا يكون علما الا ان يقال ان يقول بحسب ان كل اعتقاد يكون علما اذا وقع من مشاهد الادلة ومن المدرك وانما نقول في الاعتقاد الذي يطابق معتقده على ما هو عليه كما قلنا في الاعتقاد الواقع من فعل العالم بالمعتقد فتم القول في هذه الفصول التي كنا قد ضمنا اتمامه من قبل وانما ما تقدم لم يجز وقوع الا بحسب العلم وان صح ذلك في الاعتقاد لان الجاء لا يمنع الاعتقاد على وجه ○○ وجعل القول في ذلك

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان العلم من الاجناس التي تدخل تحت مقدور العباد ان احدنا قد يحصل فيه الجهل فهذا الجهل لا يخلو اما ان يكون من فعله او من فعل الله تعالى او من فعل غيره من القادرين بقدر لا يجوز ان يكون من فعل الله تعالى لان الجهل صح وان لم يكن من فعله تعالى لا يفعل القبيح ○○ ولا يجوز ان يكون من فعل غيره من القادرين بقدر لانه لا يمكنه ان يفعل فعلا في غيره الا بالاعتماد والاعتماد لا يحظه في تولد الاعتماد على ما بين في موضعه فلم يبق الا ان يكون من فعله فاذا كان قادرا على الجهل وجب ان يكون قادرا على العلم لان من حق القادر على الشيء ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد ولا ان احدنا يحسن ان يؤمر بفعل العلم ويمدح عليه ويثاب عليه ويستحق عليه الثواب وينهى عن تركه ويذم عليه ويستحق عليه العقاب فلو لا ان العلم مقدور له والا لما صح هذه القضية ○○ ولا ان الاعتقاد الذي هو علم ان كان مبتدا يقع بحسب دواعيه وقصوده ولا يقع بحسب صوارفه وان كان متولدا يقع بحسب ما يفعله من الاسباب فيجب ان يكون من فعله لان هذا هو طريقنا في اثبات احدنا محدثا للتصرف فاذا صح كونه مقدورا لنا فليس لنا في احداثه الا احد الوجهين اما الاسر او اما التوليد فالمبتدا هو ما يفعله المنتبه من رقدته والمتذكر لسكون بغيه وكذلك ما يفعله احدنا من الاعتقاد بفتح الطرف المعين فانه مبتدا مكتسب ○○ واما المولد فليس يخلو اما ان يكون من فعله او من فعل غيره ممن هو قادر بقدرة والمتذكر لسكون بغيه وكذلك ما يفعله احدنا من الاعتقاد بفتح الطرف المعين فانه مبتدا مكتسب ○○ واما المولد فليس يخلو اما ان يكون من فعله او من فعل غيره ممن هو قادر بقدرة

فصل ولا ان الاعتقاد الذي هو علم ان كان مبتدا يقع بحسب دواعيه وقصوده ولا يقع بحسب صوارفه وان كان متولدا يقع بحسب ما يفعله من الاسباب فالمبتدا هو ما يفعله المنتبه من رقدته والمتذكر لسكون بغيه وكذلك ما يفعله احدنا من الاعتقاد بفتح الطرف المعين فانه مبتدا مكتسب ○○ واما المولد فليس يخلو اما ان يكون من فعله او من فعل غيره ممن هو قادر بقدرة

فصل ولا ان الاعتقاد الذي هو علم ان كان مبتدا يقع بحسب دواعيه وقصوده ولا يقع بحسب صوارفه وان كان متولدا يقع بحسب ما يفعله من الاسباب فالمبتدا هو ما يفعله المنتبه من رقدته والمتذكر لسكون بغيه وكذلك ما يفعله احدنا من الاعتقاد بفتح الطرف المعين فانه مبتدا مكتسب ○○ واما المولد فليس يخلو اما ان يكون من فعله او من فعل غيره ممن هو قادر بقدرة

فصل ولا ان الاعتقاد الذي هو علم ان كان مبتدا يقع بحسب دواعيه وقصوده ولا يقع بحسب صوارفه وان كان متولدا يقع بحسب ما يفعله من الاسباب فالمبتدا هو ما يفعله المنتبه من رقدته والمتذكر لسكون بغيه وكذلك ما يفعله احدنا من الاعتقاد بفتح الطرف المعين فانه مبتدا مكتسب ○○ واما المولد فليس يخلو اما ان يكون من فعله او من فعل غيره ممن هو قادر بقدرة

فصل ولا ان الاعتقاد الذي هو علم ان كان مبتدا يقع بحسب دواعيه وقصوده ولا يقع بحسب صوارفه وان كان متولدا يقع بحسب ما يفعله من الاسباب فالمبتدا هو ما يفعله المنتبه من رقدته والمتذكر لسكون بغيه وكذلك ما يفعله احدنا من الاعتقاد بفتح الطرف المعين فانه مبتدا مكتسب ○○ واما المولد فليس يخلو اما ان يكون من فعله او من فعل غيره ممن هو قادر بقدرة

ايضا
البولد

فيجب ان يولد مالا يساهي من الاعتقادات المختلفة والعلوم المتفاوتة وقد علمنا خلاف ذلك ولا يجوز ان يقال انه يولد ما مما له لان المسبب كالسبب في انه يصح منه
فيجب ان يولد هذا ايضا في الحال ولا يجب تراخيه لان المسبب انما يجب ان يتراخى عن السبب لمانع يعلم مثل ما يقول في النظر مع العلم والاعتقاد مع الكون
في مسبب المسبب كالكلام في المسبب مع السبب الاول فيجب ان يوجد مالا يتناهى من العلوم المكتسبة دفعة واحدة وذلك باطل ما ادى اليه يجب ان يكون كذلك فثبت

فصل

بهذه الجملة على ان احدنا لا يمكنه فعل العلم الا باحد الوجهين ابتداء او توليدا وان المولد ليس الا النظر وان احدنا لا يمكنه ان يفعل العلم في غيره اصلا والبتة
الغرض بهذا الفصل هو الكلام في اقسام العلوم ٠ وجملة القول في ذلك ان العلوم على ضربين احدهما هو ما يكون موجودا في قبلنا وهو الذي يعبر عنه بانه مكتسب وحده وحقيقه
كل ما لا يمكن لنا نفيه عن انفسنا بشك او شبهة اذا انفرد وقولنا لا يمكن لنا نفيه عن انفسنا بشك او شبهة المراد به الاستمرار على فعله لان العلوم لا يجوز عليها البقاء على الصحيح
من المذهب ٠ وقولنا اذا انفرد احتراز عن العلم المكتسب اذا اقترن به في حال حصوله العلم الضروري فان هذا العلم مع كونه مكتسبا لا يمكن نفيه بشك او شبهة الا انه
انما لا يمكن لاقترانه بما هو ضروري ولو كان منفردا لجاز ٠ والثاني ما يكون مرجعا لله تعالى وهو الذي يعبر عنه بانه ضروري وحده وحقيقه ما لا يمكن العالم به
نفيه عن النفس بشك او شبهه واذا انفرد وقد بينا ان المراد بان لا يمكن لنا النفي الاستمرار على فعله معلق العدم تعالى هذه العلوم حالا فحالا وقولنا واذا انفرد احتراز
عن العلم المكتسب اذا اقترن به الضروري فان هذا العلم لا يمكن نفيه بشك او شبهة مع كونه مكتسبا الا انه انما يكون لا يمكن ذلك لاقترانه بما هو ضروري ولو كان منفردا
لصح نفيه عن النفس بشك او شبهه وليس كذلك العلم الضروري فانه لا يمكن نفيه عن النفس اصلا بشك او شبهة سواء كان منفردا او مع غيره ٠ واذا شئت اوردت
الاحتراز في الموضعين بان يقول العلم المكتسب هو ما يمكن للعالم به نفيه عن النفس على بعض الوجوه والضروري ما لا يمكن للعالم به نفيه عن النفس على وجه من الوجوه
وانما قلنا ان العلوم لا بد وان تنقسم بهذين القسمين بان يكون موجودا فينا من قبلنا او من قبل الله تعالى لان القادر يقدره لا يمكنه فعل العالم في الغير الا بالاعتماد والاعتماد لا يحظ له في

فصل

والغرض به الكلام في الطرق التي نتوصل بها الى العلوم ٠ اعلم انا قد بينا ان العلوم على ضربين ضروري ومكتسب ولا بد ان يكون لكل واحد منهما
طريق فطريق المكتسب الوجوه التي بيناها وهي التي اذا وقع الاعتقاد على بعض منها يكون عالما ٠ وطريق ما هو ضروري انما هو الادراك وان كان في العلوم ما يحصل
لا عن طريق وهي العلوم التي يعبر عنها ببداية العقول والفرق بين ما يكون طريقا الى الشئ وبين ما يكون اصلا له وهو ان ما يكون طريقا اليه يمتنع مزدوجا ما هو طريق
وانما يكون اصلا لا يجوز ان يثبت ما يفرع عنه ويبنى عليه مزدوجا كما يقول في العلم بالذات والعلم بالحال لان العلم بالذات لما كان اصلا للعلم بالحال لا يجوز حصول العلم
بما هو حال مع فقد العلم بما هو اصل قال وقوله في هذه الوجوه انها طرق الى العلوم المكتسبة فيه بعض ما فيه وذلك لان تلك الوجوه مما لا يصح ان يعال انه طريق كالنظر
لا يعال انه طريق الى العلم بالمدلول الا ان يريد بذلك ما يوثر في كون الاعتقاد علما

فصل

والغرض به هو الكلام في بيان العلم الذي هو العقل ٠ وجملة القول في ذلك
ان العقل عبارة عن علوم كثيرة اذا اجتمعت في احدنا وصف تلك العلوم بانها عقل ووصف احدنا بانه عاقل وتسميته بانه عقل مجاز وانما سمي بذلك تشبيها بالعقال
الناقة وذلك لان هذه العلوم اذا اجتمعت وتكاملت منعت صاحبها من ارتكاب ما تتوق اليه النفس وما تشتهيه من القبائح كما ان العقال يمنع الناقة من المشي
الى حيث شاءت ولان هذه العلوم اذا اجتمعت ثبت معها العلوم المكتسبة فلما كان لها ما سماه العلوم المكتسبة سمي عقلا تشبيها بما ذكرناه ثم هي لا تخرج في الجملة
من ان يكون علما بالاعيان واحوالها او علما بالافعال واحكامها ولذلك سيبينه ان شاء الله ووفق ٠ فاول هذه العلوم في الرتبة واولاها بالتقدم هو العلم الذي
يحصل للواحد منا باحوال نفسه او بكثير منها لكونه مريدا وكارها ومشتهيا ونافرا ونحو ذلك والذي يشهد في الفور ولجلا مع سلامة الاحوال هو العلم بالمدركات
والعلم بان ما لا يدرك انما لا يدركه لانه ليس والعلم بانه لو كان لادركنا فمستند هذا الثالث الى الاول والثاني مستند الى الاول ٠ ثم يجب ان يعلم علوم القسمة
وذلك بان يعلم ان الذات لا تخلو اما ان يكون معدوما او موجودا والموجود لا يخلو اما ان يكون قديما او محدثا وان محصورا لا تخلو اما ان يكون في هذا المكان او لا يكون
فيها وان جسما واحدا يستحيل حصوله في مكانين في حاله واحدة كما يستحيل حصول جسمين في مكان واحد دفعة واحدة ٠ ثم يجب ان يعلم تعلق الفعل بالفاعل على سبيل الجملة
لا على سبيل التفصيل ٠ ثم يجب ان يعلم مقاصد المخاطبين بما يجلي وظهر دون ما يتعرض واستتر وان كان يحتاج في ذلك الى ضرب من الخبرة ثم العلم بالمحترف وهو الذي
يعبر عنه بالعلم بالعادات وذلك كالعلم بان النار تنطفي بالماء وان الزجاج تنكسر بالحديد وان القطن يحترق بالنار وان كان فيما هذا سبيله لا بد من هذه الخبرة فان من لم
يخبر بان النار تنطفي بالماء وان لم يحترق بالنار ولم يعهد ذلك ولم يعتقده وربما لا يحصل له هذا العلم وهذا القسم من العلوم يجوز ان يحصل الله تعالى في احدنا ابتداء
من دون الخبرة كما خلق في عيسى عليه السلام لانه اكمل عقله وهو يعهد في المهد لما يتعلق به من الصلاح في ذلك وهو تهربه ساحة امه مريم عليها السلام ولم يكن هو عليه السلام قد اختبر
ويجرب بعد ٠ وقد جملة علوم العقل العلم باصول المقدرات والمحسنات والواجبات لما سفرع عليها وان كان هذا مما قد احلف فيه انه اخر ما يكمل به العقل
ام لا ٠ ومن جملة ذلك العلم بالمحفوظات والمدروسات والممارسات من الصناعات والحرف فان من كرر بيتا واحدا مثلا الف مرة ولم يحفظه لم يكن كامل
العقل وكذلك من مارس صناعة واحدة طول عمره ولم يهتد لها اصلا لم يكن كامل العقل ٠ ومن جملة ذلك العلم الذي هو الذكر للامور الجليه والاحوال العظيمة
والاسباب الجسيمة التي مضت وتقضت على مثل ما يقول لاهل التناسخ ٠ ومن جملة ذلك العلم الذي يعبر عنه بالاثبات وهو ان يثبت من عاش الدهر
الاطول والزمان الامد اذا راه بعد الغيبة كالولد والوالد والصديق مع قرب الغيبة ٠ ومن جملة ذلك العلم بخبر الاخبار المتواترة وان كان هذا مما
قد احلف فيه الشيخان ابو علي وابو هاشم فان الشيخ ابا علي جعل ذلك من جملة ما يكمل به العقل وذكر الشيخ ابو هاشم انه لا يكون من باب ما يكمل به العقل واذا
اعتبر الآن انما اعتبر لكوننا مكلفين بالشرايع وذلك لا بد من العلم بخبر الاخبار ٠ واما اذا قدرنا بان الله تعالى لو خلق الخلق ولم يكلفهم الشرايع التي طريقها الاخبار
فانه يجوز ان يكمل عقولهم بان يخلق فيهم ما عدا هذا العلم من العلوم ويكون عقلا مكلفين بالعقليات ولكن الان وقد تعبدنا بهذه الشرايع والعمل عليها لا يجوز
ان يحصل منا عاقل الا وجب ان يحصل له العلم بخبر الاخبار المتواترة وان كان يجوز ايراد علوم العقل عن هذا العلم الذي هو العلم بخبر الاخبار والكلام في هذا
سيعود من بعد ٠ والذي يدل على ان العقل ليس الا ما ذكرناه وهو انه لو كان امرا زايدا على ما ذكرناه من العلوم لجاز انفصال احدهما عن الاخر لانه ليس بينهما علقة
من وجه معقول فكان يصح من احدنا ان يحصل به هذه العلوم اجمع ثم لا يكون عاقلا لفقد ذلك المعنى او يكون عاقلا لوجود ذلك المعنى وان لم يحصل له هذه
العلوم فمهما علمنا ان احدنا لا يجوز ان يكون عاقلا الا وقد حصل له هذه العلوم وانه لا يحصل له هذه العلوم الا ويكون عاقلا علمنا ان العلم ليس بامر زايد على ما ذكرناه

والكلام

لا يجوز

والكلام فيه ليس ها هنا تعلق ما قد مرّ في نظايره فلا معنى للاطالة بالاعادة ** وبعد فان ذلك المحل لا يخلو إما ان يكون مثلاً لهذه العلوم او يكون مخالفاً لها او يكون مضاداً لها فان كان مثلاً لهذه العلوم فهو الذي يقول وان كان مخالفاً لها لم يجز لانه لو كان كذلك لما صح ان يخرج احدنا من ان يكون عالماً بهذه العلوم بطرق الجهل عليه بل كان يجوز ان يخرج من ان يكون عالماً بهذه الاشياء ولا يخرج عن كونه عاقلاً لان الجهل مع كونه منافياً لهذه العلوم لا يجوز ان ينافي العقل وهو مخالف لها لان الشيء الواحد لا ينافي مخالفه اذا لم يكونا ضدين ولم يجز ان يكون ضداً لهذه العلوم اذ لو كان كذلك لوجب ان يستحيل اجتماعهما فكان يجب في احدنا ان يكون عالماً وان لم يكن عالماً بهذه الامور او يكون عالماً بهذه الامور ولا يكون عاقلاً واما ان يكون عاقلاً مع كونه عالماً بهذه العلوم فلا وهذا معلوم فساده فلم يبق الا ان يقال ان العقل ليس بامر زائد على ما ذكرناه ** وبعد فان كل معنى اذا لم يمكن مدركاً فلا بد من ان يكون لنا طريق الى معرفته والطريق اليه حكم من احكامه او فعل من افعاله واذا عدّ الفعل متعذراً في مسئلتنا فلم يبق الا ان يدعى فيه حكم من الاحكام واي حكم ثبت للعاقل يكونه عاقلاً فانه يمكن صرفه الى ما ثبت له من الصفات والاحوال بهذه العلوم فصرفه والحال ما ذكرناه الى معنى سواها اثبات معنى لا طريق لنا الى اثباته وذلك يفتح باب الجهالات ** ومن الناس من ذهب الى ان العقل جوهر لطيف في البدن او نفيس وهذا لا معنى له لان بعض الجواهر لو جاز ان يكون بهذه الصفة لوجب ان يجوز في سائر الجواهر لان الجواهر متماثلة ومعلوم خلافه والقول بانه لطيف لا يصح لان اللطافة المرجع بها الى تاليفات على وجه مخصوص والتاليف لا حظ له في هذا الباب ** وقولهم نفيس لا يخلو اما ان يرجعوا بالنفاسة الى ما ذكرناه من العلوم كان ذلك خلافاً في العبارة ان وصفوا هذه العلوم بانها جوهر نفيس واما ان يرجعوا الى انه جوهر لطيف فقد بينا فساده واما ان يرجعوا الى معنى زايد على هذه العلوم فقد بينا ايضا افساده فلم يبق من الاقوال الا ما ذكرناه وان اراد القوم بقولهم جوهر لطيف او نفيس الصغر فالصغر والكبر في هذا الباب سيان لما في هذا الحكم ** ومنهم من قال ان العقل انما هو القوة في القلب فهذا ايضا لا يصح لان المرجع بالقوة انما هو الى عرض مخصوص وهو القدرة وهي لا تاثير لها في هذا الباب واما تاثيرها في صحة الفعل وصعوبته كون الذات قادراً بان يوجد منه القدرة ولا يكون عالماً ولا يوجد فيه هذه العلوم **فصل** العرض بهذا الفصل هو الكلام في الخلاف الذي يجري من الشيوخ وهو ان العلم اصول المقبحات واصول المحسنات واصول الواجبات هل هو اخر ما يكمل به العقل ام لا فذهب الشيخ ابو علي انه ليس من اخر ما يكمل به العقل وانه يجوز حصوله لمن ليس بعاقل واليه ذهب ابو عبد الله البصري في كتاب الوعيد وذهب الشيخ ابو هاشم الى انه اخر ما يكمل به العقل ولا يجوز حصوله لمن ليس بعاقل واليه ذهب ابو علي بن خلاد وهو الظاهر من مذهب ابي اسحق بن عياش لان ما حكي عنه من الخلاف بين الشيخين والى هذا ذهب قاضي القضاة رحمه الله وهذا هو الصحيح وذلك لانه اذا لم يمكن لنا بد من امر يفرق بين من هو عاقل ومن ليس بعاقل والامر ها هنا لجعل فاصلا سهلا الا ان يقال ان من كان عالماً باصول هذه الاشياء يكون عاقلاً ومن لا يكون كذلك لا يكون عاقلاً لان ما عداه من العلوم يجوز حصوله في غير عاقل اي علم فلو صح حصوله ايضا لم يحصل التفرقة بين عاقل وغير عاقل فعلم بهذا ان هذا العلم هو اخر ما يكمل به العقل فان **قيل** يقع الفرق بين من هو عاقل ومن ليس بعاقل من وجه اخر وهو ان من كان عاقلاً فانه يحصل له العلم بجميع المقبحات ومن لا يكون عاقلاً لا يحصل له العلم بجميعها وانما يحصل ببعضها **قيل له** هذا لا يصح لان ماله واجله يحصل العلم ببعضها حاصلا مع البعض الاخر فيجب ان يحصل العلم بجميعها فيرتفع الفرق بين من هو عاقل وبين من ليس بعاقل بهذين الوجهين وبوجه اخر وهو ان من كان عاقلاً فانه يحصل له العلم بجميع المقبحات ومن لا يكون عاقلاً لا يحصل له العلم بجميعها وانما يحصل ببعضها

فكلا يجوز ان يحصل هذه العلوم مزدوج العلم بالمدركات فكذلك هذا لا زال فيها على سواء ∴ والوجه الثاني هو ان يقال ان هذا لو كان معدودا في كمال العقل
يجب ان يكون سبيله سبيل اخواته ما يكمل به العقل لانه لا يحتاج في ذلك الى التكرار الا ان هذا لا يصح لقائل ان يقول ان العلم بالمحفوظات والمدروسات والصناعات
فانه من جملة كمال العقل ومع ذلك فانه يحتاج في ذلك الى التكرار وكذلك العلم بان هذا هو الذي رآه امس يجب ان يحصل هناك بعد تكرار المشاهدة له وكذلك العلم الذي
هو علم الخبرة يحتاج في ذلك الى التكرار كالعلم بان الزجاج تنكسر بالحديد وان القطن يحترق بالنار الى نحو ذلك وكذلك العلم بعلوم الفعل بالفاعل فانه يحتاج فيه
الى التكرار وقد قيل لو كان من كمال العقل لوجب فمن فاته علم من العلوم ان لا يكون كاملا العقل الا ان هذا باطل فمن ولد اكمه فان قيل خبرا اذا قلنا ان العلم بالمدركات
من جملة كمال العقل فانما نقول اذا كان الانسان على وجه يتاتى منه الادراك ∴ فان اذا لم يكن كذلك فلا يكون هو من جملة كمال العقل كان للخصم ان يقول كذلك في مسئلتنا
العلم بمجرد الاخبار انما يكون من جملة كمال العقل اذا كان الحال حال السلامة ∴ ويقبل الاخلاق من المشايخ والعلماء فان الاخبار المتواترة ما حصل عندها من الاعتقاد
يكون علما وانما الخلاف انه ضروري او ليس بضروري الا ما حكي عن قوم من الملحدة ومن السمنية فانهم قالوا الاخبار المتواترة لا تعطي العلم وانما تعطي الظن فمحن
نقول لهم عند الكاملة احوالكم يكذبكم فما ندعوه من نفي العلم لانا نعلم على وتيرة واحدة وطريقه مستمرة ان مراد منكم ان يسلك طريق نيسابور فانه لا يغلط
ولا يحاد طريق بغداد ∴ وكل منهم يعرف والده وامه واقاربه ويفصل بينهم وبين الاجانب وانما نعرف ذلك بالاخبار والحال في هذا مستمرة ولو لم نعرفوا بالاخبار شيئا
لوجب ان يقع الغلط والخطا فكان يجوز ان تتخذ اجنبيا اباه ويجعل اباه اجنبيا وهكذا نتكلم على السوفسطائية فيقول ان احوالكم يكذبكم فما ندعوه من نفي العلم بالمشاهدات
فانا نعلم على وتيرة واحدة وطريقه مستمرة ان من يختبر منكم من الدنانير والدرهم والذرة والبعرة فانه قط لا يختار الدرهم على الدينار ولا البعرة على الذرة وانما
لا يفعل ذلك لعلمه بالمشاهدات ∴ واما الكلام في ان العلم بمخبر الاخبار ضروري فالمخالف فيه البغداذيون واول من خالف في ذلك بشر بن معتمر البغداذي واليه ذهبت
الامامية لما ادعوا النص على الاثني عشر ولم يمكنهم تصحيح ذلك الا من طريق الاخبار ولا يمكنهم ادعاء الضرورة في هذا الباب فقالوا ان طريق هذا النظر انما هو
الاخبار المتواترة وان طريق العلم بمخبرها الاستدلال ∴ والذي يدل على صحة ما ذهب اليه وجوه ثلثة احدها ان يقول ان ما هو امارة العلم الضروري حاصل في هذا
العلم وهو ان احدنا لا يمكنه نفيه عن النفس بشك او شبهة فيجب ان يقضي بانه ضروري ∴ والثاني وطف هذا العلم لو كان مسببا لوجب ان من لم يعرف طريقه
الاستدلال في ذلك ولم يهتد اليها ان لا يحصل له هذا العلم كالعامي وقد علمنا خلاف ذلك ∴ والوجه الثالث وهو انه لو كان كذلك لوجب احدنا اذا اعتقد ان هذا
العلم ضروري يحصل فينا من جهة الله تعالى ان لا يحصل لانا العلم لان هذا العلم منعه من النظر والاستدلال ومعلوم انا بأجمعنا يحصل لنا هذا العلم وان اعتقدنا ما اعتقدنا

فصل العرض بهذا الفصل

وذكر بعض اصحابنا ان العلم بمخبر الاخبار لمن لم يحصل له اضطرارا فله طريق الاستدلال بها على حصول العلم بمخبرها فصل العرض بهذا الفصل
هو الكلام في ان كل ما يكون من العلوم ضروريا لا يكون معدودا في كمال العقل ∴ ولما مضى رحمه الله الكلام في ان جميع العلوم التي يعبر عنها بالعقل يتبين ان كل ما كان ضروريا
لا يكون معدودا في كمال العقل وهذا ظاهر بين وذلك مثل ما نقول في العلم الذي يعبر عنه بالحفظ فانه قد يوجد ولا يكون من كمال العقل الا ترى ان احدنا قد يحفظ ابياتا
كثيرة بيسير من الممارسة بل ربما يحفظها بان يسمعها مرة واحدة او يقراها مرة واحدة وغيره لا يكون كذلك فاذا لا يكون هذا من كمال العقل والا لوجب ان يحلف
فيه احوال العقلا لان هذا من حكم ما يكون معدودا في كمال العقل كالعلم بالمدركات والذي لابد منه في كمال العقل هو ان يكون مثلا بيتا واحدا كثيرا او يحفظه فان
من لم يحفظ منا واحدا ان يكرر عليه كثيرا فانه لا يكون كاملا العقل وهكذا العلم بالحرف والصناعات فان العلم بها قد يكون من كمال العقل وقد لا يكون منه فان
من الناس من يتعلم حرفة من الحرف وصناعة من الصنايع بيسير من الممارسة والاخر لا يمكنه ذلك فلا يكون العلم الذي حصل لمن يعلمها من كمال العقل والا لوجب
ان يتفاوت فيه احوال العقلا والذي هو معدود من ذلك في كمال العقل هو ان من مارس حرفة من الحرف وصناعة من الصناعات مدة مديدة فانه لابد ان يتعلمها
والا لم يكن كاملا العقل وكذلك العلم بان من شاهده اليوم هو الذي كان قد شاهده من قبل قد لا يكون من كمال العقل فان من الناس من يرى واحدا من الناس دفعة
واحدة او دفعتين ثم شاهده من بعد فانه يثبته وان كان عن وقت بعيد والاخر لا يكون حاله كذلك وهذا لا يكون من كمال العقل والا لوجب ان يحلف فيه احوال العقلا
والذي لابد منه في كمال العقل هو ما لا يحلف احوال العقلا فيه وذلك بان يشاهد شخصا مرارا ثم يشاهد ثانيا عن قرب او وقات فان من كان عاقلا لابد ان يثبته
ويعرفه ولا يصح ان يقال ان هذا العلم متولد عن الادراك لان الادراك حاصل الآن وهو انما حصل له العلم بانه الشخص الذي كان قد راه من قبل ولا يصح ان يقال
ان الادراك الاول يولده لان ذلك تقتضي ومضى ولو صح ان يولده في الثاني والثالث مع انه تقضى ومضى لصح ان يولده في ما بعد من الاوقات حتى لا يخرج عن العلم
به اصلا ∴ ولا يصح ان يقال انه مكتسب وان طريق اكتسابه هو ان يعلم ان الله تعالى حكيم لا يلبس الادلة ولا يجوز ان يغير الشخص عما هو عليه ولا على عن ذاته
من حيث ان ذلك تلبيس الادلة لانه لو كان كذلك لوجب فيمن جوز تلبيس الادلة على الله تعالى ان لا يحصل هذا العلم وكذلك من لم يعتقد الصنايع اصلا فصلا من ان
يثبته حكما لان لا يحصل هذا العلم وقد علمنا خلاف ذلك ∴

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان الوجوه التي لها ولاجلها اعتبرت هذه العلوم

اعلم ∴ اعلم ان العاقل لا يكون عاقلا الا باجتماع تلك العلوم ونحن نبين وجه الحاجة الى كل واحد منها على التفصيل ان شاء الله
الى ذكرناها في كمال العقل ∴ اعلم ان العاقل لا يكون عاقلا الا باجتماع تلك العلوم ونحن نبين وجه الحاجة الى كل واحد منها على التفصيل ان شاء الله
ان الله تعالى لما خلق الانسان واراد ان تكلفه التكاليف العقلية والشرعية تعريضا بذلك الى درجة الثواب فان ذلك لم يمكن بتمام الا بان يكمل عقله واكمال العقل
لا يكون الا بان يخلق فيه هذه العلوم اجمع لان كل واحد من هذه العلوم لو تاثر فيما يكون هو مكلفا به اما في العقليات واما في السمعيات ∴ اما العلم باحوال نفسه
فانه لابد منه لانه اذا كان مكلفا بان يعرف حدوث نفسه وحدوث غيره وذلك لا يتم الا بان يعرف كثيرا من احوال نفسه وكذلك العلم بالمدركات لابد منها لان حدوث
اذا كان مكلفا بان يعرف احوال غيره من المدركات في باب الحدوث فذلك لا يتم الا بان يدركها ويعلمها ثم يعلم من بعد حدوثها وكذلك علوم القسمة لابد منها لان حدوث
الاشياء وما يجب معرفته من صفاتها انما تعلم على الحقيقة اذا تقدم له علوم القسمة لانه ما لم يعلم ان الذات الواحدة لا يجوز ان يكون قديما محدثا لا يمكنه ان يعرف
حدوثها على التحقيق ولا قدم من يجب قدمه على التحقيق وكذلك اذا لم يعلم ان الذات الواحدة لا يجوز ان يكون معدومة موجودة في حالة واحدة لا يمكنه ان يعرف
على التحقيق عدم ما يكون معدوما ووجود ما يكون موجودا ∴ وكان الدلالة التي تدل على اثبات الاكوان ربما تترتب على القسمة فانما تدعي فيما كان الذات معلوما

بالاضطرار

بالاضطرار كان يعلم ذاتا من الذوات بالاضطرار فلا بد من ان يعلم انها موجودة أو معدومة وانها لا تخرج من هذين الوصفين وكذلك اذا علم وجود الذات ضرورة فلا بد من ان يعلم انه لا يخرج من ان يكون قديما او محدثا ضرورة فاما اذا لم يعلم اصل الذات بالاضطرار فانه لا يجب ان يعرف هذه القسمة بالاضطرار لان الفرع لا يجب ان يكون اقوى من الاصل ثم ما هذا سبيله من علوم القسمة فانه يكون ملحقا بباب الحاق المفصل بالجملة كما بيناه في قبح الظلم جملة وقبح المعين وذلك اذا علم في الجملة ان الذات لا تخلو من وجود وعدم فاذا جاء الى موضع من المواضع وعلم ذاتا من الذوات علم انه لا يخرج من هذين الحكمين واذا علم انه ليس على احدهما علم انه على الاخر وكذلك اذا علم في الجملة ان الموجود لا يخلو من قدم وحدوث ثم جاء الى ذات بعينها عرف انه موجود فلا بد من ان يعرف انه لا يخرج من هذين الوصفين فاذا علم انه ليس على احدهما علم انه على الاخر الحاقا لهذا العلم بالعلم الاول جملة وكذلك العلم بان الجوهر لا يجوز ان يكون دفعة واحدة في مكان واحد فانه يحتاج اليه في الدليل الذي ذكرناه على ان الله تعالى لا يجوز ان يكون جسما لانا نقول في ذلك الدليل انه لو كان جسما لما صح منه فعل الجسم لان الجسم لا يفعل الجسم الا اذا فعله لكن لا يخلو اما ان يفعله مبتدأ او متولدا ولا يجوز ان يفعله مباشرا لان ذلك يقتضي حلول الجسم في الجسم وذلك محال وكذلك العلم بان العلم لا يفعله لا بد منه لان علوم العقل يبتنى عليها علوم التوحيد يبتنى عليها لانه ما لم يعلم ذلك لا يمكنه ان يعلم محدثا في الشاهد فاذا لم يمكنه ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب بل احكام الشرع يبتنى على ذلك لانه اذا لم يعلم ذلك لا يمكنه ان يعلم احوال الرسول وافعاله كما لا يمكنه ان يعلم احوال الله تعالى وافعاله ∴ وكذلك العلم بمقاصد المخاطبين ما جلي وظهر فانه لا بد منه لان دلالة العدل والتوحيد يبتنى على ذلك لانا نقول في دلالة اثبات المحدث في الشاهد ان التصرف وقع بحسب قصده وداعيه ∴ ولان احكام الشرع واقوال الله تعالى واقوال رسوله ومعرفة ما يتضمنه من الاحكام والشرايع يبتنى على ذلك وهذا مما لا خلاف فيه انه خبره ويلحق بهذا الباب سائر ما يعتبر فيه الخبر كالعلم بان الحديد يكسر الزجاج والنار تحرق القطن وان الماء يطفئ النار الى غير ذلك ∴ واما العلم باصول المحسنات والمقبحات والواجبات لا بد منها لان مدار التكليف على ذلك والعلم بخبر الاخبار اذا اعتبرنا الآن لا بد منه لانا متعبدون بهذه الشرايع وطريق العلم بها الاخبار ∴ وعلى مذهب الشيخ ابي علي انه بمنزلة العلم بالادراك فكما ان العلم بالمدركات معتبر فكذلك هذا لان الحال فيها واحد في الحصول والاسقاط فبهذه الجملة ان كل واحد من هذه العلوم مما يحتاج اليه في باب التكليف **فصل** الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان العلم بالديانات لا يكون ضرورة اعلم انه رحمه الله لما مر من الكلام في ان العلوم التي يعبر عنها بالعقليات يجب ان يكون ضرورة اراد ان يبين ان ما يكون علما بالديانات لا يكون ضرورة ∴ وجملة القول في ذلك ان من مذهبنا ان هذه العلوم التي هي علم بالله تعالى وبصفاته وغير ذلك من العلم بالديانات فانها علوم مكتسبة معقولة من جهتنا والخلاف في ذلك مع ابي عثمن الجاحظ وابي علي الاسواري وابي بكر الملقب بصوفا فانهم قالوا ان المعارف كلها ضرورية والدليل على صحة ما ذهبنا اليه هو ان فاعل السبب هو الفاعل للمسبب ∴ وما كان متولدا منها فانه يحصل بحسب دواعينا كالعلم الذي يفعله المقتبه من رقدته وما يحصل بحسب دواعينا وقصودنا لا بد ان يكون من فعلنا ∴ ولان هذه العلوم لو كانت من فعل الله تعالى لوجب فيمن لم يحصل له هذه العلوم ان يكون معذورا كما ان من لم يحصل له العلم بوجود النبي صلى الله عليه وسلم على عدد يسير وجمع قليل يكون منهم التواطي والساعر فاما الجمع العظيم والعدد الكثير والجم الغفير مثل هؤلاء الكفار فلا يجوز ذلك فيهم ولا يكون اعراضهم عن ذلك مضافا الى الجهل الاول فقال انهم يعلمون الله تعالى ولكنهم معاندون ومجحودون ويكابدون فلهذا ألسوا معذورين وهذا لا يصح لان العناد والجحود انما يجوز على القوم اضطرت افئدتهم في المسئلة فابو بكر بوقا ارتكب القول بانهم معذورون وهذا كفر فاحش فالله وابو عثمن الجاحظ اراد ان يتخلص من هذا الكفر فارتكب جهلا اخر ∴ واعلم انا لما اوردنا هذه الدلالة على القوم اضطرت افئدتهم في المسئلة فابو بكر بوقا ارتكب القول بانهم معذورون وهذا كفر فاحش فالله وابو عثمن الجاحظ اراد ان يتخلص من هذا الكفر فارتكب جهلا اخر مضافا الى الجهل الاول فقال انهم يعلمون الله تعالى ولكنهم معاندون ومجحودون ويكابدون فلهذا ألسوا معذورين وهذا لا يصح لان العناد والجحود انما يجوز

وقايل يقول بانه مكتسب فيعم القول ايضا في الكل بلا حصير فالقول بانه حصل لبعضهم ضرورة ولبعضهم اكتسابا قول ثالث خارج عن القولين جميعا وكل قول يكون
هذا سبيله فانه يكون خلافا للاجماع وقد قاله فيفصل بفيساده **طريقة اخرى** في المسئلة وهي مبنية على ان هذا العلم قد صح انه مكتسب وانه ليس بضروري
فنقول ان علمنا بالله تعالى مكتسب وان الوجه في وجوبه انما هو كونه لطفا وان الوجه في كونه لطفا انما هو لما ثبت له من الحظ في الدعا والصرف ومعلوم ان العلم الضروري
في هذا الباب كالمكتسب بل هو اقوى حالا منه في هذا الحكم ولو كان يحسن من الله تعالى ان يفعل ما يقوم مقام هذا العلم المكتسب في باب اللطف من العلوم الضرورية لوجب
ان يفعل ذلك في سايرالمكلفين لانه هو المكلف وعليه ازاحة العلة فيما كلف واذا كان في مقدوره ما يزيل العلة ومزيحها وجب ان يفعل ذلك وان لا يكل الى اكتساب العبد
وفعله بل يفتح تكليف العبد بذلك مع انه هو المكلف وفي مقدوره ذلك بل في مقدوره ما هو ابلغ في ذلك فلما كلف علينا المعرفه علمنا انه ليس في مقدوره ما يقاوم هذه
المعرفه من العلوم الضرورية لا شيء احرا ذلو كان ذلك يفعل فلما لم يفعل علم انه ليس ذلك في مقدوره فان **قال** ما انكرتم ان ذلك مقدور له وانه يقوم مقام المعرفة
المكتسبة في باب اللطف عمر انه تعالى كلفنا المعرفه لمكان الثواب لان التكليف لاجل الثواب لا يحسن بل لا بد في كل ما تكلفنا فعله ان يحسن بوجه لاجله يحسن ان يوجب
علينا فعله واركان قد مر الشيخ ابو علي ان التكليف لاجل الثواب يحسن فان **قيل** ما انكرتم انه انما خلق لبعضهم ذلك العلم الضروري بلا مره باكتساب لانه في خلق ذلك
فيه مفسده له لا انه ليس بمقدور له **قال** له ما يرد بهذا الكلام ان اردت بذلك انه لا يحصل فيه ما هو وجه في كون هذه المعرفه لطفا وهذا الحظ في الدعا والصرف
فانه لا يصح لا ما نعلم ان الضروري ان لم يزد في هذا الباب فانه لا يصح عن المكتسب وان اردت بذلك انه لا يطيع فمجرد ان لا يطيع لا يكون وجها في قبح التكليف مع علمنا
بان الله تعالى كلف من المعلوم من حاله انه يكفر فاذا لم يكن في خلق الضروري سوى انه لا يطيع فهذا القدر لا يكون وجها في قبح خلقه مع انه يحصل فيه من الدعا والصرف ما هو
ابلغ واكد **وبعد** فان القول بان العلم الضروري مفسده لا يصور ولا يسمعني لا نعلم ان احدنا اذا علم القديم تعالى ضرورة وعلم استحقاق الثواب والعقاب
من جهته فمع هذه العلوم ان لم يكن مسلما الى فعل الطاعات واجتناب المعاصي فانه لا يكون مخلا بالواجب ومقدما على المعاصي اصلا وبتة فان **قيل** ما انكرتم
ان افعال العقلاء مختلفة في الالطاف في باب المعارف كما تختلف في سايرالاشيا فمن الناس من يكون لطفه المعرفه لطفا لا يختلف من ان يكون المعرفه ضروريه ومن ان يكون
مكتسبة وهو ثبوت الحظ في الدعا والصرف يجب ان لا يختلف احوال العقلا فيها اعني المعارف في الالطاف بان يكون لبعضهم اللطف انها هو الضروري ولبعضهم المكتسب
بل كل من يكون له المكتسب لطفا فالضروري كذلك بل هو اولى لانه اقوى واجلى فيكون ادعى واصرف فلو كان في مقدوره ان يفعل العلم الضروري في بعضهم لطفا
له مكان المكتسب وجب ان يكون في مقدوره ان يفعل الضروري لسايرهم لطفا لهم مكان المكتسب فاذا كان كذلك فلا يجوز ان يعدل عن الضروري الى ان كلفهم المكتسب
لانه هو المكلف وعليه يجب ازاحه العلة فيما كلفهم فلما كلفهم المعرفه المكتسبة علم انه ليس في مقدوره ذلك فان **قيل** كيف تقولون انه لا يجوز ان يختلف احوال
العقلا في المعارف في باب الالطاف ليكون لطف بعضهم الاضطرار ولطف بعضهم الاكتساب وقد علمنا ان من كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله فلطفه الاضطرار
الى قصده صلى الله عليه في حكم الحادثه ومن كان بعدهم فلطفه الاستدلال ببعض النصوص ويكون لطف من اخر في ذلك الاجتهاد والمقايسه فهلا جاز ايضا ان يختلف احوال العقلا فيما ذكرنا
اما باضطرار الى قصد الرسول او بالاستدلال ببعض النصوص ويكون لطف من اخر في ذلك الاجتهاد والمقايسه فهلا جاز ايضا ان يختلف احوال العقلا فيما ذكرنا
قال له انما وجب فيما ذكرت ان يكون كذلك لان من يعدم كان له طريق يجوز لاجله ان يحصل له العلم الضروري وهذه المشاهده للرسول صلى الله عليه واله التواتر
بالنقل وليس كذلك فيمن تاخر **وبعد** فانه لم يوجد لكذ ذلك فلذلك لم يحصل له الاضطرار هذا ان كان من كان سمعيا صبيا كان لطفه الاضطرار الى ما يدركه
سمعا وبصرا وان من لا يكون كذلك كان لطفه بخلاف ذلك لاجل ان الاصل قد حصل فيه ما يكون طريقا لهذا الاضطرار وهذا الثاني لم يحصل له ذلك لا ان حالها
مختلف في المعارف كذلك في مثلنا انما وجب اختلاف الحال لما اشرت الا ان حالها مختلف في الالطاف في باب المعارف في الاكتساب والاضطرار لان ماله ولاجله يكون
بعض المعارف لطفا حاصلا في الجميع وهو حظ الدعا والصرف مع حصول هذا الوجه في الجميع فلا يجوز ان يختلف احوالهم فيها فان **قيل** ما انكرتم ان الضروري
والمكتسب لما استويا في هذا الباب كان القديم تعالى في حكم المخير فمن شاء جعل لطفه الاكتساب ومن شاء خلق فيه الضروري وهذا اولى من ان يقال انه ليس
في مقدوره العلم الذي يكون لطفا لمن لطفه الاكتساب **قال** له لو كان هذا الذي كلف الاكتساب في مقدوره ما يقوم مقامه من الاضطرار لما جاز له ان
يكلفه الاكتساب بل يجب عليه ان يخلق له الاضطرار لانه هو المكلف فيجب عليه ان يزيح العلة فيما كلف الاكتساب علم انه في مقدوره ما يكون لطفا له من الاضطرار
فان **قيل** اوليس عندكم انه اذا تساوى حال المكلف في اللطف من الالم واللذة فان القديم تعالى بالخيار ان شاء الم وان شاء اللذة فلذلك لا يجوز ان يقال ان
الضروري يقوم مقام المكتسب فيكون القديم تعالى في حكم المخير في ذلك **قال** له ان هذا الذي ذكرته متى ذهب اليه قاضي القضاة دون من يقدمه من المشايخ
فان لم يقابله فالبون شاسع **ثم** ان قلنا به ففرق بين الموضعين وهو ان الالم واللذة كل واحد منهما فعل له فجاز ان يقوم احدهما وما يستحقه العبد من العوض
على الالم يكون في مقابله ما يحصل له من النفع عند الالتذاذ ويكون ذلك بمنزله فعلين ملذين يتساوى حال المكلف فيهما في باب اللطف ان القديم تعالى يكون
في حكم المخير فيهما وان كان احدهما اقوى لذة من الاخر وكذلك فعلان مؤلمان يتساوى حاله فيهما في باب اللطف فالقديم تعالى يكون كالمخير فيهما وان كان احدهما
اشد ايلاما من الاخر وليس كذلك الاكتساب والاضطرار فان احدهما فعل له والاخر فعل للعبد فلا يجوز ان يقال ان فعله يقوم مقام فعل العبد او فعل
العبد يقوم مقام فعله فيه حتى يكون كالمخير من ان يخلق العلم الضروري ومن ان يكلفه الاكتساب فان **قيل** اوليس عندكم ان الله تعالى في باب الامامة
المختار من ان يصرف الامام ومن ان يكل ذلك الى اختيار الناس **قال** له اول ما في هذا ان هذا ما قد اختلف فيه العلما منهم من لا يقول بذلك ومنهم من يقول به
فلا يكون ذلك متعلقا للسايل **ثم** الامامة من باب مصالح الدنيا مما يجوز ان يقوم فعل العبد مقام فعله او فعله مقام فعل العبد فما يتعلق بمصالحهم في الدنيا
واما فيما يتعلق بمصالح الدين فلا يجوز ذلك لانه اذا كان هو المكلف وكان اللطف مقدورا له لوجب ان يتولى فعله بنفسه لانه لا يجب عليه ازاحة العلة
للمكلف فيما كلف **دلالة اخرى** في المسئلة ذكرها الشيخ ابو عبد الله البصري وهي ان قال قد علمنا ان المعرفة لطف واللطف يجب ان يكون
مفعولا بالمكلف على ابلغ الوجوه وانما يكون كذلك اذا كان من فعله لانه اذا كان من فعله كان اشد تمسكا به واشد امتثالا بالاتيان بالملطوف فيه منه اذا لم يكن
ذلك من فعله ويكون محلوقا فيه من الله تعالى لانا قد علمنا ان العادة ان من حصل شيا لنفسه بكد ومشقة واكتساب فانه يكون اشد على حفظه

والتمسك

ان يكون قادرًا على سائر اجناس المقدورات لا اجناس المقدورات لا تخلو اما ان يكون مما يدخل جنسه تحت مقدور العباد او يكون مما يحصر القديم تعالى بالقدرة عليه فما يحصر القديم تعالى بالقدرة عليه فلا شك في كونه تعالى قادرا عليه ومما يدخل جنسه تحت مقدور العباد فالقديم تعالى يجب ان يكون قادرا عليه لان حاله ان لم تزد على احوالنا مع انه قادر لنفسه لم يجب ان ينقص فاذا كان كذلك والعلوم من الاجناس المقدورة فلا بد من ان يكون القديم تعالى قادرًا عليها ∴ ولانه لا شك ولا شبهة في ان القديم تعالى قادر على جنس العلوم فيجب ان يكون قادرًا على سائر اجناسه وانواعه لان من حق القادر على الشيء ان يكون قادرا على سائر اجناسه وانواعه فيجب ان يكون قادرًا على هذا الاعتقاد الذي هو علم بالله تعالى فاذا قدر عليه وفعله كان عالما به لانه اعتقاد مرتفع العالم بالمعتقد فيكون عالما ضرورًا لان العلم الضروري هو ما لم يكن من قبله تعالى ولانا قد بينا ان القديم تعالى قادر على الجهل به ومن مذهبه ايضا ان السهو معنى فهو تعالى قادر على السهو عنه فيجب ان يكون قادرًا على العلم به لان من حق القادر على الشيء ان يكون قادرًا على جنس ضده اذا كان له ضدًا واما ابو القاسم البلخي فانه سنا كلامه على ان العلم الضروري لا يجوز ان يكون مستدلا فكذلك ما علم ايضا لا لا يجوز ان يعلم ضرورة وهذا لا يصح لان لقايل ان يقول لماذا كان ما يعلم ضرورة لا يجوز ان يعلم ايضا لا ما يحب فيما يعلم استدلا فبنى على جمعت بينهما ولا يجد الى الجمع بينهما سبيلا ثم انا نقول ان ما يعرف ضرورة يوجد ما هو من كمال العقل او ما زاد على ذلك فان اردت بذلك ما زاد على علوم العقل فغير مسلم لان ما يعلم من ذلك تارة يعلم ضرورة وتارة يعلم ايضا لا وقصد المخاطب تارة يعلم ضرورة وتارة يعلم ايضا لا فان من شاهد الرسول كان يضطر الى قصده ومن باخر عنه وبعد فانما يعلم قصده بالايضا لا والعلم بمجرد الاخبار قد يعلم بالاضطرار وقد يعلم بالايضا لا وان اردت بذلك علوم العقل فان ذلك انما ايضا لا فيما لا يمكن ان يعلم الا بالايضا لا والنظر مبني على حصولها ومن لا يكون كامل العقل لا تاتي منه النظر والايضا لا ثم الوجود ماتي على ما ذكرنا فان كون زيد في الدار تارة يعلم بالاستدلال بان يجب بذلك صادق علم صدقه بالايضا لا وتارة باضطرار بان يشاهده ويعاينه فبطلت هذه الجملة صحة ما ذكرناه وبطلان ما ذهب اليه ∴

فصل العرض

هذا الفصل هو الكلام في خلاف يجري بين الشيخين وهذا الفصل لما كان مشبها لما تقدم اتبعه بذكره وذلك ان الاكمه هل يجوز ان يعلم حقايق الالوان ام لا فذهب الشيخ ابو هاشم في الغد اذا يات ان الاكمه لا يجوز ان يعرف حقايق الالوان ذكر ذلك في كون القديم تعالى مدركا فعال قد بينا ان القديم تعالى عالم بحقايق الالوان ودقايقها فيجب ان يكون مدركا لان هذا العلم لا يحصل الا بطريق الادراك فقال ان من تصور لونا من الالوان على حقيقته فيجب ان يكون مدركا له في الحال او يصح ان يدركه اذا كان مدركا من قبل واما اذا لم يمكن كذلك فانه لا يصح تصوره له على الحقيقة والى هذا ذهب ابو القاسم وان لم يحكه عنه هذه الشروط وذهب الشيخ ابو علي الى ان ذلك صحيح والى هذا ذهب الشيخ ابو عبد الله البصري وهو مذهب قاضي القضاة وهذا من حيث القدرة لا من حيث الفعل واما من حيث الفعل فان ذلك لا يصح لما فيه من ايقاض العادة ∴ والدليل على ذلك ما قد بينا ان الله تعالى قادر على هذا العلم لانه هو الذي خلقه عند الادراك في الواحد منا والغلب يجتمل فيجب ان يصح ان يخلقه مع فقد ادراكه كما يصح ان يخلقه عند الادراك فان قيل ما انكرتم انه تعالى انما خلقه عند الادراك والصحيح الاكذلك للكون الادراك اصلا له كما تقولون في العلم مع فقد الادراك وقد علمنا ان احدنا اذا ادرك لونا ثم زال ادراكه عنه اما بالغيبة عن ذلك اللون او بدخول العمى على بصره فانه يبقى عالما متصورا لذلك اللون ولو لم يجز حصول ذلك اصلا وشته مزدوج الادراك كالعلم بالحال لا يجوز حصوله مع العلم بالذات لما بينا هذا وصح فان قيل ما انكرتم انه وان لم يمكن مدركا في الحال فانه يصح ان يحصل هذا العلم اذا صح ان يدركه في الثاني لو كان مدركا من قبل قيل له لو كان الادراك شرطا في حصوله حتى لا يصح ان يحصل من دونه لكان لا يصح حصوله الا مع الادراك وما تقدم وما تاخر من الادراك لا تاثير له في ذلك ثم ان هذا باطل بالبصير الذي لم ير اللون قط فانه يصح تصوره وان لم يتقدم له الادراك وكذلك من كان بصيرا ثم صار اعمى فانه يبقى متصورا للون وان لم يصح منه الادراك فان قال البصير الذي ذكرتم انما صح ذلك لانه ممن يصح ان يدرك ومن الاعمى انما صح لانه كان مدركا له من قبل قيل له ما انكرتم من الادراك لا يجوز ان يكون موثرا ولا يمكن الاشارة فيه الى وجه لاجله يكون موثرا مع التقدم والتراخي سوى حوط المذهب فان قيل هذا الذي ذكرتموه يخرج الادراك من ان يكون طريقا قلنا ان الشيء اذا كان طريقا الى شيء فانه يجوز حصول ما هو طريق اليه من دون طريقه واما الممتنع ان يحصل الطريق لا يحصل ما هو طريق اليه وبهذا يفارق ما هو طريق لما هو اصل فانه لا يكون حصول الفرع من دون اصله وان جاز حصول الاصل من دون الفرع ولهذا صح حصول هذا الاعمى وان لم يكن مدركا في الحال وكان مدركا من قبل وكذلك البصير الذي لم ير لونا قط فانه تصوره له فلما صح حصول هذا العلم والادراك علم صحة ما ذكرناه وفساد ما ذكر ∴ بالاضطرار

فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان كل علم مكتسب لا بد ان يكون له اصل ضروري يستند اليه وليس الغرض بذلك ان اصول الادلة لا بد ان يكون معلومة باصول الادلة بل يجب ان يكون معلومة بالاضطرار حتى لا يلزم ان يكون على كل دليل اخر يستدل بما لا غاية له واما المراد بذلك ان حكما من الاحكام اذا علم في موضع بدليل لا بد ان يكون نظيره من الاحكام معلوما في موضع اخر بالاضطرار هذا قد ذكره الشيخ ابو هاشم في الجامع عن بقيه وعن ابي علي جميعا ثم حكى عن ابي علي خلافه وصرت المسئلة خلافا بينهما فان بالاحرى ان يسلمه ذكر ذلك في كتابه الذي صنفه في الخلاف بينهما وذهب اصحابنا البغداديون الى ان كل علم مكتسب يجب ان يكون له اصل ضروري فيستند اليه وذكر في الكتاب ان الاولى ان يفصل القول في هذا فيقال قد يجب في العلم المكتسب ان يكون له اصل ضروري وقد لا يجب فاذا قلنا انه يجب ان يكون له اصل ضروري ففي موضع معين وكذلك اذا قلنا انه لا يجب ففي موضع معين واما اطلاق القول بان ذلك واجب او غير واجب فلا واما قلنا ذلك ∴ وذلك لان كثيرا من العلوم لا يجب ان يكون له اصل ضروري يرد اليه الا ترى ان العلم بالتوحيد مما لا بد ان يكون له اصل ضروري يرد اليه الا ترى ان احدنا محدث لنفسه في الشاهد وذلك معلوم بالاستدلال وكذلك الاصل في اثبات كون الذات القديم تعالى مدركا لما حيا موجودا فانه مردود الى ان هذه في الشاهد انما تعلم ذلك او اكثره بالاستدلال واما في علوم العدل فانه يرد اكثره الى ما هو معلوم بالاضطرار الا ترى ان القول بانه تعالى لا يفعل القبيح هو انه عالم بقبح القبيح ولعنائه عنه وهذا الحكم معلوم في الشاهد ضرورة وكذلك القول بان وقوع الظلم منه تعالى عز ذكره علوا كبيرا يقتضي ان يكون مستحقا للذم مردودا الى الشاهد وذلك معلوم في الشاهد ضرورة وكذلك يقول في الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر انه قبيح بالرد الى ما ليس فيه ذلك وذلك قبحه معلوم ضرورة فان قيل اذا لم يستند العلم المكتسب الى علم ضروري لم ينقطع مطالبة السايل بلم قيل له اما ينقطع مطالبة السايل بلم في احد الموضعين اما ان ينتهي الكلام الى ما هو معلوم ضرورة او الى ما يعلم باد ني تامل ان يتبين له طريقة النظر فالوجه في تامل فيها حصل له العلم فاذا طالبه بعد ذلك بلم لم يستحق الجواب بل الواجب على المسؤول ان يقول الواجب عليك ان تبين لك الطريقة وقد بينتها فعليك ان تنظر فيها بشرايطها حتى تحصل لك العلم كما حصل لي

واما خلق

الدليل

واما خلق العلم في قلبك فلس الى وهذا اكثر بقسا في اثبات كون الذات قادرًا منقول وحدنا في ان هذه جيبين صح من احدهما الفعل وتعذر على الاخر فاذا قال لم قلت هذا قلنا لما اشرنا اليه وهو ان كل واحد منهما اذا ساوى صاحبه في سايرا الصفات ثم اختص احدهما بالحكم يجب ان يكون اختصاصه به لامر والا لما وجب ذلك فان عاد في المنازعة لم يستحق الجواب لانا قد بينا له ما هو طريقه في النظر وكذلك قولنا في اثبات الاكوان يقول ان الجسم حصل متحركا مع جواز ان لا يكون متحركا والحال واحدة والشرط واحد فصح ان يكون ذلك لامر مخصص واذا حال السايل لم قلت هذا قلنا لان الصفتين اذا كانتا جايزتين على الذات ثم رجحت احدهما من الجواز الى الوجوب والاخر من الجواز الى الاستحالة فلابد ان يكون ذلك لامر ممتنع نازع معه ذلك لم يستحق الجواب وعلى هذا يجري الكلام في امثال ذلك فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان ان يصح ان يعلم الذات ضرورة وصفتها بالاجتذال ويصح ان يعلم كل واحد منهما من الذات والصفة ضرورة ويصح ايضا ان يعلم كل واحد منهما بالاجتذال وانما الممتنع ان يعلم الذات استدلالا او صفته ضروره هذا هو الذي عليه جل مشايخنا الا امام لقاضي القضاه من انه يجوز ان يعلم الذات بالاجتذال وصفته بالاضطرار مثله ذكر في شرح الجامع الصغير لابي هاشم قال الشيخ الفقيه واظن ايضا انه قدمه مثل ذلك لابي هاشم ذكره في صفة الوجود للقديم تعالى انه اذا علم كونه قادرًا وعالمًا فانه لاحتاج الى الدلاله في كونه موجودًا بل يحصل العلم بذلك ضرورة وهذا هو مذهب ابي القسم والدليل على ما قلناه ما قد بينا انه لا يجوز ان يحمل الذات ويعلم صفتها وبينا ايضا ان العلم الضروري لا يجوز ارتفاعه وان المكتسب يجوز ارتفاعه فاذا ثبت ذلك فلو صح ان يكون العلم بالذات استدلالا مع ان العلم بالحال ضروري لما امتنع ان يرد الشبهة على المستدل ويزول فاذا زال فلا يخلو اما ان يقال انه يبقى العلم الضروري الذي هو علم بالحال او يزول فان قيل بقي كان ذلك علما بالحال مع الجهل بالذات وذلك محال وان قيل يزول ذلك قدحا في العلم الضروري لان من حقه ان لا يزول وان صح والاصل انه لا يجوز ان يدخل شبهة على علم مكتسب فيزول كان ذلك قدحا للمكتسب بالضروري فاذا ثبت هذه الجملة لم يصح ان يقال ان العلم بالحال يكون ضروريًا مع ان العلم بالذات مكتسبة فان قيل ما انكرتم ان العلم المستدل اذا قارنه الضروري فانه لا يجوز زواله على مثل ما يقول في ان من علم كون زيد في الدار يستدلال ثم شاهده فيها فانه لا يزول عنه علم كونه في الدار وان زال العلم بالذات اذا كان اصلا للعلم بالحال ثم قد ثبت ان الفرع يزول بزوال الاصل وان حصول الفرع لا يمنع من زوال الاصل على مثل ما يقول في الحياة والبنيه والعلم مع الحياة فان الحياة لما افتقر الى البنيه افتقر الفرع الى الاصل ان يزول البنيه بزوال الحيوة والحيوة لا يمنع البنيه من ان يزول فكذلك ها هنا لما كان العلم بالحال فرعا على العلم بالذات ومحالا له فانه اذا زال العلم بالذات وجب ان يزول العلم بالحال وان العلم بالحال لا يمنع من زوال العلم بالذات فاذا زال لزم ما ذكرناه من الفساد وبعد فان الشيء اذا منع غيره لا على وجه الضاد والنافي يجب ان يكون ذلك لوقوعه على وجه والعلم المكتسب بان يقارنه الضروري لا يكون واقعا على وجه زايد على كونه علما فان وقع المنع مع هذا فيما الضروري لا بالمكتسب هذا على مذهب الشيخ ابي هاشم ان العلم سبب على مذهبه هذا السوال على الوجه الذي بينا واما على قول من يقول بان العلم لا سبب فان هذا السوال ليس له كثير موقع وكبير تاثير وذكر الشيخ ابو علي في ذلك وجها اخر فقال قد ثبت ان العلم بالاصل يجب ان يكون اجلى من العلم بالفرع فلو قلنا بان العلم بالذات يكون مستدلا او بالحال يكون ضرورا ادى الى ان يكون العلم بالفرع اجلى من العلم بالاصل وذلك ممتنع الا ان هذا اعتماد على مجرد الوجدان لان لقايل ان يقول لم قلت هذا ولم لا ذا وجد العلم بالاصل اجلى من العلم بالفرع ان يكون ذلك كذلك لاجل ان احدهما علم بالاصل والاخر علم بالفرع ثم ان هذا منع من ان يكون العلم بكل واحد منهما ضروريا او مكتسبا وبعد فان العلم بالمميز اجلى من العلم بالوجود مع ان العلم بالوجود اصل للعلم بالمحدث ولهذا اذا علم الوجود علم المحدث واذا لم يعلم الوجود لم يعلم المحدث وهكذا يقال ان علم النفصيل اجلى من العلم الذي هو علم جملة مع ان علم النفصيل يفرع على علم الجملة الا ان هذا لا يجب ان يطلق منه لفظ الاصل والفرع واما معناه ما تقدم فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان هذه العلوم التي هي علوم ضرورية هل يثبت لها حظ في المنع ام لا اعلم ان هذه العلوم لما كانت يمنع ثباره ولا يمنع اخرى اراد رحمه الله ان يذكر الكلام في ذلك على التفصيل وجملة القول في ذلك ان هذه العلوم الضرورية سواء كان معدودا في كمال العقل او لم يكن معدودا فيه فانها لا يمنع من امثالها فصح من الواحد منا ان يفعل اعتقادات لمعتقد هذه العلوم فاذا فعلها كان عالما لانه من فعل العالم بالمعتقد وهذا صحيح على اصلنا ان المنع من اضداد الشيء لا يكون منعا من مرضده وذلك على مذهب ابي علي اذا قال بان المنع من الشيء يكون منعا من مرضده واما اضدادها فانها ممنوعا لان احدنا ممنوع مع هذه العلوم ان يفعل جهلا او سهوا هذه العلوم واختلفوا في علة المنع انه لماذا يمنع فقال ابو هاشم فانه قال ان هذه العلوم الضرورية باقيه وانها يمنع من اضدادها ثم توقف في علة المنع مع القطع على ثبوت الحكم هذا ذهب ابو القسم البلخي واما الشيخ ابو هاشم فانه قال ان هذه العلوم الضرورية باقيه وانها يمنع من اضدادها واما يمنع اخرى لامر يرجع اليها والى ما يتعلق بها وكذلك ما منع بنفيه فانه يمنع بنفيه واما الشيخ ابو عبد الله البصري فانه يقول ان هذه العلوم باقيه ولكن المنع لاجل انها محدثة حالا مما لا يكون المنع بالحادث لا بالباقي على مثل ما يقول في سكون الارض ولعل الشيخ اراد هاشم الى هذه العلة في موضع والذي حكي عليه ان العلوم لا يجوز عليها البقا اصلا ضرورية كانت او مكتسبة وانها لو ثبتت لما صح المنع بها في حال البقا لانه لا يمنع بنفيه وانما يمنع لغيره وهو مضاد فيه الدطوه في احد محليه والسويه في محل اخر وهو الموجبه وانما يمنع بنفيه لم يجز ان يمنع في حال البقا لانه لا يمنع في حال البقا فانما يمنع موجبه لا بنفيه وموجبه متجدد في كل حال فلما كان العلم لا يمنع لغيره والموجبه وانما يمنع بنفيه لم يجز ان يكون المنع لاجل ان الله تعالى يحدث هذه العلوم حالا بعد حال واذا حاول الواحد منا ايجاد الجهل احدث العدم تعالى ازيد من ذلك الجهل الذي حاول احدثنا ايجاده فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان العلم لا يصح وجوده الا في محل مبني بنيه مخصوصه كبنية القلب اعلم ان الكلام في هذا الفصل لا تتم الا بعد ان يتقدم الكلام في اصول منها ان العلم لا يصح وجوده الا في محل والثاني انه لا يصح وجوده في كل محل بل لا بد من ان يكون المحل فيه حموه فلا يصح وجوده في الحماد والدليل انه لا يمكن مجرد محل الحيوة بل لا بد ان يكون مبنيا بنية مخصوصة والرابع ان محله ليس الا القلب واما الكلام في ان العلم لا يصح وجوده الا في محل فظاهر مبني فيما تقدم من الاعتقادات وذلك لان احدنا لا يخلو في فعله للعلم اما ان

في محل قدرته او معدًا بما عن محل قدرته والذي يعتدي به الفعل عن محل القدرة ليس الا الاعتماد والاعتماد لا حظ له في توليد العلم كيف ولو ولد لكان انما يولده بشرط المماسة وهو مفقوده مع ما يوجد لا في محل

واما الكلام في ان العدم تعالى هل يصح ان يفعل اعتقادا في محل ام لا فمقول ان العدم تعالى يصح منه ذلك لانه لو فعل الاعتقاد لا في محل لكان لا يخلو حال ذلك الاعتقاد اما ان يصدر عنه الايجاب ام لا ولا يجوز ان يقال انه لا يصدر عنه الايجاب لان ذلك يودي الى قلبه عن حقيقته لانه علة والعلة من حقها ان تتبعها الايجاب فان **فعل** يصدر عنه الايجاب فلا يخلو اما ان يقال انه يوجب كونه احدنا على صفة او كون العدم تعالى على صفة لا يصح ان يقال انه يوجب احدنا على صفة لعقد الاختصاص مع بعض دون بعض ولو اوجب مع هذا صفة للواحد منا لوجب ان يوجب صفة للجميع منا لعقد المزية وهذا محال لان العلة الواحدة لا يجوز ان يوجب حكما لا كثر من معلول واحد فلم يسق الا ان يقال انه يوجب صفة العدم تعالى فاذا **فعل** ذلك فذلك الاعتقاد لا يخلو اما ان يكون معتقده على ما هو به او لا يكون على ما هو به فان كان معتقده على ما هو به كان عالما لوقوعه من فعل العالم بالمعتقد فيجب ان يكون العدم تعالى عالما به مع انه عالم لذاته لا يجوز ان يكون عالما بالعلم لاقدم ولا محدث وان لم يكن معتقده على ما هو به كان جاهلا والقديم تعالى مع انه عالم لنفسه لا يجوز ان يكون جاهلا لانه يودي الى ان يكون عالما بالشيء جاهلا به على الخصوص ما يمكن وذلك محال **واما** الكلام في انه لا يصح وجوده في الجماد بل لا بد ان يكون موجودا في محل فيه حياة هو ما بيناه في ان الارادة لا يصح وجودها في جماد وذلك انه لو صح وجود هذا الاعتقاد في الجماد لكان يجب ان يصح في الواحد منا بل الوجود ها هنا اولى ولو صح وجوده في الواحد منا لكان يجب ان يجد كونه عالما في بعض الحالات كانه من جانبه يده سواء كان العلم من فعل الله تعالى او من فعله لانه اذا كان من فعل الله تعالى فالعدم تعالى غير مليء الى ان يفعله في بنية مخصوصة بل انما يفعله كذلك على مجرى العادة فيجب ان يخلق الحال في ذلك في بعض الاوقات او في بعض الاحوال واذا كان من فعلنا وقد بينا ان قدر الجوارح قدر على افعال القلوب والعلم على زعم اصحابنا لا يفتقر الى البنية لا مر يرجع اليه فكان يجب ان يصح من احدنا فعله في اليد حتى يجد كونه عالما كانه هناك ومعلوم ان الحال ليست في ان احدنا لا يجد كونه عالما الا كانه في ناحية الصدر **واما** الكلام في انه لا تكفيه محال اكثر فقط حتى يكون مبنيا بنية مخصوصة وهو انه لو كان كذلك لوجب ان يتاتى من احدنا فعله في اي محل كان فيه حياة لما بينا ان قدر الجوارح قدر على افعال القلوب ولكان يجب ايضا ان يصح من الله تعالى ان يجعله في بعض الاحياء في بعض الحالات في عضو من اعضائه سوى القلب ومعلوم خلافه والذي يعلمه عقلا انه يوجد في ناحية الصدر لانا نجد كوننا عالمين كانه من ناحيه الصدر **واما** تعصيل محله فانما علم سمعا قال الله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها نصد بهذا الكلام نفي الفقه عنهم راسا وحص نفي الفقه هذا الموضع المخصوص فلو كان يصح وجود الفقه في غير هذا الموضع لم يكن لتخصيصه بهذا الموضع نفي هذا المعنى وفائده مع ان قصده نفي الفهم والفقه عنهم راسا فدل على ان العلم لا يصح وجوده الا في هذا الموضع او لا يوجد الا في هذا الموضع وقال ايضا يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم وهذا يحتمل ان يكون المراد به العلم ويحتمل ان يكون المراد به الارادة فنحملهما جميعا اذا امكنا فاما ان يسمع بدل على ان العلم محله القلب وكذلك الارادة وكذلك السمع بدل على ان الظن محله القلب قال الله تعالى والذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم والوجل الخوف والخوف ظن مخصوص بعلته تعالى بالقلب فدل هذا على انه موجود فيه فاذا ثبت انه يوجد في القلب فانه يكفي حرواحد من العلم والاحتاج في وجوده الى جزء من المحل لان هذا يقتضي ان يكون مثلا للتالف لا فتقاره الى المحل لان التالف انما بين ما ليس بتالف بهذا الحكم ومخالفاله من حيث ان هذا علم وذلك تاليف وكذلك لو قيل بانه يحتاج الى ازيد من محل فانه يكون مثلا للتالف من حيث انه يوجد في ازيد من محل واحد ومخالفاله من حيث انه يوجد في اكثر من محل وذهب الاطبا الى ان محل العلم الدماغ فقالوا قد علمنا ان من فسد دماغه ذهب علمه كالسوداوي فهذا يدل على ان محله الدماغ الا ان هذا لا يصح فانا نعلم ان العلم من فعل الاعتقادات وقد علمنا ان من فسد دماغه فانه وان ذهب علمه فانه لا يذهب اعتقاده وظنونه ولو كان محل هذه المعاني الدماغ لوجب ان يذهب الكل بذهاب الدماغ وفساده وقد علم خلافه ونحن قد دللنا على ان محله القلب ثم لو حد هذا على ان محله الدماغ لدل على ان محله القلب لو سلمنا لهم بان هذه الاعتقادات يذهب ويفسد بفساد الدماغ لانه كما يفسد ويذهب بفساد الدماغ فقد يفسد ويذهب ايضا بفساد القلب **اعلم** انا قد دللنا على ان محله القلب بما نبهنا عليه من ان بين العلم والقلب ان الله تعالى اجرى العاده بان يلائم القلب وصحته من باب السمه بكون موقوفا على سلامة القلب فلا بد من ان يكون بينهما تعلق ويمكن ان يقال ان التعلق من الدماغ وبين القلب ان الله تعالى اجرى العاده بان يلائم القلب وصحته من باب السمه بكون موقوفا على سلامة الدماغ وصحته حتى اذا فسد الدماغ اخل به القلب التي يحمل العلم وهذا غير ممنع ولا ممنع ايضا ان يقال ان القلب يمتد مواد من الدماغ وتستحيلها منه حتى يبقى على الصحه والسلامة ويكون ذلك من فعل الله تعالى مجرى العاده وذكر ابو هاشم ان نبات اللحيه لمكان الاستمداد من الشعر وذلك مجرى العاده وهذا ان المحبوب لا ينبت له لحيه ثم لا يصح ان يقال ان ذلك لو كان لعاده لوجب وقوع الخلاف في ذلك لانه قد يختلف الحال في ذلك من الناس من يكون ناطا ومن الناس من اذا قطع مذاكيره لا يسقط شعر اذا كان القطع بعد النبات ثم يختلف الحال في نبات اللحيه فمن الناس من يكون لحيته الكف ومنهم من يكون ذلك احف ومن النسوان من ينبت عليها لحيه ايضا فكذلك لا يمنع ان يقال ان القلب يمتد مواد من الدماغ **وبعد** فان الدماغ مجراه الدم ليس فيه لزوجة والبراق ولا يصح وجود الحياة في الدم والعظم والشعر وذكر الشيخ ابو هاشم ايضا ان العلم لو كان محله الدماغ لوجب في كل ما لا يكون له دماغ ان لا يكون له علم وقد علمنا ان الاوتار لا دماغ له ومع ذلك فانها تعلم اشيا او يعتقد ولا يصح ان يقال ان هناك رطوبات تجري مجرى الدماغ لان تلك الرطوبات هي مثل ما يوجد في المخ بعد تفريعه من الدماغ ولا يصح ان يقال انه دماغ ويمكن ان يعرض على هذا ما ذكر يقال لا يمتنع ان يكون هناك دماغ الا انه تحمد بذهاب الحيوة فليدل الا ترى بعد شق المخ وان امكن ان يحاب عن هذا بان يقال ان ما هذا سبيله يكون بمنزله الما والدم وذلك لا يوصف بانه دماغ وعلى الجملة ان الامر في ذلك ملتبس والاعتماد على السمع في هذا الباب وقد بينا والله اعلم

فصل والغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان العلم يجوز ان يوجد وله معلوم ومتعلق ويجوز ان يوجد ولا يكون له معلوم ومتعلق **اعلم** ان العلوم على ضربين احدهما ما يكون له معلوم ومتعلق والثاني ما لا معلوم له ولا متعلق وانما نعلم الفرق بينهما بان كل علم لا يمكن الاشارة الى معلومه لا في الوجود ولا في العدم محكم بانه لا معلوم له وكل علم يمكن الاشاره الى معلوم له في الوجود او العدم حكم بان له معلومًا **فالاول** كالعلم بان لا ثاني مع الله تعالى وكالعلم بان لا بقاء للاجسام سقي به الى نحو ذلك فان هذه العلوم لما لم يمكن الاشارة الى معلوماتها لا في الوجود ولا في العدم وقضى بانه لا معلومات لها والثاني اكثر من ان يحصى ويعد ونوصف هذا هو الذي ذهب اليه الشيخ ابو هاشم وهو الصحيح من المذهب وذهبت الاخشيدية الى ان العلم بان لا ثاني لله تعالى

