

بَابُ خَمْسَةَ عَشَرَ
فِي تَرْغِيبِ الْمَحْصِلِ

مَعْرُوفِيهِ

فَقَدْ كُنَّا نَحْصِلُ

بِإِضْمَارِهِ

رِسَالَتَكَ قَوْلًا بَدِئًا لَهَا

أَنْ

خَوَاجِرُ تَضَرُّعِ الدُّعَا

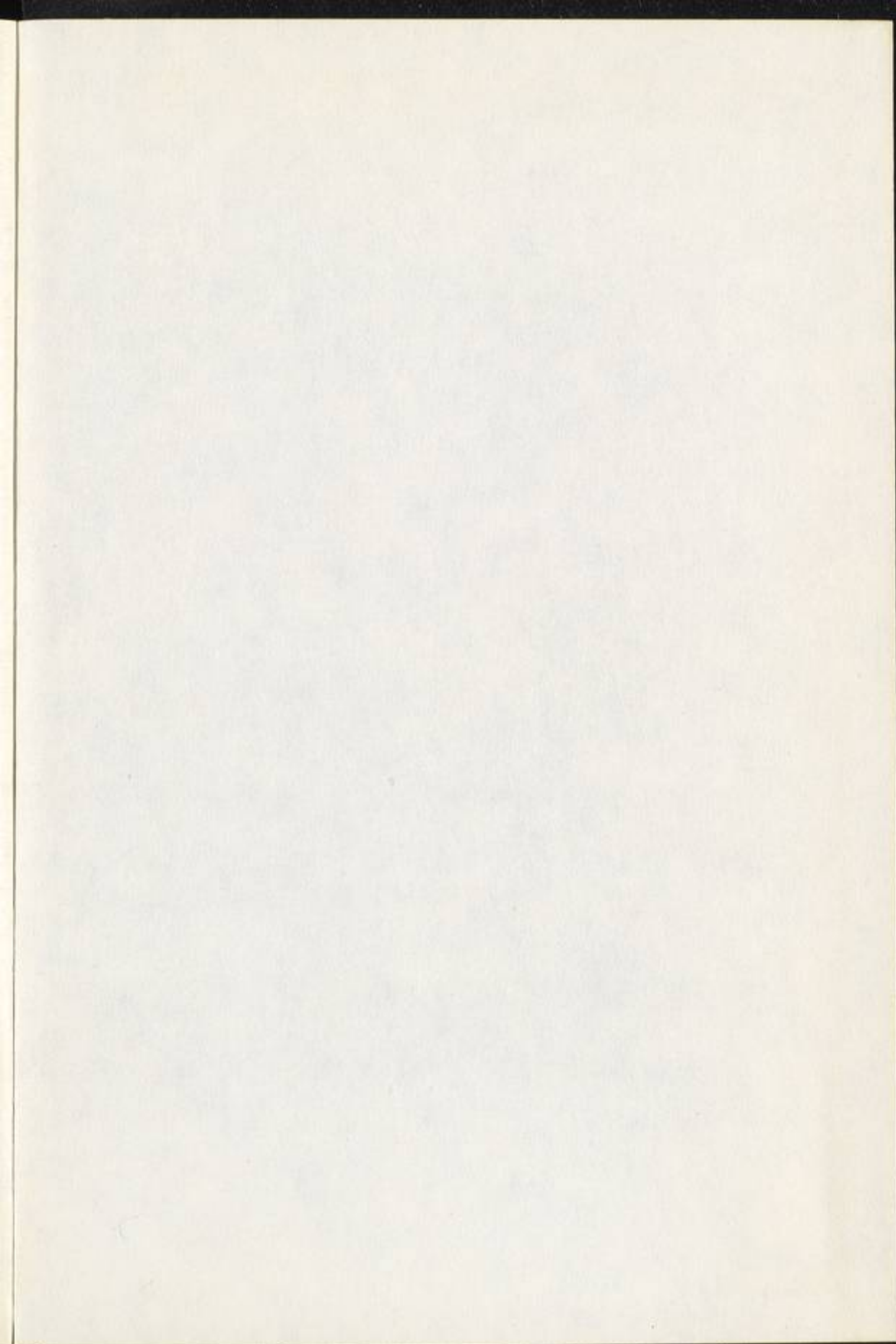
بِإِهْتِمَامِهِ

عَبْدُ اللَّهِ وَرَبِّهِ

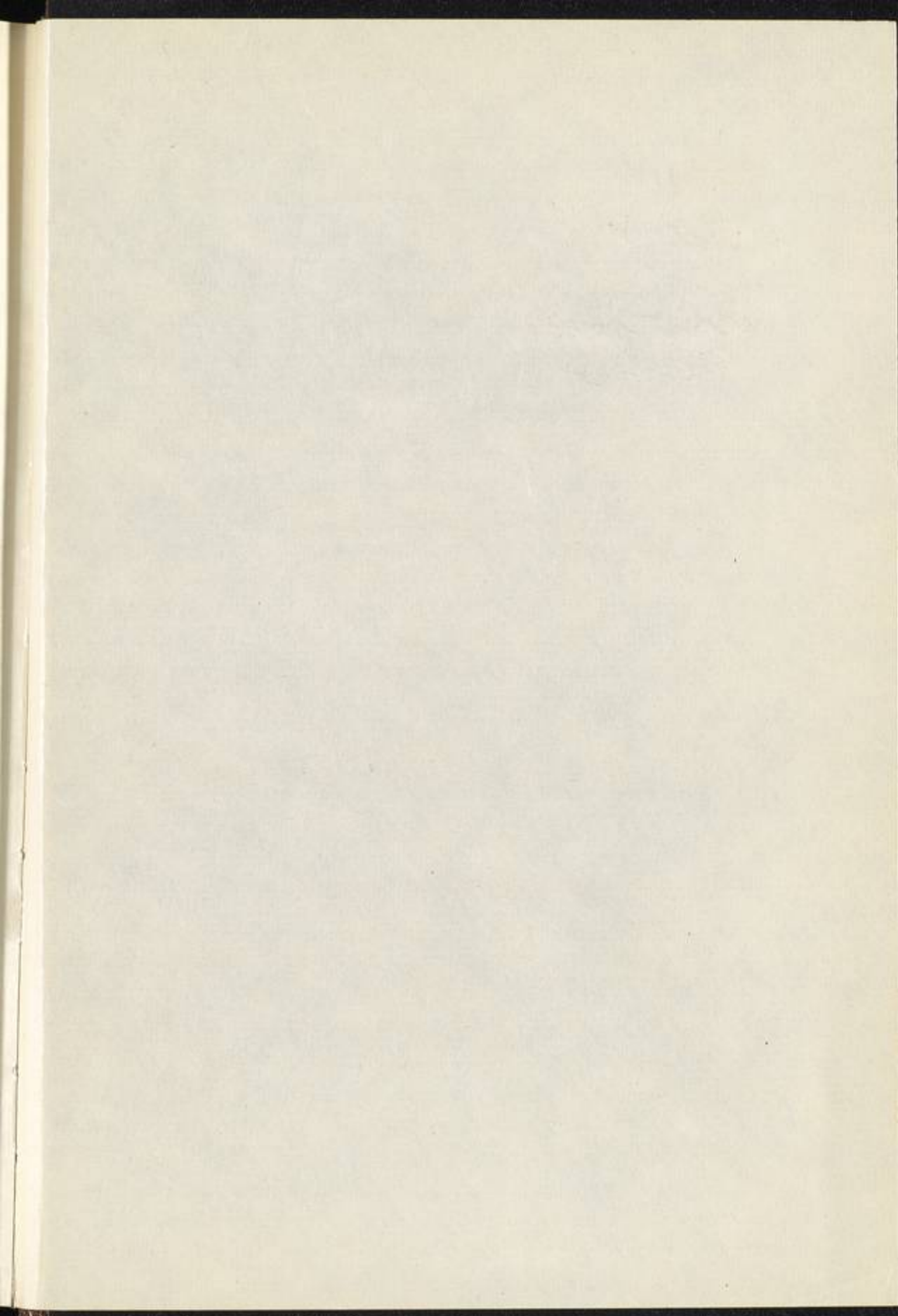
تَهْرَانِ ١٣٥٩



1861



یا د بود
یکمزار و چهار صدین سال
از
هِجرتِ رسولِ اکرمِ
صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ





دانشگاه مک‌گیل

دانشگاه مک‌گیل، مونترال - کانادا
مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران
باهر کتبی دانشگاه تهران



دانشگاه تهران

تَلَخِيصُ الْمَحْصَلِ

بِإِضْمَارٍ

رِسَائِقِ فَوَائِدِ كَلَامِيٍّ

از

خواجه نصیر الدین طوسی

بِاهْتِمَائِهِ

عَبْدُ اللَّهِ نَوْسَرَانِي

تهران ۱۳۵۹

Bulstax

BP

166

.T88

1980g

سلسله دانش ایرانی

۲۴

زیرنظر

چارلز آدامز

استاد دانشگاه مک‌گیل
مدیرمؤسسه مطالعات اسلامی

مهملدی محقق

استاد دانشگاه تهران
وابسته تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

انتشارات

موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

شعبه تهران

با همکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۳۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه حیدری چاپ شد

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه ناظران این سلسله است

قیمت ۹۰۰ ریال

مرکز فروش انتشارات زوار و کتابفروشی طهوری

سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکث گیل کانادا - مونترال،
شعبه تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیر نظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

- ۱ - شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بامقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)
- ۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۳ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ)
- ۴ - مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰)
- ۵ - کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸)

- ۶ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم‌الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۷ - قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو بامقدمه انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۸ - مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۰۳)
- ۹ - مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کربن ، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۱۰ - ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض ، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق بامقدمه ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶)
- ۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ)
- ۱۲ - قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)
- ۱۳ - افلاطون فی الاسلام ، مشتمل بر رساله‌هایی از فارابی و دیگران و تحقیق در باره آنها ، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی . تألیف دکتر مهدی محقق به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۱۵ - جام جهان‌نما ، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمینیار بن مرزبان ، به اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پڑوه (زیر چاپ)
- ۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری ، به اهتمام دکتر

بهر روز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمه آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۸ - انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴)

۱۹ - الدرّة الفاخره ، عبدالرحمن جامی ، به پیوست حواشی مولف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولا هیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۰ - دیوان اشعار و رسائل امیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی از خانم نوش آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ - دیوان ناصر خسرو ، (جلد اول ، متن با نضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۲ - شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، از محمد تقی استرآبادی ، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه ، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جبر و سلیمان پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۴ - تلخیص المحصل ، خواجه نصیر الدین طوسی ، با نضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۵ - شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی ، رکن الدین شیرازی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی ، به پیوست مقاله ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۶ - ترجمه شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابو عبدالله محمد بن ابی بکر

تبریزی، بوسیلهٔ دکتر سید جعفر سجادی بانضمام متن عربی به تصحیح دکتر حسین انای
(زیر چاپ)

۲۷ - شامل فی اصول الدین، امام الحرمین جوینی، به اهتمام پروفیسور ریچارد
فرانک و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر جلال مجتبوی (زیر چاپ)

۲۸ - الامد علی الابد، ابوالحسن عامری، به اهتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمهٔ
مقدمهٔ آن از دکتر جلال مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷)

۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری، پروفیسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج
ملاهادی سبزواری، ترجمهٔ دکتر جلال مجتبوی (نزدیک باننتشار)

۳۰ - معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول، شیخ حسن بن شیخ
زین الدین معروف به شهید ثانی، با مقدمهٔ فارسی دربارهٔ تحوّل علم اصول و مقدمهٔ
انگلیسی از پروفیسور ایزوتسو دربارهٔ علم معنی شناسی در اسلام، با اهتمام دکتر مهدی
محقق (زیر چاپ)

۳۱ - زاد المسافرین ناصر خسرو (متن فارسی بر اساس نسخه‌های کهن)، با اهتمام
پروفیسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۲ - زاد المسافرین ناصر خسرو (ترجمهٔ انگلیسی با مقدمه)، از پروفیسور ویکنز
(آماده چاپ)

۳۳ - شرح قبسات میرداماد، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به سید احمد
علوی، با اهتمام دکتر مهدی محقق (آماده چاپ)

۳۴ - شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، عبدالرزاق لاهیجی، با اهتمام دکتر
مهدی محقق و پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ).

۳۵ - نظریات علم الکلام عند الشیخ المفید، مارتن مکدرموت، ترجمه از
انگلیسی به فارسی به وسیلهٔ استاد احمد آرام (زیر چاپ)

۳۶ - المبدأ و المعاد، شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا، با اهتمام استاد عبدالله نورانی
(نزدیک باننتشار)

فهرست تلخیص المحصل

| صفحه | عنوان |
|-------|--------------------|
| نوزده | پیشگفتار |
| ۱ | مقدمه تلخیص المحصل |
| ۳ | مقدمة المحصل |

الركن الاول

| | |
|----|---|
| ۵ | فی المقدمات وهی ثلاث |
| ۶ | المقدمة الاولى فی العلوم الاولى |
| ۶ | القول فی التصورات |
| ۱۲ | القول فی التصديقات |
| ۱۲ | انظار الفرق الاربعة فی التصديقات |
| ۱۲ | الفرقة الاولى المعترفون بالحسیات والبديهيات |
| ۱۲ | الفرقة الثانية القادحون فی الحسیات |
| ۲۷ | الفرقة الثالثة المعترفون بالحسیات والقادحون فی البديهيات ولهم خمس حجج |
| ۲۷ | الحجة الاولى لمنكرى البديهيات |
| ۳۹ | الحجة الثانية لمنكرى البديهيات |
| ۴۳ | الحجة الثالثة لمنكرى البديهيات |
| ۴۳ | الحجة الرابعة لمنكرى البديهيات |
| ۴۴ | الحجة الخامسة لمنكرى البديهيات |
| ۴۵ | الفرقة الرابعة السوفسطائية |

| صفحة | عنوان |
|------|---|
| ٤٨ | المقدمة الثانية في احكام النظر |
| ٤٨ | مسألة : النظر و الفكر |
| ٤٩ | مسألة : الفكر المفيد للعلم موجود |
| ٥١ | مسألة : لاجابة في معرفة الله الى المعلم ؟ |
| ٥٣ | مسألة : الناظر يجب ان لا يكون عالما بالمطلوب |
| ٥٤ | مسألة : وجوب النظر |
| ٥٨ | مسألة : وجوب النظر سمعي |
| ٥٩ | مسألة : اول الواجبات المعرفة او النظر او القصد |
| ٦٠ | مسألة : حصول العلم بالعادة ام بالتولد ؟ |
| ٦٢ | مسألة : النظر الفاسد يولد الجهل و يستلزمه ام لا ؟ |
| ٦٢ | مسألة : الفكر الصحيح والفكر الفاسد |
| ٦٣ | مسألة : حضور المقدمتين يكفي لحصول النتيجة |
| ٦٤ | مسألة : العلم بوجود دلالة الدليل عين العلم بالمدلول ام لا ؟ |
| ٦٦ | المقدمة الثالثة في الدليل و اقسامه |
| ٦٦ | مسألة : الدليل و الامارة اما عقلي او سمعي او مركب |
| ٦٧ | مسألة : الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا بامور عشرة |
| ٦٧ | مسألة : النقليات مستندة الى صدق الرسول (ص) |
| ٦٨ | مسألة : الاستدلال قياس و استقراء و تمثيل |

الركن الثاني

| | |
|----|-----------------------------------|
| ٧٣ | في تقسيم المملومات وهي ثلاث مسائل |
| ٧٤ | المسألة الاولى في احكام الموجود |

| صفحة | عنوان |
|------|--|
| ٧٦ | المسألة الثانية في المعدوم |
| ٨١ | تفصيل قول الفلاسفة و المعتزلة في المعدومات |
| ٨٥ | المسألة الثالثة في الحال |
| ٩١ | التفريع على القول بالحال |
| ٩٣ | تقسيم الموجودات الى الواجب والممكن |
| ٩٦ | خواص الواجب لذاته وهي عشرة |
| ٩٦ | مسألة : الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا |
| ٩٦ | مسألة : الواجب لذاته لا يتركب عن غيره |
| ٩٦ | مسألة : الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره |
| ٩٧ | مسألة : وجود الواجب لا يكون زائدا على ماهيته |
| ٩٨ | مسألة : وجوب الواجب لا يكون زائداً عليه |
| ٩٩ | مسألة : الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين |
| ١٠١ | مسألة : الواجب لذاته و لغيره مشترك لفظي |
| ١٠٢ | مسألة : الواجب لذاته واجب من جميع جهاته |
| ١٠٣ | مسألة : الواجب لذاته لا يصح عليه العدم |
| ١٠٣ | مسألة : الواجب لذاته له صفات لازمة لذاته |
| ١٠٤ | خواص الممكن لذاته وهي |
| ١٠٤ | مسألة : الممكن ما لا يلزم من وجوده و عدمه محال |
| ١١١ | مسألة : الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل |
| ١١١ | معارضات اربع على بداهة لزوم المرجح |
| ١١٤ | الجواب عن المعارضات الاربع على بداهة لزوم المرجح |
| ١١٩ | مسألة : الممكن لا يكون احد طرفيه اولى من الآخر |

| صفحة | عنوان |
|------|---|
| ١١٩ | مسألة : رجحان الممكن مسبوق بوجوب و ملحق بوجوب |
| ١٢٠ | مسألة : علة الحاجة الى المؤثر الامكان لالحدوث |
| ١٢١ | مسألة : الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المؤثر |
| ١٢٢ | تقسيم الموجودات على رأى المتكلمين |
| ١٢٢ | الموجود اما قديم و اما محدث |
| ١٢٤ | خواص القديم و المحدث |
| ١٢٥ | مسألة : القديم يستحيل استناده الى الفاعل |
| ١٢٥ | مسألة : القدماء عند اهل السنة والقدماء الخمسة عند الحرانانيين |
| ١٢٦ | مسألة : زعم ابن سعيد ان القدم صفة والكرامية ان الحدوث صفة |
| ١٢٧ | مسألة : كل محدث مسبوق بمادة و مدة على زعم الفلاسفة |
| ١٢٨ | مسألة : العدم لا يصح على القديم |
| ١٢٩ | تقسيم الممكنات على رأى الحكماء، الجواهر و الاعراض |
| ١٤٢ | تقسيم المحدثات على رأى المتكلمين |
| ١٤٣ | المتحيز هو الجسم والجوهر الفرد و غير المتحيز هو العرض |
| ١٤٣ | الاعراض فى غير الحى الاكوان و المحسوسات بالحواس |
| ١٤٥ | مسألة : البرودة و الحرارة |
| ١٤٥ | مسألة : الرطوبة واليبوسة |
| ١٤٥ | مسألة : الثقل و الخفة |
| ١٤٥ | مسألة : اللين و الصلابة |
| ١٤٥ | مسألة : الملاسة و الخشونة |
| ١٤٦ | مسألة : المحسوسات تبقى بعد مفارقة محالها |
| ١٤٧ | مسألة : حصول الجوهر فى الحيز هل هو معلل |

| صفحة | عنوان |
|------|--|
| ١٤٨ | مسألة : الحركة و السكون |
| ١٥٠ | مسألة : الاجتماع و الافتراق |
| ١٥١ | مسألة : المحوى حال استقراره فى الحوى المتحرك متحرك |
| ١٥١ | مسألة : الاكوان بأسرها متضادة |
| ١٥٢ | مسألة : الاعراض التى لا يتصف بها غير الحى اجناس |
| ١٥٢ | الاول الحياة |
| ١٥٣ | مسألة : هل الموت صفة وجودية |
| ١٥٤ | مسألة : البنية ليست شرطاً لوجود الحياة |
| ١٥٤ | الثانى الاعتقادات |
| ١٥٥ | مسألة : اختلفوا فى حد العلم |
| ١٥٥ | مسألة : العلم سلبى او انطباع الصورة او الاضافة و التعلق |
| ١٥٨ | مسألة : العلم الواحد هل يكون علماً بعلومين |
| ١٥٩ | مسألة : المعلوم معلوم من وجه و مجهول من وجه |
| ١٦٠ | مسألة : العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة |
| ١٦٠ | مسألة : العلوم كلها ضرورية |
| ١٦١ | مسألة : اعتقاد الضدين يمنع اجتماعهما |
| ١٦١ | مسألة : المعلوم غير معلوم |
| ١٦٢ | مسألة : العقل المناط للتكليف هو العلم بالوجوب و الاستحالة |
| ١٦٣ | الثالث القدرة |
| ١٦٥ | مسألة : القدرة مع الفعل ام لا |
| ١٦٧ | مسألة : القدرة لاتصلح للضدين خلافاً للمعتزلة |
| ١٦٧ | مسألة : العجز صفة وجودية عند الاصحاب و هو مشكل لعدم الدليل |

| صفحة | عنوان |
|------|---|
| ١٦٨ | الرابع الارادة و الكراهة |
| ١٦٨ | مسألة : ارادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن للضد |
| ١٦٩ | مسألة : العزم و المحبة و الرضا و الرحمة و الولاية و التوفيق و البغض و العداوة و السخط و الاختيار و المشية |
| ١٦٩ | مسألة : المنافاة بين ارادتي الضدين ذاتية او للصارف |
| ١٧٠ | مسألة : الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية بلا واسطة او مع واسطة |
| ١٧٠ | الخامس كلام النفس |
| ١٧٠ | كلام النفس هو الفكر الذي يدور في الخلد |
| ١٧١ | قول ابى هاشم و ابى الحسين في الكلام |
| ١٧١ | السادس الالم و اللذة |
| ١٧١ | قول الفلاسفة و ابن زكريا الرازي |
| ١٧٢ | تفسير قطب الدين المصرى للألم |
| ١٧٢ | السابع الادراكات |
| ١٧٣ | مسألة : الابصار خروج الشعاع او الانطباع |
| ١٧٤ | مسألة : الادراك عند حضور الشرايط غير واجب |
| ١٧٦ | مسألة : يعتبر في السمع وصول الهواء ام لا |
| ١٧٧ | احكام الاعراض |
| ١٧٧ | مسألة : انتقال الاعراض ممنوع |
| ١٧٨ | مسألة : قيام العرض بالعرض ممنوع |
| ١٨٠ | مسألة : بقاء العرض ممنوع باتفاق الاشاعرة |
| ١٨١ | مسألة : العرض الواحد لا يخل في محلين |
| ١٨٣ | النظر في مقومات الاجسام |
| ١٨٨ | مسألة : زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهيولى و الصورة |

| صفحة | عنوان |
|------|--|
| ١٨٩ | مسألة : زعم ضرار والنّجار ان الجسم مركب من لون و طعم و رائحة |
| ١٨٩ | النظر في عوارض الاجسام |
| ١٨٩ | مسألة : اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام |
| ١٨٩ | قول المسلمين والنصارى واليهود والمجوس |
| ١٨٩ | قول ارسطو و المتأخرين |
| ١٩٠ | قول قدماء الفلاسفة قبل ارسطو |
| ١٩٠ | قول الذين زعموا ان تلك المادة جسم |
| ١٩٢ | قول الذين زعموا ان اصل العالم ليس بجسم |
| ١٩٢ | الفرقة الاولى الحرنانية |
| ١٩٤ | الفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس |
| ١٩٥ | قول الذين قالوا العالم قديم الصفات محدث الذات |
| ١٩٥ | دليل المصنف على ان العالم محدث الذات و الصفات |
| ١٩٦ | ان قيل الدعوى متناقضة لوجهين |
| ١٩٩ | الجواب عن ان الدعوى متناقضة |
| ٢٠٥ | بيان الفلاسفة في امتناع حدوث العالم |
| ٢٠٥ | الجواب عن امتناع حدوث العالم |
| ٢٠٨ | الصحيح مما قالوه في مسألة الحدود |
| ٢٠٩ | مسألة : الاجسام متماثلة خلافاً للنظام |
| ٢١١ | مسألة : الاجسام باقية خلافاً للنظام |
| ٢١١ | مسألة : التداخل محال في الاجسام خلافاً للنظام |
| ٢١٢ | مسألة : الاجسام يجوز خلوها عن الالوان و ... |
| ٢١٣ | مسألة : الاجسام مرئية خلافاً للفلاسفة |

| صفحة | عنوان |
|------|---|
| ٢١٤ | مسألة : الخلاء جازب خلافاً لارسطو و اتباعه |
| ٢١٧ | مسألة : الاجسام متناهية خلافاً للهند |
| ٢١٩ | مسألة : العالم ليس ابدياً خلافاً للفلاسفة والكرامية |
| ٢٢٥ | تقسيم الاجسام |
| ٢٢٥ | الجوهر الفلكية و العنصرية و المركبة |
| ٢٢٥ | طبائع الفلكية و حركتها الارادية |
| ٢٢٧ | العناصر الارضية و المائية و الهوائية و النارية |
| ٢٢٨ | المركبات العنصرية |
| ٢٢٩ | الجواهر الروحانية و الملائكة و الجن و الشياطين |
| ٢٣٠ | القول في الملائكة و الجن و الشياطين |

خاتمة في احكام الموجودات

| | |
|-----|--|
| ٢٣١ | النظر الاول في الوحدة و الكثرة |
| ٢٣١ | مسألة : كل موجودين متباينان بتعيينهما |
| ٢٣٢ | مسألة : الغيران اما مثلان او متخالفان |
| ٢٣٣ | مسألة : جمع المثليين مستحيل خلافاً للمعتزلة |
| ٢٣٤ | مسألة : الغيران و المثلان و الضدان و المختلفان |
| ٢٣٥ | النظر الثاني في العاة و المعلول |
| ٢٣٥ | مسألة : العدم لا يعلل و لا يعلل به |
| ٢٣٦ | مسألة : المعلول لا يجتمع عليه علتان |
| ٢٣٧ | مسألة : المعلولان يجوز تعليلهما بعلتين |
| ٢٣٧ | مسألة : الواحدة يصدر عنها اكثر من واحد |

| صفحة | عنوان |
|------|---|
| ٢٣٨ | مسألة : العلة يتوقف ايجابها على شرط منفصل |
| ٢٣٩ | مسألة : العلة العقلية يجوز ان تكون مركبة |

الركن الثالث

فى الالهيات

| | |
|-----|---|
| ٢٤١ | و النظر فى الذات و الصفات و الافعال و الاسماء |
|-----|---|

القسم الاول فى الذات

الاستدلال بحدوث الاجسام و امكانها و بحدوث الاعراض و امكانها على

| | |
|-----|--|
| ٢٤٣ | وجود الله تعالى |
| ٢٤٥ | مسألة : مدبر العالم واجب او منتهى الى الوجود |
| ٢٤٧ | معارضة دليل وجود مدبر العالم بوجوه |
| ٢٤٩ | معارضة دليل وجود الواجب بوجهين آخرين |
| ٢٥٠ | الجواب عن معارضة دليل وجود مدبر العالم |
| ٢٥٣ | مسألة : صانع العالم موجود خلافاً للملاحظة |

القسم الثانى فى الصفات

| | |
|-----|---|
| ٢٥٧ | الصفات السلبية |
| ٢٥٧ | مسألة : ماهية الله تعالى مخالفة للماهيات |
| ٢٥٨ | مسألة : ماهية الله تعالى غير مركبة |
| ٢٥٨ | مسألة : الله تعالى غير متحيز خلافاً للمجسمة |
| ٢٦٠ | مسألة : الله تعالى لا يتحد بغيره |
| ٢٦٠ | مسألة : الله تعالى لا يحل فى شىء |
| ٢٦٢ | مسألة : الله تعالى ليس فى شىء من الجهات |

| صفحة | عنوان |
|------|--|
| ٢٦٤ | مسألة : لايجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية |
| ٢٦٦ | مسألة : استحالة الالم و اللذات العقلية على الله تعالى |
| ٢٦٧ | مسألة : الله تعالى غير موصوف بالالوان و الطعوم و الروائح |
| ٢٦٩ | الصفات الثبوتية |
| ٢٦٩ | مسألة : الله تعالى قادر باتفاق الكل خلافاً للفلاسفة |
| ٢٧٠ | معارضة على اثبات قدرة صانع العالم بوجوه |
| ٢٧٣ | جواب المعارضة على قدرة مدبر العالم |
| ٢٧٧ | مسألة : الله تعالى عالم باتفاق العقلاء الا قدماء الفلاسفة |
| ٢٧٧ | معارضات على ان الله تعالى عالم |
| ٢٧٨ | جواب المعارضات على ان الله تعالى عالم |
| ٢٨١ | مسألة : الله تعالى حي باتفاق العقلاء |
| ٢٨١ | مسألة : الله تعالى مرید باتفاق المسلمين |
| ٢٨٢ | الاشكال في اثبات ارادة الله عزوجل |
| ٢٨٤ | الجواب عن الاشكال في ارادة الله تعالى |
| ٢٨٧ | مسألة : الله تعالى سميع بصير باتفاق المسلمين |
| ٢٨٩ | مسألة : الله تعالى متكلم باتفاق المسلمين |
| ٢٩٢ | مسألة : الله تعالى باق ببقاء يقوم به ام لا |
| ٢٩٤ | مسألة : الله تعالى عالم بكل المعلومات بقول الاكثر |
| ٢٩٨ | مسألة : الله تعالى قادر على كل المقدورات |
| ٣٠٢ | مسألة : اتفق اصحابنا على انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة |
| ٣٠٦ | مسألة : البارى تعالى ليس مریداً لذاته |
| ٣٠٧ | مسألة : الله تعالى مرید لا بارادة حادثة |

| صفحة | عنوان |
|------|---|
| ٣٠٧ | مسألة : كلام الله قديم خلافاً للمعتزلة و الكرامية |
| ٣٠٩ | مسألة : الصفة القديمة المسماة بالكلام واحدة |
| ٣١٠ | مسألة : خبر الله تعالى صدق |
| ٣١١ | مسألة : الكلام القديم غير مسموع الآن |
| ٣١١ | مسألة : التكوين ازلى و المكون محدث |
| ٣١٣ | مسألة : لاصفة لله تعالى وراء السبعة او الثمانية |
| ٣١٤ | مسألة : حقيقة ذات الله تعالى معلومة ام غير معلومة |
| ٣١٦ | مسألة : الله تعالى يصح رؤيته خلافاً لجميع الفرق |
| ٣٢٢ | مسألة : الاله واحد |

القسم الثالث فى الافعال

| | |
|-----|--|
| ٣٢٥ | مسألة : افعال العباد واقعة بقدرة الله |
| ٣٢٧ | احتجاج القائلين بتأثير العبد فى افعاله |
| ٣٣٢ | لا جبر و لا تفويض ولكن امر بين امرين |
| ٣٣٤ | مسألة : الله تعالى مرید لجميع الكائنات خلافاً للمعتزلة |
| ٣٣٥ | مسألة : التولد و المباشرة و العادة الجارية |
| ٣٣٦ | مسألة : فى تفصيل قول الفلاسفة فى ترتيب الممكنات |
| ٣٣٨ | مسألة : فى شرح قولهم فى القضاء والقدر |
| ٣٣٩ | مسألة : الحسن والقبح عقليان او شرعيان |
| ٣٤١ | مسألة : لا يجب على الله شىء خلافاً للمعتزلة و البغداديين |
| ٣٤٣ | مسألة : لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئاً لغرض |
| ٣٤٥ | مسألة : علة حسن التكليف التعريض او التفضل |

القسم الرابع الكلام فى الاسماء

الركن الرابع

فى السمعيات وهو مرتب على اقسام

القسم الاول فى النبوات

مسألة : المعجز خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة

مسألة : محمد رسول الله خلافاً لاهل الذمة والدهرية

الجواب عن الشبهات فى ادلة نبوة محمد

ذكر فوائد بعثة الرسول على التفصيل

فائدة بعثة الرسل فى ما لا يستقل العقل بادراكه امور

الجواب عن شبهات اليهود

طريقة الحكماء فى اثبات النبوة

مسألة : فى عصمة الانبياء عليهم السلام

مسألة : الكرامات جائزة خلافاً للمعتزلة و ابى اسحاق من الاشعرية

مسألة : الانبياء افضل من الملائكة ام لا

الفلاسفة احتجوا على ان الملك افضل بوجوه

القسم الثانى فى المعاد

مسألة : اقوال اهل العالم فى المعاد

مسألة : حقيقة النفس عند الفلاسفة و المتكلمين و الاطباء

مسألة : النفوس البشرية متحدة بالنوع ام مختلفة

مسألة : النفوس البشرية حادثة ام قديمة

مسألة : التناسخ باطل عند القائلين بحدوث النفس

مسألة : اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الارواح

| صفحه | عنوان |
|------|--|
| ۳۸۸ | مسألة : النفس الناطقة مدركة للجزئيات |
| ۳۸۹ | مسألة : سعادة النفوس النقية بعد الموت |
| ۳۹۰ | مسألة : شقاوة النفوس الرديّة بعد الموت |
| ۳۹۰ | مسألة : اعادة المعدوم جائزة خلافاً للفلاسفة |
| ۳۹۲ | مسألة : المعاد جمع الاجزاء بعد تفرقها باجماع المساميين |
| ۳۹۵ | مسألة : المعاد يتم مع القول باعادة المعدوم |
| ۳۹۶ | مسألة : الله تعالى يعلم الاجزاء ثم يعيدها |
| ۳۹۷ | مسألة : مواعيد القيامة في السمعيات ممكنة |
| ۳۹۷ | مسألة : وعيد اصحاب الكبراء منقطع خلافا للمعتزله |
| ۴۰۰ | مسألة : وعيد المعاند دائم و القاصر معذور |

القسم الثالث في الاسماء و الاحكام

| | |
|-----|--|
| ۴۰۱ | مسألة : الايمان هو تصديق الرسول ام غيره |
| ۴۰۳ | تنبيه : صاحب الكبيرة مؤمن ام مشرك ام منافق ام كافر |
| ۴۰۴ | مسألة : الايمان قابل للزيادة و النقصان ام لا |
| ۴۰۵ | مسألة : هل يجوز ان يقال : انا مؤمن ان شاء الله |
| ۴۰۵ | مسألة : تعريف الكفر و خطر تكفير المسلمين |

القسم الرابع في الامامة

| | |
|-----|--|
| ۴۰۶ | مسألة : اقوال الفرق في وجوب الامامة على الله او الخلق |
| ۴۰۸ | مسألة : الشيعة الامامية و الكيسانية و الزيدية و الغلاة |
| ۴۱۳ | مسألة : في شرح فرق الكيسانية |
| ۴۱۶ | مسألة : في شرح فرق الزيدية |
| ۴۱۸ | مسألة : في الاشارة الى عمدة مذهب الامامية |

فهرست رسائل و فوائد كلامي طوسي

١- رسالة الامامة

- ٤٢٤ الفصل الاول الامامة مرتبة على الاقرار بالتوحيد والعدل والنبوة
٤٢٥ الفصل الثاني الكلام في الامامة مبني على خمس مسائل : ما وهل ولم وكيف ومن
٤٢٦ المسألة الاولى ما الامام؟
٤٢٦ المسألة الثانية هل الامام؟
٤٢٦ المسلك الاول نصب الامام لطف في التكاليف الواجبة
٤٢٨ المسلك الثاني اختيار نصب الامام بيد الله العالم بمصالح الناس
٤٢٩ المسألة الثالثة لم الامام؟
٤٢٩ المسألة الرابعة كيف الامام؟
٤٣١ المسألة الخامسة من الامام؟
٤٣٣ الفصل الثالث غيبة الامام الثاني عشر

٢- قواعد العقائد

- ٤٣٧ مقدمة قواعد العقائد
٤٣٧ اصل ١ : الموجود والمعدوم والثابت والمنفي والحال
٤٣٧ اصل ٢ : الواجب والممكن والممتنع
٤٣٨ اصل ٣ : الذات والصفة
٤٣٨ اصل ٤ : القديم والمحدث واقسام التقدم
٤٣٨ اصل ٥ : الممكن اما قائم بذاته وهو الجوهر وغيره العرض
٤٣٩ اصل ٦ : الموجودات اما متماثلة واما متضادة واما متخالفة

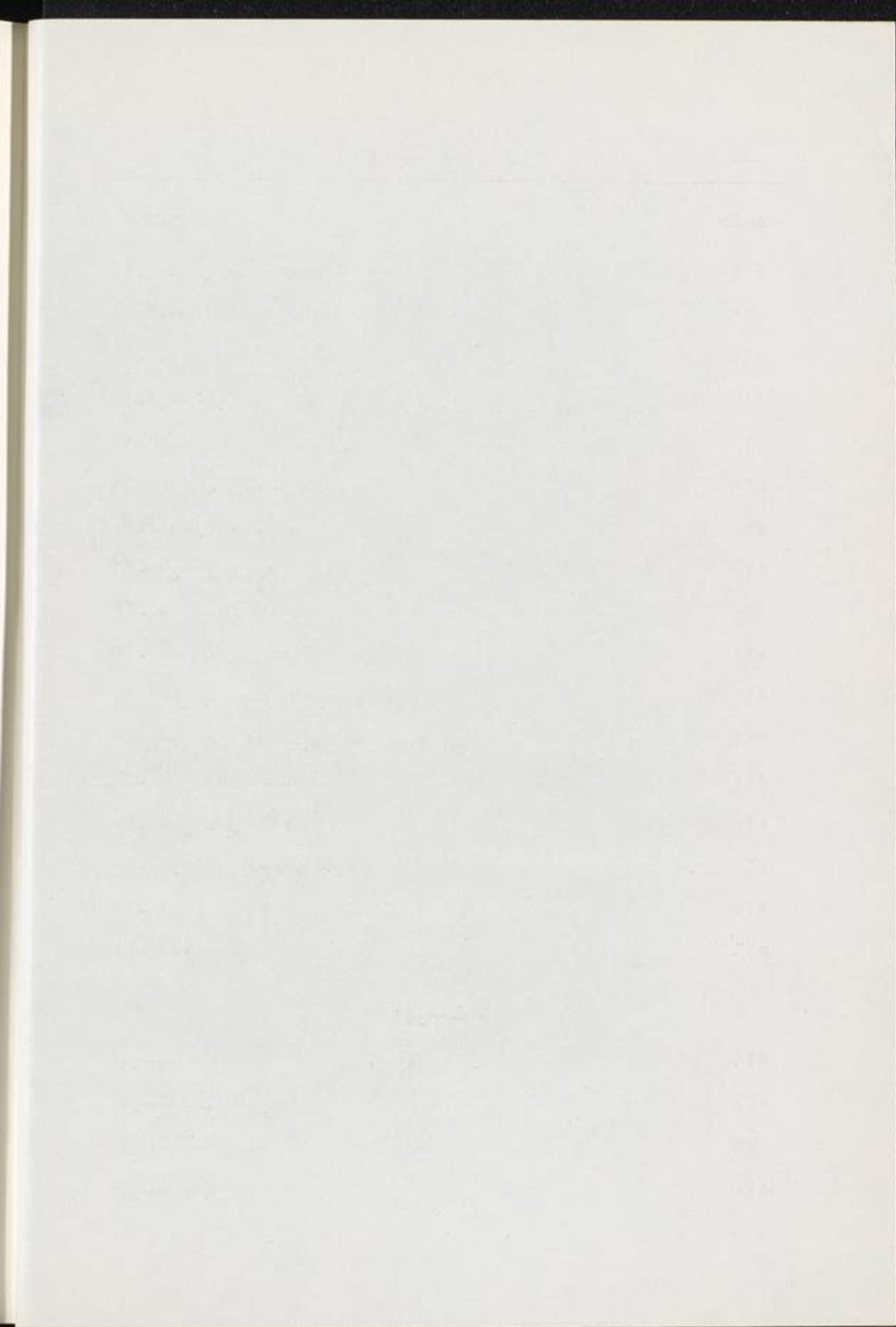
| صفحه | عنوان |
|------|--|
| ٤٤٠ | اصل ٧ : الدور و التسلسل باطلان |
| ٤٤١ | الباب الاول في اثبات موجد العالم |
| ٤٤١ | لهم في اثبات حدوث الاجسام طرق ثلاثة |
| ٤٤١ | الباب الثاني صفات الله ثبوتية و سلبية |
| | الصفات الثبوتية |
| ٤٤١ | فنها انه تعالى قادر |
| ٤٤٦ | و منها انه تعالى عالم |
| ٤٤٧ | و منها انه تعالى سميع بصير |
| ٤٤٧ | و كذلك يطلق عليه انه متكلم |
| ٤٤٧ | و منها انه تعالى واحد |
| | الصفات السلبية |
| ٤٥٠ | فنها انه تعالى لا يكون فيه تركيب |
| ٤٥٠ | و منها انه تعالى لا يكون في حيز اوجهة او محل |
| ٤٥٠ | و منها لا يكون فاعليته زائدة على ذاته |
| ٤٥٠ | و منها لا يكون قابلاً للاعراض والصور او تأثير غيره |
| ٤٥٠ | و منها لا يجوز ان يكون فيه الم او لذة |
| ٤٥٠ | و منها لا يجوز ان يكون فيه اتحاد مع غيره |
| ٤٥١ | الباب الثالث في ما ينسب اليه تعالى من الافعال |
| ٤٥٢ | فصل : الحسن و القبح العقليان و الشرعيان |
| ٤٥٤ | فصل : صدور الممكنات عن البارئ تعالى شأنه |
| ٤٥٥ | الباب الرابع في النبوة و الامامة و غيرها |
| ٤٥٥ | القسم الاول في النبوة و ما يتعلق بها |

| صفحة | عنوان |
|------|--|
| ٤٥٦ | فصل : محمد رسول الله صلى الله عليه وآله |
| ٤٥٦ | فصل : طريق الحكماء في اثبات النبوة |
| ٤٥٧ | النسخ وهو تغيير الاحكام الشرعية من الله جائز |
| ٤٥٧ | القسم الثاني في الامامة وما يتبعها |
| ٤٦٣ | الباب الخامس في الوعد والوعيد وما يتبعها |
| ٤٦٣ | المسألة الاولى في اعادة المعدم |
| ٤٦٤ | المسألة الثانية في حقيقة الانسان |
| ٤٦٤ | المسألة الثالثة في المعاد |
| ٤٦٥ | المسألة الرابعة في الثواب والعقاب |
| ٤٦٦ | المسألة الخامسة في ما يحصل به الثواب والعقاب |
| ٤٦٧ | المسألة السادسة في تمام القول في الوعد والوعيد |
| ٤٧١ | ٣- اقل ما يجب الاعتقاد به |
| ٤٧٣ | ٤- المتقنة في اول الواجبات |
| ٤٧٥ | ٥- اثبات المبدأ الواحد الاول |
| ٤٧٧ | ٦- افعال العباد بين الجبر والتفويض |
| ٤٧٩ | ٧- اثبات العقل المفارق |
| ٤٨٢ | ٨- ربط الحادث بالقديم |
| ٤٨٥ | ٩- بقاء النفس بعد بوار البدن |
| ٤٩١ | ١٠- شرح رسالة ابن سينا |
| ٤٩٧ | ١١- النفوس الارضية |
| ٥٠١ | ١٢- الرسالة النصيرية |
| ٥٠٧ | ١٣- تعليقة على رسالة ابن ميمون في الرد على جالينوس |

| صفحه | عنوان |
|------|--|
| ۵۰۹ | ۱۴- رساله فی العلل و المعلولات |
| ۵۱۶ | ۱۵- صدور الکثرة عن الواحد |
| ۵۱۶ | ۱۶- العلل و المعلولات المترتبة |
| ۵۱۷ | ۱۷- فوائد ثمانية |
| ۵۱۸ | ۱۸- الطبیعة |
| ۵۱۹ | ۱۹- برهان فی اثبات الواجب |
| ۵۲۰ | ۲۰- ثناء الموجودات |
| ۵۲۰ | ۲۱- فعل الحق و امره |
| ۵۲۰ | ۲۲- تفسیر سورة العصر |
| ۵۲۱ | ۲۳- الکمال الاول والثانی |
| ۵۲۱ | ۲۴- العقل لیس بجسم ولا جوهر ولا عرض |
| ۵۲۲ | ۲۵- المفهوم من الادراک یعم التعقل و غیره |
| ۵۲۴ | ۲۶- النفس لا تفسد بفساد البدن |
| ۵۲۴ | ۲۷- النفس تصیر عالماً عقلياً |
| ۵۲۵ | ۲۸- تعارف الارواح بعد المفارقة |
| ۵۲۵ | ۲۹- العصمة |
| ۵۲۶ | ۳۰- اقسام الحکمة |

فهرست ها

| | |
|-----|-------------------|
| ۵۲۹ | فهرست اعلام |
| ۵۳۴ | فهرست فرق و طوائف |
| ۵۳۹ | فهرست کتب |
| ۵۴۰ | فهرست اماکن |



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیشگفتار

ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن طوسی ملقب به نصیرالدین و مشهور به خواجه نصیر طوسی (تولد ۵۹۷، وفات ۶۷۲) فیلسوف و متکلم و ریاضی‌دان و منجم از بزرگترین شخصیت‌های علمی و مذهبی و سیاسی اسلام و از افتخارات عالم تشیع بشمار می‌رود. نبوغ فکری و وسعت اطلاع و آثار فراوان او در علوم مختلف و اثری که در دانشمندان پس از خود گذاشته است او را چنان مشهور آفاق ساخته که علما از او به عناوین گوناگون همچون «استاد البشر» و «خاتم المحققین» یاد کرده‌اند.

متأسفانه تاکنون چنانکه باید به آثار این حکیم ذوفنون توجهی نشده و هنوز کتب و رسائل مهم او در دسترس اهل فضل قرار نگرفته و به همین جهت شهرت او چنانکه در خور او است فراگیر نشده است و باید روزی فرارسد که افکار علمی او نه تنها بر حوزه‌های علمی کشورهای اسلامی سایه گستر شود، بلکه جهانیان نیز با اندیشه‌های علمی و فلسفی و اخلاقی او آشنا گردند.

نگارنده از دیرزمان پی به اهمیت آثار و افکار این دانشمند برده بود و در طی بیست سال اخیر که به مدارس و مباحثه شرح اشارات و تجرید او اشتغال می‌ورزید آثار او را از کتابخانه‌های مختلف گردآوری کرد و به استنساخ و تصحیح و مقابله آنها پرداخت، ولی مع الاسف امکان چاپ و نشر آنها میسر نمی‌گردید که: *اذا عَظُمَ الْمَطْلُوبُ قَلَّ الْمُسَاعِدُ*. تا آنکه توفیق یافت رسالهٔ «وجیزه» او را در شرح *مسألة العلم* در سال ۱۳۴۵ در مشهد منتشر سازد، در حالی که این رساله قطره‌ای از آن دریای بی‌کران پیش نبود.

با وجود دشواریها در این هدف مقدس یعنی معرفی و نشر آثار خواجه از پانایستاد و به موجب: «إذا أراد اللهُ أمراً هيئاً أسبابه» مطلب را با استاد دکتر مهدی محقق در میان گذاشت. و ایشان که بر زحمات چندین ساله من مطلع گشتند به سنجیده علاقه به احیاء مآثر علمی مرا بر ادامه کار تحریض و تشویق کردند و وعده دادند که چاپ و نشر آثار خواجه طوسی را به تدریج جزو سلسله دانش ایرانی که در قالب قرارداد همکاری دانشگاه تهران با مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل منتشر می شود قرار دهند. و بر این اساس رساله های «تعديل المعيار في نقد تنزيل الافكار» و «أجوبة مسائل الاسترآبادی» و «مطارحات منطقیة بين الكاتبی و الطوسی» در مجموعه منطق و مباحث الفاظ در سال ۱۳۵۳ در همین سلسله به چاپ رسید و اکنون نیز کتاب حاضر که از مهم ترین آثار خواجه طوسی در علم کلام است به انضمام سی اثر دیگر از رسائل و فوائد کلامی نگاشته او به اهل دانش و فضل تقدیم می گردد و امیدوار است که هر چه زودتر مضایق و مشکلات ایشان در نشر آثار ارزنده علمای اسلامی ایرانی برطرف شود و به تدریج کتابهای زیر که آماده برای چاپ است در همین سلسله چاپ و منتشر گردد.

- ۱- رسائل فارسی خواجه طوسی در فلسفه و اخلاق و علوم ریاضی و کلامی و ادبی.
- ۲- مفاوضات و مکاتبات خواجه طوسی با شاگردان و دانشمندان معاصر خود.
- ۳- تجرید المنطق و تجرید الاعتقاد طوسی به انضمام نقد شروع و حواشی تجرید.
- ۴- شرح طوسی بر اشارات و تنبیهاات ابن سینا بر اساس کهن ترین نسخه های آن.
- ۵- مصارع المصارع خواجه طوسی که نقد ایرادات محمد شهرستانی صاحب کتاب ملل و نحل در مصارعة الفلاسفه بر ابن سینا در مسائل فلسفی است.
- ۶- کتاب شناسی خواجه طوسی مشتمل بر معرفی آثار چاپی و خطی او و کتابها و مقالاتی که از دیرباز تاکنون درباره آثار او نوشته شده است.
- ۷- شرح احوال و تحلیل افکار طوسی با مراجعه به آثار موجود او و بر اساس تحقیقات دانشمندان برای استفاده اهل علم خاصه طلاب و دانشجویان.

۸- فرهنگ اصطلاحات علمی و فلسفی و منطقی و کلامی و ادبی خواجه طوسی. کتاب حاضر چنانکه از نام آن برمی آید تلخیص و تحلیل انتقادی کتاب «محصّل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین» فخرالدین محمد بن عمر رازی متوفی به سال ۶۰۶ معروف به امام فخر رازی است.

این کتاب مورد توجه دانشمندانی همچون قطب الدین مصری شاگرد فخر رازی و نجم الدین دبیران کاتبی قزوینی و ابن کمونه بغدادی و ابن خلدون تونسلی مؤلف تاریخ و مقدمه آن و عصام اسفرائینی و ابوحامد شبلی و خواجه طوسی قرار گرفته و برای آن شروع و حواشی و منتخبات و نقد و تلخیص نوشته اند.

خواجه نصیر طوسی در مقدمه کتاب تلخیص المحصّل از انحطاط علم در زمان خود شکایت می کند و می گوید کار بدانجا رسیده که از کتابهایی که در اصول کلامی در دسترس بوده و قواعد حقیقی را در برداشته خبر و اثری باز نمانده جز کتاب «مُحصّل» که اسمی بی مسمّاست و طالبان این کتاب همچون تشنگانی هستند که به امید آب می شتابند و با سراب روبرو می گردند. و در همانجا بازمی گوید که گروهی از فضلا به شرح و ایضاح این کتاب پرداخته اند و گروهی دیگر قواعد آن را نقض و جرح کرده اند ولی بیشتر آنان راه انصاف نپیمودند و بیان خود را از میل و اعتساف دور نداشتند. خواجه در این تلخیص خواسته است هم پرده از روی دشواریهای کتاب بردارد و هم خللی که در شبهات آن است آشکار سازد.

با توجه به مطالب یاد شده می توان نتیجه گرفت که طوسی کتابی را برای تحلیل مطالب کلامی برگزیده که مورد توجه اهل فضل بوده و یگانه کتابی بوده است که در دسترس معلمان و متعلمان قرار داشته است و او با تحلیل انتقادی خود هم دشواریهای آن را آسان ساخته و هم مسائل مهم کلامی را در محک نقد و ایرادات عقلی و فلسفی برسنجیده است.

معرفی نسخه‌های خطی تلخیص‌المحصّل

اساس این چاپ نسخه خطی شماره ۱۱۵۰ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است. این نسخه به خط نسخ کهن است باعنوانها و نشانه‌ها به شنگرف، مهرها و خطوطی در صفحه عنوان آن دیده می‌شود، در حواشی آن این قبیل عبارت‌ها آمده است: بلغت المقابلة ولله الحمد، وقوبل ولله الحمد، در بسیاری از جاها در پایان هر کراسه هشت صفحه‌ای این گواهی مقابله نوشته شده است. دارای ۲۰۶ برگ است، کاغذ سمرقندی زرد موریانه خورده، جلد تیباجی ساده مقوایی. اندازه: ۱۳ در ۲۳ سانتی‌متر و اندازه نوشته آن: ۸/۵ در ۱۸ سانتی‌متر و عدد سطور آن ۲۱ است. پایان موجود آن «وتصدیق الرسول» است برابر با سطر هفتم صفحه ۴۰۴ این چاپ ما. بقیه آن از نسخه شماره ۷۰۳۲ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران استفاده شده است که به خط نسخ محمد مؤمن بن محمد امین حسینی است در تاریخ ۱۱۰۱، عنوان و نشان شنگرف، دارای ۱۳۹ برگ. ۱۹×۱۳، ۱۵ سطری، ۱۲×۷، کاغذ اصفهانی، جلد تیباجی مقوایی ربعی، (فهرست دانشگاه: ج ۶، ص ۲۱۶۷). بعضی از کلمات را که به سبب مشابهت با کلمات دیگر در نسخه اساس افتاده بود نیز از روی نسخه شماره ۷۰۳۲ و نیز به منظور توضیح عناوینی برای سرفصلها در میان علامت کر و شه آورده‌ایم.

نسخه‌ای کهن، مورخ ۶۷۳ یعنی یک سال بعد از فوت مصنف، به خط محمد بن سنقر که چندین بار مقابله شده و آغاز آن افتاده است در خزانه امیر المؤمنین علیه السلام در نجف موجود است و در پایان دارد: که آن را با نسخه دیگر که بر مصنف قرائت شده است به اندازه توان و کوشش به همراه امام عالم فقیه، لسان الحکماء و المتکلمین

شرف‌الدین محمد بن القزوینی نیز مقابله کرده‌ام . (فهرست مخطوطات خزانه الروضة الحیدریة فی النجف الاشرف ، وضعه السید احمد الحسینی ، ۱۳۹۱) . استفاده از آن مقدور ما نبوده است .

نسخه‌ای دیگر که پاره‌ای از آن به خط علامه^۱ حلی شاگرد مصنف است و چند سطری از میرداماد در حاشیه^۲ آن نوشته شده است در بیت شریف حجة الاسلام سید محمدعلی روضائی در اصفهان زیارت شد . و این در هنگامی بود که چاپ متن کتاب به پایان رسیده بود ، و لهذا در این چاپ نتوانستیم از این نسخه^۳ نفیس استفاده کنیم .

تلخیص‌المحصل یک بار در پاورقی کتاب محصل فخرالدین رازی به صورتی بسیار پر غلط و دارای کم و کاست و شاید با تغییرات و تحریفات عمدی در سال ۱۳۲۳ هجری در مصر به وسیله^۴ محمد امین خانجی و دیگران به طبع رسیده است . در حقیقت وجود همین چاپ با این کیفیت نامناسب بود که ما را وادار کرد که این کتاب را از روی نسخه‌های خطی کهن آماده نشر کردیم .

معرفی نسخه‌های خطی رسائل و فوائد کلامی

۱- رساله الامامة - آستان قدس : شماره^۵ ۵۹۷ مورخ ۱۰۴۲ و شماره^۶ ۵۹۸ ، و مجلس : مجموعه^۷ شماره^۸ ۱۰۶۱ و مجموعه^۹ همدان ۱۱۸۷/۶۵ ، و چاپ دانشگاه تهران به سال ۱۳۳۵ توسط محمدتقی دانش‌پژوه . و سپهسالار مجموعه^{۱۰} ۷۴۳۷ ، و شماره^{۱۱} ۴۶۸۱ کتابخانه^{۱۲} ملی ملک موقوفه^{۱۳} و وابسته^{۱۴} به کتابخانه^{۱۵} آستان قدس . این چاپ بر اساس نسخه^{۱۶} ملک و مقابله^{۱۷} آن با نسخه^{۱۸} چاپی مذکور فراهم آمده است .

۲- قواعد العقاید - قدیم‌ترین نسخه^{۱۹} خطی آن در کتابخانه^{۲۰} آستان قدس رضوی مشهد است ، تاریخ تحریر آن دوشنبه ۱۹ محرم سال ۶۸۷ هـ ، شماره^{۲۱} ۲۱۷ . دو نسخه^{۲۲} دیگر به شماره^{۲۳} ۹۲۳ و ۸۲۳ در آنجا هست . سپهسالار : ۷۴۵۳ و ۲۹۱۹ . مجلس :

۴۰۱۳/۷ - ۳۰۷۲/۲ - ۳۹۳۰/۶. در متن کشف الفوائد فی شرح قواعد العقاید علامه^۱ حلی در چاپهای متعدد. و قواعد العقاید چاپ ۱۳۰۲ هـ، تهران. و کتابخانه^۲ دانشکده^۳ ادبیات تهران در مجموعه^۴ ۲۴ - ج ۱۰، و کتابخانه^۵ مرکزی دانشگاه تهران: مجموعه^۶ ۱۱۱۹/۴.

۳- اقل ما یجب الاعتقاد به - قدیم ترین نسخه^۱ رساله آنست که به وسیله^۲ سید حیدر آملی در مدرسه^۳ غروی^۴ به بغداد به سال ۷۶۱ کتابت شده است، مجموعه^۵ ۱۰۵۳ کتابخانه^۶ مرکزی دانشگاه تهران. این رساله در مجالس المؤمنین قاضی نورالله شوشتری و در حقایق و قره العیون فیض کاشانی و احوال و آثار طوسی و آثار طوسی مدرس رضوی به نام خواجه نصیر طوسی چاپ شده است. ولی در نسخه^۱ ای در مجلس و الرسالة الواعظیه^۲ غزالی به نام او است.

۴- المقنعة فی اول الواجبات - سه نسخه از آن نشان داریم، در دانشگاه تهران شماره^۱ ۲۰۶۴ که ناقص است و کتابخانه^۲ وزیر یزد مجموعه^۳ ۹۶۲ و کتابخانه^۴ مسجد جامع گوهرشاد، مشهد، مجموعه^۵ ۱۶۵۴. این چاپ از روی همین اخیر انجام گرفته است.

۵- اثبات المبدأ الواحد الاول - نسخه های آن در کتابخانه^۱ مجلس است، مجموعه^۲ شماره^۳ ۲۹۳۸ مورخ ۶۶۷. و شماره^۴ ۱۸۳۰ (فهرست مجلس، ج ۱۰، ص ۳۴۷) و چاپ شده در احوال و آثار طوسی، ص ۵۴۶.

۶- افعال العباد - نسخه^۱ آن در مجموعه^۲ شماره^۳ ۳۷۴/۶ کتابخانه آستان قدس است و چاپ شده در ص ۵۵۰ احوال و آثار طوسی. از محمد تقی مدرس رضوی.

۷- اثبات العقل المنفارق - نسخه های خطی آن در آستان قدس است، مجموعه^۱ شماره^۲ ۶۱۱، شماره^۳ حکمت خصوصی ۷۰۲ و ضمیمه^۴ شماره^۵ ۵۷۱، اخبار خطی. و سپهسالار شماره^۶ ۲۹۱۲، و مجلس ۱۸۳ و چاپ شده در احوال و آثار طوسی ص ۴۶۴، و مجموعه^۷ شماره^۸ ۳۶۴ از دکتر اصغر مهدوی. (فهرست کتابخانه^۹ سپهسالار، ج ۵، ص ۷۲۳، به نام نفس الامر).

۸- ربط الحادث بالقدیم - نسخه های خطی آن در آستان قدس است، مجموعه^۱

صمیمه شماره ۵۷۱، اخبار خطی. و دانشگاه تهران مجموعه شماره ۳۷۳ و چاپ شده در احوال و آثار طوسی، ص ۵۴۲. (فهرست کتابخانه دانشگاه تهران، ج ۳ ص ۲۶۴).
 ۹- بقاء النفس بعد بوار البدن - نسخه‌های خطی فراوان است: آستان قدس، مجموعه شماره ۶۸۶۶، صمیمه نسخه شرح اشارات خواجه طوسی. و چاپ شده با شرح ابو عبدالله زنجانی در مصر به سال ۱۳۴۲. و دانشگاه تهران مجموعه ۱۰۳۳، برگ ۹-۱۷. و کتابخانه دانشکده ادبیات مشهد، در مجموعه کتابهای محمود فرخ، شماره ۳۳۷. ما آنرا از روی همین نسخه به چاپ رساندیم. (فهرست کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد، ص ۲۰۸، از دکتر محمود فاضل).

۱۰- شرح رساله ابن سینا - اصل رساله ابن سینا در ارسطو عند العرب، ج ۱ ص ۲۲۸ به عنوان شماره ۴۵۸۵ مباحثات، چاپ شده. از این شرح فقط دو نسخه دیده‌ام: یکی در مجموعه‌ای متعلق به کتابخانه عالم فاضل سید محمد علی روضائی در اصفهان، و دوم در مجموعه شماره ۱۱۸۷ کتابخانه مدرسه آخوند ملاعلی معصومی در همدان. این چاپ از روی همین نسخه صورت گرفته است.

۱۱- النفوس الارضیه - سه نسخه از آن دیده شده است، یکی در مجموعه دکتر مهدی بیانی (احوال و آثار طوسی ص ۵۲۲) دوم در کتابخانه آقای سید محمد علی روضائی مجموعه رسائل، سوم کتابخانه مدرسه آخوند ملاعلی، همدان، مجموعه شماره ۱۱۸۷ برگ ۲۶۲.

۱۲- الرسالة النصیریة - تنها نسخه خطی آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است، مجموعه شماره ۱۰۴۶/۱۳. موضوع بحث در این رساله اخلاق است. با اینکه این رساله ناقص است، در اینجا ما نظر به نفاست مطالب آن و به امید اینکه اگر کسی دیگر خبری از آن دارد نشر دهد به چاپ آن مبادرت کردیم.

۱۳- تعلیقه علی رساله ابن میمون فی رد جالینوس - نسخه خطی آن در کتابخانه

مرکزی دانشگاه تهران است ، مجموعه شماره ۱۰۷۹ ، ص ۶ تا ۸ . اصل رساله «ردّ موسی بن میمون القرطبی علی جالینوس فی الفلسفة والعلم الالهی » به اهتمام دکتر یوسف شاخت و دکتر ماکس مایر هوف در مجله « کلیة الآداب » ، مجلد خامس ، جزء اول . و جداگانه در مطبعة المعهد العلمی الفرنسي للآثار الشرقية ، قاهره ، در سال ۱۹۳۹ میلادی چاپ شده است .

۱۴- رساله فی العلل و المعلولات - نسخه آن در دانشگاه تهران است ، مجموعه شماره ۱۰۷۹/۱۲ ، و چاپ دانشگاه تهران ، سال ۱۳۳۵ ، توسط محمد تقی دانش پژوه ۱۵- کیفیت صدور الکثرة عن المبدأ الواحد - نسخه های آن در کتابخانه ملک است ، مجموعه ۴۴۸۱ ، و آستان قدس ، مجموعه شماره ۹۱۴ ، و چاپ در سه گفتار طوسی دانشگاه تهران ۱۳۳۵ . (فهرست کتابخانه دانشگاه تهران ، ج ۳ ص ۳۲۲) .

۱۶- العلل و المعلولات المترتبة - تنها نسخه آن در کتابخانه ملک است ، مجموعه ۶۴۰ با تاریخ تحریر ۶۵۷ هـ . (احوال و آثار طوسی ، ص ۵۲۵ ، مدرس رضوی) .

۱۷- فوائد ثمانیه - نسخه های آن در کتابخانه ملک است ، مجموعه ۴۶۸۱ ، و مجلس شورای ملی ، مجموعه ۲۹۳۸ ، عنوان فوائد ثمانیه در حاشیه آن نوشته شده است .

۱۸- الطبیعه - نسخه قدیمی آن در آستان قدس است : صمیمه شماره ۵۷۱ ، اخبار خطی است ، و کتابخانه ملک : مجموعه ۴۶۸۱ ، و مجلس : مجموعه ۱۸۳۰ ، ص ۱۶۶ و مجموعه ۲۹۳۸ ، ص ۱۵۹ . (فهرست کتابخانه آستان قدس ، ج ۵ ص ۱۰۶) .

۱۹- برهان فی اثبات الواجب - نسخه های خطی آن در مجلس است : مجموعه ۱۸۳۰ ص ۲ . و دانشگاه تهران : مجموعه ۱۰۸۸/۶ . در فهرست دانشگاه تهران ، ج ۳ ، ص ۱۱۸ ، به عنوان اثبات واجب از شیخ طوسی مؤلف تهذیب الاحکام معرفی شده است . ۲۰- ثناء الموجودات بوجودهم علی الله سبحانه - تنها نسخه آن در مجلس است : مجموعه ۵۲۸۳ ، ورق ۹۸ . (فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی ، ج ۱۶ ص ۱۹۱) .

- ۲۱- فعل الحق و امره - تنها نسخه آن در مجلس است : مجموعه ۵۲۸۳ ، ورق ۹۸ . (فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی ، ج ۱۶ ، ص ۱۹۱) .
- ۲۲- تفسیر سوره العصر - نسخه های آن در دانشگاه تهران است : مجموعه ۹۱۸/۱۶ ، و کتابخانه ملک : مجموعه ۴۶۹۳ . (فهرست دانشگاه ، ج ۱ ص ۵۵) .
- ۲۳- الکمال الاولی و الکمال الثانی - نسخه های آن در کتابخانه آستان قدس مشهد است : مجموعه ۹۱۴ ، و مجلس : مجموعه ۲۹۳۸ ، ص ۱۶۴ ، و مجموعه ۵۲۸۳ ، ورق ۹۸ . (فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی ، ج ۱۶ ، ص ۱۹۱) .
- ۲۴- العقل لیس بجم - نسخه های آن در مجلس است : مجموعه ۲۹۳۸ ، ص ۱۶۳ ، و مجموعه ۵۲۸۳ ، ورق ۹۸ ، و مجموعه ۳۶۴ از دکتر اصغر مهدوی .
- ۲۵- المفهوم من الادراك - نسخه های آن در مدرسه آخوند ملاعلی ، همدان ، است : مجموعه ۱۱۸۳ ص ۴۹۲ ، و مجلس : مجموعه ۲۹۳۸ ، ص ۱۵۴ ، و مجموعه شماره ۳۶۴ از دکتر اصغر مهدوی . (دانشگاه تهران : فیلم ۱۶۲۰ ، عکس ۴۵۶۲)
- ۲۶- النفس لا تنفسد بفساد البدن - نسخه ها در مجلس است : مجموعه ۲۹۳۸ ، ص ۱۶۳ و مجموعه ۵۲۸۳ ، ورق ۹۸ ، و مجموعه شماره ۳۶۴ از دکتر اصغر مهدوی .
- ۲۷- النفس تصیر عالماً عقلياً - نسخه های آن در مجلس است : مجموعه ۲۹۳۸ ، ص ۱۶۳ و مجموعه ۵۲۸۳ ، ورق ۹۸ . (فهرست کتابخانه مجلس ، ج ۱۶ ص ۱۹۱) .
- ۲۸- تعارف الارواح بعد المفارقة - نسخه های آن در مجلس است : مجموعه ۲۹۳۸ ، ص ۱۶۴ ، و مجموعه ۵۲۸۳ ، ورق ۹۸ ، و کتابخانه ملی تهران : مجموعه شماره ۱۶۴ . (فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی ، ج ۱۶ ، ص ۱۹۱) .
- ۲۹- العصمة - نسخه های آن در کتابخانه ملی ملک و دانشگاه تهران است : مجموعه ۸۷۱/۱۱ ، و چاپ شده در ذیل کتاب اخلاق محشمی ، ص ۵۸۱ ، توسط محمد تقی دانش پژوه .
- ۳۰- اقسام الحکمة - نسخه های خطی آن در کتابخانه آستان قدس مشهد است :

مجموعه شماره ۴۰ و مجموعه ۳۸۷ ، حکمت خطی ، ص ۶۷ و ۶۸ ، و کتابخانه مجلس :
مجموعه شماره ۴۰ . و مجموعه ۲۹۳۸ و دانشگاه تهران ، مجموعه ۱۰۳۳ ، برگ ۲ .
(فهرست کتابخانه آستان قدس ، ج ۴ ، ص ۳۹ ، و فهرست کتابخانه مجلس شورای
ملی ، ج ۱۰ ، ص ۳۶۶ ، و فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ، ج ۳ ، ص
۱۵۴) .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي يدلّ افتقار كلّ موجود في الوجود إليه على وجوب وجوده، وإفاضته إياه متصفاً بما أمكن من الكمال على كمال قدرته وجوده، وإتقان ذلك الموجود في ذاته ونظمه مع ما سواه على علمه وحكمته، وتخصيصه بخواصّه التي لا يشار كه فيها غيره على عنايته وإرادته، واجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحداً على وحدانيّته، وبرأته عن الخلل والنقصان بحسب الإمكان على نفي الكثرة عن ذاته وصفاته. والصلوة على نبيّه المبعوث للهداية، المنقذ لمتابعيه من الغواية، وعلى آله الهادين، وعترته المهديين، وأصحابه المهتدين، سلام الله عليهم أجمعين.

وبعد، فإنّ أساس العلوم الدنيويّة علم أصول الدّين، الذي يحوم مسائله حول اليقين، ولا يتمُّ بدونه الخوض في سائرها، كأصول الفقه وفروعه، فإنّ الشروع في جميعها محتاجٌ إلى تقديم شروعه، حتّى لا يكون الخائض فيها، وإن كان مقلداً لاصولها، كبانٍ على غير أساس، وإذا سئل عمّا هو عليه لم يقدر على إيراد حجة أو قياس.

وفي هذا الزّمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحقّ بالتحقيق، وزكّت الأقدام عن سواء الطّريق، بحيث لا يوجد راغب في العلوم، ولا خاطبٌ للفضيلة، وصارت الطّباع كأنّهم مجبولون على الجهل والرذيلة، ألهمهم إلّا بقيّة يرمون فيما يرمون رمية رامٍ في ليلة ظلماء، ويخطبون فيما ينحون نحوه خبط عشواء. ولم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم الاصول عيانٌ ولا خبرٌ، ولا من تمهيد

القواعد الحقيقية عينٌ ولا أثرٌ ، سوى كتاب « المحصل » الذي اسمه غير مطابق لمعناه ، وبيانه غير موصلٍ إلى دعواه ، وهم يحسبون أنه في ذلك العلم كافي ، وعن أمراض الجهل والتقليد شافي ؛ والحق أن فيه من الغث والسمين ما لا يحصى ، والمُعتمد عليه في إصابة اليقين بطائلٍ لا يحظى ، بل يجعل طالب الحق ينظر فيه كعطشان يصل إلى السراب ، و يصير المتحير في الطرق المختلفة آيساً عن الظفر بالصواب .

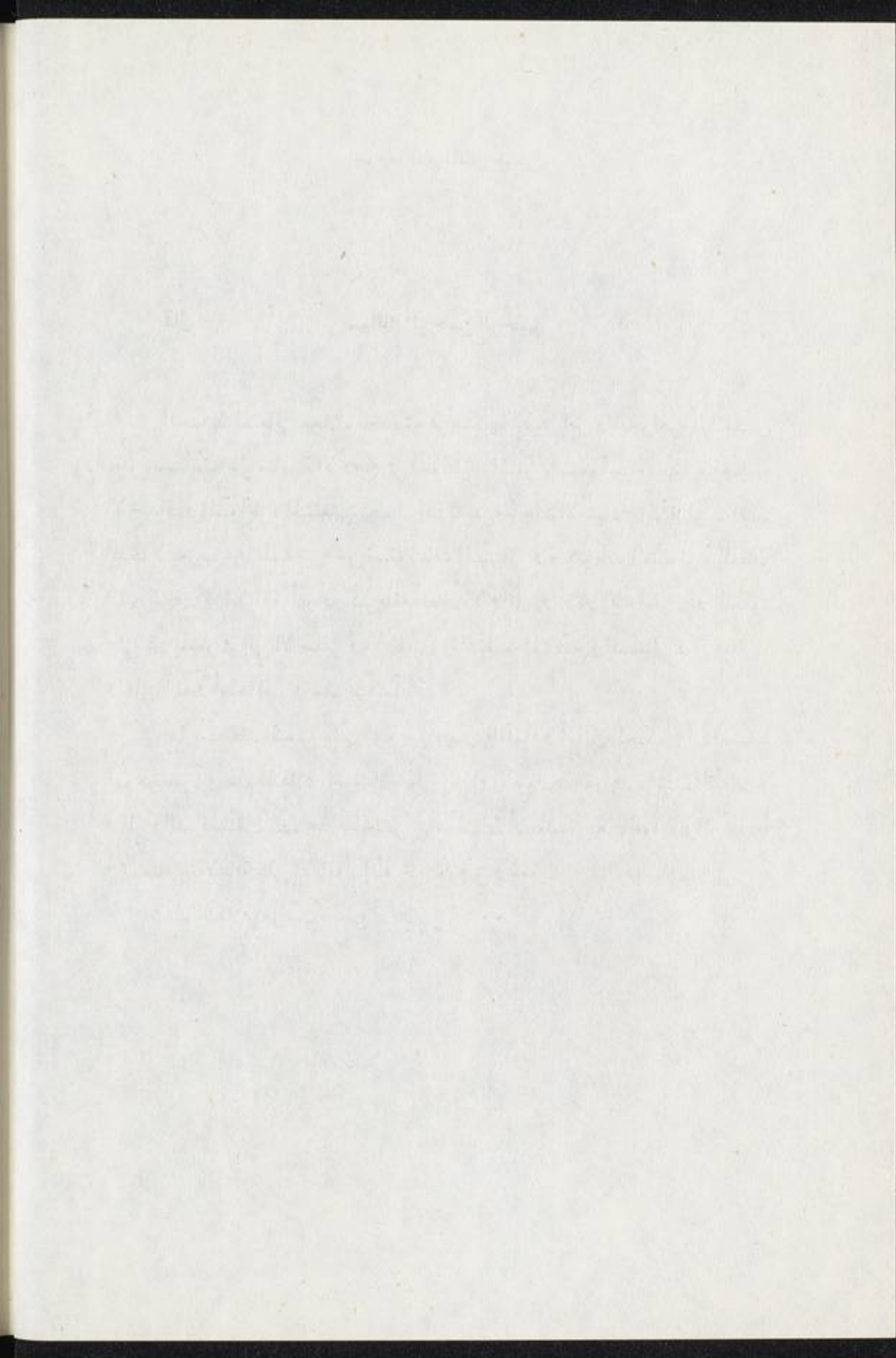
رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أباكار مخدّراته ، و أبيت الخلل في مكان شبهاته ، و أدل على غثه و سمينه ، و ابيت ما يجب أن يبحث عنه من شكّه و يقينه . و إن كان قد اجتهد قومٌ من الأفاضل في إيضاحه و شرحه ، و قومٌ في نقض قواعده و جرحه ، و لم يجر أكثرهم على قاعدة الانصاف ، و لم تخلُ بياناتهم عن الميل و الاعتساف ؛ و أسمي الكتاب بـ « تلخيص المحصل » ، و أتخف به ، بعد أن يتمّ و يتحصّل ، عالي مجلس المولى المعظم ، الصاحب الأعظم ، العالم العادل ، المنصف الكامل ، علاء الحقّ و الدين ، بهاء الاسلام و المسلمين ، ملك الوزراء في العالمين ، صاحب ديوان الممالك ، [دستور الشرق و الغرب] عطاء ملك ، ابن الصاحب السعيد ، بهاء الدولة و الدين ، محمد ، أعزّ الله أنصاره ، و ضاعف اقتداره ؛ إن هو في هذا العصر بحمد الله معتنى بالأمور الدينية لاغير ، موفق في إحياء معالم كل خير ، منفرد في اقتناء الكمالات الحقيقية ، متخصص بإفشاء الخيرات الاخرية ؛ فان لاحظته بعين الرضا فذلك هو المبتغى ، و إلى الله الرجوع ، و العاقبة لمن اهتدى . و لأشعر فيما أنا بصده ، و أورد عباراته أوّلاً ، ثم اشتغل بحل عقده .

قال :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالى بجلال أحدىته عن مشابهة الأعراض و الجواهر ، المتقدّس
 بعلو صمديته عن مناسبة الأوهام و الخواطر ، المتمنزه بسمو سرمديته عن مقابلة
 الأحقاق و النواظر ، المستغنى بكمال قدرته عن معاضدة الأشباه و النظائر ، العليم
 الذى لا يعزب عن علمه شىء من مستودعات السرائر و مكنونات الضمائر ، العظيم
 الذى غرقت في مطالعة أنوار كبريائه أنظار الأوائل و أفكار الأواخر . و الصلوة
 على محمد المبعوث إلى الأصغر و الأكابر ، و الشفيع المشفع في الصغائر و الكبائر ،
 و على آله و أصحابه ، و سلم تسليماً .

أما بعد ، فقد التمس منى جمع من أفاضل العلماء و أمائل الحكماء أن اصنّف
 لهم مختصراً في علم الكلام ، مشتملاً على أحكام الأصول و القواعد ، دون التفاريع
 و الزوائد ، فصنّفت لهم هذا المختصر ، و سألت الله أن يعصمى من الغواية في الرواية ،
 و يسعدنى بالاعانة على الابانة ، إنه خير موفّق و معين .
 علم الكلام مرتّب على أركان .



الركن الاول

فى

المقدمات

وهى ثلاث

المقدمة الاولى

في

العلوم الاولى

إذا أدر كنا حقيقةً فأمّا أن نعتبرها من حيث هي هي ، من غير حكم عليها ،
لابالتنفي والابالاثبات، وهو التصوّر ؛ او نحكم عليها بنفي او إثبات ، وهو التصديق .
أقول: خالف المصنّف سائر الحكماء في التصديق ، فانه عنده إدراك مع
الحكم ، كما أن التصوّر إدراك لا مع الحكم ، و عندهم أن التصديق هو الحكم
وحده ، من غير أن يدخل التصوّر في مفهومه ، دخول الجزء في الكل . و التصوّر
هو الادراك الساذج . فكأنهم قسموا المعاني إلى نفس الادراك و إلى ما يلحقه ،
و قسموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملاً للتصديق و التكذيب ، و إلى ما لا يجعله
كذلك . كالهيات اللاحقة به في الأمر ، و النهي ، و الاستفهام ، و التمني ، و غير
ذلك . و سمووا القسمين الأولين بالعلم . و ضمير « هو » في لفظ المصنّف في قوله « وهو
التصديق » يرجع إلى مصدر « أدر كنا » كما هو في لفظه : « وهو التصوّر » ، و لا
يجوز أن يرجع إلى مصدر « نحكم » في قوله : « او نحكم عليها » لأن ذلك يقتضى
كون التصديق هو الحكم وحده .

قال : القول في التصورات

و عندى أن شيئاً منها غير مكتسب ، لوجهين .

أقول: هذه الصيغة توهم جزئية الحكم ، و مراده كليته ، مثل ما يقتضى

دخول حرف السلب على النكرة .

قال : الأول أن المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحالة طلبه ، لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له ؛ وإن كان مشعوراً به استحالة طلبه ، لأن تحصيل الحاصل محال . فإن قلت : هو مشعور به من وجه دون وجه . قلت : فالوجه المشعور به غير ماهو غير مشعور به . والأول لا يمكن طلبه ، لحصوله ؛ والثاني لا يمكن طلبه أيضاً ، لكونه غير مشعور به مطلقاً .

أقول : في هذا الكلام مغالطة صريحة ، فإن المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغيرين ، بل هو الشيء الذي له وجهان . وذلك الشيء ليس بمشعور به مطلقاً ، وليس غير مشعور به مطلقاً ، بل هو قسم ثالث ، وسيصرح هو أيضاً بذلك في تقسيم المحدثات في مسألة « إن المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه و مجهول من وجه » عند قوله : « الوجهان مجتمعان في شيء ثالث » ولم يقم ههنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل ، وإنما يبين امتناع القسمين الأولين فقط . قال : الثاني أن تعريف الماهية إما أن يكون بنفسها أو بما هو داخل فيها ، أو بما هو خارج عنها ، أو بما يتر كسب من الأخيرين . أما تعريفها بنفسها فمحال ، لأن المعرفة معلوم قبل المعرفة . فلوعرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال . وأما تعريفها بالأمر الداخلة فيها فمحال ، لأن تعريفها إيمان أن يكون بمجموع تلك الأمور ، وهو باطل ؛ لأنه نفس ذلك المجموع . فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه ، وهو محال .

أقول : قوله : « إن مجموع أجزاء الماهية هو نفس الماهية » ليس بصحيح ، لأن الجزء متقدم على الكل بالطبع . والأشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء متأخر عنها يمتنع أن تكون نفس المتأخر ، ويجوز أن تصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة ، فيتحصل معرفتها بها . كما أن العلم بالجنس والفصل والتر كيب التقيدي متقدم على العلم بالجنس المقيّد بالفصل ، وهي أجزاءه ، و بها يحصل العلم به .

قال: او ببعض أجزائها، و هو محالٌ، لان تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة تعريف أجزائها.

أقول: لو قال: «تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة معرفة أجزائها» لكان أصوب، إذ من الجائز أن تكون الأجزاء غير محتاجة إلى التعريف. قال: فلو كان جزء من الماهية [معرفاً لها لكان ذلك الجزء] معرفاً لجميع أجزاء الماهية، فيكون ذلك الجزء معرفاً لنفسه، و هو محال.

أقول: هذه دعوى غير صحيحة لم يقم عليها حجة، فان من الجائز أن تكون الأجزاء كلها او بعضها معرفاً للماهية، ولا يلزم منه أن يكون معرفاً لجميع أجزاء الماهية حتى لنفسه، فاننا بيننا أن الماهية مغايرة للأجزاء كلها. وإنما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية و بين أجزائها كلها.

قال: و لسائر الأجزاء، و ذلك يقتضى كون الشيء معرفاً لما يكون خارجاً عنه، و ذلك هو القسم الثالث. و هو محالٌ، لأن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد. و إذا كان كذلك فالوصف الخارجى لا يفيد تعريف ماهية الموصوف إلا إذا عرف أن ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ما عداه. لكن العلم بهذا يتوقف على تصور ذلك الموصوف و على تصور كل ما عداه، و ذلك محال. أما الأول فلا أنه يلزم منه الدور، و أما الثانى فلا أنه يقتضى تقدم تصور جميع الماهيات التى لا نهاية لها على سبيل التفصيل.

أقول: تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعروف بحيث ينتقل الذهن من صورته إلى تصور ماهية الموصوف، لا على العلم بكون ذلك الوصف كذلك، حتى يلزم المحال الذى ذكره. و أما كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ما عداه، يقتضى كون الوصف إما مساوياً للموصوف، وإما أخص منه. و الأول كالضاحك للإنسان، والثانى كالكتاب له. و على التقديرين يكون الوصف ملزوماً و الموصوف لازماً. و اللزوم إن كان عقلياً انتقل العقل من تصور

الملزوم إلى تصوّر اللازم ، فيحصل التعريف ، ولا يكون العلم باللزوم شرطاً في الانتقال ، فلا يلزم ذلك المحال . و التعريف في الأول يكون مطرداً منعكساً ، وفي الثاني مطرداً غير منعكس . و الذي ذكره من كون الوصف لازماً للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به . و إن جعل معرفاً فكان التعريف منعكساً غير مطرد .

قال : و أما تعريفها بما يتركب من الداخل و الخارج ، فبطلان ما تقدم من الأقسام يقتضى بطلانه .

أقول : هذا الكلام يقتضى وجوب كون كل واحد من أجزاء المعرف معرفاً ، و امتناع أن يكون للمجموع أثر غير ما يكون لكل واحد من أجزائه ، و بطلانه ظاهر . فان قيل : المجموع من حيث هو مجموع غير الأجزاء ، و هو خارج عن الماهية . اجيب : بما مر من جواز كون الخارج معرفاً .

قال : لا يقال : نحن نجد النفس طالبة لتصور ماهية الملك و الروح ، فما قولك فيه . لأننا نقول : ذلك إما طلب تفسير اللفظ ، او طلب البرهان على وجود المتصور ، و كلاهما تصديق .

أقول : إننا نعرف تفسير لفظ الروح ، و نعلم يقيناً وجوده في كل ذى روح ، و نجد العلماء يتخالفون في ماهيته ، كما سيذكره هو نفسه . و ليس ما يطلب منه أحد التصديقين اللذين ذكرهما . و كذلك كثير من الأشياء نعلم تفسير لفظه و نحس بوجوده او نعلم وجوده قطعاً ، و يكون مع ذلك تصور ماهيته متعذراً على كثير من الناس . كالحركة ، والزمان ، و المكان ، وغيرها .

قال : تنبيه

ظهر لك أن الانسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه او وجدته من فطرة النفس ، كالألم و اللذة ، او من بديهة العقل ، كتصور الوجود ، و الوحدة ، و الكثرة ، او ما ير كنهه العقل ، او الخيال من هذه الأقسام . و أما ما عداه فلا يتصوره

البتة . و الاستقراء يحققه .

أقول: ما ير كُتبه الخيال ، كتصور جبل من ياقوت او إنسان يطير . و ما ير كُتبه العقل ، كالحيوان الناطق ، او الموجود الواحد . و ما ير كُتبه معاً ، كالسواد الواحد ، والحرارة الكليّة . و الحدود ممّا ير كُتبه العقل . و اعترف ههنا بتصور المر كُتبه الذى ير كُتبه العقل ، ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك . فقول ههنا مناقض لمذهبه في التصورات . ثمّ إن أكثر الأجناس العالية ممّا لا يدرك بالحسّ ، ولا بالوجدان ، ولا بالبديهة ، ولا بالتركيب العقلي ، فانها بسائط في العقل . وقد يتصور بالرّسوم و بتحليل ما يتصور من أنواعها إليها .

قال :
تفريع

القائلون بأنّ التصور قد يكون كسبياً اتفقوا على أنّه ليس كلّه كذلك ، و إلاّ لزم الدور او التسلسل ، وهما محالان . بل لا بدّ من تصورات غنيّة عن الاكتساب . ثمّ الضابط أنّ كلّ تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب . أمّا الذي يتوقف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسباً ، وقد لا يكون مكتسباً . و اتفقوا على أنّه لا يمكن أن يكون الكاسب نفس المكتسب .

أقول: قوله « كلّ تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب » إنّما يصحّ على مذهبه ، و هو أنّ التصديق عبارة عن التصورات مع الحكم . ولا يصحّ على قول من يقول : إنّهُ هو الحكم وحده ، فإنّ كثيراً من التصديقات البديهية ، أعني الأحكام المجردة عن التصورات ، تتوقف على تصورات غير بديهية ، كقولنا : « كلّ عدد إما أول ، او مر كُتبه » .

قال: بل إن كان مجموع أجزائه فهو الحدّ التامّ ، او بعض أجزائه المساوية فهو الحدّ الناقص ، او الأمر الخارج وحده ، فهو الرّسم الناقص ، او ما يتركب من الدّاخل و الخارج ، فهو الرّسم التامّ .

أقول: المشهور عند الحكماء أنّ الرّسم التامّ هو الذى يميّز الشيء عن

جميع ما عداه . والرسم الناقص هو الذي يميّزه عن بعض ما عداه . واصطلاحه على هذا بخلاف ذلك .

قال : تذييلات

الاول البسيط الذي لا يتر كّب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به . والمر كّب الذي يتر كّب عنه غيره يعرف ويعرف به . والمر كّب الذي لا يتر كّب عنه غيره يعرف ولا يعرف به . والبسيط الذي يتر كّب عنه غيره لا يعرف ويعرف به . والمراد من هذه التقسيمات التعريفات الحديثة .

أقول : يورد في أمثلتها : واجب الوجود ، والحيوان ، والانسان ، والجوهر .
قال : الثاني يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما هو مثله ، وبالأخفى ، وعن تعريف الشيء بنفسه ، وبما لا يعرف إلاّ به ، إمّا بمرتبة واحدة ، او بمراتب .
أقول : قيل في مثال تعريف الشيء بما هو مثله : تعريف الزوج بأنه ليس بفرد ، وهذا بالحقيقة تعريف بما هو أخفى ، او تعريف دورّي ، لأنّ الأعدام تعرف بالملكات . وهي هنا تفسير الفرد أنّه ليس بمنقسم بعددين متساويين . ومعناه أنّه ليس بزواج ، فليس هذا التعريف بما هو مثله . والمثال المطابق تعريف الأب بمن له ابن . ويوردون في مثال التعريف بالأخفى تعريف « النار » بأنّه اسطقس شبيه بالنفس ؛ وفي تعريف الشيء بنفسه تعريف « الانسان » بأنّه حيوان بشريّ . وبما لا يعرف إلاّ به بمرتبة واحدة تعريف الكيفيّة بما به تقع المشابهة . وقد تعرف المشابهة بأنّه اتفاق في الكيفيّة ؛ وفي ما لا يعرف إلاّ به بمراتب تعريف الاثنين بأنّه زوج أوّل ؛ والزواج يعرف بأنّه منقسم بمتساويين ؛ والمتساويين بأنّهما شيان يلحقهما نوع واحد آخر من الكمّيّات . ولا بدّ من أن تؤخذ الاثنينيّة في حدّ الشّيئين .
قال : الثالث يجب تقديم الجزء الأعمّ على الأخصّ ، لأنّ الأعمّ أعرف ، وتقديم الأعمّ أولى .

أقول : الأوليّة لا توجب الوجوب ولا تنافيه ، فدليله غير مثبت لدعواه ،

و إنما يجب تقديم الأعم في الحدود التامة لاغير ، لأن الأعم فيها هو الجنس ، وهو يدل على شيء مبهم يحصله الأخص الذي هو الفصل . و من تقديم الأخص على الأعم يختل الجزء الصوري من الحد ، فلا يكون تاماً مشتملاً على جميع الأجزاء . أما في غير الحد التام فتقديم الأعم أولى و ليس بواجب .

قال : القول في التصديقات

وهي ليست بأسرها بديهية ، و هو بديهي ؛ ولا نظرية ، و إلا لدار او تسلسل ، وهما محالان ، بل لا بد من الانتهاء إلى ما يكون غنياً عن الاكتساب . وما هو إلا الحسيات ، كالعلم بأن الشمس مضيئة ، والنار حارة ؛ او الوجدانيات ، كعلم كل واحد بجوعه وشبعه ، و هي قليلة النفع ، لأنها غير مشتركة ؛ او البديهيات ، كالعلم بأن النقي و الاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان . و في هذا الموقف صار أهل العالم فرقاً أربعة :

الفرقة الاولى : المعترفون بالحسيات و البديهيات ، وهم الأكثرون .

الفرقة الثانية : القادحون في الحسيات فقط . زعم أفلاطون وأرسطو وبطلميوس

و جالينوس : أن اليقينيات هي المعقولات ، لا المحسوسات .

أقول : الحس إدراك بآلة فقط ؛ و الحكم تأليف بين مدركات بالحس او بغير الحس على وجه يعرض المؤلف لذاته إما الصدق او الكذب ؛ و اليقين حكم ثان على الحكم الأول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول . و ليس من شأن الحس التأليف الحكمي ، لأنه إدراك بآلة فقط ، فلا شيء من الأحكام بمحسوس أصلاً . فاذن ، كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف ، من حيث كونه محسوساً ، بكونه يقينياً او غير يقيني ، او حقاً او باطلاً ، او صواباً او غلطاً ، فان جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام ، اللهم إلا إذا قارن المحسوس حكم غير مأخوذ من الحس ، و حينئذ يوصف بهذه الأوصاف من حيث كونه حكماً ، و يقال له حكم حسي يقيني او غير يقيني . و إذا تقرر هذا ، ثبت أن المحسوسات في قوله : « إن اليقينيات هي

المعقولات لا المحسوسات ، ليست بمحسوسات فقط ، فانها لا يمكن أن تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم الملكة ، بل إنما هي ليست يقينية بمعنى السلب ، كما أن الإدراك وحده ليس حكماً .

و إذا كانت المحسوسات في هذا الكلام مقارنة للحكم يقال لها حكم المحسوسات باعتبار كونه مطابقة او غير مطابقة او صواباً أو غلطاً . فادعاء أن الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا أن المحسوسات لا تكون يقينية ، ليس بحق ، وذلك أن الحكماء ذكروا أن مبادئ اليقينيّات هي الأوليات والمحسوسات والمجربّات والمتواترات والحديسيّات ، وسمّوها بالقضايا الواجب قبولها ؛ وذكروا أن مبادئ المجربّات والمتواترات والحديسيّات هي الاحساس بالجزئيّات ، وأن الأوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيّات . ولذلك حكم كبير الجماعة بأن «من فقد حسّاً فقد علماً» ، و أن أصول أكثر العلم الطبيعيّ ، كالعلم بالسّماء والعالم ، والعلم بالكون والفساد ، والآثار العلويّة ، و بأحكام النّبات والحيوانات ، مأخوذ من الحس ؛ و علم الارصاد والهيئة المبنية عليها عند بطليموس ، و علم التجارب الطبيّة عند جالينوس مأخوذ من المحسوسات ؛ و علم المناظر والمرايا و علم جرّ الأثقال والحيل الرّياضيّة كلّها مبنية على الاحساس وأحكام المحسوسات . فاذن ، جلّ أقاويلهم يقتضى الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادئ جميع العلوم ، فكيف ساغ للمصنّف أن يدعى عليهم بأنهم قالوا : إن المحسوسات لا تكون يقينية ، بل إنهم بينوا أحكام العقل في المحسوسات أيّها تكون يقينية وأيّها تكون غير يقينية .

فإذن ، الصواب والخطأ إنّما يعرضان للأحكام العقلية ، لاعلى المحسوسات من حيث هي محسوسات . ولو كانت الأحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوق بها ، لكان المعقولات الصّرفة أيضاً غير موثوق بها ، لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها ، ولما جعل لبیان مواضع الغلط في المعقولات ولا في المحسوسات صناعة كصناعتي

سوفطيقا والمنظر .

وبعد تمهيد هذه المقدمة أقول : النظر والبحث لا يمكن تمهيدهما إلا بعد حصول العلم او الاتفاق على مقدمات هي المبادئ ، او حصول اعتراف بوضع مقدمات هي كالمبادئ . ولو لم تكن المبادئ الأولى معلومة او موضوعة لم يكن نظراً في شيء ولا بحثاً عن شيء ، فان النظر والبحث يقتضيان التأدي من أصل حاصل إلى فرع مستحصل . وإذا لم يكن الأصل حاصلًا ، امتنع التأدي من لا شيء إلى شيء ، ولهذا لم يمكن البحث مع منكري المحسوسات والأوليات . ومن يتكلم معهم ، يقصد إرشادهم وتنبيههم او تحصيل اعتراف منهم ، بنوع من الحيل ، إلى أن يحصل لهم استعداد أن ينظروا في شيء او استحقاق أن يباحثوا في شيء .

فإن ، الشكوك التي اخترعها هذا الفاضل عن لسان قوم مفروض ، يعتبر عنهم بالسوفسطائية ، لا تستحق الجواب أصلاً . إنما يجاب من يثق أو يعترف بالوثوق على الأدليات والمحسوسات ببيان التفصلي عن مضايق مواضع الغلط بذكر أسباب الغلط ، وإحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ بعد ذلك إلى صريح العقل المرئاض ، برفض العقائد الباطلة والتقليدات الواهية والعادات المضلة . ولنرجع إلى ما كنا فيه .

قال : واحتجوا عليه بأن حكم الحس إنما أن يعتبر في الجزئيات او في الكلليات . أما في الجزئيات فغير مقبول ، لأن حكمه في معرض الغلط . وإذا كان كذلك لم يكن مجرد حكمه مقبولاً .

أقول : قد ظهر مما مر أن الحس لا حكم له ، لا في الجزئيات ولا في الكلليات ، إلا أن يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات . وإذا كان كذلك كان الصواب والغلط إنما يعرضان للعقل في أحكامه . وأيضاً لو كان حكم الحس غير مقبول لكونه في معرض الغلط ، لكان حكم العقل أيضاً كذلك .

قال : بيان الاول في خمسة أوجه :

أحدها أن البصر قد يدرك الصغير كبيراً ، كما يرى النار البعيدة في

الظلمة عظيمة ، وكما يرى العنبة في الماء كالأجسام ، وكما إذا قرّبنا حلقة الخاتم إلى العين ، فإنا نراها كالستوار . وقد يدرك الكبير صغيراً كالأشياء البعيدة .

أقول : قد مرّ أن الشكوك إذا صدرت عنّي لا يعترف بالمحسوسات والاوليات فلا تستحقّ الجواب ، ولا يمكن أن يجاب عنها إلاّ إذا صدرت عنّي بثق بالأحكام العقلية ، فينبغي أن يجاب بما ينبئها على أسباب الغلط .

أما أن البصر قد يدرك الصغير كبيراً فعليه كلام ، وهو أن البصر إذا أدرك الشيء صغيراً لم يدركه معه كبيراً ، ولا بالعكس . والحاكم بان المدرك في الحالين شيء واحد ، لا يمكن أن يكون هو البصر ، لأنّ الحاكم لا يحكم إلاّ عند إدارته في الحالين معاً ، فإذن ، هو العقل بتوسط الخيال .

وهذا الغلط إنّما توهمه العقل ، لا البصر ، وذلك أن العقل حكم على الشيء المرسم في الخيال بالصغر ، إذ البصر أحسّ به كذلك ثمّ وجد البصر أحسّ به كبيراً . فتوهم أن البصر غلط في إبطاره ولم يغلط هو ، على ما نبينه ههنا . وبيان ذلك أن الإبصار يكون إمّا بانطباع شبح المبصر في البصر ، وإمّا بوقوع شعاع من البصر على المبصر . والأقرب إلى الحقّ هو الأخير .

وينبغي أن لا يلتفت إلى من يبطل القول بالشعاع بأنّ الشعاع إن كان جسماً لزم منه تداخل الأجسام ، وإن كان عرضاً لزم القول بانتقال العرض من محلّ إلى محلّ آخر ، لأنّ شعاع النيران ، كالشمس والقمر ، والنار ، موجود يقيناً . فما يدفع به المحالين هناك يندفع به بعينه ما أورده من الأشكال على الشعاع البصري .

ثمّ إنّ الشعاع ممتدّ من ذي الشعاع إلى قابل الشعاع من غير تخلّل خلل خال عن الشعاع أو تراكم باجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتدّ في بعض أجزاء امتداده ، بل على هيئة مخروط مستدير مملوء جوفه ، رأسه عند ذي الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف ، وينعكس منه إذا كان صقيلاً إلى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية الحادثة بين الشعاع الممتدّ والسطح الصقيط ، ونسبيته

بزواية الشعاع ، وينفذ في القابل الشفاف ذي السطح الصقيل ، وينعكس عن سطحه وينعطف في ثخنه إلى جانب ذي الشعاع كلها معاً . والانعكاس والانعطف يكونان بزوايتين مساويتين لزواية الشعاع . قد بيّن جميع هذا في موضعه .

والشعاع البصرى في أكثر الحيوانات محتاج إلى مدد من جنسه ، أعنى إلى شعاع شيء من أجسام ذوى الأشعة ، ويستعان في تخيل كيفية اتصاله باللبصرات بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعى ، ويكون الابصار بزواية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط . فكلما كان المبصر أقرب إلى البصر تكون تلك الزواية أوسع ، فيراه البصر أعظم . وكلما كان أبعد منه تكون تلك الزواية أضيق ، فيراه البصر أصغر ، إلى أن تتقارب الخطوط وتصير عند الحس ، لتوهم انطباق بعضها على بعض ، كخط واحد فيراه البصر كالنقطة ، وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يراه أصلاً ، هذا على رأى القائلين بالشعاع .

وأما القائلون بالانطباق فيقولون : إن الزواية التي تحدث على سطح الرطوبة الجليدية تصغر وتكبر بحسب بعد المرئى وقربه ، والبصر يدرك المرئى بتلك الزواية . ولنعُد إلى القول بالشعاع ونقول : إذا تقررت هذه القاعدة ، فاعلم أن النار في الظلمة إذا كانت قريبة من المرئى نفذ الشعاع في الظلمة الرقيقة إلى الهواء المضىء بمجاورة النار ، فرأى البصر ما حولها بمعاونة من نورها ومييزها منها فرآها على ما تقتضيها زاوية الابصار . وإذا كانت بعيدة جداً لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة ، فلم ير ما حولها من النور المضىء بنورها ورآها وحدها بزواية أصغر فيراها أصغر ، كما في سائر المرئيات . وإذا لم تكن قريبة ولا بعيدة جداً فإن الشعاع البصرى المحاذى لما حولها لم ينفذ في الظلمة نفوذاً تاماً ، فلم يمييز النار عن الهواء المضىء بها ، بل أدر كهما معاً جملة واحدة ، فيراها البصر بزواية أوسع من الزواية التي تحدث من المحاذاة وحدها . وذلك هو العلة لكونها في الرؤية أعظم مما لو رؤيت في غير الظلمة المذكورة بالمحاذاة وحدها .

وأما السبب في رؤية العنبة في الماء كالأجصاصه ، فهو أن العين ترى في الماء بالامتداد الشعاعي النافذ في الماء والمنعطف معاً ، ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء ، وأما في الهواء فيراها بالنفاذ وحده . هذا إذا كانت العنبة قريبة من سطح الماء . أما إذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزين ، فرأيتها بالنفاذ والمنعطفة في موضعين متمايزين في حالة واحدة . وأما رؤية الخاتم كالسوار عند قربه من العين فلتوسع الزاوية الشعاعية التي تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين . وإدراك الأشياء البعيدة صغيرة يكون لتضييق تلك الزاوية ، كما مر .

قال : وقد يدرك الواحد اثنين ، كما إذا غمزنا إحدى العينين ونظرنا إلى القمر فأننا نرى قمرين ، وكما في حق الأحوال .

أقول : النور البصري ممتد من الدماغ في عصبين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين ، ثم يتباعدان ويتصل كل واحد منهما بواحدة من العينين . فإذا كانتا مستقيمتين تبصران الشيء معاً شيئاً واحداً . وإذا انحرفتا أو انحرفت إحدىهما عن الاستقامة ، صارت محاذاة إحدىهما منحرفة عن محاذاة الأخرى ، وصار المبصر من إحدىهما غير المبصر من الأخرى . وإذا أبصرتنا شيئاً واحداً ، حسبه المبصر شيئين ، لوقوع نور بصره عليه من محاذاتين متخالفتين ، وحكم العقل بالغلط . وهكذا الحكم إذا تخالفت الوسطى والسبابة من الأصابع في وضعهما وأحسنا معاً شيئاً واحداً ، كحجمصة ، مثلاً ، توهم أنهما أحسنا بحمصتين . والأحوال الفطرية كلما يرى الشيء شيئين لاعتياده بالوقوف على الصواب ، بل إنهما يقع ذلك للأحوال الذي يقصد الحَوَالُ تكلفاً .

قال : وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر ، فأننا نرى في الماء قمرأ وعلى السماء قمرأ آخر .

أقول : هذا يكون بنفوذ الشعاع البصري إلى قمر السماء وبانعكاسه

من سطح الماء إليه ، فانه يراه مرتين : مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس .

قال : وقد نرى الأشياء الكثيرة واحدة ، كالرّحى ، إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة متقاربة بألوان مختلفة . وإذا استدارت سريعاً رأينا لها لوناً واحداً ، كأنه ممتزج من كل تلك الألوان .

أقول : كل ما أدركه حسٌ يتأدى إلى الحس المشترك ، ثم إلى الخيال . فاذا أدرك البصر لوناً وانتقل بسرعة إلى لون آخر ، كان أثر اللون الأول في الحس المشترك عند إدراك اللون الثاني ، فكأن الرائي رآهما معاً ، ولا يكون بينهما زمان يمكن للنفس أن تميّز أحدهما فيه من الثاني ، فتدركهما ممتزجين ، وإن كان الإدراك بالتين . و أيضاً إن زالت الألوان عن محاذاة البصر وارتسمت في الحس المشترك على توال ، لا يدرك الحس تراخي بعضها عن بعض ، أدرك النفس من الحس المشترك لوناً ممتزجاً من جميعها .

قال : وقد نرى المعدوم موجوداً ، كالسراب ، أو كالأشياء التي يريها صاحب خفة اليد والشعبذة ، وكما نرى القطرة النازلة كالخط المستقيم ، والشعلة التي تدار بسرعة كالدائرة .

أقول : السراب المرئي ليس معدوماً مطلقاً ، إنما هو شيء يترائي للبصر بسبب تخرج شعاع ينعكس من أرض سبخة ، كما ينعكس عن المياه ، فيحسب ماءً وليس للبصر فيه غلط . والأشياء التي يريها خفيف اليد والمشعبذ إنما يكون في التوهّم ، بخلاف ما يكون في الوجود ، بسبب عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه ، إما بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبيهه . وإما بسبب إقامة البدل مقام الشيء المبدل عنه بسرعة ، على ما يقف عليه من يعرف تلك الأعمال . ورؤية القطرة النازلة كخط مستقيم ، والشعلة الجوّالة كدائرة ، إنما يكون لانصال ما يدركه البصر في موضع يتحرك إليه المتحرك بما قد أدركه الحس المشترك من كونه في موضع

آخر قبله وثبت فيه هُنيئة، فيدرك النفس جميع ما في الآلتين وتحسبه شيئاً واحداً متصلاً.
قال: ونرى المتحرك ساكناً، كالظل، والسّاكن متحركاً، كراكب السفينة
فإنه يشاهد الشّطّ السّاكن متحركاً، والسّفينة المتحركّة ساكنة.

أقول: الحركة ليست بمرئية، والبصر إذا أدرك الشيء في موضع محاذياً
لشيء ما بعد أن أدركه في موضع آخر محاذياً لغير ذلك الشيء حكمت النفس عند
مجموع الإدراكين بحركة ذلك الشيء. وإذا كانت المسافة قليلة القدر لا يميز
البصر بين الإدراكين، فتحسبه النفس ساكناً. أمّا رايكب السفينة فلمّا لم يدرك
لبده انتقالاً من موضع إلى موضع، حسبه ساكناً، وإذا تبدلت محاذاته لأجزاء
الشّطّ مع تغيّل سكونه في نفسه حسب الشّطّ متحركاً، لكون ذلك التبدل شبيهاً
بالتبدل الأول.

قال: وقد يرى المتحرك إلى جهة متحركاً إلى ضدّ تلك الجهة، فإن
المتحرك إلى جهة يرى الكوكب متحركاً إليها إذا شاهد غيماً تحته، وإن كان
الكوكب متحركاً إلى خلاف تلك الجهة. وقد يرى القمر كالسائر إلى الغيم، وإن
كان سائراً إلى خلاف تلك الجهة، إذا كان الغيم سائراً إليه.

أقول: ليكن السائر إلى جهة ينتقل من «ا» إلى «ب»، والقمر بالقياس
إليه مثل «ج»، والغيم المتوسط بينهما الذي لا يحجب القمر لرفقته مثل
«د». فإذا كان السائر عند «ا» كان شعاعه الممتد الذي به يرى القمر كخط
«ا ز ج». وإذا انتقل إلى «ب» صار شعاعه كخط «ب ح ج»، فيتخيّل
أن القمر تحرك من «ز» إلى «ح» في جهة حرّكته إذ رآه أولاً محاذياً لنقطة
«ز» (من الغيم) ثمّ منتقلاً منها إلى «ح». وأمّا القمر المتحرك إلى خلاف تلك
الجهة، فلا يحسّ بحرّكته، لما مرّ.

وأيضاً ليكن الناظر ساكناً عند نقطة «ا» ورأى القمر وهو «ج» محاذياً
لنقطة «ز» من الغيم، ثمّ تحرك الغيم في جهة «هـ» ووصلت نقطة «ح» إلى حيث

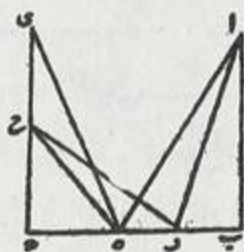
كان في الأول نقطة « ز » رأى القمر منتقلاً من محاذاة نقطة « ز » إلى محاذاة نقطة « ح » ، فيتخيّل أن القمر يتحرك من « ز » إلى « ح » وهو خلاف جهة حركة الغيم ولا يحسّ بحركة الغيم ، لأنّ انتقاله في المحاذاة بالقياس إلى السماء لا يتغيّر في حسّه لتشابه أجزاء السماء وأجزاء الغيم في الحسّ . وإذا كان الغيم مثل « ح ه » فقط والنّاظر عند « ا » رأى القمر بعيداً من طرف الغيم بقدر « ز ح » ثمّ تحرك الغيم إلى أن وصل مبدأه ، وهو نقطة « ح » ، إلى الموضع الذي كان فيه « ز » رأى القمر وهو « ج » محاذياً لنقطة « ح » فيتخيّل أن القمر تحرك من « ز » إلى « ح » فسار إلى جهة الغيم ، وهو خلاف جهة حركة الغيم . < شكل ١ >

قال : وقد يبري المستقيم منكسّاً ، كالأشجار التي على أطراف الأنهار .

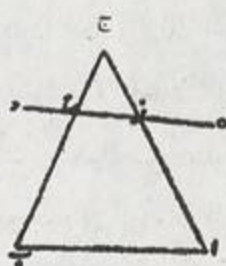
أقول : إذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء إلى الأشجار ولا محالة يكون زاويتا الشعاع والانعكاس متساويتين ، ينعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب إلى الرائي ، وإلى أسفله من موضع أبعد منه ، إلى أن يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه . فليكن الرائي « ا » و سطح الماء « ب د » والشجر القائم على ذلك السطح « ي د » ، ولينعكس الشعاع النّافذ من « ا » إلى نقطة « ه » منها إلى رأس الشجر ، وهو نقطة « ي » ، بحيث يكون زاويتا « ا ه ب » و « ي ه د » متساويتين . أقول : لا يمكن أن ينعكس من نقطة تلي جهة « ب » من « ه » شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر ، كنقطة « ح » ، وإلاّ فينعكس من نقطة « ر » ويكون الشعاع النّافذ من « ا » إلى « ر » منعكساً عنه إلى « ح » . وحينئذ يجب أن يكون زاوية « ا ر ب » الخارجة عن مثلث « ا ر ه » أعظم من زاوية « ا ه ب » لكن زاوية « ا ر ب » مساوية لزاوية « ح ر د » ، وزاوية « ا ه ب » مساوية لزاوية « ي ه د » . فزاوية « ح ر د » أعظم من زاوية « ي ه د » ، ويكون أعظم كثيراً من زاوية « ح ه د » ، فالذّأخلة في مثلث « ي ر ه » أعظم من خارجتها . هذا خلف محال .

ولا يمكن أن ينعكس من « هـ » شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر ،
كنقطة « ح » ، وإلا كانت زاوية « ا هـ ب » مساوية لكل واحد من زاويتي
« د هـ ح » و « ح هـ د » العظمى والصغرى ، هذا خلف . فاذن لا بد من أن
ينعكس إلى كل نقطة تميل من الرأس إلى أسفل من نقطة تكون من « هـ » إلى « د » أميل
حتى تتصل القاعدة بالقاعدة . < شكل ٢ >

ولما كانت النفس لا تدرك الانعكاس ، فانها متعودة لرؤية المرئيات بنفوذ
الشعاع على الاستقامة ، تحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء ؛ ولا يكون في نفس
الأمر نافذاً ، فان الماء ربما لا يكون عميقاً بقدر طول الشجر ، او يكون كدرأ لا
ينفذ فيه الشعاع أصلاً ، وحينئذ يحسب أن رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء ، لكونه
أبعد ، من أصله ، وباقي أجزائه على الترتيب ، فيراه كأنه متنكس تحت سطح
الماء . وهذه المسائل وإن كانت متعلقة بالهندسة أوردناها ، هنا ، لأن الكلام انجر إليها .



(شكل ٢)



(شكل ١)

قال : وإذا نظرنا إلى المرآة رأينا الوجه طويلاً ، وعريضاً ، ومعوجاً ، بحسب
اختلاف شكل المرآة . وكل ذلك يدل على غلط العس .

أقول : المرآة الطويلة المستقيمة في الطول ، والمنحنية في العرض ، كقالب
اسطوانة مستديرة ، إذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه يرى الوجه
فيها طويلاً طوله بقدر طول الوجه قليل العرض ، لانعكاس الشعاع العرضي ممّا هو أقل
عرضاً ممّا لو كان مستقيماً . وذلك لأن الطول ينعكس من عاكس مستقيم ، والعرض
ينعكس من عاكس منحني . وإذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لعرض الوجه
كان الأمر بالعكس فيرى الوجه عرضاً عرضه بقدر عرض الوجه وطوله أقل من

طوله. وإذا نظر إليها بحيث يكون طولها مورباً في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجاً .
 وإذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين أو أكثر إلى
 موضع واحد رأى الناظر فيها لنفسه وجهين أو أكثر، ورأسين أو أكثر. ومن بعضها يرى
 وجهه متنكساً. وكذلك في الاختلافات المتنوعة التي تشتمل على أكثرها كتب المرايا،
 ويحتال لها متخذو المرايا على وجه يقصدونه. فقد ظهر ممامر أن كل ذلك غلط
 بديهية الإدراك النفساني من المحسوسات المتأدية إليها، لا غلط الحس.

قال: وثانيها - أن الحس قد يجزم بالاستمرار على الشيء، مع أنه لا يكون
 كذلك، لأن الحس لا يفرق بين الشيء ومثله، ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء
 ومثله، فبتقدير توالي الأمثال يظن الحس وجوداً واحداً مستمرًا. ولذلك،
 فإن الألوان غير باقية عند أهل السنة، بل يحدثها الله تعالى حالاً فحالاً،
 مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر. فإذا احتمل ذلك احتمل أيضاً أن
 يقال: الأجسام لا تبقى مستمرة، بل الله تعالى يحدثها حالاً فحالاً. لكنهما لما كانت
 متماثلة متوالية يظنهما الحس شيئاً واحداً. فثبت أن حكم الحس بالبقاء غير مقبول.

أقول: الحكم بالبقاء هو الحكم بأن الموجود في الزمان الثاني هو بعينه
 الموجود في الزمان الأول. وهذا الحكم لا يصح من الحس، فإنه لا يقدر على
 استحضار الزمانين، فكيف يستحضر الموجود فيهما. فإذن الحكم بالبقاء لا يكون
 إلا من العقل. والعقل إنما يغلط إذا عقل المشترك بين الشئيين المتشابهين، ولم
 يعقل ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر. فاحالة هذا الغلط على الحس ليس
 بصواب. وأما حكم الأشاعرة بأن الألوان غير باقية، فشيء لزمهم بحسب أصولهم
 المتسلمة عندهم، وهي أن الأعدام لا يمكن أن يكون فعلاً لفاعل، وأن الموجود
 الباقي حال بقائه مستغن عن المؤثر، وأن لا مؤثر إلا الله تعالى. وإذا شاهدوا أعراضاً
 لا يدوم وجودها التزموا القول بتجددها حالاً بعد حال. والمعتزلة لما جوزوا طريقتان
 الضد على محل الضد الآخر المقتضى لفنائها لم يقولوا بذلك. والفلاسفة لما جعلوا

الباقي حال بقائه محتاجاً إلى المؤثر لم يحتاجوا إلى ارتكاب ذلك . والنظام من المعتزلة جعل الأجسام غير باقية بمثل ذلك . وهذه أحكام غير متعلقة بالحس .

قال : و ثالثها - أن النائم يرى في النوم شيئاً ويجزم بثبوته ، ثم يقبض له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلاً . فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز هنا أن يكون حالة نائمة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه في اليقظة .

أقول : النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ ، إلا أن المستيقظ لما كان واقفاً على أحكام اليقظة حكم بأن أحد مراتبه واقع حق ، والآخر غير واقع وغير حق . والنائم لما كان غافلاً عن الاحساس حسب أن الواقع هو الذي يراه في خياله . وهذا ليس بغلط حسّي ، بل هو غلط للنفس من عدم التمييز بين الشيء وبين مثاله حال الذّهل عن الشيء .

قال : و رابعها - أن صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ، و يشاهدها و يجزم بوجودها ، و يصيح خوفاً منها ؛ و هذا يدل على أنه يجوز أن تمرض للانسان حالة لأجلها يرى ما ليس بموجود في الخارج موجوداً .

أقول : حكم صاحب البرسام حكم النائم ، فانه لاستغراقه في الخيال وغفلته عن الاحساس تحكم نفسه بمثل ما يحكم به النائم . وفي جميع هذه الأحوال لم يعرض للانسان حالة ، لأجلها يرى ما ليس بموجود موجوداً ، فانه لم ير ذلك ، بل أدرك بخياله شيئاً غفل معه عن الاحساس . فظهر أن الحس لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الأحوال أصلاً .

قال : وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الاصحاء فان قلت : الموجب لتلك الحالة هو المرض ، وعند الصحة لا يوجد . قلت : انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم ، بل هذا الاحتمال لا يندفع إلا بحصر أسباب ذلك التخيّل الكاذب ، ثم بيان انتفائها ، ثم بيان أن المسبب لا يجوز حصوله ولا بقاؤه عند انتفاء الأسباب ، لكن كل واحدة من هذه المقدمات ممّا لا يمكن بيانه إلا

بالنظر الدقيق لو أمكن ، فلزم أن لا يجوز الجزم بوجود شيء من المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الأدلة . وذلك مما يدل على أن مجرد حكم الحس غير مقبول .
أقول : لم يثبت الاحساس بشيء غير واقع في موضع أصلاً . وأما تجويز الغلط فيما يشاهده الأصحاء ، لتجويزه فيما يدر كه النائم والمريض ، فمما يباه العقل الصريح . ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل ، بل نقول : العقل الصريح يقتضيه . وهذه الأجوية إنما نوردتها لبيان أسباب الغلط الذهنى ، بعد أن حكم العقل بكون ذلك غلطاً للذهن ، لا لإثبات صحة ما ندر كه بالحواس ، كما قدمنا بيانه . وأما قوله :
 « انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم » ، قلنا : نعم ، لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل ، لكان الأمر على ما ذكره . لكننا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل ، فليس علينا أن نجيب عن هذه الاشكالات فإن احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء مندفع عند بديهة العقل ، من غير تأمل في الأسباب وحصرها وانتفائها . وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق او الجليل .

قال : وخامسها - أننا نرى الثلج في غاية البياض ، ثم إذا بالغنا في النظر إليه رأينا مركباً من أجزاء جمديّة صغار ، وكل واحد من تلك الأجزاء شفاف خال عن اللون . فالثلج في نفسه غير ملون ، مع أننا نراه ملوناً بلون البياض . وليس لأحد أن يقول : إن ذلك إنما كان لانعكاس الشعاع عن بعض سطوح تلك الأجزاء الجمديّة إلى بعض . لأننا نقول : هذا لا يقدر في غرضنا ، لأن الذي ذكرته ليس إلا بيان العلة التي لأجلها نرى الثلج أبيض ، مع أنه في نفسه ليس بأبيض . ونحن ما سعينا إلا لهذا القدر . وأيضاً فالزجاج المدقوق نراه أبيض ، مع أن كل واحد من أجزائه شفاف خال عن اللون ، ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية ، لأن تلك الأجزاء صلبة يابسة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال .

وأيضاً نرى موضع الشق من الزجاج النخين الشفاف أبيض مع أنه ليس

هناك إلا الهواء المحترق في ذلك الشق ، والهواء غير ملوث ، والزجاج غير ملوث
فعلمنا أننا نرى الشيء ملوثاً مع أنه في نفسه غير ملوث .

أقول : قد تبين عند المحققين أن البياض إنما يتكون بتعكس الضوء
بين سطوح أجسام مشفة ، والجمد والزجاج مشفان ، ولا شفافهما كان لهما ضوء
ومتى كانا ذوي سطح واحد لم يكن تعكس ضوء فيهما .

أما إذا انكسرا وحدث لهما سطوح ، تعكس الضوء من بعضها إلى بعض ،
فحدث البياض . فان لم يكن معها ما يوجب التئراق بعضها ببعض ، رأى كل واحد
من أجزاءهما شفافاً خالياً عن اللون ، لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد التي هي
شرط في حدوث البياض . وإذا عرض معها ما يوجب التئراق بعضها ببعض صار جسماً
واحداً أبيض ، كما في بياض البيض المسلوق ، فإنه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن
فيه قابل ضوء . كما في الماء ، وبعد السلق تعكس الضوء بين ذى الضوء وبين قابله ،
فحدث البياض . والماء إذا كان مائماً ذا سطح واحد ، كان له ضوء ، ولم يكن فيه قابل
ضوء ، فلم يكن فيه تعكس . أما إذا تزداد أو انجمد ، اجتمع الأمران فيه ،
وحدث البياض .

وفي بياض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك الالتزاق والتماسك ، فصار جسماً
واحداً أبيض ، ولم يمكن امتياز بعض أجزائه من البعض فلا يتبين للمتأمل فيه شف
الجزء الواحد ، كما في الثلج والزجاج . فظهر من ذلك أن ما نراه ملوثاً فهو
في نفسه ملوث ، لأن اللون ليس إلا العرض الموصوف بتلك الصفة ، ولم
يجب من ذلك أن كل ما لا يكون جزءه ملوثاً ، يمتنع أن يكون أجزاءه
ملوثات .

قال : ثبت بهذه الوجوه أن حكم الحس قد يكون باطلاً وقد يكون حقاً .
وإذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه ، إلا شهادة ملتهم ، بل لابد من حاكم
آخر فوقه ليميز خطأه عن صوابه . وعلى هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم

الأول ، وهو المطلوب .

أقول : قد ظهر أن الحس ليس له حكم في شيء من المواضع ، فبطل القول بأن حكم الحس قد يكون باطلاً ، ولذلك كان غير معتمد عليه .

قال : وأما الكليات فالحس لا يعطيها البتة ، فإن الحس لا يشاهد إلا هذا الكل وهذا الجزء . فأما وصف الأ عظمية فهو غير مدرك بالحس ، وبتقدير أن يكون ذلك الوصف مدركاً ، لكن المدرك هو أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء فأما أن كل كل فهو أعظم من جزئه فغير مدرك بالحس ، ولو أدرك كل ما في الوجود من الكليات والأجزاء ، لأن قولنا « كل كذا » ليس المراد منه كل ما في الوجود الخارجي من تلك الماهية فقط ، بل كل ما لو وجد في الخارج لصدق عليه أنه فرد من أفراد تلك الماهية ، وذلك ممثلاً يمكن وقوع الاحساس به . فثبت أن الحس لا معونة له على إعطاء الكليات ، البتة .

أقول : قد عدت في الحسيات في صدر الباب العلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة من غير تقييدهما بما يجعل الحكم شخصياً ، وحكم هيهنا بأن الحس لا يقوى على إعطاء الكليات البتة ، وذلك يقتضى أن لا يكون ماعده في الحسيات حسيّاً ، بل مبدأه يكون حسيّاً . وقد قال هيهنا إن الحس لا يشاهد إلا هذا الكل وهذا الجزء . فاذن لزمه أن يكون الحكم بكون النار حارة ، وكون الكل أعظم من الجزء متساوياً في كونهما عقليين ولهما مباد محسوسة ، وهذا خبط ظاهر .

قال : والفرقة الثالثة الذين يعترفون بالحسيات ويقدمون في البديهيات . قالوا : إن المعقولات فرع المحسوسات . ولذلك فإن « من فقد حساً فقد علماً » كلاكهما والعنين . والأصل أقوى من الفرع .

أقول : إذا كان الاحساس شرطاً في حصول حكم عقلي لم يجب من ذلك أن يكون الاحساس أقوى من التعقل ، فإن الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس بأقوى من الكمال .

قال : ثم الذى يدل على ضعف البديهيات خمس حجج :
 الحجة الاولى أن أجلى البديهيات العلم بأن الشيء إما أن يكون وإما أن لا
 يكون . ثم إن هذه القضية ليست يقينية . فإذا لم يكن أقوى الأوليات يقينياً
 فما ظنك بأضعفها . بيان الأول أننا رأينا المعولين على البديهيات يذكرون
 لها أمثلة أربعة : أحدها أن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وثانيها أن
 الكل أعظم من الجزء ، وثالثها أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، ورابعها
 أن الجسم الواحد فى الآن الواحد لا يكون فى مكانين معاً . ووجدنا هذه الثلاثة
 الأخيرة متفرقة على الأول .

أقول : لو كانت الثلاثة الأخيرة متفرقة على الأول لكانت نظرية غير
 بديهية ، لكنهم عدوها فى البديهيات . فعلمنا أن اعتمادهم فى الحكم بصحتها على
 بديهية العقل ، لا على مقدمة أخرى .

قال : أما قولنا : «الكل أعظم من الجزء» فلا تبه لولم يكن كذلك لكان وجود
 الجزء الآخر و عدمه بمثابة واحدة ، فحينئذ يجتمع فى ذلك الجزء الآخر كونه
 موجوداً معدوماً معاً .

أقول : هذا البيان مبنى على كون الكل هو الجزء مع زيادة . ولا معنى
 بكون الكل أعظم من الجزء إلا هذا ، فهو لو كان حجة على ثبوت هذا الحكم
 لكان مصادرة على المطلوب .

قال : وأما قولنا «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية» ، فلا تبه لولم يكن
 كذلك لكان الألف ، المحكوم عليه بأنه يساوى السواد ، سواداً لا محالة ، ومن
 حيث إنه محكوم عليه بأنه يساوى ما ليس بسواد ، يجب أن لا يكون سواداً ، فلو كان
 مساوياً لأمريين لزم أن يكون سواداً وأن لا يكون سواداً . فيجتمع النفي والاثبات .
 أقول : هذا بيان أن الشيء المساوى لمختلفين مخالف لنفسه ، وهو غير ما
 ادعى بيانه . فان أراد به البيان بالخلف ، فليس قولنا «المساوى لمختلفين مخالف»

لنفسه ، بأوضح من قولنا «المساويان لشيء بعينه متساويان» حتى يتبين هذا بذلك .
 قال : و أما قولنا : « إن الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين
 معاً » فلائنه لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن
 الجسمين اللذين حصلوا كذلك ، و حينئذ لا يتمييز وجود الجسم الآخر عن عدمه ،
 فيصدق عليه انه موجود معدوم معاً .

أقول : عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد ، فان المثليين من كل جهة لا
 يتمايزان ، و مع ذلك لا يكونان واحداً . و كان من الصواب أن يقول : « لو كان
 جسم في مكانين لكان الواحد اثنين » ، و حينئذ يكون وجود أحد المثليين وعدمه واحداً ،
 مع أن الحكم المذكور غير محتاج إلى هذا البيان .

قال : لا يقال : كل عاقل يعلم بالبدية حقيقة هذه القضايا [الثلاثة] و إن
 لم يخطر بباله تلك الحججة الدقيقة التي ذكرتموها . لأننا نقول : لانسلم أن حكم
 العقلاء بهذه القضايا غير متوقف على الحججة التي ذكرناها و لذلك يقولون : لو
 لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتة . ولو كان
 الشيء الواحد مساوياً لمختلفين ، لكان مخالفاً لنفسه . و هذا إشارة إلى ما ذكرنا .
 بلى قد لا يمكنهم التعبير عن تلك الحججة على الوجه الذي لخصناها ، ولكن معناها
 مقرر في عقولهم ، و لا عبرة بالعبارة .

أقول : الكل هو جزآن . و الجزء هو أحدهما و لا يحتاج في أن الشيء
 مع غيره أكثر منه وحده إلى أن يعرف أن لأحد الجزئين أثراً اولاً . و الحكم
 بأن كون الشيء مساوياً لمختلفين مقتضى لمخالفته لنفسه بيان لكون شيئين
 مساويين لشيء متساويان - ليس بأولى من أن يكون هذا الثاني بياناً للأول ، فان
 الحججة ينبغي أن تكون أبين من الدعوى ، و ليس ههنا لأحد الحكمين فضيلة
 في كونه أبين من الآخر . و دعوى أن كل من تصور هذه القضايا تصور هذه
 الحجج و إن لم يقدر على تلخيصه في العبارة ، غير مسلم .

قال : فقد لاح أن أجلى البديهيات قولنا « النفي » والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان .

أقول : لا شك في أنه أجلى من غيره ، ولذلك سماه الحكماء بأول الأوائل بمعنى في الوضوح ، و كونه أوضح يدل على وضوح غيره ، ولا يدل على احتياج غيره في الوضوح إليه .

قال : وإنما قلنا إنه غير يقيني لوجوه :

أحدها : أن هذا التصديق موقوف على تصور أصل العدم ، والناس قد تحيروا فيه ، لأن المتصور لا بد وأن يتميز عن غيره والمتميز عن غيره متعين في نفسه ، وكل متعين في نفسه فهو ثابت في نفسه . فكل متصور ثابت في نفسه ، فما ليس بثابت يغير متصور ، فالمعدوم غير ثابت ، فلا يكون متصوراً . وإذا كان ذلك التصديق متفرعاً على هذا التصور ، وكان هذا التصور ممتنعاً ، كان ذلك التصديق ممتنعاً .

أقول : النفي هو رفع الاثبات ، ورفع الاثبات لا يكون عين الاثبات ، ورفع الاثبات الخارجي إثبات ذهني منسوب إلى لا إثبات خارجي ، و كونه في الذهن متصوراً ومتميزاً عن غيره ومتعيناً في نفسه وثابتاً في الذهن ، لاينا في كون ما هو منسوب إليه لا ثابتاً في الخارج . فالحكم بأن ما ليس بثابت في الخارج غير متصور مطلقاً باطل ، لأنه متصور من حيث أنه ليس بثابت في الخارج ، غير متصور لمن حيث هذا الوصف ، وذلك التصديق موقوف على هذا التصور من هذه الحيثية لا على ما نسب إليه هذا الوصف ، ولذلك لم يكن ممتنعاً .

قال : لا يقال : المعدوم المتصور له ثبوت في الذهن ، لأن قولنا « المعدوم غير متصور » حكم على المعدوم بأنه غير متصور ، والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصوراً ، فلو لم يكن المعدوم متصوراً لامتنع الحكم عليه بأنه غير متصور .

لأننا نجيب : عن الاول بأن الثابت في الذهن أحد أقسام مطلق الثابت ، والكلام وقع في تصوّر مقابل مطلق الثابت ، وذلك المقابل يستحيل أن يكون ثابتاً بوجه ما ، والاّ لكان داخلاً تحت مطلق الثابت ، وحينئذ لا يكون قسيماً له ، بل قساماً منه . وعن الثاني : أن ما ذكرته ليس جواباً عن دليلنا على أن المعدوم غير متصوّر ، بل هو إقامة دليل ابتداءً على أن المعدوم متصوّر ، وذلك يقتضى معارضة دليلين قاطعين في مسألة واحدة ، وهو أحد الدلائل القادحة في البديهيات .

أقول : رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني تصوّر لما ليس بثابت ولا متصوّر أصلاً ، فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك التصوّر ، ولا يصحّ من حيث هو ليس بثابت ، ولا يكون تناقضاً ، لاختلاف الموضوعين ، ولا مانع من أن يكون شيء قسيماً لشيء باعتبار ، وقساماً منه باعتبار . مثلاً ، إذا قلنا : الموجود أمّا ثابت في الذهن وأمّا غير ثابت في الذهن ، فاللاموجود قسيم للوجود ، ومن حيث له مفهوم قسم من الثابت في الذهن . فاذن قد انحلّ الشكّ من غير تعارض دليلين .

قال : وثانيها لو سلّمنا إمكان تصوّر العدم ، لكن قولنا : « النفي والاثبات لا يجتمعان » يستدعي امتياز العدم عن الوجود ، وامتياز العدم عن الوجود يستدعي أن يكون مسمى العدم هويّة متميّزة عن الوجود . لكن ذلك محال ، لأنّ كلّ هويّة يشير العقل إليها ، فالعقل يمكنه رفعها . والاّ لم يكن له مقابل ، فيلزم أن لا يكون للمعدم مقابل ، فيلزم نفي الوجود ، وهو باطل ؛ فثبت أنّ ارتفاع الهوية المسمّاة بالعدم معقول ، لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاصّ ، فيكون داخلاً تحت العدم المطلق ، فيكون قسيم العدم قساماً منه ، هذا خلف .

أقول : الحكم بأنّ الامتياز يستدعي أن يكون للممتازين هويتان ، غير مسلم ، فإنّ الهوية واللاهوية ممتازتان ، وليس للاهوية هويّة ، ولو فرضنا لها هويّة كانت بذلك الاعتبار داخلة في قسم الهوية ، وباعتبار ما فرض له هذا الاعتبار قسيماً للهوية ، وكذلك القول في رفع العدم ، ولا يلزم الخلف .

قال : وثالثها لو سلمنا الامتياز ، لكنّ الاثبات والنفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه وعدمه في نفسه ، كقولنا «السواد اّما أن يكون موجوداً واما أن لا يكون موجوداً» ، وقد يكون المراد منهما ثبوت شيء لشيء آخر او عدمه عنه ، كقولنا : «الجسم اّما أن يكون أسود واما أن لا يكون» . اّما الاوّل فمن المعلوم بالضرورة أنّ قولنا «السواد اّما أن يكون موجوداً ، او معدوماً» لا يمكن التصديق به الاّ بعد تصوّر قولنا : «السواد موجود . السواد معدوم» . لكن كلّ واحد منهما باطل ، اّما الاوّل فلاننا اذا قلنا : السواد موجود ، فاما أن يكون كونه سواداً هو نفس كونه موجوداً او مغايراً له .

أقول : الكائن سواداً هو عين الكائن موجوداً ، والسواد مغاير للوجود ، وذلك لانّ هيهنا شيئاً واحداً ، يقال له تارة انه سواد وتارة انه موجود ؛ فالمقول عليه منهما واحد ، والمقولان متغايران ؛ فاذن القسمة إلى كون أحدهما عين الاخر او مغايراً له ليست بحاصرة ، ويُعوزُه قسم آخر ، وهو أن يكونا متحدين من جهة و متغايرين من جهة اخرى .

قال : فان كان الاوّل كان قولنا : «السواد موجود» جارياً مجرى قولنا : «السواد سواد» وقولنا : «الموجود موجود» ؛ ومعلوم أنّه ليس كذلك ، لانّ هذا الاخير هذر والاوّل مفيد . وان كان الثاني فهو باطل من وجهين :

الاوّل أنّه اذا كان الوجود قائماً بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود والاّ لعاد البحث فيه وكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد موجوداً مرتين . واذ كان كذلك كان الوجود قائماً بما ليس بموجود ، لكن الوجود صفة موجودة ، والاّ لثبت المتوسط بين الموجود والمعدوم وأنتم أنكرتموه ، فحينئذٍ تكون الصفة الموجودة حالة في محلّ معدوم . وذلك غير معقول ، اذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محلّ هذه الالوان والحركات غير موجودة ، وذلك يوجب الشكّ في وجود الاجسام ، وهو عين السفسطة .

أقول : لا يلزم من كون المغايرة قيام أحدهما بالاخر قائماً اذا قلنا :

« الحيوان جسم » لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان . وأيضا لا يلزم من كون الوجود قائما بالسواد كون السواد في نفسه معدوما . واذا كان السواد في نفسه لا موجوداً ولا معدوماً لم يعد البحث ولم يكن الشئ الواحد موجوداً مرتين . وليس الوجود صفة موجودة ، فان ذلك يقتضى ثبوت وجود الوجود ويتسلسل . ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت العدم له او ثبوت الواسطة ، فان ذلك انما يلزم بملاحظة معنى الوجود او العدم او سلبهما مع مفهوم الوجود . وحين نلاحظ نفس الوجود لا مع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك . ولا يلزم من ذلك كون الالوان والحركات لمحل غير موجود ، فان كون الوجود حالاً في محل غير موجود يقتضى كون اللون والحركة حالين في محل غير ملوّن ولا متحرك . وظاهر أن جميع ما قاله في هذا الموضوع خبط لا يليق ايراده بامثاله .

قال : الثاني أنه اذا كان الوجود مغايراً للماهية كان مسمّى قولنا «السواد» غير مسمّى قولنا « موجود » . فاذا قلنا « السواد موجود » بمعنى أن السواد هو موجود كان ذلك حكماً بوحدة الاثنين ، وهو محال . فان قلت : ليس المراد من قولنا « السواد موجود » هو أن مسمّى السواد مسمّى الوجود ، بل المراد منه أن السواد موصوف بالموجودية . قلت : فحينئذ ينقل الكلام الى مسمّى الموصوفية ، فانه أما أن يكون مسمّى السواد هو مسمّى الموصوفية بالوجود ، وهو محال . فيكون قولنا : السواد موصوف بالوجود جارياً مجرى قولنا « السواد سواد » . واما أن يكون مغايراً له فيكون الحكم على السواد بأنه موصوف بالوجود حكماً بوحدة الاثنين ، الا أن يقال : المراد من كون السواد موصوفاً بالوجود أنه موصوف بتلك الموصوفية ، وحينئذ يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية ، فاما أن يتسلسل ، وهو محال . او يقتضى رفع الموصوفية . و حينئذ بطل قولنا « السواد موجود » على تقرير كون الماهية غير الموجودية .

أقول : لو كان السواد والوجود متغايرين مطلقاً للزم الحكم بوحدة الاثنين

لكنهما ليسا كذلك . وليس المراد أيضا أن مسمى السواد مسمى الوجود ، ولا أن السواد موصوف بالموجودية ، او موصوف بتلك الموصوفية حتى يعود أما التكرار او وحدة الاثنين ، بل المراد أن الشيء الذي يقال له إنه سواد هو بعينه الذي يقال له إنه موجود . وذلك هو القسم الخارج من قسميه اللذين أوردهما .

قال : وأما قولنا «السواد معدوم» فان قلنا : «وجود السواد عين كونه سواداً» كان قولنا «السواد ليس بموجود» جارياً مجرى قولنا : «السواد ليس بسواد» او «الموجود ليس بموجود» . ومعلوم أنه متناقض .

أقول : ليس المراد عند من يقول ماهية السواد عين وجوده من قولنا «السواد معدوم» أن السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود ، بل المراد عنده من هذا القول نفي السواد ، لا اثبات نفيه له ، ولا يلزم تناقض .

قال : فان قلنا وجوده زائد عليه ، توجه الاشكال من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة بالماهية المعدومة ، وهو محال . وثانيها : أن سلب الوجود عن ماهية السواد مثلاً لا يمكن ، ما لم يتميز السواد عن غيره . وكل ما يتميز عن غيره فله تعيين في نفسه ، وكل ما له تعيين في نفسه فله ثبوت في نفسه ، فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه إلا اذا كان ثابتاً في نفسه ، فيكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه . هذا خلف .

فان قلت : الذي يسلب عنه الوجود موجود في الذهن . قلت : فان كان موجوداً في الذهن استحال سلب مطلق الوجود عنه ، لان الموجود في الذهن أخص من مطلق الوجود . فالوجود في الذهن يصدق عليه أنه موجود ، فلا يصدق عليه حينئذ أنه ليس بموجود . وكلامنا الآن فيما يقابل مطلق الوجود ، لا فيما يقابل وجوداً خاصاً . وثالثها أننا سنقيم الدلالة في مسألة «ان المعدوم ليس بشيء» على امتناع خلو الماهية عن الوجود . وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم . فظهر أنه ليس لقولنا «السواد موجود . السواد معدوم» مفهوم محصل . واذا كان كذلك لم يكن لقولنا

« السواد إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون معدوماً » مفهوم محصل . و إذا كان كذلك امتنع التصديق به ، فضلاً عن كون ذلك التصديق بديهياً .

أقول : قد مر أن الماهية من غير اعتبار شيء معها لا تكون موجودة ولا معدومة ، فلا يلزم من اتصافها بالوجود قيام الوجود بالماهية المعدومة . فهذا على الوجه الاول . وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يقتضى كون الماهية متميزة عن غيرها ومتعينة في نفسها وثابتة في نفسها ، فإن التميز صفة غير الماهية . وكذلك التعين والثبوت . والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع غيرها . فإذن لا يكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه .

والذي يقال : « إن المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن » فلا يراد به أنه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجوداً في الذهن ، فإن كونه موجوداً في الذهن صفة مغايرة له . والمسلوب عنه هو الموصوف فقط ، لا باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة او غيرها . وإن كان بحيث يلزمها هذه الصفة او غيرها . وهذا على الوجه الثاني .

وأما امتناع خلو الماهية عن الوجود فلا ينافي اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها . وتلك الماهية اذا أخذت لا مع هذا الامتناع يمكن أن يلحقها العدم عقلاً انما يستحيل الحكم عليها بالعدم إذا أخذت مع لواحقها المقتضية لوجودها . فظهر أن لقولنا « السواد موجود . السواد معدوم » مفهوماً محصلاً ، والقسمة إليهما صادقة صحيحة .

قال : أما الثاني ، وهو قولنا « الجسم أما أن يكون أسود ، وأما أن لا يكون » فنقول : من الظاهر أنه لا يمكن التصديق به إلا بعد تصوّر معنى قولنا « الجسم أسود » والجسم ليس بأسود » فنقول : اذا قلنا : « الجسم أسود » فهو محال ، من وجهين : أحدهما أنه حكم بوحدة الاثنين ، على ما تقدم تقريره ، وهو باطل . الثاني أن موصوفاً الجسم بالسواد أما أن يكون وصفاً عديمياً او ثبوتياً ؛ الاول محال ، لأنه نقيض اللاموصوفاً ، وهي وصف سلبي ، ونقيض السلب ثبوت ، فالموصوفاً لا يمكن

أن يكون أمراً عديمياً .

أقول : أما قوله : « اذا قلنا : الجسم أسود ، حكمنا بوحدة الاثنين » فقد مر الكلام فيه . وأما قوله : « موصوفية الجسم بالسواد يجب أن تكون وجودية ، لأن نقيضها ، وهو اللاموصوفية سلبية ، ونقيض السلب ايجاب » فليس بمستقيم ، لأننا اذا قلنا : اللاموصوفية سلبية يلزم منه أن تكون الايجابية موصوفية بطريق عكس النقيض وذلك لأن سلب الاعم يكون أخص من سلب الاخص . والحكم بأن الموصوفية ايجابية عكس ما لزم من تلك القضية . وهذا الغلط من باب ايهام العكس . ثم إن الحكم بأن الموصوفية ايجابية لا يقتضى كونها وجودية ، فان العدمي قد يكون ايجابياً كما في المعدولة . وهذا غلط في غلط .

قال : ومحال أيضاً أن يكون أمراً ثبوتياً ، لانه على هذا التقدير اما أن يكون نفس وجود الجسم والسواد ، واما أن يكون مغاير ألهما . والاول محال ، لانه ليس كل من عقل وجود الجسم ووجود السواد عقل كون الجسم موصوفاً بالسواد . والثاني أيضاً محال ، لان موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها ، وهو محال . فثبت أن موصوفية الشيء بغيره غير معقولة .

أقول : إن كانت الموصوفية زائدة على الجسم والسواد فمن أين وجب أن تكون تلك الزائدة صفة للجسم ، وان كانت صفة ويكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليها لم يلزم التسلسل ، لان هذه الاوصاف أمور اعتبارية ، تحدث بتصور الاعتبار و تقف عند ترك الاعتبار .

قال : فان قلت : الموصوفية ثابتة في الذهن دون الخارج . قلت : الذهن إن طابق الخارج عاد الاشكال ، والأ فلا عبرة به . ولان موصوفية الشيء بالشيء نسبة بينهما ، والنسبة بين الشئيين يستحيل أن تكون حاصلة في غيرهما . واذا كان كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزء السلبي أبداً ، لا الثبوتى ، وهو باطل عندكم .

أقول : مطابقة الذهن للخارج انما يكون شرطاً في الحكم على الامور الخارجة

بأشياء خارجية . أمّا في المعقولات وفي الاحكام الذّهنية على الامور الذّهنية فليس بشرط . والنسب والاضافات امور لا يكون لها وجود الا في العقل ، واعتبارها في الامور الخارجية هو كون تلك الامور صالحة لان يعقل منها تلك النسب والاضافات اى تكون بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة او الاضافة .

قال : الاعتراض الرابع على قولنا : «الشيء اما أن يكون ، واما أن لا يكون» سلمنا تصور هذه القضية بأجزائها ، لكن لا نسلم عدم الواسطة . وبيانه من وجهين . أحدهما أن مسمى الامتناع اما أن يكون موجوداً ، او معدوماً ، او لا موجوداً ولا معدوماً . لاجاز أن يكون موجوداً ، والا لكان الموصوف به موجوداً ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم . ولو كان الموصوف به موجوداً لم يكن الممتنع ممتنعاً ، بل اما واجبا ، واما ممكنا . ولا جاز أن يكون معدوماً ، لانه نقيض اللامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم ، فيكون اللامتناع عدمياً ، فلا يكون الامتناع عدمياً .

أقول : الامتناع اعتبار عقلي ، والكلام فيه كما في غيره من الاعتبارات . واللامتناع اذا حمل على المعدوم لا يكون ذلك الحمل كلياً ، فان بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع ، ولا يلزم من كون اللامتناع عدمياً كون الامتناع وجودياً فان الانسان وجودي ، وبعض الانسان أيضا وجودي . والا ممكن بالامكان العام عدمي ، وبعض الممكنات عدمي . وهذه قاعدة للمصنف واهية يستعملها كثيراً في كلامه .

قال : ولان الامتناع ماهية متعينة في نفسها متميزة عن سائر الماهيات ، اذ لو لم يكن كذلك لاستحال اشارة العقل اليها . واذا كان كذلك استحال أن يكون نفيها محضاً . فان قلت : له ثبوت في الذهن . قلت : هذا باطل ، لان الممتنع ممتنع في نفسه ، سواء كان هناك عقل او لم يكن . ولان الفرض العقلي إن كان مطابقاً للخارج فهو المطلوب ، والا لكان كاذباً ، وليس كلامنا فيه ، بل فيما يطابق الوجود . ولان الذي في الذهن ان كان موجوداً استحال اتصافه بالامتناع ، لان الموجود لا يكون ممتنع الوجود ، وان لم يكن موجوداً لم يكن الامتناع القائم به موجوداً ،

لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود . فثبت أن مسمى الامتناع ليس بموجود ولا بمعدوم ، وذلك هو الواسطة .

أقول : الامتناع نسبة مقبولة بين متصور ووجوده الخارجي في التصور ، فليس نفياً محضاً ولا شيئاً ثابتاً في الخارج ، وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع لو لا عقل ، وليس الامتناع فرض شيء في الخارج [حتى يكون جهلاً لو لم يطابق الخارج . و المطابق للوجود عدم ذلك المتصور في الخارج] عدما ضروريا لذات ذلك المتصور فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل بممتنع ، إنما هو صفة ثابتة في العقل لمتصور ذهني مقيس إلى وجوده الخارجي . ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة .

قال : وثانيهما : أن مسمى الحدوث ، وهو الخروج من العدم إلى الوجود غير مسمى العدم ومسمى الوجود ، والأل كان حيث صدق مسمى العدم او مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم الى الوجود ، وهو محال .

وإذا ثبت ذلك فنقول : الآن ، الذي يصدق فيه علي الماهية مسمى الخروج من العدم الى الوجود إما أن تكون الماهية في ذلك الآن موجودة او معدومة ، او لا موجودة ولا معدومة . فان كانت موجودة فقد صدق على الموجود أنه يخرج من العدم الى الوجود ليكون ذلك كأنه يقال : الموجود يخرج الى الوجود ، فيكون الشيء موجوداً مرتين ، وهو محال . و ان كانت معدومة فهو محال من وجهين : الأول [أنه اذا كانت معدومة كانت باقية على العدم الاصيلي ومع البقاء على العدم الاصيلي يستحيل أن يتحقق مسمى التغير من العدم الى الوجود] ولأن مسمى الحدوث صفة موجودة ، والأل ثبت الواسطة . والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم . الثاني أنها متى كانت معدومة كان العدم الاصيلي باقياً ، ومتى كان العدم الاصيلي باقياً لم يكن التغير من العدم حاصلًا . فثبت أن الماهية حالة الحدوث لا موجودة ولا معدومة .

أقول : الماهية لا تكون موجودة إلا في زمان الوجود ، أما في زمان العدم فلا ماهية إلا في التصور العقلي ، كما تقر في بيان الامتناع . وكذلك في آن الحدوث ،

فإن مفهوم الحدوث ، على ما فسره ، معنى يدخل فيه ثلاثة أشياء : الوجود ، والعدم ونسبة بينهما . ولا شيء مما يدخل في مفهومه العدم والنسبة اليه بموجود في الخارج . فالحدوث معنى معقول هو صفة تحصل في العقل عند تعقل العدم والوجود المترتب عليه في العقل . والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده . فلا تكون موجودة في الخارج ، بل إنما تكون موجودة في العقل فلا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم ، لأن معنى الواسطة أن تكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم . وذلك محال ، لأن كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجي ، فكونها في الخارج غير موصوفة تناقض .

لا يقال : الجسم في آن انتقاله من السكون الى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ، ولا يمكن أن يقال : الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط ، فإذن هو في ذلك الزمان لساكن ولا متحرك ، فيلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين .

لأننا نقول : وجود الحركة لا يمكن الا في زمان وكذلك وجود السكون . وانتفاؤها عن شيء من شأنه أن يوجد أحدهما فيه يقتضى واسطة بينهما ، لكن الجسم في الآن الذي هو الفصل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شأنه أن يوجد فيه حركة او سكون . فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون يكون الجسم موصوفا بها في ذلك الآن . وهذا بخلاف ما نحن فيه ، لأن الماهية في الآن الذي لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا تكون ثابتة ، فإن ثبوتها في حال اتصافها بالوجود فقط .

قال : وله تقرير آخر ، وهو أن الماهية اذا انتقلت من العدم الى الوجود ، فحالة الانتقال لا بد وأن تكون لا معدومة ولا موجودة ، لأنها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال ، بل هي باقية كما كانت قبل ذلك . ولو كانت موجودة فقد حصل المنتقل اليه .

وحين حصول المنتقل اليه بتمامه لم يبق الانتقال ، بل ينقطع . وظاهر أن حالة حصول الانتقال لا بد وأن يكون متوسطا بين المنتقل عنه والمنتقل اليه . فوجب أن يكون خارجا عن حدّ العدم الصّرف وغير واصل الى حدّ الوجود الصّرف .

أقول : الأخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لا يصحان إلا إذا كان الانتقال واقعا في شيء موجود بالتدريج كالحركة . أما إذا كان الانتقال من لا شيء فلا يكون هناك أخذ ولا انقطاع ، والمتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل اليه لا يعقل إلا إذا كانا موجودين وهيهنا المآل يمكن المنتقل عنه ثابتا ، فلا ثبوت للانتقال أصلاً . والموصوف لا ثبوت لصفة له ، إلا إذا كان أصل الثبوت له ، فاذن لا توسط بين الوجود والعدم .

قال : فهذه الاشكالات قطرة من بحار الاشكالات الواردة على قولنا : « الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون » . وإذا كان حال أقوى البديهيّات كذلك ، فما ظنك بالأضعف .

أقول : هذه الاشكالات لا تشكك غير الاذهان التي تعودت التقليد ولم تألف النظر في الحقائق ، والنّاظر المميّز لا يشكّ في أنّها أغلاط ومغالطات .
قال : الحجة الثانية لمنكري البديهيّات أنّنا نجد العقل جازما بامور كثيرة ، كجزمه بالاوليات ، مع أن الجزم غير جائز فيها . وذلك يوجب تطرّق التّهمة الى حكم العقل . بيان الاول من وجوه :

أحدها أنّنا إذا رأينا زيدا ، ثم غمضنا العين لحظة ، ثم فتحناها في الحال وشاهدنا زيدا مرة اخرى ، جزمنا بأن زيدا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه أوّلا ، وهذا الجزم غير جائز ، لاحتمال أن الله تعالى أعدم الزيد الأوّل في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله ، هذا على مذهب المسلمين . وأما على مذهب الفلاسفة فلعلّه حدث شكل غريب فلكى اقتضى هذا النوع من التصرف في هيولى عالم الكون والفساد ، وهو وان كان بعيداً جداً لكنّه جائز عندهم . وعلى هذا

التقدير يكون الزيد الذي شاهدناه ثانياً غير الزيد الأول .

أقول : العقل جازم بلا تردد أن هذا الزيد هو الأول ، فلو كان حكمه موقوفاً على نفي الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظرياً لا بديهياً ، والمسلمون لم يتفقوا على أن إعدام الموجود الباقي ممكن . قالوا : المؤثر هو كل موجود يحصل منه موجود هو أثره . ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن الإعدام يكون بإيجاد ضد الموجود ، حتى مشايخهم قالوا : إن الله تعالى قبل القيامة يخلق عرضاً هو الفناء لافي محل ، وهو ضد جميع ما سوى الله تعالى ، فيفنى بوجوده ما سوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فينتفى ، ولا يبقى غير وجه الله ذي الجلال والاکرام . وذهب النظم إلى أن جميع الاجسام والاعراض غير باق زمانين ، بل يحدثها الله حالاً فحالات .

وذهب الأشاعرة إلى مثل هذا القول في الأعراض . وقال جميع من لا يجوز إعادة المعدوم بأن الأجسام لانفنى ، ولكن تفنى التأليفات التي بين أجزائها ، فيكون لأجل ذلك هالكاً . فإعدام زيد الأول ليس بممكن عند أكثر المسلمين ، وما لا يمكن لا يكون مقدوراً للفاعل المختار .

وأما على مذهب الفلاسفة فالشكل الغريب لا يكون إلا سبباً فاعلياً ، ولا بد معه من سبب قابل حتى يحصل الأثر ، ومادة زيد الأول ونفسه لا يمكن أن يفنى ، ومادة زيد الثاني لا يمكن أن تتصل بها صورته إلا بعد حصول اعتدال انساني وتغذية ونشور ، حتى يصير بعد مرور مدة من الزمان إنساناً كاملاً .

فهذه الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم ، وهب أنهم يقولون بذلك إلا أن العقل لما كان جازماً بنفي ذلك المحتمل لا يقع للعقلاء شك في البديهيّات بسبب أمثال هذه الخرافات .

فان قيل : فكيف حال معجزات الأنبياء عليهم السلام . قلنا : ليس في معجزاتهم إعدام شيء باق ، فان جعل العصا حية ثم أعادتها إلى سيرتها الأولى ليس إلا تبديل صورة بصورة . وإخراج الناقة من العجل ، وانفجار الماء من الحجر ،

و إحياء الموتى ، و غير ذلك ، امورٌ ممكنةٌ في العقل ليس فيها إعدام باقٍ و إيجاد مثلٍ للمنعوم دفعةً ، مع أن بعضها تأويلاتٍ عقليةً لا يمكن إيرادها ههنا .
قال : و ثانيها انى إذا شاهدتُ إنساناً شيخاً او شاباً علمتُ بالضرورة أنه ما خلقَ الآن دفعةً واحدةً من غير أبٍ و أمٍّ ، بل كان قبل ذلك طفلاً و مترعراً و شاباً حتى صار الآن شيخاً . و هذا الجزمُ غيرُ ثابتٍ ، أما على مذهب المسلمين فللفاعل المختار ، و أما على مذهب الفلاسفة فللشكك الغريب .

أقول : العقل لا يشكُ فيما جزمه بسبب هذا القول الذى قاله ، و إن لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بأن الكلَّ أعظم من الجزء ، لكن التفاوت بينهما لا يبلغ حدّاً يجعل أحد الجزمين ظناً . و اعتبر القضايا التجريبية ، فانها لا تبلغ في الجزم حدّاً الأوليات ، مع أنها يقينيةٌ بعيدةٌ عن الارتياح . و أما عند الفلاسفة فمحالٌ أن يتولد شيخ من غير أسبابٍ ماديةٍ و استعداداتٍ و تربيةٍ ، كما مرّ .

قال : و ثالثها انى إذا خرجتُ من دارى فانى أعلمُ أن ما فيها من الأوانى لم تنقلب اناساً فضلاءً مدققين في علوم المنطق و الهندسة ، ولم ينقلب ما فيها من الأحجار زهباً و ياقوتاً ، و أنه ليس تحت رجلى ياقوتٌ بمقدار مائة ألف من ، و أن مياه البحار و الأودية لم تنقلب دماً و دهناً . و الاحتمال في الكل قائمٌ . و لا يندفع ذلك بأنى لما نظرت إليها ثانياً وجدتها كما كانت ، لاحتمال أن يقال إنها انقلبت إلى هذه الصفات في زمانٍ غيبتى عنها . ثم عند عودى إليها صارت كما كانت ، إمّا للفاعل المختار ، او للشكك الغريب .

أقول : أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محالٌ ، فان قلب الحقائق عند المتكلمين محالٌ غير مقدورٍ عليه ، و تبديل هذه الصور بالصور التى ذكرناها عن الفلاسفة ممنوعٌ .

