Kitāb aqā'id.

Persistent URL

https://wellcomecollection.org/works/f3ydmxqn

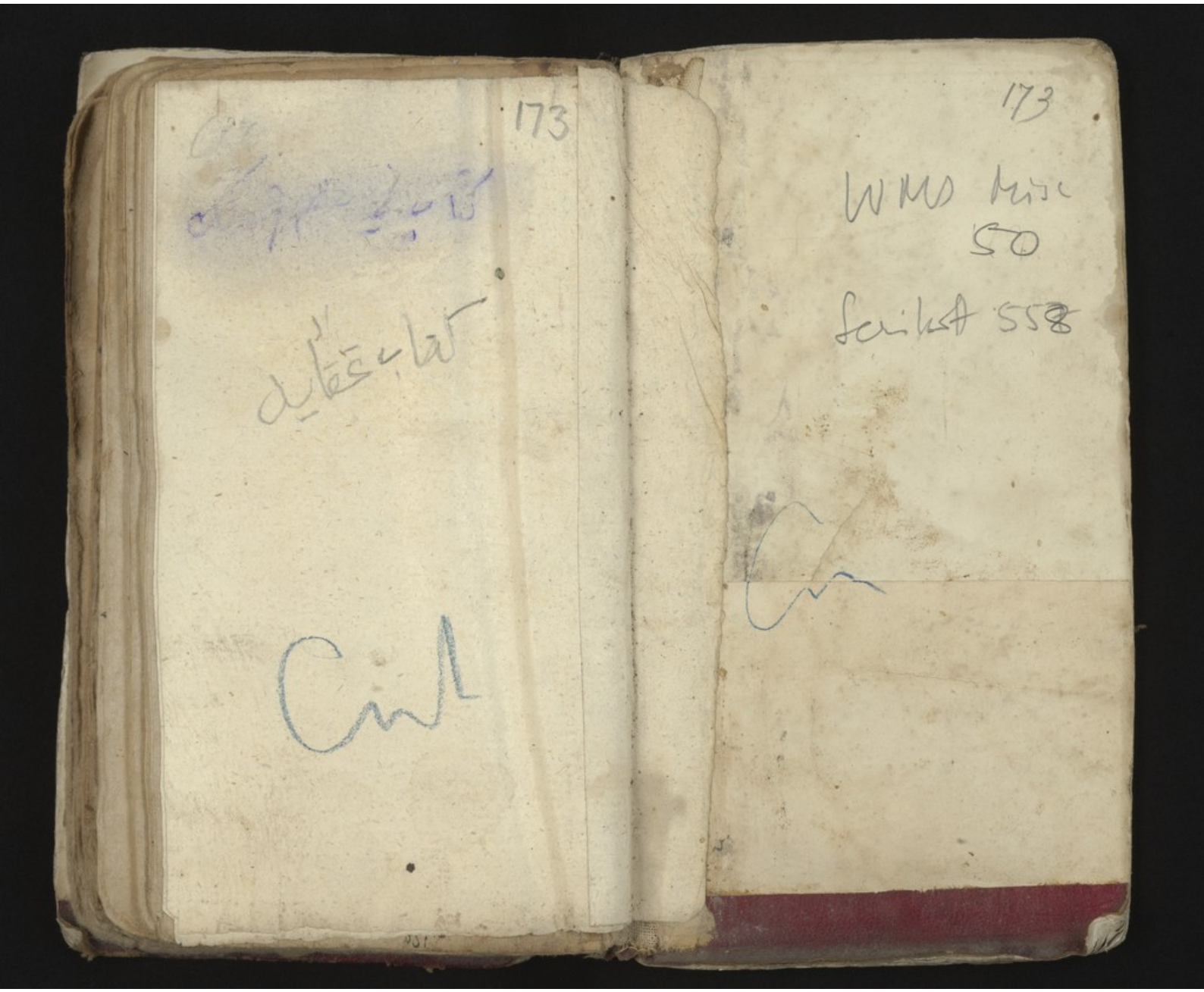
License and attribution

You have permission to make copies of this work under a Creative Commons, Attribution license.

This licence permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited. See the Legal Code for further information.

Image source should be attributed as specified in the full catalogue record. If no source is given the image should be attributed to Wellcome Collection.

Wellcome Collection
183 Euston Road
London NW1 2BE UK
T +44 (0)20 7611 8722
E library@wellcomecollection.org
https://wellcomecollection.org


173
173
WMS Music
50
Scribal 558

مختار افاما ان يكون مخلوقة في الازل
ممكنا اولا والاسبيل الى شئ منهما اما الاول
فلانه لو كان ممكنا جاز وقوعه في الازل
وذلك هو لان فعل القادر يتوقف ان
يكون ازليا واما الثاني فلانه لو لم يكن
ممكنا في الازل ثم صار ممكنا فيما لا يزال
يلزم انقلاب الشئ من الامتناع
الى الامكان وهو باطل والجواب لا يلزم
من كونه ممكنا في الازل بحسب الذات
جواز وقوعه وانما يلزم ذلك لو لم يكن
ممتنعا بالغير والامر كذلك لكونه قبلا
للقادر الخامس الواجب ان استجمع
جميع ما لابد منه في التاثير وجوديا كان
او عدميا امتنع الترك وان اختل
شئ منها امتنع الفعل فلا يكون
قادرا على الفعل والترك والجواب
ان وجوب الفعل او الترك باختياره

بمثل هذا الازل قوله لا يلزم الانقلاب قلنا لانا نسلم ان هذا الانقلاب هو الحال الذي كان ممتنعا بالغير لاجل الامتناع الذاتي للامكان الوقوعي

والجواب لم لا يجوز ان يكون بعض ما لابد منه في التاثير امتنع الفعل والالزم اجتماع الضدين او الترك لا يلزم امتناع الفعل او امتناع الترك فلا يكون قادرا والقادر هو الذي لا يمتنع الفعل والترك

اختياره وقصده وهو لو وجب انتهاء العادة اليه وجب الفعل او الترك لا يلزم ما لا يجب لا يلزم

وقصده لاينافي قادريته ثم بعضهم
اراد التوفيق بين المذهبين فقال
الموجب مختار ايضا بالتفسير الذي ذكرتم
لانه تصدق عليه حاله صدور الفعل عنه
انه ان شاء ان لايفعل لايفعل واللازم منه
صدق انه ان لم يشاء ان لايفعل لان
صدق الشرطية توجب صدق المقدم
كما في القادر فانه اذا شاء شيئا وجزم
باجاده عليه انه ان شاء ان لايفعل لايفعل
مع انه لايصدق عليه في تلك الحالة انه
ان شاء ان لايفعل وفيه نظر اذ لا معنى
الموجب ان شاء ان لايفعل بل انه ان
لايفعل خاتمة الموجب يجب ان يقارنه
فعله المكتنف بحد تاثيره بالزمان ليكون
صدور الفعل واجبا عنه واما المختار فيجب
تاخر فعله عنه لان الفاعل المختار لايقصد
الا الموجود فقصد ايجاد ولابد عوده داعية

الايجاد

الايجاد الا الى المعدوم وهذا امر ضروري
فيكون سابقا على اثره ونخص بالواجب ان
تاثيره حادث اذ لو كان قديما مصاحبا له
منذ وجود كان ناشيا عن ذاته لما كان مختارا
واذا كان التاثير حادثا كان الاثر ايضا
كذلك الصحيفة الخامسة في علم الله تعالى
جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الاطايفة من قدماء
الفلاسفة ثم اختلف الجمهور فذهب
المحققون من اهل الملة الى انه عالم بجميع
المعلومات وقال الباقون انه عالم بالبعض
وسولا فريقان الفرقة الاولى الفلاسفة
فمنهم من قال انه عالم بالكليات لا بالجزئيات
على الوجه الجزئي ومنهم من قال انه لا يعلم
ذاته بل غيرها ومنهم من ذهب الى انه
تعالى يعلم ذاته دون الغير والفرقة الثانية
اهل الملة فمنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات الا
عند وقوعها وقبل ذلك انما يعلم الماهية

وسوسشام ابن الحكم واتباعه ومنهم من قال
انه لا يعلم بعض المعلومات فقط لنا انا قد بينا
انه فاعل بالاختيار والمختار لابد له من الشعور
بما يقصد ايجاده فيكون عالما ولان افعاله
على الترتيب العجيب والتاليف اللطيف
يدل عليه تشريح بدن الانسان وتركيب
الافلاك وكل ما سوى ذلك فهو عالم
ضرورة فان قيل على الثاني شكان
فالاول لم لا يجوز ان يوجد الواجب لذاته
من خلق هذا العالم فيكون العالم سواه
الواجب الثاني الخامسة. قد يفعل فعلا
عجيبا وسوبناء البيوت المسدسة
والاجسام من الادوية وغيرها قد يفعل
فعلا عجيبا مع عدم العلم والجواب عن الاول
انا قد بينا ان الواجب فاعل بالاختيار
وسنبين ان جميع المقدورات واقعة
بقدرته وارادته فيكون عالما بالجميع

وعن الثاني ان كل حيوان يفعل فعلا محكما
فهو عالم بذلك الفعل فقط ولسنا نقول
ان الافعال المختلفة المحكمة يوجب علم
فاعلها بها وافعال الاجسام غير مختلفة
فجاز ان يصدر بدون رويته واجتهاده
قدماء الفلاسفة بوجهين فالاول منهما
كان الواجب عالما لكان علمه اما عين ذاته
او غيرها او خارجا والاسبيل الى شيء منها
اما الاول فلانه نسبة بين العالم والمعلوم
والنسبة غير المنتسب واما الثاني فظاهر
يوجب كون الواجب قابلا وفاعلا
وسوهو وجوابه انه قد تقرر جواز كون الواحد
قابلا وفاعلا الثاني لو لم يكن العلم صفة
كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه وان كان
كانت الذات ناقصة في نفسها كاملة
بغيرها وجوابه قد تقرر في الصحيفة الاولى
المحققون بانه تعالى يصح ان يكون عالما بكل

المعلومات وقد بينا انه تعالى عالم مطلقا
فلو اختصت عالميته بالبعض لافتقر
الى مخصص فيكون كمالا مفتقرا الى الغير
فيكون ناقصا بذاته واحتج الفلاسفة
بان الجزئيات في معرض التغير فالعلم
بها ايضا كذلك لان العلم تابع للمعلوم
والتغير على الله تعالى محال لو علم ان زيدا
في الدار فبعد خروجه منها ان بقي سذا
العلم لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير
وكذا لو علم انه سيكون ثم كان بل انا
يعلمها على الوجه الكلي اذ الكليات لا تتغير
فيها والعلم على الوجه الكلي سواء يعلم
الشيء بالهوية من المعاني الكلية دون تعلقه
بزمان معين كما يعلم جلوس معين بانه
جلوس انسان طويل عالم كاتب الى
غير ذلك عند طلوع الشمس في يوم كذا
في شهر كذا في موضع كذا بينه وبين جلوسه

في موضع كذا عند كذا سابق عليه او متاخر
عنه مدة كذا حتى لا يبقى من عوارض ذلك
الجلوس شيء الا وقد اعتبر فيه لا انه جلوس وقع
او واقع الآن او سيقع ويعلم ذلك الجلوس
المعين على الوجه الكلي فان تلك الصفات
جميعها كليات وبتقييد الكل بالكلي لا يجب
عن كونه كليا والجواب انا بينا ان العلم
اما التعلق او مع ذو تعلق وعلى التقديرين
لا يقع التغير الا في التعلق والتغير في الاضافة
لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء
من الصفات الحقيقية ولما ذكرت مشايخنا
اصل السنة الى ان العلم صفة حقيقية
ومشايخ المعتزلة لما انه عين الذات
فعسر عليهم الجواب عن هذه الشبهة وامثالها
فذهبوا الى ان العلم بان الشيء سيوجد
ليس العلم بانه موجود اذ وجد فان من علم
ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حضور

الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار وانا
نحتاج نحن الى علم آخر لطريان الغفلة
عن الاول والله تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه
بانه سيوجد عين علمه بوجوده اذا وجد
فلا يقع التغير وفيه بحث اما اولا فلانه
دعوى بلا دليل واما ثانيا فلان قبل
وقوع المعلوم اعتقاد انه واقع جهل واعتقاد
انه سيقع علم وعند وقوعه بالعكس
فاحدهما غير الآخر والتزم ابو الحسين
البصري وقوع التغير في علم الله تعالى بالمتغيرات
وقال ذاته تعالى يوجب كونه عالما بالمعلومات
بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند حدوثها
ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر
وذلك بط لما سيجيء ان التغير محال
على الله تعالى واحتج من انكر كونه تعالى عالما بذاته
بان العلم اضافة مخصوصة فلا تحصل
الا بين الشيئين فالواحد من كل الوجوه

بل لنم

5

كونه تعالى عالما بنفسه وانفسنا مركبة من وجه
فامكن كوننا عالمين بانفسنا فان قلت
انه باعتبار كونه عالما مغاير باعتبار كونه
معلوما فرع قيام العلم به فلا يكون قيام العلم
به فرعا له والجواب ان الذات من حيث
هي مغايرة للذات المعينة لا بينا فقد
حصل الشيئان احتج من نفى كونه تعالى عالما
بالغير بان العلم باحد المعلومين غير العلم
بالآخر اذ قد يمكن تعقل احدهما بدون
الآخر فلو كان عالما بالمعلومات حصل
في ذاته كثرة لا نهاية لها والجواب ان
التعدد انما يكون في التعلقات والتعدد
في الاضافة لا يوجب الكثرة في الذات
واحتج هشام بان الله تعالى لو علم في الازل جميع
الجزئيات وما علم وقوعه واجب وما علم
عدمه ممتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع
فيلزم ان لا يقدر الله تعالى على شيء ولا يقدر

العبد على فعل وانه ينتفي الربوبية والالوهية
ويصير الامر والنهي والوعد والوعيد
والثواب والعقاب وبعث الانبياء
عبثا ضايعا والجواب ان العلم بالوقوع
يتبع الوقوع التابع للقدرة فلا يصير ما انما
لما اتضح من امر كونه عالما بالانسانية
بان العلم يتقيد بتعدد المعلوم فيلزم
ثبوت علوم غير متناهية وسوء لان
كل عدد قابل للزيادة والنقصان وما كان
كذلك فهو متناه والجواب ان التعدد
في التعلقات وسي اعتباريه فلا يلزم
الكثرة في الذات واضح من زعم انه غير عالم
بجميع المعلومات انه لو علم جميع الاشياء
فاذا علم شيا علم لكونه عالما به لكونه
بكونه عالما لما غير النهاية فيلزم التسلسل
في كل علم والجواب مامر انفا ان التعدد
انما سوفي الاضافات وسي اعتباريات

الصحيفة السادسة في ارادة الفعل

الاختيار مسبوق بخمسة اشياء
العلم والارادة والقدرة والقصد والايجاد
اما العلم فظاهر لانه مالم يعلم فلا يتصور
ان يقصد الايجاد وما الارادة فلانه مالم يرجح الفعل
وصف الارادة واضح عند العقل اذ كل احد
منا يعلم انه قبل ان يصدر منه فعل او
ترك يظهر في نفسه حالة ملايمة تسمى
ترجيح احد سمعا على الاخر والاختيار قريب منه
وكانه مع اعتبار ملاحظة الطرف الاخر
دون الارادة واما القدرة والقصد
والايجاد فمعتقدا ظاهر والفرق بينهما
اذ العلم سابق على الارادة والقدرة
متقدمة على القصد وهو على الايجاد والفرق
بين هذه الثلثة والاولين ظاهر وقد ينضم
مع هذه الخمسة الداعية لان اختيار
احد الطرفين عن القادر قد يكون بداع

يدعوه اليه من الاولوية اما بالنسبة اليه
في نفس الامر ويكون في الرتبة بين الارادة
والعلم وقد لا تكون للامر ان المختار قد
يختار احد الطرفين بدون الرجحان وزعم
قوم من المعتزلة ان ارادة سمى الداعية
وذلك فاسد بوجهين فالاول ان المكلف
المخير بين القدحين متساويين في المنافع
والمضرة والطمأنينة الثاني الداعية سابقة
على الارادة لانا اذا حصل علم او ظن بكون
الفعل زايدا في المصلحة بعد ذلك يميل
اليه اتفق الجمهور على كون الله تعالى مريدا
لكنهم اختلفوا في الارادة فجعلها بعضهم
وجودية وبعضهم عدمية وبعضهم مركبة
منها اما القايلون بوجوديتها فمنهم
من قال انها عين الذات وهو قول الغزالي
ومنهم جعلها صفة زايدة غير العلم وهو
قول المحققين من الاشاعرة والمعتزلة ومنهم

من قال انها علم تعالى بما في الفعل من المصلحة
الداعية له الى الايجاد وهو قول ابي الحسين
البصري ومنهم من قال انها في افعاله تعالى
علم بها وفي افعال الغير الامر بها وهو قول
الكعبي ومن جعلها عدمية قال انها كونه
غير مغلوب ولا مستكره وهو مذهب
النجار ومن جعلها مركبة قال انها علم تعالى بما
يصدر عنه مع عدم الصادر منافيا له وهو
قول الفلاسفة وعلم من ذلك ان الاختلاف
ليس الا في اللفظ ثم اختلف القايلون
بكونها زايدة فقالت الاشاعرة انها
قديمة وقال الكرامية انها حادثة قايمة بذات
الله تعالى وقال ابو علي وابو هاشم والقاضي عبد
الجبار انها حادثة موجودة لا في محل وقول
الغزالي فاسد لما مر ان صفات الله تعالى لا يجوز
ان يكون عين ذاته ولان الارادة تزول
بعد الايجاد مع بقاء الذات والانا تابعة

للمراد مختصة وكذا قول من فسرها بالعلم
لانها مترتبة على العلم فيلزمون غيره وكذا
قول النجار لان الجهاد ه والتايم غير
معلوب مع عدم الارادة واما قول
الكرامية فباطل لامتناع قيام الحوادث
بذات الله تعالى وكذا قول المعتزلة
لان قيام الصفة التي بذاتها ضرورة
والحق انها صفة وجودية ذات اضافة
حاصلة لذات الله تعالى انه تعالى مختار وقد
بينا ان الفعل الاختياري لابد وان يكون عن الارادة
وزايدة على الذات للامر وقد منعه
لامتناع قيام الحوادث بذات الله
بان يريد الله تعالى في الازل ايجاد حادث
في حين معين فاذا وجد اوجده
واضح اما السنة على تخصيصه تعالى
بان تقدم بعض افعاله على البعض جايز
تارة دون اخرى والامر مرجح ليس سوى

القدرة

القدرة لان نسبتها الى الاوقات سواء
ولا العلم بالوقوع لانه تابع الوقوع التابع
للارادة ولا العلم بالمصلحة لامتناع
كون فعل الله تعالى مسلطا ولا الحكمة لانها
كالقدرة في تساوي النسبة ولا الكلام والسمع
لكونهما كالعلم في التبعية ولا الكلام اذ الكلام
اذ لا تعلق له بالايجاد فهو صفة اخرى وسماه
المسماة بالارادة واعترضوا على ذلك بوجهين
فالاول الارادة ان لم يكن صالحة للتعلق
بالايجاد في سايرالاوقات كان الفاعل
موجبا لامتناع انفكاك الاثر عن المؤثر التام
في وقت اخر وان كانت صالحة فاختصاص
تعلقها ببعض الاوقات ان لم يتوقف
على مرجح وقع الممكن المرجح وبطل اصل
الدليل ايضا وان توقف كان الكلام
ارادة اخرى وتسلسل الثاني لو كانت
الارادة حادثة لزم قيام الحوادث بذات

الله تو وان كانت قديمة يلزم زوال
القديم لانا لا يبقى بعد الايجاد ومحال
دليكم على حدوث الاجسام واجابوا
عن الاول ان الارادة واجبة التعلق بايجاد
الشئ في ذلك الوقت لذاتها وما
ذكروا دافعا للشبهة المذكورة وس
صيرورة المختار موجبا فيكون موجبا
للارادة لا للذات والجواب ان الارادة
صفة من شانها ان يتعلق بالايجاد
من غير سبق لما علمت ان المختار قد يفعل
بالارادة احد المتساويين بل المرجوح
وعن الثاني انا قديمة والزوال لتاخر
على بعض تعلقها بذلك الوقت وتعلقها
حادث وفيه نظر اذ الارادة ايضا
يزول لامتناع الارادة بدون المراد
المراد وعدم القديم جايز لان علم الله تو
بان زيدا سيوجد ازلي مع زواله بعد وجوده

ونحن ندل على حدوث الاجسام بوجه
لاحتياج الى تلك المقدمة كما مر واحتجت
الفلاسفة على عدم كونه تعالى مريدا بوجوه
فالاول لو كان وذلك اول به كان
مستكملا بغيره اقصا بذاته والا كان عبثا
وجواب ذلك في الصحيفة الرابعة
الثاني ارادته ان كانت قديمة وجب
المراد وان كانت حادثة لتفتقر الى ارادة
اخرى وداروا وتسلسل وتعلقها موقوف
على زمان معين يكون المتعلق في ذلك
الزمان اولا موقوف على انتهاء زمان
مقدور والجواب انا قديمة مقدوره
الثالث ارادته ان كانت حادثة افتقرت
الى اخرى وان كانت قديمة وحصول
الفعل في وقت من اوقاته ان كان الصانع
موجبا لا مختارا والجواب ان لزوم
الشئ بالارادة لا يوجب كون الفاعل غير

مختار الصحيفة السابعة في حيوة الله تعالى
وبقايه وسمعه وبصره اما الحيوة فاتفق
العقلاء على كونه حيا لكنهم اختلفوا
في معنى الحيوة فذهب جمهور الفلاسفة
ومن المعتزلة ابو الحسين البصري الى
ان معنا ما عدم امتناع العلم والقدرة
وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة
الى انها صفة يصح لاجلها على الذات
ان يعلم ويقدر واحتجوا على مختارهم بانه
لولا امتياز الحي من الجماد والصفة لما
امكن اتصاف الحي بجواز العلم والقدرة
فان قلت اختصاص الحيوة بذات
الحي ان لم يكن لصفة اخرى فلم لا يجوز ان
يكون في العلم والقدرة ايضا كذلك
وان كان يلزم التسلسل قلت كون
العلم والقدرة مشروطا بالحيوة ضرورة
فيمتنع تحققهما بدونها بخلاف الحيوة

فانها غير مشروطة بصفة اخرى فجاز تحققها
بالذات واعترض ابو الحسين البصري
بانا قد بينا ان ذات الله تعالى قابلة لسائر
الذوات فلعل صحة العلم والقدرة معللة
بذاته المخصوصة لا بصفة اخرى والجواب
ان العلم والقدرة لا يمكن تحققهما بدون
الحيوة مطلقا قطعا والحيوة لا يجوز
ان يكون عين الذات لما مر في الصفة
الاولى اما البقاء فقال ابو الحسين الاشعري
واتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى
ان البقاء صفة قائمة بذات الله تعالى يصدق
عليه انه باق وخالفهم القاضي ابو بكر
وامام الحرمين والامام وجمهور المعتزلة
البصرة وقالوا ان الله تعالى باق ببقاء
لا بصفة اخرى والحق مع الاولين لان
البقاء استمرار الوجود ولا شك ان استمرار
وجود الله تعالى امر وجودي مغاير لذاته

وبصره حادث لكون المسموعات والمبصرات
حادثة وشماع المعدوم وروئيته هو المحال
ان كلا منهما صفة ذات اضافة والحادث
انما سواضافتهما بالمسموعات والمبصرات
وجوابكم جوابنا واجيب من قال بغايرتهما
العلم بانا اذا علمنا شيئا علما جليا ثم
رايناه علمنا بالبديهة تفرقة بين الحالتين
مع حصول العلم فيهما فذلك الزايد يسمى
الابصار وكذلك السمع واعترضت الفلاسفة
على ذلك بانا بينا ان السمع والبصر انما يحيل
بتاثر الحاسة بصورة المحسوس فلعل هذا
الزايد راجع الى ذلك التاثر وذلك
واجابوا بانا منعنا ان الابصار ليس لانطباع
الصورة لامتناع حصول صورة الكبير
في الصغير وان السماع ليس لوصول الهواء
الحامل الى الصماخ ثم اجيب على تقدير
بانه حي والى يصح اضافة بالسمع والبصر

وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها
اتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا
بصيرا كان متصفا بالصمم والعمى وذلك نقص
ولقايل ان يقول سلمنا ان الحيوة مصححة
لها لكن لم لايجوز ان يكون ذاته غير قابلة
لها كما في الشجرة والحرس والحسد مع
لايكون جايزا الاتصاف واجيب بان
السمع والبصر اكمل فمن ليس بسميع والابصر
والواحد منا سميع بصير فلو لم يكن الله
سميعا بصيرا لكان الواحد منا اكمل منه
واعترضوا بان الماشي اكمل ومن لم يمش
والحسن الوجه اكمل فمن ليس كذلك
مع امتناع ذلك عليه تعالى والجواب لانم
ان الماشي اكمل فمن لم يمش مطلقا
بل في الحيوانات ولذلك الحسن الوجه
بخلاف السميع والبصير فانه مدركات
للمسموعات والمبصرات باعيانها

والاشكال ان ادراك الشيء باعيانها

الملك من عدم ادراكها لاسيما انا بينا
في الادراكات امكان حصولها بدون
توسط الحاسة والحق حصولها الله تعالى
لانا بينا في الصحيفة السابقة ان الله تعالى
عالم بجميع المعلومات على ما سيأتي عليه
من الكلية والجزئية مسموعات كانت
او مبصرات واذا علمنا المسموعات
والمبصرات باعيانها كان سميعا بصيرا
اذ ليس السمع والبصر الا ذلك كما بينا في فصل
الادراكات خاتمة قال قوم من فقهاء
ماوراء النهر ان الصفة التخليق مغايرة
لصفة القدرة لانا نعلم ان الله تعالى قادر
على خلق العشوس والاقمار الكثيرة في سواد
العالم لكنه ما خلقها فالقدرة حاصلة
دون التخليق فيتغايران وسوء غير
المخلوق لانا وجدنا سنذا المخلوق ان
الله تعالى خلقه فسعلك وجوده بتخليق الله

ايا

ايا فلو كان التخليق عين المخلوق لكان قولنا
وجد التخليق ان الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا
وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك سخط
لانه لو وجد لنفسه لامتنع وجوده بتخليق الله تعالى
ويمكن بيان التغاير بوجه آخر وهو ان يقال
التخليق متوقف على القدرة والقدرة غير
متوقفة على التخليق فيتغايران قال الامام
صفة القدرة يؤثر على سبيل الجواز فقط
التخليق ان كانت مؤثرة ايضا على سبيل
الجواز كانت عين القدرة وان كانت
مؤثرة على سبيل الوجوب لزم ان يكون
الله تعالى موجبا لا مختارا ولقائل ان يقول
لانا نا لو كانت مؤثرة على سبيل الجواز
كانت عين القدرة الصحيفة الثامنة
في كونه تعالى متكلما اتفق المليون على ذلك واختلفوا
المتكلمون في معنى كلامه تعالى فقالت المعتزلة
والحنابلة هو سنذ الحروف والالفاظ

الدالة على تلك المعاني لكن المعتزلة يثبت
لها انها حادثة قائمة بغير ذات الله تعالى وقالوا
معنى كونه متكلما كونه موجد الهذه الحروف
والاصوات الدالة على المعاني في اجسام
مخصوصة وقال ابو هاشم الهذيل قوله تعالى
للشيء كن عرض حادث لانه محل سائر كلامه
عرض حادث في جسم من الاجسام وعند
الحنابلة انها قديمة قائمة بذات الله تعالى وقالت
الاشاعرة كلام الله تعالى سواء مفهوم هذه الالفاظ
المسمى بالكلام النفسي وسواء قال قائل بهذا الله
وقالت الكرامية كلام الله تعالى ازلي لكنه
ليس بلفظ ولا معنى بل قدرته على احداث
قوله في ذاته والقول بهذه الالفاظ الدالة
ففرقوا بين كلامه وبين قوله وجعلوا قوله
حادثا قائما بذاته تعالى وبطلان قيام الحوادث
بذاته تعالى اجتمعت المعتزلة والحنابلة
على ان كلام الله تعالى هذه الحروف والاصوات

الدالة بوجوه فالاول الكلام في اللغة والعرف
هو هذه الالفاظ المؤلفة المنتظمة الدالة على
معانيها قوله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا وصف القرآن بكونه عربيا الحادث
قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره
حتى يسمع كلام الله والمسموع هو الاصوات
والحروف ثم قالت المعتزلة هذه الحروف
والاصوات حادثة لانه اما ان يقال انه تعالى
تكلم بهذه الحروف في الازل دفعة
او على التعاقب فان كان الاول لم يحصل
منها هذه الكلمات التي يسمعها الان
التي يسمعها حروف متعاقبة ولا يكون
هذا القرآن المسموع ازليا وان كان الثاني
كان وجود كل منها مسبوقا ومشروطا
بانقضاء السابق فيكون حادثة ضرورة
واذا كانت حادثة لا يجوز قيامها
بذات الله تعالى ولا بانفسنا فتعين قيامها
وقالت الحنابلة لما ثبت ان كلام الله تعالى

سو سذه الحروف والاصوات والحروز
قيامها بذات الغير لان صفة لا يكون قيامها
بالغير ولا بانفسها فتعين قيامها بذات الله
فيكون قديمة والا لتعاقب ذاته محلا
للحوادث والجواب عن الاول ان الكلام
قد يطلق على الكلام النفسي لقول الشاعر
ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان
على الفواد دليلا وعن الثاني والثالث
ان معنى الاول انا انزلناه قرانا مغايرا
بالعربي ومعنى الثاني حتى يسمع لفظه
كلام الله تعالى لان حرفيتها لا ذلك اول الكلام
قيام صفة الله تعالى بالغير والتزام قدم
سذه الحروف والالفاظ والحق ان
كلام الله تعالى سو الكلام النفسي وحقيقة
ان تعبير ان يامر او نهي او خبر او يستخبر
بحدس في نفسه قبل التلفظ معنا ما ثم يعبر
عنه بلفظ او كتابة او اشارة فذلك الذي

سو

سو الكلام النفسي وما عبر به سو الكلام الحسي
ومغايرتهما بينة اذ المعبر به قد يختلف
باختلاف كل من هذه الثلاثة نوعا
وصنفا دون المعنى وظاهر ان الكلام
النفسي غير العلم اذ سو يتعلق بالخطاب
دون العلم وغير الارادة والقدرة وغيرهما
ولا نظن ان الامر سو الارادة والقدرة
اذ الامر قد يوجد دون الارادة كما
في امر الكافر وبالعكس كما يراد ولا يؤمر اذا
عرف ذلك فنقول ان الله تعالى موصوف
بالكلام النفسي لان الفعل لا يدل على ذلك
وقد ثبت نبوة الانبياء وتم التقرير على
كونه تعالى متكلما وكل من يعتد بقوله من المسلمين
بالتواتر ثم الكلام الذي نقول عليه انه
هذا المعنى بذات الله تعالى وهو ليس بحادث
والا فان كان قائما بذاته تعالى يلزم قيام
الحوادث بذاته وان كان قائما بغيره يلزم

قيام الصفة الشئ بغيره وان كان قائما
بنفسه يلزم قيام العرض بذاته واستدل
من قال بحدوث كلام الله تعالى بالمعقول
والمنقول اما المعقول فالامر والنهي والخبر
والاستخبار والنداء بدون الخ طلب عبث
سفه الثاني انه تعالى اخبر بلفظ الماضي في مواضع
كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا فلو كان الكلام
قديما يلزم الكذب وكونه حادثا للزوم
مسبوقا بالجزء عنه الثالث اتفق الاصوليون
على ان القرآن الذي هو كلام الله تعالى هو
هذه الالفاظ الدالة على تلك المعاني
لانهم عرفوه بانه الكلام المنزل للاعجاز
بسورة منه والانزال والاعجاز انما
هو لفظ وعرف القرآن بانه ما نقل
بين دفتي المصحف تواترا فيلزم
كلام الله تعالى حادثا ويلزم ايضا ان لا يكون
كلام الله تعالى سوى الكلام النفسي والا لما كان

القرآن

القرآن كلام الله تعالى واما المنقول فالاول
قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون والكائن حادث فكن ايضا
حادث وهو كلام الله تعالى القرآن
ذكر لقوله تعالى وهذا القرآن ذي الذكر وهذا
ذكر مبارك انزلناه لذكرى لك ولقومك
وكل ذكر حدث لقوله تعالى وما ياتيهم من ذكر
من ربهم محدث وما ياتيهم من ذكر من
محدث واعلم ان هذه الشبهة مشكلة
والجواب عنها صعب مشكل لا سيما
عن الاولين واضطربت الاراء في حلها
فقال عبد الله بن سعيد ان كلام الله تعالى
ما كان امرا ونهيا واخبارا ثم صار امرا ونهيا
لا ينزل كذلك وفيه نظر لانا لا نفهم من كلام
سوى هذه الاوامر والنواهي والاخبار
والاستخبارات فان جعلنا كلام الله تعالى
قد سلم حدوث كلامه وان جعل غير ذلك

الرحمن

فهو غير معقول وعليه بيان انه اذ لا تصور
معنى يغلب معنى آخر واما جمهور الاصحاب
فقد سبهوا الى ان كلام الله تعالى في الازل امرا ونهيا
وخبرا ثم منهم من قال المعدوم في الازل مامور
على تقدير الوجود وسنذكر دافع هذه الشبهة
ومنهم من قال المعدوم مخاطب بالفعل حال
ومنهم من قال انه كان في الازل امرا من غير
مامور ثم لما استمر وبقي صار المكلفون
بعد وجودهم في الوجود مامورين بذلك
الامر وضربوا له مثلا وهو ان الانسان
اذا قرب موته قبل ولادة ولده ما فرضه
يقول لبعض الناس اذا ادركت ولدي
فقل له ان ابانا يامرك بتحصيل العلم فههنا
وجد الامر والمامور معدوم حتى لو بقي
ذلك الامر ملكا واولى بلوغ فانه يصير
لصار مامورا به وفيه بحث اذ الكلام
فيما ليس بمستاك مامور والامر منهي اليه

واجاب

كان صح

واجاب بعضهم على اصل الاشاعرة
ان كلام الله تعالى كسوالخبر والخبر في الازل
واحد لكنه يختلف اضافته بحسب اختلاف
الاوقات وبحسب ذلك يختلف الالفاظ
الدالة عليه كالعلم فانه صفة واحدة
يختلف باختلاف المعلومات ولعل
الاشاعرة انما ذهبوا الى انحصار كلام
الله تعالى في الخبر لبداءة الغرض وفيه كلام اذ
بتقدير تسليم الانحصار لا نم جواز تغاير معنى
الخبر بتغير الاوقات بهذا ما قيل والحق
في جوابه ان الكلام النفسي الذي سوسنان
معقول انما يتعلق الخطاب به مع الى خاطب
المعقول بضاضرورة فجاز ان يكون
الخطاب به مع مخاطب معقول
يوجد في زمان آخر قبل او بعد ويكون ذلك
الخطاب بحسب وقته وحاله وانما
يستقيم ذلك في الكلام الحسي اذ ليس في

حصول المخاطب للمتن سذا جواب حسن
بديع والجواب عن الثالث ان القران
سو الكلام النفسي الملفوظ بتلك الالفاظ
فلذلك جاز وصفه بالمنزل والمعجز
والمعنى من كون القران كلام الله تع
كون الكلام النفسي كذلك وعن الوابع
ان طلب الكون ازلي لكنه بالنسبة
الى زمان المكون كما يقال اليوم لشئ كون
غدا وعن الخامس ان المراد بالذكر
لفظ القران ثم قالت الاشاعرة كلام الله تع
واحد خلافا للبعض الاصحاب وسايل
الفرق فانهم اثبتوا له تع خمس كلمات
الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء
وقالت الاشاعرة كلها راجعة الى
الخبر اذ الامر سو تعريف الغير انه اوفعل
الفعل الفلاني استحق المدح ولو ترك
استحق الذم والنهي بالعكس ولا شك ان الكلفي