خلاف ذلك

قال خلاف ذلك واما الذي يدل على ان
علم له معلق ومعلوم والى هذا ذهب ابو القاسم البلخي وقالوا انه معلق بعدم معدوم واما ابو علي فقد اختلف كلامه فمرة قال انه معلق بالله تعالى ومرة
لا معلق له كما قاله ابو هاشم وهو الصحيح والذي يحب ان نتكلم ها هنا هو ان بتقدير ان العلم بان لا ثاني لله تعالى لا يجوز ان يتعلق بعدم معدوم ولا بالله تعالى فاذا ثبت هذا
ثبت ما رمناه ۞ والذي يدل على انه لا يجوز ان يتعلق بعدم معدوم وهو ان بانيه تعالى لو كان معدوما لوجب ان يصح حدوثه حتى يثبت له الصفة المقتضاة التي
يظهر بها الصفة النفسية لانها يظهر بالمقتضى والمقتضى مشروط بالوجود ومعلوم استحالة الوجود على ثانيه فاذا استحال الوجود عليه استحال الصفة المقتضاة
فاذا استحالت هي استحالت عليه المقتضى وذلك يحرجه من ان يكون معدوما وفي ذلك خروج عن كونه معلوما لان المعلوم لا بد ان يكون على صفة يعلم عليها فثبت بهذا
انه لا يجوز ان يكون متعلق هذا العلم عدم المعدوم ولا يجوز ان يكون متعلقا بالله تعالى كما ذهب اليه الشيخ ابو علي وذلك لان كل من عدا الله تعالى على ما هو عليه
من الصفات يجب ان يكون عالما بان لا ثاني له ان لو كان العلم بان لا ثاني له متعلقا بذات الباري تعالى ومعلوم خلاف ذلك **وبعد** فان العدم لا يسمى له تكونه
واحدا حال وصفة زائدة على هذه الصفات المستحقة له حتى ان يقال ان العلم بان لا ثاني له متعلق به على تلك الصفة فثبت بهذا ان متعلق هذا العلم لا يجوز
ان يكون هو العدم تعالى فاذا لم يجز ان يكون متعلقه عدم المعدوم ولا ذات الباري تعالى لم يبق الا ان يقال انه علم لا معلوم له ولا متعلق **فصل**
فما يحكى من الخلاف بين الشيخين ما تقدم ۞ وذلك ان علم الجملة هل له متعلق ام لا ۞ فذهب الشيخ ابو هاشم في احد قوليه ان علم الجملة لا متعلق له وانه
سمي الى ان يعلم مفصلا متعلق وذهب الشيخ ابو علي الى انه متعلق وهو قول الاخر لابي هاشم وهو الصحيح والكلام في هذا انما يتم اذا بينا ان علم الجملة له وجود
ثم سمي ان له متعلقا اما الكلام في ثبوت علم الجملة فظاهر بين وذلك لانا نعلم بان ثواب اهل الجنة واجب وان عقاب اهل النار دائم وهذا العلم لا بد ان يكون
علم جملة لان الظلم لا ينحصر وكذلك العدل لا ينحصر فلو كان العلم الذي هذا العلم له متعلق ما قدمت ان احدنا نفصل من الجماعة التي فيها زيد ومن لا يعلمه على سبيل
الى لا زيد فيها ولو لا ان العلم بمتعلق بحصول زيد في احد هما على سبيل الجملة دون الاخرى والا لما وجب هذا الفصل فكذلك علم الجملة يجب ان يكون متعلقا لهذا الفصل
التفصيل كان يعلم بان زيدا في الدار وان عمرا ليس فيها فكما ان علم التفصيل يجب ان يكون متعلقا لهذا الفصل لا بعلق وان وجد الفصل بوكد ما ذكرناه وضوحا ان احدنا
ولو امكن ان يقال ان العلم المجمل لا متعلق مع ثبوت هذا الفصل لا مكن ان يقال ايضا ان العلم المفصل لا متعلق وان وجد الفصل بوكد ما ذكرناه وضوحا ان احدنا
اذا علم بان له اباً شيخا كبيرا فقد ميزه من النساء ومن الشباب وكذلك اذا علم ان له اما بازة صالحة فقد ميزها من الرجال ومن الشيخان والطالحات
وهكذا الكلام في البلدان واحوال الملوك ولزم ابا هاشم ان لا يكون علم احدنا متعلقا بالسواد ما لم يعلم انه غير المحال اذا شاهد السواد في المحال ومعلوم انه بعرفه
على الحقيقة وانه سعلق به وان لم يعلم انه غير المحال فان قال العول بان علم الجملة تودي الى اثبات علم لا تميز عن الظن بل لا تتميز من الجهل بسن ذلك انه ما من احد
من العشرة التي فيها زيد الا ويجوز ان يكون زيدا ويجوز ان لا يكون هو فلو كان العلم متعلقا به وهو يجوز ان لا يكون هو او يعتقد ان لا يكون هو كان ذلك العلم
يشابه الظن والجهل قلنا له ان من الوجه الذي علم وقد ميز حال الظان وذلك انه يقطع بان زيدا في هذه العشرة دون ما عداها وفي هذا الوجه
لا يعتريه شك وان شك في البعض ثم ان هذا لو كان قدحا في كون العلم حلة متعلقا لكان قدحا ايضا في اثبات العلم المجمل اصلا وابو هاشم نوافقنا في اثباته
وانما نخالفنا في كونه متعلقا فان قال القول في هذا يودي الى ارتفاع التضاد بين العلم والجهل وذلك لا يجوز قلنا له علم الجملة لا ينافيه الجهل على وجه التفصيل
انه ليس بزيد كان ذلك جهلا فلو كان العلم الاول متعلقا به لكان في ذلك اجتماع العلم والجهل وذلك لا يجوز قلنا له علم الجملة لا ينافيه الجهل على وجه التفصيل
مثلا لا بد في ثبوت التضاد بينهما اسوا الوجه والطريقة وانما نافى علم الجملة وكون سبيل العلم والجهل انه يعتبر في التضاد بينهما الوجه والطريقة سبيل الارادة والكراهة
ليس فيها واما الجهل على سبيل التفصيل فلا نافى علم الجملة وكون سبيل العلم والجهل انه يعتبر في التضاد بينهما الوجه والطريقة سبيل الارادة والكراهة
فالارادة على سبيل الجملة لا نافيها الكراهة على سبيل التفصيل وفارق الحال في ذلك الحال في القدرة والعجز لوجه معين فانه لا يصح التضاد بينهما الا على وجه
واحد فانهما لا يتعلقان بالشيء الا على وجه واحد وكذلك الشهوة والنفار **اعلم** انا وان جوزنا في علم الجملة لا نافيه الجهل على سبيل التفصيل فانا لا نجوز
ان يعلم بان زيدا في جملة العشرة لكراهة ما تؤدي اليه من الجهالات على جميعهم لانه اذا اجتمع من هذه الجهالات في الجمع فلا بد من ان يحصل
تعالى
في هذه الجهالات ما يكون ضد لذلك الاعتقاد الذي هو علم فان قيل لو كان وجه الجملة وجه يصح ان يعلم عليه لصح في القديم تعالى ان يعلم عليه فلما لم يصح في القديم
ذلك فكذلك في احدنا قلنا له هذا بناء على ان القديم تعالى لا يجوز ان يعلم الشيء على وجه التفصيل بخلاف الواحد منا فاذا كان كذلك فلو لا ان القول بان القديم تعالى يكون
فانه يعلمه ايضا على وجه الجملة الا ان علمه على وجه الجملة لا ينفك من العلم على وجه التفصيل بخلاف الواحد منا فاذا كان كذلك فلو لا ان القول بان القديم تعالى يكون
عالما بالشيء على وجه الجملة يوهم الخطأ وهو ان لا يكون عالما به على وجه التفصيل لكنا نطلق العبارة في ذلك ولكن بحسب مراطلاق العبارة لابهام الخطأ ۞ والذي يدل
على ان القديم تعالى يجب ان يكون عالما بالشيء على وجه الجملة ما قدمت انه عالم به على وجه التفصيل وعلم التفصيل لا ينفصل عن علم الجملة ولو لا انه كان عالما به على وجه الجملة
والا لما صح ان يعلمه مفصلا بعد ذلك انه اذا علم احدنا زيدا على سبيل التفصيل في جملة العشرة فلا بد ان يكون عالما به في هذه العشرة على سبيل التفصيل والا لما صح
ومما يدل على ان القديم تعالى يصح ان يكون عالما بالشيء على وجه الجملة ما قدمت انه قادر على ان يخلق فينا العلم بالسواد على سبيل الجملة مرددا ان نعلم به مفصلا
وهذا الاعتقاد اما ان يكون علما لانه من جعل العالم بالمعتقد ولو لم يكن عالما به على وجه الجملة لما صح ذلك وكذلك قادر على ان يخلق فينا العلم بقدر الظلم جملة
فلا بد من ان يكون عالما به جملة حتى يصح منه ذلك ولا يصح ان يقال ان القديم تعالى لا يجوز ان يكون عالما بالشيء على وجه الجملة لانه تودي الى ان يكون حاصلا على مثال
صفة الواحد منا لان هذا لو كان تودي الى ما ذكر لكان ايضا يجب ان يقال انه لو كان عالما به مفصلا لكان يجب ان يكون على مثل صفة الواحد منا اذا كان مفصلا
عالما به مفصلا فكان في هذا امر احاله من ان يكون عالما فقط فكما انه يجوز ان يكون عالما به مفصلا فلا تودي الى ان يكون حاصلا على مثل صفة احدنا اذا كان عالما به

كذلك يجوز ان يكون عالما به على وجه الجملة ثم لا يؤدي الى ان يكون حاصلا على سبيل صفة احدنا على انا لا نسمع ان يكون القديم تعالى حاصلا على مثل صفة الواحد منا في كونه
عالما بالشيء اذا كان احدنا عالما به وعلى هذا نقول ان القديم تعالى لا نسمع ان يكون حاصلا على مثل صفة احدنا اذا كان معتقد الشيء بانه معتقد او ساكن النفس لفقد الاذن مزحتش ان اللفظ مجاز او لابهام الحكما وذكر قاضي القضاه في الفهل والفاعل مرادي القسم الواجب على انه قال وجه الجملة
مع وجه التفصيل كلا وجه والقديم تعالى اذا كان عالما بالشيء على وجه التفصيل فلا معنى لان يقال انه يكون عالما به ايضا على وجه الجملة الا ان هذا لا يصح لانا قد بينا
ان وجه الجملة وجه يصح ان يعلم عليه الشيء ما انضام وجه التفصيل اليه لا لحرجه من ان يكون وجها يصح ان يعلم عليه ○ **فصل** العرض بهذا الفصل
هو الكلام فيما يكون كالفرع على ما تقدم وذلك يحمل القول بان اول علم يحصل يانه تعالى ماهو ومذهب الشيخ ابي هاشم الى ان اول العلم يحصل بالله تعالى انما هو العلم بانه تعالى حاصل على بعض
صفاته كونه تعالى قادرا وهذا بنا على اصله ان علم الجملة لا متعلق له وذهب الشيخ ابو علي الى ان اول علم يحصل بالله تعالى انما هو العلم بان هذه الاجسام لها محدث غيرها
وانما اعتبر الغيرية لانه لو اعتقد بانها احدثت انفسها لم يكن عالما بان الاجسام لها محدث علم بالله تعالى على سبيل الجملة لان ذلك العلم جملة وقد نفاه بهذا الاعتقاد الثالث
وعلم الجملة انما يكون قد بامرا ذا لم يكن الجهل بالتفصيل ينافيه وذهب الشيخ ابو الهذيل الى ان اول علم يحصل بالله تعالى انما هو العلم بان للاجسام محدثا ومما فهذا هو الصحيح
واليه ذهب الشيخ ابو عبد الله البصري وغيره من المتاخرين وهو الذي نصره قاضي القضاه ○ والذي يدل على صحة هذا القول ما قدمناه ان علمه بان لها محدثا لا يكون
متعلقا الا هو تعالى لانه لا يمكن صرفه الى معلق سواه اصلا فيجب ان يكون هو المعلق بمن ذلك انه اذا علم القديم تعالى على سائر صفاته فانه يعلم انه هو المحدث لها
ولولا ان علم الجملة كان متعلقا والا لم يصح هذا الان مزحق علم الجملة ان يطابق علم التفصيل كما ان مزحق علم التفصيل ان يطابق علم الجملة بمن ذلك ان احدنا اذا علم ان بزيد في جملة
العشرة لم علمه معينا يعلم انه هو الذي كان علمه اولا واما الشيخ ابو علي فقد سامحه على مذهبه ان علم الجملة لا متعلق له فقد افسدناه من قبل واما ما قاله ابو علي
من اعتبار الغيرية فانه لا يصح وذلك لان اعتقاد هذا المعتقد بانها احدث انفسها جهل على سبيل التفصيل والجهل به مفصلا لا ينافي علم الجملة وجرى ذلك مجرى ان يعلم احدنا
بان لهذه الاجسام محدث سوى هم اشار في ذلك المحدث الى جنس معين فكما ان هذا يكون جهلا مفصلا فلا ينافي علم الجملة وكذلك اذا علم مثلا ان لها محدثا ثم اعتقد في محدثها
انه ليس بجسم كما اعتقدته المشبهة ان هذا الاعتقاد لا ينافي العلم الاول لانه جهل على سبيل التفصيل بمبنى ذلك ان احدنا اذا علم بان زيدا في العشرة ثم جا الى واحد
بعينه واعتقد انه زيد ولم يكن زيدا فان ذلك لا ينافي علم الجملة فكذلك في مسئلتنا وان اعتقد معتقد ان هذه الاجسام احدثت انفسها فان هذا الاعتقاد لا ينافي العلم الاول
الذي هو العلم بان لها محدثا لان ذلك علم جملة وهذا جهل بتفصيل فلا تنافي بينهما التضاد والتناقي **فصل** في الخلاف الذي جرى بين الشيخين ابي علي وابي هاشم
وهو ان علم الجملة هل يصح ان يصير علم تفصيل وذلك كعلم قبح الظلم جملة والعلم بقبحه تفصيلا فذهب الشيخ ابو علي الى ان ذلك لا يصح وذهب الشيخ ابو هاشم الى صحة ذلك
والصحيح هو ما ذهب اليه الشيخ ابو علي وذلك لان احد العلمين مخالف الاخر بدليل ان ما سقى احدهما لا سقى الاخر وبهذا نعلم اختلاف المختلفين فاذا كان احدهما مخالفا الاخر
فلا يجوز في علم واحد وهو علم جملة ان يصير علم تفصيل كما لا يجوز في علم تفصيل ان يصير علم جملة لان ذلك يودي الى ان يصير الشيء صفة مخالفه فكما لا يجوز ان يصير العلم قدرة
ولا القدرة علما كذلك لا يجوز ما ذكرناه ثم ان هذا بنا على ان العلم مما يجوز عليه البقا والصحيح الذي نختاره ان العلوم لا يجوز عليها البقا فاذا كان مبنيا على بقا العلوم
وهي غير باقية على الصحيح من المذهب لم يصح ذلك وقد يمكن ان يقال بهذا المذهب مع القول بالمنع من بقا العلوم ان يقدر وجود مثل علم جملة عند علم تفصيل
متعلق بما سلف به مفصلا وان القول في ذلك يودي الى ان يدخل الشرط في المعلق وهذا من حكم الصفة التي هي المقتضاه عن صفة الذات وما كان من حكمها لا يدخله
الشرط على احتمال الجوهر للعرض لما كان من حكم التحيز لا يدخله الشرط وليس كذلك كونه تعالى مدركا فانه يدخلها الشرط لان كونه مدركا صفة مجاز ان يكون مشروطا
بشرط وليس كذلك المعلق لانه ليس بصفة بل هو محتمل للصفة اذ المعلق ليس له ان يكون متعلقا حال الكثرة من حصوله على الصفة المقتضاه عن صفة الذات والقول
بان علم الجملة يوجد والمعلق يمنع الى ان يصير علم تفصيل مسلم يودي الى دخول الشرط في المعلق وذلك بعض الانقلاب فكانه يعد عما كان عليه من حيث انه
لم يعلق من قبل ويعلق الآن ومعلوم ان ما لا يعلق من الذوات مخالف ما يعلق والشيخ ابو هاشم كما ذهب في العلم جملة ان يوجد فمتى يصير علم تفصيل
كما يعلم بعض الظلم جملة يوجد فمتى يصير علم تفصيل وقد ذهب ايضا الى ان احدنا اذا علم بان الذات على صفة من الصفات وعلم انه لم يزل عنها فانه يعلم في الثاني انه
على تلك الصفة بالعلم الاول ولا حاجة في ذلك الى علم بالك الصفة بعينها انه الان على تلك الصفة وقد مر له في بعض الابواب ما يقتضي خلاف ذلك وهو الصحيح وهو الذي
ذهب اليه الشيخ ابو علي وذلك لان العلم بان الذات على صفة اليوم مخالف العلم بانه على صفة غدا او العلم بان الذات على صفة امس مخالف العلم بانها الان بدليل
ان ما سقى احدهما لا سقى الاخر وبهذه الطريقة نعلم اختلاف المختلفات ولان ذلك يودي الى دخول الشرط في المعلق لان هذا العلم حيث وجد لم يعلق بكونه عليها
في الوقت الثاني فاذا جا الوقت الثاني قد يعلق بكونه عليها في هذا الوقت وفي حر وجد لم يكن معلقا بكونه عليها في هذا الوقت فهذا يقتضي التعدد في المعلق
وان يكون موقوفا على شرط وفي ذلك انقلاب على ما بنا ثم هذا بنا على بقا العلوم وذلك غير صحيح وذهب الشيخ ابو هاشم في ان الاعتقاد الذي هو علم يجوز ان يسمى
حيا يخرج عن كونه علما وربما عبر عن ذلك بانه شرط وذلك كان شاهد احدنا زيدا فعرفه ثم بعد عنه فسمى عنه هذا الاعتقاد حتى اذا شاهده من بعد فانه
لا شبهة ويكون هذا الاعتقاد قد خرج عن كونه علما وصير بمنزلة الجهل والظن لان الطريق الذي قبل الاعتقاد وهذا ايضا لا يصح لان العلم انما يكون علما
لوقوعه على وجه وفي حال البقا لا يجوز ان يعبر عن ذلك ولان ذلك يقتضي ان يكون الشيء مسمى في حال البقا وقد علمنا خلاف ذلك لان الشيء انما يقع لوقوعه على وجه
وفي حال البقا لا يجوز ان يقع على وجه ثم ان هذا كله مبني على القول ببقا الاعتقادات وذلك غير صحيح ○ **فصل** في ان الاعتقاد يجوز ان يتعلق
بالشيء على شرط وكذلك الظن وكذلك الاعتقاد الذي هو علم والشرط في جميع ذلك انما يدخل في حصول المعلق لا في المعلق اما الاعتقاد فهو كان يعتقد اليهودي
بان من آمن محمد دخل النار والعلم كان يعلم احدنا ان من آمن محمد صلى الله عليه وآله من الكفار دخل الجنة ○ والظن كان يظن احدنا انه لو اخبر بزيد انه لو طلب العلم
لطفر به ولا فرق في ذلك بين ان يكون الكلام في الواحد منا وبين ان يكون في القديم تعالى لانه كما يصح من احدنا ان يعلم بان الكافر لو امن لدخل الجنة كذلك يصح من القديم تعالى
ان يعلم بان الكافر لو امن لدخل الجنة والخلاف في ذلك مع عباد بن سليمان الصيمري فانه منع من ذلك وقال هذا بعض الشك فلا يجوز في الله تعالى

والدليل

والدليل على ذلك ما قدمت انه يصح من احدنا ان يعلم الشيء على شرط فكذلك وجب ان يصح في القديم تعالى ان يتعلق العلم بالشيء على شرط لما كان وجها يصح ان يعلم عليه احدنا صح ايضا في القديم تعالى لانه عالم لذاته فاذا صح فيه وجب ان صفة النفي مع النفي يجب اذا لم يكن ملغيا **وبعد** فان الله تعالى قد اخبر عن اشياء على شرط كقوله تعالى ﴿ولو ان اهل الكتاب امنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم﴾ وكقوله تعالى ﴿لئن اشركت ليحبطن عملك﴾ وقد علمنا ان المخبر لا يصير صدقا الا لمخبر عالم به عالما اخبر وقد علمنا ان خبر القديم تعالى صدق فيجب ان يكون عالما بما اخبره كما اخبر وفي ذلك دلالة على انه عالم به على شرط كما انه مخبر على شرط والشرط انما يدخل في المعلوم لا في التعلق واما ما ذكره عباد فباطل لان هذا القول انما يصح في الشيء على شرط فانه لا يعلم انه هل يحصل المشروط المعلوم ام لا فالقديم تعالى لما كان عالما بانه يحصل او لا يحصل لا يقتضي ذلك فيه ○ **فصل** [العرض بهذا الفصل هو الكلام في ان العلم الواحد لا يتعلق على طريق التفصيل الا بمعلوم واحد وان كان يجوز ان يتعلق بمعلومات على سبيل الجملة] ∴ والخلاف في ذلك مع ابي القاسم البلخي فانه قال العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومين على طريق التفصيل قال ذلك في معلومين اذا علم احدهما علم الآخر وقال ابي علمها بعلم واحد واما الكلابية والاشعرية فانهم جوزوا ذلك في علم القديم تعالى ∴ واما في علم احدنا فانهم لم يحددوا ذلك وان قالوا ان في مقدور القديم تعالى ان يخلق علما يستدل ذلك والدليل على ذلك ما قدمنا انه ما من معلومين الا ويصح من احدنا ان يعلم احدهما دون الآخر ولو كان العلم الواحد يصح ان يتعلق بأكثر من معلوم واحد لكان ذلك واجبا الا ان ما كان من حكم صفة النفي مع الصحة يجب في بعض الاوقات الكذب فصلا من ان يعلم صحة ان يكون مدعوا الى ذلك ومدهوشا فيه فان **قيل** اولسنا ان احدنا اذا شاهد جماعة فانه يعلمهم جميعا ثم لا يجوز ان يعلم البعض منهم دون البعض مع ان الادراك قد شملهم جميعا **قيل له** نعلم هو الجماعة معلوم مخلفة ثم يجوز في ذلك العلوم الانفصال على بعض الوجوه ما يحصل هناك وليس في بعضهم فلا يعلمه فان **قيل** ان احدنا اذا علم ان المحدث ليس بقديم اوان العدم ليس بمحدث فقد علم لعلم واحد العدم والمحدث وان احدهما غير الآخر **قيل له** اول ما في هذا ان هذا العلم لا معلوم له لانه يرجع الى النفي فكيف يصح ان يقال انه متعلق بازيد من متعلق واحد ثم ان كان له متعلق فانه يستند الى علمين متقدمين او علوم وذلك باز يعلم ذات المحدث وان احدهما غير الآخر ثم اذا علم في ذات واحدة انه قديم فقد علم بانه ليس بمحدث او علم في ذات فانه محدث فقد علم بانه ليس بقديم فان **قيل** ان احدنا اذا علم بان الله تعالى خلق زيدا فقد علم بعلم واحد العدم تعالى وزيدا او العلم العدم تعالى **قيل له** هذا لا يصح لانه لا يعلم ذلك بعلم واحد وانما يعلمه بعلوم كثيرة ولهذا يجوز ان يعلم ذات العدم تعالى ولا يعلم زيدا ولا خلقه اياه وبعلم زيدا ولا العلم العدم اياه فان **قيل** ان احدنا اذا علم احد المعلومين بانه يعلم الآخر ايضا الا انه لا يتبينه من فيه على مثل ما يقولون ان احدنا يجوز ان يكون عالما بالاصول ومع ذلك لا يعلم انه عالم بها فان **قيل له** لا يجوز في احدنا ان يعرف شيئين من فيه انه يعرفهما جميعا او يعتقد مما ولا يتبين ذلك من فيه في واحد منهما فاما ان يتبين انه يعرف احدهما دون الآخر فلا ولهذا لا يجوز في احدنا ان يعرف الوجود والعدل ثم يتبين من فيه احدهما دون الآخر وان كان من هو سواء وما يقوله هو ان العلم الشيء ولا يعلم انه عالم به واما ان يعلم شيئين على سواء ثم يتبين من فيه كونه عالما لاحدهما دون الآخر فلا لانهما في هذه الفضيلة بمنزلة معلوم واحد فكان الواجب فيهما البيين او فقد البيين فاما الفصل بينهما في البيين فلا ○ **دليل آخر** على المسئلة وهو ان العلم الواحد لو تعدى في التعلق عن وجه واحد الى ما زاد ولا حاصر وجب ان يتعلق بما لا نهاية له كما يقول في علم الله ومعلوم خلاف ذلك فان **قيل** انه يصح في مقدور القديم تعالى ان يخلق علما متعلقا بما لا نهاية له فان ذلك لا يجوز لتعذر العادة **قيل له** لو كان ذلك بالعادة لجاز وقوع الاحتلاف في ذلك في الازمان والاشخاص ثم ان العادة لا تأثير لها في هذا الباب لان القوم اذا جوزوا في العلم الواحد ان يتعلق بازيد من متعلق واحد لزمهم ان يقولوا بوجود علم يتعلق بما لا نهاية له لانه لا يجوز ان يتعلق بما لا نهاية له لانه لا يثبت بينهما التضاد والتنافي فان **قيل** اولسنا ان النظر يتعدى في التعلق عن شيء واحد ولا حاصر ومع ذلك فانه لا يجب ان يتعلق بما لا نهاية له لانه لا بد من زوال بصر به النخور الذي يرجع به الى الاعتقادين المتساويين فيجوز ان يكون الشيء على حال او حكم والآخر يتعلق به على حال او حكم خلاف الاول **قيل له** النظر في الحقيقة لا يتعلق الا بذات الدليل فقط الا انه لا بد من زوال بصر به النخور الذي يرجع به شيئان ثم لا يجب التعدي فيه الى ما لا نهاية له او حكم او لا يكون على ذلك او يتعلق احدهما بان الذات على حال او حكم والآخر يتعلق به على حال او حكم خلاف الاول ومما يدل على ان العلم الواحد لا يجوز ان يتعلق بازيد من متعلق واحد على طريق التفصيل ما قدمنا ان العلمين لو تعلقا بهذين المعلومين لكانا مختلفين بدليل انه ما سعى احدهما لا سعى الآخر وهذا امارة الاختلاف فلو تعلق العلم بهما وهو واحد لوجب ان يكون الشيء مخالفا لنفسه وذلك لا يجوز **وبعد** فان العلم الواحد لو تعلق بازيد من متعلق واحد لوجب في الجهل اذا طرى على احد متعلقيه ان يتشبث بينهما التضاد لانه لا يثبت بينهما التضاد والتنافي مع انهما ضدان فاذا طرى الجهل على احد متعلقيه وكان يجب ان يبيت بينهما التنافي لكان لا يخلو اما ان يتشبث بينه وبين سائر متعلقاته او لا يتشبث بينه وبين شيء منها فان قال ان العلم الواحد ومما ضدان ولا يجوز ان يتعلق من المتعلقين جميعا وذلك بعضي ان يكون الجهل بالشيء قد نفى العلم بغيره وذلك ايضا لا يجوز فلم سوغ اذا الا ان يقال ان العلم الواحد لا يتعلق بازيد من متعلق واحد ولا يمكن المنع بانه يطرا الجهل على احد متعلقيه دون الآخر لانه ما من شيء من يصح من احدنا ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولا يتعلق علينا مثل ذلك في القدرة والعجز بان يقال لو كانت القدرة تتعلق بالضدين لوجب في العجز اذا طرى على احد متعلقيه اما ان سفيه من هذا المتعلق دون الآخر فيجب ذلك الى اجتماعهما او سفيه من المتعلق الآخر ايضا وجود ذلك الى ان يكون العجز عن الشيء قد ضاد القدرة على غيره وذلك لا يجوز لانا نقول ان العجز لو ثبت في العجز انه معنى يضاد القدرة لوجب ان يتعلق بالضدين كالقدرة ما انكرتم ان العلم يتعلق بالضدين هو الذي يقتضي تعلق العجز بالضدين ان لو ثبت في العجز انه معنى ولهذا كذلك في الجهل لانه لم يثبت انه يتعلق بالشيء كيف وما من شيء الا ويصح من احدنا ان يعلم احدهما دون الآخر فان **قيل** ما انكرتم ان العلم لما هو عليه لا يتعلق الا بمعلوم واحد ولكن يصدر عنه حاله يتعلق بسائر المعلومات على مثل ما يقولون في كون القديم تعالى عالما بانه ليست الى صفة الذات يتعلق بما لا نهاية له مع ان تلك الصفة لا تتعلق بذلك فالجواب ان الصفة اذا استندت الى علة وكانت متعلقة بحب ان يكون تعلقها على حد تعلق المعنى

الصفه
وليس كذلك العدم يعالى عالما وما هو عليه في نفسه لان تلك الصفه لا يعلق اصلا وحالها مع سائر المعلومات على سواء هذه اذا استندت اليها يجب ان يكون حالها كذلك كيف وتلك
ليست موثره في هذه على التحقيق فصارت هذه كصفه مبتداة فيكون حالها مع سائر المعلومات على سواء يدل ذلك ان كون الذات حيا لما كانت موثره في كون الذات مدركا
ثم لم يكن معلقه وكانت حالها مع سائر المدركات على سواء فلا جرم لم يجب كونه مدركا ان يقف على بعض المدركات دون بعض واذا المدرك انما ادرك البعض انما ادرك لفقد الشرط
او لحصول المنع فان قيل فلما ذا يجب هذه الصفه في العلم قلنا لامر يرجع الى نوعه وجنسه وذلك لانه ليس يعقل هنا وجه يشار اليه سوى النوع والقبيل
ويقال انه انما وجب لذلك الامر لانه ما من وجه يشار اليه في ذلك الا وغيره يشاركه في ذلك الوجه ثم لا يحصر هذا الحكم كالشهوة والنفرة ولهذا لا يجوز ان يقال انما وجب
ذلك لوجوده لان الوجود حاصل في السهو والنفره مع انهما يحالفان العلم في هذه الصفه ولا يجوز ان يقال انما وجب ذلك لحدوثه لما سنان الحدوث حاصل في غيره ايضا
ثم لا يجب فيه هذه الصفه على ان الحدوث لا يخلو اما ان يراد به تجدد الوجود او يراد به الوجود المجرد او يراد به العدم قبل الوجود فان اريد الوجود المجرد باطل
بما ذكرنا من الشهوة والنفرة فان اريد به تجدد الوجود فباطل ايضا بذلك ثم يجب ان لا يجعل في حال البقاء وقد علمنا ان هذا الحكم واجب له في حال البقاء ان لو بقي وانما قلنا
ذلك وفي ذلك لان لكل حكم جعل الموثر فيه تجدد الوجود لا يجوز ان يثبت ذلك الحكم في حال البقاء وان اريد به العدم قبل الوجود لم يجز ايضا لان العدم اذا كان محلا لهذا الحكم كيف
يجوز ان يكون مصححا له وموجبا ولا يصح ان يكون ريقال ان هذا الحكم انما وجب لكونه عالما بشرط الحدوث اذ لو كان كذلك لوجب ان لا يثبت هذا الحكم في حال البقاء وهذا كما نقول
في القدره ان القدرة واذا حصلت فمقدوراتها متجانسة وانما وجب هذه الصفة لامر يرجع الى نوع القدر وقبلها فان قيل يلزمكم على هذه القاعده ان يقولوا
بان الارادة علم او العلم ارادة لان هذا الحكم واجب ايضا في الارادة وهو انها لا يعلق على طريق التفصيل لا يعلق واحد قيل له هذا عكس العلة وعكس العله وعكس
الدلالة لا يجب فكما لا يصح ان يثبت حكمان لزيد لشئ مختلفين كذلك لا يصح ان يثبت حكمان متلازمان يعلمن مختلفين وانما يكون السايل منا قضا لكلامنا ان لو اوجدنا موصوفا
من المواضع يوجد فيه علم لم يعلق بزيد من يعلق واحد على طريق التفصيل واما اذا اردنا موضعا من المواضع يعلق ذات اخرى مما يعلق على طريق التفصيل شئ
واحد فلا يكون منا قضا لكلامنا وانما اردنا عكس العلة وذلك جائز عندنا فان قيل ما انكرتم ان هذه الصفة انما وجب فينا لان احدنا يعلم الشئ ويجهل غيره قلنا
ليس يمتنع ان يقال ان هذه الصفه انما وجبت في العلم لان احدنا يعلم الشئ ويجهل غيره من قبل احدنا انما يجهل الشئ ويجهل غيره لان العلم الواحد لا يعلق على طريق التفصيل
الا معلوم واحد بل هذا اولى لان الصفه ابدا تسبع العله فمحال ان يعتبر تعلقها بتعلق العله ويقاس عليه لا ان يعتبر تعلق العله به بتعلق الصفه ويقاس عليه
فاذا ثبت ان هذه الصفه انما وجبت في العلم لامر يرجع الى نوعه وقبله وجب ان يثبت هذه الصفه في علم العدم تعالى ايضا لانه من جنس العلم والعلم موجوده ومعدوم
العلم لا يجوز ان لا يثبت الحكم فكان يلزم في القدم تعالى ان لو كان عالما بعلم ان لا يعلق علمه باكثر من يعلق واحد على طريق التفصيل وكان يجب اذا علم اسما كثيرة ان
يحتاج الى علوم كثيره وذلك محال ما ادى اليه يجب ان يكون كذلك

فصل العرض بهذا الفصل هو الكلام في كيفية تعلق العلم بما يتعلق به :: وجملة القول في ذلك
ان الاعتقادات اوسع تعلقا من العلم لان كل ما يعلم يصح ان يعتقد وليس كذلك كل ما يعتقد لان كل ما يعتقد لا يصح ان يعلم فيكون سبيل الاعتقاد سبيل الخبر الذي يحتمل
على الصدق والكذب فيكون اوسع محلا وسبيل العلم سبيل الخبر والصدق فانه يكون اقصر محلا من الخبر في الجملة وحال الدلالة اخص بحال العلم لان كل ما يدل عليه
يصح ان يعلم وليس كل ما يعلم فانه لا يمكن ان يدل عليه كالضروريات اعلم ان الذي يتعلق العلم به انما هو الذوات لا الاحوال والاحكام ولكن الذات تاره تعلم على حال
وتاره تعلم على حكم والذات المعلومة على حال كذات الجوهر مثلا تعلم على كونه جوهرا وذات السواد تعلم على كونه سوادا والذات المعلومة على حكم هو ان تعلم ان الذات
المعدومة مما هو مقدور لقادر وانه يصح عليها الوجود وصح الوجود عليها حكم من الاحكام تعلم الذات عليه وكذلك اذا علم ذات الجوهر المتحيز بانه يحتمل العرض او يمنع
العرض بحيث هو كان ذلك بالذات على حكم وكذلك اذا علم ان العلم علم او ان الدليل دليل كان ذلك علما به على حال او على حكم على ما بيناه وقد تعلم مع الذات ذات اخرى
وذلك بسبيل ما يقول في كون التالف التزاقا فانه تعلم وجود الرطوبة في احد محليه او السوبسة في المحل الاخر وقد تعلم مع الذات ذات اخرى فيه وذلك كان تعلم محلا
اسودا تعلم وجود سواد فيه وكذلك القول في سائر الاعراض المدركه فانه اذا علم محالها تعلم ما فيها من هذه المعاني وقد تعلم الذات لاختصاصها بحاله اخرى وذلك
مما يطول بالمقصي مع المقضاه لانه علم الصفة المقضاه تعلم لاختصاصها بهذه الصفه المقضيه مثل ان يعلم الذات على صفه التحيز فتعلم لاجلها انه على صفه
كونه جوهرا واذا علم على هيئة السواد تعلم انه على صفه يكونه سوادا وقد تعلم الذات على حكم لاختصاصها صفه وذلك كان تعلم الذات متحيزا فتعلم انه لاجل تحيزه
يكون محلا للعرض واذا علم ان الذات قادرة تعلم انه لمكان كونه قادرا صح منه الفعل وقد تعلق العلم بالذات بانه اذا كان على صفه يجب ان يكون على صفه اخرى
وذلك مثل ان تعلم الذات على الصفه المقضيه فيجب ان يحصل على الصفه المقضاه ايضا فكان تعلم انه اذا كان جوهرا يجب ان يتحيز واذا كان حيا يجب ان يدرك وقد تعلم
ان الذات اذا كان على حال وجب ان يكون على احوال كما نقول فيما هو عليه العدم تعالى فانه لمكان يدل صفه يجب ان يكون على صفات وقد تعلم ان الذات اذا كان
على صفه يصح ان يكون على صفات كما نقول في كونه حيا لانه لو كان يصح عليه ما سواه من الحي من الصفات فكونه عالما قادرا مريدا كارها ونحو ذلك من صفات الحي
وقد تعلم ان الذات اذا كانت على صفه يصح ان يكون له احكام او يسلب احكام وذلك مثل ما نقول في كون الجوهر متحيزا فانه اذا كان متحيزا يسلب احكام المتحيز او يصح
وقد تعلم ان الذات اذا كان على حال وجب في ذات اخرى ان يكون على حال او حكم هذا كما نقول في العلة والمعلول لانا اذا علمنا كون الجوهر متحركا نحكم كون الحركة على حالة
وكذلك اذا علمنا كون الحركة على حال وهو ان يكون موجودة حاصله على صفه مقضاه تعلم كون الجوهر متحركا لان العلة لا تصدر من المعلول وكذلك اذا علمنا حدوث
ذات تعلم كون غيره على حال واحد ان يكون قادرا واذا علمنا كونه قادرا تعلم انه يصح منه الفعل فيكون ذلك علما بان الذات اذا كان على حال علم في ذات اخرى
ان يكون على حكم لانه اذا ثبت كون الذات قادرا ثبت صحة الحدوث على الفعل وقد تعلق العلم بان الذات اذا جاز عليه حكم وجب ان يكون على صفه وذلك كان

فصل يجوز عليه حلول العرض فانه لا بد من ان يكون متحيزا واذا صح منه الفعل لا بد ان يكون قادرا فهذا هو الكلام في كيفية تعلق علم الذات العرض بهذا الفصل هو الكلام في ان المعلومات مقصورة على بعض العالمين دون بعض فالمعلومات في هذا الباب كالمرادات والمدركات وذلك لان المعلوم لا يصح بالقاعد
على حال كما ان المراد لا يحصل بالمريد على حال والمدرك يحصل بالمدرك على حال وانما تعلق العلم به على ما هو به وفارق الحال في ذلك الحال في المقدورات ما ان المقدور
يحصل بالقادر على حال فلا جرم المقدورات تكون مقصورة على بعض القادرين دون بعض فمقدور زيد لا يجوز ان يكون مقدور عمرو والمعلوم لما لم يحصل بالعلم

على حال جاز ان يكون معلوم زيد معلوم غيره فان قيل كيف ذلكم ان المعلوم لا يحصل بالفاعل على حال وقد علمنا ان المحكم من الافعال يحصل لعالم حتى لو لم يكن عالما
لما صح ذلك منه فالجواب ان المؤثر في ذلك انما هو كونه قادرا وكونه عالما شرط فيه وهكذا يقول اذا قيل له كيف قولكم ان المراد لا يحصل المريد على حال وقد علمنا
ان كون الكلام خبرا وامرا انما يكون له فانا نقول ان المؤثر في ذلك كونه قادرا وكونه مريدا شرط **وقد اعتمد** في المسئلة فان قيل وقد علمنا ان الصحيح للكون
الذات عالما انما هو كونه حيا وكونه حاصلا مع سائر المعلومات على سواء فبم وجب ان يكون مصححا عالما لكل معلوم فصح من العالم ان يعلم كل معلوم اذا لم يمانع هناك ولا سلب
علينا في كونه قادرا الا ان كونه حيا واذا كان مصححا لكونه قادرا ثم حال كونه حيا مع سائر المقدورات على سواء فبم وجب ان يصح من القادر كل مقدور سواكان مقدورا له
او لغيره لانا نقول ان من حق الصحيح لا فرق والما الكلام في الحصول فان كون الذات حيا يصح كونه قادرا على كل مقدور فاذا تعذر عليه الابتداء في بعض المقدورات
بدلك لا امر يرجع الى القدرة لا ان القدرة لما هي عليها لا تعلق لمقدور الغير او ان هذه الصفة مما يرجع الها لا تعلق بمقدور الغير وذلك لا يمنع من ان يكون كونه حيا مصححا
لهذه الصفة هذا كما انا نقول ان كون الجوهر متحيزا يصح وجود اي عرض كان فيه ثم اذا امتنع وجود بعض الاعراض لا مر يرجع اليه فلا حرج التحيز من ان يكون مصححا
فان **قيل** كيف يصح قولكم ان كون الذات حيا يصح كونه قادرا على مقدور الغير وعندكم يستحيل مقدور زيد ان يكون مقدورا لعمرو وهل هذا الا مناقضة **قيل**
الغرض بذلك انه لو لم يستحل في مقدور زيد ان يكون مقدور عمرو ويقع منه لكان كونه حيا في تصحيح ذلك كالفيا ولا يحتاج الى امر زايد كما ان ما سعدر وجوده من الاعراض
في بعض المحال لا مر يرجع اليه وهذا المنع عر حاصل في كونه عالما فبم وجب ان يصح ان يكون عالما بكل معلوم لان المصحح في الجميع واحد فان **قيل** كيف يصح ذلك وقد علمنا
ان العدم يعالى يكون عالما بما لا تناهى واحدنا يستحيل ان يكون عالما بما لا تناهى **قيل** له ذلك لا مر يرجع الى العلم لان احدنا يكون عالما بما لا تناهى على طريق التفصيل
على طريق التفصيل يازم من معلوم واحد فلو كان عالما بما لا تناهى على طريق التفصيل وجب ان يحصل فيه من المعلوم بما لا تناهى ووجود ما لا تناهى محال وليس كذلك القديم تعالى
لانه عالم لذاته وحال الذات مع سائر المعلومات على سواء فبم وجب ان يكون عالما بجميعها وقد بان الفرق بين الموضعين **فصل** الغرض بهذا الفصل
هو الكلام في ان العلم كالمعلوم في صحة لذ يعلم كما ان الارادة كالمراد في صحة ان يراد وذلك لان العلم معلوم في نفسه من حيث انه يعلمه العدم يعالى فاذا كان معلوما في نفسه
وصح ان يكون العدم يعالى عالما به صح ايضا في احدنا ان يكون عالما بالعلم دون بعض فاذا ثبت في العلم انه يتعلق به العلم بانه اما يتعلق به
علم اخر فالعلم نفسه لا يتعلق به والخلاف في ذلك مع ابي علي فانه يقول العلم يتعلق بنفسه **وبعد** فان العلم لو تعلق بنفسه لوجب في جماعة اذا اشتركوا في العلم بالشيء ان يعلم كل واحد منهم علوم اصحابه وقد علمنا
ان جماعة يشتركون في العلم بالشيء مع انه لا يحصر علوم اصحابه فان قيل ذلك لا يمتنع لما سنا ان العلم الواحد على طريق التفصيل لا يتعلق بنفسه كما يتعلق بذلك الغير وهذا ينقضي ما ذكرنا من ان كل واحد منهم يكون عالما بالعلم
واحد وهذا يعود على الحصر الذي حكيناه **وبعد** فان العلم لو تعلق بنفسه لوجب ان يتعلق بغيره كما يتعلق بغيره بنفسه حتى جرى غيره ونفسه
مجرى شيء واحد في انه يكون متعلقا له فالعلم الاخر اذا شاركه في التعلق وجب ان يتعلق به كما يتعلق بذلك الغير وهذا ينقضي ما ذكرنا من ان كل واحد منهم يكون عالما بالعلم
فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان العلم علم بما ذا وذلك العلم ما الدليل ليدل علم بما ذا ذهب الشحام وابو علي وابو هاشم ان العلم
علم بالمعلوم والعلم ما الدليل ليدل علم بالمدلول وذهب الشيخ ابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش وقاضي القضاة ان ذلك لا يكون علما بالمعلوم والعلم
بالمدلول وانما هو علم بذات العلم على حال او حكم وكذلك علم بذات الدليل على حكم والخلاف فيما بيننا في ان العلم ما ان الخبر صدق علم بالمخبر والصحيح من المذهب هو
ما ذهب اليه الشيوخ المشار اليهم رحمهم الله والدليل على ذلك هو ان القول بان العلم علم بالمعلوم لوجب ان يكون الشيء الواحد معلوما ضرورة واكتسابا وذلك باطل
ان المعلوم قد يكون معلوما اضطرارا والعلم بان العلم علم مكتسب فلو كان هذا علما بالمعلوم لوجب في كل من حصل له العلم بالمعلوم حاصلا على حكمين يقتضيين سبيا ذلك
ما دام اليه يحب ان يكون كذلك **وبعد** فان العلم بان العلم علم لو كان علما بالمعلوم لوجب في كل من حصل له العلم بالمعلوم حصول العلم بان الاعتقاد المتعلق به علم
وقد علمنا ان هؤلاء السوفسطائية فانهم يعلمون المعلوم من هذه المشاهدات ولا يعلمون ان ذلك الاعتقاد علم وعلى هذا الوجه يصح لنا مكالمتهم لانا نقول لهم انتم تعلمون
هذه المعلومات ولكن دخل عليكم الشبهة بين وجه اخر وهو انكم اعتقدتم بان هذا الاعتقاد ليس بعلم نحن نبين لكم بان هذا الاعتقاد علم ايضا به يكون النفس
وتلج الصدر فان هذا من حكم العلم به بدس عن غيره والصحيح مكالمتهم الا على هذا الوجه والقول بان هذا العلم علم بالمعلوم والعلم بالمعلوم علم بالعلم يؤدي الى
رفع هذا الاصل وهو صحة مكالمتنا اياهم وذلك اصل ثابت **واما** الكلام في ان العلم بان هذا دليل لا يكون علما بالمدلول وانما يكون علما به على حكم وهو انه ما لم يستدل
وذلك لان احدنا قد ينظر في الدليل وفي صحته وفي فيما دله مع انه قد حصل له العلم بالمدلول بدليل اخر ولو كان العلم بالدليل علما بالمدلول لما صح نظره في الدليل الثاني
فانه دليل او ليس بدليل لان العلم يكون دليلا اذا كان علما بالمدلول ومع علمه بالمدلول لا يصح النظر لتحصيل العلم به ثانيا لان من حق الناظر ان يكون مجوزا والا يكون
قاطعا فلما صح نظره في ذلك علمنا انه انما ينظر لعلم انه هل على حكم فيمكن الاستدلال به ولا يكون بانه دليل علم بالمدلول **واما** الكلام بان العلم بان هذا الخبر صدق
فصل علم بانه مخبره على ما هو به فالامر فيه ظاهر من قلا خلاف فيه لان الخبر ليس له ان يكون صدقا حالا ولا حكما اكثر من ان يخبره على ما هو به اذا كان له مخبر
الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان الاعتقادات تشتمل على المتماثل والمختلف والمضاد فكل اعتقادين يتعلقا لمتعلق واحد على اخص ما يكون كانا مثلين سيوا كانا
علمين او جهلين فلا يصح ان يكون احدهما علما والاخر جهلا لان العلم يتعلق بالشيء على ما هو به والجهل يتعلق به على ما ليس به مع ان يكون يتعلقهما على هذا الوجه
لا يجوز ان يكون متعلقين بالشيء على اخص ما يمكن ولا انهما ضدان ولو تعلقا بمتعلق واحد على اخص ما يمكن لكانا مثلين فيكونا ضدين مثلين وذلك محال فبما وان
كان لا بد من ان يكون يتعلقها بالشيء الواحد على صفة واحدة الا انه لا بد من ان يكون هناك طريقة النفي والاثبات بان يتعلق احدهما باثبات الصفة والاخر بنفيها فمن هذا
الوجه صادان **واما** فيما عداه من الوجوه لا يدان يشتركا وكل اعتقادين يتعلقا بمتعلق واحد على اخص ما يمكن الا ان يتعلق احدهما في الوجه على العكس
الاخر وسواكانا علمين او جهلين او يكون احدهما علما والاخر جهلا وكل اعتقادين لم يحصل بينهما التعلق على اخص ما يمكن بان يخرم بعض الشروط المعتبرة في التعلق
من تعلق صاحبه بان يتعلق احدهما على الاثبات والاخر على النفي كانا ولا فرق بين ان يكون احدهما علما والاخر جهلا وبين ان يكونا علمين
لان العلم لا يتعلق الا على الاعلى ما هو به والجهل لا يتعلق به الا على ما ليس به فلهذا لا يصور وقوع الضدين من العلوم ويريد بقولنا التعلق على اخص ما يمكن
ان يكون المتعلق واحدا والوجه واحدا والوقت واحدا والطريقة واحدة ويجب ان يكون التعلق واحدا ايضا **واما** قولنا في المتعلق انه واحد

بان يكون ذاتا واحدة ويريد بالوجه الصفة او الحكم الذي يتعلق العلم بالذات عليه كان يتعلقا بالذات على صفة الحدوث او العدم او الوجود او العدم بان يتعلق احدهما
بوجوده في وقت والاخر بعدمه في وقت اخر لم يكونا مثلين وكذلك اذا تعلق احدهما بكونه عالما والاخر بكونه جاهلا لم يكونا مثلين او احدهما يتعلق بكونه قادرا والاخر بكونه عالما
اوحيا ويريد بالطريقة ان لا يكون احدهما متعلقا به على سبيل الجملة والتفصيل ويريد بالوقت وقت المعلوم لا وقت العلم لان المعلوم اذا كان الوقت فيه واحدا وان تغاير في العلم كان
العلمان مثلين وذلك كان يعلم احدنا قدوم زيد غدا ويفعل علوما ساعة بعد ساعة يقدومه الى ان يعدم كان بكل العلوم متماثلة فلو تغايرا بالوقت في المعلوم واتفق في العلم كان ذلك
اخلا في العلوم وذلك كان يعلم احدنا في وقت واحد بان زيدا كان قادرا امس وانه الآن وانه يكون قادرا غدا فان هذه العلوم يكون متعلقه وان كان الوقت فيها واحدا
والشيخ ابو هاشم لما ذهب مذهبه بان علم الجملة هو الذي يتعلق عند التفصيل وذهب ايضا بان احدنا اذا علم بان ذاتا كان على صفة امس وعلم انه لم يعدم بذلك الصفة يعلم
بذلك العلم انه عليها الآن فانه لا عتبر في ماثلة العلمين الطريقة والوقت وقد بينا فساد هذين المذهبين فلا معنى لاعادة القول فيها قلنا ولا بد مع ان يكون المتعلق واحدا بان يكون
متعلق كل واحد منهما متعلق العلوم ولهذا ان علم احدنا وكون العدم تعالى عالما لو تعلقا بمعلوم واحد على اخص ما يمكن لم يجب ان يكون العدم تعالى كونه عالما مثلا لعلومنا لان تعلقه
تعلق العالمين وهو ان يعلم المعلوم على ما هو به ان يوقعه على وجه الاحكام ان كان مقدورا وتعلق علمنا تعلق العلوم وهو ان احدنا يعلم ذلك المعلوم على ما هو به وان يوقعه
على وجه الاحكام والاتساق ان كان مقدورا وليس لاحد ان يقول ان هذا احتراز لفظي لانا نعلم على سبيل الجملة ان تعلق العلم يفارق تعلق الارادة وتعلق كل واحد منهما يفارق
القدرة فاذا حصلا بين كل علمين اختصاص على هذا الوجه كانا مثلين ومتى اخرم شرط من ذلك كانا مختلفين ثم الذي يعلم كونهما مثلين اذا تعلقا على هذه الشروط وجوه ثلثة
احدها ان التعلق على هذا الوجه مبني على الاشتراك في اخص الاوصاف وذلك يوجب تماثلهما والثاني ان كل واحد منهما يوجب من الصفة مثل ما يوجبه الاخر والثالث
ان ما ينفي احدهما ينفي الاخر وقد علمنا ان الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين ولو كان هذان العلمان مختلفين لما نفيا ما ضد واحد ٭ قال فان قيل لم قلتم ان الشيء
الواحد لا ينافي مختلفين غير ضدين قيل له لان الشيء الواحد لو نفى مختلفين لوجب ان ينفي كل مختلف لانه اذا لم يعتبر المعاكسة من النافي والمنفي فليس بعض المختلفات
بان ينفي اولى من بعض فكان يجب ان ينفي المختلفات اجمع في حال واحد وذلك باطل ولان الشيء الواحد لونا في مختلفين لوجب ان يكون حاصلا على صفتين مختلفين لان النفي
المنافاه لا بد فيها من المعاكسة فالذات الواحدة اذا نافاذ ين مختلفين يجب ان يعاكس صفة صفة كل واحد منهما وهما اذا كانا مختلفين وجب الذي ينافيهما ان يكون
حاصلا على صفتين مختلفتين ليعاكس بكل واحد منهما كل واحد من الذاتين وذلك لا يجوز في المحدث فان قيل اوليس ان الذات الواحدة تنافي مثلين وكذلك
تنافي ضدين ومع ذلك لا يجب ان يكون حاصلا على صفتين مثلين او ضدين في نفيه قيل له وذلك لان الذات الواحدة تكفي في منافاته للمثلين صفة واحدة لان
صفة واحدة يجوز ان يعاكس صفة كل واحد من المثلين لانه اذا كان معاكسة لصفة احدهما كان معاكسة ايضا لصفة الآخر لان صفتيهما متماثلة وكذلك تكفي في منافاته
ذات واحدة لذاتين ضدين ان يكون له صفة واحدة لان بكل الصفة يكون معاكسة لصفة كل واحد من الضدين وذلك لانه اذا كان صفة معاكسة لصفة احدهما وصفة هذا كما
يعاكس صفة هذا المنافي فانه يعاكس ايضا صفة الضد الاخر الذي معه وذلك ايضا صفته يعاكس صفة هذا المنفي فيكون صفة المنافي اذا كانت معاكسة لصفة احدهما
كانت معاكسة لصفة الاخر لاجل ان كل واحد منهما اذا تعاكسا فقد عاكسا ايضا لصفة هذا الطاري المنافي وليس كذلك حال المختلفين على ما بيناه ٭ وبعد
فان السواد اذا طرى على بياض فيه بياض وحلاوة فانه لا سفيهما جميعا وانما كان لا سفيهما جميعا لانهما مختلفان بدليل انهما لو كانا مثلين لكان سفيهما فكذلك لو كانا ضدين ولعذر
اجمعهما لكان سفيهما فعلمنا انه حيث لم سفيهما انما لم سفيهما لكونهما مثلين فيعسر على ذلك كل مختلفين فثبت بذلك ان الذات الواحدة لا يجوز ان تنافي مختلفين فيكون
منافاة الذات للذاتين للذين لسا ضدين امارة لما لهما قلنا ومتى اخرم شرطه من جملة تلك الشروط التي هي معتبرة في المماثلة كان موجبا للاختلاف وانما تعلم الاختلاف
في ذلك باحد الامور الله احدها الافتراق في الحكم الاخص المبني عن الافتراق في الصفة الصادرة واما اختلاف الصفة الصادرة واما فقد المنافاة فان قيل هذا الذي
ذكرتموه انما يكون طريقا الى المماثلة فما اختلاف اذا كان العلمان لما متعلق فما قولكم اذا لم يكن لهما تعلق قيل له كل علمين اذا كانا متعلقين فعلم مماثلهما واختلافهما
مما بيناه من الوجوه واما اذا لم يكونا متعلقين يمكن ان يعلم ذلك بعلم يدل على الوجوه وذلك بالمنافاه والصفة وقد يمكن ايضا ان يعلم الاشتراك في الحكم الاخص لهما لو حصلا
على وجه لو كانا متعلقين لكان يتعلقهما على اخص ما يمكن وهكذا نقف الاختلاف فان قيل هلا اعتبرتم في ذلك اتفاق العالم بهما وهلا قلتم ان كل علمين اذا غاير العالمان
بهما فهما مختلفان قيل له هذا يرجع الى كيفية الوجود والوجود ليس له تاثير فكيف يكون تاثير لكيفيته وهذا نقول ان احد المثلين يجوز ان يكون
موجودا والاخر معدوما بل ثبت المماثلة في الاخلاف في الذوات المعدومة وبعد يجوز ان يفترق المختلفين يجوز ان يتفقا بهما وبعد
فان هذين العلمين لو قدر حصولهما لعالم واحد لكان يمكنه ايقاع العلم على وجه الاحكام والاتساق بكل واحد منهما ٭ ولان ما يضاد احدهما على وجه الحقيقة يضاد الاخر ولجنس
وذلك لا يتصور في المختلفين فثبت بذلك انه لا عبرة بما سأله السايل ان فصل الغرض بهذا الفصل هو الكلام في بيان ما لعبرة في التضاد بين الاعتقادين
وجملة القول في ذلك ان الاعتقادين لا يتضادان بتضاد متعلقهما كما ان الارادتين لا يتضادان بتضاد متعلقهما على الصحيح من المذهب على ما ذهب اليه الشيخ ابو هاشم احيرا
وذهب الشيخ ابو علي وكذلك ابو هاشم اولا الى ان يتضاد الاعتقادين بتضاد المتعلق وكذلك في الارادة اذا لم يمكن الجمع بينهما وذلك لما كان الداعي لا يتضاد بهما وقد بينا الكلام
في ذلك وانما يتضاد بينهما بان يتعلقا بضده واحد احدهما على وجه الاثبات والاخر على وجه النفي والاشبه بينهما التضاد الا على هذا الوجه وذهب ابو يعقوب
البصناني الى ارتفاع التضاد من الاعتقاد كما ذهب الى ان لا تضاد من الاكوان وان الواحد منا انما لا يمكنه الجمع من هذين الاعتقادين اللذين ذكرناهما لما كان الداعي
والكلام في يضادهما انما تم اذا سلم ان يستحيل اجتماعهما ليس لا تضادهما وذلك لا يتم الا بعد ان يسلم انه ليس بينهما ما يجري مجرى التضاد وانه لا يستحيل اجتماعهما لكان
الداعي ٭ والذي يدل على ان ليس بينهما ما يجري مجرى التضاد وهو انه لو كان بينهما ما يجري مجرى التضاد لكان لزاما ان يكون ذلك بان يفتقر احدهما الى الصحة ما يفتقر
الاخر وقد علمنا ان كل واحد من الاعتقادين لا يفتقر الا الى ما يفتقر اليه صاحبه فلم يجز ان يقال ان بينهما ما يجري مجرى التضاد ولا يصح ان يقال انه انما يستحيل اجتماعهما
لكان الداعي به وهو العلم باستحالة حصول الذات على صفة وان لا يكون عليها فهذا العلم يكون صارفا عن فعلها لان هذا العلم الذي هو الصارف لو فاته داع اخر
وهو الجهل وبعد صح ان يكون الذات على صفة وان لا يكون عليها قد علمنا انه يستحيل اجتماع هذين الاعتقادين فلو كان يستحيل اجتماعهما لكان الداعي ايضا
وهو العلم باستحالة حصول اعتقاد استحالة الذات ان يكون على صفة وان لا يكون عليها مع الاعتقاد حصول الذات على صفة وان لا يكون عليها ثم هذا العلم لو قاله
داع اخر يجب ان يكون المانع من الجمع بينهما داع ايضا ويودي ذلك الى ما لا نهاية له من الدواعي ولا سقلب ذلك علينا لانا نقول انما يستحيل اجتماع هذين الاعتقادين

لبضادهما ومتى قيل لنا في استحاله اجتماع اعتقادين الضدين ان ذلك اذا كان لمكان الداعي عندكم ثم لا بد لي الى ما انتهى فلذلك لا يجوز مثله في مسئلتنا فانا نقول لكم
ان احدنا انما لا يفعل اعتقاد وجود السواد واعتقاد وجود الساضء في محل واحد لان علمه باستحاله احتماعهما يصرفه عن فعل هذين الاعتقادين معا لو قابل هذا العلم داع اخر
وهو الاعتقاد لصحة اجتماعهما كان ذلك حهلا فيه مع وجوده مع هذا العلم لبضادهما ولا حاجه الى داع اخر **وقد اسندك في المسئلة** فعل لو كان استحاله الجمع
من هذين الاعتقادين لمكان الداعي وهو العلم باستحاله كون الذات على صفه ان لا يكون عليها لوجب ان لا يحصل لنا العلم باستحاله اجتماعهما قبل العلم بهذا العلم الذي هو العارف
وقد علمنا ان احدنا يعلم استحاله هذين الاعتقادين وان الخطر على باله العلم باستحاله كون الذات على صفه ان لا يكون عليها **وبعد** فان احد الاعتقادين اذا طرئ
على الاخر فانه سفيه على وتيره واحده من الحاح في ذلك الى امر اخر فيجب ان يكونا ضدين **وبعد** فانهما لو كانا ضدين لما زاد حالهما على ما ذكرنا ان كل واحد
منهما على العكس من صفه صاحبه فان **فعل** انما يعتبر وزنه بضاد المتعلقين ان يكون متعلقها وهاهنا متعلقهما متحلفا لان احدهما متعلق بثبوت صفه والاخر
متعلق بزوالها **قيل له** المتعلق الواحد هاهنا وهو هذه الذات التي تعلق احد الاعتقادين بثبوتها على صفة والاخر بانتفائها على تلك الصفه فيكون المتعلق وهذا
وانما يحالفه طريقه النفي والاثبات فان **فعل** اذا كان المتعلق واحدا وكان الوجه واحدا ايضا لان الوجه انما هو تلك الصفه التي تعلق بها الاعتقادان وجب ان يكونا
مثلين لان هذا هو الشرط في المماثل **قيل له** ان تلك الصفه وان كانت وجها فانما يجب تماثلهما ان لو تعلقا بها على سواء بان يتعلقا بها على الثبوت او النفي واما اذا تعلقا
على الاختلاف بان يتعلق احدهما على الثبوت والاخر على الانتفاء فقد بضادا وبهذا انتفت طريقه المعاكسه منها فلا بد من ذلك **فصل** العرض بهذا الفصل
هو الكلام في حصقه الجهل ❊ وجمله القول في ذلك انه رحمه الله لما مر من الكلام في بضاد الاعتقادين وان احدهما هو الجهل اراد ان يتكلم في حد الجهل واقرب ما قيل فيه هو
كل اعتقاد اذا كان له متعقد كان على ما ليس به وهذا اولى مما مر لانا هاهنا انما اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به لانه لو اعتقد الشيء على ما هو به وزاد كان ذلك جهلا كان
يعتقد الذات بانه قادر عالم ولم يكن عالما وان كان قادرا كان ذلك جهلا وكذلك اذا اعتقد السواد على ما هو به انه حلاوه كان ذلك جهلا الا ان ذلك
في الحقيقه اعتقادان احدهما متعلق بان الذات قادره والاخر يعلق بانه عالم ولم يكن عالما فالاول علم والاخر جهل وكذلك اذا اعتقد السواد على ما هو به كان ذلك
علما ثم اذا اعتقد مع هذا انه بصفه الحلاوه كان هذا الاعتقاد الثاني جهلا فاذا اما اعرضه على ما حده ابو هاشم لا يصح فقد قيل اعتقاد الشيء على ما ليس به
والاول اولى لانه يقتضي ان كل اعتقاد له متعلق ومن الجهل ما لا مجهول له كالاعتقاد بان لله تعالى ثانيا وان البقاء معنى وقد مت البضادين الجهلين وذلك كان يعلق
احد الاعتقادين بان زيدا عالم والاخر بانه جاهل فهذا دليل انهما لا يجتمعان قط ولا يكون استحاله اجتماعهما الا البضاد **فصل** وحمله القول في ذلك
ان باني القديم تعالى قادر والاخر يعلق بانه عاجز فهذا من الكلام في ان العلم له ضد وهو الجهل اراد ان يبين انه لا ضد له سواه **فصل** العرض بهذا الفصل هو الكلام في ان السهو ليس بعلم
ان السهو ليس بعلم على ما ذهب الله ابو اسحق بن عياش واختاره قاضي القضاه وهو الصحيح وانما المرجع به الى زوال العلم بالامور التي جرت العاده بعلمها وذهب
الشيخان ابو علي وابو هاشم الى ان السهو معنى مضاد للعلم والى هذا ذهب ابو القاسم البلخي واما عبد الله البصري فانه ذهب ايضا الى انه معنى يضاد العلم وانما اختلفا
قوله في انه هل هو مقدور لنا ام لا فذكر مره انه لا يكون مقدورا لنا وهو الظاهر من مذهب الشيخين وقال اخرى انه مقدور لنا وهو مذهب ابي القاسم البلخي ❊ قال
ان السهو مقدور لنا بفعله احدنا متولدا عن الشرب والذي **يدل** على ان السهو ليس بعلم وهو ان كل ذات اذا لم يمكن مدركه فلا بد من طريق يوصل به في ابانه والطريق انما يكون
فعلا من الافعال او حكما من الاحكام او صفه من الصفات وذكر الفعل لا يساعد عليه فانه يصرف الى ما لا ذكر له ثم انه ينتقض لانه كان يجب ان يكون الطريق حكما من الاحكام او صفه من الصفات وليس هاهنا حكم من الاحكام
ولا صفه يوجد من النفس فيجب ان يسعى كونه معنى وكل حكم يثبت فيه فانه يصرف الى ما لا ذكر له ثم انه ينتقض لانه كان يجب ان يسعى بالسهو لو كان معنى ولهذا نعالج بالشرب حتى يحصل له السهو ومعلوم ان احدنا لا يتاتى منه هذا المعنى فيجب ان يسعى كونه معنى **فان قيل** ما انكرتم ان هذا المعنى مما لا تقدر
على مذهب القوم فان النظر ايضا معنى يضاد العلم ويجوز ان يكون ساهيا وقد علمنا انا نقدر على العلم فكان يجب ان نقدر على السهو لو كان معنى **وبعد** فان السهو لو كان
اول ما في هذا ان العلم لا يجوز عليه البقاء حتاج في الوجود ابدا من فساد يضاد به العلم **وبعد** فان السهو لو كان
لوجب ان يكون مقدورا لنا لان من حق القادر على الشيء ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ❊ وقد علمنا انا نقدر على العلم فكان يجب ان نقدر على السهو لو كان معنى
ولو كان كذلك لوجب في الواحد منا اذا دعاه الداعي الى فعله ان يفعله لان هذا هو الواجب فما نقدر عليه احدنا وقد علمنا ان احدنا يقوى دواعيه في بعض الاحوال
الى حصول السهو ولهذا نعالج بالشرب حتى يحصل له السهو ومعلوم ان احدنا لا يتاتى منه هذا المعنى فيجب ان يسعى كونه معنى **فان قيل** ما انكرتم ان هذا المعنى مما لا تقدر
عليه احدنا ان يفعله مبتدا بل هو ملحق بما لا يفعله الواحد منا الا متولدا كالالم والتاليف والصوت يفعله متولدا عن الشرب **قيل له** الشرب لا يجوز ان يكون
ضده لان المرجع بالشرب الى الكوان واعتمادات وتاليفات والاشياء الكثيرة لا يجوز ان يشترك في تولد الشيء الواحد كيف اذا كانت تلك الاشياء مختلفه
ثم السهو لو كان معنى لكان انما يحصل بالغلب والشرب انما يحصل حاصلا والمحل متمما والمنع زايلا وقد علمنا خلافه **وبعد** فلو كان السهو متولدا
عن الشرب لوجب ان لا يقترن الحال من شرب وشرب وقد علمنا خلافه وكان يجب ان لا يختلف في ذلك احوال السارسين وقد علمنا خلاف ذلك **وبعد** فان السهو لو كان
معنى لوجب ان يكون مقدورا لنا لما مر من ان من حق القادر على الشيء ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد واذا كان كذلك وجب ان يكون لنا طريق الى معرفه كونه
مقدورا لنا لان كمال العقل يقتضي العلم بما نقدر عليه والعصار منه ومن لا نقدر عليه كيف وما مر بي مما نقدر عليه احدنا الا وهو مشتمل على الجنس والفصل والضد والبايد
من العلم به حتى نأتي ما هو حسن ونجتنب عما هو قبيح وقد علمنا انه لا طريق له الى العلم به فان **قيل** ما انكرتم ان السهو يجري مجرى الضد للعلم والا يكون ضدا له على التحقيق
لان التاليف يحتاج الى تجاور المحلين والتفريق يبطله وكذلك العلم والموت فان الموت بمنزله الجاري مجرى الضد للعلم وكذلك القدرة من حيث انه ضد للحياة وهما متجاوران
الى الحياة وقد علمنا ان العلم انما يحتاج الى بنية مخصوصة فالسهو لا يجوز ان يعالى انه ينافيها فان **قيل** ما انكرتم ان السهو معنى يفسد به بنية القلب

هذا الاصح لانه لوكان كذلك لوجب مع السهو ان لا يصح وجود شئ من المعاني في القلب وقد علمنا خلاف ذلك فان قال ما انكرتم انه يفعل به ما هو محل للعلم دون ما عداه
قلنا له هذا لا يصح لان القلب انما سمي عن غيره من الاعضاء بان يكون على وجه يصح فيه وجود العلم وسائر المعاني التي حكم العلم حكمها اي حيث كان فسقوط العلم هو فساد العضو
وبعد فلو كان كذلك لما صح في احدنا ان يكون عالما لشئ مع كونه ساهيا عن غيره فان قال ما انكرتم ان احدنا انما لا يقدر ان يفعل السهو لان ما يوجد فيه من العلم اكثر مما يقدر عليه
من السهو هذا كما نقول ان احدنا لا يقدر ان يفعل الجهل فيما يعلمه بالاضطرار من المدركات وغيرها لان ما يوجد فيه من العلم اكثر مما يقدر عليه من الجهل قلنا له هذا انما يأتي ان لو صح
فيما يعلمه اضطرارا فاما لو علم فيما يعلمه اكتسابا فكان يجب فيما يعلمه اكتسابا ان يفعل الجهل عنه في بعض الاحوال وقد علمنا خلاف ذلك وكان يجب فيما يعلمه اضطرارا ان يكون قد
من فعل الله تعالى مجرى العادة فكان يجوز في بعض الاحوال ان لا يفعل العلم الا به غير ملجأ الى فعله فسائر الواحد منا السهو عنه ولان السهو لو كان معنى لكان
يجب ان يوجب لاحدنا حاله كالعلم ثم كان يجب في احدنا ان يسمى كونه ساهيا من فيه وذكر بعضي العلم مما سها عنه فمع كونه عالما مما سها عنه
يستحيل ان يكون ساهيا عنه فالقول اذا بان السهو معنى يودي الى ان يكون احدنا حاصلا على حاله مساويا لنفسه لانه يصير عالما بالشئ ساهيا عنه وذلك محال فيجب
ان يسقط القول بان السهو معنى وبعد فلو ثبت ان السهو انه معنى يجب ان يتعلق بامور مخصوصة جرت العادة بالعلم بها لانه لا يصح ان يقال انه يتعلق كل ما لا يتعلق
الواحد منا لان احدنا لا يعلمه الواحد منا لما انحصار فلو تعلق السهو كذلك لوجب ان يفعل هو او يوجد فيه ما لا يحصر من السهو وقد علمنا خلاف ذلك فاذا كان من حقه
ان لو كان معنى ان يتعلق بامور مخصوصة لكان يجب في الواحد منا ما لا يعلمه ان يفصل بين ما يكون ساهيا عنه وبين ما لا يكون ساهيا عنه كما نفصل بين ما يعلمه وبين ما لا يعلمه
ومن ما يريده وبين ما لا يريده وفي علمنا بان احدنا لا يفصل بين ما يكون ساهيا عنه وبين ما لا يكون ساهيا عنه دليل على ان السهو ليس بمعنى وبهذه الطريقة ابطلنا كون الاعراض معنى لانه لو كان معنى لكان يجب ان يتعلق
بامور مخصوصة جرت العادة بان يتعلق الارادة والكراهة بها اذ لا يجوز ان يكون معرضا عن ذلك ما لا يريده ولا يكرهه مع علمنا بان ما لا يريده احدنا لا يكرهه بل الانحصار
فكان يجب اذا فما لا يريده احدنا ولا يكرهه ان يفصل بين ما يعرض عنه وبين ما لا يعرض عنه وفي علمنا بانه لا احد الفصلين دليل على ان الاعراض ليس بمعنى وبعد
فان السهو لو كان معنى لكان يجب ان يكون مضادا للعلم كذا قاله العوام ولو كان كذلك لوجب ان يحتاج الى مثل ما يحتاج اليه العلم لان من حق كل ضدين ان يحتاج كل واحد منهما
الى مثل ما يحتاج اليه صاحبه وقد علمنا ان العلم يحدث الشئ يحتاج الى العلم بوجوده فكان يجب في السهو يحدث الشئ ان يحتاج الى العلم بوجوده فعلى هذا يجب ان يصح
من احدنا ان يكون عالما بوجود الشئ ولا يخطر على باله الحدوث له اصلا بان يكون ساهيا وقد علمنا خلاف ذلك والصحيح ان يقال ان ذلك لا يجوز لامر يرجع الى العادة لان ما كان
بالعادة يجوز وقوع الاخلاف فيه فكان يجب في بعض الاحوال ان يكون احدنا عالما بحدوث الشئ ولا يخطر على باله الحدوث له وقد علمنا خلاف ذلك فصل
الغرض بهذا الفصل هو الكلام في ان السهو ليس بمعنى وذلك لما بان ان العلم ليس له ضد الا الجهل وبان ان السهو ليس بمعنى كان من الجايز ان يقال ان الشك معنى يضاد العلم فوجب
من هذا الوجه ان يبين بانه ليس بمعنى اعلم ان الشك ليس بمعنى على ما ذهب اليه الشيخ ابو هاشم اخيرا واليه ذهب سايرشيوخنا المتاخرون وذهب ابو علي الى انه معنى
وهو قول ابي القسم وقول ابي هاشم اولا والدليل على صحة ما ذهبنا اليه ما قد علمنا ان الشك لو كان معنى زايدا على خطور الشئ على البال مع الكف عن كل اعتقاد فيه
لكان يجب الانفكاك في ذلك على بعض الاحوال حتى يكون احدنا شاكا وان لم يخطر على باله ذلك الشئ مع الكف عن الاعتقاد فيه بان يوجد ذلك الشك فيه وان لا يكون شاكا
بان لا يوجد الشك فيه وان خطر على باله الشئ مع الكف عن الاعتقاد فيه اذ ليس بينهما علقة من وجه معقول وقد علمنا بان احدنا لا يكون شاكا في شئ الا وذلك الشئ خطر
على باله مع الكف عن الاعتقاد فيه وانه اذا لم يمكن كذلك لم يكن شاكا علم ان الشك ليس بامر زايد على ما قلناه ... واما الكلام في انه ليس بينهما علقة من وجه معقول فالطريقة
فيه قد تكون في غير موضع فلا وجه للاطالة بالاعادة وبعد فان الشك لو كان معنى لوجب ان يكون لنا طريق اليه لان كل معنى اذا لم يكن مدركا فلا بد من طريق لنوصل الله
والطريق اما ان يكون حكما من الاحكام او صفة من الصفات لصدر عن ذلك المعنى وقد علمنا انه ليس هاهنا حال ولا حكم سوصل له الى هذا المعنى لان الشك ليس له بكونه
شاكا حالا ولا حكما لحدوث ذلك احدنا اذا رجع الى نفسه وجب والحال هذه ان سمى كون الشك معنى فان قال اولا ليس احدنا يصح مع الشك الارادة والكراهة والنظر
فهلا جعلتم صحة هذه الاشياء من حكم الشك او ان الشك له من خطر على باله صفة ذات من الذوات او حكم من احكامه فلا بد من ان يتقدم له الاعتقاد بان حصول
تلك الذات على تلك الصفة له وذلك الحكم ليس بمحال كما لا بد من ان يتقدم له الاعتقاد بان ايضا تلك الصفة او ذلك الحكم عن ذلك الذات ليس بمحال بيان هذا هو ان احدنا اذا
خطر على باله حدوث الجسم فلا بد من ان يتقدم له الاعتقاد بان الحدوث عليه ليس بمحال كما لا بد من ان يتقدم له الاعتقاد فان العدم عليه ليس بمحال واذا كان كذلك
فجعل هذه المعاني والاحكام والاحوال راجعة الى ذلك الاعتقاد لا الى ما ادعوه من المعاني السبك فان قال ما انكرتم ان المرجع بالشك الى ذلك الاعتقاد الذي
يشهدون له قلنا له لا يجوز ان يقال ان الشك يرجع به الى ذلك الاعتقاد لان الشك من حقه ان يترتب عليه سواء قلنا انه معنى او ليس بمعنى لانه ما لم يتقدم في احدنا
الاعتقاد بان حدوث الجسم ليس بمحال لا يخطر على بال الحدوث فما يترتب الشك عليه كيف يصح ان يقال انه نفس الشك ففي هذا ابطال القول بالشك وبعد
فان ذلك الاعتقاد يصح مع ما عنته العلم والشك لا يجامع العلم لان احدنا مع العلم بحدوث الجسم يجوز ان يعتقد بان العدم عليه ليس بمحال كما اعتقد ان الحدوث فيه ليس بمحال
فان قال الواحد منا حصل شاكا بعد ان لم يكن شاكا فيجب ان يكون ذلك لمعنى قلنا له هذا القدر لا يكفي في اثبات المعنى بل لا بد اولا ان يسبر بان الشك له بكونه
شاكا حالا او صفة ثم يقول ان هذه الصفة لما حدث مع جواز ان لا يجدد والحال واحدة والشرط واحد فيجب ان يكون ذلك لامر ومخصص سطلوا جميع ما حملها العقلاء
من الامور حتى يحاص الى كون الشك معنى ثم ان الفصل الذي بحده احدنا لا يرجع به الا الى كونه عالما في حال لا بد لتلك الصفة في حال اخرى وبهذه الطريقة نقول ان العاجز
ليس له بكونه عاجزا صفة وان العجز ليس بان يجده من الفصل يرجع الى كونه قادرا في حال وزوال كونه قادرا في حال اخرى فان قال ما انكرتم ان من حكم الشك اسفا العلم به
قلنا له اول ما في هذا ان العلم لا يجوز عليه المقاء حتى يقال انه سمي لعدم هو الشك او غيره على ان كل ما يدرك من الاحكام الشك والشاك فانه يمكن صرفه الى زوال العلم
فلا معنى والحال ما ذكرناه لان يجعل ذلك طريقا الى اثبات معنى وبهذه الطريقة نقول ان العجز ليس بمعنى وكذلك السهو ونحوه وبعد فان الشك لو كان معنى وكان
يتعلق بقيام زيد وقعوده لكان في شك اخر ان يتعلق بقيامه وقعوده واضطجاعه لانه كما يجوز في احدنا ان يشك في قيام زيد وقعوده كذلك يجوز ان يشك في قيامه وقعوده
واضطجاعه فاذا كان كذلك والشك يكون مخالفا للشك الاول ومخالفا له مخالفة مرجحة انه يتعلق بما يتعلق به الاول ومدافعة مرجحة انه يتعلق بما لا يتعلق به الاول
وبهذه الطريقة ابطلنا القول بان العدم تعالى لا يجوز ان يكون عالما لانه يجب في ذلك العلم ان يكون مخالفا لعلمنا فرجحت انه يتعلق بأكثر مما يتعلق به علمنا وموافقا له
فرجحت انه يتعلق بما يتعلق به علمنا

ويجوز ان

وبعد فان الشك لو كان معنى لوجب ان يتعلق على الحد الذى يتعلق به ما يتعلق لان من حكم كل ضدين اذا كانا متعلقين ان يكون احكامهما متساوية الا ان احدهما يتعلق بما يتعلق على العكس مما يتعلق به الاخر على مثل ما يقول في الارادة والكراهة ◦ والشهوة ◦ والنفرة ◦ والقدرة ◦ والعجز ◦ ان لو كان معنى وقد بينا ان العلم لا يتعلق بالشيء على طريق التفصيل الا بواحد معين لكان يجب في الشك ان لو كان معنى وقد علمنا ان الشك لو كان معنى فانه يتعلق بزيد من حيث هو واحد وانه يتعلق بكل ما يتعلق به الشيء فاذا كان كذلك فيجب ان يتعلق كون الشك معنى

فصل الغرض بهذا الفصل هو ان الشبهة لا تضاد العلم ولا تنافيه فلما كان من الجائز ان يقال ان الشبهة تضاد العلم وكان قد بين ان العلم لا ينافيه سوى الجهل من الكلام ايضا في ان الشبهة ليست منافية للعلم ◦ وذلك لان المرجع بالشبهة الى امور مفصلة تتصور تارة والادلة فلانا في العلم وانما يحار عندها الجهال فان غلب على المرء دواعي الجهال بورود الشبهة او الشبه عليه اخبار الجهال وان غلب عليه دواعي العلم بعي على علمه او فعل العلم ◦ ثم الشبهة على ضربين احدهما ان تكون قادحة في الدليل والثاني لا تكون قادحة في الدليل عما تكون قادحة في الدليل هو ما ليس على المرء بالمدلول مع ثبوته وذلك الاول مثل ما يقول في دلالة حدوث الاجسام فانا نستدل على حدوثها باستحالة انفكاكها واما ما لا تكون قادحة هو ما ليس على المرء بالمدلول مع ثبوته وذلك الاول مثل ما يقول في دلالة حدوث الاجسام فانا نستدل على حدوثها باستحالة انفكاكها من الحوادث ممثل جاء السايل فقال ما انكرت ان تكون الجسم متحركا لكون بالفاعل لا لحصاله العلم بحدوث الجسم لانه انما كان يعلم حدوثها باستحالة انفكاكها من الحوادث فاذا قال لا نسلم ان

ولعله بنا ذلك على مذهبه ان الساكن لا يجوز يسكنه فكذلك ما علم بعلم لا يجوز ان يعلق به العلم ثانيا وهذا مما لا وجه له وذلك لانا قد بينا ان العلوم اذا انفرد معلقاتها
كانت مما له وبينا انه يجوز وجود مما لات في محل واحد فاذا وجدت هذه العلوم في محل واحد وكان لها معلق فلابد مرا ان يوجب للعالم بها صفة وان يعلق بمعلقاتها
وفي هذا ما يوجب ان يكون احدنا عالما الشيء الواحد بعلوم كثيرة وهذا لعله بدليل وان لم يمكن لزياده العلوم تاثير لان حكم العلم انما هو افضا الى كون في النفس ويكون
النفس ما انفع فيه مراد ولهذا يساوي حال القوي والضعيف في هذا الحكم وان كان يجوز ان يكون ما يفعله القوي من العلوم اكثر مما يفعله الضعيف فان قيل
ما انكرتم انه ست لكثرتها حكم وهو اجلا قيل له اجلا والوضوح لا يرجعان الى العلم العلم وانما يرجعان الى الطرق فقد يكون العلم الواحد اجلى من علوم كثيرة لامر يرجع
الى جلا الطريق وهذا ان العلم بالمدركات اجلى من العلم بمحر الاخبار ومن العلم المكتسب وان قدرنا ان العلم بالمدركات علم واحد والعلم بهذه علوم كثيرة وعلى هذا نقول
ان العلم بمسايل العدل اجلى من العلم بمسايل التوحيد جلا الطرق في احد الموضعين وخفاها في الموضع الاخر فكما لا يرجع بالجلا والوضوح الى كثرة العلم كذلك لا يرجع بهما
الى اسفا العلم بشك وشبهه وقد علمنا ان العلمين يشركان في الاسفا بشك او شبهة مع ان احدهما اجلى من الاخر كالعلم بالمدرك بالمحر اولى كان ضرورا فان قيل
فما المراد بان احد العلمين اجلى لا مر يرجع الى الطرق قيل له لا يمكن ان يبين ذلك بعباره وانما المرجع في معرفة ذلك الى الواجد ان من الفس بالذي يحده الواحد منا في المعرفة
من بعض الضروريات ومن بعض كالعلم بالمدرك وكالعلم بالمخبر وما حده ايضا من الفرقة بين الضروري والمكتسب هذا هو المراد بالجلا والخفا لا عباره هنا اوضح من ذلك
فكان احد العلمين يوصف بانه اجلى من صاحبه لا مر يرجع الى الطريق فانه لا يوصف بانه اصح من صاحبه لان العلوم كلها مشتركة في باب الصحة من حيث ان كل واحد منها
لا يعلق بالشيء الا على ما هو به اللهم الا ان يراد بالصحة الجلا والوضوح فيوصف بانه اصح على معنى انه اجلى لا مر يرجع الى الطريق وبهذا ابطل الشيخ ابو علي قول
ابن الروندي في قدم العالم ان اصح العلوم ما تقرر في الوهم قال لا يجوز وصف بعض العلوم بانه اصح من صاحبه لان العلوم كلها مشتركة في باب الصحة من حيث ان
الجميع لا يعلق بالشيء الا على ما هو به ثم من وجه اخر لا نصح لان الوهم ظن مخصوص فكانه قال اصح العلوم ما تقوم في الظن وهذا يقتضي ان يكون العلم ظنا ٥