قال : و رابعها انى إذا خاطبتُ إنساناً فتكلم بكلام منظوم قريب يوافق خطابى علمتُ بالضرورة أنه حىٌ عاقلٌ فاهمٌ ، و هذا الجزمُ غيرُ ثابتٍ ، لأن

المقتضى لذلك الجزم إما أقواله أو أفعاله . أما الأقوال فلا توجب ، لأنها أصوات مقطعة و حصولها في الذات لا يقتضى كون الذات حيّة عاقلة . و أما الأفعال فلا تدل أيضاً لاحتمال أن الفاعل المختار أو الشكل الغريب اقتضى حصول تلك الألفاظ المخصوصة الدالة على ما يوافق غرض المخاطب . فثبت أن القول و الفعل لا يدلان على كونه حيّاً عاقلاً فاهماً ، مع أننا نضطر إلى العلم بذلك .

أقول : قال المتكلمون : صدور الكلام المنظوم من شخص هو إنسان يدل بالضرورة على كونه حيّاً عاقلاً ، ولا يندفع ذلك بما قاله . أما في غير الإنسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حيّاً عاقلاً ، إنما يدل على أن الذات التي تصدر عنها ذلك الكلام حيّ عالم قادر . و أما الأفعال فلا خلاف في أنها إذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالماً قادراً . فهذا الشك ليس بقادح فيما أراد قده ، لا على مذهب المتكلمين ، ولا على مذهب الفلاسفة .

قال : و خامسها أنكم رويتم في الأخبار : أن جبرئيل عليه السلام كان يظهر في صورة « دحية الكلبي » . و إذا لم يمتنع ذلك في بديهة العقل لم يمتنع أن يظهر في صورة سائر الأشخاص . و إذا رأيت ولدي فلعله ليس ولدي ، بل هو جبرئيل . بل الذبابة التي طارت في الهواء لعلها ليست بذبابة ، بل هي ملك من الملائكة ، فثبت أن هذا التجويز قائم ، مع أن العلم الضروري بعدمه حاصل . فثبت بهذه الوجوه أن البديهة جازمة بهذه الأحكام ، مع أن جزمها باطل . ولما تطرقت التهمة إليها لم يكن حكمها مقبولاً ، إذ لا شهادة لمتهم .

أقول : المحققون من المسلمين وغيرهم من أهل الملل يقولون : كل ما أخبر به مخبر صادق ، فإن كان ممكن الوقوع حكمنا بصحته و أحلناه إلى القادر المختار ؛ و إن كان ممتنع الوقوع ، إما أن نرجع فيه إلى تأويل مطابق لاصول ديننا أو نتوقف فيه . و إذا تقرّر هذا الأصل لم يبق حيرة في موضع مما ذكره أو لم يذكره . و من المقرّر أن العلم القطعي لا ينقذ بالظنون الفاسدة و الأوهام البعيدة الكاذبة .

قال : لا يقال : جزم العقل بهذه القضايا استدلالياً ، لا بديهيّاً . لأننا نقول : لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل هذا الجزم إلا لمن عرف ذلك الدليل . ولما لم يكن كذلك ، بل هو حاصل للصبيان والمجانين ، ولمن لم يمارس شيئاً من الدلائل ، علمنا أنه بديهيٌّ ، لانظريّاً . على أننا إذا رجعنا إلى أنفسنا وتأملنا أحوالنا علمنا أن علمي - بأن زيدا الذي أشاهده الآن هو الذي شاهدته قبل ذلك بلحظة ، وأنه لا يجوز أن يقال : عدم الأول وحدّث مثله - ليس أضعف من علمي بأن الشيء إما أن يكون موجوداً او معدوماً .

أقول : هذا الكلام هو الدليل على أن القدح في الضروريات بما أورده من الاحتمالات لا يؤثر في الجزم العقلي أصلاً .

قال : الحجة الثالثة مزاولة الصنائع العقلية تدل على أن الانسان قد يتعارض عنده دليان في مسألة عقلية بحيث يعجز عن القدح في كل واحد منهما إما عجزاً دائماً او في بعض الأحوال . و العجز لا يتحقق إلا عند كونه مضطراً إلى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدليلين . ولا شك أن واحداً منهما خطأ ، وإلا لصدق التقيضان . وهذا يدل على أن البديهة قد تجزم بما لايجوز الجزم به .

الحجة الرابعة قد يكون الانسان جازماً بصحة جميع مقدمات دليل معين ، ثم يتبين له خطأ في بعض تلك المقدمات . ولأجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب إلى مذهب ، فجزمه بصحة تلك المقدمّة الباطلة باطل . فظهر أن البديهة متهمّة .

أقول : قصور أفهام بعض الناس عن التمييز بين الحق و الباطل ، و اعتمادهم على ما يتقلدونه من آباؤهم او اسانذتهم ، بموجب حسن ظنّهم فيهم ، ليس بقادح في الأوّليات . و أيضاً التشكك في النظريات بسبب تعارض الدليلين ، او النقل من مذهب إلى مذهب بسبب ترجيح أحد دليلين متعارضين لا يقدح في النظريات . و صناعة المنطق لا سيما صناعة سوفسطيكا منه إنما بيّن لارشاد العقلاء إلى طريق الحق و مجانبة ما يقتضى الضلال في العقائد و المباحث النظرية .

قال : **الحجة الخامسة** أننا نرى لاختلاف المزجة والعادات تأثيراً في الاعتقادات، وذلك يقدح في البديهيّات . أما المزجة فلأنّ ضعيف المزاج يستقبح الايلام ، وغلظ المزاج قاسى القلب قد يستحسنه . فربّ إنسان يستحسن شيئاً وغيره يستقبحه . وأما العادات فهو أنّ الانسان الذى مارس كلمات الفلاسفة والفها ، من أوّل عمره إلى آخره ، ربما صار بحيث يقطع بصحّة ما يقولونه ، و بفساد كلّ ما يقول مخالفوهم . و من مارس كلام المتكلمين كان الأمر بالعكس . وكذا القول في أرباب الملل ، فإنّ المسلم المقلّد يستقبح كلام اليهود في أوّل الوهلة ، واليهودى بالعكس ، وما ذاك إلاّ بسبب العادات . وإذا ثبت أنّ لاختلاف المزجة والعادات أثراً في الجزم بما لا يجب الجزم به ، فلعلّ الجزم بهذه البديهيّات لمزاج عامّ او لا يلف عامّ . وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق . لا يقال : إنّ الانسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات المزجة والعادات ، فما يجزم العقل به في تلك الحالة كان حقّاً ، لأنّ الجازم به في تلك الحالة هو صريح العقل ، لا المزاج والعادة . لأننا نقول : هبّ أنا فرضنا خلوّ النفس عن المزاج والعادة ، لكن فرض الخلوّ لا يوجب حصول الخلوّ ، فلعلّنا إن فرضنا خلوّ النفس عنهما لكنّهما ماخلت عنهما ، و حينئذ يكون الجزم بسببهما ، لا بسبب العقل . سلّمنا أنّ فرض الخلوّ يوجب الخلوّ ، لكن لعلّ في نفوسنا من الهيئات المزاجيّة والعاديّة ما لا نعرفه على التفصيل ، و حينئذ لا يمكننا فرض خلوّ النفس عنها ، وذلك سبب التهمة .

أقول : أما استحسان الأشياء واستقباحها فيجىء القول فيهما ، وأما مقتضيات الطبائع والعادات والديانات فلا شكّ في كونها مؤثّرة في اعتقادات العوامّ ، لكنّها لا تعارض متانة الحقّ الذي يعترف به جميع العقلاء حتّى البله والصبيان والمجانين . وقد حدّر العلماء طالبى الحقّ عن متابعة الأهواء والطبائع والعادات ، بمثل قول القائل : « رؤساء الشياطين ثلاثة : شوائب الطّبيعة ، وسواس العادة ، و نواميس الأمثلة » . ولا شكّ أنّ البديهيّات لا تنقدح بها .

قال : فهذا مجموع أدلة الطاعنين في البديهيّات ، ثمّ قالوا لخصومهم : إمّا أن تشتغلوا بالجواب عمّا ذكرناه أو لا تشتغلوا به . فإن اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا ، لأنّكم حينئذٍ تكونون معترفين بأنّ الاقرار بالبديهيّات لا يصفو عن الشّوائب إلّاّ بالجواب عن هذه الاشكالات ، ولا شكّ أنّ الجواب عنها لا يحصل إلّاّ بدقيق النّظر ، والموقوف على النّظريّ أولى أن يكون نظريّاً ، فكانت البديهيّات مفتقرة إلى النّظريّات المفترقة إلى البديهيّات . هذا خلف . وإن لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشّبه المذكورة خالية عن الجواب . ومن المعلوم بالبديهة أنّ مع بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيّات . فقد توجه القدرح في البديهيّات على كلا التّقديرين .

أقول : عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضى بقاء الشّبه القادحة في الأوليّات ، فإنّها مع جزم العقل غير مؤثرة في العقول السليمة ، بل إنّما لا يشتغل بالجواب لفقدان ما يتفقون عليه من مبادئ الابحاث ، ولكون الأوليّات مستغنية عن الذّبّ عنها بالحجج والبيّنات . لا يقال في جوابهم : إنّ شبهكم التي أو رد تموها ليست قضايا حسيّة ، فهي إمّا بديهيّات وإمّا نظريّات مستندة إلى بديهيّات ، فلو كانت قادحة في البديهيّات لكانت قادحة في أنفسها ، لأنّهم يقولون : نحن لم نقصد في إيراد هذه الشّبه إبطال البديهيّات باليقين ، بل قصدنا إيقاع الشكّ فيها ، وكيف ما كان فمقصودنا حاصل .

قال : الفرقة الرابعة السوفسطائية الذين قدحوا في البديهيّات والحسيّات وقالوا : ظهر بالزام الفريقين تطرق التّهمة إلى الحاكم الحسّي ، والعقل ، فلا بدّ فوقهما من حاكم آخر ، ولا يجوز أن يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال ، لأنّه فرعهما ، فلو صحّحناهما به لزم الدّور ، ولا نجد حاكماً آخر فاذن لا طريق إلّاّ التّوقّف . لا يقال : هذا الكلام الذي ذكرته ، إنّ أفادك علماً بفساد الحسيّات والبديهيّات فقد ناقضت وإلّاّ فقد اعترفت بسقوطه . لأنّنا نقول : هذا

الكلام الذي ذكرته أنت يفيد القطع بالثبوت ، والذي ذكرته أنا إنما يفيد التهمة .
والشك إنما يتولد من هذا المأخذ . فأنا شاك ، وشاك في أنتى شاك ، وهلمّ جرأ .
واعلم أن الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يحصل غرضهم ، على ما قرروه
في كلماتهم . فالصواب أن نتشغل بالجواب عنها ، لأننا نعلم أن علمنا بأن الواحد
نصف الاثنين « وأن النار حارة » و « الشمس مضيئة » لا يزول بما ذكره ، بل
الطريق أن يعدّوا حتمى يعترفوا بالحسيات و إذا اعترفوا بالحسيات اعترفوا
بالبديهيّات ، أعنى الفرق بين وجود الألم وعدمه . وأمّا الأجوبة المفصلة عن هذه
الأسئلة فسيجيء في الأبواب المستقبلية إن شاء الله تعالى .

أقول : إن قوماً من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ، ومذهب
و يتشعبون إلى ثلاث طوائف : اللادريّة ، وهم الذين قالوا : نحن شاكون ،
وشاكون في أنتى شاكون ، وهلمّ جرأ . والعناديّة ، وهم الذين يقولون : مامن قضية
بديهيّة او نظريّة إلاّ ولها معارضة ومقاومة مثلها في القوة والقبول عند
الأذهان . والعنديّة ، وهم الذين يقولون : مذهب كل قوم حقّ بالقياس إليهم ،
باطل بالقياس إلى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس إلى شخصين ،
وليس في نفس الأمر شيء بحقّ .

و أمّا أهل التحقيق فقد قالوا : هذه لفظة من لغة اليونانيين ، فإن «سوفاً»
بلغتهم اسم للعلم والحكمة و«اسطاً» اسم للمغلطة ، فسوفسطا معناه علم الغلط .
كما كان « فيلا » اسم للمحب ، و « فيلسوف » معناه محب العلم . ثمّ عربّ هذان
اللفظان ، واشتقّ منهما السفسطة والفلسفة . قالوا : وليس ولا يمكن أن يكون
في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب ، بل كلّ غالطٍ سوفسطائيّ في موضع غلطه .
وكثير من الناس متحيرون ، لا مذهب لهم أصلاً ، وقد رتب مثل هذه الأسئلة
والايرادات ذلك المتحيرون من طلبه العلم وأسندوها إلى السوفسطائية ، والله
أعلم بحقيقة الحال .

و الطریق الذي ذكره صاحب الكتاب ، أعنى التعذيب ، إنما اختاروه لأخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها ، حتى يتمكنوا من إرشادهم أو البحث معهم بناءً على ما اعترفوا به . فهذا ما عندي في هذه المباحث . والحق أن تصدير كتاب الاصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضى تضليل طلاب الحق ، والله ولي التوفيق .

قال :

المقدمة الثانية

في

أحكام النظر

المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا في أنه هل يمكن تركيبها بحيث يتأدى ذلك التركيب إلى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوماً والجمهور من أهل العالم قالوا به ، والكلام فيه و في تعاريفه يستدعى مسائل :

مسألة

< النظر و الفكر >

النظر ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقاتٍ أُخَر ، فإن من صدق بأنّ د العالم متغير و كلّ متغير ممكن « لزمه التصديق بأنّ د العالم ممكن » . فلا معنى لفكره إلاّ ما حضر في ذهنه من التصديقين ، المستلزمين للتصديق الثالث . ثمّ المستلزمان إن كانا يقينيين كان اللّازم كذلك ، و إن كانا ظنيين أو أحدهما فاللازم كذلك . و منهم من جعل الفكر أمراً وراء هذه التصديقات المترتبة ؛ إمّا عديمياً ، وهو الذي يقال : الفكر تجريد العقل عن الغفلات ؛ أو وجودياً ، وهو الذي يقال : الفكر هو تحديق العقل نحو المعقول . و هذا كما أنّ الرؤية بالعين يتقدمها النظر إلى المرئي ، وهو تقليب الحدقة نحوه ، التماساً لرؤيته بالبصر . فكذلك الرؤية بالعقل يتقدمها تحديق العقل نحو المطلوب ، التماساً لرؤيته بالبصيرة . أقول : إنّه حدّ النظر بما هو أخص منه ، لأنّ هذا الحد يختص بالانتقال من المبادئ التصديقية إلى المطالب ، وقلّ ما يتفق مثل هذا النظر ابتداءً ، والأكثر

أن ينتقل من المطالب أولاً إلى مبادئها ، ثم من مبادئها إليها ، وهذا لا يدخل بتمامه في الحد المذكور . و أيضاً ترتيب تصوّرات يتوصّل بها إلى تصوّر آخر لم يدخل فيه . وهذا القسم هو الذي أنكره صاحب الكتاب . و يتقدّم ذلك تحليل تصوّرات إلى مبادئ يتألف منها الحدّ أعني الانتقال من المحدود إلى الحدّ حتّى يتأتى بعد ذلك الانتقال من الحدّ إلى المحدود . و الحدّ الجامع للنظر أن يقال : النظر هو الانتقال من امور حاصلة في الذّهن إلى امور مستحصلة هي المقاصد ، و الفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر .

قال:

مسألة

> الفكر المفيد للعلم موجود <

الفكر المفيد للعلم موجود ، والسّمانيّة أنكره مطلقاً ؛ و جمع من المهندسين اعترفوا به في العدديّات و الهندسيّات ، وأنكره في الالهيات و زعموا أن المقصد الأقصى فيها الأخذ بالأولى و الأخلق ، و أمّا الجزم فلا سبيل إليه . لنا أن كلّ واحد من مقدّمات المثال المذكور يقيني . و قد يجتمعان في الذّهن اجتماعاً مستلزماً للنتيجة المذكورة ، فالنظر المفيد للعلم موجود .

احتج المنكرون للنظر مطلقاً بأمر أربعة : أوّلها : العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضرورياً ، إن كثيراً ينكشف الأمر بخلافه ؛ و لا نظريّاً ، و إلاّ لزم التسلسل ، وهو محال . و ثانيها : أن المطلوب إن كان معلوماً فلا فائدة في طلبه ، و إلاّ فإنا وجدّه كيف يعرف أنّه مطلوبه . و ثالثها : أن الانسان قد يكون مصرّاً على صحّة دليل زماناً مديداً ، ثمّ يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثانٍ ، و ذلك الاحتمال قائم في ذلك الثّاني ، و مع قيام الاحتمال لا يحصل التعيّن . و رابعها : أن العلم بالمقدّمين لا يحصل معاً في الذّهن ، بدليل أنّنا نجد من أنفسنا أنّنا متى وجهنا الذّهن نحو استحضار معلوم تعدّرت علينا في تلك الحال توجيهه نحو استحضار معلوم آخر ، فالحاضر في الذّهن أبداً ليس إلاّ العلم

بمقدمة واحدة، وذلك غير منتج بالانفراق، فالفكر لا يفيد العلم.
 واحتج المنكرون للنظر في الالهيات بوجهين: أحدهما أن إمكان طلب
 التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول، والحقائق الالهية غير متصورة
 لنا، لما سبق أن لا نتصور إلا ما نجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا، وإذ فقد
 التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضاً. وثانيهما أن أظهر الأشياء
 للانسان وأقربها منه هويته التي إليها يشير بقوله «أنا».

ثم إن العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافاً لا يكاد يمكن الجزم بواحد
 منها. فمنهم من قال: هي هذا الهيكل المحسوس، ومنهم من قال: أجسام سارية
 فيه، ومنهم من قال: جزء لا يتجزأ في القلب، ومنهم من قال: المزاج، ومنهم
 من قال: النفس الناطقة. وإذا كان علم الانسان بأظهر الأمور له وأقربها منه كذلك،
 فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأمور وأبعدها مناسبة عنه.

الجواب عن الأول: أنه نظري، والتسلسل غير لازم، لأن لزوم النتيجة
 عن المقدمتين إذا كان ضرورياً وكانا ضروريين إما ابتداءً أو بواسطة، شأنها كذلك
 وعنده علم ضروري بأن اللازم عن الضروري ضروري علم بالضرورة أن الحاصل
 علم. وعن الثاني: أنه معلوم التصور مجهول التصديق، والمطلوب هو التصديق.
 فإذا وجد مئزّه عن غيره بالتصور المعلوم. وعن الثالث: أنه معارض بأغلاط الحس.
 وعن الرابع: أن نقد العقل القضية الشرطية، وهي مركبة من جملتين، والحكم بلزوم
 إحدى الجملتين للأخرى يستدعي حضور العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم،
 وذلك يدل على إمكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن. وعن الخامس: هب أن تلك
 الماهيات غير متصورة بحسب حقائقها، لكنّها متصورة بحسب عوارضها المشتركة
 بينها وبين المحدثات، وذلك كافي في إمكان التصديق. وعن السادس: أن ما ذكرتموه
 يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم، لا على امتناعه.

أقول: حاصل الجواب، عن أول شبه السمنية أن العلم بأن نتيجة القياس

المفروض علم نظري ، حاصل من مقدمتين : إحداهما أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة لضرورتين ، وهذه المقدمة ظاهرة البيان ، كما ذكر في المنطق . وثانيتها أن كل لازم بالضرورة لضرورتين علم بالضرورة . فاذن نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة . وهذه النتيجة نظرية مستفادة من مقدمتين . ثم العلم بأن نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بديهي يحصل من نفس تصورهما فينقطع التسلسل . والجواب عن ثاني شبههم كما ذكر .

وأما الجواب عن ثالثها ، وهو المعارضة بغلط الحس ، فالحاصل منه أن الحس يغلط مع أنكم معترفون بكون حكمه حقاً ، فغلط العقل أيضاً مثله ، فإما أن تعترفوا بحقيقة أحكام العقل ، وإما أن تنكروا حقيقة أحكام الحس ، وهذا جواب جدلي . والجواب الحق أن وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتراز عنه لا يوجب رد الكلي والاحتمال غير باق مع جزم العقل . وعن رابعها وخامسها كما ذكر .

وأما السادس فالقول بالجزء الذي لا يتجزى في القلب مذهب ابن الراندي والقول بالهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلمين . ومذهب محققهم أن تلك الهويّة أجزاء تتعلق بها الحياة . والقول بالأجسام اللطيفة السارية في البدن مذهب النظام من المعتزلة . والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض الأطباء . والقول بالنفس الناطقة مذهب جمع من المتكلمين وجمهور الحكماء . والجواب عنه ما ذكره .

قال : مسألة

< لا حاجة في معرفة الله تعالى إلى المعلم >

لا حاجة في معرفة الله تعالى وتقدّس إلى المعلم ، خلافاً للملاحدة . لنا أنه متى حصل العلم بأن العالم ممكن ، وكلّ ممكنٍ فله مؤثر ، علمنا أن العالم له مؤثر ، سواء كان هناك معلم أم لا .

واعتمد الجمهور منّا ومن المعتزلة في إبطال قولهم على أمرين : أحدهما أن حصول العلم بالشيء لو افتقر إلى المعلم لافتقر المعلم فكونه معلماً إلى معلم آخر ،

ولزم التسلسل . والثاني أننا لا نعلم كون المعلم صادقاً إلا بعد العلم بأن الله تعالى صدقه بواسطة إظهار المعجزة على يده ، فلو توقف العلم بالله سبحانه وتعالى على قوله لزم الدور .

وهذا الوجهان ضعيفان عندي . أما الأول فلاحتمال أن يكون عقل النبي والامام أكمل من عقول سائر الخلق ، فلا جرم كان عقله مستقلاً بادرآك الحقائق ، و عقل غيره لم يكن مستقلاً فكان محتاجاً إلى التعليم .

وأما الثاني فلأن ذلك إنما يلزم على من يقول : العقل معزول مطلقاً ، وقول المعلم وحده مفيد للمعلم . أما من يقول : العقل لا يبدأ منه ، لكنّه غير كافٍ ، بل لا يبدأ معه من معلم آخر ، يرشدنا إلى الأدلة ، ويوقفنا على الجواب في الشبهات لا يلزمه ذلك ، لأنه يقول : عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات . فلا يبدأ من إمام يعلمنا تلك الأدلة والأجوبة حتى أننا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا نعرف تلك الحقائق ، ومن جملة تلك الحقائق هو أنه يعلمنا ما يدل على إمامته ، وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل .

واحتجوا بأننا نرى الاختلاف مستمر آ بين أهل العالم ، ولو كفى العقل لما كان كذلك ، ولأننا نرى أن الانسان وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم ، بل لا يبدأ له من استاذ يهديه ، وذلك يدل على أن العقل غير كافٍ .

والجواب عن الأول أن من أتى بالنظر على الوجه المذكور لا يعرض له ما ذكرت . وعن الثاني أنه لانزاع في التعبير ، لكن الامتناع ممنوع ، وإلا لزم التسلسل . ثم إننا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ، ونبيّن أنه من أجهل الناس .

أقول : هم لا ينكرون استلزام مقدمات إثبات الصانع لنتائجها ، لكن يقولون هذا وحده لا يجزى ولا نحصل به النجاة إلا إذا اتصل به تعلم ، لقول النبي صلى الله عليه وآله وأمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله . وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد ، لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ، ما كان يقبل قولهم ؛ وأمثال

هذا كثيرة ، مثل « قل هو الله أحد » و « اعلم أنه لا إله إلا الله » فامر بهذا القول وهذا العلم ، فان لم يقبلوا قوله كفرهم ، مع أنهم معترفون بوجود الصانع ، كما حكى عنهم في قوله عز من قائل « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله » وفي أمثاله . فلو كانت العقول كافية لقالت العرب : نحن نثبت الصانع بعقولنا ، ونعرف توحيدَه ، ولا نحتاج في ذلك إليك .

وقد اختصر مقدمتهم هذا في كلام موجز ، وهو قوله : « العقل يكفي أم لا ؟ فان كان يكفي فليس لأحد من الخلق حتى الأنبياء عليهم السلام هداية غيره من العقلاء وإن لم يكف فهو اعتراف بالاحتياج إلى التعليم » ولهم كلام كثير في إثبات مذهبهم . والحق أن التعليم في المعقولات ليس بضروري ، مع أنه إعانة وهداية وحث على استعمال العقل ، وفي المنقولات ضروري . والآنبياء ما جاؤوا لتعليم الصنف الأول وحده ، بل له وللصنف الثاني ، فان العقل لا يتطرق إلى ما يرشدون إليه .

وأما قوله : « إننا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ، ونبين أنه من أجهل الناس » فغير لازم عليهم ، لأنهم ما يدعون أن إمامهم يعلمهم علماً ، إنما يدعون أن متابعتهم والاعتراف بامامتهم إذا صار مضافاً إلى المعارف العقلية وغيرها حصل النجاة ، وإلا فلا . وضعف هذه الدعوى وتعريفها عن الحججة ظاهر غير محتاج فيهما إلى إطناب .

مسألة

قال :

> الناظر يجب أن لا يكون عالماً بالمطلوب <

الناظر يجب أن لا يكون عالماً بالمطلوب ، لأن النظر طلب ، وطلب الحاصل محال . لا يقال : ربما علمنا الشيء . ثم ننظر في الاستدلال عليه بدليل ثانٍ . لأننا نقول : المطلوب هناك ليس المدلول ، بل كون الثاني دليلاً عليه ، وهو غير معلوم ، وأن لا يكون جاهلاً جهلاً من كتباً ، لأن صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالماً

وذلك يمنعه من الاقدام على الطلب ثم امتناع الاجتماع ذاتي ، او للصارف ؛ فيه خلاف .

أقول : أما من قال : اجتماع النظر والجهل المر كذب في واحد بعينه ممتنع لذاته ، كاجتماع التقيضين او الضدين ، احتج بأن النظر يجب أن يكون مقارناً للشك . والجهل المر كذب مقارن للجزم ، واجتماعهما هو اجتماع التقيضين ، ومناقضة اللوازم قريبة من مناقضة الملزومات . وقال بذلك أبو هاشم . ومن قال : عدم اجتماعهما لوجود الصارف ، كالأكل مع الامتلاء ، إنما قال بذلك ، لأنه يجوز وجود النظر مع عدم الشك . وإليه ذهب القاضي ، وهو مذهب الحكماء ، قالوا : إن كثير آمن الناس يتعلمون من غير أن يسبق شك إلى أذهانهم . وذهب أبو إسحاق الاسفرائيني إلى أن الناظر يمتنع أن يكون شاكاً .

قال : مسألة

< وجوب النظر >

المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة ، ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر ، وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب ، على ما سيأتي بيانه في اصول الفقه ، إن شاء الله .

الاعتراض عليه : لا نسلم أنه يمكن ايجاب العلم ، لأن التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين ، والتصور غير مكتسب على ما مر . ثم إذا حصل ، فإن كان التصديق من لوازمهما ، كما في الأوليات ، لم يكن التصديق مكتسباً أيضاً . وإن لم يكن ضرورياً افتقر فيه إلى توسيط مقدمة اخرى ، والحال فيها كما في الأول ولا يتسلسل إلى غير النهاية ، بل ينتهي إلى الأوليات ، وهي غير مكتسبة ، لانصور طرفيها ولا استلزام ذينك التصورين للتصديق باثبات أحدهما للآخر او سلبه عنه ثم إن لزوم ما يلزم عنهما ضروري . وكذا القول في اللازم الثالث والرابع فظهر أن العلوم غير مقدورة البتة ، فكان الأمر بها أمراً بما لا يطاق وأنه غير جائز ،

ولو صحَّ بطل أصل الدليل .

أقول : قد مرَّ الكلام على قوله : « التصوُّر غير مكتسب » ولاوجه لاعادته .
 أمَّا التصديقات فإن كانت أولية فالجمع بين تصوُّري طرفيها مكتسب وهو الحصول
 في قوله : « إذا حصل » ، وما يحصل بتوسيط اكتساب فتحصيله مكتسب وإن كان
 بعد الحصول ضرورياً . وإن كانت نظرية فالجمع بين مقدّماتها مكتسب . والتوسيط
 في قوله : « افتقر فيه إلى توسيط مقدّمة اخرى » عبارة عن الاكتساب . فاذن ظهر
 أن من العلوم ما هو مكتسب إمّا لذاتها أو من جهة استحضارها . والقول بأن الأمر
 بما لا يطاق غير جائز مخالفٌ لمذهب أهل السنّة . وقوله : « لو صحَّ ذلك بطل أصل
 الدليل » أي لو صحَّ جواز تكليف ما لا يطاق أمكن أن يكون وجوب المعرفة من هذا
 القبيل فلا يمكن تحصيلها . على أن القول بتكليف ما لا يطاق مبنيٌّ على القول
 بأن « لا مؤثّر إلا الله » . وهو كلام يتعلّق بمسألة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال
 به ههنا .

قال : سلّمنا إمكان الأمر بالعلم ، لكن لا نسلم إمكان الأمر بمعرفة الله ، لأن
 معرفة الإيجاب تتوقف على الموجب ، فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة الإيجاب ،
 فيكون الأمر بمعرفة الموجب تكليفاً بالمحال .

أقول : أمّا المعتزلة فلا يقولون بوجوب المعرفة من جهة الأمر ، بل من جهة
 العقل ، فلا يرد عليهم هذا الإشكال . وأمّا أهل السنّة فيقولون : استماع الأمر بالوجوب
 وإمكانه يوجبان في المستمع التفحص منه ، وإذا تفحص حصل له العلم السمعى بالوجوب
 وهذا هو المراد من قولهم « وجوب المعرفة سمعيٌّ » . وإمكان معرفة الإيجاب لا
 يتوقف على معرفة الموجب ، ويكفى مع الاستماع في تحقّق الإيجاب ، ولا يلزم منه
 تكليفه بالمحال .

قال : سلّمناه ولكن لا نسلم ورود الأمر به ، بل الأمر إنّما جاء بالاعتقاد المطابق
 تقليداً كان أو علماً ، لأنّه عَلَيْهِ السَّلَام ما كلف أحداً بهذه الأدلة .

أقول : أما المعتزلة فلا يحتاجون إلى ورود الأمر، وأما أهل السنة فيقولون ورود الأمر والتكليف به، كما في قوله تعالى: «قل انظروا» وفي أمثاله، ظاهر متفق عليه، وإنما الخلاف في أن تحقيق الأدلة فرض على الكفاية، أو على الأعيان. قال: سلمنا أن التقليد غير كاف، لكن لم قلت: إن الظن الغالب غير كاف. والاعتماد على قوله تعالى «فاعلم» ضعيف، لأن الظن الغالب قد يُسمى علماً، ولأن الخطاب خاص، ولأن الدلالة اللفظية غير يقينية، على ما سيأتي، إن شاء الله. فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها.

أقول : الظن ممكن الزوال، وفي زواله خطر عظيم، وقد ورد النص الصريح بالأمر بالاحتراز عن الخطر، فتعين الأمر بتحصيل اليقين قطعاً. وأيضاً الوجوب الشرعي يثبت بالأدلة الظننية، وهذه الأدلة توقع الظن بوجوب المعرفة على الوجه اليقيني.

قال: سلمناه، لكن ما الدليل على أنه لا طريق إلى المعرفة سوى النظر. ثم إننا على سبيل التبرع نذكر طرفاً آخر، وهي قول الامام المعصوم، أو الالهام، أو تصفية الباطن كما يقوله أهل التصوف. ولأننا لو قلنا: إنه لا طريق سوى الاستدلال لكان المسلم إذا ناظر الدهري و انقطع في الحال وجب أن لا يبقى على الدين، لأن الشك في مقدمة واحدة من الدليل كافٍ في حصول الشك في المدلول، وذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة، بسبب كل ما يهيج في خاطره من الأسئلة.

أقول : القائلون بأن المعرفة تحصل من قوم الامام لا ينكرون النظر، بل يشبهون النظر بنظر العين، وقول الامام بالضوء الخارجي؛ ويقولون: كما لا يتم الابصار إلا بهما فلا تحصل المعرفة إلا بمجموعهما. و لفظة التعليم دالة على مجموعهما. وأما الالهام فلو ثبت وقوعه لما أمن صاحبه أنه من الله أو من غيره إلا بعد النظر وإن لم يقدر على العبارة عنه. وأما تصفية الباطن فإن أهل التصوف

مجمعون على أنها لا تفيد، إلا بعد طمأنينة النفس في المعرفة، سواء حصلت من يقين أو تقليد؛ و أما زوال الاعتقاد بوقوع الشك في بعض المقدمات، فذلك إنما يمكن لغير المتيقن، كالمقلدين و من يجرى مجراهم، و ذلك أن اليقين لا يمكن أن يزول.

قال: سلمناه، لكن لم قلت إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فان قلت: لو لم يجب لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق. قلت: فلم قلت: إنه غير جائز، بل التكليف بأسرها كذلك، لأن ما علم الله تعالى وقوعه وجب، وما علم عدمه امتنع. أقول: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به و كان مقدوراً للمكلف كان واجباً عليه، فان الذي كلفه الايمان به كلفه كيف ما كان، و هو قادر عليه، من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل إلا به، فهو مكلف بالتقديم أو لا، ثم بذلك الفعل ثانياً. و أما وجوب وقوع ما علم الله وقوعه فهو وجوب لا حق بالواقع، بعد فرض وقوعه، و ليس بوجوب يوجب الوقوع، فان العلم بالشيء لا يكون علّة له من حيث هو علم به، و إلا فعلمنا بطلوع الشمس غداً يكون علّة لطلوعها غداً. و ذلك محال، فان المعلول الواحد لا يكون له إلا علّة واحدة. ولو كان العلم السابق منافياً للاختيار لكان الله تعالى غير مختار في أفعاله المحدثه، و هو باطل بالاتفاق.

قال: سلمناه، لكن تكليف ما لا يطاق إنما يلزم لو كان الأمر بالمعرفة ثابتاً على الاطلاق، و هو ممنوع. فلم لا يجوز أن تكون صيغة الأمر و إن كانت مطلقة في اللفظ، لكن في المعنى تكون مقيدة. كما في قوله تعالى: «و آتوا الزكوة». و الجواب عن هذه الأسئلة و ان كان ممكناً، لكن الأولى التعويل على ظواهر النصوص، لقوله تعالى: «قل انظروا».

أقول: الوجوب الشرعي لا يرتفع باحتمال التخصيص، بل يرتفع بالتخصيص الواقع المعلوم وقوعه، و إلا فلا يكون شيء بواجب شرعي أصلاً. و أما التعويل على ظاهر النص مع التشكك بمثل هذه الأسئلة فكالمتنع.

قال :

مسألة

> وجوب النظر سمعى <

وجوب النظر سمعى ، خلافاً للمعتزلة وبهض الفقهاء من الشافعية والحنفية .
لنا قوله تعالى : « وما كننا مُعذِّبين حتى نبعث رسولا » . ولأنَّ فائدة الوجوب
الثواب والعقاب ، ولا يقبح من الله تعالى شيءٌ في أفعاله . فلا يمكن القطع بالثواب
و العقاب من جهة العقل ، فلا يمكن القطع بالوجوب .
احتجوا بأنه لو لم يثبت الوجوب إلاَّ بالسمع الذي لا يعلم صحته إلاَّ
بالنظر ، فللمخاطب أن يقول : لا أنظر حتى لا أعرف كون السمع صدقاً . وذلك
يُفضى إلى إفحام الأنبياء .

والجواب : هذا لازم عليكم أيضاً ، لأنَّ وجوب النظر وإن كان عندكم
عقلياً ، لكنّه غير معلوم بضرورة العقل ، لأنَّ العلم بوجوب النظر يتوقف عند
المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى ، وأنَّ النظر طريق إليها ، ولا طريق
إليها سواه ، وأنَّ ما لا يتم الواجب إلاَّ به ، فهو واجب . فكلُّ واحد من هذه
المقدمات نظريٌّ ، والموقوف على النظري نظريٌّ ، فكان العلم بوجوب النظر
عندهم نظرياً . وللمخاطب أن يقول : لا أنظر حتى لا أعرف وجوب النظر . ثمَّ
الجواب أنَّ الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب ، وإلاَّ لزم الدور ، بل يكفي
فيه إمكان العلم بالوجوب . والامكان حاصل في الجملة .

أقول : حكى عن القفال الشاشي من أصحاب مذهب الشافعي ، وعن بعض
الفقهاء الحنفيّة ، مع كونهم من أهل السنّة : أنهم قالوا بوجوب المعرفة عقلاً ،
والقول بأنَّ المعرفة واجبة هو احدى مقدماتي المسألة المتقدمة . وقوله : « فائدة
الوجوب الثواب والعقاب » ، فيه نظرٌ ، لأنَّ أهل السنّة لا يوجبون الثواب على
الطاعة والمعتزلة يقولون بالوجوب على من لا يتصور فيه الثواب والعقاب . وأيضاً
إنّهم وإن قالوا بوجوب الثواب للمكلفين مطلقاً عقلاً لكنّهم معترفون بأنَّ تفصيل

الثواب على الطاعة سمعيّ . و الوجوب العقليّ ثبت باستحقاق تاركه الذمّ عقلاً .
فهذا الاستدلال ساقط .

و أمّا قوله في معارضة المعتزلة فغير متوجّه عليهم ، لأنّ وجوب النظر
عندهم ليس بمتوقف على العلم بالوجوب ، بل قالوا : دفع الضرر المظنون الذي لعلمه
يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب في البديهة العقلية ، وذلك لا يمكن الاّ بمعرفته ،
و ذلك لا يزول بترك النظر ، بل انما يزول بالنظر . و أمّا الوجوب السمعيّ فلو
كفى فيه إمكان العلم بالوجوب للزم أن يجب على المكلفين ما لا يعلمونه أصلاً ،
لأنّ إمكان العلم بواجبات ، غير الذي يعلمونه حاصل . والصواب أن يقال : إمكان
العلم بصدق الأوامر السمعية يقتضى وجوب النظر فيها .

قال : مسألة

< اول الواجبات المعرفة او النظر او القصد >

اختلفوا في أوّل الواجبات : منهم من قال : هو المعرفة ، و منهم من قال :
هو النظر المفيد للمعرفة ، و منهم من قال : هو القصد إلى ذلك النظر . و هو خلاف
لفظي ، لأنّه إن كان المراد أوّل الواجبات المقصودة بالقصد الأوّل ، فلا شكّ أنّه
هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة ، و النظر عند من لا يجعل العلم مقدوراً ؛ و إن
كان المراد أوّل الواجبات كيف كانت فلا شكّ أنّه القصد .

أقول : حكى عن أبي الحسن الأشعريّ : أن أوّل الواجبات هو العلم بالله
تعالى . و أمّا القول بأنّ أوّل الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة ، و قيل : إليه
ذهب أبو إسحاق الاسفرائينيّ . و ذهب إمام الحرمين إلى أن أوّل الواجبات هو القصد
إلى النظر . و ذهب أبو هاشم إلى أن أوّل الواجبات هو الشكّ . و هذا ليس بصحيح ،
لأنّ الشكّ لا يكون مقدوراً ، و إن كان مقدوراً فلا يكون مراداً للعاقل . و سائر
الاختلافات يتعلّق باختلاف الاعتبارات ، كما بيّنه .

قال :

مسألة

< هل حصول العلم بالعادة او بالتوكل ؟ >

حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الأشعري ، و بالتوكل عند المعتزلة . و الأصح الوجوب لا على سبيل التوكل ؛ أما الوجوب فلأن كل من علم أن العالم متغيّر و كل متغير ممكن ، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن . و العلم بهذا الامتناع ضروري . أما إبطال التوكل فلأن العلم في نفسه ممكن فيكون مقدوراً لله تعالى ، فيمتنع وقوعه بغير قدرته . و القياس على التذكّر لا يفيد اليقين ولا الالتزام ، لأنهم إن لم يقولوا به في التذكّر لعلّة لا توجد في النظر . فان صحّت تلك العلة ظهر الفرق ، و إلا منعوا الحكم في الأصل .

أقول : الأشعري يقول : « لا مؤثر إلا الله » ، و العلم بعد النظر حادث محتاج إلى المؤثر ، فاذن هو فعل الله تعالى . و ليس على الله شيء واجباً فوقه غير واجب ، و هو أكثرى فهو عادي ، كطلوع الشمس كل يوم ؛ وذلك أن أفعال الله المتكرّرة ، يقال : إنّه فعلها باجراء العادة ، و كل ما لا يتكرّر او يتكرّر قليلاً ، فهو خارق للعادة ، او نادر . و أمّا المعتزلة ، فلمّا أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالى ، قالوا بأن كل فعل يصدر عن فاعله بلا توسط شيء آخر ، كالاغتماد من الحيوان ، يقولون إنّه حصل منه باللباشرة ؛ و كل ما يصدر عنه بتوسط شيء آخر ، كالحرارة التي تصدر عنه بواسطة الاعتماد ، يقولون : إنّه حصل منه بالتوكل . و هي هنا قال الأشعري : إن الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل إجراء العادة ، و ليس بمتنع أن لا يخلقه بعده . و قال المعتزلي : إنّه يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التوليد فهو متوكل واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد العلة التامة . و صاحب الكتاب وافق الأشعري في كونه من فعل الله ، و وافق المعتزلة في كونه واجب الوقوع بعد النظر ، و خالف الأشعري في قوله : « ليس بمتنع أن لا يخلقه »

وخالف المعتزلي في أنه من فعل الناظر؛ واستدل على الوجوب بالمثل الذي ذكره وله أن يدعى ذلك في حصول جميع اللوازم مع الملزومات. وللاشعري أن يمنع قوله فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يحصل العلم بالنتيجة بخوارق العادات، فإن العاقل يحكم باستحالة وقوع النطق من الجمادات، وقد يقع ذلك عند ظهور المعجز من الأنبياء. قيل: «وإنما أخذ صاحب الكتاب هذا القول من القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين، فانهما قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب، لا يكون النظر علّة او مولداً».

ثم إن الأشعرية ردوا قول المعتزلة باستعمال القياس، فإن القدماء من المتكلمين كانوا يستعملون القياس في علم الاصول، أعنى الذي يستعمل في الفقه، وهو إلحاق فرع بأصل في حكم بسبب جامع لهما، يدعون أنه هو السبب للحكم في الأصل، وهو موجود في الفرع، فيجب أن يكون مسببه، وهو الحكم، موجوداً أيضاً في الفرع. وطلاب اليقين لا يعتمدون عليه، بل يقولون: هذا القياس على تقدير صحته لا يفيد اليقين، بل يوقع ظناً فقط. وعلى تقدير المساعدة في استعماله ربّما يفرقون بين الأصل والفرع، بما يمنع كون الجامع مقتضياً للحكم في الفرع، وإن كان مقتضياً له في الأصل.

فقال المصنّف: قياس الأشعري النظر في قوله: «إن النظر لا يولد العلم» على التذكر، فإن المعتزلي يوافق في أن التذكر لا يولد العلم الذي يعود بالتذكر، لا يفيد اليقين لكونه قياساً غير مفيد لليقين، ولا الالتزام على تقدير المساعدة في استعمال القياس في المطالب العقلية، لأن المعتزلة لم يقولوا بالتولد في التذكر، إلا لعلّة توجد في التذكر ولا توجد في النظر. وتلك العلة أن التذكر ربّما يحصل من غير قصد المتذكر، والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر. فإن صحّت تلك العلة ظهر الفرق، فسقط الاستدلال بهذا القياس. وإلا منعوا الحكم في التذكر أيضاً، وهو أن يقولوا بتوليد التذكر، كما قالوا في النظر بعينه. وإنما أمكن ذلك لهم، لأن

أبا هاشم من المعتزلة قال بأن التذکر السانح للذهن من غير قصد لا يولد العلم التابع له ؛ لأن ذلك إنما يكون من فعل الله، والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو تولد ، لأن ذلك العلم يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله .

قال : مسألة

> هل النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه او يستلزمه <

النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منّا ومن المعتزلة، وقيل : إنّه قد يستلزمه . وهو الحق عندى ، لأنّ كل من اعتقد : أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر ، فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم غني عن المؤثر ، وهو جهل . احتجوا بأنّ النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيد الجهل . جوابه أنّه معارض بأنّ النظر في الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيد العلم . فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقيقة تلك المقدمات ، فهو جوابنا عما قالوه .

أقول : أما عند الأشعرى فالنظر الفاسد لا يولد ، لأنّه لا يقول بالتوليد من المقدمات . وأما عند المعتزلة فهو لا يولد ، وإلا لكان الجاهل معذوراً . وأما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا . والمصنّف يقول باستلزامه الجهل ، وكلامه ظاهر .

قال : مسألة

> الفكر الصحيح والفكر الفاسد <

قد عرفت أنّ الفكر هو ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات أخر . ثمّ التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمعلقاتها فهو الفكر الصحيح ، والا فهو الفكر الفاسد .

أقول : الفكر الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته لما في نفس الأمر ويكون الترتب على الوجه الذي ينبغي . والشرط الأخير داخل في تقييد

التصديقات بالاستلزام ، والفكر الفاسد يكون فاسداً بفوات الشرطين او أحدهما .
و يفهم من قوله ذلك أن لا يكون التصديقات المطابقة غير المستلزمة داخلة في
الفكر الفاسد .

قال : مسألة

< حضور المقدمتين يكفي لحصول النتيجة >

ذكر ابن سينا أن "حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة ،
فإن الانسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة ، وأن كل بغلة عاقر . ومع هذين
العلمين ربما رأى بغلة منتفخة البطن ، فيظن أنها حامل ، بل لا بدّ مع حضور
المقدمتين من التفتن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية .

وهذا ضعيف ، لأن اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى : أما أن يكون
معلوماً مغايراً لتينك المقدمتين وأما أن لا يكون . فإن كان مغايراً كان ذلك مقدمة
اخرى لا بد منها في الانتاج ، ويكون الكلام في كيفية التيامها مع الأولين كالكلام
في كيفية التيام الأوليين ، ويفضى ذلك الى اعتبار مالا نهاية له من المقدمات ؛ وان
لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمقدمتين استحال أن يكون شرطاً في الانتاج ، لأن
الشرط مغاير للمشروط ، وهي هنا لا مغايرة ، فلا يكون شرطاً . وأما حديث البغلة
فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمتين فقط ، إما الصغرى
او الكبرى . أما عند اجتماعهما فلا نسلم أنه يمكن الشك في النتيجة .

أقول : رده على ابن سينا أضعف من الذي ادعى ضعفه ، لأن الاندراج إن
كان مغايراً للمقدمتين لا يجب أن يكون مقدمة نالته ، لأن المقدمة قضية جعلت
جزء قياس ، والاندراج ليس بقضية ، إنما هو جزء صوري يحصل للمقدمتين بعد
التأليف ، والجزء الصوري لا يكون مقدمة . والاندراج هو العلم بكون الأصغر
بعض الجزئيات من الأوسط التي وقع الحكم بالأكبر على جميعها ، وهذا غير المقدمتين
ومعلوم أن المقدمتين لا يفيد النتيجة إلا عند هذا العلم .

وقوله : « فان لم يكن معلوماً مغايراً للمقدمتين استحال أن يكون شرطاً في الانتاج » ، إنما يصح إذا جعل استلزام المقدمتين للنتيجة نفس المتقدمتين. أما إن جعله مغايراً لهما، مغايرة الصورة للمادة أو العارض للمعرض ، وجب أن يكون شرطاً في الانتاج مع كونه مغايراً لهما .

قال : مسألة

> هل العلم بوجه دلالة الدليل عين العلم بالمدلول أم لا <

اختلفوا في أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول والحق أن هيهنا أموراً ثلاثة : العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم ، والعلم بذات المدلول كالعلم بأنه لا بد له من مؤثر ، والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول. أما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له . وأما العلم بكون الدليل دليلاً على المدلول فهو أيضاً مغاير للعلم بذات الدليل وذات المدلول ، لأنه علمٌ باضافة أمر إلى أمر والاضافة بين الشئيين مغايرة لهما . فالعلم بهما مغاير للعلم بهما . ولا يجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلاً على المدلول ، لأن العلم باضافة أمر إلى أمر يتوقف على العلم بالمضافين . والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول متوقف على العلم بوجود المدلول . فلو كان العلم بوجود المدلول مستفاداً من العلم بكون الدليل دليلاً عليه لزم الدور ، وهو محال . أقول : يريد أن يبين أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول ، فبين أن العلم باضافة أمر إلى أمر متوقف على العلم بالمضافين وهذا يكفيه . ثم إنه أراد أن يبين أن الأمر الإضافي ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول ، واحتج بأنه متوقف على العلم بوجود المدلول فلا يكون مستفاداً منه . وهذا البيان غير موافق للدعوى ، ولا يقتضى الدور ، إذ من الجائز أن < يكون > ذات المدلول تفيد وجود هذه الاضافة ، وهذه الاضافة يستحيل أن تفيدها . لكن تصور هذه الاضافة يستلزم تصور علتها لاشتماله عليه ، كما أن تصور المعلول مع كونه

مستفاداً من العلة مستلزم لتصورها. فان أراد نفي تخصيصه بالاستلزام ، فليس في البيان ما يفيد ذلك .

واعلم أن هذه المسألة إنما تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى ، فيقولون : لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مغايراً لهما ، فان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه ، والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط . والجواب عنه أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو أمر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج، كما سيبيح في تحقيق التضايف .

قال :

المقدمة الثالثة

في

الدليل وأقسامه

وهي أربع مسائل

مسألة

< الدليل و الامارة اما عقلی او سمعی او مرکب >

الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول . والامارة هي التي يلزم من العلم بها ظن بوجود المدلول ، وكل واحد منهما اما أن يكون عقلياً محضاً او سمعياً محضاً ، او مركباً منهما . أما العقلي فلا بد وأن يكون بحال يلزم من وجوده وجود المدلول ، فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف . فان لم يحصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشرط ، كالاستدلال بالعلم على الحياة . وان حصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالعلّة المعيّنة على المعلول المعين ، وبالمعلول المعين على العلة المطلقة والمعيّنة ان ثبت التساوي ، بدليل منفصل او بأحد المعلولين على الثاني وهو مركب من الأولين او بأحد المتلازمين على الآخر كالتضايقين . أما السمعى المحض فمحال ، لأن خبر الغير مالم يعرف صدقه لم يُفِيد . وأما المركب فظاهر .

أقول : الصواب أن يقال : الدليل هو الذي يلزم من التظن فيه العلم بالمدلول ، فان من المدلول ما لا وجود له ، ويستدل عليه . كنفى العلم الذي يستدل عليه بنفي الحياة . وكذلك الدليل . والامارة هي التي يلزم من التظن فيها الظن بالمدلول .

وأما قوله : « فاللزوم حاصل لامحالة من هذا الطرف ، وان حصل من الطرف الآخر فهو كذا وكذا » فلاشك في أن اللزوم اذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين . ثم قوله بعد ذلك « او بأحد المتلازمين على الآخر » هو عين ما قاله أو لا ، لاقسيمه . والاختلاف بينهما ليس الا بالأمثلة . والتلازم بين المضافين في الحقيقة ليس مغايراً لما ذكر في العلة والمعلول ، لأن ذات كل واحد من المضافين علة للاضافة المتعلقة بالآخر ، فهو نوع من دلالة العلة على المعلول الا أنه واقع مرتين في الجانبين . والباقي ظاهر .

مسألة

قال :

> الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا بامور عشرة <

الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن امور عشرة : عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ ، وإعرابها ، وتصريفها ، وعدم الاشتراك ، والمجاز ، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة ، وعدم الاضمار ، والتقديم والتأخير ، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح ، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه . وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة .

أقول : كثير من الفقهاء يقولون : الدليل اللفظي يفيد العلم . وذهب المصنف إلى أنه لا يفيد ، وعند هذه الامور . ويزاد في بعض النسخ : « وعدم النسخ » . ومحكمات القرآن لا يقع فيها شك بسبب رواة الألفاظ ، وتصريفها ، وإعرابها ، والاشترك ، والنسخ ، والتقديم والتأخير ، وبسبب المعارض العقلي . فان وقع شك بسبب المجاز ، او التخصيص ، او الاضمار فممكن .

مسألة

قال :

> النقليات بأسرها مستندة الى صدق الرسول عليه السلام <

النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول ﷺ . فكل ما يتوقف العلم

بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل ، وإلا لزم الدور . وأما الذي لا يكون كذلك ، فكل ما كان جزءاً بوقوع ما لا يجب عقلاً ووقوعه كان الطريق إليه النقل ليس إلا . [وهو] إما العام كالعاديّات ، أو الخاص كالكتاب والسنة ، والخارج عن القسامين يمكن إثباته في الجملة بالعقل والنقل معاً .

أقول : الذي يستند إلى صدق الرسول فقط ، فكلاً شيئاً التي نقلت عنه صلى الله عليه وسلم بالتواتر ، فإن النقل عنه يصير ضرورياً ، كأمره بخمس صلوات تشتمل على سبع عشرة ركعة في اليوم واللييلة ، وأمثال ذلك لا طريق إليها إلا النقل . وكل ما كان العلم بصدق الرسول متوقفاً عليه فهو كائبات الصانع العالم القادر المختار المتكلم ، والخارج عن القسامين كتوحيد الاله ، وعصمة الأنبياء . والنقل العام كالعاديّات ، مثل ما ينقل بالتواتر الذي يحصل العلم به لمن يصدق الرسول ، ولن لا يصدقّه . والخاص لمن يصدقّه هو ما اشتمل عليه الكتاب والسنة .

سؤال

قال :

< الاستدلال اما قياس او استقراء او تمثيل >

إذا استدللنا بشيء على شيء ، فإما أن يكون أحدهما أخص من الثاني أو لا يكون . والأول على قسمين ، لأنه إما أن يستدل بالعام على الخاص ، وهو القياس في عرف المنطقيين ، أو بالعكس ، وهو الاستقراء . وأما الثاني فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر إلا إذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما ، فيستدل بنبوت الحكم في إحدى الصورتين على أن المنطوق هو المشترك . ثم يستدل بذلك على نبوته في الصورة الأخرى ، وهو القياس في عرف الفقهاء ، وهو في الحقيقة مركب من القسمين الأولين .

ثم القياس بالمعنى الأول على خمسة أقسام :

أحدها أن تحكم بلزوم شيء لشيء فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ، ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقاً للزوم . ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ،

ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحاً للعموم .

و ثانيها التقسيم المنحصر إلى قسمين ، فانه يلزم من رفع أيتهما كان ثبوت الآخر ، ومن ثبوت أيتهما كان ارتفاع الآخر .

و ثالثها إذا حكمنا بثبوت الألف لكل ما ثبت له الباء او بانتفاء الألف عن كل ما ثبت له الباء ، ثم رأينا الباء ثابتاً لكل الجيم او لبعضه ، حكمنا بثبوت الألف او انتفائه لكل الجيم او لبعضه .

و رابعها إذا حكمنا بأن الألف ثابت للباء و مسلوب عن الجيم ، فان كان وقت السلب و الايجاب واحداً كفى ذلك في مباينة الطرفين . فأما إذا لم يميّن الوقت لم ينتج إلا عند اعتبار الدوام في أحد الطرفين ، لأن دوام إحد النقيضين يوجب كذب الآخر كيف ما كان .

و خامسها إذا حصل و صفان في محل واحد فقد التقيا فيه ، أما في الخارج ، فربما يحصل ذلك الالتقاء و ربما لا يحصل . فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئي . و تفاصيل هذه المناهج مذكورة في كتبنا المنطقية .

أقول : يريد إيراد جميع الحجج مفصلة بقول موجز ، وهو في غاية الحسن و البلاغة ، وذلك أنه قسم الاستدلالات إلى ثلاثة أقسام ، قياس المنطقيين ، و الاستقرآء ، و قياس الفقهاء المسمّى عند المنطقيين بالتمثيل ، و آخر القول في القسم الأول . أما الاستقرآء فهو الحكم على كلي بما ثبت لجزئياته ، فان كانت الجزئيات محصورة سُمى بالاستقرآء التام و القياس المقسم . كقولنا : « العدد إما زوج و إما فرد » ، و كل زوج يعدّ بالواحد ، و كل فرد يعدّ بالواحد ، فكل عدد يعدّ بالواحد ، و هذا يقيني . فان لم تكن الجزئيات محصورةً فذلك الحكم يكون ظنيّاً ، لاحتمال أن يكون جزئي آخر غير ما ذكر بخلاف ما ذكر . و المثل المشهور فيه الحكم بأن « كل حيوان بحرك فكّه الأسفل عند المضغ » ، لكون الناس و جميع البهائم و السباع كذلك . و ذلك الحكم غير يقيني ، ربما يقع فيه تخلف في

جزئي غير هذه الجزئيات، كالتمساح، فإنه يحرك الفك الأعلى عند المضغ. و أما قياس الفقهاء فظنني أيضاً، لأن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يدل على أن علة ذلك الثبوت هو الأمر المشترك. ولو ثبت أن المشترك علة لذلك الثبوت فمن الجائز أن يكون عليته خاصة بتلك الصورة، أعني يكون خصوصية الصورة شرطاً في عليتها. أما إن ثبت أن عليته للحكم عام حيث كان، رجع هذا القسم إلى القسم الأول، أعني الاستدلال بالكلي على جزئياته، وصار ذكر الصورة يكون الحكم فيها ثابتاً، حشواً لا تأثير له أصلاً.

و أنما يختص هذا بالفقهاء، لأنهم يكتفون بحصول الظن ولا يستعمله جميعهم أيضاً. أما قوله « هو بالحقيقة مر كذب من الأولين »، فلا تبه يستدل فيه بجزئي على كلي، كما في الاستقراء، إلا أن الاستقراء لا يقتضي على جزئي واحد. ثم يستدل من ذلك الكلي على الجزئي الآخر، وذلك أيضاً ليس يقينياً، فهو مر كذب مما يشبه الأولين وليس بهما.

ثم القياس بالمعنى الأول ينقسم إلى استثنائي، وهو الذي يكون إما النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل. و إلى اقتراني، وهو الذي لا يكون كذلك. و الاستثنائي ينقسم إلى متصل و منفصلة. و في المتصلة يحتمل أن يكون التالي وهو اللازم أم من المقدم الذي هو الملزوم، كوجود العلم، و وجود الحياة فيستدل من عين الملزوم و من عدم اللازم، ولا يستدل من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم. و قد أورد ذكر المنتج منها و غير المنتج في كلمات قليلة. و في المنفصلة يستدل بعين كل واحد على نقيض الآخر، و بالعكس، فينتج أربع نتائج.

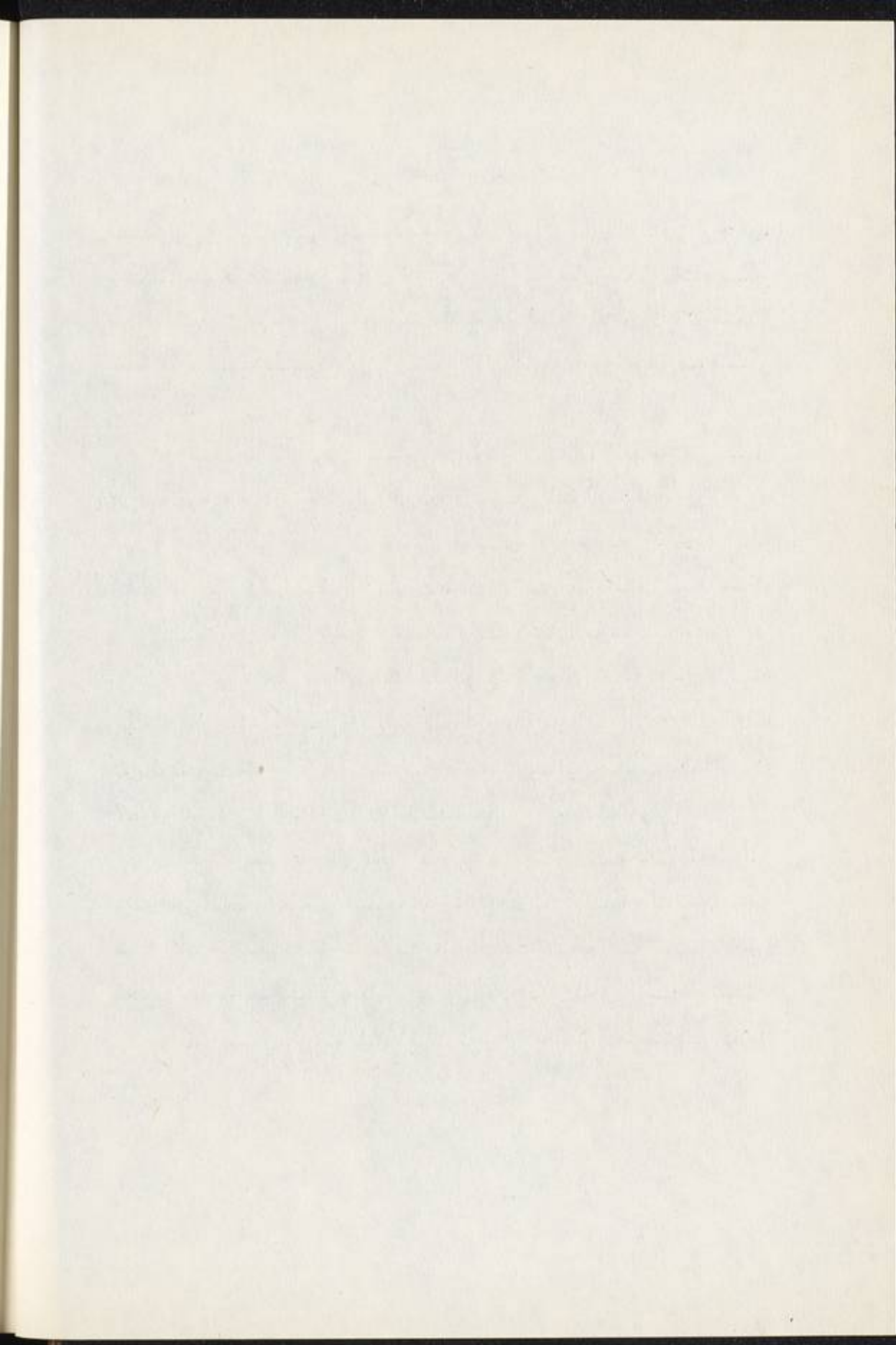
و أما الاقتراني فلا بد في مقدمتيه من جزء مشترك بينهما و من جزء خاص بكل واحدة منهما ليتناسبا. و إذا القى المشترك ثبت الحكم المطلوب بين الباقيين وهو النتيجة. و ينقسم إلى أربعة أقسام: لأن المشترك إما أن يكون محكوماً به في إحداها محكوماً عليه في الأخرى؛ وإمام محكوماً به فيهما، وإمام محكوماً عليه فيهما. و الأول

ينقسم إلى ما يكون المشترك محكوماً به في المقدمة التي يكون الباقي من جزئها محكوماً عليه في النتيجة ويسمى شكلاً أو لا. وإلى ما يكون بعكس ذلك ويسمى شكلاً رابعاً، ولا يورد في أكثر الكتب لبعده عن الطبع. وأما إذا كان المشترك محكوماً به فيهما فيسمى شكلاً ثانياً. وإذا كان محكوماً عليه فيهما فيسمى شكلاً ثالثاً.

والعمدة هو الأول، وينتج منه أربعة ضروب، لأن المقدمة التي تشمل على المحكوم عليه في النتيجة يجب أن تكون موجبة كلية أو جزئية، والأخرى يجب أن تكون كلية موجبة أو سالبة. والنتائج أربع موجبة كلية، وسالبة كلية وموجبة جزئية وسالبة جزئية. وقد أورد ذلك في ألفاظ قليلة في غاية الإيجاز. والثاني أوردته على سبيل الاختصار، والمنتج منه أربعة ضروب أيضاً، ولا بد من أن يتألف من موجبة وسالبة. والمقدمة التي تشمل على المحكوم عليه في النتيجة كلية. ولا ينتج إلا سالبة متبانية الباقيين بعد القاء المشترك. ويشترط فيه أن يكون وقت التباين واحداً أو يكون أحد المتباينين دائم الحكم ليكون المتباينان كطرفي النقيض. والنتائج تكون إما سالبة كلية، وإما سالبة جزئية.

والثالث أيضاً أوردته على سبيل الاختصار، ويجب فيه أن تكون المقدمة التي تشمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة وإحداها كلية. والمنتج منه ستة أضرب كلها جزئية إما موجبة وإما سالبة. وعبر عن الجزئية بقوله: «يلتقي المحكوم به والمحكوم عليه في محل واحد»، وفي خارج ذلك المحل «فربما لا يلتقيان». وأما الشكل الرابع فلم يذكره، لئلا يلامر. وتفصيل ذلك يستدعي كلاماً طويلاً.

قال :



الركن الثاني

في

تقسيم المعلومات

المعلوم إما أن يكون موجوداً او معدوماً

فهيها ثلاث مسائل

المسألة الأولى

فى أحكام الوجود

الأول : تصوّر الوجود و العدم بديهى ، لأنّ ذلك التصديق متوقّف على هذين التصوّرين ، و ما يتوقّف عليه البديهى أولى أن يكون كذلك ؛ و لأنّ العلم بالوجود جزء من علمى بأئى موجود . و إذا كان العلم بالمركب بديهياً كان العلم بمفرداته كذلك .

أقول : هذا لازم على مذهبه ، وهو أنّ التصديق عبارة عن مجموع التصوّرات مع الحكم ، و غير لازم على مذهب من يقول : التصديق هو الحكم وحده . لكنّ الحقّ ههنا هو الذى ذكره ، و ما اعترض به عليه فيما مرّ ظاهر الفساد .

قال : الثّانى : ذهب جمهور الفلاسفة و المعتزلة و جمع منّا إلى أنّ الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات . و الأقرب أنّه ليس كذلك ، لنا : أنّه لو كان كذلك لكان مغايراً للماهية فيكون الوجود قائماً بما ليس بموجود ، و لكان تجويز ذلك يفضى إلى الشكّ فى وجود الأجسام .

أقول : لو كان الوجود عرضاً و محله ليس بموجود ، لكان تجويز ذلك يفضى إلى الشكّ فى وجود الأجسام ؛ لكن ليس كذلك ، فإنّ محلّ الوجود أمر معقول ، لامع اعتبار الوجود ، و لامع اعتبار اللاوجود ، و لا مع اعتبار أحدهما . ثمّ إذا أخذنا ذلك الأمر مع الوجود لا بدّ و أن يكون بينهما مغايرة . و لا يلزم من ذلك كون أحدهما حالاً و الآخر محلاً . و إن كان المصنّف يريد أن يقيس الأعراض و الأجسام على الوجود و الماهية اللذين جعلهما حالاً و محلاً مخصوصين ، فينبغى أن تكون المقايسة مطابقة ، و ذلك بأن يقول : لو كان الوجود على تقدير كونه حالاً قائماً بما ليس بموجود ، اى بما ليس بذلك الحال ، لكانت الأعراض الباقية قائمة بما لا يدخل تلك الأعراض فى مفهومه ، لا بما لا يكون موجوداً .

قال: احتجوا: بأن المقابل للنفي واحد وإلا بطل الحصر العقلي فيجب أن يكون الاثبات الذي هو مقابل النفي واحداً؛ ولأنه يمكن تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين؛ ولأننا إذا علمنا وجود شيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرًا أو عرضاً، وذلك يقتضي أن الوجود أمر مشترك بينهما. الجواب: عن الأول أن مقابل ارتفاع كل ماهية تحقق تلك الماهية، ولا واسطة بين هذين القسمين. وهذا لا يدل على ثبوت أمر عام. وعن الثاني أن مورد التقسيم بالوجوب والامكان هو الماهية، والمعنى أن بقاء تلك الماهية إما أن يكون واجباً أو لا يكون. وعن الثالث أنه يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر، ويلزم التسلسل.

أقول: قوله في الجواب الأول: «أن ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها» ليس جواباً عن الأول، فإن ذلك لا ينافي الأول. بيانه: أن ارتفاع «ا» يقابل تحقق «ا»، وارتفاع «ب» يقابل تحقق «ب». فالارتفاع المطلق المحمول عليهما وعلى غيرهما أمر مشترك ومقابلته تحقق أمر مشترك يصح أن يحمل على كل تحقق خاص بأحدهما وبغيرهما. ونحن لا نعني باشتراك الوجود إلا ذلك التحقق المطلق، لا هذا التحقق ولا ذاك التحقق.

وقوله في الجواب الثاني ليس جواباً عن قوله: «الموجود ينقسم إلى واجب وممكن»، فإن الذي فسّر به مورد تلك القسمة في قوله: «وهو أن بقاء تلك الماهية الخاصة إما أن يكون واجباً أو لا يكون» هو الوجود، فإن البقاء هو استمرار الوجود، فكأنه يقول: استمرار وجود تلك الماهية كذا وكذا، ولولا أن استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صححت هذه القسمة.

وقوله في الجواب الثالث أيضاً ليس بجواب عن الحجّة الثالثة، فإنه لا يتصور اشتراك وجود ثانٍ بين الوجود وبين الجوهر العاري عن الوجود واللاوجود حتى إذا تغير في التصور وتبدل أحدهما بالآخر، بقي ذلك الوجود المشترك، ولزم منه أن يكون للوجود وجود آخر.

قال:

المسألة الثانية

في

المعدوم

المعدوم إما أن يكون ممتنع الثبوت ، ولا نزاع في أنه نفي محض ، وإما أن يكون ممكن الثبوت . وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض ، خلافاً للباقيين من المعتزلة ، ومحل الخلاف أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على كونه سواداً ، ثم زعموا أنه يجوز خلوه تلك الماهية عن صفة الوجود .

أقول : اعترف ههنا بأن المعدوم مشترك بين الممتنع والممكن ، ويلزمه من ذلك [الاشتراك] مقابلة بين الواجب والممكن . وينبغي أن يعلم أن القائلين بأن المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفى ، ويقولون : كل موجود ثابت ، ولا ينعكس . و يشبتون واسطة بين الموجود والمعدوم ، ولا يجوزون بين الثابت والمنفى واسطة ، ولا يقولون للممتنع معدوم ، بل يقولون : إنه منفي . ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة : شيء ثابت ، و للصفات التي لا تعقل إلا مع الذوات : حال لا موجود ولا معدوم ، بل هي وسائط بينهما . والبصريون من مشايخهم ، كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وأتباعهم ، يقولون بأن الذوات في العدم جواهر وأعراض ، وأبو القاسم البلخي والبغداديون يقولون بأنها أشياء ، والفاعل يجعلها جواهر وأعراضاً .

قال : لنا أن وجود السواد عين كونه سواداً ، على ما مر ، فيمتنع أن يكون

سواداً عند عدم الوجود؛ ولأنّ الذات المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للانتفاء المحض ومتباينة بخصوصياتها النوعية، ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز. وثبوت تلك الذوات زائد على ماهياتها المخصوصة، فهي حال ما فرضناها معرفة عن صفة الثبوت موصوفة بها، هذا خلف.

أقول: أما الحجّة الاولى فقد مرّ الكلام فيها. وأما الثانية بالزام اشتراك الثبوت حالة عدم فهم معترفون به. وقوله: «فهي حال ما فرضناها معرفة عن صفة الثبوت...»، جوابه أننا فرضناها معرفة عن الوجود، لا عن الثبوت، ولا يقولون لما به الامتياز ثابتاً، بل إن كان ولا بدّ فهي أحوال.

قال: ولأنّ عدالذوات المعدومة قابل للزيادة والنقصان فيكون متناهيّاً، والخصم لا يقول به.

أقول: إنهم يقولون: الزيادة والنقصان يقتضيان التناهي في الموجودات، لا في المعدومات.

قال: ولأنّ الذوات أزلية فلا تكون مقدورة، والوجود حال [عندهم] فلا يكون مقدوراً عندهم. وإنّما لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذوات الموجودة غنيّة عن الفاعل.

أقول: هم يقولون: جعل الذوات موصوفة بالوجود أمر زائد عليهما، كالمركب الذي هو زائد على الأجزاء، وهو بالفاعل، ولا يلزم من كون الأفراد غنيّة كون المركب غنيّاً عنه.

قال: ولأنّ السواد المعدوم إما أن يكون واحداً أو كثيراً، فإن كان واحداً فالوحدة إن كانت لازمة للماهية امتنع زوالها، فوجب أن لا يتعدّد في الوجود. وإن لم تكن لازمة فليفرض ارتفاعها، لأنّ كلّ ما كان ممكناً لا يلزم من فرض ارتفاعه محال. وإنّما زالت الوحدة حصل التعدّد، ولا يتحقق إلاّ إناباين الشئيان بالهوية، ثمّ ما به التباين إن كان من لوازم الماهية، فكلّ شئين فهما مختلفان

بالمهية ، هذا خلف . وإن لم يكن من لوازمها كان الشيء حال عدمه مورداً للصفات المتزايلة . ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محل الحركات والسكنات المتعاقبة معدوماً محضاً ، وذلك عين السفسطة .

أقول : لهم أن يقولوا : السواد حالة العدم لا يوصف بالكثرة . وأيضاً إن كان متعدداً فالتباين ليس من لوازمها . ولا يجب أن يكون كل ما يكون لازماً للمهية زايلاً . فلا يكون المعدوم مورداً للصفات المتزايلة ، والسفسطة غير لازمة .

قال : احتجوا بأمرين :

الحجة الاولى : المعدوم متميز ، وكل متميز ثابت ، فالمعدوم ثابت . أما أن المعدوم متميز فثلاثة أوجه :

أولها - أن المعدوم معلوم ، وكل معلوم متميز . أما أن المعدوم معلوم ، فلأن طلوع الشمس غداً معلوم الآن ، وهو معدوم . والحرارة التي أتمكن من فعلها كالحرارة إلى اليمين وإلى الشمال ، والتي لا أتمكن من فعلها ، كالطيران إلى السماء ، معلومة ، مع أنها معدومة . وأما أن المعدوم متميز ، فلأنني أميز بين الحرارة التي أقدر عليها والتي لا أقدر عليها ، وأميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها ؛ وكذلك أحكم على إحدى الحررتين بأنها توجد غداً وعلى الأخرى بأنها لا توجد . ولا معنى للتمييز إلا هذا .

وثانيها - أنني قادر على الحرارة بمنة وبسرة ، وغير قادر على خلق السماء والأرض ، وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الأشياء في الوجود . فلولا تمييز بعض هذه المعدومات عن البعض وإلا لاستحال أن يقال : إنه يصح منى فعل هذا ولا يصح منى فعل ذلك .

وثالثها - أن الواحد منّا قد يريد شيئاً ويكره شيئاً آخر ، وإن كان المراد والمكروه بعد معدومين . ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال أن يكون أحدهما مراداً والآخر مكروهاً . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن المعدومات

متميزة .

وأما أن كل متميز ثابت ، فلا نأ لا نعنى بالثابت إلا كون هذه الماهيات في أنفسها متعيّنة ومتحققة . ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهيات عن تلك لا يحصل إلا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الأخرى ، فعلمنا أن هذه الماهيات متحققة حال عدم .

الحجة الثانية أن المعدوم الممكن متميز عن الممتنع . ولا يجوز أن يكون الامتناع وصفاً ثبوتياً ، وإلا لكان الموصوف به ثابتاً فيكون الممتنع الثبوت واجب الثبوت ، هذا خلف . ولما لم يكن الامتناع ثبوتياً كان اللامتناع ثبوتياً ضرورة أنه لا بد في المتنافيين من كون أحدهما ثبوتياً ، [والآخر سلبياً] والموصوف بالوصف الثبوتى ثابت . فالمعدوم الممكن ثابت .

والجواب عن الأول لأن سلم أن كل معدوم ثابت . والذي احتجوا به عليه فهو معارض بأمور أربعة :

أولها : أنا نتصور شريك الله تعالى . ولولا أنا نتصوره ونميزه عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع ، لأن ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه .

وثانيها : أنا نتصور بحراً من زبيق وجبالاً من ياقوت ، ونحكم بامتياز بعض هذه المخيلات عن بعض ، مع أنها غير ثابتة في عدم ، لأن الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها أعراض . وعندكم ماهيات الجواهر والأعراض وإن كانت ثابتة في عدم ، لكن الجواهر غير موصوفة بالأعراض حال عدم ، فلا يمكن تقرير ماهية الجبل من حيث أنه جبل حال عدم .

وثالثها : أنا نتصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود ، ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض ، فأنى كما أعقل امتياز ماهية الحركة بمنة عن ماهية الحركة يسرة قبل دخولهما في الوجود ، كذا أعقل امتياز وجود احدى الحركتين عن وجود الأخرى قبل دخولهما في الوجود . فلو اقتضى العلم بامتياز

الماهيات تحققها في العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات تحققها في العدم، وذلك باطل بالاتفاق؛ ولأن الوجود مناقض للعدم، والجمع بينهما محال. ورابعها: أنا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولهما في الوجود. وهذه الماهية يمتنع تقررهما في العدم، لأن التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتماسها على وجه مخصوص، وذلك لا يتقرر حال العدم بالاتفاق. وإذا كان كذلك استحال أن يتقرر ماهية التأليف حال العدم. ثم إننا نتصورها قبل وجودها ونميز بينها وبين سائر الماهيات، وكذلك نعقل المتحركية والساكنية قبل حصولهما، مع انهما من قبيل الأحوال. ولاحصول لهما في العدم. فثبت بهذه الوجوه أن التمييز الذهني لا يستدعي تحقق الماهيات خارج الذهن.

أقول: حاصل ما أورده من حججهم على أن المعدوم ثابت هو استدلالهم في الحجة الأولى بالتمييز على الثبوت، واثبات التمييز في العلم والقدرة والارادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة، وادعاء أن التمييز يقتضى الثبوت بالضرورة. وفي الحجة الثانية بأن الامكان مقابل الامتناع، والامتناع غير ثابت، فمقابلته ثابت. وهذه الحجة ليست بمرضية [عندهم] فانهم لا يقولون بثبوت الامكان والامتناع وتقابلهما. وحاصل الجواب المعارضة باثبات التمييز في الممتنعات والممكنات والأحوال، كالوجود والتركيب والمتحركية والساكنية، وهم لا يقولون بثبوتها. ثم ذكر أن هذه التميزات ذهنية، وهي لا تستدعي ثبوتاً خارجياً.

قال: ثم أنك إن أردت تضييق الكلام على الخصم فقل: ما الذي تعنى بكون المعدوم معلوماً؟ إن عنيته بذلك القدر من الامتياز الذي نجده في تصور الممتنعات والمركبات والاضافيات، فذلك مسلم، لكنّه لا يقتضى تقرر الماهيات في العدم بالاتفاق. وإن عنيته به امراً وراء ذلك فلا بد من افادة صورته، ثم اقامة الحجة عليه، فاننا من وراء المنع في المقامين.

أقول: هذا تأكيد للمعارضة وبيان عدم الفرق بين ما يقر به ويدعى ثبوته

و بين ما لا يقرُّ به من المعدومات المتميِّزة في الذهن .

قال : أما قوله : « المعدوم مقدور ، والمقدور متميِّز » ، فضعيفٌ ، لأنَّ المقدور
أما أن يكون ثابتاً في العدم اولا يكون ؛ فان كان ثابتاً لم يكن للقدرة فيه أثرٌ لأنَّ اثبات
الثابت محال ، و اذا كان كذلك استحال أن يكون مقدوراً ؛ وان لم يكن ثابتاً كان ذلك
اعترافاً بأنَّ المقدور غير ثابت . وحينئذٍ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدوراً على
كونه ثابتاً . وهو الجواب عن قولهم : « المعدوم مراد ، وكلُّ مراد ثابت » .

أقول : إنَّه يقول : أثر القدرة و الارادة في المعدوم الثابت هو جعله موصوفاً
بالوجود الذي هو أمر وراء الثبوت ، وأنت ما أبطلت ذلك . فان قلت : إنني أعلم
أنَّ الوجود هو الثبوت بالبديهة . قلت : فلم لم تقل في أوَّل الباب إنَّ دعواكم بأنَّ
« المعدوم شيء » باطل بالبديهة ، وتستريح من هذا التطويل .

قال : والجواب عن الحجَّة الثانية أنَّ المحكوم عليه بكونه ممكناً إمَّا أن
يكون ثابتاً في العدم اولا يكون . والأوَّل باطل ، لأنَّ عندكم الذوات المعدومة
يتمتع عليها التغيُّر والخروج عن الذاتية ، فلا يمكن جعل الامكان صفة لها ؛ وإن
كان الثاني كان الامكان وصفاً لما ليس بثابت في العدم . وحينئذٍ لا يمكن الاستدلال
بالامكان على كون الممكن ثابتاً في العدم .

أقول : قد مرَّ أنَّهم لا يقولون بذلك ، ولو قالوا لكان لهم أن يقولوا : إمكان
الثابت في العدم هو جواز اتصافه بالوجود بعد العدم ، ولا يلزم من ذلك خروجه عن
الذاتية ، بل يتغيَّر من حيث يحصل له صفة بعد أن لم يكن . وأيضاً لا يلزم من
حمل المنفي على الممتنع حمل الثابت على الممكن ، والا لكان كل ممكن ثابتاً بل موجوداً .

قال : تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات

زعم أبو يعقوب الشَّحَّام وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط
وابو القاسم البلخي وأبو عبدالله البصري وأبو اسحاق بن عياش والقاضي عبدالجبار و
تلاميذته : أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق ، وأنَّ

تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات ، بل في جعل تلك الذوات موجودة ؛ واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها ؛ واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه .

أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الممكنات ماهياتها غير وجوداتها ؛ واتفقوا على أنه يجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود الخارجي ، فإننا نعقل المشك وإن لم يكن له وجود في الخادج ؛ و هل يجوز تعريها عن الوجودين معاً الخارجي والذهني ؟ نص ابن سينا في المقالة الاولى من « الهيات الشفاء » على أنه لا يجوز ، و منهم من يجوزه .

و اتفقوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها واحدة أو كثيرة ، لأن المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد . فإذا اعتبرنا السواد فقط ففي هذه الحالة لا يمكن الحكم عليه بالوحدة والكثرة ، وإلا فقد اعتبرنا مع السواد غيره ، و ذلك يناقض قولنا : « لم نعتبر إلا السواد » ، بل الماهية لا تنفك عن الوحدة أو الكثرة .

و اتفقوا على أن الماهية غير مجعولة ، قالوا : لأن ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير . فلو كان كون السواد سواداً بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير أن لا يبقى السواد سواداً ، لكن القول بأن السواد لا يبقى سواداً محال ، لأن المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به أنه ليس بسواد . و المحكوم عليه لا بد من تقررّه عند حصول المحكوم به ، فيلزم أن يكون سواداً حال ما لا يكون سواداً ، و هو محال .

و أمّا المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذوات المعدومة على أنها بأسرها متساوية في كونها ذوات ، و أن الاختلاف بينها ليس إلا بالصقات . ثم اختلفوا ، فذهب الجمهور منهم إلى أنها موصوفة بصفات الأجناس . و مرادهم منها أن ذات الجوهر موصوفة بصفة الجوهرية و ذات السواد موصوفة بصفة السوادية ، و هلم

جرأ ، وزعم ابن عيَّاش : أن تلك الذوات معرّاة عن جميع الصفات ، و الصفات لا تحصل إلاّ زمان الوجود . ثمّ القائلون بالصفات زعموا أن صفات الجواهر إمّا أن تكون عائدة إلى الجملة ، وهي الحيّية و كلّ ما يكون مشروطاً بها ؛ أو إلى الأفراد ، وهي إمّا في الجواهر أو في الأعراض .

أمّا الجواهر فقد أثبتوا لها صفات أربعة : إحداها الصّفة الحاصلة حالتيّ العدم و الوجود وهي الجوهرية . والثانية الوجود وهو الصّفة الحاصلة بالفاعل . والثالثة التحييز وهو الصّفة التابعة للحدوث الصّادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود . والرابعة الحصول في الحيّز وهو الصّفة الملعللة بالمعنى . قالوا : و ليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الأربعة فليس له بكونه أسود و أبيض صفة . وكذا القول في كلّ عرض غير مشروط بالحياة .

و أمّا الأعراض فالصفات العائدة إلى الجملة غير معقولة فيها ، و أمّا العائدة إلى الأفراد فثلاثة : الصّفة الحاصلة حالتيّ العدم و الوجود ، و الصّفة الصّادرة عنها عند الوجود ، و صفة الوجود . فهذا هو المذهب الذي استقرّ به جمهورهم عليه ، و هو قول أبيّ عليّ ، و أبي هاشم ، و القاضي عبد الجبار ، و أبي رشيد ، و ابن متوية . و منهم من خالف هذا التفصيل في مواضع : أحدها أن أبو يعقوب الشّحامّ و أبو عبد الله البصريّ و أبو اسحاق ابن عيَّاش زعموا أن الجوهرية هي التحييز ؛ ثمّ اختلفوا بعد ذلك ، فزعم الشّحامّ و أبو عبد الله : أن ذات الجوهر كما أنّها موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة بالتحيز ؛ ثمّ اختلفا ، فذهب أبو يعقوب الشّحامّ إلى أن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيّز ، و ذهب أبو عبد الله إلى أن الشرط في كون المتحيّز حاصلًا في الحيّز هو الوجود ، فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتحيز ، لكنّه غير حاصل في الحيّز . وزعم ابن عيَّاش أن الجوهر حال العدم كما يمتنع اتصافه بالتحيز يمتنع اتصافه بالجوهرية ، فلهذا أثبت الذوات خالية عن الصفات . و ثانيها اختلفوا في أن المعدوم هل له بكونه معدوماً صفة ؟ فالكلّ أنكره ، إلاّ أبو عبد الله البصريّ ،

فإنه قال به . وثالثها اتفقوا على أن الجواهر المعدومة لا توصف بأنها أجسام حالة العدم إلا أبا الحسين الخياط ، فإنه قال به . ورابعها اتفقوا على أن بعد العلم بأن للعالم صانعاً عالماً قادراً حياً حكيماً مرسلًا للرسل ، يمكننا الشكك في أنه هل هو موجود أولاً ، إلى أن يعرف ذلك بالدليل ، لأنهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقادرية كونه موجوداً ، فلا بد من دلالة منفصلة . واتفق الباقيون من العقلاء على أن ذلك جهالة ، وإلا لزم أن لا نعرف وجود الأجسام المتحركة إلا بالدليل .

أقول : هذا نقل المذاهب ، وليس فيه موضع بحث . والقائلون بأن الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بأنها غير مبدعة ، بل قالوا : إذا فرضت ما هيته ، فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل ، وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضنا تلك الماهية ، و قول المعتزلة : « إن تأثير الفاعل ليس في جعل الذات ذاتاً » ، ليس هكذا ، لأنهم يجعلون الذات المعدومة ثابتة في الأزل من غير تأثير فاعل ؛ ولما جعلوا الذات متساوية في الذاتية احتاجوا إلى إثبات صفات الأجناس ، وإلا فكان الكل نوعاً واحداً . و الصفات المشروطة بالحياة هي الاعتقادات و الظنون والأ نظار و القدر و الشهوات و التفارقات و الآلام و الارادات و الكراهات ، و هي مع الحياة عشرة ، و الموت عند أبي علي أيضاً منها . والتحييز هي الصفة المختصة بالجواهر التي لأجلها تحتاج إلى حييز وتقتضيها الجوهرية ، و هي مشروطة بالوجود . أما الكائنية المعللة بالحصول في الحييز ، ككون الجوهر متحركاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو متفرقاً ، فهي معللة بالأحوال التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود ، والاتصاف بالوجود يكون بالفاعل ؛ وللأعراض ، بدل التحييز والحصول في الحييز ، صفة واحدة لأجلها تحتاج إلى محل . و أدلة كل قوم منهم والكلام فيها و عليها كثيرة ، لكنّها قليلة الفائدة ، فلنعرض عنها .

قال :

المسألة الثالثة

> الحال بين المشبتين و النافين <

الذي نقول به أنه لا واسطة بين الموجود و المعدوم ، خلافاً للقاضي و إمام الحرمين [منّا] و أبي هاشم و أتباعه من المعتزلة؛ فانهم أثبتوا واسطة سموها بالحال ، و حدوها بأنها صفة لموصوف لا يوصف بالوجود و العدم .

لنا : أن البديهة حاكمة بأن " كل " ما يشير العقل إليه ، فإما أن يكون له تحقق بوجه ما أو لا يكون . و الأول هو الموجود ، و الثاني هو المعدوم . و على هذا لا واسطة بين القسمين ، إلا أن يفسر وجود الموجود و المعدوم بغير ما ذكرنا . فحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل ، و يصير البحث لفظياً .

أقول : القسمة لكل ما يشير إليه العقل إلى ماله تحقق و إلى ما ليس له تحقق هو القسمة إلى الثابت و المنفي ، و هم لا يخالفون في ذلك ، و لا يثبتون بين الثبوت و النفي واسطة ، لكنهم يقولون : إن الوجود أخص من الثبوت ، و الموجود كل ذات له صفة الوجود ، و المعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ، و الصفة لا يكون لها ذات ، لا جرم لا تكون موجودة و لا معدومة .

و من ههنا ذهبوا إلى القول بالواسطة ، فانهم يعنون بالذات و الشيء كل ما يعلم أو يخبر عنه بالاستقلال ، و بالصفة كل ما لا يعلم إلا بتبعية الغير . فكل ذات إما موجودة أو معدومة ، و المعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ، و يجوز أن يكون له غير تلك الصفة ، كصفات الأجناس ، عند من يثبتها للمعدومات .

و الحد الذي أورده يختل عندهم بذلك . والحق أن الخلاف في هذه المسألة راجع إلى تفسير هذه الألفاظ .

قال : و احتجوا بأمرين : الحججة الاولى ، فقد لنا على أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ، ولا شك في أن الموجودات متخالفة بماهياتها ، و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فوجود الأشياء مغاير لماهياتها . ثم ذلك الوجود إما أن يكون معدوماً أو موجوداً ، او لامعدوماً ولاموجوداً . و الأول محال ، لأن الموجودية مناقضة للمعدومية ، و الشيء لا يكون عين نقيضه . والثاني محال ، لأن الوجود لو كان موجوداً لكان مساوياً في الموجودية للماهيات الموجودة . ولا شك في أنه مخالف لها بوجه ما ، و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فالموجودية المشتركة بين الوجود و بين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز ، فيكون للوجود وجود آخر ، و يلزم التسلسل ، و ذلك محال ، فثبت أن الوجود لاموجود ولامعدوم .

أقول : هذه حججة ، عمليهاهم ، من غير أن يرضوا بها ، فإن الوجود والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين ، فإن طرفي النقيض يجب أن يقتما للاحتتمالات ، و عندهم الممتنع ليس بموجود ولامعدوم ، و الحال ليس بموجود ولامعدوم . فقوله : «الموجودية مناقضة للمعدومية و الشيء لا يكون عين نقيضه» لا يوافق أصولهم . و الصواب أن يقال : الموجود والمعدوم لا يجتمعان ، لأن الذات الموصوفة بالوجود لا تكون غير موصوف بها ، و الوجود لا يكون موجوداً ، لأن الصفة لا يكون لها ذات موصوفة بالوجود .

قال : الحججة الثانية ، الماهيات النوعية مشتركة في الأجناس ، و ذلك يوجب القول بالحال .

أقول اصطلاحهم في الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين ، فانهم يسمون الأعم نوعاً والأخص جنساً ، فان التنوع في اللغة الاختلاف ، و التجانس

والتماثل.

قال : بيان الأول من وجوه :

احدها : أن السواد والبياض اشتركا في اللونية ، وليس الاشتراك في مجرد الاسم ، لأننا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسماً واحداً لكننا نعلم بالضرورة أن بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة ؛ ولذلك فإن الاشتراك اللفظي لا يكون مطرداً في اللغات بأسرها . وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء .

وثانيها أن العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة . ثم إننا نحدد العلم بحد واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالمحدث والعلم بالجواهر والعلم بالعرض ، والمحدد ليس هو اللفظ ، بل المعنى ؛ فعلمنا أن العلمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة .

وثالثها أننا نقول : الممكن إما جوهر او عرض . فلولا أن العرضية وصف واحد وإلا لم يكن التقسيم منحصرأ ، كما أن قولنا : «الممكن إما جوهر وإما سواد وإما بياض» ليس تقسيماً منحصرأ .

بيان الثاني : أنه إذا ثبت أن هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه أخرى ، فالوجهان إما أن يكونا موجودين او معدومين ، او لا موجودين ولا معدومين . والأول باطل ، وإلا لزم قيام العرض بالعرض . والثاني باطل ، لأننا نعلم بالضرورة أن هذه الامور ليست أعداماً صرفة . فبقي الثالث ، وهو المطلوب .

والجواب عن الاولى

أن الكلام في أن الوجود هل هو وصف مشترك فيه ام لا ، قد تقدم ، والآن نساعد عليه و نقول : لم لا يجوز أن يكون الوجود موجوداً . قوله : «لأنه لو كان موجوداً لكان مساوياً للماهية الموجودة في الموجودية و مخالفاً لها في خصوصياتها ويلزم التسلسل» . قلنا : التسلسل إنما يلزم لو اشتركا في وجه ثبوتى و اختلفا في

وجه آخر ثبوتى . أما إذا كان الاختلاف في أمر عدمى لا يلزم التسلسل .
 بيانه: أن الوجود يشارك الماهية الموجودة في الموجودية وبخالفها بقيد
 عدمى ، وهو أن الوجود وحده وإن كان موجوداً ، لكن ليس معه شيء آخر ، و
 الماهية الموجودة وإن كانت موجودة ، لكن لها مع مسمى الموجودية أمر آخر ،
 وهو الماهية . وإذا كان الأمر كذلك لم يلزم أن يكون الوجود موجوداً بوجود آخر ،
 بل يكون موجوديته عين ماهيته ، وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل .

ثم قالت النفاة : رأينا حاصل أدلة مثبتى الاحوال على اختلافها راجعاً إلى
 حرف واحد ، وهو أن الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشاركة في عمومياتها ، وما به
 الاشتراك غير ما به الاختلاف . ثم بينوا أن ذلك ليس بموجود ولا معدوم ، فأثبتوا
 الوسطة . قالوا : وهذا يقتضى أن يكون للحال حال آخر ، إلى غير النهاية ؛ لأن
 هذه الاحوال التى يشتبونها لاشك أنها متخالفة في خصوصياتها و متساوية في عموم
 كونها حالاً . وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم أن يكون للحال حال ، إلى
 غير النهاية .

أجاب المثبتون من وجهين : الأول ، وهو الذى عليه تعويل الجمهور ، أن
 الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف . والثانى التزام التسلسل .

فقالت النفاة : أما الأول فضعيف جداً ؛ لأن كل امرين يشير العقل
 إليهما ، فاما أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر او لا يكون . و
 الأول هو المثل ، و الثانى هو المخالف . فعلمنا ان القول باثبات امرين لا يوصفان
 بالتماثل والاختلاف جهالة . واما الثانى ، وهو التزام التسلسل ، فباطل ، لأننا
 متى جوزناه انسده علينا باب إبطال حوادث لا أول لها وانسد باب إثبات الصانع
 القديم . وكل ذلك جهالة .

هذا محصل كلام الفريقين . و الذى أقوله أن ذلك الالتزام غير وارد على
 القائلين بالحال ، لأننا متى بينا أن السواد والبياض مثلاً يشتركان في الموجودية

ويختلفان في السوادية والبياضية وعلماً أن ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز أن يكون ناسليين، لاجرم أثبتنا أمرين ثابتين: أحدهما كونه سواداً والآخر وجوده. أما الوجود والسوادية فهما يختلفان بحقيقتيهما ويشتركان في الحاليتين. لكن الحاليتين ليست صفةً ثبوتيةً، لأنه لا معنى للحال إلا ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً. وإذا كان الاشتراك واقعاً في وصف سلبى لم يلزم أن يكون الحاليتين صفةً قائمةً بالوجود، فلم يلزم أن يكون للحال حالٌ. فقد ظهر اندفاع هذا الالتزام عنهم. مع أن الأولين والآخرين من مثبتى الأحوال كانوا عاجزين عن دفعه، والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله.

و الجواب عن الحجة الثانية أن نقول: لم لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين. قوله: «يلزم منه قيام العرض بالعرض» قلنا: هذا أقرب إلى العقل من إثبات الوساطة بين الموجود والمعدوم. و تعويل النفاة في دفع هذه الحجة على إلزام أن يكون للحال حالٌ فقد عرفت ضعفه.

أقول: الصفات المشتركة لا تخلو من أن تكون ثبوتيةً أو لاتكون. والثبوتية لا تخلو إما أن تكون داخليةً في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات أو لاتكون، والداخلية تكون كاللون الذى يشترك فيه السواد والبياض، وتكون هى جزءاً من مفهوم السوادية والبياضية، والجزء لا يكون عرضاً قائماً بالمركب، فلا يلزم من اتصاف المختلفات بها قيام العرض بالعرض؛ وغير الداخلية تكون كالعرض الذى يوصف به السواد والحركة. والعرض هو عارضٌ لهما غير داخل في مفهومهما، و عرضُ الشئ للشئ لا يكون قيام عرضٍ بعرضٍ، ولا يلزم من كون صفةٍ مشتركةٍ عارضةً لمختلفين قيامها بهما إلاً بدليل منفصل. وأما الصفات السلبية فهى غير ثابتة، ولا يلزم من الاتصاف بها قيامٌ بعرضٍ بعرضٍ،

وأما تزييف قول المثبتين «أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف» فليس بواردي عليهم، لأنهم يقولون: المثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحدٌ، والمختلفان

ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد. والحال ليس بذات ولا ذات ذات، فلا يوصف بالتماثل والاختلاف.

بيانه أن الذات هي ما تدرك بالانفراد، والحال لا تدرك بالانفراد، فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر، إذا كان كل حال يدرك مع شيء آخر، والمشارك ليس بمدرك بالانفراد، حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر. وليس وأنتم قلتم: كل أمرين يشير العقل إليهما، فإما أن يكون المتصور منهما واحداً أو لا يكون، والحال ليس بأمرٍ يشير العقل إليه إشارة لا تكون إلى غيره معه.

وأما دفع صاحب الكتاب الالتزام عن مثبتى الأحوال، بأن الحال صفة سلبية لا يقتضى اشتراكاً في أمر ثبوتى بين الأحوال، فليس بدافع عنهم، لأنهم لا يقولون بأن الحال سلب محض، بل يقولون إنها وصف ليس بوجود ولا معدوم. والمستحيل عندهم ليس بوجود ولا معدوم، مع أنه ليس بحال. فإذن، الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الأمور يسمونها حالاً، وتشارك الأحوال فيه؛ ولكونها غير مدركة بانفرادها لا يحكمون عليها بالتماثل والاختلاف. وقد ظهر أن ذلك الدافع منهم لم يكن بمقتضى ذلك الثناء على نفسه.

قال: وللغلا سفة في هذا الباب طريق آخر، وهو أنهم قالوا: الأجناس والفصول التي بها تقوم الأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان لافي الأعيان. فقول لهم: الحكم الذهني إن كان مطابقاً للخارج عاد كلام مثبتى الحال، وإلا فهو جهل، ولا عبرة به.

أقول: الأجناس والفصول ليست بتصديقات، إنما هي تصورات مفردة. ولا يجب فيما لا يتم على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقاً وإلا فكان جهلاً [مركباً]، وذلك أن الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع؛ وفي التصور المفرد لا يعتبر المطابقة ولا خلافها، بلى يعتبر فيما له أجناس وفصول أن يكون فيها حثييات

يمكن للمعقول تعقل الأجناس و الفصول منها ، و لذلك يسلبان عن واجب الوجود لامتناع أن يكون فيه حيثيتان . وليس معنى الاشتراك إلا أن المعقول من أحد المشتركين هو المعقول من الآخر فيما اشتركا فيه ، لأن يكون شيء واحد في الخارج موجوداً في شيئين معاً ، او نصف منه في كل واحد منهما او خارجاً عنهما و هما متصفان به .

قال : التفريع على القول بالحال

قالوا : ثبوت الحاليتة للشيء إما أن يكون معللاً بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المثلثة بالعلم ، او لا يكون كذلك ، كسواديتة السواد . والأول هو الحال الممثل ، والثاني هو الحال الغير الممثل ؛ و اتفقوا على أن الموجودات متساوية في الذوات و مختلفة في هذه الأحوال . أما الوجود ، فزعم مثبتوا الحال منا أنه نفس الذات ، وزعمت المعتزلة أنه صفة ، والقول باثبات كون المعدوم شيئاً بناء على هذا . واذى اختاره تفريراً على القول بالحال أن ذلك باطل ، لأن الذوات لو كانت مشتركة - سواء قلنا : الوجود هو الذات على ما يقوله أصحابنا او غيره على ما يقوله المعتزلة - لصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر ، ضرورة استواء المتماثلات في كل اللوازم ، فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثاً والجوهر عرضاً ، وبالعكس .
أقول : الذي اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب و هو أن الذوات لو كانت مشتركة لزم صحة انقلاب القديم محدثاً والجوهر عرضاً ، يوجب أن يكون الحيوانية المشتركة بين الانسان والفرس تستلزم صحة انقلاب الانسان فرساً ، و بالعكس . و جوابه عن هذا هو جوابهم عما اختاره و أورده عليهم .

قال : و لأن اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة إن كان لا أمر فقد ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح وهو محال ؛ و إن كان لا أمر فذاك الأمر إن كان ذاتاً عاد البحث في اختصاصها من بين سائر الذوات بصفة المرجحية ، و إن لم يكن ذاتاً كان صفة لذات ، فيعود البحث في اختصاص تلك الذات بها . أما إذا جعلنا الخصوصية ذاتاً و ما به الاشتراك صفة اندفع الاشكال ، لأن الأشياء

المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد . وأمّا الأشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها في اللوازم .

أقول : لهم أن يقولوا: يلزمك في الأجناس والفصول مثل ذلك، بل في الأشخاص التي تحت نوع واحد؛ فإنك إن جعلت الفصول والمشخصات ذواتاً و الحيوان و الانسان لوازم ، لما كانت الحيوانية والانسانية جزءاً للماهية و لانفسها، فإن اللوازم إنما تلزم بعد تقوّم الملزومات. وأيضاً مذهب كثير من المتكلمين أن المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا مرجح . فاذن يجوز أن يكون الله تعالى خصص بعض الذات بصفات من غير ترجيح .

هذا على قول من يقول: إن الصفات لا توجد إلا مع الوجود .
وأيضاً بم عرفتم أنه لا مرجح هناك؟ غاية ما في الباب أنك تقول: لا دليل على ذلك ، و لا يجب من عدم معرفته عدمه . وأصحاب هذه المذاهب لما فسروا الذات بما يصح أن يعلم ويخبر عنه لزمهم القول بأن الذات مشتركة . و الحق أن صحته أن يعلم ويخبر عنه من لوازم الذات او عوارضه لانفسها .

قال :

تقسيم الموجودات

< الواجب و الممكن >

الموجود إيماناً يكون واجب الثبوت لذاته، وهو الله تعالى؛ وإما أن يكون ممكن الثبوت لذاته، وهو كل ما عداه.

قيل: الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات في أصل الوجود و يخالفها في الوجوب، وما به الاشتراك غيرها به الامتياز، فالوجود غير الوجوب؛ ولأننا ندرك التفرقة بين قولنا «الموجود واجب» وبين قولنا «الموجود موجود»، ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقي الفرق. وإذا ثبت أن الوجوب غير الوجود فنقول: إما أن لا يكون بينهما ملازمة أو يكون. والاول محال، وإلا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر، فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب، و كل ما كان كذلك استحال أن يكون واجباً لذاته. ويمكن أيضاً انفكاك الوجوب عن الوجود؛ وذلك محال، لأن الوجوب نعت الوجود، ويستحيل حصول النعت دون المنعوت. وأما الثاني، وهو أن يكون بينهما ملازمة، فمن المحال أن يكون كل واحد منهما مفتقراً إلى الآخر لاستحالة الدور. ومحال أن يكون الوجود مستلزماً للوجوب، وإلا فكل موجود واجب، هذا خلف.

أقول: لو كان الوجود المشترك يدل على الموجودات بالتواطؤ، للزم من كونه مستلزماً للوجوب في موضع كون كل وجود مستلزماً له. وليس الأمر كذلك، فإنه يدل عليها بالتشكيك. والمعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضي

استلزام بعضها الشيء استلزام غير ذلك البعض لذلك الشيء . مثلاً نور الشمس يستلزم زوال العشي ، و سائر الأ نوار لا يقتضيه ، لكون النور مشتركاً بين نورها و بين سائر الأ نوار بالتشكيك .

قال : و لأنه يلزم كون الوجوب معلولاً ، و كلُّ معلولٍ ممكن لذاته . و كلُّ ممكن لذاته واجب بعلمته . فقبل هذا الوجوب وجوب آخر ، لا إلى نهاية ، و هو محال .

أقول : لا يلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً . و الحق أن الوجوب و الامكان و الامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من إسناد المتصورات إلى الوجود الخارجي ، و هي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الاسناد المذكور ، وليست بموجودات في الخارج حتى تكون علّة للأمور التي يسند إليها او معلولاً لها . كما أن تصور زيد ، و إن كان معلولاً لمن يتصوره ، لا يكون علّة لزيد و لا معلولاً . و كون الشيء واجباً في الخارج ، هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسنداً إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب .

قال : و محال أن يكون الوجوب مستلزماً للوجود ، لأن الوجوب نعتُ الوجود و كَيْفِيَّتُهُ ، فيكون مفتقراً إليه . فلو كان الوجود مفتقراً إليه لزم الدور ، و هو محال . و محال أن يكونا معلولاً لعلّة ، لأن تلك العلّة إما أن تكون موصوفةً بهما ، او صفةً لهما ، او لا موصوفةً و لا صفةً . و الأول محال . و إلا لكان ما ليس بموجود و لا واجب علّةً لهما . لكن [كون ما ليس بموجود و لا واجب علّةً للوجوب و الوجود محال ، لأن] ما ليس بموجود فهو معدوم فالمعدوم علّة الوجود و الوجوب ، هذا خلف ؛ و لأنه يلزم كون الوجوب معلولاً ، وهو محال ، على ما تقدم . و الثاني محالٌ و إلا عاد الاشكال في كَيْفِيَّةِ ذلك اللزوم . و الثالث محال ، لأنه يلزم أن يكون الموجود الواجب لذاته مفتقراً إلى علّة منفصلة .

أقول : هذا كله إنما يلزم على تقدير كون الوجود و الوجوب موجودين

في الخارج متباينين ، وذلك محال .

قال : لا يقال : الوجود سلبي . لأننا نقول : إنه يتأكد الوجود به ، والشئ لا يتأكد بنقيضه ؛ ولأنه نقيض اللا وجود الذي هو عدمي ، لكونه محمولاً على العدم ، فيكون وجودياً . سلمنا كونه سلبياً ، لكن يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجود ، لامتناع كون العدم مقتضياً للثبوت ، ولا بالعكس ، وإلا كان كل موجود واجباً .

< قلنا > : والجواب أنه بناء على كون الوجود مشتركاً بين الواجب والممكن ، وهو باطل ، على ما تقدم .

أقول : إذا كان الوجود سلبياً لا يلزم منه أن يكون نقيضاً للوجود ، فإن السلبي هو سلب شيء عن شيء . وسلب شيء عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه . وأيضاً إن كان الوجود و اللا وجود نقيضين ، يعني يقسمان جميع الاحتمالات ، و الوجود والعدم كذلك ، و كان العدم محمولاً على اللا وجود ، فلا يلزم أن يكون الوجود محمولاً على الوجود حملاً كلياً ، لأنه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجود عديمياً أيضاً ، فإن الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور ، والممتنع عدمي . فلا يجب أن يكون كل ما هو ممكن بالامكان العام وجودياً ، بل بعضه وجودي وبعضه عدمي . وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع كثيرة . وفيه غلط فاحش ، على ما تبين . وعلى أنه ليس هيهنا معنى النقيض وشرائطه المذكورة في أكثر كتبه .

وقوله : « على تقدير كون الوجود سلبياً يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجود ، لامتناع كون العدم مقتضياً للثبوت » جعل السلبي عدماً ، و كثير من الامور السلبيّة يقتضى أمراً وجودياً ، كما سيحىء بيانه . و حكمه ، بأن هذه الاعتراضات مبنية على كون الوجود مشتركاً ، حكم غير صحيح .

قال :

خواص الواجب لذاته و هي عشرة

سؤال

< الشيء الواحد لا يكون واجباً لذاته و لغيره معاً >

الشيء الواحد لا يكون واجباً لذاته و لغيره معاً ، لأن ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير ، و ما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير ، و الجمع بينهما محال .

سؤال

< الواجب لذاته لا يتركب عن غيره >

الواجب لذاته لا يتركب عن غيره ، لأن كل مركب محتاج إلى جزئه ، و جزؤه غيره . فكل مركب محتاج إلى غيره ، و كل محتاج إلى الغير ممكن لذاته ، و لا شيء من الممكن لذاته بواجب لذاته .

سؤال

< الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره >

الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره ، و إلا لكان بينه و بين الجزء الآخر من المركب علاقة ، و الواجب لذاته لا علاقة له بالغير .

أقول : لا أدري أي شيء يعنى بهذه العلاقة ، فان الواجب له علاقة العلية و المبدئية بالغير ؛ و إن أراد بالتركيب الانضمام إلى الغير في مثل قولنا « الموجودات بأسرها . و الواجب المطلق الشامل للواجب بالذات و بالغير » فهو جائز ، و إن أراد أن يكون بينه و بين غيره فعل و انفعال ، كما في المتمزجات ، فمحال عليه ، لأنه لا ينفعل عن غيره .

قال :

مسألة

< الواجب لذاته لا يكون وجوده زائداً على ماهيته >

الواجب لذاته لا يكون وجوده زائداً على ماهيته ؛ لأن ذلك الوجود إن كان مستغنياً عن تلك الماهية لم يكن صفة لها ، وإن لم يكن مستغنياً كان ممكناً لذاته ومفتقراً إلى مؤثر . وذلك المؤثر إن كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجباً لغيره ؛ وإن كان تلك الماهية ، فهي حال إيجابها ذلك الوجود إما أن تكون موجودة أو لا تكون . والأول محال ، لأنها إن كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه ، وإن كانت غيره كانت الماهية موجودة مرتين . ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول ، فيلزم التسلسل . وإن لم تكن موجودة فهو محال ، لأننا لو جوزنا كون المعدوم مؤثراً في الموجود لم يمكننا الاستدلال بفاعلية الله تعالى على وجوده ، ولأن تأثير المعدوم في الموجود باطل بالبدية .

الاعتراض عليه : لم لا يجوز أن يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود ؟ ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم فيها ، لأن الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة ؛ وهذا كما قالوا في الممكن ، فإن ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر ، وإلا وقع التسلسل ، ولم يلزم أيضاً أن يكون القابل للوجود معدوماً ، وإلا لزم كون الشيء الواحد في الوقت الواحد موجوداً معدوماً معاً . ثم الذي يدل على أن واجب الوجود وجوده زائد على ماهيته أن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة ، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم .

أقول : هذا الاعتراض هو مذهب الذي يدعيه في سائر كتبه . ولا شك أن الماهية ، من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة . وإنما يمكن أن يكون من حيث هي هي علة لصفة معقولة لها ، كما أن ماهية الاثنين علة لزوجيتها . أما كونها من حيث هي هي علة لوجود ، أو لموجود ، فمحال ، لأن بدية العقل حاكمة .

بوجوب كون ماهو علة لوجود موجوداً . وليس كذلك في قبول الوجود ، فان قابل الوجود يستحيل أن يكون موجوداً ، وإلا فيحصل له ماهو حاصل له .
 واما الاستدلال على كون وجوده زائداً على ماهيته بأن وجوده معلوم و ماهيته غير معلومة فغير صحيح ، لأن وجوده المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره ، وهو أمر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك . والذي هو غير معلوم هو وجوده الخارجى الخاص به القائم بذاته الذى لا يمكن أن يحمل على غيره . والدليل على استحالة كون وجوده زائداً على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه ، فان كل كثره محتاجة إلى مبادئ ، فمبدأ المبادئ لا يكون فيه كثره بوجه من الوجوه أصلاً .

مسألة

قال:

> الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوده زائداً عليه <

الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوده زائداً عليه . إذ لو [كان زائداً، فان] كان الوجوب مستتبعاً للوجود لكان الفرع أصلاً للأصل وهو محال ؛ وإن كان تابعاً لزم أن يكون ممكناً لذاته واجباً لغيره ، فيكون الوجوب بالذات ممكناً بالذات ، فيكون الواجب بالذات أولى بكونه ممكناً . وأيضاً فوجوب ذلك الوجوب إنما يكون لوجوب مؤثره على هذا التقدير ، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر ، لا إلى نهاية، ولزم التسلسل ، وهو محال . فمورض بأن الوجوب والامتناع كصفات لا تناسب الموضوعات إلى المحمولات ، فهي لامحالة مغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لهما .
 أقول : جميع ما قاله في الاستدلال و المعارضة مبنى على كون الوجوب أمراً موجوداً عارضاً للواجب ، وقد مر بيان ماهو الحق فيه . واعتبر ما أورده في المعارضة بأن وجوب القضايا لا يكون جزءاً من محمولاتها ولا من موضوعاتها ، بل يكون كصفة عقلية لا تناسب محمولاتها إلى موضوعاتها ، والصفة العقلية لا تكون مستتعبة للأمور الخارجية ، بل تكون تابعة لها . ولا يلزم من كونها ذاتها ممكنة

كون ما يتعلق به من الامور الخاجية ممكناً . وفي عبارة صاحب الكتاب سهو ، فان الواجب أن يقول : « كقيمتان لانتساب المحمولات إلى الموضوعات » .

قال:

مسألة

< الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين >

الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين ، وإلاً لكان هو مغايراً لما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر ، فيكون كل واحد منهما مركباً عما به الاشتراك وما به الامتياز . فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة ، هذا خلف ؛ وإن كان بينهما ملازمة ، فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير ، هذا خلف . و إن كان الوجوب مستلزماً لتلك الهوية ، فكل واجب هو هو ، فما ليس هو لم يكن واجباً .

ف قيل عليه : هذا بناء على كون الوجوب وصفاً ثبوتياً ، وهو باطل ، وإلاً لكان إما داخلياً في الماهية او خارجاً ، وكلاهما باطلان ، على ما تقدم ؛ ولأنه لو كان ثبوتياً لكان مساوياً في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفاً لها في الخصوصية ، فوجوده غير ماهيته . فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجباً كان للوجوب وجوب آخر ، إلى غير النهاية ؛ وإن لم يكن واجباً كان ممكناً ، فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً . لذاته ، هذا خلف . وأيضاً فهو بناء على كون التعيين وصفاً ثبوتياً زائداً ، وهو باطل ، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وأيضاً فهو معارض بما أن واجب الوجود مساوٍ للممكن في الموجودية و مخالف له في الوجوب ، فوجوبه و وجوده متغايران . و يعود التقسيم المذكور في أول الباب . وقد عرفت هناك أنه لا جواب إلا قولنا : « الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط » . وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولاً على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط .

أقول : إن لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركاً بين اثنين كان من الواجب أن يقتصر على ذلك ، لأنه قد تبين أن كل من كـب ممكن . ثم قوله بعد ذلك : « فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير ، هذا خلف » ، فيه نظر ، لأن الخلف يكون لو كان الواجب معلول الغير ، لا للوجوب . أما إن كانت هويته مستلزماً لوجوبه وكان وجوبه محتاجاً إلى هويته ، لم يلزم منه كون الهوية معلولاً للغير ، بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها ، إنما تكون واجبة لصفة تقتضيها ذاتها . ولو قال في الأول : «الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير » حصل مقصوده .

والاعتراض عليه ، بكون الوجوب غير ثبوتى ، باطل على مذهبه ، فإنه نقيض اللاوجوب المحمول عليه العدم . فالوجوب يكون محمولاً عليه . قوله : « وإن لم يكن الوجوب واجباً كان ممكناً . فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً » إعادة لمأضى ، وقد مر الكلام عليه . والمعارضة بكون الواجب مساوياً للممكن في الوجود ، فقد بينا أن اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ .

والمهرب الذي هرب إليه أخيراً : « أن الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي » لا ينجيه من هذه الحيرة ، فإنه من غاية التحير لا يدري إلى أي شيء يتأدى كلامه ولا يبالي بالتناقض والتزام ما لا يخلصه من حيرته . وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء : « الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولاً على شيئين ، لأنه إما أن يكون ذاتياً لهما أو عرضياً لهما أو ذاتياً لأحدهما عرضياً للآخر . فان كان ذاتياً لهما فالخصوصية التي بها يمتاز كل واحد من الآخر لا يمكن أن يكون داخلاً في المعنى المشترك ، وإلا فلا امتياز ، فهو خارج منضاف إلى المعنى المشترك . فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكناً من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر ، وإن كان في أحدهما فهو ممكن ، وإن كان عرضياً لهما أو لأحدهما فمعروضه في ذاته لا يكون واجباً .

لا يقال : الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط . لأننا نأبينا أن المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص يزيل اشتراكه . فإن قيل : المخصص سلبى " وكل واحد منهما مختص بأنه ليس الآخر . قلنا : سلب الغير لا يتحصل إلا بعد حصول الغير ، وحينئذ يكون كون كل واحد هو بعد حصول الغير فيكون ممكناً ، وفيه كفاية في هذا المطلوب .

مسألة

قال :

> وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب بغيره <

> بالاشتراك اللفظي <

وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب بغيره بالاشتراك اللفظي ، وإلا فالوجوب بالذات مر كذب فيكون ممكناً . ولأن القدر المشترك إن كان غنياً عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضاً للغير ، هذا خلف ؛ وإن كان مفقراً لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنياً عن الغير . فعورض بأن سمى الوجوب يمكن تقسيمه إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير ، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة . ولقائل أن يستدل ، على أن الوجوب ليس وصفاً ثبوتياً ، بأنه لو كان وصفاً ثبوتياً لكان إما أن يكون مقولاً على الواجب لذاته والواجب بالغير ، بالاشتراك المعنوي أو بالاشتراك اللفظي ، وهما باطلان على ما تقدم ؛ فالوجوب ليس وصفاً ثبوتياً .

أقول : لا يلزم من كون الوجوب مشتركاً بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب بالذات مر كذباً ، لأن تعقل الوجوب لا يقتدر إلى تعقل غير الذات . أما الوجوب بالغير فيقتدر تعقله إلى انضمام تعقل الغير إلى تعقل الوجوب . ثم لو كان الوجوب الذي هو أمر يحصل في العقل عند إسناد متصور إلى الوجود الخارجى مر كذباً لا يلزم منه تركيب المسند إليه ، كما لا يلزم من كونه محتاجاً

إلى موصوف به كون الموصوف به محتاجاً إلى غيره . وأيضاً : الامتناع أيضاً مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير ولا يجب من تركه تركه في الممتنع لذاته الذي يكون منفيّاً محضاً . وقوله في الوجه الثاني : « القدر المشترك إن كان غنياً عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضاً للغير ، هذا خلف » ، فيه نظر لأنه لا يلزم منه الخلف ، فإن من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب ، بل إنما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب . والمعارضة التي أوردتها حجة على الاشتراك المعنوي في الوجوب . واستدلالة على كون الوجوب غير ثبوتي باطل ، لما مر .

قال:

مسألة

< الواجب لذاته واجب من جميع جهاته >

الواجب لذاته واجب من جميع جهاته ، إذ لو فرضنا اتصافه بأمر ثبوتي أو سلبي لا يكفي في تحققه ذاته ، لتوقف حصول ذلك الأمر له أو انتفاؤه عنه على حضور أمر خارجي أو عدمه . فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول أو الانتفاؤه ، والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير . فالواجب لذاته موقوف على الغير ، فيكون ممكناً لذاته ، هذا خلف . وهذه الحجة لا تمشي إلا بنفي كون الإضافات أموراً وجودية في الأعيان .

أقول: هذه المسألة هي المعركة بين المتكلمين والفلاسفة ، لأنه يقتضى كون الواجب واجباً من جهة الفاعلية ، فيكون فعله قديماً . والمتكلمون لا يسلمون هذا . وقوله : « إذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجي فذاته موقوفة على الغير » ، ليس بصحيح ، لأن توقف أمر يتعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب ، بل لا يوجب إلا توقف ذلك الأمر على غير الواجب ، والإضافات والسلبيات من الصفات كلها كذلك ، وهم يقولون باتصافه بهما . فاذن ليس مرادهم من قولهم « الواجب لذاته واجب من جميع جهاته » هذا ، بل المراد أنه

واجبٌ من جميع جهات تتعلق به وحده ولا تتوقف على الغير ، ككونه مصدراً ومبدءاً ، لا ككون الغير صادراً عنه او متأخراً منه ، فانّ بين الاعتبارين فرقاً .

قال : مسألة

< الواجب لذاته لا يصح عليه العدم >

الواجب لذاته لا يصح عليه العدم ، إذ لو صحّ لكان وجوده متوقفاً على عدم سبب عدمه ، والمتوقف على الغير ممكنٌ بالذات .

أقول : الصواب فيه أن يقال : « لا يصح عليه العدم ، لأنّ وجوده واجب لذاته . وما ذكره ليس بصواب ، لأنّ عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره ؛ وتعليله بعدم توقف وجوده على عدم سبب عدمه تعليلٌ مائت للشيء لذاته بعلّة غير ذاته .

قال : مسألة

< الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته >

الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته . فيكون الوجوب الذاتي حصّةً لتلك الهوية فقط ، وسائر النعوت واجبةً لوجوب تلك الهوية ، ويكون الوحدة حصّةً لتلك الهوية من حيث هي ، وإن كانت إذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة . أقول : هذا ممتنعٌ عند الحكماء ، لأنّهم يقولون : « الواحد لا يكون من حيث هو واحد مصدراً لأكثر من واحد » . وقوله : « وسائر النعوت واجبةً لوجوب تلك الهوية » معناه أن صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها ، والواحد لا يكون إلا الذات ، مع أنّها مع الوحدة لا تكون أيضاً واحدةً ، ومع الصفات تكون كثيرة . وهذا ليس ممّا ذهب إليه الحكماء ولا المتكلمون إلاّ الأشاعرة ، كما سيجيء شرحه . وقوله : « الوحدة حصّةً لتلك الهوية » ، وإذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدةً ، يجري مجرى قول من يقول : إذا علم الانسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين ، فانّ الوحدة هي تعقل العقل لعدم انقسام تلك الهوية .

خواص الممكن لذاته > وهي ستة <

قال:

مسألة

> الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وجوده أو عدمه محال <
الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه ، من
حيث هو هو ، محال .

فان قيل : القول بالامكان ممتنع من وجوه > ثلاثة < :
أحدها أن وجود السواد مثلاً إما أن يكون عين كونه سواداً أو غيره .
فان كان الأول كان قولك : «السواد يصح» أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً
جارياً مجرى قولنا «الموجود يصح» أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً . لكن
قولنا «الموجود يصح» أن يكون موجوداً باطل ، لأن الموجود الذي جعلناه موضوعاً
والذي جعلناه محمولاً إن كان واحداً كان ذلك إضافة الشيء إلى نفسه بالامكان ، وهو
محال ؛ وإن كان غيره لزم كون الشيء الواحد موجوداً مرتين . وأما قولنا «الموجود
يصح» أن يكون معدوماً ، فباطل أيضاً ، لأنه متى حكم على أمر بأنه يصح اتصافه
بأمر آخر ، فذلك يستدعي إمكان تقرير الموصوف مع الوصف ، والموجودية لا
يعقل تقريرها مع المعدومية ، فيستحيل أن يكون المحكوم عليه بصحة العدم
نفس الموجود .

وأما إن كان الحق هو الثاني كان قولنا : «السواد يمكن أن يكون موجوداً»
يرجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بوصف الوجود ، وذلك محال .

على ما تقدم؛ ولأنه إذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالامكان إما الوجود، وإما الماهية، وإما موصوفية الماهية بالوجود. وأي واحد من هذه الثلاثة فرض الامكان وصفاً له فذلك الموصوف بالامكان إما أن يكون مفرداً أو مركباً: فإن كان مفرداً كان الحكم عليه بالامكان يرجع إلى أن تلك الماهية المفردة يمكن أن تكون تلك الماهية ويمكن أن لا تكون، فيعود إلى التقسيم الأول الذي أبطلناه؛ وإن كان مركباً عاد الكلام في أن الامكان صفة لكل واحد من أجزائه أو لبعض أجزائه.

أقول: هذا الاشكال لو أضافه إلى ما ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لكان أليق. وذلك لأن القائل بكون الوجود عين الماهية يريد بقوله «السواد يصح أن يكون موجوداً ويصح أن يكون معدوماً» أن من الممكن أن يحدث ما يسمى بعد حدوته سواداً، ويصح أن السواد ينعدم مطلقاً. وأما عند من يقول بتغيير السواد والوجود، فليس يرجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود، وهو معدوم؛ فإن صاحب الكتاب يعترف عن قريب بأن الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة، فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوماً.

وقوله: «المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود» معناه أن الماهية الموصوفة بالعدم يمكن أن يزول عنها المعدومية ويحدث بعدها لها صفة الوجود. وأن «السواد يمكن أن يوجد» معناه أن الماهية التي لا يعتبر معها وجود ولا عدم يمكن أن يضاف إليها صفة الوجود. وباقي الكلام خبطٌ ظاهرٌ.

قال: وثانيها أن المحكوم عليه بالامكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً. فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم، لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم، وإذا امتنع حصول العدم امتنع حصول إمكان الوجود والعدم. وإن كان معدوماً فهو حال العدم لا يقبل الوجود، فلا يحصل إمكان الوجود والعدم. وإذا استحال الخلو

عن الوجود والعدم وكان كل واحد منهما منافياً للامكان كان القول بالامكان محالاً. ويمكن تقرير هذا السؤال من وجه آخر، وهو أن الممكن إما أن يكون قد حضر معه سبب وجوده أو لم يحضر. وبالتقدير الأول يجب وبالتقدير الثاني يمتنع، فيكون القول بالامكان ممتنعاً.

أقول: القسمة في قوله: «المحكوم عليه بالامكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً» ليست بحاصرة، لأن المفهوم منه أن المحكوم عليه بالامكان إما أن يكون مع الوجود أو مع عدمه؛ وبعكزه قسم آخر، وهو أن لا يكون مع أحدهما. وأما قوله «فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل عدم»، يقال له: هذا مسلم، أما في غير تلك الحال فلم لا يقبل عدم. وأيضاً إن كان معدوماً فهو حال عدمه لا يقبل الوجود، أما في غير تلك الحال لم لا يقبل الوجود. وليس حال الماهية إما حال الوجود أو حال عدمه، لأن هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير. وأما عند اعتبارها لامع الغير يمكن أن يقبل أحدهما لبعينه. وهذا الامتناع لاحق بشرط المحمول. وفي التقرير الثاني الذي قال فيه «إن الممكن إما أن يحضر معه سبب وجوده أو لم يحضر» أيضاً فيه خلل، لأن «لم يحضر» يحتمل أن يحضر معه لم يحضر سبب وجوده أو لم يحضر لا سبب وجوده ولالم يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه. فظهر أن الخلل في هذا الكلام كان بسبب أن القسمة لم تكن مستوفاة.

قال: و ثالثها هو أن الشيء لو كان ممكناً لكان إمكانه إما أن يكون وصفاً عدمياً أو وجودياً. والأول باطل، لأنه نقيض الإمكان الذي يصح حمله على المعدوم، والمحمول على المعدوم معدوم فيكون الإمكان عدمياً فيكون الامكان وجودياً، ضرورة كون أحد النقيضين وجودياً. والثاني باطل، لأنه لو كان ثبوتياً لزم المحال من وجهين:

أحدهما أنه إذا كان ثبوتياً كان مساوياً لسائر الموجودات في أصل الثبوت، ومخالفاً لها في خصوصية ماهيته المسماة بالامكان، فيكون ثبوته زائداً على ماهيته

فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجباً لذاته كان الامكان موجوداً واجباً لذاته وهو صفة الممكن. فالوصوف بالوجود موجود، فالممكن موجود، ووجوده شرط لقيام ذلك الامكان به. وما كان شرطاً لوجود ما كان واجباً لذاته كان أولى بأن يكون واجباً لذاته، فالممكن لذاته واجب لذاته، هذا خلف. وأما إن كان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان كان للامكان إمكان آخر، ولزم أن يكون إمكان الامكان زائداً عليه، ولزم التسلسل.

أقول: أما قوله في إبطال كون الامكان عدمياً فمما تبين حاله. وقوله في الوجه الأول من إبطال كونه ثبوتياً: «إنه لو كان ممكناً لكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان و كان للامكان إمكان آخر ولزم التسلسل» ليس بحق، لأن الامكان أمر عقلي، فمهما اعتبر العقل للامكان ماهيةً ووجوداً حصل فيه إمكان إمكان وانقطع عند انقطاع اعتباره.

وهي هنا نكته ينبغي أن تحقق، وهو أن كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للعاقل لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله، بل إنما ينظر به. مثلاً، العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء. ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء. ولا يحكم عليها بحكم، بل يعقل أن المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر؛ ثم إذا نظر في تلك الصورة، أي يجعلها معقولاً منظور إليها، لا آلة في النظر إلى غيرها، وجدها عرضاً موجوداً في محل هو عقله ممكن الوجود. وهكذا الامكان هو كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أن وجوده كيف يعرض لماهيته، ولا ينظر في كون الامكان موجوداً أو غير موجود، أو جوهرأ أو عرضاً، أو واجباً أو ممكناً. ثم إن نظر في وجوده أو امكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء، بل كان عرضاً في محل هو العقل وممكناً في ذاته، ووجوده غير ماهيته.

و إذا تقرّر هذا فالامكان من حيث هو إمكان لا يوصفُ بكونه موجوداً او غير موجود ، و ممكناً او غير ممكن . و إذا وُصِفَ بشيء من ذلك لا يكون حينئذ إمكاناً ، بل يكون له إمكان آخر . فليُحَقِّقْ هذا ، حتّى ينكشفَ جملة اعتراضات هذا الفاضل على الامكان و على أمثاله ، و نزول الحيرة التي عرضت له و تعرض لمن تتبّع مقالته .

قال : و ثانيهما أن المحدث قبل وجوده ممكن الوجود لذاته ، فلو كان الامكان صفةً موجودةً لكان الشيء حالَ عدمه موصوفاً بصفة موجودة ، وذلك محال . أقول : قد مرّ أن الامكان صفة للمتصوّر المسند إلى الوجود الخارجي ، والشيء حالَ عدمه يكون متصوّراً فيكون موصوفاً بالامكان .

قال : لا يقال : الجواب عن الاشكال الأول أن ذلك إنّما يتوجه على من يقول : « الشيء حال وجوده ممكن الوجود او حال عدمه ممكن العدم » . فأما من يقول : « الشيء حال وجوده يمكن أن يصير معدوماً في الزمان الثاني » لا يلزمه هذا الاشكال . و عن الثاني أنه لا يلزم من صدق قولنا : « الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة للعدم » صدق قولنا : « الماهية التي هي أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة للعدم » . و عن الثالث أن الامكان وصف ثابت في الذهن لا تحقق له في الخارج . و على هذا التقدير لا يلزم ما ذكرت .

لانا نجيب : عن < السؤال الأول > من وجهين : أحدهما أن نقول : القول بالامكان الاستقبالي محال ، لأننا إذا حكمنا على الموجود في الحال بأنه يمكن أن يُعدم في الاستقبال ، [فأما أن يقال : إمكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال ، او يقال : إمكان العدم الاستقبالي لا يحصل إلا في الاستقبال] . و الأول محال ، لأن العدم في الاستقبال من حيث إنّه في الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال ، و حصول الاستقبال محال في الحال ، فحصول العدم الاستقبالي من حيث أنه عدم استقبالي موقوف على حصول شرط محال ، و الموقوف على المحال

محال ، فالعدم الاستقبالي ممتنع الحصول في الحال . و إذا استحال ذلك ، بل لا يمكن حصوله إلا في الاستقبال ، كان إمكان حصوله حاصلًا في الاستقبال ، لا في الحال . فان قلت : إنه وإن كان هذا الشرط ممتنع الحصول في الحال لكنّه غير ممتنع في الاستقبال ، ونحن إنمّا أثبتنا هذا الامكان بالنسبة إلى الاستقبال . قلت : الامكان نسبة ، و النسبة لا توجدُ إلا بعد وجود المنتسبين . فإذا استحال اجتماع هذين المنتسبين استحال تحقق هذه النسبة . و أمّا الثاني ، و هو أن يقال : إمكان عدم الاستقبالي لا يحصل إلا عند حضور الاستقبال ، فهو محال أيضا ، إذ كان ذلك حكماً بالامكان على الشيء بالنسبة إلى زمانه الحاضر ، لأنّ الاستقبال عند حضوره يصير حالاً . و حينئذ يعود أوّل الاشكال . الثاني < من الوجهين هو أننا > و إن سلمنا الامكان الاستقبالي ، لكنّ الاشكال المذكور لا يندفع ، لأنّ قولنا : « إنه في الحال يمكن أن يصير معدوماً في الاستقبال » يقتضى إمكان صيرورة هويته محكوماً عليها بالعدم ، فلو كانت هويته عين الوجود لكان ذلك حكماً باتصاف الوجود بالعدم ، فيعود الاشكال المذكور .

أقول : تصوّر الاستقبال في الحال معقول . و الماهية - لامن حيث هي موجودة او غير موجودة مسندة إلى الوجود الخارجى في الاستقبال او الى عدمه - ليست بمعذرة التعقل . و الامكان الاستقبالي هو الذى يلحق ذلك المتصوّر عند ذلك الاسناد . و النظر في أنّ إمكان عدم يحصل في الحال او في الاستقبال ليس نظراً في الامكان من حيث كونه إمكاناً ، بل فيه من حيث أنّه صورة في العقل ، وهو حاصل في وقت التعقل من حيث هي صورة عقلية و متعلق بالاستقبال من حيث هو إمكان ، ولا يلزم منه محال . و أمّا أنّ الامكان نسبة إضافية لا تتحقّق إلا عند تحقق المنتسبين فقد ظهر أنّ منتسبيه حاصل في التصوّر متعلق بالاستقبال .

و أمّا قوله في الوجه الثاني لابطال الامكان الاستقبالي : « إن إمكان عدم الاستقبالي لا يحصل إلا عند حضور الاستقبال » فباطل ، لأنّه لا يتوقف على حصول

الاستقبال ، بل يتوقف على تصور الاستقبال ، و باقى كلامه معلوم الفساد ، بما مر .
قال : و عن السؤال الثانى : أن شرط كون الشيء قابلاً للشيء كون القابل
 خالياً عما ينافى المقبول . فإذا كان وجود الماهية وعدمها ينافيان الامكان ، والماهية
 لا تخلو عنهما ، فالماهية يمتنع خلوها عما ينافى الامكان ، فيمتنع اتصافها بالامكان .
أقول : الماهية لا تخلو عن الوجود او العدم في الخارج ، أما عند العقل فتخلو
 عن اعتبارهما ، و الامكان صفة لها من حيث هى كذلك مسندة إلى الوجود او
 إلى العدم .

قال : و عن السؤال الثالث : أن حكم الذهن بالامكان إما أن يكون مطابقاً
 للمحكوم عليه او لا يكون ؛ فان لم يكن مطابقاً كان جهلاً . و كان حاصله أن
 الذهن حكم بالامكان على ما ليس في نفسه ممكناً ، و إن كان مطابقاً كان الشيء
 في نفسه ممكناً ، فيعود الاشكال المذكور من أنه نبوتى او عدعى . و لأن إمكان
 الشيء وصف للشيء ، و الذهن شيء آخر مغاير للشيء المحكوم عليه بالامكان ،
 و وصف الشيء يستحيل قيامه بغير ذلك الشيء إلا أن يقال : المراد من قولنا و إمكان
 الشيء أمر حاصل في الذهن ، أن العلم بالامكان حاصل في الذهن . و هذا حق ،
 لكنه لا يدفع السؤال ، لأن البحث واقع عن نفس الامكان ، لاعتناء العلم بالامكان .
أقول : قد مر أن المطابقة أين تعتبر وأين لا تعتبر ، و تصور الامكان ليس
 بحكم حتى يطابق فيه الوجود ، و إن اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقاً
 لما في العقل ، لأنه اعتبار عقلى كما مر ، و الامكان من حيث هو قائم بالذهن
 ليس بامكان من حيث هو متعلق بمصور لا يعتبر حصوله في الذهن و لا حصوله .
 و هذا الخبط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبار العقلية و الامور الخارجية .
قال : < الجواب عما قيل من ان الامكان ممتنع بوجوه ثلاثة >
 و الجواب أن كون الماهيات المتغيرة ممكنة أمر ضرورى . و التشكيك
 في الضروريات لا يستحق الجواب ، كما في شبهة السوفسطائية .

أقول: قد أنصف هيهنا في تشبيه هذه الشبهة بتلك الشبهة، إلا أنه كان يجب أن يوردها هناك، فإن هذا الموضوع موضع التحقيق، لا التشكيك.

قال: **مسألة**

< الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل >

الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل، لأنهما لما استويا بالنسبة إليه استحال الترجيح إلا لمنفصل.

فان قيل: قولكم «لما استويا امتنع الترجيح إلا لمرجح» إن ادعيت أنه أمر بديهي؛ فهو ممنوع، فإنا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا: «الواحد نصف الاثنين»، وجدنا الثانية أظهر، والتفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه ما إلى الأول، ومع قيام احتمال النقيض لا يبقى اليقين التام؛ فان ادعيت أنه برهاني؛ فأين البرهان؟ سلمنا صحة ما ذكرته، لكنّه معارض بأمور:

< معارضات اربع على بداهة لزوم المرجح >

أولها لو افتقر الممكن إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الأثر إما أن تكون وصفاً ثبوتياً، أو لا تكون، والقسمان باطلان، فالقول بالمؤثرية باطل. وإثما قلنا: «إنه يستحيل أن يكون ثبوتياً»، لأن ثبوتة إما في الذهن فقط، أو فيه وفي الخارج.

والأول باطل، لأن الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقاً للخارج جهل، كمن اعتقد «أن العالم قديم» مع أنه لا يكون في نفسه كذلك، فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلاً، فلا يكون الشيء في نفسه مؤثراً؛ ولأن كون الشيء مؤثراً في غيره صفة لذلك الشيء فكانت حاصلته قبل الأذهان، و صفة الشيء يستحيل قيامها بغيره، إلا أن يقال: الموجود في الذهن هو العلم بالمؤثرية، لكن ذلك لا يفيد، كما تقدم.

أما الثاني ، وهو أن يكون له ثبوت في الخارج ، فهو إما أن يكون نفس المؤثر و الأثر ، أو أمراً مغايراً لهما . و الأول باطل ، لأننا قد نعلم ذات المؤثر و ذات الأثر ، مع الشك في كون ذلك المؤثر مؤثراً في ذلك الأثر ، كما إذا علمنا العالم و علمنا قدرة الله ، ولكن لا نعلم أن المؤثر فيه قدرة الله إلا ببرهان منفصل على نفى الوساطة ، و المعلوم مغاير للمجهول . فاذن ، مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته . و لأن مؤثرية القدرة في الأثر نسبة بينهما ، و النسبة بين الشئين متوقفة على وجودهما ، و المتوقف على الشئ مغاير له .

و أما إن كانت المؤثرية أمراً زائداً فهو إما أن يكون من العوارض العارضة لذات المؤثر ، و إما أن لا يكون كذلك ، بل يكون موجوداً قائماً بنفسه ، لأن كونه عارضاً لشيء آخر غير معقول . فإن كان الأول كان ممكناً لذاته مفتقراً إلى المؤثر . فمؤثرية المؤثر فيه زائدة عليه و لزم التسلسل ، و هو محال . و بتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه آخر ، لأن التسلسل إنما يعقل لو فرضنا أموراً متتالية ، إلى غير النهاية ، و ذلك يستدعي كون كل واحد متلوّاً لصاحبه . و إنما يكون متلوّاً لصاحبه لو لم يكن بينه و بين متلوّه غيره ، لكن ذلك محال ، لأن تأثير المتلو في التالي متوسط بينهما ، و قد كان لامتوسط ، هذا خلف .

وإن كانت المؤثرية جوهرية قائماً بذاته فهو محال ، لأن مؤثرية الشئ في الأثر نسبة بين المؤثر و الأثر ، و النسبة بين الشئين لا تعقل أن يكون جوهرية قائماً بالنفس . ثم على تقدير التسليم ، فالمؤثر في وجود هذا الممكن هذا الجوهر أو ذاك ، أوهما ، و على التقديرين يكون مؤثرية الذات المؤثرة في وجود الممكن زائدة عليه ، و لزم التسلسل .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون المؤثرية صفة عدمية ، لأنها تقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على العدم ، و المحمول على العدم عدم ، و نقيض العدم ثبوت ، فالمؤثرية أمر ثبوتي . و لأن الشئ الذي لم يكن مؤثراً فصار مؤثراً ،

فالمؤثرية حصلت بعد أن لم تكن ، فهي صفةٌ وجوديةٌ ، وإلا فليجوز - فيما إذا صارت الذات عاملة بعد أن لم تكن - أن لا يكين العلم أمراً وجودياً ، وذلك نهاية الجهالة . فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثرية صفةً ثبوتيةً وكونها صفةً عدميةً ، فاذن القول بالمؤثرية باطلٌ .

وثانيها أن المؤثر إما أن يؤثر في الأثر حال وجود الأثر ، او حال عدمه . والأول باطلٌ ، لاستحالة إيجاد الموجود . والثاني باطلٌ ، لأن حال عدم الأثر ، فلا تأثير ، لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير ، وإن كان مغايراً فالكلام فيه كالكلام في الأول .

وثالثها أن المؤثر إما أن يكون تأثيره في الماهية ، او في الوجود ، او في اتصاف الماهية بالوجود . والأول محالٌ ، لأن كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير . فلو كان كون السواد سواداً بالغير لزم أن لا يكون السواد سواداً عند عدم ذلك الغير . وهذا محالٌ ، لأن السواد يستحيل أن يصير غير السواد . لا يقال : نحن لا نقول : السواد مع كونه سواداً يصير موصوفاً بأنه ليس سواداً ، بل نقول : يفنى السواد ولا يبقى . لأننا نقول : إذا قلنا : يفنى السواد ، فهذه قضيةٌ ، ولكل قضية موضوع ومحمول لا محالة . والموضوع لا بد من تفرده حال الحكم بحصول ذلك المحمول او سلبه عنه . فاذا قلنا السواد فنى فالموضوع هو السواد ، فلا بد وأن يكون السواد متقدراً حال ذلك الفناء . وإن كان الفانى هو السواد أيضاً لزم أن يكون السواد متقدراً في هذه الحالة فيلزم عند صدق قولنا « السواد معدوم » كون السواد متقدراً غير متقدراً ، وذلك محالٌ . وأما > الثاني < إن قيل : المؤثر أثر في الوجود ، فذلك محالٌ ، وإلا لزم أن لا يبقى الوجود وجوداً عند فرض عدم ذلك التأثير ، وهو محالٌ ، على ما مر . وأما الثالث ، وهو أن يقال : ذلك المؤثر أثر في موصوفاً الماهية بالوجود ، فنقول : أولاً لا يجوز أن تكون موصوفاً الماهية بالوجود أمراً وجودياً ، لأنها بتقدير أن تكون أمراً وجودياً لم تكن جوهرًا قائماً بذاته ، بل تكون صفةً للماهية ،

فيكون موصوفية الماهية بها زائدة عليه ولزم التسلسل . وإذا لم تكن الموصوفية أمراً ثبوتياً استحال جعلها أثراً للمؤثر أصلاً . ثم بتقدير أن تكون أمراً ثبوتياً استحال إسنادها إلى المؤثر ، لأن المؤثر إما أن يؤثر في ماهيته أو في وجوده ، ويعود التقسيم المتقدم . وإذ ثبت أنه لا يجوز إسناد الماهية والوجود وانتساب أحدهما إلى الآخر إلى المؤثر كانت الماهية الموصوفة بالوجود غنية عن المؤثر ، فنبت أن القول بالتأثير باطل .

ورابعها أنه لو افتقر ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى المرجح لافتقر رجحانُ العدم على الوجود إلى المرجح ، لكن ذلك محال ، لأن المرجح مؤثر في الترجيح ، والمؤثر لا بد له من أثر ، والعدم نفي محض ، فيستحيل إسناده إلى المؤثر . فان قلت : علة العدم عدم العلة . قلت : هذا خطأ ، لأن العلية مناقضة للعلية التي هي عدم ، فالعلية ثبوتية ، فالموصوف بها ثابت ، وإلا فالنفي المحض موصوف بالصفة الموجودة ، وهو محال ؛ ولأن العدم لا يميز فيه ولا تعدد ولا هوية ، فيستحيل جعل بعضه علة والبعض معلولاً .

< الجواب عن المعارضات الرابع >

و الجواب أن تلك القضية بديهية ، والتفاوت بينها وبين سائر البديهيات محال في العقل . وإن حاولنا البرهان قلنا : الممكن ما لم يجب لم يوجد ، وذلك الوجوب لما حصل بعد أن لم يكن كان وصفاً وجودياً فيستدعي موصوفاً موجوداً . وليس هو ذلك الممكن ، لأنه قبل وجوده معدوم ، فلا بد من شيء آخر يفرض له ذلك الوجوب بالنسبة إلى ذلك الممكن ، وذلك هو الأثر .

أما المعارضة الأولى فمدفوعة ، لأن ذلك التقسيم قديمتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة ، كما إذا قيل : لو كنت أنا موجوداً في هذه الساعة لكان كوني فيها إما أن يكون عدمياً . وهو محال ، لأنه نقيض الوجود فيها وهو عدمي ونقيض العدم ثبوت ؛ أو يكون ثبوتياً وهو إما عين الذات فيلزم أن لا تبقى الذات عند ما لا يبقى

حصوله في تلك الساعة ، او زائدٌ عليه ، فيكون ذلك الزائد حاصلًا في تلك الساعة ولزم التسلسل ، ولما كان حصوله في هذه الساعة يُفرض إلى هذه الأقسام الباطلة وجب أن لا يكون له حصول في هذه الساعة . فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبديهيّات . وأما المعارضة الثانية فهي كذلك أيضاً ، لأنّ الأحداث وان كان في محلّ البحث ، لكن لا نزاع في الحدوث ، والتقسيم الذي ذكرتموه يدفعه ، لأنّه يقال : إن حدث هذا الصّوت مثلاً ، فأما أن يكون حدوثه حال وجوده او حال عدمه ، فان حدث حال وجوده فقد وجد الموجود ، وإن حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه . فظهر أنّ هذا التقسيم مبطل للضروريّات .

وأما المعارضة الثالثة فهي أيضاً كذلك ، لأنّه يقال : ان حدث هذا الصوت لكان الحادثُ إمّا الماهيّة ، او الوجود ، او موصوفيّة الماهيّة بالوجود : فان كان الأوّل فقد انقلب ما ليس بصوت صوتاً . وان كان الثاني فقد انقلب ما ليس بوجود وجوداً . وكذا الثالث . فظهر أنّ هذا التقسيم مبطل للبديهيّات . و هنا اشكال ، وهو أنّ اللقّادحين في البديهيّات أن يقولوا : لمّا عجزتم عن القدح في مقدّمات هذا التقسيم ، مع أنّكم علمتم أنّ نتيجته باطلة ، لزم منه تطرّق القدح الى البديهيّات . وأما المعارضة الرابعة فمدفوعة ، لأنّ العدم نفي محض ، فيستحيل وصفه بالرجحان ، فلا يقتقر إلى مرجّح .

أقول : قوله : « التفاوت بين قولنا ترجّح أحد المتساويين يكون لمرجّح و بين قولنا الواحد نصف الاثنين يدلّ على تطرّق الاحتمال الى الأوّل فلا يكون يقيناً تاماً » ، ليس بصحيح ، لأنّ التفاوت يمكن أن يكون بسبب التفاوت في تصوّر المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم . أمّا في الحكم نفسه فلا تفاوت ، كما ذكر هو أيضاً في الجواب .

وأما اقامة برهانه على ذلك الحكم الضروريّ فليس بشيء ، لأنّ وجوب الممكن المقتضى لوجود الموصوف به لا يمكن أن يكون قائماً بمؤثره ، لأنّه وصف

للممكن ، ووصف الشيء يستحيل أن يقوم بغيره ، والقائم بالمؤثر إن كان ولا بد منه فهو الايجاب لا الوجوب . والحق أن ذلك الوجوب أمر عقلي كسائر الصفات ويكون قائماً بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه . وأقول من رأس : إن البرهان الذي أقامه مبنئ على حكم هو قوله «الممكن ما لم يجب لم يوجد» ، وهذه القضية لا يصح الحكم فيها إلا إذا علم أن كل مسبب فله سبب ، وفي قولنا : «ترجح أحد المتساويين يحتاج إلى مرجح» هذا المعنى بعينه موجود ، ولكن بعبارة أخرى . فاذن ، البرهان الذي أقامه مبنئ على ما يتضمنه الحكم البديهي المذكور الذي عدل عنه إلى ذلك البرهان ، وقد وضع من ذلك أن ذلك البرهان فضلة غير محتاج إليه .

أما المعارضة الاولى فالمؤثرية المذكورة فيها أمر إضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الأثر عن المؤثر ، فان تعقل ذلك يقتضى ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الإضافات . وعدم مطابقته للخارج لا يقتضى كونه جهلاً ، فان ذلك إنما يكون جهلاً إذا حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج . واعتقاد كون العالم قديماً مع كونه ليس بقديم الذي تمثل به في الجهل يدل على ما ذكرنا ، لا على ما أورده في مثاله . وعدم مطابقته لا يقتضى أيضاً أن لا يكون شيء مؤثراً أصلاً ، كما قال ، بل إذا حكم بثبوته في العقل فقط ، فمطابقته بثبوته في العقل دون الخارج .

وقوله : «المؤثرية صفة قبل الأذهان ، و صفة الشيء يستحيل قيامها بغيره» فجوابه أن كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله إضافة لذلك الشيء إلى غيره هو الحاصل قبل الأذهان ، لا الذي يحصل في العقل ، فان ذلك يستحيل أن يحصل قبل وجود العقل . وأما قوله : «إلا أن يقال : الوجود في الذهن هو العلم بالمؤثرية ، لكن ذلك لا يفيد ، لما تقدم» فجوابه الصحيح : أن المؤثرية غير العلم بالمؤثرية مع كونهما ثابتين في العقل ، لا ما أحال عليه فيما تقدم . والقول ، في باقى

كلامه في فساد كون المؤثرية ثبوتية ، ظاهرٌ مما ذكرناه . وأما حجته على أن المؤثرية ثابتة ، لأنها نقيض اللامؤثرية ، فقد مرّ بيان فسادها . واستدلّاه بتجدد المؤثرية على كونها ثبوتية ، لا يقتضى كونها ثبوتية إلا في العقل ، كما في سائر الإضافات .

وقوله في الجواب « إن » مثل هذه التقسيمات مبطل للبدهيّات ، كما إذا قيل : كونى في هذه الساعة إما أن يكون ثابتاً أو لا يكون ، إلى آخر كلامه : ليس كما قاله ، لأنّ الكون في الزمان أمرٌ عقليٌّ يعرض للمتكوّن مشروط بوجود الزمان المتعلّق به ، ويفنى كون المتكوّن بحيث يصلح أن يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا يتسلسل ، فلا يلزم منه ما يبطل البدهيّات .

وأما في المعارضة الثانية فقسمة التأثير بأنه يحصل إما في حال وجود الأثر أو في حال عدمه وهما باطلان ، فليس كذلك ، لأنّه إن أراد بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس بمستحيل أن يؤثّر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر ، لأنّ العلة مع معلولها تكون بهذه الصفة . وإن أراد به مقارنة المؤثر للأثر الذاتية فذلك مستحيل . وإنّما يؤثّر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم . وبعض المتكلمين يقولون : المؤثر يؤثّر حال حدوث الأثر ، فإنّها ليست بحال الوجود ولا بحال عدمه .

وقوله في الجواب « إن » هذه القسمة مبطلّة للضروريّات ، باطلٌ ودالٌّ على تحييره في أمثال هذه المواضع ، وقد يمكن أن يقال فيه ما يقول المتأخرون من المتكلمين الذين يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان ، فإنهم يقولون الذى يوجد في الآن الثانى يصدر من موجدّه في الآن الذى قبله ، فيكون التأثير سابقاً على الأثر بأن . ويقع بالقياس إلى ما يحصل بعده ، سواء كان الأثر موجوداً في ذلك الآن بتأثير آخر أو معدوماً ، ويكون الأثر في آن التأثير غير موجود ، وفي الآن الذى يصير موجوداً لا يكون مقارناً للمعدوم .

وَأَمَّا فِي الْمَعَارِضَةِ الثَّلَاثَةِ فَقَوْلُهُ «تَأْثِيرُ الْمُؤَثِّرِ إِمَّا فِي الْمَاهِيَّةِ ، أَوْ فِي الْوُجُودِ ، أَوْ فِي اتِّصَافِ الْمَاهِيَّةِ بِالْوُجُودِ» يَجَابُ عَنْهُ بِأَنَّهُ فِي الْمَاهِيَّةِ . قَوْلُهُ «ذَلِكَ مُحَالٌ ، لِأَنَّ كَوْنَ السَّوَادِ سَوَادًا بِالْغَيْرِ يُوْجِبُ أَنْ يَكُونَ السَّوَادُ سَوَادًا عِنْدَ عَدَمِ الْغَيْرِ» جَوَابُهُ أَنَّهُ إِذَا فُرِضَ السَّوَادُ وَجِبَ سَوَادِيَّتُهُ بِسَبَبِ الْفُرْضِ وَجُوبًا لِاحْتِقَاقِ مَرْتَبًا عَلَى الْفُرْضِ ، وَمَعَ ذَلِكَ الْوُجُوبِ يَمْتَنَعُ تَأْثِيرُ الْمُؤَثِّرِ فِيهِ ، فَانْتَهَى بِكَوْنِهِ إِيجَادًا لِمَا فُرِضَ مَوْجُودًا .

أَمَّا قَبْلَ فُرْضِهِ سَوَادًا فَيُمْكِنُ أَنْ يُوجِدَ الْمُؤَثِّرَ السَّوَادَ عَلَى سَبِيلِ الْوُجُوبِ ، وَيَكُونُ ذَلِكَ الْوُجُوبُ سَابِقًا عَلَى وُجُودِهِ ، وَقَدْ وَرَدَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْوُجُودَيْنِ فِي «الْمُنْطِقِ» . وَهَذِهِ مِغَالِطَةٌ مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ الْمَشْتَرِكِ ، لِأَنَّ الْوُجُوبَ يَدُلُّ عَلَى الْمَعْنِيِّينَ بِالشَّرْكَةِ اللَّفْظِيَّةِ .

وَأَيْضًا إِذَا قُلْنَا : «فَنَسِيَ السَّوَادَ» مَعْنَاهُ أَنَّ السَّوَادَ الْحَاصِلَ فِي زَمَانٍ لَيْسَ بِحَاصِلٍ فِي زَمَانٍ بَعْدَهُ ، وَيَكُونُ هَمَلٌ غَيْرُ الْحَاصِلِ عَلَى الْمُتَصَوَّرِ مِنْهُ ، لِأَعْلَى الْمَوْجُودِ الْخَارِجِي ، فَانَّ الْوَضْعَ وَالْحَمْلَ يَكُونَانِ فِي الْعُقُولِ وَلَا يَكُونَانِ فِي الْخَارِجِ أَصْلًا .