وفيه نظر لان الخبر يحتمل الصدق والكذب
دون الامر والنهي والاستخبار والنداء
خاتمة اختلفوا في القران فقال قوم
خلق الله صورة اللفظ على اللوح المحفوظ
وذهب قوم الى ان اللفظ حديث وزعم
اخرون انه لفظ النبي عليه والعلم عند الله تع
الصحيفة التاسعة في رؤية الله تع اتفق
اهل السنة على جواز رؤية الله تع بها
عن المسامتة والجهة والمكان
خلافا لطبائع الفرق والمشبهة والكرامية
وان جوزوا رؤيته لكنهم انما جوزوا الاستحالة
كونه تع في المكان والجهة فيحملون رؤيته
وهذا البحث مما ليس للعقل استقلال
في اثباته وغاية سعينا ليست الا بيان
الجواز وهذا القدر كاف سنا لان
مع قول الصادق يفيد الوقوع ويطل
قول المنكرين لانهم يحيلونه وبيانه انا

قد بينا فيما سبق ان ادراكات ان ادراك
الجزئي قد يكون بان يدرك مثاله ويستدل
بذلك المثال عليه وهو التخيل والتوهم
ويجوز فيهما غيبوبة المدرك وقد يكون
بان يدرك نفسه بدون توسط
المثال ويجب ان يكون المدرك
حاضرا ولذلك سمي مشاهدة والمشاهدة
هي ادراك نفس الوجود فمن حصل
له هذا النوع من الادراك سواء كان
بالحاسة او لا تحقق له المشاهدة
ضرورة واذا عرفت ذلك فنقول قد
بينا في الصحيفة الخامسة ان الله تعالى
العلم التام الذي لا يغرب عنه شيء
فيكون مدركا للاشياء باعيانها
لامتناع التخيل والتوهم عليه وهو
الموجودة ليست غائبة عنه فيكون
مدركا لنفس هويته الموجودة مشاهدة

ان ادراك الشيء لذاته ليس بمعقول فيما بيان جواز رؤيته لذاته وهنا وجه
ما معقول من غير توسط امر وهو الوجود فان ادراك الشيء لذاته بدون توسط امر
توسط امر وهو الوجود فان ادراك الشيء لذاته بدون توسط امر

يدرك توسط المثال
وذا ادرك بدون
التوسط يكون هويته
الموجودة نصب

لما جاز رؤية الجردة من الاين والكيف
ان يكون مشاهدة فعلم ان رؤيته
الموجودة قابلة للرؤية فلم يبعد ان يخلق الله
قوة هذا الادراك في الباصرة بعد البعث
فجاز ان يرى اذا تجلى من غير تشبيه ولا
تكييف ولا في ذاة ولا مسامتة واستدلوا
على جواز الرؤية بالمعقول والمنقول اما
المعقول فقالوا الجواهر والاعراض
مشتركة في صحة الرؤية والحكم المشترك
يجب تعليله بعلة مشتركة وذلك اما الحدوث
او الوجود والاول باطل لان الحدوث عبارة
عن وجود لاحق وعدم سابق والعدم
لا يكون جزءا من المقتضي فتعين الوجود
والله موجود فيصح رؤيته وفيه نظر اذ لا نم
ان الجواهر مرئية بل المرئي انما هو الاعراض
من الالوان والسطوح ولئن سلم ذلك
لكن لا نم وجوب تعليل الاحكام المشتركة بعلل

ان جميع ما يصح رؤيته من الجواهر والاعراض فالمشترك بينهما اما ان يكون علة مشتركة بين
مشتركة بينهما فالمشترك بينهما من علة مشتركة بين
الجواهر والاعراض اما ان يكون من احكام المشترك لا بد له من علة
مشتركة بين الجواهر والاعراض

مشتركة بجواز تعليل الشركات بالحلقات
وبين سلم لكن لانم الحصر في الوجود والحدوث
وايضا ذلك منقوض بصبغ الحلوة والملوسية
المشتركة بين الاعراض والجواهر اما المتقول
فبوجوه فالاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة
الى ربها ناظرة والنظر ان كان الروية
فصح المطلوب وان كان تقليب الحدقة نحو المرئي
طلبا لرؤيته تعذر حمله على ظاهره
فلا بد من حمله على الروية لان النظر سبب
الروية واطلاق لفظ السبب واراده المسبب
من اقوى وجوه المجاز فان قيل لم كان
حمله التاويل الاول من تاويلنا الثاني
ان يكون في احد الامرين فيكون المراد وجوه
يومئذ ناظرة نعمة ربها اي منتظرة
او نقول المراد الثواب ربها ناظرة
واعترضوا على الاول بان الانتظار سبب
الغم والاية مسوقة لبيان النعم وعن الثاني

بان

بان النظر الى الثواب لا يكون بعض تقليب
الحدقة نحو الثواب من غير الروية لا يكون
من النعم واذا وجب تقدير الروية لا محالة
كان اضمار الثواب زيادة من غير دليل
فتاويلنا اولى ولقائل ان يقول لانم
ان انتظار وصول النعمة عند سبب الوصول
سبب للنعم بل سوء الحال والاول
ان يقال تاويلنا اظهر واقرب من وجهين
الثاني قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف
ترانى علق رؤيته على استقرار الجبل وهو
ممكن والمعلق على الممكن ممكن والجواب ان
المعلق عليه ليس مطلق استقرار الجبل
والا لكانت الروية حاصلة لحصول مطلق
الاستقرار بل المعلق عليه استقرار الجبل
حاله التجلي ويكون معنى الاية ان الجبل
لو اطاق الروية وتمكن من استقرار ما مكانه
فانت تطيق ايضا على ذلك او نقول

الشرط بحيل الماضي مضارعا فقولك ان استقر
اس لو صار مستقرا في المستقبل فسوف
تراني وعلم انه ما صار مستقرا والا لوجب
حصول الرؤية ولم تحصل بالاجماع بل كان
متحركا والاستقرار حالة التحرك ع فيكون
الرؤية معلقة على المحال الثالث سؤال
موسى عليه بقوله ارني انظر اليك وال
على جواز الرؤية والا لكان سؤال موسى جهلا
او عبثا واجيب بان ذلك ليس فوق
المعصية وهي جايزة على الانبياء الزامه
قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة تقل عن الذين
عليه الزيادة هي النظر الى الله تعالى الخامس
اولئك الذين كفروا بايات ربهم ولقايه
وفمن كان يرجو لقاء ربه قوله عليه السلام
انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
احتجت المعتزلة بان الرؤية تفيد بما
كشف التام فذلك مسلم لان المعارف

كلها تصير يوم القيامة ضرورية وان اريد
الابصار بالعين فذلك بديهي البطلان
لانا نعلم ضرورة انا لا نرى الامارة وجهة
ومكان ومقابل لنا وذلك على الله تعالى
والجواب انا نسلم ان البصر مع سد القوة
يصير عليه سدا الادراك وانما ندعي جواز
قوة يعطيها الله تعالى الابصار نا بعد البعث
تقوى على سدا الادراك قالوا قال الله تعالى
لا تدركه الابصار وسوف يدرك الابصار
والجواب لم لا يجوز ان يكون المنفي ادراك
الابصار مع سدة القوة واجاب
اصل السنة بان قولنا تدركه الابصار
نقيض لقولنا لا تدركه الابصار اذ يقال
كل منهما في مقابلة الاخر وقولنا تدركه
الابصار يفيد العموم لان الجمع المعرف بالالف
واللام للعموم فسلبه يكون سلب العموم
وذلك لا يفيد عموم السلب لان نقيض

الوجبة الكلية السالبة الجزئية وفيه بحث لان
سند الاية وما قبلها في معرض المدح فيلزم
نفي الابصار مدحا ويلزم ان يكون الابصار
نقصا فيلزم المراد عموم السلب وصدق
السالبة الجزئية لا ينافي صدق السالبة الكلية
التحقيقة العاشرة في الصفات السلبية وفيها
مسايل فالاولى حقيقة الله تخالفه
لسايط الحقايق لذاتها عند المحققين
من المتقدمين والمتاخرين وزعم
كثير من المتكلمين ان الذوات كلها
متساوية وامتياز بعضها عن البعض بصفات
مخصوصة وامتياز ذات الله تعالى عن غيرها
بالصفات الالهية وهي الوجوب
والقدرة التامة والعلم الكامل وتحقيق
هذا البحث انهم ان ارادوا بالذات الحقيقة
فذلك واضح البطلان لان حقيقة الله تعالى لو
كانت متساوية لحقايق الممكنات فاختصا

صبا بالصفات المخصوصة ان كان الامر لزم
الرجحان بلا مرجح وان لا لا مر فذلك الامر
ان كان منفصلا يلزم ان يكون وجوبه
بالغير فيكون ممكنا بالذات وان لم يكن
منفصلا يعود الكلام في اختصاصه به ودار
او تسلسل وان اراد وا بالذات كل
ما يعلم بالاستدلال كما صرح في بعض كتبهم
ان الذات كل ما يمكن ان يتصور بالاستدلال
والصفة كل ما لا يمكن تصوره الا تبعا فيصير
النزاع لفظيا الثاني اتفقت العلماء
والمحققون من المتكلمين ان حقيقة الله تعالى غير
معلومة للبشر وخالفهم قوم المتكلمين وقالوا
انا نحكم على ذات الله تعالى باحكام والمحكوم
مسبوق بتصور المحكوم عليه وذلك ضروري
لان تصور المحكوم عليه جاز ان يكون بوجه
والحق انا غير معلومة اذ المعلوم من الله تعالى
ليس الا الصفات مثل الوجود والوجوب

والعلم والقدرة والسلبيات مثل انه
ليس بجسم ولا مركب وغير ذلك ومعلوم
ان ذلك لا يوجب العلم بكنه حقيقته
الثالث حقيقة الله تعالى غير مركبة لان
كل مركب محتاج بالضرورة وغيره
وكل محتاج بالضرورة الى غيره وكل ما هو
الى الغير ممكن فلو كان حقيقته تعالى مركبة
لكانت ممكنة الرابع واجب الوجود
لا يكون جزء الشيء لانه ان لم يكن ذلك
صفة كمال وجب نفيه عنه وان كان
كان الواجب مستكملا بالغير ناقصا
بالذات الخامس الواجب لا تتحاد شيء
من صفاته الحقيقية بل ما منفصل وهو
المراد بقولهم واجب الوجود واجب
من جميع الجهات واحتج على بان شيا
من صفاته الحقيقية لو كان متوقفا
على الغير وذاته المخصوصة موقوفة على كل

الصفة

الصفة فيلزم توقف ذاته على الغير فيصير ممكنا
ولقائل ان يقول لانم توقف ذاته على ملك
الصفة والاول ان يقال صفات الله تعالى
صفات كمال فلو كان شيء منها بالغير
لزم اتصاف ذات الله تعالى بالغير فيكون
ناقصا بذاته ولا يجوز قيام الحوادث
بذات الله تعالى خلافا للكرامية فانهم قالوا
بحدوث الارادة والكلام والعلم وبعض
المعتزلة كابي الحسين البصري فانه جوز حدوث
العلم بحدوث المعلوم واجيب الاصحاب
بانه لو حدث في ذاته شيء لكان للذات
صفة الاتصاف به وتلك الصفة لازمة
لها فتكون ازلية وذلك يلزم ان صفة
الاتصاف يتوقف على صفة وجود ذلك
الشيء ازلا وذلك يلزم اذا الحادث يتبع
ان يكون ازليا ولقائل ان يقول صفة
الاتصاف انما يتوقف على صفة

لما سر من امتناع الاتحاد ولانها لو اتحدا فاما
ان يكون اتحادهما باتحاد مادتيهما
دون الوجود او بالعكس او باتحاد هما جميعا
ولا سبيل لاحد شيء منها اما الاول فلان
البسيط المجرد الواجب يمتنع ان يصير بعينه
المركب الجسماني او امر امكنا وكذا الثاني
لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين وكذا الثالث
لامتناع اتحاد الذاتين وسنبين بطلان
بديهة الواجب لا يحل في شيء من الاجسام
خلافا للنصارى وبعض اهل التصوف
لنا انه لو حل فاما ان يكون حلوله كحلول
العرض في الجوهر او لا والاول يستلزم
بين والثاني يوجب كونه متحيزا وقد
ابطلنا ولانه لو لم يكن ذلك صفة كمال
لزم نقيضه عنه تعالى وان كان كان الواجب
مستكملا بالغير ناقصا بالذات ولانه
يصير الواجب تبعا للغير آلة الواجب

ليس

ليس في شيء من الجهات خلافا للحشوية فانهم
اتفقوا على كونه تعالى في الجهة ثم الكرامية
اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى فوق
العرش والبعد بينه وبين العرش غير متناه
وقال بعضهم البعد متناه وذهب بعضهم
الى كونه مماسا للعرش كما قال سائر
المجسمة وقال بعضهم يكون على صورة
وان له عينا ويدا واصبعا وقالوا الجهة
وذهابه لنا قد بينا انه تعالى ليس بمتحيز والاحوال
في المتحيز وما كان كذلك لا يكون في جهة
ضرورة واستدلوا بالنقل الظاهر مثل
قوله الرحمن على العرش استوى وقوله عليه
ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى
ويبقى وجه ربك وقوله كل شيء هالك
الا وجهه ولتصنع على عيني وقوله لما خلقت بيدي وفي الحديث قلوب
العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن

وقوله تع وحادبك والجواب عن سؤ
الادلة اما العاويل او تفويض علمه الى
الله تع لان الظواهر النقلية لا تعارض
الادلة العقلية اما التاويل فمعنى العرش
سهنا الملك من قولهم ثل عرش فلان
اى دنسب ملكه وقال سعيد ابن المسيب
الخزاعى فى نعمان ابن المنذر قد نال عرشا
لم ينله نابل جن ولا انس ولا ديار
واراد الملك والرحمن سو الذى استوى
له الملك ولا يزول عنه فلذلك استوى
على الملك وقيل معناه انه استولى وليس
بجيد لانه يلزمه انه ما كان مستوليا ثم صار
مستوليا وقوله خلق على صورته يعنى ما كان
فيه استحالة ولا تبديل صورة من العلة
الى المضغة ومنها لما غيرها كما فى سائر
الانسان والمراد بالوجه الرب يعنى
يبقى ربك لانه قال ذو الجلال والاكرام

نعتا للوجه وايضا لو كان المراد بالوجه
ما ذكروه لزم ان يكون ما سوى الوجه
من الله تع هالكا وسوهو قوله وتتضع
على عين اى على رؤية منى وقوله
بحرن ما عينيا قيل المراد العيون
لانه تع قال ففتحنا ابواب السماء بماء
منهمر وفجرنا الارض عيونا فالتقى الماء
على امر قد قدر والمراد تاكيد القدرة
وبالاصبع النعمة وقلب المومن بين
نعمتى الخوف والرجاء وجاء ربك
اى امر ربك واما التفويض فلقوله
تع وما يعلم تاويله الا الله والحق الوقف
على الله ويكون قوله والراسخون ابتداء
ويقولون امنا خبرا لاعلى قوله والراسخون
فى العلم كما ظن بعضهم لان ظاهر الاية
ذلك لانه نقل عن ابن عباس الوقف
على الله فى مصحف ابى وما يعلم تاويله

قدرة الله تع اتفق اهل الحق على ان الله تع
قادر على كل المقدورات وان جميع
الحوادث واقعة بقدرته تع وخالفهم
في ذلك المعتزلة والثنوية وقوم من
متأخري المقدورية لاشتراكهما في علة
المقدورية وهي الامكان والمتقضي لكونه
تع قادرا على المقدور ذاته ونسبة ذاته
الى اقتضاء القادرية الى الكل سواء ولان
ولانا لما تساوت في المقدورية واقتضت
القادرية فلو اختصت قادريته ببعض
لافتقرت الى مخصص فيلزم في كماله
الغير فيلزم ناقصا بذاته واما وقوع
الجميع بقدرته تع فلانه لا يمتنع ان يكون
لغير الله تع تاثير في شيء قدرة كانت
او طبيعة في المحل اولا فان لم يكن يلزم
الكل واقعا بقدرة الله تع لان غير الله تع

الا اراه ويقول الراسخون في العلم امنا
وفي مصحف ابن مسعود وان تاويله عند
الله والراسخون يقولون برفع الراسخون
دون الكسر يا الواجب ليس بعرض
وذلك ظاهر والجوهر خلافا للنظام
قالت الفلاسفة لان الجوهر ماهيته
اذا وجد في الاعيان لا في موضوع وهذا
لا يصح على الله لان وجوده عين ماهيته
وفيه ما فيه وقال قوم الجوهر سوى ما اذا
وجد بالفاعل كان لا في موضوع فلا يكون
الله تع جوهرا والحق ان الجوهر ان كان
سوى الوجود الغني عن الموضوع فالله تع
كذلك لكن يتوقف اطلاق هذا
اللفظ على ذن الشارع وان كان غير
ذلك مما لا يصدق على الله تع لان
كلا منهما يوجب نوعا من الانفعال
وهو على الله تع محال وعلى شمول

قدرة

اما جوهر او عرض والجوهر اما جسم او غيره
وعلى التقديرات يكون له مشاركة في نفسه
ان نفي الجوهر او الجسم والعرض فقوة ذلك
التاثير لا يكون جنسه ولا اللازم لجنسه والا
اشترك جميع المشاركات فيها وليس كذلك
والعارض لجنس الجنس فصلا كان او غيره
جوهرا او عرضا والاعادة الكلام في اختصاص
تلك القوة بذلك العارض ولزم اما اشتراك
الجميع او الدور او التسلسل فلا بد من قادر
حكيم ليس بجوهر ولا عرض عن عاسواه
فكل ما له تخلق بارادته وقدرته قوة تاثير
وسواه كل مؤثر فيه وقد بينا في القسم الاول ان
الجواهر والاعراض في بقائها محتاجة الى مقيم
وسواه تعالى اما ابتداء او بعد خلق القوة المقيمة
في المقيم او بعد اقامة المقيم لها بينا الان فعلم ان
مسوى الله تعالى محتاج الله تعالى في جميع ما له من القوى
وغيرها في الحصول والبقاء فلا يكون تاثير

قدرة

قدرة الله تعالى مستقلة في كل حال عن تاثير المؤثرات
تصدر ما صدر عنها ايضا بقدرة الله تعالى
لان الفاعل في تاثير المؤثر حالة ثانية شيئا
فيه شيء فاعل بالحقيقة في ذلك الشيء فعلم
ان الجميع واقع بقدرة الله وسنذكر برهانا
بديعا والاشاعرة وان تكلموا عن التزام هذه
القاعدة لانهم ذهبوا الى نفي الاسباب
وكون الترتب بالعادة لكنها لما وردت
في الكتب المنزلة واخبار الانبياء عليهم
السلام ذكر الاسباب وتفويض بعض
العباد الى مدبرات الامر بل فيه زيادة
قدرة وحكمة لان خلق السبب يتضمن
قدرتين وحكمتين خلق نفسه وخلق
قوة تاثيره ونظام الوجود وافاضة الجود
تبارك الله احسن الخالقين واجيب الاصحاب
بانا بينا ان الله تعالى قادر على الكل فلا يكون
شيء اخر مؤثرا والا فاذا اجتمعا على شيء

حسن بن يوسف بن المطهر بن علي بن سديد الدين ابو منصور الحلي
والشافعي الحمصي ثم الحلي المتكلم
والشيخ شمس الدين محمد بن مكي بن محمد بن احمد بن حامد الدمشقي
ثم العاملي الشهيد رحمه الله

واحد فان وقع بهما لزم اجتماع علتين
مستقلتين على شئ واحد وان لم يقع
بشئ منهما يلزم المحال لان المانع من وقوعه
باحدهما وقوعه بالاخر لامتناع اجتماع
علتين مستقلتين فلما لم يوجد وقوعه
بذلك عملا بالعلة المستقلة السالمة
وبالعكس فيلزم وقوعه بهما حالة عدم
وقوعه بهما وان وقع باحدهما دون الاخر
لزم المحال لان كل واحد منهما لما كان
مستقلا بالتاثير كان وقوعه باحدهما
دون الاخر ترجيح احد طرفي الممكن لامرجح
فثبت ان جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى
ولقائل ان يقول سند الفائض ان لو
اجتمعا على شئ واحد ولا يلزم ان المانع
من وقوعه باحدهما وقوعه بالاخر
بل وقوعه بالاخر مانع لجواز ان يكون
التاثير ما نعا والا لم تساوى التاثير بين

اما الفلاسفة فقالت فرقة منهم وسم
الالهيون ان الله تعالى واحد بحسب لا يصدر عنه
الا الواحد وبينوا ذلك الواحد بثلث جهات
وجعلوا كل جهة سببا لشئ اخر حتى انتهى
الامر الى سبب الحوادث المتغيرة
عندهم وقد سر تقرير قولهم في ذلك مع
الجواب في القسم الاول من الكتاب
وقالت فرقة اخرى منهم وسم المنجمون
ان الموثر في الحوادث هو الاوضاع
الافلاكية والكواكب الثابتة والسيارات
العالم منوطة باحوال الفلكيات كالليل
والنهار والفصول وغيرها والجواب
ان الدور ان لا يعد العلية لجواز حصول كل
شرط العلة وشرط الشئ لازم لهما ولكن
سلمنا لكنا بينا ان تاثير كل موثر وقدرة
كل قادر يفيض عن قدرة الله تعالى ساعة
فساعة فيكون اثارها اثار قدرة الله تعالى

وزعمت طايفة منهم وسم الطبيعيون
ان المؤثر في حوادث العالم الطبايع الاربعة
وجوابهم ما ذكرنا ان الكل بقدرة الله واما
الثنوية فقالوا الخير من النور والشر
من الظلمة وقال المجوس ان الخير من يزدان
والشر من اهرمن لان الخير لا يكون
شريرا وبالعكس وجوابهم ما مر واما المعتزلة
فقال النظام انه تع غير قادر على خلق
الجهل والقبايح لان فعل القبيح مع الحال
غير مقدور لانه ح فلا يوجد اما الجهل
او الحاجة الحالين على الله تع لانه ان لم يعلم
قبحه لزم الاول وان علمه فلا يفعله بلا
حاجة لان فعل القبيح من غير حاجة
ح على القادر الحليم والجواب لانا نقول
لم يكن له حاجة لا يفعله لم لا يجوز ان يفعله لانه
يدة بوجه ولا العبد فان قيل ح يكون
محتاجا في ايصال تلك الفايدة الى ذلك

الفعل

الفعل قلت الاختيار في الاضافات لا يوجب انثلام
الغنى الذاتي سلمنا انتفاء سند الفايدة
ايضا لكن لم قلت ان فعل القبيح من غير
حاجة ح فان اردت انه ح لذاته فلا نسلم
وان اردت انه ح لان الله تع يريد تركه
فذلك لا يوجب انتفاء القدرة عليه وقال
الكعبي ان الله تع لا يقدر على مثل مقدور العبد
اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله
ح والجواب انه ان اريد انه تع لا يقدر على
ذلك ان يفعل نفسه فذلك مسلم
لانه منزه عن الحركة والسكون وان اريد
انه لا يقدر ان يخلق في غيره فلا نسلم لان مقدور
العبد في نفسه اما حركة او سكون وكونه طاعة
وسفها وعبثا احوال عارضة له من حيث
كونه صادرا من العبد والله تع قادر على خلق
ذلك وقال ابو علي وابو هاشم ومن تابعهما
ان الله تع قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير

لان مقدور العبد م

لا يقبض على ذلك الفعل

قادر على نفس مقدوره لان المقدور يجب
وجوده عند جزم ارادة الفاعل بفعله
ويجب بقاؤه على العدم عند جزم ارادته
بتركه فلو كان مقدور العبد مقدور الله تعالى
فاذا اراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه
لزم وقوعه لتحقق لا موجبه وعدم
وقوعه لتحقق موجب العدم والجواب
لانم وجوب البقاء على العدم عند تحقق
ارادة التنزل بل اللازم عند ذلك عدم
صدور الفعل عنه لاعدم صدوره مطلقا

الصحيفة الثانية عشر

في افعال العباد اختلفوا
في افعال الحيوان الاختيارية فقال
الاشعري لا تاثير لقدرته اصلا بل المؤثر
في قدرته وافعاله انما هو قدرة الله تعالى
وهذا المذهب يسمى بالجبر وقالت
الفلاسفة والمعتزلة وامام الحرمين
من اهل السنة ان المؤثر في افعال

العبد

العباد انما هو قدرته وارادته وهذا يسمى بالقدر
وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع
قدرة الله تعالى وقدرة العبد وهذا المذهب
وسط بين الجبر والقدر وهو اقرب الى
الحق وبه قال ابو اسحق الاسفرائني لانه
ذهب الى ان قدرة العبد مؤثرة ليس
والقاضي ابو بكر لانه قال حصل الفعل بقدرة
الله تعالى وكونه صلة وزنا بقدرة العبد وستعلم
بعد ذلك ما سوا لي ان شاء الله تعالى احتج
الاشاعرة على نفي تاثير قدرة العبد
بالمقتول والمقتول اما المعقول فوجوه
فالاول العبد لا يخ ان يتمكن من الفعل والترك
او لا فان لم يتمكن لزم عدم تاثير قدرته
وان تمكن فلا يخ من ان يتوقف رجحان
احد الطرفين على الاخر على مرجح اولا
والثاني بط لامتناع الرجحان بلا مرجح
وان توقف لم يكن ذلك المرجح من العبد

دفعا للتسلسل وعند وجوده يجب ذلك الطرف
اذ لو امكن ان يوجد وان لا يوجد مع وجود
المرجح فان لم يتوقف رجحان احدهما
على الآخر على امر آخر لزم الرجحان بلا مرجح
وان توقف لم يكن المفروض اولا تمام
المرجح واذا وجب لم يكن لقدرته تاثير
لوجوب الفعل عند المرجح وامتناعه
عند عدمه فان قيل سند ابنين كونه
مختارا قلنا الفرق ان ارادة العبد محدثة
فافتقرت الى محدث بخلقه الله تعالى دفعا
للتسلسل وارادة البارى قديمة فلم تفتقر
الى محدث والجواب ان المرجح اراده العبد
وهى وان كانت مستندة بالآخرة الى
قدرة الله تعالى لكن لا يقدح ذلك فى كونها
مرجحة واذا كان العبد متمكنا من الفعل
والترك وكانت ارادته مرجحة كان المؤثر
مجموع قدرة العبد وارادته واستنادهما

لما قدرة الله تعالى لا يخرجها عن كونها مؤثرة اذ وجوب
الفعل بهما لا ينافى الاختيار كما لو كان العبد
موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
لان الفعل الاختيارى مشروط بالعلم والتالى
باطل لانا نتحرك مسافة ولا نشعر بعدد
باجزاء تلك الحركة ولا بكميتها وكيفيتها
ولان تحرك الاصبع تحرك لاجزاء لا تتناهى اذ الشعور
بعدد اجزائها والاعداد باجزائها وحركاتها
والجواب منع الملازمة اذ يكفى فيه العلم الاجمالى
وبتقدير تسليمها منع امتناع التالى لجواز
ان يشعر بالتفاصيل لكن لا يشعر بذلك
الشعور او يشعر به لكن لا يتذكره عند الحركة
اذا اراد العبد تسكين جسم اراد الله تعالى
فاما ان يبقيا ساكنين او يسوقهما او لا يبقيهما
او احدهما دون الآخر وسوقهما باطل لان القدرتين
متساويتان لاستقلال كل منهما بالتاثير
فذلك المقدور المتحد النسبة بالتساوى الى

لانا نجوز ان يكون العبد موجدا لافعاله لكن عالما بتفاصيل
افعاله لان الفعل الاختيارى مشروط بالعلم بوجه ما لا بكل وجه
لانا نتحرك مسافة ولا نشعر باجزاء تلك الحركة ولا بكميتها
وكيفيتها من السرعة والبطوء وغير ذلك
ولان تحرك الاصبع تحرك لاجزاء لا تتناهى اذ الشعور
بعدد اجزائها والاعداد باجزائها محال
والجواب منع الملازمة اذ يكفى فيه العلم الاجمالى
لان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها

القدرتين فيتسع الترجيح والجواب سلمنا
تساوي القدرتين هذا الاستدلال لكن
لانم تساويهما في القوة اذ القدرة قابلة للشدة
والضعف كما هو الشاهد اذ الواحد الضعيف
القادر على تسكين الجسم وتحريكه تسكينه
واراد القوي تحريكه فانه يحصل مراد القوي د
ما علم الله وقوعه فهو واجب وما علم عدمه
فهو ممتنع لامتناع الجهل والواجب والممتنع
غير مقدورين والجواب ان العلم بالوقوع
وعدمه تابع لهما فلا يكون مؤثرا فيهما
وايضا ذلك منتقض بقدرة الله تعالى
لو اراد الله تعالى وقوع الفعل وجب امتناع
خلاف ارادته والا لامتنع فلا يكون
مقدورا والجواب لانم انه لو لم يرد لامتنع
وانما يمتنع ان لو اراد عدم الوقوع لجواز
ان لا يريد الفعل ولا عدمه كما نقول بالنسبة
الى بعض افعال الغير فان لنا ان نريد ان يفعل

العبد

العبد باراده الله تعالى لانه تعالى لما اعطاه قدرة وارادة
اراد ان يفعل بقدرته كالسيد بالنسبة
الى عبده الماذون نعم قد يريد الله تعالى منه شيئا
فيخلق فيه علما او ظنا مصلحة داعية اليه
يصله على ذلك ويجب له مالا بد منه من حصول
ذلك الفعل لكن ذلك لا يخرجه عن حد
الاختيار لانه فعله باختياره ولو وجد فيه
داعي الفعل على داعي الترك وجب الفعل
والا لامتنع والجواب ان وجوب الفعل
بالقدرة والارادة لا يخرجه عن حد الاختيار
واما المنقول فكقوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون قل الله خالق كل شيء قلتم الله
على قولهم والجواب عنه ان الفعل وان
صدر عن القدرة والارادة لكنهما لما كانا
مستندتين الى القدرة الالهية صح اسناد الكل
الى الله تعالى وبهذا يتحقق سند القول الواجب
او بالتبديل منها بجواب اجمالي وهو ان الله

والجواب لانم انه لو لم يرد الفعل مع ارادة الترك لامتنع
عدم الوقوع والا لما امتنع من عدم الارادة ان يكون لنا بالنسبة الى بعض
افعال الغير

انزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لا يكون
حجة لهم فلو كان المراد من هذه الآيات
وقوع افعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت
العرب للنبي عليه السلام انا مأمورنا بالايمان وقد
طبع الله على قلوبنا وكيف تهتدي نحن عما هو الكفر
وقد خلق الله فينا فكان ذلك من قبل
الفؤاد فلم يكن فلما لم يكن كذلك علمنا
ان المراد بها غير ما ذكرتم واحتجت المعتزلة
بالمعقول والمنقول اما المعقول وجهان
فالاول انا نجد بالضرورة بين حركة الصحيح
وحركة المرتعش بان الاول متى شاء تحرك
ومتى شاء يسكن دون الثاني وليس المراد
لو وقع بقدرة سوى ذلك والجواب سلمنا
ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله لكن بما
الاستمداد من تاثير قدرة الله تعالى بايجاده
في الصخرة السالفة ان الكل مستند الى الوجود
والبقاء بلا تاثير قدرة الله تعالى مطلقا

الثاني

الثاني لو كان فعل العبد بخلق الله تعالى
لما كان العبد متمكنا من الفعل والترك
لانه ان خلق فيه كان واجب الحصول
والا لكان ممتنع الحصول واذا لم يكن العبد
متمكنا من الفعل والترك كانت
افعاله جارية مجرى حركات الجمادات
كما ان البديهة جازمة بانه لا يجوز امر الجماد
ونهيه ومدحه وذمه وجب ان
يكون الامر كذلك في افعال العباد
ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد
موجدا والجواب بمثل ما رواه المقبل
فقد احتج بقريب من اربعة آية مثل
قوله تعالى ذلك ان الله لم يك مغيرا نعمة
انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون
ما كنتم تعملون فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا
اعملوا ما شئتم ولو بسط الله الرزق لعباده

لبنوا في الارض واشال ذلك والجواب
ما مر ان لقدرة العبد مدخلا فلذلك صح
سند المعاني واجاب الاشاعرة عن
ادلتهم بانا وان لتنا كون العبد موجدا
لافعال نفسه لكنا نعرف بلزومه فاعلا
لها وكتسبا وذكروا في الكسب تعريفا
ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد متى صمم
على المعصية خلقها وسند القدر كاف
باضافة الفعل اليه ولزومه مخاطبا عن الله تعالى
بان ذات الفعل حصلت بقدرة الله تعالى
وكونها طاعة ومعصية صفات تحصل
لها وسر واقعة بقدرة العبد وسند
القدر كاف في صحة الامر والنهي وفيهما
نظر لان العبد اما ان يكون مستقلا بايقاع
شيء من الوجود من العزم وغيره او لا فان
كان فقد انتفض قولهم لا تاثير لقدرة العبد
اصلا وان لم يكن مكتسبا بل يكون الكل

بقدرة الله تعالى ويعود الاشكال الذي اجاب الاباضي
عن المعقول الثاني بان غاية ما في الباب ان
يكون ذلك تكليفا بالايطاق وذلك
واقع لان الله تعالى عالم بعدم ايمان ابي لهب وكل
ما علم الله تعالى عدمه فهو ممتنع فيكون ايمان
ابي لهب ممتنعا لان الله تعالى امره بالايمان
ثم قال لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا ان
يوردوا عليه حرفا الا بالتزام مذهب
وسيوافيك ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
وانت تعلم انه لا حاجة الى ذلك لان العلم
تابع للمعلوم فلا يكون موثرا فيه سندا ماثرا
في الجبر والقدر وسائر طرق الافراط
والتفريط والحق بينهما وتحقيق ذلك
مسبوق بتفسير القدرة والارادة وقد
يوجد من كلام المتكلمين تفسيران فما قاله
المعتزلة انها سلامة الالات الفعل من الاضداد
فهي سند التفسير مختصة بالعباد ويكون

قبل الفعل وسعه وبعده وصالحه للفعل
والترك الذي ينقل عن الاشعري انما
الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور
الفعل عنه وبهذا التفسير لا يكون الا
مع الفعل ولا يصلح للضدين ولهذا قال
الاشعري القدرة مع الفعل ولهذا علم ان
النزاع بين الاشعري وغيره في ان القدرة
متعرضة على وقت الفعل انه لا وانها
غير صالحة للضدين او الانزاع لفظي والتعريف
الحسن الشامل لما قوة بها يتمكن على ان
يفعل او يترك واما الارادة فهي الميل
الذي يكون بعد التصور كما عرفت فيما سلف واذا
عرفت ذلك تقول ما يصدر عن
الانسان قد يكون بقدرته وارادته
كالمشي بالارادة وقد لا يكون كذلك كالمرتعش
لانا نعلم يقينا ان الاول متمكن من الفعل
والترك دون الثاني فلا بد من الاعتراف

بسبب بين التفسيرين والاشكال بالوجوه المذكورة
لا يكون بقدرة العبد وارادته بل القدرة
الله تعالى ومشيته بان يخلق في العبد قدرة
على الفعل والترك وقد عرفت ان
الارادة هي الميل النفساني وهو لا بد وان
يكون تابعا لشعور بصلاح حقيقة او ظنية
واصل الشعور ايضا ليس بقدرة العبد
واختياره بل خلق الله تعالى واذا كان قدرة
العبد واختياره وارادته واتقن بقدرة الله تعالى
لا سيما انا بينا احتياجهما في البقاء ايضا
الى قدرة الله تعالى فيكون الاثر الصادر عنهما
صادرا عن قدرة الله تعالى وارادته صدور الاثر
عن سبب السبب وباعتبار ان الاثر
صدر بتاثير قدرة العبد وعلى وفق
ارادته كان الاثر منه فاذا نظر الى الاول
صح اسناده الى الله تعالى واذا نظر الى الثاني
صح نسبته الى العبد فاذن تاثير قدرة العبد

يكون ان كان الذي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه
عند الفعل ومنها