فصل العرض بهذا الفصل هو الكلام في ان وصف احدنا بانه اعلم الى ما ذا يرجع فالذي ذهب اليه الشيخ ابو علي ان ذلك يرجع الى كثرة علومه كما ان
الوصف بانه اقوى يرجع الى كثره قدره هذا هو الذي ذهب اليه اولا ثم لما راى احد العلمين اذا علم الشيء بعلوم كثيرة والاخر يعلمه بعلم واحد على سبيل التقدير لا يوصف
باحدهما اعلم من صاحبه من حيث ان ذلك مما لا تاثير له في الحكم رجع عن هذا القول وقال بان ذلك يرجع الى كثره معلوم فالعالم اذا كان احدهما اكثر معلوما
من صاحبه ووصف بانه اعلم من صاحبه ٥ واما الشيخ ابو هاشم فانه قال انما يوصف احدهما بانه اعلم من صاحبه اذا اشتركا في العلم بالشيء ثم علم احدهما اشيا اخر
وهذا هو القياس في اللغة لان افعل في اللغه انما استعمل في ذا مين اشتركا في وصفه من الصفات ثم يكون لاحدهما مزية على الاخر كما يقال السكر احلى من العسل فاذا كان
كذلك فلا تصور وصف احد الذاتين بانه اعلم من صاحبه الا على ما قلناه ٥ واما في الاقدر فيجب ان يكون اتفاق منهما بانه هو الذي يكون قدره اكثر من صاحبه لانه لا يصح
ان يقال ان المراد بذلك اشتراكهما في مقدور واحد مما يكون لاحدهما مقدورات اخر لانكون لصاحبه لان مقدورا واحدا يستحيل ان يكون من قادرين ولا يجوز ان يرجع به
ايضا الى كثرة المقدور لانه ان اريد بذلك كثرة المقدور في الحال فمن يكون مقدوره في الحال اكثر من كثرة قدرته اكثر لان كل قدرة تعلق بمقدور على حده لا يستحاله مقدورين
بقدر من لا يستحالته من قادرين وان اريد بذلك كثرة المقدور في الاوقات وذلك مما لا تاثير له في هذا الباب **فصل** العرض بهذا الفصل هو الكلام
في ان احدنا اذا كان عالما بالشيء فعله بذلك الشيء لبعضي ان يعلم بانه عالم به وانه ليس من حيله تكليفه ان يعلم انه قد اتى بجميع ما كلف فالاول الخلاف فيه مع الى القيم البلخي
فانه يقول الواحد منا اذا كان عالما بالشيء فعله به بعضي ان يكون عالما بانه عالم به وهذا الاصح لانا نعلم ان هولا البسوفسطاية والسمنية قائمهم يعلمون المعلومات
ولا يعلمون بانهم علما في ذلك ولو لا هذا لما صح منا مناظرتهم والمكالمة معهم ٥ **وبعد** فان احدنا اذا كان عالما بالشيء لوجب ان يكون عالما بانه عالم به فكان
لا يخلو اما ان يعلم بالعلم الاول انه عالم به او يعلم بعلم اخر فان **قيل** بالعلم الاول لم يجز لانا قد بينا ان العلم الواحد على طريق التفصيل لا يتعلق بازيد من معلوم
واحد وان **قيل** بعلم اخر لم يصح ايضا لانه يلزم ان يكون هناك علم اخر يعلم به انه عالم بالمعلوم لا من اله ولا جله وجب في الاول حاصلا في الثالث وهو انه عالم به
فلابد من ان يعلم بانه عالم به والا قدح في كونه عالما بما كذلك ثم كذلك فيودي الى ما لا غاية له وذلك باطل وما ادى اليه وجب ان يكون باطلا ٥ واما الثاني من الكلام
فالخلاف فيه مع الشيخ ابي علي فانه يقول ان من حيله تكليف المرء ان يعلم بانه اى بجميع ما كلفه علما كان او عملا وجعل هذا وجها في ان احدنا لا يحسن منه ان يخبر بانه مومن
في الحال على الاطلاق قال لانه اذا كان من حيله تكليفه ان يعلم بانه اى بجميع ما كلف بانه انما يعلم ذلك بالنظر والتامل واذا نظر في الحال حصل له العلم في الثالث
بانه اى بجميع ما كلف فيما مضى ولا يمكنه ان يعلم انه انما كلف في الحال لانه يحتاج الى العلم بذلك الى النظر والتفكر فيحصل العلم في الثاني ثم الذي يحصل في الثاني يعلق
ما كان منه في الاول ثم كذلك ثم كذلك فلا يمكن من معرفة ذلك اصلا على الوجه الذي بدنا فلا يصح منه الاخبار بانه مومن لانه لا يدري انه اى بجميع ما كلف في الحال
وهو الذي ذكره مما لا وجه له لانه ليس هاهنا وجه يقتضي كونه عالما بذلك فيجب ان يسعى ان ذلك من حيله تكليف المرء **وبعد** فانه لو كان كذلك لوجب
ان يكون لنا طريق الى فعل ذلك العلم الذي نعلم به ودفعنا خلاف ذلك ولان ذلك يودي الى ما لا نتناهى لانه اذا قال ان من حيله تكليفه العلم بانه اى بما كلف كان
العلم بذلك ايضا من حيله تكليفه فيجب ان يعلم ذلك العلم ايضا فيودي ذلك من هذا الوجه الى ما لا نتناهى فاذا كان كذلك فلا معنى لما قاله والنظر في هذا الباب

فصل العرض بهذا الفصل ان يقوم مقام العلم فاذا غلب على ظنه بانه اى بجميع ما كلف كفى وكل موضع لم يمكن الى العلم به سبيل قام الظن مقامه هو الكلام في ان احدنا يجوز ان يعلم الشيء من وجه وجهله من وجه اخر اذا لم يمكن هناك طريقة شاملة ولا كان من الموضعين طريقة الاصل والفرع والادلة كما يقول
في ان احدنا يجوز ان يعلم كون الذات عالما ولا يعلم كونه قادرا لان الطريق الينما الافعال فلشمول الطريق لا يجوز وان جاز الانفصال من وجه اخر وهو ان يعلم كونه
قادرا ولا يعلم كونه عالما لان في الدلالة على كونه عالما يحتاج الى شيء واحد لا يحتاج اليه في كونه قادرا ٥ واما الثالث كما يقول في الاصل والفرع كالعلم بالذات
والعلم بالحال فلا يجوز في احدنا ان يعلم حدوث الشيء ولا يعلم وجوده لان حدوثه فرع على وجوده وان جاز ان يعلم وجوده ولا يعلم حدوثه ٥ واما اذا خرجت العلوم
عن هذين الوجهين فما من شيء يعلمه على وجه الا جاز في الوجه الاخر ان يعلق به الجهل والخلاف في ذلك مع الغوطي والصالحي فانهما ما لا يجوز في احدنا ان يعلم الشيء من وجه
ويجهله من وجه اخر والذي يدل على صحة ما قلناه ما قد علمنا انه يجوز في احدنا ان يعلم الشيء من وجه ولا يعلمه من وجه اخر فان احدنا يصح ان يعلم كون الجسم عالما
قادرا ولا يعلم كونه موجودا ويصح ان يعلم كونه قادرا عالما ولا يعلم كونه حيا ويصح في المعتاد ان يعلم كونه مدركا وفي الشاهد يصح ان يعلم كون الذات

موجودًا ولا العلم كونه قادرًا ولا عالما ولا حيًا ونصح في الجوهر والسواد ان يعلم وجودهما ولا يعلم حدوثهما ولا قدمهما ولا حسنهما فاذا ثبت بما مننا انه يجوز
في احدنا ان يعلم الشيء من وجه ولا يعلمه من وجه اخر جاز في الوجه الذي لا يعلم ان يجهله لان كل ما لا يعلم كما يجوز ان يعلم يجوز ان يجهل فيكون الواحد منا عالما
بالشيء من وجه وجاهلا به من وجه اخر وهذه الطريقة مستمرة في جميع المعلومات لانه ما من شيء من المعلومات وان علم مفصلا ان لا يعلم من بعض الوجوه
لانه ما من مفصل الا ونصح ان يدخل فيه مفصل اخص منه واخص واقصر فاذا جاز ان يعلم على بعض الوجوه جاز ان يجهل على ذلك الوجه ولا يخرج عن هذه الجملة
الا ذات القديم تعالى وما هو عليه من الصفات ما ان يقال ان القديم تعالى لا يجوز ان يقال فيه انه لا يمكن ان يعلم على كل صفة على سبيل التفصيل بل لا بد من ان تعالى
يصح ان يعلم على كل صفه على سبيل التفصيل وهذا انما لا يمكن ان يقال به لان العلم بصفات القديم تعالى لا بد ان يدخل فيه الاجمال على بعض الوجوه لان صفات القديم
على ضربين احدهما ما لا متعلق له فكونه موجودًا وكونه حيًا فما هذا سبيله من الصفات يدخل الاجمال في العلم بها في الاوقات وقد مننا ان العلم المتعلق يكون
الذات على صفه في وقت غير العلم المتعلق يكونه على صفه ملك في وقت اخر وقد علمنا ان القديم تعالى كان على هذه الصفه فلم يزل وما لا يزال على طريق التفصيل
لانه يحتاج في ذلك الى علوم لا نهاية لان كل علم لا متعلق له على سبيل التفصيل الا معلوم واحد وقد مننا ان كونه على صفه في وقت لم يكونه على صفه في وقت اخر
في باب تعلق العلم فان ما متعلق من العلوم يكونه عليها في وقت مخالف ما متعلق يكونه عليها في وقت اخر فلا يمكن ان يعلم احدنا ذلك على سبيل التفصيل وانما
ما متعلق من الصفات فعلى ضربين ايضا احدهما ما يحب له بكل حال يكون قادرًا وعالمًا: والثاني ما لا يحب له في كل حال وانما ثبت له حال دون حال يكون
مريدًا وكارهًا ومدركا مما يحب له في كل حال يدخل الاجمال فيه من الوجه الذي بينا ويدخل فيه الاجمال ايضا من وجه اخر وهو في متعلقاته لان متعلقات كل صفة من ذلك
بلا نهاية فكيف يعلم احدنا ذلك على سبيل التفصيل ومالا يحب له في كل حال فانه يدخل الاجمال ايضا في المتعلقات وعلى هذا نصح من احدنا ان يقول ان القديم تعالى
يعلم سفه منا لانه يعلم ما ذكرناه على سبيل التفصيل وان لم نصح ذلك في الواحد منا فثبت بهذه الجملة انه ما من شيء يعلم وان علم مفصلا الا ويدخل فيه الاجمال ويفصل
اخص من التفصيل ولا بد مع هذا ان يعلم احدنا اذا اعلم الشيء من وجه فانه لا يعلم من وجه اخر اي شيء اما لاجل التعذر على ما مننا في صفات القديم تعالى وتفاصيلها
او لاجل الصحة والامكان على ما مننا ايضا في جمله صفاته بمن ذلك ان احدنا وان علم هذه الاجسام التي يشاهدها ضرورة فانه لا بد من الاجمال لانه لا بد من اجزاءها
وكمياتها واجزاء ما فيها من الاعراض فاذا تقررت هذه الجملة فكل وجه لا يعلم عليه جاز ان يجهل: واما من خالف في هذا الباب فانه يعلق بان يقول لو جاز
ان يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه اخر ما لكان يمتنع ان يكون متعلق احدهما كون الذات على صفه والاخر على ضدها لان الذات على صفه واحدة وهو بتلك الصفه الا ان احدهما
العلم والجهل ان يتعلقا بمتعلق واحد على اخص ما لكن يمتنع ان يكون متعلق احدهما كون الذات على صفه والاخر على ضدها لان احد الاعتقادين يتعلق بكون الذات مثلا على صفه والاعتقاد

قال ابو هاشم رحمه الله

فصل

يتعلق بلبوتها والاخر بانتفائها لست هناك طريقه المعاكسه وما نار عنا فيه فالوجه فيه خلف لان احد الاعتقادين يتعلق بكون الذات على صفه والاعتقاد
الاخر يتعلق بكونه على صفه اخرى لا لكون هو عليها او ان لا يكون على صفه اخرى يكون هو عليها فبان الفرق بين الموضعين: اعلم ان الغرض بهذا الفصل ان نوع الاعتقادات والعلوم تثبت فيها طريقه الحاجة
ثم قال رحمه الله وتثبت من بعض الاعتقادات ومن بعض طريقه الحاجة الى الغير: اعلم ان الغرض بهذا الفصل ان نوع الاعتقادات والعلوم تثبت فيها طريقه الحاجة
للبعض الى البعض ويترتب بعضها على بعض ترتب الفرع على اصله او ما جرى مجرى الفرع وخص الكلام رحمه الله في ذلك بوجوه ثلثة فقال ان ذلك اجمع لاحترز عن ثلثة
اقسام فانه لا يمكن ان يعلم احدنا ان الشيء منها الى غيره لامر يرجع الى جنسه ونوعه وما كان من هذا الباب فلا يحلف حاله من ان يكون اعتقادا مجردًا او من ان يكون علما واذا كان
علما فلا يحلف الحال من ان يكون ضروريًا او مكتسبا وهذا سبيل كل ما كان اصلا في الحقيقة وهو كاعتقاد الذات واعتقاد الحال او العلم بهما الا ترى انه لا يصح اعتقاد
الحال الا بعد اعتقاد الذات وكذلك فالعلم بالحال لا يصح الا بعد العلم بالذات وانما قلنا انه لا فرق من ان يكون العلم ضروريًا او مكتسبًا لان العلم بوجود الجوهر ضروريًا
لا يصح الا بعد العلم بنفس الجوهر ولا يصح العلم بوجود القديم تعالى وغيره من الذوات الا بعد العلم بالحد الذي ربناه فهذا وجه من الوجوه الثلثة: قال واما ما عدا ذلك
او لا يكون ضروريًا في طريقه الترتب ومن ان يكون اعتقادًا مجردًا او لا يكون كذلك بل كان علما على الحد الذي ربناه فهذا وجه من الوجوه الثلثة: قال واما ما عدا ذلك
فيتم لم يكن الحال كذلك فلا حاجة تثبت من بعض العلوم ومن بعض على احد وجهين احدهما العلم بدقيق الكلام مع ثبوت الجهل بجلي الحساب وحصول العلم بدقيق الحساب
الا بعد العلم بجليه وكذلك لا يصح حصول العلم بدقيق الحساب مع الجهل بجليه وجاز حصول العلم بدقيق الكلام مع ثبوت الجهل بجلي الحساب وحصول العلم بدقيق الحساب
مع ثبوت الجهل بجلي الكلام لما لم يكونا من باب واحد قال وهذه الجملة التي ذكرناها انما وجبت ههنا لكونه علمًا فقط والاقسم الجايز ان يعتقد الدقيق وان لم
يعرف الجلي من باب واحد وعلى ذلك جاز ان نعتقد دقيق الحساب والا نعرف جليه ونعتقد دقيق الكلام والا نعرف جليه فبان ان ما ذكرناه من القضية انما
وجبت لكونه علمًا: وهكذا الحال في خفي المشاهدات وجليها فانه لا يجوز ان نعرف خفيها والا نعرف ظاهرها وجليها فهذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلثة
والوجه الثالث من الوجهين وهو الوجه الثالث فهو ان يتعلق بعض العلوم بعض لشيء يرجع الى طريقها وهذا كعلومنا بالله تعالى لانه لما كان الطريق اليها الاستدلال
لم يصح ان نعلمه موجودًا الا بعد العلم بانه قادر: وقد يصح اعتقاد كونه موجودًا من دون العلم بانه قادر فلما كان هذا هكذا فنقول فيما يجري هذا المجرى
ضروريًا: وذلك ان الله تعالى لو خلق العلم بذاته ضرورة لكان العلم بوجوده تعالى يحصل ولما عرفناه قادرًا فلما كان هذا هكذا فنقول فيما يجري هذا المجرى
انه لا يثبت فيه طريقه الاصل والفرع على الحقيقه بل يثبت فيه ما هو كالفرع والاصل ويفارق حاله حال العلم بالذات والعلم بالحال فانه لا يجوز ان يحصل

فصل

العلم بالحال من دون العلم بالذات على وجه من الوجوه سواء كان العلم ضروريا او اكتسابيًا لما ثبت بهما طريقه الاصل والفرع على الحقيقة

قال ابو هاشم رحمه الله ان العلوم يترتب بعضها على بعض
ثم قال رحمه الله والعلم قد يكون مطابقا للمعلوم في باب الترتب وقد يكون مخالفا الى اخره: وجملة الكلام في ذلك
حتى لا يصح وجود بعضها الا مع وجود البعض اورد هذا الفصل والغرض بيان انه لا يجب في هذه الطريقة الاصل والفرع على الحقيقة
انه اذا تعلق العلم بمعلوم لا يجب ان يكون مطابقا للمعلوم في تعلقه بمعلوم اخر بل يجوز ان يخلف الحال في ذلك فربما وجب ذلك ور بما لم يجب الا ترى ان العلم يكون تعالى
مدركا يترتب على العلم كونه حيًا وكما ان العلمين يترتب احدهما على الاخر في الصحة فهكذا الحال في المعلوم لان كونه مدركا يترتب على كونه حيًا في الحصول فصار العلمان
في الترتب مطابقين للمعلوم: وقد لا يكون كذلك فان علمنا بانه تعالى حي يترتب على العلم بكونه قادرًا وكذلك كونه موجودًا يترتب على ذلك وان كان كونه قادرًا
يترتب في الحصول على كونه حيًا موجودًا

وهكذى فالعلم بحدوث الاجسام اصل للعلم بالقدم تعالى وكونه قادرًا وازكان حدوثه بترتب على ثبوته وثبوت كونه قادرًا فصارت العلوم منقسمة الى هذين القسمين
فرب ما طابقت المعلوم في الترتيب وربما لم تجب المطابقه فعلى هذه الطريقه يجرى الكلام في هذا الفصل ٭ فصل ثم قال رحمه الله في العلم ما يجب الخ
قال ايده الله الغرض بهذا الفصل الكلام في احكام العلم وانها هل يقع في نوعها ما يجب ام لا يقع وهل تشتمل على ما هو قبيح او لا يقع فيها ذلك وتحقيق الكلام في ذلك ان العلوم ما يكون
واجبًا وهو العلم بالله تعالى وصفاته وبصدق رسله والعلم بالشرايع والاحكام وان اشتمل ذلك على ما لا يكون العلم به واجبًا بل يكون مندوبًا اليه ووجوب الجميع انما هو لكونها
الطافا ومصالح ثم قال رحمه الله وما خرج عن الوجوب فهو حسن ولا يكون حسنه منزله حسن المباحات بل يختص بوجه زايد

واختلفوا في نوع العلوم هل يقع فيها ما يجب ام لا فالذى كان يقوله شيخنا ابو هاشم رحمه الله انه لا يجوز ان يقع فيها ما هو قبيح اصلا وذكر ان الجميع منها حسن وهكذى
قال في النظر ان نوعه حسن كله لاشتماله على ما هو قبيح اصلا وذكر انه متى قصد بها وجه قبح فانها لا تصير قبيحة بذلك القصد وانما القصد لا يؤثر في حسنها وانما القبيح
هناك انما هو القصد فقط وبه قال الشيخ ابو الهذيل رحمه الله ٭ فاما الشيخان ابو علي وابو القاسم فقد ذهبا الى انه يجوز ان يقع في نوعها ما هو قبيح والى هذا ذهبا
في النظر وهو اذا قصد بها وجه قبح والشيخ ابو علي انما بنى ذلك على قوله في ان قبح المسبب وحسنه معتبر بقبح سببه وحسنه فلما قال بقبح هذا النظر حكم بقبح العلم
المتولد المسبب عنه وجوز ان يقع في العلم ما يقبح ايضا لكونه مفسدة فكانه راى ان قبح العلم لمكان هذين الوجهين هذا هو مذهبه اخرا ٭ وقال قديما في مقدمة
التعديل والتجويز ان العلم يحسن لعينه ٭ والاصل في هذا الباب انه لا يجوز الحكم بقبح الشيء على ما كان او غيره لامر يرجع الى القصد على ما بيناه في باب الارادة هذا الوجه
لا يصح ان يجعله تاثير في قبح العلوم ٭ ولا يمكن ان يدعى في وجه قبح بعض العلوم كونه عبثا بان يقال ان الواحد منا اذا عد الحصى فما الحاصل من العلم هناك عبث
لا محاله يجب ان ينفى بحكمه وذلك لان هذا العلم علم ضرورى حصل من فعل الله تعالى فكيف ينفى بقبحه مع العلم بانه تعالى منزه عن فعل القبائح وانما القبيح هناك
انما هو سببه الذى هو العد لكونه عبثا لما لم يمكن فيه غرض ٭ ولا يمكن ان في العلوم التي تدخل تحت مقدورنا والحال هذه ما يكون قبيحا لكونه مفسدة وذلك لانه
لو كان كذلك لوجب ان يتميز لنا ما يكون مفسدة مما لا يكون مفسدة لنجتنب ما تتعلق به المفسدة لان هذا هو الواجب في القبائح الداخلة تحت مقدورنا حتى انا
جعلنا فقد الطريق الى معرفة دخول نوع تحت مقدورنا دليلا على نفي قدرتنا عليه ٭ ثم قال رحمه الله فليس في قبح العلوم الا وجه واحد وهو اذا كان من
مقدور الله جل وعز وحصل فيه ضرب من المفسدة لانه لو خلق فينا العلوم التي معها يأتي منا الاتيان بمثل القرآن فصاحة وبراعة او الاخبار عن الغيب لكانت
هذه العلوم قبيحه لكونها مفسدة لعلم النبوة لتجويز ان يدعونا الداعي الى ذلك فنفعله وناتي به فتودى الى هذه المفسده فتقبح لا محالة ويجرى هذا مجرى ان
يقدر الله تعالى الواحد منا على جبل طبرك وطفر بحر عمان او طبرستان فان هذه القدر التي يتمكن بها مما ذكرناه تقبح لا محاله من حيث انها لو ثبتت لكانت مفسدة
من حيث تؤدى الى ابطال علم النبوة فهذا مما يمكن ان يذكر في دخول القبيح في نوع العلوم ٭ واذا كان الشيخ ابو هاشم ان باباه فيقول ان هذه العلوم لا تقبح
اصلا وانما يقبح تمكين الله تعالى من ايراد بعض ذلك بضرب من الصوارف او يخلقها في احرش اشل لاتاتي منه لا ايراد مثل هذا الكلام ولا الكتابة التي تدل على ذلك
ان يصرف من خلق فيه من العلوم ما ذكرناه عن الاتيان بذلك بضرب من الصوارف او يخلقها في احرش اشل لاتاتي منه لا ايراد مثل هذا الكلام ولا الكتابة التي تدل على ذلك اقدم
اذا حصل في خلقها غرض ما ٭ هذا وفي الجملة غير ممتنع ان يقال ان في العلوم ما يكون قبيحا وهو العلم الذى يعلم الله تعالى من حاله انه اذا خلقه في المكلف اقدم
على قبيح او احجم واجب فيقال ذلك العلم يكون قبيحا في الجملة وان لم يمتنع ذلك بشيء معين ويمكن ان يذكر الكلام في ذلك في علم معين وهو العلم بالصغار وانما لا يقع
لو حصل لكان من اعظم المفاسد فيجب ان يصح تعريفنا اعيانها لا محالة هذا هو الذى يمكن ان يذكر في قبح العلم ٭ فاما الشيخ ابو هاشم رحمه الله اذا قال في العلوم
انه لا يقع فيها ما هو قبيح اصلا فقد تعلق بوجهين احدهما ان العلم جار مجرى المنافع الخالصه لاستواء العقلا اليه ولو احسن الجميع والا لم يصح ذلك والوجه الثاني
انه لو قبح شيء من العلوم لكان العالم بذلك العلم حاصلا على صفه من صفات النقص لان المعنى اذا كان قبيحا فالصفة الصادرة عنه تكون نقصًا كالارادة التي هي اراده
القبيح ولو كان كذلك لكان يجب مثله في القديم تعالى ان يكون حاصلا على صفه نقص اذا كان عالما به وواحد من الوجهين لا يجوز ان يعتمد فيما قاله ٭ اما الوجه الاول
فهو انه يجب ان يتبين حسن العلم اولا حتى يقال انه يحسن الاستواء اليه فصار الاستدلال بحسن الاستواء على ذلك جاريًا مجرى الاستدلال بفرع الشيء على اصله
وبعد فان الاستواء الذى ذكره بمنزله الفرع وقد بينا في غير موضع ان هذا مما لا يمكن ان يعتمد في اثبات الاحكام وبعد فان الاستواء
الى الشيء لا يقتضي حصول نفع فيه او دفع ضرر فاما الحسن والقبح فان ذلك مما لا يصح شيوعه هناك ٭ واما الجواب عن الثاني فهو انه لا يجب في المعنى اذا كان
قبيحا او يكون الموصوف به حاصلا على صفه النقص الا ترى ان الله تعالى لو خلق فينا من القدر ما يتاتى معها حمل الجبال وطفر البحار لكانت هذه القدر جميعة
من حيث انها تكون مفسدة لعلم النبوة ثم لا يقال ان الموصوف بهذه الصفه الصادره عن مثل القدر يجب ان يكون حاصلا على صفة النقص فهكذى لا يمتنع
ان يكون في العلوم ما يكون قبيحا ثم الموصوف به لا يكون حاصلا على صفه النقص اذ لو كان الفاعل ذكر ما على ذلك حاصلا على صفه نقص لكان القديم تعالى اذا اقدر
على مثل ذلك موصوفا ايضا بصفه من صفات النقص فبان بهذه الجملة ان ما ذكره رحمه الله من الوجهين لا يمكن الاعتماد عليهما في ان العلوم كلها حسنه ٭
واذا كان كذلك فيجب ان يكون حسن العلم مشروطا بانتفاء وجوه القبح لانا تاتي ان نذكر في وجه قبح العلم فيعتبر قبحه به وحسنه بانتفايه عنه لا كونه
على ما قدمناه اذ لا يمكن ان يقال انه يقبح لكونه ظلما كذبا الى ما شاكل ذلك ويجب اذا جاز في بعض العلوم ان يكون قبحه لكونه مفسدة واذا جاز ذلك قلنا
ذلك الوجه عنه وان كان يجوز ان يقال قد يقبح لكونه عبثا وذلك ما يخلق الله تعالى فسادا يزيد في العلوم التي تصير ممنوعين به فتكون الزيادة قبيحة او يفعل
احدنا العلم بالمشاهدات فيقبح لكونه عبثا لا فايدة فيه فعلى هذه الطريقه يجرى القول في ذلك ٭ فصل ثم قال رحمه الله فاما الجهل الذى اجرة
لما بين رحمه الله الكلام في احكام العلوم وانها مشتمله على الواجب والمندوب اليه والحسن فقط وانه قد يقع فيها ما هو القبيح ٭ اورد الكلام في الجهل وتكلم في حكمه

وجملة الكلام في ذلك ان الجهل قبيح لا خلاف فيه بين شيوخنا رحمهم الله لان قبحه معلوم بادئ العقل لان عند العلم بكونه جهلا نعلم قبحه وان لم نعلم شيأ سواه كما نقوله في سائر المقبحات وهذا ظاهر وانما اختلفوا في وجه قبحه قال ابو علي في مقدمة التعديل والتجويز ان الجهل قبيح لنفسه اي جهل كان ثم في غير ذلك الموضع من كتبه ان الجهل بالله تعالى خاصة قبيح بنفسه لانه رأى انه لا يجوز وجوده غير قبيح وربما اثبته قبيحا في حالة العدم ولابد من ذلك اذا قال بانه قبيح لنفسه لان ما يكون للنفس لا يفارق الذات بحال من الاحوال ∴ واما الشيخ ابو هاشم رحمه الله فانه قال انه قبيح لكونه جهلا وجرى في ذلك على قياس سائر القبائح فقال كما انها تقبح لوقوعها على وجه فكذلك الجهل يقبح لوقوعه على وجه وهو كونه جهلا فاذا تعلق الاعتقاد بالشيء لا على ما هو به فهو جهل وقبيح وذلك هو الوجه في قبحه قال ولا فرق بين ان يكون جهلا بالله تعالى وبين ان يكون جهلا بغيره ∴ فان قال انما كان يجوز ان يقال في هذا الجهل انه يقبح لوقوعه على وجه ان لو صح ان يقع على هذا الوجه فيكون قبيحا وصح ان لا يقع لا على هذا الوجه فيكون حسنا فاما اذا لم يكن كذلك فكيف يمكنه ان يدعي ان هذا الجهل يقبح لوقوعه على وجه والجواب عن ذلك انا لا نقول بان ما كان جهلا بالله تعالى وبغيره من الاشياء لا يجوز وجوده الا جهلا بل يجوز وجوده غير جهل على ضرب من التقدير كما قلنا ان الجهل قد يكون من جنس العلم مثل ما نعلمه ونوضحه ان حد نا الواعتقد ان الله تعالى اراد امرا من الامور وهو غير مريد له لكان ما نعلمه من الاعتقاد جهلا قبيحا ولو قدرنا ان يكون الله تعالى قد اراد ذلك لم يكن ذلك الاعتقاد جهلا فصح وجود هذا الاعتقاد وليس بجهل على الوجه الذي حررناه فصارت الجهالات اجمع يصح ان يوجد على وجه يقع عليها وهي كونها جهالات والذي يدل على ابطال ما قاله الشيخ ابو علي في الجهل بالله تعالى انه قبيح لذاته فهو انه لو كان كذلك للزم في سائر الجهالات اجمع وذلك لان الاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل وفي علمنا بان في الجهالات مختلف ومتضاد فان الجهل يكون قادرا مخالفا للجهل يكون عالما لان ما ينافي احدهما لا ينافي الاخر والجهل سفها لنعاء والجهل بعدم نقايه ضد ان ما دللنا على انه لا يجوز ان يقال ان الجهل يقبح لذاته خلاف ما قاله الشيخ ابو علي رحمه الله ∴ واما القول بانه قبيح في حالة العدم فهو ابعد من الاول وذلك لان من حق القبيح ان يكون موجودا احداثا على وجه يستحق فاعله الذم على وجه ما وهذا لا يثبت في حالة العدم فكيف يجوز وصفه بالقبح والحال هذه

وبعد فلو كان الجهل بالله تعالى قبيحا لذاته وجاز ان يكون كذلك في حال العدم لجاز في غيره من الجهالات اجمع وذلك لان الجهالات اجمع مشتركة في كونها جهلا فصح ان تكون جهالات لانفسها وان تكون قبيحة في حال العدم ومعلوم خلافه **وبعد** فان عند العلم بكون الاعتقاد جهلا نعرف قبحه وان لم نعلم امرا اخر ومتى لم نعلم كونه ظلما لم نعلم قبحه فعلم بذلك لم نعلم كونه جهلا لانعلم قبحه وان علمنا اي ما علمنا صح ان يكون قبيحا لكونه جهلا ○

القول في الظن

فصل ثم قال رحمه الله الظن عند ابي هاشم رحمه الله من قسم الاعتقاد الى اخره ∴ قال الله رحمه الله ولما بين رحمه الله الكلام في احكام العلم والجهل اورد هذا الكلام في مسألة الخلاف في الظن هل هو من نوع الاعتقادات او هو جنس بانفراده ونوعه والاصل في ذلك ان ابا هاشم رحمه الله كان يذهب الى ان الظن من قسم الاعتقادات فاذا حصل لاعن دلالة ولا ضرورة وكان تابعا للامارات يقوى بقوتها ويضعف بضعفها ولم تثبت ثباتا لعلوم فهو الظن عنده وعلى هذا يخرج الاعتقاد الحاصل عند شبهة عن ان يكون ظنا لانه لا حصل عن امارة ∴ والذي كان يذهب اليه شيوخ كابي علي وابي عبد الله وابي اسحق وقاضي القضاة رحمهم الله ان الظن جنس براسه على حدة غير الاعتقاد وهو الصحيح من المذهب الذي نختاره ∴ والذي يدل على ذلك وهو اشف ما ينصر به هذا ما قاله الشيخ ابو اسحق وتحريره وهو ان الظن لو كان من قبيل الاعتقادات لوجب قبح الظنون اجمع وفي علمنا بان فيها ما هو حسن وقبيح وواجب مادل على انه لا يجوز ان يكون من قبيل الاعتقادات واذا لم يكن من قبيلها كان ذاتا برأسها على حدة فان قيل ومن اين انه لو كان من قبيل الاعتقادات لوجب قبح الظنون قلنا لان هذا الاعتقاد كان لا يخلو حاله من احد امرين اما ان يكون معتقده على ما اعتقده او لا يكون معتقده على ما اعتقده ان لم يكن معتقده على ما اعتقده فهو جهل والشبهة في قبح الجهل واذا كان معتقده على ما اعتقد لكنه لا يأمن خلافه ويجوز كونه جهلا وذلك يضاد قبحه لانه ليس يأمن وقوعه على وجه القبح ويجوز شبوته وجه القبح كالقطع على وجه القبح في قبح الاقدام على الفعل فعلى هذا يلزم قبح الظنون اجمع لو كان من قبيل الاعتقادات واشيء يعلم من هذا الالزام الا ان يقال ان الظن جنس بانفراده ونوع على حدة مستمر على الحسن والقبح والمتضاد على ما بينته من بعد ان شاء الله فان قيل ما انكرتم ممن يقول لكم انه من قبيل الاعتقادات وان استمال على القبيح والحسن بخلاف الاعتقادات كما ان الصدق من قبيل الكذب ثم ينقسم الصدق الى ما يقبح والى ما يحسن دون الكذب الذي لا يقع الا قبيحا وكذلك ارادة القبيح تكون قبيحة ابدا ولا تقع على غير وجه القبح من الوجوه قصا وارادة الحسن تنقسم فربما وقعت وكانت حسنة وربما وقعت وكانت قبيحة والنوع واحد قيل له انا نتكلم من ان يذكر في حسن الصدق او قبح الارادة وجوها تقبح لاجلها او تحسن فان الصدق اذا اعرى من غرض ومنفعة فهو بصفة العبث وكذلك الارادة فصار حسنها موقوفا على حصول غرض وانتفاء وجوه القبح فاذا فقد ذلك فهما قبيحان ∴ وليس كذلك حال الخصم في الظن لانه لا يمكنه ان يبين وجها يحسن عليه او يقبح عند فقده لان القسمة التي ذكرناها مانعة من ذلك لتردد ها بين النفي والاثبات فاما ان يكون معتقده على ما اعتقده وهو لا يأمن خلافه اولا يكون معتقده على ما اعتقده فهو جهل وفي كلي الوجهين يقبح ∴ وقد استدل على ذلك اعني على ان الظن نوع على حدة بوجه اخر وتحريره وهو ان احدنا يحسن ان يعتقد على ما اعتقده فهو جهل وفي كلي الوجهين يقبح ∴ وقد استدل على ذلك اعني على ان الظن نوع على حدة بوجه اخر وتحريره وهو ان احدنا يحسن ان يعتقد على ما اعتقده فهو جهل وفي كلي الوجهين يقبح ∴ وقد استدل على ذلك اعني على ان الظن نوع على حدة بوجه اخر وتحريره وهو ان احدنا

٦٥

يحسن ان يعتقد على ما اعتقده فهو جهل وفي كلي الوجهين يقبح ∴ وقد استدل على ذلك اعني على ان الظن نوع على حدة بوجه اخر وتحريره وهو ان احدنا

اجتماع الظن مع الاعتقاد مصروفه الى تضادهما مع جواز صرفهما الى وجه آخر غير التضاد على مثل ما نقوله في النظر والعلم فانه لا يصح اجتماعهما لا لتضادهما ولكن
لان صحة حصول النظر مشروطة بالتجويز والعلم يقتضي القطع والتجويز والقطع في طرفي بعض لسحال اجتماعهما فيستحيل اجتماع ما يوجبهما هكذا في ميثلثنا
الظن يقتضي الشك والتجويز والعلم يقتضي القطع والبتات فلاجل هذا يستحيل اجتماعهما لا لاجل التضاد فلا يجب ان يكونا نوعين مختلفين على ما قدرته. ولقائل ان يقول ايضا
ليس اذا كان تضاد العلم ما يجب ان يكون جنسا بانفراده لان احد الاعتقادين قد تضاد الاعتقاد الاخر ثم ولا يجب ان يكون احدهما من جنس على حدة غير جنس الاخر فهكذا ذكت
ما تنكر في الظن والعلم ان يضادا ثم لا يجب كل واحد منهما نوعا على حدة وجنسا بانفراده بل يكونان من جنس واحد. شبهة الشيخ ابي هاشم رحمه الله ان الظن
لو كان نوعا غير الاعتقاد لصح منا فعله مردودا ان يكون هناك امارة كما في سايرالافعال وفي علمنا بانه لا ثاني منا فعل هذا الظن مردودا امارة مادل على انه لا يجوز ان يكون نوعا
على حدة. والجواب عن ذلك ان الصحة ثابتة ولاجل ذلك حصل من التوداوي ظنون كثيرة لا امارات لها وانما لا ثاني من العقلاء ظن من غير امارة لفقد الداعي منا
ولاجل ذلك اذا زال العقل ينوم وغيره وقعت منه ظنون كثيرة لا امارات لها وغير يمتنع ان لا يقع منا بعض الافعال الا اذا كنا على صفة مخصوصة الا ترى انا لا يقع منا
فعل الارادة الا اذا كنا معتقدين لصحة حدوث المراد وهكذا الحال في النظر فانه لا يصح وقوعه الا اذا كنا معتقدين للمنظور فيه. وهكذا القبيح لا يقع منا
الا اذا كنا جاهلين او محتاجين فهكذا لا يمتنع في النظر ان لا يحصل من الواحد منا اذا لم يكن عن امارة الا اذا كان على صفة مخصوصة وهو ان يكون زايد العقل. وبعد
فهذه الطريقة ان دلت على كون الظن نوعا على حده وجنسا بانفراده لقدح في كونه اعتقادا ايضا وذلك لانه كان من الواجب ان يقع منا من غير امارة كسايرا
الافعال ومتى قيل انه ثبت من قبل الاعتقاد ويحتاج الى امارة قلنا هلا جاز ان يثبت نوعا مفردا ويحتاج في فعله الى امارة. شبهة اخرى وهي انه
لو كان جنسا غير الاعتقاد لصح وجوده مردونه فلما علمنا انه لا يصح وجود الظن مردون الاعتقاد دل على انه لا يجوز ان يكون جنسا غير الاعتقاد. والجواب
انه لا يمتنع ان لا يصح وجود الظن مردون الاعتقاد ثم ولا يقتضي ذلك ان لا يكون من جنسه بل يجوز ان يكون من نوع سواه الا انه يستحيل وجوده مردونه لتعلقه ومتعلق
الحاجة وهي انه لا يصح ان يكون ظنا الا وهو معتقد للمظنون انه يصح كونه على ما ظنه وكونه على خلاف ما ظنه وهذا لا بد ان يدل على ان احدهما هو الاخر بدس ما ذكرناه
ولو ضحه ان الارادة والنظر لا يصح وجود هما مردونه لا بد ان يدل ذلك على ان الارادة والنظر من قبيل الاعتقاد فهكذا ذي الظن لا يصح وجوده مردون الاعتقاد
ولا يقتضي ذلك ان يكون من جنس الاعتقاد بل يجوز ان يكون نوعا مفردا. شبهة اخرى قالوا قد ثبت ان الظن يلتبس بالعلم والعلم يلتبس به على مثل
ما نعلمه من حال السوفسطايية والسمنية فانهم قد يكونون عالمين بالشيء ثم يعتقدون انهم ظانون له فصار الظن ملتبسا بالعلم والعلم ملتبسا به فيجب ان يكون
الظن من جنس الاعتقاد لان الشيء لا يجوز ان يلتبس بما هو خارج عن قبيله ونوعه. والجواب عن ذلك ان مجرد اللبس لا يقتضي ما ذكرته كما ان مجرد الفصل
لا يقتضي الخلاف وانما يحكم بما ذكرته اذا لم يمكن هناك وجه غير التماثل فاما وممكن ان يرجع بالالتباس الى ما ذكره لم يجب ان يحكم بان احدهما من قبيل الاخر بيين
ما ذكرناه ولو ضحه ان الارادة قد تلتبس بالشهوة ولا تكون من قبيلها والسواد يلتبس بحمله ولا يكون من قبيله. شبهة اخرى قال قد ثبت ان الظن
مضاد للعلم والتضاد العلم الا ما هو من نوعه من الاعتقاد. والجواب عن ذلك ان التضاد والتماثل موقوفان على الدلالة فقد يكون الذي يضاد الشيء من نوعه
وقد يكون من غير نوعه على حسب ما تدل عليه الدلالة ويجوز ان يكون الظن مضادا للعلم وان لم يكن من نوعه. وبعد فقد ثبت هو رحمه الله البتهو معنى
تضاد الاعتقاد وليس هو من نوع الاعتقاد فهلا جاز مثله في الظن. وبعد فيقال لو كان الظن نوعا مضادا للعلم لوجب ان يحتاج الى ما يحتاج
اليه ضده لان هذا واجب في كل ضدين لاجل احتياج احدهما الى ما يحتاج اليه الاخر فاذا كان العلم بالفرع محتاجا الى العلم بالاصل فهكذا ظن الفرع
وجب ان يحتاج الى العلم بالاصل ومعلوم انه لو جاز حصول ظن الفرع مع عدم العلم بالفرع فيطل كونه نوعا مضادا للعلم والواجب ان حاجة العلم
بالفرع الى العلم بالاصل هو راجعا الى نوع الاعتقاد وانما هو لامر يعلق بكونه علما وليس يعلم لنوعه وجنسه على ما تقدم. والذي يرجع في ذلك الى النوع
هو اعتقاد الفرع لانه لا يصح ان يوجد الا مع اعتقاد الاصل. واما الظن فسبيله في الحاجة الراجعة الى نوعه ان يجري مجرى الاعتقاد فاذا ظن الفرع

فصل

قال رحمه الله اعلم ان الظن فهو ظان لاصله ويصح ان يعلمه او يعتقده والمعتبر في الحاجة بين الشيئين ما يرجع الى النوع والقبيل وغيره
اذا ثبت نوعا فله احكام الى اخره. قال ايده الله ولما بين رحمه الله ان الظن نوع بانفراده ودل على انه جنس على حدة تكلم فيما ثبت له من الاحكام وجملة ما يجب
تحقيقه ها هنا ان الظن يجب ان يكون مضادا للعلم اذا تعلق بمتعلق العلم على العكس من تعلق العلم به وهو نحو الظن لكون زيد في الدار والعلم بانه ليس فيها والوجه
في تضادهما استحالة اجتماعهما فلذلك يجب الحكم بتضاد الظن والعلم اذا تعلقا بمتعلق واحد على طريقة العكس وازكنا قد ذكرنا انه يمكن صرف هذا الاستثناء
الى وجه غير التضاد. ومما ثبت له من الاحكام صحة وقوع المضادة بين بعضها وبين البعض لانه اذا ظن كون زيد في الدار فهو ضد لظنه انه ليس فيها لاستحالة
اجتماعهما لا لوجه اخر سوى التضاد على ما بينا في مضادته للعلم فان قيل كيف يحكم بتضاد الظنين ولو كان الامر على ما قدرته لوجب في المجتهد اذا اعتدل
عنده وجها الاجتهاد ان يكون حاصلا على صفتين متضادتين قيل له هذا الازم وذلك لان هذين الظنين لا بد من ان يدخلها او يدخل احدهما شرط فكانه يظن
ان علة هذا الحكم كذا ان شبهه بهذا الاصل او هي كذا ان شبهه باصل اخر فان قيل كيف صح ما ذكرتموه من تضادهما ومعلوم ان احدهما قد يصير مترددا
بين الخوف والرجا فيصير ظانا للشيء وخلافه او ظانا له غير ظان قيل له الجواب عنه نحو ما قدمناه لانه يظن احد الامرين مشروطا لا مطلقا ويقطع على الاخر
فلا يمنع حصولهما. ومن احكامه صحة تعلقه بالشيء على شرط كما ثبت مثل ذلك في العلم والظن على سواه. ومن احكامه هي ترتب بعضها على البعض فيكون الشيء منه
فان احدنا قد يظن كون زيد في الدار ان كان عمرو فيها والطريقة في العلم والظن على سواه. ومن احكامه هي ترتب بعضها على البعض فيكون الشيء منه
كالاصل لغيره والغير كالفرع عليه والكلام فيه ظاهر وذلك لان الظن لكونه صادقا في خبره كالفرع على الظن الذي باننته في الحكم وانه لا يقدم على ما هو كذب
ولولا تقدم هذا الظن والا لم يحصل الظن بكونه صادقا في خبره. ومن احكامه ان صح ان يظن كما في الاعتقاد يصح ان يعتقد وهذا ظاهر في ظن غيره
لانه قد يظن خوف غيره منه او من سبع اخر والخوف ظن مخصوص فقد ظن الظن ويظن ان غيره قد ظن وصول منفعة اليه بطريقة الرجا والطمع هذا الاشبه فيه

وانما

احكامه

وانما الكلام في ظن نفيه هل يجوز ان يظنه ام لا وظن هذا الظن يصح ايضا اذا تعلق بالماضي والمنقضي فيظن انه كان ظانا للشيء غير عالم به ٥ ومن
اقسامه الحي ما يحسن والى ما يقبح والى ما يجب فاما الحسن من الظن فهو ان يحصل للمرء في نفسه غرض ويتعرى من ضد يضاد وجوه القبح وهذا حال سائر ما يتعلق
بالمعاملات من امور الدنيا ٥ ومن هذا الباب ظن المكلف عند ورود الخاطر الذي يعتريه الخوف عند وروده عليه لان خوفه الذي يرد عليه ظن
مخصوص وهو لا يكون واجبا وليس هو ملجأ اليه فيخرج كونه حسنا ٥ ويقف توجه التكليف على هذا الظن فان حصل عند ورود الخاطر عليه توجه عليه
التكليف والا فلا فهذا مثال ما يحسن من الظنون ٥ واما القبيح من الظن فهو الظن الذي يختاره العاقل لا عن امارة صحيحة مثل ما يفعله السوداوي
فان هذا الظن يكون عبثا لا فايدة فيه فيكون قبيحا ٥ ومن هذا الباب ما يفعله المرء وهو متمكن من العلم به اذا كان ما قد كلف ان يعلمه فيقوم الظن
مقام العلم فان ذلك الظن قبيح في هذه الحال ٥ ومما يقبح من الظن الظن لو خلقه الله تعالى فينا لانه كان لا يكون له حكم لان الظن اذا لم يكن عن امارة فهو قبيح
والامارة يستحيل على القديم تعالى فلو خلقه فينا لقبح ٥ واما الواجب من الظن فهي الظنون التي يعبر عنها بالاجتهاديات الشرعية فان المطلوب انما هو
الظن وتتبعه وجوب العمل ثم تصير وجوب العمل عند هذه الظنون معلوما مقطوعا به وهذه حال الاحكام اجمع لانها تكون معلومة والظن انما يدخل في طرقها

ومن احكامه ان القديم تعالى لا يجوز ان يخلق الظن فينا لان الظن لا حكم له الا اذا وقع ممن له امارة فتكون الامارة امارة لفاعل الظن وان كانت من فعل
غيره وهذا لا يصح ان تكون امارة زيد مقتضيه لوقوع الظن من عمرو فاذا صح هذا وثبت انه تعالى يتعالى عن الامارة وجوازها عليه لم يكن لهذا الظن
الذي يخلقه فينا حكم فيحل محل ظن السوداوي الذي لا يتعلق عليه الاحكام ٥ ولانه لو ثبت حسنه براسه فانه لا يعرى عن اعتقاد يجامعه ومتى فعل
القديم تعالى الاعتقاد كان عالما وان كان جاهلا ان يكون قبيحا وهذا يوجب ان يكون المفعول فيه الظن عالما ولا شبهة في فساده فمن هذا الوجه لا يجوز ان يخلقه
فينا لقبحه ٥ **ومن احكامه** انه يقوم مقام العلم في مواضع وقد لا يقوم مقامه في غيرها فاما الموضع الذي يقوم الظن فيه مقام العلم فهو في صحيح
كونه مريدا وكارها لانه يساوي العلم في صحة كونه مريدا وكارها وناظرا وفي صحيح كونه مخبرا وان كان لتابع لتصحيح كونه مريدا لانه لا يصير كذلك الا بالارادة
وقد يقوم مقام العلم ايضا في كل ما يكون حسنه وقبحه من باب المنافع ودفع المضار ٥ وقد يقوم مقام العلم في كونه داعيا الى الفعل فانه كما يدعوه
العلم اليه فقد يدعوه الظن الله ٥ وقد يقوم ايضا مقام العلم في انه ادى ما وجب عليه من التكليف فالظن والعلم في ذلك سواء ٥ وقد يقوم مقام العلم
في وجوب قبول العذر لانه اذا ظن كونه صادقا في عذره فهو كما لو علم كونه صادقا فيه في وجوب قبول معذرته ٥ وقد يقوم مقام العلم في الالجاء بطريقة المنع وطريقة النفع و
المركب للقبيح اذا ظننا توبته لانا اذا ظننا توبته قبح منا ذمه كما لو علمنا توبته ٥ وقد يقوم مقام العلم في الالجاء بطريقة المنع وطريقة النفع و
لانه اذا ظن ان منع دوزامر يحاوله فهو كما لو علم فانه لا يقدم عليه ولو انه ظن ان له في الشيء نفعا او دفع ضرر وليس عليه ضرر في الحال ولا في المآل فهو كما لو
علم ذلك في كونه ملجأ الى الاقدام عليه ٥ وقد يقوم مقام العلم في باب انكار المنكر وذلك لانه اذا غلب في الظن ان انكاره لا يبوء قبح منه الانكار وصار كالو علم
وهكذا الحال اذا ظن انه يوئر فان ذلك كما لو علم في حسن الانكار ٥ وقد يقوم مقام العلم في الاستحقاق خاصة على مذهب ابي هاشم لتجويزه ان يفعل
الحد بالمحدود على سبيل الجزاء والانكال بالظن وان كان الصحيح خلاف ذلك ولا يقوم الظن في باب الاستحقاق مقام العلم وللكلام في تفصيل هذه الجملة موضع هو
احق به فهذه هي المواضع التي يقوم الظن فيها مقام العلم ٥ واما الموضع الذي لا يقوم الظن فيه مقام العلم فهو في الاخبار وما يقوم مقام الاخبار
من الكتابة والاشارة وعقد الاصابع وذلك لانه اذا علم كون زيد في الدار حسن الاقدام على الاخبار عنه وهكذا الحال في الكتابة التي يدل على هذا الخبر انما
تحسن عند العلم وهكذا الحال في غيرها وليس كذلك الحال لو ظن كون زيد في الدار فانه والحال هذه لا يجوز ان يخبر بكونه فيها ولا ان يفعل ما يدل على كونه
فيها من الاشارة وغيرها فلا يقوم الظن مقام العلم لانه لا يامن ان لا يكون فيها فيكون اخباره عن كونه فيها كذبا غير حسن وهكذا لا يقوم مقام العلم
فيما يلزم معرفته من اثبات القدم تعالى واثبات اوصافه وصدق رسله وفي صحة الفعل المحكم من القادر فهذه جملة الكلام فيما يجب بحقيقته في هذا الفصل

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان نوع الاعتقادات الى آخره ٥ قال الله رحمه الله ولما من رحمه الله ما حصر به الاعتقاد والظن من الاحكام
على الانفراد اورد في هذا الفصل لبيان الاحكام التي يختصان به على وجه لا يشاركهما فيها غيرهما من الاعراض فمن ذلك ان اجناسهما هذه الاجوال المخصوصة
كان ما عداهما من الاعراض لا حظ لها في اجناس هذه الاحوال ٥ ومن ذلك انهما في التعلق وذلك لان ما عدا هذين النوعين اما ان لا يكون
متعلقا او ان كان متعلقا فانه لا يتعدى في التعلق عن طريقة واحدة وليس هذه حال الاعتقاد والظنون لانها تتعلق بالموجود والمعدوم والقديم
والحادث والماضي ٥ ومن ذلك انه ثبت فيهما طريقة الاصل والفرع ويترتب بعضهما على البعض ويحتاج الشيء منهما في وجوده الى غيره
وليس هذه حال ما عداهما ٥ ومن ذلك ان الطريق الواحد يستدل الاشياء الكثيرة من ذلك على ما ثبت في الادراك اذا تناولها الشيء كثيرة لان
العلم بجميعها يقع ٥ ومن ذلك دعا البعض منها الى البعض فان من اعتقد في الجملة او ظن في المحدث انه يحتاج الى محدث ممن اعتقد في عينه
او ظن انه محدث دعاه الاعتقاد او الظن الاولان الى اعتقاد او ظن ثالث وهو ظن انه لا بد من احتياج الى محدث او اعتقاد ذلك وهكذا
الحال اذا اعتقد فتح الظلم في الجملة ثم علم في عينه انه ظلم فان الاعتقاد الاول يدعوه الى العلم الثالث وهو العلم بقبح الظلم المعين وكذلك الظن
ثم قال رحمه الله وهذا هو الموضع الذي نذكره عند منعنا من تخصيص العلة ٥ ولعل المراد به انا اذا علمنا في شيء انه علة الحكم فاذا علمنا في شيء
بعينه مثل تلك العلة فان العلمين الاولين يدعوانه الى اثبات الحكم لمثل تلك العلة ٥ ويختص العلم بانه مع كونه مقدورا لنا لا يصح منا ان نفعل الشيء منه
الا بعد ان يوجد فينا احزاء كثيرة من جهة غيرنا على مثل ما نعلمه من كمال العقل فانه لا يتاتى منا العلوم المكتسبة الا بعد حصول العلوم التي تعبر عنها
بكمال العقل وهذا الاشبه في شيء من الاعراض التي تدخل تحت مقدورنا ٥ ويختص ايضا من بين الاعراض بحكم اخر وهو ان الواحد منا لا يعلم حاله وصفته
قبل ان يفعله الا على طريق الجملة دون التفصيل

بل نقول انهما سفاوان في اعتقاد الضرر كما يتفاوتان في الغم فيسقط ما يقولونه فان قيل هلا كان الغم هو الالم الموجود في ناحية الصدر قيل له هذا ممتنع لحصل بالعادة ولهذا تتفاوت الاحوال فيه مع التساوي في الغم ثم قال واعلم ان الغم قد يصح ان يكون احدنا موصوفا بالقدرة عليه فيقال هو الذي غم نفسه وهذا لان المرجع بالغم ليس الا الى اعتقاد او ظن مخصوص وهذا الاعتقاد مقدور لنا واذا كان كذلك صح من الواحد منا ان يغم نفسه بما يزيل ما ذكرناه او يعتقده ان يعلم بخبر الرسول صلى الله عليه فيما يتقبل من امره ونهيه ممكن من نفيه عن نفسه مع العلم بصدقه صلى الله عليه في خبره الا بان يرد على نفسه شبهة في ذلك ٠٠ فاما اذا كان الغم لمكان علم ضروري فالله تعالى هو الموصوف بانه الذي قد غمنا فان الواحد منا اذا رأى الحرق في زرعه او شاهد ولده ميتا اغتم بغم من فعل الله تعالى لعلمه الضروري ٠٠ ثم قال وقد يحصل عند هذا الغم الهزال في البدن لانه يولده ولكن لانه عند ما ينال من الغم يمتنع من تناول ما يصلح عليه جسمه من الملاذ فيهزل لا ان الغم هو الذي يولده وان كان هذا الذي ذكرناه انما يصح على مذهب من يقول ان الزيادة والنقصان في بدن الحي من حكم الشهوة فاما على مذهب من يقول ان ذلك من فعل الله تعالى فان الهزال يحصل عند ذلك من فعل الله تعالى بالعادة ولاجل ذلك قد تحرم العادة فيه ٠٠ فاما ما يلحقه عند ما ينزل بغيره من الضرر مما لا يشبهه امره فهو رقة قلب وتحلف احوال الناس في ذلك فيوصف عنده بعضهم برقة القلب وبعضهم بقساوة القلب ٠٠ ولما كان من الاسماء الجارية على الاعتقاد الخوف والخشية تكلم رحمه الله فيهما من بعد وهله الكلام في ذلك ان مشايخنا قد اختلفوا في ذلك فالذي يقوله ابو علي رحمه الله انهما نوعان غير الاعتقاد والظن كما قاله في الغم والسرور وقال ابو هاشم ان المرجع بهما الى اعتقاد او ظن مخصوص وهو الاعتقاد او الظن لنزول ضرر به في المستقبل او فوات نفع عنه امّا فيه او فيمن يجري مجراه وهذا هو الصحيح من المذهب الذي نختاره وطريقة الكلام في انه لا يرجع بالخوف والخشية الا الى ما ذكرناه نحو الطريقة في الغم والسرور فلا وجه للاطالة الا ان الحال في الخوف والخشية مفارقة للحال في الغم والسرور من حيث ان الغم والسرور يدخلان فيما تقتضي ومضى وفيما هو موجود في الحال وليس كذلك الحال في الخوف والخشية لانهما لا يدخلان فيما علم وفيما هو موجود في الحال وفيما مضى وقد يستعمل الخوف والخشية بمعنى العلم كما قال الله تعالى فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا جاريا عن صاحبه موسى عليه السلام انه يكون على ضرب من التوسع والمجاز فيكون كاستعمال الظن بمعنى العلم كما قال الله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم ٠٠ فان قال كيف انكرتم دخول الخوف والخشية فيما طريقه العلم وقد علمنا ان الواحد منا يخاف الموت وهو معلوم مقطوع به قيل له انه لا يخاف المعلوم وانما يخاف المظنون وذلك لان المعلوم من ذلك انما هو الموت في الجملة وهو مما لا يخافه وانما يخاف ما هو مظنون وهو نزول الموت به في كل ساعة وهذا مما لا يعلم بل هو مجوز فان قيل هبنا سلمنا لكم ذلك اوليست الملائكة عليهم السلام يعلمون انهم لا يدخلون النار ومع ذلك فانهم يخافونها وعلى هذا وصفهم القديم تعالى بالخوف فقال يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وهذا يدل على بطلان قولكم في المنع من دخول الخوف والخشية فيما يعلم قيل له ان هذا الخوف عبر مستعمل على حقيقة في الاصل وانما هو خوف توقع وحذر كقول القائل انا اخاف من حدثك اي اتجنبه مع هذا المعنى نحمل الخوف المذكور في الآية ونقول ان المراد انهم يتوقون ما يؤديهم الى العقاب لان خوف الله انما هو خوف عقابه فكانهم مع علمهم بانهم لا يدخلون النار يعلمون انهم لو واقعوا الكبائر لا يستحقون النار فيخافون اي يتجنبون مواقعة ما يؤديهم هذا المورد ٠٠ وقد يجاب عن ذلك ان افعالهم لما كانت كافعال المخافين من المواظبة على الطاعات والاجتناب من المعاصي سماهم القديم تعالى خائفين ووصفهم بالخوف على طريقة التوسع والمجاز فحصل من هذه الجملة ان المرجع بالخوف والخشية انما هو الى ما ذكرناه وانه لا يصح دخوله فيما يعلم ويقطع عليه ٠٠ ومن الاسماء الجارية على الاعتقاد والظن الرجاء والامل والطمع وهذه الاسماء معناها على التقارب من معنى الخوف والخشية فاذا اعتقد المرء او ظن حصول نفع في المستقبل او زوال ضرر فهو راج وآمل وطامع والطريقة في ان الرجاء والامل والطمع يرجع بها الى اعتقاد او ظن مخصوص على ما حررناه كالطريقة في نظايرها فلا وجه للاطالة وقد يستعمل الطمع بمعنى العلم كما قال الله تعالى في اصحاب الاعراف لم يدخلوها وهم يطمعون وهذا لان الاعراف والله اعلم مواضع عالية من الجنة تسمى بتلك الدرجة بعض اهل الجنة لا يدخل ميتحقوها غيرها من الدرجات وهم يعلمون انهم لا يدخلونها وذلك لانهم اذا علموا ان درجتهم المستحقة انما هي تلك الاعراف لم يجز ان يطمعوا فيما لا يستحقونه ٠٠ وهكذا الرجاء يستعمل في معنى العلم كما قال الله تعالى مالكم لا ترجون لله وقارا اي لا تعلمون عظمته فتجتنبوا معصيته وقد تاول على ذلك قوله تعالى فمن كان يرجوا لقاء ربه اي من كان يعلم لقاء ربه وتاول على الظن ايضا ٠٠ ثم قال وكما ان الاعتقادات في الاصل قد يكون لها متعلق وقد لا يكون لها متعلق فما يتعلق منها بالاسماء والاوصاف يجري مجرى ما في انه قد يكون له متعلق وقد لا يكون له متعلق ٠٠ وما يجري على نوع الاعتقادات من الاسماء الاوى والباس الا انهما لا يجريان الا على الاعتقاد الذي يكون علما فاذا علم وصول نفع اليه او زوال ضرر عنه فهو آمن واذا علم فوات نفع عنه فهو يئيس ولا بد من اشتراط الاستقبال فيه وقد يجري على بعض الاعتقادات اسم الفزع ومعناه ومعنى الخوف سواء لكنه يستعمل على ضرب من التوسع والمجاز في العلم كقوله جل وعز لا يحزنهم الفزع الاكبر وليس في الآخرة الا العلم الضروري ويستعمل ايضا فيما يتعجل فيه المضرة فيفارق الخوف الذي لا يكون الا في المستقبل ٠٠ فاما الندم فهو غم واسف هكذا قاله الشيخ ابو هاشم والمراد به اعتقاد ازعليه فيما سلف مضرة او فوات نفع ولولا ما فعله والا لم يكن ليطلق ذلك وعلى هذا ينفي عن اهل الجنة ٠٠ وقد جرى في كلام الشيخ ابي هاشم اثبات الندم مع نفي غير الاعتقاد الذي ذكرناه وهو ظاهر كلام الشيخ ابي علي مثل ما ذهب اليه في الغم والسرور لكن الصحيح ما حكيناه عن ابي هاشم اولا وظهر بهذا الكلام في ان الندم ما ذكرناه من الاعتقاد كما تقدم من نظايره فلا وجه للاعادة ٠٠ غير ان الندم مفارق للغم من حيث ان الندم لا يدخل الا في الماضي وليس كذلك الغم ولا يتعلق الندم الا بفعل نفسه بخلاف الغم فهذه جملة ما ينصرف اليه المذهب الاول ٠٠ واما الذي ينصرف اليه المذهب الثاني فوجوه منها ان يقال ان الندم لا يتعلق الا بالماضي دون غيره والغم يتعلق بالماضي وغيره والمستقبل فجاز ان يكون الغم غير الندم وان لا يكون احدهما من قبيل الآخر ان هذا الوجه مما يضعف وذلك لانه اذا جعل اعتقادا صح ان يقال انه لا يتعلق الا بالماضي ولا بد على انه جنس منفرد ومنها وهو ان الندم لو كان راجعا الى الاعتقاد مضرة او فوات نفع لكان ما فعله لوجب في كل من اعتقد الوعيد ثم ارتكب كبيرة وعلم المضرة التي تلحقه بفعلها وعلم انه لو فعلها لم تلحقه تلك المضرة ان يكون نادما وقد علمنا ان احدنا لا يجد ذلك من نفسه ولا هو نادم على الحقيقة والا كان يجب ان ينصرف عن مواقعة امثال ما فعله فدل هذا انه ليس باعتقاد وانه جنس اخر

الذى نختاره من مذهب ابى هاشم رحمه الله فان عنده ان الغم لا يجوز ان يرجع به الا الى العلم او الاعتقاد او الظن لحصول ضرر او فوات نفع اما فى الحال او فى المستقبل
ولا بالسرور الا الى العلم او الاعتقاد او الظن لحصول نفع او اندفاع ضرر اما فى الحال او فى المستقبل ۞ فاما الشيخ ابو على رحمه الله فانه كان يذهب الى ان المرجع
بالغم والسرور الى نوعين بانفرادهما حار حسن من فصل الاعتقادات والظنون وقد ابت فيها المتمارى والمحلف هذا هو مذهبه ۞ والذى يدل على صحة ما اخترناه
من المذهب هو ان الغم لو كان معنى غير العلم او الاعتقاد او الظن لحصول ضرر او فوات نفع فى الحال او فى المستقبل ولا لجاز فيهما طريقة الانفصال اذ لا علقة
بينهما من وجه معقول فكان يجوز ان يحصل الواحد منا مغموما وان لم يعتقد حصول ضرر او فوات نفع على الحد الذى ذكرناه وذلك بان يحصل فيه ما هو غم دون
هذا الاعتقاد او كان يجوز ان يحصل فيه هذا العلم او الاعتقاد او الظن ولا يكون مغموما بان لا يحصل فيه المعنى الذى هو الغم وذلك لانه لا علقة بينهما من وجه معقول
وفى علمنا بانه لا يكون مغموما قط الا وهو عالم او معتقد او ظان لحصول ضرر او فوات نفع اما فى الحال او فى المستقبل دلالة على ان احدهما هو الاخر وهذا ذى الحال
فى السرور لو كان معنى غير اعتقاد حصول نفع او اندفاع ضرر اما فى الحال او فى المستقبل او ظن ذلك لصح فيهما طريقة الانفصال فيكون مسرورا وان لم يحصل فيه هذا
الاعتقاد او الظن بان يحصل فيه المعنى الذى هو السرور او يحصل فيه هذا الاعتقاد او هذا الظن ولا يكون مسرورا بان لا يوجد فيه المعنى الذى هو السرور لانه
لا علقة بينهما من وجه معقول وفى علمنا بانه لا يكون قط مسرورا الا عند العلم او الاعتقاد او الظن لحصول نفع اما فى الحال او فى المستقبل ما دل على ان المرجع
باحدهما انما هو الى الاخر ۞ وعلى هذا يغتم اهل النار لعلمهم بفوات النفع عنهم وعلمهم بوصول الضرر اليهم فى الحال واعتقادهم مثل ذلك فى المستقبل ۞ واما الكلام فى انه لا علقة بين الامرين من وجه معقول
اهل الجنة لعلمهم بوصول النفع اليهم واندفاع الضرر عنهم فى الحال واعتقادهم مثل ذلك فى المستقبل ۞ واما الكلام فى انه لا علقة بين الامرين من وجه معقول
فالطريقة فيه ما ذكرنا فى غير موضع فلا وجه لاطالة الكلام باعادته الى ها هنا فان قيل فهلا قلتم ان بين المعنيين علقة من حيث ان اعتقاد نزول الضرر
او فوات النفع يولد هذا الغم فلهذا لم يجز انفصال احدهما عن الاخر وكذلك الحال فى السرور فان اعتقاد حصول النفع واندفاع الضرر او الظن لذلك يولد السرور
فيكون بينهما علقة ايجاب السبب للمسبب قيل له ان من حكم السبب ان يجوز ان يعرض عارض يمنعه من التوليد لا سيما ومما معنيان متضادان فما يضاد احدهما ويمانعه لا يضاد الاخر ولا يمانعه
هذا الاعتقاد ولا يكون مغموما بان يعرض عارض يمنعه من التوليد لا سيما ومما معنيان متضادان فما يضاد احدهما ويمانعه لا يضاد الاخر ولا يمانعه
ومعلوم خلافه فبطل ان يدعى بينهما هذه العلقة وصح ما ذكرناه ۞ بعد فكان يجب حصول هذا الغم لا محاله عند اعتقاد نزول المضرة وان اعتقد انه
يستحق عليها المنافع العظيمة لان السبب اذا وجد فاعتقاد المرء لا تاثير له فى توليد ما يولده وقد علمنا انه قط لا يصير مغتما والحال هذه ۞ الا ان لقائل ان يقول
هلا قلتم ان هذا الاعتقاد يمنع من توليده كما قلتم فى اعتقاد المدلول انه يمنع النظر من التوليد ۞ وقد قيل فى الجواب عن ذلك ان الاعتقاد الذى تقوله لو ولد
العلم لكان يجب اذا اعتقد الغير فينا نزول المضرة بنا ان يولد اعتقاده فينا الغم فنصير مغتمين كما يجب ان يولد الاعتقاد ذلك فينا اذا كان من فعلنا وهذا الان
السبب اذا حصل فانه لا يختلف حاله بحسب اختلاف احوال الفاعلين ولاجل ذلك لا يختلف حال الاعتماد والكون فى التوليد بحسب اختلاف الفاعلين فكان يجب مثله
فى هذا الاعتقاد اذا لا يختلف حاله ۞ ولا ينقلب هذا عندنا اذا جعلناه اعتقاد المضرر لان الحال فى الوجوه التى يقع عليها الاعتقادات تختلف فاذا اعتقد فى الضرر
نزوله به صار مغتما واذا اعتقد نزوله لغيره لم يصر كذلك وليس هكذا حال السبب فاذا كان قد جعل اعتقاد نزول المضرة بزيد مولدا للغم فى زيد فحب ان لا
يفترق الحال بين حصول هذا الاعتقاد لزيد او لغيره وقد عرفنا خلافه ۞ وبين صحة ما تقدم ان كل من كثرت علومه واعتقاداته وافكاره فى فنون الامور كان اعظم غما
وهذا يقل غم الصبيان ومن يكون ناقص العقل ويقال ان النزج لا يغتمون لقلة عقولهم وهذه الجملة يصح ان يخص غم المغتم فيما نزل من الضرر مما يعتقده
فى العاقبة من النفع فيتكافيان ويخف ما بجده ۞ يزيد ما ذكرناه وضوحا ان من رام ان يزول عنه الغم تعمد الى شرب ما يزيل عقله وبخامر لبته ليزول
عن ذلك الاعتقادات فكل هذه الجملة توضح ما نقوله من رجوع الغم الى الاعتقاد المخصوص ۞ واحد ما يستدل به على ان المرجع بالغم انما هو الى ما ذكرناه
هو انه لو كان معنى بانفراده على حدة لكان لنا الى اثباته طريق لان هذا واجب والذات متى لم يكن طريق اثباتها الادراك فلا بد من ان يكون
الطريق الى اثباتها صفة من صفاته اوحكما من الاحكام يصدر عنها ومعلوم انه لا حكم ها هنا ولا صفة والا كان من الواجب ان يجد منا من يفيه والواحد
منا يعقل الغم كما يعقل الاعتقاد وقد عرفنا ان الوجود قد جمعهما معا واما ان يكون مخالفا له وهذا ايضا لا يجوز لان ذلك الضد نفاهما جميعا والشئ الواحد لا يجوز
ان يضاد شيئين مختلفين غير متماثلين ولا ضدين وكان من الواجب ان يجد منا من يفيه والواحد منا يعقل الغم دون
الاعتقاد ومعلوم خلافه فليس الا انه لا يجوز كونه معنى زائدا على ما ذكرناه ۞ واحد ما يدل على صحة ما ذكرناه ۞ ثم سال نفسه
على ما ذكرناه مخالفا للاعتقاد لما جاز ان يطابق تعلق الاعتقاد لان المعنيين المختلفين لا يصح ذلك فيهما الا ترى ان الارادة لما خالفت الاعتقاد لم تطابقه
فى التعلق وكان متعلقها ميتا بعضى لم تتعلق به الارادة كما تتعلق به الاعتقاد فيجاز ان المرجع بالغم انما هو الى الاعتقاد الضرر على الحد الذى ذكرناه ۞ ثم سال نفسه
فقال كيف تقولون ان المرجع بالغم الى اعتقاد الضرر على الحد الذى ذكرتم ومعلوم ان المصاب قد نزل غمه مع ان اعتقاده لنزول الضرر وفوات النفع على
ما كان عليه من قبل بل ما يوثر فى زوال غمه يوثر فى زوال اعتقاده انه متى اعتقد المنوبة اذا صبر على ما ناله من المصيبة قابل هذا الاعتقاد
الذى هو اعتقاد الفوز بالثواب اعتقاده للضرر وفوات النفع فيتسلى وربما ثبت ما لا فينكا فى اعتقاده النفع فيه اعتقاده لنزول المضرة وفوات
النفع عموت الموروث فيسلوا والوجوه التى لاجلها يتسلى كثيرة فلا وجه للاطالة وفى الجملة فالذى ادعاه غير مسلم من زوال الاعتقاد ۞ وهذا هو الجواب
اذا صور الكلام فى شخصين يشتركان فى هذا الاعتقاد ويتفاوتان فى الغم فقالوا كيف قلتم والحال هذه ان احدهما هو الاخر وذلك لانا لا نسلم اذا تفاوتا
فى الغم اشتركا فى اعتقاد الضرر

ويحسن ايضا بازفيه ما لايتفاوت المكلفون في كونه لطفا لهم وهو مثل العلم بالله تعالى ورسله عليهم السلام فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الفصل

فصل ثم قال رحمه الله هذا الباب هو كلام في حدود الاسما التي يفيد نوع الى آخره ۞ قال ايده الله لما بين الكلام فيما يتعلق بالمعنى في نوع الاعتقادات والظنون اورد هذا الفصل والغرض به الكلام فيما يتعلق بحدود الاسما التي تجري على العلوم وقد افرد للكلام فيما يتعلق بحدود الاسما اجارة على نوع الظنون فصلا اخر بنيته من بعد ان شاء الله ۞ فاما الاعتقاد فهو اذا ما وجد اوجب كون الواحد منا معتقدا او الظن ما اذا وجد اوجب كونه ظانا وهو يجد من نفسه كونه معتقدا وظانا فاذا سبيلنا عنهما احتنابه على نفسه وقلنا هي المفرقة التي تجدها من نفسك فان اجلى العلوم ما يجده المرء من نفسه ۞ واما العلم فهو المعنى الذي يقتضي سكون النفس وهذا المعنى وان كان لابد من كونه اعتقادا الا انه لا يجب ان يذكر في حده لان الحد انما يورد ويراد للابانة والكشف وبالاعتقاد لا يتميز العلم مما ليس بعلم لوقوع المشاركة والتساوي بين العلم ومن ما ليس هو علم في الاعتقادية كاعتقاد المقلد وكحوه يعلمه علما من لا علم انه اعتقاد كاعتقاد الهذيل وغيره ۞ وكما لا نذكر الاعتقاد في حقيقة العلم وحده فكذلك لا نذكر المعتقد على ما جرى لقاضي القضاة رحمه الله في بعض المواضع من انه اعتقاد الشيء على ان من يعتقده على ما اعتقده عليه وهذا لان من العلوم ما المعلوم له ولا معتقد هذا والاعتقاد الذي هو التقليد قد يشارك العلم في ان من يعتقده على ما اعتقده عليه وليس بعلم فينقض الحد بالتقليد فمتى اريد ان يكون الصحيح في الحد ما ذكرناه اولا ۞ ومتى قيل الاعتقاد الذي يقتضي سكون النفس الى ان من يعتقده على ما اعتقده عليه لم يصح وذلك لان يقتضي سكون النفس الا وهو متعلق بالشيء على ما هو به فقد اغنى ذلك عن ذكر المعتقد فيجب ان يكون حد العلم ما ذكرناه ۞ ولا يقدح فيما ذكرناه ان يعتقد الجاهل في الجهل انه يقتضي سكون النفس فيسأل السايل فيقول كيف ما ذكرتم والعلم بالحد والمحدود واحد فيجب في كل من علم اقتضاء لسكون النفس ان يعلم كونه عالما ومعلوم خلافه ۞ وذلك لانه اذا اعتقد في الجهل اقتضاء لسكون النفس فقد اعتقده بصفة العلم ومن الجايز ان يعتقد الشيء على صفة من حقه اذا لم يعلم تضاد ما فيطل ما قاله وصح الحد الذي ذكرناه

وقد جرى لابي هاشم رحمه الله في الجامع في حد العلم انه الاعتقاد الواقع عن النظر او ذكر النظر او من فعل العالم بالمعتقد وهذا ايضا لا يصح وذلك لانه لا ذكر في الحد ما يوثر في المحدود كما لا ذكر في حد الالم وقوعه عن الضرب **وبعد** فان هذا الحد انما يسلم على مذهبه خاصة اذا قال ان الوجوه التي يقع الاعتقاد عليها علما انما هو هذه الوجوه الثلثة فاما اذا اجزنا وقوعه علما اذا وقع على غير هذه الوجوه الثلثة فلا يصح تحديده بما ذكره لانه لا يكون والحال هذه جامعا