وَهَكَذَا الْقَوْلُ فِي حَصُولِ الْوُجُودِ مِنْ مَوْجِدِهِ . وَإِنْ قِيلَ : تَأْثِيرُ الْمُؤَثِّرِ فِي جَعْلِ الْمَاهِيَّةِ مَوْصُوفًا بِالْوُجُودِ ، كَمَا هُوَ رَأْيُ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ الْمَعْدُومَ شَيْءٌ ، لَمْ يَتَعَلَّقْ ذَلِكَ بِمَوْصُوفِيَّةِ الْمَاهِيَّةِ بِالْوُجُودِ ، لِأَنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ إِضَافِيٌّ يَحْصُلُ بَعْدَ اتِّصَافِهَا بِهِ . وَالْمُرَادُ مِنْ تَأْثِيرِ الْمُؤَثِّرِ هُوَ ضَمُّ الْمَاهِيَّةِ إِلَى الْوُجُودِ . وَلَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ مِنَ الْمَحَالِ . وَظَهَرَ مِنْ قَوْلِهِ فِي الْجَوَابِ عَنْ هَذِهِ الْمَعَارِضَةِ خَبْطُهُ وَتَحْيِيرُهُ وَقَدْحُهُ بِسَبَبِ ذَلِكَ تَارَةً فِي النَّظَرِيَّاتِ وَتَارَةً فِي الْبَدِيهِيَّاتِ .

وَأَمَّا فِي الْمَعَارِضَةِ الرَّابِعَةِ فَقَوْلُهُ «اِفْتِقَارُ الْعَدَمِ إِلَى مَرْتَبَةٍ مُحَالٌ ، لِأَنَّ الْعَدَمَ نَفَى مُحَضٌّ ، لَيْسَ بِشَيْءٍ ، لِأَنَّ عَدَمَ الْمُمْكِنِ الْمَتَسَاوِيِ الطَّرْفَيْنِ لَيْسَ نَفْيًا مُحَضًّا ، وَتَسَاوَى طَرَفَيْ وُجُودِهِ وَعَدَمِهِ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي الْعَقْلِ ، فَالْمُرْتَبِحُ لَا يَكُونُ إِلَّا عَقْلِيًّا . وَعَدَمُ الْعَلَّةِ لَيْسَ بِنَفْيِ مُحَضٍّ ، وَهُوَ يَكْفِي فِي التَّرْجِيحِ الْعَقْلِيِّ ، [وَلَكُونُهُ مِمْتَاذًا عَنْ عَدَمِ الْمَعْلُولِ فِي الْعَقْلِ يَجُوزُ أَنْ يَعْلَلَّ هَذَا الْعَدَمَ بِذَلِكَ الْعَدَمِ فِي الْعَقْلِ] وَقَوْلُهُ «الْعَلِيَّةُ مَنَاقِضَةٌ لِلْعَلِيَّةِ» إِلَى آخِرِهِ ، فَقَدْ مَرَّ وَجْهُ الْغَلْطِ فِيهِ . وَجَوَابُهُ عَنْ هَذِهِ الْمَعَارِضَةِ لَيْسَ بِجَوَابٍ عَنْهَا ، إِنَّهَا هُوَ تَأْكِيدٌ لِلْمَعَارِضَةِ .

قال :

مسألة

> الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى من الآخر <

الممكن لذاته لا يجوز أن يكون أحد طرفيه به أولى من الآخر . لأنه مع تلك الأولوية إما أن يمكن طريان الطرف الآخر أو لا يمكن ، فإن أمكن فأما أن يكون طريانه لسبب أو لا لسبب ، فإن كان لسبب لم تكن تلك الأولوية كافية في بقاء الطرف الراجح ، بل لابد معها من عدم سبب الطرف المرجوح . وإن كان لا لسبب فقد وقع الممكن المرجوح لعلّة . وهذا محال ، لأن المتساوي أقوى من المرجوح ، فلمّا امتنع الوقوع حال التساوي فبأن يمتنع حال المرجوحية كان أولى . وإن لم يكن طريان المرجوح كان الراجح واجباً والمرجوح ممتنعاً .

أقول : ما ذكره يقتضى نفي الأولوية مطلقاً . ولقائل أن يقول : طرف الأولى يكون أكثر وقوعاً أو أشدّ عند الوقوع أو أقلّ شرطاً للوقوع ، وأنت ما أبطلت ذلك . وقد قيل في رجحان العدم في الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة : إن العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء . و اجيب عنه بأن كلامنا في الممكن لذاته ، لافي الممتنع بغيره ؛ و بقاء الغير القارة ممتنع لغيره .

قال :

مسألة

> رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب و ملحق بوجوب <

رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب و ملحق بوجوب ، أما السابق فلا أنه ما لم يترجح صدوره عن المؤثر على لاصدوره عنه لم يوجد ، وقد دللنا على أن الراجح لا يحصل إلا مع الوجوب . و أما اللاحق فلا أن وجوده يناهض عدمه ، فكان منافياً لإمكان عدمه ، فكان مستلزماً للوجوب . و اعلم أن شيئاً من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين ، لكنهما خارجان ، لا داخلان .

أقول : قد مرّ تقرير هذين الوجهين والفرق بينهما فيما مضى . ولمّا كان الممكن لذاته لا ينفك عن الوجود أو عن العدم فهو لا ينفك في كل واحد من

حاليه عن هذين الوجودين لوجوده او لعدمه، وهو لا يقتضى شيئاً منهما كما لا يقتضى أحد الطرفين لذاته، وهذا معنى قوله « لكنهما خارجان لا داخلان » .

قال :

مسألة

< علة الحاجة الى المؤثر الامكان لا الحدوث >

علة الحاجة إلى المؤثر الامكان، لما سبق، لا الحدوث؛ لأن الحدوث كيفية في وجود الحادث فيكون متأخراً عنه، والوجود متأخراً عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن إليه المتأخر عن علة احتياجه إليه، فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب. احتجوا بأن علة الحاجة لو كانت هي الامكان لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثر. وهو محال، لأن التأثير يستدعى حصول الأثر، والعدم نفى محض فلا يكون أثراً. والجواب ما قيل: إن علة العدم عدم العلة.

أقول: الحدوث هو كون الوجود مسبقاً بالعدم، فهو صفة للوجود الموصوف به. والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها، والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موجدته بالذات، تأخر المعلول عن العلة؛ وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الأثر إليه في الوجود، تأخراً بالطبع. واحتياج الأثر متأخر عن علة بالذات، وجميعها أربع تأخرات، اثنان بالطبع واثنان بالذات، وذلك يقتضى امتناع كون الحدوث علة للاحتياج.

وقد قالوا في معارضته: الامكان صفة للممكن فهو متأخر عنه، والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه، والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علة. وهي فاسدة، لأن الممكن الموصوف بالامكان ليس بمتأخر عن تأثير المؤثر، إنما يتأخر عنه وجوده او عدمه المتأخران عن ذاته اللذين بسببهما احتياج إلى مؤثر، ثم إلى علة الاحتياج. والقائلون بكون الامكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين. والقائلون بكون الحدوث علة لها هم الأقدمون منهم. وقولهم « لو كان الامكان علة الحاجة لزم احتياج العدم إلى المؤثر، وهو

محالٌ ، ليس بشيءٍ ، لأنَّ عدم المعلول ليس نفيًا صرفاً ، ولا مانع من أن يكون معلولاً لعدم العلة ، كما مرَّ القولُ فيه ، وقد تبين أنَّ ذلك غير مشتملٍ على فساد .
قال :

مسألة

> الممكن حال بقائه لا يستغنى عن المؤثر <

الممكنُ حالَ بقائه لا يستغنى عن المؤثر ، لأنَّ الحاجة للإمكان ، و الامكان ضروريٌّ للزوم لماهيّة الممكن ، فهي أبدأ محتاجةٌ . لا يقال : إنَّه حال البقاء أولى بالوجود ، [و تلك الاولوية مانعة من احتياجه إلى المؤثر] . لأنَّ نقولُ : هذه الاولوية المغينة عن المرجح إن كانت حاصلةً حالة الحدوث [لزم استغناء الممكن من المؤثر حال الحدوث ، و إلاَّ] فهو أمرٌ حدث حال البقاء ، و لولاه لما حصل الاستمرار ، فالشيءُ حال استمراره مقتدرٌ إلى المرجح .

احتجوا : بأنَّ المؤثر حال بقاء الأثر إماماً أن يكون له فيه تأثيرٌ او لا يكون . فان كان له فيه تأثير ، فذلك التأثير إن كان الوجود الذي كان حاصلًا ، فهو محالٌ ، لأنَّ تحصيل الحاصل محالٌ ؛ و إن كان أمراً جديداً كان المؤثر مؤثراً في الجديد ، لافي الباقي . و إن لم يكن له فيه تأثير أصلاً استحال أن يكون له فيه تأثير . و الجواب : لا نعني بالتأثير تحصيل امر جديد ، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر .
أقول : القولُ بأنَّ الممكن حال بقاءه محتاجٌ إلى المؤثر هو قول الحكماء و المتأخرين من المتكلمين ، و بعضٌ منهم يفرقون بين الموجد و بين المسبقي . و الاعتراضُ ، بأنَّ المؤثر حال البقاء إماماً أن يكون له في الأثر تأثير ام لا ، يشتملُ على غلطٍ ؛ فانَّ المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال البقاء ، و تحصيل الحاصل إنما لزم منه . و الحقُّ أنَّ المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث .

و قوله « و إن كان أمراً جديداً كان المؤثر مؤثراً في الجديد ، لافي الباقي » جوابه : نعم ، تأثيره بعد الاحداث في أمر جديد هو البقاء ، فأنَّه غير الاحداث ، فهو مؤثرٌ في أمر جديد صاربه باقياً ، لافي الذي كان باقياً . و قوله في الجواب « لا نعني بالتأثير تحصيل أمر جديد ، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر » ليس بشيءٍ ، لأنَّ البقاء المستفاد من المؤثر أمر جديد ، لولاه لكان الأثر ممّا لا يبقى .

تقسيم الموجودات على رأى المتكلمين

قال : < الموجود اما قديم واما محدث >

الموجودُ إما أن يكون قديماً او محدثاً . أما القديم فهو لا أول لوجوده ، وهو الله سبحانه ؛ والمحدث ما لوجوده أول ، وهو ما عداه .

قالت الفلاسفة : مفهوم قولنا « كان الله موجوداً في الأزل » إما أن يكون عديمياً او وجودياً . والأول باطل ، وإلا لكان قولنا « ما كان موجوداً في الأزل » ثبوتياً ، فيكون المعدوم موصوفاً بالوصف الوجودى ، وهو محال . فثبت أن ذلك المفهوم وجودى ، وهو إما أن يكون عين ذات الله تعالى او غيره . والأول باطل . لأن كونه في الأزل غير حاصل الآن ، وإلا لكان الآن هو الأزل ، فكل ما وجد في الآن وجد في الأزل ، هذا خلف . لكن ذاته حاصله الآن ، فكونه في الأزل أمر زائد على ذاته ، وذلك الأمر كان موجوداً في الأزل ، فقد كان في الأزل مع الله غيره . ثم ذلك الغير هو الذى يلحقه معنى « كان » و « يكون » لذاته ، وهو الزمان ، فالزمان موجودٌ في الأزل .

قال المتكلمون : معنى كون الله تعالى قديماً أننا لو قدرنا أزمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى موجوداً معها بأسرها . ومما يقرر ذلك أنه لو اعتبر الزمان في ماهية الحدوث والقدم ، لكان ذلك الزمان إما أن يكون قديماً او حادثاً . فان كان قديماً مع أنه ليس له زمان آخر فقد صار القدم معقولاً من غير اعتبار الزمان ، وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع ؛ وإن كان حادثاً لم يعتبر في حدوثه زمان آخر ، لاستحالة أن يكون للزمان زمان آخر ، [وإذا عقل الحدوث

في نفس الزمان من غير اعتبار زمانٍ [فليعقل مثله في سائر المواضع .
أقول : صفات الله تعالى ، عند من يقول بكونها زائدة على ذاته ، ليست بمحدثة ؛
 ولذلك كان من الصواب أن يقول : « وهو الله وصفاته » ، وفي المحدث يقول : « وهو
 ما عداه وعدا صفاته » .

والشبهة التي أوردتها للفلاسفة اخترعها هو لأجلهم ، وليست بشيء ، فاته
 قال : « كان الله موجوداً في الأزل » صفةً ثبوتيةً ، لأنه نقيضُ « ما كان كذلك » ،
 ولو كان النقيض ثبوتياً لكان المعدوم موصوفاً بصفة ثبوتية . أقول : قد مرّ ما في
 هذه الطريقة من الغلط .

وأيضاً نقيضُ « كان الله موجوداً في الأزل » ما كان الله موجوداً في الأزل ،
 وهي قضية ، ولا يكون شيءٌ من المعدومات موصوفاً بهذه القضية . وإن جعل بازائه
 « ما كان معدوم ما موجوداً في الأزل » ، حتى يصير ذلك المعدوم موصوفاً بأنه لم يكن
 في الأزل ، لم تكن هذه القضية نقيضاً للأولى ، لتخالف موضوعيهما . وإن أراد بذلك
 - أن الكون واللاكون متناقضان ، والكون محمول على الله ، واللاكون محمول
 على العدم ، فيكون الكون وجودياً - كان إيراد قضيتين ، بدل مفردين ، حشواً ؛
 والكلام على مثل هذه المناقضة وفسادها ممّا ذكرناه مراراً . وللفلاسفة شبهةٌ غير هذه
 في قدم الزمان سيأتى ذكرها والجواب عنها .

وقوله : « قال المتكلمون : معنى « كون الله قديماً » أننا لو قدرنا أزمنةً لا
 نهاية لها لكان الله معها » كلام لم يرتضيه كلُّ المتكلمين ، فإن كون الشيء مع الشيء
 لا يتحقق إلا فيما كان في زمان أو تقدير زمان ، والملحققون منهم يقولون : معناه
 أنه غير مسبوق بغيره . لا يقال : إن السبق أيضاً لا يتحقق إلا بتقدير زمان . لأنهم
 يقولون : سلب السبق منه لا يقتضى كونه زمانياً .

خواص القديم والمحدث

رسالة

قال :

< القديم يستحيل استناده إلى الفاعل >

اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل استناده إلى الفاعل ، واتفقت الفلاسفة على أنه غير ممتنع زماناً ، فإن العالم قديم عندهم زماناً مع أنه فعل الله تعالى . وعندى أن الخلاف في هذا المقام لفظي ، لأن المتكلمين لم يمنعوا من استناد القديم إلى المؤثر الموجب بالذات . ولذلك زعم مثبتوا الحال منّا : أن عالمية الله تعالى وعلمه قديمان ، مع أن العالمية والقادرية معللة بالعلم والقدرة . وزعم أبوهاشم أن العالمية والقادرية والحسية والموجودية معللة بحالة خامسة ، مع أن الكل قديم . وزعم أبوالحسين أن العالمية حالة معللة بالذات . وهؤلاء وإن كانوا يمنعون عن إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال ، ولكنهم يعطون المعنى في الحقيقة .

أقول : إنما ذهب المتكلمون إلى أن القديم يستحيل استناده إلى الفاعل ، لا لقولهم : « علة الحاجة هو الحدوث » ، فإن هذا القول يختص ببعضهم كما مر ، لكن لقولهم بأن ما سوى الله تعالى وصفاته محدث . والأحوال التي ذكرها عند مثبتها ليست بموجودة ولا معدومة ، فلا توصف بالقدم على ما ذكره في تفسير القديم ، وهو أن القديم ما لا أول لوجوده إلا أن يغيّر التفسير ويقول : القديم ما لا أول لثبوته ، على أن الوجود والثبوت عنده مترادفان . لكنّه يقول ههنا مقال المتكلمون وليس عند بعضهم معناها واحداً . وأبوالحسين < البصري > لا يقول بالحال ، لكنّه يقول : العلم صفة لله قديمة معللة بالذات . وأمّا أصحاب أبي الحسن الأشعري فيقولون بصفات قديمة ولكنهم يقولون : لا هي الذات ولا غيرها ، فلذلك لا يطلقون المعلولية عليها . والحق أن جميعهم أعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات معنى . وأن إياهم عن إطلاق لفظ القديم عليها ليس بحقيقي .

قال : وأمّا الفلاسفة فإنهم إنما أسندوا العالم القديم إلى البارئ سبحانه، لكونه عندهم موجباً بالذات، حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلاً بالاختيار لما جواز كونه موجداً للعالم القديم . فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز استناد القديم إلى الموجب القديم وامتناع استناده إلى المختار .

أقول : اختلفوا أيضاً في معنى الاختيار ، فإنّ الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى، ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به . وذلك أنهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى ، والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه . ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظراً إلى قدرته وإرادته ، وينفي بعضهم وجوب الصدور عنه أصلاً ، ويقولون إنه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر ، لا مرجح .

قال : مسألة

> القدماء عند أهل السنة والقدماء الخمسة عند الحرنايين <

أهل السنة أثبتوا القدماء ، وهي ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته . والمعتزلة وإن بالغوا في إنكاره ولكنهم قالوا به في المعنى ، لأنهم قالوا : الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات ؛ والثابت في الأزل على هذا القول أمور كثيرة ، ولا معنى للقديم إلا ذلك . أمّا القول بقديم سوى ذات الله وصفاته فقد اتفق المسلمون على إنكاره ، لكنهم عولوا فيه على السمع ، لأن دليل التمانع لا يدل إلا على نفى الهين . وأمّا على نفى قديم غير قادر ولا حي فلا .

أقول : أهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء ، لأنّ القدماء عبارة عن أشياء متغيرة ، كل واحد منها قديم ؛ وهم لا يقولون بالتغاير إلا في الذوات ، أمّا في الصفات فلا يقولون بالتغاير ، ولا في الصفات مع الذوات ، على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري . والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ، ولا يقولون بوجود القدماء . والأحوال الخمسة ، هو قول أبي هاشم وحده ، فإنه عكّل القادريّة والعالميّة والحيّة والموجوديّة بحالة خامسة هي الإلهيّة . وللمسلمين أدلة على نفى القدماء ، منها

بيان أن كل ممكن محدث ، وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى . وأما بديل
التمانع فلا يمكن نفي قدماء ، إذا كانوا أحياء عالمين مريدين ، إلا أنهم غير قادرين ، لأن
امتناع التمانع إنما يثبت عند كثرة القادرين . وأما الأدلة السمعية فكثيرة .

قال : وأما الحر نانييون فقد أثبتوا خمسة من القدماء : حيّان فاعلان ، البارى
والنفس . وعنوا بالنفس ما يكون مبدءاً للحياة ، وهى الأرواح البشرية والسماوية ؛
وواحد منفعل ، وهو الهيمولى ؛ واثنان لحيّان ولا فاعلان ولا منفعلان ، وهما الدهر
والخلا . أما قدم البارى تعالى فالدليل عليه مشهور . وأما قدم النفس والهيمولى فهو
بناء على أن كل محدث مسبق بمادة . فقالوا : لو كانت النفس حادثة لكانت
مادية . ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى ، لا إلى نهاية ، ولزم
التسلسل ؛ وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأما الهيمولى فإن كانت حادثة لزم التسلسل ،
وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأما الدهر ، وهو الزمان ، فغير قابل للعدم ، لأن
كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية ، فيكون الزمان
موجوداً ، حال ما فرض معدوماً ، وهذا محال . فاذن قد لزم من فرض عدمه لذاته
محال ، فيكون واجباً لذاته . وأما الخلا فهو أيضاً واجب لذاته ، لأن الواجب لذاته
هو الذى يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه . والخلا كذلك . لأنه لو ارتفع لما
بقيت الجهات متميزة بحسب الاشارات ، وذلك غير معقول .

أقول : هذه حكاية مذهبهم ، وما يصلح لأن تكون دلائلهم عليه . و مال ابن
زكريا الطيب الرّازى إلى ذلك المذهب ، وعمل فيه كتاباً موسوماً بـ « القول في
القدماء الخمسة » ، وسيأتى القول في كل واحد منها .

قال :

مسألة

> زعم ابن سعيد أن القدم صفة و الكرامة أن الحدوث صفة <
زعم عبدالله بن سعيد منّا أن القدم صفة ، وزعمت الكرامة أن الحدوث صفة .
وهما باطلان ، لأن القدم لو كان صفة لكانت قديمة ، والحدوث لو كان صفة لكانت

حادثة ، ولزم التسلسل .

أقول: لا يلزم على عبدالله بن سعيد شيء ، لأنه يقول : كل ما ليس القدم
داخلاً في مفهومه ، فاذا وصف بالقدم احتيج إلى صفة زائدة عليه هي القدم . وأما
القدم فلا يحتاج ، لكونه بذاته قديماً . وللكرامية أن يقولوا : صفة الحدوث ليست
بموجودة ، على ما مر ، فكيف يوصف بالحدوث . ولهم أن يقولوا : الصفات لا توصف
بالقدم والحدوث ، لأن الاتصاف بهما من شأن الذوات .

مسألة

قال :

< كل محدث مسبوق بمادة ومدة على زعم الفلاسفة >

زعمت الفلاسفة أن كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة . أما المادة فلا أن
المحدث مسبوق بالامكان ، فهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار القادر عليه ، لأن
صحة اقتدار القادر عليه موقوفة على كونها ممكنة في نفسها . ولو كان إمكانها نفس
صحة اقتدار القادر عليه لزم توقف الشيء على نفسه ، فنبت أن الامكان صفة موجودة ،
وهي سابقة على وجود الممكن فتستدعي محلاً وهو المادة . والجواب عنها ما مر
في مسألة المعدوم .

أقول : ما مر في مسألة المعدوم غير أن الامكان لا يجوز أن يكون ثابتاً
حالة العدم ، لأن الذوات المعدومة يمتنع عليها التغيير والخروج عن الذاتية ،
فلا يمكن أن تتصف بالامكان ، ثم إنه حكم بثبوته في حجتهم الثانية فإنه نقيض
اللا إمكان المحمول عليه النفي ، فيجب أن يكون ثابتاً ، وهي هنا لم يجعل الامكان
صفة لمعدوم ، بل إنما أوجب لكونه ثابتاً أن يكون الموصوف به موجوداً ، وإن كان
ما يتول إليه الممكن معدوماً .

والتحقيق في هذا الموضع هو أن الامكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم على
معنيين : أحدهما ما يقابل الامتناع ، وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما
عدا الواجب والممتنع من المتصورات ، ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية .

والثاني الاستعداد ، وهو موجود عندهم معدود في نوع من أنواع جنس الكيف وإذا كان موجوداً و عرضاً وغير باق بعد الخروج إلى العقل ، فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة . فهذا البحث معهم يجب أن يكون في إثبات ذلك العرض ونفيه .

قال : وأما المدّة ، فقالوا : كلُّ محدث فعدمه قبل وجوده ، فتلك القبليّة ليست نفس العدم ، فإنّ العدم قبل كالعدم بعد ، وليس القبل بعد ، فهي صفة وجوديّة فتستدعي موصوفاً موجوداً . فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبليّة لا إلى أوّل ، فهيهنا قبليّات لا أوّل لها . والذي يلحقه القبليّة لذاته هو الزمان ، فهيهنا زمان لا أوّل له . والجواب : أنّ تقدّم عدم الحادث على وجوده لو وجب أن يكون بالزمان لكان تقدّم عدم كلِّ واحد من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان ، ولكان تقدّم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان ، فيلزم أن يكون الله تعالى زمانياً ، وأن يكون الزمان زمانياً ، فهما محالان .

أقول : إنهم يقولون : القبليّة والبعدية تلحقان الزمان لذاته ، ولغير الزمان بسبب الزمان . والوجود والعدم ، لمّا لم يدخل الزمان في مفهومهما ، احتاجا في صيرورتها بعد وقبل إلى زمان . أمّا أجزاء الزمان ، فلا تحتاج إلى غير أنفسها ، ولا العدم بالقياس إليها في كونه بعد أو قبل إلى غيرها . وأمّا الباري تعالى ، وكلُّ ما هو علّة الزمان أو شرط وجوده ، فلا يكون في الزمان ولا معه ، إلاّ في التوهم ، حيث يقيسهما الوهم على الزمانيات . فهذا ما قالوه هيهنا .

مسألة

قال :

< العدم لا يصح على القديم >

العدم لا يصح على القديم . ولمّا كانت هذه المسألة إحدى مقدمات مسألة الحدوث رأينا أن نذكر برهانها هناك .

قال :

تقسيم الممكنات على رأى الحكماء

< الجواهر و الاعراض >

فنقول: الحال قد يكون سبباً لقوام المحل، إما بأن يقتضى الحال وجود المحل ثم أن تصير نفسه حالة فيه، او بأن يقتضى الأثر حلول مؤثره فيه. وعلى التقديرين لا يلزم الدور، فالمحل الذى لا يتقوم بما يحل فيه يُسمى بالموضوع، فهو أخص من المحل، فيكون عدمه أعم من عدم المحل.

أقول: المحل قابل للحال، فلا يكون عندهم فاعلاً فيه، فالقول بأن يقتضى الأثر حلول مؤثره فيه غير معقول عندهم، والمراد ههنا من الحال الذى يكون سبباً لقوام المحل ههنا هو الصورة و من المحل الهولى. ويريدون بهذا البيان أن امتناع الانفكاك بينهما، لاحتياج كل واحد منهما إلى الأثر، لا يقتضى الدور؛ والحال الذى لا يتقوم محله به هو العرض، ومحله الموضوع.

قال: إذا عرفت ذلك فنقول: الممكن إما أن يكون في الموضوع، وهو العرض؛ او لا يكون، وهو الجوهر. والجوهر إما أن يكون في المحل وهو «الصورة» او يكون محلاً وهو «الهولى»؛ او مركباً من الصورة و الهولى وهو «الجسم» فقط، بالاستقراء؛ او لا حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما، وهو إما أن يكون متعلقاً بالجسم تعلق التدبير، وهو «النفس» او لا يكون متعلقاً، وهو العقل.

وأما العرض، فهو إما أن يقتضى نسبة او قسمة، او لا نسبة ولا قسمة. أما النسب فسبعة أقسام: «الأين» وهو الحصول في المكان، و «المتى» وهو الحصول في الزمان او في طرفه، و «المضاف» وهو النسبة المتكررة، و «الملك» وهو كون الشيء محاطاً بغيره الذى ينتقل بانتقاله، و «أن يفعل» وهو التأثير، و «أن يفعل» وهو التأثير، و «الوضع» وهو الهيئة الحاصلة للجسم، بسبب ما بين أجزائه من النسب، و ما بين تلك الأجزاء و بين الامور الخارجة عنها من النسب.

أما العَرَضُ الذي يقتضى القسمة ، فأمّا أن يكون بحيث ينقسم إلى أجزاءٍ مشتركةٍ في حدٍّ واحدٍ وهو « الكم المتصل » ، أو لا يشترك في حدٍّ واحدٍ وهو « الكم المنفصل ». أمّا « المتصل » فأمّا أن تكون الأجزاء المفترضة فيه بحيث توجد معاً وإمّا أن لا تكون كذلك . فالأوّل هو الكم المتصل القارّ الذات . وهو إمّا أن يكون ذا بُعدٍ واحدٍ ، وهو « الحظّ » ، أو ذا بعدين ، وهو « السطح » ، أو ذا ثلاثة أبعادٍ ، وهو « الجسم التعليمي » . وأمّا الذي لا يكون قارّ الذات فهو « الزمان » فقط . وأمّا المنفصل فهو « العدد » .

وأمّا العرض الذي لا يقتضى قسمةً ولا نسبةً فهو « الكيف » ، وأقسامه أربعة : أحدها المحسوسات بالحواس الخمس . وثانيها الكيفيات النفسانية . وثالثها التهيؤ ، إمّا للدفع وهو القوة ، أو للتأثر وهو اللاقوة . ورابعها الكيفيات المختصة بالكميات ، إمّا المتصلة كالاستقامة والانحناء . وإمّا المنفصلة كالتركيب . [كالأولىة و التركيب ، و التقدم و التأخر] .

أقول : في قوله « أو مرّكباً من الصورة والهولي » ، وهو الجسم فقط ، بالاستقراء نظر ، فإن الحكماء لا يستعملون الاستقراء ههنا ، ولا يحتاجون إليه ، بل يقسمون الجوهر إلى الجسم وأجزائه ، وإلى ما ليس بجسم ولا بأجزائه ، وهذه قسمة حاصرة . ويسمّون القسم الأوّل بالمادّي ، والقسم الثاني بالمفارق . ويقسمون الأوّل إلى نفس المادّة ، وإلى ما يقوّمها ، وإلى ما يتقوّم بها ؛ والأوّل هو الهولي ، والثاني هو الصورة ، وهما جزآ الجسم ، والثالث هو الجسم . أمّا المفارق فأمّا أن يتصرّف في الماديات أو لا يتصرّف ، وهما النفس والعقل .

و أسماء أنواع الكيف ، أمّا النوع الأوّل فسُمّي بالانفعاليات و الانفعالات ، و الأوّل راسخة كحمرّة الدّم ، و الثاني غير راسخة كحمرّة الخجل . و أمّا النوع الثاني فسُمّي بالحال و الملكة . أمّا الحال فسريرة الزوال كغضب الحليم ، و أمّا الملكة فبطيئة الزوال كصحّة المصباح . و أمّا النوع الثالث فسُمّي بالقوة و اللاقوة ،

وليس اسم القوة للدفع فقط ، فان الصلابة قوة ، وهي تهيؤ لأن لا ينفعل بسرعة ، والبطؤ لا قوة وليس يتأثر عن شيء ، بل هو ما يقطع ذوالحركة بسببه مسافة قليلة . فالقوة اسم لاستعداد بسببه تفعل الشيء بسهولة ، او تنفعل بعسر ؛ واللاقوة اسم لاستعداد بسببه تفعل بعسر ، او تنفعل بسهولة . والنوع الرابع فليس له اسم غير ما ذكر .

قال: أما المتكلمون فقد أنكروا وجود الأعراض النسبية . أما « الاضافة » فلا نتها لو كانت موجودة لكانت في محل ، و حلولها في محلها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت غير ذاتها ، وذلك الغير أيضاً يكون حالاً في المحل ويكون حلوله زائداً عليه ، ولزم التسلسل ؛ ولأن كل حادث يحدث ، فان الله تعالى يكون موجوداً معه في ذلك الزمان . فلو كانت تلك المعبية صفة وجودية ، لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى . ولأن الاضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها ، بناء على أن الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات ، فحصول وجودها ماهيتها إضافة بين وجودها و ماهيتها ، وتلك الاضافة سابقة على تحقق الاضافة الموجودة فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه . هذا خلف . وأما نسبة الشيء إلى الزمان > متى < فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة اخرى إلى ذلك الزمان ، ولزم التسلسل . وكذا « التأثير » لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة إلى مؤثر ، و كان تأثير المؤثر فيها صفة اخرى ولزم التسلسل . وكذا « القبول » لو كان صفة زائدة لكانت موصوفة الذات بها صفة اخرى ولزم التسلسل .

أقول: لو كانت هذه المقولات نسباً لكالت أنواعاً لجنس عالي هو « النسبة » ولم تكن أجناساً عالية . وهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذاتها ، بل ربما يعرض لها النسب إلا « الاضافة » ، فان مفهومها النسبة وتستدعي تكرار النسبة . وأما كون الاضافة عرضاً حالاً في محل فحلولها في ذلك المحل لا يكون إضافة ، بل

الإضافة تعرض للحال إلى المحل ، و للمحل إلى الحال بعد الحلول ، كما تعرض للرأس و لذى الرأس .

و التحقيق هيهنا أن وجود الإضافة الحقيقية لا يكون إلا في العقل . ولا يكون في الخارج [إلا] كون الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوّره الإضافة ، فإن ولادة شخص من شخص أمر موجود في الخارج . و إذا تصوّره العاقل يعقل أبوة في أحدهما و نبوة في الآخر ، ولا يلزم التسلسل ، لأن الأبوة إذا عرضت لشخص ، فإن كان ذلك العررض إضافة أخرى ، لكنّها لا تكون بأبوة أخرى ، و إذن لا تتسلسل الأبوة . و تلك الإضافة أيضاً أمر عقلي ، و لا تتسلسل ، لأنّها تنقطع عند وقوف العقل ، وهم يقولون إن الله تعالى صفات إضافية ، كالأول ، و الآخر ، و الخالق ، و الرازق ، و المبدع ، و الصانع ، و غير ذلك . و يلتزمون القول بهذه الصفات ، من غير المعينة الزمانية لله تعالى .

و أما قوله : « حصول الوجود للماهية إضافة بينهما » فليس بشيء ، لأن الإضافة هيهنا ليست إلا بمعنى الانضمام ، وليس ذلك ممّا نحن فيه بشيء . و كون الشيء في الزمان يشبه كون الجسم في المكان الذي يقول بوجوده المتكلم . و أما النسبة فتلاحقهما بعد ثبوتهما . و أما التأثير فليس كل تأثير من هذه المقولة ، بل يريدون به التأثير الصادر عن المؤثر في زمان غير قارّ الذات ، كقطع السكين اللحم ، فإن الجزئين منه لا يقعان في زمان واحد ، فالهيئة الحاصلة للسكين - حين يقال له هوذا يقطع لاقبله و لا بعده - هي المعنية بأن يفعل . و قس عليه الانفعال . و النسبة إنّما تعرض للعقل بين القاطع و المقطوع . و الانصاف يقتضى أن ينقل مذهب الخصوم على ما ذهبوا إليه ، لئلا يلحق الناقلين شناعة بسبب سوء النقل .

قال : أما الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الأرض مثلاً أمر حاصل ، سواء وجد الفرض و الاعتبار أو لم يوجد . و هو ليس أمراً عديمياً ، لأن الشيء قد لا يكون فوقاً ، ثم يصير فوقاً . فالفوقية التي

حصلت بعد العدم لا تكون عدمية ، و إلاً لكان نفى النفي عدمياً ، و هو محالٌ ،
فالفوقية أمرٌ ثبوتى . و ليست هى نفس الذات ، لأن الجسم من حيث إنه جسم
غير مقول بالقياس إلى الغير ، و من حيث إنه فوق مقول بالقياس إلى الغير ؛ و لأن
الشيء قد لا يكون فوقاً ، ثم يصير فوقاً . و الذات باقية في الحالين . و الفوقية
غير حاصلة في الحالين .

أقول: كون الشيء عقلياً كفوقية السماء يباين كونه فرضياً ، فإن تحتمية
السماء ربما يفرض . بل العقلى هو الذى يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقل
ذلك الشيء ، كفوقية السماء . و أما الفرضى فهو الذى يفرضه الفارض و إن كان
محالاً . و الذهنى يشملهما . و يجب أن يفهم كل واحد منهما ، لئلا يقع بسبب
الاشتباه غلط .

قال: ثم إن معمرأ من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجّة الأعراض
النسبية و لم يجد دافعاً للمتسلسلات المذكورة فالتزمها و أثبت أعراضاً لانهائية لها
يقوم كل واحد منها بالآخر . و قال المتكلمون : هذا باطل ، لأن كل عدد
موجودٍ فله نصف ، و نصفه أقل من كله . و كل ما كان أقل من غيره فهو متناهٍ .
فنصفه متناهٍ في العدد ، و كل ما نصفه متناهٍ فكله متناهٍ ، لأنّه ضعف المتناهى .
قال معمر : لا نسلم أن كل عدد فله نصف ، بل ذلك من خواص العدد المتناهى .
سلمناه ، لكن لم قلتّم بأن كل ما كان أقل من غيره فهو متناهٍ ؛ اليس أن مقدرات
الله تعالى أقل من معلوماته ، و تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها أقل من تضعيف
الألفين مراراً لا نهاية لها .

أقول: غير المتناهى لا يصير متناهياً بنقصان كل شيء منه . و الشيء ربما
يكون متناهياً من وجه و غير متناهٍ من وجه ، تلحقه خواص المتناهى من الوجه
الأول و خواص غير المتناهى من الوجه الآخر . و هذا كتضعيف الألف و الألفين
مراراً لانهائية لها ، فيكون أحد غير المتناهيين نصفاً للآخر ، و لا يلزم منه تناهى أحدهما .

قال: ونحن نقول: حجة الفلاسفة على إثبات النسب يقتضى كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين. وذلك محال، لأن الإضافتين توجدان معاً ومجلاهما يوجدان معاً، فالقبل موجود مع البعد، هذا خلف. ولأننا نحكم على اليوم الماضى في اليوم الحاضر بكونه ماضياً. والمفهوم من كونه ماضياً ليس أمراً سلبياً، لأنه صار ماضياً بعد ما لم يكن ماضياً، فاذن هو ثبوتى. وليس ثبوته في الذهن فقط، فإنا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فكذلك اليوم ماضى في نفسه. وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم، لأنه حين كان حاضراً لم يكن ماضياً، فيلزم أن يكون وصف كونه ماضياً عرضاً حقيقياً قائماً به حال عدمه، فيكون الموجود قائماً بالمعدوم، وهو محال.

أقول: قد بينا أن الأضافة تعقل عند تصور المضافين والمتقدم والمتأخر موجودان في التصور معلولاً ولا يلزم ذلك قيام موجود بمعدوم، بل يلزم حدوث معقول متعلق بتصوّر، وذلك غير محال. وقد عرفت أن ذلك ثابت في نفس الأمر من غير الفرض وليس بالذهنى الصنف.

قال: وأما «الوضع» فهو كهيئة الجلوس مثلاً، فإن أريد به ما لكل واحد من أجزاء الجسم من الأين ومماسّة الغير فلا نزاع في ثبوته؛ وإن عُنِيَ به أمر وراء ذلك قائم بمجموع الأجزاء فهو محال، لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة. لا يقال: لم لا يجوز أن يقال: إنه عرضت لمجموع تلك الأجزاء وحدة باعتبارها صارت واحدة، وحينئذ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها قيام الواحد بأكثر من الواحد. لأننا نقول: الأشكال في كيفية قيام تلك الوحدة بها كالأشكال في قيام هيئة الوضع بها. فإن كان ذلك بسبب وحدة أخرى سابقة لزم التسلسل. وكذا القول في «الملك».

أقول: الهيئة المسماة بالوضع إنما تحصل في الأجزاء بعد صيرورتها جملة واحدة، وكذلك الزاوية والشكل، وليس ذلك حلول العرض الواحد في محال

كثيرة، إنما هو حلول عرض واحد في محل واحد ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته، ولم يدل على استحالة ذلك دليل. وأما الوحدة فهي التي تجعل المجموع واحداً، وإذا اعتبر فيه عدم الانقسام بوجه ما، مثلاً كالعشرة، فإنها لانقسام من حيث هي عشرة، وإن انقسمت من حيث هي آحاد هي أجزاء العشرة. وقد تتكرر الوحدة حين يقال وحدة واحدة. ولا يلزم منه ثبوته، فإن موضوع الوحدة الأولى هو الذي يقال له إنه واحد، وموضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الأولى. وإذا لم تتكرر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد، وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجاً إلى وحدة تسبقها، بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع ولا يلزم التسلسل.

قال: «أما الكميات المتصلة» فقول: لا معنى للسطح إلا نهاية الجسم، ونهاية الشيء هي أن يفنى ذلك الشيء، وفناء الشيء لا يكون أمراً وجودياً. وكذا القول في الخط والنقطة، وأيضاً السطح لو كان عرضاً حالاً في الجسم المنقسم في الجهات الثلاث، والحال في الشيء الذي يكون كذلك منقسم في الجهات الثلاث، فالجسم منقسم في الجهات الثلاث، فكان جسماً، هذا خلف.

أقول: السطح ليس هو فناء الجسم فقط، فإن الفناء لا يقبل الإشارة الحسية، والسطح يقبلها. والتحقيق يقتضي أن هناك ثلاثة أمور: فناء الجسم في جهة معينة من جهاته، ومقدار ذو طول وعرض فقط، وإضافة تعرض للفناء، فيقال له بحسب ذلك نهاية لجسم ذي نهاية؛ فالمقدار موجود بسببه يقبل الإشارة. والفناء ليس بعدم محض، بل عدم أحد أبعاد الجسم، وهو ثخنه؛ والإضافة عارضة لها متأخرة عنها. وربما يعتبر السطح وحده من حيث هو مقدار، وذلك موضوع لعلم الهندسته، وكذلك الخط والنقطة، ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث، كانقسام الجسم، لأن ذلك يكون حكم العرض الساري في محله، وليس السطح ولا الخط ولا النقطة من الأعراف السارية في محالها.

و كذلك الوحدة و الوضع و غير ذلك مما لا ينقسم بانقسام المحلّ، فهذا هو تقريرهم في هذا الموضوع .

قال : < احتجوا على أن الزمان لا يجوز أن يكون موجوداً بامور > و أما « الزمان » فهو مقدار الحركة عند أرسطاطاليس . فقد احتجوا على أنه لا يجوز أن يكون موجوداً بامور :

أو لها أنه لو كان موجوداً لكان إما أن يكون قاراً الذات ، فيكون الحاضر عين الماضي ، فيكون حادث اليوم حادث زمان الطوفان ، هذا خلف . أو لا يكون قاراً الذات ، و حينئذ يقضى العقل بأن جزءاً منه كان موجوداً ولم يبق الآن ، و أن جزءاً منه حصل الآن و الماضي . و الآن هو الزمان فيلزم فيه وقوع الزمان في الزمان . فلو كان أمراً وجودياً لزم التسلسل ، و هو محال .

أقول : إن كان الزمان قاراً الذات لا يكون الحاضر عين الماضي ، بل يكون معاً . كما في الجسم الذي هو قار الذات ، ولا يلزم منه أن يكون جزء منه هو عين الجزء الآخر . و أما إذا كان الزمان غير قار الذات ولم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر ، فلا يلزم منه أن يكون للزمان زمان ؛ لأن القبليّة و البعديّة لأجزاء الزمان لذاتها ، فيكون جزء مقدماً على جزء ، لا بزمان غيرهما ، بل بذاتيهما ، ولا يلزم منه تسلسل .

قال : و ثانيها أن الزمان إما الماضي أو المستقبل أو الحال ، ولا شك في أن الماضي و المستقبل معدومان . أما الحال فهو الآن ، و هو إما أن يكون منقسماً أولاً يكون . فإن كان منقسماً لم يوجد جزء معاً ، فلا يكون الذي فرضناه موجوداً ، موجوداً ، هذا خلف . و إن لم يكن منقسماً كان عدمه رفعه لامحالة ، وعند فنائه يحدث أمر آخر دفعة فيلزم منه تنالي الآتات و يلزم منه تركب الجسم من النقط المتتابعة . هذا خلف .

أقول : الزمان إما الماضي ، و إما المستقبل ، و ليس له قسم هو الآن . وإنما

الآن هو فصل مشترك بين الماضي والمستقبل ، كالنقطة في الخط . و الماضي ليس بمعدوم مطلقاً ، وإنما هو معدوم في المستقبل ، والمستقبل معدوم في الماضي ، وكلاهما معدومان في الآن . و كل واحد منهما موجود في حده . و ليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقاً ، فإن السماء معدوم في البيت و ليس بمعدوم في موضعه ، ولو كان الآن جزءاً من الزمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين . مثلاً تقول : من الغداة إلى الآن ، و من الآن إلى العشاء . فان كان الآن جزءاً لم تكن هذه لقسمة صحيحة ولا أمكن قسمة مقدار من الزمان إلى قسمين . فالآن موجود ، و هو عرض حال في الزمان ، كالفصل المشترك في الخط ، و ليس بجزء من الزمان ، و ليس فنائه إلا بعبور زمان ، فلا يلزم منه تنالي الآتات .

قال : و ثالثها : الزمان لو كان موجوداً لكان واجب الوجود لذاته ، و فساد التالي يدل على فساد المقدم . بيان الشرطية أنه لو كان موجوداً و فرضناه قابلاً للعدم فليفرض أنه عدم ، فيكون عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل ، و هذه البعدية لا تتحقق إلا عند تحقق الزمان ، فاذن يلزم من فرض عدم الزمان وجوده ، و ذلك محال ، فاذن مجرد فرض عدمه يستلزم المحال ، فاذن فرض عدمه محال ، فهو واجب لذاته . و إنما قلنا : إنه يستحيل أن يكون واجباً لذاته ، لأن كل جزء منه حادث و ممكن ، و المجموع متقوم بالأجزاء ، و المتقوم بالممكن المحدث يستحيل أن يكون واجباً .

أقول : فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده ، و يلزم منه المحال ، لاشتماله على عدم الشيء و وجوده ، و فرض عدم الزمان وحده ممكن إذا لم يقترن ذلك بعدمه بقبل أو بعد . و هذا الغلط ينشأ من قياس الزمان على ما في الزمان ، و من اقتران وجود الشيء بعدمه .

قال : و رابعها : لو كان الزمان موجوداً لكان مقداراً مطلق الوجود ، فإنا كما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما كانت موجودة أمس و منها ما يوجد

غداً ، كذلك نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجوداً بالأمس و أنه موجود الآن ، و سيبقى غداً . و إن جاز إنكار أحدهما جاز إنكار الآخر ، لكن يستحيل أن يكون مقداراً لمطلق الوجود ؛ لأنه في نفسه إن كان متغيراً استحالة انطباقه على الثابت ، و إن كان ثابتاً استحالة انطباقه على المتغير .

أقول : القول بأن الزمان مقدار الوجود قول الشيخ أبي البركات ، فإنه يقول : « الباقي لا يتصور بقاءه إلا في زمان مستمر » ، و ما لا يكون في الزمان و يكون باقياً لأبد و أن يكون لبقائه مقدار من الزمان ، فالزمان مقدار الوجود . و المتكلمون حيث قالوا : « القديم موجود في أزمنة مقدرة لا نهاية لأولها » ، فقد حكموا بصحة انطباق الثابت على المتغير ، ولم يقتض ذلك محالاً .

قال : فان قلت : نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ، و نسبة المتغير إلى الثابت هو الدهر ، و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد . قلت : هذا التهويل خالٍ عن التحصيل ، لأنني قد دلت على أن مفهوم « كان » و « يكون » لو كان أمراً موجوداً في الأعيان ، لكان أما أن يكون قاراً الذات ، فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات ، و ان لم يكن ثابتاً استحالة وجوده في غير المتغيرات . و هذا التقسيم لا يندفع بالعبارات .

أقول : لاشك في أن وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات المستمر الوجود مع الزمان ، و ليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات الباقي ، كالمستأمن مع الأرض . و ذلك الفرق معقول محصل ، سواء كان ذلك تهويلاً او غير تهويل . و ليس معية المتغير و الثابت مستحيلاً ، فأنا نقول : نوح عليه السلام عاش ألف سنة ، فانطبق مدة بقاءه على ألف دورة من الشمس . و اذا تقرر اختلاف المعاني ، فللمصطلحين أن يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون أنها مناسبة لذلك المعنى . و لا يعنون بـ « التحصيل » هناك غير دلالة العبارات على المعاني .

قال : و خامسها وهو في ابطال قول أرسطاطاليس خاصة : ان الزمان مقدار

امتداد الحركة ، وامتداد الحركة لا وجود له في الأعيان ، لأن الامتداد لا يحصل إلا عند حصول جزئين ، والجزآن لا يحصلان دفعةً ، بل عند حصول الأول فالثاني غير حاصل ، وعند حصول الثاني فالأول فائت . و إذا لم يكن لامتداد الحركة وجود في الأعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم . وهذا الوجه لخصه الامام أفضل الدين بن فريد غيلان .

أقول : امتداد الشيء القارّ الذات يجب أن يكون فيما أجزاءه حاصله دفعة . و أما امتداد الشيء غير القارّ الذات ، فلا يمكن أن يكون فيما تكون أجزاءه حاصله دفعةً ، بل يجب أن يكون فيما لا يوجد منه جزآن دفعةً ، ولو لم يكن الامتداد في لفظ الزمان معقولاً لماسمى العقلاء الزمان بالمدّة المشتقة من الامتداد . و اعلم أن أرسطاطاليس قال : الزمان مقدار الحركة . وهذا المعترض زاد فيه الامتداد ليعترض عليه بمثل هذا الكلام ، ولم يعلم أن الامتداد هو المقدر المتصل . فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج إليه .

قال : و أما الكميات المنفصلة فليست اموراً وجوديةً ، لأنه لا معنى للعدد إلا مجموع الوحدات ، والوحدة لا يجوز أن تكون صفةً ثبوتيةً زائدةً على الذات ، وإلا لكان كل واحد من أشخاص تلك الماهية واحدة ، فيلزم التسلسل ؛ و لأنّ الاثنينية لو كانت صفةً واحدةً وهي قائمة بالوحدتين فإما أن تكون بتمامها قائمة بكل واحدة من الوحدتين ، فيلزم قيام الواحد بالاثنين ويلزم أن يكون كل وحدة وحدها اثنين ، و هو محال . وإن توزعت على الوحدتين كان القائم بكل واحدة من الوحدتين غير القائم بالآخرى فلم تكن الاثنينية صفةً واحدةً ، بل مجموع أمرين . و إن جاز ذلك فنجعل الاثنينية نفس تينك الوحدتين .

أما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفةً ثبوتيةً بأن الانسان الواحد يخالف العشرة في مسمى الواحدية ، ويشار كها في مسمى الانسانية . والواحدية صفةً زائدةً على الماهية ، وليست أمراً عدمياً ، لأنها لو كانت عدماً لكانت عدم

الكثرة . فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدم العدم ، فتكون ثبوتية ؛ وإن كانت وجودية فلا معنى للكثرة إلا مجموع الوحدات ، فإذا كانت الوحدة عدمية لزم أن يكون مجموع العدمات أمراً وجودياً ، وهو محال . فثبت بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديين قائمين بالذات .

أقول : قد مر أن الوحدة أمر عقلي يعقل حيث يعتبر عدم الانقسام ، وإذا اعتبرت من حيث كونها موضوعاً لوحدة أخرى لزمّت وحدة أخرى ، وتكون حينئذٍ الوحدة واحدةً بذلك الاعتبار ، ولا تكون الوجدتان اثنتين ، لأنهما ليستا في مرتبة واحدة ؛ بل الأولى معقولة من الموضوع ، والثانية معقولة من المعقول من الموضوع ؛ ولا يتسلسل ، بل ينقطع عند عدم الاعتبار ، والاثنينية قائمة بمجموع الوجدتين من حيث اعتبار الانقسام فيه إلى وحدتين ، أما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحد لوحدين فيكون اثنتين واحدةً من جميع آحادها يفرض اثنتين ، ويقال عليها اثنان .

وأما قوله : « إن الفلاسفة قالوا : الكثرة عدم الوحدة ، ثم قالوا : الكثرة مجموع الوحدات » فحاصله أنهم قالوا : [«المجموع هو عدم الجزئية» . وهذا لا يقوله عاقل . والمشهور عن الفلاسفة أنهم قالوا : [الوحدة أمر عقلي عام يقع على الموجودات ، كالوجود والشئ ، وبعدّونها في الأمور العامة ويقولون : إنها تقع على موضوعاتها لا بمعنى واحد ، فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم ، ولا كوحدة الحيوان ، ولا كوحدة العسكر ، والكثرة مؤلفة من الآحاد .

قال : «أما الكيفيات» فالمرتبة منها بالكميات غير موجودة ، لأن ما دل على بطلان وجود الكم دل على بطلان ما يقوم به . وأما الصلابة فهي عبارة عن التأليف بناءً على القول بالجوهر الفرد . واللين عبارة عن عدم الممانعة ، فيكون عدمياً .

أقول : لا شك في وجود الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة والكرة والزواية ، وامتياز بعضها من بعض ؛ وليس ذلك إلا كيفيات مختصة بالكميات .

ولو كانت الصلابة والتأليف واحداً على رأى القائلين بالجوهر الفرد لكان الماء عندهم غير مؤلف من الجواهر الفردة ، إذ ليس فيه صلابة . وكذلك لحوم الحيوانات وجلدها. وعدم الممانعة توجد في مثل الغبار والبخار والدخان من غير لين .

قال :

تقسيم المحدثات على رأى المتكلمين

< المتحيز هو الجسم والجوهر الفرد وغير المتحيز هو العرض >

المحدث إما أن يكون متحيزاً او قائماً بالمتحيز ، او لا متحيزاً ولا قائماً بالمتحيز ، أما القسم الثالث فقد أنكره الجمهور من المتكلمين . وأقوى ما لهم فيه أننا لو فرضنا موجوداً غير متحيز ولا حال فيه لكان مساوياً لذات الله تعالى فيه ، ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية . وهذا ضعيف ، لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضى التماثل وإلا لزم تماثل المختلفات ، لأن كل مختلفين لا بد وأن يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما . وأما المتحيز فقد قال المتكلمون : إنه إما أن يكون قابلاً للانقسام او لا يكون . والأوّل هو الجسم ، والثاني هو الجوهر الفرد . وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع إلا على الطويل العريض العميق . وعلى التفسير الذى قلنا : الجسم ما فيه التأليف ، وأقله جوهران . وهذا بحث لغوى .

أقول : الأقدمون من المتكلمين قالوا : المتحيز هو الجوهر ، والحال فيه هو العرض . والموجود الذى لا يكون جوهرأ ولا عرضاً هو الله تعالى . وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيز ولا حال فيه ، لا كما قاله ، فإن ذلك لا يقوله عاقل . والقول بان كل مؤلف جسم مما تفرّد به أبو الحسن الأشعري . والباقون اعتبروا فيه الأبعاد الثلاثة ، فقال الكعبى : أقله يحصل من أربعة جواهر ، ثلاثة كمنكث ورابعها فوقها ، ويصير بها كمخروط ذي أربعة أضلاع مثلثات . وقال باقى المعتزلة : أقله من ثمانية جواهر يتألف كمكعب ذي ستة أضلاع مربعات . والفلاسفة أيضاً اعتبروا فيه قبول الأبعاد الثلاثة مع إنكار كونه مؤلفاً من جواهر أفراد .

< الاعراض التي يجوز أن يتصف بها غير الحى هي المحسوسات >
< بالحواس و هي الاكوان >

قال: أما الحال في المتميز فهو العرض ، وهو إما أن يجوز اتصاف غير الحى به او لا يجوز ، أما الأول فهو المحسوس باحدى الحواس والاكوان .
وأما المحسوسة فمنها المحسوسة بالبصر ، احساساً أو لياً ، وهي الألوان والضوء . أما الألوان فالقدماء قالوا : الخالص هو السواد ، أما البياض فهو انما يتخيل من اختلاط الهوى بالأجسام الصغار الشفافة ، كما في الثلج ، والزجاج المدقوق ؛ ومنهم من اعترف بالبياض ، كما في بياض البيض المسلوق . والمعتزلة قالوا : الخالص هو السواد والبياض ، والحُمْرة والصُفرة والخُضرة . أما الضوء فقيل : انه جسمٌ وهو خطأ ، لأن الأجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة ومُظلمة . وعند أبي علي : الضوء شرط وجود اللون ، وعندنا شرط لصحة كونه مرئياً ، أما الظلمة فمما من قطع بكونها ثبوتية ، والأقرب أنها عدم الضوء عما من شأنه أن يصير مضيئاً ، لأن في الليل اذا جلس انسان عند النار ، وآخر بعيداً عنها ، فالبعيد يرى من كان قريباً من النار ويرى الهواء المتوسّط بينهما مضيئاً ، والقريب لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلماً . فلو كانت الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال .

ومنها المحسوسة بالسمع ، وهي الأصوات والحروف ، وهي كيميئات عارضة أما للأصوات ، كالسين والشين ، او حادثة في آخر زمان حبس النفس وأول زمان اطلاقه ، كالتاء والطاء ، ومنه يظهر أن الحرف غير الصوت .
ومنها المحسوسة بالذوق ، وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوضة والقبض والتفاهة . تنبيه : لاشك أن الحرافة تفعل تفريقاً والعفوضة قبضاً . فالمدرك بحس الذوق كله طعم ، او أمر مر كّب من الطعم ومن تفريق الحاسة . هذا متوقف فيه .

ومنها المحسوسة باللمس ، وهي الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ،
والثقل والخفة ، والصلابة واللين .

أقول: قد مرّ أنّ البياض يحصل من اختلاط الهواء بالأجسام الشفّافة
كذلك السواد أيضاً يحصل من اندماج أجزاء الأجسام الكثيفة بعضها في بعض . والدليل
عليه أنّ الزاج في غاية النفوذ لشدّته والعفص في غاية القبض و ليس أحدهما بأسود
وإذا امتزج انفذ الزاج في المسامّ الصغيرة من العفص وقبضه العفص بقوة فاندمج بعضها
في بعض وحدث السواد . ومن تر كيبات الألوان تحصل ألوان اخرى ، كما من الصفرة
والزرقة > تحصل < الخضرة .

وقال الحكماء : الضدان هما البياض والسواد . والاتّجاه من أحدهما إلى
الآخر يكون بطرق ، كالعُبيرة والزرقة ، والصفرة والحمرة ، وأمثالها . و كيميّات
الأصوات ليست هي الحروف وحدها ، بل الثقل والخفة والجهارة والخفأة من
كيميّاتها ، وكذلك كيميّات آخر بها يميّز الانسان صوت شخص من صوت
شخص آخر .

وأما الطعوم التسعة قالوا : تتولّد من تائير ثلاثة أشياء : هي الحرارة والبرودة
والكيميّة المتوسطة بينهما في ثلاثة أشياء : الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة بينهما
والثلاثة في الثلاثة تسعة . ويرد عليه أنّ العفوصة والقبض مختلفان بالشدّة والضعف
ولو صيّر الشدّة والضعف موضوعيهما نوعين لكان كل واحد من هذه الأنواع نوعين
والحقّ أنّ الطعوم فيها اختلافات كثيرة ، كما بين حلادة العسل ، و حلادة
السكّر وحلادة الدبس ، وحلادة البطيخ ، وغيرها . والمر كبات منها أيضاً كثيرة
لا حدّ لها .

ولم يذكر المحسوسة بالشمّ . والذين ذكروها قسموها إلى الملائمة وغير
الملائمة ، وفيها اختلافات لا حدّ لها ، كما في سائر المحسوسات . وقومٌ عدواً الخشونة
والملاسة في الملموسات ، بدل الصلابة واللين . وبالجملة الكلام في هذا الموضوع كثيرٌ
لا يحتمله هذا الكتاب .

قال:

مسألة

< البرودة والحرارة >

منهم من جعل البرودة عدم الحرارة . وهو خطأ ، لأننا نحس من البارد
بكيفية مخصوصة ، فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة ، لأن عدم لا يحس به ؛
ولا الجسم ، وإلا لكان الاحساس بالجسم حال حرارته إحساساً بالبرودة .

مسألة

< الرطوبة واليبوسة >

الرطوبة إن كانت عبارة عن اللاممانعة ، على ما يقوله الفلاسفة ، كانت عدمية ؛
وإن كانت عبارة عن سهولة الالتصاق كانت وجودية ؛ واليبوسة في مقابلتها .

مسألة

< الثقل والخفة >

الثقل أمر زائد على الحركة ، لأن الثقل المسكن في الجو قسراً نحس
بثقله ، والزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً نحس بخفته ، مع عدم حر كتهما .

مسألة

< اللين والصلابة >

اللين معناه عدم ممانعة الغامز ، فلا يكون وجودياً . < والصلابة بخلافه > .

مسألة

< الملاسة والخشونة >

الملاسة عبارة عن استواء وضع الأجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها أرفع
وبعضها أخفض .

أقول: في قوله « عدم لا يحس به » نظر ، لأن الأمر العدمي إذا كان مقتضياً
لامر غير ملائم ، يحس به من جهة مقتضاه ، كتفريق الاتصال ، والجوع ، والعطش .
فإن كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاسة محتاجة إلى حرارة تعدل مزاجها

فعدم تلك الحرارة يقتضى أمراً غير ملائم فيها فيحسّ به . ولم يقل أحدٌ : إنَّ عدم الحرارة هو الجسم ، حتّى يكون الاحساسُ بالجسم احساساً بالبرودة ، والحقُّ أنَّ البرودة كيميَّة ضدَّ الحرارة ، فإنَّ مقتضياتها ، كالتكاثف والنقل وأمثالهما ، ضدُّ مقتضيات الحرارة ، كالتخلخل والخفَّة وأمثالهما .

والفلاسفة لم يقولوا : إنَّ الرطوبة لا ممانعة ، بل قالوا : إنَّها كيميَّة تقتضى سهولة قبول الأشكال لموضوعها . و البيوسة كيميَّة تقتضى عسر قبول الأشكال لموضوعها . والثقل والخفَّة لم يذهب أحدٌ إلى أنَّهما ليسا بزائدين على الحركة ، بل هما عرضان يسميهما المتكلمون اعتماداً ، والحكماء ميلاً .

وقوله : « اللين عدم ممانعة الغامز » و « الرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن اللاممانعة » يقتضى أن يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيئاً واحداً . وليس كذلك بل اللين كيميَّة تقتضى عدم ممانعة مع عسر تفرق الأجزاء . والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لماعدتا في الكيفيات ، ويمكن أن يكون الوضع مبدأهما .

قال : مسألة

> هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة مجالها قائمة بأنفسها <

من القدماء من زعم أن هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة مجالها قائمة بأنفسها ، وإبطالها بإبطال انتقال الأعراض .

أقول : إنَّ هذا الشكُّ إنَّما حصل لهم من الضوء والرائحة وأمثالهما ؛ فإنَّهم لمَّا رأوا الضوء كأنَّه ينتقل من ذى الضوء إلى قابله ، والرائحة تنتقل من ذى الرائحة إلى الحاسة ، حسبوا أنَّها تبقى بعد مفارقة مجالها .

> الاكوان الاربعة من الاعراض التي يجوز ان يتصف بها غير الحي <

قال : أمَّا الأكوان ، فقد انفقوا على أن حصول الجوهر في الحيز أمرٌ ثبوتى . فقيل : هذا الحيز إن كان معدوماً فكيف يعقل حصول الجوهر في الممدوم ، وإن كان

موجوداً فلا شك أنه أمرٌ مشارٌ إليه ، فهو إما جوهرٌ وإما عرضٌ . فإن كان جوهراً كان الجوهر حاصلًا في الجوهر . وهو قولٌ بالتداخل ، وهو محالٌ ، اللهم إلا أن يفسرَ واذلك بالمماسّة ، ولا نزاع فيها ؛ وإن كان عرضاً فهو حاصلٌ في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه .

أقول : هذا غلطٌ من جهة اشتراك اللفظ ، فإن لفظ « في » يدلُّ في قولنا « الجسم في الجسم » و « الجسم في المكان » ، و « العرض في الجسم » ، على معانٍ مختلفةٍ ؛ فإن الأوّل يدلُّ على كون الجسم مع جسم آخر في مكان واحد ، والثاني يدلُّ على كون الجسم في المكان ، والثالث يدلُّ على كون العرض حالاً في الجسم . والمكان هو القابل للأبعاد ، القائم بذاته ، الذي لا يمانع الأجسام عند قومٍ ؛ وعرضٌ هو سطح الجسم الحاوي المحيط بالجسم ذي المكان عند قومٍ ، وهو بديهياً الأينية خفيّة الحقيقة . والمكان إن كان عدمياً لم يكن حصول الجوهر في الأمر العدمي حصوله في المعدوم بمعنى أنه في العدم ؛ وإن كان جوهرياً ، فالجوهر عند القوم الأوّل ينقسم إلى مقاومٍ للداخل عليه ممانعٍ إيّاه ، وهو الذي لا يجوز عليه التداخل ؛ وإلى غير مقاومٍ يمتنع عليه الانتقال ، وهو المكان . والجوهر الممانع يمكن أن يدخل في غير الممانع ، وذلك هو كون الجوهر في المكان .

وأمّا عند القوم الثاني حصول العرض في الجوهر بمعنى الحلول فيه . [و أمّا عند القوم الثاني فحصول الجوهر في المكان الذي هو عرض بمعنى غير المعنى الذي يراد به في قولهم « حصول العرض في الجوهر » بمعنى الحلول فيه] .

مسألة

قال :

< حصول الجوهر في الحيز هل هو معلل بمعنى آخر >

اختلفوا في أن ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى آخر . والحقُّ عدمه ، لأن المعنى الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز إما أن يصحَّ وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز ، أو لا يصحَّ . فإن صحَّ فأمّا أن يقتضى اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك

الحيِّز ، او لا يقتضى . فان كان الأوَّل كان ذلك هو الاعتماد ، ولا نزاع فيه ؛ و إن كان الثانى لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيِّز ، أولى من حصوله في غيره ، اللهم إلا بسبب منفصل ، ثم يعود الكلام الأوَّل فيه ، و أما إن لم يصحَّ وجوده إلا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيِّز كان وجوده متوقفاً على حصول الجوهر فيه ، فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجاً إلى ذلك المعنى لزم الدور .

أقول : قد مرَّ أن جماعة من المتكلمين قالوا بأن الكون ، و هو عرض ، علة للكائنية و هى صفة . وقد قال المصنّف في التفريع على القول بالحال : إن ثبوت الحال للشيء إما أن يكون معللاً بموجود قائماً بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم ، او لا يكون كسوادية السواد؛ وهيئنا أراد أن يبيِّن الاختلاف الواقع بين المتكلمين ، و هو أن الحصول في الحيِّز هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد الذى هو عرض ام لا ؟ فان أباهاشم و أصحابه أثبتوا معنى هو علة للحركة والسكون . و أبو الحسين و باقى المتكلمين نفوا ذلك المعنى . و ذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب إلى أن المعنى المذكور هو الكائنية ، و غفلوا عن كونها معللة بالحصول ، وهيئنا الكلام في معنى يعلل الحصول به على عكس ذلك .

و حجة مثبتى هذا المعنى أننا لو قدرنا على جعل الجسم كائناً من غير واسطة معنى ، لقدرنا على ذات الجسم ، كما أننا إذا قدرنا على صفات الكلام ، ككونه أمراً و نهياً و خبراً ، قدرنا على نفس الكلام . و أيضاً الخفيف و الثقيل استويا في جواز التحريك و حال القادر معهما على السواء . فلا بد من معنى بسببه يقدر على بعض التحريكات دون بعض ، فهيئنا معانى ثقل و تكثُر ، و هى مقدورة للقادر حتى بواسطتها يحرك ما يحرك . و ضعف هذه الحجج غنى عن الشرح .

مسألة

قال :

< الحركة و السكون >

الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيِّز بعد أن كان في حيِّز آخر ؛

و السكون عبارة عن حصوله في الحيّز الواحد أكثر من زمان واحد . فعلى هذا حصوله في الحيّز حالّ حدوثه لا يكون حركة ولا سكوناً . وقيل : هو السكون؛ وهو انما يصحّ اذا قلنا : الحركة عين السكونات . و البحث لفظي . و الاجتماع حصول الجوهريين في حيّز واحد بحيث لا يمكن أن يتخلّلهما ثالث . و الافتراق كونهما بحيث يمكن أن يتخلّلهما ثالث . و الدليل على وجود هذه المعاني أن الجوهريين بعد أن لم يكن متحرّكاً . و التغيّر من أمر الى أمر يستدعي وجود الصّفة .

لا يقال : هذا منقوض : بما أن الباري تعالى كان عالماً بأنّ العالم سيوجد ، ثمّ صار عالماً بأنّه موجود ؛ و كذا لم يكن رائيّاً للعالم ، لاستحالة رؤية المعدوم ، ثمّ صار رائيّاً . و الأقوى أنّه لم يكن فاعلاً للعالم ثمّ صار فاعلاً . و الفاعليّة يمتنع أن تكون صفةً حادثّةً ، و الّا لافتقرت الى إحداث آخر ، ويلزم التسلسل؛ و أيضاً فالتغيّر يكفي في تحقّقه كون احدى العاليتين ثبوتيّةً ، و أنتم ادّعيتيم أنّ الحركة و السكون كلاهما ثبوتيان .

لأنّنا نجيب : عن الأوّل بأنّ التغيّر في الاضافات لا يوجب التغيّر في الذات و الصفات ؛ و عن الثاني بأنّ الحركة و السكون نوع واحد ، لأنّ المرجع بهما الى الحصول في الحيّز ؛ الّا أنّ الحصول ان كان مسبقاً بالحصول في حيّز آخر كان حركةً . و ان كان مسبقاً بالحصول في ذلك الحيّز كان سكوناً . و اذا كان كل واحد منهما من نوع واحد ، و ثبت كون أحدهما ثبوتياً ، لزم أن يكون الآخر كذلك . و بهذا الطريق ثبت أن حصول الجوهري في الحيّز حالّ حدوثه أمر ثبوتى .

أقول : هذا الحدّ للحركة هو حدّها عند المتكلمين ، وهو مبنى على القول بالجوهري الفرد و تتالى الحركات الأفراد غير المتجزئة . و أمّا قوله : « السكون عبارة عن حصوله في الحيّز الواحد أكثر من زمان واحد » يقتضى أن تكون الحركة التي تكون قبل السكون سكوناً بعينه . و الصواب أن يقال : هو الحصول في حيّز بعد حصوله في ذلك الحيّز بعينه ، حتّى تخرج منه الحركة ، وقد

قال هو ذلك بعينه في آخر هذا الفصل . و القول ، بأن الحصول في الحيّز حالة الحدوث وجودي ، يكون متفرّعا على وجود الحصول في الحيّز مطلقا ، وقد مرّ الكلام فيه . والصواب أن يقال هو الكون الأوّل والحصول الأوّل للجسم الحادث ، وهو لا يكون حركة ولا سكونا ، لخروجه عن حدّيهما . و أما من قال « هو السكون » فانما قاله ، لأنّه يقول : الأوّل كوان في الاحياز كلها سكونات ، ويكون بعضها حر كات باعتبارياتٍ أُخرى ؛ وذلك لأنّه قد روى عن أبي الحسن الأشعريّ أنّه قال : الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكون . و اذا تحرك الى مكان آخر فأوّل كونه في المكان الثاني سكونه فيه ، و حر كته اليه .

و ذهب القلانيسيّ الى أن السكون كونان متواليان في مكان واحد ، و الحركة كونان متواليان في مكانين ، فانّ الكون الأوّل ليس بحركة فهو سكون . [وعلى هذا القول] ولا يلزم أن تكون الحركة عين السكونات ، و الاجتماع ينبغي أن يحدث بحيث يختصّ بجوهر واحد . فالذي قاله يفهم منه أن يكون لجوهرين اجتماع واحد . و الصواب أن يقال هو حصول الجوهر في الحيّز بحيث لا يمكن أن يتخلل بينه و بين [حيّزه] جوهر آخر ثالث . و الكون او الحصول في الحيّز عند المتكلمين هو نوع ، و هذه الأربعة أجناس تحته . وقد مرّ أنّهم يقولون للأعم نوعا ، و للأخصّ تحته جنسا له . و جوابه عن تغيير العلم ، بأنّ التغيير في الاضافات لا يوجب تغيير الذات ، مبنيّ على كون العلم إضافة ، وسيجيء القول فيه .

مسألة

قال :

< الاجتماع و الافتراق >

زعم قدماء الأصحاب أن الاجتماع والافتراق أمران مغايران للكون المخصّص للجوهر بالحيّز . و هو ضعيف ، لأننا متى عقلنا الجوهرين حاصلين في الحيّزين [بحيث] لا يمكن أن يتخللها ثالث ، فقد عقلناهما مجتمعين ، فلا حاجة إلى الزائد .

أقول: تعقل الجوهريين في حيزيهما إن لم يقترن بقيد أن لا يتخللها ثالث لم يكن اجتماعاً ، و المعنى المطلق مغاير للمقيّد ، و هم لا يعنون بالزائد غير ذلك .

قال: **مسألة**

< المحوى حال استقراره في الحاوى المتحرك متحرك >

اختلفوا في أن المحوى حال استقراره في الحاوى المتحرك هل يكون متحركاً؟ و الأقرب أنه متحركٌ بالعرض لا بالذات .

أقول: إنه ليس بمتحرك عند من يجعل المكان، السطح الباطن من الحاوى، لأنه لم يفارق مكانه؛ و متحركٌ باعتبار تغيير الإشارة إليه من مشير واحد، فلذلك قيل: إنه متحركٌ بالعرض اى بتبعية الغير، لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه .

قال: **مسألة**

< الاكوان بأسرها متضادة >

الأكوان بأسرها متضادة، لأنها إن اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متماثلة فكانت متضادة، و إن اقتضت الحصول لافي حيز واحد فلاشك في تضادها، لكنّها تكون بحيث لا يصحّ تعاقبها، كالكون الذي يقتضى الحصول في الحيز الأوّل مع ما يقتضى الحصول في الحيز الثالث فما فوقه .

أقول: حجّتهم، على أن الأكوان التي تقتضى الحصول في حيز واحد متماثلة، امتناع تعليل الأمر المشترك بالعلل المختلفة. و فيه نظرٌ. و حدّ الضدين إن كان بالذدين لا يمكن اجتماعهما دخل فيه المثان، لأنّهما ممتنعان الاجتماع. و إن قيل: «المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما» لم يدخل المثان في الحدّ. و إن زيد فيه: «و يصحّ تعاقبهما على محلّ واحد» لا يكون كلُّ الأكوان كذلك، لأنّ الكون في حيز لا يمكن أن يعاقبه كونٌ في حيز يتخلل بينهما حيزاً و أحياء. و المشهور، عند المتكلمين، الأخير من هذه الحدود؛ و الحكماء

يزيدون فيهما قيدا آخر ، وهو كونهما في غاية التباعد . وعلى ذلك التقدير لا يكون لـضدٍ إلاّ ضدٌّ واحدٌ فقط.

قال : أما الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي فأجناس .

< ١ > منها الحياة

واعلم أن المراد منها إن كان اعتدال المزاج ، او قوّة الحسّ والحركة ، فهو أمر معقول ، وإن كان شيئاً ثالثاً فلا بدّ من إفادة تصوّره ، ثم إقامة الدليل على ثبوته . والجمهور زعموا أنّها صفةٌ ، لأجلها يصحّ على الذات أن يعلم ويقدر ، واحتجّوا بأنّه لولا امتياز الحيّ من الجماد بصفة وإلاّ لم يكن اتّصاف الحيّ بهذه الصفة أولى من الجماد .

واحتجّ ابن سينا في « القانون » بأنّ العضو المفلوج حيّ ، فحياته إمّا أن تكون قوّة الحسّ والحركة ، او قوّة التغذية ، او نوعاً ثالثاً . والأوّل باطل ، لأنّ العضو المفلوج ليس له قوّة الحسّ والحركة . والثاني باطل ، لأنّ قوّة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حياً ، ولأنّ القوّة الغازية حاصلّة للنبات ، ولا حياة له . فثبت أنّ الحياة أمرٌ ثالثٌ .

والجواب عن الأوّل معارضٌ بأنّه لولا امتياز الذات الحيّة بما لأجله صحّ أن يصير حياً ، وإلاّ لم يكن بأن يصير حياً أولى من غيره . وهذا يقتضى اشتراط الحياة بحياة اخرى . وكلّ ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا هي هنا . وعن الثاني أنّ معنى كون العضو المفلوج حياً بقاء قوّة التغذية [فيه] . قوله : « قد تبطل هذه القوّة مع بقاء الحياة » قلنا : لا نسلم ، فلم لا يجوز أن يقال : القوّة باقية ، ولكنها عاجزة من الفعل . قوله : « الغازية حاصلّة في النبات » قلنا : أنت تساعدنا على أنّ غازية النبات والحيوان مختلفان بالنوعيّة والماهيّة . والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الأحكام .

أقول : قيل : الأعراض التي لا يتصف بها غير الحي عشرة : الحياة والقدرة ، والاعتقاد ، والظن ، والنظر ، والارادة ، والكراهة ، والشهوة ، والنفرة ، والألم . ولم يقل أحد : إن اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة هو الحياة ، بل قالوا : إن الأول شرط في حصول الحياة للحيوان المر كّب من الأخلاط ، او من الأركان . والثاني معلول للحياة .

وقوله ، في المعارضة : « وهذا يقتضى اشتراط الحياة بحياة اخرى » ليس بشيء ، لأنه يقتضى اشتراط الحياة بمخصص هو الاعتدال في الحيوانات ، ومن أين لزم أن يكون ذلك المخصص حياة اخرى . وقوله في النقل عن ابن سينا « أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حياً » ، فزيادة المفلوج غير محتاج إليها ، لأن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حياً ، كالعضو الذابل .

وقوله « لم لا يجوز أن تكون القوة باقية ولكنّها عاجزة عن الفعل » غير وارد ، لأنه يريد بالقوة الباقية القوة التي يصدر عنه هذا الأثر بالفعل ، وإلا ففي العضو المفلوج أيضاً قوة الحس والحركة باقية ، لكنّها عاجزة عن الاحساس والحركة ، واختلاف غاياتي النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما ، إنّما هو بحسب مبداهما ، فإن مبدأ أحدهما النفس النباتية ومبدأ الأخرى النفس الحيوانية ، وبحسب تصرفهما فيها يجعلانه غذاء ، فإن الأولى تنصرف في البسائط والثانية في المر كّبات . واختلاف العلل والأفعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلول والفاعل ، وقد علم أن ذلك المفهوم ليس هو الحياة بعينها ، وهو المطلوب .

قال : مسألة

< هل الموت صفة وجودية ؟ >

الفاصلون بهذه الصفة منهم من اثبت الموت صفة وجودية ، تمسكاً بقوله تعالى : « الذي خلق الموت والحياة » ، ومنهم من لم يقل به وزعم أنه عبارة عن عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً ، وأجاب عن التمسك بالآية بأن الخلق هو التقدير ، ولا يجب كون المقدور وجودياً .

أقول : القائل بكون الموت ثبوتياً هو أبو علي الجبائي وحده . و العبارة ، عن الموت بعدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حياً ، ليس بصحيح ، فإن الموت يدخل في مفهومه سبق الحياة على ذلك العدم ، وإلاّ لكان الجنين عند قرب حلول الحياة فيه ميتاً .

قال : مسألة

< البنية ليست شرطاً لوجود الحياة >

البنية ليست شرطاً لوجود الحياة ، خلافاً للمعتزلة و الفلاسفة . لنا أن القائم بمجموع الأجزاء إما أن يكون حياة واحدة ، او القائم بكلّ جزء حياة على حدة . و الأوّل يقتضى حلول العرض الواحد في المحالّ الكثيرة ، وهو محالّ . و أمّا الثاني فمحالّ أيضاً ؛ لأنّ الأجزاء متماثلة ؛ فلو توقّف جواز قيام الحياة بجزء واحد على قيام الحياة بجزء آخر لكان الأمر من الجانب الآخر كذلك ؛ و يلزم منه الدور ؛ وهو محالّ .

أقول : الأوّل أن نقول : حلول العرض الواحد في المحالّ الكثيرة باطل عند أكثر المتكلمين ، و ليس بمحالّ في بديهية العقل ، ولا بالنظر اليقيني كما مرّ قوله . و أمّا الثاني فمحالّ ، يقال له : الذي ذكرته يقتضى إحالة وجود الاجتماع و الافتراق و غيرهما ، لأنّه لو توقّف اتّصاف كلّ جزء بالاجتماع على اتّصاف الجزء الآخر به لزم الدور ؛ ولكن إن قيل هيهنا : قيام الحياة بكلّ جزء موقوف على كون ذلك مجامعاً لغيره من الأجزاء لا يلزم منه دور .

قال : < ٢ > ومنها الاعتقادات

وهي أمورٌ يجدها الحيّ من نفسه ، و يدرك التفرقة بينهما وبين غيرها بالضرورة وهي إمّا أن تكون جازمة او مترددة . أمّا الجازمة فإن لم تكن مطابقة فهي الجهل وإن كانت مطابقة فأمّا أن لا تكون عن سبب وهو اعتقاد المقلد ؛ او < تكون > عن سبب ، وهو إمّا نفس تصوّر طرفي الموضوع و المحمول وهو البديهيات ؛ او الاحساس

هو الضروريات ؛ او الاستدلال وهو النظريات . وأما الذي لا يكون جازماً فان كان التردد على السوية فهو الشك ، وإن كان أحدهما راجحاً عن الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم . تنبيه : لما كانت مراتب القوة او الضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك .

أقول : تعريف الاعتقادات ، بامور يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها ، تعريف بما يعم جميع الوجدانيات ، كالجوع والشبع والألم والمرض وغيرها . والصواب أن يقال : هي امور يمكن أن يحكم فيها بنفي او إثبات حتى يختص بها . وجعل الظنون والأوهام من قبيل الاعتقادات ليس ممماً يذهب إليه المتكلمون ، لأنهم يجعلون الاعتقادات نوعاً والظنون نوعاً . وفي قوله « او الاحساس وهو الضروريات » نظر ، فان الاصطلاح ليس على أن الضروريات هي المحسوسات لا غير .

سؤال

قال :

< اختلفوا في حد العلم >

اختلفوا في حد العلم ، وعندى أن تصوّره بديهي ، لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به ، فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له ؛ ولأننى أعلم بالضرورة كوني عالماً بوجودى ، وتصور العلم جزء منه ، وجزء البديهي بديهي ، فتصور العلم بديهي .
أقول : المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم ، وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم ؛ وليس من المحال أن يكون هو كاشفاً عن غيره ، وغيره كاشفاً عن العلم به .

سؤال

قال :

< العلم سلبي او انطباع الصورة او الاضافة والتعلق ؟ >

قيل : العلم سلبي . وهو باطل ، لأنه لو كان كذلك لكان سلب ما ينافيه ، والمنافي إن كان عدماً كان هو عدم العلم ، فيكون ثبوتياً ؛ وإن كان وجوداً فعدمه

يصدق على العدم ، فيكون العدم موصوفاً بالعالمية ، هذا خلف .

وقيل : إنه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم . وهو باطل ، وإلا لزم أن يكون العالم بالحرارة والبرودة حاراً بارداً . لا يقال : المنطبع صورته ومثاله . لأننا نقول : الصورة والمثال إن كان مساوياً في تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور ، وإلا بطل قولهم . نكتة أخرى : يلزم أن يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالماً بهما . لا يقال : حصول الماهية للشيء إنما يكون إدراكاً ، إذا كان ذلك الشيء مما من شأنه أن يدرك . لأننا نقول : إن كان الإدراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذي له الحصول [فكان الجدار من شأنه إن يدرك ، إذ من شأنه أن يكون له الحصول .] احتجوا : بأننا نميز بعض المعلومات عن بعض ، والتمييز في النفي الصرف محال . وإن قد لا يكون المعلوم ثابتاً في الخارج فهو في الذهن . جوابه : هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضراً في الذهن . فمن تخيل الجبل فقد حضر في ذهنه تمام ماهية الجبل ، وذلك باطل بالبديهة .

أقول : الحكم ، بأن القول بكون العلم سلبياً باطل ، صحيح ؛ ولكن في دليله نظر ، لأن المنافي إن كان مطلق العدم كان العلم مطلق الوجود ، وإن كان عديمياً لا يكون العلم عدم العدم حتى يكون ثبوتاً ، إنما هو عدم العدمي . ولا يجب أن يكون عدم العدمي ثبوتاً ، فإن عدم العدمي ، كما في الجرو ، بل فيمن نزل في عينه ماء ، بل في الجدار ، لا يكون إبصاراً . وأيضاً يلزم من قوله : « ولو كان وجوداً فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم موصوفاً بالعلم ، ثبوت ما ادعى إبطاله ، لأن وصف العدم لا يكون وجودياً . فاذن العلم سلبى . »

وأما إبطال القول بالانطباع ، بوجوب أن يكون العالم بالحرارة حاراً ، فليس بصحيح ؛ لأنهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة . وفرقاً بين صورة الشيء وبينه فإن الإنسان ناطق ، وصورته ليس بناطقة . وقوله : « وإن كان مساوياً في تمام الماهية لزم المحذور ، فالصحيح أنها ليست مساوية في تمام الماهية لأن المساوى في تمام

الماهية هو نفس الماهية او شخص من أشخاصها ، لا صورتها . وإذا كان بين الماهية وصورتها اثنييتة في النوع لكنت الصورة غير الماهية ، ولجاز أن يكون المقضى لكون المحل حاراً هو مجموع مابه الاشتراك ومابه الامتياز . وأيضاً في « النكتة » جعل العلم هو حصول الماهية للشيء ، و قبل ذلك ذكر : أنهم قالوا : « هو حصول صورة الماهية » . فالذي قاله ههنا ليس ممّا ذهبوا إليه .

وقوله في الجواب « إن كان الادراك هو نفس الحصول ، فالجدار من شأنه أن يدرك ، إذله الحصول » ، ليس بصحيح . لانهم قالوا : الادراك هو نفس الحصول لقابل مشروط بشرط مخصوص . فانالوقلنا : الغنى حصول مالٍ عند من من شأنه أن يحصل له مالٌ ، لا يلزم منه أن يكون الحمار الذي يحصل عنده مالٌ غنياً . وقوله في الجواب الاخير : « هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضراً في الذهن » [مبنيٌ أيضاً على عدم الامتياز والاثنييتة بين الشيء وصورته ، لان الحاضر في الذهن] ههنا صورةٌ لو كان الشيء الذي هو صورته موجوداً لكنت هذه الصورة مطابقة له . قال : وقيل : إنه أمرٌ إضافيٌ . وهو الحقُّ ، لنا أنه لا يمكننا كون الشيء عالماً إلا إذا وضعنا في مقابلته معلوماً . ثم القائلون به : منهم من سمى هذه الاضافة بالتعلق ، وأثبت أمراً آخر يقتضى هذا التعلق ؛ ومنهم من قال : العلم عرضٌ يوجب العالمية ، والعالمية حالةٌ لها تعلقٌ بالمعلوم . فهؤلاء أثبتوا اموراً ثلاثة ؛ وأما نحن فلا نقول إلا بهذا التعلق . وأما العالمية والعلم فمما لم يثبت بالدليل .

أقول : المعلوم الذي وضعه بازاء العالم إن كان معدوماً فليت شعري أين يكون إن لم يكن في الذهن . والذي سمى هذه الاضافة بالتعلق هو أبو الحسين البصري ومن تبعه . والقول بأن العلم عرضٌ يوجب العالمية هو قول القائلين بالاحوال . وبالجملة التعلق من غير متعلق به غير معقول .

قال :

مسألة

> العلم الواحد هل يكون علماً بمعلومات <

اختلفوا في أن العلم الواحد هل يكون علماً بمعلومات ؟ وعندى أنا إن فسّرنا العلم بنفس التعلق لم يصح ذلك ، لأنه يصح أن يعقل كون الشيء علماً بأحد المعلومات ، مع الذهول عن كونه علماً بالآخر ، ولو لا التغاير لما صح ذلك ؛ وإن فسّرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع ، لأن العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض ، إن لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما ، لم يكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما ، بل بمطلق المضادة . وليس كلامنا في ذلك العلم ، بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة . وإن كان متعلقاً بهما فهو المطلوب .

ثم المجوزون ، منهم من فصل فقال : كل معلومات يصح أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر ، [امتنع تعلق العلم الواحد بهما . وكل معلومات لا يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر] لم يمتنع أن يعلمها بعلم واحد . وهذا التفصيل باطل عندى ، لأن العلم بمضادة السواد والبياض ، لما ثبت أنه متعلق بالسواد والبياض ، مع أنهم قالوا : يصح أن يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض ، فقد تعلق ذلك العلم بأمرين يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر .

أقول : العلم القديم عند أهل السنة يتعلق بمعلومات الله التي لانهاية لها ، مع أنه واحد . وهذا البحث يتعلق بالعلم المحدث . فقال أبو الحسن الباهلي : إن العلم الواحد يجوز أن يتعلق بمعلومات كثيرة . وحكى عن أبي الحسن الأشعري ذلك . وأنكره الأستاذ أبو إسحاق ، وقال : إنّه ذكره في الإلزام على من يقول : العلم الواحد يتعلق بمعلومات . وذهب الجبائي إلى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومات . وأوجب ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادي . وقال القاضي أبو بكر < الباقلاني > : كل معلومات لا ينفك أحدهما عن الآخر في العقل يجوز أن يتعلق بهما علم واحد ، وكل ما يصح أن يعلم مع الذهول عن شيء آخر ، فلا يمكن أن يتعلق بهما علم واحد .

و يقال للمصنّف : إنا فسّرت العلم بالتعلّق جاز تعلّق العلم بالمجموع و يكون الأجزاء داخلة فيه ، و حينئذٍ قد تعلّق بأمرين ، و أنت حكمت بامتناع ذلك ، و أنت استدلت على الامتناع بصحّة تعلّق العلم بأحد المعلومين ، مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر . و هيهنا لا يصحّ هذا الاستدلال . و أيضاً كان يجب أن تقول : « مع الذهول عن الآخر » ، و أنت قلت : « مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر » . لأنّ المطلوب هيهنا التعلّق بمعلومين لا بمعلوم و بالعلم بمعلوم آخر . و أيضاً على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلّق ، جعل العلم بمطلق المضادة غير متعلّق بشيئين . و ذلك غير معقول ، فإنّ المضادة لا تعقل إلاّ بين شيئين . بلى يكون الشيئان شاملين لكلّ ما يقع عليه اسم الشئيّة . و لا فرق بين المضادة المطلقة و المضادة المخصوصة إلاّ بعدم التعيين ، و وجود التعيين فيما يتعلّق المضادة بهما ، و لا يختلفان من حيث تعلّقهما بمعلومين .

و إبطال قول المجوّزين بقوله : « العلم بالسواد و البياض يتعلّق بأمرين يصحّ العلم بأحدهما ، مع الجهل بالآخر » غير صحيح ، لأنّ كلامهم في المضادة المتعلّقة بهما ، و تصوّر السواد وحده غير تصوّر السواد المضادّ للبياض . فليس ما يصحّ العلم به مع الجهل بالآخر هو أحد الشيئين اللذين يتعلّق العلم بهما معاً .

قال : مسألة

> المعلوم معلوم من وجه و مجهول من وجه <

المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه و مجهول من وجه . و الوجهان متغايران ، و الوجه المعلوم لا إجمال فيه ، و الوجه المجهول غير معلوم ألّبتة ، لكن لما اجتمع في شيء واحد ظنّ أنّ العلم الجمليّ نوع يغيّر العلم التفصيليّ .
أقول : اعترف هيهنا بأنّ الشيء المعلوم من وجه و المجهول من وجه يغيّر الوجهين . وهذا ما ذكرته في صدر الكتاب عند إبطال قوله : « التصوّر ليس بمكتسب » . و مطلوبه هيهنا بيانّ تغاير الوجهين ، لكن حصل منه وجوب تغاير ما اجتمع فيه

الوجهان و < تغاير > الوجهين .

قال : مسألة

< العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة >

العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة ، خلافاً لشيخى والذى رحمه الله .
لنا أن النظر في العلم بالمدلول مشروط بالعلم بالدليل ؛ ولأن اعتقاد قدم الجسم
يضاد اعتقاد حدوثه ، و مشروط بالعلم بماهية الجسم و ماهية القدم و الحدوث .
أقول : والده يذهب إلى القول بتمائل العلوم و أنها لا تختلف باختلاف
متعلقاتها و المصنّف يقول : الشرط مخالف للمشروط . و أيضاً يقول : الاعتقادات
متضادة و مشروطة بشروط مختلفة ، فان اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم
و بالقدم ، و اعتقاد حدوثه مشروط بالجسم و بحدوثه . و لو انه أن يقول : العلم
من حيث هو علم ليس بمختلف ، إنما يختلف بسبب متعلقاته ، فيكون تماثل العلوم
لذاتها و اختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها .

قال : مسألة

< العلوم كلها ضرورية >

العلوم كلها ضرورية ، لأنها إما ضرورية ابتداءً ، او لازمة عنها لزوماً
ضرورياً ، فانه إن بقى احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً ،
وإذا كان كذلك كانت بأسرها ضرورية .

أقول : يريد بالضروري ههنا اليقيني ، لا البديهي ، ولا المحسوس وحده ،
فانه قال من قبل : « المحسوسات هي الضروريات » . وقد سمى كل اليقينيّات
ضرورياً ، موافقة لقول أبي الحسن الأشعري .

قال : تنبيه ، اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون العلم بالأصل كسبياً وبالفرع
ضرورياً ، وإلا فعند وقوع الشك يحصل الشك في الفرع ، فيصير الضروري غير
ضروري ، هذا خلف .

أقول : إن كان المراد من الأتمل التصديقات التي يتوقف عليها تصديقات فهو حق؛ وإن كان المراد أعم من ذلك ففيه نظر، لأن التصورات يمكن أن تكون كسبية، والتصديقات الموقوفة عليها ضرورية.

قال :

مسألة

< اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما >

اختلفوا في أن اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما لنفسهما أو لأمر يرجع إلى الصارف. والأقرب أن المنافاة ذاتية، لأن الجزم بالثبوت شرطه أن لا يكون لنقيضه احتمال ثبوت، فيستحيل تحققه دون هذا الشرط.

أقول: الجزم بالثبوت المشروط بأن لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقيني، والاعتقاد أعم منه. والأصح أن الاعتقاد الذي لا يكون يقينياً كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له، لوجوب الصارف عنه، أما في اليقيني فالمنافاة ذاتية كما ذكره.

قال :

مسألة

< المعدوم غير معلوم >

منهم من قال : المعدوم غير معلوم، لأن كل معلوم متميز، وكل متميز ثابت، فكل معلوم ثابت، فما ليس ثابتاً لا يكون معلوماً. فعورض بأن تخصيصه باللا معلومية يستدعى تصوّره، لأن ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه. ثم أجابوا عن كلام الأولين بأن المعدوم في الخارج ثابت في الذهن. فقيل عليه : الثابت في الذهن أخص من الثابت، فيكون المعلوم ههنا ثابتاً، وليس كلامنا فيه، وإنما الكلام في العلم بغير الثابت. ولأن الثبوت الذهني مشكل، لأننا إذا علمنا أن شريك الله تعالى معدوم، فحضور الشريك في الذهن محال، لأن الشريك هو الذي يجب وجوده لذاته، والحاضر في الذهن لا يكون كذلك.

فان قلت : الحاضر في الذهن تصور الشريك ، لا نفس الشريك . قلت : فقد عاد الاشكال ، لأن البحث إنما وقع عن متعلق هذا التصور ، فانه إن كان نفيًا محضاً فكيف حصل التمييز ، وإن كان ثابتاً فثبوته إما في الذهن او في الخارج . و الكلام فيه ما مر .

أقول : المعلوم في الخارج ثابت في الذهن من حيث هو موصوف بالملعومية ، وهو محكوم عليه من الحيثية الملعومة بالثبوت الذهني ، و من غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت ، بل ربما يسلب عنه الثبوت . وليس بين الحكمين تناقض ، لأن موضوعهما ليس شيئاً واحداً . وهكذا غير الثابت المطلق الشامل للخارجي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثية :

وأما قوله : « شريك الله هو الذي يجب وجوده لذاته ، والحاضر في الذهن ليس كذلك » فالجواب أن مفهوم الشريك ههنا مشتمل على مماثلة بين متغايرين ، وذلك يوجب الاشتراك من حيث المماثلة وامتناع الوجود من حيث مغايرته لذات الله . والموصوف بالامتناع محكوم عليه بسلب الوجود الخارجى من حيث ثبوت هذا الوصف العنوانى له في الذهن وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف ، بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث المماثلة . ومتعلق كل وصف منهما معلوم من جهة كونه متعلقاً وغير معلوم من غير تلك الجهة ، فينبغى أن يفهم في أمثاله هذا الفرق ، حتى تنحل الاشكالات التي تورد عليها .

قال : مسألة

> العقل المنطقتكليف هو العلم بالوجوب و الاستحالة <

المشهور أن العقل الذى هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات و استحالة المستحيلات ، لأن العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصح انفكاك أحدهما عن الآخر ، لكنّه محال ، لا استحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئاً ألبتة ، او عالم

بجميع الأشياء، ولا يكون عاقلاً. ثم ليس هو علماً بالمحسوسات، لحصوله في البهائم والمجانين، فهو إذن علمٌ بالأمور الكلية. وليس ذلك من العلوم النظرية، لأنها مشروطة بالعقل. فلو كان العقلُ عبارةً عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه، وهو محالٌ. فهو إذن عبارةٌ عن علوم كلية بديهية، وهو المطلوب.

ف قيل عليه: لم قلت: إنَّ التغيرات يقتضى جواز الانفكاك، فإنَّ الجوهر والعرض متلازمان، وكذا العلة والمعلول. سلمناه، لكنَّ العقل قد ينفك عن العلم كما في حقَّ النَّائم أو اليقظان الذي لا يستحضر شيئاً من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات. وعند هذا ظهر أنَّ العقل غريزةٌ يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الآلات.

أقول: قال أبو الحسن الأشعري: العقل علوم خاصة. وزادت المعتزلة، في العلوم التي يشتمل عليها العقل، العلمَ بحسُن الحسَن وقبح القبيح. لأنَّهم يمدونه في البديهيَّات. وقال القاضي أبو بكر: هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات. وقال المحاسبى من أهل السنة: هو غريزة يتوصل بها إلى المعرفة. وما ذهب إليه المصنّف هو الصواب.

قال: < ٣ > ومنها القدرة

و المرجع بها في حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول، وإن كان إلى أمر و راء هذا، ففيه النزاع. احتج أصحابنا بأنَّ حركة المختار متميزة عن حركة المترعش، وليس الامتياز إلا بهذه الصفة. فيقال لهم: متى ثبت هذا الامتياز؛ قبل الاتصاف بالفعل، أو حال الاتصاف؛ والأوّل باطل على قولكم، لأن القدرة لا تثبت قبل الفعل عندكم. والثاني محال، لأنَّ المترعش كما لا يتمكّن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يتمكّن أيضاً من تركها حال وجودها، لاستحالة أن يكون الشيء معدوماً موجوداً في زمان واحد. و يقال أيضاً متى ثبت هذا الامتياز؟ حال ما خلق الله سبحانه الحركة، أو قبلها؟ والأوّل باطل، لأنَّ حصول الفعل حال

ما خلقه الله سبحانه ضروري. والثاني باطل، لأن حصولها قبل > أصل : بعد < أن خلقها الله تعالى محال. و على التقديرين لا يثبت الاختيار .

أقول: قوله: «المختار لا يتمكّن من الحركة حال وجود الحركة» فيه نظر، لأن المختار لا يتمكّن من الحركة مع فرض وجود الحركة. أما مع قطع النظر عنه فلم لا يجوز؟ وهكذا القول في الاعتراض الثاني، فإن الاختيار حال ما خلق الله الحركة محال، لفرض وجود الحركة، أما مع قطع النظر عن ذلك فممكن، لوجود القدرة المقتضية له.

قال: و يقال للمعتزلة: متى ثبت هذا الاختيار، عند استواء الداعين او عند رجحان أحدهما على الآخر؟ الأول باطل، لأن عند الاستواء يمتنع الفعل و عند الامتناع لا يثبت الممكنة. والثاني محال، لأن مع حصول الترجيح يجب الرجح و يمتنع المرجوح، و على هذا التقدير لا يثبت الممكنة.

أقول: الاختيار عند المعتزلة هو صحّة صدور الفعل او تركه من القادر تبعاً لداعيه او عدم داعيه، و هو متساوي النسبة إلى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي و غير متساويها عند اعتبار أحدهما.

و متقدّم موهم جوّزا صدور أحد الطرفين من المختار من غير ترجح أحدهما على الآخر، و أوردوا أمثلة الجائع والعطشان والهارب إذا حضرهم رغيفان متساويان، و قدحان متساويان، و طريقان متساويان، فأنهم يختارون أحدهما من غير ترجح.

و الذين لا يجوزون ذلك يقولون: الرجحان شيء، و العلم بالرجحان شيء، و قوله لعله يختار أحدهما لوجود الرجحان، و إن لم يقطن بالرجحان. و قال بعضهم: إن الطرفين المتساويين يكون أولي و لا ينتهي إلى أحد الوجوب، وهو اختيارهم و الملاحة في ذلك و لكن بعضهم

كول الألوية كافية، مثل هاتر في أخوان الممكن. بول أبو الحسين و أصحابه قالوا: إذا عند الداعي يجب الفعل، و عند عدمه يمتنع. و ذلك لا ينافي الاختيار، فإن تفسير له

الاختیار هو أن يكون الفعل و الترك بالقياس إلى القدرة متساويين ، و بالقياس إلى الداعی و عدمه إما واجباً او ممتنعاً . و من عدم التمييز بين الأمرين في هذه المسألة يحدث الاختلاف الجارى بين القائلين بالایجاب و الاختیار .

قال : مسألة

< القدرة مع الفعل ام لا >

القدرة مع الفعل، خلافاً للمعتزلة . لنا أن القدرة عرضٌ ، فلا تكون باقية . فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادراً على الفعل ، لأن حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل ، و العدم المستمر يستحيل أن يكون مقدوراً ، و حال حصول الفعل لا قدرة .

أقول : المسألة مبنية على كون القدرة عرضاً ، و امتناع بقاء الأعراض . و الذى استدل به من فرض القدرة مع عدم الفعل او وجوده ، ليس بدليل على ذلك ، لأن ذلك الامتناع إنما يلزم من فرض اجتماع القدرة و الفعل ، والمدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها .

قال : احتجوا بأن الكافر حال كفره مكلف بالایمان ، فلو لم يكن قادراً على الايمان حال كونه كافراً كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق . ولأن الحاجة إلى القدرة لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود ؛ و حال حدوث الفعل قد صار الفعل موجوداً ، فلا حاجة به إلى القدرة ، و لأنه لو وجب أن تكون القدرة مع المقدور لزم إما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى .

و الجواب عن الأوّل : أنه وارد عليكم أيضاً ، لأنه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل ، و حال حصول الفعل لا قدرة له عليه . فان قلت : إنه في الحال مأمور لا بأن يأتي بالفعل في الحال ، بل بأن يأتي به في ثاني الحال . قلت : هذا مغالطة ، لأن كونه فاعلاً للفعل إما أن يكون هو نفس صدور الفعل عنه ، و إما أن يكون أمراً زائداً عليه . فان كان الأوّل استحال أن يصير فاعلاً قبل دخول الفعل في الوجود

وإذا كان كذلك استحال أن يقال إنه مأمورٌ بأن يفعل في الحال فعلاً لا يوجد إلا في ثاني الحال. وإن كان الثاني كانت تلك الفعلة أمرًا حادثاً، فيفتقر إلى الفاعل. والكلام في كيفية فعلها كالقوله في الأول، فيلزم التسلسل. وعن الثاني أنه منقوضٌ بالعلّة والمعلول، والشرط والمشرط. وعن الثالث أن المؤثر في وجود أفعال الله تعالى تعلق قدرته بها زمان حدوثها. وأما التعلقات السابقة فلا أثر لها البتة، وهذا لا يمكن تحقيقه في قدرة العبد، لأنها غير باقية.

أقول: السؤال الأول غير متوجه، لأن الكافر مكلف بالإيمان من حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته. وهذا ليس تكليفاً بما لا يطاق، ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الإيمان لو كان مكلفاً بالإيمان كان تكليفاً بما لا يطاق. وهكذا في السؤال الثاني، الحاجة إلى القدرة وحدها، لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود، لا إليها مأخوذة مع حدوث الفعل أو عدمه. وفي السؤال الثالث لا نسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، مع أن قدرته تعالى إذا أخذت مع وجود الإرادة أو مع عدمها لا يبقى للاختيار وجه، كما قيل في العبد.

وقوله في الجواب: «هذا وارد عليكم»، لأنه حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل أيضاً، فيه نظر، لأنه إذا أخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه، لامن حيث القدرة، بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ. وإيراد النقص بالعلّة والمعلول، والشرط والمشرط، ليس بنافع، لأنّ العلة أيضاً قبل وقوع المعلول ممتنعة العلية وكذلك حال وقوعه، لانضياف القبيل والحال إليها. والقول، بأن تعلق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثر في وجود الفعل أيضاً، ليس بشيء، لأنّ الفعل يجب في زمان حدوثه وإن لم تكن قدرة. ومنشأ جميع هذه الأغلاط شيء واحد، وهو ما مرّ ذكره.

قال:

مسألة

> القدرة لا تصلح للضدين خلافا للمعتزلة <

القدرة لا تصلح للضدين ، خلافاً للمعتزلة . لنا أن القدرة عبارة عن التمكن ، ومفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك ؛ ولأن نسبة القدرة إلى الطرفين ، إن كانت على السوية استحال أن تصير مصدراً للأثر إلا عند مرجح ، فلا يكون مصدر الأثر إلا المجموع . فقبل هذه الضميمة لم يكن تلك قدرة على الفعل . وإن لم تكن على السوية لم تكن القدرة قدرة إلا على الراجح .

أقول: المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ التمكن . ومفهوم التمكن من هذا ومفهوم التمكن من ذلك يشتركان في مفهوم التمكن ، وإنما يختلفان من حيث تعلقهما تارة بهذا وتارة بذاك . فإن كان المراد من القدرة ذلك الأمر المشترك كانت صالحة للضدين ، وإن كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها إلا بالاشتراك اللفظي ، ويقع على أنواع تعدد المقدورات . وهذا لم يقل به أحد . وقوله « إن كانت نسبة القدرة إلى الطرفين على السوية احتاجت إلى مرجح ، وقبل المرجح لا يكون قدرة على الفعل » ، يقتضي أن تصير القدرة مبدءاً للفعل [مع زائد] ، وهو عين مذهب من يقول : القدرة صالحة للضدين . وإنما ذهب من ذهب [إلى أن القدرة لا تصلح للضدين] ، لقوله : القدرة عرض لا يبقى زمانين . فالقدرة التي تكون مع أحد الضدين غير التي تكون مع الضد الآخر ، لا سيما أنهم لا يفرقون بين القدرة وبين مبدء الفعل أو الترك .

قال:

مسألة

> العجز صفة وجودية عند الأصحاب وهو مشكل لعدم الدليل <

عند أصحابنا : العجز صفة وجودية . وهو مشكل ، لعدم الدليل . والذي يقال « ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس » ضعيف ، لأننا نساعد على أن كليهما محتمل ، وأنه لو لا الدليل لبقى ذلك الاحتمال .

أقول : إن كانت القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء ، فالعجز عبارة عن آفة تعرض للأعضاء ويكون حينئذ وجودياً . والقدرة أولى بأن لا تكون وجودية ، لأن السلامة عدم الآفة . وإن كان العجز ما يعرض للمرتعش وتمتاز به حركة المرتعش عن حركة المختار ، فالعجز وجودي . ولعلّ الأصحاب ذهبوا إليه . أما إن كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الأعضاء يعبر عنها بالتمكّن أو بما هو علة له ، والعجز عدم تلك الهيئة ، فالقدرة وجودية ، والعجز عدمي .

قال : < ٤ > ومنها الإرادة والكراهة

ومن الناس من زعم أن الإرادة عبارة عن علم الحي أو اعتقاده أو ظنّه بأن له فيه منفعة . وهو باطل ، لأننا نجد من أنفسنا ميلاً مرتباً على هذا العلم فيتغيران . والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان ينفر طبعه عن شرب الدواء ، ثم يريد . **أقول :** القائل بهذا لا يقتصر على هذا ، بل يزيد فيه بقوله « بأن له أو لغيره ممن يؤثر خيره ، فيه منفعة يمكن وصولها إليه أو إلى ذلك الغير من غير مانع من تعب أو معارضة » . ثم في وجود ميل يترتب على هذا الاعتقاد مغاير له ، نظرًا قالوا : هذا الميل يحدث لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة فيحصل له ميل إلى شيء يريد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه . وذلك مثل الشوق إلى المحبوب لمن لا يصل إليه . أما في القادر التام القدرة يكفي الاعتقاد المذكور .

مسألة

قال

< إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن للضد >

منهم من قال : إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده . وهو باطل ، لأنه قد يراد الشيء حالة العقل عن ضده .

أقول : الصواب أن يقال : إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده ، بشرط التفطن للضد .

قال:

مسألة

> العزم والمحبة والرضا والرحمة والولاية والتوفيق والبغض <
> والعداوة والسخط والاختيار والمشية <

العزم عبارة عن إرادة جازمة حصلت بعد التردد فيه . والمحبة عبارة عن الارادة ، لكنتها من الله تعالى في حق العبد إرادة الثواب ، و من العبد في حق الله تعالى إرادة الطاعة . و الرضا قيل : انه الارادة . وقيل : انه ترك الاعتراض .
أقول: التردد المذكور يحصل من الدواعي المختلفة المنبغثة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرت المتخالفة . فان لم يوجد ترجيح لطرف حصل التحير ، و ان وجد حصل العزم . و المحبة تقع باشتراك الاسم على ارادة هو مبدأ فعل ، وهو الذي نسبه الى إرادة الثواب او الطاعة ، وعلى تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة كمحبة العاشق لمعشوقه ، والمنعم عليه لمنعمه ، والوالد لولده ، والصديق لصديقه .
وأما محبة الله سبحانه وتعالى عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه . والرضا قال أبو الحسن الأشعري : انه ارادة اكرام المؤمنین ومثوبتهم على التأييد ، وهذا من الله تعالى ؛ وأما من العبد فهو ترك الاعتراض . والرحمة قيل هي النعمة ، وقال أبو الحسن : هي ارادة الانعام . و الولاية ارادة الاكرام والتوفيق . والبغض والعداوة اراده الاهانة والطرده والتعذيب . والسخط ارادة التعذيب . والاختيار عند أبي الحسن هو الارادة . واختار له : أي فعل به خيراً . والمشية هي الارادة . والكرامية يفرقون بينهما .

قال:

مسألة

> المنافاة بين ارادتي الضدين ذاتية او للمصارف <

المنافاة بين إرادتي الضدين ذاتية او للمصارف ؟ فيه ما تقدم في باب الاعتقاد .
أقول: قيل : إرادة الحر كة ترجيح صدورها ، وإرادة السكون ترجيح صدوره .
فكما أنهما متقابلان لذاتيهما كذلك إرادتهما . وقوم آخر قالوا : إرادة الحر كة

تصرف الفاعل عن ارادة السكون . و الكلام فيه مثل ما مر .

قال :

مسألة

< الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية بلا واسطة او مع واسطة >

الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية ، دفعاً للتسلسل . وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله تعالى و قدره .

أقول: قيل : استناد الكل الى قضاء الله تعالى و قدره ، أما أن يكون بلا توسط في ايحاد الشيء ، او يكون بتوسط . والأول لا يقتضيه انتهاء الارادات الى ارادته ، والثاني لا يناقض القول بالاختيار ، فإن الاختيار هو اليجاد بتوسط قدرة و ارادة ، سواء كانت تلك القدرة و الإرادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شيء آخر . فاذن ، من قضاء الله تعالى و قدره وقوع بعض الأفعال ، تابعاً لاختيار فاعله ، ولا يندفع هذا الاً باقامة البرهان على أنه لا مؤثر الاً الله تعالى .

قال : < ٥ > < ومنها كلام النفس >

ولم يقل به أحد إلا أصحابنا ، قالوا : الأمر والنهي والخبر أمور معقولة يعبر عن كل واحد منها في كل لغة بلفظة أخرى ، فهي متغايرة لهذه اللغات . وليس عبارة عن تخييل الحروف ، لأن تخييلها تابع لها ومختلف باختلافها . وهذه الماهيات لا تختلف ألبة . وليس الأمر عبارة عن الارادة ، لأن الله تعالى يأمر بما يريد ، ويريد ما لا يأمر به . و ظاهر أنه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحياة . فلا بد من نوع آخر .

أقول: قالوا: كلام النفس هو الفكر الذي يدور في الخلد ، وتدل عليه العبارات تارة ، وما يصطلح عليه من الاشارات أخرى . والدليل على إثباته أن العاقل إذا أمر عبده بأمر ، وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجداناً ضرورياً . ثم إنه يدل على ما يجده ببعض العبارات او بضروب من الاشارات او برقوم من الكتب ، هكذا قيل . وقيل : أبو هاشم أثبت كلاماً في النفس سماه بالخواطر ، وزعم أن ذا الخواطر يسمعهما

ويدركها؛ وقال أبو الحسن: إن لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام المؤلف من الحروف بالاشتراك؛ وقال قوم على الأول بالحقيقة وعلى الثاني بالمجاز وقال قوم بالعكس من ذلك.

قال: < ٦ > ومنها الالم واللذة

أما الألم، فلانزاع في كونه وجودياً. ثم قال محمد بن زكريا: «اللذة عبارة عن الخلاص من الألم»؛ وهو باطل بما إذا وقع بصر الانسان على صورة مليحة، فانه يلتذّ بابصارها، مع أنه لم يكن له شعورٌ بتلك الصورة قبل ذلك، حتى يجعل تلك اللذة خلاصاً عن ألم الشوق اليها. وزعم ابن سينا أن اللذة إدراك الموافق، والألم إدراك المنافي. ويقرب قول المعتزلة منه، فانهم قالوا: إن المدرك إن كان متعلق الشهوة، كالحكمة في حق الأجر، كان إدراكه لذّة؛ وإن كان متعلق النفرة، كما في حق السليم، كان إدراكه ألماً. ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأن الألم ليس إلا الإدراك. واتفقت الفلاسفة على أن تفرّق الاتصال موجب الألم في الحي. وخالفتهم، لأنّ التفرّق عدميّ فلا يكون علّة للأمر الوجودي. وزاد ابن سينا سبباً ثانياً، وهو سوء المزاج، قال: لأنّ حدّ الألم ادراك المنافي. والحدّ ينعكس فكلّ ادراك للمنافي ألم. وهذه الحجّة لفظيّة.

أقول: نقل عن ابن زكريا أنه قال: «اللذة خروج من الحالة الطبيعيّة»، وذلك لكون الإدراك انما يحصل بانفعال للحاسة يقتضيه تبدل حال. فأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. رقول المعتزلة يدلّ على أنهم يقولون: إن اللذة والألم هما الإدراك نفسه، ويختلفان باختلاف متعلّقيهما، وهو أمّا الشهوة، أو النفرة. فقال المصنّف: ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأنّ الألم ليس غير الإدراك. ومخالفة المصنّف، في أن تفرّق الاتصال ليس بموجب للألم في الحي، انما كان لأنّه يقول: التفرّق يوجب سوء المزاج الذي يقتضيه طبائع المفردات عند تفرّقها. فالسبب الذاتي هو طبائع المفردات، والتفرّق يقتضى زوال الاعتدال الذي حصل من الكسر

والانكسار . فالتفريق ليس سبباً بالذات الا " لا أمرٍ عدمي " هو زوال الاعتدال [والالتم
انتما حصل من سوء المزاج ، هكذا فسّر قوله تلميذه « قطب الدين المصري » رحمه الله .
لكن قوله عقيب ذلك : « وزاد ابن سينا سبباً ثانياً وهو سوء المزاج » يدل على
خلاف ذلك .

أما قوله : « التفريق عدمي » ، فلا يكون علةً للوجودي « ففيه نظر » ، لأن
العدم لا يكون علةً لوجود . و < لكن > العدمي ربما يكون علةً ، كعدم الحركة
فيما من شأنه أن يتحرك فانه علةٌ لأحد الأكوان الذي هو السكون ، وعدم السمع
علةٌ للخرس ، وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح علةٌ للجوع ؛ وتفريق الاتصال - في العضو
الذي لا يكون فيه حسنٌ او يعرض له خدَرٌ ، او يكون معه استمراراً ، او يكون
طبيعياً ، كما يحصل في المغتذى عند نفود الغذاء في أجزائه - لا يكون مؤلماً . بل
الالتم عندهم احساس عضوٍ بتفريق اتصال يحدث فيه غير طبيعي ، وكلامهم يدل
على ذلك ، ولا شك في أن الحمى وهو سوء المزاج مؤلمٌ ، وان لم يكن هناك تفريق
اتصالٍ والمعنى الجامع هو الاحساس بالمنافي . فهو اذن حدٌ للالم . واذ كان التحديد
صحيحاً فلا يكون انعكاسه لفظياً .

قال : < ٧ > ومنها الادراكات

« فبعضنا عظمي تغيير العلم ، لأننا نبصر الشيء ثم نغيب عنه فنجد تفرقة في الحالين
لمع حصول العلم فيهما ، فالابصار غير العلم ، لكن الفلاسفة والكعبي وأبا الحسين
والأبصار اي : زعموا : أنه عائدٌ إلى تأثير الحدّقه بصورة المرئي . والمتكلمون
لمختصون إلى القبح في هذا الاحتمال ، ليتمكنهم بيان أنه تعالى سميعٌ بصيرٌ .
فقالوا : أقول : قلوا : الادراكات خمسة هي الحواس ، و زاد القاضي أبو بكر
بالحالين : فيها إدراك الالم واللذة ، و قوم جعلوها علوماً خاصة ، فقالوا :
كل ادراك علمي ، وليس كل علم ادراكاً . والقول بأن الابصار تأثر في الحدقة
خاصٌ بكونه بصيرٌ بالآلة ؛ وليس بعيداً أن يكون في غيره على وجه آخر ، كما

في الارادة، فانها في العبد بخلاف ما نُثبِتَهُ اللهُ تعالى .

قال :

مسألة

< الابصار خروج الشعاع عن العين او الانطباع >

اختلفوا في الابصار، منهم من قال : انه خروج الشعاع عن العين . وهو باطل ، و الا لوجب تشوش الابصار عند هبوب الرياح ولا متنع أن نرى نصف السماء ، لامتناع أن يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الأشياء او يؤثر في جميع الأجسام المتصلة بين حدقتنا وبينها .

أقول : القائلون بالشعاع ، وهم الحكماء المتقدمون ، لا يقولون بخروجه عن العين إلا بالمجاز ، كما يقال : الضوء يخرج من الشمس . وإبطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الرياح ليس بوارد ، لأن شعاع الشمس والقمر والنيترات لا يتشوش به . و أيضاً قالوا : لو كان الشعاع جسماً لزم تداخل الأجسام ، و لو كان عرضاً لزم انتقال الأعراض . و أيضاً قالوا : الشعاع من العين كيف يصل إلى السماء دفعة ، فان الحركة تحتاج إلى زمان ، وغير ذلك . وكل ذلك لازم على سائر الأشعة . وكل ما يقولون في جوابه هناك هو الجواب هيئنا . و امتناع رؤية نصف السماء بشعاع الحدقة دعوى مجرّدة . ولو قال ببدل الامتناع الاستبعاد لكان أصوب . و إذا جاز أن يضيء نور سراج صغير هواء بيت كبير وجددانه ، ولم يستبعد ذلك ، فذلك أيضاً ليس بمستبعد . و استدلوأ على كون الابصار بالشعاع باشرطه بكون المبصر في ضوء . و لو لا أن شعاع البصر و الضوء من جنس واحد ، لما كان بعضه معيناً في إقادة البعض . و أيضاً كما يقع لشعاع الاجرم النيّرة انعكاس وانعكاف و نفوذ فيما يحاذيها من الأجسام الشفافة ، يقع لشعاع العين مثله بعينه . كما تبين في كتاب المناظر و المرايا . و الجملة الكلام في هذا الموضوع طويل . و الاشتغال به غير مناسب لهذا الموضوع ، فليطلب من الصناعة المختصة به .

قال : و منهم من قال : بالانطباع . و هو باطل ، و إلا لما أدر كنا العظام

لامتناع انطباع العظيم في الصغير ، ولما رأينا القريب على قربه ، و البعيد على بعده . فهذان الوجهان إنَّما يلزمان من قال : المرئي هو الصورة المنطبعة فقط . أمَّا من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطاً لإدراك المرئي الكبير في الخارج لايرد عليه ذلك .

أقول: إنَّما قال بالانطباع أرسطاطاليس وأصحابه ، و بيَّنوا السبب في رؤية العظيم من بعيد صغيراً . وإبطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح، لأنَّهم لايشترطون فيه انطباع العظيم نفسه او مقداره ، بل قالوا بانطباع شبح منه . ولعلَّ مقدار الشبح على صغير محلّه يقتضى إدراك ذى الشبح على عظمه . وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء و الأجرام التي فيه . و أمَّا رؤية القريب على قربه و البعيد على بعده ، يعنى الأبعاد ، فلعلَّ المنطبع في العين يكون على هيئة تفيد إدراك الأبعاد . و نحن لما تعذَّر علينا أن نعبر عنه استبعدناه ، مع أننا نرى النقشاشين ينقشون صور الأجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر فيها أعماق تلك الأجسام و أبعاد ما بينها .

قال : مسألة

> الإدراك عند حضور الشرائط العشرة غير واجب <

الإدراك عند سلامة الآلة وحضور المبصر و سائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا ، خلافاً للمعتزلة و الفلاسفة . لنا أننا نرى الكبير من البعيد صغيراً ، وماذا كان إلا أننا نرى بعض أجزائه دون البعض مع استوائها بأسرها في كل الشرائط ، و لنا لما رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كل واحد من أجزائه و يستحيل أن يكون رؤية كل واحد من تلك الأجزاء مشروطة برؤية الجزء الآخر ، و إلا وقع الدور . فرؤية كل واحد منها غنيّة عن رؤية الآخر . و احتجوا بأنّه لو لم يجب ذلك لجاز أن يكون بحضرتنا شمس و جبال ، و نحن لانراها . الجواب أنّه معارض بجميع العاديات .

أقول: القائلون بأن إِبصار الله تعالى للموجودات غير علمه بالمبصرات لا يقولون بوجود الابصار عند الشرائط المذكورة، لامتناع أن يكون إبصاره بآلة، وأن يحجبه شيء عن شيء. وأما المعتزلة والفلاسفة فيقولون: إبصاره تعالى هو علمه بالمبصرات، ويوجبون إبصار الخلق عند عشرة شرائط، بعد سلامة الآلة، وهي كون المبصر كثيفاً، غير مفرد الصغر، ومحاذياً للآلة وفي حكم المحاذاة زماناً، والمتوسط بينهما شفاف، ووقوع الضوء على المبصر، وكون الضوء غير مفرد، وعدم القرب المفرط، و < عدم > البعد المفرط، وأن يعتمد الابصار ذو آلة الابصار، وأن لا يقاربه ما يوجب الغلط. ويدعون في وجوب الابصار العلم الضروري. وأما تعليل رؤية الكبير صغيراً برؤية بعض أجزائه دون البعض فليس بشيء، فإن ذلك يقول من لا يعرف السبب فيه. ومعارضة الشك في ذلك بالعاديات هو أن يقال: من المحتمل أن الشمس لا تطلع غداً، وأن الجبال الغائبة عنا صارت جواهر، والبحار دماً، وأمثال ذلك، مع أننا نجزم بعدمها بسبب إجراء العادة. كذلك هي هنا من المحتمل أن لا نبصر مع اجتماع الشرائط، لكننا نقطع بالابصار. ولا يلتفت إلى ذلك الاحتمال، لأن العادة جارية بالابصار.

قال: مسألة

< هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل أم لا >

اختلفوا في أنه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصمّاخ. فعندنا أنه غير واجب، خلافاً للفلاسفة والنظام. لنا أنه لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول بعيننا وبينه جدار صلب، لأن الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الأول الذي باعتباره كان حاملاً للحروف؛ ولأنه كان يجب أن لا ندرك جهات الصوت، كما أننا لم نلمس الشيء إلا حال وصوله إلينا، لا جرم لا ندرك بمجرد اللمس جهة وصوله.

أقول: القائلون بالتموّج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل، والذّي

يتمثلون به من تموج الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المرئي فيه ، بل الكيفية الحاصلة في نفس جرمة بسبب القرع وانسباط تلك الكيفية في الماء الذي يلي موضع القرع ، فان الشكل يختص بالسطح الظاهر ، و التموج يحصل في عمق الماء والهواء ، و أيضاً لا يقولون بامتناع وجود التموج في جسم غير الماء و الهواء ، بل بجوازونه في غيرهما ، كما نحس به في الأواني الصفريّة وارتعاشها زماناً بسبب القرع وإحداثها الصوت بعد القرع زماناً طويلاً . و أيضاً إذا حدث القرع على جسم مصمت لامسام له أصلاً ، فان السامع يسمع الصوت من غير أن يصل من موضع القرع هواء إلى صماخه ، بل يتأدى التموج من ذلك الجسم إلى الهواء الذي يجاوره ومن الهواء إلى الصماخ . و إدراك الجهات بسبب هيئة [رنين] يبقى في الهواء يُفيدُ الاحساس بجهة القرع . وقال أبو البركات البغدادي : كان النفس تتبع الهواء المقروع في جهة القرع حتى تحس بذلك . وقياسُ السمع على اللمس لا يُجدي بطائل .

مسألة

قال:

< ادراك الشم و ادراك الذوق >

إدراك الشم قد يكون لتكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذى الرائحة؛ و قد يكون لانفصال أجزاء لطيفة منها و وصولها إلى خيشومنا ، كما في التبخيرات؛ و قد يكون لتعلق القوة المدركة بالرائحة ، وهى هناك ، وهذا أضعف الاحتمالات . و أما إدراك الذوق ، فقد تقدم الكلام فيه . فهذه إشارة مختصرة إلى أقسام الأعراض . أقول: الوجهان الأولان موجودان فى أشياء لا تنقص باحساس رائحة وفى التبخيرات ، و الوجه الثالث بعيد ، فان القوة لا تتعلق بغير محلها و لا تنتقل عن محلها .

قال:

أحكام الاعراض

مسألة

> انتقال الاعراض ممتنع باتفاق المتكلمين و الفلاسفة <

اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع الانتقال عليها ، لأن الانتقال عبارة عن الحصول في حين بعد الحصول في حين آخر ، و ذلك إنما يعقل في الممتحيز . و العمدة المشهورة أننا لو قدرنا العرض خالياً عن جميع الأوصاف غير اللازمة فأمّا أن لا يحتاج حينئذٍ إلى المحل أو يحتاج . و الأول باطل ، لأنه يكون حينئذٍ غنياً بذاته عن المحل ، و الغنى بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه إليه ، لأن ما بالذات لا يزول بما بالعرض ؛ و إن احتاج فأمّا أن يحتاج إلى محل مبهم ، و هو محال ، لأن مقتضى الموجود في الخارج موجود في الخارج ، و المبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج ؛ أو إلى محل معين ، فيلزم استحالة مفارقتة عنه ، وهو المطلوب .

و لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن لا يحتاج . قوله : « لأن الغنى بذاته عن المحل لا يعرض له ما يحوجه إليه » . قلنا : العرض عندنا لا يصدق عليه أنه يجب أن لا يكون في المحل حتى يكون ذلك منافياً لحصوله في المحل ، بل يصدق عليه أنه نظراً إلى ذاته لا يجب أن يكون في المحل ، و هذا لا ينافيه الحصول في المحل لسبب منفصل . سلمنا أنه يحتاج إلى المحل ، لكن لم يحتاج إلى محل معين ؟ وما ذكرتموه منقوضٌ باحتياج الجسم المعين إلى مكان غير معين ، و لأن الواحد بالنوع معين . فاحتياج الواحد بالشخص إلى المحل الواحد بالنوع لا يوجب تعيين المحل الواحد بالشخص .

أقول : نفى الانتقال بمعنى الحصول في حين بعد الحصول في غيره من الأحياء عن الأعراض لا يحتاج إلى بيان ، فإن العاقل لا يمكن أن يتخيّله فضلاً عن أن يدعيه . و المطلوب هي هنا هو نفى الانتقال عنها بمعنى الحصول في محل بعد الحصول

في محل غير ذلك المحل . و هو لم يتعرّض لذلك اصلاً .
و ما أورده من الحجّة مزيفٌ بما ذكره . و البرهان عليه أنّ العرض هو
الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي إلاّ بما يحلّ فيه . و الشيء المحتاج في
وجوده الشخصي إلى علة لا يمكن أن يحتاج إلى علة مبهمّة ، لأنّ المبهم لا يكون
من حيث هو مبهمٌ موجوداً في الخارج ، و ما لا يكون موجوداً في الخارج لا يفيد
وجوداً في الخارج بالبدية . فالعرض إذن لا يتحقق وجوده إلاّ بمحلّ بعينه يتحقق
به وجوده الشخصي ، و يبطل بتبدّله ذلك الوجود ، و لذلك يمتنع انتقاله عنه .
أما الشيء المحتاج في صفة غير الوجود إلى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير ،
كالجسم المحتاج في التحيز ، لا في الوجود ، إلى حيّز لا بعينه ، فلا يمتنع أن
ينتقل من حيّز بعينه إلى حيّز آخر يساوي الحيّز الأوّل في معنى الحيّز ، و
هكذا إذا تعيّن مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع
محتاجاً إلى أحد أجزاء حيّز ذلك النوع لا بعينه و لذلك أمكن انتقاله إلى حيّز
آخر . و أيضاً الوجود الشخصي الحاصل من سبب موجود معه يمكن أن تختلف
شروطه بحسب أزمنة مختلفة ، كالهولي المحتاجة إلى صورة لا بعينها ، و ذلك غير
ما نحن فيه . [فإنّ تشخص الهولي لا يتبدّل بتبدّل أشخاص الصورة ، و العرض المعلن
لا يكون ذلك العرض عند تبدّل محله] .

مسألة

قال :

< قيام العرض بالعرض ممتنع باتفاق المتكلمين >

اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض ، خلافاً للفلاسفة و معمر .
لنا : أنّه لا بدّ من الانتهاء بالآخرة إلى الجوهر ، و حينئذ يكون الكلّ في حيّز
الجوهر تبعاً له . و هو الأصل ، فالكلّ قائم به ، و احتجّوا بأنّ السواد يشترك
البياض في اللونية و يخالفه في السوادية ، و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ،
فاللونية صفة مغايرة للسوادية قائمة بها . و هما موجودان ، لأنّه لا واسطة بين

الوجود و العدم ، فاللونيّة عرض قائمٌ بالسواديّة . و أيضاً فكونُ العرض حالاً في المحلّ ليس نفسَ العرض و نفس المحلّ ، لصحّة أن يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول ؛ وليس أيضاً أمراً عدميّاً ، لأنّه نقيضُ اللاحلول ، فهو صفةٌ قائمةٌ بذلك العرض . ثمّ الكلام فيه كالكلام في الأوّل . فهيهنا أعراضٌ لانهايةَ لها ، يقوم كلُّ واحدٍ منها بالآخر . هو الجواب عنهما بمقدّمات تقدّم تقريرها .

أقول : وجوب الانتهاء إلى ما يقوم بالجواهر لا يدلُّ على امتناع قيام البعض ببعض و قيام البعض الآخر بالجواهر . و القائل بإمكان قيام العرض بالعرض مقرٌّ بأنّ الانتهاء لا يمكن أن يكون إلاّ إلى الجواهر ، إنّما الخلاف في التوسيط هل يمكن أم لا ؟ و هو لم يتعرّض لذلك ، و ما أورده في احتجاج القائلين بذلك ليس بصحيح ؛ لأنّه أقام الصفات فيها مقامَ الأعراض ، و الصفة ما لا يعقل إلاّ مع غيره ، و العرض ما لا يوجد إلاّ في غيره ، و قيام بعض الصفات ببعض لا يوجب قيام بعض الأعراض ببعض ، أمّا اللونيّة فجنسٌ للسواديّة ، و هو جزءٌ من مفهوم السواديّة ، لأنّ السواد لونٌ يقبض البصر ، و اللون أحقُّ بأن يكون موصوفاً . و كونه قابضاً للبصر أحقُّ بأن يكون صفةً ، و الجنس لا يكون عرضاً قائماً بالنوع ، و لا الجزء بالكلّ . و أيضاً كون العرض حالاً في محلّه إضافةً ، و لا وجود لها إلاّ في العقل ، كما مرّ ، و لا يتسلسل ، بل يقف عند وقوف العقل عن الاعتبار ، و كون الحلول نقيضاً للملاحول لا يقتضى وجود الحلول ، كما بيناه مراراً ، و حوالة الجواب على ما مرّ غير مفيدٍ هيهنا . و القائلون به يقولون : كلُّ عرضٍ يحلُّ في محلّ فانه يفيد صفةً لمحلّه ، و السرعة تجعل الحركة سريعةً ، و لا يوصف الجسم بها ، فهو عرضٌ للحركة لا للجسم ، و الوحدة إن كانت عرضاً فوحدة العرض تحلُّ فيه ، و النقطة فصل للخط ، لا للجسم .

قال :

مسألة

> بقاء العرض ممتنع باتفاق الاشاعرة <

اتفقت الأشاعرة على امتناع بقاء العرض، لأن البقاء صفة، و لوبقى العرض
 لزم قيام العرض بالعرض؛ و لأنه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه، لأن عدمه بعد
 البقاء لا يكون واجباً، و إلا لانقلب الشيء من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي،
 بل يكون جائزاً؛ وله سبب وهو إما وجودي أو عدمي. أما الوجودي فأمّا الموجد
 كما يقال: إنه يفنى لطريان الضد. وهو محال، لأن طريان الضد على المحل
 مشروط بعدم الضد الأول عنه، فلو عكّل ذلك العدم به لزم الدور. و أمّا المختار
 كما يقال: الله تعالى يُعَدِمُ منه. وهو محال، لأن المعدم عند الاعدام إما أن يكون
 قد صدر عنه أمر أو لم يصدر، فان صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودي،
 فهذا يكون إيجاباً لإعداماً؛ وإن لم يصدر عنه أثر فهو محال، لأن القادر لا يبد
 له من أثر. و أما العدمي فإن ينتفى لانتفاء شرطه، لكن شرطه الجوهر، و هو باقي.
 والكلام في كيفية عدمه كالكلام في عدم العرض. فثبت أنه لو صح بقاءه لامتنع عدمه؛
 لكنّه قد يعدم، فيمتنع بقاءه.

فقيل: على الأول لا نسلم أن البقاء عرض. سلمناه، لكن لم لا يجوز قيام
 مثل هذا العرض بالعرض. وعلى الثاني فلم لا يجوز أن يجب عدمه بعد بقائه في زمان
 معين. و هذا لأن عندكم كان جائز الوجود في الزمان الأول ثم انقلب ممتنعاً
 في الزمان الثاني. فلم لا يجوز أن يبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهي إلى زمان يصير فيه
 ممتنع الوجود بعينه، و حينئذ لا يبقى إلا لسبب. سلمنا أنه لا بد له من سبب،
 لكن لم لا يجوز أن ينتفى لانتفاء الشرط و هو أن تكون الأعراض الباقية مشروطة
 بأعراض لا تبقى. فعند انقطاعها يفنى الباقي، و لا يبقى في دفع هذا الاحتمال إلا
 الاستقرار الذي لا يفيد إلا الظن.

ثم احتجوا على جواز بقائها بأنها كانت ممكنة الوجود في الزمان الأول؛

فيكون كذلك في الثاني ، إذ لو جاز أن ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعاً في زمانٍ آخر لجاز أن ينقلب الممتنع في زمان واجباً في زمانٍ آخر . وعلى هذا يجوز أن يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود بعينه ثم انقلب واجباً بعينه . وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع سبحانه وتعالى .

أقول: أبو الحسين البصريُّ يدعى أن العلم ببقاء بعض الأعراض كالسواد والبياض ضروريُّ ، وقوله : « طريان الضدِّ على المحلِّ مشروط بعدم الضدِّ الأوَّل » دعوى مجرّدة لا يقبلها القائل بأنَّ الضدَّ ينتفى عند طريان ضده ، بل يقول : عدم الضدِّ الأوَّل معكَلُّ بطريان الضدِّ على محله ، و ترجيح أحد القولين على الآخر محتاج إلى دليل .

وقوله : « المعدوم إن صدر عنه أمرٌ فتأثيره في تحصيل أمرٍ وجوديٌّ » ، أيضاً غير مسلمٍ عنده ، فانه يقول : تأثيره أمر متجدد ، وذلك الأمر ليس بإيجاد معدوم بل هو إعدام موجود ، ما الدليل على أن الأوَّل ممكن وحده دون الثاني ؟ بل الممكن إذا حصل معه ترجيح أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف ، وجوداً كان او عدماً ، وإلا لما كان الطرفان متساويي النسبة إلى ماهيته . وقوله : « شرطه الجوهر » محتاجٌ إلى انحصار الشرائط فيه ، فإنَّ الجوهر قابل للعرض فقط ، وربما يحتاج فاعله إلى وجود شرط آخر ، فإنَّ الشمس فاعلة لاضائة وجه الأرض . و شرطه المحاذاة . فانها إن زالت صار وجه الأرض غير مضيء ، وإن كان القابل و الفاعل موجودين ، و باقى الكلام ظاهر .

مسألة

قال:

< العرض الواحد لا يحل في محلين بالاتفاق >

اتفقوا على أن العرض الواحد لا يحلُّ في محلين ، إلاَّ أباهاشم ، فانه قال: التأليف عرض واحد حالٌّ في محلين . و وافقنا على أنه يستحيل قيامه بأكثر من

محلين . وجمع من قدماء الفلاسفة زعموا أن الاضافة عرض واحد قائم بمحلين ، كالجوار والقرب . لنا : لوجاز في العقل أن يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك ، ليجاز أن يكون الحاصل في ذلك المكان هو الحاصل في هذا المكان ، فيكون الجسم الواحد حاصلاً في المكانين ؛ ولأنه وافق على امتناع الحلول في الثلاثة فنطالبه بالفرق . وإحالة . صعوبة التفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال .

أقول: يفهم من كون العرض الواحد حالاً في محلين معنيين : أحدهما أن العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في الآخر . والثاني أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صاراً باجتماعهما محلاً واحداً له . والأول باطل ، لا بما قاله ، فإنه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين . ولو صح ذلك لقليل : يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد ، كالسواد والحركة والتأليف والحياة ، كما امتنع اجتماع جسمين في مكان واحد . وهو مما لا يدفعه أحد . [ولو صح ذلك لقليل : يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياساً على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الأعراض الكثيرة في محل واحد ، كالسواد والحركة والتأليف والحياة ، مما لا يدفعه أحد] . والدليل على بطلانه أن العرض محتاج في وجوده إلى المحل الذي هو فيه . ولو أمكن حلوله في محلين ثبت استغناؤه بكل واحد منهما عن الآخر ، فيكون محتاجاً إلى كل واحد منهما ومستغنياً عنه معاً ، وهو باطل . والثاني ، لم يقم حجة على امتناعه . والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل منقسم إلى أجزاء كثيرة ، كالوحدة بالعشرة الواحدة ؛ والتثليث بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح ؛ والحياة بنية متجزئة إلى أعضاء . وأبو هاشم إنما قال بقيام تأليف واحد بجوهريين ، لأن عدم انفكاك المؤلف منهما دون المتجاوزين يحتاج إلى علة ، ولو قام بكل واحد منهما تلك العلة لم يتعدّر انفكاكهما ، ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين ، لأن التأليف لوقام مثلاً بثلاثة جواهر ، ثم أزيل واحد منهما من الاجتماع بالباقيين ، وجب انعدام التأليف لانعدام محله . فلا يبقى الباقيان

مؤلفين ، و ذلك بخلاف ما عليه الوجود . قوله ، بعد إبطال قيام العرض الواحد بمحلين في جواب أبي هاشم : « إنَّ إحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار بأن يلصق أحدهما بالآخر » أولى من التزام جواز حلول العرض الواحد في محلين .

قال : اما الاجسام فالنظر في مقوماتها و عوارضها

اما المقومات ففيها مسائل

> النظر الاول في مقومات الاجسام <

مسألة

> الجزء الذي لا يتجزى بين المتكلمين والفلاسفة <

لا شك في تركيب الأجسام المر كبة عن الأجزاء. أما البسيط المحسوس فلا شك أنه قابل للانقسام ، و الانقسام الممكن إما أن يكون حاصلاً بالفعل او لا يكون كذلك . و على التقديرين فإما أن يكون متناهيًا او غير متناه . فخرج من هذا التقسيم أقسام أربعة : أحدها أن الجسم مر كّب من أجزاء متناهية ، كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلاً ، و هو قول جمهور المتكلمين . و ثانيهما أنه مر كّب من أجزاء غير متناهية بالفعل ، و هو قول النظام . و ثالثها أنه غير مر كّب ، لكنّه قابل لانقسامات غير متناهية ، و هو قول مردود . و رابعها أنه غير مر كّب ، لكنّه لا ينتهي في الصغر إلى حدٍ إلا و بعد ذلك يكون قابلاً للتقسيم ، و هو قول جمهور الفلاسفة .

أقول : إطلاق اسم المقوم على الأجزاء مخالف للعرف ، فإن المقوم يقال للمحمول الذاتي والجزء لا يحمل على كله . والذي يصير الشيء المبهم بسببه محصلاً بالفعل ، كالفصل للجنس . و الجزء لا يكون كذلك . و القول المرود هو الذي نسبته في سائر كتبه إلى سجد الشهرستاني ، فإنه قال بذلك في كتابه الموسوم بـ « المناهج و البيانات » .

قال : لنا وجوه : الأولُ أن النقطة بالاتفاق أمرٌ وجوديٌّ ؛ و لأن الخطَّ يماسُّ بها غيره ، وما به يماسُّ الشيء غيره لا يكون عدماً محضاً ، و هي غير منقسمة بالاتفاق ؛ و لأنَّها طرفُ الخطِّ ، فلو كانت منقسمةً لكان طرفُ الخطِّ أحد قسَميها فلا يكون الطرف طرفاً ؛ و لأنَّ موضع الملاقاة من الكرة الحقيقية المماسَّة للسطح المستوي الحقيقي غير منقسم ، و إلاَّ لكان المنطبقُ منها على المستوى مستويًا فكانت الكرة مضلعةً . ثمَّ هذه النقطةُ إن كانت متحيِّزةً ثبت الجوهرُ الفردُ ؛ و إن كانت عرضاً ، فمحلُّها إن كان منقسماً لزم انقسامُها بانقسام محلِّها ، و إن لم يكن منقسماً فهو المطلوبُ .

أقول : قوله : « إن النقطة بالاتفاق أمرٌ وجوديٌّ » ، ثمَّ قوله : « و هي غير منقسمة بالاتفاق » مناقضٌ لقوله : نهاية الشيء عدمه فلا يكون وجودياً . و النقطةُ عند من يقول بها نهاية الخطِّ . فاذن هذا اتفاقٌ من غير تراضي الخصمين ، و لو قال ، بدل ذلك : « باعتراف القائلين به » لكان أصوب . قوله : « و إن كانت عرضاً فمحلُّها إن كان منقسماً لزم انقسامها بانقسام محلِّها » أيضاً غيرُ مسلمٍ عند مخالفيه ، فانَّهم يقسمون الأعراض إلى السارية في محلِّها و إلى غير السارية ، و يعدُّون النقطة في غير السارية و يقولون : إنَّ غير السارية لا يجب انقسامُها بانقسام محلِّها . و ملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي المستوى يكونُ عندهم بنقطةٍ هي طرفُ قطرٍ يمرُّ بمرکز الكرة و بموضع التماسِّ ، و إلاَّ فاذا ماسَّت الكرة سطحاً آخر مستويًا بالطرف الآخر من ذلك القطر و مرَّت دائرةٌ عظيمةٌ بنقطتي التماسِّ انقسمت تلك الدائرةُ بسبب التماسِّين إلى أربع قِسيٍّ ، اثنتان مماسَّتان للسطح و اثنتان غير مماسَّتين ، و يلزم من ذلك انطباقُ القوس على السطح المستقيم ، و ذلك محالٌ ، و كونُ التماسِّ بنقطةٍ و انقسامُ محلِّ النقطة لا يوجبُ كون النقطة منقسمةً على ما مرَّ .

قال : الثاني أن الحرَّكة ، لها وجودٌ في الحاضر ، و إلاَّ لم تكن ماضيةً ولا

مستقبلته ، لأن الماضي هو الذي كان موجوداً في زمانٍ حاضري ، والمستقبل هو الذي يتوقعُ صيرورته كذلك ، وما يمتنع حضوره لا يصير ماضياً ولا مستقبلاً . ثم ذلك الحاضر غير منقسم ، وإلا لكان بعض أجزائه قبل البعض ، فعند حضور أحد النصفين لا يكون النصف الآخر موجوداً ، فلا يكون الموجود موجوداً . هذا خلف . فاذن الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم ، وعند فئائه يحصل جزء آخر غير منقسم ، فالحركة مركبة من أمور ، كل واحد منها غير قابل للقسم . ثم نقول : القدر المقطوع من المسافة بكل واحد من تلك الأجزاء التي لا تتجزئ أي إن كان منقسماً ، كانت الحركة إلى نصفه نصف تلك الحركة فتلك الحركة منقسمة . هذا خلف . و إن لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد .

أقول : مخالفته يقول : الحركة لا وجود لها إلا في الماضي أو في المستقبل . و أما الحال فهو نهاية الماضي و بداية المستقبل و ليس بزمان ، و ما ليس بزمان لا يكون فيه حركة ، لأن كل حركة في زمان . و كذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير الأخرى ليست بأجزاء لها ، إن لو كانت الفصول المشتركة أجزاء المقادير التي هي فصولها لكانت القسمة إلى قسمين قسمة إلى ثلاثة أقسام ، و القسمة إلى ثلاثة أقسام قسمة إلى خمسة أقسام ، هذا خلف . فاذن ، الحاضر ليس بحركة . و هو ادعى أنه هو الحركة و بنى عليه بيانه . و المخالف لا يسلم أن الماضي من الحركة كان موجوداً في آنٍ حاضري ، إنما يقول : هو الذي كان بعضه بالقياس إلى آنٍ قبل الحال مستقبلاً و بعضه ماضياً و صار في الحال كله ماضياً ، و هكذا في المستقبل . و في الآن الفاصل بين الماضي و المستقبل لا يمكن أن يتحرك ، فإن الحركة إنما تقع في زمان . و ليس شيء من الزمان بحاضري ، لأنه غير قار الذات .

قال : الثالث لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لا تمتنع الوصول من أوله إلى آخره بالحركة إلا بعد الوصول إلى نصفه ، و لا تمتنع الوصول إلى نصفه إلا بعد الوصول إلى ربعه ؛ فإذا كانت المفاصل غير متناهية و جب أن لا يصل المتحرك

الى أجزاء المسافة الآ في زمان غير متناه . و فساده يدل على فساد الملزوم .
لا يقال : هذا انما يلزم على من يقول : الأجزاء التي لانهاية لها حاصلتها
بالفعل ، ونحن لانقول به ، بل الجسم عندنا شيء واحد قابل لانقسامات غير متناهية .
لأننا نقول : القول بوحدة ما يقبل القسمة باطل ، لوجوه : أحدها - وهو أن وحدته
ان كانت نفس الذات او من لوازمها امتنعت ازالته الآ عند عدم الذات ، وان كانت من
العوارض الزائلة فهو محال ، لأن القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام ، فالوحدة
في نفسها قابلة للانقسام . فان قامت بها وحدة اخرى يلزم التسلسل ، وان لم يتم
بها وحدة اخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل ، فالوصوف بها كذلك ، فالجسم
منقسم بالفعل . و ثانيها - أننا اذا جعلنا الماء الواحد مائين ، فالما آن الحاصلان ،
ان قلنا : انهما كانا موجودين قبل ذلك ، فمن المعلوم بالضرورة أن أحدهما ما
كان عين الثاني فكان مغايراً له ، فالجز آن كانا موجودين بالفعل ، و ان قلنا :
انهما ما كانا موجودين قبل ذلك ، كان ذلك احداثاً لهذين المائين و اعداماً للماء
الأول ، وهو باطل بالبدية . و ثالثها - أن كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو
موصوف بخاصية غير حاصله في الجزء الآخر ، لأن مقطع النصف موصوف بالنصفية
و لا يتصف بها إلا هو . و كذا مقطع الثلث و الربع . و إذا كان لكل واحد من
المقاطع الممكنة خاصية بالفعل ، و عندهم أن الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب
حصول الانقسام بالفعل ، لزوم حصول الانقسامات بأسرها بالفعل .

أقول : كما أن المسافة تنقسم إلى اجزاء لا إلى حد يقف عندها ، كذلك
زمان الحركة و المفصل غير متناهية إلا بالفرض كذلك الزمان الذي تقطع فيه
تلك المسافة يكون في الفرض قابلة لأجزاء كأجزاء المسافة بعينها ، فان كانت المسافة
ذات مفصل غير متناهية كان زمان قطعها مثلها . قوله في إبطال وحدة ما يقبل
القسمة : « إن القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام » باطل لمامر . و قيام الوحدة
بالوحدة ممكن في العقل . وفي الوجه الثاني ، ادعاء الضرورة - بأن أحد المائين الموجودين

قبل القسمة ليس هو عين الثاني - مشتملٌ على دعوى نفى القسمة مع فرضها ، و لذلك لزم المحال . و لا يلزم من كونهما غير موجودين قبل القسمة عدم شيء بعد القسمة غير الاتصال ، و حدوث شيء غير الانفصال ؛ و ذلك محسوسٌ ، فضلاً عن أن يكون باطلاً بالبديهة . و في الوجه الثالث «أن الأجزاء المفروضة تستتبع الخواص» ليس بشيء ، لأنّ تغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضى الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض .

قال: احتجوا بوجوه : أحدها - أن كل متحيز يُفرض ، فإن الوجه الذي منه يلاقى ما على يمينه غير الذي منه يلاقى ما على يساره ، فيكون منقسماً . وثانيها - أننا إذا كتبنا سطحاً من أجزاء لا تتجزئ ، ثم نظرنا إليها رأينا أحداً وجهيه دون الثاني ، و الوجه المرئى غير الذي ليس بمرئى ، فيكون منقسماً . و ثالثها - أننا لو كتبنا خطاً من ستة أجزاء ، و وضعنا فوق طرفه الأيمن جزءاً و تحت طرفه الأيسر جزءاً ، ثم تحركنا إلى أن يصل كل واحد منهما إلى آخر المسافة ، فلا بدّ و أن يمر كل واحد منهما بالآخر ، و لا يمكن ذلك إلا بعد أن يتحاذيا ، و موضع التحاذي متصل الثالث و الرابع ؛ و إذا وقع الجزء على ذلك الموضع فقد ماس بكل واحد من نصفيه نصف كل واحد منهما ، فيلزم التجزئة . الجواب : عن الكل أن ما ذكرتموه يدل على تغاير جهات الجزء ، و ذلك لا يُوجب القسمة في الذات ، فإن مركز الدائرة يُحاذي جملة أجزاء الدائرة ، مع أن المرکز نقطة غير منقسمة .

أقول : إنّما حكم فيما مضى بنفى السطوح و النقط و أجاب هيهنا بما هو مبني على ثبوتها و على تغاير الجهات . و لقائل أن يقول : الجهات المتغايرة إن كانت عدمية فلا نمايز بينها على قولك ؛ وإن كانت وجودية و كانت جواهر عادالكلام فيها ، كما كان في الأوّل ؛ وإن كانت أعراضاً و كانت حالة في غير تلك الجواهر لم تكن مقتضية لتغاير التماس فيها . و ان كانت حالة فيها أوجب تغايرها انقسام

الجواهر لتمايزها . وكون المر كز محاذياً لجملة أجزاء الدائرة لا يُفيده في هذا الموضع ، لكون ما يتعلق به تلك المحاذيات المتكثرة واحداً ، و كون ما يتعلق به التماسات غير واحد ، فانّ تماسّ ما يماسّه من جهة لا تقع على موضع تماسّ ما يماسّه من جهة اخرى ، و لذلك يلزم التغاير ههنا ، و لم يلزم في المر كز .

قال :

مسألة

< زعم ابن سينا أن الجسم مركب من الهولي و الصورة >

زعم ابن سينا أنّ الجسم مركب من الهولي و الصورة ، و معناه أنّ التحيز صفة حالة في شيء ، فالتحيز هو الصورة ، و محله الهولي ؛ و احتجّ عليه بناءً على نفى الجوهر الفرد بأنّ الجسم في نفسه واحدٌ ، و هو قابلٌ للانفصال ، و القابل للشيء موجود مع المقبول لامحالة ، و الاتصال لا يبقى مع الانفصال . فالقابل للانفصال شيء مغاير للاتصال . جوابه : لم لا يجوز أن يقال : الانفصال هو التعدّد ، و الاتصال هو الوحدة ، و الجسم إذا انفصل بعد اتصاله كان معناه أنّه صار متعدّداً بعد أن كان واحداً . فالطاري و الزائل هو الوحدة و التعدّد ، و هما عرضان ، و المورود هو الجسم .

أقول : القول بأنّ الجسم مركب من الهولي و الصورة ليس ممّا ابتدعه ابن سينا ولا ممّا اختصّ به ، بل قال به جميع الفلاسفة . و التحيز لا يقول به إلاّ بعض المتكلمين ، و هو صفة الماهية بشرط الوجود و ليس له الى الصورة نسبة . و لو كان الاتصال و الانفصال هما الوحدة و التعدّد لكان القابل لهما ليس بمتصل ولا بمنفصل ، ولا بواحد ولا بمتعدّد ، و كلّ ما هو جسمٌ فأمّا متصلٌ او منفصلٌ ، و أمّا واحد او متعدّد . فاذن لا شيء ممّا هو قابلٌ لهما بجسم ، فقد سمّوا القابل بالهولي ، و الاتصال او الوحدة هو الصورة . هذا على تقدير نفى الجوهر الفرد . أمّا على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر ، و يعرض له التأليف ، فيصير جسماً .

قال :

مسألة

> زعم ضرار و النجار ان ماهية الجسم مركبة من لون و طعم و رائحة... <
 زعم ضرار و النجار : أن ماهية الجسم مركبة من لون و طعم و رائحة،
 و حرارة او برودة، و رطوبة او يبوسة . و هو باطل ، لأن المتحيزات متساوية في
 ماهية التحيز، و متباينة بألوانها و روائحها و طعومها، و ما به الاشتراك غير ما به
 الامتياز، فالتحيز ماهية مغايرة لهذه الصفات .

أقول: هذا مذهب غير معقول إن كان المراد بهذه الأجزاء التي يتر كسب
 منها الجسم أعرافاً؛ أما إن كان المراد أنها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم فتساوي
 الأجسام في التحيز و تباينها في هذه الأجزاء لا يدل على أنها ليست أجزاء للجسم
 لأن التحيز صفة للجسم . وقد قال المصنف في مسألة تماثل الأجسام : إن الحصول
 في التحيز حكم من أحكام الجسم ، و الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في حكم .
 فاذن ، الاشتراك في التحيز و التباين في الأجزاء لا يدل على امتناع كون الجسم
 مؤلفاً من تلك الأجزاء .

قال : النظر الثاني في العوارض > يعنى في عوارض الاجسام <

مسألة

> اختلف أهل العالم في حدود الاجسام <

اختلف أهل العالم في حدود الأجسام . و الوجوه الممكنة فيه لا تزيد على
 أربعة : فانه إما أن يكون محدث الذات و الصفات ؛ او قديم الذات و الصفات ؛
 او قديم الذات محدث الصفات ؛ او بالعكس .
 أما > القسم < الأول فهو قول الجمهور من المسلمين ، و النصارى ، و
 اليهود ، و المجوس .

و أما > القسم < الثاني فهو قول أرسطاطاليس ، و ثاوفرسطس ،
 و ثامسطيوس ، و برقلس ؛ و من المتأخرين أبي بصر الفاراني ، و أبي علي بن سينا .

و عندهم أن السماوات قديمة بذاتها و صفاتها المعينة ، إلا الحركات و الأوضاع ، فان كل واحد منها حادث و مسبوق بآخر ، لا إلى أوّل . و أما العناصر فالهيليولى فيها قديمة بشخصها ، و الجسميّة قديمة بنوعها ، و سائر الصور قديمة بجنسها ، اى كانت قبل كل صورة صورة أخرى ، لا إلى نهاية .