بلزم ان لا يكون العبد متمكنا بالفعل في الحال الذي
الان يلزم نفي ما يجد

فيكون ما يصدر عن الانسان قد يكون بقدرته
وارادته ومعنى ما نقل عن الاشعري انا
الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه
وبهذا التفسير لا يكون الا مع الفعل
ولا يصلح للضدين ولهذا قال
الاشعري القدرة مع الفعل ولهذا علم ان
النزاع بين الاشعري وغيره في ان القدرة
متعرضة على وقت الفعل انه لا وانها
غير صالحة للضدين او الانزاع لفظي والتعريف
الحسن الشامل لما قوة بها يتمكن على ان
يفعل او يترك واما الارادة فهي الميل
الذي يكون بعد التصور كما عرفت فيما سلف واذا
عرفت ذلك تقول ما يصدر عن
الانسان قد يكون بقدرته وارادته
كالمشي بالارادة وقد لا يكون كذلك كالمرتعش
لانا نعلم يقينا ان الاول متمكن من الفعل
والترك دون الثاني فلا بد من الاعتراف
ان من بعض افعال الانسان ما يكون بقدرته
العبد وارادته ومنها ما ليس كذلك
وما يكون بقدرته العبد واصل ارادته
مخلوق لله تعالى ايضا بقدرة الله تعالى

واختياره حق والاستدلال لاقدرة الله تعالى
حق وقديم الاثنين سدا سوا الحق
فاسد البحث موافقا للمعتزلة ومطابقا
للمنقل من كتاب الله تعالى وكلام رسوله وما نقل
عن الراسخين انه لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين **خاتمة** اختلفوا في ان
الاثر هل يجب عند مجموع القدرة
والارادة الجازمة ام لا فقال قوم لا والا
انتفى القادر موجبا والجواب ان وجوب
الاثر بالقدرة والارادة لا يخرجه عن حد
الاختيار لان الفعل الاختياري يكون سببه
وتركه بارادة فاعل وقدرته سواء كان
واجبا عند الجزم الارادة والقدرة ام لا
والحق انه يجب لانه اذا حصل مع القدرة
ارادة جازمة مانعة عن ارادة المخالفة
تمنع ان لا يفعل والا لما كانت الارادة
جازمة مانعة فان قلت لو وجب

قلت

وقد يتخلف عند طريان الملزم قلت لو حصل
الملزم لطابق القدرة او الجزم فليس الكلام
وقال محمود الخوارزمي لا يجب ولكن
قد يصير اولى وقد عرفت انه يجب **الصحيفة**
الثالثة عشر في اسماء الله تعالى الاسم مشتق
من السمو او السمة وسمى مصدر وسمة اي
جعلت له علامة واختلفوا في الاسم فقال الكثير
من الاشاعرة انه عين المسمى والمهارات التي
يعبر بها عن المسميات والحق ان سبب الاشتباه
في تفسيره للفريقين وذكر في كتاب الصفات
ان الاسم هو الصفة وقال غيرهم انه غير المسمى
استدلت الاشاعرة بقوله تعالى سبح اسم ربك
وذلك يدل على ان اسم الرب هو الرب
لانه للتبارك وفيه نظر لان اطلاق
لفظ الاسم وارادة المسمى لا يوجب كون احدهما
عين الاخر كما في سائر المجازات وقد يذكر
ذلك لتعظيم شان المسمى وتفخيم امره كما يقال

السلام على الحضرة العالية والجناب الرفيع
واسماء الله تبارك ... ايضا وما ذكروه
معارض بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وبقوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن
ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وبقوله عليه
ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها
دخل الجنة لان ذلك يدل على تعدد
الاسم والتعدد في المسمى هو الحق ان
هذا النزاع لفظي لانهم ان ارادوا بالاسم
اللفظ الدال على شيء مجرد عن احد الازمنة
كما هو المشهور فلا شك انه غير المسمى
وان ارادوا به غير ذلك مما يصح ان يكون
عين المسمى فلا نزاع فيه واذا عرفت ذلك
فنقول اسم الشيء اما ان يدل على ماهيته
او على جزئه او على خارج او على مركب
والسان والرابع لا يجوز في حق الله تعالى ولا يمكن
جايز اما الاول فمثل لفظ الله على الاصح

والثالث

والثالث فكالقادر والعالم والاول لا يجوز
ان يكون مشتقا والا لكان من العالم
والثالث اما مشتق من صفة الذات
فقط كالقادر والعالم فهذا الاسم ايضا
ازلي ام مشتق من فعله كالخالق والرازق
والثاني مشتق من فعل غيره كالمعبود
والمشكور وهذا النوع ليس بازلي ويجوز
اطلاق المضمرات على الله تعالى كقوله انا السموات
والارض وقوله تعالى
نعبدك والمبهمات مثل هو من وحيث
واين كقوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد
وقد ورد في القرآن اسماء زايدة على تسعة
وتسعين كرفيع الدرجات وقابل التوب
وشديد العقاب وامثال ذلك

فائدة اختلفوا في ان اسماء الله تعالى
هل يجوز اطلاقها على الله بالاصطلاح والقياس او بالتوقيف
الشرعي فقالت المعتزلة البصرة
انها مأخوذة من الاصطلاح والقياس

او بالتوفيق الشرعي واجب اصل السنة
على انها مأخوذة من التوفيق الشرع وقالوا
لا يجوز اطلاق اسم على الله تعالى الا ما ورد به
الشرع من الكتاب والسنة الصحيحة او
الاجماع لان الله تعالى موصوف باسماء لا يوصف
بمعانيها اذ يقال له جواد وعالم ولا يقال
سخي وفاضل ويقال رحيم ولا يقال شفيق
وقد يوصف بافعال ولا يوصف بما
يشتق منها كقوله تعالى وستاسم ربهم
شرابا طهورا ولا يوصف باسم الساقي
والمختار ان يقال عدم القول لا يدل على
امتناعه وانما لا يطلق اسم الساقي لشيوعه
في الخدم رعاية التعظيم

الصحيفة الرابعة عشرة

انه حدوث العالم العالم عند المتكلمين كل
موجود بسوى الله تعالى واتفق المتكلمون على
حدوث العالم ولما كان غير الواجب عندهم
منحصرا في الاجسام واجزائها واعراضها ٥

خلافا للفلاسفة فانهم اثبتوا العقول والنفوس
والهيولى اكتفوا في الاكثر لهذا المطلوب
على بيان حدوث الاجسام فان الاجسام
بمذهب يستدل ايضا على حدوث
اجزايها التي سموها الجواهر فردة ويلزم منه
حدوث اعراضها ايضا واختلف اهل
العالم في حدوث الاجسام على اربعة مذاهب
فانها حادثة بذواتها وصفاتها وهو قول
المسلمين واليهود والنصارى والمجوس
الباقي الافلاك واعراضها الثابتة وهو قول
العناصر قديمة بشخصها وحركات الافلاك
وهيئات العناصر قديمة بنوعها واوضاع
الافلاك والصور النوعية للعناصر قديمة
بجنسها وهو مذهب ارسطو واتباعه
الثالث الاجسام قديمة بذواتها محدثة
بصفاتها وهو راي اكثر الفلاسفة المتقدمين
على ارسطو وجميع الثنوية ثم اختلف هؤلاء

فقال قوم ان الذوات القديمة كانت
اجساما وقال الباقون لا واختلف الاولون
في ذلك الجسم فمنهم من قال انه التراب
وكون الثلثة الباقية بالتلطيف وقيل
سوا النار وكون الثلثة بالتكاثف وسو
قول ابن فيلطس وقيل سوا الماء وسو
قد تحرك فاوجبت حركته سخونة فتصاعد
على وجهه سيما زيد وارتفع منه بخار
ودخان فتكونت الارض من الزبد
والسماء من الدخان وحصل بينهما الباقية
وسو قول ثاليس وسكذا جاء في اول
التورية وقيل سوا السوا وكانت الباقية
من التكاثف والتلطف وسو قول انكسايس
وقيل سوا الهوا وكون اللطيفين بالتلطيف
والكثيفين بالتكاثف وقيل سوا اجزاء
جسمانية كرية صلبة والمتشابه اجزاء الملاء
لم يكن بفناء كل جزء في جزء معين منه اول

فلزم كونها متحركة دايما لان تلك الاجزاء
تتصادم بخصوص وتمانعت بسبب حركاتها
المتفاوتة فتكونت السماوات ولما
استدار وكان باطنها مملوا من الاجسام
عرض للقريب منها جدا التسخن جدا وسو
النار وللبعيد تكاثف وبرودة جدا
وسو الارض والقريب من النار سو
الهوا والبعيد سو الماء وتولدت المركبات
من المعادن والنبات والحيوان
باختلاف حركات الاجسام السماوية
وسو مذهب ذيمقراطيس والذين
قالوا ان الذوات القديمة ليست بجسم
فمنهم من قال انها خمس اثنان والتفصيل
والكيمول والزمان والفضاء وسو
قول الحرانيين انه منقول من اغاثا
ذيمون الذي يقال انه عثر عليه
ومنهم من قال انها الوحدات المجردة

فلز

القديمة والوحدة اذا عرض لها وصف صارت
نقطة وتركب الخط من نقطتين والسطح
من الخطين والجسم من السطحين وسو
مذ سبب فيثاغورس واصحابه ومنهم
من قال ان العالم تولد من امتزاج النور
والظلمة القديمين وسو قول الثنوية
والتوقف في هذه الاقسام وسو مذهب
جالينوس واما كونها قديمة الصفات
محدثة الذوات وغير من الاقسام
الاتية بالنسبة الى البعض من الاصلام
والاعراض فعالم ليس من احد والحق ان
الاجسام واجزاءها واعراضها حادثة
لانها مستندة كما اله تو وقد بينا بالبراهين
القاطعة ان اله تو فاعل بالاختيار وان
فعل المختار حادث واستدل الملبون
على حدوث الاجسام بوجوه الاول لو كانت
الاجسام ازلية لكانت في الازل اما

الرابع

متحركة او ساكنة لانا لم نبين في غير واحد
فمن متحركة وان بتثبيت فمن ساكنة وكل
منهما باطل اما الاول فلوجوه فاما بيان
الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لان الحركة
انما تكون من حالة الى اخرى فيكون
مسبوقة بالاول وما بيان الاول تشبيها
فلما تتناهى لونا ازلية وفيه نظر لان الحركة
انما توجد في ضمن الحزئيات ولونا
مسبوقة بالغير لاتيان دوام جزئياتها
المرتبة فجاز ترتبها الى غير النهاية وليس
المراد بازلية الحركة سوى ذلك القائل الحركة
فيها لا تزال موقوفة على مضي الحركات
الماضية فلم يتقض تلك الحركات
لا تحصل تلك فلو كانت الحركات
الماضية غير متناهية لاستحال انقضاءها
لامتناع انقضاء ما لا نهاية له والتوقف
على المحال محال فيمتنع حصول الحركة فيما لا يزل

واستدلوا على بطلان كون الحركة ازلية بوجوه
الاول ما سبق ان الحركة من حيث هي حركة
بالغير لان الحركة من حيث هي انتقال من حالة الى اخرى فتكون
المسبوقية بالغير ثابتة للحركة من حيث هي حركة فيمتنع
ان تكون الحركة ازلية ويلزم ما ذكرتم

وهذا باطل وفيه نظر لان هذا التوقف
ليس بمستمر اذ لو كانت حقيقيا لكان
في كل وقت من الاوقات وليس كذلك
لان حامن وقت فرض الا ويكون
بين ذلك الوقت وتلك الحركة اعداد
متناهية فيكون دايما غنيا عنها بين
سلفنا لكن لا نم امتناع انقضائها وانما
يكون كذلك ان لو كان الطرف الغير
المتناهي لتلك الحركة الثالث جزئيات
الحركة متعاقبة حادثة فقبل كل منها
عدم لا اول له فعدمات الكل مجتمعة
في الازل وليس معها شئ من الوجودات
والا لزم اجتماع النقيضين وقد بحث لان
ذلك يوجب ان لا يكون شئ من جزئيات
الحركة ازليا لاجتماع عدماتها في الازل ولا
نزاع في الان لا يكون الحركة من حيث هي
وانما يلزم ان لو ثبت ان عدما ازل

وسو

وسوعين النزاع الرابع لا يلزم من ان يكون
شئ من جزئيات الحركة حاصلا في الازل
اولا والثاني المطلوب الاول لانه امكان يكون
مسبوقا بالغير اولا وعلى التقديرين يلزم
ان لا يكون ازليا اما الاول فظاهر
واما الثاني فلانه لو لم يكن مسبوقا لما كان
قبله حركة ولا يكون بقاء وهو الايسر الا شتا
بقاء جزئيات الحركة فيلزم حدوثه وفيه
نظر لا يلزم بتقدير ان لا يكون شئ
من جزئيات الحركة في الازل عدم الحركة
من حيث هي الخامس لا يلزم من ان
يكون كل جزء من اجزاء الحركة مسبوقا
بالغير اولا فان لم يكن بعضها غير مسبوق
فيكون سوا اول الحركات ويلزم حدوث
كما مر وان كان كل جزء مسبوقا فيكون
الجميع مسبوقا بالغير والا لكان البعض
غير مسبوق سندا خلف وذلك الغير لا يجوز

ان يكون جزاء من تلك الاجزاء والا لما
كان الماخوذ مجموعا واذا كان المجموع مسبوقا
بغيره كان حادثا وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع
كل واحد واحد فلا شك انه مسبوق لكن لم لا
ان ذلك الغير غير الحركة وان اراد المجموع
من حيث هو فلا يلزم من كونه غير مسبوق
بالغير كون البعض غير مسبوق لان
التضييف قد يكون شخصية ونقيضه قولنا ليس
المجموع مسبوقا بالغير فلا انه خلق وكلما
تحرك زحل دورة تحرك الشمس ثلاثين
نعدد دورات زحل اقل من دورات
الشمس والاقل من غير متناه والزايد
على التناسي بالمتناسي متناه فعدد سا
متناه واجابوا بان تضعيف الواحد سا
غير التناهي اقل من تضعيف الاثنين
كذلك مع كونهما غير متناسيين وفيه
نظر لانه انما يكون اقل ان لو كان عدد مرات اقل

تضعيف

من عدد مرات الاثنين وذلك غير معلوم
لتقدير الادوار الماضية من اليوم الى اول خلقه
ومن اسس ايضا جدلا لم نطبق الطرف المتناسي
من احدى الجملتين على الطرف المتناسي
من الاخرى فان لم يتقدر احديهما الطرف الاخر
كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وان قصرت
كانت متناسية والاخرى زايدة لتناه
فنقول ايضا متناسية واما الثاني وسيكون لنا كلام
فانه يضابط لان المتكون وجودي وكل
وجودي ازلي يمتنع زواله والا لما قيد بالوجودي
لان العدمي جاز زواله والا لما وجدت
الحوادث اما كونه وجوديا فلكونه قسما من
الكون واما امتناع زواله فلان الوجود القديم
ان كان واجبا فذاك وان كان ممكنا كان
عن واجب دفعا للتسلسل بوجب لان
فعل المختار حادث كما مر فتاثيره ان لم يتوقف
على شرط لزم من وجوب ذاته وجوب دوام

دوارات الاقل على دورات الاكثر فنقول من
فرض ان يكون عدد دورات الشمس من
دورات زحل بقدر دورة واحدة فعدد دورات
الشمس والاقل من غير متناه والزايد
على التناسي بالمتناسي متناه فعدد سا
متناه واجابوا بان تضعيف الواحد سا
غير التناهي اقل من تضعيف الاثنين
كذلك مع كونهما غير متناسيين وفيه
نظر لانه انما يكون اقل ان لو كان عدد مرات اقل

مساويا ٥

عدد ٥

نعلم ٥

من

الاثر وان كان ممكنا فتاثير الواجب فيه
ان لم يتوقف على شرط لزم دوام الاثر اذ لا يكون ذلك الشرط حينئذ
الاثر اذ لا يكون ذلك الشرط حينئذ
وان توقف عاد الكلام فيلزم اما التسلسل
او الدور وهو فيه نظر لجواز ان يكون الشرط
عدم شئ فاذا ارتفع كطريان وجود ذلك
الشئ فيما لا يزال زال القديم البرهان
الثاني كل جسم متناه القدر وكل متناه
القدر محدث اما الاول فقد سبق في صدر الكتاب
واما الثاني فلان كل متناه القدر يجوز عدمه لكونه
ازيد او انقص فاختصاصه بهما مع تساويهما في ذلك
المزج لا يكون موجبا لان نسبة الموجب اليه
والى الازيد والانقص واحدة فيكون مختارا
او فعل المختار محدث وفيه نظر لجواز ان
لا يقبل الجسم منه الا واحدا منها اما بحسب نوعه
او شخصه البرهان الثالث الاجسام ممكنة
لكونها مركبة فلا بد لها من مؤثر والمؤثر

اما ان يؤثر فيها حال وجودها او حال حدوثها
او حال عدمها والاول باطل لامتناع ايجاد
الموجود والثاني والثالث تحقق المطلوب
وفيه نظر لان التاثير انما يكون في ان الوجود لكنه
يكون متقدما على الوجود بالذات فلا يلزم
ايجاد الوجود والرابع لو كان الجسم قديما لكان قدمه
غير ذاته لكونه مشتركا بينه وبين الواجب فان
كان قديما تسلسل وان كان حادثا كان
القديم حادثا وفيه نظر لان قدم القدم عينه
وانيا وذلك معارض بانه لو كان حادثا فحدوثه
اما قديما او حادث والاول يوجب قدم الثالث
والثاني التسلسل واجيب القائلون بوجوده فالاول
العالم مستند لارادته وكل ما لا بد له من المؤثر يتعذر
ان لم يكن حاصلا في الازل كان بعضها حادثا
فحدوث ذلك البعض اما ان يتوقف على مزج
اولا والثاني يوجب الترجيح بلا مرجح والاول
لا يجوز ان يكون ذلك المزج قديما والا لكان

وانا نقول ان السكون وجود لان عدم الكون لا يوجب السكون
بالاتفاق لانه لو كان عدم الكون يوجب السكون لكان عدم
السكون يوجب الكون وليس كذلك

ونحن نقول ان كون ذلك الواجب موجبا
لان تفعل اشياء حادثة كما مر فتاثيره يتوقف
على شرط حادث فيه ايجاب ذلك

كل ما لا بد لا ينفك قديما فيكون حادثا وعاد
الكلام فيه وتسلسل وان كان الكل حاصلا
في الازل يتبع ان يتخلف العالم عنه والافلا
من ان يكون اختصاصه بوقت حدوثه
لمرجح اولا والاول يوجب خلاف المقدر
والثاني التزجيح بلا مرجح والجواب لم لا يجوز
ان يكون جميع ما لا بد منه حادثا بسبب
حدوث تعلق قديم ارادته تعالى الى
الوجود لتعلق الارادة حين الاخراج والايجاد
اختصاص التعلق بالمرجح لما بيناه في الصحيفة
السادسة ان تعلق الارادة لا يجاد المرجح
وايضا سند منقوض بالحوادث اليومية
والواجب المتكون عنه بوجوه فاكل ما لا بد
منه حادثا والا يلزم التسلسل لان الارادة لذاتها
اقتضت التعلق بايجاد في ذلك الوقت
وفي نظره قد نرفي الصحيفة السادسة الثاني
انما تعلقت في ذلك الوقت وفي نظر الثاني

لتعلق العلم به في ذلك الوقت دون ما قبله

العلم

العلم تابع للمعلوم التابع للارادة فامتنع كون الارادة
قديمة للعلم الثالث الازلية مانعة من الحدوث
لان فعل المختار يمتنع ازليته ومن جملته ما لا بد منه انتفاء
المانع وفيه بحث لانه لو وجد العالم قبل ان وجد بمقدار
ستة بل الف ستة او اكثر لم يصر بذلك ايتا فالمانع
ارتفع قبل وجوده فاختصاص حدوثه بذلك الوقت
بموجب اما وقوعه لا لمرجح او التسلسل والعلم لم لم يمكنا
قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه وفيه بحث في
الانقلاب من الامتناع الذاتي بلا امكان يمتنع
الا ان يراد الامكان الوقوعي وهو الذي يقع في مقابلة
الوجوب والامتناع مطلقا سواء كانا ذاتيين او
بالغير لا الامكان الذي يقابل بازاء الوجوب والامتناع
الذاتيين وقد اوما الى هذا البحث في كتاب القياس
ولعل مراده هيهنا هذا وقالت الفلاسفة الاول لصحة
تاثير البارئ في وجود العالم والاول لصحة وجود العالم
فيبطل قولكم بامتناعها از لا بيان القضيتين من وجوه
فالزم قبل ذلك الحدوث الذاتي ولزم

الترجيح العلم بتخصيص ذلك الوقت ثم ما ذكرنا
بالامكان ينقلب وفيه بحث لان الانقلاب من الامتناع
الذاتي بلا امكان ممتنع ثم ما ذكرنا

وفيه بحث لان الانقلاب من الامتناع لان
الوقوعي لان الارادة ان تعلقت بالايجاد في ذلك
الوقوعي

قدم العالم والانتهاء الذاتي لزم الانقلاب الثاني
حدوث ذلك الامكان ان كان الامر كان الامكان
ممكنا يعود الكلام في امكانه والا لم يكن حدوث
الحوادث الا امرا غير حدوثه ان كان حدوث
امر عاد الكلام في امكانه والا لم يكن اختصاص
حدوثه بذلك الوقت اول من غير وجاب
المتكلمون بانه لا يلزم من ازلية امكان العالم امكان
ازليته لان الحادث بشرط كونه حادثا لا يمكن
ازليا كما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة
ازلية الحادث من حيث انه حادث فان قلت
الممكن ما له الامكان فلو كان امكان الوقوع ازليا
لكان الوقوع ممكنا في الازل فيكون ازلية العالم
ممكنة ولا نسلم ان الحادث من حيث انه حادث
امكانه ازلي قلت ما ذكره المتكلمون واجب لما
ذكرنا من الامكانين الذاتي والوقوعي والذاتي
متحقق بالنسبة الى الازل دون الوقوعي وكون
الشيء ممكنا بالامكان الذاتي اي كونه بحيث

لا يقتضي لذاته الوجود والعدم لا يوجب كونه ممكنا
بالامكان الوقوعي والمفيد مسندا والحادث من حيث
انه حادث امكانه الذاتي ازلي الا لزم الانقلاب
اذ سو بهذه الحيثية واقع فيكون ممكنا الوجه الثاني
لو كان العالم حادثا فلا بد من ان يكون وجوده
الباري تعالى مستندا على وجود العالم والا فان كان
فلا بد من ان يكون ذلك التقدم بقدر متناه
او غير متناه فان كان متناسيا لزم حدوث الباري
وان لم يكن متناسيا فلا بد وان يكون ذلك
التقدم بالزمان لان معنى التقدم الغير المتناهي
انه لا ينتهي وجود المتقدم بواحد لا يكون قبله
والقبلية لا يتحقق الا بالزمان فيكون ذلك الزمان
غير متناه قدم الزمان ومن قدمه قدم الحركة
لان الزمان مقدار الحركة ويلزم قدم المحل
ولزم قدم وان لم تتقدم الباري على العالم لزم
احداث الباري وقدم العالم والجواب ان نلتزم
ذلك التقدم بقدر متناه او غير متناه ان اردوا

بقدر من الزمان او الحركة او غيرهما فلا يخلو
شئ منهما قبل وجود العالم وان اردوا الزمان
المقدر فذلك صحيح لكن لا يلزم قدم الزمان
الوجه الثالث موثرية الله تعالى في العالم غير مما
لكونها نسبة وسن نسبوتية لانها تقتضي
اللاموثرية المحوج الى المعدومات فحين
كانت حادثة لزم التسلسل فيكون قديمة
ولزم قدم العالم والجواب ان موثرية حادثة
ومنشاها تعلق ارادة الوجد الاول لو كان العالم حادثا
لكان له مادة سابقة عليه لان كل حادث يمكن
قبل الحدوث والا لزم الانقلاب والامكان
امر وجودي فلا بد له من محل غير الحادث لانتفاء
قيام الوجودي بالمعدوم وسو المادة فالمادة
سابقة عليه وسي لا يكون حادثة والا لكان لها
مادة اخرى فالبنا ولزم التسلسل وقدم المادة
والمادة لا يخلو من الحسية والا فان لم يكن قائما بموضع
امتنع حلول الحسية التي سي قائمة بموضع بالذات

وان

وان كانت فان لم تنتسم بشئ من الجهات
كانت نقطة والا فخط او سطح او جسم ان انتسمت
بجهة واحدة او في جهتين او ثلث وعلى التقديرات
لزمها الحسية فثبت قدم الاجسام والجواب
ان الامكان امر اعتباري كما مر فلا حاجة له الى محل
الوجه الخامس لو كان العالم حادثا لكان الصانع
مختارا والتالي باطل اما الملازمة فواضحة لان الموجب
لا يتخلف عنه اثره والا لزم الترجيح بلا مرجح
او التسلسل لما مر في الوجه الاول واما انتفاء التالي
فلان الصانع لو كان مختارا فلا يخلو من ان يكون
وجود العالم اولى بنفسه من عدمه او لا فان
لم يكن فلا يخلو من ان يكون الصانع محتاجا
الى في ذاته او صفاته او لا والاول يسن المفسد
وكذا الثاني لان ما لا يكون في نفسه اولى يحتاج
اليه كان فعله عبثا وسو على الحكيم القادر
الغني محال وان كان وجود اول من عدمه فلا
بد من ان يكون اول مطلقا او بحيث يلزم

تمت

فان كان الاول كان تركه من الازل لاحدوثه
متنفيا للاختيار والعبث كامر والعالم
اذ لا تاثير في العدم الصرف والنفي المحض فان قلت
لم لا يجوز ان يكون الزمان قد خلقه الله تعالى قبل العالم
ويصير وجود العالم اولا في حين قلت سيعود
الكلام بعينه في خلق الزمان والجواب الامكان
فلا يكون اولا ولا محتاجا اليه لا يجوز على المختار
اذ المختار لا يجوز ان يفعل المرجوح لا لسبب
الساوي وبين سلفنا ذلك لكن لا يتأتى في ذلك
في الشرك لان ترك الشر وان كان فعلا اول
لا يكون عبثا بل العبث بالنسبة الى الفعل
لمصادفته الارادة والقصد والتاثير دون الترك

الصحيفة الخامسة عشرة في النبوة ولواحقها

وفيها فصول

الفصل الاول في مطلق النبوة

النبي ماخوذ من النبأ وهو الخبر وقلبت
الهمزة ولد عند وفي الاصطلاح انسان
بعثه الله تعالى الى العباد لتبليغ ما اوحى اليه والنبي

اعم من الرسول لان الرسول هو نبي يأتي بشرع
ابتدائي او ينسخ بعض احكام شريعة قبله والاثبات
للنبوة لا بد له من اشياء فاظهار المعجزة وكس
امر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون
بالتحدي تصديقا لقولنا امر لان المعجز قد يكون
اتيانا لغير المتعاد وقد يكون منعا من المتعاد
كمنع احراق النار وقولنا مع عدم المعارضة ليخرج
السحر والشعبذة وقولنا مع التحدي وهو المنازعة
وسميناه المنازعة في النبوة ليخرج الكرامات
لانها يكون مع التحدي والاغواص وهو العلامة
الدالة على بعثة نبي قبل بعثته كالنور الذي
ظهر في جبين عبد الله ومعجز النبي الماضي وقولنا
تصديقا للمتحدي ليخرج الخارق المكذب كما
انطق صداء او اوحى بيتا فنطق يا كاذب
فاصبوه وقيل سدا لا يقدح لانه خارق
ظهر على فقد عول والتكذيب من
الامور المتعادة وقيل الثاني لا يقدح كالتكذيب

انسان آخر والى ان كليهما فاقد والان خلق
المعجز لتصديق النبى عليه وامثال ذلك
ينافى سند المانى ان الايدعى ما ينكره ظاهر
العقل كما يقول ان الواجب اكثر من واحد
او ان يكون دعوته للخلق بلا طاعة اراده
والاجتناب عن معصيته واذا عرف ذلك
فنقول بعثة الانبياء صحيحة لما علم بالتواتر
وقوع المعجزات الظاهرة والايات الباهرة
من الانبياء الماضية صلوات الله عليهم اجمعين
واجمع قوم من اهل العلم على تحقق البعثة
بان الانسان مدنى بالطبع يحتاج فى معاشه
من الغذاء واللباس والاسلحة ابقاء البدن
وصونا عن الحر والبرد والسباع والاعداء
لا معاونة بين جنسه ولا تحقق الاعانة
اياسم بمعاوضة او معارضة ومع ما الكون
الانسان مجبولا على الشهوة والغضب لا يتحرزون
عن مناز عنه مفضية الى العناد والخاصة المؤدين

للمتنابذة موجبة للفساد والخراب فوجب فى حكم
العناية الازلية والحكمة الالهية ان يكون بين
الناس معامله وعدل يحفظه شرع يفوضه شارع
متميز باستحقاق الطاعة ليرتفع فى وضع
الشرع تنازع انهما وذلك انما يكون بالاقتفا
بايات تدل على انه من عنده اذ هو التكرون
للنبوة طوايف خذلهم الله فالقدماء منهم انكروا رسم
ظاهر لانكار رسم جميع ما يتوقف عليه مثل البعثة
مثل كون الانسان مختارا عالما بالجزئيات ونزول
الملك والوحى وانكار رسم جميع ما يقول الانبياء
من الحشر والحساب والجنة والعقاب وامثال
ذلك الثانى البراهمة احتجوا بان مجاراة النبى
عليه ان كان حسنا عند العقل فلا حاجة
الى النبى وان كان قبيحا فلا يقبله العقلاء
سواء جاء به النبى اولا والجواب انه قد وجد
اشياء لا يحكم العقل فيها لا بالحسن ولا بالقبح
ممتنع فيها كما ان لبلا يقبح النزاع المذكور

ح من جوز التكليف لكن قال ان العقل
كاف في ذلك والحاجة الى النبي انما هي بان
ما علم العقل حسنه يفعل وما قبحه يترك
وقد يعلم حسنه وقبحه يفعل عند الاضطرار
والاحتياج بقدر الحاجة والضرورة ويترك
عند الاستغناء واجتناب عن الحظر والجواب
ان تفويض امر المعاش الى العقول مظنة
التنازع والتقابل كما مر ومنقض للغاية
لا يكون مرضيا عند الله تعالى وفي نفس الامر فيحتاج
الى قانون يفوضه نبي ورد من انكر احكام الشرع
انما هي بان الشريعة مشتملة على اشياء لا فائدة
فيها كالصلوة والصوم وغيرها لا مستند
فيها للعبود وس مضار العباد وانه عبث
لا يليق بالحكيم الغني فلا يكون سنده التزايد
من عند الله تعالى والجواب ان مضارها سهلة
وفوايدها كثيرة ولاحقة البناء امور الدين
والدنيا وه من انكر المعجزة انما هي بان صحة

النبوة

النبوة موقوفة على المعجزة والاعتماد
وعليها لجواز ان يكون سحرا او لخاصية
جسم او طلسم او لقوة نفسه الناطقة او باعانة
ملك او حسن او يكون تكرر عاده او ابتداء
عادة ومع هذه الاحتمالات كيف يحصل
الثقة بالنبوة والجواب انا بينا الفرق
بين المعجزة وغيرها فلا يحصل الالتباس

الفصل الثاني في نبوة رسولنا محمد

رسول الله خلافا لمنكري النبوة ولقوم
من اقربائه وسائر اليهود والنصارى والمجوس
لنا وجوه ثلثة الاول انه ادعى النبوة واظهر
المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي
اما انه ادعى النبوة فبالتواتر واما انه اظهر
المعجزة فثلثة اوجه فانه بالقرآن والقرآن
معجز اما انه آت بالقرآن ولم يات به غيره
فبالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى الفصحا
بمعارضته وعجزوا عنها مع توفر دواعيهم

لان

50

بها الثاني انه نقل عنه معجزات كثيرة مثل
شق القمر ومكالمة الحيوانات العجماء
خلق الكثير من الطعام اليسير ونبوع الماء
من بين اصابعه وكل واحد منها وان لم
يبلغ حد التواتر لكن بمجموع الرواة بلغوا
حد التواتر وذلك يدل على انه صاحب
معجزة كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم
انه اخبر عن الغيوب وذلك معجز وانا
قلنا ان من ادعى النبوة واظهر المعجزة
نبيا كان لان الرجل اذا قام في محفل ملك
وقال اني رسول هذا الملك اليكم
قال ايها الملك ان كنت صادقا
في هذا القول فخالف عادتك وقم
عن مكانك او افعل كذا وكذا فمتى
فعل الملك اضطر الحاضرون الى تصديقه
فكذا هنا الوجه الثاني الاستدلال
بخلاقه فعاله واحكامه وسيرته وتركه

متاع الدنيا مع اقتداره فان كل واحد وان
لم يدل على النبوة لكن بمجموعها يعلم قطعا
انه لا يفعل الا للانبياء الوجه الثالث اخبار
الانبياء المتقدمين عن نبوته
منها ما جاء في التوراة في الجزء العاشر من السفر
الخامس هكذا قال الله الذي جاء
من طور سيناء واشرق بشوره من جبل
ساعير وتوجه من جبل فاران هذا لفظ
التوراة المنقولة الى العربي وجبل ساعير
قرب من مولد عيسى عليه السلام وجبل فاران
في طريق مكة على ساير الطريق من العراق
ومنها ما جاء في التوراة في الجزء الثالث من السفر
الاول ان اسماعيل اقام بمرية فاران
العرب وعبارة هكذا وكان الله
معه حتى كبر واقام بمرية فاران ومنها
ما جاء في الصحاح الثاني عشر من توراة
السبعين التي اتفق عليها سبعون حبرا

من اخبار رسم وسى التى ابدل النصارى وكثير
من اليهود ان الله تعالى قال لموسى عليه سكذا
انى مقيم لهم نبيا من بنى اخوتهم اخوتهم مثلك واجعل
قولى فيه وتقول لهم امره بوالرجل الذى
لايقبل قول النبى الذى يتكلم باسمى فانا انتقم
منه سد القط التورية المنقولة ووجه الاستدلال
به فحق بتعيين فصلتين نحمد عليه دون من تعقب
موسى من الانبياء احديهما ان هذا النبى
لايكون من بنى اسرائيل واضافة الاخوة
الى نفسه غير جايز بل يجب حمل الاخوة
على بنى الاعمام اذ قد يطلق لفظ الاخوة
عليهم والثانية انه يكون صاحب شوكة وسيوفة
لقوله تعالى شكلك لان المشابهة فى الانسانية
والنبوة معلومة من الالفاظ السابقة بقوله
يقول لهم ما امره الى اخره وليس من تعقب
موسى كذلك اما لعدم الشوكة او الشريعة
او لعدمهما واما عليه فلانه مع الشوكة ما

واما غير عيسى فظاهر

كان

كان صاحب شريعة ايضا لانه جاء فى الانجيل
انه عليه السلام قال ما جيت لتبديل شرع موسى
بل لتكميله واباحة الخنزير وترك السبت والختان
والغسل انما ثبت بما ذكرناه من سند التورية
السبعين واما فى التورية التى عند القرايين
فجاء فى آخر الخامس من السفر الخامس ان التورية
قال لموسى ان بنى اسرائيل من بعض اخوتهم مثلك
الفته كلامى فيما طلبهم كجيبا امره بوالرجل
لايقبل كلامى الذى يكون بوادية فانا اطالبه بسبب
لفظ التورية المنقولة فان قال قايل ان هذا
على طريق الملازمة وصدق الملازمة لايوجب
صدق المقدم نقول صدق الملازمة يستلزم
يوجب صدق المقدم لان المقدم اذا كان
فعل المتكلم فى الاتى ويكون التالى فعله او فعل
المخاطب فلو لم يفعل ذلك يلزم اما الجهل
او العبث لانه اما ان يكون عالما بانه لايفعل
ذلك الفعل او لا فان لم يكن يلزم الجهل والا

عش صح صاحب شريعة سمعنا انا او انه تورية

السبعين ح

والاناجيل التى عندنا ثلثة وهى متفقة على ان صاحب شريعة

فان صاحب شريعة ناسخ ثم ان كان ارسى كما ادعيناه فالامر

ظاهر وان كان غيره فيجب ان يكون احمد صلى الله عليه وسلم

يلزم العبث لاسيما اذ قيد القدم بقيود وكذا كما
يقال مثلا متى ابعث الى القوم الفلاني رسولا
من بني فلان وارسل معه كتابا اليهم فمتى علمهم
ان يسمعوا كلامه ولا ينتهم منهم وقاصده اذا
كان ذلك يلفظ اتى وما فانهما مع دلالتهما
على الشرط يدلان ايضا على ضرب من التخصيص
ومنها ما جاء من الانجيل في عدة مواضع وتاسا
في الصحاح الرابع عشر من انجيل يوحنا سندا
وانا اطلب من الاب فيعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد روح الفارقليط
سور وح الحق واليقين سند الفظ الانجيل
المنقول الى العربي ذكر في الصحاح الخامس عشر
بسند اللفظ فالفارقليط روح القدس
ويرسل الاب باسمي سوف يعلمكم ويذكركم جميع الاشياء
وسوف اذكركم ما قلته لكم ثم ذكر بعد ذلك بقليل
وانى قد اخبرتكم سبدا قبل ان يكون حتى
تومنوا وذكر في الصحاح السادس عشر سندا