وقد يحد العلم بانه اثبات الشيء على ما هو به وهذا لا يصح ايضا لانه يدخل فيه ما ليس منه وهو التقليد لان التقليد هو ايضا اثبات الشيء على ما هو به ولا يكون علما **وبعد** فقد يقع في العلوم ما لا معلوم له فكيف يجوز ان يقال فيه اثبات الشيء على ما هو به وليس له معلوم ومعتقد واذا كان كذلك لم يجز تحديد العلم به لخروج ما من حمله العلم من هذا الحد **وبعد** فالاثبات هو في الاصل الايجاد ثم يستعمل في الخبر عن وجود الشيء والاعتقاد لوجوده على ضرب من المجاز والعلم ليس هذا حاله فلا يجوز تحديده اذا به ۞ وقد يحد العلم بانه تبيين الشيء على ما هو به وهذا ايضا لا يصح لانه غير شامل لكل العلوم لان التبيين يقتضي حدوث العلم عقيب الشك وليس هذا سبيل كل علم وهو باطل بالعلم الذي لا معلوم له لانه علم ومع ذلك لا يصح ان يقال فيه انه تبيين الشيء على ما هو به ولا متعلق له **وبعد** فان التبيين لا يقع الا على وجه واحد فهو بخلاف الاعتقاد فصار تقييده بقوله على ما هو به تكريرا لا غرض فيه ولا طايل في ذكره وهذا من الحدان مما جرى في كلام الشيخ ابي القاسم رحمه الله وقد اوضحنا فسادهما ۞ واما الاوايل فقد ذكروا في حقيقة العلم وحده انه ادراك النفس للحق وهذا ايضا لا يصح لانه ان اريد بالادراك ما تعلقه من الصفة المخصوصة فمعلوم انها متميزة عن العلم فلا يجوز ان يكون هي العلم وان اريد به الاعتقاد فالحد مما يجب ان يقع به التمييز والابانة وبالاعتقاد لا تتميز العلم من غيره لمشاركة غيره له في كونه اعتقادا وان اريد به العلم فهو تحديد الشيء بنفسه ولا شبهة في فساد ذلك **وبعد** فان الشيء لا يدرك حقيقا وانما يدرك على صفته الاخص **وبعد** فان هذا الحد واقع على وجه يخرج عنه ما هو منه وهو العلم الذي لا معلوم له ولا معتقد والحد يجب ان يكون شاملا جامعا مانعا ۞ واما الصفاتية فانهم يحدون العلم بانه ما يوجب كون العالم عالما وهذا الحد ايضا لا يصح وذلك لانه لا فايدة تحت قولهم ما يوجب كون العالم عالما الا انه لاجل العلم بانه ما يوجب كون العالم عالما وهذا الحد ايضا لا يصح وذلك لانه لا فايدة تحت قولهم ما يوجب كون العالم عالما الا انه لاجل العلم يجب ان يكون على هذه الحالة وقد صح ان العلم بالحد علم بالمحدود واذا كان كذلك لزمه فيمن يعلم العلم لاجابه لهذه الحالة ومعلوم انه قد يعلمه من سقي الاحوال

واما تحديد العلم بانه الثقة فلا يصح لان الحد يجب ان يكون اوضح من المحدود فاما اذا كان مثله في الوضوح او كان اشكل من المحدود وجب الغاوه ومعلوم ان قولنا علم اوضح من قولنا ثقة فكيف يصح تحديد العلم به ۞ ولا يصح تحديده بالتيقن ايضا لان التيقن هو العلم الحاصل عند الاستنباط فلا يقال فيما يعلم ضرورة ان العالم به متيقن له مثل ان يعلم كون البيت فوقه والارض تحته ۞ واما تحديده بالمعرفة فلا يصح ايضا لانهما في الظهور وخلافه على سوا وانما يجوز تحديد الشيء بالاوضح والابين والاجلى ۞ واما الاستبصار والتحقق والايقان والتيقن والتبصر والتبين والاستبانة فكل ذلك عبارات عن علوم تحدث عقيب شك وارتياب كما ان الذكر علم ضروري يقع بعد النسيان والفطنة فهي علم ضروري يتعلق بالقصود والاغراض ۞ واما الفقه فمعناه يقرب من معنى الفطنة في الاصل وان كان لا يجب ان يكون ضروريا ۞ واما في عرف الشرع فقد صار اسما لعلم مخصوص وهو العلم باحكام الشرع وما يتصل باسبابها وعللها وشروطها وطرقها على ما يمر ذكره في موضعه من اصول الفقه ۞ وهكذا الحال في الفهم لانه علم بمعاني الكلام ۞ واما النحو فهو علم حادث بما لم يثبت له مثل نظير ولا جل ذلك لا يقال في الله تعالى انه منحو ۞ ولا يجوز ان يقال ان المتنحب منه هو ما لا يعرف بسببه لانا وان عرفنا بسببه فان بعضنا لا يزول عنه

فصل فاما الذكا فالمرجع به الى سرعة الوصول الى معرفة الشيء والاصل فيه حدة القلب فهذه جملة الكلام في حدود الاسامي التي تجري على نوع العلوم

ثم قال رحمه الله واما التجويز فحقيقته اعتقاد ان الذات يصح كونه على صفة الى آخره ۞ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل انما هو الكلام فيما يجري من الاسما على الاعتقاد والظن وبيان حدودها وحقايقها ۞ وقد بدأ رحمه الله من ذلك ببيان حد التجويز وقال حقيقة التجويز اعتقاد ان الذات يصح ان يكون على صفة مع اعتقاد اخر انه يصح كونها على خلافها فيكون التجويز عبارة عن الاعتقادين على الحد الذي ذكرناه ۞ ومما يجري على الاعتقاد من الاسما التقليد وحقيقته اعتقاد امر من الامور عند قول الغير من غير ان يطالبه بحجة ۞ ويجري عليه ايضا قولنا حدس وحده الاعتقاد الذي يسبق الله المكلف من دون سبب وامارة كان يعتقد ان جبريل في السما الرابعة وما شاكل ذلك وهكذا الحال في التخمين فانه عبارة عن اعتقاد صفته ما ذكرناه ۞ واما التخيل والتوهم من الاسما الجارية على الاعتقاد والظن وحدهما جميعا الاعتقاد او الظن الشيء انه بصفة ما شاهده وعرفه كما نقال في السراب اذا راه وظنه ماء ۞ والتصور قد يستعمل على هذا الحد وقد يستعمل في العلم ايضا ۞ وما يجري على نوع الاعتقاد والظن من الاسما قولنا غم وسرور وهذا انما هو على الصحيح من المذهب

الذي نختاره

ومنها وهذان الوجهان الاخيران من اقوى ما ينصر به هذا المذهب وقد ذكر رحمه الله ذلك في الكتاب وهو انه قد ثبت قبح الندم على الحسن لانه ندم على الخير لا غير فلو كان المرجع به الى الاعتقاد لم يعتبر في وجه قبحه الا ما يقع عليه من تعلقه بالشيء لا على ما هو به وكان لا يعتبر حال المتعلق فاذا كان حكمه معتبرا انما يعتبر به ذلك على انه نوع مفرد غير الاعتقاد فهذه طريقة القوم في نصر المذهبين ثم قال رحمه الله من بعد واعلم ان الندم على الاحوال كلها سواء كان من قبيل الاعتقادات او كان جنسا بانفراده فانه صحيح تعلقه بندم اخر كما هو في العلم تعلقه بعلم اخر وفي الاعتقاد تعلقه باعتقاد اخر وعلى هذا قد يندم على ندم السابق كما يعلم علمه وتعتقد اعتقاده فصل ثم قال رحمه الله انا قد بينا ان السهو ليس بعلم الى اخره قال الله رحمه الله وما بين رحمه الله ان السهو ليس بعلم يعني وانه لا يرجع به الا الى زوال العلوم على وجه مخصوص وانه لو ثبت بعلم لكان لا بد من دخوله تحت المتماثل والمختلف على حد ما نقوله في العلوم غير انه لم يثبت وليس يفيد اكثر من زوال العلوم على وجه مخصوص وكان هو مما يختلف عليه الامر بحسب ما نقترن به اورد هذا الفصل ليبين الكلام في معاني هذه الاسماء التي تتعاقب على السهو بحسب ما يقترن به وجملة الكلام فيما اورده رحمه الله في هذا الفصل انه لا يرجع بالسهو الى زوال العلم فقط الا بعد ان يكون العلم الذي زال من باب ما جرت العادة بصحة ان يعلمه لولا ما ذكرناه والا كان من الواجب ان يكون الواحد منا ساهيا عما لا تناهى من معلوم خلافه فيجب ان يكون المعتبر في كونه ساهيا زوال علمه عما جرت العادة بان يعلم وكذلك فلا بد خل السهو الا في العلوم الضرورية اذ ان الت لانه لا يكاد يقال فيما علم باكتساب انه ساه عنه وانما يقال ذلك فيما علم ضرورة من المشاهدات والمحسوسات وغيرها وليس من حقه ان يكون العلم بالشيء ثابتا ثم يزول من بعد ليكون ساهيا بل يكون ساهيا ابتداء اذا لم يعلم ما جرت عادتنا بان نعلمه فيفارق النسيان من هذا الوجه لانه لا يثبت الا بعد زوال العلم الثابت الحاصل هذا هو السهو ثم ان هذا السهو ربما سمي نوما اذا اختص بالاعضاء اسبتراحة وفترة او قارنه الاسبتراحة ومتى قارنه مرض سمي اغما فاذا اتسع فهو جنون وهذا يلزم المغمى عليه قضاء الصوم لان هناك مرضا ولا يلزم المجنون لعدم المرض وانما المرجع بالجنون الى ان يستمر ازوال العقل بالمجنون ويسمى سكرا اذا اختص معه نشاط وطرب عند تناول المشروب وقد يخلو بعض هناك من مرض وانما المرجع بالسكر ان جعله متولدا عن اخر شربه واستدرك على ذلك بحسن النهي عن السكر وحسن الذم عليه الا ان هذا الذي ذكره هو الصحيح على ان جعل السكر من فعل السكران وجعله متولدا عن اخر شربه وانه لا يخلو اما ان يفعله مباشرا او متولدا وذلك باطل بمثل ما سبطل به ان يكون بعيد لانه لو كان من فعله لوقع بحسب احواله فكيف يجوز ان يجعل فعل الله ولانه لا يخلو اما ان يفعله مباشرا او متولدا وذلك باطل بمثل ما سبطل به ان يكون التشبع من فعله فاذا كان هذا دليلا على انه غير مقدور لنا ولا بد حمله طريقة الاحتمال فيجب ان يكون النهي عن السكر والذم عليه نهيا عن الشرب وذما عليه ويشهد لصحة ما ذهبنا اليه اختلاف احوال الناس في السكر مع الاتفاق في الشرب فكل هذه الامور شروط والموثر انما هو السهو ولاجل ذلك متى غلب السهو كان ظاهرا في النوم والسكر جميعا والذي يعلم ان المرجع بالنوم والاغماء والجنون انما هو الى ما ذكرناه لا غير فالطريقة التي ذكرناها في غير موضع في اضرابه واشكاله فلا وجه للتطويل بالرد الى ها هنا فصل ثم قال رحمه الله واعلم انه تنصل بهذه الجملة الى اخره قال الله رحمه الله ولما كان السهو الذي يعبر عنه بالنوم يثبت معه بعض الصفات ويستحيل ثبوت البعض معه اورد رحمه الله هذا الفصل ليبين فيه ما يصح على النائم من الصفات وما لا يصح عليه منها فما يصح عليه من الصفات وتثبت له كونه قادرا او هذا مما لا شبهة فيه ولاجل ذلك يقع منه افعال كثيرة ولا يجوز وقوع تلك الافعال منه الا وهو قادر عليها قبل وقوعها ويصح له كونه معتقدا فان الذي يحبل الله في المنام انه يراه انما هو اعتقادات وظنون هذا هو الرويا لا غير اذ لا يمكن ان يجعل رويته على الحقيقة لانها لا يصح مع التغميض ولا تتعلق بالشيء على ما هو به وهو بما رأى انه يطير وانه في بلد اخر الى ما شاكل ذلك فيجب ان يكون الغرض به تصوره انه مشاهد لمثل ما عرفه في اليقظة ولاجل ذلك لا يصح ان يرى في النوم الا ما قد شاهد نظيره وعلى ذلك لا يرى الاكمه اللون في منامه وهذه الرويا قد تقع ابتداء من جهته وقد تقع عند سبب من الشيطان والقايه اليه امر الامور على جهة الوسوسة فيتصوره على مثل ما تقدم في الاحتلام فان الذي من قبل النائم هو الظن للفعل فاما الشهوة والانزال فيها من فعل الله تعالى وقد تقع هذه الرويا بسبب اخر وهو احظار الله تعالى بباله وخطاره ببعض الملائكة فصل فيه تنبيه على الخير والصلاح وهذا هو الذي بنا وعليه ما روي عن النبي صلى الله عليه ان الرويا جزء من كذا وكذا جزء من النبوة لما كان صادرا من جهة الملك كالنبوات ومما يصح عليه في حال النوم كونه مريدا وكارها وهذا بان يقصد الى ما يعتقده او يكره ما يعتقده وعلى هذا يصح فيه ما تقع هاتين الصفتين من الاحكام ومما يصح عليه كونه متفكرا او لا شبهة في جواز هذه الصفة عليه فيستغني عن اطالة الكلام فيه ويصح عليه ايضا كونه مدركا بسبب من وجوه الادراك سوى الادراك بالعين خاصة وذلك لان الشرط فيه انما هو الفتح وهو في حال نومه مغمض ولو كان مفتوح البصر لصح ادراكه بهذه الجارحة ايضا كما صح ادراكه بسبب من الحواس وان كنا نقول في جميع ذلك انه في ادراكه ضربا من النقصان عن علمه بالمدرك لان لا يحصل لاجل هذا الادراك في العاقل لاقتضاء كمال العقل لذلك ومما يصح على النائم من الصفات كونه مشتهيا ونافرا ولاجل ذلك يلتذ بالاحتلام وينفر عن وجه الابرة ونحوها ولولا الشهوة والنفرة والا لما صح الالتذاذ والنفور لان كل ذلك من حكم الشهوة والنفار على التفصيل الذي مضى في كتاب الشهوة والنفرة ومما يشتبه الحال فيه مما يصح عليه من الصفات انه هو كونه عالما وقد اجازه الشيخ ابو هاشم رحمه الله فقال يجوز ان يكون عالما بعض الاشياء وجعل الوجه في ذلك ان الواحد منا كثيرا ما يخبر عن الشيء بعد وقوعه على ما هو به ولو لا كونه عالما بذلك والا لما صح هذا الاخبار الا على سبيل الضرب والاتفاق وهذا الوجه مما لقايل ان يعترضه فيقول ان هذا الدليل لا يتم الا بعد الاعتقاد والنظر وان لم يكن هناك علم فمن اين ان ذلك لاجل العلم ولا يمكن ان يستدل على ذلك بان يقال ان الواحد منا يتذكر في حال المنقضة ما كان منه في حال النوم والاحلام ولو لا كونه عالما بذلك والا لما صح هذا وذلك لان الكلام في كونه عالما في تلك الحالة لا فما يتذكر في يقظته فعله به واقرب ما يعتمد في ذلك من الدلالة ما اورده من بعد وهو انه قد يقع من النائم في حال يقظته لا يدل على علمه به في حال النوم فلا يصح الاعتماد اذا على ذلك وقد يحفظ منه بيتا او بيتين او اكثر من ذلك وربما وقع منه مناظرة بكلام يرتضيه افعال كثيرة على جهة الاحكام والاتقان كقبيل الشعر والفكر في كيفيته وقد يحفظ منه بيتا او بيتين او اكثر من ذلك وربما وقع منه مناظرة بكلام يرتضيه الفعل كثيرا ويستيقظ وكل ذلك يدل على كونه عالما في حال النوم لان الفعل على جهة الاحكام والاتقان لا يقع الا من عالم وانما يتاتى ذلك من حيث انه لا يتاتى منه قبيل الشعر في هذه الحالة كما لا يتاتى في حال اليقظة والمناظرة الغير بكلام مرتضى كما لا يتاتى ذلك منه في حال الانتباه وانما يتاتى ذلك ممن يكون متبحرا في معرفة الاوزان وعلم الكلام فهذا بين صحة ما ذكرناه

النفس

وللفلاسفة في معنى الرويا هذيان غير معقول ولا صحة الاعتماد عليه لانهم يقولون ان الرويا انما هو مشاهدة النفس لاحوال العالم قالوا الا الذي يدبر هذا القالب انما هو فاذا اغفل القالب استراح النفس من تدبيره وجال في العالم وهذا الذي ذكروه باطل لان النفس الذي يشتونه من النفس لا اصله والكلام في ذلك ما قدمناه في كتاب الجنوة فلا وجه لاعادته وبين صحة ما ذكرناه وبوضحه انه لو كان لما قالوه من النفس الذي يدبر هذا القالب ويتصرف فيه اصلا لم يكن بين النوم والعيان فرق بل كان يجب ان يكونوا على سواء لوجود هذه النفس فيهم وكذلك معلوم البطلان فهذه جملة القول في هذا الفصل

فصل

ثم قال رحمه الله اعلم ان السهو انما ثبت معنى الى اخره :: قال رحمه الله هذا فصل ختم به كتاب الاعتقادات والظنون والغرض به الكلام في بيان حكم السهو لو ثبت كونه معنى وبيان حكم الادراك لو كان معنى في المعلق وبيان جهة الشاهي عند من اثبت السهو لو ثبت معنى فاما السهو لو ثبت معنى لكان حكمه حكم العلم في تعلقه بالشيء على طريق الجملة والتفصيل بينا ذلك انا قد بينا انه كان يجب ان يكون ضد العلم والجهل والتفصيل والا لما صح ان يكون ضد العلم فصار حاله في ذلك كحال العلم والارادة والنظر وفارق في ذلك حال القدرة والشهوة والنفرة لانا قد بينا في المتقدم من الابواب انه لا تتصور فيها التعلق على الجملة فلا تعلق بالشيء الا على طريقة التفصيل وهكذا يجب في الادراك لو ثبت معنى ان لا يصح فيه التعلق بالشيء الا على طريق التفصيل دون الجملة :: واما جهة الشاهي على قول من اثبت السهو معنى فهو المختصر بحالة لكون عليها يتعذر منه ارادة المسهو عنه او الفكر فيه او اعتقاده وظنه فهذه جملة القول في كتاب العلوم والاعتقادات والظنون والله الموفق

القول في النظر

ثم قال رحمه الله اعلم ان احدنا يجد التفرقة بين كونه ناظرا وبين ان لا يكون كذلك الى اخره :: قال الله رحمه الله لما تكلم رحمه الله في حكم الاعتقادات ما لا حصل الاعتقاد به هو النظر لم يكن بد من الكلام في اثبات النظر واحكامه فبدا رحمه الله في هذا النوع بذكر اثبات كونه ناظرا على التفصيل وازاله بكونه كذلك حالة وصفة لينوصل به الى اثبات النظر لان المعنى اذا لم يكن مدركا فلا بد من ان يكون الطريق الى اثباته صفة من الصفات تدل عليه او حكم من الاحكام يصدر عنه :: وجملة الكلام فيما اورده في هذا الفصل ان شيخنا ابا علي كان يذهب الى ان الناظر لم يكن ناظرا حالة وصفه وهو الذي جرى في كلام الشيخ ابي هاشم في الغدا ذيات وذكر في الكتاب الموسوم بنقض المعرفة على ابن الروندي ان الناظر لكونه ناظرا حاله وصفه وهذا هو الصحيح الذي نختاره :: والذي يدل على ذلك ان الواحد منا يفصل بين كونه ناظرا وبين ان لا يكون ناظرا على الحد الذي يفصل بين كونه معتقدا وبين ان لا يكون معتقدا وبين كونه مريدا وبين ان لا يكون مريدا فما اوجب في المعتقد والمريد ان يكون لهما بالمريدية والمعتقدية حالة وصفة صرف هذه التفرقة الى طريقة الفعلية فقال هو الفاعل للنظر والطالب بنظره امرا من الامور وهذا الذي ذكره لا وجه له لانه لو امكن هذا في كونه ناظرا لامكن مثله في كونه معتقدا ومريدا لان الطريقة واحدة في الجميع ومعلوم ان هذه التفرقة لا يجوز ان يرجع بها الى طريقة الفعلية في كونه مريدا ومعتقدا فكذلك يجب ان لا يجوز ان يرجع بها في كونه ناظرا الى طريقة الفعلية

وبعد فلو رجعت هذه التفرقة الى طريقة الفعلية لصح من الله تعالى ان يضطرنا الى النظر وذلك لا يجوز لان التفرقة اذا كانت راجعة الى طريقة الفعلية لصح من الله تعالى خلق النظر فينا لانه يلزم عليه ان يكون تعالى هو الناظر بهذا النظر لانه الذي فعله واوجده والمسبب في استحالة النظر على الله تعالى لانه مقترن بالتجويز والشك والتجويز يستحيلان على القديم تعالى وفي علمنا بكونه قادرا على ان يضطرنا الى النظر لوجوب قدرته على سائر اجناس المقدورات حسنا وعددا وانه اذا اضطرنا الى النظر كنا ناظرين به دون القديم تعالى دلالة على ان تلك التفرقة راجعة الى حالة الناظر بكونه ناظرا دون طريقة الفعلية

وبعد فان الواحد منا في كونه ناظرا يحتاج الى حضور الشيء المنظور فيه بباله كما يحتاج في كونه مريدا الى مثل ذلك فلو ان كونه ناظرا بكونه ناظرا حالة وصفة والا كان لا وجه يقتضي امتناع كونه ناظرا لامع حضور ذلك الشيء على باله لان الفعلية غير مفتقرة الى مثل ذلك لا سيما فيما يكون جنس الفعل وفي علمنا بامتناع ذلك ما يدل على ان التفرقة راجعة الى ما ذكرناه دون الفعلية

وبعد فلو ان النظر يوجب حالة وصفة للحي والا لكان لا يحتاج الى بنية مخصوصة مثل العلم بل كان يصح وجوده في كل محل لان ما لا يوجب للجملة حالا او صفة من المعاني وحقه ان يصح وجوده في سائر اعراض الجملة حتى انه يصح وجوده في الجماد ايضا وفي الصفة باستحالة وجوده في الجماد دوانه لا يصح وجوده الا في محل مخصوص من الحي ما دلنا على انه يوجب لمن وجد فيه حالة وصفه وبجري مجرى الارادة والاعتقاد في ايجاب كونه مريدا ومعتقدا

وبعد فقد ثبت ان لكونه ناظرا تاثيرا في وقوع الاعتقاد علما فيجب رجوعه الى صفه للجملة كما نقول مثله في كونه مريدا لما كان له تاثير في وقوع الافعال على وجه مخصوص فانه لما كان الامر فيه على هذا الوجه وجب ان يكون له بكونه مريدا حالة وصفة فهكذا في كونه ناظرا :: جعل الشيخ ابو هاشم رحمه الله مذهب هذا المذهب الوجه في ذلك ان الناظر من حقه ان يكون طالبا والطالب لا بد من كونه فاعلا فيجب ان تكون التفرقة راجعة الى طريقة الفعلية والجواب عن ذلك انا اعني بالطالب الفاعل فقط فانا لا نسلم ذلك في الناظر وان عنى به انه يفعل ما يوجب له حالا فيجب ان ننكر في نظره الذي يفعله ان يكسبه صفة كالوجوب فيه لا نكتسب به صفة فصار الخلاف في عبارة

فصل :: قال رحمه الله فاذا ثبت هذه الجملة الى اخره :: انما ذكر رحمه الله ان الناظر لا بد من كونه ناظرا حالة وصفة اورد هذا الفصل ليستدل بهذه الحالة على النظر وطريقه الاستدلال بهذه الصفة على اثبات النظر كالطريقة في غيره من الاعراض لان الواحد منا يحصل ناظرا مع جواز ان لا يحصل والحال واحدة والشرط واحد فيجب ان يكون هاهنا محصور وامر يوثر في كونه ناظرا وليس ذلك الا النظر ولا يمكن المنازعة في حصول هذه الصفة على طريقة الجواز اذ لا وجه يقتضي ذلك بعين ما ذكرناه وبوضحه انها لو وجبت لجرت مجرى كونه مدركا في ان يكون الموجب لكونه حيا وكونه حيا لا يجوز ان يوجبه والا كان من الواجب ان لا يختص نظره في بعض ما يصح النظر فيه دون بعض لان كونه حيا لا اختصاص له ببعض المقدورات دون بعض بل كان يجب ان تجب هذه الصفة عند الصحة كما يجب كونه مدركا عند الصحة وقد عرفنا ان الصحة في هذه الصفة لا تقترن بالوجوب لانه قد يصح ما لا يجب كونه ناظرا لا يجب كونه ناظرا بخلاف كونه مدركا فوجب القطع على بطلان قول من قال بحصول هذه الصفة مع الوجوب فيجب ان يكون حصولها على طريقة الجواز :: ثم طريق الكلام وباقي الشروط المعتبرة لا شبهة في ثبوتها وحصولها هاهنا فيجب ان تكون الصفة لا مر ليس ذلك الامر الا معنى من المعاني يعبر عنه بالنظر

وقد يستمد الحال في هذا المعنى اهو العلم او الاعتقاد او الارادة او غير ذلك من الامور ليس الا وجود معنى نحو الطريقة المذكورة في اثبات الالوان وهذا فاسد لان الشيخ ابا هاشم عند نفي النظر او هو معنى سوى حدث النفس والكلام الخفي على ما ذهب الله ابو القسم الواسطي او استحضار العلوم على ما يصرف اليه خلاف الشيخ ابي هاشم بل عند نفي النظر ليس هو العلم وجوه سوى هذه المعاني فيجب ان يتبين انه لا يجوز ان يرجع به الى شيء من هذه المعاني لتكون قد اثبت النظر على التفصيل فالذي يدل على ان النظر ليس هو العلم وجوه منها ان الناظر لا بد من كونه شاكا متميلا والعلم يقتضي القطع والبتات فما يقتضي القطع والبتات يفارق ما يقتضي الشك والتميل لا محالة ومنها ان النظر موصل الى العلم ومفض الله فكيف يجوز ان يكون هو العلم نفسه ومنها وهو ان احدنا يفصل بين كونه ناظرا في الدلالة وبين كونه عالما بها فكيف يجوز ان يشتبه احدهما بالآخر

والذي يدل

والذى يدل على انه لا يجوز ان يرجع به الى الارادة ما ذكرناه من انه يلحقه المشقة باكثار النظر وليس كذلك الحال فى الارادة فانه لا يلحقه المشقة بالاكثار منها فوجب ان يكون احدهما غير الاخر ** وجه اخر ** وهو ان النظر قد يقع فى الامور الملتبسة المشتبهة ولا يجوز مثل ذلك فى الارادة فكيف يجوز ان يكون النظر نفس الارادة ** واما حديث النفير والكلام الخفى ** فالذى يدل على انه لا يجوز ان يكون هو النظر على ما قاله ابو القاسم الواسطى هو ان الكلام لا يوجب للمتكلم حالة وصفة وقد بينا بما مضى ان الناظر له يكون ناظرا حالة وصفه فوجب ان يكون الموثر فى الجاب الصفه معنى سوى الكلام الذى لا يوجبها ** ويعد ** فان الواحد منا قد يكون ناظرا من دون هذا الكلام الخفى وهذا الحديث فكيف يجعل النظر نفس الكلام ** ويعد ** فان النظر له تاثير فى وقوع الاعتقاد على الكلام الذى اشرنا اليه لاحظ له فى هذا التاثير الذى ذكرناه فوجب ان يكون غيره ** واما استحضار العلوم فالذى يدل على انه لا يجوز ان يكون المرجع بالنظر اليه كما قاله ابو الهذيل هو ان الواحد منا قد يحصل ناظرا من دون استحضار العلوم وهذا شئ نجده من انفسنا فاذا ابطل ان يكون المرجع بالنظر الى شئ من هذه المعانى وبينا انه لا بد من امر مغاير لها فوجب ان يكون ذلك الامر معنى يعبر عنه بالفكر والنظر وغير ذلك من البحث والتميز فثبت بذلك النظر على التفصيل الذى ذكرناه ** فصل ** قال رحمه الله فاما اختصاص هذا المعنى بنا الى اخره ** قال ابو الهذيل ** ولما ثبت هذا المعنى على التفصيل الذى بينا انه لا بد من اختصاصه بالناظر ليكون بالجاب الحكم له اولى من ايجابه لغيره وهذا مما لا شبهة فيه لان الاختصاص مطلوب فى العلل ليصح فيها ايجاب الاحكام وكيفية اختصاص النظر بالناظر انما هو بطريقة الحلول فى بعض منه وذلك انه لو وجد فى غيره او فى محل لزالت طريقة الاختصاص به ** ويعد ** فلو وجد لا فى محل لم اوجب كونه ناظرا بل كان يجب كونه ناظرين كان من الواجب ان لا يجد كونه ناظرا فى ناحية الصدر ** ويعد ** فكان لا يصح توليده للعلم فينا لانه لا جهة له فيتعدى توليده محله بل كان يجب توليده للعلم لا فى محل كما هو موجود لا فى محل ولو كان كذلك لكان عالما لله تعالى بل كان يجب ان يكون النظر نظرا له لوجود ارادته وكراهته فكما ان الارادة والكراهة الموجودين لا فى محل يجب ان يكون ارادة وكراهة له فهكذا فى النظر والعلم الموجودين لا فى محل يجب ان يكون الحال كذلك حتى يكون عالما له ونظرا له ** ويعد ** فان النظر علة فى كونه ناظرا ومن حق العلة ان يختص بالمعلول غاية الاختصاص وغاية الاختصاص انما هو الحلول فيه اذا صح فاذا صح الحلول فينا وجب فى النظر ان يحل فينا حتى يصح فيه الجاب كونه ناظرين ** ثم ان النظر كما لا يصح وجوده لا فى محل فهكذا لا يصح وجوده فى كل محل من الاجناد وغيره وطريقة الكلام فيه كما مضى فى ان الارادة والقدرة والعلم وغيرها مما لا يصح وجودها فى كل محل بل انما يصح وجوده فى بعض مخصوص من الواحد منا ولا يصح وجوده فى كل بعض من اعضاه وذلك لانه لو صح وجوده فى كل بعض من اعضاه لوجب ان يصح منه فى كل بعض منه مخصوص ولاجل ذلك يجد كونه ناظرا على نبرة واحدة وطريقه وكما يجد كونه ناظرا كائنا فى ناحية يده ومعلوم خلافه فوجب ان لا يصح وجوده الا فى بعض منه مخصوص معرفة ذلك على الجملة ** واما اذا اردنا ان نعرف ذلك على التفصيل فلانا نجد كونه فى ناحية صدره ونجد كلفة النظر وتعب الفكر من هذه الجهة هذا هو طريق

وهو ايضا كالعلم في حكم اخر وهو جواز النظر فيه كما ان العلم يصح تعلق العلم به سنبين ذلك ان احدنا قد ينظر في نظيره هل وقع صحيحا او كيف وقع فصار النظر شاركا للعلم في جميع هذه الاحكام وتفصيل الكلام في ذلك قد مضى في كتاب الاعتقادات فلا وجه للتطويل بفعلي ذكر بحري الكلام في هذا الفصل وبالله التوفيق

فصل ثم قال رحمه الله ويقع فيه متماثل ومختلف الى اخره :: قال الله النظر كالعلم في الاشتمال على المتماثل والمختلف والطريق الى تماثل المتماثل منه نحو الطريق الى تماثل ما تماثل من العلوم لا ما نقول ان احدهما اذا اوجب صفة مثل ما اوجبه الاخر وجب ان يكونا مثلين وكذلك اذا تعرى النظران عن وجه يسبب الاختلاف لم يكونا كذلك الا اذا اتعلقا بمنظور واحد على اخص ما بمكن كما قلناه في العلم وانما يكونان مختلفين متى تغايرا بالوجه او الوقت او الطريقة او امارة الاختلاف ان ما ينفي احدهما لا ينفي الاخر واختلاف ما يصدر عن النظر من الصفتين دلالة على كون ما اوجبهما من النظر مختلفين وهكذا الحال في اقترانهما في الصفة الراجعة الى ذاتهما فهذه جملة الكلام في متماثل النظر ومختلفه

فصل ثم قال رحمه الله وليس يقع في الانظار متضاد الى اخره :: قال ولما بين رحمه الله ان نوع النظر مشتمل على المتماثل والمختلف كالعلم اورد هذا الفصل للكلام في انه هل يقع فيه المتضاد ام لا وجملة القول في ذلك ان الشيخ ابا علي كان يذهب الى ان النظر في امر من يضاد ان لا محالة ولم يعتبر في تضاد ما يتضاد المنظور فيه كما اعتبر في تضاد الاراديين والاعتقادين ان يضاد متعلقهما بل اكتفى بمجرد تغاير متعلقهما في الاستدلال به على تضادهما :: وهذا الذي ذكره قول اجراه الشيخ ابو هاشم في بعض كتبه ثم رجع عن ذلك الى القول بانهما لا يتضادان وهو الصحيح منه اختلف قوله اذا لم يتضادا هل يصح الجمع بينهما ام لا فاجازه مرة ومنع اخرى :: وعلى القول الذي اجازه قال في نقض المعونة على ان الرونديا ان الخاطرين اذا ورد داعي المكلف وتعارضا يلزم المكلف النظر فيهما لانه لا تضاد بينهما وعلى القول الذي منع من صحة الجمع بينهما نقول ان استحاله اجتماعهما ليس لامر يرجع الى تضادهما وانما هي لامر يرجع الى الداعي وليس من حق لم يصح الجمع بينهما ان يجب تضادهما بل يجوز ان تكون استحاله راجعة الى غير التضاد الا ترى انه لا يصح الجمع بين الفعل وكراهته لان ما يدعوه الى الفعل يدعوه الى ارادته ومع ارادته مستحيل وجود كراهة له والامتناع من حصول الداعي الى الفعل وفي الجملة امتنع اجتماعهما لا لاجل التضاد ولكن لامر يرجع الى الداعي فهكذا يمتنع الجمع بين النظرين في امرين متغايرين لا متضادين بل لان الداعي في حاله واحدة الى فعل النظرين :: وهو الذي يرفع به الشيخ ابو علي من الاستدلال باستحاله اجتماعهما على تضادهما فيصرفه هذا الامتناع الى ما يرجع الى الداعي كما قلنا في الفعل وكراهته :: ولا يمتنع ان يكون الوجه في امتناع اجتماعهما اعتقاد يسبق للناظر بتضادهما فيصرفه هذا الاعتقاد عن الجمع بينهما حتى لو زال عن هذا الاعتقاد لكان الجمع صحيحا وعلى هذا ينظر في خبر مخبر بن قال احدهما انه في الطريق سبعا وقال الاخر بل هو سليم لا سبع ولا افة فيه ويجد من يفيده كونه ناظرا في الخبرين في حاله واحدة فان قال قائل معلوم استحاله الجمع بين النظر في الاصل ومن النظر في الفرع والوجه لهذه الاستحاله الا ما بينهما من التضاد اذ لا يمكن فيهما ذكر الداعي وصرف هذه الاستحاله اليه والجواب عن ذلك ان استحاله اجتماع هذين النظرين يمكن صرفه الى ما بينهما من الترتيب فان النظر في الفرع يترتب على النظر في الاصل ومالم يسبق النظر في الاصل لا يصح النظر في الفرع فلوجوب تقدم النظر في الاصل على النظر في الفرع ما استحال اجتماعهما لا للتضاد الذي قاله :: واما اذا اردنا ابتداء الدلالة على ان النظرين في امرين لا تضاد ان بينهما ذلك لان من شرط التضاد في المتعلقات ان يكون المتعلق واحدا ثم متعلق احدهما على العكس من متعلق الاخر على مثل ما نعلمه في العلم والجهل والقدرة والعجز والارادة والكراهة فمتى قال بتضاد النظرين وجب ان يجعل متعلق احدهما واحدا على وجه متعلق الاخر على العكس من متعلق الاخر ومتى جعل متعلقهما واحدا فقد تمالا فيودي هذا القول الى ان يكون الضد مثلا على مثل ما نقوله في نظائره

فصل فلو تضاد النظران في امرين لوجب ان يحتاج كل واحد منهما الى مثل ما يحتاج اليه الاخر فاذا كان احد النظرين محتاجا الى اعتقاد المنظور فيه وجب في الضد الاخر ان يحتاج الى مثل ذلك الاعتقاد ومعلوم انه لا يحتاج الى مثل ذلك الاعتقاد وانما يحتاج الى اعتقاد اخر مخالف له فبطل ما قاله ابو علي من تضاد النظرين

فصل قال رحمه الله وصل الى ان قال في نوع اخر الى اخره :: قال الله وبما بين ان النظر لا ضد له من غير نوعه وقبيله اراد ان يبين انه لا ضد له من غير نوعه والاصل في ذلك انه لا شيء من هذه الانواع التي قامت الدلالة به الا ويصح مجامعته للنظر الا العلم بالمدلول فعلى هذا لا شبهة في ارتفاع التضاد بينه وبين ما يصح مضامته اليه وانما تقع الشبهة في العلم بالمدلول انه هل يضاد النظر لامكان استحاله اجتماعه معه ام لا يضاد وتصرف استحاله الاجتماع الى امر اخر غير التضاد وجملة القول في ذلك ان استحاله اجتماعهما انما يحصر في التضاد اذا لم نكن هناك وجه اخر يصرف اليه هذه الاستحاله فاما وان كان هناك ما يصرف اليه الا الى التضاد دليل على شيء اخر لم يجب التضاد بينهما وان كان لا يستحيل لاجل النظر وجه ان يكون مقترنا بالتجويز والشك ومن حق العلم ان يكون مع القطع والبتات فلاستحاله اجتماع التجويز والقطع ما استحال اجتماع النظر والعلم بالمدلول لا لما قاله من التضاد :: ولو كان امتناع وجود النظر مع العلم لتضادهما لامتنع حصوله مع الظن ايضا وذلك لان الظن ضد للعلم فاذا استحال اجتماع النظر مع العلم لتضادهما وجب استحاله اجتماعه مع الظن لا لان ما يستحيل وجوده مع احد الضدين يستحيل وجوده مع الضد الاخر الا ترى ان السواد لما استحال اجتماعه مع البياض استحال اجتماعه ايضا مع ضد البياض من الحمرة والخضرة وغيرهما فكان من الواجب ان يستحيل وجوده مع الظن ايضا ومعلوم خلافه فانه يصح وجود النظر مع ظن المدلول وكذلك مع اعتقاده فدل على ان استحاله اجتماع النظر للعلم بالمدلول لا ما ذكرناه لما قاله

وبعد فكان يجب في النظر والظن ان يتضايقا في مضادتهما للعلم مع انهما غير ضدين بل هما مختلفان ولا يصح في المختلفين الذين ليسا بضدين ان يضاد اشيا واحدا

وبعد فغاير المتعلق بزيادة التضاد فاذا كان النظر متعلقا بشيء والعلم متعلقا بشيء اخر كيف يثبت التضاد بينهما :: وصحة هذه الجملة التي قررناها بقتضي ان النظر لا يضاد شيئا من الاعراض كالابيض لا يضاده شيء من الاعراض لصحة اجتماعه معها ولا يمكن ان يقال هلا تضاد العلم بالمدلول لان النظر يسبب هذا العلم والسبب من حقه ان يكون مصحيا موجبا ومتى كان مضادا له ومناقضا لم يصح توليده له فهذا وجه اخر ايضا يدل على ان النظر لا يضاد العلم بالمدلول اذا ثبت بهذه الجملة ان النظر لا ضد له من قبيله ولا من غير قبيله صح انه لا ترك له ايضا وذلك لان الترك يقتضي التضاد وزيادة الشروط التي قدمناها :: فان قال قائل فاذا لم يمكن للنظر ضد هو ترك كيف يصح من الله تعالى ايجابه وايجاب الشيء يقتضي كراهة ضده والجواب عن ذلك انه قد يصح الايجاب فيه بطريقة اخرى غير كراهة ضده وذلك بان يريد الله تعالى منا فعله ويعرفنا انه ليس لنا ان لا نفعله فلا نحتاج الى كراهة ضده

فصل ثم قال رحمه الله البقاء يستحيل على النظر الى اخره :: قال الله ومن احكام النظر استحاله البقاء عليه والخلاف في ذلك مع من منع من نفي الاعراض كالمعتمر وغيره :: والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه هو ان الواحد منا قد يخلو عن النظر لا الى ضد يخلفه لانه لا ضد له ولو كان باقيا لما جاز انتفاؤه الا بطريق ضد عليه او بحصول ما يجري مجرى الضد له

فلما انتفى

فلما اسفر مزدوج الامر بن دلنا ذلك على انه في نفيه غير باق ◦ فان قال هذا اطلتم انه منفي لمكان حصول ما يجري مجرى الصدله وهو العلم بالمدلول قيل له هذا لا يصح لان الواحد منا قد ينظر ثم يزول نظر قبل حصول العلم الذي نقوله فكيف يقال ان انتفاءه لحصول العلم بالمدلول حتى يجعل ذلك جاريا مجرى ضده ويستدل به على بقائه فان قال اذا كان النظر غير باق فما بال الواحد منا يتمر به كونه ناظرا زمانا طويلا فهلا كان ذكر دليلا على بقائه والجواب عن ذلك ان استمرار هذه الصفة به لتجدد النظر في قلبه حالا فحالا كما يستمر بالواحد منا كونه مريدا زمانا طويلا ولا يدل ذلك على كون الارادة باقية لما كان استمرارها به لتجددها عليه حالا بعد حال كذلك ها هنا في استمرار الناظرية به بحسب ان يقضي بانه لمكان تجدد الانظار عليه حالا بعد حال ◦ ثم ان هذا النظر ربما وقع بشيء واحد فيقع في ذات العدم تعالى وفيما يجوز عليه من الصفات وفيما لا يجوز عليه تعالى وفي الجزء ما حاله اي يقبل التجزي ام لا ◦ وقد تقع في جملة الاشياء كما يقع في الاجسام اهي محدثة ام قديمة وفي جملة الواحد منا اهي قادرة ام لا عالمة ام لا حية ام لا فان قال لو بقاؤه والا لما صح وصفه بالطول والقصر فلما صح ذلك فما باله لا يدل على بقائه قيل له ان النظر انما يجري عليه هذا الوصف على ضرب من التوسع والمجاز كما يجري ذكره على الكلام ايضا على هذا الحد ثم لو صح الكلام بذلك لا يجب ان يحكم ببقائه فهكذى لمكان وصف النظر به لا يجب الحكم ببقاء النظر ايضا ◦ ثم تكلم رحمه الله الفصل بان قال ان الانظار الكثيرة اذا تعلقت بشيء واحد كالارادات المتعلقة بشيء واحد وكالعلوم الكثيرة اذا تعلقت بمعلوم واحد في انه لا يجد من نفيه زيادة حكم فلا فرق بين ان ينظر في الشيء بنظر واحد وبين ان ينظر فيه بانظار كثيرة كما جرى في الارادة والعلم وليس المراد بذلك ان النظر عند زيادته لا يوجب له الحكم بل كل نظر يوجب حالة وصفة على حدة لانه علة والعلة اذا انفردت اوجبت كل واحدة منها حكما على حدة فهكذى اذا اجتمعت وانما المراد بما ذكرناه انه لا يجد من نفيه عند نظره في الشيء بانظار كثيرة مزيدة على نظره فيه بنظر واحد ولا يقع له الفرق بين الحالين وانما يقع الفرق له بين ان ينظر في شيء وبين ان ينظر في شيء اخر غيره وهذا الذي ذكرناه من زوال الفرق والمزية يجده الواحد منا من نفيه فلا نحتاج الى اقامة الدلالة على ما ذكرناه لان اجلى العلوم ما يجده المرء من نفيه فهذه طريقة القول في ذلك ◦ فصل ◦ ثم قال رحمه الله والنظر مقدور لنا ان نفعله مبتدا الى اخره ◦ قال ابو هاشم رحمه الله في هذا الفصل ان هذا النوع يدخل تحت مقدورنا وداعينا واسفاوه بحسب كراهتنا وصارفنا مع السلامة فلولا انه فعل لنا وحادث من جهتنا والا لما وجب ان يدخل تحت مقدورنا وهي وقوعه بحسب قصد

بدل

يكشف عما ذكرناه ان الشرط في الاسباب متى حصل وجب حصول مسبباتها فكان يجب مثله في الادراك لو كان سببا للعلم بالمدرك ومعلوم خلافه ∴ واما الذي
على انه لا يجوز ان يكون داعيا الى العلم هو ان الداعي الى الافعال يختص شيا بعينه والناظر مستكشف عن حال ما ينظر فيه فليس يزيد دعوه الى اعتقاد المدلول
على صفة اولى من اخرى ○ فان قال ليس الواحد منا اذا تذكر النظر دعاه ذلك الى العلم بالمدلول فهلا جاز ان يقال انه اذا نظر في الدلالة دعاه ذلك الى اختيار
العلم لانه يولده والجواب عن ذلك ان تذكر النظر لما كان داعيا الى العلم اختص حتى يدعوه الى ان يصير على مثل الصفة التي كان عليها من قبل بخلاف ذلك فان المرء
اذا اعتقد او ظن ازله في الشيء نفعا او دفع مضرة دعاه ذلك الى فعله لامحاله وهذا هو حال التذكر وليس كذلك حال النظر فلا يجوز اذا ان يكون داعيا الى العلم
واما الذي يدل على انه لا يجوز ان يكون شرطا في حصول العلم عند النظر هو انه لو كان كذلك لوجب ان يكون مقارنا للعلم لان الشرط من حقه ان يكون مقارنا للمشروط
على مثل ما عرفنا في الوجود فانه لما كان شرطا في التحيز وجبت المقارنة وكما نقوله في تجاور المحلين وفي انتفاء الضعة لما كانا شرطين وجب مقارنتهما للمشروط لامحالة
فهلا كان يجب في النظر لو كان شرطا في حصول العلم ومعلوم ان في حال النظر لا يصح حصول العلم وفي حال حصول العلم لا يصح حصول النظر فبطل ان يكون شرطا
وبهذه الطريقة نبطل ان يقال انا لم نصح طريقة الانفصال فيما ذكرته لان العلم يحتاج في وجوده الى النظر لان المقارنة معتبرة فيما يحتاج في وجوده الى غيره ومعلوم
استحالة اقتران العلم مع النظر فوجب القضاء بارتفاع الحاجة عما بينهما فاذا بطل ان يصرف العلة التي ذكرناها بين النظر والعلم الى ما ذكرناه وجب ان يقال
هي علقه التسبب والمتسبب فصح ما قلناه ان النظر يولد العلم ∴ فان قال اليس العلم قد يقع عند الدرس على وتيرة واحدة وكذلك حصل التذكر عند الفكر فقولوا
ان العلم الحاصل عند الدرس والتذكر الواقع بالفكر متولد لان عن الدرس والفكر وعندكم انهما علمان ضروريان من فعل القديم تعالى فيكم ∴ قيل ان تلزموا توليدهما
عن الفكر والدرس فيسلم لكم ما تقولونه او لا تلزمونه فينتقض عليكم ما ذكرتم قيل له في الجواب عن ذلك ان ها هنا طريقة عرفنا بها ان العلم الحاصل
عنده لا يكون متولدا عن الدرس وان التذكر لا يكون متولدا من الفكر وانما حصلا من فعل الله تعالى فينا بحرى العادة وهو في وقوع الاختلاف في ذلك وذلك انا نازت
ان هذا التذكر يحصل لبعضهم اسرع من حصوله للبعض ونرى الواحد منا يحفظ شيا ويضبطه في اوقات يسيرة وغيره لا يحفظها الا في ازمان طويلة فاستدللنا
بوقوع هذا الخلف وهذا الاختلاف على طريقة واحدة على انها لا تتولد عن الفكر والدرس وليس كذلك حال العلم والنظر الواقع في الدليل فان الحال يستمر
في حصول العلم عنده على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة فقضينا لمكان هذا بان النظر في الدليل يولد العلم بالمدلول فبان الفرق بين الموضعين وصح ما اردناه
فان قال قائل فالمنتبه من رقدته يحصل علمه بحسب ذكره والسامع للاخبار المتواترة يحصل له العلم مخبرها على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة ثم لا يجب
في هذا العلم ان يكون عن التذكر او سماع الاخبار المتواترة فهلا كان العلم الحاصل عند النظر مثلها فلا يكون متولدا الجواب عن ذلك ان الحال لا يستمر في وقوع
العلم عند الانتباه وعند سماع الاخبار بخلف المنتبه من رقدته اذا دخلت عليه شبهة لم يقع له العلم عند الذكر وايضا عند سماع الاخبار فلا يحصل له
العلم مخبرها فعلمنا بوقوع هذا الخلف انها غير متولدة عن الذكر والسماع ولاجل هذا لا يقع العلم الا عند مجموع اخبار كثيرة حتى لو انفرد الخبر الاخير لم يقع العلم
وكذلك لو كان المخبر عالما بما اخبر عنه باستدلال لم يقع العلم بخبره كما ذكرناه يكشف عن ان وقوع عند التذكر وعند سماع الاخبار انما هو بالعادة لا بالتولد لعدم
الاستمرار فاين ذلك من وقوع العلم عن النظر في الدليل اذا كان الناظر عالما بالدليل على الوجه الذي يدل فان قال قائل السبب اذا ولد مسببا فانه
لا يولد الا في وقوعه فقط على ما نعلمه من حال الكون في توليده الالم والمالئ والاعتماد في توليده الكون والاعتماد فان كل واحد من هذين السببين لا يولد
الا في محل وقوع مسببه فقط دون ان يولد في وقوعه على وجه دون وجه ومعلوم ان النظر يولد في كون الفاعل على مثل ما نعلمه من الكون والاعتماد ومعلوم
ان النظر عندكم وان كان سببا للعلم فان توليده له مشروط بصفات راجعة الى الفاعل من كونه شاكا مجوزا ومن كونه عالما بالدليل على الوجه الذي دل
الى ما شاكل ذلك من المقدمات فاذا كان الامر على ما قدرتموه لم يمكنكم ان تجعلوه سببا والجواب عن ذلك ليس ها هنا ما يمنع من كون النظر مختصا من بين
الاسباب بهذين الحكمين فيجوز ان يثبت لها الخطاب حتى يولد في وقوع الاعتقاد ويولد في وقوعه على وجه دون وجه يجب حصول الشروط المعتبرة الراجعة
الى الفاعل على حسب ما دلت الدلالة عليه لان الحال في امتثال هذا موقوف على الدليل ∴ بين ما ذكرناه ويوضحه ان الحال في الاسباب مختلفة فبانت لنا
من الشروط وذلك انا نعلم ان توليد الكون للتاليف مشروط بما لا يكون مشروطا في توليده الالم ويعتبر في توليده الالم شرط لا يعتبر في توليده الصوت مشروط ومعتبر
مشروط بتجاور المحلين وتوليده للالم مشروط باسقاء الضعة ∴ وهكذا الشرط في توليد الاعتماد لما يولده مختلف فانه في توليده الصوت مشروط ومعتبر
بالمصاكة التي هي عبارة عن التاليف حاصل عند جسمين صلبين عنيف حركات متواليه وتوليده للكون غير مشروط بها فقد جاز على ما بيناه اختلاف الشروط في الاسباب
فهلا جاز مثله في النظر وتوليده العلم حتى يكون معتبرا مشروطا بصفات راجعة الى الفاعل على حسب ما قامت عليه الدلالة ثم يكون مختصا من سائر الاسباب
بكونه معتبرا بهذه الشروط وبتاثيره في وقوع مسببه على وجه دون وجه فان قيل لو كان النظر سببا للعلم لصحت مقارنته له لان الواجب في السبب
ان يصح اجتماعه مع المسبب الا ترى ان الكون يقترن بمسبباته من التاليف والالم وفي علمنا باستحالة مجامعة النظر للعلم دلالة على انه لا يجوز ان يكون سببا له
قيل له ان السبب يجب مقارنته للمسبب ما لم يمنع هناك ما يقتضي امتناع الاقتران وها هنا ايضا ما منع من اقتران النظر بالعلم فلم يجب اجتماع السبب مع المسبب
لا في الحال ولا يجوز اقترانه مع المسبب لما كان هناك منعا على ما مر في موضعه وها هنا ايضا منع من اقتران العلم بالقطع والبتات فلا يستحيل اجتماع التجويز المنافي
هاهنا على ما ظننته والمانع من ذلك وجوب اقتران النظر بالشك والتجويز ووجوب اقتران العلم بالقطع والبتات فلا يستحيل اجتماع التجويز المنافي
القطع عليه استحالة اجتماع النظر مع العلم وهذا الاقدح في كونه سببا للعلم ∴ فان قال قائل السبب اذا حصل فانه لا يحتمل في التولد بفاعل
دون فاعل عند تكامل الشروط ومعلوم ان القيم الذكي والبليد البطئ يشتركان في النظر في الدلالة ثم يقع العلم للذكي اسرع من وقوع البطئ مع ان
نظر ما على سواء ومع حصول الشرط فيهما على سواء فهلا دل ذلك على ان النظر لا يكون سببا للعلم وان وقوعه عند انما هو بمجرى العادة

سواء

قيل له لا نسلم تكامل الشروط في البليد اذا تفاوتا واحوالها في سرعة حصول العلم لاحدهما دون الاخر بل نقول الشروط المعتبرة والحال هذه انما تكاملت للذكي دون البليد لان النظر في الدليل جواب وجواب يحتاج الناظر الى حصولها له ليحصل له العلم فالذي يذكيه يكون مستحضرا للعلم بتلك المقدمات وبالاصول التي يحتاج اليها في الوقت الواحد او في الاوقات القريبة والبطئ لا يكون كذلك حاله فانه لا يستحضرها في الحال ولا في الاوقات القريبة القريبة فعلى هذا الوجه لا تكامل شروط النظر المولد للعلم للبليد كنا كملها للذكي في الحال التي حصل العلم للذكي والا فلو قدرنا حصولها له على احد حصولها للذكي لاشتركا في العلم بالمدلول معا ∴ وجرى هذا مجرى ما نعلمه من حال المراميين الى هدف فانهما متى افترقا في الاصابة كان افتراقهما من حيث ان احدهما لم يرم في السمت الذي رمى الاخر فيه حتى انهما لو اشتركا في الرمي في السمت الواحد اشتركا في الاصابة فهذا مثال ما ذكرناه من الناظرين اذا كان احدهما بليدا والاخر ذكيا فحصل العلم عند النظر في الدليل للذكي اسرع من حصوله للبطئ البليد ∴ وهذه الجملة التي قررناها في توليد النظر للعلم نرى الواحد منا يفزع الى النظر عند تطلب العلم كما يفزع الى الحواس عند تطلب ادراك ما يريد ادراكه ولو لا ان النظر مولد له والا لم يكن للفزع اليه لطالبه معنى وفايدة قال الله اعلم هذا ذكره في اخر الفصل على التقريب لانه جعله اصلا يعتمد عليه في المسئلة لان الاعتماد لا يجوز عليه وذلك ان القايل ان يقول هذا الفرع انما هو لان الله تعالى اجرى العادة باجاد ذلك العلم في الواحد منا عند فعله النظر لا لانه يولده فحسب اذا ان يكون الاعتماد على ما تقدم ذكره الله الموفق

فصل ثم قال رحمه الله اعلم انه لا يجوز ان يجعل هذا العلم الواقع عند النظر الى اخره ∴ قال الله اعلم الغرض بهذا الفصل الكلام في تتمة ما ذكره من كون النظر مولدا للعلم وجملة القول في ذلك انه لما جاز ان يقول قايل هلا كان العلم الحاصل عند النظر من فعل الله تعالى دون ان يكون متولدا عن النظر لوجه اخلاف العادة فيكون حاله في ذلك حال العلم الواقع عند الدرس والممارسة اراد ان يبين ما هو جواب عن ذلك فذكر ان هذا لو كان مجرى العادة من فعل الله تعالى دون ان يكون متولدا عن النظر لوجه اخلاف العادة في ذلك لكان هذا هو الواجب فيما طريق وقوعه العادة وقد علمنا ان الحال ليست من وقوعه عند حصول النظر مع الشروط المعتبرة فدل ذلك على انه غير واقع مجرى العادة وانما هو متولد عن النظر

فصل فلو كان ذلك من فعل الله تعالى مجرى العادة لوجب ان يلحق بالضروريات في الجلا والوضوح والقوة وكان من الواجب ان يتعذر علينا نفيه عن انفسنا بشك او شبهة ومعلوم خلافه فبطل ما قاله من حصول هذا العلم من جهة الله تعالى مجرى العادة وصح ما ملناه من انه حاصل متولد عن النظر

ولما بين هذا بين من بعد انه لا يجوز ان يكون حصوله عن معتقد متبين فيكون نتيجة لها على ما يذهب اليه الفلاسفة من ان العلوم انما تحصل عن مقدمات ونتايج والاصل في ذلك ان من مذهبهم انا اذا عرفنا ان صح منه الفعل يجب ان يكون مقارنا لمن لا يصح منه الفعل بامر من الامور ثم نعلم في شخص بعينه انه صح منه الفعل حصل العلم لنا بانه مختص بذلك الامر فيكون هذا العلم نتيجة المتقدمتين اللتين هما العلم بان من صح منه الفعل مقارن لمن لا يصح منه بامر والعلم بان هذا الشخص المعين قد صح منه الفعل ∴ وهذا باطل وذلك لانهم ذكروا التفصيل في الجملة ومن حق هذا الباب ان يكون العلم بالتفصيل سابقا الا ما لم نعرف في شخص بعينه انه صح منه الفعل وتعذر على غيره فيجب ان يفارقه بامر مما لا يصح ان نعلم ان كل من صح منه الفعل يجب ان يكون مفارقا لمن لا يصح منه الفعل وليس الحال في ذلك كالحال في العلم بقبح الظلم في الجملة والعلم بان هذا المعين ظلم حيث حصل العلم بقبحه بطريقه الرد الى ما عرفناه في الجملة وذلك لان العلم بقبح الظلم معروف في الجملة ضرورة وليس كذلك الحال في العلم بان من صح منه الفعل يجب ان يكون مفارقا لمن لا يصح منه بامر

فصل ثم قال فان القوم يراعون نسبة بين المقدمتين فيعبرون عن الاولى بانها موصوفا وعن الثانية بانها محمول وما هو محمول الثاني هو موضوع للاول على ما يقولونه في كل انسان انه حيوان وان كل حيوان ليس بحجر فينتج هاتان المقدمتان ان كل انسان ليس بحجر واذا كان هذا مذهبهم ولم يكن بين صحة الفعل مزيد وتعذره على عمرو نسبة فكيف يجوز ان ينتجا شيئا من العلوم

فصل فان المقدمات قد تكون ضرورة بنفسها وقد تستند الى مقدمات ضرورة لا بد منها وعلى كلا الحالين يجب ان تكون العلوم ضرورة لان النتيجة من حقها ان تتبع المقدمتين في الحكم وقد عرفنا فساد ذلك

فصل فان المقدمات الكاذبة تنتج نتايج صحيحة فانه لو قبل ان كل ظلم انصاف وكل انصاف قبيح نتج هاتان المقدمتان ان كل ظلم قبيح فبطل ما قالوه من ان العلم الثالث يحصل عن المقدمتين ∴ واما ما قالوه في الانسان فباطل وذلك لان العلم بان كل انسان ليس بحجر علم ضروري من فعل الله تعالى مجرى العادة دون ان يقع حاصلا عن المقدمتين وليسا نحتاج في الفرقة بين الانسان وبين الحجر الى التطويل الذي قالوه

ثم اورد من بعد ما مذهب الله اهل الهندسة في طريق العلم فذكر ان من مذهبهم ان العلم هو ما يوصل الله بطريق الهندسة فاما ما يوصل الله اليه من طريق الهندسة فانه لا يكون علما وهذا ايضا باطل وذلك لانا نقول لهم بم عرفتم ان ما حصل لكم من العلم بطريق الهندسة فهو علم صحيح فان قالوا عرفناه بهندسة اخرى تسلسل الى ما لا نهاية له من الهندسة وذلك محال ∴ وان قالوا انا نعرف صحته بطريق اخر غير الهندسة فقد نقضتم قولكم من ان الا يوصل الله من طريق الهندسة فليس بعلم قال وقرب من ذلك قول من يقول لا علم الا الضروري على ما حكي عن الحداد والخضري واحد منهما هو صاحب الحاروف الذي نقضه عليه الشيخ ابو علي وعنهما اخذ ابو عيسى ∴ ويقرب ذلك ايضا من مذهب من يقول بتكافؤ الادلة وان كل ما عرفناه ضرورة فهو العلم الصحيح واما ما عدا ذلك فما ينتهاوى فيه

احوال المناظرين فاذا لم نكن ما يعتقد انه جميعا حقا وجب الانصراف عنهما والاخذ بما يعلم ضرورة وكل هذا الذي ذكرناه انما هو كلام من لم يشد اشياء هذه الصناعة وخفي عليه طريقه النظر والاستدلال ومن كلام العامة الذي اذا شاهدوا مناظرين ظنوهما يتبين لما لم يكف كل واحد منهما عن جواب صاحبه وليس لهم من التمييز ما يفصلون به بين الصحيح والفاسد والحق والباطل ∴ وانما اد هذا المذهب هو بالطريق المتقدم لانا نقول لهم ما ذا عرفتم ان لا علم هاهنا غير الضروري فان قالوا ضرورة عرفنا ذلك قلنا لهم فكان من الواجب ان يشاركم في هذا العلم ومعلوم خلافه وان عرفتم كونه علما لا بطريق الضرورة فقد نقضتم كلامكم وابطلتم مذهبكم

فصل فان الذي يقتضي ان يكون ها هنا علما ضروريا يقتضي ان ها هنا علما مكتسبا وذلك لان هذين العلمين مشتركان في صحة الطريق وسلامته وفي اقتضاء سكون النفس فما اوجب في احدهما ان يكون علما يوجب في الاخر الذي هو المكتسب ان يكون علما فهذه طريقة القول في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله ان حال النظر في توليده للعلم الى اخره ∴ قال الله اعلم ولما بين رحمه الله الفصل الاول من الفصول التي ذكرناها في اخر الفصل الذي حصلنا فيه مواقع من ان النظر يولد العلم وما يتصل بذلك اتبعه بالكلام في انه لا يولد الجهل اصلا والاصل في ذلك ان الناظر اذا نظر في شبهة واعتقد موجبها فان هذا الاعتقاد انما حصل من فعله مبتدا لا انه يفعلها متولدا عن النظر في الشبهة ∴ والذي يدل على ذلك ما حكي عن الشيخ ابي عبد الله انه قال

كتبه اجاري

كنت اجاري ابا علي من خلاد في ان النظر في الشبهة هل يولد العلم أم لا فذكرت له طريقه فارتضاها وهي ان النظر لو ولد الجهل لناظر في شبهة لولده لنا ايضا اذا نظرنا في تلك الشبهة وذلك لان السبب اذا حصل وتكاملت الشروط وجد المسبب لامحالة ولا يختلف باختلاف الفاعلين فاذا كان النظر مولدا للجهل من فعل بعضهم وجب ان يولد من فعل سائرهم لامحالة فكان يجب اذا نظرنا في شبهة المخالفين ان يولد النظر فينا الجهل كما يولد لهم فلما يولد لنا الجهل دل ذلك على انه لاحظ له في توليد الجهل اصلا ∴ قال ولا يمكنهم ان يجعلوا علمنا السابق يكون المنظور فيه شبهة مانعا من توليد الجهل فيقال هذا غير ثابت في حق العموم فجاز ان يولد نظرهم دوننا وذلك لان النظر اينما وجد ومن قبل اي فاعل حصل كان يجب ان يولد الجهل لامحالة وان ينتفي ذلك العلم الذي قاله لان النظر طار وذلك باق والطارئ في باب المنع اقوى من الباقي ∴ ولا يمكن ان يقال ان هذا العلم بحيل وقوع ذلك النظر منا وذلك لانا اذا رجعنا انفسنا عرفنا صحة ما نفى هذا النظر منا مع ذلك العلم ∴ فان قال فاذا كان المطلوب بالنظر حاصلا وهو العلم بكونها شبهة فهلا منع ذلك من صحة هذا النظر كما ان المطلوب بالنظر في الدليل اذا كان حاصلا وهو العلم بالمدلول منع ذلك من صحة النظر قيل له هذا غلط لان المطلوب بالنظر في الشبهة ليس هو العلم بكونها شبهة وان المطلوب هو العلم بوجه كونها شبهة وهذا غير معلوم فصح النظر بخلاف ما اذا كان عالما بالمطلوب بالدليل ولان ما اعتبروه من القضية في المنع من توليد ولة قد نظر في الشبهة ولا يقع الجهل كما تقع المخالف وان لم يكن عالما في الابتداء انها شبهة ولو كان النظر يولد الجهل لولده له لان ما اعتبروه من القضية في المنع من توليد ولة زايد في حق المسترشد ومعلوم خلافه ∴ فان قال ما انكرتم ان الشرط في توليده للجهل ان يكون الناظر مجوزا ثبوت علاقة بين الشبهة وبين ما هي شبهة فيه وهذا انما حصل للمخالفين دوننا فلهذا ولد نظرهم دون نظرنا قيل له ان هذا الذي ذكرته باطل بالمسترشد لانه في الابتداء يجوز ثبوت علاقة بينها وبين ما هي شبهة فيه ومع ذلك فانه لا يولد له الجهل وايضا فان الجواب عن ذلك ان هذا الذي ذكرته شرط في توليده للعلم لماله تاثير في توليده العلم فصار للعلم حتى انه لو لم يكن حاصلا على هذه الصفة لم يصح فيه توليد العلم وهذا ظاهر بين وبعد فان جعلتاه شرطا في توليده العلم كان ذلك دلالة على كون ما قلناه شرطا في التوليد وطريقا يستدل به على ان النظر في توليده للعلم مشروط بذلك وهذه القضية لا يمكنهم ادعاؤها فما ذكروه بين ان ذلك الواحد منا اذا كان عالما بالدليل على الوجه الذي يدل ولد نظره العلم ومتى لم يكن عالما بالدليل على الوجه الذي يدل شرطا في توليده تعلق من اعتقاد المدلول علما هو به وبين العلم بالدليل حتى لا يصح علمه بالمدلول وقد زال علمه بالدليل فجعلنا علمه بالدليل على الوجه الذي يدل شرطا في توليده للعلم ومثل هذا غير حاصل فيما قالوه ∴ وذلك لانهم لا يمكنهم ان يقولوا انه متى كان مجوزا ثبوت علاقة بين الشبهة وبين ما هو شبهة فيه ولد نظره الجهل ومتى لم يجوز ذلك لم يولده لان المؤدي قد يصح فيه ان يعتقد ذلك المدلول ابتداء على خلاف ما هو به من دون هذا النظر ومن دون اعتقاد علاقة بينها وبين ما هي شبهة فيه فكيف يمكنهم ان يجعلوه شرطا في ذلك بتيسر صحة ما ذكرناه ونوضحه ان العلم الواقع عن النظر في الدلالة انما يثبت ما دام العلم بالدلالة على الوجه الذي تدل ثابتا فاذا فسدت عنده تلك الدلالة وزال علمه بالتعلق الحاصل بين الدليل والمدلول زال علمه بالمدلول فصار محتاجا اليه ومتوطئا له وليس كذلك الحال في الشبهة لانها وان فسدت عنده وزال تجويزه لثبوت علاقة بينها وبين ما هي شبهة فيه فانه يمكنه ان يعتقد مثل الاعتقاد الاول تعليدا او تخمينا فصح ان يدل هذا على انه انما يحتاج الجهل عند النظر في الشبهة لان النظر بولده والا كان من الواجب ان يولده لكل الناظرين على سواء ومعلوم خلافه ∴ فصل اورد من بعد الطريقة المحكية عن الشيخ ابي هاشم رحمه الله في هذا الباب وتحريرها وهو ان النظر لو ولد الجهل في بعض حالاته للزم قبح الانظار اجمع وان لا يحسن شيء منها اصلا وذلك لما ثبت ان ما يولد القبيح وجوبه فهو بمنزلته في القبح وما نجوز اجابه للقبيح فحاله في القبح هذه الحال ولا سبيل من الانظار الا وهو مجوز فيه ان يولد الجهل لانا انما نعلم في بعض الانظار انه لم يولد الجهل ولا يولده بعد العلم بان ما نظرنا فيه دلالة وان ما قد ادانا اليه ما نفع العلم قطعا على قبحه وفي علمنا بحسن بعض الانظار ووجوب بعضها ضرورة ما يدلنا على انه ان ولد شيا او ادى الى شيء فانما ولد ما هو حسن على كل حال وبودي اليه لا الى ما يقبح في وجه من الوجوه ∴ فان انكر من يحسن الا وهو نجوز توليده للجهل قبح الاقدام عليه لان ما لا يوصف فيه فانما ولد ما هو حسن على كل حال وبودي اليه موجب لسكون النفس وهذا يبتا خر عن النظر فعلى ذلك ما من نظر نفعله هذا النظر وان قبح المتولد عنه لان في المسببات ما يقبح ثم لا يمتدح ذلك في حسن سببه بيان ذلك ان الواحد منا لو رمى كافرا دون غيره وفي جملة النظر لابد من ان يخطر له على البال الاعتقاد ان الله ان لم يولد شيا او ولد شيا لا مفسدة فيه ولا يقبح الجهل فقد اقدم على ما هو حسن على كل حال وبودي اليه لا الى ما يقبح في وجه من الوجوه ∴ فان انكر من يحسن الا وهو نجوز توليده للجهل قبح الاقدام عليه لان ما لا يوصف فيه فانما ولد

فكيف صح والحال هذه ان يقال ان النظر يولد العلم دون الجهل قيل له انه اذا نظر وافى دليلنا فانما لا ينفع لكم العلم لانهم اما ان ينظروا فيه من زيادة وصف يلحقونها به لا يحتاج اليها او ينظروا فيه بنقصان شيء من شرط او وصف يحتاج اليها فلا ينفع لهم العلم ● واما ان يكون لهم شبهة قادحة في دليلنا اذا نظروا فيه فلا يسلم لهم العلم كسلامته لنا لمكان تلك الشبهة ثم وهم لا يعدمون في ذلك لان لهم الى حلها طريق فيجب ان يطلبوا ما يحلونها به لان الله تعالى لا يجوز ان يخلي بين المكلفين وبين شبهة لا طريق لهم الى حلها فيسبيلهم ان يعملوا انفسهم ويتبدوا بالنظر لينفع لهم العلم هذا اذا كانوا قد نظروا في الدليل الذي نظرنا فيه مع ان الظاهر من حالهم انهم الى ما شاكل ذلك من العوارض هذا الذي ذكرناه هو الغالب من احوالهم ● واما دعواهم انهم نظروا كنظرنا فانا لا نصدقهم في هذا القول لانهم لو نظروا فيه كنظرنا لعلموا كعلمنا فلما لم يعلموا دلنا ذلك على انهم لم ينظروا او ان نظروا فانظارهم على الحد الذي ذكرناه ● واما اذا نظروا فوقع لهم الجهل فقد ذكرنا انه يقع مبتدأ لا متولدا عن النظر فلا وجه لاعادته الى ها هنا فهذه طريقة القول فيما كان يجب تحريره في هذا الفصل وبالله التوفيق

فصل قال رحمه الله فاما النظر في الامارات فانما الى آخره قال ابو هاشم الفصول التي عددناها في آخر الفصل الذي ذكرنا فيه مواقع النظر هذا الفصل الذي اورده وهو في الكلام في ان النظر لا يولد الظن والاصل في ذلك ان ما يقع من الناظر في الامارة انما هو بان يختاره الواحد منا اذا كان ناظرا فيها على جهة الابتداء دون ان يقع ذلك متولدا عن النظر فيها سواء كان ذلك نظرا في امور الدنيا او مصالح الدين ● ولا يمكن ان يقال فاذا لم يقع هذا الظن متولدا عن النظر فما الحاجة اليه لانا نقول ان الحاجة الى ذلك لتتذكر به الامارة التي لا بد من العلم بها حتى لو كان ذاكرا لها غير ذاهل عنها لاختار هذا الظن ولم يكن لنحتاج الى النظر بسبب ما ذكرناه وبوضحه ان من لم يكن عارفا بحال الامارة لم يكن لظنه حكم وانما يحصل الحكم لظنه اذا حصل ظنه عن امارة ● وعلى ذلك يقوى ظن من كانت معرفته بالامارات لما سبق له من التجربة والتجربة وغير ذلك في الحال في الدلالة لانه لا يحب ان يعرف انها دالة وفي الامارة يجب ان يعرف انها امارة فصار للنظر في الامارة حظ ان احدهما ان يذكر الامارة بان يكون ذاهبا عنها ذاهلا والثاني ان يعرف كونها امارة اذا كان قد عرف ذاتها وعلى الاحوال كلها فتوليده للظن محال واصل الدلالة على ذلك ان نقول انا نجد العارفين بالامارة الواحدة ووجه كونها امارة يحملف حالهما عند النظر في حصول غالب الظن لهما ولو كان النظر سببا للظن لما جاز اختلاف حالهما في ذلك والحال ما ذكرناه كما لا يجوز اختلاف الحال في النظر والعلم ووقوع هذا الخلف ها هنا ظاهر لا يمكن دفعه الا ترى الى الاختلاف الواقع في حصول غالب الظن للناس في الآراء في الحروب فيما يتعلق بامور الدنيا والى الاختلاف الواقع بين المجتهدين في امر الدين مع مساواة كل واحد منهما في العلم بالامارة ووجه كونها امارة فيحصل احدهما غالب الظن دون الآخر فثبت اذا ان النظر في الامارة لا يولد الظن وانه هو الذي يحتاج الناظر والداعي له الى فعل هذا الظن عند النظر هو العلم بالامارة ووجه كونها امارة وهو انما ينظر لعلمه بذلك على ما قدمناه فهذه طريقة القول في ذلك

فصل قال رحمه الله واعلم ان صحة النظر قد يراد به الواحد قال ابو هاشم قد يجري في الكلام ان هذا نظر صحيح وهذا نظر فاسد فاراد رحمه الله ان يبين ما يراد بقولهم انه نظر صحيح وجملة القول في ذلك ان صحة النظر قد يراد به احد وجهين احدهما امكان حصوله وله شرط والثاني توليده للعلم وله شرط والذي نعلمه ان صحيح على الوجهين جميعا طريق يعرف به ما ذكرناه ● فاما امكان حصوله فموقوف على حضور ذلك الشيء بباله وزوال السهو عنه والاحتاج مع كونه قادرا الى الكف من ذلك في فعل النظر ويجري في كتب مشايخنا رحمهم الله انه يجب ان يكون شاكا ليصح هذا النظر حتى انهم اوجبوا على المخالفين ان يشكوا فيما اعتقدوه ليصح لهم فعل النظر هذا هو الظاهر من مذاهبهم الا ما حكي عن الشيخ ابي علي في نقض المعرفة انه يصح مع التقليد والتبخيت وقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله ان الواجب ان يكون مجوزا فقط ويرجع بالتجويز الى الاعتقادين اللذين قد وصفنا حالهما في باب العلوم وذكر انه يصح مع الشك ومع الظن ايضا ان ينظر ومن البعيد ان يفارق التجويز الشك لكن الواجب عنده التجويز حتى لو لم يكن هناك شك لصح النظر ● واما الشيخ ابو عبد الله فقد قال ان النظر يصح مع القطع على المدلول ما لم يكن عالما فعنده اذا اعتقد تقليدا او تبخيتا فالنظر صحيح وانما يمتنع عنده عليه بالمدلول وعندنا على ما نختاره علما رحمهم الله ان هذا لا يصح سواء كان القطع بطريق العلم او بطريق الاعتماد ● والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه في ذلك انا نجد تعذر النظر علينا عند القطع والثبات وعلى هذا يتعذر النظر في المشاهدات التي نشاهدها ولم تكن العلة في تعذر النظر فيها الا علمنا بها دون ان يصرف التعذر الى المشاهدة ولا يمكن ان يقال ان تعذر النظر في المشاهدات لعدم الدليل لا لاجل العلم بها وذلك لانا لو شاهدنا الشيء واخبرنا رسول صادق به لم يصح منا النظر في خبره وان كان دليلا لنا على ثبوت العلم فقط واذا صح هذا وكان العلم يوجب القطع وهذا الاعتقاد قد ساواه في القطع فيجب تعذر النظر منه فكما لا يصح مع العلم فكذلك لا يصح مع القطع ببعض الوجوه فان قال قائل كيف تقولون ان النظر لا يصح مع القطع ومعلوم ان الواحد منا اذا نظر في دليل وعرف المدلول فانه يصح ان ينظر في دليل آخر ليعرفه به ثانيا فقد نافى النظر مع العلم بالمدلول فكيف صح ما ذكرتموه قيل له انه اذا نظر في الدليل الثاني فانما نظر ليعرف ما هو غير معلوم له ولا ينظر فيه ليعرف ما هو معلوم له من المدلول الذي يسبوله العلم به بسبب ذلك ان نظره في الدليل الثاني نظر ليعرف به ان ذلك الدليل الاول هل يصح الاستدلال به ام لا فيكون حاله كحال النظر الاول في انه انما نعرف به ما لم يكن يعرفه من قبل ولاجل ذلك قال مشايخنا رحمهم الله ان العلم بان الدليل دليل هو علم به على الحكم لا انه علم بالمدلول فاذا لم يكن عارفا بهذا الحكم صح منه النظر ليعرفه ويجري في كلام الشيخ ابي علي ما يخالف هذا من ان الدليل الثاني المتعلق بصحة الدليل الاول علم بالمدلول لا بالدليل الاول على حكم الا ان الذي نختاره ما ذكرناه ● وبفارق الحال في النظر في الدليل الحال في النظر في الامارة لانه اذا نظر في دليل بعد دليل لم يقو على المدلول ولم يجد من نفسه مزية عند نظره في الدليل الاخير لا يجدها منها عند نظره في الدليل الاول وليس كذلك حال النظر في الامارة لانه اذا نظر في امارة بعد نظره امارة اخرى قوي ظنه بعد الضعف ● فان قال كيف تقولون ان نظره في الدليل الثاني يكون نظرا ليعرف به ان الدليل الاول هل يصح الاستدلال به على المدلول ام لا وانه لا يكون نظرا ليعرف به المدلول والمعلوم انه اذا قد علم دليله الاول يثبت له العلم بالمدلول فلا كان نظره هذا موديا الى العلم بالمدلول الجواب عن ذلك ان ثبات علمه بالمدلول انما هو لكان علمه بان هذا الدليل الثاني مما يصح الاستدلال به عليه فيصير ذلك داعيا له الى ان يعلم ذلك العلم مبتدأ ● وقد يجوز ان يقال ان علمه بان هذا الشيء مما يصح الاستدلال به وجه في كون الاعتقاد الحاصل عنده علما فيكون هذا وجها زايدا معدودا في الوجوه