و أما < القسم > الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس بالزمان ، كتالبس و انكساغورس و فيثاغورس و سقراط ؛ و قول جميع الثنويّة ، كالمانويّة ، و الديصانيّة ، و المرقونيّة ، و الماهايّة . ثم هؤلاء فريقان :

الفرقة الاولى الذين زعموا أن تلك المادة جسم . ثم زعم تالس : أنه الماء ، لأنه قابل لكل الصور ؛ و زعم أنه إذا انجمد صار أرضاً ، و إذا لطف صار هواءً ، و من صفوة الهواء تكوّنت النار ، و من الدخان تكوّنت السماوات . و يقال : إنه أخذه من « التوراة » ، لأنه جاء في السفر الأوّل منها : « إن الله تعالى خلق جوهرأ فنظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاءه فصارت ماء . ثم ارتفع منه بخار ، كالدخان ، فخلق منه السماوات ، فظهر على وجه الماء زبد ، خلق منه الأرض ، ثم أرساها بالجبال . » و زعم أنكسمايس : أنه الهواء ، و كوّن النار من لطافته . و الماء و الأرض من كثافته . و زعم أبرقليطس : أنه النار ، و كوّن الأشياء عنها بالتكاثف . و آخرون قالوا : إنه الأرض ، و كوّن الأشياء عنها بالتلطيف . و آخرون : إنه البخار ، و كوّن الهواء و النار عنه بالتلطيف ، و الماء و الأرض بالتكثيف و عن أنكساغورس : أنه الخليط الذي لا نهاية له ، وهو أجسام غير متناهية . و فيه من كل نوع أجزاء صغيرة متلاقية أجزاء على طبيعة الخبز و أجزاء على طبيعة اللحم . فاذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير و صار بحيث يحس و يرى ظن أنه حدث . و هذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج و الاستحالة ، و قال بالكهون و الظهور . و زعم بعض هؤلاء : أن ذلك الخليط كان ساكناً في الأزل ، ثم إن الله تعالى حرّكه ، فكوّن منه هذا العالم . و زعم ديمقراطيس : أن أصل العالم أجزاء

كثيرة [صغيرة] كريمة الشكل . قابلة للقسمه الوهميه دون القسمه الانفكاكيه متحرکه لذواتها حرکات دائمة . ثم اتفق في تلك الاجزاء أن تصادمت على وجه خاص ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل ، فحدثت السماوات والعناصر ، ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ، ومنها هذه المركبات . وزعمت الثنوية أن أصل العالم هو النور والظلمة .

أقول : صاحب الملل والنحل نقل عن تالس الملطي أنه قال : « إن المبدأ الأول أبداع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها ، فانبعث من كل صورة موجود في العالم على « المثال » الذي في العنصر الأول ، فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر . وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة و مثال عنه . قال : و يتصور العامة أن صور المعدومات في ذات المبدأ الأول ، لا ، بل هي في مبداه : وهو تعالى بوحدانيته أن يوصف بما يوصف به مبداه . ثم قال : « ومن العجب أنه نُقِلَ عنه : أن المبدع الأول هو « الماء » ، منه أبداع الجواهر كلها : من السماء ، والأرض ، وما بينهما ؛ فذكر أن من جموده تكوّنت الأرض ، ومن انحلاله تكوّن الهواء ، ومن صفوة الهواء تكوّنت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكوّنت السماء ، ومن الاشتغال الحاصل من الاثير تكوّنت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه . وفي الأخير قال : وفي التوراة في السفر الأول : « جوهر خلقه الله ، ثم نظر اليه نظر الهيبة ، إلى آخره » .

ثم قال : كأن تالس الملطي إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية ، قال : والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش : « وكان عرشه على الماء » .

وأما أنكسيمايس الملطي فقد نقل عنه مذهب في التوحيد وخلق الأشياء . ثم قال في الأخير : « و نقل عنه أيضاً : إن أول الأوائل من المبدعات هو الهواء » . و ذكر ما ذكر المصنّف . وفي الأخير قال : « وهو أيضاً من مشكاة النبوة » . قال : و حكى

فلو طرخس: « أن أبرقليطس زعم أن الأشياء إنما انتظمت بـ « البخت »، وجوهر « البخت » هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي ». و أما انكسا غورس فقد نقل عنه: « أن مبدأ الموجودات جسم متشابه الأجزاء وهي أجزاء لطيفة ، لا يدر كها الحس ، ولا ينالها العقل . وهو أول من قال بالكمون والظهور ، ولم ينقل القول بالخليط عنه ، وأبناذ قلس بعده أيضاً قال بالكمون والظهور ، مع قوله بالعناصر الأربعة » .

فهذا ما أورده صاحب « الملل والنحل » . ويدل على أن في بعض هذه النقول شكاً ، وإسناده إلى « التوراة » فيه نظر . وقال المصنّف في بعض مصنّفاته : « إن ديمقراطيس قال : [إن البسائط التي يتألف منها الأجسام كريمة الشكل] . والشيخ ذكر في « الشفاء » في الفن الثالث من الطبيعيات : أنهم قالوا : إنها غير متخالفة إلا بالشكل ، وإن جوهرها جوهر واحد بالطبع ، وإنما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة . وذكر : أن بعضهم جعل أشكال المجسمات الخمسة المذكورة في مجسمات اقليدس هي أشكال الفلك والعناصر . وبالجملة نقل عنهم اختلافات لافائدة في ذكرها .

قال : الفرقة الثانية الذين قالوا : ان أصل العالم ليس بجسم ، وهم فريقان : الفرقة الاولى الحرثانية . وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة : الباري ، والنفس ، والهولي ، والدهر ، والخلأ . فقالوا : « الباري » تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ، ويفيض عنه العقل ، كفيض النور عن القرص ، وهو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة . و أما « النفس » فانه يفيض عنها الحياة فيض النور عن القرص ، لكنّها جاهلة لاتعلم الأشياء ما لم تمارسها . وكان الباري تعالى عالماً بأن النفس ستميل إلى التعلق بالهولي وتعشقها ، وتطلب اللذة الجسميّة ، وتكره مفارقة مفارقة الأجسام ، وتنسى نفسها . ولما كان من سوس^(١) الباري تعالى الحكمة التامة

(١) السوس: الاصل ، الطبع . تقول : « الفصاحة من سوسه » أى طبعه .

عمد إلى « الهيولى » بعد تعلق النفس بها ، فركبها ضرورياً من التراكيب ، مثل السماوات ، والعناصر ؛ وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل . والذى بقي فيها من الفساد ، فذلك لأنه لا يمكن إزالته . ثم إنه تعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً ، وصار ذلك سبباً لتذكرها عالمها ، وسبباً لعلمها بأنّها ما دامت في العالم الهيولانى لا تنفك عن الآلام . وإذ عرفت النفس ذلك وعرفت أنّ لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالم ، وعرجت [عليه] بعد المفارقة ، وبقيت هناك أبداً أبداً في نهاية البهجة والسعادة .

قالوا : وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقديم والحدوث ، فإنّ أصحاب القدم قالوا : لو كان العالم محدثاً فلم أحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعيّن ، وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان خالق العالم حكيماً فلم ملأ الدنيا من الآفات ؟ وأصحاب الحدوث قالوا : لو كان العالم قديماً لكان غنياً عن الفاعل . وهذا باطل قطعاً ، لما نرى أنّ آثار الحكمة ظاهرة في العالم . وتحيّر الفريقان في ذلك . وأمّا على هذا الطريق فلاشكالات زائلة ، لأنّنا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لاجرم قلنا بحدوث العالم . فإذا قيل : ولم يحدث العالم في هذا الوقت ؟ قلنا : لأنّ النفس إنّما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت ، وعلم البارى تعالى أنّ ذلك التعلق سبب الفساد ، إلاّ أنّه بعد وقوع المحذور صرّفه إلى الوجه الأكمل بحسب الامكان . و أمّا الشرور الباقية فإنّما بقيت لأنّه لا يمكن تجريد هذا التركيب عنها .

بقي ههنا سؤالان : أحدهما أن يقال : لم تعلقت النفس بالهيولى بعد أن كانت غير متعلقة بها ؟ فإن حدث ذلك التعلق بكتيسته لا عن سبب فجوز حدوث العالم بكتيسته لا عن سبب . والثاني أن يقال : فهلاّ منع البارى تعالى النفس من التعلق بالهيولى .

أجابوا عن الأوّل بأنّ هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين ، لأنّهم يقولون : القادر المختار قد يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح ، فهلاّ جوزوا

ذلك في النفس ؛ وغير مقبول من الفلاسفة أيضاً ، لأنهم جوتوا في السابق أن يكون علة معدة للآحق . فهلا جوتوا أن يقال : النفس قديمة ، ولها تصورات متجددة غير متناهية ، ولم يزل كلُّ سابق علة للآحق ، حتى انتهت إلى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق . وأجابوا عن السؤال الثاني أن الباري تعالى علم أن الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضار هذا التعلق ، حتى أنها بنفسها تمتنع عن تلك المخالطة . وأيضاً فالنفس بمخالطتها الهولي تكتسب من الفضائل العقلية ما لم يكن وجوداً لها . فلهذين الغرضين لم يمنع الباري تعالى النفس من التعلق بالهولي .

أقول: قد مر أن الحرثانيين يقولون بالقدماء الخمسة . وقال صاحب الملل والنحل : إن المنقول عن غاديمون ، الذي يقال : إنه شيت بن آدم ، أنه قال : المبادئ الأولى خمسة : الباري تعالى ، والنفس ، والهولي ، والزمان ، والخلا . وبعدها وجود المر كبات . وبعض هذه الأسئلة والأجوبة كأنها كلام هؤلاء المتأخرين . وإنما أورد هذا المذهب في القسم الثاني - أعنى قول الذين قالوا : « أصل الأجسام ليس بجسم » - لقولهم : الهولي قديمة . وذكروا منه قولهم بأعم من ذلك وهو أن أصل العالم ليس بجسم ، وهو هذه القدماء الخمسة .

قال: الفرقة الثانية [أصحاب] فيثاغورث ، وهم الذين قالوا: المبادئ هي الأعداد المتوادة عن الوحدات . قالوا : لأن قوام المر كبات بالبساط ، وهي أمور كل واحد منها واحد في نفسه . ثم تلك الأمور إما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات ، أو لا تكون . فإن كان الأول كانت مر كبة ، لأن هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة ، وكلامنا ليس في المر كبات ، بل في مبادئها . وإن كان الثاني كانت مجرد وحدات ، وهي لا بد وأن تكون مستقلة بأنفسها وإلا لكانت مفتقرة إلى الغير ، فيكون ذلك الغير أقدم منها ، وكلامنا في المبادئ المطلقة ، هذا خلف . فاذن الوحدات أمور قائمة بأنفسها . فإن عرّض الوضع للوحدة صارت نقطة ، فإن اجتمعت نقطتان حصل الخط ، فإن اجتمع الخطان حصل السطح ، فإن اجتمع السطحان حصل الجسم .

فظهر أن مبدأ الأجسام الوحدات .

أقول : نقل عنه أن الوحدة تنقسم إلى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير ، وهي التي لا تقابلها كثرة ، وهو المبدأ الأول ؛ وإلى وحدة مستفادة من الغير ، وهي مبدأ الكثرة وليست بداخلية فيها ، بل يقابلها الكثرة ، ثم تتألف منها الأعداد وهي مبادئ الموجودات . وإنما اختلفت الموجودات في طبائعها ، لاختلاف الأعداد بخواصها . و في شرح ما ذكره طول ليس فيه فائدة زائدة .

قال : وأما القسم الرابع ، وهو أن يقال : «العالم قديم الصفات ، محدث الذات» فذلك مما لا يقوله عاقل . وأما جالينوس فإنه كان متوقفاً في الكل .

< دليل المصنف على ان العالم محدث الذات و الصفات >

لنا : لو كانت الأجسام أزليّة لكانت في الأزل إمّا متحركة أو ساكنة ، والقسمان باطلان ، فالقول بأزليتها باطل . بيان الحصر أن الجسم إن كان مستقراً في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن ، وإن لم يستقر كذلك كان متحركاً .

وإنما قلنا ، إنه لا يجوز أن يكون متحركاً ، لوجهين : الأول أن في ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره ، فما هيته تقتضي المسبوقية بالغير ، والأزلية ماهيتها تقتضي اللامسبوقية بالغير ، فالجمع بينهما متناقض . الثاني وهو أن كل واحد من الحركات محدث ، فهو مفتقر إلى موجد ، وكل ما كان واحد منه مفتقراً إلى الموجد فكله مفتقر إلى الموجد . فلكل الحركات موجد مختار ، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فلا بد له من أول ، فلكل الحركات أول ، وهو المطلوب .

وإنما قلنا ، ليست ساكنة ، لوجهين : الأول : أنها لو كانت ساكنة ، لكانت إمّا أن يصح عليها الحركة ، أو لا يصح ؛ الأول محال ، لأن صحة الحركة عليها تتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها ، وقد دللنا على أن وجود الحركة الأزلية

محال، فثبت أنه لا يصح الحركة عليها . فذلك الامتناع إن كان لازماً للماهية وجب أن لا يزول البتة ، فوجب أن لا يصح الحركة على الأجسام فيما لا يزال ، هذا خلف ؛ وإن لم يكن من لوازم الماهية أمكن زواله ، ويكون الحركة عليه جائزة ، وقد أبطلناه . الثاني : أن السكون أمرٌ ثبوتى ، على ما دللنا عليه ، فنقول لو كان ذلك السكون قديماً لامتنع زواله ، لكنّه يزول ، فليس بقديم . بيان الملازمة أن القديم إن كان واجباً لذاته امتنع عدمه ، وإن لم يكن واجباً لذاته افتقر إلى مؤثر ، فلا بدّ من الانتهاء إلى الواجب لذاته ، قطعاً للتسلسل ، على ما سيأتى إن شاء الله تعالى . وذلك الواجب إمّا أن يكون مختاراً أو واجباً . لا جائزٌ أن يكون مختاراً ، لأن فعل المختار محدث ، لاستحالة إيجاد الموجود ، والقديم ليس بمحدث فتعيّن أن يكون واجباً . فإن لم يتوقف تأثيره فيه على شرط ، لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الأثر ؛ وإن توقف على شرط ، فذلك الشرط إن كان ممكناً عاد التقسيم في الحاجة ، وإن كان واجباً لزم من وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم . وأمّا أنه يمكن عدم السكون فهو مشاهد في الفلكيات والعنصريات ، ولا جسم إلا هذين عند الخصم . ومن أراد تعميم الدلالة فلا بدّ له من بيان تماثل الأجسام . ولما ثبت فساد كون الجسم متحركاً أو ساكناً في الأزل ثبت أن الجسم يستحيل أن يكون أزلياً .

فان قيل : الدعوى متناقضة لوجهين :

الأوّل : أن إمكان وجود العالم ليس له أوّل ، وإلا فقد كان قبل ذلك محالاً لذاته ثم انقلب ممكناً . لكن ذلك باطل ، لأن الامكان للممكن ضرورى ، فيكون العالم قبل ذلك الوقت ممتنع الاتصاف لذاته بالامكان ، ثم صار واجب الاتصاف به لذاته . وإذا جوتهم ذلك فجوزوا أنه ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته ، ثم صار واجب الاتصاف به لذاته . ويلزمكم نفى الصانع ، وهو محال . ولأنه لو جاز أن ينقلب الممتنع لذاته ممكناً جاز ذلك في شريك الاله ، والجمع بين الضدين ، وهو

يرفع الأمان عن القضايا العقلية . و إذا ثبت أنه لا أول لا مكان وجود العالم كان القول بأنه ممتنع الوجود فى الأزل منافياً له ، فكان باطلاً .
 وثانيهما : أنكم إما أن تفسروا المحدث بأنه الذى يكون مسبقاً بعدم نفسه ، او بأنه الذى يكون مسبقاً بوجود الله تعالى ، او بتفسير ثالث .

فان كان الأزل ، فاما أن تريدوا به أن العدم سابق عليه بالعلية او بالشرف او بالمكان . والكل باطل بالاتفاق ؛ او تريدوا به أن العدم سابق عليه بالطبع . وهو مسلم ، لأن الممكن يستحق العدم من ذاته و الوجود من غيره ، وما بالذات أسبق ممّا بالغير ؛ او تريدوا به السابق بالزمان ، وهذا يوجب قدم الزمان ، لأنه إذا لم يكن لمفهوم ذلك السابق أول ، فكان ذلك المفهوم يقتضى تحقق الزمان ، لزوم أن لا يكون للزمان أول . ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم ، على ما هو معلوم ، فالقول بالحدوث على هذا الوجه يوجب القدم .

و أما إن فسرتم الحدوث بكونه مسبقاً بوجود الله تعالى ؛ فان أردتم به السابق بالعلية او بالطبع او بالشرف ، فالكل مسلم . والسبق بالمكان باطل بالاتفاق . وأما بالزمان ، فانه يوجب قدم الزمان على ما تقدم .

و إن أردتم بالحدوث معنى ثالثاً فاذكروه لنتكلم عليه .
 نزلنا عن هذا المقام ، لكن لانسلم أن الجسم لو كان قديماً لكان إما أن يكون متحر كاً او ساكناً . بيانه أن الحركة عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان ، والسكون هو الاستقرار فى المكان الواحد ، وهذان القسمان فرع الحصول فى المكان ، وعندنا العالم ليس فى مكان ، فيستحيل و صفه بكونه متحر كاً و بكونه ساكناً . تحقيقه أنه لو كان للعالم مكان لكان مكانه إما أن يكون معدوماً او موجوداً . والأول محال ، لأن حصول الموجود فى المعدوم محال ؛ وإن كان موجوداً فاما أن يكون مشاراً إليه بالحس أو لا يكون ، فان كان مشاراً إليه بالحس كان إما متحيزاً أو حالاً فيه فلو حصل فيه لكان مكان الجسم جسماً ، و كل جسم يصح عليه الحركة ، فان تصح الحركة

على مكان المتحرك ، فلذلك المكان مكان آخر ، فيفضى الى وجود أجسام لانهاية لها ، وهو محال . وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل ، لأن "كلها أجسام ، فهي قابلة للحركة . و كل ما يتحرك فائما يتحرك من مكان الى مكان ، فاذن لكل الأجسام مكان . وذلك المكان لا يكون جسماً ، لأن الخارج عن كل الأجسام لا يكون جسماً . و إن لم يكن مشاراً اليه استحال أن يكون مكاناً للجسم ، لأن مكان الجسم هو الذى يتحرك منه و اليه ، وذلك لا محالة مشار اليه . سلمنا المحصر لكن لم لا يجوز أن يقال : إنها كانت متحركة .

قوله > من الوجه الأول في أنه لا يجوز أن يكون متحركاً < : والحركة تقضى المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ، قلنا : الأزلية تنافى وجود حركة معينة ، لكن لم قلت : انها تنافى وجود حركة قبل حركة لا الى أول .

و أما الوجه الثانى > فى أنه لا يجوز أن يكون متحركاً < و هو أن المجموع فعل فاعل مختار ، فله أول - قلنا : لانسلم أنه فعل فاعل مختار ، بياته أن الموجب قد يتخلف عنه الأثر ، اما لفوات شرط ، او لحضور مانع . فلم لا يجوز أن يقال : المؤثر فى وجود هذه الحوادث موجب بالذات ، الا أن كل حادث متقدم فتقدمه شرط لأن يصدر عن العلة الموجبة حادث آخر بعده [بواسطة] . سلمنا أنه فعل المختار ، لكن لا نسلم أن فعل المختار محدث ، وذلك لأن وجود الحادث و صحته تأثير المؤثر فيه ممكن أبداً ، و الا فقد كان ممتنعاً لذاته ، ثم انقلب ممكناً وذلك محال . و اذا كان كل واحد منهما ممكناً أزلاً ، كان تأثير القادر فى وجود الأثر جائزاً أزلاً . سلمنا أن الأجسام ما كانت متحركة ، فلم لا يجوز كونها ساكنة ؟ قوله > من الوجه الأول في أنها لا يجوز أن تكون ساكنة < : امتناع الحركة أما أن يكون لازماً للماهية أو لا يكون ، قلنا : الامتناع عدم ، فلا يعمل ؛ سلمنا كونه معللاً ، لكنّه وارد عليكم أيضاً ، فان العالم يمتنع أن يكون أزلياً ، فهذا الامتناع ان كان لازماً للماهية يوجب أن يبقى ممتنعاً أبداً ، وان لم يكن لازماً

كان هذا اعترافاً بجواز كون العالم أزلياً ، وذلك يبطل قولكم .

أما الوجه الثاني > في أنها لا يجوز أن تكون ساكنة < فنقول : لانسلكم كون السكون وصفاً ثبوتياً ، سلمناه ، لكن لا نسلم افتقاره إلى المؤثر ، لأن علة الحاجة عندنا [عندكم] الحدوث ، فلا يمكنكم بيان افتقاره هذا السكون إلى المؤثر إلا إذا بيئتم حدوده ، وأنتم فرغتم حدوده على هذه المقدمة ، فيصير دوراً . سلمناه لكن لا نسلم أن القديم لا يعدم ، فإن الله تعالى قادرٌ من الأزل إلى الأبد على إيجاد العالم ، فبعد أن أوجد ما بقيت تلك القادريّة ، لأن إيجاد الموجود محالٌ ، فقد عدم ذلك التعلق القديم . لا يقال : إنّه تعالى قادر على إيجاده ، بواسطة أن يقدمه ثم يعيده مرة أخرى . لأننا نقول : كلامنا في ذلك التعلق المخصوص ، أعنى تعلق قدرته بإيجاد العالم ابتداءً ، وهذا الذي ذكرتموه تعلق آخر . وأيضاً ينتقض بأن الله تعالى كان عالماً في الأزل بأن العالم معدوم ، فاذا أوجده فقد زال ذلك العلم القديم .

> الجواب عن ان قيل الدعوى متناقضة لوجهين <

الجواب : عن الأول أنه لا بداية لامكان حدوث العالم ، لكن لا يلزمه منه صحّة كون العالم أزلياً ، كما أننا إذا أخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبقاً بالعدم سبقاً زمانياً ، فانه لا أول لصحّة وجوده مع هذا الشرط ، وإلا فينتهي في فرض التقدّم إلى حيث لو وجد قبله بلحظة صار أزلياً ، وذلك محال . ثم مع أنه لا بداية لهذه الصحّة لم يلزم صحّة كونه أزلياً ، لما أن الأزليّة وسبق العدم بالزمان لا يجتمعان ، فكذا هي هنا .

وعن الثاني أن تقدّم عدم العالم على وجوده ، وتقدّم وجود الله تعالى على وجود العالم عندنا كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض عندكم . وكما أن ذلك التقدّم ليس بالزمان ، وإلا لزم التسلسل ، فكذا هي هنا .

وعن الثالث أننا إذا فرضنا متحيزين متماسين ، فنعني بالسكون بقاءهما على هذا الوجه ، وبالحرّكة أن لا تبقى تلك المماسّة ، بل يصير مماساً لشيء آخر .

وعلى هذا التفسير لا حاجة إلى بيان ماهية المكان . لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : العالم كان في الأزل جسماً واحداً ، و الحركة و السكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يفرض إلا عند حصول الجزئين . لأننا نقول : بينما أن الواحد يستحيل أن ينقسم ، فلما صار العالم منقسماً الآن علمنا أنه لم يكن واحداً .

قوله : « الأزلي » نوع الحركة لا شخصها ، قلنا : هذا باطل لأن الحركة ماهيتها بحسب نوعها من كبتة من أمر تقضى ومن أمر حصل ، فإذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير ، و ماهية الأزلية منافية لهذا المعنى ، فالجمع بينهما محال . قوله : « لم لا يجوز أن يكون المؤثر في الحادث موجباً لا مختاراً ويكون كل سابق شرطاً لحصول اللاحق عن ذلك الموجب » ، قلنا نسقيم الدلالة على فساده في باب إثبات القادر ، إن شاء الله تعالى . قوله : « لم لا يجوز أن يكون القديم فعلاً لفاعل مختار » ، قلنا : قد تقدم إبطاله . قوله : « لم لا يجوز أن يكون ساكناً » ، قلنا : لما تقدم . قوله : « على الوجه الأول ، الامتناع عدم ، فلا يعكس » ، قلنا : مماسة الجسم أو مسامتته لجسم آخر وصف وجودي ، لأنه نقيض اللامماسة التي هي وصف عدمي . قوله : « يلزم مكتم هذا في صحة العالم » ، قلنا : العالم معدوم محض ، فلا يصح الحكم عليه بالصفات الثبوتية ، أما ههنا السكون ثبوتي ، فيصح التقسيم الذي ذكرناه . قوله : « علة الحاجة الحدوث » ، قلنا : بل الامكان ، وقد تقدم بيانه . قوله : « تعلق قدرية الله تعالى بإيجاد العالم ، وتعلق علمه بأن العالم سيوجد قديماً ، وقد عُدِمَ بعد وجود العالم » ، قلنا : الموجود هو القدرة والعلم ، وهما باقيان أزلاً وأبداً .

أقول : هذه الحجّة مما أوردها صاحب الكتاب و ذكرها في تصانيفه . والحجّة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين هي التي تشتمل على أربع دعاوى ، وهي أن كل جسم لا يخلو من الحوادث ، و كل ما يخلو من الحوادث فهو حادث . والدعاوى الأربع هي : إثبات الحوادث ، و امتناع خلو الجسم منها ، و وجوب سبق العدم على مجموعها ، و وجوب سبق العدم على ما يمتنع أن ينفك عما يجب أن يسبق عليه

العدم . وكان من الواجب على مصنف الكتاب أن يبيّن ماهيّة الأزل ، حتّى يتقرّر معنى قوله : « لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل إمّا كذا وإمّا كذا » . وقد فسّر بعض المتكلمين الأزل بنفي الأوليّة ، وفسّره بعضهم باستمرار وجوده في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي . ولاشكّ أنّ كلّ واحدة من الحركات لا تكون أزليّة على أيّ تفسير يفسّر به الأزل ، كما ذكره في إبطال القسم الأوّل في الوجه الأوّل . إنّما الكلام في مجموع الحركات التي لا أوّل لها ، كما عبّر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحجّة بقوله : « لم قلت : إنّ الأزليّة تنا في وجود حركة قبل حركة لا إلى أوّل » .

وجوابه عن ذلك - بأنّ ماهيّة الحركة بحسب نوعها من كِبّة من أمر تقضى ومن أمر حصل ، فاذن ماهيّتها متعلّقة بالمسبوقيّة بالغير ، وماهيّة الأزليّة منافية لهذا المعنى - ليس بمفيد ، لأنّ النوع باقٍ مع الامور المنقضية والامور الحاصلة ، وهو لم يورد حجّة على أنّ ذلك النوع مساوق بالعدم ، وماهيّة الحركة يمكن أن توصف بالدوام وأشخاصها لا يمكن ، ومن ذلك يتبيّن أنّ التركيب من أمر تقضى ومن أمر حصل يرجع إلى اشخاصها لا إلى نوعها . فاذن نوعها لا بنا في الأزليّة . ويلزمه شيء آخر ، وذلك أنّه فسّر الحركة بالحصول في حين بعد الحصول في حين آخر ، فليس هو نفس الحصول وحده ، بل يجب أن يقترن به معنى بعديّة الحصول السابق ، وهي أمر إضافي ، و الاضافات عنده غير ثبوتية . وقد أطلق القول بوجود الحركة ، فلزم أن يكون أحد جزئي ماهيّتها معدوماً . فلا يكون القول بوجودها على الاطلاق صحيحاً .

أمّا قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع كون الحركة أزليّة : « إنّ كلّ الحركات محتاج إلى موجد مختار » ، فغير بيّن بنفسه ولم يورد عليه دليلاً . وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه أنّه إنّما قيّد الموجد المختار ، لتخلف الحركة عنه وامتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة . لكن لو سلم له هذا لسلم في كلّ واحدٍ

من الحركات . أما المجموع والنوع فلم يثبت كونهما متخلفين عن مؤثرهما حتى يسوغ له الدلالة بالتخلف على كون الموجد مختاراً . وقد أحال ، في جواب بيان امتناع كون الموجد موجباً وكون كل سابق شرطاً لحصول اللاحق ، الى باب إثبات القادر . وفي ذلك الباب لم يزد على قوله : « وأما حوادث لا أول لها فقد تقدم إبطاله » ، لكنه قبل ذلك في المسألة التي ذكر فيها : « إن مدبر العالم واجب الوجود » هكذا قال : « حال حدوث السابق ، لم يكن القديم مؤثراً بالفعل في الحادث اللاحق وعند فئاته يصير مؤثراً فيه بالفعل . فتلك المؤثرية حكمٌ حادثٌ . ولا بد له من مؤثر ، فإن كان هو الحادث الذي عدمه الآن لزم تعليل الوجود بالعدم . وهو محالٌ » ، فيقال له : لم لا يجوز أن يكون عدم السابق بعد وجوده شرطاً في وجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود بالعدم ؛ فإن عدم الغيم شرطٌ في إضاءة الأرض من الشمس ، وعدم الدسومة شرطٌ في انصبغ الثوب من الصبغ .

وأما قوله ، في الوجه الأول في إبطال القسم الثاني بامتناع كون الجسم في الأزل ساكناً : « إن صحة الحركة تتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها ، وقدمر » بيان استحالتها في الأزل ، فيقال له : قد نبين مما مر إمكان استمرار نوع الحركة في الأزل ، وإذا كان كذلك فقد بطل أصل هذا الدليل . وأيضاً امتناع الحركة لا يكون لذاتها ، وهو عدمي ، والعدمي عنده لا يكون علّة ولا معلولاً ولا مضافاً ، إذ الإضافة عدمية عنده أيضاً ، فلا يكون لازماً ؛ لما مر ، وهو أن اللزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول ، وأشار إلى ذلك في الاعتراض بقوله : « الامتناع عدم ، فلا يعقل » .

وأما قوله في الجواب : « إن مماسة الجسم او مسامته لجسم آخر وصفٌ وجودي . لأنه نقيض اللامماسة » ، فنقول عليه : قد مر الكلام على هذا التقرير ، وأيضاً المماساة والمساماة إضافيتان ، وعندك لا شيء من الإضافات بموجودة ؛ وأيضاً

السكون ليس إضافياً ، فلا يصح تفسيره بالاضافات .

وقوله ، في الوجه الثاني : « إن السكون إن كان أزلياً ولم يكن واجباً لذاته افتقر إلى مؤثر موجب ، والموجب إن لم يكن تأثيره موقوفاً على شرط امتنع زواله ، وإن كان موقوفاً على شرط فذلك الشرط إن كان واجباً امتنع زوال السكون ، وإن كان ممكناً عاد التقسيم ، ، فيقال له : لا نسلم هذا ، بعد تسلم كون السكون ثبوتياً ، إلا بعد بيان امتناع كون كل شرط مشروطاً بشرط آخر قبله ، لا إلى أول ، ولم يوجد ذلك البيان في كلامك .

وقوله : « من أراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان مماثلة الأجسام » ليس بواردي ، لأنّ الدليل إن صحّ دلّ على امتناع وجود ما لا ينفك إتماً عن الحركة او عن السكون ، سواء كان ذلك شيئاً واحداً أو أشياء متماثلة او مختلفة ، ولو ثبت اتفاق الاتصاف بهما أزلاً لشيء لا يخلو عنهما لثبت حدوث ذلك الشيء كيف ما كان .

وأما قوله في الوجه الأول من المناقضة : « إن إمكان وجود العالم لا أول له فالقول بأنه ممتنع الوجود في الأزل مناقض له » ، وقوله في الجواب : « إنّه لا بداية لامكان حدوث العالم ، لكنّ أزليته مع فرض الحدوث محال » ، مغالطة ، فزاد في الجواب لفظة الحدوث ليصحّ له المغالطة . وكان من الصواب أن يقول : الامكان الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان . وإنما يمتنع وجود العالم أزلاً مع إمكانه ، لاستناده إلى فاعل مختار ، او لغير ذلك ممّا يقتضى حدوثه .

وقوله ، في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة ، وهو أن سبق عدم الجسم على وجوده يقتضى قدم الزمان : « ان ذلك كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض » ، ليس بواردي عند خصمه ، لأنّه يقول : التقدم والتأخر يلحقان الزمان لذاته وغيره به ، فتقدم عدم على الوجود محتاج إلى زمان يقعان فيه ، لعدم دخول الزمان المقتضى للتقدم والتأخر في مفهومهما . وأما بعض أجزاء الزمان فيتقدم على البعض

الآخر ، لكون التقدم و التأخر داخلين في مفهومهما .

وقوله ، في الجواب عن الاعتراض الذي بعده ، وهو أن العالم ليس في مكان فلا يكون متحركاً ولا ساكناً : « بأننا إذا فرضنا جوهرين متماسكين عنيينا بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه ، وبالحركة زوالهما عنه » تفسير جديد للحركة والسكون بما لا يفيد ، فإن ذلك القول يقتضى : « أن الجسم الواحد لا يكون متحركاً ولا ساكناً ، وأيضاً أن الجسم إذا تحرك كانت أجزائه ساكنة لبقائها على المعاسة ، وأيضاً لما كان العالم عبارة عن جميع الأجسام ولا يمكن أن يكون معه جسم آخر فلا يكون متحركاً ولا ساكناً ، وإن كانت أجزائه متحركة وساكنة . » . وحينئذ يطل أصل الدليل ، ومن قبل فسر الحركة والسكون بالحصول في الحيز .

قوله في تحقيق مكان العالم « إنه إما أن يكون معدوماً او موجوداً » ، ثم اعترض بأن الحيز لو كان عدمياً كان الموجود في المعدوم ، وادعى أن ذلك محال ولم يأت فيه بحجة . ولعله قال ذلك ، لأنه تخيل أنه قول بكون الموجود معدوماً ، وذلك محال . واعتراضه ذلك باطل ، لأن ذلك يقتضى كون الجسم في مكان هو أمر عدمي ، وليس ذلك بممتنع .

وقد وقع هيهنا ، في النسخ التي وقعت إلينا ، ترك ذكر امتناع كون المكان حالاً في متحيز . وكأنه قال : يمتنع أن يكون ذلك المتحيز غير العالم ، لأنه حينئذ يجوز أن يكون داخلًا ، لامتناع كون المكان داخل المتمكن ؛ ولا يجوز أن يكون خارجاً ، لأن خارج العالم لا متحيز ، ويمتنع أن يكون المتحيز هو العالم ، لاقتضاء الدور ، فإن العالم يكون فيه ، وهو في العالم . وجوابه أن الدور يلزم لو كانت لفظة « في » بمعنى واحد ، لكنّها هيهنا تدل بالاشتراك على شغل الحيز ، وعلى القيام بالمحل ، فلا يلزم الدور .

وقوله : « لو كان المكان جسماً لصحّ عليه الحركة ويكون له مكان آخر ويلزم منه وجود أجسام لا نهاية لها » ، ليس بصحيح ، لأن اللازم منه إما الانتهاء

إلى جسم لا يصحّ عليه الحركة أو وجود أجسام لا نهايه لها .

قال : < بيان الفلاسفة في امتناع حدوث العالم >

وأما الفلاسفة فقد قالوا : كلُّ محدثٍ فلا بدَّ له من علل أربعة : الفاعل والمادّة والصورة والغاية . قالوا : ونحن نبين من هذه الجهات امتناع حدوث العالم . أمّا بالنظر إلى الفاعل ، فلأنَّ العالم لو كان محدثاً لكان له مؤثّر قديم . فتخصيص إحداثه بالوقت الذي أحدثه فيه إمّا أن يكون مرجّح أو لا مرجّح . والأوّل باطلٌ ، لأنَّ النفي المحض لا يعقل فيه الامتياز . والثاني باطلٌ ، لما سبق أنَّ ترجّح أحد طرفي الممكن عفى الآخر من غير مرجّح باطل .

وأما بالنظر إلى المادّة فلأنَّ كلَّ محدثٍ فقد كان قبل حدوثه ممكناً ، والامكان وصف ثبوتيٌّ في الممكن فيستدعي موصوفاً ثابتاً ، وذلك هو المادّة . ثم هي إن كانت حادثة افتقرت إلى مادّة أخرى ولزم التسلسل ، وإلا لزم قدم المادّة .

وأما بالنظر إلى الصورة فلأنَّ الزمان لا يقبل العدم الزماني . لأنَّ كلَّ محدثٍ فعدمه سابق على وجوده . فمفهومُ ذلك السابق أمر مغاير للعدم ، لأنَّ العدم قد يكون و بعد ، والقيل لا يكون بعد ، فتلك القبليّة صفةٌ ثبوتيةٌ . فقبل أوّل الحوادث حادث آخر . والكلام فيه كما في الأوّل ، فقبل كلِّ حادثٍ حادث آخر لا إلى أوّل .

وأما بالنظر إلى الغاية فهو أنَّ موجد العالم إن كان مختاراً فلا بدَّ له من غاية في الابداع ، فكان مستكملاً بذلك الابداع ، فكان ناقصاً لذاته ؛ وإن لم يكن مختاراً كان موجباً لذاته ، فيلزم من قدمه قدم الأثر .

< الجواب عن بيان الفلاسفة في امتناع حدوث العالم >

والجوابُ عن الأوّل ما ذكرنا من اختصاص [حدوث العالم بوقته المعين] كاختصاص [الكوكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطاً ؛ واختصاص أحد جانبي المتمم بالثخن المخصوص والجانب الآخر بالرقّة .

ثم الجواب [الحقيقي] "إن" المقتضى لذلك الاختصاص تعلق بإرادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت ، وذلك التعلق عندنا واجب فيستغنى عن المرجح .
لا يقال : تخصيص الأحداث بالوقت المعيين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات ، وهذا يقتضى كون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث . لأننا نقول : كما انه يجوز امتياز وقت عن وقت وإن لم يكن للوقت وقت آخر ، فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت .

و عن الثانى ان الامكان ليس وصفاً وجودياً ، على ما مر ، وايضاً فالمادة ممكنة ، فيلزم ان يقوم إمكانها بمادة اخرى ، وهو محال . فان قلت : المادة قديمة ، فامكانها قائم بها . أما إمكان الحادث لا يمكن قيامه به ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم . قلت : لو قام إمكان المادة بها لكان وجود المادة شرطاً في إمكانها ، لأن وجود المحل شرط في وجود الحال . فلو كان إمكان المادة قائماً بها لكان إمكانها مشروطاً بوجودها . لكن وجودها عرضى " مفارق ، والموقوف على العرضى " المفارق مفارق ، فالامكان عرضى ، هذا خلف .

و عن الثالث أنك قلت : كل "محدث فعدمه سابق على وجوده ، فقد اعترفت بكون العدم موصوفاً بالسابقية ، ووصف العدم لايجوز ان يكون موجوداً ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم . فثبت ان السابقية ليست صفة موجودة ، فيبطل كلامكم بالكليّة .

و عن الرابع انما سنبين أنه تعالى فاعل مختار [إن شاء الله العزيز] .
اقول : أما التشكيك الأول - بأن " أحداث العالم في وقت دون وقت يقتضى ترجح احد المتساويين على الآخر من غير مرجح ؛ والجواب بأنه كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص نخن المتمم بجانب دون جانب - فغير مفيد ، لأن في الأمور الموجودة يمكن ان يقال : المرجح هناك موجود وليس بمعلوم وأما في الأمور العدمية فلا يمكن ذلك . وقوله في الجواب الحقيقى - بان إرادة الله

تعالى تتعلق باحد الوقتين تعلقاً واجباً من غير احتياج إلى مرجح - دعوى مجردة عن الحجة . والاعتراض عليه بأن القول بالترجيح يستدعي وجود الاوقات صحيح . والجواب - ان الامتياز هناك كما لا يقتضى ان يكون للوقت وقت ، كذلك لا يقتضى في امتياز العدم عن الوجود أن يكون لهما وقت - ليس بجواب عنه ، وقد مر الكلام في كون الوقتين غير محتاجين إلى وقت آخر ، والعدم والوجود محتاجان إلى وقت غيرهما . والجواب الصحيح أن يقال : الأوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة فلا تمايز بينها إلا في الوهم ، و أحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة ، إنما يبتدى وجود الزمان مع أول وجود العالم ، ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً .

و أما التشكيك الثاني - بأن كل محدث محتاج إلى مادة تسبقه و تكون محلاً لإمكانه ، و المادة إن حدثت احتاجت إلى مادة تسبقها . و الجواب عنه بأن الامكان غير وجودي ، و أيضاً المادة ممكنة ، فيلزم ان يقوم إمكانها بمادة أخرى - ليس بوارد ، لأن الامكان الذي محله الماهية غير الامكان الذي محله المادة ؛ فإن الأول منهما أمر عقلي يعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها ، والثاني عبارة عن الاستعداد ، وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء و يحتاج إلى محل ، لأنه عندهم عرض موجود من جنس الكيف . والجواب الصحيح أن الأمور الابداعية لا يتصور فيها استعداد يتقدم وجودها [و إمكانها إنما يعقل عند وجودها وهو صفة لماهيتها التي لا توجد قبل وجودها] .

و التشكيك الثالث - بأن سبق العدم على الوجود يقتضى وجود حادث قبل ذلك الحادث . والجواب بأن السابق ليس ثبوتياً أيضاً - ليس بمفيد ، لأنهم يعتبرون بأن ذلك سبق ذهني يلزم من توهم العدم السابق إلا أنه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبوق ، وهو لم يبطل ذلك .

والتشكيك الرابع - بأن فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل ، وذلك

في حق الله محال - ولم يجب عنه إلا بقوله : « إننا سنبين أن الفاعل مختار » .
والجواب الصحيح على رأى بعض المتكلمين أن الغاية هناك استكمال الفعل ، لا
الفاعل ، وعلى رأى بعضهم أنه لا غاية هناك ، وعند الفلاسفة أن الغاية هناك نفس
الفاعل ، لأنه تعالى إنما يفعل لذاته ، ولأنه فوق الكمال . فهذا ما أورده المصنف
و الكلام فيه و عليه في هذا الباب .

و بقى علينا أن نذكر ما هو الصحيح مما قالوه في مسألة الحدوث ، فنقول :
الذى اعتمد عليه جمهور المتكلمين في هذه المسألة يحتاج إلى إقامة حجة
على دعوى واحدة من الدعاوى الأربع المذكورة ، و هو امتناع وجود حوادث لا
أول لها في جانب الماضي ، فنورد أولاً ما قيل فيه و عليه ، ثم أذكر ما عندي فيه
فأقول : الأوائل قالوا ، في وجوب تنهاى الحوادث الماضية : إنه لما كان كل واحد
منها حادثاً كان الكل حادثاً . واعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم
على الآحاد . ثم قالوا : الزيادة و النقصان ينظران إلى الحوادث الماضية فتكون
متناهية . و عورض بمعلومات الله تعالى و مقدوراته ، فإن الأولى أكثر من الثانية
مع كونهما غير متناهيتين .

ثم قال المحصلون منهم : الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدأة من
الآن مثلاً زاهية في الماضي ، و تارة مبتدأة من مثل هذا الوقت من السنة الماضية
زاهية في الماضي ، و طبقت إحداهما على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدأ
واحداً ، و هما في الذهاب إلى الماضي متطابقين استحالة تساويهما ؛ و إلا كان وجود
الحوادث الواقعة في الزمان الذى بين الآن و بين السنة الماضية و عدمها واحداً ، و
استحالة كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن ، لأن ما ينقص
من المتساويين لا يكون زائداً على كل واحد منهما ، و اذن يجب أن يكون المبتدأة
من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدأة من الآن في ذلك الجانب .
ولا يمكن ذلك إلا بانتهائه قبل انتهاء المبتدأة من الآن ، و يكون الأناقص متناهياً ،

و الزائد عليه بمقدار متناهٍ متناهياً ، فيكون الكل متناهياً .
و اعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم ، وذلك يكون
بشرط ارتسام المتطابقين فيه ، وغير المتناهى لا يرسم في الوهم ، و من البين أنهما
لا يحصلان في الوجود معاً ، فضلاً عن توهم التطبيق فيهما في الوجود ، فاذن هذا
الدليل موقوفٌ على حصول ما لا يحصل ، لافي الوهم ولا في الوجود . وأيضاً الزيادة
و النقصان إنما فرض في الطرف المتناهى ، لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه ،
فهو غير مؤثر فيه ، فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع .
و أنا أقول : إن كل حادثٍ موصوفٌ بكونه سابقاً على ما بعده و يكون
لاحقاً بما قبله ، و الاعتباران مختلفان . فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من
الآن تارةً من حيث كل واحدٍ منهما سابق ، و تارةً من حيث هو بعينه لاحق ،
كانت السوابق و اللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ، ولا يحتاج في
تطابقهما إلى توهم التطبيق . و مع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق
في الجانب الذي وقع النزاع فيه . فاذن اللواحق متناهيةٌ في الماضي ، لوجوب
انقطاعها قبل انقطاع السوابق . و السوابق الزائدة عليها بمقدار متناهٍ متناهية أيضاً .
و لما تبين امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي ، و تبين بما مر
امتناع وجود حوادث لها أول ينتهي إليه و هو سكون أزلي ، فقد تبين امتناع
وجود ما لا يخلو الأجسام عنها في الأزل ، و تبين منه امتناع وجود الجسم في
الأزل . و إذن قد تم هذا الدليل في سقوط ما اعترض به عليه منه ، و يتم بذلك
الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور . فهذا ما عندي فيه ، و أعود إلى النظر
فيما في الكتاب .

قال:

مسألة

> الاجسام بأسرها متمثلة خلافا للنظام <

الاجسام بأسرها متمثلة ، خلافاً للنظام . و احتج أصحابنا بثلاثة أوجه :

أحدها أن الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض يلتبس بعضها بالبعض ،
و لولا تماثلها لما كان كذلك . و الاعتراض عليه : أن هذه الدلالة إنما تصح في
حق من تصفح جميع الأجسام و شاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها .
فأما قبل ذلك فليس إلا الرجم و الأخذ بالظن .

و ثانياً أنها بأسرها متساوية في قبول جميع الأعراض ، فتكون متساوية
في الماهية . و الاعتراض عليه : أنه لم يصح عندنا أن جرم النار قابل للكثافة
الأرضية ، و أن جرم الفلك قابل للصفات المزاجية . و قصة إبراهيم عليه السلام [جزئية ،
فلا تدل على الحكم الكلي] . و أيضاً فلم لا يجوز أن يقال : إن الله تعالى خلق في
بدن إبراهيم [كهيئة عندها يستلذ مماسسة النار ، كما في النعامة و غيرها . ثم
بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الأعراض ، فلا يلزم منه استوائها في تمام
الماهية ، لأن الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات .

و ثالثاً أن الجسم لا معنى له إلا الحاصل في الحيز ، و الأجسام بأسرها
متساوية فيه ، فتكون مساوية في الماهية . و الاعتراض : أن الحصول في الحيز
ليس ذات الجسم ، بل حكماً من أحكامه ، وقد ذكرنا أن التساوي في اللوازم
لا يدل على التساوي في الملزومات .

أقول : الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الأقوال فيه واحد
عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ، و لذلك اتفق الكل على تماثله ، فإن المختلفات
إذا جمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة ، كقولنا : الجسم إما القابل للأبعاد
أو المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعي والتعليمي . و النظام يقول بتخالفها لتخالف
خواصها . و ذلك يوجب تخالف الأنواع ، لا تخالف المفهوم من الحد ، و ذكرنا
أن تقي الدين العجّال أيضاً ذهب إلى تخالف الأجسام . و أنما رأيت في كلامه
إلا ما قاله الجمهور .

قال:

مسألة

> الاجسام باقية خلافا للنظام <

الأجسام باقية ، خلافاً للنظام . لنا أنه يصح وجودها في الزمان الأول فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي ، وهو منقوض على قول أصحابنا بالأعراض ، ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحس ، لما عرفت أن عند تعاقب الأمثال يظنّها الحس واحداً مستمراً ، ولأنّه منقوض بالألوان على قول أصحابنا . وما يقال : أنا أعلم بالضرورة أنني أنا الذي كنت بالبكرة ، فهو بناء على النفس الناطقة ؛ ولأنّ هويّة الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط ، بل لابدّ فيه من أعراض مخصوصة ، وهي غير باقية . وإذا كان أحد أجزاء الهويّة غير باقٍ كانت الهويّة غير باقية .

أقول : هذا النقل من النظام غير معتمد عليه . وقال بعضهم : إنّه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال البقاء ، فذهب وهم النقلة إلى أنّه لا يقول ببقائها . والأولى دعوى الضرورة في بقاء الأجسام . ولا ينتقض ذلك بما يورد عليه ممّا مرّ ذكره في باب السفسطة . وقيل : إنّه قال بذلك ، لأنّه قال بأنّ الإعدام من المؤثر غير معقول ، وأنّه لا ضدّ للأجسام ، حتّى يقولوا إنّه ينتفى بطريان الضدّ ، ولا يقول بثبوت المعدوم حال العدم . ومذهبه أنّ الأجسام تنتفى عند القيامة ، فلا بدّ له من القول بأنّها لا تبقى ، كما قيل في الأعراض .

قال :

مسألة

> التداخل محال في الاجسام خلافا للنظام <

التداخل محال في الأجسام ، خلافاً للنظام ، لأنّها متماثلة فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم والعوارض ، فيفضى إلى اتحاد الاثنين .
أقول : لما ألزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في

الجسم المنتهى لزمه القول بتداخل الجواهر ، و الدليل الذى ذكره [المصنّف] عامٌ في الأجسام و الأعراض . و النظام لا يقول بتمائل الأجسام فلا يكرن ذلك حجةً عليه ، و المعتمد هو حكم بديهية العقل بأنّ الجسمين لا يجتمعان في حينٍ واحدٍ . و أمّا في الأعراض فموضع نظري ، لأنّ القائلين بوجود الفصول المشتركة للمكميات جوّزوا اجتماع النقط في محلٍّ واحدٍ مطلقاً ، و اجتماع الخطوط لافي جهة الطول ، و اجتماع السطوح لافي جهة الطول و العرض .

قال:

مسألة

> الاجسام يجوز خلوها عن الالوان والطعوم و الروائح خلافا لاصحابنا <
 الأجسام يجوز خلؤها عن الألوان والطعوم و الروائح ، خلافاً لأصحابنا .
 لنا أنّ الهواء لالون له و لا طعم له . احتجّوا بقياس اللون على الكون ، و بقياس ما قبل الاتّصاف على ما بعده ، و الأوّل خالٍ عن الجامع ، و أمّا الثانی فعندنا يجوز خلوه عمّا لا يبقى بعد الاتّصاف بها . و أمّا الباقي فهو لا يتنفى عن المحلّ إلاّ بضدٍّ يزيله عنه . فإنّ صحّ هذا ظهر الفرق ، و إلاّ منعنا الحكم في الأصل .
 أقول : نقل هذا عن أبي الحسن الأشعريّ . و قيل : لم يكن مراده ما فهم من قوله . أمّا أنّ الهواء لالون له و لا طعم لعدم الاحساس به فعدم الاحساس فيما من شأنه أن يحسّ به من غير مانع يقتضى النفي و إلاّ لأدّى إلى السفسطة . و ادّعوا أنّ أبا الحسن قاس اللون على الكون ، يعنى لما امتنع خلوه الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياساً عليه . و منع المصنّف هذا القياس لخلوه حكمي اللون و الكون عن الجامع . و أيضاً اتفق الفريفيان أعنى أبا الحسن و المعتزلة على امتناع خلوه الجسم عن الأعراض التي هي قارة في الحسّ كالألوان ، لا التي هي غير قارة ، كالأصوات بعد اتّصافه بها . أمّا الأشعريّ فلاجراء العادة بخلق أمثالها عقيب زوالها . و أمّا المعتزلة فلامتناع انتفائها من غير طريان الضدّ عليها فقام أبو الحسن ما قبل الاتّصاف امتنع خلوه عنها قبل الاتّصاف قياساً عليه . فمنع المصنّف هذا القياس بالفرق بين

الصورتين . وهو أن امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوفٌ على طريان الضد ، وقبل الاتصاف ليس هكذا ، فإن صح هذا ظهر الفرق ، وإلا منعنا الحكم في الأصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف ، اى خالفنا الاتفاق .

قال:

بسم الله

< الاجسام مرئية خلافا للفلاسفة >

الأجسام مرئية ، خلافاً للفلاسفة . لنا أننا نرى الطويل والعريض . والطول لا يكون عرضاً ، لأنه ثبت كون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزى ، فلو كان الطول عرضاً لكان محله الجزء الواحد ، لاستحالة قيام العرض الواحد بأكثر من محل واحد . فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقداراً مما ليس موصوفاً به ، فيكون الطويل قابلاً للمقسمة ، وهو محالٌ . وإذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئياً ، فالجوهر مرئياً . والاعتراض : أننا ساعدنا على إثبات الجوهر الفرد ، ولكن لا نسلم أن الطول نفس الجوهر ، وإلا لكان الجوهر الفرد طويلاً ، فيعود الانقسام ؛ بل هو عبارة عن تأليف الجواهر في سمت مخصوص ، والتأليف عرضٌ ، فلم لا يجوز أن يكون المرئى هو التأليف؟ وأجيب عنه أننا نرى الطويل حاصلًا في الحيث ، وذلك لا يعقل في العرض ، فعلمنا أن المرئى هو الجوهر ، ويشبهه أن يكون ذلك كلاماً غير الأوّل .

أقول : الفلاسفة لا ينكرون كون الأجسام مرئية ، بل إنما يقولون : الأجسام مرئية بتوسط الألوان والأضواء ، وليست بمرئية بذاتها من غير توسط بشيء ، وإلا لرئى الهواء . والأشاعر يقولون عند إثبات الرؤية في الله سبحانه : إن مصحح الرؤية هو الوجود والجسم موجود ، فيكون مرئياً . وصاحب الكتاب بيّن في الدليل الأوّل أن المرئى هو الجوهر مع التأليف ، ثم ذهب في المنع إلى تجويز كون التأليف هو المرئى . والأصوب أن يقول : كون الجوهر مع التأليف القائم به مرئياً لا يقتضى كون جزئه الذى هو الجوهر مرئياً . وبيّن

أن جوابهم الذي ألابوا به انتقالاً إلى دليل غيره ، وهو أن المرئي يرى حاصلاً في الحيث فليس بعرض ، [فانّ الدليل الأول هو أن المرئي يرى طويلاً فليس بعرض] و بيانه صحيح . و ظاهر أن كلا الدليلين ضعيف .

قال:

مسألة

< الخلا جائر خلافا لارسطاطاليس و اتباعه >

الخلا جائر عندنا و عند كثير من قدماء الفلاسفة ، خلافاً لارسطاطاليس و أتباعه . و المراد من الخلا كون الجسمين بحيث لا يتماسان ، ولا يكون بينهما ما يماسانه . لنا إذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة و إلا وقع التفكك فيها ، و في أول زمان الارتفاع خلا وسطها ، لأن حصول الجسم هناك لا يكون بعد مروره بالطرف . فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط ، فيكون الوسط خالياً . و لأن الجسم إذا انتقل من مكانه إلى مكان فالمكان المنتقل إليه إن كان خالياً قبل ذلك فقد حصل الغرض ؛ و إن كان مملوفاً فالذي كان فيه إن لم ينتقل عنه لزم التداخل ، و إن انتقل عنه فاما أن ينتقل إلى مكان الجسم المنتقل إليه منه و يلزم منه الدور ، لأنه يتوقف حركته كل واحد منهما عن مكانه على حركته الآخر عن مكانه ، او إلى مكان آخر ، و الكلام فيه كما في الأول . فيلزم أن البقعة إذا تحركت أن تدافع بجملة كرة العالم ، وهو باطل قطعاً . احتجوا بأن الخلا يحتمل التقدير فيكون مقدراً . جوابه : لانسلم أنه محتمل للتقدير على التحقيق ، بل على سبيل التقدير ، كما أننا نقول : « لو كان نصف قطر العالم ضعيفاً ما هو الآن لكن ذلك المحيط واقعاً خارج العالم ، لكن لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم » ، كذا هيئنا .

أقول : إذا رفعت الصفحة الملساء عن مثلها رفعاً مستويماً من غير ميل إلى جانب ارتفعت التحتانية معها . و ذلك مما يستعمله أهل الحيل في مقاصدهم . ثم إذا مالت إلى جانب ارتفع البعض أكثر من البعض الآخر و دخل الهواء في

الوسط . و أما الجسم المنتقل من مكان إلى مكان فيلزم المجال الذي ذكره لولا التخلخل و التكاثف الحقيقيان ، لكن القائلين بنفى الخلاء يقولون بهما . وهما عبارتان عن ازدياد حجم الجسم و انتقاصه من غير دخول شيء فيه او خروج شيء عنه . و ذلك إنما يقع في الأجسام الرقيقة القوام كالهواء . فاذا تحرك الجسم من مكان إلى مكان تكاثفت الأجسام التي في الجهة المنتقل إليها ، و تخلخلت التي في الجهة المنتقل عنها ، و الخلاء الذي هو بين الجسمين يتقدر . و إن لم يتقدر فإن بعضها يكون نصف بعض و بعضها ضعف بعض ، و إن لم يكن هناك فإرض ولا فرض ، بخلاف فرض قطر العالم أكبر او أصغر مما هو الآن : قالوا و لولا ضرورة الخلاء لما بقى الماء في الهواء معلقاً في سراقه الماء و لما تحرك إلى فوق في آلات ، مثل الآلة التي يجذب بها البول من صاحب أسر البول يسمى بانافيل و غيرها من آلات أصحاب الحيل . و المناقضة بالمصاصّة لا يتمشى مع إمكان التخلخل و التكاثف .

قال : تنبيه . الحركة في الملاء الذي نسبة رقيقته إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء إنما يقع لافى زمان إذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها ، بل للعائق ، لكن ذلك معلوم الفساد .

أقول : المسألة التي أوردتها هي هنا تستعمل في نفي الخلاء ، وفي إثبات الميل ، أعنى الاعتماد ؛ فيقولون : الحركة في الخلاء تقع في زمان لا محالة ، و في الماء مثلاً في زمان أطول . لكن قوام الماء معاقق للمتحرك و قوامات الأجسام قابلة للتزبد و التنقص . فاذا فرض جسم أرق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه إلى قوام الماء نسبة الزمانين و جب أن يكون الحركة فيه في زمان مساوٍ للحركة في الخلاء ، فيكون وجود المفارق و عدمه سواء ، و هذا محال . فاذن الخلاء ممتنع الوجود .

و أما في إثبات الميل فيقولون : الحركة مع عدم الميل تقتضى زماناً ، و مع ميل مفروض زماناً أقل من ذلك الزمان لمعاوقة الميل ، و الميل قابلٌ للشدة

والضعف . فاذا فرض جسمٌ يكون نسبة ميله إلى الميل المفروض نسبةً زمانٍ عديم الميل إلى زمانٍ ذي الميل المفروض ، و كان زمان حر كته مساوياً لزمان حر كة عديم الميل ، فيكون وجود الميل و عدمه واحداً ، هذا خلفٌ . فاذن الجسم لا يخلو عن ميل ، و هو المطلوب .

قالوا : و ليس لقائل أن يقول : الحركة في الخلاء او مع عدم الميل يقع لا في زمان . و الزمان يتوزع على المتحركات بحسب رقة القوام و كثافته او بحسب قلة الميل و كثرته ، لأنّ الحركة يستحقّ زماناً لذاتها ، فانّ قطع نصف المسافة يكون قبل قطع تمامها ، فهذا ما يقولون في هذا الموضوع .

و اعترض الشيخ أبو البركات عليه بأن قال : لما كانت الحركة تستحقّ زماناً لذاتها ، كان فضل زمان الحركة في الملاء على الحركة في الخلاء او مع عدم الميل متوزعاً على الرقة و الكثافة ، او على الميل القليل و الكثير ، و يكون زمان حر كة كلّ جسم مجموع زمان حر كته لولا القوام ، او الميل مع حصّة القوام ، او الميل من ذلك الفضل . ولا يلزم من ذلك كون زمان حر كة الجسم ذي القوام او الميل مساوياً لزمان حر كة عديمها .

و اجيب عنه بأنّ الحركة يستحيل أن توجد إلاّ في حدّ زمان السرعة و البطؤ ، و زمان السرعة و البطيئة مختلفان . فالحر كة و إن كانت تستحقّ زماناً لذاتها ، لكنّها من حيث هي حر كة فقط يستحيل أن يتعيّن لها زمان ، فانّ كلّ زمان يتعيّن يجب أن يكون قابلاً للنقصان و الزيادة ، و حينئذٍ كانت مع حدّ من السرعة و البطؤ و فرضت مجردةً عنهما ، هذا خلفٌ . فهذا ما قيل في هذا الموضوع . و ما في الكتاب جواب سؤالٍ ، و تقريره هكذا : الحركة في الملاء الذي نسبة رقته إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء إمّا أن يقع في زمان اولاً في زمان ، لكن يستحيل أن يقع في زمانٍ ، لأنّه يستلزم كون الحركة في الملاء الذي هو أرقّ من ذلك الماء أسرع من الحركة في الخلاء ، و المقاوم

يجب أن يجعل الزمان أكثر . و على هذا التقدير نجعله أقل ، هذا خلف . فاذن تلك الحركة تقع لا في زمان . و ذلك إنما يمكن إذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها ، بل للعائق ، و ذلك معلوم الفساد . و يلزم منه ما ذكره أبو البركات بعينه .

قال :

مسألة

< الاجسام متناهية خلافا للهند >

الأجسام متناهية ، خلافاً للهند . لنا أننا إذا فرضنا خطأ غير متناه و فرضنا خطأ آخر متناهياً موازياً للأول ، فإذا مال المتناهي عن الموازاة إلى المسامطة فلا بد من نقطة هي أول نقطة المسامطة [لكن ذلك محال ، إذ لا نقطة الاً و فوقها اخرى] فتكون و المسامطة مع الفوقانية قبل المسامطة مع التحتانية . فاذن فرض خطأ غير متناه يفضى إلى هذا المحال ، فيكون محالاً .

أقول : هذا دليل أورده الحكماء في هذا الموضوع ، فقالوا : لو كانت الأبعاد غير متناهية لا تمتنع الحركة على الاستدارة ، إذ يجب أن ينتقل القطر الموازي لبعد غير متناه عند الحركة المستديرة من الموازاة إلى المسامطة فيكون للمسامة أول ، و يمتنع أن يكون لها أول ، لما ذكره المصنّف . فاذن الحركة المستديرة على ذلك التقدير ممتنعة الوقوع ، لكنّها موجودة . فاذن البعد غير المتناهي ممتنع الوجود .

و فيه نظر ، لأنّ الامور الواقعة في الزمان إنما يكون أوائلها أن هو مبدأ ذلك الزمان كالحركة ، فإنّ مبدأها هو الآن الذي لم يشرع المتحرك في الحركة بعد ، و كلُّ آن بعد ذلك الآن فإنّ الحركة قد عبر عنها جزء حتى وصلت إليه ، و ذلك الجزء يقبل القسمة إلى ما لا نهاية له كذلك مسامطة الخطّ للخطّ بعد الموازاة ، فإنّها تقع في زمان بخلاف مسامطة الخطّ للنقطة الواقعة في آن ، فمبدأ المسامطة يكون آن الموازاة ، و كلُّ آن بعد ذلك الآن يكون الخطّ فيه مسامطاً بعد آن عبر من المسامطة شيء ينقسم إلى ما لا نهاية . و بان من ذلك

أنّ المحال الذي ذكره غير لازم ولا متعلق بتناهي الخط ولا تناهيه .

قال: احتجّ الخصم بأنّ الأجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها بأسرها إما أن يتمييز فيه جانبٌ عن جانبٍ ، وإما أن لا يتمييز : فان تمييز لم يكن ذلك عدماً محضاً ، لأنّ النفي المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق ، فكيف يحصل الامتياز ، بل لا بدّ وأن يكون أمراً وجودياً . ولا شكّ في أنّه يكون مشاراً إليه فيكون مقداراً ، و يكون جسماً . فالخارج عن كلّ الأجسام جسمٌ ، هذا خلف . وإن لم يتمييز فيه جانبٌ عن جانبٍ فهذا محالٌ ببديهة العقل ، لأنّ العقل الصريح يشهد بأنّ الطرف الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي القطب الجنوبي وإنكار ذلك مكابرةٌ في البديهيات .

والجواب : إنّ المتكلمين قد سلموا أحياناً متمييزة خارج العالم غير متناهية . وزعموا أنّها امور تقديرية غير موجودة . وهذا ضعيفٌ ، لأنّ المقدّر هو الذي لا وجود له إلاّ في الذهن . و الذي لا وجود له إلاّ في الذهن إن لم يكن مطابقاً للخارج كان ذلك فرضاً كاذباً ، وإن كان مطابقاً لزم منه وجود الأحياز في نفس الأمر ، و حينئذٍ يعود الالتزام . وأمّا الحكماء فانهم أصرّوا على أنّ خارج العالم لا يتمييز فيه جانب عن جانب ، وأنّ الحاكم بهذا التمييز هو الوهم لا العقل ، وحكم الوهم غير مقبول .

أقول : المتكلمون سلموا أحياناً غير متناهية ولم يزعموا أنّها تقديرية ، بل زعموا أنّ التمايز فيها تقديريٌّ ، وذلك هو القول بالخلأ الذي شغلته الأجسام و يكون مكاناً او حيزاً لها . و أمّا قوله : « الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي الجنوبي » يقولون في جوابه : إنّ هذا التمايز في القطبين وهما وجوديان ، و في الخلأ الذي يليهما تقديريٌّ يتوهمّ بالقياس إليهما ، و لولاها لم يكن شيءٌ أصلاً . و الحكماء القائلون بأنّ الأمكنة سطوح الحاويات يقولون هذه الأحياز وهميةٌ ، و الحكم بوجودها في الخارج كاذبٌ . و مالا وجود له أصلاً لا يكون

فيه امتياز اصلاً .

قال:

مسألة

> العالم لا يجب أن يكون أبدياً خلافاً للفلاسفة و الكرامية <
العالم لا يجب أن يكون أبدياً ، خلافاً للفلاسفة و الكرامية . لنا أن ما
لم يكن أزلياً لا يجب أن يكون أبدياً ، لأن ما لا يكون أزلياً كانت ماهيته
قابلة للعدم . وذلك القبول من لوازم تلك الماهية ، فتكون الماهية قابلة للعدم أبداً .
أما الفلاسفة فقد احتجوا بأمر : أحدها أن المؤثر في العالم موجب بالذات ،
فيلزم من دوامه دوام العالم . و ثانيها أنه لو عديم الزمان لكان عدمه بعد وجوده
بعدياً بالزمان ، فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً ، هذا خلف .
و ثالثها أن كل ما يقبل العدم فإن إمكان عدمه حاصل قبل عدمه . و ذلك الامكان
لابد له من محل ، اي لابد من شيء محكوم عليه ، بأنه ممكن الاتصاف بذلك
العدم . و ليس هو وجود ذلك الشيء ، لأن الذي يمكن اتصافه بالشيء لابد وأن
يكون باقياً مع ذلك الشيء و وجود الشيء لا يتقرر مع عدمه . فاذن لابد من شيء
آخر يقوم به إمكان عدمه ، وذلك هو الهيولى . فاذن كل ما يصح عليه العدم فله
هيولى ، فلو صح العدم على الهيولى لاقتصر إلى هيولى اخرى ، لا إلى نهاية ، وهو
محال ، فاذن الهيولى لا تقبل العدم . ثم قد ثبت أن الهيولى لا تخلو عن الصورة
الجسمية ، فاذن عدم الجسم محال .

أقول: إنه استدلل على دعواه بكون العالم ممكناً لذاته . و أورد من جانب
الفلاسفة دلائل يرجع كلها إلى أنه واجب بغيره ، و ليس بين الأمرين منافاة
تقتضى مخالفتهم . أما في الدليل الأول فظاهر أنه أسند امتناع عدمه إلى
مؤثره الموجب . و أما في الدليل الثاني فبيّن امتناع عدم الزمان المقيّد بكونه
بعد وجوده ، و ذلك لا يدل على امتناعه لذاته . و أما في الدليل الثالث فلم يفرق
بين الامكان الذاتي و الامكان بمعنى الاستعداد ، كما بيّنا فيما مر ، و الامكان

الثاني يقتضى الاحتياج إلى المادة دون الأَوَّل . ولم يدَّع أحدُ الخصمين ذلك الامكان . و امتناع العدم بهذا المعنى ليس لذات الممكن لذاته ، إنما يكون عند من يقول به لاحتياج المنعدم إلى المادة السابقة . فقد تبين أن الدلائل التي أوردها دلت على الامتناع بالغير ، و ذلك لا يخالف ما ادَّعاه .

قال : احتج < الكرامية > المسلمون على وجوب أبدية العالم بأن عدم العالم بعد وجوده ، إما أن يكون باعدام مُعَدِمٍ ، او بطريان ضدٍّ ، او بانتقاء شرط . و الأقسام الثلاثة باطله ، فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال .

إنما قلنا : إنه لا يجوز أن يُعَدَمَ بالاعدام ، لأنَّ الاعدام < ١ > إن كان أمراً وجودياً لم يكن ذلك الوجود عينَ عدم العالم ، و إلاً لكان الوجود عين العدم ، بل غايته أنه يقتضى عدم الجوهر ، فيكون ذلك إعداماً بالضدِّ . وليس هذا هو القسم الأَوَّل ، بل هو القسم الثاني . < ٢ > و إن لم يكن وجودياً كان عدمياً محضاً ، فيمتنع استناده إلى المؤثر ، لأنه لا فرق في العقل بين أن يقال : لم يفعل التبة و بين أن يقال : فَعَعَلَ العدمَ . و إلاً فيكون أحد العدمين مخالفاً للثاني ، فيكون لكل واحد من العدمين تعيينٌ و ثبوتٌ ، فيكون للعدم ثبوتٌ ، هذا خلف . و إنما قلنا : إنه لا يجوز أن يُعَدَمَ بحدوث الضدِّ لوجهين : الأَوَّل وهو أن حدوث الضدِّ يتوقفُ على انتفاء الضدِّ الآخر ، فلو كان انتفاء الضدِّ الآخر معكلاً بحدوث هذا الضدِّ لزم الدور ، وهو محال . الثاني و هو أن التضادَّ حاصل من الجانبين ، فليس انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس ، فإما أن ينتفى كلُّ واحد منهما بالآخر ، و هو محالٌ ، لأنَّ المؤثر في عدم كلِّ واحد منهما وجود الآخر ، و المؤثر حاصلٌ مع الأثر ، فلو حصل العدمان معاً لحصل الوجودان معاً . فيكونان موجودين معدومين دفعةً واحدةً ، وهو محالٌ ؛ او لا ينتفى واحد منهما بالآخر ، فيلزم اجتماع الضدِّين .

لا يقال : الحادث أقوى من الباقي ؛ لأنَّ الحادث حال حدوثه متعلقُ السبب

و الباقي ليس كذلك؛ و لأنّ الحادث حال حدوثه لو عدمَ لزِم اجتماع الوجود و العدم بخلاف الباقي، و لأنّه يجوز أن يكون عدم الحادث أكثر فيكون أقوى. لأننا نجيب: عن الأوّل بأننا بيّنا أنّ الباقي حال بقائه متعلّق السبب. و عن الثاني أننا لا نقول: الحادث يُوجد و يُعدم معاً، بل نقول: الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود. و عن الثالث أنّه بناء على جواز اجتماع المتلين، وهو محال. و إنّما قلنا: إنّّه لا يجوز أن يكون لقطع الشرط، لأنّ ذلك الشرط لا يكون إلاّ العرض، [لأنّ الشرط هو الخارج عن ماهيّة الشيء فيكون عرضاً] فيكون الجوهر محتاجاً إلى العرض، و كان ذلك العرض محتاجاً إلى الجوهر، فيلزم الدور، و هو محال.

و الجواب: عن الثلاثة الأولى > في احتجاج الفلاسفة < ما تقدّم في مسألة الحدوث. و عن الرابع > في احتجاج الكرامية < أن نقول: لم لا يجوز أن يعدم باعدام الفاعل.

قوله: «الاعدام إمّا أن يكون أمراً وجودياً أو لا يكون»، قلنا: يقتضى أن لا يعدم الشيء البتة، لأنّه يقال: إذا عدمَ الشيء فهل يتجدّد أمره أم لا يتجدّد؟ فإن لم يتجدّد أمره فهو لم يعدم، و إن تجدد فالمتجدّد عدمٌ أو وجودٌ، لا جائزٌ أن يكون عدماً، لأنّه لا فرق بين أن يقال: لم يتجدّد و بين أن يقال: تجدد العدم، و إلاّ فأحد العدمين يخالف الآخر، و هو محال. و إن كان وجوداً كان حدوثاً لموجود آخر، لا عدماً للموجود الأوّل. سألنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن يفنى بحدوث الضدّ.

قوله في الوجه الأوّل: «حدوث الحادث يتوقّف على عدم الباقي»، قلنا: لا نسلم، فإنّ عندنا عدم الباقي معلول الحادث، و العلة و إن امتنع انفكاكها عن المعلول، لكن لا حاجة بها إلى المعلول.

قوله: في الوجه الثاني «المضادة مشتركة بين الجانبين»، قلنا: لم لا يجوز

أن يكون الحادث أقوى لحدوثه ، وإن كنا لا نعرف مليّة كون الحدوث سبباً للقوّة . سلّمنا فساد هذا القسم ، لكن لم لا يجوز أن يعدم الجسمُ لانتفاء الشرط ، فبيانُه أنّ العرض لا يبقى ، والجوهر ممتنع الخلوّ عنه ، فاذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر .

قوله : « إنّه يلزم الدور » ، قلنا : لم لا يجوز أن يقال : الجوهر و العرض يتلازمان و إن لم يكن بأحدهما حاجةٌ إلى الآخر ، كما في المتضايقين ومعلولى العلة الواحدة ؛ فاذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر .

أقول : مذهب الكرامية أنّ العالم محدثٌ و ممتنعُ الفناء ، وإليه ذهب الجاحظ . وقالت الأشعريةُ و أبوعلیّ الجبّائيّ بجواز فناء العالم عقلاً . و قال أبوهاشم : إنّما يعرفُ ذلك بالسمع . ثمّ إنّ الأشعرية قالوا : إنّهُ يفنى من جهة أنّ الله تعالى لا يخلق الأعراض التي يحتاج الجواهر إلى وجودها . أمّا القاضي أبو بكر قال في بعض المواضع : إنّ تلك الأعراض هي الأكوان ؛ و قال في بعض المواضع : إنّ الفاعل المختار يفنى بلا واسطة ، و بمثله قال محمود الخياط ، و قال في موضع آخر : إنّ الجوهر يحتاج إلى نوع من كلّ جنس من أجناس الأعراض . فاذا لم يخلق أيّ نوعٍ كان انعدم الجوهر . و قال إمام الحرمين بمثل ذلك . و قال بعضهم : إذا لم يخلق البقاء و هو عرضُ انعدم الجوهر ، و به قال الكعبيّ . و قال أبو الهذيل : كما أنّه قال : « كُنْ » فكان ، يقول : « إِنْ » فيفنى . و قال أبوعلیّ و أبوهاشم : إنّ الله يخلق الفناء و هو عرض فيفنى جميع الأجسام ، و هو لا يبقى . و أبوعلیّ يقول : إنّهُ يخلق لكلّ جوهر فناءً ، و الباقيون قالوا بأنّ فناءً واحداً يكفي لافناء الكلّ . فهذه مذاهبهم .

وقول المصنّف في الأعدام : « إنّهُ باطلٌ ، لأنّه لا فرقَ بين أن يقال : لم يفعلْ البتة و بين أن يقال : فعَلَّ العدمَ » ، ليس بشيء ، و ذلك أنّ الفرق بينهما حاصلٌ في بديهة النظر ، فإنّ القولَ بأنّ لم يفعلْ حكمٌ بالاستمرار على ما كان و بعدم صدور

شيء عن الفاعل . والقول بأن فعلَ العدمَ حكمٌ بتجدد العدم بعد أن لم يكن و بصدوره عن فاعل ، و تمايز العدمين يكون باتسابهما إلى وجودين او باتسباب أحدهما دون الآخر .

و قوله في الجواب « إن » هذا يقتضى أن لا يعدم شيء التبة « ليس بجواب ، إنما هو زيادة الاشكال و تأكيد لقول من يقول : الاعدام غير ممكن إلا بطريان الضد أو انتفاء الشرط . و هو مذهب أكثر المتكلمين ، كما ذكره . و أما إبطال الاعدام بطريان الضد . فجواب الوجه الأول و هو الزام الدور كما مر ذكره ، و هو أن عدم الباقي معلول الحادث .

و قولهم : « إن » الحادث لا يكون أقوى من الباقي بكونه متعلق السبب ، لأن الباقي حال البقاء أيضاً متعلق السبب ، ليس بصحيح ، لأن الباقي عند قدماء المتكلمين مستغن عن السبب . و أما عند القائلين بأنه محتاج إلى سبب مبقو فجوابهم أن الموجد أقوى من المبقى ، لأن الإيجاد إعطاء الوجود الذى لم يكن أصلاً و التبقية حفظ الوجود الحاصل . و لكونه أقوى يترجح الحادث و ينعدم المرجوح . و إيراد الاعتراض بأن الحادث لو عدم بسبب الباقي حال الحدوث لكان موجوداً معدوماً معاً ، وهو محال . و الباقي لو عدم بسبب الحادث مالزم منه محال . ثم الجواب - بأن الباقي يمنع الحادث عن أن يصير موجوداً ، ولا يلزم منه محال - ليس بمرضى ، فإن الباقي لو كان بحيث يمنع لكان أقوى ، و ليس كذلك . والاعتراض بتجويز كون الحادث أكثر عدداً من الباقي ، والجواب بامتناع اجتماع المتلين ليس مما يذهب إليه وهم . و جواب الوجه الثانى ، من إبطال الاعدام بطريان الضد ، و هو أن التضاد حاصل من الجانبين على السواء ، بتجويز كون الحادث أقوى و إن كنا لا نعرف لميئته ، فليس بجواب . و الجواب ما بينناه من كون الحادث أقوى لترجح الموجد على المبقى .

و أما إبطال الاعدام - بسبب انتفاء الشرط و أن الشرط لا يكون إلا عرضاً - فدعوى مجرّدة ، فإن من الجائز أن يكون شرط هناك غير العرض . كما يكون

الجوهر الذى هو المحلُّ شرطاً في إيجاد الأعراض فيه . و أيضاً يجوز أن يكون الشرط لا جوهرأ ولا عرضأ ، بل أمراً عدمياً ، وقد مرَّ بيانُ جواز الاشتراط به و زوالُ ذلك الامر يقتضى انعدامَ المشروط به .

و بيانُ المصنّف كون العرض شرطاً في الاعدام - بأن العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه ، فيعدم بانعدامه - ليس ممّا يفيدُ مع هؤلاء الخصوم ، لأنَّ الكراميّة لا يقولون بذلك كالمعتزلة . وأمّا الزامهم الدور ، بسبب احتياج الجوهر إلى العرض ، فباطلٌ . لأنَّ الدور يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه . و ههنا ليس كذلك ، فإنَّ احتياج الجوهر إلى عرضٍ ما لا بعينه ، لا إلى عرضٍ معينٍ ؛ والعرض المعيّن محتاج إلى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور . و جواب المصنّف ، بتجويز التلازم من غير احتياج لأحدهما إلى الآخر ، ليس بمفيدٍ ههنا ، فإنَّ العرض محتاجٌ في وجوده إلى الجسم . و التلازم وإن كان باحتياج كل واحدٍ من المتلازمين إلى عين الآخر محالٌ ، لكنّه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى ما يتعلّق بالآخر ليس بمعقولٍ ، فإنَّ ذلك يكون مصاحبةً اتفافيةً ، و هى لا تقتضى امتناع الانفكاك . فأيرادُ المثال بالمتضايقين على الوجه المشهور غيرُ صحيحٍ ، فإنَّ إضافة كل واحد منهما محتاجةً في الوجود إلى ذات الآخر لا إلى إضافته ، و معلولا علّةٍ واحدةٍ يحتاجُ كلُّ واحد منهما علّة الآخر ، فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقاً من غير لزوم الدور .

و أمّا قوله - في أوّل الاشتغال بالجواب أن الجواب عن الثلاثة الأولى ما تقدّم في مسألة الحدود - فتلك الثلاثة هى التى أوردها من جانب الفلاسفة ، و هو كون المؤثر موجباً ، و امتناع عدم الزمان بعد وجوده ، و احتياج ما يجوز عدمه إلى مادة قبل عدمه . و قد مرَّ الكلام فيها .

قال :

تقسيم الأجسام

> الجواهر الجسمانية الفلكية والعنصرية والأجسام المركبة <

الجسم إما بسيط، وهو الذي يشابه كل واحد من أجزائه كله في تمام الماهية، وإما مركب، وهو الذي لا يكون كذلك. أما البسيط فإما فلكي، وإما عنصري.

أما الأجسام الفلكية > طبائعها وحركتها الإرادية المستديرة <

فقد زعمت الفلاسفة أنها لا ثقيلة ولا خفيفة، ولا حارة ولا باردة، ولا رطبة ولا يابسة. ولا يصح الخرق والالتيام، والكون والفساد عليها. واحتجوا بأن الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الإشارة فتكون موجودة، لأن النفي المحض لا يتميز فيه، وهي غير منقسمة وإلا لكان المتحرك إذا وصل إلى أحد نصفيها وبقي متحركاً، فإما أن يقال: إنه الآن متحرك عن الجهة، فتكون الجهة ذلك الحد، لآراءه، فحينئذ لا يكون ذلك الحد من الجهة، بل الجهة ما وراءه. فثبت أن الجهة حد غير منقسم. ثم بينوا أنه لا بد من متحد كروي بتحدد الفوق والتحت بمحيطه ومركزه.

ثم قالوا: وهذا المحدد غير قابل للحر كة المستقيمة، وإلا لكانت الجهتان، أعني ما عنه وما إليه، حاصلتين له، لآبه. وإذا لم يكن قابلاً للحر كة المستقيمة لزم أن لا يكون ثقيلاً ولا خفيفاً، لأن الثقل هو الذي ينزل إلى الوسط، والخفيف هو الذي يصعد عنه، وذلك حر كة مستقيمة. ولم يقبل الخرق والالتيام، لأن ذلك حر كة مستقيمة، وإذا لم يقبل الخرق كان بسيطاً، لأن كل مركب قابل

للانحلال ، و كلٌ بسيط و كلٌ جزء يُفرض فيه يمكن أن يحصل على الموضع الذي حصل عليه الجزء الآخر ، و كلٌ ما كان كذلك كان قابلاً للحركة . و كلٌ ما كان كذلك ففيه ميلٌ يحرّكه ، و كلٌ ما كان كذلك فهو متحركٌ بالاستدارة . و كلٌ متحركٌ بالاستدارة فحرّكه ليست بطبيعيةً ، و إلاً لتحرّك بالطبع عمّا عنه تحرك بالطبع ، فيكون الطبيعة الواحدة طالبةً للشئ الواحد و هاربةً عنه ، و هو محالٌ ، و لا قسريةً ، لأنّ القسّر ما يكون على خلاف الطبع ، و هناك لاطبع ، فلاقسّر ، فتلك الحركة إراديةٌ . فالسما حيوانٌ متحركٌ بالارادة . و الجواب عن هذه الكليات مستقصىٌ في كتبنا الكلامية و الحكيمية .

أقول : إنّما بنى الفلاسفة إثبات الجهات و محدّدها على القول بتناهي الأبعاد و قالوا : لما كانت الأبعاد متناهيةً فالإشارة الحسية لا يمكن أن تذهب إلى غير النهاية ، و لا المتحرّك القاصد جهةً ؛ و لوجوب كون المشار إليه بالحسّ موجوداً تكون الجهة موجودةً ، و كلٌ موجود قابل للإشارة فأمّا أن يكون جسماً او جسمانياً . و لا يجوز أن تكون الجهة جسماً ، لأنّ كلّ جسم قابلٌ للتجزية . و لا شئ من الجهة بقابلة لها ، لما ذكره . فإذن الجهة جسمانيةٌ غير قابلةٍ للقسمة . و كلٌ جهة تشتمل على مأخذين ضرورةً . و الجسم الذي يتحدّد به الجهة لا يجوز أن يتركّب من أجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات و وجوب كون الجهات متقدّمة على أجزائها ثمّ عليها . فإذن المحدّد يكون بسيطاً في نفسه متشابهاً في شكله ، و لا متشابهاً في الشكل غير الكرة ، فإذن هو كرةٌ . و لا يمكن أن يحدّد ما هو خارجٌ عنه ، لاحتياجه في التعلّق بما هو خارج عنه إلى الجهة المتقدّمة عليها . فإذن يحدّد ما هو داخلٌ فيه ، و لا يميّز فيما هو داخلٌ فيه باعتبار الجهة إلاً بالمركز او بالمحيط . فإذن يتحدّد به جهتان هما مأخذان امتداد واحدٍ ، لا غير ، و هما العلو و السفل ، و ما عداهما لا يكون متميّزاً بالطبع ، بل إن كان فيها امتيازٌ كان بالعرض ، كاليمين و الشمال . و بساطة المحدّد يمكن أن يبيّن بما قلنا ، و إن كان بيانها بامتناع

الخرق عليه أيضاً يمكن ، كما ذكره .

و أما بيان وجوب الحركة في المحدث فلا يتأتى إلا بمقدّمتين ، إحداهما أن الجسم لا يخلو عن ميل . و ثانيتهما أن الجسم البسيط يمتنع أن يكون فيه ميلان مختلفي الجهة . و يمتنع أن يتحرك المحدث حرّكة غير المستديرة . فاذن فيها ميلٌ مستديرٌ . ولا عائق لها ، لأنّ العائق عن الحركة يجب أن يكون زاميل في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك . و ليس هنا جهةٌ أخرى ، و كل ميل بلا عائق يقتضى حرّكة . فاذن المحدث متحركٌ على الاستدارة . فهذه مقدّماتٌ لا بدّ منها في بيان ما قصد بيانه . وعلى كل مقدّمة كلامٌ لم يُشر إلى شيء من ذلك . فأعرضنا عنه اقتداءً به ، لئلا نكون خائضين في غير ما قصدناه .

قال : و أما العناصر < الارض و الماء و الهواء و النار >

فزعوا : أن الأرض محفوفة بالماء و الماء ، بالهواء ، والهواء بالنار ، و أنّها كراتٌ منطوية بعضها على البعض إلا الماء . و زعموا : أن الحركة مسخنة . فالجرم الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة و اللطافة ، و هو النار . و الذي يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرودة و الكثافة ، و هو الأرض . و الذي يلاصق النار ، و هو الهواء ، يكون تالياً لها في اللطافة ، و الذي يلاصق الأرض يتلوها في الكثافة . فهذا هو الرصف المحكم في ترتيب العناصر إلا أن هذا الكلام يقتضى أن يكون الأرض أبرد من الهواء ، و هو على خلاف قولهم ، و أن يكون النار في غاية الرطوبة ، لأنّ الرطوبة عندهم مفسّرة بسهولة قبول الأشكال ، لا بسهولة الالتصاق بالغير و إلا لم يكن الهواء رطباً .

أقول : الحكماء لا يزعمون : أن حرارة النار مقتضاة حركة الفلك ، بل إنّما قالوا : إنّها مقتضاة صورتها و هي ذاتية . و ما يفيد الفلك يكون غربياً ، و إنّما نُقيل ذلك عن قول الكندي و أمثاله . و قد ذكر ابن سينا ذلك نقلاً عنه و قال : إنّّه كان شديد التذبذب ، و كذلك القول في تعليل برودة الأرض و كثافتها

يبعدها من الفلك . و أمّا قوله : « هذا الكلام يقتضى أن تكون الأرض أبرد من الماء و هو على خلاف قولهم » أيضاً فيه نظر ، فانهم لم يعملوا البرد بالبعد عن الفلك ولم يقولوا بأنّ الأرض ليست أبرد من الماء ، إنّما قالوا : الماء أبرد عند الحس . و حيث قالوا : الكثافة مقتضاة البرودة حكموا بأنّ الأرض أبرد في نفسها لكونها أكثر كثافة ، و قلة الاحساس بها لعدم نفوذها في المسام ، لكثافتها أيضاً . و أمّا الرطوبة فان كانت مفسّرة بسهولة قبول الأشكال كان النقض بالنار وارداً عليهم . و إن كانت سهولة القبول محمولة عليها فلا ، لأنّ المحمول ربما يكون أعم . و الحقّ أنّ النار مجتفف ، و ليس يبايس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود في الماء .

قال : ثمّ زعموا أنّ هذه الأربعة قابلة للكون و الفساد ، لأنّ النار عند انطفائها تنقلب هواءً . و الهواء إذا برد صار ماءً . و لذلك تجتمع قطرات الماء على طرف الكوز المبرد بالجمد ، و الماء ينقلب أرضاً كما يفعله أصحاب الأكسير . أقول : عبارة ابن سينا هكذا : « وقد يحلّ الأجساد الصلبة الحجريّة مياهاً سيّالة ، يعرف ذلك أصحاب الحيل ، كما قد يجمد مياه جارئة لتشرب حجارة صلبة . و الظاهر فيه أنّ أصحاب الأكسير يحلونّ الأجسام الصلبة مياهاً . و أمّا عكسه فتفعله الطبيعة ، فإنّ كثيراً من مياه العيون ينعقد حجارة صلبة .

قال : و أمّا المركبات

فزعموا أنّ هذه العناصر إذا اختلطت انكسرت سورة كقيّة كل واحد منها بسورة كقيّة الآخر ، فيحصل كقيّة متوسّطة هي « المزاج » . و المتكلمون قالوا : العلة مقارنة للمعلول ، فاذا كان الكاسر لسورة كل واحد منهما سورة الآخر ، فان حصل الانكسار دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان ، فيكون كل واحد من تينك الكيفيتين في ذلك الآن منكسراً و غير منكسر ، هذا خلف . و إن لم يوجد معاً فهو محالّ ، لأنّ المغلوب لا يعود غالباً . لا يقال : الكاسر هو الصورة المقوّمة ، و هي باقية من غير انكسار ؛ و المنكسر هو الكيفيّة ، و هي قابلة

للأشدّ والأضعف. لأننا نقول: الصورة إنّما تكسر بواسطة الكيفيّة الفائضة فيعود المحذور. (هذا تمام القول في الجواهر الجسمانيّة).

أقول: المتكلمون لا يقولون بوجوب مقارنة المعلول للعلّة إلاّ قومٌ قليلٌ منهم، فإنّ الأشاعرة يقولون: «لا مؤثر إلاّ الله»، وإن كان خصماً لهم يلزم موتهم القول به في وجود صفات الله تعالى. وأكثر القائلين بالعلّة والمعلول لا يقولون بالمقارنة، لقولهم: إنّ ذلك يقتضى محالاً، وهو تحصيل الحاصل. أمّا الحكماء فيقولون بذلك. وهي هنا يكون قولهم حُجّة عليهم. ولذلك أسنده إلى خصومهم، أعنى المتكلمين. و جوابه عن قولهم: «الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفيّة بأنّ الصورة تكسر بواسطة الكيفيّة فيعود المحذور» صحيح، فأنه إذا كانت الصورة موجودة مع الكيفيّة كان مجموعهما لا يمكن أن يكون كاسراً ومنكسراً في حالة واحدة كما لم يمكن في الكيفيتين. والحق أن الكاسر هو الكيفيّة والمنكسر هو محلّها، ولذلك يحصل التوسّط بين الماء الحارّ والبارد إذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما، ولا يلزم منه محال.

< الجواهر الروحانية والملائكة والجن والشياطين >

قال: أما الجواهر الروحانية

وهي التي لا تكون متحيّزة ولا حالة في المتحيّز. وقد عرفت أنّ الفلاسفة هم القائلون بها وعرفت أقسامها، فنقول: أمّا الهيولى فقد سبق الكلام فيها، و أمّا الأرواح البشريّة فسيأتي القول فيها. وأمّا النفوس السماويّة والعقول فهي الملائكة. وقد تكلمنا على أدلّتهم في إثباتها.

أقول: القول بأنّ القائلين بالجواهر التي لا تكون متميّزة ولا حالة فيهم الفلاسفة، فيه نظر؛ لأنّ أبا القاسم البلخيّ من المعتزلة وأتباعه ذكروا: أنّ الروح الانسانيّ جوهر ليس له صفة التحيّز. وإيراد الهيولى هي هنا على أنّها من الجواهر الروحانيّة ليس بمرضىّ عند القائلين بها. و أمّا النفوس السماوية والعقول

فلم يتكلم إلى هيهنا في هذا الكتاب بما يدل على إثباتها، إنما أورد حكايات الحرثانية فيها فقط و ذكرها عند قسمة الجوهر على رأى الفلاسفة بأسمائها فقط .

قال : القول فى الملائكة و الجن و الشياطين

قال المتكلمون : إنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة . و الفلاسفة وأوائل المعتزلة أنكروها ، قالوا : لأنها إن كانت لطيفة بمنزلة الهواء ، و جب أن لا يكون لها قوّة على شىء من الأفعال ، و أن تفسد تراكمها بأدنى شىء . و إن كانت كثيفة ، و جب أن نشاهدها ، و إلا ، لجاز أن يكون بحضرتنا جبال ، و لارها . و الجواب : لم لا يجوز أن تكون لطيفة ، بمعنى عدم اللون ، لا بمعنى رقة القوام ، سلمنا أنها كثيفة ، لكن بيننا أن إِبصار الكثيف عند الحضور غير واجب . و أما الفلاسفة ، فقد زعموا أنها لا متحيزة ، و لا قائمة بالمتحيز . ثم اختلفوا ، فالأكثر قالوا : إنها ماهيات مخالفة بالنوع للأرواح البشرية ، و منهم من يقول : الأرواح البشرية التى فارقت أبدانها ، إن كانت شريرة ، كانت شديدة الانجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشرية فمتعلق ضرباً من التعلق بأبدانها و تعاونها على أفعال الشر . فذاك هو الشياطين ، و إن كانت خيرة ، كان الأمر بالعكس . والله أعلم بحقائق الأمور .

أقول : نُقل عن المعتزلة أنهم قالوا : الملائكة و الجن و الشياطين متحدون فى النوع ، و مختلفون باختلاف أفعالهم . أما الذين لا يفعلون إلا الخير ، فهم الملائكة . و أما الذين لا يفعلون إلا الشر ، فهم الشياطين . و أما الذين يفعلون تارة هذا و تارة ذاك ، فهم الجن . و لذلك عدّ إبليس تارة فى الملائكة و تارة فى الجن . و ما نقله المصنّف ظاهر .

قال :

خاتمة
فى
أحكام الموجودات

و النظر فيها من وجهين
النظر الاول فى الوحدة و الكثرة

مسألة

< كل موجودين فلا بد و ان يتباينا بتعيينهما >

كل موجودين فلا بد و ان يتباينا بتعيينهما . ثم المتكلمون أنكروا كون
التعيين أمراً ثبوتياً . واحتجوا بامور :

الأول أنه لو كان التعيين أمراً ثبوتياً لكان مساوياً لسائر التعيينات فى الماهية
المسماة بالتعيين ، ويمتاز كل واحد منها عن صاحبه بخصوصية ، فيلزم أن يكون
للتعيين تعيين آخر ، إلى غير النهاية .

الثانى وهو أن التعيين لو كان أمراً ثبوتياً استحال انضمامه إلى الماهية
إلا بعد وجود الماهية ، لكن الماهية لا توجد إلا بعد التعيين . فان كان هذا التعيين
هو الأول لزم الدور ، وإن كان غيره كان الشيء الواحد متعيّناً مرتين ، وهو محال .

الثالث وهو أن التعيين إذا كان أمراً مغايراً للماهية استحال أن يكون
الوجود القائم بأحدهما هو الوجود القائم بالآخر ، لاستحالة قيام الصفة الواحدة
بمحلين ، بل يكون وجود كل واحد منهما غير وجود الآخر ، فيكون الشيء
الواحد ليس بواحد ، بل اثنين ، ثم الكلام فيهما كما فى الأول . فالشيء الواحد

ليس بواحد، بل امور غير متناهية .
 واحتج القائلون بكون التعيين أمراً ثبوتياً زائداً بأن هذا الانسان يشارك
 الانسان الآخر في كونه إنساناً و يخالفه في هويته . فهو يتغير مغايرة للانسانية .
 و تلك الهوية صفة ثبوتية ، لأن هذا الانسان موجود ، و المفهوم من هذا جزء
 للمفهوم من هذا الانسان ، و جزء الموجود موجود ، فالمفهوم من هذا موجود .
 أقول : الحجة الاولى ، التي أوردها للمتكلمين ، إنما تتوجه على تقدير
 ثبوت تعيين كلي يشترك فيه التعيينات . ولو كان كذلك لكان ماهية التعيين مشتركة
 فيها ، فلم يكن تعييناً . و المراد ههنا من التعيين ما به المغايرة بين المثليين ، و هو
 لا يكون مشتركاً . و إنما يقال على أفراد التعيينات او ما به المغايرة قولاً
 عرضياً . و يمتاز كل واحد منها عن الآخر بنفسه ، لا بتعيين آخر ، فلا يلزم من
 ذلك أن يكون للتعين تعيين .

و الحجة الثانية - القائلة بأن التعيين لو كان ثبوتياً لاستحال انضمامه إلى
 الماهية إلا بعد وجود الماهية - فليس بصحيح ، لأن التعيين هو الذي يوجد الماهية
 بسبب انضمامه إليها ، ولا يلزم من ذلك دور ولا ثبوت التعيين مرتين .
 والحجة الثالثة - القائلة بأن وجود الماهية غير وجود التعيين ، فهما اثنان ،
 بل امور غير متناهية - ليس بصحيح أيضاً ، لأن الماهية توصف بالوجود بسبب
 انصافها بالتعيين . و كما أن الماهية المغايرة للوجود لا يوصف بالوجود من حيث
 هي مغايرة للوجود ، كذلك التعيين لا يوصف بالوجود من حيث هو تعيين . أما
 الماهية المتعينة فموجود واحد .

قال :

سأله

< العيران اما أن يكونا مثلين او مختلفين >

الغيران إما أن يكونا مثلين او مختلفين . والمختلفان إما أن يكونا ضدّين ،
 وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما ، كالسواد والبياض ؛ وإما

أن لا يكونا كذلك ، كالسواد والحركة . واختلف المتكلمون في الغيرين : فالمعتزلة قالوا : هما الشيطان . وأصحابنا قالوا : هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر ، إما بمكان أو بزمان ، أو وجود وعدم . والخلاف لفظي محض ، أما المثلان فحدّ وهما بآتئهما اللذان يشتركان في الصفات الذاتية أو آتئهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر أو يسد مسده . وهذه العبارات مختلفة ، لأن الاشتراك مرادف للمثائل ، والقيام مقام الآخر لفظة مستعارة حقيقة للمثائل ، فيكون ذلك تعريفاً للشيء بنفسه . والحق أن هذه الماهيات متصورة تصوراً أو آتياً ، لأن كل واحد يعلم بالضرورة أن السواد يماثل السواد ، ويخالف البياض . وتصور المماثلة والمخالفة جزء ماهية هذا التصديق ، وجزء البديهي أولى أن يكون بديهيّاً .

أقول : الشيطان إما أن يمكن أن يفارق أحدهما الآخر بوجه من الوجوه ، أو لا يمكن . والأول ينقسم إلى المثليين والمختلفين . فإذا جعل الغيران شئين فقط شمل الأقسام الثلاثة . وإن جعلاً ممكنى المفارقة خرج منهما قسم واحد ، وهو الشيطان اللذان لا يمكن أن يفارق أحدهما الآخر . وبوجه آخر ، الشيطان اما أن يكونا مثليين أو مختلفين . و المختلفان اما أن يمكن ان يفارق أحدهما الآخر أو لا يمكن . و القسمة الاولى . على رأى من يقول : « إن صفات الله تعالى لاهى هو ولا غيره » يصح ، لخروج الموصوف و الصفة عن كونهما غيرين على التفسير الثانى . وهل هما شيطان ام لا ؟ فيه خلاف . وقد جوز إطلاق الشيطان عليهما أبو الحسين وأبى عن ذلك بعض أصحابه .

سألة

قال:

< الجمع بين المثليين مستحيل خلافا للمعتزلة >

يستحيل الجمع بين المثليين عندنا وعند الفلاسفة ، خلافاً للمعتزلة لنا أن بتقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات واللوازم ، وإلا لما كانا مثليين . ولا بالعوارض ، لأن نسبة جميع العوارض إلى كل واحد منهما على السوية ،

فلا يكون كونه عارضاً لأحدهما أولى من كونه عارضاً للآخر ، فيكون عارضاً لكل واحد منهما . وحينئذٍ لا يبقى الامتياز بينهما البتة . فيصير الاثنان واحداً ، وهو محالٌ . احتجَّ الخصم بأنَّ حكم الشيء حكم مثله . فإذا كانت الذات قابلة لأحد المثلين كانت قابلةً للآخر . جوابه أنَّ الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً .

أقول : عدم الامتياز لا يدلُّ على الاتحاد ، بل غايةً أن يدلَّ على عدم العلم بالتغاير . والحكم بأنَّ المثلين المجتمعين لا يمتازان منقوض بأطراف الخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع نقطة واحدة في الوضع ، فانها أطراف خطوط متغايرة . وكونها كذلك من عوارضها . والحكم - بأنَّ الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً - دعوى مجردة عن بيان . ومشايخ المعتزلة جوزوا جمع المثلين ، وقالوا : العلة في كون بعض الأعراس أشدَّ من بعض هو اجتماع الأمثال من تلك الأعراس في محلٍّ واحد . والذين يقولون باستحالة جمع المثلين ربَّما عدَّوهما في المتضادين وحينئذٍ لا يكون قسمة المختلفين إلى المتضادين وغير المتضادين قسمة عامَّة إلى خاصين لأنَّ المثلين أيضاً يدخلان في المتضادين . وحينئذٍ ينبغي أن يقسم الغيران إلى المتضادين والمختلفين . والمتضادَّان إلى المثلين . وإلى غيرهما .

مسألة

قال :

< الغيران والمثلان والضدان والمختلفان >

زعم بعضهم أنَّ الغيرين يتغايران بمعنى ، وكذا المثلان والضدان والمختلفان واحتجَّوا بأنَّ المفهوم من كون السواد والبياض سواداً وبياضاً مغايرٌ للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدين ، ولذلك فإنَّ التغاير والاختلاف والتضادَّ حاصلٌ في غير السواد والبياض . وظاهر أنَّه ليس أمراً سلبياً ، فهو أمر ثبوتى . فثبت أنَّ المتغايرين يتغايران بمعنى ، وكذا المثلان مقابلان بمعنى . ثمَّ قالوا : وذلك المعنى لا بدَّ وأنَّ يغاير غيره ، فمغايرته لغيره معنى قائمٌ به ، وهو لا بدَّ وأنَّ يكون إما مثلاً لغيره أو مغايراً له أو مخالفاً . فمماثلته لغيره ، أو مخالفته له

معنى قائم به . ثم الكلام فيه كما في الأوّل ، و هو يوجب القول بمعانٍ لا نهاية لها . فالتزموا ذلك ، و كلامنا في هذا الباب قد تقدّم .

أقول : هذا القول منسوبٌ إلى قدماء المعتزلة ، وقد مرّ كلام القائلين بقيام الأعراض بالأعراض مرّةً بعد مرّةً ، إلى ما لا نهاية له ، مثل معمر وغيره . والحقّ أنّ هذه الامور اعتبارات عقليةً يعتبرها العقلُ في أمور معقولة ، وللعقل أن يجعل تلك الاعترابات اموراً معقولةً ، و يعتبر فيها تلك الاعترابات مرّةً بعد اخرى . و كذلك الى أن يقف العقل . و لما تفتنّ القوم لذلك سموها بالمعاني .

قال : النظر الثاني في العلة و المعلول

مسألة

< كون الشيء مؤثراً في غيره متصور تصوراً بديهياً >

كون الشيء مؤثراً في غيره متصورٌ تصوراً بديهياً ، لأننا ببداية عقولنا نعلمُ معنى قولنا «قطعت اللحم ، و كسرت القلم» . و القطع و الكسر تأثير مخصوص . فلما كان تصورُ التأثير المخصوص بديهياً كان تصورُ مسمّى التأثير الذي هو جزء ماهية التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهياً .

أقول : هذا المعنى هو الذي يسمّيه الفلاسفة بالفعل و الانفعال اللذين عدّهما المصنّف في الأعراض النسبية ، و أنكر وجودهما ، و ذكر أنّهما لو كانا موجودين لزم التسلسل في كل واحد منهما .

مسألة

قال :

< العدم لا يعمل ولا يعمل به >

العدم لا يعمل ولا يعمل به ، لأننا إن جعلنا العلية و المعلولية و صفين ثبوتيين ، استحال كون المعدوم علّةً و معلولاً ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم . وإن لم تقل به ، كان التأثير عبارةً عن حصول الأثر عن المؤثر ، و ذلك يستدعي أصل الحصول . قالت الفلاسفة : علّة العدم عدم العلة ، لأنّ الممكن دائرٌ بين الوجود و العدم ،

فكما استدعى رجحان الوجود علةً وجوديةً استدعى رجحان العدم علةً عدميةً .
و الجواب أن العدم نفى محضٌ ، فيستحيل وصفه بالرجحان .

أقول: العدم المطلق لا يعكّل ولا يعكّل به . أمّا العدم المقيّد فربّما يعكّل
و يعكّل به . كما يقال : عدم المال علة الفقر ، و عدم الغذاء للمحيوان الصحيح علة
الجوع . و من ذلك الباب قولهم : عدم العلة علة عدم المعلول . و في قوله : « و إن
لم نقل به ، يعنى بكون العلية و المعلولية وصفين ثبوتيين ، كان التأثير عبارة عن
حصول الأثر » موضع نظري ، لأنّ التأثير حصول أثر عن مؤثر ، بشرط كونهما
موجودين في الخارج او مطلقاً . و الكلام في وجودهما الخارجى . و هو لم يزد في
البيان غير تبديل لفظ العلية بالتأثير . قوله : « و ذلك استدعى أصل الحصول » ،
يقال : علة تستدعى الحصول الخارجى لو كان التأثير إيجاباً . أمّا إذا كان أعمّ من
الإيجاد فلم تستدعه . قوله : « المعدوم نفى محضٌ فيستحيل وصفه بالرجحان »
فالجواب أن الممكن الذى لا يعتبر معه وجودٌ ولا عدمٌ ليس بنفى محض ، والمتساوى
نسبته الى الطرفين يحتاج في ثبوت كل واحد منهما إلى مرجح عقلاً ، وهو مرادهم
من العلية .

قال:

سؤال

> المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان <
المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان ، و إلا
لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع ، فيمتنع استناده إلى الآخر ، فيستغنى
بكل واحد منهما عن كل واحد منهما ، و هو محال .
أقول : هذا صحيح إذا كان المراد من الاجتماع و الاستقلال كون كل واحد
من العلتين تاماً و بالفعل ، اى مشتملاً على العلة الأربعة و شرائطها .

قال :

مسألة

> المعلولان المتمثالان يجوز تعليلهما بعلمتين مختلفتين ؟ <

المعلولان المتمثالان يجوز تعليلهما بعلمتين مختلفتين عندنا ، خلافاً لأكثر أصحابنا . لنا : أن السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادة . احتجوا بأن افتقار المعلول إلى العلة المعينة إن كان ماهيته أو لشيء من لوازمها ، وجب في كل ما يساوي ذلك المعلول أن يفتقر إلى مثل تلك العلة . وإن لم يكن لشيء من لوازم تلك الماهية ، كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة ، والغنى عن الشيء يستحيل تعليله به . والجواب أن المعلول ماهيته مفتقر إلى مطلق العلة . وتعيين العلة إنما جاء من جانب العلة ، لا من جانب المعلول .

أقول : الحاصل أن المعلول مفتقر إلى ما يشترك فيه العلة من حيث هي علة ، لا إلى خصوصياتها .

قال :

مسألة

> العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد <

العلة الواحدة ، يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا ، خلافاً للفلاسفة والمعتزلة . لنا أن الجسمية تقتضى الحصول في المكان وقبول الأعراض . احتجوا بأن مفهوم كونه مصدراً لأحد المعلولين ، غير مفهوم كونه مصدراً للآخر . فالمفهومان المتغايران ، إن كانا داخلين في ماهية المصدر ، لم يكن المصدر مفرداً ، بل يكون مركباً . وإن كانا خارجين كانا معلولين ، فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه . كالكلام في الأول ، فيفضى إلى التسلسل . وإن كان أحدهما داخلياً والآخر خارجياً ، كانت الماهية مركبة ، لأن الداخل هو جزء الماهية . وماله جزء كان مركباً . وكان المعلول أيضاً واحداً ، لأن الداخل لا يكون معلولاً . والجواب أن مؤثرية الشيء في الشيء ليست أمراً ثبوتياً ، على ما بيناه . وإذا كان كذلك ، بطل أن يقال : إنه جزء الماهية أو خارج عنها .

أقول : الأُشعريّة قالوا : الصفة الواحدة لا تقتضى أكثر من حكم واحد .
 أمّا الذات الواحدة ، فلم يقولوا ذلك فيه ، إذا لم يقولوا بعلية ما عدا الصفات .
 والمعتزلة و الفلاسفة قالوا بذلك في الذوات أيضاً . و صاحب الكتاب خالف الكل .
 والحصول في المكان وجودي ومعلول للجسميّة من باب التأثير ، و قبول الأعراض
 ليس بوجودي عنده ، و إن كان وجودياً ، لكنّه من باب التأثير . وهم لا يمنعون
 كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة ، كونها منفعة . فليس هذا الدليل بصحيح .
 و دليلهم غير مبنى على كون المؤثرية ثبوتية ، بل مفهومه أن مؤثرية المؤثر
 الواحد في أثر ، لا يكون من جهة مؤثرية في غير ذلك الأثر . ثمّ الجهتان إمّا
 داخلتان او غير داخلتين ، إلى آخره .

قال : و الذى يدُلُّ عليه ، و هو أن مفهوم كون النقطة محاذية لهذه
 النقطة من الدائرة ، غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الأخرى ، ولم يلزم من
 تغاير هذه المفهومات ، كون النقطة مر كبة . و كذا مفهوم كون « الألف » ليس
 « ب » مغاير لمفهوم أنه ليس « ج » . ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة
 في الماهية ، فكذا هي هنا .

أقول : الاضافة و السلب لا يُعقلان في شيء واحد . و عندهم أن العلة
 الواحدة لا يصدر عنها شيان من حيث إنهما واحدة ، ولا يمنعون صدور شيئين يقبلهما
 قابلان عنها ، فلا يتوجّه النقص بالاضافة و السلب عليهم .

قال : مسألة

< العلة العقلية يتوقف ايجابها لاثرها على شرط منفصل ؟ >

العلة العقلية يجوز أن يتوقف ايجابها لاثرها على شرط منفصل ، خلافاً
 لأصحابنا . لنا : أن الجوهر يوجب قبول الأعراض بأسرها ، لكن صحته كل
 عرض مشروط بانتفاء ضده عن المحل .

أقول : نفاة الأحوال من الأشاعرة لا يقولون بالعلة و المعلول . و مُثبتوها

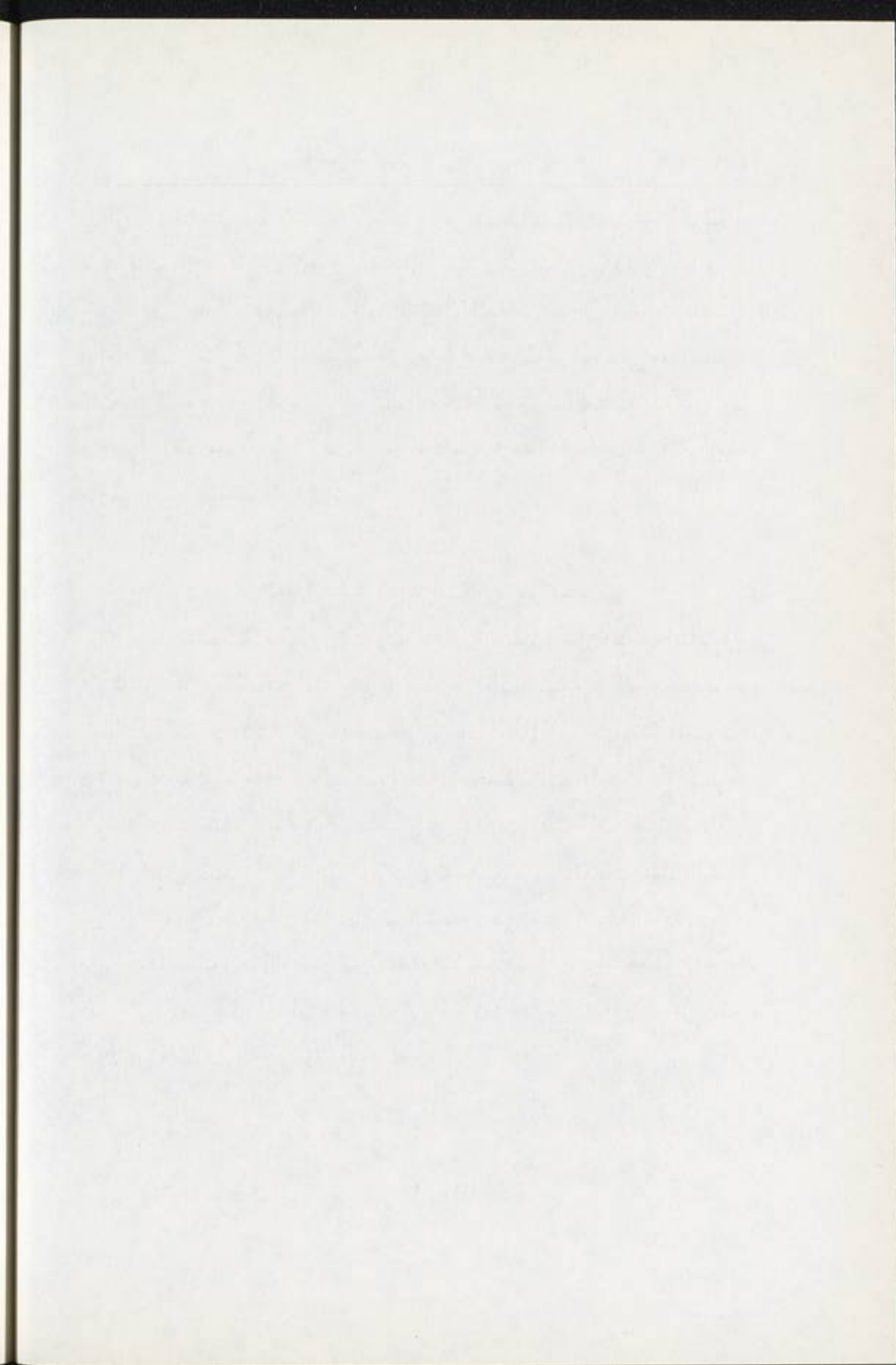
يقولون بالمعاني الموجبة لأحكام في محالها ، وهي عندهم علل تلك الأحكام ، وإيجابها لا يتوقف على شرط ، والجوهريّة عندهم ليست من المعاني . ولا يرد عليهم بها نقص ، بل المعاني عندهم محصورة . وذلك أن الصفات عندهم إما صفات نفسية ، وإما صفات معنوية . أما النفسية فهي ما يلزم نفس الموصوف ويبقى معها ما بقيت ، كالتحيز للجوهر ، والمعنوية ما تكون معللة بمعنى . كالعالمية المعللة بالعام . والعلم عندهم معنى هو علة لكون محلّه عالماً . ومخالفة صاحب الكتاب إياهم من غير تعرّض لموضع الخلاف .

سؤال

قال :

< العلة العقلية يجوز ان تكون مركبة >

العلّة العقلية يجوز أن تكون مركبة عندنا ، خلافاً لأصحابنا . لنا : أن العلم بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة ، والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة . وكذلك كل واحد من آحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ، ومجموع تلك الآحاد يوجب هذه الصفة . احتجوا بأن واحداً لمّا لم يوجب فالجموع لا يوجب أيضاً ، لأن الماهية باقية كما كانت . والجواب النقص بامر . أقول : قد مر أن الأشاعرة لا يقولون بعلمية العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة ، بل يقولون : إن الله تعالى يخلق العلم بالنتيجة ، على سبيل إجراء العادة . وكل ما يورده المصنّف في هذا الموضع مثلاً للعلّة ليس عندهم علة . وأما مجموع الآحاد فهو نفس العشرية ، والعلل عندهم المعاني المذكورة ، وليس شيء منها بمر كسب . فإذن هذا الخلاف يرجع إلى اللفظ .



الركن الثالث

في

الآليات

و النظر في الذات، و الصفات، و الافعال، و الاسماء

القسم الأول

فى

الذات

< الاستدلال بحدوث الاجسام و امكانها و بحدوث الاعراض >

< و امكانها على وجود الله >

قد عرفت أن العالم إما جواهر و إما أعراض . وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع سبحانه إما بامكانه ، او حدوثه . فهذه وجوه أربعة :

الأول الاستدلال بحدوث الأجسام - وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله : ولا أحب الأفلين . و تحريره أن العالم مُحدثٌ ، و كلُّ مُحدثٍ فله مُحدثٌ . أما الأول فقد مر . و أما الثانى فالدليل عليه أن المُحدث ممكن ، و كلُّ ممكن فله مؤثر . أما أن المُحدث ممكنٌ فلان المُحدث هو الذى كان معدوماً ، ثم صار موجوداً ، و ما هذا شأنه كانت ماهيته قابلةً للعدم وللوجود ، ولا نعى بالممكن إلا هذا . و أما أن الممكن لا بدُّ له من مؤثر فقد تقدم .

أقول : المتأخرون من المتكلمين يقولون : الحكم بأن كلَّ مُحدثٍ فلا بدُّ له من مُحدثٍ بديهى غير محتاج إلى الاستدلال بامكانه على احتياجه إلى المُحدث . قال : فان قيل : الكلام على هذه المقدمات قد تقدم إلا على قولنا : « إن كلَّ مُحدثٍ ممكنٌ » . قوله : « المُحدث كان معدوماً ثم صار موجوداً فيكون قابلاً للعدم و الوجود لامحالة » . قلنا : من مذهبكم أن المعدوم ليس بشىء ، ولا عين ، ولا ذات ، بل كان نفيًا محضاً ، و إذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول و اللاحق . سلمنا صحة الحكم عليه ، لكن لم لا يجوز أن يقال : إنَّها حين كانت معدومة كانت واجبة العدم لعينها ، ثم في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لعينها ؟ تقديره أن

الشيء بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه لا إلى أوّل ، وإلاّ لزم صحّة كون الشيء ، مع كونه مسبوقاً بالعدم ، أزلياً ، وذلك محالٌ . فاذن لصحّة وجوده بدايةً . فقبل تلك الصحّة كان ممتنعاً لذاته ثمّ انقلب ممكناً لذاته . [وإذا كان ذلك فلم لا يجوز أن يقال : كان ممتنعاً لذاته ثمّ انقلب واجباً لذاته.] والجواب : أن قولنا «الممكن قابل الوجود و العدم» لا تعنى به أن تلك الماهية متقرّرة حالة الوجود و العدم ، بل تعنى به أن الماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها . قوله : «لم لا يجوز أن تكون تلك الماهية ممتنعة لذاتها في وقت ثمّ تنقلب واجبة لذاتها في وقت آخر» . قلنا : هب أن الأمر كذلك ، لكن حصول الامتناع يتوقف على حضور وقتها المخصوص ، وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت الآخر ، و الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها إلاّ القبول . قوله : «الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لصحّة وجوده أوّل» . قلنا : لا نسلم ، وإلاّ لزم أن يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الوقت الأوّل بمقدار لحظة يوجب سيرورته أزلياً ، وذلك محالٌ بالبديهة .

أقول: جوابه عن اعترضه - بأنّ المعدوم نفى محض ، فكيف يكون قابلاً للعدم و الوجود - ليس كما ينبغي ، فإنّ قوله : «و الماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ، ولا يمتنع في العقل بطلانها» ، معناه أن الماهية كان لها وجود جائز الاستمرار ، فإنّ البقاء استمرار الوجود في الأزمنة المقدّرة او المحقّقة . أيضاً معنى بطلانها أن الماهية تصير نفياً محضاً ، و ذلك غير معقول ، بل الجواب أنّنا نعقل الماهية من غير أن يفرض معها وجود أو عدم . ثم نقول : إنّ تلك الماهية المعقولة يمكن أن يكون مع الوجود الخارجي ويمكن أن لا يكون معه . و قوله : «لم لا يجوز أن يقال : إنّها كانت واجبة العدم لعينها ثم صارت واجبة الوجود لعينها» فجوابه عن ذلك بقوله : «هب أن الأمر كذلك ، لكن

الامتناع متوقف على حضور وقت ، و كذلك الوجوب . فالماهية من حيث هي هي لا يبقى لها إلا القبول ، ، ليس أيضاً بسديد ، فإن السابق إلى الفهم من كلامه أنه سلم الاعتراض ، ثم أجاب بوجه آخر ، وليس مراده إلا بيان أن الامتناع و الوجوب ليسا لعين الماهية ، بل لحضور غيرها معها .

و أما القول ، بأن صحة وجود المحدث له بداية ، و قبلها كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكناً لذاته ، فجوابه عنه بالمنع المطلق و بيانه بأنه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه أزلياً - ليس أيضاً بسديد ، لما مر في مسألة الحدوث في تفسير الأزل . والبيان الصحيح أن البداية لصحة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لا لذاته و تعيين وقت الحدوث يلحقه من خارج لسبب غير الحدوث ، و قبل البداية ، له امتناع بالغير ، أي يمتنع ، لكونه قبل صحة بدايته . و مع توهم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها ، ولا يلزم من ذلك صيرورته أزلياً ، مع أن الصحة التي له لذاته أزلية .

قال: الطريق الثاني الاستدلال بالامكان - و تقريره أن نقيم الدلالة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد ، ثم نشاهد في الأجسام كثرة فهي ممكنة ، و كل ممكن فله مؤثر ، على ما مر .

الطريق الثالث حدوث الأعراض - مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة علقه ، ثم مضغة ، ثم لحمًا و دماً ، فلا بد من مؤثر . وليس المؤثر هو الانسان ولا أبواه . فلا بد من شيء آخر .

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون المؤثر هو القوة المولدة المر كوزة في النطفة . لأننا نقول : تلك القوة إما أن يكون لها شعور و اختيار في التكوين ، و إما أن لا يكون . و الأول باطل ، و إلا لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة و الحكمة ، و هو معلوم الفساد بالبديهة . و الثاني أيضاً باطل ، لأن النطفة إما أن تكون جسمًا متشابهة الأجزاء في الحقيقة ، و إما أن لا تكون كذلك . فإن كان الأول لزم

أن يتخلق النطفة كرة، لأن القوة البسيطة إذا أثرت في المادة البسيطة لا بد وأن تفعل فعلاً متشابهاً، وهو الكرة، وهذا هو الذي عليه تعويل الفلاسفة في كريمة البسائط. وإن كان الثاني كانت النطفة من كريمة البسائط. وكل واحد من تلك البسائط يكون القائم بها قوة بسيطة، وذلك يقتضي الكريمة، فيلزم أن يتخلق النطفة كرات مضمومة بعضها إلى البعض. ولما بطل ذلك علمنا أن المؤثر في تخليق أبدان الحيوانات والنباتات مؤثر حكيم.

الطريق الرابع إمكان الأعراض - و تقديره أن يقال: الأجسام متساوية في الجسمية، فاختصاص كل واحد بماله من الصفات يكون جائزاً، لأن كل ما صح على الشيء صح على مثله، فالإمكان منحوج إلى المؤثر، على ما تقدم. أقول: بعض هذا الكلام بعد الطريق الثاني خطابي، وليس بدالاً على أن للعالم صانعاً، بل يدل على احتياج كل ممكن أو حادث من أجزاء العالم إلى مؤثر، ولا يدل على أن الجميع محتاج إلى مؤثر، وذلك لا يمكن إلا بالرجوع إلى الطريق الثاني. وقوله: «إن كانت النطفة من كريمة بسائط، والمؤثر غير ذي شعور، لزم أن يكون المتخلق كرات مضمومة بعضها إلى بعض»، ليس بشيء، لأن البسائط حال الامتزاج لا يجب أن تقتضي ما يقتضي كل واحد منها حال الانفرد.

سؤال

قال:

< مدبر العالم واجب الوجود أو ينتهي إلى الوجود >

مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثر آخر، فإما أن يدور، أو يتسلسل، وهما باطلان. أو ينتهي إلى واجب الوجود، وهو المطلوب.

أما باطلان الدور فلا ن الشيء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدماً في الوجود على المحتاج. ولو افتقر كل واحد منهما إلى الآخر لكان كل واحد منهما متقدماً في الوجود على الآخر، فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدماً

على المتقدم على نفسه ، ومتقدم المتقدم متقدم ، فالشيء متقدم على نفسه . هذا خلف .
 و أما بطلان التسلسل فلأن مجموع تلك الامور التي لا نهاية لها مفتقر
 إلى كل واحد منها ، و كل واحد منها ممكن ، و المفتقر إلى الممكن ممكن ،
 فالمجموع ممكن . و كل ممكن فله مؤثر ، فالمجموع له مؤثر . والمؤثر إما
 نفس ذلك المجموع او أمر داخل فيه او أمر خارج عنه . و الأول باطل ، لأن
 المؤثر متقدم على الأثر ، ولو كان المجموع مؤثراً في نفسه يلزم كونه متقدماً على
 نفسه ، و هو محال . و الثاني باطل ، لأن كل واحد من آحاد ذلك المجموع
 فاته لا يكون علة لنفسه ولا لعلمته ، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه . و إذا لم يكن
 علة لنفسه ولا لعلمته ، لم يكن علة لذلك المجموع . فثبت أنه لا بد لذلك المجموع
 من علة خارجة عنه ، و الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً ، بل يكون
 واجباً . فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب . و متى ثبت كونه
 واجباً لذاته ثبت أنه أزلي ، قديم ، باق ، أبدي .

أقول: في إبطال التسلسل موضع نظر ، و ذلك أنه أثبت لمجموع الامور الغير
 المتناهية مؤثراً بسبب احتياج المجموع إلى آحاده . و إنما يجب من ذلك أن
 يكون للمجموع مؤثرات لا نهاية لها هي الآحاد . و إذا لم يكن كل واحد من تلك
 الآحاد علة لنفسه ولا لعلله يلزم أن لا يكون علة بانفراده للمجموع . ولا يلزم أن
 لا يكون هو مع سائر الآحاد علة ، بل الحق ذلك . و حينئذ يكون علل المجموع
 داخلية فيه ، ولا يلزم من ذلك أن يكون علة المجموع خارجة عنه ، فلا يتم مطلوبه .
 و في قوله : « و إذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلمته لم يكن علة لذلك المجموع »
 نظر ، لأنه إن أراد أنه لم يكن علة تامة كان صحيحاً ، و إن أراد أنه لا يكون
 جزءاً من علمته لم يكن صحيحاً ، نظر ، لأننا إن فرضنا مجموعاً مؤلفاً من واجب
 و ممكن هو معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ، ولم يكن الممكن علة لنفسه
 ولا لعلمته ، و مع ذلك يكون كل واحد منهما جزءاً من علة المجموع ، ولا يكون

لذلك المجموع علةٌ خارجةٌ منه .

وأما إثبات امتناع ما لا نهاية له في الوجود بدليل التطبيق ، كما قالوه في الكتب الحكمية ، فلا يتم . و الدليل هو أن ينقص من غير المتناهي جملة متناهية ، و يتوهم تطبيق الباقي على المجموع قبل النقصان ، و يقال : لا بدّ من أن يكون إحدى الجملتين أنقص من الأخرى بعددٍ متناهٍ . فيكون الجملتان غير متناهيّتين ، كما مرّ بيانه . و إنّما لا يتمّ بمثل ما قلنا في الحوادث ؛ و يتمّ بمثل ما مرّ ، وهو أن يكون من مدبّر العالم إلى ما لا نهاية له جملةٌ من العلل غير متناهية مترتبة كلّها موجودة ، و منه إلى ما لا يتناهى جملةٌ من المعلومات غير متناهية مرتبة كلّها موجودة متطابقتان في الخارج من غير احتياج إلى توهم و متساويتان في الجانب الذي يلي العالم . و من الواجب أن يكون جملة العلل زائدةً على جملة المعلومات بوحدة من العلل ، في الجانب الآخر الذي فرض غير متناهٍ . و يلزم من ذلك انقطاع المعلومات قبل انقطاع العلل المقتضى لتناهيهما مع فرضهما غير متناهيين ، و ذلك خلف . فاذن ، كون العلل غير متناهية مجال ، فالنسبة مجال .

قال : < معارضة دليل وجود مدبر العالم بوجوه >

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : إن مدبّر العالم ممكن الوجود ، لكنّ الوجود به أولى ، فلاجل هذه الأولوية يستغنى عن المؤثر . سلّمنا أن الوجود بالنسبة إليه كالعدم ، لكن لم قلت : إنّه يقتصر إلى السبب . بيانه أن علة الحاجة إلى المؤثر هو الحدوث لا الامكان . فاذا كان ذلك المؤثر قديماً لم يحتج إلى المؤثر . سلّمنا أنّه لا بدّ من سبب ، فلم قلت : إنّ الدور باطل .

قوله : « و لأنّ العلة قبل المعلول فيلزم أن يكون كل واحد منهما قبل نفسه » ، قلنا : تدعى القبليّة بالزمان ، او بالذات ، او بمعنى آخر ؟ فان عنيت به الأوّل فهو باطل ، لأنّه لا معنى لكون الشئ مؤثراً في الغير إلاّ صدور الأثر عنه على ما تقدّم ، فقبل صدور الأثر عنه يستحيل أن يكون مؤثراً . و إذا كان

كذلك استحال تقدمُ العلة على المعلول بالزمان . وإن عنيته به التقدم بالذات فنقول : تعني بالتقدم بالذات كونه مؤثراً فيه أو تعني به أمراً آخر ؟ . فإن عنيته به المؤثر كان قولك : « لو كان كل واحد منهما مؤثراً في الآخر لكان كل واحد منهما متقدماً على الآخر » إلزاماً للشيء على نفسه . وإن عنيته به أمراً آخر فلا بد من بيان ماهية ذلك التقدم ، ثم إقامة الدليل على أن العلة متقدمة على المعلول بذلك المعنى ، ثم إقامة الدليل على أن الشيء يستحيل أن يكون متقدماً على نفسه بذلك المعنى . سلمنا فساد الدور ، فلم قلت : إن التسلسل باطل .

قوله : « ذلك المجموع مقتدر إلى كل واحد من تلك الآحاد » ، قلنا : لا نسلم أنه يصح وصف تلك الأسباب والمسببات بأنه مجموعٌ و كلٌ ، لأن هذه الألفاظ مشمِرةٌ بالتناهي ، فلا يصح إطلاقها إلا بعد ثبوت التناهي ، وهو أول المسألة . سلمنا أنه يصح وصفها بذلك ، لكننا نقول : إن دل ما ذكرته على فساد التسلسل ، فههنا ما يدل على صحته ببيانه ، وهو أن هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها من مؤثر . فالمؤثر فيها إما أن يكون محدثاً أو قديماً ؛ فإن كان محدثاً فالكلام فيه كالكلام في الأول ، فإما أن يتسلسل فيكون ذلك اعترافاً بصحة التسلسل ، أو ينتهي إلى قديم ، وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين .

فنقول : تأثير ذلك القديم في ذلك الحادث إما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف . فإن لم يتوقف لزم من قدم المؤثر قدم هذا الحادث ، وإلا لكان نسبة صدور الأثر عن المؤثر كنسبة لا صدوره عنه . فإن لم يفتر صدوره عنه إلى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن لا عن سبب ، وذلك يسد باب إثبات الصانع . وإن افتقر لم يكن المؤثر التام قبل حصول ذلك المنفصل المرجح مؤثراً تاماً ، هذا خلف .

و أما إن يتوقف على شرط ؛ فذلك الشرط إن كان قديماً عاد الاشكال ، وإن كان محدثاً فإما أن يكون مقارناً لذلك الحادث أو سابقاً عليه . فإن كان مقارناً

فالكلام في حدوثه كالكلام في الأول . فان كان شرط حدوثه هو الحادث الأول لزم الدور . وإن كان شرط حدوثه حادثاً آخر لزم التسلسل . وأما إن كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثاً سابقاً عليه ، فنقول : حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثراً بالفعل في الحادث اللاحق ، وعند فئاته يصير مؤثراً فيه بالفعل . فتلك المؤثرية حكم حادث فلا بد لها من مؤثر ، فان كان هو الحادث الذي عُدِمَ الآن لزم تعليل الوجود بالعدم ، وهو محال . وإن كان هو الحادث الذي حدث به لزم الدور . وإن كان حادثاً آخر لزم التسلسل ، فظهر أنه لا بد من التزام التسلسل .

> معارضة دليل وجود واجب الوجود بوجهين آخرين <

سأمننا صحة دليلكم على وجود واجب الوجود، لكنته معارض بوجهين آخرين. الأول - أننا لو فرضنا موجوداً واجب الوجود، لكان وجوده إما أن يكون مساوياً لوجود الممكنات ، وإما أن لا يكون . والقسم الثاني باطل ، لما تقدم من الدلائل على كون الوجود مفهوماً واحداً . والأول أيضاً باطل ، لأن ذلك الوجود إما أن يكون عارضاً لماهيته ، أو لا يكون . فان كان الأول كان ذلك الوجود ممكناً فله علة . والعلة إن كانت هي تلك الماهية كان المعدوم علة للموجود ، وهو محال . وإن كان غيرها كان واجب الوجود مفتقراً في وجوده إلى سبب منفصل ، هذا خلف . وإن لم يكن ذلك الوجود عارضاً [لماهيته] فهو محال ، لأنه على هذا التقدير يكون تمام حقيقته مساوياً للوجود الذي هو وصف عارض لماهياتها ، و كل ما صح على الشيء صح على مثله ، فيلزم أن يصح على ماهيته كل ما يصح على وجودها ، فيكون وجوده ممكناً ومحدثاً ، وهو محال .

و الثاني - أنه لو كان واجب الوجود لكان قديماً . والمعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض هو موجوداً فيه إلا . وقد كان موجوداً قبل تلك القبلية قبلية زمانية على ما تقدم بيانه في باب القديم والمحدث ، فيلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان ، وذلك محال . لا يقال : تقدم الباري تعالى على العالم تقدم بزمان مقدر

لا بزمان محقق ، و تفسيره أن الله تعالى تقدم على وجود العالم بما أنه لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان أول . لأننا نقول : تقدم الباري تعالى على العالم إذا كان حاصلًا في نفس الأمر محققًا ، و ذلك التقدم لا يتحقق إلا بواسطة الزمان ، استحال كون الزمان مقدّمًا ، بل لا بد و أن يكون محققًا .

< الجواب عن معارضة دليل وجود مدبر العالم >

و الجواب : قوله : « لم لا يجوز أن يكون مدبر العالم جائز الوجود هيئتها ، لكن الوجود به أولى » ، قلنا : قد تقدم إبطاله . قوله : « هب أنه جائز الوجود و العدم على التساوي ، لكن إنما يحتاج إلى المؤثر لو كان محدثًا » قلنا : بيننا أن علة الحاجة هي الامكان فقط . قوله : « ما الذي عنيت بتقدم العلة على المعلول » قلنا : العقل مالم يفرض للمؤثر وجوداً استحال أن يحكم عليه بكونه مؤثراً في الغير ، و مرادنا من التقدم هذا القدر . قوله : « لا يمكن وصفه بكونه كلاً و مجموعاً إلا إذا ثبت كونه متناهياً » ، قلنا : مرادنا من الكل و المجموع تلك الأسباب و المسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجاً عنها .

قوله : « المؤثر في حدوث الحوادث اليومية إما القديم او المحدث » ، قلنا : قد بيننا أن المؤثر هو الصانع القديم المختار ، و أن المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لرجح .

قوله : « واجب الوجود إما أن يكون وجوده عين ماهيته او غيرها » ، قلنا : بل عين ماهيته ، و قد تقدم الجواب عن أدلتهم على أن الوجود مشترك فيه . قوله : « يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان » قلنا : إذا جاز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان ، فلم لا يجوز تقدم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان . أقول : قوله في معارضة دليل إبطال التسلسل باثبات صحته « إن كانت المؤثرية في الحادث اللاحق موقوفة على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بالعدم و هو محال » و جوابه الصحيح أن يقال : عدم الحادث السابق شرط به يتم

تأثير المؤثر في الحادث اللاحق ، و العدميات يجوز أن تكون شروطاً ، كما مر بيانه . و قوله ، في الجواب عن ذلك : إنا بيننا أن المؤثر هو الصانع القديم المختار ، و أن المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا مرجح ، فيه نظر ، فإنه لم يبين إلى الآن كون المؤثر مختاراً ، و إنما سيبينه فيما بعد ، بناءً على حدوث العالم . فان بنى حدوث العالم على كونه مختاراً لزم الدور . و أيضاً ادعاء « أن المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين لا مرجح » غير مسلم ، فان المختار هو الذي يكون فعله تبعاً لارادته و داعيه ، لا أن يكون الفعل واقعاً منه اتفاقاً . و الداعي يكفى في الترجيح . و قول القدماء « إن الجائع يختار أحد الفرسين المتساويين من غير ترجح أحدهما على الآخر » مردود ، فان غاية كلامهم أن الترجيح في مثل ذلك غير معلوم ، و ذلك لا يدل على أنه غير موجود ، فان المتحيز هو الذي لا يترجح أحد دواعيه على الباقية . و التحيز موجود قطعاً في كثير من المختارين ، مع أن البديهة حاكمة بأن الترجح من غير مرجح محال .

و أما المعارضة الأولى لاثبات واجب الوجود - بأن وجود واجب الوجود إن كان مساوياً لوجود الممكنات لزم أن يصح عليه ما يصح على الممكنات - ليس بشيء ، فان من فهم الفرق بين المعاني المتواطئة و المعاني المشككة عرف أن الوجود على الواجب و على غيره لا يقع بالتساوي ، و إن كان المفهوم من الوجود شيئاً واحداً . و حينئذ لا يلزم منه أن يصح على الواجب ما يصح على الممكنات ، من غير أن يذهب إلى أن الوجود ليس بمشترك . و قوله : « إن كانت علة الوجود ماهية الوجود كان المعدوم علة للموجود » ، فباطل ، لأن الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة ، وهذا هو عين مذهبه الذي ذكره في سائر المواضع و أبطله هي هنا . و أما المعارضة الثانية - بوجوب قدم الزمان و جوابه بأن تقدم الباري على العالم كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر - فقد سبق ما يرد عليه .

و الحق "أن الباري تعالى ليس بزمانى" ، و الزمان من مبدعاته ؛ و الوهم يقيس مالا يكون في الزمان على ما في الزمان ، كما مر في المكان ، و العقل كما يأبى عن إطلاق التقدم المكاني على الباري كذلك يأبى عن إطلاق التقدم الزماني عليه ، بل ينبغي أن يقال : إن للباري تعالى تقدماً ما خارجاً عن القسمين ، و إن كان كل الموجودات . و زعم : أنه إنما امتاز عن الممكنات بقيد سلبى ، و هو أن وجوده غير عارض لشيء من الماهيات ، و سائر الموجودات عارضة . لنا : أن مخالفته لغيره لو كانت بصفة لحصلت المساواة في الذات . ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها إن لم يكن لأمر كان الجائز غنياً عن السبب و هو محال ، او لأمر فيلزم التسلسل .

أقول : أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أن جميع الذات متساوية في الذاتية ، لأن المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح أن يعلم و يُخبر عنه . و الصفة التي تفرّد أبوهاشم باثباتها لله تعالى دون غيره ، و هي صفة الألهيّة . و أما أبو علي بن سينا قال : ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيّدة بلاعرضه لماهية . و ماهيات الممكنات معروضات للوجود ، و هي متخالفة و مخالفة لنفس الوجود . فاذن لا يكون بين ماهية الله و سائر الماهيات مشاركة بوجه البتة . إنما تكون المشاركة بين ماهية الله تعالى و وجود الممكنات . لكنّه يقول : الوجود المقول على الله تعالى و على سائر الموجودات ليس هو بماهية لشيء ، لاله ولا لغيره ، بل هو أمر عقليّ محمول على الوجود الخاص بالله و على سائر الموجودات بالتشكيك ، و ليس هو بواجب الوجود .

و أما إلزام التسلسل في حجته فيمكن أن يدفع بأن يقال : الصفات المختلفة يقتضى طريقتها على الذات المتساوية لأنفسها ، فأنه بين جواز اشتراك العلل المختلفة في معلولاتها . و أيضاً إذا جاز تعلق المختار بأحد متساويين من غير ترجيح فهلا جاز تعلق الصفة ببعض الذات المتساوية من غير مرجح .

الوهم خارجاً عن توهمه .

مسألة

قال:

> صانع العالم موجود خلافاً للملاحدة <

صانع العالم موجود، خلافاً للملاحدة، لنا: لولم يكن موجوداً لكان معدوماً؛
والمعدوم نفى محض، لا خصوصية فيه ولا امتياز، فلا يصلح للالهية.
فان قيل: لا نسلم أنه لا واسطة، وبيانه ما تقدم في مسألة الحال، سلمنا
الملازمة، لكن لم قلت إنه لا يجوز أن يكون معدوماً. قوله: «لأنّ العدم لا
امتياز فيه»، قلنا: لا نسلم، فانّ عدم السواد عن المحلّ يصحّ حلول البياض
فيه، وعدم الحركة لا يصحّ. وكذلك عدم اللازم يقتضى عدم الملزوم، وعدم
غيره لا يقتضى ذلك. وعدم المعارض معتبر في دلالة المعجزة على الصدق، وسائر
العدومات ليس كذلك. سلمنا ما ذكرتموه، لكنّه معارض بما أنّه لو كان موجوداً
لكان مساوياً لغيره في الوجود. فان لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلاً للممكن
مطلقاً فيكون ممكناً مطلقاً؛ وإن خالفه كانت حقيقته مرگبة، وكلّ مرگب فهو
مفتقر إلى أجزائه وجزؤه غيره، فكلّ مرگب فهو مفتقر إلى غيره وكلّ مفتقر
إلى الغير ممكن، فالواجب ممكن. هذا خلف.

الجواب: بيّنا أنّ نفى الوسطة معلوم بالضرورة والبرهان على ما تقدم.
قوله: «المعدومات متميزة» قلنا: لو كفى ذلك في أن يكون خالقاً فليجوز أن
يكون الانسان المتحرك معدوماً. وإن كانت الصفات القائمة به موجودة فذلك عين
السفسطة. وأما المعارضة فجوابها: أنّنا لا نسلم كون الوجود وصفاً مشتركاً فيه
بين الموجودات.

أقول: كلّ ما ذكره في هذه المسألة خبط حمله على ذلك عدم فهمه للكلام الملاحدة
في هذه المسألة، وهوانهم قالوا: مبدأ الكلّ تعالى واحد وموجود، لا بمعنى أنّ الوحدة
التي تقابل الكثرة لا حقيقة به، والوجود الذي يقابل العدم يصحّ عليه، فانه مبدأ

لجميع المتقابلات مبدعٌ لجميع ما سواه. فهو واحد و موجود من حيث كونه مبدعاً للواحد و الكثير و مبدعاً للوجود و العدم المتصور بازاء الوجود؛ ولا يصحّ الحكمُ عليه أيضاً بالوجود، فانّ الوجود و الامكان و الامتناع متقابلة؛ ولا يصل العقل إلى تعقله، فانه مبدأ العقل وخالق ما يعقله العقل. فاذن ليس هو بموجود ولا معدوم، ولا بواحد ولا بكثير، ولا بواجب ولا بغير واجب، يعنون بذلك المتقابلات؛ بل هو موجودٌ من حيث هو مبدعُ الوجود و مقابله؛ و ليس هو بمبدعٍ يقابله ما ليس بمبدعٍ، بل مبدعٌ أبدع كل مبدع ولامبدع. و بالغوا في هذا التنزيه و في التنزيه عن هذا التنزيه. و الحاصل أنّ العقل لا يصل إليه. و هذا و إن كان كلاماً من جنس الطامات لا طائل تحته، لكنّه بعيدٌ عما ذهب إليه المصنّف و اعترض عليه.

قال :

القسم الثاني

في

الصفات

وهي إما سلبية أو ثبوتية

في السلوب > الصفات السلبية <

مسألة

> ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات بعينها <
ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات بعينها ، خلافاً لأبي هاشم ، فإنه قال : ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتية . وإنما تخالفهما بحالٍ توجب أحوالاً أربعة : هي الحيية والعالمية والموجودية والقادرية ، وخلافاً لأبي علي ابن سينا ، فإنه زعم : أن ماهيته نفس الوجود ، والوجود مسمى مشترك فيه بين

مسألة

قال :

> ماهية الله تعالى غير مركبة <

ماهية الله غير مركبة ، لأنها لو تركبت لافتقرت إلى كل واحد من أجزائها ، فكانت الماهية ممكنة ، على ما تقدم .

أقول : الماهية المعرأة عن الوجود والعدم كيف يعقل إمكانها ، فإن الامكان نسبة بين الماهية والوجود . وأيضاً الماهية الموجودة ملتئمة من الماهية والوجود فهي أولى بالامكان ، لا سيما الوجود حاصل عنها ، فهو ممكن وهو أحد أجزاء المجموع ، وهذا يلزمه على مذهبه .

مسألة

قال :

> الله تعالى غير متحيز خلافاً للجسمة <

إنه تعالى ليس بمتحيز ، خلافاً للجسمة . لنا لو كان متحيزاً لكان مثلاً

لسائر الأجسام، فيلزم إما حدوثه او قِدَمُها . وهذه الدلالة مبنية على تماثل الأجسام . وقد تقدم القول فيه . وربما احتجوا به من وجه آخر ، وهو أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات في أصل التحيز ، فان لم يخالفها من وجه آخر لزم التماثل مطلقاً ، فيلزم إما حدوثه او قدمها . وإن خالفها في وجه آخر لزم وقوع التركب في ذاته .

ويمكن أن يقال : لم لا يجوز أن تكون ماهيته مخالفة لماهية سائر الأجسام ، وإن كانت مساوية لها في الحصول في التحيز ، فان الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد .

و الأولى أن يقال : لو كان متحيزاً لكان إما أن يكون منقسماً او غير منقسم . والأول يقتضى التركيب وهو محال ، والثاني باطل على القول بنفى الجوهر الفرد . وعلى القول باثباته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الأشياء ، تعالى الله عنه علواً كبيراً . وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بأن كل جسم مر كُتِبَ . والعالمية الحاصلة لأحد الجزئين غير الحاصلة لجزء آخر ، فكل واحد من تلك الأجزاء يكون [حياً] عالماً قادراً على الاستقلال ، فيفضى إلى تكثير الالهة ، وهو محال . وهذا المستدل يلتزم أن الانسان الواحد ليس حياً عالماً قادراً واحداً ، بل أحياء علماء قادرين .

أقول : لو كان متحيزاً لم يكن منفكاً عن الأكوان ضرورة فيلزم حدوثه ، لما مر ، سواء كان مماثلاً لغيره من الأجسام او مخالفاً . وقوله : « على تقدير التماثل إن خالفها بوجه لزم وقوع التركيب » ليس بصحيح مطلقاً ، بل الصحيح أنه ان خالفها بوجه داخل في ماهيته وحينئذ [لا يكون التماثل مطلقاً . إنما التماثل المطلق يقتضى أن تكون المخالفة بعارض] وحينئذ لا يلزم التركيب . وأما قوله : « لو كان منقسماً لكان مر كُتِبَ » ليس بصحيح ، لأن المنقسم بالفعل يكون مر كُتِبَ . أما القابل للانقسام فلا يلزم تركبته إلا إذا صح الاستدلال

القسم الثاني

في

الصفات

وهي إما سلبية أو نبوتية

في السلوب > الصفات السلبية <

مسألة

> ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات بعينها <

ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات بعينها ، خلافاً لأبي هاشم ، فإنه قال : ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتية . وإنما تخالفهما بحالٍ توجب أحوالاً أربعة : هي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية ، وخلافاً لأبي علي ابن سينا ، فإنه زعم : أن ماهيته نفس الوجود ، والوجود مسمى مشترك فيه بين كل الموجودات . وزعم : أنه إنما امتاز عن الممكنات بقيد سلبي ، وهو أن وجوده غير عارض لشيء من الماهيات ، وسائر الوجودات عارضة . لنا : أن مخالفته لغيره لو كانت بصفةٍ لحصلت المساواة في الذات . ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها إن لم يكن لأمر كان الجائز غنياً عن السبب وهو محال ، أو لأمر فيلزم التسلسل .

أقول : أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أن جميع الذوات متساوية في الذاتية ، لأن المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح أن يُعلم ويُخبر عنه . والصفة التي تفرّد أبو هاشم باثباتها لله تعالى دون غيره ، هي صفة الألوهية .

و أما أبو علي بن سينا قال : ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيّدة بلا عرضه
 لماهية . و ماهيات الممكنات معروضات للوجود ، و هي متخالفة و مخالفة لنفس
 الوجود . فاذن لا يكون بين ماهية الله و سائر الماهيات مشاركة بوجه البتة . انما
 تكون المشاركة بين ماهية الله تعالى و وجود الممكنات . لكنّه يقول : الوجود
 المقول على الله تعالى و على سائر الموجودات ليس هو بماهية لشيء لاله ولا لغيره ،
 بل هو أمر عقليّ محمول على الوجود الخاص بالله و على سائر الوجودات بالتشكيك ،
 و ليس هو بواجب الوجود .

و اما إزام التسلسل في حجته فيمكن أن يدفع بأن يقال : الصفات المختلفة
 يقتضى طريقتها على الذوات المتساوية لأنفسها ، فانه يبيّن جواز اشتراك العلل
 المختلفة في معلولاتها . و أيضاً إذا جاز تعلق المختار بأحد متساويين من غير ترجيح
 فهنا جاز تعلق الصفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجح .

مسألة

قال:

< ماهية الله تعالى غير مركبة >

ماهية الله غير مركبة ، لأنها لو تركبت لافتقرت إلى كل واحد من
 أجزائها ، فكانت الماهية ممكنة ، على ما تقدم .
 أقول : الماهية المعرّاة عن الوجود و العدم كيف يعقل إمكانها ، فان
 الامكان نسبة بين الماهية و الوجود . و أيضاً الماهية الموجودة ملتزمة من الماهية
 و الوجود فهي أولى بالامكان ، لا سيما الوجود حاصل عنها ، فهو ممكن و هو أحد
 أجزاء المجموع ، و هذا يلزمه على مذهبه .

مسألة

قال:

< الله تعالى غير متحيز خلافاً للمجسمة >

إنه تعالى ليس بمتحيز ، خلافاً للمجسمة . لنا لو كان متحيزاً لكان متبلاً

لسائر الأجسام ، فيلزم إما حدوثه او قِدَمُها . وهذه الدلالة مبنية على تماثل الأجسام . وقد تقدم القول فيه . وربما احتجوا به من وجه آخر ، وهو أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات في أصل التحيز ، فان لم يخالفها من وجه آخر لزم التماثل مطلقاً ، فيلزم إما حدوثه او قدمها . وإن خالفها في وجه آخر لزم وقوع التركيب في ذاته .

ويمكن أن يقال : لم لا يجوز أن تكون ماهيته مخالفةً لماهية سائر الأجسام ، وإن كانت مساوية لها في الحصول في التحيز ، فإن الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد .

و الأولى أن يقال : لو كان متحيزاً لكان إما أن يكون منقسماً او غير منقسم . و الأول يقتضى التركيب وهو محال ، والثاني باطل على القول بنفى الجوهر الفرد . و على القول باثباته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الأشياء ، تعالى الله عنه علواً كبيراً . وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بأن كل جسم مر كَبٌّ . والعالمية الحاصلة لأحد الجزئين غير الحاصلة لجزء آخر ، فكل واحد من تلك الأجزاء يكون [حياً] عالماً قادراً على الاستقلال ، فيفضى إلى تكثر الالهة ، وهو محال . و هذا المستدل يلتزم أن الانسان الواحد ليس حياً عالماً قادراً واحداً ، بل أحياء علماء قادرين .

أقول : لو كان متحيزاً لم يكن منفكاً عن الأكوان ضرورةً فيلزم حدوثه ، لما مر ، سواء كان مماثلاً لغيره من الأجسام او مخالفاً . وقوله : « على تقدير التماثل إن خالفها بوجه لزم وقوع التركيب » ليس بصحيح مطلقاً ، بل الصحيح أنه إن خالفها بوجه داخل في ماهيته [و حينئذ لا يكون التماثل مطلقاً . إنما التماثل المطلق يقتضى أن تكون المخالفة بعارض] و حينئذ لا يلزم التركيب .

و أما قوله : « لو كان منقسماً لكان مر كَبّاً » ليس بصحيح ، لأن المنقسم بالفعل يكون مر كَبّاً . أما القابل للانقسام فلا يلزم تركيبه إلا إذا صح الاستدلال

بالانقسام على إثبات الهيولى والصورة . وهو لا يقول بذلك . والاستدلال الأخير مبني على أن الجزء يجب أن يوصف بما يوصف به الكل . وذلك مما لم يذهب إليه أحد بخلاف عكسه .

قال:

مسألة

> الله تعالى لا يتحد بغيره <

إنه تعالى لا يتحد بغيره ، لأنه تعالى حال الاتحاد إن بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد ، وإن صاروا معدومين فلم يتحدا بل حدث ثالث ، وإن عديم أحدهما وبقي الآخر فلم يتحدا ، لأن المعدوم لا يتحد بالموجود .

أقول : قال بالاتحاد من القدماء فرفوروس ، وهو قال : إذا عقل العاقل شيئاً [اتحد بذلك المعقول . وإذا عقل الأشياء اتحد بالعقل الفعّال] فصار هو مع العقل الفعّال واحداً . وأيضاً قالت النصراني به حين قالوا : اتحدت الأقانيم الثلاثة الأب ، والابن ، وروح القدس ؛ واتحد ناسوت المسيح باللاهوت . وأيضاً قال بعض المتصوفة من المسلمين به ، حين قالوا : إذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفى تعيينه وصار الموجود هو الله ، ويقولون لتلك المرتبة الفناء في التوحيد . وهذه الأقوال إن كانت عبارات عن غير المفهوم من الاتحاد فلا ينبغي أن يقال عليها إلا بعد تحقيق معانيها ، وإن كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد فالكلام عليه ما قاله المصنّف .

قال

مسألة

> الله تعالى لا يحل في شيء <

إنه تعالى لا يحل في شيء . واحتج أصحابنا بأنه تعالى لو حل في شيء ، إما مع وجوب أن يحل ، أو مع جواز أن يحل . والأوّل باطل ، لوجهين : الأوّل أنه يلزم احتياجه إلى ذلك الغير ، وكل محتاج ممكن ، فيكون الواجب لذاته ممكناً ، هذا خلف . الثاني أن غير الله تعالى إما الجسم أو العرض ، فيلزم من وجوب

حلوله في الغير إما حدوثه او قدم الجسم و العرض ، وهما محالان . و الثاني أيضاً باطل ، لأنه اذا لم يجب حلوله في المحل كان غنياً عن المحل ، والغنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل . و هذا الدليل ضعيف ، لأنه يقال : لم لا يجوز أن يجب حلوله في المحل .

قوله : « لو وجب ذلك لكان مقتضياً إلى ذلك المحل » قلنا : لانسلم ولم لا يجوز أن يقال : إنه لذاته يوجب لنفسه صفة و هي الحاليتة في ذلك المحل ، ولا يلزم من كونه موجباً لتلك الصفة احتياجه إليها . الا ترى أنه يجب اتصافه بكونه تعالى عالماً قادراً ، و إن لم يلزم احتياجه إلى شيء منها فكذا هي هنا .

قوله : « بأن غيره إما الجسم او العرض » قلنا : لانسلم ، فانكم ما أقعتم دليلاً قاطعاً على ذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى أوجب لذاته عقلاً او نفساً ، ثم أنه لذاته اقتضى سيورة ذاته حالة في ذلك المحل . سلمنا الحصر ، لكن لم لا يجوز أن يقال : إنه لا يجب حلوله في المحل مطلقاً . لكن ذاته يقتضى الحلول في المحل عند حدوث المحل ، و على هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته ولا قدم المحل . و هذا كما نقول ان كونه تعالى عالماً بوجود العالم واجب . لكن بشرط وجود العالم ، فلا جرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم . سلمنا ذلك ، فام لا يجوز أن يحصل في المحل مع جواز أن لا يحصل .

قوله : « الغنى عن المحل لا يحل » قلنا : هذا مجرد الدعوى فاين الدليل . و المعتمد في إبطال الحلول أن المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز ، تبعاً لحصول محله فيه . و هذا إنما يعقل في حق من يصح عليه الحصول في الحيز . و لما كان ذلك في حق الله تعالى محالاً كان الحلول عليه محالاً .