ولكن اقول لكم الان حقا يقينا ان انطلاقي عليكم
خير لكم فان لم انطلق عنكم لم ياتكم
الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا
ما جاء سوف يبدد اسل العالم ويدينهم ويوبخهم
ويوقفهم على الخطية والبر والدين ثم ذكر بعد
ذلك بقليل سندا وان كل كلاما كثيرا
ان اقول لكم لكن لا تقدرون على قبوله الا
فتتفاظ به ولكن اذا جاء روح الحق واليقين
يرشدكم ويعلمكم ويذكركم بجميع الحق لانه لا ينطق
بتكلم بدعة من تلقاء نفسه سندا ما في الانجيل
وذكرت مع قسيسهم فيما نقلوا المراده
الفارقليط انا سوف امضي وسوف اجيء بعد الصلب
ثلث مرات وراء الحواريون فاجتهم
بانه لا يجوز ان يكون المراد عليه السلام بمجيء
سنده الالفاظ دال على الغيبة اما اولا
فلاختلاف ضمير المخبر والمخبر عنه في فرد واحد
واما ثانيا فلانه ذكر ان فارقليط اذا جاء كم

اربعة

المكان تنسا الاوجب صرف الذي صرف الذي وصف فلم يصرف ذكر ابن مالك
وكون من ولد قاسم بن فوق الشيء والعشرين الاذا ان الاصل
الذي ان الذي اذا كان فعلان الصفة فوجب صرفه
الاذا كان على فاعل كما ذكر ابن مالك ان الاصل ذكر ابن مالك
الاذا كان

ملا الحق ويعلمهم الشريعة وانتم انتقمتم وكنت
الحواريون اول امر الانجيل ان عيسى علم لما جاء
بعد الصلب ما ذكر شيا من الشريعة وما علمهم
شيا من الاحكام وما بث عندهم الا لفظة
وما تكلم الا قليلا مثل انه قال انا المسيح
فلا تظنن ان جيت لابطل الناموس عندنا ناطر
اليكم وان الى بعد ذلك لديكم فانقطعوا لذلك
وسكتوا فهذه جملة دلايل نبوة نبينا عليه
التي استخرجتها من التورية والانجيل وما ذكروه
احد من العلماء الاسلام من الاولين والاخرين
والحمد لله رب العالمين انتهت النبوة بوجود
فان نبوة محمد موقوفة على جواز النسخ لانه
يوجب البداء والا ان المنسوخ ان كان حسنا
كان نسخه قبيحا وان كان قبيحا كان الله تعالى امر
بالقبيح وانه غير جايز على الله تعالى والجواب ان النسخ
عبارة عن الخطاب الشرعي الدال على انتهاء
حكم شرعي سابق مطلقا ولا يجوز ان يكون حكم الله

متبدا الساعة ثم يزول فلا يلزم البداء في شئ
قد يكون حسنا في وقت وبالنسبة الى قوم
دون وقت اخر وقوم اخرين وايضا قد وقع
النسخ في شريعة موسى فانه جاء في السفر الاول
من التورية ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه
من الفلك سبكذا ان حللت كل دابة حية
ما كلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات
العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم ان الله تعالى
حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوانات كما اشتمل
عليه السفر الرابع من التورية وسيذكر ظاهر
وقال في موضع اخر من السفر عبدك سوخدم ست
سنين يعرض على العتق فان لم يقبل ثقب اذنه
ويستخدم ابدا ثم قال في موضع يستخدم خمسين عاما
ثم يعتق في تلك السنة وامثال ذلك كثيرة
الثاني قال الله تعالى في التورية ان شريعة موسى باقية
الابد مثل قوله تمسكوا بالسبت ابدا واذا كان
شرع موسى مؤبدا لا يكون لشريعة محمد عليه

حقا والجواب ان لفظ التابيد قد يستعمل
فيما يبقى مدة طويلة كما مر ان الله تعالى قال لنوح
لما حملت كل دابة حتى ما كلا لك ولذريتك
لا اقول لك ابدا ثم زال حكمه بشرع موسى كما
جاء في استخدام العبد لفظ التابيد ثم زال ذلك
الحكم والعيسوية من اليهود اقروا بنبوة محمد عليه
لكن الى العرب خاصة وسندا الاقرار بضبط ما
سلف الاقرار بشيوع نبوته ضرورة اقرار مسيلمة بنبوته
قوله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا
وقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله
عليه بعثت الى الاحمر والاسود واجتمع الفضلاء
بشل سندين الوجيز وجوابهم بشل ما ذكرنا لانهم
اقروا بالتورية ونبوة موسى عليه وايضا
وقع النسخ في شرعهم كاباحة الخنزير وترك الختان
والغسل والسبت بعد حرمتها في شريعة
موسى عليه خاتمة تجد رسول الله خاتم الانبياء
اما المقولة فلان النبوة كملت وقت الولادة

بعد

بعد التمام فان ما اتى به من الكتاب والسنة
مشتمل على جميع ما يحتاج اليه في امر الدنيا والاخرى
من الحكمة النظرية والعملية سياسة وطاعة
على احسن الوجوه واعدلها واقربها من العقل
فيصلح لكل الامم في جميع الازمان والقرون
ويغني عن اصول اخر لان ما استحسنه العقول
ويلقيه الطباع السليمة بالقبول سوى ذلك
وان بالفرض يكون معينا عنها سواه
ومغنيا لما عداه كخلاف سائر الشرايع لكونها
في طرفي الافراط والتفريط والبعد من العقل
كما مر من ثقب اذن العبد وعتقه واكله
واشال ذلك كثيرة شايعة في شرايعهم واما
المنقول فقوله تعالى وخاتم النبيين وسندا
نص صريح في ختم النبوة وحمله نبوته بعد نبوته
نبوته وغير قابل للتاويل والتخصيص ولفظ النبي
وان كان عاما والعام من حيث انه عام يقبل
التخصيص لكنه قد يقترن به ما يخرجه عن سنن التاويل

قوله واشال ذلك كثيرة شايعة كقبول الرجال
بالاحتلام دون الصغير وقبول الشهادة بالبلوغ
كان قبل سنة ثلاثين ما كان منهم من طلوع شمس
من بعد موسى وعيسى عليهما السلام

وسنا كذلك لان لفظ الخاتم المضاف
الى طايفة لايفيد الا طلاق الاعلى الاخير من جميع
تلك الطايفة **الفصل الثالث** في عصمة الانبياء
القايلون بالعصمة فريقان من زعم ان المعصوم
لايتمكن من المعصية ومن قال انه متمكن والاولون
قالوا انه يكون مختصا في بدنه او نفسه بحالة
يقتضي امتناع اقدامه على المعاصي وتقريب قول
الاشعري ان العصمة هي القدرة على الطاعة
او عدم القدرة على المعصية ومن جعله متمكنا
قال ان الله تعالى خلق فيه لطفا لايكون معه
ذلك مع بقاء تمكنه من ترك الطاعة وارتكاب
المعصية وسنورد الى المعتزلة وعولوا بالطف
على ان المكلف يكون مهما الى الطاعة والابعد
عن المعصية اقرب بشرط ان لاينتهي الى حد
الالجاء وهذا القول قريب من قول
الحكماء انه الموصوف بملكة لايصدر معها
المعاصي ويكون متمكنا وهو ما عنيناه وهذا

المذهب اقرب لان عدم المعصية لو كان
لو كان لعدم التمكن لما استحق المدح والثواب
ولقوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله
والاجمل مع الله الآخر والنهي مع عدم القدرة
عبث ثم سلمنا ان العصمة انما تنيم بامور البتة
فاما ان يكون لنفسه او لبدنه صفة تمنعه عن
الفجور الثاني ان يحصل له العلم بحسن الطاعات
وقبح المعاصي ثم ان الاسلام المعاصي مع ان يتاكد ذلك
العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى
انه متى صدر عنه امر من ترك الاولى والمنبغي
لم يترك سهلا بل يعاتب ويبنيه عليه
ويضيق الامر عليه فوقه نظرا لان اكثر الامة
يقولون بعصمة الملايكة حتى جوزوا من بعضهم وفاطمة
ولم يقولوا بالوحي اليهم والحق انه يكفي في العصمة
والعفة والعلم بحسن الطاعات وقبح المعاصي
ثم اتفقت الامة على كون الانبياء معصومين
عن الكفر الا القفيلية من الحوارج فانهم اعتقدوا

ان المعصية كفر وجوز والمعصية عليهم ومن
الناس من لم يجز الكبر لكن جوزوا اظهاره
على سبيل التقية صونا للنفس عن الهلاك
وذلك بط لانفضاء سلما افناء الدين بالكلية
لان اول الاوقات بالتقية وقت اظهار
الدعوة لكون الخلق منكرين له ذلك الوقت
مريدين سفلاكه ولان الخوف الشديد
كان حاصلا لابراهيم عليه السلام زمان نمرود ولموسى
زمان فرعون ولكثير من غيرهم من الانبياء زمان
دعوتهم مع انهم لم يتسعوا عن اظهار الدين
ومن الناس من لم يجز الكبر والاظهار
لكن جوز الكبايير عليهم والاكثرون نفوها
واجمعوا على ان الانبياء كلهم اعلم بقبح الفواحش
واوفر تباعدا عن الامور الدنية كان صدور
الذنب عنهم افحش فكانوا اقل درجة
من عصاة الامة والذين لم يجوزوا الكبايير
فقد اختلفوا في الصغاير والمحققون الاكثرون

على انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية قصدا سواء
كانت صغيرة او كبيرة بل يجوز منهم صدورها
على احد وجوه ثلثة فالسهو والنسيان لما لم
ترك الاولى مع اشتباه الحق بالباطل
الفصل الرابع الانبياء افضل من الملائكة
خلافا للمعتزلة والقاضي في احد قوليه والفلاسفة
لنا ان الانسان ركب من النفس الناطقة
وس من عالم الملكوت وافعالها افعال
الروحانيات ومن البدن الذي سو
الة حصول كمالات النفس فذات
الانسان الذي حصلت لنفسه كمالات
غير ممكنة للجردات بتقدير كون الملائكة
مجردة اشرف والافعال الروحانية
التي صدرت عنهم مع عوق العوق البدنية
افضل من افعاله الملائكة الحالية عن مثله
الشوايب والانبياء موصوفون بالكمالات
الروحانية فكانوا افضل من الملائكة بالقوة

ان الله تعالى اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم
وآل عمران على العالمين والعالم كل ما
فكانوا افضل من الكل فالكرامات جائزة
خلافا للمعتزلة في الاستدلال بقوله تعالى لن ينال
السنة لنا ان التمسك بقصة مريم
الزرق وعلى رضي الله عنه في قلع باب
خيبر قالوا لو وقعت لما تميز النبي عن غيره
والجواب انه قد مر ان المعجز يكون من الكرامات
دون الكرامات فلا يلتبس الصحيح بالسادسة عشرة في المعاد اختلف اهل
العالم فيه فقال المحققون من الاولين والآخرين
بجوازه وانكره قدماء الفلاسفة الطبيعيين
وتوقف فيه جالينوس فانه قال لم يظهر
لي ان النفس غير المزاج فاذا كانت
هو فعند الموت يصير معدوما ثم يعيد
المعاد لامتناع اعادة المعدوم وان كان
جوهرا باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد

ثم المكلفون اما ان يعاد جميعهم
او بعضهم ثم البعض اما ان يعاد
عين ما عاد او المعدوم والمتبع الباقون ٥

ان الله تعالى يعيد جميع الاجسام فقال بعضهم
اجزاء الاصل للاشياء جميعها وقال
آخرون اذا عاد الشيء عاد الشيء بعينه

مكلفا ثم القائلون بالمعاد اختلفوا فمنهم من قال
ان المعاد هو الجسمان فقط وسوقول اكثر المتكلمين
لاعتقادهم ان المتنعم صنم ومنهم من ذهب
انه روحاني فقط وسوقول الفلاسفة الالهيين
ومنهم من قال انه جسماني وروحاني فقط
منكرا جسمانيين الشريعة والحكمة وسوقول
كثير من المسلمين واكثر النصارى اما التناسخون
بجواز اعادة الجسم فقال بعضهم ان الله تعالى يعيده
ثم يعيده وامتنع الباقون عن اعادة
المعدوم الصرف فقال فريق منهم ان الله
يفرق اجزاءه ثم يؤلفها وقال آخرون
اذا عدم الشيء بقيت ذاته المخصوصة فعند
العود يعيطيها الله تعالى الوجود وسوقول جمهور
المعتزلة بناء على ان المعدوم شيء وعلموا
انه لابد لكل معدوم ان يعدم عنه شيء بالكلية
فذلك وان عدم بعضه فيعود النظام
في البعض المعدوم فاما ان يتوقف وسوالط

او يذهب لساغير النهاية وسوط وتبعيد
تسليه فجميع الابعاض الموجودة التي في الشئ
المعدوم غير ما سو معدوم فيه ولا يكون
شئ من ذلك المعدوم موجودا والا لما صح
الابعاض جميعا سندا خلف فعلم من ذلك
ان من معنى اعادة المعدوم الصرف الذي يشتمل عليه
اثبات المعاد الجسماني اجيب الاولون بايات
فاقوله انه كل شئ هالك الا وجهه والهلاك
الفناء فيلزم ان لا يبقى شئ فان قلت
الهلاك خروج الشئ عن كونه منتفعا منتفعا
قلت لو بقي الاجزاء لكان منتفعا بها الصلا
حيتها لان يتركب منها الاجسام الثاني
قوله تعالى سو الاول والاخر وانما كان اولا لانه
كان موجودا قبل وجود الاجزاء فكذا انما يكون
اخرا اذا كان موجودا بعد وجودها فان
قلت لم لا يجوز ان يكون اولا واخرا لجب
الاستحقاق لا بالزمان قلت سند اخلاف

الظاهر والاصل عدمه وقوله تعالى كما بدأنا اول
خلق نعيده بين ان الاعادة كالابتداء
وكان الابتداء من العدم فوجب ان يكون
الاعادة ايضا منه واجيب من قال بالتفريق
انه لو اعدم الله تعالى الذوات والاجزاء بالكلية
فيما بعد ذلك يكون مغايرا للعدم
فلا يكون الثواب والعقاب واصلين الى
المطيع والعاصي بخلاف ما اذا فرق الاجزاء
ثم الفها كما كانت وفيه نظر اذ لا نم التغاير
تسليمه فالشبهة لازمة لان الانسان المعين ليس
سو الاجزاء المتفرقة فقط بل سو عبارة
عن تلك الاجزاء الموصوفة بصفات مخصوصة
من التركيب والمزاج وغيره ولا شك
في انعدامها فلا يكون المعاد ما عدم والدليل
المطلق على المعاد الجسماني انه ممكن في نفسه
والصادق اخبر عنه فوجب القول به اما
الاول فلان الامكان ههنا بالنظر الى القابل

والفاعل وسما حاصلان اما بالنظر الى القابل
فلما مر في صدر الكتاب من جواز العود
واما بالنظر الى الفاعل فللزومه لامرين حاصلين
احدهما كونه قادرا على الايجاد والثاني
كونه عالما بايجاد كل شخص لما مر
انه تعالى عالم بالجزئيات واذا قلنا ان الصادق
اخبر باتفاق قول الانبياء عليهم السلام على
ذلك غير موسى عليه فانه لم يذكر وما امر
عليه في التوراة فاما الذين جاؤا بعده فقد
في كتبهم حزقيل وشعيا عليهما السلام ولذلك
اقر اليهود به واما الانجيل فقد ذكر فيه ان الابرار
يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية
والسعادة السرمدية ويكن حمل ذلك على
المعاد الروحاني وعلى المعاد الجسماني وعليها
جميعا واليه ذهب اكثر المفسرين واما
في القرآن فقد جاء في كثير من المواضع مثل
قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها

الذي انشاها اول مرة بحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بل قادرين على ان نسوي
بنانه اذ كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم
لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق
كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك
حشر علينا يسير فلا يعلم اذا بعثر ما في القبور
واشكال ذلك كثير فان قلت دلالة
الفاظ ليست قطعية قلت لكن القطع بها والان
المعاد والروحاني مما لا يفهمه اكثر الناس فذكروا
المعاد الجسماني ليتسهل المعاد قلت ثبت
بالتواتر تصريح الانبياء عليهم السلام بظواهر
هذه الالفاظ فيحصل ما ذكرتم في الوجه
الثاني تصريح بتكذيب الانبياء الطيبين
فلا ظنهم ان النفس جسم وجسماني كما مر في الشك
النفس والاعتماد ان المعدوم لا يعاد حال او
المعاد مطلقا والالهيون وان وافقوهم على

امتناع المعاد الجسماني لكنهم لما اعتقدوا تجرد
النفس وبقاءها بعد فناء البدن وسبوا الى
ان المعاد روحاني ولعل مرادهم بالمعاد
الروحاني قطع تعلق النفس عن البدن
والا لاوجه لاطلاق لفظ المعاد على الباقي
واحتجوا على امتناع المعاد الجسماني بوجوه اقواها
وجهان فانا اعادة المعدوم بعينه كما هو المعاد
موقوف عليها فبينته والجواب بما مر من جواز
الاعادة الثاني اذا اكل انسان انسانا حتى
صار جزو بدن احدهما جزء بدن الاخر
فبتلك الاجزاء ان ردت الى بدن هذا
فقد اضاع ذلك وبالعكس وعلى التقديرين
بطل القول بالمعاد والجواب ان لكل بدن
اجزاء اصلية فاجزاء الاكل اكلوا اصلية له وفضلية
للاكل فيعاد كل منهما باجزائه الاصلية

واجزاء فضلية

فصل في سائر السمعيات

من عذاب
القبر والصراط والميزان وانطاق الجوارح

واحوال الجنة والنار ممكنة ودلت عليه عالم بالكل
وقادر على الكل كما مر والصادق اخبر عنها
فلزم العلم بوجودها اما عذاب القبر فلانه اما
للنفس وهو ممكن لجواز بقاء النفس او لبعض البدن
وهو ايضا كذلك لجواز ان يحيل للبدن من
فيض العزيز القدير ما يستعد ثانيا لقبول
تعلق النفس فيقبلها واما الصراط فلان
ما هو المشهور غير معلوم صحة الجواز وما قيل
في تاويله انه الاعمال الردية التي يسأل عنها
ويواخذ بها كانه يمر عليها ويطول بطول تلبثه
وتقصر بقصرها اينبغي في الامكان وكذا الميزان
اما ما هو المشهور ويوزن به صحائف الاعمال
او ملك يقابل الحسنات بالسيئات
كما سوى التاويل وكلاهما ممنوعة الجواز ولذا
انطاق الجوارح فان النطق الذي سيقع
متقطعة دالة على معان جائز الحصول من الجمادات
وكذا احوال الجنة والنار فان وجود رياض مزينة

واما عالم بالكل قادر على الكل الصادق لم يخبر
فيما فيخبر العلم بوجودها انما يمكنه فكان عدم الخبر
انما يستلزم العلم بعدم ما لم يكن ممكنا بخبر
فيجاز ان يكون بعض ما هو ممكن فيها هو جائز في النفس
البدن وحصول الحسية والتخيلية ونحو ذلك مما لا ينافي الحق
ويدل بالذات الحسية والتخيلية ونحو ذلك مما لا ينافي الحق

وحد ذي رائحة تجري فيها الانهار ويوجد
فيها عندها الثمار امر ممكن في هذا العالم وغيره
بل هي من الامور الواقعة وكذا وجود الحور
والغلمان الحسنة ولذا ما ورد في القرآن والاخبار
الصحيحة وليس فيها ما يستبعد ظاهرا الا دوام
البقاء وعدم التفضلات من الاكل والشرب
وكل منهما ليس بمستبعد فان بقاء الجسم اثبت
في مذهب الطبيعة بان يتلازم اركانه كما
في الدنيا بسبب الطلق فعلى هذا فيض رحمة
يعطي تلازم اركان البدن والمزاج بحيث
لا يتطرق اليه آفة الاكمال وكذا عدم التفلة
فان صاحب المعدة النارية قد يستغني
من الاكل والشرب مقدارا لا يمكن غيره
بربعه او قل من ذلك لا يتفضل منه عشر ما من غيره
لان الحرارة تحلل التفضلات وتنفذها
امر شتى او بخارا ما يصاحب النفس الخارج
كما يبقى الحرارة النارية بالاجسام الرطبة

وعلى هذا امر الجنة وما فيها من اشجار وثمار
وغير ذلك مما سيذكر في الآيات الآتية
وسيذكر الامور اما بالنظر الى القدرة القاهرة فليس مما
بعد مستحيلا فان من نظر بالاعتبار وتعجب
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
لايات لاولي الالباب ومن علماء الاسلام
من اول احوال الجنة والنار بان النفس لما كانت
مدركة للاشياء باللذات كانت او الاضدادها
والبدن وغيره من الاجسام التي هو واسطة لها
ولاخفاء ان اللذات والآلام سواء كانت جسمانية
او روحانية بالحقيقة ضرب من تاثيرات
النفس والتفعلات التي تكون كل نوع او صنف
من الالم او اللذة نوعا او صنفا من التاثر فمتى
حصل للنفس ذلك التاثر حصل لتلك اللذة
او الالم سواء كانت بواسطة البدن او لا وقد
يفهم ذلك من احوال النوم فانه مدرك لادراكات
الحواس وملتذ ومتالم بانواع اللذات والآلام
واصنافها من المنكوحات والمطعومات

وغيرها التذاذا تاما لا فوق بها في اليقظة
بدون التوسط وكذا الواغلون في الالتباس
قد يدركون في اليقظة بدون الوسايط
من الآلات اللذات والآلام ما لا يسع
تصوره في فهم غير سليم حتى يلغم الانسان
في ذلك الى غاية اشتاقت النفس الى
قطع العلاقة فجاز ان يحصل للنفس اللذة
والالم اما بغير واسطة او بوسط غير جسماني
بكون من فيض الله تعالى وسخطه او من تصورات
النفس بان يتصور لذة فيدركها اولا
يدركها فيدرك ضدها فان للتصورات
المعنوية مدخلا في التاثيرات كما ان تصور
المباشرة قد يفيد لذتها وكذا في غير ذلك
لا سيما اذا لم يكن للنفس استيلاء على احوال
البدن والجذاب اليها فيستوفي منها
حظها وافرا واحوال الجنة والنار انما يكون
من هذا الجنس وانت تعرف ان امثال

هذه بتقدير تحققها انما يكون من قبيل الخيالات
الغير الحقيقية فلا عبرة بها وقد عرف ان ما ذكرنا
من الامور الحقيقة ممكن بالنظر الى القابل
والفاعل بل لازم من سعة قدرة الله تعالى فان
تكميل خلق العباد وتتميم احوالهم اجرا وجزا
انما نتم بذلك وكمال قدرة الله تعالى لا يرخص
اسبابه هذا الكمال مع توفر قدرته على ذلك
فان سعة قدرة الله تعالى ورحمته لسعة لا يضيق عليه
الامر في شيء مما لا يجري هذا المجرى واما
الفلاسفة فاولوا بوجوه اخر فقالوا اللذة
ادراك ما هو عند المدرك كمال وخير
من حيث هو كذلك وما هو عند
النفس خير فباعتبار الواجب كمالاته وما
صدر عنه باعتبار نيل الشكر والحمد والكرامة
كما ان خير البدن وشره ايضا محلف فان
الخبز عند الشبع هو الطعم الملايم والنبع الموافق
وعند الغضب الغلبة واللذة في القوى العقلية انما هي

والادراك ما هو عند المدرك هو من حيث

من الجسمية وكذا الآلام لان اللذة لما كانت
ادراك الملايم فكلما كان الادراك اكمل والمدرك
افضل كانت اللذة اتم والادراك العقل
اكمل لانه مدركة النفس وعوارضه دون الحس
فانه لا يتعلق الا ببعض العوارض والظاهر
ان مدركاته افضل وكذا حكم الالم فاذا تقمت
النفس عن علايق الجسمانيات العالية
لها عن عالمها حصل لها عن عالمها حصل
لها من اللذات والآلام بحيث لا يمكن
فوق ما للجسم ثم النفس اما موصوفة بالكمالات
العلمية والخلقية او لا وغير الموصوفة اما موصوفة
باضدادها او لا والموصوفة اما اضدادها
راسخة او لا فهذه اقسام اربعة اقسام
والموصوفة بالكمالات علمية وخلقية هي
المخصوصة بالسعادات الابدية واللذات
السرمدية والحالية سواء كانت من العلمية
والخلقية او من احدهما والغير الموصوفة باضدادها

هي من اهل السلامة والموصوفة بالاضداد
الراسخة هي المخصوصة بالعذاب الابدي لا سيما
الموصوفة باضداد النفسين والموصوفة بالاضداد
الغير الراسخة هي المخصوصة بالعذاب
ويلي سعادتها وحالها عن الكمال الشايعة
اشد عذابا من غيرها والبلة هي النفوس
السادجة غلب عليها سلامة القلب وقلة
الاستهتار اقرب من السلامة لكونهم غير عارفين
بكمالاتهم عن غير شاهين بها سذاجا فالاولى
وسوسة بتقدير صدق مقدماته ليس الاحرى
بالظن واشال لا يمكن اثباتها الا من مشكوة
النبوة العجيبة السابعة عشرة الايمان والاسلام
والكفر وفيه فصول الفصل الاول الايمان
في اللغة التصديق وفي الشرع يختلف فقال
المحققون هو تصديق الرسول بكل ما علم
بالضرورة مجيئه به وانما قيد بالضرورة لان منكر
الاعتقاديات لا يكفر احاد ما يقرب منه فانه

عن ابي حنيفة رحمه الله ان الايمان هو المعرفة
والاقرار وقالت المعتزلة الايمان هو الطاعات
ونقل عن السلف انه التصديق بالجنان
والاقرار باللسان والعمل بالاركان فمن اخل
بالتصديق وان شهد وعمل فهو منافق
ومن اخل بالشهادة فهو كافر ومن اخل بالعمل
فهو فاسق وسنذكر قريبا بما نقل عن النبي
عليه السلام وبه قال الشافعي رضي الله عنه انه معرفة
بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان
واما الاسلام فهو بمعنى الاستسلام لغة وفي
الشرع الخضوع وقبول قول الرسول فان
وجد معه اعتقاد وتصديق بالقلب فهو
الايمان فالايمان اخص من الاسلام ولهذا
قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم
بين انه ليس في قلوبهم تصديق الرسول ولكنهم
قبلوا قوله واظهروا الخضوع مخافة واما الكفر

نحو اللغة الستر واما سمي الكافر كافرا لانه يستر
الحق وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول
ولا يكون بين الكفر والايمان واسطة اذا
فسر الايمان بالتصديق اما اذا فسر بجميع الطاعات
يتحقق الواسطة لان من صدق الرسول
في كل ما علم بالضرورة مجيئه وترك شيأ من العبادات
لا يكون مؤمنا ولا كافرا وسمت المعتزلة هذا
القسم منزلة بين المنزلتين وقالت الخوارج
من ترك شيأ من العبادات فهو كافر
فعلى هذا لا يكون بين الايمان والكفر واسطة
ايضا والدليل على ان الطاعات ليست
جزأ من حقيقة الايمان انه لو كان كذلك كان
في تقييد الايمان بالطاعة تكريرا وبالمعصية
نقضا لكنه ثبت بقوله تعالى لقوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات ولقوله تعالى الذين امنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ولما جعل القلب
محلا للايمان اذا الطاعات ليست حينما

من افعال القلوب لكنه بدا بالقوله تعالى
في قلوبهم الايمان والان من صدق بالله
ورسوله ومات قبل ان يشتغل بطاعة
مومنا اجماعا واجيب بالحكم بوجوب فاعل
الواجبات سوى الدين بقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلوة ويوتوا الزكوة وذلك دين القيمة
وذلك يرجع الى كل ما تقدم فكان كل
ما تقدم سوى الدين والدين سوى الاسلام
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام
سوى الايمان اذ لو كان غيره لما كان الايمان
مبتغى لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه فلزم ان يكون فعل الواجبات
سوى الايمان والجواب ان بيان الاتحاد
الاسلام والايمان معارض بقوله تعالى قالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا ولما
يدخل الايمان في قلوبكم ان ما دل على ان الطاعات يصدق

مات م

عليها

عليها الايمان ولا يلزم من ذلك كونها حقيقة
الايمان لجواز ان يكون صدق الايمان عليها
لكونها متضمنة للتصديق والاعتقاد بانه
لو كان الايمان عبارة عن التصديق لكان
قاطع الطريق مؤمنا لكونه مصدقا لكنه
ليس بمصدق مؤمنا لانه مخبر ان الله
ويدخله النار لقوله تعالى صفتهم ولهم عذاب النار
وكل من يدخله النار فقد اخزاه لقوله تعالى ربنا
انك من تدخل النار فقد اخزيته والمؤمن
لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين
امنوا معه وفيه نظر لان سند انما يصح ان
لو كان الواو عاطفة اذ كانت ابتدائية
فلا نم ولين سلمنا لكن المراد بالصلوة بقرينة
معطوف قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
الى بيت المقدس والجواب لانم ان المراد
بالايمان هنا الصلوة لم لا يجوز ان يكون المراد
سوى التصديق بوجوب تلك الصلوة لو كان

الايمان عبارة عن التصديق لما كان قابلا
للزيادة والنقصان اذ التصديق معنى واحد
لا يقبل ذلك واستدلوا على نفي الثاني بايات
سنذكرها مع الاجوبة

الفصل الثاني

اختلفوا في ان الايمان هل يزيد وينقص ام لا
فقال بعض من ذهب الى ان الايمان هو التصديق
التصديق هو الاذعان مسمى شيء واحد لا يتطرق اليه الزيادة
والنقصان وقال اخرون لا يقبل النقصان
لكن يقبل الزيادة لقوله تعالى واذا تليت عليهم
اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم
ويزداد الذين امنوا ايمانا وما زادتهم
الا ايمانا وتسليما اما الذين امنوا فزادتهم ايمانا
وقال من زعم ان الطاعات داخلة في حقيقة
الايمان انه يقبلها واستدل بالايات المذكورة
وقال الايمان هو هذا البحث لفظا لان المراد
بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلها
وان الطاعات فيقبلها ثم ذهب الى التوقف

فقال

فقال الطاعات مكملة للتصديق فكما دل
على ان الايمان لا يقبل الزيادة هو النقصان
كان مصروفا الى اصل الايمان وما دل على كونه
قابلا لهما فهو مصروف الى الايمان الكامل
سدادا ما ذكروا والحق ان الايمان قابل لهما
سواء كان بمعنى الطاعات وهو ظاهر او
بمعنى التصديق لان التصديق بالقلب هو
الاعتقاد الجازم وهو قابل للشدة والضعف
اذ يتبدد من اجل البديهيات نازلا الى
اخفى النظريات

الفصل الثالث

صاحب الكبيرة مؤمن مطيع بايمانه عاص
بفسقه وعند المعتزلة ليس بمؤمن ولا كافر
وعند جمهور الخوارج هو كافر ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكافرون وقد نظر
لان ذلك يدل على ان من لم يحكم بما انزل الله
ولم يصدق فهو كافر ولا نزاع فيه وانما الكلام
فيمن ترتكب معصية وعند الازارقة مشرك

كافرهم

لانه يعمل عملا لله وعملا لغيره فصار شركا
كالمخالفة قوله تو ولا يشرك بعبادة ربه احدا
وعند الزيدية كافر النعمة وعند حسن البصري
منافق لقوله عليه انية المنافق ثلث اذا
اوتمن خان واذا وعد اخلف واذا حدث
كذب واختلف في الكبائر فروي ابن
عمر عن ابيه عن النبي عليه تسعة الشرك
بالله وقتل النفس عمدا وعقوق الوالدين
المسلمين واكل مال اليتيم والفتال
في الحرم والزنا والفرار من العزاء وعد قتالهم
وقذف المحصنة وزاد على عليه السرقة وشرب
الخمر وزاد ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربا
وقيل الكبيرة ما توعد الشارع عليه نصوصه
تتمة وعند الكبائر من اصل الايمان منقطع
اي يخرجهم من النار الى الجنة خلافا للمعتزلة
لنا قوله تو ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك احتج لقوله تو ان الفجار لفي جحيم

اصحابه

والجواب ان سند الايوجب دوام العذاب
وبقوله تو ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
فالدافيها والجواب ان قوله تو فجزاؤه يوجب
كونه مستحقا لدوام العقاب والاستحقاق
لايوجب الوقوع وذهب ابو هاشم واتباعه
الى ان الطارئ يزيل المتقدم بطريق
الموازنة ان يقابل اجزاء الثواب باجزاء
العقاب فيسقط المتساويان منهما ويبقى
الزايد وقال ابو هاشم على واتباعه انه بطريق
الاحتياط اى يبقى الطارئ فاله ويسقط
من السابق بقدره واجمعوا على ان وعيد
الكفار المعاند دايم واما الكافر الذي بالغ
في الاجتهاد ولم يصل الى الحق فزعم الجاحظ
والعنبري انه ينقطع لانه معذور لقوله تو ما جعل
عليكم في الدين من حرج وانكر الباقون
وادعوا فيه الاجماع الفصل الرابع الذين
زعموا ان الطاعات داخلة في الايمان فمنهم

من جوز الاستثناء مطلقا وسو قول عبد الله
ابن مسعود وقوم من الصحابة والتابعين
والشافعي رضي الله عنهم ومنهم من جوز الاستثناء
دون الحال وسو قول جمهور المعتزلة والخوارج
والكرامية والذين نسبوا الى ان الايمان سو
التصديق فمنهم من جوز الاستثناء وسو
قول ابن سهل الصعلوكي وابن فورك
ومنهم من انكره وسو قول ابي حنيفة
واصحابه وقوم من المتكلمين رحمهم الله حجة
الجواز وجوه فالتبرك الشك لقوله تعالى
خلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين وسنا
للتبرك لامتناع الشك على ما مر الثاني انه
للشك لكن لا في الحال بل في العاقبة لان
الايمان المفيد سو الباقي عند الموت
وكل احد شاك في ذلك ثم لما كان الايمان
عند سم مجموع الاعتقاد والقول والعمل
والشك في العمل الذي سو احد اجزائه يوجب

الشك

الشك فيه فيسع الشك في حصول الايمان وقال
المانع انا مومن حقا لان الشك في الحال او الاستقبال
يوجب ضعف الاعتقاد في الحال والنزاع
ان كان للتبرك

الفصل الخامس

قال اهل السنة كل من اعتقد اركان الدين
تقليدا فان اعتقد ذلك جوازه فلك
ورود شبهة عليها وقال لا امن من ورود
شبهة تفسد ايمانه فهو كافر ومن لم يعتقد
جواز ذلك فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال انه
مومن وان كان عاصيا بترك النظر والاستد
لال
الوارد لمعرفة ادلة قواعد الدين وسو
مذهب ابي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما
ومالك واحمد والاوزاعي والثوري وكثير
من المتكلمين ومنهم من قال انه لا يستحق اسم
المومن الا بعد عرفان ادلة قواعد الدين
سواء احسن العبارة عن الدلائل اولا مثل
وسو مذهب الاشعري وقوم من المتكلمين

خاتمة من لم يبلغه دعوة الاسلام فان اعتقد
وحدانية الله وعدله فكله حكم المسلمين وهو معذور
في جهله باحكام الشرع وان اعتقد الشرك والتعطيل
فهو كافر فان لم تبعثه دعوة نبي آخر لم يكن مكلفا
ولا يكون له ثواب ولا عقاب وان بلغته
ولم يؤمن به فهو مستحق للوعيد على التابيد
وان لم يعتقد شيئا لا توحيدا ولا كفرا فليس بمؤمن
ولا كافر