في الوجوه التي ذكرناها في كتاب الاعتقادات فهذه جملة الكلام في النظر اذا اريد به الامكان وغايته هذا ذكر ٭ واما الطريق الى صحة النظر الذي يولد العلم أعني النظر الصحيح الذي يراد به توليد العلم فهو ان تعلم ان هذا الاعتقاد الذي حصل عنده اعني يسكون النفس فتعلم بذلك ان ما فعله من النظر كان نظرا صحيحا مولدا للعلم والشرط في توليد هذا النظر العلم ان يكون الناظر عالما بالدليل على الوجه الذي يدل فكما يعلم ذات الدليل يعلمها على الوجه الذي تدل به لا لانه متى كان عالما به على الوجه الذي يدل ولد نظره العلم واذا لم يكن كذلك لم يولد فلولا انه شرط في توليده له لم تثبت هذه القضية وبهذه الطريقة يثبت كون الشيء شرطا في غيره فيثبت الحكم بثباته وبزول بزواله بمثل ما ذكرناه وضوحا انه اذا لم يعرف صحة الفعل من زيد لم يمكنه ان يعلم كونه قادرا ولو انه عرف كونه قادرا لكنه لم يعرف الوجه الذي عليه يدل لم يمكنه ايضا ان يعلم كونه قادرا الا ترى انه لو جوز في العاجز مشاركة القادر في صحة الفعل منه لم يصح منه ان يعرف كونه قادرا افصح ان يعرف صحة الفعل منه ويعرف انه يصح منه ويتعذر على غيره حتى يمكنه عند ذلك معرفة كونه قادرا وهكذا الحال في كونه عالما فانه اذا لم يعرف صحة الفعل منه على جهة الاحكام لا يمكنه ان يعرف كونه عالما وكذلك لو عرف صحة الفعل على جهة الاحكام وجوز في غير العالم ان يشاركه في صحة الفعل على جهة الاحكام لم يمكنه ان يعرف ايضا كونه عالما وهكذا اذا جوز في هذا الفعل ان يكون مخلوقا فينا من جهة الله تعالى لكان لا يمكنه معرفة كون الواحد منا قادرا على ما اصلا وعلى هذه الطريقة لا يمكننا اثبات احدنا قادرا ولا عالما وان ذلك يصير سادا عليهم طريق العلم بصفات الله تعالى لان الطريق الى ذلك انما هو بان ينبني على الشاهد فنقول اذا شارك الغائب في الدلالة الشاهد وجب ان يشاركه في المدلول ٭ وكذلك فانه لا يصح لهم الاستدلال بخطاب الله تعالى لانهم لا يعرفون وجه كونه دلالة فصار في الحاجة ثابتة الى هذين العلمين اللذين احدهما علم بذات الدليل والاخر علم به على الوجه الذي يدل ولولا وجوب ما قلناه والا لجرى المستدل عليه في الجهل بهما فكان لا يكون المستدل به بان يكون دليلا على المستدل عليه اولى من المستدل عليه ان يكون دليلا على المستدل به ٭ فان قال فهل يجوز ان تكون العلم يكون الشيء دلالة شرطا في توليد النظر للعلم قيل له ليس لهذا العلم حظ الشرط وذلك لانه بناء عن وقوع العلم بالمدلول من حيث كان العلم بانه دليل علما بانه ما يوصل النظر فيه الى العلم وهذا انما حصل بعد ان نظر ونعتقد المدلول وسكن النفس اليه فتعرف حينئذ ان ما كنا فعلناه من النظر كان نظرا صحيحا موصلا الى العلم فاذا كان الحال على ما وصفنا لم يجز ان يجعل ما قاله شرطا في توليده له فان قال اذا اعتقد الدليل على الوجه الذي يدل هل يولد نظره العلم ام لا قيل له لا يورث ذلك علما بالمدلول الا ترى انه اذا جوز ان الفعل لم يصح من زيد فكيف يقضي نظره الى العلم ٭ قال وكما لا يوجب نظر العلم ان يولد اعتقادا لما يعلم وبين ان يولد اعتقادا لما لا يعلم هذا حيث قال ان الناظر اذا اعتقد الدليل على الوجه الذي يدل ولد نظره اعتقادا لما يعلم بتعيين ما ذكرناه من امتناع توليده لذلك الاعتقاد والحال على ما وصفه من تردد بين ان يولد العلم وبين ان لا يولد شيئا اصلا فاذا لم يولد العلم اذا اعتقد في الدليل على الوجه الذي يدل لم يولد ايضا ما قالوه من الاعتقاد فهذه جملة الكلام في هذا الفصل وبالله التوفيق

فصل ثم قال رحمه الله فاما من نظر وعرف المدلول ثم سها عن العلم بالدليل على الوجه الذي يدل بالقدرة من الاخذ والترك اذا لم يكن هناك منع وجواز خلوه منها في حال مصادمه المنع فاذا حصل منع صح ان يبقى عليه بالمدلول وان سها عن العلم بالدليل على الوجه الذي يدل فاما اذا ايسلت الاحوال فانه يقول انه يفعل هذا العلم حالا بعد حال ولا يبقى عليه الاول على كل وجه وفي هذا المذهب كان زيد يذهب الشيخ ابو عبد الله رحمه الله وكان يبقا العلم بالمدلول وان سها عن العلم بالدليل على الوجه الذي يدل والاصل في ذلك ان العلم بالدليل على الوجه الذي يدل اصل للعلم بالمدلول الذي يدل اصلا للعلم بالمدلول في الاول فكذلك في الثاني يجب ان يكون اصلا له لان الطريقة واحدة فاذا صح ان العلم بالدليل على الوجه الذي يدل اصل للعلم بالمدلول فزواله يقتضي زوال ما هو اصله كما ان العلم بالذات لما كان اصلا للعلم بالمدلول مع زوال ذكر العلم بالذات فكذلك اذا سها عن العلم بالدليل على الوجه الذي يدل اصل للعلم بالمدلول فزواله يقتضي زوال ما هو اصله كما ان العلم بالذات لما كان اصلا للعلم بالمدلول مع زوال ذكر العلم بالذات فكذلك اذا سها عن العلم بالدليل على الوجه الذي يدل والعلم بالمدلول يجب ان يكون الحال كذلك حتى لا ثبت العلم بالمدلول مع زوال ذكر العلم بالدليل على الوجه الذي يدل فان الواحد منا في العلم بالدليل على الوجه الذي يدل والعلم بالمدلول يجب ان يكون بحيث لو سئل عن العلم بالدليل لاجاب عنه وهذا هو قائم فيما ذكرناه ٭ وبعد فان الواحد منا اذا شك في كونه فاعلا او وردت عليه شبهة فادحة في العلم بالدليل حتى زال بعض هذه الوجوه لم يكن ليسلم عليه بكونه قادرا فكذلك اذا سها عن العلم بالدليل لان في هذه الوجوه انما يسلم العلم بالمدلول لزوال العلم بالدليل لا لغير ذلك من الوجوه وهذا هو قائم فيما ذكرناه ٭ الشيخ ابو عبد الله رحمه الله اعتمد لمذهبه على ان الواحد منا وان ذهل الشغل العظيم الذي يذهل عنده عن العلم بالدليل على الوجه الذي يدل ٭ والجواب عن ذلك ان من وصفت حاله لا يخلو من احد امرين اما ان يسلم عليه ما المذاهب فصح بذلك بقا العلم مع السهو عن الدليل على الوجه الذي يدل او لا يسلم عليه فانا لا نسلم سهوه عن العلم بالدليل على الوجه الذي يدل لانه لا بد من ان يكون عالما بالدليل على الوجه الذي يدل ما لمدلول او لا يسلم فان سلم عليه ما لمدلول ولم يسهه عنه فانا لا نسلم سهوه عن العلم بالدليل على الوجه الذي يدل لانه لا بد من ان يكون عالما بالدليل على الوجه الذي يدل الا ان يكون سها عن العلم بكونه عالما بالدليل على الوجه الذي يدل فيجري ذلك مجرى ما تعلمه من حاله اذا ذهله الشغل العظيم انه يدرك ما تحضره من الالف هذا ان يكون سها عن العلم بكونه عالما بها ٭ وكذلك الحافظ لكتاب الله عز وجل ربما ذهب عن العلم بكونه عالما بترتيب الايات وهو كون عالما بترتيبها وبعلمها الا انه يكون سها عن العلم بكونه عالما بها

بدليل انه اذا اخذ في القراءة رتبها ترتيبًا متسقًا ورتلها ترتيلًا حسنًا كذلك الحال فيمن ذهب الى الشغل العظيم ❊ ومبنى علم الشيء لم يكن من ضرورته وجوب العلم
بكونه عالما به بل يجوز ان يعلم شيأ من الاشياء ولا يعلم انه عالم به على ما بيناه من المثالين ❊ وان لم يسلم علمنا بالمدلول هذا لجاز ان يعلم بالدليل على الوجه
الذي ليس بسبيل ❊ هذا كله اذا قابل بقاء العلوم فاما اذا لم يقل ببقاء العلوم فاستمرار هذا العلم به يفتقر الى تذكر النظر حالا بعد حال ليصح ان يسمى
للعلم الى اخره ❊ قال ايده الله الغرض بهذا الفصل ان الانظار الكثيرة اذا وجدت هل يشترك الكل في المولد من حيث الاختصاص لبعضها بان يولد دون بعض ❊ فاما ان يقال ان شيأ من هذه
معينة دون ما عداها والاصح في ذلك ان هذه الانظار كلها تشترك في توليد العلم فيولد كل جزء منها جزأ من العلم ولا يختص بعضها بالمولد دون بعض ❊ وكان الشيخ
ابو هاشم يذهب الى خلافه لانه قال ان العلم يضعف عن النظر كما يضعف مستتب الاعتماد عنه والصحيح ان يكون المراد بذلك الاماذكرناه في كتاب الاعتماد وطريقة الكلام
عليه في الموضعين واحد وقد بينا في كتاب الاعتماد انه لابد من اشتراك الكل في المولد من حيث الاختصاص لبعضها بان يولد دون بعض ❊ فاما ان يقال ان شيأ من هذه
الاعتمادات لا يولد وهذا لا يصح اذ لا منع ❊ واما ان يقال ان الجميع يولد فاما القول بان بعضها يولد دون بعض فلا وجه له فهذه طريقة الكلام عليه في الموضعين ❊

فصل ❊ قال رحمه الله فاما توليده للعلم فهو في الثاني الى اخره ❊ قال ايده الله ولما بين رحمه الله ان النظر يولد العلم بشرط ان يكون الناظر عالما بالدليل
على الوجه الذي يدل ❊ اورد هذا الفصل ليبين انه متى يولده في حاله او في الثاني من حال وجوده فان الاسباب في ذلك منقسمة فمنها ما يولد في الحال كالكون في توليد الالم
والتاليف ومنها ما يولد في الثاني كالاعتماد في توليده اعتمادًا اخر في غير محله وكونا في محله فاراد ان يبين انه من اي القبيلين هو من قبيل ما يولد في الحال ام من قبيل
ما يولد في الثاني ❊ وجله ما يحتاج تحقيقه في ذلك ان توليده لما يولده اما هو في الثاني من حال وجوده فهو في ذلك كالاعتماد لا كالكون ❊ والوجه في ذلك
ان الاصل في الاسباب ان تكون مولده مسببتها في الحال لان توليدها انما هو لامر يرجع الى ما هي عليه في ذاتها اللهم الا ان يكون هناك ما يقتضي تاخر توليدها
الى الثاني على مثل ما نقوله في الكون والاعتماد فانه لما لم يمكن في الكون منع اقتضى تاخر توليده الى الثاني من حال وجوده ولد مسببه في الحال والاعتماد لما حصل فيه
منع يقتضي ان يتاخر توليده الى الوقت الثاني من وجوده تاخر توليده مسببه الى الثاني من وقت وجوده ومثال هذه الطريقة موجود في النظر وذلك لان من حق النظر ان يكون
مقترنا بالتجويز والشك حتى انه لا يصح وجوده من دونه ومن حق العلم ان يكون مقترنا بالقطع والبتات حتى لا يكون علما من دونها فلو ولد العلم في الحال لحصل التجويز
والقطع معا واجتماعهما محال لانهما في طرفي نقض ولا بعض من ذلك الا ان يقال انه لا يولد العلم في الحال فيجب تاخر توليده الى الثاني فيكون حال وقوع العلم حال الغفلة
عن النظر ❊ فان قال قائل فاذا لم يجب في الثاني النظر فان وقع عنه العلم في هذه الحال فقد وقع بنظر معدوم وهذا معلوم الفساد قيل له ان عدمه لا يمنع من وجود
العلم لانا نقول وقع هذا العلم بنظر كان موجودًا ❊ ومتى قال او جبنا تقدم النظر على مسببه فانا لا نوجب تقدمه الا بوقت واحد ولا نجوز تقدمه بازيد من ذلك
على مثل ما نقوله في تقدم القدرة على الفعل المبتدا فالطريقة في الموضعين سواء

فصل ❊ قال رحمه الله وتوليده للعلم هو في محله الى اخره ❊ قال ايده الله
القصد بهذا الفصل ان النظر متى ولد العلم فانما يولد في محله فقط والاصح توليده في غير محله فصار في هذه القضية كالكون وفارق الاعتماد الذي يختص جهة وبعد
فلو كان النظر مولد العلم في غير محله لم يمكن بعض محال العلم بان يولد فيه العلم اولى من بعض فكان من الواجب ان يولد في كل محل علما وهذا يوجب ان يكون النظر الواحد
موجبا لعلوم كثيرة وهذا الوجه زيف في التسبيب على ما مر في بابه ❊ فان قال سوا الا على الدلالة للاولى ان الكون يولد التاليف في غير محله وان لم يكن له جهة فهلا جاز
في النظر ان يولد العلم في غير محله وان لم يكن له جهة ❊ قيل له ليس هذا الامر يرجع الى الكون نفسه وانما هو لامر يرجع الى التاليف لانه يحتاج في وجوده الى محلين
ولا جل ذلك لم يفترق الحال بين ان يكون هذا التاليف مستبدا او مبتدا فانه يحتاج في وجوده الى المحلين فلا جل ذلك ما صار متولدا في محلين والكون انما تولده في محله لا انه
لامر يرجع اليه لا يوجد الا في محل اخر مع المحل الذي ولد فيه الكون فيسقط ما قاله وصح ان العلة في الكون في الا يولد في غير محله انه ليس يختص جهة فاذا كانت هذه
حال النظر وجب ان لا يصح توليده للعلم في غير محله

فصل ❊ قال رحمه الله قد ذكرنا ان النظر الواحد لا يجوز ان يقع الى اخره ❊ قال ايده الله ذكر رحمه الله
في هذا الفصل الكلام في ان النظر الواحد لا يجوز ان يولد اكثر من علم واحد فاما ان يولد علمين او علوما متماثلة او مختلفة فلا وجه لافراد الكلام فيما اوردناه انا قد بينا فيما مر قبل
ان النظر الواحد لا يجوز ان يقع في وقت واحد في ازيد من شيء واحد مفصلا فاما ان يقع في شيئين او في شيء واحد على وجهين فاني ذكر لا يصح لان ذلك يقتضي ان يكون
النظر الواحد بصفة مثبتين محملين على مثل طريقنا في العلم والارادة لتعلقا بازيد من متعلق واحد على ما فصلنا فكان هذا لا يصح هكذا حتى لا يصح في مسلكنا ان يولد
النظر الواحد اكثر من مسبب واحد اذ لو ولد ازيد من مسبب واحد لم يخل اما ان يكون مولد العلوم متماثلة او لعلوم مختلفة ازيد علوما متماثلة
اذى ذلك الى خروج السبب عما يحتمله من الحكم لانا اذا فقد الحصر والعدد وجب توليده للاشياء من العلوم المتماثلة وهذا محال وذلك كطريقنا في القدرة
في انه لا يجوز تعلقها بازيد من مقدور واحد من جنس واحد في وقت واحد في محل واحد فصارت حال النظر معتبرة بحال القدرة ❊ فاما توليده لعلوم مختلفة
معلومات او لعلمين بمعلومين فانه لا يصح وذلك لانا اذا عرفنا في نظر بعين وقوع في الشيء الواحد من وجه واحد ولم يولد الا بازيد من علم واحد جعلنا ذلك هو الاصل
لما كانت العلة فيه انه نظر واحد في شيء واحد في وجه واحد فقضينا عليه غيره وهذا كنظرنا في فعل زيد فانه تودي الى العلم بانه قادر دون كون غيره
قادرا وكذلك اذا نظرنا في وقوع الفعل المحكم من جهته ولد العلم بكونه عالما دون كون غيره عالما ولذلك اذا نظرنا في حدوث الاجسام لم يود ذلك النظر
الى العلم بكون غيرها محدثا ولم تكن العلة في ذلك الا انه نظر واقع في شيء واحد من وجه واحد الا ترى انه لو اختلف شيء مما ذكرناه لتغير الحكم فانه لو كانت
انظارا كثيرة لولدت علوما كثيرة وكذلك ان كان المنظور فيه ازيد من شيء واحد لو لم يزد من علم واحد ولو كان المنظور واحدا ولكن النظر تعلق به على وجهين
لولد ازيد من ذلك ولتغير الحكم فبان ان العلة في ذلك كونه نظرا واحدا في شيء واحد على وجه واحد والاكان لا يجب عند تكامل هذه الشروط ان لا يولد ازيد من علم واحد
بل جاز ان تتغير الحكم عند تكاملها كما تتغير عند انخرام شرط منها فيجب ان يقتضي هذه القضية في كل نظر ❊ قال وذكر ابو هاشم في الجامع الصغير
انه يجوز وقوع علوم كثيرة عن نظر واحد وربما قال انه يجب وقوعها دفعة واحدة وان يتعقل بوجودها عن نظر واحد قال ذلك في النظر المفضي
الى العلم بكون تعالى قادرا انه يقتضي ثبوت هذه الصفة له ويقتضي مع ذلك العلم بكونه تعالى حيا موجودا وكانه رحمه الله راعى المطابقة بين العلوم والمعلومات
في الترتيب وقد تقدم فيما تقدم ما يبطله ❊

نصل

عالما بذلك

الاخرانه

فصل ثم قال رحمه الله ان قيل كيف يصح قولكم بتولد النظر للعلم الى اخره ... قال ابو الحسين الغرض بهذا الفصل الجواب عن سؤال السائل كيف يصح ان يقال
النظر يولد العلم ومعلوم ان الواحد منا قد ينظر اوقاتا كثيرة ولا يحصل له العلم بمقصوده ... وتحقيق الكلام في الجواب عن ذلك انه انما لا يحصل له العلم لابعد اوقات
كثيرة لان الذي ينظر فيه لمقدمات واصول لا بد من ان يبتنى عليها فهو ينظر في واحد واحد من تلك الاصول ليصح ان يولد نظره من بعد العلم بما هو مقصود من النظر
فلاجل ذلك لا يكاد يحصل له الا بعد اوقات كثيرة حيث لم يكن المنظور فيه امرا واحدا بوضح هذه الجملة التي ذكرناها ان الواحد منا اذا نظر في حدوث الاجسام
فانه يحتاج الى ان ينظر في الدعاوى الاربع التي يبتنى الدلالة عليها فينظر اولا في اثبات الاعراض ثم في حدوثها ثم في ان الجسم لم يخل منها ثم ينظر فيحصل له العلم بان لم يخل
من المحدث يجب ان يكون محدثا مثله وكل واحد من هذه الدعاوى مبنية على مقدمات وقواعد لا يصح العلم بها الا بعد اوقات كثيرة فلاجل ذلك لا يحصل له العلم
بما هو مقصوده من النظر الا بعد هذه الاوقات فلا يكون في ذلك ما يقدح في توليد النظر للعلم ... ثم سال نفيه عن النظر في حدوث الجسم او قدمه اهو
نظر واحد او نظر ان فاجاب عنه بان النظر الواحد كاف في ذلك والاحتياج الى النظرين والافلو كان كذلك لصح فيها طريقة الانفصال اذا علقه بينهما من وجه معقول
ومعلوم خلافه قال وقد حكى عن الشيخ ابي عبد الله الحاجة في ذلك الى نظرين والصحيح ما ذكرناه وبالله التوفيق ... فصل ثم قال رحمه الله
ان قيل ما قولكم فيمن عرف امرا من الامور التي اخر ... قال ابو الحسين هذا السؤال هو ان يسال السائل فيقول لو نظر الواحد منا في الدلالة فعرف امرا من الامور
ثم ورد عليه شبهة قادحة في الدلالة فزال علمه بها ثم فسدت عنده حال هذه الشبهة هل يحتاج في عود علمه بعد ذلك الى نظر مستانف او يجري حاله مجرى
حال المنتبه من رقدته في انه يكفيه تذكر طريقة النظر فلا يحتاج الى استيناف النظر والاصل في الجواب عن ذلك ان كل واحد من الوجهين يجري في الكلام ولعل الاقرب
هو الثاني دون الاول فليستغني عن تجديد النظر وذلك لان حاله ليست بانقص من حال المنتبه من رقدته فكما ان المنتبه من الرقدة غير محتاج الى نظر مستانف
لعلمه بل يكفيه تذكر طريقة النظر في عود علمه كما كان عالما به فكذلك يجب مثله فيمن وصفنا حاله فصل قال رحمه الله والانظار جارية مجرى العلم
في انها لا تصح الا بفعل منها فلما انتظم الشرطان في ذلك ترتب احد النظرين على الاخر فاما اذا لم يحصلا بان يكون قد عرف ما فيها من الغرض ضرورة
او ابتدا فاعتقد الاعراض صح النظر في حدوثها وان لم يكن قد تقدم له النظر في اثباتها فصار ترتب احد النظرين على الاخر مشروطا بما ذكرناه من الشرطين ○
ولا قدح في هذه الجملة ما حكي عن الشيخ ابي هاشم رحمه الله من منعه ان يترتب الانظار بعضها على بعض حيث قال يصح الابتداء باي نظر شئنا وذلك
لانه وان صح فانا لو لم نعلم الغرض به ما تولد العلم فان قال قائل فاذا جعلتم النظر في اثبات الاعراض اصلا للنظر في حدوثها فعلى اي وجه تجعلون
اصلا في ذلك وقد عرفتم ان الفرع لا يصح وجوده في حال عدم الاصل على ما تقولونه في العلم بالذات والعلم بها على حال فان العلم بالذات على الحال لا ترتب على العلم
بالذات لم يصح وجوده في حال عدم العلم بالذات لما كان مترتبا عليه وكان العلم بالذات اصلا له فاذا كان النظر في حدوث الاعراض مترتبا على النظر
في اثباتها وجب ان لا يصح في حال عدم النظر في اثباتها معلوم خلافه فانه ينظر في حدوث الاعراض وانظر في اثباتها غير حاصل والجواب عن ذلك ان الغرض
بذلك وجوب تقدم النظر في اثباتها على النظر في حدوثها وقد بينا ان الاصل في وجود هذا النظر كما قلنا في العلم بالحال والعلم بالذات حتى يلزم عليه ما ذكرته
فصل ... وصح ما اورداه من ان الانظار كالعلوم في ترتب بعضها على البعض في الوجه الذي ذكرناه ... قال ابو الحسين القصد بذلك ان الانظار حكمها حكم العلم في كونها جميعة اجمع
ثم قال رحمه الله الانظار جارية مجرى العلوم في جميعها وفي ان لا قبح فيها ما هو صفة المفسدة وان كنا قد امنا الان والخلاف فيه وفي العلوم واحد
وفي ان لا قبح فيها وان قصد بنظر وجه قبح فانه لا قبح ايضا وفي تجويز ان يكون فيها ما هو صفة العبث في الانظار وهو النظر في الشبهة
وقد فصلنا الكلام في ذلك وبينا الصحيح من الفاسد فيما تقدم فلا وجه لاعادته ولا طايل في رده الا انه قد يمكن ان يتبرما هو صفة العبث في الانظار وهو النظر في الشبهة
لا لمحلها بل ليحصل له العلم مع تقدم معرفته بانها شبهة وان النظر فيها لا يقضي الى العلم فهذا قبيح عبثا فيقبح لذلك ومثل هذا لا يمكن ذكره في النظر الذي يفضي الى العلم ويمكن ان يعال
في احكام البقاء معدود في كونه قبيحا من حيث لا يفضي الى العلم فيما يلحقه من المشقة بالنظر امكن ان يقضي بقبحه ايضا فهذا هو النظر الذي يقبح فاما الواجب
ان الناظر اذا لم يومل بنظره منفعة او دفع مضرة يوفيان على ما يلحقه من المشقة بالنظر امكن ان يقضي بقبحه ايضا فهذا هو النظر الذي يقبح فاما الواجب
من النظر الذي يخاف من تركه ضررا فيكون هذا النظر واجبا ووجه وجوبه انما هو خوفه من تركه ضررا ثم لا فرق في هذا الضرر بين ان يكون معلوما او مظنونا كان ظنه له هو الوجه
في الحالين جميعا يجب عليه النظر دفعا لذلك الضرر الا انه اذا كان الضرر معلوما كان عليه بالضرر هو الوجه في وجوبه واذا كان مظنونا كان ظنه له هو الوجه
في وجوب النظر ... والعلم بان النظر اذا كان فيه دفع ضرر كان واجبا عليه ضروري في الجملة ومتى عرف في نظر بعينه انه مما يندفع به عنه ضرر عرف وجوب
ذلك النظر بطريقة الخاف التفصيل بالجملة التي هي مذكورة في عقله ويكون العلم بوجوبه على التفصيل مكتسبا ويجري ذلك مجرى العلم بقبح الظلم في الجملة
والعلم بان هذا قبيح في الحكم الذي ذكرناه ... ولا فرق بين ان يكون النظر نظرا في امور الدين او يكون نظرا في امور الدنيا في ان العلم بوجوب النظر الذي يندفع به ضرر
يكون واجبا خلافا لما حكاه الشيخ ابو علي من ان هذه القضية انما ثبتت فيما يتعلق بامور الدنيا فيحمل عليه النظر في باب الديانات وذلك لان الذي اقتضى وجوبه
عند الخوف من تركه ضررا من ضرر فعلي ذكر يصح ان يعرف ضرورة وجوب النظر في امور الديانات فبان بهذه الجملة ان النظر الذي يندفع به الضرر يكون واجبا
ويكون العلم بوجوبه ضروريا في امور الدين والدنيا وانما قلنا ان وجوبه انما هو كونه مما يندفع به الضرر لانا عند العلم بذلك نعلم وجوبه وان لم نعلم امرا اخر
ومتى لم نعلم ذلك لم نعرف وجوبه فعرفنا انه هو الوجه في وجوبه فصار ذلك كتعليلنا كون الظلم قبيحا بكونه ظلما من حيث انا اذا عرفنا في شئ انه ظلم عرفنا

مبتدا وحصوله انما هو لمكان داع واذا كان حصوله لداع وكان حصول العلم لم يفقه التولد عن سبب كان حصول العلم اولى من حصول الجهل لان موجب السبب بالوقوع
من موجب الداعي من حيث ان السبب اذا وجد وجب وجود مسببه اذا لم يكن هناك منع ولا مانع ها هنا هذا اذا كان له داع الى الجهل فكيف واداعي الى ذلك
بل العلم صارف له عن الجهل لانه جار مجرى المنافع الخالصة اللهم الا ان يقع له شبهة من بعد فيجوز ان يختار موجبها ابتداء فان قال لو فعل بقدرة واحدة
نظرا واحدا وصورنا المسألة في قدرته على الفجر من الجهل ان يفعله مبتدا فيجب في الحالة الثانية من النظر لو دعاه داعي الى فعلها بان يمنع وجود ذلك العلم
عن نظر سابق مع علمه بان الكثرة لها تاثير قيل له بعد دعاء الداعي الى ما ذكرته فان صح وجوده فيجب ان يمنع النظر من التولد فلا نوجد هذا الجزء العلم

شبهة اخرى قالوا لو كان النظر مولدا للعلم لما جاز ان يفترق فيه البليد والذكي فكان يجب ان يولد نظر البليد على الحد الذي يولد نظر الذكي
فلما افترقا في ذلك علمنا ان النظر لا حظ له في توليد العلم **والجواب عن ذلك** ما تقدم في عرض الابواب المتقدمة من ان النظر في الدليل يعتمد الى مقدمات

شبهة اخرى

واصول وقواعد حتى يولد العلم والذكي هو الذي يتخصها عند النظر دون البليد فلاجل ذلك افترقا في حصول العلم لا لان النظر لا حظ له في التولد
قالوا ان النظر لا يصح وجوده من دون الشك والتجويز فلو وجب النظر علينا لوجب الشك ايضا لان ما لا يتم الواجب الا به كان في الوجوب بمنزلته وقد ثبت قبح الشك
فاذا كان وجوب النظر لا يتم الا به وجب القضاء بانه لا يجوز ان يكون واجبا علينا **الجواب عن ذلك** ان الشك ليس بمعنى على ما قدمناه واذا لم يكن بمعنى فوصفه
بالقبح والحسن والوجوب لا معنى له لان ذلك تابع للافعال قيل لهم نقول لو ثبت الشك بمعنى لم يجب ان يكون حكمه ما ذكرتم حتى يكون قبيحا على كل حال كالجهل
بل كان يثبت فيه الحسن والوجوب والقبح فكان النظر اذا لم يتم الا بالشك وجب كوجوبه فبطل ما ظننته **شبهة اخرى** قالوا لو وجب هذه المعارف
علينا لم يمكن لتعلق الجلي منها باللطيف الغامض الذي لا يتمكن من معرفته الا المبرزون في صنعة الكلام ومعلوم ان الجلي من هذه المعارف متعلق باللطيف الدقيق
فانكم تورد ون في اثبات الاعراض كلاما حاله في الغموض ما تعلمونه حيث انه لا يدركه كل احد من المكلفين فيجب اذا كانت الحال هذه ان لا تلزمنا هذه المعارف

الجواب عن ذلك ان الامر فرط ذكرته بخلاف ما قدرته لان العلوم الظاهرة الجلية التي يلزم جميع المكلفين معرفتها بحيث لا يتفاوتون فيها لا شيء منها
متعلق باللطيف الغامض اصلا بل العلوم الظاهرة الجلية في الاصل لا متعلق شيء منها بالغامض وانما تورد الدقيق الغامض من الكلام لدفع اسئلة تسأل وتحل شبهة
تورد فاما الجملة التي يلزم معرفتها فلا تتفاوت العقلاء فيها **ولعلة** فان اللطيف لا يلطف على الاطلاق بل يكون لطيفا بالاضافة فما كان لطيفا
عند البعض يكون جليا عند البعض وانما يكون كذلك لامتمامه وشدة عنايته به فاذا كان كذلك فوصف العلوم باللطافة على الاطلاق لا يصح ومتى كان كذلك
لم يجز ان يقول لاشيء منها يتعلق بما للطيف الغامض

شبهة اخرى قالوا لو وجب علينا النظر والمعرفة واشتراك الناس في الخوف من تركه
فيجب ان لا يصح من الخلق الكثير انكاره وقد وجدناهم يكونون عالمين ومتنعوز من ثبوت الخوف من ترك النظر بل ربما اعتقدوا ان في النظر وقوعا في حيرة
وشبهة فكيف يصح وجوبهما علينا والحال هذه **والجواب عن ذلك** ان من ذهب هذا المذهب اما ان يكون قد زال عن نفسه الخوف ببعض الوجوه او يكون
قد نظر وعرف ثم علم وبعد ان نظره ما افضى الى العلم فالشبهة وردت عليه من بعد والاعتقاد كان في الاول حاله في الخوف كحالنا فاما العامة فانهم لا يتمكنون
من معرفة كونهم مكلفين او كون الكثير منهم بهذا الوصف وقد خرج عن هذه الجملة فلا يمكن ادعاء ذلك عليهم لانا لم نر جمعا عظيما اخبروا عن انفسهم انهم غير خائفين
من ترك النظر وبلغوا في الكثرة ووفور العدد حدا لا يجوز عليهم التواطي والكذب على جهة العناد هذا والجمع الكثير انما لا يجوز ان يكذبوا في المخبر الواحد
فاما في مخبرات متغايرة فلا تمتنع جواز الكذب عليهم وكل واحد من هؤلاء المخبرين انما يخبر عن حاله انه لا خاف ومتى كان المخبر متغايرا صح ان يكذب الجماعة فيه
وانما المانع من الكذب ان يكون المخبر واحدا وامّا قوله ان النظر يوقع في الحيرة والشبهة مع علمنا بان موضوعه في بديهة العقل لينكشف به الامور
الملتبسة فدفع لما يقتضيه العقل وانبأ عما يفضي اليه النقص والجهل فلا وجه للاشتغال به والالتفات اليه لان الامر في فساده اظهر من ان يخفى على محصل

قالوا اما قولكم لو اعتقد معتقد ان النظر يوقع صاحبه في الحيرة ويؤدي الى بغي الصانع والثواب والعقاب والشرايع اليس يجب ان تقولوا انه لا يجب عليه
النظر والحال هذه لانه لا يامن ان هو نظر ان يودي نظره الى جواز القبل والظلم واباحة الزنا وغير ذلك من انواع المحظورات **والجواب عن ذلك**
ان هذا الذي ذكرته وان اعتقده معتقد فانه لا يخلو من تجويز ان يكون ها هنا الهة وثواب وعقاب لان احد الاعتقادين لا ينافي الاخر فيخاف الحالة
ان لم ينظر ان يقع في الهلكة واذا كان كذلك فلذا لم يجز المنع من وجوب النظر

شبهة اخرى قالوا لو وجب النظر والمعرفة لعرفنا استحقاق الثواب
بفعلها فان وجوبهما انما هو لاجل ذلك كالتاجر لما كان ايجاب الايجاب انما يحسن لاجله **الجواب** ان وجوب النظر ووجوب المعرفة ووجوب غيرها من الافعال
لا يقف على الكثير من العلم بوجه الوجوب فاذا عرف وجه الوجوب فقد عرفه واجمالا وان لم يعلم استحقاق الثواب به وذلك لان استحقاق الثواب به
وجه في حسن الايجاب لا في وجوبه في نفسه ومن الموضعين فرقان ولاجل هذا لو لم نعلم القديم تعالى لنا الثواب على فعل الواجبات الا انه عرفنا وجوبها
لكنا نعرف وجوبها علينا ولم يمكن عدم الثواب دليلا على انها لا تكون واجبة علينا **وربما قالوا** اذا كان وجه وجوب المعرفة كونها لطفا فيجب ان يعرف

الجواب عن ذلك انه اذا ظن ثبوت اللطف فيه قام
المكلف قولكم حالها والعلم بان المعرفة لطف له يتضمن العلم بالملطوف فيه فيستغني عن النظر
مقام علمه في باب الوجوب **قالوا** لو عرفتم وجوبه لعرفتم وجه الوجوب فيه لانه موقوف في العلم به عليه وانتم لا تعرفون وجه الوجوب فيه
وانما تظنون فيه وجه الوجوب **الجواب عن ذلك** ان وجه وجوب النظر معلوم لان وجه وجوبه هو ظن التحرز من الضرر المخوف وهذا معلوم معرف
ووجه وجوب الفعل قد يكون ظن التحرز وقد يكون حصول التحرز لانه اذا ظن التحرز من الضرر فهو كالعلم التحرز منه وهذا بين في الامور الدنيوية والدنياوية

شبهة اخرى قالوا لو كان النظر والمعرفة واجبين علينا لوجب ان نعرف استحقاق العقاب بتركهما والاخلال بهما ومعلوم انا لا نعرف استحقاق
العقاب على ترك النظر والمعرفة الا بعد معرفة القديم تعالى **والجواب عن ذلك** ان العلم بوجه وجوب النظر والعلم وكثير من الواجبات لا يفتقر الى العلم
بما ذكرته

ولاجل ذلك نعرف وجوب رد الوديعة وشكر المنعم الى غير ذلك من دور العلم بالله تعالى فكذلك نعرف وجوب النظر والمعرفة وان لم نعرف استحقاق العقاب بتركهما لان وجه وجوبهما خوف الضرر من تركهما وهذا حاصل ◦ شبهة قالوا لو كان النظر هو الذي يقتضي وجود الاعتقاد المخصوص لوجب ثم نظر وعرف ان ينصرف عنه لان العلم يجري مجرى المنافع الخالصة وما هذا حاله لا يجوز من العاقل الانصراف عنه ◦ الجواب ان العلم بان ما حصل له من الاعتقاد عند النظر انما هو علم غير ضروري وانما هو علم مكتسب واذا كان كذلك جاز الانصراف عنه بورود الشبهة عليه ◦ شبهة قالوا انا نعلم ان المرء لا يعتقد مذهبا برهة من الزمان ويناضل عنه الدهر الاطول ثم نجده عاد لاعنة الى مذهب اخر مخالف له وحاله في الوقتين على سواء فكيف يكون النظر طريقا الى معرفة الحق فيما هو عليه في بعض الاوقات ◦ الجواب ان الاستدلال لا يصير دلالة على ان ما استدل عنه باطل كما ان ثباته على مذهب لا يدل على صحته وكونه حقا فصار الاستدلال كالانقطاع لان فقده لا يدل على صحة المذهب ولا وجوده يدل على بطلانه فيجب الرجوع في ذلك الى ما بيناه من الوجه الذي يتبين به العلم من غيره وقد تقدم ذلك ◦ وزعم الجبائي المخالف ايضا في المسئلة بقول الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم قال فالله تعالى بين انه هو المكمل للدين فيجب اذا ان يكون النظر والمعرفة داخلين في باب الدين وان يكونا متعلقين بالله تعالى والا فلو وقف العلم بالله تعالى علينا لم يكن هو تعالى مكملا للدين والجواب ان المراد بالاكمال ما يرجع الى ازاحة العلة ونصب الادلة فهذا يكون مكملا للدين والافالفعل الذي كلفهم جل وعز من افعال الدين كيف يصح منه تعالى اكماله له تعالا فصل هذه الطريقة يجري الكلام فيما مر ويرد من الشبه في هذا الباب ◦ والله الموفق ◦ فصل ◦ ثم قال رحمه الله اعلم ان للنظر تعلقا بالدلالة الى اخره قال الله تعالى لما كان للنظر تعلقا بالدلالة وما نسميه طريقة النظر لم يكن بد من معرفة الدلالة واحكامها واوصافها والفرق بينها وبين ما نسميه طريقة النظر فقال اما ما نسميه طريقة النظر فهو ما النظر فيه لا يفضي الى العلم بغير المنظور فيه وانما يفضي الى العلم بحال المنظور فيه او حكمه ولاجل هذا الذي ذكرناه سميناها طريقة النظر وفرقنا بينها وبين الدلالة ومثالها نحو نظرنا في كون الذات عالما قادرا فانه اذا نظر فيها اداه الى العلم بكونه حيا وكونه حيا ليس بامر منفصل عن القادر العالم وكنظرنا في جواز العدم على الاعراض فانه لا يفضي الى العلم بغيرها وانما يفضي الى العلم بحال او حكم فيكون كونه عالما وقادرا طريقة النظر على كونه حيا وجواز العدم على الاعراض طريقة النظر على حدوثها ◦ هذا وقد يستعمل الدلالة فيما هذا سبيله ولكن استعمالها فيه يكون على ضرب من التوسع والمجاز لان الاصطلاح بخلاف ذلك فعلى ذلك اذا استدللنا بجواز العدم على الاعراض على حدوثها لم يكن ذلك دلالة على الحقيقة وليس هاهنا ما ينوصل به الى العلم بحدوثها غير هذه الطريقة فاجتنبنا اطلاق القول بانه لا دليل على حدوث الاعراض للابهام الحاصل فيه واطلقنا القول بان جواز العدم على الاعراض دليل على حدوثها اخذا بطريقة التوسع والمجاز هذا ما يتعلق بطريقة النظر من الكلام فاما الدلالة فهي ما النظر فيه موصل الى العلم بغيره او بصفة غيره او حكم غيره فبعضه في تسميته ان يتعدى العلم الى غيرها عند النظر ولابد في تسمية الشيء بانه دلالة من ان يكون فاعله قصد به هذا الوجه او فعله لهذا الغرض وان لم يكن هناك قصد وهذا لان الدلالة مصدر واسم الفاعل منه دال فهو ممن له المعرفة فكان المعرف لا يصير معرفا الا بالقصد فلذلك لا يكون دالا الا بالقصد الذي ذكرناه ولاجل ذلك لا يستعمل الدلالة على وجه المفعة الا بما يقتضي القطع والبتات كما لا يستعمل التعريف الا في ذلك ومتى استعملت لفظة الدلالة في غير ما يقتضي القطع والبتات فهو مجاز ◦ والذي يشهد بصحة ما ذكرناه ويوضح عن صحة ما علقناه ان اللغة اذا اشتقت من فعل اشعر ذلك الفعل بآثار اقدامه عليه فاعتقل لا يقال انه دل على مكانه لما لم يقصد بما فعله من الاثار الدلالة على انه فيه بل قصد الى الاختفاء والتحيز في التواري وكذلك افعال الهام لا يقضي دلالة وان امكن الوصول بها الى العلم باحوالها لما لم يكن منها قصد الى ما نفعلها فصح ان المعتبر في تسمية الدلالة بانها دلالة موقوفة على ان يكون فاعلها قصد بها هذا الوجه ◦ فصل ◦ ثم قال رحمه الله من حق الدلالة ان تكون حادثة الى اخره ◦ قال الله تعالى وما حكيناه من ان الدلالة لا بد في الدلالة من ان يكون منها ومن المدلول علقة الكلام فانه لا بد فيها من ان تكون حادثة او تجري هذا المجرى بان تتقدر بتقدير الحادث وانما وجب ذلك لانه لا بد في الدلالة من ان يكون منها ومن المدلول علقة من الوجوه الاربعة وهي لا تثبت الا فيما يكون حادثا نحو دلالة الاجسام على الله تعالى وعلى صفاته وغير ذلك او تتقدر بتقدير الحادث فان الصفة الصادرة عن العلة دلالة عليها وان لم يصح وصفها بالحدوث لاستحالة الحدوث في الاوصاف لكن تتقدر بتقدير الحادث فامكن الاستدلال بها عليه ولذلك تعدم المعارضة في حال استدلالنا بها على كونه عالما فبطل اعتبار وجوب المعارضة ◦ وكما انه ليس من حقها ان تكون موجودة لاستحالة ذلك عليها فكذلك ليس من حقها ان تكون جسما او لونا او طعما او ريحا او لمسا او ضدا او خلطا او مجاورا او مؤلفا او حالا في محل او مماسا او مباينا او متحركا او ساكنا او مجتمعا او متفرقا او متناهيا او غير متناه او متحيزا او غير متحيز او مدركا او غير مدرك او حيا او غير حي او قادرا او غير قادر او عالما او غير عالم او مريدا او غير مريد او كارها او غير كاره او سميعا او غير سميع او بصيرا او غير بصير او موجودا او غير موجود او قديما او غير قديم او محدثا او غير محدث او شيئا او غير شيء او ذاتا او غير ذات او صفة او غير صفة او نفيا او غير نفي او اثباتا او غير اثبات او معلوما او غير معلوم او معلوما او غير معلوم او مذكورا او غير مذكور او مخبرا او غير مخبر او امرا او غير امر او نهيا او غير نهي او مستحيلا او غير مستحيل او جائزا او غير جائز او واجبا او غير واجب او ممكنا او غير ممكن او مقدورا او غير مقدور او مرادا او غير مراد او مدركا او غير مدرك او متعلقا او غير متعلق او متعديا او غير متعد او لازما او غير لازم او متولدا او غير متولد او مباشرا او غير مباشر او مسببا او غير مسبب او سببا او غير سبب او شرطا او غير شرط او مشروطا او غير مشروط او مختصا او غير مختص او مخصصا او غير مخصص او مخصوصا او غير مخصوص او مخصوصا او غير مخصوص او مخصوصا او غير مخصو

فصلاً

وأورد له

والا لم يكن بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره اذا لم يكن هناك علقه ثم الكلام في فصل العلقه التي نراعيها بين الدليل والمدلول احالة على ما يأتي بعد

يستكلم فيه ان شاء الله عز وجل ٥ ثم ذكر ان العلم بالدليل على الوجه الذي يدل اصل للعلم بالمدلول ولا جل ذلك اذا زال العلم بالدليل لشبهة قادحة زال العلم

بالمدلول ولا يصح ذلك الا وهذا العلم اصل للعلم بالمدلول نسق ما ذكرناه ونوضحه انه لا يصح ان نعرف كون زيد قادرا بصحة الفعل منه الا بعد ان نعلم صحته

منه وتعذره على غيره حتى انا لو لم نعلم ذلك وجوزنا صحة الفعل من العاجز ايضا كصحته منه او جوزنا ان يكون هذا الفعل الواقع مخلوقا فيه من جهة الله تعالى

واعتقدنا فيه ذلك لم يمكننا ان نعرف صحة الفعل منه كونه قادرا فيجب اذا ان يكون العلم بالدليل على الوجه الذي يدل عليه اصلا للعلم بالمدلول والكلام في ذلك

مفصلا ما قدمنا فيه فالوجه للاطالة بالرد ٥ فصل ٥ قال رحمه الله ومن حقها ان تكون كاشفة عن حال المدلول الواجب ٥ قال الله

الغرض بذلك ان من حق الدلالة ان تكون كاشفة عن حال المدلول دون ان يكون موثرة في المدلول وهذه الطريقة مستمرة الا في كون القديم تعالى حيا في دلالته على كونه

مدركا لانه كما يدل على كونه مدركا فقد يوثر في هذه الصفة وان كنا لا نسمي ذلك اعني كونه حيا دليلا على الحقيقة على كونه مدركا وانما نسمي طريقة النظر وهذه الجملة

تبطل قول من حال ان كونه حيا لا يجوز ان يكون دلالة على كونه مدركا اذ لو كان كذلك لم يصح ان يثبت ما نذكره من التعلق بين الدليل والمدلول على وجه من الوجوه

وذلك لانا لا نكاد نريد في ذلك اكثر من انه لو لا كونه مدركا لما وجب كونه حيا الا ان ما عداه من وجوه التعلق لا معنى له وهذا ايضا لا يصح لان الامر على العكس من ذلك

لانه لو لا كونه حيا لما وجب له كونه مدركا وذلك لانا نقول ان كونه حيا دليل على كونه مدركا على الحقيقة بل نقول انه طريقة النظر على كونه مدركا هذا ولنا نقول

لو لا وجوب كونه مدركا والا لما وجب كونه حيا على مثل ما نقوله في دلالة حدوث الاجسام انه لو لا حدوثها والا لما وجب استحالة انفكاكها من الحوادث فيثبت

فيه طريقة الوجوب وقد يمنع ان يقال ان كونه حيا مع كونه دليلا على كونه مدركا مختص بان لا توثر فيما جعل مدلوله والحال فيما توثر خلاف الحال فيما لا

يقتضي سوى الكشف ٥ وقد يمكن في مثال ذلك ان يقال انا اذا علمنا وجود علم في محل علمنا ان من اختص به ذلك العلم عالم فيكشف عن انه عالم به ويوثر

مع ذلك في كونه عالما ما يفارق دلالة حدوث العرض وحدوث الجسم لانها لا توجبه ٥ فصل ٥ قال رحمه الله فاما وجوه تعلق الدلالة

بمدلولها الواجب ٥ قال الله ولما بين رحمه الله ان الدلالة لا بد لها من تعلق بمدلولها والا لم تكن بان تدل اولى من ان تدل على غيره اراد ان يفصل الكلام

في التعلق الذي يثبت بين الدليل والمدلول فذكر ان هذه العلقه لا تخرج من وجوه اربعة اما ان تكون من وجه انه لو لا المدلول والا لما وجبت الدلالة وذلك

كدلالة حدوث الجسم لانه لو لا حدوثه والا لما وجب استحالة انفكاكه من الحوادث وكذلك حدوث العرض لانه لو لا حدوث العرض والا لما وجب جواز العدم عليه

الى غير ذلك مما يدل بطريقة الوجوب واما ان يكون من باب ما لو لا المدلول لما صحت الدلالة وهو كصحة الفعل في دلالته على كونه قادرا لانه لو لا كونه قادرا

والا لما صح منه الفعل ٥ واما ان يكون من باب ما لو لا المدلول لما حسنت الدلالة كدلالة النبوات والشرايع فانه لو لا كون المدعي صادقا والا

لو حسنا جاز والا لما اختل ما يقبح ٥ واما ان يكون من باب ما لو لا المدلول لما حسنت الدلالة وهذا كدلالة النبوات والشرايع فانه لو لا كون المدعي صادقا والا

لما حسن اظهار المعجز ولو لا وجوب هذه الشرعيات والا لما حسن الاخبار الذي هو دلالة على وجوبها فصار التعلق بين الدلالة والمدلول لا يخرج من هذه الوجوه

التي ذكرناها ٥ فان قال كيف يصح هذا الذي ذكرتموه وعندكم ان عدم المعارضة دلالة على اعجاز القرآن وهو خارج من الوجوه الاربعة التي ذكرتموها وكذلك

عدم صلوة سادسة دلالة على انها غير مفروضة وهو خارج من هذه الوجوه فكيف تصرمون بالادلة على الوجوه الاربعة قيل له ليس الامر على ما قدرته

لان عدم المعارضة يدل بطريقة الدواعي لانا نقول كانت دواعي العرب متوفرة على معارضة القرآن وافيا دامره صلى الله عليه فاذا لم تقع منهم المعارضة

والحال هذه دل على كونهم عاجزين عنها اذ لو لا العجز لوجب وقوعها من جهة الدواعي فهو داخل في قبيل ما يجب او في قبيل ما يمنع للداعي فيلتحق بالوجوب وطريقه

وهذه هي الحال في نفي صلوة سادسة لو كانت واجبة لكان العدم تعالى نصب عليها دلالة ويقوى الداعي الى نقلها فهو ايضا متردد بين الوجوب وطريقه

الدواعي فبطل ما ذكره فصل ٥ قال رحمه الله ثم لك ان تتصرف في تقسيم هذه الوجوه الى آخر ما بين رحمه الله ان تعلق الدلالة بمدلولها

لا يخرج عن الوجوه التي ذكرناها وصح ان يتصرف في تقسيمها الى وجوه شتى اورد هذا الفصل وبسط فيه الكلام في ذلك وجملة القول في ذلك ان هذه الوجوه

الاربعة وان قسمت على اقسام كثيرة مختلفة فان الجميع يرجع الى الوجوه الاربعه ٥ فمن ان يقال في تقسيمه ان الدليل اما ان يدل بطريقه الصحة

والوجوب او بطريقه الدواعي والاختيار او بطريقه القصد والمواضعة وهي ادلة الشرع الذي يقول انه لو لا المدلول لما حسنت الدلالة ومن ان يقال

ان الدليل اما ان يدل بطريقه المفارقة او لا يدل بهذه الطريقه مما يدل بطريقه المفارقة كالفعل في دلالته على كونه قادرا وما لا يدل بهذه الطريقه كالدلاله

على حدوث الاجسام والاعراض والغلط في هذا المجال في الوجه الاخر ومن في تقسيم ان يقال انه اما ان يكون استدلالا

على ما دعى تعذر الفعل على غيره كالحي مراعاة صحة الفعل منه وليس كذلك الحال في الوجه الاخر ومن في تقسيم ان يقال انه اما ان يكون كذلك فكالاستدلال

بالشاهد على الغائب او لا يكون كذلك مما يكون استدلالا لا بالشاهد على الغائب فكالاستدلال على كونه تعالى قادرا بصحة الفعل وما لا يكون كذلك فكالاستدلال

على حدوث الجسم والعرض ٥ ومن ان يقال ان الدلالة اما ان يعتبر في دلالتها حال الفاعل او لا يعتبر فيها ذلك مما يعتبر فيه حال الفاعل كادلة الشرعيات

فانه لا بد من ان يكون فاعلها حكيما لاحتياج القبيح وما لا يعتبر في دلالتها حال الفاعل فهو كالادلة العقليه كاستحالة انفكاك الجسم من الحوادث على حدوثه

وصحة الفعل في دلالته على كون فاعله قادرا ٥ ومن ان يقال اما ان يكون دليلا بعد الحاجة او لا يدل بحال جاعلا ٥ ومن ان يقال انها لا تخرج من ان يكون

اثنينية وخبر واحد وقياس والثاني كادلة العقل وكثير من الشرعيات فان فيها ما لا يكون بحد جاعلا ٥ ومن ان يقال انها لا تخرج من ان يكون

مقدورها كمحققها او لا يكون مقدورها كمحققها ما يكون مقدوره كمحققه فهو كدلالة المانع في الدلالة على الضعف فانه لا فرق في ذلك بين المقدور والمحقق

بل يقوم المنع في كون المانع اقدر يقوم مقام وقوع المنع منه وما لا يكون مقدوره كمحققه فهو كدلالة الظلم على الجهل والحاجة فان مقدوره لا يدل على ذلك

كمحققه ومن هذا يبين لك الفرق بين ما يدل بطريقة الدواعي ومن ما يدل بطريقة الصحة ٥ ومن ان يقال في تقسيم الادلة انها اما ان يقطع

على زوال المدلول عند زوالها او لا يقطع بذلك عند زوالها بل يجوز ثبوته الاول كالعلل فان احكامها الدالة عليها والاحوال الصادرة عنها اذا زالت

وجب القطع على زوال العلل التي توجبها

والثاني كالفعل في دلالته على اثبات الفاعل فان زواله لا يقتضي زوال الفاعل فلا يقطع عند زواله وعدمه على زوال الفاعل وعدمه ∴ وكل ما يعلم ان هذه الادلة اما ان تكون مما يتأخر عن مدلوله والعلم به او لا يكون مما لا يجوز تأخيره عن مدلوله الاول ليس الا المعجزات فانها تتأخر عن صدق الرسول عليه السلام وبالعكس من هذا ما تأخر المدلول وتقدم الدلالة وهو كخبره عن ان الله تعالى يثيب المؤمنين ويعاقب الكافرين والمنافقين ∴ والثاني وهو ما لا يتأخر عن مدلوله ولا ينفك عنه فهو كل ما يدل بطريق الصحة والوجوب ∴ وكل تقسيمها الى قسمة اخرى فيقال اما ان يكون دليلا بترتب بعضه على بعض او لا يترتب بعضه على بعض الاول كدلالة العدل فانها مترتبة على ادلة التوحيد وكدلالة المعجز لانها مترتبة على دليل العدل ∴ واما ما لا يترتب البعض منه على البعض فاكثر من ان يحصى ويعد ويوصف وبحد فهذه هي الوجوه التي يتصرف فيها في اقسام الادلة التي ذكرناها والكلام منها لا يخرج عنها بل يرجع اليها الا انها لما كانت متردده بين النفي والاثبات اوردناها ليتوصل الناظر الى تصور تفصيل الجملة المقدمة فهذه طريقة القول في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله فاما الدليل فحقيقته في فاعل الدلالة الى آخره ∴ قال ابو هاشم هذا الفصل مشتمل على بيان جمله الدليل والمدلول والمستدل والمستدل عليه والشبهة والامارة فاما الدليل ففي اصل اللغة انما يستعمل في فاعل الدلالة بدل عليه قول رؤبة العجاج اذا الدليل اسا في اخلاق الطرق ومتى وصف بذلك فهو على طريق المبالغة لان يجعل يعين فاعل لا يكون في كلام العرب الا على جهة المبالغة وقد يجوز ان يكون مجازا اهل الاصطلاح في معنى الدلالة فغلب عليه استعماله فيها حتى صار من جهة الاصطلاح حقيقة فيها ∴ وغير ممتنع ان يغلب العرف على كله فتصير حقيقته بعد ما كان مجازا وعلى ذلك يجري جميع الاسماء العرفية والاصطلاحية واما قولنا ان الدليل صار حقيقة من جهة الاصطلاح في الدلالة لا طراد في جميع المواضع ودلالة امارة الحقيقة هذا هو الذي يذهب اليه في الدليل وقد ذهب الشيخ ابو القسم رحمه الله الى ان الدليل هو العلم وهو الذي يحكى عن ابن الروندي ∴ وذكر ابو القسم انه لو كان الدليل فاعل الدلالة لوجب عند المطالبة بالدلالة ان يقال من الدليل على حدوث الاجسام وغيرها ولم يصح ان يقال ما الدليل على حدوث الاجسام وهذا ذكره ساقط لان الدليل بمعنى فاعل الدلالة انما هو في كلام العرب فاما في الاصطلاح فهو مستعمل حقيقة في معنى الدلالة فاذا قلنا ما الدليل على حدوث الاجسام كان المراد منه ما الدلالة على حدوثها ممن سقوط ما ذكره ويوضحه انه لو كان المرجع بالدليل الى العلم لجاز ان يقال الدليل على حدوث الاجسام علمي بحدوثها وهذا ظاهر الفساد فبطل ما قاله ∴ فاما المدلول فهو في الحقيقة نفس المكلف الذي قد جعل الدليل دليلا له لان فاعل الدلالة اذا كان ذا الاكان من جعل الدلالة دلالة له مدلولا لا محالة هذا هو حقيقته الا انه يستعمل في الحكم المطلوب بالدلالة فيكون كالمدلول عليه ∴ واما المستدل فهو الناظر في الدلالة والباحث في اللفظة للطلب ولا يسمى الدلالة استدلالا ما لم يقع النظر فيها وقد تسمى والحال هذه مستدلا به ∴ والحكم متى وصلنا الى العلم به بالدلالة فهو مستدل عليه ∴ واما الشبهة فهي ما تتصور بصورة الدلالة ∴ واما الامارة فهي ما تقتضي الظن فيه غالب الظن على وجه الدعاء فصلا بينها وبين ما النظر فيه يقتضي وجوب العلم على طريق الوليد فهذه معاني الالفاظ التي يتعلق النظر بها

فصل ثم قال رحمه الله واعلم انه قد يجري الى آخره ∴ قال ابو هاشم العرض بذلك ان النظر هل يصح في ذات القديم تعالى او لا يصح ذلك الا في افعاله وجملة الكلام في ذلك انه قد جرى لقاضي القضاة رحمه الله ان النظر لا يصح الا في افعال الله تعالى لانها الادلة دون ذاته تعالى وعلى ذلك روى عن النبي صلى الله عليه انه قال تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله فاذا كان الامر على هذا الوجه وجب ان يقال بانا لا نتفكر في ذات الله تعالى وان الفكر انما يقع في افعاله تعالى التي هي الادلة ثم ذكر الشيخ ابو محمد رحمه الله الا ان يقال انا لا يصح في الله تعالى ان يكون ذاته دليلا لانه لا يدمن ان يكون هذا موجودا فيجب ان يكون هذا هو الاقرب مما ذكره قاضي القضاة رحمه الله الا اننا نمتنع من اطلاق لفظ الدليل على الله تعالى لايهام الخطأ والله اعلم بالصواب ∴ فاما وقوع الفكر في الله تعالى بعد طريق النظر وذكر لانا نتطرق كونه تعالى عالما قادرا فنعرفه حيا موجودا وان كان مجرى الحادث والله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ∴ فاما

فصل ثم قال رحمه الله قد اتى رحمه الله على بيان احكام الاعراض المعروفة بالدلالة وما عدا ما ذكره فمما لم يقم دلالة على كونه من قبيل عرضا فصلنا القول فيه بل هو داخل في احد تلك الانواع واختلاف الاسماء لا يوجب اختلاف الاحكام ولا بد لاثبات المعلومات المغايرة ولو لا ما ذكرناه والا كان من الواجب افراد الطيران بالذكر وان كنا قد عرفنا ان المرجع به الى حركات واكوان مخصوصة فاذا كنا قد اتينا على جميع احكام الاكوان لم نحتج الى بيان سائر نوعها ولواحقها من الامور التي يعلف عليها الاسامي وعلى هذا اذا كنا قد بينا احكام الاصوات والكلام لم يحتج الى افراد القول في القنى من حيث كان معدودا في اقسام الكلام والى افراد القول في الجوع والعطش لدخولها في باب الشهوة والى افراد الكلام في اللون والعطش لان المرجع بها الى زوال شهوة الطعام والشراب عند الاكل والشرب كان ما يحصل لمن هذه الجهة لا يوصف بالشبع والري وهكذا في الحاجة بناء على افراد القول في الغم والفرح والندم الى سائر ما قد مضى بتفصيله في عرض الكلام المقدمة

ثم ذكر رحمه الله في آخر الفصل ان الذي يحتاج الى ذكره بعد انما هو الكلام في الادراك وهو واقع لمشتهي معنى عندنا فالمدرك يكون مدركا حالة وصفة ولها احكام وشروط وتوابع ولواحق لا يستغني عن معرفتها وهو باب كبير ينبني عليه عدة من المسائل في الاصول ونحن نسأل الله تعالى ان يعيننا عليه وهو حسبنا ونعم الوكيل فهذه جملة القول في ذلك ∴

القول في الادراك

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان المدرك منا يكون مدركا حالا الى آخره ∴ قال الله بدا رحمه الله في هذا الكتاب بالدلالة على ان المدرك منا يكون مدركا حالة وصفة وجعل الطريق الى ذلك ما تجرده الواحد منا من التفرقة بين ان يدرك الشيء وبين ان لا يدركه فلا بد من امر يقع به هذه التفرقة وليس ذلك الا ما يرجع الى نفس المدرك خاصة فيكون حاله وصفة له يكون مدركا وهذا هو كما نقلنا في ازله يكون مريدا ومعتقدا وناظرا الى ما اشبهه فذكر حاله وصفة

ثم ان هذه الصفة تشتبه بغيرها وليس ذلك لان يكون حيا وعالما وانما اشتبهت بكونه عالما لانه لا يحصل مدركا الا وهو عالم وكذلك لا يكون مدركا للشيء الا وهو حي فاشتبهت بهما لهذا الذي ذكرناه فينبغي ان نميز بينه وبين كونه حيا وبينه وبين كونه عالما ليتبين لنا ان له بكونه مدركا على التفصيل

والذي يدل

والذي يدل على انه لايجوز ان يكون المرجع بكونه مدركا الى كونه عالما على ما تقوله اصحابنا البغداذيون بل هو صفة اخرى غير صفة كونه عالما هو الواحد منا
يجوز ان يكون عالما بالشيء وان كان لايكون مدركا له وقد يكون مدركا للشيء وان كان لايكون عالما به فاذا صح حصول احد الصفتين دون الاخرى وجب ان يكون احدهما
غير الاخرى فلو كانت احديهما هي الاخرى لكان يجب باسقاط احدى الصفتين اسقاط الاخرى لامحالة فان قال ومن اين ان احدى الصفتين يجوز حصولها مع دون الاخرى
وما تنكرون من قائل يدعي خلافه قيل له اما كون الواحد منا عالما بما لايدركه فاظهر من ان يحتاج فيه الى الاطالة وعلى هذا يعرف القديم تعالى وان كان لايدركه
ويعلم كثيرا من الاعراض الموجودة والمعدومة وان لم يكن مدركا لها انما الشبهة في انه هل يجوز ان يكون مدركا وان لم يكن عالما **والذي يدل على صحته** كونه
مدركا من غير ان يكون عالما ما قد بينا ان النائم يدرك فرض البراغيث ولا يكون عالما بذلك في حال نومه ∴ ولا يمكن المنع مما ادعيناه من ادراكه وذلك لانا نعلم
انه يتنعص عليه نومه ولولا ادراكه لذلك والالم يكن الحال على ما وصفناه ∴ وكذلك فقد يدرك الصوت في حال النوم وربما كان سببا لانتباهه فعلى هذا يدرك
ولا يعلم حال ما ادركه وانما يتخايل اليه شيء من ذلك فقد ثبت الادراك من دون العلم فبطل ما قاله بلمس ما ذكرناه ان الزعفران اذا دق في اللبن ادركه الواحد منا
وان لم يكن عالما ولا يمكن المنع من هذا الادراك لاستحالة ان يدرك المحل ولا يدرك الحال وكذلك فقد يدرك الجسم الملون في ظلمة الليل فيكون مدركا للون ولا يكون
عالما به والمنع من ادراك اللون غير ممكن لان من المحال ان يدرك المحل ولا يدرك ما يكون حالا فيه فلو قال بانه لا يدرك اللون لزم ان لا يدرك الجسم ايضا ومعلوم خلافه
فهذه الوجوه مبينة صحة ما ادعيناه من جواز احدى الصفتين دون الاخرى فوجب ان يكون كونه عالما غير كونه مدركا فان قيل ان كان مدركا انما هو
كونه عالما من هذا الطريق الذي هو الحاسة قيل له ان الحاسة لا تاثير لها في كونه عالما على ما قدمناه ولاجل ذلك لا يوثر المانع عن العلم كنابثر هاء الدوبة
وبعد فان العلم يستمر بالعالم وان تقضى ادراكه وغاب عنه المدرك ولكن لما لم يمكن مدركا لم يجد ذلك المزية **وبعد** فالعالم يعلم بعلم والمدرك يدرك لا بادراك على ما بيناه من بعد **وبعد**
فالعلم في حصوله غير محتاج الى هذه الحواس وانما نفتقر الى بنية القلب والادراك مفتقر الى هذه الحواس **وبعد** فان الواحد منا يعلم نفسه وابيا وساهيا
ضرورة ولا يعلم كونه عالما ضرورة ولاجل ذلك صح الخلاف من الشيوخ فيما به **وبعد** فالادراك لا يتعلق بالشيء الا على ما يقتضيه اخص اوصافه وكونه عالما بالشيء
يتعلق بسياير وجوهه **وبعد** فان احدنا قد يكون عالما بالمرارة التي في الصبر وغيره ولا يكون مدركا لها بد لالة انه لا ينفر طبعه عنها ولو ادركها لنفر عنها
طبعه فلو كان كونه عالما وكونه مدركا صفة واحدة لكان اذا كان عالما بها اعني بالمرارة وصار نافرا عنها كما اذا ادركها ومعلوم خلافه فكل هذه الوجوه تنبه على
ان كونه مدركا غير كونه عالما فان **قيل** لم لا يجوز ان يكون المرجع بكونه مدركا الى كونه حيا قيل له ان كونه مدركا موجود من النفس وكون الحي حيا غير موجود
من النفس بل يحتاج في اثباته الى دليل قاطع ان يكون احدى الصفتين دون الاخرى **وبعد** فان احدنا قد يكون حيا ولا يكون مدرا كا وذلك بان لا يكون
المدرك موجودا او ان كان موجودا الا انه لا متعلق له وكونه مدركا سعلق بالمدرك فالصفة المعلقة بحب ان يكون غير الصفة التي لا تعلق اصلا **وبعد** فان صفة
على حده **وبعد** فان كونه حيا لا متعلق له وكونه مدركا سعلق بالمدرك وتتمائل اخرى فكيف يجوز ان يرجع بها الى الصفة التي لا تتغير
الحي في الذوات واحدة وكونه مدركا تتغير بحسب تغاير المدركات واختلافها وتماثلها فتتعلق تارة وتتمائل اخرى **قال الله** لما بين رحمه الله ان للمدرك بكونه
مدركا حالة وصفة وانها غير كونه عالما وحيا اورد هذا الفصل للكلام في ان المستحق لهذه الصفة هي الجملة الى اخره ∴ **قال الله** لم بين رحمه الله ان المستحق لهذه الصفة هي الجملة دون بعض اجزائها والخلاف في ذلك مع بشر بن المعتمر
الاعتمالة في الاحياء ○ **فصل** وانما غير كونه عالما وحيا ودهذا الفصل للكلام في ان المستحق لهذه الصفة انما هي الجملة دون بعاضها واجزائها والخلاف في ذلك مع بشر بن المعتمر
مدركا حالة وصفة وانما غير كونه عالما وحيا **والذي يدل على صحته** ما ذهبنا اليه هو ان الواحد منا كما يجد هذه الصفة من نفسه فانه كذلك يجد بعاضه
فانه كذلك يذهب الى ان هذه الصفة ثابتة للبعاض دون الجملة وهذه الابعاض جوابيز يدرك بها الا ان الصفة اليها ترجع لا ان رجوع الصفة
للجملة دون الابعاض قصار الذي اوجب ثبوت هذه الصفة موجبا اياها للجملة **فصل** يبين ما ذكرناه ويوضحه ان المدرك انما هو العالم المحي المريد فلو جاز ان يرجع صفته بكونه مدركا الى
لا يصح اليها كما لا يصح مثل ذلك في كونه عالما ومريدا يبين ما ذكرناه ويوضحه ان المدرك انما هو العالم المحي المريد فلو جاز ان يرجع صفته بكونه مدركا الى
جملته لجاز مثله في كل هذه الاوصاف من كونه عالما قادرا مريدا ناظرا فانما لم يصح ما ذكره في هذه الصفات وجب ان لا يصح في كونه مدركا ايضا **فصل** يبين ما ذكرناه
في اخر الفصل ولو كان حيا كحيوة واحدة لكانت اذا وجدت في بعضه اوجبت كون الجملة حية لاغير **ولعل** المراد بذلك والله اعلم الاشارة الى شبهة المخالفين
في ذلك وهي ان احدنا لا يكون حيا الا باجتماع الحيوة توجد في محال متغايرة وكل جزء من اجزاء الحيوة يوجب كون محله حيا فيجب ان يثبت كونه مريدا لكل جزء
من اجزايه لا سيما اذا كان عند كم انه مقتضى كونه حيا **فصل** يجعل الجواب عن ذلك ان احدنا لو قدر انا حيا بحيوة واحدة لكانت اذا وجدت اوجبت الصفة
للجملة واذا وجدت في بعضه فاذا كانت هذه الصفة انما تثبت للجملة وجب ان يثبت كونه مدركا للجملة دون ابعاض الجملة **فصل** يذكر رحمه الله انها انما هي لكونه حيا مع الشرايط
ثم قال رحمه الله واعلم ان هذه الصفة الى اخره ∴ الغرض بالفصل الكلام في جملة استحقاق كونه مدركا ∴ ذكر رحمه الله انها انما هي لكونه حيا مع الشرايط
التي نعتبر هاهنا من صحة الحاسة ووجود المدرك وارتفاع الموانع على ما يعود الكلام في هذه الشروط دون ان يكون مستحقه لمعنى هو ادراك وقد افرد للكلام
في ذلك فصلا **والذي يدل على صحة** ما قلناه هو ما قد ثبت ان كل ما دخل في جملة الحي صح دخوله في ان يكون من جملة
هو المؤثر اعني كونه حيا في كونه مدركا ∴ فان قال فهذه الطريقة حاصلة في كونه حيا مع كونه مشتهيا انما هو لكونه حيا وان كونه حيا هو المؤثر فيه كما قلتم ذلك
فما يشتهي ويما خرج عن جملة الحي خرج من جملة ما يشتهى فجب ان تقولوا ان كونه مشتهيا انما هو لكونه حيا وان كونه حيا هو المؤثر فيه فوجب ان يكون
في كونه مدركا مع كونه حيا **وعلى هذا** اذا كان الله تعالى يلزم ان يصح ان يكون مشتهيا كما انه لما كان حيا صح كونه مدركا وهذا محال **قيل له** ان صحة كونه
مشتهيا لكونه حيا كما ذكرت ولكنه مشروط بجواز الزيادة والنقصان على الحي فاذا لم يصح هذا الشرط المعتبر على الله تعالى لم يصح كونه مشتهيا لان
عدم الشرط يوجب عدم المشروط ∴ وهذا هو الجواب **اذا فرضوا السوال** في الغم والحزن والغرج والسرور لان كل ذلك مشروط بجواز الزيادة
والنقصان على الحي فاذا استحالا على القديم تعالى استحال عليه ما هو مشروط بهما **وهكذا** اذا قيل فمن كان حيا صح كونه جاهلا ومن استحال
كونه حيا استحال كونه جاهلا فعلى هذا يجب في كون الحي حيا ان يكون هو المؤثر في الجهل فيلزم ان يكون الله جل وعز جاهلا لانه حي تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

نقول في الجواب ان كونه حيًا هو المصحح لكونه عالمًا كما ذكرته الآن تصحيحه مشروط بان لا يجب كون الحي عالما فاما اذا اوجب كونه عالما لم يجز ان تصحح هذه الجملة لعدم الشرط ○ فان قال ما دخل في جملة الحي صح الادراك به لا لدخوله في جملة الحي ولكن لاتصاله بجملة الحي واذا كان كذلك فلا يجب ان يكون كونه حيًا هو المؤثر في ذلك والجواب لو كان صحة الادراك لمكان الاتصال لوجب في كل ما يكون متصلا بالحي ان يصح الادراك به ومعلوم خلافه لان الشعر والظفر واليد الشلا متصلة بجملة الحي ولا يصح الادراك بها فدل على انه لا يجوز ان يكون صحة الادراك لمكان الاتصال بجملة الحي صح ان يكون لما قلناه ○ مدخوله في جملة الحي ○ فان قال ما انكرتم ان اليد الصحيح صح الادراك بها لا لدخولها في جملة الحي بل لان فيها حيوة قيل له في اليد الغير حيوة وهو مع ذلك لا يصح منه الادراك بتلك الحيوة فان قال انما صح الادراك بيده لان فيها حيوة وبد الغير لا حيوة له فيها فلهذا لم يصح منه الادراك به والجواب عن ذلك ليس بحث قولك صح الادراك بها لان فيها حيوة الكثر فانه داخل في جملة الحي على ان الواحد منا لو كان حيًا بحيوة واحدة لصح منه الادراك بجميع اعضائه وان لم يكن فيها حيوة فبطل ما قاله فهذه جملة الكلام في هذه الدلالة وما يورد عليها من الاسئلة والاجوبة **وبعد** فان الواحد منا اذا كان حيًا والحاسة صحيحة والمدرك موجود والمنع زايل وجب كونه مدركا ومعلوم انه لا يصح ان يؤثر في وجوب هذه الصفة الا كونه حيًا فوجب ان يقتضي بكون كونه مدركا موقوفا على كونه حيًا ○ فان قال ما انكرتم انه انما وجب كونه مدركا في هذه الحالة لان وجود المدرك علة في كونه مدركا لان كونه حيًا يوجب هذه الصفة ويقتضيها والجواب عن ذلك لا يجوز في وجود المدرك ان يكون الا شرطا دون ان يكون علة والذي يدل على ذلك هو ان المدرك قد يدرك امورًا منفصلة نحو اللون وغيره وما يوجد في الغير مبانيا عنه لا يجوز ان يكسبه حالا فبطل ان يكون وجود المدرك علة **وبعد** فان الواحد منا قد يدرك الضدين في حالة واحدة ولو كان وجود المدرك علة في كونه مدركا لكان يجب اذا ادركه ان يكون حاصلا على صفتين متضادتين في حالة واحدة وهذا محال والقول بان وجود المدرك علة في كونه مدركا هو الذي يؤدي اليه فوجب ان يكون فاسدًا ○ فان قال انما لا يجب ان يحصل مدركا لهما على صفتين ضدين لانه يدركهما في محلين وربما اذا وجدا في محلين فانهما لا تتضادان على الحقيقة وانما تتضادان على الجنس فلذلك لم يجب ما ذكرته وانما كان يلزم ما ذكرته لو ادركهما في محل واحد قيل له ان السواد والبياض لو اوجبا كون المدرك مدركًا لاجاب العلل لكانا انما يوجبان الحكم للجملة دون الابعاض وما يوجب الحكم للجملة لا يفترق الحال فيه بين اتفاق المحل وتغايره على ما نعلمه من حال الجهل والعلم والارادة والكراهة **وبعد** فان المدرك كما يدرك الغير فيسقط ما قاله **وبعد** فانه قد يوجد المدرك والمدرك منا لا يدركه ولو كان علة في كونه مدركا لما جاز ان لا يوجب الحكم لان العلة لا يجوز ان تقف في ايجابها على شرط من حيث انها توجب ما توجبه لامر يرجع الى ذاتها وما هي عليه في ذاتها في جميع الاحوال فكان يجب ان يدرك لا محالة اذا وجد المدرك ومعلوم انه لا يدركه اذا كان هناك منع ○ فان قال العلة انما توجب الحكم للمعلول اذا صح عليه ذلك وعدم المنع لا يصح كونه مدركا فلا يجب في المدرك الذي هو علة ان توجب معلولها الذي هو كونه مدركا لان ايجاب العلة لما توجبه يتبع ما يصح دون ما يستحيل فيه قيل له لو استحال كونه مدركا عند المنع لاستحال وجود المدرك لان ما حال معلول العلة يحال حصول العلة على الوجه الذي يوجب الصفة وهذا يؤدي الى ان لا يوجد المدرك اصلا ○ فان قال هلا جاز ان يكون المؤثر في كونه مدركا صحة الحاسة فيؤثر في هذه الصفة تاثير العلة في المعلول قيل له في الجواب لا يجوز ذلك لان الحاسة وصحتها راجع الى البعض والمدرك يجد كونه مدركا راجعًا الى الجملة ولا يجوز تعليل ما يرجع الى الجملة بما يرجع الى الابعاض **وبعد** فكان يجب ان تحصل الحاسة صحيحة وهو لا يدرك بها بل كان يجب ان يكون مدركا لا محالة للمدرك وان كان المدرك معدومًا لان العلة لا تقف في ايجابها على شرط منفصل وهو معلوم خلافه ○ فان قال فهلا جاز ان يكون المؤثر في كونه مدركا زوال الموانع قلنا هذا راجع الى النفي فلا يجوز ان يثبت له حظ التاثير في ايجاب الصفة والا كان لا يختص بايجابها له دون غيره لان ما يكون بطريقة النفي لا يقع فيه اختصاص وهذا يجب في كل ما ارتفع عن بدء هذا الجواب ان يكون مدركا لهذا المدرك بان يوجب ارتفاع الموانع الصفة لسايرهم ومعلوم خلافه فاذا بطل ان يكون المؤثر في كونه مدركا زوال الموانع او صحة الحاسة او وجود المدرك فليس الا ان يقال ان المؤثر في كونه مدركا انما هو كونه حيًا بشرط صحة الحاسة ووجود المدرك وزوال الموانع وعلى هذه الجملة يجري الكلام في هذا الفصل وبالله التوفيق

فصل قال رحمه الله وقد وقع خلاف كثير في ثبوت الادراك معنى الى اخره قال الامام

ان ابا الهذيل اثبته معنى وجعل كون احدنا مدركا موقوفا عليه وجوز حصوله كونه حيا والشرايط التي تقتضيها والا ندرك المدرك لفقد ذلك المعنى وهذا قول الصالحي وبه قال الاشعرية وقد اجاز صالح قبة عدم الادراك مع حصول هذه الشرايط في امر بيناه والالام وغرها حتى لو جد فيه التغطيه ولا يالم حتى الزم ان يكون محلا وقد ضربت عليه قبة وهو لا يعلم ذلك بان لا يخلق له العلم فان ثبته واما ابو علي فقد اثبته معنى والجوز ان لا يخلقه الله تعالى لامر يرجع الى ان المحل لا يخلو من التي ومن ضده فاثبت في كل محل يدرك معنى يختصه واختلف قوله في اثبات ضد للادراك على ما سنذكره من بعد فاما بشر بن المعتمر ومن تابعه من البغداديين فانهم اثبتوا الادراك معنى وجعلوه مرة من فعل عند فتح العين ومن فعل غيرنا اذا احضر عندنا ومن فعل الله تعالى اذا فعل صوتا او غيره من المدركات وقد نفى ابو هاشم ان يكون الادراك معنى وجعل احدنا مدركا لكونه حيا ووجود المدرك وصحة الحواس وزوال الموانع فيكون التاثير للكونه حيا وهذه الامور يكون شروطا في اقتضاء كونه حيا كونه مدركا وهذا هو الصحيح

والدليل عليه

والدليل عليه وجوه احدها ان كون المدرك مدركا صفة تجب عند الصحة وكل صفة لا تنفصل صحتها عن وجوبها فانها
تستغني عن معنى كصفات الاجناس اعني وكصفة العلة لانها لو لم تستغن مع الوجوب عن علة لزم في علتها مثل ذلك
واتصل بما لا غاية له وانما يتبين وجوبها عند الصحة ان نقول ان خلاف ذلك موجب زوال الثقة بالمشاهدات لجواز
ان يكون بحضرتنا اجسام عظيمة وحن لا ندركها وان كنا احياء والموانع عنا زايلة مرتفعة والحواس صحيحة وهذا يفتح
باب الجهالات فيجب ان يكون لكونه مدركا راجعا الى ما وصفناه دون معنى وعلة فان قالوا فهذا يوجب عليكم
ان لا يكون احدنا عالما بعلم والا لزم مع حضور محل المدرك فان لا نعلمها بان لا يخلق الله فينا العلم بها فاذا اوجب
ان نعلمها ولم ينقض ذلك نقض المعنى الذي به نعلم فكذلك الحال في الادراك قيل لهم ان هذا العلم له طريق هو
الادراك ومع حصول الطريق وسلامة الاحوال لا بد من حصول ما هو طريق اليه فوجب حصوله وهذا الادراك ان ثبت
معنى فلا طريق له يوجب حصوله معلوما فيزايله الطريقة فالذي لزمناهم لازم وبعد فانا قد نجوز ان نجهل
هذا العلم بان يكون المدرك غير عاقل او بان يكون عاقلا ولكن في المدرك ليس واذا قال انما لزمت مع كمال العقل
وزوال اللبس لم يصح لان العلم بالمدرك والكمال هذه واجب لكونه من كمال العقل وكانه يقول اذا
علمه وجب ان يعلمه ومتى قال اني علمت بجب حصول الادراك لاحتمال المحال له وان الاصل
فهذا اصل قد حضى فساده في غير موضعه والسلام صح