أقول : ذهب بعض النصارى إلى حلول الله تعالى في المسيح ، و بعض المتصوفة إلى حلوله في العارفين الواصلين . و المعقول من الحلول عند الجمهور قيام موجود بموجود على سبيل التسبعية بشرط امتناع قيامه بذاته . و الحلول بهذا المعنى محال

على واجب الوجود بذاته . فان عُنِيَ به غير ذلك فلا كلام فيه إلا بعد تصوّر معناه . وقولهم « غير الله إما الجسم او العرض » فممنوع كما ذكر . أما قولهم : « الغنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل » فصحيح على ما فسّرنا الحلو به . أما على معنى غير ذلك فغير معلوم .

وقوله : « المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعاً لحصول محله فيه » يقتضى أن يكون حلول الصورة في المادة غير معقول . وحلول الأعراض النفسانية في النفوس غير معقول [ولو كان الأمر كذلك لكفى ذلك في نفى جميعها ، ولما استقل المتكلمون بغير ذلك في إقامة الأدلة على نفسها ، بل اقتصرنا على القول بأن ذلك غير معقول] .

والحق أن حلول الشيء لا يتصور إلا إذا كان الحال بحيث لا يتعيّن إلا بتوسط المحل ، ولا يمكن أن يتعيّن واجب الوجود بغيره ، فاذن حلوله في غيره بهذه الوجه محال .

مسألة

قال:

< الله تعالى ليس في شيء من الجهات >

إنه تعالى ليس في شيء من الجهات، خلافاً للكرايمية . لنا أنه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ، وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلاً ، وذلك معلوم بالضرورة . ولأن مكانه تعالى إن ساوى سائر الأمكنة كان اختصاصه به دون سائر الأمكنة يستدعى مخصصاً ، [وذلك المخصص لا بد أن يكون مختاراً] و كل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث ، فكونه في المكان محدث ، هذا خلف . وإن خالف سائر الأمكنة كان ذلك المكان موجوداً ، لأن الاختلاف في النفي المحض محال . وذلك الموجود إن لم يكن مشاراً إليه لم يكن الموجود فيه مشاراً إليه فلم يكن الله تعالى في المكان . وإن كان مشاراً إليه فان كان كونه كذلك بالذات كان جسماً . فاذا فرضنا الله تعالى موجوداً فيه كان البارئ تعالى حالاً في

الجسم، وهو محالٌ . و إن كان بالعرض كان ذلك عرضاً حالاً في الجسم ، فالبارى تعالى لما كان حالاً فيه كان حالاً في الحال في الجسم ، فكان حالاً في الجسم ، هذا خلف .

أقول : جميع المجسمة اتفقوا على أنه تعالى في جهة . وأصحاب أبي عبدالله ابن الكرام اختلفوا ، فقال محمد بن الهيصم : إنه تعالى في جهة فوق العرش ، لانهاية لها ، والبعدُ بينه وبين العرش أيضاً غير متناه . وقال بعض أصحابه : البعدُ متناه . وكلهم نفوا عنه خمساً من الجهات وأثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره . وباقي أصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش ، كما قال سائر المجسمة . وبعضهم قالوا بكونه على صورة ، وقالوا بمجيئه وذهابه .

واستدلال المصنّف بنفي التحيز على نفي الجهة إعادة للدعوى . والاختصاصُ بمكان هو فيه إن كان باختياره لا يقتضى أمراً زائداً يخصّسه به ، كما قالوا في اختياره أحد المنساويين من غير ترجيح . والمكان إن لم يكن وجودياً كان كونه في المكان أزلاً غير منكر على تقدير إمكان تحيزه . ومخالفة مكانه لسائر الأمكنة لا تقتضى كون مكانه موجوداً ، فإنّ العدميات تتخالف بحسب تخالف ما ينسب إليه . و إن كان المكان غير مشار إليه لم يجب من ذلك كون المتمكن غير مشار إليه ، فأنه من الجائز أن يصيرا عندا متمكنين مشاراً إليهما ، كما يقال في الصورة والهولي .

والاشكال الذي أورد على المكان على تقدير كونه مشاراً إليه بأنه إما أن يكون جسماً او عرضاً ، ليس بمختصّ بهذا الموضع ، بل هو وارد على أمكنة جميع الأجسام . وهيهنا قسم آخر ، وهو أن يكون خلاءً لولا الجسم ، وقد مرّ فيه ما كان ينبغي أن يقال فيه . والمعتمد هيهنا أن الكائن في الجهة قابل للمقسمة والاشكال وغير منفك من الأكوان . و كل ذلك محالٌ في حق واجب الوجود تعالى .

قال :

تنبيهه

الظواهر المقتضية للجسميّة والجهة لا تكون معارضة للأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل . وحينئذٍ : إما أن يفوض علمها إلى الله تعالى على ما هو مذهب السلف و قول من أوجب الوقف على قوله : « وما يعلم تأويله إلا الله » ، وإما أن يشتغل بتأويلها على التفصيل على ما هو عليه أكثر المتكلمين ، و تلك التأويلات مستقصاة في المطوّلات .

أقول : الذي ذكره عام في المواضع المتعارضة عقلاً ونقلاً ، وذلك كما ذكره .

قال :

مسألة

> لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية <

لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية . لنا لوصح اتصافه بها لكانت تلك الصّحة من لوازم ماهيته ، فيلزم حصول تلك الصّحة أزلاً . لكن ذلك محالٌ ، لأنّ صّحة اتصافه بها أزلاً يتوقّف على صحّة وجودها أزلاً . وذلك محالٌ ، لأنّ الأزل عبارة عن نفى الأوليّة والحدوث عبارة عن ثبوتها ، والجمع بينهما محالٌ .

فإن قيل : هذا يشكّل بما أن العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده أزلاً فكذا هيئنا ، ثمّ نقول : صحّة اتصاف الذات بالصفة غير صحّة وجود الصفة في نفسها ، ولا يلزم من ثبوت إحداهما ثبوت الأخرى ، فاتّنا نقول : يصح اتصاف الذات أزلاً بهذه الصّفة على معنى أن هذه الصّفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها . وهذا لا يستدعي كون الصّفة في نفسها صحيحة . ثمّ نقول : ما ذكرته إن دلّ على قولك فمعنا ما يدلّ على قولنا من وجوه :

الأوّل وهو أن العالم محدثٌ ، فالله تعالى لم يكن فاعلاً للعالم [أزلاً] لأنّ الفاعل ولا فعل محالٌ ثمّ صار فاعلاً له ، والفاعلية صفة ثبوتية . فهذا يقتضي حدوث هذه الصّفة في ذات الله تعالى .

الثاني و هو أن الله تعالى لم يكن عالماً في الأزل بأن العالم موجود ، فان ذلك جهل ، و هو على الله تعالى محال ، ثم صار عند وجود العالم عالماً بوجوده .

الثالث و هو أنه تعالى في الأزل لم يكن رائياً لوجود العالم ولا سامعاً لوجود الأصوات ، لأن رؤيته موجوداً مع أنه ليس بموجود خطأ ، و هو على الله تعالى محال . ثم عند وجود العالم و الأصوات صاراً رائياً و سامعاً .

الرابع و هو أنه تعالى لا يجوز أن يخبر في الأزل بقوله : «إنا أرسلنا نوحاً» لأن ذلك إخبار عن أمر مضى . و ذلك في الأزل كذب ، و هو على الله تعالى محال ، ثم صار بعد إرسال نوح عليه السلام مخبراً عن ذلك .

الخامس و هو أن الله تعالى لم يكن ملزماً في الأزل زيداً و عمراً بقوله : « و أقيموا الصلوة و آتوا الزكوة » لأن خطاب المعلوم على سبيل الالتزام سفة ، و هو على الحكيم غير جائز ، ثم صار ملزماً للمكلفين عند حدوثهم و حدوث الشرائط .

الجواب: أما صحة العالم فغير واردة، لأن العالم قبل حدوثه كان نفيًا محضًا، فلا يمكن الحكم عليه لا بالصحة ولا بالامتناع. قوله : « صحة الاتصاف بالوصف غير صحة وجود الصفة »، قلنا لا نزاع فيه. لكن الصحة الأولى متوقفة على الثانية، لأن صحة الاتصاف به متوقفة على تحققه، و تحققه متوقف على وجوده .

أما المعارضات فالضابط فيها شيء واحد ، و هو أن المتعير إضافة الصفات إلى الأشياء لانفس الصفات . وقد دللنا فيما تقدم على أن الإضافة لا وجود لها في الخارج .

أقول : صحة الاتصاف إضافة، و الإضافات عنده غير موجودة، و غير الموجود لا يمكن حصوله في الأزل . فلا يلزم من صحة اتصافه بها حصولها في الأزل ولا في غير الأزل بزعمه . و أيضاً لو كانت صفة الاتصاف موجودة لأمكن كونها حادثة فان الإضافيات يجوز حدوثها ولم يقم حجة على وجوب كونها أزلية .

و قوله في الاعتراض « صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة ولا يلزم من

ثبوت إحديهما أزلًا ثبوت الأخرى « صحيح » وجوابه ، بأن صحة الاتصاف متوقف على صحة وجوده ، ليس بشيء ، لأن صحة صدور المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ، ولا على صحة وجوده مطلقاً ، بل يتوقف على صحة وجود مقدوره لذاته . فإن امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضر ذلك في صحة المقدور منه .

و قوله : « صحة العالم غير واردة ، لأن العالم قبل حدوثه كان نفيًا محضاً فلا يمكن الحكم عليه بالصحة » غير صحيح ، لأن الخالق كان في الأزل بحيث يصح ، صدور أثر منه فيما لا يزال . وليس المراد بصحة العالم في الأزل إلا صحة صدور ذلك الأثر فيما لا يزال .

و أما المعارضات فجوابها ما ذكره . و الإضافات يمكن أن تتغير و تتكرر بسبب تغير ما إليه الأضافة و تكثره . و اعلم أن المعتمد في هذا المقام الاستدلال بامتناع التغيير عليه تعالى معه لامتناع انفعاله في ذاته .

مصالة

قال:

> استحالة الألم و اللذات العقلية على الله <

اتفق الكل على استحالة الألم على الله تعالى . و أما اللذات العقلية فقد أثبتها الفلاسفة ، و الباؤون ينكرونها . لنا أن اللذة و الألم من نوابغ اعتدال المزاج و تنافره ، و ذلك لا يعقل إلا في الجسم . و هو ضعيف ، لأنه يقال : سبب أن اعتدال المزاج يوجب اللذة ، لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب . و المعتمد أن تلك اللذة ، إن كانت قديمةً و هي داعية إلى الفعل الملتذ به و جب أن يكون موجداً للملتذ به قبل أن أوجده ، لأن الداعي إلى إيجاده قبل ذلك موجود ، و لا مانع ، لكن إيجاده الشيء قبل إيجاده مجال ، و إن كانت حادثةً كان محل الحوادث .

قالت الفلاسفة : هذه الدلالة لا تبطل الألم . و أما اللذة فنحن لا نقول

إنه يلتذُّ بخلق شيء آخر ، لكننا ندعى أن علمه بكماله المطلق يوجب اللذة .
و الدلالة التي ذكرتموها لا تدفع ما قلناه ، و تقريره أن كل من تصوّر في نفسه
كمالاً فرح ، و من تصوّر في نفسه نقصاناً تألم . فإذا كان كماله تعالى أعظم
الكمالات ، و علمه بكماله أجلّ العلوم ، فلم لا يجوز أن يستلزم ذلك أعظم اللذات .
و الجواب أنه باطلٌ باجماع الأمة . و كذلك الألم .

أقول : اللذة و الألم اللذان من توابع المزاج فلا شك في استحالتهما عليه
تعالى . و قوله : « إن كانت اللذة قديمةً و جب أن يوجد الملتذُّ به قبل أن أوجده ،
لتقدّم داعي اللذة الأزليّ على داعي الإيجاد » إنَّما يصحُّ إذا كان الملتذُّ به من
فعله . و على تقديره يصحُّ لو كان داعي الإيجاد متجدداً مغايراً لداعي اللذة أو كان
داعي الإيجاد أيضاً قديماً ، لكنّه غير كافٍ في الإيجاد إلا بعد وجود الملتذُّ به ، أما
إذا كان داعي اللذة داعي الإيجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور . و قوله : « هذه
الدلالة لا تبطل الألم » يعني إذ ليس إليه داع ، فلا يلزم هذا الخلف .

و قوله : « الفلاسفة يقولون علمه بكماله يوجب اللذة » ليس بصحيح ، لأن
ذلك يقتضى أن يكون علمه فاعل اللذة و ذاته قابلاً و هم لا يقولون بذلك ، بل
يقولون : اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله . و تقرير الفرح و الألم اللذين
موجبهما العلم بالكمال و النقصان في حقه تعالى « ليس بمفيد . لأنّه منزّه عن
الانفعال . و التمسك باجماع الأمة يفيد في عدم إطلاق لفظي اللذة و الألم عليه تعالى ،
لأنّ كلّ صفة لا يقارنها الاذن الشرعيّ لا يوصف تعالى بها . أما في المعنى الذي
ادّعاه الفلاسفة فالاجماع حاصل . و نفى الألم عنه تعالى لا يحتاج إلى بيان ، لأنّ
الالم إدراكٌ منافي ، و لا منافي له تعالى .

قال : **مسألة**

> الله تعالى غير موصوف بالالوان و الطعوم و الروائح <

اتفق الكل على أنه تعالى غير موصوف بالألوان و الطعوم و الروائح ، والمعتمد

الاجماع . و الأصحاب قالوا : اللون جنس تحته أنواع . و ليس بعضها بالنسبة إلى بعض صفة كمال . و بالنسبة إلى بعض صفة نقصان . و أيضاً الفاعلية لا تتوقف على تحقق شيء منها . و إذا كان كذلك لم يكن الحكمُ بثبوت البعض أولى من الثاني . فوجب أن لا يثبت شيء منها .

و لقائل أن يقول : تدعى أنه ليس البعض أولى من البعض في نفس الأمر أو في عقلك و ذهنك . و الأول لا بدَّ فيه من الدلالة ، فلم لا يجوز أن يكون ماهية ذاته تستلزم لونا معيَّناً من غير أن يُعرف لمية ذلك الاستلزام . و الثاني مسكَّم ، لكن لا يلزم إلاَّ عدم علمنا بذلك المعين . فأما عدمه في نفسه فلا .

أقول : التمسك بالاجماع في العقليات يلزم عند الضرورة . و المعتمد في هذا الموضوع أنه تعالى لا يجوز أن يكون محلاً للأعراض ، لا امتناع انفعال ذاته .
قال :

القول في الصفات الشبوتية

مسألة

> الله تعالى قادر باتفاق الكل خلافاً للفلاسفة <

اتفق الكل على أنه تعالى قادر، خلافاً للفلاسفة لنا : أنه ثبت افتقار العالم إلى مؤثر ، فذلك المؤثر إما أن يقال : صدّر الأثر عنه مع امتناع أن لا يصدر ، أو صدّر مع جواز أن لا يصدر . و الأول باطل ، لأن تأثيره في وجود العالم إن لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم ، وقد أبطلناه ؛ وإن توقف على شرط فذلك الشرط إن كان قديماً عاد الازام . و إن كان محدثاً كان الكلام في حدوده كالكلام في الأول و لزم التسلسل : إما معاً ، و هو محال ؛ أو إلى أول ، فيلزم منه حوادث لا أول لها ، وهو محال . ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني ، ولا معنى للقادر إلا ذلك .

أقول : قد بيننا من قبل أن اثبات القادريّة مبنية على حدوث العالم وإبطال حوادث لا أول لها ، ولهذا بناه عليهما هيهنا . و اعلم أن القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه الفعل و أن لا يصدر ، و هذه الصّحة هي القدرة . و إنما يترجّح أحد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة او عدمها إلى القدرة . و الفلاسفة لا ينكرون ذلك ، إنما الخلاف في أن الفعل مع اجتماع القدرة و الارادة هل يمكن مقارنة حصولها [معهما او لا يمكن بل إنما يحصل بعد ذلك . و الفلاسفة ذهبوا إلى أنه يمكن . بل يجب حصوله] مع اجتماعهما ام يجب . و قولهم بأزليّة العلم والقدرة و كون الارادة علماً خاصاً حكموا بقدّم العالم . و المتكلمون ذهبوا إلى امتناع حصول الفعل معهما ، بل قالوا الفعل إنما يحصل بعد اجتماعهما . و لذلك قالوا بوجوب

الحدوث، لأنّ الداعي الذي هو إرادة جازمة لا يدعوا إلاّ إلى معدوم، و العالم به بديهى .

قال : < معارضة على اثبات قدرة صانع العالم بوجوه >

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المؤثر موجباً . قوله : « يلزم من قدمه قدم العالم » قلنا : العالم إمّا أن يكون صحيح الوجود في الأزل او لا يكون . فان كان الأزل لم يكن قدم العالم محالاً فنحن نلتزمه . وإن كان الثانى كان لصحة وجوده بداية . وإذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم ، لأنّ صدور الأثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه إمكان الأثر .

و الذى يؤيده ، و هو أنّ القادر عندك هو الذى يصحُّ منه الابداع ، والله تعالى كان قادراً في الأزل ولم يلزم من أزليّة قدرة الله تعالى صحة الابداع أزلاً . فلمّا لم يلزم من القدرة الأزليّة حصول الصحة في الأزل فلم لا يجوز أن لا يلزم من وجود المؤثر وجود العالم في الأزل .

سألنا أنّه لولم يتوقف تأثيره في العالم على شرط قديم لزم من قدمه قدم العالم ، فلم لا يجوز أن يقال : تأثيره في وجود العالم كان موقوفاً على شرط حادث ، و حدوث ذلك الشرط على شرط آخر لا إلى أول . و الكلام فيه يرجع إلى مسألة حوادث لا أول لها . سألنا أنّه لا بدّ من القادر ، لكن لم قلت إنّّه واجب الوجود ، ولم لا يجوز أن يقال : واجب الوجود اقتضى لذاته موجوداً قديماً ليس بجسم و لا بجسمانى ، و ذلك المعلول كان قادراً ، و هو الذى خلق العالم .

سألنا أنّ ما ذكرتموه يدلُّ على القادر ، لكنّه معارضٌ بنوعين من الكلام :

< النوع > الاول أن يبين أنّ حقيقة القادر على الوجه الذى قلتموه

محال . و بيانه من وجوه < ثلاثة > :

الأول : أنّ المصدر إن استجمع جميع ما لا بدّ منه في المصدرية سلباً او

إيجاباً امتنع الترك . و إن اختلف قيدٌ من القيود المعتبرة امتنع الفعل ، إلاّ إذا

قيل إن الشيء الواحد يكون مصدراً للفعل تارةً والترك أخرى من غير تغيير حال البتة في الحالين ، لكنّه يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح ، وهو محال . وأيضاً فالمصدرية على هذا التقدير تصير اتقافيةً ، لأن فيضان الأثر عن المصدر إن توقف على انضياf قصد جديد إليه لم يكن الحاصل أو لا مصدراً تاماً . و إن لم يتوقف عليه كان صدور الأثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون آخر مجرد الاتفاق ، و تجويزه يقتضى تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت واجباً لذاته في وقت آخر فينسُد باب إثبات المصدر ، فثبت أن المسكنة من الفعل و الترك غير معتبرة في حقيقة القادر .

و ممّا يؤكّد ذلك أن مذهب المعتزلة أن الاخلال بالثواب والعوض يقتضى الجهل أو الحاجة المحالين على القديم ، و مستلزم الممتنع ممتنع ، فالاخلال بهما ممتنع ، فصدورهما عنه واجب . و من مذهب أهل السنة أن إرادة الله تعالى وقدرته متعلّقان بإيجاد أشياء متعيّنة ، و التغيير على صفاته ممتنع ، فتكون المؤثرية واجبة ، و نقيضها ممتنع . فامكان التردّد مردود . و من مذهب الكل أن الله تعالى عالم في الأزل بأن أيّ الجزئيات تُوجد و أيّها لا تُوجد ، و امتناع تغيير العلم يستلزم امتناع تغيير المعلوم ، و القدرة على الممتنع ممتنعة ، فالمسكنة من الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات .

الثاني : المسكنة من الطرفين إمّا أن تثبت حال حصول أحدهما أو قبل ذلك و الأوّل باطل ، لأنّ حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجب ، و نقيضه محال ، و إمكان التردّد بين الواجب و المحال محال . و الثاني أيضاً كذلك ، لأنّ شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال ، و الموقوف على المحال محال . فحصوله بقيد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال ، و الممتنع لا يمكن الثالث : قولنا : « القادر يجب أن يكون متردداً بين الفعل و الترك » إنّما يصح لو كان الفعل و الترك مقدورين له ، لكنّ الترك محال أن يكون مقدوراً ؛

لأنَّ التَّركَ عَدَمٌ، و العَدَمُ نَفْيٌ مَحْضٌ. و لا فَرْقَ بَينَ قَوْلِنَا « لَمْ يَكُنْ مُؤَثَّرًا » و بَينَ قَوْلِنَا « أَثَّرَ فِيهِ تَأْثِيرًا عَدَمِيًّا »؛ و لَأَنَّ قَوْلِنَا « مَا أَوْجَدَهُ » مَعْنَاهُ أَتَى بَقِيَّ عَلَى الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ. فَإِذَا كَانَ الْعَدَمُ الْحَالِيَّ عَيْنَ مَا كَانَ اسْتِحْجَالِ اسْتِنَادِهِ إِلَى الْقَادِرِ، لَأَنَّ تَحْصِيلَ الْحَاصِلِ مَحَالٌ، فَتَبَيَّنَ أَنَّ التَّركَ غَيْرُ مَقْدُورٍ. و إِذَا كَانَ كَذَلِكَ اسْتِحْجَالٌ أَنْ يُقَالَ: الْقَادِرُ هُوَ الَّذِي يَكُونُ مَتَرَدِّدًا بَينَ الْفِعْلِ و التَّركِ. فَان قُلْتُ: التَّركُ هُوَ فِعْلُ الضَّدِّ، فَالْقَادِرُ مَتَرَدِّدٌ بَينَ فِعْلِ الشَّيْءِ و بَينَ فِعْلِ ضَدِّهِ. قُلْتُ: فَيَلْزَمُكَ أَنْ لَا يَخْلُو الْقَادِرُ عَنِ فِعْلِ أَحَدِ الضَّدِّينِ، فَيَلْزَمُكَ إِمَّا قَدَمُ الْعَالَمِ أَوْ قَدَمُ ضَدِّهِ، وَ أَنْتَ لَا تَقُولُ بِهِ. **النَّوعُ الثَّانِي سَلَّمْنَا أَنَّ الْقَادِرَ فِي الْجُمْلَةِ مَعْقُولٌ، لَكِنْ تَعَذَّرَ إِبْتِائُهُ هُنَا، لَوْجُوهُ < أَرْبَعَةٌ >:**

الأوَّلُ - وَ هُوَ أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ قَادِرًا لَكَانَتْ قَادِرِيَّتُهُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ أَزْلِيَّةً أَوْ لَا تَكُونَ. وَ الأوَّلُ مَحَالٌ، لَأَنَّ التَّمَكَّنَ مِنَ التَّأْثِيرِ يَسْتَدْعِي صِحَّةَ الْأَثَرِ، لَكِنْ لَا صِحَّةَ فِي الْأَزْلِ، لَأَنَّ الْأَزْلَ عِبَارَةٌ عَنِ نَفْيِ الْأُولِيَّةِ. وَ الْحَادِثُ مَا يَكُونُ مَسْبُوقًا بِالْأَوَّلِ، وَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا [مُتَنَاقِضٌ] مَحَالٌ. وَ الثَّانِي مَحَالٌ، لَأَنَّ قَادِرِيَّتَهُ إِذَا لَمْ تَكُنْ أَزْلِيَّةً كَانَتْ حَادِثَةً فَافْتَقَرَتْ إِلَى مُؤَثَّرٍ، فَان كَانَ الْمُؤَثَّرُ مَخْتَارًا عَادَ الْبَحْثُ كَمَا كَانَ، وَ إِنْ كَانَ مُوجِبًا كَانَ الْمَبْدَأُ الْأَوَّلُ مُوجِبًا. فَان قُلْتُ: إِنَّهُ فِي الْأَزْلِ يَمَكُنُهُ الْإِبْجَادُ فِيمَا لَا يَزَالُ، وَ حَاصِلُهُ أَنَّ امْتِنَاعَ الْأَثَرِ عِنْدَ قِيَامِ الْمُقْتَضَى قَدْ يَكُونُ لِحُضُورِ الْمَانِعِ. قُلْتُ: الْمَانِعُ إِنْ كَانَ مَمَكَّنَ الزَّوَالَ لِذَاتِهِ، [فَلْيُفْرَضْ ارْتِفَاعُهُ وَحِينَئِذٍ يَصِحُّ الْفِعْلُ الْأَزْلِيُّ، هَذَا خَائِفٌ. وَ إِنْ كَانَ مَمْتَنَعًا الزَّوَالَ لِذَاتِهِ] وَ جِبَ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ أَبَدًا، إِذَا وَجَّازٌ أَنْ يَنْقَلِبَ لِحَاجِزٍ أَنْ يُقَالَ: الْعَالَمُ كَانَ مَمْتَنَعًا لِذَاتِهِ، نَمَّ انْقَلَبَ وَاجِبًا.

الثَّانِي - أَنَّ مَقْدُورَ الْقَادِرِ لَا بَدَأَ وَ أَنْ يَتَمَيَّزَ عَنِ غَيْرِهِ، لَأَنَّ اقْتِدَارَ الْقَادِرِ عَلَيْهِ نِسْبَةٌ بَينَ الْقَادِرِ وَ بَينَهُ، وَ مَا لَمْ يَتَمَيَّزَ الْمُنْسُوبُ إِلَيْهِ عَنِ غَيْرِهِ اسْتِحْجَالُ اخْتِصَاصِهِ بِتِلْكَ النِّسْبَةِ دُونَ غَيْرِهِ، وَ لَأَنَّ تَمَكَّنَ الْقَادِرِ مِنَ الْجَمْعِ بَينَ الْحَرَكَةِ وَ السَّوَادِ

بدلاً عن الجمع بين السواد والبياض يستدعى امتيازاً أحدهما عن الآخر . ولأنّ كونه قادراً على إيجاد الحركة بدلاً عن السكون و بالعكس يستدعى امتيازاً كل واحد منهما عن الآخر ، فإنّ التردد بين الشئيين يتوقف على مغايرتهما . فثبت أنّه لا بدّ من التمييز ، وكلّ متميّز ثابت ، فإنّ تعلق القدرة به يتوقف على ثبوته في نفسه ، فلو كان ثبوته لأجل القدرة لزم الدور ، و لزم إثبات الثابت وذلك محال . فان قلت : شرط التعلق بتحقيق الماهية ، والحاصل من التعلق هو الوجود . قلت : فالذات لما كانت متقدّرة قبل التعلق لم تكن مقدورة ، لأنّ إثبات الثابت محال ، فالمتعلق هو الذي ليس بثابت ، و هو إمّا الوجود ، او موصوفية الذات بالوجود . لكن ذلك محال ، لأننا بيننا أنّ المتعلق متميّز ، و المتميّن ثابت . فإن ما ليس بثابت ، فهو ثابت ، هذا خلف .

الثالث : لو كان قادراً من الأزل إلى الأبد ، ثمّ إذا أوجد لم يبق مقدوراً لاستحالة إيجاد الموجود ، فذلك التعلق القديم قدفى ، و عدم القديم محال .
الرابع : إذا قلنا : القادر يمكنه أن يوجد ، فالموجدية ليست عبارة عن نفس الأمر . أمّا أوّلاً فلا أنّ الموجدية صفة للموجد ، و الأثر قد لا يكون صفة له ، فإنّ العالم ليست صفة لله تعالى . و أمّا ثانياً فلا أنّنا إن قلنا : الأثر إنّما وجد بالقادر ، لأنّ القادر أوجده ، فلو كان المفهوم من قولنا « أوجده » نفس وجود الأثر لكننا قد قلنا : إنّما وجد الأثر ، لأنّه وجد الأثر ، فيكون الحاصل أنّه وجد الأثر ، لأنّه وجد الأثر ، فيكون الحاصل أنّه وجد الأثر بنفسه ، و ذلك محال . فظهر أنّ الموجدية صفة للموجد ، فهي إن كانت ممكنة الوجود واقعة بالقادر المختار عاد التقسيم فيه . و إن كانت واجبة وجب وجود الأثر ، لأنّ الموجدية بدون وجود الأثر البتة محال عقلاً . فثبت أنّ المؤثر لا يفعل إلاّ على سبيل الإيجاد .

< جواب المعارضات على قدرة مدبر العالم >

و الجواب : قوله : « إنّما لم يوجد العالم في الأزل لاستحالة وجوده أزلاً » ،

قلنا : وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الأزل محال . إما استناده إلى العلة الموجبة غير محال . فلم يصلح هذا مانعاً عن صدوره عن العلة القديمة في الأزل . سلمنا كونه محالاً في الأزل لكن لو وجد قبل أن وجد بمقدار يوم لم يصير بسبب ذلك أزلياً ، فكان يجب أن يوجد قبل أن وجد ، لأن العلة قائمة ، والمانع المذكور مفقود ، وأما حوادث لأوّل لها فقد تقدم إبطالها . وأما الوسطة فقد أجمع المسلمون على إبطالها .

أما المعارضة الأولى فجوابها أنه لم لا يجوز أن يكون المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدراً للأثر ، وتارة لا يكون ، ونحن قد بينا أن المختار هو الذي يمكنه الترجيح ، لا المرجح .

وأما الثانية فجوابها أن التمكّن ثابت بالنسبة إلى المقدور قبل دخوله في الوجود . قوله : « لا يمكن في الحال على الشيء الذي سيوجد في الاستقبال » قلنا : لانسلك ، لم لا يجوز أن يقال : حصل في الحال التمكّن من إيجاده في المستقبل . وأما الثالثة فجوابها أن القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكناً ، والفعل إنما يصح في لايزال ، فلا جرم كان الله تعالى قادراً في الأزل على التكوين في لايزال .

وأما الرابعة فجوابها أن النسبة التي ادّعتموها و بنيتم عليها الامتياز ممنوعة ، فليس في الوجود إلا القدرة والمقدور .

وأما الخامسة فجوابها أن التعلق إضافة ولا وجود لها في الأعيان ، فلا يلزم عدم القديم .

وأما السادسة فجوابها أن الموجدية إضافة الذات إلى الأثر ، والاضافات لا وجود لها في الأعيان .

أقول : تلخيص الاعتراض الأول هو أن الحدوث لا يدل على الاختيار ، فإن الأثر مع وجود القدرة والداعي لو كان ممتنعاً لامتناع دعوة الداعي مع الوجود لكن المؤثر الموجب أيضاً ممتنعاً لامتناع تحصيل الحاصل ، فإذن الحدوث غير

دالّ على الاختيار ، بل كما وجب أن يقع مع المختار وجب أن يقع مع الموجب ، فان امتناع كون الفعل أزلياً دائراً معهما على السواء .
 وجوابه أن مقارنة الأثر للمؤثر الموجب واجب ، وليس بتحصيل الحاصل ، بل هو حصول يجب أن يتبع حصولاً آخر ، وتخلّفه لا يمكن إلا بسبب وقوعه على شرط غير مقارن له ، والشرط غير المقارن ، فعدم مقارنته له يكون بسبب شرط آخر ، ويلزم حوادث لا أوّل لها . والحاصل أن المؤثر إن كان موجباً كان العالم إما قديماً وإما محدثاً موقوفاً على حوادث لا أوّل لها . ولما بيننا امتناع كونه قديماً وامتناع وجود حوادث لا أوّل لها امتنع كونه موجباً؛ وحينئذٍ وجب كونه مختاراً للقسمه الحاصره إليهما .

أما إبطال الوسطة باجماع المسلمين فليس كما ينبغي . والمعتمد في إبطالها أن الوسطة يمتنع أن تكون واجبة الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد ، فإذن هي ممكنة . وهي من جملة العالم ، لأن المراد من العالم ماسوى المبدأ الأوّل ، فإذن وقوع الوسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال .

والمعارضة الأولى من النوع الأوّل مدفوعة عند المحققين من المتكلمين ، لا بما دفعه هو من القول بترجيح أحد مقدوري المختار من غير مرجح ، بل بأن معنى استجماع المصدر جميع ما لا بد منه في المصدرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوى بالقياس إليها الطرفين ومع داعيه الذي يرجح أحد الطرفين . وحينئذٍ يجب وقوع الفعل بعدهما ولا ينافي وجوبه الاختيار ، فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها ووقوع الطرفين الذي يتعلق به الداعي . وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض الوقوع لا ينافي الاختيار . وبذلك بطل قوله : « فنبت أن الممكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة القادر » ، ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق . واتضح الوجه في الجواب عن الأمثلة التي أوردها من

المذاهب، فإن "الممكنة في جميعها حاصلة باعتبار القدرة، و الوجوب واقع باعتبار الارادة و العلم .

و المعارضة الثانية - بأن "الممكنة لا تثبت في حال الحصول، لأن" الحاصل حينئذ واجب، و مقابله ممتنع؛ و لا قبل الحصول، لأن" التحصيل في الاستقبال ممتنع في الحال - مدفوعاً بما ذكره . و هو أن" الحاصل في الحال هو التمكن من التحصيل في الاستقبال إلا أن" ذلك لا يتمشى في قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل . و التحقيق فيه أن" الوقوع في الاستقبال ممكن الاجتماع مع وجود الممكنة في الحال و ممتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال، و المعارض جمع الوقوعين في الحال، حتى ازم منه المحال .

و المعارضة الثالثة - بأن" القادر على قولكم متردد بين الفعل و الترك، و الترك لا يكون مقدوراً - فجوابها أن" القادر هو الذي يصح منه أن يفعل و أن لا يفعل . لا أن يفعل الترك . و المصنّف أورد في جوابه ما أورده في جواب المعارضة الثانية، ولكن بعبارة اخرى .

و أما ما أورده في النوع الثاني من المعارضة، و هو أن" التمكن من التأثير يستدعي صحة الاثر، فالجواب عنه أن" التمكن من التأثير في الأزل متناقض . فلذلك كان التمكن من التأثير مطلقاً مستديعاً لصحة الأثر، ولم يكن مع تقييده بالأزل مستديعاً لها، بل كان مستديعاً لصحة الأثر بعد ذلك .

و المعارضة التي بعدها - و هي التي سماها عند الجواب بالرابعة، و هي أن" المقدور لا بد و أن يكون متميزاً عن غيره حتى يختص القادر بإيجاده - فجوابها أن" التمييز العقلي كافٍ . و جوابه بنفي الامور النسبية غير نافع هيئها .

و المعارضة الموسومة بالخامسة - و هي أن" تعلق القادر بالمقدور يغني عن الابداد و القدرة القديمة لا تغني - فجوابها أن" تعلق القادر بالمقدور المطلق لا يغني و أما بالمقدور المعين فأمر إضافي و هو الذي يسمى بالخالفية، و حكمه حكم سائر الاضافات .

و المعارضة الأخيرة - بأن الموجدية صفة للموجد ، فهي إن كانت ممكنة الوجود و وقعت بالفادر عاد التقسيم . و إن كانت واجبة و جب وجود الأثر معه - فجوأبها ما قيل في الصفات الاضافية .

قال : مسألة

> الله تعالى عالم باتفاق جمهور العقلاء الا قدماء الفلاسفة <
اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالم ، إلا قدماء الفلاسفة . لنا : أفعاله مُحَكِّمَةٌ مُتَّقِنَةٌ ، و كلُّ ما كان كذلك فهو عالم . و المقدمة الاولى حسية و الثانية بديهية .

> اشكالات و معارضات على ان الله تعالى عالم <

فان قيل : لا نسلم أن هذا العالم فعله ، ولم لا يجوز أن يكون فعل الواسطة . سلمناه ، لكن المراد من الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقاً للمنفعة ، او ما يكون مستحسنًا في العرف ، او أمراً ثالثاً ؟

فان أردتم به الأوّل ، فأمّا أن تريدوا به كون الفعل مطابقاً للمنفعة من كلّ الوجوه ، او من بعض الوجوه . فان أردتم به الأوّل فهو ممنوع . فلم قلتم إن المخلوقات مطابقة للمنفعة من كلّ الوجوه . و ظاهر أنّها ليست كذلك ، لكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات . و إن أردتم به الثاني فمسلم . لكن كون الفعل مشتملاً على النفع من بعض الوجوه لا يدلّ على كون فاعله عالماً ، لأنّ فعل الساهي والنائم بل الحركات الصادرة عن الجمادات قد تكون نافعة من بعض الوجوه . و إن أردتم بالمحكم ما يكون مستحسنًا في العرف ، فأمّا أن تريدوا به ما يكون مستحسنًا على وجه لا يمكن تصوّر ما هو أحسن منه ، او تريدوا به كونه مستحسنًا في الجملة . فان أردتم به الأوّل فلانسلم أن العالم كذلك ، فاننا لاندرى أن ترتيب الكواكب في السموات و ترتيب أبدان الحيوانات على وجه أكمل مما هو الآن عليه ممكن ، ام لا . و إن أردتم به الثاني فمسلم أن العالم كذلك ، لكنّه لا يدلّ

على علم الفاعل ، فإنَّ فعل الساهي والنائم قديستحسن من بعض الوجوه .
 وإن أردتم بالإحكام والاتقان معنى " ثالثاً فإن كروه ، لنتكلم عليه .
 فإن نزلنا عن الاستفسار فلم قلت : إنَّ فعل المحكم يدل على علم الفاعل ،
 وبيانه من وجوه :

أحدها : أنَّ الجاهل قديتفق منه الفعل المحكم نادراً . واتفق العقلاء على
 أنَّ حكم الشيء حكم مثله . فلما جاز ذلك مرة واحدة جازاً أيضاً مرتين وثلاثاً وأربعاً .
 وثانيها : أنَّ فعل النحلة في غاية الإحكام ، وهو بناء البيوت المسدسة مع
 كثرة ما فيها من الحكم التي لا يعرفها إلا المهندسون ، وكذا العنكبوت تبنى بيتها
 في غاية الإحكام . وكذلك نرى كل واحد من الحيوانات تأتي بالأفعال الموافقة لها
 بحيث يعجز عن تحصيلها أكثر الأذكىاء . مع أنه ليس لشيء منها علم ولا حكمة .
 ولئن سلمنا أنَّ ما ذكرته يدل على كونه تعالى عالماً ، لكنّه معارض بأمرين :
 الأوّل : أنَّ كونه عالماً بالشيء نسبةً بينه وبين ذلك الشيء [فتلك النسبة
 غير ذاته لامحالة . والموصوف بها والمقتضى لها هوداته تعالى] فالواحد يكون قابلاً
 فاعلاماً . وهو محال . أمّا أوّلاً فلاّن البسيط لا يصدر عنه إلا أثر واحد ، وأمّا ثانياً
 فإنَّ نسبة القبول بالامكان ، ونسبة التأثير بالوجوب . والنسبة الواحدة لا تكون
 بالامكان والوجوب معاً .

الثاني : أنَّ العلم إن لم يكن صفة كمال وجب تنزيهه الله تعالى عنه ، وإن كان
 صفة كمال كان الله تعالى محتاجاً في استفادة الكمال إلى تلك الصفة ، والكامل بغيره
 ناقص بذاته ، والمحتاج إلى الغير ناقص أيضاً لذاته ، وذلك على الله تعالى محال .

< جواب الاشكالات على ان الله تعالى عالم >

والجواب ، أمّا الكلام في الوسطة فقد تقدم . وأمّا الإحكام فالمراد منه
 الترتيب العجيب والتأليف اللطيف ، ولا يشك أنَّ العالم كذلك . قوله : « لو اجاز
 صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجوز مراراً كثيرة » ، قلنا :

بديهية العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق . و أما الحيوانات فكل من فعل فعلاً محكماً فهو عالم بذلك الفعل فقط .

و أما المعارضة الأولى فجوابها لم لا يجوز كون الشيء الواحد قابلاً ومؤثراً . قوله : « الواحد لا يكون مصدرأ لأمرين » ، قلنا : تقدم إبطاله . قوله : « النسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معاً » ، قلنا : نسبة القبول بالامكان العام ، وهي لاتنافي نسبة الوجوب .

و أما حديث الكمال والنقصان فخطابي ، وهو معارض بما تقر في البداية أن صفة العلم صفة كمال ، والجهل صفة نقصان ، وتعالى الله عن النقصان .

أقول : قد ماء الفلاسفة قالوا : العلم حصول صورة المعلوم في العالم . ومع ذلك فهو يقتضى إضافة ما للعالم إلى المعلوم . والعالم المعلوم إن كانا متغيرين فلا بد أن يتصور العالم بصورة المعلوم ، ولا يمكن أن يقبل المبدأ الأول شيئاً من غيره ، وإن كان واحداً فلا بد فيه من تغير اعتبارين حتى يمكن أن يعقل الاضافة بينهما . ولا كثرة في المبدأ الأول بوجه من الوجوه . فهو لا يوصف بالعالم بوجه ، بلى هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته ، كما يفيض الوجود عليها . فهذا مذهبهم . و الباقي منهم ومن أهل الملل جميعاً اتفقوا على أنه تعالى عالم .

أما الاحكام والاتقان فقد يظهر لمن يتأمل أحوال الخلق وينظر في تشريح الأعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك ووجود النيرات العلوية وحركاتها . وبديهية العقل حاكمة بأن أمثال ذلك لا يصدر عن لا علم له . ولا يتكرر ممن يقع منه فعل محكم مرة واحدة على سبيل الندرة ، وهو جاهل . ألا ترى أن من كتب مراراً خطأ حسناً لا يمكن أن يتصور أنه أمي جاهل بالخط .

و أما الوسطة فقد تقدم إبطاله . و إيجاد من يفعل فعلاً محكماً من العدم بحيث يقدر على ذلك ويعلم دقائقه فعل في غاية الاحكام .

و أما البحث عن معنى الاحكام والاتقان فالقول بأن الحكم يكون كل واحد

يفعل فعلاً محكماً فهو عالم بديهياً غير موقوف على اكتساب تصور أجزائه يقتضى أن يكون تصور الحكم بديهياً .

وأما أفعال الوسائط وأفعال الحيوانات فهي أفعال الله تعالى عند من يقول : لا مؤثر إلا الله . وأما عند غيره فخلق مثل هذا الحيوانات [محكم] ، وإيجاد العلم فيها والهامها أحكم من إيجاد تلك الأفعال من غير توسطها .

و المعارضة الأولى بكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم . والمقتضى لها ذاته ، وهي تقبلها فيكون الواحد قابلاً وفاعلاً ، فالجواب عنها أن الإضافات لا توجد إلا في العقل وهي تكون بين شيئين يقتضى كل واحد منهما صفة الإضافة في الآخر فيكون فاعلاً لما يقبله الآخر عقلاً ولا يلزم منه كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً لشيء واحد . وقوله : « يلزم من ذلك صدور أثرين من شيء بسيط » باطل ، لأن القبول ليس بأثر . ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه إلا أثر واحد ، فإن حصول أثر غيره فيه لا يكون بأثر حصل منه .

وجوابه عن قولهم « نسبة التأثير بالوجوب ، ونسبة القبول بالامكان » أن ذلك بالامكان العام ، وهو لا ينا في الوجوب - ليس بصحيح ، لأن مرادهم أن الفعل مع مؤثره يجب أن يوجد ومع قابله لا يجب . وهذا الممكن بازاء « لا يجب » فكيف يجتمع مع « يجب » .

والمعارضة الثانية ، بأن العلم كمال ، ولا يمكن أن الله تعالى يستفيد الكمال من غيره ، فليس جوابه أنه خطابي . ولا يندفع بقوله « العلم كمال والجهل نقصان وتعالى الله تعالى عن النقصان » ، فإن القائل يقول « وتعالى الله عن الاستفادة كمالاً عن غيره أيضاً » . ونفى الاستفادة عن الله ليس بخطابي . والجواب أن الذوات الناقصة تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة . أما الذوات الكاملة فصفاتها إنما تكون كاملة لكونها صفات لتلك الذوات . و كمال العلم من هذا النوع ، فإن سبب كماله كونه من صفات الله تعالى .

قال:

مسألة

< الله تعالى حي باتفاق العقلاء >

اتفق العقلاء على أنه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حياً ، فذهب الجمهور من الفلاسفة و من المعتزلة أبو الحسين البصري إلى الذي معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالماً قادراً ، فليس هناك إلا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع . وذهب الجمهور من المعتزلة إلى أنه صفة . احتج أصحابنا بأنه لو لا اختصاص ذاته بما لأجله صح أن يعلم ويقدر ، وإلا لم يكن حصول هذه الصفة أولى من لا حصولها . ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصفة . والأقوى أن يقال : الامتناع أمرٌ عديم ، لما تقدم بيانه مراراً . فعدم الامتناع يكون عدماً للعدم فيكون ثبوتياً .

أقول: الذين يذهبون إلى أن الصفات يجوز أن تكون زائدة على ذاته تعالى يذهبون إلى أن الحياة صفة زائدة ، والذين لا يجوزون ذلك يجعلونها سلبية . وما جعله المصنف أقوى ، وهو أن الامتناع عديم فعدمه ثبوتي ، مناقض لما ذكره مراراً من أن الامكان الذي هو نقيض الامتناع ليس بثبوتي .

قال :

مسألة

< الله تعالى مرید باتفاق المسلمين >

اتفق المسلمون على أنه تعالى مرید لكنهم اختلفوا في معناه ، فذهب أبو الحسين البصري إلى أن معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد . وعن النجاشي أن معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره . وعن الكعبي أن معناه في أفعال نفسه كونه عالماً بها ، وفي أفعال غيره كونه آمراً بها . وعندنا وعند أبي علي وأبي هاشم صفة زائدة على العلم . لنا : حصول أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي تخصصاً . وليس هو القدرة ، لأن شأنها الإيجاد الذي نسبتها إلى كل الأوقات على السواء ؛ ولا العلم ، لأنه تابع للمعلوم فلا يكون

مستتبعا له ، لامتناع الدور . وظاهر " أن سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الارادة فلا بد من إثباتها .

< الاشكال في اثبات ارادة الله عزوجل >

فان قيل : لا نسلم جواز حصول أفعال الله تعالى قبل أن حصل وبعده ، ولم لا يجوز أن يقال : لا إمكان لها إلا في ذلك الزمان المعين . والدليل عليه وهو أن المفهوم من حصوله في ذلك الزمان ليس أمراً سلبياً ، لأنه نقيض اللا حصول فيه ، ولا نفى الذات والآن لكن متى بطل حصوله في ذلك الزمان وجب أن يبطل الذات فهو إذن صفة زائدة على الذات ، لكن هذه الصفة يستحيل حصولها إلا في ذلك الزمان لأن الصفة المسماة بالحصول في ذلك الزمان لو حصلت في زمان آخر لم يكن الحصول في ذلك الزمان حصولاً في ذلك الزمان . فإذن إمكان حدوث هذه الصفة مختص بهذا الوقت ، فاذا عقل هنا فلم لا يعقل في غيره .

فان قلت : الامكان من الوازم الماهية [فيدوم بدوامها . قلت : ينتقض بما ذكرنا . ثم نقول : هذا إن ما يصح لو كانت الماهية متفرقة قبل وجودها . لكن ذلك باطل ، لأنه بناء على أن الماهية متفرقة حال عدمها ، وهو قول بأن "المعدوم شيء" وهو باطل . سلمنا ذلك ، لكن لم لا يجوز أن يقال : الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت تقتضى الامكان وبشرط حصولها في وقت آخر تقتضى الامتناع . كما أن الطبيعة الأرضية بشرط حصولها في المر كز تقتضى السكون ، وبشرط حصولها في الهواء تقتضى الحركة . سلمنا الامكان ، فلم لا يجوز أن يقال : الله تعالى خلق الأفلاك وخلق فيها طباعاً محرّكة لها لذواتها . ثم إن بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا . وإذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ، ثم للاتصالات الفلكية لها مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم ، كانت الحوادث العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة بها إلى المخصص .

فان قلت : فم خلق العالم في الوقت المعين وما خلقه قبل ذلك ولا بعده ؟ قلت : هذا إن ما يصح لو كان قبل خلق الفلك وقت وزمان ، وذلك محال بالاتفاق .

أما عند الفلاسفة [فلأن الزمان مقدار حركة معدل النهار ، فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان . وأما عند المسلمين] فلأن الزمان محدث ، وإذا كان كذلك فقبل الخلق لازمان ، فيستحيل أن يقال : لِمَ لم يخلقه في زمان آخر ، سلمنا أنه لا بدء من مخصص ، فلم لا يكفى القدرة . قوله « نسبتها إلى الكل على السواء » ، قلنا : والارادة أيضاً نسبتها إلى الكل على السواء ، فلتفتقر الارادة إلى ارادة اخرى لا إلى نهاية .

فان قلت : الارادة القديمة كانت على صفة لأجلها يجب تعلقها باحداث الحوادث المعينين في الوقت المعينين ، ويستحيل تعلقها باحداث ذلك الحوادث في وقت آخر . قلت : لو كان الأمر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختاراً ، بل كان موجِباً بالذات ، وهو قول الفلاسفة . وأيضاً فان جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال : قدرة الله تعالى كانت على صفة ، لأجلها يجب تعلقها بايجاد الحوادث المعينين في الوقت المعينين ، ويستحيل تعلقها بايجاده في وقت آخر ، وعلى هذا التقدير تستعنى القدرة عن الارادة . سلمنا أن القدرة غير صالحة لذلك ، فلم لا يكفى العلم . بيانه من وجهين :

الأول : أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات ، فيكون عالماً بما فيها من المصالح والمفاسد . والعلم باشمال الفعل على المصلحة والمفسدة مستقل بالدعاء إلى الایجاد والترک ، بدليل أننا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك العلم إلى العمل ، بل إسناد الترجيح إلى هذا العلم اولى من إسناده إلى الارادة ، فان الله تعالى لو وقف المكلف على شفير جهنم وخلق فيه علماً بما في دخول النار من المضار وخلق فيها ارادة دخول النار فانه لا يدخل النار ، ولاجل ذلك قد نريد الشيء ارادة قوية ، ونتركه ، لعلمنا بما فيه من المفسدة .

الثاني وهو أن الله تعالى عالم بجميع الأشياء فيعلم أن أيها يقع وأيها لا يقع ، ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال . وبالعكس ، فلاجرم يوجد ما علم وجوده وكان ذلك كافياً في الخصيص . سلمنا أن ما ذكرته يدل على قولك ، لكن معنا ما

يُبتطله، وهو أن المريد أما أن يريد لغرضٍ اولالغرضِ : فان كان لغرضٍ كان مستكملاً بذلك الغرض، والمستكمل بالغير ناقصٌ بالذات، وهو على الله تعالى محالٌ وإذا كان لا لغرضٍ كان ذلك عبثاً، والعبث على الله تعالى محال. ولأنه يقتضى ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح، وهو محال.

> الجواب عن الاشكال و المعارضة في ارادة الله تعالى <

و الجواب : أن الجسم الموصوف بالحر كة كان يمكن أن يصير موصوفاً بها قبل ذلك . و المحكوم عليه بهذا الامكان ليس هو المعدوم ، بل هو الجسم الموجود . قوله : « يجوز أن يكون ممكناً في وقت و ممتنعاً في وقت آخر » ، قلت : الوقت إن لم يكن موجوداً استحال أن يكون له اثر ، و إن كان موجوداً كان الكلام فيه كما في الأوّل . قوله : « هذه الحوادث مستندة إلى الاتصالات الفلكية » قلنا : سنقيم الدلالة على أن جميع الممكنات واقعة بقدره الله تعالى .

أما المعارضة بنفس الارادة فقوية ، وجوابها أن مفهوم كون الشيء مرجحاً غير مفهوم كونه مؤثراً ، و ذلك يوجب الفرق بين الارادة والقدرة ، و يتوجه عليه أن المفهوم من كونه عالماً بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالماً بذلك ، فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علم ، وقد التزمه الاستاذ « أبوسهل الصلوكي » مناً . و هو الوجه ليس إلا .

قوله : « لم لا يكفي علمه تعالى بما في الأفعال من المصالح و المفاسد » ، قلنا : سنقيم الدلالة على أن أفعال الله تعالى لا يجوز تعليقها بالمصالح . قوله : « إنما وجد ما علم الله تعالى أنه يوجد » قلنا : العلم بأن الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد ، فكونه بحيث سيوجد لو كان لأجل ذلك العلم لزم الدور ، بل لا بد من صفة اخرى . قوله : « المريد إما أن يرجح لغرض اولالغرض » قلنا : إرادة الله تعالى منزّهة عن الأغراض ، بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها . أقول : الحجّة التي أوردها على إثبات الارادة خاصّة بأفعال تقع في أزمنة .

أما التي لا تكون واقعة في أزمنة ، مثل خلق الزمان و الجسم و سائر علل الزمان ، إن كانت بارادة احتيج في إثبات الارادة هناك إلى حجة اخرى ، إلا أن يقال : إنها تحصل من غير إرادة ، و ذلك مما لم يقولوا به .

و العجبة التي تشمل الكل هي أن يقال : تخصيص ما يخص بالاجاد من جميع المقدورات يحتاج إلى مخصص و هو الارادة ، إلا أن المصنف لما جوز أن يخص القادر أحد الطرفين من غير مخصص ، انسد عليه باب إثبات الارادة مطلقاً . وكان لقائل أن يقول : إن قدرته تعالى تعلق بوقت للايجاد دون وقت من غير مخصص . و قوله : « المخصص ليس هو القدرة » مناقض لما ذهب إليه فيما مر ، وهو أن المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح . و قوله : « ولا العلم ، لأنه تابع للمعلوم » يناقض قوله : « ما علم الله وقوعه يجب أن يقع » لاستحالة كون الموجب تابعا لموجبه . و الاعتراض بتجويز كون الامكان خاصا بوقت معين لا يتوجه على الأفعال التي لا تقع في زمان .

و الجواب ، بأن الموصوف بامكان الحركة هو الجسم ، يقتضى أن يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان ، و هو ليس بصحيح ، لأن إمكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان ، فكيف يكون الجسم موصوفاً به . و كون الامكان من لوازم الماهية لا ينتقض بما ذكره ، لأن الامكان المطلق من لوازم الماهية لا ينتقض بما ذكره ، لأن الامكان المطلق من لوازم الماهية ، و الامكان المقيّد بشيء غير لازم لا يكون من لوازمها ، فلا يتناقضان باختلاف الدوام و اللادوام لاختلاف موضوعيهما .

و قوله في الجواب عن تجويز كون الامكان مقيدا بوقت « إن الوقت إن لم يكن موجودا استحال أن يكون له أثر ، و إن كان موجودا كان الكلام فيه كما في الأول » ، مبطل لأصل دليله على إثبات الارادة بأن يقال : الوقت إن لم يكن موجودا استحال أن يتخصص بالارادة ، و إن كان موجودا احتاج إلى وقت آخر و إرادة اخرى تخصصه به ، و يتسلسل .

قوله : « كون الماهية متقررة قبل وجودها [بناء على أن الماهية متقررة حال عدمها ، فيه نظر ، لأن الماهية متقررة قبل وجودها] وقبل عدمها قبلية بالذات ، ولا يلزم منه أن يكون تقررها حال عدمها إلا إذا كانت قبلية بالزمان . والقول بأن الحوادث مستندة إلى الاتصالات الفلكية ، إن أريد بالاستناد كون الاتصالات شرطاً لوجوداتها ، لا ينافي كونها واقعة بقدره الله تعالى .

والمعارضة بالارادة وأنها يجب أن تكون نسبتها إلى الكل على السواء ، كما كانت القدرة نسبتها إلى الكل على السواء ، واردة . وعجزه عن الجواب عن ذلك و التزام كون العلوم القديمة و الارادات القديمة غير متناهية بحسب المعلومات و المرادات خروج عن المذهب ، فإن الأصحاب يقتصرون على القدماء التسعة ذات و ثمانية أوصاف ، وهو التزم كونها غير متناهية .

و الأصوب أن نقول : الارادة القديمة تقتضى إضافات غير متعددة بحسب المرادات ، و وجود تلك الاضافات لا يكون إلا في العقول ، و القدرة لا تقتضى ذلك ، لأن نسبتها إلى جميع المقدورات على السواء ، فلا بد من مرجح يرجح البعض ليتعلق به اليجاد .

و الحق أن القائل بجواز كون القدرة متعلقة ببعض المقدورات من غير تخصيص ، لا يمكنه إثبات الارادة إلا بالسمع . أما القائل بامتناع ذلك فيمكنه إثباتها بالعقل و بالسمع .

و قوله : « بأن كون الشيء بحيث سيوجد لا يكون لأجل العلم بأنه سيوجد ، بل يكون لصفة اخرى » ، يقتضى كون الشيء قبل ايجاده موصوفاً بكونه بحيث سيوجد و كون القدرة غير سالحة للتعلق بذلك الشيء من غير مخصص ، وهما مناقضان لما ذهب إليه .

و قوله : « بنفى الغرض عنه تعالى » ، فسيجيء بيانه و الكلام فيه . و القول « بأن الارادة واجبة التعلق بايجاد شيء في وقت دون وقت » ، يقتضى ثبوت الشيء و الوقت قبل وجودهما ، و تخصيص الوقت بالشيء من جهة الارادة الواحدة المتعلقة

ببعض المرادات دون البعض الآخر من غير مخصص ، كما ذهب إليه في القدرة .

قال :

مسألة

> الله تعالى سميع بصير باتفاق المسلمين <

اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير ، لكنهم اختلفوا في معناه ، فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين < البصري > : ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات ، وقال الجمهور من المعتزلة والكرامية : إنهما صفتان زائدتان على العلم . انا : أنه تعالى حي ، والحيُّ يصح انصافه بالسمع والبصر ، وكلُّ من صح انصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدّها ، فلو لم يكن الله تعالى سميعاً بصيراً كان موصوفاً بضدّهما ، وضدّهما نقص ، والنقص على الله تعالى محال .

فان قيل [فلنقال أن يقول] : حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا ، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام ، فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته كذلك . سلمنا ذلك ، لكن لم لا يجوز أن يقال : حياته وإن صححت السمع والبصر ، لكن ماهيته غير قابلة لهما . كما أن الحياة وإن صححت الشهوة والغفرة ، ولكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما ، فكذلك هيئتنا . سلمنا أن ذاته تعالى قابلة لهما ، لكن لم لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفاً على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى . وهذا هو قول الفلاسفة ، فإنَّ عندهم إِبصار الشيء مشروطٌ بانطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك المرئي في الرطوبة الجليديّة . وإذا كان ذلك في حق الله تعالى محالاً لا جرم لم تثبت الصّحة . سلمنا حصول الصّحة ، لكن لم قلت : إنَّ القابل للصفة يستحيل خلوه عنها وعن ضدّها معاً وقد تقدّم تقريره . سلمنا ذلك ، ما المعنى بالنقص ؟ ثمَّ لم قلت : بانَّ النقص محالٌ . فان رجعوا فيه إلى الاجماع صارت الدلالة سمعيّة . وإذا كان الدليل على حقيّة الاجماع هو الآيّة والآيات الدالّة على السميّة والبصريّة أظهر من الآيات الدالّة على صحّة الاجماع كان الرجوع في هذه المسألة إلى التمسك بالآيّة

أولى ، فالمعتمد التمسك بالآيات ، ولا شك أن لفظ السمع و البصر ليس حقيقة في العلم بل مجازاً فيه ، و صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض ، و حينئذ يصير الخصم محتاجاً إلى إقامة الدلالة على امتناع اتصافه تعالى بالسمع و البصر .

و من الأصحاب من قال : السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير ، و الواحد منّا سميع بصير ، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منّا أكمل من الله تعالى ، و هو محال . و هذا ضعيف ، لأن لقائل أن يقول : الماشي أكمل ممن لا يمشي ، و الحسن الوجه أكمل من القبيح ، و الواحد منّا موصوف به . فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً به لزم أن يكون الواحد منّا أكمل من الله تعالى . فان قلت : هذا صفة كمال في الأجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يتصور ثبوته في حقه . قلت : إن السمع والبصر ليسا من صفات الأجسام ، و حينئذ يعود البحث المذكور . أقول : يجب أن يعنى بالفلاسفة في قواه هيئتنا « فلاسفة الاسلام » . و الحق أن وصف الله تعالى بالسمع و البصر مستفاد من النقل . و إنما لم يوصف بالذوق و الشم و اللمس ، لأن النقل غير وارد بها . و إذا نظرت في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة و الكعبي و أبو الحسين . أما إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات و بصرها ، بالعقل ، فغير ممكن . و الأولى أن يقال : لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما آمنّا بذلك و عرفنا أنّهما لا يكونان له تعالى بالتين كما للحيوانات ، و اعترفنا بأننا لسنا واقفين على حقيقتهما ، و ذلك لأن ما قالوا في هذا الباب لا يرجع بطائل .

أما قولهم : « الحى يصح اتصافه بالسمع و البصر » فليس بمطرد ، لأن أكثر الهوام و السمك لا سمع لها ، و العقرب و الخلد لا بصر لهما ، و الديدان و كثير من الهوام لا سمع لها ولا بصر . ولو لم يمتنع اتصاف تلك الأنواع بالسمع و البصر لما خلا جميع أشخاصها منها ، و إذا جاز أن يكون بعض فصول الأنواع

مُزِيلاً لتلك الصِّحة لم يبقَ لثبوتها في نوعٍ آخر وجهٌ من جهة الصحة . وأيضاً لا يجبُ أنْ "كلُّ ما لا يتصف بصفة يتَّصفُ بـ" تلك الصفة ، فإنَّ الشَّفَافَ لا يتَّصفُ بالسواد ولا بغيره ممَّا هو ضدُّه ، مع أنَّه صحيح الاتِّصافُ بها لكونه جسماً ، بل كلُّ ما لا يتَّصف بصفة يتَّصف بعدمها ، وليس ضدُّ الصفة هو عدمها ، وإن كان الاتِّصافُ بعدمها حاصلًا عند الاتِّصاف بـ"ضدِّها من غير انعكاس . و أيضاً إن كان عدم السمع والبصر نقصاً لكان عدم الشمِّ والذوق واللمس أيضاً نقصاً . و قوله : « الأَبصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع » ليس كما ينبغي ، والواجب أن يقول « أو بالشعاع » كما مرَّ الكلام في ذلك . و باقى كلامه ظاهر .

قال : مسألة

< الله تعالى متمكلم باتفاق المسلمين >

اتفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى . لكنَّهم اختلفوا في معناه ، فزعمت المعتزلة أن معناه كونه تعالى موجد الأصوات دالة على معنى مخصوصة في أجسام مخصوصة . و اعلم أننا لا ننازعهم في المعنى ، لأننا نعتقد أن جميع الحوادث واقعة بقدرته الله تعالى ، و نسلم أن خلق الأصوات في الأجسام الجمادية والحيوانية جائزٌ . فإذا ثبت ذلك فقد ساعدناهم على المعنى . و بقى ههنا النزاع في أن اسم المتكلم هل وضع في اللغة لهذا المعنى ام لا . و هذا البحث لغويٌّ لاحظٌ للعقل فيه البتة . والمتكلمون من الفريقين قد طوّروا فيه ، ولا فائدة فيه . أما أصحابنا فقد اتفقوا على أن الله تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات ، بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس . و المعتزلة ينكرون هذه الماهية ، و بتقدير الاعتراف بها ينكرون اتصاف ذات الباري تعالى بها ، و بتقدير ذلك ينكرون كونها قديمة . فالحاصل أن الذي ذهبوا إليه فنحن من القائلين به ، إلا أننا أثبتنا أمراً آخر ، وهم ينازعوننا في الماهية والوجود والقدم والوحدة . فهذه مقدّمة لا بدَّ من معرفتها للخائض في هذه المسألة .

احتج الأصحابُ على كونه تعالى متكلماً بأمرٍ :

أحدها أنه تعالى حيٌّ، والحيُّ يصحُّ اتصافه بالكلام. فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً بالكلام لكان موصوفاً بضده، وهو نقصٌ، وهو على الله تعالى محالٌ.

قالت المعتزلة: التصديق مسبقٌ بالتصوُّر، فما ماهيةُ هذا الكلام؟ فإن الذى نجده من أنفسنا إما هذه الحروف والأصوات، أو محلُّ هذه الحروف والأصوات، وأنتم لا تثبتونهما لله تعالى. فإن قلت: أعنى بالأمر طلب الفعل. قلتُ: لم لا يجوز أن يكون ذلك الطلب هو الإرادة؟ وأنتم [حيث] حاولتم الفرق بينه وبين الإرادة قلتم: الله تعالى قد يأمر بما لا يريد، لكن هذا الفرق إنَّما يثبتُ بعد ثبوت كونه تعالى متكلماً، وذلك يتوقف على تصوُّر ماهية الكلام. فلو توقف تصوُّر ماهية الكلام عليه لزم الدور. وإن نزلنا عن هذا المقام، لكن لم قلتُ إنَّه يصحُّ اتصاف ذات الله تعالى به. ونقرُّه بالوجه الثلاثة المذكورة في مسألة السمع والبصر. سلمنا أنه يصحُّ اتصافه به، لكن لم قلتُ: إنَّ ضده نقصٌ و آفةٌ بل الذى نعدُّه نقصاً و آفةً في العرف هو العجز عن التلفظ بالحروف. وأمَّا ضدُّ المعنى الذى ذكرته، فلم قلتُ: إنَّه نقصٌ. بل لو قيل: إنَّ ذلك المعنى هو النقص لكن أقرب، فإنَّ ثبوت الأمر والنهى من غير حضور المخاطب سَفَهُ، وهو نقصٌ. و بقیة الأسئلة ما تقدَّمت.

أقول: كلامه ظاهر، والوجه الثلاثة المذكورة هي الاختلاف في معنى الحياة، و امتناع اتصاف الماهية بالكلام، و كون قبول الاتصاف به موقوفاً على شرط ممتنع الحصول.

قال: و ثانيها قالوا: لمَّا علمنا أنَّ أفعال الله تعالى يجوز عليها التقديم والتأخير لاجرم أسندناها إلى مرجِّح، وهو الإرادة، فكذلك رأينا أفعال العباد مترددة بين المحظر والاباحة، والندب والوجوب. فاختصاصها بهذه الأحكام يستدعى مخصصاً، وليس ذلك هو الإرادة، لأنَّ الله تعالى قد يأمر بما لا يريد، وبالعكس، فلا بدَّ من صفة أخرى، وهي الكلام.

وهذا أيضاً ضعيفٌ ، لأننا نقول: لم لا يجوز أن يكون معنى الوجوب والحظر هو أن الله تعالى عرف المكلف أنه يريد عقاب من يترك الفعل الفلاني في الآخرة ، أو يريد إيصال الثواب إليه في الآخرة . وهذا القدر مما لا حاجة إلى إثبات الكلام [فيه] فإن ادّعت أمراً وراء ذلك فهو ممنوع .

أقول : تردّد الكلام بين الحظر والاباحة قبل التخصيص بأحدهما يدلُّ على صحّة الاتّصاف بأحدهما لابعينه قبل ورود السمع المخصّص ، وذلك مناقضٌ للقول بأنّ ماهيتهما مستفادة من السمع . و تفسير الوجوب و الحظر بتعريف إرادة العقاب و الثواب غير صحيح . إنّما الصحيح تعريف العبد بتعريضه للوعيد والوعد ، و ذلك لأنّ كثيراً ممّن يرتكب الحظر لا يعاقب عليه . ولو أراد الله عقابه لمافاته العقاب . لا يقال : تعريف العبد يكون بالالهام أو بالاخبار وليس الالهام عامّاً ، و الاخبار كلام ، فينزم الدور ، لما سيجيء جوابه .

قال : و ثالثها أنّ الله تعالى ملِكٌ مطاع . والمطاع هو الذي له الأمر والنهي . و هو ضعيفٌ جداً ، لأنّهم إن عنوا بالمطاع نفوذ قدرته و مشيئته في المخلوقات فهو مسلم . و إن عنوا به أنّ له أمراً و نهياً فهو أوّل المسألة .

و رابعها إجماع المسلمين على كونه متكلماً . و هو ضعيف ، لما بينا أنّ الإجماع ليس إلاّ على اللفظ . أمّا في المعنى الذي يقول به أصحابنا فهو غير مُجمَع عليه ، بل لم يقل به أحدٌ إلاّ أصحابنا . والمعتمد قوله تعالى « و كلم الله موسى تكليماً » . فان قيل : اسم الكلام موضوعٌ في اللغة لهذه الألفاظ ، وأنتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفاً بالكلام بهذا المعنى ؛ فقد حرّقتم اللفظ عن ظاهره . و إذا كان كذلك لم يكن صرفه إلى المعنى الذي ذكرتموه أولى من صرفه إلى معنى آخر . و هو الأمر الذي عرف الله تعالى ما يفعل بالمكلفين في الآخرة من الثواب والعقاب . ثمّ إنّ نزلنا عنه لكنّه إثبات الكلام بالكلام ، و إثبات الشيء بنفسه باطلٌ .

الجواب : أنّ صرفه إلى هذا المعنى أولى ، لقول الشاعر :

إن الكلام لفي الفؤاد، وإنما جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دليلاً
والجواب عن الثاني أنه إثبات كلام الله تعالى باخبار الرسول ﷺ، والعلم
بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه متكلماً، لأننا مهما علمنا أنه لا يجوز
ظهور المعجز على الكاذب علمنا صدقه، سواء علمنا كلام الله تعالى أو لم نعلمه،
فهذا منتهى القول في هذه المسألة.
أقول: الاستدلال بهذا البيت ركيك، وهو يقتضى أن يقال للأخرس متكلم
لكونه بهذه الصفة. والباقي ظاهر.

قال: مسألة

> الله تعالى باق ببقاء يقوم به أم لا؟ <

ذهب أبو الحسن الأشعري وأتباعه إلى أن الله تعالى باق ببقاء يقوم به،
وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى نفيه، وهو الحق. لنا: المعقول من البقاء صفة
تقتضى ترجيح الوجود على عدمه. وهذا إنما يعقل في حق ممكن الوجود، فواجب
الوجود لذاته يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه معلاً بمعنى. وأيضاً
فذلك البقاء لاشك أنه باق. فإن كان باقياً بقاء آخر لزم إما التسلسل وإما الدور
إن كان باقياً ببقاء الذات التي فرضناها باقيةً بذلك البقاء. وإن كان بنفسه ويكون
الذات باقيةً به مقتررةً إليه انقلب الذاتُ صفةً والصفة ذاتاً، وهو محال.
ولفائل أن يقول: البقاء نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني [لا أنه أمر
موقوف عليه. وجوابه: أن نفس الحصول في الزمان ليس صفة، وإلا لزم التسلسل
وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضاً، لأن شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر
في الزمان الثاني] فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني إليه لزم الدور.
احتجوا بأن الذات لم تكن باقيةً حال الحدوث، ثم صارت باقيةً، فوجب
أن يكون البقاء زائداً. والجواب بأنه معارض بأن الذات كانت حادثةً زمان الحدوث
ثم حال البقاء ما بقيت حادثةً، فيلزم أن يكون الحدوثُ صفةً زائدةً، وهو محال، على

ما تقدم . فان قلت : الحدوث نفس حصوله في الزمان الأول . قلت : البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني .

أقول : وهيهنا مذهب آخر ، وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات ، ونفيه عنه تعالى . وبه قال الكعبي وأتباعه . قوله : « البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم » يقال له : الموجود الذي لا يبقى ، لا بد له أيضاً مما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه . فاذن هذا الحكم ليس ممّا يختص بالبقاء إلا أن يكون الترجيح في الزمان الثاني .

والتحقيق فيه أن البقاء مقارنة الوجود لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول ، وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانياً . واعتبر الحكم بكون الكل أعظم من جزئه ، فإنه لا يمكن أن يقال : إنه واقع في زمان او في جميع الأزمنة ، كما لا يقال : إنه واقع في مكان او في جميع الامكنة . وإذا كان الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم كالتصورات أولى بأن يكون كذلك . وعلة الزمان لا يكون زمانياً ، فكيف مبدأ الكل . فاذن انصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات . وأما كون البقاء باقياً او غير باق ، فإن كان باقياً فبقاؤه أما بذاته او بغيره ، فحكمه حكم الأمور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وتنقطع عند عدم الاعتبار .

وقوله : « وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضاً » إشارة إلى ابطال مذهب الكعبي . وقوله : « ان الحدوث ليس صفة زائدة » فجوابه ما مر .

ثم إن كان الحدوث نفس الحصول في الزمان الأول ، فالبقاء حصول في زمان مشروط ، بحصول في زمان قبله ، وإلا لم يكن زمانه ثابتاً . والحصول في الزمان الأول ليس مشروطاً بالحصول في زمان آخر ، فالاختلاف بينهما بوجود هذا الشرط وعدمه فقط . ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلنا ، وهو أن البقاء مقارنة الوجود لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول :

قال:

سؤال

> مذهب أكثر المسلمين أنه تعالى عالم بكل المعلومات <

مذهب أكثر المسلمين أنه تعالى عالم بكل المعلومات، خلافاً للفلاسفة ولقوم من أهل الملّة . لنا أنه تعالى لكونه حياً يصح أن يكون عالماً بكل المعلومات ، فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لاقتصر إلى مخصص ، وهو محال .

أقول: لقاتل أن يقول : أبا بديهة عرفت أن المخصص هيهنا محال أم بالدليل فإن قلت بالبديهة فقد كبرت ، وإن قلت بالدليل فأين الدليل . غاية ما في الباب أن تقول : نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص أو امتناعه .

ال: و من الدهريّة من زعم أنه لا يعلم ذاته ، لأن العلم أمر إضافي ، فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة إلى نفسه ، وإضافة الشيء إلى نفسه محال . فإن قلت : ذاته تعالى من حيث إنه عالم مغاير له من حيث إنه معلوم ، وهذا القدر من التغاير يكفي في هذه الإضافة . قلت : صيرورة الذات عالمة ومعلومة يتوقف على قيام العلم بها ، وهو موقوف على المغايرة ، والمغايرة موقوفة على صيرورة الذات عالمة ومعلومة ، فيلزم الدور . جوابه أنه منقوض بعلمنا بأنفسنا .

أقول : لو قال : ومن الفلاسفة بدل « ومن الدهريّة » لكان أصوب ، لأن الدهريّة لا يثبتون إلهاً غير الدهر ، فضلاً عن أن يكون عالماً أو غير عالم . ثم الصحيح أن المقتضى للمغايرة هو العلم وليست المغايرة بمقتضية للعلم ، بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم ، كما لا ينفك المعلوم عن علته ولا يلزم الدور . وإنما يقول من ينفي عنه تعالى هذا العلم ، لاستحالة التكثر هناك . أمّا فينا فيجوز ، لجواز التكثر ههنا .

قال : ومنهم من سلم كونه تعالى عالماً بنفسه ، ومع ذلك لا يسلم كونه عالماً بغيره ؛ لأن العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم أو إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم . فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصور أو تلك الإضافات

في ذاته تعالى ، فيحصل الكثرة في ذاته . والجواب : أن الكثرة في الصور والاضافات ، وهو من لوازم الذات ، لا ، نفسها .

أقول : حصول الصّور في الذات لا يخلو من أن تكون من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلاً ، او يكون من غيرها وذلك يقتضى تأثر الذات من غيره ، فإنّ المحلّ يتأثر من الحال فيه . وأمّا كثرة الاضافات فلا توجب كثرة الذات .

قال : ومنهم من زعم أنّه لا يعلم الجزئيات ، لأنّه لو علّم كون زيد في الدار ، فعند خروجه عنها إنّ بقى العلم الأوّل كان جهلاً ، وإن لم يبق كان تغييراً . والجواب : أنّك إنّ عنيّت بالتغيير وقوع التغيير في الاحوال الاضافيّة ، فلم قلت إنّّه محالّ ، ولذلك فإنّ الله تعالى كان قبلاً لكلّ حادث ثمّ يصير معه ثمّ يصير بعده والتغيير في الاضافات لا يوجب التغيير في الذات . فكذا هيئنا كونه عالماً بالمعلوم إضافةً بين علمه وبين ذلك المعلوم ، فعند تغيير المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط .

أقول : لقائل أن يقول : إنّك قلت عند ذكر مذاهب العلماء في ماهية العلم هكذا : وقيل إنّّه إضافي . ومنهم من سمى هذه الاضافة بالتعلق . ثم قلت : وأمّا نحن فلا نقول إلاّ بهذا التعلق فكيف تقول هيئنا : كونه عالماً بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم ، وترجع من أن تقول إضافة بين إضافة له إلى المعلوم وبين ذلك المعلوم . وأيضاً إنّك تقول : بأنّ العلم صفة قديمة لا يجوز عليها التغيير وهيئنا جعلته إضافة متغيّرة . وأيضاً لو كان العلم إضافة بين العالم والمعلوم لا يمنع العلم بالمعلومات والممتنعات . وأيضاً قد قلت : الاضافات لا وجود لها في الأعيان . وإنّ يكون لعلم الله وجود في الأعيان . ولك أن تقول : العلم يقع بالاشترك على تلك الصفة وعلى هذه الاضافات . وحينئذ لا تكون تلك الصفة علماً بالمعلومات ولا تكون هذه موجودة بزعمك .

وقد قال بعض المتكلمين هرباً من بعض هذه النقوض : إنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد بلا تغيير ، وهذا لا يخلو عن مكابرة . ثم انّ الفلاسفة لا يزعمون إنّّه تعالى لا يعلم الجزئيات مطلقاً بعد قولهم إنّّه عالم بكل

المعلومات ، بل يقولون إنه تعالى يعلم جميع الجزئيات من حيث هي معقولات ، لا من حيث هي جزئيات متغيرة . قالوا : المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانياً ذا آلة ، قابلاً للتغيير ، وهو شبيهٌ بالاحساس وما يجرى مجراه ، وهو تعالى منزّه عن هذا النوع من الادراك ، كما أنه منزّه عن الاحساس والذوق والشَّم والأشارة الحسية . هذا هو مذهبهم .

قال : ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات إلا عند وقوعها ، وقبل ذلك فاتّه لا يعلم إلا الماهية . واحتج بوجهين : الأوّل أن المعلوم متميزٌ والشئ قبل وجوده نفي محض ، فلا يكون في نفسه متميزاً ، فلا يصح أن يكون معلوماً . الثاني أنه تعالى لو علم الأشياء قبل وقوعها ، فكل ما علم فهو واجب الوقوع ، لأن عدم وقوعه يُفضى إلى انقلاب العلم جهلاً ؛ وهو محال ، والمؤدّى إلى المحال محال ، فعدم وقوعه محال فوقوعه واجب . وحينئذ يلزم الجبر وأن لا يتمكّن الحيوان من فعل أصلاً بل يكون كالجماد ، لأن ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع . والجواب : عن الأوّل أنه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها ، كعلمنا بطلوع الشمس غداً ، وعن الثاني بالتزام أن ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع .

أقول : يريد بـ « منهم » ههنا من المخالفين . والكلام في صحّة كون المعدوم معلوماً قد مرّ . وأمّا التزام « أن ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع » فيه نظر ، لأنه إن أراد بقوله فهو واجب الوقوع : « أنه واجب الصدور عن علمه بأن يكون علمه موجداً له » كان منقوضاً بعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات . وإن إرادته أنه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح . ولا يلزم منه جبر ، لأنه عالم بما سيوجد له وليس بمجبور وذلك لأنّ هذا الوجوب وجوب لا حق لا سابق . والمعدومات مطابقة لعلمه بها ، لأنّ تعالى يعلمها معدومة ، وهي كذلك ، بمعنى أن المتصور منها ليس بوجوده في الخارج .

قال : ومنهم من أنكر كونه عالماً بما لا نهاية له . واحتج بثلاثة أوجه :

الأول أن المعلومات تتطرق إليها الزيادة والنقصان ، فإن بعضها أقل من الكل وما كان كذلك فهو متناه [فالمعلوم متناه]. الثاني أن المعلوم متميز عن غيره والمتميز عن غيره متناه. [أن كل ما كان معلوماً فهو متميز عن غيره ، وكل ما كان متميزاً عن غيره فغيره خارج عنه . وكل ما كان غيره خارجاً عنه فهو متناه ، فكل معلوم متناه . فمالميس بمتناه وجب أن لا يكون معلوماً] . الثالث أن العلم بكل المعلوم يغير العلم بغيره ، بدليل أنه يصح أن يعلم كـون الشيء عالماً بشيء آخر ، مع الغفلة عن كونه عالماً بشيء آخر ، والمعلوم غير المجهول . فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية ، فهناك موجودات غير متناهية ، وهو محال .

والجواب : عن الأول أن تطرق الزيادة والنقصان إلى الشيء لا يدل على التناهي. وعن الثاني أن المتميز كل واحد منهما ، وهو متناه . وعن الثالث أن العلم واحد ، لكن نسبه وتعلقاته غير متناهية . [وهذا ضعيف] لأن الشعور بالشيء إذا كان لا يتحقق إلا مع هذه النسب ، فهذه النسب إن لم تكن موجودة لم يكن العلم موجوداً ، وإن كانت موجودة عاد الالتزام ، وقد ذكرنا أن الاستاذ « أبا سهل الصلوكي » التزمه .

أقول : حججهم الأولى تدل على امتناع ما لا نهاية له مطلقاً ، وليس لها تعلق بالمعلومات التي لا نهاية لها من حيث كونها معلومة .

وجوابه عن قوله « المعلوم متميز عن غيره والمتميز متناه » بأن المتميز كل واحد منهما فهو متناه ، غير صحيح ، لأن الدعوى أن الله تعالى عالم بغير المتناهي ، فغير المتناهي عنده معلوم ، فهو متميز . وسلم أن كل متميز متناه فلزمه أن غير المتناهي متناه . والصواب أن يمنع الكبرى ، فإن المتناهي وغير المتناهي معلومان ، ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي .

وما أجاب به عن الثالث يدل على حيرته ، فإنه ذكر في مامر أن الحق أن العلم أمر إضافي ، وهيئنا جعله أمراً واحداً مشككاً النسب ، وصرح من قبل

يكون النسب غير وجودية . ثم لما تحيّر فيه صوتّ قول أبي سهل تعرّضاً .
 قال : ومنهم من أنكر كونه عالماً بجميع المعلومات . واحتجّ بأنّه لو علم
 جميع المعلومات ، لكان إذا علم شيئاً علم كونه عالماً به ، وعلم أيضاً كونه عالماً بكونه
 عالماً به ، ويترتب هناك مراتب غير متناهية . [وإذا كانت معلوماته غير متناهية
 وله بحسب كل معلوم مراتب غير متناهية كانت الصفات غير متناهية ، لامرّة واحدة
 بل مراراً غير متناهية] . فان قلت : العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به . قلت : هذا
 باطل ، لأنّ العلم بالشيء إضافة إلى الشيء ، والعلم بالعلم بالشيء إضافة بين العلم
 وبين العلم بالشيء ، والإضافة إلى الشيء غير الإضافة إلى غيره .

والجواب : أن لا نهاية في النسب والتعلّقات ، وهي امور غير ثبوتية ، إنّما
 الثابت هو العلم ، وهو صفة واحدة ، وفيه الاشكال الذي قدّمناه .
 أقول : التزم ههنا جواز كون النسب مع كونها غير ثبوتية غير متناهية ،
 وجعل في الأخير العلم صفة واحدة مع التزام النقص عليه . فانظر في تحييره وخبطه
 في هذا الموضوع . ولو قال : عقول البشر لا تصل إلى اكتناه الذات ولا إلى تحقيق
 حقائق صفاته لكان أولى ، فانّ العجز عن درك الإدراك إدراك . وتحقيق هذا المبحث
 يحتاج إلى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضوع .

قال : مسألة

> الله تعالى قادر على كل المقدورات في مذهب أصحابنا خلافاً لجميع الفرق <
 مذهب أصحابنا أنّ الله تعالى قادرٌ على كل المقدورات . خلافاً لجميع
 الفرق .

أقول : لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة و الثنوية و قوماً معدودين من
 المعتزلة . و ليس جميع الفرق محصورين في هؤلاء .

قال : لنا أنّ ما لأجله صحّ في البعض أن يكون مقدور الله تعالى هو الامكان ،
 لأنّ ماعداه إمّا الوجوب ، وإمّا الامتناع ، وهما بخلاف المقدورية . لكنّ الامكان

وصفٌ مشتركٌ فيه بين الممكنات ، فيكون الكلُّ مشتركاً في صحته مقدورية الله تعالى . فلو اختصت قدريته بالبعض دون البعض افتقر إلى المخصص .

وإذا ثبت أنه قادرٌ على جميع الممكنات [ووجب أن لا يوجد شيء من الممكنات] إلاً بقدرته ، إذ لو فرضنا شيئاً آخر مؤثراً لكنا إذا اجتمعنا على ذلك الممكن ، فأما أن يقع ذلك الممكن بهما معاً ، فيجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان ، وهو محال أو لا يقع بواحد منهما . وهو محال لأن المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك ، فما لم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك . [فلو امتنع وقوعه بهذا أو ذاك لزم وقوعه بهذا] أو ذاك [حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعاً من وقوعه بالآخر ، و ذلك محال . وإما أن يقع بأحدهما دون الآخر ، فهو محال ، لأن كل واحد لما كان مستقلاً بالتأثير كان وقوعه بأحدهما دون الآخر ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح ، وهو محال . فثبت أن جميع الممكنات واقعٌ بقدرته الله تعالى .

أقول : قد مرَّ الكلام في الاحتياج إلى المخصص في باب العلم ، فلا وجه لاعادته . وفي قوله : « إذا ثبت أنه قادرٌ على جميع الممكنات ووجب أن لا يوجد شيء من الممكنات إلاً بقدرته » ففيه نظرٌ ، لأنه لا يلزم من كونه قادراً على جميع الممكنات كونه مؤثراً في جميعها ، وإلاً لزم منه وجود جميع الممكنات . وذلك أن القدرة وحدها لا تكفي في وجود التأثير ، بل يحتاج معها إلى الإرادة .

و الدليل الذي ذكره يدلُّ على [امتناع] اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، ولم يدلُّ على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد . بل الصحيح عند أهل السنة أن الله تعالى قادرٌ على كل الممكنات ، وغير مؤثر في كلها . والعبد قادرٌ على البعض وغير مؤثر في شيء . فهما إذن قادران على شيء واحد ، مع أن المؤثر فيه أحدهما دون الآخر . وإنما كان ذلك كذلك لكون المؤثر محتاجاً مع القدرة إلى القدرة ، والقادر هو الذي له القدرة فقط من حيث هو قادرٌ . وعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يكون في ممكن مؤثر غير الله تعالى ، إلاً أن يبين ذلك بغير ما ذكره .

وفي عبارته عند قوله « او لا يقع بواحد منهما وهو محال » ، لأن المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذاك . فما لم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذاك ، موضع نظر ، إذ كان من الواجب أن يقول : فما لم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك ، إذ ذلك مؤثرٌ خالٍ عن المانع . و باقى الكلام هكذا : فلو لم يقع بهذا و ذلك وقع بذلك و بهذا ، و هو محال .

قال : و أما الفلاسفة فقد منعوا أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد . وقد تقدم الجواب عن حججهم . و أما الثنوية و الميجوس فقد زعموا أنه غير قادر على الشر ، لأن فاعل الخيرات خير ، و فاعل الشر شرير ، و الفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيراً شريراً . الجواب إن عنيتم بالخير و الشرير موجود الخير و الشر ، فلم قلت : إن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلاً لهما ، و إن عنيتم به غيره فبينوا . أقول : الميجوس من الثنوية يقولون : إن فاعل الخير يزدان ، و فاعل الشر أهر من ، و يعنون بهما ملكاً و شيطاناً . والله تعالى منزّه عن فعل الخير و الشر . و المانوية يقولون : إن فاعلها نور و الظلمة . و الديصائمية يذهبون إلى مثل ذلك . و الجميع يقولون بأن الخير هو الذى يكون جميع أفعاله خيراً ، و الشرير هو الذى يكون أفعاله شرّاً ، و محال أن يكون فاعل و أفعاله كلها خيراً و شرّاً معاً . و صاحب الكتاب لم يتعرض لإبطال ذلك ، بل جوزه أن يكون فاعلها واحداً . و جوابهم أن الخير و الشر لا يكونان لذاتيهما خيراً و شرّاً ، بل بالاضافة إلى غيره شرّاً ، أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً .

قال : و أما النظام فانه زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل و سائر القبائح ، و احتج بأن فعل القبيح محال ، و المحال غير مقدور . أما أنه محال فلا أنه يدل على الجهل او الحاجة ، و هما محالان ، و المؤدّى إلى المحال محال . و أما أن المحال غير مقدور فلا أن المقدور هو الذى يصح إيجاده ، و ذلك يستدعى صحة الوجود . و الممتنع ليس له صحة الوجود .

و الجواب لا نسلم أن فعل شيء يدل على الجهل أو الحاجة ، بل هو مالك ،
 فله أن يفعل ما يشاء . سلمناه ، لكن هذا الامتناع إنما جاء من جهة الداعي . فلم
 قلت : إنه ممتنع من جهة القدرة ، فإن القادر حال انجزام إرادته بالترك يمتنع
 عليه الفعل نظراً إلى هذا الداعي ، ولكنه يكون قادراً على الفعل نظراً إلى أنه
 لو حصل له الداعي [إلى الفعل بدلاً عن الداعي] إلى الترك لكان قادراً عليه .
أقول : أصل الجواب أن المحال لذاته غير مقدور . أما المحال لغيره فهو
 ممكن لذاته ، فكونه مقدوراً لا يناهى كونه محالاً لغيره .

قال : و أما عباده فإنه زعم أن ما علم الله أنه يكون فهو واجب ، و ما علم
 أنه لا يكون فهو ممتنع ، و الواجب و الممتنع غير مقدور . و الجواب : أن هذا
 يقتضى أن لا يكون لله تعالى مقدور أصلاً و رأساً ، لأن كل شيء فهو إما معلوم
 الوجود أو معلوم العدم . ثم نقول : إنه و إن كان واجباً نظراً إلى العلم لكنه
 ممكن في نفسه فكان مقدوراً ، و لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع الذى هو تبع للقدرة .
 و المتأخر لا يبطل المتقدم .

أقول : المتأخر كما لا يبطل المتقدم لا يوجب أيضاً ، بل المتقدم هو الذى
 يوجب المتأخر إذا كان التقدم بالعلية ، و أصل هذا الجواب مأمور في المذهب المتقدم .
قال : أما البلخي فقد زعم أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد ، لأن
 مقدور العبد إما طاعة ، أو سفه ، أو عبث ، و ذلك على الله محال . و الجواب :
 أن الفعل في نفسه حر كة أو سكون مثلاً ؛ و كونه طاعة و سفهاً أو عبثاً أحوال
 عارضة له من حيث كونه صادراً عن العبد ، والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل .
 أما أبو علي و أبو هاشم و أتباعهما فقد زعموا : أن الله تعالى قادر على مثل
 مقدور العبد ، لكنه غير قادر على نفس مقدوره ، لأن المقدور من شأنه أن يوجد
 عند توفيق دواعي القادر ، و أن يبقى على العدم عند توفيق صوارفه ، فلو كان تقدير
 العبد مقدوراً لله تعالى لكان إذا أراد الله تعالى وقوعه و كره العبد وقوعه يلزم

أن يوجد لتحقق الدّاعي وأن لا يوجد لتحقق الصّارف ، وهو محالٌ . والجواب :
أنّ البقاء على العدم عند تحقّق الصّارف ممنوعٌ مطلقاً ، بل ذلك إنّما يجب إذا
لم يَقم مقامه سببٌ آخر مستقلٌّ . وهذا أوّل المسألة .

أقول : إنّما يمكن كون المقدور مشتركاً إذا اخذ غير مضافٍ إلى أحدهما ،
أمّا بعد الاضافة إلى أحدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة ، و المقدور
غير المضاف يمكن إضافته إلى كل واحد منهما على سبيل البدل . وهو المراد من
كون مقدور أحدهما مقدوراً للآخر .

قال : مسألة

> اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة <
اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم ، قادر بالقدرة ، حي بالحياة خلافاً
للفلاسفة والمعتزلة . رَأهمُ المهمّات في هذه المسألة الكشفُ عن محلّ النزاع .
فنقول : أمّا نفاةُ الأحوال منّا فقد زعموا : أنّ العلم نفس العالميّة ، و القدرة نفس
القادريّة ، وهما صفتان زائدتان على الذات .

واعترف أبو علي الجبائي وأبو هاشم بهذا الزائد ، إلاّ أنّهم قالوا : لا يُسمّى
هذه الامور علماً و قدرةً ، بل عالميّةً وقادريّةً ، فيكون الخلافُ في الحقيقة
لفظياً ، بل ذهب أبو هاشم إلى أنّها أحوالٌ ، و الحال لا تعلم ، ولكن يُعلم الذات
عليها . وعندنا أنّ هذه الامور معلومةٌ في نفسها . و قولُ أبي هاشم باطلٌ قطعاً ،
لأنّ ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بثبوته لغيره . و أمّا أبو عليّ الجبائي
فانه يُسلم أنّها معلومة ، فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الأحوال منّا خلافٌ
معنويٌّ البتة .

و أمّا مثبتوا الحال منّا فقد زعموا : انّ عالميّة الله تعالى صفةٌ معلّلةٌ بمعنى
قائمٍ به ، و هو العلم . و هؤلاء الخلافُ بينهم وبين المعتزلة في المعنى . و أمّا نحن
فلانقول بذلك ، لأنّ الدلالة ما دلّت إلاّ على إثباتِ امورٍ زائدةٍ على الذات . فأمّا

على الأمر الثالث فلا دليل عليه البتة ، لا في الشاهد ولا في الغائب .

أقول : أكثر هذا الكلام نقل المذاهب . وقوله في إبطال قول أبي هاشم :
 « إن ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بثبوته في غيره » فيه نظر ، لأنه إن
 كان المراد أن ما لا يتصور بانفراده استحالة التصديق بثبوته في غيره فذلك غير مسلم ، لأن
 النسب لا يتصور بانفراده وقد يصدق بثبوتها لغيرها . وإن كان المراد أن ما لا
 يتصور أصلاً فهو حق . وقوله : « الخلاف بين أبي علي وأبي هاشم وبين أصحابنا
 لفظي » فيه نظر ، لأن الزائد عندهم ليس بموجود ولا معدوم ، وهو معلول العلم
 الذي ليس بزائد على الذات . وعند أصحابنا إن العلم زائد ، وهو موجود ، والباقي ظاهر .
قال : أما الفلاسفة فمن مذهبهم أن العلم عبارة عن حصول صورة مساوية
 للمعلوم في العالم . فإذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات كانت الصور المساوية
 لها مختلفة في الذات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات أموراً زائدة على ذاته تعالى
 وهي من لوازم ذاته . وقد صرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من كتاب «الاشارات» .
 وعلى هذا فقد سلموا أن علم الله تعالى معنى قائم بذاته ، إلا أنهم يعبرون عن
 هذا المعنى بعبارة أخرى ، فيقولون : علم الله تعالى صفةً خارجةً عن ذات الله تعالى
 متقومةً بتلك الذات . وكأنهم عبروا عن هذا المعنى بالصفة الخارجة ، وعن القيام
 بالذات بالتقويم بالذات . فظهر أنهم يساعدون في هذه المسألة على المعنى . بل يبقى
 الخلاف بينهم وبين مثبتى الحال منّا ، فأنهم لا يقولون إلا بالذات وتلك الصورة
 اللازمة للذات . و مثبتوا الحال منّا قالوا بأمور ثلاثة : الذات و العالمية و العلم .
 فظهر أن الذي يقوله نفاة الحال منّا متفق عليه بين كل من أقرّ بكون الله
 عالماً قادراً .

أقول : ذكر أن ابن سينا صرح بكون العلم صورةً زائدةً على الذات ، ولم
 يذكر قوله في القدرة ، ثم ذكر آخر أن قولنا يوافق قول من أقرّ بكونه تعالى
 عالماً قادراً . و الفلاسفة يقولون بأن علم الله تعالى بوجود ما هو صادر عنه [فعلى

يوجد به ما هو صادر عنه [فالعلم والقدرة والارادة عندهم واحدٌ بالحقيقة مختلفٌ
 بالاعتبار ، و نحن لا نقول بذلك ؛ و هم يقولون : العلم ليس بمحمول على الذات ،
 إنما هو مبدأ العالمية المحمولة على الذات . فالعالمية هي الصفة ، و هم أيضاً يقولون بها .
 قال : لنا أنّا بعد العلم بكونه تعالى موجوداً نفتقر إلى دليل آخر يدلُّ على
 كونه عالماً قادراً . و المعلوم ثانياً غير المعلوم أو لا ، فعلم الله تعالى زائدٌ على ذاته .
 أقول : افتقار العلم بالوجود إلى دليل آخر يدلُّ على العلم ولا يدلُّ على
 تغاير الوجود و العلم ، فإنّ الدليل الدالُّ على وجود الصانع مغايرٌ للدليل الدالُّ
 على انه واحد ، و مع ذلك لا يلزم كون الصانع الموجود غير ذلك الواحد . و أيضاً
 إذا دلَّ دليلٌ على وجوده و آخرٌ على كونه وجوده عين ذاته ، لم يدلَّ ذلك على
 أن وجوده غير كون وجوده عين ذاته ، بل يدلُّ ذلك على تغاير الاعتبارين ، لا على
 تغاير الحقيقتين .

قال : احتجّ الخصم بأمور: أحدها أنّ علمه تعالى لو كان زائداً على ذاته لكان
 مفتقراً إلى ذاته ، فيكون ممكناً لذاته واجباً لعلمته . و تلك العلة ليست إلا تلك
 الذات ، و الموصوف به ليس إلا الذات ، فتكون الذات فاعلة و قابلة معاً ، و هو
 محال . و ثانيها أنّ عالمية الله تعالى واجبة ، و الواجب يستغنى بوجوده عن العلة .
 و ثالثها لو كان له علمٌ قديمٌ لكان مشاركاً للذات في القدم . و ذلك يقتضى تماثلهما ،
 و ان لا يكون احدهما بكونه ذاتاً و الآخر بكونه صفةً أولى من العكس . و رابعها
 انها تكون مغايرة للذات ، فيلزم القول بقدماء مغايرة . و خامسها أنّ علم الله تعالى
 المتعلق بمعلومنا يجب ان يكون مثلاً لعلمنا ، و لا يلزم من حدوث علمنا حدوث
 علمه . و سادسها أنّ العلم بكل معلوم غير العلم بغيره ، على ما تقدم ، و معلومات
 الله تعالى غير متناهية ، [فيلزم ان يكون له علوم غير متناهية] .

و الجواب عن الأوّل قد تقدم . و عن الثاني انه إنّما يتوجه على من يثبت
 عالميةً ثمّ يعلمها بمعنى ، و نحن لا نقول به . و أيضاً فبتقدير القول به نقول :

الواجب متى لا يعقل؟ إذا كان واجباً لذاته أو لغيره؟ فالأول مسلم، لكن لم قلتهم: إن عالمية الله واجبة لذاتها، بل هو أول المسألة. والثاني باطل، لأن وجوب العالمية بالعلم لا يوجب استغناء عنه، كما في الشاهد. وعن الثالث أن الاشتراك في القدم مشترك في الوصف سلبى أو ثبوتى. وذلك لا يوجب التماثل أصلاً. كما أن الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضاد تماثلهما. وعن الرابع أنكم إن عنيتم بالتغاير كون كل واحد مخالفاً للآخر فهو كذلك، لكننا لا نطلق هذه اللفظة لعدم الاذن. وإن عنيتم جواز المفارقة في الزمان والمكان والثبوت والعدم فلم قلتهم به. وإن عنيتهم معنى ثالثاً فبيئوه. وعن الخامس أن علمه المتعلق بمعلومنا مع علمنا يشتركان في التعلق بذلك المعلوم، ولا يلزم من اشتراك شيئين في بعض اللوازم مماثلتهما. ولئن سلمناه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه، كما لا يلزم من كون وجوده تعالى مساوياً لوجودنا في كونه وجوداً حدوث وجوده. وعن السادس أن ما أزمتم علينا في العلم يلزمكم في نفس العالمية. وهذه المعارضة واردة على جميع الشبه، وبالله التوفيق.

أقول: قوله: «الجواب عن الأول قد تقدم» يريد به تجويز كون الشيء فاعلاً وقابلاً. وفي تفسير التغاير بجواز المفارقة في أحد الأمور الأربعة موضع نظر، وذلك لأن كثيراً من العلل والمعلومات يمنع المفارقة مع وجوب تغايرها. والاولى أن يقال: المتغايران هما ذاتان. والذات لا تغاير صفتها. لأن صفتها لا تكون مغايرة بالذات لها، إذ لا ذات لها، ومثل ذلك لا تتغاير الصفات. وما قال في الجواب عن الخامس فيه نظر، لأن العلم على تقدير كونه نسبة أو تعلقاً إلى معلوم. فالنسب التي تكون إلى معلوم واحد تكون متماثلة. ولا يندفع بقياسها على الوجود لأن الوجود على وجوده وعلى وجودنا يقع بالتشكيك. والواقع بالتشكيك لا يوجب المساواة في اللوزم. أما الأمور المتماثلة بحسب اشتراكهما في اللوازم. والجواب عن السادس الزامى، وهو أن الدليل الذي اقتضى كون العلم

بالمعلومات مختلفاً اقتضى كون العالمية بحسبها مختلفة متعذرة . و هذا الجواب يكون على أبي علي و أبي هاشم على القائلين بأن العالمية زائدة على الذات ، والعلم ليس بزائداً على الذات ، فأنهم إن أوردوا الزام تكثر العلوم على القائلين بكون العلم زائداً عارضوهم بوجوب تكثر العالمية بغير هذا الدليل . قوله : « و هذه المعارضة واردة على جميع الشبه » . يعنى أن المعارضة بالعالمية واردة على الشبه الست التي يوردونها في الرد على من يقول بكون العلم زائداً على الذات .

مسألة

قال :

< الباري تعالى ليس مريداً لذاته >

الباري تعالى ليس مريداً لذاته ، و هو قول أبي علي و أبي هاشم . و الخلاف فيه مع النجّار . لنا ما تقدم في مسألة العلم . و احتج أبو علي و أبو هاشم على أنه تعالى ليس مريداً لذاته بأنه لو كان كذلك لكان مريداً لجميع المرادات ، كما أنه لما كان عالماً لذاته كان عالماً بكل المعلومات ، ولو كان مريداً لجميع المرادات لكان ذلك محالاً ، لأنّ زيدا إذا اراد موت رجل و عمره اراد حياته فلو كان الله تعالى مريداً لكل المرادات للزم ان يكون مريداً لموته و حياته معاً ، وهو محال . و لقائل أن يقول : لم قلت : إنه لو كان مريداً لذاته لكان مريداً لكل المرادات . و القياس على العلم لا يسمين ولا يغنى من جوع . و قولهم : « لما كانت المريدية صفة ذاتية لم يكن تعلقها ببعض المرادات اولى من تعلقها بالباقي » فقد عرفت ضعفه . أقول : ما تقدم في مسألة العلم و هو ان كون العلم بذاته مغايراً للعلم بارادته يقتضى تغايرهما . و قياس الارادة على العلم لا يفيد اليقين لكونه تمثيلاً ، ولا الزام لأنّ المقيس عليه ممنوع ، و هو كون العلم له بذاته . و قوله : « فقد عرفت ضعفه » إشارة إلى أن الارادة على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز أن تتعلق ببعض المرادات دون البعض .

قال:

سؤال

> الله تعالى مرید لا بارادة حادثة <

لا يجوز ان يكون البارى تعالى مریداً بارادة حادثة ، خلافاً للمعتزلة والكرامية . أما عند المعتزلة فهو تعالى مریدٌ بارادة محدثة لافى محل . وأما عند الكرامية فهو مرید بارادة يخلقها تعالى فى ذاته . لنا ان إحداث الشيء لا يصح إلا بالارادة ، على ما تقدم . فلو كانت الارادة حادثة لافتقرت إلى إرادة اخرى ولزم التسلسل .

أقول : لهم ان يقولوا عليه ، انكم أبيتم الارادة لترجح احد وقتى الایجاد على سائر اوقاته ، و جوزتم أن للقادر ان يرجح احد مقدوریه على الآخر من غير مرجح ، فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر إرادة بلا مرجح ، ثم تصير تلك الارادة مرجحة لما عداها ، فلا يلزم التسلسل .

قال:

سؤال

> كلام الله تعالى قديم خلافا للمعتزلة والكرامية <

كلام الله تعالى قديم ، خلافاً للمعتزلة والكرامية . واعلم أن الجمهور منّا يعتقدون أن المعتزلة يوافقوننا فى كونه تعالى متكلماً ، ويخالفوننا فى قدم الكلام . فأما نحن قد بينّا أن الذى يقول المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى ، والذى نقول به فهم لا يقولون به البتة . فاذا حاولنا مكاملة المعتزلة وجب علينا أن نحقق ماهية الكلام ، ثم نقيم الدلالة على أن الله تعالى موصوفٌ بها ، ثم نقيم الدلالة على قدمها ، فانهم يخالفوننا فى المواضع الثلاثة فنقول : أما المقامان الأولان وهما المقامان الصعبان مع المعتزلة فقد تقدم القول فىهما .

وأما المقام الثالث فالدليل عليه من وجهين : الأول أن القائل قائلان : قائل اعترف بكون الله تعالى موصوفاً بهذا الكلام ، وقائل أنكرك ذلك . وكل من اعترف به قال : إنه قديم ، لأن المعتزلة والكرامية لم يعترفوا بكون الله تعالى موصوفاً

بهذا الكلام، وإنما قالوا بحدوث الكلام الذي يكون حرفاً وصوتاً . فإذا ثبت ذلك، فلو قلنا بحدوث هذا الكلام، كان قولاً ثالثاً، وهو خرق الاجماع، وهو باطل . الثاني وهو أن الكلام لو كان محدثاً لكان إما أن يحدث في ذات الله تعالى فيكون الله تعالى محلاً للحوادث، وهو محال، أو لا يحدث فيها وهو محال، لأن كونه الله تعالى متكلماً قد دللنا على أنه من صفاته . وصفة الشيء يستحيل أن لا تكون حاصلة فيه وإلا لجاز أن يكون الجسم متحركاً بحركة قائمة بالغير، وذلك محال . واحتجوا بأمور : أحدها أن الأمر بلا أمور عبث، وهو غير جائز على الله تعالى . وثانيها أنه تعالى في الأزل لو كان متكلماً بقوله : « إنا أرسلنا » وهو إخبار عن الماضي، لكان كاذباً . وثالثها أن الأمة مجمعة على أن كلام الله ناسخ ومنسوخ، وسور وآيات، وذلك من صفات المحدثات .

والجواب عن الأزل أن عبدالله بن سعيد ذهب إلى أن كلام الله تعالى وإن كان قديماً لكنّه ما كان في الأزل أمراً، ولا نهياً، ولا خبراً، ثم صار فيما لا يزال كذلك . وهذا في غاية البعد، لأننا لما وجدنا في النفس طلباً واقتضاءً وبيننا الفرق بينه وبين الإرادة أمكننا بعد ذلك أن نشير إلى ماهية معقولة وندعى ثبوتها لله تعالى . فإما الكلام الذي يغير هذه الحروف والأصوات ويغير ماهية الأمر والنهي والخبر فغير معلوم التصور، فكان القول بثبوت الله تعالى في الأزل محض الجهالة .

وأما جمهور الأصحاب فقد زعموا أن كلام الله تعالى كان أمراً ونهياً في الأزل . ثم منهم من يقول : المعلوم أمور على تقدير الوجود . وهذا في غاية البعد، لأن الجماد إذا لم يجز أن يكون مأموراً، فالمعلوم الذي هو نفي محض كيف يعقل أن يكون مأموراً .

ومنهم من قال : إنه كان في الأزل أمراً من غير أمور، ثم لما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر . وضربوا له مثلاً، وهو أن الإنسان إذا أخبره النبي الصادق بأن الله تعالى سيرزقه ولداً ولكن يموت

قبل ولادته ، فاتّه ربّما قال لبعض الناس : إذا أدركت ولدي بالغاً فقل له إن أباك يأمرك بتحصيل العلم . فهيهنا قد وجد الأمر ، والمأمور معدوم ، حتّى أنّه لو بقي ذلك الأمر إلى أوان بلوغ ذلك الصبي لصار مأموراً بذلك الأمر .

وعن الثاني ان الخبر في الأزل واحدٌ ، ولكنّه يختلف إضافته بحسب اختلاف الأوقات ، وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدالة عليه كما في العلم .

وعن الثالث ان تلك الصفات عائدة إلى هذه الحروف والأصوات ، بلا نزاع . إنّما الكلام في الصفة القديمة التي دلّت عليها هذه العبارات .

أقول : قول عبدالله بن سعيد : « إن الكلام الأزلي قد يتغيّر » باطلٌ بوجه آخر ، وهو ان التغيّر لا يمكن إلاّ عند انتفاء شيء أو حدوث شيء . فالأزلي لا يمكن ان يتغيّر . والأولى ان يقال : الكلام وإن كان صفةً قديمةً [يمكن كون] لكن الأصوات والحروف الدالة على تلك الصفة هي ما نزل على الأنبياء وسمعوها وبلغوها إلى أممهم ، فهي الموصوفة بالتغيّر والتكثّر والنزول لا مدلولها التي هي تلك الصفة القديمة .

وقوله : « هذا الكلام لو كان محدثاً لكان إمّا ان يحدث في ذات الله تعالى ، وهو محال » اقول : هذا هو مذهب الكراميّة ، وهم يجوّزون كونه تعالى محلاً للحوادث . قوله : « اولا يحدث ، وهو محال ، لان كونه تعالى متكلماً من صفاته ، وصفة الشيء يستحيل ان لا تكون حاصلةً فيه » . اقول : المتكلم صفة والكلام يجوز أن يكون في غيره . كما ان الخالق والرازق صفة والخالق والرزق لا يجب ان يكون موجوداً فيه ، وباقي الكلام ظاهرٌ .

مسألة

قال :

< الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة >

هذه الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة . خلافاً لبعض اصحابنا ، فانهم اثبتوا خمس كلمات : الامر ، والنهي ، والخبر ، والاستخبار ، والنداء . لنا حقيقة

الكلام هي الخبر، والامر والنهي ايضاً خبر، لانه اخبار عن ترتب الثواب على العفل والعقاب على الترك.

أقول: أساليب الكلام ليست بمحصورة في هذه الخمسة. ومدلول هذه الخمسة وأكثر من الخمسة يمكن أن يكون واحداً هو القديم والدلائل كثيرة. ولا فائدة في جعل الكلام خبراً وحده، فإن الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتر كبه عن ذكر المخبر عنه وذكر الخبر وارتباط الخبر به لكنه يجوز مع تركه أن يكون دليلاً على مبدأ واحد. وإذا كان كذلك فالقول، بأن الامر والنهي خبر لكونهما إخباراً عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك، ليس بشيء لأن المدلول بالذات يغير المدلول بالعرض ضرورة.

قال: مسألة

< خبر الله تعالى صدق >

خبر الله تعالى صدق، لأن الكذب نقص، وهو على الله محال. ولأنه لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم، ولو كان كاذباً كذلك لاستحال منه الصدق، لكن التالي محال، لأن كل من علم شيئاً صح منه أن يخبر في نفسه خبراً صدقاً وذلك معلوم بالضرورة. لا يقال: هب أن ما ذكرتموه يدل على أن ذلك الخبر القديم صدق، لكنّه لا يدل على كون هذه [الآيات] صدقاً. لأننا نقول للمعتزلة: هذا أيضاً لازم عليكم، لأنكم جوتتم الحذف والاضمار لحكمة لانطالع عليها، وتجويز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر.

أقول: الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وإن كان سمعياً لم الدور. وقوله: «لو كان كاذباً بكذب قديم... لاستحال منه الصدق» مبني على أن الكلام القديم هو عين الخبر، ومع ذلك فهو خبر واحد لا غير ولم يصح كل واحد منهما. وما قال على المعتزلة ليس بواردي عليهم، لأنهم يقولون: هداية المكلّفين وإزاحة علبهم واجبان على الله تعالى، وعلى

تقدير تجویز ما یرفع الوثوق عن كلامه تعالى يقع عنه الاخلال بالواجب ، وهو محال . فهم لا يجوزون الحذف والاضمار المقتضين لحيرة الملكفين في تكاليفهم . فهذا ما على كلامه . والأولى أن يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء ، وإن كانوا مختلفين في تعليقه .

قال :

مسألة

> الكلام القديم غير مسموع الآن <

نحن نعلم بالضرورة أن ذلك الكلام القديم غير مسموع الآن ، وهل يصح أن يكون مسموعاً ؟ هذا مما لم يعم عندى عليه دليل ، لأننا جوتنا رؤية ما ليس بجسم ولا عرض ، لأنه لما رأينا الجسم والعرض وثبت أنه لا بد من علة مشتركة وأنه لا مشترك إلا الوجود ، لاجرم قلنا : يجوز رؤية كل موجود . وأما في هذه المسألة فالسمع يتعلق بالأجسام والأعراض والأصوات حتى يقتصر إلى علة مشتركة ، بل السمع لم يتعلق إلا بالأصوات ، فجاز أن تكون علة صحة المسموعة [هي] الصوتية فقط . وحينئذ لا يكون ذلك الكلام مسموعاً .

أقول : لقائل أن يقول : الكيفيات المدركة بالسمع ، كالثقل والحدّة والكيفيات التي بها تتقوم الحروف وتختلف باختلافها ، مغايرة للصوت المشترك المسموع مع الجميع والعلة المشتركة المقتضية لصحة كونها مسموعين ، أما الوجود وأما العرضية . ولا مفهوم للعرضية إلا القيام بالغير ، والصفات قائمة بالغير ، فاذن ، لزم [من ذلك] صحة كون الكلام الذي هو صفة مسموعاً ، كما قيل في الرؤية . وظاهر أن هذه وأمثالها تمحلات بعيدة عن العقل . والحق الرجوع في أمثال هذه المسائل إلى السمع ، والتوقف فيما يرد حكمه سمعاً .

قال :

مسألة

> التكوين اذلي والمكون محدث <

زعم بعض فقهاء الحنفية أن التكوين صفة اذلية لله تعالى وأن المكون

محدث . فنقول لهم : القول بأن التكوين قديم او محدث يستدعى تصور ماهية التكوين ، فان كان المراد منه نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية والنسبة لا توجد إلا مع المنتسبين ، فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين . وإن عنيتم به صفة مؤثرة في صحة وجود الأثر فهي عين القدرة . وإن عنيتم به أمراً ثالثاً فيبينوه .

قالوا : القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور قلنا : القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود ، لأن ذلك له لذاته ، وما بالذات لا يكون بالغير ، فلم يبق إلا أن يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيراً على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب . فلوأثبتنا صفة أخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور اما ان يكون على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب وإن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة ، فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير في مقدور واحد ، وهو محال . وإن كان على سبيل الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجباً بالذات لافاعلاً بالاختيار ، وهو باطل بالاتفاق . وأيضاً فالقدرة تنافي هذه الصفة ، لأن الموجب بالذات لا يكون قادراً مختاراً .

أقول : إنما اخذوا التكوين من قوله تعالى : « إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فجعل قوله « كن » مقدماً على الكون ، وهو المسمى بالأمر والكلمة . والتكوين والاختراع والايجاد والخلق ألفاظٌ تشترك في معنى وتباين بمعان ، والمشترك فيه كون الشيء موجداً من العدم ما لم يكن موجوداً ، وهي أخص تعلقاً من القدرة ، لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات ، وهي قائمة خاصة لما يدخل منها في الوجود وليست صفة سلبية تعقل مع المنتسبين ، بل هي صفة تقتضى بعد حصول الأثر تلك النسبة .

وأما ادعاء أنهم قالوا : « القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور » فليس

بصحيح . إنما الصحيح أن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته إلى الفعل الحادث كنسبة الإرادة إلى المراد . والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما ، والتكوين يقتضيه وقالوا بأزليته ، لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى .

وقوله : « وإن كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجباً » ليس بشيء ، لأن ذلك الوجوب يكون لاحقاً سابقاً ، يعني إذا اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجباً فيه ، لا بمعنى أنه كان واجباً أن يخلقه .

قوله : « إن عنيتم به صفة مؤثرة في وجود الأثر فهو عين القدرة » فجوابه أن القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات اثرأ لها فيكون موجوداً ، ولا يلزم من اثبات التكوين جمع المثليين ، لأن متعلق القدرة غير متعلق التكوين . فهذا ما يمكن أن يقال من جانبهم . والحق أن القدرة والإرادة مجموعين هما اللذان يتعلقان بوجود الأثر ، ولا حاجة معهما إلى اثبات صفة أخرى .

سؤال

قال :

< لاصفة لله تعالى وراء السبعة أو الثمانية >

الظاهر يرون من المتكلمين زعموا أنه لاصفة لله تعالى وراء السبعة أو الثمانية . واثبت أبو الحسن الأشعري « اليد » صفة وراء القدرة ، و« الوجه » صفة وراء الوجود ، واثبت « الاستواء » صفة أخرى . واثبت أبو اسحاق الإسفرائيني صفة توجب الاستغناء عن المكان . واثبت القاضي صفات ثلاثة أخرى ، وهي ادراك الشم والذوق واللمس . واثبت أبو عبد الله بن سعيد القدم صفة وراء البقاء . واثبت مثبتوا الأحوال « العالمية » أمراً وراء العلم . وكذلك القول في سائر الصفات . واثبت أبو سهل الصعلوكي لله تعالى بحسب كل معلوم علماً وبحسب كل مقدور قدرة . واثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء الإرادة . والإنصاف أنه لادلالة على

ثبوت هذه الصفات وعلى نفيها، فيجب التوقف .
 واحتج من حصر الصفات في السبعة والثمانية بأننا كلفنا كمال المعرفة ،
 وكمال المعرفة إنما يحصل بمعرفة جميع الصفات . ومعرفة جميع الصفات لا يتأتى إلا
 بطريق ولا طريق إلا الاستدلال بالأفعال والتنزيه [عن النقائص] . وهذان الطريقان
 لا يدلان إلا على هذه الصفات .

والجواب لم قلتهم : إننا أمرنا بكمال المعرفة ، ولم لا يجوز أن يقال : إنما
 أمرنا أن نعرف من صفات الله تعالى إلا القدر الذي يتوقف على العلم به تصديق محمد
 ﷺ ، سلمناه ، لكن لانسلم أنه لا بد من الدليل ، سيما وعندنا التكليف بأسرها
 تكليف ما لا يطاق . سلمناه ، لكن لم قلت إن الاستدلال بالأفعال ، وتنزيه الله عن
 عن النقائص لا يدل إلا على هذه الصفات فقط ؟

أقول: مثبتوا الحال القائلون بأن العالمية صفة ، لا يقولون إن العلم صفة ،
 بل يقولون : العالمية معللة بالعلم ، والعلم معنى . فلا يزيدون على صفة واحدة من
 باب العلم ، وكذلك في سائر الصفات . والذين يقولون بالصفات الزائدة لا يقولون إن
 إثبات الصفات يكون من جهة الأفعال أو التنزيه فقط ، بل يقولون : السمع أيضاً
 طريق آخر في أمثالها . وإنما أثبتوها لورود النص بها وكونها غير مرادفة لسائر
 الصفات .

مسألة

قال :

< حقيقة ذات الله تعالى معلومة أم غير معلومة >

ذهب ضارث من المتكلمين والغزالي من المتأخرين إلى أننا لا نعرف حقيقة
 ذات الله تعالى ، وهو قول الحكماء . وذهب جمهور المتكلمين متأو من المعتزلة إلى
 أنها معلومة لنا . حجة المتكلمين [متأو من المعتزلة] أننا نعرف وجوده ، ووجوده
 عين ذاته ، فلا بد أن نعلم ذاته ، وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد
 معلوماً مجهولاً .

حجة الفريق الثاني من وجهين : الأول أن المعلوم منه سبحانه وتعالى إما السلوب ، كقولنا : ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر . ولا شك أن الماهية مغايرة لسلب غيرها عنها . وإما الاضافات ، كقولنا : قادر عالم . ولا شك أن الماهية مغايرة لهذه الاضافات ، لأن المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى أنه أمرٌ مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحة . فماهية القدرة مجهولة ، والمعلوم منها وليس إلا هذا اللازم ، وهو التأثير المخصوص . وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس إلا أنه أمرٌ يلزمه الأحكام والإتقان في الفعل . فماهية ذلك العلم غير هذا الأثر ، والمعلوم ليس إلا هذا الأثر . فظهر أن ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا . وبتقدير أن تكون معلومة ، لكن العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل . ولما دل الاستقراء على سبيل الانصاف أننا لا نعلم من حقيقة الله تعالى إلا السلوب والاضافات وثبت أن العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية ، ثبت أننا لا نعلم حقيقة الله تعالى .

الثاني أننا قد بينا في أول هذا الكتاب أنه لا يمكننا أن نتصور شيئاً إلا الذي ندرّكه بحواسنا أو نجده من نفوسنا ، أو نتصوره من عقولنا أو ما يترتب عن أحد هذه الثلاثة . فالماهية الالهية خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة ، فهي غير معلومة لنا .

أقول : القول بأن المعلوم منه تعالى إما السلوب وإما الاضافات ، ليس بمسلم عند المتكلمين ، لأنهم يقولون : وجود الله تعالى معلوم ، وليس هو صفة سلبية ولا إضافية . والحكماء يقولون في الجواب عنه : إن الوجود المعلوم هو المشترك الذي يُحمل عليه تعالى وعلى غيره ، لا بالسواء ، بل بالتشكيك . والموضوع لهذا المحمول هو حقيقته تعالى الواجب وجودها لذاتها التي لا يعبر عنها إلا بوصف سلبي أو إضافي ، فيقال مثلاً : الوجود القائم بذاته الذي ليس بعارض لماهيته . وتعريفنا هذا هو بالأمر المشترك المقارن للسلوب ، أما تلك الحقيقة فغير معلومة لغيره تعالى .

وأما الدليل الثاني فهو ممّا اخترعه بناءً على مذهبه في التصوّرات . وقوله :
 « لا يمكننا أن نتصوّر إلّا الذى ذكره ، فمحتاج إلى البيان ، ولم لا يجوز أن يكون
 البعض ممّا ذكره ملزوماً لمعرفته ، واللازم لا يكون ممّا ذكره ، لأنّه يريد بما
 نتصوّره من عقولنا ، البديهيات ، لا غير ، ممّا ذكره . وصاحب الكتاب يذهب إلى
 أنّ ماهيته تعالى غير وجوده ، ولذلك يذهب إلى أنّ وجوده معلوم و ماهيته
 غير معلومة .

قال :

مسألة

> الله تعالى يصح أن يكون مرثياً لنا خلافاً لجميع الفرق <

الله تعالى يصح أن يكون مرثياً لنا ، خلافاً لجميع الفرق . وأما الفلاسفة
 والمعتزلة فلا اشكال في مخالفتهما . وأما المشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته
 تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة . وأما بتقدير كونه تعالى منزهاً عن
 الجهة فهم يحيلون رؤيته . فنبت أنّ هذه الرؤية المنزهة عن الكيفية ممّا
 لا يقول به أحد الا أصحابنا .

وقبل الشروع في الدلالة لابد من تلخيص محلّ النزاع ، فإنّ لقائل أن يقول
 ان أردت بالرؤية الكشف التام فذلك ممّا لا نزاع في ثبوته ، لأنّ المعارف تصير
 يوم القيامة ضرورية ؛ وان أردت بها الحالة التي نجدها من أنفسنا عند إبصارنا
 الأجسام ؛ فذلك ممّا لا نزاع في انتفائه ، لأنّه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي
 في العين ، او عن اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي ، او عن حالة مستلزمة
 لارتسام الصورة او لخروج الشعاع . وكل ذلك في حقّ الله تعالى محال ؛ وان اردت
 به امرأ ثالثاً ، فلا بدّ من افادة تصوّره ، فإنّ التصديق مسبوق بالتصوّر .

والجواب أنّا اذا علمنا الشيء حال ما لم نره ثمّ رايناه فاننا ندرك تفرقة
 بين الحالين . وقد عرفت أنّ تلك التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام الشبح في العين
 ولا الى خروج الشعاع منها ، فهي عائدة الى حالة اخرى مسمّاة بالرؤية ، فنُدعى

ان تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز. هذا هو البحث في محل النزاع . والمعتمد ان الوجود في الشاهد علة لصحة الرؤية فيجب ان يكون في الغائب كذلك . وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه :

احدها : ان وجود الله تعالى عين ذاته ، وزاته مخالفة لغيره ، فيكون وجوده مخالفاً لوجود غيره ، فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده ، كذلك . سلمنا ان وجودنا يساوي وجود الله تعالى ، في مجرد كونه وجوداً ، ولكن لا نسلم ان صحة الرؤية في الشاهد مفتقرة الى العلة . فاننا قد بيننا ان الصحة ليست امرأً ثبوتياً ، فتكون عدمية . وقد عرفنا ان عدم لا يعمل . سلمنا ان صحة رؤيتنا معللة ، فلم قلت : ان العلة هي الوجود . قالوا : لاننا نرى الجوهر واللون وهما قد يشتركان في صحة الرؤية ، والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة . ولا مشترك الا الوجود او الحدوث . والحدوث لا يصلح للعلة ، لانه عبارة عن وجود مسبق بالعدم [والعدم نفى مخصص] والعدم السابق لا مدخل له في التأثير ، فيبقى المستقل بالتأثير محض الوجود . فنقول : لا نسلم ان الجوهر مرئي على ما تقدم . سلمنا . لكن لانسلم ان صحة كون الجوهر مرئياً يساوي صحة كون اللون مرئياً . فلم لا يجوز ان يقال : الصحتان نوعان تحت جنس الصحة . تحقيقه ان صحة كون الجوهر مرئياً يستحيل حصولها في اللون ، لان اللون يستحيل ان يرى جوهرأ ، والجوهر يستحيل ان يرى لوناً . وهذا يدل على اختلاف هاتين الصحتين في الماهية . سلمنا الاشتراك في الحكم . فلم قلت : إنه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة . بيانه ما تقدم من جواز تعليل الحكمين المتمثلين بعلمتين مختلفتين سلمنا وجود الاشتراك ، فلم قلت : انه لا مشترك سوى الحدوث والوجود ، وعليكم الدلالة ، ثم نحن نذكرها وهو الامكان . ولا شك ان الامكان يغير الحدوث .

فان قلت : الامكان عدمي ، قلت : فامكان الرؤية أيضاً عدمي ، ولا استبعاد في تعليل عدمي بعدمي . سلمنا أنه لا مشترك سوى الحدوث والوجود ، فلم قلت : أن

الحدوث لا يصلح .

قوله : « لانه عبارة عن مجموع عدم ووجود » ، قلنا : لا نسلم ، بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بعدم ، ومسبقاً الوجود بعدم غير نفس عدم . والدليل عليه أن الحدوث لا يحصل إلا في أول زمان الوجود وفي ذلك الزمان يستحيل حصول عدم ، فعلمنا أن الحدوث كيفية زائدة على عدم : سلمنا أن المصحح هو الوجود فلم قلت : إنه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة ، فإن الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضى يعتبر فيه أيضاً انتفاء المانع . فلعل ماهية الله تعالى او ماهية صفة من صفاته ينافي هذا الحكم .

ومما يحققه أن الحياة مصححة للجهل والشهوة . ثم إن حياة الله تعالى لا تصححها ، لأن الاشتراك ليس إلا في اللفظ ، وان اشتركا في المعنى ، لكن ماهية ذات الله تعالى او ماهية صفة من صفاته ينافيهما . وعلى التقديرين فانه يجوز في هذه المسألة ذلك أيضاً . سلمنا أنه لم يوجد المنافي ، لكن لم لا يجوز أن يكون حصول هذه الرؤية في أعيننا موقوفاً على شرط يمتنع تحققه بالنسبة إلى ذات الله تعالى ، فانا لا نرى المرئي إلا إذا انطبعت صورة صغيرة مساوية للمرئي في الشكل في أعيننا . ومن المحتمل أن يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطاً بحصول هذه الصورة وان كان مشروطاً بحصول المقابلة . ولما امتنع حصول هذه الامور بالنسبة إلى ذات الله تعالى لا جرم امتنع علينا أن نرى ذات الله تعالى .

أقول : تلخيص دعوى الرؤية : أن الحالة الحاصلة ، عند ارتسام الشبح في العين او خروج الشعاع منها ، المغايرة للحالة الحاصلة عند العلم ، يمكن أن يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع . وعلى المانع منه الدليل ؛ فهذا الوجه يقول : إنها جائزة على الله تعالى . ويحتاج في إثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام إلى دليل . والاستدلال بالقياس التمثيلي في هذا الموضوع ضعيف ، كما بينه ، واعتراضاته عليه واردة .

قال: والمعتمد في المسألة الدلائل السمعية. أحدها: أن رؤية الله تعالى معلّقة باستقرار الجبل وهو ممكن، والمعلق على الممكن ممكن، فالرؤية ممكنة. فان قيل: لا نسلم أنه علق الرؤية على شرط ممكن؛ بل على شرط محال، لأنه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً، وذلك محال. وإنما قلنا: إنه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً، لأن صيغة «إن» إذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل. فقوله «إن استقر» أي لو صار مستقراً في الزمان المستقبل فسوف تراني. ثم إنه في الزمان المستقبل إما أن يقال: إنه صار مستقراً أو ما صار مستقراً، فان صار مستقراً وجب حصول الرؤية، لو جوب حصول المشروط عند حصول الشرط، فلمّا لم تحصل الرؤية بالاجماع علمنا أن الجبل لم يستقر. وإذا لم يستقر كان متحركاً ضرورة، لأنه لا واسطة بين الحركة والسكون. فاذن الجبل حال ما علق الله تعالى الرؤية باستقراره كان متحركاً. ومعلوم أن استقرار المتحرك حال كونه متحركاً محال. فثبت أن الشرط ممتنع، فلا يلزم القطع بجواز المشروط.

والجواب: سلمنا أن الجبل في تلك الحالة كان متحركاً، لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه. والمذكور في الآية ليس إلا ذات الجبل. وأما المقتضى لامتناع السكون فهو حصول السكون، فاذن القدر المذكور في الآية منشأ لصحة الاستقرار. وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير المذكور في الآية، فوجب القطع بالصحة. أقول: يمكن أن يقال على قوله «المذكور في الآية منشأ لصحة الاستقرار [لا] لامتناعه»: إن المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر إلى الجبل الذي عبر عنه بقوله عز من قائل: «فإن استقر مكانه»، لا صحة السكون التي لا تلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة. وتلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون. وعلى قوله: «لو جوب حصول المشروط عند حصول الشرط مؤاخذه لفظية، فان من الواجب أن وجوب حصول المشروط

عند حصول شرط به تتم عليّة العلة، فان حصول الشرط مطلقاً لا يوجب حصول المشروط إذا لم تكن العلة حاصلة او كانت حاصلة لكنّها معوزة بشرط آخر .
قال: و ثانيها: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية، ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى جهلاً او عبثاً .

أقول: للمانعين أن يقولوا: إن موسى سأل عن لسان قومه بدليل قومه حكاية عنه: « افتهلكنا بما فعل السفهاء منا »، و قوله حكاية عنهم: « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الساعة » .

قال: و ثالثها: قوله تعالى: « وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة » . والنظر إمّا أن يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته . فان كان الأوّل صحّ الغرض . و إن كان الثاني تعذّر حمله على ظاهره، فلا بدّ من حمله على الرؤية، لأنّ النظر كالسبب للرؤية . و التعبير بالسبب عن المسبّب من أقوى وجوه المجاز . لا يقال: لم كان ذلك التأويل أولى من تأويلنا، وهو أن يكون «إلى» واحد «آلاء» . فيكون المراد: « وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها » اى منتظرة . او نقول: المراد: «إلى ثواب ربها ناظرة» . لأننا نقول: أمّا الأوّل فباطل، لأنّ الانتظار سبب الغم، و الآية مسوقة لبيان النعم . و أمّا الثاني فالنظر إلى الثواب لا بدّ أن يحمل على رؤية الثواب و إلاّ فتقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة . و إذا وجب إضمار الرؤية لا محالة كان إضمار الثواب إضماراً لزيادة من غير دليل، فوجب أن لا يجوز .

أقول: للمخصم أن يقول: الآية تدلّ على أن الحالة التي عبّر عنها تعالى بقوله: « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » متقدّمة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة و أهل النار في النار، بدليل قوله تعالى: « وجوه يومئذ باسرة تظنّ أن يفعل بها فاقرة »، فانّ في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة . و إذا كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح يقتضى نصارة الوجه،

و ليس ذلك الانتظار سبباً للغم كما أن من ينتظر خلعة الملك حين وعدبها و تيقن أنها تصل إليه عن قريب لا يغم ، لانتظاره ذلك ؛ و انتظار العقاب بعد الانذار بوروده غمٌ عظيمٌ يقتضى بسارة الوجه ، كمن ينتظر أن يعاقب حين تيقن بورود العقاب عليه عن قريب . و قوله : « يجب إضمار الرؤية في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار » ليس بوارد ، لأن النظر عبارة إما عن الرؤية او عن تقليب الحدقة . و تقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظاراً لوصوله > يكون < من النعم كما بينا . فلا يحتاج فيه إلى إضمار الرؤية .

قال : احتج الخصم بامور : أحدها : قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » . و الاستدلال به من وجهين : الأول أن ما قبل هذه الآية و ما بعدها مذكور في معرض المدح ، فوجب أن تكون هذه الآية مدحاً ، فإن إلقاء ما ليس بمدح بين المدحين ركيك . كما يقال : فلان أجل الناس و آكيل الخبز و استاذ الوقت . و إذا كان نفى الادراك مدحاً كان ثبوته نقصاً ، و النقص على الله عزوجل محال . الثاني أن قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » يقتضى أن لا تدركه الأبصار في شيء من الأوقات ، لأن قولنا « تدركه الأبصار » يناقض قولنا « لا تدركه الأبصار » بدليل أنه يستعمل كل واحد من القولين في تكذيب الآخر . و إذا صدق أحد النفيين كذب الآخر ، فوجب كذب قولنا « لا تدركه الأبصار » . و إذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا « يدركه بصر واحد او بصران » ضرورة أن لا قائل بالفرق . و ثانيها : أنه تعالى لو كان مرئياً لرأيناه الآن . و ثالثها : أنه لو كان مرئياً لكان مقابلاً او في حكم المقابل . و قولنا « في حكم المقابل » احتراز عن رؤية الانسان وجهه في المرآة و عن رؤية الأعراض .

و الجواب : عن الأول أننا نقول بموجب الآية ، لأن الادراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه ، لأن أصله من اللحوق ، و ذلك إنما يتحقق في المرئى الذى يكون له جوانب ، ولما كان ذلك في حق الله تعالى لا جرم يستحيل أن يكون مدر كاً فلم قلت : إنه ليس بمرئى . و عن الثانى : أننا بينا أن عند حضور المرئى

و حصول الشرائط لا تجب الروية . سلمنا وجوبها في المرئيات التي في الشاهد دفعاً
للمتشنيات التي يذكرونها ، فلم قلت : إنها واجبة في رؤية الله تعالى ، فإن رؤية
المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى . ولا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات
عند حضور الشرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حضور الشرائط . و عن الثالث : أن
قولهم : « المرئى يجب أن يكون مقابلاً او في حكم المقابل » عين المتنازع فيه .
او نقول : هب أنه يجب أن يكون كذلك في الشاهد ، فلم قلت : إنه يجب أن يكون
كذلك في الغائب . و تقريره ما ذكرناه الآن .

أقول : و قوله « نفى الادراك عنه تعالى مدح ، فالادراك نقص » ليس بشيء ،
لأن المدح يكون لو كان نفى الادراك البصرى . فالنقص يكون هو الادراك البصرى
والله تعالى منزّه عن ذلك بالاتفاق . وقولته : « إدراك الشيء بمعنى الابصار رؤيته من
جميع جوانبه » ليس بصحيح ، لأنهم يقولون : إدراك الشمس و النار ، ولم يريدوا
به إدراكهما من جميع جوانبهما . والجواب الصحيح : أنه تعالى نفى الادراك بالأبصار
الذى من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع . و أما الحالة التي تحصل بعد حصول
أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما فلم ننقه .

قال:

مسألة

> الاله واحد <

الاله واحد ، لأننا لو قدرنا الهين لكان إما أن يصح من أحدهما أن يفعل فعلاً
على خلاف الآخر ، او لا يصح . فان صح فليقدر ذلك ، لأن ما ليس بممتنع لا
يلزم من فرض وقوعه محال ، وإلا لكان ممتنعاً لا ممكناً . وعند وقوع ذلك
الاختلاف ، فإما أن يحصل مرادهما ، فيكون الجسم المتحرك ساكناً [و هو محال]
او لا يحصل مرادهما ، و هو محال ، لأن المانع من [وجود] مراد كل واحد
منهما وجود [مراد] الآخر ؛ فامتناع مراد كل واحد منهما متوقف على حصول
مراد الآخر ، فلو امتنعا معاً لوجدوا معاً ، وهو محال ؛ او يحصل مراد أحدهما دون
مراد الثانى . و هو أيضاً محال ، لأن كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية له ،

فلا يكون أحدهما أولى بالرجحان ، و لأنّ الذي لا يحصل مراده يكون عاجزاً ، فعاجزيته إن كانت أزليّة فهو محال ، لأنّ العجز إنّما يعقل عمّا يصحّ وجوده ، و وجود المخلوق في الأزل محال ، فالعجز عنه أزلاً محال . و إن كانت حادثه فهو محال ، لأنّ هذا إنّما يعقل لو كان قادراً في الأزل . ثمّ زالت قدريته ، و ذلك يقتضى عدم القديم ، و هو محال . و أمّا إن امتنعت المخالفة فهو باطل ، لأنّه إذا كان كلّ واحد منهما قادراً على جميع المقدورات ، و القادر يصحّ منه فعل مقدوره ، فحينئذ يصحّ من هذا فعل الحركة لولا الآخر و من الآخر فعله السكون لولا هذا . فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل لا يتعدّر على الآخر القصد إلى ضده ، لكن ليس تقدّم قصد أحدهما على الآخر أولى من العكس فإذن يستحيل أن يصير قصد أحدهما مانعاً للآخر من القصد و صحّت المخالفة .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنّهما لكونهما حكيمين لا يريدان إلاّ الأصلح و ذلك الأصلح واحد يجب توافقهما عليه . قلنا : الفعل إمّا أن يتوقّف على الداعي اولا يتوقّف ، فان توقّف على الداعي استحال من العبد أن يختار الفعل القبيح إلاّ إذا خلق الله فيه داعياً يدعو إليه . و إذا كان الداعي إلى القبيح موجبا للقبيح كان قبيحاً ، و إذا كان الفاعل لذلك الداعي هو الله تعالى لم يجب أن يكون فعل الله حسناً على التفسير الذي تريدونه ، فلم يلزم اتفاق الالهين على الفعل الواحد ، فصحت المخالفة بينهما . و إن لم يتوقّف الفعل على الداعي جاز في الضدين المتساويين في الحسن و القبح أن يختار أحد الالهين إيجاد أحدهما و الآخر إيجاد الآخر ، و حينئذ تحصل المخالفة بينهما .

أقول : قد مرّ امتناع وجود واجبي وجود لذاتيها ، و ذلك يكفي في إثبات هذا المطلوب . و أمّا هذا الدليل فيدلّ على امتناع كون إلهين متساويين من كلّ الوجوه ، ولا يدلّ على امتناع كون آلهة مترتبة يقدر العالی منها منع السافل ممّا يريد من غير عكس . و مذهب أكثر المشركين هو هذا . و قوله : « فعل خالق

الداعى إلى القبيح لا يكون حسناً ، ليس بشيء ، لأنّ القائل بالحسن والقبح لا يسلم أنّ خلق ما هو موجب للقبح قبيح ، فإنّ خلق الكفار مع قدرهم ودواعيهم خلق ما يوجب الكفر ، وذلك غير قبيح عندهم ، وذلك لأنّ وجوب الكفر عن القدرة والداعى معاً لا ينافي الاختيار . وإذا كان المخلوق مختاراً لم يتأدّ قبح فعله إلى فاعله . و باقى الكلام ظاهر . وقد يمكن أن يتبين هذه المسألة بالسمع ، لأنّ صحّة السمع غير موقوف على القول بوحدة الاله .

قال :

القسم الثالث

فى الافعال

مسألة

< افعال العباد واقعة بقدره الله تعالى >

زعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدره العبد في مقدوره أصلاً ، بل القُدَر والمقدورات واقعان بقدره الله تعالى . وزعم القاضى أن ذات الفعل واقعة بقدره الله تعالى ، وكونه طاعة ومعصية صفتان تقع بقدره العبد . وزعم الاستاذ أبو اسحاق أن ذات الفعل [وصفاته] تقع بقدرتين . وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى موجد للعبد القدرة والارادة ، ثم هما يوجبان وجود المقدور . وهذا قول الفلاسفة ، ومن المعتزلة قول أبي الحسين البصرى . وزعم الجمهور من المعتزلة أن العبد موجد لأفعاله ، لا على نعمت الایجاب ، بل على صفة الاختيار .

لنا وجوه > على أنه لا تأثير لقدره العبد في مقدوره أصلاً < :
الأول : أن العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أو لا يمكنه . فان لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة . وإن أمكنه فاما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح ، وهو باطل ، لأنه تجوز أحد طرفى الممكن على الآخر لا المرجح ، أو يفتقر فذلك المرجح إن كان من فعله عاد التقسيم ، ولا يتسلسل ، بل ينتهى إلى مرجح لا يكون من فعله . ثم عند حصول ذلك المرجح إن أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فلنفض ذلك . وحينئذ قد يحصل الفعل تارة ولا يحصل اخرى . مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء . فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لا حد طرفى الممكن المساوى على الآخر من غير مرجح ،

وهو محال . وإن امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكليّة . لأنّه متى حصل المرجّح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع ، فلم يكن العبد مستقلاًّ بالاختيار . فهذا كلام قاطع .

أقول: ذكر للأصحاب أربعة مذاهب ، ولم يذكر أن الحقّ من الثلاثة أيّها ، وذكر فيما مرّ أن المختار يتمكّن من ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا المرجّح ، وهي هنا حكم بأنّ ذلك محال . ثم على تقدير الاحتياج إلى المرجّح وامتناع عدم حصول الأثر فقد بطل قول المعتزلة بالكليّة . وذلك غير وارد ، لأنّه ذكر أن أبا الحسين من المعتزلة . وقال في موضع آخر: إنّه رجلٌ من المعتزلة . وهي هنا قال: إنّه ذهب إلى أنّ القدرة والارادة توجبان وجوب المقدور ، فكيف بطل قولهم بالكليّة . وبيانه أنّهم يقولون : معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها ووجوب وقوع أحدهما بحسب الارادة . فمتى حصل المرجّح وهو الارادة وجب الفعل ، ومتى لم يحصل امتنع . وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها . فاذن الكلام الذي ذكره غير قاطع في إبطال قولهم .

قال: الثاني لو كان العبد موجوداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها ، إذ لو جوز الابداع من غير علم لبطل دليل إثبات عالميّة الله تعالى ؛ ولأنّ القصد الكلّي لا يكفي في حصول الجزئي ، لأنّ نسبة الكلّ إلى جميع الجزئيات على السواء . فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي . فنبت أنّه لا بدّ من القصد الجزئيّ وهو مشروطٌ بالعلم الجزئيّ ، فنبت أنّه لو كان موجوداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها لكنّه غير عالم بتفاصيلها . أمّا أوّلاً ففي حقّ النائم . وأمّا ثانياً فلأنّ الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الأحيان والحركة في بعضها ، مع أنّه لا شعور له بالسكون . وأمّا ثالثاً فلأنّ عند أبي عليّ وأبي هاشم مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الحيز ، بل علّة ذلك التحصيل ، مع أنّه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلّة ، لاجلّة ولا تفصيلاً .

أقول: نفس الابداع لا يقتضى علم الموجد بالموجد، وإلا لكان له أن يدفع قول القائلين بأن النار محرقة والشمس مضيئة فعدم علمهما بأثرهما وتجويز الابداع من غير العالم لا يبطل إثبات عالمية الله تعالى؛ لأنّ مثبتى العالمية لا يستدلون بالابداع على العالمية، بل إنّما يستدلون بأحكام الفعل وإتقانه على العالمية. والقول بأنّ القصد الجزئى مشروط بالعلم الجزئى منقوضٌ باحراق النار لهذه الخشبة، فإنّها تحرق من غير علمها بها.

قال: الثالث: إذا أراد العبد تسكين الجسم وأراد الله تحريكه فأمّا أن لا يقعا معاً، وهو محالٌ، لأنّ المانع من وقوع كلّ واحد [منهما] وجود مراد الآخر. فلو امتنعاً لوجد معاً؛ أو يقعا، وهو محالٌ؛ أو يقع أحدهما دون الآخر، وهو باطل؛ لأنّ القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، والشئ الواحد وحدةٌ حقيقيةٌ لا يقبل التفاوت. فاذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء [وجود] هذا المقدور على السوية، إنّما التفاوت في أمورٍ أخرى خارجةٍ عن هذا المعنى. وإذا كان كذلك امتنع الترجيح.

أقول: إذا أراد العبد تسكين جسم أراد الله تحريكه وقع التحريك، وذلك لأنّ القدرتين ليستا بمتساويتين في الاستقلال بالتأثير، بل هما متفاوتتان في القوة والضعف، ولذلك تقدر قدرة على حركة مسافة في مدة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في أضعاف تلك المدة، ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك. وأيضاً الضعيف بما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوى، والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل، وهو لا يقدر على منع القوى، وهذا الدليل أخذ من دليل التمانع في إبطال كون الإله أكثر من واحد، وهناك يتمشى، لأنّ الآلهة تفرض متساويةً في القدرة بالتفاوت، وهي هنا لا يتمشى.

قال: احتجّ الخصمُ بالمعقول والمعقول:

أما المعقول فهو أنّ فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى لما كان متمكناً من

الفعل البتة . لأنه إن خلق الله تعالى فيه كان واجب الحصول وإن لم يخلقه كان ممتنع الحصول. ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات . وكما أن البديهة جازمة بأنه لا يجوز أمر الجمادات ونهيا ومدحها وذمها وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد . ولما كان ذلك باطلاً علمنا كون العبد موجوداً .

والجواب أنه لازم عليكم، لأن الأمر إن توجه حال استواء الدواعي ففي تلك الحال يمتنع الترجيح ، وإن توجه حال الرجحان فهناك الرجح واجب والمرجوح ممتنع ؛ ولأن ذلك الفعل إن علم الله تعالى وجوده فهو واجب ، وإن علم الله عدمه فهو ممتنع ، فثبت أن الاشكال وارد على الكل ، وأن الجواب هو أنه تعالى لا يسئل عما يفعل .

أقول: لا شك في أن الفعل الذي يخلق الله في العبد لا يكون العبد متمكناً فيه ، أما إن كان للعبد تأثير ما في بعض أفعاله ، كما قال به بعض المتكلمين ، فيكون له تمكناً في ذلك التأثير لا غير .

فقولُه : « إن ذلك الاشكال لازم على الكل » ليس بصحيح ، لأن المعتزلي يدعى الضرورة في إثبات الفعل للعبد ، وهو ينفيه بالدليل . وأيضاً الأمر يتوجه حال استواء الداعي ثم يحدث الترجيح فيتممه الفعل ، وجوب الفعل مع ذلك الترجيح لا ينال في كونه قادراً على الطرفين . وأما القول بأن ما علم الله وجوده واجب لا يفيد نفي كون العبد فاعلاً . غاية ما في الباب أنه يوجب كونه غير مختار ، ولو كان مبطلاً لفعل العبد لكان مبطلاً لفعله تعالى ، ولو كان مبطلاً لاختيار العبد لكان مبطلاً لاختياره تعالى ، فإنه كان عالماً في الازل بما سيفعله في المستقبل . ففعله الاستقبالي إنما واجب وإما ممتنع . والجواب عنه ما قاله فيما مضى ، من أن العلم تابع للمعلوم ، وحينئذ لا يكون مقتضياً للوجوب والامتناع في المعلوم .

قال: وأما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسألة من

عشرة أوجه :

الوجه الأول : ما في القرآن من إضافة الفعل إلى العباد ، كقوله تعالى :
 « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم . إن يتبعون إلا الظن . ذلك بأن الله لم
 يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيرها وما بأنفسهم . بل سوات لكم أنفسكم
 أمراً . فطوتت له نفسه قتل أخيه . من يعمل سوءاً يجز به . كل أمرىء بما كسب
 رهيناً . ما كان لي عليكم من سلطان إلا أن أدعوتكم » .

الوجه الثاني : ما في القرآن من مدح المؤمنين على الإيمان ، وذم الكافرين
 على الكفر ، و وعد الثواب على الطاعة ، و وعيد العقاب على المعصية . كقوله تعالى :
 « اليوم تجزى كل نفس ما كسبت . اليوم تجزون بما كنتم تعملون . وأبراهيم
 الذي وفى . ولا تزر وازرةٌ وزر أخرى . هل تجزون إلا ما كنتم تعملون . من
 جاء بالحسنة فله عشر أمثالها . و من أعرض عن ذكرى . أولئك الذين اشتروا
 الحياة الدنيا . إن الذين كفروا بعد إيمانهم » .

الوجه الثالث : الايات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزّهة عن أن تكون
 مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم . أمّا التفاوت فكقوله تعالى : « ما
 ترى في خلق الرحمن من تفاوت . الذي أحسن كل شيء خلقه » . والكفر والظلم ليس
 بحسن . وقوله : « ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق » . والكفر
 ليس بحق . وقوله : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة . وما ربك بظلام للعبيد . وما
 ظلمناهم . لا ظلم اليوم . ولا يظلمون قتيلاً » .

الوجه الرابع : الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي . كقوله
 تعالى : « كيف تكفرون بالله » . والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال . وعندكم
 أن الله تعالى خلق الكفر في الكافر وأراد منه . وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبّخه
 عليه . واحتجوا في هذا الباب بقوله تعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم
 الهدى » ، وهو إنكار بلفظ الاستفهام . ومعلوم أن رجلاً لو حبس آخر في بيت
 بحيث لا يمكنه الخروج منه ، ثم يقول له « ما يمنعك من التصرف في حوائجي »

كان ذلك منه مستقبِحاً . فكذا قوله : « وما ذا عليهم لو آمنوا بالله » وقوله لابليس : « ما منعك أن تسجد » وقول موسى عليه السلام لآخيه : « ما منعك إن رأيتهم ضلّوا » وقوله : « فما لهم لا يؤمنون . فما لهم عن التذكرة معرضين . عفا الله عنك لم أذنت لهم . لم تحرم ما أحلّ الله لك » . وكيف يجوز أن يقول : « لم تفعل » مع أنه ما فعله . وقوله : « لم تلبسون الحقّ بالباطل . لم تصدون عن سبيل الله » .

وقال الصاحب في فصل له في هذا المعنى : « كيف يأمر بالايمان ولم يُرده ، ونهى عن الكفر وأراده ، ويعاقب على الباطل وقدّره ؟ وكيف يصرّفه عن الايمان ثمّ يقول : أتى تصرفون . ويخلق فيهم الافك ثمّ يقول : أنى يؤفكون . وأنشأ فيهم الكفر ، ثمّ يقول : لم تكفرون . وخلق فيهم لبس الحقّ بالباطل ، ثمّ يقول : لم تلبسون الحقّ بالباطل . وصدّهم عن السبيل ، ثمّ يقول : لم تصدّون عن سبيل الله . وحال بينهم وبين الايمان . ثمّ قال : ما ذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر . وذهب بهم عن الرشد ، ثمّ قال : فأتى تذهبون . وأضاهم عن الدين [حتّى] اعرضوا ، ثمّ قال : فما لهم عن التذكرة معرضين ؟ » .

الوجه الخامس : الايات التي ذكرها الله تعالى في معرض التهديد والتوبيخ فمنها تخيير العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيئتهم . كقوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . اعملوا ما شئتم . قل اعملوا فسيرى الله عملكم . لمن شاء منكم أن يتقدم او يتأخر . فمن شاء ذكره . فمن شاء اتّخذ الى ربه سبيلاً » وقد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى فقال : « سيقول الذين أشركوا : لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا . وقالوا : لو شاء الرحمن ما عبدناهم من شيء » .

الوجه السادس : الايات التي فيها أمر العباد بالاصغاء والمسارعة إليها قبل فواتها . كقوله « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وسابقوا إلى مغفرة من ربكم . أجيئوا داعي الله وآمنوا به . واستجيبوا لله وللرسول . يا أيّها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا

[ربکم] . فآمنوا خيراً لكم . واتبعوا أحسن ما انزل إليكم من ربكم . وأنبيوا إلى ربكم . قالوا : وكيف يصح الأمر بالطاعة والمسايرة إليها مع كون المأمور ممنوعاً عاجزاً عن الاتيان بها . وكما يستحيل أن يقال : للمقعد الزم من : « قم » ولمن يرمى من شاهر : « احفظ نفسك » فكذا هي هنا .

الوجه السابع : الايات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به ، كقوله تعالى : « إيتاك نعبد وإيتاك نستعين » ، « فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم » ، « استعينوا بالله » فإذا كان الله تعالى خالق الكفر والايمان والمعاصي فكيف يستعان به . وأيضاً يلزم بطلان الألفاظ والدواعي ، لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأى شيء يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى . لكن الألفاظ حاصلة كقوله تعالى : « او لا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرّة او مرتين » . « ولو لا أن يكون الناس أمة واحدة » . « ولو بسط الله الزرق لعباده لبغوا في الأرض » . « فيما رحمة من الله لنت لهم » . « إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر » .

الوجه الثامن : الايات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم وإضافتها إلى أنفسهم ، كقوله تعالى حكاية عن آدم : « ربنا ظلمنا أنفسنا » . وعن يونس « سبحانك إني كنت من الظالمين » . وعن موسى : « ربّ إني ظلمت نفسي » . وقال يعقوب لأولاده « بل سئلت لكم أنفسكم » وقال : « من بعد أن نزع الشيطان بيني وبين إخوتي » . وقال نوح : « ربّ إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم » . قالوا : فهذه الايات دالة على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم .

الوجه التاسع : الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت منهم . كقوله تعالى : « ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم - إلى قوله - انحن صددناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم ، بل كنتم مجرمين » ، وقوله تعالى : « ما سلككم في سقر ؟ قالوا لم نك من المصلين » « كلّمنا القى فيها فوج سألهم خزنتها - إلى قوله - فكذبنا وقلنا » ، وقوله : « أولئك ينالهم نصيبٌ من الكتاب

- إلى قوله - فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون .» .

الوجه العاشر : الايات التي ذكر الله تعالى ما يوجد منهم في الاخرة من التحسّر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة . كقوله تعالى : وهم يصطرون فيهاربنا آخر جنا نعمل صالحاً غير الذي كنا نعمل . ربنا آخر جنا منها ، الآية ، وقوله تعالى : « قال رب ارجعون لعلى أعمل صالحاً » ، « ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم » ، « او تقول حين ترى العذاب لو أن لي كرامة فاكون من المحسنين » . فهذه جملة استدلالناهم بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ولا يقال : الكلام عليه من وجهين : الأول أن هذه الايات معارضة بالايات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره . كقوله تعالى : « الله خالق كل شيء .» . ختم الله على قلوبهم . ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً . والله خلقكم وما تعملون . ففعال لما يريد . وهو يريد الايمان ، فيكون فاعلاً للايمان . وإذا كان فاعلاً للايمان كان فاعلاً للكفر ، لأنه لا قائل بالفرق .

والثاني هو أننا وإن نفينا كون العبد موجداً لأفعال نفسه لكننا نعترف بكونه فاعلاً لها ومكتسباً لها . ثم في الكسب قولان : أحدهما أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة فأنه تعالى يخلقها ؛ ومتى صمم العزم [على المعصية] فأنه يخلقها . وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد ، وإن لم يكن موجداً فلم لا يكفي هذا القدر في الأمر والنهي . وثانيهما أن ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعةً ومعصيةً صفات تحصل لها وهي واقعةً بقدرة العبد ، فلم لا يكفي هذا في صحة الأمر والنهي ؟

لانا نجيب : عن الأول بجواب إجمالي ذكره أبو الهذيل ، وهو أن الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجةً على الكافرين ، لا ليكون حجةً لهم ، ولو كان المراد من هذه الايات ما ذكرته من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبي ﷺ : كيف تأمرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا ، و كيف تنهانا عن الكفر

وقد خلقه الله تعالى فينا ، وكان ذلك من أقوى القوادح في نموته . فلما لم يكن كذلك علمنا أن المراد منها غير ما ذكرت . وأما الكلام التفصيلي على كل واحد من الايات ففي المملولات .

وعن الثاني : أن العبد إما أن يكون مستنداً بادخال شيء في الوجود . وإما أن لا يكون . فهذا نفي وإثبات ، ولا واسطة بينهما . فإن كان الأول فقد سلمتم قول المعتزلة . وإن كان الثاني كان العبد مضطراً ، لأن الله تعالى إذا خلقه في العبد حصل لا محالة . وإذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله فيه فكان العبد مضطراً ، فتعود الاشكالات . وعند هذا التحقيق يظهر أن الكسب اسم بلا مسمى .

قوله : « العبد إذا اختار الطاعة حصلت ، وإذا اختار المعصية حصلت » ، قلنا : حصول ذلك الاختيار به او لا به ؟ الأول قول الخصم والثاني لا يدفع الازام . قوله : « كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد [وذات الفعل تحصل بقدرة الله تعالى] » قلنا : هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة ، وهو تسليم قول الخصم .

والجواب : أن هذه الاشكالات واردة على المعتزلة ، لأن ما علم الله تعالى أنه يوجد كان واجب الوقوع ، وما علم الله تعالى أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ؛ لأنه إن لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل ، وإن وجد وجب . فكان الاشكال وارداً عليهم في هذين المقامين . ولقد كان واحداً من أذكياء المعتزلة يقول : هذان السؤالان هما العدوان للاعتزال ، ولو لا هما لتم الدست لنا .

أقول : > لاجبر ولا تفويض ولكن امرين امرين <

الايات التي أوردها من الجانبين يمتنع أن تعارض ، وإنما يتخيّل لنا تعارضها لعدم وقوفنا على فحوايها ، ولو توقّفنا في تأويلاتها عملاً بقوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » على رأي الواقفين عليه ، لكننا أبعد من الوقوع في الخطأ . وأما جواب المعتزلة عن قوله « ما علم الله وجوده فهو واجب » ، بوجوب الفعل

عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه ، فقد مرّ الكلامُ فيه ، ولا وجه لاعادته .
وقال أهل التحقيق في هذا الموضوع : «لا جبرَ ولا تفويضَ ، ولكن أمرٌ بين أمرين»
فهذا هو الحقُّ ، ومن لا يعرف حقيقته وقع في التحير .

قال : مسألة

> الله تعالى مرید لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة <

إنه تعالى مرید لجميع الكائنات ، خلافاً للمعتزلة . لنا : أننا بيننا أنه تعالى خالقها ، وقد تقدم أن خالق الشيء مریدٌ لوجوده . [ولأنه] لما علم أن الإيمان لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالاً ، كما ظهر ، فيكون الله تعالى عالماً بكونه محالاً ، والعالم بكون الشيء محالاً لا يريد ، فيستحيل أن يريد الإيمان من الكافر .

واحتجوا بأمر : أحدها : أنه أمر الكافر بالإيمان ، والأمر يدل على الإرادة . وثانيها : أن الطاعة موافقة للإرادة . فلو أراد الله تعالى كفر الكافر كان الكافر مطيعاً له بكفره . وثالثها : أن الرضا بقضاء الله تعالى واجب ، ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به ، لكن الرضا بالكفر كفرٌ .

الجواب : عن الأول : لأنسلم أن الأمر يدل على الإرادة ، وسيأتي بيانه إن شاء الله في أصول الفقه . وعن الثاني : الطاعة موافقة الأمر ، لا موافقة الإرادة . وعن الثالث : أن الكفر ليس نفس القضاء ، بل متعلق القضاء ، فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى .

أقول : للخصم أن يقول : أما الحجّة الأولى فموقوفة على إثبات كون الله خالقاً لأعمال العباد . وأما الحجّة الثانية فنقول عليها : إن وجود الإيمان ليس بمحال بالنظر إلى قدرة القادر ، ومحال بالنظر إلى إرادته ، فيجوز أن يتعلق به إرادة الله من حيث إنه ممكنٌ ، لا من حيث إنه محال .

وأما احتجاج الخصم بأنه أمر الكافر بالإيمان ، والأمر يدل على الإرادة ،

فنقولُ في جوابه : إن إرادة الفاعل لفعله غير إرادة غيره لفعله غيره ، و الأمر يدلُّ على الإرادة الثانية دون الأولى . ومدعانا هي الإرادة الأولى ، وكذا الكلامُ في الحجة الثانية ، أعنى الطاعة موافقة للإرادة الثانية دون الأولى .

وجوابه عن الثالثة ، بأن الكفر ليس نفس القضاء ، إنما هو المقضيُّ ، ليس بشيء ، فإن القائل : « رضيتُ بقضاء الله تعالى » ، لا يعنى به رضاه بصفة من صفات الله تعالى ، إنما يريد به رضاه بما يقتضى تلك الصفة ، وهو المقضيُّ .

والجواب الصحيح : أن الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله طاعةً ، ولا من هذه الحيثية كفرٌ .

قال : **مسألة**

< التولد والمباشرة او العادة الجارية ؟ >

إذا حررنا جسمًا ، فعند المعتزلة حررة يدنا أوجبت حررة ذلك الجسم وهو عندنا باطل . وهذه هي المسألة المشهورة بالتولد .

لنا أنه إذا التصق جزء واحدٌ بيد زيد وعمر ، ثم جذبهما أحدهما حال ما دفعه الآخر ، فليس وقوع حررتهما بأحدهما أولى من وقوعها بالآخر . فإما أن يقع بهما معاً ، وهو محال ؛ لأنه يلزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان ، وهو محال ، على ما تقدم ؛ أو لا بواحدٍ منهما ، وهو المطلوب .

احتجوا بحسن الأمر والنهي بالفعل والكسب [بالقتل والكسر] .

والجواب قد تقدم . والزيادة ههنا أن الله تعالى لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المبدأين عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر [وصح الأمر والنهي] فلم لا يكفى هذا القدر في حسن الخطاب ؟ .

أقول : المثال الذي أورده في الجذب والدفع غير مطابق ، لأن قوة الجسم قابلةٌ للتجزئة ، فيكون الجاذب يغلبُ بعض تلك القوة والدافع البعض الآخر ، ولو لم يكن كذلك لما كان الثقل على متفازتين أسهل منه على أحدهما .

ومذهب المعتزلة أن الفاعل يفعل الاعتماد، ويتوكل من الاعتماد الحر كة، فالفاعل يُوجب الحر كة بالتوكل فيما هو مبين له، والاعتماد بالمباشرة. واحتجاجهم بحسن الأمر والنهي بالفعل هو أن الفاعل بالتوكل لو لم يكن موجباً للفعل لما حسن أن يؤمر بالفعل الحاصل بواسطة توكل الفعل.

وقوله: «الجواب ما تقدم» يعني به الفعل بالكسب. وقوله: «لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المبين»، يعني في الشيء الذي يتوكل فيه، > وقوله: < عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر، يعني في الذي يفعل بالمباشرة بلا توسط.

مسألة

قال:

في تفصيل قول الفلاسفة في ترتيب الممكنات

قالوا: إنَّه سبحانه واحدٌ محضٌ، والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، على ما تقدم. فمعلوله شيء واحد، فإما أن يكون عرضاً أو جوهرًا. والاول باطل، لأن العرض يحتاج إلى الجوهر. فلو كان المعلول الاول عرضاً لكان علّة للجوهر، فيكون الجوهر محتاجاً إليه، وقد كان محتاجاً إلى الجوهر ولزم الدور. فهو إذن جوهرٌ.

وهو أما متحيزٌ. أو غير متحيز. والأول محال، لأن المتحيز مر كُتب من المادة والصورة، ولا يجوز صدورهما معاً عن واجب الوجود، بل لا بدّ وأن يكون أحدهما أسبق. ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة، لأن المادة قابلة. فلو كان المعلول الأول هو المادة لكانت فاعلة وقابلة معاً، وهو محال. ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة، لأن المعلول الأول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علّة للمادة، فتكون الصورة في فاعليتها غنيّة عن المادة، وكل ما كان في فعله غنيّاً عن المادة كان في ذاته غنيّاً عن المادة، فلا تكون الصورة صورة، هذا خلف. فثبت أن المعلول الأول ليس بمتحيز، ولا هيولي، ولا صورة، فهو إذن جوهر مجرد. ولا يجوز أن تكون أفعاله بواسطة الأجسام، لأن المعلول الأول يجب أن يكون علّة لجميع الأجسام، (علّة جميع الأجسام لا تكون عليتها بواسطة الأجسام. فالمعلول الأول ليس بنفس، فهو عقلٌ محضٌ. فثبت أن أول ما خلق الله العقل.

ثم نقول : إن كان معلوله شيئاً واحداً ، ومعلول ذلك المعلوم شيئاً واحداً أبداً
 لزم أن لا يوجد شيئاً إلاً وأحدهما علة للآخر ، وهو باطل . فاذن لا بد أن يوجد
 شيء يكون معلوله أكثر من واحد والمعلولان يستندان إلى كثرة في العلة . ولا يجوز
 أن يكون الكثرة التي فيه من ذاته البسيطة او من واجب الوجود ، وإلاً فقد صدر عن
 الواحد أكثر من الواحد . فبقى أن يكون له من ذاته شيء ومن واجب الوجود
 شيء ، فإذا ضم ماله من ذاته إلى ماله من غيره حصلت فيه كثرة ، لكن الذي له من
 ذاته الامكان والذي له من الأول الوجود . وينبغي أن يجعل الأشراف علة للأشرف .
 فلا جرم جعلنا الامكان علة للفلك الاعلى ووجوده علة للعقل الثاني . ثم لا يزال
 يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل وفلك إلى أن ينتهي إلى العقل الفعال
 المدبّر لعالمنا .

واعلم أن هذا باطل ، لأنه بناء على أن « الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » ،
 وقد مر الكلام فيه ؛ وعلى أن الامكان مؤثر . وهو محال ، لأنه لو كان أمراً
 وجودياً لكان أمراً واجباً . وهو محال ، أمّا أولاً فلا لأنه صفة الممكنة ومحتاجة
 إليه ، وأمّا ثانياً فلأن واجب الوجود واحد ؛ وإن كان ممكناً لزم التسلسل ، ولأنه
 لا بد له من علة وجودية . وعلمته إن كانت هي واجب الوجود كان واجب الوجود علة
 الامكان والوجود ، فقد صدر عنه أمران ، وإن كان غيره فهو محال ، لأن ما عدا الواجب
 إما هو او معلولاته او لاهو ولا معلولاته علة له . فثبت أن الامكان أمر عديم فيستحيل
 أن يكون علة للأمر الوجودي ، ولأن الامكانات متساوية ، فلو كان إمكان العقل
 الأول علة لوجود فلك . فليكن إمكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه ، لكن (لكون ،
 خ) إمكانه لذاته ، فاذا كان وجوده لازماً لامكانه كان واجب الوجود لذاته ، فيكون
 الممكن لذاته واجباً لذاته ، هذا خلف . وأيضاً فالفلك الواحد فيه موجودات كثيرة
 لأن فيه الهولي وصوره جسمية وصوره نوعية فلكية ، وله في كل مقولة عرض
 فاسناد هذه الأشياء إلى الجهة الواحدة وهي الامكان إسناد الكثرة إلى الواحد ، وهو

محال .

أقول: انهم يقولون: «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» لامطلقاً، بل من حيثية واحدة. أما من حيثيتين مختلفتين فقد يجوز. والمبدأ الأول لا يكون فيه حيثيتان، فلا يجوز أن يكون مبدأ الشئيين. أما معلوله فقد يمكن أن يكون فيه حيثيات: أحدها منه وحده. وثانيها من الأول وحده. وثالثها منهما معاً. وإيضاً لا يقولون: ان الامكان علة لوجود شئ، بل قالوا: إن المبدأ الأول يمكن أن يكون بشرط امكان معلوله علة لشئ، وبشرط وجود معلوله علة لشئ آخر، وبشرطهما معاً علة لشئ ثالث. والشروط لا يجوز أن تكون عديمة، كما مر.

وأما قوله «الامكانات متساوية» فغير معقول، لأنها تختلف باختلاف الماهيات وتكون بعيدة قريبة. وبالجملة يقع على الممكنات بالتشكيك. والمعلولات كلما تبعدهن المبدأ الأول تزداد فيها الكثرة الاعتبارية. وبالجملة، فالذي أورد المصنّف عليهم ليس بواردي، وباطال هذه القواعد انما يتأتى باثبات حدوث ما سوى المبدأ الأول، كما مر.

مسألة

قال :

في شرح قولهم في القضاء والقدر

زعموا أن الموجود أماخير محض، كالعقول والأفلاك، او الخير غالب عليه كما في هذا العالم، فان المرض وان كان كثيراً لكن الصحة اكثر، وطناً لم يعقل ايجاد ما في هذا العالم مبرءاً عن الشرور بالكليّة، وكان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرّاً كثيراً، أوجبت الحكمة ايجاده، فلا جرم الخير والشر مرادان، لكن الخير مرضى به والشر مراد بالضرورة ومكروه بالذات. وهذه القاعدة قد تكلمنا عليها في «شرح الاشارات».

أقول: هذا نقل مطلق، ليس فيه كلام، الا ان ذلك مبنئ على جواز تعليل افعال واجب الوجود. وفيه ما فيه.

قال :

مسألة

< الحسن والقبح >

الحسن والقبح قديراد بهما ملائمة الطبع ومنافرتُه وكون الشيء صفة كمال او نقصان ، وهما بهذين المعنيين عقليتان . وقديراد به كونه موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم . وهو بهذا شرعي عندنا ، خلافاً للمعتزلة .

أقول : المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره . إنما الخلاف في معنى الحسن والقبح بوجه آخر ، وهو أن كون بعض الأفعال موجبا للمدح او الذم عقلي أو شرعي . والمعتزلة يدعون أن الحكم يكون العدل والصدق حسناً وبكون الظلم والكذب قبيحاً بهذا المعنى ضروري ، ولهذا كان المعترفون بالشرائع وغيرهم جميعاً معترفين بذلك متفقين عليه . وأنكر أهل السنة ذلك . وقالت الفلاسفة : إن الحكم بذلك مقتضى العقل العملي ، فإن الأعمال لا تنتظم إلا بعد الاعتراف ، وليس بمقتضى العقل النظري ، فإن الحكم بذلك ليس في الوضوح عند العقل النظري كالحكم بأن « الكل أعظم من الجزء » .

قال : لنا وجوه : الأول : أن من ضرورة النزاع قبح تكليف ما لا يطاق ، فنقول : لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى ؛ وقد فعله ، بدليل أنه الكافر بالايمان ، مع علمه بأنه لا يؤمن وعلمه بأنه متى كان كذلك كان الايمان منه محالاً . ولا أنه كلف أبالهب بالايمان ، ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن ، فقد كلفه بان يؤمن وبان لا يؤمن وهو تكليف الجمع بين الضدين . الثاني : لو قبح شيء لقبح إما من الله تعالى او من العبد . والقسمان باطلان ، فالقول بالقبح باطل . أما أنه لا يقبح من الله فمتفق عليه ؛ وأما أنه لا يقبح من العبد ، فلأن ما يصدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار ، لما بيننا أنه يستحيل صدور الفعل عنه إلا إذا أحدث الله فيه الداعي إلى ذلك الفعل ، ومتى أحدث الله الداعي فيه كان الفعل واجباً ، وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء .

الثالث: أن الكذب يحسنُ إذا تضمنَ تخليصَ نبيٍّ من ظالم. لا يقال: المحسن هناك التعريض (التورية ظ) لا الكذب، أو نقول الكذبية تقتضي القبح لكنّه قد يتخلف الأثر عن المقتضى لمانع. لأننا نجيب عن الأوّل: بأنّه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم، لانه لا كذب إلاّ ومتى اضرّ فيه شيء صار صدقاً. وعن الثاني أنّه حينئذٍ لا يمكننا القطع بقبح شيء من الكذب، لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لقيام مانع لا يطلع عليه أحد.

اجتجوا: بأنّ العلم الضروريّ حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الانعام، ولا يجوز إسناده الى الشرع لحصوله ممّن لا يقول بالشرع. والجواب: إن أردت به العلم الضروريّ بحصول الملائمة والمنافرة الطبيعية فذاك ممّا لا نأباه، وإن أردت به غيره فممنوع.

أقول: قوله «لو كان قبيحاً لما فعله الله» مبنيٌّ على أن الله تعالى لا يفعل القبيح وهو حكم غير متفق عليه في المعنى، لأنّ القائل بان «لامؤثر إلاّ الله» يقول: لو كان بعض آثاره قبيحاً لفعله، لكنّه لا يفعل القبيح، لامتناع وجود القبح منه؛ وخصمه يقول: القبيح موجود لكنّه من غير الله، فالانتفاء على الحكم المذكور لفظيٌّ لا معنويٌّ. والحق عندنا فيه أن ذلك لو كان قبيحاً وموجوداً لفعله، إذ لا موجود غيره تعالى إلاّ وهو موجوده، سواء كان حسناً أو قبيحاً.

ويقول المعتزليّ، على دليله الأوّل: لو كان علم الله السابق منافعاً للاختيار لكان الله غير مختار، لكنّ العلم بكونه تابعاً للمعلوم غير مقتضٍ لوجوب المعلوم من دون المؤثر الموجب إياه.

وعلى الدليل الثاني: إن تكليف أبي لهب إنّما كان من حيث كونه مختاراً، والاختبار عنه بانه لا يؤمن من حيث العلم، والعلم لا ينافي الاختيار. قوله: «وأمّا أنّه لا يقبح من الله فمتفق عليه» فله أن يقول: ليس ذلك بمتفق عليه من حيث المعنى. وأمّا وجوب الفعل مع وجوب الداعي وامتناعه مع عدمه فقد مرّ فيه أن ذلك لا ينافي

الاختيار .

وعلى الدليل الثالث ، وهو تحسين الكذب المتضمن لانجاء النبي : إن عندهم إذا تعارض قبيحان ، حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبحاً مع الشعور بقبح الأقوى ، كما يختار العاقل آلة الفصد والكي عند رجاء الصحة بسببهما . وهي هنا ترك إنجاء النبي مع القدرة عليه قبيح ، والكذب قبيح ، لكن الأول أقبح فيجب العمل بالأول مع الشعور بقبح الثاني ، ويلجأون إلى التعريض كيلا يرتكبوا فعل القبيح الذي يضطرون إليه ، ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب ، لأن العقل هو الحاكم بالقطع ولا يندفع حكمه بتجويز احتمال التخلف ، كما مر في الأحكام العقلية الضرورية وإنها لا تنظم بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيون .

وقوله : « على تقدير التعريض ارجواز وجود المانع من القبيح لا يبقى كذب في العالم ، يجاب بأن تقدير وجودهما لا يوجب ارتفاع الكذب ، وإنما يوجب لوجوب وقوع التعريض او المانع في جميع الأحوال .

وتفسير القبيح بحصول الملائمة والمنافرة غير صحيح عندهم ، فإن كثيراً مما هو ملائم قبيح ، كغصب الفقير ما يحتاج إليه من الغنسى ، فإن ذلك ملائم له ، وهو قبيح ؛ وكثيراً مما هو منافر حسن ، ككف الظالم [عن الظلم] بأنواع التأديب فإنه منافر وحسن . والتحقيق في هذا الباب أنه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه منه ؛ فإن لم يكن العبد موجداً فلا قبيح ، وإن كان فاقبيح موجود . وبدل على ذلك التأمل في حدّيهما عند القائلين به .

مسألة

قال :

< لا يجب على الله تعالى شيء ، خلافاً للمعتزلة والبغداديين >

لا يجب على الله تعالى شيء عندنا البتة خلافاً للمعتزلة ، فانهم يوجبون اللطف والعوض والثواب . والبغداديون خاصة يوجبون العقاب ويوجبون الأصاح

في الدنيا . لنا أن الحكم لا يثبت إلا بالشرع ، ولا حاكم على الشرع ، فلا يجب عليه شيء .

ولأن اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث ينتهي إلى حد الاجاء ، فالداعية الواصلة إلى ذلك الحد شيء ممكن الوجود في نفسه ، والله تعالى قادر على جميع الممكنات ، فوجب أن يكون الله تعالى قادراً على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد من غير تلك الوسطة .

وأما العوض فلو كان واجباً لكان دفع الأثم دفعاً لتلك المنافع العظيمة فكان يجب أن يقبح دفع الأثم عن الغير ، كما يقبح المنع عن القصد .

وأما الثواب فلكه تعالى من النعم على العبيد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات ، فوجب أن لا يوجب للطاعة الثواب كما في الشاهد .

وأما الأصلح في الدنيا فغير واجب ، لأن الأصلح للكافر والفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذباً في الدارين . والأصلح أن يخلق عباده في الجنة وأن يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة .

وأما [العقوبة] فلأن العذاب حقه وليس له في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر ، فيحسن إسقاطه كما في الشاهد .

أقول : ليس هذا الوجوب بمعنى الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم ، كما أن القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم . والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه ، ويقولون ، إن القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة .

واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي إلى الاجاء وهو من أفعال الله تعالى وعندهم واجب بعد ثبوت التكليف . وما ذكره في خاق الداعي من غير اللطف فقد مر الكلام فيه .

وأما العوض فيقولون [وقوع] الآلام في الخلق واجب ، لوجوب وقوع

أسبابها ، والقادر العادل الغني " إذا خلق ذلك فالواجب عليه أن يعوّض المتألم نظراً إلى عدله ، ودفع الألم يؤدّي إلى مفساد فلذلك لم يدفعه .

وأما الطاعات والتكاليف فلو كانت بازاء نعم الله لكان المثاب هو الله ، تنزهه عن أن ينعم ليأخذ عوضاً عن نعمه . إنَّما النعم تفضّل منه ، والثواب جزاء من التكاليف ، وإيصال الثواب من غير تقديم تكليف الطاعة غير ممكن ، لكون الثواب مشتملاً على التعظيم والاجلال ، وذلك في غير المستحق قبيح .

والأصلح واجب عند أبي القاسم البلخي ، وهو لا يقول بوجوده في جميع المواضع ، بل يقول في المواضع المتعلقة بازاحة علل المكلفين .

وما ذكره في العقاب فهو كلام المرجئة . والوعيدية يقولون : الوعيد لطف ، فهو واجب ، والوفاء بالقول واجب وإلا لكان الكذب حسناً ، فهذا كلامهم في هذا الباب . والجميع مبنى على كون العبد فاعلاً بالاختيار ، والقول بحسن الأفعال وقبحها ووجوبها . وإذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم .

مسألة

قال:

> لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض ، خلافاً للمعتزلة ولاكثر الفقهاء <
لايجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض ، خلافاً للمعتزلة ولاكثر الفقهاء . لنا أن كل من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء ، والمستكمل بغيره ناقص لذاته ؛ لأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات ، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاد ابتداء ، فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً . لا يقال : لا يمكن تحصيله إلا بتلك الوسطة . لأننا نقول : الذي يصلح أن يكون غرضاً ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد ، وهو مقدور لله تعالى ، من غير شيء من الوسائط . احتجوا بأن ما يفعله للغرض ، فهو عبث ، والعبث على الحكيم غير جائز . قلنا : إن أردت ، بالعبث ، الخالي عن الغرض ، فهذا استدلال بالشيء على نفسه ، وإن أردت غيره فبيّنه .
أقول : المعتزلة يقولون : فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي إلى ذلك

الفعل . و «إلا» لزوم ترجيح من غير مرجح ، والفقهاء يقولون : الحكم بالقصاص إنما ورد من الشارع ، لينزجر الناس عن القتل . فهذا هو الغرض منه ، ثم إن المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع ، فيما لم يصرح الشارح حكمه فيه ، على وجه يوافق الغرض . وبعض القائلين بالأغراض يقولون : المراد من الغرض سوق الأشياء الناقصة الى كمالها . فمن الكمالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق ، كما أن الجسم لا يمكن اتصاله من مكان إلى مكان ، إلا بتحريكه ، وهو الغرض من تحريكه ، فتحصيل بعض الأغراض غير توسط الأفعال الخاصة بها ، محال ، والمحال غير مقدور عليه .

وقوله : «الصالح لكونه غرضاً ليس إلا» ايصال اللذة إلى العبد ، وهو مقدور من غير واسطة ، ليس بحكم كلي ، فإن لذة أخذ أجرة الكسب من غير الكسب ليس بمقدور . والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقاً ، بل يجب أن يزداد فيه : « بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل أن يصدر عن فاعله المختار لغرض » .

وأما قوله «الفاعل لغرض مستكمل بالغرض» حكم أخذه من الحكماء ، واستعمله في غير موضعه . فانتهم لا ينفون سوق الأشياء إلى كمالها . وإلا ، لبطل علم منافع الأعضاء ، وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات ، وعلم الهيئة ، وغيرها ، وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار . بل يقولون : إفاضة الموجودات عن مبدأها ، يكون على أكمل ما يمكن . لا بأن يخلق ناقصاً ، ثم يكمله بقصد ثان ، بل يخلقه مشتاقاً إلى كماله ، لا باستيناف تدبير . ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الأكمال بالقصد الثاني .

أما أهل السنة ، فيقولون : إنه تعالى فعّال لما يريد ، ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن وقبح . فكثير من الناقصين يعدّ مهّم قبل استكمالهم ، وكثير من المتحرّكين يحركهم إلى غير غايات حرّكاتهم ولا يسأل في أفعاله بـ «لم؟» و «كيف؟» .

قال

مسألة

> علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق الثواب والتفضل بالنعيم قبيح أم لا؟ <
 قالت المعتزلة : علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق الثواب فإن التفضل
 بالنعيم قبيح . وهذا عندنا باطل ، لأنه بناء على الحسن والقبح والوجوب على الله
 تعالى . وبتقدير تسليمه فلانسلم أن التفضل بالنعيم قبيح ممن يستحيل عليه النفع
 والضرر ، وبتقدير تسليمه فاستحقاق النعيم لا يتوقف على التكليف بالأفعال الشاقة
 بدليل أن التلفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع أن النعيم المستحق
 به أعظم . فلو كان المقصود استحقاق النعيم لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى في قوتنا
 ثم يكلفنا ما لا يشق علينا ليحصل الاستحقاق من غير المشقة .

أقول: عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح ، سواء كان ممن يستحيل
 عليه النفع والضرر ، أو كان من غيره ، وقد مر أن لذة التعظيم لا يمكن أن يحصل
 بمجرد التفضل من غير الاستحقاق. والمثال الذي أورده ليس بمطابق، لأن الجهاد
 والصوم من غير التلفظ بكلمة الشهادة ليسا مما يستحق بهما شيء . ولا شك في أن
 المجموع أكثر من البعض ، فكيف يكون الاستحقاق للمجموع أقل من الاستحقاق
 للبعض . وأيضاً لا يكون الاستحقاق مقدراً على المشقة وإلا لكان أجره الحمائل
 أكثر من أجره المهندس . والمبتدعة لا يستحقون لمشقاتهم شيئاً بالاتفاق .

قال: احتج نفاة التكليف بأمور :

أحدها : أنه إذا كان الكل بخلقه وإدارته ، ففيما التكليف ؟ . والمعتزلة
 وإن أنكر وهما فقد اعترفوا بالعلم . فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع ، وما
 كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود ، ففيما التكليف ؟ .

وثانيها : أن التكليف إن كان عند استواء الداعيين فهو محال ، لأن في هذه
 الحالة الفعل ممتنع . وإن كان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع ،
 ففيما التكليف ؟ .

وثالثها : أن التكليف بالفعل إما أن يقع حال حضور الفعل أو قبله ، والأوّل

محال ، لأنّ ايجاد الموجود محال ، فرفعه حال وجوده محال . والثاني أيضاً محال ، لأنّ كونه فاعلاً للشيء لا معنى له إلاّ حصول المقدور عن القدرة ، فعلى هذا يستحيل أن يكون هو فاعلاً في الحال لفعل لا يوجد في الحال ، فلم يكن هو مأموراً في الحال بشيء أصلاً ، بل يكون ذلك إعلماً بأنّه سيصير في الزمان الثاني مأموراً به . فان قلت : كونه فاعلاً للفعل أمرٌ زائدٌ على صدور الفعل عن القدرة . قلتُ : فذلك الزائدُ إمّا أن يكون مقدوراً للمكافئ او لا يكون . فان كان مقدوراً له ، فأمّا أن يؤمر بايقاعه ، حال وجوده اوقبله ، و يعود المحذور المذكور ، وإن لم يكن مقدوراً له استحالة أن يكون مأموراً به .

ورابعها : أن الأمر بالفعل الشاقّ ان لم يكن لغرض فهو عبثٌ ، وهو غير جائز على الحكيم . وإن كان لغرض فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضرر ، ويستحيل عوده إلى العبد ، لأنّ ذلك النفع إمّا للعاجل اولاً جل . والأوّل باطلٌ ، لأنّ الانسان يتأذّى به في الحال . والثاني باطل ، لأنّ ذلك الغرض ليس إلاّ وصول اللذة ، والله تعالى قادرٌ عليه ابتداءً ، فيكون توسط التكليف عبثاً .

والجواب عن الكل أنّه مبنى على طلب اللميّة ، وهو باطلٌ . لأنّه ليس يجب في كل شيء أن يكون معللاً ، وإلاّ لكانت عليّة تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل ، بل لابدّ من الانتهاء إلى ما لا يكون معللاً البتة ، وأولى [الامور] بذلك أفعال الله وأحكامه . فكل شيء صنعه ، ولا علة لصنعه .

أقول : أكثر هذه الحجج هي حجج الجبريّة ، وقد مرّ الكلام فيها . ويرد أيضاً على أفعال الله تعالى ، وتعليل أفعاله لا يكون إلاّ بسوق الأفعال إلى كمالاتها كما مرّ . وأمّا قوله : « أولى الأمور بأن لا يكون معللاً أفعال الله » ، فمعناه يعود إلى الحكم بأن لا معكّل في الوجود أصلاً ، فأنه ليس في الوجود إلاّ الله تعالى وأفعاله ، وهو غير معكّل ، فلولم تكن أفعاله معللة لم يكن شيء معللاً أصلاً . وأفعال الله تعالى كثيرةٌ ، فلم لا يجوز أن يكون بعضها معللاً ببعض إلى أن ينتهي إلى شيء واحد غير معكّل .

قال :

القسم الرابع الكلام في الاسماء

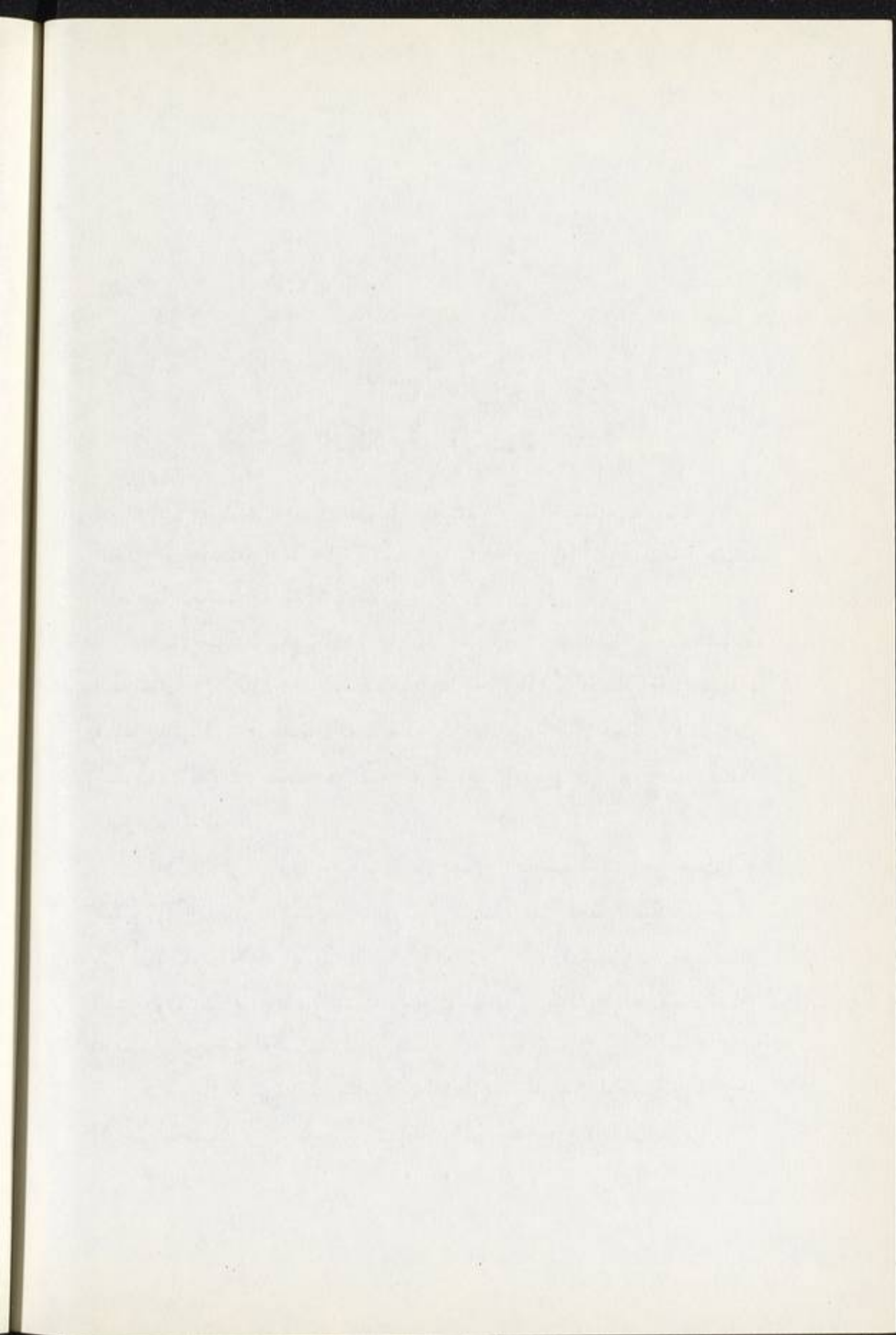
اسمٌ كلُّ شَيْءٍ إمَّا أن يبدلَ على ماهيته ، او على جزء ماهيته ، او على الأمر الخارج عن ماهيته ، او على ما يتر كُتب عنها . والخارجُ إمَّا أن يكون صفة حقيقية او اضافية او سلبية او ما يتر كُتب عنهما .

وهل يجوز أن يكون لماهية الله تعالى اسمٌ ام لا ؟ . فان قلنا : ماهيته معلومةٌ للبشر جاز ، وإلا فلا . واما الاسمُ الدالُّ على جزء ماهية الله تعالى فذلك محال ، لامتناع التركيب في حقيقة ذات الله تعالى . واما سائر الأقسام فبجائزة . ولما كانت السلوب والاضافات ، بسيطة ومر كُتبه ، غير متناهية [لاجرَمَ] يجوز وجود أسماء لانهاية لها متباينة .

أقول : الشئ الذي يعلم أنه لا يعلم يمكن أن يوضع له اسمٌ من حيث إنه لا يعلم ، إلا أن يقال : الاسم يبدلُ اجمالاً على ما يبدلُ عليه الحدُّ تفصيلاً ، وحينئذ يلزم أن لا يكون لما احدٌ له اسمٌ ، كالبسائط ، وذلك باطلٌ ، وقد سمى شارحون عضلة [المشرحون غضروفاً] بالذي لا اسم له ، مع أن لها حدّاً . اما الشئ الذي لا يعلم أصلاً فلا يمكن أن يوضع له اسمٌ .

والأسماء الكثيرة وإن أمكن أن تطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها إلا أن أصحاب الشرائع لا يجوزون إطلاق اسم عليه تعالى إلا باذن شرعي .

قال :



الركن الرابع

في

السمعيات

وهو مرتب على أقسام

القسم الأول

في

النبوات

مسألة

> المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة <
المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدي، مع عدم المعارضة. وإنما قلنا: « امر »، لأن المعجز قد يكون إتياناً بغير المعتاد وقد يكون منعاً من المعتاد. وإنما قلنا: « خارق للعادة »، لتمييزه به المدعى عن غيره. وإنما قلنا « مقرون بالتحدي »، لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضي حجة لنفسه، وليتميز عن الإيهام والكرامات. وإنما قلنا: « مع عدم المعارضة »، لتمييزه عن السحر والشعبذة.

أقول: هذا حد المعجز، وأتى بالقيود التي يجب اعتبارها فيه. وإنما قدّم بيانه، لأن إثبات النبوة مبني عليه. قال صاحب الصحاح: تحدّيت فلاناً: إذا ماريتّه في فعل، ونازعته للغلبة. والإيهام إحداث معجزات تدل على بعثة نبي قبل بعثته وكأنه تأسيس لقاعدة نبوته. والرهبص بالكسر: العرق الأسفل من الحائط. يقال: رهصت الحائط بما يقيمه.

مسألة

قال:

> محمد رسول الله خلافاً لأهل الذمّة والدهرية <

محمد رسول الله، خلافاً لليهود والنصارى والمجوس وجماعة الدهرية. لنا طرق ثلاثة: الطريق الأول: وعليه التعويل، أنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة على يده.

وكلُّ من كان كذلك فهو نبيٌّ ورسولٌ . وإنما قلنا : إنَّه ادَّعى النبوةَ فللتواتر .
وإنَّما قلنا إنَّه أظهر المعجزةَ فلثلاثة أوجه : أحدها أنَّه أتى بالقرآن ، والقرآن
معجز . أمَّا أنَّه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فبالتواتر . وأمَّا أنَّه معجز . فلا نته
تحدَّى الفصحاء بمعارضته وهم عجزوا عنها ، وذلك يدلُّ على كونه معجزاً . وثانيها
أنَّه نُقلَ عنه معجزات كثيرة ، نحو إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، ونبوع
الماء من بين أصابعه ، ومكالمة الحيوانات العجم . فكلُّ واحد منها وإن لم يبلغ مبلغ
التواتر ، لكنَّ التواتر يدلُّ على صحته واحد منها . وأيُّ واحد منها صحَّ حصل
الغرض . وثالثها أنَّه أخبر عن الغيب ، والأخبار عن الغيب معجز . وإنَّما قلنا :
« إنَّ من ادَّعى النبوةَ وأظهر المعجز على يده كان نبياً » لأنَّ الرجل إذا قام في
المحفل العظيم فقال : إنِّي رسولُ هذا الملِّك إليكم ، ثمَّ قال : يا أيُّها الملكُ إنَّ
كنت صادقاً في مقالتي فخالف عادتك وقم عن مكانك . فمتى قام الملك اضطرَّ الحاضرون
إلى صدقه . فكذا هي هنا .

الطريق الثاني : في إثبات نبوته ، عليه السلام ، الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه
وسيره ، فإنَّ كلَّ واحد منها وإن كان لا يدلُّ على النبوة ، لكن مجموعها ممَّا
يعلم قطعاً أنَّه لا يحصل إلاَّ للأنبياء . وهذه طريقة اختارها الحاجز وارتضاها
الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » .

الطريق الثالث : إخبار الأنبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته .
فهذه مجامع أدلة نبوته عليه السلام ، والاستقصاء فيها مذكور في المطولات .
أقول : إعجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدِّثين في فصاحته ،
وعلى قول بعض المتأخِّرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن إيراد
المعارضة . قالوا : كلُّ أهل صناعة اختلفوا في تجويد تلك الصناعة ، فلا محالة
يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه ، وعجز الباقون عن معارضته . ولا يكون ذلك
معجزاً له ، لأنَّ ذلك لا يكون خرقاً للعادة ، لكن صرف عقول أقرانه القادرين على

معارضته عن معارضته يكون خرقاً للعادة ، فذلك هو المعجز . والاستدلال [بالأخلاق] بالأفعال والأقوال أيضاً قويٌّ . وهو معنى قوله تعالى : « ويتلوه شاهدٌ منه » فإن ذلك يشهد على صدقه في دعواه ، وهو صادر منه .

قال : فإن قيل : لا نسلم أنه ظهر المعجز على يده . قوله في الوجه الأول : « إن القرآن ظهر على يده وهو معجز » ، قلنا : الاستقصاء في الأسئلة والأجوبة على هذا الوجه مذکور في كتاب « النهاية » .

قوله في الوجه الثاني : « أشبع الخلق الكثير من الطعام القليل » ، قلنا : هذه الأشياء لو وجدت لنقلنا إلينا نقلاً متواتراً ، لأنها أمورٌ عجيبةٌ ، والدواعي متوفرة على نقل العجائب . فلما لم تنقل نقلاً متواتراً ، علمنا أنها ليست صحيحةً . سلمنا سلامتها عن الطعن ، ولكن لا نزاع في أنها لم تنقل إلينا نقلاً متواتراً ، بل إنما نقلت على سبيل الآحاد ، ورواية الآحاد لا تفيد العلم . قوله : رواة المعجزة بلغوا حدَّ التواتر ، وذلك يدلُّ على صحَّة واحد منها وأيتها صحَّ حصل الغرض ، قلنا : لا نسلم أن رواة الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حدَّ التواتر ، فإنه ليس كلُّ ما يذكر في كتب دلائل النبوة ممَّا يصح الاستدلال القطعيُّ به على الرسالة . إنما الذي يصحُّ الاستدلال به على ذلك أمورٌ قليلةٌ ، نحو نبوع الماء من بين أصابعه ، وأمثاله . ولا نسلم أن رواة أمثال هذه الأشياء بلغوا إلى حدَّ التواتر .

قوله في الوجه الثالث : « أخبر عن الغيب » ، قلنا : أخبر عن الغيب على وجه يخالف العادة أو يوافقها؟ والأوَّل ممنوع ، والثاني هو مسلم . بيانه أن العادة جاريةٌ بأنَّ الرؤساء إذا حاولوا ترغيب الرعيَّة في محاربة خصومهم ، وعدوهم ، بأنَّ اليد لهم والدولة راجعة إليهم . وقوله تعالى : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض » من هذا الباب . وإيضاً الرجل المعتقد فيه قد يُخبر عن أمورٍ كليَّةٍ على سبيل الاجمال . فإن وقع شيءٌ من ذلك جعله حجةً على صدقه ،

وإن لم يقع قال : انا ما عنيت هذا الوقت ، بل سيقع بعد ذلك . فقوله تعالى : « الم غلبت الروم في ادنى الأرض » من هذا الباب . سلمنا انه اخبر عن الغيب على سبيل التفصيل . فلم قلت : انه معجز ، والدليل عليه ان المحدثين رووا في كتب دلائل النبوة ان قسماً وسطيحاً اخبروا عن احوال محمد بن عبدالله عليه السلام ، مع انهما ما كانا من الأنبياء ، فعلمنا ان الكاهن قد يخبر عن الغيب ، وكذا المعبرون يخبرون عن الغيوب المفصلة بناءً على الرؤيا ، وكذا المنجمون واصحاب العزائم . واذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزاً .

أقول: اورد دلائل وطرقاً كثيرة على النبوة ، وسيذكر في الجواب ان المعتمد هو ظهور القرآن على يده . والحق ان الامارات الظنيّة اذا تواترت أدت الى حكم العقل جزماً بما توافقت عليه في اثباته ، وذلك كالتجربيات المعدودة في الضروريات . فايراد الدلائل التي ذكرها بمثابة التجارب المؤدية الى حكم جزم يقيني ، فهي وإن كانت آحادها غير معتمد عليها ، لكنّها بالجملة تؤدي الى حكم يقيني ، وإن لم تكن تصلح لأن يناظر بها وعليها ؛ لانّها تجري معجى القضايا التي هي مبادئ الأقيسة التي لا يمكن أن تثبت بحجة او برهان .

قال: ثم نقول : إن كان ما ذكرته دالاً على ظهور المعجز على يده ، فمعنا ما يدل على انه ممتنع ، وبيانه هو انه لو جاز انخراق العادة عن مجاريها لجاز ان ينقلب الجبل ذهباً ابريزاً ، والبحر دماً عبيطاً ، وأن ينقلب ما في البيت من الأمتعة اناساً فاضلين . ومعلوم ان تجويزه يقدر في البدييات .

أقول: اما انخراق العادة فليس ممّا ينكره المتكلمون ، لانه جائز مع القول بالفاعل المختار ؛ ولا ممّا ينكره الحكماء ، لانهم يقولون بانّ للنفوس الزكية قوى ربما تؤثر في أكثر الأجسام التي في عالم الكون والفساد .

قال: سلمنا ظهور المعجزة على يده ، فلم قلت ان كل من كان كذلك كان رسولا . تقريره ان الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتوقف على مقامات

ثلاث: أحدها أنه فعل الله عز وجل. وثانيها أن الله عز وجل فعله لأجل التصديق. وثالثها أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق.

أما المقام الأول، ففيه النزاع من وجوه:

أحدها: أننا إن أثبتنا النفس الناطقة، فلعل نفس النبي ﷺ مخالفة بالماهية لنفس غيره، فلا جرم قد رآ على ما لم يقدر عليه غيره؛ وإن لم نقل بالنفس الناطقة فلا بد وأن يكون الإنسان عبارة عن البدن المخصوص، فلعله كان لمزاج بدنه خصوصية لم تحصل تلك الخصوصية لسائر الأبدان، فلا جرم، قد رآ على ما لم يقدر عليه غيره.

وثانيها: أن النبي ﷺ لعله وجد جسماً نباتياً أو حيواناً له خاصية عجيبة مستعقبة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها ﷺ، ولما لم يقع ذلك الجسم في يد آخر لا جرم عجز الكل عن معارضته.

وثالثها: لعل الجن والشياطين أعانوه عليه وما أعانوا غيره عليه. أو الأرواح الفلكية أعانته عليه، بل هذا ظاهر، لأن الأنبياء ﷺ يحيلون أكثر الأنبياء على الملائكة، وإنما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الأنبياء، فقبل تصديقهم جوارنا عدمهم وعدم عصمتهم، وذلك كاف في تحقق الاحتمال.

وأما المقام الثاني، ففيه النزاع من وجهين:

أحدهما: لا نسلم أنه خلق المعجز لأجل التصديق، فإن المعجز لا شك أنه ليس نفس التصديق. فلو لم يكن الغرض منه التصديق لم يبق المعجز دلالة على التصديق. لا سيما وقد بينتم أن الله تعالى لا يجوز أن تكون أفعاله معللة بالعرض. ومما يحقق هذا أن الفعل بدون الداعي إما أن يكون جائزاً وإما أن لا يكون. فإن كان جائزاً لم يمكن القطع بأن الله تعالى فعل المعجز لأجل التصديق، بل لعله فعله لا لأمر أصلاً. فإن لم يجز توقف فعل القبائح على داع يخلقه الله تعالى، فيكون الله تعالى فاعلاً لما يوجب القبيح. وإذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز

[من أفضل عبادته] أن يفعل عبادته . وإذا جاز ذلك منه بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق .

الثاني : سلمنا أنه تعالى فعل المعجز لمقصود ، لكن لم قلت : إن ذلك المقصود ليس إلا التصديق ، فلعله تعالى فعله لغرض آخر ، وعليكم بيان الحصر .
ثم إننا على سبيل التبرع (النزاع خ) نذكر أموراً أخرى : أحدها : أن يفعله ليكون ابتداءً عادة . وثانيها أن يكون تكريراً لعادة متطاولة ، فإن الفلك الثامن لا يستكمل الدورة إلا في ستة وثلاثين سنة ، فيكون وصوله إلى أوّل الحمل في مثل هذه المدة عادة لها . فلعل هذا يكون من هذا الباب . وثالثها : أن يكون ذلك كرامة [لولي] او معجزة لنبي آخر ، في طرف آخر من اطراف العالم . ورابعها : أن يكون [ذلك إرهاباً] لنبي [آخر] يأتي بعد ذلك ، كالأحوال التي ظهرت على محمد قبل بعثته ، و كالنور الذي يحكى أنه كان يظهر في جبين أبيه . وخامسها : أن يكون امتحاناً لعقول المكشّفين ، كما انزل المتشابهات امتحاناً لعقولهم .

المقام الثالث ، سلمنا ان الله تعالى صدقه ، لكن لم قلت : إن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ، فإن عندكم ، الله تعالى خالق الكفر والفواحش . فإذا لم يقبَح ذلك من الله تعالى ، فلم لا يحسن منه ايضاً تصديق الكاذب ، وهذا السؤال الأخير مختص بنا ، دون المعتزلة .

ثم نقول : هب اننا لم نذكر شيئاً من هذه الاحتمالات ، فلم قلت : إن كل من ظهر على يده المعجز كان رسولاً صادقاً . والمرجع فيها إلى المثال . وهو ضعيف ، لأننا لا نقطع في ذلك المثال بصدق المدعى ، لأنه ربما قام الملك العظيم في ذلك الوقت لحدوث الم في بطنه او شاهد شيئاً فخاف او تذكّر امرأ فقام طالباً له . وبالجملة فليس هيهنا إلا الدوران ، وهو أنه قام عند التماس المدعى وما قام قبل ذلك . والدوران لا يفيد إلا الظن الضعيف . كما يحكى ان واحداً كان يجلس

في المسجد ، وكلّما دخل المؤذّن واذّن قام ذلك الانسان وخرج ، فقال له المؤذّن مالي اراك كلّما اذّنتُ خرجتَ ، فقال : لا ، بل كلّما هممتُ بالخروج اذّنت . وهذا يدلُّ على انّ دلالة الدوران على العليّة ضعيفة . ثمّ انّ سلّمنا دلالة ذلك الفعل على التصديق ، فلم قلت : إنّهُ في حقّ الله تعالى كذلك ، وستعرف انّ القياس المؤيّد الجامع لا يفيد الاّ الظنّ ، فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع . فهذا هو الاعتراض على الدليل الأوّل على النبوة .

أمّا الدليل الثاني ، وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوته ، فضعيف . لأنّ غاية ما في الباب أنّه يدلُّ على كون ذلك الانسان متميزاً عن سائر الناس بمزيد الفضيلة ، ولكن من أين يدلُّ على النبوة ، وكيف وقد حكى عن أفضل الحكماء في الأخلاق أمورٌ عجيبةٌ يجعلها الناسُ قدوةً لأنفسهم في الدنيا والآخرة ، مع ما بقي عنهم من العلوم الدقيقة .

وأمّا الدليل الثالث ، وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والانجيل على نبوة محمد ﷺ . فالاعتراض : أنكم إمّا أن تقولوا : إنّهُ جاء في هذه الكتب صفة محمد ﷺ على سبيل التفصيل بمعنى أنّه تعالى بيّن أنّه سيجي في السنة الفلانية رجل في البلدة الفلانية وصفته كذا وكذا ، فاعلموا أنّه نبي ؛ وإمّا أن لا تقولوا كذلك ، بل تقولوا : إنّهُ تعالى بيّن ذلك بياناً مجملاً من غير تعيين الزمان والمكان والوصف . فان ادّعيتم الأوّل فهو باطل ، لأننا نجد التوراة والانجيل خالية عنه . لا يقال : اليهود والنصارى حرّفوا هذين الكتابين . لأننا نقول : هذان كتابان مشهوران في المشارق والمغرب ، ومثل هذا لا يتطرق التحريف إليه ، كما في القرآن . وإن ادّعيتم الثاني فبقدير المساعدة عليه لا يدلُّ على النبوة ، بل إنّما يدلُّ على ظهور انسان فاضل شريف . وإن دلّ على النبوة لكن لا يدلُّ على نبوة محمد ﷺ ، إذ ربّما كان المبشر به إنساناً آخر .

أقول : هذا الذي ذكره كلّهُ بمنزلة شبهة السوفسطائية ، فإنّ اليقين

الحاصل للعقل - إذا قام إنسانٌ على طريق مرضية عند الخواص والعوام ، وادّعى أنه مبعوثٌ من عند الله ، والدليل على صدق قولي أن الله تعالى يظهر على يدي أمراً خارق العادة وظهور ، وقال : من لم يصدقني فليأت بمنزل ما ظهر على يدي . وعجز من عداه عن ذلك - لا يزول بمنزل هذه الاحتمالات ، وقد أشار المصنّف أيضاً إلى هذا المعنى في الجواب على ماسياتي .

وأما المذكور في التوراة والانجيل الدال على نبوته ﷺ فكثير يذكره المنصفون من الواقفين عليهما ، منها ما ذكر في التوراة بعبارة تفسيرها هكذا : « جاء الرب من طور سيناء وظهر بساعير وعلا بفاران » ، وفي التوراة : « إن إسماعيل كان في بريّة فاران » ، بمعنى بادية العرب . وذكر الواقفون على جبالها أن فاران في طريق مكة قبل العدن بميلين ونصف ، وهو كان المنزل ، والساعة هي على يسار الطريق من عراق إلى مكة . ومنه ما جاء في السفر الخامس : « إن الرب قال لموسى : إني مقيم لهم نبياً مثلك من بني إخوتهم ، وأيضاً رجل لم يسمع كلماتي التي يؤدّيها عنّي ذلك الرجل باسمي ، أنا أنتقم منه » . ومنها في السفر الأوّل لهاجر : « إنّها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ، ويد الجميع مبسوطة إليه بالخشوع » . وأيضاً جاء في الانجيل في الفصل الرابع عشر في إنجيل يوحنا : « إن المسيح قال : إني أسأل أبي أن يعطيكم فارقليطاً آخر يكون معكم إلى الأبد روح الحق » ، والفارقليط معناه كاشف الخفيات . وأمثال هذا في هذين الكتابين وفي كتب سائر الأنبياء التي عندهم كثيرٌ يطول الكتاب بذكرها ، ولا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها إلى ملك أو نبي آخر ، ولا على أن يكتبها .

قال : سلمنا أن ما ذكرتم يدل على النبوة ، لكن هنا ما يدل على القدح فيها ،

وهو من وجوه :

الأوّل شبهة الدهريّة ، وهي بالقدح في الفاعل المختار وإنكار كون الصانع

قادراً عالمياً بالجزئيات مريداً .

وثانيها شبهة منكري التكليف ، فانهم يقولون : الا نبياء إنما جاؤا من عند الله تعالى بالتكليف ، لكن القول بالتكليف محال ، على ما تقدم .

وثالثها شبهة البراهمة وهي من وجهين : الأول أن ما جاء به الرسل إن علم حسنه بالعقل كان مقبولاً سواء ورد به الرسول او لم يرد ، وإن علم قبحه بالعقل كان مردوداً سواء ورد به الرسول او لم يرد . وإن لم يعلم لاحسنه ولا قبحه ، فان كان في محل الحاجة حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول او لم يرد ؛ لما تقرّر في العقل أن كل ما ينتفع به الانسان ويكون خالياً عن امارة الضرر ظاهر أكان الانتفاع به حسناً وإن لم يكن في محل الحاجة قبح الانتفاع به سواء ورد به الرسول او لم يرد ، لأنه إقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلاً . الثاني أن دلالة النبي ليست إلا المعجز بالاتفاق ، لكننا بيننا أن المعجز لا يدل البتة عليه ، فامتنع الجزم بالصدق . ورابعها شبهة اليهود وهي من وجهين :

الأول أن الله تعالى لما شرع شريعة موسى عليه السلام ، فأما أن يكون قد بين فيها أنها باقية إلى يوم القيامة ؛ او بين فيها أنها باقية إلى الوقت الفلاني فقط ؛ او بين الشرع فقط ولم يتعرض لبيان التأييد والتوقيت ؟

فان قلنا : إنه تعالى بين التأييد ، لم يجز نسخه ، أما أولاً فلا أنه تعالى لما أخبر أن هذا الشرع ثابت أبداً [فلو] لم يبق ثابتاً أبداً كان ذلك كذباً ، وهو غير جائز على الله تعالى . وأما ثانياً فلا أنه لو جاز أن يقضى الله تعالى على أن شرع موسى عليه السلام ثابت أبداً . ثم إنه لا يبقى ثابتاً أبداً ، فلم لا يجوز أن يقضى الله تعالى على أن شرع محمد عليه السلام ثابت أبداً ، ثم لا يبقى ثابتاً أبداً ، فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم . وأما ثالثاً فلا أنه لو جاز أن يخبر الله تعالى بالتأييد ، مع أن التأييد لا يحصل ، ارتفع الامان عن كلامه ووعدته ووعيده وذلك باطل بالاتفاق .

وأما إن قلنا إنه تعالى بين في شرع موسى عليه السلام أنه ثابت إلى الوقت الفلاني كان هذا من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي إلى نقله ، فوجب أن

أن ينقل ذلك التأقيت متواتراً . والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على إخفائه ، وكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى عليه السلام وانتهاء شرع عيسى عليه السلام عند مبعث محمد عليه السلام معلوماً بالضرورة للمخلق ، وأن يكون المنكر له منكراً للتواتر ، وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى عليه السلام ومحمد عليه السلام على دعواهما . فلمّا لم يكن الأمر كذلك علمنا فساد هذا القسم . ولأنّه لو جاز أن لا ينقل هذا التأقيت نقلاً متواتراً لجاز أن يقال : إنّ محمداً عليه السلام حوّل الصوم من رمضان إلى شوال ، والقبلة من الكعبة إلى غيرها ، وأنّه عليه السلام قال : إنّ شرعي يبقى مؤبداً إلى الوقت الفلاني ، مع أنّه لم ينقل شيء من ذلك ، وتجويزه قدح في شرع محمد عليه السلام .

وأما ان قلنا أنّه تعالى بيّن في شرع موسى أنّه ثابت ولم يبيّن التأييد ولا التأقيت . فهذا محال ، لما سنبين في اصول الفقه انّ الأمر لا يفيد الاّ وجوب الفعل مرّة واحدة . ومعلوم انّ شرع موسى عليه السلام لم يكن كذلك ، فانّ التكليف كانت متوجهةً بذلك الشرع على المخلق إلى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق . فلمّا ظهر فساد القسمين الأخيرين ثبت الأوّل ويلزم من صحته امتناع النسخ .

الناني أن اليهود والنصارى على كثرتهم وتفردهم في المشارق والمغرب يخبرون عن موسى وعيسى عليه السلام أن كلّ واحد منهما أخبر أن شرعه باق إلى يوم القيامة ، وخبر التواتر يفيد العلم ، وإلاّ لما أمكنكم إثبات وجود محمد عليه السلام فضلاً عن نبوته . وإذا صحّ ذلك عنهما فلاشك أن قولهما حجة .

لا يقال : شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة ، وهذا مفقود في ذلك المعنى وهو النقل . أمّا اليهود فلأنّ بختنصر قتلهم حتّى لم يبق لهم إلاّ عددٌ يسيرٌ دون عدد التواتر . وأمّا النصارى فلأنّهم كانوا قليلين في ابتداء الأمر .

لأنّنا نقول : أمّا قتل اليهود فضعيفٌ ، لأنّ اليهود كانوا أمةً عظيمةً ، وكانوا متفرقين في شرق الأرض وغربها وفي البلاد المتباعدة جداً ، فمن المستحيل قتل هذه الأمة العظيمة إلى حيث لا يبقى على وجه الأرض منهم عدد التواتر . وأمّا حديث

النصارى ضعيف أيضاً ، لأن ذلك يوجب القدر في رسالة عيسى عليه السلام قبل مبعث محمد عليه السلام ، وذلك مما لم يقل به أحد .

< الجواب عن الشبهات في ادلة نبوة محمد (ص) >

والجواب أن المعتمد في رسالة محمد عليه السلام ظهور القرآن عليه . وسائر الوجوه إنما يذكر للتممة والتكميل . قوله « لوجاز انخراق العادة لارتفاع الأمان عن البديهيات » قلنا : هذا لازم على الفلاسفة ، لاحتمال أن يحدث شكل فلكى غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم .

قوله « يجوز أن يكون حدوث المعجز لامن الله تعالى . وإن كان منه ، لكن الغرض منه شيء سوى التصديق » قلنا : المعتزلة عوّلوا في الجواب عنه على حرف واحد ، وهو أنه لو كان المدعى كاذباً لوجب على الله تعالى أن يمنع من ظهور ذلك المعجز ، منعاً للعباد من الوقوع في الضلال .

وهذا الجواب ضعيف ، لأنه يقال : إنما يجب على الله تعالى كشف الحال فيه لم لو يحوط ظهور المعجز وجهاً آخر سوى دلالاته على تصديق الله عز وجل لذلك المدعى . فإما لما احتمل ذلك واحتمل غيره ، فلو قطع المكلف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التقصير من قبيل العبد لامن قبل الله تعالى ، وفي مثل ذلك لا يجب على الله تعالى كشف الحال . ألا ترى أنه لم يقبح إنزال المتشابهات لما أنها محتملة غير قاطعة . فكذا هي هنا . وأيضاً فإنه تعالى يعين الكفرة على المسلمين ، ويمكنهم من قتل أوليائه ، والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة على الكفار ، وقد لا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم منها ، والكفار يقولون في دعائهم « اللهم انصر أحبّ الفئتين إليك ، وإن لم ترض ما نحن فيه من تكذيب مدعى النبوة والمخالفة له ولأصحابه فاسلب عنا ما أعطيتنا من القوى والتمكّن . والرب قد لا يفعل ذلك ، فيجب أن يكون هذا مؤهلاً لتصديق الكفرة . فلمّا لم يلزم هذا فكنا ما قالوه .

والجواب الحق مبني على مقدّمة ، وهي أن تجويز الشيء لابناني القطع

بعده ، فاننا نجوز أن يخلق الله إنساناً شيخاً في الحال من غير الوالدين ، وأن يقلب الأنيار دماً ، والجبال ذهباً . ثم إننا مع هذا التجويز نقطع بأنه لم يوجد . ولأن من واجبه غيره بالشمع فعبس المشتوم وجهه ونظر إلى الشاتم شرراً علم بالضرورة غضبه . وكذلك القول في حُمرة الخَجَلِ وصَفرة الوَجَلِ ، مع أن حصوله ابتداءً بدون الغضب ممكن . وهذا أيضاً لازم على الفلاسفة ، على ما قررناه .

وإذا ثبت هذا فنقول : إننا علمنا أن المحدث لهذه المعجزة هو الله تعالى ، لما قد منا من أن جميع الممكنات واقعة بقدرته الله تعالى . وإننا قلنا : إنها دالة على التصديق ، لما أننا لما رأينا النبي ﷺ يقول : « يا الهي إن كنت صادقاً في دعوى الرسالة فسوِّ وجه القمر مثلاً » فلما قال النبي ﷺ ذلك اسودَّ وجه القمر صرنا مضطربين إلى العلم بأنه تعالى صدقه في تلك الدعوى ؛ ولذلك فإن كل من أقر في القرون الماضية بأن هذه المعجزة من فعل الله تعالى أقرَّ بصدق المدعى ولم يبق له فيه شك ، وتجويز سائر الأقسام بحسب العقل مما لا يقدر في هذا العلم الضروري ، لما ضربناه من المثال .

وأما شبهة الدهريته ونفاة التكليف فقد تقدم الجواب عنها .

وأما شبهة البراهمة فهي مبنية على الحسن والقبح ، وقد تقدم القول فيه .

< ذكر فوائد بعثة الرسول على التفصيل >

ولنذكر فوائد البعثة على التفصيل فنقول : قد عرفت أن الأمور قسمان ، منها ما يستقلُّ العقل بأدراكه ، ومنها ما لا يستقلُّ . والأول كعلمنا بافتقار العالم إلى الصانع الحكيم . وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تأكيد العقل بدليل النقل ، وقطع عذر المسكِّف من كلِّ الوجوه ، على ما قال تعالى : « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » وقال : « ولو أهلكتناهم بمذاب من قبله لقالوا : لو لا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نذلَّ ونخزي » فبيِّن تعالى أن بعثة الرسل لقطع الحجَّة .

والعلماء ذكروا وجوهاً ثلاثة :

الأول أن قالوا : إن الله جل ثناؤه إن كان خلقنا لتعبده فقد كان يجب أن يُبين لنا العبادة التي يريدنا منها أنها ماهي ، وكم هي ، وكيف هي ، فانه وإن وجب أصل الطاعة في العقل ، فكيفيتها غير معلولة لنا . فبعث الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر ، فانهم إذا بينوا الشرائع المفصلة زالت أعتابهم .

وثانيها : أن يقولوا : إنك ركبنا تر كيب شهوة وغفلة ، وسأطت علينا الهوى والشهوات ، فهلاً أمددتنا يا الهنا بمن إذا سهونا نبهنا ، وإذا مال بنا الهوى منعنا . ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا وأهوائنا كان ذلك إغراء لنا على تلك القبائح .

وثالثها : أن يقولوا : هب أننا بعقولنا علمنا حسن الإيمان وقبح الكفر ولكن لانعلم بعقولنا أن من فعل القبيح عذب خالداً مخلداً في النار ، لاسيما وكننا نعلم أن لنا في فعل القبيح لذة ، وليس لك فيه مضرة ؛ ولم نعلم أن من آمن وعمل صالحاً استحق الثواب [الخالد] لاسيما ، وكننا قد علمنا أنه لامنفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعياً ولاوازعاً . أما بعد البعثة اندفعت هذه الأعتاب ، فكانت البعثة قطعاً له لعذر الملعنين من هذه الوجوه .

وأما فائدة بعثهم فيما لا يستقل العقل بدرسه فقد ذكروا أموراً :

أحدها : العقل لا يدل إلا على الصفات التي يحتاج العقل إليها . أما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الجزئية فلا طريق إليها إلا السمع .

وثانيها : أن المكلف يبقى خائفاً فيقول : لو اشتغلت بالطاعة لكنت متصرفاً في ملك الله تعالى بغير إذنه . ولولم أشتغل بها فرمأ أعذب على ترك الطاعة ، فيبقى في الخوف على التقديرين . وعند البعثة يزول هذا الخوف .

وثالثها : أنه ليس كل ما كان قبيحاً عندنا كان قبيحاً في نفسه ، فإن النظر إلى وجه الحرّة المعجوز الشوهاة قبيح ، [وإلى وجه الأمة الحسناء] حسن

في الشرع .

ورابعها : أن الأشياء المخلوقة في الأرض منها غذاءٌ ومنها دواءٌ ومنها سمٌ ،
والتجربة لا تفي بمعرفتها إلا بعد الأوار العظيمة ، ومع ذلك ففيها خطر على
الأكثر . وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير ضرر وخطر .

وخامسها : أن المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك ، ولا يمكن الوقوف
عليها بالتجربة ، لأن التجربة يعتبر فيها التكرار ، والأعمار البشرية كيف تفي
بأدوار الكواكب الثابتة . ثم إنهم وقفوا على الكل بالرصـد فكيف وقفوا على
على أحوال عطارد ، مع أن الآلات الرصدية لا تفي بأحواله ، لصغره وخفائه وقلة
نوره وكثرة بعده عن الشمس حالتي التشريق والتغريب .

سادسها : أن الإنسان مدنيٌ بالطبع ، والاجتماع مظنة التنازع المفضي إلى
التقاتل ، فلا بد من شريعة يفرضها شارعٌ لتكون مرغبة في الطاعات و زاجرة
بنا عن السيئات .

وسابعها : لو فرض كيفية العبادة إلى الخلق فربما أتى كل طائفة بوضع
خاص ثم أخذوا ينقضون لها فيفضي ذلك إلى الفتن . وأما وضع الشريعة فممما
ينافي ذلك .

وثامنها : أن الذي يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كالفعل المعتاد ، والعادة
لا تكون عبادة . وأما الذي يأمر به من كان معظماً في قلبه ولا يكون هو واقفاً
على كميته كان إتيانه به محض العبادة ، ولذلك ورد الأمر بالأفعال الغربية
في الحج .

وتاسعها : أن العقول متفاوتة ، والكامل نادر ، والأسرار الإلهية عزيزة جداً
فلا بد من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب عليهم أيضاً ، ليصير كل مستعداً إلى منتهى
كما له الممكن له بحسب شخصه .

وعاشرها : أن كل جنس تحته أنواع ، فانه يوجد فيما بين تلك الأنواع

نوع واحد هو أكملها ، وكذلك الأنواع بالنسبة إلى الأصناف ، والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص ، والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء . فأشرف الأعضاء ورئيسها القلب وخليفته الدماغ ، ومنه تنبت القوى على جميع جوانب البدن . وكذا الإنسان لا بد فيه من رئيس . والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط ، وهو السلطان أو على الباطن ، وهو العالم ؛ أو عليهما معاً ، وهو النبي ﷺ أو من يقوم مقامه فالنبي يكون كالقلب في العالم ، وخليفته كالدماع . وكما أن القوى المدركة إنما تفيض من الدماغ على الأعضاء ، فكذلك قوّة البيان والعلم إنما يفيض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم .

وحادي عشرها : الهداية إلى الصناعات النافعة ، قال الله تعالى في داود ﷺ : « وعلمناه صنعة لبوس لكم » ، وقال لنوح ﷺ : « واصنع الفلك بأعيننا » ، ولا شك أن الحاجة إلى الغزل والنسج والخياط والبناء وما يجري مجراها أشد من الحاجة إلى الدرع ، وتوقيفها على استخراجها بالتجربة ضرر عظيم للخلق فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها .

وثاني عشرها : أنه لا بد في المعيشة من علمي الأخلاق والسياسة ، فلا بد من البعثة لتعليمهما ، ولهذا قال تعالى لنبيه : « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » ، وقال تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان » ، وقال : « فيما رحمة من الله لنت لهم » ، وقوله : « وإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ » . فقد ظهرت فوائد البعثة [من هذه الوجوه] .

< الجواب عن شبهات اليهود >

وأما شبهة اليهود فالجواب عن أولاهما : أن الله تعالى بيّن أن شرّ بعة موسى ﷺ مؤقتة بيانا إجمالياً ، ولم يبيّن كمية الوقت . قوله : « لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر » ، كما عرف أصل الدين بالتواتر ، قلنا : لم لا يجوز أن يكون تواتر الدواعي على نقل الأصل أتم من تواترها على نقل الكيفية ، فلا جرم كان أحد

التواترين أقوى من الآخر . والجوابُ عن أخراهما أن بلوغ رُواة هذا الخبر إلى حدّ التواتر في جميع الأعصار غير معلوم لنا . وإذا كان كذلك لم يحصل العلم بهذا الخبر .

أقول: شبهة البراهمه أن الرسل إما أن يجيئوا بما يوافق العقول او بما يخالفها . وما يخالف العقول غير مقبول ، فلا فائدة في مجيئهم بذلك . وما يوافقها فلا حاجة فيه إليهم ، فاذن لا فائدة في مجيئهم .

وجوابهم أن كل ما يوافق العقول لا يخلو إما أن تستقلّ العقول بادراكه وإما أن لا تستقلّ . والحاجة إليهم في القسم الثاني . وأيضاً ما يخالف العقول يقع على قسمين : أحدهما تقتضى العقول نقيضه . والثاني ما لا تقتضيه ولا تقتضى نقيضه . ومن الثاني ما يمكن أن نكون محتاجين إلى معرفته في العاجل او الاجل ، وهم يعرفوننا ذلك .

وأما الشبهة الاولى لليهود ، فجوابها أن ظاهر لفظ التوراة الحكم بالتأييد في قوله : « تمسكوا بالسبت أبداً » . وذلك لا يناقض انقطاع ذلك الحكم بعد مدة طويلة ، فإن التأييد قد يستعمل فيما يبقى مدة طويلة فإن في التوراة : « إن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك : إنني جعلت كل دابة حية ما كلاً لك ولذريتك ، وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب أبداً ، ما خلا الدم ، فلا تأكلوه » ، ثم حرم على لسان موسى كثيراً من الحيوان ، وهذا نسخ ظاهر ، وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى . وفي السفر الثاني من التوراة : « قرّبوا كل يوم خروفين : خروف عشية بين المعارب قرباناً دائماً لا حقاً بكم » ، ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم . وقال في موضع : « كل عبد خدّم ست سنين يعرض عليه العتق ، فإن لم يقبل نقب أذنه ويستخدم أبداً » ، وقال في موضع آخر : « يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة » . وأسئال هذه كثيرة ، يقف عليها كل منصف يطالع على كتبهم المنزلة .

وأما شبهتهم الثانية ، وهي القول بأن موسى عليه السلام أخبر أن شرعه لا يرتفع إلى يوم القيامة . فذلك غير مسلم ، لأن موسى عليه السلام ما أخبر عن المعاد والقيامة في التوراة ، وإنما أخبر بهما الانبياء الذين كانوا بعده .

والقول بانتشار اليهود في شرق الارض وغربها باطل ، لأنهم كانوا مجتمعين في الشام إلى أن قتل بختنصر أكثرهم ولم يصل إلى العجم منهم أحد ، قبل ما بعث بختنصر أو من قام مقامه جماعة من أسرائهم إلى اصفهان ، فبنوا فيها المدينة المعروفة باليهودية . ولو كانوا بعد بختنصر بحيث يعتبر التواتر في نقلهم لما صار التوراة ثلاث نسخ مختلفة ، إحداها التي في أيدي اليهود القرايين والربانيين ، والثانية التي في أيدي السامرة ، والثالثة النسخة المعروفة بتوراة السبعين التي اتفق عليها سبعون حبراً من أحبارهم ، وهي في أيدي النصارى . والاختلاف الذي بين هذه النسخ في التواريخ والشرعيات مشهور . وإذا لم يبق لهم نقل التوراة التي عليها أساس دينهم بالتواتر فكيف يعتمد على تواتر نقلهم عن موسى بأن شرعه يبقى إلى القيامة .

وتواتر النصارى أيضاً قريب من ذلك ، إلا أن تواتر اليهود انقطع في الوسطة وتواترهم في المبدأ ، فإن الذين آمنوا بعمسى في زمانه كانوا قليلي العدد . ولذلك صار لا يجيلهم أربع نسخ : نسخة متى ونسخة يوحنا ونسخة لوقا ونسخة ماركوس وذلك لأن كل واحد من أكبر الحواريين نقله على وجه . وأكثر تحريفاتهم لأحكام التوراة ، كإباحة لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل ، مروى عن الحواريين ، لا عن عيسى عليه السلام .

وقوله في الجواب - عن المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند الاشتباه في المعجز على الله تعالى بأن ذلك لا يجب إذا كان له احتمالان . والاستدلال بنزول المتشابهات غير وارد عليهم ، لأنهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم مكلفون به في الدين ، والمتشابهات ليست من هذا القبيل ، لأن الوقف على قوله « وما يعلم تأويله إلا الله » لا يضر في الامور الدينية بالاتفاق . وتمكين الكفرة

من المسلمين ، وعدم إجابة دعوات أهل الحق ، وإجابتها لأهل الباطل ، فليس ممّا يضرّ بأمور الدين . ونقائضها لا ينفع فيها . وقولُه « تجوزُ الشيء لا ينافي القطع بعدمه » ، فكما قاله إذا لم يكن العدم واجباً .

وأما فوائد البعثة التي عدّها فنقول : ضرورة وجود الأنبياء لتكميل الأشخاص بالعقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة والأفعال المحمودة النافعة لهم في عاجلهم وآجلهم وتكميل النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة ، وتساعدتهم في الأمور الدنيويّة وسياسة الخارجين عن جادة الخير والصلاح ، وباقي الوجوه التي عدّها ، فلبعضها زيادة في المنفعة وبعضها ممّا لا فائدة في إيرادها ، فإنّ الأنبياء ﷺ لم يعلمونا الطب ولا طبائع الحشائش ولا طبائع درجات الفلك ولا رصد عطارده ، ولا أكثر الصناعات .

> طريقة الحكماء في اثبات النبوة <

وأما الوجه السادس فمأخوذ من الحكماء ، فطريقتهم في إثبات النبوة أنّهم يقولون : الإنسان مدنيّ بالطبع . يعنون به أنّ الشخص الواحد لا يمكنه أن يحصل أسباب معاشه وحده ، فانه يحتاج إلى تحصيل الغذاء الموافق ، واللباس الذي يحفظه من الحرّ والبرد ، والمسكن الموافقة في الفصول المختلفة ، والأسلحة التي يتحفظ بها من السباع والأعداء ، وكل ذلك غير حاصل في أصل الوجود ، بل كلّها ممّا يحصل بالصناعات . والإنسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعاً ، بل هو مضطرّ إلى معاونة بني جنسه في ذلك ، حتّى يقوم كل واحد لشيء من ذلك ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيّش ، وهذا معنى التمدّن .

ولا بدّ فيما بينهم من معاملات ومعاوضات . وإذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بدّ من قانون بينهم مبنيّ على العدل والانصاف حتّى لا يحيف بعضهم على بعض . ولا يجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصيّة في ذلك البعض ، وإلاّ لما قبلته الباقيون وتلك الخصوصيّة يجب أن تكون من عند خالقهم حتّى ينقادوا لذلك . فالآتي بها هو النبيّ ولا بدّ له من أمر يختصّ

به دون غيره ، يقتضى ذلك لمن وقف عليه أن يقرّ بكونه نبياً وينقاد له وذلك هو المعجز .

ولابدّ من أن يمهّد الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود يقيناً او تقليداً والاقرار بنبوّة ذلك النبي ، وأن يضع بينهم القوانين في معاملاتهم وفي سياسة من يخرج عن مصالح التعاون ، وأن يفرض عليهم العبادات ، لتلا ينسوا عقائدهم في خالقهم ونبيتهم ، وأن يعدهم ويوعدهم في الآخرة ، لتكون عقائدهم موافقة لما يظهرون من العبادات والمعاملات ، كيلا يخونوا ولا يذهبوا مذهب أهل النفاق ، وأن يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقين لما في نفس الأمر حتى يتقوا به ويعملوا بحسبه . وهذه الضرورات لنوع الانسان أهمّ من خلق الأشفار والحاجبين لوقاية العين ، ومن تعريض الأظفار على لحوم الأصابع ، وغير ذلك ممّا يشبهه . فالمدبّر للنوع الذي يسوقه من النقصان إلى الكمال ، لابدّ وأن يبعث الأنبياء ويمهّد الشرائع كما هو موجود في العالم ليحصل النظام ويتعيّن الأشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذي خلقوا لاجله .

مسألة

قال :

< في عصمة الانبياء عليهم السلام >

القائلون بالعصمة ، منهم من زعم أن المعصوم هو الذي لا يمكنه الاثيان بالمعاصي ، ومنهم من زعم أنه يكون متمكناً منه . والاولون : منهم من زعم انه يكون مختصاً في بدنه او في نفسه بخاصية تقتضى امتناع اقدمه على المعاصي ، ومنهم من ساعد على كونه مساوياً لغيره في الخواص البدنية ، لكن فسّر العصمة بالقدرة على الطاعة وبعدم القدرة على المعصية وهو قول أبي الحسن الاشعري .

والذين لم يسلبوا الاختيار فسّروها بأنه الامر الذي يفعله الله تعالى بالعبد وعلم أنه لا يُقدّم مع ذلك الامر على المعصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الامر إلى حدّ الاجاء وهؤلاء احتجّوا على فساد قول الاولين : من العقل بأن الامر لو كان

كما قالوه لما استحقّ المعصوم على عصمته مدحاً ، ولبطل الامر والنهي والثواب والعقاب ؛ ومن النقل بقوله تعالى : « قل إنما أنا بشرٌ مثلكم يوحى إليّ . ولا تجعل مع الله الهاً آخرَ . ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً . وما أبرئ نفسي . »

ثمّ إنّ هؤلاء زعموا أنّ أسباب العصمة أمور أربعة : أحدها أن يكون لنفسه اولدنه خاصية تقتضى ملكة مانعة من الفجور والفسوق . والفرق بين الفعل والملكة معلوم . وثانيها أن يحصل له العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات . وثالثها تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى . ورابعها أنّه متى صدر عنه أمرٌ من الامور من باب ترك الأولى او النسيان لم يترك مهملاً ، بل يعاتب ويُنبّه عليه ويضيق الأمر فيه عليه . فاذا اجتمعت هذه الامور الأربعة كان الشخص معصوماً عن المعاصي لامحالة ، لأنّ ملكة العفة إذا حصلت في جوهر النفس ، ثمّ انضمّ إليها العلم التام بمافي الطاعة من السعادة و في المعصية من الشقاوة ، صار ذلك العلم مُعيناً له على مقتضى الملكة النفسانية ، ثم الوحي يصير مُتممّاً لذلك ، ثمّ خوف المؤاخذة على القدر القليل يكون مؤكداً لذلك الاحتراز ، فيحصل من اجتماع هذه الامور تأكيد حقيقة العصمة .

أقول : في كون أسباب العصمة مشتملة على هذه الامور الاربعة نظرٌ ، لأنّهم جعلوا الوحيّ أحد أسبابها . وكثيرٌ من الأئمة يقولون بعصمة الملائكة والأئمة وبعصمة حواء ومريم وفاطمة ، ولم يقولوا بالوحي إليهم . والتحقيق يقتضى أن لا تكون العصمة لأجل الطمع في السعادة والخوف من المعصية ، لأنّ ذلك يقتضى أن لا تكون العصمة مقتضى طبع صاحبهما ، بل تكون بالتكليف . والأجود أن يقال : إنّ الله تعالى في حقّ صاحبها لطفاً لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك ، هذا على رأى المعتزلة . او يقال : إنّها ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي ، وهذا على رأى الحكماء .

قال: ثم اتفقت الأمة على كون الأنبياء معصومين عن الكفر إلا الفضيلة من الخوارج، فانهم اعتقدوا أن كل ما يُطلق عليه اسم العصيان فهو كفر. ثم إنهم جوزوا على الرسل المعاصي، فلا جرّم جوزوا الكفر عليهم. ويدل على فساده أنه لو جاز الكفر عليهم لكان الاقتداء بهم واجباً فيه؛ لقوله تعالى « فاتبعوني » وفساده يدل على فساد قولهم.

ومن الناس من لم يجوز الكفر، لكنّه جوز إظهار الكفر على سبيل التقيّة. واحتجوا عليه بأن إظهار الاسلام إذا كان مفضياً إلى القتل كان إظهاره إلقاء النفس في التهلكة، وهو غير جائز. وهذا أيضاً باطل، لأنّه يُفضى إلى خفاء الدين بالكلية. ولأنّه لو جاز ذلك لكان أولى الأوقات به مبدأ ظهور الدعوة، لأنّ الخلق في ذلك الوقت يكونون بالكلية منكرين له، فكان يلزم أن لا يجوز لأحد من الأنبياء إظهار الدعوة. لأنّ الخوف الشديد كان حاصلًا لأبراهيم عليه السلام في زمن نمرود، ولموسى عليه السلام في زمان فرعون، مع أنّهم لم يمتنعوا من إظهار الحق.

ومن الناس من لم يجوز الكفر ولا إظهاره، لكنّه جوز الكبائر عليهم. والأكثرون لم يقولوا به، لوجوه:

الأول لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا أقلّ درجة من عصاة الأمة، وذلك غير جائز. بيان الملازمة أن درجات الأنبياء في غاية الشرف. وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش. ألا ترى إلى قوله تعالى: « يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب » والمحصن يجرم وغيره يحد، وحد العبد نصف حد الحر. وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي عليه السلام أقلّ حالاً من الأمة فبالاجماع.

أقول: لو قال: « الأنبياء عليهم السلام أكثر علماً بقبح الفواحش وأوفر إقبالا على الامور الالهية، فيكون صدور الذنب عنهم أفحش » لكان أقرب. والمحصن يجرم لا لشرفه، بل لاستغنائاه عن الزنا، بخلاف غيره.

قال: الثاني أن بتقدير إقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة، لقوله تعالى: «إن جاءكم فاسقٌ بنبأ فتبينوا» لكنّه مقبول الشهادة، وإلاّ لكان أدنى حالاً من الأمة.

الثالث أن بتقدير إقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرماً، لكنّه محرّمٌ، لقوله تعالى: «إنّ الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة».

الرابع لو أتى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء به فيها، لقوله تعالى: «فاتبعوني» فيفيض إلى الجمع بين الحرمة والوجوب، وهو محال.

أقول: هذا الدليل لا يختصُّ بالكبيرة، فأنّه في الصغيرة أيضاً قائم.

قال: وأما الذين لم يجوزوا الكبائر فقد اختلفوا في الصغائر، وانفق الأكثرون على أنه لا يجوز منهم الإقدام على المعصية قصداً، سواء كانت صغيرة أو كبيرة، بل يجوز صدورها منهم على أحدٍ وجوه ثلاثة: أحدها السهو والنسيان، والثاني ترك الأولى، والثالث اشتباه المنهيّ بالمباح.

أقول: ترك الأولى ليس من المعاصي، فإن الأولى وغير الأولى يشتركان في كونهما مباحين، وإنما يُعاتبُ على ترك الأولى، لاسبيل العقوبة، بل على سبيل الحثّ على فعل الأولى. وأيضاً اشتباه المنهيّ بالمباح لا يجوز عليهم، لأنّه يدلّ على جهلهم بالمنهيّات، والجاهل بها كيف يحترز عنها. وأيضاً يجب الاقتداء بهم، لقوله تعالى: «ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوّله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً». والذي يشبهه عليه المنهيّ بالمباح كيف يُقتدى به.

قال: واختلفوا في الوقت الذي تعتبر فيه العصمة. أمّا الفضليّة من الخوارج فقد جوزوا [بعثة] من يعلم الله تعالى أنّه يكفر، ومنهم من لم يجوز ذلك، لكنّه جوز [بعثة] من كان كافراً قبل الرّسالة. وهو قول ابن فورّك، لكنّه زعم أن هذا الجائز لم يقع. ومن الحشويّة من زعم أن الرّسول ﷺ كان كافراً قبل البعثة،

لقوله : « ووجدك ضالاً فهدى » ، ولقوله تعالى : « وما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان » . واتفق المحصلون على فساد ذلك . ومن الناس من طرد ذلك الحكم في الأئمة وقال : كما لا يجوز كون الرسول كافراً قبل البعثة لا يجوز أن يكون الامام أيضاً كافراً قبل الامامة ، ولذلك يقدحون في إمامة الشيعين رضوان الله عليهما .

وأما أنه هل يجوز فعل الكبيرة على الأنبياء قبل البعثة ؟ فلا كثرون من أهل السنة جوزوا ذلك مستدلين بأفعال إخوة يوسف عليه السلام . ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوتهم . ثم الذين جوزوا ذلك قالوا : منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة ، لكنهم إنما جوزوا ذلك على سبيل التدرج بحيث يتوبون عنه ويستقيم حالهم فيما بين الخلق بالصلاح . فأما لو أصروا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائز ، لأن المقصود من بعثتهم يفوت على هذا التقدير .

وأما أنه هل يجب كونهم معصومين عن الصفات قبل البعثة وبعدها . فالرافض أوجبوا ذلك . ومن عداهم جوزوه . ولكن اختلفوا في كيفيةها ، أما النظام والأصم وجعفر بن مبشر فأنهم جوزوا ذلك على طريق السهو والنسيان . فيقال لهم إما أن تقولوا انه يبقى حال السهو مكلفاً . وهو غير جائز ، لأنه تكليف مالا يطاق ؛ أو لا يبقى مكلفاً ، وحينئذ لا يكون ذلك معصية . أو تقولوا إنما عوتبوا على ترك التحفظ من النسيان ، وهو قول أهل السنة . ومن الناس من حمل تلك الزلات على ترك الأولى .

لا يقال : لو كان ترك الأولى سبباً لاستحقاق العقاب لعوتبوا أبداً ، إذ لا عبادة إلا وفوقها عبادة ، ولا يستحق العقاب على المباحات .

لأننا نقول : استحقاق العقاب على ترك الأفضل إنما يتوجه إذا يلزم منه فوات مصلحة ، أو حصول مضرّة لا يمكن احتمالها . وفي الاعتذار عن قصة آدم عليه السلام ، منهم من زعم أن قوله تعالى « وعصى آدم ربه فغوى » أي عصى أولاد آدم كما في قوله « واسأل القرية » . ومنهم من سلم أن المراد به آدم ، ثم زعم ابن فورك أن ذلك كان قبل الرسالة . ومنهم من قال : كان ذلك بعد الرسالة ، ثم زعم الأصم

أنه كان على سبيل النسيان ، لقوله تعالى : « فَنَسِيَ » .
والاعتراض عليه : أن إبليس ذكر لآدم وقت الوسوسة انتهى فقال : « ما نها كما
ربكما عن هذه الشجرة » . ومع هذا التذكير لم يمتنع حصول النسيان . وأيضاً
إن الله تعالى يعاتبه على ذلك وقال : « ألم أنهكما عن تلكما الشجرة » . وآدم وحواء
اعترفا بالزلة فقالا : « ربنا ظلمنا أنفسنا » . والله تعالى قبل توبتهما فقال : « فتاب
عليه » . وكل ذلك ينافي النسيان .

ومنهم من سلم أن آدم كان متذكراً للنهي ، لكنّه أقدم على تناول التآويل ،
وهو من وجوه : أحدها زعم النظام : أن آدم فهم من قوله : « ولا تقربا هذه الشجرة »
الشخص ، وكان المراد النوع ، وكلمة « هذه » كما تكون إشارة إلي الشخص فكذلك
تكون إشارة إلى النوع ، كقوله صلى الله عليه وآله « هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به » ، وزعم
آخرون : أن النهي وإن كان ظاهراً في التحريم لكنّه ليس نصّاً فيه ، فصرفه عن
الظاهر لدليل عنده .

أقول . يؤكد قول من يقول : المراد من قوله تعالى « وعصى آدم » :
« وعصى اولاد آدم » ، قوله تعالى في قصة آدم عليه السلام : « فلمّا آتاها صالِحاً جملاً
له شر كآء فيما آتاها » ، وبالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء ، إنّما اشرك اولادهما .
ومن يقول : إبليس ذكر آدم ومع هذا الذكر يمتنع النسيان ، فجوابه يجوز أن
يكون وقت التذكير غير وقت النسيان ، وإلا فلا وجه لقوله تعالى « فَنَسِيَ » .
وهذا النهي يجوز أن يكون نهى الكراهة ، لانهى التحريم . وبالجملة إذا تعارضت
الدلائل فلا خلاص إلا بالتأويل أو التوقف .

قال : مسألة

< الكرامات جائزة خلافاً للمعتزلة وابي اسحاق منا >

الكرامات جائزة عندنا ، خلافاً للمعتزلة والاستاد ابي اسحاق منا . لنا التمسك

بقصة مريم وآصف . ثمّ تمييز الكرامات عن المعجز بتعدّي النبوة .

أقول : للمنكر ان يقول : ذلك محمول على معجزات عيسى وسليمان . أما في عيسى فعلى سبيل الإلزام . وأما في سليمان فقد كان على سبيل التعدي مع بلقيس ، يعنى : بعض أتباعى يقدرّون على هذا ، فهل تقدرّون أنتم عليه ، بدليل أنها أسلمت بعد مشاهدة معجزاته .

قال :

سؤال

> الانبياء أفضل من الملائكة ام لا ؟ <

الأنبياء أفضل من الملائكة عندنا ، خلافاً للمعتزلة والقاضى منّا والفلاسفة . لنا قوله تعالى « إن الله اصطفى آدم ونوحاً » . وسواء أجرينا على العموم او حملناه على عالمى ذلك الزمان ، كما في قوله تعالى : « فضلناهم على العالمين » فالقصد حاصل . ولأنّ البشر يعرفون الله تعالى بآياته ويحبّونه تعالى مع كثرة الصوارف عنه من الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة ، وليس للملائكة شيء من ذلك ، فتكون طاعة البشر أشق ، فيكون أفضل ، لقوله ﷺ : « أفضل العبادات أحجزها » أى أشقّها :

أقول : لئلا أن يقول : يريد بالفضل كثرة العلم والقربة إلى الله تعالى او غير ذلك ، فإن اردت به كمال العلم فغير مسلم ، لأنّ علوم الملائكة فطريّة وعلوم الناس كسبيّة نظريّة . وإن اردت به القربة فالملائكة أقرب ، لأنّهم غير محتاجين إلى وسائط بينهم وبين خالقهم ، والأنبياء محتاجون إلى وساطتهم .

قال : > الفلاسفة احتجوا على ان الملك افضل بوجوه <

أما الفلاسفة فقد احتجوا على أنّ الملك أفضل ، بوجوه : أحدها أنّ الروحانيات بسيطة ، والجسمانيات مركبة ، والبسيط أشرف من المركب .

وثانيها أنّ الروحانيات مطهّرة عن الشهوة والغضب التى هى منشأ الأخرى الذميمة ، والجسمانيات غير خالية عنها .

وثالثها الروحانيات صور مجردة وكمالاتها حاضرة بالفعل . والنفوس البشرية مادية ، إما بجواهرها عند من يجعل النفس مزاجاً ، او في أفعالها عند من يجعلها مجردة ، وعلى التقديرين فهي بالقوة . وما بالفعل التام أشرف ممّا بالقوة . ورابعها أن الروحانيات صورٌ مجردةٌ ليس فيها طبيعة الانفعال فتكون وجودات محضة وخيرات محضة ، والجسمانيات مرّكبة من مادة وصورة ، والمادة منبع العدم والشر ، والخير أفضل من الشر .

وخامسها الروحانيات نورانية علوية لطيفة ، والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة .

وسادسها الروحانيات فضلت الجسمانيات ، بقوتى العلم والعمل . أما العلم فلاحاطتها بالامور الغائبة عنّا واطّلاعهم على مستقبل الأحوال الجارية علينا ، ولأن علومهم علوم كلية وعلوم الجسمانيات جزئية . وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات انفعالية . وعلومهم فطرية آمنة من الغلط وعلوم الجسمانيات كسبية متعرضة للغلط . وأما العمل فلكونهم عاكفين على العبادة ، يسبحون الليل والنهار لا يفترون . والجسمانيات ليست كذلك .

وسابعها الروحانيات لها قوة قوية على تصريف الأجسام ، كالسحاب والزلازل القوية ، من غير أن يعرض لها فتور وكلال ، بخلاف الجسمانيات .

وثامنها الروحانيات اختياراتها متوجهة إلى الخيرات ونظام العالم ، والجسمانيات اختياراتها غير جازمة ، بل مترددة بين جهتي السفالة والعلو .

وتاسعها الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية ، والجسمانيات مختصة بهذه الهياكل الفاسدة ، ونسبة الأرواح نسبة الهياكل ، فلمّا كانت الهياكل السماوية أشرف كانت الأرواح السماوية أشرف .

وعاشرها الأرواح الفلكية متصرفّة في هذا العالم ، فانها هي المدبّرات أمراً ، وهي المبدأ والمعاد ، وهما أشرف من ذوى المبدأ وذوى المعاد ، فالروحانيات أشرف .

أقول: في هذا الكلام خبطٌ كثيرٌ ، أما قوله : « البسيط أشرف من المركب » ، فيقتضى أن تكون العناصر أشرف من الناس ، حتّى من الأنبياء ، فإن أجسادهم مركبة من العناصر .

وقوله « الروحانيات مطهّرة عن الشهوة والغضب ، والجسمانيات غير خالية عنها » فيقال له : إن أردت بالروحانيات المفارقات فالنفس البشرية مفارقة ، وهي ملابسة بالشهوة والغضب ، والأجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها خالية عنها . وقوله : « الروحانيات كمالاتها بالغد » ، فذلك مختصّ بالعقول . فهي هنا أخرج النفوس عن الروحانيات .

وقوله : « الروحانيات وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة وصورة » ففي هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية عن القسمة .

وقوله : « الروحانيات نورانية علوية لطيفة » وصفها بأوصاف الأجسام ، فإن النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف لا يكون إلا جسماء . إلا أن يريد بهذه الصفات غير ماهي دالة عليها .

وقوله ، في تفضيل علم الروحانيات باحاطتهم بالامور الغائبة عنا ، مستدرك ، لأن الغيبة والحضور لا يكون في غير الأجسام . وقوله « اطلعهم على مستقبل أحوالنا » يناقض قوله « لأن علومهم كلية » . وقوله « وعلومهم فعلية » يقتضى أنها لا تعلم الاله ، لأنها ليست بفاعلة إياه ، ولا يعلم السافل منها ما هو أعلى درجة منه . وأما عكوفهم على العبادة ، فمن شأن النفوس السماوية عندهم التي تحرك أجسامها تقرّباً إلى مبادئها .

وقوله : « الروحانيات تقوى على تصريف السحاب والزلازل » فهي هنا أخرج العقول عن الروحانيات ، لأنها لا تباشر الأجسام . والرياح والأبخرة التي تصرف الرياح وتعمل الزلازل ليست بعقول ولا نفوس .

وفي قوله : « الجسمانيات اختياراتها غير جازمة » أخرج النفوس البشرية عن الروحانيات .

وفي قوله ، « الروحانيات مختصة بالهيكل العلوية والجسمانيات بالهيكل الفاسدة » أخرج العقول من الروحانيات ، وجعل النفوس البشرية جسمانية .
وقوله : الأرواح الفلكية هي المدببرات أمراً ، خاصاً بالنفوس السماوية وخرج العقول من الروحانيات .

وقوله : « هي المبدأ والمعاد » قولٌ لا يقول به أحد ، فإن الفلاسفة يقولون إن المبدأ من الله والمعاد إليه ، لامن النفوس وإليها . أما الأول فظاهر ، وأما الثاني فلأن كمال النفوس الانسانية وغاية سعيها معرفة الله والتوجه بالكلية إليه ، وهو المراد من عوده إليه .

قال : أما المسلمون فقد احتجوا على التفضيل بقوله تعالى : « ما نها كما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا مسلمين أو تكونا من الخالدين » ، وقوله : « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ، ولا الملائكة المقرَّبون » ، وقوله : « ما هذا بشراً ، إن هذا إلا ملكٌ كريمٌ » .

والجواب عن شبهة الفلاسفة مبني على فساد اصولهم وقد تقدم ذلك ، وعن التمسك بالآيات المذكورة في الكتب البسيطة .

أقول : لودت الآية الأولى على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة إبليس ، لكنّها مادّت على تفضيله عليهما بعد الاجتباء . وفي الآية الثانية نفى الاستنكاف عن الملائكة لا يدل على تفضيلهم على المسيح ، بل إنّما ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصراني : إنّ ابن الله ، لقول المشركين : إنّهم بنات الرحمن . والاية الثالثة تدل على تخيّل تلك النساء أن جمال الملك يكون أكثر من جمال البشر ، لا على تفضيل الملك على البشر .

قال :

القسم الثاني

في

المعاد

مسألة

< اقوال اهل العالم في المعاد >

اختلف أهل العالم فيه . فأطبق المليون على المعاد البدني ، والفلاسفة على المعاد النفساني ، وجمع من المسلمين والنصارى عليهما ، وجمع من الدهرية على نفيهما ، وتوقف جالينوس في الكل . وأما القائلون بالمعاد البدني ، فمنهم من زعم أن الله تعالى يُعَدُّم البدن ثم يُعِيدُهُ . ومنهم من زعم أنه يُفَرِّقُ الأجزاء ثم يجمعها . والكلام فيه يتفرعُ على مسائل :

مسألة

< حقيقة النفس عند الفلاسفة والمتكلمين والاطباء >

الذي يشير إليه كلُّ إنسان بقوله : « أنا » إما أن يكون جسماً او جسمانياً ، او لا جسماً ولا جسمانياً ، او مر كُتَباً من هذه الأقسام ، تر كيمياً ثنائياً او ثلاثياً . أما المتكلمون فزعموا أنه جسمٌ . ثم الجمهورُ منهم يقولون : « إنه هذه النبية المحسوسة » . وهو ضعيفٌ . أما قوله « هذه النبية » فلا تُنْهَى دائمة في التغيرِ ومنتقلة من الصغر الى الكبر ومن الذبول إلى السِمْنِ ، مع أن كلَّ أحد يعلم أن هويته باقية في الأحوال كلها . وأما قوله « المحسوسة » فضعيفٌ أيضاً ، لأنَّ المحسوس هو اللون والشكل القائمَانِ بشخصه الظاهر ، والانسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون ، وإلا لكانت الأجزاء الداخلة بأسرها خارجة عن هويته . فثبت أن ما

هو حقيقة الانسان غير محسوسة بالاتفاق . ومنهم من زعم أنها أجزاء أصلية باقية من أوّل العمر إلى منتهاه ،

أقول: يريدون ، بهذه البنية ، الأجزاء الأصلية من البدن التي لا يمكن أن تقوم الحياة بأقل منها ، لا الأجزاء التي تزيد وتنقص في الأحوال ؛ وبالمحسوسة أن من شأن تلك الأجزاء أن يحس بها ، لأنها محسوسة بالفعل ، والأجزاء الداخلة تحس بالتشريح ، وإن لم تكن محسوسة في حال الحياة ، وهي غير الشكل واللون ، فكأن المذهبين واحد .

قال: ثم اختلفوا فيه، فزعم ابن الروندي أنه جزء لا يتحرك في القلب . وزعم النظام أنه أجزاء لطيفة سارية في الأعضاء . والأطباء زعموا أنه الروح اللطيف الموجود في الجانب الأيسر من القلب . ومنهم من جعله الروح الدماغى . ومنهم من جعله الأخلط الأربعة او الدم خاصة .

أما الذين قالوا : إنه جسماني فمنهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الأخلط . ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن و تخطيطه وتأليفات أجزائه . ومنهم من جعله عبارة عن الحياة .

وأما الذين قالوا : إنه غير جسم ولا جسماني فهم الفلاسفة . ومن المعتزلة معتر ، ومننا الامام الغزالي .

والحجة القوية لمبتيها من وجهين :

الاول : أن العلم بالله غير منقسم ، إذ لو انقسم لكان إما أن يكون كل واحد من أجزائه علماً اولاً يكون . فان كان علماً فإما أن يكون علماً بذلك المعلوم فيكون الجزء مساوياً للكل ، هذا خلف . وإن لم يكن علماً بذلك المعلوم ، فعند اجتماع تلك الأجزاء إن لم يحصل هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى ، هذا خلف ، وإن حصلت هيئة زائدة فان انقسمت عاد التقسيم ، وإلا حصل المقصود . وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون محله منقسماً ، لأن الحال في المنقسم منقسم ، وكل متحيز

منقسم ، بناءً على نفى الجوهر الفرد ، فمحل العلم بالله تعالى غير متحيز ولا حال في المتحيز .

و جوابه : أننا بيننا إثبات الجوهر الفرد . ثم قوله « الحال في المنقسم منقسم » ، منقوض بالنقطة ، والوحدة ، والاضافة ، والوجود .

الثاني : محل العلم والقدرة وسائر الأعراض النفسانية إن كان هو البدن ، فإما أن يكون محلها جزءاً واحداً من البدن أو أكثر من واحد . والأول محال ، أما أولاً ، فلاستحالة الجزء الذي لا يتجزئ . وأما ثانياً فلا أنه يلزم أن يكون ماعداً ذلك الجزء ميتاً جاداً . وهو مكابرةٌ وأما الثاني فإما أن يكون جميع الأجزاء موصوفة بعلم واحدٍ وقدرة واحدة ، فيكون العرض الواحد حالاً في المحال الكثيرة ، وهو محال ؛ أو يكون القائم بكل واحدٍ منها علماً على حدة وقدرة على حدة ، فلا يكون الإنسان الواحد عالماً واحداً ، بل علماء . لكنّه باطلٌ بالضرورة ، فإن كل واحد يدرك نفسه شيئاً واحداً ، لأشياء .

جوابه : أنه منقوضٌ على مذهب أبي عليّ بالحواش الخمس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب . وبقية أدلتهم مع الجواب مذكورة في كتبنا الحكمية . أقول : حججهم الأولى مبنية على أن العلم بالشيء صورة مساوية للشيء حالة في العالم . فإن كان حلوله حلول السريان انقسم بانقسام محله ، ولا يجوز أن تكون الصورة المساوية للشيء الواحد من حيث إنه واحدٌ منقسماً . فإذن يجب أن يكون محله غير منقسم . ولا يرد عليهم النقض بالنقطة ، فإنها عندهم غير سارية : ولا بالوحدة ؛ والاضافة ؛ لأنهما عقليتان ؛ ولا بالوجود ، لامتناع حلوله في شيء غير موجود . والذي قال في أجزاء العالم بالشيء فالحق أنها يمكن أن تكون علوماً ، لا بذلك الشيء ، كالجنس والفصل . والهيئة الزائدة الحادثة بعد تركيبها يقوم بهما وهما يقومان بالعالم . ولا يلزم من عدم انقسامهما عدم انقسام محليهما ، فإن حكمهما حكم الوحدة القائمة بكل كثيرة .

وأما في الحجّة الثانية ، فلا يلزم من كون العلم والقدرة قائمين بجزء من البدن كون باقي الأجزاء ميتاً ، بل يلزم أن لا يوصف سائر الأجزاء بالعلم والقدرة . والالزام بكون العرض الواحد حالاً في المحالّ الكثيرة غير واردٍ عليهم . لأنّهم يجوزون ذلك . وأبو علي يقول بكون كلّ حسّ قوّة حالة في عضو يمكن قسمته إلى أجزاء كثيرة ، وكذلك القدرة . ولكنّ الاحساس واستعمال القدرة يكون للنفس خاصّةً بواسطتها . أمّا على إثبات النفس الناطقة فيستدلّ بالعلم على مامرّ وبغيره من الدلائل المذكورة في كتبه .

قال: حجّة النفاة أنّ المدرك للجزئيات هو البدن ، فالمدرك للكليات هو البدن . بيان الأوّل أنّنا نعلم بالضرورة أنّنا نحسّ الحرارة باصبعنا إذا لمسنا النار ، وإنكاره مكابرة . بيان الثاني من وجهين :

الأوّل أنّنا أحسنا بحرارة جزئية أمكننا حمل الحرارة الكلية عليها . والحامل للكلى على الجزئي مدرك لهما . ضرورة أنّ التصديق مبسوق بالتصور . وإذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكليات هو البدن ، إلاّ أن يقال: البدن مدرك للجزئيات فقط ، والنفس مدركة لهما معاً . لكنّه باطل ، لأنّه يكون حينئذٍ الانسان مدركاً للجزئيات مرتين .

الثاني أنّ الماهية التي عرضت لها أنّها كلية جزء من الجزئي ، لأنّ الانسان جزء من هذا الانسان . ومن أدرك المر كسب فقد أدرك المفرد . ومن أدرك هذا الانسان فقد أدرك الانسان لامحالة ، والانسان كلي ، ولا يندفع هذا إلاّ بأن يقال : المدرك من هذا الانسان ليس المر كسب ، بل أحد قيديه ، وهو كونه هذا . لكنّه باطل ، أمّا أوّلاً فلا نتأدّلنا على أنّ التعيين لا يجوز أن يكون وصفاً وجودياً زائداً ، وإلاّ لزم التسلسل . وإذا لم يكن التعيين وجودياً استحال أن يكون متعلقاً الابصار . وأمّا ثانياً فلأنّ متعلق الحسّ إذا كان مجرد التعيين ، ومجرد التعيين أمر واحد في جميع المعينات ، فما هو متعلق الحسّ من المعينات أمر واحد في الكلّ ، فوجب أن لا يحسّ

بالاختلاف البتة من جهة الابصار . وكذب التالي يدل على كذب المقدم . ولنذكر الآن بعض أحوال النفس ،

أقول: إنّه ذكر في مواضع أنّ القائلين بالنفس يقولون بأنّ مُدرك الجزئيات غير مُدرك الكليات ، وذلك افتراءً على القائلين بالنفس ، والحجّة مبنية على ذلك ، ومذهبهم أنّ مُدركهما شيء واحد هو النفس ، لكنّها تدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالآلات ، وتدرك الكليات والجزئيات المفارقة بذاتها ، وليس البدن بانفراده مدركاً لشيءٍ منهما . وفي تمام كلامه في هذه الحجّة خبطٌ لافائدة فيه ، ولا هو بواردي على أحد من العقلاء .

مسألة

قال:

< النفوس البشرية متحدة بالنوع او مختلفة ؟ >

مذهب أرسطاطالس وأتباعه أنّ النفوس البشرية متحدة بالنوع ، واحتجوا بأنّها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوساً بشرية كانت مر كبة ، لأنّ ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فكلُّ مر كّب جسم ، فالنفس جسم ، هذا خلف .

الاعتراض: لم لا يجوز أن يقال كونها نفوساً بشرية معناه أنّها مدبرة للأبدان البشرية وكونها مدبرة من عوارضها، فلم لا يجوز أن يقال: إنّها مختلفة بتمام الماهية و مشتركة في العوارض. وذلك غير ممتنع، كما في الضدين، فانهما مع اختلافهما يشتركان في الاختلاف والتضاد. سلمناه، لكن لم قلت: إنّ كل مر كّب جسم، بل مذهبكم أنّ الجسم مر كّب من الهيولى والصورة، لكن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها، وكيف وعندهم: الجوهر جنس للنفوس والعقول، وكلُّ ما كان تحت جنس فما هيته مر كبة من الجنس والفصل .

أقول: حجّتهم ، على أنّ النفوس البشرية متحدة بالنوع ، أنّ الحدّ الواحد يشملها ، وهذا كافي . وأمّا أنّ كلّ مر كّب جسم ، فإن أرادوا به التركيب العقليّ

فليس كذلك ، فان المر كُتب من الجنس والفصل لا يكون جسماً ، كما ذكره .
 وإن أرادوا به التركيب من الجواهر فحق ، لأن المر كُتب من الجواهر لا يكون
 إلا جسماً بسيطاً كالعناصر ، او مركباً كالمعادن والنبات والحيوان . والمر كُتب من
 الأعراض كالخلفة المر كُتبه من اللون والشكل أيضاً لا يكون جسماً .

قال : ومنهم من زعم أنها مختلفة بالماهية ، واحتجوا بأنها مختلفة بالصفة
 والفجور والذكاء والبلاهة . وليس ذلك من توابع المزاج ، لأن الانسان قديكون
 بارد المزاج [وهو] في غاية الذكاء وقد يكون بالعكس ، وقد يتبدل المزاج ،
 والصفة النفسانية باقية ؛ ولان الأسباب الخارجية ، لأنها قد تكون بحيث تقتضى
 خلقاً والحاصل ضدّه ، فعلمنا أنه من لوازم النفس ، واختلاف اللوازم يدل على
 اختلاف الملزومات . وهذه الحجّة إقناعية .

أقول : هذه الحجّة مما أورده أبو البركات . وغيره من المتقدمين أيضاً من ذهب
 إليه ، وهي ضعيفة ، لأن الملزومات ولو اختلفت ليست هي النفس وحده ، بل النفس
 والعوارض المختلفة . ولما كانت النفوس مشمولةً بحدّ واحدٍ كانت متحدةً بالنوع
 ومختلفةً بالعوارض التي ذكرت والتي لم تذكر . ومجموع النفس مع العوارض إذا
 كان مختلفاً لا يلزم منه أن يكون كل جزء أيضاً مختلفاً . فهذه الحجّة مغالطية ،
 لا إقناعية .

مسألة

قال :

< النفوس البشرية حادثة ام قديمة >

زعم أرسطو طاليس وأتباعه أنها حادثة ، خلافاً لأفلاطون ومن قبله .
 حجّة القائلين بالحدوث أنها لو كانت أزليةً لكانت إما أن تكون واحدة او كثيرة .
 فان كانت واحدة فعند التعلق بالأبدان إن بقيت واحدة ، فكل ما علمه واحد
 علمه كل واحد ، وبالعكس ، هذا خلف . او لا تبقى واحدة فقد انقسمت . وهذا
 محال ، لأن الهويتين اللتين حصلتا بعد الانقسام إن كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد

كانت الكثرة حاصله قبل حصولها ، هذا خلف . وإن قلنا : إنهما ما كانتا حاصلتين وقد حدثتا الآن ، فهاتان النفسان قد حدثتا الآن ، والنفس التي كانت موجودة قبل فقد عُدت . وأما إن كانت كثيرة فلا بد من الامتياز بأمر . وهي إما الذاتيات اولوازمها ، وهما محالان ، لأن النفوس البشرية متحدة بالنوع ، وإن لم تتحد كلها بالنوع فلا أقل من أن يحصل من كل نوع شخصان . وأما بالعوارض فهو محال ، لأن الاختلاف بالعوارض إنما يتحقق عند تغير المواد ، وقبل البدن لامادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض .

الاعتراض : لانسلم أنه يوجد نفسان من نوع واحد ، وبيانه مامر ، سلمناه ، لم قلت إن الامتياز لابد وأن يكون زائداً ، وبيانه مامر . سلمناه لكن لم لا يجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض . قوله : « قبل هذا البدن لامادة » قلنا : لانسلم ، فلم لا يجوز أن تكون قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر ، فانتقلت منه إلى هذا على سبيل التناسخ .

أقول : الاعتراض على هذه الحجة بعد تسليم كون النفوس متحدة بالنوع غير وارد ، لامتناع تعلقها بالامور المختلفة ، كالمواد وغيرها من حيث هي متحدة بالنوع ، وامتناع تعلق الامور المختلفة بها وهي متساوية في ذاتها من غير أولوية وترجح في البعض دون البعض ، وحينئذ يمتنع تكثرها أصلاً . فاذن هذه الحجة قطعية من غير احتياج إلى ابطال التناسخ .

قال :

مسألة

< فساد التناسخ متفق عليه عند القائلين بحدوث النفس >

القائلون بحدوث النفس اتفقوا على فساد التناسخ ، لوجوه ثلاثه :

أحدها : أننا قد دللنا على حدوث النفس ، فيكون حدوثها عن مبدئها القديم موقوفاً على حدوث شرط ، وإلا لم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك . وذلك الشرط ليس الا حدوث البدن . فاذن حدوث الاستعداد البدني علة لفيضان

النفس عن مبدئها القديم . فالبدن الحادث الذي يتعلّق به نفسٌ على سبيل التناسخ لا بدّ وأن يستعدّ لقبول نفسٍ أخرى ابتداءً ، فيجتمع النفسان على بدن واحد . وهو محال ، لأنّ كلّ واحد يجد ذاته شيئاً ، لاشيئين .

الاعتراض : هذه الحجّة مبنية على حدوث النفس ، ودليلكم في حدوث النفس مبنية على فساد التناسخ ، على ما لاح الحال فيه ، فيكون دوراً . سلّمنا أنّه لا دور ، لكن لم لا يجوز أن يقال : النفوس مختلفة بالماهية ، فالبدن المستعدّ لواحدة منها لا يكون مستعداً لغيرها . سلّمنا التساوي ، لكن لا بدّ من التباين في الهوية ، وما به التباين غير مشترك فيه . فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعداً للنفس الموصوفة بهذه الخاصية كونه مستعداً للأخرى ، سلّمنا حصول المساواة . فلم لا يجوز تعلّق النفسين بالبدن . قوله : « لأنّ كلّ واحد يجد نفسه شيئاً واحداً » ، قلنا : الذي يدرك نفسى هو نفسى . وكلّ نفس تجد نفسها نفساً واحدة لا غير ، فلم يلزم محذورٌ .

أقول : الدور غير لازم على ما تبين ، واختلاف النفوس بالماهية باطلٌ ، لما مرّ . والتباين في الهوية إنّما يحصل من جهة البدن . وإذا كان البدن مستعداً للنفس المستنسخ وللنفس الحادث ، تعلّقاً معاً به . وإن لم يكن مستعداً لهما بطل التناسخ . وتعلّق نفسين ببدن ، يُوجب اختلاف أحواله بأن يحصل فيه المتقابلان معاً ، كالنوم واليقظة ، والحركة والسكون ، وذلك محال بالبديهة .

قال : وثانيها : لو كانت هويتنا موجودة قبل بدننا في بدنٍ آخر لتذكرنا تلك الحالة . الاعتراض : لم يجوز أن يكون تذكر أحوال كلّ بدن موقوفاً على التعلّق بذلك البدن .

وثالثها : أنّه لو صحّ التناسخ لكان إمّا أن يكون واجباً ، فيلزم أن يكون عدد الهالكين مثل عدد المحدثين ؛ أو جائزاً ، وهو محالٌ ، لأنّه يلزم بقاء النفس معطّلةً فيما بين التعلّقين . وضعف هذه الحجّة لا يخفى .

أقول : الدليل الثاني ليس بصحيح ، لأنّ التذكّر إنّما يكون بآلة ، وإذا اختلفت الآلات لم يكن بقاء التذكّر بحاله . والدليل الثالث الذي يقتضى تساوى عدد الهالكين والمُحْدِثِينَ على تقدير وجوب التناسخ وجواز التعطيل على تقدير جوازه جدليّ ، لأنّ القائلين بالتناسخ يقولون بالتساوي وإن كان مستبعداً في الأوساط . وأما < فى > الأختيار والأشْرار الذين يبلغون الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل .

قال : **سؤال**

< اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح >

اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح ، واحتجّوا بأنّ عدم الوُجُوه عليها لكن إمكان عدم مقدّم ما لامحالة على عدم . وذلك الامكان يستدعى محلاً ، ويجب أن يكون المحلّ باقياً عند ذلك عدم ، لأنّ القابل واجب الحصول عند المقبول ، والشئ لا يبقى عند عدمه . فاذن كل ما يصحّ عليه عدم فله مادّة . فلو صحّ لعدم على النفس كانت مسرّ كسبة من المادّة والصورة ، لكن ذلك باطل ، لما بيننا أنّها ليست بجسم ؛ ولأنّنا على هذا التقدير إذا نظرنا إلى الجزء المادّي لم يكن قابلاً للعدم ، وإلاّ لافتقر إلى مادّة أخرى ، ولامحالة ينتهى إلى ما لامادّة له ، فيكون ذلك الشئ غير قابل للفساد .

الاعتراض : لا نسلم أنّ الامكان أمر ثبوتيّ ، وعلى هذا التقدير لا يستدعى محلاً . وأيضاً فالنفس حادثة فتكون مسبوقه بالامكان . فالامكان السابق لما لم يُوجِب كونها مادّيةً فكذلك إمكان فساده . سلّمنا أنّها لو قبلت عدم كانت مادّيةً ، فلم لا يجوز . قوله : « كل مادّي جسم » ، قلنا : لا نسلم ، بلى مذهبكم أنّ كل جسم مادّي ، والموجبة الكليّة لا تنعكس كنفسها ، فكيف وهو تحت الجوهر ، فيكون مسرّ كسباً . قوله : « إذا نظرنا إلى الجزء المادّي وجب أن يكون باقياً » ، قلنا : هبّ أنّه يجب بقاء مادّة النفس ، لكن لا يلزم من بقاء مادّة النفس بقاء النفس ، لأنّ المركب لا يبقى ببقاء أحد أجزائه . وتحقيقه أنّ المقصود من إثبات بقاء النفس إثبات سعادتها

وشقاوتها . وذلك غير حاصل على هذا التقدير ، لأنه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها ، لاحتمال توقف إمكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الفاني .

أقول: الفلاسفة يفرقون بين النفوس والأرواح ، فإن النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالأبدان ، والأرواح أجسام مرئية من الأبخرة والأدخنة المرتفعة من الدم المحتسبة في الشراير . والعدم يمتنع عندهم على النفوس دون الأرواح . ولا يلزم من احتياج القابل للعدم إلى المحل كونه مرئياً من المادة والصورة ، إذ لو كان عرضاً يكون في محل ويكون إمكان عدمه في محله ، مع أنه لا يكون مركباً من مادة وصورة . وبالجملة هذا الدليل يدل على جواز انعدام الصورة والأعراض الجسمانية والنفسانية وما يترتب منها ومن غيرها ، وذلك لانعدام أحد جزئيه وامتناع انعدام المادة البسيطة والمفارقات البسيطة .

قوله في الاعتراض: « الامكان ليس ثبوتياً فلا يستدعي محلاً » ليس بواردي ، لأن هذا الامكان هو الاستعداد ، كما مر ، وهو عرض وجودي ، والأل كان الحجر يمكن أن يصير جنيناً ، كما أمكن أن تصير النطفة في الرحم جنيناً . وأما إمكان النفس فلا يستدعي محلاً غير ماهيتها ، لأنه أمر يعقل عند نسبة ماهيتها إلى الوجود ، وذلك غير ما نحن فيه . وأما الامكان السابق فهو بدن الجنين بمعنى أنه مستعد لأن يكون له مدبر يتصرف فيه ليصير كاملاً . وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدأ الأول نفس ناطقة تدبره . وهذا الاستعداد كاف في الشرطية لفيضان مدبر عليه . وأما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعداً لقبول أثر المدبر فتقطع علاقته عنه . أما عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر ، لأنه لم يكن حاملاً لهذا الاستعداد ، بل هو متعلق الوجود بما هو قائم بذاته دائم الوجود . ولا يلزم من كون وجود الاستعداد شرطاً في الفيضان كون عدمه شرطاً في الفناء ، بلى ربما يكون شرطاً في الافيضان ، وهو غير الفناء . وكون النفس تحت

جنس الجوهر لا يقتضى كونها مادية، لأن الجنس ليس بمادة، ولا الفصل بصورة، فأنهما محمولان عقليان، والمادة والصورة جزءان للجسم.

وقولهم بعد تقدير كون النفس مادية أن عدمها محال لبقاء مادتها، وقول المصنّف أن بقاء المادة لا يوجب بقاء المركب الذي هو النفس. فالجواب أنهم إنما يكتبون ببقاء المادة، لأن مادة النفس تكون جوهرًا مفارقًا باقياً مع فناء ما يحل فيه، ويلزم بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس مدركة لذاتها ومبادئها كونه كذلك، فيكون هو النفس. والصورة التي فرضت كانت عرضاً زائلاً، وكما أنها هو علمها بمبادئها، وذلك لا يمكن أن يزول عنها.

قال: مسألة

> النفس الناطقة مدركة للجزئيات <

النفس الناطقة تدرك الجزئيات عندنا، خلافاً لارسطاطاليس وأبي علي. لنا أن هيئتنا شيئاً يحمل الكلّي على الجزئي، وذلك الشيء مدرك لهما. والمدرك للكلّي هو النفس، فالمدرك للجزئي هو النفس.

واحتجوا: بأننا إذا تخيلنا مرّبعاً مجتجاً بمرّبعين ممتازين بالجنحين، فهذا الامتياز ليس في الخارج، إذ ربّما لا يكون ذلك موجوداً في الخارج، فهو إذن في الذهن. فمحلّ أحد الجنحين إن كان محلاً للثاني استحالة حصول الامتياز، لأن امتياز أحدهما عن الآخر ليس بالماهية ولا بلوازمها المشتركة بين الأفراد، لكن الامتياز حاصل، فمحلّ أحدهما غير محلّ الثاني، وذلك لا يعقل إلا في الجسم أو الجسماني.

والجواب: الإدراك ليس نفس الانطباع على ما حققناه، لأن عندكم الصورة منطبعة في الخيال ولا إدراك هنا، بل غاية أنه مشروط، فلم لا يجوز أن يقال: تلك الصورة منطبعة في آلة جسمانية، ثم النفس تدركها وتطالعها.

أقول: هذا الكلام مبني على ظنّهم بأنهم يقولون: النفس لا تدرك الجزئيات.

وهم لا يقولون بذلك ، إنما يقولون : إنها تدرك الجزئيات بآلة و تدرك الكليات بغير آلة ؛ و ما أورده من جانبهم دليلٌ على كون إدراك الصورة بآلة ، و ما قال في جوابهم غير مُنافية لذلك ، بل المنافاة كانت في تصوّره لا غير ، على أن بعض الحكماء ومنهم الشيخ أبو البركات ، قالوا : الصوّر الوضعية كالمربّع و الممتنع وغيره لا يرسم بالخيال ، بل يرسم في النفس بشرط تصرف النفس بآلة تسمى بمحلّ الخيال ، ولو لزم من ارتسام الشيء في ذي وضع صيرورته ذا وضع ، لكن لا يلزم عكسه ، أعني من ارتسام ذي الوضع فيما لا وضع له ، صيرورة ما لا وضع له ذا وضع .

سؤال

قال :

< سعادة النفوس العاملة النقية بعد الموت >

اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العاملة النقية عن الهيئات البدنية بعد الموت . واحتجوا عليه بأن اللذة إدراك الملائم . والملائم لها إدراك المعجرات ، والادراك حاصل بعد الموت ، فاللذة حاصله هناك . فيقال لهم : إن قلت : اللذة نفس الإدراك ، فهو باطل ، بحصول الادراك دون اللذة . وإن قلت : الادراك سبب اللذة ، فما الدليل عليه ، والاستقراء لا يفيد إلا الظن ، والقياس على سائر اللذات كذلك أيضاً . سلمنا ، لكن لا يلزم من حصول السبب حصول المسبب لامحالة ، لاحتمال توقّف تأثير المؤثر في ذلك الأثر على حضور شرط لم يحضر ، او على زوال مانع لم يزل .

أقول : إنهم ما قالوا : إن اللذة نفس الإدراك كما ذكرت ، بل قالوا : إنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم . فإن كل لذية لم يدركه لا يكون لذياً ، كالحلاوة في الفم الخدير ، وإن أدرك ولا يكون ملائماً لا يكون لذياً ، كتفريق الاتصال ، وإن أدرك الملائم لامن حيث هو ملائم لا يكون لذياً ، كالغذاء المشهي عند الشعبان . وكل مدرك بهذه الصفة لذية ، ولكون الحد مطرداً منعكساً حصلت المساواة . وإذا قالوا : نحن ما نريد باللذة إلا هذا المعنى ، لم يرد عليه كلام إلا

بايراد النقص ، وهم يعترفون بأنّ مع حضور الشرط او وجود المانع لا يحصل المسبب من السبب ، أما هيئتنا لاسبب ولا مسبب ، بل حدّ ومحدود . وإذا كانت ماهية اللذة هي هذا المعنى فهي تكون حاصلة عند حصوله . وعندهم لا مدرك أكمل من المبدأ الأوّل ، فادراكه أتمّ اللذات ، والعارفون معترفون به . فان لم تحصل اللذة كان إما لأنّ الادراك لم يحصل بالحقيقة ؛ او حصل ، والصوارف عن ذلك معاً حاصلة .

قال:

مسألة

< شقاوة النفوس الجاهلة الرديّة بعد الموت >

اتفقت الفلاسفة على شقاوة النفوس الجاهلة . وضعف حجّتهم فيه مذكور في كتبنا الحكميّة . واتفقوا على أنّ تلك الشقاوة مخلّدة ، وأنّ الشقاوة الحاصلة بسبب الهيئات البدنيّة منقطعة ، وقد بينّا ضعف قولهم في الفرق . فهذا جملة الكلام في المعاد النفساني ، ولنتكلّم الآن في المعاد البدنيّ .

أقول: إنهم قالوا : الملكات تنقسم إلى ما لا تكون الآلات البدنيّة شرطاً في حصولها ، كالادراكات العقلية ، وإلى ما تكون الآلات البدنيّة شرطاً في حصولها ، كالأمور المتعلقة بالشهوة والغضب . والنفوس الجاهلة عادمة الكمالات التي تكون من جنس الملكات الاولى . وإذا انقطع عنها التعلّق بالأبدان بقيت على الجهل دائماً . وأدركت فوات كمالها الذي كانت الشواغل البدنيّة مانعة عنه ، فصارت معذّبة بتلك الحسرة . وأما عادمة الكمالات الآليّة ، فربّما تزول ملكاتها الرديّة بزوال أسبابها البدنيّة ، فيزول تعذيبها به . وهذا القدر كاف في الفرق .

قال:

مسألة

< إعادة المعدوم عند أصحابنا جائزة خلافاً للفلاسفة >

إعادة المعدوم عند أصحابنا جائزة ، خلافاً للفلاسفة والكرامية وأبي الحسين البصريّ من المعتزلة . لنا أنه بعدالعدم إن كان ممتنعاً للماهية اولشي من لوازمها

وجب امتناع مثله . وإن كان لأمر غير لازم فعند زوال ذلك العارض يزول ذلك الامتناع . لا يقال : الحكم عليه بأنه ممتنع لذاته أو لغيره لا يصح ، لأن الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه من غيره ، والامتياز يستدعي الثبوت ، وهو منافي للعدم . لأننا نقول : الحكم عليه بأنه لا يصح "الحكم عليه" حكم عليه ، فيكون متناقضاً .

أقول: القول بالاعادة لا يصح إلا مع القول بأن المعدوم شيء ثابت حتى يزول عنه عدم تارة والوجود أخرى . وقد تبين فيما مر أن الحكم بالوجود والامكان والامتناع أحكام عقلية على متصورات ذهنية ، فإن الحكم بامتناع وجود شريك الاله ، ليس على شريك ثابت في الخارج .

وقوله : « الشيء بعد العدم إن كان ممتنعاً للماهية أو الشيء من لوازمها وجب امتناع مثله » ، فالجواب عنه : الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيّد ببعده العدم . وذلك الامتناع ليس لماهيته ، ولا لأمر يزول عن ماهيته ، بل هو لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود .

وقوله : « الحكم على الممتنع بأنه لا يصح "الحكم عليه" حكم عليه فيكون متناقضاً » قد مر جوابه ، وهو أن الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعاً وممكن من حيث كونه متصوراً من جهة الامتناع ، وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين .

قال: واحتج المخالف بأمور : أحدها أن الشيء بعد عدمه نفى محض ولم تبق هويته أصلاً . فلا يصح "الحكم عليه بعد بالعود ، لأن المحكوم عليه متميز عن غيره ، والمتميز ثابت . وثانيها أنه بتقدير الوقوع لا يتميز عن مثله . وما يفيض إلى أن لا يتميز الشيء عن مثله كان باطلاً . وثالثها أنه لو أعيد فإن أعيد وقته الأوّل معه يلزم أن يكون مبدئياً ، مع أنه معاد ، وذلك تناقض .

والجواب : عن الأوّل أن قولك « إنه لا يصح "الحكم عليه" متناقض ، كما

تقدّم؛ وعن الثاني أنّه لا يتميّز عن مثله في علمنا، وذلك لامضرة فيه؛ وأمّا في نفسه فلم؛ وعن الثالث أنّه إنّما يكون مبتدئاً لو وُجِدَ مع الوجود المبتدئ لذلك الوقت.

أقول: تلخيص الحجّة الاولى أنّ الشيء بعد عدمه نفى محض، وإعادته تكون بوجود عينه الذي هو المبتدئ بعينه في الحقيقة، وتخلل النفي بين الشيء الواحد غير معقول. وقوله: «القول بأنّه لا يصح الحكم عليه متناقض» قد مرّ فساده. وتلخيص الحجّة الثانية أنّ المعاد مثل المبتدئ واحد في الخارج، سواء علمناهما واحداً أو لم نعلم، ولا فرق بينهما غير ما يتوهم منهما ممّا لا حقيقة له في الخارج. وتلخيص الحجّة الثالثة أنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يتغير إلاّ بتغيير عارض له، لأنّ الثابت غير الزائل. فلو كان المعاد هو المبتدئ بعينه وجب أن تكون نسبته إلى زمانه تلك النسبة الاولى بعينها. وهذا ضعيف، لأنّ الباقي يتغير نسبه إلى أزمنة بقائه، ولا يصير هو غيره بتغيير تلك النسبة.

و قاس بعض نفاة المتكلمين من المحدثين إعادة المعدوم على التذكر، بأن قال: التصوّر بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحداً. وذلك باطل، لأنّ التذكّر لا يتصوّر إلا مع بقاء المذكور في الذهن وتخلل العدم بين الالتفات الأوّل إليه والالتفات الثاني، وهيهنا لم يمكن أن يكون شيء باقياً أصلاً.

قال: **مسألة**

> اجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرّقها <
أجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرّقها. خلافاً للفلاسفة. لنا أنّه في نفسه ممكن، والصادق أخبر عنه، فوجب القول به. وإنّما قلنا أنّه ممكن، لأنّ الامكان إنّما يثبت بالنظر إلى القابل والفاعل، وهما حاصلان. أمّا بالنظر إلى القابل، فلاّن قبول الجسم للأعراض القائمة به أمرٌ ثبت له لذاته، وما بالذات كان حاصلًا أبداً، فذلك القبول حاصل أبداً. وأمّا بالنظر إلى الفاعل، فلاّنّه تعالى بدأ

بأعيان اجزاء كل شخص لكونه عالماً بالجزئيات وقادراً على جمعها، وخلق الحياة فيها لكونه قادراً على كل الممكنات . وإذا كان كذلك كانت الاعادة ممكنة . وإِنَّمَا قُلْنَا إِنَّ الصَّادِقَ أَخْبَرَ عَنْهُ ، لِأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَجْمَعُوا عَلَى الْقَوْلِ بِهِ ، وَإِذَا ثَبَتَ الْمَقْدَمَتَانِ ظَهَرَ الْمَطْلُوبُ .

فان قيل : أَمَا الْكَلَامُ عَلَى الْإِمْكَانِ فَمَبْنِيٌّ عَلَى أُصُولٍ تَقْدَمُ الْقَوْلُ فِيهَا فَلَا نَعِيدُهَا . سلمناه ، لكن لا نسلم أن الصادق أخبر عنه . قوله « الأنبياء أجمعوا عليه » . قلنا : لا نسلم ، فان سائر الأنبياء لم يُفْتَوْا إِلَّا بِالْمَعَادِ الرَّوْحَانِي . فَأَمَّا مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَدْ جَاءَ فِي شَرْعِهِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْمَعَادِ الْجِسْمَانِي ، وَلَكِنَّكَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ دَلَالََةَ الْأَلْفَاظِ لَيْسَتْ قَطْعِيَّةً بَلْ ظَنِّيَّةً . وَأَيْضاً فَكَمَا جَاءَ بِالْمَعَادِ الْبَدَنِي فَقَدْ جَاءَ الْقَوْلُ بِالتَّشْبِيهِ فِي الْقُرْآنِ وَالتَّوْرَةِ . وَإِذَا جَازَ الْمَصِيرَ إِلَى تَأْوِيلِ الْجِسْمَانِي بِالرَّوْحَانِي فِي بَابِ التَّشْبِيهِ فَلَمْ لَا يَجُوزُ مِثْلُهُ فِي هَذَا الْبَابِ ؟

أقول : قد أجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد ، فقال القائلون بإمكان إعادة المعدوم : إن الله تعالى يُعْدمُ الملَكَيْنِ ، ثم يُعِيدُهُم . وقال القائلون بامتناعه : إن الله تعالى يفرِّق أجزاء أبدانهم الأصلية ، ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة .

وأما الأنبياء المتقدمون على محمد وآله عليهم السلام ، فالظاهر من كلام أممهم أن موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني . ولا أنزل عليه في التوراة ، لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاؤوا بعده ، كحز قيل وشعيا عليهم السلام . ولذلك أقر اليهود به . وأما في الانجيل فقد ذكر : أن الأختيار يصيرون كاملاتكة وتكون لهم الحياة الأبدية والسعادة العظيمة . والأظهر أن المذكور فيه المعاد الروحاني .

وأما القرآن فقد جاء فيه كلاهما ، أما الروحاني ففي مثل قوله عز من قائل : « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرّة أعين » و « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » « ورضوان من الله أكبر » . وأما الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعدّ ، وأكثره

مما لا يقبل التأويل . مثل قوله عز من قائل : « قال من يحيى العظام وهى رميمٌ قل يحييها الذى أنشأها أوّل مرّة . فاذا هم من الأجداث إلى ربّهم ينسِلون . وسيقولون مَنْ يُعيدنا . قل الذى فطر كم أوّل مرّة . وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثمّ نكسوها لحماً . أبحسب الانسان أن لن نجتمع عظامه . بلى قادرين على أن نسوي بنانه . وإذا كنا عظاماً نخرة . وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا ، قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كلّ شيء . كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها . يوم تشقق الأرض عنهم سراعاً ، ذلك حشرٌ علينا يسيرٌ . أفلا يعلم إذا بعثر ما فى القبور » ؛ إلى غير ذلك مما لا يمكن أن يحصى .

أمّا القياس على التشبيه فغير صحيح ، لأنّ التشبيه مخالف للدليل العقليّ الدالّ على امتناعه ، فوجب فيه الرجوع إلى التأويل .
 وأمّا المعداد البدنيّ فلم يقم دليل ، لاعقلي ولا نقلي ، على امتناعه ، فوجب إجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها .

قال : سلّمنا أنّ ذلك يدلّ على قولكم ، لكنّه معارضٌ بأُمرٍ .
 أحدها : أنّ العالم أبديّ ، على ما تقدم ، فالقول بالحشر محالٌ .
 وثانيها : أنّ الجنّة والنار إمّا أن تكونا فى هذا العالم اوفى عالم آخر . فأما فى هذا العالم فأما أن تكونا فى عالم الأفلاك اوفى عالم العناصر . والأوّل محالٌ ، لأنّ الأجرام الفلكيّة لا تقبل الخرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات . والثانى هو محض التناسخ . وأمّا فى عالم آخر فمحالٌ ، لأنّ الفلك بسيطٌ على ملاح ، فشكّه الكرة ، فلو فرض عالم آخر لكان كريئاً ، فيفرض بين العالمين خلائاً ، وهو محال .
 وثالثها : وهو أنّ إنساناً إذا أكله إنسان آخر حتّى صار جزءً بدن أحدهما جزءاً آمن الآخر ، فليس بأن يعاد جزء بدن أحدهما أولى من أن يعاد جزء البدن الآخر ، وجعله جزءاً لبدنيهما محال ، فلم يبق إلاّ أن يعاد واحد منهما .
 ورابعها : أنّ المقصود من البعثة إمّا الأيلاء ، او دفع الأئم ، او الأئذنة .

والأول لا يصح أن يكون مقصوداً للحكيم ، والثاني باطل أيضاً ، فإنه يكفى فيه البقاء على عدم ، فبقى الثالث . لكن ما نتخيله لذّة في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذّة ، بل كل ذلك خلاصٌ عن الألم وانتقالٌ من ألم إلى ألم آخر . وإنما اللذّة بالحقيقة هي اللذّة الروحانيّة ، فإذا كان كذلك كان ردُّ النفس إلى البدن عبثاً .
و الجواب : أنه ثبت بالتواتر أنه عليه السلام كان يُثبت المعاد البدنيّ ، وذلك لا يقبل التأويل . أمّا المعارضة الأولى فالجواب عنها ما تقدم . وعن الثانية أن الخلائق جائزة . وعن الثالثة أن الجزء الأصليّ لأحدٍ ما [فاضلٌ للآخر ، فردة] برده إلى الأول أولى . وعن الرابعة ما تقدم في باب الأعراس من إثبات اللذّة الحسيّة . أقول : القول بأنّ العالم أبدى ، لا يناقض القول بحشر الأجساد ، لأنّ العالم ماسوى الله تعالى ، وليس عدم ماسوى الله شرطاً في القول بالحشر .

قوله « الجنة والنار يكونان في هذا العالم وفي عالم آخر » ، يقال له : ليس أحدهما واقفاً على جميع أجزاء هذا العالم ، حتى إذا لم يجد فيه النار والجنة حكم أنه في موضع آخر . والحق أنّنا لا نعلم مكانهما ، ويمكن أن يستدلّ على موضع الجنة بقوله تعالى « عندها جنة المأوى » يعنى عند سدرة المنتهى . وأمّا المقصود من البعثة . فعند أهل السنة ليس أفعال الله تعالى لغرض . وعند المعتزلة البعثة واجبة على الله تعالى ليجزى المكلفين . وليس التعليل بالألم واللذّة صحيحاً عند أحد .

قال:

تنبیه

< المعاد بمعنى جمع الأجزاء لا يتم الامع القول باعادة المعدوم >
المعاد بمعنى جمع الأجزاء لا يتم إلا مع القول باعادة المعدوم ، لما مرّ ، من أن هويّة الشخص ليست مجردة الجسم ، بل لا بدّ فيها من الأعراس ، وهي قد عدمت عند التفريق ، فلولا لم يكن إعادة المعدوم لا تمتنع إعادته من حيث إنّه هو .
أقول : عندهم هويّة الشخص ليست إلا الأجزاء التي لا تنعدم ولا تصير أجزاء

لغير تلك البنية . أما الأعراض فليست بمعتبرة في الهوية ، لأنها عند الأشاعرة لا تبقى زمانين ، وهوية الشخص باقية ؛ وعند المعتزلة فغير معتبرة .

قال :

مسألة

> الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها ؟ <

لم يثبت بدليل قاطع أن الله تعالى يعدم الأجزاء ثم يعيدها . احتج القاطعون عليه بآيات : أحدها قوله تعالى : « كلُّ شيء هالكٌ إلاَّ وجهه » . والهلاك هو الغناء . وثانيها قوله تعالى : « هو الأول والآخر » . وإنما كان « أولاً » لأنه كان موجوداً قبل وجودها . فكذا إنما يكون « آخراً » لو كان موجوداً بعد وجودها . وثالثها قوله تعالى : « كما بدأنا أول خلق نعيده » ، يبيِّن أن الإعادة كالابتداء . و كان الابتداء عن العدم ، فوجب أن تكون الإعادة أيضاً عن العدم .

والجواب : عن الأول : لا نسلم أن الهالك هو المعدوم ، بل هو الذي خرج عن حد الانتفاع ، والأجسام بعد تفرقها تصير كذلك . سلمنا أنه المعدوم ، لكن الآية على هذا التقدير لا يمكن إجراؤها على ظاهرها ، لأن وصفها بكونها هالكة يقتضى أن تكون معدومة في الحال . وهو بالاتفاق باطل ، فوجب تأويلها . فإن حملتموها على الهلاك ، فنحن حملناها على أنها قابلة للهلاك . فلم كان تأويلكم أولى من تأويلنا ؟ وعن الثاني : لم لا يجوز أن يقال : هو الأول والآخر بحسب الاستحقاق ، لا بحسب الزمان ؟ وعن الثالث : أن تشبيهه بغيره لا يقتضى مشابهتهما في كل الأمور . أقول : قوله « الوصف بكون الشيء هالكاً يقتضى أن يكون معدوماً في الحال » ليس بصحيح . لأن الحال والاستقبال يشتركان في اسم الفاعل ، كما في الفعل المضارع ، فحملة على الاستقبال لا يحتاج إلى تأويل . وأما الأول والآخر إن كان بحسب الزمان فلا يصح ، في الآخر ، لأن على تقدير الإفناء إذا أعاد الخلق وأسكنهم الجنة والنار لا يفنيهم بعد ذلك فلا يكون آخراً مطلقاً كما كان أولاً . فان لا بد فيه من تأويل ، إلا إذا حمل الأول على كونه مبدءاً لكل شيء ، والآخر على كونه غاية كل شيء .

قال :

مسألة

> مواعيد القيامة في السمعيات ممكنة وصحيحة <

سائر السمعيات ، من عذاب القبر ، والصراط ، والميزان ، وإنطاق الجوارح ، وتطائر الكتب ، وأحوال أهل الجنة والنار ، فهي في أنفسها ممكنة . والله تعالى عالم بالكل قادر على الكل . فكان خبر الصادق عنها مفيداً للعلم بوجودها [وصحتها] .
أقول : ليس في هذه المسألة موضع بحث .

قال :

مسألة

> وعيد اصحاب الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة <

وعيد اصحاب الكبائر منقطع عندنا ، خلافاً للمعتزلة . لنا قوله تعالى : « فمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ . وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ » . ولا بد من الجمع بين العمومين . فإما أن يقال : صاحب الكبيرة يدخل الجنة بايمانه ثم يدخل النار ، وهو باطل بالاتفاق . [او لا يدخل أحدهما ، وهو باطل أيضاً] ، او يدخل النار بكبيرته ثم ينقل إلى الجنة ، وهو الحق . وأيضاً قوله « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة » .

دليل ثان : وهو أن الخصم اعترف بأن المؤمن استحق الثواب بايمانه . فإذا فعل الكبيرة فالاستحقاق الأول إما أن يبقى او لا يبقى . فان بقي اوصول الثواب إليه ، ولا طريق إليه إلا بنقله من النار إلى الجنة . وإن لم يبق فهو محال لوجوه :
الأول : وهو أنه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي .

الثاني : وهو أنه لو كانا ضدَّين كان طريان الاستحقاق الطارئ مشروطاً بزوال الاستحقاق السابق ، فلو كان زواله لأجل طريان هذا الحادث لزم الدور .
أقول : هذا اشكال على توارد جميع الأضداد ، وما هو الجواب هناك فهو الجواب الجواب هنا ، والتحقق أن الاستحقاق ليس بجوهر فهو عرض ولا يبقى

زمانين عند أهل السنة . وأيضاً عندهم ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق . وأما عند المعتزلة فالطاريء أولى بالبقاء ، لأنه أقوى ، إذ هو مقارن لمؤثره الذي يوجد . والسابق وإن كان موجوداً ، لكن لم يبق معه مؤثره . فاذن ، الطاريء يُفنى السابق ويبقى . هذا على تقدير القول بالاحباط ، أو يُفنى منه ما هو مقابل له ثم يفنى ، وهذا على تقدير القول بالموازنة .

قال: الثالث : وهو أنه إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل معصية يستحق بها خمسة أجزاء من العقاب . فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمستين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الأخرى ، لأن أجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية أيضاً ، فإما أن ينتفى مجموع العشرة ، وهو ظلم ، أو لا ينتفى شيء منها ، وهو المطلوب .

أقول: الاستحقاق ليس له عين ثابتة حتى يتميز إحدى الخمستين عن الأخرى . وهذا مثل ما يكون لأحد على غيره عشرة دنائير ، فأدى الغريم خمسة فليس له أن يقول : أي الخمستين أدت ؟ لأن الخمستين ليستا بمتمايزتين ، بخلاف أنه إذا كان لواحد عند آخر خمستان وجوديتان فطلب إحداهما ، فله أن يقول : أيتهما تريد أن أسلمها إليك ، وذلك لكون عينيهما موجودتين .

قال: الرابع : إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب . ثم فعل ما به يستحق عشرة أجزاء من العقاب ، فالطاريء إما أن يحبط الأثر ولا ينحبط ، كما هو قول أبي علي ، أو يحبط وينحبط كما هو قول أبي هاشم في الموازنة .

والأثر باطل ، لأنه يصير فعل الطاعة السابقة لغواً محضاً لا يظهر له أثر في جلب نفع ولادفع ضرر . وهو باطل ، لقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره »

والثاني باطل ، لأن سبب زوال الاستحقاق الأثر وجود الاستحقاق الثاني . فإذا لم يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الاستحقاق الأول . وإذا وجد الاستحقاق الثاني

وزال به الأوتل استحال أن يزول هذا الاستحقاق الثاني ، لأنه ليس له مزيل ، فيصير هذا هو القسم الأوتل الذي كان مذهباً لأبي علي ، وقد أبطلناه . فبقى أن يقال : كل واحد من الاستحقاقين يزول بالآخر دفعةً واحدة . لكن هذا محال ، لأنّ علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر ، فلو عُدما دفعةً لوجدنا دفعةً . لكن العلة موجودة في حال حدوث المعلول ، فهما موجودان حال كونهما معدومين ، هذا خلف . فهذه وجوه دالة على فساد قواهم بالمحاطة ، ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب .

أقول: لأبي علي أن يقول : الحكم في الثواب والعقاب للأخير ، فإن الكافر العاصي إن أسلم ومات فالاسلام يجسب ما قبله ، وإن كان مؤمناً وأطاع ثم ارتد ومات انحبطت خيراته وصارت لغواً بالاتفاق . وأما في الموازنة فلا أبي هاشم أن يقول : الطاعات والمعاصي مثبتة في جرائم الكرام الكاتبين ، وإذا كان كذلك فالطاعات تبطل استحقاق المعاصي ، والمعاصي تبطل استحقاق الطاعات ، ولا يازم الدور .

قال : دليل ثالث : قوله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ، وكذا قوله تعالى : « وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » . وكلمة « على » يقتضى الحال . يقال : رأيت الأمير على أكله ، أى حال أكله . فالأية تقتضى حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم ، وهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة .

دليل رابع : أجمع المسلمون على كونه تعالى عفوياً ، والعفو لا يتحقق إلا عند إسقاط العذاب المستحق . وعند الخصم يزول العقاب على الصغيرة قبل التوبة ؛ والعقاب على الكبيرة بعدها واجب ، فلا يبقى للعفو معنى إلا إسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة .

احتج الخصم بقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً معتمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها » ، وبقوله تعالى : « وإن الفجار لفي جهيم » .

والجواب : سنبيّن في اصول الفقه أن صيغ العموم ليست قاطعة في الاستغراق ،

بل ظاهرة فيها محتملة للخصوص . وإذا كان كذلك لم يكن التمسك بها في القطع على الوعيد . وأيضاً فهي معارضةً بآيات الوعد ، ولا طريق إلى التوبة إلا ما ذكرنا .

أقول: لفظه « على » تفيد معنى « مع » كما في قول الشاعر :

على أنتنى راضٍ بأن أحمل الهوى وأخلص منه لا على ولا ليا

« وإن ربك لذومغفرة للناس على ظلمهم » يعني مع ظلمهم . واسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة ليس بواجب في نفس الأمر ؛ إنما صار واجباً ، لأن الله تعالى وعد بذلك . ووعد به بذلك ووفائه بما وعد هو المغفرة وهو العفو ، ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه . والتوفيق بين بعض الآيات ممكن . أما بين الحكم بخلود القاتل في النار وبين الحكم بخلاود المؤمن في الجنة إذا كان القاتل مؤمناً مشكلاً ، ولا خلاص منه إلا بالتأويل . وهو إما يجعل القاتل ممن لا يؤمن ، أو باخراج المؤمن عن كونه مؤمناً بسبب القتل ، أو حمل الخلود على الزمان الطويل .

سؤال

قال :

< وعيد الكافر المعاند دائم والقاصر معذور >

أجمعوا على أن وعيد الكافر المعاند دائم . أما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل إلى المطلوب ، فقد زعم الجاحظ والعبري من المعتزلة أنه معذور ، لقوله تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج ، والباقون أبوه وادعوا فيه الاجماع .

أقول: المبالغ في الاجتهاد إما أن يصير واصلاً أو يبقى ناظراً ، وكلاهما ناجيان ومحال أن يؤدي الاجتهاد إلى الكفر . فالكافر إما مقلد للكفر وإما جاهل جهلاً مركباً ، وكلاهما مقصّران في الاجتهاد ، ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب . وقوله تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » خطابٌ إلى أهل الدين ، لا إلى الخارجين منه أو الذين لم يدخلوا فيه .

قال :

القسم الثالث

في

الاسماء والاحكام

مسألة

< الايمان هو تصديق الرسول او غيره ؟ >

لا نزاع في أن الايمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق ، وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به ، خلافاً للمعتزلة فانهم جعلوه اسماً للطاعة ؛ وللسلف [وأما السلف] فانهم قالوا : إنه اسمٌ للتصديق بالقلب ، والافراد باللسان ، والعمل بالأركان .

أقول: ينبغي أن يزداد في قوله بكل ما علم مجيئه به « بالضرورة » لأن المسائل المختلف فيها إذا علم عالمٌ بالنظر الدقيق والاجتهاد البالغ مجيء الرسول ﷺ بأحد طرفيها فليس له أن يكفر مخالفة من مجتهدى أهل القبلة على مخالفته في ذلك ، [ولعل هذه اللفظة وقعت من هذه النسخة ، فانه أوردها فيما بعد] والمعتزلة لم يجعلوا الايمان اسماً للطاعات وحدها ، بل جعلوه اسماً للتصديق بالله وبرسوله وبالكف عن المعاصي ، فإن من صدق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات بالاجماع مؤمناً . وسيجيء قولهم في اصول الدين .

قال: لنا أن هذه الطاعات او كانت جزءاً من مسمى الايمان شرعاً لكان تقييد الايمان بالطاعة تكريراً وبالمعصية نقضاً ، ولكنّه باطل بقوله تعالى : « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » وبقوله تعالى : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم »

احتجَّ الخصمُ بأمور : أحدها أنَّ فعل الواجبات هو الدين ، لقوله تعالى :
 « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين - إلى قوله تعالى - وذلك دين القيمة » .
 « وذلك » يرجع إلى كل ما تقدم . فكان كل ما تقدم هو الدين ، والدين هو
 الاسلام ، لقوله تعالى : « إنَّ الدين عند الله الاسلام » . والاسلام هو الايمان ، إذ لو كان
 غيره لما كان مقبولاً ممَّن ابتغاه ، لقوله تعالى : « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل
 منه وهو في الآخرة من الخاسرين » . ولما كان الايمان مقبولاً علمنا أنه الاسلام .
 وإذا ثبت ذلك لزم أن فعل الواجبات هو الايمان .

وثانيتها : أن قاطع الطريق يُخزى يوم القيامة ، والمؤمن لا يخزى يوم القيامة
 فقاطع الطريق غير مؤمن . أما أن قاطع الطريق يخزى ، فلأنَّ الله تعالى يدخله
 النار يوم القيامة ، لقوله تعالى في حقهم « ولهم عذاب النار » . وكل من أدخل
 النار فقد أخزى ، لقوله تعالى « ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيتنا » . وإنما
 قلنا المؤمن لا يخزى ، لقوله تعالى « يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه » .
 وثالثها . لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لكان كل من
 صدق الله تعالى او الجبت او الطاغوت مؤمناً .

ورابعها : قوله تعالى : « وما كان الله ليضيع إيمانكم » اي صلواتكم .
 والجواب : عن الأولين أننا نحمل ذلك على كمال الايمان ، ضرورة التلفيق
 بين الأدلة ، وعن الثالث بأننا نخصَّصه ببعض التصديقات ، والتخصيص أهون من
 التغيير ، وعن الرابع أننا نحمله على الايمان بتلك الصلوة ، لاعلى نفس الصلوة .
أقول : الايمان يقع على معانٍ ، فإنَّه تارة يدلُّ على الاسلام بالدليل الذي
 ذكره ؛ وتارة يدلُّ على غيره ، بدليل قوله تعالى : « قالت الأعراب آمننا . قل لم
 تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ، ولما يدخل الايمان في قلوبكم » . وكذا الاسلام ،
 فإنَّه تعالى يقول هذا ، وتارة يقول « إنَّ الدين عند الله الاسلام » . والايان تارة
 يزيدو ينقص ، كما في قوله تعالى : « وإذا نلت عليهم آياته زادتهم ایماناً » . وما

زادهم الاً إيماناً وتسليماً». وأيضاً «بأيتها الذين آمنوا بالله ورسوله» وتارة لا يزيد ولا ينقص ، لقوله «انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله». «وإنما» تفيد الحصر. فاذن التوفيق بين القولين ممكن من غير احتياج إلى تمجّل. وقولهم «قاطع الطريق ليس بمؤمن» انما قالوه ، لقولهم بمنزلة بين المنزلتين ، وسيأتي ذكره. وفي قوله «وما كان الله ليضيع إيمانكم» يمكن أن يحمل الإيمان على الصلوة ، ولا يلزم منه بطلان القول بأنه هو التصديق ، إذا كان الاسم مشتركاً.

قال:

تفنيه

> صاحب الكبيرة مؤمن او مشرك او منافق او كافر ؟ <

صاحب الكبيرة عندنا مؤمنٌ مطيعٌ بإيمانه عاصٍ بفسقه ، وعند المعتزلة لا يسمى مؤمناً ولما كفرأ ، وعند جمهور الخوارج كافرٌ ، لقوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» ، وعند الأزارقة مشركٌ ، وعند الزيدية كافر النعمة ، وعند الحسن البصري منافقٌ ، لقوله ﷺ: «المنافق ثلاث» .

أقول: هذا الخلاف وقع بعد رسول الله . والخوارج لما قالوا بتكفير الفاسق ورأوا علياً ﷺ يقتل جمعاً من أهل القبلة ويصلي عليهم ، قالوا : هذه مناقضة . فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعاً ، وتبرأوا عنه .

وفي زمن الحسن البصري وقع هذا البحث بين أهل عصره ، فتمسك جماعة بأن الإيمان هو التصديق ، والمكلف لا يخلو من أن يكون مُصدّقاً بالله ورسوله ، او لا يكون . والثاني بالاتفاق كافر ، فالأول مؤمن ، والمصدق الفاسق يدخل تحت الاول ، فهو مؤمنٌ ، وذنبه إما أن يغفر له ، او يشفع فيه النبي ﷺ ، او يعدّ بَ عذاباً منقطعاً . وهؤلاء هم المرجئة والتفضلية .

وذهب واصل بن عطاء وعمر بن عبّيد إلى أن صاحب الكبيرة يُخلد في النار ، للآيات الدالة على تخليد عقوبة أهل الكبائر ، والمؤمن لا يُخلد في النار ؛ فهو ليس بمؤمن ولا بكافر فهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين ، واعتزلوا عن حلقة الحسن ،

ولذلك سمّوا بالمعتزلة ، وهم الوعديّة .
 أمّا القائل بأنّه مشرك ، فيقول ذلك ، لأنّه يعمل عملاً لله وعملاً لغيره ،
 فصاروا مشركين ، لمخالفتهم قوله تعالى : « ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً » ، والحسن
 حكم بنفاقهم ، للمخبر المذکور .

قال : مسألة

> هل الايمان قابل للزيادة والنقصان ؟ <

الايمان عندنا لا يزيد ولا ينقص ، لأنّه لمّا كان اسماً لتصديق الرسول^(١) في كلّ
 ما علم بالضرورة مجيئه به ، وهذا لا يقبل التفاوت . فكان مسمّى الايمان غير قابل
 للزيادة والنقصان .

وعند المعتزلة لمّا كان اسماً لاداء العبادات كان قابلاً لهما ؛ وعند السلف لمّا
 كان اسماً للاقرار والاعتقاد والعمل فكذلك ، والبحث لغوى ، ولكل واحد من
 الفرق نصوص .

والتوفيق أن يقال : الأعمال من ثمرات التصديق . فكل ما دلّ على أن الايمان
 لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً إلى أصل الايمان ، وما دلّ على كونه قابلاً لهما
 فهو مصروف إلى الايمان الكامل .

أقول : المعتزلة قالوا : إن أصول الايمان خمسة : القول بالتوحيد ، وبالعدل ،
 وبالنبوة ، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبالوعد والوعيد ؛ ومن لم يقر
 ببعض هذه لم يكن مسلماً ، ومن أقرّ بذلك وأناى بكبيرة لم يكن مؤمناً .

والجمهور من سائر الفرق يعتبرون الايمان بالله وبصفاته ، وبالنبى^(صلى الله عليه وآله) ،
 وبما ورد به ممّا اتفقت الأمة عليه ، وباليوم الآخر .

والشيعة يقولون : الايمان بالله وبتوحيده وبعده وبالنبوة وبالامامة . وبسبب
 هذا الاختلاف تختلف أقوالهم على ما يفرّغ على ذلك .

١ - اساس تاينجانسخة شماره ١١٥٠ وپس ازاين شماره ٧٠٣٢ دانشگاه تهران است.

قال :

مسألة

> هل يجوز أن يقال : أنا مؤمن إن شاء الله <

أكثر أصحابنا قالوا : « أنا مؤمن إن شاء الله » ، لا لقيام الشك ، بل إيماناً للتبرك
 اوللصرف إلى العاقبة .

أقول : المعتزلة ومن تبعهم يقولون : اليقين لا يحتمل الشك ولا الزوال . فقول
 الفائل « أنا مؤمن بالله إن شاء الله » لا يصح إلا عند الشك أو خوف الزوال . وما يوهم
 أحدهما لا يجوز أن يقال للتبرك .

قال :

مسألة

> تعريف الكفر وخطر تكفير المسلمين <

الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به ، فعلى هذا لا يكفر
 أحد من أهل القبلة ، لأن كونه منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة ،
 بل نظراً .

أقول : هذا مبني على ما مضى من حد الأيمان ، وهو أقرب إلى الاحتياط من
 قول الباقيين ، فإن في تكفير المسلمين خطراً .

قال :

القسم الرابع

في

الامامة

مسألة

> الامامة واقوال الفرق الاسلامية في وجوبها على الله تعالى او على الخلق <
من الناس من قال بوجوبها ، ومنهم من لم يقل بذلك . أما القائلون بوجوبها ،
فمنهم من أوجبها عقلاً ، ومنهم من أوجبها سمعاً . أما الموجبون عقلاً فمنهم من
أوجبها على الله تعالى ، ومنهم من أوجبها على الخلق .
والذين أوجبوها على الله تعالى هم الامامية . ثم ذكرنا في وجوبها وجوهاً :
أحدها أن يكون لطفاً في الزجر عن المقتضيات العقلية ، وهو قول الاثنى عشرية .
وثانيها أن يكون معلماً لمعرفة الله تعالى ، وهو قول السبعية . وثالثها أن يعلمنا
اللغات ، وأن يرشدنا إلى الأغذية ويميزها عن السموم > وهو قول الغلاة <
وأما الذين أوجبوها على الخلق لاعلى الله تعالى فالجاحظ والكعبي وأبي -
الحسين البصري .

أما الذين أوجبوها سمعاً فقط ، فهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة .
أما الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والأصم .
لنا: أن نصب الامام يتضمن دفع الضرر عن النفس فيكون واجباً . أما الأول
فلا نعلم أن الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان
حالهم في الاحتراس عن المفسد أنهم مما إذا لم يكن لهم هذا الرئيس . وأما أن دفع

الضرر عن النفس واجبٌ فبالاجماع عند من لا يقول بالوجوب العقليّ ، وبضرورة العقل عند من يقول به .

أقول : الاماميّة يقولون : نصبُ الامام لطفٌ ، لأنّه مقرَّب من الطاعة ومبعدٌ عن المعصية ، واللطفُ واجبٌ على الله تعالى .

أما السبعية فلا يقولون بوجوب شيءٍ على الله تعالى ، ولا بالحسن والقبح العقليّين ، ولا يعدّون في الاماميّة ، إنّما هم يقولون بأنّ التعليم واجبٌ ، ومعرفة الله لا تحصل إلاّ بمجموع النظر والتعليم . ثمّ الشخصُ المتعيّن للامامة تكون معرفة الله تعالى موقوفةً على معرفته ، وكلُّ ما يأمر به هو فهو واجبٌ وطاعة ، وكلُّ ما ينهى عنه معصيةٌ وقبيحٌ او محرّمٌ . وسمّوهم بالسبعية ، لأنّ متقدميهم قالوا : الأئمة تكون سبعةً . وعند السابع ، وهو محمد بن إسماعيل ، توقّف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا : الأئمة يدورون على سبعة سبعة كأيام الاسبوع .

و الذين قالوا : الامام يعلمنا اللغات والأغذية فهم من الغلاة .

وليس هذان الصنفان من الامامية .

والدليل الذي جاء به المصنّف على وجوب الامامة سمعاً فصغراً عقليّ من باب الحسن والقبح وهو ليس من مذهبه ، وكبراه التي أحالها إلى الاجماع أوضح عقلاً من الصغرى .

والأولى أن يعتمد فيه على قوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » ، وعلى قوله عليه السلام « من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية » ، وعلى أمثال ذلك .

ومن الظاهر أن أصحاب النبي عليه السلام بعد وفاته أجمعوا على طاعة إمام بعده ، فذهب بعضهم إلى أنّه نصّ عليه السلام على عليّ . وبعضهم قالوا : إنّنا نصبُ إماماً ، ونصبوا أبا بكرٍ وبايعوه جميعاً وبايعه عليّ أيضاً . ولولم يكن نصب إمام واجباً لخالفهم من الأئمة أحد في ذلك . ثمّ أجمعوا على عمر بنصّ أبي بكرٍ عليه . ثمّ عليّ عثمان بسبب

الشورى . ثم على علي لاجماع أكثر أهل الحل والعقد عليه . وعرف من ذلك أن الامام ينصب إما بنص من الذى قبله ، وإما باختيار أهل الحل والعقد إياه . وهذا هو العمدة عند أهل السنة . ولم يذكره المصنّف [رحمه الله تعالى] في هذا الكتاب .

مسألة

قال:

< الشيعة اربعة انواع : الامامية و الكيسانية و الزيدية و الغلاة >

الشيعة جنس تحته اربعة انواع : الامامية والكيسانية والزيدية والغلاة . أما الامامية فالذى استقر رأيهم عليه أن الامام بعد الرسول ﷺ على بن أبى طالب ، ثم ولده الحسن ، ثم أخوه الحسين ، ثم ابنه على ، ثم ابنه محمد الباقر ، ثم ابنه جعفر الصادق ، ثم ابنه موسى الكاظم ، ثم ابنه على الرضا ، ثم ابنه محمد التقي ، ثم ابنه على النقى ، ثم ابنه الحسن الزكى [العسكرى] ثم ابنه محمد ، وهو القائم المنتظر رضى الله عليهم أجمعين . وقد كان لهم في كل واحد من هذه المراتب اختلافات . فنقول : القائلون بالنص الجلى على بن أبى طالب رضى الله عنه اتفقوا على أنه كان متعيناً للامامة . وعن فرقة من الامامية أنهم قالوا : الأمر بعد النبى ﷺ إلى على بن أبى طالب ، يفعل في الامامة ما أحب ، إن شاء جعلها لنفسه وإن شاء ولاها غيره .

وزعمت الكاملية ، أصحاب أبى كامل معاذين الحصين النبهانى ، : أن الصحابة كفرت بمخالفتهم النص الجلى ، وأن علياً كفر لترك القتال معهم . أما الأكثرون فاتفقوا على أنه كان متعيناً للامامة وإن كان محققاً في ترك القتال للتقية .

ثم اختلفوا بعد موته ، وزعمت السبائية أصحاب عبدالله بن سبا أنه لم يموت ، وأنه في السماوات ، وأن الرعد صوته والبرق سوطه ، وأنه ينزل إلى الأرض بعد حين فيقتل أعداءه . فاذا سمع هؤلاء صوت الرعد قالوا : عليك السلام يا أمير

المؤمنين .

وأما الباقر ففقطوا بموته ، ثم اختلفوا ، فمنهم من قال : الامام بعده محمد بن الحنفية وهو قول الكيسانية ؛ على ماسياتي تفصيل قولهم في فصل مفرد .

والأكثرون قالوا الامام بعده الحسن . ثم اختلفوا بعد موته [الحسن] فمنهم من ساق الامامة إلى ولده الحسن ، وهو الملقب بالرضامن آل محمد . ومنه من ساق إلى ولده عبدالله ، ثم إلى ولده محمد وهو النفس الزكية ، ثم إلى أخيه إبراهيم .

والأكثرون ساقوها [من الحسن] إلى الحسين . ثم اختلفوا بعد قتله ، فمنهم من ساقها إلى أخيه محمد بن الحنفية ؛ وهو قول أكثر الكيسانية .

والأكثرون ساقوها إلى ولده علي بن الحسين زين العابدين . ثم اختلفوا بعد موته ، فالزيدية ساقوها إلى ولده زيد بن علي ، كما سياتي شرح أحوال الزيدية في فصل مفرد .

والامامية ساقوها إلى محمد الباقر . واختلفوا بعد موته ، فمنهم من قال : إنّه لم يمت ، فينتظره . ومنهم من قطع بموته ، وهم الأكثرون . ثم اختلفوا ، فمنهم من ساقها إلى غير ولده . وهم فريقان : أحدهما الذين ساقوها إلى محمد بن عبدالله بن الحسين بن الحسن . وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي . وثانيهما الذين ساقوها إلى أبي منصور العجلي ، على ماسياتي شرح هاتين الفرقتين في فصل الغلاة . أما الذين ساقوها إلى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على قولين : أحدهما الذين قطعوا بأنّه لم يمت ولن يموت حتى يظهر أمره ، وهو القائم المهدي . ورووا عنه أنّه قال : لو رأيتم رأسي مدهداً عليكم من هذا الجبل فلا تصدقوا ، فإنّ صاحبكم صاحب السيف . ثم اختلف هؤلاء ، فقالت الناوسية بغيبته . وقال آخرون : إنّه يغيب وإنّ أوليائه يرونه في بعض الأوقات ، وإنّه يعدهم ويمنيهم ، ولكن ماعين لهم وقتاً للخروج .

وثانيهما الذين قطعوا بموته . وهؤلاء اختلفوا على أربعة أوجه : أحدها الذين زعموا أن جعفر مات وإمام بعده ، وسيرجع إلى الدنيا فيملاها عدلاً كما ملئت جوراً ، وهم الناوسية . وثانيها الذين ساقوا الامامة إلى ولده . وثالثها الذين ساقوا الامامة إلى غير ولده . ورابعها الذين جوتزوا الأمرين .

أما الذين ساقوها إلى ولده ، فاعلم أنه كان له من الأبناء المعتبرين أربعة ، عبد الله وعبدُ وإسماعيلُ وموسى . أما القائلون بامامة عبد الله فيقال لهم الفتحيّة ، لأن عبد الله كان أفتح؛ ويقال لهم العماديّة ، لانتمائهم إلى واحد من أكابرهم يقال له عماد . وأما القائلون بامامة عبدُ فيقال لهم السمطيّة . وأما القائلون بامامة إسماعيل فهم الاسماعيلية السبعيّة . وأما القائلون بامامة موسى فيقال لهم المغضبيّة . وهي هنا قول آخر ، وهو أن الامامة كانت لأولاده الأربعة ، وهو قول الفضليّة أصحاب فضيل بن سويد الطحّان .

أما الذين ساقوا الامامة من جعفر إلى غير أولاده فقد اختلفوا على خمسة أقوال : أحدها الطبريّة ، أصحاب موسى بن الحسن الطبري ، زعموا أن الصادق أوصى بالامامة إليه . وثانيها اليربيعيّة وهم أصحاب يربيع بن موسى الحايك زعموا أن الصادق أوصى بالامامة إليه . وثالثها الأقمسيّة ، أصحاب معاد بن عمران الأقمص الكوفي ، زعموا أن الصادق أوصى بها إليه . ورابعها التيمية ، أصحاب عبد الله بن سعد التيمي . وخامسها الجعديّة ، أصحاب أبي جعدة من الكوفة .

وأما الذين توقفوا في سوق الامامة من جعفر إلى ولده وغير ولده ، فهم اليعفوربيّة أصحاب يعفور ، فانتم جوتزوا كلا الأمرين .

ثم اختلف القائلون بامامة موسى بن جعفر بعد موته ، فمنهم من توقف في موته وقال : لا أدري مات أو لم يمّت . ويقال لهم الممطوريّة ، لأنّ يونس بن عبدالرحمن وهو من علماء الشيعة قال لهم : ما أنتم إلا كلاب ممطورة . ومنهم من قطع أنه لم يمّت وأنه حي . ثم اختلفوا فزعمت الاثريّة أصحاب عبد بن اشتر

أن موسى حتى لم يموت ولا يموت إلى الوقت المعلوم ، وأنه أوصى بالامامة إليه .
وزعمت القرامطة أن موسى أوصى بها إليه .

وأما القاطعون بموته فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد بن موسى . والأكثر من
ساقوها إلى ولده علي بن موسى الرضا . ثم القائلون بامامته اختلفوا بعد موته
فمنهم من لم يقل بامامة ولده محمد التقي ؛ لصغره وعدم علمه في ذلك الوقت ، فإنه لما
مات الرضا كان سن التقي أربعة ، ومنهم من قال ثمانية .

وأما الأكثر من فقالوا بامامة التقي . ثم اختلفوا ، فقال قوم : لا يبعد أن
يخلق الله تعالى فيه العلم بكل الدين اصوله وفروعه ، وإن كان صغيراً ، كما في حق
عيسى عليه السلام . وقال آخرون : إنه كان إماماً على معنى أن الأمر له دون سائر
الناس ، ولكن لا يجوز أن يكون إماماً في الصلوات ومقتياً في الحوادث . وأما المقتي
كان بعض أصحابه إلى أن صار بالغاً .

ثم القائلون بامامة التقي اختلفوا بعد موته فمنهم من ساقها إلى ولده
موسى . والأكثر من ساقوها إلى علي التقي . ثم اختلفوا بعد موته : فزعم بعضهم
أنه هو المنتظر ، ومنهم من ساقها إلى ولده جعفر ، والأكثر من ساقوها إلى ولده
الحسن بن علي .

ثم اختلفوا بعد موت الحسن علي اثني عشر قولاً :

الأول أنه لم يموت ، لأنه لو مات وليس له ولد ظاهر خلال الزمان عن الامام
المعصوم وأنه غير جائز .

والثاني أنه مات ، لكن سيجيء ، وهو المعنى بكونه قائماً ، أي يقوم بعده .

والثالث أنه مات ولا يجيء ، ولكنه أوصى بالامامة إلى أخيه جعفر .

والرابع بل أوصى بها إلى أخيه محمد .

والخامس أنه لما مات من غير عقب علمنا أنه ما كان إماماً ، وأن الامام

كان جعفرأ .

السادس بل ظهر أن الامام كان محمدًا ، لأن جعفرًا كان مجاهرًا بالفسق ،
والحسن كان فاسقًا في الخفية فتعيين محمد للامامة ،

السابع أن الحسن خلف ابنًا ولد قبل موته بسنين ، اسمه محمد ، استمر خوفًا
من عمه جعفر وغيره من الأعداء ، وهو المنتظر .

الثامن أن له ابن ولد بعد موته بثمانية أشهر .

التاسع لمآامات الامام ولادله فلا يجوز انتقال الامامة منه إلى غيره ، فبقى
الزمان خاليًا من الامام وارتفعت التكليف .

العاشر يجوز أن يكون الامام لامن ذلك النسل ، بل من نسل آخر من العلوية .
الحادي عشر لمآ لم يجز انتقال الامامة من ذلك النسل إلى نسل آخر ، ولا
يجوز خلوه الزمان عن الامام ، علمنا أنه بقي من نسله ابن ، وإن كنا لانعرفه ،
فمنحن على ولايته إلى أن يظهر .

الثاني عشر أمر الامامة معلوم إلى علي الرضا وبعده مختلف ، فيتوقف .
واعلم أن هذا الاختلاف العظيم من أدل الدلائل على عدم النص الجلي
المتواتر على هؤلاء الاثنى عشر .

أقول : هذه اختلافات رويت عن الشيعة القائلين بامامة علي ؛ وأكثرها مما
لم يوجد له أثر غير المكتوب في كتب غير معتمد عليها . والنص الجلي لا يقولون
به في غير علي رضي الله عنه ، فإن النص من رسول الله ﷺ على علي عند الامامة
كان جليًا في مثل قوله ﷺ : « من كنت مولاه فعلي مولاه » ؛ وعند الزيدية كان
خفيًا ، لأنه محتاج إلى ضم مقدمات إليه يدل الجميع على إمامته . والنصوص
من كل إمام من الاثنى عشر على من بعده عندهم معلوم ، ولا يعتبر الجلاء ولا
الخفاء فيها . ولا كلام على ما في هذا الفصل ، لأنه نقل مجرد نقله من الكتب .
وقد رأيت رسالة لبعض النوبختيين من قدماء الشيعة أنه ذكر فيه أن المشهور أن

الامة تفرق نيفاً وسبعين فرقة . والشيعه قد افرقوا هذا القدر فضلاً عن غيرهم . فذكر من الزيدية عشر فرق ، ومن الكيسانية اثني عشر فرقة ، ومن الامامية اربعاً وثلاثين فرقة . ومن الغلاة ثمانى فرق ، ومن الباطنية ثمان اوتسع فرق . لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الاسلام ، كالغلاة وبعض الباطنية . والله أعلم بحقيقة الحال .

قال :

فصل

فى شرح فرق الكيسانية

هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين على عليه السلام . اعتقدوا فيه الاعتقاد العظيم وأنه أخذ علم التأويل والباطن والافاق والأفئس عن ابن الحنفية ، وانتهى الأمر بهم إلى رفض الشرائع وإنكار القيامة والقول بالحوال والتناسخ . وكان المختار ابن أبى عبید الثقفى الكوفى القائم بشار الحسين عليه السلام خارجياً أولاً ، وزيرياً ثانياً ، وشيعياً ثالثاً ، ومتنبياً رابعاً ، ويقال : إن علياً عليه السلام كان يسمى المختار بكيسان .

فهذه الفرقة يقال لها الكيسانية . وهم المتفقون على إمامة محمد بن الحنفية . ثم اختلفوا ، فذهب الحياتية أصحاب حيان بن زيد السراج إلى أنه كان إماماً بعد على بن أمى طالب . واحتجوا عليه بأن علياً دفع إليه الراية يوم الجمل وقال :
اطعن بها طعن أبيك محمد
لاخير في الحرب إذا لم توفد
وهذا يدل على أن علياً أقامه مقام نفسه وهو يوجب الامامة . والاكثرون منهم أنبتوا إمامته بعد قتل الحسين عليه السلام . واحتجوا عليه بوجهين : الأول أن الحسين لما عزم على الكوفة أوصى بالامامة إليه . الثانى أن الذى بقى من ولد الحسين ، وهو زين العابدين ، كان صبيّاً ولم يكن أهلاً للامامة ، فتعيّن محمد لها .

ثم إن المختار دعى الناس إلى ابن الحنفية، وزعم أنه من دعائه، ثم تنبى؛ فلما عرف عهده ذلك منه تبرأ منه.

ثم إن مصعب بن الزبير لما قتل المختار استوت خراسان والحجاز والعراق واليمن لعبدالله بن الزبير، فدعا ابن الحنفية إلى طاعته. فهرب منه إلى عبدالمملك بن مروان، وكره عبدالمملك كونه بالشام وأمره بالرجوع إلى اليمن، فخرج إلى اليمن، فمات في طريقه.

ثم اختلفت الكيسانية، فمنهم من قال: إنه حى في جبل رضوى، وإثمه بين أسدي و نمر يحفظانه، وعنده عينان نضاختان تجريان بماء وعسل، ويعود بعد الغيبة، فيملا الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وهو المهدي المنتظر. وإنما عوقب بالحبس لخروجه إلى عبدالمملك بن مروان وقبله إلى يزيد بن معاوية. وهذا قول الكريية أصحاب أبي كرب الضرير.

أقول: في هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك مما رواه أصحاب التواريخ باختلاف بينهم. أما ما قالوا: إن زين العابدين بعد الحسين كان صبياً فليس كذلك، لأنه كان ابن ثلاث وعشرين سنة، وإنما له يحارب يوم الطف لأنه كان مريضاً. وكان للحسين ابن آخر اسمه علي أيضاً، وكان له سبع سنين قتل ذلك اليوم. وموت ابن الحنفية في طريق اليمن أيضاً فيه نظر، لأنه كان عند وفاته بالمدينة. وقال أصحابه: إنه غاب بجبل رضوى.

قال: وكان السيد الحميري على هذا المذهب. وهو يقول:

أقلد للوصى فدتك نفسى أطلت بذلك الجبل المقاماً

في أبيات. ومنهم من أقر بموته، واختلفوا على قولين: الأول الذين ساقوا الامامة إلى زين العابدين. الثاني الذين ساقوها إلى أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية، وهم الاكثرون من الكيسانية. وزعموا أن محمداً أفضى إليه بالأسرار من علم التأويل والباطن.

واختلفوا بعد موت أبي هاشم على سبعة أوجه : الأول الامام بعده زين العابدين .

الثاني أن أبا هاشم مات منصرفاً من الشام بأرض الشَّراء ، وأوصى بالامامة إلى علي بن عبدالله بن عباس . ثم أوصى علياً إلى ابنه محمد . وأوصى محمد إلى ابنه إبراهيم المقتول بخراسان .

ثم إن القائلين بهذه المقالة ظهروا بخراسان ودعوا الناس إليها ، فقبلها أبو مسلم صاحب الدولة ، ودعا الناس إلى إبراهيم . ولمّا عرف مروان بن محمد أن الدعوة إليه أخذه وحبسه : فتحيرت الشيعة ، فقال لهم يقطين بن موسى ، وهو أحد قدماء الدعوة: إنني رأيت إبراهيم الامام في حبس مروان ، فقلت له : إلى من تشكّلني ؟ فقال : إلى ابن الحارثية ، وأراد أخاه أبا العباس السفاح .

ويقال : إن أبا مسلم ، حين كان كيسانياً واقتبس من دعواتهم علومهم ، علم أن تلك العلوم مستودعة في أهل البيت ، فكان يطلب المستقرّ فيه ، فبعث إلى الصادق : إنني قد دعوت الناس عن موالاته بنى أمية إلى موالاته أهل البيت ؛ فان كنت رغبت فيها فلا مزيد عليك . فكتب إليه الصادق : « ما أنت من رجالي ، ولا الزمان زمانني » . فمال إلى أبي العباس .

الثالث أن أبا هاشم أوصى بالامامة إلى ابن أخيه الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية ، فلمّا هلك الحسن أوصى إلى ابنه علي بن الحسن . فهلك ولم يخلف . فرجعوا عنه إلى الوقف علي ابن الحنفية . وهم اصحاب عبدالكريم بن عمر البرزّاز .

الرابع : لا ، بل أوصى بها إلى بنان بن سمعان النهدي الغالي .

الخامس : لا ، بل أوصى إلى عبدالله بن عمرو بن حرب الكندي .

السادس : لا ، بل أوصى إلى عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر بن

أبي طالب .

فهذه الاختلافات الكثيرة تحكّمت محضة لاطائل فيها ، [تحتمها ، خ] .

أقول: وقال السيّد الحميرى في حقّه هذه الأبيات :

| | |
|--------------------------|---------------------------|
| ألا إن الأئمة من قريش | لدى التحقيق أربعة سواء |
| على والثلاثة من بنيه | هم الاسباط ليس بهم خفاء |
| فسبط سبط إيمان وبر | وسبط غيبته كربلاء |
| وسبط يملأ الارضين عدلاً | إمام الجيش يتقدّمه اللواء |
| توارى لا يرى فيهم زماناً | برضوى عنده غسل وماء |

ثم إن السيّد الحميرى رجّع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال :

تجعفرت باسم الله والله أكبر
وأيقنت أن الله يعفو ويغفر

في أبيات . وقوله : « ظهر أصحاب الدعوة العباسيّة بخراسان وقبيلها أبو

مسلم منهم - إلى قوله - بعث إلى الصادق ، كلّها بخلاف ما رووه . وهو أن أبا

مسلم كان على دعوة العباسيّة ، وكان كاتبهم وامينهم ، واصله كان من إصفهان ؛ ولما

ظهرت دعوتهم بمرو والتمسوا اميراً بعنه بنو العباس إلى خراسان وجعلوه كبيراهل

الدعوة ، وخرج ، وجرى ماجرى ، وبعث ابوسلمة ثانياً له إلى العراق ، وهو كان

يميل إلى التشييع ، فبعث إلى الصادق وقال له الصادق : « ما انت من رجالى ولا

الزمان زمانى » وقتله ابومسلم لذلك . وبالجملة انقطعت الكيسانيّة ، ولم يبق منهم

بعد ذلك العصر احد .

قال :

فصل

فى شرح فرق الزيدية

فالذى يجمعهم ان الامام بعد الرسول ﷺ على بن أبى طالب بالنص الخفى

ثم الحسن ، ثم الحسين ، ثم كل فاطمى مستحق لشرائط الامامة ، دعى الخلق

إلى نفسه ، شاهرأ سيفه على الظلمة . واختلفوا ، فقال بعضهم : الرسول نص على

على ﷺ والحسن والحسين . و [قال] آخرون : إن الرسول نص على على ، و

هو نص على الحسن ، والحسن [نص] على الحسين .

وفرقهم ثلاثة: الجارودية أصحاب أبي جارود زياد بن منقذ العبدى،
 زعموا ان الرسول ﷺ نصّ على عليّ بالوصف دون التسمية. والناس قد قصروا
 حيث لم يتعمروا الوصف، وإنما نصبوا ابا بكر باختيارهم ففسقوا به.

والسليمانية أصحاب سليمان بن جرير، زعموا ان البيعة طريق الامامة،
 واثبتوا امامة الشيخين بالبيعة امرأ اجتهادياً، ثم تارة يصوبون ذلك الاجتهاد،
 وتارة يخطئونه، لكنهم يقولون: الخطأ فيه لا يبلغ الفسق. وطعنوا في عثمان
 وكفروه؛ وكفروا عائشة وطلحة والزبير ومعوية بقتالهم علياً.

والصالحية أصحاب الحسن بن صالح بن حنى الفقيه، كان يثبت امامة ابي
 بكر وعمر؛ ويفضل عليّ بن ابي طالب على سائر الصحابة. إلا انه توقف في
 عثمان، وقال: إذا سمعنا ماورد في حقه من الفضائل اعتقدنا إيمانه، وإذا رأينا
 أخطائه التي نقيمت عليه وجب الحكم بفسقه؛ فتحيّرنا في امره وفوضناه إلى الله
 تعالى. وقول هؤلاء في الاصول قريب من مذهب المعتزلة.

أقول: شرائط الامامة عند الزيدية خمسة: احدها ان يكون من احد
 السبطين اعنى من بنى الحسن او من بنى الحسين، وثانيها ان يكون شجاعاً، لثلاث
 يهرب في الحرب. وثالثها ان يكون عالماً، ليقتي الناس في الشرع. ورابعها ان
 يكون ورعاً، لثلاث يتلف بيت المال. وخامسها ان يخرج على الظلمة شاهر أسيفه
 ويدعو إلى الحق.

وكان الامام علياً بالنص الخفى، ثم الحسن والحسين، لقوله ﷺ:
 «الحسن والحسين امامان، فاما اوقعدا»، ان خرجا اولم يخرجوا. ولم يكن زين
 العابدين اماماً، لانه ماخرج؛ وكان ابنه زيد اماماً. وهم ينسبون إليه. وسمي
 الامامية بعده روافض، لانهم رفضوا زيدا حتى قتل. وهم في الاصول معتزليون،
 وفي الفروع حنفيون، إلا في مسائل معدودة.

قال:

فصل

في الإشارة الى عمدة مذهب الامامية

مدار مقالتهم في الاستدلال على قاعدة، وفي الجواب عن كلمات خصومهم على قاعدة اخرى. أما الاولى أن الامامة لطف، لأننا نعلم بالضرورة بعد استقراء العرف أن الخلق إذا كان لهم رئيس فإما يمتنعهم عن القبائح كان امتناعهم عنها أكثر من [العكس] القلب، واللطف يجري مجرى التمكين وإزالة المفسدة. ولما كانا واجبين على الملكف الحكيم كانت الامامة أيضاً واجبة.

وبنوا على هذا عصمة الأنبياء، قالوا: إمكان صدور القبيح عن الخلق مخرج لهم إلى الامام، فلو تحقق هذا في حق الامام لاقتصر هو إلى إمام آخر ولزم التسلسل. وبنوا كون الاجماع حجة على هذا، لأنه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم، والمعصوم لا يقول إلا بالحق، وكان الاجماع كاشفاً عن قول المعصوم الذي هو حق فكان الاجماع حجة، فظهر بهذا أن العلم بكون الاجماع دليلاً لا يتوقف على العلم بصدق الرسول.

وبنوا إمامة علي بن أبي طالب على وجوب عصمة الامام ووجوب حقيقة الاجماع. وبيانه: أن العقل لمادل على أن الامام واجب العصمة، وكل من قال بذلك قال: إنّه علي بن أبي طالب عليه السلام، وذلك معلوم بالضرورة بعد الاستقراء من دين محمد عليه السلام؛ فلو قلنا: بأن الامام غير علي، كان ذلك خرقاً للاجماع.

وبهذا أثبتوا إمامة سائر أئمتهم، فأثبتوا وجود محمد بن الحسن [العسكري] وغيبته وإمامته. قالوا: إن وجود هذا الشخص وبقائه في هذه المدة الطويلة ممكن، والله تعالى قادر على الممكن؛ وثبت امتناع خلو الزمان عن الامام المعصوم. وكل من قال بذلك قال: إنّه هذا، فلو كان غيره لقدح ذلك في الاجماع.

لا يقال: اليس قد تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الأئمة؟ فكيف ادّعتهم اجماع الكل على هذا الترتيب؟ ولأن الاسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا، وهم ينازعون في هذا الترتيب.

لأننا نجيبُ : عن الأول بأنَّ القائلين بغير هذا الترتيب انقرضوا ، فلو كان إجماعهم وقولهم حقاً لكان أهلُ هذا الزمان مع إجماعهم على ترك ذلك القول مجمعين على الخطأ ، وإنه غير جائز . وأما خلافُ الاسماعيلية فغير فادح ، لما بيننا أنَّ الامامَ يجب أن يكون معصوماً ، وهم فساقٌ ، بل كفرَةٌ ، لقدحهم في الشرع وقولهم بقيد العالم . فهذا غاية تقرير مذهبهم .

ثم إنَّ على هذا المذهب اعتراضاً . وهو أنَّ علياً وأولاده لو كانوا أئمةً قبلهم لم يشتغلوا بالامامة وما حاربوا الظلمة لأجلها ؟ فعند هذا قررت الشيعة قاعدة أخرى وهي القول بجواز التقيّة ، قياساً على جواز اختفاء النبي ﷺ في الغار . فظهر أنَّ اعتمادهم في مذهبهم ، أمّا في الاستدلال فعلى وجوب الامامة عقلاً ، وأمّا في دفع الاعتراضات فعلى القول بالتقيّة . فان صحَّ كلامهم في هاتين المقدمتين فالدست لهم ، وأمّا تمسكهم بالنصوص من القرآن والأخبار فذلك مما يشار كهم الزيدية فيه .

وأما رواية النصِّ الجليّ " فالأذكياء منهم معترفون بأنه لا يجوز ادعاء التواتر فيها ، حتّى أنَّ الشريف المرتضى ، وهو أجمل الامامية قدراً وأكثرهم علماً وأغوصهم فكراً ونظراً ، روى في كتاب « الشافي » عن أبي جعفر بن قبيصة أنَّ السامعين لهذا النصِّ كانوا قليلين !

والاعتراض : لانسكّم وجوب الامامة ولانسكّم كونها لطفاً . قوله : « الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر فالأمر كذا وكذا . قلنا : لو كانت القضاة والامراء كلهم معصومين لكان اللطف أتمّ . فيلزمكم وجوب ذلك . فلمّا لم يجب ذلك بالاتفاق علمنا أنَّ ذلك غير واجب ، إمّا لأنَّ في نصب الامراء والقضاة المعصومين في كلِّ محلّة ، وإن حصلت المنفعة المذكورة ، إلاَّ أنَّ هناك مفسدة خفية استأثر الله تعالى بعلمها . لأنَّ ذلك وإنَّ ذلك وإن كان لطفاً محضاً خالياً عن شوائب المفاد ، لكنَّ اللطف غير واجب . وعلى التقديرين فالقول في الامام الاعظم مثله . وهذه النكتة هي هنا

كافية، والاستقصاء مذكور في كتبنا المطبوعة .

سلمنا وجوب الامامة ، فلانسلم أن الاجماع حجة . قوله : « الاجماع يكشف عن قول المعصوم » قلنا : تعنى بالاجماع الاجماع الذى لانعرف له مخالفاً ، او الذى نعرف أنه لا يخالف له ؟ فالاول ممنوع ، لان عدم علمنا بالمخالف لا يدل على عدمه . والثانى مسلم ، لكن لانسلم أنه يمكننا العلم بالاجماع على هذا الوجه ، فمن الذى يمكنه القطع أنه ليس في أقصى الشرق والغرب أحد يخالف في هذه المسألة ؟ لا يقال : إنه يمكننا أن نعلم أنه لا يخالف ، لان العبرة بالعلماء لا بالعوام ، والعلماء من أهل كل عصر معروفون مشهورون ، فيمكننا أن نتعرف أقوالهم ؛ ولان ما ذكره يُفضى إلى سد باب الاجماع ، وأنتم لاتقولون به .

لانا نجيب : عن الاول بأننا لانسلم أن العلماء من أهل كل عصر معروفون في هذا العالم ، لان أهل المغرب لاخبر عندهم من علماء المشرق ، وبالعكس ؛ ولان الامام المعصوم أجل الأمة وأفضلهم ، مع أنه غير معروف في العالم ؛ ولان العلماء الذين نعرفهم في العالم نعلم من كل واحد منهم أنه معاش ثلاث مائة سنة وأكثر وأنه ليس ولد الحسن العسكري ؛ بل نعلم أباه وجداه . وحينئذ نقول : لو صح ما ذكرتموه لكان ذلك من أقوى الدلائل على نفي امامكم . لانا نقول : لو كان مشهوراً فيما بين الناس لكان موجوداً ، وإذ ليس بمشهور فليس بموجود . لا يقال : إنه معروف ولكنّه مجهول النسب والامر . لانا نقول : لو جاز خفاء ذلك لجاز أيضاً خفاء قواه ومذهبه ؛ إذ ليس تجوز أحدهما بأبعد من تجوز الآخر .

وعن الثانى : انا إننا نعترف بإمكان الاجماع حيث يكون العلماء قليلين تحويهم بلدة ، وأما الآن فلاندرى . فلعل في أهل العالم من يزعم أن أبابكر واجب العصمة ، او يدعى ذلك في انسان آخر ؛ فاذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع . سلمنا أن الاجماع يكشف عن قول المعصوم ؛ لكن قول المعصوم متى كان حجة ؛ مطلقاً ، ام عند عدم التقيّة ؟ الاول ممنوع بالاتفاق بيننا وبينكم ، والثانى مسلم ، لكنّه لا يدل

على أن القول المجمع عليه حجة ، لاحتمال أن يكون الامام وافق على ذلك تقيّةً وخوفاً . وعلى هذا التقدير يسقط التمسك بالاجماع .

سلمنا صحة دليلكم ، لكنّه معارضٌ بأنّه لو كان إماماً لأظهر الطلب كما أظهره على عليه السلام مع معاوية وكما أظهر الحسين عليه السلام مع يزيد ، حتّى آل الأمر إلى قلة المبالاة بالقتل . ولأنّ عبدالرحمن ابن عوف لما بايع يوم الشورى عالياً على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين لم يرض عليّ بالتزام سيرة الشيخين ؛ فترك الامامة لذلك ، مع أنّه كان يمكنه ذكر ذلك اللفظ وإن كان ينوى به غير ظاهره ، فإنّ في المعارض لمندوحة عن الكذب . فمن لم يرض بهذا القدر كيف يقال : إنّّه رضى بالكفر للتقيّة ؟ وتمام الكلام مذکور في النهاية .

ولنختتم هذا الكتاب [الكلام] بما يحكى عن سليمان بن جرير الزبدي أنّه قال : إنّ أئمة الرافضة وضعوا مقاليتين لشيعتهم ، لا يظفرُ معهما أحد عليهم : الأوّل : القولُ بالبداة ، فاذا قالوا : إنّّه سيكونُ لهم قوّة وشوكة . ثمّ لا يكون الأمرُ على ما أخبروه ؛ قالوا : بداء الله تعالى فيه . قال زرارة ابن أعين من قدماء الشيعة ، وهو يُخبرُ عن علامات ظهور الامام :

| | |
|------------------------------|---------------------------|
| فتلك أمارات تجيء لوقتها | ومالك عمّا قد رآه مذهب |
| ولولا البدا سميّته غير فائت | ونعتُ البدأ نعت لمن يتقلب |
| ولولا البدا ما كان ثمّ تصرّف | وكان كنارٍ دهرها تتلهّب |
| وكان كضوءٍ مُشرقٍ بطبيعية | ولله عن ذكر الطبايع مرغب |

والثاني : التقيّة ، فكلّما أرادوا شيئاً تكلموا به ؛ فاذا قيل لهم : هذا خطأ ؛ او ظهر لهم بطلانه ، قالوا : إنّما قلناه تقيّةً . والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وآله أجمعين .

أقول : إنّهم لا يقولون بالبداة ؛ وإنّما القولُ بالبداة ما كان إلا في روايةٍ رووها عن جعفر الصادق عليه السلام : أنّه جعل إسماعيلَ القائم مقامه بعده ، فظهر من

إسماعيل ما لم يرتضه منه ، فجعل القائم مقامه موسى ، فسئل عن ذلك ؟ فقال : «بدا لله في أمر إسماعيل». وهذه رواية ؛ وعندهم أن الخبر الواحد لا يؤجيب علماً ولا عمداً . وأما التقيّة فأنهم لا يجوّزونها إلا لمن يخاف على نفسه أو على أصحابه ، فيظهر ما لا يرجع بفساد في أمر عظيم ديني . أما إذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوّزونها .

والمصنّف اقتصر في باب الامامة على إيراد أقوال بعض الشيعة ، ولم يورد أقوال الغلاة ولا الباطنيّة ، ولم يورد أقوال الخوارج ، ولأقوال أهل السنة والجماعة . ولما التزمنا تلخيص كلامه في هذا الكتاب فقط فلنقطع الكلام ، حامدين لله تعالى ، ومصليين على نبيّه وآله ، وآل بيته ، ومستغفرين عما جرى على قلمنا ممّا لا يرضى الله سبحانه به ، به ورسوله محمد المختار .

قال الشارح ورحمه الله : قد فرغت من تسويده ، في السابع عشر ، من شهر صفر ، لسنة تسع وستين وستمائة .

رسالة الامامة

خواجه نصير الدين طوسی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله واسع الرحمة وسابغ النعمة ، وصلى الله على شافع الأمة وكاشف الغمة وآله اولى العصمة وذوى الحكمة . وبعد ، فقد التمس منسى من هو أوجد زمانه وأفضل أقرانه ، الأئمة الأجل ، الامام الأكمل ، مجد الدين ، شهاب الاسلام ، سند الفضلاء فخر العلماء ، على بن نعامور ، أدام الله بهجته وحرس من الآفات مهجته ، تحرير رسالة وجيزة في معرفة الركن الثالث من اصول الدين ، وهو الكلام في إمامة الأئمة الطاهرين ، بحسب ما يقتضيه الأ نظار ويرتضيه العقول ، دون ما استفيد من المسموع والمنقول . وذلك بحسب ظننه وكرم خلقه . لكن الظن يصيب ويخطى والكريم يكف ويجدى . فأجبتة مبتغياً رضاه ، مؤثراً هواه ، مع اعترافى بقلة البضاعة وعدم المهارة في الصناعة واستجماع الموانع التى تحول بين الناظر والنظر ، من ضيق الوقت وتوزع الخاطر والكون على جناح السفر ، وأوجزت فيه الكلام إيجازاً يليق بالحال ، مقتصراً على ما لا بد من اصول المقال ، غير مطمئن بتكثير الجواب والسؤال ، كما هو سنة أصحاب الاعتراض والجدال . فان أسهل الله وأنجح الأمل استأنفت الكلام المشبع للمستقبل ، وهذا أو أن الشروع في المقصد ، والله ولي الاحسان .

فصل < اول >

ينبغي أن يعلم أن لكل مسألة موضعاً معلوماً من العلم الذى هى كجزء منه ، لا تقدم عليه ولا تؤخر منه ، بل يبين فيها ما يتعلق بها ، دون مبادئها التى هى مسائل آخر برؤوسها او لواحقها أن ينظر فيها بعد النظر فيما هو مبنية عليه ، وعلى الناظر فيها أن يسلم المبادئ التى عليها بناء المسألة ؛ ولا يعترض عليها فيها ، لأن المنع منها والاعتراض عليها يتعلقان بنظر آخر غير النظر الذى هو ناظر فيه ، فان خالجه شك عليها او اعتراه وهم فيها فليرجع إلى المواضع المخصوصة بها وليؤخر النظر فيما نظر

فيه ، إلى أن يحقق المبادئ التي هي كلقواعد . الاتري : أن الباحث عن قدرة الله تعالى لا يتكلم في حدوث الاجسام ولا يبحث عنه ، بل يكون ذلك مقرراً عند مسكماً . وكذا في كل مسألة من المسائل وعلم من العلوم . والمسألة التي نحن بصددنا مرتبة على التوحيد والعدل والنبوة على الوجوه التي اقتضتها الأدلة واعتقدتها الفرقة المحقة . فليسلم ههنا أن العالم حادث ، والله تعالى محدثه ، وهو واجب الوجود لذاته أزلاً وأبداً ، قادر على جميع المقدرات ، عالم بجميع المعلومات ، غني عما سواه ، مريد للطاعات ، كاره للمعاصي ، لا يخل بالواجبات ، ولا يفعل المقبحات ، ولا يريد ذلك . وقد كلف العبيد لمصالحهم بحسب وسعهم ، وقام بالأطاف الواجبة عليه مما يتعلق بتكليفهم ، وأزاح عنهم ، ليس غرضه في جميع ذلك إلا الإحسان إليهم وإفاضة النعم عليهم وتكميلهم بالوجه الأفضل والبلوغ بهم إلى الثواب الأجل . وقد أرسل محمداً ﷺ رسولاً معصوماً قائماً بالحق وقائلاً بالصدق ، وأنزل عليه الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد . فنسخ بشريعته الشرائع وبسننه السنن ، وهي باقية إلى يوم القيامة ، إلى غير ذلك من الأصول . فمن كان في نفسه ريب في شيء من ذلك فليس من الناظرين في الامامة ، بل لا ينتفع بالنظر فيه ، فليقر هذا . وذلك ما أردنا بيانه قبل افتتاح الكلام .

فصل > ثاني <

ثم اعلم أن الكلام في الامامة مبني على خمس مسائل ، يعبر عن كل واحدة منها بصيغة مفردة هي كلمة . وتلك الكلمات : ما ، وهل ، ولم ، وكيف ، ومن . فأولها قولنا : « ما الامام ؟ » وهي التي يبحث فيها عن تفسير هذه الكلمة وحدها على حسب العرف والاصطلاح . وثانيها قولنا : « هل الامام ؟ » أي هل يكون الامام موجوداً دائماً أو في بعض الأوقات أم لا ؟ وهي التي يبحث فيها عن جواز خلق زمان التكليف عن وجود الامام أو امتناعه . وثالثها قولنا : « لم الامام ؟ » أي لم يجب أن يكون الامام موجوداً ؟ وهي التي يبحث فيها عن العلة المقتضية لوجود الامام . ورابعها قولنا :

« كيف الامام ؟ » وهي التي يبحث فيه عن الصفات التي ينبغي أن يكون الامام موصوفاً بها . وخامسها قولنا : « من الامام ؟ » وهي التي يبحث فيها عن تعيين الامام في زمان شريعة الاسلام . وهذا الترتيب هو الصحيح ، إلا أنه ربما يقدم الكلام في اللمية والكيفية على الكلام في الهلية من بعض الوجوه ، لأنها تعرف بهما . ونحن نورد كل مسألة في موضعها ، ونفرد بها بما يليق بها على شرط الاجازة والعود ، إن شاء الله تعالى .

المسألة الاولى < ما الامام ؟ >

الامام هو الانسان الذي له الرياسة العامة في الدين والدنيا بالأصالة في دار التكليف ، وهذا الحد أتم مما ذكر في بعض الكتب . واعلم أن الحد لا يبين بالبرهان ، بل هو البين الذي يبين غيره ، فلا يرد عليه اعتراض ومنع ، إذ لا مانع للمصطلح أن يضع ألفاظاً بازاء ما يريد إلا أنه ينبغي أن يكون مطرداً في المواضع المستعملة في المعنى المراد من غير مناقضة ومخالفة .

المسألة الثانية < هل الامام ؟ >

لنا في إثبات المطلوب فيها مسلكان .

المسلك الاول : < نصب الامام لطف في التكليف الواجبة >

الامام الذي حدناه إذا كان منصوباً ممكنناً ؛ يقرّب المكلفين إلى القيام بالواجبات والانتفاء من المقبحات ويبعدهم عن الاخلال بالواجبات وارتكاب المقبحات . وإذا لم يكن كذلك : كان الأمر بالعكس . وهذا الحكم مما قد ظهر لكل عاقل بالتجربة وصار ضرورياً له بحيث لا يمكنه أن يدفعه . وكل ما يقرّب المكلفين إلى الطاعات ويبعدهم عن المعاصي فقد يسمى لطفاً اصطلاحاً . فظهر من ذلك أن كون الامام منصوباً ممكنناً لطف في التكليف الواجبة .

ثم الامام المذكور إما أن يكون بحيث يجوز منه أن يخلّ بواجب او يفعل قبيحاً ، او يكون بحيث لا يجوز ذلك منه . فان كان بحيث يجوز ذلك منه يمتنع أن يكون لطفاً ، اى مقرّباً او مبعثداً . وإلا لزم أن يكون داخلًا فيما هو خارج عنه . اى يكون من المحتاجين إلى نفسه لجواز المعصية عليه ، ومن غير المحتاجين لكونه

محتاجاً إليه . والمحتاج إليه غير المحتاج . ونزيد بيانه فيما بعد . فاذا امتنع أن يكون من القسم الأول وجب أن يكون من القسم الثاني . وحينئذ لا يمكن نصبه من فعل غير الله ، لأن غير المطلع على السرائر لا يكون مطلعاً على السرائر ، فلا يقدر أن يميز الموصوف بامتناع وقوع المعصية عنه عن غيره حتى ينصبه إماماً . فظهر أن نصب الامام ليس من فعل غير الله تعالى . وأما تمكينه فظاهر على ما ثبت في العدل ؛ وأنه من أفعال الملكيين ، إذ المدح عليه والذم على ضده راجعان إليهم .

ومما يبين من باب العدل أن اللطف ينقسم قسمين : أحدهما ما يكون من فعل الله ، وثانيهما ما يكون من فعل غيره . وكل قسم منها ينقسم أيضاً إلى قسمين : أحدهما ما يكون لطفاً في واجب ، وثانيهما ما يكون لطفاً في مندوب ، ويبين أن كل لطف من فعل الله ، في واجب ككلف العبد به على وجه لا يقوم غيره من أفعاله وأفعال غيره مقامه فيما هو لطف فيه ، واجب على الله . وإلا لقبح التكليف بالملطوف فيه ؛ وانتقض غرضه . ونصب الامام فيما نحن فيه كذلك . فثبت أن نصب الامام مادام التكليف باقٍ واجب على الله . ومن المسلمات هي هنا ، المقررات من باب العدل أنه سبحانه لا يخل بما يجب عليه ، فيكون الامام منصوباً مادام التكليف باقياً ، فيكون الامام موجوداً ، وهو المطلوب . فان قيل : أو لا : لم لا يجوز أن يقوم ، غير ما أوجبتم على الله من أفعاله أو أفعال غيره ، مقامه ؟ وحينئذ لا يكون نصب الامام واجباً . وثانياً : متى يجب هذا النصب ، إذا كان خالياً عن جميع وجوه المفاسد أو مطلقاً ؟ الأول مسلم والثاني ممنوع ، ولكن لم لا يجوز أن يكون فيه مفسدة خفية لانعرفها وبسببها لا يجب عليه . وثالثاً : لو وجب وجود امام معصوم لكونه مقرراً بامتناعاً لوجب أن يكون جميع نوابه ورؤساء القرى والنواحي بل الحكام بأسرهم معصومين ، لأن ذلك أشد تقييداً وتبعيداً . ورابعاً : هب أن الامام منصوب إليكم . لم قلتم : كون الامام منصوباً ممكناً لطف ، فعند عدم تمكينه لا يحصل اللطف . وإذا علم الله تعالى ذلك كان النصب الذي لا يتم إلا باللطف عبثاً ، فلا يجب عليه .

أجبتنا : عن الاول : أن قيام البديل مقامه لا يتصور إلا في حال عدمه . وقد قلنا

في صدر المسألة إننا نعلم ضرورة أن التقريب والتباعد عند عدم نصب الامام او تمكينه على عكس ما ينبغي ويستحيل ان يكون له بدل . وعن الثاني : بوجهين : الأول أن قرب المكلفين من الطاعة وبعدهم عن المعصية مما يطابق غرض الحكيم من التكليف ويقرب حصوله ، وعكسهما مما يناقضه وبعده حصوله . فلو كان فيما يطابق غرضه ويقرب حصوله مفسدة لكان حصول غرضه مفسدة . وذلك باطل على ما تبين في باب العدل أنه لا يريد القبايح . الثاني : أن المفسدة لا يكون راجعة إلى الحكيم ، إذ هو واجب الوجود لذاته غنى عن غيره ، لا يصلح عليه جذب نفع ولادفع ضرر . فلو كانت لكانت راجعة إلى غيره . والذي أثبتناه من وجوب نصب الامام فيه المصلحة العامة للمكلفين . فلو كانت فيه مفسدة راجعة إليهم لكان عين ما هو مصلحة لهم مفسدة لهم ، هذا خلف . وعن الثالث : أننا وجدنا عليه ما يفيد التقريب والتباعد ، لا ما يزيد التقريب والتباعد ، وذلك غير وارد علينا . بيانه أن المكلف إذا استوت نسبتته إلى ما يريد الحكيم منه وإلى ما لا يريد ، يجب على الحكيم أن يقرب به إلى ما يريد وبعده عما لا يريد ، حتى يحصل ترجيح أحد المتساويين على الآخر الذي لا يتم الوقوع إلا به . أما إذا كان ما يريد أقرب ، فالترجيح حاصل . وموجب الوجوب وهو التساوي المانع عن الوقوع زائل ، فلا يجب عليه . وعن الرابع : أن التمكين ليس من أفعاله سبحانه ، ولا يجوز أن يدخل بما يجب عليه ، لاخلال غيره بما يجب عليه ، خصوصاً إذا كان الواجب المتعلق بالغير موقوفاً على الواجب المتعلق به ، لأن إزاحة العلة واجبة عليه سبحانه ، وهو لا يدخل بالواجب .

المسلك الثاني : > اختيار نصب الامام بتدانيه العالم بمصالح الناس < مما يعلم كل عاقل بالضرورة أن كل حاكم يتعلق به حكم من أحكام جماعة يكون إمضاء ذلك الحكم مصلحة لهم والتوقف فيه مفسدة لهم . ولا يريد الحاكم إلا ما يقتضى مصلحتهم ، فيقبح منه أن لا يقيم من يمضى فيه ذلك الحكم إذا لم يتوكله بنفسه . ولذلك يذمون كل والى ناحية او راعى قطيعة يغيب عنهم ، غير مخلف من يقوم فيهم مقامه مع عدم الموانع ، ويؤخونه . والبارى سبحانه هو الحاكم على

الاطلاق وقد تعلق به أحكام المسكّلين ، بل ليس لغيره التصرف فيهم على الاطلاق ، وإنفاذ كل ما يقوم به الرئيس القاهر الأمر الزاجر العادل فيهم مصلحة لهم ، وهو لا يريد إلا ما يقتضى مصالحهم ولا يقوم بنفسه بجميع ذلك ؛ فيقبح منه أن لا يقيم فيهم من يقوم بها ، اى يجب عليه نصب إمام لهم وهو لا يخل بواجب ؛ فالإمام موجود منصوب . وهو المطلوب . إن قيل : لم لا يجوز أن يجعل الاختيار في ذلك إليهم ؟ . قلنا : قد نعلم ضرورة أن كل حاكم يكون أعلم برعيته منهم بأنفسهم ولا يريد إلا مصلحة لهم ، يقبح منه أن يجعل اختيار النائب القائم بمصالحهم إليهم ، إذ فيه جواز وقوعهم فيما وجب النصب فيه ، مخافة الوقوع فيه . وليس كذلك إذ لم يجعل ذلك إليهم .

المسألة الثالثة > لم الإمام ؟ <

قد لاح ممّا سلف أن جواز وقوع الاخلال بالواجبات وارتكاب المقبّحات محجوج إلى نصب إمام يمنع المكلفين من ذلك ويزجر المخالفين والمتركبين ويحملهم على أضعافها ، ليصير المكلفون مقرّبين إلى الطاعات مبعّدين عن المعاصي . فذلك هو السبب المقتضى وجود الإمام ووجوب نصبه على الله تعالى وتمكينه على الخلق .

المسألة الرابعة > كيف الإمام ؟ <

الصفات التي ينبغي أن يكون الإمام عليها ثمانية .
أولها العصمة - وهي ما يمتنع معه من المعصية متمكناً منها ولا يمتنع منها مع عدمه . ويجب أن يكون الإمام موصوفاً بها الوجهين :

[الوجه] الأول : أنه لو كان غير معصوم لكان محتاجاً إماماً إلى نفسه أو إلى إمام

آخر فيدور أو يتسلسل ، وهما محالان . وذلك لوجود العلة المحجوجة إليه فيه .

فان قيل : أو لا : المعصوم لا يخلو : إماماً أن يقدر على المعصية أو لا يقدر ، فان كان

يقدر فلا يخلو إماماً أن يمكن وقوعها منه أو لا يمكن وقوعها منه . فان أمكن فهو

كسائر المكلفين في الحقيقة من غير امتياز . فان لم يمكن فقدرته على ما لا يمكن وقوعه

لا يكون قدرة . وإن لم يقدر فهو مجبور وليس ذلك بشرف له . وثانياً : إذا جاز أن يمتنع

وقوع المعصية من شخص من المكلفين لفعل الله ولا يضر ذلك قدرته وتمكينه من الطرفين .

فالواجب أن يجعل جميع المكلفين كذلك إذا كان الغرض من وجودهم إيصال الثواب إليهم دون وقوع المعصية منهم وعقابهم عليها . وثالثاً : لم لا يجوز أن يكون الانتهاء في الاحتياج إلى النبي والقرآن وينقطع التسلسل .

أجبنا : عن الاول : أنه يقدر عليها ولكن لا يقع مقدوره منه لعدم خلوص داعيه إليها كما يقول في امتناع وقوع القبائح من الحكيم تعالى ، وكما يقول في عصمة الأنبياء عليهم السلام ، فإن القدرة على ما لا يمكن وقوعه لا اعتبار شيء غير ذاته لا يستنكر ، وإنما يستنكر القدرة على ما لا يمكن وقوعه لذاته . وعن الثاني : أننا لانقول إن الحكيم سبحانه جعل شخصاً واحداً بفعله معصوماً من غير استحقاق منه لذلك ، بل نقول : كل من يستحق الألفاظ الخاصة التي هي العصمة بكسبه ، فهو سبحانه يخصه بها . ثم الامام يجب أن يكون من تلك الطائفة فالملكفون بأسرهم لو استحقوا بكسبهم تلك الألفاظ الخاصة لكانوا كلهم معصومين . فظهر أن الخلل في عدم عصمتهم راجع إليهم ، لا إليه تعالى . وعن الثالث : أن نسبة غير المعصومين إلى النبي أو إلى القرآن نسبة واحدة . فلو جاز أن يكون النبي الموجود في زمان سابق والقرآن مغنياً لملكف مع جواز الخطأ منه عن الامام ، لجاز في الجميع مثل ذلك . وحينئذ لا يجب احتياجهم جميعاً إلى الامام . وقد سبق فساد اللزوم ، فظهر فساد الملزوم .

[الوجه] الثاني : إذ ثبت وجوب نصب الامام على الله تعالى بالطريق الثاني نقول : إننا نعلم ضرورة أن الحاكم إذا نصب في رعيته من يعرف منه أنه لا يقوم بمصالحهم ولا يرعى فيهم ما لأجله نصب ، وكان غرضه من نصب الامام أن يقوم بمصالحهم ورعاية ما لأجله احتاجوا إلى منصوب من قبله ، يستقبح العقول منه ذلك النصب وينفر عنه ، ونصب غير المعصوم من الله تعالى داخل في هذا الحكم . فعلمنا أنه لا ينصب غير المعصوم . فكل امام ينصبه الله تعالى فهو معصوم .

وثانيتها العلم بما يحتاج إلى العلم به في إمامته من العلوم الدينية والديناوية ، كالشرعيات والسياسات والآداب ودفع الخصوم وغير ذلك ، لأنه لا يستطيع القيام بذلك مع عدمه .

وثالثتها الشجاعة التي يحتاج إليها في دفع الفتن وقمع أهل الباطل وزجرهم إذ لا يتأناه

القيام بما يقوم به إلا بها. ولأنه إذا فرّغ يعمّ ضرره؛ بخلاف ما إذا فرّغ كل واحد من رعيته. ورابعتها كونه أفضل من كل واحد من رعيته، وأشجع وأسخى، وبالجملة أكمل في كل ما يمد من الكمالات، لأنه مقدم عليهم. وتقديم الرجل على من هو أكمل منه قبيح عقلاً. وخامستها كونه طاهراً من العيوب المنفرة خلقاً وأصلاً وفرعاً، كالجذام والبرص في الخلقة، والحقد والبخل في الشيمة، ودنائة النسب وكونه ولد الزنا في الأصل، والصناعات الركيكة والأعمال الخسيسة في الفرع، لأنّ جميع ذلك جار مجرى اللطف، إذ فيها تقريب الخلق إلى تمكينه واستمالة قلوبهم إليه. وفي ضد ذلك ضدّه. وسادستها كونه أقرب الخلق إلى الله تعالى وأكثر استحقاقاً للنواب، لأنّه مقدّم على كل واحد من رعيته بأمر الله وتقدّمه إياه. والله لا يقدر عبداً على عبد على الإطلاق، إلا كما ذكرناه.

وسابعتها اختصاصه بآيات ومعجزات تدلّ على إمامته، إذ لا طريق للخلق في بعض الأوقات إلى قبوله إلا بها. فأنّها إذا ظهرت على يده في وقت مسّ الحاجة إليها، وقرنت بدعواه للإمامة علم أنّه منصوب من قبل الله تعالى.

وثامنيتها كونه إماماً في جميع دار التكليف بانفراده في زمانه. واستدلّ بعض أهل النظر على ذلك بأنّ كثرة الأئمة مع اختلاف دواعيهم يمكن أن يصير سبب مقاومة ومدافعة يحدث بينهم، فيظهر بسببها الفتنة والفساد، ويحدث من وجودهم ما لا أجله لم يجز عدمهم، فلا يجوز وجودهم أيضاً، وهو محال. أمّا إذا كان الإمام واحداً يرتفع هذا الجواز ويحصل المقصود على طريق القطع. فإن قيل: إذا اشترطتم العصمة كيف يمكن الاختلاف المؤدّي إلى خطأ بعضهم بينهم. يقال: العصمة هي الألفاظ التي من أجلها لا يخلص دواعي صاحبها إلى فعل القبيح. ومن تلك الألفاظ عدم من يقع ويوجد معه في معرض المقاومة. والاولى أن يستدلّ في هذا المقام بالسمع. فهذه هي الأوصاف اللازمة لكلّ إمام من الأئمة. وذلك ما أردناه.

المسألة الخامسة > من الامام ؟ <

إذ اثبت أنّ زمان التكليف لا يخلو من وجود إمام معصوم مكن اولم يمكن،

وجب أن يكون كل ما قاله او فعله أهل زمان بأسرهم متفقين عليه صدقاً وحقاً، لدخول المعصوم فيه قطعاً وامتناع وقوع الكذب والباطل منه . أما إذا اختلفوا فكل من فرد يخل ، بواجب او يفعل قبيحاً أما لا يكون قوله او فعله الذي انفرد به إلا كذباً وباطلاً ، لالأنه غير المعصوم الصادق المحقق ، بل يكون ما اتفق عليه الباقيون بعد هذا المنفرد صدقاً وحقاً ؛ او يكون الحق والصدق مندرجاً في أقوال الباقيين ، إذا كان بينهم مخالفة . فبان من ذلك أن إجماع أهل الدنيا بأسرهم حق . فان اختلفوا فالحق ما أجمع إليه أهل الاسلام دون غيرهم . فان اختلف أهل الاسلام فالحق ما أجمع عليه أهل الحق . وهم الفائلون بالتوحيد والعدل والنبوة والامامة ، على الوجه الذي اقتضاه العقل وأكده النقل .

فاذا عرفت هذا ، فاعلم أن الناس قد اختلفوا في هذا الباب ، فذهب بعضهم إلى عدم وجوب نصب الامام أصلاً ، وذهب بعضهم إلى وجوبه على الناس ، وذهب بعضهم إلى وجوبه على الله . وقد سبق ما فيه كفاية من بيان صحة المذهب الأخير وفساد الأولين . ثم اختلفوا في تعيين الامام ، فذهب الفرقة الأخيرة القائلة بوجوب النصب على الله أن الأئمة اثني عشر يقيناً من أهل بيت النبي ﷺ ، وذهب الباقيون إلى غيرهم ، كل فريق إلى فرقة . وقد عرفت أن الحق لا يخرج عن الجميع . فلما كان الفائلون بعدم وجوب نصب الامام مبطلين ، ظهر صحة ما ذهب إليه الاثنى عشريون . وبوجه آخر : ذهب بغض المسلمين إلى أن العصمة هي الصفة اللازمة للامام وأنكرها الباقيون . ثم ذهب مثبتوا العصمة إلى الاثنى عشر ، والباقيون إلى غيرهم . ومعلوم أن الحق هناك ؛ فيجب أن يكون معهم هيهنا ؛ وإلا لاجتمعت الأمة على الضلال والباطل .

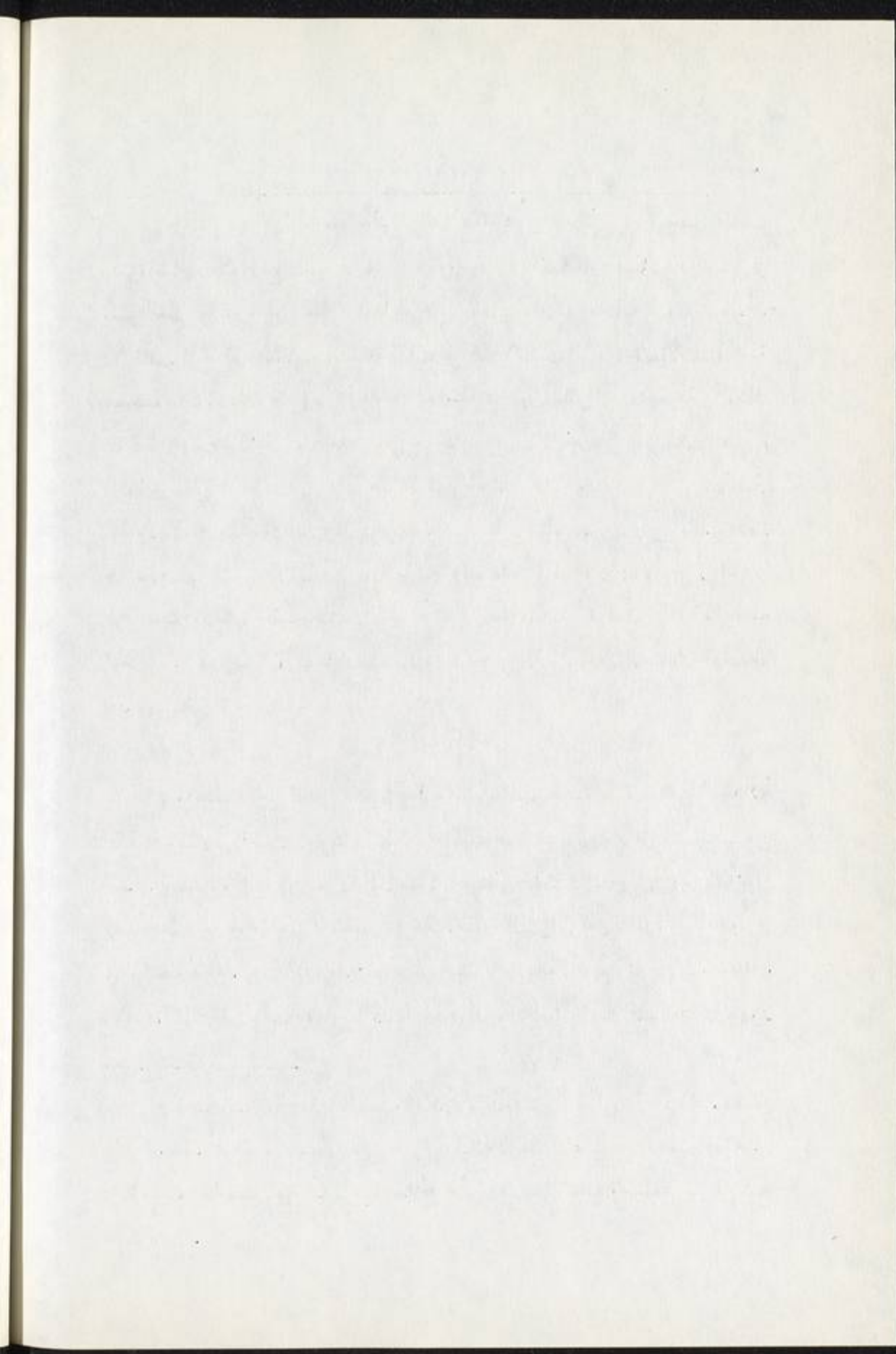
إن قيل : أو لا ، من المحتمل أن يكون قائل في أمة محمد ﷺ وغير ما سمعتم ويكون المحقق هو دون غيره . فان قلتم : لو كان لعرفناه ووصل إلينا خبره . قيل : عدم معرفتكم إياه لا يقتضي عدمه . وثانياً ، أن حاصل كلامكم أن الامام المعصوم يشهد على كونه اماماً معصوماً ؛ فيكون اثبات الشيء بنفسه . وثالثاً ، السبعية قائمة أيضاً أن الامام منصوب من قبل الله وأنه لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحاً ، فيجب كونهم على الحق أيضاً .

اجيب : عن الاول ، أن العلم بذلك لا يستفاد من الدليل ، بل يحصل بسبب كثرة تسامع التواريخ والسير وممارسة علوم اختلاف الأهواء والملل . والقاضي في تميز العلم عن غيره هو العقل . واذا جزم على أمر تواترت اماراته كان ذلك علماً ، ولا يلتفت الى الاحتمالات الدافعة لذلك ، كما لا يلتفت الى الاحتمالات الدافعة للمحسوسات . وذلك ما نقول به في العلوم الحاصلة عن طريق التواتر والتجربة . ولاشك أن العقل جازم مثلاً على عدم إمام يدعى به بعد النبي ﷺ غير علي وأبي بكر والعباس ، فكذا في سائر الأزمنة . فلا يندفع هذا العلم بالاحتمال المذكور . وعن الثاني أن العلم بوجود الامام المعصوم يدل على تعيينه ؛ وذلك ليس بمستنكر . وعن الثالث أنهم خارجون عن الملة بآدعائهم قديم الأجسام وغيرها من الخرافات ؛ ولا ينفون إخلال الواجبات وارتكاب الملقبات عن الامام بأنه لا يختاره ، بل يقولون : كل ما يفعله الامام طاعة ، وإن كان كذباً او ظلماً او شرب خمر او زنا . فلظهور بطلان قولهم لم نعدّه في سائر الأقوال .

فصل > ثالث <

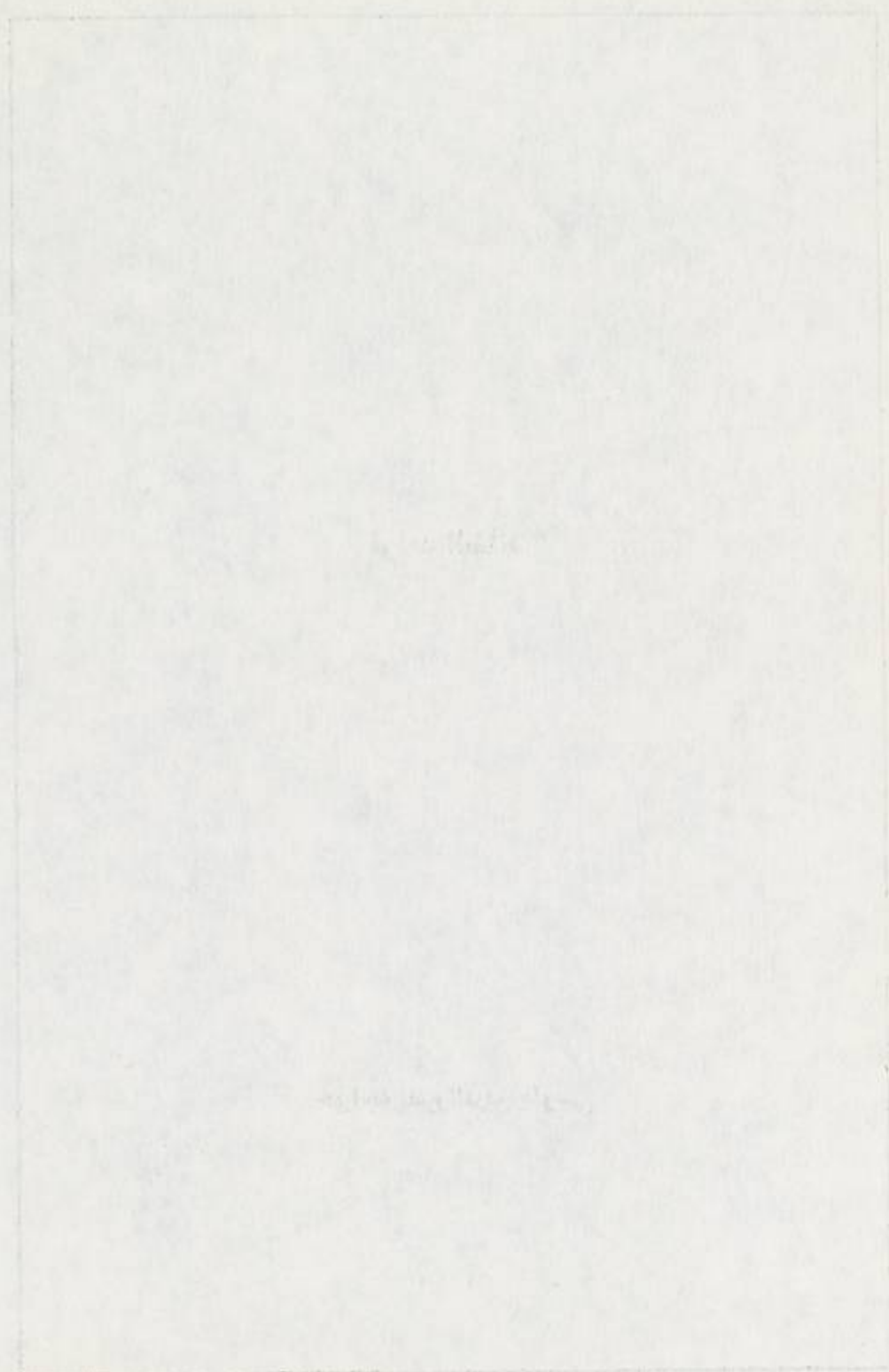
وأما غيبة الامام الثاني عشر وطول مدته ، فليس بمستبعد ، عند من اعتقد أن الله قادر عالم ، وإذا ثبت وجوبه بالدليل ، فلذلك هو الحق . ويُعارضُ المستبعدُ من المسلمين بما ذهبوا إليه من القول بطول المدّة والغيبة في الخضر والياس عليهما من الأنبياء والدجال والسامري من الأشقياء . ويقال : اذا جاز في الطرفين ذلك ، فلم لا يجوز في الواسطة مثله ، اى في الاولياء . وأما سبب غيبته ، فلا يجوز أن يكون من الله سبحانه ، ولا منه ، كما عرفت ، فيكون من المكلفين ، وهو الخوف الغالب وعدم التمكين . والظهور يجب عند زوال السبب .

واذ قد وينا بما وعدنا فلنقطع الكلام ، حامدين لله تعالى على آلائه ، مصليين على محمد سيد أنبيائه ، مسلمين على خيرة أوليائه وأصفيائه ، داعين لجميع المؤمنين والمؤمنات ، ملتزمين من الناظر فيه اصلاح خلل وقع نظره عليه ، مستغفرين عن جميع ما كره الله .



قواعد العقائد

خواجہ نصیر الدین طوسی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلالة. والصلوة على محمد المخصوص بالرسالة، وآله الموصوفين بالعدالة. يقول صاحب هذه المقالة: إنني أوردت فيها قواعد العقائد من العلم المنسوب إلى الأصالة، واحترزت في تقريرها عن الاطناب والاطالة، مخافة أن يؤدي إلى السآمة والملالة. وأقدم ذكر أصول يجب الوقوف عليها في كل حالة. وهي هذه:

< مقدمة >

< ١ > اصل

< الوجود والمعدوم والثابت والمنفى والحال >

كل ما يمكن أن يعبر عنه، فإما أن يكون موجوداً، وإما أن لا يكون موجوداً. وما لا يكون موجوداً معدوم. ولا فرق بين الوجود والثابت، ولا بين المعدوم والمنفى عند المحققين. ومشايخ المعتزلة يقسمون الثابت إلى موجود ومعدوم وواسطة بينهما تسمى بالحال، ويجعلون المنفى ما عدا هذه الثلاثة. والحكماء يقولون: الموجود يكون خارجياً، ويكون ذهنياً، ويكون كليهما؛ وكذلك المعدوم.

< ٢ > اصل آخر

< الواجب والممكن والممتنع >

كل ما يمكن أن يعبر عنه فإما أن يجب وجوده، أو يجب عدمه، أو لا يجب

أحدُهما . والأوّل هو الواجب ، والثاني هو الممتنع أو المحال أو المستحيل ، والثالث هو الممكن أو الجائز . أمّا الواجبُ . فأمّا أن يكون وجوبه لا عن غيره فهذا الواجب لذاته ، و أمّا أن يكون وجوبه عن غيره فيكون واجباً عن غيره ممكناً لذاته . وكذلك الممتنع . وما يُفِيدُ وجودَ غيره يُسَمَّوْنَهُ مُوجِبِداً أو علةً . وذلك الغير يكون مُوجِبِداً أو معلولاً . والممكن لذاته متساوي النسبة إلى طرفي وجوده وعدمه . فإن كان له موجوداً كان موجوداً ، وإن لم يكن له موجودٌ بقي على حالة العدم ، ويكون عدم موجوده كالعلة لعدمه .

أصل آخر < ٣ >

< الذات و الصفة >

كلُّ ما يمكن أن يتصوّر . فإن أمكن تصوّره لامع غيره فهو ذاتٌ ، وإلا فهو صفةٌ . مثلاً إذا قلنا « موصوف » عنيماً به شيئاً له صفةٌ . فالشيءُ هي الذات ، و قولنا « له صفة » فهو صفتُهُ .

أصل آخر < ٤ >

< القديم و المحدث و أقسام التقدم >

كلُّ موجودٍ فأمّا أن يكون لوجوده أوّلٌ ، ولا محالة يكون لا وجوده متقدماً على وجوده ، ويُسمّى مُجِدِّداً ؛ وإمّا أن لا يكون لوجوده أوّلٌ ، ويُسمّى قديماً وأزلياً . والتقدمُ : يكونُ بالذات ، كتقدم المُوجِبِ على ما يُوجِده ؛ أو بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين ؛ أو بالزمان ، كتقدم الماضي على الحاضر ؛ أو بالشرف ، كتقدم المعلم على متعلمه ؛ أو بالوضع ، كتقدم الأقرب على الأبعد . والمتكلمون يزيدون على ذلك التقدم بالرتبة ، كتقدم الأمس على اليوم .

أصل آخر < ٥ >

< الممكن اما قائم بذاته وهو الجوهر او قائم بغيره وهو العرض >

كل ما يوجد من الممكنات فإما أن يوجد قائماً بذاته ، كالإنسان ، وهو الجوهر ؛ أو يوجد قائماً بغيره ، كالحركة ، وهو العرض . ويسمى العرض 'حالة' وذلك الغير محلاً . والحكماء يقولون : الحال إن كان سبباً لقوام محله ، كالإنسانية لبدن الإنسان ، كان صورة ، ومحله مادة ؛ وإن لم يكن كذلك ، كالبياض في الجسم ، كان عرضاً ، ومحله موضوعه .

والجوهر عندهم كل ما لا يكون في موضوع ، سواء كان صورة ، أو مادة ، أو مركباً منهما ، وهو الجسم عندهم ، أو غير ذلك . وأما عند المتكلمين فالجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزئ ، يسمون كل جزء منها بالجوهر الفرد ؛ وتأليفه عند الأشعرية من جوهر بن فصاعداً . وعند المعتزلة إما من أربعة جواهر ، وإما من ثمانية جواهر فصاعداً ، لكون الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق ، والجوهر الفرد عند الحكيم ممتنع الوجود .

والأعراض عند أكثر المتكلمين أحد وعشرون نوعاً ، وعند بعضهم ثلاثة وعشرون نوعاً . عشرة منها تختص بالأحياء ؛ وهي الحياة ، والشهوة ، والنفرة ، والقدرة ، والارادة ، والكرامة ، والاعتقاد ، والظن ، والنظر ، والألم . وأحد عشر منها تكون للأحياء وغير الأحياء . وهي الكون ؛ وهو يشمل أربعة أشياء : الحركة والسكون ، والاجتماع ، والافتراق ؛ والتأليف ، والاعتماد ؛ كالنقل والخفة ؛ والحرارة والبرودة ؛ واليبوسة والرطوبة ، واللون والصوت ، والرائحة والطعم . والاثنتان اللذان زاد بعضهما الفناء ، والموت . والحكماء قالوا : أجناس الأعراض تسعة : الكم ، والكيف ، والمضاف ، والوضع ، والابن ، ومتى ، والملك ، والفعل ، والانفعال ، وتسمى هي مع الجوهر بالمقولات العشر الشاملة لجميع الممكنات .

أصل آخر < ٦ >

< الموجودات إما متماثلة وإما متضادة وإما متخالفة >

الموجودات إما متماثلة ، وإما متضادة ، وإما متخالفة . أما المتماثلة فكالبياضين

المتساويين في البياضية . وأما المتضادة فهي الأعراض التي تكون من جنس واحد ، لا يمكن أن تجتمع في محل واحد في وقت واحد ، ويمكن حلولها فيه على التعاقب وخلوّه منها جميعاً ، كالألوان . والحكماء زادوا في قيودها أن يكون بينهما غاية البعد . فاذن يجوز أن يكون لعرض واحد أصداد كثيرة ، على الرأى الأول ؛ ولا يجوز أن يكون له إلا ضد واحد على الرأى الثاني ؛ وماعدا المتماثلة والمتضادة فمختلفة . واعلم أن التقابل الذي يشمل المتضادة وغيرها على أربعة أوجه : أحدها التقابل بالتضاد ، والثاني التقابل بالنفي والاثبات ، والثالث التقابل بالملكة والعدم ، كالبر و العمی ، والرابع التقابل بالتضایف ، كالأبوّة و البنوّة .

أصل آخر > ٧ <

< الدور والتسلسل باطلان >

الدور - وهو أن يكون المعلول علّة لملكته بواسطة اوغير واسطة ، والمتأخر من حيث هو متأخر متقدماً على متقدمه من تلك الحيثية - والتسلسل عند المتكلمين محال مطلقاً وبالجملة كل عدد يفرض فهو متناه ، لأن كل عدد يفرض فهو قابل للقلّة ، بأن ينقص منه شيء ، والكثرة بأن يزداد عليه شيء ، وكل قابل للقلّة والكثرة فهو متناه . وأما العدد الذي يكون له أول ولا يكون له آخر ، بل إنما يوجد منه شيء بعد شيء لا إلى نهاية فليس بمحال عند أكثرهم لكون كل ما يوجد منه حصر في أي وقت يفرض متناهياً . وأما عند الحكماء فكل عدد يكون آحاده موجودة دفعة وله ترتيب فهو متناه ، وبستحيل أن يكون غير متناه . وأما ما لا يكون آحاده موجودة دفعة ، أو لا يكون له ترتيب ، فيجوز أن يكون غير متناه . فهذه هي الأصول التي أردنا تقديمها . و بيان ما يحتاج إلى البيان منها فيجىء في مواضعها . وقد أردنا ما أردنا إيراده في خمسة أبواب .

الباب الأول

فى اثبات موجد العالم

العالمُ عبادةٌ عمَّاسوى الله تعالى ، وماسوى الله تعالى إماما جواهر وإماما أعراض .
وإذا ثبت احتياجُ الجواهر إلى موجدٍ ثبت احتياجُ الأعراض إليه لاحتياجها
إلى ما تحتاج إليه. والملتزمون ينكرون وجود جواهر غير جسمانية كما سيحىء بيانه ،
ويثبتون أو لا حدوث الأجسام والجواهر ، ويستدلون بذلك على إثبات موجدٍ لها
القديم . ولهم فى إثبات حدوث الأجسام طرقٌ :

< طريق أول >

أحدها قولهم : كلُّ جسم لا يخلو من الحوادث ، وكلُّ ما لا يخلو من الحوادث
فهو حادثٌ ، فكلُّ جسم حادثٌ . وهذه الحجَّةُ مبنيَّةٌ على إثبات أربع دعاو :
إحديها إثبات وجود الحوادث . والثانية بيان أن كلَّ جسم لا يخلو منها . والثالثة
بيان حدوثها جميعاً . والرابعة بيان أن كلَّ ما لا يخلو من الحوادث حادثٌ .

< ١ > أمَّا الأوَّلُ فظاهرٌ ، فإنَّ الأكوان ، أعنى الحركات والسكونات
والاجتماعات والافتراقات ، أمورٌ ثبوتيةٌ هى غير الأجسام . وذلك لأنَّ الحركة
هى كون الجسم فى حيزٍ بعد كونه فى حيزٍ آخر ، والسكون هو كونه فى حيزٍ
بعد كونه فى ذلك الحيز ؛ والاجتماع هو كون الجسمين فى حيزٍ بن على وجهٍ لا
يمكن أن يتخلل بينهما جوهرٌ ؛ والافتراق هو كونهما فى حيزين بن على وجهٍ يمكن
أن يتخلل بينهما جوهرٌ . والأكوان تتبدلُ وتتغيَّر مع ثبوت الأجسام فهى

أُمورٌ موجودةٌ غيرَ الأجسام ولا يمكن وجودها إلا في الأجسام .

< ٢ > وأما بيان أن الأجسام لا تخلو عنها ، فهو أن كل جسم يستحيل أن يكون لافي حيز . فكونه في حيز ينحصر في الحركة والسكون ، وإذا كان جسمان في حيزهما انحصر كونهما في الاجتماع والافتراق .

< ٣ > وأما أنها حادثةٌ فلا تزل وتبدل بعضها ببعض . فاذن هي محتاجةٌ في وجودها إلى غيرها فهي ممكنةٌ . وسنقيم الدلالة على أن كل ممكن حادثٌ ، ولا يجوز أن يكون قبل كل حادثٍ حادثٌ إلى غير النهاية .

أما أولاً ، فلأن الحوادث الماضية يتطرق إليها الزيادة والنقصان ، ويستحيل أن يتطرق إلى غير المتناهي الزيادة والنقصان ؛ وذلك لأن الناقص منها بعدد متناهٍ يستحيل أن يكون مساوياً لها ، وإذا فرض للناقص وغير الناقص تطابق من مبدأ واحد وجب أن ينتهي الناقص ويمتد بعد انتهائه غير الناقص ، فيكون الناقص متناهياً ؛ وغير الناقص لا يزيد عليه إلا بعدد متناهٍ ، فيكون الكل متناهياً وبطل كونه غير متناهٍ ؛ فيكون جميع الحوادث الماضية مسبوقاً بالعدم .

وأما ثانياً ، فلأن كل واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقاً بالانتهاء له يستحيل أن يوجد إلا بعد انقضاء ما لانهاية له من الحوادث حتى يصل النوبة إليه ، وانقضاء ما لانهاية له محالٌ . ويلزم منه أن يكون وجود كل حادثٍ يسبقه ما لانهاية له من الحوادث ، فيكون وجوده محالاً ، ولكن الحوادث موجودةٌ . فاذن كونها مسبوقاً بما لانهاية له باطلٌ .

وأما ثالثاً ، فلأن كل حادثٍ مسبوقٌ بعدمٍ أزلي ، فلو كان في الأزل حادثٌ موجودٌ لاجتماع وجوده مع عدمه ، وذلك محالٌ . فاذن يكون في الأزل جميع الحوادث معدومةً .

< ٤ > وأما بيان أن كل ما يخلو من الحوادث حادثٌ ؛ فظاهرٌ ، لأن جميع الحوادث معدومةٌ في الأزل . فالشيء الذي لا يخلو منها لو كان موجوداً في الأزل

لكان خالياً عنها ، وهو مُحالٌ . فاذن ثبت انّ الأجسامَ حادثةٌ ، وكذلك الجواهرُ والأعراضُ .

طريق آخر

لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام أزلياً ، لانه في الأزل إما أن يكون متحرراً أو ساكناً ، وكلاهما محال . أما كونه متحرراً كفلان الأزل عبارة عن نفى المسبوقية بالغير ، والحرارة عبارة عن ثبوت المسبوقية بالغير ، وهما لا يجتمعان . وأما كونه ساكناً فمحال ، لأن السكون مع أنه يقتضى أيضاً المسبوقية بسكون مثله ليس بواجب الوجود . فاذا كان ممكناً كان مسبوقاً بالعدم ، على ما سيحجى بيانه .

طريق آخر

وهو أعم من الأولين ، وذلك أن يقال : كل ما سوى الواجب ممكن ، وكل ممكن مُحَدَثٌ ، فكل ما سوى الواجب مُحَدَثٌ ، سواء كان جسماً أو جوهرًا أو عرضاً أو غير ذلك . أما المقدمة الأولى فظاهرة ، وأما المقدمة الثانية فلأنّ الممكن يحتاج في وجوده إلى مُوجِدٍ ، والممكن لا يمكن أن يوجد حال وجوده ، فإن إيجاد الموجود و تحصيل الحاصل محالٌ ، فيلزم منه أن يوجد حال لا وجوده ، فيكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده ، وذلك حدوته . وإذا ثبت كون ما سوى الواجب مُحَدَثًا وكان احتياج كل مُحَدَثٍ إلى مُحَدِثٍ يوجد ضرورياً ، ثبت أنّ لجميع العالم من الأجسام والأعراض وما سواهما من الممكنات مُحَدِثٌ ، وهو المطلوب . فهذه طرق المتكلمين في إثبات الصانع .

وأما الحكماء فقالوا : إن الموجودات تنقسم إلى واجب وممكن ، والممكن محتاج في وجوده إلى مُؤَثِّرٍ مُوجِدٍ ؛ فإن كان موجوده واجباً فقد ثبت أن في الوجود واجب الوجود لذاته ، وإن كان ممكناً كان محتاجاً إلى مؤثر آخر . والكلام فيه كالكلام في مؤثره ، والدور مُحالٌ والتسلسل كذلك ، كما مر ، وعلى تقدير ثبوته

نأخذ جميع الممكنات الموجودة، فيكون ممكناً، لأنه لا يتحصّل بدون افراده وأفراده غيره. ثم المؤثر فيه لا يجوز أن يكون نفسه، ولا يجوز أن يكون داخلياً فيه، لأنّ الداخل لا يكون مؤثراً في نفسه ولا في علله، فلا يكون مؤثراً في المجموع. فلم يبق إلا أن يكون للجميع مؤثراً خارجاً، والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً فيكون واجباً. فإذن وجود واجب الوجود لذاته ضروري، وهو المؤثر الموجود للممكنات كلها، وهو المطلوب. فهذا ما قاله المتكلمون والحكماء في هذا المقام.

وقد يورد على كل موضع منه اعتراضات، ويجاب عنها بأجوبة لا نذكرها، لأنّها بالكتب المطوّلة أليق؛ لكننا نورد ما هو موضع الخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذا الموضع، وهو أن المتكلمين قالوا إنّما يتقدّم عدم الممكن على وجوده تقدّم ما لا يمكن أن يكون المتقدّم مع المتأخر دفعةً.

والحكماء قالوا: إنّ مثل هذا التقدم لا يمكن وقوعه إلا في الأشياء الواقعة في الزمان، لكن بحيث يقع المتقدّم في زمانٍ والمتأخّر في زمانٍ غيره، والزمان ليس بواجب الوجود، فتقدّم عدم على كل ما سوى الواجب بهذا المعنى محال. وهذا هو قولهم بقدم بعض الممكنات، قالوا: بل إنّما يكون هذا التقدّم من جملة التقدّم بالطبع الذي ذكرناه.

وأجاب المتكلمون بأنّ التقدّم الذي لا يمكن اجتماع المتقدّم والمتأخر معاً لا يجب أن يكون بحسب زمانٍ مبينٍ لهما، فإنّ تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض لا يكون بزمان آخر، وهذا التقدم مثله. ثم إنّ كان ولا بدّ فيكفي فيه تقدير زمانٍ، ولا يحتاج فيه إلى وجوده للمعايير للممكنات المحدثّة. فهذا موضع معظم الخلاف بين الفريقين في هذه المسألة مع اتّفاقهما على احتياج جميع الممكنات إلى موجدٍها.

الباب الثاني

في ذكر صفات الله تعالى

وهي تنقسم الى ثبوتية وغير ثبوتية

أما [الصفات] الثبوتية

فمنها أنه تعالى قادر . والقادر هو الذي يصحُّ عنه أن يفعل ، ولا يجب؛ وإذا فعل فعل باختيار وإرادة، لداعٍ يدعوه إلى أن يفعل. ويقابله الموجب ، وهو الذي يجب أن يصدر عنه الفعل، ويجب أن يقارنه فعله، لأنه لو تأخر الفعل عنه لما كان صدور الفعل عنه واجباً ، إذ لم يصدر عنه في الحال المتقدم على الصدور . والمتكلمون يقولون: إنَّ الباري تعالى قادر، إذ كان فعله حادثاً غير صادر عنه في الأزل، ويلزم القائلين بالقدم كون فاعله موجِباً . والحكماء يقولون: كلُّ فاعلٍ فَعَلَ بإرادته مُخْتارٌ، سواء قارنه الفعل في زمانه أو تأخَّر عنه .

ومَوْضِعُ الخِلافِ في الداعِي ، فإنَّ المتكلمين يقولون: إنَّه لا يدعُو الداعِي إلاَّ إلى مَعْدومٍ ، لِيَصْدَرَ عن الفاعل وجوده بعد وجودِ الداعِي بالزمانِ أو تقدير الزمانِ ، ويقولون: إنَّ هذا الحكمَ ضروريٌّ والحكماء يُنكرونها . وإذا حصل الداعِي للقادر فهل يجب وجود الفعل أم لا؟ فيه خِلافٌ بين المتكلمين . والمحققون منهم يقولون بوجوبه ، ويقولون: إنَّ هذا الوجوب لا يقتضي إيجابَ فاعله ، إذ كان فعله تبعاً لداعيه ، وليس للاختيار معنى غير ذلك . وبعض القدماء أنكروه مخافة التزام الإيجاب ، وقال بعضهم: عند الداعِي يصير وجود الفعل أولى من لا وجوده . وقيل لهم: هل يمكن مع هذه الأولوية لا وقوع الفعل أم لا؟ ، فإن أمكن فلا

يكون للأولوية أثر، وإن لم يمكن كانت الأولوية هي الوجوب، ولا يتغير الحكم بتغيير الألفاظ. وقال الآخرون: للقادر أن يختار أحد طرفي الفعل والترك، من غير رجحان لذلك الطرف؛ ويتمثلون بالهارب الواصل إلى طرفين متساويين يضطر إلى المشي في أحدهما، والعطشان إذا حضره وعاءان متساويان، فانهما يختاران أحد الطرفين والوعائين من غير مرجح لأحدهما على الآخر. ومع التزام هذا يلزم المحالات ويتعدّر إثبات الإرادة لله تعالى،

ومنها أنه تعالى عالم. والعالم لا يحتاج إلى تفسير. والدليل عليه أن أفعاله محكمة متقنة، ويتبين ذلك لمن يعرف حكمته تعالى في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، وخلق الحيوانات، ومنافع أعضائها، وسائر الموجودات؛ وكون كل من يصدر عنه أفعال منتظمة محكمة عالماً، فرض وري.

ولكونه تعالى واجباً لذاته، وغيره ممكناً لذاته، كان مساوياً متساوي النسبة إليه، ولم يكن بعضه أولى بأن يكون مقدوراً له دون بعض، أو معلوماً له دون بعض، فهو قادر على جميع ما يصح أن يقدر عليه، عالم بجميع ما يصح أن يعلم، كلياً كان أو جزئياً. ويكون المعلومات أكثر من المقدورات، لأن الواجب والممتنع يعلمان ولا يقدر عليهما. ويكون مقدوره عند الحكماء بالاتساق شيئاً واحداً، والباقي بتوسطه. ومعلومه كل ما لا يتغير، وأما المتغيرات فلا تكون من حيث التغير معلومة له، لوجوب تغير العلم بتغير المعلوم وامتناع تغير علمه تعالى، وسيجيء القول في هذا البحث. وأيضاً عند بعض المعتزلة أنه تعالى لا يقدر على القبائح، لامتناع وقوعها عن العالم بها الغنى عنها.

ومنها أنه تعالى حي. لامتناع كون من يمكن أن يوصف بأنه قادر عالم، غير حي. ويفسرون الحياة بما من شأنه أن يوصف الموصوف به بالقدرة والعلم. ومنها أنه تعالى مريد. وذلك لأن صدور بعض الممكنات عنه دون بعض وصدور ما يصدر عنه في وقت دون وقت يحتاج إلى مخصص، والمخصص هو

الارادة، وهو الداعي الذي مر ذكره . وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الارادة المتعلقة بالمتجددات ، لوجوب وقوعها عند اجتماع القدرة والارادة ، ويقولون إنها عرض لافي محل . وبذلك ينتقض حدُّ الجوهر والمرض اللذين مرَّ ذكرهما . والارادة المتعلقة ببعض الممكنات دون بعض يقتضى وجوب كون المرید عالماً مميزاً . ولكونه تعالى واجب الوجود لذاته يجب أن يكون دائم الوجود باقياً في مالم يزل ولا يزال . والأشعرية يقولون بأن البقاء صفة مغايرة لغيرها من الصفات .

ومنها أنه تعالى سميع بصير . ويدلُّ عليه إحاطته بما يصح أن يسمع ويبصر ، فلهذا المعنى وللإذن الشرعي باطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى بوصف بهما . وكذلك يطلق عليه أنه متكلم . والكلام عند أهل السنة معنى في ذات المتكلم به ، يُخبر بإيجاد الحروف والأصوات التي يتألف منها الكلام عما يريد الاخبار عنه . ومن لا يكون له ذلك المعنى ويسمع منه الحروف والأصوات المؤلفة تأليف الكلام لا يكون متكلماً ، كالبيغاء . والمعتزلة يقولون : كلُّ من يوجد حرفاً وأصواتاً منتظمة دالة على معنى يريد الاخبار بها عنها فهو متكلم ، ولا يعتبرون المعنى الذي في نفس المتكلم . وبعض المعتزلة يقولون : إنه تعالى مُدركٌ ، ويقولون : إن الإدراك صفة له غير العلم ، بها يُدرك الموجودات خاصة من جملة المعلومات وهي غير السمع والبصر والحياة .

ومنها أنه تعالى واحد . أمّا دليل المتكلمين عليه أن الإله عبارة عن ذات موصوفة بهذه الصفات ، وذلك لا يمكن أن يكون إلا واحداً ، فإن على تقدير أن يكون الآلهة كثيرين ، واختلاف دواعيهم في إيجاد مقدر واحد بينه في وقت واحد على صفة واحدة وعدم إيجاده أو إيجاده في غير ذلك الوقت أو على غير تلك الصفة ممكن ، وعند وقوع ذلك الاختلاف يستحيل أن يحصل مرادهم جميعاً ، لاستحالة حصول الامور المتقابلة المتناقضة معاً ، ويلزم من ذلك أن لا يكون جميعهم آلهة . فاذن يستحيل

كونهم كثيرين ، وهذه الحججة تعرف بالتسماع . وإنما أخرنا ذكر هذه الصفة عن ذكر ساير الصفات ، لكون حججة الوحدة مبنية على إثبات الصفات الالهية . وأما الحكماء فقالوا : إن الواجب لذاته يمتنع أن يكون أكثر من واحد ؛ لأن الاتصاف بهذا المعنى ليس بمختلف ، ولو كان المتصّف به أكثر من واحد ، وجب أن يكون امتياز كل واحد منهم عن غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه ؛ والمجتمع من هذا المعنى وغيره لا يكون واجباً لذاته مطلقاً ، فيلزم من ذلك أن يكون كل واحد من المتصّفين به غير متصّف به ، وذلك محال . وهذه الحججة غير محتاجة إلى اعتبار شيء خارج عن مفهوم الواجب لذاته .

والصفات ليست زائدة على ذات الواجب لذاته ، بهذه الحججة بعينها ، بل حقيقته هو الوجود وحده ، لا الوجود المشترك بينه وبين غيره ؛ وقدرته وعلمه وإرادته ليس غير اعتبار ذلك الوجود بالنسبة إلى مقدوراته ومعلوماته ومراداته ، وقدرته عين صدور الكل عنه ، وعلمه حصول الكل له ، وإرادته عنايته بالكل فقط ، من غير أن يتوهم تكثّر في ذاته تعالى أصلاً .

وبعض مشايخ المعتزلة يقيمون الحججة بعد إثبات هذه الصفات على أنه تعالى موجود ، وذلك لأن المعدومات عندهم ثابتة ، ولا يستحيل اتصاف ذاتها بصفات لا يعتبر فيها الوجود .

وأبو هاشم من المعتزلة يقول بصفة زائدة على هذه الصفات بها يمتاز الصانع عما يشاركه في مفهوم الذات ، وهذه الصفة يسميها الصفة الالهية . ويقول هو وأصحابه : إن هذه الصفات جميعاً أحوال لا موجودة ولا معدومة ، بل وسائط بين الوجود والعدم . أما الإرادة فانتها موجودة ومحدثة ، وهي عرض لا في محل ، يُحدثها الله تعالى ، وبعدها يحدث الموجودات . ومتأخرهم كأبي الحسين البصري ومن تبعه يقولون : إن صفاته تعالى ليست بزائدة على ذاته ، فهو قادر بالذات ، عالم بالذات ، حي بالذات ؛ وباقي الصفات راجعة إليها ، فإن الإدراك هو

علمه بالمدرکات، و السمع و البصر علمه بالمسموعات و المبصرات، و الارادة علمه بالمصالح المقتضية لایجاد الموجودات؛ و الکلام راجع إلى القدرة؛ و الوجود غیر زائد على الذات، و لیس الموجود بمشترک بینہ و بین غیرہ، و إنما یکون العلم إضافة إلى المعلومات، یتغیر تلك الاضافة بتغییر المعلومات، ولا یتغییر الذات بتغییرها. و أهل السنة یقولون: إنه تعالی قادر بقدره قديمة، و كذلك عالمٌ بعلم قديم، و مرید بارادة، و حیٌ بحیاة، و سمیع بسمع، و بصیر ببصر، و متکلمٌ بکلام، و باقی ببقاء، و کلٌ ذلك قديم. و یقول أبو الحسن الأشعريٌ بتغییر ذلك من الصفات، و یقول: إن الصفات لیست هی ذاته ولا غیر ذاته، فان الغیرین هما ذاتان لیست إحداهما هی الاخری، و الصفات و إن كانت زائدةً على الذات فلا تكون مغایرةً لها بهذا المعنى. و فقهاء ماوراء النهر یقولون: التکوین و الخالقیة صفة غیر القدرة، فان القدرة متساوية بالنسبة إلى جمیع الممکنات، و التکوین و الخالقیة مختصٌ بالملخوقات. و عند أهل السنة أن الله تعالی یصح أن یرى مع امتناع کونه فی جهةٍ من الجهات، و احتجوا بها بالقیاس على الموجودات المرئیة، و بنصوص القرآن و الحدیث.

و المشبهة قالوا: إن الله تعالی جسمٌ فی جهة الفوق، و یمکن أن یرى كما تُرى الأجسام. و بعضهم قالوا: إن الله تعالی جسم لا کلاً أجسام، و قالوا: إنه تعالی خلق آدم على صورته.

و المعتزلة قالوا: إنه تعالی لیس فی جهة، و لذلك لا یمکن أن یرى.

و الحكماء قالوا: إنه تعالی و غیره من المفارقات، کالعقول و النفوس، لا یمکن أن یرى، لکون جمیع ذلك مفارقة للأجسام، و الأجسام المشفئة لا تُرى مع کونها فی جهة، و أكثر الأعراض لا تُرى، والمرئی عندهم لیس غیر الألوان و الأضواء، و إنما تُرى محالها بتوسطها، و غیر ذلك لا یمکن أن یرى. فهذا هو الکلام فی الصفات الثبوتیة.

و اما فير الثبوتية من الصفات

فمنها أنه تعالى لا يمكن أن يكون فيه تركيب ، او اثنيينية ، او احتمال قسمته بوجه من الوجوه . و ذلك لاحتياج ما يكون كذلك إلى كل واحد من أجزائه وأقسامه ؛ و ذلك يناقض كونه واجباً لذاته ، و كونه مبدءاً لكل ما عداه . و منها أنه تعالى لا يمكن أن يكون في حيز ، او جهة ، او محل ، لاحتياج ما يكون كذلك إلى الحيز و المحل في وجوده ، و اذلك لا يمكن أن يشار اليه إشارة حسية . وخالفت المشبهة و المجسمة في ذلك ؛ إذ قالوا : إنه تعالى في جهة ، او جسم ، لا كغيره من الاجسام . و ذهب بعض الصوفية إلى جواز حلوله في قلوب أوليائه ؛ و لعل مرادهم غير ما نعنى به من حلول الأعراض في محالها .

ولا يجوز أن يكون فاعليته تعالى زائدة على ذاته ، لأنه تعالى فاعل لما سواه ، ولو كانت فاعليته زائدة على ذاته لكانت مغايرة لذاته ، و حينئذ يكون الذات فاعلة لتلك الفاعلية ، فيكون فاعليته قبل فاعليته ، وهذا محال . و ذلك مخالف لما ذهب إليه القائلون بالتكوين و الفاعلية و الخالقية .

ولا يجوز أن يكون قابلاً لشيء من الأعراض و الصور ، او لتأثير غيره فيه . لأن اجتماع الفاعلية و القابلية فيه تقتضى التركيب .

ولا يجوز أن يكون له ألم . لأن الألم هو إنما يحدث من إدراك المنافي ، ولامنافى له ، فان ما عداه إنما يصدر عنه .

و عند المتكلمين أيضاً لا يجوز أن يكون له لذة ، لأن اللذة إدراك و انفعال و تأثير من الغير ملائم للمزاج او للطبيعة . و الحكماء قالوا : اللذة هو إدراك الملائم ، وهو تعالى عالم لذاته بذاته ، و اشد الملائمات بالقياس إليه هو ذاته ، فلذته أعظم اللذات . و لا يجوز عليه الاتحاد . وهو صيرورة شيئين شيئاً واحداً ، لا بأن ينتفى أحدهما و يبقى الآخر او ينتفيا معاً و يحدث شيء ثالث ، فان ذلك محال قطعاً . و قوم من القدماء قالوا : كل من تعقل تعقلاً تاماً اتحد بمعقوله ذلك . و إليه ذهب جمع من الصوفية . و ذلك بالمعنى الذى ذكرناه غير معقول . فهذا ما ذكره مثبتو الصفات و نفاةها .

الباب الثالث

في ذكر ما ينسب إليه تعالى من الأفعال

قال بعض أهل السنة لا يمكن اجتماع قادرين على مقدور واحد ، لأن ذلك المقدور إن حصل ، فإن كان المؤثر فيه واحداً لم يكن كل واحد منهما مؤثراً ، وإن كان مجموعهما لم يكن كل واحد قادراً ، وقد فرض قادراً . هذا خلف . وإن لم يكن أحدهما أو كل واحد منهما ثبت المطلوب .

وقال أبو الحسن الأشعري : هذا إنما يلزم عند تقدير كونهما مؤثرين ، ولذلك جوز أن يكون للعبد قدرة ، ولكن قدرة الله قديمة . وقدرة العبد تكون مع الفعل ولا تكون قبل الفعل ، ولاتأثير له في الفعل ، إلا أن العبد الذي يخلق فيه قدرة مع فعل لا يكون كما يخلق فيه فعل من غير قدرة . والفعل يُسمى كسباً للأول ولا يُسمى بذلك للثاني . ومذهبه أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى .

وقال القاضي الباقلاني من أهل السنة : إن ذات الفعل من الله ، إلا أنه بالقياس إلى العبد يصير طاعة أو معصية ، هذا قريب في المعنى من قول إبي الحسن . وذهب أبو إسحاق إلى أن القدرتين مؤثرتان فيه . وهذا ليس بحق ، لما مر بيانه . وذهب المعتزلة وأبو الحسين البصري وإمام الحرمين من أهل السنة إلى أن العبد له قدرة قبل الفعل ، وله ارادة بهاتيم مؤثرته ، فيصدر عنه الفعل ويكون العبد مختاراً ، إن كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك وتبعاً لداعيه الذي هو إرادته ؛ والفعل يكون بالقياس إلى القدرة وحدها ممكناً ، وبالقياس إليها مع الارادة يصير واجباً .

وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة : إن الفعل عند وجود القدرة والارادة يصير أولى بالوجود ، حذراً من أن يلزمهم القول بالجبر إن قالوا بالوجود . وليس ذلك بحق ، لأن مع حصول الأولوية إن جاز حصول الطرف الآخر لما كانت الأولوية

أولوية، وإن لم يجز فهو الوجوب، وإنما غيروا اللفظ دون المعنى .
والحكماء أيضاً قالوا بمثل ذلك، أعنى بوجوب حصول الفعل مع القدرة
والارادة . والذين قالوا بمؤثرية الله وحده صرحوا بأنه تعالى مريد لكل الكائنات .
وللمعتزلة قالوا : إنه يريد ما يفعله، وأما ما يفعله العبد فهو يريد طاعته
ولا يريد معصيته . وهذه الارادة غير الارادة الاولى في المعنى .

فصل

< الحسن والقبح العقليان والشرعيان >

الأفعال تنقسم إلى حسن وقبيح، وللحسن والقبح معانٍ مختلفة : منها
أن يوصف الفعل الملائم أو الشئ الملائم بالحسن وغير الملائم بالقبح . ومنها أن
يوصف الفعل أو الشئ الكامل بالحسن والناقص بالقبح . وليس المراد ههنا هذين
المعنيين، بل المراد بالحسن في الأفعال ما لا يستحق فاعله ذمّاً أو عقاباً، وبالقبح ما
يستحقهما بسببه .

وعند أهل السنة ليس شئ من الأفعال عند العقل بحسن ولا قبيح؛ وإنما
يكون حسناً أو قبيحاً بحكم الشرع فقط .
وعند المعتزلة أن بديهية العقل يحكم بحسن بعض الأفعال، كالصدق النافع،
والعدل؛ وقبح بعضها، كالظلم، والكذب الضار . والشرع أيضاً يحكم بهما في بعض
الأفعال . والحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم، والقبح العقلي
ما يستحق به الذم؛ والحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب، والقبح ما يستحق به .
وبإزاء القبح الوجوب، وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم أو العقاب .
ويقولون بأن الله لا يخل بالواجب العقلي، ولا يفعل القبح العقلي البتة؛ وإنما يخل
بالواجب ويرتكب القبح بالاختيار جاهل أو محتاج .

واحتج عليهم أهل السنة بأن الفعل القبيح، كالكذب مثلاً، قد يزول قبحه
عند اشتماله على مصلحة كلية عامة . والأحكام البديهية، ككون الكد أعظم من
جزئه، لا يمكن أن تزول بسبب أصلاً .

وأما الحكماء فقالوا : العقل الفطري الذي يحكم بالبدهيّات ، ككون الكل أعظم من جزئه ، لا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا بقبوحه ، إنّما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبّر مصالح النوع والأشخاص ، ولذلك ربّما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين . ويسمّون ما يقتضيه العقل العملي ولا يكون مذكوراً في شريعة من الشرائع بأحكام الشارع غير المكتوبة ، ويسمّون ما ينطق به شريعة من الشرائع بأحكام الشارع المكتوبة .

والقائلون بالحسن والقبح والوجوب العقليّ اختلفوا ، فقال أكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب واللطف على الله تعالى ، وهكذا العقاب لمن يستحقّه ؛ وذلك لأنّ الله تعالى وعدهم وأوعدهم ، والوفاء بما وعد وأوعد واجب عقلاً .

وقال غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقليّ : الوفاء بالوعد واجب ، وأما بالوعد بغير واجب ، لأنّه حقّ الله تعالى ، ولا يجب عليه أن يأخذ حقّ نفسه ، وإنّما ذلك إليه ، يعفو عنّ يشاء ، ويعاقب من يشاء .

والبغداديون من المعتزلة قالوا : الأصل واجب عليه تعالى ، لأنّ الأصلح وغير الأصلح متساويان بالقياس إلى قدرته ، والقادر المحسن إلى غيره إذا تساوى شيئان بالقياس إليه وكان في أحدهما زيادة إحسان إلى غيره اختاره فيهما البتة .

واتفقوا على أنّ التكليف منه حسن ، إذ فيه تعريض العباد لاستحقاق التعظيم والاجلال الذي لا يحصل لهم بدونه .

واللطف واجب . وهو ما يقرّب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية .

والثواب على الطاعة واجب ، وهو يشمل على عوض المشقة التي يشتمل عليها القيام بالطاعة مع التعظيم والاجلال .

والعوض واجب على الآلام التي تصل إلى غير المكلفين ، كالأطفال والبهائم .

فهذه جملة ما قالوا في هذا الباب .

وعند أهل السنة أنّه لا واجب على الله تعالى ولا يقبح منه شيء ولا يفعل شيئاً

لغرض البتة ، فإنَّ الفاعل لغرضٍ مستكملٌ بالغرض ، ولا يجوز عليه تعالى الاستكمالُ .

والمعتزلةُ قالوا : إنَّه تعالى يفعلُ لغرضٍ يستكملُ به غيره ، وإلاَّ لكان فعله عبثاً ، والعبثُ منه تعالى قبيحٌ .

والحكماءُ قالوا : إنَّ علمه بما فيه المصلحة سببٌ لصدور ذلك عنه ، وهو بوجهٍ قدرته ، وبوجهٍ علمه ، وبوجهٍ إرادته ، من غير تعدُّدٍ فيه ، إلاَّ باعتبار القياس العقلي . ويسمّون تلك الإرادة بالعناية .

فصل

< صدور الممكنات عن الباري تعالى شأنه >

قالت الحكماءُ : الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد إلاَّ شيء واحد . وذلك لأنَّه إن صدر عنه شيان ، فمن حيث صدر عنه أحدهما لم يصدر عنه الآخر ، وبالعكس ، فإذن صدرا عنه من حيثيتين . والمبدأ الأوَّل تعالى واحدٌ من كلِّ الوجوه ، فأوَّل ما يصدر عنه لا يكون إلاَّ واحداً . ثمَّ إنَّ الواحد يلزمه أشياء ، إذله اعتبار من حيث ذاته ، واعتبار بقياسه إلى مبدئه ، واعتبار للمبدأ بالقياس إليه . وإذا تر كسبت الاعتبارات حصلت اعتبارات كثيرة ؛ وحينئذ يمكن أن يصدر عن المبدأ الأوَّل بكلِّ اعتبارٍ شيء . وعلى هذا الوجه تكثر الموجودات الصادرة عنه تعالى .

وأما المتكلمون فبعضهم يقولون : إنَّ هذا إنَّما يصحُّ أن يقال في العلل والمعلولات ؛ أما في القادر ، أعنى الفاعل المختار ، فيجوز أن يفعل شيئاً من غير تكثير بالاعتبارات ، ومن غير ترجيح بعضها على بعض .

وبعضهم ينكرون وجود العلل والمعلولات أصلاً ، فيقولون بأنَّه لا مؤثر إلاَّ الله . والله تعالى إذا فعل شيئاً ، كالأحراق ، مقارناً بالشيء كالنار ، على سبيل العادة ، ظنَّ الخاق أنَّ النار علّة ، والأحراق أثره ومعلوله . وذلك الظنُّ باطل ، على ما مرَّ بيانه .

الباب الرابع

في النبوة وما يتبعها من الامامة وغيرها

و يشتمل على قسمين

القسم الاول

في النبوة وما يتعلق بها

النبى "إنسان مبعوث من الله تعالى إلى عباده، ليكملهم بأن يعرفهم ما يحتاجون إليه في طاعته و في الاحتراز عن معصيته . و تعرف نبوته بثلاثة أشياء : أولها أن لا يقرّ ما يخالف ظاهر العقل، كالقول بأن البارئ تعالى أكثر من واحد . والثاني أن يكون دعوته للخلق إلى طاعة الله و الاحتراز عن معاصيه . و الثالث أن يظهر منه عقيب دعوة النبوة معجزة مقرونة بالتحدي مطابقة لدعواه .

و المعجز هو فعلٌ خارقٌ للعادة يعجز عن أمثاله البشر . و التحدي هو أن يقول لأمته : إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل . و الفعل الذي يظهر على أحد من غير تحدٍ يسمى بالكرامة ، و يختصُّ بالأولياء عند من يعترف به .

و اختلفوا في عصمة الأنبياء . و العصمة هي كون المكلف بحيث لا يمكن أن يصدر عنه المعاصي من غير إجبار له على ذلك . و قال بعضهم : هو من لا يصدر عنه معصية لا كبيرة ولا صغيرة ، لا بالعمد ولا بالسهو من أول عمره إلى آخره . و قال بعضهم : السهو لا ينافي العصمة . و قال بعضهم : الصغيرة لا تخلُّ بالعصمة . و قال بعضهم : الشرط في عصمة الأنبياء اختصاصها بزمان دعوتهم ، لا قبل ذلك . و قال بعضهم : اختصاصها في أدائها الرسالة فقط . أعنى أنه يؤدّي ذلك و يصدق فيه ولا يكذب لا بالعمد ولا بالسهو . و أمّا في سائر الأحوال فيجوز عليه جميع ذلك .

و البراهمة من الهند أنكروا النبوة ، و قالوا : كلُّ ما يعرف بالعقل فلا يحتاج فيه إلى نبى ، و كلُّ ما لا يكون للعقل إليه سبيلٌ فهو غير مقبول عند العقلاء . فإذن ، دعوى النبوة غير مقبول أصلاً .

فصل

< محمد رسول الله >

محمد رسول الله ﷺ ، لأنه ادعى النبوة و ظهر عليه المعجزة ؛ و كل من كان كذلك كان رسولا من الله حقا ، إذ لا يمكن لغير الله تعالى إظهار المعجز عقيب دعوى إنسان مطابقا لقوله . و أما دعواه فمعلومة بالتواتر .

و أما ظهور المعجزة عليه و إن كانت رواياته مختلفة ، لكنها أكثر مما يمكن أن ينكر . و القرآن مما لا يمكن أن ينكر ، و التحدى منه عليه ظاهر . و اختلفوا في وجه إعجازه فقال قوم : إن فصاحته إعجازه . و قال قوم إن صرف عقول القادرين على إيراد معارضته عنه ، و ظهور عجزهم عند التحدى مع القدرة عليه هو إعجازه .

و أما كون كل مدعى نبوة ذى معجز مطابق لدعواه فهو نبى ؛ معلوم عقلا ، لأن المعجز لا يكون من غير الله تعالى ، و ظهوره مع دعواه يدل على تصديق الله تعالى إياه . و من ادعى النبوة و صدقه الله فهو نبى بالضرورة . و كل من أخبر محمد ﷺ عن نبوته ، من الأنبياء الماضين قبله ، فهم أنبياء معصومون ، و اوجب صدقه اللزوم لنبوته صلى الله عليه و آله .

فصل

< طريقة الحكماء في اثبات النبوة >

للحكماء في إثبات النبوة طريق آخر . و هو أن الانسان مدنى بالطبع ، اى لا يمكن تعيشه إلا باجتماعه مع أبناء نوعه ، ليقوم كل واحد بشىء مما يحتاجون إليه في معاشهم من الأغذية والملبوسات و الأبنية وغير ذلك ، فيتعاونون في ذلك . إذ يمنع أن يقدر واحد على جميع ما يحتاج إليه من غير معاونة غيره فيه . و إذا كان كل انسان مجبولا على شهوة و غضب ، فمن الممكن أن يستعين من أبناء نوعه من غير أن يعينهم ، فلا يستقيم أمرهم إلا بعدل . و لا يجوز أن يكون مقر ذلك العدل أحدا منهم من غير مزية ، إذ لو كان كذلك لما استقام أمرهم .

والمعجز هو الذي به يمتاز مقرّ العدل عن غيره ، ولو لم يكن ذلك من عند الله لم يكن مقبولاً عند الجمهور؛ ولو لم يعرفوا الله تعالى لما عرفوا كونه ذلك من عنده. فاذن لا يمكن استقامة امور نوع الانسان إلاّ بنبيّ ذي معجز ، يخبرهم عن ربهم بما لا يمتنع في عقولهم ، و يظهر العدل ، و يدعوهم إلى الخير ، و يعدهم بما يرغبون فيه إن استقاموا ، و يوعدهم بما يكرهونه إن لم يستقيموا ؛ و يمهد لهم قوانين في عبادة بارئهم القادر على كل ما يشاء المطلع على الضمائر ، الغنى عن غيره ، لكيلا ينسود و يقبلوا شريعته ظاهراً و باطناً ؛ و قواعد يقتضى العدل في الامور المتعلقة بالأشخاص و بالنوع و السياسة لمن لا يقبل تلك القوانين او يعمل بخلافها ، ليستمرّ الناس على ما ينفعهم في دنياهم و اخرتهم ، فانّ من الممتنع ممّن يجعل في بنية كل حيوان ما ذكر في علمي التشريح و منافع الأعضاء أن يهمل ما يقتضى مصلحتهم في معاشهم و معادهم . فهذا ما ذكره الحكماء في هذا الباب .

فصل

< النسخ و هو تغيير الاحكام الشرعية من الله تعالى جائز >

النسخ جائز ، وهو تغيير الأحكام الشرعية في الأوقات المختلفة من الله تعالى . و اليهود لا يجوزونه و يقولون : النسخ بداء ، و هو لا يجوز على الله تعالى . و ذلك ليس بصحيح ، فانّ البداء لا يتحقق إلاّ بكون المحكوم عليه و الوقت غير مختلفين . و تمسكوا بقول موسى عليه السلام : « تمسكوا بالسبت أبداً » . وهو ليس بدليل قطعي ، فانّ التأيد قد يستعمل في المدّة الطويلة . و الدليل على جواز النسخ ثبوت حقيقة الشرايع التي جاءت بعد موسى عليه السلام .

القسم الثاني من الباب الرابع في الامامة و ما يتبعها

الامامة رياسة عامّة دينيّة مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينيّة و الدنياويّة ، و زجرهم عمّا يضرّهم بحسبها .

و اختلف الناس في نصب الامام ، فقال بعضهم بوجوبه عقلاً ، وبعضهم بوجوبه سمعاً ، وبعضهم بلا وجوبه .

و الذين يوجبونه عقلاً اختلفوا ، فقال بعضهم بوجوبه من الله تعالى ، وبعضهم بوجوبه على الله تعالى ، و بعضهم بوجوبه على الخلق .

أما القائلون بوجوبه من الله تعالى فهم الغلاة و الاسماعيلية .

و أما القائلون بوجوبه على الله تعالى فهم الشيعة القائلون بامامة علي بعد النبي ﷺ . و اختلفوا في طريق معرفة الامام بعد أن اتفقوا على أنه هو النص من الله ، و هو منصوص من قبل الله تعالى ، لا غير . فقالت الامامية الاثني عشرية و الكيسانية : إنه إنما يحصل بالنص الجلي لا غير . وقالت الزيدية : إنه يحصل بالنص الخفي أيضاً .

و أما القائلون بوجوبه على الخلق عقلاً فهم أصحاب الجاحظ ، و أبي القاسم البلخي ، و أبي الحسين البصري من المعتزلة . و أما القائلون بوجوبه سمعاً فهم أهل السنة . و هذان الفريقان أجمعوا على أن الأئمة بعد رسول الله ﷺ هم الخلفاء .

و أما القائلون بلا وجوبه فهم الخوارج ، و الأصم من المعتزلة فهذه هي المذاهب في الامامة .

و أما الغلاة فبعضهم قالوا : إن الله تعالى يظهر في بعض الأوقات في صورة إنسان ، يُسمونه نبياً أو إماماً ، و يدعون الناس إلى الدين القويم و الصراط المستقيم . و لولا ذلك لضل الخلق . و بعضهم قالوا بالحلول أو الاتحاد ، كما يقول به بعض المتصوفة . فمن القائلين بالاهية على ﷺ السبائية ، و هم أصحاب عبد الله بن سبا و منهم النصيرية . و منهم الاسحاقية . و منهم فريق أخرى . و ليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فائدة .

و أما الاسماعيلية و يُسمون بالباطنية ، و ربما يلقبون بالملاحدة . و إنما سموا بالاسماعيلية ، لانتسابهم إلى اسماعيل بن جعفر الصادق ﷺ ؛ و الباطنية ،

لقولهم : كلُّ ظاهرٍ فله باطنٌ ، يكون ذلك الباطن مصدراً ، وذلك الظاهر مظهراً له ، ولا يكون ظاهرٌ لباطنٍ له ، إلا ما هو مثل السراب ، ولا باطنٌ لظاهرٍ له إلا خيالٌ لأصل له ؛ ولقبوا بالملاحدة ، لعدولهم من ظواهر الشريعة إلى بواطنها في بعض الأحوال .

ومذهبهم أن الله تعالى أبداع بتوسط معنى يعبر عنه بكلمة « كن » أو غيرها عالمين : عالم الباطن ، وهو عالم الأمر وعالم الغيب ، ويشتمل على العقول والنفوس والأرواح والحقائق كلها ، وأقرب ما فيها إلى الله تعالى هو العقل الأول ، ثم ما بعده على الترتيب ؛ وعالم الظاهر ، وهو عالم الخلق وعالم الشهادة ، ويشتمل على الأجرام العلوية والسفلية والأجسام الفلكية والعنصرية وأعظمها العرش ثم الكرسي ، ثم سائر الأجسام على الترتيب . والعاملان ينزلان من الكمال إلى النقصان ، ويعودان من النقصان إلى الكمال ، حتى ينتهي إلى الأمر ، وهو المعنى المعبّر عنه بـ « كن » وينتظم بذلك سلسلة الوجود الذي مبدؤه من الله ومعاده إليه .

ثم يقولون : الإمام هو مظهر الأمر ، وحجته مظهر العقل الذي يقال له العقل الأول والعقل الكلي ؛ والنبى مظهر النفس التي يقال لها نفس الكل وهو الامام ، وهو الحاكم في عالم الباطن ، ولا يصير غيره عالماً بالله إلا بتعليمه إياه ، ولذلك يسمونهم بالتعليميين . والنبى هو الحاكم في عالم الظاهر ، ولا يتم الشريعة التي يحتاج إليها إلا به ، ولشريعته تنزيل وتأويل ظاهره التنزيل وباطنه التأويل . والزمان لا يخلو إماماً عن نبى وإماماً عن شريعته . وأيضاً لا يخلو عن إمام ودعوته ، وهى ربما تكون خفية مع ظهوره ، إلا أنها تكون ظاهرة مع خفائه ألبتة ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل .

وكما يعرف النبى بالمعجز القولى أو الفعلى كذلك يعرف الامام بدعوته إلى الله وبدعواه ، إن المعرفة بالله تعالى لا تحصل إلا به ، والأئمة من ذريته ، بعضها من بعض ، فلا يكون إماماً إلا وهو ابن امام . ويجوز أن يكون للامام أبناء ليسوا

بأئمة . فلا يخلو الزمان عن إمامٍ إماماً ظاهر أو مستور ، كما لا يخلو من نور نهار أو ظلمة ليل ، لم يزل العالم هكذا ولا يزال . وطريقتهم التأليف بين أقوال الحكماء وأقوال أهل الشرائع فيما يمكن أن يولف منها .

وأما في تعيين أئمة الاسلام فقالوا : الامام في عهد رسول الله ، ﷺ ، ﷺ ، كان علياً عليه السلام ، وبعده كان ابنه الحسن إماماً مستودعاً ، وبعده الحسين إماماً مستقراً ، ولذلك لم تذهب الامامة في ذرية الحسن عليه السلام . ثم نزلت الامامة في ذرية الحسين و انتهت بعده إلى علي ابنه ، ثم إلى محمد ابنه ، ثم إلى جعفر ابنه ، ثم إلى إسماعيل ابنه ، وهو السابع .

وقالوا : إن الأئمة في عهد ابن إسماعيل محمد صاروا مستورين ولذلك سمّوهم أيضاً بالسبعية ، لوقوفهم على السبعة الظاهرة ، ودخل في عهد محمد زمان استتار الأئمة وظهور دعواتهم . ثم ظهر المهدي ببلاد المغرب وادّعى أنه من أولاد إسماعيل ، واتصل أولاده ، ابن بعد ابن ، إلى المستنصر .

واختلفوا بعده ، فقال بعضهم بامامة نزار ابنه ، وبعضهم بامامة المستعلي ابنه الآخر . وبعد نزار استتر أئمة النزاريين . واتصلت إمامة المستعليين إلى أن انقطع في المعاضد . وكان الحسن بن علي بن محمد الصباح المستولي على قلعة «الموت» من دعاة النزاريين ، ثم ادّعوا بعده أن الحسن الملقب بذكره السلام كان إماماً ظاهراً من أولاد نزار ، واتصل أولاده . إلى أن انقرضوا في زماننا هذا .

وأما الامامية فقالوا : إن نصب الامام لطف ، وهو واجب على الله تعالى ، فيجب أن يكون الامام معصوماً ثلاثاً بئصال الخلق . ويؤكد ذلك قوله : « لا ينال عهدي الظالمين » .

واتفقوا على إمامة علي ، عليه السلام بعد النبي ﷺ ، ﷺ ، إذ لم يكن غيره معصوماً ثم ساقوا الامامة بعده إلى الحسن المجتبي ابنه . ثم إلى اخيه الحسين الشهيد بكر بلاه . ثم إلى ابنه زين العابدين . ثم إلى ابنه محمد الباقر . ثم إلى ابنه جعفر

الصادق . ثم إلى ابنه موسى الكاظم . ثم إلى ابنه علي الرضا . ثم إلى ابنه محمد التقي . ثم إلى ابنه علي النقي . ثم إلى ابنه الحسن الزكي العسكري . ثم إلى ابنه محمد المهدي المنتظر خروجه عليهم السلام أجمعين . وقالوا : إنه باقٍ وسيظهر ، ويملاً الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً . وهو الثاني عشر من أئمتهم . ولأجل ذلك لقبوا بالاثني عشرية .

وهم في أكثر أصول مذهبهم يوافقون المعتزلة . ولهم في الفروع فقه منسوب إلى أهل البيت . وكان لهم في سياق الامامة اختلافات كثيرة لافائدة في إيرادها . وجهورهم الباقون إلى هذا الزمان على هذا المذهب الذي ذكرناه .

وأما الكيسانية فقالوا بامامة علي عليه السلام . وبعده الحسن . ثم الحسين . ثم محمد بن الحنفية . وقالوا : إنه الامام المنتظر ، أعنى المهدي الذي يملاً الدنيا عدلاً ، وهو الآن مستتر في جبل رضوى بقراب المدينة . وبعضهم قد موه على الحسن والحسين . وبعضهم ساقوا الامامة إلى ابنه هاشم ، ثم إلى غيره . وهم فرق متعدّدة . وقد انقطعت الكيسانية ولم يبق منها أحد .

وأما الزيدية فقالوا بامامة علي والحسن والحسين . وأثبتوها بالنص الجلي وأثبتوا باقي أئمتهم بعدمه بالنص الخفي . وذلك أن شرائط الامامة عندهم كون الامام عالماً بشريعة الاسلام ليهدى الناس إليها ولا يضلّهم . وزاهداً للكيلا يطمع في أموال المسلمين . وشجاعاً لثلايفر في الجهاد مع المخالفين فيظفروا على أهل الحق ؛ وكونه من أولاد فاطمة ، أعنى من أولاد الحسن والحسين ، لقوله والله : «المهدي من ولد فاطمة» . وكونه داعياً إلى الله تعالى وإلى دين الحق ظاهراً . يشهر سيفه في نصره دينه . قالوا : وقد نص النبي والأئمة بعده : أن كل من استجمع هذه الشرائط الخمسة فهو إمام مفترض الطاعة . وذلك هو النص الخفي . ولم يوجبوا في الحسن والحسين الدعوة بالسيف ، لقوله والله : «هما إمامان ، قاما أو قعدا» . ويجوزون خلو الزمان عن الامام ، وقيام إمامين في بقعتين متباعدين ، إذا استجمعا هذه الشرائط . ولذلك لم يقولوا بامامة زين العابدين ، لأنه لم يشهر سيفه في الدعوة

إلى الله تعالى . وقالوا بامامة زيد ابنه . لاستجماع الشرايط فيه . وإليه نسبوا ، إذ فارقوا سائر الشيعة بقولهم بامامته . ولقبوا باقي الشيعة بالرافضة ، اذ رفضوا زيداً . والزيدية فرقٌ كثيرةٌ . منهم الصالحية ، وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء الذين كانوا قبل علي ، لرضا علي بخلافتهم . ومنهم الجارودية . ومنهم السليمانية . وقيل : لهم فرقٌ غيرها . وأكثرهم في الفروع متابعون لأبي حنيفة ، إلا في مسائل قليلة خالف أئمتهم فيها .

وأما القائلون بوجوب نصب الامام على الخلق عقلاً فقالوا : الضرر مع عدم الامام متوقعٌ من الظلم على الضعفاء ، ودفع الضرر المظنون واجبٌ عقلاً . وذلك إنما يندفع بنصب الامام يقوم بأحكام الشرع . وهم موافقون لأهل السنة في تعيين الأئمة .

وأما أهل السنة فيقولون بوجوب نصب الامام على من يقدر على ذلك لاجماع السلف عليه . وذهبوا إلى أن الامام يعرف إماماً بنص من يجب أن يقبل قوله ، كنبى اواباجام المسلمين عليه . وكان الامام بعد رسول الله بالاجماع أبابكر ، ثم عمر بنص ابي بكر ، ثم عثمان بنص عمر علي جماعة أجمعوا على إمامته ، ثم علي المرتضى عليه السلام باجماع المعتبرين من الصحابة ، وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون . ثم وقعت المخالفة بين الحسن وبين معاوية وصالحه الحسن . واستقرت الخلافة عليه ثم علي من بعده من بنى امية وبنى مروان حتى انتقلت الخلافة إلى بنى العباس . واجتمع أكثر أهل الحل والعقد عليهم . وانسأقت الخلافة منهم إلى عهدنا الذي جرى فيه ماجرى . وأما الذين لا يقولون بوجوب نصب الامام فيقولون : يقع في نصب الأئمة فتنٌ ، وقتل بعض الناس بعضاً ، كما جرى في إمامة (إمام) علي ومعاوية ومن بعدهما في أكثر الأوقات . والاختراز عما يوقع الفتنة والمحاربة أولى بالاتفاق . والشريعة كافية لمن أراد أن يكون على الحق ويتقرب إلى الله بطاعته . فهذه هي مذاهب الناس في الامامة .

الباب الخامس

في الوعد والوعيد وما يتبعهما

قدمت أن القائلين بالحسن والقبح والوجوب في العقل أوجبوا الوعد بالثواب للمكلفين لكونه لطفاً . وقالوا بحسن الوعيد لكونه أصلح ، أو بوجوبه لكونه لطفاً أيضاً . ثم أوجبوا الوفاء بالوعد . واختلفوا في الوفاء بالوعيد ، فقالت التفضيلية : ليس ذلك بواجب ، لأنه حق الله تعالى . وقالت الوعيدية بوجوبه لثلا بصير الوعيد كذباً . وأما الذين لا يقولون بالحسن والقبح والوجوب عقلاً قالوا : إن الثواب والعقاب يتعلقان بمشيئة الله تعالى فقط ولا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء أصلاً . والحكماء القائلون بثبوتها في العقل العملي دون العقل النظري قالوا : تكون السعادة والشقاوة لازمتين للأفعال الملائمة وغير الملائمة ، كالصحة لاعتدال المزاج والمرض لانحرافه . واعلم أن هذه الأقوال مبنية على كون الإنسان مدركاً بعد موته . فالأهم في هذا الباب النظر في ذلك ، وهو مبني على ست مسائل :

المسألة الأولى

في إعادة المعدوم

وهي جائزة عند مثبتى المعتزلة ، لأن الذات باقية عندهم حال تعقيب الوجود والعدم عليها ؛ وكذلك عند بعض أهل السنة فانهم قالوا : الممكن لا يصير بانعدامه ممتنعاً ؛ ومحال عند غيرهم ، لاستحالة تخلل العدم بين شيء واحد بعينه ، فاذن لا يكون المعاد عين المبدأ ، بل إن كان ولا بد فهو مثله . وقال سديد الدين محمود الحمصي : إن ذلك ينتقض بالتذكّر ، فإن الحاصل في الذكر بعد النسيان هو ما أدر كه أو لا بعينه ، وهو عوده . وليس ذلك بصحيح . لأن التعدد يناهز الوحدة ، وتماثل المعاد والمبتدأ لا يقتضى اتحادهما .

المسألة الثانية

في أقوال الناس في حقيقة الانسان وأنها أي شيء هي

اختلفوا في حقيقة الانسان . فبعضهم قالوا : إن الانسان هو هيكله المحسوس وبعضهم قالوا : هو أجزاء أصلية داخلية في تركيب الانسان لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول .

وقال النظام : هو جسم لطيف داخل في البدن سائر في أعضائه . وإذا قطع منه عضو تقلص ما فيه إلى باقى ذلك الجسم . وإذا قطع بحيث انقطع ذلك الجسم مات الانسان .

وقال ابن الراوندى : هو جزء لا يتجزى في القلب . وبعضهم قالوا : هو الدم . وبعضهم قالوا : هو الأخلط الأربعة . وبعضهم قالوا : هو الروح ، وهو جوهر مركب من بخارية الأخلط ولطيفها . مسكنه الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد ، ومنها تنفذ في العروق والأعصاب إلى سائر الأعضاء . وجميع ذلك جواهر جسمانية .

و بعضهم قالوا : هو المزاج المعتدل الانساني . و بعضهم قالوا : هو تخاطيط الأعصاب و تشكّل الانسان الذى لا يتغيّر من أوّل عمره إلى آخره . و بعضهم قالوا : هو العرض المسمّى بالحياة . و جميع ذلك أعراض . و الحكماء و جمع من المحققين من غيرهم قالوا : إنّه جوهر غير جسمانى لا يمكن أن يشار إليه إشارة حسية . فهذه هي المذاهب ، و بعضها ظاهر الفساد .

المسألة الثالثة

في المعاد

اختلف الناس فيه . فالدهريّة أنكره ، و قالوا : الانسان ينعدم بموته ولا يكون له عود إلى الوجود . و القائلون بأنّ المعدوم شيء قالوا : بأنّه ينعدم بموته ،

ثمَّ يعود إلى الوجود ، و حينئذٍ يثاب او يعاقب . أمّا انعدامه فلقوله تعالى : « كلُّ من عليها فان ، و كلُّ شيءٍ هالكٌ إلاَّ وجهه » . و أمّا عوده فلو جوب كونه مثاباً او معاقباً في الآخرة .

والنفاء القائلون بكونه جسماً قالوا : فناؤه وهلاكه عبارة عن تلاشي أجزائه و اضمحلال أعضائه في التركيب و غيره . و إعادته جمع اجزائه و إحداث أعراض فيه مثل ما كانت قبل موته ، وهي عندنا أكثرهم يستحيل أن يكون عرضاً ، لأنَّ المعدوم لا يعاد . و الحكماء قالوا : إنَّه محلٌّ للعلم بما لا ينقسم و بما لا يمكن أن يشار إليه إشارةً حسيّةً . و يستحيل أن يكون محلٌّ ما لا ينقسم او لا يقبل الاشارة جسماً ، لو جوب انقسامه و قبوله الاشارة و جوب انقسام ما فيه و قبول ما فيه الاشارة بالتبعية . فاذن هو جوهر مفارق للأجسام .

ثمَّ اختلفوا ، فقال القدماء منهم : إنَّ ذلك الجوهر قديم ، و إنَّما يكون تعلّقه بالبدن محدثاً . قال أرسطاطاليس و أتباعه : إنَّه حادث مع البدن . و حدوث المزاج الانساني الحاصل من العناصر و الأخلاط شرطٌ في إفاضته الحادث من مفيض وجوده ، و ليس بشرطٍ في بقائه . و لذلك قالوا باستحالة التناسخ فأنه عندهم يقتضى أن يكون لبدنٍ واحدٍ نفسان : إحديهما حادثه مع حدوث المزاج ، و الثانية قديمة يتعلّق به على سبيل التناسخ . و ذلك محال . و اتفقوا على امتناع فنائه قالوا : لأنَّ إمكان فنائه يستدعى محلاً يبقى مع الفناء و لا نعلم بالنفس غير ذلك الباقي . فاذن الفاني على ذلك التقدير إنَّما كان عرضاً زال عن محلّه . و النفس ليس بعرض .

المسئلة الرابعة

في

الثواب و العقاب

هما إمّا بدنيّان ، كاللذات الجسميّة و الآلام الجسميّة . و إمّا نفسيّان ، كالتعظيم و الاجلال ، و كالحزى و الهوان . و تفصيلهما لا يعلم إلاَّ بالسمع ، و اللذة

إدراك الملائم من حيث هو ملائم . و الألم إدراك منافي من حيث هو منافي . فان كان إدراكهما بالحواس فهما حسيان . و شرط الاحساس بهما أن لا يكونا مستمرين ، فانّ الانفعال المستمر ممّا يبطل الاحساس . و إن كان إدراكهما بالعقل فهما عقليّان . و العقليّ أثبت ، لكونه أبعد عن الانفعال المودّي إلى الزوال ، و أوفر لاستغناؤه عن توسط الآلة ، و أكمل لكون الموانع فيه أقلّ .

المسئلة الخامسة

فيما به يحصل استحقاق الثواب والعقاب

قالوا : الاسلام أعمّ في الحكم من الايمان وهما في الحقيقة واحد ، و أمّا كونه اعمّ ، فلانّ من أقرّ بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين ، لقوله تعالى : « قالت الاعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا » . و أمّا كون الاسلام في الحقيقة هو الايمان ، فلقوله تعالى : « إنّ الدين عند الله الاسلام » .

و اختلفوا في معناه ، فقال بعض السلف : « الايمان إقرار باللسان ، و تصديق بالقلب ، و عمل صالح بالجوارح » . و قالت المعتزلة : اصول الايمان خمسة : التوحيد ، و العدل ، و الاقرار بالنبوة ، و الوعد ، و الوعيد ، و القيام بالامر بالمعروف ، و النهي عن المنكر . و قالت الشيعة : اصول الايمان ثلاثة : التصديق بوحداية الله تعالى في ذاته ، و العدل في افعاله ، و التصديق بنبوة الانبياء و التصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء . و قال أهل السنة : هو التصديق بالله و بكون النبي صادقاً ، و التصديق بالأحكام التي يعلم يقيناً أنّه عليه السلام حكم بها ، دون ما فيه الخلاف و الاشتباه . و الكفر يقابل الايمان .

و الذنب يقابل العمل الصالح ، و ينقسم إلى كبائر و صفائر . و يستحقّ المؤمن بالاجماع الخلود في الجنة و يستحقّ الكافر الخلود في النار . و صاحب الكبيرة عند الخوارج كافر ، لأنّهم جعلوا العمل الصالح جزءاً من الايمان . و عند غيرهم فاسق ، و المؤمن عند المعتزلة و الوعديّة لا يكون فاسقاً . و جعلوا للفاسق الذي لا يكون

كافراً منزلةً بين منزلتي الايمان والكفر، وهو يكون في النار خالداً؛ وعند غيرهم المؤمن قد يكون فاسقاً وقد لا يكون. و يكون عاقبة أمره على التقديرين الخلود في الجنة .

المسئلة السادسة

في تمام القول في الوعد و الوعيد

اتفقوا على أن المؤمن الذي عمل عملاً صالحاً يدخل الجنة و يكون خالداً فيها ، و على أن الكافر يدخل جهنم و يكون خالداً فيها . و أما الذي خلط عملاً صالحاً بعمل غير صالح ، فاختلوا فيه :

فقال التفضيلية من أهل السنة و غيرهم : عسى الله أن يعفو عنهم برحمته او بشفاعه بنبيه ﷺ ، و إلا فيدخله جهنم ، و يعذبه عذاباً منقطعاً ، ثم يردّه الى الجنة و يدخل فيها لكونه مؤمناً .

و قالت الوعيدية من المعتزلة : إن صاحب الكبيرة إن لم يتب كان في النار خالداً . ثم اختلفوا . فقال أبوعلی الجبائي بالاحباط ، و هو أنه إذا أقدم على كبيرة أحبطت الكبيرة جميع أعماله الصالحة و يكون معاقباً على ذلك الذنب أبداً . و قال ابنه أبوهاشم بالموازنة ، و هو أن يوازن بأعماله الصالحة و ذنوبه الكبائر و يكون الحكم للاغلب .

قيل لهم : إن غلب أحدهما لم يكن له تأثير فيما غلب عليه .

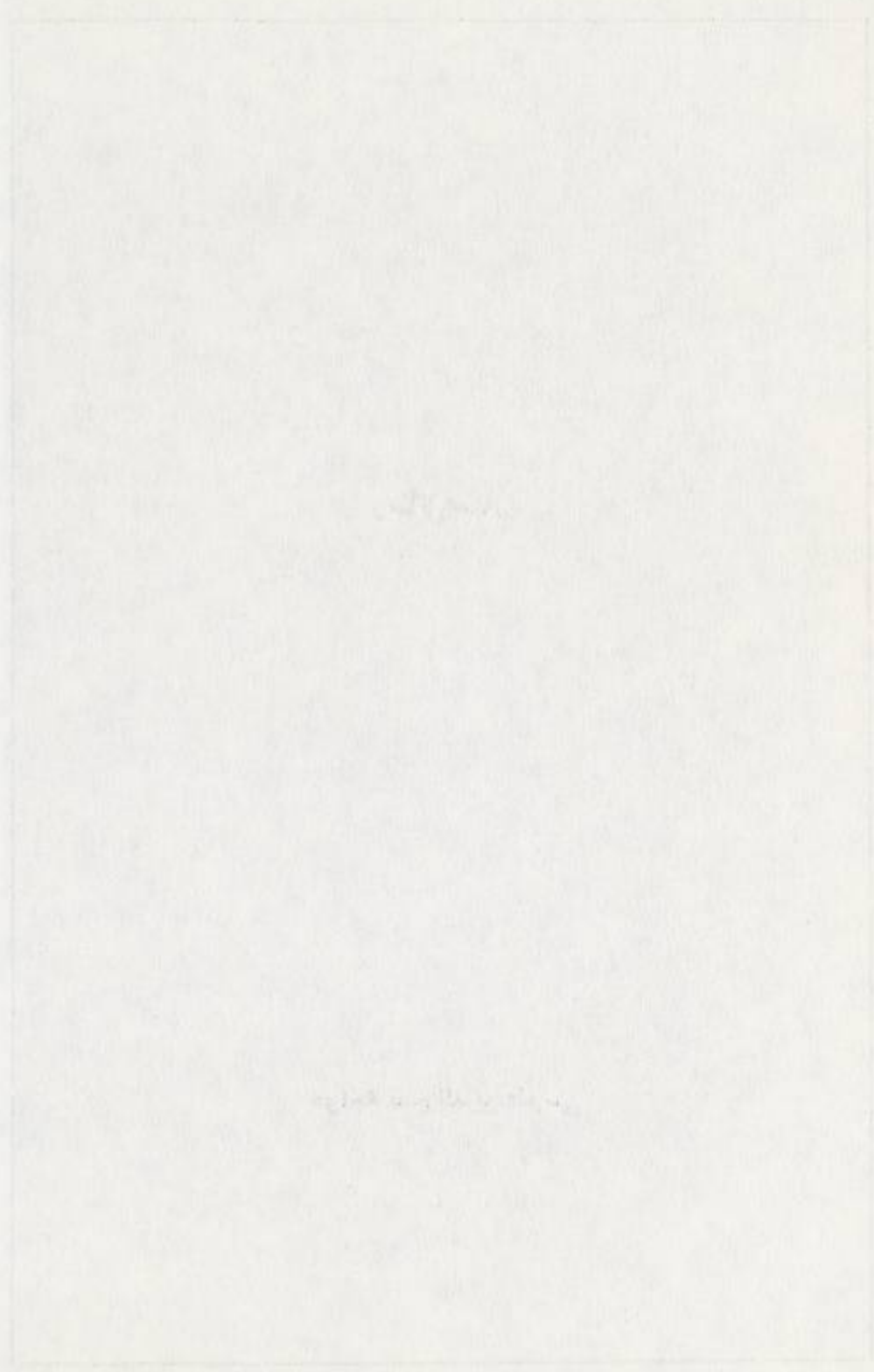
قالوا في جوابه : للعمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه ، و للكبيرة استحقاق عقاب يلزمه . فيؤثر كل واحد من العاملين في استحقاق الآخر بأن ينقصه حتى يبقى في الآخر بقية من إحدى الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك ؛ و هو مأخوذ من قول الحكماء في المزاج ، فانهم قالوا بكسر سورة كل عنصر سورة كيفية العنصر الذي يقابله و يخالطه حتى يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين . و هو المزاج .

و صاحب الصغيرة عندهم معفو عنه ، إذ لا تأثير لذلك في العمل الصالح .
 و أطفال الكفار ملحقة بهم عند أهل السنة وتحشر في النعيم بلا ثواب ، كالحیوانات
 عند غيرهم . فهذا ما قالوه في هذا الباب .

و أما القائلون بالثواب و العقاب النفسانيين قالوا : النفوس باقية أبداً . فان
 كانت مدركة لذاتها و الذوات الباقية ، معتقدة لما يجب عليها أن تعتقده ، متحلية
 بالأخلاق الفاضلة و الأعمال الصالحة ، منقطعة العلائق عن الأشياء الفانية ، و كان
 جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من أهل الثواب الدائم ؛ و إن كانت عديمة الإدراك
 للذوات الباقية ، معتقدة لما لا يكون مطابقاً لنفس الأمر ، مائلة إلى اللذات البدنية ،
 منغمسة في الامور الدنيوية الفانية ، متخلفة بالأخلاق الرذيلة الفاسدة ، و كان ذلك
 ملكة راسخة فيها كانت من أهل العقاب الدائم ، لفقدان ما ينبغي لها ، و وجود ما
 لا ينبغي لها معها دائماً . و بين المرتبتين مراتب لانهاية لها . بعضها أميل إلى السعادة
 و بعضها إلى الشقاوة . و إن كانت الخيرات و الشرور غير متمكنة فيها تمكن
 الملكات ، بل كانت معرضة للزوال و الفوت زالت سعادتها و شقاوتها بزوالها . و النفوس
 الخالية عن الطرفين ، كنفوس الصبيان و البله ، تبقى غير متأمة ، و يكون لها
 لذات ضعيفة ، بحسب إدراكها لذاتها و لما لا بد لها منه .

رسائل صغار

خواجہ نصیر الدین طوسی



1870

1870

أقل ما يجب الاعتقاده

هذه صورة عقيدة صدرت عن محقق الحكماء المحققين خواجه نصير الملمة
والدين الطوسي طاب نراه اجاب بها بعض إخوانه المتجملين حين سأله ان يتحفه
بمثل ذلك .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعلم ، ايديك الله ، أيها الأخ العزيز : إن أقل ما يجب اعتقاده على المكلف
فهو ما ترجمته قوله « لا إله الا الله ، محمد رسول الله » ، ثم إذا صدق الرسول
فينبغي أن يصدق في صفات الله تعالى ، و اليوم الآخر ، و تعيين الامام المعصوم .
و كل ذلك بما يشتمل عليه القرآن من غير مزيد و برهان . أما بالآخرة فبالإيمان
بالجنة ، و النار ، و الحساب ، و غيره . و أما في صفات الله تعالى فباته حتى ، قادر ،
عالم ، مريد ، متكلم ، ليس كمثل شئ ، و هو السميع البصير .

و ليس عليه بحث عن حقيقة هذه الصفات ، و أن الكلام و العلم و غيرهما
قديم او حادث . بل لولم يخطر له حقيقة هذه المسئلة حتى مات ، مات مؤمناً .
و ليس عليه بحث عن تعلم الأدلة التي حررها المتكلمون ، بل مهما خطر في قلبه
التصديق بالحق بمجرد الإيمان من غير دليل و برهان فهو مؤمن . ولم يكلف
رسول الله ﷺ ، العرب أكثر من ذلك .

و على هذا الاعتقاد المجمل استمر الأعراب و عوام الخلق ، إلا من وقع
في بلدة يقرع سمعه فيها هذه المسائل ، كقدم الكلام و حدوثه ، و معنى الاستواء
و النزول ، و غيره . فان لم يأخذ ذلك بقلبه و بقي مشغولاً بعبادته و عمله فلا حرج عليه .
و إن أخذ ذلك بقلبه فأقل الواجبات عليه ما اعتقده السلف ؛ فيعتقد في
القرآن الحدوث ، كما قال السلف : « القرآن كلام الله تعالى مخلوق » ؛ و يعتقد
أن الاستواء حق ، و الإيمان به واجب ، و السؤال عنه مع الاستغناء عنه < بدعة ،

والكيفية فيه مجهولة؛ ويؤمن بجميع ما جاء به الشرع إيماناً مجملًا من غير بحث عن الحقيقة والكيفية.

وإن لم يقنعه ذلك وغلب على قلبه الاشكال والشك، فإن أمكن إزالة شكه وإشكاله بكلام قريب من الأفهام، وإن لم يكن قوياً عند المتكلمين ولا مرضياً، فذلك كاف. ولا حاجة إلى تحقيق الدليل، فإن الدليل لا يتم إلا بذكر الشبهة والجواب عنها. ومهما ذكرت الشبهة لا يؤمن أن تشبث بالخاطر والقلب فيضل فهمه عن ذكر جوابها، إذ الشبهة قد تكون جلية والجواب دقيقاً لا يحتمله عقله. ولهذا زجر السلف عن البحث والتفتيش وعن الكلام فيه، وإنما زجروا عنه ضعفاء العوام. وأما أئمة الدين فلهم خوض غمرة الاشكال.

ومنع العوام عن الكلام بجري مجرى منع الصبيان عن شاطئ دجلة خوفاً من الفرق، ورخصة الأقوياء فيه تضاهي رخصة الماهر في صنعة السباحة. إلا أن هيهنا موضع غرور ومزلة قدم؛ وهو أن كل ضعيف في عقله راجح من الله في كمال عقله، ونظر نفسه أن يقدر على إدراك الحقائق كلها وأنه من جملة الأقوياء. فربما يخوضون ويغرقون في بحر الجهالات من حيث لا يشعرون.

و الصواب للخلق كلهم، إلا الشاذ النادر الذي لا تسمح الأعصار إلا بواحد منهم أو اثنين، سلوك مسلك السلف في الإيمان المرسل والتصديق المجمل بكل ما أنزل الله وأخبر به رسوله من غير بحث وتفتيش. والاشتغال بالنفوس فيه شغل شاغل. > ومن اشتغل بالخوض فيه فقد أوقع نفسه في شغل شاغل < إذ قال رسول الله، ﷺ، حيث رأى أصحابه يخوضون، بعد أن غضب حتى احمرّت وجنتاه: «أفبهذا امرتم؟ تضرّبون كتاب الله بعضه ببعض؛ أنظروا، ماذا أمركم الله به فافعلوا، وما نهاكم عنه فانتهوا». فهذا تنبيه على منهج الحق. واستيفاء ذلك شرحناه في كتاب «قواعد العقائد» فاطلبه منه. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد وآله أجمعين.

المقنعة في أول الواجبات

رسالة شريفة في العقائد المنسوبة إلى المحقق الطوسي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، باري الموجودات؛ والصلوة على أشرف النفوس المقدسات،
محمد، وآله أكمل الذريّات.

وبعد فهذه مقنعة في أول الواجبات، لخصتها لذوي الاشتغالات؛ فنقول:

< التوحيد >

يجب على كل مكلف أن يعرف أن الله تعالى موجود، واجب الوجود
لذاته؛ وإلا لم يكن شيء موجوداً. كان قديماً، أزلياً، باقياً، أديماً. قادر،
لتقدّم العدم على أثره. عالم، لفعله الامور المحكّمة المتقنة. وبهذا كان حياً
تامّ القدرة والعلم، لاشتراك ماعداه في الامكان. مرئياً، كاره، لأمره ونهيه،
سميع، بصير، متكلم؛ للسمع. والكلام حروف وأصوات بالضرورة، فيجب
حدوثها. صادق، لقبح الكذب. وأنه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، و
لامتحيّز، ولا متحد، ولا محل، ولا حال، ولا محتاج، ولا مرئي ولا مكتوب،
ولا ضدّه، ولا مثل، ولا شريك، لوجوب وجوده؛ ويمتنع عليه القبيح والأمر به،
لعلمه واستغنائه، فيفعل لغرض، لقبح العبث.

< العدل >

وأفعالنا مستندة إلينا بالضرورة. ولهذا نمدح ونذم، وإلا لم يكن
القبيح منّا. ويجب التكليف واللفظ، لتحصل الغرض، والحسن قد يكون منّا
ومنه. وكذا الألم، فيجب عليه العوض الزائد، وحدثه رضى العقلاء، وإلا لزم
العبث. وعلينا المساوى، وإلا لزم الظلم.

< النبوة >

و النبوة واجبة ، لأنها لطف ، و اللطف واجب .
 و نبينا محمد بن عبدالله ﷺ ، ادعى النبوة ، و أظهر المعجزة على يده ، فلزم تصديقه ، و يجب عصمته ، و انتفاء كل منقّر ، لتحصيل الغرض ، و هو الارشاد و الهداية من نبيه . و نبوته مؤبدة . و هو سيد الأنبياء ، للسمع .

< الامامة >

و الامامة واجبة ، لأنها لطف ، و اللطف واجب .
 و الخليفة الحق علي بن أبي طالب ، عليه السلام ، لحدِيث الغدير المتواتر . و لحدِيث المنزلة المتواتر ، و لقوله ﷺ : « يا علي أنت الخليفة من بعدي » و لقوله تعالى : « إنما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا . الآية » . « و أنفسنا و أنفسكم » . و لظهور المعجزة منه عليه السلام ، و ادعاء الامامة لنفسه . و إمامة الأئمة الأحد عشر ، للنص المتواتر . و انحصار الامامة ، و وجود الامام في كل عصر اقتضيا قيام القائم الحجة محمد بن الحسن عليه السلام .

< المعاد >

و المعاد واجب . لوجوب إيفاء الوعد و الوعيد ، و الحكمة . و يجب التصديق بعذاب القبر ، و أهوال القيامة ، و الجنة و النار ، و تفاضل الثواب و العقاب ، لتواتر السمع بها . و تجب التوبة ، لدفعها الضرر ، و عذاب المؤمن منقطع ، و الشفاعة ثابتة بالاجماع ، و يجب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، سمعاً ، بشرط العلم و التأثير ، و انتفاء المفسدة . و العفو جائز ، لأنه حقه تعالى ، و هو إحسان .

تمت

اثبات الواحد الاول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المبدأ الأول الذي لا شيء قبله ولا مبدأ له يستحيل أن يكون أكثر من واحد ، وذلك لأن " كل " ما سوى الواحد فهو كثير ، و " كل " كثير فهو مؤلف من آحاد ، و " كل " واحد من تلك الآحاد يكون مقدماً عليه و مبدأ له ، فاذن الكثير له مباد . فالمبدأ الأول الذي لا مبدأ له لا يكون كثيراً ، بل واحداً فقط .
وأيضاً المبدأ الأول الذي لا مبدأ له لا يجوز أن يكون ممكن الوجود ، لأن " كل " ممكن موجود فله مبدأ . فاذن المبدأ الأول الذي لا مبدأ له يجب أن يكون واجب الوجود .

ولا يجوز أن يكون واجب الوجود مشتملاً على كثرة ، فإن المشتمل على كثرة محتاج إلى آحادها في الوجود . و المفتقر إلى الغير في الوجود لا يكون واجباً . و يلزم منه أن لا يكون في الوجود واجباً ، لأنهما يشتركان في الواجبية و الوجود ، ويختلفان في شيء غير ما به يشتركان . فيكون كل واحد منهما مشتملاً على أشياء أكثر من واحد ، فلا يكون كل واحد منهما واجباً . هذا خلف .
ولا يجوز أن يكون لواجب الوجود ماهية غير الوجود ، لأنه حينئذ يكون مشتملاً على كثرة .

ولما كان شيء موجوداً وجب أن يكون في الوجود واجب ، لأنه لو لم يكن في الوجود واجب ، لكان جميع الموجودات ممكنات محتاجات إلى المبدأ ، و كل مبدأ على ذلك التقدير ممكن . فاما أن يدور احتياج الممكنات ، و هو محال ، لأنه يوجب تقدم الشيء على نفسه ؛ و إما أن يتسلسل ، و لا بد أن يكون في السلسلة آحاد هي معلولة لعللها المتقدمة عليها ، و علة لمعلولاتها المتأخرة عنها . فاذا أخذنا واحداً منها لكان لها مباد متسلسلة إلى غير النهاية ، و هي سلسلة العلل المبتدئة من

ذلك الواحد إلى غير النهاية ، و ذلك الواحد باعتبار آخر معلول ، و علته أيضاً معلومة . و يرتقى في سلسلة العلل سلسلة معلولات مبتدأة من ذلك الواحد مرتقية إلى غير النهاية ، فيحصل لنا من تلك الآحاد سلسلتان مبتدأتان من واحد بعينه و غير منتهيتين في الارتقاء ، لكن سلسلة العلل يجب أن تكون أكثر من سلسلة المعلولات بواحد في جانب الارتقاء ، فيلزم الزيادة و النقصان في الجانب الذي لا ينتهيان فيه ، وهو محال . فاذن يمتنع ارتفاعهما إلى غير النهاية ، فاذن هما منتهيان . فالتسلسل محال . و إذا ثبت امتناع الدور و التسلسل امتنع كون جميع الموجودات ممكناً ، و قد ثبت أن الواجب لا يكون إلا واحداً . فاذن في الموجودات واجب وجود هو واحد من جميع الوجوه ، و هو المبدأ الأول الذي لا مبدأ له .

و صدور الموجودات عنه لا يمكن أن يكون حال وجودها ، فاذن هو حال لا وجودها . فاذن ما سواه يوجد بعد أن لا يكون موجوداً . و كل ما هو كذلك فهو محدث . فاذن كل ما سوى الواجب الواحد محدث ، سواء كان جوهرأ أو عرضاً و زاماداً أو مفارقاً للمادة . و يجب أن يصح صدور الموجودات عنه ، و إلا لما كان موجوداً ، فاذن هو قادر . و يكون الموجودات الصادرة عنه على نظام و ترتيب يشهد بذلك علم الهيئة و التشريح و غيرها اضطر إلى الحكم بكونه عالماً . و صحة القادريّة و العالمية يستدعي اتصافه بكونه حياً . و لا يجوز أن تكون هذه الصفات متغايرة و مغايرة لذاته التي هي الوجود القائم بذاته ، لامتناع التكثر فيه . ثم إنه يمكن أن يوصف : بصفات اعتبارية بحسب اعتبارات العقول ؛ و صفات اضافية بحسب اضافة كل واحد من الموجودات الصادرة عنه إليه ؛ و صفات سلبية بحسب سلب كل شيء مما عداه عنه . و أمكن أن يكون له بحسب كل صفة اسم كان له أسماء حسنى كثيرة . لكن لا يستعمل منها إلا ما يليق بجلاله و تنزهه . فهذا ما أردنا إيراده في إثبات الواحد الحقيقي الذي هو المبدأ الأول لجميع الموجودات ، تعالى جدّه و تقدست ذاته و صفاته .

أفعال العباد بين الجبر و التفويض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أفعال العباد تنقسم إلى ما يكون تابعاً لقدرته وإرادته ، و إلى ما لا يكون .
مثال الأول : الأكل و المشى من الانسان الصحيح الذى لم يكره على هذين
الفعالين . و مثال الثانى : حركة الانسان إلى السفلى إذا وقع من موضع عال .
و القدرة يراد بها سلامة آلات الفعل من الأعضاء . و يراد بها الحالة التى
يكون الانسان عليها وقت صدور الفعل عنه . و الأول يكون قبل الفعل و معه ،
و هذه هى القدرة عند المعتزلة . و الثانى لا يكون إلا مع الفعل ، و هى القدرة عند
الأشعرى . و لا شك أن القدرة بالوجهين لا يكون مقدوراً للعبد ، بلى ربما يكون
أسبابه ، كالتغذى و التداوى المقتضيين لسلامة الأعضاء ، مقدوراً له .
و أما الإرادة فسيبها إما العلم بالمصلحة ، و إما الشهوة ، و إما الغضب . و لا
يكون واحداً منها إلا عند الشعور ، و الشعور أيضاً لا يكون مقدوراً للعبد ، وربما
كان بعض أسبابه مقدوراً له .
و أما عند حصول القدرة و الداعى يجب الفعل ام لا . فالحق أنه يجب ، وإلا
لزم رجحان أحد طرفى العفل و تركه من غير مرجع . و هذا الوجوب لا يُخرج
الفعل عن حد الاختيار ، لأن معنى الاختيار هو أن يكون الفعل و الترك بإرادة
الفاعل ، فيختار منهما أيهما أراد . و هيهنا لزم الفعل من القدرة و الإرادة .
فاذا نظرنا إلى أسباب القدرة و الإرادة كان فى الأصل من الله ، وعند وجودهما
الفعل واجب ، و عند عدمهما ممتنع . و إذا نظرنا إلى الفعل كان من العبد بحسب
قدرته و إرادته ، فلهذا قيل : « لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين » . فاذن
الاختيار حق ، و الاسناد إلى الله حق ، و لا يتم الفعل بأحدهما دون الآخر .

و ما قيل : في إثبات الجبر من أن "خلاف ما علم الله وقوعه محال ، و هو يُوجبُ الجبر .

اجيب : عنه بأن الله تعالى كان في الأزل عالماً بأفعاله فيما لا يزال ، فان لازم من ذلك الجبر و الايجاب في العبد فهو لازم في حق الله ، و ما أجبتكم به هناك فهو الجواب ههنا .

و الجواب الحق أن العلم بالشيء ربما لا يكون سبباً له ، فان من علم أن الشمس تطلع غداً لا يكون علمه سبباً لطلوعها ، و إذا لم يكن للعلم أثر في الفعل فلا يكون الفعل بالجبر او الايجاب . والله أعلم .

اثبات العقل المفارق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعلم أننا لا نشك في كون الأحكام اليقينية التي يحكم بها أذهاننا مثلاً - كالحكم بأن الواحد نصب الاثنين ، أو بأن قطر المربع لا يشارك ضلعه ، أو يحكم به مما لم يسبقه إليه ذهن أصلاً بعد أن يكون يقينياً - مطابقة لما في نفس الأمر . ولا نشك في أن الأحكام التي يمتقدها الجهال بخلاف ذلك - كما لو اعتقد معتقداً أن القطر يشارك الضلع أو غير ذلك - غير مطابقة لما في نفس الأمر .

ونعلم يقيناً أن المطابقة لا يمكن أن يتصور إلا بين شيئين متغايرين بالتشخص ومتحددين فيما يقع به المطابقة ، ولا شك في أن الصنفين المذكورين من الأحكام متشاركين في الثبوت الذهني ، فاذن يجب أن يكون للصنف الأول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن أذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه ، وهو الذي يعتبر عنه بما في نفس الأمر .

فنقول : ذلك الثابت الخارج إما أن يكون قائماً بنفسه أو متمثلاً في غيره ، والقائم بنفسه يكون إما ذا وضع أو غير ذي وضع .
والأول محال . أما أولاً ، فلأن تلك الأحكام غير متعلقة بجهة معينة من جهات العالم والأشخاص ، ولا بزمان معين من الأزمنة . وكل ذي وضع متعلق بها ، فلا شيء من تلك الأحكام بذى وضع .

لا يقال : إنها تطابق ذوات الأوضاع لا من حيث هي ذوات أوضاع ، بل من حيث هي معقولات ، ثم إنها تفارق الأوضاع من حيثية أخرى ، كما يقال في الصور المرسمة في الأذهان الجزئية إنها كلية باعتبار وجزئية باعتبار آخر .

لأننا نقول: الصور الخارجيّة المطابق بها إذا كانت كذلك كانت قائمةً بغيرها، وفي هذا الفرض كانت قائمةً بنفسها، هذا خلف.

وأما ثانياً، فلأنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلاّ بعد الشعور بالمطابقين، ونحن لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث كونه ذا وضع.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ الذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنّما ندركه بعقولنا، وأمّا ذات الأوضاع فلا ندركها إلاّ بالحواس أو ما يجرى مجرى الحواس، والمطابقة بين المعقولات والمحسوسات من جهة ما هي محسوسات محال.

والثاني هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع، وهو أيضاً محال، لأنّه قولٌ بالمثل الأفلاطونيّة.

وأمّا إن كان ذلك الخارج المطابق به متمثلاً في غيره فينقسم أيضاً إلى قسمين. وذلك لأنّ ذلك الغير إمّا أن يكون ذا وضع أو غير ذي وضع، فإن كان ذا وضع كان المتمثل فيه مثله، وعاد المحال المذكور، فيبقى القسم الآخر، وهو أن يكون متمثلاً في شيء غير ذي وضع.

ثمّ نقول: ذلك المتمثل فيه لا يمكن أن يكون بالقوّة، وإن كان بعض ما في الأذهان بالقوّة؛ وذلك لامتناع المطابقة بين ما هو بالفعل أو يمكن أن يصير وقتاً بالفعل وبين ما هو بالقوّة. وأيضاً لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة ولا في وقت من الأوقات، لأنّ الأحكام المذكورة واجبة الثبوت أزلاً وأبداً، من غير تغيير واستحالة ومن غير تقييد بوقت ومكان، فواجب أن يكون محلّها كذلك، وإلاّ فامكن ثبوت الحال بدون المحلّ.

فإذن ثبت وجود موجود قائم بنفسه في الخارج، غير ذي وضع، مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي لا يمكن أن يخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغيير والاستحالة والتجدّد والزوال، ويكون هو وهي بهذه الصفات أزلاً وأبداً.

و إذا ثبت ذلك فنقول : لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أول الأوائل ،
 أعنى واجب الوجود لذاته عزت أسماؤه ، و ذلك لوجوب اشتغال ذلك الموجود على
 الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل ؛ و أول الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرة ، و أن
 يكون مبدئاً أو لا للكثرة ، و أن يكون محالاً قابلاً لكثرة تتمثل فيه .
 فاذن ، ثبت وجود موجود غير الواجب الأول تعالى و تقدس بهذه
 الصفة ، و سميّه بعقل الكل ؛ و هو الذي عبّر عنه في القرآن المجيد تارة باللوح
 المحفوظ ، و تارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب و يابس ، و ذلك ما أردنا
 بيانه . والله الموفق و المعين .

ربط الحوادث بالقديم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قالت الحكماء : العلة التامة لا تنفك عن معلولها بتمامه ، والعلة الاولى هي المبدأ لجميع الموجودات ، وهي واجبة الوجود لذاتها ، اى وجودها ممتنع الرفع ، فهو سرمدى ، لا بداية له ولا نهاية . ولا شك في وجود موجودات مسبوقه بأعدامها سبقاً زمانياً .

قالوا : لولا موجود غير قار الذات ممتدأ من الأزل إلى الأبد ، كحركات الأفلاك السرمديّة و الزمان السرمدى الذى يقدر الحركات ، لما أمكن أن يكون لحوادث وجود أصلاً . وإنهما موجودان كان من الممكن أن يتمّ عليه المبدأ السرمدى لمعلول حادث ، كحركة بعينها او زمان بعينه هما جزءان للحركة و الزمان السرمديّين ، فيوجد المعلول مقارناً لهما غير موجود قبلهما ولا بعدهما ، وهذا هو القول بوجوب وجود حوادث لا أوّل لمجموعها ولا آخر .

ولما كان صدور الموجودات الغير القارّة عن العلة القارّة محالاً ، لامتناع وجوده بتمامه في كل زمان من وجود علته ، قالوا : يكون كل سابق من أجزاء الموجود الغير القارّ معدأ لوجود لاحق ، فيتمّ عليه المبدأ السرمدى بأعداده ، ويجب وجود اللاحق عند ذلك .

قيل لهم : لو كان السابق معدأ لوجود اللاحق ولم يكن وجود اللاحق متوقفاً على غير الاعداد الذى يحصل من السابق ، [لكان اللاحق متوقفاً على غير الاعداد الذى يحصل من السابق] لكان اللاحق غير متأخّر عن السابق ، وحينئذ لم يلزم كون مجموع الحوادث موجوداً دفعةً .

قالوا : الاعداد قابل للشدة و الضعف ، والحوادث السابقة كلما كانت معدّات

للملاحق المفروض ، و كلما يقرب إليه منها يجعل استعداده أكمل ، حتى إذا انتهى الترتيب إلى السابق الذي يلي الملاحق المفروض ، فيتم الأعداد مع القضاء . و حينئذ يجب وجود الملاحق ، و يلزم أن يكون الشرط الذي يتوقف عليه وجود الملاحق هو العدم المتأخر عن السابق ، وهو العدم الملاحق بالسابق ، فإن السابق له عدمان ، عدم يسبقه و عدم يلحقه .

وقد اعترض في هذا الموضوع عليهم أستاذي الامام السعيد فريد الدين محمد النيسابوري رحمه الله بأن قال : « السابق و الملاحق متعاندان ، لامتناع اجتماعهما ، و إيجاد الملاحق رافع للإيجاد الذي هو شرط في وجود السابق المتعاند ، و رافع الشرط علة العدم و متقدم عليه ، فاذن وجود الملاحق متقدم على العدم الملاحق بالسابق ، فإذا جعل العدم المتقدم للملاحق شرطاً لوجود الملاحق لزم الدور . و لهم أن يجيبوا عنه بأن وجود الملاحق كما كان معانداً لوجود السابق كان معانداً لوجود السابق على السابق . و يلزم بمثل ما ذكرناه أن يكون وجود الملاحق شرطاً في انعدام سابق السابق ، و هو متأخر عنه بالزمان ، فيكون الشرط متأخراً عن المشروط بالزمان ، هذا خلف . فالاعتراض لهذا الوجه ساقط .

و الحق عندهم أن وجود السابق علة لإعداد وجود الملاحق ، و عدمه الملاحق به شرط في وجود الملاحق ، و هو بالذات متقدم عليه و مقارن لتمام الأعداد لوجوده الذي هو الشرط المتمم لعلية المبدأ الأول .

و هي هنا اعتراض آخر عليهم ، و هو أن العلية الأزلية موجودة ، و الأعداد التامة المقارن للعدم الملاحق بالسابق موجودة فمال بال الملاحق ينعدم ، و هكذا القول في السابق .

و ليس لهم أن يقولوا : حدوث العدم الملاحق بالسابق شرط في وجود الملاحق ، و عدم استمرار العدم المذكور لا ينفي الحدوث ، و بسبب انعدام الشرط ينعدم المشروط الذي هو الملاحق ، لأنه على ذلك التقدير يكون الحدوث آتياً ، لازماً ،

و المشروط به و هو الوجود اللاحق يجب أن يكون أيضاً آتياً و انعدامه آتياً، و وجود ما يحدث بعد اللاحق يكون أيضاً آتياً، و يلزم من ذلك تنال الآتات او تأخر المعلول عن علته .

ولهم أن يقولوا بناءً على قواعدهم : إن إعداد أحد المتعاندين يُزيلُ إعداد المعاند له ، و السابقُ كما كان مُعداً لللاحق كان ذلك الاعداد مزبلاً لاعداد وجود السابق، حتى إذا تمَّ إعداد اللاحق زال إعداد وجود السابق بالتمام ، و حينئذ ينفي السابق و يحدث اللاحق .

و ليس هذا دوراً ، لأنَّ إعداد اللاحق معلولٌ لوجود السابق و هو المزبيل لاعداد وجود السابق ، فهو علةٌ للعدم اللاحق بالسابق بالفرض ، و ذلك العدم شرطٌ في وجود اللاحق ، لا في إعداد وجوده ؛ فلا يكونُ دوراً .

و على هذا الوجه يتمُّ صدور الحوادث عن المبدأ الأوَّل على مذهبهم ، و تأخر حادث عن حادث إنَّما يلزم من تعاندهما ، و كونُ كلِّ حادث علةً لزاله بالعرض و لوجودها بعد بالذات . [و لوجوه أُخرى بعده بالذات]

فهذا ما تقرَّر عندى من مذهبهم في هذا الموضوع . واللهُ الموفقُ للخير و ملهم الصواب .

بقاء النفس بعد بوار البدن

رسالة للمحقق الطوسي في تحقيق بقاء النفس الانسانية بعد خراب البدن
و إقامة البرهان عليه .

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الحكيم الفاضل الكامل، أفضل المتقدمين و المتأخرين، نصير الملكة والحق و الدين ، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ، نور الله مضجعه : رسم المولى الصدر الكبير، العالم الفاضل ، مؤيد الدين ، نتيجة الحكماء الأكارب ، قدوة المهندسين المدققين - أدام الله رفعتهم و حرس بهجتهم - أن اكتب شيئاً مما أفاد الحكماء المحققون ، في بقاء النفس الانسانية بعد بوار البدن . فما وجدت بدءاً من امثال مرسومه ، و إن كنت قليل البضاعة في هذه الصناعة . و كان كل ما يعرض عليه من دقائق العلوم ، فهو في جنب علومه الدقيقة ، قليل القدر ، صغير الشأن . و بدأت بمقدمات يبتنى عليها المطلوب ، و سألت من الله العصمة في المقال ، و التوفيق لصوالح الأعمال . إنه ملهم العقل و ولي الخير ، منه المبدأ و إليه المعاد .

فأقول : الموجود ينقسم إلى ماله وضع ، و إلى ما لا وضع له البتة . و نعى بالوضع الكون في جهة من الجهات ، او حيز من الأحياز ، بحيث يمكن أن يشار إلى الموصوف به إشارة حسية . فجميع المحسوسات ، كالألوان و الأصوات ، و الروائح و الطعوم و الملموسات ؛ و كل ما يتعلق بالمحسوسات ، من محالها و أمكنتها و مقاديرها ، و الأشياء الحالة فيها ، و ما يجري مجريها ، جوهرأ كان او عرضاً ، فهي ذوات أوضاع . و ما عدا ذلك من الأمور الكلية المعقولة ، محسوسة كانت أشخاصها او غير محسوسة ، و الجزئيات المفارقة للمواد ، كالبارى تعالى ،

و العقول ، و النفوس ، وما يعرض لها او يحلّ فيها ، فهي ممّا لا وضع له .
و كلّ مدرك لشيء من الموجودات فقد يرتسم فيه مثال لذلك الموجود . فان
أدرك بنفسه ارتسم ذلك في نفسه ، و إن ادرك بآلة ارتسم في تلك الآلة . مثال الادراك
بالآلة ، الابصار ، و الاحساس باللمس ، و سائر الادراكات الحسيّة ، و مثال الادراك
بغير الآلة إدراك الانسان نفسه و ذاته ، لست أعنى بدنه الذي يدركه بحواسه .
و إذا أحسّ "محسّ" بشيء ارتسم في خياله شبحٌ لذلك الشيء ، او رسمٌ ما منه ،
يلاحظه في النوم و اليقظة ، مع غيبة ذلك المحسوس ، مهما أراد ؛ و إنّما يدرك ذلك
الشبح او الرسم من غير ملاحظة لوضعه إن كان من زوايا الأوضاع ، بخلاف الحسّي ،
فانّ الحس يدركه مع وضعه ، و يتوّهمُ مع ذلك منه معانٍ غير محسوسة ،
كالملائمة و المنافرة ، و الاستيناس و الاستيحاش ، و الصداقة و العداوة ، و غير ذلك ،
وهي امور جزئية تتعلّق بالجزئيات ، محسوسة كانت او غير محسوسة . و هذا
التخيّل و التوهّم أيضاً إنّما يكون للنفس بآلاتٍ دماغية ، و يسمّى بالمحسوسات
الباطنة .

و إذا تقرّر ذلك فنقول : ارتسام الشيء في غيره او الحلول فيه قد يكون على
سبيل السريان ، كالرتسام الصورة في سطح المرآة ، و السواد في الجسم ، وقد لا يكون
كذلك ، كحلول النقطة في الخط ، و الخط في السطح ، و السطح في الجسم . فانّ
النقطة لا تسرى في طول الخط ، ولا الخط في عرض السطح ، ولا السطح في عمق
الجسم . و إذا ارتسم شيء في شيء ، او حلّ شيء في شيء على سبيل السريان ،
بمحيط لا يكون بين الحالّ و المحلّ امتيازٌ في الحس كانت الاشارة الحسيّة إلى كلّ
واحد منهما هي الاشارة إلى الآخر . إذ لا تميّز بينهما حسّاً ، فكلّ ما ارتسم او
حلّ في ذى وضع ، او ارتسم او حلّ فيه ذو وضع ، فهو ذو وضع . و أيضاً كلّ غير
ذى وضع ارتسم او حلّ في شيء او حلّ فيه شيء فذلك الشيء أيضاً غير ذى وضع .
لا يقال : الصور الخيالية و ما يجري مجراها ليست بذواتٍ أوضاع ، وهي

ترتسم في متخيلات الحيوانات التي هي ذوات أوضاع .
 لأننا نقول : هي من حيث ارتسامها في ذوات الأوضاع ذوات أوضاع ، لأن
 الإشارة إلى محالها إشارة إليها . وإنما الخيال إذا أدركها انتزعها من أوضاعها
 التي كانت قبل الانتزاع معها وحدث لها وضع آخر هو وضع الجزء من الدماغ ،
 الذي هو محل الخيال من حيث كونه في ذلك الجزء . فلقد كان أوضاعها المنتزعة
 منها يظن أن لا وضع لها ، ولا منافات بين كون الشيء ذا وضع وبين إدراك ذي
 وضع له ، لا من حيث هو ذو وضع ، بل من حيث هو منتزع من وضعه الأول . فاذن
 ثبت أن الصور الخيالية ذوات أوضاع من حيث ارتسامها في الخيال ، وإن كان
 الخيال لا يدركها مع الأوضاع السابقة المفارقة لها .

و إذا تقرر ذلك نقول : إن النفس الانسانية العاقلة يرتسم فيها معقولات
 لا وضع لها ، فهي لا تكون ذات وضع ، فلا يكون جسماً ولا مادة ، ولا يكون
 حالة في ذي وضع ، فلا يكون صورة جسمانية ولا عرضاً من شأنه أن يحل في
 جسم ولا قوة بدنية ، بل إنماتكون جوهرأ قائماً بذاته مفارقاً للجسم والمادة متعلقاً
 بالبدن تعلق تديير لها و تصرف فيها ، يستعمله استعمال صانع لآلاته ، و يفيد
 للبدن صورة بها يجعله شخصاً من الأشخاص الانسانية . و كيف لا و جميع القوى
 الجسمانية ، كالحواس الظاهرة و الباطنة و غيرها ، تضعف بعد سن الوقوف ، و هي
 تقوى ، إن يصير تعقلها أدق و أتم و أكمل . و تلك لا تدرك أنفسها ، و هي تدرك
 نفسها ، و تلك لا تدرك ما يتعلق بها من الأوضاع ، و هي تدرك البدن الذي يتعلق بها ،
 و أيضاً النفس ترتسم بالمعقولات الوجدانية التي لا تقبل الانقسام بوجه ،
 كالوحدة ، فكل ما يرتسم بمثل ذلك فهو غير قابل للقسمة الوضعية ، و إلا لا تقسم
 المعقول الذي ارتسم فيه بانقسامه ، فان كل مرتسم في منقسم على سبيل الحلول
 السرياني فهو منقسم بانقسامه ، و كل جسم فهو قابل للقسمة الوضعية ، فالنفس
 لسيت بجسم ولا بقوة حالة في الجسم بالحلول السرياني .

لا يقال: الجسم يوصف بأنه واحد، فهو مع قبوله للقسمة محلّ للوحدة، فلم لا يجوز أن يكون النفس مع كونها مرتسمة بالمعقولات الوجدانية قابلة للقسمة؟ لا نأقول: الجسم لا يرتسم فيه الوحدة. إن ما يصفه العقل بالوحدة كما يصفه بالوجود أو الجنسية، وذلك لأنّ الوحدة أمرٌ معقولٌ ليس ممّا يحلّ في محلّ حلول الأعراض الموجودة خارج العقل، وللعقل أن يصف كل ما يدركه إمّا بها أو بما يقابلها وهو الكثرة والعدد.

ثم نقول: لا يجوز أن يكون البدن ولا غيره من الأجسام ولا القوى الحالة في الأجسام علّة لوجود النفس، وذلك أن كلّ ذى وضع لا يجوز أن يؤثر إلاّ فيما يكون منه على وضع، كالمقارن أو المجاور أو المحاذي، وإمّا يكون بينه وبين ذلك علاقة ما. ولا علاقة بين البدن والنفس قبل وجود النفس، ولا بين ذى وضع آخر وبين ما لا وضع له، كالنفس وما يعجز مجريها، فإنّ ذلك ممّا هو واضح في بديهة العقل. فاذن علّة وجود النفس موجودٌ مفارقٌ غير ذى وضع دائم الوجود. وإتّما يكون وجود المزاج البدني شرطاً في فيضان النفس عن مبدعها، لتدبير البدن على مذهب أرسطو، أو لتعلقها به إن كانت قبل البدن موجودة، وذلك على مذهب افلاطون.

وأيضاً لا يجوز أن يكون البدن ولا مزاجه شرطاً في بقاء النفس، لأنّ النفس هي الحافظة والمبقيه للبدن ومزاجه بتدبيرها وإيراد الغذاء عليه بدلاً ممّا يحلّ منه، فإن كان البدن أو المزاج شرطاً في بقاء النفس لزم الدور. ولما فاضت النفس عن مبدعها على البدن أو تعلقت به، على أيّ المذهبين كان، لم يبق للبدن ولا لشيء مما يتعلق به تأثير عليّة ولا تأثير شرطية في وجود النفس ولا في بقائها ودوامها، فلا يضرّ النفس فقدان البدن أو قطع العلاقة بينه وبينها بوجه، وتبقى النفس موجودةً دائمةً الوجود بدوام مبدعها ومفيضها، أوجب وجود المعلول مع وجود علته واستحالة انفكاكه عنه، وهو المطلوب.

و بوجه آخر نقول : كل أمر يكون في شيء من الأشياء بالقوة ثم يخرج إلى الفعل وجب أن يكون ذلك الشيء الذي كان فيه ذلك الأمر بالقوة باقياً عند خروج ذلك الأمر من القوة إلى الفعل ، حتى يصح الخروج من القوة إلى الفعل . وإن انعدم ذلك الشيء عند خروج ذلك الأمر من القوة إلى الفعل ، وإلا لما كان ذلك الأمر الذي كان فيه بالقوة خارجاً منه إلى الفعل .

و اعتبر نطفة الانسان ، فإن الانسانية في مادتها بالقوة ، و لا بد من وجود تلك المادة عند صيرورتها إنساناً بالفعل ، و إلا لما كان ذلك الانسان من تلك النطفة ، و صورة النطفة لما كانت عند خروج الصورة الانسانية إلى الفعل غير باقية . لم تكن الصورة الانسانية في تلك الصورة بالقوة ، بل امتنع جمعها في تلك المادة ، و اذلك لما خرجت هذه إلى الفعل في مادتها فنيت تلك فيها .

و إذا تقررت هذه المقدمة فنقول : فلو جاز الفناء على النفس لكان الفناء فيها حال وجودها بالقوة ، و إذا خرج إلى الفعل وجب أن تكون النفس مع فنائها موجودة ، و هذا خلف ، فاذن الفناء لا يجوز عليها .

فان قيل : فعلى هذا التقدير لا يكون الفناء جائزاً على موجود أصلاً . قلنا : الفناء جائز على كل موجود ممكن يكون حالاً في محل ، و يكون في محله قوة انعدام ذلك الموجود عنه . فاذا خرج انعدامه إلى الفعل كان المحل باقياً مع ذلك الانعدام ، كصورة النطفة التي تنعدم عن مادتها و تكون تلك المادة مع انعدامها موجودة . و بهذا الدليل لا ينعدم شيء من الموجودات سوى ما يحل في محل ، كالصور و الأعراض ، او ما يتركب منهما و من غيرهما ، كالجسم الذي ينعدم بانعدام أحد جزئيه ، و هو الصورة .

فان قيل : لو كانت النفس مركبة من حال و محل ، كالجسم ، لجاز عليها العدم . قلنا : لا يجوز العدم على الجزء الذي هو المحل ، و نحن نعني بالنفس ذلك الجزء دون ما يحل فيه ، فإن النفس كما تقررت برتسم فيها كثير من الصور يحدث

فيها و يزول عنها ، و هي لا تنعدم بانعدامها . و إذا ثبت أن النفس ليست بصورة
للبدن ولا بعرض حال فيه ولا بمر كسبة من حال و محل ، ثبت أن الفناء لا يجوز
عليها البتة . فهذا ما حضرني في الوقت ، مع اشتغال القلب ، مما استفدته من
كلام الحكماء في هذا الباب ، والله أعلم بالصواب .

شرح رسالة ابن سينا

في ان لكل حيوان و نبات اصلا ثابتاً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اتفق في شهور سنة إحدى و سبعين و ستمائة أن التمس الأخ العزيز ، أمين الدولة ، أبقاه الله تعالى و حرسه ، عن حضرة مولانا المعظم ، الامام الأعظم ، نصير الحق و الدين ، أدام الله ظله و حرس أيامه ، مستفيداً حلّ مشكلات هذه الرسالة و كشف قناع ما استعضل من مسائلها . فكتب بخطه ، أدام الله أيامه :

يقول كاتب هذه الأسطر ، أخرج خلق الله تعالى ، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي : المسألة التي أشار إليها الشيخ الرئيس في هذه الرسالة بقوله : « و أمّا المسائل التي سألتها فهي مسائل علمية جليّة ، لا سيما هذه المسائل . و الكلام الموجز في أمثالها تضليل . و إذا ازدحت أجمعت الخاطر المشغول بالبلاء ، فلم يكديف في بقاع البيان ، لا سيما من كان على جمليتي في مثل حالتي ، وقد تأملت . هذه المسائل و استجدتها ، و أجتبت عن بعضها بالمقتنع و عن بعضها بالاشارة ، و لعلى عجزت عن جواب بعضها . أقول : المسألة التي يشير إليها هي أن أجزاء أجسام النباتات و الحيوانات التي هي بمنزلة موادها إنّما تتبدل بالغذاء الذي هو بدل ما يتحلل منها . و إذا تبدلت الأجزاء لم يكن مجموعها باقياً على ما كان عليه زماناً ، بل يكون كل وقت هو غير ما كان قبله و غير ما يكون بعده . و الصورة الحالة في تلك المواد تمتنع أن تنتقل من مادة إلى أخرى . فاذن صورها أيضاً تتعاقب عليها ، فلا يكون شيء من النبات و الحيوان باقياً زماناً بالشخص ، و إن كان باقياً بالنوع . و هذا شنيع جداً . و في النباتات بقاؤها أبعد ، و إثبات بقائها أصعب ، لأنّ نفوس أكثرها

متوزعة على أجزاء موادها . و لذلك إذا قطع منها بعضها و وضع في موضع ندى
بقي على حالته في التغذي . و إن غرس في طين انتعش و صار مثل ما كان قبل التغذية .
و إذا ركّب البعض ببعض ير كّب .

وهو ما أشار الشيخ إليه بقوله : « أما الشيء الثابت في الحيوانات فعمله أقرب
إلى درك . و لى في « الاصول المشرفية » خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف . و أما
في النبات فالبيان أصعب . و إذا لم يكن ثابت كان غيره ، و ليس بالنوع ، فيكون بالعدد .
و أقول : قد يرد عليه إشكال آخر ، و هو أن تعاقب الأشخاص التي من نوع
واحد لا يقع إلا في أزمنة متباينة . و الزمان الواحد و إن كان قابلاً للتجزئة
إلى غير نهاية ، فإن اشتماله على أزمنة لا يكون إلا بالفرض ، و محال أن يتعلق
مالا يكون في الواقع إلا في أزمنة متباينة بأزمنة تتباين بالفرض ، و لذلك امتنعت
الحركة في الجوهر . و أيضاً الأزمنة المفروضة لانكون إلا متناهية ، فإن الجزء
القليل من مقدار متناه ، و هو هنا زمان الشخص الكائن الفاسد ، يصير بالتضعيف
أعظم من كله ، و الأشخاص إن استمرت على التعاقب من غير استقرار يكون غير
متناه . فإن قيل : كل شخص لا يجب أن يقع في زمان ، بل يصح أن يقع في آن .
و الآتات لا يجب أن تنهاى . قيل : فيجب أن يكون للآتات الواقعة في
الزمان المحدود حدود بعدد غير متناه بالفعل . و ذلك محال على ما تقرّر في مباحث
الزمان . فاذن استحال تعاقب الأشخاص التي لا نهاية لها في زمان متصل محدود .
و إلى ذلك أشار بقوله : « ثم كيف بالعدد إذا كان استمرار في مقابل النبات
غير متناه بالقوة . و ليس قطع أولى من قطع ؟ و كيف يكون عدد غير متناه
متجدداً في زمان محصور ؟ »

أقول : و ليس لقائل أن يقول : العناصر التي يتألف منها النبات باقية ، و الصور
متعلقة بها ، و ذلك لأن مقدار العناصر ليس محدوداً ، بل إنما ينتقص بالتحلل
و يزيد بالتغذي .

و أشار إلى ذلك بقوله : « و لعلّ العنصر هو الثابت . ثم كيف يكون ثابتاً ، و ليس الكم يتحدّد على عنصر ، بل يزيد عنصر على عنصر بالتغذية .
أقول: ثم إن قيل: صورة العنصر الواحد يجوز أن لا يتغيّر و يزيد و ينقص مادّتها مع بقائها على حالة واحدة . قيل في جوابه : العنصر الواحد إنّما يتحصل وحدة صورته بتبعيّة وحدة مادّته . و إذا لم يكن المادّة واحدة لم يكن الصورة الحالة فيها واحدة .

و إلى ذلك أشار بقوله : « و لعلّ الصورة الواحدة يكون لها أن تلبسها مادّة و أكثر منها . و كيف يصح هذا و الصورة الواحدة معيّنة مادّة واحدة ! » .
أقول: ثم إن قيل : يجوز أن يكون انحفاظ الصورة الواحدة بجزء معيّن من المادّة الأولى يبقى مع تلك الصورة ثابتاً مادامت الصورة باقية . فيكون ذلك الجزء هو الأصل دون ما عداه . قيل في جوابه : إنّ المادّة الأولى تتزايد بزيادة الغذاء . و الأصل و الزائد متشابهان . و الصورة متعلّقة بالجميع ، ليس بعضه قابلاً للمنوّ و التغذية دون بعض . فأى الجزئين أعنى الأصل و الزائد أولى بتعلّق الصورة به و بحفظها من الآخر مع عدم الترجيح . ثم إن تبدلت الصورة فلم كانت الأولى أولى بأن يكون أصليّة دون الثانية ؟

و إلى ذلك أشار بقوله : « و لعلّ الصورة الواحدة محفوظة في مادّة واحدة أولى ، ثبتت إلى آخر مدّة بقاء الشخص . و كيف يكون هذا ، و أجزاء النامي تتزايد على السواء ، فيصير كل واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر ممّا كان . و القوّة سارية في الجميع ، ليس فيه البعض أولى بأن يكون للصورة الأصليّة دون قوّة البعض الآخر » .

أقول: فإن قيل : يجوز أن يكون الجزء السابق من المادّة التي سمّيناه أصلاً يكون أولى بتعلّق الصورة به من الزائد لكونه سابقاً . أجب : بأنّ فيضان الصورة على الزائد واجب ، كما كان على السابق ؛ فإنّ نسبة كل واحد من الأصل و الزائد

إلى صورتيهما واحدة ، و جاز أن يكون المتعلق بهما صورتين معدّتين من مبدأ واحد .
و إليه أشار بقوله : « فلعلّ النبات الواحد ليس واحداً بالعدد في الحقيقة ،
بل كلّ جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأوّل ، او لعلّ الأوّل هو أصل
يفيض منه الثاني شبيهاً له . فإذا بطل الأوّل بطل ذلك من غير انعكاس » .

أقول: الملتزم لتبدّل الصورة السابقة يقول : يجوز أن يكون ما التزمناه
خاصاً بالنبات . والحيوان كلكه او أكثره بخلاف ذلك ، فانّ الحيوان محرّم في كلّ
زمان أنّه هو الذي كان قبل ذلك . والفرق بينهما أنّ النبات ينقسم إلى اجزاء ، كلّ
واحد منها مستقلّ بالتغذية والنمو . فيكون الصورة النباتيّة سارية في الأجزاء ،
و الحيوان ليس كذلك ، بل الصور الحيوانية متعلقة بمجموع الأجزاء .

و أشار إلى ذلك بقوله : « او لعلّ هذا يصحّ في الحيوان أو أكثر الحيوان ،
ولا يصحّ في النبات ، لأنّه ينقسم إلى أجزاء ، كلّ واحد منها قد يستقلّ في نفسه » .
أقول: و مذهب الملّيين أنّ في الحيوان أجزاء أصلية باقية معيّنة من أوّل
بدؤه إلى وقت موته ، و تلك الأجزاء لا تتبدل ولا تتغير ؛ لكن هذا مخالف لرأى
الحكماء ، لأنّهم يقولون : يكون أجزاء المادة على طبيعة واحدة ، يحب و يجوز
في البعض ما يجب و يجوز في البعض الآخر .

و أشار إلى ذلك بقوله : « او لعلّ للحيوان والنبات أصلاً غير مخالط ، لكن
هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا » .

أقول: و له أن يقول : أنّ المتشابهة ربّما يكون في الحسّ فقط ولا يكون في
الحقيقة . وأجزاء المادة الأصلية مخالفة بالطبيعة لأجزاء المادة الزائدة . فتكون
الصور الحيوانية مختصة بتلك الأجزاء . و لتلك الأجزاء اتصال لا يزول بالكلية
بدخول الأجزاء الغذائية خللها ، و إنّما يبطل الحيوانية بزوال ذلك الاتصال . وفي
النبات لا يكون كذلك ، فيكون للنبات أشخاص كثيرة في النوع غير محسوسة
الاختلاف .

و إلى ذلك أشار بقوله : « أو لعل المتشابهه بحسب الحس غير متشابهة في الحقيقة . و الجوهر الأول ينقسم في الحوادث من بعد انقساماً لا يعدم مع ذلك اتصالاً ، و فيه المبدأ الأصلي ؛ أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه . »

أقول : في زمان الوقوف لا بد من التخلل و التبدل إلا أن الوارد بدل ما يتحلل يكون مساوياً للمتحلل لا يزيد عليه ولا ينقص . فلا يزول إلا شكال .

ثم إنّه قال : « فهذه أشراك و حبائل إذا حام حوا اليها العقل و فرع عليها و نظر في أعطافها رجوت أن يجد من عند الله مخلصاً إلى جانب الحق . و أما ما عليه الجمهور من أهل النظر فقول مبهم . فليجتهد جماعةنا في أن تتعاون على درك الحق من هذا ولا تيأس من روح الله . أما أنه لا بد من ثابت تحت التغير فأمر يعرفه من يزول من أول البدو إلى آخره . و باقى كلامه إلى آخر الرسالة ظاهر . فهذا ما لاح لي من كلامه .

و أما الذي أعتقده في هذا الموضوع هو أن الأعراض و الصور ينقسم إلى سارية في محالها و إلى غير سارية فيها . و السارية هو ما ينقسم بانقسام محله ، كالبياض في الجسم و صورة الذهب في مادته ، و غير السارية . أما من الأعراض فكالحوالة في نهايات المقادير ، كالنقطة و الخط و السطح ، أو كالحالة في شيء غير منقسم ، كالوحدة في الواحد الحقيقي ، أو في منقسم ، ولكن لا من حيث هو منقسم ، كالشكل في السطوح و الاجسام ، و الابوة في الولد ، و الجدة في المالك ، و أما في الصور فكأكثر الصور النباتية و الحيوانية التي لا تنقسم بانقسام محالها . و وحدة الواحد من هذه الأعراض و الصور لا يتحصل إلا بكونه فائضاً عن علته واحدة و منها في زمان واحد على محل غير مختلف بالوضع ، و إن كان واحد منها يكون فائضاً عن إحدى علل لا بعينها ، كالضوء عن مضيء هو إما شمس أو نار ، لكن ذلك الواحد إنما يحتاج من حيث ماهيته إلى واحد من تلك العلل لا بعينه ، و يحتاج في وحدته إلى وحدة علته المتعينة ، لا

محاولة. ثم إن كان لتحصيله شرطٌ هو أحد أشياء لابعينه، فلا يثلم تبدل تلك الشروط في وحدة ذلك الواحد. وذلك كثبات سقوف البيوت المشروطة بوجود الدعائم تحتها، مع أن البيت الواحد بعينه لا يضر بوحده تبدل دعائم متعاقبة تحت سقفه. وإذا تقررت هذه القاعدة فنقول: إن تعيّنات النفوس النباتية والحيوانية إنما هي من جهة تعين مفيضا على موادها المشروطة بكونها في حد ما بين طرفين في الزيادة والنقصان بحسب الكيف، ولا يضر تبدل بعض قوابلها في شيء بعد شيء بشرط أن لا يصير خارجاً في الحدّين بتعيّنهما ليقضى به خروج القابل عن أحد طرفي الحدّين المذكورين. وكذلك بعض الأعراض المذكورة، كالتربيع، فإنه إذا حصل في سطح من فاعله تعين بعين فاعله ولا يتبدل بتبدل بعض أجزاء ذلك السطح ما لم يود إلى تبدل لا يمكن في وجود التربيع معه، وذلك لأنها لا تتعلق بأجزاء المركب تعلق الأعراض السارية بها، بل تتعلق بالمجموع من حيث هو محدود بين حدود معينة و موصوف بصفة معينة. وأما النفوس الانسانية فلا يحتاج في تحقق ماهيتها إلى غير عللها إلا بتعلق في تدبيرها للأبدان بأبدان مستعدة لقبول تأثيرها، ولذلك لا تنعدم عند فقدانها للاستعداد المحتاج إليه فيها. فان قال قائل: إذا تبدلت أجزاء المجموع فحينئذ تبدل الصور. قلنا: تبدل الصور إنما يلزم إذا كانت الصور متعلقة بالأجزاء من حيث طبيعتها. أما إذا تبدلت الأجزاء فلا يلزم منه تبدل الصور المتعلقة بالمجموع.

فان قيل: معلوم من ذلك أن يكون أمثال تلك الصور منتقلة من بعض المحال إلى بعض. قلنا: نحن نلتزم وجود هذا، فإنا نعلم بالضرورة أن الحيوان الكائن في زمان هو بعينه الكائن في زمان آخر. والدليل الذي استدلوا على تبدل الصور بتبدل محالها لم يدل إلا على السارية منها دون غيرها، فهذا ما عندي في ذلك. والله ملهم الحق والصواب، وهو الهادي إلى سواء الصراط.

< النفوس الارضية >

قول فى النفوس و قواها من كلامه
النفوس الارضية نباتية و حيوانية و ناطقة .

< النفس النباتية و قواها >

أما النفس النباتية فلها ثلاث قوى : الأولى الغازية ، و هى التى تأخذ ممّا هو شبيهٌ ببدن تلك النفس بالقوّة ما يحتاج إليه ، فيجعله شبيهاً به بالفعل ، ليشدّه به بدل ما يتحلل من بدنه و يصرف فى مصالحها . و لها أربع قوى : الأولى الجاذبة ، و هى التى تجذب الغذاء . و الثانية الماسكة ، و هى التى تمسكه ريثما يحصل منه المقصود . و الثالثة الهاضمة ، و هى التى تهضم الغذاء و تهريه لتأخذ الغازية بما يصلح لها . و الرابعة الدافعة ، و هى التى تدفع ما فضل من الغذاء و ما يصلح للتغذية من الثقل المخالط . و قوّة خامسة تسمى بالمغيّرة و هى التى تغيّر الغذاء إلى قوام العضو المغتذى ولونه و هيئته ليصير جزءاً منه .

و الثانية من القوى الثلاث النباتية المنمّية ، و هى التى تنمى بدنها فيزيد فى أقطاره ، أعنى الطول والعرض و السمك ، على تناسب محفوظ من أوّل التكون إلى زمان الوقوف بما يفضل من الغذاء على ما يحتاج إليه فى إيراد البدل ممّا يتحلل من أصل البدن . و ظاهر من ذلك أنّها محتاجة إلى الغازية . فالغازية خادمة لها من هذا الوجه فقط . و أمّا بعد زمان الوقوف فلا يبقى للنمّية فعل .

و الثالثة الملوّدة ، و هى التى تفصل من الغذاء أجزاءً تجعله صالحاً لأن يتولد منه شخص آخر ، مثل الشخص الأوتل ، ليكون نوع تلك الأشخاص محفوظاً ، وذلك الجوهر البزر فى النباتات و النطفة فى الحيوانات . و يخدمها بعد الغازية قوتان : الأولى المصوّرة و هى التى تفصل الأعضاء باذن خالقها و تجعلها على الترتيب اللابق على هيأتها و تخاطيطها . و ثانيها المغيّرة و هى التى تغيّر البزر إلى جوهر كلّ عضو على الوجه الواجب . فالغازية تعمل من أوّل الكون إلى آخر العمر . و المنمّية

تعمل من أول الكون إلى زوال الوقوف، وهو الوقت الذي يتم فيه الشخص ثم يقف .
والموكدة تعمل بعد ما يقرب الشخص من الاستكمال إلى زمان سقوط أكثر القوى
وضعفها من الشيوخة . فهذه قوى النفس النباتية .

< النفس الحيوانية و قواها >

وأما النفس الحيوانية، وهي التي يصدر عنها أفعال النفس النباتية مع
زيادة عليها، ولها بحسب تلك الزيادة قوتان: قوة إدراك وقوة تحريك، إرادية
أو تسخيرية .

أما قوة الإدراك فينقسم إلى ما يدرك بها في ظاهر البدن، وإلى ما يدرك بها
في باطنه . ويسمى الحواس .

أما الحواس الظاهرة فخمسة: الأولى الإبصار، وهو بالروح المصبوب في
العصبة المجوفة الآتية من الدماغ إلى الرطوبة الجليدية، وآلته الشعاع . والثانية
السمع، وهو بالروح المصبوب إلى عصبة باطن الصماخ المفروشة فيها، وآلته الهواء
المتموذج من فرع أو قلع بعنف . والثالثة الشم، وهو بالروح المصبوب إلى العضو
الشبيه بحلمتى الثدي في مقدم الدماغ باطن الأنف، وآلته الهواء المستنشق الواقع
فيما بين المشموم والحاسة . والرابعة الذوق، وهو بالروح المصبوب إلى السطح
الظاهر من اللسان والقم، وآلته الريق . والخامسة اللمس، وهو بالروح المصبوب
من الأعضاء إلى الجلد المتفرش على سطوح الأعضاء .

أما الحواس الباطنة فخمسة أيضاً: أولها الحس المشترك الذي يجتمع عنده
صور المحسوسات المدركات بالحواس الظاهرة ويشاهدها عند غيبتها عن المشاعر
الظاهرة . والثانية خزائنه، وهي الخيال والمصورة، تحفظ صور المحسوسات التي
أدركها الحس المشترك حتى يعاود متى تشاء بعد الذهول عنها، والنسيان هو زوال
تلك الصور من الخزانة . وهاتان القوتان في البطن الأول من البطون التي للدماغ.
والتالثة المتصرفة فيما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات أو يدركه

الوهم من المعاني الجزئية التي يأتي ذكرها . وفي المعقولات بالتركيب و التفصيل والجمع والتفريق . و يُسمّى باعتبار تصرّفها في صور المحسوسات ومعانيها الجزئية متخيّلة ، وباعتبار تصرّفها في المعقولات مفكّرة . وهي في البطن الأوسط من بطون الدماغ المُسمّى بالدودة . ولا تقف فعلها لافي اليقظة ولا في النوم ، مادام صاحبها حيّاً وذلك العضو غير مخدّر . والرابعة الوهم وهي ما يدرك المعاني الجزئية ، كالصداقة والعداوة ، و الانس و النفرة ، و التناسب و ضدّه ، وهي في الحيوانات بمنزلة العقل في الناس . و موضعها الدماغ ، خصوصاً البطنان الأخيران .

الخامسة حافظة المعاني ليطالعها الوهم بعد الذهول عنها ، دون النسيان . وهي في البطن الأخير من الدماغ . والذكر ملاحظة المحفوظ بعد الذهول ، فهو مر كّب من فعلين مشاهدة و حفظ . و ظاهر أنّ المدرك من هذه الخمس الحسّ المشترك فقط ، و الثلاثة الباقية آلات للمحفظ و التصرّف .

وأما قوّة التحريك الارادى فلها قوتان و آلات . إحداهما القوّة الباعثة إلى جذب الملائم ، وهي الشهوة . و الثانية الباعثة إلى دفع غير الملائم و الهرب منه ، وهي الغضب ، وهما ينبعثان من إدراك حسي او عقلي سابق عليهما و هو مبدأهما ، و يسميان بالقوّة الشوقية او النزوعية . و يتبعهما إرادة فعل او حركة . و بها يتمارض الايرادات ، لاختلاف مبادئها ، فاذا حصلت واحدة سميت عزمّاً و داعياً . و أما الآلات فهي القوّة المنبثقة في مبادي الأصاب و العضلات إذا كانت سليمة من الآفات و يصدر عنها تحريك الأعضاء . و تلك القوى تكون مطيعة للعزمات و الدواعي مستخرّة لها ، و تسمّى بالقدرة ، و يتمّ الفعل بها والعزم معاً .

و أما قوّة التحريك التسخيريّ فهي قوّة محرّكة للآلات البدنية نحو مصالحها من غير إرادة و روية ، كقوّة تحريك الأرواح بالسط و القبض الذي يحسّ به في النفس ، و كالتحريك التابع للتهويع و ما جرى مجراهما .

< النفس الناطقة و قواها >

و أما النفس الناطقة فهي مجردة عن الأجسام ، مفارقة للمواد ، مرتبطة على الأبدان ، يفيض عليها صورة حيوانية منطبعة في البدن فيها ، و يصدر عنها الأفعال النباتية و الحيوانية بالآلات . و فعل غيرها يفعلها بذاتها من غير توسط آلة ، و هو التعلل ، و ينقسم إلى نظري و عملي ، و يسميان عقليين .

أما العقل النظري ، فلتعلقها لنفسها و لغير نفسها مما لا يكون إليها أن يفعلها ، بل يكون إليها أن يعقلها فقط . و له مراتب : الأولى الاستعداد الذي يختص به الانسان و إن كان طفلاً من سائر الحيوانات ، و يسمى عقلاً هيولانياً . و الثانية المكتسبة ، اعنى العلوم النظرية بأسرها ، و يسمى عقلاً بالفعل . و الرابعة استحضارها بالفعل و مشاهدتها لها ، و يسمى عقلاً مستفاداً . و خزانه المعلقولات عقل يسمى العقل الفعال . و هو الذي يكون فيه جميع المعلقولات مرئماً ، و تخرج العقول الانسانية من القوة إلى الفعل . و إنما يحصل من جملة ما للعقل الفعال للنفوس الانسانية القدر الذي يصير الانسان مستعداً لقبوله . و نسيانه بطلان الاستعداد .

و أما العقل العملي ، فهو الذي يستنبط للنفوس آراء جزئية هي مبادئ الافعال ، اختيارية صناعية او غير صناعية من آراء كلية هي قضايا أولية او مشهورة او تجريبية . و نصير الآراء الجزئية مبداءً لأرادة أفعال جزئية و ملكات و أحوال بحسبها تصدر الأفعال عن الآلات البدنية ، اعنى الأفعال الخاصة بنوع الانسان .

و هذا تمام القول على النفوس الأرضية و قواها .

والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين

و أصحابه المنتجبين .

< الرسالة النصيرية >

بسم الله الرحمن الرحيم

إن كان الرجل الحكيم غير حريص على اللذات البدنية، كالجماع والأطعمة والأشربة والثياب الفاخرة، وإنما يلمس منها بالمقدار الذي يضطر إليه؛ فبالحرى أن يبعد عن الاهتمام للرياسة أو المال، وخصوصاً إذا اولع باستقرار العلوم وقد ايقن أنه متى حاول ذلك لزمه أن يجرد له الروية والفكر، وأن يصير النفس النطقية كأنها مبانة للجسد ولما يتعاطاه الجسد. فهو إذن يتكلف التبر عن الملاذ البدنية كلها، علماً منه بأنها شاغلة له عن مطلوبه وعائقة عن تحصيل غرضه. فهو إذن يكون متجرداً في مساعيه لتنحية النفس المضئية عن البدن المظلم بغاية ما أمكنه واقتدر عليه، مؤملاً به الترقى إلى العالم النوراني الأبدى. فهو إذن لا يكره الموت عند حضوره وينال الأمانة من روعاته، ابتغاء لما بعده من مثوباته، وارتقائه إلى ما يؤمله من رفيع حالاته. فهو إذن يكون ذا نجدة بحقه، وذا عفة بصدقه، وذا فضيلة بكماله، وذا أمن في سره.

فأما المؤثر للمال والرياسة على شرف العلم والحكمة أو المؤثر للحمام والراحة على التعبّد لربّ العزة فجدير أن يكون خائفاً للموت وإن ايقن أنه لا محاله لا حقه، وأن يكون شديد الهرب منه وإن تحقق أنه لا مهرب عنه. فهو إذن لا يتعاطى النجدة إلا بحسب احترازه عن مخوف يعتقد فيه أنه أضرّ به من الموت، ولا يتعاطى العفة إلا بحسب خوفه من فقدان لذّة هي عنده أفضل ممّا يعفّ عنه. فهو إذن يصير ذا نجدة منبعثة من فرط الجبن، وذا عفة منبعثة من فرط الشره. فهو إذن لا يستحقّ منقبة الشجعان والزهاد، ولا منقبة شيء من أبواب الفضيلة على الإطلاق. فإذن الفائز بالحكمة الحقيقية والمرتاح بالعبادة الخالصة هو الموصوف بالفضيلة المطلقة عليه لن يكون إلا بمنزلة الظلّ والنخيل [كذا].

و لقائل أن يقول : فإذا كان الأمر كما وصفتم ، ثم وجدنا النفس مرتبطة بالبدن بمثل هذا الارتباط القوي وقد علم أنه سيضطرُّ إلى الاهتمام لمصالحه بالجبلّة . وذلك ممّا يلجئه إلى اقتناء الملك و إلى التدبير للأهل . فاذن المعالم الحقيقية يكون إصابتها إمّا ممتنعاً علينا رأساً ، و إمّا متعذراً علينا جداً ، و إمّا أن يقع لنا الاستعداد بها بعد فراق النفس للبدن . و هذا حكم شنيع ، فإنه يؤدي إلى ترك البحث و الروية مادمننا مجبولين على هذه الصورة .

و الذي يقال في جوابه : إن الجبلّة و إن عقدهما على هذه الصورة ، فإن بينهما عناد ذاتي ، فإن أحدهما روحانيُّ السوس محبُّ للجميل نافر من القبيح . و الآخر جسمانيُّ السوس ، عاشقٌ للذيذ ، هاربٌ من المولم . و الآفات البدنية ، كالجوع و الخوف و الألم و غيرها ، و إن كانت معترضةً على النفس ، فإنها لن تُعنى بصرها العقليُّ عن التمييز بين الجميل و القبيح ، أعنى كالعذالة و الجور ، و الكعفة و الشره ، و كالشجاعة و الجبن ، و كالظنّة و الغباوة . فاذن سبيل النفس الناطقة في الميل إلى ما هو جميل و النفر عما هو قبيح مضاهية لسبيل الروح الحسية في الميل إلى ما هو ملذذٌ و النفر عما هو مولم . و الانسان ممكّنٌ من تقوية أحدهما على الآخر باختياره .

ثمّ الدين الالهيّ معاضده على إثارة ما ينال به سلامة النفس عن آفات البدن بقدر الامكان . حتى قيل : إنه لو لم يكن بين البدن و النفس عنادٌ ذاتيٌّ لما اطلق على الانسان الأمر الالهيّ .

و ليس يشكُّ أن الشريعة الالهية تكون آمرةً بترك ما يهواه البدن من ملذّاته إذا كان قبيحاً ، كاستباحة المحارم و أكل لحوم الخنازير ؛ و بايثار كلِّ ما يهواه من مولياته إذا كان جميلاً ، كالاغتسال من الجنابة في البرد و احتمال ظمأ الهواجر في الصيام ؛ و أن الخوادع الشهوية تكون منفرةً للنفس النطقية عن مستحسناتها إذا كانت مولمة ، كالانقياد للأفاضل و المجالسة للعلماء ، و مميلة لها

إلى مستقبحاتها إذا كانت ملذّة ، كارتكاب الفواحش و استلاب الأماك .
 فقد ظهر إذن أنّ الدين الالهى يكون بأوضاعه الشرعيّة نازلاً من النفس
 منزلة الشىء الذى يحلّها عن القيد و الأسر . و لهذا ما اتفق المتديّنون والحكماء
 الالهيّون على أنّ النفس متى تدنّست بشهوات بدنها و أبطلت سلطان عقلاها فقد
 استوجبت عقوبة الله عزّ اسمه . ثمّ لن تتفادى عن عقوبته إلاّ بارتفاض شهواته
 أوّلاً ، ثمّ بالتضرّع إلى الله جلّ جلاله في تكفير المجترح من سيئاته ثانياً . لهذا
 ما قيل : إنّ المستخفّ بالدين لا يجب أن يتأثى في أمره ، فإنّ الغصان بالطعام قد
 يعالج بالماء ، فأما الشرىق بالماء فلا علاج له أصلاً .

النفس النطقية متى علمت شيئاً فأنّها تعلم في الحال أنّها قد علمته ، والروح
 الحسيّة متى أدركت شيئاً لم تدرك في الحال أنّها أدركته . لكنّ الانسان بنفسه
 النطقية يعلم أنّها قد أدركته .

واعلم أنّ الجبلّة الانسيّة مر كبةٌ بصنع الله تعالى من الجوهرين المتباعدين ،
 أعنى القالب والنفس ، و أنّ أحدهما هو النفس سماوى السنخ ، و لهذا ما تشناق
 عند تكامله بالحكمة إلى العالم العلوى . و الآخر وهو القالب أرضى السنخ ، و لهذا
 ما تشناق عند تكدّره بالشهوة إلى العالم السفلى .

فإذن الواجب على الانسان أن يلتزم ما هو خيرٌ مطلق لتصلح به النفس لما هو
 مشوقها ويحترز عما هو شرٌّ مطلق لئلاّ ينجذب به البدن إلى ما هو مشوقه . والسعيد
 المغبوط هو الحكيم العفيف ، ضعيفاً كان أو قوياً . و الشقى المحروم هو الجاهل
 الشره ، غنياً كان أو فقيراً . فإنّ للعيش الهنىء هو الكرامة و الأمن ، و المؤثر
 للحكمة و العفة قد أحرزهما ، و الممنوء بالشره و العبادة قد حرهما .

فإذن كلُّ ما هو لذوى الحكمة و العفة خيرٌ - كالصحة و الجمال و الرئاسة
 و المال و الفطنة و الذكاء و النسب و الرفقاء - هى بعينها لذوى الشره و الجهالة
 شرٌّ . و كيف لا يكون كذلك وقد علم أنّه لا يؤهل للكرامة إلاّ من تحرّز من

بلواه و إلا فهو مسيء مبكت .

فاذن كل انسان كانت نفسه النطقية غير متبعة للملاذ البدنية ، بل كانت ملتزمة الى ذاتها و مباينة للبدن في ارادتها ، فانها لاستحكام ثقتها بمن هو اوله و آخره ، و صدق موالاتها لمن له الخلق و الامر ، تنال الراحة من الشرور الانسية و ناء من المخاوف و سلم من الحيرة .

و يشبه أن الحكمة أتر من كبرياء الله ، ولا كبرياء فوق كبريائه . و إن من آثرها و شرف تزيينها فهو لا يعد المال جمالا ، ولا الرياسة كمالا ، ولا يخضع لجاه و إن جل ، ولا للذرة و إن عظمت ؛ بل لا يعد الدنيا و ما حوته نمنا لنفسه الزكية . ثم لا يرى كرامته متعلقة بتزيين بدنه ، فان المرأة قد تزين ؛ و لا باصابة العطايا الكثيرة ، فان الصبي قد ينالها ؛ و لا بأن يتخاضع له الأقران ، فان الفاتك قد تتخاضع له ؛ و لا باستخلاص صنوف الشهوات ، فان الأنعام قد تستخلصها . لكن يتجه همته الى العناية بتطهير نفسه و استصفاء أخلاقه و استغرار معاملته و استكمال ادائه . و يرى اكرام نفسه متعلقا بتمنحيتها عن العجب و الترف ، و تبعيدها عن الجهالة و الجور ، و رياضتها على الانقياد للحق و تشریفها بالهداية للخلق ؛ علما منه بأن الانسان الكامل هو الذي استحكمت دربته على هذه السيرة و استولى مرانته على هذه السجية ، فان الله جل جلاله عدل ، و لا يحب إلا العدل ؛ والله طاهر و لا يحب إلا الطاهر .

فاذن المؤثر للعلم و الحكمة ، و المختار للوجود و العدالة ، و المواظب على التعقّف و العبادة ، و المخلص للتوكّل و العقيدة جدير بأن يصير في أنحاء كلها مؤيدا بالعقل الأصيل و الرأي السديد و الفراسة القديمة و الاطلاع على المعاني المغيبة .

و ليس يشك أن من آثر لنفسه هذه السيرة لم يعرض له مخافة الفقر و لا خشية الذل ، فانه ينظر الى القنيت الدائرة بعين المقت و الحقارة ، فيمتنع من

مشاحة بنى الدنيا في شىء من زهراتها ، و مجادلتهم في ما هو فوق ما يضطر إليه منها . فيوصف عند ذلك بالحرية و العدل ، بل بنبل الهمة و كبر النفس . فاماً من نظر إلى الحكمة و العفة بعين الشنآن و المقلية و نظر إلى المال و الرياسة بعين العشق و المحبة وقد علم أن أكثر دواعى الحرب و القتال هو فرط الحرص على الرياسة و المال فجدير بأن يشقى بالجولان و الحيرة و يبتلى بالاضطراب و اللونة ، فيكون قد باع النعيم الأبدى بالترب السفلى " واستبدل المشوق العرضى بالعز الحقيقى . و ذلك هو الخسران المبين و الضلال المهين .

عسى الله أن يعفو عنهم برحمته او بشفاعه نبيه ﷺ ، و إلا فيدخله جهنم و يعذب به عذاباً منقطعاً ، ثم يردّه إلى الجنة و يخلده فيها ، لكونه مؤمناً .

و قال الوعيدية من المعتزلة و غيرهم : إن صاحب الكبيرة إن لم يتب كان في النار خالداً . ثم اختلفوا : فقال أبو على " الجبائى " بالاحباط ، و هو أنه إذا أقدم على كبيرة أحبطت الكبيرة جميع أعماله المتقدمة و يكون معاقباً على ذلك الذنب أبداً . و قال ابنه أبو هاشم بالموازنة ، و هو أن يوزن أعماله الصالحة و ذنوبه الكبائر و يكون الحكم للأغلب .

قيل لهم : أن غلب أحدهما لم يكن أن يكون له تأثير فيما غلب عليه . قالوا في جوابه : للعمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه ، و للكبيرة استحقاق عقاب يلزمه ، فيؤثر كل واحد من العاملين في استحقاق الآخر بأن ينقصه حتى يبقى في الآخر بقية من أحد الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك . و هذا مأخوذ من قول الحكماء في المزاج . فانهم قالوا بكسر سورة كل عنصر سورة كيفية العنصر الذى يقابله و يخالطه حتى يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين و هو المزاج . و صاحب الصغيرة عندهم معفو عنه ، إن لا تأثير لذلك في العمل الصالح . و أطفال الكفار ملحقه بهم عند أهل السنة و تحشر في النعيم بلا ثواب . كالحیوانات عند غيرهم . فهذا ما قالوه في هذا الباب .

و أما القائلون بالثواب و العقاب النفسانيين فقالوا : النفوس باقية أبدا . فان كانت مدركة لباريها و اللذات الباقية ، معتقدة لما يجب عليها أن تعتقده ، متحلية بالأخلاق الفاضلة و الأعمال الصالحة ، منقطعة العلاقة عن الأشياء الفانية ، و كان جميع ذلك ملكة راسخة فيها ، كانت من أهل الثواب الدائم . و إن كانت عديمة الإدراك للذات الباقية ، معتقدة لما يكون مطابقاً لنفس الأمر ، مائلة إلى اللذات البدنية ، منغمسة في الأمور الدنيوية الفانية ، مختلفة بالأخلاق الفاسدة ، و كان ذلك ملكة راسخة فيها - نعوذ بالله تعالى منها - كانت من أهل العقاب الدائم ، لفقدان ما ينبغي لها و وجود ما لا ينبغي لها دائماً . و بين المرتبتين مراتب لانهاية لها ، بعضها أميل إلى السعادة و بعضها إلى الشقاوة . و إن كانت الخيرات او الشرور غير متمكنة منها تمكّن الملكت ، بل كانت معروضة للزوال و الفوات زالت سعادتها و شقاوتها بزوالها . و النفوس الخالية عن الطرفين ، كنفوس الصبيان و البله ، تبقى غير متألمة ، و يكون لها لذات ضعيفة بحسب إدراكها لذاتها و لما لا بد منه لها . والله تعالى أعلم .

تمت الرسالة النصيرية ، حشره الله تعالى مع خير البرية .

< تعلیقة على رسالة ابن ميمون في رد جالينوس >

قال موسى بن عبدالله القرطبي المعروف بموسى بن ميمون في أول رسالة كتبها ردّاً على جالينوس في أنه ليس فلسفياً : « من المعلوم قول الفلاسفة : إن للنفس صحّة و مرضاً ، كما للجسم صحّة و مرض . و تلك أمراض النفس و صحّتها التي يشيرون إليها في الآراء و الأخلاق . و هذه خصیصة بالانسان بلا شك . و لذلك سمى الآراء الغير الصحیحة و الأخلاق الرديّة على كثرة اختلاف أنواعها « الأمراض الانسانیّة » . و من جملة الأمراض الانسانیّة مرض « عام » يكاد أن لا يسلم عنه إلاّ آحاد في أزمنة متباعدة . و يختلف ذلك المرض في الناس بالزيادة و النقصان ، كساير الأمراض في الجسمانیّة و النفسانیّة . و هذا المرض الذي اشير إليه ههنا هو تخيّل كل شخص من الناس نفسه أكمل ما هو عليه ، و كونه يريد و يشتهي أن يحوز كل ما يقصده كمالاً من غير تعب و لا نصب . و من أجل هذا المرض العام نجد أشخاصاً ذوی حذق و نباهة قد علموا أحد العلوم الفلسفيّة النظریّة او العلمیّة او العلوم الوضعیّة ، و مهروا في ذلك العلم . فيتكلم ذلك الشخص في ذلك العلم الذي أحكمه ، و في علوم اخرى لا علم له بها أصلاً ، او يكون مقصراً فيها ، و يجعل كلامه في تلك العلوم ككلامه في ذلك العلم الذي مهر فيه . و لا سيّما إن كان ذلك الشخص قد اتفقت له سعادة من السعادات المظنونة ، و لحیظ بعین الریاسة و التقدم ، و صار من أرباب الصدور ، يقول و يتلقّى قوله بالقبول و لا يردّ عليه قول و لا يتعرض فيه . فان كلّما تقدّمت هذه السعادة المظنونة و قرّبت تمكّن ذلك المرض و استعضل و صار ذلك الشخص يهذى مع الزمان و يقول ما عنّ له أن يقول بحسب تخيّلاته او بحسب حالاته او بحسب السؤالات التي ترد عليه . فيجاوب بما عنّ له ، إذ لا يريد أن يقول : « لا » . و قد وصل استحكام هذا المرض في بعض الناس أن لا يقتنع بهذا القدر ، بل يأخذ أن يحتجّ و يبيّن أن تلك العلوم التي لا يحسنها غير مفيدة

ولاحاجة إليها ، وأن ليس ثمّ علم ينبغى أن يقضى فيه العمر إلا ذلك العلم الذى يحسنه هو ، لا غير ، كان ذلك علماً فلسفياً او وضعياً . و كثيراً ألقوا ردوداً على علوم لا يحسنونها . و بالجمله ، فانّ هذا المرض له عرض واسع جداً . و عند تأمّلك كلام الشخص بعين الانصاف يتبيّن لك قدر مرضه هذا ، و هل الشخص قريب من الصحة او قريب من العطب .

و هذا جالينوس الطبيب قد لحقه من هذا المرض ما لحق القوم الذى هم قبله في العلم . و ذلك أنّ هذا الرجل مهر في الطب حدّاً أكثر من كلّ ما سمعنا خبره او رأينا كلامه . و كذلك أصاب من التشريح أصابة عظيمة و تبيّن له و تبيّن في زمانه لغيره أيضاً من أفعال الأعضاء و منافعها و خلقتها و من أحوال بعض الأشياء ما كانت تبيّن في زمان . و هو بلا شكّ ، أعنى جالينوس ، ارتاض في الرياضيات و قرأ المنطق ، و قرأ كتب أرسطو في الطبيعيات و الالهيات ، لكنّه مقصر في جميع ذلك . و لوجود ذهنه و ذكائه الذى صرفه إلى الطب و كونه . و جلّ ما عرفه هو من أحوال النبض و التشريح و المنافع و الأفعال ، أصحّ ممّا ذكره أرسطو في كتبه . و لا شكّ عند من ينصف في ذلك ، فدعاه ذلك إلى الكلام في امور هو مقصر فيها جداً . و تضارب المهرة فيها ، فيردّ على ارسطو في المنطق ، و يتكلم في الالهيات و الطبيعيات . ككلامه فيما يمتقد رأياً ، فيسفه . و انتهى به ذلك إلى أن ألف كتابه المشهور في آراء سقراط و افلاطون ، و كتاباً يتضمن الردود على ارسطو . قال الامام الطوسى ، بعد مطالعة هذه الرسالة : « أما بيان المرض الذى لا يكاد أن يسلم منه أحد من الأمراض النفسانية ، فهو كما ذكره . و هو الذى يسمى بالعجب . و لا يسلم منه إلا قليل من الناس . و إليه أشار نبينا ﷺ : « اولم تذبّبوا لخشيت عليكم أشدّ من ذلك : العجب ، العجب » .

< رسالة في العلل والمعلولات >

هذه رسالة اخترعها المولى السعيد المحقق العلامة افضل المتأخرين نصير الحق والدين الطوسي ، رحمه الله ، في العلل والمعلولات .

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة :

قالت الحكماء: « المبدأ الأوّل لجميع الموجودات واحد، تعالى ذكره، وأنّ الواحد لا يصدر عنه الا واحد » .

قيل لهم : فان كان هكذا ؛ وجب أن يكون معلولاته ، واحداً بعد واحد ، متسلسلة إلى المعلول الآخر ؛ وحينئذ لا يمكن أن يوجد شيان إلاّ ويكون أحدهما علّة للآخر ، بوسط او بغير وسط .

قالوا : إنّما قلنا : إنّ الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة إلاّ واحد . أمّا إذا تكررت الجهات فقد يصدر عنه من تلك الجهات كثرة ؛ ولا يكون ذلك مناقضاً لقولنا : « لا يصدر عنه إلاّ واحد » .

قالوا : والمعلول الأوّل الذى هو عقل أوّل فيه جهات كثيرة : إحديتها وجوده الصادر عن المبدأ الأوّل ، والثاني ماهيته التي يقتضيها غيريته للأوّل ، والثالث علمه بالأوّل ، والرابع علمه بذاته .

قالوا : ويمكن أن يصدر عنه من هذه الجهات أربعة اشياء : عقل ثانى ؛ و هيولى ، وصورة ، يترّكب عنهما فلك هو أعظم الأفلاك ؛ ونفس تدبر ذلك الفلك و تحركه . ثم يصدر عن ذلك العقل عقل ، و فلك ، و نفس ؛ وهكذا إلى أن يصير العقول عشرة ، والأفلاك تسعة؛ ويصدر عن العقل الآخر هيولى عالم الكون والفساد، و الصور المتعاقبة فيها على تفصيل ذكره .

قيل لهم : هذه الجهات التي في العقل الأوّل إن كانت موجودات متغايرة ؛ فقد صدر عن المبدأ الأوّل كثرة ؛ وإن لم تكن موجودات ؛ فكيف يعقل صدور اشياء ، عن شيء واحد ، من جهات لا وجود لها . ثم إنكم تقولون : إنّ الأفلاك ،

و فيها كواكب ثابتة لا تحصى (و) كواكب سيارة؛ فجميع هذه من أين جاء و ما علمها. و طال النزاع بين الفريقين كما هو المشهور بين النظائر.

أقول: و يمكن أن يصدر عن المبدأ الأول، على قواعد الحكماء، كثرة غير مترتبة بوسائط قليلة؛ ولا يكون مبدأ كل معلول إلا علة موجودة؛ بانفرادها، غير أمر اعتباري أو جهة لا وجود لها) بانفراد. فليكن المبدأ الأول: ا، و معلوله الأول: ب، و هو في أول مراتب المعلولات. ثم ليصدر عن ا مع ب، ج، و عن ب وحده د، فهما في ثانية مراتبها، و هما معلولان غير مترتبين، اى ليس احدهما علة للآخر. و مجموع المعلولات مع العلة الاولى أربعة: ا ب ج د؛ و لسمتها بالمبادي. و ازدواجاتها الثمانية ست هي: ا ب، ا ج، ا د، ب ج، ب د، ج د، و الثلاثية أربع: ا ب ج، ا ب د، ا ج د، ب ج د، و الرباعية واحدة، هي: مجموع ا ب ج د. و الجميع خمسة عشر. و يمكن أن يصدر عن كل واحد من هذه، مفردة كانت او مزدوجة، معلول؛ إلا من ا وحده و من ب وحده و من ا ب معا؛ فان معلولات هذه الثلاثة مذكورة في المرتبتين الاولى و الثانية، و بقى اثنا عشر، منها اثنان فرادى هما: ج و د، و خمسة ثنائىة، و اربعة ثلاثىة، و واحد رباعى؛ و معلولاتها اثنتا عشر، و هي في ثالثة مراتب المعلولات من غير أن يتوسط البعض في صدور البعض. ثم في المرتبة الرابعة يحصل معلولات، يزيد عدتها على خمسة و ستين ألفاً.

ولنقدم على بيان ذلك مقدّمة، هي أن نقول: إذا اعتبرنا في الاثنا عشر الافراد، و الازدواج ثنائىة و ثلاثىة، و مازاد عليها إلى اثنى عشر؛ حصل لنا أربعة آلاف و مائتان و خمسة و تسعون عدداً؛ منها حاصل الأفراد: ١٢، و حاصل الثنائيات: ٦٦، و حاصل الثلاثيات: ٢٢٠، و حاصل الرباعيات: ٤٩٥، و حاصل الخماسيات: ٧٩٣، و حاصل السداسيات: ٩٢٤. و السباعيات مثل الخماسيات، إذ فيها ترك خمسة من الأعداد الاثنى عشر، كما أن في الخماسيات اخذ خمسة؛ و كذلك الثمانيات مثل الرباعيات؛ و التساعيات مثل الثلاثيات؛ و العشاريات مثل الثنائيات؛ و الاحد

عشریات مثل الافراد؛ و الاثناعشری واحد لاغير .

و لنضع لبيان ذلك الاثنی عشر و هی : ه و ز ح ط ی یا یب یج ید یه یو ؛
فظاهره أن أفرادها اثناعشر فقط ، و أن ثنائياتها تجعل من انضمام ه مع كل واحد
مما عداه و هو أحد عشر ، ثم من انضمام و مع كل واحد مما بعده و هو عشرة ،
وهكذا فيما بعدو . و المجموع يحصل من جميع الأعداد المتوالية من واحد إلى أحد
عشر و هو ستة و ستون لاغير ، و هی حاصل الثنائيات .

و أما الثلاثيات ، فيحصل من انضمام ه مع و و هما مع واحد واحد من الباقية
و هی عشرة ، ثم من انضمام ه مع د و هما مع واحد واحد مما بعدهما ، و هی تسعة ؛
و هكذا إلى أن يتم الأعداد و يحصل عدد مرگب من الواحد إلى العشرة على التوالي
و هو خمسة و خمسون يكون ه أحد أجزاء جميعها ، ثم يخلى عن ه و يعتبر و مع
ز و هما مع واحد واحد من الباقية يحصل تسعة ، و من اعتبار و مع ح و هما مع
واحد واحد مما بعدهما يحصل ثمانية ؛ و هكذا إلى الآخر . و يحصل عدد يتركب
من الواحد إلى التسعة على التوالي و هو خمسة و أربعون . و على هذا القياس يعتبر
مما بعدو ، و يحصل لنا أعداد مرگبة من الواحد إلى الثمانية و من الواحد إلى السبعة
إلى أن ينتهي إلى الواحد وحده ؛ و يكون الأعداد جميعها هذه : نه ، مه ، لو ، كج ،
كا ، يه ، ی ، و ، ج ، ا ؛ و مجموعها ٢٢٠ ، و ذلك هو حاصل الثلاثيات .

و أما الرباعيات فيكون في الاعتبار الأول ه و ز مع واحد واحد من التسعة
الباقية؛ ثم اعتباره و مع اثنتين اثنتين مما بعدهما ؛ ثم اعتباره مع ثلاثة ثلاثة يحصل
ما يجتمع من الواحد منضماً إلى الأعداد المتوالية التي بعدها إلى تسعة ، ثم منه
إلى ثمانية ، ثم منه إلى سبعة ، و هكذا إلى الواحد وحده و يحصل من الجميع هذه
الأعداد : قسه ، قك : مد ، نو ، له ، لك ، ی ، د ، ا ؛ و مجموعها : ٤٩٥ ؛ و ذلك هو
حاصل الرباعيات .

و على هذا القياس يعمل في طلب الازدواجات الخماسية . و يحصل هذه الأعداد

متوالية في آخر العمل : شل، رى، فكوع، له، يه، م، ا؛ و مجموعها : ٧٩٢؛ وهو حاصل الخماسيات .

و يعمل أيضاً في طلب الازدواجات السداسية مثل ذلك فيحصل هذه الأعداد : قست، رنب، فكو، نو، كا، و، ا؛ و مجموعها : ٩٢٤؛ وهو حاصل السداسيات . وقد ذكرنا أن السباعيات يكون مثل الخماسيات؛ والثمانيات مثل الرباعيات؛ والتساعيات مثل الثلاثيات؛ والعشاريات مثل الثنائيات؛ والأحد عشريات مثل الأفراد، والاثنا عشرى واحد لا غير؛ و المجموع ما ذكرناه من العدد .

فهذا ما أردت تقديمه؛ ولنعد إلى المقصود؛ فنقول : إذا اعتبرنا المبادئ الأربعة المذكورة مع الاثنى عشر التى فى المرتبة الثالثة، أفراداً أو ثنائيات أو ثلاثيات، إلى الستة عشر التى هى المجموع؛ حصل تراكيب كثيرة عمدتها ما ذكرناه .

أما اعتبار الأحاد فرادى فلا يزيد على ١٢ هى معلولات العدد الذى فى المرتبة الثالثة؛ لأن المبادئ لا يجوز أن تصير مرة أخرى مبادئ لشيء من المعلولات .

و أما الثنائيات، فحاصلها فى اعتبار الاثنى عشر ستة وستون كما مر؛ ويحصل من انضمام كل واحد من المبادئ مع واحد واحد من الاثنى عشر، ما يحصل فى ضرب أربعة فى اثنى عشر و هو ثمانية وأربعون و الجميع ١١٤ لا مزيد عليه .

و أما الثلاثيات، فحاصل الثلاثيات الاثنى عشرية ٢٢٠؛ والحاصل من انضمام كل واحد من المبادئ إلى واحد واحد من حاصل الثنائيات الاثنى عشرية، ما يحصل من ضرب أربعة فى ستة وستين و هو مائتان و أربعة وستون؛ و من انضمام كل اثنين من المبادئ إلى كل واحد من الاثنى عشر، ما يحصل من ضرب ستة فى اثنى عشر و هو اثنان و سبعون؛ و المجموع ٥٥٦ لا مزيد عليه .

و أما الرباعيات، فحاصل الرباعيات الاثنى عشرية أربع مائة وخمسة وتسعون؛ والحاصل من انضمام كل واحد من المبادئ إلى حاصل الثلاثيات الذى هو مائتان وعشرون، ما يحصل من ضرب أربعة فيه و هو ثمان مائة و ثمانون؛ و من انضمام

كلّ اثنتين من المبادئ إلى حاصل الثنائيات الذي هو ستة و ستون ، ما يحصل من ضرب ستة فيه و هو ثلاث مائة و ستة و تسعون ؛ و من انضمام ثلاثة من المبادئ إلى حاصل الأفراد و هو اثناعشر ، ما يحصل من ضرب أربعة فيه و هو ثمانية و أربعون و المجموع ١٨١٩ لا يزيد .

وأمّا الخماسيات ، فحاصلها الاثنا عشرى سبع مائة او اثنان و تسعون؛ والحاصل من انضمام كلّ واحد من المبادئ إلى حاصل الرباعيات ، ما يحصل من ضرب أربعة في أربع مائة و خمسة و تسعين و هو ألف و تسع مائة و ثمانون ؛ و من انضمام كلّ اثنتين منها إلى حاصل الثلاثيات، ما يحصل من ضرب ستة في مائتين و عشرين و هو الف و ثلاث مائة و عشرون ؛ و من انضمام كلّ ثلاثة منها إلى حاصل الثنائيات، ما يحصل من ضرب أربعة في ستة و ستين و هو مائتان و أربعة و ستون ؛ و من انضمام المبادئ الأربعة إلى حاصل الأفراد ما يحصل من ضرب واحد في اثني عشر و المجموع ٤٣٦٨ .

وأمّا السداسيات فحاصلها الاثنا عشرى تسع مائة و أربعة و عشرون، و من انضمام واحد واحد من المبادئ إلى حاصل الخماسيات ثلاثة آلاف و مائة و ثمانية و ستون؛ و من اثنين اثنين إلى حاصل الرباعيات اثنان و تسع مائة و سبعون ؛ و من ثلاثة إلى حاصل الثلاثيات ثمان مائة و ثمانون ؛ و من الأربعة إلى حاصل الثنائيات ستة و ستون و المجموع ٨٠٠٨ .

وأمّا السباعيات ، فحاصلها الاثنا عشرى سبع مائة و اثنان و تسعون؛ و الحاصل من انضمام آحاد المبادئ إلى حاصل السداسيات ثلاثة آلاف و ست مائة و تسعون؛ و من انضمام ثنائياتها إلى حاصل الخماسيات أربعة آلاف و سبع مائة و اثنان و خمسون ؛ و من ثلاثياتها إلى حاصل الرباعيات ألف و تسع مائة و ثمانون ؛ و من أربعتها إلى حاصل الثلاثيات مائتان و عشرون و المجموع ١١٤٤٠ .

وأمّا الثمانيات ، فحاصلها الاثنا عشرى أربع مائة و خمسة و تسعون؛ والحاصل

من آحاد المبادئ مع حاصل السباعيات ثلاثة آلاف و مائة و ثمانية و ستون ؛ و من ثنائياتها مع حاصل السداسيات خمسة آلاف و خمس مائة و اربعة و اربعون ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل الخماسيات ثلاثة آلاف و مائة و ثمانية و ستون ؛ و من اربعتها مع حاصل الرباعيات اربع مائة و خمسة و تسعون . و المجموع يكون ١٢٨٧٠ .

و أما التساعيات ، فحاصلها الاثنا عشرى مائتان و عشرون ؛ و الحاصل من آحاد المبادئ مع حاصل الثمانيات ألف و تسع مائة و ثمانون ؛ و من ثنائياتها مع حاصل السباعيات اربعة آلاف و سبع مائة و اثنان و خمسون ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل السداسيات ثلاثة آلاف و ست مائة و ستة و تسعون ؛ و من اربعتها في حاصل الخماسيات سبع مائة و اثنان و تسعون . و المجموع ١١٣٤٠ .

و أما العشاريات ، فحاصلها الاثنا عشرى ستة و ستون ؛ و الحاصل من آحاد المبادئ مع حاصل التساعيات ثمان مائة و ثمانون ؛ و من ثنائياتها مع حاصل الثمانيات ألفان و تسع مائة و سبعون ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل السباعيات ثلاثة آلاف و مائة و ثمانية و ستون ؛ و من اربعتها مع حاصل السداسيات تسع مائة و اربعة و عشرون . و المجموع ٨٠٠٨ .

و أما الأحد عشريات فحاصلها الاثنا عشرى اثنا عشر و الحاصل من آحاد المبادئ مع حاصل العشاريات مائتان و اربعة و ستون ؛ و من ثنائياتها مع حاصل التساعيات ألف و ثلاث مائة و عشرون ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل الثمانيات ألف و تسع مائة و ثمانون ؛ و من اربعها مع حاصل السباعيات سبع مائة و اثنان و تسعون . و المجموع ٤٣٦٨ .

و أما الاثنا عشريات ، فحاصلها الاثنى عشرى واحد ؛ و الحاصل من آحاد المبادئ مع حاصل الأحد عشريات ثمانية و اربعون ؛ و من ثنائياتها مع حاصل العشاريات ثلاث مائة و ستة و تسعون ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل التساعيات ثمان مائة و ثمانون ؛ و من اربعها مع حاصل الثمانيات اربع مائة و خمسة و تسعون ، و المجموع ١٨٢٠ .

و أما الثلاثة عشريات ، فليس لها حاصل اثني عشرى ؛ و الحاصل من آحاد

المبادى مع حاصل الاثنا عشرى أربعة ؛ و من ثنائياتها مع حاصل الأحد عشرى اثنتان و سبعون ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل الأحد عشرى اثنتان و سبعون ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل العشاريات ثلاث مائة و ستة و تسعون ؛ و من أربعتها مع حاصل التساعيات مائتان و عشرون ، و المجموع ٢٩٢ .

و أما الأربعة عشرى ، فليس لها حاصل اثنا عشرى ، ولا حاصل مع آحاد المبادى ؛ و الحاصل من ثنائيات المبادى مع الحاصل من الاثنى عشرى ستة ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل الأحد عشرى ثمان مائة و أربعون ، و من أربعتها مع حاصل العشاريات ستة و ستون ، و المجموع ١٢٠ .

و أما الخمسة عشرى ، فليس لها حاصل اثنا عشرى ، ولا حاصل مع آحاد المبادى و ثنائياتها ، و الحاصل من ثلاثياتها مع الحاصل الاثنا عشرى أربعة ؛ و من أربعتها مع حاصل الاحد عشرى اثنا عشر ، و المجموع ١٦ . و أما الستة عشرى فواحد لا غير . و إذن حصل لنا من هذه الازدواجات هذه الأعداد : الأفراد : ١٢ ؛ الثنائيات : ١١٤ ؛ الثلاثيات : ٥٥٦ ؛ الرباعيات : ١٨١٩ ؛ الخماسيات : ٤٣٦٨ ؛ السداسيات : ٨٠٠٨ ، السباعيات ١١٤٤٠ ؛ الثمانيات : ١٢٨٧٠ ؛ التساعيات : ١١٤٤٠ ، العشاريات : ٨٠٠٨ ؛ الاحد عشرى : ٤٣٦٨ ؛ الاثنا عشرى : ١٨٢٠ ؛ الثلاثة عشرى : ٦٩٢ ؛ الاربعة عشرى : ١٢٠ ؛ الخمسة عشرى : ٦١ ؛ الستة عشرى : ١ .

و المجموع الحاصل من ذلك خمسة و ستون ألفاً و ست مائة و اثنتان و خمسون عدداً ، هى أعداد المعلولات التى يمكن أن تقع في المرتبة الرابعة للمعلولات من عند المبدأ الأول من غير توسط البعض للبعض و من غير تأثير الاعتبار والجهات التى لا توجد بالاستقلال . و إن اعتبر ما بعد هذه المرتبة ، و عدما يقع فيها ؛ صارت الأعداد عشرة الانضباط ، لكثرتها .

وقد تبين من ذلك إمكان صدور الكثرة التى لا تنحصر من المبدأ الأول ، على شريطة أن لا يصدر من واحد إلا واحد ، من غير أن يكون المعلولات متسلسلة ، و ذلك ما أردت بيانه في هذه المسئلة . والله اعلم بالصواب .

< صدور الكثرة >

ايضا فائدة اخرى له

في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.
المبدأ الأول الواحد هو «ا»، المعلوم الأول الصادر من «ا» هو «ب». معلول «ا» مع «ب» هو «ج». معلول «ب» وحده هو «د». ففي المرتبة الأولى من المعلومات واحد، وفي المرتبة الثانية منها اثنان، وفي المرتبة الثالثة اثني عشر: معلول «ج» وحده هو «ه». معلول «د» وحده هو «و». معلول «ج» مع «د» وهو «ز». معلول «ب» معاً وهو «ح». معلول «ب» د معاً وهو «ط». معلول «ب ج د» وهو «ى». معلول «ا ج» معاً وهو «يا». معلول «ا د» معاً وهو «يب». معلول «ا ج د» معاً وهو «يج». معلول «ا ب ج» معاً وهو «يد». معلول «ا ب د» معاً وهو «يه». معلول «ا ب ج د» معاً وهو «يو». وإذا ازدادت المراتب زاد عدد المعلومات التي تكون في مرتبة واحدة إلى ما لا يتناهى. وذلك ما أردناه.

< العال والمعلولات المترتبة >

إن كانت علل ومعلولات مترتبة بالانهاية في جانب من جانبي التصاعد والتنازل كانت تلك المراتب بعينها باعتبار سلسلة للعلل غير متناهية في أحد الجانبين؛ وباعتبار آخر سلسلة للمعلولات كذلك، فكانت السلسلتان متطابقتين لافى الفرض فقط؛ بل في وجود تلك المراتب، وكان مع ذلك لا تنطبق علّة في مرتبة على معلولها، بل إنّما تنطبق على كل معلول علّتها المتقدمة عليها بمرتبة، فإذا جعلنا إحدى تلك المراتب مبدأً أو امعناً في السير في جانب التصاعد إلى العلل معتبرين تطابق السلسلتين وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلومات بواحد أبداً دائماً، وإلا لبطلت العلية والمعلولية وارتفع وجوب التقدم والتأخر اللازمين لهما. وهذا الانطباق واقع في الوحوب والازدياد في الجانب الذي فرض فيه عدم التناهي قطعاً، وهو مقتضى لكون ما هو غير متناه متناهياً. هذا خلفه. فاذن لا يمكن أن توجد علل ومعلولات مترتبة لا نهاية لهما. وهو المطلوب.

فوائد ثمانية حكمية للعلامة الطوسي قدس سره

المكان ماله وضع لذاته. الزمان ما يقدر به كل ما ينقضى ويتجدد و بقاء
مالا يتجدد ولا ينقضى بحال واحد .

كل ما يتصل وينفصل فهو مادّي بشرط أن يجوز عليه الانتقال ، ولا يجب
كونه مادياً إن لم ينتقل . الكواكب تنتقل في المكان مع ثبات سطوحها الحاوية .
و الجسم في الماء و الهواء لا ينتقل بتبدل سطوحه .

معلومات الواجب معلولاته ، لأن علمه بذاته هو ذاته ، و علمه بذاته علة
للعلم بمعلولات ذاته ، و ذاته علة لمعلولاته . و كون العلتين واحداً يدل على كون
المعلولين واحداً .

علة الصورة ، و هي قابلية المادة ، أعنى استعدادها مضافاً إلى العلة الفاعلة
اي الموجودة لها . تصدر النفس و المادة و الصورة و الزمان و المكان معاً عن موجود
الجسم الفلكي .

و أما العقول فلا زمان لها ، كما لا مكان لها . المكان لا يخلو عن جسم لقابليته
و وجوب ما يهب لكل مستعد ما هو مستعد له . فالمكان متقدم على المادة ، و المادة
على الصورة . و الخلاء ممتنع بعد فرض المكان لا لذاته .

الكلّي الطبيعي موجود في العين ، بمعنى أن الماهية التي لا تمنع صورتها
الذهنية أن تطابق ماهية أفرادها في الخارج موجودة فيه .

العلم الفعلي هو علة معلومه ، و الانفعالي هو علة نظير له و شعوره عن عليته
و هو مستلزم لعليته . فما هو في الذهن معلوله ، و الشعور هو الذي يعرف به كونه
مطابقاً و غير مطابق .

العلم بوجود موضوع الموجبة دون السالبة متأخر عن الحكم .

ما في نفس الأمر هو الثابت في العقل ، و هو المثل الافلاطونية .

مقولة الملك و الجدة و له ، هو أن يعبر عنه بذى جنس ، يقال الحيوان

ذوالنطق ، اي الناطق .

< الطبيعة >

ايضا فائده اخرى له قدس سره

الطبيعة باشتراك الاسم تطلق تارة على ماهو مبدأ الحركة والسكون بالذات،
و إليها ينسب العلم الطبيعي . و تارة على أعيان الموجودات من حيث تعلّقها ، وهي
تشمل الماديات و المفارقات كلّها ، و يكون لكلّ نوع طبيعة تخصّه بذلك المعنى .
الموجودات التي يطلق عليها اسم ، تشتدّ في معنى ذلك الاسم و تضعف ، كما في
الحرارة و البرودة . فانّها تشترك في معنى هو جنس لها، كالكيفية الفعلية في مثالنا،
و يكون لتلك الكيفية امتداد اتصاليّ بين حدّين : أحدهما غاية الحرارة والآخر
غاية البرودة . و إنّما يكون ذلك الامتداد اتصاليّاً ، لأنّ الممكن يمكن له أن
يتحرك من إحدى الغائتين إلى الأخرى حركة متصلة ، كما في المسافات الوضعية،
و يمكن قطع ذلك المتصل بما يشبه النقطة و الآن . فهناك يمكن أن يوجد مقاطع
لا تتناهي في ذلك الامتداد الاتصاليّ ، و يكون الموجود من ذلك المعنى الجنسيّ
في كلّ مقطع نوعاً له . فهناك أنواع لا نهاية لها كلّها تحت ذلك الجنس ،
و يكون كلّ نوع بالقياس إلى نوع آخر أقرب و أبعد من إحدى الغائتين او
الحدّين . فاذا توهم لطائفة من تلك الأنواع اشتراك في شيء ما ، و سمى المعنى
المشترك باسم ، كالحرارة و البرودة مثلاً ، كان ذلك المعنى يقع عليها بالتشكيك .
و ذلك بسبب قرب البعض من أحد الحدّين او بعده . فيكون ذلك المشترك الواقع
بالتشكيك عرضاً لتلك الأنواع غير ذاتي . و هذا حكم عامّ في الألوان و سائر
الأشياء التي يقع فيها التشكيك ، و في السرعة و البطؤ العارضين للحركة . و ربما
يعرض لتلك الأنواع معنى الاضافة ، كما عرض للسرعة و البطؤ ، فانّ كلّ سرعة
تكون سرعةً بالاضافة إلى بطؤ و بالعكس . و هذا غير معنى الشدة و الضعف . و ينبغي
أن تحقّق هذه المعاني .

< برهان في اثبات الواجب >

برهان شريف في اثبات الواجب تعالى غير موقوف على ابطال

الدور و التسلسل للمحقق الطوسي ره

و بيانهُ موقوفٌ على تقرير مقدمتين ، إحداهما تصوريّة و الأخرى تصديقيّة . أما التصوريّة فهي أن المراد بالمؤثر التام الذي يذكر في هذا البرهان ما يكون منشأً في إيجاد أثره . و أما التصديقيّة فهي أن الممكن لا يجوز أن يكون مؤثراً تاماً في وجود شيء من الأشياء ، و ذلك لأنّ إيجاد غيره موقوف على غيره ، فلا يكون مؤثراً تاماً .

إذا تقرّرت هاتان المقدمتان فنقول : هيهنا موجود بالضرورة ، فلا يخلو إمّا ان يكون واجباً او ممكناً . فان كان واجباً ثبت المطلوب ، و إن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر تام . و ليس ذلك بممكن ، لما قلناه في المقدمة التصديقيّة ، فيكون واجباً ، فيكون الواجب موجوداً . و هو المطلوب .

ثم أورد على نفسه طاب ثراه نقضين إجماليين :

النقض الأوّل قال : لو صحّ هذا الدليل يلزم قدم الحادث اليومي ، لأنّ الحادث اليومي ممكّن فيفتقر إلى مؤثر تام ، و ليس ذلك بممكن كما قلتموه ، فيكون واجباً . و هو الله تعالى قديم ، و قدم العلة يستلزم قدم المعلول ، فيكون الحادث اليومي قديماً و هو محال .

و أجاب عنه : بأنّ هذا إنّما يلزم في العلة الموجبة ، لا المختار ، و قد ثبت أنّه تعالى مختار .

النقض الثاني : لو صحّ هذا الدليل يلزم أن لا يكون المؤثر في شيء من الأشياء إلاّ الله تعالى ، لأنّ كلّ مؤثر موجود يحتاج إلى مؤثر تام ، و ليس ذلك بممكن ، فيكون واجباً .

و أجاب عنه : بأنّ الخلاف إنّما هو في المباشر القريب و هو العبد ضرورة و ليس بتام في التأثير ، فسقط النقضان ، كما لا يخفى على من له أدنى مسكة ، فتأمل .

< ثناء الموجودات بوجودهم على الله سبحانه >

فائدة منه

الوجود واحد لا يتعدد ، لكن له صفة الاطلاق والتقييد . فالاطلاق له ذاتي ،
والتقييد له عارض بحسب القوابل . فكلُّ موجود فائده مُشترِك على الحق بالوجود
الذي هو صفة ثبوتية ، و منزّه له سبحانه أيضاً عن التقييد الذي يختصُّ القابل .
فتناؤه جامع بين السلب و الاثبات المعبر عنه بالحمد و التسبيح .

< فعل الحق و أمره >

فائدة منه

فعلُ الحق و أمره و إن كان واحداً ، فإن أثره يظهرُ متفاوتاً الصورة
و الحكم بحسب مراتب الفعل . فاستشراقُ الحق من حيثية بعض المراتب لعلمه
الوجداني بعد ظهور الصورة الخاصة لخواص النوع الانساني برحمته لتفاصيل
أشخاص النوع قوله : « الستُ بربكم » . و نفس قبولهم الانفعال من ذلك الوجه
و حيثية تلك المراتبة ، و شعور بعضهم بذلك الخطاب و حكمه هو نفس قولهم « بلى » .
فمن تعينت مرتبته الذاتية في بعض المراتب الوجودية كلية هو الباقي هذا
الحكم الاقرار المتذكّر له . و من كانت مرتبة نفسه جزئية كان إقراره إذ ذلك
غرضاً من حيث اندراج حكم جزئية في الأمر الكلي . فقولنا إنما كان بلسان
الكل . فلمّا امتاز جزئيته و ظهر حكمها جهل و أنكر ولم يعرف شيئاً ممّا ذكر .

< تفسير سورة العصر >

سئل المحقق الطوسي نصير الملة و الدين قدس الله روحه عن تفسير سورة العصر
قوله : « بسم الله الرحمن الرحيم . و العصر . ان الانسان لفي خسر » ، اى في
الاشتغال بالامور الطبيعية و الاستغراق بالمشتهيات النفسانية . « إلا الذين آمنوا ،
اى الكاملين في القوة النظرية . « و عملوا الصالحات » ، اى الكاملين في القوة العملية .
« و تواصوا بالحق » ، اى الذين يكملون عقول الخلائق بالمعارف النظرية . « و تواصوا
بالصبر » ، اى الذين يكملون أخلاق الخلائق بتلقّي المقدمات الخلقية .

< الكمال الأول و الكمال الثاني >

من كلام قدوة المحققين نصير الملة والدين الطوسي قدس الله روحه العزيز
كل ما يكون في شيء ما بالقوه ثم يخرج فيه إلى الفعل ، فإن كان خروجه
أليق بذلك الشيء من لا خروجه وأصلح له فهو من تلك الجهة كمال له .
ثم إن الكمال ينقسم إلى أول وثان . وذلك باعتبارين .

أولهما أن يكون الشيء الذي يخرج دفعةً من القوة إلى الفعل لا يكون من
شأنه أن يخرج بتمامه دفعةً . فيسمى ما يخرج فيه إلى الفعل قبل خروج تمامه
كمالاً أولياً ، و كماله الذي يتوخاه ويقصده بعد تقرير خروجه إلى الفعل كمالاً
ثانياً . وبهذا الاعتبار يعرف الحركة بأنها كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة .
و ثانيهما أن يكون الشيء الذي يخرج [من القوة] إلى الفعل يكون من
شأنه أن يخرج بتمامه دفعةً . فإن كان حصوله لذلك الشيء يجعله نوعاً غير ما كان
قبل الحصول يسمى كمالاً أول . وما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث هو ذلك النوع
يسمى كمالاً ثانياً . وبهذا الاعتبار يعرف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي
آلى ذى حياة بالقوة . والصور التي تحصل للمر كينات وتجعلها أنواعاً ويمكن أن
تزدل عنها إلى بدل ، كصور المعادن والنباتات والحيوانات ، لا كصور العناصر ، تسمى
صوراً كماليةً . و الحمد لواهب العقول .

< العقل ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض >

من فوائد المحقق الطوسي طاب ثراه

العقل ليس بجسم ولا جوهر ، ولا يجوز أن يكون عرضاً . ليس بجسم ، لأن
العقل الشيء الذي وجوده كونه مدركاً و الإدراك ذاتي له ، اى الإدراك لا يغير
ذاته ولا يباينه . فالعقل إنما هو عقل مدرك ، ولو كان العقل جسماً لكان الإدراك
ذاتياً للجسم ولم يباين الإدراك ذاته ، فكان كل جسم مدركاً من حيث هو جسم .
و ليس العقل جوهرأ أيضاً بهذا البرهان بعينه ، و هو أنه يلزم منه أن يكون
كل ما يصح عليه اسم الجوهر يكون عالمأ مدركأ . وهذا يبين الكذب .
و ليس العقل عرضاً ، لأن العرض وجوده في الجوهر ، و وجود العقل الذي

هو كونه مدركاً لو كان في شيء لما أمكنه إدراك ذاته، لأن وجوده الذي هو الإدراك لا يكون لذاته ولا يحتاج إلى شيء يوجد فيه. والعرض لا يمكن أن يوجد إلا في شيء من العرض، ولا شيء من العقل بعرض. فتبين أن العقل ليس من أقسام الجوهر ولا من أقسام العرض ولا الجسم.

< المفهوم من الإدراك بعم التعقل والتخييل والتوهم والاحساس >

و من افادات المحقق الطوسي

المفهوم من الإدراك ما بعم التعقل وهو فعل النفس بذاتها، والتخييل الذي فعلها بقوة تها الخيالية، والتوهم والاحساس اللذين هما فعلها بقوة الوهم والحس. والمدرك المتعقل الذي هو المقصود بلفظ المعلوم، وهو الذي قيل له: إنه فعل النفس بذاتها لا بآلة، خاصيته أن يكون كلياً، أي يكون واحداً في النفس غير كثير، قابل للتكثير من خارج النفس. وخاصية المحسوس والتخييل أن يكون واحداً غير قابل للتكثير، لافي النفس ولا في الخارج. ومدركات الحس والوهم والخيال آثار وحيات للأشياء، لانفس الأشياء وحققتها.

والمعلوم هو الحقيقة بذاتها وحده في النفس، فإن العقل يحصل الأشياء مجردة عن عوارضها، والعوارض مجردة عن حاملها. والقوى المذكورة لا يمكنها ذلك، إذ لو تجردت الأشياء عن الهيئات والعوارض لتعطلت تلك القوى عن إدراكها. وفي العقل توجد حقيقة المدرك.

فالموجود في النفس المسمى معلوماً هو نفس الشيء وحقيقته. برهان ذلك أنه لو لم يكن هذا القول وهو أن المعلوم نفس الشيء وحقيقته صادقاً، يكون نقيضه وهو أن المعلوم ليس نفس الشيء صادقاً؛ فانه إذا لم يصدق الايجاب يصدق السلب ضرورة، وكل مسلوب عن الشيء معلوم، فنفس الشيء معلوم. فلزم صدق الدعوى المطلوبة التي أخذناها كاذبة، فلزم كذب نقيض الدعوى التي أخذناها صادقة. وتبين بتأليف غير تأليف قياس الخلف بأن نقول: إن المعلوم الذي هو

الموجود في النفس إما أن يكون مسلوباً عنه أن يكون نفس الشيء أو موجباً له .
 و كلُّ مسلوب عن المعلوم و كلُّ موجب له معلوم ، فنفس الشيء معلوم .
 و هذا قياسٌ مقدّمته الصغرى شرطية منفصلة ضرورية الانفصال ، و كبراه
 عملية ضرورية الصدق . فينتج عملية ضرورية ، وهو أن الموجود في النفس المسمى
 معلوماً هو ذات الشيء و عينه . و كلُّ معلوم بالذات فوجوده معلوميته ، و كلُّ
 معلوم بالذات فإن أحسَّ به أو تخيّل فأنما كان محسوساً أو متخيلاً بالعرض ،
 فالأشياء المعلومه محسوسة أو متخيّلة بالعرض .

و على هذا النسق يكون الأمر في طرف المدرك ، فإن الجوهر المدرك إما
 أن يكون مدركاً بالذات ، كالنفس الداركة العاقلة ؛ أو مدركاً بالذات ، كادراك
 قوة الوهم و الخيال و الحس . و المدرك لا بالذات ، فادراكه لا يكون جوهرياً
 له . و ما يكون إدراكه جوهرياً له لا يدرك ذاته . فالقوى الوهمية و الخيالية
 و الحسية لا تدرك ذاتها ، و يكون لها وجود غير إدراكاتها . وهذا القسم من الوجود
 أحسُّ الوجودين و أدونهما . و ما يكون إدراكه ذاتياً و جوهرياً له يكون مدركاً
 لذاته . و لا وجود له سوى إدراكه ، فإن ذاته هي كونه مدركاً ، و هو وجوده ،
 و لا مبانة بين ذاته و وجوده الذي هو الإدراك ، و هو أشرف أنحاء الوجود .

ثم إن النفس الانسانية عالمة عاقلة ، إلا أن منها ماهي عالمة بالقوة ، وهي
 التي تعلم و لا تعلم أنها تعلم ، و لها حاجة إلى التنبيه على أنها تعلم ، إما بتعلم أو
 ما يبعث عليها بالتفات تفكري . و مثل هذه النفس بعيدة عن معرفة ذاتها و العلم
 بجوهرها . و منها ماهي عالمة بالفعل ، وهي التي تعلم و تعقل ، و تعلم و تعقل أنها
 تعلم و تعقل . و مثل هذه يلزمها أن تكون عارفة بذاتها ، عارفة بجوهرها ، لا أنها
 تشاهد ذاتها العالمة .

< النفس لا تفسد بفساد البدن >

فائدة

النفس الإدراكية يمتنع أن تفسد بفساد البدن و تموت بموته ، لأننا نعنى بالنفس الإدراكية الجوهر الذى تفيض منه الحياة في آلتها، و هى الجسم الذى يقال له إنه ذو نفس . فلاشك أن الأجسام ليست حياة لذواتها ولا بذاتها ، لأنه لو كانت الأجسام حياة بذاتها لكان كل جسم حياً و يمتنع عليها أن تموت أبداً ، و ليس كذلك، فإن الحياة تفارق الأجسام . و النفس حياة بذاتها و يحيى بها غيرها . و كل ما كان حياته لذاته يستحيل عليه الموت دائماً . فاذن تبين أن الأجسام ميتة بذاتها حياةً بغيرها ، و النفوس حياةً بذاتها ميتةً بغيرها ، و هى الأجسام . فاذا فارقت الأجسام تحيى بذاتها ، كما أن الأجسام إذا فارقت النفوس تموت بموتها .

< النفس نصيرها لما عقلياً >

فائدة

متى صارت النفس بحيث تدرك الأشياء بأوصافها ، و أدركت الأوصاف مجردة عن موصوفاتها ، و الموصوفات مجردة عن أوصافها ، و أدركت إدراكها فقد صارت عالماً عقلياً ، و ترفع عن إطلاق اسم النفس عليها، بل الأولى بها أن تسمى باسم العقل ، و ليست بعد هذه الرتبة رتبة أخرى .

< تعارف الأرواح بعد المفارقة >

أيضاً من فوائده رحمة الله عليه رحمة واسعة في تعارف الأرواح بعد المفارقة
قد ثبت في العلوم العقلية أن كل جوهر مجرد عن المادة قائم بذاته فقد
يمكن أن يعقل جميع المجردات بغير آلة ، و الماديات التي من شأنها أن تعقل
بالآلات . فإن كان ذلك الجوهر ذا ملكة اتصال بالمادة كان منغمساً فيها . فكانت
تلك الملكة مانعة إياها عن تعقل المجردات ، لعدم الالتفات إليها . وإن كانت
منقطعة عنها عقلت المعقولات لا بأسرها . بل ما يخص بوجهه بملكات الالتفات
إليها التي هي المعدّات ، بحسب الاستعداد الذي تقتضيه حالها ، ولا مانع من تعقل
الجزئيات الشخصية التي لا تكون تشخصها من جهة المادة ، فإن ذلك الجوهر
يعقل نفسه الجزئي ومبدأه الجزئي وسائر مبادئه الجزئية . فإن اتفق لنفس مجردة
بعد المفارقة ملكة الالتفات إلى نفوس مجردة عقليتها ، وذلك هو المفارقة بعد
التجرد . ولا يكون لها إدراك الأبدان ، لاحتياجها فيه إلى الآلات المفقودة بعد
المفارقة ، وذلك ما أردنا بيانه .

< العصمة >

فائدة من فوائده طاب ثراه

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

العصمة هي أن يكون العبد قادراً على المعاصي غير مرید لها مطلقاً . و عدم
إرادته أو وجود صارفة يكون من الله تعالى لطفاً في حقه . فهو لا يعصى الله ، لالعجزه ،
بل لعدم إرادته أو لكون صارفة غالباً على إرادته . فوقع المعصية منه ممكن بالنظر
إلى قدرته ، و ممتنع بالنظر إلى عدم إرادته أو لكون صارفة غالباً على إرادته .

< اقسام الحكمة >

من فوائد الحبر الأعلم والفيلسوف الأعظم خواجه نصير الملة والدين رحمه الله
الحكمة قسمان : نظري وعملي . فالعلمي ثلاثة أقسام : علم الأخلاق وعلم
المنزل وعلم السياسة ، والنظري ثلاثة أقسام : طبيعي ورياضي والهي .

فالحكمة الطبيعية لها اصول و فروع

اصولها ثمانية أقسام

الأول البحث عن الامور العامة للأجسام الطبيعية ، كالحرارة ، والسكون ،
والنهاية ، والانهائية .

الثاني في أركان العالم وحرارتها وطبايعها وأماكنها الطبيعية . ويشتمل عليه
كتاب السماء والعالم .

الثالث في الكون والفساد .

الرابع في الآثار العلوية وما يلحق للأجسام العنصرية قبل الامتزاج ،
كالتخلخل والتكاثف .

الخامس في المعادن .

السادس في النبات .

السابع في الحيوان .

الثامن في النفوس وقواها ، ويشتمل عليها كتاب الحاس والمحسوس .

فروع العلم الطبيعي سبعة أقسام

الأول الطب .

الثاني أحكام النجوم .

الثالث علم الفراسة .

الرابع علم التعبير .

الخامس علم الطلسمات ، وهو مزج القوى السماوية بالقوى الأرضية ، ليحصل

قوة هي مبدأ فعل غريب في الأرض .

السادس علم النير نجات ، و هو مزج قوى الجواهر الأرضية، ليتخلص لها قوة
يصدر عنها فعل غريب .

السابع علم الكيمياء ، وهو تبديل الأجرام المعدنية بعضها ببعض، حتى يحصل
الذهب والفضة من غيرهما .

العلم الرياضى له اصول و فروع

اصوله أربعة اقسام

الأول علم العدد .

الثاني علم الهندسة .

الثالث علم الهيئة .

الرابع علم الموسيقى .

و فروع ستة

الأول علم الجمع و التفريق .

الثاني علم الجبر و المقابلة .

الثالث علم المساحة .

الرابع علم جر الثقيل .

الخامس علم الزيجات و التقويم ، و هو من فروع الهندسة .

السادس علم الآلات الغربية ، كالارغنون و نحوه ، و هو من فروع الموسيقى .

العلم الالهى له اصول و فروع

اصوله خمسة اقسام

الأول الامور العامة ، مثل العلية و المعلولية .

الثاني النظر في مبادئ العلوم الموضوعة تحته .

الثالث في إثبات العلة الاولى و وحدانيته و ما يليق بجلاله عز و جل .

الرابع في إثبات الجواهر الروحانية .
 الخامس في كيفية ارتباط الامور المنفعلة الأرضية بالقوى الفعالة السماوية
 وكيفية نظام الممكنات واستنادها إلى المبدأ الأول .
 وفروعه قسماً
 الأول البحث عن كيفية الوحي وضرورة المعقول محسوساً حتى يرى النبي
 الملك ويسمع كلامه ، و تعريف الالهامات ، و تعريف الروح الأمين .
 الثاني علم المعاد الروحاني ، وأن الجسماني لا يستقل العقل بادراكه
 و تحقيقه ، و بسطت الشريعة الحققة المصطفوية ذلك . و أما العقل فقد أثبت سعادة
 و شقاوة للنفوس البشرية بعد مفارقتها البدن .
 و اما علم المنطق فهو آلة العلوم و خادماً
 وله تسعة أقسام
 الأول إيساغوجي ، و معناه المدخل ، عمله فرفوربوس . و هو البحث عن
 الكلمات الخمس .
 الثاني قاطيغورياس [المقولات] ، و هو البحث عن المعاني المفردة الذاتية .
 الثالث باريرميناس [العبارة] ، وهي عبارة عن كيفية تركيب هذه المعاني حتى
 يحتمل التصديق و التكذيب .
 الرابع انولوطيقا [الأول. وهو القياس] ، وهو بيان كيفية تركيب القضايا بحيث
 يحصل العلم بالمجهول .
 الخامس ابود قطيقا [انولوطيقا الثاني] ، اي البرهان .
 [السادس طوبيقا ، اي الجدل] .
 السابع سوفسطيقا ، اي المغالطة .
 الثامن ريطوريقا ، اي الخطابة .
 التاسع بوطيقا ، اي الشعر .
 فجميع أقسام الحكمة أربعة و أربعون قسماً مع أقسام المنطق ، وإلا فخسمة
 و ثلاثون قسماً ، والله أعلم .

فهرست اعلام

| | |
|------------------------------------|---------------------------------------|
| ابوالحسن الخياط ٢٢٢، ٨٤، ٨١ | ابن الحارثية ← (ابوالعباس السفاح) ٤١٥ |
| ابورشيد ٨٣ | ابن الراوندي ٤٦٤، ٣٧٩، ٥١ |
| ابوسلمة ٤١٦ | ابن سينا ٦٣، ٨٢، ١٥٢، ١٧١، ١٧٢ |
| ابوسهل الصعلوكي ٣١٣، ٢٨٤ | ١٨٨، ١٨٩، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٥٢ |
| ابوالعباس السفاح ← ابن الحارثية | ٣٠٣، ٢٥٨، ٢٥٧ |
| ابوعبدالله البصري ٨٣، ٧٦ | ابن فورك ٣٧٢، ٣٧١ |
| ابوعلى الجبائي ١٥٤، ٨٤، ٨٢، ٨١، ٧٦ | ابن متوية ٨٣ |
| ١٥٨، ٢٢٢، ٢٨١، ٣٠١، ٣٠٢ | ابواسحاق ابن العياش ٨٣، ٨١ |
| ٣٠٦، ٣٢٦، ٣٨٠، ٣٨٨، ٣٨١ | ابواسحاق الاسفرائيني ١٥٨، ٥٩، ٥٤ |
| ٣٩٨، ٤٦٧، ٥٠٥ | ٣٧٣، ٣٢٥، ٣١٣ |
| ابوالقاسم البلخي ٧٦، ٨١، ٢٢٩، ٣٠١ | ابوالبركات ٣٨٩، ٣٨٣، ٢١٦، ١٣٨ |
| ٣٤٣ ← الكعبي | ابوبكر ٤٦٢، ٣٤٣، ٤٢٠، ٤١٧، ٤٠٧ |
| ابوكرب الضير ٤١٤ | ابوالجارود ٤٦٣، ٤١٧ |
| ابولهب ٣٤٠ | ابوجعدة الكوفي ٤١٠ |
| ابوسلم ٤١٥، ٤١٦ | ابوجعفر بن قبة ٤١٩ |
| ابومنصور البغدادي ١٥٨ | ابوالحسن الاشعري ٦٠، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢ |
| ابومنصور العجلي ٤٠٩ | ١٢٤، ١٢٥، ١٤٢، ١٥٨، ١٦٠ |
| ابونصر الفارابي ١٨٩ | ١٦٣، ١٦٩، ١٧١، ٢١٢، ٢٩٢ |
| ابوهاشم الجبائي ٨٣، ٨١، ٧٦، ٦٢، ٥٩ | ٣١٣، ٣٢٥، ٣٦٨، ٤٤٩، ٥١٤ |
| ٨٥، ١٧٠، ١٨١، ١٨٣، ٢٥٢، ٢٢٢ | ابوالحسن الباهلي ١٥٨ |
| ٢٥٧، ٢٨١، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٦ | ابوالحسن البصري ٧٦، ١٢٤، ١٤٨ |
| ٣٢٦، ٣٩٨، ٤١٥، ٤٤٨، ٤٦٧ | ١٥٧، ١٦٤، ١٨١، ٢٣٣، ٢٨١ |
| ٥٠٥ | ٢٨٨، ٣٢٥، ٣٢٦، ٤٤٨، ٤٥١، ٤٥٨ |

| | |
|--|---|
| ابوهاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية ٤١٤، ٤١٥ | ابوهاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية ٤١٤، ٤١٥ |
| ابوالهذيل ٣٣٢، ٢٢٢، ٧٦ | ابوالهذيل ٣٣٢، ٢٢٢، ٧٦ |
| ابويعقوب الشحام ٨٣، ٨١ | ابويعقوب الشحام ٨٣، ٨١ |
| ابراهيم ٢١٠ | ابراهيم ٢١٠ |
| ابراهيم الامام ٤١٥، ٤٠٩ | ابراهيم الامام ٤١٥، ٤٠٩ |
| ابرقليطس ١٩٢ | ابرقليطس ١٩٢ |
| ابليس ٣٧٧، ٣٧٣ | ابليس ٣٧٧، ٣٧٣ |
| احمد بن موسى ٤١١ | احمد بن موسى ٤١١ |
| ارسطو ١٢، ١٣، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٧٤ | ارسطو ١٢، ١٣، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٧٤ |
| ١٨٩، ١٩٠، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٨ | ١٨٩، ١٩٠، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٨ |
| ٥٠٨، ٤٥٠٧ | ٥٠٨، ٤٥٠٧ |
| جبرئيل ٤٢ | جبرئيل ٤٢ |
| جعفر الصادق (ع) ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠ | جعفر بن جعفر ٤١٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٥٨ |
| ٤١٥، ٤١٦، ٤٢١، ٤٦٠ | ٤٦٠ |
| جعفر (الکذاب) ٤١١، ٤١٢ | الاصم ٣٧٢، ٤٠٦، ٤٥٨ |
| حزقيل ٣٩٣ | افضل الدين فريد غيلان ١٣٩ |
| الحسن الزكي (ع) ٤٠٨، ٤١١، ٤١٢ | افلاطون ١٢، ٣٨٣، ٥٠٨ |
| ٤٦١ | الياس ٤٣٣ |
| الحسن البصري ٤٠٣ | امام الحرمين ٥٩، ٦١، ٨٥، ٢٢٢، ٢٩٢ |
| الحسن المجتبي (ع) ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٦ | ٤٥١ |
| ٤١٧، ٤٦٠، ٤٦١ | الامام الطوسي ٥٠٨ |
| الحسن بن الصالح بن حي الفقيه ٤١٧، ٤٦١ | انباذقلس ١٩٢ |
| الحسن بن علي بن الحنفية ٤١٥ | انكساغورس ١٩٠ |
| الحسن بن علي بن محمد الملقب بذكره السلام ٤٦٠ | انكسمايس ١٩٠، ١٩١ |
| الحسين الشهيد (ع) ٤٠٨، ٤١١، ٤١٤ | الباقلاني ٥٤، ٦١، ٨٥، ١٥٨، ١٧٢ |
| ٤١٦، ٤١٧، ٤٦٠ | ٢٢٢، ٢٩٢، ٣١٣، ٣٢٥، ٤٥١ |
| حواء ٣٦٩ | بختنصر ٣٥٩، ٣٦٦ |
| حيان بن زيد السراج ٤١٣ | برقلس ١٨٩ |
| | بظلميوس ١٢ |

- الخضر ٤٣٣
 صاحب ٣٣٠
 داود (ع) ٣٦٤
 صاحب الصحاح ٣٥٠
 الدجال ٤٣٣
 ضرار ٣١٤، ١٨٩
 دحية الكلبي ٤٢
 طلحة ٤١٧
 ديمقراطيس ١٩٢، ١٩٠
 عايشة ٤١٧
 رسول الله (ص) ٤١٢، ٦٧، ٤١٦، ٤١٧
 عباد ٣٠١
 ٤٧٢ ← النبي
 العباس ٤٣٣
 الرضا من آل محمد ٤٠٩
 عبدالرحمن بن عوف ٤٢١
 الزبير ٤١٧
 عبدالكريم بن عمر البزاز ٤١٥
 زرارة بن اعين ٤٢١
 عبدالله الاقطع ٤١٠
 زيد ٤١٧، ٤٦٢
 عبدالله بن الزبير ٤١٤
 زين العابدين (ع) ٤١٣، ٤١٤، ← علي
 عبدالله بن سبا ٤٠٨، ٤٥٨
 بن الحسين
 عبدالله بن سعد ٤١٠
 مديد الدين محمود الحمصي ٤٦٣
 عبدالله بن سعيد ١٢٦، ١٢٧، ٣٠٨، ٣٠٩
 مقرات ٥٠٨، ١٩٠
 ٣١٣
 سليمان (ع) ٣٧٤
 عبداللّه بن عمرو بن حرب الكندي ٤١٥
 سايمان بن جرير الزبيدي ٤٢١
 عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر بن ابي
 السيد الحميري ٤١٤، ٤١٦
 طالب ٤١٥
 الشارح ٤٢٢
 عبدالملك بن مروان ٤١٤
 الشارح ١٤٤
 عثمان ٤٠٧، ٤١٧، ٤٦٢
 الشريف المرتضى ٤١٩
 عطاء ملك ٢
 شعيا (ع) ٣٩٣
 علي الرضا (ع) ٤٠٨، ٤١١، ٤١٢، ٤٦١
 الشهرستاني ١٨٣، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤
 علي بن ابي طالب (ع) ٣٣٣، ٤٠٧، ٤٠٨
 الشيخ الرئيس ٤٩١، ٤٩٢
 ٤١٢، ٤١٣، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤٦١
 الشيخان ٣٧٢
 ٤٦٣، ٤٦٣، ٤٧٤
 شيخي ووالدي ١٦٠
 علي بن الحسن (... الحنفية) ٤١٥
 الشيخين ٤١٧، ٤٢١

| | |
|--|---------------------------------------|
| كيسان ٤١٣ | علي بن الحسين (ع) ٤٠٩، ٤٠٨، ٢٤١، ٤٠٩ |
| لوقا ٣٦٦ | ٤١٤، ٤١٧، ٤٦٠ ← زين العابدين |
| مارقوس ٣٦٦ | علي بن عبدالله بن العباس ٤١٥ |
| مؤيد الدين العرضي الدمشقي ٤٨٥ | علي بن ناسور ٤٢٤ |
| المحاسبي ١٦٣ | علي التقى (ع) ٤٠٨، ٤١١، ٤٦١ |
| محمد (ص) ٣١٤، ٣٥٦، ٣٥٩، ٣٦٠ | عمر ٤٠٧، ٤١٧، ٤٦٢ |
| ٤٢٢، ٤٢٥، ٤٣٣، ٤٣٧ | عمرو بن عبيد ٤٠٣ |
| محمد الباقر (ع) ٤٠٨، ٤٠٩، ٤٦٠ | العنبري ٤٠٠ |
| محمد التقى (ع) ٤٠٨، ٤١١، ٤٦١ | عيسى (ع) ٤١١ |
| محمد القائم المنتظر ٤٠٨، ٤١١، ٤١٢ | شاديمون ١٩٤ |
| ٤١٨، ٤٦١ | الغزالي ٣١٤، ٣٥١، ٣٧٩ |
| محمد بن اسماعيل ٤٠٧، ٤٦٠ | الفارقليط ٣٥٧ |
| محمد بن جعفر ٤١٠ | فاطمة (ع) ٣٦٩، ٣٦١ |
| محمد بن الحسن ٤٧٤ | فرعون ٣٧٠ |
| محمد بن الحنفية ٤٠٩، ٤١٣، ٤١٤ | فرورديوس ٣٦٠ |
| محمد بن زكريا الطيب الرازي ١٢٦، ١٧١ | فلوطرخس ١٩٢ |
| محمد بن عبدالله بن الحسين بن الحسن ٤٠٩ | فريد الدين محمد النيسابوري ٤٨٣ |
| محمد بن علي بن عبدالله بن العباس ٤١٥ | فضيل بن سويد الطحان ٤١٠ |
| محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ٤٨٥ | فيثاغورس ١٩٠ |
| ٤٩١ | القائم المهدي (ع) ٤٠٩ |
| محمد بن الهيصم ٢٦٣ | القاضي عبدالجبار ٧٦، ٨١، ٨٣ |
| محمد النفس المزكية ٤٠٩ | قطب الدين المصري ١٧٢ |
| محمود الملاحمي ١٦٤، ٥١ | القفال الشاشي ٥٨ |
| مختار بن ابي عبيد الثقفي ٤١٣، ٤١٤ | القلانسي ١٥١ |
| مريم (ع) ٣٦٩، ٣٧٣ | الكعبي ٤١٢، ١٧٢، ٢٢٢، ٢٨٧، ٢٨٨ |
| سروان بن محمد ٤١٥ | ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٠١، ٣٤٣ ← ابوالقاسم البلخي |
| المستنصر ٤٦٠ | الكندي ٢٢٧ |

| | |
|-------------------------------------|---|
| المسيح (ع) ٣٧٧، ٣٦٦، ٣٦٠، ٣٥٩، ٣٥٧ | ٣٧٧، ٣٦٦، ٣٦٠، ٣٥٩، ٣٥٧ |
| مصعب بن الزبير ٤١٤ | ٤١٤ |
| النبي (ع) ٣٧٠، ٣٦٤، ٣٦١، ٣٥٤، ٣٥٢ | ٣٧٠، ٣٦٤، ٣٦١، ٣٥٤، ٣٥٢ |
| المصنف ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٩٠، ٤٩٩ | ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٩٠، ٤٩٩ |
| رسول الله ← ٥٠٨، ٤٥٨، ٤١٩ | ٥٠٨، ٤٥٨، ٤١٩ |
| النجار ٣٠٦، ١٨٩ | ٣٠٦، ١٨٩ |
| نزار ٤٦٠ | ٢٨٥، ٢٣٩، ٢٣٨، ٢٣٠ |
| نصير الدين طوسي ٤٧١ | ٤١٤٨، ٤٧٤، ٤٦٧، ٤٦٢، ٤٦١، ٤٦ |
| النظام ٤٠، ١٧٥، ١٨٥، ٢٠٩، ٢١٠ | ٤٠، ١٧٥، ١٨٩، ١٩٣، ٢٠٠، ٢٠١ |
| ٤٦٤، ٣٠٠، ٢١٢، ٢١١ | ٤٦٤، ٣٢٤، ٢٢٢، ٢١٧، ٢١٣، ٢١٢ |
| نمرود ٣٧٠ | ٤٠٨، ٤٠٧، ٤٢٢، ٣١٦ |
| نوح (ع) ٣٦٤، ١٣٨ | ٤١٠ |
| واصل بن عطا ٤٠٣ | ٤٦٢، ١٤٧ |
| والد الحسن العسكري (ع) ٤٢٠ | ٣٧٩، ٢٣٥، ١٧٨، ١٣٣ |
| هاجر ٣٥٧ | ٥٣ |
| يزيد بن معاوية ٤١٤ | ٣٦٤، ٣٥٩، ٣٥٨، ٣٥٧ |
| يوحنا ٣٦٦ | ٤٥٧، ٣٩٣، ٣٦٦، ٣٦٥ |
| يوسف (ع) ٣٧٢ | ٤٦١، ٤١١، ٤١٠، ٤٠٨ |
| يقطين بن موسى ٤١٥ | ٤١٠ |
| يونس بن عبد الرحمن ٤١٠ | ٤١٠ |
| | موسى بن عبد الله القرطبي المعروف بموسى بن |

فهرست فرق و طوائف

| | |
|--|---|
| <p>اصحاب الاكسیر ۲۲۸</p> <p>اصحاب الجاحظ ۴۵۸</p> <p>اصحاب الحدوث ۱۹۳</p> <p>اصحاب الدعوة العباسية ۴۱۶</p> <p>اصحاب الشرايع ۳۴۷</p> <p>اصحاب عبدالكريم بن عمرالبيزاز ۴۱۵</p> <p>اصحاب فيثاغورس ۱۹۴</p> <p>اصحاب القدم ۱۹۳</p> <p>اصحاب كيسان مولى اميرالمؤمنين على (ع) ۴۱۳</p> <p>اصحاب المغيرة بن سعيدالمجلى ۴۰۹</p> <p>اصحاب النبي (ص) ۴۰۷</p> <p>الاطباء ۳۷۹</p> <p>اطفال الكفار ۵۷۵</p> <p>الاقصية ۴۱۰</p> <p>الامامية ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۳، ۴۱۷، ۴۵۸، ۴۶۰</p> <p>الاسة ۴۰۷</p> <p>اسمة محمد(ص) ۲۲۲</p> <p>الانبياء ۴۰۳، ۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۸، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۱۸، ۴۳۹، ۴۳۷</p> <p>۴۳۳، ۴۵۵، ۴۵۶</p> <p>الاولياء ۴۵۵</p> | <p>آل محمد (ص) ۴۲۴</p> <p>الاثمة ۳۶۹</p> <p>الاثمة الاحد عشر ۴۷۴</p> <p>اثمة الدين ۴۷۲</p> <p>اثمة الرافضة ۴۲۱</p> <p>اثمة المستعلمين ۴۶۰</p> <p>اثمة النزاريين ۴۶۰</p> <p>الاثنى عشرية ۴۰۶، ۴۵۸</p> <p>الازارقة ۴۰۳</p> <p>الاسحاقية ۴۵۸</p> <p>الاسماعيلية ۴۱۰، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۵۸</p> <p>الاشاعرة ۴۲۲، ۴۴۰، ۴۵۱، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۹۱</p> <p>۱۰۳، ۱۲۴، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۶۷</p> <p>۱۶۸، ۱۷۰، ۱۸۰، ۲۱۲، ۳۱۳</p> <p>۲۲۲، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۶۰، ۲۸۱، ۲۸۶</p> <p>۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۰۳</p> <p>۳۰۸، ۳۲۶، ۳۴۵، ۳۹۰، ۳۹۶</p> <p>۴۲۰، ۴۳۹</p> <p>الاشترية ۴۱۰</p> <p>الاشقياء ۴۳۳</p> <p>اصحاب ابى كامل معاذ بن الحصين النهائى ۴۰۸</p> |
|--|---|

| | |
|---|------------------------------------|
| الثوية ١٩٠، ١٩١، ٣٠٠ | اصل التصوف ٥٦ |
| الجبرية ٣٤٦ | اهل البيت ٤١٥، ٤٣٢، ٤٦١ |
| جماعتنا (المشائية) ٤٩٥ | اهل التحقيق ٣٣٤ |
| الجن ٢٣٠ | اهل الحل والعقد ٤٠٨ |
| الجعدية ٤١٠ | اهل الحيل ٢١٤ |
| الجارودية ٤١٧، ٤٦٢ | اهل السنة ٢٢، ٥٥، ٥٦، ٥٨، ١٣٥، ١٥٨ |
| الحشوية ٣٧١ | ١٦٣، ٢٧١، ٢٩٩، ٣٣٨، ٣٤٤، ٣٩٥ |
| الحكماء ١٠٦، ١٠٣، ٥٤٤، ٥١٠، ٢٩٠، ١٣٠، ١٠٦ | ٣٩٨، ٤٢٢، ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٥١ |
| ١٢١، ١٢٩، ١٣٢، ١٤٤، ١٤٦، ١٥١ | ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٦ |
| ١٧٣، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٧، ٣١٥، ٣٤٤ | ٤٦٧، ٤٦٨، ٥٠٥ |
| ٣٥٣، ٣٥٦، ٣٦٧، ٤٣٧، ٤٣٩ | اهل الشرايع ٤٦٠ |
| ٤٤٠، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦ | اهل القبلة ٤٠٣ |
| ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٣ | اهل الكفار ٤٦٨ |
| ٤٥٥، ٤٥٧، ٤٦٠، ٤٦٣، ٤٦٤ | اهل الملل ٤٢ |
| ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٨٢، ٤٨٥، ٥٠٣، ٥٠٠ | اهل النظر ٤٩٥ |
| ٥٠٩، ٥١٠ | الباطنية ٤١٣، ٤٢٢، ٥٥٨ |
| حنفيون ٤١٧ | البراهمة ٣٥٨، ٣٦١، ٣٦٥، ٤٥٥ |
| الحواريون ٣٦٦ | البصريون ٧٦ |
| الحرثانية ١٢٦، ١٩٢، ١٩٤ | البغداديون ٤٧٦، ٣٤١، ٤٥٣ |
| الحيانية ٤١٣ | بنو امية ٤١٥، ٤٦٢ |
| الخلفاء الراشدون ٤٦٢ | بنو الحسن ٤١٧ |
| الخوارج ٣٧٠، ٣٧١، ٤٠٣، ٤٠٦، ٤٥٨ | بنو الحسين ٤١٧ |
| ٤٦٦ | بنو العباس ٤١٦، ٤٦٢ |
| الدهرية ٢٩٤، ٣٥٠، ٣٥٧، ٣٦١، ٤٦٤ | بنو مروان ٤٦٢ |
| الديصانية ١٩٠، ٣٠٠ | التعليميون ٤٥٩ |
| ذرية الحسن (ع) ٤٦٠ | التفضلية ٤٦٢، ٤٦٧ |
| ذرية الحسين (ع) ٤٦٠ | التيمية ٤١٠ |

| | |
|--|-------------------------------|
| ٢٢٣٠٢١٨٠٢٠٨٠٢٠١٦٢٠٠٠١٩٣ | القائلون بالاحوال ١٥٧ |
| ٢٧٥٠٢٦٩٠٢٣٣٠٢٣٢٠٢٣١٠٢٢٩ | القائلون بان الشيء معدوم ٧٦ |
| ٣٧٨٠٣٥٣٠٣١٥٠٣١٤٠٣١٣٠٢٩٥ | القادحون في الحسينات ١٢ |
| ٤٤٥٠٤٤٤٠٤٤٣٠٤٤٠٠٤٣٩٠٣٩٢ | القدماء ١٤٦٠١٤٣ |
| ٤٧٢٠٤٥٥٠٤٤٥٠٠٤٤٧ | قدماء الحكماء ٤٦٥ |
| متنبى ٤١٣ | قدماء الشيعة ٤١٢ |
| المثبتون للحال ٣١٤٠٣٠٢٠٢٠٩٠٠٨٩٠٨٨ | القرامطة ٤١١ |
| مشبهوا الصفات ونفاتها ٤٥٠ | الكرامية ٢٢٠٠٢١٩٠١٦٩٠١٢٧٠١٢٦ |
| المجتهدون ١٤٤ | ٣٠٩٠٣٠٧٠٢٨٨٠٢٦٢٠٢٢٢٠٢٢١ |
| مجتهدا واهل القبلة ٤٠٣٠٤٠١ | ٣٩٠٠٣١٦ |
| المجسمة ٤٥٠٠٢٦٣٠٢٥٨ | الكربية ٤١٤ |
| المجوس ٣٥٠٠٣٠٠٠٠١٨٩ | الكفار ٣٦٠ |
| المحدثون ٣٥٣٠٣٥١ | كيسانى ٤١٥ |
| المحصلون من المتكلمين ٣٧٢٠٢٠٨ | الكيسانية ٤١٦٠٤١٤٠٤١٣٠٤٠٩٠٤٠٨ |
| المحققين ٤٦٤٠٤٤٥٠٤٣٧٠٢٥ | ٤٦١٠٤٥٨ |
| المرجئة ٤٠٣٠٣٤١ | اللاادرية ٤٦ |
| المرقوثية ١٩٠ | المانوية ١٩٠ |
| المسلمون ٢٧٥٠١٢٥٠٤٢٤٠٤١٤٠٣٩ | الماهانية ١٩٠ |
| ٢٩٤٠٢٩٠٠٢٨٩٠٢٨٧٠٢٨٣ | المؤذن ٣٥٦ |
| ٤٤٠٥٠٣٩٣٠٣٧٨٠٣٧٧٠٣٦٠ | المبتدعة ٣٤٥ |
| ٤٦٦ | المتدينون ٥٠٣ |
| المشبهة ٤٥٠٠٤٤٩٠٣١٦ | المتصوفه ٢٦١٠٢٦٠ |
| المشركون ٣٧٧ | المتكلمون ٤٦٥٠٢٦١٠٥١٠٤٤٠٤٢٠٤١ |
| المعترفون بالحسينات والبيدهيات ١٢ | ١٢٣٠١٢١٠١٢٠٠١٠٣٠١٠٢٠٨٢ |
| المعترفون بالحسينات والقادحون في البيدهيات | ١٤٢٠١٣٨٠١٣٣٠١٣١٠١٢٥٠١٢٤ |
| ٢٦ | ١٥٤٠١٥١٠١٥٠٠١٤٩٠١٤٨٠١٤٦ |
| | ١٨٨٠١٨٣٠١٧٨٠١٧٧٠١٧٢٠١٥٥ |

فهرست کتب

- | | |
|--|--|
| الرسالة النصيرية ٥٠٦،٥٠١ | الاشارات ٣٠٣ |
| رسالة النفوس الارضية ٤٩٧ | الاصول المشرقية ٤٩٢ |
| رسالة التوبختي ٤١٢ | اصول الفقه ٣٩٨،٣٣٤ |
| الشافى ٤١٩ | الانجيل ٣٦٦،٣٥٧،٣٥٦ |
| شرح الاشارات ٣٣٨ | تلخيص المحصل ٢ |
| الشفاء ١٩٢،٨٢ | التوراة ٣٩٣،٣٦٥،٣٥٧،٣٥٦،١٩١ |
| فوائد ثمانية حكيمية ٥١٧ | رسائل صغار ٤٦٩ |
| فائدة، برهان فى اثبات الواجب ٤١٩ | رسالة اثبات العقل المقارق ٤٧٩ |
| فائدة فى تعارف الارواح بعد المقارفة ٥٢٥ | رسالة اثبات الواحد الاول ٤٧٥ |
| فائدة، تفسير سورة العصر ٥٢٠ | رسالة افعال العباد بين الجبر والتفويض ٤٧٥ |
| فائدة فى ثناء الموجودات ٥٢٠ | رسالة اقسام الحكمة ٥٢٦ |
| فائدة فى صدور الكثرة ٥١٦ | رسالة اقل ما يجب الاعتقاد به ٤٧١ |
| فائدة فى الطبيعة ٥١٨ | رسالة الامامة ٤٢٣ |
| فائدة فى العصمة ٥٢٥ | رسالة بقاء النفس بعد يوارالبدن ٤٨٥ |
| فائدة فى ان العقل ليس بجسم ولا جوهر ٥٢١ | رسالة تعليقة رسالة ابن سيمون فى الرد على جالينوس ٥٠٧ |
| فائدة فى العلل والمعلولات ٥١٦ | رسالة ربط الحادث بالقديم ٤٨٢ |
| فائدة فى فعل الحق واسره ٥٢٠ | رسالة شرح رسالة ابن سينا فى الاصل الثابت لكل حيوان ونبات ٤٩١ |
| فائدة فى الكمال الاول والثانى ٥٢١ | رسالة العلل والمعلولات ٥٠٩ |
| فائدة فى المفهوم من الادراك ٥٢٢ | رسالة قواعد العقائد ٤٣٧،٤٧٢ |
| فائدة فى النفس لا تفسد بفساد البدن ٥٢٣ | رسالة المقنعة فى اول الواجبات ٤٧٣ |
| فائدة فى ان النفس تصير عالماً عقلياً ٥٢٣ | |
| القانون ١٥٢ | |

| | |
|-----------------------|-----------------------------|
| المحصل ٢ | القرآن ٤٥٦ |
| الملل والنحل ١٩١ | القول في القدمات الخمسة ١٢٦ |
| المنطق ١١٨ | كتاب الاصول الدينية ٤٧ |
| المفقد من الضلال ٣٥١ | كتبنا الحكمية ٣٩٠، ٣٨٠ |
| المناظر والمرايا ١٧٣ | كتب دلائل النبوة ٣٥٣، ٣٥٢ |
| المناهج والبيانات ١٨٣ | كتبنا المطولة ٤٢٠ |
| النهاية ٣٥٢ | كتبنا المنطقيه ٦٩ |
| | مجسمات اقليدس ١٩٢ |

فهرست اماكن

| | |
|------------------------|--------------------|
| طورسينا ٣٥٧ | ارض الشراة ٤١٥ |
| العراق ٤١٦٠، ٤١٤٥، ٣٥٧ | اصفهان ٤١٦٠، ٣٦٦ |
| الغار ٤١٩ | بلاد المغرب ٤٦٠ |
| فاران ٣٥٧ | جبل رضوى ٤١٦٠، ٤١٤ |
| كربلاء ٤١٦ | حبس مروان ٤١٥ |
| الكوفة ٤١٣٠، ٤١٠ | الحجاز ٤١٤ |
| الهند ٤٥٥، ٢١٧ | حران ٤١٥ |
| اليمن ٤١٤ | خراسان ٤١٦٠، ٤١٤ |
| اليهودية ٣٦٦ | دجلة ٤٧٢ |

XXVIII A. Āmiri

Al-Amad ʿala al-Abad, edited and introduced by E. Rowson (Beirut, 1979)

XXIX J. Mujtabavi

Bunyād i Hikmat i Sabzavārt, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavārt* (under print)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thāni

Maʿālim al-Uṣūl, with English and Persian introductions, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nasir Khusraw

Zād al-Musāfirīn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nasir Khusraw

Zād al-Musāfirīn, English Translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. Alavī

Sharḥ i Qabasāt, edited by M. Mohaghegh (under preparation)

XXXIV A. Lāhijī

Shawāriq al-Ilhām fi Sharḥ i Tajrīd al-Kalām, edited by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under preparation)

XXXV Martin J. Mcdermott

The Theology of al-Shaikh al-Muṭīd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ārām (under print)

XXXVI Ibn i Sīnā (980-1037)

Al-Mabdaʾ wa al-Maʿād, edited by A. Nurānī (under print)

- XVII M. Mohaghegh
Bist Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).
- XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)
Anwâr-i Jalîyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran 1976)
- XIX A. Jâmi (1414-1492)
al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).
- XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)
Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1978)
- XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)
Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).
- XXXII A. T. Istarâbâdî (ob. 1648)
Sharh-i Fusûs al-Hikmah, Persian text edited by M. T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).
- XXIII Sultân Valad
Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1080).
- XXIV Nasîr al-din al-Tûsî (1201-1274)
Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)
- XXV Rukn al-dîn Shirâzî (ob. 1367)
Nusûs al-Khusûs fî Tarjamât al-Fusûs, edited by R. A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).
- XXVI M. Tabrizî
Sharh-i Bist va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdî (under print).
- XXVII I. Juvainî
al-Shâmil FiUşûl al-Dîn, edited and introduced by R. Frank (under print).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al-Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H. M. H. Sabzawârî

Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî

Aflatûn fi al-Islâm: texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fîlsûf-i-Royy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân

Kitâb al-Tahsîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, translated into Persian by T. M. Shûstari, edited by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976).

WISDOM OF PERSIA

General Editors: M. Mohaghegh & C. J. Adams

- I H. M. H. Sabzawâri (1797 - 1878).
Sharh-i ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).
- II M. M. Āshṭiyânî (1888 - 1957).
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawâri's Sharh-i Manzumah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).
- III M. M. Āshṭiyânî
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah
Vol. II : Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).
- IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).
- V N. A. Isfarâyiñî (1242 - 1314).
Kâshif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).
- VI N. Râzî (fl. 13th century)
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M. R. Shafî'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXIV

WISDOM OF PERSIA



-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch
In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH

Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS

Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Haidari Press, Tehran-Iran



McGill University



Tehran University

McGill University, Montreal, Canada
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with

Tehran University

Talkhis al-Muhassal

With Thirty Philosophical and Theological Treatises

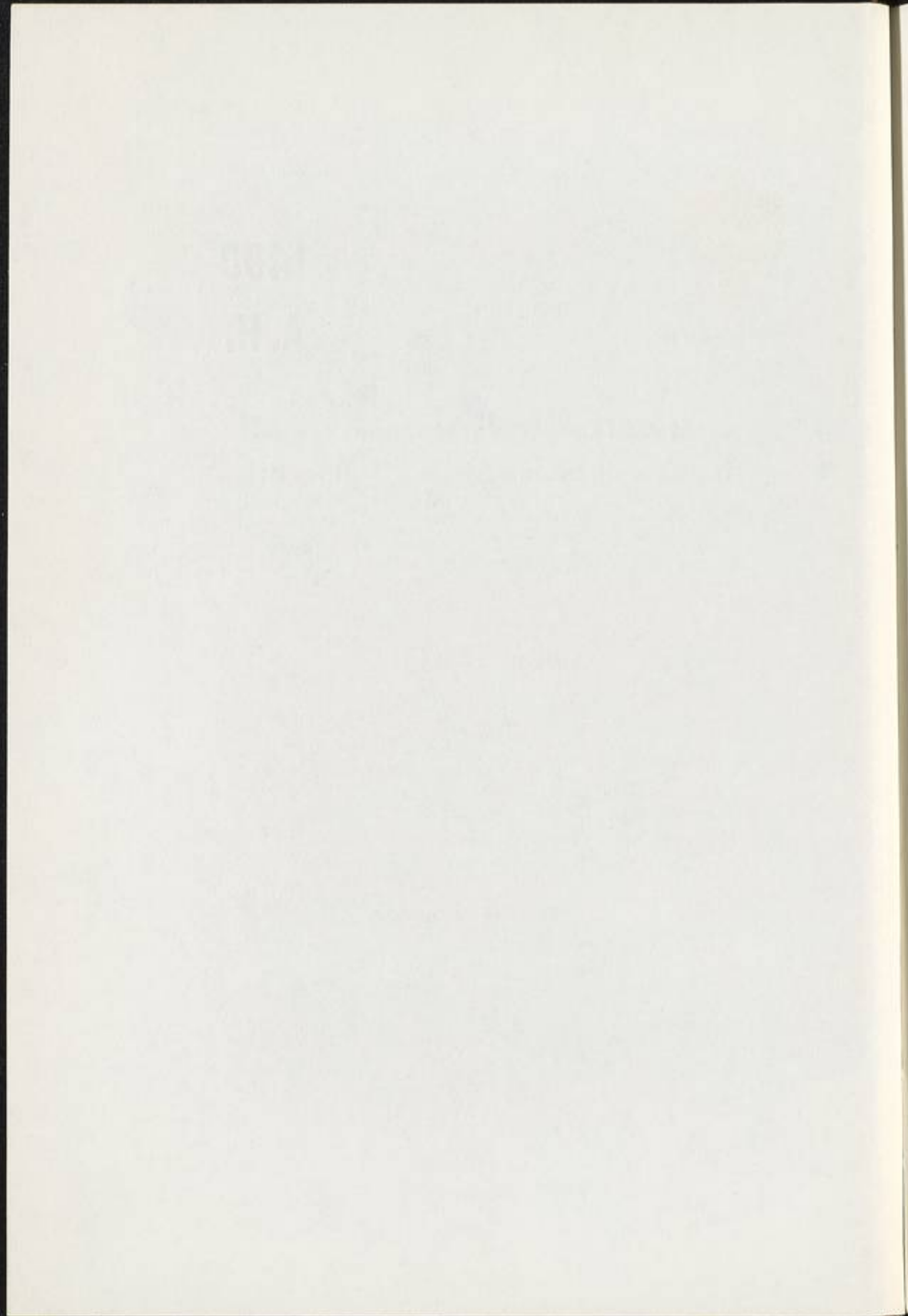
By

Nasir al-Din al-Tûsi

edited by

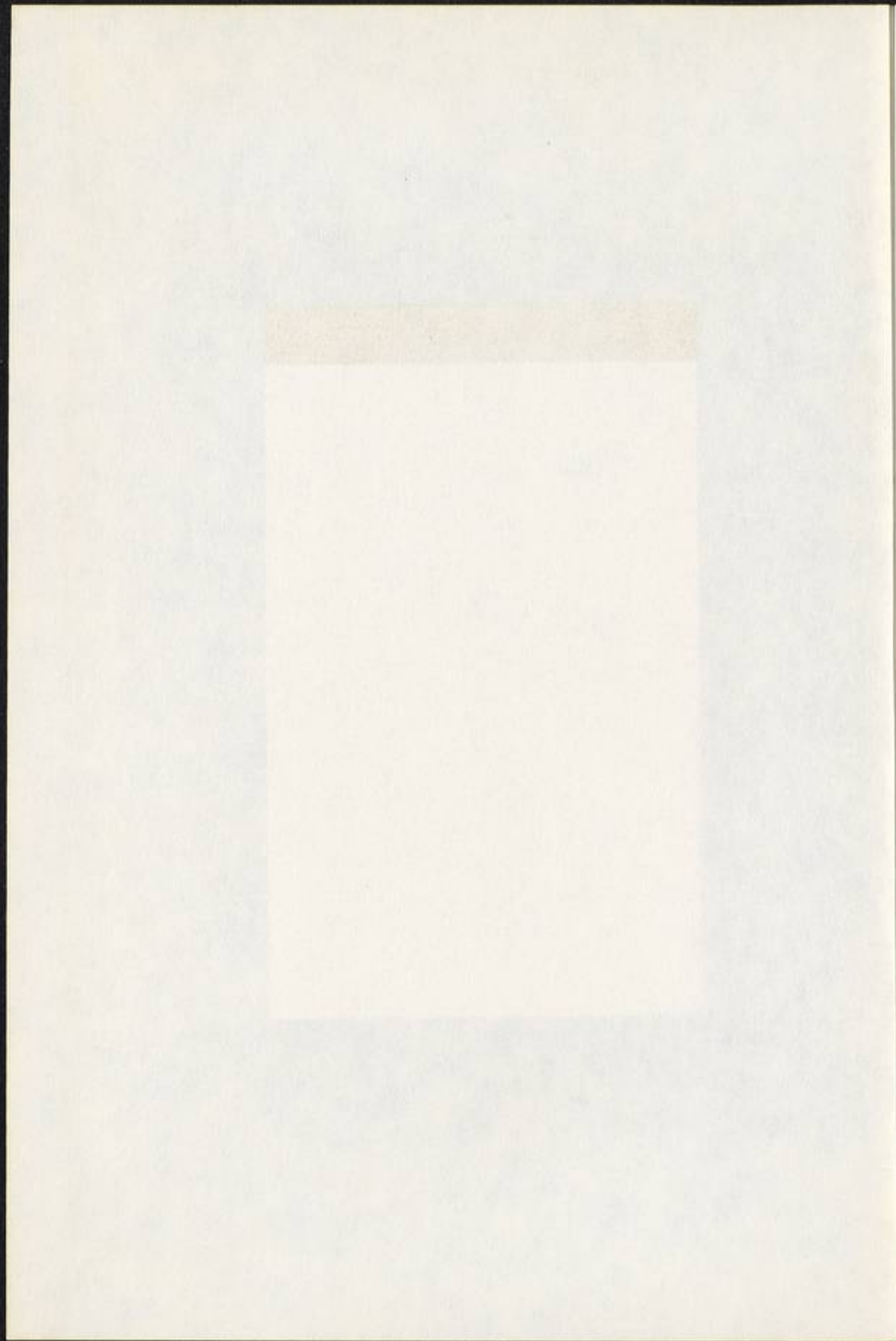
A. Nûrânî

Tehran, 1980



1400

A. H.



COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0047159936

NASIR AL-DIN AL-TUSI

1201-1274

TALKHIS AL-MUHASSAL

WITH THIRTY

PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL TREATISES

TEHRAN 1960