الصحيفة الثانية عشرة في الحسن والقبح وما يتعلق
بهما وفيها فصول

الفصل الاول في الحسن
والقبح الحسن والقبح قد يطلق على ثلاثة معان
فالحسن الشئ ملايما للطبع او منافرا له والقبح
الشئ صفة كمال لصفة كمال او صفة
نقص كالعلم والجهل في كون الشئ متعلق
المدح عاجلا والثواب اجلا او متعلق
الذم عاجلا والعقاب اجلا ولا خلاف
في انهما بالمعنيين الاولين عقليان واما بالمعنى
الثالث فقد اختلفوا فيه فقالت الاشاعرة

انتهى

انها بحكم الشرع وقالت المعتزلة والكرامية
والبراهمة انهما بالعقل اذ قد يعلم بهما الذات
العقل او لصفة من صفاته لان العقل قد يستقل
بادراك حسن العدل وقبح الظلم وقد لا يستقل
بحسن صوم اليوم الاخر من رمضان وقبح صوم
يوم العيد لكن الشرع لما ورد به علمنا انه لولا
اختصاص كل منهما بالاجلة حسن او قبح لما ورد
الشرع به ثم اختلفوا فقال قدماء المعتزلة
انهما لذات الفعل فحسن الصدق وقبح
الكذب وقال اواخرهم انهما لصفة فان
الصدق انما يكون حسنا اذا كان نافعا
والكذب انما يقبح اذا كان ضارا ومنهم من قال
فان الحسن للذات والقبح للصفة وقال الجاحظية
منهم انهما بالاعتبارات فان اللطمة لليتيم
ان كانت للتاديب فحسنة وان كانت
باعتبار الظلم فقبيحة ... اصحاب الاشاعرة
لوجوه فاعل لبين بالاختيار لانه اما اضطرار

او اتفاقي لان العبد لا يمكن من ان يتمكن من الفعل
والترك او لا يكون كما مر في صحيفة الجبر والقدر الثالث
وجوابه قد مر ثمة واذا لم يكن اختياريا فلا يكون حسنا
ولا قبيحا اتفاقا اما عندنا فظاهر واما عندهم فلانه
اذا لم يكن اختياريا لم يكن متعلق المدح والثواب
او الذم والعقاب عندهم وح لا يكون حسنا
ولا قبيحا اذ لو كان كذلك لكان متعلقا لهما
عندهم واعلم ان الاشاعرة مع اعترافهم
ان فعل العبد ليس باختياره وجوزوا كونه
متعلق الثواب والعقاب بالشرع بنوا
لو كان الحسن والقبح لذات الفعل لزم قيام
العرض بالعرض والجواب قد عرف مما مضى
ح لو كان الحسن لنفس الفعل لاجتمع النقيضان
ح صدق من قال الكذب غدا وكذبه لان
صدقه يستلزم الكذب غدا ومستلزم
القبيح قبيح فيلزم ان يكون حسنا وقبيحا
معا وكذبه يستلزم عدم الكذب غدا وعدم

الكذب

الكذب حسن والمنفي لما الحسن حسن وكذلك فهو قبيح وحسن ح
كذب الغدو وعده والجواب ان المختار
انها ليسا لذات الفعل بل لصفته اجتمعت
المعتزلة بوجوه فاحسن صدق النافع والايمان
وقبح الكذب الضار والكفر انه يدرى غير مستقل
من الشرع لحصوله لمنكره وجوابه بالمعنى المتنازع
فيه ممنوع لو كان الحسن والقبح بالشرع
لحسن من الله كل شئ فحسن منه اظهار المعجز
على يد الكاذب فلا يثبت النبوة بالمعجز
وايضا لامكننا الحكم بقبل ثبوت النبوة
بان الكذب من الله تعالى فلا يبقى الوثوق
بالنبوة واجابوا بان حسن الشئ لا يوجب
وقوعه وجاز ان يكون قبيحا بحسب الشرع
ايضا وفيه لان الخصم يقول انه لا يبقى الوثوق
بالنبوة لانه واقع او غير واقع والاول يفضي
المسئلة افعال الله واحكامه لا تعلق الا باسو
احسن واول ان نشاء وبالنسبة الى الغير لانها

لو تعلقت ما لا يكون اول واحسن فحصول
ذلك الشئ اذا لم يكن اول به كان فعلا ناقصا
وسفها وسوء على القادر الحكيم ع وان كان
اول به كان ناقصا بذاته مستكملا به ومحتاجا
اليه لان جهة النقص صارفة عن الفعل فعالم الخير
لم يفعل وذلك ع على ارادته وايضا كيف
يليق بالقادر الحكيم العفن ان لم يترك الاولى
وليفعل الادنى وايضا يرتفع الوثوق عن الوعد
والوعد والوعيد سدى ما عندنا سدة
المسئلة الفصل الثاني اختلفوا في تعليل
افعال الله تعالى واحكامه وقالت المعتزلة والكرامية
الفقهاء انا معللة برعاية مصالح العباد
ونسب اخرون الى امتناعه واحتجوا
بوجوه فالقادر الحكيم اذا افعل لغرض فان
لم يكن حصول ذلك اولى من عدمه امتنع
منه الفعل وان كان اولى به كان ناقصا
بذاته مستكملا به فان قلت حصوله اولى بالنسبة

قلت

قلت يعود التقسيم في اولوية حصوله للعبد بالنسبة
الى الفاعل والجواب انه ليس بالنسبة الى
الفاعل قوله لا يفعل قلنا لانا لا نسلم
اذا لم يكن اولى بوجه من الوجوه وسكونه
اولى بالنسبة الى العبد بل لو كان فعله
لغرض فان كان ذلك الغرض قديما لزم
قدم فعله والا وان كان حادثا فاما ذلك
الغرض يكون ايضا لغرض اخر وتسلسل
وفيه نظر لجواز ان يكون ايجاد ذلك الغرض
لنفس ذلك الغرض لا لغرض اخر فلا يتسلسل
نع الغرض اما ايصال اللذة او دفع الالم والله قادر
على تحصيلها ابتداء فكان توسيط الاحكام
عبثا والجواب لم لا يجوز ان يكون التوسيط
متضمنا لحكمة اخرى ولا يعود الكلام لجواز
ان يكون تلك الحكمة بحيث لا يحصل الا به
واجيب القائلون بوجوه فاتفق الفقيه الامام
عابد اليه والله تعالى عالم بحيث الاشياء منزه عن الحاجات

فيكون عالما بقبح القبيح غنيا عنه فيستحيل منه فعل
القبيح لان جهة الفعل القبيح صارفة عن الفعل
فاذا لم يعارض داعية الحاجة امتنع
الفعل وح لا يفعل الا ما يكون غير قبيح
بل لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث
وسوء على الله تعالى في قوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون وما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون
وامثال ذلك والحق في هذا ان الله تعالى
قادر حكيم عالم ولا بد من الفعل او الترك
فيختار اول الطرفين واحسنهما اذ ترك
الاول بلا ضرورة وحاجة عن مثل
هذا القادر نقص وهو ينافي الاولية
لا يكون بالنسبة اليه اولى من الامر او
بالنسبة الى العباد والفعل على هذا الوجه
لا ينافي الكمال بل ذلك عين الكمال وخلافه
عين النقص والعبث كيف ولا خلاف
ان بعثة الانبياء لاستدعاء الخلق الى الحق

عليهم

عليهم واظهار المعجزات لتصديقهم فمنكر
التعليل منكر للنبوة ودلايله قادحة فيها

الفصل الثالث قالت المعتزلة والموالات
تكليف ما لا يطاق خلافا للاشعري وقوم من متابعيه
وقيل ان الاشعري ما صرح به لكنه لزم
من قوله ان القدرة مع الفعل لانه يلزم
التكليف بغير متدور اولم بتحصيل الحاصل
ومن قوله افعال العباد واقعة بقدرة الله
والتاثير لقدرة العبد فيها والحق سوء الاول
بوجهين فالاول انه عبث وسوء على الله تعالى بب
قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وجعل
عليكم في الدين من حرج وابى حرج
فوق التكليف بما لا يطاق والطعم
بوجوه فالاول امر الكافر بالايمان وعلم
انه لا يؤمن فالايمان منه محال فتكليفه محال
انقلاب علم الله جهلا والجواب ان العلم
تابع للمعلوم فلا يكون موجبا له اخبر الله

واجيب عنه

عن عدم ايمان الكفار بقوله سواء عليهم انذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون فيجب لامتناع
الكذب على الله تعالى والجواب ان الخبر انما يكون
للمخبر عنه بان الخبر انما يكون خبرا عما يقع
او قد وقع فلا بد وان يكون في نفس الامر كذلك
حتى يصدق الخبر منه واذا كان تابعا
له لا يكون موثرا فيه بوجه التكليف اما قبل
الفعل او عنده وايا ما كان يلزم التكليف
بما لا يطاق اذ لا قدرة قبل الفعل وحال
الفعل بحسب فلا يكون مقدورا والجواب
انه قد مر في صحيفة الجبر والقدر ان القدرة
قبل الفعل في الافعال كلها لله تعالى فلا يكون
مقدورا للعبد والجواب قد بينا في الصحيفة
المذكورة ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله
وايضا سند ان الدليلان يوجبان كون
جميع التكاليف تكليفا بالمحال وذلك باطل
بالاتفاق انه كلف ابا جهل بتصديق رسوله

في وجهين الاول ومن جملته انه لا يصدق في شيء
فيكون ممكنا بان يصدق في انه لا يصدق شيئا
من اخباره فلو صدق سندا لزم ان
لا يصدق ولان سندا ايضا خبر من اخباره
فتصديق سندا الخبر يوجب عدم تصديقه
وهو محال والجواب انه لا نسلم انه لو صدق الخبر
يلزم ان لا يصدق وانما يلزم ذلك لو
كان تصديق الشيء موجبا للوقوع

سند ٥

الصحيفة التاسعة عشرة في الامامة وفيها فصول

الفصل الاول الامامة رياسة عامة في الدين
والدنيا واختلفوا في نصب الامام فقال بعضهم
انه يجب وقال الاماميون فمنهم من اوجبه
عقلا ومنهم من اوجبه سمعا والذين اوجبوه
عقلا فمنهم من اوجبه على الله تعالى ومنهم من اوجبه
على الخلق اما الذين اوجبوه على الله تعالى
فهم الشيعة وذكروا في وجوبه وجوها قالوا ان العبد
لطفا في الطاعات والزجر

عن القبيحات ورعاية الدين عن الزيادة
والنقصان وسوقول الاشاعرة وقد
معنى اللطف بعصمة الانبياء بحيث
معلما لمعرفة الله تعالى وسوقول الاسماعيلية
ح ان يعلمنا اللغات ويعرفنا احوال
الاغذية والادوية والسموم وحفظنا
عن الافات وسوقول قدماء الشيعة
واما الموجبون على الله فمنهم الجاحظ
والكعبي وابو الحسين البصري ومتابعوهم
واحتجوا بان نصب الامام ينتفض
الضرر عن النفس فيكون واجبا
اما الاول فلانا نعلم ان الخلق اذا كان لهم
رئيس قاهر يجانون بطشه ويرجون
ثوابه كان حالهم في الميل الى المصالح والبعد
عن الافساد اقرب واما دفع الضرر عن النفس
واجب فبديهي واما الموجبون سمعا
فمنهم جمهور اهل السنة واكثر المعتزلة

جوبه فاما احتجاجه بالموجب على الخلق الا انهم
يسكنون الفتنة الثائرة بالاجماع فضار
دليلهم نقليا بقوله عليه من مات ولم
يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية
واجماع الصحابة لانهم اهموا بعد وفاة النبي
عليه على طاعة الامام فلولم يكن نصبه
الامام واجبا لما فهموا واحد منهم ذلك اما الدين
ذهبوا الى انه غير واجب فمنهم الخوارج
والاصم من المعتزلة ومنهم من فصل فقال
بعضهم يجب عند ظهور الفتن دون وقت
الامن وقال بعضهم بالعكس واخي الثاني مطلقا
بان نصب الامام موجب للفتن وقتل
بعض الناس بعضا كما جرى في ايام علي رضي الله
عنه ومعاوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات
والاحتراز عما يوقع في الفتنة والمحاذرة عن
الاتفاق والشريعة كافية في معرفة طريق
الحق تدنيب اختلفوا في عصمة الامام فقال

جمهور الشيعة بوجوهها وانكره المعتزلة
والزيدية من الشيعة والخوارج قالوا يكفي
فيها العدالة ظاهرا واحتجت الشيعة
بوجوه اقواها ان احتياج الخلق الى الامام
انما كان لجواز الخطاء عليهم فلو كان الامام
كذلك احتاج الى امام اخر واجتمع المانعون
باجماع الصحابة على امامة ابي بكر وعمر وعثمان
رضي الله عنهم مع انهم ما كانوا واجبي العصمة

الفصل الثاني في تعيين الامام بعد النبي

عليه السلام اختلفوا في ذلك فقال اهل
السنة انه ابو بكر رضي الله عنه وقالت الشيعة
انه علي رضي الله عنه وقالت الزيدية انه
العباس واستدل اهل السنة بوجوه فالامام
الحق بعد النبي عليه اما ابو بكر او علي او العباس
رضي الله عنهم بالاجماع والثاني والثالث بطل
لان عليا والعباس رضي الله عنهما تركا المنازعة
مع ابي بكر رضي الله عنه ولم يكن ذلك للعجز فلو

كان

كانت الامامة حقا لواحد منهما لكان تركهما
مع القدرة معصية وانه يوجب النار لهما
فاذا لم يكن الامام حقا لواحد منهما تعين انها
حق لابي بكر رضي الله عنه واما قولنا انه لم يكن ذلك
للعجز لان عليا كان في غاية الشجاعة ومعه
فاطمة والحسن والحسين وكثير من اكابر
الصحابة رضي الله عنهم حتى روي انه اجتمع عنده
سبعماية من الاكابر مرديين الامامة وروي
انه اجتمع عنده ان العباس قال لابي سفيان
ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله
ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان
والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه
سل السيف وقال لا ارضى خلافة ابي بكر وقال
ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي علكم
يتيم واحد الاملان الوادي حيلا ورجلا فعلم
ان تركهما المنازعة كان للعجز واجابت
الشيعة بانه وان كان من سمعماية لكن كان

ابو سفين ص

عوام الصحابة مع ان بكرا وسعد كانوا اكثر
من ثلثين الفا فاين القدرة وابن سلطنا
القدرة لكنهم خافوا الفتنة في زمان عدم
استقرار الدين وكثرة الاعداء الشاق
عليه اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر
واجاب الشيعة بان سند الخبر فرد الواحد
وايضا غير صحيح والا لكان نصا على امامتهما
ولما وقعت المنازعة بين الصحابة ولما
احتاج ابو بكر الى الاستدلال مشى الحديث
تمسك بقوله عليه الامامة من قريش فلما
طلب الانصار الامامة قالوا منا امير ومنكم
امير فروى سفينة انه عليه قال الخلافة
بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا
وذلك يدل على صحة خلافة الخلفاء الاربعة
واجاب الشيعة بان سند اخبر الواحد وابو بكر
افضل الصحابة كما بنى فهو اول بالامامة
استخلف النبي عليه في ايام مرضه وما عزله

يكون

فيكون خليفة له في سائر الافعال لعدم
القائل بالفرق وقد نقل عن علي رضي الله
عنه انه قال لا نقبلك ولا نستقيلك
قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك
في امور دنيانا واحتجت الشيعة بوجوه فان
الامام الحق بعد رسول الله اما علي او ابو بكر او
العباس رضي الله عنهم والثاني والثالث
بطل لانهما ما كانا معصومين والامام واجب العصمة
ولان العباس مع علماء الصحابة واكابر سلم
انكروا امامة ابي بكر ورضوا بامامة علي كما سيجيء
فلو لم يكن الامامة حقه لما فعلوا ذلك
قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم
راكعون واتفق اية التفسير ان المراد بقوله تعالى
الذين يقيمون الصلوة سوى في الامامة في قوله
عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال
من كنت مولاه فعلي مولاه وسند الحديث

متفق عليه وقوله عليه انت مني بمنزلة هارون
من موسى الا انه لا نبي بعدي ومرتبة هارون
من موسى اقوى من مرتبة غيره من اصحابه
فكذا سنناه على افضل الخلق بعد النبي كما
بي فهو اول بالامامة واستخلفه النبي عليه على
المدينة في غزوة تبوك وما عزله واذا كان
خليفة على المدينة كان خليفة في الامة لعدم
القائل بالفرق وسنذا اقرب من الامامة
من الاستخلافة في الصلوة زوسواهم العجاة
واشجعهم اتفاقا واشد التصاقا بالرسول عليه
من حيث النسب والصهرية والاقتداء
بالاعلم والاشجع والاقرب الى الافضل
الثالث في افضل الناس بعد النبي عليه
والمراد بالافضل سنا من يكون اكثر ثوابا
من عند الله تعالى واختلفوا فيه فقال اهل السنة
وقدماء المعتزلة انه ابوبكر وقالت الشيعة
واكثر المتاخرين من المعتزلة انه علي استدل

اهل

اهل السنة بوجهين فاقوله تعالى وسيجنبها الاتقى
الذي يؤتي ماله يتزكى والمراد هو ابوبكر رضي الله عنه
عند اكثر المفسرين والاتقى اكرم عند الله لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقيكم والاكرم عند الله افضل
ب قوله عليه والله ما طلعت الشمس ولا غربت
على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر
اجاب الشيعة بان سندا معارض للابدل على انه افضل
بل على ان غيره ليس افضل منه واجيب الشيعة
بان الافضلية اما عقلية او نقلية والعقلية اما بالنسب
او بالحسب وكان علي رضي الله عنه اكمل
الصحابة في جميع ذلك فهو افضل اما النقلية
كان اقرب سلا الرسول والعباس وكان عم النبي
عليه لانه كان اخا عبد الله من الاب وكان ابو
طالب اخا منهما وكان علي شقيقا من الاب والام
لانه علي ابن ابي طالب بن عبد المطلب ابن هاشم
وعلي بن فاطمة بنت اسد بن هاشم والهاشمي افضل
لقوله عليه ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشا

واصطفى من قريش هاشما واما المطلب فلان
الشرف من الصفات الحميدة العلم
والرشد والشجاعة والسخاوة وسوفيا
اتم واكمل من الصحابة اما العلم فلانه ذكر في خطبة
من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء
والقدر واحوال المعاد ما لم يوجد في كلام احد
من الصحابة وصح الفرق بينهم وبين سيبويه في علم
الاصول اليه فان المعتزلة يتلبسون الفلسفة
والاشعرى ايضا لانه كان تلميذ الجبائى المنتسب
الى علي وانتساب الشيعة بين والجوابر
مع كونه ابعد الناس عنه كان اكابر ستة تلامذة
له وابن عباس رئيس المفسرين كان تلميذ له
وعلم منه تفسير كثير من المواضع الذي يتعلق
بعلوم دقيقة مثل الكلية والنجوم واسرار الغيب
وكان في علم الفقه والفصاحة في الدرجة العليا
وعلم النحو ظهر منه وارشد ابا الاسود الدؤلي الى
وكان عالما بعلم تضييغه الباطن الذي سو من اسرار

العلوم

العلوم الذي لا يعرفه الانبياء والاولياء حتى اخذ
جميع المشايخ منه او من اولاده او من تلامذتهم
وروى انه قال لو كسرت لي الوسادة ثم جلست
عليها لفقهت بين اهل التوراة بتوراتهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور
بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم
واما من ابا تراب فانه في بطن ابي وابي وهل
ابو جهل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم
فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وروى
انه قال لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا
وقال النبي عليه انا مدينة العلم وعلي بابها وقال
عليه اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم
واما انه ارشد فلما علم منه بالتواتر من تركه
اللذات الدنيوية والاحتراز عن الاشتغال
عن الحضور انه من اول العمر الى اخره على القدم
وكان زهاد الصحابة كابي ذر وسلمان وابي
الدرداء تلامذته واما شجاعة فقد غلب على الشرع

قال النبي عليه افتى الاعلى والاسيف الا ذو الفقار
وقال يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة
الثقلين وكذا السحاق فانه بلغ فيها الدرجة
القصوى حتى اعطا ثلاثة اقراص ما كان
ولا الاولاد غيرها عند الافطار فانزل الله
ويطعمون الطعام على حبه الاية وكان اولاد
افضل اولاد الصحابة كالحسن والحسين قال عليه
سما سيد اشباب اهل الجنة ثم الحسن مثل
حسين الشين وحسن المثلث والنفس الزكية
واولاد الحسين مثل الاية المشهورة وكان ابو
يزيد البسطامي يشبه مشايخ الاسلام بسقارة
ناد ابو الجعفر الصادق ومعروف الكرخي
اسلم على يد علي ابن موسى وكان بوابا
وايضا اجماع الاكابر الصحابة وعلمايها على سبقه
ودال على انه افضل والعبرة بقول العوام واما
الفضايل التي مارون النبي عليه فلثة فاخر
الطير وسوقوله عليه اللهم ايتني باحب خلقك

ايك

ايك ماكل معي سند الطير فجا علي واكل معه
فبشره وسوقوله عليه انت مني بمنزلة هارون
من موسى الا انه لا نبي بعدي وسواقوي من قوله عليه
في حق ابكر رضي الله عنه وما طلعت شمس لا نه
انما يدل على ان غيره ليس منه لا على انه افضل
وايضا يدل على ان الغير ما كان افضل منه على انه
يكون فما ان لا يكون عند ورود سند الخبر
ويكون بعده وايضا خبر المنزلة يدل على ان
له مرتبة الانبياء الا انه منعه مانع وسوقوله
عليه فاتح الانبياء لقوله عليه الا انه لا نبي بعدي
وخبر ابن بكر انما يدل على ان غيره ممن سواه دني
من مراتب الانبياء وليس افضل في خبر الراية
اروى انه عليه بعث ابا بكر بسورة براءة فرجع منهم نا
ثم بعث عمر فرجع منهزما فبات رسول الله
مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال
لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله كرارا غير
فرار فتعرض له مهاجرون والانصار فقال عليه

اولاد

شعل

ابن علی فقبل ان ارمد العینین فتفل فی
ثم دفع الیه الرایه وجر السیاده قالت علی
کنت جالسة عند النبی علیه اذ قبل علی
سمذا سید العرب قالت فقلت
انت وای انت سید قال انا سید العالم
وهو سید العرب جبر المول وقد
وروی احمد البیهقی فی فضایل الصحابه ان
قال علیه من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه والی
یوشع فی تقویته والی ابراهیم فی حلمه والی موسی
فی مهیبته والی عیسی فی عبادته فلینظر الی وجه
علی رضی الله عنه وروی انس رضی الله عنه انه قال
علیه ان اخی وزیری وخیر من اترکه بعدی
یقضی دینی وینجز وعدی وعلی ابن اناطا
فی روایه ابن مسعود انه علیه علی خیر البشر
فقد کفر کما روی انه علیه قال فی حق المنکر
یقتله خیر الخلق وفی روایه خیر سمذا الامه
وکان قاتله علیا کما قال علیه لقاتل

من انا

ان یستمیل قیامه باکثر من محلین وزعم
جمع من قدمائنا الغلامنه ان الاضافه
عرض واحد قایم بمحلین کالجوار والقرب
لنا ان العقل حاکم بدیهیة ان الوجود
الواحد فی حالة واحدة یستحیل ان یکون
موصوفین سواء کان عرضا او جوهرا
واحتج ابو هاشم بان صعوبة التفکیک لا بد
لها من علة وهو التالیف وجب ان
یقوم جزوین والا لجاز التفکیک وجوابه
ان التالیف قایم بالمجموع لا بکل منهما
وجواز سمذا لذلک غیر جوازه لسمذا
وجواز کل منهما قایم وکذا فی القرب والبعد
اعلم القسم الثانی فی الجواهر وفیه صحفتان
لان الجوهر اما جرمانی او روحانی الصحیفة الاولی
فی الجواهر الجرمانیه وفیها فصول الفصل الاول فی تعریف الجسم
وفی اختلاف المذاهب فی تحقیق ذاته

عرفه المتقدمون بانه جوهر ذو ابعاد ثلثة
وقالت الاشاعرة انه متحيز قابل للقسمة فعلى
هذا يكون المركب من جوهرين
فردين جسما عندهم وقالت المعتزلة
انه متحيز ذو ابعاد ثلثة وزعموا انه لا يحصل
باقل من ثمانية جواهر وقال الكعبي
قد يحصل باربعة بان يكون ثلثة للمثلث
ورابعها فوقها فيحصل مخروط ذو اربعة
اضلاع مثلثات هذا ما قيل في تعريفه
واختلف اهل العالم في تحقيق ذاته
على مذاهب اختصرت هاهنا ثلثة ان
الجسم اما ان يكون ذا منافاة بالفعل او لا
والاول اما ان يكون تالفا من اجزاء لا تتجزى
او لا والاول اما من اجزاء متناسبة او لا
الثاني اما من اجسام صغار او لا والاول
مذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء
المتقدمين والثاني منسوب الى النظام

من

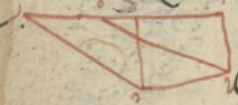
من قدماء المعتزلة والثالث مذهب ديمقريطس
لانه زعم انها اجسام صغار لا تقبل القسمة
لصغرها والرابع مذهب قوم من الاقدمين
الذين زعموا انها خطوط والثاني وهو
ان لا يكون مفاصلة بالفعل لا يخلو من ان
يكون انقساماته الممكنة متناسبة او لا
والاول ينسب الى ثمن الشهرستاني
ومذهب كمذهب الحكماء ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة والثاني مذهب
جمهور الفلاسفة الفصل الثاني في الجزء
الذي لا يتجزى اختلفوا في وجوده
فانكره جمهور الفلاسفة واثبته المتكلمون
وقوم من قدماء الفلاسفة والمراد به
متحيز لا ينقسم لا بالفك والقطع ولا بالوهم
والفرض واقيمت الفلاسفة على انتفايا
بوجوه فالاول لو فرضنا اجزاء ثلثة متماسة
تلاقي الوسط لكل من الطرفين بغير ما يلاقي

به الآخر فيلزم تجزية الوسط وجوابه ان الملاقاة
انما يكون بالنهاية فيلزم نهايتان الا ان
الثاني الصحيح المركبة من جزء لا يتجزى اذا
نظرنا اليسار ينا احد وجهيها دون الثاني
فتتغاير الوجهان ولزم الانقسام وجوابه
ان المرئي وغير المرئي سيما النهايتان
كما في الثالث اذا فرضنا خطا من اربعة
اجزاء وضعنا فوق طرفه الايمن جزء
وفوق طرفه الايسر جزاء فاذا حركنا
سافلا بد من تحاذيهما وسو على متصل
الثاني والثالث فيقع المتصل على اسفلهما
وطرفاهما على وسط الثاني والثالث
ولزم انقسامها وجوابه لم لا يجوز ان يقعا
على نفس المتصل الرابع نفرض في الرحى
طوقان عظيم وصغير فاذا قطع العظيم
جزاء فان قطع الصغير جزاء ساوت الحركتان
مع ان حركة العظيم اسرع وان قطع اقل لزم

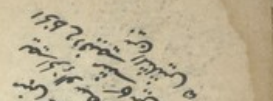
انقسام

انقسام الجزء وان لم يتحرك شيا لزم تفكك
الرحى والشاسدة تكذبه وجوابه لم لا يمكن
ان يتحرك جزاء اذا الحركة تستدعي امتدادا
ولا امتداد لجزء والجزء متناه فله اما احد
واحد او حدود والثاني منفصل والمنفصل
قابل للقسمة والاول كرة والكرات اذا التقم
بعضها بعضا لا بد حصل بينهما فرج اصغر
من ذلك ولزم انقسام الجزء وجوابه ان
ذلك انما يلزم في الكرات المجسمة لانها
اذا تلاقت تحصل مثلثات من كل
ثلث كرات زوايا تها عند نقطة الملاقاة تساوي
او ساط المثلثات قائمة اما في الاجزاء فذلك
ممتنع اذ لا يكون بين المماسين من كل خطين
امتداد ليصير ضلع المثلث فلا يتحقق المثلث
ولا الخلو السادس برسن اقليدس في الشكل
العاشر من المقالة الاول ان كل خط يمكن
تنصيفه فالمركب من العدد والفرد اذا نقص

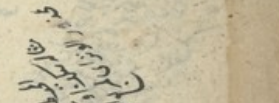
Ex Libris



وقد يكون المربع الوتر جذر صحيح احد الضلعين ستة
والآخر ثمانية فان مجموع الجذرين يكون جذر
عشرة فيكون الوتر عشرة وقد لا يكون
كما لو كان كل من الضلعين ستة او ثمانية
فيلزم انقسام الجزء وجوابه ان بيان هذا
الشكل ايضا مبني على انتفاء الجزء الاول
وبيانه انا نخرج خط اب موازيا لضلع
مربع الوتر ونبين ان كلا من مربعي الضلعين
مساو لقسم محاور له من مربع الوتر فلو كان
خط اب مركبا من اجزاء لا تتجزى وسوى بين
القسمين فيكون ما خذ واحد من كل قسم
وهو يكون مربع الوتر اصغر من المربعين
الثالث برسين اقليدس في المقالة الاولى
ان السطوح المتوازية الاضلاع على قاعدة
واحدة وفيما بين خطوط باعيانها متوازية
متساوية وانه ينقل الجزء فانا اذا فرضنا
احد السطحين من اربعة في اربعة كان



يتجزى الوسط وجوابه ان ذلك الشكل موقوف
على انتفاء الجزء فلو بني انتفاء الجزء على الزام
الدور رد ذلك لانه بنيته هكذا اذا الزمنا
ان ننصف خطا مستقيما وليكن خط
اب نعمل عليه مثلثا متساوي الاضلاع
وهو اجب ونقسم زاويته ج بنصفين بخط
ج د فخطا اج ج د متساويان لخط
اج د مساوية لزاوية ب ج د
فقاعدة او مساوية لقاعدة د ب بتطبيق
المثلثين وسند البرهان مبني على انتفاء
الجزء لانه على تقدير تحققه يصير الخط الموهوم
ان كان اب مركبا من عدد فرد طرفا
لخط ج د فيصير مشتركا بين القاعدتين
ولا يلزم من تساوي القاعدتين كون خط
اب منقسما بالسوية كل مثلث قايم
الزاوية فجذور الضلعين المحيطين بها كموعا
كجذور وتر ها لشكل العروس مثاله هكذا



ان مربعا الضلعين المحيطين بزاوية
قائمة مجموعا وهما مثلثا ا ج د
مربع وتر تلك الزاوية العامة وهو خط ا د

وقد

مجموعه ستة عشر وطول الآخر من الشرق
سالا المنوب فيكون مجموع اجزاء الآخر عشرة
مساويا لستة عشر وسدس الكل وهو المطلوب
ان ذلك ايضا مبنى على انتفاء الجزء
لانه على تقدير تحققه يكون غاية الصغر الزاوية
ان يكون جزءا واحدا فيكون الخط الخارج
من ضلع السطح المخروط والقاعدة اذا
كانت على غاية الصغر جزءا واحدا وكلما بعد
الضلعان عن الزاوية كثر البعد بينهما اكثر
فاذا وصل ضلع المخروط الى ضلع المربع يكون
البعد بينه وبين القاعدة اكثر من جزء
واقله ان يكون جزءين واذا وصل بهذا
المقدار من البعد سالا نصف ضلع المربع
فلا يجوز انه يقرب من سدا بمنتهى سالا
الخط الاعلى فلا يجوز ذلك باكثر من ذلك
ط بين اقليدس في المقالة الثانية
انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون

ضرب كل في احد قسميه كمربع الآخر فلو كان
الخط مركبا من ثلثة اجزاء فاذا قسم على الصحة
كان احد قسميه اثنين والآخر واحدا
وضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين
اربعة فوجب ان يكون قسمة الاعلى
ولزم التجزي وجوابه ان سدا ايضا مبنى
على انتفاء الجزء لانه موقوف على انتفاء
الجزء لانه موقوف على انتصاف الخط
وعلى الشكل العروس وقد عرفت ان كليهما
مبنى على انتفاء الجزء زاوية قائمة كل
من ضلعيها جزء فان كان وتر ناجزين
كان وتر القائمة كوتر الحادة وان كان
ثلثة اجزاء كان مجموع الضلعين فيهما اكثر
من جزئين واقل من ثلثة وجوابه ان
متصل الاجزاء موجود ذو وضع فيهما لم
ينقسم كان جزءا والا فجزئين وجاز ان
يكون البعض منقسما والبعض غير منقسم

العصة

فجاز ان يكون عدة اجزاء الاطول مثل
عدة اجزاء الاقصر فعدة اقوى الدلايل الدكرة
من جهة الفلاسفة وشبه غير الاولين
بديهية واضح المشتون بوجوه فالاول
لو لم يكن شئ من الكرة حاصلا في الحال
لما كانت الكرة متحققة وان كانت
لم يكن منتهاه والا لما كان حاضرا والحركة
منطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي
لا يتجزى في فصل الحركة ان القسمة الوسمية
لا يوجب كونه غير حاضر وعدم القابلية
لا يوجب وجود الجزء الثاني فاذا وضعنا
كرة على سطح مستو فهو ضع الملاقاة من الكرة
غير منقسم والا لكان على سطح خط مستقيم
لانطباقه على سطح مستو قليس بالكرة مضلعة
واذا كان موضع الملاقاة غير منقسم فقد
وجد الجزء فاذا دورنا الكرة على السطح زالت
تلك الملاقاة وحصلت نقطة اخرى

متصلة

متصلة بسيطة وحصل جزء اخر وعلى هذا
الى ان يتم دور تام وقد حصلت
دايرة على ظهر الكرة ولزم تركب تلك
الدايرة من اجزاء لا يتجزى واذا كانت
الخط مركبا من اجزاء لا يتجزى كان السطح
مركبا من خطوط والجسم من سطوح ولزم
تركب الكل من اجزاء لا يتجزى فان
قلت لا نم امكان الكرة والسطح ولم لا يجوز ان
ليس بين كل نقطتين خط قلت الكرة ما يقتضيه
طبيعة البسيط فكيف تكون ممتنعة والسطح
المستوى ممكن لان الخشونة للزاوية ولا بد
من سطح صغير املس والا دى ست الزوايا
الى غير النهاية لا يقال امكانهما لا يوجب الا
امكان الجزء وانتم في بيان تحقق الاتانقول
لما وجب تركب المقادير من اجزاء لا تتجزى
على تقدير وقوع هذا الممكن وجب ان
يكون في نفس الامر كذلك والا لكان

مستلزما للانقلاب ما سوء ممتنع او ليس
بواجب واجبا وسوء او نقول المدعى
سهنا بطلان صدر سيكم وجواز الجزء مفيد
لهذا الغرض وليس بين كل نقطتين خط
لان الملاقاة آنية فبين ان الملاقاة الا
وان الملاقاة الثانية يمتنع ان يكون
زمانا والا كانت الكرة في ذلك الزمان
اما في الملاقاة الاول او في الملاقاة
الثانية او في ملاقاة اخرى ولا يكون
ملاقية لشئ والاقسام باسرها باطلة
اذ الكرة على التقادير الثلثة الاول يلزم
ان لا يكون بين الملاقاتين وعلى الثاني
يلزم ان يكون منفصلا عن السطح
وسوء خلاف المقدر واذا لم يكن بين
الانين زمان يلزم تتالي الانات
ويلزم منه تتالي النقاط لكون الزمان
والحركة والمسافة متطابقة الثالث

اذا تحرك خط بطرفه على خط او سطح
حتى انتهى الى اخره اما بطرفيه كلية
الخط وطرفه نقطة فالخط المتحرك عليه
مركب من نقطة متتالية ويلزم
تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى الرابع
النقطة شئ ذو وضع غير منقسم فان
كانت مستقلة بذاتها فهي الجزء
والا فكان محلها غير منقسم والا يلزم
انقسام الحال بانقسام فيلزم الجزء
فان قلت وجود النقطة ذهني
قلت النقطة طرف الخط الموجود
بالفعل وهي حيث لان محل النقطة
انما هو الخط اذ ليس طرفه وح لا يلزم
الجزء الخامس لو لم يكن الجزء لكان الجسم
مركبا من اجزاء غير متناهية وح
قطعه في زمان متناه وما لا يتجزى السريع
البطئ فان قلت بهذا انما يلزم ان