فان قال البغدادي مفصلا عما الزمناه انه يجب حصول الادراك عند فتح الجفر لحصول سببه الذي هو فتح الجفن وغير ذلك قلنا في الجواب انه لابد في كونه
مدركا للشيء من فتح الجفن وصحة الحاسة وتقليب الحدقة نحو المرئي ووجوه الى غير ذلك من الشروط الكثيرة ومعلوم ان هذه الاسباب لا يجوز اجتماعها على توليد مسبب
واحد فبطل ما قلته فان قال بعض هذه الامور هو السبب والباقي شروط في التوليد وغير ممتنع في التوليد ان يقف على شروط قال له ليس بعض هذه الامور
بان يعلم مولدا او الباقي شروطا اولى من البعض الاخر ان يجعل مولدا وهذا مع البواقي شرطا فيودي الى ان لا ينفصل السبب عن الشرط وهذا محال وتعلل فليفتح
ان يجعل فتح الجفن موثرا ومعلوم انه لو كان مقطوع الاجفان لصح ان يرى عند تقليب الحدقة نحو المرئي وان لم يقلبها بان يكون المرئي في مقابلته ومحاذاته فان قال
ان كل هذه الامور سبب الا ان كل واحدة منها تولد جزءا من الادراك على حدة قصر كالاعتماد اللازم والاعتماد المختلب اذا اجتمعا قال له هذا فاسد لانا نعلم
ان الواحد منا قط لا يحصل مدركا عند حصول بعض هذه الامور ولا يحصل مدركا الا عند حصول هذه الامور جميعا ولو كان الامر على ما قلته لكان يجب ان يحصل على هذه
الصفة وان وجد من هذه الامور ما هو واحد بان يوجب ذلك الامر الادراك فيوجب له الصفة فوجب القضاء بفساد ما قاله واما اعتبار ما قاله بالاعتمادين فلا يصح لان كل واحد
من الاعتمادين يوجبان مستبهما على الانفراد وقد علمنا ان الامر الواحد لا يوجب له الصفة فوجب القضاء بفساد ما قاله واما اعتبار ما قاله بالاعتمادين فلا يصح لان كل واحد
اللازم يولد الحركة وان لم ينضم اليه الاعتماد المختلب وكذلك المختلب يولدها وان لم ينضم اليه اللازم فيولد كل واحد منهما مستبهما على حياله فاذا اجتمعا وله كل واحد منهما
جزءا على حدة بخلاف ما قاله فان قال مثل ما الزمتمونا يلزمكم ايضا لانكم لا تقولون انه مع صحة الحاسة وحصول المدرك وزوال الموانع انما يرى اذا انفصل الشعاع
من جزء من المرئي فهلا جوزتم ان يحصل هذه الامور ولم يحصل مدركا بان لا ينفصل الشعاع من العين او ينفصل ولكن لا يتصل بالمرئي قال له ان الله تعالى يقلبه عن جهته وذلك
ان الشعاع متى لم ينفصل عن نقطه الناظر فالحاسة بمنزلة ما لم يصح صحة ما ولذلك متى انفصل الا انه انقلب عن جهته بل يكون بمنزله العين المظلمة وبمنزلة الاحوال التي
اذا خرج الشعاع عن القدر المحتاج اليه بالكثرة والقلة وانا فرضنا نحن الكلام في حاسة صحيحة فلا يلزمنا ما الزمتمونا فان قال ما انكرتم من العلم الضروري بوجودنا
نحضرنا ما ذكرتموه من الاجسام لمكان علم ضروري بذلك من جهة الله تعالى وان كنا نجوز في الاصل ثبوتها ولا نراها الا ان ما ذكرناه من العلم الضروري يوجب ذلك
تبعوتها قال له اذا كنتم تجوزون كونها ثابتة ولا نراها كيف يمكنكم القطع على اسقاطها وانما كان يصح هذا القطع ان لو لم يثبت التجويز بغير ذلك ان العلم بانه ليس
بحضرتنا شيء يستند الى العلم بانه لو كان كذلك الشيء لما يثبت بثباتيه ويزول بزواله الا ترى ان الاعمى اذا جوزنا ان يكون بحضرته انسان ولا يراه يمكنه القطع على انه ليس بحضرته
وكذلك يجوز اذا جوزنا حضور الملائكة والجن بين ايدينا وان لا نراهم لم يمكننا ان نقطع على ان لا ملك ولا جن بحضرتنا فكذلك اذا جوزنا حصولها وان لم نرها لفقد الادراك
لم يمكنكم القطع على اسقاطها عن حضرتكم ** واما وجه استناد احد هذين العلمين الذين ذكرناهما الى الاخر اذا كان الطريق اليهما واحدا وهو الادراك فيستند العلم
بانه ليس بحضرته شيء الى العلم بانه لو كان لراه من هذا الطريق وهذا ايضا يقوله قايل ان الاعمى يعلم بخبر الرسول انه ليس بحضرته وان كان قد يجوز كونه وهو لا يراه
وذلك لان الطريق لا يصلح هاهنا في هذين العلمين بانه ليس بحضرته ليس هو الادراك وقد بينا اختلاف حال العلوم في تعلق بعضها ببعض وبينا ان من جملة ما يخالف به

من العلوم ما يرجع الى الطرق فاذا كان طريق هذا العلم الخبر خالف حاله حال العلم الذى طريقه الادراك ◦◦ وهكذى الجواب اذا قال قد يعلم لمسًا انه لا جسم بحضرته
وان كان يجوز ان يكون ولا يدرك وذلك لان الطريق محلف على ان هذا الذى ذكره دليلنا لان الاعمى اذا اجاز ان يكون بحضرته جسم ولم يلمسه لا يمكنه القطع على انتفايه
عن حضرته لتجويزه خلافه فكذلك الحال فى الرؤية فان قيل كيف تقولون بان العلم بانه لا جسم بحضرته يستند الى العلم بانه لو كان لراه ومعلوم من حال البهيمة والصبى
والمجنون وغيرهما انهم يعلمون انه لا شىء من هذه الاجسام بحضرتهم وان لم يعلموا انها لو كانت لراوه قيل لها قد علمنا فى العقلا ان كل من علم ان لا جسم بحضرته يعلم انه
لو كان لراه فعلى ذلك ينبغى حال من ذكرته من الصبى والمجنون والبهيمة فنقول لو حصل له العلم بانه ليس بحضرته شىء حصل له العلم بانه لو كان لراه وان لم يحصل العلم بانه
ليس بحضرته شىء فانه لا يعلم انه لو كان لراه فان قيل انا نجوز ان يكون بحضرتنا هذه الاجسام وان كنا لا ندركها لفقد الادراك ولكنا نقطع مع هذا التجويز على
انتفايها قيل له ان هذا مكابرة ومعانده وكذب ومن بلغ من مخالفينا فى المناظرة والكلام الى هذا الحد فهم عدو لبين يجوز عليهم العناد على ان ذكائهم هذا الخطا
الفاحش انما هو لمكان مالهم من المذهب الفاسد عند الكلام فى هذه المسئلة والا فمتى حسبنا الى احوال الدنيا وامورها تارة مما يتركون هذا المذهب الا ترى ان احدًا
منهم لو قلت له ادخل هذا البيت فان فيه صرة اخرجها منه فانه اذا دخل البيت ولم يرفيه شيا قال لك ليس فى البيت ما ذكرته من الصرة فاذا قلت له ثانيا ادخل
فاخرجها فانها هناك الا انك ربما لا تراها قال مجيبًا ليست هناك اذ لو كانت لرايتها لانى صحيح الحاسة وبيزك تجوز ان يكون هناك ولا يراها فبان بهذه الجملة
ان ادعاهم العلم بان الجسم بين ايديهم ضرورة "مكابرة ومعاندة" فان قال قايل فان كان العلم بانه ليس بحضرتنا اجسام عظمة ضروريًا فتجوز ان يكونها وحتى لا نراها
لا تجوز ان يمنع من حصول هذا العلم الضرورى بانها ليست بحضرتنا قلنا ان الكلام مبنى على انه متى علم ان الجسم بحضرتنا فلا بد من ان يعلم انه لو كان لراه وان من شرط
هذين العلمين ان يثبت بينهما طريقة الاصل والفرع فكل من اخبر عن نفسه انه يعلم ان لا جسم بحضرته وانه مجوز لكونه وهو لا يراه فقد انبانا عن كونه على نفسه وجوده
لما يعلم خلافه اولا نكون عالما بان لا جسم بحضرته فعلى هذا ينبغى الكلام لانا نقول ان اعتقاده لصحة ان يكون ولا يراه ممنع من حصول العلم الضرورى فيه من جهة الله تعالى
متعلقا بانه لا جسم بحضرته بل لو كان معتقدا فى الحقيقة ان يكون ولا يراه لعرفنا من حاله انه غير عالم بان لا جسم بحضرته لان هذا لا يثبت من دون ان يثبت العلم بانه مما
كان يراه فاذا ثبت ما هو فرع ثبت ما هو اصله وان من اخبر خلافه فهو كاذب على نفسه فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام انه قد افسد على نفسه العلم بان لا جسم بحضرته
مع ما جوز كونه ولا يراه والغرض ما بيناه ◦◦ فان قال قايل كيف يكون العلم بانه لو كان لراه اصلا للعلم بانه لا جسم بحضرتنا وهذا ان العلمان سيان ومثلان فى الجلا
والوضوح والحواب عن ذلك ان هذا الذى ذكرته لا يمتنع فى العلمين يكون احدهما اصلا للاخرى اى ان لا يكون احدهما اجلى من الاخر ◦◦ وعلى هذا نعلم وجود الجوهر ضرورة
ونعلم تحيزه ضرورة والعلم بوجوده اصل للعلم بتحيزه ومما سيان فى الجلا والوضوح وكذلك العلم بذات الجوهر اصل للعلم بوجوده وان كانا سيين فى الجلا
فهذا غير منكرة وانما البعيد الممتنع ان يكون الفرع اجلى من الاصل فان قال فان كان العلم بانه مهما كان راه اصلا للعلم بانه ليس بحضرته شىء فيجب جواز حصول العلم
بانه مهما كان راه وان لم يحصل له العلم بانه لا جسم بحضرته لان هذا واجب فى كل شيئين يعتبر فيهما طريقة الاصل والفرع وعلى ذلك لما كان العلم بالذات اصلا للعلم
بالحال صح حصول العلم بالذات وان لم يحصل العلم بالحال فهكذا كان من الواجب ان يكون مثله فهذا ذكرناه يبين ذلك انه لو لم يجب ما ذكرناه لم يكن احدهما بان يكون اصلا
والاخر فرعًا اولى من الاخر قيل له الامر كما ذكرت لا بد فى الاصل ان يصح وجوده من دون الفرع ليكون بان يكون اصلا اولى من الفرع بان يكون اصلا ولكنا ايضا
نجيبك فى مسئلتنا الى ما رمته فنجوز ثبوت العلم الذى هو اصل من دون ان يثبت الاخرى الا ترى انا قد نشاهد ما نراه بحضرتنا فنعلم انه حاضر عندنا ونعلم انه
متى حضر ما راياه ولا يمتنع بهذا العلم العلم بانه ليس بحضرتنا لانه حاضرنا فقد وجد الاصل من دون فرعه هذا وان كان ممكنا ان يعلم ان لا يثبت من هذين
العلمين طريقة الاصل والفرع وانما يثبت بينهما صورة الطريق وما هو طريق اليه فيكون العلم بانه مهما كان يراه طريقا الى العلم بانه ليس بحضرته جسم ومتى حصل
الطريق فلا بد من حصول ما هو طريق اليه كما لا يجوز ايضا حصول ما هو طريق اليه من غير حصول طريقه بل يجب حصولهما معًا فان قال فعلى هذا ليس يمتنع ان يقال
ان العلم بانه مهما كان يراه طريق الى العلم بانه ليس بحضرته شىء اولى من ان يقال ان العلم بانه لا شىء بحضرته طريق الى العلم بانه مهما كان يراه وهذا تودى الى ان يتعصل
احدهما والاخر فوجب فساده قيل له لا بد العلم الذى ذكرناه بان يجعل طريقا الى العلم بان لا شىء بحضرته اولى من ان يجعل العلم الذى ذكروه طريقا الى العلم بانه
لو كان لراه لان العلم الذى جعلناه طريقا راجع الى الاثبات والعلم بان لا شىء بحضرته راجع الى النفى لان العلم بالاثبات بان يجعل طريقا الى العلم بالنفى اولى من ان يجعل
العلم بالنفى طريقا الى العلم بالاثبات فبطل ما قاله فان قال قايل ان ما ذكرتموه لا يلزمنا من حيث انا نامن منه لعلمنا باشتغال هذه الامكنة بالصوفا اذا
تقرر استحاله التداخل فى الاجسام على ما كلمنا به النظام ورايناه اشتغال هذه الامكنة بالضو علمنا انه لا جسم بحضرتنا فى هذه الامكنة غير الضو قيل له
العلم بان التداخل فى الاجسام لا يصح طريقه الدلاله والعلم بان لا جسم بحضرته علم ضرورى فليك بقف حصول هذا العلم الضرورى على هذا العلم لا يستند لا الى
الذى لا حصل الا للعدد اليسير من ارباب النظر والا يستند لان على ما قاله لكان يجب ان لا يحصل العلم بان لا جسم بحضرته لاحد من العقلا الا بعد
علمه باستحاله التداخل على الاجسام ومعلوم خلافه ولعل فان يصح رؤية المكان من دون رؤية المتمكن بان يحدث الله تعالى له احدى المرئيين دون الاخرى
فيجب ان يجوز حصول ادراك المكان دون ادراك المتمكن ولعل فان ما ذكره ان صح فانه انما يصح فى الادراك بالعين فاما فى الادراك بحاسة السمع
فانه لا يصح فيه فيلزمه تجويز ان يكون ها هنا اصوات عظيمة وصيحة هايلة وهدة شديدة الا انه لا يدركها لان الله تعالى لم يخلق له ادراكها فبطل ما ذكره
فان قال انتم داخلون فيما عبتم به علينا لانكم تجوزون امورًا كثيرة ومع ذلك فانكم تقطعون على خلافه وذلك كتجويزكم ان يخلق الله تعالى عرضًا على
صورة زيد وتحطيطه على وجه لا يتميز عنه ثم قطعكم على انه تعالى لم يفعل ذلك حتى اذا شاهدتم زيدًا علمتم انه هو الشخص الذى كنتم تجوزونه مختل وتجويزكم
ان يثبت الله تعالى كل من العالم سوى من تشاهدونه بحضرتكم ثم قطعكم على انه لم يفعل ذلك ◦◦ وكتجويزكم ان يبعث الله تعالى كل من فى القبور ثم قطعكم على انه
لم يفعل ذلك وكتجويزكم ان يقلب الله تعالى هذه الجبال ذهبا وفضة ثم قطعكم على انه لم يفعل ذلك فهلا اذا الزمناكم على ذلك المحالات التى ذكرتموها قالوا
المعنى لكم اذا جوزوا حصول ما حضرته ولا يدرونه ان يقطعوا على انتفايه لان هذا امر باكثر من حصول شىء ثم القطع على اسفايه وانتم قد جوزتم
حصول الشىء ثم قطعتم على اسفايه قيل له ولا سوا ان هذه العلوم التى ذكرها لا تستند الى علوم اخر سواها بل هى علوم مبتداة حاصلة من عند الله تعالى
خلقها فينا فلا يمتنع ان تحصل والحال ما وصفناه لان حصولها لا يقتضى بطلان اصلها وما هى مستندة اليه وان كنا نجوز حصول ما ذكره من الامور

ومحدث قدرته تعالى وليس كذلك حال ما ذكرناه من العلم الذى زعمتم فانه علم مستند الى علم هو اصله فاذا ثبت ما هو فرع وجب ثبوت ما هو الاصل لاستحالة
فلا يجوز ان يحصل العلم بانه لا جسم حاضر بنا قط الا بعد حصول العلم بانه مما كان يراه لان هذا العلم اصل لحصول العلم بان لا جسم حاضر بنا فلو لم يحصل ولم يثبت
لم يجز ان يحصل ما هو فرع عليه فاذا افسدوا على انفسهم الاصل وجوزوا ان يكون ولا يدرونه لم يسلم لهم العلم الذى هو الفرع لان بفساد الاصل فساد الفرع
الا ترى ان بزوال العلم بالذات زوال العلم بالحال فبان سقوط ما ذكره ∴ واما ما قاله من جواز ان يخلق الله تحصيل احدهما فى صورة الاخر وتخطيط على
وجه لا يقع التمييز بينهما فانا لا نسلم ذلك ونمتنع من تجويزه لان هذا يسقط علينا كثيرا من التكاليف التى تعتبد نا بها بل لا بد عند التمام من وقوع الفصل بينهما
لاستحالة لبث علينا ما ذكرناه من التكليف وعلى هذه الطريقة نقول ان تصور حجر بل عليه الم بصوره دحية الكلبى لا يجوز ان يكون على وجه لا يقع الفصل عند التمام
بل يجب ان يكون تصوره عليه الم بصورته على وجه يقع بينهما فصل ما عند التمام الشديد ويصير الحال فى ذلك كشبه احد التوامين بالاخر فانهما وان اشتبها
كل الاشتباه فلا بد من وقوع الفصل والتمييز بينهما عند التمام الشديد فهذه طريقة القول فى هذه الدلالة **دلالة اخرى** على ان الادراك ليس بمعنى
وهى انه لو كان معنى لم يخل الحال من احد امرين اما ان يكون تعالى هو المختص بالقدرة عليه او كان من الاجناس التى تدخل تحت مقدور العباد ونفعله نحن ايضا ان كان
القديم تعالى هو المختص بالقدرة عليه وكان هو الذى يخلق فينا هذا المعنى فان خلقه اياه فينا لا بد من ان يكون لمجرى العادة وما كان طريقه العادة لم يمكن بد من جواز
وقوع الاختلاف فيه فكان من الواجب ان يجوز ان لا يختار خلق هذا المعنى فينا فيودى الى ما ذكرناه وان كان مما تقدر عليه القادرون بقدر فنحن اذا فعلناه
لم نخل حالنا من احد امرين اما ان نفعله مباشرا او نفعله متولدا لا ان القادر بالقدرة لا يقدر على الفعل الا على احد هذين الوجهين اذ الامتناع لا يصح ان يكون وجها
يقع عليه ان فعلناه مباشرا ابتداء او بسبب لزم جواز ان لا نفعله فحب جواز ان يكون بحضرتنا فيل والاتراه مع تكامل الشروط لانا لم نفعل منا الادراك
به بل جواز ان نفعل ذلك لرؤية المحبوب والرقيق فيهما وان كنا نفعله متولدا عن سبب لزم مثل ذلك بان لا نختار فعل سببه على انه لا شئ هاهنا
يشار اليه فيقال هو سبب له الا ما ذكرناه عن اصحابنا البغداديين وقد بينا ان شيا من ذلك لا يجوز ان يجعل بسبيله فاذا بطل ان يكون من فعل الله تعالى وان
يكون من فعلنا وجب القضاء بانه لا اصل له فى الوجود والعدم **دلالة اخرى** وهى انه لو كان معنى لكان يجب ان يكون مدركا بادراك
عالمة اذ لا يجوز تعلق الادراك الواحد بزيد من مدرك واحد واذا ثبت هذا المعلوم انه لا علقه بين الادراكين من وجه معقول فوجب صحة انفصال
احدهما عن الاخر وهذا يودى الى انه يجوز ان يوجد مدركا حالنا معها على سواء فندرك احد المدركين دون صاحبه مع صحة الحاسة وزوال الموانع
وسلامة الاحوال وهذا محال ويمكن ان يصور ذلك فى الجلى والخفى فيقال كان يصح ان يدرك الخفى بان يثبت ادراك الخفى ولا يدرك الجلى لفقد ادراك
الجلى ويمكن ان يفرض الكلام فى الرقيق والمحجوب والمكشوف والقريب والبعيد واللطيف والكثيف بان يوجد ادراكها وهذا باطل والقول باثبات الادراك
معنى هو الذى ادى اليه فوجب بطلانه ∴ فان قال هذا منقلب عليكم فى العلمين فانه لا علقه بينهما من وجه معقول فيصح انفصال احدهما من الاخر فكان يجوز
حصول العلم باحد المدركين دون الاخر او حصول العلم بالخفى من دون العلم بالجلى او بالمحجوب دون المكشوف قلنا ليس الامر على ما قدرتم لان الادراك لا طريق له فيقال
العلم جميعا ومع حصول الطريق اليهما جميعا لا يجوز ان يحصل احدهما دون الاخر بل يجب حصولهما معا وليس كذلك فى مسئلتك فان الادراك لا طريق له فيقال
فى الادراك مجرى الكلام فى العلم وهذا يودى الى ان لا يكون الحجاب والرقة واللطافة منعا وان لا فرق فى الحال بين المكشوف والمحجوب والرقيق والكثيف
واللطيف والجسيم فى الادراك ∴ فان قال اذا لم يلزمكم ذلك اذا جعلتم كونه مدركا لكونه حيا مع الشروط فهلا كان لا يلزمنا اذا جعلنا كونه مدركا
لكل الادراك قلنا انا لا نجعل كونه حيا علة موجبة فى كونه مدركا لان العلة من حقها ان توجب الصفة للغير وليس هذه حال كونه حيا فاذا لم نكن
علة فى كونه مدركا جاز ان نكون انجابها لكونه مدركا موقوفا على شروط من زوال الموانع التى هى الحجاب والرقة واللطافة وصحة الحاسة الى غيرها وليس كذلك
حالنا فانهم جعلوا الادراك علة موجبة والعلة فى الاحياء لا يجوز ان تقف على شرط منفصل فكان يجب ادراك المحجوب اذا وجد الادراك المتعلق به
هذا هو الذى ذكره رحمه الله الا ان لقائل ان يقول ان الادراك علة فى ايجاب كونه مدركا لا فى المتعلق بالمدرك فاذا كان كذلك وجب على هذا اذا
وجد ان يوجب كونه مدركا من غير شرط فاما [illegible] المدرك لا محالة فان هذا غير واجب ولكن لنا ان نقول اذا اوجب الادراك كونه مدركا وجب
تعلق كونه مدركا بالمدرك الا ان لنا ان نقول [illegible] مدركا على شروط من زوال الحجاب والرقة واللطافة كما تقولون ان تعلق كونه
قادرا يجوز ان يقف على شرط لان المقدور اذا وجد زال تعلقه به وميتى عدم عاد تعلقه به فيقف تعلقه بالمقدور على شرط وهو عدمه ∴ ولكن لنا ان نقول
ان كونه مدركا ما يجد والواحد منا من نفسه طلوجد ذو الادراك واوجب كون الواحد منا مدركا وجب ان يجد هذه الصفة من نفسه ومعلوم انه لا يجد
من نفسه هذه الصفة الا متعلقه فيعود الكلام الى توجيهه ما انتهناه بعد طول القصة والله اعلم ٥ تم اشار رحمه الله الى ما يتعلقون به انفصالا
عن ذلك
على الالزام وهو ان القريب وزوال الحجاب وحصول الكشف يصير شرطا كما تقولون فى المماسة انها شرط فى توليد الاعتماد فى غير محله واجاب عن ذلك
بان الاعتماد سبب يجاز ان يقف على الشرط الذى هو المماسة بخلاف الادراك لانه علة موجبة من العلل فلا يجوز وقوفها على شرط منفصل فبطل ما ذكره فاذا
ثبت هذا وكان المحال لما هو عليه يحمل وجود هذا الادراك فيه فحب يجوز وجوده من جهة الله سبحانه وتعالى حتى يرى الواحد منا المحجوب كالمكشوف والرقيق كالكثيف
واللطيف كالجسيم وهذا محال

دلالة اخرى استدل بها الشيخ ابو هاشم في مواضع من كتبه وهي انه قد ثبت ان القديم تعالى مدرك لا لعلة هو الادراك فيجب في الواحد منا مثله حتى يكون مدركا لا لمعنى هو الادراك وانما اورد هذه الطريقة على الشيخ ابي علي حيث ذهب الى ان القديم تعالى مدرك لا بادراك كما انه عالم لا بعلم فصح ما اورد عليه فاما من ينازعنا في هذه المسئلة من المجبرة وازنكب القول بانه تعالى مدرك بادراك فان هذه الطريقة لا تمكن ايرادها عليهم الا ان نورد عليهم وجها اخر فنقول ان القديم تعالى لا يجوز ان يكون مدركا بادراك لانه لو كان مدركا بادراك قد مر كما ذكرتم لوجب كونه مدركا لسائر المدركات فعالم زيد وان كانت معدومة لان هذا الادراك القديم اذا كانت علة لما ذكرناه لا يجوز ان يجدد تعلقه بالمدرك لان تعلقه ما تعلق به لذاته وهذا محال فاذا صح بذلك انه تعالى لا يجوز ان يكون مدركا للعلة وجب مثله في الواحد منا ۞ واما وجه ما ذكرناه ان القديم تعالى يستحق كونه مدركا للكونه حيا لا غير لانا قد بينا ان وجود المدرك لا يؤثر في كونه مدركا فاذا كانت هذه الصفة في القديم تعالى تقتضي معها اخرى وهي كونه مدركا وجب مثله في الواحد منا لانه لا يجوز ان يقتضي الموثر فيه فيجب كونه حيا ان تقتضي كونه مدركين ومع اقتضاء كونه حيا لكونه مدركا واستحقاق كونه مدركا لكونه حيا لا يجوز ان يقتضيها معنى من المعاني او تكون هي مستحقة لعلة من العلل لان ذلك ينافي ويناقض مزجهة المعنى ويودي الى ان لا يحصل مدركا مع كونه حيا مع الشروط بان لا يوجد المعنى الذي يوجب كونه مدركا او يحصل مدركا مع دوران حصول كونه حيا عند وجود ذلك المعنى الموجب لكونه مدركا وهذا محال فان قال فليدل اذا فارق حال العدم تعالى حالنا في استغنائه في كونه مدركا عن شروط كثيرة نحتاج اليها فهلا جاز ان يفارق حالنا حاله وجهة استحقاق هذه الصفة فليستحقها لمكان معنى ونفتقر الى العلة كافتقارنا الى سائر الشروط والقديم تعالى لا يستحقها لمكان معنى ومعنى عنه كاستغنائه عن الشروط قيل له اذا ثبت ان القديم تعالى يستحق هذه الصفة لمكان كونه حيا وكانت هذه الصفة حاصلة فينا وجب في كوننا مدركين ايضا ان نستحقها لمكان كوننا احيا ومع استحقاقنا اياها لكوننا احيا لا يجوز ان نستحقها لعلة من العلل لان الصفة الواحدة لا يجوز ان تكون مقتضاة عن صفة اخرى ومستحقة لعلة اخرى على ما تكرر في غير موضع من هذا الكتاب ۞ واما استغناؤه تعالى عن كثير من الشروط فهو لاجل انه حي لذاته وليس كذلك الواحد منا فانه حي بحيوة فجاز ان يقف الحي في الحاب كونه مدركا على شروط لكونها مستحقة لصفة هي مستحقة لمكان معنى ۞ وانما اورد الشيخ ابو هاشم رحمه الله الشاهد في ذلك الى الغائب وذلك لانا متى ان بذكر في وجوب حصول الادراك لنا لا محالة في الشاهد عنده من الامور مراجعة المدرك وطريقة التوليد لا يمكن ذكره في الغائب فلظهور الحال فيه جعل الغائب اصلا وبنى عليه الشاهد وهذا غير ممتنع على ما مضى في كتاب المحيط ۞ ثم ذكر رحمه الله انه قد دخل في تضاعيف ما قدمناه اجوبة عما يورد من الشبهة في اثبات الادراك معنى وذلك لان الذي يمكن ان يجعل طريقا الى اثبات الادراك معنى من المعاني انما هو الطريقة المذكورة في اثبات الاعراض فيقال اذا كان الواحد منا يحصل مدركا مع جواز ان لا يحصل والحال واحدة والشرط واحد وجب ان يكون مدركا لمعنى هو الادراك وقد ذكرنا في اثناء ما قدمناه ان كونه مدركا يجب عند الصحة فاثبات الجواز غير ممكن ها هنا فاذا كان هذا شرطا في اثبات المعاني ولم يوجد ها هنا لم يجز اثبات الادراك معنى ۞ بقي شرط قد ذكرناه انه لا سبيل بعد عدم الجواز الا تجدد الصفة وتجدد الصفة لا يجوز ان يكون طريقا الى اثبات المعنى والا كان من الواجب في صفات الاجناس ان تكون مستحقة لمعان ومعلوم خلافه ولو كان مجرد التجدد علما للثبوت المعنى لوجب في القديم تعالى ان يكون مدركا بادراك لان هذه الصفة تتجدد له فان اراد تكلف مرتكب قيل له ما الدلالة وهذه الجملة التي ذكرناها من الادلة غير مقصورة على نفي الادراك بحاسة العين بل هي شاملة في الادراك بسائر الحواس فاعتبر هذه الوجوه اعتبارها في نفي سائر الادراكات وطريقة الشبهة فيها اجمع واحدة والجواب ما قدمناه

فصل قال رحمه الله واعلم انه ليس للسميع بكونه سميعا بصيرا الا فرق قال الله ولما بين ان للمدرك لكونه مدركا حالة وصفة وبين جهة استحقاقها وما تتصل بذلك اورد هذا الفصل لتكلم في مسئلة الخلاف بين الشيخين ابي علي وابي هاشم في ان كونه سميعا بصيرا هل هو صفة زايدة على كونه حيا ام لا فالذي كان يقوله ابو علي والذي يقوله والصحيح انه ليس للحي بكونه سميعا بصيرا حالة والذي يدل انه لو كان له بكونه سميعا بصيرا صفة زايدة على كونه حيا لا افته به ۞ والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه لو كان له بكونه سميعا بصيرا صفة زايدة على كونه حيا لا افته به لصح انفصال احدى الصفتين عن الاخرى لانه لا علقة بينهما من وجه معقول ولصح حصول العلم باحدهما دون الاخرى والكلام في انه لا علقة بين الصفتين لو ثبتت فالطريقة فيه كالطريقة في ان الباقي ليس له بكونه باقيا صفة زايدة على استمرار وجوده ثم ذكر في اخر الفصل ما كان الاولى الحاقه بالفصل الذي قبله وهو انه اذا ثبتت هذه الجملة ثم نفينا كون الادراك معنى فقد ثبت جميع هذه الوجوه فصح اذا ان المؤثر كونه حيا مع الشرائط التي ذكرناها ۞ وبقي ان نشترط وجود المدرك في الحقيقة لاجل الوجود شرطا في الادراك لثبوت هذه الصفة في كثير من الذوات وللاندراك وانما نجعله شرطا في ظهور الصفة التي بثبتنا ولها الادراك حتى لو ثبتت هذه الصفة في حال العدم ما كان لنشترط الوجود في صحة الادراك ويصح ان يدرك عليها فصار كونه حيا وصحة هذه الصفة فيانها حقيقة في كونه حيا بمنزلة صحة الفعل في كونه حقيقة في كونه قادرا فان قيل فهلا حددتم كونه حيا بانه مما يصح ان يكون مدركا كما حددتموه بانه مما يصح ان يعلم ويقدر قيل له انما لم نفعل ذلك لان من شان العلم بالحد ان يكون على المحدود فلما كان ها هنا كثير من الناس قد عرفوا كونه مدركا لا اعتقدوا استحالة كونه مدركا لم نجعله حدا ثم هذا لا يقدح في ان يكون كونه مدركا عند التحقيق حقيقة لكونه حيا كصحة ان يعلم ويقدر

فصل ثم قال رحمه الله والادراك هو طريق للعلم الواقع ۞ قال الله ولما بين رحمه الله ان المدرك له بكونه مدركا حالة وصفة وما هو من توابعه اورد هذا الفصل ليبين ان الادراك طريق الى العلم بالمدرك وجعله الكلام في ذلك لان الادراك والمجنون ادراك الشيء ولا يحصل له العلم بما يدركونه وليس كذلك العاقل لانه اذا ادركه على الصحة لان ذلك يقتضيه كمال عقله فيصير عالما بالمدرك اذا كان عاقلا وبخرج من كونه عالما بالمدرك بالخروج عن كونه عاقلا معلما ان كونه مدركا طريق الى هذا العلم مع الشروط التي ذكرناها ۞ ثم ذكر بعد ان من كان منتقص الحال اذا ادرك مدركين وحالها على سواء ثم علم احدهما فانه يجب ان يعلم الاخر لا محالة لان ذلك يقتضيه كمال عقله فيصير عالما بالمدرك اذا كان عاقلا جميعا فاما ان يعلم انه يعلم احدهما ولا يعلم الاخر فان ذلك لا يجوز لما بينا ان الادراك طريق الى العلم بالمدرك مع السلامة فيما ادى الى رفع هذا الاصل وحيث ان يكون فاسدا والقول بانه يعلم احدهما دون الاخر هو الذي يودي الى رفع هذا الاصل فصح ان يكون فاسدا ۞ ومعنى قولنا ان الادراك طريق الى العلم انه يتجلى على الادراك ويقوى بحيث لا يصح وحال الادراك ان يقع عنه بسهو وجلا العلم معلوم من النفس لان الواحد منا يفصل بين العلم الحاصل له عن الادراك بالبديهة ومن العلم الحاصل له به عن الخبر المتواتر فان هذين العلمين وان كانا ضروريتين فان الواحد يجد احدهما مزية على الاخر في الجلا فاذا سهلنا عنه فانا لا نرجع على الاحالة على النفس

اذا ادرك علما لا محالة لان ذلك يقتضيه كمال العلم مع الشروط التي ذكرناها ومعنى قولنا ان العلم طريق الى الادراك هو ان العلم بالمدرك اصلها لا العلم بالمدرك على الدوام فالشرط

وصار ما ذكرناه من الكلام في حكم هذه الصفة فيما ومن حكمها ايضا فيما كوننا آمرين وملتذين لان عند الادراك يحصلان بشرط الشهوة والنفار واما حكم هذه الصفة
في القدم تعالى فسيذكر الكلام فيه ان شاء الله تعالى في موضعه ∴ وان كان اثبات حكم للصفة انما يجب اذا كان الحكم هو الطريق اليها فانما اذا عقلت في موضع جاز
ان تعقل في موضع اخر ولا يعرف لها حكم لما لم يقف العلم بها على العلم بحكمها ﴿مسئلة﴾ بين ان المفرقة من ادراك الضرب لمسا وبين ادراك البصر رؤية في قوة العلم
الى ماذا ترجع فذكر ان هذه المفرقة راجعة الينا لما يحصل للبصر من العلوم مضمومة الى علم ذات المدرك وهي مفقودة في الضرب ﴿مسئلة﴾ بين هذا ان الراي للجسم رآه اذا
كونه كما يرى ذاته وهذا لا يحصل للضرب ﴿فصل﴾ فالضرب لا يدرك الجسم الا بعد لمس جميع اجزايه فيعلمه في اوقات والبصر يدركه فيعلمه في حالة واحدة
والى هذا الوجه يصرف المفرقة من ادراك الضرب للشيء لمسا ومن ادراك البصر له رؤية ○ ﴿فصل﴾ وكما يجعل الادراك طريقا للعلم فلسنا نجعله اصلا له
الى اخره ∴ قال الله ﴿و﴾ لما بين رحمه الله ان الادراك طريق الى العلم بالمدرك اراد ان يبين انه لا يجوز ان يكون اصلا للعلم به فاورد هذا الفصل للكلام على ذلك وجملة ما يجب
تحقيقه ها هنا انه لو كان اصلا للعلم بالمدرك لما صح حصول هذا العلم بعد بعض الادراك ∴ الا ترى ان العلم بالوجود لما كان اصلا للعلم بالحدوث لم يصح حصول
العلم بالحدوث وقد زال العلم بالوجود وفي علمنا بصحة وجود هذا العلم وان بعض الادراك دلالة على ان الادراك ليس باصل له بل هو طريق اليه وهذه القضية مستمرة
ما دام الطريق الى العلم هو الادراك اعني حصول العلم وثبوته وان بعض الادراك فاما اذا كان طريق العلم علما اخر فانه من المستحيل زوال الطريق وثبوت ما هو طريق اليه
على مثل ما نقوله في العلم بفتح الظلم في الجملة والعلم بازهاق هذا البعض ظلم الى ما اشبه ذلك من المثايل فان العلمين الاولين وان كانا طريقين الى العلم الثالث وهو العلم بفتح
الظلم المعين لم يصح حصوله مع زوال العلمين المتقدمين اللذين كانا طريقا اليه فصار ذلك بمنزلة العلم بالحال والعلم بالذات في استحالة ثبوت العلم بالحال مع زوال
العلم بالذات وفارق العلم الحاصل عن الادراك لصحة ثبوته مع بعض الادراك الذي هو طريق اليه وهكذا حال العلم الحاصل بالخبر المتواتر لصحة ثبوته ﴿مسئلة﴾ بين ما يتبين
وان بعض الاخبار ∴ ﴿مسئلة﴾ قال وان كان الاقرب فيما هذا سبيله ان يكون داعيا دون ان يكون طريقا وان يكون الطريق هو الادراك وما شاكله ﴿مسئلة﴾ بين ما يتبين
ان هذا العلم طريق هو الادراك من بين ان الادراك لا طريق له اصلا ∴ والذي يشتبه الحال فيه ويتبين من ذلك لا يجوز ان يكون طريقا اليه ∴ اما كونه حيا فانما احلنا كونه طريقا الى الادراك لان من حق الطريق
الناظر والتاله بالمرى هذا هو الذي تشتبه الحال فيه ويتبين من ذلك لا يجوز ان يكون طريقا اليه ∴ اما كونه حيا فانما احلنا كونه طريقا الى الادراك لتعلق ما تعلق به الادراك
ان تعلق بما تعلق به ما هو طريق الله الا ترى ان الادراك لما كان طريقا الى العلم تعلق ما تعلق به العلم فلو كان كونه حيا طريقا الى الادراك وان زال كونه حيا
وقد علمنا ان كونه حيا لا تعلق له اصلا فضلا عن ان تعلق بالمدركات ﴿فصل﴾ فلو كان كونه حيا طريقا الى كونه مدركا لصح حصول الادراك وان زال كونه حيا
الا ترى ان الادراك لما كان طريقا الى العلم بالمدرك صح حصوله وان بعض ادراك وقد عرفنا استحالة ادراكه في الادراك ∴ فاما اتصال الشعاع وانفصاله
بالمدرك فامور راجعة الى المحل الحي ومن حق ما هو طريق للعالم الى الشيء ان يختصه على مثل ما نقوله في الادراك فانه لما كان طريقا الى العلم دون المحل جاز ان يجعل طريقا
فهكذا يجب مثله فيما يجعل طريقا الى الادراك حتى يكون راجعا الى الجملة الحية فاذا كان انفصال الشعاع واتصاله امورا راجعة الى المحل دون ما لم يجز ان يجعل طريقا
فان قال كيف يصح مولكم ما ذكرتموه وعندكم ان المخبر يكون طريقا الى العلم مع انه غير راجع الى الجملة الحية فهلا جاز في انفصال الشعاع واتصاله ان يكون طريقا للادراك
وان رجع الى المحل دون الجملة قيل له انا لا نجعل المخبر طريقا الى العلم على الحقيقة وانما نجعل سماعه للمخبر طريقا الى العلم بالمخبر فلا جرم كان ذلك راجعا الى الجملة دون المحل
فصل ما خصته به مبينين حجة ما ذكرناه ان سماع الخبر مبني حصل حصل العلم ومتى لم يحصل هذا السماع ووجد الخبر لم يحصل العلم بخبره فحصل بحصوله وزال بزواله ﴿وقد استدل بدلالة الخصم وتجريرها
قال ذلك على ان سماع الاخبار هو الطريق الى العلم بمخبرها لا نفس الاخبار فهذه الدلالة ان تحتاج الى طريق اعتبارا باسبابه ما هو جنس الفعل من الاعراض
وهو الادراك لو كان بعض لكان جنس الفعل لانه كان لا يجوز ان يوجد غير ادراك وجنس الفعل لا يحتاج الى طريق اعتبارا باسبابه ما هو جنس الفعل من الاعراض
الا ان المعترض ان اعترضها فيقول هذا باطل بالاعتقاد لانه جنس الفعل ومع ذلك فانه يفتقر الى اعتقاد اخر يكون طريقا له وذلك كاعتقاد محدث العالم فانه
يفتقر الى اعتقاد حدوثه واعتقاد احتياج المحدث الى المحدث كما ان العلم محدث العالم يفتقر الى ذلك فيجب ان يكون المعتمد في هذا الباب ما تقدم من الدليل
فصل قال رحمه الله ولا يجوز ان يكون ها هنا اخصاص الى اخر ما ذكره ∴ قال الله ﴿و﴾ لما بين رحمه الله ان الادراك طريق الى العلم بالمدرك بين ان مع
حصول الادراك وتكامل الشروط لا يجوز ان يقع الا اختصاص في ذلك ببعض المدركين دون بعض حتى يكون طريقا لبعضهم دون بعض وذلك الحال في ادراك المدركات مع تكامل
الشروط لا يجوز ان يقع الا اختصاص في ادراكها حتى يدرك بعضهم دون بعض وكان الوجه في ذلك ان الذي اوجب ان يدركها بعض المدركين اوجب ان يدركها بسايرهم و
ولولا الزام على ما قلناه والا ارتفعت الثقة بالمشاهدات ولبطل ما نوجبه كالعقل ومتى وجب هذا المعنى في واحد هم وجب في بسايرهم وان لم يثبت في بعضهم
هذا الشرط الذي يقف عليه كونه مدركا او عدمت المدركات فغير ممتنع ان لا يدركه لفقد شرطه ∴ وعلى هذه الطريقة جوزنا في الفنا ان يكون مدركا وان كنا لا ندركه لخص
فلم يكن الله تعالى مدركا له مخصصا بادراكه لما وجب اسفا الاحيا منا به في حال صحة الادراك ووجوبه فلهذا يتحيل منا ادراكه وخص القديم تعالى بادراكه لاختصاصه
بشرطه دوننا ∴ ﴿فصل﴾ قال ﴿و﴾ لما بين ان الادراك طريق الى العلم وان الاختصاص لا يقع في المدركات
الا عند الاختصاص بشرطها اورد هذا الفصل ليبين انه طريق الى معرفة الباري والاختلاف في الذوات والاصل في ذلك ان كل ما التبس على المدرك مع زوال
وجه العلق من حلول ومجاورة وجب ان يعلم تماثله على طريق الجملة وكل ما تميز له عند الادراك عن غيره علم اختلافه على سبيل الجملة اذا لم يمكن صرف الامتياز
الى غير الاختلاف ∴ ﴿مسئلة﴾ الدلالة انما تتناول التفصيل وهو ان ما يحب لاحدهما او يتحيل او يصح هل يشاركه فيه غيره ام لا ∴ وانما صار الادراك طريقا
الى ما ذكرنا من العلم بالاختلاف والمغايرة في الذوات لانه اذا تعلق بها على الصفة التي يقتضيها اخص صفاتها فاذا التبس الامر على المدرك عند الادراك
دل التباس احدهما بالاخر على اشتراكهما في الصفة التي تناولها الادراك عليها والاشتراك في تلك الصفة
يوجب ذلك ∴ وكذلك اذا امتاز احدهما من الاخر عند الادراك دل ذلك على افتراقهما في الصفة التي تناولها الادراك عليها والافتراق في تلك الصفة
يوجب اختلافها كالافتراق في اخص الصفات يوجب الاختلاف ○ ﴿مسئلة﴾ حكى عن الشيخ ابي هاشم رحمه الله انه قال ان المدركين اذا ادركا بحاسة
وكان ادراكهما مقصورا على حاسة واحدة كانا ضدين ولهذا الاصل حكم بتضاد الاصوات المختلفة وطريق صحة هذا الاصل هو ان المدركين اذا ادركا بحاسة
واحدة

وفي كون بر

السواد

ولم يحلفا على المدرك عند الادراك لم يكونا ضدين ولو انهما اختلفا على المدرك عند ادراكهما ولم يكن ادراكهما مقصورا على حاسة واحدة لم يتضادا ايضا على مثل ما تعلم من حال
والجواهر ومتى حصل كل الوصفين وهما اختلافهما على المدرك عند الادراك وكونهما مقصورتين على حاسة واحدة وجب تضادهما فيجب ان يكون هذا الوصف
امارة في كون المدرك بكسر ضدين وعلى هذا نحكم بثبوت التضاد بين الالوان المختلفة عند الادراك وبين الطعوم وبين الاراييح المختلفة فان قال ان تضاد الضدين
انما هو لان صفة احدهما العكس من صفة الاخر بالماذكرتموه من الاختلاف والوقوف في الادراك على الحاسة الواحدة قيل له ليس ماذكرته وبين ماذكرناه تنافر
وتناقض فيجوز ان يكون كل واحد منهما امارة وعلة للتضاد هما فنقول انما يتضادان لان صفة كل واحد منهما معاكسة لصفة الاخر ولانهما مختلفان عند الادراك
على المدرك ومقصوران على الحاسة الواحدة في الادراك فان قال لو كان علة التضاد ماذكرتموه لكان من الواجب في هذين المدركين اذا لم يدركا الا الامرين غير حاصل
في التضاد فكان يجب ان يزول تضادهما ومعلوم خلافه قيل له ليس المراد بقولنا ان ماذكرناه من الوصفين علة في تضادهما انهما اذا ادركا في الحال على وجه مختلف على المدرك
وكونهما في الادراك مقصورين على حاسة واحدة علة لتضادهما بل المراد بذلك ان يكون المدركان بحيث يثبت الوصفان فيهما وانهما متى ادركا تعلق الادراك بهما على هذا الحد
فيسقط ما ظننته فان قال ليس يجوز ان يقال انهما يتضادان لاختلافهما على الادراك ووقوفهما على الحاسة الواحدة في ادراكهما اولى من ان يقال انما يختلفان على
الادراك ويقفان على الحاسة الواحدة في ادراكهما لتضادهما وهذا يقتضي ان لا تتغير العلة عن المعلل ومن شان العلة ان تكون متميزة عن المعلل والا كانت فاسدة والجواب عن ذلك
ان من شان العلة ان تطرد وان لم يجب انعكاسها فلو كان اختلافهما عند الادراك وقصورهما على الحاسة الواحدة في ادراكهما لمكان تضادهما لوجب ان تثبت هذه القضية
في كل متضادين وقد عرفنا ان من المتضادات ما ليس هذا حاله ولا يثبت المدرك على الشرطين الموصوفين الا والتضاد حاصل فصار ما ذكرناه من المعلل اولى فيطل ما قاله
فصل ذكر رحمه الله في اخر الفصل ما هو الاعتراض على الجملة التي قدمناها وهو ان العلم بالتضاد يقع على العلم بجهة التضاد اما على جملة او تفصيل كما ان العلم باحكام
الافعال يقف على العلم بوجوهها اما على جملة او تفصيل وكما نقوله في العلم بالاختلاف ان العلم به يتفرع عن العلم بوجه الخلاف وكذلك الحال في العلم بالتضاد بما ذكرناه
ونوضحه انا لا نعلم التضاد بين السواد والبياض الا بعد العلم بجهة تضادهما اما على جملة او تفصيل فمهما في كل ضدين واذا كان كذلك كان يجب في كل من عرف
التضاد بين المدركين المختلفين في الادراك المقصورين على حاسة واحدة في الادراك ان يعلم ان تضادهما انما هو لاجل اختلافهما في الادراك وقصورهما على الحاسة الواحدة
في ادراكهما اما على جملة او تفصيل ومعلوم خلافه لان من الناس من علم تضادهما وان لم يعلم ادراكهما اصلا بل صار يجوز فيهما انه نفسير الجسم فضلا عن ان يعلم
ان ادراكهما موقوف على حاسة واحدة وقد مضى الكلام في ذلك من قبل فلا وجه لاعادته فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان الحاسة سرا يدرك بها الى اخره
قال ابو هاشم الغرض بهذا الفصل الكلام في بيان ما يراد بالحاسة والاصل في ذكر المراد بالحاسة الجسم الذي بنى هذه البنية المخصوصة الزايدة على بنية الجملة
فيدرك بها ما لا يدرك بغيرها من الحواس هذا هو المراد بالحاسة دون ان يراد بها كل محل فيه جملة حي والا لزم في جميع الاعضاء ان تجعل حواس وهذا باطل
ولاجل هذه الطريقة جعل الشيخ ابو هاشم الحواس اربعا وهي حاسة العين وحاسة الصماخ وحاسة الخيشوم وحاسة اللهاة وابطل بذلك قول عباد بن
عبد اللميس من جعله الحواس وذلك لان محال الحيوة اجمع مشتركة في صحة ان يدرك بها الحرارة والبرودة ومن حق ما يجعل حاسة ان يدرك بها ما لا يصح ادراكه
بغيرها من الاعضاء والابعاض فلم يجز ان يجعل اللميس حاسة على حدة وقد عد عباد ايضا القلب والة الجماع حاستين وهذا باطل ايضا لما ذكرناه وذلك لان
افعال القلوب ليست منها غير مدرك ولا يصح ان يدرك بالقلب الا ما يدرك بساير الحواس ولو كان حاسة بانفراده لادرك به ما يتعذر ادراكه بغيره من الاعضاء وكذلك
الحال في الة الجماع لانها لا يجوز ان تكون حاسة على حدة لمثل ما ذكرناه فاما الذاذ الواقع فلا يخلو اما ان يكون لادراك عضو من غيره بعضو منه على مثل ما قال
في التقبيل والضمة ونحو ما واما ان يكون لحصول المعنى الذي هو اللذة متولدة عن التفريق بجزاي الملاقي ثم قال واما الحاسة السادسة التي اثبتها
ضرار فلا يدرك بها غير ما يدرك بهذه الحواس فذلك دخول في الجهالة لا وجه للاشتغال بها وللكلام عليه موضع هو اخص به وهذا يدل على ان حاسة الذوق
غير هذه الحواس يازم قيل لو كانت هاهنا حاسة اخرى غير الحواس لوجب ان يجد الواحد منا نقصا في نفسه لفقد انه لها على الحد الذي يجده الاعمى لفقد انه الحاسة
البصر ومعلوم انا لا نجد هذا النقص فيطل ان يكون هاهنا حاسة اخرى غير هذه الحواس وصح انه لا حاسة غيرها فان قال فهلا قلتم ان الحس والحاسة واحدة
او يقولون ان احدهما غير الاخرى قيل له ان شيخنا ابا هاشم رحمه الله كان يذهب الى انهما واحد وان المرجع باحدهما الى ما يرجع اليه بالاخر وهذا هو الذي حرى
للشيخ ابي علي في بعض المواضع ولاجل ذلك يقال حس البصر وحس الذوق وغيرهما الى ما اشبه ذلك غير انه قال ايضا انه يستعمل في اول ما حصل من العلم بالمدركات
فيقال احس بالحمى والنائم لا يحس بقرص البراغيث الى ما اشبه ذلك وكذلك الحال في الاحساس فانه يستعمل بمعنى العلم قال الله تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر
اي لما علم ولكنه لا يشيع في كل علم يحصل للمدركات وعلى هذا لا يقال احس بالسما الى غير ذلك واما المحيش فانما يراد به المدرك بحاسة او العلم بالمدرك ابتدا
فصل ثم قال رحمه الله وللادراك بهذه الحواس مقدمات الى اخره قال الله ذكر رحمه الله ان للادراك بهذه الحواس مقدمات واسبابا
تعذر طرقه ولا نعني به ما ينافض ما ذكرناه من ان الادراك لا طريق له لان الذي نعنيه انما هو ان يكون ها هنا ما يقتضي كونه مدركا وهو كونه حيا كما قضا كونه مدركا
كونه عالما هذا هو الذي نفيناه لانا قد بينا من قبل ان كونه حيا لا يجوز ان يكون له هذا الحظ واما نعني بما جعلناه طرقا الى الادراكات واسبابا له الامور التي
تكون وصلة اليه من النظر والاصغا والشم والذوق واللمس فالنظر يقلب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسا لرويته اذا كان الناظر يصح ان يدرك ذلك الشي ولاجل ذلك
اذا قلب الضرير حدقته لم يجز ان يقال انه ناظر وكذلك فلو ان البصير قلب حدقته الى داخل البيت وهو لا يتمكن من رويته بان يكون البيت مظلما لم يقل انه ناظر اليه
وانما قلنا التماسا لرويته لان من قلب حدقته على هذا الحد ولم يكن طالبا للادراك لا يقال انه ناظر وهذا هو القلب الذي المرجع به الى تحريك من شانه ان يحدث الحدقة
ولا معتبر بالاجفان في ذلك لانه لو كان مقطوع الاجفان وقلب حدقته نحو المرئي على الحد الذي ذكرناه لكان ناظرا فصح انه لا معتبر بالاجفان واما الاصغا
فانه طريق للادراك بحاسة السمع والمراد به تقريب الاذن من محل الصوت واما الشم فانه طريق الى الادراك بحاسة الانف والمراد به استجلاب المشموم الذي
هو محل الرايحة الى الخيشوم واما الذوق فهو طريق الى الادراك بحاسة اللهاة والمراد به المماسة التي تحصل بين محل الطعم وبين اللهوات واما اللمس
فهو المجاورة التي تحصل من محل الحيوة ومن غيره من المحال اما لادراك بعض المحل او لادراك ما فيه من حرارة وبرودة وفي كل هذه الاوصاف لا بد من امور احدها
فصل ان يحصل من قبل من وصفناه بذلك والثاني ان يكون واصلا بما نفعله ما ذكرناه ولاجل ذلك لا يوصف من ذلك الساهي والنائم بشي واما اللمس
ثم قال رحمه الله اعلم ان المدركات تحلف حالها الى اخره قال الغرض بالفصل الكلام فيما يحاج اليه في ادراك المدركات وجملة ما يحتقيقه هاهنا ان المدركات
تحلف حالها فقد يكتفي في ادراكه بمجرد محل الحيوة وهو كل ما هذا ادرك بالمشا والحرارة والبرودة اللتان في الجسم والالم لانه ايضا مدرك بمحل الحيوة فيه فهذه
الامور هي التي يكتفي في ادراكه بمجرد محل الحيوة والالم لكن من ما فيه حيوة ومن ما لا حيوة فيه من المحال فرق وقد لا يكتفي في ادراكه بمجرد محل الحيوة بل يحتاج الى امر زايد عليه

وهو ما ذكرناه من الحواس الاربعة ۞ قال ولا يقدح في الجملة التي ذكرناها فيما يكتفى في ادراكه لمجرد محل الحيوة ان يقال ان العضو الخدر محل الحيوة والحيوة موجوده فيه كما كانت من قبل ومع ذلك فالادراك ممتنع وذلك لان الخدر انما هو لانصباب مواد ورطوبات واجزاء من الدم الى العضو الخدر ولا بد من ادراك ذلك الاجزاء وادراك حرارتها الا انه يتنا قص ادراكه لها لكون اجزاء الدم حائلة بين محل الحيوة وبين ذلك الاجزاء فيحل محل من غطى يده بطرف قميصه ثم مأ يتبين النار لانه يكون انقص ادراكا ويصير سبيله سبيل المتعه الذي حلمنا بيقا قدرته فيه كما كانت الا ان الفعل تعذر منه لانصباب اجزاء الى محال قدرته ۞ ومتى زال الخدر ثم عاود فغير ممتنع ان يكون الالم الذي يجده حادثا عن التفريق بالعود ويجوز ان يكون عوده مرة واحدة ودفعة واحدة ويوشر عا لا يوشر في الاول هذا ما لا يحتاج في ادراكه الى اكثر من مجرد محل الحيوة فاما ما يحتاج في ادراكه الى امر زايد على محل الحيوة فهو كالحواس اذا ادركناها بالملهاة ثم قال لا بد من مجاورة بهذه الحاسة ايضا وكالاصوات اذا ادركناها بالصماخ وكالروايح اذا ادركناها بالمخيشوم وكالطعوم اذا ادركناها بالملهاة ثم قال لا بد من مجاورة الى هذه الحواس لان الادراك على طريقه واحدة يثبت ويصح عند حصولها ويمنع عند فقدها فيحل ذلك محل معلول العلل واجاب الموجبات وبهذه الجملة بطل قول من يقول ان طريق ذلك انما هو العادة لانه لو كان طريقه العادة لزم على ذلك كل جهالة لانه كان من الواجب جوازان يكون في بعض الديار من يدرك هذه المدركات لا بهذه الحواس ولا بما يجري مجراها ومعلوم خلافه لان يجوز ذلك دخول في الجهالة وخروج عن حد العقلا ۞ وكما ان الحاجة ثابتة الى هذه الحواس في الادراك فغير صحيح ان يدرك بكل واحدة منها ما يدرك بالاخرى ولا ان يجوز في المقدور ان يصير الحاسة الواحدة بصفة الحواس اجمع حتى يدرك بها جميع المدركات وصار الذي كشف لنا عن ذلك طريقه الاختيار لانا قد علمنا ان السواد والطعم يوجدان جميعا في المحل ويدرك السواد ولا يدرك الطعم الا عند الذوق ولو لا ان الامر على ما قلناه والا كان يلزم كل جهالة حتى يجوز في بعض النواحي النابية عنا ان يكون فيها احيا يدركون جميع هذه المدركات فانا لا نمنع صحة ان يبنى العين بنية الاذن كان خارجا عن حد العقلا ۞ وحين اذ امتنعنا من ان يصير الحاسة الواحدة بصفة الحواس فيدرك بها ما كان لا يدرك بها من الحواس فيدرك بها جميع ما ذكرناه من المعاني والاعراض فصل هذا الذي ذكرناه من الجواز فيما ابتنى عليه غيرها من الحواس فيدرك بها الصوت ثم كذلك القول في سائر الحواس مصح فيها ان يبنى عليه غيرها من الحواس فيدرك بها ما كان لا يدرك بها اصلا وانما تختلف حالها بما يقارنها انما هي جسم من الاجسام والاجسام تحتمل سائر انواع التراكيب والبنى لا مر يرجع الى تجزيها وهي كلها متماثلة لا اختلاف فيها اصلا وانما تختلف حالها بما يقارنها من المعاني والاعراض فصل هذا الذي ذكرناه من الجواز فيما ابتنى عليه غيرها من الحواس فيدرك بها ما كان لا يدرك بها اصلا وانما تختلف حالها بما يقارنها فيدرك بها الصوت ثم كذلك القول في سائر الحواس مصح فيها ان يبنى عليه غيرها من الحواس فيدرك بها ما كان لا يدرك بها اصلا وانما تختلف حالها بما يقارنها انما هي جسم من الاجسام والاجسام تحتمل سائر انواع التراكيب والبنى لا مر يرجع الى تجزيها وهي كلها متماثلة لا اختلاف فيها اصلا وانما تختلف حالها بما يقارنها فيدرك بها الصوت ثم كذلك القول في سائر الحواس مصح فيها ان يبنى عليه غيرها من الحواس فيدرك بها ما كان لا يدرك ب

المبتدع

حتى كان يجوز ان يقال كان يجب صحة ادراكه ايضا بهذه الحاسة كالصوت فيجب ان يعتبر الدلالة الاولى فحصل من هذه الجملة ان حصول الفتاح الصماخ على وجه لا يكون بينها وبين حامله ولا ما يجري مجراه ۞ ثم ذكر انه ليس من شرطه اتصال محل الصوت الى الصماخ على مثل ما اعتبرناه في الرائحة فصارت الاعراض المدركة منقسمة الى ما يدرك محله بادراكه كالحرارة والبرودة واللون والطعم والرائحة وان كان يطرق مختلفه الى ما يدرك محلّه بادراكه كالصوت وانما يسمع بحيث هو موجود اتصال محله ۞ وقد اخلف شيوخنا رحمهم الله في ذلك فذكر ابو اسحق ابرهيم النظام ان الكلام جسم انه لا بد من اتصاله الى الصماخ ليصح ادراكه ۞ واوجب الشيخ ابو القسم اتصال محل الصوت للماء ليقل بكونه جسما قال ذكر هذا خالف فيه اصحابه ۞ وعلى الشيخ ابو هاشم رحمه الله في بعض ما يدل العشران الشيخ ابا علي كان يذهب اولا على وجه البور ايضا ليس هو شيئا انفرد به ابو القسم الا انه ترك هذا المذهب ورجع الى ان اتصال محله ليس بشرط في ادراكه وانما الشرط ما ذكرناه وهذا هو الصحيح الذي يختاره شيخنا ابو هاشم رحمه الله ويذهب اليه سائر شيوخنا بعده ۞ وكما منعنا ان يكون اتصال محله شرطا في ادراكه فليس نمنع من ادراكه لو اتصال محله الى الصماخ بل نقول انه يدركه ايضا وانما لم نجعله شرطا حتى انه لو لم يحصل لم يصح ادراكه وانما جعلنا الشرط ما تقدم فهذه جملة الخلاف في ذلك وجماع المذهب فيه ۞ فيما ان يدل على ان اتصال محله غير شرط في ادراكه والذي يدل على ذلك هو ان الصوت لو كان انما يدرك بانتقال محله الى الصماخ لم يكن لعجب عند زوال العوارض وكون الحال حال السلامة وقوع الفصل بين الجهة التي منها يدرك الصوت وبين الجهة التي لا يدرك منها الصوت ومحلّه محل الحرارة فانه لما كان الشرط في ادراكه اتصال محله ومجاورته لمحل الحبوب لم يجب وقوع الفصل بين الجهة التي منها يدرك وبين الجهة التي لا يدرك منها حتى اذا ماسّه جسم حار وقد غض عينيه ادركه وان لم يدر اعين الميز اتصال الله ام عن اليسار ومتى كان مفتوح الجفن رآه من جميع الجهات اتصال الله ولكن الفصل والحال هذه لا مر يرجع الى حاسة العين لا ان من شرط ادراك الحرارة ذلك يبين ذلك ويوضحه ان المدرك للحرارة التي في الجسم لو كان ضريرا لم يقع له الفصل بين الجهة التي وصل اليه الحار منها وبين الجهة التي لم يصل اليه منها وان كان يقع له الفصل بين الجهة التي يدرك منها الصوت وبين الجهة التي لا يدرك منها الصوت اذا صح هذا وثبت وقوع الفصل الذي ذكرناه مع السلامة دلنا ذلك على انه انما يدرك بحيث هو موجود ادراك محله واتصاله كما يدرك اللون بحيث هو موجود ادراك محله لمثل هذه القضية فان قيل ما انكرتم انه يقع له الفصل بين الجهتين لان الهواء يصاك سمعه من الجهة التي يدرك منها الصوت وسمعه وبعض على صماخه واذا جاز ذلك لم يجز ان تستدلوا بذلك على ما قلتم الجواب عن ذلك ان وقوع الفصل لو كان لهذا الوجه لوجب اذا دفع الهواء بالمراوح ان يقع هذا الفصل ومعلوم خلافه فان قيل ليس اذا وقع الفصل بين الجهة التي منها يدرك الصوت وبين الجهة التي لا يدركه منها ما يدل على ان مدرك منها ما يدل على انه مدرك من محله لا بطريقة الاتصال الا ترى انه يدرك الرائحة باتصال محلها الى هذه الحاسة ومع ذلك فانه يفصل بين الجهة التي منها يدركها وبين الجهة التي لا يدركها منها فقد صار وقوع هذا الفصل غير دال على ان المدرك مدرك بحيث هو دون اتصال محله قيل له انا ما لم نختر حال الجهات بالاستشاف لا ندركها ونحن في كل حال جاذبون للنفس ودافعون له فلهذا افترق بين الجهتين وقد صح ان مع السلامة يجب الفرق بين الجهات عند ادراك الاصوات من دون هذا الاختيار فافترقت الحال في الموضعين ۞ دلالة اخرى على ان الصوت يدرك بحيث هو وهو ان القول بانا انما ندرك الصوت باتصال محله الى صماخنا يودي الى الجهالات من حيث انه يلزم اذا تكلم احدنا بين الجماعة ان يسمع كلامه بين الحاضرين دون بعض لان اتصال محله الى بعضهم دون بعض اذ من المحال ان يتصل المحل الواحد الى مسامعهم اجمع فيلزم ما ذكرناه او ينتقل الى بعضهم على خلاف ما نشاهده في غيره وهذا ينقض زوال الثقة بما نسمعه ويودي الى بطلان المناظرات والمخاطبات بين الناس ويودي ايضا الى ان يكون في الجو اصوات عظيمة قد خلقها الله تعالى في الجزء المنفرد وفيه سكون عظيم يمنع تحريكه بالرياح فلا يسمعها لفقد الاتصال وكل هذا محال فان قيل يلزمكم مثل هذا في الحرارة اذا قلتم ان ادراكها يقف على اتصال محلها فيجب ان يجوز ان يكون الله تعالى قد خلق الحرارة العظيمة المنفردة في الجو الا انا لا ندركها لفقد الاتصال قيل له ان يجوز ما ذكرناه في الصوت يودي الى زوال الثقة بما نسمعه وهذا محال وليس كذلك يجوزه في الحرارة فانه لا يودي الى وجه من الفساد فلهذا لم نأبه

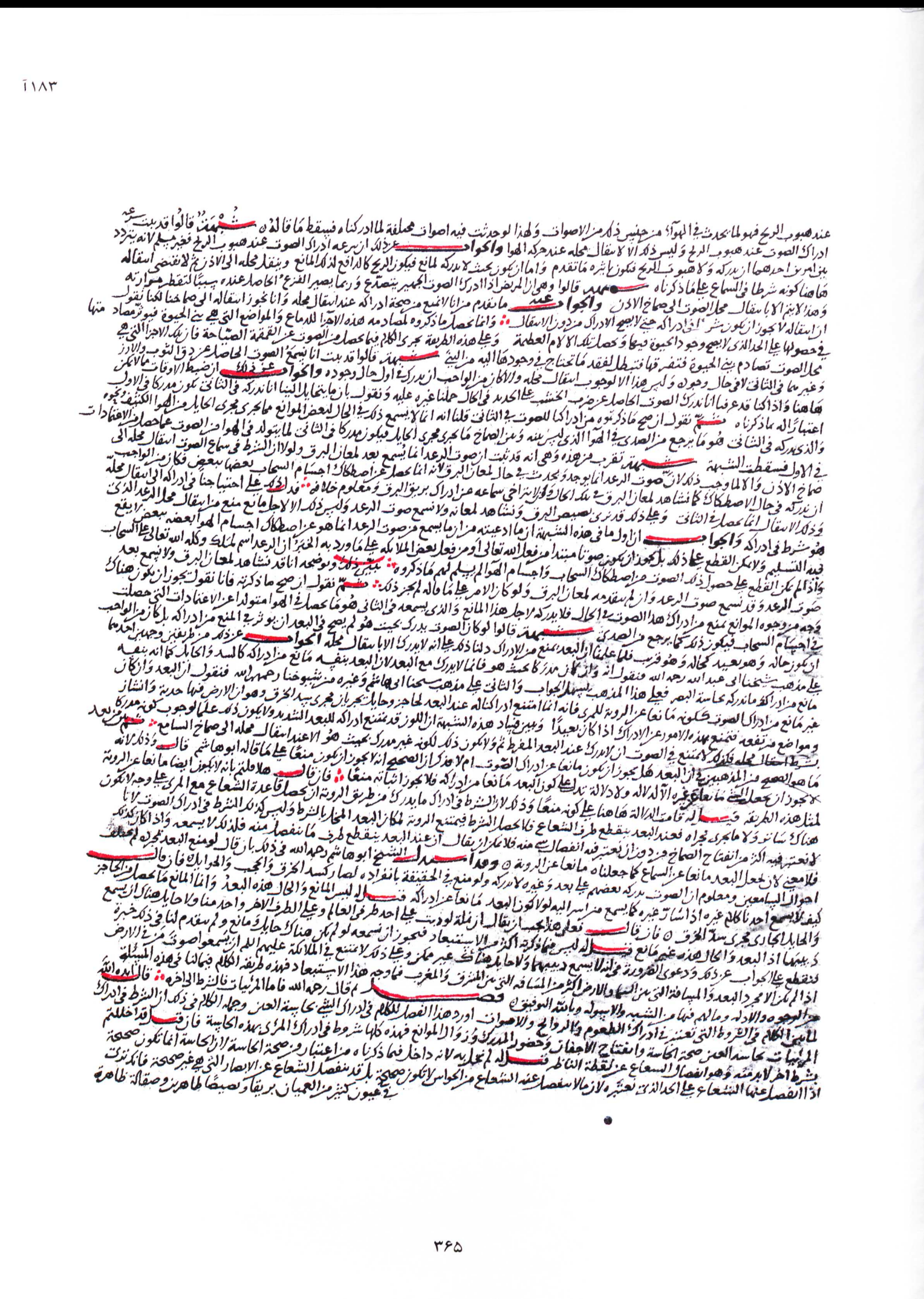
دلالة اخرى وهي ان الواجب اذا تكلم المتكلم ان يسمع كلامه من هو بالقرب منه كسماع من هو بالبعد منه لانه في الحالة الواحدة لا يصير محله منتقلا اليهما فانما ينتقل في الحالين بل كان من الواجب ان يسمعه البعيد اصلا لان الصوت لا يبقى اللهم الا ان يقال انه جسم فينتقل بنفسه ثم يلزم ثبوت التراخي بين السامعين على الحد الذي ذكرناه ۞ عند هذا الالزام ذكر ابو القسم البلخي رحمه الله ان بعض الاصوات يولد البعض الا ان يحصر مجاورة محله للصماخ فيسمعه حينئذ فلا يلزم ما ذكرته وجوابنا عن ذلك ان على هذه الطريقة يلزم ان لا يكون نفس ما يسمعه بعضهم هو الذي يسمعه غيره بل يجب ان يكون مثله ويلزم ايضا ثبوت التراخي بين السامعين وهو معلوم خلاف ما يودي اليه الالزامان ۞ هذا والصوت لا يجوز ان يولد في غير محله لانه لا جهة له فبطل ما قاله

دلالة اخرى وهي ان الصوت لو كان لا يدرك الا باتصال محله لوجب في الرائحة والحرارة ان لا يدركا الا باتصال محلهما على صماخه كما يجب مثله في الرائحة والحرارة ۞ بمثله مخالف في الجملة ان قال قد بينا ان الصوت متنع ادراكه عند سد الصماخ فلا يلزم محله ليس بشرط في ادراكه كما قلناه في الرائحة والحرارة ۞ بمثله ان قال قد بينا ان الصوت متنع ادراكه عند سد الصماخ فلا يلزم اتصال محله اليه شرط في ادراكه وذلك متنع عند السد والا لما وجب امتناع سماعه عنده واكوا انما امتنع سماعه عند سد خرق الاذن لان شرط سماعه لم يوجد وهو افتتاح الاذن على وجه لا يكون هناك حايل والبيدينا في الافتتاح لا لان محل الصوت لم يستقل اليه ۞ وعلى هذه الطريقة نجيبهم اذا قالوا ان الواحد منا اذا سار غيره بسرار سمع كلامه ذلك الغير الذي سر اليه دون من عداه وليس ذلك الا لان محل كلامه انما ينتقل الى اذنه دون اذن غيره والا كان لا يجب ان لا يسمعه غيره ۞ فنقول انما سمعه دون غيره لحصول شرط سماعه فيه وهو افتتاح الصماخ مع المحل الذي يتولد منه الكلام على وجه لا يكون هناك حايل دون غيره فانه انما لم يسمعه لفقد الشريطة المعتبرة في السماع في حقه وذلك لان فعله عنه الاسرار صار كحاجز ابنيه وبين الكلام فصار كالحايط ونحوه من الحواجز ومن شرط الادراك بهذه الحاسة زوال الحواجز والحوايل والحجب على ما ذكرناه ۞ بمثله قالوا قد علمنا ان الرياح متى هبت في الجهة التي منها سمع كلامه اعانته على سماع ذلك الكلام وقوى ادراكه اياه لما وجب القضية التي ذكرناها اكوا

الاتصال الذي يحصل مرة باعانة الريح ويزول اخرى بفقد المعين شرط في ادراكه اياه لما وجب القضية التي ذكرناها اكوا

في جهة الصوت نقلت محل الصوت الى صماخه على ما قالوه ونحن لا نمنع من صحة ادراكه بطريقة اتصال محله الى الاذن بل الذي نمتنع منه ان هذا الاتصال لا يجوز ان يكون شرطا في سماعه على حد لا صح سماعه مزدوج الاتصال هذا هو الذي نمنع منه ۞ واما اذا هبت في خلاف جهة الكلام فانما لا تقوى ادراكه لان الرياح الهابة تصير سدا بينه وبين محله ومن شرط ادراكه وجود الافتتاح بيننا وبين محله فيصير الحال فيه كالحال في سد الصماخ ونجده من القوة في ادراك الصوت

عند الهبوب



ولكنهم لا يروز لان انفصال الشعاع على الحد الذى ذكرناه شرط مع صحة بنيه الحاسة وهم قد فقدوا الصحة فى الحواجز فلاجل ذلك لا يروز المرى والصقالة هى المقتضية لانفصال الشعاع وهى حاصلة فى عيون البصر والعميان ○ فاما الكلام فى وجوب الحاجة الى هذه الحاسة فى الروية الى ان يكون الاجفان مفتوحة وان عند التغميض يتعذر الروية وانه لابد من حضور المدرك فظاهر بين لا يحتاج فيه الى الاطالة وانما يجب ان نبين الكلام فى الموانع وكيفية منع كل واحد منها ثم نبين من بعد الكلام فيما يحصل من تمام صحة الحاسة من انفصال الشعاع عن العين وكان الكلام فى هذا احق بالتقدم من الكلام فى الموانع الا ان الكلام فى هذا لا تتم الا بعد ان نضاف الى ذلك شعب نحو الكلام فى انفصال الشعاع بالمرى هل يكون شرطا ام لا ونحو الكلام فى بيان احكامه واحواله او صافه وما يقع فى المناظر من الاختلاف والتلبيس لاجل اختلاف الشعاع وكل ذلك مما يتبين فصل الكلام فيه ○

فصل

قال رحمه الله الموانع من الروية ضربان الخ ○ الغرض فى الفصل الكلام فى الموانع وجمله ما يجب تحقيقه فى ذلك هو ان المانع على ضربين احدهما ينفيه يكون مانعا عن الروية والاخر غيره يكون مانعا عنها فاما كون مانعا بنفيه فالحجاب وكون المرى فى غير جهة محاذاة الراى او كون محله بهذا الوصف وذلك لان الحجاب يقطع طرف الشعاع فيمنعه من ان يحصل مع المرى على وجه لا يكون هناك سائر فيمنع بنفيه وبذلك وهكذا اذا لم يكن المرى او محله مقابلا له فان الشعاع والحال هذه لا ينفذ فى البتة الذى هو سمت المرى فيصير ايضا مانعا بنفيه دون ان يكون مانعا بغيره ولا يقدح فى ذلك رويتنا للهدب ونحوه من وراء الرجاج لانه ليس بحجاب على الحقيقة لان الزجاجة فيها خلل وخروق على سبيل الانفراج ينفرج فيها الشعاع فيحصل مع المرى على الحد الذى نعتبره فيخالف حال الخرق على ما بيناه من بعد ○ واما حصل مانعتبره من نفوذ الشعاع عن البصر الى جهة المرى لم يصح ان يرى احدنا ما يتبين بصره لان عند هذه المماسة يمتنع نفوذ الشعاع فيصير كانه ليس بمقابل لنا وغير ممتنع ان تكون العلة فى ذلك احتياج الشعاع المنفصل عن نقطته الى شعاع اخر يمده فهو اذا ماس البصر امتنع هذا الامداد والاستمداد فيصير تلك المماسة علة فى امتناع رويته قال ونحن وان قلنا ان المقابلة ليست بشرط فى صحة الروية فانا نوجب نفوذ الشعاع فى المستمر الذى يقابل العين حتى يصح روية المرى فاذا لم يحصل مع المرى على وجه لا سائر ولا ما يقدر فيه تقدير السائر لم تصح الروية فهذه طريقة القول فى الموانع التى تمنع من الروية بنفيها