لو كان الاجزاء موجودة بالفعل لكنها الق
قلت اذا كانت الانقسامات ممكنة
لا غير النهاية كانت الاقسام حاصلة
بالفعل لا غير النهاية لان الانقسام الذي
انما يكون اذا كان احد نصفيه مغايرا للاخر
في نفس الامر اذ لو لم يكن كذلك لما امكن
الانقسام واذا ثبت المغايرة في نفس
الامر ثبت التعدد ولزم كونها حاصلة
بالفعل او نقول طرف الخط المتحرك
عليه شيئا غير ما لقيه قبل واذا ثبتت
المغايرة ثبت التعدد كما مر سدادا
تقرير اقوال الفريقين مع ما سنح لنا
والحق وجود الجزء وذلك لانه لا بد
من ان ينتهي التجزية الى الجزء ليس له
امتداد في شيء من الجهات اصلا
او لا فان انتهى فقد وجد الجزء الذي
لا يقبل الانقسام وان لم ينته بل يوجد

لكل

لكل جزء من الاجزاء الغير المتناهية العدد
ولا شك ان انضمام الامتدادات الغير
المتناهية يوجب امتدادا غير متناه
فيلزم ان يكون مقدار الجسم الصغير
غير متناه وسنداه فان قلت سلمنا
انه لا ينقسم بالفك والقطع لكن
لم قلت انه لا ينقسم بالفرض والوهم
قلت فرض الانقسام وتوسمه فيما
ليس امتدادا في الامر كاذب فلا
عبرة وسنداه ثمان بديع

الفصل الثالث

في السيول اختلفوا في منتهاها
فاثبتها من نفى الجزء ونفاها من اثبته
واحتج الفلاسفة بانه لما ثبت انتهاء
الجزء لزم تركب الجسم من السيول
والصوت لان كل جسم فرض فلا بد ان
يوجد سنا كل جسم واحد بالاتصال قابل
للفصل والوصل كما كان كذلك كان

الجسم مركبا من الهيولى والصورة اما
الاول فلان كل جسم وجد فلا بد من ان
يكون واحدا بالاتصال والا فان كان
وصو قابل للفصل باحد الوجوه المقسمة
كما بينا فقد حصل المطلوب ان لم يكن بل
يكون ذا مفاصل فاجزاؤه لا بد من ان
يكون غير منقسمة في شئ من الجهات الثلث
بوجه من الوجوه او لا والاول بط لما بينا
فانتفاء الجزء فنقيض انها منقسمة في الجهات
الثلث بوجه من الوجوه المقسمة فقد
وجد جسم واحد بالاتصال قابل للفصل
واما الثاني فلان المتصل من حيث سو
المتصل لا يقبل الاتصال والانفصال
فبهو لا سو بعينه يكون موصوفا بالامرين
اذ سو لا يبقى مع الانفصال وعند عوده
الاتصال لا يعود لامتناع عود المعدوم
بل مثله والقابل يجب ان يكون من المقبول

نقابلها غير المتصل بالذات فنى الجسم امران
المتصل بالذات وسو الصورة الجسمية
وقابل الاتصال والانفصال وسو الهيولى
فان قيل بالزم من وليلكم الا القسمة
الوسمية والفرضية فلم لا يجوز ان يكون
اجزاء الجسم اجساما صغارا لا يقبل القسمة
الا بالفروض والاوهام او باختلاف
عرضين كما سو مذهب ذيمقراطيس
ومطلوبكم انما يتم بالقسمة الفعلية وانها
ليس كل جسم قابلا للفصل كالمحدد
والجواب عن الاول ان القسمة الفرضية
او الوسمية او غير سما حدث اثنينية
تكون طبيعة كل واحد منهما مثل
طبيعة الاخر ومثل طبيعة الخارج
الواقع لهما في النوع وما يصح بين اثنين
منهما يصح بين اثنين اخرين قاذن
يصح بين المتصلين ما يصح بين المتباينين

وبين متباينين يصح بين المتصلين الا
لما فوقه خارج عن ايلاذ لو كان الازما طبيعيا
كان نوع تلك الطبيعة في شخصين
يكون فبسبب الذات قابلا للقسر
وعن الثاني ان طبيعة الصورة الجسمية
في جميع الاجسام واحدة فاذا وجد بعضها
محتاجا الى ما يقوم فيه علم ان طبيعتها
غير مستغنية عما يقوم فيه اذ لو كانت
مستغنية كان سنخ الازم للذات ايضا
وجدت سنخ ما ذكروه وفيه نظر لان
بالصورة الجسمية كان سنخ الاتصال او
مسببة لو الامتدادات سلمنا عدم القبول
لكن لم لا يجوز ان يكون القابل محلها
وسنخ الجسم وان كان المراد محلها
فلانم عدم قبوله وان كان سنخ المحل مع
اعتبار شئ منها كالتصل اذ سنخ
اعتبار الاتصال فعدم قبول سنخ الجوهر

الفصل الرابع في الصور النوعية

وسنخ الجوهر الحال الذي يكون مبدأ
لاثار النوع واستدلوا على مختلفتها بان
الاجسام مختلفة في قبول الاعراض وحصولها
فلا بد من اختلافها في معان اخر جوهرية
والا لاحتاج الى اختلاف اخر ولا خفاء
انها غير الصورة الجسمية المشتركة وفيه نظر
اذ اختلاف الصور يقتضي لها صورا اخر
وتسلسل فان قلت اختلافها بسبب
اختلاف الصور السابقة المعدة لقبول
الصور اللاحقة واختلاف الافلاك بسبب
اختلاف مواد ها بالمباشرة قلت
فلا يجوز مثل ذلك في الكيفيات فلا
حاجة الى الصور النوعية

الصحيفة الثانية

في الجواهر الروحانية وفيها فصول

الفصل الاول في حقيقة النفس الانسانية

والنفس بما يشير اليه كل احد بقوله انا وبغيره انما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا قال فان كان جسما فاما ان يكون هذا الهيكل المحسوس وهو باطل لان كثيرا من المتكلمين وهو ضعيف لان الانسان باق من اول عمره الى اخره والهيكل ابدا في التحلل والتحلل فارجا وداخلا واما ان يكون جسما اخلاقيا وفيه عشرة اقوال فالاول قول فلوطرخس انه النار السارية فيه لان خاصية النار الاشراق والحركة وخاصية النفس الادراك والحركة والادراك اشراق وتبايد بقول الاطباء ان مبدء البدن الحرارة الغريزية الثاني قول ديوجانيس انه الهواء لانه لطيف نافذ في الثالث الضيقة قابل للاشكال المختلفة وتركب

الجسم

الجسم الذي سوغيه كالرزق المنفوخ فالنفس كذلك فالنفس الهواء الحار الثالث قول تاليس انه الماء لان الماء سبب النمو والتغذي والنفس كذلك وسند الوجوه ضعيفة لكونها مركبة من موجبتين في الشكل الثالث الرابع انباذقلس انه العناصر الاربعة والمحبة والغلبة الخامس قول طائفة من الطبيعيين انه الاخلاط الاربعة لان بقاءها بكيفياتها وكيفاتها المخصوصة سبب لبقاء الحيوة بالدوران وهو ضعيف اذ الدوران لا يفيد التنفس واذ الدم لانه اشرف الاخلاط زاد انه اجسام لطيفة حية لذواتها سارية في الاعضاء والاخلاط لا يتطرق اليها التحلل وتبدل وبقاء ما فيها سبب الحيوة وانفصالها عنا سبب الموت واذ اجسام لطيفة متكونة في البطن الاسير من الغلبات تتغذى الاربعة على جملة البدن ط انه ارواح متكونة في الدماغ

ملقط

يصلح لقبول قوى الحس والحركة بنيفذ في
الاعضاء لاجل البدن بانه اجزاء اصلية باقية
من اول العمر الى آخره وسواختيار محققي
المتكلمين وان كان جسمانيا ففيه اقوال
فالاول انه المزاج وسو قول اكثر الاطباء
الثاني انه صفة للجوق الثالث انه الشكل
والتخطيط الرابع انه تناسب الاركان
والاخلاط وان لم يكن جسما ولا جسمانيا
فهو اما متحيز وسو قول ابن الراوندي لانه
قال انه جزء لا يتجزى في القلب او غير متحيز
وسو قول جمهور الفلاسفة ومعمر من المتكلمين
المعتزلة والكرامية والغزالي والراغب
وسو قول جمهور الفلاسفة واحتجوا
بوجوه كثيرة اقوا ثلثة الاول الانسان
بالارتياض والاعراض عن الاغراض البدنية
قد يصير بحيث تخبر عيا عن الغايب
مكانا وزمانا ويقوى على افعال عجيبة

لانه

لانه قوة الجسمانيات بسببا التصور والتخيل
لا بالتعلق والتوسل وذلك انما يكون مجردا
اذ الجسم والجسماني يضعف بالرياضة
ولاختصاصه بوضع وموضع انما يدرك
ما يحضره ويفعل فيما له وضع معين بالقياس
الى وضعه ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون النفس جسما لطيفا نورانيا غنيا
عن الغذاء فلا يضعف بالكف عنه
بل يكون الغذاء مكدرا له والم ان بالموضع
لا يدرك الغايب فان الحس المشترك
مع كونه جسمانيا وقد يتمثل عند صور الغيب
عن النفس حتى تصير مشاهدة فلم لا يجوز
ان تكون النفس ذات وضع ومع ذلك
تقبل صور الغيب عن الملايكة والارواح
والم انه لا ينفعل عن الطيابين فان كثيرا من الاجسام
لا ينفعل كذلك خاصية الثالث انا نتصوره
المعاني الكلية والتصور حصول معنى الشيء

لانقبل

ان حصول الصورتين احديهما عقلية والاخرى
مادية تمتنع في جسم واحد واجاب القائلون
بكونها جسما من وجهين فالاول ان المدرك
للجزئيات سوا البدن فالمدرك للكليات
ايضا البدن اما الاول فلانا نعلم بالضرورة
اننا نجد الحرارة باصبعنا اذا المسنا الماء
والنار مكابرة والثاني فلانا اذا احسنا
حرارة جزئية امكننا حمل الحرارة الكلية عليها
والحامل للكلي على الجزئي مدرك لهما ضرورة
لان التصديق مسبوق بالتصور ولما
كان المدرك للجزئيات البدن كان
المدرك للكليات ايضا البدن فان
قلت نحن لا نقول ان النفس لا تدرك
الجزئيات بل نقول انها تدرك الكليات
بذاتها والجزئيات بتوسط ادراك البدن
قلت واجابوا بانه حينئذ يلزم ان يكون
الانسان مدركا للجزئيات مرتين وان

ن العقل فلو كانت انفسنا مادية لكانت
تلك المعاني حاصلة في المادة والحاصل في الة
يختص بمقدار مخصوص ووضع معين ويا
كذلك لا يصدق على المختلفات بالصغر
والكبر فلا يكون كليا وفيه نظر اذ قد بينا ان
التصور ليس حصول معنى الشيء في العقل
ولين سلمنا لكن المتصور سوا ذلك المعنى
لا سوا مع وضع العارض فيصدق
على المختلفات الثالث لو كانت
القوة العاقلة جسمانية يلزم ان تعقل
محلها دايما او لا تعقل دايما والقسمان باطلان
وذلك لانها لو عقلت فاما ان تعقله
بحصول صورة المعقول عند العاقل وهي
يلزم احد الامرين لانها لو عقلت بحصول
الصورة تتبع تعقلها والا يلزم ان يكون
المادة واحدة صورتان وان عقلت بمقارنة
يلزم ان تعقل دايما ولقايل ان يقول لانم

تعلقه بالبدن قلت تعلقه بالبدن لا ينتهي
لاحد يشغله عن نفسه بالكلية والا لما ادرك
الكليات ولا ذاته ايضا ولان العلم
بحضوره بديهي فلا يكون خلافه والا لبطل
حكم البديهيات الثاني انا نعلم علما
ضروريا ان للبدن ادراكات مثل
ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة
العسل ورائحة المسك والم الجرح ولذة
الوطي ونعلم يقينا ان المدرك بهذه
الادراكات ليس على سبيل التصور
والتخيل بل على سبيل المشاهدة فلو
كان المشار اليه بانه مجرد امبانيا للبدن
فكيف يكون ادراك البدن عين
ادراكه او يمتنع ان يكون ادراك احد
المتباينين عين ادراك الاخر الا بالتزام
مذهب فرفوريوس وسوء حال النفس
بالبدن وبالجملة لا يمكن اثبات تجرد

وان يكون مدركين وذلك باطل بالبديهة
الثاني لو كانت النفس مجردة لكان تصرفها
في البدن بالتصور والقصد لا بالتقرب
والبعد اذ ذلك على المجردات والابدان
كلها قابلة لتصرفات النفس من الحركة
والسكون فكانت نسبتها الى الجميع
واحدة فوجب ان يكون النفس قادرة
على التصرف في جميع الابدان لتصرفها
في بدننا وذلك ظاهر البطلان هذا
غاية اقوال المتقدمين والمتاخرين
وقد استدل برهانا على انها غير مجردة
فالاول كل واحد منا يعلم بديهة ان
المشار اليه بقوله انا حاضر مشاهد وانه
الذي يقوم ويجلس ويمشي ويتنفس
وما سوى ذلك فهو غير مجرد بالضرورة
فالمشار اليه بقوله انا غير مجرد فان قلت
لم لا يجوز ان يكون تصور كمصول المشاهدة

تعلقه

النفس الا بالتزام احد الامرين المتقدمين كون
البدن غير مدرك او اتحاد الجزء المدرك منه
تحقق وتوثق مما ذكرناه وما ذكروه ان
النفس جوهر وضعي مدرك للكليات
موثر في الاجسام برئ عن التحلل والتفاوت
فالحق انها جوهر لطيف نوراني مدرك
للكليات والجزئيات حاصل في البدن
متصرف فيه غني عن الاعتدال برئ عن
التحلل والنماء ولن يعدان يبقى مثل
هذا الجوهر بعد فناء البدن وبلتذ
بما يلايمه وينالم بما ينافيه هذا ما تحقق
عندي من حقيقة النفس والله اعلم

الفصل الثاني في احوال النفوس وفيه احاث

فالاول قال اسطو واتباعه
نفوس البشر متحدة بالحقيقة لانها لو
اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها
نفوسا بشرية كانت مركبة ومع يكون

جسما والجواب لم لا يجوز ان يكون كونها
نفوسا بشرية امرا عارضا لها لا ذاتيا
ويجوز اشتراك المختلفات بالماهية
في العوارض والا لزم ان كل مركب فبينهما
انواع الاعراض مشتركة مع انها ليست كذلك
وزعم قوم من المتقدمين وابو البركات
من المتاخرين انها مختلفة بالماهية وقالوا
بانها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء
والبلادة وليس ذلك بسبب المزاج
الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية
الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتغير
المزاج دون ذلك ولا من الاسباب الخارجة
لانا قد نجد من يكون بحيث تتغير خلقاته والطل
منه نعلم انا من لوازم النفس واختلاف
اللوازم دال على اختلاف الملزومات
وفيه نظر اذ يجوز ذلك بسبب اختلاف
آلات الادراكات والامور الخارجية لا بسبب

النفوس بالمادية الذي قال افلاطون
وقوم من الاقدمين ان النفوس البشرية
قديمة وقال ارسطو واتباعه انها حادثة
واحتج الاولون بانها لو كانت حادثة
لكانت مادية لوجوب مسبوقية كل حادث
مادة كما مر وذلك يخالف وجوده قد مر واحتج
ارسطو بانها لو كانت قديمة لكانت
اما واحدة او كثيرة فان كانت واحدة
فعند التعلق بالابدان بقيت واحدة
فكل ما علة واحد علة كل احد وكل ما لا
يعلله واحد لا يعلله احد وان لم يبق واحدة
بل تعددت فذلك مع لان النفسين اللتين
حصلتا بعد التعدد ان كانتا حاصلتين
قبل ذلك فما كانت واحدة والا فقد
حدثتا الان والنفس التي كانت موجودة
قد فنيت فلا يكون النفس قديمة
وان كانت كثيرة فلا بد من الامتياز

وهو

وسوليس بالمادية ولا بلوازم المادية لانها
مجردة بالمادية كما مر ولو لم تجد كلها بالمادية
فلا بد وان يحصل من كل نوع شخصان
لا بالعوارض لان اختلاف العوارض انما
يتحقق عند تغاير المواد وقبل البدن
لا مادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض
اجابوا والجواب لانم انها مجردة بالمادية
ولانم وجوب وجدان شخصين من نوع
واحد ولم لا يجوز ان يكون النفوس وجدت
متعلقة بالابدان على سبيل التناسخ ويتحقق
الاختلاف بالعوارض الثالث التفت
من قال بحدوث النفس على انها باقية
بعد فناء البدن واجيب بانها اما ان يكون
بسيطة او مركبة فان الاول يلزم ان لا
تفسد والا كان فيها قوة البثات وقوة
الفساد فيلزم التركيب والمراد بالقوة
ههنا الاستعداد التام لا الامكان

اللازم للماسيات والاكان كل ممكن
مركبا وان كانت مركبة فتنتهي الى البسيط
ضرورة وسواء لانفسد كما ذكر وسوف يرد
لانه جزء المجرد فيكون عاقلا ومعقولا
وسواء المعنى بالنفس وبهذا علم ان الجواهر
البسيطة لاتفسد سذا غاية تقرير قولهم
وفيه نظر لان الاستعداد التام سواء الامكان
مع شرايط اخر من وجود الفاعل وارتفاع
الموانع وتحقق ذلك لايوجب التركيب
ولانم ان كل مجرد عاقل وليس سلنا لكن
ان جزء النفس نفس وليس سلنا لكن
الغرض من اثبات النفس اثبات سواء اتت
وشئنا وتساوى على سذا التقدير لايتحقق
الغرض بجواز ان يكون الجزء الاخر شرطا
لبقاء كما اتى وايضا سذا الدليل يوجب
ان لاتكون النفس حادثة وسذا خلاف
مذهبهم ولسذا الدليل تقرير اخر وسوف

النفس

لو كانت هي
النفس قابلة للفساد لكانت باقية مع الفساد
اذ القابل يجب بقاؤه مع المقبول وذلك
ثم اللهم الا ان يكون لها شئ كالمادة يقبل
فسادها وهو ذلك الشئ لاينفسد والا لكان
له مادة اخرى وتسلسل وسواء النفس وفيه نظر
لان المقبول اذا كان وجود يابى بقاء القابل
معه اما اذا كان عدميا فلا وفساد
الباقي ظاهر الرابع اتفق المحققون من الفلاسفة
واهل الملة على بطلان التناسخ والقائلون
بالتناسخ طوائف اربع فالاول من قال
ان النفس الانسانية لايتعلق الا بيدن
انسان الثاني من جوز انتقال النفس الانسان
حيوان غير الانسان الثالث من اجاز
انتقال النفس النبات الرابع من اجاز
انتقال النفس الجماد ايضا وسواء يكون
انتقال النفس الانسان لنسنى والى حيوان
اخر منسنى والى النبات فنسنى والى الجماد

لو كانت النفس قابلة للفساد لكانت قابلة مع الفساد
ومن المحال ان يبقى النفس مع فساد المقبول
شئ كما ذكر فساد ما وهو ذلك الشئ لاينفسد

من حدوث اخر ولين سلنا لكن ذلك
مبني على حدوث النفس وقد مر ان
حدوثها موقوف على فساد التناسخ
فيلزم الدور احتجت الفلاسفة التنا
بان الدورات الماضية غير متناهية فالا
بدان
الماضية غير متناسبة والنفوس الناطقة
عنا باقية الان لما مر من امتناع انتسال
عليا وس متناسبة لان كل عدد اما
شفع او وتر فلا بد من التناسخ والجواب
لانم ان الدورات والابدان الماضية
غير متناسبة وقد مر الكلام على بقاء النفس
ولانم ان كل عدد شفع او وتر بل العدد
المتناسب كذلك وقد مر الكلام عليه

الفصل الثالث في الروحانيات

السماوية والارضية اختلفوا فيها
فزعمت الفلاسفة انها مجردة وسموا
الفلكية بالعقول والنفوس والارضية

بالطبع التناهية وذهب المتكلمون الى انها
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال
مختلفة وسموا السماوية بالملايكة والارضية
بالجن ان كانت غير شريرة وبالشياطين
ان كانت كذلك وانكرت الفلاسفة
وابطلوا المعتزلة ذلك وقالوا الوكانت
لطيفة بمنزلة الهواء وجب ان لا تكون
قوية على شئ من الافعال وان تفسد
تراكيبها باذنى سبب وان كانت كثيفة
وجب ان نشاهدها والا جاز ان
يكون بحضرتنا اجسام شاهقة ولسنا
لا نراها وفيه نظر لجواز ان يكون لطيفة
بعض عدم اللون الا بعض رقة القوام وصحت
الفلاسفة على تجردها بايتنا ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد والله تعالى واحد
محض ليس له صفات زايدة ولا جهات
مختلفة فمعلوله واحد وسوا لا يكون

عرضا

عرضا لان العروض موقوف بالجوهر والجوهر
بعد فيكون جوهرا والا يجوز ان يكون
متحيزا والا لكان مركبا من الهيولى
والصورة وبيان ان صدر اعن الواجب
فقد صدر عنه اكثر من واحد وان
صدر عنه الهيولى وعنها الصورة يلزم
كون الهيولى فاعلا وقابلا وان صدر عنه
الصورة وعنها الهيولى لكانت
الصورة غنية فى ذاتها عنها فلا
يكون صورة فيها وسذا المجرد لا يكون
فعله بتوسط الاجسام لان الاجسام
بعد فعله فالمعلول الاول جوهر مجرد
ليس بجسم فهو عقل بحض ولا بد
من الكثرة فيه لتيلتز معلولاته والا لكان
كل اثنين احد سماعلة للاخر والكثرة
فى الماهية والامكان والوجود فيصدر
عنه جهة امكانية سيوى الفلك الاقصى وهو

سطحها

صورته وجهة وجوده العقل الثاني وجهة
ماهيته نفس الفلك الاقصى ثم لا يزال
تصدر على هذا الترتيب من كل
عقل فلك وعقل ونفس الى ان ينتهي
الى العقل الفعال الذي هو عقل الفلك
الادنى ويصل منه هيولى عالم الكون
والفساد ويصل منه الصورة بتوسط
قابلية الهيولى وبعضهم جعل وجوب وجوده
العقل بالغير جهة وبعضهم علمه بذاته
وعلمه بالواجب جهتين اخريين وضعف
هذا القول ظاهر لانا بينا فساد قولهم
الواحد لا يصدر عنه الواحد ولين سلم
لكن لانا نمنع انه ليس له تركيب وبين سلم
لكن لانا نمنع امتناع كون الشيء فاعلا وقابلا
ولين سلم لكن لانا نمنع ان الهيولى واحدة بل
لها ماهية وامكان ووجود ولين سلم
لكن لم لا يجوز صدور الهيولى من الواجب

وصدور الصورة ايضا منه بواسطة
قابلية الهيولى وهي لا يلزم كونها فاعلة وقابلة
ولين سلم لكن لم لا تنتهي الى العقل الفعال
ولم يجز وزه اخية المتكلمون على المتناع
تجرد سوى الله تعالى بانا نوقف في اسوى الله تعالى
لكان مساويا لذات الله تعالى في التجرد
فان لم يختلف الذاتان بشيء اخر لزم
تساوي الممكن لله تعالى في تمام الماهية وان اختلفا
والتجرد صفة لهما فيكون معلولا لهما
ويلزم تعليل معلول واحد بعلتين
مستقلتين وذلك باطل ولقائل ان
يقول لا نم احتياج التجرد الى العلة لكونه
عدميا ولين سلم لكن المتناع انما يتوارد
العلتين على معلول واحد بالشخص
لا واحد بالنوع وسنا كذلك ويمكن ان
يستدل على هذا المطلوب بوجه الزامي
وهو ان يقال لا يجوز ان يكون شيء من

الممكنات

وعن جماعة المسلمين المقصد الثاني في المسائل

وفيه تسع عشر صحيفة الصحيفة الاولى

في اوصاف الله تعالى الاجمال صفات الله

اما حقيقية كالوجود والجبوة والقدرة

او اضافية كالوجوب والتقديم والخلق

او عدمية كالغنى وعدم التحيز وسيجيء الوجود

صفات الاكرام والعدميات يعوت

الجلال وبهذا فسر قوله ذو الجلال والاكرام

واختلفوا في الصفات الحقيقية والوجوب

من الاضافية فقالت الفلاسفة انها

عين ذات الله تعالى ويقرب منه قول

بعض المعتزلة ان الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات

قادر بلا قدرة بل بالذات حي بلا حياة

بل بالذات لا لغير ذلك وقال

المحققون انها غير لا وقال الاشعري

واتباعه انها دون الوجود لا عين الذات

ولا غيرها واحتجت الفلاسفة بوجوه

مجرد الامكان لا يجوز ان يكون قابلا للوجود

اولا فان لم يكن فهو ممتنع وان كان لا يكون

قابلا للعدم لان عدمه يستلزم كونه غير

قابل للوجود لان وجوده يقتضي حدوثه

لكن الحدوث على المحدثات ليس لذاتها

لاقتضاء كون المجرد غير مجرد على ما عرف

الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان كل حادث

مسبوق بمادة وهذا الرد انما يرد

على هذا المقصد ومن تضلع كتب هذا

الفن وتتبع لنسج هذا العلم واسدى عقلا

سليما وطبعا مستقيما لا يخفى عليه ما سيعنا

في هذا الكتاب من تحقيق المسائل

وابداع الدلايل وانه ما من مسئلة الا وقد

وشحت بفايدة جديدة من زيادة

توضيح او تقرير بديع او منع متين والمامول

ان يتلقى في محل القبول وبالله الوصول

الى المامول ورضي الله تعالى عنا وعن اصحابنا

وعن

بدات العالم ان كان المراد بهذه الصفات
المعقولة فهي زايدة قطعا وان كان
المراد بها عين الذات دون سنخ
المعاني فتكون الفاظ تلك الصفات
مع الله تعالى اسماء مترادفة لذات الله فلا
يكون بين لفظ الله تعالى وبين لفظ العلم
ولفظ الوجوب وغير ذلك فرق
في المعنى ويلزم نفي الصفات ح لو كان
العلم مثلا عين حقيقة الله تعالى فلا يخ
من ان يكون علة سوى المعنى المعقول
المتعارف اعني الادراك وغيره
فان كان يتنع ان يكون عين الحقيقة
الآن اعتبر التركيب ومعه حقيقة الواجب
كان الواجب مركبا والا كان الواجب
متعددا متغايرا لكل منا وكان
الشئ الواحد جوهرا وعرضا وان
كان فلا يخ من ان يكون الادراك

الثالث لو كان العلم مثلا عين حقيقة الله تعالى فلا يخ من ان يكون
سوى المعنى المعقول المتعارف اعني الادراك وغيره فان كان يتنع
ان يكون عين الحقيقة الآن اعتبر التركيب ومعه حقيقة الواجب
كان الواجب مركبا والا كان الواجب متعددا متغايرا لكل منا
وكان الشئ الواحد جوهرا وعرضا وان كان فلا يخ من ان يكون

فالاول لو كان لله تعالى صفة زايدة فهي ان لم
يكن صفة كمال لزم نقيصة عنه وان كانت
كان الله تعالى ناقصا بذاته كاملا بغيرها والجواب
ان صفة الكمال اذا كانت ناشية عن الذات
كان ذلك غاية كمال الذات والنقصان
انما يكون ان لو كانت ناشية عن منفصل
الثاني لو كان لله تعالى صفة زايدة لكانت
الذات قابلة لها وفاعلة معا وذلك
محال والجواب منع امتناع التالي وقد سبق
تقريره وقد سبق ايضا ما ذكروه في الوجوه
وبه اجتجوا في الوجوب والتعين وعرف
جوابه ثم والحق انها زايدة بوجوه فالاول
المعاني التي تفهم من هذه الصفات
لغة وعقلا فان لم تكن ثابتة لذات الله
كان نقصا لانها صفات كمال ونقايضها
نقايص وان كانت كانت زايدة
بالضرورة لان تلك المعاني تمتنع قيامها

حاصلا سنا كل اولا فان لم يكن لم يكن
لم يكن العلم حاصلا لله تعالى اذ العلم بدون
الادراك هو وكان ذلك اسما بدا دون
المسمى وان كان حاصلا اذا خلا الامتناع
التركيب فيكون زايدا على ما سواه
حقيقته الواجب ويلزم نقض ما توهم
من نفي الصفات سوا قلنا ان الادراك
علم او لا مع ان الحق انه علم كما مضى وسند
الثالثة بديهة واستدل اصحابنا بان
العلم لو كان عين حقيقته تعالى والوجود
ايضا عندكم عين حقيقته فيلزم ان
يكون العلم عين الوجود وذلك باطل
ضرورة ولان العلم معنى يدرك به الاشياء
وليس الوجود كذلك وكذلك يتنوع
الى الوجوب وغيره من الصفات وسندا
حق اما الاشاعرة فلما علم من امتناع
كون الصفة عين الحقيقة وكان عندهم

ان غير الله تعالى لا يجوز ان يكون قديما ويسموا
ذلك ان صفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيرها
وفسروا الغيرين على وجه صح ذلك منه
والمنقول عنهم تفسيران فالاول انهما اللذان
يمكن انفكاك احدهما عن الاخر اما بامكان
او زمان او وجود وعدم الثاني انهما اللذان
ليس احدهما الاخر وقال المحققون
بتجويز امرين لا يكون احدهما عين الاخر
ولا غيره جهالة لان كل امرين فرضا
فان كان المفهوم من احدهما نفس
المفهوم من الاخر فاحدهما عين الاخر
والا فغيره وليس ان يقولوا الازم ان المغايرة
سندا فعلم ان سند النزاع لفظي اذ لا خلا
ان صفات الله تعالى وبذلك التفسير من
ليست غير ذاته والاشاعرة يسلمون
انها غير بهذا التفسير فلا خلاف في حقيقة
المعنى واذا عرف ذلك فنقول وبسبب

قوم من المتكلمين الى انه لا صفة له تورا
السبعة لنا الثمانية وسى الحيوة والعلا
والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام
والثامن البقاء والباقية اضافات او
سلوب وزعموا ان الوجود عين الماهية
وجعلوا باقى الصفات بعضها راجعة
اليها وبعضها الى الاضافيات والسلبيات
فقالوا المحبة ارادة الثواب والرحمة
من انعامه على العباد وقال الاشعرى
سى ارادة الانعام والرضا ارادة الكرام
المومنين ومثوبتهم على التابيد وقبل
سوء ترك الاعتراض والغضب ارادة
الانتقام من العصاة وازال العقوبة
بهم والبغض والعداوة ارادة الاهانة
والطرد والتعذيب وعلى سذا واثبت
الاشعرى اليد صفة عبر القدرة
والوجه صفة وراء الوجود واثبت الاسف

صفة اخرى واثبت ابو اسحق الاسفرايني
صفة توجب الاستغناء عن المكان
واثبت القاضى ابو بكر ثلثة اخرى
هى ادراك الشم والذوق واللمس
واثبت مشبتو الحال العالمية وراء العلم
والقادرية وراء القدرة وكذا ان باقى
الصفات واثبت ابو سهيل الصعلو
يجب كل معلوم علما ويجب كل مقدور
قدرة واثبت عبد الله بن سعيد القدم
وراء البقاء واثبت الرحمة والكرم
والرضا والسخط صفات وراء
الارادة سذا ما قالوه وفى كون العلم
والسمع والبصر والارادة صفات حقيقة
بحث لانها انما تحقق بالقياس الى المعلوم
والمسموع والمبصر والمراد اذ بانتفاء العلم
بلا معلوم والسمع بلا مسموع والابصار
بلا مبصر والارادة بلا مراد والقدرة بان

لیس بجسم ولا جسمانی وقسم لا یوجد لکونه
متکلما مریدا وانا یعلم بقول الصادق
وغایة معاونة العقل فیه تجویزه ایاه
ونهایة سعی العاقل ان یبین جوازه
اذ مع انکار العقل وتحقق الدلیل علی
امتناعه لا یتوسع الا بتا ویل قول
الصادق وادا حصل التجویز تم الدلیل
علی ذلک المطلوب وکذا کل امر اخبر الصادق
عنه مما لا یستقل العقل به من الحشر
والحساب والاجر والعذاب

الثانیة فی الاستدلال علی وجود الواجب
وذلک بوجوه فالاول اذا وجد موجود یوجد
الواجب والمقدم حق اما الملازمة فان
کان ذلک الموجود ان کان واجبا
فقد حصل المرام وان کان ممکنا فلابد
له من سبب فسببه ان کان واجبا
فذاک وان کان ممکنا یعود الکلام فیه

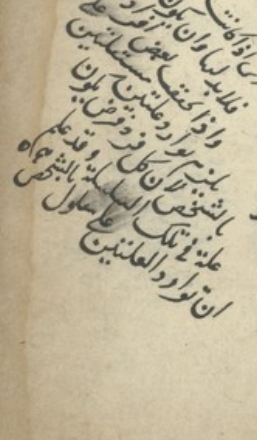
لکن فیما مضی ان المدرک لابد له من معنی
سوی قوة الادراک ومن تعقلها بالمدرک
لیحصل الادراک کالبصر للبصیر فی الابصار
وکذا حکم الارادة فیلزم ثلثة امور تلک
القوة وذلک التعلق والقوة المتعلقة
وکل منها یجوز ان یسبق ذهن قوم
الا ان سند الصفات عبارة عنه
فلعل سهو لاء ذهبوا الی الاول فلهذا قالوا
انها صفات حقیقیة وقد عرفت ما فیه
والثانی الاخیرین والثالث اقرب
الی التحقیق ولهذا اثره اکثر المحققین
وقد مال الی الثانی طایفة من المتاخرین
ثم جاز ان یکون قوة العلم والسمع والبصر
واحدة واختلاف الصفات بکون
باختلاف المتعلقات **خاتمة** الصفات
الالهیة علی قسمین قسم یوجبه العقل مثل
کونه تعالی موجودا واجبا موثرا عالما غنیا

الدور والتسلسل وفعلم اذ
علی الواجب بطلان
موثرا والا لما حصل شیء من
لیس

فاما ان ينتهي الى الواجب او دار او تسلسل
والاخيران باطلان وقد مر الكلام فيه نكتة
فان قيل لانم الدور لم لا يجوز ان يتوقف
الثاني على ماهية الاول والاول على الثاني
لانم جواز كون الماهية من حيث هي
علة قلت قد مر ذلك في ابطال الدور
الثاني لو وجد حادث لزم الواجب
والمقدم حق اما الملازمة فلانه لو وجد
حادث فلا بد له من علة تامة مقارنة
له زمانا ان حدوثه اذ التقدم والتاخر
يوجبان انتفاض العلية وتقدم السبب
على السبب فمتى ان كانت مشتملة
على الواجب فقد تم الغرض وان كانت
ممكنة بالتمام فلا بد لها من علة تامة
مقارنة لها مر ويعود الكلام فيها فان انتهى
الى واجب مشتمل فذاك وان تسلسل فتلك
السلسلة تكون زمانا واحدا وغيبة

عن

عن الخارج لكونها مشتملة على ما يحتاج اليه
الاحاد وقد لا يجوز ان يكون ممكنة بقبل سدا
الآن او لا فان كان يلزم الترجيح بلا
مرجح وان لم يكن يلزم حدوث الممتنع
الملك كل حادث لا بد له من علة مستقلة
فان كانت واجبة او مشتملة على الواجب
فذاك والا فلا بد له من علة مستقلة
واجبة او مشتملة والا لعاد الكلام فيها
فان انتهت العلل الى الواجبة او المشتملة
فقد صح وان تسلسلت فلمجموع علة
غير فرد منه اذ كل فرد فرض يكون علة
اول بذلك وهو لا بد وان يقع بعض
افراد السلسلة بها والا لما تحققت علة فيلزم
توارد علتين مستقلتين على واحد بالشخص
وهذان بديهيان الزوال جهة الوجود لها
مشتملة على الواجب اذ لو كانت ليست
ممكنة فلا بد لها من علة تامة وسيأتي



نفسه

اما الاول فلانه يوجب تقدم الشئ على
واما الثاني فلانه يقتضي افتقار الجملة
الى خارج لان ذلك الجزء ممكن فلابد
من علة وعلته لا يجوز ان تكون الجملة
لامتناع الدور ولا البعض الاخر والا لما
كان معلولا بل ذلك البعض واذا افتقرت
الجملة الى خارج لا يكون علة تامة لافتقار
المعلول الى ذلك الخارج اما الثالث فلانه
يستلزم كون الجملة مستغنية عن جميع
اجزايها وكون العلة التامة غير تامة واما
الرابع فلاقتضاية ثاني المحالين والحادث
موجودة وكل حادث له علة تامة ويس
بد ان تكون واجبة او مشتملة على
الواجب والا يلزم احد الامور الممتنعة
كون العلة التامة غير تامة او انقلاب الممتنع
بالذات ممكنا او الترجح بلا مرجح لانا
لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها

الجملة او جزؤها او خارجها او المركب من الداخل
والخارج والاقسام باسرها باطلة اذ الاول
يوجب كون الجملة واجبة اذ الواجب يكون
وجوده عن ذاته لكنا ممكنة لتركبها من الممكنات
فيلزم كون الممكن واجبا والثاني يقتضي
كون الجزء ما يتوقف عليه الموجودات
فيستغني الجملة معه عن سايرالاجزاء هذا
خلف والثالث والرابع يوجبان خلاف
المقدر لان الخارج ان كان ممكنا لم يكن
خارجا وان كان واجبا لم يكن كل موجود
ممكنا الخامس لو وجد ممكن لزم الواجب
والمقدم حق اما الملازمة فلانه لو وجد
ممكن فلابد له من علة تامة ويلزم اما
كونها واجبة او مشتملة على الواجب اذ
لو كانت ممكنة بتمامها فلابد لها من علة
تامة وس اما نفسها او جزؤها او خارجها او
المركب من الداخل والخارج والكل باط

علة من خارج او لا فان كانت يلزم الاول
وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون تلك العلة
ممكنة قبل زمان الحدوث او لا فان لم تكن
يلزم الانقلاب وان كانت يلزم الترجيح
وبهذا ايضا تقريرات البراهين بلطيفة

الصحيفة الثالثة في وحدانيته تعالى

والبرهان على هذا اللطف عسر وليس في كتب
القوم مما يقتدى به وقد سنح لنا برهان حسن
وهو ان يقول لو كان الواجب اثنين
فكل واحد فرض فهناك تعين وواجب
الوجود من حيث هو واجب الوجود
فتعين هذا الاثنين من ان يكون عين واجب
الوجود من حيث هو واجب الوجود
او غيره فان كان عينه فمتى وجد الواجب
وجد هذا التعين فيلزم ان يكون
الواجب واحدا وان كان غيره فاما ان
يكون لازما للواجب الوجود من حيث هو

هذا التعين فيلزم
الواجب من حيث هو
فان كان لازما فلا يخلو من ان يكون
الواجب الوجود يزول

او

او غيره لازم فان كان لازما لا يوجد لوجب
بدون هذا التعين فيكون الواجب واحدا
وان لم يكن لازما جاز انفكاكه عنه بحسب
ذاته فاما ان يوجد امر يستلزم انفصاله
مع الواجب او لا فان لم يوجد صح انفكاكه
عن الواجب بحسب الواجب وهو لازم
للوجود وصحة انفكاك اللازم يوجب صحة
انفكاك الملزوم وان وجد فاما ان يكون
متصلا او منفصلا فان كان منفصلا
فيلزم افتقار وجود الواجب اليه في افتقار
لازمه اليه وان كان فاما ان يكون لازما
للواجب من حيث هو او لا فان كان
يلزم لزوم التعين ايا ما حللت وان
لم يكن لازما فاما ان يوجد امر يستلزم
انفصاله مع الواجب او لا يعود الكلام
فاما ان ينتهي او يتسلسل والتسلسل
باطل وبتقدير تحققه لا يكون المجموع حائزا

فيجوز انفكاكه عن الواجب وانفكاك
التعين وقد مر بطلانه واجتمع الفلاسفة
على ذلك بان الواجب لو كان المؤثر
من واحد لكان الوجوب بالذات مشتركا
بينهما وقد بينا ان الوجوب عين الماهية
فيكونان مشتركين في الماهية وح يلزم ان
يكون احدهما ممتازا عن الاخر اولا فان لم
يكن بمتنع التعدد وان كان فلا يمكن ان يكون
المميز فصلا بل يكون عارضا والعارض
ممتاج فلا بد له من علة فان كانت
في الماهية امتنع التعدد وغيرها لا يجوز
ان يكون صفة اخرى والا لعاد الكلام
بل امر منفصلا فيلزم احتياج الواجب
في تعينه الى منفصل وهذا هو وهذا
مبني على كون الوجوب عين الماهية
واجتمع المتكلمون على ذلك بناء على كونه
ممتارا بانا لو قدرنا الهين فاما ان يصح

من احدهما ان يفعل خلاف ما فعله الاخر
او لا يصح ولا سبيل الى شئ منهما اما الاول
فلان عند ذلك الاختلاف اما ان يحصل
مراد هما او لا يحصل مراد احدهما دون
الاخر والكل باطل اذ الاول يوجب اجتماع
النقيضين والثاني ارتفاعهما والمحال
عجز احدهما والرجحان بلا مرجح لتساوي
القدرتين واما الثاني فلانه يكون لم يقع
المخالفة بل من يجب ان يفعل كل منهما
شيئا واحدا فذلك اما بان يكون فقد
احدهما لما شئ مانعا من قصد الاخر
لاضداده او بان يلزم كل منهما ان يفعل
شيئا واحدا والاول بط لان قصد منهما
بعلم ازلي وارادة قديمة غير متغيرة بان معين
فيمتنع تقدم احد القصدين على الاخر
والثاني اما ان يكون بطريق الايجاب
وهو خلاف المقدور او بان يكون ذلك

الطرف اول واصلح وذلك ايضا باطل
لانه لو لزم اختيار الاول للزم وقوع العبار
شئ من القبايح لان افعال العباد مسبوقة
بالدواعي وبس لا يكون بفعله والا لزم
التسلسل بل من الله تعالى وداعية الفعل
القبيح قبيحة لان موجب القبيح قبيح
والقبيح لا يكون اولى فلا يفعله الله تعالى
فلا يقع من العباد شئ من القبايح
ولين سلم لزوم رعاية الاصلح فيما يكون
احد الضدين اصلح لكن ذلك التساوي من
جانب الخالقية ولزم الجبر وسنذكر ما يسمى
ولبيل التمانع وانت تعلم ان هذا
الدليل انما يدل على نفي صانعين قادرين
على جميع الممكنات فاعلين معا
في حالة واحدة لا غير واذا تحقق ذلك
فنقول المشركون طوايف الطايفة
الاول عبدة الاوثان ولهم تاويلات

احدها ان الناس كانوا في قديم الدهر
عبدة الكواكب ثم اتخذوا التماثيل كوكب
تماثالا واشتغلوا بعبادته وكانت
بينهم توجيه تلك العبادات الى
الكواكب وثانيها ان اصحاب الطلسمات
كانوا يرصدون الاوقات الصالحة
للطلسمات النافعة في الاعمال
المخصوصة فاذا وجدوا ذلك الوقت
عملوا اصناما ويعظمونه ويرجعون
اليه في طلب المنافع وثالثها ان قوما
كانوا يعتقدون ان الاله الاعظم
نور في غاية العظمة والاشراف وان
الملايكة انوار مختلفة بالصغر والكبر
فاتخذوا اصناما عظيما وبالغوا في تحسينها
تركيبه بالياقوت والجواهر على
اعتقاد انه على صورة الاله واتخذوا
سايره الاصنام على صور مختلفة بالصغر

والكبر على اعتقاد اتنا على صور الملايكة
ورابعها ان الطائفة قالوا انه ليس للبشر
اسلية عبادة الاله الاعظم وانما الغاية
القصوى اشتغال البشر بعبادة ملك
من الملايكة يعبدون الاله الاعظم واتخذ
كل انسان صنما على اعتقاد كونه مثالا
للملك الذي يدبر تلك البيلدة واشتغل
بعبادته الطايفة الثانية الثنوية الذين
اثبتوا قديمين نورا وظلمة وقد ثبت
الخبر عن النور والشر عن الظلمة وقد ثبت
بالحس لنا ان للعالم فاعلين احدهما
وهو فاعل الخير وخالق الحيوان الناطق
والثاني الشيطان وهو فاعل الشر وخالق
الحيوان الفاسق وقالوا الان فاعل الشر
شرير وفاعل الخير خير والفاعل الواحد
يمتنع ان يكون خيرا وشريرا معا وحكم
الله تعالى جسما واتفقوا على كونه قديما

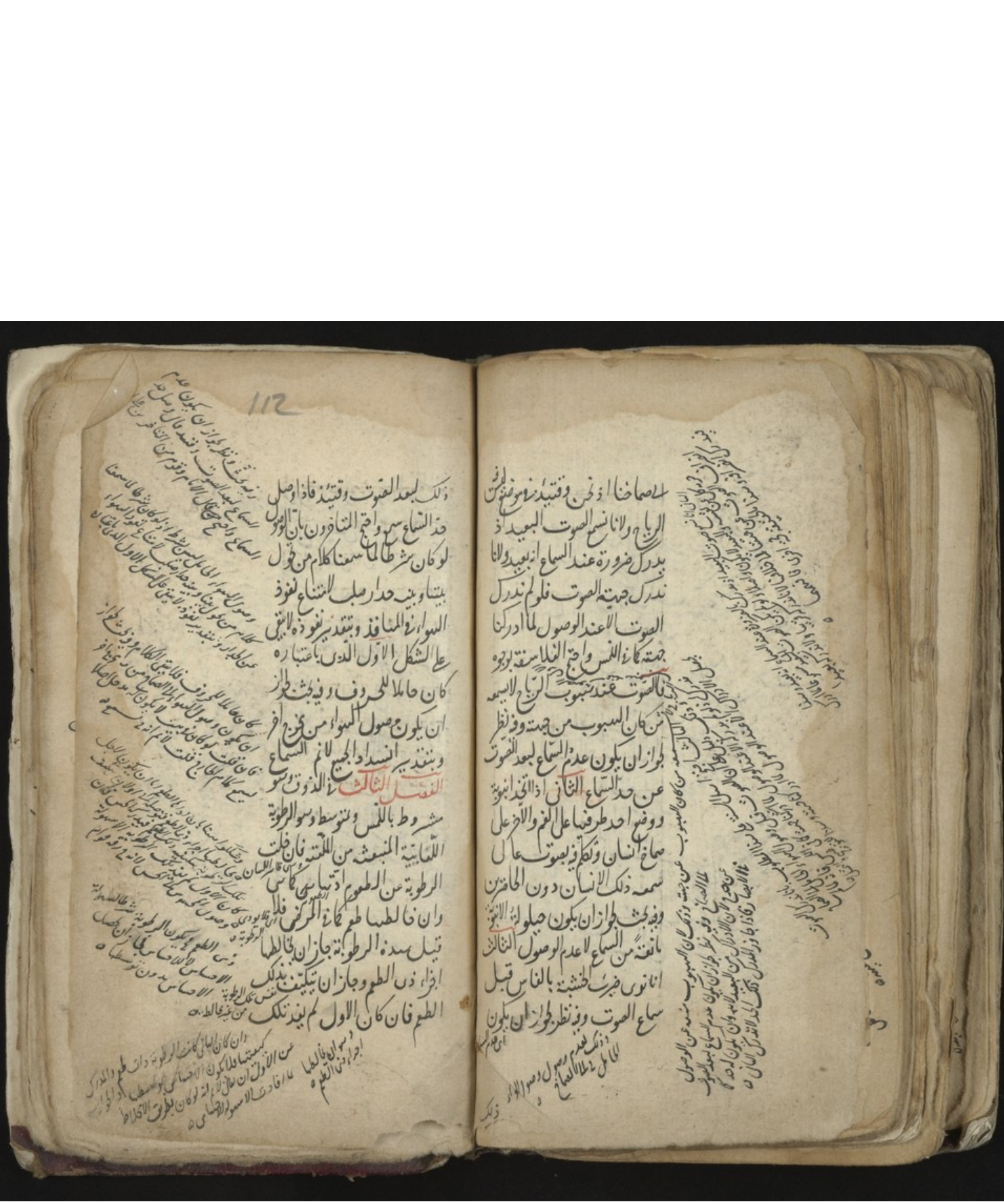
والملايكة هم

واقتح بعضهم بانه لو لم يجز ان يكون بعض
شموس وحيال ونحن لا نراها فجايز
بان ذلك جايز لكنه غير واقع كما ان العالم
الثاني في السماء اذا حصل صوت تكيف
الهواء الحاصل في موضع حدوثه بكيفية
ثم تكيف الهواء الحاصل في موضع المجاور
وكذلك الهواء في الجهات الست
المجاورة بالمجاورة الى حد ما يبلغ شدة الصوت
وضعف فالمسامع التي لا تقع في تلك المسافة
تسمع ذلك الصوت بلا خلاف واما
الخارجة عنها فهل يجوز ان تسمع بدون
وصول تلك الهواء اليها فقالت
الفلاسفة لا وتابعهم النظام فقال
المتاخرون نعم والحق سد الاناندرك
صوت المؤذن عند هبوب الريح
يسيل عن جهتنا الى خلافها والا لشك
ان ذلك الصوت ليس الذي وصل

ذلك لبعد الصوت وقتيذ فاذا وصل
حد السماع سمع واجمع المتأخرون بان الوصول
لو كان شرطا لما سمعنا كلام من قرب
بيننا وبينه حدار صلب لامتناع نفوذ
الهواء المتأخر وبتقدير نفوذه لا يبقى
على الشكل الاول الذى باعتباره
كان حاملا للحروف ويجب حينئذ جواز
ان يكون وصول الهواء من مخرج آخر
وبتقدير انسداد الجميع لانم السماع

الفصل الثالث في الذوق وسوء الرطوبة

مشروط باللمس وتوسط وسوء الرطوبة
اللعابية المنبعثة من اللثة فان قلت
الرطوبة عن الطعوم ادتباسي كما مس
وان فالطعم كما في المركبة فلا
قيل سند الرطوبة جاز ان يكون الطعم
اجزاء ذى الطعم وجاز ان يتكيف بذلك
الطعم فان كان الاول لم يبق تلك



قسم يتوقف على الملاقاة وهو اللمس والذوق
والشم وقسم يتوقف على عدم الملاقاة وهو
الابصار وقسم جارح الملاقاة وعدمها
وهو السمع وبقي لنا ان نبحث عن حقيقة
سنخ الادراك ليعلم انه ممكن
بدون سنخ الحواس ام لا وان امكن فهل
يكون الطبيعي او بعضها فنقول الادراك اما
ان يكون لامر جزئي كزيد وجلوسه
او سنخ الدار او لكل كالانسان والجلوس
وادراك الكلي لا يكون بالحاسة لان
كل ما يدرك الحس فهو مشخص معين بل انما
يناله العقل واما ادراك الجزئي فقد
يكون بان يدرك مثاله وشبحه ويستدل بذلك
المثال عليه وقد يكون بان يدرك نفسه
والاول سوا التخيل والتوهم وجاز ان
يكون المدرك من غير ان يكون معدوما
والثاني سوا الاحساس ولا يجوز ان

البرطوبة الاسهولة وصول المحسوس
وجاز ان يحصل الاحساس بدون توسطها
وان كان الثاني كان المحسوس سوا الرطوبة
فلا يكون الاحساس بواسطة فيخلو كل منهما
بحث الرابعة شم قيل سوا انما يكون
بتكليف الهوا المتصل بالخيشوم بكيفية
ذي الرايحة وقيل سوا الانفصال
اجزاء لطيفة منه ووصولها الخيشوم
كما في التبخيرات وقيل عليه بانه لو كان
كذلك لوجب نقصان ذي الرايحة
لاسيما الذي يلاقي الحافل رايحة وقيه
نظر اذ جاز ان يكون تلك الاجزاء
في غاية اللطافة فلا تنقص بتقصانا وقيل
سو لتعلق القوة المدركة بالرايحة
والرابعة سنخا لبعد الوجوه وانما
حس اللمس فظاهر فاتمة قد علم مما
سلف ان شعور المشاعر على ثلثة اقسام

الملاقاة مثلا ما لا على فيشتمل اللمس والشم
والذوق ولذلك جاءت الكتب الالهية
صفة السمع والبصر لله دون الباقية **الفصل**
الرابع في القوى الباطنة وهي خمس
لان المدركة اما مدركة غير متصرفة او مدركة
متصرفة والاول اما مدركة للصور او المعاني
او خزانة لهما فهذه اربع والخامس هي المدركة
المتصرفة فالمدركة للصور هي الحس المشترك
وخزانتها الخيال والمدركة المتصرفة للمعاني
هي الوهم وخزانتها الحافظة والمدركة
المتصرفة ان استعملها الوهم يسمى تخيلا
وان استعملها العقل يسمى مفكرة فهذه
هي الخمس فالاول هي الحس المشترك وهو
قوة اذا ارتسم صورة شيء فيها صار ذلك
الشيء مشاهدا او محلها مقدم البطن
الاول من الدماغ والتياها الروح المصبوب

في مبادي اعصاب الحواس الثابتة من مقدم

يكون المدرك غايبا بل شاهدا ولذلك
سمي مشاهدة فلو وقع هذا الادراك بتوسط
توسط الحاسة فلا يخرجه عن كونه مشاهدا
بل يكون رؤية ان كان المدرك من المبصرات
وسمعا ان كان من المسموعات وذوقا
ان كان من المطعومات وشما ان كان
من المشمومات ولمسا ان من الملموسات
والنفس الانسانية لما كانت منبعثة
في تدبير البدن غير وافية بافعالها اختارت
فيها سواقوى الادراكات لها معاونة
مدركة اخر ولا يبعد ان يقع نفس قوة
تنوب قوته بالجانبين يشاهد الاشياء
بدون الاحساس وقد تنقل وقوع
ذلك من اصحاب الرياضة وايضا
لا يمتنع ان يكون موجود اخر يدرك عن قوى اس
يكون له هذا الادراك او بعض اقسامه
دون البعض لفقدان شرطه بان يكون

الدماغ كما ذكر اين انشعبت من خمسة
انهار فيوصل كل حس صورة محسوسة
الى الحس المشترك فيتحقق المشاهدة وكذلك
يحصل بالحس المشترك وفيه بحث لانا
نعلم ضرورة انا متى لمسنا النار فالمدرك
للحرارة ليس الدماغ وما فيه بل ذلك العضو
وكذا اذا ذقنا طعاما واستدللنا على تحقق
بانا نرى النظر النازل خطا مستقيما
والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا
على سبيل المشاهدة لا على طريق تخيل
او تذكر كما في الامور الغائبة وليس
ذلك في الخارج بالضرورة لانه ليس في الخارج
الا قطرة او نقطة موضعها وستي
صورة القطرة او النقطة بعد زوال الماء
ولان الباصرة لان البصر لا يدرك الا
ما يتأبى له فلو لا قوة غير البصر يرتسم فيها
صورة القطرة او النقطة في موضعها

صورة القطرة او النقطة بعد زوال الماء كذلك
في ذلك الموضع وتخيل بحيث في الموضعين
صورة القطرة او النقطة في الموضع الثالث
والرابع والخامس الى ما لا يمكن لما ادرك
خطا مستقيما او مستديرا وفيه نظر اذ البصر شاهد
عن المحسوس وتبقى صورته فيه زمانا كما
في النظر الى الشمس وغيرها فلا يلزم وجود
قوة اخرى الثانية خزانة الحس المشترك
السماة بالخيال وبالمصورة وهي التي
تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها
فهي غير الحس المشترك اذ هو لا يدرك
بعد الغيبة وهذه القوة لا تتملى من
تجريد الصور عن المشخصات بل يدرك بها
معها ويحملها موخر البطن الاول
من الدماغ والثالثة الوهم وهو قوة
تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد
وعداوة عمرو ومثل ادراك الشاة

الانسانية للنفس الانسانية قوتان
قوة بها يتمكن على تحصيل النقاد والآراء
بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها
بفعل الانسان ويسمى عقلا نظريا
وقوة بها يتمكن على تحصيل الآراء
في امور تحصل بكسب الانسان كتحصيل
الخير مثل الفلاحة ويسمى عمليا
ويسمى النفس باعتبارها النفس
المطمئنة ويحصل بالاول كمال النفس
وبالثانية كمال النفس والبدن والثانية
تقتضي افعالها بالاول والعقل القوى
اربع مراتب الاولى عند كون ادراك
النفس بالقوة كما يكون لنفس الاطفال
وح يسمى عقلا هيولانيا الثانية
عند كون الاوليات حاصلة لها
وح يسمى عقلا بالملكة الثالثة عند
حصول النظريات لها بحيث تقدر

في الذيب ما يحلل على التصور وس حالة
في جميع القوى الدماغية نسبتها اليها
نسبة العقل الى القوى النفسانية ومحلها
البطن الاوسط من الدماغ الرابعة
خزانة الوسم وس تحفظ المعاني الجزئية
وتبدلها وسميت ذاكرة وحافظة
الخامسة القوة المتصرفة وس التي
لها قوة التركيب والتفصيل بين
الصور المأخوذة عن الحس المشترك وبين
المعاني المدركة بالوسم او بين الصور
والمعاني وس تخدم الوسم والعقل
في افعالها ومحلها مقدم البطن
الاوسط من الدماغ كما انها قوة للوسم
وانما علم مغايرة هذه القوى وانفصال
المواضع المذكورة بها بان الافة اذا
تطرقت بتلك ورثت الاختلال

الفصل الخامس في قوى النفس

على استحضار ما مضى شاهت ويسمى ح
عقلا بالفعل الرابعة عند حصول النظريات
لسابق لا يغيب عنها ويسمى ح
عقلا مستفادا وقبيل حصول النظريات
بتلك الحيثية سو العقل المستفاد والتي
الانسانية بواسطة العقل النظري
صفات مثل الفكر وسوحة في العلم
طلبا للحد الاوسط او ما يجري مجراه ومثل
الحدس وسو وصول النفس الى
الوسط بلا فكر وذلك قد يكون عقيب
طلب وشوق وقد يكون بدونهما
والنفس البالغة في الحدس غايته
يسمى بالنفس القدسية وللنفس الحيوانية
ايضا قوى منها الشهوانية وس القوة
الباعثة على جلب النافع او دفع الضار
ومنها الغضبية وس القوة الباعثة
عن الغلبة ودفع المكروه ومنها النفس

الامارة وس القوة الآمرة للشهوانية و
بالتخيل والتوسل الى جذب اللذات
البدنية ودفع المطالب المتيقح فائدة
اختلفوا في ان النفس الناطقة هل تدرك
الجزئيات على الوجه الجزئي فقالت
طائفة من العلماء نعم وحق وقال ارسطو
والشيخ واتباعهما الاحق الاولون بان
صار شيئا يحمل الكلي على الجزئي وذلك
الشيء يدرك هما ضرورة ومدرك الكلي النفس
فهي مدركة الجزئيات ايضا للكل فانها تدرك
الكلي بلا واسطة والجزئيات بتوسط الآلات
واحتج ارسطو بانا نخيل انا مرة بعض
غير متباين الجانبين فهذا الامتياز
ليس في الخارج واذا لم يكن ذلك
موجودا في الخارج فاذن في الذهن
فمحل الجانبين ان كان محل الامتياز
استحال الامتياز لان امتياز احدهما عن الآخر

ليس بالمادية ولوازمها المشتركة بل بالمادة
فمحل احدهما غير محل الثاني وذلك لان القبول
الاة الجسم والجسماني والجواب ان المادة
النفس منوع كما سياتي ولين سلمنا لكنا
بينا في هذه الصحيفة ان العلم ليس حصول
الصورة الشيء في العقل غاية ما في الباب
ان يكون تلك الصورة منطبعة في آلة
جسمانية ثم النفس تدركها وتطالعها

الصحيفة الثانية في المدركات اولا وفيها

فصول

الفصل الاول في المبصرات وفيه
بحثان الاول في اقسام المبصرات وهي
اللون والضوء والاطراف والحجم
والبعد والوضع والشكل والتفرق
والاتصال والحركة والسكون والعدد
والمتلون والملاسة والخشونة والشفافية
والكثافة والظل والظلمة والحسن
والقبح والتشابه والاختلاف وامور

اخرى راجعة اليها كالترتيب الداخل
تحت الوضع والبعد والتقوس الداخل
تحت الترتيب والشكل والاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعر الداخلين
تحت الشكل وكالكثير والقليل الداخلين
تحت العدد كالتساوي والتفاضل
الداخلين تحت التشابه والاختلاف
وكالضحك والبكاء الداخلين تحت الحركة
والشكل وكالطلاقة والعبوس الداخلين تحت
الشكل والسكون وكالرطوبة الداخلة
تحت الحركة واليبوسة الداخلة تحت السكون
فان البصر انما يدرك الرطوبة من السيلان
واليبوسة من التماسك ثم اتفقوا
على ان المبصر بلا واسطة سوى اللون والضوء
وان ما عدا الاطراف مبصر بتوسط اللون او
الضوء واختلفوا في الاطراف وفي النقطة
والخط والسطح واحتجوا على انها مبصرة بلا واسطة

باتا ندرك التفرقة باطس بين الغليظ
والصغير وما داك الا بالاحساس بان
سطح احدهما اعظم من سطح الاخر وذلك
الاحساس مشروط بالاحساس بالسطحين
وفيه نظر اذ لا يلزم من ذلك الا كون السطحين
مبصرا اما انه بلا وسط فلا واما المبصرات
التي بالوسط وسوى عدا اللون والضوء
والاطراف فالجم وسوحشو بان السطح
غير مبصر بذاته لان ذا العمق لا يرى
ذا الكثيف بل سو مبصر بتوسط اللون
وفي الشفاف يرى لكن بوساطة ضوء
والبعد ايضا كذلك فانا ما لم نر بين
الجسمين المتباعدين جسما ملونا نستدل
بتوسطه بينهما على تباعدهما لا نعرف
تباعدهما لا ندرك البعد بين الجدارين
البعدين عنا لم يدرك بينهما من الاجسام
الملونة والوضع والاتصال يدركان بتوسط

اللون

اللون والشكل داخل في الوضع والتفرق
عدق فلا يحتاج به الا ان يراد به التعدد
والحركة تدرك بواسطة اختلاف الوضع
بين الاجسام الملونة اذ عند عدمها
لا يدرك كما في راكب السفينة في وسط
البحر والسكون يدرك بواسطة الوضع
الواحد والعدد في الاجسام بواسطة
التفرق والملاسة والخشونة داخلتان
في الاتصال والانفصال والوضع
والشفيف يدرك بتوسط الضوء
والكثافة بتوسط اللون الساتر
للعمق والظل بتوسط الضوء اذ
سو احد انواع الضوء والظلمة قيل انتا
غير مرئيتين اذ لا فرق بين الاعمى وبين
من في الظلمة في عدم الابصار والحس
والتبع بسبب اللون والشكل والتشابه
والاختلاف فالحق ان الشعور بهما

للقوة المميزة البحث الثاني في الالوان
والاضواء اما الالوان فقد اختلفوا فيها
فقال قوم من الاقدمين انه لا لون اصلا
والهواء اذا خالط اجساما شفافة متفتة
جدا وقد ضوء بعضها على البعض يرى
البياض كما في الثلج والبلور المسحوق اذ ليس
بينهما فعل وانفعال لصلابتهما حتى يقال
حدث كون والسواد يرى لعدم تكيف
الاجسام وعدم تأثر القوة الباصرة منها
مهما وباقي الالوان يرى باختلاف التكيف
وتفاوت اختلاط الهواء وضعفه
ذلك ظاهر لان بياض البيض بالسلق
تبيض وليس فيه سواد لكونه اثقل بعد السلق
وايضا الضوء ينعكس من الاجسام الملونة
بلونها فلو لم يكن للالوان تحقق لما كان
الضوء المنعكس كذلك ولان ما ذكروه
من سبب رؤية الالوان منقود فان المنعكس مع

انا نريها وقال بعضهم لا لون الا السواد
فانه لا يقبل والبياض قابل للالوان فلا
يكون لونا وقيل اللون السواد والبياض
وغيرهما مركب منهما وقد علم بالتجربة
ان اجساما مختلفة الالوان اذا سحقت
جدا وخلطت ظهر منها الالوان المختلفة
بحسب مقادير المخلطات فازدهول
الكل كذلك وجاز كون الكل لونا واحدا
حقيقيا وجاز كلاسما واما الضوء فزعم بعضهم
انه ظهور اللون فقط وقال ظهوره المطلق
سو الضوء وضياؤه المطلق سو الظلمة
والمتوسط بينهما سو الظل وفيه نظر لان الضوء
يوجد في الهواء مع انه لا لون له لكونه شفافا
والحق انه ظهور المرئي بم الاجسام اذا
صارت ظاهرة فذلك كيفية ثابتة
منبسطة عليها غير الوانها تم بعضها يليع
لمعانا يسترلونها وكل من الظهور واللمعان

ذاتي وعرضي فالظهور الذاتي سو الضوء
كالشمس والنار والوضي سو النور كالملاسم
المستبصيه بنفسه مضئ كالشمس والنار واللمعان
الذاتي سو الشعاع كالشمس والعرض سو البريق
كالمرآة عند وقوع الضوء عليها وزعم قوم
ان النور جسم لانه يتحرك بحركة النير وضعيف
لان مقابل النير تكيف بكيفية النور فلذلك
يظن انتقاله الفصل الثاني في المسموعات
وسو الصوت والحرف انما الصوت
فغنى عن التعريف وقيل انه جسم وقيل
سو اصطكاك اجسام صلبة او القلع او القرع
او تموج الهواء والكل باطل لان الاصطكاك
والقرع مماسة والقلع تفريق وتموج
حركة وكل ذلك مصر ثم قيل سببه
القريب تموج الهواء والبعيد امساس
عنيف وسو القرع او تفريق عنيف
وسو القلع والقرع استدابنا طاو دليل

علة التموج الدوران وسوطئ والحق ان
الصوت اذا حدث بالقرع او القلع يتكيف
الهواء الحاصل في موضع حدوثه بكيفية ثم
يتكيف الهواء المجاور لذلك الهواء في الحالة
الست ثم المجاور فالمجاور الى حد ما بحسب شدة
الصوت وضعفه فالمسافة التي تقبل تلك
المسافة تسمع ذلك الصوت والابعد ان تتموج
الهواء في تلك المسافة فيتكيف بالصوت
ثم لابد في القرع من متعاونة احد الجسمين للآخر
وان لم تكن صلابة فان فرق الماء سريعا
بتقنيب مصوت وذلك لمقاومة احدهما
اذ يعسر الخرق فالعلة الاولى سر المقاومة
لا الصلابة وسبب اختلاف الاصوات
جهارة وخفاية اختلاف المقاومة
واختلاط الصوت وسبب حدة الصوت
صلابة المقروع او ملاسته او قصر المنفذ
او ضيقه او شدة التوايه وسبب الثقل

امامصوتة اوصامتة والصوتة اما متقوفة
وس الحركات الثلث وس لايعد من الحروف
ناكثر اللغات اومدودة وس المدوين
ان الن فصل من اشباع الحركات الثلث
ولهذا يقال لها اخواتها وس لايكن الا
ساكنة والصامتة سن باقي الحروف قالواو
والالف واليا مشتركة بين المصوتة والصامتة
لانها ان كانت حاصلة من اشباع الحركات
كانت مصوتة والافصامتة سواء كانت
متحركة اوساكنة والالف اذا كانت صلة
تسمى همزة ولايكن الابتداء بالمصوتة ليكونها
والبا الصامتة وحدها للونها ساكنة ويل
امامصوتة متقوفة ويعد المجموع حرفا
متحركا اومدودة ويعد المجموع حرفين
احديهما متحركة والاخرى ساكنة وقيل لولم
يجز الابتداء بها لتوقف الصامت على
المصوت الموقوف على الصامت وفيه

متابلاتها وبزيادة هذه الاسباب
ونقصانها تختلف الاصوات في الحدة
والثقل فائدة اذا قاوم الهواء المتقوع
حايط اوجبل بحيث يرد ذلك المتقوع
على هيئته وشكله حدث صوت هو الصدى
وفيه بحث لانا نسمع الصدى في صحراء جبلها
على بعد فرسخ او اكثر ولايكن وصول
التموج اليه والا لسمع صوتنا من عليه نفسه
ان الهواء البعيد اذا تكيف بكيفية الصوت
نسمع الصوت ثانيا من البعيد لما عرفت
انا نسمع بالحاسة السالفة ان الصوت مسموع
من البعيد نعم بسبب الحايل ينعطف
فينشد كما في الصوء واما الحروف فنوعية
عارضة للصوت تميز بها عند صوت افي
مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع وهذا
القيد يخرج مايكون تميزه في المطبوع
كالصوت اللايم وغير اللايم ثم الحرف

لانا لا نقول المصوت يجب ان يكون
متقدما على الصامت وكيف يقال ذلك
يجب ان يكون متقدما على الصوت بالطبع
بل نقول الصامت يجب ان يكون مع
مصوت وح لا يلزم الدور وابتداء الصوت
حركة لانها تحصل بتمديدها وانتهاؤها همزة
لان الصوت يحدث عند خروج الهواء
من الرئة واذا انتهى الخروج لا احد لا يمكن
الزيادة عليه وقفت الطبيعة وانقطع
النفس وحصل الهمزة اذ سنحاول تخريج
الهمزة فيكون طرفاها الحركات فالحركات
ابعاض صامت الصامت اما بينة وبين لا يمكن
والهاء تمديدها كالباء والطاء والدال فتوجد
فان وسواء زمان حبس النفس اول
زمان ارسال الصوت اما زمانية وبين التي
يمكن تمديدها كالسين والشين والصوت
فلغة العرب مشهورة العلة وغيرها

مختلفة قلة وكثرة واوسع الصوت الالف ثم
الياء ثم الواو واثقل الحركات الضمة فاننا
يعمل عمل العضلتين المسلتين الواصلتين الى
طرفي الشفة ثم الكسرة اذ يكفي فيها عمل العضلة الوا
الى الجاذبة ثم الفتحة اذ يكفي فيها عمل ضعيف
بهذه العضلة خاتمة الثلاث اعدل الحركات
لان يتبدأ به متحرك ويا يوقف عليه ساكن
وبينها منافرة والمتوسط بعيد لنهاوة المتوسط
وان كان متحركا لكن الحركة الابتدائية اثقل
فالمنافرة بين الاوسط المتحرك والاخر الساكن
اقل ثم اجتماع الساكنين مع حرف المد
جايز والثلاثة الساكن العين اذا وقف عليه
وان اجتمع فيه ساكنان صامتان لكن الصامت
الاخير مشوب بحركة مختلسة الفصل
الثالث في بقية المحسوسات اما الشم
فالجسم اما عديم الطعم وهو التين والمسن اما يقتيه
اوضاء وهو ما له طعم لكن لشدة كثافته لا يحلل

منه شئ فخالط اللسان ليدركه واذا احتيل
في تلطيفه احسن بطعمه كالحديد واما لطيف
الطعوم ثمانية الحرافة والملوحة والحموضة
والعفوصة والتفه والدسومة والحلاوة فان
حامل الطعم اما لطيف او كثيف او معتدل
والفاعل اما الحرارة او البرودة او المعتدل
فمن فعل الحرارة في اللطيف حدثت الحرافة
وفي الكثيف المرارة وفي المعتدل الملوحة
ومن فعل البرودة في اللطيف حدثت الحموضة
وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل
حدث القبض وسيأتيان بيان لكن القابض
يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه
ومن فعل المعتدل في اللطيف حدثت
الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل
التفاهة الغير البسيطة وربما تكون
من اختلاط الطعوم بحيث لا يحس بواحد
واسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة

وابرد ما العفوصة ثم القبض ثم الحموضة
والحامض اقل برودة من الثلاثة المتقدمة
غوصه للطافة وقد يكون طعمان او اكثر وقد يسمى
كالمرارة والقبض في الحصرم وبين البشاعة
والمرارة والملوحة في شيخة وبين الزعوقة
والحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والخل
والقبض والمرارة في الباذنجان فائدة لك
ان الحموضة تفرق ظاهر اللسان والحرافة
تفعل ذلك مع السخونة والعفوصة تفعل قبضا
فالمدرك لجنس الذوق سوى الطعم مجردا او
امر مركب من الطعم وتفريق الحاسة
وسخونتها او بعضها سيد امتوقف فيه
والثاني اقرب ولعل كثرة الاختلاف
بين الطعوم لذلك كما بين حلاوة العسل
وحلاوة السكر وحلاوة البطيخ وغيرها
واما الشهوة فلا اسم للذوق الا من جهة
الموافقة والملائمة كالرائحة الطيبة

والمنتنة او بان يشتق من الطعم اسم كالرائحة
الحلوة والحامضة او بالاضافة كرائحة المسك
واما الملموسة فمنها الحرارة والبرودة واليبوسة
والرطوبة واللطافة والكثافة واللزوجة
والهشاشة والجفاف والبلة والثقل
والخفة والالم واللذة الجسمانيان منها
وما ذكروه سيما وجعل بعضهم الخشونة والملاسة
والصلابة واللين منها اما الحرارة والبرودة
فغنيتان عن التعريف لكونهما من اظهر
المحسوسات التي هي اقوى المعلومات
وقيل البرودة عدم الحرارة وفيه نظر
لان العدم لا يحس به واما الرطوبة واليبوسة
فقال الشيخ الرطوبة كيفية بها يكون الجسم
سهل التشكل وسهل الترك واليبوسة
تقابلها وفيه نظر لان النار سهل التشكل
والترك ولا رطوبة ونقل الشيخ عن الجمهور
ان الرطوبة ما يلتصق الجسم لاجلها بالملامس

واليبوسة

واليبوسة بخلافه وفيه بحث لان المدقوق
جدا يلتصق الجسم باللامس ولا رطوبة واما
اللطافة والكثافة فاللطافة تقال لمعان
لرقة القوام اعني سهولة قبول الاشكال وتركها
ولقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا ولسرعة التأثر
من الملاقي وللشفافية والكثافة مقابلها
بازاء هذه الاربعة واما اللزوجة والهشاشة
فاللزوجة ما يكون الجسم بها سهل التشكل
وعسر الترك والهشاشة تقابلها
ثم الهش ان لم تقارنه جسم متكيف بكيفية
الرطوبة فهو الجاف وان قارنه فان
كان غائصا فيه فهو المنتقع والا فهو المبتل
واما اللذة والالم فعرفوا اللذة بادراك
الملائم والالم بادراك المنافي والاقرب
انهما لمروجهما لانفسهما وقال محمد بن
زكرياء اللذة خلاص عن الالم وزيفه
الامام بما اذا وقع بصر انسان على صورة مليحة

فانه يلتذ بابصارها مع انه لم يكن له شعور بتلك
الصورة قبل ذلك حتى يحيل تلك
اللذة خلاصا عن الم الشوق اليها
ولقايل ان يقول لانم انه ما كان للنفس
الم الاشتياق لهذه الصورة مثلا وذلك
يقبل الالتذاذ بها بعد كثرة المرور وقد
الفلاسفة على ان تفرق الاتصال
سبب للالم ونحن نقول بان التفرق عدم
والالم وجودي فلا يكون علة له ولان
السكين الحاد قد يقع الامس ولا احس بالالم
الا بعد زمان وزاد الشيخ شيئا اخر وهو
سوء المزاج
الصحيفة الثالثة
فيما ليس محسوسا
اولا وفيه فصول
الفصل الاول
في قسمة
الكم وتناسي الابعاد الكم اما متصل ان امكن
فيه فرض اجزاء يتلاقى على حد مشترك هو
نهايتا المتلاقيين او منفصل ان لم يكن
كذلك وهو العدد والمتصل اما قار الذات

وهو

وهو المقدار اولا وهو الزمان لان الان
قد يشترك بين ماضيه ومستقبله والمقدار
اما امتداد واحد وهو الخط او اثنان وهو
السطح او ثلثة وهو الجسم التعليمي ويسمى
ثخنا لانه فشو بين السطوح والبعد الذي
بين الاعلى والاسفل يسمى عمقا ان اعتبر
النزول وسمكا ان اعتبر الصعود والكم
اما بالذات وهو ليس سوى الامتداد او
والعدد او بالعرض وهو الذي يكون الكم
بالذات موجودا فيه كالمعدودات او
بالعكس كالشكل او يكون موجودا في محل
الكم كالسواد والزمان كم بالذات كالمتر
وبالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة
على المسافة ومنفصل بالعرض لما يعرض
له من الانقسام الى الايام والساعات
والحركة كم بالعرض لانطباقها على الزمان
والمسافة اللذين سماكم بالذات

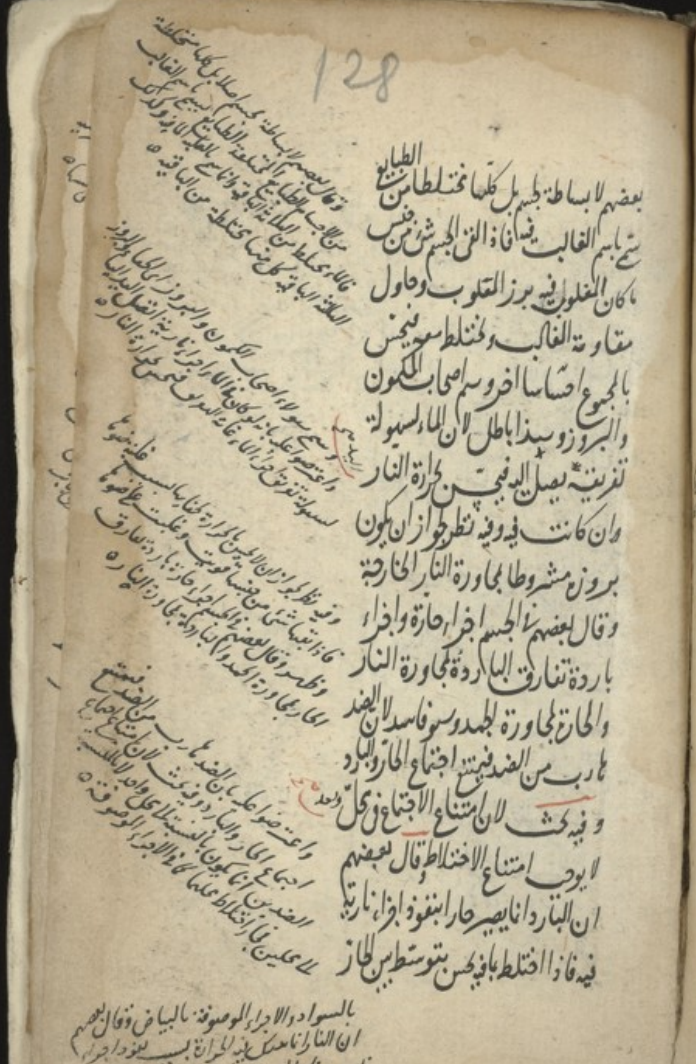
لم يكن ماضيا ولا مستقبلا فالحركة وان
حضر لم يكن منقسما والآن ليس حاضرا فاذا
انقض حصل شئ اخر غير منقسم وليس بمركب
الحركة من اجزاء لا يتجزء ويلزم كون المسافة
ايضا كذلك فيتحقق الجزء وجوابه ان
انقسام الحاضر بالوهم لا يقتضي ان لا يكون
الحاضر حاضرا وعدم انقسامه بالفعل
لا يوجب الجزء واعلم ان الوجود من الحركة
كون المتحرك متوسطا بين المبدء والمنتهى
بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه وسمنا
موجودا مادام الجسم متحركا واما الحركة بالقوة
الانفصال فلا وجود لها بالفعل في الذهن
لا بد للحركة تمامنه واليه وما فيه وما الوما به
والزمان البحث الثاني المشهور ان الحركة
انما تقع في الكم والكيف والاين والوضع
والحركة في القوة ان يتنزل المتحرك من صقف
منها الى صقف اخر والاول اما بالتخلخل

اما التماس الابعاد فاتفق عليه جمهور العلماء
فلانا للبعد فانه ذهب الى ان الاجسام
غير متناهية ويكون الابعاد كذلك بوجوه فالاول
يفرض خط غير متناه موازنة في البعد
الغير المتناهي ويكن خط اخر متناه
ويكن حركته فاذا اخرج حتى مال من الموازاة
لا المسامتة وجدت نقطة في الخط
الغير المتناهي يكون اول نقطة المسامتة
وذلك هو المطلوب واما الملازمة فظاهرة لان
المسامتة حادثة فلابد لها من الابتداء
واما بطلان التالي فلان كل نقطة فرضت
الاول المسامتة لا يكون اول المسامتة بل
يكون المسامتة قبلها لان المسامتة
انما تحصل بحركة طرف الخط المتناهي والحركة
منطبقة على المسافة وهي متناهية فالحركة
على نصفها قبل الحركة على تمامها فيكون
المسامتة حال الوصول لا النصف

قبل

او التفاوت او بالنمو والذبول والتحلل او بدل
مقدار الجسم بدون انضمام جسم اخر معه والتفاوت
انتقاص جسم عنه والنمو ازدياد الجسم باتصال
جسم اخر به متداخلا في اجزائه في الاقطار
على هيئته طبيعية والذبول عكس والحركة
في الكيف تسمى استحالة وفي الاين حركة بمكانية
وفي الوضع حركة وضعية كحركة الرحى والاتى
قوم من الاوائل استحالة الاجسام من الحرارة
الى البرودة وبالعكس ثم اختلف سموا لاجل
بعضهم الماء مثلا اذا سخن صار بعض اجزائه
نارا واختلط بالاجزاء المائية وشدة الحموة
وضعفها بكثرتها وقلتها وسم اصحاب
الخليط وسموا باطلا لان انقلاب بعض
الاجزاء دون البعض مع تشابه الكل محال
ولو كان بعض الاجزاء اول كان الاقرب اولى
فيلزم انقلاب الكل نارا ولقايل ان يقول
جاز ان يكون الاولوية لكونه الطف وقال

بعضهم لا بساطة جسم بل كلها مختلط من الطبايع
شيء بالاسم الغالب فما فاذا التقى الجسم شيء من جنس
ما كان المغلوب فيه برز المقلوب وحاول
مقاومة الغالب واختلط معه ويمحض
بالجموع احساسا اخر وسم اصحاب المكون
والبروز وسموا باطلا لان الماء لسهولة
تفريقه يصل الدفيجين حرارة النار
وان كانت فيه وفيه نظر لجواز ان يكون
بروز مشروطا بمجاورة النار الخارجة
وقال بعضهم ان الجسم اجزاء حارة واجزاء
باردة تفارق الباردة لمجاورة النار
والحارة لمجاورة الجمد وسموا فاسدا لان الضد
هارب من الضد فيمتنع اجتماع الحار والبارد
وفيه بحث لان امتناع الاجتماع في محل
لا يوجب امتناع الاختلاط وقال بعضهم
ان البارد انما يصير حارا بنفوذ اجزاء نارية
فيه فاذا اختلط بما فيه يحس بتوسط بين الحار



والبارده وسو باطل لانا اذا قربنا شمعه
من حيل كبريت صار كله نارا ولو كان
للنفوذ بقدر النافذ لم يحث الثالث الحركة
اما سريعة او بطيئة والسريعة ما يقطع مسافة
اطول في زمان مساو او اقل في زمان اقل
او الاطول في الاقل والبطيئة بالعكس وليس
البطؤ لتخلل السكنات كما زعم قوم والا
لكانت النسبة السكنات المتخللة بين
حركات الفرس من البكرة الى العشاء
فصين فرسخا الى حركات الفرس كنسبة
فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات
الفرس كلن تلك الحركات ازيد باضعاف
كثيرة من حركاته فسكنات الفرس ايضا
كذلك وكان يجب ان لا يظهر حركاته
القليلة من بين تلك السكنات الكثيرة
والشاسعة تلذيه ثم الحركة اما مستقيمة
واما مستديرة واما مركبة منهما كحركة العجلة

والكرة

والجواب لا يجوز ان يكون اجزاء كل واحدة
منهما متناهية بالفعل والا لزم ان يكون
عدد متناه بالفعل زائد على متناه بالفعل
بمتناه وهو محال

والكرة المدحرجة وس تسمع لولبية واختلفوا
في انتهاء الحركات المستقيمة الى السكون
فقال افلاطون لا يجب وقال ارسطو
يجب واقوى ما لافلاطون انا اذا فرض حجر
عظيم نازل وخرد له صاعدة فاذا وصل
اليها وجب سكون الحجر لاجل سكون
الخرد له وذلك بعيد جدا والجواب ان البيان
الامتناع عسر والاستبعاد غير مفتر واصح
اصحاب ارسطو بان نهاية مسافة اينية
وعدم مماسته ايضا اينية وبين الاينين
زمان فيه سكون وسيذامين على امتناع
تتالي الانات ثم الحركة اما بالذات
او بالعرض لان الحركة ان كانت حاصلة
في المتحرك فهو متحرك بالذات وان كانت
فيما يقارنه فهو متحرك بالعرض كالجالس
في السفينة المتحركة وبالذات اما طبيعية او
قسرية او ارادية لان الحركة بالذات تقوم

حاصله ان المتحرك فتلك القوة ان كانت مستفادة
من خارج ففى القسرية وان كانت من المتحرك
فان كانت مع القصد فهى ارادية والا
فطبيعية فقالوا الحركة المستديرة ارادية
لان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه
والحركة المستديرة توجب ذلك واذا لم
يكن طبيعية لا يكون قسرية لانها على خلاف
الطبيعة فتعين كونها ارادية فان قيل
الحركة القسرية ما يكون المحرك خارجيا وهذا
اعم من ان يكون للمتحرك حركة طبيعية اولا
قلت سنبين ان كل جسم ليس فيه مبدأ ميل
حركة لا يقبل ميلا قسريا فاتمة الجسم الذى
ليس فيه مبدأ ميل حركة لا بالقوة كما يكون
عند كونه فى حيزه ولا بالفعل كما يكون عند
كونه خارجا عنه لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به
لانه لو تحرك فلا بد من وقوع تلك المسافة
وزمان فلو تحرك بذلك القسر ذو ميل

الى الجسم ذو ميل

فتلك المسافة لتحركه فى زمان اطول لمعاوقة
الميل الطبيعى فيكون بين الزمانين نسبة
ولتكن بالعشر ونفرض جسما اخر فيه ميل اضعف
من ذلك بان يكون بإزاء عشرة فى ذلك الميل قوة
بذلك القسر فتلك المسافة فيكون زمان
تلك الحركة عشرة ازمان حركة ذى الميل الاول
لكن زمان حركة عديم الميل عشر ازمان حركة
ذى الميل الاول فيكون زمان الحركة مع العائق
كهو لا معه ولو فرضنا جسما اخر ميله نصف
عشر الميل الاول كانت مع المعاوق
اسرع وفيه نظر لان هذا انما يصح ان لو كان
المقتضى للزمان هو الميل فقط وليس كذلك
فان الحركة من حيث هى تقتضى قدرا
من الزمان فلا يلزم مساواة الحركتين وبالجملة
انه علم بالاستقراء ان ما اميل كثفه او رشته
لا ينال الميل القسرى والتقدير ان الشئ
انما يتاثر عن القاسر اذا كان قابلا منفعلا

اما اذا لم يكن فلا كما في المهمن المنقوش اذا
ضربت بالسيف **الفصل الرابع**
في الزمان وفيه ابحاث **البحث الاول الزمان**
موجود لانا نعلم بالضرورة ان وقتنا هذا ماضيا
او مستقبلا وانكره قوم من الاوائل واحتجوا عليه
بوجوه فالاول لو كان موجودا لما كان قارا لذاته
ولا منقض الاجزاء فلا يكون موجودا اما الاول
فلانه يلزم ان يكون اليوم ويوم الطوفان معا
واما الثاني فلانه يصدق ان جزءا منه
كان موجودا وما بقي الآن وجزء الحاصل بعد
فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان وفيه
نظر لان تقدم اجزاء الزمان وتأخرها بذاتها
لا بزمان آخر كما يتنافى اقسام المتقدم الثاني
الزمان اما الماضي او المستقبل او الحال
وليس شيء منها موجودا اما الماضي والمستقبل
فظاهر واما الحال فلانه لو كان موجودا
لكان اما منقسما او لا والاول باطل لانه لا يوجد

اجزاؤه معا لكون الزمان غير قار الذات
فلا يكون الذي فرضناه موجودا هذا خلف
وكذا الثاني والا يلزم تركب الزمان من اجزاء
لا يتجزى ولزم تركب الجسم منها وجوابه
ان الانقسام الوهمي لا يوجب عدم
الموجود وعدم الانقسام بالفعل لا يستلزم
الجزء الثالث لو كان الزمان موجودا لكان
واجبا لذاته والتالي باطل اما اللازمة
فلانه لو كان موجودا لكان عدمه ممتنعا
لانه لو كان ممكنا لما لزم فرض المحال وقد
لزم لانه لو تحقق عدمه لكان عدمه بعد
وجوده بعدية لا توجد مع القبل وسمي
البعدية لا يتحقق الا عند تحقق الزمان
فيلزم من عدم الزمان وجوده واذا كان
عدمه ممتنعا كان وجوده واجبا واما فساد
التالي فلان كل جزء منه حادث والمجموع
متقوم بالاجزاء فيمتنع ان يكون واجبا وفيه

نظر

لان الان الذى سو نهاية الزمان الماضى بعد
الزمان الماضى فلو وقع فيه شئ يكون بعد
الزمان الماضى والمكن عند تحقق سببه
البعدية لتحقق الزمان فكذا سببها يقع
عدم الزمان فان سو نهاية الزمان وبداية
الحالة المستقرة ولم يكن لكن الوجود بذاته
ما يلزم من تجرد عدمه محال وليس سببا
كذلك فان المحال انما لزم من فرض عدمه
بعد كونه موجودا الاطلاقا المبحث الثانى
فى ماهية الزمان اختلفوا فيها فزعم قوم انه
جوهر وديب آخرون الى انه عرض
اما الاولون فمنهم من قال انه جوهر ليس
بجسم ولا جسمانى وايد بذاته ومنهم من زعم
انه فلك معدل النهار واما الاخرون فقال
بعضهم انه حركة معدل النهار وذهب بعضهم
الى انه مقدار الحركة وسو مذهب ارسطو
واختيار المتاخرين وزعم بعضهم انه مقدار

الوجود وسو مذهب ابن البركات
الاول باذكر فى الشبهة الثالثة وجوابه قد
عرفت واجاب الثانى بان معدل النهار يحيط
بجميع الحوادث والزمان كذلك فهو سو
وسماه موجبتان فى الشكل الاول وضع
ارسطو بان الزمان قابل للمساواة والمفاوتة
فهو لم وليس منفصلا لاشتماله على الفصل
المشترك ولا قار الذات والا لكان اليوم
مع الماضى والمستقبل والكل لابد له من مادة
سو مقدارها والزمان ليس مقدار المسافة
لان المختلفين فى سذا المقدار قد يتوبان
فى المسافة وبالعكس ولا مقدار مادة
المتحرك والا لكان الابطا اعظم اجساما
لكون سذا المقدار فيه اعظم فهو مقدار
لشئ فى غير قار اذ لو كان مقدار القار
لكان قارا وغير القار سو الحركة فالزمان
مقدار الحركة وليس نفس سرعتها وبطيها

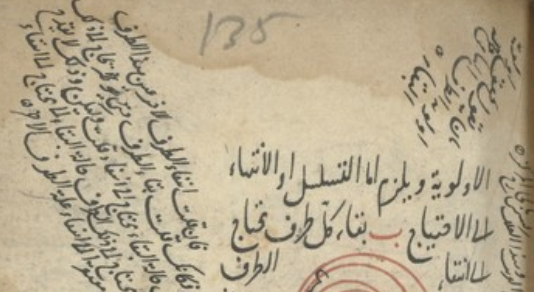
الزمان من عوارض الحركة اول من كونه
من عوارض وجود والجواب ان المقدار
والامتداد اولا يلين الا لما له اجزاء مترتبة
قارة او غير قارة والوجود من حيث هو الوجود
ليس له ذلك بل لو كان لكان لبقاء لكن
البقاء عبارة عن ثبوت الشئ في الحالة
الثانية بعد ثبوته في الاول فيكون البقاء
متوقفا على الزمان فلو كان الزمان مقدارا
له لتوقف عليه ولزم الدور واجيب ايضا
بان ما يكون في الزمان لا يتصور بقاؤه
الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان لا بد
وان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان
مقدار الوجود وهو باطل الان سند غاية
تقرير كلامهم وتحقيق كون الزمان مقدار
الحركة كما ذكره ارسطو ان الحركة اعني
تغير حال الوجود ليسا اجزاء لا يكون معا
بل تتراخى وقوع كل منها على وقوع الآخر

لان الحركة تساوى جزئها في السرعة والبطو
فالفه
سند المقدار فالزمان مقدار الحركة غير
سرعتها وبطؤها وعارضها ذلك بوجوه فالاول
لو كان الزمان مقدار الحركة فلو فرض عدم
الحركة اصلا لكان عدمها بعد وجودها
بعدية بالزمان فيلزم مقدار الشئ وجوابه
بمثل ما مر في الشبهة الثالثة بانه يجوز وقوع
عدمها في الآن الثاني انه ليس مقدار الحركة
بمعنى الاتصال اذ لا وجود لها وبعض الشروط
انه لازمانية وجوابه انه مقدار للحركة بمعنى
الاتصال ومن بهذا المعنى انما يكون
في الذهن فتقدرها ايضا في الذهن والامر
للزمان الموجود الا الآن الذي يفصل بسيلانه
الزمان الماضي انه لو كان موجودا قبل
الآن ويكون موجودا بعد وسو موجود
سه وكذلك الاقسام باقية مع الازمنة كما
كانت الحركة موجودة معها فليس كون

تراخيا يحصل منه لا مقدار في العقل فذلك
المقدار سو الزمان فان قيل سنناقشه
فالاول نعلم بالضرورة ان كل جزء من اجزاء
الحركة يقع في حالة والذي بعده في حالة
اخرى بعدها ولا معنى للزمان الا تلك الحالات
المتعاقبة فالزمان ليس مقدار الحركة الثاني
اذا ابتدأت الحركة السريعة والبطيئة
معا وتركتا معا فهما متساويان في الزمان
دون المقدار لان المقدار البطيئة بعض
مقدار السريعة الثالث لو كان
الزمان مقدار الحركة فلو لم يوجد شيء
من الحركات اصلا وجب ان لا يوجد
الزمان قطعا وذلك ضروري البطلان
لان الحالات المتعاقبة ضرورية الثبوت
سواء وجد شيء من التغيرات او لا فلت
الجواب عن الاول لانا نسلم ان هناك
غير اجزاء الحركة حالات اخر بل ان

من الوسميات اذ لو كان لها تحقق
في الخارج لزم ان يكون لها حالات اخر
يقع بعضها بعد بعض ما ذكرتم في اجزاء الحركة. ولزم
التسلسل وعن الثاني ان الحركة مقدار بين
مقدار بحسب المسافة لانطباقها عليها
وذلك بالعرض ومقدار بحسب التراخي وذلك
بالذات والزمان سو الثاني وشيء
والبطيئة واحد وعن الثالث التزام
التالي سنذاكر ما تقدر عندنا من الزمان
والله اعلم بالصواب طبقية. البحث
الثالث اختلف المشاؤن على قدم الزمان
بوجوه. فالاول لو كان حادثا لكان عدمه
قبل وجوده وسيذهب الغبيلة ليست بشيء
العدم لان العدم قبل كل عدم بعد
وليست سلبا محضا لانها تقيض
تبلية وليست جوهرا فلها موضوع
قديم والا لكان قبل كل حادث حادث

وتلك الحوادث تتسلسل كونها آنية لامتناع
تتالي الآنات فهي زمانية ولزم قدم
الزمان وفيه نظر اذ قد بينا ان نقيض
العدمي لا يجب ان يكون وجوديا وان
سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون محل القابلية
الان الذي سو بداية الزمان ونهاية
الحالة المستمرة الثاني لو كان الزمان
حادثا لكان له تو سابقا عليه وذلك
السبق بالزمان اذ لو كان وجوده تو مع
وجود الزمان لزم حدوثه تو وذلك
السبق حاصل وايما فالزمان متحقق
وايا ما فالجواب لانا لم ان السبق لو لم يكن
بالزمان لكان وجود الباري والزمان
معا العالم يكن فرض حركة قبل
الزمان بعشر دورات وفرض حركة
زايدة او ناقصة فقبل وبعد والزمان
امتدادا يقبل الزيادة والنقصان



الاولوية ويلزم اما التسلسل او الانتهاء
لا الاحتياج ب بقاء كل طرف محتاج
لا انتهاء الطرف
الآخر وانتهاء الطرف
الاخر مفتقر
لا انتهاء علة بقاء كل طرف مفتقر
لا انتهاء الطرف الاخر وسندا ايا
ما لبث القوم فائدة المعلول الشخصي لا يتم
علة علتان مستقلتان الا يؤثر فيه معا
والا لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع
لوجوب وجود المعلول عند وجود علته
الثانية ويمتنع تاثير الاخرى فيه لامتناع
تحصيل الحاصل فلزم كونهما غير مؤثرين
لكن يجوز ان يكون له علتان مستقلتان
يمكن حصوله بكل منهما على البدل كالحركة
الخارج والتدوير لحركة الشمس
واما المعلول النوعي جاز ان

والجواب انه موثر في بقاء الوجود واحد
من قال انه لا يستغني بانا بينا ان علة
الحاجة الامكان وهو لازم ان يحتاج عليه
علتان مستقلتان علامتين ان بعض
جزئياته يقع بعلة وبعضها بغيرها لوقوع
بعض افراد السخونة بالنار وبعضها
بشعاع الشمس وبعضها بالحركة
وقيل الطبيعة النوعية محتاجة
لها سذه العلة لذاتها فلا تعرض لها الحاجة
عنها لذاتها فلا تعرض لها الحاجة
اليها واذا كانت محتاجة فلا يقع
بالغير واجابوا بانه لا يلزم من عدم احتياجها
اليها لذاتها غناءها عنها لذاتها بجواز

ان لا يكون شئ منهما عن فاعلها وقيل نظر
لان كل مفهوم فهو بالنظر الى الغير امكان
يكون بحيث يجوز ان يوجد بدون
سببه اولا فان جاز فهو غني عنه لذاته
والا فمحتاج اليه لذاته بل الجواب ان يقال
لانم ان الطبيعة يعرض لها الحاجة اليها
بل انما تعرض الحاجة لفرد من افرادها والطبيعة
من حيث هي غنية عن كل واحدة من العلل
المعينة ومحتاجة الى علتها لكن كل واحدة
من العلل لما اقتضت وجود فرد منها
لزمته الطبيعة لاشتمال ذلك الفرد
عليها ثم القسم الاول القسم الثاني في الاعراض
وفيه اربع صحايف لان البحث اما في الادراك
او المدرَك او فيهما ثم المدرِك اما يدرك
بالحس اولا اولا فان تعرضت في اربع صحايف

الصحيفة الاول في الادراكات وفيها
خمسة فصول الفصل الاول في مطلق الادراك

ان يكون مدركا كالكف فانه يدرج
في الادراكات كالعلم والاحساس
يندرج في الكل كالسواد
والبياض والحرارة والرطوبة

ذكر الشيخ في الاشارات ان ادراك الشيء
سواء يكون حقيقته متمثلة عند المدرك
يشاهد تاما بيدك وسند اسوار ان حصول
الفلاسفة وفيه بحث لان الادراك صفة المدرك
وكون حقيقة المدرك متمثلة او مثل حقيقة
صفتها لا صفة المدرك فكيف يجوز
تعريف احدهما بالآخر وايضا اخذ في التعريف
المشاهدة وهي نوع من الادراك فيعرف
بالاخص الاخفى وكذا ذكر في متعلقات
الادراك وفيه دور الا ان يقال المراد
بها اللغة لكن مع تعسفه لا يفيد في الشاهدة
لانها ليست هينا لغوية والحق ان
الادراك ان عند العقل اذ كل احد يفهم
بلا كلفة ثم لا يدفع الادراك من قوة بها
يصل المدرك بالمعنى المدرك وهي تتحقق
ثلثة امور تلك القوة ووصول المدرك بالمعنى
المعنى ووصول ذلك المعنى عنده فتلك

تصور الغير موقوف على حصول العلم
لا على تصوره فلو توقف تصوره على الغير
لا يلزم الدور وفيه فساد آخر وسوان
امتناع التعريف لا يوجب لزوم غنيا
عنه الشان كل احد يعلم بالضرورة علمه
بوجوده والعلم من حيث سوجز؟ سند العلم
وجزء البديهي بديهي والجواب انا ان
اريد بانا يعلم ماهيته علمه بوجوده فلا نسلم وان
اريد انه يعلم ان العلم لوجوده حاصل
فمسلم لكن لا يلزم منه العلم بحقيقة العلم الان
الحكم على الشيء يكفي فيه تصوره بوجه ما سدا
تحقيق ما وجد من اقوالهم والحق ان
معناه واضح عند العقل افاسوا بالحقيقة
ادراك نفساني لان كل من وجد
سند الادراك وجد له العلم من حيث
انه وجد له الادراك وكل من عدم
الادراك عدم له العلم من حيث انه

عدم له الادراك واذا تحقق ذلك فنقول
نحن نجد من انفسنا ان لنفوسنا قوة
بها يتمكن ان تلحظ الحقايق والمعاني
واذا تعلقت بعض تصل النفس اليه
ويتحقق الادراك كما ان الباصر قد يبصر
يلحظ الاشياء فمتى تعلقت بشيء ادركته
فتلك القوة من البصيرة وتلك الملاحظة
من الفكر واول الوصول سو الشعور
واستتباعه سو التعقل فندسب بعضهم
الى ان العلم المطلق سو تلك القوة
يعرض لها اضافات وتعلقات
بالمعلومات فيصير عالما بتلك المعلومات
وقد اشار الشيخ اليه بذلك حيث
قال العلم داخل في مقولة الكيف بالذات
وفي مقولة الاضافة بالعرض وانت
عرفت ان تلك القوة من مبدء العلم
والعلم سو الوصول كما تحقق في الادراك

فيكون العلم من الاضافات ومبدأه
من الكيفيات **خاتمة** العلم اما تصور ان
كان ادراكا غير الحكم واما تصديق ان
كان حكما والمركب منهما يسمى قضية وليس
الكل من كل منهما بديهيا اذ قد يحتاج
في البعض الى فكر والكسبيا اذ قد لا يحتاج
في البعض الى فكر ثم التصديق اما مع
الجزم او لا فان كان فاما ان يكون مطابقا
اولا والثاني الجهل والاول العلم وسو
اما ان يكون بمجرد العقل اولا والاول
البديهي والثاني اما ان يكون بالقوى
البدنية اولا والاول صو الحس ان كان
بالحواس الخارجية والوجدان ان كان
بالقوى الداخلة والثاني اما ان يكون
من محض الاعتماد على شخص او غيره ذلك
والاول التقليد والثاني المستدل
واما العاري عن الجزم فالراجح سو الظن

والمرجوح هو الوسم والمساوى هو الشكر

الفصل الثالث في المشاعر وفيه بيان

الاول في الابصار اختلف فيه فقال الطبيعيون

انها لانطباع الصورة المرئية البصر

وقال الرياضيون انه خروج شعاع على

مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته

عند سطح المبصر ثم اختلفوا اسوا فهم

من قال ان ذلك المخروط مصمت

ومنهم من قال انه من خطوط مستقيمة

شعاعية اطرافها مجتمعة عند مركز

البصر وهي عند تفرقة على المبصر فالتطبق

على اطراف هذه الخطوط من المبصر

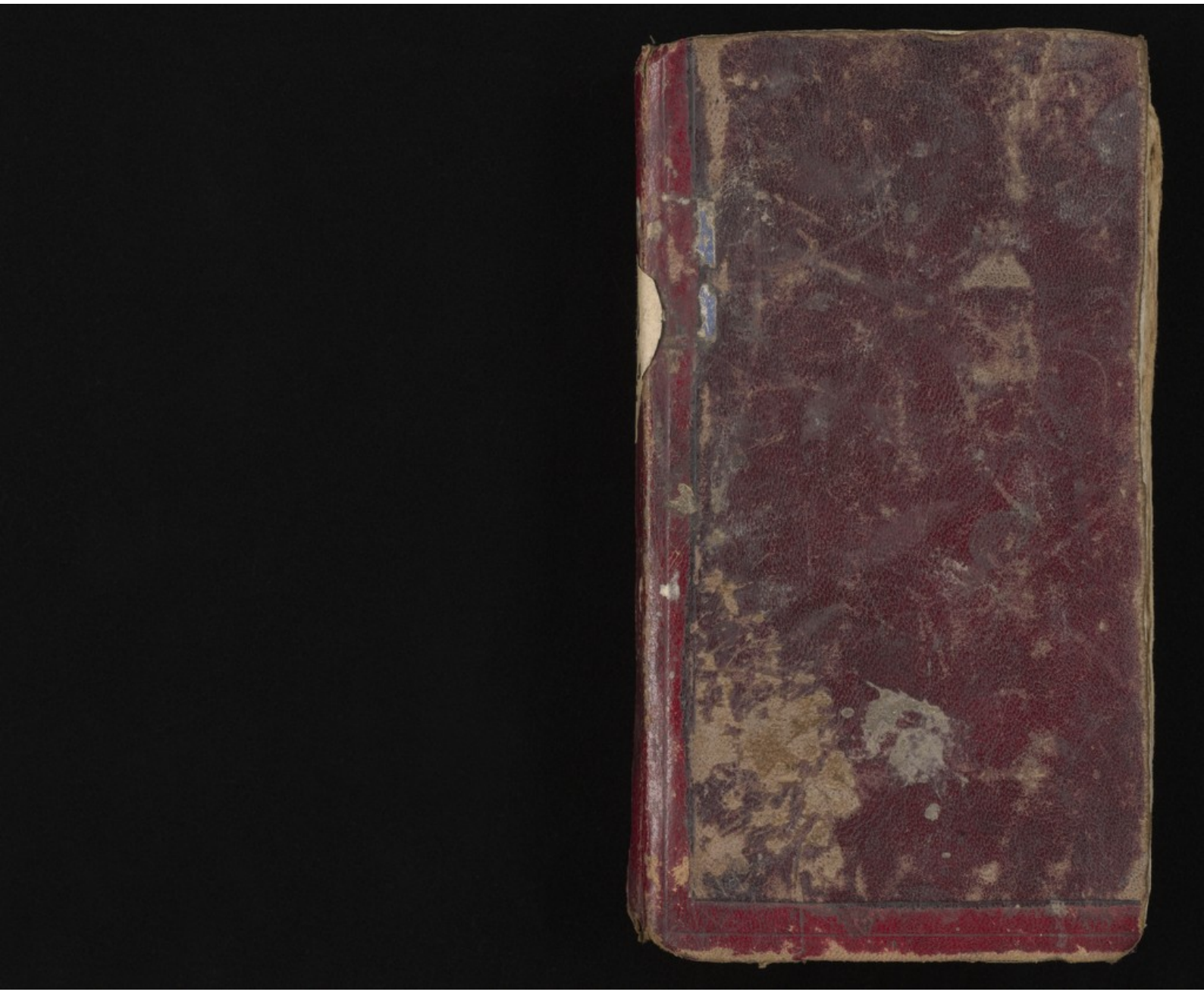
ادرك البصر وما بقي بين اطرافها لا

ولذلك قد يخفى على البصر بعض اجزاء

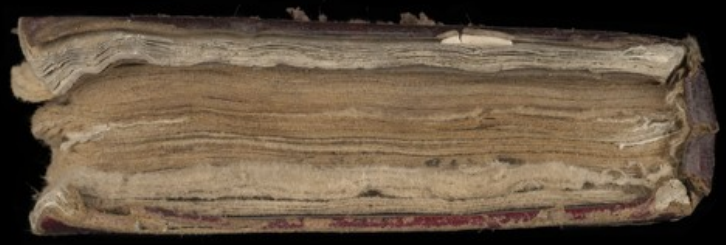
المبصر وقيل انه يخرج خط مستقيم شعاعي

من البصر على المبصر ويتحرك على سطحه

لغاية السرعة طولا وعرضا فيحصل الادراك



فلسفة
عامية



63

63

0 Cm 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18
0 Inch 1 2 3 4 5 6 7
The Wellcome Library