واما الضرب الثانى من الموانع وهو ما منع بغيره فكغلظ الشعاع والرقه واللطافة والبعد المفرط فان هذه الموانع اذا منعت عن الروية منعت بغيرها لا بنفيها وذلك لانا قد علمنا ان روية من يكون بهذه الاوصاف فيكون بعيدا او رقيقا كالملائكة عليهم السلام او لطيفا كالجزء المنفرد يتعذر علينا ادراكه وحالنا على ما هو عليه فى ضعف الشعاع حتى اذا قوى الشعاع رايناه فيجب ان يكون المانع من رويتنا لها ما يرجع الى غيرها وهو لعدم ما نحتاج اليه فى ادراكها من الشعاع القوى الكثير يبين ذلك انه اذا لم يستحل روية هذه الاشياء فلا وجه لامتناع رويتنا لها الا ما يرجع الى الشعاع او المرى ولا حال هذا نقول لصحة روية اجسام الفلك عليهم السلام واجسام الجن خلافا لما يقوله ابو القسم انه لا يجوز ان يرى الجن وهم على ما هم عليه من الرقه الا ان يكثفوا فيصح حينئذ رويتهم ○ والطريقة فى ذلك كالطريقة فى روية الجزء المنفرد وقد تقدم الكلام فيه ○ وعلى هذا يصح من المحتضر روية الملك ويصح من الملائكة ان يرى بعضهم بعضا لقوة شعاعهم فاما البعد المفرط فانه مانع ايضا بغيره وذلك لانه يخرج زاوية الشعاع عن ان تكون الة فى الروية بان تضيق ضيقا شديدا فلم كان هذا لا مستدقا فلم كان لا يصح ان يرى احدنا ما بعد عنا ومثل هذا قد يراه وهو عظيم صغيرا لانه يستدق طرف شعاعه فعلى هذا يرى رجل وغيره من الكواكب العظمة كانه صغير وانما يصح ان نراه على ابعد عنا الان ما هو فى جمه لو حصل فى الارض الملسا وليس هناك حايل بيننا وبينه لكنا نراه ولكن فى الارض انشاز وارتفاع والخفاض فصار عظمه وما يختص به من الصوء معينين على الروية وان بعد عنا يبين ذلك ان هذا البعد قد اثر بعض التاثير حتى انا لنرى ما هو مثل الارض كانه درهم ○ وغير ممتنع لو تضاعف البعد ان لا يدرك فقد صارت الموانع منقسمة الى هذين القسمين فاما ان يمنع بنفسه واما ان يمنع بغيره فمى ذلك كانقسام الموانع عن الفعل فانه اما ان يمنع بنفيه كالعيه والزمانه واما ان يمنع لشئ يرجع اليه والى غيره كالثقل لانه يمنع مع قلة القدر فلهذا اذا زاد قدرا امكنه حمل الفيل ولاجل هذا لم يحمل الشيخ الوهاج منعا فى الحقيقه لان مع بقائه يمكن نقله فقارق القيد والزمانه لان مع ثبات ما هو منع فيه لا يتاتى المشى فهكذا الحال فى الموانع اما ان يمنع بنفيه كالحجاب وكون المرى فى غير جهة محاذاة الراى وكون محل المرى بهذا الوصف فيمنع لامر يرجع اليه حتى لا يصح معه روية المرى واما ان يمنع لامر يرجع اليه والى غيره وهو الرقه واللطافه والبعد المفرط فمنع صعف الشعاع لامر يرجع اليه والى رقه المرى ولطافته وكونه بعيدا مقرحا وايهما كان سواء كان المانع مانعا بنفيه او مانعا بغيره فلابد من صحة زواله ليصح كونه منعا ويفارق فى هذا الحكم المحيل وهذا ظاهر فيما عددناه من الموانع عن الروية وغيره ○ والذى يدل على ان الامور التى ذكرناها مانعة عن الروية علمنا بان عند ثبوتها لا تصح الروية وعند زوالها تصح وهذه امارة ثابتة المانع فى غيره ○ قال رحمه الله اعلم ان الشعاع الى اخره ○ اثبات منع لا نعقله والغرض بذلك ان الموانع المعقولة عن الروية انما هو هذه الموانع التى عددناها وانه ليس هاهنا مانع يعقل سواها فلا يجوز اثباته لان اثبات ما لا يعقل ولا يكون له اصل يعود الى المحالات ويرفع الثقة بالمشاهدات ○ قال وكما لا يصح اثبات منع لا يعقل فهكذا الحال فى وجوه اللبس الداخلة على المدركات لانها يجب ان تكون محصورة للمعنى الذى اشرنا اليه وهو ان اثبات ما لا يعقل من وجوه التلبيس يودى الى فتح باب الجهالات فعلى هذا نقول ان وجوه اللبس الداخلة على المرسات لا تخرج من ان يكون لاجل على ما نعلمه من الالتباس من السوداوين والجوهرين وغيرهما او لاجل تعلق بنا من تعلق الحلول على ما نعلمه فى التباس اللون بمحله او تعلق المجاورة على مثل ما نعلمه فى التباس الخضاب باللحية او لاجل امر يرجع الى اختلاف الشعاع وهذا هو الوجه الذى يقع منه الخطا فى المناظر على ما سيعود الكلام فيه وبعد ان شاء الله تعالى

فصل

قال رحمه الله اعلم ان الشعاع الى اخره عاد رحمه الله الى بيان ما وعد بيانه من الكلام فى احكام الشعاع واوصافه وما يقع من الغلط فى المناظر من الوجه وبدا منه بهذا الفصل وهو كلام فى اثبات انفصال الشعاع من العين ○ وجمله ما يجب تحقيقه فى ذلك ان الشعاع الذى تثبت الحاجة اليه هو جسم رقيق من قبيل الضوء ومن المجوز ان يكون ذا لون وذا طعم ويجوز خلافه اذ لا طريق لنا الى ذلك لامر جهة غيره ولا بد من اختصاصه بصفاته هى تالف واقع على سبيل الاستقامة والصلابة ○ وقد بينا فيما مضى على اثبات الشعاع وانفصاله بوجوه كثيرة منها ما يمكن الاعتماد عليها ومنها ما لا يعتمد فاخر المعتمد وقدم الوجوه التى لا تعتمد منها ان يقال قد ثبت انا لا نرى المحجوب وليس ذلك الا لان الحجاب قاطع للشعاع عن ابصارنا وما نع له عن ان يتصل بالمحجوب ومنها وهو انا لا نرى عند تقبض الاجفان وليس ذلك الا لكونها مانعة عن انفصال الشعاع ومنها وهو ان البعيد البعد الذى لا يرى وليس ذلك الا لان البعد يقطع الشعاع فلا يحصل مع المرى على الشروط المعتبرة ومنها وهو ان من نزر الماء فى عينه لا يرى وليس ذلك الا لان الماء النازل مانع عن انفصال الشعاع فهذه هى الوجوه التى لا تعتمد وطريقة الاعتماد عليها اجمع واحدة فلهذا جمعها جميعا ونقول فى الجواب ان احدنا لا يسمع بحاسة السمع الصوت عند سد الصماخ وثبوت الحجاب او حصول القعر فيها

أو عند البعد المفرط ولم يدل شيء من ذلك على وجوب انفصال شيء من الصماخ فهلا كان ذلك غير دال على وجوب انفصال شعاع من حاسة العين فبطلت الوجوه أجمع ○
فمن الوجوه المعتمدة ان الواحد منا متى اطلع على ورقة واحدة رأى كل ما كان مكتوبا فيها ولا يتبين من جملتها ما يمكنه ان يقرأه الا السطر الذي يحدق نحوه ثم كذلك
في حال تقليب بصره من سطر الى سطر فلا يمكنه ان يقرأ الا بعد تقليب حدقته من سطر الى سطر ولم نكن العلة في ذلك الا انه يجمع الشعاع المنفصل من نقطة الناظر
نحو هذا السطر فلو لا حاجته في صحة ان يرى المرئي انفصاله والا لم يكن لتحصر ما مكان قراءة هذا السطر دون ما عداه من السطور وهما وهو ان الواحد منا
يرى في الليلة الديلا في الحجرة الظلماء عين الهرة كأنها شعلة نار فلو لا انفصال الشعاع عن نقطة الناظر لم يكن ليجب ذلك ولما اشتبهت بالنار فاذا علمنا اشتباهها
بالنار فكما ان النار شعاع فهكذا يجب ان يكون في عين الهرة شعاع واذا ثبت في عين الهرة ثبت في اعيننا ايضا ● فان قال لا يسلم ان في النار شعاعا
قيل له لو لم يكن فيها شعاع لم يكن ليصح اضاءة الجو وجب القضاء بثبوت الشعاع فيها واذا اشتبهت عين الهرة بها وجب ان يثبت
فيها شعاع ايضا ● وهما وهو انا قد علمنا من حال الاجهر انه يبصر بالليل دون النهار وكذلك الحال في البوم والخفاش انما يبصر منهما رؤية البين بالليل دون النهار
وانما يصح الرؤية منهم بالنهار اذا كانوا في بيت مظلم وليست العلة في امتناع هذه الرؤية الا عند الظلمة الا لان الشعاع المنفصل عن ناظر كل واحد منهم اذا انضاف
اليه شعاع الشمس زاد على القدر المحتاج اليه لان الشعاع الذي يحتاج اليه الواحد منا في صحة الرؤية بها انما هو قدر مخصوص فمتى زاد على ذلك القدر لم تصح الرؤية
فكان هذا هو الوجه في امتناع الرؤية بالنهار فاذا جاء الليل وزوال شعاع الشمس عاد شعاعه الى حد الاعتدال والقدر المحتاج اليه فيرى ○ فان قال ما انكرتم
انه انما لا يصح من الاجهر والبوم والخفاش الرؤية بالنهار لافة تلحقهم بالنهار رؤية منهم بالليل لزوال تلك الافة عنهم قيل له لو كان ذلك لما ذكرتموه منا
لكان حصول تلك الافة وزوالها من فعل الله تعالى مجرى العادة فكان يجوز الاختلاف فيه حتى لا يرى بالليل ويرى بالنهار ومعلوم خلافه وهما وهو ان الواحد منا
اذا حدق عينه في عين الشمس حار تصره حتى لا يرى شيئا وليست العلة في ذلك الا زيادة الشعاع على القدر المحتاج اليه أو تأثير شعاع الشمس فيما ينفصل من نقطة
من عينه خاصة دون غيره من الجهات ○ ويقرب من هذا الوجه ان يقال لو مضى احدنا اياما على الثلج لا يرى سواه لا تر ذلك في عينه
العين بالتفريق وغيره ومن حقه ان ينفصل على ضرب من الاجتماع ○ وامر به رمد فلا يمكنه ان يرى في الضوء وغير ممتنع ان يضعف
ولم يمكنه ان يرى الا في الظلمة وليست العلة في ذلك الا ما ذكرناه فيما اذا حدق بصره في قرص الشمس ● وامر به رمد فلا يمكنه ان يرى في الضوء وغير ممتنع ان يضعف
شعاعه بالرمد فلا يمكنه ان يرى ● وهما وهو ان الواحد منا انما لا يرى الا ما قابله او كان في حكم ما قابله لان شعاع عينه انما ينفصل في ذلك البيت
في تفريق شعاعه الضعيف امكنه ان يرى ● وهما وهو ان الواحد منا انما لا يرى الا ما وصفنا حاله الا ما ذكرناه الا ترى انه لما انفصل عن الصماخ شيء لم يقف
من عينه خاصة دون غيره من الجهات والسموت اذ لو وجه يقتضي وجوب ان لا يرى الا ما وصفنا حاله الا ما ذكرناه الا ترى ان ذلك لما كان موجبا
ادراكه للصوت على بعض الجهات دون بعض لم يدركه من الجهات كلها على سواء وهما وهو انا نعلم التفرقة بين الشخصين في رؤية الصغير وقراءة الخط الدقيق
فقرأ احدهما ما يراه الصغير على بعده وغيره لا يراه ونرى احدهما يمكنه قراءة الدقيق من الخط وغيره لا يمكنه ان يقرأها ولا يمكن ان يصرف هذه التفرقة الى ان ما ينفصل من احدهما
من الشعاع اكثر واقوى مما ينفصل منه من غير صاحبه فان صاحبه يحتاج في بيت الصغير وقراءة الخط الدقيق الى زيادة شعاع لم تحصل له كما حصل للاخر ● ويقرب
من هذا الوجه ان يمنع رؤيتنا للرقيق واللطيف وليست العلة في ذلك الا علة الشعاع حتى لو زدنا شعاعا لصح ان نرى ذلك انا لا ان يقال انما لا يرى لاستحالة
كونها مرئية في انفسها لوجوب ان يراه القديم تعالى فجب ان يكون المانع من رؤيته وقته ولطافته مع قلة الشعاع وضعفه وكل ما نذكره في باب خطأ
المناظر يصح ان نذكرها هنا شعاعا تختلف الرؤية لاختلاف مواقعة على ما سيعود الكلام فيه ان شاء الله تعالى ○ فصل قال رحمه الله واعلم
ان هذا الشعاع الذاهب قال المتكلم في اثبات الشعاع اورد هذا الفصل ليتكلم في حكم ما احكامه وهو انه يحتاج الى شعاع اخر يمده وجعله الفوق في ذلك
ان هذا السعاع المنفصل من العين وان لم يكن منه بد فانه ليس بكاف في صحة الرؤية بل لا بد من حسم مضي يمد شعاع ابصارنا من شمس او مصباح او غير ما قال
وليس نوجب كون ما يمد شعاع ابصارنا جسما رقيقا متخلخلا لا محالة قال حاج معا احتصر به من الكثافة قد صح فيه ذلك وكذلك الما يصح هذا الاستمداد منه
وانما اوجبنا انضمام هذا المداد الى شعاع ابصارنا لان احدنا اذا حصار في البيت المظلم لا يرى ما فيه وكذلك فارقت في الليلة الظلماء الا عند سراج او غيره وليس ذلك
لانعدام شعاع عينه من الشعاع فان قال كيف يجب هذا الذي ذكرتموه والمعلوم من حال بعض الحيوانات انها ترى بالليل حتى لا ترى بالنهار
قيل له ان ما ذكرته انما هو لفرط الشعاع وزيادته فيها على القدر المحتاج اليه في الرؤية حتى ان الشعاع فيها لو كان على حد الاعتدال لكانت لا ترى الا بالليل دون النهار
فاذا صح لنا المفارقة بين حال الواحد منا اذا كان في بيت مظلم وليس بين يديه مصباح وبين حاله وهو في النهار وبين يديه مصباح وصحت ايضا بين حاله وهو
في الليل في صحة الرؤية وامتناعها علمنا انه حيث رأى انما رأى لاجل شعاع يمد شعاع بصره وحيث لم يره لفقد الشعاع الذي يستمد منه شعاع بصره فهمنا ما ذكرناه
ونوضح ان الواحد منا عند فتح الجفن يرى السماء اول وهلة وليس ذلك الا لان الشعاع المنبث في الجو يصير مع شعاع ابصارنا في حكم الشيء الواحد وفهمنا ذكرنا حاله
لا يرى لفقد هذه المادة الا بعد زمان لانفراد شعاعه عن هذه الزيادة المتصلة شعاعنا ● فبان انه لا بد من زيادة شعاع يمد شعاع ابصارنا حتى يصح منا الرؤية
قال وكما لا بد من هذه المادة فكذلك لا بد فيه من ان يكون مقدارا بقدر مخصوص حتى لو زاد على ذلك لكنا لا نرى كما لو نقص ايضا لكنا لا نرى وبين صحة ما ذكرناه
ثم قال ومن الناس من يذهب الى ان احدنا انما يرى بالليل عند المصباح لانه يكسب هواء البيت ضياء وكذلك الشمس وغيرها يكسب الهواء ضوءا حتى تصح الرؤية
فلهذا يرى احدنا هذه المرئيات ● ورد عليهم فقالوا ان عند السراج وعند طلوع الشمس ينطبع الهواء بالضوء وهذا محال لان استقبال الاعراض مستحيل فكيف يصير الهواء مضيا
فلهذا يرى احدنا هذه المرئيات ● ورد عليهم فقالوا ان عند السراج وعند طلوع الشمس ينطبع الهواء بالضوء وهذا محال لان استقبال الاعراض مستحيل فكيف يصير الهواء مضيا
لمجاورة المصباح او غيره له والقوم يجعلون الضوء عرضا فاذا كان كذلك فكيف يجوز ان ينتقل الى الهواء ما يحتربه المصباح من الضوء وبعد فلو كان
يكسب السراج او الشمس هواء البيت ضيا او كان ينطبع فيه هذا الضوء لكان الواجب ان لا يسدل الضوء عند انطفاء السراج بل كان من الواجب ان نرى في الليل المظلم
في البيت المظلم ما كنا نراه ولما انطفينا السراج وهكذا الحال عند غيبوبة الشمس كان من الواجب ان لا يزول الضوء الذي اكتسب ضوءها او انطبع بالضوء والضوء
مما يصح عليه البقاء فصح صحة الرؤية واذا ثبت الشمس والسراج والمصابيح ومعلوم خلافه ○ فصل ثم قال رحمه الله واعلم ان هذا الشعاع
اذا انفصل من العين الى آخره

قال ولما بان من حكم الشعاع ان يستند شعاعا احر ليعينه على الادراك من في هذا الفصل ان ذلك لا يكفي حتى يضاف اليه شرط اخر وهو ان يحصل قاعدة مع المدرك على وجه لا يكون هناك ساتر ولا ما يقدر كونه ساترا وذلك لانا نعلم انه اذا كان هناك ساتر من حجاب ونحوه لم تصح الرؤية لان الساتر يقطع طرف الشعاع وكذلك اذا كان هناك ما يقدر فيه مقدر الساتر وفرجه بقطع دونها الشعاع لا تصح منه الرؤية ومتى لم يمكن هناك ساتر ولا ما يقدر فيه يقدره راه فدل على ان هذا ايضا شرط في صحة رؤية المرئي ثم قال ومتى انفصل الشعاع من العين فلا بد من اتصاله بالجسم عند رؤيته ولكنا لا نجعله شرطا في صحة الرؤية حتى كان لا يصح روئته من دون الاتصال واجراه مجرى اضافة الفعل الى القادر منا فان الشرط في صحة الفعل انما هو كونه قادرا وعند هذا لا بد من قدرة لا لانها شرط في صحة الفعل عندها حتى لا تصح من دونها فكذلك الحال فيما ذكرناه ان عند اتصاله بالمرئي يراه لا ان الاتصال شرط في رؤيته حتى لا تصح الرؤية من دون الاتصال فصار الشرط انما هو حصول قاعدة الشعاع مع المرئي على وجه لا يكون هناك ساتر ولا ما يقدر كونه ساترا من دون اعتبار الاتصال والمفهوم من هذا الشرط غير المفهوم من الاتصال وذلك لان هذا الشرط يقتضي ان الاتصال لو لم يحصل لكنه حصل مع المرئي على هذا الحد صحت رؤيته وعلى ذلك لو وجد لون لا في محل لصحت رؤيته وان لم يتصور الاتصال هناك ومتى اعتبر الاتصال فجعل شرطا اقتضى امتناع رؤية هذا اللون الذي وجد لا في محل لان الاتصال به او بمحله غير ممكن فبان ان المفهوم من احد الشرطين غير المفهوم من الشرط الاخر وظهر الفرق بينهما وهذا الذي ذكرناه انما هي طريقة ابي هاشم رحمه الله وقد جرى في كلام ابي علي خلافه واعتبر الاتصال ومنع من صحة رؤية اللون الموجود لا في محل وكذلك الشيخ ابو القاسم اعتبر الاتصال بالمرئي او بمحله والمختار من المذهب انما هو مذهب ابي هاشم رحمه الله والذي يدل على ذلك ما قدمنا ان الشرط فيما يدرك بحاسة واحدة لا يجوز ان يختلف يدل على ذلك ما يدرك بسائر الجواهر لانا نعلم ان الشرط في ادراك الرائحة لما كان انتقال المشموم الى الخيشوم كان هذا هو الشرط في ادراك سائر الروائح وكذلك لما كان الشرط في ادراك الصوت حصول انفتاح خرق الاذن مع المدرك على وجه لا يكون هناك حجاب ولا ما يجري مجراه اعتبر حصول ذلك الشرط في سائر المدركات بهذه الحاسة وكذلك لما كان الشرط في ادراك الشيء بحاسة العين صحة الحاسة والامور الاخر المعتبرة لم يجز اختلاف الحال في ذلك باختلاف المرئيات بل وجب اعتبار تلك الشروط في جميع ما يرى واما لم يجز اختلاف الشرط في هذا الباب للون المدرك ما يدرك بحاسة واحدة لعلمنا بانه لو اختلف الحاسة التي يدرك بها لصح اختلاف الشرط الا ترى ان الشرط في ادراك الرائحة غير الشرط في ادراك الصوت لما لم يكن المدرك مدركا بحاسة واحدة فان عنده الجملة ان العلة في ان لم يختلف الشرط فيما ذكرناه انما هو كونه مدركا بحاسة واحدة فاذا كان الاتصال شرطا في رؤية الجوهر كان من الواجب ان يكون شرطا في رؤية العرض ومعلوم ان الشعاع الذي هو الجسم لا يصح اتصاله بالعرض لاستحالة تألف الجسم الا الى الجسم ولا يعقل من الاتصال الا تألف الجسم الى الجسم وهذا لا يصح في اللون فكان لا يجوز رؤية اللون سوا وجد في محل او لا في محل فان قال قائل هلا جعلتم اتصال الشعاع الة في الرؤية فيصح بها رؤية الجوهر على هذا الحد ورؤية اللون على غير هذه الطريقة لان الالات يجوز وقوع الاختلاف فيها فيرى بعض المرئيات بالة ولا يرى البعض الاخر بتلك الالة فيشترط اتصال الشعاع في احد ما دون الاخر قيل له لو كان اتصال الشعاع الة في رؤية الجوهر لكان من الواجب ان يكون الة في رؤية اللون وان لا يصح رؤية اللون سوا اتصل الشعاع به او لم يتصل وهذا يوجب ان لا يرى اللون في الجامع الصغير من انه كان يجب والشعاع متصل بالطعم واللون على سوا ان يراهما جميعا الحصول من الالات فهذه الدلالة هي التي تعتمد دون ما قاله الشيخ ابو هاشم في الجامع الصغير من انه كان يجب والشعاع متصل بالطعم واللون على سوا ان يراهما جميعا الحصول الشرط وذلك لان لقائل ان يقول لم قلتم ان الشرط الذي تعتبره وهو حصول قاعدة الشعاع مع المرئي على وجه لا يكون هناك ساتر ولا ما يقدر فيه تقدير الساتر فان هذا الشرط مع الامر على سوا فيجب ان تقول بوجوب رؤيتهما جميعا ومتى قلت كان شرطا في رؤية احدهما دون الاخر لكون احدهما هو المدرك دون صاحبه فانا نقول كان الاتصال شرطا في رؤية احدهما دون الاخر لانه المرئي دون صاحبه فيجب اذا ان يكون الاعتماد على ما تقدم والله اعلم

فصل ثم قال رحمه الله والاصل الذي بنيناه صحته من ان ما يدرك بحاسة واحدة الى اخره قال البلخي رحمه الله لما بنى الكلام في ان ما يدرك بحاسة واحدة لا يجوز ان يختلف الشرط فيه ذكر ان صحة هذا الاصل هو الذي أوجب على ابي هاشم ان لا يجعل المقابلة شرطا في الرؤية ويقول بصحة رؤية اللون وان وجد لا في محل وهو الصحيح دون ما يقوله الشيخ ابو عبد الله وغيره ممن تقدمه بين ما ذكرناه ان المقابلة لو كانت شرطا لادى الى وقوع الاختلاف في الشرط بما يدرك بحاسة واحدة لعلمنا بان اللون يستحيل مقابلته ومتى قيل ان الشرط لا يختلف واما المعتبر بنفوذ الشعاع في ذلك الشيء وقد حصل اللون ومحله في ذلك البيت قلنا هذا لا يصح لان اللون في هذه الحالة حصل مساميا بغيره لا بنفسه والمحل حصل مساميا بنفسه فافترقت حالهما

فصل فان قيل اذا علمنا ان نفوذ الشعاع غير كاف في ذلك لانه لو حصل كذلك ثم انقطع طرف عن الاتصال بالجوهر لم تصح الرؤية وان كان نافذا في ذلك البيت فلا بد له من اعتبار الاتصال وقد ابطلناه فحصل من هذه الجملة ان المقابلة ليست بشرط في رؤية ما تراه كما ان الاتصال ليس بشرط على ما قدمناه قال رحمه الله قصد بهذا الفصل ابطال مذهب الشيخ ابي القاسم في اشتراطه صحة الرؤية بالعين وباتصال هوا بينها ومن المرئي حتى قال لا يصح الرؤية لولا ذلك والذي يدل على فساد ذلك هو ان الواحد منا قد يرى الظلمة وليست هي الا هوا يليها الضوء ومعلوم انه لا هوا بين الداي وعينها وكذلك اذا اتصل ضوء الشمس بالهوا واختلط به رأيناه وان لم يتصل به هوا اخر فقد بطل اشتراط ذلك في صحة الرؤية واما الشيخ ابو القاسم رحمه الله فقد بنى ذلك على مذهبه في الملا وهذا مذهب قد ابطلناه من قبل فلا وجه لاعادته

فصل ثم قال رحمه الله ان سال سايل فقال ما معنى قول ابي هاشم رحمه الله الى اخره العرض بهذا الفصل بيان مذهب الشيخ ابي هاشم في الشعاع انه صنوبري الشكل وانه ينفصل من العين على هذه الهيئة واقامة الدلالة على صحته فذكر انه رحمه الله عنى بذلك ان احد طرفيه الذي يلي العين اوسع من الطرف الاخر فلا يكون طرفاه على سوا في الشكل فهو كالصنوبرة التي يكون طرفها الذي يلي الارض اوسع من الطرف الذي يتصاعد في الهوا ويلي السما ثم قال وانما يظهر ذلك بان تعمد العين على السراج لانك ترى خيوطا تنفصل من السراج على هذا الحد فيكون موضع انفصالها من السعة بحيث لا يحيل الله لاحد سعة الشعاع ان الحلقة واسعة وان تباعدت الحلقة راها كانها صغيرة لا يشتبه فاق الطرف الاخر فصل العين اغلظ اوسع من الطرف الاخر ومما يبين ما ذكرناه ونوضحه انه اذا اقربت حلقة الخاتم او غيرها من العين راها اكبر مما هي عليه لان الشعاع ينفصل على ضرب ثم قال رحمه الله فان قيل اذا اعتبرتم الى اخره قال البلخي الغرض بذلك الجواب عن قول العايل اذا اعتبرتم انفصال الشعاع عن العين انقولون بانفصاله مرتعلة العين او تقولون المعتبر ما ينفصل من نقطة الناظر والاصل في ذلك ان المعتبر انما هو ما ينفصل من نقطة الناظر دون غيرها وذلك لانها اذا اغمضت وانفصل هذا الشعاع صحت الرؤية بها ومتى اضيفت اضافة لم يصح الرؤية فدل على ان العبرة بما حصل من نقطة الناظر ثم قال ومتى لم ينفصل من نقطة الناظر شعاع كان لا بد من على الحد الذي ذكرناه فوجود الشعاع من الشمس والقمر وغيرهما من الاجسام المضيئة لا ينفع وكذلك لو عدم شعاع البصر وانفصل عن المرئي شعاع كان لا بد من ذلك في صحة الادراك بها فصار الكل بمنزلة في صحة الادراك للشعاع المنفصل من نقطة الناظر وتصير ما عداه من اجزاء الشعاع كالالات المنفصلة ان التصرف بها لا يقع

مع از ليد غير مهيأة لصحة الفعل بها بالشكل ونحوه فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام في هذا الفصل ﴿ فصل ﴾ ثم قال رحمه الله ويجوز ان جعلنا الاصل الآخر ﴿ قال الله تعالى واذ جعلنا الاصل في صحة الرؤية شعاع الناظر فانه لابد من ان يكون المرئي بحيث ينفصل ايضا عنه شعاع فان شعاع العين لو انفصل ثم انعكس بان رده الله تعالى الى ابصارنا لم نره شيأ وهكذا في لون الله تعالى الى العين ولا مرأة هنا لانا لم نر الوجه فصارت الحاجة اليها كالحاجة الى صحة البصر لانها ان لم تكن فانفصال الشعاع لا يصح الرؤية ﴿ فصل ﴾ ثم قال رحمه الله اعلم ان الذي يوجب الآخر ﴿ قصد بهذا الفصل الى بيان ما يوجب حركة الشعاع من جهة الجملة وجهة الغلو في ذلك ان الذي يوجب ذكرنا انما هو ما فعله الناظر من الاعتماد فيه وهذا بين لانا نقلبه من سمت الى سمت فنرى المرئي فحب ان يكون هو الموجب لحركته ﴿ ثم ذكر ان هذا الاعتماد هو الذي يوجب انعكاسه عن الجسم الذي يحدق نحوه لان اعتماده يوجب ذهابه فاذا اقاه جسم صلب اوجب تراجعه كما في الحجر الصلب اذا صاك جسما صلبا فان الذي يوجب تراجعه انما هو ما فيه من الاعتمادات فهكذا الوجه فما يوجب انعكاس الشعاع يجب ان يكون ما نفعله فيه من الاعتمادات في ذلك السمت ﴿ ثم سال نفسه عن انعكاس الشعاع عن سائر الاجسام هل يصح ام لا واجاب عنه بان الذي يوجب انعكاسه اذا كان المختبرة من الاعتماد فحب ان لا يفرق الحال بين جسم وجسم اذا كان صلبا وان يكون حاله مع الصقيل كحاله مع الخشن وان يكون الخرف كالزجاج في وجوب انعكاسه عنها جميعا وذكر ان هذا هو الصحيح من المذهب دون ما يقوله الشيوخ المقدمون من الفصل ﴿ ثم سال فقال اذا اوجبتم ان يكون الخرف كالزجاج في انعكاس الشعاع عنه فحب ان يكون ما وراء الزجاج كرؤية ما وراء الخرف فقال في الجواب هذا غير واجب لانه لا يمتنع ان يقع الحاجة مع ذلك الى ان يكون الذي يرى الشيء وراءه مختصا بصفاته ظاهرة فيها كباطنه والكلام في ذلك يعود ويعاد ان شاء الله تعالى ﴿ فان قال فاذا كان الشعاع ينعكس من سائر الاجسام كما ينعكس من المرآة فهلا قلتم بانه يجب صحة رؤية الوجه بالشعاع المنعكس من سائر الاجسام كما يصح رؤيته بالشعاع المنعكس من المرآة ﴿ قيل له في الوجه لا يمتنع ان تقع الحاجة مع انعكاس الشعاع ان يكون الجسم المنعكس عنه مختصا بصفاته وشعاع وبريق تعبر شعاع البصر على الانعكاس وهذا انما يوجد في جسم مخصوص دون ما عداه من الاجسام فتصير الحاجة اليه كالحاجة الى صحة العين ﴿ ولاجل ذلك لو انعكس الشعاع عن الصقيل والحاسة غير صحيحة لم يصح ان يرى بها فصارت الاجسام التي ينفصل عنها ينفسم حالها فيما ذكرنا فعلى ذلك لم يصح ان يقال في كل جسم له شعاع ينفصل منه عند ما يحدق نحوه انه يمكن رؤية الوجه فيه بل احتيج فيه الى ما هو بصفة الماء والمرايا وما شاكلها

﴿ فصل ﴾ فاما الزجاج ونحوه من الاجسام الصقيلة فليست بالات لنا في رؤية الوجه كالسير الخرف وما شاكله الة لنا في رؤية ما وراءه وجملته انه اذا انفصل ﴿ قال رحمه الله فاما الشعاع الذي ينفصل عن ناظرنا الآخر ﴿ قال الله تعالى الغرض بهذا الفصل الكلام في وجه انفصال الشعاع حالا بعد حال وجملته انه اذا انفصل عن اعيننا وتفرق في الجو وتبدد فيه لا يمتنع ان يقال في الذي يخلقه الله من فعل الله تعالى يجري العاده بخلقه حالا فحالا ﴿ ويجوز ان يكون لا يستمد ادناله من الاجسام المصبه ويجوز ان يكون لا يستمد اله من الدماغ على ما قاله الاطبا قاله لاجل ذلك اذا جف الدماغ بطلت هذه الحاسة ﴿ ثم قال في اخر الفصل ان الاجسام الصقيلة في انفصال الشعاع عنها حالا بعد حال سبيل الغير فاعتبر الفصل على هذا النهج ﴿ فصل ﴾ ثم قال رحمه الله والذي يبقى علينا من تمام الكلام في الشعاع الآخر ﴿ قال الله تعالى قصد رحمه الله بهذا الفصل الى تتمة الكلام فيما يتصل باحكام الشعاع وجمله ما يجب بيانه في هذا الفصل الكلام في بيان الوجه في رؤية ما وراءه والوجه فيما يقع من خطا الناظر حتى يتحيل اليه في الشيء انه على صفة وليس هو عليها ﴿ ونحن نبين الكلام في ذلك على ضرب من الاختصار اذ البسط موضعه الكتب المقبلة في ذلك ﴿ واعلم ان الشيخ ابا هاشم ذكر في رؤيتنا لما وراء الزجاج عليين احدهما ما ذكره في نقض الالهام وفي مسئلة البغداذي من ان الزجاج مرئي اختص ايضا ﴿ وصفالة باطلة في ذلك كظاهره صار معينا لنا على رؤية ما وراءه فجعل محل الالة لنا في الرؤية وصار مكملا للحاسة ففارق حاله في ذلك حال المرآة لانها وان كانت مختصة بالصفالة والضيا فان باطنها مخالف ظاهرها في ذلك فلهذا لا يرى ما وراءها ولا ما وراء الخرف ونحوه بخلاف الزجاج لان باطنه كظاهره ﴿ وذلك بين للناظر عند الكسر فلا يمكن المنازعة في ذلك ﴿ واما العلة الثانية فهي التي قالها في الجامع من ان باطن الزجاج لما كان كظاهره في الصفا والصقالة وكان فيه خلل على سبيل الانعراج دون الاستقامة وقع الشعاع على الصفحة الاولى فصادف خللا على وجه الانعراج فتردد فيه ﴿ ثم كذلك اذا وقع على الصفحة الثانية وقد صادف خللا على هذا الحد الغريب فيه ثم كذلك في سائر الصفاح حتى يتصل بما فيه او بما وراءه فيراه ﴿ وفارق الحال في ذلك الحال في الخرف لانه وان كان فيه خلل لكنه يختص بخشونة يتشبث به الشعاع ولا يختص بصفالة يسنوي فيها ظاهره وباطنه فامتنع ان يراه ﴿ فان قال هذا الذي ذكرتموه مبني على ان في الزجاج خللا على ما شاهدناه ولم لا يجوز ان يكون خلقه الله تعالى في الزجاج على سبيل الاستقامة ﴿ قيل له اما ثبوت الخلل في الزجاج اذا لوه والا لم يجب هذا ﴿ واما ان ذلك الخلل يكون واقعا على سبيل الانعراج خلالا وانه على سبيل الانعراج فمن ان هذا الذي ذكرتموه فوجب القضا ب

انما لا نرى ما وراءها لان كثافتها تمنع من ذلك فهذه جملة الكلام في علة رؤيتنا ما وراء الزجاج ٥ ثم بين العلة في رؤية الواحد منا وجهه في المراة فذكر ان العلة في ذلك
ان الشعاع المنفصل من بعطه الناظر اذا اتصل بالمراة انعكس منها الى الوجه فيراه لان المراة والحال هذه تحل محل الغير في انه اذا انفصل عنها شعاع واتصل بما قابلها صحت
رؤية ذلك الشيء به ولاجل ذلك اذا اراد رؤية قفاه احتاج الى مرايتين فيحاذي احدهما وجهه والاخرى قفاه فيرى في هذه الحالة قفاه لان شعاع عينه نفع اولا
على المراة المحاذية لوجهه ثم انعكس منها الى المراة المحاذية للقفاه ثم انعكس منها الى القفا فيراها فتصير رؤيته لها كرؤيته لوجهه عند ما يقع شعاع عينه على المراة
وينعكس منها الى الوجه ٥ ثم ذكر ان رؤيته للوجه يجب ان يكون في الوقت الثاني لان الشعاع ينفصل من العين اولا ويقع على المراة ثم ينعكس منها الى الوجه في الثاني
فيراه في هذه الحالة ورؤيته للقفا يتاخر الى وقت اخر وللكل ضبط الاوقات غير ممكن فيظن ان الكل وقع في وقت واحد وقد وقع في هذه الحالة خلاف بين الناس فمذهبنا
ومذهب القائلين بانبثاث الشعاع من اصحاب الهندسة ومن الاوايل ما ذكرناه وهو الذي ذهب اليه النظام ٥ واما من لم يقل بذلك من الاوايل كارسطوليس فانه يذهب
الى ان عند نظر الواحد منا في المراة يتشكل في المراة مثل شكل وجهه فلهذا يرى مثل وجهه ومن الاسلاميين ذهب الى هذا المذهب شيخنا ابو الهذيل وابن الاخشيد
وعلي بن عيسى خاصة من بين اصحابه وهذا مذهب فاسد ٥ والذي يدل على فساده ان الواحد منا كما يرى وجهه في المراة فانه يرى الشمس والاجسام العظيمة ومع تحقيق ثبوت
شكل المرئي في المراة يستحيل هذا لان انطباع الكبير في الصغير مستحيل وبعد فكان يجب اذا حرك الواحد منا يده اليمنى ان يرى في المراة كان تلك يحركه
بيساره فاذا حرك يده اليسرى يرى كانها يحرك منها اليد اليمنى لان الشخصين عند التقابل يجب فيهما هذه القضية وبعد فاما ان تحصل مثل هذه الصورة
بالعادة وكان يصح فيه الاخلاف او بامر موجب من طبع وغيره وذلك باطل ومتى جعلت هذه الصورة وراء المراة فيجب ان تكون مانعة لنا من رؤيتنا لكنا فيها وان لم تكن
وراءها كانت من الصفحة الصقيلة وبين ما وراء المراة وذلك باطل ٥ ثم قال رحمه الله واعلم انا اذا نظرنا في المراة الى اخره الغرض بذلك انا اذا نظرنا في المراة فلابد
من رؤيتنا للوجه على الوجه الذي قدمناه واذا رأيناه فانما نراه بحيث هو وذلك لان الادراك انما يتعلق بالشيء على ما هو به ولا يجوز فيه ان يتعلق بالشيء على ما ليس به ٥
ثم قال لابد من رؤيتنا للوجه بالمراة ان يكون اضعف من رؤيتنا لوجه غيرنا بالعين وذلك لانا نرى وجه الغير بلا واسطة ونرى اوجهنا بالمراة بواسطة فيكون رؤيتنا له
اضعف من رؤيتنا لوجه الغير على ما قدمناه هذا وجه ٥ ووجه اخر وهو انه يرى وجه الغير بجميع شعاعه ولا يرى وجهه بجميع شعاعه لانه لا ينعكس اجمع
بل لابد من ان يفقد بعض الشعاع متصلا بالمراة غير منعكس هذا ما لاح فيه كبير اشكال انما موضع الكلام في ان الذي يظهر في المراة ما هو مع القطع على ان وجهه ليس
في المراة نفسها اذ ليس يمكن ان يقال انا نظن ان فيها منا الوجه لانا نقطع على خلافه ٥ ولابد على كل حال من ان يكون الذي يظهر متخايلا الينا انه مثل صفة الوجه وان
قطعنا على خلافه كما يتخايل الينا ان الاشجار النابتة على طرف الماء متنكسة مع قطعنا على انها ليست كذلك والله تعالى هو المستاثر بلطيف الامور ٥ ثم ذكر انا اذا نظرنا
في المراة وعرفنا الوجه نرى المراة ايضا لكن الاقرب انا نرى المراة في الحالة الثانية من حال رؤيتنا للوجه الا ان ضبط الاوقات لا يمكن فكان من حقه ان ينفصل في كل وقت
من العين خيوط من الشعاع وتتصل بها خيوط فيرى بالشعاع المنعكس من المراة وجهه وبما ينفصل من عينه المراة في الوقت الثالث الا ان هذا كالذي تقدم لانه
ذكر من قبل ان رؤيته للوجه يجب ان يكون في الوقت الثاني لانه ينفصل الشعاع من عينه ويقع على المراة ثم ينعكس عنها ومن المحال ان يقع على المراة ولا يراها فيجب
ان يكون رؤيته للوجه في الحالة الثانية من رؤية المراة فكون رؤية المراة هو في الوقت الاول فاذا قال رؤية المراة في الوقت الثاني كان ذيلا لما تقدم ٥ اللهم الا ان يقال
ان في حال ما يقع الشعاع على المراة يرتد فلا يرى بها المراة فيرى في تلك الحالة الوجه وفي الحالة الثانية من رؤية الوجه يرى المراة ولكن في هذا بعد لانه ان جاز ان يقال
في حال وقوع الشعاع على المراة لا يراها جاز ان يقال في الحالة الثانية من رؤية الوجه لا يرى المراة ايضا وان وقع الشعاع على المراة ثم حكى عن الشيخ ابي هاشم انه قال
يجوز ان تكون رؤيته للمراة لاجل ان الشعاع اذا انفصل من العين واتصل بالمراة تشبث بها لخشونتها فيراها في ذلك الوقت بهذا الشعاع المتشبث قال ولاجل ذلك
تكون رؤيته لوجهه بالمراة اضعف من رؤية غيره له بالعين لانه لا يرى وجهه بجميع شعاع عينه لتعلق البعض بالمراة الا ان هذا يوجب عليه ان لو بالغ الصيقل في الصقال
وسد خللها واحسن في جلائها حتى صارت بحيث لا خشونة فيها ان لا يراها لفقد تشبث الشعاع بها وقد رجع خلافه ٥ ثم قال فاما المراة اذا تعذرت
فلا يصح رؤية الوجه بها وان انعكس عنها الشعاع وهذا ما قاله من ان البعد يوثر في اجتماع شعاعه فيتفرق ويتبدد فلا يقوى على الانعكاس ولاجل هذا اذا كانت
المراة كثيرة الشعاع بان تكون مقعرة صحت رؤية الوجه بها على بعدها عنا فيفارق الحال فيه اذا كانت المراة قريبة لان ما ينفصل من العين من الشعاع لا يتفرق
ولا يتبدد فيصح به رؤية الوجه لانعكاسه ٥ فان قال اذا نظر الواحد منا في المراة هل يجوز ان يراها ولا يرى وجهه بان يمنع الله تعالى شعاع عينه من الانعكاس
الى الوجه والجواب عن ذلك ان هذا الذي ذكرته جايز في المقدور ولكن الله تعالى قد اجرى العادة بخلافه فلا يجوز نقض العادة الا ان يجعله معجزة لبعض الانبيا
على ما عرفناه في جذب حجر المغناطيس للحديد ٥ ثم بين الوجه في رؤية الواحد منا وجهه اكبر مما هو عليه عند نظره في المراة المقعرة فذكر ان ذلك لاجل ان المراة
اذا كانت مقعرة اجتمع شعاع العين فيها في ذلك القعر فينعكس على ضرب من الكثرة فيتخايل اليه ان وجهه اكبر واعظم مما هو عليه لكثرة الشعاع المنفصل لان ما هو
بحسب حاله تخايلا لاختلاف الشعاع في كثرته وضعفه ولولا ان الواحد منا انما يرى ما يراه بالشعاع لما صح ذلك ٥ ثم بين العلة في رؤيتنا للوجه كانه اصغر مما هو
عليه عند نظرنا في المرايا المقببة فذكر ان ذلك لان الشعاع لا يجتمع فيها وانما يتفرق ويتبدد فلا ينعكس الا القليل فيرى وجهه كانه اصغر لقلة الشعاع وكذلك
لاختلاف حال الشعاع في قلته وكثرته وموقعه ٥ وعلى ذلك اذا نظرنا في السيف طولا رأينا الوجه طولا واذا نظرنا فيها عرضا رأينا الوجه عرضا ٥ قال وقد بينا
من قبل العلة في رؤية الكبير صغيرا من بعد واذ ذاك انما هو لاستدقاق طرف الشعاع المتصل به او ضيق زاويته وان الاعتبار بها عند ضيقها وسعتها بحسب
ما بينا ان عند تقريب حلقة الخاتم من العين يرى كانها اوسع واعظم لسعة زاوية الشعاع وعند تبعيدها كانها اضيق واصغر لضيق الزاوية ٥ قال وعلى العكس من ذلك
رؤية الشمس والقمر في حال الطلوع والغروب كانها اكبر واعظم مما هي عليه عند بلوغه كبد السما وكانت العلة في ذلك ان احراز من البخارات تتوقع من الارض فتحاور بها
وعند بلوغها كبد السما يفارقها هذه الاحراز فتراها في حال الطلوع كانها اكبر لانها احراز من البخار وها فيظن انها من السمر والقمر فيصير بمنزلة السحاب
بالحمية واذا بلغنا الى كبد السما زال هذا الالتباس لمفارقتها ولاجل ذلك يرى العنبة او الاجاصة في الما كانها اكبر مما هي عليه من الخارج لان احراز من الماء يلتبس
مرى كانه اصغر ولم يمكن الوجه في ذلك الا الالتباس بطريقة المجاورة فهكذا الحال على ما ذكرناه وفي الجملة معلوم التباس الشيء بغيره بطريقة المجاورة او الحلول وتعذر
الفصل بينهما والحال هذه وهذا هو الوجه في رؤية الصغير في الضباب عظيما او المصباح من البعد كبيرا فان احراز من الضباب او البخارات تتشبث بهما فيريان
اكبر مما هو عليه وهكذا الجسم الذي يرفعه الآلي في اوقات مخصوصه يرى كانه اعظم لمجاورة احراز من البخار او الضباب وكل ذلك انما هو لضعف الشعاع
عن التمييز بينه وبين ما جاوره ٥

المتصل

ثم بين العلة في رؤيتنا القمر من عند الغمر على احدى العينين فذكر ان العلة في ذلك انا نقطع بالغمر طرف احد الشعاعين عن الاخر فيصير ما من شانه ان يتصل كالخيط منقطعا فيتصل كل واحد من الشعاعين بالقمر على حياله فيخيل اليه انه قمران ولو لم نكن نرا بين بالشعاع لما وجبت هذه القضيه وبين ما ذكرناه ان الاجول الشديد الحول يرى الشئ الواحد شيئين وليست العلة في ذلك الا ما ذكرناه لان الحول والانقلاب صيّر كل واحد من الشعاعين منقطعا عن الاخر فيتصل كل واحد منهما في جهة على حدة وتتصل بالمرئي على حياله فيخيل اليه لمكان الشعاعين انه شيئان وهذا هو الوجه في رؤية الواحد منا شخصه في المراة المنشقه كانه شخصان لان الانشقاق يزيل الشعاع عن تظاهر فينقطع احد الشعاعين عن الاخر على حسب انقطاعه بالغمر ولهذا لو كانت المراة انشقاقها على هيئة الصليب لرأى شخصه فيها كانه اربعة اشخاص

ثم بين العلة في رؤيتنا القمر في الماء عند طلوعه كانه قمران وجعل العلة في ذلك ان شعاع عينه يقع على الماء فيعكسه الى القمر ثم ينعكس عن القمر الى ما قابله فيخيل اليه انه قمران وبين بعد الوجه في رؤيتنا للقمر والكواكب كانها سايرة عند سير السحاب فقال ان ذلك لمكان ان الشعاع متصل بالامرين واقطار القمر والكواكب معلومة له مدركه واقطار الغيم غير معلومة لنا ولا مدركة فاذا سار الغيم رأى القمر والكواكب كانها سايرة لاتصال الشعاع بالكل على وجه لا تتبين وله ذا لو امكننا ان نحصل شعاع اعيننا ونجمعه ونجعله متصلا بالقمر والكواكب منفردا من دون اتصاله بالغيم لرأينا ما ثابتين والسحاب سايرا فهذا هو الوجه في ذلك

ثم بين العلة فيما نخيل الى الواحد منا من سير القمر والكواكب اذا سار نا ناظرا فذكر ان ذلك انما هو لاضطراب الشعاع وحركته قال وهذا اذا وقف زال ما يتخيله وبين من بعد العلة في امساك روئتنا الكواكب بالنهار وصحتها لها بالليل فقال العلة في ذلك ان الواحد منا في رؤية ما يرى يحتاج الى قدر من الشعاع مخصوص حتى اذا زاد او نقص امتنعت الرؤية اذا صح هذا من اصلنا قلنا فبالنهار يتصل شعاع الشمس بشعاع ابصارنا فيزيله عن حد الاعتدال والقدر المحتاج اليه ومتى كان الليل رجع الشعاع المنفصل عن الناظر الى مقداره المحتاج اليه فيصح رؤية الكواكب بها ولهذه العلة نرى اكثر الكواكب في بعض الحالات في النهار عند الكسف الشمس او انكساف اكثره ٭ ومن نزل في بير مظلمة صح منه رؤية الكواكب كل ذلك لان شعاع الشمس الذي يخرج شعاع البصر عن حد الاعتدال مفقود هناك قال قائل هلا جعلتم المانع من رؤية الكواكب نهارا ما يختص به الكواكب من شعع نفسها قال لو كان هذا هو العلة لامنع رؤيتها ليلا لقيام ما ذكرته في العلة فيها ومعلوم خلافه وبعد من يرى المشترى نهارا لما يختص به من العظم ولامنع شعاعه عن رؤيته فكيف منع شعاع ما هو دونه عن رؤيته قال قائل لو كانت العلة ما ذكرتموه لكان يجب ان يمتنع رؤية الكواكب ليلا اذا اتصل بالليل مثل شعاع الشمس لاستعمال الشموع الكثيرة وفي علمنا خلاف ما ذكرتموه قال لا يجوز فيما ذكرتموه ان يكون هو العلة في هذا الباب لانه لو كان كما تقول لامتنع رؤيتها كما يمتنع رؤية الكواكب نهارا ٭ وعلى انه لا فصل بين الشمعة الواحدة والشموع الكثيرة في رؤية ما نراه اذا قربنا منها ومع هذا فانا نفصل بين ما ندركه ليلا وبين ما ندركه نهارا فصحت العلة التي قدمناها ٭ ثم بين بعد العلة في سقوط الظل عن الاشخاص وغيرها من الاجسام فقال ذلك لان الشخص يستر بجرمه المواضع التي تمتد اليها اشعة الشمس فصارت تلك المواضع محولا بينها وبين شعاع الشمس راى ما راى من الظل الساقط ٭ وعلى ذلك عند وجود المصباحين يسقط للشخص الواحد ظلان لانه يستر كل واحد من المصباحين فيرى كان هناك ظلين وعلى هذه الطريقة نحرك الواحد منا فيرى الظل كانه يتحرك لانه يصير شاترا في كل حال عما كان ساترا له من قبل ويتخايل الى انه عند العدو كانه ظله بعد وامعه والوجه فيه ما ذكرناه ٭ ثم قال فاما روية احد ناظل الشخص في حالتي طلوع الشمس وغروبها اعظم مما يراه عند بلوغها كبد السما فلان الشمس في هاتين الحالتين لا تخلص ضوءها بل يخالطها احجار من البخارات وتزول ذلك عنها عند بلوغها وسط السما فيرى اصغر الشعاع في الحالتين في الحالس اكبر واعظم ويرى لقوة الشعاع وخلوصه وسط النهار اصغر ولقوة الشعاع وضعفه تاثير في هذا الباب الا ترى ان المصباح اذا قرب انطفا وه يسقط للشخص ظل عظيم وليس كذلك اذا كان قوى الاشتعال كثير الشعاع فانه لا يسقط الظل عند ذلك كما يسقط عند قرب الانطفا وكذلك اذا قربنا من المصباح سقط عن اشخاصنا ظلال صغار واذا بعدنا عنه ضعف شعاعه سقط ظل عظيم لاشخاصنا فهكذا الحال في سقوط الظل في حالتي الطلوع والغروب لان الشعاع يضعف في هاتين الحالتين لما جاورهما من الابخرة بخلاف ما اذا بلغت كبد السما وزالت الابخرة وخلص الشعاع وقوى

ثم بين من بعد العلة فيما يراه الناظر في المآ من الاشخاص الواقعه والاشجار القايمه على ارجايها كانها منتكسة فذكر ان العلة في ذلك هي ان في النار شعاعا اذا وقع شعاع البصر عليه انعكس فوقع اولا على القدم من الشخص والساق من الشجر ثم يتصاعد الى الاعالي فلاجل ذلك يخايل اليه التنكس قال ولاجل ذلك اذا نظر في جانب من الفص وفيه انحراف راى وجهه منتكسا لان شعاع عينه يقع اولا على الذقن ثم يتصاعد الى فوق فيقع على ما في الوجه ثم بين العلة في رؤية الناظر في السفينه الى الشط والى الاشجار النابته القايمة على ارجايها كانها تسير في خلاف جهة السفينه فذكر ان ذلك لان شعاع عينه في كل ساعة يقع على غير ما وقع عليه اولا ويخرج الى غيره فيظنها سايرة في غير جهتها ٭ قال واما الاشجار البعيدة عنه فانه يظنها سايرة بسير السفينه وفي الجهة التي تسير فيها السفينة لان شعاعه يقع على ما بعد وقوعه على ما قرب وقد ظن في الاشجار النابته على الشط انها سايرة في خلاف جهة سير السفينه فاذا انفصل الشعاع الى البعيد لا ينعكس الى عينه ثم بين من بعد العلة في ما نراه سايرا مع سير السفينه لان شعاعه قد انخرج اليه ٭ ومن بعد العلة في رؤية السراب كانه ما قال ذلك لان هناك اجزآء من البخار اربغت يشبه لونها لون الماء فاذا وقع شعاع البصر عليه انعكس فوقع اولا على القدم من الشخص والساق من الشجر ثم يتصاعد الى فوق فيقع على ما في الوجه ثم بين العلة في رؤية الناظر

ظنه سايرا مع سير السفينه لان شعاعه قد انخرج اليه ٭ ثم بين العلة في رؤية من عينه برقان الشئ كانه اصفر قال ذلك لان الشعاع المنفصل من عينه يخالط ما يراه اصفر فاذا وقع على ما يراه تخايل انه اصفر قال وعلى مثل هذا اذا وقعت الشمس على الزجاج الذي في سقف الحمام فان الشعاع الذي يسقط منه على الحمام يرى في لون الزجاج وعلى مثل هذا صح فيمن كانت به المرة الصفرا اذا تناول العسل ان يجد فيه هذه الحالة مرارة لبقايا اجزاء من تلك اللوزة العسل الذي يدركه في الحقيقة مرة فيصير بمنزلة من تناول لوزة مرة فانه يجد في هذه الحالة مرارة لبقايا اجزاء من تلك اللوزة

ثم بين من بعد العلة في رؤيتنا للمرئي وقد اعتمد الملاح عليه كان فيه انكسارا فقال ان ذلك انما هو لاضطراب الشعاع الواقع على الما ووقوعه على بعضه بعد وقوعه على البعض فلاجل هذا نظر فيه كانه منكسر ٭ وبين العلة ايضا في النقطة الحمرا على قطب الدوابة والرحى كانها طوق عند دورها قال ذلك لدوران الشعاع المتصل بها لدورانها فخيل الى الراى لاجل ذلك انه طوق احمر ٭ وبين العلة من بعد في رؤيتنا للنقوش الحاصلة في الجدران مما يحصل منها من خطوط مورتبه كانها ناتية وان لم تكن نابته فقال ان ذلك لاجل ان الشعاع انما يتصل بها على طريق التناوب

دور الاستقامة وهي مختلفه الالوان وفيها صقاله وبريق وتصيص يتردد فيها الشعاع فيظن انها نابية ولاجل هذا اذا كانت مستقيمة لا يظن هذا التوهم
لان الشعاع لا يتصل بها على جهة التأثير وانما يتصل بها على جهة الاستقامة فهذا هو العلة في ذلك ٥ ثم ذكر بعد امتناع رؤيتنا للهبا الا عند سقوط
الشمس في فتحه البيت قال ذلك لانا نحتاج في رؤية ذلك الى شعاع زايد للطافته فيهو ان كان حاصلا في السبب الموجب كالحال فانه لا يمكننا رؤيته الا بزيادة شعاع وهذه
الزياده انما تحصل عند سقوط الشمس فلاجل ذلك لا يراه الا في هذه الحاله التي ذكره ثم ذكر بعد العلة في رؤية من في الظلة لمن هو في الضو وامتناع رؤية من في الضو
لمن في الظلة قال العلة في ذلك ان الناظر الكائن في الظلة الى من في الضو لحد هناك ما يمد شعاع بصره من الضو فيراه لانه ذلك الضو لشعاع بصر على رؤيته ولم يجز من
الضوء هو في الظلة لانه لا يجد ما يمد شعاع بصره ويعينه على رؤيته كان هذا هو العلة في ذلك دون ما قاله الاشعري من ان ذلك لوجود الادراك واحدهما دون الاخر وذلك
لان الادراك ليس يتعين على ما تقدم من قبل ثم ذكر العلة في رؤيتنا للعرق في وسط اللحم كالبياض قال وذلك لانه يحاوره هناك اجزاء فيها
الوان مختلفه فيحيل الشاكله الكمب ٥ وذكر العلة من بعد في رؤيتنا زبد الماء ابيض ثم فقد ذلك البياض فيه عن قرب قال ذلك لان في الماء اجزاء يتلون بلون البياض
والغالب عليه خلافه فاذا فارقه الاجزاء الملونة بلون البياض وامتازت عنه وبرزت الى الخارج بالحركة والاضطراب تبينت البياض على الماء فاذا سال الماء بريء ذلك
البياض لعلته لان الاجزاء التي تخالفه غلبته ثم ذكر العلة في امتناع رؤيتنا للخاتم اذا كان في طيب لا ماء فيه وصحة رؤيتنا له اذا كان فيه ماء وهو على بعد منا
قال ذلك لانه اذا لم يكن فيه ماء لم يمكن هناك ما يمد شعاع البصر فيعينه على ادراكه خلاف ما اذا كان فيه ماء لان شعاع الماء يمد شعاع البصر فيعينه على ادراكه هذا
هو العلة في ذلك بشرط ذكرناه وبوصحه ان الطست لو كان فيه حجر يدل لما لم نكن نراه اصلا ولولا ان العلة في ذلك ما ذكرناه والا لما وجب ذلك بل صح ان يراه فيما
بين الحجر والماء ونحو هما وقد عرفنا فساد ذلك على انه انما لا يراه والحال هذه لان شعاع عينه لا يصادف ما يمده ويعينه على ادراكه لان الحجر والماء ونحو هما لا حظ لها
في الامداد ثم ذكر من بعد العلة في رؤية الواحد منا الارض وفساد ان نفيه مرارا كانها تتوقع وتنخفض فذكر ان ذلك انما هو لاضطراب شعاع عينه ودورانه
بدورانه فلذلك ما يظن الارض كانها متحركة قال وهذا اولى من ان يقال ان العلة في ذلك اجتماع الخمره في دماغه عند ادارته بنفسه وذلك لان الواحد منا
قد يكون به دوار شديد ولا يظن ان بقاع الارض وتطامنها فيجب ان تكون العلة ما ذكرناه ومن بعد علة الفصل بين المتحرك والساكن مع ان الحركة والسكون الفصل بينها
غير مدركين فذكر ان ذلك لما قدمه في كتاب الاكوان من ان الجسم اذا تحرك استطال الشعاع بعد القصر او انفرج بعد الاستقامة وان هذا هو وجه
ولولاه لم يكن لمقع الفصل قال ولهذا يقع الفصل بين المتحرك والساكن بان لا يختلف حال الشعاع في الوجه الذي ذكرناه كما يقال في السفينه السايرة ان راكبها
يظنها واقفه ساكنه ٥ ثم قال والعلة التي لاجلها لا يرى احدنا اذا غاص في الماء سوى الماء عند فتح عينه ان عينه فيها رقة فتنالم بوصول الماء اليها فيجرح
شعاعه من ان يصح بها رؤية غير الماء ولاجل ذلك لما اختصت غير السمكة بضرب من الصلابه لم يوثر الماء في صحة رؤيتها وجرى حالها وهي في الماء كحالنا خارج الماء
ثم بين العلة في رؤيتنا للبن اذا خلط بالنقس كانه مخصر يلون مفرد قال ذلك لان الشعاع كما يتصل بالاجزاء التي فيها البياض يتصل بالاجزاء التي فيها السواد
فيصير كانه رأى لبعض البياض ورأى لبعض السواد فيحيل اليه ان هناك لونا مفردا قال وانما لا يرى الواحد منا الشيء في الاواني الضيقة الراس الاعند
التغميض لان شعاع عينه ينفصل على ضرب من التفرق والانتشار فلا يكون الة في رؤية ما في هذه الاواني وهو على ما هو عليه من الانتشار لان الواحد منا يحتاج
في رؤية ما فيها الى ان يجمع شعاعه جمعا فلا يمكنه ان يجمع الا بعد التغميض فاذا غمض فقد جمع الشعاع ليراه حينئذ لحصول ما هو الة في رؤيته ثم بين بعد
العلة في رؤيتنا حلقة الخاتم وقد غمسناها في الماء كانها اصغر مما هي عليه وذكر ان العلة هو ان ما يفصل من الشعاع لا يتصل جميعه باخاتم
عند الغمس بل يمنع في بعض الشعاع الاتصال به فيصير كالبعد الذي يجعل الكبير صغيرا ثم ذكر في اخر الباب ان كل ما بيناه انما وجب لامر يرجع الى الانارة
الا ان الشعاع قد يحيل احواله يوثر على الحد الذي تقدم ولو كنا نرى لا بالشعاع لم يكن ليجب ما ذكرناه فتصير هذه الوجوه من الخطا في المناظر ادلة دالة على اثبات
الشعاع كما ان الوجوه التي اوردناها من قبل ادلة على اثباته ثم قال ومتى سيلنا عن العلة التي لاجلها تختلف حال المناظر عند اختلاف الشعاع قلنا في الجواب
من الجايز ان يكون لذلك علة لا نعرفها وقد اسنا تراه تعالى بها عالما به ولا يقدح فقد علمنا بتلك العلة في شيء من الاصول وكون ذلك لاجل بقبيل الاحكام
التي لا يدخل فيها التعليل هذه جملة الكلام فيما وجب تحقيقه وتحصيله في الشعاع واحكامه واحواله وما يتصل به من الفروع والله الموفق وعليه التكلان

فصل ثم قال رحمه الله اعلم ان الذي ينفي علينا من باب الادراك الخ اقول قال الله ذكر رحمه الله ان الذي ينفي علينا من باب الادراك بيان احكام
كونه مدركا فان هذه الصفه لها احكام كثيرة فلابد من ان نفصل القول في بيان احكام كونه مدركا واخذ للكلام في احكام الادراك على قدر ثبوته معنى فصلا اخر ثم من احكام
في ذلك ايضا ثم قد بدا رحمه الله في هذا الفصل بالكلام في بيان احكام كونه مدركا واخذ للكلام في احكام الادراك على قدر ثبوته معنى فصلا اخر ثم من احكام
كونه مدركا ان هذه الصفه متعلقه هذا مما لا شبهة فيه لان طريق اثباتها يقتضي كونها متعلقه لان طريق اثباتها انما هو وجدنا انفسنا ونحن اذا وجدنا
كانفسنا وجدنا ها متعلقه لان من المحال ان يكون مدركين لما لا اصاله ومن احكامها انها لا يجوز ان تثبت الا متعلقه والوجه في ذلك ان ما يقتضي
ثبوتها ويقتضي تعلقها يقتضي ان لا يجوز ثبوتها الا متعلقه لانا كما نجدها من انفسنا لا نجدها الا متعلقه وخلاف هذا مما لا يعقل فيجب ان لا يصح ثبوتها الا متعلقه
وان يحدث بابه محل كونه قادرا فانه لما كان الذي يدل على ثبوتها يدل على تعلقها لم يجز ثبوتها الا متعلقه هذا وان الفارق حال كونه قادرا لما كان كونه مدركا حتى ان كونه
مدركا لا يجوز ثبوت تعلقها بعض المتعلقات وزوال تعلقها بالبعض بخلاف كونه قادرا فانه لما كانت له متعلقات كثيرة صح ثبوتها مع زوال بعض متعلقاته
فيجب اذا هذه الصفه وما شاكلها ان لا يصح ثبوتها غير متعلقه او في حكم المتعلق ولاجل ذكر ثبت التمييز بين الصفة التي تثبت لاحدنا بكونه مريدا لما لا اصاله
وبين غيرها من الصفات فاذا صحت هذه الجملة بطل ما ذهب اليه ابو القسم الواسطي رحمه الله من ان كون العدم تعالى ثابت فلم يزل وان المعلوم هو الذات
بتجرد دون نفس هذه الصفه لانها اذا لم تجز ثبوتها في الشاهد الا متعلقة وجب مثله في الغايب لان ما كان من حكم الصفة لا يجوز ان يختلف الحال فيه في الشاهد والغايب
قال ومن احكامها انه لا يعقل في تعلق هذه الصفه طريقه الجمله بل لا بد من ان يكون على جهة التفصيل فان من اراد ان يدرك الشيء من بعيد فانه لا
مفصلا لانه يدرك متغيرا انما العلم الحاصل عند الادراك هو الذي ينقسم الى وجهي الجملة والتفصيل فما نفيس هذه الصفة فلا ومن احكامها انه لا بد
من تجدد ها في كل حال سواء كان الكلام فينا او في القديم تعالى وجعل الوجه في ذلك انها لو دامت واستمرت لوجب تعلقها بالمدرك على انه كان الاولى ان لا يكون عالما
لما صح فيها الاستمرار صح ان يعلم انه كان ذلك المعلوم وكان من الواجب في كونه مدركا لو استمر ان يتعلق بالشيء على انه كان ومعلوم استحالة ان يدرك الا الحاصل
دون ما كان وتقضي فيجب فيما يودي الى تعلقه بالماضي ان يكون باطلا فيجب في هذه الصفه وان قدرنا فيها الاستمرار ان يجب تجدد ها حالا بعد حال لثبوت

المتحقق

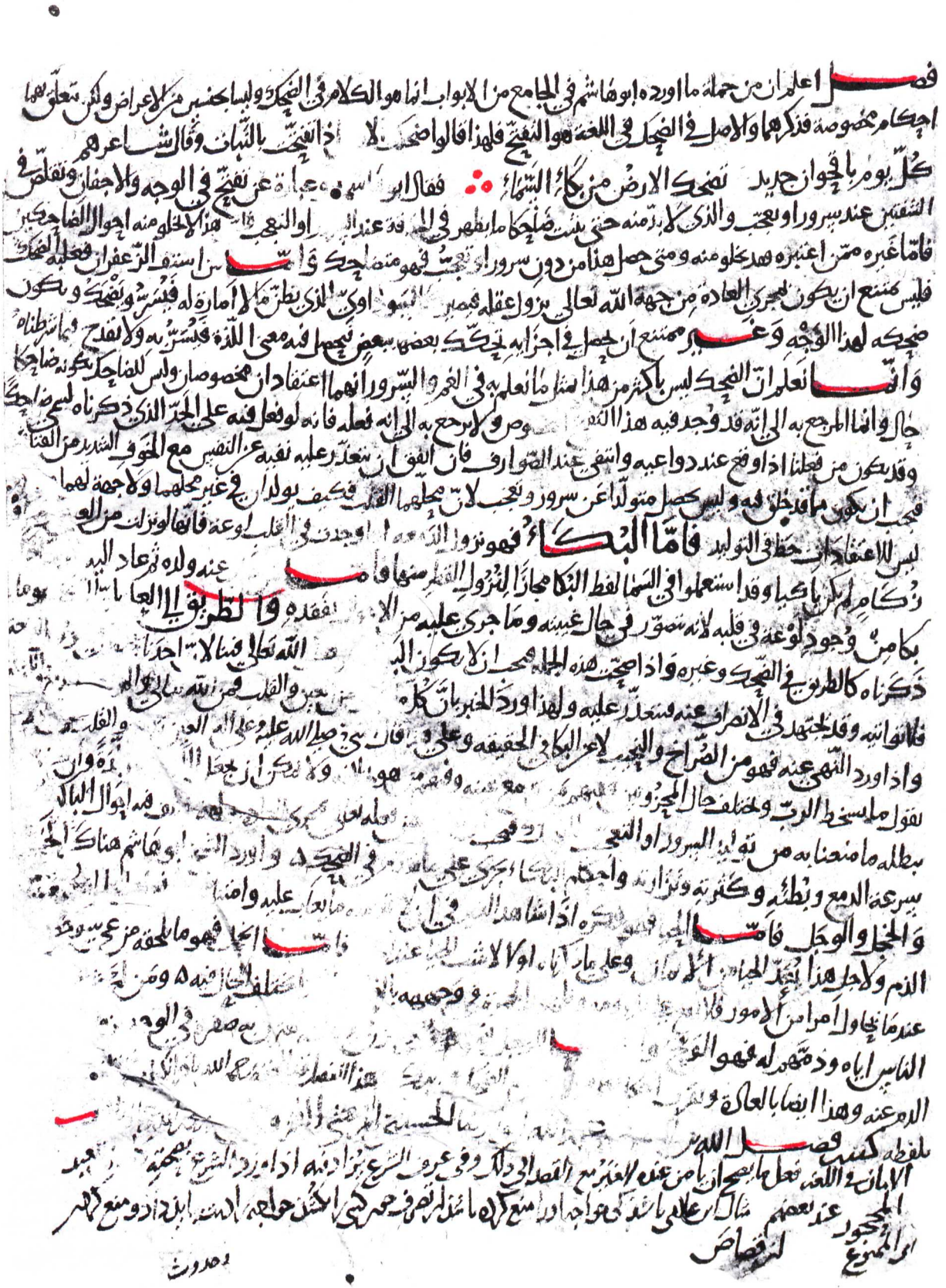
المقتضى والشرط ثم قال هكذا ذكره شيوخنا وفيه نظر لان استمرارها يغني عن تجددها على ما نقوله في الصفة الموجبة عن العلة انها اذا استمرت باستمرار العلة لم يجب تجددها في كل حال فهكذا اذا استمرت كونه مدركا باستمرار كونه حيا مع الشروط لم يجز تجددها حالا بعد حال بل يجب دوامها ○ وقد استدل على تجدد هذه الصفه حالا بعد حال بان قال قد ثبت انه لو كان مدركا لمعنى هو ادراك لم يكن ذلك المعنى بقي بل كان يجب تجدده حالا فحالا فيجب في نفس هذه الصفه الصادرة عن المتجدد ان تكون هي ايضا متجددة ○ واعترض هذه الطريقه فقال ان هذا ينقضي مفارقه حال القدم تعالى لحال الواحد منا لان كونه عالما لم يستمر لعدم استمرار المعنى ولم يمنع ذلك في الله تعالى ان يستمر كونه عالما ○ قال ومن احكامها صحة دخول التزايد في هذه الصفه والوجه في ذلك ما نعلمه من انا بعد لان احدنا اذا ادرك الشيء بعينيه بحد قوة لا بحد ها اذا ادركه بعين واحدة فيجب اذا ادركه بالعينين ووجد هذه القوة ان يكون حاصلا على صفتين مثلين ○ وكذلك يجد قوة اذا ادركه رؤية ولمسا فيجب ان يكون حاصلا على صفتين مثلين لكون المتعلق واحدا وتعلق المتعلق به على وجه واحد فبان صحة دخول التزايد في هذه الصفه اذا لم يمكن صرفها الا الى دخول التزايد الذي ذكرناه في صفه المدركة ○ والموثر في هذه القوة والزيادة انما هي الجبوة لانا قد بينا من قبل ان لزياده الجبوه تاثيرا في قوة كونه مدركا وعلى هذه الطريقه اذا ادرك الشيء الواحد من وجه واحد باجزاء كثيرة ومن الجبوة يجب ان يحصل على صفات كثيرة بعدد اجزاء الجبوة لانها تقتضي كونه مدركا وزيادتها تقتضي قوة الادراك ثم قال ولا يجب نفيها اذا لم يتبين الزيادة على مثل ما نقوله في كونه مريدا وما شاكلها قال وقع في هذه الصفه ولم يقدح عدم بيان الزيادة في ثبوتها فهكذا في كونه مدركا ○ فان قال كيف يصح هذا الكلام وقد جعلا الوجدان من النفس طريقا الى ثبوت التزايد في هذه الصفه قيل لم نجعل ذلك طريقا الى ما ذكرته وانما جعلناه طريقا الى اثبات قوة في الادراك ثم استدل بهذه القوة على ثبوت التزايد في هذه الصفه بان قال انه لا يمكن صرفها الا الى دخول التزايد فيها فسقط ما قاله ○ وكما ان التزايد في كونه مدركا ثابت في الواحد منا فهكذا في حق القديم تعالى الا ان التزايد في هذه الصفه في حق القدم تعالى لا يصح الا عند كثرة المدركات فتتزايد الصفات بتزايد المدركات ○ اوفي المدرك الواحد اذا حصل تعالى على مثل صفة الواحد منا اذا ادرك الشيء رؤية ولمسا فانه يحصل مدركا بادراك المدرك الواحد وكما هذه على صفتين متماثلتين يكونه مدركا فهكذا في القديم تعالى وان كان من المحال ادراك القديم تعالى على هذا الحد ○ وعن من احكام هذه الصفه حكما اخر فقال ومن ذلك ان احدنا اذا ادرك الشيء ثم عدم واعيد من بعد فهل يجري صفة المدرك مجرى صفة الوجود في انها بعينها تعود عند الاعاده دون ما ماثلها او يقاربها او لا يصح عند الاعاده حصولها بعينها وانما يحصل له صفه ثانية غير صفته الاولة وجعل الكلام في ذلك ان ينشعب ان يقول ان علم بانه يحصل على صفة ثانية غير الاولة فقد صار كونه حيا مقتضيا لصفتين متماثلتين في حالين واذا صح اقتضاؤها لها في حالين وجب صحة اقتضائها لها في حالة واحدة واذا صح تعدها في الانقضاء عن صفه واحدة الى ما زاد عليه لزم حصول ما لا نهاية له من الاوصاف اذا جاز حصولها في حالة واحدة وان علم ان تلك الصفه بعينها لا تعود دون غيرها على مثل ما تقولون في صفة الوجود بالذات يخرجها من ان يصح عودها ○ الا انا نقول ان الاقرب في ذلك ان يقال ان تلك الصفه بعينها لا تعود وانما تعود صفه اخرى مثلها هي بعينها وذلك لان حال الاعادة لا تزيد على حال الدوام وقد بينا ان المدرك لو بقيت موجودا لكان يتجدد في هذه الصفه بحيث هي عليه من كونه مدركا لمحموله على صفه مضادة لكونه مدركا وفي علمنا بانه والحال هذه لا يجوز ان يكون مدركا والا لصحت ابواب الجهالات عن هذه الصفه لا ضد لها اصلا قال وهذه الطريقه التي ذكرناها اوجبت في كل صفه اخرى ان لا يصح ان يكون مدركا مع الشرائط المعتبره ومعلوم خلافه فبان انها

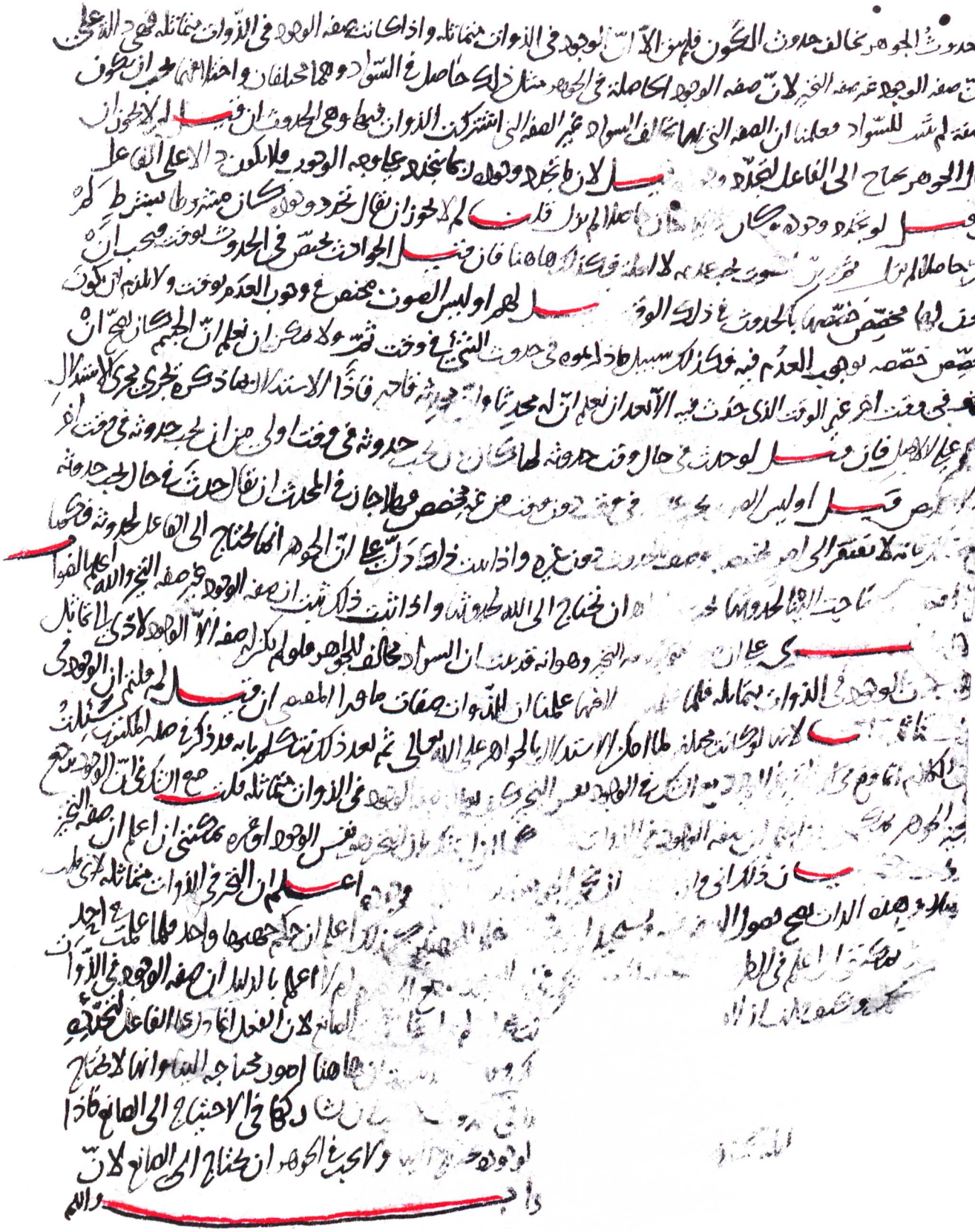
قال ولعل الاقرب ان يكون ابو علي بنى مذهبه هذا على كون العمى معنى مضادا للادراك فاذا وجد في احدى عينيه كان اعمى لوجود العمى بصيرا لوجود الادراك الا ان هذا المذهب مما قد ابطلنا ه صح ان يكون الصحيح ما ذكره ابو هاشم ومما عده من احكامه لو ثبت معنى ان لا يصح لا في محل وهذا لانه لو وجد لا في محل لزم في القديم تعالى ان يكون هو المدرك به لاختصاصه به غاية الاختصاص ولعد فلو وجد لا في محل لم يصح ان يصدر عنه الحكم الواجب له لانه كان يجري مجرى الحيوة فانه كان لا يصح الادراك به الا بعد استعمال محله في الادراك ضربا من الاستعمال واذا وجد لا في محل لم تصح ان يصدر عنه الحكم الواجب له لانه كان يجري مجرى الحيوة فانه كان لا يصح الادراك به الا بعد استعمال محله في الادراك ضربا من الاستعمال واذا وجد لا في محل لم يصح هذا الحكم الواجب صح ان لا يصح وجوده اذا الا في محل ولعد تعالى احد مذهبي ابي علي في ابيات ضد للادراك اذا جاز وجود الادراك لا في محل وجب ان يجوز صحة وجوده لا في محل كما يطريقنا في المنع من صحة وجود العلم لا في محل انه لو صح ذلك فيه لصح وجود ضده ايضا كذلك ثم كان يلزم ان يكون القديم تعالى موصوفا بضد العلم الذي هو الجهل فيلزم مثله في الادراك ان يكون القديم تعالى موصوفا بضده وهذا محال فوجب القضاء باستحالة وجوده لا في محل فهذه جملة الكلام في احكام الادراك لو ثبت معنى

فصل قال رحمه الله لا شبهة في ان احدنا اذا كان عالما بالشيء ثم ادركه فانه لا بد من ان يتجدد له علم عند الادراك وهذا مما لا شبهة فيه والابطال ان يكون الادراك طريقا للعلم انما الكلام فيما اذا استمر ادراكه للشيء هل يتجدد له العلم بذلك حالا بعد حال ام لا والاصل فيه ان من لا يقول ببقاء العلوم فعلى مذهبه لا بد من ان يتجدد العلم به وحدوثه حالا بعد حال وهذا ظاهر لا شبهة فيه واما على مذهب من يقول ببقاء العلوم فلا بد ايضا من ان يقول بتجدد العلم له حالا بعد حال وذلك لان المكلف في كل حال لا بد من ان يكون ممنوعا من الجهل بالمدرك لامر يقتضيه كمال العقل والتكليف وانما يصير ممنوعا بان يحدث فيه العلم حالا بعد حال لان الحادث هو الذي لا يحظ دون الباقي ه واما الاسدال — هذا من قال ببقاء العلوم على وجوب تجدده حالا فحالا بانه يجب تجدده حالا بعد حال والا لم يتجدد له العلم بالمدرك فلا يصح وذلك لان ما حصل عند الادراك علم ضروري والعلم الضروري لا يخلف حاله في الجلاء لحدوثه وبقائه وانما يتجلى لحصوله عند الادراك فيجب ان يكون الوجه في ايجاب تجدد العلم بالمدرك عند الادراك حالا بعد حال كما ذكرناه هذا اخر كتاب الدرك

وقع عصر صبح يوم الاحد السادس والعشرين من شهر صفر سنة سبع وخمسين حامدا لله تعالى وشاكرا لآلائه واياديه ومصليا على رسوله المصطفى محمد وعترته الطاهرة ومسلما ج ٥٥٥.







تعليقة من كتاب النهاية في الكلام

مسائل الاعراض متضادة عندنا وكل عرضين مثلين يستحيل اجتماعهما في المحل الواحد والعرضان المختلفان قد يتضادان كالسواد والبياض وقد لا يتضادان كالسواد والحركة واتفقت المعتزلة على ان المثلين لا يتضادان بل يجتمعان في محل واحد وصنع اكثرهم اجتماع الجوهرين في محل واحد واختلفوا في الساكنين والكراهية متردده في هذه المسئلة والاصل عندنا ان السواد حقيقته اسوداد المحل وتقدير سواد لا يسود به محل غير معقول وان قلتم اسود به المحل ثانيا بتسويده محالا فان الجاد الموجود محال فان قبل السواد الثاني يفيد فائدة وهي ان يصير المحل به اشد اسوداد امما كان كما قال اسود جالك قلنا لا معنى لكون الشيء اشد اسوداد ا بل يدرك في الجملة وذلك بان يكون في بعض اجزائه سواد وفي بعضه لون آخر وقول القائل الحبر اشد اسودادا من الرماد معناه ان الاجزاء السود فيه اكثر من الرماد اذ في الرماد اجزاء بيض واجزاء سود كالفحم والجص اذا دقا وجمعا فان قالوا العالم بالشيء اذا تجدد له علم آخر تذكر المطلوم فقد اوجب له حالا متجددا او الحالان في حكم المثلين قلنا هذا لا حاصل له فانه لا معنى لكونه عالما بالسواد الا ان له علما به ولو جاز تقدير تجدد حال لجاز ان يقال يتجدد الوجود للجوهر ويثبت للذات الواحدة وجودان ومما ينطلي به كلامهم ان الارادة الواحدة اذا اثرت في اثبات اختصاص الصيغة بالايجاب حسب ان يقولوا لو ثبت ارادتان متماثلتان اثرتا اختصاصا بالوجوب متماثلا وهذا مما يأبونه وهو مما ينطلي به كلامهم ان يقول اجمعنا على ان العالم بالشيء يستحيل ان يكون ناظرا فيه واذا لم يصنع على اصولكم حصول علمين متماثلين من طالب العلم الثاني بحد حصول العلم الاول ومما يلزمهم فجوز ان يكون الشيء مقدورا لقادرين مقدورين لقدرتين وجودا ومما ينطلي عليهم ان يقول مذهبكم ان ما ضاد شيئا ضاد ما ضاده وها هنا قلتم السوادان لا يتضادان والبياضان لا يتضادان مع ان السواد يضاد البياض وهذا قالت الكراهية لا يتجدد لله تعالى اسم ولا وصف من الافعال وقالوا انه خالق رازق في الازل وهكذا سائر الاسماء المشتقة من الافعال وقالوا انه خالق بخالقيته وخالقيته قدرته على الخلق والصحيح انه عالم يحق للخلق لا يطلق هذا الاسم لانه مشتق من الخلق كالعلم والقدرة فان العالم والقادر اشتق منهما فلا صح اطلاقهما من دون العلم والقدرة وعند الكراهية القدرة متقدمة على الفعل متعلقة بالضدين فيلزمهم ان يقولوا المومن كافر لقدرته على الكفر والكافر مومن لقدرته على الايمان ٥ والقديم تعالى له علم قديم متعلق معلوما لا فان قيل كيف يكون ما لا شيء معلوما وما يكون معلوما فهو مضبوط متميز والجمع بين التفصيل وبين نفي الشيئية جمع بين نقيضين والجواب ان يقال قولكم ان ما كان معلوما فهو مضبوط متميز عن غيره مغالطة لان المعلوم انما يكون مضبوطا اذا كان معلوما بالعلم الحادث لانه اذا كان عالما به وجاهلا عن غيره يقال هو مضبوط متميز عن غيره اما العالم القديم اذا كان شاملا للجميع المعلوم فمغالطة القول بانه مضبوط لا وجه له لانه لا تمييز فيه ولا اختصاص له ببعض دون البعض ٥ من قال الجسم البعض مجتمعة تقوله ما تحتمله ابعاضا فواحد منها هل هو متميز ان قالوا نعم فهو جوهر وان قالوا لا علمنا اذا انتم الى ما لا يكون متحيزا لا يعلم صفة نفسه لان ابعاض الجسم محال ثم نقول لو قدر عرض يقوم بواحد منها او بجملة الابعاض اذا قلتم بواحد منها كان ذلك جوهرا ولزم منه ان يكون هو موجودا دون غيره وان قالوا بالجميع ففي عرض واحد محال متعدد غير معقول وايضا لو بقي واحد منها هل يبقى الباقي جوهرا ان قلتم نعم نقول اذا الفي مالم يتحيز لم يبق التحيز وان قلتم لم يبق التحيز ما نفاذ ذلك الواحد فان قالوا هل يبقى الباقي جوهرا ان قلتم نعم واحد ذلك الواحد ان بقي متحيزا فهو الجوهر وان لم يبق متحيزا فلم اسقط تحيزا ما بقي منها ٥ ومما يلزمهم الا ان البقاء عندهم نقول لما اذا استغنى العلم لوجوب كونه باقيا عن البقاء فهلا استغنى لوجوب كونه عالما عن العلم ٥ القديم تعالى يقتضي العالم غير واسطة البقاء فان قيل العدم نفي محض كيف يكون مقدورا حتى يحتاج الى القدرة قلنا كذلك الوجود

كيف يقوله

كيف يصير الى العدم والمحقق كيف يكون مقدورا فان قيل بالعدم صار موجودا فلهذا احتاج اليها ولولا القدرة لاستمر عدمه قلنا
وكذلك بالقدرة صار معدوما حتى لولا القدرة لاستمر عدمه وجوده فان قيل لو جاز تعلق القدرة بالعدم جاز تعلقها بالقديم قلنا ولو
تعلق بالوجود لتعلقت بالقديم فان قيل انما تعلق بالوجود المتجدد قلنا كذلك تعلق بالعدم المتجدد لتحققه وهو ان القديم واجب الوجود
لا تعلق به القدرة والعرض الذي لا يبقى عدمه واجب لا تعلق به القدرة لانه واجب اما الجوهر فوجوده وعدمه جائز فجاز تعلق القدرة به وجودا
وعدما ويمكن ان يعترض على هذا بان يقال القدرة تحتاج اليها للفعل والعدم نفي محض كيف يتعلق به يحقق وهو انه كما استحال ان يكون
النفي من اثر النفي استحال ان يكون الثبوت اثرا النفي اذ لو كان اثر النفي كان ذلك نفيا اثر والقدرة صفة مؤثرة فمن قال اثر النفي
كان كمن قال هو مؤثرة وغير مؤثرة وهو متناقض وهذا واقع جدا وهو مما استخبر الله تعالى فيه ٭ اعلم ان المعلومات
والمعقولات على ضربين موجود ومعدوم وخالفنا في ذلك معظم المعتزلة والفلاسفة فانهم قالوا اينوسطها ثالث ثم الفلاسفة عبروا عنها بالقضايا
الكلية المجردة ويزعمون انها موجودة في الاذهان لا في الاعيان وتارة تعبرون عنها بانها غير موجودة من خارج بل من داخل يعني خارج الذهن وداخله
واما المعتزلة ومنهم ابو هاشم ومن تابعه قالوا هو صفة موجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم وابو هاشم هو الذي اول من صرح بتسميتها حالا
ووافقه على ذلك من اصحابنا القاضي ابو بكر غير انه لم يجزم القول بها وفي كلامه تردد واكثر ميله الى الاثبات وكان امام الحرمين من مثبتي الاحوال
في الابتداء واطنب القول في اثباتها ثم رجع عن ذلك وبالغ في ابطالها وسفه عقول مثبتيها ثم قال القاضي الحال صفة لموجود غير متصفة بالوجود ثم من
قال ما ثبت للذوات معللا ومنها ما ثبت لغير معلل فالمعلل منها كل حكم ثابت لذات صادر عن معنى قائم به نحو كون الحي حيا والعالم عالما والقادر
قادرا وكل معنى هو قائم بمحل فهو عند القاضي يوجب لمحله حالا والمختص باثبات الاحوال المعللة بالمعاني التي تشترط في ثبوتها الحيوة وخالفه ابو هاشم في ذلك
في بعض الاحوال المعللة بالمعاني التي شرط في ثبوتها الحيوة ثم ناقض في ذلك وقال الحركة توجب حالا للمتحرك وطرد ذلك في الالوان مع انها غير مشروطة بالحيوة
على القاضي هذه الاحوال ثبت للمحال التي يقوم بها المعاني وقال ابو هاشم بل للجمل التي المحل منها اذا الجملة عنده في حكم المحل الواحد في المعاني المشروطة بالحيوة
وقد اشترط النبيه لصفات الحي عندهم امرا غير المعلل وكل صفة اثبات لازمة للذات من غير علة زائدة على الذات كالتحيز للجوهر والعرضية للعرض
والسواد للسواد والقدرة للقادر والعالمية للعالم الى غير ذلك قال فكل موجود له خاصية تميز بها عن غيرها انما يتميز عن غيرها باحوالها وصفات
نفسها وهي التي يقع بها التماثل والاختلاف فهذه الاحوال عنده لا توصف بالتماثل والاختلاف ثم قال ان الجهال الاحوال ليست معلومة على حالها بل العلم الذات عليها
في الحي امتنع كونها معلومة وامتنع انتفاء الاحوال فعندهم الموجودات تتماثل وتختلف بانفسها وان وجود السواد خالف وجود البياض كما خالف
وارتد من مذهب المثبتة ان الجهل حال للجهول وقيامه سفه للجهل حال ولذلك العرضية للعرض حال وقيامه بالمحل للحال فاول ما نتكلم في الكلام
ان الكلام على المذاهب داود فرع على كونه معلوما معقولا والحال غير معقول وليس بموجودة ثم قالوا هي موجودة وذكروا في مثبتي الاحوال قالوا انها ليست موجودة
وانما لم نفي الثبوت والحكم بالوجود يحقق وجود الثبوت
في الحرب اذا لم يزل ولم يضرع قال الشاعر ثبت اذا ما
مسئلة المعدوم شيء قال مذهب اصحابنا الهبولا فانها
يقولون المعدوم شيء واصحاب الهبولا يقولون هي موجودة وانما
الثبوت قال الاستاذ انقضى
لبطلان اطلاق القول بان الفرق بين
ضرورة في هذا وجه الحكم قال امام
الحكم والثبوت والوجود لما انقضى
ذكره الامام من انه غير
لو حلق مطلق لفظ الوجود على الاحوال

والثاني في العرضية والثالث اللونية والرابع السوادية وتعدد الشيء مع كونه منتجاً غير معقول ثم نقول لهم هذه الاعداد من الاحوال
او الوجود مختصة ام غير مختصة ان قلتم غير مختصة فلا وجه له فان الوجود او الحال المطلق امر غير معقول ولانه لو لم تكن مختصة للزم من ذلك
ان يكون السوادية كالبياضية والعرضية كالوجودية واللونية كالعلمية ولا كذلك فان الاختلاف مدركة ضرورة وايضا في كون العرضية وجودية
والسوادية لونية قلب الحقايق تحققه وهو ان عند مثبتي الاحوال الذوات مركبة من الاحوال حيث كونها ذاتا في نفسها متماثلات واختلافها انما يكون بالاحوال ولولا ان
الاحوال في نفسها مختلفة والا لما اختلفت الذوات اذ لا يعقل اختلاف الذوات ما لا تختلف لان الذوات اذا لم تختلف والاحوال لا تختلف فمن اين
حصل الاختلاف وان قلتم هي مختصة للزم من ذلك عود كلامكم ان يكون للمحال حال فيعود الى التسلسل لان اختصاص الحال بالسوادية يكون زائدا على
السوادية على ما ارموه ولا يتجهم قولهم ان الصفة لا توصف بالمماثل والاختلاف فان هذا تحكم والان ما تخيلتموه وصفا زايدا على الوجودية والعرضية
واللونية قد تحقق في الحال فكان للحال حال وان استغنت الحال بنفسها عن ان يكون لها حال قولوا ايضا الجواهر استغنت عن حال زايد فان قيل
المماثل والاختلاف حكم صادر عن الحال ومن ضرورة كونه صادرا عن الحال ان لا يوصف الحال بذلك الحكم ككون متحركا حكم صادر عن الحركة ثم لا يلزم من ذلك
اتصاف الحركة بكونها متحركا كذلك ها هنا قلنا هذا مغالطة فان مرادنا اثبات الحال لابد وان يدرك تفرقة بين السوادية والبياضية كما بين السواد والبياض
ثم ما به المخالفة بين السواد والبياض كان حالا فليكن كذلك بين السوادية والبياضية وليس كذلك كون الحركة متحركة حتى [illegible] ذلك
قيام معنى به اما ها هنا ندرك المخالفة بين السوادية والبياضية وهذا فرق ظاهر ومما يلزمهم ولا محيص لهم ان وجود الجوهر في حكم وجود العرض
لا يفترقان في الوجود واذا كان كذلك فما لوجود الجوهر اختص بلازمة حاله وهو التحيز وما لحاله اختصت به وجود لوجود غيره لهم
قلب احتياجه التحيز للعرض اذ التحيز تبع وجود الجوهر واذا ثبت ان التحيز تبع وجود الجوهر فاذا كان يبقى العرض وجود الجوهر لزم ثبوت التحيز للعرض
فان قيل ما ذكرتموه كلها الزامات ومناقضات فما دليلكم في المسئلة قلنا هذه المطالبة غير جايزة لان الكلام على المذاهب رد او قبول فرع
على كونه معقولا واذا لم يكن معقولا كفى ذلك مبطلا لاصل المذهب فان ادعيتم انها معقولة فليكن بيان ذلك وجملة ما ذكره المثبتة شبهتان
الاولى قالوا لو لم يعلم قطعا نعلم ان السواد يشارك البياض بوجه لا يشارك به القدرة والعلم ولذلك السواد يخالف البياض بوجه يدعى [illegible]
الى انكاره واذا اقتضى العقل باجتماع والتخالف فاذا انعم العاقل النظر يتبين له ان الشيئين لا يجتمعان فيما يفترقان فان اذا الشيء لا يخالف نفسه
ولا يفارقه وذلك قاض بوجهين في احدهما الاشتراك وهو الوجود او العرضية او اللونية وفي الثاني الاختلاف وهو الخاصية
وهذا اوجد شبهة لهم والجواب من وجوه الاول ان نقول ما ذكرتموه على الطرد منتقض بحالي السواد والبياض فانهما يشتركان في
العلم والقدرة فانهما شتركان في الثبوت حالا متباينان في قضية الاختصاص والجواب لهم عن هذا وامثاله قولهم الصفة لا توصف بما قد منا ه
الثاني نقول كيف يمكنكم ان تقولوا ان السواد والبياض اشتركا في اللونية واختلفا في السوادية والبياضية وعندكم ان الحال لا يختلف
ولا يتماثل بل بالحال يقع المماثل والاختلاف اذ لو تماثلا واختلفا للزم في قضية كلامكم ان يكون للحال حال الثالث وهو ان لا يشترك
يشارك البياض في الوجودية والعرضية بل تخالفه السوادية تخالفه ايضا في الوجودية والعرضية واللونية اجل يطلق عليه لفظ الوجود
والعرضية واللونية وذلك اشتراك من حيث اللفظ والالفاظ تتعلق باصطلاح اهل اللغة حيث جعلوا الوجود اسما عاما والعرض
عاما وانما جعلوا ذلك ليكون اللفظ شاملا لاصناف المعاني المحدثة فاذا العموم والخصوص يعودان الى الاسماء اما المعنى الواحد فهو
والاخصوص يحققه وهو ان العام ما شمل الاثنين فصاعدا مرجعه واحد وذلك [illegible] في الالفاظ فاذا قال الوجود هذه السوادية
شمل الجوهر والعرض والقديم والمحدث اما المعنى والحقيقة فلا عموم فيه فانا نعلم ان العرضية ليست السواد ليست هي
للبياض وكذلك لونية السواد ليست هي عين لونية البياض فان لونية السواد معين [illegible] حيث ونية البياض معين وان [illegible]
كيف يعقل العموم والخصوص في الذوات والمعاني والذي يقطع دابر كلامهم الكلية انا بينا ان العقول تعلم ان السوادية لونية حيث [illegible]

كون المرئي

كون السوادية لونية بشعة في عقله واذا كانت السوادية لونية علم ان اللونية ليست زايدة على السوادية اذ ليس للسواد ههنا لون وهذا قاطع

الشبهة الثانية قالوا لعلم العالم اولا الوجود ولا لعلم الخاصية ثم نعلم بعد ذلك الخاصية والعلمان مختلفان وقرروا هذه الطريقة عند انفسهم وقالوا لعلم العالم وجود الجوهر وتحيزه ثم نعلم تحيزه ولا يجوز ان يكون المعلوم بالعلم الثاني هو المعلوم بالعلم الاول اذ لو كان هو للزم من ذلك ان يكون عالما بما هو جاهل به وذلك محال **الجواب** عنه من وجوه الاول نقول كيف تمكنكم ان تقولوا علم وجود الجوهر ولم يعلم تحيزه وعندكم الحال على تجرده غير معلوم الثاني وهو ان ما ذكرتموه على الفور منقوض بالاحوال فان القائلين بها قالوا نعتقد ثبوتها ثم قالوا ندرك بعد ذلك حقايقها من انها خاصية لا يتصف بالوجود والعدم وذلك يدل على اثبات الحال للحال عندهم الثالث لا نسلم ان من علم الجوهر لم يعلم تحيزه اجمالا زعم انه لم يعلم اتسامه بهذا الاسم وليس الكلام في الاسامي وانما الكلام في الحقايق فان قيل لو اخبر صادق ان الله تعالى خلق موجودا فقد علم الوجود علم بعد ذلك ان الموجود المخلوق جوهر او عرض فلم كنا معلوم الاول المعلوم الثاني قلنا عندكم الحال على تجرده غير مقدور واذا لم يكن مقدورا كيف علمه مقدورا ثم ما ذكرتموه باطل بالحال فان الصادق اذا اخبرنا بالحال اخبر بعد ذلك ان ذلك الحال سوادية فالمعلوم ثانيا غير المعلوم الاول فان قيل لم ان يكون للحال حال ثم نقول الوجود المطلق المرسل غير معلوم ولا معقول وانما المعلوم الموجود على سبيل البدل فكان الحاصل له هذه علم جملي على سبيل البدل وهو جواز ان يكون هذا الموجود جوهرا او عرضا فانه من قبل كان عالما بامكان الجوهر وامكان العرض حتى لو قدرنا انه عالما بامكان العرض فلا علم الا الجوهر اما اذا علمها فحينئذ تعلق علمه باحدهما على سبيل البدل اما تعلق العلم بالوجود دون الجوهرية او العرضية وهذا كمن علم ان له في هذا الكيس درهما سوداء او له في هذا البلد احتمال الرضاع وليس يدري عينهما فقد علم وجهل ولا يقال ان علمه وجهله يرجعان الى حال وانما هي اضافات ونسب فلذلك الوجودية اضافة وهو اضافة اللفظ والاسم الى المسمى ويجوز ان يعلم بعضها ويجهل بعضها ولم نكن احوالا قيل اذا سلمتم انه علم فالعلم حقه ان يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه وها هنا ما علمه على ما هو عليه من انه سواد او بياض قلنا هذا غلط فان المفيد للعلم والحالة هذه الخبر وان خبر مجمل فاذا كان الخبر مجملا فلابد وان يحصل علمه بالمخبر عنه مجملا ليكون على ما هو عليه وهذا واضح

الثالثة قالوا اذا انقسم الحادث فلا سبيل لنا الى اثبات العلة والمعلول فان العلة ما توجب الحكم والمعلول ما اوجبته العلة والشيء لا يوجب نفسه وفيه وفي الحال ابطال اصحاب العلة فانكم ان عينتم بالموجب ذات العالم فقد سبق ذاته العلم وان لم تعينوا بالموجب العلم نفسه فالشيء لا يوجب نفسه وفيه ايضا ابطال العلة والمعلول فلا سبيل الا ان المعلول هو الحكم الثابت لذات العالم صادر من العلم وذلك ما اشرنا اليه من الحال المعللة قالوا لنفصل بين العلة والمعلول فلا سبيل لكم الى اثبات صفات الله تعالى لان نظرنا في ذلك اعتبارا بالغائب بالشاهد بجامع عقلي واتم مدفوعون عن ذلك فانكم اذا انكرتم كون العالمية حالا زايدا على وجود العالم وانها قضية يندرج تحتها جنس العلوم ولا سبيل لكم الى اعتبار احدهما بالاخر لحال فكيف اذا انكرتم كون العالمية حالا زايدا على وجود العالم وانها قضية يندرج تحتها جنس العلوم والقدرة ولو قيل العلم يوجب كون العالم عالما لحالة ولا بطريق الحقيقة فان المخالفة بين علم القديم والحادث اكثر من المخالفة بين العلم والقدرة ولو قيل العلم يوجب كون العالم عالما فليوجب كون القادر عالما غائبا كان باطلا ايضا القول وكذا اذا قيل حقيقته في الشاهد مزيلة العلم فليكن حقيقته في الغائب مزيلة القدرة

[illegible] اذا اقتضى العالم غير الوجه الذي خالفه العلم القديم العلم الحادث فقد التقيتم وجهين وذلك هو المراد منا الا انكم عبرتم عنها [illegible] اعتبار الغائب بالشاهد [illegible] الاطلاق قلنا [illegible] اعتبار الغائب بالشاهد اذا بينا الاحوال او عندنا لا معنى لاعتبار الغائب بالشاهد [illegible] ما اصرتم اليه من انحسام باب العلة والمعلول فسنرسم فيه فصلا

مسئلة [illegible] مذهب اهل الحق ان المعدوم ليس بشيء ولا ذات وانما هو نفي محض [illegible] هب كثير من المعتزلة [illegible] الى الهذيل والى الحسين البصري واللعبي وهشام وغيرهم اما الباقون اختلفوا اصنافا [illegible] منهم الى ان المعدوم شيء ولم يريدوا بهذا وهذا مذهب النصيبي وان عباد امام معتزلة البصرة كابي هاشم ومن تابعه قالوا [illegible] المرسل غير معقول ثم زادوا وقالوا المعدوم شيء وعين وذات وجوهر وعرض وعلم وسواد مماثل لما ماثله مخالف لما خالفه

فاثبتوا لها خصايص أوصاف الانفس ثم ناقضوا وقالوا الجوهر ولكن ليس بمتحيز وعرض غير قائم بالمحل اما الشحام زاد وقال هو جوهر
وعرض قائم بالمحل واثبت لها جميع اوصافها واثبت لها ايضا العلقات والاضافات حتى ازم في العدم رجل على فرس اركب وهذا قول بقدم
العالم صريحا والكلام عليه يأتي في بيان حدث العالم وقال ابو العباس [illegible] القدم اما المحدث فليس بشيء ولو سماه مسمى شيئا
كان توسعا وهذا خطا لان الله تعالى سمى المحدث شيا وقال والله على كل شيء قدير وكل شيء فعلوه في الزبر وذهب جهم الى ان الشيء هو الحادث
والرب تعالى مشيئ لا الاشيا لا يتصف بكونه شيا وهذا خطا لان الله تعالى سمى نفسه شيا وقال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وذهب هشام
بن الحكم الى ان الشيء هو الجسم والعرض لا يسمى شيا وهذا خطا لان الله تعالى سمى الاعراض شيا فقال وكل شيء فعلوه في الزبر وقال ابو هاشم المحال
ليس بشيء وليس بمعلوم وبنى هذا على اصله فان عنده كل ما كان معلوما كان شيا والمحال ليس بشيء فلا جرم انه معلوما فاذا قلنا هذا باطل
مذهبكم فان عندكم العلم اعتقاد الشيء واذا كان المستحيل ليس بشيء فكيف يقال يتعلق العلم به والعلم اعتقاد الشيء ثم هذا متناقض في نفسه اذ لا
لكون الشيء معلوما الا تعلق العلم به ثم قال العلم يتعلق به وليس بمعلوم فكانه قال هو معلوم وليس بمعلوم بل الوقلب قالب ويقول المحال معلو
والا تعلق به العلم فما جوابكم عنه ثم ان قنعتم بما ذكرتموه فحذوا منا مثله في المعدوم بان نقول المعدوم يتعلق به العلم وليس بمعلوم واول ما يلزمه
في الكلام ان نقول لهم اجمع العقلاء قبل ظهور اهل الاهواء والبدع ان الفرق بين الوجود والثبوت وانتم فرقتم بينهما وكذلك اجمعوا على ان لا
بين المعدوم والمنفي وانتم فرقتم بينهما وكذلك اجمعوا على ان لا واسطة بين الموجود والمنفي وانتم قلتم بتوسطها ثالث وقد مضى الكلام في هذا
ثم نقول لهم قد اثبتم الجوهر في العدم وكذلك العرضية فما حقيقة الجوهر وما حقيقة العرض قال ابو هاشم حقيقة انه على صفة [illegible]
اذا وجد وكذلك العرضية على صفة تقتضي له القيام بالمحل اذا وجد قلنا هذا خطا لانه [illegible] اثبات محقق قبل التحقيق وهو
غير معقول ولان الصفة التي اثبتها صفة مجهولة فلا حصل به التعريف ولانكم اذا اثبتم الجوهر في العدم بدون التحيز والعرض بدون القيام
بالمحل فلم تميزون بين الجوهر والعرض ومما نصدم به عن اثبات مذهبهم وهو انا نقول اثبتم في العدم جواهر واعراضا بلا نهاية
عدد لانها بنية غير معقول قلت مذهب ابي هاشم في هذه المسئلة متناقض لان عنده المستحيل ليس بشيء والمستحيل ما لا يعقل ومما جعل
ثم اثبت في العدم اعدادا لا تتناهى ومما لا يتناهى هي عدده كان وجوده غير معقول فكان مستحيلا فلزم من ذلك ان لا يكون شيا ومما
كلامهم ان نقول اجمع المسلمون على ان الله سبحانه وتعالى خالق العالم ومحدث الجواهر والاعراض واسبابها وذواتها بعد ان لم تكن فان
نحن قايلون بانه موجد العالم وموجد اعيانه بعد ان لم تكن قلنا هذا ليس فيما ايتم بلكم عن هذا الا [illegible] القولين
عينها وذاتها وجعلها ذاتا بعد ان لم تكن ذاتا ام احدث غير الذات فمن اي القسمين فلا مطمع له في الجواب
لذوات الوجود فنقول الوجود حال عندكم لا يتصف بكونها موجودة ولا معدومة ولا مقدورة ولا معلومة ولا مجهولة على [illegible]
بكن مقدورة كيف يكن صرف ابر القادرية اليها وهو انه اذا خرجت الذات عن كونها مقدورة لم يبق للقادرية اثر لاشاهدا ولا
وفي ذلك جسم باب اثبات الاعراض اذ لا يبعد صرف الاحكام المتجددة على [illegible] اهل الحول فيعلل [illegible]
نقول اذا صرفتم اثر قادرية الاله الى الحال فالعرض يستقل بالحا
القاطع الحي العالم القادر ولان الوجود لو كان صفة للجوهر والعرض
ومما نصدم به عن اثبات مذهبهم ان نقول كما امتنع على اصلكم الا
بالبياض او بغيره اعداما للضد بالضد فنقول امتنع سواد بنية
وعدما وان قلتم وجود فليس من الوجود ان تضاد بدليل وجود الجوهر
وقد خالفتكم من قبل ولانا شيا وكذلك ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لعمران
صلى الله عليه وسلم كان الله ولم يكن معه شيء غيره وانتم اثبتم مع الله تعالى في القدم اشيا والحدثتم

من اثر

الفهارس

فهرست الأعلام

ابن أبي بشر ← الأشعري

ابن الإخشيد، أحمد بن علي بن معجور الإخشيد أبو بكر ٤٠أ، ٦٦ب، ١٠١ب، ١٤٢ب، ١٨٥ب

ابن خلاد، أبو علي محمد بن خلاد ٥٦أ، ٧٢أ، ٩٨أ، ١٥٦أ، ١٦٤أ، ١٧٣أ

ابن الراوندي، أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي أبو الحسين ١٣أ، ١٦ب، ٣١ب، ١٠١ب، ١٢٨ب، ١٣٠أ، ١٣٣أ، ١٦٤ب، ١٦٩ب، ١٧٠ب، ١٧٧ب

ابن زكريا الرازي، محمد ١٥ب، ١٦أ، ٤٨أ، ٤٨ب

ابن عياش، إبراهيم بن عياش البصري أبو إسحاق ٨ب، ١٨ب، ٢٩ب، ٣١أ، ٣٤ب، ٤٨أ، ٤٨ب، ٤٩أ، ٥٥أ، ٨٠ب، ٨١أ، ٨٧أ، ١٠٦أ، ١١٤ب، ١٣١أ، ١٣٥أ، ١٣٨أ، ١٤٨أ، ١٥٣ب، ١٥٤ب، ١٥٦أ، ١٦٢أ، ١٦٣أ، ١٦٤أ، ١٦٦أ

أبو أحمد بن أبي علان ٢٩ب، ٣٤أ

أبو أحمد بن أبي سلمة ١٥٨ب

أبو إسحاق إبراهيم بن عياش البصري ← ابن عياش

أبو إسحاق النصيبيني (النصيبـــي) ٥ب، ١٠ب، ١١أ، ٤١أ، ٩٠ب، ٩١أ

أبو بكر بوقا ١٥٧أ

أبو بكر الزبيري، محمد بن إبراهيم ٢٩ب، ٣٨ب

أبو بكر البخاري ١٤٥أ

أبو جعفر محمد بن علي مزدك ١٠٠ب

أبو الحسين الخياط ← الخياط

أبو حفص القرميسيني ٤ب، ٢٦ب، ٣٤أ، ١٠٤أ

أبو حنيفة ٦٧أ، ١٣٠أ، ١٥٠أ

أبو رشيد النيسابوري، سعيد بن محمد بن سعيد ١٦أ، ٣٠أ، ٥٥أ، ١٥٠أ

أبو سهل النيبختي (النوبختي) ١٠١ب

أبو عبد الله البصري، الحسين بن علي بن إبراهيم الكاغذي (الشيخ المرشد) ٤أ، ٥أ، ٦ب، ٨ب، ١١ب، ١٣أ، ١٧أ، ٢٨أ، ٣١أ، ٣٧أ، ٣٨ب، ٣٩أ، ٤١ب، ٤٤أ، ٤٦أ، ٥٤ب، ٥٥أ، ٦٠ب، ٦٢أ، ٦٨أ، ٨٦أ، ٩٠أ، ٩٥أ، ٩٦أ، ١٠٠ب، ١٠٨أ، ١٠٨ب، ١٢١أ، ١٢١ب، ١٢٤أ، ١٢٥ب، ١٣٥ب، ١٣٧ب، ١٤٤أ، ١٥١ب، ١٥٢أ، ١٥٢ب، ١٥٣ب، ١٥٤ب، ١٥٦أ، ١٥٧ب، ١٥٨ب، ١٥٩أ، ١٦٠ب، ١٦٢أ، ١٦٣أ، ١٦٤أ، ١٦٦أ، ١٧٢ب، ١٧٣ب، ١٧٤أ، ١٧٥أ، ١٨٣أ، ١٨٤ب

أبو علي الجبائي، محمد بن عبد الوهاب بن سلام ٥أ، ١١ب، ١٢ب، ١٤ب، ١٥أ، ١٦ب، ١٨أ، ١٩ب، ٢٦أ، ٢٩أ، ٢٩ب، ٣٠ب، ٣١أ، ٣١ب، ٣٣ب، ٣٥أ، ٣٦أ، ٣٧أ، ٣٨أ، ٣٨ب، ٣٩أ، ٣٩ب، ٤٠أ، ٤٠ب، ٤١ب، ٤٢أ، ٤٥ب، ٤٩ب، ٥٠ب، ٥١أ، ٥١ب، ٥٢أ، ٥٣ب، ٥٤أ، ٥٤ب، ٥٦أ، ٥٧أ، ٥٨أ، ٥٨ب، ٥٩ب، ٦٠ب، ٦١أ، ٦٢أ، ٦٢ب،

٦٣أ، ٦٥أ، ٦٦أ، ٦٦ب، ٦٧أ، ٦٧ب، ٦٨أ، ٧٢ب، ٧٣أ، ٧٣ب، ٧٤ب، ٧٥أ، ٧٦أ، ٧٦ب، ٧٧أ، ٧٧ب، ٧٨أ، ٧٨ب، ٧٩أ، ٨٠أ، ٨٠ب، ٨١أ، ٨٢ب، ٨٦ب، ٨٧أ، ٨٧ب، ٨٨أ، ٨٨ب، ٨٩أ، ٩٠أ، ٩١أ، ٩١ب، ٩٣أ، ٩٣ب، ٩٧أ، ٩٧ب، ٩٨أ، ٩٨ب، ٩٩أ، ٩٩ب، ١٠١أ، ١٠١ب، ١٠٥أ، ١٠٥ب، ١٠٦أ، ١٠٦ب، ١٠٧أ، ١٠٨أ، ١٠٨ب، ١١٠ب، ١١١ب، ١١٢ب، ١١٦ب، ١١٧ب، ١٢١أ، ١٢٣أ، ١٢٤أ، ١٢٥أ، ١٢٥ب، ١٢٩أ، ١٣٠أ، ١٣٠ب، ١٣١ب، ١٣٢أ، ١٣٣ب، ١٣٤أ، ١٣٤ب، ١٣٦ب، ١٣٧أ، ١٣٧ب، ١٣٨ب، ١٣٩أ، ١٤٠أ، ١٤١ب، ١٤٢ب، ١٤٣أ، ١٤٤ب، ١٤٥أ، ١٤٥ب، ١٤٦أ، ١٤٦ب، ١٤٨ب، ١٤٩أ، ١٤٩ب، ١٥٠أ، ١٥٠ب، ١٥١أ، ١٥١ب، ١٥٢أ، ١٥٢ب، ١٥٣أ، ١٥٣ب، ١٥٤أ، ١٥٥ب، ١٥٦أ، ١٥٧أ، ١٥٧ب، ١٥٨أ، ١٥٨ب، ١٥٩أ، ١٦٠أ، ١٦٠ب، ١٦٢أ، ١٦٢ب، ١٦٣أ، ١٦٣ب، ١٦٤أ، ١٦٤ب، ١٦٥ب، ١٦٦أ، ١٦٨أ، ١٦٨ب، ١٦٩أ، ١٦٩ب، ١٧٠ب، ١٧٢ب، ١٧٣ب، ١٧٤أ، ١٧٥أ، ١٧٨ب، ١٧٩أ، ١٨٠ب، ١٨١ب، ١٨٢ب، ١٨٤ب، ١٨٧ب، ١٨٨أ

أبو عيسى الوراق ٧٢ب، ١٣٠أ، ١٧٢ب

أبو الفصل بن شروين، العباس بن شروين ١٥٠ب

أبو القاسم البلخي الكعبي ← البلخي

أبو القاسم بن سهلويه ٥٢ب

أبو القاسم الواسطي ١٥٩أ، ١٦٠ب، ١٦٩ب، ١٧٠أ، ١٨٦ب

أبو لهب ١٤٨ب

أبو محمد البزّاز ٣٠أ، ١٠٨ب

أبو محمد بن متويه، الحسن بن أحمد بن متويه (الشيخ السعيد، صاحب الكتاب، الشيح رحمه الله، الشيح) ١ب، ٣ب، ١٤ب، ١٧ب، ٢١ب، ٢٤ب، ٣٠أ، ٤١ب، ٤٣ب (هامش)، ٦٥أ، ٦٦ب، ٦٧أ، ٦٨أ، ٦٨ب، ٦٩ب، ٧٢أ، ٧٤أ، ٧٧أ، ٧٧ب، ٨٠أ، ٨٨ب، ٨٩أ، ٩٥أ، ٩٧أ، ٩٩ب، ١٠٨ب، ١١٠ب، ١١٣أ، ١١٤ب، ١١٦ب، ١٢١أ، ١٢٢أ، ١٢٧ب، ١٣٩ب، ١٤٠أ، ١٤٨ب، ١٥٢أ، ١٥٢ب، ١٥٤ب، ١٧٠ب، ١٧٧ب

اللباد، أبو محمد عبد الله بن سعيد ٩٥أ، ١٣٥ب

أبو هاشم الجبائي، عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام ٤أ، ٥أ، ٧ب، ١١ب، ١٤ب، ١٥أ، ١٩ب، ٢١ب، ٢٢ب، ٢٥ب، ٢٧ب، ٢٨أ، ٢٩ب، ٣٠أ، ٣٠ب، ٣١أ، ٣١ب، ٣٣أ، ٣٣ب، ٣٥أ، ٣٥ب، ٣٦أ، ٣٦ب، ٣٧أ، ٣٨أ، ٣٨ب، ٣٩أ، ٣٩ب، ٤٠أ، ٤٠ب، ٤١ب، ٤٢أ، ٤٦أ، ٤٩أ، ٤٩ب، ٥٠أ، ٥٠ب، ٥١أ، ٥٢أ، ٥٣ب، ٥٤أ، ٥٤ب، ٥٦أ، ٥٨أ، ٥٩أ، ٥٩ب، ٦٠ب، ٦١أ، ٦٢أ، ٦٢ب، ٦٣أ، ٦٣ب، ٦٥أ، ٦٦ب، ٦٧ب، ٦٨أ، ٧٢ب، ٧٣أ، ٧٣ب، ٧٤أ، ٧٦أ، ٧٦ب، ٧٧أ، ٧٧ب، ٧٨ب، ٧٩أ، ٨٠أ، ٨٠ب، ٨١أ، ٨١ب، ٨٢ب، ٨٣أ، ٨٣ب، ٨٤أ، ٨٦ب، ٨٧أ، ٨٨ب، ٨٩أ، ٩٠أ، ٩١أ، ٩٢أ، ٩٣ب، ٩٤أ، ٩٥أ، ٩٥ب، ٩٦أ، ٩٧ب، ٩٨أ، ٩٨ب، ٩٩أ، ٩٩ب، ١٠٠أ، ١٠٠ب، ١٠١أ، ١٠١ب، ١٠٥ب، ١٠٦أ، ١٠٦ب، ١٠٧أ، ١٠٨أ، ١٠٨ب، ١٠٩أ، ١٠٩ب، ١١٠ب، ١١١أ، ١١١ب، ١١٢ب، ١١٤ب، ١١٥أ، ١١٦أ، ١١٦ب، ١١٧أ، ١١٩أ، ١١٩ب، ١٢١أ، 123أ، ١٢٣ب، ١٢٤أ، ١٢٥أ، ١٢٥ب، ١٢٦أ، ١٣٠أ، ١٣٠ب، ١٣١أ، ١٣١ب، ١٣٣أ، ١٣٣ب، ١٣٤ب، ١٣٧أ، ١٣٧ب، ١٣٨أ، ١٣٨ب، ١٣٩أ، ١٤٠أ، ١٤١أ، ١٤١ب، ١٤٢أ، ١٤٢ب، ١٤٣أ، ١٤٤أ، ١٤٤ب، ١٤٥أ، ١٤٥ب، ١٤٦أ، ١٤٦ب، ١٤٨ب، ١٤٩أ، ١٤٩ب، ١٥٠أ، ١٥٠ب، ١٥١أ، ١٥١ب، ١٥٢أ، ١٥٢ب، ١٥٣أ، ١٥٣ب، ١٥٤أ، ١٥٤ب، ١٥٥ب، ١٥٦أ، ١٥٨أ، ١٥٨ب، ١٥٩أ، ١٥٩ب، ١٦٠أ، ١٦٠ب، ١٦٢أ، ١٦٢ب، ١٦٣أ، ١٦٣ب، ١٦٤أ، ١٦٤ب، ١٦٥ب،

١٦٦أ، ١٦٦ب، ١٦٧أ، ١٦٧ب، ١٦٨أ، ١٦٨ب، ١٦٩أ، ١٦٩ب، ١٧٠ب، ١٧٣أ، ١٧٤أ، ١٧٤ب، ١٧٥أ، ١٧٨ب، ١٨٠ب، ١٨١أ، ١٨١ب، ١٨٢ب، ١٨٣أ، ١٨٣ب، ١٨٤ب، ١٨٥أ، ١٨٥ب، ١٨٧ب، ١٨٨أ

أبو الهذيل العلاف، محمد بن الهذيل بن عبيد الله العبدي ٣ب، ١٢أ، ١٣أ، ١٤ب، ١٦ب، ٢٦أ، ٢٦ب، ٢٨ب، ٣١أ، ٣٢أ، ٣٣أ، ٣٤أ، ٣٨ب، ٤٢ب، ٦٦أ، ٦٨أ، ٧٢ب، ٧٣أ، ٧٣ب، ٧٤أ، ٧٦أ، ٧٧أ، ٧٩ب، ٨٣ب، ١٠٣ب، ١٢٢ب، ١٢٨أ، ١٢٩ب، ١٣٢ب، ١٤٣أ، ١٥٠أ، ١٥١ب، ١٦٠ب، ١٦٥ب، ١٦٩ب، ١٧٠أ، ١٧٨ب، ١٨٥ب

أبو يعقوب البصري البستاني ١٧ب، ٧٤ب، ٧٥أ، ٨٤ب، ١٦٢ب

أبو يعقوب الشحام، يوسف بن عبد الله بن إسحاق البصري ١٣٢ب

أرسطوطالس ٢٧ب، ١٨٥ب

الإسكافي، علي ٦٦ب، ١٠١أ

الأسواري، أبو علي ١٠١ب، ١١٩ب، ١٥٧أ

الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن (ابن أبي بشر) ٥٢ب، ٥٨أ، ٧٢ب

الأصم، عبد الرحمن بن كيسان أبو بكر ١٤ب

أقليدس ٢٧ب

إمرؤ القيس ٦٦ب

برغوث، محمد بن عيسى ٦٤أ، ١٣٢ب

بشر بن معتمر الهلالي، أبو سهل (رئيس المعتزلة ببغداد) ٤٦ب، ١٠١ب، ١٧٨ب

البغدادي، أبو الحسين الطوائفي ١٧٩أ، ١٨٥أ

البلخي الكعبي، عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم ٣ب، ١٦أ، ١٨أ، ١٩ب، ٢٢ب، ٢٤ب، ٢٦ب، ٢٧ب، ٢٩ب، ٣٠ب، ٣١أ، ٣٧أ، ٣٩ب، ٤٠أ، ٤٣أ، ٤٤أ، ٤٤ب، ٤٧أ، ٤٨ب، ٤٩ب، ٥١أ، ٥٤ب، ٦١أ، ٦٣ب، ٦٦ب، ٧٢ب، ٧٣أ، ٧٤ب، ٧٥أ، ٧٦أ، ٧٧أ، ٧٩أ، ٧٩ب، ٨٠أ، ٨٠ب، ٨١أ، ٨١ب، ٨٢أ، ٨٣أ، ٨٣ب، ٨٥ب، ٨٩أ، ٨٩ب، ٩٩ب، ١٠١ب، ١٠٥ب، ١٠٦أ، ١١٠ب، ١١١أ، ١١٦أ، ١٢٥أ، ١٣٠ب، ١٣٨أ، ١٣٨ب، ١٣٩أ، ١٤٠ب، ١٤٢أ، ١٤٣أ، ١٤٤أ، ١٤٤ب، ١٤٦ب، ١٤٩ب، ١٥٣أ، ١٥٥أ، ١٥٨أ، ١٥٨ب، ١٥٩أ، ١٦٠أ، ١٦١أ، ١٦٣أ، ١٦٣ب، ١٦٤ب، ١٦٥ب، ١٦٧ب، ١٧٠ب، ١٧٧ب، ١٨٢ب،١٨٣ب، ١٨٤ب، ١٨٧ب

الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي أبو عثمان ٦١ب، ١٣٠ب، ١٣٩ب، ١٤٠ب، ١٥٢أ، ١٥٧أ

جعفر بن حرب الهمذاني، أبو الفضل ٦٦ب، ١٢٨أ

جهم بن صفوان الترمذي (السمرقندي)، أبو محرز ٦٠ب

حارث بن الوراق ٦٤أ

الحدّاد، أبو الحفص عمر بن زياد (صاحب الجاروف) ١٧٢ب

الحُصري، أبو سعيد ١٧٢ب

حفص بن فرد ٤أ، ١٠أ

الخياط، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان أبو الحسين ٢٦ب، ٣٤أ، ٦٦ب، ١٢٢ب، ١٢٣ب

الرمّاني ← علي بن عيسى الرمّاني

زيد بن علي بن الحسين ١٥٠أ
الشافعي ٦٧أ، ١٥٠أ
الشيخ السعيد ← أبو محمد بن متويه، الحسن بن أحمد بن متويه
الشيخ المرشد ← أبو عبد الله البصري الحسين بن علي بن إبراهيم الكاغذي
الشيخان / شيخانا (يعني أبو علي وأبو هاشم الجبائي) ٣٨ب، ٥٨أ، ٨٠أ، ١٠٦أ، ١٠٨أ، ١١٢أ، ١١٦أ، ١٢١أ، ١٢٤أ، ١٣٧أ، ١٤٦أ، ١٥٢ب، ١٥٣أ، ١٥٨ب، ١٦٠أ، ١٦٣أ
صاحب الجاروف ← الحدّاد، أبو الحفص عمر بن زياد
الصالحي، محمد بن مسلم أبو الحسين ٤ب، ٣١أ، ١٤٠أ، ١٧٨ب، ١٨٧ب
الصيمري، محمد بن عمر ٣٦أ، ٣٨ب، ١٤٠ب، ١٦٠ب
ضرار بن عمرو ٤أ، ١٠أ
عباد بن سليمان (سلمان) الضمري (الضميري) ٢٢ب، ٢٦أ، ٢٩ب، ٣٠ب، ٣٨ب، ٦١أ، ١٤٩أ، ١٦٠ب، ١٦١أ، ١٧٦ب
عبد الله بن وهب الراسبي الخارجي ١٥٢أ
عبد الجبار الهمذاني ← قاضي القضاة (عماد الدين) عبد الجبار الهمذاني
علي بن عيسى الرمّاني (من أصحاب ابن الإخشيد) ١٨٥ب
عماد الدين ← قاضي القضاة (عماد الدين) عبد الجبار الهمذاني
الفوطي، هشام بن عمرو الشيباني ١٠١ب
قاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني، عماد الدين أبو الحسن ١ب، ٤أ، ١١ب، ١٣أ، ٢٤ب، ٢٧ب، ٢٩ب، ٣٠أ، ٣٨أ، ٣٨ب، ٤٦أ، ٥٤ب، ٨١أ، ٩٢أ، ٩٣ب، ٩٨أ، ٩٨ب، ١٠٦أ، ١٠٧ب، ١١٢أ، ١٣٥أ، ١٣٨أ، ١٤٥ب، ١٥١ب، ١٥٢أ، ١٥٢ب، ١٥٦أ، ١٥٧ب، ١٥٨ب، ١٥٩أ، ١٦٠ب، ١٦٢أ، ١٦٣أ، ١٦٤أ، ١٦٦أ، ١٧٣ب، ١٧٤أ، ١٧٧ب
محمد (رسول الله) ٦٢أ، ١٤٥أ، ١٤٨ب، ١٥١أ، ١٥٢أ، ١٥٧أ، ١٦٠ب، ١٦٩أ، ١٧٧ب
محمد بن شبيب ١٣٢ب
محمد بن عمر ← الصيمري، محمد بن عمر
مسيلمة ٦٢أ
معمر بن عباد السلمي ١٤أ، ٢٦ب، ١٠١ب
المؤيد بالله، الإمام أحمد بن الحسين (م ٤١١) ١٥٧أ
الناشي، عبد الله بن محمد الأنباري ابن شرشير أبو العباس الشاعر ٦٠ب، ١٤٠أ
النجار، أحمد بن محمد بن إسحاق أبو حامد ٤أ
النصيبـــي ← أبو إسحاق النصيبيني (النصيبي)
النظام، أبو إسحاق إبراهيم ٧ب، ١٧ب، ٢٥أ، ٢٥ب، ٢٧ب، ٢٨ب، ٣١ب، ٣٢أ، ٣٢ب، ٣٤أ، ٣٩أ، ٥٣أ، ٥٣ب، ٧٩ب، ٨٣ب، ٨٩ب، ١٠١ب، ١٠٢أ، ١١٩ب، ١٣٩ب، ١٤٠أ، ١٧٩ب، ١٨٢ب، ١٨٥ب

النوبختي ← أبو سهل النيبختي (النيوبختي)
هشام بن الحكم ١٤ب
هشام بن عمرو الفوطي ٢٦أ، ٢٨ب، ٣٨ب
الوراق ← أبو عيسى الوراق
يحيى بن أبي بشر الأرجاني ١٣أ

فهرست الكتب المذكورة في نص الكتاب

الأبواب (أبو هاشم الجبائي) ٧٦ب

الأسماء والصفات (أبو علي الجبائي) ١٤٤ب

الاعتماد (قاضي القضاة عبد الجبار) ٩٨ب

الإنسان (أبو علي الجبائي) ١٠١ب

البغداديات (أبو هاشم الجبائي) ٥٠ب، ١٣٤ب، ١٤٤ب، ١٥٨ب، ١٦٩ب

التاج (ابن الراوندي) ١٦ب

تصفح (نقض) كتاب السماء والعالم (أبو هاشم الجبائي) ٩٢أ، ٩٥أ

تعليق البغداديات (قاضي القضاة عبد الجبار) ١١ب

تكملة شرح الجوامع (قاضي القضاة عبد الجبار) ١٣٨أ

التوليد [التولد] (أبو علي الجبائي) ١٨٧ب

الجاروف ١٧٢ب

الجامع (أبو هاشم الجبائي) ٢٥ب، ٧٦ب، ٨٨ب، ٩٧ب، ١٠٩أ، ١٣١أ، ١٣١ب، ١٤٠أ، ١٤٤ب، ١٤٥أ، ١٥٨ب، ١٦٧ب

الجامع الصغير (أبو هاشم الجبائي) ٦١أ، ٨٤أ، ١٤٢أ، ١٧٤ب، ١٨٤ب

الجامع الكبير (أبو هاشم الجبائي) ٨٤أ

جواب مسائل الصاحب (أبو عبد الله البصري) ٣٨ب

[في بعض نسخ] جوابات الخوراسانيين (أبو علي الجبائي) ٦١أ

الخلاف بين الشيخين (قاضي القضاة عبد الجبار) ١٥٦أ

زيادات الشرح (أبو رشيد النيسابوري) ١٦أ

السماء والعالم (أرسطوطالس) ٢٧ب

شرح كتاب الأصول (أبو علي بن خلاد) ٧٢أ، ٩٨أ

شرح الجامع الصغير لأبي هاشم (قاضي القضاة عبد الجبار) ١٥٩أ

شرح كشف الأعراض (قاضي القضاة عبد الجبار) ٥٤ب

الفعل والفاعل (قاضي القضاة عبد الجبار) ٢٧ب، ١٦٠ب

الفعل والفاعل (أبو محمد بن متويه) ١١٥ب

القرآن ٦١ب

كتاب في الخلاف بين الشيخين (أبو أحمد بن أبي سلمة) ١٥٨ب

المجموع في المحيط بالتكليف (أبو محمد بن متويه) ٨٦ب

المحيط بالتكليف (قاضي القضاة عبد الجبار) ١٣٦ب، ١٧٥ب، ١٨٠ب

مسألة البغدادي (أبو هاشم الجبائي) ١٨٥أ
مسائل عبد الله بن العياش (أبو هاشم الجبائي) ١٥٦أ
المسائل العشر [نقض المسائل العشر] (أبو هاشم الجبائي) ١٨٢ب
المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين (أبو رشيد النيسابوري) ٥٥أ
المغني في أبواب التوحيد والعدل (قاضي القضاة عبد الجبار) ١١ب، ١٤٥ب، ١٧٤أ
نقض الأبواب (أبو هاشم الجبائي) ٩٧ب، ١٦٠ب
[أوراق ألحقها في] نقض الأبواب (أبو هاشم الجبائي) ١٥٠أ
نقض الإلهام (أبو هاشم الجبائي) ١٨٥أ
نقض التاج (أبو علي الجبائي) ٣٧أ
نقض السماء والعالم ← تصفح (نقض) كتاب السماء والعالم (أبو هاشم الجبائي)
النقض على ابن الراوندي (أبو علي الجبائي) ١١ب، ١٦ب
النقض على الصالحي (أبو علي الجبائي) ١٨٧ب
نقض اللمع (قاضي القضاة عبد الجبار) ١٥١ب
نقض المسائل العشر ← المسائل العشر
نقض المعرفة على ابن الراوندي (أبو هاشم الجبائي) ١٦٩ب، ١٧٠ب، ١٧٣ب
الوعيد (أبو عبد الله البصري) ١٥٦أ

the *qāḍī* Abū Bakr [al-Bāqillānī] (d. 403/1013) (f. 190a:11, 12, 14, 16), the *ustādh* Abū Furaq (f. 190a:26, 28) by which Abū Bakr b. Fūrak may be meant, and to the not further identified *shaykhunā* (f. 190a:31).

(Sabine Schmidtke)

relied on Ibn Mattawayh's *Tadhkira* for quotations from earlier Muʿtazilī writings. The two authorities mentioned most often are Abū ʿAlī and his son Abū Hāshim al-Jubbāʾī.[18] Among the generation of Bahshamī Muʿtazilīs following Abū Hāshim, frequent mention is made of Abū ʿAlī Muḥammad b. Khallād, Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (d. 369/979) and Abū Isḥāq b. ʿAyyāsh, and in the next generation the most prominent theologian referred to throughout the text is the Chief Judge ʿAbd al-Jabbār. Among the generation of ʿAbd al-Jabbār's students, the anonymous author repeatedly mentions Abū Rashīd al-Nīsābūrī and, of course, Ibn Mattawayh himself. In addition to the Bahshamī school tradition, the commentary contains comprehensive accounts of the views of opponents from within and outside the Muʿtazila. The views of Ibn al-Rāwandī (d. 298/910?) and of Ibn Zakariyyā al-Rāzī (d. 313/925 or 323/935) and of the philosophers in general (*al-awāʾil* / *al-falāsifa*) are often mentioned and refuted. The views of rivals within the Muʿtazila, such as Muḥammad b. ʿUmar al-Ṣaymarī (d. 315/927) and his disciples Abū Bakr Ibn al-Ikhshīd (d. 326/938) and Abū Aḥmad b. Salama as representatives of the Ikhshīdiyya, and Abū l-Qāsim al-Kaʿbī al-Balkhī (d. 319/913), the founder of the school of Baghdad in its scholastic phase, are also discussed in detail.

At the end of the codex there are two heavily damaged fragments from two different *kalām* works, each written by a different hand. The first fragment (ff. 188b-189a) is clearly from a Muʿtazilī *kalām* work that evidently also belonged to the Bahshamī tradition, as it starts with a reference to Abū Hāshim al-Jubbāʾī and his *Kitāb al-Jāmiʿ* and is again concerned with natural philosophy.

The second fragment (ff. 189b-191b) begins with the remark *naqaltuhu min Kitāb al-Nihāya fī l-kalām*, and contains a discussion of various aspects related to accidents (*aʿrāḍ*). It is written by a so far unidentified Ashʿarī author who refers to the Muʿtazila, whom he defines as *wa-hum Abū Hāshim wa-man tābaʿahu* (f. 190a:10), and to the philosophers as "the opponents". Apart from Abū Hāshim, the anonymous author of this fragment refers to Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf (d. between 226/840 and 236/850), Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, Abū l-Qāsim al-Kaʿbī al-Balkhī and Hishām [b. ʿAmr al-Fuwatī] (d. *c.* 230/844) (f. 191a:28), Abū Isḥāq al-Naṣībīnī (or al-Naṣībī) (f. 191a:29), Ibn ʿAyyāsh (ff. 191a:29, 191b:3), and Abū Yaʿqūb al-Shaḥḥām (d. 257/871?) (f. 191b:1) among the Muʿtazilīs, and to the Imāmī theologian Hishām b. al-Ḥakam (f. 191b:5-6). Among the Ashʿariyya (*aṣḥābunā*) the anonymous author refers to

[18] For lists of their writings as reconstructed from quotations in the works of later Bashamī theologians, see Daniel Gimaret: "Matériaux pour une bibliographie des Ǧubbāʾī." *Journal Asiatique* 264 (1976), pp. 277-332; idem: "Matériaux pour une bibliographie des Jubbaʾi. Note complémentaire." *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*. Ed. M.E. Marmura. Albany 1984, pp. 31-38.

assumption (*iʿtiqādāt wa-ʿulūm wa-ẓunūn*), rational investigation (*naẓar*), and perception (*idrāk*).

Numerous chapters (*faṣl*) of the commentary, whose author is nowhere identified in the text, begin with brief quotations from the original *Tadhkira*, introduced by formulas such as *qāla raḥimahu llāh ... ilā ākhirihi*, followed by the commentary. Other chapters contain nothing of the text of the original *Tadhkira* and are opened with explanatory notes such as *al-gharaḍ bi-hādhā l-faṣl al-kalām fī ...* Formulas such as *ayyadahu llāh* or *qāla adāma llāh ʿulūwhu* introducing the respective commenting parts of the work suggest that the commentary was dictated by the anonymous author and that the present manuscript was written down by a student attending his lectures. That the commentary was dictated in a teaching context is further supported by the lack of an introduction and the fact that it neither quotes nor comments upon Ibn Mattawayh's brief introduction (ed. *Tadhkira*, p. 33:2-9) but starts immediately where the actual text of the original work begins (f. 1b:2 [*qāla al-shaykh al-saʿīd* Abū Muḥammad b. al-Ḥasan b. Mattawayh ... *faṣl iʿlam anna l-maʿlūmāt ... ilā ākhir al-faṣl*] = ed. *Tadhkira*, p. 33:10). The text of the commentary is concluded by a colophon (f. 188a:16-18) stating that the end of the *Tadhkira* has been reached (*hādhā ākhir Kitāb al-Tadhkira*) and that it (clearly referring to the commentary) was completed on 26 Shawwāl 570/19 May 1175. The handwriting suggests that the manuscript originated within Zaydī Capsian circles, certainly not in Yemen, and at one instance the anonymous commentator reports the view of the Caspian Zaydī imām Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Muʾayyad bi-llāh (d. 411/1020) (f. 157a:40). However, given the intimate connections between Muʿtazilīs and Zaydīs, this reference cannot be taken as a certain indication that the commentator was a Zaydī, for it would not have been unusual for a non-Zaydī Muʿtazilī to refer to al-Muʾayyad bi-llāh.

The anonymous commentator is evidently a faithful follower of the teachings of the Bahshamiyya; only rarely does he prefer the views of Abū ʿAlī al-Jubbāʾī (d. 303/916) (e.g. ff. 68a:11, 90a:8, 153b:27). Moreover, a comparison with the original *Tadhkira* shows that the commentary is largely an explicative paraphrase of Ibn Mattawayh's work that closely follows the original in argumentation and doctrinal outlook. The anonymous commentator differs from Ibn Mattawayh mainly in his wording and in the fact that he subdivides the text much further than is the case in the original *Tadhkira*. The commentary is replete with references to earlier Muʿtazilī authorities and contains numerous references to and quotations from Muʿtazilī writings that are lost, although it is likely that the anonymous commentator

or early 7th/13th century) who authored a work entitled *Kitāb al-Kāmil fī l-istiqṣā' fīmā balaghanā min kalām al-qudamā'* which compares the teachings of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī and the Bahshamiyya.[16]

The work of which a facsimile is reproduced here belongs to the literary legacy of the Bahshamiyya. It is a commentary, apparently written around 570/1175 by an unknown author, on a work by Ibn Mattawayh on natural philosophy which is known under the titles *al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa-l-aʿrāḍ* and *Kitāb al-Tadhkira fī laṭīf [ʿilm] al-kalām*. The commentary is preserved in an apparently unique manuscript copy housed at the private Aṣghar Mahdawi Library in Tehran.[17]

Following a detailed chapter on substances (*al-qawl fī l-jawāhir*), both Ibn Mattawayh's *Tadhkira* and the anonymous commentary consist of two major sections devoted to physics (*al-kalām fī ithbāt al-juz' wa-furūʿihi*) and to "biology" (*al-kalām fī l-ḥayāt*), both of which are further subdivided into a number of *aqwāl* consisting of numerous *fuṣūl*. The first section of the book on physics contains detailed discussions of the annihilation and restoration of substances (*fanā' al-jawāhir wa-iʿādatuhā*), atoms and bodies and their various properties, viz. colours (*alwān*), tastes (*ṭuʿūm*) and odours (*rawā'iḥ*), heat and cold (*ḥarāra wa-burūda*), pains and pleasures (*ālām wa-lidhdhāt*), sounds, speech and language (*aṣwāt wa-kalām*), spatial states (*akwān*), composition (*ta'līf*), pressure (*iʿtimād*), and moistness and dryness (*ruṭūbāt wa-yabas*). The second section of the work deals in detail with desire and distaste (*shahwa wa-nifār*), capability (*qudra*), will and aversion (*irāda wa-karāha*), belief, knowledge, and

---

about to be published. – In addition, Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa* has been discovered recently. See Ḥasan Anṣārī: „Kitāb-ī tāzihyāb dar Naqd-i falsafa. Paidā šudan-i Kitāb-i ‚Tuḥfat al-mutakallimīn-i' Malāḥimī." *Našr-i dāniš* 18 iii (2001), pp. 31-32. Ḥasan Anṣārī, together with Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, is currently preparing an edition of this work.

[16] Taqī al-Dīn al-Baḥrānī (or: al-Najrānī) al-ʿAjālī: *al-Kāmil fī l-istiqṣā' fīmā balaghanā min kalām al-qudamā'*. Ed. al-Sayyid Muḥammad al-Shāhid. Cairo 1420/1999. – See also Elsayyed Elshahed: *Das Problem der transzendentalen sinnlichen Wahrnehmung in der spätmuʿtazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīaddīn al-Nağrānī*. Berlin 1983.

[17] Ms. Mahdawi 514. For a brief description of the codex, see Muḥammad Taqī Dānishpazhūh: "Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī kitābkhāna-yi khuṣūṣī-yi Aṣghar Mahdawī." *Nashriyya-yi Kitābkhāna-yi Markazī-yi Dānishgāh-i Tihrān* 2 (1341/1962), pp. 156-157. – Ibn Mattawayh's original work is preserved in five manuscripts: ms. Ambrosiana (Milano), Arabic C 104; mss. Ṣanʿā', Maktabat al-Jāmiʿ al-kabīr (Sharqiyya) nos. 901, 560, 562, 561. For details, see *A Handbook of Muʿtazilite Manuscripts and Works*. Eds. Sabine Schmidtke, Gregor Schwarb, David Sklare. Leiden: Brill (forthcoming), II. Repertory of Muʿtazilite authors, works and manuscripts no. 202. – In 1975 a partial edition was published: Al-Ḥasan b. Mattawayh al-Najrānī al-Muʿtazilī: *al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa-l-aʿrāḍ*. Eds. Sāmī Naṣr Luṭf and Fayṣal Badīr ʿAwn. Cairo 1975. Daniel Gimaret is currently preparing a new critical edition of the entire text. – Ibn Mattawayh's *Tadhkira* as well as the present commentary were two of the key texts for the study by Alnoor Dhanani: *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Muʿtazilī Cosmology*. Leiden 1994. Dhanani gives the shelfmark of the Mahdawi codex erroneously as MS Teheran Dānishgāh [sic] 514.

European and Russian libraries, where the bulk of Muʿtazilī writings of Karaite Jewish provenance is preserved, still needs to be explored in full.[13]

By contrast, next to nothing has been preserved of the Muʿtazilī literature prior to ʿAbd al-Jabbār, nor of rivals of the Bahshamiyya, such as the Baghdādī school or the Ikhshīdiyya. The same applies to the œuvre of ʿAbd al-Jabbār's student Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī who deviated from the doctrines of his teacher and later became known as the founder of the last innovative school within Muʿtazilism. Of his theological writings, only fragments of his *Taṣaffuḥ al-adilla* have been preserved in the Abraham Firkovitch Collection (Russian National Library, St. Petersburg).[14] Therefore, the writings of later adherents to his doctrine are indispensible for a systematic reconstruction of his thought. The most important of these authors are Rukn al-Dīn b. al-Malāḥimī al-Khwārazmī (d. 538/1144), who wrote an extensive yet incompletely preserved *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn* and a shorter but completely extant *Kitāb al-Fāʾiq fī uṣūl al-dīn*,[15] and a certain Taqī al-Dīn al-Najrānī (or: al-Baḥrānī) al-ʿAjalī (end of 6th/12th

---

[13] For recent efforts to search and catalogue the holdings of Yemeni public and private libraries, see ʿAbd Allāh al-Ḥabshī: *Fihris makhṭūṭāt baʿḍ al-maktabāt al-khāṣṣa fī l-Yaman*. London 1994; M. Wafādār Murādī: "Fihrist-i ālifbāʾī-yi mīkrūfīlm-hā-yi tahiyya shude az Kitābkhāna-yi Jāmiʿ Ṣanʿāʾ." *Kitābdārī wa-iṭṭilāʿ rasānī. Faṣlnāma-yi Kitābkhāna-yi Markazī wa-Astān-i Quds Raḍawī* 2 iii (1378/1999), pp. 127-173; Ḥasan Anṣārī Qummī: "Guzārishī az nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Yaman." *Āyina-yi mīrāth* 3 iv (Spring 1380/2001), pp. 105-111; ʿAbd al-Salām ʿAbbās al-Wajīh: *Maṣādir al-turāth fī l-maktabāt al-khāṣṣa fī l-Yaman* 1-2. Ṣanʿāʾ 1422/2002. – For Muʿtazilī materials preserved through the Karaites, see Andrej Jakovlevič Borisov: "Muʿtazilitskie rukopisi Gosudarstvennoj Publičnoj Biblioteki v Leningrade." *Bibliografija Vostoka* 8-9 (1935), pp. 69-95; see also idem: „Ob otkrytych v Leningrade muʿtazilitskich rukopisjach i jich značenii dlja istorii musulmanskoj mysli." *Akademija Nauk SSSR. Trudy pervoj sessii arabistov* 14-17 ijunka 1935 g. (Trudy Instituta Vostokovedenija 24), pp. 113-125. The two articles were reprinted in *Pravoslavniy Palestinskiy Sbornik* 99 (36) (2002), pp. 219-249 and in *The Teachings of the Muʿtazila. Texts and Studies I-II*. Selected and reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer. Frankfurt am Main 2000, vol. 2, pp. 17-57; David Sklare (in cooperation with Haggai Ben-Shammai): *Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections. The Works of Yusuf al-Basir. A Sample Catalogue. Texts and Studies*. [Hebrew] Jerusalem 1997; Sabine Schmidtke: "II Firk. Arab. 111 – A copy of al-Sharīf al-Murtaḍā's *Kitāb al-Dhakhīra* completed in 472/1079-80 in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg." [Persian] *Maʿārif* 20 ii (1382/2003), pp. 68-84; eadem: "The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg." *Arabica* 51 iii (forthcoming); eadem: "Muwājahat al-qarāʾiyyin maʿa fikr Abi l-Ḥusayn al-Baṣrī." *Al-Tasāmuḥ* 9 (1426/2005), pp. 224-236; eadem: "Catalogue of the Muʿtazilī Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection (Arabski-Arabski), St. Petersburg." *Proceedings of the Muʿtazila Workshop (Istanbul, 3-5 July 2005)*. Eds. David Sklare and Sabine Schmidtke. Würzburg: Ergon (Istanbuler Texte und Studien) (forthcoming); Omar Hamdan and Sabine Schmidtke: "Qāḍī ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025) on the Promise and Threat. An Edition of a Fragment of his *Kitāb al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl* preserved in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg (II Firk. Arab. 105, ff. 14-92)." *Mélanges de l'Institut dominicain d'Etudes orientales* 27 (2006) (forthcoming).

[14] Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī: *Taṣaffuḥ al-adilla*. The extant parts introduced and edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes) (forthcoming). – Extant and edited is his *opus magnum* on legal methodology, *al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh* 1-2. Eds. Muhammad Hamidullah, Ahmed Bekir, Hasan Hanafi. Damascus 1964-65. The edition also comprises a brief text on juridical dialectic, entitled *Kitāb al-Qiyās al-sharʿī*. For an analysis of the latter tract, see Wael B. Hallaq: "A Tenth-Eleventh Century Treatise on Juridical Dialectic." *The Muslim World* 77 (1987), pp. 197-228.

[15] Ibn al-Malāḥimī: *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*. Eds. Wilferd Madelung and Martin D. McDermott. London 1991. Madelung and McDermott have also completed an edition of Ibn al-Malāḥimī's *Kitāb al-Fāʾiq* which is

425/1034);[5] the Twelvershīʿī al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044);[6] the two Caspian Zaydī imams and brothers Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn al-Buṭḥānī al-Nāṭiq bi-l-Ḥaqq (d. *c.* 424/1033),[7] and Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Muʾayyad bi-llāh (d. 411/1020).[8] At the same time, Bahshamī doctrine was widely adopted in Jewish, and particularly Karaite circles.[9]

ʿAbd al-Jabbār and his pupils composed the authoritative works of the later Muʿtazila, among them *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, a comprehensive exposition of Muʿtazilī doctrine that ʿAbd al-Jabbār dictated over a period of twenty years (360/970-380/990),[10] and his *Kitāb al-Muḥīṭ fī l-taklīf* of which Ibn Mattawayh made an independent, explicative, and at times critical paraphrase entitled *al-Majmūʿ fī l-muḥīṭ bi-l-taklīf*.[11] Manuscripts of most of these works have been preserved until today in Zaydī and Karaite Jewish repositories. While most of the published Muʿtazilī works are based on manuscripts that were discovered in the early 1950s by an expedition of Egyptian scholars in the Great Mosque of Ṣanaʿāʾ,[12] the material housed by the many private and smaller public libraries in Yemen and the various

---

[5] He is the author of a commentary entitled *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa* on a lost work of the same title composed by ʿAbd al-Jabbār. The work was published wrongly as a work by ʿAbd al-Jabbār (ed. Abd al-Karīm ʿUthmān. Cairo 1384/1965 [numerous reprints]). See also Daniel Gimaret: "Les uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires." *Annales Islamologiques* 15 (1979), pp. 47-96.

[6] For al-Murtaḍā's theological views, see Wilferd Madelung: "Imāmism and Muʿtazilite Theology." *Shīʿisme imāmite*. Ed. T. Fahd. Paris 1970, pp. 13-29; Martin J. McDermott: *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022)*. Beirut 1978.

[7] On him, see Wilferd Madelung: *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin 1965, pp. 178-182; idem: "Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi l-Ḥaqq." *Der Islam* 63 (1986), pp. 5-10.

[8] For a detailed account of the Bahshamī school tradition, see Margaretha T. Heemskerk: *Suffering in the Muʿtazilite Theology. ʿAbd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice*. Leiden 2000, pp. 13-71.

[9] For a detailed account of the adoption of Muslim *kalām* within Jewish circles, see Haggai Ben-Shammai: "Kalām in medieval Jewish philosophy." *History of Jewish Philosophy*. Eds. Daniel H. Frank and Oliver Leaman. London / New York 1997, pp. 115-148.

[10] ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī: *Kitāb al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*. Eds. Muṣṭafā Ḥilmī et al. Cairo 1961-1965.

[11] Ibn Mattawayh: *Kitāb al-Majmūʿ fī l-muḥīṭ bi-l-taklīf*. Vol. 1. Ed. J.J. Houben. Beirut 1965. Vol. 2. Eds. J.J. Houben and D. Gimaret. Beirut 1981. Vol. 3. Ed. Jan Peters. Beirut 1999. Margaretha T. Heemskerk is currently preparing a critical edition of the fourth volume. – Whereas the original *Kitāb al-Muḥīṭ* seems to be lost in the Islamic world, numerous manuscript copies of the work are extant in the various collections housing material from the Karaite Genizah in Cairo. See Haggai Ben-Shammai: "A note on some Karaite copies of Muʿtazilite writings." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 (1974), pp. 295-304. A critical edition of the *Kitāb al-Muḥīṭ* is currently being prepared under the supervision of Haggai Ben-Shammai.

[12] For the expedition and its results, see the report by Khalīl Yaḥyā Nāmī: *al-Baʿtha al-miṣriyya li-taṣwīr al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya fī bilād al-Yaman*. Cairo 1952; *Qāʾima bi-l-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya al-muṣawwara bi-l-mīkrawfīlm min al-Jumhūriyya al-ʿarabiyya al-Yamaniyya*. Cairo 1387/1967. For further references, see Geoffrey Roper: *World Survey of Islamic Manuscripts III*. London 1994, pp. 645ff; Sabine Schmidtke: "Neuere Forschungen zur Muʿtazila unter besonderer Berücksichtigung der späteren Muʿtazila ab dem 4./10. Jahrhundert." *Arabica* 45 (1998), pp. 379-408.

Introduction

During the 4th/10th and early 5th/11th centuries, Muʿtazilī *kalām* theology flourished under the Shīʿī reign of the Būyids in Iraq and western Persia. The Būyid vizier al-Ṣāḥib b. ʿAbbād (d. 385/995) in particular favoured and promoted Muʿtazilī teachings. In 367/977 he appointed the Shāfiʿī Ashʿarī convert to the Muʿtazila ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī al-Asadābādī as chief judge *(qāḍī l-quḍāt)* of Rayy, where the latter taught even after his dismissal from the judgeship in 385/995 until his death in 415/1025. Representing the Bahshamī school of the Muʿtazila, named thus after its founder Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933), Qāḍī ʿAbd al-Jabbār became the undisputed head of the Muʿtazila after the death of his teacher Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī in 369/979. ʿAbd al-Jabbār was commonly recognized as the most prominent *kalām* theologian of his time and attracted numerous gifted and devoted disciples, among them Abū Rashīd al-Nīsābūrī (d. 461/1068), who became the leader of the school after his teacher's death;[1] Abū Muḥammad Ḥasan b. Aḥmad Ibn Mattawayh;[2] Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044);[3] Abū l-Qāsim al-Bustī;[4] the Zaydī *sharīf* Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. Abū Hāshim Muḥammad al-Ḥusaynī al-Qazwīnī, known as Mānkdīm Shashdīw (d.

---

[1] On him, see Richard M. Frank: "Abū Rashīd al-Nīsābūrī." *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 12, pp. 31-32. Of his writings the following two have been published: *Fī l-tawḥīd*. Ed. Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Rīda. Cairo 1969; and *Masāʾil al-khilāf bayn al-baṣriyīn wa-l-baghdādiyīn*. Eds. Maʿn Ziyāda and Riḍwān al-Sayyid. Beirut 1979. An earlier partial edition of the work containing the first portion on substances and accidents was published by Arthur Biram under the title *Die atomische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern* (Berlin 1902), and a free translation of the entire text was produced by Max Horten (*Die Philosophie des Abu Rashid*. Bonn 1910). – For the identification of the text *Fī l-Tawḥīd* being part of Nīsābūrī's *Ziyādāt al-sharḥ* (and not of his *Dīwān al-uṣūl* as argued by the editor Abū Rīda), see Richard C. Martin: "The identification of two Muʿtazilite MSS." *Journal of the American Oriental Society* 98 (1978), pp. 389-393. See also idem: *A Muʿtazilite Treatise on Prophethood and Miracles, being probably the* bāb ʿalā l-nubuwwah *from the* Ziyādāt al-sharḥ *by Abū Rashīd al-Nīsābūrī (Died First Half of the Fifth Century A. H.)*. Edited in Arabic with an English Introduction, Historical and Theological Commentaries. Ph.D. dissertation, New York University, 1975.

[2] On him, see Wilferd Madelung: "Ibn Mattawayh." *The Encyclopadia of Islam*. New Edition. Supplement, p. 393; Martin McDermott: "Ebn Mattawayh." *Encyclopadia Iranica*, vol. 8, p. 39; Ṣamad Muwaḥḥid: "Ibn Mattawayh." *Dāʾirat-i maʿārif-i buzurg-i islāmī* 1-. Ed. Kāẓim Mūsawī Bujnurdī, Tehran 1374/1996-, vol. 4, p. 580.

[3] On him, see Wilferd Madelung: "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī." *Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Supplement, p. 25; Masʿūd Jalāl Muqaddam: "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī." *Dāʾirat-i maʿārif-i buzurg-i islāmī* 1-. Ed. Kāẓim Mūsawī Bujnurdī, Tehran 1374/1996-, vol. 5, p. 368. Daniel Gimaret: "Abo l-Ḥosayn al-Baṣrī." *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, p. 324. See also Samuel Miklos Stern: "Ibn al-Samḥ." *Journal of the Royal Asiatic Society* (1956), pp. 31-44; Elias Giannakis: "The Structure of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Copy of Aristotle's Physics." *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 8 (1993), pp. 251-258; Michael Cook: *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge 2000, pp. 218ff.

[4] On him, see the introduction to Abū l-Qāsim al-Bustī: *Kitāb al-Baḥth ʿan adillat al-takfīr wa-l-tafsīq (Investigation of the evidence for charging with* kufr *and* fisq*)*. Edited with an Introduction by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke. Tehran: Iran University Press, 1382/2004.

Series on
Islamic Philosophy and Theology

Texts and Studies

1

ADVISORY BOARD

Gholam-Reza Aavani
Shahin Aavani
Wilferd Madelung
Nasrollah Pourjavady
Reza Pourjavady
Sabine Schmidtke
Mahmud Yousof Sani

Published by

Iranian Institute of Philosophy
&
Institute of Islamic Studies
Free University of Berlin

An Anonymous Commentary

on

Kitāb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh

Facsimile Edition of Mahdavi Codex 514(6^{th}/12^{th} Century)

Introduction and Indices
by
Sabine Schmidtke

Iranian Institute of Philosophy
&
Institute of Islamic Studies
Free University of Berlin

Tehran 2006

An Anonymous Commentary

on

Kitāb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh