المجلد الاول من ايجاز الافكار للآمدي
عربت ٢٣

ولاشك طرد ايجاز الافكار

الجزء الاول من كتاب ابكار الافكار

في اصول الدين

تاليف الشيخ الامام العالم الفاضل الكامل لسان المتكلمين سيف المناظرين
سيف الدين ابي الحسن علي ابن ابي علي محمد بن سالم الثعلبي الآمدي الشافعي

الحمد لله وحده

وقف وحبس وسبل الفقير الاشرف العالي الخاقاني محمود استاد دار الجناب الملكي الطاهري اعز الله انصاره
وحشره مع الصالحات اعمال جميع هذا المجلد والمجلد الذي [illegible] ابكار الافكار للآمدي في اصول الدين وقفا
شرعيا على طلبة العلم الشريف [illegible] على الوجه الشرعي وجعل متولي ذلك [illegible] الى ان [illegible]
الى ان [illegible] بخط الواقف [illegible] الاعظم [illegible] الخير وشرط الواقف ان [illegible] يخرج ذلك ولا شيء
منه من المدرسة المذكورة بوجه من الوجوه ولا لغرض وجعل النظر في ذلك [illegible] ثم من بعده [illegible] ان النظر على
المدرسة المذكورة على ما شرح في وقفها وجعل لبعض ان يرتد في شرط ذلك وينقض ما يراه دون غيره من الناظر [illegible]
ذلك لنفسه في وقف المدرسة المذكورة فرد له بعد [illegible] فاما انه على الذي بدلوه او [illegible] عليم [illegible]
سمع وبعد وصح [illegible]
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه التوفيق والاعانة ولا حول ولا قوة الا بالله
الحمد لله الذي لا يبلغ مداعظمته الواصفون ولا يدرك كنه حقيقته العارفون
ولا يحيط بجلال صمديته العالمون جل عن ان يحيط به الاوهام والظنون
وجل ان تخلقه الاعوام والسنون الخالق لكل موجود سواه فهو كائن بعد ما لم
يكن وفاسد بعد ان يكون والصلاة على محمد رسوله القايم بشرعه والمظهر
لدينه بعد ان كان مكنون وعلى اله واصحابه اعلام الهدى ومعادن السر المصون
وبعد فانه لما كان تمام كل شي وتمامية حصول كمالاته الممكنة له كان كمال
الانفس الانسانية حصول ما لها من الكمالات وهي الاحاطة بالمعقولات والعلم
بالمجهولات ولما كانت العلوم متكثرة والمعارف متعددة وكان الزمان لا يتسع
لتحصيل جملتها والعمر يقصر عن الاحاطة بكليتها مع تقاصر الهمم وقصورها
وضعف الدواعي وفتورها وكثرة القواطع واستيلا الموانع وكان الواجب السعي
في تحصيل اكملها والاحاطة بافضلها تقديما لما هو الاهم فالاهم وما الفايدة في
معرفته اتم ولا يخفى ان اولى ما تترامى اليه بالنظر انصار البصاير وتمتد نحوه
اعناق الهمم والخواطر ما كان موضوعه اجل الموضوعات وغايته اشرف الغايات
والحاجة اليه في تحصيل السعادة الابدية من الابديات واليه مرجع العلوم
الدينية ومستند النواميس الشرعية وبه صلاح العالم ونظامه وحله وابرامه
والطرق الموصلة اليه يقينيات والمسالك المرشدة نحوه قطعيات وذلك
هو العلم الملقب بعلم الكلام الباحث في ذات واجب الوجود وصفاته وافعاله
ومتعلقاته فكان اولى بالاهتمام بتحصيله والنظر في تحقيقه وتحصيله ولما
كان مع ذلك قد حققنا اصوله ونقحنا فصوله واحطنا بمعانيه واوضحنا مبانيه
واظهرنا اغواره وكشفنا اسراره وفرغنا منه بعد سبق الاولين وحزنا غايات
افكار المتقدمين والمتاخرين واستثفرنا منه خلاصة الالباب وفصلنا القشر
عن اللباب سالني بعض الاصحاب والفضلا من الطلاب جمع كتاب حاو لمسايل
الاصول جامع لابكار افكار ارباب العقول مقتصد لا تخرجه التطويل الى
الملل ولا فرط الاختصار الى النقص والخلل فاجبته الى دعوته والحقته

تعالى

كال

واستثفرنا

بامنيته

رجا الفوز يوم المعاد والغبطة عند قيام الاشهاد وهو المسول ان يلهمنا الرشد
فيما رمناه ويسدد بالما قصدناه وان يقبلنا من العثار وسوء الاكثار انه قريب ممن
دعاه مجيب لمن قصده واستجداه وسميته ابكار الافكار وجعلته مشتملا على ثمانية
قواعد متضمنة لجميع مسايل الاصول **الاول** في العلم واقسامه **الثاني**
في النظر وما يتعلق به **الثالث** في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية
الرابع في انقسام العلوم الى الموجود والمعدوم وما ليس بموجود ولا معدوم
الخامس في النبوات ٦ في المعاد وما يتعلق به من السمعيات واحكام الثواب
والعقاب **السابع** في الاسما والاحكام **الثامن** في الامامة ومن له الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر **القاعدة** الاولى في حقيقة العلم واقسامه
وتشتمل على اربعة اقسام **الاول** في حد العلم وحقيقته **الثاني** في العلم
الضروري واختلاف العلما فيه **الثالث** في العلم الكسبي **الرابع** في احكام
العلم القسم الاول في حد العلم وحقيقته اما حقيقة العلم فقد اختلف العلما
في العبارات الدالة عليها فقال بعض المعتزلة العلم اعتقاد الشي على ما هو عليه
وهو باطل بالمعتقد عن تقليد وجود الرب تعالى فانه معتقد للشي على ما هو عليه
وليس اعتقاده علما وهذا مما لا يندفع وان زيد في الحد مع سكون النفس اليه
مع انه يخرج منه العلم بالمعدوم المستحيل الوجود فانه علم وما تعلقه ليس بشي
بالاتفاق ومنهم من زاد في الحد اذا وقع عن ضرورة وهذه الزيادة وان اندفع
بها الاشكال الاول فلا يندفع بها الاشكال الثاني ومن زعم ان العلم لا
يتعلق بالمعدوم المستحيل الوجود فحكمه بذلك علم تصديقي والعلم التصديقي
يستدعي علمين تصورين واحد التصورين المعدوم المستحيل الوجود فيكون مناقضا
لقوله والعلم التصديقي مع كونه مكابرا للبديهة ومخالفة كل عاقل من نفسه من
العلم باستحالة الجمع بين النفي والاثبات وهو غير متصور مع كون النفي عن معلوم
وقال القاضي ابو بكر العلم معرفة المعلوم به وهو باطل من وجهين الاول ان الله
علم عنده بعلم ولا يقال لعلمه معرفة بالاجماع فلا يكون الحد جامعا الثاني انه عرف
العلم بالمعلوم والمعلوم مشتق من العلم والمشتق من الشي يكون اخفى من ذلك الشي ويعرف

واقسامه

اودليل

حكم

على ما هو

الاظهر بالاخفى ممتنع كيف وبينه زيادة لاحاجة اليها وهي قوله على ما هو به فان
المعرفة بالمعلوم لا تكون الا على ما هو به وقال الشيخ الاشعري فيه عبارات
الاولى العلم هو الذي يوجب كون من قام به عالما الثانية هو الذي يوجب
لمن قام به اسم العالم الثالثة العلم ادراك المعلوم على ما هو به والعبارتان
الاولتان مدخولة من حيث انه اخذ العالم في حد العلم وهو اخفى من العلم والثالثة
ايضا مدخولة من جهة انه اخذ المعلوم في تعريف العلم وهو اخفى منه وايضا
فانه اخذ الادراك في حد العلم والادراك على اصله نوع من العلم وتعريف الجنس
بنوعه ممتنع ثم لاحاجة الى الزيادة وهي على ما هو به كما تقدم قال الاستاذ
ابو بكر بن فورك العلم ما صح بوجوده المذكور من الذي قام به اتقان الفعل واحكامه
وهو باطل فانه ان اراد به ما يصح به احكام الفعل واتقانه بطريق الاستقلال
فهو محال فان اتقان الفعل كما يتوقف على العلم فيتوقف على القدرة وان اراد به انه
يتوقف عليه الاتقان ولا يستقل به فيلزم عليه القدرة فانها ايضا كذلك وليست
علما وايضا فان الواحد منا له علم وهو غير موثر في اتقان فعل من الافعال القائمة
به ولا الخارجة عنه اذ هو غير موجد لها على اصلنا وقد قيل في ابطاله ايضا
ان العلم قد يكون بما لا يصح به اتقانه لعلم الواحد منا بنفسه وبالله تعالى
وبالمستحيلات فان ما تعلق به ليس فعلا ولانما يصح اتقانه وانما يلزم هذا
الابطال ان لو قيل العلم هو ما يصح به اتقان كل ما تعلق به واما اذا اريد
به ما يصح به في الجملة اتقان الفعل فلا وقال الشيخ ابو القسم الاسفرايني
العلم ما تعلم به وفيه ايضا تعريف العلم بما هو اخفى منه وقال بعض الاصحاب
العلم اثبات المعلوم على ما هو به وهو فاسد من ثلاثة اوجه الاول ان فيه
تعريف العلم بالمعلوم وهو فاسد على ما تقدم الثاني انه اذا كان العلم اثبات
المعلوم فالعالم بالمعلوم يكون مثبتا للمعلوم ويلزم من ذلك ان يكون علمنا بوجود
الرب تعالى اثباتا له وهو محال الثالث ان الاثبات قد يطلق ويراد به
ايجاد الشيء وقد يطلق ويراد به تسكين الشيء عن الحركة وقد يطلق مجازا على العلم
ولا يخفى ان ارادة الاثبات بالاعتبار الاول والثاني فيما نحن فيه ممتنع والثالث

فيه

فيه تعريف العلم بالعلم وهو ممتنع وقال غيره من الاصحاب العلم بين المعلوم
على ما هو به ولا يخفى ما فيه من الزيادة وتعريف العلم بما هو اخفى منه والذي يخصه
ان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفى والوضوح بعد الابهام وذلك مما يوجب
خروج علم الرب تعالى عن الحد وقال غيره العلم هو الثقة بان المعلوم على ما هو
عليه ولا يخفى ما فيه من الزيادة وتعريف العلم بما هو اخفى منه كيف وانه يلزم
من كون العلم هو الثقة بالمعلوم ان يكون من قام العلم واثقا وذلك يوجب كون
الباري تعالى ممتنع شرعا وقالت الفلاسفة العلم عبارة عن انطباع صورة
المعلوم في النفس ويلزم عليه ان من علم الحرارة والبرودة ان يكون صورة
الحرارة والبرودة منطبعة في نفسه ويلزم من ذلك ان يكون العالم بهما حارا
او باردا وهو محال فان قيل المنطبع انما هو مثال الحرارة والبرودة لا نفس
الحرارة والبرودة قيل فالمثال ان كان مساويا في الحقيقة للمثل فالاشكال
لازم والا فليس مثلا له ولا العلم متعلق به ولعسر تحديد العلم اختلف العلماء
المتاخرون فقال بعضهم انه لا طريق الى تعريفه بالحد بل يعرفه انما هو بالقسمة
والمثال وقال بعضهم العلم بالعلم بديهي لان ما عدا العلم لا يعرف الا
بالعلم فلو كان غيره معرفا له لكان دورا ولان الانسان يعلم بالضرورة
وجود نفسه والعلم احد تصوري هذا التصديق البديهي وما يتوقف عليه
البديهي يكون بديهيا فتصور العلم بديهي وهما باطلان اما القول الاول
فلان الطريق المذكور في التعريف ان حصلت به معرفة العلم وتمييزه عن غيره
فلا معنى للحد الا هذا وان لم يحصل به تمييز العلم عن غيره فلا يكون معرفا
للعلم واما القول الثاني فغير لازم فان الدور يوجب ان لا يكون التحديد
بامر خارج عن العلم فلا يلزم من ذلك امتناع التحديد مطلقا اذ الحد اعم من
الحد بامر خارج عن المحدود على ما لا يخفى الا ان يكون العلم بسيطا وليس كذلك
اذ هو نوع من مقوله الكيف على راي ومن مقوله المضاف على راي يكون مركبا
كيف وانه لا دور اذ الدور انما يكون مع اتحاد جهة التوقف وتوقف غير العلم
على العلم لا من جهة كون العلم صفة تميزه له بل من جهة كونه مدركا به وتوقف

واتقانا هو عالم به والاتقان على العلم

العلم على الغير بالصدفلا دورا اصلا وعلم الانسان بوجود نفسه وان كان بديهيا فلا يلزم
ان تكون العلوم التصورية بديهية لوقوع النسبة البديهية بينهما فانه لا معنى للقضية
البديهية الا انها اذا حصل العلم بمفرداتها بادر العقل الى النسبة الواجبة لها من غير توقف
على نظر ولا استدلال وسواء كانت المفردات معلومة بالبديهة او النظر ولهذا فان
النفس احد التصورات في المثال المذكور والعلم بمعنى النفس غير بديهي والاشبه في تحديده
ان يقال العلم عبارة عن صفة تحصل بها النفس المتصف بتميز حقيقة ما غير محسوسة
في النفس احترازا من المحسوسات حصل عليه حصولا لا يتطرق اليه احتمال كونه
على غير الوجه الذي حصل عليه ويدخل فيه العلم بالاثبات والنفي والمفرد والمركب
ويخرج عنه الاعتقادات والظنون حيث انه لا يبعد في النفس احتمال كون
المعتقد والمظنون على غير الوجه الذي حصل عليه في النفس وهو وجودي لا
سلبي لانه لو كان سلبيا فسلبه يكون اثباتا لان سلب السلب اثبات ولو كان
كذلك لما صح سلب العلم عن المعدوم المستحيل الوجود لما فيه من اتصاف العدم
المحض بالصفة الثبوتية وهو محال فان قيل هذا وان دل على ان العلم ثبوتي فهو
معارض بما يدل على كونه سلبيا وذلك لان الجهل البسيط نقيض العلم والجهل
البسيط ليس امرا سلبيا والا كان سلبه اثباتا كما ذكرتموه ولو كان اثباتا
لما صح سلب الجهل عن المعدوم المستحيل الوجود لما فيه من اثبات الصفة الثبوتية
للعدم المحض وهو محال واذا كان الجهل البسيط ثبوتيا فالعلم المناقض له يكون
سلبيا قلنا هذا انما يلزم ان لو كان الجهل البسيط نقيضا للعلم وليس كذلك
بل مقابل له فالمتقابلان اعم من المتناقضين ولا يلزم من كون احد المتقابلين ثبوتيا
ان يكون الاخر سلبيا ولهذا فانهما يجتمعان في الكذب بالنسبة الى ما هو غير قابل
للعلم ولو كانا متناقضين لما اجتمعا في الكذب وقد قيل ان العلم صفة اضافية
بين العلم والمعلوم وفيه نظر فانه ان قيل ان الاضافة عدم فسلب الاضافة يكون
ثبوتيا ويلزم منه ان يكون سلب الاضافة من الاعدام المحضة موجبا لاتصاف العدم
المحض بالصفة الثبوتية وهو محال وان قيل ان الاضافة وجود فيلزم ان الاضافة
بين المتقدم والمتاخر صفة ثبوتية لهما مع ان احدهما معدوم وان يكون الاضافة

بالتقابل

بالتقابل بين السلب والايجاب صفة ثبوتية لهما والسلب عدم محض واذا
كان كل واحد من الامرين محالا فالعلم لا يكون صفة اضافية واذا عرف معنى
العلم فهو حاصل متحقق باتفاق العقلاء ولم يخالف في ذلك غير السوفسطائية
وسياتي الكلام معهم فيما بعد ان شاء الله تعالى وهو ينقسم الى قديم والى حادث
اما العلم القديم فهو علم الله تعالى وسياتي الكلام فيه فيما بعد واما العلم الحادث
فينقسم الى ضروري والى كسبي فلا بد من الاشارة اليهما القسم الثاني في
العلم الضروري واختلف الناس فيه وقد قال القاضي ابو بكر العلم الضروري
هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يتعذر عن الانفكاك عنه سبيلا وهذه العبارة
وان وقع الاحتراز فيها عن علم الله تعالى الا انه لا مانع من زوال العلم الضروري
وثبوت اضداده كما ياتي فلا يكون جامعا وان قيل المراد به منع الانفكاك مقدورا
للعبد فيدخل العلم النظري بعد حصوله فانه كذلك وليس بضروري باعتبار فلا
يكون الحد مانعا وانما يصح ان لو اريد به منع الانفكاك قبل النظر مقدورا للمكلف
او عادة والحق ان الضروري قد يطلق على ما اكره عليه وعلى ما يدعوا الحاجة اليه
دعوا قويا كالحاجة الى الاكل في المخمصة وعلى ما سلب فيه الاقتدار على
الفعل والترك كحركة المرتعش الا ان اطلاق العلم الضروري على العلم الحادث
انما هو بهذا الاعتبار الاخير وعلى هذا فالعلم الضروري هو العلم الحادث
الذي لا قدرة للمخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال وذلك كالعلم بالمحسوسات
بالحواس الظاهرة كالعلم بالمسموعات والمبصرات والمشمومات والمذاقات
والملموسات او بالحواس الباطنة كعلم الانسان بلذته والمه والعلم بالامور
العادية كعلمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور
التي لا سبب لها ولا يجد الانسان من نفسه حالة عنها كالعلم بانه لا واسطة
بين النفي والاثبات وان الضدين لا يجتمعان وان الكل اكثر من الجزء ونحوه وربما
خصت هذه بالبديهيات واذا عرف معنى العلم الضروري فقد اختلف فيه
فقال قوم من المعتزلة ان جميع العلوم الواقعة ضرورية غير مقدورة للعباد
لكن من هؤلاء من قال ان الجميع غير مقدور للعباد ولا يتوقف على نظر واستدلال

او عادة

بالمحسوسات

ومنهم من قال العلوم كلها وان كانت غير مقدورة فمنها ما حصوله لا عن نظر ومنها
ما حصوله عن نظر لكن بعد تمام النظر يقع العلم ضروريا غير مقدور عليه وقال قوم
العلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته والاعتقادات الصحيحة ضرورية
غير نظرية وما عدا ذلك فلا يمتنع ان يكون نظريا وقال بعض الجهمية جميع
العلوم نظرية لا ضرورة فيها وقال بعض المتاخرين ما كان من العلوم الضرورية
فهي ضرورية وما كان من العلوم التصديقية فمنقسمة الى ضروري ونظري والذي
عليه المحصلون انه ليس كل علم ضروري اذ هو خلاف ما نجده في كل عاقل من
نفسه في المسايل المختلف فيها ووجود الصانع والجوهر الفرد وبقاء الاعراض
الى غير ذلك ثم لو كانت العلوم كلها ضرورية لما ساغ الخلاف فيها من الجمع
الكثير من العقلاء من يقوم الحجة بقولهم ولما وجد واحد من نفسه الخلو عنها وعلى
هذا ايضا يبطل قول من فصل بين العلوم المتعلقة بالالهة تعالى وصفاته
والاعتقادات الصحيحة وبين غيرها ومن قال بكون العلم ضروريا مع حصوله
عن النظر فلا نزاع معه في غير التسمية فانا لا نعني بكونه مقدورا وغير ضروري
عن كون الطريق المفضي اليه مقدورا للعبد لا بمعنى ان العلم الحاصل عنه مقدور
كيف وان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع اما بالعقل او بالشرع فان كان بالعقل
فالعقل لا يوجب فعل ما ليس بمقدور وان كان ذلك بالشرع فالشارع ايضا
لا يوجب فعل ما ليس بمقدور على ما ياتي وكما انه ليس كل علم ضروريا فليس كل
علم نظريا والا لزم التسلسل الممتنع بل البعض ضروري والبعض نظري وسياتي
الرد على شبه منكري الضروريات فيما بعد ومن قال بالفرق بين التصور
والتصديق فقد احتج عليه بما ابطلناه في كتاب دقائق الحقايق القسم الثالث
في العلم الكسبي والعلم المكتسب هو العلم المقدور بالقدرة الحادثة وقد اختلف
اصحابنا في جواز وقوع العلم المكتسب من غير نظر واستدلال فجوزه قوم وان
كانت العادة على خلافه كالاستاذ ابي اسحق ومنع منه اخرون وعلى هذا من لم
يجوز انفكاك العلم المكتسب عن النظر فحد المكتسب عنده مطرد في العلم النظري
فكل علم مكتسب عنده نظري وكل نظري مكتسب ومن جوز الانفكاك لم يطرد

كحدوث العالم

حد

حد المكتسب عنده في النظري فان اطرد حد النظري في المكتسب فكل نظري مكتسب
وليس كل مكتسب نظريا وعلى هذا فقد اختلف ارباب هذا المذهب في العبارات
الداله على العلم النظري فمنهم من قال هو العلم الواقع عقيب النظر الصحيح ومنهم من قال
ما يوجبه النظر الصحيح ومنهم من قال هو الواقع عن النظر الصحيح ومنهم من قال هو
المقدور المنظور فيه نظرا صحيحا ومنهم من قال ما يتضمنه النظر الصحيح والعبارة
الاولى مدخولة بما يقع من العلوم الضرورية عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث
من الالم واللذة والفرح والغم ونحوه فانه ليس نظريا مع وجود الحد والعبارة
الثانية والثالثة فغير مرضية على راي اصحابنا الاشاعرة بوجود العلم ووجوبه
بالنظر وليس كذلك على ما سياتي في النظر والعبارة الرابعة فغير مطرده
على راي من يرى من اصحابنا ان العلم الحاصل بالنظر غير مقدور للعبد واما العبارة
الخامسة فهي عبارة القاضي ابي بكر وهي موافقة لاصول اهل الحق من اصحابنا وان
كان فيها نوع غموض بسبب غموض معنى التضمن وكشفه ان يقال معنى تضمن النظر الصحيح
للعلم انهما كحال لو قدرنا انتفا الافات واضداد العلم لا ينفك احدهما عن الاخر
من غير ايجاب ولا مولد كالعرض مع الجوهر وتذكر النظر وان لم يكن هو نفس النظر
فالعلم الحاصل عنده لا يخرج عن ان يكون النظر متضمنا له فعبارة القاضي يكون مطردة
في هذه الصورة ايضا القسم الرابع في احكام العلم وتشتمل على تسعة فصول
الاول في تجويز وقوع العلم الضروري نظريا وبالعكس **الثاني** في
مراتب العلوم **الثالث** في العلم الواحد الحادث هل يتعلق بمعلومين ام لا
الرابع في جواز تعلق علم بمعلوم او معلومات على الجملة **الخامس** في اختلاف
العلوم وتماثلها **السادس** في تعلق العلم بالشي من وجه دون وجه **السابع**
في امتناع وجود علم لا معلوم له **الثامن** في محل العلم الحادث وانه لا يقال له
التاسع في اضداد العلم الحادث واحكامها **الفصل الاول** في تجويز
وقوع العلم الضروري نظريا وبالعكس اما ان العلم الضروري هل يجوز وقوعه
نظريا فقد قال به القاضي ابو بكر في بعض اقاويله وجماعة من المتكلمين ونفاه
اخرون ومنهم من لم يجوز ذلك فيما كان من العلوم الضرورية شرطيا في كمال العقل

وتجويزه فيما عداه وقد ذهب القاضي ابو بكر الى هذا التفصيل في قول اخر واليه
ميل ابي المعالي من اصحابنا واحتج من قال بتجويز ذلك في العلوم الضرورية مطلقا
بان العلوم من جنس واحد فما جاز في البعض جاز على الكل وقد جاز في بعض العلوم
ان يكون نظرية فكذلك في الباقي ولقائل ان يقول وان كانت من جنس واحد
فلا يمنع ذلك من اختلافها وتميز كل واحد منها عن الاخر ومع ذلك فلا
يلزم ان ما جاز على احدهما يجوز على الاخر لجواز ان يكون ما جاز على احدهما بسبب
تعينه او ان يعين الاخر يكون مانعا منه واشتراك العلوم كلها في عارض واحد
وهو الادراك والاحاطة او غير ذلك غير دال على الاتحاد اذ لا مانع من
اشتراك المختلفات في لازم واحد عام لها وايضا فانه لو جاز وقوع جميع
العلوم الضرورية نظرية فكل ما هو جائز ان يكون لا يلزم من فرض وقوعه
المحال فليفرض وقوع جميع الضرورية نظرية ولو كان كذلك لاستحال وقوع
شيء من العلوم النظرية لان العلم النظري لا بد وان ينتهي الى العلم الضروري
والا لتسلسل الامر الى غير النهاية وهو ممتنع وايضا فانه اذا جاز وقوع
جميع العلوم الضرورية نظرية جاز وقوع العلوم الضرورية التي هي شرط كمال
العقل في النظر نظرية واذا كانت نظرية فيكون متوقفة على النظر والنظر موقوف
على كمال العقل الذي لا يتم النظر الا به وكمال العقل الذي لا يتم النظر الا به متوقف
على تلك العلوم الضرورية فيكون دورا وايضا فانه لو جاز وقوع جميع العلوم الضرورية
نظرية فالنظر على ما ياتي مضاد وقوع المنظور فيه ففي حالة النظر لا يكون عالما
بها وذلك يجر الى تجويز ان يكون العاقل حالة النظر غير عالم باستحالة اجتماع
الضدين وان لا واسطة بين النفي والاثبات وان الواحد اقل من الاثنين وان
الجسم في ان واحد لا يكون في مكانين ولا يخفى ما في ذلك من الاحالة وانتفاء قول
منكري البديهيات فان قيل هذا وان دل على امتناع وقوع الضروريات نظرية فما
المانع من وقوعها كسبية مقدورة للعبد وان لم تفتقر الى نظر واستدلال كما
قال الاستاذ ابو اسحق في بعض مذاهبه فنقول لو وقعت كسبية مقدورة
للعبد لصح الاضراب عنها لكونها مقدورة فانه لا معنى للمقدور الا ما يصح فعله

وتركه

وتركه ولا كان مضطرا اليه وملجا فلا يكون مقدورا ولا يخفى ان اضراب العاقل عن
العلوم البديهية محال كيف وان هذا مما لا يطرد في العقل عنده اذ هو من العلوم
الضرورية فلو جاز وقوعه مقدورا لصح الاضراب عنه واضراب العاقل عن
عقله محال ثم ان حصول العلم مقدورا يستدعي حصول العقل وحصول العقل
اذا كان من العلوم المقدورة فحصوله مقدورا يتوقف على حصوله في نفسه وحصوله
في نفسه يتوقف على كونه مقدورا وهو دور وممتنع وربما قيل في ابطاله لو جاز
حصول العلم الضروري مقدورا من غير نظر لجاز حصول العلم النظري من غير
نظر واستدلال ولو جاز ذلك لانحسم علينا الدعا الى النظر والاستدلال
المفضي الى معرفة الله مع وجوبه لجواز ان لو لزم من جواز وقوع الضروري
مقدورا من غير نظر جواز ذلك في النظري ولا بد من دليل جامع ولا دليل
عليه وايضا فان حصول ذلك مع تجويز خارق للعادة والمخبر عن نفسه
بما يخرق العادة غير مصدق فيه وانما من منع من جواز ذلك مطلقا محتجا
بما اشرنا اليه في الاعتراض وربما احتج بانه لو جاز وقوع العلم الضروري نظريا
لجاز وقوع الالام والاوجاع وغير ذلك مما وقوعه غير ملتبس مكتسبا
وهو ممتنع من غير دليل جامع فلا يكون صحيحا كما تقدم ومن قال بالتفصيل
من العلوم الضرورية التي بها كمال العقل وغيرها فمستنده اما فيما قضي فيه
بالجواز فمستند القائلين بتعميم الجواز وقد عرف ما فيه وفيما قضي فيه بنفي
الجواز فما اسلفناه من الدور في الاعتراض على القائلين بالجواز مطلقا واما
ان العلوم النظرية هل يجوز ان تقع نظرية ضرورية غير مقدورة للعبد فهذا مما
اتفق عليه اهل الحق من اصحابنا واما المعتزلة فموافقون على الجواز في الكل
غير انهم يمنعون من الوقوع في البعض كالعلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان
العلم بالله تعالى وصفاته واجب على العبد فلو لم يكن ذلك مقدورا له لكان
الايجاب قبيحا ومستندهم في الجواز ان العلوم من جنس واحد فما يثبت للبعض
جاز ان يكون ثابتا للكل والله تعالى قادر على خلق العلوم الضرورية للعبد
غير مقدورة له فكذلك في الباقي ويرد عليه من الاشكال ما يورد على

ان يقول المعلوم الحاصل لي من غير نظر ولا استدلال وهو انا بالضرورة

حجة القائلين بجواز وقوع العلوم الضرورية نظرية على ما سبق **الفصل** الثاني
في مراتب العلوم لا يعرف خلاف في جواز كون العلم النظري مستندا الى علم ضروري
او الى علم نظري يستند في الاخرة الى علم ضروري وانما الخلاف في جواز استناد
العلم الضروري الى النظري او الى ضروري اخر اما استناد العلم الضروري
الى النظري فقد اختلف اصحابنا فيه فمنهم من جوزه اعتمادا منه على ان العلم
باستحالة اجتماع الضدين ضروري والتضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم
بوجود الاعراض نظري لا ضروري فالعلم باستحالة اجتماع الاضداد ضروري
وهو مستند الى العلم بوجود الاضداد وهو نظري ولهذا فان من لا يعلم وجود
الاضداد لا يحكم باستحالة اجتماعها وانكره الباقون من حيث ان العلم الضروري
لا خلو للنفس عنه بخلاف العلم النظري فانه لا يمتنع الخلو عنه بتقدير عدم
النظر فلو كان العلم الضروري مستندا الى العلم النظري لافضى الى جواز خلو
النفس عن الاصل مع امتناع خلوها عن التابع وهو محال ثم اختلف هذا
الفريق من الجواب عن مستند الفريق الاول فمنهم من قال بان العلم باستحالة
اجتماع الضدين نظري وليس بضروري ولهذا حسن اقامة الدليل على من قال
بجواز اجتماع الحركة والسكون والسواد والبياض في محل واحد من ارباب الكمون
والظهور ومنهم من قال العلم باستحالة اجتماع الضدين وان كان ضروريا
الا انه مستند الى علم ضروري فان من نفى الاعراض لا ينكر طرد الالم واللذة عليه
ولا يستريب في ذلك وانما هو مستريب في كون هذه الصفات مغايرة للذوات
والعلم باستحالة اجتماع هذه الاضداد لا يتوقف على كونها مغايرة للذوات
فاذا ما توقف عليه العلم الضروري ضروري وما ليس بضروري فالضروري
غير متوقف عليه والحق عندي في ذلك متوقف على تلخيص محل النزاع ليكون
التوارد بالنفي والاثبات على محل واحد فنقول العلم بالنسبة الواقعة بين
مفردات القضية بعد تصور مفرداتها قد يقال له ضروري بمعنى ان العلم بها
غير مكتسب ولا مقدور وان كان نظريا كما اسلفناه في القسم الثاني وقد
يقال العلم بالنسبة ضروري بمعنى انه لا يتوقف بعد العلم بالمفردات على النظر

والاستدلال

والاستدلال فان كان الاول فالقضية نظرية ولا منافاة بين كونها نظرية
وبين كون العلم بها غير مقدور وعلى هذا فلا يمتنع استناد مثل هذا الضروري
الى العلم النظري وان كان الثاني فالقول باستناد مثل هذا الضروري الى
العلم النظري اما بمعنى انه يستند الى علم نظري خارج عن العلم بالمفردات
او نظري متعلق بالمفردات فان كان الاول فهو تناقض اذ الكلام فيما لا
يفتقر بعد تصور مفرداته الى النظر فاذا قيل بافتقاره الى النظر فقد خرج عن
ان يكون ضروريا بهذا الاعتبار وان كان الثاني فلا خفاء بجوازه ولا تخرج القضية
بذلك عن ان يكون ضرورية اذ القضية الضرورية بهذا الاعتبار هي التي يبادر
العقل بالنسبة الواجبة لها بعد تصور مفرداتها من غير توقف على نظر
واستدلال وسواء كان العلم بالمفردات ضروريا بهذا الاعتبار او نظريا على
ما اسلفنا تحقيقه وعلى هذا فلا يمتنع خلو النفس عن العلم بهذه النسبة
مع فرض عدم التصور للمفردات فمن سلم بان مثل هذا العلم الضروري لا
يخلو النفس عنه مطلقا وانما لا يخلو عنه مع فرض تصور المفردات والقول بان
العلم باستحالة الجمع بين الضدين نظري فلا يخفى ما فيه من انكار البديهة
وامكان قول ذلك في كل بديهي والقول بانه يحسن الاستدلال على القائلين
بالكمون والظهور فانما يلزم ان لو كان استدلالا على استحالة الجمع بين الضدين
وليس كذلك بل على استحالة ما يعتقدونه من الكمون والظهور بما يفضي اليه من
الجمع بين الضدين وفرق بين المقامين ومن قال من اصحابنا ان العلم بكل
واحد من الضدين ضروري اما ان يريد به الحقيقة او الوجود فان اراد به الحقيقة
فلا يخفى ان العلم بحقيقة السواد والبياض مثلا غير ضروري فانه كم من عاقل
انقضى عليه الدهر ولم يعلم حقيقتهما دون نظر واستدلال وان اريد به
العلم بوجود السواد والبياض عينا بمعنى الوجود الخارجي فالوجود على اصل
اصحابنا لا يزيد على الحقيقة فاذا كانت الحقيقة غير معلومة ضرورة فكذلك
الوجود واما انه هل يجوز استناد العلم الضروري الى الضروري فقد
اختلف فيه اصحابنا ايضا فجوزه القاضي ابو بكر محتجا عليه بان العلم الضروري

الدرك هو نظري ٢

٧

بلين

باثر من الامور الخارجة عن نفس العالم به متوقف على العلم بنفس العالم وعلم المر
بنفسه ضروري وانكره اخرون اعتمادا منهم على ان الضروري لو افتقر الى امر
اخر في حصوله لخرج عن كونه ضروريا والحق انه ان دل ان الضروري يكون بعد
معرفة مفردات القضية متوقفا على امر يتضمنه فهو غير ضروري فالحق ما
قاله النفاه وان اريد به ما يلازمه لا على وجه يكون متضمنا له فالحق ما قاله القاضي
هذا ما عندي فيه وعسى يكون عند غيري غيره **الفصل الثالث** في تعلق
العلم الواحد الحادث بمعلومين وقد اختلفت في ذلك فذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري وكثير من المعتزلة ان العلم الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومين على
التفصيل وذهب بعض اصحابنا الى جواز ذلك مطلقا ومن اصحابنا من فصل
بين العلم الضروري والنظري والنظري فجوز ذلك في العلم الضروري
دون النظري كالشيخ ابي الحسن الباهلي والذي ارتضاه القاضي ابو بكر
وابو المعالي ان كل معلومين تصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر
كالسواد والبياض والقديم والحادث ونحوه فلا يتصور تعلق العلم الواحد
الحادث بهما وكل معلومين لا يتصور فرض العلم باحدهما مع امكان عدم العلم
بالاخر كالعلم بالعلم بالشي والعلم بذلك الشي فانه لا يتصور العلم بالشي مع
امكان عدم العلم بالعلم بذلك الشي وكذلك بالعكس وكالعلم بمماثلة احد
الشيئين للاخر مع العلم بمماثلة الاخر له فانه لا يتصور انفكاك العلم باحدهما
عن العلم بالاخر فكذلك في طرفي المضادة والمخالفة بل وكالعلم بالنسبة
الواقعة بين المفردات اثباتا وسلبا فانه لا يمكن انفكاكه عن العلم بالمفردات
كالعلم بان الانسان حيوان وانه ليس بحجر فلا بد وان يكون العلم بهما واحدا اما
المذهب الاول فحجته انه لو جاز ان يتعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين لجاز
ان يتعلق بثالث ورابع الى ما لا يتناهى ويلزم من ذلك ان يكون الواحد منا عالما
بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو ممتنع اما المذهب الثاني فحجته انه لا
مانع من تعلق العلم الواحد اذا كان قديما بمعلومات متعددة فكذلك العلم
الحادث فان احكام العلل مما لا تختلف شاهدا وغايبا واما المذهب الثالث

القايل

القايل بالتفصيل بين الضروري والنظري فحجته في جواز تعلق العلم الضروري
بمعلومين ما هو حجة من قبله وحجته في امتناع تعلق العلم النظري بمعلومين
ان كل من المعلومين فالعلم به نظري على ما وقع به الفرض والعلم النظري
متوقف على النظر ويلزم من ذلك اجتماع النظرين المفضيين الى العلم بالمعلومين
وكل نظرين صحيحين فهما متماثلان وكل متماثلين فمقتضاهما على ما مر في فصل
المتماثلات واجتماع الضدين محال اما المذهب الرابع وهو مذهب القاضي
فحجته في الطرف الاول من وجهين الاول انه لو جاز تعلق علم واحد حادث
بمعلومين لتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر لا يعلم الحاصل
مستحيلا وذلك محال وبيانه ان العلم بالسواد مثلا مما يتصور انفكاكه عن
العلم بالبياض فلو كان العلم المتعلق بهما واحدا لما تصور انفكاك العلم باحدهما
عن العلم بالاخر وذلك محال لما فيه من انقلاب الجايز ممتنعا ○ الثاني
انه لو جاز ان يكون العلم الموجب للون العالم عالما بالسواد وعالما بالبياض
واحد مع الاتفاق على جواز ان يكون مختلفا لكانت الصفة الواحدة موجبة
لما توجبه الصفات المختلفة من الاحكام ولو جاز ذلك لجاز وجود صفة
واحدة توجب ما توجبه العلم والقدرة من كون العالم عالما والقادر قادرا
وذلك محال وحجته في الطرف الثاني من وجهين ايضا الوجه الاول
انه اذا علم الواحد منا شيئا فاما ان يكون عالما بعلمه بذلك الشي او لا لا جايز
ان يكون غير عالم والا استلزم ان يقال ان الواحد منا عالم بجميع المعلومات
ولا كيف لا يشعر بكونه عالما ولا يخفى ان حصول علم الانسان وهو لا يشعر
به محال وان كان عالما بعلمه بذلك الشي فاما ان يكون علمه بعلمه بذلك الشي
هو علمه بذلك الشي او غيره لا جايز ان يقال بالمغايرة والا لكان العلم بالعلم
بالعلم بذلك الشي فيلزم منه التسلسل الممتنع وان كان هو هو فهو المطلوب
فان العلم واحد والمعلوم مختلف وهو الشي والعلم به ○ الوجه الثاني
انه لما امتنع الانفكاك بين كون العالم عالما بالشي وبين كون ذلك الشي
معلوما ولزم من ذلك امتناع اضافة ذلك في الحكمين الى علمين يكون احدهما

هذين

واحد

قاعدة النظر

بعلمه

بذلك الشي عين العلم

موجب لحكم العالمية والاخر موجبا لحكم المعلومية فكذلك اذا كانت معلومية
كل واحد من الشيئين لا تنفك عن الاخرى امتنع استنادهما الى علمين ووجب
تكون الموجب لهما علما واحدا وفي هذه المذاهب نظر اما الحجة
الاول فلقائل ان يقول لا نسلم انه لا يلزم من جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين
فصاعدا على وجه ان يكون متناهيا جواز تعلقه بمعلومات غير متناهية
كان المحتج بها معتزليا فيلزم عليه القدرة الحادثة فانه يجوز عنده تعلقها
بمقدورين فصاعدا مع اتحادها وما لزم من ذلك جواز تعلقها بمقدورات
غير متناهية وان كان ذلك غير ممتنع في القدرة فمثله في العلم من غير فرق
واما حجة المذهب الثاني فلا يخفى انها قياس تمثيلي والحاق شاهد بغائب
من غير دليل جامع فيكون باطلة ثم يلزم على من احتج بذلك من اصحابنا القدرة
الحادثة فانها لا تتعلق باكثر من مقدور واحد على اصلنا كما ياتي وما لزم من جواز
تعلق قدرة الرب تعالى بمقدورين فصاعدا جواز ذلك في القدرة الحادثة
ولا يخفى تعذر الفرق بين العلم والقدرة ○ واما حجة المذهب الثالث على
جواز تعلق العلم الضروري بمعلومين مع اتحاده فهو المذهب الثاني وقد
عرف ما فيها واما حجته على امتناع تعلق العلم النظري بمعلومين فانما يلزم ان
لو امتنع تعلق العلم الواحد بمعلومين بناء على نظر واحد وهو غير مسلم واما
الحجة الاولى على الطرف الاول من المذهب الرابع وهو مذهب القاضي
ابي بكر فانما يلزم ان لو قيل بجواز انفكاك العلم بالسواد عن العلم بالبياض مطلقا
وليس كذلك بل لقائل ان يقول انما يجوز الانفكاك ان لو علمنا بعلمين واما
اذا علمنا بعلم واحد فلا فاذا حاله جواز الانفكاك لا يجامع حالة عدم الانفكاك
فلا يلزم منه انقلاب الجائز مستحيلا فان قيل اذا جاز ان يكون السواد والبياض
معلومين بعلمين فلو جاز ان يكونا معلومين بعلم واحد فكل واحد من المعلومين
يجوز ان يتعلق به علم لا يجوز تعلقه بالاخر وعلم يجوز تعلقه بالاخر والعلمان
اما متماثلان او غير متماثلين فان كان الاول فيلزم من تماثلهما اشتراكهما
في اخص صفات النفس واخص صفات نفس احدهما انه لا يجوز تعلقه بالمعلوم

الاخر

الاخر واخص صفات نفس العلم الاخر جواز تعلقه بالمعلوم الاخر وذلك يجب
ان يكون كل واحد من العلمين يجوز تعلقه بالمعلوم الاخر ولا يجوز وهو محال
كانا غير متماثلين فاما ان يكونا من قبيل ما يجوز اجتماعهما او لا فان كان الاول
فيلزم منه جواز تعلق علمين بمعلوم واحد وهو ممتنع والا كان العالم بالشيء عالما
به مرتين وعاقل ما لا يجد ذلك من نفسه كيف وان احد العلمين لا يكون مفيدا
صورة كون ما يتعلق به معلوما وان كان الثاني فيلزم من عدم اجتماعهما استحالة
اجتماع حكمهما والا كان الحكم ثابتا دون موجبه وهو محال والاجتماع بين حكمهما
غير ممتنع فلقائل ان يقول المختار انما هو القسم الثالث وهو استحالة الجمع
بين العلمين والقول بانه لو استحال الجمع بين العلمين لاستحال الجمع بين
حكميهما مسلم ولكن لا نسلم جواز الجمع بين الحكمين فان حكم كل واحد من العلمين
كون من قام به عالما وكما يمتنع الجمع بين الموجبين يمتنع الجمع بين الحكمين والا كان
الحكم ثابتا دون موجبه وهو محال والحكمان المجتمعان فاحكام العلوم المختلفة
لا غير كيف وانا لا نسلم ان كون العالم يزيد على قيام العلم به حتى يقال الموجب
والحكم واما الحجة الثانية على الطرف الاول فانما يلزم ان لو امتنع على
الصفة الواحدة ان يوجب ما توجبه الصفات المختلفة ولا يلزم من امتناع
ذلك في بعض الاحكام كالعالمية والقادرية مع الاختلاف امتناع ذلك
مطلقا الا ان بين الاشتراك في دليل المنع ولا سبيل اليه كيف وانه قد لا
نسلم ان ثم موجبا وحكما على ما تقرر قبل هذا فلا يصح الاشتراك واما
الحجة الاول على الطرف الثاني ففي غاية الحسن والقوة لكن لقائل ان
يقول الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين في تعلق العلم بنفسه
واضافته بين العلم ونفسه وذلك يستدعي التغاير بين العلم ونفسه وهو
محال فلا تعلق للعلم بنفسه وقول القائل نفسه وذاته فيه في اللفظ
دون المعنى واما الحجة الثانية فحاصلها ايضا يرجع الى قياس تمثيلي من غير
دليل عقلي موجب للاشتراك في الحكم فلا يصح كيف ولقائل ان يقول في الفرق
ان العلم يستدعي وجود المعلومية والعالمية ولا يستدعي وجود معلومية

فلا يلزم من امتناع المعلومية والعالمية الى علمين امتناع استناد المعلومين
الى علمين وان اشترك كل واحد من القبيلين في عدم الانفكاك وبالجملة فاقرب
هذه المذاهب انما هو مذهب القاضي فعليك بالاجتهاد في تحقيقه **الفصل**
الرابع في جواز تعلق علم بمعلوم او معلومات على الجملة وقد اختلف في ذلك
فذهبت المعتزلة والقاضي ابو بكر الى جوازه وذهب كثير من اصحابنا وابن الجبائي
في بعض اقواله الى المنع من ذلك وصورة المسئلة العلم بان رجلا في الدار مع قطع
النظر عن الى تمييزه وان معلومات الله تعالى لا تتناهى مع قطع النظر عن تفاصيلها
وقبل الخوض في التصحيح والابطال لا بد من تحصيل محل النزاع فنقول لا خفاء بان
المفهوم من العلم بان معلومات الله غير متناهية وان في الدار رجلا غير المفهوم
من العلم بتفاصيل المعلومات وتمييز الرجل عن غيره فعلى هذا العلم بالجملة اما
ان يراد به العلم بعدم النهاية في معلومات الرب تعالى ويكون الرجل في
الدار غير مشروط بملازمة الجهل بتفاصيل المعلومات وتمييز الرجل او
العلم بذلك مشروط بملازمة الجهل بالتفاصيل والتمييز فان كان الاول
فالعلم بالجملة غير مناف للعلم بالتفصيل والتمييز وهو غير ممتنع لا في حق
القديم ولا في حق الحادث على ما لا يخفى وسواء انفرد في حق الحادث العلم بالجملة
عن العلم بالتفصيل او لم ينفرد وان كان الثاني فالعلم بالجملة غير متصور
في حق الله تعالى لما فيه من لزوم الجهل في حقه ومتصور في حق المخلوق فانه
لا يبعد علمنا بان معلومات الله غير متناهية مع جهلنا بتفاصيلها فان قيل
اذا جوزتم تعلق العلم الحادث بالمعلوم بهذا الاعتبار فاما ان تجوزوا على الله تعالى
العلم بما علمه العبد على ما علمه اولا فان جوزتم ذلك لزم الجهل في حق الله تعالى
بالتفاصيل وهو محال وان لم تجوزوا ذلك فقد اوجبتم على الله الجهل بما علمه
العبد وهو ايضا محال وايضا فان العلم بالجملة بهذا الاعتبار لا يجامع العلم
بالتفصيل وعند ذلك فاما ان يكونا متضادين او غير متضادين لا جائز ان
يقال بالاول اذ هو خلاف مذهبكم في العلوم المختلفة ولا جائز ان يقال بالثاني
والا لما تعذر الاجتماع وهو خلاف الفرض وايضا فان العلم بالمعلوم على الجملة

بهذا

بهذا الاعتبار لا يلازمه الجهل فكان ممتنعا في حق الله تعالى وعن الثاني ان
العلم على الجملة غير مضاد للعلم بالتفصيل بل يلازمه الجهل بالتفصيل والجهل
بالتفصيل مضاد للعلم بالتفصيل فكان امتناع الجمع بين العلم بالجملة والعلم
بالتفصيل لا لتضادهما بل لملازمة ضد العلم بالتفصيل للعلم بالجملة وعن الثالث
انه انما يلزم ان يكون العلم بالجملة جهلا بالتفصيل ان لو لازمه لزوما متعاكسا
كما في الامر بالشيء والنهي عن اضداده وليس كذلك فان العلم على الجملة وان لازمه
الجهل بالتفصيل فالجهل بالتفصيل لا يلازمه العلم بالجملة فافترق البابان
الفصل الخامس في اختلاف العلوم وتماثلها وكل علمين تعلقا بمعلومين فهما
مختلفان وسواء تماثل المعلومان كبياضين او اختلفا كسواد وبياض واحتج
بعض الاصحاب عليه بان العلم باحد المعلومين لا يقوم مقام الاخر ولا يسد مسده
والا كان العلم باحد البياضين علما بالاخر والعلم بالبياض علما بالسواد وهو
محال ويلزم عليه الساضان والسوادان فانهما متماثلان وما لزم من تماثلهما
ان يكون احدهما هو الاخر فكذا لا يلزم من تماثل العلمين ان يكون العلم باحد المعلومين
هو العلم بالمعلوم الاخر والاقرب في ذلك ان يقال لو لم يختلفا لتماثلا
ولو تماثلا لما اجتمعا اذ المثلان على ما ياتي متضادان وكل علمين تعلقا بمعلوم
واحد فان اتحد المعلوم ووقته ومحل العلمين واحد فالعلمان متماثلان لقيام
كل واحد منهما مقام الاخر فان كل واحد منهما هو علم بعين ما هو معلوم
الاخر واما ان اختلف وقت المعلوم بالعلمين وكان محل العلمين واحدا
فان كل احد العلمين متعلقا به في وقت والاخر في وقت اخر فقد
قيل اختلاف الوقت لا يوثر في اختلاف العلمين كما لا يوثر اختلاف الوقت
في تقدمه وتاخره في اختلاف الجوهرين وليس كذلك فان المعلوم فيما نحن
فيه ليس من حيث هو جوهر او عرض من الاعراض فقط بل مقيدا بوقت معين
فان المفهوم من كون الجوهر معلوما في وقت كذا غير المفهوم من كونه معلوما
في وقت غير ذلك الوقت واذا اختلف المعلومان فقد بان انه يلزم منه
اختلاف العلمين اللهم الا ان ينظر اليه من حيث هو جوهر ما او عرض ما وينقطع

اذا كان لا يعقل عن الجهل بالتفصيل بما لا يكون العلم بالجملة هو الجهل بالتفصيل وعن
فان قال لا ولكن يلزم ان يكون العلم جهلا وهو محال وان قال بالثاني فلا يمتنع ان يكون الامر
بالشيء غير النهي عن اضداده وان قال بالاول يستلزم الاخر بالشيء عن النهي عن اضداده ولم يتصور
وهذه الحجة لا تلزم على القول بتعلق العلم بالمعلوم على الجملة
وتكون محالا واجوابه عن الاشكال الاول ان ملازمة
اتحاد الجهل بالعلم
للاجهل في جميع
ان لا يكون العلم
نفيا للجهل عند وجود
بالجهل بهذا الاعتبار

ولهذا فانه يمتنع اجتماع
بياضين وسوادين في محل
واحد

ان اتحد محل العلمين

النظر عما وقع فيه الاختلاف من الوقت فالمعلوم يكون واحدًا والعلمان المتعلقان
به متماثلان واما اذا اختلف محل العلم واتحد وقت المعلوم كالعلم القايم بزيد والعلم
القايم بعمرو قال الاصحاب فان قلنا ان كل واحد من العلمين اقتضى لذاته ان يكون
مختصا بذلك المحل دون غيره فهما مختلفان والا فهما متماثلان وعلى هذا فما كان
من العلوم متماثلا فهي متضاده وما كان منها مختلفا فقد اختلف اصحابنا في
تضادها والذي عليه المحصلون انها غير متضادة فانه ملئ علمين مختلفين الا ويتصور
الجمع بينهما نظرًا الى الاستقرا وما يمتنع فيه الجمع من المختلفات فليس لذواتها
بل بالنظر الى مجرى العادة وبالجملة فالقول بتضاد العلوم المختلفة
حتى لا يوجد منها ضدان واثباته غير يقيني اذ لا يساعد عليه دليل قطعي غير النظر
الى السبر والاستقرا الناقص وليس بقطعي **الفصل السادس** في العلم
بالشي من وجه والجهل به من وجه وقد اختلف في ذلك فقال بعض اصحابنا بجوازه
فانه من علم وجود الجوهر وجهل عرضه فقد علم الشي من وجه وجهله من وجه وقال
القاضي ابو بكر المعلوم من حيث هو معلوم يمتنع ان يكون مجهولا من وجه ومن علم وجود
الجوهر فمعلومه من حيث هو ذات ما ليس مجهولا من وجه والمجهول عن العرض فامر
زايد على معلومه والمعلوم غير المجهول اما ان يكون الشي الواحد معلومًا من وجه مجهولا
من وجه فلا ومن اراد ان يكون الشي مجهولا من وجه ومعلومًا من وجه ما ذكرناه فهو
مجوز ولا منازعة معه في غير الاطلاق والعبارة والحق ما ذكره ثم اتفق المتكلمون
على امتناع العلم بوجود شي والجهل بوجود ذلك الشي وان يكون الشي مجهولا من وجه
ما كان معلومًا وهذا انما يتم بحقيقة ان لو اتحدت جهة العلم والجهل من القوة والفعل
بان يكون معلومًا مجهولا بالفعل او بالقوة واما ان اختلفت الجهتان فلا يمتنع ان يكون
الشي معلومًا بالقوة مجهولا بالفعل مع اتحاده وذلك كما اذا علمنا علما كليا عاما
ان كل اثنين فهو زوج واتفق ان ما في يدنا اثنان فقد علمنا كونه زوجا بالقوة لدخوله
تحت عموم القضية الكلية واذا جهلنا اثنينيته فقد جهلنا كونه زوجا بالفعل فالعلم
به بالقوة للعلم بالقضية الكلية والجهل به بالفعل للجهل بالقضية الجزئية **الفصل**
السابع في امتناع وجود علم لا معلوم له وقد اتفق العقلا على امتناع وجود علم لا معلوم

له

له وخالف فيه ابو هاشم في العلم المتعلق بالمستحيلات طردًا لتحديد الشي بانه المعلوم
فقال العلم بامتناع اجتماع الضدين وانتفا شريك الاله تعالى وامتناع لون الجزء
مساويًا للكل ونحو ذلك علم لا معلوم له مع موافقته على تعلق العلم بالمستحيلات
وكونها عالمين بها فقد وافق في المعنى وخالف في اللفظ فانه لا معنى لكونها معلومة
غير تعلق العلم بها والا فكيف يتصور وجود علم لا معلوم له مع ان العلم والمعلوم
من قبيل المتضايفين اللذين لا يعقل الكل واحد منهما الا مع تعقل الاخر ولو ساغ
ذلك لساغ القول بوجود معلوم بلا علم ولا عالم وذكر ولا مذكور وقدرة ولا
مقدور الى غير ذلك ولم يقل به قايل وكل ما يتخيل في منع الانفكاك في هذه
الصور فهو لازم فيما نحن فيه وقد قيل في ابطاله ايضا ان العلم باستحالة اجتماع
الضدين علم بالضدين وهما معلومان والعلم باستحالة وجود شريك الباري
تعالى وهو معلوم وكذا العلم بكل استحالة لا بد وان يكون العلم فيها متعلقا
بمعلوم فاطلاق القول بان علما لا معلوم له محال لكنه مبني على القول بان كل امرين
لا يتصور العلم باحدهما مع الجهل بالاخر والعلم بهما واحد وقد عرفنا فيه
ثم لو قال ابو هاشم المراد بهذا الاطلاق انه ليس كل ما تعلق به العلم يكون
معلومًا كالاستحالة لا غيرها لاندفعت هذه المواضعة اللفظية **الفصل**
الثامن في محل العلم الحادث وانه لا يقال له اما محل العلم فاعلم ان العلم ينقسم
الى ما ينقسم بالكليات وهي المعاني المشتركة من الجزئيات المجردة عن الخصايص
الموجبة للتشخص كالعلم بحقيقة الجسم من حيث هو جسم وهو ما يصلح لاشتراك
الاجسام المتشخصة فيه والى العلم بالجزئيات التي لا يصلح معناها لاشتراك
كثيرين فيها كالعلم بهذا الجسم وهذا الجسم ونحوه فما كان من القسم الاول فقد
قال الفلاسفة ان محله النفس وسيأتي تحقيق معنى النفس فيما بعد وما كان
من القسم الثاني فمحله قوى جسمانية فانه باحث خاصة بالبدن وتلك القوى
منقسمة الى ظاهرة والى باطنة فاما القوى الظاهرة فهي الحواس الخمس الظاهرة
وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس فالسمع عبارة عن قوة مرتبة في
عصبة سطح الدماغ لصماخ الباطن من الاذن من شانها ادراك ما تادي

اليها من الاصوات الحادثة بواسطة تموج الهواء والبصر فعبارة عن قوة مرتبة
في العصبة المجوفة من العين من شانها ادراك ما ينطبع في الرطوبة الجليدية
من اشباح الاجسام ذوات الالوان المضيئة والمستنيرة بواسطة الاجسام
المشفة والشم عبارة عن قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ من شانها ادراك
ما يتادى اليها من الرائحة بواسطة الهواء المستنشق والذوق عبارة
عن قوة منبثة في العصبة المنبسطة على السطح الظاهر من اللسان من شانها
ان يدرك ما يرد عليه من الطعوم بتوسط ما فيه من الرطوبة العذبة واللمس
عبارة عن قوة منبثة في كل البدن من شانها ادراك ما ينفعل عنه البدن من
الكيفيات الملموسة واما القوى الباطنة فهي خمس ايضا وهي المعبر عنها بالحس
المشترك والمصورة والمتخيلة والوهمية والحافظة اما الحس المشترك
فعبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ من شانها ادراك
ما يتادى اليها من الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة واما المصورة فعبارة
عن قوة مرتبة في موخر التجويف الاول من الدماغ من شانها حفظ ما يتادى
الى الحس المشترك من الصور واما المتخيلة فعبارة عن قوة مرتبة في مقدم
التجويف الاوسط من الدماغ من شانها الحكم على ما في المصورة بالائتلاف
والافتراق واما الوهمية فعبارة عن قوة مرتبة في موخر التجويف الاوسط
من الدماغ من شانها ادراك المعاني الغير محسوسة من المعنى المحسوس كالمعنى
الذي يدركه الشاة من الذئب موجبا لنفرتها منه واما الحافظة فعبارة
عن قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ من شانها حفظ ما ادركته
الوهمية وزعم بعض متفلسفة المتاخرين ان المدرك للكليات والجزئيات
انما هو النفس والقوى الظاهرة والباطنة عن مدركة بل الة في ادراك النفس
لهذه المدركات واما اصحابنا فالنبيه المخصوصة عندهم غير متوسطة
كما باتي بل كل جزء من اجزاء بدن الانسان اذا قام به ادراك او علم فهو مدرك عالم به
وهل ذلك بما يقوم بالقلب او غيره مما لا يعقل ولا يتبع لولا دل الشرع
عليه بقوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقوله الهم قلوب يفقهون بها

اواذان

اذان يسمعون بها وقوله افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها واما
الكلام على وجود النفس وكونها مدركة للكليات دون الجزئيات فياتي فيما بعد
واما ان العلم غير باق فمما اختلف فيه ايضا والذي عليه اجماع المعتزلة نفا العلوم
الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واما العلوم المكتسبة المكلف
بها فقد قال الجبائي انها غير باقية والا لكان المكلف بها حال نفاها غير مطيع
ولا عاص من لا مثاب ولا معاقب مع تحقق التكليف وهو خلاف اصلهم في لزوم
الثواب والعقاب على ما كلف به بتقدير الفعل او الترك حتى انه طرد ذلك في كل
عرض مقدور يتعلق به التكليف وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب نفا العلوم
مطلقا واما اصحابنا فقضوا باستحالة نفاها لكونها اعراضا وسياتي تحقيق
ذلك في استحالة نفا الاعراض ان شاء الله تعالى **الفصل التاسع**
في اضداد العلم الحادث واحكامها واضداد العلم الحادث الجهل والشك
والظن والغفلة والذهول والنوم والسكر والموت اما الجهل فقد يطلق على
بسيط ومركب اما البسيط فهو عدم العلم فيما من شانه ان يكون عالما لا عدم
العلم مطلقا والا لوصفت الجمادات بكونها جاهلة اذ هي غير عالمة وعلى
هذا فالجهل بهذا الاعتبار لا انه صفة اثبات والفرق بين الامرين ظاهر
وعلى هذا فلا يخفى ان التقابل وامتناع الجمع بين العلم والجهل بهذا الاعتبار
لذاتيهما لا لامر خارج عنهما وبه يظهر احالة قول من اخرج الجهل بهذا الاعتبار
عن اضداد العلوم الا ان يشترط في الضدان يكونا ذاتا واما الجهل المركب
فقد قيل فيه انه عبارة عن اعتقاد المجهول على خلاف ما هو عليه لا على خلاف
كونه مجهولا والا لخرج عن كونه مجهولا بل على خلاف ما اعتقد وهو غير سديد
لما فيه من تعريف الجهل بالمجهول وهو اخفى من الجهل لكونه مشتقا منه فالاولى
فيه ان يقال الجهل هو اعتقاد المعتقد على خلاف ما المعتقد عليه في نفسه
ولا يخفى ان لفظ المعتقد يعم الموجود والمعدوم الذي ليس بشيء وكان فكان
اولى من لفظ الشيء وهذا مما لا خلاف في كونه ضدا للعلم واما احكام الجهل
فمنها انه غير مقدور التحصيل الا بعد نظر واستدلال وسواء كان بسيطا او

فافهم

اثبات عدم

مركبا فان النظر ان كان صحيحا فهو يتضمن العلم لا الجهل وان لم يكن صحيحا فلا يتضمن
الجهل كما يأتي بل المقدور بالنظر والاستدلال يرفعه بان يحاول الناظر نظرا صحيحا
يفضي به الى العلم الذي هو ضده فيرتفع فاذا حصل العلم حاصل له بخلق الله تعالى
له ذلك من غير نظر واستدلال وزعم بعض الناس انه لا قدرة للعبد تعالى
على خلق الجهل لانه عالم بجميع مقدوراته فلو كان قادرا على فعل الجهل لغيره لكان
عالما به وخرج الجهل عن كونه جهلا او كان عالما بما هو جاهل به وهو ممتنع وهو غير سديد
فان من فعل الجهل لغيره لا يلزم ان يعود اليه حكمه حتى يكون جاهلا به وانما يعود حكمه
الى من هو قائم به بل الفاعل له يكون عالما به على ما هو عليه من كونه جهلا ومن علم الجهل
على ما هو عليه لا يكون جاهلا ثم لو عاد الى الله تعالى حكم الجهل بسبب خلقه للجهل
في العبد حتى يوصف بكونه جاهلا لعاد حكم الغفلة والسهو والعجز بسبب خلقه اليه م
لذلك في العبد باتفاق المسلمين ووصف بكونه غافلا وساهيا وعاجزا وهو
ممتنع واما علم الجهل في جواز تعلق الواحد منه بمجهولين وجواز الجهل بشيء واحد
من وجه دون وجه واختلاف الحالات وعاملها وامتناع وجود جهل لا
مجهول له وامتناع بقائه وتعيين محله فعلى ما سبق في العلم الحادث والاصلاف م
في كل مقام كالاصلاف في العلم والاحتجاج في المزيف والمختار ومن احكامه كالاحتجاج م
ان الجهل هل هو مثل للعلم ام لا اما الجهل البسيط فلا خلاف في كونه مثلا ليس م
للعلم فان عدم الشيء لا يكون مثلا لذلك الشيء واما الجهل المركب فذهب كثير من
المعتزلة الى كونه مثلا للعلم فان من اعتقد كون زيد في الدار مثلا ولم يكن زيد فيها
وبقي زمنا على ذلك الاعتقاد حتى وجد زيد في الدار فان اعتقاده الاول الموصوف
بكونه جهلا من جنس اعتقاده الثاني مع كونه علما وما به الافتراق من كون زيد
في الدار في احدى الحالتين وعدمه في الاخرى فامر خارج غير موجب للاصلاف
بين الاعتقادين وقد اجمعوا على ان اعتقاد المقلد للشيء على وفق ما هو عليه مثل العلم
وذهب اصحابنا الى امتناع المماثلة بين العلم والجهل بعد الاعتبار محتجين على
ذلك بان الجهل لو كان مماثلا للعلم لجاز على كل واحد منهما ما جاز على الاخر ومن
صفات العلم جواز حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل بالاتفاق

فلا

فلا يكون مثلا للعلم فان من حكم المثلين ان ما جاز على احدهما يكون جائزا على الاخر وعلى
هذا فقد بطل ان يكون اعتقاد كون زيد في الدار وهو فيها مثلا لاعتقاد كونه
فيها قبل ذلك واما الشك فقد اختلف في كونه معنى وفي كونه مفردا فقال
ابو هاشم في قول انه عبارة عن عدم العلم وهو باطل بما تقدم العلم عن الجمادات
فانه ليس بشك وان اضيف اليه عدم العلم فما من شانه ان يكون له العلم فبطل
بالطلان اثبات امر ونفيه فانه غير عالم بالنفي ولا بالاثبات وليس شاكا
وقال في قول اخر ان الشك عبارة عن اعتقادين متعاقبين لا يتصور الجمع
بينهما وهو باطل بما اذا اعتقد امرا فانه حالة اعتقاده جازم بمعتقده غير
شاك فيه واذا زال ذلك الاعتقاد باعتقاد نقيضه فحالة اعتقاده الثاني
هو ايضا غير شاك لكونه جازما بمعتقده فكل واحد من الاعتقادين هو جازم
به وليس شاكا وليس بين الاعتقادين حالة فاصلة يمكن ان يكون شاكا فيها وان
وان كان بينهما حالة يمكن ان يكون الشك فيها فليس الشك هو ما ذكر من الاعتقا
بل امر اخر غيرهما وقال اصحابنا الشك معنى مفرد وعبر عنه القاضي ابو بكر
بقوله انه عبارة عن استواء معتقدين في نفس المستريب مع قطعه انهما لا يجتمعان
وهذه العبارة غير سديدة فانه وصف كل واحد من الامرين المتقابلين بكونه
معتقدا ومن ضرورة كونه معتقدا تعلق الاعتقاد الجازم به وذلك مع
الاستراية محال وايضا فان استواء المعتقدين في نفس المستريب اما في نفس
الاعتقادين او في الشك او غيره فان كان في نفس الاعتقاد فاما ان يكونا معا
او على التعاقب الاول محال اذ هما لا يجتمعان والثاني فيه عود الى قول ابي
هاشم وقد عرف ما فيه وان كان في الشك ففيه تعريف الشك بالشك
وهو ممتنع وان كان في غير الشك فاستواء المعتقدين في استواء الشك في
غير الشك لا يلزم ان يكون شاكا استواء المعتقدين في الامكان وغيره من
الصفات وقال ابو المعالي الشك هو الاستراية في معتقدين نفيا واثباتا
وهو من النمط الاول بحيث انه جمع بين الاعتقادين والاستراية بالنسبة
الى شيء واحد وهو محال ثم ان الاستراية في المعتقدين اما ان يكون هي نفس

ونفس ايضا ما الشاكر والغافل فانه غير
عالم مع كونه قابلا للعلم وليس شاكا هو

الشك وغيره فان كان الاول ففيه تعريف الشك بالشك وان كان الثاني فلا بد من تمييز
الشك عن الاستراب ولا سبيل اليه فالاقرب في ذلك ان يقال الشك هو القضاء بامكان
امرين متقابلين لا يرجح لوقوع احدهما على الاخر في النفس وهو مضاد للعلم لاستحالة
كون الشخص عالما بشيء وشاكا فيه من جهة واحدة ٥ واما احكام الشك فمنها
انه لا بد وان يتعلق بامرين اذ هو تجويز امرين لا مزية لاحدهما على الاخر ولو قدر
امر ان يمتنع وقوع الشك في احدهما دون الاخر او يتصور وقوع الشك في احدهما
دون الاخر والخلاف في جواز تعلق الشك لواحد فيه بالامرين كالخلاف في العلم والاحتجاج
كالاحتجاج ٥ ومنها انه قد يقع ضروريا غير مكتسب للعقد ورفعه بفتح مكتسبا
والخلاف في كونه مخلوقا له كالخلاف في الجهل ٥ ومنها انه لا يبعد ان يكون مامورا
به في الفروع الاجتهادية واما الشك في الله تعالى فقد قال الاستاذ ابو بكر
وابو هاشم لا يمتنع ان يكون مامورا به بناء على ان النظر في معرفة الله تعالى واجب
وذلك لا يتم في العادة دون سابقة الشك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ٥
ومنهم من خالف في ذلك لجواز وقوع النظر عقلا من غير سابقة الشك وتقدير
امتناع خلو النظر عن سابقة الشك فليس كل ما يتوقف عليه المامور يكون مامورا
لجواز ان لا يكون مقدورا كالحيوة وتقدير ان يكون مقدورا فلا يكون مامورا لجواز
ان لا يكون حسنا والشك في الله تعالى ليس بمقدور ولا حسن عنده فلا يكون مامورا
والواجب ان يقال ان اريد بالشك ابتداء حصوله فهو غير مامور لكونه غير مقدور
وان اريد به دوام الشك فلا يمتنع ان يكون مامورا اذ هو مقدور بالازالة بالنظر
والا بقاء بترك النظر ووقوع النظر وان امكن عقلا من غير سابقة دوام الشك
فالعادة على خلافه والحسن والقبح فليس من الصفات الدائرة على ما سيأتي
فلا يكون ذلك مانعا من الامر والقول بملازمة كون الشك في الله تعالى مامورا به
للامر بمعرفته بناء على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فهو مبني على ما سيأتي واما
الظن فعبارة عن ترجيح احد ممكنين متقابلين في النفس على الاخر وهو ايضا
ضد للعلم لاستحالة اجتماع العلم والظن من جهة واحدة بالنسبة الى شيء واحد
وهو لا محالة متعلق بامرين مع اتحاده كما في الشك وان كان احدهما راجحا

وهو

وهو منقسم الى مقدور وغير مقدور للعبد كما في العلم والحكم في جواز تعلقه مع
اتحاده بامرين يمكن تقدير الظن باحدهما مع عدم الظن بالاخر او يمتنع والخلاف
في ذلك كما سبق في العلم وان منه ما لا يمتنع ان يكون مامورا به كالظنون في
المجتهدات ومنه ما لا يكون مامورا به كالظن بنقيض الحق وقد قال اصحابنا
ان الظنون اجناس مختلفة فمنها ما هو اجلى بحيث يكون قريبا من القطع ومنها
ما هو اخفى بحيث يكون قريبا من الشك ومنها ما هو متوسط بين الامرين ويمكن
ان يقال انها من جنس واحد نظرا الى اشتراكها فيما ذكرناه في حد الظن وغاية الاختلاف
راجع الى امور عرضية لا توجب الاختلاف في الحقيقة ولا يمكن ان يقال باتحاد الحقيقة
وعود الاختلاف الى كثرة اعداد الظن في الجلي واتحاده في الخفي والا كان الظان
بمظنون واحد ظانا له بظنون متعددة معا وذلك محال لان الظنون ان كانت
متماثلة فالمتماثلة اضداد على ما يأتي والاضداد لا تجتمع وقد قيل بالاجتماع
وان لم يكن متماثلة فهي مختلفة والمختلفات اما اضداد او لا فان كانت اضدادا
فلا تجتمع ايضا وقد اجتمعت وان لم يكن اضدادا فقد قيل انها مختلفة ولا اختلاف
مع اتحاد الحقيقة واما الغفلة والذهول والنسيان وان اختلفت عباراتها
فيقرب ان يكون المعنى متحدا ومعناها ضد العلم لاستحالة الجمع وحكم هذه
الاضداد في جواز تعلقها بمتعلقين او بمتعلق واحد كالحكم في العلم والخلاف
كالخلاف لكن اتفق المحققون على امتناع كون الغفلة مقدورة للبشر فان شرط
وقوع المقدور بالقدرة ان يكون مرادا مقصودا والقصد الى الشيء ينافي
الذهول والغفلة عنه واذا ثبت ان الغفلة غير مقدور عليها للعبد وهي
ضد للعلم المكتسب المقدور فقد بطل قول المعتزلة بان القدرة على احد الضدين
يكون قدرة على الضد الاخر اللهم الا ان يفسروا الضد بمعنى ثبوتي ويمنعوا
كون الغفلة والذهول معنى كما ذهب اليه بعض المصرين من المعتزلة فيلزمهم
ان لا ينتفي العلم بطريان الغفلة لانها ليست ضد العلم والعلم وجميع الاعراض
فلا ينتفي عندهم الا بطريان الضد عليها واما النوم فهو ايضا ضد للعلم لاستحالة
الجمع بينهما واما النظر فهو مضاد للعلم بالمنظور فيه لان النظر لتحصيل

العلم بالمنظور فيه وذلك يستدعي عدم العلم بالمنظور فيه فان طلب تحصيل الحاصل
محال ومن حصل له العلم بالمنظور فيه بعد تمام نظره واخذ في ضرب اخر من النظر
مع علمه بالمنظور فيه فليس مطلوبه العلم بالمنظور فيه اذ هو حاصل وتحصيل الحاصل
محال بل مطلوبه كون المنظور فيه دليلا ودلك لا يجامع النظر فيه وان كان ذلك
لتحصيل ما حصل بالنظر الاول فلا يتصور ذلك الا مع الذهول عنه واما الموت
فقد اختلف فيه قول ابي هاشم فقال تارة انه عبارة عن انتقاض البنية المسروطة
في الحيوة وعلى هذا فلا يكون الموت عنده ضد الحيوة وان زالت به الحيوة وقال
تارة انه معنى مضاد للحيوة وتردد بينهما في قول اخر وعلى كل تقدير فلا يكون الموت
ضدا للعلم بل مزيلا لشرطه على القول الاول ومضادا لشرطه على القول الثاني وقال
اصحابنا الموت معنى مضاد للعلم اما انه معنى يدل عليه ما يدل على باقي الاعراض
كما سنبينه بعد واما انه ضد للعلم فلاستحالة الجمع بينهما ولا معنى لكونه ضدا
الا هذا وسواء كان استحالة الجمع لواسطة انتفاء الحيوة او لم يكن ولا معنى للنزاع
في العبارة وهو غير مقدور للعبد لان المقدور بالقدرة يستدعي وجود القدرة
مع وجوده والموت والقدرة مما لا يجتمعان خلافا للجبائي فانه قال هو مقدور
للعبد وخالف اصله في ان القدرة على احد المتضادين تكون قدرة على الضد الاخر
حيث انه جعل الموت مقدورا والحيوة المضادة له غير مقدورة ولذا عرف اضداد
العلم فاعلم ان الجهل البسيط منها لا يضاد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا
النظر ولا النوم والغفلة فانه لا يمنع الجمع بينه وبينها ولكن يضاد الموت فان
الجهل البسيط على ما علم عدم العلم فيما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور
في حالة الموت واما الجهل المركب فلا يضاد الجهل البسيط ويضاد باقي اضداد
العلم فهو اعم مضادة من الجهل البسيط اما مضادته للنوم والغفلة والموت
فظاهر واما مضادته للشك من جهة انه اعتقاد جازم لاحد المتقابلين والشك
تردد بين امرين من غير جزم ولا ترجيح واما مضادته للنظر من جهة ان الناظر
طالب والمعتقد مصمم جازم ولا طلب مع التصميم والاعتقاد الجزم بالمنظور فيه
ويمكن ان يقال ان الاعتقاد الجازم اذا كان جهلا مركبا لا يمتنع التشكيك معه

بتقدير

بتقدير التشكيك بحلان العلم فلا يبعد معه النظر لطلب العلم الذي لا يلحقه التشكيك
واما الشك فلا يضاد الجهل البسيط ولا النظر ولكن يضاد الجهل المركب على ما
عرف وباقي اضداد العلم اما مضادته للعلم للنوم والغفلة والموت فظاهر
واما مضادته للظن لان الظن ترجيح احد المتقابلين على الاخر في النفس ولا
ترجيح مع الشك واما الظن فلا يضاد النظر لحصول العلم الجازم ولا الجهل
البسيط ويضاد باقي اضداد العلم اما الجهل المركب فلتنافيهما في الجزم
واما الشك فلتنافيهما في الترجيح واما النوم والغفلة والموت فظاهر
واما النظر فلا يضاد الجهل البسيط ولا الشك ولا الظن ويضاد ما عدا
ذلك من اضداد العلم واما النوم والغفلة فمضادان لجميع اضداد العلم وغيرها
من القدرة والارادة سوى الجهل البسيط فهما اعم في المضادة مما تقدم ذكره
واما الموت فمضاد لجميع اضداد العلم ايضا ومضاد لكل صفة من شرطها
الحيوة فمضادته اعم من كل الاضداد **القاعدة الثانية** في النظر
وما يتعلق به ويشتمل على ثمانية فصول **الاول** في حقيقة النظر
الثاني في شرائط النظر **الثالث** في ان النظر الصحيح يفضي الى العلم واثباته على
منزلة **الرابع** في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح **الخامس** في
ان النظر الفاسد لا يتضمن الجهل **السادس** فيما قيل من ان النظر في المعتبر الى الجلي
والخفي **السابع** في ان النظر الصحيح المؤدي الى معرفة الله تعالى واجب **الثامن**
في اول واجب على المكلف **الفصل الاول** في حقيقة النظر والنظر
في وضع اللغة قد يطلق بمعنى الانتظار والروية والرافة والمقابلة والتفكر
والاعتبار كما ياتي تحقيقه في مسئلة الروية ان شاء الله تعالى واما في اصطلاح
المتكلمين فالنظر موضوع لبعض مسمياته في اللغة وهو التفكر والاعتبار
فالمعنى واحد وان كان اللفظ مختلفا واقرب ما قيل فيه من العبارات ما قاله
القاضي ابو بكر من ان النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن وقوله
هو الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن شرح لمعنى الفكر فانه لما قال النظر هو
الفكر كان سائلا يسال وقال فما الفكر فقال هو الذي يطلب به من قام به علما

او غلبة ظن وقد قصد بقوله يطلب به الاحتراز عن سائر الصفات المشروطة
بالحيوة وعن الحياة فانه لو قال هو الذي يطلب من قام به علما او غلبة ظن ولم
يقل به لانتقض بسائر هذه الصفات فانها قائمة بطالب العلم او الظن وليست
فكرا وبقوله علما او غلبة ظن يعم القاطع والظني ويرد عليه اشكالات اربعة
الاول انه اذا كان النظر هو الفكر وذلك الفكر هو ما يطلب به العلم او الظن
فالنظر يطلب به العلم او الظن والظن المطلوب بالنظر ينقسم الى ما المظنون به
على وفق الظن فيكون حقا والى ما هو على خلافه فيكون جهلا ويلزم من ذلك ان يكون
الجهل مطلوبا بالنظر وهو ممتنع الثاني ان المطلوب انما هو تحديد النظر
مطلقا ومن المعلوم ان ما يطلب به العلم غير ما يطلب به الظن لاستحالة
الجمع بين كون الشيء الواحد موصلا الى العلم والظن معا وهما داخلان تحت حد
النظر وتحديد الشيء بذكر اقسامه وعد انواعه ممتنع الثالث انه اذا كان
الظن مطلوبا بالنظر فلا يخفى ان المفهوم من غلبة الظن يزيد على المفهوم من اصل
الظن وعند ذلك يخرج عن الحد النظر الذي يطلب به اصل الظن دون العلم وغلبة
الظن ولا يكون الحد جامعا الرابع ان في الحد زيادة لا حاجة اليها فانه لو قال
النظر هو الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن لقد كان كافيا عن ادراج
الفكر فيه ويمكن ان يجاب عن الاول بان النظر من حيث هو ظن اعم من كونه مخالفا
للمظنون او موافقا له وهو انما يطلب بالنظر من جهة كونه ظنا وليس يجهل الا من جهة
كونه مخالفا للمظنون وعن الثاني ان الحد المذكور انما هو رسمي والمذكور فيه اذا
كان من الخواص المميزة له عما سواه كان صحيحا والمحدود وان كان هو النظر من
جهة كونه نظرا وانه مما يستحيل ان يطلب به العلم والظن معا فلا يخفى ان من
خواصه انقسامه الى ما يطلب به العلم والظن معا الى ما يطلب به الظن فيكون
صحيحا وعن الثالث ان طلب العلم بالنظر وطلب الظن به وغلبة الظن من خواص
النظر ولا يخفى ان الاقتصار على ذكر بعض الخواص دون البعض غير موجب
لفساد الرسم وعن الرابع ان ذكر الفكر في الحد لم يكن لدخوله في الحد بل لبيان
اتحاد مدلول النظر والفكر والحد هو قوله ما يطلب به من قام به علما او غلبة

ظن

ظن واما الحق فالذي نختاره ان نقول النظر عبارة عن تصرف العقل في الامور
السابقة المناسبة للمطلوبات بتاليف وترتيب لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل
وهو منقسم الى ما علم به وجه دلالة الدليل على المطلوب فيكون صحيحا والى ما
ليس كذلك فيكون فاسدا وما ذكرناه من الحد فيعم القسمين ويعم الموصل الى التصور
والتصديق والقاطع والظني على اختلاف اقسامه الفصل الثاني في
شرائط النظر وشرائط النظر منها ما يعم النظر الصحيح والفاسد فمنها
ما يخص الصحيح دون الفاسد واما الشروط العامة فالعقل وانتفاء اضداد
النظر اما اشتراط العقل فلتعذر النظر دونه وتحقيق ذلك يتوقف على
بيان معنى العقل وحقيقته فنقول اعلم ان اسم العقل قد يطلق باعتبارات
متعددة في الاصطلاحات فاما في اصطلاح الفلاسفة فقد يطلق تارة على
الماهية المجردة عن المادة وعلائقها ولم يتحاشوا من اطلاق اسم العقل بهذا
الاعتبار على الباري تعالى وعلى المعلول الصادر عنه والمبادي المجردة عن
المواد وعلائقها الصادرة عنه وتوسطه على ما يأتي شرحه وانظاله وقد
يطلق على القوة التي بها التوصل من المعلومات الكلية الى المجهولات المناسبة
لها ويسمى العقل النظري وعلى القوة التي يتصرف بها بالفكرة والروية
فيما يجب ان يفعل من الامور الجزوية ويسمى العقل العملي وعلى القوة التي بها
استعداد الطفل لادراك الاكتساب فان لم يكن قد حصل له العلم بمفردات الكتابة
قيل لها العقل الهيولاني وان حصل له العلم بذلك فان كان يقدر عند التركيب
الى الفكرة والروية قيل لها العقل بالملكة وان لم يفتقر الى الفكرة والروية
قيل العقل بالفعل وعلى القوة التي بها ادراك المعلوم من غير تعلم ويقال
لها العقل القدسي واما في اصطلاح اهل العرف فقد يطلق العقل على صحة الفطرة
وعلى كثرة التجربة وعلى الهيئة المستحسنة للانسان في حركاته وسكناته
لكن المقصود هاهنا انما هو تعريف العقل الذي هو مناط التكليف وقد اختلفت
عبارات المتكلمين فيه فقال بعض المعتزلة العقل ما يعرف به قبح القبيح وحسن
الحسن بناء على اصلهم ان الحسن والقبح وصف ذاتي يدرك بعقله لا من جهة

الشارع وسيأتي ابطاله ومنهم من قال بناء على هذا الاصل ايضا العقل هو ما
يميز بين الخيرين وشر الشرين وفيه احتراز عن البهائم فانها وان ميزت بين الخير
والشر فلا تميز بين الخيرين وشر الشرين وقالت الخوارج العقل ما عقل عن الله امره
ونهيه وفيه تعريف العقل بالتعقل وهو اخفى من العقل كيف ويخرج عنه العاقل
الذي لم تبلغه الدعوة الشارع بامر ولا نهي او بلغه غير انه ما تعقل امره ولا
نهيه واما اصحابنا فمنهم من قال العقل هو العلم وهذا يقال لمن علم شيئا عقله
ومن عقل شيئا علمه وهو اختيار ابي اسحق الاسفرايني وهو غير سديد فانه ان اراد
به كل علم فيلزم منه ان لا يكون عاقلا من قام به بعض العلوم مع كونه محصلا لما عداه
وان اراد به بعض العلوم فالتعريف غير حاصل لعدم التمييز وما ذكر من الاستدلال
فغير صحيح لجواز ان يكون العلم مغايرا للعقل وهما متلازمان ومنهم من قال انه غريزة
يتوصل بها الى المعرفة وهو ان اراد بالغريزة العلم فيلزمه ما لزم الاول وان اراد به
غير العلم فقد لا يسلم وجود امر وراء العلم يتوصل به الى المعرفة وهو ما يعسر
الدلالة عليه والذي اختاره القاضي ان العقل بعض العلوم الضرورية كالعلم
باستحالة اجتماع الضدين وانه لا واسطة بين النفي والاثبات الموجود لا يخرج عن
ان يكون قديما او حادثا وان الحال المعهودة لنا ما بينه والمحال غير غائبة ونحوه
وقد احتج امام الحرمين على صحة اختيار القاضي وابطال ما عداه نظرية جامعة
مانعة في زعمه فقال العقل موجود فانه لو كان نفيا محضا لما اختص به ذات دون
ذات واذا كان موجودا فاما ان يكون قديما او حادثا لا جائز ان يكون قديما اذ لا
قديم غير الله تعالى وصفاته كما هو معلوم في مسئلة حدوث العالم ولا وجود للاله
ولا لشيء من صفاته في شيء من الحدثان فلا يوصف كون شيء منها عاقلا فان حكم الذات
لا يكون ثابتا للذات من غير ما قام بها كما يأتي ايضا وعلى هذا فقد بطل قول الحشوية
بكون العقل قديما وان كان حادثا فجوهر اما جوهر واما عرض لا جائز ان يكون جوهرا
اذ الجواهر متجانسة كما يأتي ايضا فلو كان بعض الجواهر عقلا لكان كل جوهر عقلا
لان ما ثبت لاحد المثلين يكون ثابتا للاخر وايضا فانه لو كان العقل جوهرا
لما عاد نسبته الى العاقل به حكم وهو كونه عاقلا اذ الاحكام انما تثبت للجواهر

خيره

خيره

فانه عاقل لو عقل ما عقل امر الله ولا نهيه

وان

لا

لانها وان كان عرضا فلا يمكن ان يكون عبارة عن مجموع الاعراض فانه قد يتصف
بالعقل من لم يكن متصفا بجميع الاعراض واذا كان هو بعض الاعراض واما ان يكون
من العلوم او من غيرها لا جائز ان يكون من غير العلوم والا لصح ان يتصف بالعقل
من لم يعلم شيئا كيف وانه ما من شيء من اجناس الاعراض الا ويمكن تقدير وجود
العقل مع عدمه ما عدا العلوم وما يصححها واذا كان من العلوم فلا جائز ان
يكون عبارة عن كل العلوم لانه يصح ان يتصف الانسان بالعقل مع تغيبه عن معظمها واذا
كان بعض العلوم فاما ان يكون ضروريا او نظريا لا جائز ان يكون نظريا اذ العقل
شرط في العلم النظري فلو كان العقل نظريا لكان دورا وايضا فانه قد يتصف
بالعقل من لم ينظر ولم يستدل اصلا واذا كان ضروريا فلا يمكن ان يكون هو مجموع
العلوم الضرورية فان العلم بالمحسوسات من جملتها وقد يتصف بالعقل من
لم يكن مدركا لشيء منها فاذن هو بعض العلوم الضرورية وهي كل علم ضروري يمنع
خلو الموصوف بالعقل منها ولا يشاركه فيها من ليس بعاقل كالعلم بان النفي
والاثبات لا يجتمعان وان الموجود لا يخرج عن كونه قديما او حادثا ونحوه
وعلى هذا ما امكن الاتصاف بالعقل دونه ولو في حالة ما فلا يدخل له في
مسمى العقل كالعلوم العادية ونحوها لجواز تغيرها وقد يحتج على هذه
الحجة بتشكيكات الاولى ما المانع من ان يكون مسمى العقل عدميا قوله لان
النفي المحض لا اختصاص له بذات دون ذات انما يصح في النفي المطلق وما
المانع من كونه عدميا مضافا لكن يمكن ان يستدل على كونه وجوديا بحجة اخرى
وهو انه لو كان العقل عدميا فسلبه يكون ثبوتيا لان سلب السلب اثبات ولو
كان كذلك لما صح سلب العقل عن الاعدام المحضة لما فيه من انتصاف العدم بالثبوت
وهو محال الثاني وان سلم كونه وجوديا فما المانع من قدمه كما ذهب اليه الحشوية
قوله لانه لا قديم الا الله تعالى وصفاته ولا وجود لشيء من ذلك في شيء من الحوادث
مسلم ولكن لم قال انه لا يكون عاقلا به قوله لا يكون العاقل عاقلا فلا حكم للذات
وحكم الذات لا يكون ثابتا لها من غير ما قام بها يلزم عليه العلم فانه لا يوصف حكما
لما تعلق به وهو كونه معلوما وان لم يكن ذلك العلم قائما به بل بالعالم كما يأتي

الجمادات ويمكن ان يجاب عنه بان المعلومية ليست حكما ثابتا للمعلوم والا فاثبات
الصفة الاثباتية بالمستحيل ضرورة كونه معلوما وهو محال الثالث وان كان
حادثا فما المانع من كونه جوهرا قوله لان الجواهر متجانسة غير مسلم وما ذكره
في تجانس الجواهر فسيأتي ابطاله ايضا في موضعه السابع وان قدرنا انه غرض
فما المانع من كونه من غير العلوم قوله لو كان من غير العلوم لصح ان يتصف بالعقل
من لم يحصل له العلم بشيء مسلم ولكن لا نسلم انه لا يصح اتصافه بالعقل وانما لا
يصح اتصافه بالعقل ان لو كان العقل هو العلم وعدم اتصافه بالعقل يتوقف على
كون العقل هو العلم وكون العقل هو العلم يتوقف على عدم اتصافه بالعقل فيكون
دورا قوله انه ما من شيء من الحواس الا وعكن بعد بروجود العقل مع عدمه
ما عدا العلوم وما يصححها ممنوع فانه من الجائز ان يكون مسمى العقل عرضا من الاعراض
وهو ملازم للعلم الذي يوصف الانسان بكونه عاقلا عنده ولا يكون هو نفس
العلم ولا سبيل الى بعد نفي انتفاء ذلك اللازم مع بقاء العقل الخامس هو ان كون
العاقل عاقلا حكم واحد مثل كون القادر قادرا وكون العالم عالما فلو كان
العقل عبارة عن بعض العلوم الضرورية وهي ما ذكرتموه من العلوم فيلزم ان يكون
الحكم الواحد معللا بعلل متعددة وهو محال كما يأتي فان قيل العقل ليس مجموع
ما ذكرناه من العلوم الضرورية بل العلم بكونه عالما بها والعلم بكونه عالما بها
علم ضروري وهو واحد فلا يكون فيه تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة قلنا فالعلم
بكونه عالما بكل واحد من تلك العلوم ان كان غير كل واحد منها فيفضي الى التسلسل
الممتنع وهو ان يكون العلم بالعلم بتلك الامور زائدا عليه وهلم جرا وهو محال وان
كان العلم بالعلم بتلك العلوم الضرورية هو نفس العلم بها فيلزم من تعددها تعدده
ويعود الاشكال السادس انه اذا كان العقل بعض العلوم الضرورية كما ذكرتموه
فلا يخلو اما ان يمكن تحديده او لا يمكن تحديده فان امكن تحديده فقولكم هو بعض العلوم
الضرورية ليس بحد لعدم التعيين والحصر وما لا يكون حدا لا يكون معرفا لما كان من
قبيل التصورات وان لم يمكن تحديده فالعلم به غير بديهي فلا يكون معلوما وبهذا
يندفع قول من قال ليس من شرط كل معلوم ان يحد فان ذلك انما يكون فيما سلم كونه

معلوما

معلوما واما ما ليس بمعلوم ولا بد في معرفته من التحديد السابع انه اذا كان
العقل عبارة عن العلوم الضرورية التي لا يخلو النفس عنها فيلزم منه ان لا يقع التفاوت
بين العقلاء في مراتب العقل وان لا يتوقف من العاقل الا له ومن هو في غاية الجودة
من الذكاء وشدة القريحة لعدم اختلاف الناس فيما ذكرتموه من الضروريات
ولا يخفى ما فيه من المكابرة والعناد ويمكن ان يجاب عنه بان القضايا بالتفاوت
في العقل بين الناس باعتبار العقل الذي هو مناط التكليف وهو ما نحن بصدد
تعريفه وانما ذلك باعتبارات اخرى وفيما قدمناه ذكرناه من صحة الفطرة
او الغرابة او حسن الحالة او العلم وغير ذلك فقد يمكن تحديده بما لا باس به وهو
ان العقل عبارة عن العلوم الضرورية التي لا يخلو النفس للانسان عنها بعد كمال
الة الادراك ولا يشاركه فيها شيء من الحيوانات ولا يخفى ان العقل بهذا الاعتبار
موجود وانه لا بد للنظر منه قطعا للتسلسل الممتنع واما استدلاله انتفاء اضداد
النظر فلان وجود كل واحد من الضدين يتوقف على انتفاء الضد الاخر لاستحالة
الجمع بينهما واضداد النظر العلم بالمنظور فيه واعتقاده على خلاف ما هو عليه
والنوم والغفلة والموت على ما سبق تحقيقه في قاعدة العلم واما الشروط
الخاصة بالنظر الصحيح فان يكون النظر في الدليل دون الشبهة وفي الوجه الذي
منه يدل الدليل دون غيره وان اختل شيء من ذلك فالنظر يكون فاسدا

الفصل الثالث في ان النظر الصحيح يفضي الى العلم بالمنظور فيه واثباته على مذهبه

واذا كان النظر الصحيح في دلالة قطعية ولم يعقبه ضد من اضداد العلم افضى الى
العلم بالمنظور فيه خلافا للبعض في قوله ان النظر لا يفضي الى العلم وما يفضي
الى العلم الذي ليس بديهيا غير خارج عن الحواس واخبار التواتر وربما خالف
بعضهم في الخبر المتواتر ايضا والحجة لنا من ثلثة اوجه الحجة الاولى هو ان
النظر على ما حققناه عبارة عن تصرف العقل في المعلومات او المظنونات المتتابعة
المناسبة للمطلوب بترتيب بعضها الى بعض توسلا بذلك الى تحصيل ما ليس
حاصلا في العقل وعند ذلك فلا يخفى ان من حصل عنده العلم بالمواد الصادقة
والعلم بما اقترنها من الصورة الصحيحة والتاليف الخاص الذي يتولى بيانه

ليس

المنطقي علم بالضرورة لزوم المطلوب عنها وكونه صحيحا وذلك كعلمنا بان الاربعة
زوج عند علمنا بان الاربعة منقسمة بمتساويين وان كل منقسم بمتساويين زوج
الحجة الثانية انا نجد من انفسنا العلم بامور كلية حصلت لنا بعد ما لم نكن ولو
حلنا على اصل الفطرة من غير طلب لها لم نعلمها وذلك كالعلم بمعنى النفس والعقل
وغيره ولا بد لها من مدرك توصل اليها فانها غير بديهية وليس المدرك لها الحواس
اذ هي غير محسوسة ولا الخبر المتواتر فانه لا يفيد العلم فيما ليس بمحسوس والذي
يفيد العلم بها غير هذين المذكورين هو المعنى بالنظر وايضا فانا نجد من انفسنا
العلم بوجود الاله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز بعد ما لم نكن حاصلا لنا وليس
ذلك من الامور البديهية ولا من الامور التي نعلم بالحس ولا بالتواتر اذ هي غير محسوسة
فلم يبق الا النظر الحجة الثالثة وهي مختصة بابطال مذهب الخصم هو انا
نقول القول بنفي اقتضاء النظر الى العلم اما ان يكون معلوما او غير معلوم فان كان
معلوما فاما ان يكون بديهيا او غير بديهي لا جائز ان يكون بديهيا فانه لو حلى الانسان
ودواعي نفسه من مبدائه نشوه مع قطع النظر عن النظر لم يجد من نفسه الجزم
بذلك اصلا وليس البديهي كذلك ولان البديهي لا يخالف فيه اكثر العقلاء واكثر
العقلاء وهم القائلون باقتضاء النظر الى العلم مخالفون فيه وان كان غير بديهي ولا
بد له من مدرك وليس مدركه الحواس اذ هو غير محسوس ولا الخبر المتواتر لذلك
ايضا فلم يبق الا النظر وان كان غير معلوم فالجزم بنفيه متعذر والخصوم على ذلك
شبهة الشبهة الاولى هو ان المعلومات النسبية نقية المناسبة التي ينصرف
العقل فيها بالترتيب المفضي الى المطلوب لا بد وان تكون بديهية او مستندة
الى البديهي قطعا للتسلسل والدور الممتنع والبديهيات لا حاصل لها وبيانه
من خمسة اوجه الاول انه لا يخلوا اما ان يكون الفطرة الانسانية كافية
في حصولها من غير احتياج الى امر اخر ولا بد لها من امر اخر لا جائز ان يقال بالاول
وحصول علم للانسان وهو لا يشعر به محال وان كان الثاني فهي غير بديهية اذ لا
معنى للبديهي الا ما لا يتوقف العقل في تعلقه على امر خارج عنه الثاني ان البديهيات
من المعقولات والمعقولات تفرع المحسوسات ومنتزعة منها ولهذا قيل ان من فقد

والا لكان البديهيات حاصلة
تنافي مبدا النشوء

حسا

حسا فقد فقد علما وقد ذهب جمع من العقلاء الى ان المحسوسات غير يقينية
فما هو متفرع عليها اولى ان لا يكون يقينيا وبيان انها غير يقينية ما نشاهده من
الفطر النازلة خطا مستقيما والنار في راس العود الدائر بسرعة دائرة متصلة
والصغير كبير كالنار البعيدة في الظلمة والكبير صغيرا كالمريات من بعد
والمتحرك ساكنا كالكواكب والساكن متحركا كالاشياء التي يراها راكب السفينة
على الشطوط والمتحرك الى جهة وهو متحرك الى خلافها كحركة القمر في الغيم
والمعدوم موجودا كالمرئي في المرايا من الصور والالوان المختلفة كقوس قزح
وما نشاهده النائم في منامه وصاحب السرسام من الصور التي لا وجود
لها الى غير ذلك وهذا كله مما يدل على غلط الحس فما هو متفرع عليه كيف يكون
يقينيا الثالث هو ان اصل البديهيات الحكم بان لا واسطة بين النفي
والاثبات وهو غير يقيني فما دونه اولى ان لا يكون يقينيا وبيانه ان التصديق
بهذه القضية متوقف على تصور مفرداتها وهما النفي والاثبات والنفي غير
بديهي التصور ولذلك وقع الاختلاف بين العقلاء في تصوره فما هو متفرع عليه
اولى ان لا يكون بديهيا الرابع هو انا قد نجد انفسنا جازمة بقضايا على
نحو جزمنا بالبديهيات والجزم بها غير جائز لجزمنا بان ما شاهدناه من
المحرمات بحاله مع جواز اعدامه او قلبه دما عبطا او غير ذلك وجزمنا بان
ما شاهدناه من بعد مرة انه عين المرئي اولا مع جواز اعدام الاول وخلق مثله
وكالذي نجزم بصحة قضية بناء على دليلها جزما لا يرتاب فيه وقد يطرا له الغلط
في ذلك حتى انه ينتقل عن اعتقاد شيء الى ضده ويجزم به مع استحالة الجمع بين
الجزمين واذا جاز ذلك في غير البديهيات مع كونها جازمة كالجزم في
البديهيات فكذلك في البديهيات الخامس هو ان كل صاحب كل مذهب
قد يدعي البديهة بامور يكذبه المخالفون له فيها وذلك قادح في البديهيات
كمن يدعي العلم البديهي بحسن الشكر وقبح الكفران وكون العبد خالقا لافعاله

نفسه وان كل ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فليس بموجود وان الاجسام
باسرها وان اعادة المعدوم ممتنعة الى غير ذلك ٥ الشبهة الثانية ان
المطلوب بالنظر اما ان يكون معلوما من كل وجه او مجهولا من كل وجه او معلوما
من مجهول وجه ومجهولا من وجه فان كان معلوما من كل وجه فلا حاجة الى
طلبه فان تحصيل الحاصل محال وان كان مجهولا من كل وجه فلا يقع في النفس
طلبه وتقدير الطلب فلا يعلم ان ما ظفر به هو مطلوبه املا وان كان الثالث
فاما ان يكون مطلوبا من جهة ما علم او من جهة ما جهل وكل واحد من الامرين ممتنع
لما سبق ٥ الشبهة الثالثة هو ان القول بصحة النظر اما ان يكون معلوما
او مجهولا فان كان معلوما فاما ان يكون بديهيا او نظريا لا سبيل الى كونه محسوسا
لاجل ان يكون بديهيا والا لما اختلف فيه جمع كثير من العقلاء وان كان نظريا
فيلزم منه توقف صحة النظر على صحة النظر لان العلم بصحة الطريق المفضي
الى المطلوب متقدم على العلم بصحة المطلوب وفيه العلم بصحة النظر على العلم
بصحة النظر وتقدم الشيء على نفسه محال وان كان مجهولا فلا سبيل الى
الجزم به ٥ الشبهة الرابعة ان العلم بلزوم المطلوب عن النظر اما بديهي
او نظري وليس بديهيا لوقوع الخلاف فيه وان كان نظريا فيفتقر الى نظر
اخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل او الدور وهو
ممتنع ٥ الشبهة الخامسة هو ان كل واحد من ارباب الاديان والمقالات
المختلفة جازم بما ادى اليه نظره معتقد له اعتقادا لا يتمارى فيه ولا يشكك
فيه مشكك مع استحالة الجمع بين الصحة وليس بعضها اولى بالصحة من البعض
مع ان كل واحد جازم بما ذهب اليه معتقد له ٥ الشبهة السادسة انا
نرى الناظر قد يؤديه نظره الى اعتقاد امر لا يشكك فيه مشكك برهة من
الزمان ثم ينتقل عنه بالنظر الى اعتقاد مقابله وابطال معتقده الاول ويبين
فساد النظر المؤدي اليه وعند ذلك فلانا من في كل نظر نفرض من تبين فساده

توقف

وظهور

وظهور ابطاله وما هذا شانه فلا يمكن الجزم بصحته ٥ الشبهة السابعة
ان ملازمة المطلوب للنظر اما واجبة لا يتصور الانفكاك فيها او غير واجبة
فان كانت واجبة فهي اضطرارية غير داخلة تحت اختيار الناظر ويلزم من
ذلك نفي التكليف بحصول مثل هذه المطلوبات وامتناع المدح والذم عليها
ايجادا وعدما واللازم ممتنع باتفاق الامة وان كانت غير واجبة وكل ما
ليس واجبا ان يكون جوازا ممكنا او ممتنعا وعلى كلي التقديرين فلا يمتنع القول بعدم
ملازمة المنظور فيه للنظر فيتوقف على انتفاء الدليل المعارض في نظر الناظر
والا لما امتنع الجزم بالمطلوب مع ظهور المعارض في نظر الناظر وهو ممتنع
واذا توقف على انتفاء المعارض فالعلم بانتفاء المعارض كالكلام في الاول
وهو يتسلسل ممتنع ٥ الشبهة التاسعة ان العلم بالمنظور فيه اما ان
يقع مع النظر او بعد انقضائه لا سبيل الى الاول فان النظر يضاد العلم
بالمنظور فيه كما يتوهمونه في قاعدة العلم وان كان بعده فغير ممتنع ان يتعقب
عدم النظر ما يضاد العلم فان انقضاء النظر غير مقتض لنفي اضداد العلم
بالمنظور فيه والعلم بالمنظور فيه مع وجود ضده محال واذن انقضاء النظر
لا يلازمه العلم بالمنظور فيه ٥ الشبهة العاشرة ان العلم بالمنظور فيه
اذا كان مرتبطا بالنظر فلا يتصور حصوله مع الذهول عن النظر واركانه
والنظر اذا كان مشتملا على اركان ومقدمات فلا يتصور للناظر العلم
معا على ما نجده كل عاقل من نفسه انه متى حاول علما بشيء تعذر عليه محاولة
العلم بغيره حالة محاولته له واذا كان العلم بالجميع غير متصور معا والعلم
بالبعض غير مفض الى العلم بالمنظور فيه فالنظر لا يكون مفضيا الى العلم بالمنظور
فيه ٥ الشبهة الحادية عشرة ان افادة النظر للعلم بالمنظور فيه اما ان
يكون معلوما او غير معلوم فان لم يكن معلوما امتنع القول بان النظر مفيد
للعلم بالمنظور فيه وان كان معلوما فالعلم بافادة النظر للعلم بالمنظور فيه

ملازمة

دليل انسداد العلم

وان كان معلوما فالعلم بافادة النظر للعلم بالمنظور فيه علم باضافة بين النظر
والعلم بالمنظور فيه والعلم بالاضافة يتوقف على العلم بالمضافين واحد المضافين
العلم بالمنظور فيه وفيه توقف العلم بالمنظور فيه على العلم بافادة النظر له
وتوقف العلم بافادة النظر له على العلم به وهو دور ممتنع الشبهة الثانية
عشرة ان العلم بالمنظور فيه اما ان يتوقف على العلم بدلالة الدليل عليه او لا
يتوقف فان كان الاول فدلالة الدليل على العلم بالمنظور فيه علم باضافي
بين الدليل والعلم بالمدلول والاضافة تتوقف على المضاف اليه فاذا توقف
العلم بالمضاف اليه على العلم بالاضافة كان دورا ولان العلم بدلالة الدليل
اما ان يبقى مع العلم بالمدلول او لا يبقى فان بقي فاجتماع علمين مختلفين محال كما
تقدم في قاعدة العلم وان لم يبق فالعلم بالمدلول مع عدم العلم بدلالة الدليل
عليه ممتنع لعدم تميز ذلك الدليل عما ليس بدليل ولهذا المعنى يمتنع القسم الثاني
وهو ان لا يتوقف العلم بالمدلول على العلم بدلالة الدليل عليه الشبهة الثالثة
عشرة ان النظر الصحيح اما ان يكون شرطا في حصول العلم بالمنظور فيه او لا
يكون شرطا فان كان شرطا فالشرط لا بد وان يكون متحققا مع المشروط لاستحالة
وجود المشروط دون شرطه وهو محال لما حققتموه من مضادة النظر للعلم
بالمنظور فيه وايضا فان الشرط لا يتضمن المشروط كالحيوة فانها لا تتضمن العلم
لما كانت شرطا له ولا توجبه ولا تولده والنظر على اختلاف القائلين به لا يخرج
عن ذلك وان لم يكن شرطا فيه فلا ارتباط بينه وبينه واذا لم يكن النظر مرتبطا
بالعلم بالمنظور فيه فلا يكون مؤديا اليه لغيره من الامور الاجنبية عنه
الشبهة الرابعة عشرة ان الناظر اذا نصب دليلا على وجود الصانع مثلا
فالمدلول اما وجود الصانع او العلم بوجود الصانع لا جايز ان يقال بالاول
لان افضا النظر الى المطلوب لا يخرج عند القائلين به عن جهة التضمن او
التولد او الوجوب على اختلاف المذاهب والنظر غير متضمن لوجود الرب تعالى

ولا

ولا موجب له ولا مولد لمولا جايز ان يقال بالثاني لان الادلة الدالة على العلم
بوجود الصانع دالة لذواتها وصفات انفسها فلو لم يوجد الرب تعالى من
يستدل بها على العلم بوجوده ولا خلق من يعلم وجود الرب تعالى فان خرجت
تلك الادلة عن كونها ادلة فلم تكن ادلة لذواتها بل لنظر الناظر فيها وان
ثبتت ادلة بحالها فالدليل مضايف للمدلول فلو كان مدلولها هو العلم بالوجود
لاستحال العلم بالموجود مع عدم العالم المستدل وكان الدليل لا مدلول له وكل
ذلك محال الشبهة الخامسة عشرة ان النظر الصحيح اما ان يوجب حالا
للناظر او لا يوجب والاول محال اذ النظر الصحيح مجموع افكار مختلفة الانفاس
مفضية الى العلم بالمنظور فيه والموجب للحال لا يكون مختلفا الجنس وان كان
الثاني فهو خلاف ما تعده العاقل من نفسه من الاحوال المختلفة باختلاف النظر
الصحيح والفاسد واذا بطل القسمان فالنظر الصحيح ممتنع الشبهة السادسة
عشرة انه وان جاز افضا النظر الى العلم بالمنظور فيه فما الذي يؤمن ان يكون ما
افضى اليه النظر جهلا او شيئا اخر من الامور العرضية ولا سيما عند من يرى
ان الجهل مماثل للعلم ومشارك له في اخص اوصافه كما سبق في قاعدة العلم
والجواب عما ذكروه من الشبه من وجهين احدهما عام والاخر خاص بكل واحد
واحد منها اما الجواب العام فهو انا نقول لما ذكرتموه من الشبه اما ان يكون مفيدة
لابطال النظر او غير مفيدة له وان كان الاول فقد ابطلتم النظر بالنظر وفيه ما يوجب
صحة بعض ضروب النظر وان كان الثاني فقد استغنينا عن الجواب لعدم الفرق
بين وجوده وعدمه وان قلتم ما ذكرناه وان كان فاسدا غير ان المقصود منه
معارضة ما ذكرتموه ومقابلة الفاسد بالفاسد قلنا فيه المعارضة
ان افادت شبها فهي من جملة ضروب النظر وان لم تفد شبها فلا حاجة الى جوابها
الجواب الثاني انا نخص كل شبهة بجواب اما الشبهة الاولى فجوابها تلزم كون
المقدمات بديهيات او مستندة اليها وما ذكروه فتشكيك على البديهيات

فلا نقل كيف وانما نعدل عن التشكيك الاول بان القضية البديهية ما يصدق العقل
بها من غير توقف على امر خارج عن مفرداتها بل بها علمت المفردات بادراك طرفيها
بادراك العقل بالنسبة الواحدة لها من غير توقف على امر اخر مع عقل القضية البديهية
بعد ان لم يكن معقولة في مبدا النشو انما كان لتوقفها على كمال الة الادراك
للمفردات وهي غير كاملة في مبدا النشو فاذا كملت وحصل بها ادراك المفردات
بادراك العقل بالنسبة الواحدة لها وذلك لا يوجب خروجها عن كونها بديهية وعن
التشكيك الثاني بمنع وقوع الغلط والتشكيك في المحسوسات التي هي اصول
البديهيات ما لا يكذبها العقل وما اوردوه من المحسوسات مما العقل يكذب لها
وعن الثالث بمنع كون النفي غير بديهي وان اختلف فيه وان لم يكن بديهيا فلا يمنع
ذلك عند تعقله من مبادرة العقل بالنسبة بينه وبين الاثبات من غير توقف على
امر اخر فلا يخرج القضية بذلك عن كونها بديهية وعن الرابع بمنع التساوي في
الجزم بين البديهيات وما ذكر فان الجزم في البديهيات مع الجزم باستحالة
مخالفة المجزوم به عقلا وفي غيرها عادة وعن الخامس انه ليس من شرط البديهي
ان لا يخالف اصلا بل شرطه ان لا يخالفه اكثر العقلا وكل ما خالفه اكثر العقلاء
فلا يكون بديهيا والجواب عن الشبهة الثانية ان الطالب لما هو معلوم من وجه
ومجهول من وجه اعني معلوما بالقوة ومجهولا بالفعل وذلك قد يكون عند كون
الانسان عالما نفسه كلية وهو جاهل بما هو داخل تحتها بالجزئية او هو عالم به
لكنه غافل عن الارتباط الواقع بينهما مثال الاول علمنا بان كل انثى زوج
وجهلنا بزوجية ما في يد زيد مثلا جهلنا بانثيته لكن جهلنا به انما هو جهل
بالفعل وان كان معلوما بالقوة من جهة دخوله تحت عموم علمنا فان كل انثى زوج
ومثال الثاني ظن كون البغلة المنتفخة البطن حبلى مع العلم بانها بغلة
وان كل بغلة عقيم فالعلم بكونها عقيما واقع بالقوة والجهل بذلك بالفعل فيتنبه
الجهل في المثال الاول انما هو عدم العلم بالمقدمة الجزئية وفي الثاني الغفلة عن

فان المحسوسات التي هي اصول البديهيات م

الارتباط

الارتباط بين المقدمتين فالطالب اذن انما هو لمثل هذا المجهول فاذا اشتغل الشي
الفلاني بانه كذلك لم لا فاذا طفر به وعرفه على الصفات التي كانت معلومة
له بالقوة عرف لا محالة انه مطلوبه اما ان يكون الطالب لما علم او جهل مطلقا
فلا وعن الشبهة الثالثة ان العلم بصحة النظر ضروري وما لفه بعض العقلا
فيه لا يقدح فيه كما سبق وبه اندفاع الشبهة الرابعة ثم وان سلمنا انه نظري لكن
اثبات صحة النظر غير متناقض كما يعلم العلم بالعلم واما نفي صحة النظر بالنظر
فاعتراف بالتناقض النظر الى ابطال النظر وهو تناقض وليس اثبات صحة النظر
بالنظر هو اثبات صحة النظر بصحة النظر ولا اثبات النظر بالنظر حتى يكون
الشي الواحد مثبتا لنفسه ويكون من حيث هو مطلوب غير حاصل ومن حيث هو اله
لطلب نفسه حاصلا فيكون تناقضا وعن الشبهة الخامسة والسادسة
ان النظر الصحيح لا يتصور معه التشكيك والريبة في المنظور فيه بخلاف الفاسد
فاي هذه الانظار كان بهذه المثابة فهو النظر الصحيح وما عداه فاسد والاشتراك
في الصحة غير متصور بين الانظار المتقابلة وعن الشبهة السابعة ان ملازمة
المطلوب للنظر الصحيح واجبة والتكليف ليس بملازمة المطلوب للنظر الصحيح بل
بالنظر الذي يلازمه المطلوب وهو مقدور فلا يلزم ما قيل وعن الشبهة الثامنة
ان الكلام انما هو في النظر الصحيح وهو ما كانت مقدماته ضرورية مقترنة بالصورة
الحقة وعند ذلك فالعلم بانتفا المعارض يكون ضروريا لاستحالة تعارض القوا
فلا يتسلسل وعن الشبهة التاسعة ان معنى كون النظر الصحيح مفضيا
الى العلم بالمنظور فيه ان العلم بالمنظور فيه يتعقب الصحيح اذا لم يعقبه ضد
من اضداد العلم وعن الشبهة العاشرة انا لا نعني بارتباط العلم بالمنظور
فيه بالنظر الا انه يعقب النظر الصحيح ولا يتصور حصوله دون سابقة النظر
والقول بانه لا يتصور حصول العلم بالنظر معا ممنوع على ما سبق بيانه
في قاعدة العلم وعن الشبهة الحادية عشرة ان ذلك انما يصح ان لو كان النظر

طع

النظر

مقيدًا للعلم بالمنظور فيه وليس كذلك فان المفيد لابد وان يوجد مع ما افاده
والنظر مضاد للعلم بالمنظور فيه فلا يكون معه نعم غايته ان وجود العلم
بالمنظور فيه متعقب للنظر كما سبق بيانه ٥ الشبهة الثانية عشرة
ان العلم بالمدلول لا يتوقف على العلم بدلالة الدليل عليه بل على العلم بالوجه
الذي صار به الدليل دالا على المدلول وهما غيران والوجه الذي صار به الدليل
دالا اعتباري وان كانت دلالة الدليل اضافية فاذن العلم بدلالة الدليل
واخذها ليس تابعًا للاخر بل يفعلان معًا تبعًا للعلم بوجه دلالة الدليل وهل
العلم بالمدلول متاخر عن العلم بوجه دلالة الدليل او معه فقال قوم بالتاخر
لان العلم بوجه دلالة الدليل من اركان النظر والنظر مضاد للعلم بالمدلول
فلو جاز ان يكون مع ركن من اركان النظر لجاز ان يكون مع النظر والحق ما اقتضاه
القاضي وهو ان النظر يبعث على وجه دلالة الدليل وبعد العثور عليه فالنظر يكون
منعصبا وليس ركنا منه فلا يمتنع ان يكون العلم بالمنظور فيه مع العلم بوجه دلالة
الدليل متعقبان للنظر ولا يمتنع اجتماع العلوم المختلفة كما سبق في قاعدة العلم
وعن الشبهة الثالثة عشرة انا ان قلنا ان النظر شرط للعلم بالمنظور فيه فلا نعني
به غير ان العلم بالمنظور فيه متوقف عليه وان قلنا انه ليس بشرط فلا يلزم ان يكون
غير متوقف عليه فان ما يتوقف عليه الشيء اعم من كونه شرطا ٥ وعن الشبهة الرابعة عشرة
فالمختار ان مدلول الدليل وجود الصانع ومع ذلك فلا نسلم ان الدليل يوجب
المدلول ولا يولده ولا يتضمنه بل هو متعلق به والتعلق اعم مما ذكر والذي يقول
بكونه متضمنًا انما هو العلم بوجه الدليل للعلم بالمدلول فالنسبة بين الدليل
والمدلول بالتعلق وبين العلم بوجه الدليل والعلم بالمدلول بالتضمن ٥ وعن
الشبهة الخامسة عشرة يمنع وجود امر للناظر وراء علمه بالمقدمات المترتبة
الترتيب المفضي الى المطلوب والعلم بوجه دلالة الدليل والعلم بالمنظور فيه
وهو القدر الذي يجده كل عاقل من نفسه وليس ذلك حالا وان سلمنا وجود حال

له

والعلم بالمدلول تابعان وعن العلم بوجه دلالة الدليل

له زائدة على ذلك فلا زمة من علمه بوجه دلالة الدليل والعلم بوجه دلالة
الدليل واحد لا تعدد فيه ٥ واما الشبهة السادسة عشرة فلا زمة على
من قال من المعتزلة بان الجهل مماثل للعلم ولا يحصل له الانفصال عنها بتمييز
العلم عن الجهل مركون لتنزل الى المعتقد في العلم بخلاف الجهل فان ذلك مع القول
بالتماثل ممتنع كيف ويلزم عليه اعتقاد الكفر المصمم على معتقدهم الداعين
اليها مع موافقته انه ليس بعلم واما نحن فنقول اذا تم النظر الصحيح وحصل عند الناظر
العلم بالمقدمات الصادقة وترتيبها المفضي الى الرسم المطلوب فانا نعلم بالضرورة ان
اللازم عنه علم وليس بجهل ولا غيره واذا كان النظر غير صحيح فلا نجد ذلك اصلا الفصل
الرابع في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح ولا خلاف عند القائلين
بالنظر في لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح غير ان منهم من قال النظر الصحيح موجب
للعلم بالمنظور فيه وهو خطا فان الموجب لابد وان يكون متحققا مع الموجب والنظر
مضاد للعلم بالمنظور فيه كما عرف في قاعدة العلم فلا يكون معه فلا يكون موجبا
له وان فسر معنى الايجاب بما لا يفتقر فيه الى الوجود مع الوجود فحاصل النزاع معه
في العبارة ٥ وقالت المعتزلة النظر مولد للعلم بالمنظور فيه ومنعوا ان يكون التذكر
النظر مولدا له اذا التذكر قد يقع بطريق الضرورة من غير كسب بفعل الله تعالى
فلو كان التذكر مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان العلم به من فعل فاعل السبب وهو
التذكر ويلزم من ذلك ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل
الغير وهو قبيح على اصولهم بخلاف النظر فانه مقدور للناظر وطريق الرد عليهم بانى
في ابطال التولد ان شاء الله تعالى ثم ما ذكروه في امتناع تولد العلم بالمنظور
فيه عن تذكر النظر يوجب امتناع حصول العلم بالمنظور فيه بعد تذكر النظر لانه
لو حصل العلم به فاما ان يكون متولدا عنه او لا يكون متولدا عنه والتولد لا يقولون
به وان لم يكن متولدا فاما ان يكون واقعا ضروريا او مكتسبا فان كان الاول فالتكليف
به يكون ممتنعا وهو ممتنع على اصولهم وان كان مكتسبا يلزمهم جواز وقوع العلم

المكتسب من غير سابقة نظر ولا تذكر نظر اذ لا نظر وتذكر النظر عدم الاثر
ولم يقولوا به فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح يتضمن العلم بالمنظور
فيه على ما سبق تفسيره في قاعدة العلم **الفصل الخامس** في ان النظر الفاسد
لا يتضمن الجهل والنظر الفاسد وهو ما لم يعلم فيه وجه دلالة الدليل على
المدلول على ما حققناه لا يتضمن الجهل وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه
وقال بعض الفقهاء النظر في الشبهة مع عدم العلم بوجه دلالة الدليل يتضمن
الجهل وربما احتج على ذلك بان من اعتقد ان العالم قديم وان كل قديم واجب الوجود
لذاته فان هذا النظر مع فساده يتضمن اعتقاد ان العالم واجب الوجود لذاته
اي يلازمه عند نفي الافات واضداد الاعتقاد كما في النظر الصحيح وان كان جهلا
وهو غلط فان النظر الفاسد وان لازمه الجهل على ما قيل فلا يلزم ان يكون
النظر الفاسد يتضمنه اذ المراد بتضمن النظر للمطلوب ان يكون الدليل المنظور فيه
مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما مع انتفاء
اضداد المطلوب كما حققناه وهذا هو الذي نفيناه عن النظر الفاسد لا مطلق
اللزوم وهو كذلك وبيانه هو ان الشبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة
ولا وجه يلازمه المطلوب بل الملازمة بينها وبين المطلوب يرجع الى اعتقاد
الناظر وجود صفة في الشبهة يلازمها المطلوب وهو مخطئ فيه بخلاف الدليل فانه
لصفة ذاته على وجه يلازم النظر فيه العلم بالمطلوب وبيان ان الشبهة ليس لها
صفة ولا وجه يكون مناطا للملازمة عند النظر فانه على تقدير ظهور الغلط في ظنه
وجه الدلالة لا يسمى الدلالة ولو كانت الدلالة لوصف ذاتي في الشبهة لما انتفت
الدلالة ولكان اصابة المعصومين عن الخطا كالانبياء عليهم السلام بها عند النظر
فيها اولى وحيث لم يحصل لهم الجهل بالنظر في الشبهة دل على عدم وجه الدلالة فيها
بل ولكان الباري تعالى عالما بها وما دلت عليه من الجهل حاصلا له فيكون جاهلا تعالى الله عن
ذلك والذي يدل على ذلك ايضا هو ان الشبهة الواحدة قد يختلف اعتقاد الناظرين

ولهذا

فيها

فيها بالجهل والظن والشك ولو كانت جهة الدلالة لوجه ذاتي في الشبهة
لما وقع الاختلاف كما في الدليل **الفصل السادس** فيما قيل من ان
النظر ينقسم الى خفي وجلي وقد ذهب بعضهم الى ان مراتب النظر الصحيح
متفاوتة ومنقسمة الى الخفي والجلي محتجا على ذلك بما يجده من سرعة بعض النظار
الى ادراك مقصده وتعذر غيره وافتقار البعض الى بحث شديد من بحث الاخر وذلك
مختلف باختلاف المطلوب في قرب الادراك وبعده حتى ان النظر في مسئلة
افتقار الممكن الى محدث اقرب واجلى من النظر في مسئلة حدوث العالم وغيرها
من المسائل الغامضة الدقيقة واطلاق العقلاء واهل التحقيق شايع ذايع
بقولهم هذا نظر جلي وهذا خفي وهو بعيد عن التحقيق فان النظر بحث يطلب
به البيان وهو مضاد للبيان على ما تقدم في القاعدة الاولى وما يضاد
البيان لا يكون موصوفا به وما لا يكون موصوفا بالبيان لا يقال منه ما هو
جلي وخفي اذ الجلا والخفا من صفات البيان وسرعة بعض النظار في ادراك
مقصده وتعذر الاخر ليس بسبب تفاوت النظر في الجلا والخفا بل انما ذلك بسبب
استناد النظر الى الضروريات وقلة الوسايط المستندة اليها وكثرتها وطول
الزمان وقصره او بسبب التفاوت في كلال القريحة والقوى الدراكة في البحث
عن وجه دلالة الدليل وان النظر الى الاحتمال الاول كان قرب حصول بعض
المطلوبات دون البعض وعليه يحمل الاطلاق بانقسام النظر الى الجلي والخفي
اما ان يكون احد النظرين ابين في نفسه من النظر الاخر فلا وان اطلق الجلا
والخفا باعتبار ما حققناه فالمنازعة في اللفظ دون المعنى **الفصل السابع**
في وجوب النظر اجمع اكثر اصحابنا والمعتزلة وكثير من اهل الحق من
المسلمين على ان النظر المؤدي الى معرفة الله تعالى واجب غير ان مدرك وجوبه
عندنا الشرع خلافا للمعتزلة في قولهم ان مدرك وجوبه العقل دون الشرع
وقد احتج اصحابنا على وجوبه من جهة الشرع بمسلكين المسلك الاول التمسك

بطواهر النصوص الدالة على وجوب النظر منها قوله تعالى قل انظروا ماذا
في السماوات والارض ومنها قوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة الله كيف يحيي
الارض بعد موتها امر بالنظر والامر ظاهر في الوجوب وايضا لما نزل قوله
تعالى ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي
الالباب قال النبي صلى الله عليه وسلم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها قواعد
بترك التفكر والنظر فيها وهو دليل الوجوب الى غير ذلك من الادلة وموضع معرفة ان
صيغة افعل للامر وان الامر للوجوب فلا يتاتى باصول الفقه وعلى كل تقدير وهي عن
خارجة عن الحجج الظاهرة والادلة الظنية **المسلك الثاني** هو انهم
قالوا اجمعت الامة من المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى ووجوب معرفة الله
لا يتم الا بالنظر اذ هو غير بديهي وكل ما لا يتم الواجب به فهو واجب فالنظر واجب
وهذا هو المعتمد عند جمهور الاصحاب ويرد عليه اشكالات الاول ان
وجوب المعرفة متوقف على امكان المعرفة وهي غير ممكنة لانها لو كانت ممكنة فاما ان
يكون ضرورية او نظرية والاول محال فانه لو خلق الانسان ودواعي نفسه من مبدا
نشوه من غير نظر لم يحدث من نفسه تلك العلم اصلا وليس الضروري كذلك والثاني
فمتوقف على امكان اقتضاء النظر الى العلم وهو ممتنع كما سيتقدم في انكار النظر سلمنا
امكان المعرفة ولكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا فان الايجاب الشرعي انما يكون بايجاب الله
تعالى وايجابه بامره وهو اما ان يكون امرا للعارف بالله تعالى او لغيره الاول
محال لما بينه من الامر بتحصيل الحاصل والثاني محال لان معرفة امره متوقفة على
معرفته في نفسه فان من لا يعرف الامر لا يعرف امره واذن ايجابه متوقف على
معرفته ومعرفته متوقفة على معرفة ايجابه فيكون دورا سلمنا امكان وجوب
المعرفة شرعا ولكن لا نسلم الوقوع قولهم الامة مجمعة على ذلك لا نسلم تصور
انعقاد الاجماع فان الامة مع كثرتها واختلاف دواعيها مما يمتنع عادة اتفاقهم
على شيء واحد سلمنا تصور انعقاد الاجماع ولكن لا نسلم كونه حجة وبيانه من

كما يمتنع اتفاقهم على اكل طعام واحد في يوم واحد

وجهين

وجهين الاول ان كل واحد من احاد الاجماع يتصور عليه الخطا منفردا بانفراده
فاذا انضم قول المخطي الى المخطي الاخر لا يصير بذلك صوابا ولا حجة سلمنا
الاصابة في اجماعهم ولكن متى يجب على المجتهد اتباع الاجماع اذا كان مصيبا في
اجتهاده او اذا لم يكن الاول ممنوع فانه ليس ترك احد الصوابين واتباع الاخر
اولى من العكس والثاني موجب امكان تطرق الخطا الى كل واحد من احاد
الاجماع ويخرج عن كونه حجة كما سلف سلمنا ان الاجماع حجة ولكن لا نسلم وقوعه
فيما نحن فيه وبيانه من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان الاجماع لا يتم
الا باتفاق جميع اهل الحل والعقد في عصر من الاعصار ويحتمل ان واحدا منهم
كان في بلاد الكفار وفي موضع لا يبلغه علم هذه الواقعة ولا هو مجتهد فيها مع
تطرق هذا الاحتمال فلا اجماع واما التفصيل فمن وجهين الاول هو ان كثيرا
من المسلمين واهل الحق قد ذهبوا الى ان جميع العلوم بقع ضرورية غير مقدورة للعباد
ولا مكتسبة لهم وما يكون وقوعه ضروريا لا يكون واجبا فكل من اعتقدها ضرورية
اعتقد انها غير واجبة ومع هذه المخالفة فلا اجماع الوجه الثاني هو انا نعلم
انه ما من عصر من الاعصار من زمن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة الى زمننا هذا
الا وفيه العوام ومن لا علم له بالله تعالى وذاته وصفاته على ما يليق بجلاله
ولا نظر لعدم اهلية النظر والاستدلال في حقهم وهم اكثر الخلق في كل عصر
بل غاية الموجود في حقهم مجرد الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا
يقين فيه ومع ذلك فالنبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والائمة من كل عصر حاكمون
باسلامهم قاضون بايمانهم مقرون لهم على ذلك بل وقد كانوا يقرون من يعلم
بالضرورة عدم اعتقاد المسائل الغامضة في حقه كدقائق مسائل الصفات
وغيرها مما لا خطور لها بذهنه فضلا عن كونه معتقدا لها ولو كانت المعرفة بالله
واجبة شرعا لما جاز من النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والائمة الاقرار على تركها
واهمال التوصل الى تحصيلها وان سمي مسمى الاعتقاد التقليدي علما فلا منازعة معه

في غير التسمية سلمنا وقوع الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى ولكن لا نسلم
صحة افضاء النظر الى وجوبه فضلا عن كونه متوقفا عليه وبيانه ما سبق من
انكار النظر سلمنا صحة افضاء النظر اليه ولكن لا نسلم انه لا طريق الى معرفة
الله تعالى الا النظر والاستدلال بل الممكن حصولها بطريق اخر اما بان يخلق
الله تعالى للمكلف العلم بذلك من غير واسطة واما بان يخبره به من لا يشك
في صدقه كالمؤيد بالمعجزات القاطعة واما بطريق السلوك والرياضة وتصفية
النفس وتكميل جوهرها حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية عالمة بها مطلعة
على ما ظهر وبطن من غير احتياج الى دليل ولا تعلم ولا تعليم على ما سيأتي
تحقيقه في السؤال سلمنا انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر ولكن لا
نسلم ان ما لا يتم الواجب به فهو واجب وبدل عليه انه لا يتحقق المعرفة دون
وجود الدليل المنصوب عليها وانتفاء الاضداد المانعة منها وان يكون العارف
بها موجودا حيا عاقلا وليس شيء من ذلك واجبا لعدم القدرة عليه سلمنا
دلالة ما ذكرتموه على وجوب النظر لكن معناه ما يدل على انه ليس واجبا وبيانه
من اربعة اوجه الاول انه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن الصحابة
الخوض في النظر والاستدلال في مسائل الكلام وتفاصيلها ولو خاضوا
في ذلك لنقل عنهم الخوض والبحث في المسائل الفقهية على اختلاف اصنافها ولو
كان النظر المؤدي الى ذلك واجبا كان الصحابة والتابعون ولهم المحافظة
عليه بحيث لم ينقل عنهم ذلك دل على انه غير واجب والثاني انكار النبي صلى الله عليه وسلم
على البحث في هذه المسائل والنظر فيها حيث انكر على الصحابة وقد رآهم
يتكلمون في القدر وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا وقال ايضا عليكم
بدين العجائز وهو الكف عن النظر الى غير ذلك وتابعه على ذلك الصحابة
والتابعون والائمة المجتهدون والاخبار الماثورة عنهم في ذلك اكثر من ان
تحصى الثالث هو ان الامر بالنظر وايجابه ايجاب لما لا يتم النظر الا به ولا يتم

كما نقل

النظر

النظر في معرفة الله الا مع عدم المعرفة لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه
فلا يجامعه فايجاب النظر المؤدي الى معرفة الله تعالى يكون ايجابا لما لا يتم
الا به وهو عدم المعرفة وذلك محال الرابع هو ان وجوب النظر اما
ان يكون معلوما بالضرورة او بالنظر لا جائز ان يقال بالاول لما سلف
في العلم بالمعرفة وان قيل بالثاني فلا معنى لايجاب النظر اذ للموجب عليه
ان يقول لا اعرف وجوب النظر حتى انظر ولا انظر حتى اعرف وجوب النظر
وهو دور سلمنا ان النظر واجب ولكن لا نسلم صحة انحصار مدرك الوجوب
في الشرع فان ذلك مما يقضي الى افحام الرسل وسقوط حجج الانبياء عليهم السلام
وذلك لان الرسول اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة ودعى الى النظر فيها
لقصد الاستدلال على صدقه فللمدعو ان يقول لا انظر حتى تجب علي النظر
ووجوب النظر متوقف على استقرار الشرع واستقرار الشرع موقوف على النظر
في المعجزة وهو ممتنع من ثلاثة اوجه الاول انه يلزم منه الدور حيث توقف النظر
على استقرار الشرع على النظر والثاني ان النظر اذا توقف على استقرار
الشرع واستقرار الشرع متوقف على النظر فيكون النظر متوقفا على نفسه
الثالث انه اذا توقف النظر على استقرار الشرع فهو متوقف على ما لو عرف
لاستغنى به عن النظر وهو رافع للنظر والجواب عن الاشكال الاول بانعقاد
الاجماع على الوجوب وهو دليل الامكان وما ذكروه في ابطال النظر فقد سبق
جوابه في موضعه وعن الثاني منع توقف الوجوب على معرفة الامر والامر
بل الوجوب يتحقق والشرع يستقر بامكان المعرفة والعقل الهادي والادلة
المنصوبة على ذلك وعن الثالث بوقوع الاجماع على وجوب الصلوات الخمس
وصوم رمضان واتفاق الامة على انهم مكلفون متعبدون باتباع اوامر الله
ونواهيه ولو كان غير متصور لما وقع وعدم اتفاقهم على اكل طعام واحد في
يوم واحد انما امتنع عادة لعدم التصادف لهم اليه بخلاف الاحكام الشرعية

وذلك

فان الصارف لهم اليها اتباع الحق والنصوص المضبوطة الواردة عن النبي عليه
الصلاة والسلام في ذلك وعن الرابع بمنع كونه حجة لما ورد عن النبي عليه السلام
من الالفاظ المختلفة المتفقة المعنى في الدلالة على شرف هذه الامة وعصمتهم
عن الخطا الحق وجب مجموعها العلم الضروري بذلك لتنزلها منزلة التواتر وان
كانت احادها غير متواترة كالاخبار الموجبة علمنا بسخاء حاتم وشجاعة عنتره
وان كانت احادها غير متواترة وذلك ما نقل عنه عليه السلام انه قال لا تجتمع
امتي على الخطا لا تجتمع امتي على الضلالة ولم يكن الله بالذي يجمع امتي على الضلالة
وسالت الله ان لا يجمع امتي على الضلالة فاعطانيه ومن سره بحبوحة الجنة فليلزم
الجماعة وقوله يد الله على الجماعة ومن خرج عن الجماعة وفارق الجماعة فقد شبر
فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن فارق الجماعة ومات ميتته جاهلية
الى غير ذلك من الاخبار وهذه اخبار مروية في الكتب الصحاح منقولة على
لسان الثقات فلم يوجد لها انكير فان قيل يحتمل انه اراد بذلك العصمة عن الكفر
او عن بعض انواع الخطا وتقدير ان يريد به العصمة عن الكل فظاهر لفظ
الامة لكل من امن به الى يوم القيمة ونحن نقول بان اجماع هولاء يكون حجة
قلنا اما الاول فهو تاويل وتخصيص بغير دليل مع ان في الاخبار ما يدل على هذه
التاويلات حيث انه اورد ذلك في معرض تخصيص هذه الامة بالتعظيم والتمييز
وفي الحمل على بعض انواع الخطا ما يبطل فايدة هذا التخصيص لمشاركة بعض
احاد الناس لهم في ذلك واما الثاني فنعلم انه ما اراد به كل الامة على ما
ذكروه ولهذا ندب الى موافقة الجماعة وذم على المخالفة وتواعد عليه ولو كان
المراد بالجماعة كل الامة لما تحقق ذلك الى يوم القيمة بل انما اراد من يتصور منه
الموافقة والمخالفة وهم اهل الحل والعقد دون الصبيان والمجانين ومن ليس له
اهلية الموافقة ولا المخالفة قولهم ان الخطا متصور على كل واحد منهم
حالة الانفراد قلنا الحكم الثابت للافراد لا يلزم ان يكون ثابتا للجملة

قولهم

قولهم متى يجب على المجتهد اتباع الاجماع اذا كان مصيبا او مخطيا قلنا اذا
ثبت الاصابة فيما اجمع عليه الامة وقد اجمعوا على انه يجب اتباع الاجماع مطلقا
ويلزم ان يكون اتباع الاجماع صوابا واذا كان صوابا كان خلافه خطا ويدل
على وجوب اتباع الاجماع مطلقا ذم النبي عليه السلام لمخالف الجماعة على ما سبق
والاستقصا في هذا الباب لا يليق باصول الاحكام قولهم يحتمل ان واحدا
من اهل الحل والعقد كان منقطعا في بعض البلاد النائية قلنا الغالب
من حال من هو من اهل الحل والعقد ان يكون مشهورا معروفا ولا سيما في العصر
الاول لقلة المجتهدين فيه وعند ذلك فالغالب معرفة مذهبه ومراجعته
في ذلك كيف وانه يحتمل غيبة المجتهد كما ذكروه ويحتمل عدم الغيبة والاصل
عدم الغيبة فمن ادعاه يحتاج الى الدليل وما ذكروه في الوجه الاول من التفصيل
وان كان تحقق الا ان القايل به مسبوق بالاجماع فكان حجة عليه وما ذكروه
في الوجه الثاني من التفصيل فغير مسلم وذلك لان المعرفة الواجبة تنقسم الى ما
حصولها عن معرفة الدليل من جهة الجملة لا من جهة التفصيل بان لم يكن مقدورا
على تحريره وتقريره والانفصال عن الشبهة الواردة عليه والى ما حصولها عن
الدليل المعلوم بجهة التفصيل المقدور على تحريره وتقريره ودفع الشبهة الواردة
عليه وعلى المناظرة فيه فلا جرم اختلف الاصحاب فمنهم من قال المعرفة بالاعتقاد
الاول واجبة على الاعيان والمعرفة بالاعتقاد الثاني واجبة وجوب كفاية
اذا ضرب عنها الجميع اثموا وان قام بها البعض سقطت عن الباقين ومنهم
من قال ان المعرفة بالاعتبار الثاني واجبة على الاعيان لكن ان كان الاعتقاد
موافقا للمعتقد من غير دليل ولا شبهة فصاحبه مومن عاص بترك النظر الواجب
ومنهم من اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد الموافق للمعتقد وان لم يكن عن دليل
وسماه علما وصار ابو هاشم من المعتزلة الى ان من لا يعرف الله تعالى بالدليل فهو
كافر لان ضد المعرفة النكرة والنكرة كفر واصحابنا مجمعون على خلافه وعلى هذا

ان قلنا ان الواجب هو الاعتقاد الموافق للمعتقد وان لم يكن عن دليل فلا يلزم
من وجوب المعرفة بهذا التفسير وجوب النظر وان قلنا الواجب هو المعرفة
المستندة الى الدليل المفصل لزم عليه تقرير العوام على تركه فلم يبق الا المعرفة
بالدليل من جهة الجملة لا من جهة التفصيل وذلك مما لا يسلم انتفاؤه في حق
العوام حتى يقال بعدم وجوبه في حقهم مع التقرير لهم عليه بل التقرير انما هو على عدم
المعرفة بالدليل المفصل وهو غير واجب على الاعيان عندنا واليه يميل الى المعالي
وبه دفع الاشكال واما انكار افضاء النظر الى العلم فقد سبق جوابه قولهم
لا نسلم توقف المعرفة على النظر قلنا نحن انما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل
له العلم بالله تعالى بغير النظر في حقه غير واجب قولهم لا نسلم ان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب فقد اجاب عنه بعضهم بانه لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا
به فاما ان ذلك الواجب يكون تكليفا بما لا يطاق وهو غير سديد لانه انما
يكون تكليفا بما لا يطاق ان لو كان مما توقف الواجب على فعله غير ممكن وعدم الحاجة
لا لخروجه عن الامكان فالاقرب في ذلك ان يقال اذا ثبت وجوب المعرفة فالمعرفة
من جهة حقيقتها وماهيتها لا توصف بالوجوب الثابت بخطاب التكليف فان
خطاب التكليف بالوجوب والتحريم انما يتعلق بافعال المكلفين والمعرفة ليست
من صفات الافعال ولهذا لا يقال لمن عرف شيئا من جهة كونه عارفا انه فعل
شيئا فاذا قيل بوجوب المعرفة فمعناه وجوب تحصيلها والتحصيل انما يكون بسلوك
ما به تحصل المعرفة فاذا قلنا بوجوب التحصيل بما ليس واجبا كان متناقضا لفظا
ومعنى وهو ممتنع واما ما يتوقف عليه الواجب مما ليس فعلا للمكلف ولا مقدورا
له فلا يمكن اجابة الا على راي من لا يمنع التكليف بما لا يطاق بخلاف ما كان مقدورا
للمكلف كالنظر ونحوه ٥ قولهم لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من الصحابة
الخوض في النظر في مثل هذه المسائل قلنا لانهم كانوا مشاهدين للوحي
والتنزيل وعقايدهم صافية وادلتهم من الكتاب والسنة ظاهرة ولم يكن في زمانهم

والا لم يحصل له المعرفة بالله تعالى بغير النظر فالنظر

من

من يحوج الى النظر والمناظرة اما ان يكونوا جاهلين بادلة هذه المسائل
ومعرفة الله تعالى وصفاته مع صفاء اذهانهم وشدة قرائحهم وصلابتهم
في السفر عن قواعد الدين وتحقيق مراسمه والكتاب والسنة مشحونان
بادلتها مع معرفة الاحاد منا لذلك فهو بعيد لا يعتقده من له ادنى تحصيل
كما لم ينقل عنهم انهم وضعوا كتابا في التفسير والحديث والجرح والتعديل
والناسخ والمنسوخ والاحكام الفقهية على الترتيب الخاص والمراسم المعهودة
في زمننا هذا مع انهم اعلم الناس باصولها وفروعها واليهم مرجعها وهم
يتبركون بها ٥ قولهم ان النبي عليه السلام والصحابة انكروا النظر لا نسلم
ذلك فانا بينا ان النظر واجب بالطريق السابق وما يكون واجبا لا
يكون منكرا ثم كيف يكون النظر منكرا وقد اثنى الله تعالى على الناظرين والمتفكرين
بقوله تعالى ويتفكرون في خلق السماوات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
والمنكر لا يثنى على فعله بل الانكار انما كان على المجادلة والمناظرة ولا كل مناظرة
ومجادلة بل المناظرة بالاهواء والمجادلة لقصد التشكيك في الحق والاهواء
وذلك بتقرير الشبه الفاسدة والآراء الباطلة ودفع الحجج الحقة والمكابرة
فيها والتدليس والتلبيس باظهار الباطل في صورة الحق كما قال تعالى ويجادلوا
بالباطل ليدحضوا به الحق وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا
هدى ولا كتاب منير واما المناظرة والمجادلة بالحق ولقصد اظهار الحق
فمأمور بها ومندوب فيها بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقوله تعالى
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وقد ناظر النبي عليه الصلاة والسلام
لعبد الله بن الزبعرى حيث اعترض على النبي عليه السلام عند نزول قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون فقال عبد الله بن
الزبعرى فقد عبدت الملئكة والمسيح افترايم يعبدون فقال له النبي صلى الله عليه وسلم
ما اجهلك بلغة قومك انما علمت ان ما لما لا يعقل وكان اهل مكة يحاجون

النبي صلى الله عليه وسلم ويوردون عليه الشبه والتشكيكات ويطالبونه
بالحجج على التوحيد والنبوة على ما قال تعالى بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه
الصلاة والسلام يحاجهم ويناظرهم بايراد الادلة والدلائل الواضحات وقد
كان الصحابة رضي الله عنهم يناظرون في ذلك كما روي عن علي كرم الله وجهه
انه قال لمن قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي املكها
دون الله او املكها مع الله فان قلت املك دون الله فقد اثبت مع الله مالكا
وان قلت املكها مع الله فقد اثبت مع الله تعالى شريكا الى غير ذلك من الوقايع
الجارية بين الصحابة ولو كان ذلك منكرا لما وقع منهم وقوله عليكم بدين العجائز
ذكر في الحديث انه لم يثبت ولم يصح وان كان صحيحا فيحمل على التورع والتفويض
الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه جمعا بين الادلة قولهم ان الامر بالنظر يكون
امرا بعدم المعرفة ليس كذلك فان عدم المعرفة وان كان شرطا في الامر بالنظر
فليس كل ما يكون شرطا في الواجب يكون واجبا الا ان يكون مقدورا او عدم العلم
بالله غير مقدور فلا يكون واجبا قولهم العلم بوجوب النظر ضروري او نظري
قلنا نظري قولهم ان ذلك يفضي الى الدور ممنوع على ما سبق من ان الوجوب
الشرعي غير متوقف على النظر بل على امكان النظر قولهم لا نسلم انحصار مدارك
الوجوب في الشرع قلنا دليله ان القائل بالوجوب قايلان قائل بالحصر وقائل
بعدم الحصر وقد اجمع الكل على ان مدرك الوجوب لا يخرج عن العقل والشرع
فاذا بطل ان يكون العقل مدركا تعين الشرع وبيان امتناع كون العقل موجبا
انه لو كان موجبا لم يخل اما ان يكون لفايدة او لا لفايدة وان كان لا لفايدة
فهو عبث والعقل لا يوجب عبثا وان كان لفايدة فاما ان ترجع اليه او الى المعبود
لا جائز ان يرجع الى المعبود فانه تعالى وتقدس عن الاغراض وان رجعت
اليه فاما في الدنيا او في الاخرى لا جائز ان يرجع اليه في الدنيا اذ لا حظ له
في ذلك غير التعب والنصب والكلفة بما يوجبه العقل وهو غير مطلوب للعقلاء

يوجب

ولا جائز

ولا جائز ان يقال يكون الغرض منه معرفة المثني على ما هو عليه والا لوجب النظر
في معرفة موجودات الاعيان على ما هو عليه مما يوثق به وما لا يوثق به وهو ممتنع
ولا لكونه حسنا في نفسه اذ هو مبني على التحسين والتقبيح وسيأتي ابطاله
ولا جائز ان يرجع اليه في الاخرى فان العقل مما لا يستقل بمعرفتها دون اخبار
الشرع عنها فان قيل احتمال العقاب يترك المعرفة والشكر والامن منه بالمعرفة
والشكر قائم ولا يخلوا عن خطور هذه الاحتمالات له والعقل يدعوا الى سلوك
طريق الامن بوجه معقول لا نسلم امتناع خلو العاقل عن خطور هذه الاحتمالات
له ودليله الشاهد في الاكثر وان امتنع ذلك لكنه معارض باحتمال نقيضه
وهو احتمال العقاب على النظر والشكر بما يعاب به لنفسه وتصرفه في ملك الله
تعالى بغير اذنه من غير منفعة ترجع اليه ولا الى الله تعالى والامن في ترك
النظر والشكر وعند ذلك فليس القول بالوجوب اولى من القول بعدمه واذا
بطل جميع الاقسام الممكنة التي لا خلو لاحكام العقل عنها فقد بطل القول بالايجاب
الا ترجيح احد طرفي الفعل على الاخر والعقل يعرف الترجيح لا انه مرجح فلا يكون
موجبا قولهم ان ذلك يفضي الى افحام الرسل عنه جوابه ان الاول ممنوع بوقف
استقرار الشرع على النظر كما تقدم الثاني انه ايضا لازم على من قال مدرك
الوجوب هو العقل وذلك لان العقل غير موجب لذاته دون نظر وتامل والا
لما انفك عاقل ما عن معرفة الوجوب بل لا بد من النظر والتامل وعند ذلك فلمدعي
ايضا ان يقول لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر بالعقل ولا اعرف
ذلك ما لم انظر فيكون ايضا دورا والجواب عن الاشكال بكون متحدا وان رجعوا
في ذلك الى امتناع خلو العاقل عن الخاطر كما ذكروه قبل فالجواب ما تقدم وعلى
الجملة فمسئلة وجوب النظر ظنية لا قطعية

الفصل الثاني في

اول واجب على المكلف وقد اختلف في ذلك فقال بعض اصحابنا
اول واجب على المكلف معرفة الله تعالى اذ هي اصل المعارف الدينية والواجبات

العاقل صح

العقلي ويجب الايجاب الشرعي
كيف والزلامعي للايجاب

الشرعية وقال غيره النظر في معرفة الله واجب بالاتفاق وبه يحصل المعرفة وهو
متقدم عليها فهو اول واجب على المكلف وقال غيره بل اول واجب اول جزء من النظر
اذ النظر متقدم على المعرفة واول جزء من النظر متقدم على النظر وهو اختيار القاضي
وقال غيره بل اول واجب انما هو القصد الى النظر اذ النظر يستدعي القصد اليه
والقصد اليه متقدم عليه وهو اختيار الاستاذ ابي بكر وقال ابو هاشم وجوب
النظر والقصد اليه يستدعي سابقة الشك في الله تعالى والا كان النظر في تحصيل
الحاصل وهو محال والشك سابق على ارادة النظر فكان هو الواجب الاول وزعم
الشك في الله تعالى حسن وقد قيل في ابطاله ان كل واجب مامور به فلو كان
الشك في الله تعالى يستدعي معرفة امر الله تعالى ومعرفة الله تعالى مع الشك
فيه متناقض وهو غير سديد فانه اما ان يكون مدرك الوجوب الشرع او العقل
فان كان مدرك الوجوب العقل كما هو مذهبه فقد اندفع التناقض وان كان
مدرك الوجوب الشرع كما هو مذهبنا فالاشكال كما هو وارد عليه في ايجاب الشك
هو وارد علينا في ايجاب النظر او المعرفة فان الامر بالنظر والمعرفة يستدعي
عدم المعرفة بالله تعالى ومعرفة امر الله تعالى مع عدم معرفته ممتنع فما هو جوابنا
لنا يكون جوابا له بل الحق ان يقال ابتداء حصول الشك في الله تعالى ليس مقدورا
للمكلف بل هو واقع من غير اختياره والوجوب انما يتعلق بالمقدور لا بغيره بخلاف
دوام الشك على ما سبق والمختار انه ان كان المقصود بيان اول واجب فما هو
مقصود في نفسه فهو المعرفة وان كان المقصود بيان اول واجب وان لم يكن مقصودا
لنفسه فهو ارادة النظر او دوام الشك في الله تعالى وعلى هذا فلو قلنا ان
اول واجب هو النظر او ما هو متقدم فان مضى عليه زمان يتسع للنظر والتوصل
الى المعرفة في مثله من غير عذر فهو كافر وان شرع فيما كلف به من غير تاخير لكن اخترمته
المنية قبل انقضاء الزمان الذي يتسع للنظر المؤدي الى المعرفة فحكمه حكم من مات
صبيا كما يأتي وان اخر الشروع فيما كلف به عن اول زمان التكليف من غير عذر ثم

واما الكلام في ما هو واجب والامر بالشك في الله

اخترمته

لاخترمته المنية قبل ان ينقضي زمان يتسع للنظر بل لبعضه فالاظهر الحكم بكفره
اذ مات عن غير علم مع ظهور التقصير منه ومن عدم اتساع الزمان للنظر من ابتداء
التكليف الى حالة الاخترام مما لا يمنع تكفيره بعد دخول وقت التكليف وتقصيره
كالواضعي الحراة مفطرة فانها تاثم وان طرت الحيضة عليها وبينا ان زمان
طهرها لم يكن متسعا لصوم اليوم حيث قصرت في البعض وما الحملة فاحتمال عدم التكفير
متقدح **القاعدة الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوب النظرية**
وتشتمل على مقدمة وباب اما المقدمة فهو ان كل شيء اما ان ينظر اليه من جهة
ذاته ونفسه او من جهة نسبته الى غيره نفيا او اثباتا فان كان الاول فالعلم به
يسمى تصورا كعلمنا بمعنى الجوهر والعرض ونحوه وان كان الثاني يسمى العلم به تصديقا
كعلمنا بان العالم حادث وان الصانع موجود وانه ليس بمحدث والعلم بكل واحد
من هذين القسمين اما ان يكون ضروريا مطلقا او نظريا مطلقا او البعض ضروري والبعض
نظري الاول والثاني باطلان لما تقدم في قاعدة العلم فلم يبق الا الثالث وهو
ان يكون البعض من كل واحد منهما ضروريا والبعض نظريا وكل واحد من النظريين
منهما لا بد له من طريق يتوصل بصحيح النظر فيه اليه والا لما كان العلم به نظريا
وهو خلاف الفرض لكن ما كان من هذه الطرق موصلا الى التصور يسمى حدا وما
كان موصلا الى التصديق يسمى دليلا ولا يوصل احدهما الى ما يوصل اليه الاخر البتة
فلا جرم دعت الحاجة الى تحقيق كل واحد منهما ولنرسم في ذلك بابين الباب
الاول في الحد وتشتمل على اربعة فصول الاول في ان الحد يرجع الى
قول الحاد او الى صفة المحدود الثاني في حد الحد واقسامه الثالث في شرط
الحد وما يمتنع جعله اقساما للحدود فيه وما لا يمتنع الرابع في التنبيه على ما يقع
التحرز عنه في الحدود **الفصل الاول في ان الحد يرجع الى قول الحاد او الى**
صفة المحدود وقد اختلف الناس في ذلك فذهب اكثرهم الى ان الحد راجع الى
نفس المحدود وصفته في نفسه فالحد والحقيقة عندهم بمعنى واحد ولهذا قالوا

الحد هو حقيقة الشيء ومعناه وذهب القاضي إلى أن الحد راجع إلى قول الحداد
المسمى عن حقيقة المحدود وصفته معتمدا في ذلك على أنه لو كان الحد هو الحقيقة
لصدق إطلاق الحد على كل ما يصدق عليه إطلاق الحقيقة وهو غير مطرد في حق الله تعالى
حيث يقال له حقيقة ولا يقال له حد والحق في ذلك أن الحد في اللغة عبارة عن
المنع ومنه يقال للبواب حداد لمنعه بعض الناس عن الدخول والحديد حديد
لامتناع تفككه بسهولة وللعقوبات حدود لأنها أبلغ في المنع من الإقدام
على الجنايات وعند ذلك فلا يخفى صحة إطلاق الحد لغة على حقيقة الشيء من حيث
أنها حاصرة له مانعة من دخول غيره فيه والقول المعبر عن الحقيقة أيضا مطابق
لها فيكون مشاركا لها في المنع من دخول ما خرج عن الحقيقة فيها فلا يمتنع أيضا إطلاق
اسم الحد عليه لغة ولا معنى لتصويب أحد القولين وإبطال الآخر من جهة اللغة
وامتناع إطلاق اسم الحد على الله تعالى وجواز إطلاق الحقيقة عليه مما لا يدل على
امتناع كون الحقيقة حدا بالمعنى اللغوي وإن امتنع إطلاق ذلك شرعا لعدم ورود
الشرع به أو لورودها بالمنع منه لكن مع هذا كله ليس المقصود البحث عن معنى الحد
لغة بل البحث عن الحد الذي هو طريق تعريف الحقيقة بالكشف عنها وذلك لا يكون
بنفس الحقيقة بل بما هو خارج عنها وهو دليل عليها وذلك هو القول المبين البيان
مختصا به **الفصل الثاني في حد الحد المعرف للمحدود** وقد اختلف
في ذلك فقال قوم هو الجامع المانع وهو باطل بما لو سئل عن حد الإنسان فقيل
هو إنسان فإنه جامع مانع ومع ذلك لا يكون حدا صحيحا لما فيه من تعريف الشيء
بنفسه وهو محال إذ المعرف للشيء يجب أن يكون أعرف من ذلك الشيء وأسبق منه في
المعرفة وتعريف الشيء بنفسه يوجب كون الشيء أسبق في المعرفة من معرفة نفسه
وهو ممتنع والحق في ذلك أن يقال هو ما يعرف المطلوب وغيره عما سواه هذا هو
حد الحد مطلقا ويدخل فيه حد حد الحد فلا يفضي إلى التسلسل كما ظن وهو ينقسم
إلى ثلاثة أقسام لأنه إما أن يطلب به شرح الحقيقة وتمييزها فلا يخلو إما أن يكون

مميزا

مميزا لها تمييزا ذاتيا أو عرضيا فإن كان الأول فيسمى حدا صحيحا حقيقيا وإن كان الثاني
فيسمى حدا رسميا وإن كان شارحا للاسم فيسمى حدا لفظيا أما الحد الحقيقي
فهو ما يميز المطلوب عن غيره بالمميز الذاتي وهو منقسم إلى تام وناقص والتام هو
ما يميز المطلوب عن غيره تمييزا ذاتيا مع دلالته على كمال الماهية المشتركة من غير
خروج عن دلالة المطابقة والتضمن كقولنا في حد الإنسان مثلا إنه حيوان
ناطق فإنه مشتمل على جميع الذاتيات العامة والخاصة والناقص هو ما يميز المطلوب
عن غيره تمييزا ذاتيا من غير دلالة على كمال ماله من الذاتيات العامة كقولنا في
حد الإنسان إنه جوهر ناطق وإن اقتصر على قولنا ناطق فإن الناطق لا دلالة له
على الذاتيات العامة بغير الالتزام إذ الناطق شيء دو نطق اتفق أن كان حيوانا
ولا اعتبار بهذه الدلالة في الحدود الحقيقية والجوهر لا يطابق ما يبقى تحته من
الذاتيات العامة كالجسم والحيوان ولا يتضمنها إذ ليست جزء معناه ولا
يلتزمها إذ الأعم لا يلزم منه الأخص وأما الرسمي فهو ما يميز المطلوب عن غيره تمييزا
عرضيا وله دلالة على كمال الماهية المشتركة دلالة لا تخرج عن المطابقة والتضمن
كقولنا في رسم الإنسان إنه حيوان ضاحك والناقص ما يميز المطلوب عن غيره
تمييزا عرضيا من غير دلالة على كمال الماهية المشتركة بإحدى الدلالتين وهي المطابقة
والتضمن كقولنا في رسم الإنسان إنه ضاحك وجوهر ضاحك فإن الضاحك
شيء دو ضحك اتفق أن كان حيوانا فلا يطابق الذاتي المشترك ولا يتضمنه والجوهر
أيضا لا دلالة له على ما تحته من الذاتيات بإحدى الطرق كما سبق وأما
الحد اللفظي فهو ما يطلب به شرح دلالة الاسم على مسماه لغة وذلك إنما يكون
في حق العالم بحقيقة المسمى الجاهل بدلالة الاسم عليه كما إذا سأل من يعرف حقيقة
الخمر عن شرح لفظ الخمر عند جهله بدلالته فجوابه إما بلفظ مرادف يكون
أشهر عند السائل كالخمر أو بحده أو رسمه وهو أن يقال هو المائع المعتصر من
العنب المشتد معناه دلالة لفظ العقار على هذا وهذه الأقسام متفاوتة

عرضيا وهو إما تام أو ناقص فالتام ما يميز المطلوب عن غيره تمييزا عرضيا وله دلالة على كمال الماهية المشتركة والناقص ما يميز المطلوب عن غيره تمييزا عرضيا من غير دلالة على كمال الماهية المشتركة

الريب فاعلاها الحد الحقيقي ثم الرسمي ثم اللفظي وقد اورد على هذه الحدود
تشكيكات ابطلناها في كتاب دقائق الحقائق وانما التعريف بالمثال كتعريف
النفس في البدن بالزبان في السفينة متشابه للنفس في البدن فمشابه لرب
البيت في البيت والملك في مدينته فلا يتم التمييز به وان كان مفيدا الى الفهم
فلا يكون التعريف به داخلا في الحدود كما ظن **الفصل الثالث في شرط الحد**
وما يجتمع جملة اقسام الحدود فيه وما لا يجتمع وشرط الحد على اصلاح اقسامه
ان يكون جامعا لا يخرج عنه شيء من المحدود مانعا لا يدخل فيه ما هو خارج عن
المحدود فانه اذا لم يكن جامعا كان المحدود اعم من الحد ولو لم يكن مانعا كان
الحد اعم من المحدود وعلى كلي التقديرين لا يكون الحد مميزا للمحدود ولا معرفا له ويلزم
هذا الشرط ايضا ان يكون الحد مطردا مع المحدود اي يلزم من وجوده وجود المحدود
ومنعكسا اي يلزم من انتفائه انتفاء المحدود لانه لو لم يكن مطردا لما كان الحد
مانعا ولو لم يكن منعكسا لما كان الحد جامعا ثم الشيء المحدود اما ان يكون مركبا
او بسيطا لا تركيب فيه فان كان مركبا فيمكن تحديده بالحد الحقيقي لتركبه وبالرسمي
لانه لا يخلو اشيء من خاصية تخصه دون غيره وباللفظي ان كان له لفظ مرادف او مجازي
او رسمه كما سبق وان كان بسيطا لا تركيب فيه فليس له الحد الحقيقي وله الرسمي الناقص
دون التام واللفظي **الفصل الرابع في التنبيه على ما يجب التحرز عنه في الحدود**
ويجب ان تصان الحدود عن الالفاظ المهملة التي لا مدلول لها والعربية التي لا
يعرفها المخاطب والمشتركة كتعريف الكون بانه يصير الى الجوهر لدخول الحركة
المكانية الى الجوهر فيه والمجازية الغير منقولة كتعريف الشمس بانها عين النهار
لان ذلك مما يخل بالتفاهم والوقوف على غرض الحاد الا ان ذلك مما لا يفسد الحد
مع التفسير وان كان استعماله مكروها لبعده عن المقصود وان لا يعرف الشيء بنفسه
كتعريف الانسان بانه انسان اذ المعرف يجب ان يكون سابقا بالمعرفة على المعرف
وفيه تقدم الشيء على نفسه في المعرفة وهو محال ولانه اخفى منه في المعرفة وسواء

كانت

في النفس وكنحو تعريف الفاعل بالتعريف فانه كالزبان

كانت معرفة الاخرى خفي متوقفة على معرفة المحدود كتعريف الشمس بانها كوكب
يطلع نهارا اذ النهار لا يعرف الا بزمان طلوع الشمس وهو دور او غير متوقفة عليه
كتعريف النار بمشابهتها بالنفس والاولى ان يكون بالعكس والا لما يوجد مساو في
المعرفة والخفا كتعريف احد المتضايفين بالاخر كتعريف الاب بالابن اذ لا اولوية
وان لا يترك الجنس في التام والرسم التام وان لا يبدل بالعرض العام كحد الانسان
بانه متحرك ناطق ولا الفصل بالخاصة في الحقيقي ولا ان يذكر الجنس مكان الفصل
والفصل مكان الجنس كقولهم العشق افراط المحبة والاولى ان يقال المحبة المفرطة
اذ المحبة جنس والافراط فصل ولا الجنس بالنوع كقولهم الشر ظلم الناس وظلم
الناس نوع من الشر ولا المادة الكائنة بدل الجنس كقولهم السرير خشب مجلس
عليه ولا المادة الفاسدة كقولهم الرماد خشب محترق وعليك بالنظر في
كتبنا الخصيصة بهذا الفن فقد اطلنا الكلام في هذه الفصول مستقصى فيها **الباب
الثاني في الدليل** ويشتمل على سبعة فصول **الاول** في حد الدليل وانقسامه
الى عقلي وغير عقلي **الثاني** في ان الدليل العقلي متركب من مقدمتين ولا يزيد
عليها **الثالث** في اقسام صور مقدمات الدليل **الرابع** في انقسام مقدمات
الدليل الى قطعي وغير قطعي **الخامس** في اقسام صور الدليل **السادس** في شرط
الدليل العقلي **السابع** فيما ظن انه من الادلة المفيدة لليقين وليس منها **الفصل
الاول** في حد الدليل وانقسامه الى عقلي وغير عقلي والدليل في وضع اللغة
قد يطلق باعتبار من الاول الدال والدال يطلق بمعنى الذاكر للدليل وقد يطلق
بمعنى الناصب للدليل الثاني ما به دلالة وارشاد وهذا هو المسمى دليلا في
عرف المتكلمين وهو عبارة عما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصديقي
وانما قلنا يمكن ان يتوصل به ولم يقل هو الذي يتوصل به لان الدليل يكون دليلا في
نفسه وامكان التوصل به ملازم له دون التوصل بالفعل وانما قلنا بصحيح النظر
حتى يخرج منه النظر الذي ليس بصحيح اما لقصور الناظر او لتقاصره فان النظر الذي

الحد

قد

ليس بصحيح لانه لا يمكن ان يتوصل به الى المطلوب ولا يخرج الدليل بذلك عن ان يكون
دليلا وانما قلنا الى مطلوب تصديقي حتى يخرج عنه الحد الموصل الى التصور وهو
ينقسم الى ما يدل لذاته والى ما لا يدل لذاته بل بالوضع والاصطلاح كان من وضع
الشارع او غيره والاول هو الدليل العقلي والثاني الدليل السمعي **الفصل**
الثاني في ان الدليل العقلي مركب من مقدمتين ولا يزيد عليهما واعلم ان المطلوب
التصديقي لا بد فيه من نسبة بين امرين ايجابا او سلبا فالمنسوب والمنسوب اليه
هما جزءا المطلوب وعند ذلك فالدليل العقلي الموصل اليه لا بد وان يكون سابقا في المعرفة
عليه فانه لو كان العلم به مع العلم بالمطلوب لم يكن تعريف احدهما بالاخر اولى من
العكس ولو كان متاخرا عنه في المعرفة كان فيه تعريف المعلوم بالمجهول وهو محال
ولا يكفي اي معلوم سابق اتفق والا كان كل معلوم سابق موصل الى كل مجهول وهو
محال بل لا بد وان يكون مناسبا للمطلوب ولا يكفي ان يكون معلوما واحدا فان
المعلوم الواحد المناسب اما ان يكون مناسبا لكل المطلوب واما لنقيضه واما
لجزء المطلوب فان كان مناسبا لكل المطلوب كما لو كان مطلوبنا ان النهار موجود
فقلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالمناسب للمطلوب طلوع الشمس
ولا يكفي ذلك في المطلوب دون استثنا عين ملزومه وهو ان نقول لكن الشمس طالعة
فيلزم النهار موجود وهما مقدمتان لا يتم المطلوب دونهما ولا يفتقر الى غيرهما
وان كان مناسبا لنقيض المطلوب كما لو كان مطلوبنا ان الشمس ليست طالعة فقلنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالمذكور انما هو نقيض المطلوب وهو
طلوع الشمس والمناسب له وجود النهار ولا يكفي ذلك في المطلوب دون استثنا
نقيض لازم نقيض المطلوب وهو ان النهار ليس بموجود فيلزم منه انتفا ملزومه
وهو طلوع الشمس وهو عين المطلوب من غير حاجة الى مقدمة اخرى وان كان
مناسبا لجزء المطلوب كما لو كان مطلوبنا ان العالم حادث فقلنا العالم مولف
فالمولف مناسب للعالم وهو موضوع المطلوب فلا بد وان يكون المولف مناسبا

ان يكون

لمحمول

لمحمول المطلوب وهو الحادث وهو ان يقول وكل مولف حادث حتى يلزم العالم
حادث ولا يتم المطلوب دون هذين العلمين التصديقيين من غير حاجة الى ثالث وقد
بان انه لا بد من علمين تصديقيين سابقين هما مقدمتا المطلوب ولا يكفي ذلك بل لا بد
من ترتيب خاص وهيئة معينة بين العلمين التصديقيين كما ياتي والا كان كل
ترتيب يلزم عنه المطلوب وهو محال فالمعاني السابقة المناسبة للمطلوب كالمادة
للدليل والتاليف الخاص كالصورة وهو مركب منهما ولا يصح الا بصحتهما وفساده
قد يكون بفساد ادهما او بفساد احدهما **الفصل الثالث** في اقسام مقدمات
الدليل ولما بان ان الدليل العقلي لا يتم الا من مقدمتين تصديقيتين فالمقدمة
لا تخلوا اما ان لا توجد في احد جزئيها عند التحليل نسبة خبرية او توجد فان كان
الاول فسمي حملية وهو ما حكم بشيء على غيره انه هو او ليس هو والمحكوم عليه يسمى
موضوعا والمحكوم به يسمى محمولا والموضوع فيها اما ان يكون شخصيا او كليا فان
كان شخصيا فتسمى مخصوصة وشخصية وهو اما موجبة واما سالبة فالموجبة
كقولنا زيد ليس هو حجرا وان كان الموضوع كليا فاما ان يدخل عليه سور يبين
كمية نسبة المحمول اليه او ليس وان كان الاول فاما ان يكون السور كليا او جزئيا
وان كان كليا فتسمى محصورة كلية وهي اما موجبة او سالبة فالموجبة كقولنا
كل انسان حيوان والسالبة كقولنا لا شيء من الانسان بحجر وان كان السور جزئيا
تسمى محصورة جزئية وهي اما موجبة او سالبة فالموجبة كقولنا بعض الحيوان
انسان والسالبة كقولنا ليس كل حيوان انسانا وان لم يدخل على الموضوع سور
فتسمى مهملة كقولنا الانسان حيوان ولما احتمل ان يصدق كلية وجزئية وصدق
الجزئية لازم من صدق الكلية ولا عكس كان حكمها حكم جزئية لتيقنها هذا
ان قلنا ان الالف واللام ليست للعموم في لغة العرب والا فلا مهملة في لغتهم بل
هي محصورة كلية وان كان الثاني وهو ان يوجد لاحد المقدمة عند التحليل نسبة
خبرية فتسمى شرطية وهي اما ان يكون النسبة بين جزئيها في حالة الايجاب باللزوم

انشاء الله تعالى

ليس

والاتصال واما بالعناد والانفصال فالاولى تسمى متصله والثانية تسمى منفصله
اما المتصلة فمنها كلية موجبة كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
ومنها كلية سالبة كقولنا ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود
ومنها جزئية موجبة كقولنا قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
ومنها جزئية سالبة كقولنا ليس كلما كانت الشمس طالعة فالليل موجود واما
المنفصله فمنها ما هي حقيقية ومنها ما هي عناد حقيقية اما الحقيقية فهي ما لفظة
اما واما فيها مانعة الجمع بين الجزئين والخلو منهما وهي اما كلية موجبة كقولنا
دايما اما ان يكون العدد زوجا واما فردا واما كلية سالبة كقولنا دايما ليس
اما ان يكون العدد زوجا واما منقسما بمتساويين واما جزئية موجبة كقولنا
قد يكون اما ان يكون العدد زوجا واما فردا واما جزئية سالبة كقولنا ليس
دايما اما ان يكون العدد زوجا واما منقسما بمتساويين واما غير الحقيقية فاما
مانعة الجمع دون الخلو او مانعة الخلو دون الجمع فان كانت مانعة الجمع دون
الخلو فاما كلية موجبة كقولنا دايما اما ان يكون المتحرك جمادا واما نباتا واما
كلية سالبة كقولنا دايما ليس اما ان يكون المتحرك انسانا واما ناطقا ولا يخفى
مثال الجزئيتين واما ان كانت مانعة الخلو دون الجمع فاما كلية موجبة كقولنا
دايما اما ان يكون الجسم لا اسود واما لا ابيض واما كلية سالبة كقولنا دايما ليس
اما ان يكون الجسم ابيض واما اسود ولا يخفى مثال الجزئيتين منها فهذه هي جملة اصناف
المقدمات **الفصل الرابع** في انقسام مقدمات الدليل الى قطعية
وغير قطعية والمقدمات منها قطعية وغير قطعية اما القطعية فانواع ستة
النوع الاول الاوليات وهي التي يصدق العقل بها عند تصور مفرداتها
من غير توقف على نظر واستدلال ولا يحد الانسان من نفسه بعد تصور المفردات
الخلو عنها كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان وان الواحد اقل من الاثنين
ونحوه الثاني المقدمات الفطرية القياسية وهي كل قضية اوجب التصديق
بها

بها التصديق الضروري بمقدماتها كالعلم بان الاربعة زوج لعلمنا بان
الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج الثالث المشاهدات
وهي كل قضية يصدق العقل بها بواسطة الحس كعلمنا بحرارة النار وبرودة
الثلج ونحوه الرابع المجربات وهي كل قضية يصدق العقل بها بواسطة
الحس مع التكرار ونوع من النظر كالعلم بان السقمونيا يسهل الصفراء الخامس
الحدسيات وهي كل قضية يصدق العقل بها بواسطة الحدس كالعلم بحكمة
صانع العالم عند رؤية العالم على غاية الحكمة والاتقان السادس المتواترات
وهي كل قضية يصدق العقل بها بواسطة اخبار جماعة يؤمن من تواطئهم التواطي
على الكذب كالعلم بوجود مكة وبغداد ونحوه السابع الوهميات في المحسوسات
كالعلم بان كل جسم يجب ان يكون مشارا اليه وله جهة فهذه هي المقدمات
اليقينية التي يجب انتهاء الدليل اليها قطعا للتسلسل والدليل المنتهي اليها
يكون ان كانت صورته صحيحة كما مر قطعيا الا ان ما حصل لبعض الناس من
تجربة او تواتر او حدس وان كان حجة عليه مع نفسه فلا يكون حجة على غيره الا
ان يشاركه فيما حصل له واما المقدمات التي ليست قطعية فمنها ظنية ومنها
غير ظنية اما الظنية وهي ما يصدق العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا بعيدا
فانواع اربعة الاول المسلمات وهي كل قضية يصدق العقل بها على انها
مبرهنة في موضع اخر الثاني المشهورات وهي القضايا التي اوجب التصديق
بها اتفاق الجم الغفير والعدد الكثير عليها كالحكم بان العدل حسن لذاته والجور
قبيح لذاته الثالث المقبولات وهي القضايا التي يصدق العقل بها
لحسن الظن بمن اخذت عنه كاعتقاد ما ياخذه التلميذ عن استاذه ونحوه الرابع
ما اوجب التصديق بها قرائن الاحوال الظاهرة كالتصديق بنزول المطر عند
طلوع السحاب ونحوه فهذه هي مقدمات الدليل الظني واما الغير ظنية فاما
ان تؤثر في النفس تاثيرا من ترغيب وتنفير من غير تصديق بها او لا تؤثر شيئا اصلا

علم

والاولى تسمى المخيلات وهي ما يقال لاجل الترغيب فيما يقصد الترهيب فيه او
التنفير عما يقصد التنفير عنه كتشبيه العسل بالمرة الصفرا ونحوه فهذه هي مقدمات
الدليل التخييلي وان لم يكن موثرة تاثيرا ما او كانت موثرة لكنها كاذبة في نفس
الامر فالدليل المركب منها يكون فاسدا

الفصل الخامس في اصناف صور الدليل وتنوع قياسه

واذ بان ان الدليل لابد وان
يكون مناسبا للمطلوب فاما ان يكون مناسبا الجزئي المطلوب او الجملة المطلوب
فان كان الاول فيسمى اقترانيا وان كان الثاني فيسمى استثنائيا اما
الاقتراني فلابد فيه من مقدمتين كل مقدمة تشتمل على مفردين احدهما يسمى
موضوعا وهو المحكوم عليه بانه الاخر او ليس والاخر يسمى محمولا وهو المحكوم به
على الاخر انه هو او ليس هو الا ان احد المفردات لابد وان يكون متكررا في
المقدمتين ويسمى حدا اوسط والجزءان المختلفان في المقدمتين هما جزءا المطلوب
الا ان ما كان منهما محمولا في المطلوب يسمى حدا اكبر وما كان منهما موضوعا في
المطلوب يسمى حدا اصغر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى صغرى والتي فيها
الاكبر تسمى كبرى وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون الحد الاوسط محمولا
في الصغرى موضوعا في الكبرى ومحمولا في الكبرى اما النوع الاول
فشرط لزوم المطلوب عنه ايجاب صغراه او ان يكون في حكم الموجبة وهي ان يكون
ممكنة سالبة والا فلا يلزم من الحكم على احد المتباينين بامر الحكم به على الاخر لا ايجابا
ولا سلبا وان يكون كبراه كلية والا فالحد الاوسط مختلف وهو اربعة اضرب
الضرب الاول من كليتين وجوديتين كقولنا كل انسان حيوان وكل
حيوان جسم فاللازم كل انسان جسم الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة
كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان حجر فاللازم لا شيء من الانسان بحجر
الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية كقولنا بعض الانسان حيوان
وكل انسان ناطق فاللازم بعض الحيوان ناطق الضرب الرابع من جزئية

وانما محمولا فيهما وانما موضوعا في الصغرى

صغرى

صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض الانسان حيوان انسان ولا
شيء من الانسان بحجر فاللازم بعض الحيوان ليس بحجر واللزوم في هذه الضروب
من لان الحكم على العام يكون حكما على الخاص واما النوع الثاني وهو ما الحد
الاوسط فيه محمول في المقدمتين فشرط لزوم المطلوب عنه اختلاف مقدمتيه
في الايجاب والسلب والا فلا يلزم من ايجاب شيء لشيئين او سلبه عنهما ايجاب احد
الشيئين للاخر ولا سلبه عنه وان يكون كبراه كلية والا فالجزء الخارج عن المحمول في
الكبرى من الموضوع امكن ان يكون مسلوبا عن الحد الاصغر وامكن ان يكون ثابتا
له فلا انتاج لا سلب ولا ايجاب فلا ينتج عن السالب وهو ايضا اربعة اضرب
الضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء
من الحجر حيوان فاللازم لا شيء من الانسان بحجر الضرب الثاني من كليتين
والكبرى سالبة كقولنا لا شيء من الانسان فرس وكل صاهل فرس فاللازم لا شيء
من الانسان صاهل الضرب الثالث من جزئية صغرى موجبة وكلية كبرى
سالبة كقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الحجر انسان فبعض الحيوان ليس
بحجر الضرب الرابع من جزئية صغرى سالبة وكلية كبرى موجبة كقولنا
بعض الحيوان ليس انسانا وكل ناطق انسان فبعض الحيوان ليس بناطق واللزوم
في هذه الضروب غير بين الا ان وهو ان يقول ان لم يصدق المطلوب في كل واحد
من هذه الضروب صدق نقيضه ثم يجعل نقيض المطلوب صغرى للكبرى في الكل
فانه ينتج نقيض المقدمة الصغرى الصادقة من احد ضروب النوع الاول البين
وهو محال وليس المحال لازما عن نفس الصورة لانها حقة ولا عن نفس المقدمة
الكبرى لانها صادقة فلم يبق لزومه الا عن نقيض المطلوب فيكون كاذبا ويلزم
من كذبه صدق المطلوب وان شئت سميت بالعكس وهو ان تعكس الكبرى من الاول
وتنتجها عاليها معودا الى الضرب الثاني من النوع الاول لتجاعن المطلوب وتعكس
الصغرى من الثاني وتجعلها كبرى معودا الى الضرب الثاني من النوع الاول ايضا

المغرى

ناتجا كلية سالبة عكسها عين المطلوب وتعكس الكبرى من الثالث وننقلها بحالها
فيعود الى الضرب الرابع من الاول ناتجا عين المطلوب والرابع فلا ينتج بالعكس
لان الصغرى جزئية سالبة ولا تنعكس والكبرى لو عكست عادت جزئية ولا
انتاج عن جزئيتين النوع الثالث وهو ما الحد الاوسط فيه موضوع في المقدمتين
وشرط اللزوم المطلوب عنه ايجاب صغراه لما ذكرناه في النوع الاول وكلية
احدى مقدمتيه ايهما كانت والا كان الحد الاوسط مختلفا ولا ينتج غير الجزئي
وضروبه المنتجة ستة الضرب الاول من كليتين موجبتين موجبتين كقولنا
كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق الضرب الثاني
من جزئية صغرى موجبة وكلية كبرى موجبة كقولنا بعض الحيوان جسم وكل حيوان
حساس فبعض الجسم حساس الضرب الثالث من كلية موجبة صغرى وجزئية
موجبة كبرى كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان ناطق فبعض الحيوان ناطق
الضرب الرابع من كلية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا كل انسان حيوان
ولا شيء من الانسان بحجر فبعض الحيوان ليس بحجر الضرب الخامس من كلية صغرى
موجبة وجزئية كبرى سالبة كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحجر
فبعض الحيوان ليس بحجر الضرب السادس من جزئية صغرى موجبة وكلية
كبرى سالبة كقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الحيوان بحجر فبعض الانسان
ليس بحجر واللزوم في هذه الضروب ايضا غير بين دون بيان وهو ان ناخذ نقيض
النتيجة في الكل ونجعله كبرى للصغرى فينتج نقيض المقدمة الكبرى الصادقة
فيكون نقيض المطلوب باطلا لما حققناه في النوع الثاني وان شئت ست
بالعكس والرد الى النوع الاول ليس فتعكس الصغرى من الاول والثاني والرابع
والسادس وننقلها بحالها فان الاول والثاني يعودان الى الضرب الثالث
من النوع الاول ناتجا عين المطلوب والرابع والسادس يعودان الى الضرب
الرابع من النوع الاول ناتجا عين المطلوب واما الثالث فتعكس منه الكبرى

وتجعلها

وتجعلها صغرى فيعود الى الضرب الثالث من النوع الاول ناتجا جزئية موجبة
عكسها عين المطلوب واما الخامس فلا ينتج بالعكس لان الجزئية السالبة
منه لا تنعكس وعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة ولا انتاج عن جزئيتين النوع
الرابع وهو ما الحد الاوسط فيه موضوع في الصغرى ومحمول في الكبرى
وشرط انتاجه ايجاب احدى مقدمتيه فانه لو كان الحد الاوسط مباينا
للطرفين لما لزم بين الطرفين ايجاب ولا سلب كما سنامر في النوع الثاني وكلية
احدى مقدمتيه والا لاختلف الحد الاوسط وكلية الثالثة من مقدمتيه
فانها لو كانت جزئية فان كانت صغرى فالحد الاوسط لا يكون متحدا وان
كانت كبرى فلجواز ان يكون البعض الخارج عن المحمول في الكبرى ثابتا للاصغر
تارة ومسلوبا عنه اخرى فلا انتاج لا بايجاب ولا سلب وان يكون صغراه كلية
موجبة ان كانت كبراه جزئية موجبة حتى يدخل كل الاوسط تحت الاصغر فاذا
حكم بايجاب الاوسط على بعض الاكبر كان الاكبر محكوما به على بعض الاوسط
والاوسط على بعض الاصغر فيكون الاكبر محكوما به على بعض الاصغر وان يكون
كبراه كلية سالبة ان كانت صغراه جزئية موجبة لانه اذا كان الاكبر مباينا
للاوسط والاوسط هو بعض الاصغر فالاكبر يكون مباينا لبعض الاصغر
وضروبه المنتجة خمسة الضرب الاول من كلية سالبة صغرى وكلية موجبة
كبرى كقولنا لا شيء من الانسان بحجر وكل ناطق انسان فلا شيء من الحجر بناطق
الضرب الثاني من كليتين موجبتين كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق
انسان فبعض الحيوان ناطق الضرب الثالث من كلية صغرى موجبة وجزئية
كبرى موجبة كقولنا كل انسان حيوان وبعض الناطق انسان فبعض الحيوان
ناطق الضرب الرابع من كلية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا
كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر انسان فبعض الحيوان ليس بحجر الضرب
الخامس من جزئية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض الحيوان

انسان ولا شيء من الحجر حيوان ينتج الانسان ليس بحجر واللزوم في هذه الضروب
ايضا بعيد عن الطباع غير بين الانسان وهو ان تاخذ نقيض النتيجة في الكل
وتجعله في الاول صغرى للكبرى فيعود الى الضرب الثالث من النوع الاول
نتاجها حرية موجبة عكسها نقيض المقدمة الصغرى الصادقة وكبرى للصغرى
في الثاني والثالث فانه يعود الى الضرب الثاني من النوع الاول نتاجها كلية سالبة
عكسها نقيض المقدمة الكبرى الصادقة وتجعله صغرى للكبرى في الرابع والخامس
فانه يعود الى الضرب الثاني من النوع الاول نتاجها كلية سالبة عكسها نقيض
المقدمة الصغرى الصادقة فيكون النقيض محالا لما سبق وان شئت بينت
بالعكس وهو ان تجعل الصغرى في الاول كبرى للكبرى فيعود الى الضرب
الثاني من النوع الاول نتاجها كلية سالبة عكسها غير المطلوب وان تجعل الصغرى
كبرى للكبرى في الثاني فيعود الى الضرب الاول من النوع الاول نتاجها كلية
موجبة عكسها غير المطلوب وكذلك في الثالث وان تعكس الصغرى في الكبرى
في الرابع والخامس وتنتجها كما لها فانه يعود الى الضرب الرابع من النوع الاول
نتاجها غير المطلوب واما الاستثنائي فاما ان يكون المناسب للمطلوب فيه
مناسبة لزوم او مقابلة فان كان الاول فيسمى استثنائيا متصلا وان
كان الثاني فيسمى استثنائيا منفصلا اما المتصل فالمناسب المطلوب فيه اما
ان يكون لازما او ملزوما له فان كان لازما له فيلزم من انتفائه انتفاء الملزوم
وذلك كما لو كان مطلوبنا ان الشمس ليست طالعة فقلنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فاذا قلنا والنهار ليس موجود لزم ان الشمس ليست طالعة وان
كان ملزوما للمطلوب كما لو كان مطلوبنا ان النهار موجود فقلنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود فاذا قلنا والشمس طالعة لزم النهار موجود ولا يلزم من
انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون
اللازم اعم من الملزوم وان ينعقد التساوي بين اللازم والملزوم في العموم والخصوص

فيلزم

فيلزم من وجود كل واحد منهما وجود الاخر ومن انتفائه انتفاؤه ولكن لا لنفس
الصورة بل لخصوص المادة ٥ واما المنفصل فاما ان يكون المناسب المطلوب
مقابلة له مقابلة حقيقية او غير حقيقية فان كانت حقيقية كما سبق تعريفه
فيصح الاستدلال بوجود المقابل له على انتفائه وبانتفائه على وجوده
ضرورة استحالة الجمع بينهما والخلو منهما كما في قولنا العدد اما زوج واما
فرد فانه يلزم من وجود العدد انتفاء الزوج ومن انتفاء الفرد وجود الزوج
وكذا بالعكس هذا اذا كانت اجزاء المنفصلة لا تزيد على جزئين وان كانت
اكثر من ذلك لزم من وجود الواحد انتفاء الباقي ومن انتفائه منفصلة موجبة
من الباقي واما ان كانت المقابلة غير حقيقية فاما ان يكون من مانعة الجمع
دون الخلو او من مانعة الخلو دون الجمع فان كان الاول لزم من وجود الواحد
انتفاء الاخر لاستحالة الجمع ولا يلزم من انتفائه وجود الاخر لجواز الخلو
وان كان الثاني لزم من انتفاء الواحد وجود الاخر لاستحالة الخلو منهما
ولا يلزم من وجوده انتفاء الاخر لجواز الجمع فهذه هي جملة صور الادلة المنتجة
اوردناها على غاية الايجاز والاختصار ومن لم يقنع باليسير فعليه بمراجعة
كتبنا المخصوصة بهذا الفن

الفصل السادس في شرط الدليل

العقلي وشرط الدليل العقلي ان يكون مطردا بالاتفاق ويعين من شرطه
ان يكون منعكسا اي يلزم من انتفائه انتفاء المدلول خلافا لبعض الفقهاء
فان حدوث الحوادث دليل وجود الصانع في نفسه وان لم يعلم وجوده لعدم
الدليل الدال عليه ولانه لا تمانع من قيام ادلة على مدلول واحد فلو لزم انتفاء
الملزوم المدلول عند انتفاء واحد منها لما لزم من نفي الادلة وجود المدلول
وخرجت عن كونها ادلة لعدم اطرادها وهو خلاف الفرض وعلى هذا فقد
اخطأ من سلم من المعتزلة ان الدليل الدال على كون العالم مساعدا لما يعلم معللا
بالعلم جواز ثبوت حكم العالمية في حقه حيث انه نفى المدلول لانتفاء دليله

ولو قدرنا عدم حدوث الحوادث لما لزم منه انتفاء الصانع في نفسه

هذا الحكم في حقنا اذا نفى ذلك في عالمية الله لا يجوز ثبوت

وبهما قيل بامتناع انتفاء المدلول لانتفاء الدليل فلا يتصور اجتماع دليلين متعا
على شيء واحد بالنفي والاثبات احدهما مطرد منعكس والاخر مطرد غير منعكس
حتى يقال نرجح المنعكس على غير المنعكس كما قد يظن بل ولا يتصور ان يكونا
دليلين في نفس الامر بل هما شبهتان واحدهما شبهة والاخر دليل ولا نعرف
خلافا في انه لا يشترط في وجه دلالة الدليل على المدلول نصب ناصب ولا
وضع واضع بل ذلك للدليل من حيث هو هو لا لامر خارج فلا يخرج عن كونه
دليلا على المدلول وان فرضنا عدم الناصب له والواضع ولا يشترط في دلالة
الدليل على المدلول ان يثبت للدليل وصف وجودي ولا حال زائدة وراء
لزوم المدلول عنه ولا لثبوت ذلك للعدم عند كونه دليلا وهو ممتنع لما فيه من قيام
الثبوت بالعدم **الفصل السابع** فيما ظن انه من الادلة المفيدة للتيقن
والتبين منها وهي ستة الدليل الاول الاستقراء وهو عبارة عن الحكم بنسبة
كلي الى كلي اخر بايجاب او سلب لتحقق نسبة تلك الكيفية الى تمام الكلي
المحكوم عليه من الجزئيات كالحكم بالتحيز على الجوهر الكلي لوجود التحيز في جزئيات
الجواهر وهو غير يقيني فانه لا يخلو اما ان يكون الاستقراء ناقصا بان لا يكون
قد استقرئ جميع الجزئيات او تاما قد استقرئ فيه جميع الجزئيات فان كان من
الاول فلا يخفى انه من الجائز ان يكون الحكم فيما لم يستقرئ على خلافه فيما استقرئ
وعند ذلك فلا يلزم ان يكون الحكم الثابت لبعض الجزئيات ثابتا للكلي المشترك
بينها والا لما خلا عن ذلك الحكم شيء من جزئياته وذلك كالحكم على الحيوان بانه
اذا اكل يحرك فكه الاسفل الحادث من استقراء اكثر جزئيات الحيوان والحكم
في التمساح على خلافه وان كان تاما فانما يلزم ان يكون الحكم الثابت لكل
واحد من الجزئيات ثابتا للامر الكلي المشترك ان لو ثبت امتناع ثبوته لكل واحد
من الجزئيات لخصوصه وتعينه وهو غير جائز وعدم العلم بدليله لا يدل
على عدمه في نفسه كما ياتي بعد الدليل الثاني الحكم بانتفاء المدلول لانتفاء

دليله

دليله وهذه الطريقة انما تتم بعد ان تنتفي الادلة وبان لزوم انتفاء المدلول
من انتفائها ولا طريق الى الاول الا بالبحث والسبر مع عدم الاطلاع عليها
واما الثاني فطريقه ان يقال لو لم يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما
ثبت المدلول عند وجود دليله لاحتمال ان يكون الغلط واقعا فيه مع عدم
الدليل عليه ولجاز ان يكون بين ايدينا جبال شامخة وامور هائلة وان كنا لا
نحس بها ولا قام الدليل على وجودها وهو ممتنع وهو ايضا غير يقيني وانه لا
يلزم من البحث والسبر والعلم بعدم الدليل بل غايته عدم العلم بالدليل
من عدم العلم بالدليل عدم الدليل في نفسه سلمنا انه يلزم منه عدم الدليل
في نفسه غير انه يلزم من انتفاء دليل النفي انتفاء النفي لما قررتموه ونفي النفي ثبوت
فانتفاء ادلة النفي من جملة ادلة الاثبات وعند ذلك فان ادعى نفي بعض الادلة
الاثبات فلا يلزم منه عدم الاثبات لجواز ثبوته بدليل اخر وان ادعى انتفاء
جميع ادلة الاثبات حتى يدخل فيها انتفاء ادلة النفي فقد سلم ان دليل النفي
غير منتف فيكون ثابتا وعند ذلك فيكون النفي محالا على دليله لا على عدم دليل
الاثبات سلمنا انتفاء جميع ادلة الاثبات ولكن لا نسلم انه يلزم منه عدم المدلول
فانا لو قدرنا انه لا دليل على وجود الالهة غير حدوث الحوادث وقدرنا عدم
حدوث الحوادث وقدرنا عدم حدوث الحوادث لم يلزم منه عدم الالهة تعالى
واما العلم بانتفاء الغلط عند العلم بلزوم المدلول عن النظر الصحيح فمستند
الى دليل انتفاء الغلط وهو العلم بالمقدمات البديهية او المستندة الى البديهيات
لا الى عدم دليل الغلط والعلم بعدم الجبال الشامخة بين ايدينا اذا لم تكن
محسوسة فبديهي لا انه مستند الى العلم بانتفاء دليل الوجود والا كان نظريا
سلمنا دلالة ما ذكرتموه على عدم المدلول ولكنه معارض بما يدل على عدمه
وهو انتفاء دليل العدم على ما قررتموه ولا سبيل الى الجمع بين الوجود والعدم
ولا سبيل الى الترجيح لعدم الاولوية كيف وانه يلزم منه الاعتراف بان انتفاء

على صح

دليل المقابلين لا يدل على عدمه وان قيل بابطالهما ففيه تسليم المطلوب
لكن هذا السؤال فيه نظر فانه اذا سلم الخصم انتفاء دليل الثبوت وانه دليل
النفي فانتفاء دليل الثبوت من جملة ادلة النفي وعند ذلك ان ادعى نفي جميع
ادلة النفي في المعارضة على وجه يدخل فيها انتفاء ادلة الاثبات فقد منع
ما سلم وان ادعى انتفاء بعض ادلة النفي فلا يلزم من انتفاء بعض الادلة انتفاء
المدلول لاحتمال وجود دليل الجزء الدليل الثالث قياس التمثيل وهو الحكم
باشتراك معلومين في حكم احدهما بناء على جامع بينهما كالحكم بان الباري تعالى
مشارا اليه والى جهته لكونه موجودا كما في الشاهد وقد تسمى الصورة المتنازع
فيها فرعا والمتفق على حكمها اصلا والوصف الجامع علة والمعلل حكما وهو غير يقيني
فانه ليس من ضرورة اشتراك امرين في صفة عامة لهما اشتراكهما في حكم احدهما
الا ان يكون ما به الاشتراك علة للحكم المتنازع فيه وليس ما يدل على كونه علة
عند القائلين به غير طريقين احدهما الطرد والعكس والاخر السبر والتقسيم
وهما غير مفيدين للقطع اما الطرد والعكس فلانه لا معنى له غير ملازمة وجود
الحكم للعلة وانتفاؤه عند انتفائها ولا بد فيه من الاستقراء لجميع الجزئيات
وفي سائر الاحوال ولا سبيل اليه لخروج الفرع عنه فيكون ناقصا وان سلمنا
كون الاستقراء تاما ولكن لا يلزم منه ان يكون الوصف المشترك علة لجواز ان تكون
العلة مركبة من اوصاف وهو بعضها وحيث وجد الحكم عند وجوده يحتمل ان
باقي اوصاف العلة كانت موجودة وبه كمال العلة وحيث انتفى الحكم عند
انتفائه يمكن لانه بعض العلة وعند ذلك فلا يلزم من وجوده في الفرع وجود
الحكم لجواز تخلف باقي اوصاف العلة او بعضها وان تعرض مع ذلك الى بيان
نفي وصف اخر غير المدار المذكور فسيأتي ابطاله في السبر والتقسيم كيف وان الدوران
وجودا وعدما متحقق في الطرفين فليس جعل احد الدائرين علة للاخر باعتبار
الدوران اولى من العكس وان بين كون الوصف صالحا لاثبات الحكم والحكم

غير

غير صالح لاثبات الوصف بطريق اخر فلا حاجة الى الدوران ولا الى القياس
على الاصل المذكور واما السبر والتقسيم فهو ان تحصر اوصاف محل الحكم المجمع عليه
وتبطل التعليل بما عدا المستبقى وانما يفيد كون الوصف علة بعد الحصر ولا دليل
عليه غير البحث والسبر مع عدم الدليل على غير المستبقى وقد بينا ان ذلك لا يدل
على عدمه في نفسه وان سلم الحصر فلا بد من ابطال التعليل بكل واحد واحد من
الاوصاف المحذوفة وابطال كل رتبة يحصل من اجتماعها ولا يكفي في ابطال المحذوف
وتصحيح المستبقى ثبوت الحكم مع المستبقى في صورة وانتفاء المحذوف لجواز ان يكون
الحكم معللا في صورتين بعلتين والوصف المستبقى مشترك بينهما هذا ان قلنا ان
ذكر في التمثيل جامعا والا فالجمع تحكم محض ودعوى لا دليل عليها ويلزم القائل
بذلك ان يعترف بصحة حكم من حكم بان جميع الاديب تسود ان اذا لم يشاهد
غير الزنوج وان جميعهم لا يموتون اذا لم يشاهد ميتا ولا يستمع به ولا يخفى فيه من الجهالة
الدليل الرابع قياس الفراسة ويسمى ايضا قياس الدلالة وهو نوع من التمثيل
الا ان الوصف المشترك بين الاصل والفرع دليل على العلة وليس علة في نفسه
وذلك كالاستدلال بتعرض اعالي الانسان على شجاعته بناء على انهما تابعان
لمزاج واحد في بدن الاسد ومعلولان له ويلزم من احد الموجبين في الانسان
وهو عرض الاعالي وجود موجبه ومن وجود موجبه وجود الموجب الاخر وهو
الشجاعة ولا يساعد في ذلك غير الطرد والعكس والسبر والتقسيم وقد
عرفت ما فيهما وان سلمنا اتباع الحكمين في الاسد لمزاج واحد فوجود احدهما في
الانسان غير واجب ان يكون معللا بما كان معللا به في الاسد بل جاز ان يكون بغيره
فانه لا مانع من تعليل الحكم بعلتين بالنسبة الى محلين مختلفين ومع ذلك فلا يلزم
الموجب الاخر لجواز ان لا يكون علة عرض الاعالي في الانسان علة للشجاعة
الخامس اتفاق الاصحاب على الحاق الغائب بالشاهد بجامع الحدوث والعلة
والشرط والدلالة اما الحدوث فقالوا اذا ثبت ان هذا العالم في الشاهد من قام

بوصف

علم

به العلم فيجب ان يكون حاله في الغايب كذلك لان الحد يجب اطراده ولا يختلف شاهدا
ولا غايبا واما العلة فقالوا اذا ثبت كون العالم معللا بالعلم في الشاهد
وجب ان يكون معللا به في الغايب لان ما ثبت لاحد المثلين وجب ان يثبت للاخر
واما الشرط فقالوا اذا كان شرط كون العالم عالما في الشاهد قيام العلم به
وجب ان يكون العالم في الغايب كذلك لما تحقق في العلة واما الدلالة
فقالوا اذا دل قبول الحوادث شاهدا على استحالة تعري العاقل لها عنها
لزم مثله في الغايب لان شرط الدلالة الاطراد وزاد الاستاذ ابو اسحق طريقا
اخر فقال كل امرين ثبت تلازمهما في الشاهد لزم ان يتلازما غايبا ولم يعتبر
في ذلك جامعا وعنده نقول اما الجمع بالحد فان ثبت ان حد العالم من قام
به العلم وثبت ان مسمى العالم متحد في الغايب والشاهد فلا حاجة الى القياس على
الشاهد والاعتبار به لان نسبة الحد الى جميع مجاري المحدود واحدة فليس
الحاق البعض بالبعض اولى من العكس وان لم يثبت الحد او ثبت ولكن لم يثبت
اتحاد مسمى العالم فالالحاق متعذر وعلى هذا يكون الكلام في العلة والشرط
ويريد في العلة والشرط اشكالا اخر وهو احتمال كون العالم في الشاهد
معللا بالعلم او مشروطا به لكونه جايزا وهذا المعنى غير موجود في الغايب
فلا يلزم التعدية او بمعنى اخر لم يطلع عليه ولا يلزم من عدم العلم به وبدليله العلم
بعدمه كما سبق ويمثل هذا الاحتمال يكون القدح في الطريقة الرابعة وهو ان
يقال الدال على امتناع تعري العاقل للحوادث في الشاهد ليس مطلق قبول
الحوادث بل قبول الحوادث لها او لمعنى اخر يخصه من حيث هو شاهد ويقدر ان
يكون ذلك لكونه قابلا للحوادث فلا حاجة الى الحاق الغايب بالشاهد ولا
بالعكس لتساوي الدلالة بالنسبة اليهما واما طريقة الاستاذ ابي اسحق
فيلزمه عليها ان يكون الباري تعالى جوهرا ضرورة كونه قايما بنفسه لضرورة
التلازم بينهما في الشاهد فان كل قايم بنفسه في الشاهد جوهر وكل جوهر قايم

بنفسه

بنفسه ولا يختص عنه السادس الاستدلال بما يتوقف كونه دليلا على معرفة
مدلوله وذلك كالاستدلال بكلام الله تعالى على صدق رسوله ووجود الباري
تعالى ونحوه وهو دور ممتنع حيث انا لا نعرف المذكور من كلامه الا بعد معرفة
وجوده وصدق رسوله فاذا توقف معرفة وجوده وصدق رسوله على معرفة
كلامه كان دورا فهذه الطرق غير يقينية وان كان بعضها مفيدا للظن ٥ ٤

القاعدة الرابعة في انقسام المعلوم الى الموجود والمعدوم وما ليس بموجود ولا معدوم

وتشتمل على ثلثة ابواب الباب الاول في الموجود والثاني في المعدوم والثالث فيما ليس بموجود ولا معدوم

الباب الاول في الموجود

وتشتمل على مقدمة وقسمين اما المقدمة فهو ان العلم بالموجود من حيث هو موجود هل هو فطري ام لا وقد ذهبت الفلاسفة الى ان
العلم به فطري محتجين على ذلك بوجوه الاول انه لو كان العلم به نظريا فما
به تعريفه اما ان يكون وجودا او لا يكون وجودا فان كان الاول فقيه تعريف
الوجود بالوجود وهو ممتنع وان كان الثاني ففيه تعريف الموجود بعدم الوجود
وهو ممتنع ايضا ٥ الثاني هو ان العلم باستحالة اجتماع الوجود والعدم في
شيء واحد من جهة واحدة بديهي ولا نجد عاقلا من نفسه عند عدم اضداد العلم
من النوم والغفلة والذهول وغيره الخلو عنه ولو كان العلم بمفرديه وهما الوجود
والعدم نظريا لتوقف العلم بالنسبة بينهما على تحصيل العلم بهما بالنظر وهو خلاف
ما نجده كل عاقل من نفسه ٥ الثالث هو ان كل عاقل يجد من نفسه العلم البديهي
بوجود ذاته ومفهوم الوجود في الكل واحد على ما سياتي فكان العلم بالوجود
المطلق فطريا وهو بناء منهم على ان المفهوم من الوجود واحد في كل موجود وانه
زايد على ذات الموجود وهو غير صحيح على اصول اصحابنا حيث اعتقدوا ان لفظ
الوجود مشترك وان المفهوم منه مختلف لان وجود كل شيء هو ذاته وذاته
وجوده على اصولهم والذوات مختلفة فكان مفهوم الوجود مختلفا على ما سياتي

الشيء بنفسه وهو تعريف

تحقيقه وليس معنى عاما منحدا في كل موجود وعلى هذا فمنه ما هو نظري كالعلم
بمعنى النفس والعقل وغيره ومنه فطري وهو ما كان من الذوات والوجودات
مبدا للنظريات على ما سلف وعلى هذا الاصل يمكن تخريج ما اوردوه من الحجج اما
الحجة الاولى فلان مفهوم الوجود ليس معنى عاما مشتركا بين الذوات حتى
اذا قيل متعرف بنفسه ما هو موجود كان تعريفا للشي بنفسه بل لفظ الوجود مشترك
بين وجودات مختلفة بعضها فطري والبعض نظري وتعريف البعض بالبعض
لا يكون تعريفا للشي بنفسه واما الحجة الثانية فلانه امكن ان يقال اذا
كان العلم بعض الوجودات بديهيا كما سلف فالعلم باستحالة الجمع بينه
وبين عدمه هو البديهي الذي لا يتصور خلو نفس العاقل عنه بتقدير عدم الاضداد
دون ما عداه اما ان يكون هو الوجود المطلق العام فلا لعدم تحققه في نفسه
كما يأتي تحقيقه على ان المفهوم من الوجود في الكل واحد وهو ممتنع كما يأتي واذا
عرف ذلك فنقول مسمى الوجود اما ان يكون بحيث يلزم من فرض عدمه لذاته
اولا يلزم المحال من فرض عدمه لذاته فان كان الاول فهو واجب الوجود لذاته
وان كان الثاني فهو الجائز الوجود ولا بد من بيان كل واحد منهما وما يتعلق
به **القسم الاول في واجب الوجود والنظر فيه في تسعة**
انواع الاول في اثبات واجب الوجود وبيان حقيقته ووحدته الثاني في
الصفات النفسانية لواجب الوجود الثالث فيما يجوز عليه تعالى الرابع
فيما لا يجوز عليه الخامس في وحدانية الله تعالى السادس في افعال الله تعالى
السابع في انها الله تعالى
النوع الاول في اثبات واجب الوجود بذاته وبيان حقيقته ووجوده
ويشتمل على اربع مسائل المسئلة الاولى في اثبات واجب الوجود
مذهب اهل الحق من المتشرعين وطوائف الالهيين القول بوجوب وجود
موجود وجوده لذاته لا لغيره وكل ما سواه متوقف في وجوده عليه خلافا
لطائفة شاذة من الباطنية ومنشا الاحتياج على ذلك ما نشاهده من الموجودات

واما الحجة الثالثة

العسه

العسه ونحققه من الامور الحسية فانه اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون واجبا
لذاته فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فكل موجود لا يكون
واجبا لذاته فهو ممكن لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لما كان موجودا واذا كان
ممكنا فالوجود والعدم عليه جائزان وعند ذلك فاما ان يكون في وجوده
مفتقرا الى مرجح او غير مفتقر الى المرجح فان لم يكن مفتقرا الى المرجح فقد ترجح
احد الجائزين من غير مرجح وهو ممتنع وان افتقر الى المرجح فذلك المرجح اما
واجب لذاته او لغيره فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فذلك
الغير اما ان يكون معلولا لمعلوله او لغيره فان كان الاول فيلزم ان يكون كل
واحد منهما مقوما للاخر ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد منهما مقوما لمقوم
نفسه فيكون كل واحد منهما مقوما لنفسه لان مقوم المقوم مقوم وذلك يوجب
جعل كل واحد من الممكنين مقوما لنفسه والمقوم لنفسه لا يكون ممكنا وهو
خلاف العرض ولان التقوم اضافة بين المقوم والمقوم فيستدعي المغايرة
بينهما ولا مغايرة بين الشي ونفسه وان كان الثاني وهو ان يكون ذلك الغير
معلولا للغير فالكلام في ذلك الغير كالكلام في الاول وعند ذلك فلنا ان
يقف الامر على موجود هو مبدا الموجودات غير مفتقر في وجوده الى غيره او
يتسلسل الامر الى غير النهاية فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني
فهو ممتنع اما على الراي الفلسفي فلانهم قالوا لو فرضنا علولا ومعلولات
لا نهاية لها قلنا ان نفرض الوقوف على الواحد منها فلو كان ما قبله لا نهاية
له فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المفروضة ولتكن الزيادة عشرة
مثلا فالجملة الاولى اما ان يكون مساوية لنفسها مع فرض الزيادة المتناهية
عليها او ازيد او انقض القول بالمساواة والزيادة محال اذ الشي لا يكون مع
غيره كهو لا مع غيره ولا ازيد وان كانت الجملة الاولى ناقصة بالنظر الى
الجملة الثانية فمن المعلوم ان التفاوت بينهما انما هو بامر متناه وعند ذلك

فالزيادة لابد وان تكون لها نسبة الى الباقي بجهة من جهات النسب على
نحو زيادة المتناهي على المتناهي ويحال ان يحصل بين ما ليسا متناهيين
النسبة الواقعة بين المتناهيين وايضا فانه اذا كانت احدى الجملتين ازيد
من الاخرى بامر متناه فلنطبق بين الطرفين الاخيرين بان ياخذ من الطرف
الاخير من احدى الجملتين عددا مفروضا ومن الاخرى مثله وهلم جرا فاما
ان يتسلسل الامر الى غير النهاية فيلزم منه مساواة الانقص للازيد في
كلي طرفيه وهو محال وان قطع الجملة الناقصة في الطرف الذي لا نهاية
له فقد تناهت والزائدة انما زادت على الناقصة بامر متناه وكل ما
زاد على المتناهي بامر متناه فهو متناه الا ان هذا انما لا يستقيم على موجب
عقايدهم ويخفى قواعدهم حيث انهم قضوا بان كل ما له الترتيب الوضعي
كالابعاد والامتدادات او الترتيب الطبيعي واحاده موجوده معا
كالعلل والمعلولات فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل واما ما سوى
ذلك فالقول بعدم النهاية فيه غير مستحيل وسواء كانت احاده موجوده
معا كالنفوس بعد مفارقة الابدان او هي على التعاقب والتجدد كالازمنة
والحركات الدورية فان ما ذكروه وان استمر لهم فيما قضوا عليه بالنهاية فهو
لازم لهم فيما قضوا عليه بعدم النهاية وعند ذلك فلا بد من بطلان احد الامرين
اما الدليل ان كان اعتقاد عدم النهاية حقا واما اعتقاد عدم النهاية ان
كان الدليل حقا لاستحالة الجمع وليس لما ذكره الفيلسوف المتاخر من جهة
الفرق بين العلل والمعلولات والازمنة والحركات قدح في الجمع وهو قوله
انما لا ترتب له وضعا ولا احاده موجودة معا وان كان ترتبه طبيعيا فلا
يمكن فرض جواز قبوله للانطباق وفرض الزيادة والنقصان فيه بخلاف
مقابله لان المحصل يعلم ان الاعتماد على هذا الخيال في تناهي ذوات
الاوضاع وفي اهمال الترتب الطبيعي واحاده موجودة معا ليس الا من جهة

افضاء

افضاء به الى وقوع الزيادة والنقصان فيما بين ما ليسا متناهيين وذلك
انما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من غير تعطله ما من البعد
المفروض او وحدة ما من العدد المفروض وعند ذلك فلا يخفى امكان فرض
الوقوف على جملة من اعداد الحركات والنفوس الانسانية المفارقة لابدانها
وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم فيما هو من نوعها واذ ذاك بالحدود المشتملة
في القياس المذكور في محل الاستدلال يعنيها مستعملة في صورة الالزام مع
اتحاد الصورة القياسية من غير فرق وايضا فانه ليس كل جملتين تفاوتتا
بامر متناه مكونا متناهيين فان عقود الحساب مثلا لا نهاية لاعدادها
وان كانت الاوايل اكثر من الثواني بامر متناه وهذه الامور وان كانت بعيدة
دهشة فلا يخفى ان وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في الامور الموجودة
بالفعل فلا يتوهم الفرق وايضا من مجرد هذا الاختلاف والقول بان ما
زادت به احدى الجملتين على الاخرى لابد وان يكون له نسبة الى الباقي غير مسلم
ولا يلزم من قبول المتناهي لنسبة المتناهي اليه قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي
اليه واما المتكلم فله في ابطال القول بعدم النهاية طرق الاول ما اسلفناه
من الطريقة المذكورة ويلزم عليه ما ذكرناه ما عدا المناقض اللازم للفيلسوف
من ضرورة اعتقاد عدم النهاية فيما ذكرناه من الصور وعدم اعتقاد المتكلم
لذلك غير ان المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية في معلومات
الله تعالى ومقدوراته مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية
فيها وما نقل من ان المعتزلة يقولون بالمعلومات والمقدورات غير متناهية صلاحية
العلم لتعلقه بكل ما يصح ان يعلم وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح ان يوجد
وما يصح ان يعلم ويوجد غير متناه لكنه من قبيل التقديرات الوهمية والتجويزات بق
الامكانية وذلك مما لا يمتنع كونه غير متناه عندنا بخلاف الامور الموجودة والحقا
العينية فلا اثر له في القدح ايضا فان هذه الامور وان لم يكن من موجودات

الاعيان غير انها متحققة في الاذهان ولا يخفى ان نسبة ما فرض استحالة
فيما له وجود ذهني على نحو استحالة فيما له وجود عيني في الطريق الثاني
قوله لو وجد اعداد لا نهاية لها لم يخل اما ان يكون شفعا او وترا او شفعا
ووترا معا او لا شفع ولا وتر فان كانت شفعا فهي تصير وترا بزيادة واحد
وان كانت وترا فهي تصير شفعا بزيادة واحد واعوزا الواحد لما لا يتناهى
محال وان كانت شفعا ووترا فهي محال لان الشفع ما يقبل الانقسام
متساويين والوتر غير قابل لذلك والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك
وغير قابل له وان لم تكن شفعا ولا وترا فيلزم منه وجود واسطة بين النفي
والاثبات وهو محال وهذه المحالات انما لزمت من القول بعدم النهاية له
فالقول به محال وهو من النمط الاول في الفساد لوجهين الاول انه قد
لا يسلم استحالة الشفعية او الوترية فيما لا نهاية له والقول بان ما لا
يتناهى لا يعوزه الواحد الذي به يصير شفعا ان كان وترا او وترا ان
كان شفعا فدعوى مجردة ومحض استبعاد لا دليل عليه والوجه الثاني انه
يلزم عليه عقود الحساب ومعلومات الله تعالى ومقدوراته فانها غير
متناهية امكانا مع امكان اجراء الدليل المذكور فيها الطريق الثالث انه لو وجد
اعداد لا نهاية لها فكل واحد منها محصور بالوجود فالجملة محصورة بالوجود
وما لا يتناهى لا ينحصر بحاصر اصلا وهو ايضا فاسد لثلثة اوجه الاول انا
لا نسلم ان الوجود زائد على الموجود حتى يقال يكون الوجود حاصرا له بل الوجود
هو ذات الموجود وعينه على ما ياتي الثاني وان كان زائدا على كل واحد
من احاد الجملة فلا نسلم كونه حاصرا بل عارض مقارن لكل واحد من الاحاد
والعارض المقارن للشيء لا يكون حاصرا له الثالث سلمنا ان الوجود
حاصر لكل واحد من احاد الجملة ولكن لا نسلم ان الحكم على الاحاد يكون حكما على
الجملة ولهذا يصدق ان يقال لكل واحد من احاد الجملة انه جزء الجملة ولا يصدق

على

على الجملة انها جزء الجملة والطريق الرابع انه لو وجد علل ومعلولات
لا نهاية لها فاما من وقت يبتدئ الاول العلل والمعلولات متناهية اليه وانتهاؤها
لا يتناهى محال وهو غير متبدئ ايضا فان الانتهاء من احد الطرفين وهو الاخير
وان سلم الخصم فلا يوجد النهاية في الطرف الاخر ثم يلزم عليه عقود الحساب
ونعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار فانه وان كان متناهيا من طرف الابتداء
فغير متناه امكانا في طرف الاستقبال والاقرب في ذلك ان يقال لو كانت
العلل والمعلولات غير متناهية وكل واحد منها ممكنا على ما وقع به العرف فهي
اما متعاقبة او معا فان كانت متعاقبة فقد قيل ان ذلك محال لوجوه ثلثة
الاول هو ان كل واحد منها مسبوق بالعدم والجملة بمجموع الاحاد فالجملة
يكون مسبوقة بالعدم وكل جملة مسبوقة بالعدم فلوجودها اول ينتهي اليه
وكل ما له وجود اول ينتهي اليه فالقول بكونه غير متناه محال الثاني هو ان كل
واحد منها يكون مشروطا في وجوده بوجود علته بالنسبة الى علتها وهلم جرا
فاذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود فلا وجود لواحد
منها وهذا كما اذا قيل لا اعطيك درهما الا وقبله درهم فانه لما كان اعطاء
الدرهم مشروطا باعطاء درهم قبله وكذلك في اعطاء كل درهم يعرض الى غير
النهاية كان الاعطاء محالا الثالث هو ان القول بتعاقب العلل والمعلولات
يجر الى تاثير العلة في معلولها بعد عدمها وتاثير المعدوم في الموجود محال
وهذه الحجج انما لا تثبت لها اما الاولى فلانه لا يلزم من سبق العدم على كل واحد
من الاحاد سبقه على الجملة فان الحكم على الاحاد لا يلزم ان يكون حكما على الجملة
كما سبق تحقيقه واما الثانية فانما تلزم ان لو كان ما توقف عليه الوجود وهو
شرط في الوجود غير موجود محل النزاع فلا يقبل الدعوى به من غير دليل واما
الثالثة فانما تلزم ايضا ان لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته
وليس كذلك بل معناه وجود المعلول متراخيا عن وجود علته مع بقاء علته موجودة

يكون

قبله فلا يوجد حتى يوجد علته

كما في المثال المذكور واما ان كان موجودا فلا يلزم استناع
وجود الشرط والقول بان الشرط غير موجود

الى حال وجوده وبقاوه موجودا بعد عدم علته وكذلك في كل علة مع معلولها
وذلك لا يلزم منه تاثير المعدوم في الموجود ولا ان يكون العلل والمعلولات
موجودة معا وذلك متصور في العلل الفاعلة بالاختيار والاقرب في ذلك
ان يقال لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة
وعند ذلك فلا يخلوا اما ان يقال بوجود شي منها في الازل ولا بوجود شي منها
في الازل فان كان الاول فهو ممتنع لان الازلي لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث
مسبوق بالعدم فلو كان شي منها في الازل لكان مسبوقا بالعدم ضرورة كونه
حادثا وغير مسبوق بالعدم ضرورة كونه ازليا وان كان الثاني فجملة العلل
والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة انه لا شي منها في الازل ويلزم من ذلك
ان يكون لها ابتدا ونهاية غير متوقف على سبق غيره عليه وهو المطلوب واما
ان كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة معا ولا يعني ان النظر الى
الجملة غير النظر الى كل واحد من احادها فان حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد
من الاحاد وعند ذلك فالجملة موجودة وهي اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة
لا جايز ان يكون واجبة والا لما كانت احادها ممكنة وقد قيل انها ممكنة كما
سبق ثم وان كانت واجبة فهو مع الاستحالة عين المطلوب وان كانت ممكنة
فلا بد لها من مرجح والمرجح اما ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها لا جايز ان
يقال بالاول فان المرجح للجملة مرجح لاحادها ويلزم ان يكون مرجحا لنفسه ضرورة
كونه من الاحاد ويخرج بذلك عن ان يكون ممكنا وهو خلاف الفرض وان يكون مرجحا
لعلته لكونها من الاحاد وفيه جعل العلة معلولا والمعلول علة وهو دور
ممتنع وان كان المرجح خارجا عنها فهو اما ممكن او واجب فان كان ممكنا فهو من الجملة
وهو خلاف الفرض فلم يبق الا ان يكون واجبا لذاته وهو المطلوب فان قيل
سلمنا ان الموجود المفروض ممكن وان الوجود والعدم عليه جايزان ولكن لا نسلم
احتياجه الى المرجح في وجوده وبيانه من احد عشر وجها الاول انه لو احتاج الى

الموثر

الموثر في وجوده فتاثير الموثر في الموجود اما في حال وجوده او في حال عدمه
فان كان الاول فهو تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو محال وان كان
الثاني فيلزم منه اجتماع الوجود والعدم في حالة واحدة وهو محال الثاني
انه لو احتاج الى الموثر في وجوده لكونه ممكنا لاحتاج الى الموثر في عدمه لكونه
ممكنا وهو ممتنع لوجهين الاول ان الموثر يستدعي اثرا والعدم نفي محض فلا
يكون اثرا وسوا كان اصليا او طاريا ويختص العدم الاصلي بامتناع التاثير
فيه لما فيه من تحصيل الحاصل وهو ممتنع الثاني هو ان المرجح للعدم اما ان
يكون هو المرجح للوجود او غيره فان كان الاول فيلزم منه ان يكون ما اقتضى الشي
مقتضيا لنقيضه وهو محال ولانه يلزم منه ان لا يتحقق احدهما ضرورة استوا
النسبة الى المرجح وان كان الثاني فيلزم منه امتناع الوجود والعدم فانه
ليس العمل باحد المرجحين اولى من الاخر الوجه الثالث انه لو افتقر
في وجوده الى مرجح وعلة فذلك المرجح اما ان يكون دايما علة او حدث كونه
علة فان كان دايما علة وجب ان لا يتاخر وجود معلوله عن وجوده ويلزم من
ذلك امتناع حدوث الممكن وان لا يكون في العالم ممكنا حادثا وهو محال
وان كان الثاني فالكلام في حدوث ذلك الحادث كالكلام في الاول
وذلك يودي الى علل ومعلولات لا نهاية لها ولم يقولوا به ٥ الوجه الرابع هو
ان الممكن لو كان محتاجا الى الموثر في وجوده فالحاجة الى الموثر صفة زايدة
على نفس الممكن وهي اما ان تكون واجبة او ممكنة لا جايز ان تكون واجبة
فانها صفة الممكن والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى غيره لا
يكون واجبا لذاته وان كانت ممكنة فاما ان يكون محتاجة الى المرجح او غير
محتاجة اليه فان كان الاول فقد لزم التسلسل وان كان الثاني ففيه
تسليم المطلوب ٥ الوجه الخامس لو احتاج الممكن الى المرجح فالحاجة صفة
ثبوتية لان نقيضها لا حاجة ولا حاجة امر عدمي ولهذا يتصف بها المستحيل

الوجود ولو كانت صفة ثبوتية لما اتصف بها النفي المحض واذا كان لا حاجة
امر اعدميا فالحاجة يكون ثبوتية وهو ممتنع لامرين الاول ان الحاجة الى
التاثير متقدمة على التاثير المتقدم على الوجود الذي هو اثر والصفة
الثبوتية للشيء لا يكون متقدمة على ثبوت ذلك الشيء الثاني ان الحاجة
الى التاثير معلله بالامكان ولهذا يقال انما احتاج لكونه ممكنا ولهذا ان ما
ليس بممكن لا يكون محتاجا والامكان صفة عدمية فلا يكون علة للامر
الثبوتي وبيان كون الامكان عدميا امران الاول ان ما وجد بعد العدم
يصح اتصافه بالامكان قبل وجوده فلو كان الامكان وصفا وجوديا لكان
الصفة الوجودية لما ليس بموجود وهو محال الثاني انه لو كانت صفة الامكان
وجودية فاما واجبة او ممكنة لا جايز ان يكون واجبة والا لما كانت صفة
لغيرها على ما تقدم وان كانت ممكنة فيجب ان يكون ممكنة بامكان اخر والكلام
في ذلك الامكان كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع الوجه السادس
انه لو احتاج الممكن الى المرجح في ابتداء وجوده لكونه ممكنا في حال بقايه لكان
واجبا ولو كان واجبا لاستحال فرض عدمه واحتياج الممكن حال بقايه الى
المؤثر ممتنع لما فيه من تحصيل الحاصل الوجه السابع انه لو احتاج الممكن
الى المؤثر فالمؤثر اما ان يؤثر في ماهية الممكن او في وجوده او في موصوفية
الماهية بالوجود وعلى التقدير يلزم منه خروج الماهية او الوجود او موصوفية
الماهية بالوجود عن حقيقته عند فرض عدم ذلك المؤثر وهو محال الوجه
الثامن انه لو افتقر الممكن الى مؤثر فتاثير المؤثر فيه صفة زايدة على ذات
المؤثر والاثر اذ التاثير نسبة واضافة بين الاثر والمؤثر والنسبة من الشيء
صفة لهما والصفة زايدة على الموصوف ولهذا يمكننا تعقل ذات كل واحد
منهما مع الشك في كون هذا اثرا وكون هذا مؤثرا والمعقول غير المجهول واذا
كان التاثير صفة زايدة على ذات المؤثر والاثر فالتاثير نقيض لا تاثير ولا

قايمة لاحتاج في حال بقايه لكونه ممكنا فانه لو لم يكن كذلك في حال بقايه

فانه

تاثير

تاثير عدم فالتاثير ثبوت وهو اما ان يكون واجبا او ممكنا لا جايز ان يكون
واجبا والا لما كان مفتقرا الى غيره والصفة مفتقرة الى الموصوف فلا بد
وان يكون ممكنا ولا بد له من مؤثر والكلام في تاثير المؤثر فيه كالكلام في الاول
وهو تسلسل ممتنع وهذا المحال انما لزم من القول بافتقار الممكن الى المؤثر فيكون
محالا الوجه التاسع انه لو افتقر الممكن الى تاثير المؤثر في وجوده لكان
التاثير متقدما على الاثر لافتقار الاثر اليه ويمتنع ان يكون تاثير المؤثر متقدما
على الاثر اذ التاثير نسبة واضافة بين الاثر والمؤثر كما سبق فيكون التاثير
صفة للاثر والمؤثر والصفة متاخرة عن الموصوف لافتقارها اليه وفي ذلك
ما يوجب جعل المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما وهو محال الوجه العاشر
انه لو افتقر الممكن الى المؤثر لكان ما وجد من الحوادث مفتقرا الى المؤثر لكونه
ممكنا والمؤثر فيه ان كان حادثا لزم التسلسل او الدور وان كان قديما
فقد تجدد له صفة التاثير بعد ان لم يكن مؤثرا والكلام في صفة التاثير كالكلام
في الاول ويلزم منه التسلسل او الدور الوجه الحادي عشر انه لو افتقر
الممكن الى المرجح لما ترجح ممكن الا بمرجح وليس كذلك فان العطشان اذا خير
بين قدحين متساويين من كل وجه فانه يختار احدهما من غير سبب مرجح ضرورة
وفرض المساواة من كل وجه وكذلك القاصد الى مكان معين اذا عرض له
طريقان متساويان من كل وجه فانه يسلك احدهما من غير سبب مرجح
مع تساويهما في الامكان سلمنا انه لا بد للموجود من مرجح ولكن لم لا يمنع
من كون المرجح لوجود الممكن ذاته لا على وجه يستهلك احد الوجود المانع من
العدم بل بمعنى ان ذاته اولى بالوجود من العدم مع جواز فرض العدم سلمنا
انه لا بد من مرجح خارج ولكن لا نسلم انه لا بد وان يكون وجوديا فان وجود
الممكن مقابل لعدمه فكما جاز ان يكون عدم علة الوضع جزء من مرجحا للعدم وعدم
شرط الوجود مرجحا للعدم فما المانع ان يكون عدم علة العدم او عدم شرط

تجدد

العدم شرطا حتى للوجود سلمنا انه يمتنع ان يكون مرجح الوجود عدميا ولكن ما المانع
من كونه غير موجود ولا معدوم كما ذهب اليه الملاحدة وبيان جواز ذلك هو
ان صفة الامكان تابعة للماهية الممكنة ومعلولة بها من حيث هي لا موجودة
ولا معدومة فان الماهية من حيث هي موجودة تستحيل ان يكون ممكنة العدم
ومن حيث هي معدومة تستحيل ان يكون ممكنة الوجود وصفة الامكان تابعة
للماهية بالنسبة الى الطرفين فاذن علة صفة الامكان الماهية من حيث هي لا
موجودة ولا معدومة سلمنا انه لا بد وان يكون المرجح موجودا ولكن ما
المانع من كونه ممكنا ولم قلتم بامتناع التسلسل قولكم اما ان يكون العلل
والمعلولات متعاقبة او معا فلم قلتم بامتناع التعاقب قولكم ان لم يوجد
شيء في الازل فلها اول وبدايته فنقول لا يلزم من كون كل واحد من العلل
والمعلولات غير موجود في الازل ان يكون الجملة غير ازلية فانه لا يلزم من الحكم
على الاحاد ان يكون حكما على الجملة بل جاز ان يكون كل واحد من احاد الجملة
غير ازلي والجملة ازلية بمعنى تعاقب احادها الى غير النهاية سلمنا انها
غير متعاقبة لكن لم قلتم بوجوب واجب الوجود قولكم النظر في الجملة غير النظر
الى الاحاد فنقول لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ليصح ما ذكرتموه
ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع اشعاره بالحصر صحته في غير المتناهي
سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وانه ممكن ولكن لا نسلم انه زائد
على الاحاد المتعاقبة الى غير النهاية وعند ذلك فلا يلزم ان يكون معللا بغير
علة الاحاد سلمنا انه زائد على الاحاد ولكن ما المانع من ان يكون مرجحا
باحاده الداخلة فيه لا بمعنى انه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه بل طريق ترجحه
بالاحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من احاده بالاخر الى غير النهاية وعلى
هذا فلا يلزم افتقاره الى مرجح خارج عن الجملة ولا ان يكون المرجح للجملة مرجحا
لنفسه ولا لعلته سلمنا انه لا بد من وجود واجب الوجود ولكن لا نسلم انه غير

قابل

قابل للعدم كما ذكرتموه وانما يمتنع كونه قابلا للعدم ان لو امتنع انقلاب الواجب
الى الممكن او الممتنع وكذلك بالعكس وهو غير مسلم ولهذا قلتم بان العالم ممتنع
وكذلك بالعكس وهو غير مسلم ولهذا قلتم بان العالم ممتنع الوجود في الازل
وجائز الحدوث فاذا جاز انقلاب الممتنع جائزا مع انه احد قسمي الضروري فلا مانع
من انقلاب الواجب جائزا وانقلاب الجائز واجبا وعلى هذا فلا يمتنع عليه واجب
الوجود العدم السابق ولا العدم اللاحق فلا يلزم ان يكون ازليا ولا ابديا
سلمنا دلالة ما ذكرتموه على اسناد واجب الحدوث لوجود بالاعتبار الذي
اردتموه ولكنه معارض بما يدل على انه غير ثابت وبيانه انه لا يخلو اما ان
يكون ممكنا او ليس بممكن فان كان ممكنا فالممكن ليس واجبا بالاعتبار المذكور
وان لم يكن ممكنا فما ليس بممكن ان يكون لا يكون موجودا وما لا يكون موجودا فلا يكون
واجب الوجود والجواب اما منع له حيث احتاج الممكن الى المرجح في وجوده فغير صحيح
لان الممكن قابل للوجود والعدم وهما بالنسبة الى ذات الممكن سيان وعند هذا
قال بعض الاصوليين والشيء الذي يكون كذلك يمتنع ان يدخل في الوجود الا بعد
ان يصير وجوده راجحا على عدمه فكذلك الرجحان سابق على وجوده ويمتنع
ان يكون محل ذلك الرجحان هو وجوده لان ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده
لكان متاخرا عن وجوده لكنا بينا انه متقدم على وجوده وهو دور وقد ذلك الرجحان
يجب ان يكون صفة لشيء اخر يلزم من وجوده وجوده وذلك هو المؤثر فثبت ان
كل ممكن فهو مفتقر الى المؤثر وقال بعضهم اذا كانت ماهية الممكن مقتضية
للتساوي والتساوي مقابل للرجحان فلو حصل الرجحان فيلزم اجتماع المتقابلين
في شيء واحد وهو محال في المحتاج باطلتان اما الاولى فلان الخصم قد يمنع
توقف الدخول في الوجود على سابقة الترجيح وانه لا معنى للترجيح الا الدخول
في الوجود دون العدم وكذلك بالعكس وعند هذا فلا يكون الترجيح سابقا
على الوجود ليلزم ما قيل من الدور كيف وانه لو كان الترجيح سابقا على الوجود

لا يكون

يلزم

لكان صفة لغير الوجود حتى لا ينفضي الى الدور كما قرر ولو كان كذلك لكان
للموصوف به هو المرجح لا نفس الوجود وهو محال واما الثانية فانما تلزم
ان لو كان حصول المرجحات مستندا الى ذات الممكن واما اذا لم يكن مستندا اليها
ولا الى غيرها فلا والحق في ذلك ان يقال اذا اثبت ان الوجود والعدم بالنسبة
الى ذات الممكن متساويان فاحتياج وقوع احد المتساويين الى المرجح معلوم
بالضرورة وهذا ان العاقل اذا راى موضعا خاليا عن العمارة والابنية
المرتفعة ثم راه مشغولا بها بعد ذلك او راى صنعة محكمة فان عقله يضطره
الى العلم بوجود سبب موجب لذلك ولو جاز في العقل وجود احد الجائزين
دون الاخر من غير مرجح لما كان كذلك وهذا مما لا يجد احد من العقلاء في نفسه
مخالفته ولا مماكرته وعلى هذا فما اوردوه من الشبه فحاصله يرجع الى التشكيك
في البديهيات وهو غير مقبول وعلى تقدير القبول فيجب عن كل ما ذكروه قولهم
تاثير الموثر فيه اما في حال وجوده او في حال عدمه قلنا بل في حال وجوده لا
بمعنى انه اوجده بعد وجوده حتى يقال تحصيل الحاصل بل بمعنى انه لولا الموثر لما
كان موجودا في الحال التي فرض كونه موجودا فيها ○ قولهم لو احتاج الى الموثر
في وجوده لاحتاج الى الموثر في عدمه قلنا وهو كذلك فانه مهما كان الشيء ممكنا
فلا بد له من مرجح في وجوده وعدمه والا فهو واجب وممتنع فكما انه في حال وجوده
يفتقر الى المرجح فكذلك في حال عدمه ○ قولهم العدم نفي محض فلا يكون اثرا قلنا
معنى كونه اثرا لا بمعنى انه شيء بل بمعنى انه لولا الموثر لما كان معدوما وسواء كان
العدم طارئا او اصليا ○ قولهم المرجح للعدم اما ان يكون هو المرجح للوجود او
غيره قلنا المرجح للعدم هو المرجح للوجود لكن ان كان مرجحا بذاته عند القائلين
بذلك فعدمه هو المرجح للعدم لا نفس وجوده وان كان مرجحا بالقدرة والارادة
عند القائلين به فيصح ان يقال ان عدم المعدوم في حال عدمه مستند الى عدم
تعلق القدرة بايجاده والارادة بتخصيصه في ذلك الوقت ويصح ان يقال

بكونه

بكونه مستندا الى قدرة قديمة اقتضت عدمه وارادة قديمة اقتضت تخصيصه
بذلك الوقت كما اقتضت تخصيص وجوده بوقت اخر كما ذهب اليه القاضي
ابو بكر في احد قوليه ○ قولهم لو افتقر الى مرجح في وجوده فذلك المرجح
اما قديم او حادث على ما قرروه فانما يلزم ان لو كان مستند الحوادث موجبا
بذاته وطبعه حتى يلزم من حدوثه التسلسل ومن قدمه قدم معلوله وليس كذلك
بل هو فاعل قديم مختار يقتضي بقدرته قديمة وخصص بارادة ازلية وجود الحادث
حال حدوثه من غير تقدم ولا تاخر ولا يلزم من قدم القدرة والارادة قدم
المقدور والمراد اذ القدرة عبارة عن معنى من شانه تخصيص الحادث بالوجود
دون العدم لا ما يلازمه الوجود والارادة عبارة عن معنى من شانه تخصيص
الحادث بوقت دون وقت فاذا قيل لم كانت الارادة مقتضية للتخصيص
بوقت دون وقت مع قدمها واستوائها بالنسبة الى جميع الاوقات وكانه قيل لم
كانت الارادة ارادة وهو غير مسموع كما لو قيل لم كان الانسان انسانا والفرس
فرسا ونحوه وهذا مما وافق عليه الفلاسفة الالهيون حيث قالوا ان الافلاك
متحركة على الدوام لتحصيل ما لها من الاوضاع الممكنة لها على جهة التعاقب
والتجدد فلما للتشبه بمعشوقها مقتضية للحركات الدورية بارادة قديمة
للنفس الفلكية وتتوسط الحركات الدورية والاتصالات الكوكبية وحدث
في عالم الكون والفساد امتزاجات واعتدالات وحوادث عرضيات وتوسط
هذه الامتزاجات وتجدد قبول القابليات وحدث الانفس الانسانية
والصور الجوهرية للعناصر والمركبات لا بمعنى انها الفاعلة لها انما هو العقل
الفعال الموجود مع جرم فلك القمر وما لم يوجد منها فليس لعدم الفاعل بل لعدم
القابل فاذا تحقق القابل والفاعل موجود لزم القول بوجودها ○ قولهم ان
حاجة الممكن الى الموثر اما لصحة او ممكنه قلنا لكونه محتاجا لا معنى له الا انه
لا يتم وجوده دون الموثر وذلك لا يستدعي الاحتياج الى موثر اخر ليلزم

بالاتفاق

التسلسل كما قيل فان قيل الحاجة نقيض لاحاجة ولاحاجة يجوز اتصاف
المعدوم المستحيل بها فلاحاجة عدم والا كان الاثبات صفة للنفي المحض وهو
محال واذا كان لاحاجة عدمًا فالحاجة ثبوت ولا جايز ان يكون واجبة والا
لما كانت صفة مفتقرة الى الموصوف فلم يبق الا ان يكون ممكنة وعند ذلك فان
افتقرت الى المرجح لزم التسلسل وان لم يفتقر فهو المطلوب وربما قيل في دفعه
لو دل ما ذكرتموه على كون لاحاجة عدمًا فلا يخفى ان نقيض امتناع لا امتناع
والعدم الممكن يصح وصفه بانه غير ممتنع فلا امتناع يجب ان يكون عدمًا حتى لا يكون
العدم موصوفًا بالثبوت وما لزم من ذلك ان يكون امتناع المناقض له ثبوتيا فان
الامتناع صفة للممتنع الذي ليس بثبوتي فلو كان الامتناع صفة ثبوتية لكان
الثبوت صفة لما لا ثبوت له وهو ممتنع وهو قدح في البديهيات فلا يقبل والواجب
ان يقال قد بينا ان معنى حاجة الممكن الى المؤثر انه لا يتم وجوده دون المؤثر
فنقيض الحاجة بهذا التفسير انه يتم وجوده دون المؤثر وعلى هذا فنقيض الحاجة
لا يتصور ان يكون صفة للممتنع والا كان ما يتم وجوده دون المؤثر والممتنع غير
موجود وعلى هذا فقد اندفعت الشبهة الخامسة ايضًا ٥ قولهم لو احتاج
الممكن في ابتداء وجوده الى المرجح لاحتاج في حال بقايه عنه جوابه ان الاول منع
اللزوم فانه لا يلزم من احتياج الممكن حال حدوثه الى المرجح احتياجه حال بقايه
اذ الباقي هو غير المترجح حالة الحدوث الثاني انه وان احتاج حال بقايه الى المرجح
فلا يلزم منه تحصيل الحاصل فلانه لا معنى لاحتياجه حال بقايه الا انه لولا
المرجح لما كان باقيًا ٥ قولهم يلزم من ذلك خروج الاثر عن حقيقته عند فرض
عدم المؤثر مسلم ولكن لا نسلم كون ذلك محالًا كيف وانه لو امتنع خروج الاثر عن
حقيقته عند عدم علته لامتنع انقلاب ما ليس موجودًا موجودًا وهو خلاف شاهد
الحوادث قولهم تاثير المؤثر في الاثر صفة زايدة على ذات المؤثر والاثر مسلم
ولكن لا نسلم ان التاثير صفة ثبوتية وما ذكروه في بيانه فقد سبق ابطاله في جواب

الى المرجح

الشبهة

الشبهة ٥ السابعة وربما اجيب عن هذه الشبهة بانها جارية في امتناع حدوث
حادث ما في وقت معين وهو غير ممتنع وذلك انه لو حدث حادث في وقت معين
لحدوثه في ذلك الوقت صفة زايدة على ذات الحادث لان الحدوث في ذلك
الوقت نسبة بين الذات الحادثة وذلك الوقت والنسبة بين الشيئين صفة
زايدة عليهما ولانا نعقل ذات الحادث ونجهل كونه حادثًا في ذلك الوقت
والمعلوم مغاير للمجهول واذا كان صفة زايدة فيجب ان يكون صفة ثبوتية
لان نقيض الحدوث لا حدوث ولا حدوث صفة للمستحيل فيكون عدمًا
فالحدوث ثبوت ولا بد وان يكون حادثًا في ذلك الوقت لحدوث اخر والكلام
في ذلك الحدوث الثاني كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وهو عين ما يريد
اذ لقايل ان يقول الحدوث وان كانت صفة ثبوتية زايدة وهو حادث
لكن الحدوث هو نفسه لا حدوث زايد عليه فلا تسلسل ٥ قولهم التاثير صفة
للاثر فلا يكون للاثر متقدمًا عليه لا نسلم ان التاثير صفة للاثر بل صفة للمؤثر
فلا يمتنع ان يكون متقدمًا عليه كما في التقدم والتاخر وايهما وان نصا بقا
فالتقدم سابق على التاخر وان سلمنا ان التاثير صفة للاثر فلا يلزم ان يكون
التاثير متقدمًا على الاثر لضرورة افتقاره اليه اذ المفتقر اليه اعم من المتقدم
قولهم المؤثر في الحادث اما قديم او حادث قلنا بل هو قديم قولهم ان تاثيره
في الاثر صفة متجددة بعد ان لم يكن ويلزم من ذلك التسلسل او الدور ليس كذلك
فانه وان كان التاثير صفة متجددة فلا معنى له غير وجود الحادث بقدرة المؤثر
في وقت حدوث الاثر وتجدد الايجاد بالقدرة من مقتضيات القدرة القديمة
فان القدرة عبارة عما من شانه تخصيص الحادث بالوجود دون العدم لا ما يلا
التخصيص فلا يلزم من ذلك وجود سبب اخر ومؤثر فلا دور ولا تسلسل ٥
قولهم ان المخصص من قدرتين وطريقين متساويين قد يختار احدهما من غير سبب
مرجح قلنا التساوي انما وقع في الغرض والمقصود وهو عندنا غير معتبر في

والتاثير

اخر

الترجيح كما يأتي والمرجح انما هو القدرة المتعلقة بالايجاد والارادة المخصصة
وهو موجود لا محالة حتى انه لو لم يكن قادرا على اخذ احد القدحين وسلوك
احد الطريقين ولا تعلقت ارادته باحدهما فان الترجيح يكون ممتنعا قولهم
ما المانع ان يكون ذات الممكن اولى بالوجود من العدم لا على وجه ينتهي الى
حد الوجوب بالذات قلنا لو كانت ذاته اولى بالوجود فان لم يجز مع ذلك
عدمه فهو واجب لذاته وليس بممكن وهو خلاف الفرض وان جوز مع ذلك
عدمه ففرض عدمه غير محال وعند فرض عدمه فان كان العدم اولى بذاته
فالاوقات متشابهة ويلزم من ذلك ان يكون الوجود والعدم اولى بالممكن معا
وفيه جمع بين متقابلين وهو محال وان لم يكن العدم اولى به فلا بد له من علة خارجة
والا لكان الممكن قد ترجح من غير مرجح اصلا وهو محال والمرجح للعدم عند ذلك اما
ان يكون مساويا له في اقتضائه للعدم لما اقتضى الوجود او راجحا او مرجوحا لا
جائز ان يقال بالاول والا لامتنع الوجود والعدم اذ لا اولوية لاحدهما
وان كان الثاني او الثالث فيلزم منه تعين اثر المرجح وامتناع اثر المرجوح
وقد قيل بجواز كل واحد منهما وهذه المحالات انما لزمت من فرض ان الممكن اولى
بالوجود من عدمه فهو ممتنع ○ قولهم لا نسلم ان المرجح للوجود وجودي فقد
قيل في جوابه انه لا فرق بين عدم المؤثر وبين المؤثر العدمي وقد قيل ايضا
ان العدمي لا تميز له في نفسه لانه لو كان متميزا لكان ذاتا او ما ليس بمتميز فلا
يمكن اسناد الاثر اليه وهما باطلان اما الاول فلان الخصم قد لا يسلم عدم
الفرق بين عدم المؤثر والمؤثر العدمي ولهذا فان عدم الشرط مؤثر في عدم
المشروط ولو عدم هذا المؤثر بان عدم عدم الشرط لما لزم منه انتفاء المشروط
واما الثاني فانما يلزم في العدم المطلق دون العدم المضاف والاقرب
في ذلك ان يقال لو كان المؤثر في حدوث الممكنات عدما فهو اما قديم او حادث
فان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل او الدور

وهما

وهما ممتنعان كما سبق وان كان قديما فاما ان يتوقف تاثيره في الوجود
الحادث على تجدد امر لم يكن او لا يتوقف فان كان الاول فالتسلسل او الدور
لازم وان كان الثاني فيلزم من قدم المؤثر قدم الاثر او من حدوث الاثر حدوث
المؤثر وهو خلاف الفرض ولا يلزم على هذا اذا كان المؤثر وجوديا لامكان اتصافه
بالقدرة والارادة القديمة المؤثرة في تخصيص الحادث كما سبق بخلاف المؤثر
العدمي ○ قولهم ما المانع من كون المؤثر غير موصوف بالوجود ولا بالعدم
قلنا بطلان امر لا موجود ولا معدوم سيأتي في مسألة الاحوال ○ قولهم ان
الامكان معلل بالماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة انما يلزم ان لو
كان الامكان صفة ثبوتية وليس كذلك فانه لا معنى للامكان غير سلب المحال
من فرض الوجود والعدم وبتقدير ان يكون صفة ثبوتية فلا نسلم ان الماهية
علة مؤثرة فيه بل قابلة والقابل غير المؤثر وان سلمنا انها مؤثرة فيه فما ذكروه
انما يلزم ان لو كان الوجود زائدا على الماهية وليس كذلك بل الوجود هو نفس
الماهية والماهية نفس الوجود كما يأتي في مسألة المعدوم وهل هو شيء ام لا
قولهم الماهية من حيث هي موجودة يمتنع ان يكون ممكنة العدم وبالعكس
قلنا اذا فرضنا الماهية موجودة فمعنى كونها ممكنة العدم انه لو فرض العدم
بدل الوجود لما كان ممتنعا وكذلك بالعكس والامكان بهذا الاعتبار لا ينافي
فيه الوجود ولا العدم قولهم لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات
غير موجود في الازل صحة الحكم بذلك على الجملة قلنا اذا كان كل واحد من
الاحاد لا وجود له في الازل وهو بعض الجملة فليس بعض من ابعاض
الجملة يكون موجودا في الازل واذا لم يكن شيء من الابعاض موجودا في
الازل فالجملة غير موجودة في الازل فانه لا وجود للجملة دون وجود
ابعاضها قولهم لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي قلنا مسمى الجملة
هو ما وصفتموه بكونه غير متناه ولا شك انه غير كل واحد من الاحاد اذ كل

واحد من الاحاد متناه والموصوف بما لا يتناهى هو الاعداد المفروضة بحيث
لا يخرج منها واحد قولهم لا نسلم ان مفهوم الجملة زائد على الاحاد المتعاقبة
الى غير النهاية قلنا ان اردتم ان مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من
الاحاد فهو ظاهر الاحالة وان اردتم به الهيئة الاجتماعية من احاد الاعداد
فلا نخفا بكونها زائدة على كل واحد من الاحاد وهو المطلوب قولهم ما
المانع من ان يكون الجملة مترجحة باحادها الداخلة فيها كما قررتم قلنا اما
ان يقال يترجح الجملة بمجموع الاحاد الداخلة فيها او بواحد منها فان كان بواحد
منها فالمحال الذي الزمناه حاصل وان كان بمجموع الاحاد فهو نفس الجملة
المفروضة وفيه ترجح الشيء بنفسه وهو محال قولهم لا نسلم ان واجب
الوجود لذاته غير قابل للعدم قلنا لو كان قابلا للعدم فاما مع بقاء كونه
واجب الوجود بعينه او لا مع بقاء كونه واجبا فان كان الاول فهو محال اذ الواجب
هو ما لو فرض معدوما عرض عنه المحال لذاته وان كان الثاني فيلزم منه انقلاب
حقيقة الواجب لذاته جائزا او ممتنعا وقلب الحقائق محال ولو جاز ذلك
لما بقي الوثوق بالقضايا البديهية لجواز انقلاب حقائقها وغاية ما قيل انما لا
يتردد في صحة القضايا البديهية ولا يتشكك قولهم لا نسلم انه غير
ان يكون الواجب بذاته ممكنا او غير ممكن قلنا ممكن بالمعنى العام اي انه غير
ممتنع الوجود وكونه ممكنا بالمعنى العام لا ينافي الوجوب بالذات كما لا ينافي
الامكان الخاص وليس ممكنا بالمعنى الخاص وسلب الامكان بالمعنى الخاص
لا ينافي الوجوب بالذات ايضا كما لا ينافي الامتناع وانما يمتنع كونه واجبا
لذاته ان لو كان ممكنا بالمعنى الخاص او غير ممكن بالمعنى العام وعلى هذا فقد
بان انه لا بد من وجود هو واجب الوجود لذاته وانه يجب ان يكون ازليا ابديا
لا يتصور عليه العدم متقدما عليه ولا متاخرا عنه المسئلة الثانية
في حقيقة واجب الوجود وانها مشاركة لباقي الحقائق في مسمى الحقيقة او

مخالفة

مخالفة لها وقد اختلف في ذلك فقد ذهب بعض المتكلمين الى ان مسمى الحقيقة
والذات مشترك بين ذات واجب الوجود وغيره من الذوات وانما تميز ذات
واجب الوجود وحقيقته عن باقي الذوات بوصف يكون اخص وصف الالهية
ولا بد وان يكون ثبوتيا فان التمييز بين الذوات لا يحصل بالصفات السلبية
كونه لا اصل له ولا نهاية ولا جسم ولا عرض ونحوه لكن هل يجوز ان يكون ذلك
الوصف مما يدرك اما لا اختلفوا فيه وقد احتج صاحب هذا المذهب على ان
مسمى الحقيقة والذات مشترك بين جميع الذوات بحجتين الاولى انه يصح ان
يقال الذوات اما واجبة واما ممكنة والذات هي مورد القسمة ومورد
القسمة يجب ان يكون واحدا فمسمى الذات واحد الثانية هو ان المفهوم
من مسمى الذات لا يختلف باختلاف اعتقاد كون الذات واجبة او ممكنة
ولو كان مسمى الذات في الواجب والممكن مختلفا لاختلف باختلاف هذه الاعتقادات
قال واذا ثبت ان مسمى الذات واحد وانه لا امتياز به بين الذوات فلا نخفا
بان المفهوم من واجب الوجود متميز عن المفهوم من ممكن الوجود وليس التمايز
في مسمى الذات فتعين ان يكون بصفة زائدة على مسمى الذات لان ما به الافتراق
غير ما به الاتفاق قال واذا ثبت انه لا بد من وصف زائد يكون به التمايز
بين ذات واجب الوجود وذوات الممكنات فلا يجوز ان يكون التمايز بصفات
سلبية مختصة بكل واحدة من الذوات او بعض الذوات دون البعض اما
الاول فلان ما سلب عن احدى الذاتين ان كان مسلوبا عن الذات الاخرى
فلا تمايز وان لم يكن مسلوبا عن الذات الاخرى فالذات الاخرى مختصة بوصف
ثبوتي لا سلبي واما الثاني فلان الذوات متعددة متكثرة فاذا اختص بعضها
بالوصف الوجودي والبعض بسلبه فاما ان يختص الواحد من الذوات بالثبوت
والباقي بالسلب او الواحد بالسلب والباقي بالثبوت وعلى كلي التقديرين فالتمايز
وان حصل بينها باختصاص بالثبوت والسلب فالتمايز بين الذوات المشتركة

التقسيم
التقسيم
ذات

في الثبوت او السلب ممتنع وايضا فانه لو استغنت الذات من حيث انها ذات
عن الصفة مع اتحادهما لما وقع الفرق بين ذات السواد وذات البياض
والجوهر والعرض ونحوه فاذن ما به التمايز وجودي ومن المتكلمين من قال
التمايز بالوصف الخاص انما يكون عند الاشتراك بين الذوات في مسمى الذات
والحقيقة وليس كذلك بل واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقي الذوات
ولا مشاركة بينه وبينها في غير التسمية مستحيل على ذلك بانه لو كان مسمى الذات
متحدا لوجب الاشتراك بين واجب الوجود وممكن الوجود فيما هو ثابت بالذات
لكل واحد منهما لانه متى ثبت اقتضاء الذات لحكم لذاتها كان ذلك ثابتا
لها ابدا كانت ثابتة ويلزم من ذلك ان يكون ذات الممكن واجبة لذاتها
ضرورة ثبوت ذلك لها في واجب الوجود وان يكون ذات واجب الوجود ممكنة
لذاتها ضرورة ثبوت ذلك لها في ممكن الوجود وكل ذلك محال فان قيل اختصاص
واجب الوجود وممكن الوجود بما اختص به من الوجوب والامكان ليس لمسمى الذات
المشتركة بل لما به تعين كل واحد منهما وما به التعين مختلف فالكلام في اختصاص
كل واحدة من الذاتين بتعينها مع اتحاد مسمى الذات كالكلام في الاول وهو
تسلسل ممتنع قال وعلى هذا المورد القسمة الى الواجب والممكن ليس مسمى
الذات بل اسم الذات والقول بان مسمى الذات لا يختلف باختلاف الاعتقادات
من معنى الجوهر والعرض والواجب والممكن غير مسلم بل الذي لا يختلف انما هو الاسم
دون المسمى وان سلمنا ان مسمى الذات واحد ولكن لا نسلم ان التمايز لا بد وان يكون
بوصف ثبوتي بل جاز ان يكون ذات واجب الوجود متميزة عن غيرها من الذوات
بسلب ما وجب لغيرها عنها وتمايز باقي الذوات بصفات وجودية كل واحد
منها مختص بصفة وجودية لا وجود لها في باقي الذوات الاخرى والقول بانه
لو استغنت الذات عن الصفة مع اتحادهما لما وقع الفرق بين الذوات المختلفة
قلنا عدم استغناء الذات عن الصفة المميزة لا يوجب كون الصفة المميزة وجودية

فان

فانما يقع به التمييز بين الذوات من الصفات اعم من كونها وجودية فلا يلزم من عدم
الفرق عند فرض عدم الاختلاف بالصفة عدم الفرق مع فرض الاختلاف بالسلب
والايجاب **المسئلة الثالثة** في ان وجود واجب الوجود هل هو نفس
ذاته او هو زائد على ذاته ذهبت الاشاعرة والفلاسفة وبعض المعتزلة
الى ان وجود واجب الوجود لا يزيد على ذاته بل ذاته وجوده ووجوده ذاته
وخالفهم في ذلك طائفة من المتكلمين اما جمهور من قال بان وجوده لا يزيد على
ذاته انه لو كان وجوده زائدا على ذاته لم يخل اما ان يكون واجبا او ممكنا لا جائز
ان يكون واجبا لانه مفتقر في الذات ضرورة كونه صفة لها ولا شيء من المفتقر الى
غيره بكون واجبا فاذن وجوده لو كان زائدا على ذاته لما كان واجبا فلم
يبق الا ان يكون ممكنا واذا كان ممكنا فلا بد له من موثر كما سبق والموثر فيه اما
الذات او خارج عنها فان كان الاول فهو ممتنع لوجهين الاول ان الذات بسيطة
لا تركيب فيها وهي قابلة للوجود فلو كانت موثرة لكانت قابلة وفاعلة
فلها قوتان قوة القبول وقوة الفعل والبسيط الواحد ليس له قوتان مختلفتان
فان الكلام في قبوله للقوتين المختلفتين كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع
الثاني انها لو كانت موثرة في الوجود فالموثر في الوجود لا بد وان يكون موجودا
على ما تقدم فاذن تاثير الماهية في وجودها مفتقر الى وجودها فالوجود
مفتقر الى نفسه وهو محال كما سبق وان كان الثاني وهو ان يكون الموثر في
الوجود غير ماهية واجب الوجود فوجود واجب الوجود مستفاد له من غيره
وكل ما استفاد وجوده من غيره فليس واجبا لذاته وهذه الحالات انما لزمت
من كون وجوده زائدا على ذاته فلا يكون زائدا وهذه الحجة ضعيفة اذ لقائل
ان يقول بما المانع من كون الوجود الزائد على الماهية واجبا لنفسه لا نسلم ان
الواجب لنفسه لا يكون مفتقرا الى غيره بل الواجب لنفسه هو الذي لا يكون مفتقرا
الى موثر فاعل ولا نمنع ان يكون موجبا لنفسه وان كان مفتقرا الى القابل

قوله لانه مفتقر الى الماهية والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا لنفسه

فان الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تاثيره على القابل وسواء كان اقتضاؤه
بالذات لنفسه او لما هو خارج عنه وهذا كما يقوله الفيلسوف في العقل الفعال
فانه موجب بذاته للصور الجوهرية والانفس الانسانية وان كان ما اقتضاه
لذاته متوقف على وجود الهيولى القابلة وان سلمنا انه لا بد وان يكون هكذا
ولكن لا نسلم ان حقيقة الممكن هو المفتقر الى المؤثر بل الممكن هو المفتقر الى الغير
والافتقار الى الغير اعم من الافتقار الى المؤثر وقد يعني بذلك الافتقار
الى الذات القابلة سلمنا انه لا بد من مؤثر فلم قلتم بامتناع كون الذات هي
المؤثرة قولكم انها قابلة وفاعلة مسلم ولكن لم قلتم بامتناع ذلك في البسيط
الواحد فان القبول والفعل غير خارج عن النسب والاضافات ولا مانع من
اتصاف البسيط الواحد بنسب مختلفة كاتصاف الوحدة التي هي مبدا العدد
بانها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وهلم جرا والذي يخص الفيلسوف ان يقال ما
المانع من ان يقال تكون القابلية والفاعلية باعتبار صفات لا توجب التعدد
والتكثر في ذات البسيط الواحد ولا توجب التسلسل كما قلتم في صدور الكثرة
عن المعلول الاول لذات واجب الوجود فانكم قلتم الصادر عنه عقل ونفس
وجرم هو جرم الفلك الاقصى وذلك باعتبارات متعددة لضرورة ان الواحد
عندكم لا يصدر عنه الا واحد فان كانت هذه الاعتبارات صفات وجودية
وامورا حقيقية فقد ناقضتم مذهبكم في قولكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد
وان لم تكن هذه الاعتبارات صفات وجودية ولا موجبة للتكثر ولا للتسلسل فما
المانع من كون الذات الواحدة قابلة وفاعلة بمثل هذه الاعتبارات واما
الوجه الثاني في بيان امتناع كون الذات مؤثرة فلا يخرج عنه والالجاء اسناد
الامور الحادثة الى ما ليس بموجود ولا معدوم وبطلان القول بوجوب واجب الوجود
وانما الطريق في الرد على هذه الحجة بالاقتصار على الاشكالات السابقة فان
قيل وكما يمتنع تاثير الذات في الوجود لما فيه من افتقار الوجود الى الوجود فيمتنع ان تكون

الذات

الذات قابلة للوجود لان القابل للوجود لا بد وان يكون موجودا وفيه افتقار
الوجود الى الوجود قلنا لا نسلم انه يلزم من ضرورة كون الفاعل للوجود موجودا
ان يكون القابل للوجود موجودا بل شرطه ان يكون ثابتا والثابت اعم من الموجود
واما القائلون بان الوجود زائد على ذاته فقد احتجوا بالحجج الاولى قالوا لا خفاء
بصحة قول القائل ذات واجب الوجود موجودة وهو حكم يصدق بشيء يشتد عن محكوما
عليه ومحكوما به فلو كانت ذاته وجوده كان حاصل القضية ذاته ذاته او وجوده
وجوده وهو هذيان من الكلام الثانية قد يعقل وجود واجب الوجود من غير حقيقته
والمعلوم يجب ان يكون مغايرا للمجهول الثالثة ان مفهوم الوجود واحد مشترك
بين جميع الموجودات على السوية لما سنبينه في المسئلة الرابعة والمفهوم من
الذات مختلف كما سبق وعند ذلك يجب ان يكون زائدا على الذات لثلاثة اوجه
الاول ان ما به الاختلاف يجب ان يكون غير ما به الاتفاق الثاني انه اذا كان
الوجود هو نفس الماهية والوجود مشترك فتبين القول بان واجب الوجود علة
لوجود غيره اولى من العكس الثالث انه اذا كان مسمى الوجود واحدا فلو كان
نفس الذات لكان مسمى الذات واحدا ويلزم من ذلك ان كل ما كان ثابتا لبعض
الموجودات بمقتضى ذاته ان يكون ثابتا للاخر ضرورة الاتحاد في المقتضى ويلزم من
ذلك ان يكون واجب الوجود ممكنا لذاته ضرورة الاتحاد في المقتضى ويلزم من ذلك
ان يكون واجب الوجود ممكنا لذاته ضرورة ان غيره من الموجودات ممكنا لذاته وان
يكون غيره واجبا لذاته ضرورة مشاركته لواجب الوجود في المقتضى لوجوب الوجود
وفيه ما يوجب جعل الواجب ممكنا والممكن واجبا وهو قلب للحقيقة فيمتنع وهذه
الحجج ايضا بعيدة عن التحصيل بل ابعد مما تقدم اما الحجة الاولى فلقائل ان
يقول الحمل والوضع والمحكوم به والمحكوم عليه ليس في المعنى بل في اللفظ وعند
اختلاف اللفظ لا يكون هذا بل هو كقول القائل الانسان بشر وكذا في جميع
الالفاظ المترادفة فانه قد يقصد به بيان ان مدلول احد اللفظين هو مدلول

الاخر بخلاف ما اذا اتحد اللفظ واما الحجة الثانية فمبنية على ان الوجود
زايد على الحقيقة والا فمع القول بان الوجود هو نفس الحقيقة نمنع تسليم العلم
بالوجود مع الجهل بالحقيقة ٥ واما الحجة الثالثة فمبنية على ان المفهوم من
الوجود واحد مشترك بين واجب الوجود وممكن الوجود وسياتي ابطاله في
المسلة التي بعدها ان شاء الله تعالى فهذه هي عمدة الفريقين وان كانت حجة المذهب
الاول اشبه وعسى ان يكون عند غيري لحقيقة احد الطرفين المسلة الرابعة
في ان وجود واجب الوجود مشارك لوجود الممكنات في المعنى ام لا وقد اختلف في ذلك
فمذهب الاشعري وابي الحسين البصري انه غير مشارك لها في الوجودات في معناه
وانما هو مشارك لها في الاسم وذهب الجمهور من الفلاسفة وبعض المتكلمين الى
ان مفهوم الوجود في الكل واحد وقد احتج من قال بالاختلاف بان وجود واجب الوجود
نفس ذاته وذاته مخالفة لما في الذوات على ما تقدم من برهان كل واحد من
المقدمتين فمسمى الوجود يكون مختلفا وقد عرف ما فيه ٥ واما حجة القايلين
باتحاد مسمى الوجود بين واجب الوجود وغيره فمن اربعة اوجه الاول هو انه يصح
تقسيم الوجود الى الواجب والممكن والقديم والحادث فالوجود مورد القسمة
وكل ما يكون مورد القسمة يجب ان يكون واحدا فالوجود واحد الثاني هو انا اذا
اعتقدنا شيئا موجودا فاعتقادنا كونه موجودا لا يختلف باختلاف الاعتقادات
بكونه واجبا او ممكنا اولا او بكونه جوهرا او عرضا او سوادا او بياضا الى غير ذلك
ولو لم يكن المفهوم من الوجود في الكل واحدا لاختلف باختلاف الحقايق ٥ الثالث
انا اذا قلنا هذا الوجود خاص كان هذا الحكم تصديقا حقا والتصديق يستدعي
سابقة التصور واحد التصورين الوجود مطلقا والاخر الخاص فالتصور للوجود
المطلق سابق على التصور للوجود الخاص ولا معنى للوجود المطلق الا ما
كان صالحا لاشتراك كثير من الموجودات فيه فيكون مسمى الوجود من حيث هو وجود
متحدا ٥ الرابع هو ان قول القايل مسمى الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات

واجب

اما

اما ان يكون المراد به الوجود المطلق او الخاص فان اراد به الوجود الخاص فلا نزاع
فيه ولا حاجة الى نفي ما وقع الاتفاق عليه وان اراد به الوجود المطلق فالحكم على
الوجود المطلق بانه لا يقع الاشتراك فيه اعتراف بالوجود المطلق لان المتصدق
مسبوق بالتصور فيكون القول متناقضا اذ الوجود المطلق هو الصالح للاشتراك
فيه فالقول بانه لا اشتراك فيه يكون متناقضا وفي هذه الحجج نظر ايضا اما الحجة
الاولى والثانية فقد سبق الكلام عليهما في مسلة ان مسمى الذات واحد ام لا واما الحجة
الثالثة فمندفعة اذ للقايل ان يقول الحاصل من قولنا هذا الوجود خاص انه
مخالف بذاته لباقي الوجودات وذلك لا يستدعي كونه مطلقا واما الحجة
الرابعة فالمراد من قولنا مسمى الوجود ليس مشتركا فيه بين الذوات اي انه ليس
لاسم الوجود مسمى مشترك فيه بين الذوات وليس حكما بعدم الاشتراك على مسمى
متحقق لا مطلقا ولا خاصا ولا يخفى الفرق بين الاعتبارين وغاية ما يلزم في ذلك
التاويل بحمل اللفظ على ما ليس ظاهرا فيه وهو غير بعيد والاقرب من المذهبين
انما هو الاول لما تقدم **النوع الثاني** في الصفات النفسانية لذات واجب
الوجود ويشتمل على احدى عشر مسلة الاولى في اثبات الصفات النفسانية
على وجه عام ٥ الثاني في اثبات صفة القدرة ٥ الثالث في اثبات صفة الارادة
الرابع في اثبات صفة العلم ٥ الخامس في اثبات صفة الكلام ٥ السادس
في اثبات الادراكات ٥ السابع في اثبات صفة الحيوة ٥ الثامن في انه هل له
صفة زايدة على هذه الصفات ٥ التاسع في ان الصفة هل هي نفس الوصف او غيره
العاشر في ان الصفة هل هي نفس الموصوف او غيره او لا هي ولا غيره ٥ الحادي
عشر في تعلق هذه الصفات بمتعلقاتها وانه وجودي او لا **المسلة الاولى**
في اثبات الصفات النفسانية مبنية على وجه عام مذهب اهل الحق
من الاشعرية ان الواجب بذاته قادر بقدرة مريد بارادة عالم بعلم متكلم بكلام
سميع بسمع بصير ببصر حي بحيوة وهذه كلها صفات وجودية ازلية زايدة على

الاشاعرة

ذات واجب الوجود وذهبت الفلاسفة والشيعة الى نفيها ثم اختلفت الشيعة
فمنهم من لم يطلق عليه شيئا من الاسماء الحسنى ومنهم من لم يجوز خلوه عنها واما
المعتزلة فلهم تفصيل مذهب في الصفات يأتي شرحه في كل مسئلة على التفصيل
ونحن الان نبتدي بمعتمد المعطلة والتنبيه على وجه فساده ثم نذكر ما هو
معتمد اهل الحق في ذلك فنقول قالت النفاة لو قدر له صفات وجودية
زائدة على ذاته فاما ان يكون كلها واجبة او ممكنة او البعض واجبا والبعض ممكنا
لا جائز ان يقال بالاول اذ هي مفتقرة الى الذات ضرورة كونها صفات للذات والمفتقر
الى غيره لا يكون واجب الذات ولا جائز ان يقال بالثاني والا لافتقرت الى علة موجبة
لها والعلة الموجبة لها اما الذات او غيرها لا يمكن ان يكون الموجب لها الذات
اذ الواجب لذات قابله لها والقابل لا يكون هو الفاعل من جهة كونه قابلا وان كان
من جهتين فالجهات لا بد وان يكون وجودية فان لم تفتقر الجهة الى جهة ولا جهة عدم
فالجهة وجود والكلام في تلك الجهات كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل او
الدور الممتنع وان كان الموجب لها غير الذات فواجب الوجود مفتقر الى غيره في افادة
كماله له ويلزم ان يكون مشروطا بالنظر الى ذلك الغير وهو ممتنع ثم ذلك
الغير اما ان يكون قديما او محدثا لا جائز ان يكون قديما اذ لا قدم عندكم غير واجب
الوجود وصفاته وان كان حادثا وصفات واجب الوجود تكون حادثة ضرورة
حدوث المحدث لها وهو غير قابل لحلول الحوادث في ذاته كما يأتي بعد وان كان
الثالث وهو ان يكون البعض منها واجبا والبعض ممكنا فبطلان كل واحد منهما
بما به بطلان القسمين الاولين فاذن واجب الوجود واجب من جميع جهاته وليس له
جهات صفات وجودية زائدة على ذاته ولا ما يوجب فيه تعددا ولا كثرة وما
يوصف به واجب الوجود فلا يخرج عن ان يكون من اسماء الذات كقولنا انه ذات ووجود
وماهية وشيء ومعنى ونحوه او من الصفات السلبية كقولنا انه واجب اي لا يفتقر
الى غيره في وجوده صه ونحوه او الاضافية كقولنا انه جواد وعلة ومبدأ وخالق

وهما ممتنعان

شوى

ومبدع

ونحوه واما ما اختص المعتزلة والشيعة فانهم قالوا لو كان لصفات وجودية
زائدة على ذاته لم يخل اما ان يكون هي هو او هي غيره فان كانت هي هو فلا صفة له
زائدة عليه وان كانت غيره فاما قديمة او حادثة فان كانت قديمة فالقدم
اخص وصف الالهية وذلك يفضي الى القول بتعدد الالهة وهو ممتنع كما يأتي
وان كانت حادثة فيلزم ان يكون واجب الوجود محلا للحوادث وهو ممتنع كما
يأتي وايضا فانه لو قام به صفات وجودية لكانت مفتقرة الى الذات في وجودها
وذلك يؤدي الى اثبات خصائص الاعراض لصفات واجب الوجود وهو محال
وايضا فان الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة وهي الذات والعلم
والحيوة فمن اثبت له ذلك وزيادة كان اولى بالتكفير والجواب اما الشبهة
الاولى فقد سبق الجواب عنها في مسئلة ان وجود واجب الوجود هل هو زائد على
ذاته ام لا وما قيل من ان القدم اخص وصف الاله تعالى فان اريد به انه خاص
بالله تعالى على وجه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الخارجة عن مسماه فمسلم
ولكن ليس في ذلك ما يدل على نفي القدم عن صفاته وان اريد به انه غير متصور ان
يعم شيئين على وجه يدخل فيه ذات واجب الوجود وصفاته فهو المصادرة على
المطلوب ثم هو لازم للخصم ان كان ممن يعتقد كون المعدوم شيئا وذاتا ثابتة في
القدم في حالة العدم على ما لا يخفى وقد اجاب بعض الاصحاب عن هذه الشبهة
بان قال لو كان القدم اخص وصف الالهية لمفهومه لامحاله يزيد على مفهوم كونه
موجودا وعند ذلك والوجود اما ان يكون اعم من القدم او اخص منه فان كان اعم
فقد تركب ذات الاله تعالى من وصفين اعم واخص وان كان اخص فيلزم ان يكون
كل موجود الها وينقلب الالزام وهو غير صواب لجواز ان لا يكون اعم ولا اخص بناء
على ان مسمى الوجود مختلف وان اتحد اسم الوجود كما سبق ولا يلزم من تعدد مفهوم
اسم الوجود والقدم التكثر في اسم مدلول اسم الاله تعالى الا ان يكون المفهوم من القدم
معنى وجوديا وامرا حقيقيا وليس كذلك بل حاصله يرجع الى سلب الاولية لا غير وهذا

بخلاف الصفات الوجودية التي سلبت عنها الاولية واما القول بان قيام الصفات
بذاته يقتضي الى ثبوت خصايص الاعراض لها فانما يستقيم ان لو ثبت ان خاصية
العرض قيامه بالمحل مطلقا وليس كذلك بل خاصية العرض وجوده في الجنس تبعا
لمحله فيه وهو غير متصور في صفات الاله تعالى ونقول ان خاصية العرض قيامه
بالمحل مع حدوثه وتجدده وهو ايضا غير متصور في صفات الله تعالى واما تكفير
النصارى فلم يكن باثباتهم العلم والحيوة بل باثباتهم الهة ثلثة على ما قال تعالى
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة هذا ما اعتمد عليه النفاة واما اهل
الاثبات فقد سلك بعضهم في الاثبات مسلكا ضعيفا وهو انهم تعرضوا لاثبات
احكام الصفات اولا ثم توصلوا منها الى اثبات العلم بالصفات ثانيا فقالوا
العالم لا محالة على غاية من الحكمة والاتقان وهو مع ذلك جايز وجوده وجايز
عدمه كما سياتي وهو مستند في التخصيص والايجاد الى واجب الوجود كما سياتي
ايضا فيجب ان يكون قادرا عليه مريدا له كما وقع به الاستقراء في الشاهد فان من لم
يكن قادرا لا يصح صدور شيء عنه ومن لم يكن مريدا لم يكن تخصيص بعض الجايزات عنه
دون البعض اولى من العكس اذ نسبتها اليه نسبة واحدة ومن لم يكن عالما بالشيء لا
يتصور منه القصد الى ايجاده ولا الاتقان والاحكام في صنعه قالوا واذا ثبت
كونه قادرا مريدا عالما وجب ان يكون حيا اذ الحيوة شرط هذه الصفات على ما عرف
في الشاهد وما كان له في وجوده او عدمه شرط لا يختلف شاهدا ولا غايبا ويلزم
من كونه حيا ان يكون سميعا بصيرا متكلما فان من لم يثبت له هذه الصفات من الاحيا
فهو متصف باضدادها كالعمى والطرش والخرس على ما عرف في الشاهد ايضا
والاله تعالى يتقدس عن الاتصاف بهذه الصفات قالوا واذا ثبتت هذه
الاحكام في الشاهد معللة بالصفات فالعلم في الشاهد علة كون العالم
عالما والقدرة علة كون القادر قادرا وعلى هذا النحو في باقي الصفات والعلة
لا تختلف شاهدا ولا غايبا وايضا فان حد العالم في الشاهد من قام به العلم والقادر

عالما به

من

من قامت به القدرة وعلى هذا النحو والحد ايضا لا يختلف شاهدا ولا غايبا
وايضا فان شرط العالم في الشاهد قيام العلم به وكذلك في القدرة وغيرها
والشرط لا يختلف شاهدا ولا غايبا واعلم ان هذه الحجة مما يضعف التمسك
بها جدا فان حاصلها يرجع الى الاستقراء في الشاهد والحاق الغايب بالشاهد
بقياس التمثيل وقد سبق ابطاله في الفصل السابع من الباب الثاني في الدليل
والذي نريده هنا ان نقول القياس هاهنا يعرف بالتفاوت بين صفات
الغايب والشاهد حتى ان القدرة في الشاهد لا يتصور بها عند الاتحاد بخلاف
القدرة في الغايب وكذلك الارادة في الشاهد لا يتصور بها التخصيص بخلاف
الارادة في الغايب وعلى هذا النحو في باقي الصفات فاذن ما وجد في الشاهد
غير موجود في الغايب وما وجد في الغايب غير موجود في الشاهد فلا يصح القياس
وايضا فان التوصل من الصفات الاحكامية في حق الغايب الى الصفات النفسانية
يوجب ان تكون الصفات الاحكامية اعرف من الصفات النفسانية والا لما امكن
التوصل بها الى معرفتها واذا كانت الصفات النفسانية اخفى فكيف توجد
في الصفات الاحكامية وشرط المعرف ان يكون اعرف مما يعرف به ولما تخيل
بعض الاصحاب ضعف هذه الطريقة لم يستند في اثبات احكام الصفات
عند ظهور الاتقان في الكاينات وكذا في اثبات الصفات عند ثبوت احكامها
الى غير الضرورة ودعوى البديهة دون الحاق الغايب بالشاهد وهو بعيد ايضا
فان العلم الضروري بذلك وان كان واقعا في الشاهد حريا على العادة فان
من راى بناء مرتفعا وصناعة محكمة في الشاهد اضطر عقله الى العلم بصانعه
وقدرته وارادته الى غير ذلك من الصفات ولا يلزم مثله في الغايب والا لاطرد
ذلك فيما نعلمه بالضرورة في الشاهد من كون صانع البناء المحكم حيوانا متحركا
بالارادة معتنيا بما هو لذ وليس كذلك وايضا فانه لو خلي الانسان ودواعي
نفسه من مبدا نشوه الى اخر عمره من غير التفات الى نظر او تقليد لم يجد من نفسه

بعد

العلم بذلك في حق الغائب اصلا ولو كان بديهيا لما كان كذلك ولما خالف فيه
اكثر العقلاء وان اكتفى في ذلك بمجرد الدعوى فقد لا يومن المقابلة بمثله في
طرف النقيض هذا كله بعد تسليم ثبوت احكام هذه الصفات وقيام الصفات
بالذات والا فالاستدلال باطل والقول بانه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات
مع كونه حيا لكان متصفا باضدادها فالتحقيق فيه يتوقف على بيان حقيقة المتقابلين
وبيان اقسامهما فنقول اما المتقابلان فما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة
واحدة وهو اما ان لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب او يصح ذلك في
احد الطرفين فالاول هما المتقابلان بالسلب والايجاب وهو تقابل التناقض
هو اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب على وجه لا يجتمعان في الصدق ولا
الكذب لذاتيهما لقولنا زيد حيوان وزيد ليس حيوانا ومن خاصيته استحالة
اجتماع طرفيه في الصدق او الكذب وانه لا واسطة بين الطرفين ولا استحالة
لاحد الطرفين في الاخر والثاني فالحالوا اما ان يتخافطا او لا يتخافطا فان
تخافطا فهما المتقابلان بالتضايف وهما اللذان لا تعقل الكل واحد منهما
الا مع تعقل الاخر كقولنا زيد اب زيد ابن ومن خاصيته توقف كل واحد من طرفيه
على الاخر في الفهم وان لم يتخافطا فاما ان يسد كل واحد منهما الاخر او لا يسد
فان كان الاول فهما المتقابلان بالتضاد والمتضادان كل امرين يتصور اجتماعهما
في الكون دون الصدق ويسد كل واحد منهما الاخر وسواء كانا وجوديين كالسواد
والبياض او وجودي وعدمي كالزوجية والفردية ومن خواصه جواز استحالة كل
واحد من طرفيه الى الاخر في بعض صوره وجواز وجود واسطة بين الطرفين
ثم عليه الاستحالة من احد الطرفين الى الاخر كالصفرة والحمرة بين السواد
والبياض وان كان لا يسد كل واحد منهما الاخر فهو تقابل العدم والملكة
اما الملكة بالمعنى الخاص فكل معنى وجودي امكن ان يكون ثابتا للشيء اما
بحسب جنسه كالبصر للانسان او بحسب نوعه كالكتابة لزيد او بحسب شخصه كالحجة

للرجل

والتناقض

للرجل واما العدم المقابل لها فهو ارتفاع هذه الملكة وسواء كان ذلك
في وقت الامكان كالامية بعد البلوغ او قبله كعدم الكتابة في حال الصغر
وسواء كان مما يزول كالمرودة او لا يزول كالعمى ولما لم يكن للملكة التصريح بنفيه
المذكور ثانية للمحل لا يقال له اعمى ولا بصير ومن خواص هذا التقابل
بالتقابل هاهنا تقابل التناقض السلب والايجاب وهو انه لا يخلو امر كونه
سميعا وبصيرا ومتكلما او ليس فهو ما نقوله الخصم ولا نقبل بنفيه من غير
دليل وان اريد بالتقابل تقابل المتضايفين فهو غير متحقق بين البصر والعمى
والسمع والطرش ونحوهم وان كان من قبيل تقابل التضايف فلا يلزم
من نفي احد المتضايفين ثبوت الاخر بل ربما انتفيا معا وان اريد بالتقابل
تقابل الضدين فانما يلزم ان لو كان واجب الوجود قابلا لتوارد الاضداد
عليه وهو غير مسلم وان كان قابلا فلا يلزم من نفي احد الضدين وجود
الاخر لجواز اجتماعهما في العدم ووجود واسطة بينهما ولهذا يصح ان
يقال الباري تعالى ليس باسود ولا ابيض وان اريد بالتقابل تقابل العدم
والملكة فلا يلزم ايضا من نفي الملكة تحقق العدم ولا بالعكس الا في محل يكون
قابلا لهما ولهذا يصح ان يقال الجدار لا اعمى ولا بصير والقول بكون الباري
تعالى قابلا للبصر والعمى دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب وعلى
هذا فقد امتنع لزوم العمى والخرس والطرش في حق الله تعالى من ضرورة نفي
البصر والسمع والكلام عنه واما المعتزلة فانهم قالوا في ابطال الحاق
الغائب بالشاهد في هذه الصفات ان هذه الاحكام وهي العالمية والقادرية
والمريدية ونحوها واجبة لله تعالى والواجب لا يعقل الى ما يعلل به كما في
الشاهد فان التحيز للجوهر وقبول الجوهر للعرض لما كان واجبا لم يفتقر
الى علة واما المفتقر الى العلة فما كان في نفسه جايزا غير واجب وذلك
كتكون العالم عالما في الشاهد وكالموجود الحادث ونحوه قال بعض

جواز انقلاب الملكة الى العدم كما عكس وعلى ان ابدا

الاصحاب قولكم بان الواجب لا يعلل والجائز هو المعلل منتقض في كلي الطرفين
اما انتقاض طرف الجواز فهو ان الوجود الحادث جائز وليس معللا واما
انتقاض طرف الوجوب فهو ان كون العالم عالما في الشاهد بعد ان ثبت واجب
وهو معلل ورده غير صحيح اما قوله الوجود الحادث جائز وليس معللا انما
يلزم ان لو قيل ان كل جائز معلل بالصفة وليس كذلك بل انما قالوا لا يعلل الا
الجائز ولا يلزم من كون التعليل لا يكون الا للجائز ان يكون كل جائز معللا
واما قوله بان العالم في الشاهد بعد ان ثبت كونه عالما واجب وهو معلل فغير
صحيح وذلك لان الواجب ينقسم الى ما وجوبه بنفسه والى ما وجوبه مشروط
بغيره فان اريد به انه واجب بالمعنى الاول فقد نقض بحيث جعله معللا فان
الواجب بنفسه ما لا يفتقر في وجوده الى غيره وان اراد به الواجب بالمعنى الثاني
فلا يخرج عن كونه جائزا فان كل ما وجوبه بغيره فهو جائز بنفسه على ما سبق واذا
كان جائزا فتعليله غير ممتنع وما يمتنع تعليله ليس الا ما كان واجبا بنفسه او
ممتنعا وهذا وان كان واجبا فليس وجوبه بنفسه فلا يتجه به النقض وايضا
فان الخصم قد سلم ثبوت هذه الاحكام للباري تعالى وتلك على وجه يكون النسبة
بينها وبين احكام ذواتنا على نحو النسبة بين ذاته وذواتنا وعند ذلك فلا يلزم
من تعليل احد المختلفين تعليل الاخر وان وقع الاشتراك بينهما في التسمية على ما
لا يخفى ولا يلزم عليه ان نقول فما تذكرونه في العلة مع المعلول لازم لكم في
الشرط مع المشروط حيث انكم قلتم ان الباري حي ضرورة كونه شرطا لكونه عالما
وقادرا ومهدا في الشاهد فما هو اعتذاركم في الشرط هو اعتذارنا في العلة
فان الخصم قد لا يسلم ان طريق اثبات كونه حيا جهة الاشتراط بل غير من الطرق
كيف وان السمة المخصوصة عنده شرطا في الشاهد ومع ذلك لم نلتزم اطراد
ذلك في الغائب فكيف نلتزم الاطراد في غيره وانما الطريق في الرد على المعتزلة
فيما اوردوه ان نقال ان اردتم بدونها واجبة للباري تعالى انها لا تفتقر

الى

الى علة فهو المصادرة على المطلوب وان اردتم انه لا بد منها الواجب الوجود
فذلك لا ينافي التعليل بالصفة والقول بان التحيز للجوهر وقوله للتعرض
في الشاهد لما كان واجبا لم يفتقر الى علة فمبني على فاسد اصولهم في قولهم
ان هذه توابع الحدوث وتوابع الحدوث مما لا يدخل تحت القدرة ولا ينسب
الى فعل فاعل وهو غير صحيح عند اهل الحق بل كل ما يحصل في الاذهان مما له وجود
عيني كان اصليا او تابعا فهو مقدور لله تعالى ومخلوق له وليس شيئا مما
يفرض في الشاهد واجبا لنفسه اللهم الا ان يعني بكونه واجبا انه لازم لما
هو ثابت له على وجه لا يقع المفارقة بينهما اصلا لكن الواجب بهذا التفسير
غير مانع من تعليله كما سبق وان قيل هذه الامور اللازمة وان كانت الى
فاعل مرجح لكنها لا تفتقر الى صفة قائمة بمحلها يكون علة لها كما في افتقار
العالمية في الشاهد الى صفة العلم وهو المقصود بلفظ العلة واذا لم
تفتقر الى علة لكونها لازمة وكذلك فيما نحن فيه قلنا تفسير عدم افتقارها
الى العلة بالمعنى المذكور وان كان صحيحا فقولهم انها لا تفتقر الى العلة لكونها
لازمة ممنوع بل لا مانع من ان يكون معللة وان كانت لازمة ويكون علتها
ملازمة ايضا والقول بانه لا يعلل الا ما كان جائزا فانما يمنع ان لو كانت
هذه الاحكام غير جائزة ولا يمتنع القول بجوازها من حيث انه لا يمكن القول
بعدمها الا وقد لزم المحال عنه لان المحال قد يلزم عند فرض عدم الشيء لنفسه
فيكون واجبا لذاته وقد يكون فرض المحال لازما عن امر خارج وان كان
الشيء في نفسه جائزا وذلك كما في فرض عدم المعلول مع وجود علته كالكسر
مع الانكسار ونحوه فما لم يسلموا ان المحال اللازم عند فرض عدم هذه الاحكام
لازم لنفسها لا لوجود علتها لا يلزم ان يكون واجبة لنفسها فهذا خلاصة
ما ذكره الاصحاب في هذا الباب واعلم ان هاهنا طريقة رشيقة سهلة
المعرك قريبة المدرك يعسر على المنصف المتحري الخروج عنها والقدح في دلالتها

يمكن طردها في اثبات جميع الصفات النفسانية وهي مما الهمني الله تعالى ولم
احدها على صورتها وتعريفها لاحد غيري وذلك ان يقال المفهوم من كل
واحد من الصفات المذكورة اما ان يكون في نفسه وذاته مع قطع النظر عما
يتصف به صفة كمال او لا صفة كمال لا جايز ان يكون لا صفة كمال والا كان
حال من اتصف بها في الشاهد ابعض من حال من لم يتصف بها ان كان عدمها في نفس
الامر كمالا او مساويا لحال من لم يتصف بها ان لم يكن عدمها في نفس الامر كمالا
لا وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد فلم يبق الا القسم الاول وهو
انها في نفسها وذاتها كمال وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف الباري تعالى
بها لكان ناقصا بالنسبة الى من اتصف بها من مخلوقاته ومحال ان يكون الخالق
انقص من المخلوق فان قيل لا نسلم انه صفة كمال على الاطلاق ولا انها غير كمال
على الاطلاق بل صفة كمال بالنظر الى الشاهد ولا كمال بالنظر الى الغايب
وعند ذلك فلا نسلم منا ان يكون حال من اتصف بها في الشاهد مساويا لحال
من لم يتصف بها اذ ليس لا ان يكون الخالق انقص من مخلوقه سلمنا دلالة
ما ذكرتموه على وجوب اتصاف واجب الوجود بهذه الصفات لكنه منقوض بالشم
والذوق واللمس وغير ذلك من كمالات الموجودات في الشاهد فان ما ذكرتموه
جار فيها مع انها غير ثابتة لله تعالى سلمنا عدم الانتقاض ولكنه معارض بما يدل على
ان هذه الصفات غير موجودة للرب تعالى وذلك لان ما تثبتونه للرب من هذه
الصفات اما ان يكون من جنس ما في الشاهد او لا من جنسه فان كان الاول فهو
محال والا لزم ان يكون صفاته مشاركة لصفات موجودات الشاهد في العرضية
والامكان وان يكون الباري تعالى محلا للاعراض وهو ممتنع وان كان الثاني فهو
غير معقول وما ليس بمعقول لا حكم عليه بكونه صفة فضلا عن كونه كمالا لغيره
او ليس كمالا له ولا ان يحكم على ما هو معقول بما حكم عليه ولا بالعكس قلنا اما
الاشكال الاول فمندفع فان كل واحد من الصفات مع قطع النظر عما يتصف به

لا

لا يخرج عن كونه كمالا او لا ضرورة انه لا واسطة بين النفي والاثبات فالقول
بان كل واحد من احاد الصفات مع قطع النظر عما يتصف به لا يكون كمالا ولا
لا كمال اثبات واسطة بين النفي والاثبات وهو ممتنع واما النقض بما ذكروه
من الكمالات فالوجه في دفعه ان كل ما ثبت كونه كمالا في الشاهد فان لزم من
اثباته نقص في حق الغايب فلا سبيل الى اثباته والا فلا مانع من اثباته
للغايب على اصول اصحابنا وان تعذر اطلاقه لفظا لعدم ورود الشرع به
وعند ذلك فمن ادعى ان اثبات ما ذكرناه من الصفات في حق الغايب مما يلزم
منها نقص في حقه فعليه البيان قولهم اما ان يكون من جنس ما في الشاهد
او لا قلنا من جنس ما في الشاهد قولهم يلزم منه ان يكون صفاته
مشاركة لما في الشاهد في الامكان والعرضية قلنا ان عنوا بكونها ممكنة
انها غير واجبة بذاتها وبكونها عرضا افتقارها الى المحل فذلك غير ممتنع عندنا
وان عنوا به معنى اخر فهو غير مسلم فلا بد من تصويره وقد نبهنا على هذه الطريقة
اشكالات اخر خاصة بكل صفة صفة ياتي تفصيلها والجواب عنها في كل مسئلة
من مسائل الصفات على التفصيل ان شاء الله تعالى

المسئلة الثانية

في اثبات صفة القدرة لله تعالى وفصل الخوض في ذلك بالنفي والاثبات
لا بد من تحقيق معنى القدرة فنقول القدرة عبارة عن صفة وجودية من شانها
تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك
والترك بدلا عن الفعل وهي منقسمة الى قديم وحادث اما القدرة الحادثة
فسياتي الكلام فيها وفيما يتعلق بها فيما بعد واما القدرة القديمة فقد احتج
الاصحاب على ثبوتها لله تعالى بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى اولم
يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة وقوله تعالى واصفا لنفسه ذو
القوة المتين وقوله تعالى القوي العزيز فان قيل الاستدلال بالنصوص على
وصفه بالقدرة فرع اثبات صفة الكلام وهو غير ثابت بعد فلا يصح الاحتجاج

بها وان صح الاحتجاج بها الا انها متروكة الظاهر فان القوة في الحقيقة عبارة
عن الصلابة المناقضة للخور والله تعالى متقدس عن الاتصاف بذلك
واذا آل الامر الى التجوز فليس حمل القوة على القدرة باولى من حملها على كونه بحال
يصدر عنه جميع الموجودات والجواب اما السؤال الاول فمندفع وذلك انه
لا يخلو اما ان يكون صفة الكلام ثابتة او غير ثابتة وان كان الاول فقد صح
الاستدلال وان كان الثاني فليس من شرط الدليل ان يكون مسلما بل شرطه
ان يكون بحال يمكن تسليمه بالدلالة عليه وتقريره واثبات صفة الكلام بهذه
الحالة فانا سنبين كونها ثابتة فيما بعد وما ذكروه من مخالفة الظاهر ممنوع
فان القوة وان كانت في اصل الوضع عبارة عن الصلابة كما ذكروه الا ان استعمالها
بازاء القدرة مجاز مشهور ولهذا اذا قيل فلان قوي على كذا تبادر الى فهم السامع منه
عند الاطلاق ان له عليه قدرة ولا كذلك ما ذكروه من التاويل والذي يدل
على امتناع الحمل على ما ذكروه من الجماد قوله تعالى هو اشد منهم قوة فقد اثبت
لهم اصل القوة وهي غير مفسرة في حقهم بالاجماد فانا سنبين انه لا موجود غير الله
تعالى فتعين تفسير القوة بما ذكرناه وبالجملة فطريق الاستدلال في هذا
الباب بالنصوص المذكورة لا يخرج عن الظن والتخمين وهو غير مكتفى به في
اليقينيات واما من جهة المعقول فهو انهم قالوا انا اثبتنا حدوث العالم وهو
كل موجود سوى الله تعالى فاما ان يكون وجوده بنفسه او بخارج عنه لا جائز
ان يكون وجوده بنفسه لما سبق في اثبات واجب الوجود وان كان بغيره
فذلك الغير ان كان غير الله تعالى فهو من العالم فيكون حادثا ولا بد له من
محدث والكلام فيه كالكلام في الاول فلا بد من الاستناد الى الله تعالى دفعا
للتسلسل والدور الممتنع وعند ذلك فاما ان يكون الباري تعالى موجودا له بذاته
او بصفة زائدة على ذاته فان كان موجودا له بذاته فاما ان يتوقف ايجاده له على
امر او لا يتوقف فان توقف فان توقف على امر فاما قديم او حادث فان كان قديما لزم من قدم

الذات

الذات وقدم الشرط قدم الحادث معه وهو محال وان كان الشرط حادثا فالكلام
فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه
قدم ما صدر عنه او من حدوث ما صدر عنه حدوثه وكل واحد من القسمين محال
وان كان الباري تعالى موجودا له بصفة زائدة على ذاته فاما ان يكون قديمة
او حادثة لا جائز ان يكون حادثة اذ الكلام في حدوثها كالكلام فيما حدث
بها وهو تسلسل ممتنع كيف ويلزم منه ان يكون الرب تعالى محلا للحوادث
وهو ممتنع كما سيأتي وان كانت الصفة قديمة فلا يخلو اما ان يكون صفة
وجودية او عدمية اولا وجودية ولا عدمية لا جائز ان يقال بكونها عدمية
ولا بكونها غير موجودة ولا معدومة لما سبق في اثبات واجب الوجود
فلم يبق الا ان يكون وجوده وهي اما ان يكون بحيث يلازمها الاتحاد ولا يتصور
معها الترك بدلا عن الفعل او لا فان كان الاول فيلزم من قدمها قدم معلولها
او من حدوث معلولها حدوثها وهو محال وان كانت بحيث يتصور معها
الترك بدلا عن الفعل فهو المعنى بالقدرة فان قيل لا نسلم حدوث كل موجود
سوى الله تعالى وان سلمنا حدوث كل موجود سوى الله تعالى فما المانع من
ان يكون الباري تعالى موجودا له بذاته قوله الخ او كان موجودا له بذاته اما
ان يتوقف ايجاده له على احد امرين او لا يتوقف قلنا اما المانع من ان يكون
الازلية مانعة من وجوده ونعدمها شرطا في عدمه ويكون الباري تعالى
متوقفا في ايجاده له بذاته على زوال المانع وتحقق الشرط سلمنا ان الازلية
ليست مانعة ولا زوالها شرطا ولكنا اجمعنا على شرط ايجاد العلة لمعلولها
وسواء كانت موجبة له بالطبع او الاختيار ان يكون المعلول ممكنا في نفسه
فان ما ليس ممكنا فلا يكون معلولا لغيره وعند هذا فلا يخلو اما ان يكون
وجود العالم في الازل ممكنا او غير ممكن فان كان ممكنا فقد تعذر عليكم القول
بامتناع قدمه فان الممكن لا يكون ممتنعا وهو خلاف مذهبكم ثم انه لا يمتنع

الامر

ان

ان يكون وجوده واجبا في الازل بالواجب بذاته ويكونا معا بالوجود وان تفاوتا
في التقدم والتاخر بالذات كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم وان كانا معا
بالوجود وعند ذلك فيمتنع القول باثبات القدرة لله تعالى اذ هو مبني
على حدوث العالم وان لم يكن العالم في الازل ممكنا فقد فات شرط الحاجة
العلة لمعلولها في الازل فلذلك امتنع ان يكون العالم موجودا مع الباري
في الازل بخلاف الحكم في حالة الحدوث ثم ان الامكان المتجدد اما ان يكون
وجودا او عدما فان كان وجودا فقد تجدد امر لم يكن والكلام فيه كالكلام
في الاول ويلزم منه التسلسل الممتنع وان كان عدما فعدمه في الازل
وجود لان عدم العدم وجود وليس ممكنا والا كان الموجود الممكن ثابتا في
الازل وهو خلاف الفرض فهو واجب لذاته فاذا قيل بعدمه فقد قيل بجواز
عدم الواجب لذاته وهو ممتنع سلمنا انه لا يتوقف ايجاده له على شرط ولكن ما
المانع من ان يكون الباري تعالى مقتضيا بذاته لايجاد العالم حادثا لا
ازليا وعند ذلك لا يلزم من قدم العلة قدم المعلول ولا من حدوث المعلول
حدوث العلة سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجود القدرة القديمة ولكن معنا
ما يدل على انها غير موجودة فنبينه من عشرة اوجه الاول انه لو كان موجدا
بالقدرة القديمة فاما ان يتوقف الايجاد بالقدرة على تجدد امر او لا يتوقف
فان توقف لزم التسلسل وان لم يتوقف فيلزم قدم المقدور لقدم القدرة
او حدوث القدرة لحدوث المقدور وكل واحد من الامرين محال الثاني هو
ان وجود المقدور بالقدرة اما ان لا يكون متوقفا على تعلق القدرة به او
يكون متوقفا على تعلق القدرة به فان كان الاول فلا يكون وجوده اولى من
عدمه ولا وجوده اولى من وجود غيره بها لعدم تعلق القدرة به وان كان
الثاني فلا يخفى ان تعلق القدرة بالمقدور نسبة واضافة بين القدرة والمقدور
والنسبة بين الشيئين متوقفة عليهما واحد المتعلقين هو المقدور فتعلق القدرة

متوقف

متوقف عليه فاذا كان وجود المقدور متوقفا على تعلق القدرة به كان دورا
ممتنعا الثالث ان وجود المقدور اما ان يتوقف على تاثير القدرة فيه
او لا فان كان الاول فالتاثير ايضا نسبة واضافة بين الاثر والمؤثر وذلك
يفضي الى الدور كما سبق في تحقيق التعلق وان كان الثاني فيلزم منه وجود
الاثر بدون تاثير المؤثر فيه وهو ممتنع الرابع هو ان تاثير القدرة في وجود
الحادث يتوقف على تميزه في نفسه والا لما كان تاثيرها فيه اولى من غيره
فاذن تميزه في نفسه مقدم على تاثير القدرة فيه وتميز المقدور في نفسه صفة
له وصفة الشيء متاخرة عنه والمقدور متاخر عن تاثير القدرة فيه فالتميز
الذي هو متاخر عن المقدور المتاخر عن تاثير القدرة فيه يكون متاخرا عن
تاثير القدرة وقد كان متقدما عليها وهو محال الخامس ان تاثير القدرة
في الوجود بدلا عن العدم او العدم بدلا عن الوجود اما ان يكون متوقفا
على مرجح لاحد الطرفين على الاخر او لا لا جائز ان يقال بعدم المرجح والا لزم
منه ترجيح احد الجائزين على الاخر من غير مرجح وهو محال لما سبق وان كان
متوقفا على مرجح فعند وجود المرجحات وانتفاء الموانع اما ان يكون الترك
ممكنا او لا فان كان الاول فلا يلزم من فرض عدمه المحال فاذن الفعل والترك
ممكن والتقسيم في تحقيق الوجود دون العدم يكون عابثا ويلزم منه التسلسل
الممتنع وان كان الثاني فقد صار وجوده واجبا وحتما لازما وخرج ان يكون
موجودا بالقدرة اذ القدرة ما يتاتى بها الايجاد ولا يمتنع معها الترك
بدلا عن الفعل السادس هو ان وجود الحادث في وقت حدوثه اما
ان يكون معلوما لله تعالى او لا فان لم يكن معلوما لله كان جاهلا بعواقب
الامور وهو على الله تعالى محال وان كان معلوما فلا بد من وقوعه حتى لا يكون
علمه جهلا وعند ذلك فلا حاجة الى القدرة وان كان لا بد من القدرة فالايجاد
بها مما لا يتهيا معه الترك حتى لا يكون العلم جهلا فلا يكون قدرة السابع هو

عن م

ان وجود الحادث في وقت حدوثه اما ان يكون مرادا لله تعالى او لا يكون مرادا
له فان كان مرادا له فيمتنع ان لا يقع وعند ذلك فلا حاجة الى القدرة او ان يكون
القدرة مما لا تتهيأ معها الترك وهو ممتنع على ما سبق وان لم يكن مرادا له فهو غير
مختار في ايجاده السادس انه لو كان موجدا بالقدرة فاما ان يكون مريدا لما
يوجده او لا يكون مريدا لما يوجده فان كان مريدا لما يوجده فهو ممتنع لوجهين الاول
هو ان ارادته له اما ان يكون سابقة على الحادث او معه فان كانت سابقة
فهي عزيمة والعزم انما يتصور ممن اجمع على شيء بعد تردده فيه وذلك في
حق الله تعالى محال وان كان وجودها مع وجود الحادث بها فهي حادثة وهو
محال الوجه الثاني هو انه لو كان مريدا لمقدوره فاما ان يكون ارادته له
اولى من الارادة او لا يكون اولى له فان لم تكن ارادته له اولى له فليس ارادة
الفعل اولى من الترك وان كانت ارادته اولى به فهو لا محالة يستفيد بارادته
له كمالا وبعدم الارادة يفوت عليه ذلك الكمال ويلزم من ذلك ان يكون كمال
الرب تعالى مستفادا له من مخلوقه وهو محال وان لم يكن مريدا لما يوجده فهو غير
موجد بالاختيار السابع هو ان الاعادة بالقدرة اما ان يكون العدم معه
مقدورا او لا لا جائز ان يقال بالاول اذ القدرة صفة موثرة فتستدعي اثرا
والعدم نفي محض فلا يكون اثرا للقدرة وان قيل بالثاني فهو غير موجد
بالاختيار فان الموجد بالاختيار من صح منه الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا
عن الفعل الثامن لو كان موجدا بالقدرة والقدرة قديمة لوجب تعلقها
بجميع المتعلقات فانه ليس تخصيص القديم ببعض الجائزات دون البعض
باولى من العكس ولو كانت متعلقة بجميع الجائزات فهو ممتنع لوجهين الاول
هو ان العالم مشتمل على خيرات وشرور فلو كان موجد الجميع للزم ان يكون خيرا
شريرا على ما تقرر في المعقول من خيريته موجد الخير وشريته موجد الشر وذلك
على الله تعالى محال الثاني هو ان من جملة الجائزات افعال العباد فانها مقدورة

لوجب

لهم

لهم كما سيأتي تقريره فلو تعلقت بها قدرة الرب تعالى للزم منه لزوم مقدورين
قادرين وهو ممتنع كما سيأتي بيانه وايضا فان كثيرا من الموجودات الحادثة
متولد بعضها من بعض كالذي نشاهده من تولد حركة الخاتم من حركة اليد وكذا
في حركة كل متحرك بحركة ما هو قائم به وملازم له ولا يمكن ان يقال بان حركة الخاتم
مخلوقة لله تعالى وانها غير متولدة من حركة اليد والا لجاز ان يخلق احدى الحركتين
دون الاخرى وهو ممتنع سلمنا انه موجد بالقدرة ولكن هل القدرة القديمة واحدة
او متعددة فان كانت واحدة فهل هي متشابهة في ذاتها وبالنظر الى متعلقاتها
ام لا وان كانت غير متشابهة فما علة انه تعالى انه لا يكون هل يكون مقدورا
للزم ام لا والجواب قولهم لا نسلم حدوث كل موجود سوى الله تعالى قلنا
سنبين ذلك فيما بعد قولهم ما المانع من ان يكون الازلية مانعة من الوجود
وعدمها شرطا قلنا اما من وقت يفرض فيه وجود العالم فيه حادثا الا ويمكن فرض
وجوده قبل ذلك مع اسقاط الازلية المانعة فلو كان الباري موجدا بذاته
لوجب ان يكون موجدا له في كل وقت يفرض فيه اسقاط الازلية ويلزم من ذلك
ان لا يكون العالم موجودا وقت وجوده بل قبله وهو محال فدل على انه موجب
بالقدرة والاختيار قولهم العالم في الازل اما ان يكون ممكنا او غير ممكن
قلنا انه ممكن غير ممتنع لذاته وانما هو ممتنع باعتبار امر خارج ولا منافاة بين
كونه ممكنا باعتبار ذاته ممتنعا باعتبار غيره قولهم اذا كان ممكنا ولا لا
يمتنع وجوب وجوده بالواجب بذاته انما يلزم ان لو كان الايجاد بالذات ممكنا
وهو غير مسلم ولا نسلم امكان وجود حركة الخاتم من حركة اليد بل هما معلولان لامر
خارج وان كان احدهما لازما للاخر كما سنبينه قولهم ما المانع من ان يكون
الباري تعالى مقتضيا بذاته لوجود العالم حادثا لا ازليا قلنا لمعان سبق ان
يكون مقتضيا لوجوده في كل وقت يمكن ان يفرض العالم فيه حادثا ويلزم من
ذلك وجوب حدوثه قبل وقت حدوثه وهو محال قولهم لو كان موجدا

الامكان الازلي
يكون وجوده
عليه الامتناع
عدم اذ هو
للمنع والمنع
محض فلو كان
صفة وجوديه
الوجود وصفة
المحض وهو محال
وقيل الامتناع
امر وجودي
الامتناع صفة
الامتناع
فيكون وصفة
يكون وجودا

للعالم بالقدرة فاما ان يتوقف الايجاد بالقدرة على تجدد امر اولا قلنا لا يتوقف
على تجدد امر ولا يلزم من ذلك قدم المقدور بل ما من شانه تحقق المقدور به
وتخصيص الايجاد بوقت الوجود دون ما تقدم او تاخر مستند الى الارادة
كما سياتي قولهم لو كان موجدا بالقدرة القديمة فلايجاد المقدور اما ان يتوقف
على تعلق القدرة او لا عنه جوابان الاول انه لا معنى لتعلق القدرة به غير
حصوله عنها وهو نفس المعلول وعند ذلك فلا دور الثاني ان هذا لازم
على من زعم ان الرب تعالى موجب بذاته والجواب اذ ذاك يكون متحدا وبهذين
الجوابين يجوز اندفاع الشبهة الثالثة وبالثاني منهما اندفاع الشبهة
الرابعة قولهم تاثير القدرة في الوجود بدلا عن العدم وبالعكس اما
ان يتوقف على مرجح ام لا فان هو متوقف على مرجح هو القدرة وتخصيص هو
الارادة لا على امر خارج عنها وليس في ذلك ما يوجب وجود الممكن من غير
مرجح قولهم اما ان يجوز مع ذلك الترك او لا قلنا اما بعد التعلق فلا ولكن
لو قدرنا عدم التعلق بالايجاد بدلا عن التعلق بالايجاد لما كان ممتنعا
وبهذا يتميز الموجب بالقدرة عن الموجب بالذات فان الموجب بالذات لا يتصور
ان لا يكون موجبا قولهم وجود الحادث في وقت حدوثه اما ان يكون
معلوما لله تعالى او لا قلنا حدوثه معلوم له مقدور والا غير مقدور وعند
ذلك فلو فرضنا حدوثه لا لجهة القدرة كان علمه جهلا قولهم وجود الحادث
في وقت حدوثه اما ان يراد الله تعالى او غيره يراد قلنا يراد الجهة بجهة القدرة
لا مطلقا وذلك لا ينافي القدرة قولهم الارادة ان كانت سابقة فهي غير
لا نسلم ذلك فان العزيمة انما يتصور في حق من ارادته السابقة مسبوقة
بالتردد والفكر وهو غير مسلم في حق الرب تعالى بخلاف الشاهد قولهم
اما ان يكون ارادة العالم اولى او لا قلنا الاولى انما يطلب في فعل من يطلب
في فعله رعاية الصلاح او الاصلح وليس الباري تعالى كذلك على ما ياتي وعلى

هذا

هذا فلا يصح القول بانه لا اولوية لتخصيص احد الامرين دون الاخر فان هذا
هو شان الارادة وهو تخصيص احد الجائزين دون الاخر فاذا قيل لم كان
كذلك كان هذا السؤال يتضمن ابطال حقيقة الارادة وكانه قيل لم كانت الارادة
ارادة وهو غير مسموع ثم وان قدرنا الاولى في فعله فانما يلزم بسببه الكمال
والنقصان في حق واجب الوجود ان لو كانت حكمة الاولوية عائدة اليه وليس كذلك
بل هي عائدة الى المراد دون المريد ثم هذا الاشكال انما لا يصح ايراده ممن يعترف
بكون الله تعالى مريدا من المعتزلة ولا من الفلاسفة الالهيين حيث قضوا بان
النفوس الفلكية مخصصة للحركات الدورية بارادة نفسية على ما سياتي
تحقيقه وان كانت النفوس الفلكية اشرف من الحركات المخصصة بها ثم هو لازم
على القائل بالايجاب بالذات اذ يمكن ان يقال الايجاب بالذات اما ان يكون
اولى من عدم الايجاب بالذات او لا يكون اولى وهلم جرا الى اخر الاشكال وعند
ذلك فما هو جواب له في الايجاب بالذات فهو جواب لنا في الايجاب بالقدرة
والاختيار قولهم الايجاد بالقدرة اما ان يكون العدم معه مقدورا
او لا قلنا بل مقدور وما اوردوه من الاشكال فقد سبق جوابه قولهم
العالم مشتمل على خيرات وشرور فقد اجاب عنه بعض الاصحاب بان قال
افعال المكلفين وان انقسمت الى خيرات وشرور لكن القدرة انما تتعلق بها
من جهة وجودها وهي من هذا الوجه ليست شرورا وانما يلحقها الشر بالنسبة
الى صفات هي منسوبة الى فعل العبد وقدرته كما ياتي تحقيقه في مسئلة خلق
الاعمال وهي من تلك الجهة غير مقدورة لله تعالى ولا مرادة له فاذن ما
هو الخير مستند الى فعل الله وما هو الشر مستند الى فعل العبد وسيبين
ابطاله في مسئلة خلق الاعمال ونبين انه ما من حادث الا وهو حادث بخلق الله
تعالى بل الحق في ذلك ان يقال القدرة انما تتعلق به من جهة حدوثه ووجوده
وليس من هذه الجهة شرا اذ الشر ليس وصفا ذاتيا ولا امرا حقيقيا بل حاصله

يرجع الى مخالفة العرض وهو غير خارج عن الامور النسبية والاحوال الاضافية
كما يأتي تحقيقه في مسئلة التحسين والتقبيح ثم وان قدر استناد الشر الى الله تعالى
في الخلق والايجاد فلا يلزم ان نقال له باعتبار ذلك شرير الا بالقياس
على الشاهد وهو غير صحيح كما سبق وان كان المورد له مختارا فلم لا يسمية
الرب تعالى مطيعا لكونه خالقا للطاعة كما قيل في الشر وليس كذلك وان
قيل بتسمية الواحد منا مطيعا انما كان بالنسبة الى ما اوجده مما هو عاموربه
وملجا اليه والباري تعالى منزه عن ذلك قلنا فما المانع من ان يكون تسمية
الواحد منا شريرا بالنسبة الى ما اوجده مما نهي عنه والرب تعالى عن ذلك
قولهم من جملة الجائزات افعال العباد والمتولدات قلنا اما افعال
العباد فسيأتي انها مخلوقة لله تعالى لا دخل للعبد فيها بعد واما المتولدات
فسيأتي ايضا ابطالها وبيان انه ما من حادث الا وهو حادث باحداث الله تعالى
وملاذ منعه كه الخاتم لحركة اليد غير مانع من حدوثها باحداث الله تعالى لهما
فانه لا مانع من وجود امرين احدهما يلزم الاخر اما عادة كملازمة التسخين
للنار واما اشتراطا كملازمة العلم للارادة والحيوة للعلم وليس احدهما
مستفادا من الاخر بل كلاهما مخلوقان لله تعالى ه قولهم القدرة القديمة
واحدة او متعددة قلنا بل واحدة لا تعدد فيها ودليله مسلكان المسلك
الاول انها لو كانت قابلة للتعدد فاما ان تكون اعدادها متناهية او غير
متناهية وان كانت متناهية فما من عدد يفرض الا وفرض الزيادة عليه لا يلزم منه
المحال فكل عدد يفرض فانه له مقدورا يزيد عليها وعند ذلك فتخصيصها ببعض
الاعداد دون البعض اما لمخصص او لا لمخصص فان كان الاول فالمخصص لها
بذلك العدد اما موجب بالذات او الاختيار فان كان الاول فهو محال وان
نسبة الموجب بالذات الى كل ما يفرض من الاعداد نسبة واحدة فليس تخصيصه
للبعض دون البعض اولى من العكس وان كان موجبا بالاختيار والقدرة فاما

ان

الثاني

ان يكون تلك القدرة قديمة او حادثة فان كانت قديمة فهي من الجملة المفروضة
وليس جعل البعض منها مخصصا للباقي اولى من العكس وان كانت حادثة والحادث
لا يكون مخصصا للقديم وان كان ذلك لا لمخصص ففيه فرض وقوع الجائز لا
لمخصص وهو محال كما سبق واما ان كانت اعدادها غير متناهية فهو ممتنع لما
سبق ايضا ويلزم من ابطال كل واحد من القسمين ابطال التعدد ه المسلك
الثاني ان نقول لو كانت متعددة متكثرة فلا تخلو اما ان تكون متفقة من كل
وجه او مختلفة من كل وجه او متفقة من وجه دون وجه فان كان الاول فلا
تعدد ولا كثرة فان التكثر في اشخاص الحقيقة الواحدة من غير تميز محال وان كان
الثاني فالقدرة ليس الا واحدة منها والباقي ليس بقدرة وان كان الثالث فما
به تميز كل واحد من اعداد القدر عن الاخر اما ان يكون اختصاصه به لذاته او
لمخصص من خارج لا جائز ان يقال بالاول والا لما وقع الاختلاف فيه بين اعداد
القدر لاشتراك الكل في حقيقة القدرة الموجبة لتخصيصه ولا جائز ان يقال
بالثاني والا فالمخصص لكل واحد منها بما تخصص به اما ان يكون موجبا لذلك
بالذات او بالقدرة فان كان بالذات فهو ايضا محال لان نسبة الموجب بالذات
الى الكل نسبة واحدة ضرورة التماثل وليس تخصيصه لما تخصص به البعض دون
البعض اولى من العكس وان كان مخصصا بالقدرة فالقدرة المخصصة اما قديمة
او حادثة لا جائز ان يكون حادثة فان الحادث لا يكون مخصصا للقديم وان كانت
قديمة فهي من الجملة والكلام فيما تخصصت به كالكلام في الاول وذلك يجر الى
التسلسل او الدور وهو ممتنع واذا بطل كل واحد من الاقسام اللازمة من التعدد
فلا تعدد كيف وان الطريق الى ثبوت صفة القدرة انما هو كون الكائنات وذلك
انما يدل على انه لا بد من قدرة يحصل بها الايجاد ولا مانع من ان تكون القدرة
واحدة والمتعلقات متعددة وذلك على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء
بها فانه وان كان متعددا غير موجب للتعدد في الشمس المتعلقة به فالقول بالزيادة

بعد ذلك قول لا دليل عليه وايضا فان القول بالتكثر بوجب التمايز بصفات خارجة
عن الصفات النفسانية من غير دليل عقلي ولا نقل سمعي وهو ممتنع غير ان هذه
استبصارات والبرهان ما ذكرناه من المسلكين وان قيل ما ذكرتموه انما يلزم ان
لو كان ما وقع به التمايز بين اعداد القدرة من الصفات الوجودية والامور الحقيقية
وما المانع من ان يكون التمايز باعتبار سلوب واضافات ومتعلقات خارجة
ليست من الصفات الوجودية وذلك على نحو ما يقوله الفيلسوف في تعدد الانفس
الانسانية بعد مفارقة الابدان بناء على ما حصل لها في حالة مقارنة الابدان
من النسب والاضافات قلنا اما التعدد بالسلوب المحضة فبعيد وذلك لان
ما سلب عن احد الاعداد ان وقعت المشاركة فيه بان يكون مسلوبا ايضا عن الكل
فلا تمايز به وان لم يكن مسلوبا ايضا عن الكل فلا تمايز به وان لم يكن مسلوبا عن الكل
فما سلب عن الكل فما سلب عن بعضها فهو ثابت للبعض الاخر ويلزم من ذلك اثبات
صفة وجودية زائدة يكون التمايز حاصلا بها لا بمحض السلب واما التغاير
باعتبار الاضافات والمتعلقات فلا يخلو اما ان يكون موجبة لقيام صفات وجودية
بالمتعلق او لا فان كان الاول ففيه اثبات صفة وجودية على ما سلف وان لم يوجب
قيام صفة وجودية به فهي غير موجبة للتعدد في المتعلق كما ذكرناه من تعلق
الشمس بما قابلها واستضاء بها فاذن صفة القدرة القديمة واحدة لا تعدد فيها
قولهم انها غير متناهية في ذاتها ومتعلقاتها ام لا قلنا بل هي غير متناهية
في ذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها اما بالنظر الى ذاتها فمعنى انها حقيقة واحدة
لا انقسام فيها لا باجزاء حدية ولا باجزاء كمية ولا هو المعنى من سلب النهاية عن ذات
واجب الوجود وباقي صفاته واما سلب النهاية عنها باعتبار متعلقاتها فمعناه
ان ما يصح ان يتعلق به القدرة من الجائزات لا نهاية له بالقوة وان كان متناهيا
بالفعل وهذا هو المعنى بسلب النهاية في متعلقات باقي الصفات قولهم فما
علم الله تعالى انه لا يكون فيه ما هو ممتنع الكون له قلنا ما علم الله تعالى انه لا يكون

وهذا م

هل يكون مقدورا

منه

ما هو ممتنع الكون في نفسه كاجتماع الضدين وكون الجسم الواحد في آن واحد في
مكانين ونحوه ومنه ما هو جائز في نفسه مع قطع النظر عن تعلق العلم بانه لا يكون
فما كان من القسم الاول فغير مقدور من غير خلاف سوا تعلق العلم بانه لا يكون او لم
يتعلق واما القسم الثاني فقد اختلف فيه فذهب اهل السنة واكثر المعتزلة الى انه
مقدور خلافا للعباد فانه قال هو غير مقدور لله تعالى وحاصل النزاع في هذه
المسئلة ايل الى العبارة فان من قال بانه مقدور لا يعني به غير انه بالنظر الى ذاته
ممكن والممكن من حيث هو ممكن غير مستحيل الوجود والقدرة من حيث هي قدرة لا يستحيل
تعلقها بما هو في ذاته ممكن اذا قطع النظر عن تعلق العلم بانه لا يكون اذ الممكن من حيث
هو ممكن لا سبوا عن تعلق القدرة القديمة به والقدرة من حيث هي قدرة لا تتقاصر عن
التعلق به لقصور فيها ولا ضعف ولا معنى لكونه مقدورا الا هذا وان كان مستحيل
الوجود بالنظر الى تعلق العلم بانه لا يكون حتى لا يفضي الى وقوع خلاف المعلوم ومن
قال بكونه غير مقدور فهو لا ينازع في كونه مقدورا بالتفسير المذكور وانما قال
بكونه غير مقدور بمعنى انه يلزم المحال من فرض وقوعه وتخصيصه بالقدرة
من حيث تعلق العلم به بانه لا يكون وهو غير ممنوع عند القائل بكونه مقدورا
بالتفسير المذكور والله اعلم **المسئلة الثالثة في اثبات صفة الارادة**
مذهب اهل الحق ان الباري مريد بارادة قائمة بذاته قديمة ازلية وجودية
واحدة لا تعدد فيها متعلقة بجميع الجائزات غير متناهية بالنظر الى ذاتها ولا
بالنظر الى متعلقاتها وذهبت الفلاسفة والسمنية والمعتزلة الى انكار ذلك
واذا قيل له مريد فمعناه عند الفلاسفة راجع الى سلب الكراهة عنه ووافقهم على
ذلك النجار من المعتزلة حيث انه فسر كونه مريدا بسلب الكراهة والعلم عنه واما
النظام والكعبي والبلخي فانهم قالوا ان وصف بالارادة شرعا فليس معناه ان
اضيف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان اضيف الى افعال العبد فالمراد انه امر
بها وزاد الجاحظ على هؤلا بانكار الارادة شاهدا وقال حيثما كان الانسان

بكونه

ده

غير غافل ولا ساه عما يفعله بل ان كان عالما به فهو معنى كونه مريدا وذهب
النصريون من المعتزلة الى انه مريد بارادة قائمة لا في محل وذهبت الكرامية الى انه
مريد بارادة حادثة في ذاته تعالى الله عن قول الزائغين وقيل الخوض في الحجاج معنى
نفيا واثباتا لا بد من تحقيق الارادة على مذهب الحق من اثبات المكون المتوارد
بالنفي والاثبات على معنى واحد وقد اختلفت عباراتهم فيها فقال بعضهم
هي القصد الى المراد وقال بعضهم هي اختيار الحادثات
وقال القاضي ابو بكر هي المشيئة المجردة وفي هذه العبارات تظر اما
العبارة الاولى والثانية ففيهما تعريف الارادة بالمراد والمراد مشتق من الارادة
فيكون اخفى في المعرفة من معرفة الارادة فلا يصلح للاخذ في التعريف والذي
يخص العبارة الاولى ان الارادة اعم من القصد وتعريف الاعم بما هو اخص منه
ممتنع ولهذا فان الارادة على راي الاصحاب تجوز تعلقها بفعل الغير والقصد
الى فعل الغير ممتنع وقول القائل في العرف قصدي لفعلك لاجل مصلحتك فمن
اجل مصلحتك فمن باب التجوز والتوسع والكلام انما هو في الحقيقة واما العبارة
الثانية وهي الايثار فقد قيل فيها الايثار مشعر بسابقة التردد بين امرين
احدهما اثر عن الاخر والارادة اعم من ذلك فانها قد تكون حيث لا تردد كالمكره
على فعل شيء فانه لا خطر له غير الفعل الذي به نجاته وهو مريد له ويمكن دفعه
بانه موثر لجانب فعله على عدمه ولا خلو له عنه وما مثل هذا التشكيك فوارد
على العبارة الثالثة وهي الاختيار وبالجملة فجملة هذه العبارات وان سلم
تناولها في المعنى عموما وخصوصا فحاصلها راجع الى التعريف بالحد اللفظي
وهو تبديل لفظ بلفظ مرادف له وهذا انما يفيد عند الجاهل بدلالة اللفظ على
العالم بمعناه واما بالنسبة الى الجاهل بنفس المعنى فلا والاقرب في ذلك ان يقال
الارادة عبارة عن معنى من شانه تخصيص احد الجائزين دون الاخر لا بما يلازمه
التخصيص ولا يخفى مغايرتها للعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر والحيوة اذ ليس

من

من شان العلم التخصيص بل الكشف والاحاطة بالشيء على ما هو عليه فيكون تابعا
للتخصيص ولا يكون هو الموجب للتخصيص ولا من شان القدرة ذلك بل الايجاد
واما باقي الصفات فظاهر وليست هي الشهوة ولا التمني ولا العزيمة ولا
المحبة ولا الرضى وقد اختلف في ذلك كله اما الشهوة فهي ميول النفس
الى ادراك بعض المدركات ولا تتعلق بجميع الجائزات الواقعة بل ببعضها وهي
ما فيه لذة واستطابة بخلاف الارادة وقد تتعلق الشهوة بما فيه لذة وان لم يكن
مرادا وذلك عندما اذا علم الشخص ان هلاكه فيه وحيث يطلق لفظ الشهوة
بازاء الارادة فليس الا جهة التجوز والتوسع واما التمني فقد قال بعض اصحابنا
انه نوع من الارادة حتى يقال في حده هو ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق
المحققون من اصحابنا ومن المعتزلة على انه ليس بارادة لكن اختلف قول النبي هاشم
فيه فقال تارة هو قول القائل ليت ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب
من الاعتقادات والظنون وتارة انه التلهف والتاسف والحق ان الارادة
مغايرة للتمني وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان التمني قد يتعلق بما فات وهو
ما يدل عليه قول القائل ليت ما كان لم يكن وما لم يكن كان والارادة لا تتعلق بما فات
الثاني هو ان الارادة قد تتعلق بما يعلم وقوعه بخلاف التمني الثالث هو ان
الارادة قد تتعلق بقتال العدو والقاصد للهلاك بخلاف التمني فانه لا يتعلق
بقتاله واذا عرف الفرق بين التمني والارادة بما ذكرناه فقد امتنع جعل التمني
نوعا من الارادة والا لزم من وجود التمني وجود الارادة ضرورة لزوم وجود الاعم
من وجود الاخص وهو باطل بما ذكرناه من الفرق الاول وامتنع ايضا تفسيره بالقول
بان التمني قد يوجد في حق من لا قول له وامتنع تفسيره بالتاسف والتلهف اذ هو
مخصوص بما فات والتمني قد يتعلق بما هو آت وامتنع تفسيره بانه ضرب من الاعتقادات
والظنون اذ هو غير مميز للتمني فان ما عداه من ضروب الاعتقادات والظنون يصدق
عليه انه ضرب من الاعتقادات والظنون وليس تمنيا والمقصود انما هو بيان الفرق

ليت صح

بين الارادة والتمني وقد حصل ذلك بما حققناه فلا حاجة الى تحديد التمني وشرح
معناه واما العزيمة فعبارة عن توطين النفس على احد امرين بعد تساوقه التردد
فيهما الا انها نفس الارادة المتقدمة على المراد بازمنة كما ذهبت اليه المعتزلة
حتى انهم منعوا بذلك عن اسناد الارادة القديمة لله تعالى ومن اراد بلفظ
العزيمة ذلك فلا مانع من اثباته بحق الله تعالى وان كان اطلاق لفظ العزيمة
عليه ممتنعا لعدم ورود الشرع به ٥ واما المحبة والرضى فقد اختلف اصحابنا
فيه فذهب المعظم منهم الى ان الارادة هي نفس المحبة والرضى وذهب الباقون
الى المغايرة بينهما ٥ اما القائلون بالاتحاد فقد احتجوا بمسلكين الاول
بان قالوا لو كانت الارادة مغايرة للمحبة والرضى فلا يخلو اما ان يكون المحبة
والرضى مخالفين للارادة او مماثلين لها فان كان الاول فاما ان يكونا مضادين
او غير مضادين لها فان كانا مضادين لها فلزم منه استحالة الجمع بين ارادة
الشيء ومحبته والرضى به وهو ممتنع وان لم يكونا مضادين فكل مختلفين غير متضادين
لا يمتنع وجود احدهما مع ضد الاخر ويلزم من ذلك جواز وجود المحبة والرضى
مع وجود ضد الارادة وهو الكراهة وهو ممتنع فلم يبق الا التماثل ويلزم الاشتراك
في معنى الارادة والقائل ان يقول وان سلمنا انهما لا يتضادان مع الاختلاف
فمن الجائز ان يكونا من قبيل المتلازمين اللذين لا انفكاك لاحدهما عن الاخر وعند
ذلك فلا يلزم جواز وجود احدهما مع ضد الاخر وان جاز ذلك فيما عداهما
من المختلفات الغير متلازمة ٥ المسلك الثاني ان مريد الشيء يستحيل ان
لا يكون محبا له وكذلك بالعكس ولو تغاير التصوران لانفكاك بينهما وهو ضعيف
ايضا فان الانفكاك بين المحبة والارادة غير ممتنع ولهذا فان شرب الدواء
المسكر مراد وليس بمحبوب ولو قال القائل هو مراد لي وليس بمحبوب لم يكن
مستبعدا وبتقدير عدم الانفكاك فلا يدل ذلك على الاتحاد في المعنى لما
سبق في المسلك الذي قبله واما القائلون بالمغايرة فقد احتجوا بمسلكين

ايضا

ايضا الاول قوله تعالى يحبهم ويحبونه وقوله تعالى والذين امنوا اشد
حبا لله اثبت المحبة المتعلقة بالله فلو كانت المحبة هي الارادة لما تعلقت بالله
تعالى لكونه قديما وكون الارادة لا تتعلق بغير الحادث وهو ايضا ضعيف
اذ امكن ان يكون المراد من قوله تعالى يحبونه ومن قوله اشد حبا لله ارادة
طاعته هكذا ذكره ابن عباس وعلى هذا فلا منافاة بين الارادة والمحبة ٥
المسلك الثاني وهو الاقوى وعليه الاعتماد انهم قالوا سنبين ان الله تعالى
مريد لجميع الجائزات والكفر والفساد من جملتها فيكون مريدا له فلو كانت
الارادة هي المحبة والرضى لكان الباري تعالى محبا للفساد وراضيا بالكفر
وهو محال لقوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر فان قيل ان الله تعالى يحب الفساد من حيث هو معاقب عليه قلنا فلا
منافاة بينه وبين كون الفساد في ذاته غير محبوب على ما دل عليه النص واذ
اتينا على ما اردنا تحقيقه من معنى الارادة فهي تنقسم الى قديم وحادث والمقصود
هاهنا انما هو بيان اثبات الارادة القديمة لله تعالى واما الارادة الحادثة
فسيأتي الكلام عليها فيما بعد ان شاء الله تعالى والمعتمد في ذلك ان يقال
اذا ثبت العالم حادث وانه من افعال واجب الوجود فلا يخفى ان تقدير
وجوده قبل ان وجد وبعد ان وجد على شكل ومقدار اكثر مما هو عليه او اصغر
من الجائزات ووقوع بعض الجائزات دون البعض ليس له لذاته لما سبق
فلا بد له من مخصص والمخصص اما ذات واجب الوجود فان نسبة ذاته
الى جميع الجائزات نسبة واحدة فليس تخصيصها للبعض دون البعض اولى
من العكس فلم يبق الا ان يكون خارجا عنها وليس ذلك هو القدرة والعلم وباقي
الصفات المذكورة من قبل لما سبق فيكون زائدا عليها وذلك هو المعنى بالارادة
فان قيل لا نسلم صحة اتصاف الرب تعالى بالارادة فنقول لان اختصاص
العالم بما هو عليه من الصفات دون باقي الصفات الجائزة يستدعي مخصصا

انما يصح ان لو ثبت لكم ان ما عدا الصفات التي خلق العالم عليها جائزة عليه ولم
قلتم بان ما وجد عليه من الصفات لم يكن متعينة له وان ما عداها ليس يمتنع عليه
لخصوص ذاته سلمنا ان ذلك جائز على العالم ولكن ما المانع من ان يكون الرب
تعالى موجبا للعالم بما هو عليه باعتبار ذاته لا بصفة زائدة قولهم لان
نسبة جميع الجائزات الى ذاته نسبة واحدة غير مسلم وما المانع من ان يكون باعتبار
ذاته لا يقتضي من جملة الصفات الجائزة الا ما وجد وذلك لان الصفات
الجائزة مختلفة في ذواتها وان اتحدت في صفة الجواز والموجب بذاته لا بد
وان يكون بينه وبين ما اوجبه مناسبة طبيعية باعتبارها تتحقق جعل الموجب علة
والموجب معلولا والا فليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس بل وليس
جعله علة لغير ما فرض معلولا اولى من غيره وعند ذلك فمن الجائز ان يكون ذاته
مناسبة لبعض الجائزات دون البعض وعلى هذا التقدير فلا نسلم ان تخصيصا
سلمنا ان الكل جائز بالنسبة الى ذاته وان تخصيص كل واحد بالنسبة الى
ذاته جائز ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك الافتقار الى مخصص زائد على الذات والذي
يدل على ذلك ان الامر الزائد اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فاما
ان يكون مخصصا باعتبار ذاته او بصفة زائدة فان كان الاول فقد وقع
فيما قررتم منه وان كان الثاني فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل
ممتنع وان كان حادثا افتقر الى مخصص اخر والكلام في ذلك المخصص كالكلام
في الاول وهو تسلسل ممتنع سلمنا انه لا بد من مخصص خارج عن ذاته تعالى
ولكن ما المانع من كونه عدميا وان امتنع كونه عدميا فما المانع من كونه ليس بموجود
ولا معدوم كما قاله النجار من المعتزلة ان المخصص كونه مريدا لذاته في الازل للجائزات
فيما لا يزال من غير احتياج الى صفة الارادة وكونه مريدا حالة لا موجوده ولا
معدومة سلمنا انه لا بد وان يكون وجوديا ولكن لم قلتم انه لا بد وان يكون قائما
بذات الله تعالى وما المانع من كونه مخصصا بارادة لا في ذاته كما هو مذهب البصريين

قولكم

لم

من

من المعتزلة سلمنا انه لا بد وان يكون المخصص قائما بذاته ولكن ما المانع من
كونه حادثا كما هو مذهب الكرامية سلمنا انه لا بد وان يكون قديما ولكن لا نسلم
ان ذلك المخصص هو الارادة بل جاز ان يكون المخصص كونه عالما بما اشتمل عليه
الجائزات من المصلحة المرجحة له على غيره كما يقوله ابو الحسين البصري ومع ذلك
فلا حاجة الى الارادة سلمنا ان العلم بالمصلحة غير مرجح ولكن لم قلتم بامتناع
كون المرجح قوله كن كما ذهب اليه بعض الكرامية ويدل على كونه مرجحا قوله تعالى
انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على انه
لا بد من ارادة قديمة قائمة بذات الله تعالى لكن معناها يدل على امتناع
ذلك وبيانه بحجج اربع الاولى ان حدوث الحادث اما ان يكون متوقفا على تعلق
الارادة به او لا يكون متوقفا عليها فان كان الاول فهو ممتنع لثلاثة اوجه
الاول ان تعلق الارادة به لا يخلو اما ان يكون اولى من عدم التعلق واما
عدم التعلق اولى او ان التعلق وعدمه سيان فان كان الاول فالرب تعالى
يستفيد بارادته نقصانا وهو محال على الرب تعالى وان كان الثاني كان التخصيص
ممتنعا وان كان الثالث لكن التخصيص اولى من عدمه لعدم الاولوية الثاني
انه يلزم منه الدور من جهة ان التخصيص متوقف على تعلق الارادة به وتعلق
الارادة به وصف اضافي بين الارادة وتخصيص الحادث فيكون متوقفا على
التخصيص لان النسبة متوقفة على المنسوب والمنسوب اليه وذلك يوجب
توقف تعلق الارادة على التخصيص وتوقف التخصيص على تعلق الارادة
وهو دور الثالث هو ان تعلق الارادة بالتخصيص اما ان يكون قديما
او حادثا فان كان قديما لزم من قدمه قدم التخصيص وهو محال وان كان
حادثا فاما ان يتوقف على مخصص اخر او لا يتوقف فان كان الاول لزم التسلسل
او الدور وهو ممتنع وان كان الثاني لزم تخصيص الحادث بلا مخصص وهو محال
ولو جاز ذلك لجاز في كل حادث هذا كله ان توقف التخصيص على تعلق الارادة

ان مع

ايضا مع

بلا

لا يعدم ارادة نقصانا

وهو دوره الثالث هو ان تعلق الارادة بالتخصيص اما ان يكون قديما
او حادثا فان كان قديما لزم من قدمه قدم التخصيص وهو محال وان كان
حادثا فاما ان يتوقف على تخصيص اخر او لا يتوقف فان كان الاول لزم التسلسل
او الدور وهو ممتنع وان كان الثاني لزم تخصيص الجائز لا بمخصص وهو محال
ولو حاد ذلك لجاز في كل حادث هذا كله ان توقف التخصيص على تعلق الارادة
به وان لم يكن متوقفا عليها لم يكن تخصيص بعض الجائزات بالارادة دون البعض
اولى من الاخر ضرورة التساوي في عدم تعلق الارادة بكل واحد منها المحنة
الثانية انه لا يخلو اما ان يكون الباري تعالى عالما بحدوث الحادث في وقت حدوثه
على الوجه الذي حدث عليه او لا يكون عالما به لا جائز ان يكون غير عالم به والا كان
جاهلا تعالى الله عن ذلك وهو على الله تعالى محال وان كان عالما به فيلزم من ذلك
وقوع الحادث على وفق ما تعلق به العلم والا كان علمه جهلا وهو محال وعند
ذلك فلا حاجة الى الارادة المحنة الثالثة ان قدرة الرب تعالى اما ان
يكون متعلقة بايجاد الحادث او لا يكون متعلقة بايجاده فان كان الاول فمن ضرورة
تعلق القدرة بايجاده وجوده على وفق ما تعلقت به القدرة والا كان الباري
تعالى عاجزا عنه واذا لزم وجوده من ضرورة تعلق القدرة به فلا حاجة الى الارادة
وان كان الثاني فهو ممتنع التحقق ولا فائدة في الارادة وعند هذا فلا بد من
تفسير المخصص بالعلم والقدرة كما ذهب اليه النظام والكعبي من المعتزلة
المحنة الرابعة هو ان الارادة اما ان يكون حادثة او قديمة فان كانت
حادثة فهو محال لما سبق وان كانت قديمة فهو ممتنع لوجهين الاول انه
اذا كانت الارادة قديمة فهي سابقة على الحادث والارادة السابقة على الحادث
عزم والعزم لا يتصور الا في حق من اجمع على شيء بعد تردده وعزم فيه وهو محال
في حق الله تعالى الثاني انها لو كانت قديمة نفسانية لوجب تعلقها بجميع الجائزات
من افعاله وافعال العباد فان نسبة القديم الى سائر الجائزات نسبة واحدة

وعند

وعند ذلك فليس تعلقه بالبعض اولى من البعض الاخر ضرورة التساوي في
النسبة ويلزم من تعلقه بجميع الجائزات محالات ثلاثة الاول انه يلزم منه
تعلقها بوجود كل شيء جائز او بعدمه وسكون كل جوهر وبحركته ضرورة
جواز الكل ويلزم من ذلك اجتماع الوجود والعدم والحركة والسكون في شيء
واحد معا وهو محال الثاني ان العالم مشتمل على خيرات وشرور
فلو تعلقت ارادته بالجميع لكونه جائزا فيلزم ان يكون خيرا شريرا لما تقرر
في الفصول ان مريد الخير خير ومريد الشر شرير والاتصاف بكونه شريرا من
صفات القبح فلا يكون الباري تعالى متصفا به المحال الثالث ان الله
تعالى امر بالطاعة ونهى عن المعصية ولعل ما امر به لا يقع وما نهى عنه واقع
فلو كان مريدا لما وقع من المنهيات ولما لم يقع من الطاعات للزم ان يكون مريدا
عما اراد وامر عالما بردها ولا يخفى ما في ذلك من التناقض وتكليف المحال فسبحان
من نزه الرب تعالى عنه كيف وقد ورد الكتاب العزيز بما يدرا ذلك وهو قوله
تعالى والله لا يحب الفساد وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله
والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما
وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى لا يحب الله الجهر
بالسوء من القول وقوله وما الله يريد ظلما للعباد وقوله تريدون عرض الدنيا
والله يريد الاخرة وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وقال
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا وقوله ان يتبعون الا الظن وان
هم الا يخرصون حيث كذبهم في قولهم الى غير ذلك من الظواهر التي يستقصى ذكرها
في مسئلة خلق الاعمال سلمنا انه مريد بارادة وجودية قديمة قائمة بذاته
وانها متعلقة بجميع المتعلقات الجائزة ولا كرامة لا نسلم انها واحدة وان سلمنا
انها واحدة فلا نسلم انها غير متناهية في ذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها
والجواب اما منع وجود العالم قبل ان وجد فمندفع فانا لو قدرنا وجود

المحال

منه

ذلك الواجب

العالم قبل وقت وجوده بالف سنة لم يلزم عنه لذاته المحال ولا معنى لكونه
جايز الوجود قبل وجوده الا هذا كيف وانه لو لم يكن جايز الحدوث قبل وقت
حدوثه لكان اما واجبا لذاته قبل ذلك وممتنعا ولو كان واجبا لما كان معدوما
ولو كان ممتنعا لذاته لما وجد فلم يبق الا ان يكون جايزا ولا يلزم على هذا جواز وجوده
بعد امتناع ازليته فان ما هو الممتنع انما هو الازلية وهو غير زايل وما هو الممكن
انما هو الحدوث وامكان الحدوث غير متجدد وذلك غير ممتنع بخلاف القول بتجدد
امكان الحدوث بعد ان لم يكن قولهم ما المانع من ان يكون لذاته مقتضيا
لبعض الجايزات دون البعض فقد قيل في جوابه ان الصحيح للتخصيص بالمخصص
انما هو الامكان واذا كان الامكان عاما لجملة الجايزات كان تخصيص الكل
بالجملة النسبة الى المخصص بالذات جايزا وهو ضعيف فانه ان قيل ان المستقل
بصحة التخصيص هو الامكان لا غير فهو غير مسلم وذلك مما يعسر مساعدة الدليل
عليه وان قيل انه لا بد منه في التصحيح فمسلم ولكن لا يلزم من وجود ما لا بد منه في
التخصيص تحقق المخصص لجواز فوات غيره مما لا بد منه ايضا والحق ان يقال
المخصص للعالم بوقت حدوثه مع جواز حدوثه قبل وقت حدوثه اذا كان
تخصيصه له بذاته فاما ان يتوقف على شرط لا بد منه او لا يتوقف فان توقف
فذلك الشرط اما قديم او حادث فان كان قديما لزم من قدم العلة والشرط قدم
المشروط وان كان حادثا فالكلام في تخصيصه كالكلام في الاول وهو تسلسل
ممتنع وان لم يتوقف على شرط وجب من قدم الذات المقتضية للتخصيص وقوع
التخصيص قبل كل وقت يفرض التخصيص فيه ضرورة قدم المخصص وعدم توقفه
في التخصيص على امر خارج عنه قولهم المخصص اذا كان زايدا اما ان يكون
قديما او حادثا قلنا بل قديم وهو مخصص بذاته قولهم فيلزم كما فيه ما ورد
منه في الموجب بالذات قلنا متى اذا كان ذلك المخصص هو الارادة او غيرها
الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لانه لا معنى للارادة الا معنى من شانه

تخصيص

تخصيص بعض الجايزات دون البعض ولا يقال لم كان تخصيصها للبعض دون البعض
مع قدمها وتساوي نسبتها فان حاصله يرجع الى انه لم كانت الارادة ارادة فانه
لا معنى لها الا هذا الا هذا وهو غير مسموع قولهم ما المانع من كون المخصص
عدميا او ان يكون لا موجودا ولا معدوما فقد سبق ابطاله في اثبات واجب الوجود
وقول النجار انه مخصص بكونه مريدا او كونه مريدا بمعناه انه غير مغلوب ولا مستكره
فهو باطل من اربعة اوجه الاول انه يلزم من ذلك ان يكون مريدا لنفسه والمستحيلات
اذ هو غير مغلوب عليها ولا مستكره الثاني يلزم منه ان يكون الجماد وجميع الاعراض
مريدة اذ هي غير مستكرهة ولا مغلوبة الثالث انه اذا كان معنى كونه مريدا
سلب الكراهية والغلبة عنه فسلب السلب اثبات ويلزم من ذلك ان الرب تعالى
موصوفا بالكراهية مالا يكون مريدا له وهو محال الرابع انه وان كان معنى كونه
مريدا اما ذكر غير انه نفي محض وعدم صرف وذلك غير صالح للتخصيص فلا بد من
مخصص وجودي قولهم لم قلتم انه لا بد وان يكون المخصص قايما بذات الله
تعالى قلنا لانه لو لم يكن قايما بذاته لم يخل اما ان يكون قايما في محل او لا في محل
فان كان قايما في محل فذلك المحل اما قديم او حادث فان كان حادثا فهو مفتقر
في وجوده الى المخصص والمخصص له اما نفس ما قام به او غيره لا جايز ان يكون هو نفس
ما قام به والا لافتقر الى الدور من جهة توقف كل واحد منهما على الاخر فان المخصص
صفة قايمة بالمحل فيكون متوقفا على المحل فاذا كان ذلك المحل متوقفا في تخصيصه
على ما قام به من المخصص فهو دور ممتنع وان كان المخصص لذلك المحل غير ما قام به من
المخصص الثاني كالكلام في الاول فالكلام في ذلك المخصص الثاني كالكلام في
الثاني لا ولا ويلزم منه التسلسل او الدور الممتنع بل ثم لسنا نقول كون الباري
تعالى مخصصا للعالم بوقت حدوثه بذلك المخصص اولى من كون ما قام به ذلك
المخصص هو المخصص للعالم بل وهو الاولى واما ان كان المحل قديما فسبب انه لا
قديم غير الله تعالى وصفاته ثم ان اضافة التخصيص الى المحل القديم الذي قام به

المخصص وهو غير الله تعالى اولى من اضافته الى الله تعالى واما ان كان المخصص
قائما لا في محل فقد قال بعض الاصحاب في ابطاله يلزم ان يكون كل مخصص في الشاهد
هكذا فان ما ثبت لبعض اشخاص الحقيقة جاز ثبوته للباقي والمخصص من حيث هو
مخصص لا يخالف شاهدا وغائبا فيلزم مثله في الشاهد وهو محال قالوا ولا
يمكن انكار المخصص في الشاهد فان كل عاقل يجد من نفسه معنى مخصصا للجائزات
المقدورة له كما يجد من نفسه ان له علما وقدرة وغير ذلك ولا يمكن اسناد ذلك الى
العلم بما في الجائزين من المصلحة فانه قد يجد العاقل من نفسه المعنى المخصص مع علمه
بتساوي الجائزين في المصلحة والمفسدة كما في صورة تخصص العطشان بواحد
احد القدحين المتساويين في مقصوده وكذلك في سلوك احد الطريقين المتساويين
في الايصال الى مطلوبه وهو انما يفيد مع تسليم وجود المخصص في الشاهد ان لو سلم
اتحاد حقيقة المعنى المخصص شاهدا وغائبا ولعل الخصم قد يقول باختلاف الحقيقة
وان وقع الاشتراك في اسم المخصص وعند ذلك فلا يلزم ان يكون ما حكم به على
احدهما حكما على الاخر نعم انما يلزم ذلك لو برهن المعترف بالتماثل بين الارادة في
الشاهد والغائب والاولى في ذلك ان يقال لو كان المخصص قائما لا في محل لم يخل
اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا فلا بد له من مخصص اخر ويلزم منه التسلسل
او الدور فان قيل المخصص لا يستدعي مخصصا اخر وان كان حادثا كما في الشاهد
ولهذا فان من وجد له ارادة لشيء لا يستدعي تلك الارادة ارادة اخرى والا
افضى الى التسلسل وان لا تتم الارادة الا مع وجود ارادات غير متناهية
وهو مما يحس من النفس بطلانه وربما عضدوا هذا بامثلة اخرى كالتمني والشهوة
ونحو ذلك قلنا اما قولهم بان المخصص لا يستدعي مخصصا وان كان حادثا
ليس كذلك فان ما اختص بالمخصص انما كان مفتقرا اليه من جهة كونه ممكنا وحادثا
لا من جهة كونه ذاتا او حقيقة ما وهذا المعنى المحوج الى المخصص متحقق في المخصص
اذا قيل بكونه ممكنا وحادثا قولهم الارادة في الشاهد لا تستدعي مخصصا

اخر

اخر ليس كذلك بل لا بد لها من جهة كونها ممكنة وحادثة من مخصص نعم غاية
انه لا يجب ان يكون المخصص لها ارادة اخرى بل له الارادة وفي الشاهد بل المخصص
لها انما هو الارادة القديمة القائمة بنفسه وعلى هذا فلا تسلسل وعلى هذا يكون
الكلام فيما كثر وابه من المثلة التمني والشهوة ايضا وايضا فانه لو كان معنى المخصص
حادثا لا في محل لم يكن نسبته الى الباري تعالى لكونه مخصصا به اولى من نسبته الى غيره
من الحوادث وان قيل بوجوب نسبته الى الله تعالى لما بينهما من الاشتراك في عدم الافتقار
الى المحل ومع عدم جهة الملائمة من ذلك امكن ان يقال بوجوب النسبة الى باقي الحوادث
لما بينهما من الاشتراك في الحدوث بل الاولى من حيث انما يتحقق من الاشتراك بين الحادثين
اكثر مما به الاشتراك بين القديم والحادث ثم ولو لزم نسبته الى الله تعالى لما بينهما
من الاشتراك في نفي الجهة لوجب نسبته الى سائر الجواهر والاجسام اذ هي مشاركة
له في هذا المعنى فانها غير مفتقرة الى المحل والا للزم التسلسل وكون الارادة مشاركة
للباري تعالى في عدم التحيز وافتقار ذاته للجواهر وذلك مما لا يوجب اعادة حكمها
الى الله تعالى دون الجواهر بدليل انفسنا وسائر الاعراض الغير متحيزة وايضا
فانه لو جاز ان يكون مخصصا مخصص موجود لا في ذاته لجاز ان يكون موجدا بقدرة
قائمة لا في ذاته وان يكون عالما بعلم قائم لا في ذاته كما صار اليه جهم ومتبعوه الى
غير ذلك من الصفات ولجاز ان يكون الواحد منا عالما وقادرا بعلم قائم لا في ذاته
وقدرة قائمة لا في ذاته ولم يقل به هذا القائل وما ذكرناه هاهنا يبطل القول بكون
المخصص القائم لا في ذاته قديما ايضا كيف وانه مما لا قائل به واذا ثبت انه لا بد
وان يكون مخصصا بصفة زائدة على ذاته وبطل كونها قائمة لا في ذاته تعين ان يكون
صفة قائمة بذاته قولهم ما المانع من كون المخصص القائم بذاته حادثا قلنا لما
بيناه من لزوم التسلسل كيف وانا سنبين امتناع حلول الحوادث بذات الرب تعالى
فيما بعد قولهم ما المانع من ان يكون المخصص كونه عالما بما اشتمل عليه الجائزين من المصلحة
قلنا لانا سنبين في مسألة التجويز والتعديل ان رعاية الحكمة في فعله غير لازم فلا

لغير

يكون المخصص بما ذكروه من الداعي قولهم ما المانع من كون المرجح قوله كن قلنا
لو كان قوله كن مخصصا لكان صدور ذلك عنا مخصصا دون اتحاد الحقيقة
وان ما ثبت للذات لا ينفك عنها والاية فغايتها الدلالة على ان امره بالكون عند
الارادة قوله كن وليس في ذلك ما يدل على كونه مخصصا وما ذكروه من
الوجه الاول والثاني في الحجة الاولى فقد سبق الجواب عنه في مسئلة القدرة
قولهم في الوجه الثالث تعلق الارادة بالحادث اما قديم او حادث قلنا
هذا انما يلزم ان لو كان تعلق الارادة بالحادث امرا يزيد على تخصيصه بالارادة
وليس كذلك فانه لا معنى لتعلق الارادة بالحادث غير تخصيصه بها وعلى هذا
فالاشكال يكون مندفعا ويتقدير ان يكون التعلق زائدا على التخصيص فهو
قديم فلا نسلم انه يلزم من ذلك قدم التخصيص اذ لا مانع من ان يكون الارادة
في العدم مقتضية لتخصيص الحادث في وقت حدوثه وهو المعنى بقدم التعلق
كيف وان هذا الاشكال بعينه لازم على القائل بكون المخصص مخصصا بذاته
لا بصفة زائدة على ذاته او بصفة زائدة غير الارادة فما هو جوابه هو جواب لنا
قولهم في الحجة الثانية اذا كان الباري تعالى عالما بحدوث الحادث
في وقت حدوثه فلا حاجة الى الارادة كما قرروه فقد سبق جوابه في مسئلة
القدرة قولهم في الحجة الثالثة اما ان يكون قدرته متعلقة بايجاد الحادث
اولا قلنا متعلقة بايجاده مرادا لا غير مراد وعلى ذلك فلا نستغني عن الارادة
قولهم في الحجة الرابعة انه لو كانت الارادة متقدمة على الحادث كانت
عزما فقد سبق جوابه ايضا في مسئلة القدرة قولهم لو كانت قديمة
لتعلقت بجميع الجائزات قلنا ان ارادوا بذلك انها يجب ان تكون مخصصة
لكل جائز فليس كذلك اذ ليست حقيقة الارادة التخصيص لكل جائز بل ما من
شانها ان تخصص بعض الجائزات دون البعض ولولا ذلك للزم وقوع كل جائز
وليس كذلك وان ارادوا بذلك انها يجب ان تكون مخصصة لكل جائز كائن

او

او كان او سيكون فهو حق على ما سيأتي تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال وعلى هذا
فقد اندفع ما ذكروه من المحال الاول كيف وان اجتماع الوجود والعدم في شيء واحد
والحركة والسكون وكذا كل متقابلين غير جائز بل مستحيل فلا يكون متعلق القدرة
والارادة قولهم العالم مشتمل على خيرات وشرور قلنا مراد الله تعالى
من حيث هو مراد له ليس بشر فان تعلق الارادة به انما هو من جهة تخصيصه
بالوجود دون العدم او العدم دون الوجود او بعض الاحوال الجائزة دون البعض
وذلك مما لا يوصف بكونه شرا من حيث هو كذلك فان الشر ليس وصفا ذاتيا
لما يوصف بكونه شرا ولا له وجود في نفسه بل امر نسبي ومعنى اضافي كما يأتي
تحقيقه في مسئلة التحسين والتقبيح وذلك لا يمنع من تعلق الارادة القديمة
بالمراد الموصوف به ولو كان ذلك انما كان كونه مرادا لما كان ما يجري في العالم
من الخسف والزلازل والامراض المهلكة والافات العامة مرادا لله تعالى
لكونه موصوفا بالشر ولم يقولوا به كيف وان مستندهم في اطلاق اسم الشر
على مراد الشر في حق الغائب ليس غير الشاهد وهو فاسد على ما حققناه في مسئلة
القدرة وما ذكروه من لزوم المحال الثالث فانما يلزم ان لو كان المامور والمنهي
مرادا وليس كذلك بل المامور الذي علم وقوعه والمنهي الذي علم الانتهاء عنه هو
المراد واما ما علم انه لا يوجد فهو غير مراد الوجود وان كان مامورا به وما علم وجوده
فليس مرادا الانتفاء وان كان منهيا عنه وسنبين في مسئلة الدوام انه لا ملازمة
بين الامر وارادة الامتثال ولا بين النهي وارادة الانتهاء وعلى هذا فلا يلزم
من الامر بالوجود وارادة العدم ما ذكروه من التناقض وليس ثمرة الامر الامتثال
بل من الجائز ان يكون له ثمرة اخرى فلا يكون عبثا ولا متناقضا ولهذا قال بعض اصحابنا
انه لو علم الله تعالى من احد من الائمة انه لو كلف بخصلة من خصال الخير لمات بها
ولو صوعفت عليه لاتى بها فان امره بالصفة يكون مفيدا وان لم يكن ذلك مرادا
وذلك على نحو امر النبي عليه السلام ليلة المعراج بالصلوات هذا كله ان قيل

برعاية الحكمة والمصلحة في افعال الله تعالى والا فلا حاجة الى هذا التكلف
قولهم انه يفضي الى التكليف بالانطاق مسلم وسيأتي تحقيقه فيما بعد واما
ما ذكروه من الظواهر فمما لا نزاع في التمسك بها في مسائل الاصول اذ هي مما يقابلها
من ظواهر اخر يمكنه التاويل جائزة التخصيص والمقطوع لا يستفاد من المظنون
كيف وان القول بموجب اكثرها متجه ها هنا فانا لا نقول ان ارادته ورضاه
ومحبته فيما يتعلق بالمعاصي على اختلاف اصنافها من حيث هي شرور ومعاصي وفساد
فانها من هذه الجهات امور اضافية لا ذوات حقيقية والارادة انما تتعلق بالمعاصي
من حيث هي افعال حادثة لا من تلك الجهات على انا نقرر قاعدة في معنى المحبة والرضى
والارادة يمكن التوصل منها الى تاويل كل ما يرد من هذا القبيل اما المحبوب والمرضي
في حق الله تعالى فمعناه انه ممدوح عليه في العاجل ومثاب في الاجل والمسخوط
في مقابلته وعلى هذا معنى قوله لا يحب الله الجهر بالسوء وقوله لا يحب الفساد
وقوله لا يرضى لعباده الكفر انه غير ممدوح عليه في العاجل ولا مثاب عليه في
الاجل وهكذا تاويل كل ما يرد من هذا القبيل وقد يمكن حمل قوله لا يرضى لعباده
الكفر على المؤمنين من عباده ويكون اختصاصهم بلفظ العباد تشريفا وتكريما
لهم كما في قوله تعالى عينا يشرب بها المقربون عباد الله والمراد به المؤمنون
واما الارادة فانها قد تتعلق بالتكليف من الامر والنهي وقد تتعلق بالمكلف به
اي بايجاده او اعدامه فاذا قيل ان الشيء مراد قد يراد به ان التكليف به هو المراد لا
عينه وذاته وقد يراد به انه في نفسه مراد اي ايجاده او اعدامه على هذا اما
وصف بكونه مرادا ولا وقوع له فليس المراد به الا ارادة التكليف به وما قيل انه
غير مراد وهو واقع فليس المراد به الا انه لم يرد التكليف به فقط ومن حقق هذه
القاعدة امكنه التفصي عن قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وبان يقول
المراد به انما هو نفي الارادة بالتكليف به لانه نفي ارادة حدوثه وكذا في قوله
يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر معناه الامر باليسر ونفيه عن العسر وعلى هذا

يخرج

يخرج قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانه ليس المراد به
وقوع العبادة بل الامر بها وامكن ان يكون المراد به انهم عبيد له واما قوله تعالى
ان يتبعون الا الظن وانهم الا يخرصون تكذيبا للمشركين في قولهم لو شاء الله ما
اشركنا فهو تكذيب لهم في دعواهم اعتقاد ذلك قصدا للحد عن الحق والميل الى
المراغة ولهذا قال تعالى ان يظنون الا ظنا هكذا قاله اهل التفسير واما
ان ارادة الرب واحدة غير متناهية في ذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها فبيانه
على ما حققناه في مسئلة القدرة **المسئلة الرابعة في اثبات صفة**
العلم لله تعالى مذهب اهل الحق ان الباري تعالى عالم بعلم واحد قائم بذاته
قديم ازلي متعلق بجميع المتعلقات غير متناه بالنظر الى ذاته ولا بالنظر الى
متعلقاته واما الفلاسفة فمختلفون فمنهم من نفى كونه عالما مطلقا لا بذاته
ولا بغيره ومنهم من اثبت كونه عالما بذاته دون غيره ومنهم من اثبت كونه عالما
بذاته وبغيره ان كان معنى كليا ولم يجوز كونه عالما بالجزويات من حيث هي جزويات
بل على نحو كلي وهذا هو الذي نصره ابو علي بن سينا واما المتكلمون فمنهم من
قال لا يوصف الباري تعالى بانه يوصف بصفة فلا يوصف بكونه عالما ولا حيا ولكن
يوصف بكونه قادرا خالقا لانه لا يوصف شيء من مخلوقاته بذلك على الحقيقة واثبت لله
علوما حادثة لا في محل وهذا هو مذهب جهم بن صفوان ومنهم من قال هو عالم
بمعنى انه ليس بجاهل وهو مذهب ضرار بن عمرو وذهب الجبائي وابنه ابو هاشم
الى انه عالم لذاته لكن اختلفا فقال الجبائي هو عالم لذاته اي لا يقتضي كونه
عالما صفة زائدة من علم او حال وقال ابو هاشم هو عالم لذاته بمعنى انه ذو حالة
زائدة لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ولا بكونها معلومة ولا مجهولة وذهب ابو
الهذيل بن العلاف الى ان الباري تعالى عالم بعلم هو ذاته وذهب ابو الحسين البصري
وهشام بن الحكم الى ان اتصافه بكونه عالما بالجزويات متجدد وبالكليات ازلي
وذهب آخرون الى انه لا يعلم ما لا نهاية له من المعلومات بل انما يعلم ما كان متناهيا

لانه

ثم ان من اعترف من الفلاسفة بكونه عالما بنفسه وبغيره انتهج في الاستدلال على
ذلك منهجين المنهج الاول انه بين كون الرب تعالى عالما بذاته اولا ثم بين
استلزام علمه بذاته لعلمه بغيره ثانيا فقال واجب الوجود يعلم ذاته ويلزم
من علمه بذاته علمه بغيره اما انه يعلم ذاته فهو ان وجود واجب الوجود مجرد
عن المادة وعلايقها اي انه ليس بجسم ولا جسماني على ما ياتي تحقيقه وكل ماهية
مجردة عن المادة وعلايقها فهي عقل اذ لا نعني بالعقل الا هذا فواجب الوجود بما
هو هو مجردة عقل وبما يعتبر له ان ذاته له هو به مجردة هو عاقل ذاته اذ لا
معنى لعقل الشي لذاته الا حصول ذاته المجردة لذاته وبما يعتبر له ان هويته المجردة
لذاته هو معقول واذا ثبت انه عاقل لذاته وعالم بها فيجب ان يكون عاقلا لما
وجوده من وجوده لانه اذا علم ذاته وذاته مبدا لما وجوده بوجوده بالذات
فيجب ان يكون عالما بان ذاته مبدا لغيره فلا بد وان يكون عالما بذلك الغير
لان العلم بكونه مبدا لذلك الغير علم بمعنى اضافي من ذاته وما وجب عنه ولا يتحقق
ذلك دون العلم بالمضافين فيلزم من علمه بذلك الغير علمه بما صدر عن ذلك
الغير وهكذا على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا الى ما لا يتناهى
المنهج الثاني انه بين كون الرب تعالى عالما بغيره ثم بين ان علمه بغيره يستلزم
كونه عالما بذاته فقال ان علم غيره علم ذاته وقد علم غيره فيلزم ان يكون عالما بذاته
وبيان انه يلزم من علمه بغيره علمه بذاته ان من علم شيا فلا بد وان يعلم انه عالم بذلك
الشي وعلمه بانه عالم بذلك الشي علم بصفة له وهو كونه عالما والعلم بالصفة
يستدعي العلم بالموصوف ضرورة واذا ثبت انه يلزم من علمه بغيره علمه بذاته
فبيان انه عالم بغيره هو ان واجب الوجود مجرد عن المادة وعلايقها وطبيعة
الوجود من حيث هو طبيعة الوجود غير ممتنع عليه ان يعلم ويعقل وانما يعرض له
ان لا يعلم بسبب كونه في المادة ومتعلقا بعلايق المادة كما ياتي فلا يمتنع عليه
ان يعلم ويعقل وكل ما لا يمتنع عليه ان يكون معلوما بانفراده لا يمتنع عليه ان يكون

معلوما

ومتى علم ان ذاته مبدا لغيره

وواجب الوجود ليس في المادة ولا له تعلق بعلايق المادة

معلوما مع غيره من المجردات فواجب الوجود لا يمتنع عليه ان يكون معلوما مع غيره
وكل ما لا يمتنع تعقله مع غيره فلا يمتنع مقارنة ماهيته لماهية ذلك الغير في
العقل واذا لم يكن ذلك ممتنعا فلا معنى لكونه عالما بغيره الا ان ماهيته المجردة
مقارنة لغيره من الماهيات المجردة فكونه عالما بغيره غير ممتنع واذا لم يكن ممتنعا
فاما واجب او ممكن لا جايز ان يكون ممكنا لعدم افتقار واجب الوجود الى غيره مطلقا
فلم يبق الا ان يكون علمه بغيره واجبا ويلزم منه ان يكون عالما بذاته لما مضى وهذان
المسلكان ضعيفان اما المسلك الاول فمن اربعة اوجه الاول انه قد
لا نسلم ان ذات واجب الوجود عقل لا قولهم ان العقل هو الماهية المجردة عن
المادة وعلايقها ليس كذلك بل العقل ضرب من العلوم الضرورية كما سبق
وذلك هو الذي يحصل به العلم كما تقدم والباري تعالى لما ثبت ذاته عالما والا
كان العلم قايما بنفسه وكان كل علم هكذا وهو محال وان سمي مسمى ما تجرد عن المادة
وعلايقها عقلا فلا مشاحة في غير المسمية الثاني انه وان كانت ذات واجب
الوجود عقلا فلا نسلم انه عالم بذاته قولهم لان ذاته حاصلة لذاته التي هي
عقل فتكون ذاته معقولة لذاته انما يستقيم اطلاق القول بحصول ذاته لذاته
مع المغايرة فان حصول الشي للشي بنفسه واضافته بين الشيين ومع عدم التعدد
فالقضايا الحصول محال الثالث انه وان صح اطلاق القول بحصول الذات
للذات فلا نسلم ان مطلق الحصول يوجب كون ذاته عالمة بذاته لان حصول
الذات للذات المسماه لا يوجب كونها معقولة له فان حصول الذات للعقل
امر اعم من تعقل العقل لها فان ذلك قد يصح اطلاقه مع التعقل ومع الملازمة
من غير تعقل ولا يلزم التعقل الرابع وان سلمنا انه عالم بذاته ولكن لا يلزم من كونه
عالما بذاته ان يكون عالما بذاته مبدا له اللهم الا ان يعلم ذاته من حيث هي مبدا
لغيره وعلمه بانها مبدا يزيد على العلم بذاته ولهذا يصح العلم بالذات والجهل
بكونها مبدا وتوصيف الذات بكونها مبدا والمعلوم غير المجهول والصفة غير الموصوف

وعند ذلك فلا يلزم من كونه عالما بذاته ان يكون عالما بما لها من الصفات والا
كان كل من علم شيئا علم ما هو ملازم له ويلزم من ذلك ان يكون العلم لنا بالله تعالى
علما بكل ما صدر عنه ولزمه وكذا يلزم ان يكون علمنا بعض المخلوقات علما بجميع
صفاته ومباديه وهو محال ٥ واما المسلك الثاني فمن سبعة اوجه الاول
هو انا لا نسلم انه يعلم غيره ٥ قولهم ان واجب الوجود موجود مجرد عن المادة
وعلائقها مسلم ولكن لم قالوا بانه يكون عالما بغيره ٥ قولهم لان طبيعة الوجود
من حيث هو كذلك غير ممتنع عليه ان يعلم لا نسلم ذلك ولا يلزم من جواز علمنا ببعض
الموجودات جواز العلم بكل موجود الا ان ثبت ان طبيعة الوجود مشتركة بين الموجودات
وهو غير مسلم على ما سيأتي ٥ الثاني وان سلم ان طبيعة الوجود غير ممتنع عليها ان يعلم
ويعقل ولكن مع وجود المانع او مع عدمه الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قالوا
بانتفاء المانع قولهم المانع المادة وعلائقها لا نسلم الحصر ولا طريق الى بيان
ذلك الا بالبحث وعدم الاطلاع على غيره وهو غير يقيني ٥ الثالث وان سلم ذلك ولكن
لا نسلم انه ما جاز ان يكون معلوما بانفراده جاز ان يكون معلوما مع غيره لجواز
ان يكون الانفراد شرطا والاجتماع مانعا وابطاله غير يقيني ٥ السابع وان سلم
جواز ذلك ولكن لا نسلم جواز مقارنة ماهية واجب الوجود لغيره من الماهيات
الا ان يكون المتعقل لهما عبارة عن وجود ماهيتها في العقل وهو غير مسلم على
ما سيأتي ٥ الخامس وان سلم جواز المقارنة في العقل ولكن لا نسلم انه يلزم من
جواز اجتماعهما جهة الحلول فيه لجواز ان يكون ذلك شرطا في الاجتماع والمقارنة
او ان الوجود الخارجي مانع ٥ السادس وان سلم ذلك ولكن لا نسلم انه يلزم من
هذه المقارنة علم احد المقترنين بالاخر الا ان ثبت ان العلم هو نفس المقارنة
وهو غير مسلم ٥ السابع وان سلم ذلك ولكن لا نسلم انه يلزم من عدم الامتناع
الوجوب لجواز ان يكون جائزا وهو غير ممتنع على الله تعالى وذلك لان المقارنة
نسبة واضافة بين الذاتين والنسب والاضافات جائزة على الله تعالى من غير

ج العقل جواز اجتماعهما لا كجهة الحلول

وجوب

وجوب ولهذا يصح ان يقال لوجود الحادث عند وجوده ان وجوده مع وجود
الرب تعالى وان لم يكن قبل ذلك موجودا معه وهو نسبة واضافة ولو كان
ذلك واجبا لكان لازما غير مفارق وهو محال واما اصحابنا فقد استدل
بعضهم على اثبات علم الله تعالى بنصوص الكتاب وذلك مثل قوله تعالى وما
تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه وقوله تعالى انزله بعلمه وهو صريح في اثبات
العلم لله تعالى فان قيل ظاهر الاية يدل على ان الوضع والحمل والانزال بالعلم
وليس كذلك فيكون الدلالة متروكة الظاهر سلمنا انها غير متروكة الظاهر
ولكن ما المانع من ان يكون العلم مفسرا بعدم الجهل كما ذهب اليه ضرار بن عمرو او
بعلم حادث لا في محل كما ذهب اليه جهم بن صفوان سلمنا دلالة ذلك على ثبوت
صفة العلم لذاته ولكنه معارض بقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فلو كان
للرب تعالى علما لكان فوقه عليم وهو محال والجواب عن السؤال الاول
بمنع ترك الظهور فان الدلالة المذكورة ظاهرة في جريان ذلك معلوما
بعلمه لا واقعا وواجبا بعلمه وهو المتبادر الى الفهم من اطلاق ذلك في قولهم
جرى الامر الفلاني بعلمي وبعلم فلان وسقد يران يكون الدلالة ظاهرة فيما ذكروه
فلا نخرج عن ان يكون مجازا فيما ذكرناه واذا تعذر العمل باللفظ في حقيقته
تعين العمل به في مجازه حذرا عن التعطيل وعن السؤال الثاني بما سيأتي عن
قريب وعن السؤال الثالث بان ما ذكرناه خاص وما ذكروه فاعلا درجاته
ان يكون عاما وتخصيص العام بالخاص اولى من ابطال دلالة الخاص والعمل
بعموم العام فان الجمع بين الادلة بهما امكن اولى من تعطيل الواحد منهما
والعمل بالباقي غير ان التمسك بمثل هذا المسلك مع افتقاره الى اثبات صفة
الكلام وابطال التمسك بالظنون في مسائل القطع وهو بعيد واما من جهة
المعقول فقد استدلوا بالمسلك المشهور وهو ان فعل الله تعالى وصنعه
هو العالم على ما سيأتي والعالم بما هو عليه من الافلاك الدائرة والكواكب الثابتة

وما يلازمها من الحر والبرد والاعتدال فيهما في الفصول المختلفة والآثار العجيبة
في عالم الكون والفساد من انواع المعدنيات واختلاف النباتات في الضرر والمنافع
والكيفيات واختلاف الاوقات في ظهورها وعدم ظهورها على حسب دعوى الحاجة
اليها وما تشتمل عليه انواع الحيوانات من التركيب العجيب من الاعضا المختلفة والآلات
الحسية الظاهرة والباطنة وتولد بعضها من بعض بولدا حافظا النوع كل واحد
منها على مر الدهور والازمان من غير اختلاف ولا اختلال بل وكذلك ما فيه من الآثار
العلوية كالسحب والرعود والبروق وغيرها في الاوقات المختلفة على غاية من الحكمة
والاتقان وعلى وجه لا يظهر فيه القصور والنقصان في عقل عاقل ما فاذن
فعل الله تعالى وصنعه في غاية الحكمة والاتقان وكل من فعله في غاية الحكمة
والاتقان فبالاضطرار العقلي يعلم كونه عالما به ولهذا فان من راى قصرا مشيدا
وبناء مرتفعا وصنعه محكمة اضطره عقله الى علم صانعه وفيه نظر وان لقائل
ان يقول وان سلمنا ان العالم صنعه مع امكان النزاع فيه على ما ياتي ولكن لم قلتم انه
يجب ان يكون عالما به فقولكم ان العالم على غاية الحكمة والاتقان اما ان يريدون
به انه على حالة لو قدر وجوده على خلافها كان ناقصا او انه موافق للحكمة المطلوبة
منه وانه نافع او معنى اخر فان كان الاول فهو ممنوع اذ لا دليل يدل عليه ولا العلم
به ضروري وان كان الثاني فانما يلزم ان لو كان فعل الله تعالى مما يجب فيه رعاية
الحكمة وليس كذلك على اصل هذا الدال ويقدر رعاية الحكمة في افعاله فقد لا
يسلم كونه موافقا للحكمة المطلوبة منه وان ذلك يستدعي معرفة الحكمة المطلوبة
منه ومعرفة مطابقته لحكمة العالم لها والعلم به غير ضروري والدلالة عليه عسيرة
وان كان الثالث اما ان يراد به انه نافع من كل وجه او من وجه دون وجه
لا سبيل الى الاول فانه ما من شيء يقدر وان كان نافعا بالنسبة الى جهة مضر
بالنظر الى جهة اخرى وان كان الثاني فلا نسلم دلالته على علم من صدر عنه ولا يمتنع
من ان يكون كالاحراق الصادر عن النار فانه وان كان نافعا بالنسبة الى بعض

الجهات

الجهات فقد يكون مضرا بالنسبة الى جهة اخرى ولا يدل ذلك على كون النار عالمة
به وان كان الرابع فلا بد من تصوره والدلالة عليه وان سلمنا ان العالم على غاية
الحكمة والاتقان ولكن لا نسلم دلالة ذلك على علم الباري تعالى به ولا ان العلم به
ضروري ولو تردد الناظر من كون الفاعل له مع العلم وعدم العلم لم يجد الى الحكم
الجزم بكونه عالما بسلا دون نظر واستدلال بل وكان ما يقوله الطبيعيون
مستقرا في عقله وما وقع به الاستشهاد من البنا المحكم والشاهد
فمبني على العادة من ان ذلك لا يكون صادرا من غير المختار والمختار لما يفعله
من غير علم محال فان النظر فيما نحن فيه الى كون الباري تعالى مختارا فهو انتقال
الى مسلك اخر وترك لما وقع الشروع فيه وذلك هو المختار وهو ان يقال اذا
ثبت ان الباري تعالى خالق العالم بالقدرة والاختيار فالخلق والقدرة
والارادة يستدعي القصد الى الايجاد والتخصيص والقصد الى الشيء يستدعي
العلم بذلك الشيء ضرورة والا فلا يكون القصد الى ايجاد ذلك الشيء اولى من القصد
الى غيره ولهذا ان من راى صنعه محكمة وقصرا مشيدا اضطره عقله الى العلم
بعلم صانعه وشعوره به واذا ثبت كون الرب تعالى عالما فاما ان يكون المفهوم
من كونه عالما هو المفهوم من ذاته او غيره لا جائز ان يقال بالاول لوجهين الاول
انه قد يعقل الذات من غير كونها عالمة والمعلوم غير المجهول الثاني انه يصح
اتصاف الذات بكونها عالمة والصفة غير الموصوف فلم يبق الا ان يكون المفهوم
من كونه عالما يزيد على المفهوم من الذات واذا كان زائدا فاما ان يكون عدميا
او وجوديا اولا وجوديا ولا عدميا لا جائز ان يكون عدميا والا لكان سلبه
وجودا ولو كان سلبه وجودا لما صح اتصاف النفي المحض به وليس كذلك فانه
يصح ان يقال المستحيل ليس بعالم وتفسيره بسلب الجهل باطل لان الجهل على ما
سبق في قاعدة العلم انما يسلب وهو عدم العلم لا مطلقا والا لكان عدم العلم
في الحجر جهلا وليس كذلك بل عدم العلم فيما من شانه ان يكون عالما به واما مركب

قاعدة الجهل المركب وهو حال عدم العلم

وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه فان كان معنى كونه عالما انه ليس بجاهل
الجهل البسيط فهو سلب والجهل البسيط هو عدم العلم فيما من شانه ان يكون عالما
والحكم بسلب عدم الشيء يكون اثباتا لذلك الشيء فاذن سلب الجهل البسيط يكون
اثباتا للعلم الوجودي وان كان معنى كونه عالما انه ليس جاهلا الجهل المركب فلا
يخفى ان سلب الجهل المركب لا يوجب اتصافه بسلب عنه بكونه عالما كالحجر وان اخذ
ذلك عما من شانه ان يكون جاهلا فيوجب كون الرب تعالى ولا جايز ان يكون لا وجوديا
ولا عدميا لما ياتي في ابطال القول بالاحوال فلم يبق الا ان يكون وجوديا وعند
ذلك فلا يخلوا اما ان يكون قايما بذات الله تعالى او لا بذاته لا جايز ان يكون قايما
لا بذات الله تعالى لما سبق في القدرة والارادة وان كان قايما بذاته تعالى
فاما قديم او حادث لا جايز ان يكون حادثا لما لا يسبق ايضا في القدرة والارادة
فلم يبق الا ان يكون معنى كونه عالما انه قام بذاته صفة وجودية ازلية وليست
تلك الصفة هي نفس القدرة ولا الارادة ولا الكلام ولا السمع ولا البصر ولا الحيوة
فهو خارج عنها وهو المعبر عنها بالعلم ويجب مع ذلك ان يكون واحدا لانها بالنسبة له
في ذاته ولا بالنظر الى متعلقاته لما تحقق في القدرة ايضا ويجب مع ذلك ان يكون
عالما بجميع المعلومات المقدورات له وغير المقدورة له اما المقدورة فلما
سبق واما غير المقدورة فلانه لو لم يكن عالما ببعضها مع كونه قابلا للاتصاف
بالعلم فيكون جاهلا اذ الجهل البسيط هو عدم العلم فيما من شانه ان يكون عالما
وذلك على الله تعالى محال فان قيل لا نسلم العلم الا اضطراري يكون الفاعل
اذا كان مختارا له عالما ويدل على ذلك ما نجد من الصنايع المحكمة لبعض الحيوانات
المختارة من غير علم كنسج العناكب وبناء النحل وغيره سلمنا ان العلم بذلك ضروري
ولكن شاهدا او غايبا الاول مسلم والثاني ممنوع ولا يلزم من الحكم بذلك شاهدا
الحكم به غايبا والا للزم ان يكون ايضا متحركا بالارادة وحساسا وحساسا الى غير ذلك
من الامور التي نعلمها بالضرورة لياتي ما شاهدناه من البناء المحكم والصناعة

المتقنة

المتقنة في الشاهد وليس كذلك سلمنا لزوم ذلك غايبا ولكن لا نسلم ان المفهوم
من الغايب كونه عالما بل يزيد على المفهوم من ذاته قولكم انه يتصور العلم بالذات
مع الجهل بكون مفهومها كونها عالمة غير مسلم بل الذي يعلم انما هو دلالة لفظ
الذات على مسماه والذي يجهل انما هو دلالة ولفظ عالم على مسماه وانه هل
هو نفس الذات او غيرها وذلك لا يدل على اختلاف المعنى قولكم يصح اتصاف
الذات بكونها عالمة مسلم ولكن لا نسلم دلالة ذلك على اختلاف المعنى بل جاز
ان يكون المعنى واحدا وان كان اللفظ مختلفا كما يقول الانسان بشر والحجر
عقار الى غير ذلك من الالفاظ المترادفة سلمنا دلالة ما ذكرتموه على
اختلاف المفهومين ولكن لا نسلم انه امر وجودي بل جاز ان يكون عدميا كما
ذهب اليه ضرار بن عمرو وبعض الفلاسفة وما ذكرتموه وان دل على كونه وجوديا
لكنه معارض بما يدل على كونه عدميا وذلك ان المفهوم من الجاهل مناقض للمفهوم
من كونه عالما والمفهوم من الجاهل وجود فكان المفهوم من كونه عالما عدميا
وبيان ان المفهوم من الجاهل وجوديا انه لو كان عدميا لكان سلب الجاهل وجودا
ولو كان سلب الجاهل وجودا لما صح اتصاف المعدوم المحض به وهو متصف به
فكان سلب الجهل عدميا فيكون المفهوم من الجاهل وجوديا سلمنا انه يمتنع ان
يكون عدميا ولكن لما لم يمنع من كونه ليس بموجود ولا معدوم كما ذهب اليه
ابو هاشم على ما سياتي في تحقيق الاحوال كيف وان الوجود صفة اثبات
ولا يوصف بالوجود والا لقام الوجود بالوجود وهو محال ولا بالعدم والا
كان الوجود معدوما وهو محال وكذلك الحادث في حال خروجه من العدم الى
الوجود ليس بمعدوم فان حالة الخروج من العدم لا تجامع العدم وليس بموجود
فان حالة الوجود لا تجامع حالة الخروج الى الوجود سلمنا دلالة ما
ذكرتموه على اتصافه بالعالمية وانها صفة وجودية ولكن معنا ما يدل على
امتناع ذلك وبيانه بامرين الاول ما اسلفناه من الحجج العامة في نفي

الصفات الوجودية الزائدة على ذات واجب الوجود الثاني انه لو كان عالما
بشيء لكان عالما بانه عالم بذلك الشيء واللازم ممتنع لوجهين الاول انه يلزم منه
ان يكون عالما بذاته لما سبق ولا معنى للعلم بالشيء غير انطباع صورة المعلوم في
نفس العالم او اضافة بين العالم والمعلوم وعلى كلي التقديرين يستدعي المغايرة
ولا مغايرة في ذات الله تعالى ولا تعدد الثاني انه يلزم ان يكون عالما بكونه عالما
بكونه عالما وهلم جرا الى غير النهاية وهو ممتنع لما فيه من التسلسل واثبات
عالميات الله تعالى غير متناهية وهو محال كما سبق سلمنا انتفاء بكونه عالما
ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون عالما بعلم كما قاله الجبائي وابنه ابو هاشم
ويدل عليه ان اتصاف الباري بكونه عالما اما ان يكون جائزا او واجبا لا جائز ان يكون
جائزا والا لما لزم من فرض عدمه المحال ولو جوزنا فرض عدم كونه عالما مع انه من
شانه ان يكون عالما فيكون جاهلا والجهل على الله تعالى محال فلم يبق الا ان يكون
ذلك له واجبا واذا كان اتصافه بالعالمية واجبا امتنع ان يكون في اتصافه
بذلك محتاجا الى العلم والا فعند فرض عدم العلم ان اتصف بكونه عالما فهو غير
محتاج الى العلم وان لم يتصف به لم يكن ذلك له واجبا وقد قيل بوجوبه سلمنا
انه لا بد وان يكون عالما بعلم ولكن يعلم قائم بذاته او لا بذاته الاول ممنوع والثاني
مسلم وبيان امتناع قيام العلم بذاته من عشرة اوجه الاول ان العلم القائم
بذاته اما ان يكون ضروريا او نظريا لا جائز ان يكون ضروريا والا كان الرب تعالى
موصوفا بالاضطرار وهو محال ولا جائز ان يكون نظريا لوجهين الاول ان
النظر يستدعي سابقة الجهل كما تقدم في قاعدة العلم والجهل على الله تعالى
محال الثاني ان النظر لا بد من استناده الى العلوم الضرورية على ما قد تقدم
في قاعدة النظر والعلم الضروري في حق الله تعالى ممتنع لما تقدم الوجه
الثاني ان العلم القائم بذاته تعالى اما ان يكون هو نفس الذات او زائدا عليها
فان كان الاول فلا صفة كيف وانه يلزم ان يكون الذات صفة قائمة بمحل ضرورة

ان

ان العلم صفة وان كان زائدا على الذات واما قديم او حادث فان كان حادثا لزم
قيام الحوادث بذات الرب تعالى وهو محال كما يأتي ثم الكلام في افتقار ذلك
العلم الحادث في افتقاره الى علم آخر كالكلام في الاول وهو يتسلسل ممتنع وان
كان قديما فالقدم اخص وصف الاله تعالى ويلزم من ذلك تعدد الالهة وهو
محال الوجه الثالث هو ان العلم اما عبارة عن انطباع صورة المعلوم في
النفس او عن نسبة واضافة بين العالم والمعلوم فان كان الاول فهو ممتنع
لامرين الاول انه يلزم منه ان يكون ذات الرب تعالى مركبة لانطباع صور
المركبات فيها اذا علمها لان المطابق للمركب مركب الثاني انه يلزم منه ان يكون
ذاته عند العلم بالحوادث محلا لحلول صور الحوادث فيها وهو محال كما يأتي
وان كان نسبة واضافة والنسبة بين الشيئين تتوقف على تحقق ذينك الشيئين
ضرورة كونها صفة لهما والصفة متوقفة على الموصوف فلو توقف ايجاد الرب
تعالى للحوادث على تعلق علمه بها لزم الدور وهو ممتنع ويلزم منه ايضا ان يكون
علم الباري تعالى متوقفا على غيره وهو محال الوجه الرابع هو انه لو كان
علمه قائما بذاته فلا معنى لقيام الشيء بالمحل الا افتقاره اليه في الوجود والا
كان المعلول ايضا قائما بالعلة وهو محال بل لا معنى لقيامه به الا انه موجود
في الحيز تعالى الله ويلزم من ذلك كون الرب تعالى متحيزا وهو محال الوجه
الخامس هو ان العلم القائم به اما ان يكون صفة كمال او نقصان او لا صفة كمال
ولا نقصان فان كان الاول فذات الرب تعالى محتاجة في كمالها الى غيرها
وهو محال وان كان الثاني فاتصاف الرب تعالى به محال وكذا ان لم يكن كمالا
ولا نقصانا الوجه السادس هو انه لو كان عالما بعلم قائم بذاته لكان مماثلا
للعلم الحادث فان حقيقة العلم لا تختلف شاهدا وغائبا ويلزم من ذلك
ان يكون مشاركا لها في العرضية والامكان وذلك في صفات الله تعالى محال
الوجه السابع انه لو كان عالما بعلم قائم بذاته فاما ان يكون واحدا او متكثرا

فان كان واحدا فاما ان يتعلق بجميع المعلومات او لا يتعلق بجميعها فان كان
الاول فيلزم منه جواز تعلق العلم الواحد بالمعلومات المختلفة وهو محال على
ما تقدم في قاعدة العلم وان كان الثاني فيلزم ان يكون الرب تعالى جاهلا ببقية
الموجودات التي لم يتعلق علمه بها وهو محال وان كان متكثرا فاما ان يكون غير
متناه او متناهيا فان كان غير متناه فهو محال على ما تقدم في ابطال عدد لا يتناهى
في اثبات واجب الوجود وان كان متناهيا فما من عدد يفرض الا ويجوز فرض
الزيادة عليه والنقصان فاختصاص الرب تعالى ببعض الاعداد ان لم يكن
بمخصص فقد وجد الجائز لا بمخصص وهو محال وان كان بمخصص فالمخصص اما
ذات واجب الوجود او خارج عنه لا جائز ان يقال بالاول فان نسبة الذات الى
جميع الجائزات نسبة واحدة فلا اولوية وان كان بخارج عنه فالباري تعالى
محال فيما قام به من الصفات الى مخصص خارج وهو محال الوجه الثاني انه لو
كان عالما بعلم قائم بذاته فاما ان يعلم علمه او لا يعلمه لا جائز ان يقال لا يعلمه
فان الشعور بالشيء مع عدم الشعور بالشعور محال وان علمه فاما ان يعلمه بذاته
او بنفس ذلك العلم او بعلم اخر فان كان الاول فقد ثبت انه عالم بعلمه لذاته
لا بعلم ويلزم مثله في كل معلوم فان كان الثاني فتعلق العلم بالعلم يستدعي
المغايرة بين المتعلق والمتعلق والعلم الواحد لا تغاير فيه وان كان الثالث
فالكلام في ذلك العلم الثاني كالكلام في الاول وهو تسلسل الوجه
التاسع انه لو كان عالما بعلم قائم بذاته لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق
كل ذي علم عليم واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع العاشر ان علمه القائم بذاته
اما ان يكون حادثا او قديما لا جائز ان يكون حادثا والا كان الرب تعالى
محلا للحوادث وهو ممتنع وان كان قديما فيجب ان يكون متعلقا بكل ما يصح ان
يعلم لان نسبة العلم القديم نسبة واحدة فليس تعلقه بالبعض اولى من
البعض وذلك محال وبيان ذلك هو ان علمه القديم اذا تعلق بوجود بعض

بانه هو

الحوادث

الحوادث فعند عدم ذلك الحادث اما ان ينفي علم الباري متعلقا بوجوده
كما كان او لا ينفي فان كان الاول لزم ان يكون علم الباري تعالى جهلا وان كان
الثاني فيلزم منه التغير في علم الله وهو محال ولم يبق الا ان يكون علمه قائما
لا في محل كما ذهب اليه الجهمية سلمنا انه عالم بعلم غير خارج عن ذاته ولكن
ما المانع من ان يكون ذلك العلم هو نفس ذاته كما ذهب اليه ابو الهذيل بن
العلاف ويدل عليه ما دل على نفي الصفات الزائدة كما تقدم سلمنا انه عالم
بعلم قائم بذاته وهو زائد عليها ولكن لا نسلم انه قديم ودليله ما سبق في
الوجه العاشر سلمنا انه قديم ولكن لا نسلم انه واحد ودليله ما سبق في
الوجه السابع سلمنا انه واحد ولكن لا نسلم صحة تعلقه بمعلومين فصاعدا
وبيانه من وجهين الاول ما اسلفناه في قاعدة العلم الثاني هو ان العلم
باحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الاخر وبيانه من اربعة اوجه الاول
هو انه يتصور العلم باحد المعلومين مع الشك في الاخر ولو كان العلم بهما
واحدا لما كان كذلك الثاني هو انه لا يقوم العلم باحد المعلومين مقام العلم
بالاخر ولهذا فان العلم بالسواد لا يكون علما بالبياض وكذلك بالعكس الثالث
هو ان العلم بان الشيء الفلاني واقع مشروط بالوقوع والعلم بانه سيقع غير
مشروط بالوقوع والمشروط غير ما ليس بمشروط الرابع ان العلم بالشيء عبارة
عن انطباع صورة مطابقة له في النفس واذا كانت صور المعلومات وحقائقها
مختلفة ومتغايرة كانت العلوم مختلفة ومتغايرة سلمنا صحة تعلقه بمعلومين
فصاعدا ولكن لا نسلم صحة تعلقه بكل ما يصح ان يعلم وان سلم ذلك فلا نسلم
صحة تعلقه بهما معا بل على سبيل البدل وان سلمنا صحة ذلك معا ولكن لا
نسلم الوقوع وبيانه من ثلثة اوجه الاول انه لو كان عالما بكل ما يصح ان
يعلم فما يصح ان يعلم غير متناه فمعلوماته لا نهاية لها ووجود ما لا نهاية له محال
كما سبق في اثبات واجب الوجود الثاني انه يلزم من ذلك ان يكون عالما بكونه

عالما وعالما بكونه عالما بكونه عالما وهلم جرا الى ما لا نهاية له ويلزم من ذلك
قيام علوم بذاته لا نهاية لها وهو محال الثالث هو انه لو كان عالما بجميع
الاشياء فيلزم ان ما يتعلق علمه بوقوعه وجوب وقوعه وما علم عدم وقوعه
امتناع وقوعه حتى لا يكون العلم جهلا وعند ذلك فلا يبقى بين الفاعل بالاختيار
وغير الفاعل بالاختيار فرق وهو محال وما افضى الى المحال فهو محال والجواب
انا نقول بافعال الحيوانات فندفع وذلك ان من سلم كونها هي الفاعلة لم
يمنع من كونها عالمة ومن قال افعال الحيوانات غير مخلوقة لها بل لله تعالى فيجب ان
يكون معلومة لله تعالى وان لم يكن معلومة للحيوانات اذ ليس الاحكام والاتقان
مستندا اليها فنقول لا نسلم العلم الاضطراري بذلك غايته قلنا العاقل لا
يجد من نفسه تفرقة بين العلم بعلم المختار بما يفعله شاهدا ولا غائبا فاذا
كان الرب تعالى فاعلا بالاختيار لزم العلم الاضطراري بكونه عالما به وذلك
لان ملزوم العلم الاضطراري بعلم الفاعل المختار بما يفعله انما هو كونه مختارا
له ولهذا نجد العاقل من نفسه العلم بذلك وان قطع النظر عن كل وصف
خارج عن وصف الاختيار والعلم الاضطراري بكون الفاعل في الشاهد حيوانا
وجسما ومتحركا بالارادة الى غير ذلك من الصفات المختصة بالشاهد فمن
لوازم كونه فاعلا بالحركة والانتقال الا من لوازم كونه مختارا والحركة والانتقال
في حق الله تعالى محال فلذلك لم يلزم كونه حيوانا ولا جسما ولا غير ذلك من صفات
المحدثات في حقه ٥ قولهم لا نسلم ان المفهوم من كونه عالما يزيد على المفهوم
من ذاته قد بينا له ما سبق من الوجهين ٥ قولهم في الوجه الاول المعلوم والمجهول
انما هو دلالة اللفظ على مسماه ليس كذلك فانه لو اتحد المسمى لكانت كل ذات
عالمة وهو محال وبه يبطل ما ذكروه على الوجه الثاني ايضا ٥ قولهم لا
نسلم ان المفهوم من كونه عالما امر وجودي قلنا دليله ما سبق قولهم المفهوم
من الجاهل مناقض للعالم لا نسلم ذلك بل هو مقابل والمقابل اعم من المناقض عن ان

الجاهل

ان الجاهل ان كان جاهلا بالجهل المركب وهو المعتقد لامر ما على خلاف ما هو عليه
فيكون ضدا للعالم ولا يمتنع اشتراكهما في الوجود كالتقابل الواقع بين السواد
والبياض وان كان جاهلا بالجهل البسيط وهو عدم العلم فيما من شانه ان يكون
له العلم فيكون مقابلا للعالم مقابلة العدم والملكة كالتقابل الواقع بين البصر
والعمى وعند ذلك فلا يلزم من رفع هذا العدم المقابل للملكة وسلبه تحقق
الوجود فلا يمتنع سلبه عن العدم المحض وذلك لان المسلوب انما هو خصوص
عدم لا مطلق العدم ولهذا ان من وصف شيئا بكونه ليس اعمى لا يكون واصفا
له بصفة وجودية ٥ قولهم ما المانع ان يكون لا موجودا ولا معدوما قلنا
لما ياتي في مسئلة الاحوال واما الوجود فهو عندنا نفس الموجود على ما ياتي
في مسئلة المعدوم هل هو شيء ام لا ولا يمتنع اتصافه بكونه موجودا اذ ليس الموجود
هو ما اتصف به الوجود والوجود زائد عليه ليلزم ما ذكروه واما حالة الحدوث
فهي اول زمان الوجود عندنا الا انها حالة متوسطة بين زمان الوجود والعدم
ليلزم ما ذكروه والحادث في اول زمان وجوده موجود فمن سلم انه ليس بموجود
ولا بمعدوم ٥ قولهم معنا ما يعارض ذلك لا نسلم واما ما اشاروا اليه من
الحجج العامة فقد سبق جوابها ٥ قولهم لو كان عالما بشيء لكان عالما بانه
عالم بذلك الشيء مسلم ولكن لم قالوا بالامتناع ٥ قولهم يلزم منه ان يكون عالما
بذاته مسلم ٥ قولهم لا معنى للعلم بالشيء غير انطباع صورته في نفس العالم
او اضافة بين العالم والمعلوم عنه جوابه ان الاول منع الحصر بل العلم صفة
وجودية زائدة على الذات وليست هي نفس الانطباع ولا نفس الاضافة الحاصلة
بين ذات العالم والمعلوم بل النسبة والاضافة انما هي بين صفة العلم
والمعلوم وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون ذاته عالمة بذاته بمعنى ان ذاته قامت
بها صفة العلم وتلك الصفة متعلقة بنفس الذات على نحو تعلقها بسائر
المعلومات كيف وانه يمتنع تفسير العلم بالانطباع والاضافة اما الانطباع

فلخمسة اوجه الاول انه لو كان العلم عبارة عن الانطباع كما ذكروه لكان
كل شي قام بذاته صفة من الصفات العرضية من كمية وكيفية وغير ذلك
ان يكون عالما بها ضرورة انطباع صورتها في ذاته وليس كذلك وسواء كان
جسما مدركا او لم يكن وان قالوا ليس العلم هو الانطباع في الذات بل في القوة
المدركة فالقوة المدركة هي العلم وهي ورا الانطباع الثاني انه لو كان
العلم هو نفس انطباع صورة المعلوم في النفس لما تصور العلم باستحالة
اجتماع السواد والبياض فان ذلك يلازمه العلم بمعنى السواد والبياض
فان تصور المفردات سابق على التصديق بما لها من النسب الواجبة لها فلو
كان العلم بمعنى السواد والبياض عبارة عن انطباع صورة السواد والبياض
في النفس لزم اجتماع الضدين في محل واحد وهو محال وان قيل بان استحالة
الاجتماع بين الضدين مشروطة بالوجود العيني فانما يلزم ان لو كان الوجود
زايدا على نفس الذات وهو غير صحيح على ما سياتي في مسالة المعدوم الثالث
هو انه لو كان الامر على ما ذكر للزم ان من علم السواد والبياض والحرارة والبرودة
ان يوصف بكونه اسود وابيض وحارا وباردا ضرورة انطباع حقيقة
البياض والسواد والبرودة والحرارة في ذاته ونفسه وليس كذلك
الرابع انه يلزم من ذلك ان يكون المحل المنطبع فيه صورة المعلوم لا ينفصل
الكمية عن كمية الصورة المنطبعة فيه صورة المعلوم مطابقتها له وهو محال
الخامس انه لو كان كذلك فالمعلوم اذا كان جسما فالمحل المنطبع فيه شاهدا
اما ان يكون جوهرا او عرضا لا جايز ان يكون جوهرا والا لزم قيام الجسم بالجوهر
وهو محال وان كان عرضا لزم قيام الجسم بالجوهر وهو بالعرض وهو
ايضا محال ٥ واما تفسيره بالاضافة فالوجه في ابطاله ان يقال اذا كان
العلم صفة اضافية فهي اما وجودية او عدمية او لا وجودية ولا عدمية
لا جايز ان يقال بالثاني والثالث لما تقدم فلم يبق الا ان يكون وجودية وعند

ذلك

ذلك فاما ان يكون قديمة او حادثة لا جايز ان يكون قديمة والا لما تبدلت وتغيرت
لان العدم على الموجود القديم محال ولا يخفى جواز تبدل النسب والاضافات
بسبب احلاف المعلوم في نفسه فان النسبة المتعلقة المعدوم من حيث هو
معدوم لا تبقى بعد الوجود وكذا بالعكس والا كان العلم جهلا وهو محال ولا
جايز ان يكون حادثة لوجهين الاول انه يلزم منه ان يكون الرب تعالى محلا
للحوادث وهو محال على ما سياتي الثاني ان الكلام في حدوث تلك
الصفة وافتقارها الى العلم اخر كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل
الممتنع الوجه الثاني في الجواب عن اصل السوال انه منتقض بكون الواحد
منا عالما فانه متحقق مع لزوم ما ذكروه من المحالات وبه يندفع ما ذكروه
في الوجه الثاني من لزوم التسلسل ٥ قولهم سلمنا انه عالم ولكن لا نسلم
انه عالم بعلم قلنا اذا سلم ان المفهوم من كونه عالما صفة وجودية زايدة
على الذات فهو المعنى بقيام العلم بذاته وبهذا يندفع قولهم ان كونه عالما
واجب فلا يكون معللا بالعلم كيف وان اتصافه بالعلم ان قيل انه واجب
بمعنى انه لا انفكاك له عن ذاته تعالى فهو مسلم ولكن ذلك لا ينافي قيام
العلم بذلك وان قيل انه واجب بمعنى انه لا يفتقر المفهوم من كونه عالما الى
قيام العلم بذاته فهو غير الحاصل وهو المطلوب وهو غير مقبول ٥ قولهم
انه عالم بعلم قايم لا في ذاته فقد سبق جوابه في ابطال القول بكونه مريدا بارادة
لا في ذاته قولهم لو كان متصفا بالعلم فعلمه اما ضروري او نظري انما
يلزم ان لو بين قبول علم الرب تعالى لهذا الانقسام والا فلا وتجرد القياس
على الشاهد في ذلك غير صحيح كما مضى ثم ان الضروري لا معنى له الا ما لا يفتقر
حصوله الى نظر واستدلال ولا يصح مفارقته للنفس مع انتفا اضداده وعلم الباري
تعالى كذلك غير انه لا يصح اطلاق اسم الضروري عليه لعدم ورود الشرع به فالمنازعة
في ذلك ليس الا في اللفظ دون المعنى قولهم ان كان علمه قديما فالعدم اخص

وصف لاله ويلزم من ذلك بعدد الالهة فقد سبق جوابه فيما مضى قولهم لا
معنى لقيام الصفة بالمحل الا انها موجودة في الغير تبعا لمحلها فيه لا نسلم ذلك
ولا يلزم من عدم تفسير القيام بالمحل بالافتقار اليه في الوجود ان يعتبر ما ذكروه
بل جاز ان يكون معنى اخص من الافتقار الى الشيء في الوجود ومباينا لما ذكروه
وهو ان يقال اذا وجد شيئان واتحدت الاشارة العقلية اليهما بحيث لا يمكن
ان يشار الى ذات كل واحد منهما بغير الاشارة الى الاخر فما كان منهما
محتاجا الى الاخر في الوجود فهو الصفة وما لم يكن محتاجا فهو المحل وعلى
هذا فلا يلزم للمحل من ضرورة قيام الصفة به كيف وان ما ذكروه لازم على من
وصف الرب تعالى بكونه عالما وقادرا ومريدا الى غير ذلك من صفات
الاحكام فانها قائمة بذات الرب تعالى وان لم يكن متحيزا فما هو جواب له
هو جواب لنا ه قولهم العلم اما صفة كمال او نقصان ولا صفة كمال ولا
نقصان عنه جوابان الاول منا المانع من ان يكون لا صفة كمال ولا
نقصان وليس يفي ذلك من البديهيات فلا بد من الدليل الثاني المانع
من كونه صفة كمال قولهم يلزم منه ان يكون الرب تعالى مفتقرا في كماله
الى غيره قلنا ان اردتم به ان نفس الذات يكون ناقصة دون هذه الصفة
فممنوع وان اردتم به انها لا يكون الصفة بالصفات الكمالية الزائدة
عليها دون هذه الصفة فهو مسلم ودعوى احالته عين المصادرة على المطلوب
قولهم لو كان عالما بعلم لكان علمه مماثلا للعلم الحادث انما يلزم ان
لو اشتركا في اخص صفة لكل واحد منهما او لاحدهما وليس كذلك وان اخص
صفة العلم الزيادي وجوب تعلقه بالمعلومات باجمعها على جهة التفصيل
واخص وصف العلم الحادث جواز تعلقه بالمعلومات لا بشرط وقوع التعلق
فلا اشتراك ه قولهم اما ان يكون واحدا او متكثرا قلنا بل واحد قولهم
اما ان يتعلق بجميع المتعلقات او ببعضها قلنا بل بالجميع وما ذكروه في جهة

التحيز

ذات م

الاحالة

الاحالة فهو ممنوع على ما سبق في قاعدة العلم ايضا قولهم اما ان يعلم
علمه او لا يعلم علمه الى اخر الشبهة فيلزم عليه علم الواحد منا فان الواحد منا
عالم بعلم بالاتفاق مع لزوم ما ذكروه من المحالات ه قولهم لو كان عالما بعلم
لكان فوقه عليم فقد سبق جوابه في اول المسئلة ه قولهم اما ان يكون علمه
قديما او حادثا قلنا بل قديم قولهم فيجب ان يكون متعلقا بكل ما يصح ان يعلم قلنا
مسلم قولهم ماذا تعلق علمه بوجود بعض الحوادث اما ان يبقى مع عدمه
او لا يبقى قلنا علم الله تعالى باق غير متغير بل المتغير انما هو المتعلق وهو
الوجود والعدم والتعلق به فتعلق العلم بان الشيء موجود غير تعلقه بانه معدوم
من غير تغير في نفس العلم ولا لزوم جهل في حق الله تعالى ه قولهم ما المانع
ان يكون علمه هو نفس ذاته قلنا لو كان علمه هو ذاته فذاته قائمة بنفسها وليست
صفة لغيرها فيلزم ان يكون علمه قائما بنفسه ولا يكون صفة لغيره ولو كان
كذلك لكان كل علم هكذا الا ان حقيقة العلم من حيث هو علم لا تختلف شاهدا
وغائبا وان اختلفا في القدم والحدوث وغير ذلك من الصفات الخارجة
عن مفهوم العلم من حيث هو علم قولهم وان كان زائدا على ذاته فما المانع
من كونه حادثا قلنا لما سناه من لزوم التسلسل ولما سنبينه من امتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى وما ذكروه في الوجه العاشر فقد سبق جوابه
قولهم سلمنا انه قديم ولكن لا نسلم انه واحد قلنا دليل وحدته ما ذكرناه
في وجه القدرة والارادة وما ذكروه في احالته في الوجه السابع فقد سبق
جوابه قولهم سلمنا انه واحد ولكن لا نسلم صحة تعلقه بمعلومين فصاعدا
قلنا دليل صحة ذلك ما سبق في قاعدة العلم من ان العلم الواحد لا يمتنع
ان يتعلق بمعلومين كيف وان الدليل الدال على كون علمه متعلقا ببعض الاشيا
انما هو حدوثه مقدورا لمرادا له وسنبين استناد جميع الحوادث الى قدرته
واختياره فيجب ان يكون علمه متعلقا بجميعها وما ذكروه في قاعدة العلم

فقد سبق جوابه ثم ايضا قولهم العلم باحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم
الاخر لا نسلم ذلك بل العلم في نفسه واحد والمتغاير انما هو التعلق والمتعلق
ولا يمتنع ان يكون الشي مع وحدته متكثر التعلق والمتعلق كما نقول في
وحدة الشمس وتكثر تعلقها وما تعلق به مما تشرق عليه وتستضي بها وكذلك
الوحدة التي هي مبدا العدد واحدة وان تعددت نسبتها بتعدد ما لها نسبة
اليه من كونها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهلم جرا الى غير
النهاية وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من التشكيكات اما قولهم
انه يتصور العلم باحد المعلومين دون الاخر لا الى نفس العلم وقولهم ان
العلم باحد المعلومين لا يقوم مقام العلم بالاخر قلنا العلم باحدهما هو العلم
بالاخر وانما الذي لا يقوم فيه احد الامرين مقام الاخر انما هو التعلق فان تعلق
العلم بالسواد لا يقوم مقام تعلق العلم بالسواد لبياض ولا نزاع في
تعدده وقولهم ان العلم باحد الشيئين قد يكون مشروطا بخلاف الاخر قلنا
المشروط انما هو التعلق ايضا دون العلم المتعلق وما ذكروه في تفسير العلم
بالانطباع فقد سبق جوابه قولهم لا نسلم صحة تعلقه بكل ما يصح ان يعلم
قلنا لو قدرنا عدم تعلقه بشي من الاشيا التي تصح ان يكون معلومة لكان جاهلا
لما تقدم تقريره والجهل على الله تعالى محال وبه الدلالة على تعلقه بالفعل
لجميع المتعلقات معا لا على سبيل البدل فان لو قدرنا عدم تعلقه بالفعل
بها او ببعضها لكان جاهلا بما لم يتعلق علمه به مع انه عدم تعلق علمه به وهو محال
كما سبق قولهم ما يصح ان يعلم غير متناه قلنا هو غير متناه امكانا لا انه
غير متناه بالفعل ونحن وان منعنا القول بعدم النهاية في الموجودات
العينية فلا نمنعه في الامور الامكانية بل ذلك موضع الاجماع قولهم يلزم
من ذلك ان يكون عالما لكونه عالما وهلم جرا قلنا لا نسلم ذلك تعدد العلم
في نفسه بل تعدد التعلق والمتعلق وذلك وان اقتضى الى غير النهاية الا

انه

انه في طرف الاستقبال وما لا نهاية له في طرف الاستقبال فلا يمتنع كونه
غير متناه كنعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار وانما يمتنع من ذلك في الماضي
كيف وان التعلقات من باب النسب والاضافات وليس لها وجود حقيقيا
وما ليس له وجود حقيقي فلا يمتنع من عدم النهاية فيه كما تقدم في الوجه الاول
وما ذكروه في الوجه الثالث فقد سبق جوابه في مسئلة القدرة والله اعلم
المسئلة الخامسة في اثبات صفة الكلام لله تعالى وقد اجمع المسلمون
قاطبة على اتصاف الرب تعالى بكونه متكلما وانه تكلم ويتكلم غير الاسكافي من
المعتزلة فانه نازع في كونه يتكلم متكلما والفرق بين تكلم ويتكلم لكن معنى
كونه متكلما عند اصحابنا انه قام بذاته كلام قديم ازلي نفساني احدى الذات
ليس بحروف ولا اصوات وهو مع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام لكن اختلفوا
في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه امرا ونهيا مخاطبة تكليفا فاثبت ذلك
الشيخ ابو الحسن الاشعري ونفى عبد الله بن سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين
مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال واما المعتزلة فقد اتفقوا كافة على
معنى ان كونه متكلما انه خالق للكلام على وجه لا يعود اليه منه صفة حقيقية
كما لا يعود اليه من خلق الاجسام وغيرها صفة حقيقية واتفقوا ايضا على ان
كلام الرب تعالى مركب من الحروف والاصوات وانه محدث مخلوق ثم اختلفوا
فذهب الجبائي وابنه ابو هاشم على انه حادث في محل ثم زعم الجبائي ان الله تعالى
يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة وخالفه الباقون
وذهب ابو الهذيل بن العلاف واصحابه الى ان بعضه في محل وهو قوله كن
وبعضه لا في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذهب الحسن بن محمد
النجار الى ان كلام الباري تعالى اذا قرئ فهو عرض واذا كتب فهو جسم
وذهبت الامامية والخوارج والحشوية ايضا الى ان كلام الرب تعالى مركب
من الحروف والاصوات ثم اختلف هولا فذهبت الحشوية الى انه قديم ازلي قايم

بذات الرب تعالى لكن منهم من زعم انه من جنس كلام البشر ومنهم من قال ليس من
جنس كلام البشر بل الحرف حرفان والصوت صوتان قديم وحادث والقديم منهما
ليس من جنس الحادث واما الكرامية فقالوا ان الكلام قد يطلق على القدرة
على التكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارات وعلى كلي الاعتبارين فهو قديم
بذات الرب تعالى لكن ان كان بالاعتبار الاول فهو قديم متحد لا كثرة فيه وان
كان بالاعتبار الثاني فهو حادث متكثر واما الواقفية فقد اجمعوا
على ان كلام الله تعالى كائن بعد ما لم يكن لكن منهم من توقف في اطلاق اسم
المخلوق واطلق اسم الحادث عليه ومن القائلين بالحدوث من قال ليس هو
جوهرا ولا عرضا وذهب بعض المعتزلة الى انه تعالى الى انه لا يوصف
بكونه متكلما الا بكلام ولا نعرف كلام واذا اتينا على ما هو المنقول عن ارباب هذه
المذاهب في هذه المسئلة فلا بد من الاشارة الى طريق عول عليها بعض الاصحاب
في المسئلة والتنبيه على ضعفها ثم بين بعد ذلك ما هو المعتمد ان شاء الله تعالى
فمنها التمسك بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
ووجه الاحتجاج به انه اخبر بان مصدر جميع المخلوقات امره وهو قوله كن
ويلزم من ذلك ان يكون امره قديما والا لاستدعا امرا اخر والكلام في ذلك الامر
كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فان قيل ليس المراد من الاية تحقيق الامر
القولي وخطاب ما اريد خلقه به بل المراد به انما هو تعريف تعود الارادة
والمشيئة في المخلوقات والتسخير على وفق الارادة والاختيار اذ هي حالة
تنزل منزلة القول بالامر والنهي وقد يرد القول بمعنى افعاله لا بمعنى
الكلام حقيقة واليه الاشارة بقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان
فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وليس المراد من قوله
فقال لها غير العبارة عن تعود الارادة في السماء والارض وكمال التسخير
فان خطاب الجماد متعذر باتفاق العقلاء وليس المراد من قوله قالتا اتينا

الحالة

طائعين

طائعين غير العبارة عن تمام الطواعية والانقياد لارادة الله تعالى لا نفس
الكلام الحقيقي اذ هو متعذر في الجمادات قطعا ومن ذلك ايضا قول الشاعر

امتلا الحوض وقال قطني مهلا رويدا قد ملات بطني

اضاف القول الى الحوض وليس المراد به غير التعبير عن الحالة لاستحالة
القول في حقه وامثال ذلك في النظم والنثر كثير ودليل هذا التاويل
من جملة اوجه الاول انه لو حمل على الامر حقيقة لكان امرا للمعدوم وهو محال
الثاني انه يكون امرا للمخاطب بالكون وهو غير مقدور له والتكليف بالمحال
محال الثالث انه لو كان الكون بالامر لاستغنى عن القدرة او كان هو القدرة
وهو محال سلمنا انه اراد به الامر حقيقة ولكن ما المانع من كونه حادثا والتسلسل
انما يلزم ان لو كانت الاية عامة في كل شيء حادث وليس كذلك فان لفظ الشيء في
الاية نكرة في سياق الاثبات والاصل فيها الخصوص ولهذا لو قال رايت رجلا
لا يعم كل رجل بخلاف النكرة المنفية او ما هي في سياق النفي كما اذا قال ما رايت
رجلا فانه يعم سلمنا انها ظاهرة في العموم وانها تدل على القدح من الوجه المذكور
غير انها تدل على حدوث الامر من جهة اللغة والمعنى اما من جهة اللغة فمن جملة
اوجه الاول انه قال اذا اردناه واذا ظرف زمان خاص بالمستقبل ولهذا
لو قال القائل اذا جاء زيد فاكرمه فانه يختص بالاستقبال فالامر المقترن به
يكون مستقبلا والواقع في الاستقبال لا يكون الا حادثا الثاني انه قال
ان نقول له كن فيكون وان الحقيقة الناصبة للفعل المضارع اذا اتصلت به
خلصه للاستقبال ولهذا لو قال القائل لغيره اريد ان تفعل كذا تمحض للاستقبال
والمستقبل لا يكون الا حادثا الثالث هو انه رتب التكوين عقيب قوله كن بفاء
التعقيب وهي مقتضية للترتيب من غير مهلة وكل ما لا يتقدم على الحادث
ولا بينه وبينه مهلة فهو حادث واما من جهة المعنى فهو انه فسر امره بقوله
كن وكن مركب من حرفين مترتبين وذلك في غير الحادث محال سلمنا دلالة

ما ذكرتموه على قدم الامر ولكنه استدلال بالكلام على الكلام واثبات الشي
بنفسه ممتنع سلمنا صحة الاستدلال به ولكنه معارض بما يدل على كون
القران محدثا وبيانه من جهة النص والاجماع والمعنى اما من جهة النص
فقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث والذكر هو القران بدليل قوله
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وايضا قوله تعالى نزل احسن الحديث
وقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا وقوله تعالى وكان امر الله مفعولا والجعل
والفعل دليل الحدوث وايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال كان الله ولا
شي ثم خلق الذكر وايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال ان الله خلق الله تسعا
اعظم من اية الكرسي وما روي عنه انه كان يقول يا رب طه ويس ورب
القران العظيم واما من جهة الاجماع فهو ان الامة من السلف مجمعة على
ان القران مولف من الحروف والاصوات ومجموع من سور وايات ومن ذلك سمي
قرانا اخذا من قول العرب قرات الناقة لبنها في ضرعها اي جمعته ومنه قوله
تعالى ان علينا جمعه وقراته ولولا ذلك لما تصور ان يسمعه موسى عليه السلام
وقد سمعه موسى عليه السلام وقد سمعه وايضا فانهم اجمعوا على ان القران
منزل مقروا بالسنتنا محفوظ في صدورنا مسطور في مصاحفنا ملموس بايدينا
مسموع باذاننا منظور باعيننا ولذلك وجب احترام المصحف وتبجيله حتى انه
لا يجوز للمحدث لمسه والتقرب اليه ولا للجنب تلاوته وقد ورد ايضا الظواهر
من الكتاب والسنة بما يدل على كونه مسموعا وملموسا وانه بحرف وصوت فمن ذلك
قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وقوله تعالى
لا يمسه الا المطهرون وقول النبي عليه السلام لا تسافروا بالقران الى ارض العدو
مخافة ان يناله ايديهم وقوله عليه السلام اذا تكلم الله بالوحي سمع صوته كجر السلسلة
على الصفا وقوله من قرا القران واعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات الى
غير ذلك من الظواهر وذلك كله دليل الحدوث وايضا فان الاجماع منعقد

على

على ان القران معجزة الرسول والبرهان الدال على صدقه ومعجزة الرسول يجب
ان يكون من الافعال الخارقة للعادة المقارنة لتحديه بالرسالة فانه لو كان
المعجز قديما ازليا لم يكن ذلك مختصا ببعض المخلوقين دون البعض اذ القديم لا
اختصاص له بواحد دون واحد ثم ولو جاز ان يجعل بعض الصفات القديمة معجزا
لجاز ذلك على باقي الصفات كالعلم والقدرة والارادة اذ الفرق بحكم لا
حاصل له واما من جهة المعنى فمن وجوه ياتي ذكرها عن قرب والجواب قولهم
ان المراد من الاية تعريف حالة تعود الارادة والمشية في المخلوقات وهو خلاف
الظاهر ولا يجوز المصير اليه الا بدليل وحيث حمل لفظ القول على التعبير
عن الحالة كما ذكروه في النصوص والاطلاق فانما كان لدليل دل عليه ضرورة
استحالة مخالفة الظاهر من غير دليل ولا دليل هاهنا يمتنع تاويله قولهم انه
يكون امرا للمعدوم ليس كذلك بل الحادث في حال حدوثه وليس بمعدوم
قولهم انه تكليف بما لا يطاق انما يلزم ان لو كان امر تكليف وليس كذلك بل امر
تكوين قولهم يلزم منه الاستغناء عن القدرة انما يلزم ان لو كان التكوين بالقول
وليس في الاية ما يدل عليه بل على وقوعه عنده كما سبق في مسئلة الارادة
قولهم لشي نكره في سياق الاثبات فيخص ولا يلزم منه التسلسل قلنا
عنه جوابان الاول اجمع المسلمون على ان المراد بهذه الاية كل شي يراد احداثه
من الحوادث ويدل على ذلك ايضا ان الباري تعالى اورد ذلك في معرض التمدح
والاستجلاء ولو كان المراد به واحدا لما حصل به التمدح لان الواحد من المخلوقين
قد يريد شيئا فيكون على حسب ما اراده الثاني ان النكرة في سياق الاثبات
وان كانت لا تعم الجميع معا لكنها عامة الصلاحية اي انها صالحة ان يتناول
كل واحد من احاد الجنس بجهة الشيوع واخراج قوله كن عند حدوثه عن ذلك
يكون تقييدا للمطلق من غير دليل فلا يجوز قولهم اذا ظرف زمان مختص
بالاستقبال عنه جوابان الاول ان الاستقبال مختص بارادة الكائنات

اي بتعلق الارادة بها لا انه عايد الى القول الثاني انه وان كان الاستقبال
مختصا بالقول لكن تعلقه بالمامور لا نفس القول قولهم ان الخفيفة اذا
اتصلت بالفعل المضارع خلصته للاستقبال عنه جوابان الاول المنع
ويدل عليه قول الفاضل النحاة ان الفعل المضارع مع ان الخفيفة في حكم المصدر
فاذا قال القايل اريد ان اقوم فهو كما لو قال اريد القيام والمصدر لا تخصص له بحال
ولا استقبال فما هو في معناه كذلك ويدل عليه قوله تعالى وما منعهم ان
يومنوا ان يومنوا والمراد به ايمانا مستقبلا للاستقبال فانهم لم يمنعوا منهم
ما سيكون بل انما هو كائن منهم الثاني ان ذلك وان اوجب التخصيص بالاستقبال
لكنه عايد الى تعلق القول لا الى نفس القول وهذا كما اذا قال القايل اريد
ان يعلم الله يصح لعلان فليس المراد به غير تجدد تعلق العلم به لا تجدد علم الله تعالى
به قولهم انه ربما لتكون بهذا التعلق انما هو تعلق القول لا نفس القول فلا
يلزم منه حدوث القول وان لزم منه حدوث التعلق قولهم انه فسر امره
بقوله كن وهو مركب من حرفين متتاليين فيكون حادثا قلنا الحروف والاصوات
ليست هي كلام الله تعالى ولا هي نفس الامر بل عبارة عنه على ما سياتي في قوله انما
امرنا الشيء اذا اردناه ان نقول له كن اي مدلول قولنا كن ولا يلزم من حدوث الدال
حدوث المدلول والا فلو كان كن تفسيرا للامر للزم التسلسل على ما سبق
قولهم هذا استدلال بالكلام على الكلام قلنا اتفق المسلمون على ان هذا
من كلام الله تعالى وانما صدق فيكون دليلا على القدم بالنسبة الى المنازع
منهم في الحدوث والادور ومن انكر كونه من كلام الله تعالى استدل عليه باخبار
من ذلك المعجزة على صدقه عنه انه كلام الله تعالى على ما ياتي في الايات وما
ذكروه من المعارضة بالنصوص اما قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث
الا استمعوه وهم يلعبون دليل اللعب عند ورود الذكر الحادث من الرب وليس في
ذلك ما يدل على حدوث كل ذكر ياتي منه فلا يلزم منه حدوث القران ولهذا الخبر

ايضا م

عليه بنا النعمة فيكون نجاة ذاتنا الرب عليه السلام عليه

فيكون م

بالعب

باللعب عند استماعه والقران لم يحدث عندهم لعبا وضحكا بل فخاما واضطرابا
وعند هذا قال كثير من اهل التفسير المراد به انما هو التذاكير والمواعظ
الواردة على لسان الرسول الخارجة عن القران ومنهم من قال المراد به الرسول
المبلغ فانه يسمى ذكرا ومنه قوله تعالى ذكرا رسولا ويحتمل ان يكون المراد منه
الذكر الحادث المركب من الحروف والاصوات الدالة على الكلام القديم دون
المدلولات وعلى هذا يحسن حمل قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
وقوله تعالى نزل احسن الحديث واما قوله تعالى وكان امر الله مفعولا فيحتمل
انه اراد به فعله من الثواب والعقاب ونحوه فان الامر قد يطلق بازاء الفعل كما
قال تعالى وما امرنا الا واحدة اي فعلنا وقوله وما امر فرعون برشيد اي فعله
ويحتمل انه اراد به الامر القول المركب من الحروف والاصوات دون مدلوله
وقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا فالمراد بالجعل التسمية ومنه قوله تعالى
الذين جعلوا القران عضين اي سموه كذبا وقوله تعالى وجعلوا الملئكة
الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ويحتمل انه اراد به القران بمعنى
القراءة دون مدلولها فان القران قد يطلق بمعنى القراءة ومنه قول النبي عليه
الصلاة والسلام ما اذن الله لنبي اذنه لنبي حسن التنغم بالقران اي القراءة
ومنه قول الشاعر صحوا بالشمط عنوان التجرد به يقطع الليل تسبيحا وقرانا
اي قراءة واما الاخبار فيجب حملها على الدلايل دون المدلولات وهي الحروف
والاصوات لما فيه من الجمع بين الدليلين قولهم ان الامة مجمعة على ان
القران مولف من الحروف والاصوات قلنا الاجماع انما انعقد على ذلك بمعنى
القراءة لا بمعنى المقروء واليه الاشارة بقوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه ولم
ولا ذلك لما تصور ان يسمعه موسى عليه السلام قلنا السماع قد يطلق
على الادراك بحاسة الاذن وقد يطلق بمعنى الانقياد والطاعة وقد يطلق بمعنى
الفهم والاحاطة ومنه يقال سمعت كلام فلان اي فهمته وعند ذلك فمن الجايز

اي تسميا بذلك فان الجعل قد يطلق بمعنى التسمية

ان يكون سماع موسى عليه السلام لكلام الله تعالى القديم القايم بنفسه بمعنى انه
خلق له فهمه والعلم به اما بواسطة او بغير واسطة وذلك المسموع لا يستدعي
ان يكون حرفا ولا صوتا قولهم ان الامة مجمعة على ان القران منزل مقروء
بالسنتنا محفوظ في صدورنا الى اخر ما قالوه قلنا اما اجمعوا على كونه منزلا
انما هو العبارات الدالة على المعنى القديم لا نفس المعنى القديم واما كونه مقروءا
بالسنتنا فمعناه انه مدلول للقراءة القايمة بالسنتنا والقراءة مخلوقة قايمة
بالسنتنا ولا يلزم من حدوث القراءة وقيامها بنا ان يكون المقروء كذلك وان القراءة
والمقروء بمنزلة الذكر ومن ذكر الله تعالى بلسانه فذكره حادث قايم به دون
الله تعالى وكما لا يلزم ذلك في الذكر فالمذكور فكذلك في القراءة والمقروء
وعلى هذا التحقيق يكون الكلام في الحفظ والمحفوظ والكتابة والمكتوب ثم
كيف يكون المكتوب حالا فيما فيه الكتابة والله تعالى مكتوب في المصاحف
وهو عز وجل فيها وقد قال الله تعالى في حق محمد النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا
عندهم في التورية والانجيل وصفه بكونه مكتوبا في التورية والانجيل وان
لم يكن عليه السلام حالا فيهما وعلى هذا فقد اختلف اصحابنا فمنهم من لم يجوز الاطلاق
بكون القران في المصحف حتى يقترن به انه مكتوب فيه دفعا لوهم الحلول ومنهم
من لم يتحاش عن ذلك مع عنايته انه مكتوب فيه متمسكا في جواز الاطلاق
بقوله تعالى انه لقران كريم في كتاب مكنون ولم يخالف في ان القراءة غير المقروء
والكتابة غير المكتوب احد من المعتزلة غير النجار وهو مذهب الحشوية مع زيادة
القول بالقدم ومن وافق منهم على ان القراءة غير المقروء اتفقوا على ان القراءة للمقروء
لا قيام له بالقاري غير الجباي وابي الهذيل فانهما قالا بوجود كلام الله تعالى
في القاري مع القراءة وطردا ذلك في الكتابة والحفظ ايضا مع موافقتهما على ان
كلام الله غير الكتابة والقراءة ثم التزما على ذلك قيام كلام الله تعالى مع وحدته
بكل قاري في ساعة واحدة وانه يكون مسموعا عند قراءة كل قاري وان لم يكن صوتا

والمذكور

واختلفا

واختلفا فقال الجباي اذا قرا القاري اية فيقوم به كلام الله وكلام الله مثل كلام
الله تعالى متولد من قراءته وطريق الرد على الملحدين وجهين الاول ان
القراءة تختلف برفع الصوت وخفضه والاعراب واللحن وغير ذلك والمقروء
غير مختلف الثاني انه لا يحسن ان يقول القايل قرات القراءة كما يحسن ذلك في
القران ولو اتحدا لما اختلفا واما قول الجباي بقيام كلام الله تعالى بالقاري
والمصحف والحافظ مع مغايرته للقراءة والكتابة والحفظ مع انه محال
للعقل مناقض لاصوله من ثلثة اوجه الاول ان البنية المخصوصة وهي مخارج
الحروف شرط في وجود الكلام والشرط غير متحقق في اوراق المصحف الثاني
يلزمه قيام الكلام بنفس الحافظ لكلام الله تعالى مع انكاره قيام الكلام بالنفس
الثالث ان من اصله ان الكلام المفيد لا يكون الا من حروف مترتبة متوالية
بعضها بعد بعض وقبل بعض وعند هذا فالكتابة الحادثة دفعة في قطعة
شمع من طابع عليه كتابة منقوشة ان قيل بتوالي الحروف فيها مرتبة في ازمنة
فهو خلاف الفرض وان قيل بوقوعها معا فقد اختل شرط الافادة فلا يكون
الكلام المفيد قايما بالشمع وهو خلاف مذهبه والقول بقيام الكلام مع وحدته
لجميع القراء في ساعة واحدة ممتنع والا لزم منه تعدد المتحد واتحاد المتعدد
والكل محال ثم لو جاز كلام واحد بمحلين لجاز قيام لون واحد بمحلين ولم يقل به
قايل والقول بان الكلام مسموع وليس بصوت يوجب كون الكلام هو الحروف
اذ الكلام هو الحروف المرتبة عند هذا القايل فاذا كان الكلام ليس بصوت
فالحروف ليست اصواتا وليس كذلك فانا لا نشعر عند كلام المتكلم بمعنى خارج
عن صوته ومقاطع صوته ومقاطع الاصوات وتلك هي الحروف فمن ادعى الشعور
والسماع لمعنى خارج عن ذلك فهو مباهت كمن ادعى انه يرى مع الجواهر والاعراض
القايمة بها ما يخالفها فان قيل لو كانت الحروف اصواتا لكانت موصوفة
بالارتفاع والانخفاض والحسن وضده وغير ذلك من صفات الاصوات

مجاهد

لمتعدد
في قام

وليس كذلك فنقول لابد في اتصاف الحرف بذلك من حيث هو صوت وان لم يكن
متصفا به من حيث انه مقطع الصوت وقوله انه اذا قرا القاري اية فهام كلام الله
بنفسه وكلام وكلام له مثل كلام الله بنفسه ايضا متولد من قراته فبطلانه
بطلان القول بالتولد كما سياتي ان شا الله تعالى واما كون القران مسموعا بحاسة
الاذن فقد اختلف اصحابنا فيه واصل شيخنا انه يجوز تعلق كل ادراك بكل موجود
وعلى هذا فلا يمتنع سماع كلام الله القديم بحاسة الاذن وذهب عبد الله بن سعيد
ان ادراك السمع لا يتعلق بغير الاصوات وعلى هذا فالمجمع على كونه مسموعا
انما هو القران بمعنى القراة على ما تقدم وهو المراد من سماع موسى لكلام الله تعالى
ومن اصحابنا من زعم ان المسموع هو المتكلم دون الكلام وهو مردود بما ندركه ضرورة
من صوت المتكلم عند كلامه واما الملموس المنظور اليه بالاعين فليس هو المقروء
والاصوات والحروف المنتظمة منها بالاجماع وانما هو الكتابة الدالة على القران
القديم ولا يلزم من حدوثها حدوث مدلولها ومما اجمع عليه انه مركب من الحروف
والاصوات فانما هو القران بمعنى القراة لا نفس المقروء على ما تقدم وعلى هذا
فقد اندفع ما ذكروه من الظواهر الخبرية ٥ قولهم الاجماع منعقد على ان القران
معجزة الرسول قلنا المراد به القراة والا فالاجماع منعقد على ان القران
الحقيقي الذي كلام الرسول حكاية عنه ليس معجزة للرسول وانما الاختلاف فيما
وراه وهو ان ذلك القران ما هو فنحن نقول انه المعنى القائم بالنفس والخصم يقول
انه حروف واصوات اوجدها الله تعالى وعند وجودها انعدمت وانقضت
وان ما اتى به الرسول من انه لعبارات وكذلك قراتنا نحن ليس هو ذلك القران
وانما هو دليل عليه وهل يقال هو حكاية عنه اطلاقا قد لك مما خون عبد الله بن سعيد
وامتنع عنه الباقون من اصحابنا لان الحكاية مشعرة بالمماثلة وما هذا شانه
فيتوقف اطلاقه على ورود الشرع به وعلى هذا منعوا من اطلاق القول بان لفظ
القاري بالقران مخلوق لان اللفظ منبئ عن الطرح والالقا ولم يرد به الشرع

ولم

ولم يمنعوا من ذلك في قول القايل لفظ القاري بقراته مخلوق وانما ما ذكرونه
من المعنى فسياتي الكلام عليه في موضعه ان شا الله تعالى واعلم ان التمسك
بمثل هذا المسلك غير خارج عن الظنون فلا يكون مفيدا للتعين فيما المطلوب منه
التعين ٥ المسلك الثاني قوله تعالى الا له الخلق والامر ووجه الدلالة
منه انه اثبت له الخلق والامر وفصل بينهما ولو كان الامر مخلوقا لما حسن الفصل
بينهما ولكان معنى الكلام الا له الخلق والخلق وهو ممتنع وهو من النمط الاول
في عدم افادة البيان ايضا وذلك لان الامر المذكور مع الخلق وان كان من
الخلق الا ان المفهوم من خصوص كونه امرا يزيد على المفهوم من عموم كونه خلقا
واذا اختلف المفهومان فقد يتحقق الفصل بين الخلق والامر وامتنع ان يكون
الحاصل من الاية الا له الخلق والخلق وان قدر اتحاد المفهومين فالعطف غير
ممتنع نظرا الى الاختلاف في اللفظ ومنه قول العبسي
حسن الظن بالقادم عهده اقوى واقمر بعد ام الهيثم ٥ واقوى واقفر بمعنى
واحد ٥ المسلك الثالث قولهم العقل الصريح يقضي بتحتم تردد الخلق
بين الامر والنهي ووقوعهم تحت التكليف فما وقع به التكليف من الامر والنهي اما
قديم او حادث فان كان قديما فهو المطلوب وان كان حادثا فكل صفة حادثة
لابد وان تستند الى صفة قديمة للرب تعالى قطعا للتسلسل واذا كان
كذلك وجب ان يستند تكليفهم الى امر ونهي هو صفة قديمة للرب تعالى
وهذا ايضا مما يمتنع التمسك به فان الخصم وان سلم امكان تردد الخلق بين الامر
والنهي فما المانع من ان يكون ذلك الامر والنهي حادثا قائما لا في ذات الله تعالى
ولا يلزم من كون ما وقع به التكليف من الاوامر والنواهي جايزا ان يستند الى صفة
قديمة هي امر ونهي حتى لا يكون امرا حادثا الا عن امر قديم ولا نهيا حادثا الا عن
نهي قديم فان المقدار الجايز في الوجود لا يدل الا على شي قديم يجب الانتهاء اليه
والوقوف عليه وهو اعم من كون ذلك الشي القديم امرا او نهيا كيف وانه لو لزم

ذلك لكان الباري تعالى متصفا بمثل كل ما يوجد في عالم الكون والفساد
من الكائنات المخلوقة لله تعالى وهو ممتنع ٥ المسلك الرابع قالوا قد
ثبت ان الباري تعالى عالم بالاشياء ومن علم شيئا استحيل ان لا يخبر عنه والعلم
بالشيء والخبر عنه متلازمان فلا علم الا بخبر ولا خبر الا بعلم وهو بعينه عين
التحقيق ايضا فان الخصم قد لا يسلم ملازمة الاخبار عن الشيء للعلم به وان الاخبار
عن الشيء يلازمه العلم بمضمونه فلو لزم من كون الاخبار عن الشيء معلوما ان يخبر عنه
لزم الاخبار عن الخبر الاول وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك مما يحتشم من التفوه
ببطلانه ثم وان قدر ملازمة الاخبار عن الشيء للعلم به ولكن الخبر الذي هو عبارة
عن العبارة او عن معنى قائم بالنفس غير العلم بالشيء والارادة له الاول مسلم ولكن
لا يلزم ان يكون قائما بنفس الباري تعالى على مذهب هذا الذاهب والثاني ممنوع
ثم وان سلم ان الخبر النفساني يكون ملازما للعلم بالشيء ولكن مطلقا او في حق
الخالق دون المخلوق الاول ممتنع لما فيه من المصادرة على المطلوب والثاني
مسلم ولكن لا يلزم مثله في حق الرب تعالى لجواز ان يكون الحدوث شرطا في الملازمة
او القدم مانعا انتهى ٥ المسلك الخامس قالوا الباري تعالى يجب ان يكون
حيا لما سنبينه والحي قابل للكلام وكل ما قبل شيئا فان خلا عنه فلا يتصور
خلوه عن ضد من اضداده واضداد الكلام من صفات النقص وذلك كالغفلة
والبهيمية والخرس ونحوه فلا يكون الباري تعالى متصفا بها وهذا المحال انما
لزم من عدم اتصاف الرب تعالى بالكلام فيكون ممتنعا وهذا المسلك ايضا
ضعيف لما سلف والذي يخصه هاهنا ان يقال وان سلمنا ان الباري تعالى
حي قابل لاتصافه بصفة الكلام فان الحيوانات العجماوات حية مع عدم قبولها
لذلك سلمنا ان كل حي قابل لاتصافه بصفة الكلام ولكن بشرط الحدوث
او لا بشرط الحدوث الاول مسلم والثاني ممنوع ولا يلزم من قبول الحادث لذلك
قبول القديم تعالى لذلك لجواز ان يكون الحدوث شرطا او القدم مانعا

عبارة

مع امكان النزاع فيه كما يأتي فلا نسلم ان كل حي

وربما

وربما اورد عليه اسوله بمكن المعنى عنها منهما فقولهم سلمنا ان كل حي قابل
لصفة الكلام ولكن ما ادري عنيتم بالضد ان عنيتم به عدم الكلام فهو حق
ولكن دعوى اصالته عن محل النزاع وان عنيتم به امرا وجوديا يكون منافيا للكلام
فلا نسلم ان للكلام له ضدا حتى يصح اتصاف الحي به وبيانه هو ان الكلام من صفات
الافعال فان المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام على ما سيأتي والفعل
لا ضد له وبيانه انه لو كان للفعل من حيث هو فعل ضد لم يخل اما ان يكون ذلك
الضد فعلا او لا يكون فعلا لا جائز ان يكون فعلا لوجهين الاول انه لو كان
الفعل ضدا للفعل من حيث هو فعل لكان مضادا لنفسه وهو محال ٥ الثاني
انه لو كان الفعل ضدا للفعل لما اجتمع في المحل الواحد عرضان مختلفان من حيث
هما فعلان وهو محال ولا جائز ان لا يكون فعلا فان ما ليس بفعل من الموجودات
ليس الا القديم وصفاته تعالى وهو فلا يكون مضادا للافعال لوجهين الاول
انه كان يلزم امتناع وجود ما منعه وهو محال ٥ الثاني ان التضاد بين القديم
والافعال الحادثة انما يكون باجتماعهما في محل واحد وهو غير متصور وحق
القديم تعالى سلمنا ان الكلام ليس من صفات الافعال ولكن مع ذلك يمتنع ان
يكون له ضد وبيانه من وجهين الاول انه لو كان للكلام ضد لكان مدركا بالادراك
الذي يدرك به الكلام كما ان السواد لما كان ضد البياض كان مدركا بما به
ادراك البياض وهو البصر وليس كذلك فان الكلام مدرك بالسمع بخلاف
اضداده ٥ الثاني انه لو كان للكلام ضد لتصور ان يتكلم المتكلم بضرب من
الكلام وان قام به ضد بالنسبة الى ضرب اخر حتى يقال انه متكلم اخرس معا
بالنسبة الى ضربين كالعلم والجهل فانهما لما كانا متضادين صح ان يكون
الواحد عالما جاهلا بالنظر الى شيئين مختلفين وليس كذلك سلمنا ان للكلام
ضدا لكن الكلام القائم بالمتكلم او الكلام الذي لم يقم به الاول مسلم والثاني
ممنوع وعلى هذا فالخرس وغيره من اضداد الكلام انما هو ضد الكلام المخلوق

لقيامه به دون كلام الخالق لعدم قيامه به كما يأتي وهذا هو مذهب النجار
من المعتزلة والذي يدل على ان كلام الله تعالى لا ضد له على اصل الاشعري
امران الاول ان الكلام عنده قديم وتقدير ضد للقديم محال لانه انما يجوز تقدير
الضد فيما يجوز تقدير انتفائه وانتفاء القديم محال الثاني ان الرب تعالى
على اصله آمر بما شيئا وعبر امر بما شيئا يمكن ان يكون امرا بها ولم يكن متصفا بضد
الامر فيما لم يامر به عنده واذا جاز ان لا يكون متصفا بضد الامر فيما لم يامر به
سلمنا ان الكلام له ضد مطلقا ولكن لم قلتم بامتناع الخلو عن جميع الاضداد
وهم الرد على الصالحي من المعتزلة في قوله بذلك سلمنا استحالة الخلو ولكن
متى يكون الخرس او غيره صفة نقص اذا كان الكلام صفة كمال واذا لم يكن الاول
مسلم والثاني ممنوع وذلك لانه فيما لم يكن الكلام صفة كمال فلا يلزم ان يكون ضده
صفة نقص ولم يسوا ان الكلام صفة كمال بالنسبة الى الرب تعالى ولا ثبت
ان اضداد الكلام من صفات النقص والجواب اما السؤال الاول فمندفع
فانه اذا سلم جواز اتصاف كل حي بصفة الكلام فالكلام الذي هو صفته
اما العبارات المؤلفة من الحروف والاصوات كما يقوله الخصوم او المعنى القائم
بالنفس كما يقوله نحن وعلى كلا التقديرين فله ضد فان كل ما ينافي كلام النفس
كالغفلة والسهو والطفولية والبهيمية فهو ضد له اذ لا معنى للضد الا هذا
وكل معنى يمنع من خطور الكلام في النفس مطلقا على وجه لا يوجد معه الكلام
ابدا فهو المعنى بالخرس وليس الخرس المضاد للكلام بهذا المعنى هو حبسة اللسان
واختلاف مخارج حروفه بحيث لا يمكن معه من التعبير فانه لا مانع من الجمع بين
ذلك وبين خطور الحديث في النفس فيكون الكلام في النفس فان وجد الخرس في
اللسان فالخرس في اللسان مضاد للكلام اللساني دون النفساني وكذلك
كل ما ينافيه فهو ضد له كالسكوت وغيره ۞ قولهم ان الكلام صفة فعلية لان المتكلم
من فعل الكلام لا من قام به الكلام فسيأتي ابطاله عن قرب ثم وان سلمنا ان الكلام صفة

فعلية

حاز ان لا يكون بعضها بضد الكلام اكان كلامه

فعلية فلا نسلم انه ضد له ۞ قولهم اما ان يكون ذلك الضد فعلا او لا يكون قلنا
ما المانع ان يكون قولهم في الوجه الاول فيلزم من ذلك ان يكون الضد فعلا
لنفسه انما يلزم ان لو كان التضاد بينهما باعتبار ما به الاشتراك وليس كذلك بل
جاز ان يكون التضاد بينهما مع اشتراكهما في صفة المفعلية باعتبار ما به التعين
والتمايز وعلى هذا فلا يخفى الجواب عن الوجه الثاني ايضا قولهم لا نسلم ان الخرس
ضد للكلام دليله ما سبق قولهم انه لو كان ضدا للكلام لكان مدركا بما به ادراك
الكلام قلنا هذه دعوى عرية عن البرهان وهي غير مسلمة ولا يلزم من ادراك بعض
الاضداد بما به ادراك ضده طرد ذلك في جميع الاضداد ثم يلزمهم على ذلك فنا
الجواهر فانه مضاد لها وهي مدركة بحاسة البصر واللمس بخلاف الفنا ثم وان
سلمنا ذلك ولكن لا نسلم امتناع ادراك ضد الكلام بما به ادراك الكلام فان كل
موجود يصح ان يسمع على اصلنا ۞ قولهم لو كان الخرس او غيره ضدا للكلام لتصور
ان يكون الواحد متكلما اخرس بالنسبة الى ضربين من الكلام قلنا اما الكلام النفسا
ان قلنا انه معنى واحد لا تعدد فيه كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن فلا يتصور ان
يكون المتكلم متكلما ببعضه دون بعض لعدم التبعض فيه وان قلنا انه متعدد
فلا مانع من ثبوت ضرب من الكلام وانتفاء بعض اخر لما مانع يمنع وجوده معه
ويكون في حكم الخرس ولكن ربما لا يسمى ذلك لما مانع من البعض خرسا فيكون النزاع
واقعا في التسمية لا في المعنى وعلى هذا يكون الكلام في الكلام اللساني ايضا
قولهم الخرس وغيره ضد لكلام المخلوق لقيامه به وليس ضدا لكلام الخالق لعدم
قيامه به قلنا اذا سلم ان كل حي قابل للكلام وان الرب تعالى حي فيكون قابلا
للكلام فالمعنى الموجب لمنع الكلام في صفته يكون خرسا على ما سبق ۞ قولهم
كلام الله عندكم قديم لا يجوز تقدير انتفائه وما ليس كذلك فلا يكون له ضد قلنا
وان امتنع العدم في كلام الله تعالى فتقدير وجود الضد من تقدير عدمه لا يكون
مجوزا لعدمه في نفسه ولهذا قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وما

لزم من تقدير الفساد من تقدير اجتماع الالهة جواز اجتماع الالهة قولهم
انا الله تعالى عندكم امر ما شيا وغير امر ما شيا يمكن ان يكون امرا بها على ما قرروه
قلنا ان قلنا بما ذهب اليه عبد الله بن سعيد من اصحابنا ان الامر والنهي وسائر
اقسام الكلام ليس بما يتصف به الكلام القديم في الازل بل فيما لا يزال وانه
من الصفات الفعلية والامر ليس من الصفات القديمة حتى يلزم من عدم اتصاف
الرب تعالى به ان يكون متصفا بضده وان قلنا بما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن
الاشعري من انه موصوف به في الازل فمقول كلام الله تعالى صفة واحدة
وحاصله يرجع الى الاخبار عن كل ما يصح الاخبار عنه على ما هو عليه فما امر الله
تعالى به فهو مخبر عن كونه مامورا وما لم يومر به فهو مخبر عن كونه غير مامور به
وكلامه مع وحدته يتعلق بجميع المتعلقات على اختلاف اوصافها فعلى هذا
لو قدرنا وجود الامر فيما اخبر به الله تعالى انه غير مامور لكان ذلك كذبا وتناقضا
محالا فوجود الامر فيما لم يامر به لا يكون متصورا وعدم اتصاف الرب تعالى
بالامر فيما لا يكون الامر به متصورا لا يوجب اتصافه بالضد كما لا يلزم الجهل في
حق المجبر من عدم العلم فيه لما لم يكن العلم في حقه متصورا لخلاف الكلام فانه
قد تسلم تصور اتصاف الرب تعالى به على ما سيق كيف وان ما لم يامر به فالمنتفي
فيه انما هو تعلق الامر به لا نفس الامر فلا يلزم ان يكون الرب تعالى متصفا بضد
الامر قولهم لم قلتم بامتناع الخلو عن جميع الاضداد قلنا اذا ثبت ان كل
حي قابل للكلام فامتناع قيام الكلام به لا بد وان يكون لمانع والا لما كان ممتنعا
وذلك هو المعنى بالضد وعلى هذا فقد اندفع مذهب الصالحي من المعتزلة في
قوله بجواز خلو المحل عن جميع الاضداد التي هو قابل لها قولهم انا
نسلم ان الكل حي
نسلم ان الحي صفة نقص ان لو سلم ان الكلام صفة كمال قلنا اذا ثبت ان الرب
تعالى حي قابل لصفة الكمال لكلام والرب قابل له والعقل الاضطراري
يشهد بان الكلام في حق من هو قابل للكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص

ولهذا

ولهذا فان من لم يتصف بالكلام من الاحيا كان حاله انقص من حال من اتصف
به وحال من اتصف به اكمل من حال من لم يتصف به على ما لا يخفى المسلك
السادس وهو مسلك الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وهو ان قال الجمع
المسلمون على اننا مامورون منهيون في وقتنا هذا بامر الله تعالى ونهيه
وهو اما ان يكون قديما او حادثا لا جايز ان يكون حادثا فانه لا قائل بان الله تعالى
يخلق لنفسه في وقتنا هذا اوامر ونواهي فانها لا تبلغنا ولا تفي في زمن تبليغ
فلم يبق الا ان يكون امره ونهيه قديما ولا قديم من الموجودات غير الله تعالى وصفاته
على ما بيانه فكان امره ونهيه صفة قديمة قايمة به وهو ضعيف ايضا اذ للخصم ان
يقول انما اوقفنا على امرنا ونهينا بالامر والنهي الحادثين في زمن الوحي ولا يلزم من
عدم ذلك في وقتنا هذا امتناع التكليف به في وقتنا هذا بواسطة حكاية النبي
له ومن بعده من العلماء القايمين بامر الشريعة ولهذا فان السيد لو امر عبده بعمل
شيء في الغد فانه يعد مامورا بامر سيده وان كان امر سيده قد عدم في الغد وكذلك
لو وصى لاولاده بصدقة بعد موته فانهم يعدون مامورين بامر والدهم
بعد موته وان كان امره معدوما بعد موته ولهذا يوصفون بالطاعة بعد
الموت لامره بتقدير الامتثال والعصيان له بتقدير المخالفة وبالجملة فهذا
المسلك غير خارج عن رتب الظنون المسلك السابع قالوا الجمع
المسلمون على ان الله تعالى متكلم بكلام واجمعوا على انه لا بد من تقدير ضرب من
الاختصاص بالكلام فذلك الاختصاص اما بمعنى قيامه به او بمعنى انه فعله او
بمعنى مشاركته له في كونه لا في محل كما قيل في الارادة فهما ثلاث احتمالات
بالله تعالى لا تزيد على هذه باتفاق الخصوم لا سبيل الى تفسير الاختصاص
بكونه فاعلا له لسبعة اوجه الاول ان الواحد منا لو تكلم بكلام مفيد فهو
كلامه لا محالة ولذلك يقال تكلم وهو متكلم ولا جايز ان يكون جهة نسبته اليه
هو كونه فاعلا له والا لما كان متكلما من خلق الكلام فيه اضطرارا كالمبرسم

والتاسع الثاني انه يلزم على قياس سياق ذلك الذي اعترف به المعتزلة بان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى كالمحاربة ان يكون الباري تعالى هو المتكلم بكلامنا
لا نحن وهو محدد للضرورة ه الثالث انه لو كان المتكلم من فعل الكلام لوجب ان
يكون الباري تعالى عندهم مصوتا لكونه فاعلا للصوت اذ الكلام عندهم مركب
من الحروف والاصوات والصوت اعم من الكلام ولهذا يصح عندهم ان يقال
كل كلام صوت وليس كل صوت كلاما ومن ضرورة فعل الاخص فعل ما يندرج
في معناه من الاعم ويلزم ايضا ان يكون متحركا بما يفعله من الحركات ويبنى بكل
ما ينسب اليه من المكونات وهو محال السادس ان الصفة الحادثة لها نسبة
الى الفاعل ونسبة الى المحل فنسبتها الى الفاعل بانه محدثها ونسبتها
الى المحل بانها فيه وهما معنيان مختلفان وما نسب الى الشيء بانه فيه يقال بانه
موصوف به لا محالة حتى ان من قامت به حركة يقال انه متحرك وان لم يخطر بالذهن
كونه فاعلا بل ويحكم عليه بذلك مع القطع بكونه غير فاعل لما قام به كالمرتعش
والمتحرك قسرا وعند ذلك فلو وصف الفاعل به لاشترك النسبتان المختلفتان
في حكم واحد وهو ممتنع على ما سيأتي السابع الخامس هو ان اتصاف من قام به الكلام
اذا لم يكن هو الفاعل للكلام بكونه متكلما على ما حققناه يبطل رسم المتكلم
على اصلهم بانه الفاعل للكلام اذ هو غير جامع ه السادس انه لو كان المتكلم
من فعل الكلام لوجب ان يكون المريد والقادر والعالم من فعل الارادة والقدرة
والعلم وليس كذلك بالاجماع ولا فرق بين هذه الصور على ما لا يخفى ه السابع
انهم اذا قالوا بان معنى كون الباري تعالى متكلما معنى انه فاعل الكلام فيقال
لهم فما الذي تنكرون في اثبات هذه الصفة الفعلية فان قالوا ذلك يدل وقوعها كونها
مقدورة لله تعالى فيلزم ان يكون كل مقدور واقع وهو محال وان قالوا لا نسلم
ليس الا قول الاسماعيلية الذين ذلت المعجزة على صدقهم وقد قالوا ان الله تعالى
متكلم انه يجب على العاقل معرفة الله تعالى معرفة تتعلق بذاته وصفاته

فكيف

بالنون وفي وغيره فلما فلو لم يبعث الله تعالى رسولا فعلى هو

فكيف يعرف كونه متكلما وذلك لا يعرف الا بالرسول ولا رسول فلا بد لهم
من المناقضة في احد امرين اما في القول بايجاب المعرفة بالعقل واما في
القول بان المعرفة موقوفة بالرسول وهذه الحالات انما لزمت من القول
بان المتكلم من فعل الكلام فالقول به ممتنع ولا سبيل الى القول بالثالث لما
سبق في الارادة فلم يبق الا الاختصاص بمعنى القيام به وعند ذلك فاما
ان يكون قديما او حادثا لا جائز ان يكون حادثا والا كان الرب تعالى محلا
للحوادث وهو محال كما سيأتي فلم يبق الا ان يكون قديما وهو ضعيف ايضا
فانه وان سلم اتفاق المسلمين على كونه متكلما بكلام لكن للخصم ان يقول انما
وافقت على كونه متكلما بكلام بمعنى انه خالق للكلام وعند هذا فما ذكرته
اما في تحقيق هذا المعنى وجوازه او في اطلاق اسم المتكلم بهذا الاعتبار
لا سبيل الى الاول اذ هو خلاف اجماع المسلمين على كون الرب تعالى قادرا
على خلق الحروف والاصوات وغيرها وان تورع في جواز اطلاق الاسم فهو
بحث لغوي لا حظ له بالمعنى وما مثل هذا الاعتراض عليه مسألة بل الاصول
المسلك الثامن قالوا اجمع المسلمون على ان الباري تعالى متكلم بكلام فذلك
الكلام لا يخلو اما ان يكون قائما بذاته تعالى او لا يكون قائما بذاته فان كان قائما
في ذاته فاما ان يكون قائما بمحل او لا في محل لا جائز ان يكون قائما لا في محل فانه
ان ادعى انه جسم لطيف كما قاله النظام فقد كابر العقل وان سلم انه عرض فالعرض
لا يقوم بنفسه ولا جائز ان يكون قائما بمحل والا لاشتق له من عمومه او خصوصه
اسم اما له او للجملة التي هو منها وان تعذر الاشتقاق فلا بد من تقدير اضافته
اليه والكل متعذر فيما نحن فيه وتحقيق القول فيه ان الصفة القائمة بالمحل
لها صفة عموم وخصوص والاشتقاق قد يكون من جهة عمومها كاشتقاق
العالم من العلم القائم به وقد يكون من جهة الخصوص كاشتقاق اسم الفقيه
لما قام به من خصوص العلم بالفقه وقد يكون ذلك لنفس المحل الذي قامت به

الصفة كاشتقاق اسم الاسود للمحل الذي قام به السواد وقد يكون ذلك
للجملة التي محل الصفة من جملتها كاشتقاق اسم العالم للانسان من العلم القائم
بنفسه فان تعذر الاشتقاق فلا بد من تقدير اضافة وذلك كما في رائحة
المسك القائمة بالمسك فانه وان تعذر الاشتقاق منها فلا بد من اضافتها
وهو ان يقال رائحة المسك فلو كان الكلام قائما في محل لسمي متكلما او قيل
كلام المحل وليس كذلك فلم يبق الا ان يكون قائما بذاته تعالى وهو اما قديم
او حادث لا جائز ان يكون حادثا والا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو
ممتنع فلم يبق الا ان يكون قديما وهو المطلوب وعلى هذا التقدير فقد اندفع
ما تشكك به المعتزلة من قولهم انه لو خلق الله تعالى الورق في محل مخصوص
فانه يرجع منه الوصف الى الرب تعالى حتى يقال له رازق لا الى المحل اذ لا
يقال له رازق وكذلك لو خلق الله تعالى الكتابة في محل فانه يقال له كاتب
ولا يقال للمحل كاتب وكذلك اذا خلق الحيوة في محل قيل له حي ولا يرجع
الى المحل منه وصف فكذلك اذا خلق الكلام في محل وجب ان يسمى متكلما ولا يسمى
المحل الذي فيه الكلام متكلما اما الاشكال الاول فلانه وان لم يعد الى
المحل من عموم الرزق حكم فقد عاد اليه من اخص وصفه وهو كونه نفعا
ولذة فيقال المحل ملتذ ومنتفع ولا كذلك الكلام فانه لا يرجع منه الى المحل
حكم لا عموما ولا خصوصا واما الاشكال الثاني فلان اشتقاق الكاتب
انما هو من الكتابة وهي تحريك الادوات والجوارح التي بعضها وضع الرقوم
والحروف المتالفة الدالة لا انها نفس الرقوم الحادثة وعلى هذا فيصح تسمية
الرب تعالى كاتبا لعدم صدور الكتابة عنه وقوله تعالى كتب ربكم على نفسه
الرحمة اي وعدها واوجبها على نفسه وقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
معناه اوجبنا والزمنا وقوله وانا له كاتبون اي موجبون وملزمون وقوله
عليه السلام كتب الله التوراة بيده اي الزم حكمها بقدرته ومشيته واما

الاشكال

الاشكال الثالث فمندفع ايضا فانه يسمى المحل الذي خلقت فيه الحيوة حيا
وذلك عين الاشتقاق من خصوص وصف الحيوة وهذا المسلك ايضا من
النمط المتقدم وذلك انه لو قيل لم قلتم انه يلزم من قيام الكلام بالمحل ان
يعود اليه منه وصف واضافة لم تحوجوا الى ذلك تسليما غير مجرد الدعوى او القياس
على بعض الصفات وهو عين الاول لجواز ان يكون ذلك لخصوص تلك الصفة
او ان خصوص ما نحن فيه مانع والمعتمد في ذلك ان يقال اجمع اهل الملل
قاطبة على وقوع البعثة وتبليغ الرسل الى الكافة انواع التكاليف بالاوامر
والنواهي والاعلام بما اخبر الله تعالى به مما كان وما سيكون وانهم حاكون مبلغون
عن الله تعالى ذلك ولو لم يكن لله تعالى كلام ولا امر ولا نهي لما تحقق معنى التبليغ
والرسالة فانه لا معنى للرسول الا المبلغ لكلام المرسل فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء
كلام الرسول المخلوق فيه اما له عندهم او لله تعالى عندنا لكان هو الآمر بامره
والناهي بنهيه فلا يكون رسولا ولا مبلغا بل كان نائبا في دعواه الى رسول الله
اليكم فيما امرت به او نهيت كالواحد منا اذا امر غيره او نهاه ولم يكن مبلغا عن الغير
فانه لا يكون رسولا بل ولما تحقق ايضا معنى الطاعة والعبودية لله
تعالى فان من لا امر له ولا نهي لا يوصف بكونه مطاعا ولا خاضعا ومن انكر ذلك
من غير اهل الملل كان محجوجا بما دلت عليه المعجزات القاطعة الدالة على صدق
من ظهرت على يديه من الرسل المتقدمين الذين شاهد ذلك منهم من حضرهم
وتواترت اخبارهم الى من غاب عنهم وعند ذلك فالاجماع ايضا من العقلاء
منعقد على ان كلام المتكلم لا يخرج عن الحروف والاصوات المنتظمة الدالة
بالوضع وعن ما هي دليل عليه في نفسه فان كان الاول فلا يخلوا اما ان يكون
لكلام الله تعالى معنى في نفسه او لا معنى له في نفسه فان لم يكن له في معنى في
نفسه فلا يكون امرا ولا ناهيا ولهذا ان من قال لغيره افعل كذا او لا تفعل
كذا ولم يكن لعبارته معنى في نفسه لا يكون امرا ولا ناهيا بل عابثا وان كان لها

معنى في نفسه فذلك هو الذي نروم اثباته أو نعبر عنه بكلام النفس وان كان
الثاني وهو ان معنى الكلام هو المعنى القائم بالنفس فهو المطلوب ولولا ذلك
لما تحقق كونه متكلما وهو فلا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا لا جائز ان يكون
حادثا والا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو محال فلم يبق الا ان يكون قديما
فان قيل الاستدلال بالاجماع فرع تصوره وكونه حجة وهما ممنوعان على ما
سبق في قاعدة النظر سلمنا ان الاجماع حجة لكن في القطعيات او الظنيات
الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لان مستند كونه حجة لا يخرج عن الطوامير
والامور الظنية وما نحن فيه من القطعيات فلا يكون حجة فيه سلمنا انه حجة في
القطعيات ولكن فيما يتوقف عليه كون الاجماع حجة او في غيره الاول ممنوع
والثاني مسلم وذلك لان الاحتجاج بالاجماع على ما لا يثبت كون الاجماع حجة الا
به يكون دورا ممتنعا وما هو مدلول الاجماع انما هو كلام الله والاجماع فلا يتم
كونه حجة الا به لان كون الاجماع حجة انما هو بالسمع والسمع مستند الى قول
الرسول وصدق الرسول في دعواه انه رسول متوقف على اثبات كلام الله تعالى
على ما ذكرتموه فيكون دورا سلمنا صحة الاحتجاج بالاجماع مطلقا ولكن لا
نسلم وجود الاجماع فيما نحن فيه قولكم اجمعت الملل على ان الله تعالى متكلم
بكلام فنقول اجمعوا على اطلاق ذلك لفظا او معنى الاول مسلم والثاني
ممنوع ولهذا قال بعضهم كلام الله تعالى حروف واصوات وقال بعضهم هو
مدلول الحروف والاصوات القائم بالنفس واذ ما اتفقوا عليه من الاطلاق
لفظا لا يدل على الكلام النفساني وما لم يتفقوا عليه لا يكون ثابتا بالاجماع
سلمنا الاتفاق على المدلول ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ثبوت كلام هو
صفة معنوية للرب تعالى وبيانه من وجهين الاول ان تلك الصفة النفسانية
اما ان يكون من جنس كلام البشر او لا يكون من جنس كلام البشر فان لم يكن من جنس
كلام البشر فلا يكون معقولا وما ليس بمعقول لا سبيل الى اثباته فضلا عن

اتفاق

اتفاق العقلاء عليه وان كان من جنس كلام البشر فهو ممتنع لوجهين الاول انه
يلزم ان يكون مشاركا لكلام البشر في العرضية والامكان وان يكون الرب تعالى
محلا للاعراض وهو ممتنع الثاني انه لو كان من جنس كلام البشر فاما ان يكون
من جنس الكلام اللساني او لا من جنسه فان كان من جنس الكلام اللساني فاما
ان يكون حروف واصوات او لا حروف واصوات او هو صوت بلا حرف او حرف بلا
صوت لا جائز ان يقال بالاول اذ الاصوات لا يكون الا عن اصطكاك اجرام
صلبة من قرع او قلع والحروف عبارة عن مقاطع تلك الاصوات ولا يكون الا
مترتبة ومتعاقبة لا وجود للمتقدم منها مع المتاخر وكذلك بالعكس فيكون
حادثة والحادث لا يكون صفة للرب تعالى كما يأتي ولا جائز ان يقال بالثاني
والا فهو خارج عن جنس كلام اللسان فان كلام اللسان عبارة عن اصوات مقطعة
دالة بالوضع على غرض مطلوب وعلى هذا يمتنع تفسيره بالثالث والرابع
ايضا كيف وانه يتعذر ان يكون الكلام حرفا بلا صوت فانا لا نعقل الحرف معنى
غير مقاطع الصوت ويتعذر ان يكون الكلام صوتا بلا حرف اذ لا يتميز له عن صوت
دوي الرعود ونقر الطبول ونحوه وان لم يكن من جنس الكلام اللساني فليس
بمعقول وما ليس بمعقول لا سبيل الى اثباته الثاني انه لو كان متصفا
بصفة الكلام فاما ان يكون ذلك الكلام قديما او حادثا لا جائز ان يكون حادثا
والا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو محال وان كان قديما فهو ممتنع لوجوه
ثلثة الاول ان الكلام منقسم الى امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء
وذلك يجر الى اثبات قدمين فصاعدا وهو ممتنع لما فيه من تعدد الالهة كما
سبق الثاني انه يفضي الى الكذب في الخبر وقوله تعالى انا ارسلنا نوحا
وقوله واذ قال موسى لقومه واذ قال عيسى ابن مريم للحواريين ونحو ذلك من حيث
ان الخبر قديم والمخبر عنه حادث الثالث انه يلزم منه ان يكون امرا ونهيا وخبرا
واستخبارا او وعدا ووعيدا ونداء ولا مامورا ولا منهيا ولا مخبرا ولا مستخبرا عنه

ولا موعود ولا متواعد ولا منادي وذلك كله محال لما فيه من منافاة الحكمة
ولزوم السفه كما قولكم ولولا ذلك لما تحقق معنى الطاعة والعبودية لله تعالى
ولا معنى الرسالة والتبليغ ليس كذلك اذ امكن ان يقال بان صحة الطاعة
والعبودية لله تعالى تستدعي التسخير والوقوع على وفق الارادة
والاختيار على ما سبق في المسلك الاول وكذلك قد تشتد صفاء نفس
بعض الناس بحيث تقرب اتصالها بالعقول والنفوس العلوية بحيث يطلع
على الاشياء الغيبية من غير واسطة ولا تعلم فتسمع من الاصوات وترى من
الصور ما لا تسمعه ولا يراه من ليس من اهل منزلته من البشر على نحو ما تسمعه
ويراه النائم في منامه فكون حاله اذ ذاك نازلة منزلة ما لو اوحى الله بان
الامر الفلاني كذا وكذا ولا منازعة في الاطلاقات بعد فهم المعنى سلمنا
انه لا بد من ثبوت صفة نفسانية ولكن ذلك لا يسمى كلاما اذ الكلام في اللغة
عبارة عن الاصوات المقطعة المنتظمة الدالة بالوضع دلالة مفيدة وتقدير
ان يسمى ذلك كلاما فالمعقول من الصفات النفسانية غير خارج عن القدرة
والارادة والتمييز الحاصل للنفس الحيوانية بالحواس الباطنة كما تتصوره
القوة الخيالية من شكل الفرس عن شكل الحمار ونحوه وانما تتصوره القوة
الوهمية من المعنى الذي يوجب للشاة نفرتها من الذئب ونحوه والتمييز الحاصل
للنفس الناطقة الانسانية بالقوة النظرية التي بها ادراك الامور الكلية
بالفكرة والروية وذلك كتصورنا معنى الانسان من حيث هو انسان وحكمنا
عليه بانه حيوان ونحوه فان اريد به القدرة او الارادة فذلك غير خارج عما
سبق اثباته من الصفات وان اريد به التمييز والتصور الحاصل للنفس
الحيوانية والانسانية فذلك ايضا غير خارج عن قبيل العلوم كيف وانه يتعذر
ان يراد به التمييز الحاصل بالحواس الباطنة فان ادراكها لذلك لا يكون الا
بانطباع الصور المحسوسة اولا في احدى الحواس الظاهرة الخمسة ثم يتوسطها

وذلك ثم
ثم يتوسطها في الحس المشترك وهي القوة المرتسمة فيه ثم
الخيالية ثانيا وليس انطباع على نحو انطباع
النقش المقابلة

في المفكرة ثم في الوهمية ثم في الحافظة وبعض هذه القوى وان لم يفتقر في
الانطباع الى حضور المادة كالحس المشترك والمفكرة والوهمية والحافظة
فهي لا تنفك في الانطباع عن علائق المادة وان ادراكها لا يكون الا بانطباع
الاشكال والصور الجزئية القابلة للتجزي وانطباع ما يقبل التجزي لا يكون
الا فيما هو قابل للتجزي والباري تعالى يستحيل ان يكون متحيزا سلمنا انه
وراء العلم والقدرة والارادة ولكن ما المانع ان يكون هو حديث النفس وهو
تقديرات العبارات اللسانية وهو تحدث النفس بالعبارات المختلفة
بالعربية والعجمية ونحوهما وذلك خارج عن العبارة وما جعلتموه مدلولا
لها سلمنا انه خارج عن حديث النفس بالمعنى المذكور ولكن لم قلتم بانه ليس بحرف
وصوت كما ذهبت اليه الحشوية سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ثبوت كلام
النفس القديم ولكنه معارض بالنصوص والاجماعات كما سبق في المسلك
الاول والجواب قولهم هذا تمسك بالاجماع وهو فرع تصوره وفرع
كونه حجة عنه جوابان الاول ان الاحتجاج انما وقع بمساعدة الخصوم على
ذلك واجماعهم على ما ادعيناه فلا يفتقر في اثبات ما ادعيناه من ان الله
تعالى له كلام الى دليل مع مساعدة الخصم عليه ومن انكر ذلك من ارباب
الملل فلم يجمع عليه بالاجماع بل ما ورد من التواتر القاطع بالخبر ممن وجب
تصديقه يدل على ما سلف الثاني وان سلمنا ان الاحتجاج بالاجماع
فقد بينا الدلالة على تصوره وعلى كونه حجة في قاعدة النظر وعلى هذا
فقد اندفع ما ذكروه من السؤال الثاني قولهم هذا تمسك بالاجماع
فيما يفضي الى الدور ليس كذلك وانا لا نسلم ان صدق الرسول يتوقف على
ثبوت كلام الله تعالى ولا على وجوده من حيث ان دلالة المعجزة على صدقه
معلوم بالضرورة على ما سنبينه وبعد ان ثبت صدقه بالمعجزة فاذا اخبر عن
وجود الله تعالى وصفاته وكلامه ثبت باخباره من غير دوره قولهم الاجماع

متعقد على اللفظ او المعنى قلنا على اللفظ والمعنى اما اللفظ فمن عرف خلاف
واما المعنى فلا شك في اجماعهم على ان قول القائل ان الباري تعالى متكلم بكلام
له معنى غير ان لا خلاف واقع في نفس ذلك المعنى والاختلاف في نفس المعبر
غير مانع من الاتفاق على ان اللفظ له معنى واذا شاء ان له معنى ان كان هو
العبارة فلا بد لها من معنى في نفسه على ما تقدم تقريره قولهم لو كان من
جنس كلام البشر لكان مشاركا له في العرضية والامكان فقد سبق جوابه فيما
تقدم قولهم اذا لم يكن من جنس كلام الانسان لا يكون معقولا ليس كذلك
وانا انما نريد به ما يجده الانسان من نفسه عند قوله لعبده افعل كذا او لا تفعل
كذا وكذلك في سائر اقسام الكلام وهذه المعاني هي التي يدل عليها بالاشارات
وهي مغايرة للعبارات اذ هي مدلولها والدال غير المدلول وانها لا تسدل
وان تبدلت العبارات الدالة عليها وانها غير وضعية ودلالتها وضعية
قولهم اما ان يكون قديما او حادثا قلنا قديم قولهم انه يفضي الى تعدد
الالهة جوابه ايضا ما سبق قولهم يفضي الى الكذب في الخبر منه وان
يكون امرا ونهيا وخبرا ولا مامور ولا منهي ولا مخبر فيقول ان قلنا بمذهب
عبد الله بن سعيد من اصحابنا من ان الكلام قضية واحدة ولا يتصف بكونه امرا
ونهيا وخبرا الى غير ذلك من الاقسام في الازل بل فيما لا يزال فقد اندفع
الاشكال وان سلكنا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري من انه متصف
في الازل بكونه امرا ونهيا وغيره من اقسام الكلام فغير بعيد ان يكون في
نفسه صفة واحدة وان اختلفت العبارات عنه بسبب اختلاف النسب والاضافات
الى المتعلقات وذلك ان معنى الامر هو الاخبار باستحقاق الثواب على
الفعل واستحقاق العذاب على الترك وفي النهي بعكسه والوعد والوعيد
الخبر بايصال نفع او ضرر في طرف الاستقبال من المخبر والاستخبار الاخبار
بارادة الاستعلام والنداء الاخبار بارادة الحضور وعلى هذا النحو وعند

هذا

فلك المعنى

هذا فغير بعيد ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح مثلا ويكون التعبير
عنه قبل الارسال انا نرسله وبعد الارسال انا ارسلنا نوحا فالمعبر عنه
يكون واحدا وان اختلفت التعبيرات عنه بسبب اختلاف الاحوال التي هي
متعلق الخبر المقدم وذلك لا يفضي الى الكذب في المعنى القائم بالنفس المعبر عنه
ولا بالنسبة الى المعبر به ايضا وكذلك ايضا يجوز ان يقوم بذات الله تعالى
طلب خلع النعل من موسى على جبل الطور واقتضاه منه على تقدير وجوده
ويكون التعبير عنه قبل الوجود بصيغة انا سنامر وعند الوجود بصيغة
اخلع الدالة على الطلب والاقتضاء العدم الازلي ولهذا لو قدرنا الواحد
منا في نفسه اقتضى فعلا من شخص معدوم واستمر ذلك الاقتضاء الى حين
وجود المقتضى منه فانه اذا علم به اما بواسطة او بغير واسطة وكان
الطالب ممن يجب الانقياد له كان ذلك الاقتضاء بعينه امرا له وموجبا لانقياده
وطاعته من غير استيناف طلب اخر فعلى هذا النحو هو امر الله تعالى للمعدوم
وتعلقه به واشتراط فهم المعدوم انما يكون عند تعلق الخطاب به في حال وجوده
لا غير ومن فهم معنى كلام النفس ورفع عن ذهنه الازمان المتعاقبة والاحوال
المختلفة لم يخف عليه ما قررناه وربما استروح بعض الاصحاب في هذا الباب
الى المناقضة والالزام فقال كيف يصح استعداد تعلق الامر بمامور معدوم
وعندكم انه لا يتناول المامور به الا فعل حدوثه ومهما وجد خرج عن ان
يكون مامورا به وهو احد متعلقي الامر واذا لم يعد تعلق الامر بالفعل
المعدوم لم يعد تعلقه بالفاعل المعدوم وايضا فان الامة مجمعة على اننا
وقتنا هذا مامورون وعندكم ان الامر قد تقضى ومضى فاذا لم يعد وجود
مامور ولا امر لم يعد وجود امر بلا مامور ولو لزم من وجود الامر وجود
المامور للزم من وجود القدرة وجود المقدور وذلك يجر الى قدم المقدور لعدم
القدرة وهو محال على كلي المذهبين وفيه نظر وذلك ان الامر والنهي من خطاب

التكليف والتكليف يستدعي مكلفا به والمكلف به يجب ان يكون معلوما مفهوما
ليصح قصده لغرض الاتيان به والانتهاء عنه اذ هو مقصود التكليف فاذا
الفهم شرط في التكليف ولهذا خرج من لا فهم له عن ان يكون داخلا في التكليف
كالجمادات وانواع الحيوانات العجماوات ونحو ذلك لعدم شرط التكليف في
حقهم وعند ذلك فلا يلزم من تعلق الامر بالمامور به مع عدمه تعلقه بالمامور
مع عدم الفهم فان تعلقه بالمامور به ليس تعلق تكليف بخلاف تعلقه بالمامور
والقول بانه اذا جاز وجود مامور ولا امر جاز وجود امر بلا مامور فدعوى
مجردة عن الدليل كيف وانه لا يلزم من كون الشخص مكلفا بما كان من الامر مع
وجود شرط التكليف وهو الفهم تحقق امر التكليف مع انتفاء شرطه وهو فهم
المامور وعلى هذا فقد خرج الالزام بالقدرة اذ القدرة معنى من شانه تحقق
الوجود المقدور بخلاف الامر فانه تكليف والتكليف بدون شرطه ممتنع
فاذن معنى كون المعدوم مامورا ليس معناه غير تعلق الامر به بشرط الوجود والفهم
على ما اسلفناه وما ذكروه من تحقق معنى الطاعة العبودية والبعثة فغير
صحيح والا لزم ان يكون كل تسخير بفعل شيء امرا وشركه نهيا وان لا يكون الانقياد
على وفق التسخير طاعة كان ذلك في نفسه عبادة او معصية وهو محال فانه
ليس كل ما سخر به مامورا ولا كل ما انقاد العبد الى فعله وان كان على وفق
التسخير طاعة وعلى هذا فلا بد من تفسير الامر والنهي بما وراء ذلك وهو ما
بعد في نظر اهل العرف تكليفا ولولا ذلك لما تحقق معنى التبليغ والرسالة
على ما اسلفناه ٥ قولهم ان المعنى النفساني لا يسمى كلاما لا نسلم ذلك
اذ لا مانع منه من جهة الاطلاق فانه يصح ان يقال في نفسي كلام وفي نفس فلان
كلام ومنه قوله تعالى يقولون في انفسهم ومنه قول الشاعر ٥

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهذا الاستشهاد والاطلاق دليل صحة اطلاق الكلام على ما في النفس

ولا

الذي به لا ما بلا زمه الوجود وذلك يتحقق بدون وجوده

ولا نظر الى كونه اصليا فيه او فيما يدل عليه او فيهما كيف وان حاصل النزاع
هاهنا انما هو في قضية لغوية واطلاقات لفظية ولا خرج فيها بعد فهم
المعنى ٥ قولهم المعقول من الصفات النفسانية غير خارج عن القدرة
والارادة والتمييز ليس كذلك وبيانه هو انه اذا قال القائل لعبده افعل
كذا فالذي يجده من نفسه مدلولا لصيغته ليس هو الارادة ولا القدرة
ولا التمييز بل معنى اخر اما انه ليس هو الارادة فلان الارادة التي هي مدلول
صيغة الامر اما ان يكون هي ارادة الفعل والامتثال او ارادة احداث الصيغة
او ارادة جعل الصيغة دالة على الامر على ما هو مذهبهم لا جائز ان يكون
هو ارادة الفعل وبيانه من وجهين الاول هو ان الاجماع منعقد على ان
من علم الله تعالى انه لا يؤمن كابي جهل وغيره انه مامور بالايمان ولم يرد
منه وقوع الايمان والامتثال فان تعلق ارادة الباري تعالى بفعل ما علم
انه لا يقع محال الثاني هو ان من الافعال ما هو مامور بالاجماع كالصلاة
والزكاة والحج ونحو ذلك من العبادات الخمس وقد لا يكون مرادا لكونه
غير واقع ولو تعلقت به الارادة لاستحال ان لا يتخصص فانه لا معنى
لتعلق الارادة بالفعل غير مخصصة له بزمان حدوثه فلا يعقل التعلق من غير
تخصيص وقد احتج الاصحاب في ذلك بوجهين اخرين الاول ان السيد
المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده اذا اعتذر بانه خالف امره
وامره من يدي السلطان لتحقق عذره فانا نعلم انه لا يريد منه الامتثال
لما فيه من ظهور كذبه وتحقق عقاب السلطان له ومع ذلك فان اهل العرف
يعدونه امرا ويعدون العبد مطيعا بتقدير الفعل وعاصيا بتقدير الترك
ولو لم يكن امرا لما تمهد عذره ولما عد العبد مطيعا وعاصيا بتقدير المخالفة والفعل
وبه يندفع قول القائل انه مومر بالامر وليس بامر وهو مع انه تمسك في
امر عقلي بامر عرفي واطلاق لغوي فهو لازم على اصحابنا في اعتقادهم ان الامر

والامتثال قال الامر قد يوجد بدون ارادة الفعل

هو الطلب واقتضاء الفعل فانا كما نعلم ان العاقل لا يريد ما يظهر به كذبه
ويحقق به عقابه وكذلك نعلم ان العاقل لا يطلب ما فيه ذلك ومع ذلك
فهو امر بدون الطلب فكما هو لازم على اعتقاد الخصم كون الامر هو ارادة الفعل
فهو لازم على اصحابنا في اعتقادهم ان الامر طلب الفعل الوجه الثاني
ما اشتهر من قصة ابرهيم الخليل عليه الصلاة والسلام من امره بذبح ولده مع عدم
تعلق الارادة بوقوع الذبح لعدم وقوعه على ما سلف بيانه وما يقال من ان
ذلك كان منامًا لا امرًا او ان تعلق الامر لا يكون الا بالعزم على الذبح او الانتكا
وامرار السكين او ان الذبح مما وقع وانمدمل الجرح ولهذا قال تعالى قد صدقت
الرؤيا فمندفع فان اكثر الوحي الى الانبياء انما كان بجهة المنام ولو لم يكن ذلك
بطريق الوحي لامكان اقدام النبي على فعل يجزم بانه لا اصل له وذلك محال وحمل
الامر على غير الذبح من العزم او الانتكا وامرار السكين باطل والا لما صح تسميته
بالبلاء اذ لا بلاء فيه ولا تسمية الذبح فدا مع وقوع المامور به وبه يندفع القول
بتحقق وقوع الذبح وانمدمال الجرح وهو وان كان من الظواهر المفتقرة على الظن
فيبعد عن النفس هذا ان قيل هو ارادة الفعل ولا جايز ان يكون عبارة عن ارادة
احداث الصيغة فانه ليس مدلولا لها فان مدلولات اقسام الكلام مختلفة
ولا اختلاف في ارادة احداث الصيغة ولا جايز ان يكون عبارة عن ارادة
جعل الصيغة دالة على الامر لثلثة اوجه الاول انه يصرح بان الارادة
وذات الامر الذي هو مدلول قوله افعل لكي وامرتك وانت مامور الثاني ان
كل عاقل يقضي بان قول القايل افعل ليس ترجمة عن ارادة جعله دالا على شي
مخصوص الثالث ان كل عاقل يجد من نفسه بقاء ما دل عليه قوله افعل وان
عدم لفظه وارادة جعله دالا على شي ما واما ان يمتنع ان يكون هو القدرة
فلان القدرة على ما سبق عبارة عن معنى ثاني به الايجاد بالنسبة الى كل ممكن والامر
والنهي لا يتعلق بكل ممكن فان الطاعات ممكنة ولا يتعلق بها النهي والمعاصي

ممكنة

ممكنة ولا يتعلق بها الامر فاذًا القدرة اعم من الامر من هذا الوجه والامر عند
القايلين بجواز التكليف بما لا يطاق اعم من القدرة من جهة اخرى وهو تعلقه
بالممكن وغير الممكن وان قيل انه عبارة عن القدرة على التكلم فكل عاقل يجد من
نفسه وجدانا ضروريا ان مدلول قوله افعل ولا تفعل وكذا في سائر اقسام
الكلام ليس هو القدرة على التكلم بل غيره واما انه لا يمكن تفسيره بالعلم
او بضرب منه من حيث ان العلم اعم من الامر اذ هو قد يتعلق بما لم يتعلق به الامر
كالمعاصي وبما لا يتعلق به الامر كالطاعات فلا يكون الامر هو نفس العلم
كيف وان كل عاقل يجد من نفسه ان مدلول قوله افعل ولا تفعل وراء كل
ما يقدر من انواع العلوم فقد بان ان مدلول الصيغ الدالة خارج عن المعلوم
والقدرة والارادة وذلك هو المطلوب قولهم انه حديث النفس ليس كذلك
لوجهين الاول هو ان حديث النفس بالعبارات التي تصور الحروف والكلمات
الدالة لا يتصور مع عدم العبارات اللسانية حتى انا لو فرضنا انسانا لم
يعرف لغة ولا خطرت له العبارات اللسانية ببال فانه لا يتصور في نفسه
شيئا من ذلك وما يلزم من ذلك اختلال المعاني التي يمكن التعبير عنها بالعبارات
اللسانية من الطلب والاقتضاء وغيره من المعاني بل يكون لديه حاضرة اعتبارا
الثاني هو ان ما يتصور من الحروف والكلمات غير حقيقية بل اصطلاحية مختلفة
باختلاف الاصطلاحات في الاعصار والامم ولهذا يجوز ان يحدث نفسه
بعبارات مختلفة كالعربية والعجمية ونحوها وما يحدث في نفسه من مدلولات
هذه العبارات متحد لا يختلف ولا يتبدل قولهم ما المانع من ان يكون
ذلك الكلام النفساني حروف واصوات قلنا ان قيل انه بحرف وصوت كحروفنا
واصواتنا فلا شك في كونه حادثا ضرورة ان الحروف متقاطع الصوت وكل
واحد فله اول وآخر ولا يتصور اجتماع حرفين منها معا بل هي على التعاقب
والتجدد فعند وجود الحرف الاخير لا يكون موجودا وذلك ظاهر مستغنى عن

النفي

فلا يتصور

يتعدم الاول وعند وجود الاول والاخير

للاطناب فيه فلو قيل بثبوت مثل ذلك لله تعالى فيلزم منه ان يكون محلا للحوادث
وهو محال كما ياتي وان قيل انه بحروف واصوات لا كحروفنا واصواتنا
فحاصله يرجع الى المنازعة في الاطلاق اللفظي ولا يخفى ان جواز اطلاق ذلك
موقوف على ورود الشرع به والشرع وان ورد باطلاق الحروف والاصوات
كما سبق فلا نسلم انه ورد بذلك في الكلام النفساني حتى يقال بجوازه واما
ما ذكروه من النصوص والاجماع فقد سبق جوابه في المسلك الاول واذا
ثبت انه متصف بصفة الكلام وان كلامه قديم على ما سبق وانه ليس بحرف
ولا صوت فهو متحد لا كثرة فيه في نفسه بل التكثر انما هو في تعلقاته ومتعلقاته
كما سلف فان قيل عاقل بما لا تمادي نفسه في انقسام الكلام الى امر ونهي وغيره
من اقسام الكلام وان ما انقسم اليه حقائق مختلفة وامور متمايزة وانها من احص
اوصاف الكلام لا ان الاختلاف عائد الى نفس العبارات والتعلقات والمتعلقات
ورفعناها وهما لم يخرج الكلام عن كونه منقسما وايضا فان ما اخبر عنه من القصص
الماضية والامور السالفة مختلفة متمايزة وكذلك المامورات والمنهيات
مختلفة ايضا فلا يتصور ان يكون الخبر عما جرى لموسى هو نفس الخبر عما
جرى لعيسى ولا الامر بالصلاة هو نفس الامر بالزكاة وغيرها ولا ان ما
تعلق بزيد هو نفس ما تعلق بعمرو ولا ما سمي خبرا هو غير ما سمي امرا اذ الامر طلب
والخبر لا طلب فيه بل حكم بنسبة مفرد الى مفرد ايجابا او سلبا فثبت ان الكلام
انواع مختلفة والكلام عام للكل فيكون كالجنس لها قلنا قد سبق فيما تقدم
ان الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد قائم بالنفس وان اختلاف العبارات
عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات وهذا النوع من الاختلاف ليس
راجعا الى اخص صفة الكلام بل الى امر خارج عنه وعلى هذا انه لو قطع النظر
عن التعلقات والمتعلقات الخارجة لا يسبق الى توهم اختلاف في الكلام
النفساني اصلا ولا يلزم منه رفع الكلام في نفسه وزوال حقيقته وعلى هذا

نقول صح

فلا

فلا يخفى اندفاع ما استبعدوه من اتحاد الخبر واختلاف المخبر واتحاد الامر واختلاف
المامور وكذلك اختلاف الامر والخبر مع اتحاد صفة الكلام فان قيل اذا
تقرر ان الكلام قضية واحدة وان اختلاف العبارات عنها بسبب المتعلقات
الخارجة فلم لا يجوز ان يكون الارادة والعلم والقدرة وباقي الصفات راجعة
الى معنى واحد ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب المتعلقات لا بسبب
اختلافه في ذاته وذلك بان يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند
تعلقه بالايجاد وهكذا سائر الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يعود
ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الاصحاب عن
ذلك بانه يمتنع ان يكون الاختلاف بين القدرة والارادة بسبب المتعلقات
والمتعلقات اذ القدرة معنى من شانه ما في الايجاد والارادة معنى من شانه
ما في تخصيص الحادث بحالة دون حالة وعند اختلاف التاثيرات لا بد من
الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف المؤثر للكلام فان تعلقاته متعلقاته
لا يوجب تاثيرا فضلا عن كونه مختلفا وفيه نظر وذلك انه وان سلم امتناع صدور
الاثار المختلفة عن المؤثر الواحد مع امكان النزاع فيه فهو موجب الاختلاف في
نفس القدرة وذلك لان القدرة مؤثرة في الوجود والوجود عند اصحابنا نفس
الذات لا انه زائد عليها والا كانت الذوات ثابتة في العدم وذلك مما لا
نقول به واذا كان الوجود هو نفس الذات فالذوات مختلفة فتاثير القدرة
في الذوات مختلفة فيلزم ان يكون مختلفة كما قرروه وليس كذلك وايضا فان
ما ذكروه من الفرق وان استمر في القدرة والارادة فغير مستمر في باقي الصفات
كالعلم والحيوة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في اثر ما والحق ان ما
اوردوه من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات
والمتعلقات فمشكل وعسى ان يكون عند غيري حله ولعسر جوابه فرغ بعض اصحابنا

الى القول صح

بان كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة وهي الامر والنهي والخبر

والاستخبار وا لهذا المسئلة السادسة في اثبات الادراك لله تعالى
والادراك وان اطلق بمعنى العلم بالشي فانه يصح ان يقال ادرك فلان الشي
اذا علمه وبمعنى اللحوق اذ يقال ادرك فلان العصر الفلاني اذا لحقه وبمعنى
البلوغ لحالة من احوال الكمال ومنه يقال ادرك الغلام اذا بلغ سن كمال العقل
وادركت الثمار اذا زهت واستوت الا ان المقصود فيما نحن فيه انما هو
الادراك بمعنى السمع والبصر وقد اجمع العقلا على ان الواحد منا مدرك ثم
اختلفوا فمن قال بنفي الاعراض قال هو مدرك لا بادراك ومن اثبت الاعراض
قال هو مدرك بادراك وان الادراك معنى غير ان الادراك عرض قايم بجزء من المدرك
عند المعتزلة وقايم بنفس المدرك عند من لا يرى تعدي حكم الصفة عن محلها
وعند هذا اختلف المتكلمون في الرب تعالى فذهب اصحابنا الى انه سميع بسمع
بصير ببصر وذهبت المعتزلة الى انه سميع بلا سمع بصير بلا بصر وذهب
ابن الجبائي الى ان معنى كونه سميعا بصيرا انه حي لا افة به وذهب الكعبي الى
ان معناه انه عالم بالمسموعات والمبصرات وقد اعتمد اصحابنا في المسئلة
على المسلك المشهور وهو انهم قالوا الباري تعالى حي والحي اذا قبل حكما
لا يخلو عنه او عن ضده وهو كونه حيا موجب لقبول السمع والبصر فلو لم يتصف
الباري تعالى بالسمع والبصر لكان متصفا بضده وهو الصمم والعمى وهو
نقص يمتنع اتصاف الباري تعالى به وبيان ان الموجب لقبوله للسمع والبصر
كونه حيا ما نراه في الشاهد وان الموجب لقبول الانسان وغيره من الحيوان
لذلك انما هو كونه حيا فانه لو قدر ان الموجب لذلك غير الحيوة من الاوصاف
لكان منتقضا واذا كان الموجب لقبول ذلك انما هو كونه حيا فالباري تعالى
حي كما بينا فيجب ان يكون متصفا بهما والا كان متصفا باضدادهما وهو ممتنع
واعلم ان هذا المسلك مما لا يقوى نظرا الى ما حققناه في مسئلة الكلام والذي
نريده هاهنا ان نقول حاصل الطريقة ايل الى قياس التمثيل وهو الحكم على الغايب

بمثل

بمثل ما حكم به على الشاهد بجامع الحيوة وهو انما يصح ان لو ثبت ان الحكم في
الاصل الممثل به لمعنى لا انه ثابت لنفسه او بخلق علم الله تعالى له وفي ذلك من غير
افتقار الى امر خارج يكون مصححا له وموجبا وان سلم انه ثبت لمعنى لكن لا بد من
حصر اوصاف المحل وذلك لا يتم الا بالبحث والسبر وهو غير مفيد للقطع كما
سلف ثم وان اقام على المباحث فلا يكون حجة على غيره وان بحث زيد لا يفيد العلم
في حق عمرو ثم وان سلم الحصر فلا بد من التعرض لابطال التاثير في كل نتيجة
تحصل له مع اضافته الى غيره وذلك مما يعسر ويشق وان سلم التعرض لابطال
غير المستبقي غير ان ما به ابطال غير المستبقي هو لازم على ابطال المستبقي فانه
منتقض بما في اعضاء الانسان واعضاء غيره من الحيوان فانها حية مع انتفاء
السمع والبصر واضدادهما عنها وان سلم ان الحكم لمعنى فما عين لكن من الجايز
ان يكون ذلك له باعتبار الشي الموصوف به ومهما لم يتبين ان الموصوف به في
محل النزاع هو الموصوف به في محل الوفاق لم يلزم الحكم وان سلم ان المصحح كونه
حيا لا غير فانما يلزم ذلك في حق الله تعالى ان لو كان اطلاق اسم الحي وعلى
الواحد منا بمعنى واحد وهو غير مسلم ولا يلزم من كون الحيوة في حق الله تعالى
شرطا لصحة الاتصاف بالعالمية والقادرية كما في الحيوة في الشاهد
التماثل بين الحيات من الجواز استراك المختلفات في لازم واحد سلمنا اتحاد
مسمى الحي بين الشاهد والغايب ولكن لم قلتم انه يلزم من وجود المصحح وجود
الصفة وما المانع من ان يكون ذات الباري تعالى مانعة اذ لا يلزم من المصحح اسقاط
المانع ولهذا فان كونه حيا كما انه مصحح لهذه الادراكات فهو مصحح في الشاهد
لاضدادها وما المانع من وجوده في حق الله تعالى صحة اتصافه باضداد الادراكات
وقد تورد عليه اسوله اخرى عكس الانفصال عنها وهي ان يقال سلمنا انه يلزم
من وجود المصحح صحة اتصافه بالادراكات ولكن ما الذي تعنون باضداد الادراكات
ان اردتم بها عدم الاتصاف بالادراك فهو حق ولكن لا نسلم ان الاتصاف بعدم

وان قلد على انا حجة على غيره فان بحث زيد لا يفيد العلم في حق عمرو ثم

99

بعدم الادراك ممتنع والقول بانه صفة نقص عن محل النزاع وان اريد منه معنى
ثبوتيا فهو غير مسلم وبيانه انه لو كان معنى لوجب ان يدركه الحي من نفسه
كادراكه جميع صفاته التي شرطها الحيوة وذلك كما اذا قدر او علم فانه يدرك
كونه عالما او قادرا والعلم الاضطراري شهد بانا لا ندرك معنى عند عدم
ادراكنا للامور الغائبة عنا سلمنا وجود اضداد الادراكات ولكن لا
نسلم امتناع خلو الحي عنها كما ذهب اليه ابو الهذيل سلمنا امتناع الخلو
ولكن لا نسلم ان اضداد الادراكات من صفات النفس كما تقدم في مسئلة
الكلام سلمنا انها نقص ولكن لم قلتم بامتناع اتصاف الرب تعالى بها فلا
نعتم الى الاجماع فمدرك كون الاجماع حجة انما هو النصوص من الكتاب والسنة
فلنرجع في اثبات السمع والبصر اليهما اذ هو اولى من هذا التطويل مع
ضعفه سلمنا دلالة الضد المذكور على اتصاف الرب تعالى بالسمع والبصر لكنه
ينتقض بباقي الادراكات من الشم والذوق واللمس فان ما ذكرتموه يوجب
كونه تعالى متصفا بها ولم يقل به قائل والجواب اما السؤال الاول
فمندفع وذلك لانه اذا ثبت كون الرب تعالى حيا وان كونه حيا مصحح لاتصافه
بالسمع والبصر فالسمع والبصر صفة كمال للحي على ما تقدم تقريره فاذا لم
يكن متصفا به فهو ناقص وسواء كان ضده نفي عدم السمع والبصر ومعنى
ثابتا كيف وان الادلة على ثبوت الاعراض بعينها دالة على كون اضداد
السمع والبصر معنى وسنبين ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى قولهم لو كانت
صفة ثبوتية لكان مدركا ليس كذلك لوجوه ثلثة الاول هو ان السهو
من اضداد العلم وهو معنى وما لزم ان يكون مدركا فانه لو كان مدركا لكونه
ساهيا لما كان ساهيا فاذن ليس كل معنى يكون مدركا الثاني هو انا لا
نسلم ان كل معنى يجب ان يكون مدركا ولكن فيما كان من صفات الحي وقيما لا يكون
من صفات الحي الاول مسلم والثاني ممنوع ولكن لم قلتم بان المانع من صفات
الحي

الحي اذا المانع من الادراك بالسمع والبصر في اليد والرجل عندنا مجانس للمانع
في الجماد الثالث سلمنا ان كل معنى يجب ان يكون مدركا ولكن متى اذا لزم منه
التسلسل او اذا لم يلزم الاول ممنوع والثاني مسلم والموانع لو لزم ان يكون
مدركه للزم من عدم ادراكها ادراك مانعها وهلم جرا الى غير النهاية وهو محال
واما منع الحالة الخلو من الاضداد فقد سبق جوابه في مسئلة الكلام واما
الاجماع فقد استدلوا به على موقع المنع من اربعة اوجه الاول ان الاتفاق
واقع على ان الجهل بعد اتصافه ببعض الصفات لا يخلو عنها الا بضدها فاما ان
يكون ذلك لازما او لا يكون لازما فان لم يكن لازما فاذن لا يقع وهو خلاف
الاجماع وان كان لازما فاللزوم اما لنفس الذات او للازم الذات وعلى كلي
التقديرين يلزم استمرار هذا الحكم بدوام الذات الثاني انه لو جاز خلو المحل
عن جميع الاضداد فاما ان يكون التعاقب منها واجبا او لا يكون واجبا فان
كان غير واجب فلا يمتنع وجودها معا وهو محال وان كان التعاقب واجبا
فهو المطلوب الثالث هو ان المحل لو جاز خلوه عن الاضداد فاما ان يكون
ذلك لذاته او لمعنى فان كان الاول فيلزم منه امتناع اتصافه بواحد منها
وهو محال وان كان الثاني فيلزم ان يكون متصفا بمعنى الاضداد حالة خلوه
عنها وهو محال الرابع انه لو جاز خلو المحل عن جميع الاضداد لامتنعت الدلالة
على استحالة خلو الحوادث بذات الرب تعالى اذ لا طريق الى ذلك غير قولنا
لو جاز ان يكون محلا للحوادث لما خلا عنها او عن اضدادها في الازل وهو
ممتنع لما فيه من وجود حوادث متعاقبة الى غير النهاية ويمكن ان يجاب عن الاول
بانه لا نمنع ان كون ذلك من لوازم اتصاف المحل بالصفة لا بنفس لوازم
الذات ولا لازم الذات وعن الثاني بمنع وجوب التعاقب ولا يلزم من انتفاء
وجوب التعاقب جواز الاجتماع وعن الثالث ان خلو المحل عن الاضداد لا لذاته
ولا لمعنى وعن الرابع بالمنع من تصحيح الاصل ضرورة صحة ما لا يصح الا به واما

السؤال الثالث والرابع فندفع بما حققناه في جواب السؤال الاول واما السؤال
الخامس فقد سبق جوابه في مسئلة اثبات الصفات لجهة العموم المسلك
الثاني وهو مناسب لاصول المعتزلة وهو ان الله تعالى حي لذاته وكل حي
لذاته فانه يدرك المدرك عند وجوده فالباري تعالى يدرك المدرك عند
وجوده اما انه حي فمجمع عليه مع قيام الدليل عليه فيما يأتي واما ان كل حي لذاته
يدرك المدرك عند وجوده فهو ان الحي في الشاهد مدرك ومدركيته معلله
بكونه حيا ومفهوم الحيية متحد في الغائب والشاهد فيلزم من كونها علة
المدركية في الشاهد ان تكون علة في الغائب اما بيان كون الحيية في
الشاهد علة المدركية فمن وجوه الاول ان بعض الحي اذا كان حيا
كان مدركا واذا خرج عن كونه حيا بالقطع وغيره خرج عن كونه مدركا ودوران
المدركية معه وجودا وعدما دليل كونه علة لها الثاني ان الحي السليم الحاسة
اذا حضر المدرك وانتفت الموانع ووجدت الشرائط كان ادراكه واجبا
وادراكه اما ان يكون معللا بكونه حيا او بانتفاء الموانع او بصحة الحاسة
او لوجود المدرك او لامر اخر لا جائز ان يكون معللا بانتفاء الموانع لثلاثة وجوه
الاول هو ان انتفاء الموانع يعم الحي والميت وذلك يوجب كون الميت مدركا وهو
محال الثاني هو ان العدم لا يكون علة لامر ثبوتي الثالث هو ان الموانع المنتفية
كثيرة فاما ان يعلل المدركية بواحد منها واما بالكل او لا بشيء منها والاول ممتنع
اذ لا اولوية لبعضها دون البعض والثاني ممتنع لانها عند الاجتماع اما ان
يكون كل واحد موثرا في جملة الحكم او في بعضه او انه لا تاثير لكل واحد
منها في شيء ما والاول سبيل الى الاول والا كان كل واحد منها مستقلا بالحكم ومعنى
استقلاله انه يثبت به لا غير وفي ذلك ابطال استقلال كل واحد منها ولا
سبيل الى الثاني لعدم التبعيض في الحكم والى الثالث فهو المطلوب ولا جائز
ان يكون معللا بصحة الحاسة لانه لا معنى لصحة الحاسة غير انتفاء الافات

عنها

عنها وهو عود الى القسم الذي تقدم ولا جائز ان يكون معللا بوجود المدرك
فان المدركية تكون موجودة في غير المدرك والعلة لا توجد حكما في غير محلها
كما يأتي في العلل والمعلولات ولا جائز ان يكون المدركية معللة بامر خارج عن
هذه الاقسام والا لزم من فرض عدمه امتناع الادراك مع فرض الحيية
ووجود المدرك وصحة الحاسة وامتناع الموانع وهو محال الوجه الثالث
هو انه اذا كان المحل حيا مع صحة الحاسة وانتفاء الموانع والمدرك موجود
فانا نعلم حصول المدركية ولا نشك انها موقوفة على وجود المدرك وعند
ذلك اما ان تتوقف المدركية على شرط اخر او لا فان توقفت على شرط اخر فاما
ان يكون من الشرائط المذكورة من صحة الحاسة وانتفاء الموانع من القرب
المفرط والبعد المفرط وارتفاع الحجب وخارجا عنها لا جائز ان يقال بالاول
لان هذه الشرائط انما تعتبر ثبوتها في حق الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا
يتصور ثبوتها في حقه وما استحال ثبوته لشيء استحال كونه شرطا في ثبوت
غيره لذلك الشيء لان كونه شرطا صفة ثبوتية والصفة الثبوتية لا تكون صفة
للعدم المصرف ولا جائز ان يقال بالثاني والا لزم عدم الادراك عند فرض
عدمه مع وجودها قبل فقد الشرائط وهو ممتنع مخالف لما هو معلوم لنا بالضرورة
وان كان الثاني فهو المطلوب وهو ضعيف ايضا اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان
علة المدركية في الشاهد كون المدرك حيا واما ما ذكروه من الدوران فباطل
بما سبق في قاعدة الدليل كيف وقد امكن ان يكون حلول الحسوق في العضو
مع اتصاله بالجملة الحية من جملة المصحح واما الوجه الثاني فباطل اذ
لا مانع من كون العلة صحة الحاسة قولهم معنى صحة الحاسة اعتدال الافات
لا نسلم بل هو عبارة عن اعتدال المزاج وهو امر وجودي لا عدمي فلئن قالوا المزاج
المعتدل كيفية حادثة عن تفاعل الكيفيات الملموسة للعناصر ولا يكون ذلك
الا من اجتماع امور وهو باطل بما سبق في تقرير امتناع التعليل بانتفاء الموانع

فهو باطل على اصلهم حيث قضوا باستحالة قيام الحيوة بالجوهر الفرد وجواز
قيامها بالجسم المركب من الجواهر المجتمعة وفيه توقف الحيوة على كل واحد
من افراد الجسم لا محالة واما الوجه الثالث لان الحاق الغائب بالشاهد
انما هو بواسطة الاشتراك في العلة المصححة للمدركية في الشاهد فاذا
امكن ان يكون المصحح هو الحسية وحصول المدرك وصحة الحاسة واسعا المانع
فان استحال تحقق هذه الشرايط او بعضها في حق الله تعالى فلم يوجد في حقه
ما كان هو المصحح في الشاهد فكان الالحاق ممتنعا كيف وان كل ما اوردناه
على المسلك المتقدم فهو وارد هاهنا وربما استروح بعض الاصحاب في
اثبات السمع والبصر لله تعالى الى ظواهر وارد في الكتاب والسنة منها
ما يدل على كونه سميعا بصيرا كقوله تعالى ان الله سميع بصير ومنها ما يدل
على نفس السمع والبصر كقوله تعالى اني معكما اسمع وارى الى غير ذلك من الظواهر
وهي غير مفيدة للنفس ولا خروج لها عن الظن والتخمين والتمسك بها هذا شانه
في اثبات الصفات النفسية وما يطلب فيه النفس ممتنع والمعتمد في ذلك
ما ذكرناه من الطريقة العامة في اثبات الصفات فعلى هذا ينقلها الى هاهنا
غير انه قد يرد عليه هاهنا شبه وتشكيكات خاصة بهذه المسئلة غير ما ورد
فيما تقدم لا بد من ايرادها والاشارة الى وجه الانفصال عنها الاول منها
لا نسلم كون السميع سميعا والبصير بصيرا معنى اثباتيا لا شاهدا ولا غائبا
بل المفهوم منه انما هو عدمي اذ هو عبارة عن كونه حيا لا افة به كما هو مذهب
ابي الحسين سلمنا انه امر ثبوتي ولكن لا نسلم خروجه عن كونه عالما بالمسموعات
والمبصرات كما هو مذهب الشيخ فلا يكون زائدا على ما سبق من الصفات سلمنا
ان معنى كون السميع سميعا معنى ثبوتيا وانه زائد على كونه عالما بالمسموعات
والمبصرات ولكن لا نسلم ان المدرك في الشاهد ولا الغائب مدرك بادراك
زائد على المدركية وبيانه من اربعة اوجه الاول انه لو كان مدركا بادراك

ان هو

لجاز

لجاز ان يدرك الواحد منا اخفى ما يكون بحضرته وان لا يدرك ما هو اعظم منه
لجواز ان يخلق له الادراك بالاخفى دون الاظهر وذلك بان يرى ابرة ولا يرى
ما بين يديه من الجبال الراسية والحبال السايرة وان يسمع الهمس الخفي من
الاصوات دون ما بحضرته من اصوات الدبادب والبوقات الثاني هو
انه اذا صحت الحاسة وكان المرئي في مقابلة الراي ولم يكن في غاية الصغر
واللطف ولا في غاية القرب المفرط والبعد المفرط واثبتت التحت المدركية
واجبة الحصول وممتنعة الحصول عند فوات هذه الشروط او بعضها على
ما تشهد به الفطر وتقضي به العقول وعند ذلك فلو كانت المدركية معللة
بمعنى فذلك المعنى اما ان يكون ملازما لهذه الشروط وجودا وعدما او هو منفك
عنها بان يوجد مع عدمها ويعدم مع وجودها لا جايز ان يقال بالانفكاك
والا لزم وجود المدركية عند وجود ذلك المعنى وان انتفت تلك الشروط او انتفا
المدركية عند انتفايه وان وجدت تلك الشروط وهو محال ولا جايز ان يقال بالملازمة
لوجوه ثلثة الاول انه يلزم ان يكون تلك الشروط علة له ضرورة دوران معها
وعدم تعلقه بغيرها وشهادة العقل بان المدار على هذا الوجه يكون علة للدوار
لا شرطا الثاني هو ان العقل جازم بوجوب وجود المدركية عند تحقق هذه
الشروط وان قطع النظر عما سواها وبانتفا المدركية عند انتفايها او انتفا بعضها
وان وجد غيرها فلو كانت المدركية معللة بمعنى للزم استغناؤها عند وجود هذه
الشروط وتعذر عدم ذلك المعنى او وجودها عند وجوده وتعذر عدم هذه
الشروط وهو خلاف ما تشهد به العقل الثالث هو انه يلزم من ملازمة
المعنى لهذه الشروط ان يكون بينهما تعلق والا لما كانت الملازمة اولى من عدم
الملازمة وذلك اما تعلق اشتراط او عليه وعند ذلك فاما ان يكون التعلق
من الجانبين او من احد الجانبين لا جايز ان يقال بالاول لما فيه من الدور الممتنع ولا
جايز ان يقال بالتعلق من احد الجانبين لانه لا يخلو اما ان يكون ذلك المعنى

مشروطا بتلك الشروط او هي مشروطة به او هي معلولة له او هو معلول لها
لا جايز ان يقال بالاول فانه يمتنع حصول الشرط دون المشروط وعند ذلك
فلو قدر وجود هذه الشرايط دون ذلك المعنى فيلزم منه انتفا المدركية لانتفا
ذلك المعنى مع وجود تلك الشروط وهو محال ولا جايز ان يقال بالثاني لوجهين
الاول انه لا مانع من وجود ذلك المعنى دون تلك الشرايط لكونه شرطا لها
وعند ذلك فيلزم وجود المدركية لوجود علتها دون تلك الشروط وهو ممتنع
الثاني ان كل واحد من تلك الشروط غير متوقف على ذلك المعنى المعبر عنه بالادراك
وكذا كل اثنين منها فالجملة لا تكون متوقفة عليه فان الاحاد من الجملة ولا جايز ان
يقال بالثالث وهو ان يكون المعنى علة لتلك الشروط لوجوه خمسة الاول ان كل
واحد من تلك الشروط متحقق دون الادراك فلا يكون منها ما هو معلول له الثاني
هو انه اذا كان الادراك علة للمدركية فاما ان يتوقف على تلك الشروط او لا
يتوقف عليها فان قيل بالتوقف فهو ممتنع على اصلكم في امتناع توقف العلة
في اقتضايها على معلولها وان لم يتوقف فيلزم عند وجود ذلك المعنى وجود المدركية
مع تقدير انتفا تلك الشروط وهو محال كما سبق الثالث هو ان الادراك متوقف
على كل واحد من تلك الشروط فلا يكون علة له نفيا للدور الرابع هو ان الادراك
اذا كان علة للمدركية وهو علة لتلك الشروط فيلزم ان يكون العلة الواحدة لمعلولين
مختلفين وهو محال الخامس هو ان عندكم ادراك كل شي يخالف ادراك غيره
وعند ذلك فصحة كل واحد من تلك الشروط اما ان يكون معللة بواحد من تلك
الادراكات او بكل واحد منها على سبيل الاستقلال او انه غير معلل بشي منها
لا سبيل الى الاول والثاني لما تقدم قبل وان كان الثالث فهو المطلوب ولا
جايز ان يقال بالرابع وهو كون الشروط علة للادراك لانه اما ان يكون العلة
هو الواحد منها او كل واحد علة او انه لا شي منها علة لا جايز ان يقال بالاول
والثالث اذ هو خلاف الفرض والثاني باطل بما سبق الوجه الثالث انه
لو

لو كان المدرك مدركا بادراك لكان على القادر خلق ادراك المعدوم في العين كما
جاز تعلقه بالملون والطعم وغيره وادراك المعدوم محال الرابع انه لو كان
الادراك معنى لصح ادراكه بادراك اخر لان كل موجود يصح ان يكون مدركا
عندكم وعند ذلك فلا يتصور الخلو عن ادراكه او عن ضده وضده ايضا يكون
معنى فيصح ادراكه وعند ذلك يجب ان لا يخلوا عن ادراكه او عن ضده والكلام
في ذلك الثاني كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع سلمنا ان المدرك في الشاهد
مدرك بادراك ولكن لا نسلم لزوم ذلك في حق الله تعالى وبيانه من خمسة اوجه
الاول انه لا يخلوا اما ان يكون قديما او حادثا لا جايز ان يقال بكونه حادثا والا
كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو محال ولا جايز ان يكون قديما والا للزم ان
يكون له مسموعات ومبصرات في العدم اذ السمع والبصر من غير مسموع ولا مبصر
محال وذلك يخرج الى القول بقدم العالم او الى كون المعدوم مدركا وهو محال
الثاني هو ان الادراك في الشاهد اما ان يكون مشروطا بالبنية المخصوصة
او لا يكون مشروطا بها لا جايز ان لا يكون مشروطا بالبنية المخصوصة او لا يكون
مشروطا بها لا جايز ان لا يكون مشروطا والا للزم الالتباس بين الادراكات وان
تكون حاسة واحدة مدركة بادراكات مختلفة وهو ممتنع وان كان مشروطا
بالبنية المخصوصة كما ذكرناه فيما تقدم في تحقق كل واحد من الحواس فهو في
حق الله تعالى محال الثالث انه لا نعني بتفسير الادراك بانطباع صور
المحسوسات في حاسة المدرك كما هو مذهب ابن سينا وان يكون الانطباع
شرطا فيه كما هو مذهب الطبيعيين ويدل على ذلك ما سياتي من قرب وذلك
في حق الله تعالى محال الرابع انه لا مانع من ان يكون الادراك مشروطا
بخروج شعاع من العين متصل بالمدرك كما هو مذهب الرياضيين ولهذا فانا بالا
ندرك الفلك وغير شعاع الشمس النازل من الكوة وان الناظر اذا وقف بين
مرايتين متقابلتين فانه يرى ظهره في المرآة التي في قبالة ناظره وليس ذلك الا

بسبب تردد الاشعة بين المرائين وكذلك يرى وجهه مستطيلا ومعرضا
عند نظره في السيف طولا وعرضا وذلك بسبب ما ينعكس عن ذلك التشكل
من الشعاع ولتعدد السحاب الشعاع واختلافه بسبب البعد والقرب ومخالطة
الابخرة له يرى الشيء على البعد صغيرا وعلى القرب كبيرا على ما سلف وهو
ايضا محال في حق الله تعالى الخامس انه لا مانع من كونه مشروطا باستحالة
الهواء المشف المتوسط بين الناظر والمنظور لاجل ادراكه كما هو مذهب جالينوس
وذلك كله غير متصور في حق الله تعالى سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الرب
تعالى مدركا بالادراك ولكنه ينتقض بباقي الادراكات وغيرها من الكمالات
المفروضة في الشاهد سلمنا انه مدرك بادراك ولكن لا نسلم خروج الادراك
عن جنس العلوم وبيانه من وجهين الاول انا لا نتصور ان مدرك المدرك
شيئا ولا بعلمه وذلك دليل على الاتحاد الثاني هو ان احكام العلوم ثابتة
للادراكات بدليل ان العلم لا يتوقف في متعلقه ولا شاهدا ولا غائبا وكذلك
الادراك فدل على الاتحاد والجواب قولهم لا نسلم ان مفهوم المدرك ثبوتي
بل المدرك هو الحي الذي لا آفة به قلنا دليل كون المدرك مدركا امرا ثبوتيا
ما يجده كل عاقل من نفسه عند سماعه الاصوات وابصاره المبصرات من امور
تحدث بعد ان لم تكن كما يجد من نفسه انه عالم وقادر ونحو ذلك وذلك مما
لا مرا فيه ولا سبيل الى جحده ومكابرته ثم ذلك الذي يجده كل عاقل من نفسه
اما ان يكون ثبوتيا او سلبيا لا جائز ان يكون سلبيا فان نقيض كون السميع
سميعا والبصير بصيرا لا سميع ولا بصير ولا سميع عدم محض اذ يصح وصف
العدم المحض به ولو كان ثبوتيا لكان العدم المحض متصفا بالصفة الثبوتية
وهو محال ثبت انه مفهوم السميع والبصير ثبوتيا قولهم المدرك هو الحي
الذي لا آفة به باطل لوجوه سبعة الاول هو ان الحيوة ونفي الآفة امران
مختلفان وكل عاقل يجد من نفسه اختلاف احواله عند كونه سميعا وبصيرا وشاهدا
وداتيا ولامسا والمختلف غيرهما ليس بمختلف الثاني هو ان المدرك اما ان يكون

هو

هو الحي الذي انتفت عنه جميع الآفات او بعض الآفات فان كان الاول فهو
ممتنع فانا قد نجد من خلت به بعض الآفات كالسقيم المدنف مدركا والاعمى
سامعا والاطرش مبصرا الى غير ذلك ولو كانت الحيوة مع انتفاء جميع الآفات
هي معنى كون المدرك مدركا لما كان كذلك وان كان الثاني فيلزم ان يكون
مدركا من انتفت عنه بعض الآفات وان خلت به الآفة المانعة له من كونه
مدركا وهو محال وان قيل المدرك هو الحي الذي انتفت عنه الآفة المانعة له
من كونه مدركا فهو اعتراف بان المدركية ثبوتية وان لها ضدا مانعا وهو
خلاف مذهب ابن الجبائي القائل بهذا المذهب الوجه الثالث انه يلزم من كون
المدرك هو الحي الذي لا آفة به ان يكون الحي عند انتفاء الآفات مدركا للطيف
والبعيد المفرط والقريب المفرط ولما هو محجوب بالحجب الكثيفة ضرورة تحقق معنى
المدرك وتساوي نسبته الى كل شيء فان قيل بان انتفاء هذه الامور شرط للمدركية
نقول اذا كان حد المدرك هو الحي الذي لا آفة به فمن كان حيا ولا آفة به فقد
وجد فيه حد المدرك ويلزم من وجود الحد وجود المحدود ولو كانت هذه الامور
شروطا لكونه مدركا فيلزم من تعذر انتفائها انتفاء المدركية مع وجود حدها
وهو ممتنع كيف وانه لو قيل لابن الجبائي ما المانع من ان يكون المدرك هو الحي الذي
انتفت عنه هذه الامور وانتفاء الآفات شرط لم يجد الى الفرق سبيلا الوجه
الرابع هو ان العين مدركة للمبصرات والاذن مدركة للمسموعات ويلزم
من كون كل واحد من العضوين خاليا لا آفة به ضرورة انه يلزم من وجود المحدود
وجود الحد ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد من العضوين مدركا لما يدركه
الآخر ضرورة تساوي نسبة الحيوة ونفي الآفات الى جميع المدركات وان قيل
باشتراط النسبة المخصوصة في كل عضو بالنسبة الى ما يدركه ونسبة كل
واحد من العضوين فائتة في العضو الآخر فهو فاسد على ما سيأتي عن قريب
ثم جوابه ما سبق في الوجه الثالث الوجه الخامس انا نجد من انفسنا انتهاء

ذلك

كوننا مدركين لبعض المدركات كسماع الاصوات اللذيذة وشم الرائحة الطيبة
الى غير ذلك ولو كانت المدركة هي انتفا الافات عن الحي فاذا كان المشتهي
حيا لا افة به فذلك مما لا تعلق به الشهوة لحصوله فان الشهوة انما تتعلق بحصول
ما ليس بحاصل السادس انا قد نجد من انفسنا كراهية الروية لبعض الاشيا وسماع
بعض الاصوات وبالجملة نكره كوننا مدركين لكثير من الاشيا والحيوة وبقي الافات
لا نكره والمكروه غير ما ليس بمكروه السابع انه لو قيل لابن الهيثم على قياس مذهبه
ما المانع من ان يكون العالم هو الحي الذي لا افة به وكذلك في القادر والمريد
ونحوه لم نجد الى الفرق سبيلا فقولهم لا نسلم خروجه عن كونه عالما بالمسموعات
والمبصرات قلنا دليل خروجه عن ذلك من خمسة اوجه الاول هو انا اذا علمنا
الشي بطريق من الطرق ثم رايناه فانا نجد تفرقة ضرورية بين الحالتين وليس ما نجده
من الحالة الثانية وهو الروية عايدا الى كوننا قادرين ولا مريدين ولا متكلمين
ضرورة ولا الى الحيوة ونفي الافات كما تقدم فبقي ان يكون قسما آخر وهو المعنى
بالمدركية فان قيل ما المانع ان يكون التفرقة عايدة الى الجملة والتفصيل
والاطلاق والتقييد في الشي المعلوم بان يكون عالمين بالشي جملة او على وجه
مطلق فاذا رايناه علمنا مفصلا او مقيدا وذلك لا يوجب خروجه عن العالمية
سلمنا خروجه عن العالمية ولكن ما المانع من عود التفرقة الى تاثير الحاسة من
الشي المحسوس فان الحواس قابلة للانفعال عن المحسوس وذلك كما نجده من تاثير
العين الباصرة عند التحديق الى جرم الشمس والصدمة الداخلة في الاذن
عند الاصوات الشديدة كالبوقات وغيرها والانقباض والانبساط من بعض
المشمومات والمطعومات والملموسات قلنا اما الاول فمندفع وذلك انا
لو رايناه صغيرا ثم غمزنا العين عنه فانا نبقى عالمين به على ما رايناه ثم اذا فتحنا
العين نحوه مرة ثانية فانا نجد من انفسنا حصول امر زايد على ما كان معلوما لنا منه
حال غمز العين عنه ونجد تفرقة ضرورية بين الحالتين فما نجده من الحالة الثانية هو

المعنى

المعنى بالمدركية فان سميت تلك الحالة عالمية وهو نزاع في اللفظ لا في المعنى
وقولهم ما المانع من عود التفرقة الى تاثير الحاسة قلنا ليس كذلك فان
الحاسة وان كانت قابلة للتاثر كما ذكروه الا ان ما نجده من انفسنا عند الاحساس
بالشي بعد العلم به انما هو عايد الى زيادة كشف ولحاظة بالشي المحسوس بالنسبة
الى حالة كونه معلوما وذلك وجدان لا مراء فيه الوجه الثاني هو انا نجد من
انفسنا الكراهة لروية بعض الصور دون العلم بها وذلك دليل الاختلاف
بين المدركية والعالمية مع هذا الاختلاف فلا مبالاة بالمنازعة في تسمية المدركية
نوعا من العالمية الثالث هو ان العالمية باتفاق العقلا يجوز تعلقها بكل
موجود والمدركية الحاصلة بكل واحدة من الحواس عند الخصوم وعند بعض
اصحابنا لا تتعلق بكل موجود دليل الاختلاف الرابع انه قد يعلم ما لا
يدرك كالعلم بالمعدومات وقد يدرك ما لا يعلم كمن يرى شبحا وهو متخيل
في سهوه ووسواسه فانه مع رويته للشي لا يكون عالما به وهو دليل الاختلاف
الخامس انه لا يتصور حصول العلم الا ويعلم حصوله بخلاف الادراك كما
حققناه من مثال المدرك الشاهي قولهم لا نسلم ان المدرك مدرك بادراك
قلنا لان صدا المدرك من قام به الادراك فلا يعقل مفهوم المدرك دون تعقل
الادراك كما لا يعقل مفهوم الاسود والابيض دون فهم السواد والبياض
ولو جاز تعقل مدرك بلا ادراك لجاز تعقل ابيض واسود بلا سواد ولا
بياض وهو من اجل المحالات قولهم لو كان مدركا بادراك لجاز ان يدرك
الاخفى دون الاظهر على ما قرروه قلنا حالة ذلك اما ان ننظر فيها الى العقل
او العادة فان كان الاول فممنوع وان كان الثاني فمسلم ولكن كما انه نستحيل
بالنظر الى العادة انتفا الادراك للاظهر مع ادراك الاخفى فنستحيل بالنظر
الى العادة ان لا يخلق لنا الادراك للاظهر مع خلق الادراك للاخفى ثم ما هو
لازم علينا في الادراك فهو لازم على الخصم في المدركية وما هو جواب له

الوجه صح

وهو صح

الفعل صح

ثم هو جواب لنا ها هنا قولهم ان المدركة واجبة الحصول عند حصول
هذه الشروط غير مسلم وبيان ذلك من وجهين الاول هو انا قد نرى الكبير صغيرا
من البعد مع وجود ما ذكروه من الشرايط وعند ذلك فالرؤية اما ان تكون متعلقة
بكل اجزائه او انه لا تعلق لها بشيء منها او انها متعلقة بالبعض دون البعض فان
كان الاول لكان يلزم ادراكه على ما هو عليه وهو محال وان كان الثاني فهو محال
والا لما رأى اصلا وان كان الثالث فكما ان الشرايط متحققة بالنسبة الى ذلك
الجزء فهي متحققة بالنسبة الى الباقي ومع ذلك فما لزم الادراك مع وجود
الشرايط وهو المطلوب ○ الثاني هو انا اذا رأينا شيئا شخصيا فانما يجتمع
الاجزاء فلا بد وان يكون رائي لكل واحد من تلك الاجزاء الا ان ذلك المرئي هو
مجموع تلك الاجزاء وعند ذلك فاما ان تتوقف رؤية كل جزء من الاجزاء المفردة
منه على رؤية الجزء الاخر او لا تتوقف رؤية كل واحد على رؤية غيره وان البعض
متوقف على رؤية البعض دون البعض لا سبيل الاول لما فيه من الدور والثاني
والثالث يلزم منه جواز رؤية الجوهر الفرد الذي لا يتجزى بالفعل عند وجود
الشرايط حالة الاجتماع ولو وجب رؤية ذلك عند وجود الشرايط حالة الاجتماع
لوجب حالة الانفراد وليس كذلك فلا وجوب فان قيل على الحجة الاولى
لا نسلم وجود الشرايط في الاجزاء التي على اطراف المرئي البعيد اذ هي ابعد من
الوسط بالنسبة الى الناظر فلذلك نرى الوسط دون الاطراف وبيان ذلك
انا اذا قدرنا خروج خطين من الناظر متصلا بالجزء الوسط من المرئي حدثت من قيامه
على بعد المرئي زاويتان قائمتان فاذا فرضنا خطين من الناظر متصلين
باطراف بعد المرئي كانا وترين للزاويتين القائمتين ووتر الزاوية القائمة
اطول من كل واحد من ضلعيها فالبعدان المتصلان بخوانب المرئي ابعد من البعد
المتصل بالوسط سلمنا التساوي من الاطراف والوسط ولكن شرط المدركة
عند القائلين بالانطباع انما هو بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية

وان

وان يكون بين الناظر والمرئي مخروط متوهم زاويته من جهة الناظر وقاعدته
من جهة المرئي ولا يخفى انه كلما ازدادت ابعاد المخروط طولا يسبب بعد المرئي
ازدادت زاويته ضيقا وكلما قصر ازدادت زاويته سعة ومحل الانطباع
انما هو الزاوية المفروضة فيسبب اتساعها وضيقها سبب القرب والبعد
يكون كبر المنطبع وصغره وعند القائلين بخروج شعاع من العين متصل بالمرئي
يكون مدركا له انما اختلف المرئي بالصغر والكبر بالبعد والقرب بسبب
ضعف الشعاع المتصل به بسبب تبدده او بسبب مخالطة الابخرة
الكثيفة به وعند القائلين بان الهواء المشف ما بين الرائي والمرئي يستحيل
الة دراكه بالحالة قوة الناظر له انما اختلف الصغر والكبر بالبعد والقرب
بسبب ضعف تاثير القوة في الاحالة وقوتها وعلى الحجة الثانية انما
يلزم الدور ان لو توقف صحة رؤية كل واحد من الاجزاء على صحة رؤية
الاخر توقف متاخر على متقدم وذلك بان يقال صحة رؤية كل واحد علة
صحة رؤية الاخر وليس كذلك بل توقف معية اي انه لا يصح رؤية كل واحد
الا مع رؤية الاخر وذلك غير موجب للدور كما مضى فان والجواب اما
دعوى زيادة البعد المتصل بالطرف على البعد المتصل بالوسط فمندفع
فانا لو قدرنا ان ضلع الزاوية القائمة وهو الاخذ من وسط المرئي الى
الطرف ذراعا فعلم ان بعد الطرف الذي هو وتر تلك الزاوية لا يزيد على
بعد الوسط بذراع بل اقل لان ضلعي الزاوية القائمة يزيدان على وترها
لا محالة ومع ذلك فانا لو قدرنا ابعاد الوسط ذراعا اخر بحيث يتساوى
وتر الزاوية ويزيد عليه لما غاب عن الحس وامنا الرد على ارباب الانطباع
وغيرهم فسيأتي غير مرة واما الاشكال على الحجة الثانية فضعيف جدا
سلمنا وجوب حصول المدركة ولكن لا نسلم امتناع تعليلها بالادراك قولهم
انما ان يكون الادراك ملازما لهذه الشروط اولا قلنا غير لازم وان كان لازما

مذهب

فما المانع منه قولهم يلزم منه ان يكون تلك الشروط علة للادراك نظرا الى
الدور فهو باطل بما سبق في قاعدة الدليل قولهم لو كانت المدركية
معللة بمعنى لجاز تحقق المدركية عند وجود ذلك المعنى وان علمت الشروط
وان لا توجد مع وجود هذه الشروط مع انتفاء ذلك المعنى وهو محال انا نمنع ان
لو تصور الانفكاك بين المعنى واجتماع تلك الشروط وهو غير مسلم قولهم انه
يلزم من ملازمة المعنى لهذه الشروط ان يكون بينهما تعلق مسلم قولهم التعلق
اما لجهة العلية او الاشتراط لا نسلم الحصر بل التعلق امر اعم من القسمين
ولهذا نتصور الملازمة بين المضافين وان لم يكن التعلق بينهما لا لجهة العلية
ولا الاشتراط وكذلك الملازمة بين المعلولات لعلة واحدة ولئن لا نسلم الامتناع
من ذلك قولهم ان كان المعنى مشروطا بتلك الشروط فلا يمتنع وجود الشرط
دون المشروط قلنا لا نسلم ان ذلك غير ممتنع على الاطلاق في كل شرط قلنا
لا نسلم ان ذلك غير ممتنع على الاطلاق في كل شرط ومشروط ولهذا وقع الاتفاق
على ان كون الباري حيا شرط لكونه عالما وقادرا ولا انفكاك لاحدهما عن الاخر
سلمنا تصور وجود هذه الشروط دون ذلك المعنى ولئن لا نسلم امتناع حصول
هذه الشروط بدون المعنى للادراك ولا امتناع حصول المعنى بدون الشروط
كما سبق وبه يندفع ما ذكروه من القسم الثاني ايضا قولهم في القسم الثالث
انه يمتنع ان يكون المعنى علة لتلك الشروط ممنوع قولهم في الوجه الاول منه
يلزم ان يكون كل واحد منهما متحققا دونه لا يلزم ان يكون الهيئة الاجتماعية
متحققة دونه قولهم في الوجه الثاني منه انه اذا كان الادراك علة للمدركية
فيلزم من وجوده وجود المدركية وان لم يتوقف على تلك الشروط مسلم ولئن لا
نسلم حالة ذلك كما سبق قولهم في الوجه الثالث منه ان الادراك متوقف
على كل واحد من تلك الشروط فلا يكون علة لها لا نسلم التوقف على ما سبق قولهم
في الوجه الرابع انه يلزم منه ان يكون العلة الواحدة علة لمعلولين وهو ممتنع

فانه خارج عن تعلق العلة والشرط تسليما الحصر

لا نسلم امتناع ذلك كما يأتي في العلل والمعلولات والوجه الخامس منه ان نزلنا
الكلام على ان الادراك علة للشروط فجوابه صعب جدا قولهم لو كان الادراك
مدركا بادراك لجاز على القادر خلق ادراك المعدوم في العين وهو ممتنع
قلنا ان كان ادراك المعدوم بالعين ممتنعا فقد امتنع القول بجواز خلقه في
العين وان لم يكن ممتنعا فقد امتنع القول بان ادراك المعدوم بالعين ممتنع
فقد امتنع القول بجواز خلقه في العين وان لم يكن ممتنعا فقد امتنع القول
بجواز خلقه في العين وان لم يكن ممتنعا فقد امتنع القول بان ادراك المعدوم
بالعين ممتنع قولهم لو كان الادراك معين لصح ادراكه بادراك اخر ولما
تصور الخلو منه او من ضده وهو تسلسل ممتنع على ما قرروه فنقول التسلسل
وان كان ممتنعا فلا يدل على امتناع الادراك لجواز ان يكون ذلك لازما من القول
بجواز ادراك الادراك ومن القول بان الادراك له ضد ومن القول بان الذات
القابلة للضدين لا تخلو عنهما قولهم سلمنا لزوم ذلك في الشاهد ولكن
لا نسلم لزوم ذلك في الغائب قلنا اذا ثبت ان حد المدرك متى قام به الادراك
فالحد لا يختلف شاهدا ولا غائبا قولهم لا يخلو اما ان يكون قديما او
حادثا قلنا بل قديم قولهم يقتضي ان قدم المسموعات والمبصرات ليس كذلك
فان تعلق الادراك بالمدركات على نحو تعلق العلم بالمعلومات وما لزم من
قدم العلم قدم المعلوم فكذلك في الادراك قولهم ان السمع المخصوصة
شرط في الادراك ليس كذلك فان القابل به معترف ان الادراك قائم بجزء
واحد من جملة المدرك ولا اثر لاتصال محله بما حاوزه اذ الجواهر لا يؤثر
بعضها فيما يرجع الى ما يقوم بها من الاعراض كما يأتي بل الجوهر يكون على صفته
عند المجاورة لغيره في حالة انفراده واذا جاز قيام الادراك بجزء واحد
في حال انفراده واتصاله لزم ان لا يكون السمة المخصوصة شرطا ولا يلزم على
هذا الاجتماع حيث انه يقوم بالجوهر عند اضافته وضمه الى غيره ولا يقوم به

عند انفراده لانا نعقل الكون القائم بمحل جزئي في حالة الاجتماع هو بعينه قائم في
حالة الافتراق مطلقا والمختلف انما هو الاسم وهو ان ذلك الكون القائم بالجوهر
عند ضمه غيره اليه يسمى اجتماعا وعند انفراده لا يسمى بذلك ثم وان سلم انه
لا يبقى حالة الانفراد لكنه غير لازم وذلك لان الصفات العرضية منها ما يقتضي
لذاته الضم والاجتماع بين المحال كالصفات الاضافية مثل الاجتماع ونحوه
ومنها ما لا يقتضي ذلك كالسواد والبياض ونحوهما ليس بصفة اضافية ولا
يلزم من كون الصفات الاضافية كذلك طرد ذلك فيما ليس باضافي ولا يخفى ان
الادراك ليس من ذلك القبيل الموجب للجمع والضم بين الاجسام وبما يدل على
ان الادراك غير مفتقر الى النسبة المخصوصة وحصر البصر بين المقابلين يكون الباري
تعالى مدركا ان يقال لو كانت النسبة المخصوصة شرطا في الشاهد لوجب
طردها غائبا على ما هو قاعدة الاشتراط عندهم فانهم اوجبوا طرد الشرط دون
العلة ويلزم من ذلك وجود النسبة المخصوصة في حق الله تعالى لكونه مدركا
فان قيل اشتراط النسبة انما هو في حق المدرك بادراك والباري تعالى ليس
مدركا بادراك فلا اشتراط النسبة في حقه فقد نقضوا قاعدتهم في العالمية
حيث شرطوا كون العالم حيا في الشاهد وان كان عالما بعلم وطردوا ذلك
في الغائب وان لم يكن عالما بعلم ولو سئلوا عن الفرق لم يجدوا الى ذلك سبيلا
قولهم ان ذلك يفضي الى الالتباس بين الادراكات ليس كذلك فان الالتباس
بين الادراكات لا يكون بسبب اتحاد محلها والا لما تصور قيام عرضين بمحل
واحد الا وهما متشابهان ولا يخفى جواز قيام الاعراض المختلفة بالمحل الواحد
مع عدم التشابه وذلك كالسواد والحلاوة ونحوهما وانما الالتباس والاشتباه
بين الاعراض لامور عائدة الى انفسها ولا يخفى ان لا تشابه بين انواع الادراكات
في انفسها والاختلاف فيها في ذواتها على ما يجده كل عاقل من نفسه ولهذا لا يقوم
احدهما مقام الاخر فان ادراك الشيء بالبصر لا يقوم مقام ادراكه بالسمع والشم

والذوق

والذوق واللمس وكذلك بالعكس وعلى هذا فتبين مما ذكروه من حدود
الادراكات لا حاصل له ٥ قولهم الادراك هو الانطباع او ان الانطباع
شرط في الادراك فباطل من وجهين الاول هو ان ما ذكروه مبني على اشتراط
النسبة المخصوصة في الادراك وقد سبق ابطاله الثاني هو ان الصورة
المنطبعة في العين اما ان يكون منتقلة من صورة المرئي او غير منتقلة فان
كان الاول فالمنتقل اما جوهر او عرض لا جائز ان يكون جوهرا والا لزم
انطباعه في العين اما ان يكون متصلا بالمرئي او منفصلا عنه فان كان متصلا
به فيبعد ان يكون منطبعا في العين بل المنطبع في العين طرفه ويلزم من ذلك
ان لا يكون منه مدركا غير المنطبع دون غيره وان يزاحم الهواء الراكد بين الرائي
والمرئي ويحركه وان يكون نافذا في الاشياء الصلبة الشفافة كالبلور اذا
كان متوسطا بين الرائي والمرئي وان يكون مدرجا من الجزء الذي يحرم مخروط
ملاقيا بين الرائي والمرئي مع بعده وان لا يرى المرئي على شكله بل على الشكل
المنطبع في العين على صغره وان لا ترى السماء في اول جزء من اجزاء فتح العين
بل بعد ازمنة وهي ما يمكن فيها قطع المنتقل من المرئي الى الرائي في المسافة
التي بينهما وان تنتصف العين بما انطبع فيها من صور الالوان حتى يقال لها سودا
وبيضا وان يحترق بانطباع صورة النار فيها وتبرد بانطباع صورة الثلج
فيها والكل محال وان كان منفصلا عنه فكان يلزم ان يحس به المنفصل عنه اذا
كان مدركا وان لا يدرك ذلك المرئي الخارج لعدم انطباعه وهو محال وان
كان عرضا فالعرض لا يتحرك له سعته وان يحرك محله او صاحبه الا بالتبعية
هذا ان قيل باستقال الصورة المنطبعة من المرئي وان لم تكن منتقلة فالقول
بانطباعها في العين مع عدم انتقالها من المرئي محال قولهم انه لا مانع
من خروج شعاع من العين متصل بالمرئي فباطل ايضا من سبعة اوجه الاول
انه مبني على البنية وقد ابطلناه الثاني هو ان الشعاع الخارج من العين

اما جوهرا او عرض فان كان جوهرا فهو مع اتصاله بالمرئي اما ان يكون متصلا
بالعين او منفصلا عنها فان كان متصلا بالعين فهو ممتنع لثلثة اوجه الاول
انه يلزم منه ان يكون قد خرج من العين مع صغرها جرم مخروط مثلا نصف كرة
العالم متصلا بالثوابت وهو محال الثاني انه يلزم منه ان يحرك الهوا الراكد
وان تقدير الاجرام الصلبة الشفافة اذا كانت متوسطة بين الرائي
والمرئي كما سبق وانكل محال الثالث انه يلزم ان لا يختلف المرئي على القرب والبعد
بسبب اتصال المدرك به وان كان منفصلا عن العين فكان يلزم ان لا يختلف
المرئي في القرب والبعد لاتصال المدرك به وان يتحرك ما يلاقيه من الاجرام
المزاحمة له وان لا يدرك الرائي المرئي لانفصال الشعاع عنه وانكل محال وان
كان عرضا فهو ايضا محال لما سبق في الانطباع الثالث وهو خصص به مذهب
المعتزلة القائلين بالشعاع ان يقال الشعاع عندكم جسم والاجسام غير
داخلة تحت مقدور البشر بالاتفاق منا ومنكم وعند هذا فاما ان يقولوا
بان الله تعالى يخلقه عند فتح العين وانه يتولد او انه كان مستكنا في العين
ثم انبعث عند فتح الاجفان فان كان الاول فيلزم منه جواز فتح العين مع
سلامتها وبحقوق الشروط التي اعتبروها وان لا يحصل الرؤية لجواز ان لا يخلق
الله تعالى ذلك الشعاع وذلك عندهم محال وان كان الثاني فهو محال
كما ياتي بعد وان كان الثالث فاما ان يكون انبعاث الشعاع بطبعه
او بخلق الله تعالى ذلك له فان كان بطبعه وجب ان لا يتحرك كيف كان بل
الى جهة معينة وان كان ذلك بخلق الله تعالى فيلزم جواز فتح العين مع
سلامتها وانتفا الموانع بدون الرؤية لجواز ان لا يخلق الله تعالى ذلك الانبعاث
وهو محال على اصولهم الرابع هو انه لو كان الجوهر الفرد من الناظر على الوجه
المشروط من القرب والبعد فانه لا يرى عندهم ولو كان ادراكه بانصال الشعاع
به لرئي ضرورة اتصال الشعاع به عندهم ويمكن ان يجاب عنه بانه وان وجد هذا

اذا غمض العين قبل ارتاع ورد الشعاع

ذلك فلا يخلوا

الشرط

الشرط وهو البعد المشروط وانصال الشعاع به لكنه امكن ان يكون شرط اخر
وهو ان لا يكون في غاية الصغر وقد فات ذلك الخامس انه لو كان
الادراك بانصال الشعاع بالمرئي لما رؤيت الاعراض لعدم انصال الشعاع
بها عندهم فان قالوا الشرط انصال الشعاع بالمرئي او بمحله والعرض وان
لم يتصل به الشعاع فهو متصل بمحله فيلزمهم رؤية لون الجسم مهما رئي الجسم
لانصال الشعاع بمحله وليس كذلك فان عندهم قد يرى الجسم من البعد من لا
يرى لونه الى ان يقرب منه ثم يلزمهم رؤية لون الجسم مهما رئي الجسم لانصال
الشعاع بمحله وليس كذلك فان عندهم قد يرى الجسم من البعد من لا يرى لونه
الى ان يقرب منه ثم يلزمهم رؤية الطعم والرائحة ضرورة انصال الشعاع
بمحله ولم يقولوا به لكن لهم ان يقولوا الطعم وان اتصل الشعاع بمحله فليس مما
يصح ان يرى عندنا وهو شرط في الرؤية السادس انه لو اقدت ناظرين
ليل مظلم فان من هو واقف في ضوئها لا يرى من هو واقف في الظلمة عند مقطع
الضوء ومن هو في الظلمة يراه مع استوائهما في انبعاث الاشعة فان قالوا
شعاع النار لقوته يبهر الشعاع المنبعث من عين من هو في ضوئها ويمنعه من
النفوذ بخلاف الواقف في الظلمة قلنا فاذا كان شعاع النار مانعا من نفوذ
الشعاع المنبعث من العين فالظلمة اولى ان تكون مانعة للشعاع المنبعث
من عين الواقف فيها ولهذا انه قد يرى الشيء في وقت طلوع شعاع الشمس في
مسافة لا يرى في مثلها في الظلمة وكذلك فان الحيا يرى في شعاع الشمس
النار لمن الاقوى ولا يرى في الظلمة ثم يلزم منه ان لا يرى احد الواقفين
في الضوء للاخر لكون الشعاع المنبعث من العين مبهرا لشعاع البصر المفروض
وكان امتناع رؤية النار لقوة شعاعها اولى السابع انه لو كان اتصال
الشعاع المنبعث من العين بالمرئي شرطا في الرؤية في الشاهد لكان شرطا
في كون الغائب مدركا لان الشرط عندهم ما يجب اطراده كما سلف وليس كذلك

حيث قضوا بان الرب تعالى مدرك وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من الشبه
كيف وان ما ذكروه من الشعاع النازل من الكوى ليس هو الشعاع المنبعث
من العين الذي هو شرط الادراك بل غيره فلا يكون توقف ادراكها عليه دليلا
على ما قصدوه وكذلك الشعاع المنعكس من احدى المرايا المتقابلتين على
الاخرى الذي به ادراك الناظر لظهره ليس هو الشعاع المنبعث من العين فلا
يكون ذلك دليلا على اشتراط انبعاث شعاع العين ثم لو قيل لهم ما المانع
ان يكون ذلك كله بحكم جرى العادة لم يجدوا الى دفعه سبيلا ان قولهم
ما المانع ان يكون الادراك باستحالة الهوا المتوسط بين الراي والمري
الة دراكة قلنا الوجه ثلثة الاول انه لو كان كذلك لكانت استحالته عند
اجتماع المبصرين اشد وعند ذلك يجب ان يكون ادراك الواحد للشي عند
الاجتماع اشد من حالة الانفراد لقوة الاستحالة الثاني انه لو كان يلزم
ان يضطرب المري عند تشوش الجو واضطراب الرياح بسبب تخدد الالة
الدراكة وهو ممتنع الثالث انه يلزم منه ان لا يكون الناظر هو المدرك اذ
المدرك خارج عنه وعلى هذا فالادراك معنى يخلقه الله تعالى للمدرك مع قطع
النظر عن البنية المخصوصة والانتقال والانطباع والادوات والاشعة
والاهوية المشفة وكلما قيل وما وقع من ذلك ملازما للادراك فليس الا
بحكم جرى العادة كالري عند شرب الماء والشبع عند اكل الخبز ونحوه وحيث
لم يكن العقب او اليد او غيرهما من الاعضا مبصرة ولا سامعة ولا شامة
ولا ذايقة فليس لعدم صلاحيتها لذلك بل لان الله تعالى لم يخلق له الادراك
وهذا اصل مطرد عند اهل الحق من اصحابنا في سائر الادراكات وربما قيل في
ابطال ما ذكروه من نقل الصوت بالهوا الى صماخ الاذن انه لو كان كذلك لما
ادركنا جهته كما لا ندرك جهة الملموس لما كان ادراكه بالوصول الى الحاسة
اللامسة وهو بعيد اذ المدرك بالسمع انما هو الصوت لا نفس حصوله من تلك

والالات صح

له

الجهة

الجهة بل ذلك انما يكون بغير السمع واما النقض بما في الادراكات فقد
سبق جوابه في مسئلة اثبات الصفات لجهة العموم كيف وانا لا نمنع اتصاف
الرب تعالى بباقي الادراكات موصوف بالادراكات على ما ذهب اليه
القاضي ابو بكر من اصحابنا فانه قال الرب تعالى موصوف بالادراكات
الخمسة ودليله ما مر دليل السمع والبصر قولهم لا نسلم خروج الادراك
عن اجناس العلوم قلنا قد اختلف اصحابنا في ذلك فمنهم من قال انه من اجناس
العلوم ومنهم من قال انه خارج عن اجناس العلوم وهو اختيار القاضي واما
نحن فنقول قد بينا فيما تقدم الاختلاف بين العالم والمدرك فاذا كان
العالم من قام به العلم والمدرك من قام به الادراك وجب ان يكون العلم والادراك
مختلفين ضرورة وهو المطلوب واما الاختلاف هل اختلاف نوع او جنس
فمما لم نظهر لي بعد قولهم انه لا يتصور ان يدرك المدرك شيئا ولا
يعلمه عنه مسلم وان سلم فاللازم لا يدل على الاتحاد قولهم الادراك
والعلم قد اشتركا في انهما لا يوثران في متعلقهما قلنا والاشتراك في
هذا الامر او في غيره لا يدل على الاتحاد ايضا لجواز اشتراك المختلفات
في لازم واحد فيدل على ذلك ان الكلام لا يوثر في متعلقه كالعلم وهما
مختلفان فان قيل بينتم اختلاف الادراكات وانها مخالفة لانواع العلوم
وما يجوز على الله تعالى منها وما لا يجوز فهل الادراكات منحصرة في الادراكات
الخمسة ام لا قلنا ذهبت الفلاسفة الى ان الادراكات عشرة على ما تحققناه
في قاعدة العلم واما اصحابنا فمتفقون على الادراكات الحاصلة بالحواس
الخمسة الظاهرة واختلفوا في الاحساس بالالم واللذة والفرح والغم
ونحوه هل هو من قبيل الادراكات او العلوم فذهب كثير من الاصحاب الى انه
من قبيل العلوم والذي ارتضاه القاضي انه ادراك سادس مستحق على ذلك
بان العلم متعلق بما مضى من الالام والاحساس بالالم غير متعلق بما مضى في ذلك

قدم

لا يدل على خروجه عن انواع العلوم لجواز ان يكون متعلق البعض منها مما لا
يتعلق به البعض الاخر كما قيل في الادراكات المختلفة النوع والحق في ذلك ان
الاحساس بالالم واللذة مخالف لباقي الادراكات ومخالف لباقي انواع
العلوم من حيث ان الاحساس بالالم واللذة ونحوه لا يتعلق بما تعلق به غيره
من العلوم كالعلم بما مضى من الايام وغيرها من الموجودات واما كونه من انواع
الادراكات او العلوم فمما لم يطرحا بعد فان قيل فهل يجوز ان يخلق الله
تعالى ادراكا خارجا عما ذكر ونحوه من الادراكات لا قلنا قد اختلف ايضا
في ذلك فمنهم من منع ومنهم من جوز وهو مذهب ضرار بن عمرو والحق انه
لا دليل قاطع على النفي والاثبات فلا سبيل الى الجزم باحدهما فان قيل
فهل الادراكات الحادثة مقدورة للبشر قلنا اتفق القائلون بها على انها
غير مباشرة القدرة الحادثة غير ان مذهب اصحابنا انها مخلوقة لله تعالى
على ما سياتي ومذهب بعض المنصرين من المعتزلة ان الرؤية منها حادثة
بطريق التولد عند فتح العين وهو باطل على ما ياتي ايضا في ابطال التولد والله
اعلم **المسئلة السابعة** في ان الله تعالى حي بحياة مذهب اصحابنا
ان الله تعالى حي بحيوة وان الحيوة صفة وجودية زائدة على ذات الرب تعالى
وما له من الصفات الوجودية السابق ذكرها وانفقت المعتزلة على كونه
حيا لا بحياة لكن منهم من قال معنى كونه حيا انه لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر كابي
الحسين البصري وذهبت الفلاسفة الى معنى كونه حيا انه ليس بميت احتج
اصحابنا بثلاث مسالك المسلك الاول قالوا قد ثبت ان الرب تعالى
عالم قادر مريد وشرط هذه الصفات في الشاهد كون المتصف بها حيا
فيجب ان يكون الباري تعالى حيا لان الشرط لا يختلف شاهدا ولا غائبا واذا
كان حيا فالحي عبارة عمن قامت به الحيوة والحد لا يختلف شاهدا ولا غائبا
فيجب ان يكون الباري تعالى حيا بحيوة وهو ضعيف لما سبق من ابطال الحاق الغائب

بالشاهد

بالشاهد المسلك الثاني قالوا الذوات منقسمة الى ما يصح عليها ان يعلم ويقدر
والى ما لا يصح عليها ذلك وهذه التفرقة تستدعي مميزا وذلك المميز الذي به
صح على بعض الذوات ان يكون عالمة قادرة هو المعنى بصفة الحيوة والرب
تعالى يصح عليه ان يكون عالما قادرا فكان حيا بحيوة وهو باطل ايضا فان الذوات
مختلفة عندنا وعند اكثر العقلاء وعند ذلك فلا يمتنع ان يكون صحة قبول القادرية
والعالمية مستندة الى نفس الذات لا الى امر خارج عنها المسلك الثالث
قال بعض المتاخرين اجمعنا على كون الرب تعالى حيا فنقول لكم الحي هو الذي
لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر اشارة الى سلب الامتناع والامتناع سلب السلب
فيكون امرا ثبوتيا وهذا الامر الثبوتي ليس هو نفس الذات فانا نعلم ذات واجب
الوجود وقد نجهل كونه لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر والمعلوم غيرها ليس بمعلوم
فثبت ان كونه تعالى حيا صفة حقيقية قائمة بذاته لا انها سلب محض وهو ضعيف
ايضا فان امتناع كونه عالما قادرا وهو وان كان امرا زائدا على ذات واجب
الوجود فليس فيه ما يدل على ان كونه حيا يزيد على كونه عالما وقادرا
والمعتمد انا نقول قد ثبت ان الرب تعالى موصوف بالعلم والقدرة والا
وعند ذلك فاما ان يكون قابلا للاتصاف بهذه الصفات او لا يكون قابلا
لها لا جائز ان يكون غير قابل لها والا لما صح اتصافه بها وقد قيل هو موصوف
بها وان كان قابلا لها فالقابلية لهذه الصفات زائدة على نفس ذات الباري
تعالى ونفس العلم والقدرة والارادة ولهذا فانا نعقل ذات الباري تعالى
ونفس العلم والقدرة ونجهل قبول الذات لهما والمعلوم غيرها ليس بمعلوم واذا
كان زائدا فاما ان يكون وجوديا او عدميا او لا وجوديا ولا عدميا لا جائز ان
يكون لا معدوما ولا موجودا على ما سنبينه في ابطال الاحوال ولا جائز ان
يكون عدميا وان نقيض القبول لا قبول ولا قبول عدم لصحة اتصاف الممتنع به
ولو كان ثبوتيا لما كان صفة له فتعين ان يكون القبول وجوديا وذلك هو المعنى

وان كان ان نسلما ونسلم ثبوت ذلك الثبوت
هو صحة كونه عالما قادرا

بصفة الحيوة **المسئلة الثامنة** في انه هل للباري تعالى صفة زائدة
على ما اسلفناه من الصفات ام لا وقد اختلف في ذلك فذهب بعض
اصحابنا الى انه لا يجوز اثبات صفة زائدة على ما اثبتناه محتجا على ذلك
بان الدليل الذي دل عليها يدل على غيرها وما لم يدل عليه الدليل فلا سبيل الى
تجويزه وهو باطل من جهة انه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه
وان انتفى العلم بوجوده ومنهم من قال لو جاز ان يكون له صفة اخرى لم يخل اما
ان يكون صفة كمال او نقصان فان كانت صفة كمال فعدمها في الحال نقص
وان كانت صفة نقص فثبوتها له ممتنع وهو ايضا ضعيف اذ امكن ان يقال انها
ليست صفة كمال ولا نقص ولا دليل يدل على نفي ذلك ولا هو بديهي وان
سلمنا الحصر ولكن ما المانع ان يكون صفة كمال قولهم لان عدمه في الحال
نقص انما يصح ان لو قيل بعدمه وليس يلزم من كونه جايزا ان يكون معدوما
حتى يقال ان عدمه في الحال نقص بل غايته ان لا يحكم بثبوته لعدم قيام الدليل
عليه وورود الشرع به والحق في ذلك ما ذهب اليه بعض الاصحاب وهو ان ذلك
جايز عقلا وان لم نقض بثبوته لعدم الدليل عليه وورود الشرع به وذلك مما
لا يوجب لواجب الوجود في ذاته نقصا الا ان يكون ما هو جايز عليه غير ثابت
له ومن اثبتنا من زاد على هذا واثبت له صفات زائدة على ذلك وجزم بها
كالبقاء والقدم والوجه والعينين واليدين ومن الحشوية من زاد على ذلك
واثبت له نورا وحسا وتسلقا وقدما واستواء على العرش ونزولا الى سماء
الدنيا وصورة على صورة ادم وكفا واصبعين وضحكا وكرما الى غير ذلك
وتمسكوا في ذلك بظواهر من الكتاب والسنة وادلة لا يتمسك بها في هذا
الباب ولا بد من الاشارة الى تحقيق ما في كل صفة من هذه الصفات **الصفة**
الاولى البقاء وقد اتفق المتكلمون على جواز اطلاق الباقي على الخالق
والمخلوق المستمر الوجود حقيقة خلافا لابي هاشم فانه قال الباقي على الحقيقة

هو

هو الله تعالى وتسمية المخلوق باقيا مجاز واجمعوا على ان الحادث في اول
زمان حدوثه لا يوصف بكونه باقيا ما عدا الكرامية فانهم وصفوه بكونه
باقيا واما كون الباري باقيا ببقاء زائد عليه فقد التبج ابو الحسن الاشعري
ومعظم اصحابنا وقال القاضي ابو بكر الباقي باق بنفسه لا ببقاء زائد عليه وهو
مذهب المعتزلة واختلف قول الشيخ ابي الحسن الاشعري في بقاء الله تعالى
وصفاته فقال تارة ان الله تعالى وصفاته باقية ببقاء واحد وذلك البقاء
باق ببقاء اخر وقال تارة ان الله تعالى باق ببقاء قايم به وكل صفة من صفاته
باقية ببقاء هو نفسها وعند هذا نقول اما الخلاف في كون المخلوق
باقيا حقيقة او مجازا فحاصل النزاع فيه يرجع الى الاطلاق اللفظي فان من
قال بكونه باقيا حقيقة لم يرد به غير انه مستمر الوجود زمنين فصاعدا
ومن قال انه مجاز فمعناه انه غير مستمر على الدوام ولا حرج في الاصطلاحات
بعد فهم المعنى وكذلك الخلاف في تسمية الحادث في اول زمان حدوثه باقيا
فان من نفى ذلك لم يرد به الا انه غير موصوف في وقت حدوثه بكونه مستمر الوجود
ومن اثبت لم يرد به غير انه مما يصح استمرار وجوده واما الاشكال في كون الباقي باقيا
ببقاء زائد عليه وقد اعتمد مسوا البقاء على مسالك المسلك الاول وهو
مما تمسك به الشيخ ابو الحسن الاشعري وهو ان قال الجوهر في اول زمان
حدوثه غير موصوف بكونه باقيا وقد اتصف بذلك في الزمن الثاني فقد تجدد
له وصف لم يكن وذلك يوجب ان يكون لزيادة معنى وهو البقاء كالذي وصف
بالمتحركة بعد ان لم يكن متحركا فان ذلك يتضمن اثبات حركة قايمة به زائدة
على كونه متحركا بلا حركة وهو محال وهذا المسلك ضعيف اذ لقائل ان
يقول المعقول بكون تجدد هذا اللفظ وهو البقاء معنى ثبوتيا مع كون المفهوم
من كونه باقيا امرا ثبوتيا وليس كذلك ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه
امكن ان يقال معنى كونه باقيا في الزمن الثاني ان الموجود في الزمن الاول

اثبت

فلو جاز ان يكون باقيا بلا بقاء كما ان يكون

لم يطل في الزمن الثاني وهو سلب محض الثاني انه امكن ان يقال معنى كونه
باقيا في الزمن الثاني ان ما حصل في الزمن الاول هو بعينه حاصل في الزمن
الثاني والحصول في الزمان ليس امرا ثبوتيا والا كان ذلك الحصول
كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان قيل ان الحصول مع كونه ثبوتيا
حاصل في الزمان الثاني بنفسه لا بحصول زائد عليه فلنقل مثله في حصول
الجوهر فيه الثالث انه ينتقض بوجود الجوهر في اول زمان حدوثه فانه
يوصف بكونه حادثا فيه ولا يوصف بذلك في الزمن الثاني مع بقاء ذاته فكونه
حادثا زائد على ذاته وليس كونه حادثا امرا ثبوتيا والا كان حادثا ولزم
التسلسل واذا لم يكن الجوهر حادثا امرا ثبوتيا مع كونه زائدا على ذاته
فكذلك كونه باقيا الرابع ما قاله الاصحاب ان المفهوم من كونه باقيا
انه مستمر في الزمن الثاني ومفهوم الاستمرار واحد في الوجود والعدم بدليل
صحة قسمة المستمر الى المستمر بالوجود والمستمر بالعدم ومورد القسمة يجب
ان يكون واحدا واذا كان مفهوم الاستمرار واحدا في الوجود والعدم فلو كان
صفة ثبوتية لكان العدم المحض متصفا بها وهو محال ولا يمكن ان يقال لا
نسلم اتحاد المفهوم من الاستمرار ومورد القسمة انما هو اللفظ دون المعنى
ثم هو مقابل بما يدل على ان مفهوم الاستمرار ثبوتيا وذلك لان نقيض الاستمرار
لا استمرار ولا استمرار عدم بدليل صحة اتصاف العدم به في اول زمان تحققه
فكون الاستمرار ثبوتيا سلمنا ان المفهوم من كونه باقيا امرا ثبوتيا ولكن لا
نسلم انه معلل بالبقاء ودليله من ثلثة اوجه الاول انه لو افتقر في كونه
باقيا الى قيام البقاء به فقيام البقاء الباقي اما ان يتوقف على كونه باقيا او
لا يتوقف فان توقف فقد لزم الدور الممتنع وان لم يتوقف لزم صحة حصول
البقاء في الجوهر لا حالة كونه باقيا وهو محال الثاني هو انه لو كان الباقي
معللا بالبقاء فالبقاء اما ان يكون صفة ثبوتية او لا يكون صفة ثبوتية فان

كان

الثاني حاصل ايضا في ذلك الزمان والكلام ايضا في حصول ذلك الحصول

كان الاول فاما ان يكون باقيا او لا يكون باقيا فان كان باقيا لزم ان يكون
باقيا ببقاء اخر وهو تسلسل ثم ليس قيام احد البقاءين بالاخر اولى من العكس
وان لم يكن باقيا فما لا يكون باقيا لا يكون صفة لله تعالى وان لم تكن ثبوتيا
استحال ان يكون علة للامر الثبوتي الثالث هو انه لو كان الباقي معللا
بالبقاء لكان العلم العدم معللا بالبقاء لكونه باقيا والبقاء اما ان يكون صفة
له والا لجاز ان يقال ان العالم بعلم بعلم لا يقوم به والمتحرك بحركة
لا يقوم به وهو ممتنع وخلاف قاعدة الشيخ ابي الحسن وان كان البقاء صفة
للعلم اقتضى ذلك الى قيام المعنى بالمعنى وهو ايضا محال فان قيل لا نسلم
اتصاف العلم بكونه باقيا وان كان مستمرا واحد المنع لعبد الله بن سعيد
وان سلمنا ذلك ولكنه غير لازم وبيانه من ثلثة اوجه الاول هو ان يقال
العلم قائم بذات الله تعالى وذات الله تعالى ليست مغايرة لعلمه فقد قام
به بقاء العلم لا بغيره فهو كما لو قام به الثاني هو ان ذات الباري تعالى باقية
ببقاء زائد عليها وصفاته باقية ببقاء هو نفسها ولا يلزم على هذا ان يقال
يجوز ان يكون الجوهر باقيا ببقاء هو نفسه او ان يكون ذات الباري تعالى
باقية ببقاء هو نفسها اما الاول فلانه كان يلزم ان يكون الجوهر في الحالة
الاولى باقيا بالوجود نفسه فيها واما الثاني فلانه يلزم ان يكون الذات معنى
واستحال ان يكون قائمة بنفسها بخلاف الصفة الثالث هو ان ما ذكرتموه انما
يلزم ان لو قيل بان البقاء علة لكون الباقي باقيا وليس كذلك بل هو شرط لكون الباقي
باقيا ولا يلزم قيام الشرط بالمشروط بدليل الحيوة مع العلم ولا يلزم على هذا
ان يقال يجوز ان يكون الله تعالى باقيا ببقاء غير قائم به او ان يقال ببقاء جوهر فرد
غير قائم به اما الاول فلانه لو جاز ان يكون بقاء الله تعالى غير قائم به فاما ان يقوم
بنفسه او بغيره لا جائز ان يقوم بنفسه اذ المعاني لا تقوم بانفسها وان قام بغيره
لزم ان يكون ذلك الغير قديما ولا قديم غير الله تعالى واما الثاني فلان الاجماع

في

ولا يكون لا جائز ان لا يكون صفة

منعقد على ان الله تعالى قادر على خلق جوهر فرد لا موجود معه وقادر على تثبيته
ما شاء فتقاد ذلك الجوهر لا جايز ان يقوم بنفسه لما تقدم ان قام بغيره لزم منه
امتناع خلق ذلك الجوهر الباقي على الله تعالى الا مع غيره وذلك محال قلنا
اما منع كون العلم باقيا مع استمراره فمكابرة للمعقول ونزاع في عبارة واما
الوجه الاول فمندفع فان شرط العلة ان يكون قايمة بماله الحكم على ما تقرر
وذات الباري تعالى وان لم نقل انها غير الصفة ولا الصفة غيرها فليس بمعنى
اتحاد حقيقتيهما اذ هو محال بل بمعنى امتناع الانفكاك بينهما فاذا كان بقا الصفة
قايما بالذات فلم يكن قايما بالصفة لا محالة واما الثاني فلان معنى البقا مخالف
لمعنى العلم فاذا جاز ان يكون الصفة الواحدة علما بقا فلا مانع من ان يكون الشي
الواحد ذاتا بقا ويكون من جهة كونه ذاتا قايما بنفسه ومن جهة كونه بقا غير قايم
بنفسه بل ويجوز ان يكون السواد اسود بسواد هو نفسه والعلم عالم بعلم هو
نفسه وذلك قلب لقاعدة العلل والمعلولات واما الثالث فمن وجهين
الاول انه لو كان البقا شرطا لكون الباقي باقيا فمن قضية الشرط ان لا يمتنع
وجوده دون المشروط كالحيوة مع العلم وعند ذلك فلا يمتنع بتقدير وجود البقا
بدون كون ما قام به باقيا وهو محال الثاني انه لو كان البقا شرطا لكون
الباقي باقيا وان يكون البقا قايما بمعنى الباقي لجاز ان يقال بقا الاعراض بقا
قايم بالجواهر لا بها وهو محال على اصل الشيخ ابي الحسن الاشعري الوجه الخامس
على اصل المسلك ان ما ذكره الشيخ منتقض على اصله بالقدم فان القديم قد يطلق
على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم
والجوهر لا يوصف في اول زمان حدوثه بكونه قديما بهذا الاعتبار وقد يوصف
به بعد ذلك فقد تجدد له حكم لم يكن كما تجدد في الباقي فان جعله معللا بالقدم
فهو خلاف مذهبه وان لم يعلله بالقدم فقد انتقض دليله المسلك الثاني
للشيخ ابي الحسن الاشعري وحاصله انه لو نفى الباقي لنفسه من غير بقا لما تصور

عدم

والملزوم ممتنع واللازم مثله وما يلزم اللازم هو ان الجوهر

عدم الجوهر اذا كان باقيا لا يبقا فهو لا ينعدم بنفسه والا لما كان باقيا والقدرة
لا تتعلق بوجوده في حالة بقايه حتى يقال بعدمه نسب عدم تعلق القدرة
باعادة حال كونه باقيا لما فيه من ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل ولا تتعلق
بعدمه اذ القدرة المؤثرة لا بد لها من اثر والعدم لا يكون اثرا اذ هو نفي محض
وهو ضعيف ايضا اذ لقايل ان يقول ما المانع من اعدامه بالقدرة كما
قاله القاضي والقول بان العدم نفي محض ولا يكون اثرا للقدرة فمندفع فانه
ان قيل بان اثر القدرة لا بد وان يكون امرا ثبوتيا فممنوع وان قيل ان اثر القدرة
ما لولا القدرة لما كان فالعدم بهذا الاعتبار اثر فانه لولا القدرة لما كان
ولا يلزم على هذا ان يقال فيلزم ان يكون العدم السابق على العالم مقدورا
وهو خلاف اجماع العقلا لان العدم السابق قديم ولا القديم لا تتعلق القدرة
به لما فيه من تحصيل الحاصل وهو محال بخلاف العدم المتجدد الكائن بعد ما لم
يكن سلمنا انه يمتنع ان يكون عدم الجوهر مقدورا ولكن ما المانع من ان يكون
طريق عدمه بان لا يخلق الله تعالى الاعراض التي لا يتصور خلو الجوهر عنها او
بعضها ويكون انقطاعه بسبب انقطاعها ولا يلزم على هذا ان يقال بكون الاعراض
مؤثرة في وجود الجوهر لضرورة عدمه بانقطاعها والا كانت الحيوة مؤثرة
في العلم لضرورة انه يلزم من عدمها عدمه وهو محال فان قيل اذا جوزتم كون
الباقي باقيا بلا بقا فما المانع من الحكم على الاكوان بكونها باقية ولو كانت باقية
فما طريقكم في عدمها وعدم الكون لا يكون عند المعتزلة الا بضده وذلك يجر الى
امتناع عدم الاكوان جملة وهو محال فنقول هذا انما يلزم ان لو قيل بامتناع
كون الاعراض باقية بسبب امتناع قيام البقا بها وليس كذلك بل استحالة بقايها
بما سنبينه عليه في موضعه ان شا الله تعالى واما المعتزلة فقد اعترضوا
على هذا المسلك بان الله تعالى خلق فنا هو عرض لا في محل مضاد للجوهر فيفني
به الجوهر وهو باطل على ما سنبينه في موضعه واستدلوا على نفي البقا بثلاث

مسالك المسلك الاول انه لو كان البقا معنى لم يخل اما ان يكون له ضد او لا
ضد له فان كان الاول وجب قيام ضد البقا بالجوهر فان جملة المتضادات
لا تقوم بغير الجواهر ولو قام ضد البقا بالجوهر حالة كونه باقيا لكان باقيا بغير
باق وهو محال وان لم يكن له ضد فعدمه متعذر المسلك الثاني هو انهم
قالوا لا معنى لكون الجوهر باقيا الا انه مستمر الوجود والبقا عند القائلين به متجدد
غير مستمر فلو كان استمرار الوجود مفتقرا الى البقا المتجدد لكان استمرار الوجود
متجددا وهو محال المسالك الثالث انهم قالوا لو كان الجوهر باقيا ببقا فبقاؤه زائد على
وجوده وعندهما فلا يخلو اما ان يقال بجواز خلق الجوهر في وقتين فصاعدا
دون البقا او انه يمتنع خلقه دون البقا لا جائز ان يقال بالثاني والا كان الباري
تعالى ملجأ الى خلق البقا عند خلق الجوهر وهو ممتنع فلم يبق الا الثاني وهو
المطلوب وهذه المسالك ايضا باطلة اما الاول فلانه وان لم يكن للبقا
ضد كما يقوله الشيخ ابو الحسن فانما ينعدم لاستحالة بقائه في نفسه وما كان
كذلك فلا يكون مفتقرا في فنائه الى ضد واما الثاني فلانه دعوى مجردة فانه
لا يمتنع ان يكون المقصود من الشرط مقارنته للمشروط وذلك حاصل به حالة
استمرار الوجود بتعاقب الشرط وباستمرار الشرط واما الثالث فباطل بالجوهر
مع العلم وبالمشروط مع شرطه **الصفة الثانية** القدم وقد اتفق الجمهور
على ان الله تعالى قديم لنفسه لا بقدم زائد عليه وقال عبد الله بن سعيد من اصحابنا
انه قديم بقدم واثبت القدم معنى زائدا عليه واحتج على ذلك بما سبق الاحتجاج
به على البقا وقد سبق ابطاله والذي نحصله هاهنا ان يقال لا يخلو اما ان
يريد بالقديم انه الذي لا اول له فيكون امرا سلبيا ومعنى عدميا فلا يستدعي
ان يكون معللا بمعنى او تريد به ما فسر كلامه به الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
وهو ان قال المراد من قول ابن سعيد ان الله تعالى قديم بقدم انه مختص في قيامه
بنفسه بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في مكان كما اختص المتحيز بمعنى لاجله كان مختصا

بالحيز

بالحيز فهو مع بعده عن دلالة لفظ القديم والقدم يرجع حاصله الى صفة
نفي وهي وجوده لا في مكان والصفات السلبية لا تعلل بخلاف الصفات الثبوتية
وان اراد به غير ذلك فلا بد من تصوره واقامة الدليل عليه **الصفة الثالثة**
الوجه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري في احد قوليه والاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني والسلف الى ان الرب تعالى متصف بالوجه وان الوجه صفة
ثبوتية زائدة على ما له من الصفات متمسكين في ذلك بقوله تعالى ويبقى
وجه ربك ذو الجلال والاكرام لا انه بمعنى الجارحة ومذهب القاضي
والاشعري في قول اخر وباقي الائمة ان وجه الله تعالى وجوده والحق في
ذلك ان يقال لا نسلم ان اثبات الوجه بمعنى الجارحة لما سنبينه في ابطال
التشبيه وما لا يعود على الله تعالى وكونه زائدا على ذاته وما له من الصفات
لا بمعنى الجارحة وانه وجه لا كوجوهنا كما ان ذاته لا كذواتنا كما هو مذهب
الشيخ في احد قوليه ومذهب السلف وان كان ممكنا الا ان الحرمة بذلك
تستدعي دليلا قاطعا ضرورة كونه صفة للرب تعالى ولا وجود للقاطع
هاهنا وان جاز ان يكون الدليل ظاهرا فلفظ الوجه في الاية لا دلالة على
الوجه بهذا المعنى لغة لا حقيقة ولا مجازا فانه لم يكن مفهوما لاهل اللغة
حتى يقال انهم وضعوا لفظ الوجه بازائه وما لا يكون مفهوما لهم لا يكون
موضوعا لالفاظهم فلم يبق الا ان يكون محمولا على مقتضاه لغة وقد تعذر
حمله على الحقيقة على ما تقدم وهو الوجه بمعنى الجارحة اذ هو المتبادر من
لفظ الوجه عند اطلاقه الى الفهم والاصل في ذلك انما هو الحقيقة فلم يبق الا
جهة المجاز وهو التعبير بالوجه عن الذات ومجموع الصفات ثم وان صح
التجوز به عن صفة اخرى على ما قيل غير ان التجوز به عن الذات ومجموع
الصفات اولى من جهة انه خصصه بالبقاء والبقا لا يختص بصفة دون
صفة بل الباري تعالى باق بذاته ومجموع صفاته **الصفة الرابعة** اليدا

ومن الشبهة من اثبت الوجه بمعنى الجارحة

وقد اختلف المتكلمون في مقتضى قوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت
بيدي اذ هو صريح في اثبات اليدين لغة فذهبت المشبهة الى انهما بمعنى
الجارحتين وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انهما صفتان ثبوتيتان
زائدتان على ذاته وباقي صفاته لا انهما بمعنى الجارحتين وهو مذهب السلف
واليه ميل القاضي في بعض كتبه وذهب اكثر ائمتنا الى تفسير اليدين بالقدرة
وكثير من المعتزلة الى التفسير بكونه قادرا وذهب بعض المعتزلة الى التفسير
بمعنى النعمة وذهب قوم الى ان اليدين في الاية صلة زائدة والحق عندنا في ذلك
ان نقول اما اثبات اليدين بمعنى الجارحتين فباطل لما سيأتي في نفي التشبيه
واما اثبات اليدين بالمعنى الذي اراده الشيخ ابو الحسن الاشعري فيستدعي
دليلا قاطعا لما سبق في الوجه ولا قاطع وان سلمنا الاكتفاء في ذلك بالدليل
الظاهر الا انه غير موجود فيما نحن فيه لما حققناه في صفة الوجه وان سلمنا وجود
الظاهر غير انه يمتنع الحمل عليه لانه اضاف الخلق الى اليدين فان كانت
اليدان هما اللتان هما الخلق فهي القدرة والا فاضافة الخلق اليهما يكون كذبا
واما تفسير اليدين بالنعمة فباطل للوجهين الاولين انه اضاف الخلق اليهما والخلق
لا يتعلق بالنعمة الثاني انهما مذكورتان بلفظ التثنية ونعم الله تعالى على
ادم غير منحصرة في امرين على ما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
فان حمل النعمة تنقسم الى ظاهرة وباطنة والى عاجلة واجلة فيحتمل انه اراد
بيدي اي بنعمتي العاجلة والاجلة او الظاهرة والباطنة ويحتمل انه اراد
به شمول الملكة له وتعليمه الاسماء كلها فلما الان بما ذكروه قد كان
مجتمعا في حق ادم فان حمل على الكل خرج عن التثنية وان حمل على خصوص اثنين
منها فلا يكون اولى من غيره فلا يكون التخصيص مفيدا ولا يسلم في القول بكون
اليدين صلة زائدة لما فيه من تعطيل الدلالة واذا بطلت جميع هذه الاقسام
والاشبه انهما بمعنى القدرة فان اطلاق اليدين بمعنى القدرة شايع عرفا ولغة

ولهذا

ولهذا يقال فلان في يدي وفلان اذا كان في تحت قدرته وتحت حكمه ومشيته
وان لم يكن في يديه اللتين هما الجارحتين فان قيل يمتنع حمل اليدين على القدرة
لوجهين الاول انه يلزم من ذلك ابطال فايدة التخصيص بذكر خلق ادم باليدين
من حيث ان سائر المخلوقات انما هي مخلوقة بالقدرة القديمة الثاني هو ان
اليدين مذكورتان بصيغة التثنية وقدرة الرب تعالى واحدة قلنا اما الاول
فمندفع فانه جاز ان يكون فايدة التخصيص التشريف كما خصص المؤمنين
بلفظ العباد واضافهم بالعبودية الى نفسه وخصص روح عيسى والكعبة
بالاضافة الى نفسه واما الثاني فلانه قد يعبر باليدين عن القدرة كما
ذكرناه وكذلك بلفظ اليد ولا امتناع في اللغة عن التعبير بالتثنية او
الجمع عن الواحد الصفة الخامسة العينان قال الله تعالى تجري باعيننا
وقال تعالى ولتصنع على عيني وقد اختلف المتكلمون في معناها فقالت المشبهة
هما عينان بمعنى الجارحتين وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري في احد قوليه
وجماعة من السلف هما صفتان نفسيتان كما قال في اليدين وفي قول اخر
له انهما بمعنى البصر والحق في ذلك ان اثبات العينين بمعنى الجارحتين ممتنع لما
سيأتي في نفي التشبيه واما القول بانهما صفة نفسانية زائدة على مسماه
من الصفات فيستدعي دليلا قاطعا كما سبق ولا قطع هاهنا وان سلمنا
الاكتفاء في ذلك بالدليل الظاهر فالاية غير متناولة له بطريق من طرق الدلالات
اللفظية لما سبق وان سلمنا انها محتملة له لغة غير انها ايضا محتملة لغيره
وبيان الاحتمال من اربعة اوجه الاول انه يحتمل انه اراد بقوله تجري
باعيننا اي بحفظنا وكلايتنا ولهذا يقول العرب فلان بعين فلان اي في
حفظه وكلايته الثاني انه يحتمل انه اراد به ببصرنا وهو بصره كما سبق في
الادراكات وصيغة الجمع للتعظيم كما في قوله تعالى نحن قسمنا وقوله وانزلنا
من السما الى غير ذلك الثالث يحتمل انه اراد به ما انفجر من عيون الارض واضافها

اليه اضافة تمليك الرابع انه يحتمل انه اراد به عيون المتعينين من عباده
للنجاة من الغرق واختصاصهم بالاضافة اليه للتشريف والاكرام كما
سبق **الصفة السادسة** الجنب وقد اثبتت المشبهة للباري تعالى
صفة الجنب بمعنى الجارحة تمسكا بقوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله
ومن السلف من حمل لفظ الجنب في الاية على صفة زائدة على ما له من الصفات
النفسانية لا بمعنى الجارحة ولا يخفى ان حمله على الجارحة ممتنع كما سياتي
وحمله على المعنى الثاني ايضا ممتنع لما سبق كيف وان الاحتمالات في الاية
متعارضة فيحتمل انه اراد بجنب الله امره فان الجنب قد يطلق بمعنى الامر
ويكون حاصل قوله فرطت في جنب الله اي في امر الله ومنه قول الشاعر

اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى عليك تقطع

معناه في امر عاشق ويحتمل انه اراد به الجناب ويقال فلان لا يذب جنب
فلان اي بجنابه وحرمه **الصفة السابعة** صفة النور قالت
المشبهة انه نور تمسكا بقوله تعالى الله نور السماوات والارض ومنع
حمله على ما هو المتبادر منه اي الفهم وهو النور الكائن من اشعة البصر ات
والا كان الباري عرضا وهو محال كما ياتي وان قيل المراد به انه نور لا كانوارنا
فلا بد له من دليل قاطع ولا قاطع وان سلمنا الا كتفا بالظاهر غير ان اللفظ
لا يحتمله لغة على ما سبق وان سلمنا احتمال اللفظ في الاية له غير انه يحتمل
غيره وبيانه من وجهين الاول انه يحتمل انه اراد به انه منور السماوات
والارض بخلق انوارها ويحتمل ان يكون المراد به انه هادي اهل السماوات
والارض بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى
واسال القرية اي اهل القرية **الصفة الثامنة** الساق قال الله تعالى
يوم يكشف عن ساق وقد اختلف في مفهومه فمنهم من حمله على ظاهره وهو
الساق بمعنى الجارحة كالمشبهة ومن السلف من قال هو ساق لا كالسوق

منه

والقول

والقول الاول باطل لما ياتي والثاني ايضا ممتنع لما سبق في الصفات
الخبرية ثم كما امكن حمله على ذلك فقد امكن حمله على الكشف عما في يوم القيمة
من الاهوال ولهذا يقال قامت الحرب على ساق عند التحامها واشتداد
اهوالها **الصفة التاسعة** الاستواء على العرش قال الله تعالى الرحمن
على العرش استوى وقد اختلف اهل الملة في ذلك فمنهم من حمله على الاستقرار
والمماسة للعرش كالمشبهة وهو باطل لانه لو كان مستقرا على العرش والعرش
جسم من الاجسام فاما ان يكون مساويا له او اكبر او اصغر والكل محال
لما سياتي في ابطال ما لا يصح على الله تعالى وعلى هذا فما نقل عن بعض الائمة
المشهورين من قوله الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة
والايمان به واجب ان اراد بالاستواء المعلوم الاستقرار والمماسة فهو محال
وان اراد به استواء لا كاستوائنا كما ذهب اليه السلف والشيخ ابو الحسن
الاشعري في احد قوليه فغير معلوم لعدم دلالة القاطع عليه وعدم
دلالة اللفظ عليه لغة كما سبق وما عداه فالاحتمالات فيه متعارضة
على ما ياتي ومنهم من توقف والتوقف ان كان للتردد بين الاستواء بمعنى
الاستقرار وغيره من الاحتمالات فخطا ضرورة اذ الاستواء بمعنى الاستقرار
قطعا وان كان للتردد بين ما عدا ذلك من الاحتمالات لعدم القطع بواحد
منها على سبيل التعيين فلا باس به ومنهم من صار الى التاويل والقائلون
بالتاويل قد اختلفوا فمنهم من حمل الاستواء في الاية على الاستيلاء والقهر
ومنه قول العرب استوى الامير على مملكته عند دخول العباد في طاعته
ومنه قول الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق
اي استولى وقول الاخر وما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر
اي استولينا عليهم وهو من احسن التاويلات واقربها فان قيل حمل الاستواء
على الاستيلاء يشعر بسبق المغالبة وتقدم المقاومة وهو ممتنع على الله تعالى

سلمنا عدم اشعار ذلك غير انه لا فائدة في تخصيص العرش بذلك مع تحققه
بالنسبة الى كل الحوادث قلنا اما الاول فانه وان جاز ان يكون الاستيلا
مسبوقا بالمقاومة والمنازعة لا يلزم ان يكون مسبوقا بها ولا لفظ الاستيلا
مشعر به والا لكان لفظ الغالب مشعر به وليس كذلك بدليل قوله تعالى
والله غالب على امره واما الثاني فمندفع ايضا فانه جاز ان يكون فائدة تخصيص
العرش بالذكر للتشريف كما سبق وجاز ان يكون ذلك للتنبيه بالاعلى على الادنى
من حيث ان العرش في اعتقاد الخلايق اعظم المخلوقات واجل الكائنات ومنهم
من حمل الاستوا في الاية على الاستعلا والرفعة ويتقدح فيه الاشكالان
السابقان وجوابهما ما سبق ومنهم من حمله على القصد والارادة لخلق العرش
فان الاستوا قد يطلق بمعنى القصد ومنه قوله تعالى ثم استوى الى السما وهي
دخان اي قصد الى السما وفيه نظر فان الاستوا وان اطلق بمعنى القصد
عند صلته بالى فلا يلزم مثله عند صلته بعلى ولهذا يحسن ان يقال فلان
قاصد اليك ولا يقال قاصد عليك **الصفة العاشرة** النزول وقد ورد
في الصحاح المنقولة عن الثقات عن النبي عليه السلام انه قال ان الله تعالى ينزل
الى سما الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تايب فاتوب
عليه هل من مستغفر فاغفر له وظاهر لفظ النزول للانتقال والحركة من جهة
العلو الى جهة السفل فمن حمله على ذلك في حق الله تعالى من المشبهة فقد
اوجب كون الباري تعالى متحيزا لانتقاله في الاقطار وتنزلها عليه وهو محال
كما ياتي ولما تعذر حمله على ما هو ظاهر فيه اختلفت الايمة فذهب بعض السلف
الى حمل النزول في حق الله تعالى على نزول لائق ولنا من غير حركة وانتقال وهو وان
كان ممكنا في نفس الامر غير انه لا يدل عليه قاطع ولا لفظ النزول في الخبر يحتمله
على ما سبق فتعين التاويل بما يحتمله لفظ النزول وهو حمل النزول على معنى
اللطف والرحمة وترك ما يليق بعلو الرتبة وعظم الشان والاستغنا الكامل

المطلق

المطلق ولهذا يقال نزل الملك مع فلان الى ادنى الدرجات عند لطفه به
وانبساطه في حضرة مملكته وفايدة ذلك الانبساط الحاق على التقرب بالعبادات
والاقبال ونظر الى ما يليق بمملكته وعلو شانه وعظمته لما وقع التجاسر من العبيد
على خدمته والوقوف بين يديه في طاعته فان العباد عباداتهم من صومهم وصلاتهم
بالنسبة الى عظمة الله تعالى وجلاله دون تحريك انملة بعض العباد طاعة
وخدمة لبعض ملوك العباد ذو من فعل ذلك فانه يعد في العرف مستهينا
مستهزيا بذلك الملك وخارجا عن دايرة التعظيم فما ظنك في الربوبية واما
التخصيص بسما الدنيا فانما كان لانها ادنى الدرجات بالنسبة الى جلال الله
تعالى فلذلك خصصت بالنزول اليها مبالغة في اللطف كما يقال للواحد
منا صعد الى الثريا ونزل الى الثرى من حيث ان ذلك ادنى الدرجات بالنسبة
اليه ارتقا ونزولا ولاجل ذلك خصص النزول بالليالي دون الايام من حيث
انها مظنة الخلوات وانواع العبادات لارباب المعاملات ويحتمل ان يكون
المراد بذلك نزول ملك من ملايكة الله بطريق حذف المضاف واقامة المضاف
اليه مقامه كقوله تعالى واسال القرية اي اهل القرية ولقوله تعالى
الذين يحاربون الله اي اولياء الله ويقول هل من تايب فاتوب عليه هل من مستغفر
فاغفر له ويضاف ذلك القول الى الله تعالى كما يقال نادى الملك في مدينته
وقال كذا وكذا وان كان المنادي والقايل غيره **الصفة الحادية**
عشرة الصورة وقد روي عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال ان الله خلق
ادم على صورته فذهبت المشبهة الى انها راجعة الضمير في الصورة عايدة
الى الله تعالى وان الله تعالى مصور بصورة مثل صورة ادم وهو محال كما
ياتي ومن غرف سبب ورود الخبر هان عليه النفي عنه ونسبه ما روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم راى شخصا يلطم صبيا على وجهه فقال لا تلطم ان الله
خلق ادم على صورته على صورة الصبي ولو قطع النظر عن سبب الورود فيمكن

بما هو دونه

بله تاويله يعود الضمير في الخبر الى آدم وبيانه من وجهين الاول انه امكن
ان يقال المراد به انه خلق آدم على صورته التي روي عليها ابتدا من غير اب وام
وتقلب في اطوار الخلقة ٥ الثاني انه خلق آدم في ابتدا خلقه على الصورة
التي هبط بها من الجنة لا انه عبر عنها ويكون المراد من ذلك بيان تخصص آدم
بذلك تشريفا له وتكريما فان قيل وان استمر لكم مثل هذا التاويل في قوله
ان الله خلق آدم على صورته فما وجه التاويل في قوله عليه السلام ان الله خلق
آدم على صورة الرحمن فانه من الاحاديث المشهورة بالصحة قلنا اذا ثبت استحالة
اتصاف الرب تعالى بصورة مشابهة لصورة آدم فالتاويل واجب والحمل على
الاحتمال البعيد لازم وان كان في غاية البعد وهو ان يقال يحتمل انه اراد
بقوله على صورة الرحمن اي صفة الرحمن فان الصورة قد يطلق ويراد بها الصفة
ولهذا يقول القائل لغيره اذا اراد استعلام امر ذكر لي صورة الحال اي صفة
الحال وحيث خلق آدم مخصصا بعلوم لم يوجد لغيره من المخلوقين على ما قال
تعالى وعلم آدم الاسما كلها الاية وكان الرب تعالى ايضا منفردا بعلوم لا
يشاركه فيها احد من المخلوقين يصح القول بانه خلق آدم على صورة الرحمن اي
على صفة الرحمن اي على صورة معظمة في علم الله تعالى واضافها الى الرحمن
تشريفا وتكريما على ما سبق وعلى هذا المعنى حمل بعض المفسرين قوله تعالى
ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم **الصفة الثانية عشرة**
الكف ٥ وقد روي عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال اخبارا عن ليلة
المعراج فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي فلذلك ذهبت
المشهد الى كون الرب تعالى متصفا بكف بمعنى الجارحة ومن السلف
من قال هو موصوف بكف لا كالكفوف ومن الائمة من سلك طريق التاويل
اما القول الاول فباطل لما سياتي واما الثاني فهو ايضا ممتنع لما سبق
في المسايل المتقدمة والمتاول قال اذا تعذر حمل اللفظ على حقيقته تعين حمله

على مجازه

على مجازه ووجه التجوز فيه ان الكف قد يطلق ويراد بها الاحتواء على التدبير والتدبير
بالخير والشر ومنه يقال فلان في كف فلان اي في تدبيره وعلى هذا فمعنى قوله عليه الصلاة
والسلام فوضع كفه بين كتفي اراد به بيان الطافه به واشفاقه عليه في تدبيره
له ومعنى قوله فوجدت بردها بين كتفي اي روح الطافي فان البرد قد يعبر به
في اللغة عن كل روح وراحة ومنه قولهم ابترد فلان اذا استراح ٥
الصفة الثالثة عشرة الاصبعان قال عليه الصلاة والسلام ان قلوب
الملوك بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف شاء ولا يمكن ان يكون
متصفا باصبعين بمعنى الجارحتين ولا باصبعين لا كاصابعنا لما مر في باقي
الصفات الخبرية ٥ واما وجه التاويل فكما سبق في اليدين **الصفة**
الرابعة عشرة القدم قال عليه الصلاة والسلام في اثنا حديث مطول
يضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي حسبي حسبي ويتعذر حمله
على القدم بمعنى الجارحة وعلى صفة زائدة يكون قدما لا كاقدامنا لما تقدم في
اليدين واذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره تعين حمله على ما هو بعيد فيه وهو انه
يحتمل انه اراد بالقدم اقدام الجبارين الذين تنعين عن التكاليف فان كل من طغى
وبغى وخرج عن ربقة التكليف يقال له جبار وعبر عن المجموع بلفظ الوحدان
كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر ويحتمل انه اراد به قدم بعض الجبارين
عينا ويكون الله تعالى قد الهم النار طلب المزيد الى حين وضع قدم ذلك الجبار
المعين فيها ويحتمل انه اراد به مالك خازن النار **الصفة الخامسة عشرة**
الضحك وقد اثبتت المشبهة صفة الضحك للباري تعالى تمسكا بما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في اثنا حديث فضحك حتى بدت نواجذه
ويمتنع حمله على التبسم والقهقهة بالالات والادوات الجسمانية لما سياتي
ابطاله في ابطال التشبيه وعلى ضحك لا كضحكنا لما تقدم فلا بد من التاويل
ويقال تاويله ان يقال الضحك قد يطلق على ما شبه الضحك في كل امر ومنه يقال

فلان في كف فلان

ظهوره

ضحكت الرياض اذا بدت اراهارها وعلى هذا فقوله فضحك اي بدت تباشير
الخير والنجح منه وقوله حتى بدت نواجذه اي ظهر كنه ما كان متوقعا منه فان
بدو النواجذ قد يطلق على هذا المعنى ومنه قول الشاعر

قوم اذا الشر ابدى ناجذيه لهم ... طاروا اليه زرافات ووحدانا

اما ان يكون المراد به الاسنان فهو محال **الصفة السادسة عشرة**
الكرم الظواهر واردة والاجماع منعقد على اتصاف الرب تعالى بالكرم وقد ذهب
عبد الله بن سعيد الى ان كرمه صفة نفسانية زائدة على ماله من الصفات ونحو
وان كان ممكنا الا انه لا دليل عليه قطعا ولا ظاهر فيمتنع الجزم به وعلى هذا فما
معنى اتصافه بالكرم فسنأتي في شرح اسماء الله الحسنى وليس بما ويل هذه
الظواهر وحملها على ما اشير اليه من المحال بمستبعد كما حمل قوله تعالى ومن
معكم اينما كنتم وقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو
سادسهم على معنى الرعاية وكما حمل قوله تعالى على ما اخبر به سمه عنه انه قال
من اتاني ماشيا اتيته هرولة لا على معنى الطول والانعام الى غير ذلك من
الظواهر **المسئلة التاسعة** في ان الصفة هل هي نفس الوصف او غيره
وقد اختلف في ذلك فذهبت المعتزلة الى ان الصفة هي نفس الوصف والوصف
خبر المخبر عن الخبر عنه بامر ما كقوله انه عالم او قادر او ابيض او اسود ونحوه
وانه لا مدلول للصفة والوصف الا هذا واحتجوا على ذلك بانه لو خلق الله تعالى
العلم والقدرة او غير ذلك لبعض المخلوقين لم يصح تسميته باعتبار ذلك واصفا
ولو كان العلم والقدرة صفة لصح تسميته خالقه واصفا كما يصح تسميته خالق
الحركة محركا ولو اخبر عنه انه عالم او قادر او غير ذلك صح تسميته واصفا والصفة
يجب ان يكون ما يكون بها الواصف واصفا وليس على هذا النحو غير القول والاخبار
واذا ثبت ان الوصف هو القول والاخبار فالعرب تقول الوصف والصفة
بمعنى واحد كالوجه والجهة والوعد والعدة والوزن والزنة فاذا كان الوصف

هو

الحفظ

هو القول فالصفة هي القول لكونها في معناه واما معتقد اهل الحق من
الاشاعرة وغيرهم فهو ان الوصف هو القول الدال على الصفة والصفة هي
المعنى القائم بشيء ما كالعلم والقدرة والارادة ونحو ذلك وبيانه من اربعة
اوجه الاول ما اشتهر في لسان العرب ان الصفة النعتية منقسمة الى خلقية
لازمة وغير خلقية وفسروا الخلقية بالسواد والبياض ونحوه والغير خلقية
ما كان مكتسبا من العلوم وغيرها وهو دليل صحة اطلاق الصفة على المعنى
الثاني ان العقلاء متفقون على صحة اطلاق القول بان العلم صفة فلان والجهل
صفة فلان وان العدل والافضال والاحسان صفة لله تعالى الثالث اجماع
العقلاء على ان من اتصف بصفة لا تزايله تلك الصفة باخبار المخبرين وعدم اخبارهم
ولو كانت الصفة هي الاخبار لما كان كذلك الرابع هو انه لو لم تكن الصفة هي
المعنى بل القول والاخبار لما كان الرب تعالى متصفا في الازل بصفات الالهية
والجلال لعدم المخبرين والواصفين وهو خرق لاجماع المسلمين والقول بانه لو
كانت الصفة هي المعنى القائم بالشيء لسمي خالقه واصفا ليس كذلك اذ ليس اشتقاق
اسم الواصف من الصفة بل من الوصف وهو الاخبار عن الصفة ولو كان اشتقاق
اسم الواصف من خلق الصفة لسمي الرب تعالى عالما لخلقه للعلم الحادث ومستطيعا
لخلقه للاستطاعة الحادثة وهو محال وعلى هذا فلا نسلم ان اسم المحرك مشتق
من الحركة بل من التحريك وقول العرب الوصف والصفة بمنزلة واحدة ان صح
فجوابه من وجهين الاول انه امكن ان يقال معناه تنزيل الصفة منزلة الوصف
في المصدرية وان كانت الصفة خارجة عن قياس المصادر ولهذا يقال وصفته
صفة ووصفته وصفا ومثل ذلك سابع في اللسان ومنه قوله تعالى والله انبتكم
من الارض نباتا وان كان المصدر المقاس فيه الانبات ومن ذلك قولهم كتبت
كتابا والمصدر المقاس كتابة الثاني انه امكن ان يقال معنى قولهم الوصف والصفة
بمنزلة واحدة من ان الوصف صفة للواصف لخبر لقيامه به وبالجملة فالبحث

من صح

في هذه المسألة لغوي لا معنوي **المسألة العاشرة** في ان الصفة هل هي
نفس الموصوف او غيره وان الصفة هل توصف ام لا اما ان الصفة هل هي
نفس الموصوف او غيره فالذي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب
ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن
مفارقتها للموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا وبارقا ونحوه ومنها
ما لا يقال انها عين الموصوف ولا غيره وهي كل صفة امتنع القول بمفارقتها للموصوف
بوجه ما كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسانية لنا
تعالى بنا على ان معنى التغاير بين كل موجودين صحت مفارقة احدهما للاخر جهة
ما وعلى هذا فكما ان الصفة التي لا تفارق ليست هي عين الموصوف ولا غيره
فكذلك الصفات النفسانية بعضها مع بعض لما لم يصح انفكاك بعضها عن بعض
فلا يقال ان بعضها عين الصفة الاخرى ولا غيرها اما انها ليست هي هي فلان
المفهوم منهما غير متحد قطعا واما انها ليست غيرها فلعدم الانفكاك وحاصل
النزاع في هذا لا يرجع الا الى اصطلاح لفظي لا حظ له في المعنى واما ان الصفة
هل توصف فالذي عليه اتفاق العقلا ان الصفات لا تمتنع وصفها بصفات
انفسها لكونها موجودة وثابتة وغير ذلك وانما الخلاف بينهم في وصف الصفات
بصفات معللة بمعنى زائد عليها فذهب عبد الله بن سعيد الى ان الصفات لا
توصف بمثل هذه الصفات فلا توصف صفات الرب تعالى بكونها باقية ولا
قديمة والا كانت باقية ببقاء وقديمة بقدم ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى وهذا
مما لا يسبق اليه مع استمرار صفات الله تعالى فيما لا يزال وكونها لا اول لها
بل الحق انما هو وصفها بكونها قديمة وباقية واما كونها موصوفة بالبقا والقدم
او غير موصوفة به فقد سبق تحقيقه بما فيه مقنع وكفاية **المسألة الحادية عشرة**
في تعلق الصفات متعلقاتها وانه ثبوتي او عدمي والمناسب لاصول اصحابنا
ان مفهوم تعلق العلم بالمعلوم لا يزيد على كونه معلوما به وان تعلق القدرة

بالمقدور

بالمقدور لا يزيد على حصول المقدور بالقدرة وعلى هذا في كل مضاف ومن نازع
ان تعلق القدرة بالمقدور امر ثبوتي زائد على حصول المقدور بالقدرة وان
تعلق العلم بالمعلوم امر ثبوتي زائد على كون المعلوم معلوما بالعلم احتج الاصحاب
بانه لو كان تعلق القدرة بالمقدور امرا ثبوتيا وله وجود في الاعيان لم يخل اما
ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته لا جائز ان يكون واجبا والا لما افتقر الى غيره
في وجوده والتعلق اذا كان صفة وجودية فهو مفتقر الى الموصوف به فلا يكون
واجبا لذاته فلم يبق الا ان يكون ممكنا وعند ذلك فلا بد له من مؤثر والكلام في تعلق
ذلك المؤثر به كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل او الدور وهذه المحالات
انما لزمت من كون التعلق ثبوتيا في الاعيان والقول به ممتنع وان قيل لا نزاع بين
العقلا في المغايرة بين ذات القدرة والمقدور والعلم والمعلوم وان القدرة
متعلقة بالمقدور والعلم بالمعلوم ولولا ذلك لما تحقق وجود المقدور ولما كان
المعلوم معلوما وهذا التعلق ليس هو نفس القدرة ولا نفس المقدور ولا نفس
العلم ولا نفس المعلوم بدليل صحة العلم بكل واحد من هذين المتعلقين مع
الجهل بما بينهما من التعلق والمعلوم غير ما ليس بمعلوم واذا كان التعلق زائدا
على المتعلقين فلا يخلو اما ان يكون ثبوتيا او نفسيا لا جائز ان يكون نفسيا فان
نفس التعلق لا تعلق ولا تعلق بنفي بدليل صحة اتصاف العدم المحض به
فالتعلق ثبوتي وهو اما ان يكون كذلك في نفس الامر او لا يكون كذلك في نفس
الامر لا جائز ان لا يكون كذلك في نفس الامر اذ هو خلاف ما الكلام فيه اذ الكلام
انما هو مفروض فيما اذا تعلقت القدرة بالمقدور والعلم بالمعلوم حقيقة في نفس
الامر لا في فرض الفارض وتقدير المقدر وسوا كان ذلك معلوما لنا او مجهولا
واذا كان كذلك في نفس الامر فلا معنى لكونه موجودا في الاعيان الا هذا فلنا
اما التغاير بين ذات القدرة والمقدور والعلم والمعلوم كذا في كل مضاف فيه
فمسلم غير انا لا نسلم ان الاضافة والتعلق بين العلم والمعلوم والقدرة والمقدور

يزيد على حصول المقدور بالقدرة وكون المعلوم معلوما بالعلم وعلى هذا النحو
في كل مضافين واذا كان تعلق القدرة بالمقدور لا معنى له الا حصول المقدور
بالقدرة وتعلق العلم بالمعلوم لا معنى له غير كون المعلوم معلوما بالعلم وذلك
لا يفضي الى التسلسل على ما حققناه عند كون التعلق زائدا عليه وعلى هذا فلا مانع
من تعلق الصفة بمتعلقها في حالة دون حالة من غير تسلسل ولا تغير في ذات
الصفة وان تغير التعلق والمتعلق **النوع الثالث** فيما يجوز على الله تعالى
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في ان حقيقة واجب الوجود هل هي لائقة معلومة
ام لا وقد اختلف فيه فقال بعض المتكلمين من اصحابنا ومن المعتزلة العلم بحقيقته
في الآن حاصل ومنهم من منع من ذلك ثم اختلف القائلون بالمنع في انه هل يجوز ان
يصير حقيقته معلومة فمنهم من منع ايضا كالفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي
وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وصرار بن عمرو واحتج القائلون
بالمنع مطلقا بحجة الاولى ان حقيقته غير متناهية والعقل متناه وادراك
غير المتناهي بالمتناهي محال الحجة الثانية هو ان ذاته وحقيقته مخالفة لذات
لسائر الحقائق والذوات وكل ما نعلمه منه ككونه موجودا وعالما وقادرا
ومريدا الى غير ذلك من الصفات فغير مانع من وقوع الاشتراك فيه ولهذا افتقر
بعد معرفة ما له من الصفات الى بيان وحدانيته واذا كانت ذاته مانعة
من وقوع الاشتراك فيها وكل ما نعلمه منه غير مانع من وقوع الاشتراك فيه فذاته
غير معلومة الحجة الثالثة ان طريق معرفة واجب الوجود انما هو وجود
الممكنات وعدم استنادها الى موجود واجب قطعا للتسلسل والدور وليس
ذلك مما يدل على كنه حقيقته ومعرفة ماهيته وكل ما ندركه منه بعد ذلك فلا
يخرج عن الصفات الخارجة عن الذات كصفات النفس من العلم والقدرة ونحوه
او الصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدعا ونحوه او الصفات السلبية ككونه
ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ونحوه وكل ذلك لا يدل على كنه الحقيقة فكانت غير

اربعة

معلومة

١٢٢

معلومة الحجة الرابعة قوله تعالى ولا يحيطون به علما واما القائلون بكونها
معلومة فقد احتجوا بان قالوا لا خفاء بجواز الحكم على ذاته باثبات صفات الكمال
وسلب صفات النقص وهذا الحكم فرع تصور المحكوم عليه فانه ما لا يكون متصورا
في العقل لا يكون مصدقا باثبات حكم له او سلبه عنه وعلى هذا فمن قال ان ذاته
غير معلومة يلزمه من هذا الحكم التصديقي ان يكون ذاته معلومة ثم اعترضوا على
حجج المذهب الاول اما الحجة الاولى فانها منقوضة بعلوم العلم بوجوده فانه
غير متناه وسواء قلنا هو نفس الذات او زائد عليها ومع ذلك لم يمنع من تعلق العلم
به وكذلك سائر صفاته النفسانية عند المعترف بها واما الحجة الثانية
فقالوا لا نسلم ان كل ما نعلمه منه غير مانع من وقوع الاشتراك فيه فان وجوده معلوم
موافقة الخصم هاهنا وبالدليل على ما سبق وهو مانع من وقوع الاشتراك فيه كما
سلف في النوع الاول واما الحجة الثالثة فحاصلها يرجع الى ابطال مدرك من
المدارك وليس في ذلك ما يدل على ابطال كل مدرك ونفي باقي المدارك بعدم الاطلاع
عليها مع البحث عنها غير نفسي كما سبق وكيف وانه اذا اعترف بان الطريق المذكور موصل
الى العلم بوجود واجب الوجود فقد سبق في النوع الاول ان ذاته وجوده ووجوده
ذاته فاذا كان وجوده معلوما كانت ذاته معلومة واما الاية فلا حجة فيها
فان قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم اي من الامور الغيبية والضمير في
قوله تعالى ولا يحيطون به علما عائد الى معلوم الله تعالى فما بين ايديهم وما خلفهم
من الامور الغيبية لا الى الله تعالى واما نحن فنقول لا شك ان الله معلوم الوجود
فان كان الوجود هو نفس الذات فالذات معلومة وان كان زائدا على الذات فالحكم
بان وجوده زائدا على ذاته حكم تصديقي يستدعي تصور المحكوم عليه وعلى كلي التقديرين
يجب ان يكون ذاته متصورة ثم تصور الشيء تارة يكون بتصور ذاتياته مقوماته
ان كان مركبا وتارة بتصور خواصه ولوازمه وسواء كان مركبا او بسيطا اذ ذات
واجب الوجود بسيطة غير مركبة كما يأتي فتصورها لا يكون بالطريق الاول بل بالثاني

وعلى هذا فمن قال انها متصورة بالطريق الثاني فقد قال حقا ومن قال انها غير
متصورة بالطريق الاول فقد قال حقا واما ان وقع النزاع بالنفي والاثبات
على احد الطرفين فالنافي في الطريق الاول مصيب وفي الثاني مخطي والمثبت بعكسه
المسئلة الثانية في رؤية الله تعالى وتشتمل على مقدمتين وفصلين اما
المقدمة فنقول قدمنا الادراكات ومعناها في مسئلة السمع والبصر لله تعالى
فلا بد من الاشارة الى متعلقاتها من المدركات واختلاف المتكلمين فيها وما هو
المختار واما الرؤية فيصح تعلقها بكل موجود عندنا وان المصحح للرؤية الوجود
على ما ياتي الا عبد الله بن سعيد فانه نقل عنه انه قال لا يعلم الرؤية بغير القلب
بنفسه واما الصفات فلا تتعلق بها حتى قال من راى جسما اسود فما راى سواده
بل المرئي كونه اسود وكذلك المسموع هو المتكلم دون الكلام وذهب اكثر المعتزلة
الى ان المدرك الاجسام والالوان لا غير وذهب بعضهم وكثير من الكرامية الى ان
المدرك غير الالوان واتفقت المعتزلة على استحالة رؤية العلوم والقدر والارادات
والروائح والطعوم مشاهدة وغائبا واتفق العقلاء على استحالة رؤية المعدوم غير
السالمة فانهم جوزوا رؤيته واما الهواء فقد اختلفوا في رؤيته فمنهم من قال هو
مرئي الان ليلا ونهارا كاكثر اصحابنا ومنهم من منع ذلك مطلقا كالمعتزلة ومنهم من
جوز ذلك ليلا لا نهارا وكل منا صح ان يرى فهو مرئي لكل راء خلافا للقاضي ابي بكر
وبعض المعتزلة اما القاضي فانه قال الرؤية المخلوقة لزيد لا يراها ويجوز ان
يراها غيره واما بعض المعتزلة فانهم قالوا ذات الله تعالى مرئية له غير مرئية لمن
سواه وكذلك قالوا الجواهر مرئية لله تعالى دون المخلوقين ومنهم من نفى
الرؤية في هاتين الصورتين مطلقا اما صحة تعلق الرؤية بكل موجود على اصل
اصحابنا فمبني على ان مصحح الرؤية هو الوجود فان صح ذلك علمنا نستقصي الكلام فيه
في رؤية الله تعالى فهو الحجة على مذهبهم وابطال مذاهب المخالفين في امتناع
رؤية بعض الموجودات والقائلين برؤية المعدومات وعلى هذا فمن قال الاحوال

من

من اصحابنا فلا يبعد القول بكونها مرئية عنده وان كانت ثابتة ضرورة عدم المصحح لرؤيتها
وهو الوجود اذ هي غير موجودة ولا معدومة والذي يخص المنكرين رؤية الالوان
والصفات لعبد الله بن سعيد ما يجده كل عاقل من نفسه من ادراك السواد والبياض
وغير ذلك من الالوان ولو ساغ انكار ذلك لساغ انكار كل مشاهد مرئي ولا يخفى ما
فيه من المحال ولعله لم يرد ما هو الظاهر من كلامه بل لعله اراد به ان الصفات
لا تدرك على جهة الحاجة عند فرض قيامها بالمحل بل المحل يدرك على سواده وبياضه
والذي يخص ابطال مذهب من يرى ان المرئي ليس غير الالوان ان مورد ملته الاول ان
كل عاقل يعلم من نفسه رؤية اشكال الاجسام ومقاديرها كما يعلم من نفسه رؤية
الوانها ولو ساغ انكار ذلك لساغ انكار رؤية الالوان لعدم الفرق الثاني انا
ندرك بالضرورة كون الاجسام في بعض الجهات دون البعض وليس ذلك من الالوان
في شيء الثالث هو انا ندرك وجود الاجسام المقابلة على بعد ولا ندرك الوانها
الا على قرب والمدرك غيرها ليس بمدرك واما ان الهواء مرئي فلا يخفى جوازه ان صح
ان المصحح للرؤية هو الوجود اذ هو موجود واما انه مرئي في وقتنا هذا فقد
استدل عليه بما نراه من اختلاف الاحوال عند طلوع الشمس وغروبها وانبساط شعاع
الشمس على الارض وتقلص الظل الى ما قبل الزوال وازدياده الى فيما بعد الزوال مع
بقاء الارض على لونها في جميع الاحوال واذا ثبت اختلاف الالوان في هذه الاحوال
وتعذر عوده الى لون الارض لبقائها مع اختلاف الاحوال علمنا ما هي عليه من اللون المرئي
لنا تعين عوده الى الهواء وعلى حسب شروق النير على الهواء وغروبه يرى الهواء تارة
مضيئا وتارة مظلما وهذا دليل على ان لون الهواء لذاته اسود مظلم وما له من
الاضاءة انما هو بسبب شروق الشمس عليه او غيرها من النيرات والقائل ان يقول
لا مانع ان يقال بان ما نراه من الالوان عند انبساط الشمس على وجه الارض ونقصان
الظل وتقلص الشمس وازدياده الى انما هو لون تكسبه الارض بسبب انبساط
الشمس وتقلصها غيرها من اللون في نفسها لا انه لون الهواء ثم وان سلم انه لون

الهوا ولكن لا نسلم انه يلزم من رؤية لون الشي رؤية ذلك الشي على ما ذهب اليه بعض
اصحابنا وان خالف فيه اكثر المعتزلة وكثير من اصحابنا ولعله الاظهر على اصول
اصحابنا نظرا الى ان المصحح للرؤية انما هو الوجود واللون موجود فلا يتوقف في
رؤيته على رؤية محله وربما عضد من نفى رؤية الهوا بانه لو كان مرئيا لميز الراي
بين الراكد منه والجاري كالماء واللازم ممتنع وايضا فانه لو كان مرئيا لما خالف فيه
قوم لا يتصور على مثلهم التواطي على الخطاء وقد خالف في ذلك اكثر المعتزلة واهل
الحق من المتكلمين وهم قوم لا يحصرهم عدد ولا يتصور من مثلهم التواطي على الخطا
عادة بخلاف السوفسطائية واما حجة من احتج على رؤية الهوا البلاقما تراه عليه
من السواد والظلمة واليه مثل القاضي ابي بكر ولقائل ان يقول انا لا نسلم رؤيته في
الليل المدلهم ولهذا فان الانسان لا يجد تفرقة في الليل المدلهم بين حالة كونه
مغمض العين وبين حالة فتحها وهو غير راي حالة تغميض العين وكذلك حالة فتحها
ولو كان راييا في احدى الحالتين دون الاخرى لاحس بالفرق ضرورة هذا انما يتعلق
بالرؤية واما بالنسبة الى الادراكات فعلى اصل الشيخ ابي الحسن ان المصحح للادراك هو
الوجود فكما ان الرؤية عامة لكل موجود فكذلك كل ادراك يعم كل موجود وذهب
عبد الله بن سعيد والفلانسي وكثير من اصحابنا الى ان ما في الادراكات لا تعم
كل موجود بل ادراك السمع يختص بالاصوات والشم بالروائح والذوق بالطعوم واللمس
بالحرارة والبرد والرطوبة واليبوسة وما تشترك من هذه الكيفيات الملموسة
مصيرا منهم الى انه لا علة جامعة بين جميع المدركات على وجه تطرد وتنعكس بعدم
الوجود واما في ادراك السمع فقالوا العلة المصححة له الجامعة لجميع
انواع المسموعات على وجه تطرد وتنعكس انما هو الصوت وهي في ادراك الشم
الرائحة وفي ادراك الذوق الطعم وفي ادراك اللمس الكيفية الملموسة وهو
ظاهر بين ولعله الاظهر وربما قيل في تحقيق الفرق بين الرؤية وما في الادراكات
ان الرؤية مما لا تستدعي اتصال المرئي بالمدرك بخلاف ما في الادراكات فانها

لا تتم دون اتصال المدرك فلذلك حصت ولم تعم وقد اجاب عنه بعض الاصحاب
بان الاتصال في باقي الادراكات غير معتبر اما الطعم فلان من ذلك اسفل
قدميه بالحنظل مرارا الحس بالمرارة في حلقه مع عدم الاتصال واما في الرائحة
فما نراه من شم المسك الادفر على بعد من غير اتصال واما في الملموسات فما يجده
من الحس بحرارة النار عند القرب منها وبرد الثلج عند القرب منه من غير اتصال
وهو غير سديد اذ امكن ان يقال بسبب الذوق انما هو نفوذ طعم الحنظل في المسام
البدنية الى الحلق وفي الشم بسبب ما يحمله الهوا من الاجزاء اللطيفة من
ذي الرائحة الى المشم حتى انه لو كان المشموم في شي لا مسام فيه وهو مسدود
سدا مهندما لما ادركت رائحته وان ذلك بسبب خلق الله تعالى الرائحة
في الهوا ورد الرائحة الواصل الى المدرك وكذلك فان المدرك سخونة وبرده
عند القرب من النار والثلج انما هو حر الهوا المسخن بالنار وبرد الهوا المبرد بالثلج
بل الاقرب في دفع ما قيل في العرف انه وان وجد الادراك لهذه الامور عند
الاتصالات فليس الامر على حرى العادة واما ان يكون ذلك شرطا في الادراك
فلا على ما بيناه في مسئلة السمع والبصر ثم ما ذكروه وان كان ظاهرا في الادراك
بالذوق واللمس فغير ظاهر في السمع والشم وعلى هذا فان قلنا بتعلق كل
ادراك بكل موجود على ما هو مذهب الشيخ ابي الحسن فليس ذلك مما يوجب
اتحاد الادراك كما في العلم اذ ليست جهة التعلق في الكل واحدة بل مختلفة
على ما نجده كل عاقل من نفسه عند ادراكه للشي بالسمع والبصر وغير ذلك من
الادراكات وهذا بخلاف العلم فان جهة تعلقه بجميع المعلومات واحدة وهو
معرفة المعلوم على ما هو عليه وذلك مما لا اختلاف فيه بتعلق العلم بالشي وضده
فلذلك كانت الادراكات بدليل العلم والقدرة والارادة فانها لما اختلفت
جهة تعلقها كانت مختلفة وان كان متعلقها واحدا ومما يتصل بهذه المقدمة
ادراك الاكوان باللمس وقد اختلف فيه اصحابنا فانكره بعضهم واوجبه اخرون

بالمدرك

مغفرة

١٤٤

في الهوا

الادراكات

يوجب اتحاد الادراك

مختلفة دون العلم واتحاد المتعلق

وهو الاظهر فان كل عاقل يجد من نفسه ادراك الجسم متحركا وساكنا ومجتمعا ومفترقا
باللمس وان كان مغمض العين واذا عرفت الادراكات ومتعلقاتها فالادراك
الحادث هل يتعلق بمدركين ولا يتعلق الا بمدرك واحد وان الادراكين المتعلقين
بمدركين مختلفين مختلفان وان الادراكات المختلفة هل تقوم بمحل واحد وانه هل
يتصور ادراك ملا مدرك فالكلام فيه على ما سبق في العلوم **الفصل الاول**
في جواز رؤية الله تعالى عقلا والذي عليه اجماع الامة من اصحابنا ان رؤية الله تعالى
غير ممتنعة عقلا بل جائزة في الدنيا والاخرى وهل الرؤية في الدنيا جائزة سمعا
فيما اختلف فيه فجوزه بعض مثبتي الرؤية وانكره اخرون وذهب بعض من اثبت جواز
الرؤية الى امتناعها في الدنيا وهل يجوز اطلاق القول بان الله تعالى يجوز ان يكون
مدركا فذهب الاشعري وعبد الله بن سعيد الى المنع من ذلك وجوزه باقي اصحابنا
وهل يجوز ان يرى في المنام فجوزه بعض المثبتة للرؤية وانكره اخرون والحق انه
لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بين اصحابنا ان الله تعالى
يرى من نفسه وجوبا واما المعتزلة والخوارج وجماعة من الرافضة فقد اجمعوا
على امتناع رؤية الباري عقلا لذوي الحواس واختلفوا في رؤية الله تعالى
لنفسه فذهب الاكثرون الى المنع من ذلك وجوزه اخرون وقد احتج المثبتون لجواز
الرؤية بحجج عقلية وسمعية اما الحجج العقلية فاربع الحجة الاولى وهي معتمد القاضي
ابي بكر واكثر اتباعه وها نحن نذكرها بزيادة تحرير وتقرير فنقول قد سبق في
المقدمة ان الاجسام والالوان حرية فالاجسام والالوان مشتركة في صحة تعلق
الرؤية بها وصحة تعلق الرؤية بها تستدعي صحتها وانما قلنا ذلك لانه لو كانت
الاجسام معدومة لاستحال ان يكون مرئية ومدركة بالاتفاق منا ومن المعتزلة
ومن كل محصل فحيث استحال تعلق الرؤية بها حال عدمها وصح مع وجودها لزم ان
يكون ذلك المخصص والا لعم الحكم نفيا او اثباتا وذلك المخصص هو المعنى بالصحة
ولا نعني ان بين الاجسام والالوان تعانقا واقترانا فالصحة اما ان يكون مابه الاتفاق

او

او مابه الافتراق او مجموع الامرين لا جائز ان يكون الصحة مابه الافتراق او مابه
الاتفاق والافتراق معا والا لكان الحكم الواحد المشترك بين المختلفات معللا
بعلل مختلفة وهو محال وذلك لان كل واحدة من العلتين اما ان يستقل بالتصحيح او
احدهما دون الاخرى او انه لا استقلال لكل واحدة منهما فان كان الاول فلا
معنى لكون العلة مستقلة بالتصحيح الا انها هي المصححة دون غيرها فاذا قيل
كل واحدة مستقلة بالتصحيح لزم منه عدم استقلال كل واحدة منهما وان كان
الثاني فالمصحح احد العلتين دون الاخرى ثم يلزم منه صحة الرؤية في المحل المختص
بتلك العلة وعدم صحة الرؤية في المحل الذي لم توجد فيه تلك العلة وهو
محال وان كان الثالث فيلزم منه امتناع صحة الرؤية لكل واحد من المحلين المختلفين
ضرورة عدم استقلال ما اختص به بالتصحيح فلم يبق الا ان يكون المصحح مابه الاتفاق
لا غير ومابه الاتفاق اما ان يكون عدميا او وجوديا لا جائز ان يكون المصحح مابه الاتفاق
من الاعدام والسلوب لوجهين الاول ان العدم لا يصلح ان يكون علة موجبة لصحة
الرؤية فان كون العلة موجبة صفة اثبات للعلة والعدم المحض لا يتصف بالصفات
الاثباتية فلم يبق الا ان يكون العلة المصححة وجودية الثاني ان العدم لا اختصاص
له بمحل دون محل ويلزم من ذلك ان يكون مصححا للرؤية بالنسبة الى كل محل مجهول
وهو محال ومابه الاتفاق بين الاجسام والالوان من الصفات العامة الوجودية
ليس الا الوجود والحدوث والحدوث لا يجوز ان يكون هو المصحح لثلاثة اوجه
الاول انه يصح رؤية الاجسام في حال بقائها ولا حدوث في حالة البقاء الثاني
انه لا معنى للحدوث الا سبق الوجود بالعدم اي انه لم يكن كان وانه مما لا يتم
وجوده بنفسه وهذه اعدام والعدم لا يكون علة على ما تقدم ولا جزءا من العلة
لان جزء العلة لا بد وان يكون مؤثرا مع الجزء الاخر والتاثير صفة اثبات فلا
يكون صفة للعدم المحض الثالث انه لو كان المصحح هو الحدوث فيلزم على اصول
المعتزلة صحة رؤية العلوم والقدر والارادات وكذلك الطعوم والروائح

١٢٥

لكونها حادثة وهو خلاف اصولهم فلم يبق الا ان يكون المصحح هو الوجود والوجود
متحقق في حق الله تعالى ويلزم من ذلك صحة الرؤية عليه ضرورة وجود المصحح فان
قيل لا نسلم اشتراك الاجسام والالوان في صحة الرؤية وما المانع من ان يقال
الالوان غير مرئية كما هو مذهب عبد الله بن سعيد من اصحابكم حيث ذهب الى انه لا يرى
غير العالم بنفسه او ان الجسم غير مرئي كما هو مذهب بعض المعتزلة واكثر الكرامية
قولكم في المقدمة انا لا نشك في رؤية اشكال الاجسام ومقاديرها وكونها
في بعض الجهات دون البعض فغايته انه دليل على ان المدرك غرض اخر ليس
ذلك ما يدل على كون الجسم مرئيا سلمنا صحة رؤية الاجسام والالوان ولكن لا نسلم
ان صحة الرؤية امر ثبوتي وما ليس بثبوتي فلا يحتاج الى التعليل اما ان الصحة ليست
امرا ثبوتيا فلانه لا معنى لصحة الرؤية الا امكان الرؤية والامكان ليس ثبوتيا بيانه
من ثلثة اوجه الاول ان الامكان نقيضه لا امكان والامكان عدم لصحة اتصاف
العدم الممكن به ولو كان صفة ثبوتية لكان صفة للعدم المحض والنفي الصرف وهو
محال ه الثاني هو ان الحادث قبل حدوثه متصف بالامكان فلو كان الامكان صفة
وجودية فاما ان يكون صفة للحادث او لغيره لا جائز ان يكون صفة للحادث والا
كانت الصفة الوجودية لما ليس بموجود ولا جائز ان يكون صفة لغير الحادث والا
لما وصف الحادث به كما لا يوصف المحل بكونه اسود بسواد قائم بغيره ه الثالث
انه لو كان الامكان صفة وجودية فاما ان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته او
ممكنا لذاته لا جائز ان يكون واجبا لذاته والا لما كان صفة لغيره ولا جائز ان يكون
ممكنا والا كان ممكنا بامكان اخر ولزم التسلسل فلم يبق الا ان يكون ممتنع الوجود
لذاته وهو المطلوب واذا ثبت ان صحة الرؤية ليس امرا ثبوتيا فما ليس ثبوتي
لا يفتقر الى علة لان العلة اما وجودية او عدمية فان كانت وجودية فاما
قديمة او حادثة فان كانت قديمة فهو ممتنع لان القديم لا يخصص له بعدم دون
عدم فيجب ان يكون علة لكل معدوم وان لا يزول الاعدام ابدا ضرورة ان العلة الموجبة

لها

لها موجودة قديمة وان العدم الموجود لا يزول كما يأتي تحقيقه وانه يلزم من دوام
العلة دوام معلولها وان كانت العلة الموجودة حادثة فهو محال لان العدم
الذي هو معلولها سابق عليها والمعلول لا يسبق العلة وان كانت العلة عدمية
فهو ممتنع لثلثة اوجه الاول والثاني ما سبق في تقرير الدليل والثالث ان
الاعدام من حيث هي اعدام متساوية بخلاف الذوات الموجودة فلو كان العدم علة
للعدم لكان احد المتساويين علة للاخر وليس هو اولى من العكس سلمنا ان صحة
الرؤية امر ثبوتي ولكن لا نسلم ان كل امر ثبوتي لشيء يجب ان يكون معللا ه قولكم
انه لو كانت الاجسام والالوان معدومة استحال ان يكون مرئية لا نسلم ذلك
وما المانع من كون المعدوم مرئيا كما ذهب اليه السالمية وما المانع من كون المعدوم
مرئيا كما ذهب اليه السالمية ولا سيما على اصلكم من حيث ان الادراك نوع من العلم
والمعدوم معلوم فلا يمتنع تعلق الادراك به سلمنا استحالة رؤية المعدوم ولكن
لم قلتم ان رؤية الاجسام والالوان معللة قولكم لو لم يختص بمعنى يوجب صحة
رؤيتها لما اختصت بالرؤية قلنا عم الحكم نفيا او اثباتا قلنا هذا منقوض بصور
الصورة الاولى ان اختصاص محل الحكم بالعلة امر زائد على المحل وعلى نفس
العلة ومع ذلك فانه لا يستدعي مخصصا اخر والا لتسلسل الامر الى غير النهاية
وهو محال ه الصورة الثانية ان اختصاص العلة بكونها علة للحكم امر زائد
عليها وعلى المعلول ايضا ومع ذلك فلا يستدعي مخصصا نفيا للتسلسل ه
الصورة الثالثة ان المعلومية والمذكورية حكم زائد على ذات المذكور والمعلوم
وليس بمعلل لانه يعم الوجود والعدم فلو كان معللا فاما ان يعلل بصفة اثبات
او نفي فان علل بصفة اثبات انتقض بكون المعدوم معلوما ومذكورا وان علل
بصفة عدم انتقض بكون الموجود معلوما ومذكورا كيف وان العدم لا يصلح ان
يكون علة على ما تقدم وكذلك الكلام في المقدور والمراد ايضا ه الصورة الرابعة
ان اختصاص المحل بالسواد والبياض وغير ذلك من الاعراض صفة اثباتية زائدة

الصوابه

على ذات ~~المستحيل~~ المحل وقد اختص به عما ليس بذي سواد ولا بياض ومع ذلك
فانه غير معلل والا لزم التسلسل ه الخامسة هو ان وقوع الفعل من الفاعل
لا يكون معللا وان كان رايدا على ذات الفاعل لانه لو كان معللا فاما ان يعلل
بذات الفاعل او بصفة لازمة لذاته او بما سوى ذلك فان كان الاول او الثاني
لزم ان لا يتاخر وقوع الفعل عن ذات الفاعل حتى لا يتاخر الحكم عن علته كما لا
يتاخر كون الاسود اسود عن سواده وان كان الثالث فاما ان يكون قديما او حادثا
فان كان قديما فهو ممتنع لما تحقق في القسم الذي قبله وان كان حادثا فهو ايضا
يعلل ويتسلسل في وقوعه الى علة اخرى والكلام في تلك العلة كالكلام في
الاولى وهو تسلسل ممتنع ه السادسة التماثل والاختلاف فانه وان كان
حالا زايدا فهو غير معلل على ما بينا في العلل والمعلولات فاذن قد انقسمت
الاحكام والاحوال الزايدة الى ما يعلل والى ما لا يعلل فلم قلتم بان ما
نحن فيه مما يجب تعليله سلمنا ان صحة الرؤية من الاحوال المعللة ولكن لم قلتم
بامتناع التعليل بما به الافتراق بين الاجسام والالوان ه قولكم يلزم
منه تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة انما يلزم ان لو كانت صحة رؤية الجسم
واللون حكمين متماثلين ولا نسلم امكان التماثل بين شيئين اصلا فان كل شيئين
لا بد من التغاير بينهما بوجه من وجوه التغاير والتباين لا بد وان يكون مختلفا
ولا تماثل مع الاختلاف من وجه سلمنا امكان التماثل في الجملة ولكن لا نسلم مماثلة
صحة رؤية الجسم لصحة رؤية اللون وبيانه ان المتماثلين عبارة عن كل شيئين
يسد احدهما مسد الاخر فيما يجب ويجوز من الصفات او ما يشتركان فيه لكل
واحد من الواجبات والجائزات والممتنعات عليه وصحة رؤية الجسم واللون
ليس كذلك فان رؤية كل واحد لا تقوم مقام رؤية الاخر ولا تسد مسده
فان رؤية الجسم ليست رؤية اللون ولا رؤية اللون رؤية الجسم فلا تماثل
سلمنا التماثل بينهما ولكن من وجه او من كل وجه الاول مسلم والثاني ممنوع وتقريره
ما

ما سبق قبله سلمنا التماثل من كل وجه ولكن لا نسلم امتناع تعليل الحكم الواحد
بالعلل المختلفة وبما به الافتراق وما ذكرتموه على الدليل على امتناع تعليل
الحكم بعلتين مختلفتين فهو منتقض من خمسة اوجه الاول ان الحقائق المتفقة
بالخمسة المختلفة بالنوعية لا تتم حقيقة كل واحد منها دون ما به الاتفاق والافتراق
وعند ذلك فاما ان يكون بين ما به الاتفاق والافتراق في كل واحد من الانواع
المختلفة تحت الجنس الواحد ملازمة او لا ملازمة بينهما اصلا لا جائز ان يقال
بعدم الملازمة والا لجاز الانفكاك وخرج كل نوع عن حقيقته وخروج الشيء عن
حقيقته محال وان كان بينهما ملازمة فلا جائز ان يقال بان ما به الاتفاق مستلزم
لما به الافتراق في كل واحد من الانواع والا كان ما اختص بكل واحد من الانواع
مجتمعا في كل واحد من الانواع ضرورة اتحاد المستلزم في الكل وذلك محال
فلم يبق الا ان يكون ما به الافتراق مستلزما لما به الاتفاق وفيه تعليل المتحد
بالمختلف الثاني هو ان عالمية الله تعالى بالسواد مثلا مماثلة لعالمية الواحد
منا به وعالمية الله تعالى عندكم معللة بعلة القديم وعالمية الواحد منا معللة
بالعلم الواحد الحادث ولا مماثلة بين العلم القديم والحادث وفيه تعليل المتحد
بالمختلف الثالث هو ان الاختلاف مشترك بين المختلفات فان كل واحد من
الحقائق مخالف للاخر ومخالفته للاخر اما لذاته او للازم ذاته وفيه تعليل المتفق
بالمختلف ه الرابع هو ان الكذب والجهل متفقان في صفة القبح وقبح كل واحد
منهما لذاته او للازم ذاته وهما مختلفان مع الاقتضاء الحكم الواحد ه الخامس ان
السواد والبياض متفقان في اللونية ومختلفان في السوادية والبياضية
وقد انتقلا في الافتقار الى محل يقومان به وهو حكم واحد وعند ذلك اما ان
يكون كل واحد من السواد والبياض مفتقرا الى المحل من جهة ما به الاتفاق من
اللونية او من جهة ما به الافتراق من السوادية والبياضية او من الجهتين لا جائز
ان يقال بالاول فقط والا كان السواد والبياض من جهة سوادية وبياضية

مستغنيا عن المحل وهو محال فلم يبق الا الثاني والثالث وفيه تعليل المتفق
بالمختلف سلمنا انه لا يمتنع اتحاد العلة ولكن لا نسلم ان مسمى الوجود واحد مشترك
بين الاجسام والالوان اذ الوجود هو نفس الموجود على ما سياتي في مسئلة
المعدوم ولا نسلم على اصلكم والموجودات مختلفة بذواتها فلا اتحاد سلمنا ان مسمى الوجود
واحد ولكن لم قلتم انه هو المصحح قولكم لا مشترك غير الوجود والحدوث والبحث
والسبر مع عدم الاطلاع على غيرهما لا يوجب العلم بعدمه بل غايته عدم العلم به
او غلبة الظن بعدمه ولا يلزم ان يكون الغير معدوما في نفسه كما سبق في تحقيق
الدليل سلمنا ان البحث حجة ولكن مع الاطلاع على شيء اخر او لا مع الاطلاع الاول
ممنوع والثاني مسلم وبيان وجود امر اخر من الاوصاف العامة من ثلثة اوجه الاول
هو ان الاشتراك محقق في صفة الامكان وهو اما ان يكون وجوديا او عدميا وان كان
وجوديا فاما ان يكون هو العلة وان كان عدميا فصحة الرؤية يكون عدمية
اذ الصحة هي الامكان كما تقدم وعند ذلك فيلزم منه ان لا يكون معللة او ان يصح
تعليلها بامر عدمي الثاني هو ان ما تسلم للخصم كونه مرئيا انما هو الاجسام والالوان
والالوان اعراض والجسم فعبارة عما يتالف من جوهرين فصاعدا على اصلكم او من ستة
جواهر او ثمانية على اصل المعتزلة فالتالف داخل في مسمى الجسم او ملازم له وهو
عرض مشارك للالوان في صفة العرضية فلا يمتنع ان يكون هو العلة وهذان الوصفان
لا يفترقان بالنسبة الى الله تعالى ○ الثالث الاشتراك في المعلومية والمعدومية
والمذكورية سلمنا انه لا مشترك من الاوصاف غير الوجود والحدوث ولكن لم قلتم
الحدوث ليس بعلة قولكم الحدوث عبارة عن سبق الوجود بالعدم والعدم
الداخل في مفهوم الحدوث لا يكون علة لا نسلم ان العدم السابق داخل في مفهوم
الحدوث بل هو عارض للحدوث سلمنا امتناع التعليل بالحدوث ولكن لا يلزم
منه ان يكون الوجود علة مصححة للرؤية لان الوجود المشترك عند القابل به حال
والحال لا يصح ان يكون علة على اصلكم سلمنا امكان التعليل بالوجود ولكن مشروطا

بالحدوث

لا نسلم

مشروطا بالحدوث او لا مشروطا بالحدوث الاول مسلم والثاني ممنوع والحدوث
وان كان عدميا فلا يمتنع ان يكون شرطا في الصحة فان اشتمل احد الضدين عن المحل
شرط لصحة اتصاف المحل بالضد الاخر وان لم يكن علة له سلمنا انه غير مشروط
بالحدوث ولكن انما يصح التعليل بالوجود ان لو لم يدل الدليل على امتناعه وبيان
امتناع التعليل به وهو انه لا يخلو اما ان يكون علة لرؤية نفس الوجود او للماهية
التي هو صفة لها لا غير او لمجموع الامرين فان كان الاول وجب ان لا يكون المدرك من
السواد والبياض غير الوجود المشترك بينهما وان لا يدرك التفرقة بينهما وهو
محال وان كان الثاني وجب ان لا يكون الباري تعالى مرئيا اذ لا ماهية له خارجة
عن وجوده كما سبق وان كان الثالث فيلزم منه انا اذا رأينا السواد مثلا ان ندرك
التفرقة بالبصر بين وجوده وماهيته وهو محال وايضا فانه لو كان الوجود
هو المصحح للرؤية لكانت الطعوم والروائح مرئية لكونها موجودة والضرورة تشهد
بخلافه سلمنا ان الوجود هو المصحح لرؤية الالوان والاجسام فقط ولكن انما
يلزم منه صحة رؤية الباري تعالى ان لو كان وجوده مماثلا لوجود الممكنات
وليس كذلك والا لكان ما ثبت لاحدهما ثابتا للاخر ويلزم من ذلك ان يكون وجود
الرب تعالى ممكنا او ان يكون وجود الممكنات واجبا او ان يكون كل واحد منهما
واجبا وممكنا وهو محال سلمنا ان مسمى وجود واجب الوجود مماثلا لوجود الممكنات
ولكن لا نسلم انه يلزم من وجود المصحح وجود الصحة في حق الباري تعالى لجواز ان
لا يكون قابلا لها وذلك لان الحكم كما يتوقف على وجود المصحح يتوقف على وجود
القابل او ان يكون ذات الباري تعالى مختصة بما يمنع من صحة الرؤية عليها
ولهذا فان كون الواحد في الشاهد حيا مصحح لكونه عالما ومشتهيا وخابيا
وعطشانا ومريدا وصحيحا الى غير ذلك والباري تعالى مساو له في كونه حيا
للشاهد ومع ذلك فيمتنع ثبوت هذه الاحكام في حقه سلمنا دلالة القياد كما دلت
على كون الرب تعالى مرئيا ولكن لنفسه او لنا الاول مسلم والثاني ممنوع وبيانه ما

سبق في مسئلة السمع والبصر من الادلة المانعة من كون الرب تعالى بصيرا فانها
بعينها تدل على امتناع كونه مريدا لنا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كونه مريدا لنا ولكنه
منقوض بامرين الاول بصفة المخلوقية فانها ثابتة للجواهر والاعراض وذلك
يستدعي مصححا مشتركا ولا مشترك غير الوجود والحدوث والحدوث ليس بعلة
كما بيناه فكان الوجود هو العلة والباري تعالى مشارك للجواهر والاعراض
في معنى الوجود وما لزم صحة المخلوقية عليه الثاني هو انا كما ندرك الاجسام والالوان
بادراك البصر فندرك الاجسام والاعراض الملموسة باللمس ولا بد من مصحح للادراك
باللمس ولا مصحح غير الوجود لما سبق من التقرير والوجود متحقق في حق الله تعالى
وهو غير مدرك باللمس سلمنا جواز رؤيته لنا عقلا ولكن في الدنيا او الاخرى الاول
ممنوع والثاني مسلم وذلك لانه لا مانع من امتناع الرؤية في الدنيا دون الاخرى بسبب
افتراقهما في الشواغل والموانع والانغماس في الرذائل والانهماك على الشهوات
العاجلة والخلو عنها في الاخرى والجواب اما منع كون الالوان مرئية فباطل
لما سبق في المقدمة واما منع كون الاجسام مرئية فباطل لما سبق في اول المسئلة
قولهم ان الاشكال والمقادير عرض اخر ليس كذلك بل هي جملة اجزاء الجسم المؤلفة
ولذلك يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها قولهم لا نسلم ان صحة الرؤية امر ثبوتي
على ما قررتموه قلنا نحن انما نعلل رؤية الاجسام والالوان ونعني بصحة الرؤية وقوع
الرؤية وهو امر وجودي وليس ذلك هو نفس امكان الرؤية فانه فرق بين الرؤية
وامكان الرؤية وعلى هذا فقد اندفع جميع ما ذكروه في جهة التقرير قولهم لا
نسلم امتناع رؤية المعدوم قلنا اتفق جميع العقلاء ما عدا السالمية على امتناع
رؤية المعدوم ولا حاجة الى الدلالة بالنسبة الى الموافق ومن خالف فطريق الرد
عليه ان نقول نحن انما نعلل رؤية ما رؤيته واقعة ورؤية المعدوم غير واقعة
على ما يعلمه كل عاقل من نفسه ولو اراد مريد رؤية المعدوم كان طالبا لما شطا
بخلاف رؤية الاجسام والالوان على ما لا يخفى قولهم ان الرؤية عندكم نوع من

العلوم

العلوم لا نسلم ذلك وان سلمنا ولا نلزم تعلق كل علم بكل معلوم قولهم لم
قلتم ان رؤية الاجسام والالوان معللة قلنا لما ذكرناه قولهم ان اختصاص
محل الحكم بالعلة ايضا زايد عليه ولا نستدعي مخصصا قلنا ما جعلنا علة مصححة
انما هو نفس الوجود والوجود عندنا نفس الموجود لا زايد عليه على ما يأتي بخلاف
الرؤية قولهم ان اختصاص العلة بكونه علة امر زايد قلنا الا انه ثابت لذاته
فلا يستدعي مخصصا اخر قولهم المعلومية والمذكورية غير معلله قلنا لا نها
عامة للموجودات والمعدومات فلا نستدعي مخصصا بخلاف ما ذكرناه من
الرؤية حيث تخصصت بالموجود دون المعدوم قولهم اختصاص بعض
المحال بالسواد او البياض صفة زايدة ولا نستدعي مخصصا ليس كذلك بل
لا بد وان يكون ذلك لازما لذات المحل او لصفة لازمة لذات المحل قولهم
ان وقوع الفعل من الفاعل لا يكون معللا قلنا وقوع الفعل لا معنى له غير
وجود الفعل من الفاعل ووجود الشيء في نفسه لا يكون معللا اذ ليس وجوده
زايدا على ذاته واسناده الى الفاعل لا يدل ضرورة لوجوبه ممكنا والا كان واجبا
لذاته وليس الفاعل هو المصحح قولهم ان التماثل والاختلاف حال زايد وليس معللا
لا نسلم ان التماثل والاختلاف حال زايد فانه لا معنى للتماثل غير الاشتراك
في اخص صفات النفس وليس ذلك حالا زايدا واما الاختلاف فحاصله
راجع الى ان اخص اوصاف النفس لكل واحد لا يحتمل في الاخر وذلك سلب
لا ثبوت فلا يكون معللا كما تقدم وعلى هذا ايضا يمتنع تعليل التضاد والغيرية
اذ لا معنى للتضاد غير امتناع الجمع ولا معنى للغيرية الا ان احد الشيئين ليس
هو الاخر وليس حكما اثباتيا بل حاصله يرجع الى السلب والعدم المحض قولهم
لا نسلم التماثل بين رؤية الاجسام والالوان قلنا الرؤية من حيث هي رؤية
لا اختلاف فيها ولذلك يمكن تحديدها بحد واحد وانما الاختلاف في التعلق
وذلك لا يوجب الاختلاف في نفس الرؤية كما سبق في العلوم والقدرة والارادات

والتعلق

ونحوها من الصفات وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من منع التماثل مطلقا
ومن منع التماثل في رؤية الجسم واللون ومن قولهم بالتماثل من وجه دون وجه
قولهم لا نسلم امتناع تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة قلنا دليله ما ذكرناه
واما ما ذكروه من الاشكال الاول فمندفع فان الملازمة بين ما به الاتفاق
والافتراق في كل نوع انما هو من الجانبين لا من احد الجانبين دون الاخر والملازمة
من الجانبين ليست تدل على ان كل واحد علة للاخر او احدهما علة للاخر من غير
عكس بل الملازمة بين الشيئين اعم من ذلك ولهذا فان الملازمة بين المتضايفين
ثابتة من الجانبين ولا علية ولا معلولية لاحدهما بالنسبة الى الاخر واما
الاشكال الثاني فانما يصح ان لو كان العلم القديم غير قابل للعلم الحادث
من حيث هو علم وليس كذلك بل هما مثلان من هذا الوجه وان وقع الاختلاف بينهما
فليس في ذاتيهما بل في عوارض خارجة عنهما وعليه العلامة انما هي القدر المشترك
على قيام العلم بالذات واما الاشكال الثالث فانما يلزم ان لو ثبت ان الاختلاف
والتضاد امر ثبوتي زائد على ذات المختلفين والمتضادين وليس كذلك على
ما سبق قبل ٥ واما الاشكال الرابع فانما يلزم ان لو كان القبح صفة ثبوتية
من صفات الكذب والجهل وهو غير مسلم بل هو راجع الى حكم الشارع اقسم
مخالفة الاعراض على ما يأتي في مسئلة التحسين والتقبيح واما الاشكال الخامس
فمندفع ايضا فان انفاق السواد والبياض في الافتقار الى المحل ليس حكما
ثبوتيا بل حاصله يرجع الى صفة سلبية وهو انه لا وجود لكل واحد منهما
دون المحل فلا يكون معللا كما سبق قولهم لا نسلم ان مسمى الوجود مشترك بين
الاجسام والالوان قلنا هذا المنع ان صدر ممن يعترف بان الوجود زائد
على الموجود وانه مشترك بين الموجودات من المعتزلة وغيرهم فهو فاسد وان
صدر ممن لا يعترف بذلك كابي الحسين البصري وغيره فموقعه صعب جدا واقصى ما
يمكن ان يقال قد ثبت ان الاجسام والالوان مرئية فمحل الرؤية وهو المعنى يصح

الرؤية

الرؤية اما ان يكون وجودا او عدما لا جائز ان يكون عدما لما سبق فلم يبق الا
ان يكون وجودا وقد ثبت ان المصحح لا يكون مختلفا بما سبق فنقول ان يكون مماثلا
فاذا سلمت هذه المقدمات فمنع التساوي في الوجود الذي هو متعلق الرؤية
يكون منعا لما سلم من المقدمات وهو ممتنع قولهم ان الوجود على اصلكم
غير مشترك قلنا ما يذكر بطريق الالزام لا يلزم ان يكون معتقدا للملزم وعلى
هذا فلا حاجة بنا الى دعوى حصر الاوصاف المشتركة في الوجود والحدوث
فانه لا سبيل الى اثبات ذلك بغير البحث والسبر وهو غير يقيني وما ذكرناه
ايضا يندفع بما عارضوا به من صفة الامكان والعرضية والمعلومية والمذكورية
وغيرها على انا نجيب عن كل واحد بما يخصه اما الامكان فحاصله يرجع الى صفة
سلبية كما تقدم كيف وان الامكان متحقق في المعدومات وهي غير مرئية واما
الاشتراك في العرضية فلا يصلح ان يكون مصححا للرؤية على اصل الخصم والا كانت
الطعوم والروائح مرئية على اصلهم وليس كذلك واما المعلومية والمقدورية والمذكورية
فلا يمكن ان يكون مصححة للرؤية لوجهين الاول انها اما ان يكون صفة لما اصلا انه
معلوم ومقدور ومذكور واما ان لا تكون صفة له فان كان الاول فيلزم ان لا
يكون صفة وجودية ضرورة صحة اتصاف المعدوم بها وان لم يكن صفة له فلا
يكون علة مصححة لرؤيته اذ العلة لا تخرج عن محل حكمها كما تقدم الثاني ان
هذه الصفات ثابتة للمعدوم وليس بمرئي ٥ قولهم لم قلتم ان الحدوث لا
يكون علة قلنا لما ذكرناه قولهم ان مسمى العدم عارض للحدوث قلنا الوجود
اذا سبقه العدم صدق عليه اسم الحدوث فان كان العدم داخلا في مفهوم
الحدوث فهو المطلوب وان كان عارضا فهو عارض للوجود وعلى كلي التقديرين
فيمتنع اخذه في المصحح فلم يبق الا التعليل بالوجود قولهم ان الوجود حال
لا نسلم انه حال بل هو نفس الموجود وان كان حالا فلا نسلم انه يصح التعليل به
وان امكن التعليل بما عداه من الاحوال التي ليست من الصفات الوجودية ٥ قولهم

ان التعليل بالوجود مشروط بالحدوث قلنا اذا كان الحدوث لا يحقق له دون
سبق العدم فالعدم السابق يكون شرطا في تصحيح الرؤية والشرط يجب ان يكون
متحققا مع المشروط والعدم السابق على الوجود الذي لا يكون معه فلا يكون شرطا
في رؤيته قولهم ان الدليل قد دل على امتناع التعليل بالوجود على ما فرزوه
انما يصح ان لو كان الوجود زايدا على الموجود وهو غير مسلم وان كان زايدا على
الموجود فما المانع من كونه مصححا لرؤية الذات المتصفة به قولهم ان وجود
الرب لا يزيد على ذاته ممنوع على راي بعض الاصحاب قولهم لو كان الوجود
مصححا لصحة رؤية الطعوم والروائح وهي غير مرئية لا نسلم انها غير جايزة الرؤية
قولهم ان وجود الرب تعالى مماثل لوجود الممكنات ممنوع على راي بعض الاصحاب
ايضا قولهم لو كان مماثلا لاشتركا في الوجوب او الامكان قلنا لا معنى
للون وجود واجب الوجود وايضا الذاتية غير ان ذات واجب الوجود لذاتها لا يفتقر
في اتصافها بالوجود الى علة خارجة ولا معنى لكون الممكنات ممكنات الوجود غير ان
ذات ما قيل انه ممكن لذاته لا يقتضي الوجود لذاته ولا العدم فالاختلاف انما هو
عايد الى الذوات لا الى صفة الوجود المشترك والذوات مختلفة قولهم لا نسلم
انه يلزم من وجود المصحح الصحة قلنا اذا ثبت التساوي في المصحح فما ثبت لاحد
المتماثلين يكون ثابتا للاخر قولهم جاز ان لا يكون ذات الرب تعالى قابلة
للرؤية قلنا لو لم يكن قابلة للرؤية لما كان المصحح موجودا ولا معنى للمصحح للرؤية غير
القابل لها وان امتنع ان يكون مرئيا فقد فات ما لا بد منه في صحة الرؤية وعند
ذلك فالمصحح لا يكون موجودا فانه لا معنى للمصحح الا ما يتحقق صحة الرؤية به وفي
ذلك منع وجود المصحح بعد تسليمه وبه يندفع القول باحتمال وجود المانع ايضا
كيف وانه يلزم من اعتبار قبول المقابل المختلفة في صحة الرؤية اصلاح المصحح وهو
محال على ما تقدم وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من احتمال وجود المانع قولهم
ان المصحح في المشاهد للالم والجوع وغيرهما انما هو الحسية لا نسلم ذلك قولهم

لا نسلم

الرب

الرب تعالى مرئي له اولنا قلنا بل لنا فان ما بيناه من المصحح للرؤية انما هو مصحح
لها بالنسبة الينا وما ذكروه في مسئلة الادراكات مما يقتضي كون الرب تعالى
غير مدرك لنا فقد سبق جوابه واما ما ذكروه من النقض بصفة الخالقية فمندفع
فانه لا معنى لكون الاجسام والاعراض مخلوقة غير انها موجودة غير مستغنية
عن الفاعل لها ووجودها ليس زايدا عليها فلا يكون وجودها معللا وكونها
غير مستغنية عن الفاعل وصفة سلبية فلا يجوز معللة ايضا واما النقض بالادراك
اللمسي فمندفع فانا لا نمنع من كون الرب تعالى مدركا لجميع الادراكات عندنا وانما
الذي يمتنع عليه ان يكون طريق ادراكه مماسة الاجسام وما يقتضي الادراك عنده
في الشاهد عادة قولهم لا نسلم جواز ذلك في الدنيا قلنا اذا ثبت ان المصحح
للرؤية في الاجسام والالوان هو المصحح في حق الله تعالى فذلك المصحح مصحح في
الدنيا فكان جايز الرؤية في الدنيا وسواء تحقق الرؤية في الدنيا ام لا وفي
التحقيق فهذه الاشكالات مشكلة وما ذكرناه في جوابها هو اقتضى جهد المقل
الحجة الثانية وهي فرعية من الاولى قولهم ان الرؤية تتعلق بالموجودات
المختلفة كالاجسام والالوان وتتعلق الرؤية منها بالبين الانما هو ذات ووجود
وذلك لا يختلف وان تعددت الموجودات واما ما سوى ذلك مما يقع به الاتفاق
والافتراق فاحوال لا تتعلق بها الرؤية اذ ليست بذوات ولا وجودات واذا
كان متعلق الرؤية ليس الا نفس الوجود وجب تعلقها بالباري تعالى لكونه موجودا
ولا يعني ما يرد عليها من الاسئلة الواردة على الحجة الاولى واجوبتها ويختص
باشكال مشكل وهو ان الوجود اما ان يتفق به الذوات او لا يتفق فان اتفقت
به الذوات فما يتفق به الذوات عند القايل بالاحوال حال والوجود حال فلا يكون
متعلق الرؤية اللهم الا ان يفرق بين حال وحال وان لم يتفق به الذوات فمتعلق
الرؤية هو واجب الوجود وممكن الوجود لا يكون متحدا وعند ذلك فلا يلزم من كون
الاجسام والاعراض متعلق الرؤية ان تتعلق الرؤية بالباري تعالى لعدم الاشتراك

يتعلق

هو

في المتعلق ه الحجة الثالثة فعبارات الاصحاب فيها متشعبة واوجزها قيل
فيها ما قاله القاضي ابو بكر وهو ان الرؤية معنى لا يقتضي استحالة في ذات
العدم ولا في صفة من صفاته ولا في ذات الحادث ولا في صفة من صفاته
واذا انتفت مدارك الاستحالة لزم القول بالجواز كما في العلم وهذه الحجة
ضعيفة جدا وذلك ان للخصم ان يقول دعواكم ان الرؤية جائزة وانها لا توجب حالة
في ذات الراي ولا المرئي ولا في صفتهما اما ان يكون معلوما لكم او غير معلوم فان
لم يكن معلوما امتنع الجزم به وان كان معلوما فاما ان يكون عن ضرورة او نظر لا
سبيل الى الاول اذ هو مباهتة ومكابرة كيف وانه لا يسلم عن مقابلته مدعوى
العلم الضروري بنقيضه وان كان نظريا فلا بد لكم من دليل فان قيل دليل الجواز
انتفاء الاستحالة والاستحالة منتفية لبطلان دليلها فان كل ما تشبث به الخصم
في بيان الاستحالة من تعلق الرؤية بالباري تعالى من جهة اشتراط مقابلة
المرئي للراي وانطباع صورة المرئي في عين الراي وانتقال صورة المرئي الى الراي
او انتقال شيء من الراي الى المرئي او اتصال الاشعة او غير ذلك فقد ابطلناه
فيما تقدم واذا كانت مدارك الاستحالة باطلة فالاستحالة ممتنعة والقول
بالجواز واجب فللخصم ان يقول وان سلم لكم بطلان المدارك المعينة فلم قلتم بطلان
جميع المدارك وما المانع من ان يكون ثم مدرك من مدارك الاستحالة لم تعثروا عليه
وعدم الاطلاع عليه مع البحث والسبر غير موجب للنفي كما تقدم قال القاضي
ابو بكر القائلون من الملة قائلان قائل بالجواز قطعا وقائل بالاستحالة قطعا
والقائلان متفقان على امتناع الوقف والتشكك في احد الامرين وممتنع القول
به لما فيه من مخالفة الاجماع فلم يبق القول بالاستحالة او الجواز جزما ومن قال
بالاستحالة لم يقل بمدرك غير ما ظهر فقد اتفق القائلون بالجواز والاستحالة
على نفي مدرك اخر فمن ادعاه يكون خارقا للاجماع وقال امام الحرمين قد اجمعنا
على القطع بجواز حدوث امثال السماوات والارض بقدرة الله تعالى مع امكان

ورود

ورود هذا السؤال بعينه فكل ما يقوله الخصم في جوابه فهو جوابه هاهنا
والجوابان ضعيفان اما الاول فمع ان حاصله يرجع الى التمسك بالاجماع
وهو سمعي لا عقلي فلقائل ان يقول انقسام اهل الملة الى القاطع بالجواز والقاطع
بالاستحالة وان كان اجماعا منهم على القطع بنفي الوقف والتردد لكن لا نسلم
اجماعهم على حصر مدارك الاستحالة بل للخصم ان يقول مدرك الاستحالة عندي
انتفاء مدرك الجواز وعند ذلك فان لم تسموا مدرك الجواز فقد صح ما قلته وان
سميتموه فلا حاجة الى هذه الحجة ثم وان قدرنا انتفاء جميع مدارك الاستحالة
فلا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه لجواز ان يكون المدلول متحققا
وان لم يخلق الله تعالى دليلا عليه كما تقدم وعند ذلك فالجزم بنفي الاستحالة
يكون ممتنعا فان قيل اذا كانت مدارك الاستحالة منتفية فالجزم بالاستحالة
ممتنع ولا سبيل الى الوقف لما تقدم فلم يبق الا القطع بالجواز فللخصم ان يقول
والجزم ايضا بالجواز مع انتفاء دليله ايضا ممتنع ولا سبيل الى الوقف صحت
الجزم بالاستحالة وعند ذلك فان سلم دليل الجواز فلا حاجة الى هذه الحجة
وان لم يسلم دليل الجواز فقد تقابل الجانبان واما الجواب الثاني فللخصم ان
يقول انما يلزمني هذا ان لو كنت قائلا بالجواز وخلق امثال السماوات والارض بالنظر
الى نفي مدارك الاستحالة وليس كذلك بل انما قلت به بالنظر الى وجود دليل
الجواز حتى انه لو لم يقم عندي دليل الجواز لما قلت به ان الحجة الرابعة وهي
اشبه الحجج هو ان الادراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف وايضاح على ما
حصل في النفس من العلم بامر ما على ما حققناه في مسئلة الادراكات فاذن هذا
الكمال الزائد على ما حصل في النفس في كل واحدة من الحواس هو المسمى ادراكا
كما مضى وقد بينا فيما مضى ان الادراك بالرؤية ليس بخروج شيء من البصر الى المبصر
ولا بانطباع صورة المبصر في البصر وانه لا يفتقر الى مقابلة ولا اتصال اجسام
ولا بنية مخصوصة وانما هو معنى يخلقه الله تعالى في الحواس المخصوصة بحكم

فيه

جرى العادة وانه لو خلق ذلك الادراك في القلب او غيره من الاعضا لكان
جائزا واذا عرف ذلك فالعقل يجوز ان يخلق الله تعالى في الحاسة المبصرة
بل وفي غيرها زيادة كشف وايضاح بالنظر الى ذاته ووجوده بالنسبة الى ما
حصل بالبرهان والخبر اليقيني من العلم به فان ذلك في نفسه ممكن والقدرة
لا تقصر عنه وذلك هو المسمى بالرؤية وعلى هذا فقد ظهر جواز تعلق الرؤية بجميع
الادراكات من المطعوم والروائح وكل موجود من العلوم والقدر والارادات وغير
ذلك مما لا يتعلق به الرؤية في مجاري العادات فان قيل ما ذكرتموه في جواز
اثبات الرؤية اما ان تعموا به كل ادراك او تحكموا بكونه خاصا بالرؤية فان كان
الاول فيلزمكم على سياقه ان يكون الرب تعالى مسموعا ومشموما ومذاقا وملموسا
وذلك مما يتحاشى عن المقول به ارباب العقول وان اوجبتم تخصيصه بالرؤية
فالفرق تحكم غير معقول ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على جواز الرؤية غير انه معارض
بما يدل على عدم الجواز وبيانه من وجهين الاول انه لو جاز ان يكون مرئيا لجاز
ان يكون مرئيا في الدنيا لان الموانع من القرب المفرط والبعد المفرط والحجب متنفية
والا لجاز ان يكون من ابدنا جبل شامخ او جمل واقف ونحن لا نراه مع سلامة الالة
وانتفا الموانع وهو محال فحيث لم نر مع انتفا الموانع لم يكن ذلك الا لكونه غير مرئي في
نفسه الثاني انه لو جاز ان يكون مرئيا فاما ان يكون في مقابلة الراي او لا في
مقابلته فان كان الاول فيلزم ان يكون في جهة ويلزم من كونه في الجهة ان يكون
جوهرا او عرضا وهو على الله تعالى محال وان لم يكن في مقابلة الراي فالرؤية
متعذرة غير معقولة وربما عضدوا ذلك بالشبه التي سبق ذكرها في تحقيق
الادراكات وما يفضي اليه من التجسيم والابنية على تفاصيله والجواب
اما الاشكال الاول فقد اختلف في جوابه اصحابنا فمنهم من زعم وقال الزيادة
مدرك بالادراكات الخمسة طرد الدليل المذكور غير انه لا يجوز تعلق الاسباب
المقارنة لهذه الادراكات في الشاهد عادة بالله تعالى كتقليب الحدقة

نحوه

نحوه والاصغا بالاذن الى جهته والتنزل اليه لقصد ادراكه لكنه لا يطلق عليه
هذه الاسما لعدم ورود الشرع بها وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
ومنهم من قال ان باقي الادراكات لا تعم كل موجود بل ادراك السمع يختص بالاصوات
والباري تعالى ليس بصوت ولا الصوت من صفاته فلا يتعلق به السمع والشم
يتعلق بالروائح والرب تعالى ليس برائحة ولا الرائحة من صفاته فلا يتعلق به
ادراك الشم والذوق يتعلق بالطعم والرب تعالى ليس بطعم ولا الطعم من صفاته
فلا يتعلق به الذوق واللمس يتعلق بالكيفيات الملموسة والرب تعالى ليس
بكيفية ولا الكيفية الملموسة من صفاته فلا يتعلق به ادراك اللمس والذي يدل
على صحة هذا ما يجده كل عاقل في نفسه من التفرقة بين هذه الادراكات ولو
جاز التداخل في الادراك لوقع الالتباس بين الادراكات وهو محال وهذا هو مذهب
عبد الله بن سعيد والقلانسي وكثير من اصحابنا وعلى هذا فحصول مثل هذه الادراكات
لله تعالى واتصافه بها غير ممتنع عقلا وان لم يجز اطلاقها عليه لعدم ورود الشرع
بها وان حصول الادراكات المختلفة لمدرك واحد غير ممتنع واما تعلق الادراكات المختلفة
بمدرك واحد من جهة واحدة ممتنع كما بيناه واما انتفا الرؤية في وقتنا هذا
فانما يلزم منه انتفا جواز تعلق الرؤية بالله تعالى ان لو لم يقدر مانع يمنع من
الرؤية ولا مستند لهم في حصر الموانع غير البحث والسبر وهو غير يقيني كما سبق كيف
وانه من المحتمل ان يكون المانع من الادراك تكدر النفس بالشواغل الدنيوية وانغماسها
في الرذائل الشهوانية وعند صفوها في الدار الاخرى وزوال كدورتها بانقطاع
علائقها وانفصال عوائقها يحصل لها ما كانت مستعدة لقبوله ومتهيئة لادراكه
وان سلمنا انتفا الموانع مطلقا فلا نسلم وجوب تعلق الرؤية ووقوعها لجواز ان
لا يخلقها الله تعالى كما سلف بيانه وما ذكروه من الاستشهاد بالصورة المذكورة
فغير ممتنع عدم الرؤية فيها عقلا وان كان ممتنعا عادة كما سلف ثم كيف ينكر ذلك
مع ما قد ورد من الاخبار المتواترة الصادقة عن النبي الصادق بما اوجب لنا العلم

المختلفة

بانه كان عليه السلام يرى جبريل ويسمع كلامه عند نزوله عليه ومن هو حاضر
عنده لا يدرك شيئا من ذلك مع سلامة آلة الادراك وانتفاء الموانع واما الاشكال
الاخير فمندفع بما حققناه من امتناع اشتراط المقابلة وكل ما ذكروه من الشروط
فان الادراك مع ذلك غير ممتنع فيه وان هذا بعينه لازم على من اعترف منهم
بان الله تعالى يرى نفسه ويرى غيره فما هو جوابه في رؤية الله تعالى للغير هو
الجواب في رؤية الله تعالى برؤية غيره واما الحجة فقوله تعالى رب ارني انظر
اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه
الاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عليه الصلاة والسلام سأل ربه الرؤية
بقوله ارني انظر اليك ولو كانت الرؤية مستحيلة فاما ان يكون موسى عالما بالحال
او جاهلا بها فان كان عالما بالحال فالعاقل لا يسأل المحال ولا يطلبه فضلا
من كونه نبيا كريما وان كان جاهلا بالحال فيلزم ان يكون احاد المعتزلة ومن حصل
طرفا من علومهم اعلم بالله تعالى وبما يجوز عليه وبما لا يجوز عليه من النبي الصفي والقول
بذلك غاية التجاهل والرعونة واذا بطل القول بالاحالة لما يلزم عنه من المحال
تعين القول بالجواز وهو المطلوب ○ الوجه الثاني قوله تعالى فان استقر
مكانه فسوف تراني علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن في نفسه
وما علق وجوده على الممكن فهو ممكن فان قيل اما الوجه الاول فالكلام عليه من
وجوه الاول لا نسلم ان موسى سأل الرؤية وانما سأله ان يجعله به عالما ضروريا
وغير بالرؤية عن العلم اذ العلم ملازم للرؤية والتعبير باسم احد اللازمين عن
الاخر سائغ لغة بطريق التجوز كما في قولهم حرك لهذا والميزاب والمراد به الماء
الذي فيه وهذا هو تأويل ابي الهذيل العلاف وتابعه عليه الجبائي واكثر المعتزلة
سلمنا انه ما سأل العلم بربه ولكن انما سأل ان يريه علما من اعلام الساعة بطريق
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسأل القرية والمراد
به اهل القرية ويكون معنى قوله ارني انظر اليك اي اتني علم من اعلامك الدالة على

السمعية

الساعة

الساعة وهذا هو تأويل الكعبي والبغداديين من المعتزلة سلمنا انه سأل الرؤية
ولكن لنفسه او لاجل دفع قومه في قولهم ارنا الله جهرة الاول ممنوع والثاني مسلم
وذلك لانهم لما سألوه الرؤية اضاف الرؤية الى نفسه ليكون منعه ابلغ في دفعهم
وردعهم عما سألوه تنبيها بالاعلى على الادنى وهذا هو تأويل الجاحظ ومتبعيه
سلمنا انه سأل الرؤية لنفسه ولكن لا نسلم ان ذلك ينافي العلم بالاحالة اذ المقصود
من سؤال الرؤية انما هو ان يعلم الاحالة بطريق سمعي مضاف الى ما عنده من الدليل
العقلي لقصد التأكيد وذلك كما يزيد ليل قول ابرهيم الخليل عليه السلام اربي
كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي بضم دليل المشاهدة الى
دليل العقل سلمنا انه سأل الرؤية مع علمه باستحالتها ولكن ذلك غير قادح
في نبوته مع كونه عالما بعدل الله تعالى ووحدانيته ولهذا سأل وقوع الرؤية
في الدنيا وهي غير واقعة اجماعا سلمنا انه كان عالما باحالة الرؤية ولكن لم قلتم
بامتناع السؤال وانما يكون ممتنعا ان لو كان ذلك محرما في شرعه وان كان محرما
في شرعه فالصغائر غير ممتنعة على الانبياء على ما يأتي واما الوجه الثاني فالكلام
عليه ايضا من وجهين الاول لا نسلم انه علق الرؤية على امر ممكن قولكم انه علقها
على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن ممنوع علقها على استقرار الجبل حال
سكونه او حال حركته لا جائز ان يقال بالاول والا لوجدت الرؤية ضرورة
وجود الشرط فان الجبل حال سكونه كان مستقرا فلم يبق الا الثاني ولا نعني ان استقرار
الجبل حال حركته محال لذاته الثاني وان سلمنا ان استقرار الجبل ممكن غير ان
المقصود من تعليق الرؤية عليه ليس هو بيان جواز الرؤية او عدم جوازها اذ
هو غير مسؤول عنه بل المقصود انما هو بيان ان الرؤية لا تقع لعدم وقوع الشرط
المعلق به ليكون ذلك مطابقا للسؤال وهو حاصل بعدم الشرط وسواء كانت
الرؤية جائزة في نفس الامر ام لا ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه من الوجهين على
جواز الرؤية فهو معارض بما يدل على عدم الجواز وهو قوله تعالى لن تراني وكلمة

لن للتابيد وتحقيق النفي وتاكيده وايضا قول موسى عليه السلام ثبت اليك دليل كونه
مخطيا في سؤاله ولو كانت الرؤية جائزة لما كان مخطيا والجواب اما قولهم
انه انما سال العلم الضروري بربه فمندفع لوجهين الاول ان النظر وان اطلق بمعنى
العلم لكنه اذا وصل الى متعدد حمله عليه ويكون ظاهرا في الرؤية على ما يأتي ولا سبيل
الى مخالفة الظاهر من غير دليل الثاني وان امكن حمله على العلم لكن يمتنع الحمل
على العلم هاهنا وبيانه من ثلثة اوجه الاول انه يلزم منه ان يكون موسى غير عالم
بربه والا لما سال حصول ما هو حاصل له ولا يخفى ان مثله ذلك المصطفى للنبوة
المكرم بالرسالة المختص بالمخاطبة مع معرفة احاد المعتزلة ومن شدى طرفا من
العلم بالله من اعظم المحالات كما تقدم الثاني ان قوله تعالى لن تراني جواب عن سؤاله
والمعتزلة مجمعون على ان قوله لن تراني محمول على نفي الرؤية فلو كان طلب موسى للعلم
لما كان الجواب مطابقا للسؤال الثالث انه لو ساغ هذا التاويل لساغ مثله
في قوله تعالى ان ربنا الله جهرة وفي قوله تعالى لا تدركه الابصار لتساوي الدلالة
وهو ممتنع بالاجماع وقوله تعالى جهرة لا يزيد على كون النظر موصولا بالرؤية قولهم انه
انما سال الرب بربه علما من اعلام الساعة قلنا لا يستقيم ذلك لوجوه ثلثة الاول انه
على خلاف الظاهر كما سيأتي مستوفى من غير دليل الثاني انه اجابه بقوله لن تراني وقوله
لن تراني ان كان محمولا على نفي ما وقع السؤال عنه من رؤية بعض الايات فهو خلف فانه
قد اراه اعظم الايات وهو تدكدك الجبل وان كان قوله محمولا على نفي الرؤية فلا يكون
الجواب مطابقا للسؤال الثالث انه قال تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني
فان كان ذلك محمولا على رؤية ايات فهو محال فان الاية لم تثبت في استقرار الجبل بل في
تدكدكه وان كان محمولا على الرؤية فلا يكون مرتبطا بالسؤال وهذه المحالات انما
لزمت من حمل الاية على رؤية الاية فيكون ممتنعا قولهم انما سال الرؤية لقصد
مثل هذا الجواب لدفع قومه عنه اجوبة ثلثة الاول ان ما ذكروه على خلاف الظاهر
المفهوم من سؤاله الرؤية من غير دليل الثاني انه لو علم ان الرؤية غير جائزة لما سالها

لن تراني صح

من

من الله تعالى واضافها الى نفسه لقصد دفع قومه بل كان يجب ان يبادر الى
ردعهم وزجرهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله تعالى كما قال لهم انكم قوم تجهلون
عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة الثالث انه قد وقع زجرهم وردعهم عن
سؤالهم ارنا الله جهرة باخذ الصاعقة لهم والعذاب الاليم عقيبه على ما قال
تعالى فاخذتهم الصاعقة وهم ينظرون وليس في اخذ الصاعقة لهم ما يدل على
امتناع ما طلبوه بل انما كان ذلك لانهم طلبوا ذلك على معرض التشكيك في نبوة
موسى وقصدا اعجازه عن ذلك فانكر الله تعالى ذلك منهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك
حتى نفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم او ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا من السماء وان لم يكن ذلك
مستحيلا نظرا الى ما قصدوه من الاعجاز قولهم المقصود من السؤال انما هو ضم الدليل
السمعي الى الدليل العقلي للتاكيد فمندفع من وجهين الاول انه اذا كان العالم باحالة
الرؤية فلا يخفى ان العلم غير قابل للزيادة والنقصان فطلب التاكيد فيه ممتنع
وعلى هذا قال بعض المتاولين ان يحمل صرف قول ابرهيم الخليل عليه السلام ارني كيف
تحيي الموتى عن قصد التاكيد لعلمه باحياء الله تعالى الموتى لما ذكرناه في المخاطبة
جبريل بذلك عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله تعالى وهو بعيد لوجهين
الاول انه خاطب به الرب تعالى بقوله رب ارني وخطاب جبريل السمي برب الثاني
ان احياء الموتى غير مقدور لجبريل فلا يحسن السؤال له باحياء الموتى بل الاولى صرفه
الى ما نقل عنه عليه السلام انه كان قد اوحى الله تعالى اليه اني اتخذ انسانا خليلا
وعلامته اني احيي الموتى بسبب دعائه فوقع في قلبه انه ذلك الانسان فطلب ذلك
ليطمئن قلبه بانه هو ذلك الخليل الثاني وان امكن طلب تاكيد العلم باحالة الرؤية
بضم الدليل السمعي الى العقلي فقد كان يمكن ذلك بطلب اظهار الدليل السمعي له
من غير ان يسال الرؤية مع احالتها قولهم انه لو لم يكن عالما باحالة الرؤية
مع سؤاله لها لجواز انه ما شق وعدم معرفته باحالة وقوع الرؤية في الدنيا انما
كان لان الرؤية في الدنيا غير مستحيلة لذاتها ولا مانع منها لولا الدليل السمعي

ولعله لم يكن قد علمه بعد ولا ظاهر له الا بعد السؤال وقوله تعالى لن تراني قولهم ان
ذلك لم يكن حراما في شرعه قلنا وان لم يكن حراما غير انه لا فائدة في طلب المحال ومالا
فائدة فيه فمنصب النبي ينزه عنه قولهم الصغائر جائزة على الانبياء ممنوع على ما
ياتي قولهم على الوجه الثاني لا نسلم انه علق الرؤية على شرط ممكن قلنا لانه علقها
على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن ولهذا فانه لو فرض وجوده او عدمه لا يلزم
عنه لذاته محال قولهم الشرط هو الاستقرار حالة الحركة على ما قرروه فندفع
فانهم ان قالوا الشرط هو الاستقرار في حالة وجود الحركة مع الحركة فهو زيادة
اضمار في الشرط وترك الظاهر للفظ من غير دليل فلا يصح وان قالوا الشرط هو الاستقرار
في الحالة التي وجدت فيها الحركة فلا يخفى جوازه قولهم انه لا يلزم
ان يكون المعلق على الممكن ممكنا على ما قرروه ليس كذلك فانه لو قدر وجود الشرط
فان لم يوجد المشروط كان تعليق الوجود على الوجود ممتنعا وان وجد المشروط فهو
المطلوب واما ما ذكروه من المعارضة بقوله تعالى لن تراني فندفع لاربعة اوجه
الاول انا لا نسلم ان لن للتابيد بل للتاكيد بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا
مع انهم يتمنونه في الاخرة الثاني انها وان كانت للتابيد ولكن نحتمل انه اراد به
عدم الرؤية في الدنيا وهو الاولى لان يكون الجواب مطابقا لسؤال موسى عليه الصلاة والسلام
وهو فلم يسل الرؤية في الدنيا الثالث انها وان دلت على التابيد مطلقا فغايته
انتفاء وقوع الرؤية ولا يلزم منه انتفاء الجواز الرابع وان دل على انتفاء الجواز من
الوجه الذي ذكروه غير انه يدل على الجواز من حيث انه احال انتفاء الرؤية على عجز الراي
وضعفه عن الرؤية بقوله لن تراني ولو كانت رؤيته غير جائزة لكان الجواب يستثني
بمرئي كما لو قال اريني انظر الى صورتك ومكانك فانه لا يحسن ان يقال لن تري صورة
ولا مكاني بل يستثني تري صورة ولا مكان وقول موسى عليه السلام تبت اليك مما لا يتوهم
شبهة في جواز خطائه وجهله بجواز الرؤية لوجهين الاول هو ان التوبة قد يطلق بمعنى
الرجوع وان لم يتقدمها ذنب ومنه قوله تعالى تاب عليهم اي رجع عليهم بالتفضل

والانعام

والانعام وعلى هذا فلا يبعد ان يكون المراد من قوله تبت اي رجعت عن طلب الرؤية
بعد قوله تعالى لن تراني وقوله عليه السلام وانا اول المؤمنين ليس المراد به
انه اول الايمان منه في تلك الحالة بالله تعالى بل المراد اضافة الاولية اليه لا الى
الايمان ومعناه وانا اول المؤمنين به الثاني انه وان كانت توبته تستدعي سابقة
الذنب فليس فيه ما يدل على ان الذنب في سؤاله بل جاز ان يكون التوبة عما تقدم من
الذنوب قبل السؤال لما راى من الاهوال والاية العظيمة من تدكدك الجبل على
ما هو عادة المؤمنين والصلحاء من تجديد التوبة عما سلف اذا راوا اية عظيمة
وامرا مهولا **الفصل الثاني** في بيان وقوع الرؤية في الاخرة للمؤمنين وقد
احتج بعضهم على ذلك بمسلك عظيم ضعيف وهو ان قال الامة في هذه المسئلة
على قولين فمنهم من قال بجواز الرؤية ووقوعها في القيامة للمؤمنين ومنهم من نفى
الامرين وقد ثبت بالدليل جواز الرؤية فيلزم منه وقوع الرؤية والا كان
القول بالجواز وامتناع وقوع الرؤية قولا ثالثا خارقا للاجماع وهو باطل
وهو غير صحيح فان خرق الاجماع انما يكون بالقول باثبات ما اتفق الاجماع
على نفيه او نفي ما اتفق الاجماع على اثباته وذلك غير متحقق فيما نحن فيه فان
القول الثالث انما هو التفصيل ولا معنى له غير القول بالجواز والقول بامتناع
الوقوع والقول بالجواز ليس على خلاف قول الاجماع اذ فيه موافقة من ذهب من
قال به والقول بامتناع الوقوع ليس خارقا للاجماع بل فيه موافقة مذهب من
القائل به ففي كل طرف قد وافق مذهب ذي مذهب لا انه خارق للاجماع
وهذا كما ان القائل في مسئلة المسلم بالذمي والحر بالعبد قائلان فقائل بجريان
القصاص فيهما وقائل بنفيه فيهما ومن صار الى جواز قتل المسلم بالذمي لقيام
دليله في نظره لا يلزمه ان يكون يقول بذلك في الحر بالعبد من غير دليل ولا
يكون بذلك خارقا للاجماع ولا ممنوعا منه بالاجماع والمعتمد في ذلك قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه الاحتجاج منه ان النظر قد يطلق

في لغة العرب بمعنى الانتظار ومنه قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي
انتظرونا وقوله تعالى ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ينتظرون وقوله تعالى
فناظرة بما يرجع المرسلون ومنه قول الشاعر فان يك صدر هذا اليوم ولى
فان غدا لناظره قريب اي لمنتظره واذا استعمل النظر بارائه هذا المعنى استعمل
من غير صلة وقد يطلق ويراد به التفكر والاعتبار واذا استعمل بارائه وصل بفي
ومنه يقال نظرت في المعنى الفلاني اي فكرت فيه اعتبرت وقد يطلق بمعنى التعطف
والرافة واذا استعمل بارائه وصل باللام ومنه قولهم نظر فلان اي تعطف عليه
ورأف به وقد يطلق بمعنى الرؤية والابصار واذا استعمل بارائه وصل بالى ومنه
قول الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت علي وامق تقضي
والمراد به الرؤية والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية والابصار
فان قيل النظر الذي هو صفة الوجوه انما يمكن حمله على الرؤية ان لو كانت الوجوه
بمعنى الجوارح وليس كذلك بل المراد بالوجوه في الاية الانفس والاشخاص الشريفة
النفيسة بالايمان دون الجوارح ولهذا يقال اقبل وجوه القوم اي روساؤهم
واشرافهم ويدل على ذلك قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة والاصل اتحاد
المفهوم من لفظ الوجوه هاهنا وليس المراد من قوله ووجوه يومئذ باسرة الوجوه
بمعنى الجوارح بدليل قوله تظن ان يفعل بها فاقرة والظن ليس للوجوه بمعنى الجوارح
ولئن لا نسلم ان المراد من النظر المضاف اليها الرؤية وقولكم ان النظر الموصول بالى
في اللغة للرؤية قلنا لا نسلم ان الى هاهنا حرف وبيانه هو ان الى قد يكون اسما
فانها واحد الالاء اي النعم ومنه قول الشاعر ابيض لا يذهب الهزال
ولا يقطع رحما ولا يخون الى وقد ترد بمعنى عند ومنه قول الشاعر
فهل لكم فيما الى فانني طبب بما اعني النطاسي حذيما اي فيما عندي وعلى
هذا يتعذر ان يكون بمعنى واحد الالاء فيكون معنى قوله ووجوه يومئذ ناظرة اي نعمة
ربها منتظرة وعلى تقدير ان يكون بمعنى عند فيكون معناه ووجوه يومئذ ناظرة الى

فان الى

ربها

ربها ناظرة اي عند ربها منتظرة نعمة ربها سلمنا ان الى يكون هاهنا حرفا ولكن
لا نسلم ان الى بمعنى الحرف اذا اقترنت بالنظر يكون للرؤية بل قد يراد ذلك بمعنى
تقليب الحدقة الى جهة المرئي ومقابلته له ومنه يقال جلاس متناظران اذا
تقابلا وقد يراد بمعنى الانتظار وقد يراد بمعنى الرحمة وقد يراد بمعنى التفكر
والاعتبار اما الاول فبيانه من ستة اوجه الاول انه يصح ان يقال نظرت
الى الهلال فلم اره ولو كان النظر بمعنى الرؤية لكان متناقضا ولو كان بمعنى توجيه
الحدقة اليه لكان حقا الثاني انه يصح ان يقال ما زلت انظر الى الهلال حتى رايته
ولو كان النظر بمعنى الرؤية لكان النظر غاية لنفسه ولا كذلك في تقليب الحدقة وايضا
فانه يصح ان يقال نظرت فرايت فترتب الرؤية على النظر بفاء التعقيب فدل على
المغايرة والذي يترتب عليه الرؤية انما هو تقليب الحدقة الثالث انه يصح ان
يقال انما ترى كيف ينظر فلان الى فلان ولو كان النظر هو الرؤية لما كان مرئيا
بخلاف تقليب الحدقة الرابع قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
والمراد بالنظر هاهنا تقليب احداقهم نحوه بدليل قوله وهم لا يبصرون ولو كان
النظر بمعنى الرؤية لكان متناقضا الخامس هو ان النظر الموصول بالى قد يوصف
بالا يوصف به الرؤية من الصلابة والشدة والغضب والازورار والرضى والتحير
والذل والخشوع ونحو ذلك وذلك عبارة عن عليه عن المناظر من الاوضاع المختلفة
والتقليب المخصوص والكيفية في تحريكها ومن المعلوم ان الرؤية لا تختلف باختلاف
هذه الاحوال ولا توصف بها فان العرب لا تصف الابصار بذلك فدل على ان النظر
بمعنى تقليب الحدقة لا بمعنى الرؤية السادس انه يصح الامر بالنظر والنهي
عنه فيقال انظر الى فلان ولا تنظر الى فلان ومتعلق الامر والنهي ما كان مقدورا
للناظر والرؤية غير مقدورة له بخلاف تقليب الحدقة فكان هو المراد بالنظر واما
الثاني وهو ان النظر قد يراد بمعنى الانتظار وان كان موصولا بالى وذلك ما نقل
عن العرب انهم يقولون نظرت الى فلان بمعنى انتظرته ويقال انظري الى ابيك ثم الى فلان

تقليب

كالاعمى

اي انتظاري ولهذا يصح هذا الاطلاق ممن لا روية له ومنه قول الشاعر
ويوم نرى نار رايت وجوههم اي الموت من وقع السيوف نواظر اي منتظرة ضرورة
ان الموت لا يرى وايضا قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح
اي بالفرج من عنده وايضا قول الشاعر اي ليك لما وعدت لناظر نظر الدليل الى التعبر العامد
اي منتظر وايضا قول الشاعر كل الخلائق ينظرون نعاله نظر الجميع الى طلوع هلال
وقال اخر وجوه يوم البين ناظرة الى ملك نحو المعاريف ناظرة والمراد به الانتظار
لاستحالة الروية في مثل هذه الصورة وقال اخر وشعث ينظرون الي بلال
كما نظر الظماء حيا الغمام وحيا الغمام لا يرى وانما ينتظر فكذلك المشبه به
واما بيان الثالث فقوله تعالى في حق الكفار ولا ينظر اليهم وليس المراد به الروية
فانه كان يراهم وليس المراد به نفي النظر بمعنى تقليب الحدقة والا كان معناه ولا يقلب
حدقته الى جهتهم وهو محال ولا بمعنى الانتظار والاعتبار فانه تعالى وتقدس
عن ذلك فكان محمولا على ترك الرحمة واما بيان الرابع فقوله تعالى افلا ينظرون
الى الابل كيف خلقت وليس المراد بالنظر المحثوث عليه الروية ولا تقليب الحدقة
لمشاركة الكفار في ذلك ولا الانتظار فلم يبق الا التفكر والاعتبار سلمنا
ان النظر الموصول بالى للروية حقيقة ولكن الروية المشترطة بالشروط المذكورة
من قبل في النظر انما الاول مسلم والثاني ممنوع وبيانه ان القرآن نزل بلغة
العرب على ما قال تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه والعرب ما كانت تفهم من الروية غير ما ذكرناه فكان
اسم النظر موضوعا بازائها وذلك في حق الله تعالى محال واذا تعذر حمل اللفظ
لفظ النظر على حقيقته فلا بد من التجوز حذرا من تعطيل اللفظ وذلك يحمله على الانتظار
او غيره مما يحتمله اللفظ سلمنا انه للروية مطلقا ولكن نحن نتاوله بحمله على روية ثواب
الرب بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ودليل وجوب العمل بهذا
التاويل السمع والعقل اما السمع فقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار

فهذه

فهذه الاية صريحة في نفي ادراك الله تعالى بالابصار كيف وقد ورد ذلك في معرض التمدح
والاستعلاء فلو امكن ان يكون مدركا في وقت ما لزال عنه التمدح والاستعلاء فلو امكن
ان يكون مدركا وهو محال والجمع بين العمل بها وبظاهر ما ذكرتموه ممتنع وعند ذلك
فلا بد من تاويل ما ذكرتموه حذرا من تعطيل احد الدليلين وايضا قوله تعالى وما
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب دل على امتناع الروية في حق من يكلمه
من لا يكلمه اولى ان لا يراه ولانه لم يفرق احد من الامة بينهما وايضا قوله تعالى وقال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا وصف من سال روية بالعتو ولو كانت الروية غير ممتنعة اما
لذاتها او لغيرها لما كان كذلك كما لو سال غيرها من الممكنات وايضا فان الله
تعالى عاتب من سال روية بدليل قوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من
ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو كانت الروية جائزة
او واقعة لما عاقبهم على سؤالها كما لو سالوا غيرها من الممكنات وايضا قوله تعالى
للكليم لن تراني ولن للتاييد فغير موسى اولى ان لا يراه واما من جهة المعقول فمن ثلثة
اوجه الاول ان المرئي لا بد وان يكون مقابلا للرائي كالاجسام او في حكم المقابل
كالاعراض وروية الانسان وجهه في المراة اذ ليس هو في مقابلة وجهه وذلك يوجب
كون المرئي جوهرا او عرضا وان يكون في حيز وجهة وذلك على الله تعالى محال
الثاني ان المرئي لا بد من انطباع صورته في العين الباصرة وان يكون متلونا متشكلا
مقدرا على ما سلف وذلك في حق الله تعالى محال الثالث انه وان كانت هذه الشروط
شروطا في روية الاجسام والباري تعالى ليس بجسم فلا بد من اشتراط سلامة
الحاسة وان يكون الرب تعالى بحيث يصح ان يرى والحاسة سالمة فلو كان بحيث
يصح ان يرى في الدنيا لانه يلزم من وجود شروط الادراك وجود الادراك ضرورة فحيث لم يرى في
الدنيا علم انه ليس بحال ان يرى والجواب قولهم المراد بالوجوه الاشخاص غير

الجوابة الاول المنع وبيانه ان المتبادر من لفظ الوجوه عند الاطلاق انما هو الجوارح
والاصل في كل ما كان كذلك ان يكون حقيقة فيه وحيث تطلق الوجوه على الرؤساء والاشراف
فانما كان بطريق المجاز تشبيها بالوجوه حيث كانت اشرف الاعضاء واجلها قولهم
المراد بالوجوه الباسرة الاشخاص فكذلك الوجوه الناضرة عنه جوابان الاول لا
نسلم ان الوجوه الباسرة هي الاشخاص واتصافها بالظن يوم القيمة على خلاف العادة
غير ممتنع كما في استنطاق الايدي والارجل بالشهادة على ما قال تعالى يوم تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم الثاني وان لزم التجوز في الوجوه الباسرة فلا
يلزم التجوز مطلقا سلمنا ان لفظ الوجوه غير ظاهر في الوضع في الجوارح غير انه قد
اقترن بها ما يدل على كونها هي المرادة وبيانه انه وصفها بالنضارة وهي الاشراق
وتهلل الاسارير وذلك انما يوصف به الوجوه بمعنى الجوارح لا بمعنى الشرفاء والرؤساء
سلمنا ان المراد بالوجوه الاشخاص والانفس ولكن ليس في اضافة النظر اليها
ما يمنع من حمله على الرؤية اذا كان موصولا بالى ولو قال تعالى اشخاص يومئذ ناظرة
الى ربها ناظرة كان ذلك محمولا على الرؤية قولهم ان الى تطلق بمعنى واحد الا لا بمعنى
عنه جوابان الاول ان ذلك وان كان سائغا الا انه على خلاف الظاهر
المتبادر الى الفهم من اطلاق الى فانها مشهورة للحرفية دون ما ذكروه والاصل فيما كان
كذلك ان يكون هو الحقيقة الثاني وان سلمنا عدم الظهورية لحكم الوضع في الحرف غير انه
قد اقترن به ما يدل على ارادة الحرفية حيث ان الاية انما وردت تبشيرا للمؤمنين وتخصيصا
لهم بالانعام والاكرام وذلك لا يكون الا بما هو نعمة وكرامة ولا يخفى تحقق ذلك عند
حمل الى على الحرفية لان النظر يكون بمعنى الرؤية ورؤية الله تعالى من اجل النعم والكرامات
وهي اعلا الدرجات ولو حمل الى على واحد الا لا يكون تقدير الكلام وجوه يومئذ
ناظرة نعمة ربها ناظرة وقوله ناظرة اما بمعنى الرؤية او بمعنى الانتظار وان كان الاول
فلا يخفى ان رؤية الرب نعمة لا يكون نعمة ولهذا فانه قد يشترك في رؤية نعمة الله تعالى
المؤمنون والكفار وان كان الثاني فانتظار النعمة لا يكون نعمة بل عذابا ومنه

قولهم

قولهم الانتظار الموت الاحمر ولا يصلح ذلك للتبشير وكذلك ايضا لو حمل على معنى عند
فيكون تقدير الكلام وجوه يومئذ ناظرة عند ربها ناظرة ولا بد من اضمار ثواب ربها
او نعمة ربها وسواء كان النظر بمعنى الرؤية او الانتظار وفيه مع ما ذكرناه من المحذور
زيادة الاضمار والاضمار على خلاف الاصل قولهم لا نسلم ان الى اذا اقترنت بالنظر
يكون للرؤية قلنا دليله ما سيأتي قولهم يصح ان يقال نظرت الى الهلال فلم اره
لا نسلم صحة ذلك في وضع اللغة بل الذي يقوله العرب نظرت الى مطلع الهلال
فلم ار الهلال وربما حذف المطلع وافهم المضاف اليه مقامه تجوزا واستعارة
وعلى هذا يكون الجواب عن قولهم ما زلت انظر الى الهلال حتى رأيته وقولهم نظرت
فرأيت من باب التأكيد وذلك جائز عند اختلاف الالفاظ وان اتحد المعنى ومنه
قول امرئ القيس مكر مفر مقبل مدبر معا كجلمود صخر حطه السيل من عل
اضاف الجلمود الى الصخر وهما بمعنى واحد وعلى هذا فانه يحسن ان يقال ادركته
فرأيته وقولهم انظر كيف سطر فلان الى فلان فهو تجوز باسم الرؤية عن تقليب
الحدقة لان تقليب الحدقة نسبة الرؤية في الغالب والتجوز باسم المسبب عن
السبب جائز وهذا هو الجواب عن قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
قولهم ان النظر قد يوصف بما لا يوصف به الرؤية الحقيقية ليس كذلك ولا مانع
من صفاتها بما ذكروه من الصفات قولهم ان العرب لا تصف الا ما تراه ليس كذلك فانها
كما تصف المرئيات فقد تصف ما لا يرى في محاري العادات كالشجاعة والجبن
والكرم والبخل والبر والعقوق والعشق والشوق ونحو ذلك وهما نحن فيه
خاصة فانهم يصفون النظر بمعنى الرؤية ومنه قول الشاعر
نظرت الى من حسن اهله وجهه فيا نظرة كادت علي وانق تفتق قولهم ان النظر
مأمور به ومنهي عنه قلنا الامر والنهي وان كان لا يتعلق بغير المقدور واذا اضيف
الامر الى النظر الموصول بالى فهو حقيقة في الرؤية غير انه لما تعذر حمل الامر عليه لكونه
غير مقدور تجوز به عن سببه وهو تقليب الحدقة كما سبق قولهم ان النظر الموصول

بالي قد يرد بمعنى الانتظار لا نسلم ذلك والناقل عن العرب انها تقول نظرت
الى فلان بمعنى انتظرته ان كان عن موثوق به فلا التفات اليه وان كان موثوقا
به فنقله مرجوح بالنسبة الى النقل المشهور المأمور عنهم انهم قالوا النظر
الموصول بالى لا يكون الا بمعنى الرؤية وانه لا يقال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته
بل اذا اريد الانتظار قيل نظرته وانتظرته لا غير وقولهم نظرى الى الله والى
فلان معناه انى ارتقب الخير والفرج من الله وفلان ينظر الى رحمة فلان والى
السماء اذ هي في نظر اهل اللغة والعرف رحمة الله تعالى ولهذا يرفع الناس
ايديهم بالدعاء اليها وعلى هذا يكون الجواب عن قول الشاعر
وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح وقول الشاعر
الى الموت من وقع السيوف نواظر فمحمول على الرؤية الحقيقية ايضا والمراد
به رؤية الكر والفر والضرب والطعن المفضي الى الموت معبرا باسم المسبب
عن السبب ويحتمل ان يكون المراد بالموت اهل الحرب الذين يجري الموت على ايديهم
تجوزا واستعارة ومنه قول جرير انا الموت الذي حذرتم عنه فليس لهاربه نجاة
وقول الشاعر اني اليك لما وعدت لناظر فمحمول ايضا على الرؤية ومعناه ناظر
الى جهتك ارتقب انجاز الوعد وقوله كل الخلائق ينظرون سحاله اي يرون
ولا يمتنع حمل النظر المطلق على الرؤية وانما الذي يمتنع حمل النظر الموصول بالى
على غير الرؤية وكذلك ايضا قوله نظر الحجيج الى طلوع هلال بمعنى الرؤية ويكون
تقدير الكلام كل الخلائق يرون سحاله كما يرى الحجيج طلوع الهلال وقول الشاعر
الى ملك نحو المغارب ناظرة فقد قيل ان هذا البيت من اصلاف المتاخرين الذين
لا احتجاج باقوالهم وان كان صحة فالمراد به الرؤية ايضا ومعناه انهم ناظرون
الى جهة الملك في المغارب لارتقاب الاحسان والانعام وقول الشاعر
وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء
حيا الغمام فالمراد به ايضا الرؤية وقوله كما نظر الظماء
حيا الغمام فالمراد به الرؤية ايضا اذ لا يمتنع حمل النظر المطلق على الرؤية كما سبق

والمراد

والمراد بحيا الغمام الماء النازل منه الذي هو سبب الحيوة ثم وان سلمنا ان النظر
الموصول بالى قد يطلق بمعنى الانتظار غير انه مجاز بعيد والحقيقة ما ذكرنا فلا
يترك الا بدليل وان سلمنا انه ظاهر في الانتظار غير انه يمتنع حمل النظر في الاية
عليه لوجوه خمسة الاول هو ان الاية انما وردت لتبشير المؤمنين وتخصيصهم بالانعام
عليهم وذلك لا يكون الا ما هو نعمة والانتظار نقمة لا نعمة على ما سلف فيكون
بعيدا عن المقصود الثاني ان الانتظار لا معنى له غير التطلع والتوقع لما عساه
ان يكون والا يكون ومن يتيقن حصول ما يريده في وقته ولا يتخلف عنه على الاستمرار
والدوام فلا يسمى منتظرا ولهذا لما كان الرب تعالى عالما بما يريده في وقته من غير
تخلف لم يسم منتظرا واهل الجنان مستيقنون بدوام نعم الله تعالى عليهم فلا
يصح اتصافهم بالانتظار الثالث هو ان النظر مضاف الى الرب تعالى بقوله
الى ربها ناظرة فلو حمل النظر على الانتظار فاما ان يكون المنتظر هو الرب تعالى
او غيره فان كان الاول فهو محال اذ الرب تعالى لا ينتظر نفسه اذ الانتظار توقع
وقوع امر ما والرب تعالى لا يتوقع وقوعه وان كان الثاني فيلزم منه الاضمار
على خلاف الاصل الرابع هو ان الموصوف بالنظر الوجوه وهي بمعنى الجوارح كما سبق
والوجوه بمعنى الجوارح لا توصف بالانتظار الخامس ان الوجوه الموصوفة بكونها
ناظرة موصوفة بالنضارة بقوله وجوه يومئذ ناضرة والنضارة والابتهاج انما
يحصل بالنظر لا بالانتظار واما قوله تعالى في حق الكفار ولا ينظر اليهم فمحمول
ايضا على النظر الحقيقي وهو الرؤية غير ان النظر الحقيقي ينقسم الى نظر سخط وهو ما
يتعقبه العقوبة والى نظر رحمة وهو ما يتعقبه الاحسان والرأفة وعند ذلك فلا يلزم
من كونه غير ناظر اليهم نظر رحمة الا يكون ناظرا اليهم اصلا فانه لا معنى لنظر الرحمة
غير النظر الذي يعقبه الصفح والعفو فاذا لم يعقب نظره اليهم العفو والصفح
دل على انه نظر اليهم نظر رحمة وان كان ناظرا اليهم حقيقة واما قوله تعالى افلا ينظرون
الى الابل كيف خلقت فالمراد به النظر الحقيقي غير ان النظر الحقيقي في حقنا ينقسم

الى ما يعقبه الاعتبار والى ما لا يعقبه الاعتبار والمراد في الاية انما هو النظر الاول
دون الثاني وذلك لانا في النظر الحقيقي قولهم انه حقيقة في النظر المشروط
بالشروط المعتبرة من قبل قلنا النظر حقيقته لا يختلف بالشروط وعدمها
بل غايتها ان وجود النظر متوقف عليها لا نفس الحقيقة اذ شرط الوجود لا يكون
داخلا في المفهوم من النظر وعند ذلك يصح حمله على مطلق النظر اذ هو المفهوم منه
واما اعتبار الشروط وعدم اعتبارها فما خوذ من الدليل العقلي وقد ابطلنا
كل ما قيل فيه قولهم وان كان النظر حقيقة في مطلق الرؤية فصحت تاويله قلنا
الاصل انما هو العمل باللفظ في حقيقته الا ان يدل عليه دليل وقوله تعالى لا تدركه
الابصار لا يدل على ان الباري تعالى مرئي الا ان يكون الادراك هو الرؤية ونحن ان
سلكنا مذهب كثير من اعتنا كالعلائي وعبد الله بن سعيد وغيره وهو ان الله تعالى
يرى ولا يدرك اذ الادراك ينبئ عن اللحوق والاحاطة بالمدرك وتقديره وتحديده
فقد اندفع الاشكال وان سلكنا مسلك المشبهة الى الحشو من ان الادراك بالرؤية
هو الرؤية فنقول ان نفي الادراك عن الابصار اما ان يكون محمولا على نفيه عن
الكل جملة او عن البعض دون البعض او عن كل واحد واحد لا سبيل الى نفيه عن كل
واحد واحد لعدم دلالة اللفظ عليه وان كان الاول او الثاني فهو مسلم ولكن
لا يلزم منه الا يكون مدركا في الجملة فان نفي الادراك عن الابصار جملة لا يوجب
النفي عن كل واحد وكذلك النفي عن البعض لا يوجب النفي عن الباقي ثم وان سلمنا
انه اراد به كل واحد واحد من الابصار فنحن نقول به ايضا فان المدرك عندنا للباري
انما هو المدركون دون الابصار لا بعض الابصار فان قيل فكما ان الابصار لا تدركه
فكذلك لا يدرك غيره فلا فائدة في التخصيص قلنا انما يلزم انتفاء فائدة التخصيص
ان لو انحصرت فائدة التخصيص في نفي حكم المنطوق عن المسكوت وهو غير مسلم ولعله
كان لحصول سؤال يقابل عنه دون غيره او لمعنى اخر وان سلمنا انه اراد بالابصار
المبصرين ولا نسلم ان الالف واللام للعموم وان سلمنا انها للعموم في الاشخاص فلا

نسلم

غيره

واحد

نسلم انها للعموم في الازمان ولا يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال ولهذا
فانه قال كل من دخل الى داري فاعطه درهما فانه وان عم كل داخل فانه لا يعم كل زمان حتى انه لو
دخل مرة ثانية من دخل اولا فانه لا يستحق شيئا قولهم انه لو جاز ان يرى في بعض الازمان لزال
عنه التدرج والاستعلاء عنه اجوبة ثلثة الاول انا لا نسلم انه لم يزل التدرج بل هو لا يدركه
الابصار فانه وان تميز بذلك عن غيره من المدركات فقد شارك المعدوم في ذلك بالاجماع مناوئ
الخصوم والمطعوم والمرواح عندهم فان قيل ومشاركته لبعض الاشياء في نفي كونه مدركا
لا يزيل حكم التدرج ولهذا فانه تعالى قد مدح بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم ولم يبطل حكم
التدرج لكون بعض الاجسام وجميع الاعراض كذلك قلنا ليس التدرج بنفي السنة والنوم عنه
بل بما دله عليه بذلك من نفي الغفلة والذهول واستحالة خروجه عن كونه عالما وذلك موجود
في الاعراض وغيرها من الاجسام الثاني وان سلمنا انه اراد به التدرج ولكن لا نسلم ان معنى
التدرج يبطل بسبب عدم استمراره في كل زمان فانه تعالى كما تدرج بالصفات النفسانية
اللازمة فقد تدرج بالصفات الفعلية الغير لازمة ككونه خالقا ورازقا ومحيا الى غير ذلك
ثم ولو كان التدرج لا يتم دون ان لا يكون مدركا مطلقا لما كان تخصيص الكفار بقوله تعالى كلا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة لعموم ذلك بالنسبة الى غيرهم الثالث وان سلمنا لزوم ما
به التدرج في كل زمان ولكنا نعلم ان ما اسنده لنفسه من الادراك هو غير ما نفاه عن الابصار وعلل
ذلك فاما ان يكون ادراك الرب تعالى بمعنى الرؤية كما قاله البصريون من المعتزلة واما بمعنى العلم
لا بمعنى الرؤية كما قاله البغداديون منهم فان كان الاول فهو محال على اصلهم حيث قالوا ان
الادراكات لا تدرك والابصار من الادراكات وان كان الثاني فهو لو له ان الابصار لا تعلمه ولا
يلزم من ذلك نفي الادراك كما لا يلزم من نفي الادراك عن النفس نفي العلم وان سلمنا ان الاية عامة
مطلقة غير انها عامة في كل الاشخاص والازمان واثبتنا خاصة في بعض الاشخاص وبعض الازمان
واذا تعارض الخاص والعام كان الخاص مقدما على العام لقوة دلالته ولما فيه من الجمع بينه وبين
العام فانه لا يلزم من العمل بالخاص ابطال العام بالكلية لامكان العمل به في غير محل التخصيص بخلاف
العكس ولا يخفى ان الجمع بين الدليلين اولى من تعطيل احدهما والعمل بالاخر سلمنا ظهور ما ذكروه

وترجمه ولكن ان دل على نفي الرؤية فلا يلزم منه انتفاء الجواز وقوله تعالى وما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب ليس فيه ما يدل على كونه محدودا اما حال الوحي
والا لما كان التردد مفيدا واما وصفه عن طلب الرؤية بالعتو فلم يكن لكونه غير
مرئي بل لانه طلب ذلك على طريق التعجيز والتشكيك في نبوة المرسل اليه على ما سلف
وقوله تعالى لن تراني فقد سبق جوابه ايضا وما ذكروه من الشبه العقلية فقد
ابطلناها ايضا فيما تقدم فهذا ما عندنا في هذه والله اعلم **النوع الرابع**
في ابطال التشبيه وما لا يجوز على الله ويشتمل على احدى عشرة مسئلة الاول في انه
تعالى ليس بجوهر الثاني في انه ليس بجسم الثالث في انه ليس بعرض الرابع في
امتناع حلول الحوادث بذاته الخامس في انه ليس في جهة ولا مكان السادس انه
ليس في زمان السابع في انه لا يحل في محل الثامن في الرد على النصارى التاسع
في انه لا يوصف بالالم واللذة ولا شيء من اجناس الاعراض العاشر في انه ليس
بعاجز في استحالة الكذب في كلامه المسئلة الاولى في انه ليس بجوهر مذهب
اهل الحق ان الله تعالى ليس بجوهر وذهبت الفلاسفة والنصارى الى انه جوهر
بسيط لا تركيب فيه وربما تخالف بعض الخلاف من الفلاسفة كابن سينا وغيره من اطلاق
اسم الجوهر على الله تعالى مصيرا منه الى ان الجوهر هو الذي له ماهية اذا وجدت في
الاعيان كان وجودها لا في موضوع وذلك لا يكون الا فيما وجوده يزيد على ماهيته
والباري تعالى لا يزيد وجوده على ماهيته بل ذاته وجوده ووجوده ذاته فلا يكون
جوهرا والمعتمد انا نقول لو كان الباري تعالى جوهرا لم يخل اما ان يكون جوهرا
كالجواهر او لا كالجواهر فان كان الاول فهو محال لوجوه خمسة الاول انه لا يخلو
اما ان يكون وجوده واجبا لذاته او ممكنا فان كان واجبا لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر
في وجوب الوجود لذاتها ضرورة اشتراكها في معنى الجوهرية وهو محال وان كان
ممكنا لزم ان يكون قابلا للحدوث والعدم وهو خلاف الفرض اذ الكلام انما هو مفروض
في واجب الوجود لذاته الثاني انه اما ان يكون قابلا للتجزئة او لا يكون قابلا للتجزئة فان

كان

كان الاول لزم ان يكون جسما مركبا وهو محال كما يأتي وان كان الثاني فيلزم ان يكون
الحقارة والصغر بمنزلة الجوهر الفرد والله تعالى يتقدس عن ذلك الثالث انه
لا يخلو اما ان يكون بذاته قابلا لحلول الاعراض المتعاقبة عليه او لا يكون قابلا لها فان
كان الاول فيلزم ان يكون محلا للحوادث وهو محال كما يأتي وان كان الثاني فيلزم امتناع
ذلك على كل الجواهر ضرورة الاشتراك بينها في المعنى وهو محال بخلاف المحسوسين الرابع
انه لا يخلو اما ان يكون ذاته قابلة لان يشار اليها انها هاهنا او هاهنا او لا يكون قابلة
لذلك فان كان الاول فيكون متحيزا اذ لا معنى للمتحيز الا هذا والتحيز على الله تعالى
محال لوجهين الاول انه اما ان يكون مستقلا عن حيزه او لا يكون مستقلا عن حيزه فان
كان مستقلا عنه فيكون متحركا وان لم يكن مستقلا عنه فيكون ساكنا والحركة والسكون حادثان
على ما يأتي وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والحادث لا يكون واجبا لذاته الوجه
الثاني هو ان اختصاصه بحيزه اما ان يكون لذاته او لمخصص من خارج فان كان لذاته
فليس هو اولى من تخصيص غيره من الجوهرية ضرورة المساواة في المعنى وان كان بغيره فيكون
الرب تعالى مفتقرا الى غيره في وجوده فلا يكون واجب الوجود لذاته وان كان غير متحيز
لزم في كل جوهر ان يكون غير متحيز ضرورة المساواة في المعنى وهو محال كيف وانه لا
معنى للجوهر غير المتحيز بذاته فما لا يكون كذلك لا يكون جوهرا ان الخامس انه لو كان جوهرا
كالجواهر لما كان مفيدا لوجود غيره من الجواهر فانه لا اولوية لبعض الجواهر بالعلية
دون البعض ويلزم من ذلك ان لا يكون شيء من الجواهر معلولا او ان يكون كل جوهر معلولا
للآخر والكل محال فان قيل الجواهر وان تماثلت في الجوهرية الا انها متمايزة
ومتغايرة بامور موجبة لتعين كل واحد منها عن الآخر وعند ذلك فلا مانع من
اختصاص بعضها بامور واحكام لا وجود لها في البعض الآخر ويكون ذلك عبارة
عما به التعين لا باعتبار ما به الاشتراك فنقول والكلام في اختصاص كل واحد
بما به التعين كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فلم يبق الا ان يكون اختصاص كل
واحد من المتماثلات بما اختص به لمخصص من خارج وذلك على الله تعالى محال هذا

ان قيل انه جوهر كالجواهر وان قيل انه جوهر لا كالجواهر فهو تسليم للمطلوب فانما
انما ينكر كونه جوهرا كالجواهر واذا عاد الامر الى الاطلاق اللفظي والنزاع لفظي
ولا مشاحة فيه الا من جهة ورود التعبد من الشارع به ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل
الى اثباته وعلى هذا فمن قال انه جوهر بمعنى انه موجود لا في موضوع هو المحل المتقوم ذاته
المتقوم لما حل فيه كما قاله الفلاسفة انه جوهر بمعنى انه قائم بنفسه غير مفتقر في وجوده
الى غيره كما قاله النصارى مع اعترافه انه لا تثبت له احكام الجواهر فقد وافق في
المعنى واخطا في الاطلاق من حيث انه لم ينقل عن العرب اطلاق الجوهر بازاء القائم
بنفسه ولا ورد فيه اذن من الشارع فان قيل الاخفا باطلاق اسم الجوهر على الجواهر
الحادثة وانها مختصة بهذا الاسم عن جميع اجناس الاعراض ولا شك ان بين الجواهر
والاعراض اتفاق وافتراق وليس مدلول اسم الجوهر ما به الاتفاق والا لما سميت
الاعراض جواهر فلم يبق الا ان يكون المدلول ما به الافتراق وما به مفارقة الجواهر
للاعراض انما هو قيامها بنفسها او انها موجودة لا في موضوع وهذا المعنى متحقق في
حق الله تعالى فصح تسميته جوهرا بالنظر الى تحقق موضوع الاسم لغة فنقول من
اصحابنا من منع كون الجواهر الحادثة قائمة بانفسها وهو اختيار ابي اسحق الاسفرايني
مصيرا منهم الى ان القائم بنفسه هو الغني المطلق عن الافتقار الى الغير مطلقا
وهو على وفق اشعار اللغة فانهم يعبرون بالقائم بنفسه عمن يقدر دونه مستغنيا
بنفسه غير محتاج الى الاعوان والانصار والجواهر ليست كذلك فانها مفتقرة
في حدوثها الى المحدث وفي استمرارها الى استمرار البقاء وبعض الاعراض وعلى هذا
فقد امتنع ان يكون مناط اسم الجوهر هو القيام بالنفس ثم وان سلمنا ان الجوهر الحادث
قائم بنفسه فلا نسلم انه لا امتياز للجواهر عن الاعراض الا به فانها متميزة بكونها
متحيزة بذاتها وانها محل الاعراض فلعل مناط اسم الجوهر هذا وهو غير متحقق
في الاله تعالى سلمنا ان مناط الاسم كونه قائما بنفسه غير ان ذلك كاف في جواز الاطلا
دون اذن الشارع والا لصح تسميته شيئا لكونه جوادا اذ هو مدلول اسم الشيء في وضع

والموضع اوضح

غيره

اللغة

اللغة وان سمي فقيها لكونه عالما اذ هو مدلول اسم الفقيه لغة وليس كذلك فان
قيل فقد يسمى اصل الشيء جوهرا ومنه يقال لذات الشيء جوهره وليس الرجل جوهرة
وقد يطلق ايضا على كل شيء نفيس حتى ظهر انه جوهر ومنه يقال لبعض الجواهر النفيسة
جوهر والباري تعالى اصل كل شيء وانفس من كل شيء نفيس فكان جوهرا قلنا ان لم يكن
المصحح لاطلاق اسم الجوهر في الشاهد موجودا في الغائب فقد امتنع الالحاق وان كان
موجودا فانما يصح الالحاق ان لو صح القياس في اللغة وهو غير مسلم وان صح ولكن لا بد من
الاطلاق الشرعي والاذن فيه على ما تقدم **المسئلة الثانية** في ان الباري تعالى
ليس بجسم مذهب اهل الحق ان الباري تعالى ليس بجسم وذهب بعض الجهال
الى انه جسم ثم اختلفوا فذهب بعض الكرامية الى انه جسم بمعنى انه موجود وذهب
بعضهم الى انه جسم بمعنى انه قائم بنفسه وذهب بعض الحشوية الى انه جسم حقيقة
وانه متصف باحكام الاجسام ثم منهم من قال انه مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان
وغيره ومنهم من قال انه نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار بشبر نفسه
ومن الحشوية من غالى وقال انه على صورة الانسان لكن منهم من قال انه على صورة الشاب
امرد جعد قطط ومنهم من قال انه على صورة شيخ اشمط الراس واللحية تعالى الله
عن قول المبطلين والمعتمد في نفي التجسيم ان يقال لو كان الباري تعالى جسما
فاما ان يكون كالاجسام او لا كالاجسام فان كان كالاجسام فهو محال لما بينا وجوه
منها اربعة وهي ما ذكرناها في استحالة كونه جوهرا وهي الاول والثالث والرابع
والخامس ونخص الجسم باربعة اوجه الاول انه اذا ثبت ان الرب تعالى غير
متصف بكونه جوهرا امتنع ان يكون متصفا بكونه جسما لان الجسم مركب من الجواهر
ومفتقر اليها ويلزم من انتفاء ما لا بد منه في كونه جسما ان لا يكون جسما الثاني انه قد
سلف ان الرب تعالى متصف بالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات المثبتة
من قبل فلو كان الباري تعالى جسما كالاجسام للزم من اتصافه بهذه الصفات المحال
وما لزم منه المحال فهو محال وبيان ذلك من وجهين الاول انه لو اتصف بكل واحدة

من هذه الصفات فاما ان يكون كل جزء من اجزائه متصفا بجميع هذه الصفات واما
ان يكون المتصف بجملتها بعض الاجزاء دون البعض واما ان يكون كل جزء مختصا
بصفة واما ان يقوم كل صفة من هذه الصفات مع اتحادها بجملة الاجزاء فان كان
كان الاول فيلزم منه تعدد الالهة وهو محال كما بابي وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين
الاول انه لا اولوية بان يكون بعض الاجزاء متصفا بها دون الباقي مع التساوي
في المعنى فان قيل هذا انما يلزم ان لو تساوت الاجزاء ولعله مركب من اجزاء مختلفة
بالنوعية وعلى هذا فلا يقال لا اولوية فنقول تلك الاجزاء اما ان يكون ايضا اجساما
او جواهر بسيطة لا تركيب فيها فان كان الاول فالكلام في اتصاف ذلك الجسم
الذي هو الجزء كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فذلك الجزء
هو الاله وهو عود الى الرب تعالى جوهر وقد ابطلناه الوجه الثاني انه يلزم
ان يكون الاله ذلك الجزء دون غيره ولا يمكن ان يقال بانه وان قامت هذه الصفات
بجزء واحد الا ان الحكم بالعالمية والقادرية وغير ذلك بعم الجملة فانا سنبين ان
حكم العلة لا يتعدى محلها وان كان الثالث وهو ان يكون كل جزء مختصا بصفة من
جملة الصفات ولا وجود لغيرها فيه فلا اولوية ايضا وان كان الرابع فهو محال
لما فيه من قيام المتحد بالمتعدد الوجه الثاني في بيان لزوم المحال من اتصافه
بهذه الصفات وهو انه لا يخلو اما ان يكون اتصافه بها واجبا لذاته او لغيره لا جائز
ان يقال بالاول والا لزم اتصاف كل جسم بها وجوبا لذاته للتساوي في الحقيقة
على ما وقع به الفرض وان كان الثاني فيلزم ان يكون الرب تعالى مفتقرا الى ما
يخصصه بصفاته والمحتاج الى غيره في افادة صفاته له لا يكون الها الثالث هو
انه لو كان جسما لكان له بعد وامتداد وذلك اما ان يكون غير متناه او متناهيا فان
كان غير متناه فاما ان يكون غير متناه من جميع الجهات او من بعض الجهات دون البعض
فان كان الاول فهو محال لوجهين الاول ما سنبينه من احاله بعد لا يتناهى والثاني
انه يلزم منه ان لا يوجد جسم غيره او ان يداخل الاجسام ويخالطها وهو محال

وان

كان الثاني فهو ممتنع ايضا لوجهين الاول ما سنبينه ايضا من احاله بعد لا يتناهى
والثاني انه اما ان يكون اختصاص احد الطرفين بالنهاية دون الاخر لذاته او لمخصص
من خارج فان كان الاول فهو محال لعدم الاولوية وان كان الثاني فيلزم ان يكون الرب
تعالى مفتقرا في افادة مقداره الى موجب ومخصص ولا معنى للبعد غير نفس الاجزاء
على ما تقدم فيكون الرب تعالى معلول الوجود وهو محال وان كان متناهيا من جميع
الجهات فله شكل ومقدار والشكل اما لذاته او لامر خارج فان كان الاول لزم اشتراك
جميع الاجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة وان كان الثاني فالرب تعالى محتاج
في وجوده الى غيره وهو محال الرابع انه لو كان جسما لكان مركبا من الاجزاء وهو محال
لوجهين الاول انه يكون مفتقرا الى كل واحد من تلك الاجزاء ضرورة استحالة وجود
المركب دون اجزائه وكل واحد منها غير مفتقر اليه وما افتقر الى غيره كان ممكنا
لا واجبا لذاته وقد قيل انه واجب لذاته الثاني ان تلك الاجزاء اما ان يكون واجبة
الوجود لذاتها او ممكنة او البعض واجبا والبعض ممكنا لا جائز ان يقال بالاول على
ما سيأتي تحقيقه في اثبات الوحدانية وان كان الثاني والثالث فلا يخفى ان المفتقر
الى الممكن المحتاج الى الغير اولى بالامكان والاحتياج والممكن المحتاج لا يكون واجبا
وما لا يكون واجبا لذاته لا يكون الها هذا كله ان قيل انه جسم كالاجسام وان
قيل انه جسم لا كالاجسام كان النزاع في اللفظ دون المعنى والطريق في الرد ما اتفقنا
في كونه جوهرا فان ما نشاهده من الموجودات ليس الا اجساما واعراضا واثبات
قسم ثالث مما لا نعقله واذا كانت الموجودات منحصرة في الاجسام والاعراض
والباري تعالى ليس بعرض لان العرض مفتقر الى الجسم والباري تعالى لا يفتقر الى
شيء والا كان ذلك المفتقر اليه اشرف منه وهو محال واذا لم يكن عرضا تعين ان يكون جسما
وايضا فانه قد ثبت ان الرب تعالى فاعل على الحقيقة ولم نشاهد فاعلا على الحقيقة
الا جسما حتى انه لو اخبر مخبر انه رأى فاعلا على الحقيقة ليس بجسم لكان ذلك مستنكرا
كاستنكاره انه شاهد اجتماع السواد والبياض واذا ثبت استحالة كون الفاعل

فاعلا في الشاهد وليس بجسم فكذلك في الغائب وهذا كما انه لما استحال كون العالم
عالما في الشاهد بدون العلم وبدون الحيوة وجب طرد ذلك في الغائب وايضا
فانه قد ثبت ان الله تعالى عالم بالاجسام ولا معنى لكونه عالما بها غير انطباع صورها
في نفسه وانطباع المتحيز في غير المتحيز محال وايضا قد ثبت اتصاف الرب تعالى
بالعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات ولا معنى لقيام الصفة بالموصوف الا انها
موجودة في الحيز تبعا لمحلها والا فلا يكون قيام احدهما بالاخر باولى من العكس واذا
كان الباري تعالى في الجهة كان جسما وايضا فيدل على كونه جسما ما ورد من الظواهر
الدالة على كونه بوجه ويدين وعينين الى غير ذلك من الصفات الخبرية وذلك دليل
على كونه جسما ثم وان سلمنا انه ليس جسما على الحقيقة ولكن ما المانع من اطلاق اسم الجسم
عليه وان لم يكن جسما في الحقيقة كما اطلق عليه انه نفس وورد به القران بقوله تعالى
تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وليس بنفس حقيقة اذ النفس لا يخرج عن كونها
جسما لطيفا او جوهرا او عرضا على اختلاف المذاهب والجواب اما الشبهة الاولى
فمندفعة فان حاصلها يرجع الى الوهم باعطاء الغائب حكم الشاهد من غير جمع
جامع والحكم على غير المحسوس بمثل ما حكم به على المحسوس وهو كذب غير صادق كما
سلف وذلك كحكم الوهم على ان ابعاد العالم لا نهاية لها وانه ما من نهاية الا وبعدها
نهاية اخرى الى ما لا يتناهى وان كان العقل قد دل على النهاية ثم ولو لزم ان يكون جسما
كل في الشاهد للزم ان يكون حادثا كما في الشاهد وان كان لا يخلو عن الاعراض
التي لا تخلو عنها الاجسام في الشاهد كالحركة والسكون وغير ذلك وبه اندفاع
الشبهة الثانية ايضا وما استشهدوا به من فصل العلم والعالم عنه جوابه ان الاول
لا نسلم ان كون العالم عالما بزيد على قيام العلم به حتى يكون العلم علة له على ما سيأتي في
ابطال الاحوال الثاني وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان مستند كونه علة في الغائب
لكونه عالما القياس على الشاهد بل مستند ذلك انما هو الدليل القاطع العقلي العام
للشاهد والغائب اما ان يكون احدهما مقاسا على الاخر فلا واما شبهة انطباع

فقد

فقد سبق جوابها والقول بانه لا معنى لقيام الصفة بالموصوف غير وجودها في
الجهة تبعا لمحلها غير مسلم واما الظواهر الدالة على التجسيم فقد سبق جوابها
قولهم ما المانع من مجرد التسمية قلنا لعدم مساعدة اللغة وورود الاذن
من الشارع بذلك ولا يلزم من تسميته نفسا تسميته جسما فان مدلول النفس في
كل شيء ذاته وحقيقته ولهذا يقال نفس الجوهر ونفس العرض اشارة الى ذاته
والرب تعالى له ذات وحقيقة فكان مسمى باسم النفس وان سلمنا اطلاق الاسم
مجردا عن مسماه فلا يلزم مثله في الجسم من غير جامع وان وجد الجامع فانما يصح
القياس والالحاق ان لو كان القياس في اللغة صحيحا وهو ممنوع والا لصح
ان نسمي تسبيحا وفقها وهو باطل كما سبق المسئلة الثالثة في انه تعالى
ليس بعرض وقد اتفق العقلاء على ان الرب تعالى ليس بعرض لانه لو كان عرضا
فاما ان يكون من جنس الاعراض او لا يكون من جنس الاعراض فان كان من جنس الاعراض
فهو ممتنع لاربعة اوجه الاول انه لو كان من جنسها لكان ممكنا او لا منافي
الاعراض واجبه ضرورة المتساوي في معنى العرضية وهو محال الثاني انه لو كان
من جنسها فان لم يفتقر الى محل يقوم به اولا يفتقر فان كان الاول خرج عن كونه واجب
الوجود لذاته لافتقاره الى ما يقومه في وجوده وان كان الثاني لزم منه
استغناء باقي الاعراض عن المحل ضرورة الاتحاد في معنى العرضية الثالث انه
لو كان عرضا لاستحال بقاؤه على ما ياتي وخرج عن كونه واجب الوجود لذاته الرابع
انه قد ثبت كون الرب تعالى متصفا بالصفات النفسانية من العلم والقدرة
وغير ذلك وهذه الصفات معان فلو كان عرضا لكان معنى والمعنى لا يقوم
بالمعنى على ما ياتي تحقيقه هذا ان كان من جنس الاعراض وان لم يكن من جنسها
فحاصل النزاع راجع الى اللفظ دون المعنى كما سبق ولا وجه لاطلاقه مع عدم
ورود الشارع به والله اعلم المسئلة الرابعة في بيان امتناع حلول
الحوادث بذات الرب تعالى وقبل الخوض في المحاج لا بد من تخليص محل النزاع فنقول

المراد بالحادث المتنازع فيه الموجود بعد العدم كان ذاتا قائمة بنفسها كالجواهر
او صفة لغيره كالاعراض وانما ما لا وجود له كالعدم او الاحوال عند القائلين
بها فانها غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم كالعالمية والقادرية والمريدية ونحو
ذلك او النسب والاضافات فانها عند المتكلم امور وهمية لا وجود لها فما
يحقق من ذلك بعد ان لم يكن فيقال له متجدد ولا يقال له حادث وعند هذا
فنقول اتفق العقلاء من ارباب الملل وغيرهم على استحالة قيام الحوادث بذات
الرب تعالى غير الحوس والكرامية فانهم اتفقوا على جواز قيام الحوادث بذات
الرب تعالى غير ان الكرامية لم تجوز واقام كل حادث بذات الرب تعالى بل
قال اكثرهم هو ما يتعلق به الايجاد والخلق ثم اختلفوا في هذا الحادث
فمنهم من قال هو قوله كن ومنهم من قال هو الارادة لخلق الارادة او القول في
ذاته يستند الى القدرة القديمة لا انه حادث بالحدوث وانما خلق في المخلوقات
فتستند الى الارادة او القول على اختلاف مذاهبهم فالمخلوق العالم بذاته يعبرون
عنه بالحادث والخارج عن ذاته يعبرون عنه بالمحدث ومنهم من زاد على ذلك
حادثين اخرين وهما التسمع والتبصر واجمعت الكرامية على ان ما قام بذاته
من الصفات الحادثة لا يتجدد له منها اسم ولا يعود اليه منها حكم حتى انه لا يقال
انه قابل يقول ولا مريد بارادة بل قابل بالقابلية ومريد بالمريدية ولم يجوزوا
عليه اطلاق اسم متجدد لم يكن فيما لا يزال بل قالوا اسماؤه كلها ازلية حتى الرازق
والخالق وان لم يكن في الازل رزق ولا خلق واما ما كان من الصفات التي
لا وجود لها فيما كان منها حالا فقد اتفق المتكلمون على امتناع اتصاف الرب تعالى
بها غير ابي الحسين البصري فانه قال يتجدد عالمية الله تعالى بتجدد المعلومات
وما كان من النسب والاضافات والتعلقات فمتفق من ارباب العقول على جواز
اتصاف الرب تعالى بها حتى يقال انه موجود مع العالم بعد ان لم يكن وانه خالق
للعالم بعد ان لم يكن وما كان من الاعدام والسلوب فان كان سلبا امر يستحيل

في مو

المتجدد مو

تقديره

وجوده لله فلا يلزم
تجدد بالاجماع لكونه
ليس بجسم ولا جوهر ولا
عرض الى غير ذلك وان
كان سببه امر لا يستحيل تقديره

تقديره اتصاف الرب تعالى به كالنسب والاضافات فغير ممتنع ان يتصف به الرب
تعالى بعد ان لم يكن بالاتفاق فانه اذا كان الحادث موجودا صح ان يقال الرب
تعالى موجود مع وجوده وبعدم هذه المعنى عند فرض عدم ذلك الحادث
سيحدث له صفة سلب بعد ان لم يكن واذا بينا على ملخص محل النزاع فنعود
الى المقصود وقد احتج اهل الحق على امتناع قيام الحوادث بذات الرب تعالى
بحجج ضعيفة الحجة الاولى قالوا لو كان الباري تعالى قابلا لحلول الحوادث
بذاته لما خلا عنها او عن اضدادها وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن
الحوادث فيجب ان يكون حادثا والرب تعالى ليس بحادث وهذه الحجة مبنية
على خمس مقدمات المقدمة الاولى ان كل صفة حادثة لا بد لها من ضد والثانية
ان ضد الصفة الحادثة لا بد وان يكون حادثا والثالثة ان ما قبل حادثا فلا
يخلو عنه او عن ضده والرابعة ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث والخامسة
ان الحدوث على الرب تعالى محال اما الرب تعالى ليس بحادث فقد سبق تقريره
واما ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيتبين من هذه حدوث الجواهر واما
الاشكال في المقدمات الثلاث الاول وذلك ان لقائل ان يقول لم قلتم ان
كل صفة حادثة لا بد لها من ضد فاما ان يراد بالضد معنى وجودي يستحيل
اجتماعه مع تلك الصفة لذاتيهما واما ان يراد به ما هو اعم من ذلك وهو ما لا
يتصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيهما وان كان عدميا حتى يقال بان عدم الصفة
يكون ضدا لوجودها فان كان الاول فلا نسلم انه لا بد وان يكون للصفة ضد
بذلك الاعتبار والاستدلال على دفع المنع عسير جدا وان كان الثاني فلا نسلم
انه يلزم ان يكون ضد الحادث حادثا والا كان عدم العالم السابق على وجوده
حادثا ولو كان عدمه حادثا كان وجوده سابقا على عدمه وهو محال ثم وان
سلمنا انه لا بد وان يكون ضد الحادث معنى وجوديا ولكن لا نسلم امتناع خلو
المحل عن الصفة وضدها بهذا الاعتبار وحيث قررنا في مسئلة الكلام والادراك

ان مو

ان القابل للصفة لا يخلو عنها او عن ضدها انما كان بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص
فلا منافاة ن الحجة الثانية انه لو قامت الحوادث بذاته لكان لها
سبب والسبب اما الذات او خارج عنها فان كان هو الذات وجب دوامها
بدوام الذات وخرجت عن ان تكون حادثة وان كان خارجا عن الذات فاما ان يكون
معلولا للاله تعالى ولا يكون معلولا له فان كان الاول لزم المحذور وان كان الثاني
فذلك الخارج يكون واجب الوجود لذاته ومعدا للاله تعالى صفاته فكان اولى
ان يكون هو الاله وهذه المحالات انما لزمت من قيام الحوادث بذات الرب تعالى
فكان محالا والعاقل ان يقول وان اسعرت الصفات الحادثة الى سبب فالسبب
انما هو القدرة القديمة والمشيئة الازلية القائمة بذات الرب تعالى كما هو مذهب
الكرامية عليما او ضحيناه فلسنا نسلم هو الذات ولا خارج عنها ولا يلزم من دوام
القدرة دوام المقدور والا كان العالم قديما وهو محال فان قيل اذا كان المرجح
للصفة الحادثة هو القدرة القديمة والاختيار فلا بد وان يكون الرب تعالى
قاصدا لمحل حدوثها ومحل حدوثها ليس الا ذاته فيجب ان يكون قاصدا لذاته والقصد
الى الشيء يستدعي كونه في الجهة وهو محال ثم ولجاز قيام كل حادث به وهو محال
وايضا فان الصفة الحادثة عند الكرامية انما هي قوله كن والارادة التي هي مستند
وجود المحدثات وعند ذلك فلا حاجة الى الحادث الذي هو القول او الارادة
لامكان اسناد جميع المحدثات الى القدرة القديمة قلنا اما الاول فمندفع
فان القصد الى ايجاد الصفة وان استدعى القصد الى محل حدوثها فانما يلزم من
ذلك ان يكون المحل في الجهة ان لو كان القصد بمعنى الاشارة الى الجهة وليس كذلك
بل بمعنى ارادة احداث الصفة فيه وذلك غير موجب للجهة ثم وان كان القصد الى ايجاد
الصفة في المحل يوجب كون المحل في جهة فلزم من ذلك امتناع القصد من الله تعالى
الى ايجاد الاعراض لان القصد الى ايجادها يكون قصدا لمحالها ويلزم من ذلك
ان يكون محالها في الجهات والقصد الى ما هو في جهة ممن ليس في الجهة محال وذلك

يقضي

يقضي الى ان يكون الرب تعالى في الجهة عند قصد حلول الاعراض وهو محال والقول
بانه اذا جاز خلق بعض الحوادث بلا ذات جاز خلق كل حادث فدعوى مجردة
وقياس من غير جامع وهو باطل على ما اسلفناه في تحقيق الدليل واما الثاني
فحاصله يرجع الى لزوم رعاية الغرض والحكمة في افعال الله تعالى وهو غير
موافق لاصولنا وان كان ذلك بطريق الالزام للخصم فلعله لا يقول به وان كان
قائلا به فليس القول بخطئه في القول بحلول الحوادث بذات الرب تعالى
ضرورة تصويبه في رعاية الحكمة اولى من العكس الحجة الثالثة انه تعالى
لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته لكان قابلا لها في الازل والا كانت
القابلية عارضة لذاته واستدعت قابلية اخرى وهو تسلسل ممتنع وكون
الشيء قابلا للشيء فرع امكان وجود المقبول اذ القابلية نسبة بين القابل والمقبول
فتستدعي تحقق كل واحد منهما ويلزم من ذلك امكان حدوث الحوادث في الازل
وحدوث الحوادث في الازل ممتنع للتناقض بين كون الشيء ازليا وبين كونه
حادثا والقائل ان يقول لا نسلم انه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته لكان
قابلا لها في الازل فانه لا يلزم من القبول للحادث فيما لا يزال مع امكانه
القبول ازلا مع كونه غير ممكن ازلا والقول بانه يلزم منه التسلسل يلزم عليه الايجاد
بالقدرة للمقدور ووجود الرب خالقا للحوادث فانه نسبة متجددة بعد ان لم
تكن فما هو الجواب به فهاهنا يكون الجواب ثم ثم وان سلمنا انه يلزم من القبول
في ما لا يزال القبول ازلا فلا نسلم ان ذلك يوجب امكان وجود المقبول ازلا ولهذا
على اصلنا الباري تعالى موصوف في الازل بكونه قادرا على خلق العالم ولا
يلزم منه امكان وجود العالم ازلا الحجة الرابعة انه لو قامت الحوادث
بذاته لكان متغيرا والتغير على الله تعالى محال ولهذا قال عليه السلام لا احب
الافلين اي المتغيرين والقائل ان يقول ان اردتم بالتغير حلول الحوادث بذاته
فقد اتحد اللازم والملزوم وصار حاصل الشرطية لو قامت الحوادث بذاته

لدم

باطل

لقامت الحوادث بذاته وهو غير مفيد ويكون المقول بان التغير على الله تعالى
بهذا الاعتبار محال دعوى محل النزاع فلا يقبل وان اردتم بالتغير معنى اخر
وراء قيام الحوادث بذات الله تعالى فهو غير مسلم ولا سبيل الى اقامة الدلالة
عليه واما المعتزلة فمنهم من قال المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها
في الحيز تبعا لحصول محلها فيه والباري تعالى ليس بمتحيز فلا تقوم بذاته الصفة
ومنهم من قال الجوهر انما صح قيام الصفات به لكونه متحيزا ولهذا فان الاعراض لما
لم يكن متحيزة لم يصح قيام المعاني بها والباري تعالى ليس بمتحيز فلا يكون محلا
للصفات وهذه الشبهة تدل على انتفاء الصفة عن الله تعالى مطلقا قديمة كانت
او حادثة وهي ضعيفة اما الشبهة الاولى فلقائل ان يقول لا نسلم انه لا معنى
لقيام الصفة بالموصوف الا ما ذكروه بل معنى قيام الصفة بالموصوف تقوم الصفة
بالموصوف في الوجود وعاهذا فلا يلزم ان يكون المعلول قائما بالعلة لكونه متقوما
بها في الوجود اذ ليس المعلول صفة ولا العلة موصوفة به واما الشبهة
الثانية فلقائل ان يقول لا نسلم ان قيام الصفات بالجوهر لكونه متحيزا بل امكن
ان يكون ذلك معنى مشترك بينه وبين الباري تعالى وان كان ذلك لكونه متحيزا
فلا يلزم من انتفاء الدليل في حق الله تعالى انتفاء المدلول كما تقدم تحقيقه كيف وقد
امكن ان يكون ذلك لمعنى اختص به الباري تعالى ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد
بعلتين في صورتين والمعتمد في المسئلة حجتان تقريرية والزامية اما التقريرية
فهي هو ان نقول لو جاز قيام الصفات الحادثة بذات الرب تعالى فاما
ان يوجب نقصا في ذاته او في صفة من صفاته او لا يوجب شيئا من ذلك فان كان
الاول فهو محال باتفاق العقلاء واهل الملل وان كان الثاني فاما ان يكون
في نفسها صفة كمال او لا صفة كمال لا جائز ان يقال بالاول والا كان الرب تعالى
باتصافه بها وهو محال ايضا بالاتفاق ولا جائز ان يقال بالثاني
لوجهين الاول اتفاق الامة واهل الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف

الرب

الرب تعالى بغير صفات الكمال ونعوت الجلال الثاني هو ان وجود كل
شيء اشرف من عدمه فوجود الصفة في نفسها اشرف من عدمها واذا كان اتصاف
الرب تعالى بها لا يوجب نقصا في ذاته ولا في صفة من صفاته علما وقع به
الغرض فاتصافه اذن انما هو في نفسه كمال لا عدمه كمال ولو كان كذلك لكان
ناقصا قبل اتصافه بها وهو محال كما سبق الحجة الثانية من جهة المناقضة
للخصم والالزام وذلك من ثلاثة اوجه الاول ان من مذهب الكرامية انهم لا
يجوزون اطلاق اسم متجدد على الله تعالى فما لا يوجب كما سماه من قبل فلو قامت
بذاته صفات حادثة لا يصفها ويعدي اليه حكمها كالعلم فانه اذا قام بمحل
وجب اتصافه بكونه عالما وكذا في سائر الصفات القائمة بمحالها وسواء كان
المحل قديما او حادثا وسواء كانت الصفة قديمة او حادثة اذ لا فرق بين القديم
والحادث من حيث انه محل قامت به صفة الا فيما يرجع الى امر خارج فلا اثر له واذا
ثبت ذلك فيلزم ان يقال انه قابل بقول ومريد بارادة ويلزم من ذلك تجدد اسم
لم يكن له قبل قيام الصفة الحادثة به وهو مناقض لمذهبهم الثاني هو ان الكرامية
موافقون على ان القول والارادة لا يقومان الا بحي كالسمع والبصر وقد وافقوا
على ان الحي اذا خلا عن السمع والبصر لا يخلو عن ضده وعند ذلك فاما ان يقولوا بان
الله تعالى يخلو عن القول الحادث او الارادة الحادثة وعن ضده فلا يحدوث
الى القول بسمع وبين السمع والبصر سبيلا وان قالوا بانه لا يخلو الرب تعالى
عن القول او الارادة او عن ضده فلا يخلو ذلك الضد اما ان يكون قديما او حادثا
فان كان الاول فيلزم من ذلك عدم الموجود القديم ضرورة حدوث ضده وهو محال
بالاتفاق وبالدليل على ما ياتي وان كان الثاني فالكلام في ذلك الضد كالكلام
في الاول ويلزم من ذلك تعاقب الحوادث على الرب تعالى على وجه لا يتصور خلوه
عن واحد منها والحوادث المتعاقبة لا بد وان يكون متناهية على ما سبق في اثبات
واجب الوجود وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ضرورة الثالث من مذهبهم

ان القول الحادث والارادة الحادثة عرض كاللون والطعم والرائحة وانه
يجوز في الشاهد تعري الجواهر عن الاقوال والارادات والطعوم والروائح
والالوان مع جواز اتصافها به وقد اجاز لو اقيام الالوان والطعوم والروائح
بذات الله تعالى وجوزوا ذلك في القول والارادة ولو قيل لهم لم لا قضيتم
بجواز قيام الطعوم والالوان والروائح بذات الله تعالى من غير ان يلزم استحالة
التعري عنها كما في القول الحادث والارادة الحادثة لم يجدوا الى الفرق سبيلا
الرابع هو ان من مذهبهم ان الرب تعالى متحيز وانه مقابل للعرش واكبر منه
وليس مماسا لجوهر من العرش وقد قالوا بان العرض الواحد لا يقوم بجوهرين
كالصفة الحادثة في ذات الله تعالى وهي القول والارادة كما هو مذهبهم
فوجب قيامها مع انحادهما بجوهرين وصاعدا وهو مناقض لمذهبهم الخامس هو ان
من مذهبهم ان مستند المحدثات انما هو القول الحادث او الارادة الحادثة
ومستند القول والارادة انما هو القدرة القديمة والمشية الازلية ولا فرق
بين الحادث والمحدث من جهة تجدده وهو انما كان مفتقرا الى المرجح من جهة تجدده
وقد استويا في التجدد فلو قيل لهم لم لا اكتفى بالقدرة القديمة والمشية الازلية
في حدوث المحدثات من غير توسط القول والارادة كما اكتفى بها في القول
والارادة لم يجدوا الى الفرق سبيلا السادس وبعض القائلين بحدوث
القول وذلك انهم وافقوا على ان القول مركب من حروف منتظمة والحروف متضادة
فانا كما نعلم استحالة الجمع بين السواد والبياض نعلم استحالة الجمع بين الحروف
وانه يتعذر الجمع بين الكاف والنون من قوله كن وقد وافقوا على استحالة تعري
الباري تعالى عن الاقوال الحادثة في ذاته بعد قيامها به وعند ذلك فاما ان
يقال باجتماع حروف القول في ذاته تعالى ولا يقال باجتماعها فان قيل باجتماعها
فلنا ان يقال بتعري ذات الباري تعالى وقيام كل حرف بجزء منه واما ان يقال
بقيامها بذاتها مع اتحاد الذات فان كان الاول فهو محال لوجهين الاول انه يلزم منه

التركيب

التركيب في ذات الله تعالى وقد ابطلناه في ابطال القول بالتجسيم الثاني انه
ليس اختصاص بعض الاجزاء بعض الحروف دون البعض اولى من العكس وان
كان الثاني فيلزم منه اجتماع المتضادات في شيء واحد وهو محال وان لم يقل باجتماع
حروف القول في ذاته فيلزم منه مناقضة اصلهم في ان ما اتصف به الرب تعالى
يستحيل عروه عنه بعد اتصافه به والحرف السابق الذي عدم عند وجود اللاحق
قد كان صفة للرب تعالى وقد زال بعد وجوده لو السابع انهم جوزوا اجتماع
الارادة الحادثة مع الارادة القديمة ومنعوا ذلك في العلم والقدرة ولو
سئلوا عن الفرق لكان متعذرا الثامن انهم اطلقوا اسم المحدث على ما كان متجددا
في الشاهد ومنعوا من ذلك في الغائب والفرق مع الاستواء في التجدد غير معقول
والكرامية بلا شبهة ٥ الشبهة الاولى انهم قالوا وقع الاتفاق بين الامة
على ان الرب تعالى متكلم مريد سميع بصير ولا بد وان يكون متكلما بكلام مريدا بارادة
سميعا بسمع بصيرا ببصر على ما تقدم في الصفات وقد قام الدليل على حدوث
الكلام والارادة والسمع والبصر ما تقدم في الصفات ايضا وعند ذلك فاما
ان يكون هذه المعاني قائمة بذاته او بغيره او لا بذاته ولا بغيره لا جائز بالثاني
والثالث لما تقدم في الصفات ايضا فلم يبق الا الاول وهو المطلوب ٥
الشبهة الثانية وبعض القائلين بقيام المعاني القديمة بذات الرب تعالى
وهو انهم قالوا قيام المعاني القديمة بذات الله تعالى صحيح بالاتفاق منا ومن
القائلين بها ولا فارق بينها وبين المعاني الحادثة غير العدم والحدوث والقدم
معنى سلبي وهو سلب الاولية فلا يصلح لدخوله في المقتضي لقيام المعنى بالذات فلم
يبق الا ان يكون هو القدر المشترك بين القديمة والحادثة بذات الرب تعالى فاما
ان يمتنع لما به الاتفاق بينها وبين المعاني القديمة او لما به الاختلاف وما به
الاختلاف ليس غير الحدوث وهو كون العدم سابقا عليه وجود الصفة لا جائز
ان يعلل بالاول والا لامتنع قيام المعاني القديمة بذاته ولا جائز ان يقال بالثاني

والعدم السابق لا يحتاج
عند فرض الوجود السابق

لان الامتناع انما يكون عند تقدير وجود الحادث وما به الامتناع محال ان يكون
حاصلا عند فرض الامتناع فمحال ان يكون حاصلا عند تقدير الوجود الممتنع فلا
يعلل الامتناع به والجواب عن الشبهة الاولى ما تقدم في الصفات من امتناع
حدوث المعاني القائمة بذات الله تعالى وعن الشبهة الثانية بمنع الحصر والبحث
لا يدل عليه تفتيشا على ما تقدم وان سلمنا الحصر ولكن لا نسلم ان القدم عدم بل هو
عبارة عن سلب العدم السابق وسلب العدم ثبوت وان سلمنا ان القدم عدم والحدوث
وجود اذ لا معنى للحدوث غير سلب العدم وسلب العدم يجب ان يكون ثبوتا وعند ذلك
فلا مانع من كونهما نعتا او ما لازمه من القيام بذات الله تعالى وعن الشبهة الثالثة
بمنع التساوي بين العدم والحادث في غير الاسم وان سلمنا الاشتراك في المعنى فهو
فلا نسلم انه لم يختص الحادث بمعنى غير الحدوث وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان
الحدوث سابق حالة تقدير الامتناع قولهم ان الحدوث عبارة عن سبق العدم
لا نسلم بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم وفرق بين الامرين وكونه مسبوقا
بالعدم امر ملازم للحدوث ومع الحدوث والله اعلم ٥ المسئلة الخامسة في ان
الله تعالى ليس في جهة ولا مكان والذي صار اليه اهل الحق من الملل كلها ان الباري
تعالى ليس في جهة ولا مكان واثبتت المشبهة على انه تعالى في جهة وخصصوها
بجهة فوق دون غيرها من الجهات ثم اختلفوا فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان
كونه في الجهة ككون الاجسام حتى قال انه مماس للصفحة العليا من العرش وجوز
عليه الحركة والانتقال وسدل الجهات عليه والى ذلك ذهبت اليهود لعنهم الله
حتى قالوا ان العرش لبط من تحته كاطيط الرحل الجديد وانه يفضل العرش من كل
جانب اربعة اصابع وقد وافقهم على جواز مماسة الرب تعالى للاجسام بعض
المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي حيث قالوا ان الخلص من المسلمين يعانقون
الرب تعالى في الدنيا والاخرة ومنهم قال انه محاذ للعرش من غير مماسة ثم اختلف
هؤلاء فمنهم من قال ان مماسته وبين العرش من المسافة متناهية ومنهم من قال انها

انه

على

تعالى

غير

غير متناهية ومنهم من قال ان كون الرب تعالى في جهة لا ككون الاجسام والمعتمد
في ذلك ان نقول لو كان الباري تعالى في جهة وحيز لم يخل اما ان يكون في الجهة والحيز
ككون الاجسام وهو ان يكون بحيث يشار اليه بالحس انه هاهنا او هاهنا واما
ان لا يكون في الجهة والحيز ككون الاجسام فان كان الاول فاما ان يكون في كل
جهة او في جهة واحدة فان كان في كل جهة فيلزم منه ان يكون ذوات المتحيزات م
وذوات الجهات مداخلة لذاته تعالى ومحيطة بها او لا يكون شيء من الجواهر والاجسا
المتحيزة حيز ولا جهة ضرورة كون الرب تعالى شاغلا لكل جهة وحيز وهو محال وان
كان في جهة واحدة وحيز واحد فهو ممتنع لوجهين الاول ان ذلك الحيز وتلك الجهة
اما ان يكون وجوديا او لا وجوديا فان كان وجوديا فاما ان يكون قديما او حادثا
فان كان قديما فهو محال لما سيأتي في بيان حدوث كل موجود سوى الله تعالى
وان كان حادثا فالباري تعالى قبل حدوث هذا الحادث لا يكون في جهة ولا حيز
وهو خلاف مذهب الخصم وان لم يكن وجوديا فليس كون الرب تعالى في الجهة
والحيز ككون الاجسام وهو خلاف الفرض الثاني انه لا يخلو اما ان يكون ذلك
الحيز المعين هو حيز العالم او غيره فان كان الاول فهو محال لما سبق في القسم الاول
وان كان الثاني فاما ان يكون مماسا للعالم او غير مماس له فان كان مماسا له فهو
ممتنع لوجهين الاول انه اما ان يكون مساويا له او اكبر منه او اصغر فان كان
مساويا له فيلزم ان يكون مركبا ضرورة ان المماس منه لبعض العالم غير المماس منه للبعض
الاخر ولان العالم مركب فما ماسه وساواه فيكون مركبا واذا كان الرب تعالى متحيزا
مركبا فيكون جسما وهو محال لما سبق الثاني هو ان مماسة الرب تعالى للعالم
غير ما لم يكن منه مماسة له وفي ذلك ايضا ما يوجب التركيب في ذات الله تعالى وهو
محال وعلى هذا يلزم بطلان القسم الثاني ايضا وان كان اصغر من العالم فاما ان
يكون مع ذلك قابلا للقسمة او لا يكون قابلا لها فان كان قابلا للقسمة فهو محال
لما تقدم وان كان غير قابل للقسمة فهو في الصغر والحقارة نازل منزلة الجوهر الفرد

والرب تعالى منزه عن ذلك بالاجماع منا ومن الخصوم وان لم يكن مماسا للعالم فاما
ان يكون بينه وبين العالم امتداد متناهيا او غير متناه فان كان الاول فهو ايضا
محال لما سبق فيما اذا كان مماسا له وان كان الثاني فهو محال لان ما بين الحيزين من
الامتداد منحصر بين حاصرين وما لا يتناهى لا يكون منحصرا بين حاصرين ثم لو كان من
العالم على بعد لا نهاية له فمن مذهب الكرامية القائلين بهذا المذهب ان الله تعالى
يجوز ان يكون مرئيا ومن شرط الرؤية عندهم ان لا يكون المرئي في غاية البعد المفرط
فاذا كان على بعد لا نهاية له فهو في غاية البعد المفرط فيمتنع ان يكون مرئيا على اصلهم
هذا كله ان كان الرب تعالى في الجهة والحيز ككون الاجسام وان كان في الجهة
لا ككون الاجسام فالنزاع آيل الى اللفظ دون المعنى والامر في الاطلاق اللفظي
متوقف على ورود الشرع وسيأتي ما فيه عن قريب وقد استدل الاصحاب على امتناع
كون الرب تعالى في الجهة والحيز بمسالك لا بد من سردها والتنبيه على ما فيها ٥ ذكرها
المسلك الاول مسلك القاضي ابي بكر وهو ان قال لو كان الباري تعالى متحيزا
لكان مشاركا للجوهر في اخص اوصافه والمشتركان في اخص الاوصاف يلزم
تماثلهما ويلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى جوهرا وهو باطل كما سبق وبيان ان
الاختصاص بالحيز من اخص اوصاف الجوهر ان تميز الجوهر عن جميع الاعراض ليس
الا بذلك فكان اخص وصف له وبيان ان الاشتراك في اخص الاوصاف يوجب التماثل
انه لو لم يكن كذلك لجاز اختصاص احد السوادين بصفة لا ثبوت لها في الثاني
ولجاز اشتراك المختلفات في اخص صفة الواحد منها ويلزم من ذلك جواز كون السواد
حلاوة على ما قدرنا الى غير ذلك وهو محال كما يأتي في التماثل والاختلاف ولقائل
ان يقول وان سلم مشاركة الباري تعالى للجوهر في الاختصاص بالحيز فلا نسلم
ان اختصاص الجوهر بالحيز من اخص اوصاف الجوهر وانما يكون من اخص اوصاف
الجوهر ان لو لم يكن ذلك من صفات الرب تعالى وانما يمتنع ان يكون من صفات الرب
تعالى ان لو كان من اخص صفات الجوهر قادح متوقف امتناع اتصاف الرب به

على

على انه من اخص صفات الجوهر وكونه من اخص صفات الجوهر متوقف على امتناع
كونه صفة للرب تعالى وهو دور ممتنع وان سلمنا ان الاختصاص بالحيز من اخص
اوصاف الجوهر والاشتراك فيه هل يكون موجبا للتماثل فسيأتي تحقيقه في المسائل
والاختلاف ٥ المسلك الثاني انه لو كان الرب تعالى مختصا بالحيز وجهة
لم يخل اما ان يكون اختصاصه بذلك الحيز لذاته او لكون قام بذاته او حال اختصاصه
بذلك الحيز لا جائز ان يقال بالاول لان نسبة جميع الاحياز الى ذاته تعالى نسبة
واحدة فليس اختصاص ذاته بالبعض اولى من البعض وان كان الثاني فذلك الكون
اما قديم او حادث لا جائز ان يكون قديما اذ الكون عرض والعرض متجدد غير باق على
ما سيأتي فلا يكون قديما وان كان حادثا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع
كما سلف ولقائل ان يقول من الجائز ان يكون الاحياز والجهات مختلفة فان المسائل
غير معلوم بالضرورة ولا قام عليه دليل نظري وعند ذلك فلا نسلم ان نسبتها الى ذات
الباري تعالى على السوية وعند ذلك من الجائز ان يكون اختصاص ذاته ببعض الجهات
لذاته او ببعض الاحياز اقتضى لذاته ان يكون مختصا بالباري تعالى دون غيره
من غير كون موجب للاختصاص وان سلمنا تساوي الاحياز بالنسبة الى ذات الباري
تعالى ولكن لا نسلم انه لا بد من كون مخصص له بالحيز ولهذا فانه يصح اتصاف الحي بالعلم
والجهل على البدل ككون الحسوة مصححة لكل واحد منهما وما لزم من اتصاف الرب تعالى
بالعلم الازلي قد لا يلزم الجهل مع وجود المصحح له ان يكون مخصصا مكون فكذلك في
اختصاصه بالحيز والجهة وان قيل انما اختص بالعلم وبغيره من الصفات الازلية
من غير مخصص من حيث كانت صفات مدح وكمال بخلاف الاختصاص ببعض الاحياز
دون البعض وايضا فقد ثبت ان الباري تعالى هو المخصص لسائر الموجودات
وذلك يستدعي ان يكون متصفا بالعلم والقدرة والارادة فلو استدعى في
اتصافه بهذه الصفات مخصصا لزم التسلسل الممتنع قلنا اما الاول انما يصح ان لو
ثبت ان الاختصاص ببعض الاحياز والجهات ليس من صفات المدح وهو غير مسلم

ثم

من حيث ان جهة العلو اشرف من جهة السفل والاختصاص بها مكون من صفات المدح
اللهم الا ان يبين لزوم النقص من الاختصاص بالحيز من جهة اخرى وعند ذلك فيكون
تركا لهذا المسلك وعدولا الى غيره واما الثاني فان قيل بان المخصص لا يستدعي
في اتصافه بصفاته الى مخصص مطلقا لزم طرد ذلك في الاختصاص بالحيز والجهة
وان قيل بانه لا يفتقر الى المخصص في اتصافه بالصفات التي بها يكون مخصصا
دون غيرها فلا يخفى ان صفة الكلام والسمع والبصر ليس من الصفات الموجبة
للتخصيص فيلزم ان يكون في اتصافه بها مفتقرا الى مخصص وهو محال وان سلمنا
ان اختصاص الرب تعالى بالحيز يوجب قيام المعنى المخصص به ولكن لا نسلم انه عرض
ولا متجدد بل حكمه حكم باقي صفات الرب تعالى من العلم والقدرة ونحوه فلا يكون
ذلك موجبا لحلول الحوادث بذات الرب تعالى المسلك الثالث انه لو كان الباري
تعالى مختصا بالحيز وجهة فاما ان يصح عليه ان يقع في امتداد الاشارة او لا يصح عليه
ذلك فان لم يصح عليه ذلك فليس في تلك الجهة حقيقة بل لفظا وان صح عليه ذلك
فاما ان يكون له بعد او لا بعد له اصلا فان لم يكن له بعد وامتداد فليس في الحيز
كون الجوهر في الحيز والنزاع في كونه اذ ذاك متحيزا البين الا من جهة اللفظ لا من
جهة المعنى وان كان له بعد فلا بد وان يكون متناهيا من جميع الجهات والا فهو
غير متناه من جميع الجهات او من بعض الجهات وهو محال لما سياتي في تناهي الابعاد
كيف ويلزم من كونه غير متناه من جميع الجهات ما الزمناه في المسلك الاول وهو
محال واذا كان متناهيا من جميع الجهات فله شكل ومقدار وما من شكل ومقدار
يقدر له الا وفرض الاكبر والاصغر جائز عليه عقلا ونسبة الكل الى ذاته واحدة
فاختصاص ذاته بالبعض دون البعض يستدعي مخصصا من خارج والا فلا اولوية
لما اختص به دون غيره ثم ذلك المخصص لا يجوز ان يكون مخصصا بذاته لان نسبة
الذات الى سائر الجائزات نسبة واحدة فلم يبق الا ان يكون فاعلا بالاختيار وفعل
الفاعل بالاختيار لا يكون الا حادثا على ما سنبينه في مسئلة حدوث العالم ويلزم من

ذلك

ذلك ان يكون ما اختص به الرب تعالى من الشكل والمقدار حادثا وهو محال لما
فيه من القول بحلول الحوادث بذات الرب تعالى كما سبق ولقائل ان يقول القول
بحدوث المقدار والشكل مع جواز اتصاف الرب تعالى بمقدار اكبر مما هو عليه او
اصغر وهو غير مسلم اذ المقادير والاشكال مختلفة وعند ذلك فلا مانع من
القول بوجوب اختصاص الرب تعالى بواحد منها لذاته دون غيره وانما يلزم
الامتناع ان لو تماثلت المقادير والاشكال وهي غير متماثلة المسلك الرابع
انه لو كان الرب تعالى مختصا بحيز وجهة فاما ان يصح عليه الخروج والانتقال
عنه او لا يصح عليه ذلك فان كان الاول فيلزم عليه جواز اتصافه بالحركة والحركة
حادثة لحدوث اجزائها فيكون محلا للحوادث وهو محال لما سبق وان كان الثاني
فيكون كالزمن العاجز وذلك نقص في حق الله تعالى ولقائل ان يقول
لا نسلم ان امتناع الخروج عليه من حيزه صفة نقص والعجز عن الانتقال عنه
انما يتحقق فيما من شانه ان يكون قابلا للانتقال فما لم يبين ان الرب تعالى قابل
للانتقال عن حيزه فامتناع الانتقال عليه منه لا يكون عجزا فلا يكون ذلك من
صفات النقص والا كان الرب تعالى موصوفا بالعجز عن الحركة لامتناعها وان
لم يكن متحيزا وهو محال والمخصوم يشبه عقله ونقله اما الشبه العقلية فاربع
الاولى ان كل شيئين قائمين بانفسهما بحيث لا يكون احدهما محلا للاخر فاما ان
يكونا متصلين او منفصلين وعلى كلا التقديرين فلا بد وان يكون كل واحد منهما
لجهة من الاخر وهو معلوم بالضرورة والباري تعالى والعالم كل واحد قائم بنفسه
فيجب ان يكون كل واحد منهما لجهة من الاخر كائنا متصلين او منفصلين وربما عبر
عن هذا المعنى بعبارة اخرى فقيل الباري تعالى اما ان يكون قد خلق العالم
في ذاته او خارجا عن ذاته لا جائز ان يقال بالاول والا كان محلا للحوادث
وهو محال كما سبق وان كان الثاني فاما ان يكون متصلا به او منفصلا عنه
وعلى كلا التقديرين يجب ان يكون لجهة منه الثانية انه اما ان يكون داخل

عليه

لا داخل العالم ولا خارجا عنه

العالم ولا خارجا عنه لا جايز ان يكون لا داخل العالم ولا خارجا عنه فان اثبات
موجود هذا حاله غير معقول وان كان داخل العالم فالعالم في جهة فما هو فيه
يكون في جهة وان كان خارج العالم فلا بد وان يكون موازيا للعالم ومقابلا له
فيكون في جهة والا لما كان خارجا عنه الثالثة هو ان الموجود منقسم الى قايم
بنفسه والى غير قايم بنفسه بل هو معنى قايم بغيره والقايم بنفسه لا معنى له
غير المتحيز بنفسه والقايم بغيره لا معنى له غير القايم بالحيز تبعا لمحله فيه
فالباري تعالى ان لم يكن متحيزا بنفسه فيكون قايما بغيره وهو محال كما سياتي
بعد الشرايعة انا اجمعنا على ان الرب تعالى متصف بصفات قايمة بذاته
به ولا معنى لقيام الصفات بالذات الا انها موجودة في جهة الذات تبعا للذات
فلو لم تكن ذات الرب تعالى في جهة لما عقل قيام الصفات بها واما الشبهة
النقلية فمنها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ومنه قوله تعالى فان استكبروا
فالذين عند ربك الاية والعندية مشعرة بالحيز والجهة ومنها قوله تعالى اليه يصعد
الكلم الطيب وقوله تعالى تعرج الملئكة والروح اليه وكذلك مشعر بالجهة ومنها
قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله
في ظلل من الغمام وذلك ايضا مشعر بالجهة ومنها قوله تعالى ءامنتم من في السما
ان يخسف بكم الارض دل على ان الرب تعالى في السما فان مثل ذلك الفعل لا يكون
لغير الله تعالى ومنها قوله تعالى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى واما
من جهة السنة فحديث النزول على ما سنبين وايضا قوله عليه السلام للجارية
الحرسا اين الله ووجه الاحتجاج به من وجهين الاول قوله اين الله سال عن
الاينية ولولا ان الله تعالى مباين لما سال عن اينيته الثاني انها اشارات
الى السما ولم ينكر النبي عليه السلام عليها بل قررها على ذلك وتقريره ما له منزلة
صريح لفظه قالوا واذا ثبت انه في جهة وجب ان تكون هي جهة العلو اذ هي اشرف
الجهات وتخصيص اشرف الموجودات باشرف الجهات اولى ولهذا فان الناس

يفطرهم

يفطرهم يرفعون ايديهم عند الدعا والمسئلة الى جهة السما ولولا اعتقادهم انها
اشرف الجهات وانه مختص بها لما كان كذلك والجواب عن الشبهة الاولى ان يقال
ان اريد بالاتصال والانفصال قيام احدهما بالاخر وامتناع القيام به فالباري
تعالى بهذا الاعتبار منفصل عن العالم ولكن ذلك مما لا يوجب كون كل واحد منهما
في جهة من الاخر الا ان يكون الرب تعالى قابلا للكون في الجهة وهو محل النزاع
وان اريد بالاتصال ما يلازمه الاتحاد في الجهة والحيز وبالانفصال ما
يلازمه الاختلاف في الجهة والحيز فذلك انما يتم ويلزم ان لو كان الباري تعالى
قابلا للحيز والجهة والا فلا مانع من خلوه عنهما معا فان ارادوا اثبات الجهة
بالانفصال والاتصال بهذا الاعتبار والخصم فلا يسلمه الا فيما هو قابل
للجهة والحيز كان دورا ودعوى البديهة في ذلك ممنوع فان البديهي لا يخالف
فيه اكثر العقلا واكثر العقلا مخالفون في نفي الجهة عن الله تعالى وان اتفق في
ذلك بمجرد الدعوى فقد لا نومن المعارضة بمثله في طرف النقيض وعن الشبهة
الثانية انا حسادانه لا داخل العالم ولا خارجا عنه فان ذلك انما هو من لوازم
الجهة والحيز فما لا يكون في جهة ولا حيز فلا يكون متصفا به والقول بان ذلك
غير معقول انما يصح فيما كان من ذوات الجهة والحيز اما ما ليس من ذوات الجهة
والحيز فالقول بانه اما داخل العالم واما خارج عنه فلا يكون معقولا وعن الشبهة
الثالثة منع انه لا معنى للعالم بنفسه غير المتحيز بل العالم بنفسه هو المستغني
عن محل يقومه والباري تعالى كذلك وذلك لا يلزم منه كونه في الجهة وعن الرابعة
منع انه لا معنى لقيام الصفة بمحلها الا كونها موجودة في الحيز تبعا لمحلها فيه ومن
المعلوم ان ذلك غير ضروري ولا دليل عليه واما الشبه النقلية فمن باب الظواهر
الظنية فلا تقع في مقابلة الادلة العقلية اليقينية كيف وانه متى تعارض دليلان
فالجمع بينهما اولى من العمل باحدهما وتعطيل الاخر وقد امكن الجمع بتاويل ما ذكروه
من الظواهر على وجه موافق للدليل العقلي الدال على نفي الجهة والحيز اما

قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقد سبق تاويله وقوله فالذين عند ربك لهم
يريد به التقارب بالذوات والاخيار بل اراد به الاختصاص بالاصطفا والاكرام
والاختيار ولهذا يقال فلان عند الملك بمنزلة عظيمة اى انه مختص بالاصطفا والاختيار
وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب معناه وقوعه من الله تعالى موقع الرضى
وعلو الرتبة وتعظيم شانه وليس المراد به الحركة والاصعاد الى جهة الله تعالى
فان الكلام عرض وهو غير منتقل وقوله تعالى تعرج الملئكة والروح اليه فالمراد
به عروجهم الى حيث يامرهم بالتقرب اليه وليس المراد به التقرب بالذوات وذلك
كما فى قوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله اى بالتقرب اليه بالطاعة
لا ان المراد به التقرب بالمسافة وقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا ليس
المراد به الحركة والانتقال بل المراد به مجى امر الرب تعالى لفصل القضا يوم الدين
بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وذلك كما فى قوله تعالى فاتى
الله بنيانهم من القواعد اى امره بالاتفاق منا ومن الخصوم وقوله تعالى هل
ينظرون الا ان ياتيهم الله فى ظلل من الغمام اى عذاب الله فى ظلل من الغمام بطريق
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وانما خصصه بالظلل من الغمام لان
اكثر العقوبات كانت تتقدمها ظلل من الغمام كما قد نقل وقوله تعالى ءامنتم من فى
السما ان يخسف بكم الارض فيحتمل ان يكون المراد به من حكمه فى السما وقهره ويحتمل
انه اراد به ملكا مسلطا على عذاب المستوجبين للعذاب اما جبريل او غيره ولهذا
قد نقل ارباب التفسير ان جبريل عليه السلام هو الذى جعل قرى قوم لوط كما نقلت
اعاليها على اسافلها وقوله تعالى ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فليس
فى الاية ما يدل على ان القرب والدنو من الله تعالى للرسول وعند ذلك فيحتمل انه اراد
به قرب الرسول ودنوه من وجه لا يقرب منها الا اجل الخلائق وان اريد به القرب
من الله تعالى فليس المراد به القرب بالذوات بل بالطاعة وقوله قاب قوسين او
ادنى تاكيد له وعليه حمل قوله تعالى اذا تقرب العبد الى ذراعا اى بالطاعة

تقربت اليه باعا بالرافة والرحمة واما حديث النزول الى سما الدنيا فقد
سبق تاويله واما قوله عليه السلام للخرسا اين الله فيحتمل اخذا من الاول انه
يحتمل انه اراد استطاقها بما ظن انه معتقد لها من الاسم ولا يدل ذلك على ان
الرب تعالى مساس وهذا كما روى عنه انه قال لام جعلكم تعبدن من الالهة
فعالت خمسة وان كنا نعلم امتناع التعدد فى الالهة وامتناع اعتقاد النبى
عليه السلام لذلك ويحتمل انه اراد بقوله اين الله اى اين موقع معرفة الله تعالى
منك بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه اما ان يكون ذلك لشانه
من النبى عليه السلام الى اسم الرب تعالى مكلا ولهذا قد روى عنه عليه السلام انه
قيل له اين الله تعالى فقال ليس لمن ان الاين اين واما اشارة الخرسا الى
السما وتعريف النبى عليه السلام لها فليس فيه ما يدل على انها قصدت بالاشارة
اثبات الجهة بل لعلها قصدت تعريف الههها بخالق السما والتى رافعها تنبيها
بالاعلا على الادنى واما رفع الايدى الى السما حالة الدعا فليس فى ذلك ما يدل
على ان الله تعالى فى جهة السما بل انما كان كذلك لانه قبلة الدعا وكما ان البيت الحرام
قبلة للصلاة وكما ان جهة الارض محل السجود فكما لا يدل التوجه فى الصلاة الى
البيت على ان الله تعالى فى جهة البيت ولا السجود ووضع الجبهة على الارض على
ان الله تعالى فى جهة الارض فكذلك رفع الايدى الى السماء وذلك لان الله تعالى
كما له تخصيص بعض الاماكن وبعض الازمان ببعض العبادات فكذلك تخصيص
بعض الجهات بالتقرب اليه ببعض العبادات دون البعض المسئلة السادسة
فى ان وجود الرب تعالى ليس فى زمان اتفاقا لعقلا على ان وجود الرب تعالى ليس
وجودا زمانيا ولم ينقل عن احد من ارباب المذاهب خلاف فى ذلك وان كان
مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى التحيز والمكان ومعنى كون الوجود زمانيا
انه لا يتصور كونه الا فى زمان كما ان الوجود المكانى هو الذى لا يتصور كونه
الا فى مكان والدليل على ان وجود الرب تعالى ليس وجودا زمانيا وهو ان الزمان

من الزمان اما ان يكون وجودا او عدما لا جايز ان يكون عدما والا كان سلب الزمان
قبل وجود العالم وجودا ولا اول لسلبه فيكون قديما وهو محال كما سياتي في
تحقيق حدوث كل موجود سوى الله تعالى وان كان المفهوم من الزمان وجودا
فلا يخلوا اما ان يكون قديما او حادثا لا جايز ان يكون قديما لما ياتي وان كان حادثا
فاما ان يتصور وجود الرب تعالى دونه او لا يتصور لا جايز ان يقال بعدم وجود
الرب تعالى دونه والا كان وجود الرب تعالى حادثا ضرورة ملازمة الحادث
له وخرج عن كونه واجبا وهو محال وان قيل بجواز وجود الرب تعالى دونه فليس
وجوده وجودا زمانيا وهو المطلوب نعم غايته انه يصدق عليه ان وجوده مقارن
ووقتا هذا للزمان وموجود مع وجود الزمان وذلك لا يوجب كون وجوده
زمانيا كما ان وجوده في الان مع وجود المكان ومقارن له وليس وجوده وجودا
مكانيا واما ما هو المفهوم من المكان والزمان فسياتي تحقيقه مفصلا فيما
بعد ان شا الله تعالى المسئلة السابعة في استحالة حلول ذات الباري
تعالى او صفة من صفاته في محل اتفق العقلا وارباب الملل على استحالة حلول ذات
الباري تعالى وصفاته في محل خلافا للنصارى والنصيرية والاسماعيلية من غلاة
الشيعة وبعض المشبهة اما النصارى فلم يفصل مذهبهم في حلول اللاهوت
بالناسوت وبدرعه به واتحاده به يا تي على استقصايه عند الرد عليهم ان شا الله تعالى
واما النصيرية والاسماعيلية فانهم قالوا ظهور الروحاني بالجسد الجسماني امر عقلي
منكر اما في جانب الخير فكظهور جبريل عليه السلام بعض الاشخاص والتصور
بصورة بعض الاعراب واما في جانب الشر فكظهور الشيطان بصورة انسان يتكلم
بعلمه به الشر ويتكلم بلسانه وعلى هذا فغير ممتنع ان يظهر الرب تعالى بصورة
اشخاص ولما لم يكن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من علي عليه السلام وبعده
اولاده المخصوصون وهم خير البرية ظهر الباري تعالى بصورهم ونطق بالسنتهم
واطلقوا باعتبار ذلك اسم الالهية عليهم تعالى الله عن قولهم واما بعض المشبهة

فانهم

الرد على الحلول

فانهم قالوا روح الادمي صفة من صفات الرب تعالى لانها من امر الرب على ما
قال تعالى ويسالونك عن الروح قل الروح من امر ربي وامر الله صفة من
صفاته القديمة فكانت الروح صفة من صفاته والدليل على مذهب اهل
الحق اما ان ذات الباري تعالى يمتنع حلولها في المحل قلنا فيه ثلاث مسالك
المسلك الاول انه لو حلت ذاته في محل فذلك المحل اما ان يكون قديما او حادثا
لا جايز ان يكون قديما لما سياتي في بيان حدوث كل موجود سوى الله تعالى وان
كان حادثا فقبل حدوثه اما ان يكون الرب تعالى محتاجا في وجوده الى حلوله
في ذلك المحل او لا يكون محتاجا اليه فان كان الاول فهو محال لثلثة اوجه الاول انه
يلزم منه خروج الرب تعالى عن كونه واجب الوجود وهو محال الثاني يلزم منه
اما قدم المحل ضرورة احتياج القديم اليه او حدوث القديم وكل واحد من الامرين
محال الثالث انه يلزم منه الدور ضرورة توقف وجود المحل على وجود الباري
تعالى لكونه مصدر الكائنات وتوقف وجود الرب تعالى على حلوله في ذلك
المحل وهو ممتنع وان لم يكن الرب تعالى قبل حدوث ذلك المحل محتاجا الى حلوله
فيه بعد حدوثه اما ان يكون محتاجا اليه او لا يكون محتاجا اليه فان كان محتاجا
اليه ففي حالة احتياجه اليه يخرج عن كونه واجب الوجود وهو محال وان لم يكن
محتاجا اليه ففي حالة حلوله فيه اما ان يكون قايما بنفسه او بذلك المحل فان كان
قايما بنفسه والمحل قايم بنفسه فليس القول بحلول احدهما في الاخر اولى من العكس
بل الواجب ان كل واحد قايم بنفسه وليس محلا للاخر ولا حالا فيه وان كان قايما
بذلك المحل لا بنفسه فليس واجب الوجود بذاته ضرورة بقومه بغيره وهو محال
المسلك الثاني انه لو حلت ذاته في محل فذلك المحل اما ان يكون قابلا للانقسام
او لا يكون قابلا للانقسام فان كان قابلا للانقسام فما حل فيه وطابقه يجوز ان
يكون ايضا قابلا للانقسام فيكون ذات الرب تعالى قابلة للانقسام ومركبة
من اجزا وكل واحد من اجزايها غير الاخر اذ المفهوم من الجملة يزيد على المفهوم من كل

واحد من الافراد فيكون غير كل واحد من الافراد وهو مفتقر الى كل واحد من الافراد
وما كان مفتقرا في وجوده الى غيره فلا يكون واجب الوجود لذاته وان لم يكن المحل
قابلا للانقسام فيكون من الصغر والحقارة بمنزلة الجوهر الفرد فما هو سبب تكون
مثله والرب تعالى وتقدس عن ذلك المسلك الثالث وهو خصوص
بامتناع حلول ذات الباري تعالى في بعض الاجسام دون البعض كما هو مذهب
الحلولية وهو انه لو جاز حلول ذات الباري في بعض الاجسام فلا بد وان يكون
ذات ذلك الجسم قابلة لحلول ذات الباري تعالى فيها وان يكون ذات الباري
قابلة للحلول في ذلك الجسم والا كان القول بجواز الحلول مع امتناع القبول من
الطرفين او من احدهما ممتنعا وعند ذلك فاما ان يكون قبول ذلك الجسم لحلول ذات الله
تعالى فيه وقبول ذات الله لحلولها فيه لعموم كونه جسما او لما به تعينه وتخصصه
من الصفات الموجبة لتميزه عن غيره من الاجسام فان كان الاول فيلزم منه جواز
حلول الرب تعالى في كل جسم من الاجسام حتى اجسام الجمادات والحشرات والمستقذرات
من النجاسات والرب تعالى يتقدس عن ذلك وان كان الثاني فما اختص به
ذلك الجسم من الصفات اما ان يكون ذلك لذاته او لمخصص من خارج فان كان لذاته
فالاجسام مشتركة في معنى الجسمية فما اختص به جاز ان يختص به غيره فيكون ايضا
قابلا لحلول ذات الباري تعالى فيه وان كان لمخصص من خارج فاما ان يكون مخصصا
بالطبع او الاختيار فان كان مخصصا بالطبع فهو محال لتساوي الاجسام بالنسبة
اليه وان كان مخصصا بالاختيار فما جاز على الفاعل المختار تخصيص ذلك الجسم بما
تخصص به جاز ان يخصص به ما هو مماثل له في الجسمية وعند ذلك فيجوز على ذات
الرب تعالى الحلول بالنسبة الى كل جسم من الاجسام ويمتنع الاختصاص بالبعض
دون البعض وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الرب تعالى حالا في بدن كل من نراه من
الناس بل فيما شاهده من ابدان الحيوانات العجماوات لجواز ان يكون متصفا
بمابه القبولية وعدم المعرفة بذلك غير مانع من الجواز وان يكون في نفس الامر كذلك

فانه

فانه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه على ما سنبين تحقيقه واما
انه يمتنع حلول صفة من صفات الله تعالى في محل غير ذاته فلان ما هو من الصفات
الثابتة لذات الرب تعالى حالا في محل اخر غير ذات الله تعالى او مع زوالها
عن ذات الله تعالى فان كان الاول فيلزم منه قيام الصفة الواحدة بمحلين وهو
ممتنع وان كان الثاني فهو محال لوجهين الاول انه يلزم منه خلو ذات الله تعالى عما
له من الصفات النفسانية او بعضها وهو ممتنع لما سنبين في اثبات الصفات
الثاني انه يلزم منه جواز انتقال الصفة من محل الى محل وهو محال لان الصفة
المنتقلة لها حالة اتصال بالمحل الاول وحالة اتصال بالمحل الثاني وليست حالة
اتصالها بالمحل الاول هي حالة اتصالها بالمحل الثاني والا كانت الصفة في حالة
واحدة قائمة بمحلين وهو محال وانما صارت متصلة بالمحل الثاني بعد انفصالها
عن المحل الاول بالانتقال اذ لو لم تعد بالانتقال لما كانت زائلة عن المحل الاول
ومتصلة بالمحل الثاني وليست حالة الانتقال هي حالة الاتصال بالمحل الاول
ولا الثاني والا كانت حالة اتصالها بمحلها منتقلة عنه واليه وهو محال فحالة
الانتقال اما ان يكون قائمة بمحل او لا تكون قائمة بمحل فان كانت قائمة بمحل فلا بد
وان يكون منتقلة اليه عن المحل الاول لما تحقق والكلام في حالة انتقالها اليه
كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كانت قائمة لا بمحل فقد خرجت عن ان
تكون صفة مفتقرة الى المحل وهو خلف محال وهذه المحالات انما لزمت من
القول بجواز حلول صفات الرب تعالى بمحل غير ذاته فالقول به محال واما قوله
تعالى قل الروح من امر ربي ليس المراد به ان الروح بعض من الامر الذي هو صفة
لله تعالى لما بيناه من استحالة حلول الصفة القديمة بعينها لله تعالى بل المراد
من قوله من امر ربي اي من خلق ربي على ما ذكره اهل التفسير والله اعلم المسئلة
الثامنة في الرد على النصارى وقد اتفقت النصارى على ان الله تعالى جوهر
بمعنى انه قائم بنفسه غير متحيز ولا مختص بجهة ولا مقدر بقدر ولا يقبل حلول الحوادث

لوجهين

رد على الاتحاد

بذاته ولا يتصور عليه الحدوث والعدم وانه واحد بالجوهرية مثلثة بالاقانيم
والاقانيم هي صفات الجوهر القديم وهي الوجود والعلم والحيوة وعبروا عن الوجود
بالاب والحيوة بروح القدس والعلم بالكلمة واتفقوا على تدرع الكلمة وهي اقنوم
العلم بالمسيح واتحادها به دون باقي الاقانيم وعلى تسميته المسيح مع ما تدرع
به من اقنوم العلم اثنا واتفقوا ايضا على ان عيسى ولدته مريم وانه قتل وصلب
وصعد السما ثم اختلفوا فذهبت الملكانية اصحاب ملكا الذي ظهر بالروم واستولى
عليها الى ان الاقانيم غير الجوهر القديم وان كل واحد منها اله وصرحوا بالتثليث
التثليث كما قال تعالى اخبارا عنهم لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وان
الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته وامتزجت به كامتزاج الخمر بالما
او اللبن ثم صارا شيئا واحدا وانقلبت الكثرة قلة اي العدد وحده وان المسيح
ناسوت كلي لاجزي وهو قديم ازلي وان مريم ولدت الها ازليا مع اختلافهم في مريم
انها انسان كلي او جزي واتفقوا على ان اتحاد اللاهوت بالمسيح دون مريم وان
القتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا واطلقوا لفظ الابن على
عيسى والاب على الله تعالى وذهب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المامون
الى ان الله تعالى واحد والاقانيم الثلثة ليست عين ذاته ولا هي نفس ذاته
وفسر اقنوم العلم بالنطق والكلمة وقال الله تعالى موجود حي ناطق وان الكلمة
اتحدت بجسد عيسى عليه السلام لا بمعنى الامتزاج بل بمعنى الاشراق اي انها
اشرقت عليه كاشراق الشمس من كوة على بلور ومن النسطورية من قال ان كل واحد
من الاقانيم الثلثة حي ناطق اله وصرحوا بالتثليث كمذهب الملكانية كما سبق ومنهم
من منع من ذلك ومنهم من اثبت لله تعالى صفات اخرى كالقدرة والارادة ونحوها
ولكن لم يجعلوها اقانيم كالحيوة والعلم وزعموا ان الابن لم يزل متولدا من الاب وانما
تجسد وتوحد بجسد المسيح حين ولد والحدوث راجع الى الناسوت فالمسيح اله
تام وانسان تام وهما جوهران قديم وحادث والاتحاد غير مبطل لقدم القديم ولا

حدوث

حدوث الحادث واتفقوا على ان القتل والصلب انما ورد على الناسوت دون
اللاهوت ومنهم من قال بان الاله واحد وان المسيح انسان من مريم وانه عبد صالح
مخلوق الا ان الله تعالى شرفه وكرمه لطاعته وسماه ابنا على سبيل التبني لا
انه ولده منه وذهب بعض اليعقوبية الى ان الكلمة انقلبت لحما ودما فصار
الاله هو المسيح وهم الذين اخبر الله عنهم بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان
الله هو المسيح بن مريم ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت بحيث صار
هو هو كما يقال ظهر الملك بصورة انسان وقد قال الله تعالى فتمثل لها بشرا
سويا ومنهم من قال ان جوهر الاله القديم وجوهر الانسان المحدث تركبا كتركب
النفس الناطقة مع البدن فصارا جوهرا واحدا هو المسيح فهو اله كله وانسان
كله وصار الاله انسانا وان لم يصر الانسان الها كما يقال في الفحمة اذا طرحت
في النار صار الفحمة نارا ولا يقال صارت النار فحمة ولا تكون في الحقيقة لا نارا
مطلقة ولا فحمة مطلقة بل جمرة وقالوا ان اتحاد اللاهوت بالانسان الجزي
دون الكلي وان مريم ولدت الها وان القتل والصلب وقع على اللاهوت والناسوت
معا والا فلو وقع على احدهما لبطل معنى الاتحاد ومنهم من قال المسيح مع اتحاد جوهره
قديم من وجه محدث من وجه ومن اليعقوبية من قال ان الكلمة لم تاخذ من مريم
شيئا وانما مرت بها كمرور الماء في الميزاب ومنهم من زعم ان الكلمة كانت تدخل
جسد المسيح فتصدر عنه الافات التي كانت تظهر عنه وتفارقه تارة فتحله الافات
والالام والاوجاع ومن النصارى من زعم ان معنى اتحاد اللاهوت بالناسوت
ظهور اللاهوت على الناسوت وان لم ينتقل من اللاهوت الى الناسوت شيء
ولا حل فيه وذلك كظهور نقش الطابع على الشمع المتصل به او ظهور الصورة
المرئية في المراة الصقيلة ومنهم من قال ان الوجود والكلمة قديمان والحيوة مخلوقة
ومنهم من قال ان الله تعالى واحد وسماه ابا وان المسيح كلمة الله وابنه على طريق
الاصطفا وهو مخلوق قبل خلق العالم وهو خالق الاشيا كلها وحمله هذه

الاقاويل وحاصل هذه الاباطيل مع انها مخالفة للاصول ومراغمة للعقول فهما
لا مستند لها ولا معول لهم فيها غير التقليد عن اسلافهم والاخذ بظواهر الفاظ
لا يحسنون مفهومها وانسبه ما احتج به من قال ان المسيح اله بان قال قد ثبت ان
المسيح عليه السلام ابرا الاكمه والابرص واحيا الموتى وفعل افعالا وقع الاتفاق
من العقلا على انها لا يمكن صدورها عن البشر المخلوقين وانه لا صدورها عن غير الله تعالى
فكان الها وربما احتجوا على ذلك نقلا بما رواه في الانجيل ان مريم تلد الها وربما
احتج علينا من قال بان المسيح كلمة الله بما نطق به كتابنا من قوله تعالى انما المسيح
عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وبقوله تعالى فنفخنا
فيه من روحنا واحتجوا قاطبة على جواز اطلاق اسم الاب على الله والابن على المسيح
بما رواه في الانجيل انك انت الابن الوحيد وبقول المسيح عليه السلام من رآني فقد
رأى ابي فانني وابي واحد وبقول شمعون الصفا انك ابن الله حقا واذا تنبه على
تفصيل مذاهبهم وايضاح عقائدهم والنسبة على الانسب من ادلتهم فلا بد
من التسمير لافسادها وتحقيق ابطالها من جهة الاستدلال والمناقضة والالزام
في كل موضع على حسبه فنقول اما قولهم بان الله تعالى جوهر بالمعنى المذكور
فلا نزاع معهم فيه من جهة المعنى بل من جهة الاطلاق اللفظي سمعا وقد حققنا
ما فيه في مسئلة ان الله تعالى ليس بجوهر واما حصرهم الاقانيم في ثلثة وهي صفة
الوجود والحيوة والعلم فباطل اما اولا فقد بينا ان الحي في ان صفة الوجود هل
هو زائد على ذات الله تعالى متعارضة متنافية من غير ترجيح وذلك مما يتعذر
معه الجزم بكونه صفة زائدة واما ثانيا فلانهم لو طولبوا بدليل الحصر لم يجدوا
اليه سبيلا سوى قولهم بحثنا فلم نجد غيرها ذكرناه وهو غير يقيني لما سلفت هو باطل
بما حققناه من وجوب اثبات صفة القدرة والارادة والسمع والبصر والكلام
فان قالوا الاقانيم هي خواص الجوهر وصفات نفسه ومن حكمها ان تلزم الجوهر
ولا تتعداه الى غيره وذلك متحقق في الوجود والحيوة اذ لا تعلق لوجود الذات

القديمة

القديمة وحياتها بغيرها وكذلك العلم اذ العلم مختص بالجوهر من حيث هو
معلوم به وهذا بخلاف القدرة والارادة فانها لا اختصاص لها بالذات القديمة
بل متعلقة بالغير مما هو مقدور ومراد والذات القديمة غير مقدورة ولا مرادة
وايضا فان الحيوة تجري عن القدرة والارادة من حيث ان الحي لا يخلوا عنهما
بخلاف العلم فانه قد يخلوا عنه ولانه يمتنع اجراء الحيوة عن العلم لاختصاص الحيوة
بامتناع جريان المبالغة والتفضيل فيها بخلاف العلم فانه يقال هذا اعلم من
هذا فلنا اما قولهم ان الوجود والحيوة مختصة بذات القديم ولا تعلق لهما
بغيره فمسلم ولكن يلزم عليه ان لا يكون العلم اقنوما لتعلقه بغير ذات العدم
اذ هو معلوم به فلئن قالوا ان العلم انما كان اقنوما من حيث كان متعلقا بذات
العدم لا من حيث كان متعلقا بغيره قلنا لهم ان يكون البصر اقنوما لتعلقه بذات
العدم من حيث انه يرى نفسه ولم يقولوا به ثم يلزمهم من ذلك ان يكون تعالى الله
تعالى اقنوما لاختصاص التعقل بنفسه وعدم تعلقه بغيره كما في الوجود والحيوة
والعلم فلئن قالوا التعقل هو نفس الوجود فيلزم ان يكون الموجود في اول زمان خلوه
باقيا وهو محال وقولهم بان الحيوة تجري عن القدرة والارادة فاما ان يريدوا
بذلك ان القدرة والارادة هي نفس الحيوة او انها خارجة عنها لازمة لها الانفكاك
فان كان الاول فقد نقضوا مذهبهم حيث قالوا ان الحيوة اقنوم لاختصاصها
بجوهر القدم والقدرة والارادة غير مختصة بذات القديم تعالى وذلك مشعر
بالمغايرة ولا اتحاد مع المغايرة وان قالوا انها لازمة لها مع المغايرة فهو ممنوع
فانه كما يجوز خلو الحي عن العلم فكذلك قد يجوز خلوه عن القدرة والارادة كما
في حالة النوم والاغماء ونحوه وقولهم انه يمتنع اجراء الحيوة عن العلم لاختصاص
العلم بالمبالغة والتفضيل فيلزم منه ان لا يكون مجريه عن القدرة ايضا لاختصاص
القدرة بهذا النوع من المبالغة والتفضيل واما قولهم بان الكلمة حلت من
المسيح وتدرعت به فهو باطل من وجهين الاول ما ذكرناه في امتناع حلول صفة

القدم في غيره الثاني انه ليس القول بحلول الكلمة اولى من القول بحلول
الروح وهي الحيوة فلئن قالوا انما استدللنا على حلول العلم فيه لاختصاصه
بعلوم لا تشاركه غيره فيها قلنا وقد اختص عندكم باحياء الميت وابراء الاكمه
والابرص وبامور لا تقدر غيره من المخلوقين عليها والقدرة عندكم في حكم الحيوة
اما بمعنى انها عينها او ملازمة لها فوجب ان يقال بحلول الحيوة فيه ولم يقولوا
به واما قول الملكانية بالتثليث في الالهة وان كل اقنوم اله فاما ان
يقولوا كل واحد متصف بصفات الاله تعالى من الوجود والحيوة والعلم والقدرة
وغير ذلك من صفات الجلال او لا يقولوا ذلك فان قالوا بالاول فهو خلاف
اصلهم ثم هو مع ذلك ممتنع لما سنبينه في امتناع وجود الهين وايضا فانهم
اما ان يقولوا ان جوهر القدم ايضا اله او لا يقولوا بذلك فان كان الاول فقد
ابطلوا مذهبهم واجماع النصرانية على التثليث وصارت الالهة اربعة وان كان
الثاني لم يعدوا الى الفرق سبيلا مع ان جوهر القدم اصل والاقانيم صفات
تابعة له فكان اولى ان يكون الها وان قالوا بالثاني فحاصله يرجع الى المنازعة
لفظية والمرجع فيها الى ورود الشرع بجواز اطلاق ذلك ولا سبيل اليه وقولهم
بان الكلمة امتزجت بجسد المسيح وتدرعت به مطلانه بما سبق من امتناع حلول
الصفات القديمة بغير ذات الله تعالى وقولهم بان الكلمة اتحدت بجسد
المسيح فهو ممتنع من جهة الدلالة والالزام اما من جهة الدلالة فلانهما عند
الاتحاد اما ان يقال ببقائهما او بعدمهما او ببقاء احدهما وعدم الاخر فان كان
الاول فهما اثنان كما كانا وان كان الثاني فالواحد الموجود غيرهما وان كان
الثالث فلا اتحاد للاثنينية مع عدم احدهما واما من جهة الالزام فمن اربعة
اوجه الاول انه اذا جاز اتحاد اقنوم الجوهر القديم بالحادث فما المانع من
اتحاد صفة الحادث بالجوهر القديم فلئن قالوا لان اتحاد صفة الحادث بالجوهر
القديم يوجب نقصه وهو ممتنع واتحاد صفة العدم بالحادث يوجب شرفه

وشرف

وشرف الحادث بالقديم غير ممتنع قلنا فكما ان ذات العدم ينقص باتحاد صفة
الحادث بها فالاقنوم العدم ينقص باتحاده بالناسوت الحادث فليكن ذلك ممتنعا
الثاني انه قد وقع الاتفاق على امتناع اتحاد اقنوم الجوهر القديم بغير الناسوت المسيح
فما الفرق بين الناسوت والناسوت فلئن قالوا الاقنوم انما اتحد بالناسوت الكلي دون
الجزوي فالكلام عليه على ما سيأتي عن قريب الثالث هو ان من مذهبهم ان الاقانيم
زائدة على ذات الجوهر القديم مع اختصاصها به ولم يوجب قيامها به الاتحاد فلئن
لا يلزم الاقنوم بالناسوت الاتحاد كان اولى الرابع ان الاجماع منعقد منا
ومن النصارى على ان اقنوم الجوهر القديم مخالف للناسوت كما ان صفة نفس
الجوهر مخالف نفس العرض وصفة نفس العرض مخالف الجوهر فان قالوا لجواز
اتحاد صفة الجوهر بالعرض او صفة العرض بالجوهر حتى انه يصير الجوهر في حكم
العرض والعرض في عرض حكم الجوهر فقد التزموا محالا مخالفا لاصولهم وان
قالوا بامتناع اتحاد صفة نفس الجوهر بالعرض وصفة نفس العرض بالجوهر مع
ان العرض والجوهر اقبل للتبدل والتغير فلان يمتنع ذلك في القديم والحادث
اولى وقولهم ان المسيح انسان كلي فهو باطل من اربعة اوجه الاول ان
الانسان الكلي لا اختصاص له بجزوي دون جزوي من الناس وقد اتفقت النصارى
على ان المسيح مولود من مريم عليها السلام وعند ذلك فاما ان يقال ان انسان
مريم كلي كما ذهب اليه بعضهم واما جزوي فان كان كليا فاما ان يكون هو عين
انسان المسيح او غيره فان كان عينه فمحال لتولد الشيء من نفسه ثم يلزم ان يكون المسيح
مريم ومريم هي المسيح ولم يقل بذلك احد منهم وان كان غيره فالانسان الكلي
ما يكون عاما مشتركا بين جميع الناس وطبيعته جزء من معنى كل انسان ويلزم من
ذلك ان يكون انسان المسيح وطبيعته جزءا من مفهوم انسان مريم وكذلك بالعكس
وهو مقطوع باحالته وان كان انسان مريم جزوي فمن ضرورة كون المسيح مولودا
عنها ان يكون الكلي الصالح لاشتراك الكثرة فيه منحصرا في الجزوي الذي لا

اتحاده

يصلح لاشتراك الكثرة فيه وهو ممتنع ٥ الثاني النصارى مجمعة على ان المسيح كان
مربا ومشارا اليه والكلي ليس كذلك الثالث هو ان اجماع النصرانية منعقد على
ان الكلمة حلت في المسيح اما لجهة الاتحاد او لا لجهة الاتحاد على ما سناه من
اختلاف مذاهبهم فلو كان المسيح انسانا كليا لما اختص به بعض اشخاص الناس
دون البعض ولما كان المولود من مريم مختصا بحلول الكلمة دون غيره ولم يقولوا به
الرابع ان جماعة الملكانية مجمعون على ان القتل والصلب وقع على اللاهوت
والناسوت ولو كان ناسوت المسيح كليا لما تصور وقوع الفعل الجزئي عليه واما
اطلاقهم لفظ الاب على الله تعالى والابن على المسيح فسيأتي الكلام عليه واما ما ذهب
اليه نسطورس من ان الاقانيم ثلثة فالكلام معه في الحصر فعلى ما تقدم وقوله ليست
عين ذاته ولا غير ذاته فان اراد بذلك ما اراده الاشعري من ذلك فهو حق وان اراد
غيره فهو غير مفهوم واما تفسيره العلم بالنطق والكلمة فالنزاع معه في اطلاق
العلم على النطق لفظي ثم لا يخلو اما ان يريد بالنطق والكلمة الكلام النفساني
كما حققناه فيما تقدم او الكلام اللساني المؤلف من الحروف والاصوات فان كان الاول
فهو حق وان كان الثاني فهو باطل على ما سبق وقوله بان الكلمة الحدث في المسيح
بمعنى انها اشرقت عليه فكلام لا حاصل له لانه اما ان يريد باشراق الكلمة عليه ما هو
المفهوم من مثاله وهو ان يكون مطرحا لشعاعها عليه او يريد به انها متعلقة به كتعلق
العلم القديم بالمعلومات والكلام القديم منا كما حققناه في الصفات وغير ذلك
فان كان الاول فيلزم منه ان يكون الكلمة ذات شعاع وفي جهة من مطرح شعاعها
ويلزم من ذلك ان يكون الكلمة جسما وان لا يكون صفة للجوهر القديم وهو محال
وان كان الثاني فهو حق غير ان تعلق الاقنوم بالمسيح بهذا التفسير لا يكون خاصة
له على ما حققناه في الصفات وان كان الثالث فلا بد من تصوره والدلالة عليه
واما قول بعض النسطورية ان كل واحد من الاقانيم الثلثة اله حي ناطق فهو
باطل بما ذكرناه في ابطال التثليث على الملكانية واما من اثبت منهم لله تعالى به

تعالى

تعالى صفات اخرى كالقدرة والارادة ونحوها فهو حق لكن القول باخراجها عن
كونها من الاقانيم مع انها مشاركة للاقانيم في كونها من الصفات تحكم لا دليل عليه
سوى ما نبهنا عليه من الفرق الذي ذكروه سابقا وقد سبق ابطاله وقولهم بان
المسيح انسان تام واله تام وهما جوهران قديم وحادث فطريق الرد عليهم من
وجهين الاول التعرض لابطال كون الاقنوم المتحد بجسد المسيح الها وذلك بان
يقال اما ان تقولوا بان ما اتحد بجسد المسيح هو الاله فقط او ان كل اقنوم اله كما
ذهب اليه الملكانية فان كان الاول فهو ممتنع لعدم الاولوية وان كان الثاني فهو
ايضا ممتنع لما تقدم الثاني انه اذا كان المسيح مشتملا على الاقنوم القديم والناسوت
الحادث فاما ان تقولوا بالاتحاد او بحلول الاقنوم في الناسوت او حلول الناسوت
في الاقنوم او انه لا حلول لاحدهما في الاخر فان كان الاول فهو باطل بما سبق في
ابطال الاتحاد وان كان الثاني فهو باطل بما سبق في ابطال حلول الصفات القديمة
في محل غير ذات الباري تعالى وبما سبق في ابطال حلول الحادث بالقديم وان كان
الثالث فاما ان يقال بتجاورهما واتصالهما او لا يقال بذلك فان قيل بالتجاور
والاتصال فاما ان يقال بانفصال الاقنوم عن الجوهر القديم او لا يقال به فان
قيل بانفصاله عنه فهو ممتنع لوجهين الاول ما تقدم في ابطال انتقال الصفة عن
الموصوف الثاني انه يلزم منه قيام الصفة بحال محاذ ومتصل للناسوت بنفسها وهو
محال وان لم يقل بانفصال الاقنوم عن الجوهر القديم فيلزم منه ان يكون ذات الجوهر
القديم متصلة بجسد المسيح ضرورة اتصال اقنومها به وعند ذلك فليس اتحاد
الاقنوم بالناسوت اولى من اتحاد ذات الجوهر القديم بالناسوت ولم يقولوا به وان لم
يقل بتجاورهما واتصالهما فلا معنى للاتحاد بجسد المسيح وليس القول بالاتحاد مع
عدم الاتصال بجسد المسيح اولى من غيره واما قول من قال منهم بان الاله واحد
وان المسيح ولد من مريم وانه عبد صالح مخلوق الا ان الله تعالى شرفه بتسميته ابنا
فهو ما تقوله الموحدون ولا خلاف معهم لا في غير اطلاق الاسم الابن على ما سيأتي

الاول انه لو جاز انقلاب الاقنوم لحاجة

واما قول بعض اليعقوبية ان الكلمة انقلبت لحما ودما مع اختلاف حقيقتهما
لجاز انقلاب المستحيل ممكنا والممكن مستحيلا والواجب ممكنا وممتنعا والممكن والممتنع
واجبا ولم يبق لاحد وثوق بشيء من القضايا البديهية ولجاز ان ينقلب الجوهر عرضا
والعرض جوهرا وانقلاب اللحم والدم اقنوما والاقنوم ذاتا والذات اقنوما
وانقلاب العدم حادثا والحادث قديما ولم يقل بذلك احد من العقلا الثاني
انه لو انقلب الاقنوم لحما ودما فاما ان يكون هو عين الدم واللحم الذي للمسيح او
زايدا عليه منضما اليه فان كان الاول فهو محال اذ لحم المسيح ودمه لم يتغير
ولا معنى لانقلاب الاقنوم اليه مع عدم الزيادة فيه عند عدم الاقنوم وهو غير
قابل للعدم بالاتفاق وان كان الثاني فلم يقولوا به واما قولهم اللاهوت ظهر
بالناسوت وصار هو هو فاما ان يريدوا به ان اللاهوت صار عين الناسوت
كما صرحوا به من قولهم صار هو هو فحاصله يرجع الى تجويز انقلاب الحقائق وهو محال
كما تقدم واما ان يريدوا به ان اللاهوت اتصف بالناسوت وهو ايضا محال لما تقدم
من امتناع حلول القديم بالحادث او ان الناسوت اتصف باللاهوت وهو ايضا
محال لما تقدم من امتناع حلول القديم بالحادث واما من قال منهم بان جوهر الاله القديم
وجوهر الانسان المحدث تركبا وصارا جوهرا واحدا هو المسيح فهو باطل من وجهين
الاول ما ذكرناه في ابطال الاتحاد الثاني انه ليس جعل الناسوت لاهوتا بتركبه
مع اللاهوت اولى من جعل اللاهوت ناسوتا من جهة تركبه مع الناسوت ولهم
يقولوا به واما جوهر الفحمة اذا التقت في النار فلا نسلم ان جوهرها صار بعينه
جوهر النار بل صار مجاورا لجوهر النار وغايته ان بعض صفات جوهر الفحمة واعراضها
بطلت بمجاورة النار اما ان جوهر احدهما انقلب الى جوهر الاخر وصار هو هو فلا
وقولهم ان الاتحاد بالناسوت الجزوي دون الكلي فهو محال لما تقدم في ابطال
الاتحاد وحلول القديم بالحادث وبه يبطل قولهم ان مريم ولدت الها وقولهم
بان الغسل والصلب وقع على اللاهوت والناسوت معا فهو فرع تركب اللاهوت

بالناسوت

بالناسوت وقد ابطلناه كيف وان القول بوقوع القتل على اللاهوت مما يوجب
موت الاله ضرورة والقول بذلك يغني عن ابطاله واما قول من قال بان المسيح
مع اتحاد جوهره قديم من وجه محدث من وجه فهو ايضا باطل لانه اذا كان جوهر
المسيح متحدا لا كثرة فيه فالحدوث اما ان يكون لعين ما قبل يفيد به او لغيره فان
كان الاول فهو محال والا كان لشيء الواحد قديما لا اول له حادثا له اول وهو
تناقض ممتنع وان كان الثاني فهو خلاف الفرض واما قول من قال منهم ان
ان الكلمة مرت بمريم كمرور الماء في الميزاب فيلزم منه انتقال الكلمة وهو ممتنع
كما سبق وبه يبطل قول من قال ان الكلمة كانت داخل جسد المسيح تارة وبعاره
تارة وقولهم انما ظهر من صورة المسيح بالناسوت لم يكن حسيا بل خيالا
كالصورة المرئية في المرآة فهو باطل لان من اصلهم ان المسيح انما احيى الميت وابرى
الاكمه والابرص بما فيه من اللاهوت واذا كان ما ظهر من اللاهوت فيه لا
حقيقة له بل هو خيال محض فلا يصح الحدوث مما حدث عن الاله عنه والقول
بان اقنوم الحيوة مخلوق حادث ليس كذلك لما سبق في الصفات بل هو قديم
ازلي كيف وانه لو كان حادثا لكان الاله قبله غير حي ومن ليس بحي لا يكون عالما
ولا ناطقا وقول من قال بان المسيح مخلوق قبل كل شيء وهو خالق كل شيء فباطل بما
سبق من امتناع خالق غير الله تعالى واما ما ذكروه من الاحتجاج على كون المسيح
الها بالحجة العقلية والجواب عنها من وجهين الاول انا لا نسلم ان ما صدر
على يده من الامور الخارقة للعادة كانت من فعله بل لعلها صدرت عن خلق الله
تعالى لها بيرلة دعايه على سبيل الاعجاز كمعجزات سائر الانبيا ولو دل على
كونه الها لدل صدور ذلك في المعجزات الخارقة للعادة على يد غيره من الانبيا
على كونه الها وهو ممتنع بالاجماع منا ومنهم الثاني انه لو جاز ان يكون المسيح
الها لجاز ان يكون كل من يلقاه من احاد الناس الها وان لم يوجد في حقه مثل هذه
الخوارق فان الخوارق غايتها انها دليل الوقوع ولا يلزم من انتفا الدليل

انتفا المدلول في نفسه على ما سبق ولا يخفى ان القول بذلك من باب الهذيان العقل
والدين واما ما يقوله عن الانجيل ان مريم تلد الها فان صح ولم تكذب ذلك من اوضاعهم
وتبديلهم فلا بد من تاويله اذ الاله لا يولد عندهم بل المولود انما هو الناسوت
وتاويله ان يقال يحمله على الاسناد عن الغيب وهو ان مريم تلد من يعتقد انه اله
وان لم يكن الها حقيقة وذلك كما تسمى العرب الشمس الها باعتبار انها عبدت
واعتقد كونها الها بل هو معارض بما نقل في الانجيل مما يدل على كونه ليس باله من
وجهين الاول قول عيسى للحواريين اخرجوا بنا من هذه المدينة فان النبي لا يكرم
في مدينته والنبي لا يكون الها الثاني ما نقل في الانجيل انه عند الصلب قال
الهي لم خذلتني واسلمتني صرح بكونه مربوبا والمربوب لا يكون الها واما احتجاجهم
من كتابنا بقوله تعالى انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى
مريم وروح منه فالجواب عنه ان معنى كونه كلمة اي اية فان الكلمة قد يطلق بمعنى
الاية ومنه قوله تعالى ما نفدت كلمات الله اي اياته ويدل على ارادة ذلك امور ثلثة
الاول صدر الاية وهو قوله تعالى انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله سماه رسولا
ولو كان كلمة على الحقيقة لما كان رسولا الثاني قوله تعالى وجعلناها وابنها
اية للعالمين ووجه الاحتجاج به من وجهين الاول انه سماه اية الثاني انه
وصفه بكونه ابنا لها والاله ليس ابنا لها الثالث هو ان الاية انما وردت
لتعريفهم وزجرهم عن الغلو في اعتقادهم حيث قال يا اهل الكتاب لا تغلوا
في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق فلو اراد بالكلمة ما اعتقدوه لكان مسببا
لغيرها فصدر التفريع على اعتقاده وهو ممتنع واما قوله تعالى فنفخنا فيه من
روحنا فلا يمكن حمل الروح على ما اتحد بالمسيح من الكلمة اذ الروح عندهم هي الجسوة
وهي غير متحدة بالمسيح وانما المتحد به العلم وهو الكلمة فلا بد من حمله على ما
يحتمله اللفظ والروح قد يطلق على جبريل ومنه قوله تعالى وايدناه بروح
القدس وقد يطلق بمعنى الوحي ومنه قوله تعالى واوحينا اليك روحا من امرنا

وقد

وقد يطلق بمعنى الوحي ومنه قوله روح التشخص وعند ذلك فيمكن ان يكون المراد
بقوله فنفخنا فيه من روحنا اي روحه واضافها اليه تشريفا وتكريما على ما سبق
ويمكن ان يكون المراد بقوله فنفخنا فيه من روحنا اي من جبريل لما ان نفخه فيه سبب
علوقه من غير والد واما ما احتجوا به على جواز اطلاق اسم الاب على الله تعالى والابن
على المسيح فهو ان صح فمما يتعذر حمله على الابن المتولد من الله تعالى بالاتفاق
وعند ذلك فلا بد من التاويل اما قوله انا ذهب الابن الوحيد فيحتمل انه اراد به
المعنى بتربيته واصطفائه به تعبيرا باسم البنوة عنه لكونه لازما لها في الغالب
وعلى هذا يمكن حمل قوله من رآني فقد رأى ابي ويمكن حمله على جبريل من حيث ان
نفخه فيه يوم كان سببا لعلوقه ووجوده او بسبب انه كان هو المسدد له في احواله
وعلى الوجه الاول يمكن حمل قول سمعون الصفا ويدل على ظهور ذلك انه كما سماه
ابا له فقد سمى الباري تعالى بالحواريين وليس بمعنى اتحاد اللاهوت بهم ويدل عليه
ما ورد في الانجيل من قوله عيسى وصية وصى بها الحواريين لكي تكونوا ابناء ابيكم
الذي في السماء وتكونوا تامين كما ان اباكم الذي في السماء تام وقوله لا تعطوا صدقتكم
قدام الناس لتراءوهم فلا يكون لكم اجر عند ابيكم الذي في السماء وقوله عند صلبه
اذهب الى ابيكم فهذه الجمل مع اختصارها وكثرة معانيها كافية في السنة على
فساد قواعدهم وابطال عقائدهم على اختلافها وتشعبها والحمد لله على الاسلام
والهداية الى الايمان المسئلة التاسعة في امتناع اتصاف الرب تعالى
بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وغيرها اما المحسوسة بالحواس
الظاهرة فكالون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك واما غير المحسوسة بالحواس الظاهرة فكاللذة والالم والنفرة والحزن
والفرح والغم والغيظ والغضب والوحشة والانس والتاسف والتمني والشهوة
والنظر وغير ذلك وهذه المسئلة مما لا يعرف خلافا بين العقلاء منها وحيث قال
الفلاسفة ان الله تعالى ملتذ بكماله لانه لم يقولوا انه ملتذ بلذة غير ان العادة جارية

نذكر الدلالة عليها وقد استدل الاصحاب في ذلك بمسالك المسلك الاول
وهو معتمد الاكثرين وعمدتهم قالوا لو اتصف الرب تعالى بشيء من هذه الكيفيات
المحسوسة لم يخل اما ان يكون قديمة او حادثة لا جائز ان يكون حادثة والا كان
الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع كما سبق ولا جائز ان يكون قديمة لان جميع
الكيفيات المحسوسة متساوية فيما يرجع الى الكمال والنقصان وليس شيء
منها هو صفة كمال للرب تعالى حتى يكون متصفا به دون غيره فيكون متساوية
في جواز تقدير اتصاف الرب تعالى بكل واحدة منها وليس تقدير اتصافه
بعضها اولى من تقدير اتصافه بغيرها وما هذا شانه استحال اتصافه بكونه
قديما اذ القديم واجب الوجود فيمتنع تقدير عدمه وفرض وجود ضده واذا امتنع
كل واحد من القسمين امتنع ان يكون متصفا بشيء منها ولقائل ان يقول لا نسلم
تساوي الكيفيات في الكمال والنقصان بالنسبة الى ذات الله تعالى لملزم من
ذلك التساوي في جواز تقدير اتصاف الرب بكل واحدة منها بل لا مانع من ان يكون
بعضها صفة كمال دون البعض ولهذا قالت الفلاسفة ان الحرارة والبيوسة
صفة كمال للنار دون غيرها من الكيفيات وفي مقابلته البرودة والرطوبة
للماء وان الحرارة والرطوبة من كمالات الجماد دون غيره وفي مقابلة ذلك البرودة
والبيوسة للتراب سلمنا عدم اختصاص البعض منها بصفة الكمال وانها
متساوية فيما يرجع الى عدم الكمال والنقصان ولكن ما المانع مع اختلافها ان يكون
ذات الباري مقتضية للاتصاف بها وان لم يكن صفة كمال ولا نقصان فلئن
قالوا لان الامة مجمعة على امتناع اتصاف الرب تعالى بغير صفات الكمال كما
ذهب اليه القاضي ابو بكر فهو رجوع الى السمع وترك للدلالة العقل المسلك
الثاني انهم قالوا لو اتصف الرب تعالى بشيء من هذه الكيفيات فاما ان يكون حادثة
او قديمة لا جائز ان يكون حادثة لما سبق وان كانت قديمة فما من كيفية من هذه الكيفيات
الا ولها مثل حادث وعند التماثل يمتنع اختصاص احدى الصفتين بالعدم والاخرى

بالحدوث

بالحدوث لان القدمة اما ان يقتضي العدم لذاتها او لمخصص من خارج فان كان الاول
فيلزم ان يكون الحادثة ايضا قديمة ضرورة التماثل وان كان الثاني اقتضاه احد المثلين
لذاته كان الاخر مقتضيا له ايضا وان كان الثاني فذلك المخصص اما ان يكون مخصصا
بالذات او الاختيار فان كان مخصصا بالذات فليس تخصيصه بالقدم لاحد
المثلين والحدوث بالاخر اولى من العكس لتساوي نسبة ذاته اليهما وان كان بالاختيار
فكل معلول بالاختيار لا يكون الا حادثا على ما سيأتي ويلزم ان يكون معلوله من
القدم حادثا وهو محال ولقائل ان يقول قد ثبت على اصلكم اتصاف الباري
تعالى بالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات المذكورة واما ان يكون
مماثلة لما وجد من الصفات في الشاهد من العلم والقدرة والارادة او هي غير مماثلة
لها فان كان الاول فالاشكال لازم عليكم وما هو جوابكم ثم هو الجواب ها هنا
وان كان الثاني فما المانع من ثبوت كيفية الله تعالى من بياض او حرارة او برودة او
غير ذلك على وجه يكون نسبتها الى الغائب في الشاهد نسبة ما اثبتموه من الصفات
النفسانية الى ما في الشاهد سلمنا امتناع اتصافه بكيفية مماثلة لما في الشاهد
ولكن ما المانع من اتصافه بكيفية مخالفة لكل واحد في الشاهد وذلك مما لا دليل عليه
المسلك الثالث انهم قالوا لو ثبوت شيء من هذه الكيفيات مما لم يدل عليه
عقل ولا اشار اليه نقل ولا ثبت وحاصل هذا المسلك راجع الى الحكم بانتفاء
المدلول لانتفاء دليله وهو فاسد لما تقدم في قاعدة الادلة المسلك الرابع
وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق وهو ان قال هذه الكيفيات هيئات للمتصف بها
والباري تعالى ليس في جهة والهيئة لمن لا جهة له محال ولقائل ان يقول ان قلتم انها
هيئات بمعنى انها صفات فلا يلزم من ذلك الجهة والا كان الرب تعالى في جهة
ضرورة اتصافه بالصفات النفسية التي اثبتموها وان قلتم انها هيئات لا بمعنى
انها صفات فغير مسلم وعند ذلك فلا بد من تصورها والدلالة عليه المسلك
الخامس وتخص اللذة انه لو كان متصفا باللذة لكان خلق الملتذ به اما في الازل

ان

واحد

اولا في الازل لا جايز ان يكون خلقه في الازل لان خلق الازلي محال كما ياتي ولا
جايز ان يكون خلقه لا في الازل والا كانت اللذه الحاصلة به حادثة ويلزم من ذلك
حلول الحوادث بذات الرب تعالى وهو محال على ما تقدم ولقايل ان يقول هذا
انما يلزم ان لو كان الملتذ به مخلوقا وما المانع من ان يكون ملتذا بما له من كمالاته
الواجبة له لا بغيرها وهو سوال واضح لا جواب عنه **المسلك السادس** وخص
اللذه ايضا ان اللذه لا معنى لها الا ادراك الملايم للمزاج والرب تعالى لا مزاج
له والا كان مركبا وهو محال على ما سبق فلا يكون متصفا باللذة وهو ايضا ضعيف
اذ لقايل ان يقول لا اسلم ان اللذه عبارة عن ادراك ما يلايم المزاج بل اللذة
عبارة عن ادراك الملايم وهو اعم من ادراك ملايم المزاج ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء
الاعم ولهذا قالت الخصوم ان الله تعالى ملتذ بادراك ما يلايم ذاته من كمالاته
وان لم يكن له مزاج وكذلك النفوس بعد مفارقة الابدان تلتذ بما حصل لها من
كمالاتها الممكنة لها وتتالم بمفارقتها الكمالاتها وان لم يكن لانفس ذات مزاج بل في الشاهد
يجد كل عاقل من نفسه لذة الايثار بالمطعومات المشتهاة الملايمة للمزاج المحبوب
حتى ان ذلك ايضا في الحيوانات العجماوات وصرف المطعوم الملايم للمزاج الى الغير
لا يكون ملايما للمزاج وهو لذة وان سلمنا ان اللذة في الشاهد لا تتم دون المزاج
ولكن لا يلزم من ذلك امتناعها في الغايب لامتناع المزاج في حقه لجواز ان يكون معلولة
في الشاهد بملايمة المزاج ولا يلزم من انتفاء بعض العلل انتفاء المعلول فالاقرب
في ذلك ما ذكره القاضي ابو بكر من ان الامة بل العقلا كافة متفقون على ان اتصاف
الرب تعالى بشي من هذه الكمالات ليس من صفات المدح والكمال وان الرب تعالى
لا يتصف بالسن من صفات المدح والكمال فلا يكون متصفا بشي منها وقد عرف ما
يتخذ على الاحتجاج بالاجماع وما فيه في قاعدة النظر والذي يخص قول الفلاسفة
ان اللذه ادراك الملايم والرب تعالى مدرك لما يلايم ذاته من كمالاته فحاصله يرجع
الى تفسير اللذة بالادراك ونحن لا ننازع فيه من جهة المعنى بل من جهة الاطلاق اللفظي

اذ

اذ هو متوقف على ورود الشرع به ولا سبيل الى اثباته **المسلة العاشرة**
في امتناع اتصاف الرب تعالى بالعجز وهذه المسلة ايضا مما لا يعرف فيها خلافا
بين العقلا غير ان المعتزلة خارجة بالدلالة عليها والمعتمد في ذلك ان يقال لو
اتصف الرب تعالى بالعجز لم يخل اما ان يكون حادثا او قديما لا جايز ان يكون حادثا
والا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع ولا جايز ان يكون قديما لانا لا نعني
بالعجز المنفي غير صفة مضادة خاصة للقدرة مقتضاها امتناع وقوع الفعل
الممكن بالقدرة ولهذا لا يوصف الانسان ولا الباري تعالى بكونه عاجزا عن الجمع
بين الضدين وجعل الواحد اكثر من الاثنين لكونه غير ممكن والفعل في الازل غير
ممكن كما ياتي تحقيقه في مسلة حدوث العالم فلا يتحقق عجز الباري تعالى
بالنسبة اليه واذا بطل ان يكون قديما وحادثا بطل اتصاف الباري تعالى به
ويعضد هذه الدلالة انعقاد اجماع الامة على امتناع اتصاف الرب تعالى بالعجز
قديما وحادثا فان قيل سلمنا الحصر ولكن لم قلتم بامتناع كون العجز حادثا
قولكم يلزم ان يكون ذات الباري تعالى محلا للحوادث انما يلزم ذلك ان لو كان العجز
صفة وجودية واما اذا كان صفة سلبية فلا مانع من اتصاف الرب تعالى به
بعد ان لم يكن متصفا بدليل ان الرب تعالى موصوف في الازل بكونه عالما بان
العالم سيوجد في وقت حدوثه وانه قادر على ايجاده في وقت حدوثه ويريد له
وبعد حدوثه لم يبق متصفا بانه عالم بانه سيوجد ولا قادر على ايجاده ولا مريد
لايجاده سلمنا انه صفة وجودية ولكن ما المانع من كونه قديما وما ذكرتموه
فهو لازم عليكم في اتصاف الرب تعالى بالقدرة في الازل مع امتناع وجود الفعل
في الازل وكما انه لا يوصف الفاعل بالعجز عن الممتنع لا يوصف بكونه قادرا
على الممتنع وان قلتم بصحة اتصافه بالقدرة نظرا الى امكان الفعل في لا يزال
نجوز واتصافه بالعجز نظرا الى امكان الفعل في لا يزال والجواب اما السوال
الاول وهو قولهم ان العجز صفة سلبية فلا يمتنع اتصاف الرب به بعد ان لم يكن

كما قرروه فمندفع لسلته اوجه الاول انا انما نفينا العجز بالتفسير المذكور وهو
ان يكون صفة مضادة خاصة والمتضادات كلها وجودية على ما سياتي الثاني
ان المفهوم من العجز لو كان سلبيا فاذا كان حادثا فمفهومه يكون مسلوبا في الازل
وسلب السلب اثبات ويكون ازليا ويلزم من ذلك زواله بحدوث العجز وزوال
العدم الثابت ممتنع كما ياتي الثالث ان نقيض العجز لا عجز فلو كان العجز امرا
عدميا لكان لا عجز وجوديا ولو كان وجوديا لما اتصف به الممتنع لكونه عدما محضا
فان قيل هذا لازم عليكم في تعلق العلم بالمعلوم والقدرة بالمقدور والارادة
بالمراد فان المفهوم منه اما وجود او عدم فان كان وجودا فقد زال بعد ان كان
ازليا في الصور المذكورة وان كان عدميا فلا تعلق يكون وجوديا لما ذكرتموه
فتعلق العلم بان العالم موجود حالة وجوده متحقق لا محالة وقد كان هذا التعلق
مسلوبا ازلا فيكون مفهومه وجوديا ازلا وقد زال بالتعلق فيكون الوجود الازلي
زائلا قلنا اما التعلق فهو عندنا نسبة واضافة والنسب والاضافات ثابتة لا
في نفس الامر بل في حكم الوهم وتقديره والثابت التقديري لا يمتنع زواله عندنا
وان كان تقديره ثابتا ازلا وانما الممتنع زوال الازلي اذا كان وجوده وثبوته متحققا
في نفس الامر واما السؤال الثاني فمندفع ايضا لان القدرة على ما تقدم معنى من
شانه تاتي الايجاد به لا ما يلازمه الايجاد كما تقدم في الصفات فلا تستدعي وجود
القدرة في الازل لتمكن من المقدور بل جاز ان يبقى التمكن لمعارض للقدرة بخلاف العجز
فانا بينا انه معنى يلازمه امتناع الفعل الممكن على من قام به العجز اما انه يلازمه
امتناع الفعل فلانه لو كان الفعل غير ممتنع عليه لما عقل العجز عن فعل ما هو ممكن
منه واما اشتراط امكان الفعل في نفسه فلانه لو كان الفعل ممتنعا في نفسه فلا
يصح الاتصاف بالعجز عنه كما ذكرناه من امتناع الاتصاف بالعجز عن الجمع
بين الضدين واجتماع كل محال الوجود في نفسه وفيه دقة فلتتامل المسئلة الحادية
عشرة في استحالة الكذب في كلام الله تعالى لا نعرف خلافا بين المعتزلة في ان الله تعالى

متكلم

متكلم بكلام في استحالة الكذب في كلامه وسواء كان الكلام هو القائم بالنفس
او الحروف والاصوات على الخلاف المذاهب وان اختلفت مآخذهم في الاستدلال
وقد استدل المعتزلة على استحالة الكذب في كلام الرب تعالى بان الكلام من فعله
والكذب قبيح لذاته والله تعالى لا يفعل القبيح وهو مبني على فاسد اصولهم في ان القبح
والحسن ذاتي وفي رعاية الصلاح والاصلح وسياتي بطلانه واما اصحابنا
فلهم في بيان استحالة الكذب على كلام الله تعالى القديم النفساني مسلكان عقلي
وسمعي اما المسلك العقلي فهو انا نقول الصدق والكذب في الخبر من الكلام
النفساني في القديم ليس لذاته ونفسه بل بالنظر الى ما يتعلق به من الخبر عنه فان كان
قد تعلق به على ما هو عليه كان الخبر صادقا وان كان الخبر على خلافه كان الخبر كاذبا
وعند ذلك فلو تعلق خبر الرب تعالى القائم بنفسه بامر ما على خلاف ما هو عليه
لم يخل اما ان يكون ذلك مع العلم به او لا مع العلم به لا جائز ان يقال لا مع العلم به
والا لكان الرب تعالى جاهلا بعض الاشياء وهو ممتنع كما سبق في الصفات وان
كان ذلك مع العلم به فمن كان عالما بالشيء يستحيل ان لا يقوم بنفسه الاخبار عنه
على ما هو به وهو معلوم بالضرورة وعند ذلك فلو قام بنفسه الاخبار عنه على
خلاف ما هو عليه حالة كونه عالما به ومخبرا عنه على ما هو عليه لقام بالنفس الخبر
الصادق والكاذب بالنظر الى شيء واحد من جهة واحدة وذلك معلوم بطلانه
بالضرورة فان قيل نحن نعلم بالضرورة من انفسنا اننا حال ما نكون عالمين بالشيء
يمكننا ان نخبر بالخبر الكاذب ونعلم كوننا كاذبين ولولا اننا عالمين بالشيء المخبر
عنه لما تصور علمنا بكوننا كاذبين قلنا الخبر الذي نعلم من انفسنا كوننا كاذبين
فيه انما هو الخبر اللساني واما الخبر النفساني فلا نسلم صحة علمنا بقيام حالة
الحكم به غير ان من نظر الى ما حققناه في مسئلة الكلام على ضعف هذا المسلك
نعلمك بالالتفات اليه ٥ واما المسلك السمعي فهو انه قد ثبت صدق الرسول
عليه السلام بالمعجزة القاطعة في دلالتها فيما هو رسول فيه على ما سنبينه في

ايجاب

البوات وقد نقل عنه بالخبر المتواتر ان كلام الله صدق وان الكذب عليه محال
فكان ذلك مقطوعا به وفيه نظر اذ لقائل ان يقول صحة السمع متوقفة على صدق
الرسول وصدق الرسول متوقف على استحالة الكذب على الله تعالى من حيث ان
ظهور المعجزة على وفق تحديه بالرسالة بمنزلة التصديق من الله تعالى له في
دعواه فلو جاز الكذب على الله تعالى لامكن ان يكون كاذبا في تصديقه له ولا يكون
الرسول صادقا فاذا توقف كل واحد منهما على الاخر كان دورا ممتنعا فان قيل
اثبات الرسالة لا يتوقف على استحالة الكذب على الله تعالى ليكون دورا فانه لا يتوقف
اثبات الرسالة على الاخبار بكونه رسولا حتى يدخله الصدق والكذب بل اظهار
المعجزة على وفق تحديه ينزل منزلة الانشا واثبات الرسالة وجعله رسولا في
الحال وذلك كقول القائل لغيره وكلتك في اشغالي واستنبتك في اموري
وذلك لا يستدعي تصديقا ولا تكذيبا قلنا فلو ظهرت المعجزة على يد شخص لم
يستق منه التحدي اذ هو جائز على اصول اصحابنا لم يكن المعجزة دالة على نبوته واثبات
رسالته اجماعا ولو كان ظهور المعجزة على يده ينزل منزلة الانشا الرسالة لوجب ان
يكون رسولا ممتنعا بعد ظهورها فليس كذلك فان قيل لان الانشا مشروط بالتحدي
فهو بعيد بالنظر الى حكم الانشاآت فان من انشا امرا وانشاه ابتداء لغيره لا يتوقف
على اثبات الدعوى به لمن انشئ ذلك له ويقدر ان يكون كذلك ولكن غايته ثبوت
رسالته بطريق الانشا ولا يلزم منه ان يكون صادقا في كل ما اخبر به دون دليل
عقلي يدل على صدقه فيما اخبر به او تصديق الله تعالى له في ذلك بالمعجزة ولا دليل
عقلي يدل على ذلك وتصديق الله تعالى له لو توقف على صدق خبره كان دورا كما
سبق غير ان التمسك بمثل هذا المسلك السمعي في بيان استحالة الكذب في الكلام
اللساني الدال على الكلام النفساني صحيح كما تقدم تقريره والسؤال الوارد عليه
ثم منقطع ها هنا فان صدق الكلام اللساني وان توقف على صدق الرسول فصدق
الرسول غير متوقف على صدق الكلام اللساني بل على الكلام النفساني فامتنع الدور

الممتنع

الممتنع فيه والله اعلم

النوع الخامس في وحدانية الله تعالى

ويشتمل على فصلين الفصل الاول في تحقيق معنى الواحد وانقسامه ولواحقه
وما هو التوحيد اما حقيقة الواحد فقد قال بعض ائمتنا انه الشيء الذي لا
يصح انقسامه وفيه نظر فان الواحد قد يطلق على ما هو قابل للقسمة باعتبار
اختصاصه بصفات لا يشاركه فيها احد ومنه يقال فلان واحد في عصره اي لا
نظير له ولا شبيه له في صفاته وكذلك قد يطلق على احاد الناس والموجودات
انه واحد وان كان صالحا للانقسام وقد يطلق على مبدا الكثرة فان اريد بالحد
المذكور تحديد الواحد بالاعتبار الاول فلا يخفى بطلانه وان اريد به تحديد الواحد
بالاعتبار الثاني فهو باطل ايضا فانه لا معنى لقول القائل لا يصح انقسامه
الا انه لا يلحقه الكثرة فكون الكثرة ماخوذة في تعريف الواحد والكثرة متوقفة
في معرفتها على معرفة الواحد لكونه مبدا لها واي حد قيل في الكثرة كان الواحد
ماخوذا فيه وذلك كما يقال الكثرة ما تعدد بالواحد وانها المجتمعة من الاحاد
وغير ذلك فيكون دورا وفي معنى هذه العبارة قول بعض الاصحاب الواحد هو
الذي لا يصح تقدير رفع شيء منه مع ابقاء شيء منه او الذي لا يقال فيه شيء وشيء
الا على طريق التكرار والاقرب ان معرفتنا للواحد الذي هو مبدا الكثرة غير
نظرية وان كل ما يقال فيه انما هو على سبيل التذكير والتنبيه لا على سبيل التحديد
المشروط فيما سلف وعند هذا فالواجب ان نعرف الواحد بذكر اقسامه وعد
مسمياته فنقول مسمى الواحد اما ان يكون غير منقسم او هو منقسم فان كان
غير منقسم فاما ان يكون غير قابل للانقسام او هو قابل للانقسام فان كان غير قابل
للانقسام فهو الواحد بالعدد مطلقا كالجوهر الفرد وان كان قابلا للانقسام
فاما ان يكون متشابه او غير متشابهة فان كان الاول فيسمى الواحد بالاتصال كالماء
المتصل الاجزاء وان كان الثاني فيسمى الواحد بالتركيب كالواحد من الحيوان والنبات
واما ان كان منقسما بالفعل فلا بد وان يشترك اعداده في معنى كلي بحيث يصح اطلاق

اسم الواحد عليها باعتبار ما والا فلا معنى لاطلاق اسم الواحد عليها وعلى حسب
انقسام ذلك الكلي المشترك يكون انقسام هذا الواحد فان كان الكلي المشترك
جنسا قيل لما تحته من الانواع انها واحدة بالجنس كالانسان والفرس بالنسبة
الى الحيوان غير انه ما كان واحدا بالجنس فهو كثير بالنوع وان كان الكلي المشترك
نوعا قيل للاعداد الداخلة تحته انها واحدة بالنوع كزيد وعمرو بالنسبة الى
الانسان وان كان الكلي المشترك عرضا قيل لما تحته من الاعداد انها واحدة كله
بالعرض ومن لواحق هذه الاقسام المجانسة وهي الاتحاد في الجنسية والمشا
وهي الاتحاد في النوعية والمشابهة وهي الاتحاد في الكيفية والمساواة وهي
الاتحاد في الكمية والموازاة وهي الاتحاد في الوضع وعلى هذا فما كان واحدا
بالعدد فقد اتفق ان يكون واحدا بمعنى عدم التكثر والتشبيه على ما تقدم والباري
تعالى واحد بكل الاعتبارات اما انه واحد بالعدد فعلى ما تقدم واما انه واحد
بالاعتبار الثاني فعلى ما سيأتي في الفصل الثاني فان قيل فما يقال له واحد هل هو
واحد المعنى ولنفسه قلنا قد نقل عن بعض المتكلمين انه واحد المعنى والذي ذهب اليه
اصحابنا ان الواحد واحد لنفسه لا المعنى والا كان ذلك المعنى ايضا واحدا ويلزم ان
يكون واحد المعنى وهو تسلسل ممتنع ثم من صار الى كون الواحد واحدا لا المعنى
فقد اختلفوا فذهب ابو هاشم الى ان معنى الواحد يرجع الى صفة نفي وان حاصله
يرجع الى نفي ما عدا الموجود الفرد وذهب القاضي ابو بكر الى ان حاصله يرجع
الى صفة اثبات هي صفة نفس غير معللة ولعل الاشبه ما ذكره القاضي
وذلك لانا اذا قلنا ان معنى الواحد انما هو سلب ما زاد على الموجود الفرد فهو
عبارة عن سلب الكثرة فالواحد يكون عبارة عن سلب الكثرة فيكون معناه عدما
والكثرة انما هي مركبة من الاحاد فاذا كان معنى كل واحد من الاحاد عدما فالكثرة
المركبة من الاحاد يكون عدما واذا كانت الكثرة عدما فسلبها يكون وجودا
وجودا وسلبها هو مفهوم الواحد فيكون مفهوم الواحد وجودا ويلزم من ذلك ان

لا يكون الكثرة عدما بل وجودا لتركبها من الموجودات فالقول بان مفهوم الواحد
عدم ما عدا الموجود الفرد يجر الى كون الكثرة وجودا وعدما معا وهو محال وهو
من دقيق الكلام فليفهم هذا ما يتعلق بمعنى الواحد واما التوحيد فقد
يطلق بالاشتراك على التفريق بين شيئين بعد سابقة اتصالهما وقد يطلق على
الاتيان بالفعل الواحد منفردا وقد يطلق ويراد به اعتقاد الوحدانية لله تعالى
وهذا هو المقصود من اطلاق لفظ التوحيد في عرف المتكلمين وربما اطلق على
الاخبار عن التوحيد وان جهل اعتقاد المخبر به

الفصل الثاني في امتناع

وجود اثنين لكل واحد منهما من صفات الالهية ما للاخر وقد احتج النافون
للشركة بمسالك ضعيفة الاول وهو ما ذكره الفلاسفة وذلك انهم قالوا
لو قدر وجود واجبين كل واحد منهما واجب لذاته فلا يخلوا اما ان يقال باتفاقهما
من كل وجه او باختلافهما من كل وجه او باتفاقهما من وجه دون وجه فان كان الاول
فلا تعدد في مسمى واجب الوجود اذ التعدد والتغاير دون تميز محال وان كان
الثاني فما اشتركا في وجوب الوجود وان كان الثالث فما به الاشتراك غير ما
به الافتراق وما به الاشتراك ان لم يكن هو وجوب الوجود فليسا بواجبين بل
احدهما دون الاخر وان كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين الاول
هو ان ما به الاشتراك من وجوب الوجود اما ان يتم تحققه في كل واحد من الواجبين
بدون ما به الافتراق او لا يتم دونه فان كان الاول فهو محال والا كان المعنى
المطلق المشترك متحققا في الاعيان غير مخصص وهو محال وان كان الثاني
كان وجوب الوجود ممكنا لافتقاره في تحققه الى غيره والموصوف به وهو ما
قيل يوجب وجوده به اولى ان يكون ممكنا الوجه الثاني هو ان مسمى واجب الوجود
اذا كان مركبا من امرين وهو وجوب الوجود المشترك وما به الافتراق فيكون
مفتقرا في وجوده الى كل واحد من مفرديه وكل واحد من المفردين مغاير للجملة
المركبة منهما ولهذا يتصور تعقل كل واحد من الافراد مع الجهل بالمركب منها والمعلوم

المسلك م

غير المجهول وكلما كان مفتقرا الى غيره في وجوده كان ممكنا لا واجب لذاته اذ
لا معنى لواجب الوجود لذاته الا ما لا يفتقر في وجوده الى غيره وهذه المحالات
انما لزمت من القول بتعدد واجب الوجود لذاته فيكون محالا وربما استروح
بعض الاصحاب في اثبات الواحد انية الى هذا المسلك ايضا وهو ضعيف اذ
لقائل ان يقول وان سلمنا الاتفاق بينهما من وجه والافتراق من وجه وان ما به
الاتفاق هو وجوب الوجود ولكن لم قلتم بالامتناع وما ذكرتموه في الوجه الاول
انما يلزم ان لو كان مسمى وجوب الوجود معنى وجوديا واما سلمنا ان يكون امرا
سلبيا ومعنى عدميا وهو عدم افتقار الوجود الى علة خارجة فلا فلم قلتم بكونه
امرا وجوديا فلئن قلتم الدليل على كونه وجوديا من جملته اوجه الاول ان وجوب
الوجود تاكد الوجود والوجود لا يكون تاكدا بالعدم الثاني هو ان نقيض الوجوب
لا وجوب والا وجوب عدم فالوجوب وجود ضرورة ان احد النقيضين لا بد وان يكون
وجودا وبيان ان لا وجوب عدم صحة اتصاف العدم الممكن به ولو كان وجودا لما
كان صفة للعدم المحض الثالث هو انه لو كان وجوب الوجود عدميا في الخارج
لم يكن الشيء في الخارج موصوفا بكونه واجبا وذلك يقتضي نفي واجب الوجود في
الخارج وهو محال مقول لا نسلم ان الوجوب تاكد الوجود بل عبارة عن عدم
افتقار الوجود الى علة خارجة وقولكم لا وجوب صفة للعدم قلنا والوجوب
ايضا صفة للعدم الممتنع فانه يصدق عليه واجب العدم فاتصاف العدم بلا وجوب
وان دل على كونه عدميا فاتصاف العدم بالوجوب يدل على ان الوجوب عدمي وما
ذكرتموه في الوجه الثالث فبعيد عن التحقيق فانه اذا كان الوجوب عدميا وهو
عدم الافتقار الى العلة فلا يمتنع ذلك من وجود واجب في الخارج وهو وجود شيء في
الخارج متصف بصفة سلب وهو انه لا يفتقر في وجوده الى علة ثم سلمنا كون الوجوب
عدميا هو انه لو كان وجوب الوجود صفة وجودية فاما ان يكون هي نفس ذات
واجب الوجود او داخلة فيها او خارجة عنها فان كان الاول فهو محال لان الذات

الموصوفة

الموصوفة بالوجود قد يكون معلومة واتصافها بالوجود مجهول والمجهول
غير المعلوم وبهذا بطل القسم الثاني كيف وانه يلزم منه ان يكون ذات واجب
الوجود مركبة وقد قلتم باحالته وان كان الثالث فهو ممتنع لوجهين استدلالا
والزاما اما الاستدلال فهو ان وجوب الوجود اما ان يكون واجبا او ممكنا
لا جائز ان يقال بالاول والا لما كان صفة مفتقرة الى الذات وان كان الثاني
فما وصف به وقيل انه واجب الوجود بما عساه اولى ان يكون ممكنا واما الالزام
فهو ان من مذهب الفلاسفة انه لا صفة وجودية تزيد على ذات الرب تعالى
ولو كان وجوب الوجود صفة وجودية زائدة على ذات الرب تعالى لكان منافيا
لمذهبهم وربما قيل في بيان كونه وجوديا وجوها اخر باطلة اثرنا الاعراض عن ذكرها
وعلى هذا فقد بطل القول بالوجه الثاني وانه اذا كان حاصل الوجوب يرجع الى
صفة سلب فلا يوجب ذلك التركيب في ذات واجب الوجود والا لما وجد بسيط اصلا
فانه ما من بسيط الا ويتصف بسلب غيره عنه وان سلمنا ان وجوب الوجود وصف
وجودي ولكن ما ذكرتموه من لزوم التركيب فهو لازم وان كان واجب الوجود واحدا
من حيث ان مسمى واجب الوجود مركب من الذات المتصفة بالوجوب ومن الوجوب
الذاتي فما هو العذر عنه مع اتحاد واجب الوجود فهو العذر مع تعدده وربما قيل
عليه اسئلة اخر لم نذكرها لضعفها وسهولة النقض عنها ه المسلك الثاني
وهو ما ذهب اليه الاستاذ ابو بكر وجماعة من المعتزلة وهو ان قالوا الطريق الى
معرفة وجود الاله تعالى ليس الا وجود الحادثات لضرورة افتقارها الى مرجح
ينتهي اليه وهي لا تدل على اكثر من واحد وهو ضعيف ايضا لان حاصله يرجع الى الحكم
بنفي المدلول لانتفاء دليله وهو باطل على ما سبق في تحقيق الدليل ه المسلك
الثالث مسلك التمانع وعليه اعتماد اكثر اصحابنا بمنا وهو ان يقال لو قدرنا
وجود الهين مصفين بصفات الالهية من العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك مما
سبق بيانه وقدرنا ان احدهما اراد تحريك جوهر في وقت معين والاخر اراد تسكينه

في ذلك الوقت فاما ان يحصل مرادهما معا او لا يحصل ولا مراد احدهما او مراد
احدهما دون الاخر فان كان الاول لزم حصول مرادهما ويلزم من ذلك اجتماع الحركة
والسكون معا وهو محال وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول انه يلزم منه
ان يكون كل واحد منهما عاجزا والعاجز لا يكون الها الثاني انه يلزم ان يكون كل واحد
منهما عاجزا بعجز اما قديم او حادث وكل واحد من الامرين ممتنع كما تقدم في بيان كون
الاله ليس بعاجز وان كان الثالث وهو حصول مراد احدهما دون الاخر فيمتنع للوجهين
المذكورين في القسم الذي قبله وهذه المحالات انما لزمت من القول بتعدد الالهة
فيكون محالا وفيه نظر اذ لقائل ان يقول ما ذكرتموه من الاقسام المحالة انما هو فرع
تصور اختلاف الالهين في الارادة وهو غير مسلم فلئن قلتم دليل تصور ذلك من
خمسة اوجه الاول هو انا لو قدرنا انفراد كل واحد صح تعلق ارادته بالحركة
او السكون فلو امتنع ذلك حالة الاجتماع لانقلب الجائز مستحيلا وهو ممتنع الثاني
هو ان صحة تعلق ارادة كل واحد منهما بالحركة او السكون حالة الانفراد ازلية فوجب
القول بتقدم هذه الصحة حالة الاجتماع لان الازلي لا يزول الثالث هو ان زوال
الصحتين حالة الاجتماع انما يتصور ان لو تنافيا واذا تنافيا فلا بد وان يزول كل
واحد من الصحتين بالاخرى وذلك محال لان المؤثر في عدم كل واحد من الصحتين
انما هو وجود الاخرى لا عدمها ووجود العلة واجب عند حصول المعلول فلو عدمت
الصحتان معا لحصلتا معا وهو محال وهذا المحال انما لزم من زوال الصحتين حالة
الاجتماع فكان محالا الرابع هو ان صحة تعلق ارادة كل واحد منهما بالحركة
او السكون حالة الانفراد ثابتة لنفس الارادة وذاتها فلو امتنع ذلك حالة
الاجتماع لزم منه قلب الحقيقة واثبات نفس الارادة مع انتفاء صفة نفسها وهو
محال الخامس هو انه لو امتنع حالة الاجتماع ما كان جائزا حالة الانفراد من صحة
تعلق ارادة كل واحد منهما بالحركة او السكون لم يخل اما ان يكون ذلك لنفس ارادة
المريد او لنفس ذاته او لصفة اخرى من صفاته واما الذات القديم الاخر ولا ارادته

او

او لصفة من صفاته لا جائز ان يقال بامتناع تعلق ارادة احدهما بالحركة او السكون
لذاته ولا لنفس ارادته ولا لصفة من صفاته والا لما تصور تعلقها بذلك حالة
الانفراد لتحقق المانع ولا جائز ان يقال بان الامتناع لذات القديم الاخر ولا لارادته
ولا لصفة من صفاته فان ثبوت حكم للذات لا يكون الا بما هو مختص بالذات اختصاص
قيامه بها لا بما هو خارج عنها ولهذا فانه لا يصح ان يكون الذات عالمة بعلم قائم بغيرها
بل بها فلعل يقال ان نقول ما ذكرتموه مندفع اما الوجه الاول فلانا لا نسلم ان
ما احلناه حالة الاجتماع هو ما كان جائزا لذاته فانما كان جائزا انما هو التعلق
حالة الانفراد مشروطا بحالة الانفراد ولم يزل جائزا على هذا الوجه والمحال حالة الاجتماع
لم يزل محالا مشروطا بحالة الاجتماع فلا الجائز انقلب محالا ولا المحال جائزا ولهذا فانا
لو قدرنا انفراد احدهما صح منه ارادة حركة الجوهر بدلا عن ارادة سكونه وكذلك
بالعكس ومع هذا فقد اجمعنا على استحالة تعلق ارادته بالحركة والسكون معا ولو
كان ذلك حالة لما كان جائزا فكذلك ما نحن فيه واما الوجه الثاني فعنه جوابان
الاول لا نسلم امتناع زوال كل ازلي الا ان يكون وجوديا ولهذا فان عدم العالم قبل
وجوده ازلي ويزول بحدوث العالم فلم قلتم بان صحة التعلق وجودية وسيأتي نفيها
غير وجودية ان معنى الصحة يرجع الى الامكان والامكان عدمي على ما سنوضح مسئلة
الزمن الثاني وان سلمنا ان صحة التعلق وجودية ازلية ولكن لا نسلم ان ما
كان جائزا ازليا اذا الجائز انما هو صحة التعلق مشروطا بحالة الانفراد وهو غير ازلي
على ما تقدم واما الوجه الثالث فهو منقوض بامتناع صحة تعلق ارادة الاله المنفرد
بالحركة والسكون معا وان كان تعلق ارادته بكل واحد منهما على البدل جائزا وبه
يندفع ما ذكرتموه من الوجه الرابع والخامس وعلى هذا فوقع السؤال المذكور صعب
جدا وعسى ان يكون عند غيري جوابه وقد يرد اسؤلة اخر يعرب الانفصال عنها وهي ان
يقال في تقرير منع الاختلاف بينهما في الارادة هو ان ما يريده الاله اما ان يكون اولى
من عدم ارادته او ان عدم الارادة اولى وانه لا اولوية لاحدهما فان كان عدم الارادة اولى

من الارادة فالارادة يكون ممتنعة والا كانت الارادة عبثا وان كان لا اولوية فليست
الارادة اولى من عدمها والا كان ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وهو محال فلم يبق
الا ان يكون الارادة لما هو الاولى والاولى من كل شيء لا يكون الا في احد طرفيه فيتعين
تعلق ارادتها به سلمنا عدم اشتراط الاولى ولكن كل واحد من الالهين لا بد وان
يكون عالما بعواقب الامور وما يقع وما لا يقع والمعلوم الواقع من كل شيء ليس
الا احد طرفيه وتعلق الارادة بخلاف المعلوم محال فكان متعلق الارادة واحدا
سلمنا جواز فرض اختلاف ارادتيهما ولكن ما ذكرتموه من المحالات انما يلزم من وقوع
الاختلاف لا من جواز الاختلاف فلم قلتم بوقوع الاختلاف سلمنا لزوم المحال من جواز
فرض الاختلاف ولكنه منتقض بتعلق القدرة بالمقدور وذلك انه لو انفرد احدهما
كان قادرا على ايجاد الحركة ولو انفرد الاخر كان قادرا على السكون ولو اجتمعا تعذر
على كل واحد منهما ما كان قادرا عليه حالة الانفراد والجواب اما السؤال الاول
فانما يلزم ان لو لزم رعاية الغرض والمقصود في افعال الله تعالى وهو ممتنع على ما
سيأتي واما الثاني فانما يلزم ايضا ان لو كان تعلق العلم بالواقع مجردا عن كونه
مرادا حتى يكون الارادة تابعة للعلم وهو ممنوع بل تعلق العلم بالواقع انما يكون
مشروطا بكونه مرادا وعلى هذا فيكون تعلق العلم بالواقع تبعا للارادة لا ان الارادة
تكون تابعة للعلم واما الثالث فمندفع فانه اذا سلم جواز الاختلاف فالجائز منه
لا يلزم من فرض وقوعه المحال والمحال اللازم من فرض الوقوع فالقول بفرض وجود
الهين على وجه يلزمه فرض المحال يوجب كونه محالا واما النقض بالقدرة فمندفع
فان كل ما ذكرناه في استحالة وجود الهين من جهة تعلق ارادتيهما مرادين متقابلين
فمطرد في تعلق قدرتيهما بمقدورين متقابلين في المسلك الرابع اما لو قدر وجود
الهين فاما ان يتفقا من كل وجه او يفترقا من كل وجه او يتفقا من وجه ويفترقا
من وجه لا جائز ان يقال بالاول والثاني لما تقدم في المسلك الذي قبله وان كان الثالث
فلا بد وان يكون بين ما به الاشتراك والافتراق ملازمة في كل واحد منهما والا لجاز افتراقهما

وخرج

وخرج كل واحد منهما عن حقيقته وعند ذلك فاما ان يكون ما به الاشتراك مستلزما
لما به الافتراق او ما به الافتراق مستلزما لما به الاشتراك وان كل واحد منهما مستلزم
للاخر لا جائز ان يقال بالاول والا كان ما به الاشتراك مستلزما في كل واحد منهما
ما وقع به الافتراق وهو خلاف الفرض ولا جائز ان يقال بالثاني والا فالامران اللذان
بهما الاختلاف اما ان يستقل كل واحد منهما باستلزام المعنى المتحد او احدهما دون الاخر
او انه لا استقلال لكل واحد منهما دون الاخر فان كان الاول فلا معنى لكون كل واحد
منهما يطلب استقلال كل واحد منهما وهو محال وان كان الثاني فما به الافتراق مع الاختلاف
لا ملازمة بينه وبين ما به الاتحاد فيه وهو ممتنع كما سبق وان كان الثالث فما به الاتحاد
في كل واحد من الالهين يتوقف تحققه فيه على اجتماع ما به الافتراق بين الالهين فيه والا فلا
يتحقق له لعدم استقلال احد المختلفين بالاستلزام ويلزم من ذلك عدم الافتراق بينهما
وهو خلاف الفرض واما ان قيل بالقسم الثالث وهو الاستلزام من الجانبين فهو
محال لما سبق في القسم الاول لان ذلك مركب منهما واعلم ان هذا المسلك وان دق
النظر فيه وحسن تحريره فانما يلزم ان لو كان ما به الاتفاق والافتراق في الالهين وجوديا
ويتقدر ان يكون ما به الافتراق وجوديا وهما مفترقان به لذاتيهما وما به الاتفاق
سلبي وهو عدم الافتقار الى العلة كما سبق في المسلك الاول تقريره فهو غير لازم والا
لما تصور وجود مختلفين اصلا ضرورة انهما لا بد من اتفاقهما في سلب غيرهما عنهما وهو محال
مخالف للعقل والحس ثم وان سلمنا ان ما به الاتفاق امر وجودي غير انه يلزم مما قيل من
البرهان ان لا توجد الانواع المختلفة بذواتها المتفقة بامور ثبوتية عامة لها وذلك
كالسواد والبياض اذ هما وجوديان وهما مختلفان لذاتيهما ومتفقان بالملونية وكذلك
الانسان والفرس وساير الانواع وما لزم من القول به امر محال لا محالة فاسد اما في
نفسه من جهة الحملة وان لم يكن فساده مفصلا في المسلك الخامس لو قدرنا
وجود الهين لكل واحد من صفات الالهية ما للاخر فهما مثلان لاشتراكهما في اخص صفة
نفس احدهما وعند ذلك فلو قدرنا جوهر احدث فاما ان يستند في حدوثه الى احدهما

فيه

يكون صح

بينهما ضرورة اتحاد المستلزمين
ويلزم من ذلك امتناع وقوع الافتراق

دون الاخر او اليهما اولا اليهما ولا احدهما لا جايز ان يقال بالاول اذ ليس اضافته
الى ما اضيف اليه اولى من الاخر لتماثلهما ولا جايز ان يقال بالثاني لانه لا يخلوا
اما ان يكون كل واحد مستقلا بايجاده او لا استقلال لاحدهما دون الاخر فان كان
الاول فهو محال لما سبق في المسلك الذي قبله وان كان الثاني فهو مقدور واحد
بين قادرين وهو محال لان احداث كل واحد منهما له انما هو بالقدرة والارادة كما
يأتي لا بالذات وعند ذلك فاما ان يقصد كل واحد منهما ايجاد الكل او البعض
او بعض الايجاد فان قصد كل واحد ايجاد الكل فهو محال لتعذر استقلاله به كما
وقع به الفرض وان قصد ايجاد بعض المقدور فلا بعض له على ما وقع به الفرض وان
قصد بعض الايجاد فهو متعذر لتعذر وقوع بعض الايجاد بقصده وان لم يستند
اليهما ولا الى احدهما فاما ان يحدث بنفسه او بمحدث اخر لا جايز ان يقال بالاول
لما سبق في مسئلة اثبات واجب الوجود ولا جايز ان يقال بالثاني والا فذلك
المحدث اما اله اخر او اله وان كان الها فالكلام فيه كما تقدم في القسم الاول
وان لم يكن الها فسنبين انه لا خالق غير الاله تعالى كيف وان الكلام مفروض فيما لو
لم يحدث غير ذلك الجوهر ويلزم من ذلك امتناع الحدوث وهو محال وهذه
المحالات انما لزمت من فرض وجود الهين فهو محال والقايل ان يقول لا نسلم انه
يلزم من اشتراك الالهين في صفات الالهية تماثلهما لجواز ان يختلفا بذاتيهما وهما
مشتركان فيما فرض من اللوازم العامة لهما وعند ذلك فلا يمتنع اسناد الحدوث
الى احدهما دون الاخر اذ لا تماثل حتى يقال لا اولوية ولا خفا بان بيان التماثل
مما لا يتسلسل اليه وان سلمنا التماثل غير ان الحدوث غير مستند الى ذات الاله وطبعه
بل الى القدرة والاختيار وعند ذلك فلا يمتنع قصد احدهما لتخصيصه دون الاخر
وان تمسك المعتزلة بهذا المسلك فقد ما قضوا اصلهم في القول بامتناع اختصاص
احد المتماثلين بحكم لا وجود له في الاخر حيث زعموا ان الارادة القايمة لا في محل بما له
للارادة القايمة في محل مع اختلافهما في حكم اقتضاء احداهما الى المحل دون الاخر

وكذلك

وكذلك حكموا بتماثل العلم والجهل مع افتراقهما في صفتيهما وبتماثل الاعراض
التي لا بقاء لها مع اختلافها باختصاص كل واحد منها بزمن لا يوجد فيما قبله ولا
بعده الى غير ذلك وربما قضوا اصلهم ايضا في امتناع مقدور واحد بين قادرين
حيث قالوا لجواز تولد فعل واحد من احد القادرين عن قادرين ويلزم ان
يكون فعلا لكل واحد منهما المسلك السادس انا لو فرضنا وجود الهين
لكل واحد من صفات الالهية ما للاخر ولم ينفصل احدهما عن الاخر بزمان ولا
مكان ولا بصفة من الصفات ولا بعلم يميز احدهما عن الاخر بصدور الفعل
فانه فاعل من فعل الا ويجوز صدوره من كل واحد منهما وكل موجودين لا يمكن التوصل
الى تمييز احدهما عن الاخر فالعلم بهما يكون ممتنعا وهذه المطرقة مما اعتمد عليها
حذاق المعتزلة وبعض اصحابنا وهي بعيدة عن التحصيل فانه وان قدر عدم
امتياز احدهما عن الاخر بالصفات الزايدة على ذاتيهما فلا يمتنع التمايز بالنظر
الى ذاتيهما ويكون الاختلاف بينهما لذاتيهما وان اشتركا في الصفات العامة
لهما ثم وان سلم امتناع التوصل الى التمييز بالدليل فلا يلزم امتناع العلم
بالتمييز لجواز ان يطلق العلم الضروري بذلك وان سلمنا امتناع العلم بذلك مطلقا
ولكن لا يلزم من امتناع العلم بتمييز احدهما عن الاخر امتناع وجودهما في نفس الامر
فان انتفاء العلم بالشيء لا يدل على عدمه في نفسه المسلك السابع لو قدر
وجود الهين لكان اما ان يقدر كل واحد منهما على نصب دلالة تختص بالدلالة عليه
او لا يقدر على ذلك او يقدر احدهما دون الثاني لا جايز ان يقال بالاول اذ الدال
على الصانع انما هو صنعه ولا يتصور وجود صنع يعلم اختصاصه باحدهما ولا
جايز ان يقال بالثاني والا فهما عاجزان والعاجز لا يكون الها كما تقدم فلم يبق الا
الثالث وهو ان يكون احدهما قادرا والاخر عاجزا والعاجز ليس باله والقادر
هو الاله فلا تعدد في الالهية وهذا المسلك ايضا مما اعتمد عليه بعض اصحابنا
والمعتزلة وهو ضعيف ايضا فانا اذا فرضنا وجود الهين وقدرنا استحالة قدرة

يتوصل

غيره

كل واحد منهما على نصب دلالة عليه تخصه بما سبق تقريره في القسم الاول فلا يكون
كل واحد منهما عاجزا مع فرض استحالة المقدور عليه ولهذا فان الاله لا يوصف بكونه
عاجزا عن الجمع بين الضدين وايجاد المحالات وعلى هذا فلا يلزم مما ذكروه خروج
كل واحد منهما عن الالهية وان شئت قلت اما ان يكون نصب الدلالة الخاصة
بكل واحد منهما ممكنة او غير ممكنة فان كانت ممكنة فقد بطل ما ذكروه في تقرير القسم
الاول وان لم يكن ممكنة فلا يكون الاله موصوفا بالعجز عن ايجاد ما ليس بممكن كما تقرر
وبه ابطال ما قيل في القسم الثاني وربما انفردت المعتزلة بمسلك اخر بناء على
اصلهم في ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل قالوا فلو قدرنا وجود الهين
فالارادة الحادثة لا اختصاص لها باحدهما دون الاخر وعند ذلك يلزم ان يكون كل
واحد منهما مريدا بتلك الارادة ويلزم من ذلك ان يكون العلة الواحدة موجبة
لحكمين في محلين وهو محال ولهذا يمتنع ان يكون العلم الواحد موجبا لعالمين في
محلين مختلفين وبطلان هذا المسلك اظهر من حيث انهم بنوه على كون الاله تعالى
مريدا بارادة حادثة لا في محل وقد سبق بطلانه ثم وان سلم ذلك ولكن لم قالوا
بامتناع ايجاب العلة لحكمين في محلين وما ذكروه من الاستشهاد بالعلم فلو قال
قائل انما امتنع عليه ذلك لاشتراط قيامه بمحل الحكم وامتناع قيامه بمحلين بخلاف
الارادة لم يجد في دفعه سبيلا حتى انه لو قيل بجواز وجود علم لا في محل كما قيل في
الارادة لما كان ذلك عليه ممتنعا وان سلمنا دلالة ما ذكروه على امتناع ايجاب
العلة لحكمين في محلين غير انه ينتقض على اصولهم بالفناء المضاد للجوهر فانه
مخلوق لا في محل على اصلهم ومع ذلك يوجب كون كل جوهر فانيا مع اختصاصه بواحد
من الجواهر وعلى هذا فاذا كانت الطرق العقلية الدالة على الوحدانية مضطربة
غير يقينية فالاقتصار في الدلالة انما هو الدلالة السمعية على ما ذهب اليه
حذاق المعتزلة وذلك قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ووجه الاحتجاج
به انه اخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الالهة ولا فساد ويلزم من انتفاء اللازم

انتفاء

انتفاء الملزوم فان قيل وان سلمنا ان هذه تعالى كلاما اثبتموه في الصفات ولكن
لا نسلم ان خبره يجب ان يكون صدقا ولا سيما على اصلكم حيث قلتم ان الكذب غير
قبيح لعينه وذاته واذا لم يكن قبيحا لعينه فما المانع منه وتقدير عدم الصدق
فلا ملازمة بين الالهية والفساد سلمنا ان كلام الله تعالى النفساني يجب ان
يكون الخبر منه صادقا ولكن ما ذكرتموه دليلا ليس من الكلام النفساني في
شيء وليس قلتم الا انه من الكلام الدال على الكلام النفساني وهو مسلم ولا بد من
اثباته سلمنا انه من الكلام الدال على الكلام القديم النفساني ولكن لا نسلم انه يجب
ان يكون الخبر منه صدقا وان كان مدلوله صادقا سلمنا انه لكنه اخبر عن لزوم
الفساد عن وجود الالهة تقديرا ان يكون اصناما كما كان معتقد الجاهلية ام الاول
مسلم والثاني ممنوع ويدل عليه قوله تعالى في صدر الاية ام اتخذوا الهة من الارض
اي اصناما وعند ذلك فلا يلزم من لزوم الفساد تقديرا ان يكون الالهة اصناما
لزوم الفساد من كل الهة سلمنا لزوم الفساد من مطلق الالهة ولكن تقدير
الاختلاف اولا يتقدير الاختلاف والاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا فانا لو قدرنا تعدد
الالهة من غير اختلاف لم يكن الفساد لازما وغاية ما يلزم من اتفاق الفساد اتفاق
الالهة المختلفة ولا يلزم منه اتفاق الالهة مطلقا تقديرا ان يكون متفقة سلمنا
لزوم الفساد مطلقا ولكن لا نسلم ان الاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا فانه
لو قال القائل لو كان زيد بجانب عمرو فانه لا يدل على تعجب محبي عمرو لمحبي زيد فان حرف
لو ليس للتعجب بخلاف لعل وعلى هذا فلم قلتم بانتفاء الفساد اذا لا سلمنا
لزوم الفساد حالا ولكن من وجود الهة مني في السماء والارض او مطلقا الاول
مسلم والثاني ممنوع ويدل عليه قوله تعالى لو كان فيهما اي في السماء والارض
الهة لبينت في السماء ولا في الارض سلمنا لزوم الفساد عند وجود الهة
غير الله تعالى مطلقا ولكن يحتمل ان يكون الفساد لازما عند وجود الهة غير الله لوجوبهم
فقط ويحتمل ان يكون ذلك لاختلافهم مع الله تعالى فيما لتقدير الاول يلزم من نفي

لا هو

كما قاله اهل التفسير وعند ذلك
فلا يلزم من انتفاء الالهة في السماء والارض

الفساد نفي الهة غير الله تعالى وبالتقدير الثاني يلزم نفي الاجتماع وكما ان نفي الاجتماع
يتحقق بنفي الهة غير الله فيتحقق نفي الاله وهو خالق سواه من الالهة وليس احد الاحتمالين
اولى من الاخر فلا بد لهم من دليل التعيين سلمنا لزوم الفساد لخصوص وجود الهة
غير الله تعالى ولكن لم قلتم بعدم الفساد وذلك لان فساد الشي قد يكون بفساد
تركيبه ووضعه واختلال مقصوده وعند ذلك فمن الجايز ان يكون تركيب السماء
والارض ووضعهما فاسدا بالنظر الى تركيب اخر ووضع اخر في علم الله تعالى
وان كان نظر عدم الفساد فيهما سلمنا انها غير فاسدة ولكن انما يلزم من عدم الفساد
انتفاء ما جعل ملزوما للفساد وذلك هو وجود الهة ولا يلزم من انتفاء الهة ان لا
يكون ثم اله اخر مع الله تعالى كيف وان مفهوم الاية يدل على وجود اله اخر مع الله
حيث حصر الالهة بالدلالة على انتفائها ولو كان الاله الثاني مساويا للالهة
في الحكم لما كان التخصيص مفيدا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على انتفاء الشركة
في الالهية مطلقا غير انه معارض بما يدل على وجود الهة وبيانه انا قد صادفنا
في العالم خيرا وشرا وكل واحد منهما يدل على مريد له ومريد الخير لا يكون مريدا للشر
ومريد الشر لا يكون مريدا للخير واختلاف المرادات يدل على اختلاف المريدين والجواب
اما السؤال الاول فمندفع لما سبق في مسئلة امتناع الكذب على الله تعالى وقولهم
لم قلتم ان ما ذكرتموه من الكلام الدال على كلام الله تعالى النفساني قلنا لانه قد علم
بالتواتر القاطع في كل عصر الى وقتنا هذا عن النبي عليه السلام المصدق بالمعجزة
القاطعة على ما سياتي في الثبوات اخبار عن القران الوارد على لسانه انه كلام الله
والامة من المسلمين قاطبة مجمعة عليه وان هذه الاية منه وكلام الله اما كلامه في
القديم بنفسه او الدال على كلامه القائم بنفسه وليس هذه الاية من الكلام النفساني
فكانت من الكلام الدال على ما في النفس وقولهم لم قلتم انه يجب ان يكون صادقة
قلنا لما سلف ايضا قولهم اخبر عن الفساد بتقدير ان يكون الالهة اصناما
ام لا قلنا الاية اخبرت عن لزوم الفساد بتقدير ان تكون فيها الهة مطلقا

فبتقدير

فبتقدير كون الالهة اصناما اضمار في اللفظ ما ليس فيه وهو ممتنع من غير دليل نعم
غايته ان الاية وردت بسبب اعتقاد الاصنام الهة غير ان الاعتماد على دلالة
اللفظ الوارد لا على خصوص السبب كيف وانه يمتنع الحمل على الالهة بتقدير ان
يكونوا اصناما فانه اخبر عن لزوم فساد السماء والارض بهم وذلك غير لازم من وجود
الهة يكونون اصناما ما قولهم الفساد لازم بتقدير الاختلاف او لا بتقدير
الاختلاف قلنا الاية مخبرة عن لزوم الفساد بتقدير وجود الهة فيهما مطلقا
فيجب اعتقاد ملازمة الفساد بتقدير وجود الالهة مطلقا ثم الاختلاف اما ان
يتوقف عليه الفساد او لا يتوقف فان توقف عليه الفساد فيجب اعتقاد ملازمة
الاختلاف لوجود الالهة مطلقا حذرا من تعطيل دلالة اللفظ وان لم يتوقف عليه
الفساد فالسؤال مندفع من اصله قولهم الفساد لازم حالا او مآلا قلنا
الاية انما وردت تقريعا لمن اعتقد الها غير الله تعالى واحتجاجا على ابطال معتقده
باتفاق الامة واهل التفسير فلو كان الفساد لازما مآلا لا حالا لم يكن التقريع
والاحتجاج على ابطال ما اعتقدوه صحيحا اذ كان للمحتج عليه ان يقول فالفساد
لازم من وجود الهة في السماء والارض قلنا الاية انما وردت لبيان امتناع وجود
الهة غير الله تعالى تقريعا لمعتقد ذلك كما سبق وانما يتم التقريع والدلالة ان لو
حمل ذلك على الالهة مطلقا غير انه اضاف الالهة الى السماء والارض بطريق الحكاية
اعتقاد الجاهلية لذلك كما قال تعالى اين شركائي وليس المراد تذلك تثبيت الشركاء
بل ذكر ذلك نظرا الى اعتقاد المخاطب وكذلك قوله عليه السلام للحارثة
الخزرجي اين الله على ما سبق تحقيقه في مسئلة ابطال الجهة ويدل على ذلك قوله
تعالى لو كان فيهما الهة الا الله فانه يشعر بجواز ان يكون الله تعالى في السماء
والارض ولهذا فانه لو قال القائل لو كان في البلد عالم غير زيد لكان اصلح
فانه يشعر بكون زيد عالما وبجواز كونه في البلد ولو لم يكن زيد عالما ولا جايز
الوجود في البلد لم يكن الكلام صحيحا ولا من لغة العرب ولا يخفى امتناع كون الرب

ما لا حالا قولهم الفساد لازم

تعالى في السما والارض على ما سبق عن انه ذكر ذلك نظرا الى اعتقاد المخاطبين لا عن
قولهم يحتمل ان يكون لفساد لازما من اجتماع الهة غير الله مع الله كما قرروه فلنا
الاية ظاهرة في الاخبار عن لزوم الفساد من تقدير الهة غير الله فاضافة الفساد
الى الجمعية مع الله تعالى تقدير زيادة على ما اضيف الفساد اليه من غير دليل
فيمنع قولهم لم قلتم بعدم الفساد قلنا عنه اجوبة ثلثة الاول ان المراد
من قوله تعالى لفسدتا اي لخربتا على ما ذكره اهل التفسير وخراب السما
والارض على ما هو المتبادر الى الفهم من لفظ الخراب وهو انحلال التركيب وانفصال
اجزا التاليف واختلال الاحوال ولا يخفى ان السما والارض وما هي عليه من التاليف
والتركيب غير منحل ولا مضطرب وما هما عليه من الاحوال من سير الكواكب والافلاك
وشروق النيرات وغروبها وصعودها وهبوطها ولزوم الفصول لها في اوقاتها
وجميع ما يلازمهما من الاثار العلوية والسفلية فعلى غاية الاعتدال وحسن النظام
في نظر كل عاقل متبصر حتى انه لو اراد مريد تقدير مخالفة للسما والارض في اجمل ما
هي عليه لقد كلف نفسه شططا والاحتجاج انما يكون بما هو مفهوم لا بما هو غير مفهوم
الثاني ان الاية على ما سبق انما وردت لتقريع من اعتقد الهة غير الله تعالى فلو
كان الفساد حاصلا لكان ذلك تقريرا لا تقريعا الثالث ان حرف لو في
اللغة مشعر بامتناع الشي لامتناع غيره لا بوجود الشي لوجود غيره وفي القول
بمقتضى الفساد طلب الواحد قوله لا يلزم من ذلك انتفا الشريك الواحد
وان لزم منه انتفا الشركاء قلنا الاية حجة في انتفا الهة غير الله بلفظها وهي حجة
في نفي الشريك الواحد بالنظر الى معناها لان انتفا الالهة انما كان لازما من
انتفا لازمه وهو الفساد اللازم من الاختلاف بينهم فالواحد منهم لو قدر منفردا
عنهم مع الله تعالى لكان من جملة المختلفين فيكون الفساد لازما له ايضا ولزم انتفاؤه
من انتفا لازمه قوله الاية تدل على وجود اله غير الله تعالى نظرا الى المفهوم
قلنا لا نسلم ان المفهوم حجة وان سلمنا انه حجة فلا يقع في معارضة معنى المنطوق

وما

وما ذكروه من المعارضة بالمعنى عنه جوابان الاول ان الاستدلال على
وجود الاله انما هو مستند الى حدوث الجايزات وافتقارها الى المرجح
من حيث هي جايز ولا اختلاف بينها فيه والفاعل لها انما يريدها من جهة حدوثها
ووجودها والوجود من حيث هو وجود ليس بشر حتى يمتنع صدوره عن مريد الخير
بل الشر اما عدم ذات او كمال ذات كما يقوله الفلاسفة او عبارة عن مخالفة
الاعراض كما يقوله المتكلم وليس ذلك من باب الاحداث والايجاد في شي فلا
يكون مراد الوجود والحدوث الثاني انا لو قدرنا ان ذلك مما يصح قصده واراده
ولكن لا نسلم امتناع اسناده الى مريد الخير وانما يمتنع ذلك على ما شد اصول
القايلين بالصلاح والاصلح وتحسين العقل وتقبيحه للاشيا في ذواتها
وسياتي وجه ابطاله **النوع السادس** في افعال الله تعالى وتشتمل
على اصلين الاول في التعديل والتجوير وتشتمل على ثلثة عشر مسئلة والثاني
في انه لا خالق الا الله الاصل الاول في التعديل والتجوير وتشتمل على
ثلثة عشر مسئلة الاولى في التحسين والتقبيح الثاني في انه لا حكم قبل ورود
السمع الثالث في انه لا غرض ولا علة الغرض في افعال الله وانه لا يجب عليه
شي اصلا الرابع في الالام واحكامها الخامس في تكليف ما لا يطاق السادس
في معنى النعمة وانه هل يجب على الكافر ام لا السابع في معنى الهداية والضلال
الثامن في معنى الختم والطبع وغيره التاسع في معنى اللطف وحكمه العاشر
في معنى التوفيق والخذلان والعصمة الحادي عشر في الاحباط الثاني عشر
في الارزاق الثالث عشر في الاسعار **المسئلة الاولى** في التحسين والتقبيح
ذهبت المعتزلة والكرامية والخوارج والزيدية والثنوية والثناسخية وغيرهم
الى ان الافعال منقسمة في انفسها الى حسنة وقبيحة غير ان منها ما يعرف بضرورة
العقل كحسن الايمان وقبح الكفران والكذب لا غرض فيه ومنها ما يدرك بنظر
العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه نفع ومنها ما يدرك

بالسمع كحسن العبادات وقبح ترك الواجبات الشرعية عند المعترف بها ثم
اختلفت المعتزلة فذهب الاوايل منهم الى ان الحسن والقبح غير محض بصفة موجبة
لتحسينه وتقبيحه وذهب الجبائي ومن تابعه الى ان الحسن والقبح محض بصفة
موجبة لتحسينه وتقبيحه وذهب بعض المعتزلة الى الفرق فقال القبح متميز
بصفة موجبة لتقبيحه بخلاف الحسن وعلى هذا تفرع الخلاف فيما بينهم في امرين
الاول ان الضرر المحض الصادر عن الصبيان والبهايم هل يوصف بكونه قبيحا
ام لا وكذلك الكذب الصادر من الصبيان اذا عرى عن النفع هل يوصف بكونه قبيحا
ام لا فمن مال الى مذهب الاوايل منهم حكم بنفي التقبيح ومن مال الى مذهب الجبائي حكم
بالتقبيح الثاني الاختلاف في العبارات الحدية الدالة على معنى الحسن والقبح فمن
قال ان الحسن والقبح غير محض بصفة موجبة للتحسين والتقبيح قال في حد الحسن
هو الفعل الذي لا يستحق فاعله الذم عليه والمراد من الذم الاخبار المبني عن نقص
حال المخبر عنه مع القصد لذلك ولولا القصد لما كان ذما وهو باطل من وجهين
الاول انه يلزم عليه افعال البهايم فانها لا يستحق الذم عليها ولا توصف افعالها
بكونها حسنة موافقة من الخصوم وكل واحد يحاول العادات الثاني انه يلزم
عليه ترك القبيح فانه حسن عندهم وليس بفعل بل هو ترك فعل ومنهم من زاد في الحد
مع علمه به احترازا عن الالزام بالبهايم وهو فاسد ايضا فان تعلق العلم بالمعلوم
لا يغير صفته بل يتعلق به على ما هو عليه والا كان العلم به جهلا فان كان الفعل
حسنا في نفسه فعدم تعلق العلم به لا يخرجه عن كونه حسنا فاذا اخذ تعلق العلم
به في رسم الحسن كان متناقضا بما ليس بمعلوم وان لم يكن حسنا في نفسه فتعلق العلم
به لا يجعله حسنا واذا كان كذلك لم يكن اخذ تعلق العلم به مفيدا في الرسم ونفي
الالزام بحاله ومن هولاء من قال الحسن هو ما للقادر عليه فعله وهو ايضا باطل
لانه اما ان يراد بقولهم للقادر عليه فعله الاذن في الفعل او انه غير ممنوع منه
او التمكن منه حقيقة او معنى اخر فان كان الاول فاما ان يراد بالاذن اذن الشارع

الذي لصدر

او

او العقل فان اريد به اذن الشارع فقد عاد تفسير الحسن الى معنى شرعي ثم يلزم
ان لا يكون الافعال قبل ورود الشرع حسنة لعدم ورود الشرع بالاذن وهو
خلاف مذهبهم وان اريد به اذن العقل فاما ان يراد به حكم العقل بانه لا يستحق
على فعله ذما ولا عقابا واما معنى اخر فان كان الاول فهو راجع الى الحد الاول
وقد ابطلناه وان كان الثاني فلا بد من تصويره وان اريد به القسم الثاني او الثالث
فافعال البهايم لا ذم عليه وان كان القسم الرابع فهو معقول فلا بد من تصويره
وربما زاد بعضهم فيه مع العلم به وقد عرف ما في هذه الزيادة واما القبيح فقد
قيل فيه بناء على هذا الاصل هو ما يستحق فاعله الذم على فعله ما لم يمنع من استحقاقه
مانع وانما قيدوا الحد بقولهم ما لم يمنع منه مانع لان من اصلهم ان الصغاير قبيحة
غير انها لا يستحق على فعلها الذم اذا صدرت ممن يجتنب الكباير وهو ايضا فاسد
من ثلثة اوجه الاول هو ان الكلام مبني على اصل من لا يرى اختصاص الحسن
والقبح بصفة توجب تحسينه وتقبيحه ولا القبح والتحسين راجع الى الشارع
وعلى هذا فالقول باختصاص احد الفعلين باستحقاق الذم على فعله دون الاخر
عقلا لا يكون معقولا الثاني انه اذا كان الفعل قبيحا لاستحقاق الذم على فعله
فاذا امتنع مانع من استحقاق الذم فقد منع المانع من كونه قبيحا الثالث هو ان الاستحقاق
يستدعي مستحقا عليه والمستحق عليه الذم اما الفاعل للقبيح او غيره لا جايز ان
يقال بالاول فانه لا يحسن ان يقال بانه يستحق الذم لنفسه على نفسه وان كان
غيره واما ان يكون هو الله تعالى او غيره فان كان هو الله تعالى فهو باطل لان الله
تعالى لا يجب عليه شيء ولا يستحق على ما يستحسنه وان كان غيره فهو ايضا ممتنع
فان من ترك الذم لغيره على فعل قبيح صدر عنه لا يقال انه ترك مستحقا عليه وربما قيل
بناء على هذا الاصل ايضا ان القبيح هو الذي يصح استحقاق الذم على فعله احترازا
من الصغاير في حق مجتنب الكباير فانها عندهم قبيحة كما سبق وهي غير مستحقة للذم
بل يصح عليها استحقاق الذم وان امتنع الاستحقاق لمانع وهذه العبارة وان كانت

ق

اسد من التي قبلها غير انها فاسدة بما قررناه في الوجه الاول على العبارة
الاولى واما من قال الى مذهب الجباي فقد قال في الحسن هو ما للقادر
عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضي تحسينه مع عروه عن وجوه القبح والقبح
ما ليس للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضي تقبيحه وفساد هذه الحدود
نفسا دكون الحسن والقبح وصفين ذاتيين للحسن والقبح كما سياتي عن قريب واما
من قال بالتفرقة بين الحسن والقبح قال في الحسن هو الفعل العاري عن جميع وجوه
القبح وقال في القبيح هو ما ليس للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضي تقبيحه
وهو واسد من وجهين الاول انه مبني على ان القبح وصف ذاتي للقبح وسياتي ابطاله
الثاني انه ليس تعريف الحسن بانه الذي انتفت عنه جميع وجوه القبح اولى من تعريف القبح
بانه الذي انتفت عنه جميع وجوه الحسن ثم اتفق القائلون بتحسين الافعال وتقبيحها
عقلا على ان من فعل فعلا حسنا واستحق عليه ثنا وثوابا او فعل فعلا قبيحا واستحق
عليه ذما وعقابا انه لا بد وان يكون ذلك لصفة عائدة الى نفس الفاعل استحق
بها الثواب والثنا او الذم والعقاب غير الصفة الموجبة للتحسين والتقبيح وسياتي
ابطاله ومذهب اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم ان الحسن والقبح ليس وصفا
ذاتيا للحسن والقبح ولا ان ذلك مما يدرك بضرورة العقل او نظره بل اطلاق
لفظ الحسن والقبح عندهم باعتبارات غير حقيقية بل اضافية يمكن تغيرها وتبدلها
بالنظر الى الاشخاص والازمان والاحوال وهي ثلثة الاول ان الافعال
تنقسم الى ما وافق الغرض فيسمى حسنا والى ما خالف الغرض فيسمى قبيحا والى ما لا
يوافق ولا يخالف فيسمى عبثا وهذا الاعتبار قد يكون الفعل الواحد حسنا بالنسبة
الى من وافق غرضه قبيحا بالنسبة الى من خالف غرضه كقتل زيد مثلا فانه قبيح بالنسبة
الى من خالف غرضه موالبه حسن بالنسبة الى اعاديه وهو امر اضافي في عرف اهل
كالسواد والبياض فانه لا يتصور ان يكون المحل اسود ابيض بالنسبة الى شخصين
الاعتبار الثاني اطلاق الحسن على ما امر الشارع بالثنا على فاعله ويدخل
فيه

فيه الواجبات والمندوبات وافعال الله تعالى ويخرج منه المباحات لعدم
ورود الشرع بالامر بالثناء على فعلها وتركها ولو قيل بان الحسن ما يجوز الثنا
على فاعله لكان المباح حسنا لجواز الثنا على فاعله واطلاق القبيح على ما امر الشارع
بذم فاعله ويدخل فيه الحرام ويخرج منه المكروه كراهة التنزيه والمباح حيث ان
الشارع لم يامر بذم فاعله لكن المكروه وان لم يكن قبيحا بهذا الاعتبار فليس حسنا باعتبار
الثنا على فعله بل باعتبار ان لفاعله ان يفعله او انه موافق للغرض واطلاق
الحسن والقبح بهذا الاعتبار ايضا مما يختلف ويتبدل اذ لا مانع من ورود الشرع
بوجوبه في حالة وتحريمه في حالة وبوجوبه على شخص وتحريمه على اخر الاعتبار
الثالث اطلاق الحسن على ما لفاعله ان يفعله ويدخل فيه مع افعال الله تعالى
والواجبات والمندوبات المباحات والمكروهات كراهة تنزيه غير ان اطلاق
الحسن على المباح مختلف فيه بين اصحابنا فمنهم من منع منه نظرا الى ان الحسن مقتضاه
التحريض عليه والدعا اليه وليس المباح كذلك ومنهم من سوغه نظرا الى ان
من فعل مباحا لا يمتنع على واصفه ان يقول فعل حسنا من غير نكير من ائمة المسلمين
وانه لو لم يكن حسنا لصح ان يقال لفاعل المباح ما فعل حسنا وهو خلاف المعهود
من اصطلاح الشرع وعلى هذا فلفاعله ان يفعله قد يصير ممنوعا منه بان
يرد الشرع باباحة شيء في حالة وتحريمه في اخرى فلا يكون ذاتيا واتفقوا
على ان فعل الله تعالى حسن بكل حال وانه موصوف بذلك ابدا سرمدا وافق الغرض
او خالف وان ذلك مما لا يتغير ولا يتبدل بنسبة ولا اضافة لكن ان كان بعد
ورود الشرع ففعله موصوف بكونه حسنا بالاعتبارين الاخيرين وسوا كان
واقعا او متوقعا على اي حالة كان وصفه وان كان قبل ورود الشرع
موصوف بكونه حسنا بالاعتبار الاخير منهما ولا يمكن ان يقال ان افعال الله تعالى
قبل ورود الشرع بالامر بالثنا حسنة بمعنى ان الامر بالثنا على افعاله قبل
ورود الشرع موجود بتقدير ورود الشرع كما يحكيه بعض الاصحاب استنباطا

الفعل

عليها

من تعلق الامر بالمعدوم سقد بر وجوده فاما لو فرضنا عدم ورود الشرايع وعدم
خطور تجويز ورودها بالبال لما خرجت افعال الله تعالى عن اتصافها بكونها
حسنة ولو كان الحكم بكونها حسنة متعلقا بتقدير ورود الشرع لما كانت افعاله
متصفة بكونها حسنة وهو خرق للاجماع واما ما كان من افعال العقلاء قبل ورود
الشرع فموصوفة بالحسن والقبح باعتبار موافقة الاغراض ومخالفتها او بمعنى
ان لهم فعلها لا بمعنى ورود الشرع بالثنا او الذم وعلى هذا التفصيل يكون الكلام
في صفة افعال اهل الجنة بالحسن حالة وجودها لعدم ورود الشرع في الاخرة وانما
في وقتنا هذا قبل توصف ما يتوقع من افعالهم في الاخرة بالحسن شرعا فتوقف
على ورود الشرع به فان ورد به فذاك والا فلا وعلى ما حققناه من وصف ما سبق
من افعال الله على ورود الشرع بكونها حسنة شرعا لورود الشرع بالامر بالثنا
على ما مضى من افعاله فيكون التحقيق في وصف ما وقع من افعال العباد قبل ورود
الشرع بالحسن والقبح بتقدير ورود الشرع بالثنا او الذم عليها وان كانت لا توصف
بكونها حراما ولا واجبة ولا مندوبة فان ذلك يتعلق بخطاب التكليف ولا تكليف
بما مضى من الافعال قبل ورود الشرع ولا يصير مكلفا بها بخطاب وجد بعد
انقضائها وهذا بخلاف ورود الامر بالثنا او الذم على ما مضى وان قيل اذا كان
فعل الله حسنا بكل حال وافعال العباد مخلوقة لله تعالى عندكم وانه لا اثر
للقدرة الحادثة فيها فهي فعل الله تعالى فيكون حسنة بكل حال فكيف قسمتم
على بعضها بالتقبيح وقد اختلف اصحابنا في ذلك فمنهم من قال ان القدرة
الحادثة موثرة في المقدور ومقتضية له حالا ومنهم من قال بالكسب من غير
تاثير على ما ياتي تحقيق القول فيه وعلى هذا فالحكم بالقبح انما هو على فعله او كسبه
لا على فعل الله تعالى ولنا في المسئلة انا نقول لو كان شيء من الافعال قبيحا
لذاته لم يخل اما ان يكون المفهوم من كونه قبيحا هو نفس ذات ذلك الفعل او زايد
عليه لا جايز ان يكون هو نفس ذات ذلك الفعل لثلثة اوجه الاول هو انا قد نعقل

ذات

ذات الفعل ويحتمل كونه قبيحا كالكذب الذي فيه نفع الى ان يعرف قبحه بالنظر كما
هو مذهبهم والمعلوم غير المجهول الوجه الثاني انه لو كان هو نفس ذات الفعل
لكان يلزم ان ما حكم بكونه قبيحا ان يكون مماثله قبيحا ضرورة الاشتراك في مفهوم
الذات ويلزم من ذلك ان يكون القتل المستحق قبيحا ضرورة مماثلته لما هو قبيح
في ذاته وهو القتل الذي ليس بمستحق الوجه الثالث انا سنبين ان جميع
افعال العباد مخلوقة لله تعالى فلو كان مسمى القبح هو ذات الفعل والقبيح على
اصلهم لا يكون مخلوقا لله تعالى فلا يكون مخلوقا له وهو ممتنع كما ياتي وان كان
المفهوم من كونه قبيحا زايدا على ذات الفعل فاما ان يكون صفة له او لا يكون صفة
له فان لم يكن صفة له فوصف الفعل به يكون ممتنعا والا لجاز اتصاف الجسم بحركة
لا تقوم به وهو محال وان كان صفة له فاما ان يكون صفة ثبوتية او لا ثبوتية
لا جايز ان يكون صفة ثبوتية لوجهين الاول انه قد يكون صفة للعدم كما
في ترك الحسن الواجب والترك عدم والثبوت لا يكون صفة للعدم الثاني انه يلزم
منه قيام المعنى بالمعنى وهو ممتنع كما ياتي ولا جايز ان يكون عدمية لان نقيض المفهوم
من القبيح لا قبيح ولا قبح صفة للعدم وهو ترك الفعل القبيح فالقبيح لا يكون عدميا
وهذه المحالات انما لزمت من القول بكون الفعل قبيحا لذاته فكان محالا وان قيل
لا شك في وصف الفعل بكونه ممكنا ومعلوما ومقدورا ومذكورا الى غير ذلك
من الاوصاف وما ذكرتموه يلزم منه امتناع اتصاف الفعل بهذه الصفات
وذلك لان الفعل ممكنا ومعلوما ومقدورا ومذكورا اما ان يكون المفهوم
منه هو نفس ذات الفعل او زايدا عليه والتقسيم كالتقسيم والتقدير للمقدمات
كالتقرير الى اخره وهو دفع لما علم الاتصاف به ضرورة فما هو الجواب عنه في صور
الالزام هو الجواب عنه في محل الاستدلال قلنا هذه الصفات انما هي امور اعتبارية
وصفات وهمية تقديرية يقدرها المقدر ويفرضها الفارض وليس لها مدلول
هو في نفس الامر صفة ثبوتية للفعل ولا سلبية فان الواو المفهوم من القبيح لذلك

فقد خرج القبيح عن ان يكون قبيحا لذاته وهو المطلوب ومن هذا المسلك ينقض
الاستدلال على ان الفعل لا يكون حسنا لذاته وقد اصلح الاصحاب في المسلم
بمسالك ضعيفة المسلك الاول انهم قالوا لو كان الكذب قبيحا لذاته فلو قال
القايل ان عشت ساعة اخرى كذبت فقد حصول تلك ان كذب فقد صار خبره
الاول صادقا وان صدق كذب خبره الاول وعند ذلك فاما ان يكون الحسن
منه في تلك الساعة الصدق او الكذب فان كان الصدق فيلزمه الكذب في الخبر
الاول وهو قبيح وما لزم منه القبيح فهو قبيح فيكون الحسن قبيحا لذاته وهو ضعيف
من ثلثة اوجه الاول هو ان لقايل ان يقول ما المانع من ان يكون الصدق في تلك
الساعة هو الحسن ولا نسلم انه يلزم من ملازمة القبيح له ان يكون قبيحا وليس العلم
بذلك ضروريا وان كان نظريا فلا بد من اثباته ه الثاني سلمنا اتصاف الازمه
القبيح بالقبح ولكن ما المانع من كونه قبيحا من جهة ملازمة القبيح له من كونه حسنا
من جهة تعلقه بالخبر عنه على ما هو به وعلى هذا فالفعل المطلق لا يوصف بكونه
حسنا ولا قبيحا دون النظر الى الوجوه والاعتبارات بكونه حسنا على ما سبق
من مذهب اوايل المعتزلة وعند اختلاف الوجوه والاعتبارات فلا مانع من الحكم
من الجمع ه الثالث سلمنا امتناع ذلك ولكن ما المانع من الحكم على خبره بكونه
قبيحا مطلقا اما بتقدير الصدق فلما يلزمه من القبيح واما بتقدير الكذب
فلكونه كذبا المسلك الثاني انه لو قال القايل زيد في الدار ولم يكن فيها
فلو كان قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ذات هذه الالفاظ او عدم كونه في الدار
او المجموع او امور اربع لا جايز ان يقال بالاول الا كان خبره قبيحا وان زيد في
الدار ولا جايز ان يقال بالثاني لان العدم لا يكون علة للامر الثبوتي ولا جايز
ان يقال بالثالث فان العدم لا يكون جزءا من علة الامر الثبوتي وان كان الرابع
فاما ان يكون ذات المقتضي لازما لذلك القول مع عدم كون زيد في الدار او غير
لازم فان لم يكن لازما امكن وجود ذلك القول مع عدم زيد في الدار ولا يكون

ايضا

الساعة

كان

قبيحا

وان كان لازما فاما لنفس القول او لعدم كون زيد في الدار او لهما او لامر
اخر فان كان لازما لنفس اللفظ لزم القبح وان وجد زيد في الدار وان كان
الثاني او الثالث فهو ممتنع لما تقدم من ان العدم لا يكون علة ولا جزء علة للامر
الثبوتي وان كان الرابع فالكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او لقايل
ان يقول المحكوم بقبحه انما هو ذلك الحكم للفظ مشروطا بعدم زيد في الدار والعدم
وان لم يكن علة مقتضية للامر الثبوتي ولا جزء علة فلا يمتنع ان يكون شرطا وعند
ذلك فما ذكرتم لزوم المحال لا يكون لازما ه المسلك الثالث انه لو كان
الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او
لاحادها لا جايز ان يقال بالاول لاستحالة وجود حمله حروفه معا وما
لا وجود له امتنع ان يكون متصفا بصفة تقتضيه لامر ثبوتي لان المقتضي للامر
الثبوتي لا بد وان يكون ثبوتيا والامر الثبوتي لا يكون صفة للعدم ولا جايز ان
يقال بالثاني لان جهة اقتضاء القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب والكذب لا
يقوم بكل واحد من احاد الحروف والا كان كل حرف خبرا وهو محال ولقايل
ان يقول ما ذكرتموه انما يصح ان لو كان تقبيح الافعال وتحسينها بسبب اختصاصها
بصفات موجبة للتحسين والتقبيح وهو غير مسلم بل كون الفعل صحيحا او حسنا انما
هو من الصفات النفسية مثل كون الجوهر جوهرا والعرض عرضا ونحو ذلك
وذلك لا يستدعي علة مقتضية له على ما سلف من ايضاح مذهب الاوايل من
المعتزلة سلمنا ذلك ولكن ما المانع من ان يكون الحكم بالقبح على كل واحد من
الحروف عند وجوده مشروطا اما الحرف الاول فبوجوده وفي الحروف بعده
والاخير بوجود الباقي قبله والمتوسط بوجود السابق واللاحق والقول
بان الجهة المقتضية للقبح انما هي الكذب وهو فلا يقوم بكل واحد من احاد الحروف
فيلزم منه امتناع وجود الكذب لاستحالة اتصاف كل واحد من الحروف بتقدير
وجوده بالكذب واستحالة اتصاف الجملة لتعذر اجتماعها وهو محال وعلى هذا

فما هو الجواب في صحة اتصاف الخبر بكونه كذبا هو الجواب في صحة اتصافه بكونه
قبيحا المسلك الرابع انه لو كان قبح الكذب صفة حقيقية لما اختلفت
باختلاف الاوضاع والاصطلاحات وقد اختلفت باختلاف الوضع والاصطلاح
فلا يكون صفة حقيقية اما المقدمة الاولى فبيانها ان الالفاظ والاوضاع
تابعة للمعاني والمسميات ذ الاصل لا يتغير بالتابع ولهذا فان معنى الجسم
لما كان امرا حقيقيا لم يختلف باختلاف اسمائه واما المقدمة الثانية فبيانها
ان صفة القبح في قول القائل قام زيد مع عدم قيامه قد يتغير بان يجعل
الواضع قوله قام زيد مقام الامر او النهي او غير ذلك من اقسام الكلام
ويخرج ذلك اللفظ عن كونه قبيحا بل ولو تلفظ به من لا يعرف مدلوله لغة
فانه لا يوصف بصفة القبح ولو كان القبح صفة حقيقية لما تغير بالجهل والمعرفة
وهو ضعيف ايضا اذ لقائل ان يقول ما المانع من ان يكون قبح الخبر الكاذب
مشروطا بكونه موضوعا للتخبير وعدم مطابقته للمخبر عنه مع علم المخبر به وانه
مهما اختل شرط من هذه الشروط فقد خرج عن كونه قبيحا كما خرج عن كونه كذبا
والقبح فانما هو صفة للكذب فيكون تابعا له في الوجود والعدم المسلك
الخامس انه لو كان الكذب الذي لا غرض فيه قبيحا لذاته لكان الكذب الذي
يستفاد به عصمة دم نبي او ولي عن ظالم يقصد قتله قبيحا ضرورة كونه كذبا
وليس كذلك بل هو حينئذ بل واجب بل اثم بتركه اجماعا ولو كان قبيحا لما كان
واجبا ولقائل ان يقول لا نسلم ان الكذب في الصورة المفروضة حسن
لا واجب بل الواجب انما هو دفع الهلاك عن النبي وتخليصه مع القدرة عليه
وذلك ممكن بان يأتي بصورة لفظ الخبر من غير قصد للاخبار فلا يكون كاذبا
فيه في نفس الامر وان كان كاذبا في الظاهر واذا لم يكن الكذب متعينا في
الدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا ولا واجبا وان سلمنا تعذر ذكره
دون قصد الاخبار غير ان الاخبار ممكن دون الكذب بطريق التعريض والتورية

وقصد

وقصد الاخبار ممكن دون الكذب عن غير المسئول عنه وعلى هذا فلا يكون كاذبا
في نفس الامر ولهذا قال عليه السلام ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا
لم يكن الكذب متعينا في الدفع لم يكن واجبا ولا حسنا نعم غايته انه كاذب في
ظاهر الامر دون باطنه فلا يكون كذبا ولا قبيحا في نفسه سلمنا تعذر الدفع دون
الكذب ولكن لا نسلم مع ذلك وجوبه ولا حسنه بل الواجب والحسن ما لازمه من
دفع الهلاك عن النبي ولا نسلم ان اللازم هو نفس الملزوم فاللازم واجب حسن
والملزوم قبيح نعم غاية ما فيه لا يقتضي تحريمه ولزوم الاثم له لا انه امر شرعي
فلا يمتنع انتفاؤه مع وجود ما يقتضيه لمانع هو ارجح من المقتضي واما القبح
فصفة حقيقية لا تزول الا بالمانع وان زال حكمها الشرعي المسلك السادس
لو كان الظلم قبيحا لوجه عاد اليه للزم منه امر ممتنع وبيان الملازمة من وجهين
الاول انه يلزم منه المعلول على العلة وبيانه ان قبح الظلم متحقق قبل وجود
الظلم ولهذا فانه ليس لفاعل ان يفعله واذا كان قبح الظلم متحققا قبل وجود
الظلم فلو كان القبح معللا بجهة عائدة الى الظلم لكان المعلول متقدما على علته
وهو محال الثاني انه يلزم منه تعليل الوجود بالعدم وتعليل الوجود بالعدم
ممتنع كما سبق وبيان ذلك هو ان القبح صفة وجودية فان نقيضه لا قبح ولا
قبح صفة للعدم فيكون عدميا فالقبح وجودي واذا كان وجوديا فلو كان معللا
بالظلم لكان العدم من جملة علته وبيانه ان مفهوم الظلم اضرار غير مستحق وكونه
غير مستحق قيد عدمي فيكون داخلا في العلة وهو محال وهو فاسد ايضا
فان قيل للقائل لا نسلم الملازمة وقولهم في الوجه الاول ان قبح الظلم
متقدم على وجود الظلم غير مسلم اذ القبح صفة للظلم والصفة لا تتقدم على
الموصوف بل المتقدم انما هو حكم اهل العرف على ما سبق حد الظلم بانه بتقدير
وجوده قبيح وليس في ذلك ما يوجب تقدم قبح الظلم على الظلم او حكم شرعية
الاثم المؤاخذ على الظلم بتقدير وجوده والشرعية يكون سابقة ابدا على الافعال

انه صح

تقدم صح

امر

والشرعية من الشارع ليست صفة للفعل وقولكم في الوجه الثاني انه يلزم تعليل
الوجود بالعدم غير مسلم قولكم القبح صفة ثبوتية ممنوع قولكم ان نقيضه صفة
للعدم قلنا ان دل ذلك على كون النقيض عدميا فالقبح ايضا صفة لترك الحسن
الواجب فيكون عدميا كما سبق وان سلمنا انه وجودي ولكن لا نسلم ان العدم داخل
في علية قولكم عدم الاستحقاق داخل في مفهوم الظلم لا نسلم ذلك ونسلم انه لازم
للظلم ولكن لا يلزم ان يكون اللازم داخلا في مفهوم الملزوم سلمنا ان عدم الاستحقاق
داخل في مفهوم الظلم ولكن ما المانع من ان يكون علة القبح من الظلم ما هو الامر الوجودي
فيه ولكنه مشروطا بالقيد العدمي فالقيد العدمي شرط لا جزء وعلة سلمنا امتناع
التعليل بمفهوم الظلم ولكن لا يلزم من امتناع تعليل قبح الظلم بالظلم امتناع اتصافه
بالظلم حقيقة وان لم يكن معلولا لشيء ما وذلك لان قبح الظلم عندنا من الصفات
النفسانية التي لا علة لها كون الجوهر جوهرا والسواد سوادا ونحوه
المسلك السابع هو ان فعل العبد لو كان حسنا او قبيحا لذاته حقيقة لكان
مختارا فيه ولكن مختارا فلا يكون حسنا ولا قبيحا اما بيان المقدمة الاولى فلان
كل فعل لا يكون العبد مختارا فيه لا يكون موصوفا بهذه الصفات بالاجماع منا
ومنهم واما بيان المقدمة الثانية فهو ان عند وجود القدرة مع الداعي للعبد
على الفعل اما ان يكون الفعل واجبا لا يسع تركه واما انه غير واجب بل يسع تركه
فان كان الاول فهو مضطر الى فعله من غير اختيار وان كان الثاني فان توقف رجحان
الفعل على الترك على مرجح فالكلام في الفعل مع وجود ذلك المرجح كالكلام في الاول
وهو تسلسل وان لم يتوقف على مرجح فاذا حصل كان حصوله اتفاقيا من غير مرجح
فلا يكون العبد مختارا فيه ايضا فان قيل ان نقول لا نسلم ان فعل العبد غير
مختار فيه قولكم اما ان يكون الفعل عند وجود القدرة والداعي واجبا او
لا يكون واجبا قلنا القدرة الحادثة وان كانت مخلوقة لله تعالى بالاجماع منا
ومنكم غير ان تعلقها بالمقدور عندنا وايجاد المقدور مستند الى العبد وعلى هذا

فنقول

منه

وان سلمنا

لا سيما

نقول ان تعلقت القدرة بالفعل فهو واجب الحصول وان لم تتعلق به فهو غير واجب
الحصول ووجوب الحصول بتقدير التعلق بدلا عن عدم التعلق لا يخرج العبد عن كونه
مختارا لامكان عدم التعلق بدلا عن التعلق والاختيار بهذا التفسير هو المعتبر
في اتصاف فعل العبد بالحسن والقبح ولولا ذلك لكانت افعال الرب تعالى اما
اضطرارية او اتفاقية وخرج عن ان يكون مختارا وهو خلاف الاجماع منا ومنكم
وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع اتصاف فعل العبد بالحسن والقبح الحقيقي
فهو لازم لكم في الحسن والقبح الشرعي فان من كان مضطرا الى الفعل وقدرته
غير مؤثرة فيه كحركة المرتعش والنائم والمغمى عليه فانه لا يوصف فعله بحسن ولا
قبح شرعي فما هو جوابكم في الحسن والقبح الشرعي هو جوابنا في الحقيقي ثم وان
سلمنا دلالة ذلك في افعال العباد المختارين فهو غير جار في افعال الله تعالى
والا لزم ان يكون مضطرا الى افعاله او ان يكون وقوع افعاله اتفاقيا وهو
محال والخصوم شبه استدلالية والزامية اما الشبه الاستدلالية فشبهتان
الاولى انهم قالوا العقلاء مجتمعون على قبح الكذب الذي لا غرض فيه والجهل والكفران
والظلم وحسن الصدق المضر والعلم والايمان والعدل وانه معلوم بالضرورة
من غير اضافة الى حالة دون حالة ولا عرف او شريعة ولهذا قد يعتقد ذلك
من لا يعرف العرف ولا يعتقد شريعة كالراهق وغيرهم فدل على كون الحسن
والقبح ذاتيا وانه مدرك بضرورة العقل الشبهة الثانية انهم قالوا
من عن له تحصيل غرض واستوفى تحصيله الصدق والكذب في نظره مال الى
الصدق واثره قطعا وان لم يكن عارفا بالعرف ولا معتقدا للشريعة وليس ذلك
الا لحسنه في نفسه وكذلك نعلم ان من رأى شخصا مشرفا على الهلاك وهو
قادر على انقاذه فانه يميل الى انقاذه وان كان لا يرجو منه ثوابا بان لا يكون
معتقدا للشرائع ولا مجازاة وشكرا بان يكون المنقذ غير عالم به بان يكون طفلا
صغيرا او مجنونا لا يعقل ولا ثم من يرى ذلك بحيث يتوقع منه الثناء والشكر ولا

على

١٨٠

له غرض من نفع ولا دفع ضرر بل كان يتضرر بالتعب والعناء فلم يبق الا ان يكون ذلك
لحسنه في نفسه واما الشبهة الالزامية فعنتر شبهه الاولى انه لو كان السمع
هو مدرك الحسن والقبح لما فرق فرق العاقل قبل ورود الشرع بين من احسن اليه
واساء وهو ممتنع قطعا الثانية انه لو لم يكن معنى الحسن والقبح معهودا قبل
ورود الشرع لما فهم ذلك عند وروده واللازم ممتنع الثالثة انه لو كان حسن
الافعال لكونها مامورة او مادونا فيها لما كان فعل الله تعالى حسنا اذ هو غير مامور
ولا ماذون الرابعة انه لو توقف معرفة الحسن والقبح على ورود الشرع
لتوقف معرفة الوجوب على الشرع ولو توقف معرفة الوجوب على الشرع للزم منه افحام
الرسل على ما سبق في قاعدة النظر الخامسة انه لو توقف معرفة الحسن والقبح
على ورود الشرع لما كانت افعال الله تعالى قبل ورود الشرع حسنة وهو خروج
عن العقل والدين السادسة لو كان لا معنى للحسن والقبح الا ورود الشرع
بالاطلاق والمنع لجاز من الله تعالى ان يامر بالمعاصي وينهى عن العبادات السابعة
انه لو كان الحسن والقبح متوقفا على ورود الشرع لجاز اظهار المعجزات على يد الكاذب
في رسالته وذلك مما يقدح في تصحيح النبوات الثامنة انه لو توقف معرفة الحسن
والقبح على ورود الشرع لامتنع الحكم بنفي القبح عن الكذب في حق الله تعالى والجهل عليه
وهو ممتنع التاسعة انه لو توقف معرفة الحسن والقبح على ورود الشرع دون
العقل لما حكم بهما من لم يعتقد الشرائع واللازم ممتنع العاشرة انه لو توقف
الحسن والقبح على ورود الشرع لامتنع تعليل شرع الاحكام والافعال بالمصالح
والمفاسد وفي ذلك سد باب القياس وتعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام ولم يقولوا
به والجواب اما الشبهة الاولى فالاستدلالية فلا نسلم اجماع العقلاء على
الحسن والقبح فما سلف فان من الملاحدة من لا يعتقد ذلك وهم من جملة العقلاء
كيف وان من صور النزاع قبح ايلام البهائم من غير جرم ولا عوض وعن لا يوافق عليه
بل يقول يحسن من الله تعالى ايلام البهائم من غير جريمة ولا عوض ثم وان سلمنا اتفاق

العقلاء

العقلاء على ذلك ولكن لا نسلم ان مدرك العلم به الضرورة وبيانه من وجهين الاول
هو ان الضروري لا معنى له الا ما لو خلي الانسان ودواعي نفسه من مبدا نشوه
من غير التفات الى نظر او عرف متبع لوجد نفسه مصدقا به غير خال عنه وذلك
كالعلم باستحالة اجتماع الضدين وان الواحد اقل من الاثنين وان الواحد في
ان واحد لا يكون في مكانين وكما يجده الانسان في نفسه من الالم والغم والحزن
والفرح وغير ذلك ولا يخفى ان ما مثل هذه الاشياء ليس كذلك فلا يكون العلم بها
ضروريا ان الثاني ان العلم الضروري لا يتاتى فيه خلاف لا يتصور على مثله التواطي
على الكذب والمحال عادة ومن حالف وفي كون العلم بهذه الامور ضروريا بهذه المثابة
فلا يكون ضروريا وما قبل في بيان امتناع الضرورة وجهان اخران الاول هو ان الحكم
بكون الكذب والظلم قبيحا قضية تصديقية والحكم التصديقي لا يمكن دون تصور
مفرداته فلو كان العلم به ضروريا لكان العلم بحقيقة الكذب والظلم ضروريا وليس
كذلك وهو فاسد وان القضية الضرورية هي التي يصدق العقل بها من غير توقف
على امر خارج عن تصور مفرداتها بل اذا تصورت مفرداتها بادر العقل بالنسبة
الواجبة لها من غير توقف على امر اخر فكون معنى الظلم او القبح غير معلوم بالضرورة
لا ينافي ان يكون النسبة بين الظلم والقبح بعد تصورهما معلومة بالضرورة
ولهذا فانا نعلم استحالة الجمع بين السواد والبياض بالضرورة وان كانت
حقيقة السواد والبياض غير معلومة بالضرورة على ما يجده كل عاقل من نفسه
الثاني هو ان الضرر لا يحكم بقبحه على مذهب المعتزلة حتى ينتفي عنه جميع وجوه
الحسن والا فهو حسن ثم الوجوه التي يحسن الضرر لاجلها انما يتوصل اليها عندهم
بالنظر والاستدلال وما كان ثبوته نظريا فنفيه يكون نظريا فاذا كان
قبح الضرر نظري وهو غير صحيح ايضا فانهم بحث قضوا بكون قبح الضرر ضروريا انما
قضوا به على وجه كلي مطلق وهو ان الضرر المجرد عن جهات النفع قبيح ودعوى
العلم الضروري بقبح الضرر في احاد الصور واذا عرف دليل امتناع الضرورة فالاقتصار

متوقفا على العقل وجوه الحسن وبينها نظري فالعلم بقبح الضرر

بذلك لا ينافي عدم العلم الضروري

على مجرد الدعوى لا يكون كافيا كيف وانه لا تؤمن المعارضة بدعوى النقيض
وان تعرض للدلالة مع تعذرها فقد تطلب دعوى الضرورة فان الضروري لا يكون نظريا
وان سلمنا انه معلوم بالضرورة ولكن لا نسلم ان الحسن والقبح ذاتي للحسن والقبح
على ما بيناه ٥ قولهم ان ذلك قد يكون مع قطع النظر عن التوابع والاعراض
واختلاف الاحوال لا نسلم ذلك على ما سنبينه في الشبهة الرابعة واما
الشبهة الثانية فمندفعة ايضا اما ما ذكروه من ايثار الصدق على الكذب في
الصورة المفروضة فهو استدلال على ما هو معلوم بالضرورة عندهم وهو اما
ان يكون العلم به ضروريا في نفس الامر كما هو معتقدهم ولا معنى لاثباته بالنظر
وان لم يكن ضروريا فقد تطل مذهبهم في دعوى الضرورة وان سلمنا امكان الاستدلال
به ولكن لا يخلو اما ان يقال باستواء سلوك طريق الصدق والكذب في العرف الشرعي
والعقلي وموافقة الغرض ومخالفته نفيا واثباتا او لا يقال بذلك فان قيل بالاستواء
في جميع هذه الجهات فلا نسلم صحة ايثار الصدق على الكذب وان قيل بالتفاوت فقد
بطل الاستدلال وما ذكروه من صورة انقاذ المشرف على الهلاك فمندفع ايضا
اذ جاز ان يكون الميل الى ذلك لتحصيل غرض من شكر وثناء في العاجل او ثواب في
الآجل او لما يلحقه من رقة الجنسية التي لا ينفك عنها طبع انسان ما او دفع
وهم القبح في حقه بان يقدر نفسه هو المشرف على الهلاك ويقدر ذلك الغير معرضا
عنه فانه يستقبح اعراضه عنه فاذا اعرض هو عن انقاذ ذلك الغير فيقدر في نفسه
تقبيح ذلك الغير اعراضه عنه فيدفع ذلك عن نفسه بالميل الى الانقاذ وان قدر
ذلك في حق من لا يعتقد الثواب ولا يتوقع الثناء ولا هو ممن يلحقه رقة الجنسية بالنسبة
الى المشرف على الهلاك ولا يعرض لقبح الاعراض في نفسه فلعل الميل الى الانقاذ
بسبب سنوح الوهم الى العكس وهو اعتقاد ان الثناء والمدح مقارن لصورة الانقاذ
لما وقع من مقارنة صورة الانقاذ للثناء والمدح في بعض الصور فان فرض في
شخص لا يستولي عليه هذا الوهم ايضا فلا نسلم ان مثل هذا الشخص يميل الى الانقاذ

بل

بل ربما كان ميله عن الانقاذ ارجح لتضرره من غير نفع عاجل ولا آجل ولا يبقى في معتقده
مخالفة عرف شرعي ولا عقلي ثم وان سلمنا دلالة ذلك على التقبيح والتحسين في افعال
العباد ولكن لا يلزم مثله في افعال الله تعالى مع انها من صور النزاع الا بطريق قياس
الغائب على الشاهد وهذا متعذر كما سبق ولهذا فان السيد لو ترك عبيده واماءه
يرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم لكان ذلك قبيحا منه وقد وجد
مثل ذلك في حق الله تعالى بالنسبة الى العبيد ولم يقبح منه ذلك فان قيل انما يمكن
تقبيح ذلك من الله تعالى ان لو كان قادرا على منع الخلق من المعاصي ولا نسلم انه
قادر عليه على ما هو مذهب النظام فان قلتم انه يقدر على ذلك بان لا يخلق لهم القدرة
على المعصية فانما يصح ان لو كان هو الخالق لقدرهم وهو غير مسلم كما هو مذهب معمر
وايضا فانه لا يخلو اما ان يكون الرب تعالى عالما بان من ارتكب الفواحش لا ينزجر
او لم يعلم منه ذلك لا جائز ان يقال بالثاني والا كان الرب تعالى جاهلا بعواقب
الامور وهو ممتنع وان كان عالما به لا ينزجر فمنعه عن ارتكاب الفاحشة لا يكون
مقدورا للرب تعالى بمعنى منعه من الاتيان بها والا لزم من عدم الاتيان بها ان يكون
علم الرب تعالى جهلا اذ الجهل انما هو مفروض فيمن علم الله انه لا ينزجر عن المعصية
وانه لا بد له من فعلها ولا يكون عدم زجرهم منه مستقبحا قلنا اما الاشكال الاول
فمندفع بما سنبينه من انه لا خالق الا الله تعالى واما الاشكال الثاني فهو بعينه
لازم في حق السيد فانه اذا علم الله تعالى من عبيد السيد مع اطلاعه على ارتكابهم
للفواحش انه لا بد وان يقع الفواحش منهم وانهم لا ينزجرون فلا يكون زجرهم من جهة
السيد مقدورا له فترك ذلك لا يكون مستقبحا ومع ذلك فقد استقبح عرفا ولم
يستقبح في حق الغائب عرفا فافترقا والجواب عن الشبهة الالزامية اما
الاولى فلا ينكر ان العقل قبل ورود الشرع يحسن الاحسان ويقبح الاساءة لكن لا
نسلم ان مستند ذلك قبح الفعل وحسنه في نفسه بل مستند ذلك وان لم يكن هو
الشرع موافقة الغرض ومخالفته واتباع العرف العادي حتى انه لو فرض انتفا

ذلك فلا نسلم ان الفاعل يحسن الاحسان ويقبح الاساءة وعن الشبهة الثانية
انا لا ننكر ان حقيقة القبح معلومة قبل ورود الشرع لكن بمعنى مخالفة الغرض او
بمعنى انه الذي يرد الشرع فيه بالنهي والمنع من الفعل ولا نزاع في ذلك وانما النزاع
في كون الحسن والقبح ذاتيا لما وصف به من الافعال وليس في وهم معنى القبح بالاعتبار
المذكور ما يوجب كونه ذاتيا لما وصف به وعن الشبهة الثالثة انا لا ندعي انه لا
حسن الا ما امر به او اذن في فعله حتى يقال ان افعال الله ليست حسنة او ان يكون
مامورا بها ومأذونا فيها بل ما امر الشارع بفعله او اذن فيه فهو حسن ولا ينعكس
كنفسه بل قد يكون الفعل حسنا باعتبار موافقته للغرض او باعتبار انه مامور
بالثناء على فاعله وبهذا الاعتبار كان فعل الله حسنا وافق الغرض او خالفه
وعن الشبهة الرابعة ما مر وسيق في وجوب النظر وعن الشبهة الخامسة
ان الحسن والقبح وان كان قد يفسر بورود الشرع بالمنع والاطلاق فلا نسلم انه
لا حسن ولا قبح الا بالشرع حتى يلزمنا ما قيل بل الحسن والقبح اعم من ورود
الشرع كما عرف ولا يلزم من تحقق معنى الحسن والقبح بغير ورود الشرع بالمنع والاطلاق
ان يكون ذاتيا للافعال وعن الشبهة السادسة انه اذا كان حسن الطاعة بمعنى
ورود الشرع بالامر بها وقبح المعصية بمعنى ورود النهي عنها فلا يمتنع عندنا الامر
بما كان معصية وقبيحا بسبب ورود النهي نحوه وكذا لا يمتنع ان يرد النهي بما كان طاعة
وحسنا بسبب ورود الامر به ويصير ما كان حسنا قبيحا حسنا بهذا الاعتبار وعن
السابعة من وجهين الاول انا لا ندعي ان الحسن والقبح لا يكونان الا بورود
الشرع كما قررناه وعند ذلك فلا يلزم انتفاء الحسن والقبح قبل ورود الشرع
الثاني وان كان لا معنى للحسن الا ما حسنه الشرع ولا معنى للقبيح الا ما قبحه الشرع
فلا نسلم انه يلزم من انتفاء القبح قبل ورود الشرع جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
في الرسالة اللهم الا ان يكون مدرك امتناع ذلك القبح وليس كذلك وهذا هو
الجواب عن الشبهة العاشرة انه وان امتنع الحكم بالحسن والقبح على المصالح والمفاسد

سواء

وما كان قبيحا

باعتبار

باعتبار ورود الشرع قبل وروده فلا يمتنع ذلك باعتبار اخر كما سلف اذا امكن
تعليل الفعل بما فيه من المصلحة الحسنة باعتبار موافقتها للغرض وبما فيه من
المفسدة القبيحة باعتبار مخالفتها للغرض وعلى هذا فالقياس لا يكون منقطعا
سلمنا حسن الافعال وقبحها لذاتها ولكن لا نسلم ان حسن الحسن وقبح القبيح لوجه
هو في نفسه علته كما هو مذهب المتلخصين من المعتزلة وسيأتي امتناعه من اربعة
الاول انه ما اختص بالحسن والقبح من الوجه والصفة جاز ان يكون مجهولا
غير معلوم عندهم ولو جاز اختصاص احد الفعلين المتماثلين بوجه مجهول يوجب
تقبيحه او تحسينه فالمانع من اختصاص احد المتماثلين بصفة نفسية غير معلومة
وذلك مما لا ينفي معه تقرر التماثل بين شيئين اصلا الثاني انه لا مانع من اختصاص
الفعل عند هذا القائل بوجه يوجب حسنه وبوجه يوجب قبحه ولهذا قال في
حد الحسن ما اختص بوجه من وجوه الحسن مع عروه عن وجوه القبح وكذلك القبح
ما اختص بوجه من وجوه القبح مع عروه عن وجوه الحسن وعند ذلك فاما ان يكون
الفعل الواحد حسنا وقبيحا وليس ذلك من اصل هذا القائل واما ان يقال بانه لا
حسن ولا قبح فيلزم انتفاء الحسن والقبح مع وجود علته فلا يكون ما قيل انه علة علة
لان شرط العلة الاطراد كما مر وهو خلاف الفرض وان قيل بثبوت حكم احد الوجهين
دون الاخر فليس هو اولى من العكس على انه مخالف لمذهب هذا القائل الثالث
هو ان من مذهب الجبائي القائل بهذا القول انتفاء الاحوال ومع القول بانتفاء
الاحوال يمتنع التعليل الرابع هو ان قبح الكذب عندهم معلل بخصوص الكذب
وقبح الظلم معلل بخصوص الظلم وكذلك حسن الايمان معلل بخصوص الايمان وحسن
الصدق معلل بخصوص الصدق ولهذا قالوا انا اذا علمنا جهة الكذب علمنا القبح
وان جهلنا ما عداه وكذلك في باقي الصور والقبح بحكم واحد وكذلك الحسن وقد
مر ان تعليل الحكم المتحد بعلل مختلفة ممتنع فيما تقدم وسيأتي بيانه ايضا بزيادة
شرح وايضاح في العلل والمعلومات وان سلمنا ان حسن الحسن وقبح القبيح معلل

بوجود عايده الى الفعل ولئن لا نسلم ان من فعل فعلا حسنا واستحق عليه الثواب
والثنا او فعل فعلا قبيحا واستحق عليه الذم والعقاب لابد وان يكون ذلك لصفة
عايدة الى نفس المحسن والمسي كما هو مذهب القايلين بالتحسين والتقبيح العقلي
كما سبق ايضاحه وبيانه ان يعلل استحقاق المحسن للثواب والمسي للوم والعقاب
اما ان يكون القايل به قايلا بالاحوال او ينفيها فان كان قايلا بنفي الاحوال فلا حكم ولا
علة وان كان قايلا بالاحوال بالوصف الموجب لاستحقاق الثواب والعقاب
بفعل الحسن والقبيح اما ان يكون معلوما او مجهولا لا جايز ان يقال بكونه غير معلوم
لما سبق في ابطال تعليل الحسن والقبيح بوجوه عايدة الى الفعل غير معلومة وان
كان معلوما فاما ان يكون هو نفس فعل الاحسان والاساءة او كون الفاعل عالما
بقبح ما يفعله ومريدا له او عالما بحسن ما يفعله ومريدا له او معنى اخر فان كان الاول
فالاحسان والاساءة من صفات الافعال والافعال لا توجب للفاعل حالا
واقرب دليل يدل عليه ان الفعل لا معنى له الا وجود الاثر عن المؤثر ووجود الاثر
ليس من صفات المؤثر بل لا يكون موجبا لحكم في المؤثر كما ياتي تقريره في العلة والمعلول
وايضا فان الفعل حادث فلو اوجب حكما في الفاعل لتجدد للباري تعالى من افعاله
احكام وصفات قايمة بذاته لم يكن قبل وجود الفعل ويلزم من ذلك ان تكون ذات
الرب تعالى محلا للحوادث وهو محال على ما سبق وايضا فان ترك الواجب اساءة
وهو نفي محض والنفي لا يكون علة للحكم الحالي وان كان الوصف هو كون الفاعل
عالما بالحسن او القبح مع القصد والارادة فهو ممتنع على اصلهم ايضا وبيانه
ان من كان عالما بضرر انسان وقصد ايجاده صح ان يكون مسيا مستحقا للوم والعقاب
على اصلهم وكذلك من علم مصلحة انسان وقصد ايجادها فهو محسن ومستحق للثنا
والمدح وعلى هذا فلزم ان يكون محسنا ومسيا عند اجتماع الامرين لضرورة وجود
حقيقة الاحسان والاساءة على ما ذكروه ومع ذلك لو كان النفع المتاخر عن الضرر
السابق مرجوحا فانه لا يكون محسنا عندهم وكذلك لا يكون مسيا عندهما اذا كان الامر

بالعكس

بالعكس مع ان حقيقة الاحسان موجودة وما سبق من الاساءة غير مجلة بالاحسان
اللاحق وكذلك بالعكس وان كان بابه التعليل بشي اخر فلا بد من تصويره واقامة
الدليل عليه وبما استقصينا ما الى هاهنا تمام مسئلة التحسين والتقبيح المسئلة
الثامنة في انه لا حكم قبل ورود السمع مذهب اهل الحق من الاشاعرة
وغيرهم ان الاحكام بالجملة جميعها سمعية وانه لا حكم قبل ورود السمع وذهبت
المعتزلة بناء على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح عقلا الى ان الافعال منقسمة
الى حسنة وقبيحة كما عرف واما الحسن فقالوا ينقسم الى ما يقضي العقل بانه يستوي
فعله وتركه في النفع وانتفاء الضرر عنه ويسمى مباحا وربما قال بعضهم ان المباح
ليس حسنا والى ما فعله اولى من تركه ثم ما فعله اولى من تركه منه ما يلحق
الذم بتركه فيسمى واجبا ومنه ما لا يلحق الذم بتركه فيسمى مندوبا ثم قسموا
الواجب العقلي فقالوا لا يخلو اما ان يكون وجوبه لمعنى في نفسه او لا لمعنى في
نفسه بل لغيره فان كان الاول فهو كشكر المنعم والايمان والعدل والانصاف
ونحو ذلك وان كان الثاني فمنه ما يستقل العقل بدركه كوجوب النظر ومنه
ما لا يستقل العقل بدركه دون السمع كوجوب العبادات من جهة ما فيها
من اللطف المانع من الفحشاء واختلفوا في وجوب الفعل الذي يلزم منه ترك
القبيح من حيث هو ترك للقبيح فقال بعضهم ان اتحد الترك كان واجبا وان تعدد
لا يكون الواحد من المتروك واجبا والا كان المباح الذي يلزم منه ترك الحرام
واجبا وقال العكبري ما كان تركا للحرام فهو واجب من حيث هو ترك للواجب
وان كان مباحا واختلفوا ايضا في عدم فعل القبيح هل هو واجب ام لا واتفقوا
على انه يجب على العاقل دفع الضرر عن نفسه عقلا وعن غيره شرعا واما القبيح
فينقسم ايضا الى ما يلحق الذم بفعله ويسمى حراما ثم منه ما هو حرام لعينه كالكذب
والظلم ومنه ما هو حرام لغيره كالفعل الذي يلزم منه ترك واجب ثم اختلفوا
فيما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فمنهم من قال انه قبل ورود الشرع على الحظر ومنهم

من قال هو على الاباحة ومنهم من قال هو على الوقف وقد احتج الاصحاب بالنقل
والعقل اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجه الاحتجاج
به انه امن من العذاب قبل بعثة الرسل فدل على انه لا وجوب ولا حرمة قبل بعثة
الرسل من حيث ان الواجب ما لا يومن من العذاب على تركه والحرام ما لا يومن العذاب
على فعله وان العقل غير موجب ولا محرم والا لقال وما كنا معذبين حتى نرد فيهم عقولا
فان قيل ليس في الاية ما يدل على ثبوت الاحكام بالشرع اما قبل ورود الشرع فلعدم
وروده واما بعد ورود الشرع فمسكوت عنه في الاية والمسكوت عنه لا يكون الاية
دليلا على ثبوت حكم فيه او نفيه عنه الا بطريق المفهوم ولا نسلم كونه حجة سلمنا دلالة
الاية على لزوم العذاب بعد بعثة الرسل ونفيه قبل البعثة ولكن ليس فيها ما
يدل على لزوم العذاب بالبعثة وان كان لازما عندها وهذا كما يقال لا ازيلك
حتى تجيء راس الشهر فانه لا يدل على ان الموجب للاكرام مجيء راس الشهر وان كان
الاكرام متحققا عنده سلمنا لزوم العذاب بالبعثة ولكن لا نسلم ان لزوم العذاب
من لوازم الوجوب والحظر ولهذا فانه قد لا يعذب من ترك الواجب او فعل المحرم
بناء على عفو او شفاعة واذا لم يكن لازما لم يلزم من وجوده ولا نفيه وجود الحكم
ولا نفيه سلمنا ملازمة العذاب للوجوب والحظر ولكن بعد ورود الشرع او
قبله الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء العذاب قبل ورود
الشرع انتفاء الوجوب والحظر قبله سلمنا انه من لوازم الوجوب والحظر ولكن
الوجوب والحظر المستفادان من الشرع او العقل الاول مسلم والثاني ممنوع
وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء الوجوب والحظر المستندين الى الشرع قبل ورود الشرع
انتفاء الحظر والوجوب مطلقا سلمنا انه من لوازم الوجوب والحظر مطلقا
ولكن لا نسلم انه يلزم من اسناد لازم الحكم الى الشرع اسناد الملزوم الى الشرع
سلمنا انه يلزم من ذلك اسناد الوجوب والحظر الى الشرع ولكن ليس فيه دلالة
على امتناع ما عدا الوجوب والحظر قبل الشرع وذلك كالمندوب والمباح والصحة

والبطلان

والبطلان وغير ذلك من الاحكام سلمنا دلالة ما ذكرتموه على حصر مدارك الاحكام
في الشرع ولكنه معارض بما يدل على امتناعه وذلك انا لو حصرنا مدارك الاحكام
في الشرع لافضى الى افحام الرسل كما اسلفناه في وجوب النظر والجواب عن
السوال الاول ان المقصود من الاية انما هو انتفاء الاحكام قبل ورود الشرع لا
بعده لوقوع الاتفاق عليه ووقوع الخلاف قبله وبه جواب السوال الثاني ايضا وعن
الثالث ان وقوع العذاب بالفعل وان لم يكن لازما للوجوب والحظر فلازمه عدم
الامن من العذاب كما تقدم واللازم قبل ورود الشرع منتف على ما نطقت به الاية
فالملزوم وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الرابع والخامس والجواب عن السادس
انه اذا سلم لزوم عدم الامن من العذاب للوجوب والحظر وسلم انتفاء اللازم قبل
ورود الشرع فيلزمه انتفاء الملزوم وهو المطلوب وعن السابع انه ليس المقصود من
دلالة الاية غير انتفاء الوجوب والحظر وما عداه فانما نثبته بدليل اخر وعن الثامن
ما سبق في وجوب النظر ومما يتمسك به من جهة النقل ايضا قوله تعالى لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل ووجه الاحتجاج به انه نفى احتجاجهم على المواظبة
بترك الواجبات وارتكاب المحرمات بعد بعثة الرسل واثبت بمفهومه الحجة قبل
البعثة وذلك يدل على نفي الموجب والمحرم قبل البعثة وعلى اثباته بعد البعثة
غير ان دلالته دون دلالة الاول لكونه مفهوما ودلالة الاول منطوقا ولا
يخفى وجه الكلام عليه نفيا واثباتا واما المسلك العقلي فما بيناه في وجوب
النظر من امتناع الايجاب والتحريم بالعقل وقد استقصيناه تقريرا واعتراضا
وانفصالا فعليك بنقله الى هاهنا غير انه مختص بنفي الوجوب والتحريم واما
دليل ابطال الاباحة فهو ان المباح اما ان يراد به ما خير فيه بين الفعل والترك او معنى اخر فان كان الاول فلا
شك في كون الافعال قبل ورود الشرع مباحة بهذا التفسير عند النزاع واقع في
التسمية ولهذا فان افعال الباري تعالى لا حرج عليه في فعلها ولا تركها وكذلك

وعلى انتفائه صح

وانه لا يخفى له قبل النسخ م

افعال البهايم والصبيان ولا نوصف كونها مباحة لفظا وان كان الثاني فالخبر
بالاجماع لا يخرج عن الشرع والعقل ولا شرع قبل ورود الشرع والعقل
فانما الخبر عندهم فيما لم ينقض العقل فيه بحسن ولا قبح والا فلو كان العقل حسنا
لكان واجبا او مندوبا عندهم ولو كان قبيحا لكان حراما او مكروها كما سبق من
تفصيل مذهبهم وعلى هذا فتخيير العقل فرع تحسين العقل وتقبيحه وقد
ابطلناه ثم يلزم عليه شبهة القائلين بالحظر وهو ان العالم وما فيه ملك لله تعالى
وان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح والقبيح لا يكون مخيرا فيه ولا يلزم من عدم
ورود النهي من الشرع انتفاء القبح والا لزم من انتفاء التحريم من الشرع انتفاء
المساوي وليس احد الامرين اولى من الاخر وان كان الثالث فلا بد من تصوره
واقامة الدليل عليه فان قيل المباح هو المأذون في فعله وقد ورد دليل الاذن
وان لم ترد صورة الاذن وبيانه هو ان الله خلق الطعوم في المأكولات والذوق
فينا وعرفنا بالادلة العقلية انها نافعة غير مضرة مع تمكننا منها خلق
قدرنا عليها ودليل الاذن منه لنا في الاكل وذلك كما لو قدم الملك الطعام
بين يدي انسان وعرفه انه نافع له غير مضر وملكه منه فانه يكون اذنا منه
له في الاكل عرفا قلنا فاذا كان مأذونا فيه من جهة الشرع فاباحته من جهة
الشرع لا من جهة العقل وهو وان كان ممتنعا ففيه تسليم المطلوب واما
القائلون بالوقف فان ارادوا به ان الحكم على الافعال بالوجوب والحظر والاباحة
موقوف على ورود الشرع فهو المطلوب وان ارادوا به التوقف في الحكم للتردد
بين دليل الوجوب والحظر والاباحة فخطأ لاستحالة دليل هذه الاحكام قبل
ورود الشرع كما تقدم **المسألة الثالثة** في انه لا يجب رعاية الغرض والمقصود
في افعال الله تعالى وانه لا يجب عليه شيء اصلا مذهب اهل الحق ان رعاية
الحكمة والغرض في افعال الله تعالى غير واجب وانه لا يجب عليه فعل شيء ولا تركه
ووافقهم على ذلك طوائف الالهيين وجمهور الحكماء المتقدمين واجمعت المعتزلة

لنا

المطلوب

على

على ان الباري تعالى لا يخلو فعله عن غرض ومقصود وصلاح للخلق اذ هو
تعالى وتقدس عن الاعراض وعن الضرر والانتفاع وهو ولي في فعله نفعا
للعبث عنه في ابداعه وصنعه ثم اتفقوا بناء على وجوب رعاية الصلاح في فعله
على ان وجوب الثواب على الطاعات والالام الغير مستحقة كما في افعال البهايم
والصبيان ووجوب العقاب واحباط العمل الصالح على المعاصي واحباط
الصغاير عند اجتناب الكبايز ووجوب قبول التوبة والارشاد بعد الخلق واكمال
العقل الى وجوه المصالح بالاقدار عليها واقامة الحجج الدالة عليها ثم التزموا
على فاسد اصولهم ان ما ينال العبد في الحال او المآل من الالام والاوجاع والضر
والشر فهو الصالح له ولم يتحاشوا عن احد الضرورة ومكابرة العقل في ان خلود اهل
النار في النار هو الصالح لهم والانفع لنفوسهم ومما فارق به البغداديون
المصريين القول بوجوب اشتداد حلق الخلق ونهد اسباب التكليف من اكمال العقل
واستعداد الات التكليف والمصريون لا يرون ذلك واجبا بل ابتداؤه تفضل
من الله تعالى واما الاصلح فهم فيه مختلفون فمنهم من اوجبه ومنهم من نفاه بناء على
انه ما من صالح الا وفوقه ما اصلح منه الى غير النهاية ومنهم من قال بوجوب رعاية
الاصلح في الدين دون الدنيا وعند ذلك فلا بد من تحقيق مسالك اهل الحق ثم
التنبيه على شبه اهل الضلال في معرض الاعتراض والانفصال وقد احتج
الاصحاب على امتناع وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى بمسالك
المسلك الاول انه لو كان فعل الله تعالى لا يخلو عن حكمة وغرض فذلك
الغرض اما قديم او حادث فان كان قديما فاما ان يكون يلزم قدم الفعل لقدم
غرضه او لا يلزم فان لزم فهو محال على ما سنبينه من حدوث افعاله وان لم يلزم
قدم الفعل لقدم غرضه فالغرض غير حاصل من ذلك الفعل لحصوله دونه وما
لا يكون الغرض حاصلا من فعله فلا يكون في فعله غرض وهو المطلوب وان كان
الغرض حادثا لحدوث الفعل فاما ان يعود الى فاعل او لا يعود الى فاعل فان لم

تنتقر الى فاعل لزم حدوث حادث من غير فاعل وهو محال لما فيه من سد باب
اثبات واجب الوجود وان افتقر الى فاعل فذلك الفاعل اما ان يكون هو الله تعالى
او غيره لا جائز ان يكون غيره لما سنبينه من انه لا خالق غير الله تعالى وان كان هو الله
واما ان يكون له اصلا في فعله غرض او لا غرض له في فعله فان كان الاول فالكلام
فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل وان كان الثاني فقد خلا فعله عن الغرض
وهو المطلوب فان قيل فعله لذلك الغرض لغرض هو نفسه مخلصا عن غرض من
غير تسلسل قلنا فيلزم مثله في كل مفعول مخلوق وهو ان يقال الغرض منه هو نفسه
من غير حاجة الى غرض اخر غيره وهو المطلوب المسلك الثاني انه لو كان فعله
لغرض فذلك الغرض اما ان يرجع الى الباري تعالى او الى المخلوق لا جائز ان
يقال بالاول اذ الباري تعالى متقدس عن الاغراض والضرر والانتفاع وان عاد
الى المخلوق فقد قيل في ابطاله لا يخلو اما ان يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة الى الله
اولى من عدم الحصول او العدم اولى وان الحصول وعدم الحصول متساويان بالنسبة
اليه فان كان الاول فهو باطل من وجوه انه مستكمل بغيره وهو محال وبه يمتنع القسم الثاني
كيف ويلزم منه عدم الحصول وان كان الثالث فليس القول بالحصول اولى من عدمه
وهو فاسد فانه وان كان حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة الى الله تعالى
سواء فلا يمتنع الفعل لعود الغرض الى المخلوق وان اورد التقسيم ايضا على عود
الغرض الى المخلوق وقيل اما ان يكون حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى الله تعالى
سواء او ان احدهما اولى فالجواب الجواب وانما الطريق في ابطال عود الغرض الى المخلوق
من وجهين الاول هو انا لو فرضنا ثلثة اشخاص مات احدهم مسلما قبل البلوغ وبلغ
الاخران ومات احدهما مسلما والاخر كافرا من مقتضى اصول الخصوم على ما استدعاه
التعديل ان يكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي المسلم لكونه اطاع بالغا وتخليد
الكافر في الجحيم لكفره فلو قال الصبي يا رب العالمين لم احرمتني هذه الرتبة العلية التي
اعطيتها للمسلم البالغ ولم تمنعه اياها فلو قدر الجواب لانه اطاع بالغا فقال الصبي

فلم

فلم لا احييتني الى ان ابلغ واطيع فتحصل لي هذه الرتبة ولو قدر الجواب الذي علمت
انك لو بلغت لعصيتني فكان احترامك هو الانفع لك والاحظ اطلك لي لهذه الرتبة
اصلح لنفسك فلما بلغ الكافر ان يقول فلم لا امتني قبل البلوغ لعلمك بكفري بتقدير
البلوغ فلا ينفي وجوب الغرض جواب وهذا قاطع في نفي لزوم الغرض لا عبادة على الوجه
الثاني انا نعلم علما ضروريا ان خلود اهل النار في النار من فعل الله وتعلم انه لا
فائدة لهم ولا غرض في خلودهم في النار ولا لغيرهم فيه بل والعاقل اذا فتش علم
ايضا انه لا فائدة للجمادات والعناصر والمعدنيات وغيرها من انواع النبات في
وجودها اذ لا يجد ذلك لذة ولا الما ولا فرق بين كونها ولا كونها ولا غرض في اماتة
الانبياء وانظار ابليس وتكليف نوع الانسان بما فيه من الالام والمشاق ولزوم
الحرج بل وكل عاقل ايضا راجع نفسه وامعن في النظر من الوجود ولا وجود فانه
يجد انه لم يوجد لما يعترضه من الافات الدنياوية والاخراوية ولهذا انقل عن المعري
نسيا
انه من الاولين لبلوغه لذلك والتزم بمعنى قال بعضهم يا ليتني كنت منسيا وقال الغر
ماض
يا ليت امي لم تلدني وقال اخر يا ليتني لم اك شيئا في غير ذلك من الاقوال الدالة على كراهة
الوجود وفيه الغرض والصلاح للعبد لا يكون مكروها له فان قيل لو لم يكن فعل
الباري تعالى لغرض ومقصود مع ان الدليل قد دل على كونه حكيما في فعله
عالما بما يصنعه لكان عابثا والعبث قبيح والقبيح لا يصدر من الحكيم المطلق والجبر
المحض اذا كان عالما بقبحه وعالما باستغنائه عنه فاذن لا بد له في فعله من غرض
للتقصير
يقصده وحكمه يطلبها من فعله نفيا للنقص والعبث عنه ولا بد امتناع عود الغرض
من فعله اليه ولكن ما المانع من عوده الى المخلوق وما ذكرتموه فغايته ما فيه عدم
العلم بوجود الغرض فيما وضعتموه من الصور وليس فيه ما يدل على عدم الغرض في
منه
نفسه فانه لا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدم الشيء ولا عدمه في نفسه كيف وانه
يمكن ان يكون خلود اهل النار في النار هو الانفع لهم لعلم الباري تعالى انهم لو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه كما اخبر به الكتاب العزيز ويلزم من ذلك زيادة العقاب في حقهم

مضافا الى ما كان مستحقا عليهم ولا يخفى ان التزام شر قليل دفعا للشر الكثير اولى
من التزام الشر الكثير وامكن ان يكون الفائدة في ذلك نفي التخلف عن خبر الباري تعالى
عنهم بالخلود او الجهل عنه حيث تعلق علمه بذلك واما الفائدة في خلق الجمادات
وغيرها العناية بنوع الانسان لاجل انتظام احواله في مهماته وافعاله والاستدلال
بما في طيها من الايات والدلايل الباهرات على وجود واجب الوجود ووحدانية المعبود
ليعبدن بعظم فيستحق على عبادته وتعظيمه الثواب الجزيل وبالاعراض عنها وعن
التفكر فيها العذاب الاليم واليه الاشارة بقوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى
كنز لم اعرف فخلقت خلقا لاعرف به وقال تعالى ان في خلق السماوات والارض
واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب وقد قال عليه السلام لعايشة
عند نزول هذه الاية قد نزل علي الليلة اية ويل لمن لاكها بين لحييه ولا يتفكر فيها
ثم قرا هذه الاية وقال تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك
ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقال اخبارا عن المومنين في معرض الثناء
والمدح لهم ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال الله الذي خلق سبع سماوات ومن الارض
مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما
الى غير ذلك من الايات الدالة على ان خلق مثل هذه الاشياء انما هو لغرض الاستدلال
بها عليه ليعبد ويعظم تحصيلا للثواب الجزيل كما سبق واما اماتة الانبياء فلعله
النافع لعلم الله تعالى انهم لو عاشوا لتضرروا في ابدانهم او اديانهم فكان اختيارهم
هو الانفع لهم ويحتمل ان يكون الباري قد علم انهم لو عاشوا لافضى ذلك الى فساد بعض
الامة فكان اختيارهم لذلك اولى ه واما فائدة انظار ابليس فيحتمل ان يكون لما فيه
من زيادة امتحان المكلفين ليناله اسباب مقاومته الثواب الجزيل واما تكليف
نوع الانسان مع ما يلزمه من المشاق والالام في الدنيا فلغرض تحصيل الثواب
الجزيل في الاخرى وما نقل عن بعض المتقدمين من الكراهية للوجود فغايته انه لم يظهر
له الغرض من وجوده وما هو النافع له وليس في ذلك ما يدل على عدم الغرض في

الغاية ما

وجوده

وجوده بل لعل وجوده الانفع له وقد استاثر الله تعالى بعلم ذلك دونه
والجواب انا لا ننكر كون الباري تعالى حكيما في فعله وانما ذلك بتحقق فيما نتقنه
في صنعه وتحققه على وفق علمه به وارادته ولا يتوقف ذلك على ان يكون له في فعله
غرض وغاية والعبث انما يلزم في فعله باستفاد الغرض فيه ان لو كان فعله مما يطلب
فيه الغرض وهو محل النزاع ويقبح صدور ما لا غرض فيه من الباري تعالى فمبني على
فاسد اصولهم بالتحسين والتقبيح الذاتي وقياس الغايب على الشاهد وقد
ابطلناه فيما تقدم وقولهم غاية ما ذكرتموه عدم العلم بوجود الحكمة والغرض
وليس في ذلك ما يدل على نفي الغرض في نفسه ليس كذلك بل العلم في ذلك ما يدل على
نفي الغرض في نفسه باستفاد الغرض فيما ذكرناه من الصورة الاولى والثانية ضروري
وان انقدح الاحتمال فيما وراء ذلك من صور الاستشهاد مع بعده وقولهم يحتمل ان
يكون خلود اهل النار في النار انفع لهم من النعيم المقيم خروج عن المعقول ومكابرة
لضرورة العقل قولهم ذلك انفع لهم لعلمه تعالى انهم لو رودوا لعادوا لما نهوا
عنه فانما يلزم ان لو اعادهم مكلفين وهو قادر على اخراجهم من غير تكليف وان كلفهم
وهو قادر على منعهم من المعاصي بما ما تتهم قبل فعلها وعدم اقدارهم عليها او اقدارهم
على التوبة بعد الفعل والعفو والصفح بعد الفعل بل وهو لا يليق بحكمته والاقرب
الى رافته من ان يعذبهم وينتقم منهم مع انه لا ينتفع بعذابهم ولا يتضرر بالعفو عنهم
بل العفو والعقوبة بالنسبة اليه حالة له سيان فكان اخراجهم هو الاصلح والانفع
لهم كيف وقد وجدنا في الشاهد المدحة للعافي دون المنتقم بل والعقلاء يذمون
من يعجز عن مقابلة معصية واحدة بالخلود في العذاب الابدي الشديد فما باله استاثر
العقوبة على العفو مع ذلك وليس مستندهم فيما قضوا به غير التحسين والتقبيح
وقياس الغايب على الشاهد والتخليد في العذاب على خلاف هذه القواعد ه
قولهم الغرض من ذلك انما هو نفي التخلف في خبر الله تعالى والجهل عنه قلنا
فالغرض اذن عبادنا اليهما اذ لا نفع لهم في ذلك وهو خلاف الغرض كيف وان النزاع

قيل

١٨٨

انما هو في اعتبار الاغراض العائدة الى المنافع والمضار والمصلحة والمفسدة الدنيوية
والاخروية وليس النزاع في وجوب وقوع الفعل من الله تعالى ضرورة استحالة
الخلف في خبره واستحالة وقوع خلاف معلومه فان ذلك متفق عليه ومن اطلق الغرض
في افعال الله على ما مثل هذه الامور فلا نزاع معه في غير اللفظ وما ذكروه من الغرض
في خلق السماوات والارض وما بينهما فجوابه من اربعة اوجه الاول انه لو كان ما ذكروه
غرضا لوجب حصوله من كل وجه والا كان الباري تعالى عاجزا عن تحصيل غرضه
من الوجه الذي لم يحصل وليس كذلك فانه كم من هالك بما خلق لاجل صلاحه وانتظام
احواله واستدلاله على ما ينفعه كالغرقى والحرقى والهلكى بالاسباب السماوية
والارضية وليس من الصلاح خلق شيء لمنفعة شخص يكون هلاكه فيه مع علم الخالق
به ولو قال الخالق انما قصدت صلاحه بما علمت ان هلاكه فيه كان قوله مردودا
مستنكرا بل وكم من تارك النظر والاستدلال بموجودات الاعيان ولهذا لو نسينا
الناظر المومن الى غيره لم يجده الا قليلا من كثير الثاني ان الفائدة في معرفة وجود
الله تعالى وما يجب له من الصفات وما يجوز وما لا يجوز لا يمكن عودها الى الله تعالى
اذ هو تعالى وتقدس عن الاعراض كما سبق فلا بد وان يكون عائدة الى العبد وتلك
الفائدة عند البحث عنها عن الانقياد بالمعرفة والثواب عليها وذلك كله مقدور لله
يحصله الله تعالى للعبد من غير واسطة بان يخلق له العلم الضروري به وبصفاته
وان يثيبه الثواب الجزيل بدون النظر والطاعة فلا حاجة الى هذا التكليف والمشقة
مع امكان حصول الغرض دونه وبه يخرج الجواب عما ذكروه في القول بالتكاليف والايجاب
العبادات فان قيل الثواب جزاء على النظر والمشاق اللازمة بالتزام الطاعات بفعل
المامورات واجتناب المنهيات الذي من اسدائه واسنى المنن فهو خروج عن الذل وتكبر عن
الدخول في منن الله تعالى واستباع نعمه وكيف السبيل الى ذلك وان المفر عنه
مع القول بايجاده مستغنيا عن الالفات ممكن من تحصيل اللذات واقدار على ما يصدر عنه
من الطاعات وتكميل عقله للفهم والادراك الى غير ذلك من النعم لا تعد ولا تحصى وذلك

هذا الكثير

يجعله

بل بما ان التكليف مع امكان حصول الغرض دونه عبثا والعبث في حق الله ممتنع وبه

منه

التي

منه بدي من غير سابقة طاعة او فعل عبادة الثالث هو ان الخصم معترف
بان ما يفعله العبد من الطاعات واجب عليه وملجا اليه شكرا لله تعالى على ما
اولاه من مننه واسبغ عليه من جزيل نعمه فكيف يستحق الثواب على ما اداه من الواجبات
والجزاء على ما حتم عليه من العبادات وكيف السبيل الى الجمع بين القول بوجوب
الطاعة على العبد شكرا والثواب على الباري تعالى جزاء وذلك من جهة ان الشكر
لا يجب الا بعد سابقة النعم المتطول بها ابتداء لا بطريق الوجوب والجزاء الواجب
لا يكون الا بعد سابقة النعم المتطول بها ابتداء لا بطريق الوجوب والجزاء الواجب
لا يكون الا بعد سابقة خدمة وطاعة متبرع بها لا على ما وقع بطريق الوجوب في
مقابلة النعم السابقة وقوله تعالى وليجزي كل نفس بما كسبت وقوله تعالى
ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فليس المراد به التعليل
وانما المراد به تعريف الحال في المآل كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون
لهم عدوا وحزنا وقوله تعالى وجعل الليل لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ونحن لا ننكر
وقوع مثل ذلك وانما ننكر كونه مقصودا بالتكليف حتى يقال انه كلف الذي اولعليه
كذا وبهذا الخرج الجواب عما ذكروه من النصوص الدالة على ان المقصود من خلق السماوات
والارض وما بينهما انما هو النظر والاعتبار الرابع هو ان ما ذكروه يرجع حاصله الى
ان حكمة خلق السماوات والارض وما بينهما واظهار الدلايل والايات وايجاب الطاعات
وتكليف الخلايق بنيل المامورات والمنهيات الى لذة يجدها بعض المخلوقين في
مقابلة طاعته وتعبه في النظر والاستدلال يرتد على اللذة التي يجدها من ابتداء
التفضل والانعام من الله تعالى التي لا سبيل الى الخروج عن مننه مع ان الله تعالى
قادر على ان يخلق له اضعاف تلك اللذة في التفضل الابتدائي من غير تعب ولا نصب
وذلك مما لا يتفوه به عاقل ولا يستحسنه احد قولهم ان اهانة الانبياء اسقط
لهم او لغيرهم كما ذكروه فحاصله يرجع الى امتناع وقوع خلاف المعلوم وقد سبق جوابه
والا فلو قطع النظر عن تعلق العلم بوجود الاضرار الملازم لتباينهم لقدر كان قادرا

لقدر على دفعه عنهم وعن غيرهم دون اماتتهم وتفويت المنفعة الحاصلة بهدايتهم
وارشاد الخلق الى نجاتهم وما ذكروه من الغرض في انظار ابليس من زيادة الامتحان
به لنيل الثواب الجزيل عليه لا يصح لوجهين الاول انه لو كان الغرض منه ذلك
لكان حاصلا من كل وجه حتى لا يكون الرب تعالى عاجزا عن تحصيل غرضه بانظاره
لابليس ويحن اذا انصفنا وجدنا متبعيه اكثر من مخالفيه فكان الاضرار بانظاره
اكثر من النفع الحاصل له وذلك قبيح على اصلهم فلا يصلح ان يكون غرضا الثاني
ان المقصود منه اذا كان هو زيادة الثواب الحاصل من الامتحان به والرب تعالى
قادر على تحصيل ذلك للعباد دون هذه الواسطة التي الغالب منها
الاضرار لا النفع وتمام تقرير ما سبق في التكاليف واذا ثبت امتناع رعاية
الغرض في افعال الله تعالى فقد بطل القول بوجوب رعاية الصلاح والاصلح
ويدل على امتناع ذلك ايضا انه لو وجب على الله رعاية الصلاح او الاصلح
للزم ان يكون الفرائض من النوافل بالنسبة الى افعالنا واحيته لما فيها من صلاحنا
اذ الرب تعالى قد امرنا بها وندب اليها وهو فلا امر ولا ندب الا بما هو صالح او اصلح
فاذا كان فعل الصلاح او الاصلح عليه واجبا كان واجبا بالنسبة الينا
ضرورة عدم الفرق بين الغائب والشاهد فيمتنع القول بالوجوب في الفرع
مع امتناعه في الاصل فان قيل الملزم من وجوب رعاية الصلاح والاصلح
على الله تعالى وجوب النوافل بالنسبة الينا لكونها صالحة فان وجوب
رعاية ذلك في حقنا انما يوجب الكد والجهد وهو اضرار بنا في حقنا على الباري
تعالى لانه قادر على نفع الغير وصلاحه من غير ان يلحقه ضرر وجهد ولا كدر
وتعب فافترقا ولئن العول بوجوب رعاية الصلاح او الاصلح على الله تعالى
مستندا الى قياس الغائب على الشاهد ليلزم ما ذكرتموه بل هو مستند الى ما
ذكرناه من امتناع صدور العبث عن الحكيم في فعله وصنعه قلنا اما ما
ذكروه من الفرق فهو يرجع الى قاعدتهم في وجوب الطاعة والشكر على العبد

في

في مقابلة نعم الله تعالى عليهم بالابطال وان نظر الى ما يستحقه من الثواب في
مقابلته فهو باطل بما اسلفناه ومع بطلانه فيلزم القول بمثله في محل النزاع
وما قيل من ان مستند الوجوب في حق الله تعالى انما هو نفي العبث والقبح عن الله
تعالى فقد سبق جوابه واما ما نحن بصدد ابطال القول بوجوب رعاية الاصلح مسلكا
الاول هو ان مقدورات الله تعالى في الاصلح غير متناهية فما من اصلح الا وفوقه
ما هو اصلح منه الى غير النهاية ووجوب رعاية ما لا يمكن الوقوف فيه على حد ونهاية
ممتنع فان قيل انما يمتنع رعاية الاصلح ان لو لم يكن ما قيل بوجوب رعايته مقدورا
مضبوطا وقد امكن ضبط ذلك وتقديره بما يعلم الله تعالى ان الزيادة عليه
مما يوجب للعبد العتو والطغيان ولا محالة ان رعاية ذلك غير ممتنع قلنا عنه
جوابان الاول هو انه ما من امر يقدر طغيان الانسان عنده الا والرب تعالى قادر عليه
على عصمته عنه وعند ذلك فاعتبار ما هو الاصلح الاول والثاني هو ان ما
ذكروه ينقض قاعدتهم في وجوب تكليف العبد رعاية لمصلحة العبد مع العلم بانه
سيكفر ويفجر فان امتنع رعاية الاصلح نفيا للطغيان فلم يمتنع التكليف رعاية
لدفع الفجور والكفران ○ المسلك الثاني ان العالم فيه كفر وايمان وخير
وظلم واحسان وعدل وجور الى غير ذلك من المتقابلات التي احد المتقابلين
فيها حسن والاخر قبيح لذاته على اصلهم وكل واحد منهما مقدور لله تعالى وموجود
بايجاده على ما سنبينه وعند ذلك فاما ان يكون وجود ما قيل حسنه اصلح من وجود
ما قيل بقبحه او وجود ما قيل بقبحه اصلح مما قيل بحسنه او ان كل واحد منهما اصلح
من الاخر او لا واحد منهما اصلح من الاخر فان كان الاول فيلزم منه ان لا يوجد القبيح
اذ الاصلح مقابله وان كان الثاني فمحال ان يكون القبيح اصلح من الحسن ومع احالته
فيلزم منه ان لا يوجد الحسن اذ الاصلح مقابله وان كان الثالث فهو محال ايضا لما فيه
الاحالة وان كان الرابع فهو ايضا محال لما فيه من القول بان الحسن ليس اصلح من القبيح
وهذه المحالات انما لزمت من القول بوجوب رعاية الاصلح فيكون ممتنعا واذا

من الاصلح

ثبت امتناع اعتبار الغرض في افعال الله تعالى وامتناع وجوب رعاية الصلاح
والاصلح لزم بطلان ما بني عليه من وجوب الثواب على الطاعات والعقاب على
المعاصي والتكليف والتمكن مما كلف به العبد اي غير ذلك مما عددناه اما
وجه الاحتجاج على امتناع وجوب شيء على الله تعالى مطلقا فجهة العموم فهو ان
الواجب قد يطلق بمعنى الثابت اللازم ومنه يقال وجب الحق اي ثبت ولزم وقد
يطلق على ما يلزم من فرض عدمه المحال وقد يطلق على ما هو متعلق الامر اللازم وقد
يطلق على ما يلحق تركه ضرر من ذم او غيره وقد يطلق بمعنى الساقط ومنه يقال
وجبت الشمس اي ذا سقطت وعند ذلك فاما ان يراد بالواجب على الله تعالى
احد هذه المحامل او غيرها فان اريد به احد هذه المحامل فهو ممتنع اما الاعتبار الاول
وهو الثابت اللازم فلان الخصوم متفقون على وجوب التمكن مما كلف به العبد
مع انه غير لازم لاتفاقهم واتفاق الامة على التكليف لمن علم الله انه لا يؤمن كابي
جهل وغيره وهو غير ممكن منه لعلم الله تعالى ان ذلك غير واقع منه ووقوع خلاف
المعلوم محال والا لكان علم الباري تعالى جهلا وهو ممتنع على ما سبق في الصفات
وبهذا يبطل الوجوب بالاعتبار الثاني ايضا واما الاعتبار الثالث فهو ايضا
ممتنع لاستحالة كون الرب تعالى مامورا ومنهيا بالاتفاق والرابع ايضا ممتنع
لان الرب تعالى منزه عن الاضرار والانتفاع والذم على فعل شيء او تركه والخامس
فغير مراد بالاتفاق وان اريد غير هذه المحامل فلا بد من تصويره لنتكلم عليه فان قيل
لا نسلم الحصر في الاقسام المذكورة وذلك انا نعني بكون الفعل واجبا انه
حسن وان تركه قبيح وهو خارج عما ذكرتموه وان سلمنا الحصر فما ذكرتموه من
الاقسام وان لا نسلم امتناع تفسيره بما يلزم المحال من فرض عدمه لا لذاته بل
لغيره فمعنى وجوب رعاية الصلاح في فعله انه يلزم من فرض عدمه العبث
في حق الله والعبث قبيح والباري عالم بقبح القبيح وعالم باستغنائه عنه فيكون
فعله عليه ممتنعا ولو فعله كان جاهلا او مفتقرا اليه وهو على الله محال ومعنى

كون

كون الثواب على الالام البهائم واجب انه يلزم من عدمه الظلم في حق الله والظلم
على الله محال على ما سيأتي تفصيل القول فيه واما قضية ابي جهل فلا احتجاج
بها اذ الايمان منه ممكن وهو ممكن منه لكونه مقدورا له وهذا هو القدر الذي
يوجبه من التمكن وهو واقع والجواب اما السؤال الاول فمبني على التحسين
والتقبيح وقد ابطلناه واما الثاني فمندفع اما قولهم انه يلزم منه العبث
فقد اجبنا عنه وقولهم يلزم منه الظلم فانما يتصور ان لو كان قادرا لا يتصور انه
بالظلم وليس كذلك فان الظلم انما يتصور في حق من تصرفه في ملك غيره من غير
حق او تجاوزه من المتصرف فيما هو داخل تحت امره وحكمه وذلك كله مما لا يمكن
تحقيقه في حق الله تعالى مع ان ذلك ايضا مبني على اصولهم في التحسين والتقبيح
وقد ابطلناه ثم يلزم على ما ذكروه التكليف بالايمان لمن علم الله انه لا يؤمن
قولهم الايمان ممكن في نفسه قلنا الايمان غير كاف في التمكن الا مع الاقتدار
عليه قولهم انه مقدور له قلنا لا نسلم انه قادر عليه قبل الفعل اذ القدرة
عندنا لا تسبق الفعل على ما سيأتي تعريفه ثم وان سلمنا كونه مقدورا لكنه لا
فرق في عدم التمكن بين ما كان مستحيلا باعتبار ذاته وبين ما كان ممتنعا باعتبار
غيره لاستوائهما في امتناع الوقوع **المسألة الرابعة** في الالام واحكامها
مذهب اهل الحق ان الالام معدومة لله تعالى فاذا فعلها فهي حسنة وسواء
كانت مبتدأ بها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض او لا وان العوض عليه غير
واجب على ما سبق بل ان كان فلا يكون منه الا بطريق التفضل والانعام وهو جائز
عقلا في الدنيا والاخرى واما الواقع فمستند الى السمع فما ورد به كان
والا فلا واما الالام الصادرة من المكلفين بعضهم في حق بعض فان كان من
صدر عنه الايلام مكلفا فمنه ما هو جائز ومنه ما هو حرام على حسب ورود الشرع
بذلك وان كان من صدر عنه الايلام غير مكلف فلا تبعة عليه في الدنيا والاخرى
عقلا الا ما ورد الشرع به بطريق التأديب والزجر والمنع في التعويض على

من م

ذلك من الله تعالى في الدنيا او الاخرى انما هو السمع واما المعتزلة فانهم قالوا
الايلام اما ان يكون من الله تعالى او من المخلوقين فان كان من الله تعالى فقالوا
انما يحسن بان يكون مستحقا على اخر به سابقة او لجلب نفع او دفع ضرر او بان يعوض
عنه في الدار الاخرة بما يربو عليه مقدار الالم ثم اختلفوا في الاعواض الواجبة
على الله تعالى فذهب العلاف والجبائي وكثير من متقدمي المعتزلة الى دوامها
كدوام الثواب ووجوب تاخيرها الى الدار الاخرة زائدة على قدر ما يستحق من
العوض معجلا وابى احباطها بالكفر والفسق كاحباط الثواب والا كان
الكافر والفاسق مستحقا في كل وقت في الاخرة نعيم العوض وعقاب الكفر
والجمع ممتنع ٥ وذهب ابو هاشم الى خلافهم في الكل ومما اختلف فيه المعتزلة
ايضا انه هل يتصور التفضل من الله تعالى بمثل العوض ابتداء ام لا فمن لم يجوز
ذلك جوز الايلام لمجرد التعويض كالجبائي وابي الهذيل وقدماء المعتزلة ومن
جوز ذلك لم يجوز الايلام الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الالام وكونها
انتقاما في زجر غاو عن غوايته وذهب عباد الصيمري الى جواز الايلام
لمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الالام لا تحسن
لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا
ينفعه الا جهة التعويض واتفقوا على امتناع الايلام دون هذه الامور لانه
يكون ظلما والظلم قبيح لذاته عند الجميع اختلفوا في القبح هل هو مقدور لله تعالى
ام لا فذهب النظام والجاحظ وغيرهما من قدماء المعتزلة الى استحالة كونه
مقدورا لله تعالى ٥ وذهب الجبائي وابو الهذيل وكثير من المعتزلة الى
كونه قادرا عليه غير انه لما كان عالما بقبحه وعالما باستغنائه عنه استحال صدوره
عنه لعدم الداعي اليه ولو صدر عنه لدل على جهله بقبحه او على كونه محتاجا اليه
وذلك على الله محال واما ان كان الايلام من المخلوقين بعضهم في بعض فيجب على الله تعالى
انصاف المظلوم من الظالم وعند ذلك فاما ان يكون للظالم عوض عند الله تعالى

او

او لا عوض له فان كان الاول فيجب ان يصرف الى المظلوم ما يستحقه الظالم من
الاعواض بقدر ايلامه له وان كان الثاني فيجب عليه صرفه عن الايلام ابتداء بوجه
من الوجوه او ان يعوضه من عنده ثم اختلفوا في وقت وقوع اعواض البهائم فمنهم من
قال بذلك في الدنيا ومنهم من قال بها في الاخرى في غير الجنة ومنهم من قال بوقوعه
في الجنة وهل يجب عليه تكميل عقولها لتعلم ان عوضها دائم غير منقطع فيحلف فيه
ايضا بينهم لكنهم اتفقوا على ان الاعواض المستحقة على الخلق غير دائمة واما
المجوس فمعتقدهم ان الالام مستحقة لذاتها ولا تحسن بوجه من الوجوه غير انها صادرة
عن الظلمة دون النور واما التناسخية فلم يجوزوا صدور الالام من الله تعالى
ابتداء بوجه من الوجوه الا بطريق المجازاة على ما سبق من اقتراف الجرائم ويحقق
ذلك في البهائم بان يكون ارواحهم قبل اتصالها بابدان البهائم في ابدان اشرف
من ابدان البهائم وقد اقترفت الجرائم فنقلت الى ابدان البهائم لتعذب على جرائمها
ثم التزموا على هذا الاصل ان البهائم مكلفة عالمة بما يجري عليها من الالام وانها
مجازاة على فعلها ولولا ذلك لما تصور ارتجاعها بالالام عن العود الى الجنة
مقدرا انتقالها الى بدن اشرف من ابدان البهائم ٥ ومنهم من زاد على هذا وزعم
ان فيما من جنس من اجناس البهائم الا وفيهم نبي مبعوث اليهم من جنسهم ومنهم من زاد
على هذا وزعم ان جملة الجمادات احيا مكلفة وانها مجازاة على تعرفه من الخير
والشر ثم اختلفوا في التكليف فمنهم من قال بان الله تعالى كلف الارواح ابتداء ومنهم
من قال لم يكلفها غير انه خيرها فاختارت التكليف ولهم اختلاف كثير في اطراد التناسخ
واحكامه سنأتي على ايضاحها عند التصدي للرد عليهم ٥ واما الكرامية
فانهم لما اعتقدوا قبح الايلام لذاته ولم يروا حسنه بما حسنه المعتزلة والتناسخية
واعتقدوا ورود الامر بذبح الحيوان من الله تعالى زعموا ان البهائم لا تتالم وكذلك
الاطفال الذين لا يعقلون وعند هذا فلا بد من تحقيق مذهب اهل الحق اولا
والاشارة الى ابطال مذاهب الخصوم ثانيا اما تحقيق مذهب اهل الحق

ما

فهو ان الالام ممكنة الوجود وكل ممكن الوجود فوجوده لا يكون الا بايجاد الله تعالى
على ما سنبينه بعد وما يكون فعلا لله تعالى فلا يكون قبيحا في ذاته لما سبق
في ابطال التحسين والتقبيح الذاتي وعلى هذا فالقبيح عند اهل الحق لا يكون مقدورا
لله تعالى لا بمعنى انه موجود غير مقدور له بل بمعنى انه لا وجود له فيكون مقدورا
واما الرد على المعتزلة اما قولهم بتحسين الالام عقابا على ما سبق من الجرايم
فقد اعتمدوا في ذلك على قضاء العقل بحسن انتصاف من اولم اعتدا من المعتدي
عليه بالايلام وحسن ضرب العبد تاديبا على اساءته زجرا له وردعا عن مثلها
ونحن لا ننكر استحسان مثل ذلك في حقنا للتشفي والانتقام ودفع الم العيض
عن نفس المجني عليه ولا يلزم مثله في حق الرب تعالى لاستحالة ذلك عليه وعند ذلك
فلا يلزم من مثله ان يكون ايلامه للجاني حسنا مع استغنايه عنه فان قيل الرب تعالى
وان كان غنيا عن ذلك الا انه يحسن القول بتحسين الايلام عقوبة على الجناية لوجهين
الاول ما استقر في العقول من ذم الجاني على جنايته وان قدر استغنا المجني
عليه عنه ٥ الثاني انه لولم يحسن ذلك لكان اغرا للجاني بالجنايات وارتكاب
المحرمات قلنا اما الاول فدعوى محل النزاع واما الثاني فمنتقض عليهم بوجوب
قبول التوبة واما قولهم بتحسين الايلام لعرض التعويض فانما يصح ان لولم يكن
الرب تعالى قادرا على التفضل ابتداء بمثل ذلك العوض من غير سابقة ايلام واما
اذا كان قادرا فلا ولهذا فان من كان قادرا على الاحسان الى ضعيف دون سابقة
ايلامه لا يحسن منه الايلام لاجل الاحسان والله تعالى قادر على التفضل بمثل
ذلك العوض من غير ايلام فلا يحسن منه الايلام فان قيل لا نسلم ان الله قادر على
التفضل بمثل العوض وذلك لان العوض مستحق غير مشوب بالمنة والتفضل بضده
قلنا اما من اعترف منهم بان التفضل بمثل العوض مقدور لله تعالى فالالزام
لازم له ومن منع من ذلك فمنعه باطل مردود عليه وذلك لما بينا فيما تقدم
انه لا يستحق على الله شيء ولا يجب فالعوض لا يكون مستحقا فيكون تفضلا من الله

اعتمدوا

ذلك صح

الوجه صح

عليه صح

ايضا

ايضا غير انه اختص باسم العوض لكونه مسوقا بالايلام واذا كان تفضلا فهو مثل
للفضل السابق للايلام والقادر على احد المثلين يكون قادرا على المثل الاخر وعلى
هذا نقول ان التفضل بمثل الثواب مقدور لله تعالى ايضا وان كان ممنوعا
عند بعض المعتزلة وما قيل من لزوم شايبة المنة فمع ابطاله بما اسلفناه لازم
ايضا في العوض بمقدر كونه غير مستحق ثم وان سلمنا دلالة ما ذكروه على تحسين
الالام للتعويض لكنه يلزم عليه القضاء بتحسين ايلام الواحد منا لغيره ابتداء اذا كان
ملتزما للعوض وهو خلاف الاجماع منا ومن المعتزلة ومن كافة الامة فان قيل الباري
تعالى عالم بعواقب الامور وبما قدره على التعويض بخلاف الواحد منا فلا يلزم من
التحسين في حق الله التحسين في حق الواحد منا مع انطوا العاقبة عنه وجواز تحقق
الالم من غير عوض بخلاف الرب تعالى فهو باطل بايلام الولي والقيم على الطفل بقطع
السلع والفصد والحجامة والمذهب بالضرب المولم ارتقابا لما يتوقع من النفع
وان كان مظنونا غير متيقن وعلى هذا امتنع تحسين الايلام لتحصيل نفع او دفع ضرر
وكل ما قيل في العوض فهو متجه هاهنا والقول بحسن الالم للعوض واعتباره
معا باطل ايضا اذ العوض انما يكون موثرا في التحسين ان لولم يكن مقدورا على
التفضل بمثله او ازيد وليس كذلك على ما سبق والاعتبار ايضا غير موثر لما فيه
من الزام الضرر لاحد المكلفين لنفع الاخر وليس هو اولى من العكس فيكون ظلما والظلم
عندهم قبيح لذاته وبمثل هذا ابطل قول الصيمري بالتحسين لمجرد الاعتبار والقول
بان الالم انما حسن بالعوض مع القدرة على التفضل عليه اذا علم الله انه لا ينفعه
الا لجهة التعويض فهو ايضا باطل فانه اذا كان قادرا على التفضل بمثل ذلك
العوض ابتداء من غير سابقة الم ولا هو محتاج الى التاليم ولا هو متضرر بالتفضل
فالتاليم يكون عبثا لا فايدة فيه فيكون قبيحا وعلمه بانه لا ينفعه الا لجهة العوض
لا يخرج الالم عن كونه قبيحا وقولهم ان الايلام دون هذه الامور يكون ظلما من الله
والظلم قبيح لذاته فقد سبق الكلام على الطرفين وقول من قال ان القبيح لذاته

مقدور عليه لله تعالى فباطل لاستحالة القبيح لذاته كما سبق ثم وان قدر وجود القبيح
لذاته فلا نسلم تصور وجوده من الرب تعالى فلئن قالوا انتصور من الله تعالى
ايلام الكافر عقوبة على كفره ولا فرق في الالم المقدور في حق الكافر عقوبة
على كفره ولا فرق في الالم المقدور في حق الكافر وبين الالم في حق من لم يسبق منه
جناية غير وجود الجناية في احدى الصورتين وعدمها في الاخرى وذلك غير
داخل في حقيقة الالم المقدور فكان الالم في حق غير الجاني مقدورا لله تعالى وذلك
الايلام قبيح فكان القبيح مقدورا قلنا اذا اختلف الالمان بما اوجب قبح احدهما
وحسن الاخر فمنا المانع ان يكون وجود ذلك الفارق الموجب للقبح مانعا من الاقتدار
او ان عدمه يكون شرطا في الاقتدار وعدم الاطلاع على جهة المانعية او الشرط
لا يوجب انتفاء المانعية او الشرطية لما سبق في تعريف الادلة ثم وان سلمنا
كونه مقدورا لله تعالى فلم قالوا بامتناع وجوده عنه قولهم ان ذلك يدل
على جهله بقبحه او احتياجه اليه غير مسلم وما الجامع من الجهل له مع العلم
بقبحه او احتياجه اليه عن مسلم وما واستغنائه عنه وليس العلم بذلك ضروريا
والنظري فلا بد من الدليل عليه واما الرد على الثنوية في اعتقادهم قبح الالام
لذواتها فما سبق في مسئلة التحسين والتقبيح وفي اعتقادهم وجود مدبرين ومبدا
للخير ومبدا للشر فما سياتي فيما بعد واما الرد على التناسخية في ان الالام
قبيحة فما سبق وفي اعتقادهم حسنها بالاعواض فما ذكرناه على المعتزلة وفي
التناسخ ما سياتي ايضا في موضعه واما انكار البكرية لحلول الالام بالبهائم
والاطفال فمكابرة للعقل والحس وما نشاهده منهم من الاضطراب والنفرة
عند الضرب والجراحات والاحتراق بالنار وبكاء الصبيان عند وجود الاشياء
المولمة وانكار ذلك لا يتقاصر في البعد عن انكار حيوتهم وحركاتهم وحسهم وادراكهم
ووضوح ذلك في تناهي الفساد يغني عن ابطاله المسئلة الخامسة في تكليف
ما لا يطاق نقل عن الشيخ ابي الحسن الاشعري في بعض الاقوال انه قال لا يجوز

التكليف

التكليف بالمحال كالجمع بين الضدين والامر بما هو ممنوع منه كامر الزمن بالقيام
ونحوه والذي اليه مسلكه في اكثر اقواله الجواز وهو لازم على مذهبه ضرورة
اعتقاده ان الاستطاعة لا تكون الا مع الفعل مع تقدم التكليف بالفعل على
الفعل وان القدرة الحادثة غير موثرة في ايجاد الفعل فيكون العبد مكلفا بفعل
غيره وابى هذا اكثر اصحابه وقد نقل عن بعض البغداديين من المعتزلة ما
يوافق هذا القول فانهم قالوا بجواز تكليف العبد بفعل في وقت علم الله انه يكون
ممنوعا منه وهو تكليف بما لا يطاق والى هذا ايضا ذهب بكر بن اخت عبد الواحد
حيث قال ان الختم والطبع على الافئدة مانعان من الايمان والاخلاص مع كونه
مامورا بالايمان ومن اصحابنا من مال الى القول الاول وهو امتناع التكليف
بالمحال وهو مذهب البصريين واكثر البغداديين ثم اختلف القائلون من
اصحابنا في جواز التكليف بما لا يطاق عقلا وفي وقوعه فمنهم من اثبته ومنهم من لم
يثبته واجمعت الامة على جواز التكليف بما علم الله انه لا يكون عقلا وعلى وقوعه
شرعا كالتكليف بالايمان لمن علم الله انه لا يومن كابي جهل وغيره خلافا لبعض
الثنوية وعند ذلك فلا بد من التنبيه على ما هو الحق في هذا الباب فرقا بين ما ذهب اليه وابانة
الحق من الباطل منه وقد احتج الاصحاب على جواز التكليف بما لا يطاق بان قالوا
العبد مكلف بالفعل قبل وجود الفعل وكل تكليف بالفعل قبل وجود الفعل
فهو تكليف بما لا يطاق اما المقدمة الاولى فبالاجماع واما المقدمة الثانية
فبيانها بقولنا ان المكلف بالفعل قبل وجود الفعل لا قدرة له على الفعل وكل من
لا قدرة له على الفعل فتكليفه بالفعل تكليف بما لا يطاق اما المقدمة الاولى
فبيانها بما ياتي واما الثانية فمعلومة بالضرورة واذا ثبت جواز التكليف
بالقيام حالة كون الشخص قاعدا مثلا مع استحالته جاز تكليف العاجز
عن القيام بالقيام كالزمن والتكليف بالمستحيل لذاته كالجمع بين الضدين ونحوه
ضرورة اشتراك الكل في امتناع وقوع الفعل من المكلف حالة التكليف

التكليف

فان قيل لا نسلم ان قولكم انه لا قدرة على الفعل قبل وجود الفعل تكليف بما لا
يطاق قولكم انه لا قدرة على الفعل قبل وجود الفعل لا نسلم ذلك وما ذكرتموه
في بيانه فسيأتي الكلام عليه ايضا ثم هو على خلاف قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا اثبت الاستطاعة على الحج قبل وجود الحج
وكذلك قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اثبت الطاقة
على الصوم قبل الشروع فيه سلمنا انه لا قدرة على الفعل قبل وجود الفعل ولكن لا
يلزم من جواز التكليف بالفعل قبل الفعل مع كونه مقدورا حالة الفعل جواز
التكليف بالمستحيل لذاته والمحجور عنه وبيان الفرق بين شبهته او جه الاول
هو ان تكليف القاعد بالقيام لا يعد قبيحا وتكليف الزمن بالقيام والتكليف
بالجمع بين الضدين قبيح في العقل الثاني هو ان القيام ممكن للقاعد ومتصور
الوجود بخلاف قيام الزمن والجمع بين الضدين الثالث هو ان الزمن به آفة
مانعة من القيام وهي الزمانة بخلاف غير الزمن الرابع هو ان المأمور بالقيام
اذا لم يكن ممنوعا منه بزمانة او غيرها وان لم يكن قادرا على القيام فهو قادر على
ضده وهو ما هو متلبس به ولا كذلك المحجور عنه والمستحيل لذاته الخامس هو
ان الاقتدار على قيام القاعد ملازم لارادته للقيام في العادة بخلاف المحجور
عنه والمستحيل فعله السادس ان التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي
مطلوبا وذلك المطلوب كما يشترط فيه ان يكون معدوما في الاعيان حالة طلبه
ضرورة امتناع طلب الحاصل يشترط فيه ان يكون متصورا في الذهن فان طلب ما
لا تصور له في الذهن محال وهذا الشرط متحقق في طلب القيام من القاعد وهو
غير متحقق في طلب الجمع بين الضدين لاستحالة تصوره في الذهن ولو تصور
ذهنا لما امتنع وقوعه عيانا وكذلك طلب القيام من الزمن مع زمانته ومع هذه
الفروق فلا يلزم من تجويز التكليف في الاصل المتفق عليه جوازه في محل النزاع
والجواب قولهم لا نسلم انتفاء القدرة على الفعل قبل الفعل قلنا سيأتي

بما لا يطاق وهو

بيانه

بيانه وابطال كل ما يتشكك به عليه وما ذكروه من الاستدلال بالايتين
فحاصله يرجع الى التمسك بالظواهر المحتملة التأويل في مسائل القطع فلا
يقبل وسيأتي قبولها للتأويل اما الاية الاولى فالاستطاعة وان احتمل حملها
على القدرة وكانت ظاهرة فيه غير انه محمول على ما نقله الائمة عن النبي عليه السلم
من تفسيره الاستطاعة بالزاد والراحلة ولهذا اوجب على من لا قدرة له على الحركة
كالزمن اذا كان واجدا للزاد والراحلة بأركابه وانزاله واما الاية الاخرى
فيحتمل ان يكون المراد من الطاقة الصحة وهي ما يتأتى معها خلق القدرة
المقارنة للفعل عادة وسقد يراد ته ولا مانع منه وان سلمنا امتناع حمله
على هذا المحمل لكنه يحتمل ان يكون الضمير في قوله تعالى يطيقونه فدية راجعا
الى الفدا ويكون تقدير الكلام وعلى الذين يطيقون الفدا فديه ويكون معنى
طاقة الفدا ملك ما يفتدى به والفدا وان لم يكن مذكورا في الاية غير انه
يجوز عود الضمير الى ما ليس بمذكور اذا كان في الكلام ما يدل عليه كما في قوله
تعالى كل من عليها فان الضمير في عليها عايد الى الارض وان لم تكن مذكورة
وقوله تعالى حتى توارت بالحجاب فان في قوله توارت عايد الى الشمس مع
عدم ذكرها وقوله تعالى فاثرن به نقعا والضمير في قوله به عايد الى الوادي
الذي تطاه الخيل وان لم يكن مذكورا واما الفرق الاول فحاصله راجع الى
التقبيح والتحسين العقلي وقد سبق ابطاله واما الفرق الثاني فلا نسلم ان
القيام في حق القاعد ممكن في حالة قعوده وقبل خلق القدرة عليه والتكليف
متحقق قبل خلق القدرة عليه فيكون تكليفا بما ليس بممكن كما في العاجز والتكليف
بالمحال ويحقق الامكان بعد خلق القدرة المقارنة للفعل لا يخرج الفعل
قبل خلق القدرة عن كون التكليف به تكليفا بما لا يطاق والا لما كان تكليف
العاجز عن القيام بالقيام تكليفا بما لا يطاق والا لما كان تكليف العاجز
عن القيام بالقيام تكليفا بما لا يطاق لامكان ازالة المانع وخلق القدرة له عليه

لا

ومن يقومه

ط

الضمير

وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الفرق الثالث ايضا واما الرابع فمندفع ايضا
فان القدرة على ضد الفعل المكلف به لا توجب القدرة على نفس ذلك الفعل واذا
لم يكن الفعل المكلف به حالة التكليف به مقدورا فهو تكليف بما لا يطاق ولهذا
كان التكليف بالحركة الى جهة السماء صاعدا في حق الادمي تكليفا بما لا يطاق
بالاجماع حيث لم يكن ذلك مقدورا له وان كان قادرا عندهم على الضد وهو
التحرك الى جهة اخرى على وجه الارض واما الفرق الخامس فباطل ايضا
فان ملازمة الاقتدار لارادة الفعل في حق غير العاجز لا يخرج الفعل عن
كونه معجوزا عنه قبل خلق القدرة عليه كما سبق واما الفرق السادس فقد
اجاب عنه بعضهم بمنع ان التكليف ينقسم الى تكليف طلب واستدعاء للفعل
والى تكليف تعجيز واعلام علاقة العقاب وعلى هذا فما ورد التكليف به وهو
ممكن فهو تكليف اقتضاء وطلب وذلك هو الذي يستدعي تصور المطلوب
في نفس الطالب ويشترط فهمه للمطلوب منه وما ورد التكليف به وهو محال
لذاته كالجمع بين الضدين وتكليف الزمن بالقيام فالمراد به التكليف بالاعتقاد
الثاني وليس بطلب فلا يستدعي تصور المطلوب في نفس الطالب وهو بعيد
فانه اما ان يعترف بان التكليف بالفعل قبل خلق القدرة عليه ممكن او ليس بممكن
فان قال انه ممكن مع انتفاء القدرة عليه فقد سد لما سبق وان اعترف بعدم
الامكان فيلزم منه امتناع ورود التكليف بمعنى الطلب والاقتضاء مطلقا
وهو خلاف اجماع الامة والجواب في ذلك ان يقال قد بينا ان طلب القيام
من القاعد مع عدم القدرة عليه كطلبه من العاجز وعند ذلك فاما ان
يكون القيام المطلوب من العاجز متصورا في نفس الطالب واما ان لا يكون
متصورا فان كان متصورا فقد بطل الفرق وان لم يكن متصورا فهو ايضا غير
متصور مع عدم القدرة ويلزم من ذلك اما الاستواء في جواز التكليف او في عدمه
والاستواء في عدم جواز التكليف محال لضرورة الاتفاق على جواز تكليف القاعد

الذي

الذي ليس بعاجز عن القيام فلم يبق الا الاستواء في جواز التكليف وقد تمسك بعض
اصحابنا في جواز التكليف بما لا يطاق بقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به ووجه الاحتجاج به انهم سألوا دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ذلك
محالا في نفسه لكان مندفعا بنفسه من غير حاجة الى السؤال في دفعه فحيث
سألوا دفعه دل على كونه جائزا فان قيل لا نسلم ان الاية ظاهرة في سؤال دفع
التكليف بالمحال فانها انما يكون ظاهرة فيه ان لو كان التكليف بالمحال ممكنا لانه
اذا لم يكن ممكنا فيكون مندفعا بنفسه كما ذكرتموه ولا حاجة الى سؤال دفعه وعند
ذلك فيتوقف امكان التكليف بالمحال على كون الاية ظاهرة فيه ويتوقف ظهورها
فيه على كونه ممكنا وهو دور ممتنع سلمنا ظهورها فيه على كونه ممكنا انها ظاهرة
في دفع التكليف بالمحال ولكن يحتمل ان يكون المراد انما هو دفع ما فيه كلفة ومشقة
على النفس ولهذا يصح ان يقال لمن كلف عبده ما يشق عليه مشقة مفضية الى
هلاكه كلفه ما لا طاقة له به ويدل عليه اول الاية وهو قوله تعالى ولا تحمل
علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا والمراد بالاصر ما فيه ثقل ومشقة هكذا
قال اهل اللغة سلمنا ان المراد به تكليف المحال ولكن ليس فيه ما يدل على جواز
التكليف بالمحال اذ هو حكاية تمحال الداعين ولا حجة في قولهم ولو صرحوا
بالجواز سلمنا صحة الاحتجاج بقولهم ولكن لا نجد امنا ان يقولوا بان كل تكليف
تكليف بما لا يطاق او بعض التكاليف دون البعض فان كان الاول فالسؤال
يكون لدفع كل تكليف ولا فائدة في التخصيص بما لا يطاق وان كان الثاني
فالتكليف اما تكليف عاجز او غير عاجز فما يطاق اما تكليف العاجز او من
ليس بعاجز ولا جائز ان يقال بالاول والا لكان ما لا يطاق هو تكليف من ليس
بعاجز ولا يخفى ان العكس اولى وان كان الثاني فقد بطل ما ذكرتموه من الدليل
العقلي والجواب عن السؤال الاول هو ان الاية بوضعها لغة تدل على طلب
دفع التكليف بالا يطاق ولهذا يتبادر فهم ذلك من الاية عند اطلاقها الى الفهم

وان كانا عاجزين عن كون التكليف بما لا يطاق ممكناً وعند ذلك فيلزم القول بالامكان
ضرورة حمل اللفظ على ظاهره فانه لو لم يكن ممكنا لما كان للسؤال فايدة على ما
سبق الا بطريق التأويل وهو خلاف الاصل وعن السؤال الثاني انه ترك
للظاهر من غير دليل وليس في اول الاية ما يدل على مخالفة الظاهر في احدهما
اذ لا احالة في احالة طلب دفع ما فيه تعب ومشقة وطلب دفع ما لا يطاق
في نفسه بل ربما كان ذلك مما يوجب حمل اخر الاية على ظاهره تكثيرا لفايدة التأسيس
اذ هي اولى من التأكيد وعن الثالث هو ان الرب تعالى انما ذكر ذلك في معرض
التقدير لهم على ما قالوه والتحريض والندب الى مثل هذه الدعوات باتفاق المفسرين
فكون الاحتجاج بذلك لا يقولهم فقط وعن الرابع انا نقول كل تكليف فانه
عندنا في الحقيقة تكليف بما لا يطاق على ما اسلفناه غير ان العرف قد خصص
التكليف بما لا يطاق بتكليف المحال لذاته كالجمع بين الضدين وتكليف العاجز
عن القيام بالقيام ونحوه دون التكليف بالفعل قبل خلق القدرة عليه والشارع
انما خاطب اهل العرف بعرفهم غالبا وعند ذلك فيجب حمل اللفظ على ما لا يطاق
عرفا لا عقلا لكن ما مثل هذا الظاهر انما يقع في المسائل التي يقنع فيها بالظهور
دون القطع وما نحن فيه ليس كذلك وربما احتجوا بقوله تعالى يوم يكشف عن ساق
ويدعون الى السجود فلا يستطيعون وهو دليل التكليف بالسجود مع عدم
الاستطاعة له وهو اضعف من الاول فانه مع امكان حمل نفي الاستطاعة
على نفي السهولة والانقياد من غير حرج ومشقة فليس فيه ما يدل على تكليفهم
بالسجود حتى يقال به مع عدم الاستطاعة اذ الدعاء في الدار الاخرة الى السجود
ليس بتكليف لانعقاد الاجماع على ان الدار الاخرة ليست دار تكليف بل دار
مجازاة ومقابلة على ما فعل في الدنيا واذا ثبت ان كل تكليف فانه قبل خلق
القدرة عليه تكليف بما لا يطاق فلا معنى لمخالفة من وافق من اصحابنا على ذلك
في كون التكليف بما لا يطاق واقعا فان التكليف قبل خلق القدرة متفق على وقوعه

بين

الا ان يريد به التكليف بالمحال الذي لا يتصور

بين الامة تعلق القدرة القديمة ولا الحادثة به كالجمع بين الضدين ونحوه
فهذا هو موضع الاختلاف في الوقوع وقد استدل من قال بوقوع التكليف
بالجمع بين الضدين بتكليف ابي لهب بتصديق النبي عليه الصلاة والسلام في
اخباره ومن اخبار النبي عليه السلام ان ابا لهب لا يصدقه لاخبار الله تعالى
لنبيه بذلك فقد كلفه بان يصدقه في اخباره بانه لا يصدقه فتكليفه بالتصديق
له تكليف له بان لا يصدقه وهو تكليف بالجمع بين الضدين واستدل
ايضا بقوله تعالى انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن اخبر انه لا يؤمن غيرهم
لم يؤمن مع انهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما اخبر به ومن ضرورة ذلك تكليفهم
بان لا يصدقوه تصديقا له فيخبره انهم لا يؤمنون والخصم ان يقول لا نسلم
ان النبي عليه الصلاة والسلام اخبر ان ابا لهب لا يؤمن قطعا وغاية ما ورد فيه
قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وليس في ذلك ما يدل على الاخبار
بمعنى تصديقه للنبي عليه الصلاة والسلام قطعا فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن
عندكم وتقدير امتناع ذلك اما ان يكون قوله سيصلى نارا ذات لهب
بتقدير ان لا يؤمن وكذلك ايضا قوله تعالى لن يؤمن من قومك الا من قد
امن بتقدير ان لا يهديهم الله تعالى وبعث دواعيهم الى الايمان ثم ان سلمنا
وجود الاخبار بعدم الايمان والتصديق في الايتين قطعا ولكن لا نسلم
تصور تكليفهم بان يصدقوه بان لا يصدقوه وهذا مما اتفق عليه المعتزلة
ومن قال بامتناع وقوع التكليف بالجمع بين الضدين واما من قال من السوفسطائية
بامتناع جواز التكليف بخلاف معلوم الله تعالى فمستندهم ليس الا تقبيح
العقل وقد ابطلناه المسألة السادسة في انه هل لله تعالى على من
علم اصراره على الكفر نعمة ام لا وفي معنى الحمد والشكر والتعظيم ولا نعرف
خلافا بين اصحابنا في ان الله تعالى ليس له نعمة دينية على من علم الله اصراره
على الكفر واما النعم الدنياوية فقد اختلف فيها جواب الشيخ ابي الحسن الاشعري

فاثبتها تارة ونفاها اخرى ووافقه على كل واحد من القولين جمع كثير من
اصحابه ومال القاضي ابي بكر الى الاثبات واجمعت المعتزلة على ان الله تعالى
انعم على الكفار بالنعم الدينية والدنياوية ونحن الان نذكر نكتة كل فريق
ونبينه على ما فيها ثم نذكر ما هو المختار ان شاء الله تعالى اما من نفى النعمة
الدينية والدنياوية فقد احتج على ذلك بان المنعم هي اللذة الخالصة
عما يلزمها من الضرر المساوي او الراجح في العاجل والاجل وذلك غير متحقق
في حق من علم الله انه يموت على كفره فان ما امده به من اسباب التوفه والنعم
واراحة العلل وخلق الشهوات والتمكن من ادراك اللذات والمرادات
ونصب الادلة والايات الدالة على الهداية والحث على ذلك ببعثه
الرسل المؤيدين بالمعجزات القاطعة وتكميل العقل وآلة الادراك لتحصيل
السعادة الاخروية وان كانت على صورة النعم هي نقم على الحقيقة وليست
نعما وبيانه هو ان ما يلزمها من الاضرار راجح عليها وما تكون الاضرار اللازم
منه راجحا عليه لا تكون نعمة وبيان المقدمة الاولى بنصوص خمسة الاول
قوله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وجه
الاحتجاج به انه جعل ما يقدره الكفار نعمة استدراجا مفضيا الى الهلكة
وفي معناه قوله تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم
في الخيرات بل لا يشعرون الثاني قوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما
الثالث قوله تعالى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم
بها في الحيوة الدنيا الرابع قوله تعالى ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره
الى عذاب النار الخامس قوله تعالى فاما الانسان اذا ما ابتلاه ربه
فاكرمه ونعمه مقول ربي اكرمن ووجه الاحتجاج به ان الابتلاء بصورة الاكرام
والانعام لتعريضه للشكر والقيام بموجب ما انعم عليه به فاذا قابله بالكفر
كان ذلك سببا لهلاكه ولذلك رد عليه ما توهمه من الاكرام والانعام بقوله

تعالى

تعالى كلا فقد ثبت ان ما يلزم من صور النعم عليهم من الاضرار راجح وبيان المقدمة
الثانية وهي ان كل ما يكون الاضرار اللازم عنه راجحا فلا يكون نعمة وان كان
ملتذا به ومنصورا بصورة النعم بل هو نقمة ان من قدم من يدي انسان طعاما
لذيذا مشتهى واذن له في اكله ومكنه منه وهو مسموم والمضيف يعلم
كون الطعام مسموما وانه يفضي الى هلاكه والاكل جاهل بكونه مسموما
وانه لا يعد ذلك انعاما عليه بل اهلاكا له ونقمة منه عليه وان حصل به
في الحالة الراهنة لذة وقضاء شهوة فكذلك فيما نحن فيه وهذا امر ظاهر لا امراء فيه
وربما احتجوا بقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات
من الرزق قل هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة فانه يدل
ظاهرا على انه قصد بخلق هذه الطيبات الانعام على المؤمنين دون الكافرين
واما من اثبت النعم الدينية والدنياوية فقد قال اما النعم الدينية
فلا يخفى ان الله تعالى انعم على المؤمنين بخلق العقول المدركة ونصب الادلة
على وحدانيته وما يليق به وما لا يليق وبعثه الرسل والحث على سلوك
طرق الهداية وتجنب مسالك الضلالة وبسبه اسباب النجاة والتمكن من
ذلك وان هذه الامور من اجل النعم المطلوبة والتفضلات المرغوبة وانه
قد انعم بها على الكفار وحسبنا انعم بها على المؤمنين غير ان الكفار اساءوا
الى انفسهم واهملوا وجوه مصالحهم ودفع مضار منعهم تنصاصهم عن الاصغاء
الى سماع انذار الرسل وتغاميهم عن النظر في الادلة والايات الدالة على
ما تنجيهم من الهلاك ويوصلهم الى النعيم المقيم وذلك لا يخرج ما انعم به
عليهم من الامور المذكورة عن ان يكون نعمة وذلك كما لو قدم انسان طعاما
شهيا نافعا غير مضر بين يدي مضطر في مخمصة ومكنه منه وقال كل منه
ففيه نجاتك من الهلكة فانه يعد نعمة وان امتنع المضطر من الاكل حتى هلك
بسوء صنعه واما النعم الدنياوية فلا يخفى ان ما الكفار فيه من تحصيل

لذة

اللذات العاجلة من المطعومات والمشروبات والمنكوحات وغير ذلك من انواع
المرادات مخلوقة لله تعالى وقد مكنهم منها وازاح العلل المانعة عنها
من غير سابقة الحاجة عليه وان ذلك من اجل النعم وغايته انهم كفروا وسلكوا
طريق الضلال المودي الى الهلاك وقابلوا الاحسان بالاساءة والنعمة
بالكفر الموجب للعقاب وذلك لا يخرج ما فعله في حقهم ابتداء عن كونه نعمة
وهذا كما انه لو ابتدأ انسان بالاحسان والانعام على غيره ثم عاقبه بجنايته
عليه فان العقوبة على الجناية لا تخرج الفعل الاول عن كونه نعمة واحسانا
هذا ما نخص كل واحدة من النعمتين من الدلالة العقلية واما الدلالة
السمعية فمنها ما يدل على وجود النعمة غير مخصص باحدى النعمتين دون الاخرى
ومنها ما يدل على خصوص احدى النعمتين اما الدلالة الاولى فمن جهة
الكتاب والاجماع اما من جهة الكتاب فايات الاولى قوله تعالى يعرفون نعمة الله
ثم ينكرونها ٥ الثانية قوله تعالى حكاية قصة قارون واحسن كما احسن الله
اليك ٥ واما الاجماع فهو ان الامة متفقة على ان الكفار تاركون لشكر
نعم الله تعالى عليهم واما ما يدل على خصوص نعمة الدنيا من جهة الكتاب
فقوله تعالى في حق اهل فرعون كم تركوا من جنات وعيون وزروع ومقام كريم
ونعمة كانوا فيها فاكهين ٥ وقوله تعالى لثمود واذكروا اذ جعلكم خلفاء من
بعد عاد وبوأكم في الارض الى غير ذلك من الايات ثم اعترض هذا القايل
على حجة الاول وقال اما قوله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ٥
فقد قال اهل التفسير فيها الاستدراج ان ينعم على العبد نعمة ولا يلهم الشكر
عليها او يقضي عليه بنقمة ولا يلهم الصبر عليها وذلك يقتضي شؤم النعمة لا
نفسها وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما فالمراد من الاملاء الامهال وازدياد
الاثم بسبب ما يقترفون من الخطايات وما يرتكبون من المحظورات وليس فيه
ما يدل على نفي النعمة فيما قررناه من النعم الدينية والدنياوية وقوله تعالى ولا

تعجبك

تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا فليس فيه
دلالة ايضا فان الاموال والبنين ليست سببا للعذاب والا كانت سببا له
في حق الانبياء والاولياء وليس كذلك بل السبب لذلك انما هو ترك الشكر عليها
وذلك مقرر كونها نعما ويدل عليه قوله تعالى المال والبنون زينة الحيوة الدنيا
والباقيات الصالحات خير اثبت كون الباقيات الصالحات خيرا منها وذلك
يستدعي الاشتراك في اصل الخير واصل الخير نعمة لا نقمة وقوله تعالى ومن
كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار وذلك يدل على بقايه قليلا وان مويله
النار وليس فيه ما يدل على نفي ما نحن بصدده ذكرناه من النعم ولا اثباتها وقوله
تعالى واما الانسان اذا ما ابتلاه ربه الاية فهي صريحة في الاكرام والنعمة
والقول بان الابتلاء بالاكرام والانعام ليعرضه للشكر بها انعم عليه فخلى ذاته تركه
عوقب فيه ما يوجب كون المتروك شكره نعمة والا لما استحق الشكر عليه ولما
عوقب بتركه والقول بان كل ما يكون الاضرار اللازم له زائدا عليه لا يكون
نعمة فانما يلزم ذلك ان لو كان الاضرار لازما من النعمة المفروضة وليس كذلك
بل انما هو لازم من الكفر ومقابلة الاحسان بالاساءة والانعام بالكفر على
ما بيناه وان سلمنا لزومه عن النعمة المفروضة فلزوم الضرر الراجح عن النعمة
المرجوحة لا يخرجها عن حقيقتها وعن كونها نعمة كما لا يخرجها عن كونها لذة واما
الاستشهاد بالطعام المسموم فغير مناظر لما نحن فيه اذ الاكل عن عدم العلم
السم للطعام ولا هو متمكن في علمه عن الطعام ولو كان كذلك لما تناوله وتناوله
سبب للهلاك بخلاف ما نحن فيه فان النعم متميزة عن الاستدراج الموجبة للهلاك
ولا النعم سبب للهلاك ولا يلزم من كون ذلك ليس نعمة ان لا يكون ما نحن فيه نعمة
وقوله تعالى قل من حرم زينة الله الاية دليل على اختصاص من امن في الدنيا
بالطيبات يوم القيمة وليس فيه ما يدل على انه قصد الانعام بخلقها في الدنيا
على المؤمنين دون الكفار واما من قرر من النعمة الدينية والدنياوية حتى

نظة

انه نفى النعمة الدينية دون الدنياوية فقال النعمة الدنيا وينتهي اللذة الحاصلة
منها وذلك متحقق لابراهيم كما تقدم تقريره واما النعمة الدينية فهي الهدى
والهدى انما تحقق بشرح صدورهم على ما قال تعالى فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ولم يتحقق ذلك فلا تكون نعمة في حقهم والحق في هذه المسئلة
انها اجتهادية وليست قطعية ولعل حاصل الخلاف فيها لا يرجع الى غير التسمية
وذلك انا نفي النعم الدينية والدنياوية لا ننكر حصول الملاذ في الدنيا ونحقق
اسناد الهداية غير انه لا يسميها نعمة لما يعقبها من الهلاك والنقم ومن اثبت كونها
نعما لا ينازع في تعقبها الهلاك لها غير انه سماها نعما لصورتها ولا حرج في
الاصطلاح اللفظي بعد فهم عور المعنى وقد جرت العادة بتعقيب الكلام في
معنى النعمة بتحقيق معنى الحمد والشكر والتعظيم اما الحمد فقد قيل هو الشكر
ومنه تعالى الحمد لله شكرا فيجعل الشكر مصدرا للحمد وقيل الحمد هو الرضى ومنه
تعالى الحمد لله حق حمده اي حق رضاه والحق ان الحمد المطلق اعم من الشكر فانه
يتناول شكر النعمة والثناء على الخصال الحميدة والصفات الكمالية ولهذا
يقال حمدت فلانا على نعمته وحمدته على علمه وشجاعته والشكر مختص بالنعمة
واما التعظيم فاما ان يكون من الخالق لغيره او من المخلوق لغيره فان كان من
الخالق لغيره فقد يطلق ويراد به حمده له بطاعته وقد يراد به ارادة منفعته
وان كان من المخلوق لغيره فقد ايضا ويراد به معنى في النفس زائد على القول
وعلى العلم يكون المنعم منعما واليه ميل ابي هاشم وقد يراد به المدح بالقول
وما يقوم مقامه من الافعال كالقيام له وتعظيم نعله والمشي بين يديه ونحوه
واليه ميل كثير من المعتزلة وقال عباد هو العلم بحاله والمرسنه ومن المنحط
عن رتبته والخيانة لامر ابي اختلاف هذه المعاني وانما النزاع في اطلاق
اسم التعظيم عليها والمنع في ذلك التوقيف وعلى هذا فشكر النعمة في اللغة
هو اظهار النعمة واما في اصطلاح الاصوليين فقال بعضهم هو الثنا

يطلق

على

على المحسن بذكر احسانه وهذا الاعتبار يجوز ان يسمى الرب تعالى شاكرا
والذي ذهب اليه ائمتنا ان شكر المنعم هو قول في القلب واعتراف بالنعمة
على جهة الخضوع والتعظيم ثم منا وجنس ذلك فانما يجب بالشرع على ما تقدم
وكذلك العبرة عنه بالاقوال وغيرها وعلى هذا يكون الحكم في وجوب التعظيم
ايضا **المسئلة السابعة** في معنى الهداية والاضلال اما الهداية
والاضلال وان اطلقا بازاء محامل على ما سياتي غير ان الهداية والاضلال
عند ائمتنا حقيقة في خلق الهدى وهو الايمان ومجازا فيما سواه وربما ذهب بعض
اصحابنا الى انها حقيقة ايضا في الدعاء وشرع سبيل الرشد والزجر عن طريق
الغي مع كونها حقيقة في خلق الهدى مكون الهداية عنده مشتركة بين المعنيين
حقيقة والاعتماد على الاول واما الاضلال فهو حقيقة في خلق الضلال ومجاز
فيما عداه وذهبت المعتزلة الى ان الهداية والاضلال جميعه فيما وراء هذين
المحملين على ما ياتي تحقيقه وقد احتج الاصحاب بالنصوص والاطلاق العرفي
اما النصوص فمنها قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وايضا قوله تعالى والله يدعوا
الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقوله تعالى من يهد الله فهو
المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت
ولكن الله يهدي من يشاء وهذه النصوص ظاهرة في الهداية والاضلال الاعتماد
المذكور اذ هو المتبادر الى الفهم منها واما الاطلاق العرفي فهو انه لو قال القائل
فلان هداه الله فانه لا يتبادر الى الفهم منه عند اطلاقه غير خلق الهدى وكذلك
اذا قال اضله الله لا يتبادر منه الى الفهم منها واما الاطلاق العرفي فهو انه
لو قال القائل فلان هداه الله فانه لا يتبادر الى الفهم منه عند اطلاقه غير
خلق الهدى وكذلك اذا قال اضله الله لا يتبادر منه الى الفهم غير خلق الضلال
فان قيل لا نسلم ان الهداية والاضلال حقيقة فيما ذكرتموه والمراد بالنصوص

انما هو الهداية بمعنى الارشاد الى طرق الجنان ومنه قوله تعالى في حق الشهدا
في الجهاد والذين قاتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم قال اهل
التفسير اي الى طرق الجنان وهو متعذر الحمل على خلق الايمان بعد الموت ومنه
قوله تعالى يهديهم ربهم بايمانهم اي يدلهم على الجنان بسبب ايمانهم والاضلال في
مقابلته وهو تعمية الطرق عليهم سلمنا تعذر الحمل على هذا المعنى ولكن امكن
حمل الهداية على الدعا وشرع سبيل الرشد والزجر عن طريق الغي ومنه قوله
تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وليس المراد منه خلق الهدى
فان من خلق له الهدى لا يستحب العمى عليه بل المراد بقوله فهديناهم اي دعوناهم
وشرعنا لهم سبيل الرشد والاضلال في مقابلته سلمنا تعذر الحمل عليه ولكن ما
المانع من حمل لفظ الهداية على تسمية الرب تعالى للمومن مهتديا والاضلال في
مقابلته ومنه يقال ضللت فلانا اذا نسبته الى الضلال ووصفته به وربما
حمل بعضهم الاضلال على نفس المعاقبة في العاجل والاجل تمسكا بقوله تعالى
ان المجرمين في ضلال وسعر والجواب اما منع كون الهداية والاضلال حقيقة
فيما ذكرناه مجازا مما ذكرناه من الاطلاق النصي والعرفي وما ذكروه من الاحتمال
الاول فقد قال بعض الاصحاب فيه انه يمتنع حمل النصوص المذكورة عليه لثلثة
اوجه الاول انها ذالة على الهداية والاضلال في الحالة الناجزة وما قيل
من الاحتمال فلا يمكن الا في الدار الاخرة وفيه نفي الهداية والاضلال في الدنيا
مع اتفاق الامة على خلافه الثاني هو ان الهداية والاضلال في غالب النصوص
المذكورة معدان بالمشية والاختيار وهو متعذر بناء على الاحتمال المذكور ضرورة
وجوبه بخلق المومن غير معلق بالاختيار على اصل المتاول الثالث هو ان قوله
تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام نص في وصف الهداية
الواقعة في الدنيا وهذه الاخوة بعيدة عن التحصيل اما الاول فلانه ليس في
النصوص المذكورة ما يدل على تعبير الهداية والاضلال في الدنيا اما قوله

تعالى

تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام دليل على تعبير شرح الصدر
وجعله ضيقا حرجا في الدنيا وليس فيه ما يدل على تعبير الهداية والاضلال
اذ امكن ان يكون المراد من قوله فمن يرد الله ان يهديه اي في الدار الاخرة
يشرح صدره للاسلام في الدنيا ومن يرد ان يضله في الاخرة يجعل صدره ضيقا
حرجا في الدنيا وقوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الا يمتنع
ان يكون محمولا على الدعا الى دار السلام في الدنيا والهداية في الاخرى اذ
ليس في اللفظ ما يدل على تخصيص الهداية بالدنيا الا من جهة اللفظ ولا المعنى
وكذلك الكلام فيما بقي من النصوص وليس في حمل النصوص على الهداية والاضلال
على ما تاوله الخصم ايضا ما يوجب رفع الهداية والاضلال في الدنيا لجواز
استفادته من دليل اخر واما الوجه الثاني فانما يلزم بتقدير ان يكون المتاول
قايلا باحاب الهداية بالاعتبار المذكور والا فلا وعلى تقدير ان يكون قايلا
به فلا يخرج بذلك عن الاختيار وهو ان يكون ذلك بالقدرة والمشية الازلية
فان كان لا بد من وقوعه ولو كان لزوم الوقوع او لزوم عدمه مع كونه بالقدرة
والمشية مما يخرج الرب تعالى عن كونه مختارا للزم منه ذلك وان حمل لفظ الهداية
والاضلال على خلق الهدى والضلال في الدنيا ايضا وذلك لانه لا يخلوا اما ان
يكون وقوع ذلك معلوما لله تعالى وعدمه فان كان المعلوم هو الوقوع فلا بد
منه وان كان المعلوم هو العدم فلا بد منه حتى لا يكون علم الله تعالى جهلا وذلك
يوجب خروج الرب تعالى عن كونه مختارا مع ان الوقوع وعدم الوقوع بالقدرة
والمشية الازلية ولا محيص عنه واما الوجه الثالث فقد سبق ابطاله في ابطال
الوجه الاول والاقرب في ذلك ان يقال نحن لا ننكر صحة اطلاق لفظ الهداية
والاضلال بالمعنى المذكور فيما ذكرناه من النصوص وما ذكروه غير ان النزاع فيما
وراء ذلك وهو انه هل هو حقيقة او يطلق على المجاز وقد بينا حقيقة المجاز الحقيقة فيما
ذكرناه من ضرورة تبادره الى الفهم عند اطلاق اللفظ بخلاف ما عداه وهو

اما ان الحقيقة فان الغالب انما هو اشتهار اللفظ في جهة الحقيقة دون جهة
المجاز واما الاحتمال الثاني فلا نسلم ورود لفظ الهداية بمعنى الدعاء وقوله
تعالى واما ثمود فهديناهم الاية فالمراد بها الهداية بمعنى خلق الهدى فانهم كانوا
امنوا الماء والاية الباهرة من ظهور الناقة من باطن الصخرة الجامدة وان تسموا
بارسله لهم صالح من فتنة الماء بين الناقة ومنهم على ما قال تعالى لها شرب
ولكم شرب يوم معلوم ثم انهم عادوا الى ما نهوا عنه واستحبوا الضلالة على الهدى وان
سلمنا ان المراد من الاية ما ذكروه من الاحتمال غير انه يمتنع حمل بعض ما ذكرناه من النصوص
عليه لانه اثبت الهداية والاضلال وجعلهما متقابلين حيث قال ومن يرد الله ان
يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والشرح
والضيق متقابلان والشرح ملازم للهداية والضيق ملازم للاضلال والملزومان
متقابلان والهداية بمعنى الدعاء وشرح صدر الكافر لا يقابل الاضلال بالمعنى
المذكور لتصورهما اجتماعهما ثم وان سلمنا امكان حمل ما ذكرناه من النصوص عليه غير انه
لا بد له من دليل ضرورة ان ما ذكرناه من النصوص عليه غير انه لا بد له من دليل ضرورة
ان ما ذكرناه حقيقة على ما تقدم واما الاحتمال الثالث فالجواب عنه من وجهين الاول
انا لا نسلم صحة اطلاق الهداية والاضلال على تسمية الشخص مهتديا او مضلا
بانه لا يحسن ان يقال هذا فلان لعلاني اذا سماه مهتديا وكذا في الاضلال وايضا
فانه لو جاز اطلاق الاضلال على تسمية الشخص مضلا لجاز ان يقال للانبياء مضلون
للكفرة اذا سموهم بذلك وهو غير سائغ في الاطلاق الثاني وان سلمنا صحة
الاطلاق بذلك ولكن يمتنع حمل ما اوردناه من النصوص عليه لوجوه خمسة الاول
ان الرب تعالى انما ذكر الهداية والاضلال واسند كل واحد الى مشيئته في معرض
التمدح والاستعلاء ولو كان المفهوم من ذلك محمولا على التسمية لبطلت فائدة التخصيص
بالتمدح الثاني انه لو كان المراد ما ذكروه لما امتنع على النبي عليه السلام الهداية
لمن شاء لعدم امتناع التسمية عليه بذلك وهو خلاف قوله تعالى انك لا تهدي من

احببت

احببت الثالث هو ان الله تعالى اخبر بتقدم شرح الصدر على من اراد هدايته
وضيقه على من اراد اضلاله وذلك انما لا يتوقف عليه الهداية والاضلال بمعنى
التسمية الرابع هو ان الامة مجمعة على التضرع الى الله تعالى بالهداية وحسب
الاضلال مع حث الشرع وندبه الى ذلك وفي حمل ذلك على مجرد التسمية بعد
وخروج عن تصرفات العقلاء الخامس انه بعيد عن الفهم وما ذكرناه قريب فيمتنع
الحمل عليه الا بدليل وهذا الوجه الاخير يندفع ما ذكروه من تاويل الضلال على
نفس المعاقبة ايضا وعلى الجملة فالبحث في هذه المسئلة بحث عن امر لغوي لا مغزى
والمستند فيها نفيا واثباتا فظني غير قطعي المسئلة الثامنة في معنى الطبع والختم
والاكنة وورود الكتاب العزيز بالطبع والختم والاكنة على القلوب قال الله تعالى
بل طبع الله على قلوبهم فهم لا يؤمنون وقال تعالى ختم الله على قلوبهم الاية وقال تعالى
وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وقد اختلف المتكلمون في مدلول هذه الالفاظ
فذهب اهل الحق الى انه عبارة عن خلق الضلال في القلوب واما المعتزلة
فمختلفون على مذاهب سنبينها في معرض الاعتراض والانفصال عنها ان شاء الله
ووجه الاحتجاج على مذهب اهل الحق هو ان خلق الضلال في القلوب مانع من
الايمان والهدى بمعنى انه يتعذر الجمع بينهما والختم والطبع والاكنة في اللغة
موانع على الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب
مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء اذ الاصل انما هو الاطراد اللازم
يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان فان قيل انما تعين حمله على
ما ذكرتموه ان لو تعين وليس كذلك بل الممكن ان يحمل هذه الالفاظ على معنى الوسم
فان الطبع والختم في اللغة هو الوسم وعلى هذا فلا يمتنع ان يخلق الله تعالى في
قلوب الكفار سمة تميزها عن قلوب الابرار على ما قاله الجبائي وانه ونسب
ذلك للملائكة لفائدة ذم من رآه متسما بسمة الكفر حتى يزجر الكافر عن كفره
فانه اذا علم انه اذا كفر وسم بسمة تحقق بها ذمه ولعنته من الملائكة المقربين

ولكن ما المانع من الحمل

كان ذلك سببا لزجره وذلك من اقوى مصالح الدين سلمنا امتناع حمله على
هذا المحمل على وصف الرب تعالى الكفر بكفرهم وتسميتهم بما اتصفوا به من
الكفر على ما ذهب اليه اوائل المعتزلة ولهذا فانه يصح ان يقول القائل ختمت
على فلان بالكفر والضلال اذا كان اسلم من هداه سلمنا امتناع الحمل على هذا
المحمل ايضا ولكن ما المانع من حمل الختم والطبع على قطع اللطف عن الكفار
وهو ما علم الله ان العبد يومن عنده ولا يكفر على ما قاله الكعبي من المعتزلة ورد
لان قطع اللطف مانع من الايمان فلم يكن اطلاق اسم الختم والطبع عليه كما مر رمزه
في حلق الضلال سلمنا امتناع حمله على هذا ايضا ولكن ما المانع من حمل الطبع
والختم على ما علقه الله تعالى من منع الايمان على ما ذهب اليه بشر بن يزيد وعبد
الواحد وبكر بن اخت عبد الواحد غير ان عبد الواحد وبشرا زعما انه لا يسمى العبد
مع الختم والطبع مامورا بالايمان ولا منهيا عن الكفر حتى لا يفضي الى التكليف
بما لا يطاق ولانه اذا كان الايمان مامورا به فالمنع منه يكون قبيحا بخلاف بكر بن اخت
عبد الواحد سلمنا امتناع الحمل على هذا ايضا ولكن ما المانع من الحمل على منع
الاخلاص دون الايمان كما ذهب اليه اصحاب عبد الواحد سلمنا امتناع الحمل على هذا
ايضا ولكن ما المانع من الحمل على منع الاخلاص دون الايمان كما ذهب اليه اصحاب
عبد الواحد فانه زعم ان الختم والطبع منع الاخلاص دون الايمان حتى قال انه يكون
مع ذلك مامورا بالايمان دون الاخلاص والجواب عن الاحتمال الاول من ثلثة اوجه
الاول هو ان الوسم اما ان يكون بما هو مانع من الايمان او بما هو لا يمنع فان لم يكن
مانعا من الايمان فلا يحقق به التمييز بين الكافر والمومن فلا يكون فيه معنى الوسم وان
كان مانعا فهو المعنى بالضلال ولا منافاة بينه وبين ما ذكرناه الثاني هو ان ما
ذكروه في تحقيق فايدة الوسم من الانزجار فغير مطرد في حق من لا يعتقد صانعا
ولا يعتقد وجود الملئكة على ما لا يخفى الثالث هو ان ما ذكروه وان استمر في الختم
والطبع فلا يطرد في الاكنة فان من وسم شخصا بسمة ليميزه عن غيره لا يقال غشاه

بالاكنة

بالاكنة وعن الاحتمال الثاني من وجهين الاول انا لا نسلم صحة ذلك لغة
فانه لا يقال ختم فلان على قلب فلان وطبع عليه او غشاه بالاكنة بمعنى وصفه
له بالكفر الثاني انه وان صح الاطلاق لغة لكن يمتنع حمل الختم والطبع
الوارد في النصوص المذكورة لوجهين الاول هو ان النصوص الواردة دالة
على التمدح والاستعلاء وفي حمل الطبع والختم وتغشية الاكنة على الوصف ومجرد
التسمية ابطال فايدة التخصيص بالتمدح والاستعلاء لتصور ذلك من الواحد
منا وهو ممتنع الثاني انه تعالى اخبر بان الختم على القلوب مانع من الايمان
حيث قال سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون ختم الله على قلوبهم اي لاجل
الختم ومجرد الوصف بالكفر لا يمنع من الايمان فامتنع الحمل عليه واما الاحتمال
الثالث فعنه جوابان ايضا الاول منع صحة ذلك لغة فانه لا يطلق الطبع
والختم وتغشية الاكنة على قطع الالطاف وتركها لغة الثاني هو ان الالطاف
اما ان يكون ممكنة او غير ممكنة فان كانت ممكنة فعند الخصم يمتنع قطعها لكونها واجبة
على الله تعالى عنده وان لم تكن ممكنة فلا يكون قطعها مضافا الى الله تعالى والختم
والطبع وتغشية الاكنة في النصوص مضاف الى الرب تعالى والمضاف الى الله
غير ما ليس بمضاف اليه وان قيل باضافة الطبع والختم على القلوب وتغشيتها
بالاكنة الى الله تعالى من حيث لا يتمكن من لطف بهم يومنون عنده فليس ذلك اولى
من اضافته الى الانسان وغيرهم لمسا واتم للرب تعالى في هذا المعنى واما
الاحتمال الرابع فباطل ايضا فان المنع من الايمان اما ان يكون بان لا يخلق الله لهم
الايمان او بان يخلق ما يمنع من الايمان فان كان الاول فالباري تعالى غير خالق
للايمان عندهم وليس اضافة الطبع والختم وتغشية الاكنة الى الله تعالى بهذا
التفسير اولى من اضافته الى غيره من المومنين لمشاركتهم لله تعالى في هذا المعنى
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يقال بان الايمان مامور به فان كان مامورا به
فالمنع منه قبيح عندهم ولانه يفضي الى التكليف بما هو ممنوع منه وهو محال عندهم

خلق صح

مام

او غير مامور به

ايضًا وان كان غير مامور به فهو خلاف اجماع المسلمين قبل ظهور هولا المبتدعة الخارقين
لقواعد الدين وفيه ابطال المذهبين المذكورين وبهذا الجواب يندفع الاحتمال
الخامس ايضًا ويريد جواب اخر وهو ان الله تعالى اخبر بان الختم مانع من الايمان
على ما سبق تحقيقه فمن فسر الختم بالمنع من الاخلاص دون الايمان كان مراعيا
لدلالة النص بدعوى لا اصل المسلة التاسعة في معنى اللطف وحكمه
واللطف في عرف المتكلمين عبارة عن كل ما يقع صلاح المكلف عنده بالطاعة
والايمان دون فساده بالكفر والعصيان وقد اختلفوا فيما وراء ذلك فقالت
المعتزلة انه لا يتخصص بشي دون شي بل كل ما علم الله ان صلاح العبد فيه
فهو لطف به ثم قد يكون ذلك من فعل الله تعالى كخلق القدرة للعبد واكمال
العقل ونصب الادلة وبعثة الانبيا فعل الصلاح وترك الفساد وقد يكون
من افعال العبد نفسه كنظره وفكره فيما يجب عليه ويوصله الى تحصيله وقد
يكون من فعل غيره من المكلفين بالاعانة له في تحصيل مصالحه ودفع مفاسده
والتاسي به في افعاله الفاسدة اعتبارا بانه حتى انهم قالوا كفر الكافر اذا كان فيه
صلاح الغير بطريق الاعتبار والانزجار كان كفره لطفا بذلك الغير وان كان
فسادا بالنظر الى نفسه وقد لا يكون فعلا بل ترك فعل وذلك كما لو علم الله انه
لو بسط الرزق لعباده او لبعضهم لبغوا في الارض ولو ترك بسطه لصلحوا
فيكون ترك بسط الرزق لطفا بهم والى هذا مال القاضي ابو بكر من اصحابنا ثم
زعمت المعتزلة انه يجب على الله تعالى اقصى ممكن في اللطف والتزموا على هذا
الاصل انه ليس في مقدور الله لطف لو فعله لامنت الكفرة والا كان تاركا
للواجب وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واكثر اصحابنا الى ان اللطف شي مخصوص
وهو خلق القدرة على فعل الصلاح من الايمان والطاعة وهو الاقرب من جهة ان كل ما
يقدر سوى القدرة على فعل الصلاح لا يقع معه الصلاح والقدرة الحادثة
على اصل الشيخ كما ستبينه مقارنة للمقدور وهو ملازم لها فكانت بوصف

اللطف

اللطيف اولى من غيرها وبالجملة فحاصل هذا الخلاف ايل الى الاصطلاح
اللفظي والامر فيه قريب بعد فهم المعنى وانما يحتاج الى الاعتنا بابطال القول بوجوب
اللطف على الله تعالى وانه ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعله لامنت الكفرة
اما الاول فقد سبق ابطاله في مسلة نفي وجوب الغرض في افعاله واما
الثاني فمع انه مراغم لقوله تعالى ولو شا لجمعهم على الهدى وقوله تعالى
ولو شا الله لجعلهم امة واحدة فهو مبني على فاسد اصولهم في وجوب اللطف
على الله تعالى ولو كان في مقدوره لطف لفعله كيلا يكون تاركا للواجب وقد
ابطلناه المسلة العاشرة في التوفيق والعصمة والخذلان اما
التوفيق ففي اللغة عبارة عن تهيي العبد للموافقة واما عرف المتكلمين فمختلف
فالذي ذهب اليه الشيخ ابو الحسن واكثر الامة من اصحابنا ان التوفيق هو
خلق القدرة على الطاعة وهو موافق للوضع اللغوي اذ الموافقة انما هي بالطاعة
وخلق القدرة الحادثة يكون التهيو للموافقة ضرورة وحصول الموافقة عنده
وعدم حصولها عند عدمه وان كان القدرة الحادثة موثرة في الايجاد وعلى
هذا فمن زعم من اصحابنا كالامام ابي المعالي ان التوفيق هو خلق الطاعة
لعدم تاثير القدرة الحادثة في الطاعة فقد ابعد عن الوضع اللغوي من حيث
ان الطاعة فيها الموافقة لا التهيو للموافقة وان كان لا حرج عليه في الاصطلاح
على ذلك مع نفسه واما المعتزلة فمختلفون في ذلك فمنهم من زعم ان التوفيق
هو الدعوة وايضاح سبل الرشد وبين مقاصدها ومنهم من زعم ان التوفيق
هو اللطف على ما سبق تحقيقه والمذهبان باطلان اما الاول فلانه يلزم
منه ان يقال الكفار موفقون لتحقق هذا المعنى في حقهم وهو ممتنع واما
الثاني فمن جهة ان الامة مجمعة على تسويغ الدعا وطلب التوفيق من الله تعالى
فلو كان هو اللطف كما ذكروه فاما ان يكون ممكنا او لا يكون ممكنا فان كان ممكنا
فهو واجب على الله تعالى ولا بد من وقوعه ولا معنى لطلب ما لا بد منه ولا للتضرع

في وجوده كما انه لا معنى لقول القائل اللهم لا تظلمني حيث لم يكن الظلم من الله تعالى
متصورا وان لم يكن ممكنا فلا معنى لطلب ما لا يمكن واما العصمة فهي في اللغة
ماخوذة من المنع ومنه قوله تعالى اصادا عن من نوح عليه السلام ساوي الى
جبل يعصمني من الماء اي يمنعني وقوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اي لا
مانع وقوله تعالى والله يعصمك من الناس اي يمنعهم عنك وقوله تعالى واعتصموا
بحبل الله اي استعينوا بالالتجا الى فضله عن سواه ويقال القلاع الحصال عواصم لامتناع
من يلتجا اليها بها عن غيره واما العرف الاصولي فمذهب الشيخ ابي الحسن والاكثرين من
اصحابه ان مدلول العصمة ما هو مدلول التوفيق على ما سيتبين من اصله وهو
موافق للوضع اللغوي ايضا فان خلق القدرة على الطاعة والايمان يلازمه
الطاعة والايمان ويلزم من الطاعة امتناع المعصية ومن الايمان امتناع
الكفران فخلق القدرة على الطاعة والايمان يكون عصمة عن المعصية والكفران
وعلى هذا فلا يمتنع اطلاق اسم العصمة على خلق الطاعة والايمان نفسهما
لامتناع وقوع المعصية والكفر معهما فان قيل اذا كان خلق القدرة على الايمان
وخلق الايمان عصمة مانعة من الكفر فخلق القدرة على الكفر وخلق الكفر يكون
ايضا منعا من الايمان وليس خلق القدرة على الكفر مانعا من الايمان وكذا
خلق الكفر بدليل قوله تعالى وما منع الناس ان يومنوا اذ جاءهم الهدى الا
ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا دل على انتفاء كل مانع غير المستثنى واذا لم يكن
خلق القدرة على الكفر وخلق الكفر مانعا من الايمان فكذلك خلق القدرة على
الايمان وخلق الايمان لا يكونان مانعا من الكفر وايضا فان اطلاق المنع من الشيء
انما يحسن عند المحاولة لذلك الشيء ولا يحسن بتقدير كون الشخص كارها له غير
مريد له ومن خلق له الايمان وخلقت له القدرة عليه على وجه يكون مقارنة له فلا يكون
محاولا للكفر بل كارها له فلا يحسن اطلاق المنع بالنسبة اليه والجواب عن الاول
لا نسلم ان خلق القدرة على الكفر ليس مانعا من الايمان حالة كونه كافرا واما

الاية

الاية فهو دليل على ان المانع انما هو استعداد قدرة الله تعالى على ان يبعث
بشرا رسولا وذلك عن الكفر وليس فيها ما يدل على ان الكفر ليس بمانع وعن
الاشكال الثاني ان صحة اطلاق المنع من الشيء يستدعي وقوع المحاولة له او صحة
المحاولة لذلك الشيء الاول ممنوع والثاني مسلم وعلى هذا فلا يلزم من عدم وقوع
المحاولة للكفر من حق المومن امتناع صحة المحاولة له واما المعتزلة فمدلول اسم
اصل العصمة عندهم ايضا ما هو مدلول اسم التوفيق على اختلاف مذاهبهم في
ان من فسر التوفيق منهم باللطف اختلفوا فيهم من قال اللطف انما يسمى عصمة
اذا قارنه الايمان والطاعة وقيل ذلك لا يسمى عصمة ومنهم من قال انه يسمى قبل
ذلك عصمة اذا كان في علم الله تعالى ان ذلك اللطف يعود الى الايمان والوجه
في ابطال ما ذكروه ما ابطلنا به تفسير التوفيق بالدعوة واللطف فعليك
بنقله الى هاهنا واما الخذلان فهو عند الشيخ ابي الحسن واصحابه ضد
التوفيق فكما ان التوفيق خلق القدرة على الطاعة فالخذلان خلق القدرة على
المعصية وهو على وفق العرف اللغوي فان الخذلان في عرف اهل اللغة المنع
من درك المراشد وقطع الاسباب المعينة عليها وخلق القدرة على الكفر اذا
كانت مقارنة للكفر كما مانعة من درك المراشد فكان ذلك خذلانا واما
البصريون من المعتزلة فقالوا الخذلان هو ذم الله تعالى للعصاة وتوبيخه
لهم واما الكعبي فقال الخذلان عبارة عن قطع الالطاف المعبر عنها بالتوفيق
عنده كما سبق تعريفه والمذهبان بعيدان اما الاول فلانه على خلاف الاشعار
اللغوي واما الثاني فلان ما قطع من اللطف اما ان يكون ممكن الوجود او غير
ممكن فان كان الاول فهو واجب على الله تعالى عنده فيمتنع قطعه وان كان الثاني
فليس ممكنا لا يكون قطعه لله ممكنا وليس يكون بمعاد لا للكافر باعتبار انه لم
يخلق اللطف في حقه اولى من كون الواحد منا خاذلا له بهذا الاعتبار ضرورة
الاشتراك في عدم الاقتدار عليه وبالجملة فالبحث ايضا في هذه المسئلة لفظي واللغة

القول صح

ما ذكرنا ولا خرج في الاصطلاح بعد فهم المعنى المسئلة الحادية عشرة
في معنى الاجل ووجه الاختلاف فيه والنظر في الاجل في طرفين الاول في حقيقته
ومعناه الثاني في انه هل يجوز قطعه ام لا اما حقيقة الاجل فاعلم ان اجل
كل شي هو وقت تحققه واما ما هو الوقت فسياتي الكلام في تحقيقه وبيان
اختلاف الناس فيه وما هو الحق منه فيما بعد لكن لا بد من الاشارة الى ما اليه ميل المحققين
من اصحابنا في تحقيق معنى الوقت لينا الغرض عليه ها هنا والذي اليه ميل القاضي
رحمه الله من الاصحاب ان وقت كل شي هو ما قارنه من معلوم متجدد لم يكن ذلك الشي قبله
وسوا كان ذلك المعلوم المتجدد وجودا كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس او
عدما كما يقال تحرك الجوهر عند عدم سواده او بياضه وعلى هذا فما جعل وقتا
لشي امكن ان يكون ذلك الشي وقتا له فانه كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس
ويجعل طلوع الشمس وقتا لقدوم زيد فيقال طلعت الشمس غدا قدوم زيد فيجعل
قدوم زيد وقتا لطلوع الشمس على حسب قصد الموقت وارادته وظهور ما جعل
وقتا عند المخاطبة بالنسبة الى الشي الموقت به فالتوقيت لكل شي تخصيص تحققه
بمقارنة معلوم متجدد وعلى هذا فلا يتصور تاقت امر ما بالقدم لعدم تجدده
وسوا كان ذلك القدم عدما او وجودا وكذا لا يتصور تاقت القدم بوقت لان
الوقت متجدد كما سبق والقدم فلا يكون موقتا في تحققه بالمتجدد والا لكان القدم
متجددا او المتجدد قديما وهو محال بل ان قيل بان القدم يتحقق وجوده مع وجود
المتجدد من غير تاقت بالتفسير المذكور فهو حق وذلك كما يقال وجود الرب تعالى
في الان مع وجودنا فان قيل ما ذكرتموه في تفسير الاجل مخالف للاشعار اللغوي
اذ الاجل في اللغة مشعر بالتاخير الى امد معلوم ومنه سمي الدين موجلا نظرا
الى تاخير المطالبة الى وقت معلوم قلنا ليس كذلك بل الاجل في اللغة هو المقدر
بالوقت والتخصيص به غير ان الموجل الى الوقت قد يكون تاخيرا كتاخير المطالبة
في وقته المقدر فاجل تاخير المطالبة هو وقته واجل الاداء هو وقته واما انه هل
يجوز

يجوز قطع الاجل المقدر في حكم الله ام لا فقد اختلف المتكلمون فيه فذهبت الاشاعرة
وغيرهم الى امتناع ذلك وان من قتل ظلما او بحق فقد فاتت نفسه في الاجل المحتوم
من غير زيادة ولا نقصان ووافقهم على ذلك الجبائي وابوهاشم ومتاخري المعتزلة
واما المتقدمون من المعتزلة فقد اختلفوا فمنهم من قال ان الميت حتف انفه
فقد مات باجله ومن قتل فقد انقطع اجله بالقتل وانه لو لم يقتل لبقي الى وقت
المقدر ومنهم من قال بجواز الحيوة والموت مقدر بعدم القتل ومنهم من فصل
وقال اذا اتفق هلاك عدد كثير بحريق او غرق وغير ذلك امكن ان يقال في
بعضهم من غير تعيين انه لو قدر عدم ذلك السبب لجاز ان يبقى وان يموت
ولا يجوز ان يقال في الكل انه لو قدر عدم ذلك السبب في حقهم لجاز موت الكل
معا من غير سبب اذ هو خرق للعادة وخرق العادة لا جهة الا جاز يتجه
في المعجزات وهذا خلاف الواحد والاثنين وما لا ينتهي الحال فيه الى خرق العادة
وذهب ابو الهذيل العلاف منهم الى ان من قتل لو لم يقتل لمات قطعا ولما تصور
تقدير بقائه واما الرد على من قال بوجوب البقا مقدر بعدم القتل وان
القتل قاطع للاجل المحتوم المقدر فمن جهة الاستدلال والالزام اما
الاستدلال فهو ان من قتل في وقت معلوم لا يخلوا اما ان يكون وقوع قتله
في ذلك الوقت معلوما لله تعالى وغير معلوم له لا جايز ان يكون غير معلوم له
والا كان الرب تعالى جاهلا بتفاوت الامور وهو محال وان كان عالما به
فلا بد من وقوعه في ذلك الوقت والا كان علمه جهلا وهو محال ايضا واذا كان كذلك
استحال ان يكون له اجل يحيى فيه بعد ذلك الوقت في علم الله تعالى لما فيه من
التناقض في معلوم الله فبان ان اجله المقدر انما هو وقت قتله لا غير وان القتل
لم يكن قاطعا واما من جهة الالزام فمن ثلثة اوجه الاول هو ان القول بوجوب
البقا مقدر بعدم القتل الى الوقت المعلوم اما ان يقال معه بجواز الموت
او لا يقال بجوازه لا جايز ان يقال بعدم الجواز فانا لو قدرنا عدم تعلق علم الله

بالنقا الى ذلك الوقت كان الموت جايزا وتعلق علم الله بان الاجل ممتد الى
ذلك الوقت فلا يمتنع من الموت قتل ذلك الوقت والا فالفرق تحكم غير معقول
العلم بالاجل المقدر جايزا وتعلق العلم بالاجل غير مانع من جواز الموت فهو جايز
واذا كان الموت جايزا قتل ذلك الاجل فقد بطل القول بوجوب البقا الوجه
الثاني في الالزام انهم جوزوا ان الموت حتف انفه غير قاطع لاجله والقتل
قاطع ولو قيل بما المانع من ان يقال لو قدرنا عدم موته في ذلك الوقت لمضى الى
اجل معلوم لله تعالى وان الموت في ذلك الوقت قاطع لاجله كما قلتم في القتل
لم يجدوا الى الفرق سبيلا الثالث هو انهم قضوا بان شخصا لو اتلف شيئا
مما ليس بحيوان انه لا يكون قاطعا لاجله المعلوم لله تعالى بل اتلافه وقع في
وقته واجله ولو قيل لهم ما الفرق بين الامرين كان الجواب متعذرا فان قيل
ما ذكرتموه وان دل على ان القتل غير قاطع للاجل لكنه معارض بما يدل
على كونه قاطعا للاجل وان الاجل مما يتصور فيه الزيادة والنقصان وبيانه
من جهة المعقول والمنقول اما من جهة المعقول فجواز القاتل بغير حق محكوم
عليه بكونه جانيا بالاتفاق شرعا وعقلا ولو لم يكن قاطعا لاجل المقتول لما
كان بقتله جانيا ولا ظالما واما من جهة المنقول فمن جهة الكتاب والسنة
اما من جهة الكتاب فقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في
كتاب دليل جواز ازدياد الاجل ونقصانه وايضا قوله تعالى ثم قضى اجلا
واجل مسمى عنده وهو دليل ثبوت اجلين واما من جهة السنة فما روي عن النبي
عليه السلام انه قال من سره ان يبسط الله له في رزقه وينسا له في اثره فليصل رحمه
ومعناه يؤخر اجله اذ الاثر هو الاجل قال الشاعر والمرء ما عاش ممدود له امد
لا ينقضي العمر حتى ينقضي الاثر واراد به الاجل والحديث ظاهر في تاخير الاجل
وزيادته سلمنا امتناع ذلك في قتل الواحد لكنه غير ممتنع في حق جماعة لا يتصور
في العادة اخترامهم معا من غير سبب متقدم عدم قتلهم ولو قيل بوجوب اخترامهم
معا

بما منع من جواز القتل عندهم قبل ذلك الوقت

معا تقدير عدم الاسباب العامة المهلكة لكان ذلك من خرق العوايد في غير جهة
الاعجاز وفيه ما يوجب ابطال المعجزة وهو ممتنع وان سلمنا امتناع ذلك مطلقا
ولكن ما المانع من القول بوجوب الموت سقدير عدم القتل كما قال ابو الهذيل ولولا
ذلك لكان العلم بانقضا اجله عند قتله جهلا وهو محال وان سلمنا امتناع
القول بوجوب البقا سقدير عدم القتل وامتناع وجوب الموت ولكن ما المانع
من جواز الموت والبقا كما قاله الباقون من الاوايل منهم حتى لا يخرج كل واحد عن
كونه مقدورا للرب تعالى والجواب ان ما ذكروه من الشبه المتعلقة بجوازهما من
وجهين الاول ان ما ذكروه غير لازم على اصلنا ولا على اصلهم اما على اصلنا
فلما علم ان زهوق نفس المقتول وخراب بنيته ليس مكتسبا للقاتل بل الله عبر
خارج عن محل قدرته وهو فعله وما هو خارج عنه فهو من فعل الله تعالى واما
العبد وظلمه ليس بسبب كونه مفوتا للروح اذ هو غير مقدور له بل بكسبه وهو
الفعل القايم بمحل قدرته المقصود له على وجه يعقبه زهوق الروح بفعل الله
تعالى واما على اصلهم فلجواز اشتمال فعل القاتل وتسلطه على قتل الغير
بغير حق على مفسدة موجبة لقبحه كما هو اصلهم وعدم ذلك في اماتة الله تعالى
له الثاني هو ان ما ذكروه منتقض بايلاف ما ليس بحيوان على ما سبق وما
ذكروه من الظواهر فظنية غير يقينية فلا يكون حجة فيما يطلب فيه اليقين ثم هي باطلة
ومعارضة اما تاويل الاية الاولى فمن وجهين ذكرها اهل التفسير الاول ان
المراد من قوله ولا ينقص من عمره بالنسبة الى اعمار اقرانه الثاني ان المراد به
ما يجري نسخ الاجال التي الاجال متشبثة فيها من المحو والاثبات وهو المراد من قوله
تعالى يمحوا الله ما يشا ويثبت وليس هو عايد الى ما هو معلوم لله تعالى واما
الاية الثانية فقد قال اهل التفسير المراد من قوله ثم قضى اجلا اي اجل الدنيا
واجل مسمى عنده اجل الاخرة ونحن لا ننكر ذلك وانما ننكر ثبوت اجلين للموت والحياة
وليس في الاية ما يدل عليه والتاويل للحديث فكتاويل الاية الاولى واما المعارضة

بقوله تعالى فاذا اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وهو صريح في نفي التقدم
والتاخير في الاجل وايضا قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا
موجلا وايضا قوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون وفي القول بان
القتل قاطع للاجل يخالف هذه النصوص وايضا قوله تعالى ولولا اجل مسمى لجاءهم
العذاب ووجه الاحتجاج به انه اخبر بتوقف فعل الله تعالى على بلوغ الاجل فاذا
كان فعل الله متوقفا على الاجل ولا يكون قاطعا له فقتل الحادث اولى وايضا
قوله تعالى وقال اولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا اجلنا
الذي اجلت لنا ووجه الاحتجاج ان منهم من مات حتف انفه ومنهم من قتل وقد ذمهم
الباري تعالى على اخبارهم ببلوغ اجالهم ولم ينكر عليهم فدل على ان ما قالوه حق ولو كان
القتل قاطعا للاجل لما كانوا صادقين على الاطلاق ولا يخفى ان ما ذكرناه من النصوص
اصرح وادل على الغرض مما ذكروه فكان العمل بها اولى وعلى ما حققناه من وجوب وقوع
المعلوم على ما علمه الله تعالى يمتنع تقدير عدم القتل اذ لا كان الله تعالى قد علم انقضاء
الاجل في ذلك الوقت بصفة القتل والا كان العلم جهلا وهو على الله تعالى محال وعلى
هذا فيمتنع التفريع عليه بوجوب الموت او بجوازه وجواز الحياة وسواء كان المقدر
اجله بالقتل واحدا او اكثر وبه اندفاع ما ذكروه من بناء في التشكيكات ثم يلزم القائل
بوجوب الموت بتقدير عدم القتل ان يكون الذابح لشاة الغير دون اذنه غير متعد
ولا جان في فعله بل محسنا فانه لولا ذبحه لها لماتت وفاتت مصلحتها على مالكها
وكذلك ايضا يلزم امتناع الحرم بفتح ذبحه على اصل القائل بجواز الموت دون الوجوب
لما ذكرناه من وجوب رعاية المصلحة على اصلهم فلئن قالوا انما قبح ذبح الشاة دون
اذن المالك لتضرر المالك بتسلطه على اتلاف ماله دون رضاه ولا يمتنع ان يكون ما
فيه الصلاح من وجه قبيحا من جهة ما فيه من المفسدة فنقول انما يكون ذلك قبيحا ان لو
لزم منه مفسدة على اصلهم وانما يكون ما ذكروه من التسلط مفسدة ان لو لم يحصل به مصلحة
للمالك تفوت بتقدير عدم الذبح واذا كان الموت لازما بتقدير عدم الذبح فبالذبح

ايضا

تحصل

تحصل المصلحة وبتقدير عدمه تفوت ومثل ذلك لا يعد مفسدة ولا قبيحا وان كان دون
اذن المالك وهذا كالمورايي شاة الغير مشرفة على الهلاك من حريق او غرق او وقوع
في مهلكة فاخذ في تخليصها والتصرف فيها بما يحويه من الهلاك دون اذن المالك
فان فعله يكون حسنا لما فيه من تحصيل المصلحة للمالك الفائتة بتقدير عدم تصرفه
فكذلك فيما نحن فيه **المسئلة الثانية عشرة** في معنى الرزق واختلاف الناس
فيه والاختلاف بين الامة ان الرزق يستدعي رازقا ومرزوقا وانما الخلاف بينهم في
معنى الرزق وبين هو الرازق فاما الرزق فقد اجمعت المعتزلة على انه لا يكون حراما
ثم اختلفوا في حده فقال الجبائي الرزق هو الملك وسواء كان انتفع به ام لا ويبطل بالحوادث
لجملتها فانها مملوكة لله تعالى وليست رزقا له ويبطل بالبهائم فانها مرزوقة ولها رزق
بالاجماع وبدليل قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ومع ذلك لا
ملك لها بالاجماع فان فسر الملك بالقدرة الحسنة على ما هو الاشعار اللغوي فيلزمه
ان يكون الحرام رزقا للقادر عليه حسنا وهو خلاف اجماع المعتزلة وقال ابو هاشم
الرزق كل ملك يتصور الانتفاع به من مالكه وهو وان خرج عنه البعض بملك الله تعالى
الا انه منتقض بارزاق البهائم على ما تقرر وقال ابو عبد الله البصري الرزق كل ما للحي
الانتفاع به من غير تعد فيه ولم يلتفت في التحديد الى الملك لادراج ارزاق البهائم
فيه وهو باطل ايضا بما اكله السباع من المواشي فانه يجوز لمالكها منع السباع
من اكلها شرعا بالاجماع وكذلك غير المالك لحفظ ارواح المواشي والملك المعصوم على
مالكه وعند هذا فاما ان نقال بان ما اكله السبع يكون رزقا له او ليس رزقا
له فان كان الاول فهو خلاف ما اجمعت المعتزلة عليه من ان الممنوع عن الشيء شرعا لا
يكون ذلك الشيء رزقا له وان كان الثاني فقد انتقض الحد حيث وجد ولا محدود
والذي صار اليه متاخروا المعتزلة وهو اختيار صاحب المغني ان الرزق هو كل ما للحي
الانتفاع به ولا يجوز منعه منه وهو منتقض بالخنفساء والكلاب والموات فانه رزق
للبهائم باجماعهم ومع ذلك يجوز منعهم عنه باحياء الموات وينتقض ايضا بالملك المباح

بل صح

الذي لمالكه الانتفاع به فانه رزق له باجماع منهم مع ان الرب تعالى منعه من الانتفاع
به اما بان يفوته عليه او باخراج المالك بالمرض وتسبب اخر عن التمكن من الانتفاع به
وفيه وجود المحدود دون حده والذي عليه معول اهل الحق من الاشاعرة ان الرزق
كل ما انتفع به حي وسوا كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك
وربما ذهب بعض اصحابنا الى ان الرزق هو ما يتغذى به الحيوانات من الاغذية والاشربة
لا غير والمذهب هو الاول وان الاطلاق من اهل العرف شايع ذايع بان ما انتفع به
الحيوان هو رزقه وان ما لم ينتفع به ليس رزقا له وان كان مملوكا له وتحت يده
بل الرزق من انتقل اليه وانتفع به والنزاع في هذه المسالة ليس في غير القسمة فكان
صحة الاطلاق كافيا فيه وان قيل لو كان الرزق هو المنتفع به لكان ما اخذه الغاصب
وانتفع به رزقا له ولو كان رزقا له لما كان ممنوعا من الانتفاع به ولا ملوما عليه ولا
معاقبا ويدل على انه ليس رزقا له النص والاطلاق اما النص فقوله تعالى ومما
رزقناهم ينفقون اثنى على المنفق من رزقه وذلك غير متحقق في حق الغاصب بما ينتفع
به فلا يكون رزقا له وايضا قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم امر بالانفاق من
الرزق والغاصب منهي عن الانفاق مما اغتصبه فدل على انه ليس رزقا له واما
الاطلاق فهو ان من احد مال غيره واحال بينه وبين مالكه فيصح ان يقال احال بينه
وبين رزقه وان لم يكن قد انتفع به فدل على ان مسمى الرزق غير المنتفع به وهو المالك
والجواب اما الحل واستحقاق اللوم والعقاب فغير داخل في مسمى الرزق حتى اذا لم
يكن الانتفاع حلالا او كان ملوما معاقبا عليه لا يكون رزقا بل مسمى الرزق هو المنتفع
به لا غير وهو متحقق في حق الغاصب واللوم والعقاب والحرمة انما كان لا لذاته
حق الغاصب من حيث انه نهي الشارع وتفويت مالك المعصوم عليه دون ذاته ولا منافاة
بين الامرين واما ما ذكروه من الاثنين فانما يصح الاحتجاج بهما ان لو اشتملت على
صيغة العموم ونحن لا نسلم ان للعموم له صيغة وان سلمنا ان للعموم صيغة ولكن لا نسلم
وجودها في الاثنين المذكورتين اذ المذكور فيهما حرف من وهي للتبعيض لا للعموم وان

سلمنا

سلمنا وجود صيغة العموم فيهما ولكن لا نسلم ان ما اغتصبه الغاصب يكون رزقا
له قبل الانتفاع به حتى يصح منه الانفاق وانما يصير رزقا له بعد الانتفاع به وعند
ذلك يتعذر الانفاق منه ولا يكون الامر بالانتفاع والتحريض على الانفاق من الرزق
متناولا له وان سلمنا امكان تناول الاثنين له ولكنه مخصوص باطفال البهايم
والاطفال والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة لتردده بين اقل الجمع وما عداه فجعل
التخصيص وبتقدير ان يكون حجة ففي اقل الجمع لتيقنه وبتقدير ان يكون حجة
فيما عدا محل التخصيص فيجب تخصيصه لما ذكرناه من النهي عن تفويت ملك المالك
المعصوم عليه واما الاطلاق اسم الرزق على الملك الذي لم ينتفع به فليس بحقيقة
لما اسلفناه وانما هو بطريق المجاز من حيث انه يحال ينتفع به في الغالب ولا منافاة
بينه وبين ما ذكرناه من الاطلاق كيف وانه يلزم مما ذكروه ان يكون من اعتدى بالحرام
من اول منشاه الى منتهاه كالولد الغصاب قد عاش ومات ولم يرزقه الله رزقا
وهو خلاف اجماع المسلمين قبل ظهور المعتزلة واما الرازق فقد اتفقت المعتزلة
على ان الحرام لا يكون رزقا من الله تعالى وما كان حلالا مباحا فما اتى العبد منه
بتعب ونصب فالعبد هو الرازق لنفسه والله ليس برازق له ذلك الرزق وما
اتاه منه بغير فعله فهو من الله والرازق لذلك الرزق هو الله تعالى ثم منه ما هو
واجب على الله وهو ما فيه صلاح المكلفين ومنه ما يجب المنع منه وهو ما فيه فساد
المكلفين ومنه ما يجوز الرزق به والمنع منه وهو ما استوى فيه صلاح المكلف واما
اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم فقد اجمعوا على انه لا رازق غير الله اذ الرزق
مخلوق ولا خالق غير الله على ما بنى تقريره في الاصل الثاني من هذا النوع وانه لا يجب عليه
ان يرزق احدا لتعاليه وتقدسه عن ان يجب عليه شيء على ما سيق تقريره بل ان رزق
فبفضله وان منع فبعدله والعبد فليس له غير الكسب على ما بنى تحقيقه في خلق الاعمال
ثم ما يكتسبه العبد من الرزق ان كان منهيا عنه فحرام والا فمباح وليس اكتساب الرزق
وطلبه من المحرمات اذا اجتنب فيه ارتكاب المنهيات خلافا للشذوذ من العوام لا يوبه لهم

في ظنهم ان اكتساب الرزق وطلبه من المحرمات ويدل على اباحة ذلك نصوص الكتاب
والاجماع الامة اما نصوص الكتاب فقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا
في الارض وابتغوا من فضل الله وقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله
الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بامره ولتبتغوا من فضله وقوله تعالى واخرون
يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم الى غير ذلك من النصوص الدالة على جواز
طلب الرزق واكتسابه واما الاجماع فهو ان الامة من الصحابة ومن بعدهم
مجمعون على جواز اكتساب الرزق وانه ما زال الناس يكتسبون ويجتهدون
في طلب الارزاق براً وبحراً في زمن النبي عليه السلام والصحابة ومن بعدهم ولم
ينزل ذلك مالوفاً معروفاً من النبي والاولياء والصالحين من غير نكير ولو كان
ذلك محرماً لما ساغ من النبي عليه السلام ومن الصحابة واهل الحل والعقد من
بعدهم ان يتواطؤا على الخطا اذ هو متعذر عادة وممتنع شرعاً فان قيل طلب الرزق
والاجتهاد في اكتسابه يلزم منه امر محرم فكان محرماً وبيان ذلك هو ان طلب الرزق
يشعر بعدم الايمان بالله تعالى وقلة الثقة فيما اخبر به وذلك حرام فكان طلب الرزق
حراماً وبيان لزوم قلة الثقة بخبره بتقدير طلب الرزق هو ان قوله تعالى وما
من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق نحن نرزقهم واياكم وقوله تعالى ان الله هو الرزاق وقوله عليه السلام لو
انكلتم على الله حق توكله لكنتم كالطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً وذلك
كله يدل على ان الله تعالى متكفل بارزاق عباده بخبره فالطلب لما اخبر بوقوعه
يدل على قلة الثقة بخبره وهو حرام وايضاً فان الارزاق مشوبة بالمحرمات
وبالسعي لا يامن من مصادفة المحرم بالتصرف فيه واكله وذلك حرام واذا وقع
الاشتباه كما لو اختلطت ميتة بمذكاة واختلطت الرضاع بالاجنبية والجواب
انا لا نسلم ان طلب الرزق يشعر بعدم الايمان وقلة الثقة فيما اخبر به الله تعالى

من

من الرزق لعباده والا كان موجباً للقدح فيمن سلف من الانبياء وغيرهم من الاولياء
فان اكثرهم كانوا محترفين مكتسبين باسباب مختلفة حتى ان داود كان يكتسب
بالدروع وادريس بالخياطة والخوص بالزراعة والنبي عليه السلام بالتجارة قبل
المبعث وعلى هذا كان الاولياء من السلف والخلف ثم لو كان كما ذكروه لحرم النظر
في معرفة الله تعالى والسعي في الايات بالعبادات وتخليص النفس من الهلاك
عند الوقوع في المهالك وان يمد احد يده الى ما حضر بين يديه من الطعام لتناوله
وان يتصرف في شيء من مهمات الدنيا والاخرة لان ذلك يدل على عدم الايمان
وقلة الثقة بالله تعالى فيما ثبت من محتوم قضائه وقدره وان كل حادث يحدث
بايجاده وانه لا دافع ولا مانع لما قضاه وامضاه فلبس ما الواجب قبل ما انتفا
الحرمة عن السعي كان السعي مامورا به او مباحا وما فيه قلنا واكتساب الرزق
ايضا مباح دون فيه بدليل ما ذكرناه من نصوص الكتاب واجماع الامة فان ذلك وان
لم يدل على الوجوب فادنى درجاته الاذن والاباحة وما قيل من ان الارزاق
مشوبة بالمحرمات قلنا الاصل في الكل الاباحة واحتمال مخالطة المحرم لكل
واحد من الاموال وان كان قائما الا انه بعيد وبتقدير ان يكون مشكوكا فيه فلا
يكون دافعا للاصل بخلاف ما ذكروه من الامثلة اذ ليس الاصل هو الحل في الكل
والاجتهاد عن حارفتها لعدم العلامة المبيحة حتى انه لو انقدح احتمال وجود
العلامة الدالة على الاباحة كما في الميتة والمذكاة قلنا منع الاباحة
على وجه لنا في المذهب ثم يلزم من ذلك تحريم تناول الاغذية مطلقا كما قيل بتحريم
الاكتساب ولا يخفى ما في ذلك من الوقوع في المحرم وهو القاء النفس في التهلكة
وهو خلاف اجماع الامة وخلاف قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة المسئلة
الثالثة عشرة في السعر والغلاء والرخص وانه من الله تعالى اما السعر
فهو عبارة عن تقدير اثمان الاشياء وارتفاعه غلاء وانحطاطه رخص وهل هو من الله
تعالى ومن العبيد قالت المعتزلة انه مستند الى افعال العباد بتواصعهم على تقدير

اثمان الاشيا وتراجعهم بذلك في كل وقت على حسبه وان ارتفاع السعر وانحطاط
غير خارج عن افعالهم ولهذا يصح ان يقال لمن حاضر بلدة وضيق على اهلها مدة
ومنعهم من الامتيار بعث قلت عليهم الاشيا وتوفرت رغباتهم فيها حتى ارتفعت
الاسعار انه اوجب الغلا ورفع السعر وانه في وقت الغلا وارتفاع الاسعار
اذا فتح اهراءه واقاض ما فيها على الناس وامكنهم من الامتيار منها بحيث انحط السعر
فانه يقال اوجب بفعله ذلك الرخص وانحطاط السعر حتى انه يمدح على ذلك
ويذم على الاول ولو لم يكن من فعله لما كان كذلك ومذهب اهل الحق ان ذلك
كله من الله تعالى ومستند الى فعله وتقديره وقضايه وقدره لانه امر حادث
وكل حادث فلا يكون الا باحداث الله تعالى وخلقه وارادته على ما سياتي بعد
عن ان ذلك قد يكون باسباب سماوية ظاهرة غير مكتسبة للعباد كانقطاع
الغيث وجدب الارض وقلة الزروع وهلاكها بحيث تتوفر الرغبات على شرا المطعوم
لقلته وشدة الاحتياج اليه فيرتفع سعره على حسب قلته وتوفر الدواعي عليه والرخص
باسباب اخرى متقابلة لهذه الاسباب وقد يكون ذلك باسباب مكتسبة للعباد
كما ذكروه من الامثلة غير انه لا معنى لاكتسابهم ايها الفاعلون لتلك الاشيا والحالبون
لها بل الخالق هو الله تعالى والقدر الحادثة فغير مؤثرة في الخلق على ما سياتي
تعريفه وقد يكون ذلك من اجتماع الامرين وقد يكون باسباب سماوية تحقيقية غير
ظاهرة وذلك كما نشاهده من الرخص تارة مع وجود اسباب ظاهرة مقتضية
للغلا ومن الغلا تارة مع وجود الاسباب المقتضية للرخص تارة واما ذكروه من
اضافة الغلا والرخص الى فعل السلطان فلا يدل على انه من فعله وخلقه فانه كما
يصح ان يقال اوجب الرخص والغلا يصح ان يقال احيى الناس واماتهم مع ان الاحيا
والاماتة غير مقدورة له بالاجماع اذ هو خارج عن محل قدرته وما وقع فيه الخلاف
انه مخلوق به او للعبد وانما هو الفعل القايم بمحل قدرة العبد بل اضافة ذلك
الى فعله انما كان بطريق المجاز من حيث ان الغلا والرخص وقع بحكم جرى العادة ملازما

لفعله

لفعله المكتسب له القايم بمحل قدرته وان كان حادثا بخلق الله تعالى له كما يضاف
اليه الموت والاحيا والله ولي التوفيق **الاصل الثاني** في انه لا خالق الا الله
تعالى ولا موثر في حدوث الحوادث سواه ويشتمل على مقدمة ومقصد وفروع
اما المقدمة ففي بيان معنى الخلق والمخلوق اما الخلق فقد يطلق في اللغة
ويراد به ايجاد الشي واختراعه لا من شي وقد يراد به الهم بالشي والعزم على فعله
ومنه قول الشاعر فلا يبرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري
والمراد بقوله فلا انت تبري ما تمضي تمضي ما خلقت اي هممت به ومنه قول الحجاج
اذا هممت امضيت واذا خلقت فريت وقد يراد به التقدير بمعنى الظن والحسبان
ومنه يقال خلقت زيدا في الدار اي قدرته فيها ومعنى قدرته ظننته وقد يراد به
التقدير بمعنى المساواة بين شيين ومنه يقال للحداد بين الدين يعدون بعض طرائقه
النعل ببعض وسوون سنها بالقين ومنه يقال خلقت الاديم اي قدرته وفي
معنى هذا اطلاق الخلق على ايجاد شي على مقدار شي اخر سبق له الوجود وقد يطلق
الخلق بمعنى الكذب والافترا واليه الاشارة بقوله تعالى ان هذا الا خلق الاولين اي
اكاذيب الاولين ومنه قوله تعالى وتخلقون افكا اي تكذبون وعلى هذا فاضافة
الخلق الى الله تعالى بمعنى الاختراع والايجاد وبمعنى القصد الى الشي وبمعنى التسوية
صحيح دون الخلق بمعنى الظن والكذب ويكون مشاركا للعباد في الاتصاف بالخلق
بمعنى القصد الى الشي وبمعنى التقدير والتسوية دون الخلق بمعنى الايجاد والاختراع
اذ هو المنفرد به دون غيره كما ياتي واذا عرف مدلول اسم الخلق واختلاف اعتباراته
فقد اختلف المتكلمون فيما هو جهة الحقيقة منه فذهب اهل السنة واكثر المعتزلة الى انه حقيقة
في الايجاد والاختراع ومجاز فيما عداه وذهب الجبائي وابنه الى انه حقيقة في التقدير
بمعنى الظن والحسبان ثم بنيا على هذا الاصل ان الرب تعالى لا يوصف بكونه خالقا حقيقة
لاستحالة الظن والحسبان الذي هو مدلول اسم الخلق حقيقة في حقه وان كان موجدا
ومخترعا حقيقة والحق في هذه المسئلة ان اطلاق اسم الخلق بازا ما ذكرناه من الاعتبارات

وانفع وكونه حقيقة في البعض مجازا في البعض وانه مشترك اي حقيقة في الكل
ممن حمله الوضع والوضع على اصول ارباب الاصول دون ما من لا اعتبار له من
الشذوذ لا يثبت بغير الدليل القاطع وهو النقل المتواتر عن ارباب الوضع
او السمع القاطع من جهة الشرع ولم يوجد شيء من ذلك وان كان الاشبه والاغلب
على الظن ما ذهب اليه اهل الحق من اثباته اذ هو الشايع الدايع المتبادر الى
الافهام من اطلاق اسم الخلق دون ما عداه من الاعتبارات على ما لا يخفى ثم
الخلق بمعنى الايجاد والاختراع هل هو نفس المخلوق او غيره اختلفوا فيه فذهبت
الاشاعرة من المتكلمين واهل الحق الى ان الخلق هو نفس المخلوق والايجاد هو نفس
الموجود والاحداث نفس الحدث ثم بنوا على هذا الاصل رسم الخلق بانه
المقدور الموجود بالقدرة القديمة وربما عبروا عنه بانه المقدور الموجود بالقدرة
القديمة الخارج عن محل القدرة وذهبت الكرامية الى ان الخلق والاحداث صفات
حادثة قايمة بذات الرب تعالى وهو باطل بما سبق من بيان امتناع قيام الحوادث
بذات الرب تعالى واما اهل الحق فقد احتجوا بالنص والاطلاق والمعقول
اما النص فقوله تعالى هذا خلق الله واراد به المخلوق واما الاطلاق والعرف
شايع دايع بقولهم انظر الى خلق الله وهذا خلق الله اشارة الى المخلوق واما
المعقول فهو ان الخلق لو كان صفة زايدة على نفس المخلوق لم يخل اما ان يكون وجودا
او لا وجودا لا جايز ان يكون لا وجودا فان نقيض الخلق لا خلق والا لحق عدم
لاتصاف المعدوم المستحيل به فكان الخلق وجودا واذا كان وجودا فاما
قديم او حادث لا جايز ان يكون قديما والا لزم قدم المخلوق ضرورة استحالة
الخلق والمخلوق وان كان حادثا استند الى خلق آخر والكلام فيه كالكلام
في الاول وهو تسلسل او دور ممتنع فان قيل اذا كان الخلق هو نفس ايجاد الشيء
واختراعه فنحن نعقل التفرقة بين وجود الشيء في نفسه وايجاده بايجاد غيره
له وبينه وبين وجهين الاول انا قد نعقل وجود الشيء في نفسه ونجهل ايجاده

بالغير

بالغير حتى نعرفه بالدليل والمعلوم غير ما ليس بمعلوم الثاني انه يصح ان يقال هذا
موجود بايجاد الغير له نصف الوجود بالايجاد والصنع عن الموصوف واذا
كان كذلك فلا يكون الخلق هو المخلوق ولا الايجاد هو نفس الموجود واما اطلاق
الخلق بازاء المخلوق لا يدل على ان الخلق في الحقيقة هو نفس المخلوق بل انما ذلك
لعبره باسم الخلق عن المخلوق بطريق التجوز بكونه سببا له او ملازما كما في اطلاق
القدرة على المقدور وفي قولهم انظر الى قدرة الله اي مقدوره ودليل التأويل
ما ذكرناه من الدليل على كون الخلق حقيقة زايدة على المخلوق وما قيل من المعقول
فهو لازم على القايل بان تعلق القدرة بالمقدور والعلم بالمعلوم مع ان التعلق
زايد على القدرة والمقدور والعلم والمعلوم والجواب قولهم انا ندرك التفرقة
بين الايجاد والوجود والخلق والمخلوق على الفظا او معنى الاول مسلم والثاني
ممنوع بل التفرقة انما هي بين الايجاد والموجد والخلق والخالق اما بين الخلق والمخلوق
والايجاد والموجود فلا وهذا يندفع ما ذكروه من الوجه الاول واما الوجه
الثاني فيندفع ايضا اذ لا مانع من وصف الشيء بنفسه واضافته الى نفسه
عند اختلاف اللفظ كما تقدم تقريره وقولهم ان التعبير بالخلق عن المخلوق مجاز
ليس كذلك اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا لزم من التجوز فيما ذكروه من القدرة
والمقدور والتجوز فيما نحن فيه كيف وان التجوز بالخلق عن المخلوق يستدعي المغايرة
بين مسميهما وهو ممتنع بما سناه من المعقول واما تعلق القدرة بالمقدور والعلم
بالمعلوم فقد سنا ايضا انه لا يزيد على كون المقدور موجودا بالقدرة وكون
المعلوم معلوما بالعلم وحققنا ذلك بما فيه كفاية **واما المقصد** فهو ان
جميع الممكنات مقدورة للرب تعالى من غير واسطة وان حدوثها ليس الا عنه
هذا هو مذهب اهل الحق خلافا للفلاسفة والطبايعيين واصحاب التولد
والصابية والمجبرة والثنوية والمعتزلة والشيعة على ما سياتي تفصيل مذهب
كل فريق في موضعه وقد احتج الاصحاب بمسالك الاول انه لو كان شيء سوى الله تعالى

موجد الشيء من الممكنات الحادثة لكان علة لكل حادث واللازم ممتنع والملزوم مثله
بيان الشرطية هو انه اذا كان شيء علة لوجود بعض الحوادث فالمعلول من كل حادث
وجوده ومسمى الوجود متحد في جميع الحوادث فما كان علة له في البعض كان علة
له في الباقي ضرورة اتحاد المعلول وبيان امتناع اللازم هو ان كل من خالف في هذه
المسئلة معترف بان ما اوجد بعض الحوادث ليس علة لكل حادث على ما سيأتي
تحقيقه في مواضعه بعد ولقائل ان يقول هذا انما يلزم ان لو كان مسمى الوجود
مشتركا بين الحوادث وليس كذلك على ما سلف وان سلمنا ان مسمى الوجود مشترك
فما المانع من ان يكون تاثير العلة في وجود بعض الحوادث مشروطا بما به التعين
وما به التعين غير مشترك فلا يلزم الاشتراك في المعلومية لتلك العلة الواحدة
وان سلمنا عدم الافتراق ولكن غاية ما فيه التزام الخصم بابطال الملزوم ضرورة
تصويبه في اللازم وليس ذلك اولى من التخطئة في اللازم ضرورة تصويبه في الملزوم
المسلك الثاني انه قد ثبت في مسئلة اثبات واجب الوجود انتهاء جميع الممكنات
في الوجود اليه ضرورة قطع التسلسل والدور الممتنع وسنا ان اعداد ما يوجده من
الممكنات لا يكون الا بالقدرة والاختيار فصحة كون ذلك الحادث مقدورا لله تعالى
دون الواجب والممتنع حكم لا بد له من علة وعلته انما هو الامكان والامكان مشترك
بين جميع الممكنات ويلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول وهو صحة
المقدورية ويلزم من كون جميع الممكنات مقدورة لله تعالى امتناع اسناد شيء
من الحوادث الى غير الله تعالى والا لزم عند اجتماع المؤثرين اما الزمناه من المحال
في مسئلة التوحيد وهو محال ولقائل ان يقول وان سلمنا صحة المقدورية لله
تعالى بالنسبة الى بعض الممكنات غير انه لا معنى لصحة المقدورية غير امكان المقدورية
والامكان عدم والعدم لا يكون معللا على ما سبق في مسئلة الرؤية ولا جواب له الا بالعود
الى تعليل المقدورية نفسها وان سلمنا امكان التعليل بصحة المقدورية ولكن لا نسلم ان
الامكان صالح للتعليل لكونه عدميا كما تقدم بيانه في الرؤية وان سلمنا امكان التعليل

بالامكان

بالامكان ولكن انما يلزم التعليل به ان لو لم يوجد غيره ولا نسلم انه لا متحقق سواه
والبحث والمسبر ولا يدل على عدم ما سواه بقينا على ما اسلفناه في تعريف اقسام
الدليل وان سلمنا دلالته على عدم ما سواه ولكنه معارض بما يدل على وجود غيره
وذلك لان ما وقع الاتفاق على كونه مقدورا لله تعالى وان كان مشاركا للباقي
الحوادث في الامكان مفارق لها بخصوص ذاته وتعينه وعند ذلك فلا مانع
من القول بان خصوص تعينه هو العلة لصحة المقدورية او ان العلة مجموع الامرين
او ان العلة خصوص التعين والامكان شرط او ان الامكان شرط علة وخصوص التعين او جزء
شرط وعلى كل تقدير ممتنع تعدي الحكم الى غيره ضرورة عدم الاشتراك فيما به التعين
وان قيل الامكان كاف في الصحة فدعوى مجردة عن الدليل وليس ذلك اولى من القول
بان خصوص التعين كاف وان ذلك لا يتم الا بالمجموع وان سلمنا دلالته فما ذكرتموه
على ان الامكان هو العلة المصححة ولكن لا يلزم من الاشتراك فيه بين الحوادث الاشتراك
في المقدورية لله تعالى والا للزم من كون بعض الحوادث وهي افعال العباد المختارين
مقدورة لهم ان يكون صحة المقدورية لله تعالى والا للزم من كون بعض الحوادث
للعبد ايضا معللة بالامكان لاستحالة تعلق القدرة الحادثة بالواجب والممتنع
كما ذكرتموه ولا بد لهما من علة مصححة ولا مصحح غير الامكان وهو مشترك بين مقدور
العبد وما عداه من الاجسام والاعراض الخارجة عن محل قدرة العبد وما لزم من ذلك
ان يكون الاجسام والاعراض الخارجة عن محل قدرة العبد مقدورة له فكذلك ما
عن فيه وما وقع به الافتراق من تاثير القدرة القديمة في مقدورها دون القدرة
الحادثة مخارج عن محل الجمع فان القدرة الحادثة وان لم تؤثر في مقدوره فيصح ان
يقال بان الفعل القائم بمحلها هو مقدور لها دون غيره وصحة هذه المقدورية
تستدعي مصححا كما في المقدورية بجهة التاثير وما وردت عليه اسئلة اخرى يمكن
الانفصال عنها بنهنا عليها في مسئلة الرؤية فلا حاجة الى ذكرها المسلك الثالث
هو انه قد ثبت ان الامكان صفة مشتركة بين الممكنات وانه هو المحوج الى المؤثر معين او غير
معين وعند ذلك فاما ان يكون الامكان

معين لا جايز ان يكون غير معين لان ما لا يكون معينا في نفسه لا يكون موجودا وما لا يكون
موجودا لا يكون علة لوجود غيره وان كان معينا فذلك المعين اما ان يكون ممكنا
او واجبا لا جايز ان يكون ممكنا والا كان امكان ذلك الشي يوجد الى نفسه فيكون موجدا
لنفسه وكل ما وجد بنفسه فهو واجب وليس بممكن وهو خلاف الفرض ان كان
واجبا فهو المطلوب ولقايل ان يقول لا نسلم ان الامكان هو المحوج الى المؤثر بل هو
شرط الاحتياج الى المؤثر ولا يلزم من الاشتراك في شرط التاثير الاشتراك في المحوج
الى المؤثر وان سلمنا ان الامكان هو المحوج الى المؤثر وان المؤثر في الوجود لا بد
وان يكون معينا ولكن معينا واحدا لايجاد جميع الممكنات او لكل ممكن معينا بحسبه
الاول ممنوع والثاني مسلم وعند ذلك فلا يلزم من كون الامكان محوجا في كل حادث
الى معين بحسبه ان يكون كل معين مقدورا ان يكون ممكنا موجدا لنفسه بل جاز ان يكون
وجوده بايجاد غيره له وان كان هو موجدا لغيره ٥ المسلك الرابع هو انه قد
ثبت ان الباري تعالى قادر اما لذاته او بواسطة قيام القدرة بذاته فذاته
مستلزمة لكونه قادرا اما بواسطة او بغير واسطة وعلى كلي التقديرين فنسبة
ذاته الى جميع الجايزات نسبة واحدة فيلزم ان يكون قادرا على جميع الممكنات
واذا كان قادرا على جميع الممكنات فلو امكن اسناد بعض الممكنات الى غيره في الوجود
فعند اجتماع المؤثرين اما ان يوجد باحدهما او بهما او لا بواحد منهما والكل محال
اما الاول فلما فيه من تعطيل تاثير احدهما من غير اولوية واما الثاني فلما سلف في
امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين واما الثالث فلما فيه من تعطيل
المؤثرين وهذه المحالات انما لزمت من فرض وجود الحوادث بغير الله تعالى فيكون
محالا ولقايل ان يقول ذات الرب تعالى وان كانت مستلزمة لقادريته ولكن لا نسلم
ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات نسبة واحدة اذ الممكنات متباينة بذواتها ومختلفة
بتعيناتها وما هذا شانه فلا يلزم ان تكون ذات الباري تعالى قادرة بالنسبة اليها متساوية
وليس العلم بذلك من الضروريات واذا كان نظريا فلا بد له من دليل وان سلمنا ان نسبة

ذاته

ذاته الى جميع الممكنات واحدة ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون جميع الممكنات
مقدورة له فانه لا مانع من ان يكون بعض الممكنات شرطا في تعلق القدرة
القديمة به او ان بعض البعض يكون مانعا من ذلك ٥ المسلك الخامس
هو ان كل ممكن فهو قابل للوجود والعدم فلو كان مؤثرا في وجود غيره لكان الشي
الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال وهو ضعيف ايضا اذ هو مبني على ان وجود
الممكن زايد على ذاته حتى يصح القول بالقابلية والمقبولية اذ القابل يجب ان يكون
غير المقبول والا كان الشي قابلا لنفسه وهو محال وهو غير مسلم على ما سياتي في
مسئلة المعدوم هل هو شي ام لا وان سلمنا صحة كونه قابلا للوجود ولكن لا نسلم الايجاب
في كونه مع ذلك مؤثرا في وجود غيره على ما عرف من مذهب المعتزلة من قولهم
العبد للافعال القايمة بذاته مع كونه فاعلا لها ومؤثرا فيها كيف وانه لا معنى للمقبولية
والتاثير غير نسب خاصة واضافة معينة ولا مانع من اتصاف الذات الواحدة
وان كانت بسيطة لا تركيب فيها بالنسب المتعددة والاضافات المختلفة كما
سيق تعريفه فكيف اذا كانت مركبة والمعتمد هاهنا ان نقول قد ثبت ان
الرب تعالى قادر بقدرة قديمة على ما سبق في الصفات وعند ذلك
اما ان يكون قادرا على كل الحوادث الممكنة او انه غير قادر على بعضها لا جايز ان
يكون غير قادر على بعضها مع كونه ممكنا في نفسه والا كان الرب تعالى عاجزا
بالنسبة الى ذلك البعض الممكن والعجز على الله تعالى محال كما سيق تحقيقه
وان كان قادرا على كل الممكنات فلا يخلو اما ان يفتقر في صدورها الى مؤثر
او لا يفتقر اليه لا جايز ان يقال الثاني لما سيناه في مسئلة اثبات واجب الوجود
وان كانت مفتقرة الى المؤثر فاما ان يكون المؤثر هو الله تعالى او غيره او هما معا
فان كان المؤثر غير الله تعالى فعند تاثيره فيها اما ان يقال بتاثير قدرة الله
تعالى فيها او لا يقال بذلك فان قيل بعدم امكان تاثير قدرة الله تعالى فيها فهو عاجز
عنها وليست مقدورة له وهو مع مخالفته للفرض يوجب كون الرب عاجزا عن بعض

٢١٤

لقايل ان يقول

لـ

بامكان

الممكنات وهو محال كما تقدم وان قيل بامكان تاثير القدرة القديمة فيها فعند اجتماع
المؤثرين اما ان يكون وجود ذلك الحادث بهما او باحدهما او لا بواحد منهما فان كان
لا بواحد منهما ففيه تعجيز الرب تعالى وهو محال وان وجد باحدهما دون الاخر فان كان المعطل هو الله
فقد عجز وهو على الله محال وان كان المعطل غيره فهو المطلوب وعلى هذا فقد
بطل ان يكون المؤثر في الوجود مجموع المؤثرين معا فلم يبق الا القسم الاول وهو المطلوب
فان قيل انما يلزم من كونه عاجزا قادرا على بعض الممكنات ان يكون عاجزا ان لو امكن
ان يكون مقدورا له وما لا يمكن ان يكون مقدورا فلا يقال انه معجوز عنه ولهذا له
فانه لما كان الجمع بين الضدين غير ممكن ان يكون مقدورا للرب تعالى لم يوصف
الرب تعالى بالعجز عنه وان سلمنا انها مقدورة للرب تعالى ولكن لم قلتم انه يجب ان انها
يكون موجودة بايجاده وما المانع من ان يكون مقدورة له غير موجودة بقدرته كما
قلتم في افعال العبد المختار من انها مقدورة لهم وان كانت قدرتهم مؤثرة فيها مع كونها عنه
مقدورة له لا يوصف بالعجز عنها اذا لم يكن هو الموجد لها كالعبد بالنسبة الى افعاله
المقدورة وان سلمنا انه يجب ان يكون مؤثرا فيها ولكن ما المانع من اجتماع مؤثرين له
على اثر واحد وما تذكرونه في امتناع مخلوق بين خالقين فسياتي الكلام عليه ايضا
سلمنا دلالة ما ذكرتموه على انه لا خالق غير الله تعالى ولكنه معارض بما يدل على وجود
خالق غير الله ودليله المعقول والمنقول اما المعقول فما سياتي تحقيقه في مذهب
كل فريق من المخالفين بجهة التفصيل ان شاء الله تعالى واما المنقول فايات
من الكتاب الاول قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ووجه الاستدلال
به من وجهين الاول لفظ الاية صريح في اثبات خالقين الثاني انه اثبت المفاضلة
بينه وبين غيره في الخلق وذلك يستدعي الاشتراك في اصله الثانية قوله تعالى
اخبارا عن الخضر في قوله لموسى فلا تسالني عن شيء حتى احدث لك منه ذكرا
اضاف الاحداث الى نفسه والرب تعالى قرره على ذلك الثالثة قوله تعالى
ما

ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فدل على ان ما فيه التفاوت والاختلاف ليس خلقا
لله فيكون خلقا لغيره الرابعة قوله تعالى الذي احسن كل شيء خلقه دل على انه لا
يخلق الا الحسن فالقبيح يجب ان يكون مخلوقا لغيره الخامسة قوله تعالى ما اصابك
من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك السادسة قوله تعالى
جزاء بما كنتم تعملون وقوله والله خبير بما تعملون وقوله تعالى اعملوا ما شئتم
الى غير ذلك من الايات الدالة على اضافة العمل الى العباد والعمل المضاف الى شخص
لا يمكن ان يكون مضافا الى غيره والجواب عن الاشكال الاول ان ما امكن ان يكون
مقدورا لله تعالى فلا يوصف بكونه عاجزا عنه وانما يوصف بالعجز عما لا يمكن ان
يكون مقدورا له مع امكان ذلك الشيء في نفسه والجمع بين الضدين غير ممكن في
نفسه فلا يكون بعدم القدرة عليه عاجزا عنه كما حققناه في مسئلة العجز
وعن الثاني انه لا معنى لكون الشيء مقدورا بالقدرة غير امكان تاثير القدرة فيه
او ان لا تزاحم محل القدرة وواقع على وفق الارادة كما هو مذهبنا في افعال
العبد المختار وبين فاذا كانت قدرة الرب تعالى غير مؤثرة في الحادث ولا هو
قائم بمحل قدرة الله تعالى لاستحالة قيام الحوادث بذات الرب تعالى كما سيتقدم بيانه
فلا معنى لكونه مقدورا لله تعالى وما لا يكون مقدورا له مع امكانه في نفسه فهو
معجوز عنه وهذا بخلاف فعل العبد المختار فانه وان لم تكن قدرته مؤثرة في ايجاده
غير انه قائم بمحل قدرته وواقع على وفق اختياره وارادته وهو معنى كونه مقدورا له
وعن الثالث بما سنذكره في امتناع مخلوق بين خالقين وعن المعارضة اما
الشبه العقلية فما نذكره في الرد على كل فريق من المخالفين بجهة التفصيل في موضعه
واما ما ذكروه من الايات فظاهرة غير قطعية والتمسك بالظاهر في موضع
القطع والظن غير مفيد ثم هي ماولة ومعارضة اما التاويل فانه قد امكن حمل
ما ذكروه على غير الخلق بمعنى الايجاد والاختراع بحيث يحمل عليه عملا بما ذكرناه من الدليل
العقلي وبما نذكره من النقل ايضا اما قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين

فلا حجة فيه فقولهم انه صرح في اثبات خالقين عنه جوابان الاول انه امكن
حمل الخالقين على المقدرين ويكون معنى الاية فتبارك الله احسن المقدرين ونحن
لا نمنع من كون العبد يسمى خالقا بمعنى كونه مقدرا كما حققناه في المسئلة الاولى
الثاني هو ان الخلق قد يطلق ويراد به الايجاد والاختراع وقد يطلق ويراد به
التقدير وقد يطلق ويراد به الكذب على ما حققناه في المسئلة الاولى واحسن معاني
الخلق انما هو الايجاد والاقتدار على الاختراع وعند ذلك فامكن ان يكون المراد
بقوله احسن الخالقين انه مختص باحسن معاني الخلق وهو الايجاد والاختراع
وتعين الحمل عليه عملا بما ذكرناه من الدليل العقلي وعند ذلك فيكون الاية حجة عليهم لا لهم
قولهم انه اثبت التفاضل بينه وبين غيره في الخلق وذلك يستدعي الاشتراك
في معنى اصل الخلق عنه جوابان الاول المنع ولهذا فانه يصح ان يقال الرب تعالى
خير من الاصنام المعبودة واليه الاشارة بقوله تعالى ءالهة خير ام ما يشركون مع
انه لا خير فيما اشركوا به ويقال النبي خير من المشرك وان كان لا خير في المشرك ومنه
قول حسان بن ثابت في حق من هجى النبي عليه السلام

اتهجوه ولست له بكفء فشركما لخيركما الفداء ٥ مع انه لا خير فيمن يهجو النبي عليه الصلاة
والسلام والاطلاق العربي شايع ذايع يقولهم الصايد احق بالصيد من غيره وذب المال
احق به من غيره مع انه لا مشاركة بين الصايد وغيره ولا بين رب المال وغيره في اصل
الحق الثاني هو ان العرب قد تصف احد الشيئين بصفة الاخر عند اقترانهما بالذكر
كما في قولهم الاسودان للماء والتمر وقد يسميه باسمه كالعمرين لابي بكر وعمر وكالقمرين
للشمس والقمر فلما ذكر الله تعالى معه وصفه بصفته وان لم يكن متصفا بها وهذا
الاحتمال وان لم يكن مقطوعا به فهو قايم ويتعين الحمل عليه لما ذكرناه من الدليل العقلي واما
قوله تعالى حتى احدث لك منه ذكرا فيحتمل ان يكون قد اضاف احداث الذكر اليه
لانه مكتسب له او ملازم لفعله المكتسب له وان لم يكن خالقا له ولا موجدا وذلك كما
يقال فلان احيى فلانا اذا استنقذه من الهلكة وان لم يكن موجدا لحياته ويقال فلان

اماتت

اماتت فلانا وازهق نفسه وان لم يكن هو الموجد لاماتته وازهاق نفسه والاطلاق
لذلك شايع غير منكر وقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فهو مرتب على
قوله تعالى الذي خلق سبع سماوات طباقا فيكون عايدا اليه ومسلوبا عما سواه
وتقدير عوده الى خلق الله مطلقا فمعنى لا تفاوت في خلق الله من حيث هو خلق
وايجاد وذلك لا يدل على وجود خلق لغير الله الا ان يكون من حيث هو خلق متفاوت
وهو غير مسلم قوله تعالى الذي احسن كل شيء خلقه معناه علم كل خلق ومنه تقال
فلان يحسن الصناعة الفلانية اي يعلمها وليس المراد به خلق الحسن ولهذا فانه
لا يقال لمن اوجد شيئا حسنا انه احسنه وان سلمنا ان المراد به ان خلقه حسن فليس
فيه ما يدل على ان غيره خالق الا ان يكون ثم ما هو خلق قبيح من حيث هو خلق وهو غير
مسلم على ما حققناه في مسئلة التحسين والتقبيح وقوله تعالى ما اصابك من حسنة
فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك اي باكتسابك والمذنب ليس بخالق على ما
يأتي ثم هو معارض بالقراءة الاخرى وهي قوله تعالى فمن نفسك بفتح الميم اذ هو
رد على وهم من توهم ان السيئة من النفس وقوله تعالى جزاء بما كنتم تعملون اي تكسبون
فان العمل قد يضاف الى العبد بمعنى الاكتساب او يتسبب ملازمته للاكتساب كما
ذكرناه وليس في ذلك ما يدل على كون العمل مخلوقا للعبد وبه تاويل كل ما يرد من هذا
القبيل واما المعارضة فبايات منها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون دل
على ان اعمال العبد المختارين مخلوقة لله تعالى فان قيل قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون
والله خلقكم وما تعملون اي الاصنام التي كانوا ينحتونها ويتخذونها الهة وهي
لا محالة مخلوقة لله تعالى واطلاق اسم العمل على ما ينحت ويصوغ ويصور بصورة مخصوصة
سايغ لغة ومنه تقال هذا الباب من عمل فلان وان كان الباب نفسه ليس من عمله
ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يأفكون وانما كانت تلقف الحبال
والعصي وليست فعلا لهم ويدل على هذا التاويل انه لو اراد به الاعمال المعدودة
للعباد حقيقة لكان القول بانها من افعال الله تعالى تناقضا فان ما يعمله العبد

معناه

ثم صح

لا يكون فعلا لغيره والجواب هو ان حمل العمل على الاصنام مجاز والاصل في الاطلاق
الحقيقة واضافة العمل اليهم بقوله وما تعملون انما هو اضافة اكتساب لا خلق على ما
تقدم وايضا قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء وهو ظاهر في
التعميم عند من يقول بصيغ العموم وعند من لا يقول بصيغ العموم فلما اقترن به من قرينة
التمدح والاستعلاء ولو كان غيره خالقا لشيء من الاشياء لبطلت فائدة التمدح والاستعلاء
وهو ممتنع ولا نسلم ان المخاطب يدخل في عموم خطابه حتى يقال ان عموم الاية مخصص
بذاته وصفاته حيث انها اشياء وليست مخلوقة له لان التخصيص انما يكون باخراج ما
هو داخل تحت عموم اللفظ عن كونه باللفظ وما لا يكون داخلا تحت عموم اللفظ
فخروجه عنه لا يكون تخصيصا له والذي يدل على ان المتكلم لا يدخل تحت عموم كلامه
انه لو قال القائل اني قطعت كل ما اظن لا يكون نفسه داخلة فيه ولا يكون هو مفهوما
من لفظه وان كان العموم مخصصا فهو خلاف الدليل ويجب حمله على غير محل التخصيص
مطلقا تعليلا لمخالفة الدليل وايضا قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
وقوله تعالى ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ذكر ذلك في معرض الثناء على ارباب
هذه الدعوات ولو لم يكن الزيغ والحمل مخلوقا لله تعالى على رأي من يرى ان صدور
ذلك من الله ممتنع لكونه ظلما لما كان لسؤاله في دفع ما لا قدرة عليه ولا هو مخلوق له معنى
ولا يمكن حمل هذه الدعوات على خلق الالطاف التي يعلم الله تعالى ان الراسخين عندها
من هذه الامور اذ هو تجوز وترك الظاهر من غير دليل وايضا قوله تعالى وانه هو اضحك
وابكى وهو دليل على كون الضحك والبكاء مخلوقا لله تعالى فكون ضحك زيد من فلان
هو مخلوق للعبد والا لكان ترك الظاهر من غير دليل فلا يسمع وايضا قوله تعالى ما اصاب
من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها اي نخلقها فدل
على ان كل مصيبة مخلوقة لله تعالى وذلك يعم الكفر والمعاصي وكل مصيبة تدل
انها مخلوقة لله تعالى الى غير ذلك من الايات والظواهر ثم العمل بما ذكرناه اولى لاعتضاده
بالدليل العقلي وتخالفه لما ذكروه واما الفروع فتسعة الاول في امتناع

مرادا

وحمله ذلك على خلق الاسباب للوجه للاصحاب

مخلوق

مخلوق بين خالقين الثاني في الرد على الفلاسفة الالهيين الثالث في الرد على
الطبائعيين الرابع في الرد على النصارى في قولهم موجود موجد عن الله الخامس
في الرد على المنجمين وارباب الاحكام السادس في الرد على الثنوية والمجوس السابع
في الرد على المعتزلة في خلق الافعال الثامن في الرد على القائلين بالتولد التاسع
في اضداد الارادة ومتعلقاتها **الفرع الاول** في امتناع مخلوق بين خالقين
وهذا مما لا يعرف فيه خلافا بين العقلاء غير ان الرسم حاد بالدلالة عليه لكون الحق
معلوما بدليله ودفعا لوهم من يتوهم جواز نقيضه ولنا فيه مسلكان المسلك
الاول انه لو جاز وجود مخلوق واحد بين خالقين لم يخل اما ان يكون كل واحد منهما
موثرا فيه او لا يكون لواحد منهما فيه او ان احدهما هو المؤثر دون الاخر فان كان لا
يكون لواحد منهما فيه فليس مخلوقا لهما وان كان احدهما هو المؤثر فيه دون الاخر فالخالق
له هو المؤثر فيه والاخر ليس بخالق فيكون مخلوقا لاحدهما لا لهما وان كان كل واحد منهما
موثرا فيه فاما ان يكون كل واحد مستقلا بخلقه وايجاده او غير مستقل فان كان
كل واحد مستقلا بالخلق فلا معنى لكونه مستقلا به الا انه وجد به دون غيره ويلزم
من استقلال كل واحد منهما امتناع استقلال كل واحد منهما كما نذكره فيما تقدم
وان لم يكن واحد مستقلا بالخلق فتاثير كل واحد منهما فيه اما في كله او في بعضه
فان كان موثرا في كله فاما ان يكون تاثيره على وجه يتحقق به الخلق والايجاد او لا
على وجه يتحقق به الخلق والايجاد فان كان الاول عاد قسم الاستقلال وهو ممتنع
وان كان الثاني فلا تاثير اذ التاثير ولا اثر محال وان كان كل واحد موثرا
في البعض فلا يخلو اما ان يكون المخلوق متبعضا او غير متبعض فان لم يكن متبعضا
فالقول بالتاثير في بعض ما لا بعض له محال وان كان متبعضا فاما ان يوثر كل
واحد في كل بعض من الابعاض او كل واحد في بعض غير البعض الذي اثر فيه الاخر
فان كان الاول عاد الكلام في كل واحد من الابعاض وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني
فمخلوق كل واحد منهما غير مخلوق الاخر وليس مخلوقا واحدا بين خالقين وهذه الطريقة

على هذا التحرير والتقرير فما لم احدهما الاحد غيري وهي عامة في نفي خالقين لمخلوق
واحد وسواء كان كل واحد خالقا بالذات او بالقدرة والاختيار او احدهما بالذات
والاخر بالاختيار له المسلك الثاني انه قد ثبت في المسلة الاولى انه لا خالق غير الله
تعالى وثبت في الوحدانية امتناع وجود الهين ويلزم من ذلك امتناع وجود خالقين
مطلقا وسواء اتحد المخلوق او تعدد وهو المطلوب فان قيل لو فرضنا اتصاف جوهر
فرد بمعنى يتخصص واحد منهما دافع له في حالة كون الاخر حاديا له فاما ان يحصل من
ذلك الجزء حركتان او حركة واحدة الاول باطل لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد
وان كانت حركة واحدة فاما ان لا يكون مستندة الى واحد منهما او مستندة الى
احدهما دون الاخر او مستندة اليهما لا جائز ان يقال بالاول والا كان الفعل حاصلا
من غير فاعل وهو محال ولا جائز ان يقال بالثاني لعدم الاولوية فلم يبق الا الثالث وهو
المطلوب قلنا هذا انما يلزم على المعتزلة واما نحن فالحركة عندنا مستندة في وجودها
الى الله تعالى لا اليهما **الفرع الثاني في الرد على الفلاسفة الالهيين**
والذي عليه اعتماد الحذاق من الفلاسفة الالهيين ان الباري تعالى واحد من كل جهة
وانه ليست له صفة وجودية لا داخلة في ذاته ولا عارضة غارضة لذاته كما اسلفناه
من ايضاح مذهبهم وحكاية شبههم على ذلك في اثبات الصفات ثم انهم سواء على ذلك
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يحتجون على ذلك بما مر من الاول انه لو صدر عنه اثنان
لم يخل اما ان يصدرا من كل وجه او يختلفان من كل وجه او يتفقان من وجه ويختلفان من وجه
فان كان الاول فلا تعدد لان التعدد مع عدم التمايز محال وان كان الثاني او الثالث
فهما في الجملة مختلفان وعند ذلك فاما ان يكون صدور كل واحد منهما عنه من الجهة
التي صدور الاخر منها عنها او من جهة اخرى لا جائز ان يقال بالاول لان العلة
لا بد وان يكون بينها وبين المعلول ملائمة مناسبة تقتضيها وجود المعلول والا لما
كان صدور ذلك المعلول عنها اولى من صدور غيره ولا اولى من صدوره عن غيرها بل كان
كل موجود صالح لان يكون علة لاي موجود كان وهو محال وما ما سبب به احد المعلولين

المختلفين

المختلفين لا يمكن ان يناسب به المخالف الاخر ولهذا فانا نستدل باختلاف
الاثار من الحرارة والبرودة في الجسم الواحد على اختلاف المؤثرات فيه ويلزم من
ذلك ان الواحد اذا كان علة لامرين مختلفين ان يكون علة لهما بجهتين مختلفتين
وهو القسم الثاني وعند ذلك فالجهتان المختلفتان اما من صفات ذاته
او لا من صفات ذاته وان كانت من صفات ذاته فهو محال اذ لا صفة له لا داخلة
في ذاته ولا خارجة عنها كما سلف تحقيقه في الصفات بل هو واحد من كل
جهة وان اختلفت الاثار وتعددت وان لم تكن من صفات ذاته فالكلام في صورها
عنه كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل او الدور المتمنع الثاني انه لو صدر عنه
شيئان فيكون قد صدر عنه شيء وما لم يصدر ذلك الشيء وهو مناقض وهذه المحالات
انما لزمت عن صدور الكثرة عن واحد او وجود فلا كثرة بل يجب ان يكون ما يصدر عنه
واحدا لا تعدد فيه وعند ذلك المعلول الواحد اما ان يكون موجودا في موضوع او موجودا لا
في موضوع لا جائز ان يكون موجودا في موضوع والا كان عرضا وكان علة لما تعدد
ويلزم من ذلك ان يكون علة لموضوعه الذي لا قوام له في الوجود الا به وهو دور
ممتنع وان كان موجودا لا في موضوع فهو جوهر ولا يخلو اما ان يكون مركبا
او بسيطا فان كان مركبا فهو ممتنع لوجهين الاول انه يلزم منه صدور الكثرة
عن واحب الوجود وقد قيل بامتناعه الثاني انه يلزم ان يكون علة لغيره ومعداته
من جملة الاعيان يكون علة لها وهو فلا يتم وجوده دونها وهو ايضا دور وان
كان بسيطا واما ان يكون داخلا في المركب او لا يكون داخلا في المركب حالا او محلا
وان كان حالا فهو الصورة الجسمية ويلزم ان يكون علة لغيره ومن جملة الاعيان
المادة التي لا وجود للصورة الجسمية دونها كما ياتي وهو دور وان كان محلا
فهو المادة الجسمية ويلزم ان يكون علة لغيره ومن جملة الاعيان الصورة الجسمية
التي لا وجود للمادة دونها كما ياتي ايضا وهو دور وان لم يكن داخلا في المركب فاما
ان يكون مجردا عن المادة وعلائقها فهو العقل او هو مجرد عن المادة دون علائقها

لا جائز ان يكون داخلا في المركب والا فهو اما ان يكون

فهو النفس ولا يجوز ان يكون نفسا والا كان علة لغيره والنفس وان لم يكن موجودة في
المادة فلا توجد دون وجود المادة كما يأتي تحقيقه فلو كانت علة لها لزم الدور
الممتنع فلم يبق الا ان يكون عقلا وهو ماهية مجردة عن المادة وعلائق المادة وهذا
المعلول يتبعه جهات فانه واجب بالواجب بذاته وممكن بذاته ضرورة كونه معلولا
وهو عالم بنفسه ومبداه لما تقرر في علم واجب الوجود بنفسه وبغيره في صفة
العلم وهذه الجهات تابعة لذاته ومن ذاته ما عدا وجوب الوجود فانه له من
الواجب بذاته وباعتبار هذه الجهات تصدر عنه الكثرة فباعتبار ماله من وجوب
الوجود من مبداه يوجب عقلا اخر وباعتبار علمه بمبداه يوجب نفس الفلك الاقصى
اذ الافلاك عندهم ذوات نفس كما يأتي تقريره وباعتبار علمه بنفسه يوجب صورة
جرم الفلك الاقصى وباعتبار كونه ممكنا يوجب مادة جرم الفلك الاقصى ترتيبا
للاشرف على الاشرف من الجهات والاحسن على الاحسن منها وهذه الجهات ممثلها
ايضا ثابت للعقل الصادر عن المعلول الاول وباعتبارها ايضا يصدر عنه
عقل اخر ونفس لجرم فلك الكواكب ومادته وصورته اذ هو اقرب الافلاك
الى الفلك الاقصى ثم العقل الثالث يوجب باعتبار جهاته عقلا اخر ونفسا ومادة
وصورة لفلك زحل ثم العقل الرابع يصدر عنه ايضا باعتبار جهاته عقل اخر ونفس
ومادة وصورة لجرم فلك المشتري ثم العقل الخامس يصدر عنه باعتبار جهاته
عقل اخر ونفس ومادة وصورة لجرم فلك المريخ ثم العقل السادس يصدر عنه
باعتبار جهاته عقل اخر ونفس ومادة وصورة لجرم فلك الشمس ثم العقل السابع
يصدر عنه باعتبار جهاته عقل اخر ونفس ومادة وصورة لجرم فلك الزهرة ثم
العقل الثامن يصدر عنه باعتبار جهاته عقل اخر ونفس ومادة وصورة لجرم
فلك عطارد ثم العقل التاسع يصدر عنه باعتبار جهاته عقل اخر ونفس ومادة
وصورة لجرم فلك القمر الذي حشو مقعره الكائنات الفاسدات ثم العقل العاشر الموجود
مع جرم فلك القمر ويعبر عنه بالعقل الفعال يصدر عنه باعتبار جهاته ما في مقعر

فلك

فلك القمر من الجسم المشترك بين العناصر وصورها والنفوس الانسانية بمشاركة
من القوابل وتهيوها للقبول بمعاضدة اسباب سماوية مستندة الى ارادات
قدسية للانفس الفلكية وما زاد على ذلك من الاعراض كالاشكال والاوضاع
والحركات والالوان وغير ذلك من الاعراض الخاصة بالعلويات والسفليات
من توابع ما اشرنا اليه من المعلولات كل لما يناسبه فهذا حاصل معتقدهم
في هذا الباب حكيناه على جهة الايجاز والاختصار وطريق الرد لاهل الحق
عليهم في ذلك ان يقال يقال لما ذكروه من نفي صدور الكثرة عن واجب الوجود
بذاته مبني على نفي الصفات الوجودية الزائدة على ذاته وقد سبق ابطاله في
الصفات وان سلمنا انه واحد من كل جهة فما المانع من صدور الكثرة عنه مع اتحاده
وقولهم انه لا بد وان يكون بين العلة والمعلول مناسبة ان اريد به انها لا بد وان
يكون العلة بحال يصدر عنها المعلول او معنى اخر فان كان الاول فمسلم ولكن لا نسلم
انتفاء هذا المعنى وان كان الثاني فلا بد من تصوره واقامة الدليل عليه وقولهم
ان الحلاق الاثار دليل الحلاق الموثرات ممنوع وبحث قلنا باصلاق الموثرات انما
كان عندنا ان يراد بها غير صادر عن الاخر وقولكم في الوجه الثاني انه يفضي الى
التناقض ليس كذلك فان نقيض صدور الشيء عن الشيء لا صدوره عنه لا صدوره وما ليس بمبدء
ذلك الشيء سلمنا انه لا بد وان يكون العلة موثرة في المعلولات المختلفة باعتبار
صفات زائدة على ذات العلة لكن يلزم من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الاول ان
يكون ما صدر عنه واحدا ويلزم من ذلك ان يكون ما صدر عن ذلك المعلول ايضا واحدا
وهلم جرا وان لا يقع الكثرة وهي واقعة وهو محال وما ذكروه من الجهات والصفات
التي هي مبدا الكثرة في المعلول الاول اما ان يكون هي نفس ذاته او زائدة عليها فان كان
الاول فلا تعدد ولا كثرة في غير التسمية وان كان الثاني فاما ان يكون وجودية او غير
وجودية فان كانت وجودية فاما ان لا تفتقر الى علة او تفتقر لا جائز ان يقال الاول
والا كانت واجبة الوجود عندهم وخرجت عن ان يكون من الصفات ضرورة افتقار

الصفة الى الموصوف كيف وان ذلك مما يفضي الى التعدد في نوع واجب الوجود ولم
يقولوا به وان كانت مفتقرة الى علة فالعلة اما ذات الموصوف بها او واجب
الوجود لان ما عدا ذلك من توابعها فلا يكون علة لها الا على ان يكون هي ذات
الموصوف بها لانه بسيط قابل لها والقابل عندكم ليس هو الفاعل ولانه يلزم منه
ان يكون ذات المعلول الاول قد صدر عنها اكثر من اربعة اشياء ولم يقولوا به
وان كان علتها هو ذات واجب الوجود فقد صدرت عنه الكثرة ولم يقولوا به هذا
كله ان كانت الجهات التي هي مبدا الكثرة وجودية وان كانت غير وجودية
كالسلوب والاضافات فلا يمكن صدور الكثرة عنها لان ما ليس بوجود لا يكون
سببا للوجود كما تقدم وان كانت سببا للوجود فلا مانع من صدور الكثرة
عن واجب الوجود باعتبارها لاتصافه بالصفات السلبية والاضافية كما
ذكرتموه ثم وان كان الامر على ما قيل فالمعلول الاول ايضا متصف بصفات اخرى
اضافية وسلبية ككونه مبدا الغير وعاريا عن المادة وعلائقها
فلما كانت هذه الجهات ايضا مبدا الكثرة او ان يصدر عنها ونسبها زيادة
على ما صدر عن غيرها وان سلم انحصار الجهات الموثرة فيما ذكرتموه فلم كانت
العقول المعلولة منحصرة في عشرة والافلاك ونفوسها في تسعة ولم لا كانت
اكثر من ذلك او اقل وان سلم لزوم الحصر فيما ذكرتموه فلم كان اختصاص كل عقل
بما صدر عنه او من غيره من العقول ولم كان العقل الفعال بما صدر عنه اولى من غيره
وما صدر عن غيره اولى به من العقل الفعال فلئن قلتم ان العقول وان اتحدت انما
تختلف نوعا فلذلك كان اختلاف تاثيرها فتحتاجون الى بيان الاختلاف بالنوعية
ثم اذا قيل ذلك في العقول فما المانع من ان يقال مثله في النفوس الفلكية والاجرام
الفلكية وان كل نفس معلولة لنفس وان كل فلك معلول لفلك وان الانفس الانسانية
صادرة عن الانفس الفلكية والاجسام العنصرية صادرة عن الاجسام الفلكية بل
اولى لانكم راعيتم المناسبة بين العلة والمعلول ولا يخفى ان المناسبة بين

النفوس

والنفوس والاجسام والاجسام اقرب منها بين العقول والنفوس والعقول والاجرام
هذه كلها الزامات لازمة واشكالات مشكلة لا جواب عنها الا بمحض التحكم
الذي تاباه الفطر المستقيمة وتنفر عن مثله العقول السليمة واما ابطال قولهم
بالعقول والنفوس الفلكية فسياتي في موضعه ان شاء الله تعالى الفرع
الثالث في الرد على الطبيعيين واعلم ان ما يحالف فيه الطبيعيون الاهل
الحق من المسايل كثيرة متعددة ونستقصي الرد عليهم في كل موضع على حسبه
والرد عليهم هاهنا انما هو تخصيص بما نحن فيه من نفي موثر موجد عن الله تعالى وقد
ذهبت الفلاسفة الطبيعيون الى ان بعض ما نشاهده من حركات الاجسام البسيطة
والمركبة والآثار الصادرة عنها انما هو لقوى موجودة في تلك الاجسام لو قدر
خلوها عنها لم يكن اختصاص ذلك الجسم بما صدر عنه اولى من غيره ثم صدور ما صدر عن
تلك القوة اما ان يكون مشعورا او غير مشعور بل هي عاملة واصدر والمشعور اما ان
يكون مع شعور به او لا مع شعور به وان كان الاول كحركة الحيوان وان كان
الثاني كحركة النبات في نموه ونشوء فروعه وان كان على الوجه الاول اما ان يكون
ايضا مع شعور به او لا مع شعور به فالاول كالحركة الدورية للافلاك والثاني
كحركة الحجر في هويه وسرعة سيره وتسخين النار بحرها ونحو ذلك وزعموا ايضا
ان ما نشاهده من انواع الحركات فيما تحت مقعر فلك القمر من المعدنيات والنبات
والحيوانات وخواصها انما هو بحركات العناصر بعضها الى بعض واختراجها
وربما زاد الاقدمون منهم على ذلك وقالوا ان اصل العالم اجزاء قديمة جسمانية
صغار كرية في خلا ممتد متشابه الاجزاء وانها لم تزل تلك الاجزاء الجسمانية متحركة
فيه لاستحالة قرارها في حيز ومنه مع التشابه لعدم الاولوية حتى اتفق ان
تصادمت وتمانعت وامتزجت على هذا الشكل الذي العالم عليه وربما جوزوا
وجود عوالم وراء هذا العالم على هذا الشكل وعلى غيره اما متناهية او غير متناهية
على ما سنفصله ونوضح الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى وطريق الرد عليهم ان يقال

الماء

جائز

الاجسام عندكم كلها مشتركة في معنى الجسمية فاختصاص كل واحد منها بما اختص به
من القوى الموثرة اما ان يكون لذاته او لاختصاصه بقوة اخرى موجبة لها او
لمخصص من خارج فان كان الاول فهو محال والا لما كان اختصاص بعض الاجسام
بما اختص به اولى من غيره ضرورة الاتحاد في الحقيقة الجسمية ويلزم من ذلك ان لا
يختص واحد من الاجسام بقوة او ان تشترك جميع الاجسام في جميع القوى وهو
محال وان كان الثاني فالكلام في الاختصاص بتلك القوة كالكلام في الاول وهو
تسلسل ممتنع وان كان الثالث فما المانع ان يكون المخصص له بتلك الحركة وبتلك
الاثر انما هو المخصص الخارج لا بواسطة قوة في الجسم ويكون ذلك المخصص فاعلا
مختارا وهو الباري تعالى على ما حققناه وهو المخصص له بذلك الاثر وبتلك الحركة
في وقت دون وقت وهذه المطالبة لا يسبل الى دفعها مع فرض وجود الفاعل
المختار وامكان تعلق قدرته بكل كائن وقد تحقق ذلك بما اسلفناه وعلى هذا
يكون الكلام في انواع الحركات واخواصها واستراحاتها ايضا ويختص القائلين
بقدم الاجسام وتحركها في خلاء ممتد غير متناه بما سنحققه من ابطال قدم كل
موجود سوى الله تعالى وامتناع وجود بعد لا نهاية له فيما بعد

الفرع الرابع في الرد على الصابئة

في قولهم بوجود موجد غير الله تعالى والاشارة في
تسمية هذه الطايفة صابئة لميلهم وانحرافهم عن سنن الحق في نبوة الانبيا
واتخاذهم الهة غير الله تعالى احدا من قول العرب صبا الرجل اذا مال والخوف
وهم اربع فرق الفرقة الاولى اصحاب الروحانيات وقد يقال ذلك بالضم
اخذا من الروح وهو جوهر وقد يقال بالفتح اخذا من الروح وهو حالة خاصة
به وقد زعم هولا ان اصل وجود العالم واحد مقدس عن سمات الحدث بمراحل
ولعلا من ان يتوصل الى جلاله بالعبودية له والخدمة من السفليات وذوات
الانفس المنغمسة في عالم الرذايل والشهوات وانما يتقرب اليه بالمتوسطات
بينه وبين السفليات وهي امور روحانية مقدسة عن المواد الجرمانية والقوى

الجسمانية

الجسمانية والحركات المكانية والتغيرات الزمانية في حواريه العالمين
محمولون على تقديسه وتمجيده وتعظيمه دايما سرمدا ومنهم الهتا وارباب ونسا
الى خاصاتنا وبهم يتقرب الى الله تعالى وهي المدبرة للكواكب الفلكية والمدبرة
لها على التناسب المخصوص بحيث تنبعث انفعالات في العناصر السفلية
وحركات بعضها الى بعض وانفعال بعضها عن بعض عند الاختلاط والامتزاج
المفضي الى التركيب الموجب لتنوع الحركات الى انواع المعادن والنبات والحيوانات
وتصريف موجودات الاعيان من حال الى حال ومن شان الى شان الى غير ذلك
من الامار العلوية والسفلية وزعموا ان الكواكب الفلكية هي هياكل هذه الروحانيات
وان نسبة الروحانيات اليها في التدبير لها والتدوير نسبة الانفس الانسانية
الى ابدانها وان لكل روحاني هيكل يخصه ولكل هيكل فلك يكون فيه وزعموا ان
المعرف لهم بها عاذيمون وهرمس هو اول من قسم البروج ووضع اسماها واسما
الكواكب السيارة وردها في بيوتها وبين الشرف والوبال والاوج والحضيض والمناظر
بالتثليث والتسديس والتربيع والمقابلة والمقارنة والرجوع والاستقامة
والميل والتعديل واستقل باستخراج اكثر احكام الكواكب واحوالها وقد
قيل ان عاذيمون هو شيث وهرمس ادريس عليهما السلام

الفرقة الثانية

اصحاب الهياكل وانهم قالوا اذا كان لا بد للانسان من متوسط فلا بد وان
يكون ذلك المتوسط مما يشاهد ويرى حتى يتقرب اليه والروحانيات ليست كذلك
فلا بد متوسط بين الانسان وبينها واقرب ما الهها هياكلها هي الالهة والارباب
المعبودة والله رب الارباب واليها التوسل والتقرب وان تقرب اليها تقرب
الى الروحانيات التي هي كالارواح بالنسبة اليها ولاجرم دعوا الى عبادة الكواكب
السبعة السيارة ثم اخذوا في تعريفها وتعريف احوالها بالنسبة الى طبايعها
وبيوتها ومنازلها ومطالعها ومغاربها واتصالاتها ونسبتها الى الاماكن والازمان
والليالي والايام والساعات وما دونها الى غير ذلك ثم تقربوا الى كل هيكل وسالوه

بما يناسبه من الدعوات فيما يناسبه من الاماكن والازمان واللباس الخاص
به والتختم بالخاتم المطبوع على صورته والهياكل عندهم احيانا طلقة بحيث الروحانيات
التي هي ارواحها ومتصرفة فيها ومنهم من جعل هيكل الشمس رب الهياكل والارباب
وهذه الهياكل هي المدبرة لكل ما في عالم الكون والفساد على ما سلف تعريفه
في تعريف مذهب الفريق الاول وربما احتجوا على وجود هذه المدبرات وانها احيا
ناطقة بان حدوث الحوادث اما ان يكون مستندا الى حادث او قديم لا جايز ان
يكون مستندا الى حادث اذ الكلام فيه كالكلام في الاول والتسلسل والدور
محال فلم يبق الا ان يكون مستندا الى ما هو في نفسه قديم وذلك القديم اما ان يكون
موجبا بذاته او بالاختيار فان كان الاول فاما ان يكون كل ما لا بد منه في ايجاد
الحادث متحققا معه او انه متوقف على تجدد امر فان كان الاول صلزم قدم
المعلول لقدم علته وشرطه وهو محال وان كان الثاني فالكلام في تجدد ذلك
الامر كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فلم يبق الا ان يكون فاعلا مختارا وليس
في عالم الكون والفساد فاعل قديم مختار فلم يبق غير الافلاك والكواكب ولذلك
حكموا بكونها احيانا ناطقة **الفرقة الثالثة** اصحاب الاشخاص وهولاء
زعموا انه اذا كان لا بد من متوسط مرئي فالكواكب وان كانت مرئية الا انها قد ترى
في وقت دون وقت لطلوعها وافولها وظهورها ليلا وخفائها نهارا فدعت
الحاجة الى وجود اشخاص مشاهدة تصب اعينا تكون لنا وسيلة الى الهياكل
التي هي وسيلة الى الروحانيات التي هي وسيلة الى الله تعالى فاتخذوا
لذلك اصناما مصورة على صور الهياكل السبعة كل صنم من جنس مشارك في
طبيعته لطبيعة ذلك الكوكب ودعوه وسألوه بما يناسب ذلك الكوكب في الوقت
والمكان واللباس والتختم بما يناسبه والتبخير المناسب له على حسب ما يفعله
ارباب الهياكل الا انها هي المعبودة على الحقيقة وهذا هو الاشبه بسبب اتخاذ
الاصنام ويحتمل ان يكون اتخاذ الاصنام بالنسبة الى غير هذه الفرقة وتعظيمها

لاحادها

لاحادها قبلها العباد انهم اولا نهاية على صورة بعض من كان يعتقد فيه النبوة
والولاية تعظيما له اولان قدماء ارباب الهياكل والاصنام وعلماؤهم ركبوا طلاسم
ووضعوها فيها وامروهم بتعظيمها لتبقى محفوظة منتفعا بها والا فاعتقاد
الالهية فيها اتحاد وصور من الانتساب والاتحاد وكونه خالقا لما صوره ومبدعا
لما وجوده قبل وجوده من العالم العلوي والسفلي مما لا يستخبره عاقل بل
البداهة شاهدة برده وابطاله وان وقع ذلك معتقدا لبعض الرعاع ومن لا
خلاق له من العوام منهم فلا التفات اليه ولا معول عليه **الفرقة الرابعة**
الحلولية وهولاء زعموا ان الاله المعبود حل في ذاته وانه ابدع اجرام الافلاك
وما فيها من الكواكب وجعل الكواكب مدبرات لما في العالم السفلي فالكواكب
احيانا ناطقة والعناصر امهات وما تولد فيه الابا من الاثار الى الامهات فيفعلها
بارحامها فيحصل من ذلك المواليد وهي المركبات والاله تعالى مظهر في الكواكب
السبعة ويتشخص باشخاصها من غير تعدد في ذاته وقد يظهر ايضا في صور الاشخاص
الارضية الخيرة والفاضلة وهي ما كان من المواليد قد تركب من صفوة العناصر
دون كدرها واختص بالمزاج القابل لظهور الرب تعالى فيه اما ذاته او صفة
من صفات ذاته على قدر استعداد مزاج ذلك الشخص وزعموا ان الله تعالى عن
خلق الشرور والقبائح والاشياء الخسيسة الدنية كالحشرات الارضية ونحوها
بل هي واقعة ضرورة اتصالات الكواكب سعادة ونحوسة واجتماعات العناصر
صفوة وكدورة وزعموا ايضا انه على راس كل سنة وثلثين الف سنة واربعمائة
وخمس وعشرين سنة يحدث زوجان من كل نوع من انواع الحيوانات ذكر وانثى ولا
يزال متعاقبا بالتوالد والتناسل الى تمام ذلك الدور ثم ينقرض ويحدث على راس
الدور الاخر وكذا الى ما لا يتناهى وان الثواب والعقاب على اعمال الخير والشر
في كل دور واقع الان في الدور الذي نحن في هذا الدار لا في غيرها والصابئة
على اختلافهم في المبادي متفقون على وجوب ثلاث صلوات والاغتسال من الجنابة

ومس الميت وعما يحرم اكل الخنزير والكلب والحمير وما له مخلب من الطير
والسكر وامروا بالنكاح بولي وشهود ونهوا عن الجمع بين امراتين وعن الطلاق الا
بحكم حاكم الى كثير من الاحكام المشروعة في شرعنا هذا وطريق الرد عليهم ان يقال
ما ذكروه مبني على وجود ما ادعوه من قدم الجواهر الروحانية وهياكلها وهو
باطل بما سيبان في حدوث العالم وسقدير قدمها فاسناد الكائنات في عالم
الكون والفساد اليها والى هياكلها انما يصح ان لو لم يكن المبادي تعالى فاعلا
مختارا والا فعلى كونه مختارا فلا يلزم شيء مما ذكروه من دليل اسناد الكائنات الى
غير الله تعالى واما ابطال مذهبهم فقد حققناه قبل بما فيه مقنع
وكفاية **الفرع الخامس** في الرد على المنجمين وارباب الاحكام زعم
الاحكاميون ان كل ما في عالم الكون والفساد من التاثيرات والتغيرات والامور
الحادثة من خير وشر ونفع وضر مستند الى الاتصالات الكوكبية والحركات
الفلكية كل اثر الى كوكب وان التاثيرات مختلفة باختلاف المؤثرات السماوية
لكن المحققون منهم معترفون بان شيئا من ذلك غير مبرهن وانما هو ماخوذ من
الوحي واقوال الانبياء كهرمس وغادميون وغيرهما من الانبياء او التجربة ودوران
الادوار الخاصة مع الاتصالات الخاصة وجودا وعدما ودائما كان ذلك عند
الهنود والعرب مستندا دائما في خواص الكواكب ولهم اقوال واحكام مختلفة
لا مستند لها ولا برهان عليها ونحن ننبه على بطلان ما احدثوه جملة وننبه وجه الضعف
في بعض احكامهم تفصيلا بحيث تنبه الفطن منبه على ضعف ما عداه وفساده
سواء اما من جهة الجملة فهو ان استناد التاثيرات الى ما قيل من الاتصالات
اما ان يكون مستفادا من التجربة او الوحي او من خواص الكواكب على ما ذهبوا
اليه فان قيل بالاستقراء فهو باطل وذلك لان اتصال الكواكب السيارة ممتزج
بالكواكب الثابتة والشكل الفلكي اذا راى في وقت فانه قد لا يعود في عمر الرائي
اكثر من مرة او مرتين وربما لا يتكرر في عمره البتة بل في اعمار وربما لا يعود دون تمام

جمع

بتقديرهم

وقد سبق الكلام على هذا

الدور

الدور عندهم في بعض الاحكام وذلك مما لا يحقق معه التجربة وان سلمنا العلم
بتكرره فقد لا يوثق بالانفكاك في وقت اخر وان سلمنا عدم الانفكاك فقد لا يوثق
حلول كوكب اخر مع ذلك الكوكب في ذلك البرج وليس اضافة التاثير الى احدهما
اولى من غيره وان سلمنا عدم غيره فمنع اسناد التاثير اليه لانه اما ان يكون مؤثرا
بذاته وطبعه واما بالاختيار والاول ممنوع لما سبق في الرد على الطبائعيين والثاني
ايضا ممنوع لان الفاعل بالاختيار عندهم لا يكون الا مع مماسة واتصال بما يفعله
ولا مماسة واتصال عدم المعارض فلاحتمال عدم القابل السفلي من العلويات والسفليات
وان سلم صحة اسناد الاثر اليه فلا يلزم من وجوده لزوم الاثر لاحتمال وجود معارض
وان سلم عدم المعارض فلاحتمال عدم القابل السفلي وان سلم وجود القابل لكن
يمتنع اسناد الاثر اليه لما بيناه من كون الرب تعالى قادرا على كل الممكنات وانه
مبدع وجود خالق غير الله تعالى واما ان كان الاعتماد في ذلك على خواص الكواكب
فقد سبق ابطاله فيما تقدم في الرد على الطبائعيين كيف وان اختلاف خواص الكواكب
والروح مما يوجب اختلاف طبائعها لاستحالة اختلاف الخواص مع التماثل في
الطبيعة وذلك يوجب كون الفلك مركبا من طبائع مختلفة ولا يمتنع عليه مع ذلك
الخرق والاختلال وهو مبطل لاصل علم الهيئة وان كان المستند في ذلك انما هو
الوحي واقوال الانبياء فهو غير مسلم ولا سبيل الى اثباته وسقدير بعلة احادا
قد لا يكون قصدا قاطعا في الدلالة بحيث يمتنع تاويله وسقدير ظهوره هو معارض
بما نقل في الشريعة الظاهرة عن الرسول المعصوم وعلى لسانه من الايات الدالة
على انه لا خالق الا الله تعالى كما اسلفناه وبما اوضحناه من الدليل العقلي والمستند
القطعي هذا من جهة الجملة واما من جهة التفصيل فما مر في احكامهم منها
انا وفي ما نعتمد عليه عند الحكم على المولود انما هو الطالع الرصدي وهو غير يقيني
لان الاخذ للطالع اذا احس بانفصال المولود فلا بد عند اخذه للطالع بكوكبين
الكواكب ومعرفته بدرجة الطالع من ان يرصد عضادة الاصطرلاب بحيث يقع

صنوذلك الكوكب في الثقب الاعلا من العضاده نافذا في الثقب الاسفل منها
الوقت ومن وقت اتصال الولد الى ان يقع على درجة ذلك الكوكب من البرج الذي
فيه يرتفع درجة درجة الطالع وقت الانفصال الى تلك الدرجة اما اقل واكثر
وعند ذلك فلا يحصل الوثوق بالحكم هذا مع سلامة الالة التي بها احد الارتفاع
وصحتها عن الاضطراب وذلك غير معلوم واذا كان كذلك فما هو اولى بالاعتماد
عليه فما دونه من الطالع المتوذاري وهو ما يستخرجه المنجم من طالع المولود بعد
ولادته عند ما اذا ذكر له وقت الولادة بالتقريب ولهذا ما يختلف من احكامهم
اكثر من المصيب ومنها انا قد نصادف مولودين توءمين ولدا في وقت واحد
واحدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة والطالع لهما واحد ولا
يمكن ان يكون ذلك بسبب ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة فانه لو قدر التفاوت
بزيادة درجة او نقصانها فالحكم يكون على ما وصفناه وان كان التفاوت
بمقدار الدرجة الواحدة غير مؤثر في تغيير احكامهم باتفاق منهم ومنها انا قد
نجد جماعة غفيرا او خلقا كثيرا لا يحويهم عدد يهلكون في ساعة واحدة بقتل او غرق
طوفاني او حريق او هدم في زلزلة مع القطع باختلاف طوالعهم وتفاوتها في السعود
والنحوس ومن كان طالعه بالسعد في ذلك الوقت فكيف يعبر حكمه الخاص بالحكم
العام وذلك مما لا مخلص لهم منه ومنها انهم اجمعوا على ان المريخ يثير الحرارة
واليبوسة واجمعوا على انه من انجم المطر والانواء وهو جمع بين متناقضين ومنها
انهم اتفقوا على ان من كان طالعه الحوت او القوس وكان المشتري صاحب السبع
في درجة شرفه وانحطت عنه النحوس وانه على راي المنجمين يكون اسعد السعداء وانقى
الناس دينا وزعم واكثرهم رد على المنجمين وانكار لما عدا الشريعة والسعد الاكبر
وهو المشتري لا يوجب لصاحبه رذيلة ولا صفة مذمومة ولو كان النجم حقا
والقول بالحكم فيه صدقا لكان صاحب ذلك الطالع كاذبا والكذب رذيلة وصفة
ذم وذلك مما لا يقتضيه الطالع المفروض ومنها اتفاقهم على ان زحل اكبر

النحوس

النحوس وهو مفيد عندهم للملك والرياسة العظمى واجل العلوم عندهم وهي
الفلسفة وكون النحس مفيدا للسعد الاعظم غير معقول ومنها اجماعهم
على ان الشمس محرقة لما يقاربها من الكواكب السيارة ومدلول احراقها لما يقاربه
غير معقول وذلك ان حمل الاحراق على الحرارة والخاصية كاحراق النار لما يجاورها
مما هو قابل للاحراق متعذر اذ الشمس عندهم ليست بنارية وان عنوا انها بنورها
تنير الكوكب وتقهره فهو غير صحيح اذ الكواكب عندهم غير منيرة بنفسها بل مستنيرة
من نور الشمس ولا يخفى ان استنارتها بمقارنة الشمس لها يكون اكثر منه عند
عدم المقارنة وان عنوا بالاحراق عند المقارنة نهر ابصار الناظرين في العالم
السفلي عن رؤية الكوكب عند ذلك مما لا يوجب تغير حكم العلويات ثم يلزم ان يكون
ما لم ير عند طلوع الشمس نهارا لنهر نورها لابصار الناظرين عن رؤيته فما كان
يرى من الكواكب بعد عدم طلوعها احتراقا لتلك الكواكب وليس كذلك
وايضا فان الشمس وكل كوكب من الكواكب السيارة مختص بمجراه في فلكه لا يوجد
معه فيه غيره وليست مقارنة الكواكب للكوكب عندهم اتصالا به بمماسة
بل معنى مقارنته له تحاذيهما على درجة من برج بحيث يمكن ان يفرض بينهما
خط مستقيم متصل فاذا كانت مقارنة الشمس لبعض الكواكب انما هو بالمحاذاة
فاي كوكب كان ناظرا اليها بتسديس او تثليث او تربيع او مقابلة فهو محاذ لها
بحيث يمكن فرض خط مستقيم متصل فيما بينهما فاذا كانت الشمس محرقة للكوكب
بالمقارنة اي بالمحاذاة فيجب ان يكون محرقة له بكل محاذاة تفرض وليس كذلك
عندهم ومنها قولهم في الخسوف والكسوف اما خسوف القمر فانهم زعموا
ان جرم الشمس اكبر من كرة الارض باضعاف كثيرة حتى ان الاوايل قدروا
زيادتها على الارض بمائة واربعة وستين مرة وزعموا انه اذا انحطت الشمس
في الغرب امتد للارض ظل على شكل مخروط صنوبري ضرورة ان الشمس اكبر من
الارض ولا يزال مخروط ظل الارض يمتد ويستدق الى ان يمحق ولا يتعدى فلك

اما في مخالفة

عطارد فاذا اتفق خطور القمر في ذلك الظل من غير تسامت وتباسر بحيث يحجب عنه
نور الشمس فهو خسوفه وعلى حسب توليه في مخروط الظل يكون زيادة الخسوف
ونقصه ثم لا يزال القمر في السير والظل في الميل الى جهة الانجلا والعود الى
مقابلة الشمس من غير تاخر وزعموا ان الكواكب الثابتة في فلك البروج ايضا
تنكسف بنورها من الشمس كانكساف القمر فاذا قيل لهم فلم لا ينكسف بحلوله
مخروط ظل الارض منها ومن الشمس قالوا لان الظل يتحقق دون الوصول اليها
فاذا قيل ولم قلتم بامحاق مخروط الظل دونها قالوا لانها لا تنكسف وهو دور
ممتنع ولا يعقل لهم فيه جواب بل ولو قيل لهم ان الكواكب الثابتة في فلك البروج
وكذلك زحل والمشتري والمريخ تنير بانفسها فلذلك لم تنكسف بمخروط الظل
مع وصوله اليها لم يكن لهم عنه جواب واما كسوف الشمس فزعموا انه ستر القمر
للشمس عن ابصارنا عندما اذا اتفق حريان القمر في الاجتماع على سمت حريان
الشمس الذي يراه مظلما حايل اللون انما هو القمر والا فالشمس على نورها
ومقدار الكسوف على حسب اختلاف مقابلة القمر للشمس وسترة لها ولهذا الابعد
كسوف الشمس في غير ايام الاجتماع والمقارنة ولو قيل لهم كما ان القمر قد يقارن
الشمس المقارنة الصميمية فكذلك الزهرة وعطارد فما بالهما لا يحجبان الشمس
عن ابصارنا في وقت المقارنة والاجتماع كما في القمر لم يجدوا الى الفرق
سبيلا وايضا فانهم حكموا بامحاق الشمس عند كسوفها مع بقائها على حالها
وان كان الامحاق انما هو بانقطاع نورها عن عالمنا هذا او بالحاجز بينها وبين
ابصارنا فحاز ان يكون منحجبة بهما غربت ليحقق هذا المعنى فيها وليس كذلك عندهم
وهذا اقصى الجواب لهم عنه وبعد الاكتفا بما نبهنا عليه من فساد احكامهم وبطلان
رسومهم والا فحطبهم كثير وهذيانهم طويل لا يليق الاستقصا فيه بمثل هذا الكتاب

الفرع السادس في الرد على الثنوية والمجوس اما الثنوية فهم فرق خمس

الفرقة الاولى المانوية اصحاب مانى بن ماين الحكيم الذي ظهر في زمن شابور

ابن

ابن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مبعث عيسى عليه السلام
ومعتقدهم ان اصل العالم النور والظلمة وانهما جسمان قديمان لم يزالا ولا
يزولا حساسان وهما متضادان في الصورة والفعل متحاذيان في الجهة
تحاذي الشمس والظل وهما غير متناهيين الا من جهة التحاذي وان النور
فوق الظلمة والعالم مركب ممتزج منهما لكن امتزاجهما هل وقع اتفاقيا او بسبب
فقد
ذلك فيما اختلفوا فيه ولهم فيه خبط كثير لا يليق ذكره هاهنا وان النور خير محض
والظلمة شر محض وان ما كان في العالم من خير فمن النور وما كان من شر فمن الظلمة
وهم معتقدون في الشرايع والانبيا وان اول مبعوث بالحكمة والنبوة ادم عليه
السلام ثم شيث ونوح وابرهيم وزرادشت والمسيح وبولس ومحمد عليه السلام
وكانوا موجبون في الصوم والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة
والكذب والسحر والبخل وعبادة الاوثان الى غير ذلك **الفرقة الثانية**
المزدكية اصحاب مزدك الذي ظهر في زمن نوشروان وقتله نوشروان ومعتقدهم
في قدم النور والظلمة كاعتقاد المانوية الا انهم يقولون ان النور عالم حساس
وانه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى وان
ما يفعله بحكم الاتفاق والخبط وان الامتزاج بينهما بالاتفاق وكذلك خلص احدهما
من الاخر ومن مذهبهم تحريم المخالفة والمباغضة والمقاتلة واباحة الاموال
والنسا والحكم باشتراك الناس فيها كاشتراكهم في الماء والكلا **الفرقة**
الثالثة الديصانية اصحاب ديصان ومذهبهم في النور والظلمة كمذهب المزدكية
الا انهم يخالفونهم في ان ما تحدث من الشر كائن عن الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق
الفرقة الرابعة المرقوبية وقد وافقوا من تقدم ذكره في اثبات النور والظلام
وخالفوهم في اثبات اصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة وسبب الامتزاج
بينهما ضرورة انهما متضادان وامتزاج المتضادين لا يكون الا بموجب للامتزاج
قالوا وذلك الاصل دون النور في المرتبة وفوق رتبة الظلمة ومنهم من قال ان الامتزاج

انما حصل من المعدل والظلام لقربه منه وهولاي يرون اباحة كل ما فيه
نفع لبدن الانسان وروحه ويحرمون ذبح الحيوان **الفرقة الخامسة**
الثنوية وهولاي يزعمون ان اصول العالم ثلثة النار والماء والارض وان حدوث
سائر الموجودات لا يكون الا عنها وان النار بطبعها خيرة والماء شرها والارض
متوسطة فما كان من خير محض فمن النار وما كان من شر محض فمن الماء وما كان
متوسطا فمن الارض وهولاي هم المعتقدون في النار وعن مذهبهم نشا التقادس
النيران في البلدان وعبادتها تعظيما لها لكونها علوية نورانية لا وجود للعالم
ولا بقاء له الا بها وهولاء حرموا النكاح والذباح واعتكفوا على عبادة النيران
ويسمون الصابئة ايضا واما المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم
النور والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا اربع فرق **الفرقة**
الاولى الكيومرثية اصحاب المقدم الاول كيومرث وهو ادم عليه السلام لانه اول
من مرث الارض وهولاء اثبتوا اصلين النور وعبروا عنه يزدان والظلام
وعبروا عنه باهرمن وقالوا يزدان قديم واهرمن مخلوق من فكره رده حدثت ليزدان
وهو انه لو كان يجانس في ملكه كيف يكون ويزدان اصل الخير واهرمن اصل الشر
الفرقة الثانية الزروانية زعموا ان النور قديم وانه اصل الموجودات
وانه ابدع اشخاصا من نوره كلها روحانية لكن الشخص الاعظم منها واسمه زروان
شك في شيء من الاشياء فحدث منه اهرمن وهو الشيطان **الفرقة الثالثة** المسيحية
وهم الذين قالوا ان النور كان واحدا في القدم ثم امتزج بعضه فصار ظلمة **الفرقة**
الرابعة الزرادشتية اصحاب زرادشت وهولاء زعموا ان زرادشت كان
نبيا وانه كان يعتقد ان مبدا العالم هو الله تعالى وانه قديم ازلي وانه خلق النور
والظلمة متضادين ومزجهما لحكمة رآها ومن امتزاجهما يكون العالم ولا يزالان في
التعاقب والتعالب الى ان يغلب الخير الشر والنور الظلمة وتخلص الخير الى عالمه ويحط
الشر عنه وهولاء المعاد وزعموا ان الله تعالى خلق النور اصلا ووقع الظلام بتعاله لا

ريامه

بالقصد

بالقصد الاول كانتاج الظل لوجود الشخص ومن مذهب هولاء الايمان
بالله والكفر بالشيطان والامر بالمعروف والنهي واجتناب الخبائث ولكل
فريق من فرق الثنوية والمجوس نقل اربع في مذاهبهم واختلاف كثير وهذيان
طويل خارج عن خصوص مقصدنا في الرد عليهم هاهنا اثرنا الاعراض عن ذكره
اذ هو اليق بالتواريخ والتنبيه على فساده لتناهيه في الخلل وسهولة معرفته
عند الاطلاع على اقوالهم لمن له ادنى معرفة وتحصيل والطريق في الرد
على الثنوية ان يقال قولكم ان النور والظلمة جسمان ليس كذلك بل هما
عارضان للاجسام بدليل امور خمسة الاول ان الجسم قد يوصف بالنور
والظلمة فيقال جسم منير وجسم مظلم والصفة غير الموصوف الثاني ان
الاجسام غير متضادة والنور والظلمة متضادان الثالث ان الاجسام
مستوية في الحد والحقيقة ولا كذلك النور والظلمة الرابع ان النور والظلمة
يتعاقبان على الجسم الواحد وسد كل واحد منهما الاخر مع بقاء الجسم بحاله
الخامس هو انه لا معنى للنور غير الشعاع والشعاع ليس بجسم على ما تقدم
في الادراكات والظلمة فلا معنى لها الا انها عدم النور فهاهنا شبهة ان يكون
مستنيرا على ما تقدم في مسئلة الرؤية وان سلمنا انهما جسمان ولكن لا نسلم
قدمهما وذلك لان كل جسم مركب فيكون مفتقرا الى اجزائه والمفتقر الى غيره
لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا كما سلف بيانه وسنبين حدوث كل موجود ممكن
فيما بعد وان سلمنا قدمهما فلا نسلم امكان عدم التناهي في ابعادهما على ما
سياتي تحقيقه ايضا وان سلمنا عدم التناهي في ابعادهما فلا نسلم امكان
امتزاجهما فان الامتزاج بينهما اما بكليتهما او ببعض كل واحد منهما لا جائز ان
يقال بالاول لان امتزاج احدهما بالاخر لا يكون الا بحركة كل واحد منهما الى الاخر
او بحركة احدهما الى الاخر والا فكل واحد باق في حيزه ولا امتزاج والقول
بالحركة عليهما او على احدهما ممتنع لوجهين الاول انه لو تحرك احدهما الى الاخر

عن المتقدم

٢٢٦

لخلاجيه وما لا ينتهي لا يخلو احيه عنه والا لانتهى ما لا ينتهي وهو محال
الثاني ان حركتها اما ان يكون واجبة او ممكنة لا جايز ان يكون واجبة فانها صفة
للمتحرك والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا وان
كانت ممكنة فاما ان يفتقر في وقوعها الى مرجح او لا يفتقر لا جايز ان يقال بعدم
الافتقار لما تقدم في اثبات واجب الوجود وان قيل بافتقارها الى المرجح فاما
ان يكون المرجح لحركة احدهما الى الاخر هو نفسه او غيره فان كان نفسه فالمتحرك
ان كان هو النور فحركته الى الظلمة شر من وجه ويلزم منه صدور الشر عن الخير
وان كان هو الظلمة فحركتها الى النور خير من وجه ويلزم منه صدور الخير عن الشر
وهو ممتنع على اصلهم وان كان المرجح لحركة كل واحد منهما الى الاخر غيره فاما ان
يكون المحرك لكل واحد منهما هو الاخر او غيرهما كما قالت المرقوية فان كان
الاول فلا يخفى ان حركة النور الى الظلمة خير من درجة لخروج فعل الظلمة عن
تمحض الشر فاذا كانت الظلمة هي الموجبة لذلك فقد صدر ما هو خير من وجه
عن الشر المحض وان حركة الظلمة الى النور شر من وجه لخروج فعل النور عن
تمحض الخير فاذا كان النور هو الموجب فقد صدر ما هو شر من وجه عن
الخير المحض وهو ممتنع على اصلهم وان كان الموجب لحركتهما غيرهما فاما ان
يكون خيرا محضا او شرا محضا او هو خير من وجه وشر من وجه فان كان الاول
فقد صدر عنه الشر من وجه وان كان الثاني فقد صدر عنه الخير من وجه
وهو ممتنع عندهم وان كان الثالث فيلزم ذلك الثالث مركبا لا بسيطا
وعند ذلك فالاصول مكونة اكثر من ثلثة ولم يقل به احد منهم وهذا الوجه
الثاني متين امتناع امتزاج بعض كل واحد منهما ببعض الاخر وان سلمنا
امكان الامتزاج بينهما فلا نسلم وقوع الامتزاج وبيانه من وجهين الاول
ان الامتزاج اما ان يكون خيرا محضا واما ان يكون شرا محضا واما ان يكون خيرا
من وجه وشرا من وجه فان كان خيرا محضا فقد صدر عن النور والظلمة والخير

المحض

المحض لا يصدر عن الظلمة وان كان شرا محضا فقد صدر عنهما والشر المحض لا
يصدر عن النور عندهم وان كان الثالث فاما ان يكون من جهة ما هو خير مقدورا
على تحصيله للنور قبل حصوله او معجوزا عنه فان كان الاول فترك النور له شر منه
وان كان الثاني فالعجز عن تحصيل الخير شر فلا يكون خيرا محضا والثاني هو
ان الكذب والظلم قبيح عندهم مطلقا ولا يتصور صدوره عن النور بل عن الظلمة
فاذا قال من صدر عنه الظلم او الكذب انا ظلمت وكذبت فالعاقل بهذا القول
اما النور او الظلمة او هما فان كان الاول فالنور كاذب والكذب شر وان كان
الثاني فالظلمة صادقة والصدق خير وان كان الثالث فالنور كاذب
والظلمة صادقة ويلزم من ذلك صدور الشر عن النور والخير عن الظلمة ولهم
يقولوا به فان قالوا الدليل على تركب اجسام العالم من النور والظلمة انا
وجدنا بعض الاجسام ذا ظل فعلمنا ان الظلمة غالبة عليه وبعضها لا ظل
له فعلمنا ان النور غالب عليه قلنا هذا انما يلزم ان لو كان كل ما لا ظل له يكون
نيرا وليس كذلك بدليل الهوا وان سلمنا ان كل ما لا ظل له نير ولكن لا يلزم ان
ما كان له ظل فالظلمة غالبة عليه بل هو محض ظلمة لا مركب وما لا ظل له فهو
نور محض لا مركب وان سلمنا ان كل جسم من اجسام العالم لا يخلوا عن النور والظلمة
فلا نسلم انه يلزم من اتصافه بهما ان يكون مركبا منهما وان سلمنا ان اجزا العالم
مركبة من النور والظلمة ولكن لا نسلم حدوث الامتزاج مع المقول بقدم المتمزجين
فان قالوا لانا وجدنا النور طالبا للخلاص من الظلمة صاعدا عنها ولو كان
امتزاجهما ازليا لما كان طالبا لترك الازلي قلنا لو لم يكن الامتزاج ازليا كان
النور ازليا وكما جاز عليه طلب ترك التباين الازلي جاز عليه طلب ترك الامتزاج
بتقدير كونه ازليا وان سلمنا وقوع الامتزاج ولكن لا نسلم امتناع صدور الشر
عن النور والخير عن الظلمة وبيانه من اربعة اوجه الاول ان الظلمة قد
يسمر الهارب عن ظالم يقصد قتله وهو خير والنور يدل عليه وهو شر الثاني

ان يكون هو

العالم

ان الظلمة تمنع البصر وهو خير والنور يعرفه وهو شر الثالث هو ان الظلمة
تعين على النوم والراحة به وهو خير والنور بالضد الرابع هو ان النور قد لا
يلازمه الحر المحرق وهو شر بخلاف الظلمة وعلى هذا فلا يخفى الكلام على الكينونية
انتهى واما الرد على المجوس القائلين بقدم النور وانه اصل وجود العالم
ان يقال القول بقدم النور انما يصح ان لو كان قائما بنفسه وليس صفة عارضة
لغيره وليس كذلك على ما سلف في الرد على الثنوية وان سلمنا ان النور قائم
بنفسه فاما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان ممكنا فلا بد له من مرجح لوجوده
على عدمه ويلزم من ذلك ان لا يكون قديما كما يأتي وان كان قديما فلا يكون هو
الاصل الاول في وجود العالم بل مرجحه وان كان واجبا لذاته فاما ان يكون
مشاركا لباقي الانوار في المعنى او مخالفا لها فان كان الاول فيلزم ان يكون
كل نور واجبا لذاته وهو محال والا لما كان نورا ما قابلا للعدم وهو محال وان
كان الثاني فاما ان يكون جوهرا او عرضا او شبيها ليس بجوهر ولا عرض لا جائز
ان يقال بالاول والثاني لما سلف في ابطال التشبيه فلم يبق الا الثالث وهو
المعنى بالاله تعالى وعند ذلك فلا نسلم امتناع صدور جميع الموجودات عنه
من غير واسطة الظلمة كما اسلفناه فان قالوا انا نشاهد في العالم خيرا
وشرا والنور خير محض فلا يكون الشر صادرا عنه فلا بد من شيء يكون صدور الشر
عنه وذلك هو الظلمة فنقول القول بالخير والشر مبني على التحسين والتقبيح
الذاتي وهو ممتنع بما سلف في التعديل والتجوير وعلى تقدير كون الشر ذاتيا فلا
مانع من صدوره عن النور على مذهبهم وذلك لان الشر الموجود في العالم لا يمكن
ان يكون واجبا بنفسه ضرورة حدوثه عندهم وان كان ممكنا فلا بد له من علة
وهو اما ان يكون مستندا الى النور او الظلمة كما قالوه فان كان الاول فقد لزم
صدور الشر عن النور وان كان الثاني فالظلمة ليست واجبة لذاتها ضرورة
اعترافهم بحدوثها فهي ممكنة ولا بد لها من علة موجبة لها وتلك اما ان يكون هي

النور

النور او ما صدر عن النور ضرورة عدم قدم سواه فان كان الاول فقد صدرت
الظلمة وهي شر عن النور وان كان الثاني كما هو مذهب الكيومرثية والزروانية
فتلك العلة اما ان يكون خيرا او شرا فان كانت خيرا فقد صدر الشر عن الخير
وان كانت شرا فقد صدرت عن النور وهو خير وفيه ابطال مذهب المسيحية
ايضا والذي يخص الكيومرثية في قولهم بحدوث الظلمة من عروض فكرة ردية
للنور انه ليس القول بقدم النور وحدوث الظلمة بعروض الفكرة الردية
للنور اولى من القول بقدم الظلمة وحدوث النور بفكرة صالحة عرضت للظلمة
واما الزرادشتية فان قالوا ان الظلمة مخلوقة لله تعالى لتكون سببا لوجود
الشرور ولامتناع اسناد الشر اليه فهو باطل لان الظلمة شر وقد اوجدها وان لم
يقولوا ذلك بل قالوا انه خالق الظلمة وكل موجود فهو المطلوب الفرع
السابع في الرد على المعتزلة في خلق الافعال واعلم ان هذا الفرع من الفروع
المشكلة والامور المعضلة ولا يتم تحقيقه الا بتقديم اصول وتنقيح فصول لا
بد من الاشارة اليها والتنبيه عليها وهي احد وعشرون فصلا الاول في اثبات
القدرة الحادثة ٥ الثاني في امتناع نفي القدرة الحادثة ٥ الثالث في تعلق
الاستطاعة بالفعل ٥ الرابع في امتناع تعلق القدرة الحادثة بمقدورين
الخامس في ان القدرة الحادثة غير موجبة لمقدورها ٥ السادس في تماثل
القدر الحادثة واختلافها وتضادها وانها هل تفتقر في تعلقها بالمقدور
الى اله وسمة مخصوصة ام لا السابع في ان فعل النائم هل هو مقدور له وان
النوم يضاد القدرة ام لا ٥ الثامن في وجود مقدور بين قادرين وان الله تعالى
قادر على مثل فعل العبد ام لا ٥ التاسع في امتناع مقدور واحد بين قادرين
واحد من جهة واحدة ٥ العاشر في امتناع تعلق القدرة الواحدة بمقدورين
من جهة واحدة وجهين ٥ الحادي عشر في العجز وتحقيق معناه ٥ الثاني عشر في متعلق
العجز ٥ الثالث عشر في تعلق العجز بالمعجوز عنه ٥ الرابع عشر في اختلاف

المعتزلة في عجز القادر على حمل مائة رطل لا يتمكن معها من حمل مائة اخرى ومناقضتهم
في ذلك ن الخامس عشر في ان القادر هل يكون ممنوعا من مقدوره مع وجود
قدرته عليه ام لا ن السادس عشر في اختلافات متفرعة على المنع بين المعتزلة
والاشارة الى مناقضتهم فيها ن السابع عشر في تحقيق معنى المضطر ن الثامن عشر
في الملجي وتحقيق معناه ن التاسع عشر في ان الفاعل لا يعود اليه من فعله
ولا يتجدد له نسبة اسم ن العشرون في ترك الفعل وتحقيق معناه **الفصل**
الاول في اثبات القدرة الحادثة ولا خلاف بين المتكلمين في ان الفاعل
المختار منا قادر بقدرة الا ما نقل عن جهم واتباعه انه نفى القدرة الحادثة
ثم اختلف القائلون بالقدرة فذهب ضرار بن عمرو وهشام بن سالم الى ان
القادر قادر بعض من ابعاضه ومنهم من صرف القدرة الى بعض المقدور واتفقت
الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية تتاتى معها الفعل
المقدور بدل الترك والنزول بدل الفعل خلافا لبشر بن المعتمر فانه قال الاستطاعة
عبارة عن سلامة البنية عن الافات وانها ليست بعضا من القادر ولا بعضا
من المقدور وهي زائدة على كل ما يقدر من صفات الاحياء وهو الحق لكن اختلف
هؤلاء في طريق اثبات القدرة فذهب الجبائي من المعتزلة الى ان طريق العلم
بذلك انما هو العلم بتاتي الفعل من بعض الموجودين وتعذره من غيره وذهب
الجبائي الى ان طريق العلم بها انما هو العلم بصحة الشيء وانتفاء الافات عنه وهما
فاسدان اما الاول فهو باطل على اصل القائل به بالممنوع فانه قادر عنده على
الفعل الممنوع منه وان كان فعله متعذرا عليه غير متات منه وعند ذلك فالجمع
بين القدرة مع التعذر والقول باختصاص القدرة بمن يتاتى منه الفعل دون غيره
ممتنع وكونه بحال يتاتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع لا يوجب كونه مختصا بالقدرة
قبل ارتفاع المانع لا يوجب كونه مختصا بالقدرة قبل ارتفاع المانع والا كان العاجز
مختصا بالقدرة لانه بحال يتاتى منه الفعل بتقدير ارتفاع العجز وهو خلاف الاجماع

ولا

ولا فاصل بينهما فان قيل كون القادر قادرا مصحح للفعل ولا يلزم منه وجود
الفعل كما في الحيوة مع العلم فنقول لا نسلم ان الحيوة بمجردها مصححة للعلم والا
لصح معها ولا فرق بين الموجود والمصحح في ذلك على ما بني تحقيقه ايضا ثم ان ما
ذكره ينتقض ايضا بكون الباري تعالى قادرا في الازل ومع ذلك فلا يتاتى
منه وجود الفعل ازلا واما الثاني وهو مسلك الجبائي فلانه اما ان يقول
مع ذلك يجوز خلو الصحيح السليم عن الافات عن القدرة او لا يقول به فان كان
الاول فلم يزل يلزم من وجود ما ذكره من الدليل وجود المدلول فيكون باطلا
وان كان الثاني فهو باطل والا لما امتنع وجود القدرة في حق الصحيح السليم
عن الافات مع وجود اضداد القدرة وهو محال مجمع على ابطاله واما اهل
الحق من الاشاعرة فقد استدلوا على ثبوت القدرة الحادثة بما يجده العاقل
من نفسه من التفرقة الضرورية بين حركته مرتعشا وحركته مختارا وليست هذه
التفرقة راجعة الى صفتي الحركتين اذ لا اصل في الحركة الاضطرارية
والاختيارية من حيث هي حركة الا في الاضطرار والاختيار وذلك من صفة
المتحرك لا الحركة وعلى هذا فقد بطل القول بعود القدرة الى بعض المقدور ولم
يبق الا ان يكون التفرقة عائدة الى صفة المتحرك من الاختيار والاضطرار وعند
ذلك فلاختصاصه بالاختيار في احدى الحالتين دون الاخرى اما ان لا يكون
بموجب او بموجب لا جائز ان يقال بالاول لما سيأتي في اثبات الاعراض وان
كان الثاني فذلك الموجب اما عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لما تحقق في مسئلة
الرؤية ولما ما بني تحقيقه في العلل والمعلولات واثبات الاعراض وبه بطل
قول من جعل الموجب انتفاء الافات وان كان وجوديا فاما ذاته او بعض ذاته
او صفة زائدة على ذاته ونفسه لا جائز ان يقال بالاول لتحقق وجود ذاته
وبعضها في الحالتين والموجب لا بد وان يكون مختصا باحدى الحالتين دون
الاخرى وان كان الثاني فاما ان يكون تلك الصفة الحيوة او العلم او الارادة

نفسه

او النسبة المخصوصة او غير ذلك لا جايز ان يكون هي الجبرية او العلم لشمولها
للحالين حالة الاضطرار والاختيار ولا الارادة لان الارادة غير موجبة
للتمكن من الفعل والاختيار في ايجاده بل المخصصة بحاله دون حالة ولا
بالنسبة المخصوصة وان الجبرية غير مشترطة بالاجماع في ثبوت كون من الاكوان
وعند ذلك فما من نسبة وكون يقدر موجبا للاختيار الا ويمكن فرض وجوده في
الحادث مع انتفاء الاختيار عنه وان كان الموجب غير ذلك فهو المطلوب والمعبر عنه
بالقدرة الحادثة وتمام هذا التحقيق ودفع ما يرد عليه من الاشكالات فسيأتي
مستقصى في اثبات الاعراض ان شاء الله تعالى **الفصل الثاني** في امتناع
بقاء القدرة الحادثة مذهب اهل الحق استحالة بقاء القدرة الحادثة
ووافقهم على ذلك البلخي من المعتزلة خلافا للمعظم المعتزلة في ذلك والمعتمد
في ذلك ان يقال القدرة الحادثة عرض وكل عرض مستحيل البقاء فالقدرة الحادثة
مستحيلة البقاء اما بيان المقدمة الثانية فما يأتي في بيان الاعراض واحكامها
فان قيل لا نسلم استحالة بقاء كل عرض وما ذكرتموه في ذلك فسيأتي الكلام
عليه وان سلمنا استحالة بقاء كل عرض ما عدا القدرة فلا نسلم استحالة بقاء القدرة
الحادثة وبيانه ان من كان مستقرا ببغداد مثلا فقد يمتنع ان يقوم به القدرة
على الكون بالبصرة وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان القابل للقدرة على الكون
بالبصرة انما يكون قابلا لها بنفسه والا لما كان لا تتغير صفات النفس واذا كان
ببغداد فهو على حكم نفسه ان لو كان في البصرة فيكون قابلا للقدرة على الكون
بالبصرة والوجه الثاني انه لو امتنع قيام القدرة على الكون بالبصرة في حق المستقر
ببغداد لا يقتضي ذلك الا بطلان قيام القدرة به من غير وجود ضدها ولا لشرطها
حالة كونه ببغداد وهو ممتنع الثالث ان المسافر اذا امر عبده وهو اهل للامر
بالمسير الى البصرة مثلا وهو ببغداد امرا جازما على الفور ثم انقضى من الزمان
ما يمكن قطع مثل تلك المسافة والكون بالبصرة في مثله ونوى العبد في امتثال

امره

امره من غير عذر ولم يزل في مكانه فانه يستحق اللوم والتوبيخ ولولا اقتدار العبد
على الكون بالبصرة حالة الامر مع بقائه في مكانه لما حسن اللوم والتوبيخ على ما
لا قدرة للعبد عليه واذا كان قيام القدرة به على الكون بالبصرة حالة كونه
ببغداد ممكنا فلنفرضه واقعا فان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه المحال وعند
فرض وجود القدرة على الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد فلا بد وان يكون تلك
القدرة متعلقة بمقدورها والا لكان فيه قلب جنسها ووجود قدرة لا مقدور
لها وهو ممتنع واذا كانت متعلقة بمقدورها فهي لا تقع مقدورها وهو
الكون في البصرة الا في الحالة الثانية من وجود القدرة لا فيما بعد ذلك وذلك
مستحيل في الكون في البصرة فلو استحال فرض بقائها لاستحال كونها موقعة
لمقدورها فلا يكون متعلقة به وهو محال وما لزم عنه المحال فهو محال والجواب
اما منع استحالة بقاء الاعراض فسيأتي وجه ابطاله وابطال ما يقال عليه في موضعه
ان شاء الله تعالى وجه مدخل فيه القدرة الحادثة وغيرها والقول بان قيام
القدرة على الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد ممكن ممنوع واما الوجه الاول
فيلزم عليه نفس الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد فانه قابل له بنفسه وبنفسه
غير متغير بكونه في بغداد ومع ذلك فكونه في البصرة غير ممكن فان يقوم به حالة
كونه في بغداد ولا فرق في ذلك بين الكون في البصرة والقدرة عليه وان قيل
بان الكون ببغداد مضاد للكون بالبصرة به حالة كونه ببغداد مما المانع من ان
يقال بان القدرة على الكون في بغداد وان نفس الكون في بغداد ضد للقدرة
على الكون في البصرة واما الوجه الثاني فلا نسلم ان امتناع قيام القدرة على
الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد من غير ضدها ولا لشرطها على ما تقرر في الوجه
الذي قبله وان سلمنا انتفاء جميع الاضداد لها ولشرطها ولكن لم قلتم ان القول
بانتفائهما من غير ضدها ولشرطها ممتنع واذا جاز عندهم امتناع وجود العلم
بالشيء حالة النظر فيه مع انه لا تضاد بين النظر في الشيء والعلم به عندهم ولا بين النظر

بامكان

فكذلك امتنع قيام الكون بالبصرة

وشرط العلم فما المانع من تجويزه ها هنا واما الوجه الثالث فمبني على امتناع
الدم على ما لا قدرة عليه وهو ممنوع على اصلنا فان المامور يفعل غير قادر عليه
قبل التلبس به وهو مذموم على تركه وان قيل ان ذلك قبيح او تكليف ما لا يطاق
فقد ابطلنا القول بالتحسين والتقبيح الذاتي وبيان جواز التكليف بما لا يطاق
في التعديل والتجويز وان سلمنا امكان قيام القدرة على الكون بالبصرة حالة
كونه ببغداد ولكن لا نسلم امكان تعلقها بالكون في البصرة حالة كونه ببغداد
وما المانع من ان يكون شرط تعلقها به امكان الكون في البصرة والكون في البصرة
حالة الكون ببغداد ممتنع بالاجماع فقولهم يلزم منه وجود قدرة لا مقدور لها
وهو ممتنع لا نسلم امتناعه ثم هو خلاف مذهب الخصم في اعتقاده ان الاعراض
التي لا بقاء لها على اصله تخصص وجودها باوقات مخصوصة والقدرة الحادثة
لا تتعلق بها قبل تلك الاوقات بل انما تتعلق بها في تلك الاوقات واذا انصرمت
تلك الاوقات انقطع تعلق القدرة بها مع بقاء القدرة في نفسها وهو قول بقدرة
بلا مقدور **الفصل الثالث** في تعلق الاستطاعة بالفعل مذهب اهل
الحق من الاشاعرة ان القدرة الحادثة لا تتقدم على مقدورها ولا تتعلق به
قبل حدوثه بل وقت حدوثه ووافقهم على ذلك النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن
الراوندي وابو عيسى الوراق وغيرهم وذهب اكثر المعتزلة والبكرية وكثير من
الزيدية والمرجئة كضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان القدرة تستحيل تعلقها بالحادث
وقت حدوثه وانما تتعلق به قبل حدوثه ثم اختلف هولاء فمنهم من جوز اسناد القدرة
في الحالة السابقة من وجودها فجوز وجود مقدورها في الحالة الثانية مع عدمها
في الحالة الثانية ومنهم من منع من ذلك واوجب بقاءها الى حالة وجود مقدورها
بحكم الاشتراط كاشتراط النية المخصوصة وان لم يكن قدرة عليه في تلك الحالة
واختلفوا ايضا في جواز خلو القادر بالقدرة الحادثة عن جميع مقدوراته فذهب
ابو هاشم وجماعة من المعتزلة الى جواز ذلك وذهب الجبائي الى جوازه عند

وجود

وجود الموانع ولم يجوز ذلك عند عدم الموانع في الافعال المباشرة دون
المتولدة واتفقوا ايضا على انقسام الافعال المقدورة الى ما لا يفتقر وقوعه
الى آلة كالافعال القائمة بمحل القدرة والى ما يفتقر وهي الافعال الخارجة عن
محل القدرة واتفقوا ايضا على استحالة بقاء القدرة مع عدم تعلقها بمقدورها
في الدوام لكن منهم من قال القدرة الحادثة في وقت وجودها متعلقة بالمقدور
في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ومنهم من قال لا تصير متعلقة بالمقدور
في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة
لا تصير متعلقة به الا في الحالة الثالثة وهلم جرا ثم اختلف هولاء فذهب الجبائي
وابو الهذيل العلاف الى ان القادر في الحالة الاولى يقال له فيها يفعل وفي
الحالة الثانية عند وقوع المقدور يقال له فيها فعل ولا يقال يفعل وذهب
ابو هاشم الى انه لا يقال له يفعل الا في الحالة الثانية واما الحالة الاولى
فيقال له فيها سيفعل ولا يقال له يفعل وذهب بشر بن المعتمر الى انه يقال
للقادر يفعل مطلقا غير مقيد بحالة دون حالة وذهب ابو الهذيل احمد بن
العلاف الى التفريق بين افعال القلوب وافعال الجوارح فقال القدرة على افعال
القلوب لا بد وان يكون معها خلاف القدرة على افعال الجوارح فانه قال يتقدمها
عليها الى غير ذلك من الاختلافات التي لا معول عليها ولا مستند لها فيما بينهم يظهر
فسادها بادنى النظر لمن له ادنى تنبه اثرنا الاعراض عن ذكرها شحا على الزمان
بتضييعه في غير مهم ومعتمد اهل الحق انه لو لم يكن القدرة الحادثة متعلقة
بالفعل حال حدوثه لما كانت متعلقة به اصلا واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع اما
بيان الملازمة فهو انه لو لم يكن القدرة الحادثة متعلقة بالفعل الحادث وقت
حدوثه فاما ان يكون متعلقة به قبل حدوثه او بعد حدوثه او في الحالتين او انه
لا تتعلق بها به اصلا لا جائز ان يكون متعلقة به قبل حدوثه لوجهين الاول انه
قبل حدوثه اما ان يكون ممكن الحدوث في ذلك الوقت او لا يكون ممكنا فان كان

ممكنا فلا يلزم من فرض وقوعه فيه المحال لذاته ولو فرضناه حادثا فيه فالقدرة
تكون متعلقة به وقت حدوثه وقد قيل بامتناعه وان لم يكن حدوثه فيه ممكنا
فليس بواجب فيكون تعلق القدرة بالمستحيل يوجب كونه مقدورا وخرج عن كونه
مستحيلا وهو خلاف الفرض ثم ولجاز تعلقها بكل مستحيل لضرورة عدم الفرق ولم
يقل به قائل الوجه الثاني انه لو تعلقت القدرة الحادثة بالفعل قبل حدوثه
فالمقدور اما نفيه او ثبوته لا جائز ان يكون المقدور ثبوته اذ هو غير ثابت قبل وجوده
سواء وان كان المقدور نفيه والثبوت ليس هو المقدور وهو خلاف الفرض كيف وان
من اصل الخصم ان المقدور لا بد وان يكون اثرا للقدرة واثر القدرة انما هو الحدوث
فانتفاء الحدوث لا يكون مقدورا ولا جائز ان يكون القدرة الحادثة متعلقة بالفعل
الحادث بعد حدوثه لان متعلق القدرة انما هو الحدوث الممكن بالاتفاق وحدوث
الحادث بعد حدوثه غير ممكن فلا يكون متعلق القدرة كيف وانه لم يقل به قائل
وعلى ما حققناه فلا يبقى امتناع تعلق القدرة بحدوث الفعل في الحالتين معا
وهما القبلية والبعدية فلم يبق الا ان لا يكون القدرة متعلقة به اصلا وهو ممتنع
لما ذكرناه في اثبات القدرة الحادثة ولانه على خلاف الاجماع من الفريقين وان
قيل لا نسلم لو لم يكن القدرة متعلقة بالفعل وقت حدوثه لما كانت متعلقة به
اصلا وما ذكرتم من الوجه الاول في التقرير فمندفع بتفسير معنى تعلق القدرة
بالحادث قبل وقت حدوثه وقد قال ان معنى هذا التعلق ان القدرة اذا حدثت في
وقت اثرت في الايجاد والحدوث في الحالة الثانية من ذلك الوقت وعلى هذا
فلا يلزم من استحالة الحدوث المقدور مع القدرة ان لا يكون متعلقة به بالتفسير
المذكور لا الحدوث في الوقت الثاني من وقت حدوث القدرة وخرج عليه امتناع
تعلق القدرة بالمستحيلات لعدم امكانها في كل وقت وعلى هذا فلا يجيء ابطال
الوجه الثاني ايضا فانه ليس المقدور هو الحدوث قبل وقت الحدوث ولا بعده
بل المقدور هو الايجاد بالقدرة الحادثة للفعل في ثاني الحال من وقت وجودها

وهو

ممتنعا

وقت

انه

وهو معنى تعلقها بالحدوث قبل وقت الحدوث سلمنا دلالة ما ذكرتموه على تعلق
القدرة الحادثة بالفعل حال حدوثه لكنه معارض بما يدل على امتناعه وبيانه من
ثمانية اوجه الاول انه لا معنى لتعلق القدرة بالفعل الحادث غير تاثيرها
في ايجاده فلو كانت متعلقة به وقت وجوده لكان ذلك ايجاد الموجود وهو ممتنع
فان الوجود اذا تحقق استقل بنفسه واستغنى عن تعلق القدرة به الثاني هو
ان القدرة ممتنعة التعلق بالباقي في حالة بقائه وانما كان ذلك ممتنعا لكون الباقي
متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود فلا يكون القدرة متعلقة
به الثالث هو ان وجود الباقي هو نفس الوجود في وقت الحدوث فلو كانت
القدرة متعلقة به في حالة البقاء لاتحاد المتعلق وامتناع تاثيرها في الاوقات
في احكام الانفس واللازم ممتنع والملزوم ممتنع الرابع انه لو كان حدوث
الفعل ووجوده حال وجوده مشروطا بتعلق القدرة به حال وجوده للزم
طرد هذا الشرط في كل ما هو من جنسه من افعال الله تعالى ويلزم من ذلك امتناع
وجود مثل مقدور العبد ضرورة فوات شرطه على ما تقرر في بيان كون الله تعالى
قادرا لا بقدرة وذلك ممتنع الخامس هو انكم معاشر الاشاعرة اثبتم لله تعالى
قدرة قديمة ازلية وقضيتم بانه لا بد لها من مقدور متعلق به في الاول واحلتم امكان
المقدور ازلا ولا بد وان يكون القدرة القديمة متعلقة بمقدورها قبل وقت حدوثه
ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القدرة القديمة ايضا
السادس هو ان الاتفاق من الامة واقع على ان المكلف مامور بالايمان حالة كفره
فلو لم يكن قادرا عليه حالة الامر لكان مامورا بما لا يقدر عليه ولو ساغ ذلك
لساغ التكليف بكل ما لا يقدر عليه من الجواهر والاعراض وهو محال السابع
هو ان اقوى اعذار المكلف التي تسقط عنه الوضع المواخذة عنه كون ما كلف به
غير مقدور له فاذا كان المكلف بالفعل قبل الفعل غير قادر عليه وجب رفع
المواخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو خلاف الاجماع من الامة وهذا المحال

وقت الحدوث لانه متعلقة به

انما لزم من امتناع تقدم القدرة ان يكون ممتنعا ان الثاني لان الامة متفقة على صحة
الاطلاق بان الزوج قادر على الطلاق وعند ذلك فاما ان يكون قادرا عليه
قبل الطلاق او مع الطلاق لا جائز ان يقال بالثاني فانه لا زوج ولا زوجية
مع الطلاق وان كان الاول فهو المطلوب وكذلك الكلام في وصف السيد
بالقدرة على عتق عبده ومن هذا الجنس صحة الاطلاق بان الواقف في مكان
قادر على الانتقال منه وعند ذلك فاما ان يكون قادرا على الانتقال منه قبل
الانتقال او مع الانتقال فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني مع الانتقال
لا يكون في ذلك المكان فكيف يصح وصفه بالقدرة على الانتقال عنه والجواب
اما منع الملازمة فدفعها سبق وما ذكروه في تفسير التعلق فمبني على فاسد
اصولهم في تاثير القدرة الحادثة في الحدوث والايجاد وهو فاسد لما سبق
تقريره من انه لا موجد الا الله تعالى ولا موثر في حدوث الممكنات سواه وان سلمنا
تاثير القدرة الحادثة في الايجاد فانما يصح تفسير التعلق بما ذكروه ان لو امكن
بقاء القدرة وهو ممتنع على ما تقدم وسيقرر ان لا تكون باقية وجود الفعل في
ثاني الحال من وجوده بل يكون في حال عدمها فلا يكون للوجود اثر الما لكونها معدومة
وقت وجوده فان العدم لا موثر في الوجود كما تقدم تقريره في مسئلة اثبات رؤية
الباري تعالى وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه على الوجه الثاني ايضا قولهم في
الشبهة الاولى لو تعلقت القدرة بالحادث وقت حدوثه كان فيه تحصيل الحاصل
مبني على ان القدرة موثرة في الايجاد وهو ممنوع على ما تقدم وان كانت موثرة
فلا يلزم من تعلقها به في وقت وجوده ايجاد الموجود فانه لا معنى لكونها موثرة في
وجوده في وقت وجوده غير انه لولا القدرة في وقت الوجود لما كان الفعل موجودا
في ذلك الوقت لا بمعنى انها موجدة للفعل الموجود وعلى هذا فقد بطل قولهم
الموجود اذا تحقق استغنى عن تعلق القدرة به ثم يلزمهم على قرب ذلك استغنا
المعلول عند تحققه عن العلة كالعالم والعلم واستغنا المشروط عند تحققه عن

الشرط

الشرط كالعلم مع الجهل واستغنا المسبب عند تحققه عن السبب كحركة الخاتم
مع حركة اليد وهو ممتنع فلئن قالوا القدرة ليست علة للمقدور ولا شرطا له فلا
يلزم مقارنتها للمقدور بخلاف العلة والشرط فان من حكم العلة مقارنتها للمعلول
وكذلك الشرط مع المشروط واما المسبب فموجود بالقدرة لا بالسبب قلنا
القدرة وان لم تكن علة للمقدور ولا شرطا له غير ان المقدور مفتقر الى القدرة
كافتقار المعلول الى العلة والمشروط الى الشرط فاذا كان المقدور عند وجوده
مستقلا بالوجود مستغنيا عما لاجله وجوده الا به فكذلك المعلول والمشروط
ضرورة عدم الفرق من جهة كون كل واحد مفتقرا اليه في الوجود وقولهم ان المسبب
مقدور بالقدرة فلا يخفى ان الخارج عن محل القدرة غير حاصل بمجرد القدرة دون
تقدير سبب فالمسبب يكون مفتقرا في الوجود كالاحتياج الى القدرة فاذا جاز
استقلال الفعل المتوقف على القدرة بعد وجوده مستغنيا عن وجود القدرة
معه فكذلك السبب ٥ قولهم في الشبهة الثانية القدرة متعلقة
بالباقي لكونه موجودا فكذلك في اول الوجود ممنوع عند الجوينية بل هو الاول
لا نسلم امتناع تعلق القدرة بالباقي لكونه موجودا وليس لهم في اثبات ذلك غير
الطرد والعكس والسبر والتقسيم وقد سبق ابطال كل واحد منها ان الثاني
الفرق وبيانه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة لبقي
على العدم وقد يوجد بخلاف الباقي فانه كان موجودا في حالة الحدوث فلو
لم تقدر تعلق القدرة به في حالة البقا لبقي على الوجود وليس بمحال لكونه واقعا
الثالث التقض بصور ثلاث الصورة الاولى التقض باحكام الفعل واتقانه
فان الموثر فيه علم المحكم او عالمية ولم يشترط مقارنة العلم او العالمية للاحكام
والاتقان حالة بقائه وان كان ذلك مشترطا عندهم حالة وجود الاحكام ولا يخفى
وجه الجمع بين الصورتين الصورة الثانية هو ان بقا الفعل بتقدير كونه
باقيا عندهم لا موثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حالة البقا وان كان موجبا

اليه

لذلك حالة حدوث الفعل الصورة الثالثة هو ان الارادة مقارنة للحدوث
دون حالة البقاء وما لزم من عدم مقارنتها للموجود حالة بقائه ان لا يكون
مقترنة به حالة حدوثه فكذلك في القدرة ولو راموا الفرق بين هذه الصور
وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من الشبهة
الثالثة ايضا واما الشبهة الرابعة فمبنية على ان افعال الله تعالى
غير مقدورة بالقدرة وهو باطل على ما سبق تحقيقه في اثبات القدرة
القديمة واما الشبهة الخامسة فالقدرة الحادثة وان كانت متقدمة
على جميع المقدورات فهي انما تعلق بالافعال الممكنة والفعل في الاول غير ممكن
فلا يكون متعلقة به اذ لا يتعلقها بالفعل الممكن فيما لا يزال وذلك لا ينافض ما
ذكرناه فانها وان كانت متقدمة عليه في الاول فباقية ومقارنة له فيما لا
يزال ه واما الشبهة السادسة فمبنية على ان التكليف بالايمان ممتنع
وليس كذلك على ما اسلفناه وعلى هذا لا فرق بين التكليف بالايمان وباحداث
الجواهر والاعراض وان فرقنا بين التكليف بالايمان والتكليف باحداث
الجواهر والاعراض حتى جوزنا الاول ومنعنا من الثاني فرجنا ان احداث
الجواهر والاعراض غير مقدور والفعل والترك بخلاف الايمان فانه وان لم يكن
مقدورا قبل حدوثه فتركه بالتلبس بضده وهو الكفر مقدور حالة كونه كافرا
واما الشبهة السابعة فمبنية على امتناع المواخذة على ما ليس بمقدور ومدار
ذلك على التحسين والتقبيح الذاتي وقد سبق ما فيه ه واما الشبهة الثامنة
فمعلولها على الاطلاقات اللفظية ولا اعتبار بها في القضايا العقلية والاصول
الدينية كيف وانا نقول هو قادر على الطلاق كما تقدم واطلاق اسم الزوج عليه
حالة الطلاق وان كانت الزوجية زائلة باعتبار ما كان عليه والمانع منه
وعلى هذا فما ذكروه من باقي الصور يكون الجواب فيه وان ما ذكروه منعكس
عليهم في اطلاق اسم المطلق على الزوج فان كان هذا الطلاق فهو ممتنع وان كان حالة

وقت الطلاق

كونه

كونه مطلقا فليس بزوج وعند ذلك فما هو جوابهم هاهنا هو الجواب فيما ذكروه
ثم لو قيل لهم اذا جوزتم تعلق القدرة بالمقدور في الوقت المتقدم على وقت حدوثه
فما المانع من تعلقها به قبل وقت حدوثه باوقات مع انكم لم تقولوا به لم يجدوا الى الفرق
سبيلا فلئن قالوا القدرة مع المقدور كالعلم بالمنظور فيه مع النظر والنظر لا يقال ان
العلم بالمنظور فيه ولا العلم متاخر عنه متعذر عدم الاضداد المانعة منه فكذلك
القدرة مع المقدور فمقول هذا جمع من غير دليل جامع فلا يكون مفيدا وما
المانع من ان يكون القدرة مع المقدور لا كالنظر مع العلم بالمنظور فيه بل من قبل
العلم والعالمية والارادة والمريدية لي غير ذلك مما قيل بمقارنته دون تقدمه
وقد استدل الاصحاب في المسئلة بمسلكين ضعيفين المسلك الاول لو كانت
القدرة الحادثة متقدمة على الفعل المذكور لمقدور وهو واقع فيها في الحالة
الثانية لجاز تقدير عدمها في الحالة الثانية بتقدير وجود عجز مضادها في
الحالة الثانية او فوات شرطها ويلزم من ذلك وقوع الفعل في الحالة الثا
مع تحقق العجز المضاد او فوات شرط القدرة وهو محال ولقائل ان يقول العجز
المفروض في الحالة الثانية من وجود القدرة الحادثة لا يلزمه انتفاء الفعل
في الحالة الثانية من حالة وجوده كما ان القدرة لا تؤثر في الفعل في وقت وجودها
بل في ما يلي الحال فالعجز المضاد للقدرة انما هو العجز المفروض وقوعه في حالة
فرض وقوع القدرة فيها فلا يكون موجودا معها فان قيل فالقدرة المتقدمة
المتعلقة بالفعل في ما يلي الحال اما ان يكون متعلقة بالفعل في الزمن الثاني وما
بعده او لا تتعلق بها فيه فان كان الاول فيلزم من فرض وجود العجز في الحالة
الثانية قطع تعلق القدرة بالمقدور في الحالة الثالثة وفيه قلب حيث القدرة
حيث قيل بانقطاع تعلقها بعد التعلق ولو جاز مثل ذلك بالنسبة الى الحالة الثالثة
لجاز مثله في الحالة الثانية وانتم غير قائلين به وان كان الثاني فيلزم منه ان ما
اقتضته القدرة فالعجز عن ما منع منه وما منعه العجز فغير ما اقتضته القدرة ويلزم

بينة

من ذلك ارتفاع التضاد بين العجز والقدرة وهو ممتنع فيقال المختار من القسمين انما
هو الثاني منهما ولذلك انه ان العجز المفروض في الحالة الثانية غير مضاد للقدرة
الموجودة في الحالة الاولى ولا يلزم منه ارتفاع التضاد بين القدرة والعجز
مطلقا فان العجز المضاد للقدرة ما يقدر وجوده وقت وجود القدرة لا ما يقدر
وجوده قبلها ولا بعدها وهما مما لا يجتمعان المسلك الثاني هو ان القول
بتقدم القدرة على المقدور مما يمنع من تفرقة العاقل بين كونه قادرا وبين كونه
عاجزا واللازم ممتنع وبيان الملازمة هو انه اذا تقدمت القدرة الحادثة على
المقدور فالمقدور بها ممتنع في حال وجودها ولو قدر وجود العجز في الوقت
المتقدم على وقت وجود القدرة فالفعل ممتنع به في وقت وجود القدرة وهي الحالة
الثانية منه فاذن قد تساوى وجود القدرة للعجز في حكمه وهو امتناع الفعل
مع العجز وهو محال ولهذا فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركته مختارا
ومرتعشا وبين كونه ماشيا بالاختيار وبين كونه مسحوبا مجرورا على وجهه
كرها والقائل ان يقول هذا انما يلزم ان لو كانت القدرة في وقت حدوثها
قدرة على الفعل في ذلك الوقت وليس كذلك بل هي قدرة عليه في الزمن الثاني على ما
تقرر وعند ذلك فامتناع وقوع الفعل في وقت القدرة الحالة كان لامتناع القدرة
عليه في الوقت المتقدم وسواء كان عدمها للعجز او لفوات شرطها فلا يلزم منه امتناع
التفرقة بين المقدور والمعجوز على ما ذكروه **الفصل الرابع** في امتناع
تعلق القدرة الحادثة بمقدورين مذهب اكثر اصحابنا امتناع تعلق القدرة الحادثة
بمقدورين معا وعلى سبيل البدل وسواء كانا ضدين مختلفين او متماثلين او مختلفين
من غير تضاد وانها لا تتعلق الا بمقدور واحد وذهب اكثر المعتزلة الى ان القدرة
الحادثة تتعلق بجميع مقدورات العباد المتضاد منها وغير المتضاد واختلف
قول ابي هاشم في القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة ببعض الجوارح فقال
مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجملة افعال القلوب كالاعتقادات والارادات

يمنعان

فاللزوم مثله

وبعضها

وبعضها ولا تتعلق بغيرها من الحركات والاكوان والاعتمادات وكذلك القدرة القائمة
ببعض الجوارح تتعلق بجملة افعال الجوارح من الاكوان والاعتمادات ولا تتعلق
من افعال القلوب وقال مرة اخرى كل واحدة من القدرتين تتعلق بجميع المقدورات
من افعال القلوب والجوارح غير انه امتنع اتحاد افعال الجوارح بقدرة القلب لفقد
الالات والبنية المخصوصة وكذلك بالعكس وقال مرة القدرة القائمة بالقلب
تتعلق بافعال الجوارح ولا عكس وذهب ابن الراوندي وكثير من المتأخرين الى ان القدرة
الحادثة تتعلق بالمتضادات على سبيل البدل لا معا واجمعت المعتزلة على جواز
تعلق القدرة الحادثة بالمتماثلات من كل جنس على تعاقب الاوقات وتعاقب الساعات
مع اتفاقهم على امتناع وقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد
والمعتمد لاهل الحق في امتناع تعلق القدرة الحادثة بالضدين معا الاستدلال
والالزام اما الاستدلال فهو ان القائل بتعلقها بالضدين معا اما ان يكون
قائلا بوجوب مقارنة القدرة للمقدور او بتقدمها عليه فان كان الاول فالقول
بتعلقها بالضدين معا يوجب اقترانها بالضدين معا ويلزم من ذلك اجتماع الضدين
وهو محال وان كان الثاني فما ذكرناه من دليل امتناع تقدم القدرة الحادثة
على مقدورها ووجوب مقارنتها له دليل عليه ها هنا ويلزم من ذلك اجتماع الضدين
كما قررناه واما الالزام فهو ان السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الحادثة
متعلقة بالضدين معا ان يكون القدرة المتعلقة بالعلم والمتعلقة بالسهو وهو غير
مقدور بها فان قيل ما ذكرتموه في طرق الاستدلال فرع مقارنة القدرة للمقدور
وهو ممتنع لما سبق سلمنا وجوب مقارنتها للمقدور ولكن لا نسلم امتناع الجمع
بين الضدين وذلك لان الحكم على الجمع بين الضدين بكونه مستحيلا اما ان يكون مع
تصوره في العقل او مع تصوره فان كان الاول فما هو متصور في العقل لا يكون مستحيلا
لذاته وما لا يكون مستحيلا لذاته فواجب او ممكن وعلى كل تقدير فلا يكون ممتنعا وان كان
الثاني فالحكم على ما لا تصور له في العقل بنفي او اثبات يكون ممتنعا كيف وان الحكم

باستحالة تجمع الضدين بحكم تضادهما وذلك مع عدم تصورهما فانه محال واحد وهذا
الجمع بين الضدين فكان متصورا اسلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع تعلق القدرة
الحادثة بالضدين معا لكنه معارض بما يدل على جوازه وبيانه من وجوه
الاول انه لو كان القادر على شيء لا يكون قادرا على ضده لكان حكم الملجأ المضطر
الى ذلك المقدور حيث لا يقدر على الانفكاك عنه وذلك تجرا الى ابطال التفرقة بين
القادر والمضطر وهو كما تقدم تحقيقه الثاني هو ان العجز مضاد للقدرة
وهو فلا يمتنع تعلقه بالشيء وضده ولهذا فان العاجز عن القعود قد يكون بعينه
عاجزا عن القيام وكذلك بالعكس وكذلك العاجز عن الحركة يمنة قد يكون عاجزا
عن الحركة يسرة الى نظايره ويلزم من ذلك جواز تعلق القدرة بهما لتكون القدرة
على منافية ضدها الثالث هو ان القاعد قادر على القعود وهو تارك
للقيام اختيارا وترك الشيء اختيارا يلزمه ان يكون مقدورا فان ما لا يكون مقدورا
لا يمكن تركه اختيارا فالقيام مقدور عليه الرابع هو ان القادر على القيام
في حالة قيامه يجد من نفسه التمكن من القعود والاضطجاع وجدانا لا يمارى فيه
عاقل ولا يمكن مكابرته فيكون مقدورا مع القيام ايضا ولا بد وان يكون قادرا عليهما
بقدرة واحدة والا لو كان قادرا على كل واحد منهما بقدرة غير القدرة على الاخر
لامكن فرض عدم احدى القدرتين دون الاخرى وعند ذلك يلزم ان من كان قادرا
على القيام لا يكون قادرا على القعود وبالعكس وهو محال الخامس انه لو اتحد
متعلق القدرة الحادثة وقدر ان الله تعالى خلق لمن هو في مكان القدرة على الكون
في غير ذلك المكان ولم يخلق له غيرها فيلزم ان لا يكون مقتدرا بها على الكون في مكانه
وان لا يكون مقدورها معها فيكون كالعاجز الذي لا قدرة له السادس هو انه
لو اقدر الله تعالى الكافر على الكفر حالة كفره بلو لم يكن قدرته على الكفر قدرة على الايمان
لما كان الله تعالى على الكافر نعمة وهو خلاف المعقول والمنقول من الاسما والرسل
من تذكر الكفار نعم الله تعالى عليهم واحسانه اليهم وطلب الشكر له منهم وبيان لزوم ذلك

وهو محال

هو ان القدرة على الكفر اذا لم تكن صالحة لغير الكفر فهي سبب للعذاب فتكون نقمة
لا نعمة ووجوده وبقاه واستعداده للذات وانضمامه مصفات الكمالات
شروط لهذا العذاب اذ لولاها لما كان معذبا فهي اذن نقم لا نعم وليست هذه الامور
نعما لما فيها من اللذات العاجلة والا لكان ارتكاب الفواحش نعما لما فيها من اللذات
ولكان من قدم بين يدي انسان طعاما لذيذا مسموما مهلكا وهو عالم به فاكله
ذلك الانسان ان يكون منعما عليه به وكل ذلك محال وهذا المحال انما لزم من كون
القدرة على الكفر ليست قدرة على غيره فيكون محالا واما الالزام بالعلم
والسهو فانما يلزم ان لو كان السهو ضدا ومعنى وهو غير مسلم بل هو سلب العلم فما
من شانه ان يكون له العلم على ما ذهب اليه ابن عياش من المعتزلة سلمنا كون
السهو معنى ولكن لا نسلم انه مضاد للعلم لذاته بل هو مضاد لشرطه وشبه
السهو الى العلم كشبه الموت الى العلم في كونه مضادا لشرطه وهو الحياة وليس
من شرط القدرة اذا تعلقت بشيء ان يكون متعلقه بضد شرطه على ما ذهب اليه
ابو هاشم سلمنا ان السهو ضد للعلم ولكن لا نسلم انه ليس بمقدور وان سلمنا
انه ليس بمقدور ولا نسلم ان القدرة المتعلقة بالشيء يكون متعلقة بجميع اضداده
بل بعض الاضداد وهذا ان القول بمعزل ابي البصري المصنف يحمل سلمنا
امتناع تعلق القدرة الحادثة بالشيء وضده معا ولكن ما المانع من تعلقها
باحد الضدين على البدل كما هو مذهب الجبائي وبعض اصحابكم ويدل على ذلك
ان القيام ضد القعود والايمان ضد الكفر والقدرة على القعود وان قارنها
القعود قدرة على القيام والقدرة على الايمان قدرة على الكفر وان قارنها
الايمان وكذلك بالعكس سلمنا امتناع تعلق القدرة الحادثة بالضدين معا
وعلى البدل ولكن ما المانع من تعلقها بالمتماثلات كما هو مذهب المعتزلة
سلمنا امتناع تعلقها بالمتماثلات ولكن ما المانع من تعلقها بالمختلفات
التي لا تضاد فيها وما ذكرتموه من الدليل غير مطرد فيها والجواب قولهم

ما ذكرتموه فرع وجوب مقارنة القدرة للمقدور فقد حققناه وابطلنا كل ما
ورد عليه قولهم لا نسلم استحالة الجمع بين الضدين فهو منع لامر بديهي ولا يقبل
وما ذكروه فتشكيك على البديهيات ولا يكون مسموعا كيف وان المحكوم باستحالته
بين الضدين انما هو الجمع المتصور بين المختلفات التي لا تضاد فيها وعند ذلك
فحاصل قولنا باستحالة الجمع بين الضدين انما ان يتصور من الجمع في المختلفات منفي
عن الضدين بالضرورة فلم قلتم المحكوم عليه بالنفي غير متصور قولهم في الشبهة
الاولى انه لو لم يكن قادرا على ضد المقدور لكان مضطرا الى المقدور المتعين قلنا
عنه جوابان الاول ان عنيتم بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور فممنوع وان عنيتم
بكونه مضطرا ان مقدوره متعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه
فهذا هو عين ما رمناه ولا منازعة في التسمية وعلى هذا فقد بطل القول بعدم
التفرقة حيث ان ما نحن فيه مقدور بقدرة والفعل الاضطراري غير مقدور بقدرة
وان وقع التساوي بينهما من جهة عدم الانفكاك ولهذا فان من احاط به بناء من
جميع جوانبه وهو خاطر له عن التقلب في باقي جهاته فانه قادر على الكون في مكانه
بالاجماع منا ومن المعتزلة وان كان لا بد له الى الانفكاك عن مقدوره سبيلا الثاني
وان سلمنا ان القادر على الشيء لا بد وان يكون قادرا على ضده ولكن لم قلتم باتحاد
القدرة المتعلقة بهما وما المانع من تعدد القدرة بتعدد المقدور واما الشبهة
الثانية فجوابها من ثلثة اوجه الاول انه وان كان العاجز عن القيام عاجزا
عن القعود فلا نسلم انه يعجز واحد ليلزم مثله في القدرة ولو قيل فما المانع من تعدد
العجز بتعدد المعجوز عنه لم يجد والى دفعه سبيلا ولهذا فانه يتصور العجز عن
احدهما دون الاخر الثاني وان سلمنا ان العجز عن القيام والقعود واحد ولكن
لا يمتنع ان الحاق القدرة بالعجز تمثيل من غير دليل جامع فلا يصح الثالث الفرق
وهو ان العجز عن القيام والعجز عن القعود معنى يترتب عليه المنع من القيام والقعود
والمنع من القيام والمنع من القعود مجتمعان في مقارنة العجز فجاز ان يكون

العجز

العجز لذلك واحدا بخلاف وجود القيام والقعود فانهما لا يجتمعان فلا يكون
القدرة عليهما واحدة لما سبق تقريره من وجوب مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها
واما الشبهة الثالثة فطريق دفعها ان يقال ان اردتم بكون القاعد تاركا
للقيام اختيارا انه متلبس بضده وهو القعود مقدورا فهذا مسلم ولكن لا يلزم
منه ان يكون القيام مقدورا وان اردتم به ان سر كل العدم وهو عدمه مقدور
فمبني على ان العدم يكون مقدورا وهو ممنوع ويتعذر ان يكون عدم القيام مقدورا
لعدم مقارنته للقدرة على ما سبق تحقيقه وان اردتم به معنى اخر فلا بد من
تصوره والدلالة عليه واما الشبهة الرابعة فباطلة ايضا فان ما يجده القائم
في حالة قيامه من التمكن من القعود ليس عائدا الى نفس القدرة عليه في الحال اذ
هو ممتنع كما سبق وانما هو عائد الى امكان وجود القدرة عليه في ثاني الحال
وبه يقع الفرق بينه وبين الممتنع الوجود ثم وان سلمنا ان القائم القادر على القيام
قادر على القعود مع الاستحالة فما المانع من كون كل واحد منهما مقدورا لقدرة غير القدرة
على الاخر قولهم لو كان كذلك لامكن فرض عدم احدى القدرتين مع وجود الاخرى
قلنا ان ثبت الملازمة بين القيام والقعود في المقدورية فما المانع من الملازمة
في القدرة وعند ذلك ففرض عدم احد الملازمين مع فرض وجود الاخر يكون
ممتنعا واما الشبهة الخامسة فمبنية على فرض خلق القدرة قبل وجود
المقدور وهو محل النزاع فلا نصح واما الشبهة السادسة فجوابها من وجهين
الاول ان من اصحابنا من قال انه لا نعمة لله تعالى على الكفار واطلاق اسم النعم عليهم
فلا يمتنع ان يكون تجوزا اما باعتبار اعتقاد الكفار لذلك وباعتبار مشابهة
مسمى النعم في حقهم للنعم الحقيقية الثاني وان سلمنا وجود النعم من الله تعالى
على الكفار فلا يفيد ذلك ما الاقتدار على الايمان بعين القدرة على الكفر بل جاز ان
نقول ما اوصله لهم من اللذات وانواع الكمالات فهي نعم في حقهم اذ هي غير مشوبة
من الكدر ولا العذاب بسببها ولا هي شرط في العذاب كما قيل وعلى هذا فلا يبعد

القول بان اللذات الحاصلة من الفواحش واللذة الحاصلة من اكل الطعام
المسموم نعمة من الله تعالى اذ الفاحشة والاكل غير مولد لها وان قارنها نقمة
عرفا لما كان الاضرار اللازم لهذه النعمة اعظم منها وكانت النعمة المقارنة له
مستحقرة بالنسبة الى الاضرار اللازم لها فربما جرى العرف باطلاق النقمة
والاضرار عن مسمى النعمة ولا اعتبار بالاطلاق بعد فهم المعنى قولهم السهو
ليس ضدا للعلم بل هو عدم العلم فيما من شانه ان يكون عالما عنه جوابان الاول
انه يلزم من ذلك ان يكون الساكت ساهيا لعدم علمه فيه مع كونه بحال يقوم به العلم
الثاني هو ان العلم يأتي على اصول المعتزلة وابن عياش وان خالف في ذلك فمحجوج
بما يجده كل عاقل من نفسه من دوام علمه بعض الاشياء والباقي على اصولهم قاطبة
لا ينافيه غير المعاني المضادة فلو كان السهو عدما لما كان على اصولهم منافيا للعلم
الباقي مع كونه منافيا له قولهم السهو وان كان معنى الا انه ليس ضدا
للعلم بل شرطه قلنا لو امكن ادعاء شرط للعلم ينافيه السهو من غير بيان له لامكن
ادعاء ذلك في كل ما يدعى كونه ضدا ولا يخفى ما يلزمه من الجهالات المقطوع بها
فلا بد من بيان شرط للعلم ليكون السهو منافيا له وانا لا نعقل للعلم شرطا ينافيه
السهو قولهم لا نسلم ان السهو ليس بمقدور قلنا هذا خلاف ما يجده كل عاقل
من نفسه من ان سهوه ليس بمقدور كما يجد من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم
وغيرها قولهم بان القدرة متعلقة ببعض الاضداد دون البعض فهو تحكم بالعرف
من غير معنى فارق ولو طولبوا بالفرق لما وجدوا اليه سبيلا قولهم ما المانع
من تعلق القدرة الحادثة وضده على طريق البدل قلنا قد بينا انه لا يخفى تعلق
القدرة بالمقدور الا باقترانها به فما اقترنت بها فهو المقدور وما لم تقترن وجوده
بها فليس بمقدور وعلى هذا فلا يخفى ان دعوى القدرة على القيام حالة القيام قدرة
على القعود دعوى محل النزاع وكذلك بالعكس فلن قالوا المعنى يكون احد الضدين
مقدورا بالقدرة الواحدة على طريق البدل انه اي الضدين وجد مقارنا للقدرة تبدل

الاخر

الاخر كان مقدورا بها فنقول اما من زعم ان تعلق القدرة بالمقدور تعلق تاثير
كالمعتزلة فيلزمه من دعوى تعلق القدرة بالضدين على طريق البدل بهذا التفسير
امر ممتنع فيمتنع وبيانه انه اذا كان الموثر في الضدين متعددا وقوع كل واحد
منهما انما هو قدرة واحدة فعند فرض وجود القدرة الموثرة اذا فرض انتفاء جميع
الموانع المانعة للضدين ففرض وقوع احد الضدين عسى مع استوائهما في وجود
الموثر فيهما وانتفاء الموانع يكون ممتنعا وهذا المحال انما يلزم من فرض تعلق القدرة
بالضدين بالتفسير المذكور فكان ممتنعا فلئن قالوا نخصص ما نخصص منهما مع
الفرض المذكور مستند الى الارادة اذ الارادة هي التي من شانها ان تخصص احد
الجائزين دون الاخر فلا يلزم صورة تعلق فيها احد المقدورين دون الاخر من غير
ارادة وذلك كما في صورة التايم فانه وان صدر عنه بعض المقدورات بالقدرة
من غير ارادة واما من زعم ان تعلق القدرة بالمقدور من غير تاثير كما هو مذهبنا
فدفع هذا السؤال على اصله عسير جدا ولو قيل فما المانع من ايجاد الله تعالى
لكل واحد من المقدورين على جهة البدل مقترنا بقدرة واحدة لم يجد الى دفعه
سبيلا هذا ما عندي فيه ولعل غيري قادر على دفعه قولهم فما المانع
من تعلق القدرة الواحدة الحادثة بالمتماثلات قلنا سنبين المتماثلات اضداد
عند ذلك فالحكم فيها كما سبق في الاضداد المختلفة ثم وان سلمنا انها غير متضادة
غير ان الاجماع منا ومن المعتزلة واقع على امتناع وقوع المتماثلات معا بشيء واحد
بقدرة واحدة واذا كان الجميع منها متعذرا فيمتنع تعلق القدرة الواحدة الحادثة
بها معا بل ما اقترنت بها فهو المقدور وما لم تقترن بها فليس بمقدور قولهم ما
المانع من تعلق القدرة الواحدة بالمختلفات التي لا تضاد فيها قلنا انما على
اصلكم واصل كل من يرى التعلق بجهة التاثير فما ذكرناه في تعلق القدرة بالضدين
على طريق التعاقب واما على اصلنا فلعل عندي غيري حله

الفصل الخامس

في ان القدرة الحادثة غير موجبة لمقدورها هذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري

ان ٥

بالشيء ٥

وقد نقل عن بعض الاصحاب القول بكون القدرة الحادثة موجبة للمقدور والحق
ما ذكره الشيخ وذلك لان الموجب قد يطلق في اللسان بمعنى الموجد وقد
يطلق بمعنى المحدث الفاعل وقد يطلق بمعنى علة الحكم كالعلم والقدرة بالنسبة
الى العالم والقادر وقد يطلق بمعنى المثبت وبمعنى المسقط لا جايز ان يقال يكون
القدرة الحادثة موجبة بالاعتبار الاول اذ القدرة غير موجدة ولا موثرة في الحدوث
على ما سيأتي تحقيقه ولا بالاعتبار الثاني اذ التحتم والفرض انما هو بالحكم والقول بوجوده
وذلك غير متصور في القدرة الحادثة ولا بالاعتبار الثالث فان ذلك فرع تحقق
العلة والحكم وسيأتي ابطاله وان سلم كون القدرة علة فليست علة لكون المقدور
مقدورا اذ العلة على ما يأتي تحقيقه لابد وان يكون قابلة محل حكمها والقدرة الحادثة
عرض والمقدور بها هو الفعل الحادث وهو عرض وقيام العرض بالعرض محال
ولا بالاعتبار الرابع اذ القدرة الحادثة ليست مثبتة للمقدور على ما يأتي تحقيقه
ولا مسقطة له فلا يكون موجبة بالنسبة اليه باحد هذين الاعتبارين وان اريد غير
هذه الاعتبارات المشهورة في اللسان فلابد من تصويره وتقدير تصويره فلا
يقدح فيما ذكرناه من نفي الايجاب بالاعتبارات المذكورة وهو المطلوب ولا
منازعة اذ ذاك في غير التسمية وان اطلق مطلق لفظ الموجب على القدرة الحادثة
لمقدورها بسبب وجوب اقترانها بالمقدور من اصحابنا فليس ذلك اولى من
اطلاق لفظ الموجب على المقدور نظرا الى وجوب اقترانه بالقدرة ايضا فان وجوب
المقارنة مشترك بينهما كيف وان حاصل النزاع معه ليس في غير التسمية الفصل
السادس في مماثلة القدر الحادثة واختلافها وتضادها وانها هل يفتقر في
تعلقها بالمقدور الى الة وبنية مخصوصة ٥ مذهب اهل الحق من اصحابنا ان
كل قدرتين تعلقتا بمقدور واحد
وسوا اتحد محل القدرتين واختلف فهما متماثلان كما سبق في العلم غير ان تعلق
العلمين بالمعلوم الواحد حال ان يكون في وقت واحد وفي وقتين بخلاف القدرتين

فانهما

فانهما لا يتعلقان بمقدور واحد وسوا اتحد محلهما او اختلف كما يأتي وانما يتصور ذلك
بان يتعلق احدى القدرتين به في حالة الشتاة والاخرى به في حالة الاعادة واجمعت
المعتزلة على امتناع القول بتماثل القدر الحادثة اعتمادا منهم على ان ذلك يوجب تعلق
المثلين بمقدور واحد وهو محال وانما كان كذلك لان تعلقهما به اما في وقت واحد
او في وقتين الاول محال لما ياتي والثاني يلزم منه ان يكون المقدور الواحد موجودا
حالة فرض تعلق احدى القدرتين به لوجود مقتضيه وان لا يكون موجودا لعدم تعلق
القدرة الاخرى به في ذلك الوقت وهو محال وهذا غير متجه لانه وان امتنع تعلق
القدرتين به في وقت واحد فما المانع من تعلقهما به في وقتين قولهم لانه يلزم من ذلك
ان يكون المقدور الواحد في وقت واحد موجودا معدوما معا قلنا وان سلم
انه يلزم من عدم تعلق الاخرى به عدمه فانه لا يلزم من انتفا سبب معين انتفا المسبب
مع تحقق سبب اخر وانما يلزم انتفاوه ان لو انتفت جميع الاسباب وهو غير مسلم
كيف وان ما ذكروه منتقض على اصلهم حيث قالوا بان مقدور العبد حال كونه
مقدورا له لا يكون مقدورا للرب تعالى ويكون مقدورا للرب تعالى بان لا يخلق للعبد
القدرة عليه ومع ذلك ما الزم من جواز تعلق القدرة الحادثة والقديمة بالمقدور
الواحد في وقتين وجود المقدور وعدمه معا لتعلق احدى القدرتين به وعدم
تعلق الاخرى به واما تضاد القدر فقد اختلف اصحابنا فيه فمنهم من جوزه اعتمادا
منه على ان القدرتين على الضدين لا يجتمعان فهما ضدان ومنهم من لم يطلق اسم
التضاد في ذلك مع اعترافه باستحالة الجمع نظرا الى اختلاف متعلقهما وان كل
واحدة غير متعلقة بما تعلقت به الاخرى وحاصل هذا الاختلاف يرجع الى المنازعة
في الاطلاق اللفظي مع الموافقة على المعنى ولا حاصل له واما ان القدرة هل تتوقف
في تعلقها بالمقدور على الات وبنية مخصوصة فقد اشترطه المعتزلة لما راوه من جرى
العادة ان الطاير لا يطير الا بجناحين والماشي لا يمشي الا برجلين الى غير ذلك وخالفهم
اصحابنا فيه والكشف عن تحقيق الحق وابطال الباطل فعلى ما سبق في الادراكات

الفصل السابع في ان فعل النايم هل هو مقدور له وان النوم يضاد القدرة ام لا

وقد اتفقت المعتزلة وكثير من اصحابنا على امتناع وجود الافعال الكثيرة المحكمة من النايم وعلى جواز صدور الافعال القليلة منه ثم اختلف القايلون بجواز صدور الافعال القليلة منه في كونها مقدورة له فذهبت المعتزلة وبعض اصحابنا الى كونها مقدورة له وان النوم لا يضاد القدرة وان ضاد العلم غيره باتفاق العقلا وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان النوم يضاد القدرة كمضادته للعلم وباقي الادراكات وذهب القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا الى ان الفعل القليل الصادر من النايم غير مقطوع بكونه مكتسبا ولا بكونه ضروريا مع امكان كل واحد من الامرين وقد احتج من قال بكونها مقدورة له بحجج الاولى ان النايم كان قادرا في يقظته والقدرة باقية والنوم لا ينافي القدرة فوجب استصحاب الحال فيها الثانية هو ان النايم اذا انتبه فهو ما كان عليه في نومه ولم يتجدد امر وراء زوال النوم وهو قادر بعد الانتباه وزوال النوم غير موجب للاقتدار ولا وجوده ناف للقدرة موجب للاستواء فيما قبل النوم وبعد زواله في الاقتدار الثالثة هو انه قد يوجد من النايم ما لو وجد منه في حالة اليقظة لكان واحدا على حسب القصد والاختيار والداعية والنوم فان نافى القصد والداعية فغير مناف للقدرة وهذه الحجج واهية اما الاولى فمن وجهين الاول منع كون القدرة باقية في حالة اليقظة على ما سبق الثاني فان كانت باقية فلم قلتم بوجودها في حالة النوم والقول بان النوم غير مناف للقدرة عين محل النزاع واما الثانية فمن وجهين ايضا الاول لا نسلم ان النايم اذا انتبه فهو قادر قطعا بل لعله انتبه مكرها والثاني وان سلم انه اذا انتبه فهو قادر ولكن ما المانع ان يكون الانتباه شرطا او ان النوم مانع وقولهم ان النوم غير مضاد للقدرة عين محل النزاع ايضا واما الثالثة فحاصلها يرجع الى دعوى محل النزاع في قولهم ان النوم غير مناف للقدرة وبالجملة فمن رام الدلالة على كون افعال النايم مقدورة له او غير مقدورة على وجه القطع فقد كلف نفسه شططا

واقرب

واقرب ما في ذلك انما هو دعوى الضرورة بالعلم بكونها مقدورة له من حيث انا نفرق بين ارتعاد يده في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها حسب ما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بين رعده بيده حالة نومه وبين تقلبه في كونها ضرورية لم يبعد تطرق التشكيك عنده في التسوية بينهما في حق المستيقظ وهو بعيد عن المعقول الى هذا وان كان في غاية الوضوح ففي النفس من مذهب القاضي ابي بكر مزيد من حيث انه لا يبعد ان يكون ذلك ضروريا غير مكتسب له وحيث فرقنا بالضرورة في حق المستيقظ بين رعده بيده وقيامه وقعوده حتى قطعنا بكون الرعد ضرورة والقيام والقعود مقدورا مكتسبا كان مع الاستنباط ولعله شرط فيه او ان النوم مانع منه فلا يكون الجمع مقطوعا به فان قيل اذا قلتم بان النوم مضاد للعلم وسائر الادراكات فما وجه الجمع بينه وبين ما يراه النايم في منامه ويدركه بالسمع والبصر وغيره من انواع الادراك قلنا اما المعتزلة فقد اجمعوا على ان ذلك ليس من الادراكات في شيء بل خيالات وظنون بناء على اصولهم من اثبات اشتراط انبثاث الاشعة من العين وتوسط الهوا المسف والسمة المخصوصة وانتفا الحجب والقرب المفرط والبعد المفرط الى غير ذلك من شروط الادراكات المستقصاة في الادراكات وعدم تحققها في حق النايم ووافقهم على ذلك جماعة من اصحابنا وان كانوا مجوزين للادراكات من غير شرط وبنية على ما سبق لكن اما بناء على ان النوم ضد لها او لانها على خلاف العادة وذهب الاستاذ ابو اسحق الى انها ادراكات حقيقية وان الانسان يجد من نفسه ابصار المبصرات والسماع بالمسموعات في حالة نومه حسب ما يراه في حالة يقظته ولو سلم التشكيك في ذلك حالة نومه النوم لسلم التشكيك فيه حالة اليقظة لكنه لم يخالف في كون النوم ضدا للادراك غير انه زعم ان الادراك لا بد وان يقوم بجزء غير ما قام به النوم وكل واحد من المذهبين محتمل غير يقيني

الفصل الثامن في وجود معدومين قادرين وان الله تعالى قادر على مثل فعل العبد ام لا

مذهب اصحابنا جواز وجوده

مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين قادرين خالقين ومكتسبين
واجمعت المعتزلة على اجتماع ذلك مطلقا غير ابي الحسين البصري فانه اصحابنا
على امتناع مقدور بين قادرين خالقين فما معدوم واما بين مكتسبين ولان المقدور
المكتسب لا يخرج عن محل القدرة عندهم والمقدور الواحد لا يقوم بمحلين مختلفين واما
حجتهم على جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب فحجج الاولى انه ان جاز وجود معلوم
بين عالمين ومدرك بين مدركين لم يبعد وجود مقدور بين قادرين الثانية اذا
جاز وجود مملوك بين مالكين فكذلك مقدور بين قادرين الرابعة ان المقدور
اذا كان متوقفا على القدرة والبنية المخصوصة والا لما صح تعلقه على
قدرتين الخامسة انه لو لم يكن الرب تعالى قادرا على مقدور العبد لما كان
قادرا على جنس مقدور العبد وهو قادر على جنس مقدور العبد السادسة
انه اذا لم يبعد عند الخصم تعلق قدرة بمقدورات لم يبعد تعلق قدرتين بمقدور واحد
السابعة انه اذا كانت قدرة العبد على الفعل انما هي باقدار الله تعالى
له عليه وتمكينه له منه فلان يكون الرب تعالى قادرا على مقدور العبد اولى لان
تمكن من الشيء والتمكن من الشيء فوق التمكن منه ولهذا فانه لو اعلم الله العبد شيء
لزم ان يكون الرب عالما به واذا جعل العبد مدركا لشيء كان مدركا له الثامنة انا
لو فرضنا جسما جمادا فلا يخلو اما ان يقال بان الله قادر على ما يمكن ان يوجد فيه
من الحركات والسكنات مطلقا من غير استثناء فيقدر خلق الحيوة في ذلك الجسم
واقداره على حركاته وسكناته او انه غير قادر على ذلك مطلقا بل على ما لا يكون
مقدورا للعبد فيقدر خلق الحيوة فيه واقداره عليه فان كان الاول فيعقد خلق الحيوة
في ذلك الجسم واقداره على الحركة والسكون اما ان يقال باستمرار تعلق قدرة الله
تعالى بتلك الحركة وذلك السكون او لا يقال باستمراره لا جائز ان يقال بالثاني
فانه ليس امتناع الحادثة اولى من العكس وان كان الاول فهو المطلوب وان قيل
انه غير قادر على ذلك مطلقا بل على ما لا يكون مقدورا للجسم فيقدر اقداره عليه

فنقول

انه اذا جاز وجود مقدور بين قادرين جاز ايضا وجود مقدور بين قادرين

استمرار تعلق القدرة القديمة بما يحدث من تعلق القدرة

نقول لو كان الباري تعالى قادرا مختصا ببعض الحركات والسكنات لما
اختلف حكم الاختصاص بذلك في ان يقدر اقدار الجسم او لا يقدر ويلزم من ذلك ان
لا يكون الرب تعالى قادرا على كل ما يفرض من الحركات والسكنات في الجسم الجمادي
الذي علم الله انه لا يقدره وهو محال وهذه الحجة هي اشبه الحجج المذكورة والكل
ضعيف اما الحجج الست الاول فحاصلها يرجع الى دعوى مجردة وتمثيل من
غير جامع فلا يصح ثم لو لزم طرد ما ذكروه من جواز معلوم بين عالمين ومجهول بين جاهلين
ومدرك بين مالكين في مقدور بين قادرين لزم طرده في مخلوق بين خالقين وهو محال
كما تقدم واما الحجة السابعة فدعوى مجردة ايضا فانه لا معنى لاقدار الرب
تعالى للعبد على الفعل غير خلق قدرة العبد على الفعل ولا يلزم من كونه قادرا على
خلق القدرة على الفعل ان يكون قادرا على نفس الفعل ولا يخفى ان القول بذلك تمثيل
من غير دليل جامع وهو باطل على ما تقدم ذكره ومثله يبطل التمثيل ايضا بما ذكر من
الامثلة وان اكتفى في ذلك بمجرد دعوى اطراد حكم الاعلام في الاقدار يلزم منه
اطراد ذلك في الشهوة حتى انه اذا خلق للعبد الشهوة ان يكون مشتهيا وكذلك في
الجهل والنسيان والعلم وغير ذلك وهو محال واما الحجة الثامنة فلانه لو قيل
ما المانع من ان يكون قادرا على حركات الجسم وسكناته مطلقا بتقدير عدم اقداره
للجسم والقول بقطع الاستمرار بتقدير اقدار الجسم وجعل تعلق قدرة الجسم به مانعا
منه قولكم ليس هو اولى من العكس لا نسلم عدم الاولوية وغايته انكم لم تطلعوا على ما
به الاولوية بعد البحث التام والسبر الكامل وهو غير مفيد للمستدل على ما تقدم وان سلمنا
انه لا اولوية فما المانع من القسم الثاني وهو ان لا يكون قادرا على ما يكون مقدورا
للعبد بتقدير اقداره قولكم لو كان الباري تعالى قادرا مختصا ببعض الحركات
والسكنات لما اختلف حكم الاختصاص بان يقدر اقدار العبد او لا ليس كذلك فانه
اذا كان كونه قادرا مختصا بما لا يقدر العبد عليه بتقدير اقداره فلو قطعنا النظر عنه
لكان قادرا مطلقا وهو خلاف الفرض وعلى هذا فللقائل ان يقول اذا علم الله تعالى

تعالى صح

الاقدار صح

من جسم من الاجسام انه لا يقدر على الحركة والسكون فالحركة والسكون اللذان لو
اقدر الله العبد عليهما بتقدير ان لا يعلم عدم اقداره عليهما لا يكونان مقدورين للرب
تعالى بتقدير علمه انه لا يقدر العبد عليهما ولا محالة ان موضع المنع صعب جدا
والاقرب في ذلك ان يقال قد ثبت بما قدمناه في امتناع خالق غير الله تعالى وجوب
تعلق قدرة الرب بكل ممكن وثبت بما قدمناه في اثبات القدرة الحادثة وجوب
تعلقها بمقدورها ويلزم من الامرين ان يكون مقدور العبد اكتسابا مقدورا للرب
خلقا فان قيل ما ذكرتموه وان دل على جواز وجود مقدور واحد بين قادرين فهو
معارض بما يدل على امتناعه وبيانه من اربعة اوجه الاول انه لو قدر مقدور ومقدور
بين قادرين فاما ان يكونا قديمين او محدثين او احدهما قديما والاخر محدثا لا جائز ان يقال
بالاول لاستحالة وجود قادرين قديمين كما سبق تحقيقه وان كانا محدثين فاما
ان يكون المقدور قائما بمحل قدرتيهما او خارجا عنهما او هو قائم بمحل قدرة احدهما
دون الاخر فان كان الاول فهو محال لاستحالة قيام المتحد بالمحال المتعددة وان كان
الثاني فهو محال لوجهين الاول لانه اذا اراده احدهما وكرهه الاخر فاما ان يوجد
او لا يوجد فان وجد مع كون القادر عليه كارها له فهو محال وان لم يوجد مع كون
القادر عليه مريدا له فهو محال والثاني انهما لو ارادا ايجاده فاما ان يوجد بايجادهما
او لا يوجد ولا بايجاد واحد منهما او يوجد بايجاد احدهما دون الاخر لا جائز ان يوجد
بايجادهما لما سبق في امتناع مخلوق بين خالقين وان لم يوجد اصلا فيلزم منه عدم
المقدور مع وجود القادر عليه وارادته له من غير مانع وهو محال وان وجد بايجاد
احدهما دون الاخر فلا اولوية وان كان الثالث فهو ايضا محال لهذين الوجهين وبخصوص
وجه ثالث وهو ان احدهما موجد له بجهة التولد والسبب وهو الذي لم يقم المقدور
بمحل قدرته والثاني قد لا يكون موجدا له بجهة التولد والسبب وعند ذلك فاما
ان يصح وجوده من غير سبب او لا يصح وجوده الا بالسبب فان كان الاول فقد استغنى
المقدور في وجوده عن الايجاد بالتولد والسبب وان كان الثاني فقد بطل القول

موقع

بان

بان احدهما يكون موجدا له من غير سبب وكل ذلك محال وان كان احد القادرين قديما
والاخر حادثا فالكلام فيه كما لو كانا حادثين وسواء كان المقدور قائما بمحل قدرة
الحادث او خارجا عنه ويريد هاهنا وجهان الاول هو ان الفعل اذا وقع مختارا
بايجاد العدم له فالقادر الحادث يصير مضطرا غير مختار والجمع بين الاضطرار
والاختيار محال الثاني ان فعل العبد ومقدوره لا يخرج عن كونه طاعة او معصية
بخلاف فعل العدم فلا اتحاد ان الوجه الثاني في الدلالة على امتناع وجود
مقدور بين قادرين ان تعلق المقدور بالقادر كتعلق المعلول بالعلة وكما استحال
تعليل المعلول بعلتين فيستحيل كون الشيء الواحد مقدورا لقدرتين الوجه الثالث
هو ان الفعل فعل لفاعله لنفسه لا لغيره فلو جاز ان يكون فعله لغيره لجاز ان يكون
كونه لونا لغيره وعده عبدا لغيره الرابع انه لو جاز ان يكون فعل الفاعل بين الجائز
ان يكون لونا واحد المتلونين وحركة واحدة للمتحركين وهو محال والجواب اما
الشبهة الاولى فالمختار منها انما هو القسم الثالث وهو ان يكون احد القادرين قديما
مختارا والاخر حادثا مكتسبا قوله انه اذا اراده احدهما وكرهه الاخر وجب
ان لا يوجد لكراهة الاخر له قلنا لا يخلو اما ان يكون المكان هو المخترع او المكتسب
فان كان هو المخترع فلا يتصور وجود المقدور لان قدرة المكتسب عندنا غير مؤثرة
في الايجاد على ما سيأتي وان كان المكان هو المكتسب فلا يمتنع معه الايجاد ضرورة
وجود القادر المؤثر وعدم تأثير قدرة المكتسب وكراهيته في المقدور وقوله
لو اراد ايجاده فاما ان يوجد بايجادهما او لا يوجد او يوجد بايجاد احدهما دون الاخر
فالمختار انه موجود بايجاد المخترع دون المكتسب قوله لا اولوية انما يستقيم
ان لو استويا في التأثير بان كان كل واحد مؤثرا بقدرته واما اذا كان القديم
هو المؤثر دون الحادث فلا قوله اذا وقع الفعل مختارا بايجاد القديم له
فقد صار المكتسب مضطرا غير مختار قلنا ان عنيتم انه غير مختار بمعنى ان الفعل
ما وقع بقدرته وانه لا تأثير لقدرته في المقدور نفيا واثباتا فمسلم وهذا هو نص

مقدور مخترع الله تعالى يسمى كونه قادرا لا يكون مختارا

مذهبنا ولا يعد في قولنا ان القدرة متعلقة بالمقدور من غير تاثير وان المقدور
واقع بغيرها كما في تعلق العلم بالمعلوم فانه لما كان علمنا متعلقا بالمعلوم من غير
تاثير فيه لم يبعد معه كون المعلوم حاصلا بغيره قولهم ان فعل العبد لا يخرج عن كونه
طاعة او معصية بخلاف فعل الله تعالى قلنا الطاعة والمعصية من الصفات
العارضة للفعل المقدور بسبب قصد القادر وداعيته والاختلاف في العوارض
لا يوجب التفاوت في ماهية الفعل المقدور قولهم كما استحال تعليل معلول
واحد بعلتين استحال كون الشيء الواحد مقدورا لقدرتين قلنا هذا تمثيل من غير
جامع فلا يصح كيف وان الفرق حاصل وهو ان امتناع تعليل معلول بعلتين انما كان
لكون العلة موجبة للمعلول واجتماع موجبين محال كما تقدم بخلاف المقدورين للقادرين
المخترع والمكتسب فانهما غير موجبين بل الموجب المخترع دون المكتسب قولهم
فعل القادر فعله لنفسه فلو كان فعله لغيره لكان لونه لغيره قلنا معنى كون
المقدور فعلا للمكتسب انه مقارن لقدرته في محل قدرته ومعنى لونه لغيره انه
موثر فيه ومع اختلاف هذين الاعتبارين فلا منافاة ودعوى امتناع ذلك عين محل
النزاع وما ذكروه اخيرا فحاصله يرجع الى التمثيل من غير دليل كيف وانه وان
تعذر لون واحد لملونين وحركة لمتحركين فلا يمتنع معلوم واحد تعلقين ومدرك
واحد بادراكين وليس الحاق المقدور باحد القسمين اولى من الحاقه بالاخر واما
ان الله تعالى قادر على مثل فعل العبد فهذا انما اتفق عليه اصحابنا والمعتزلة
ودليله ما حققناه من وجود تعلق قدرة الرب تعالى بكل ممكن ولم يخالف في ذلك
غير النجار من المعتزلة فانه قال الرب تعالى لا يقدر على مثل العبد اعتمادا منه
على ان فعل العبد لا يخرج عن كونه طاعة او معصية ومقدور الرب تعالى وفعله
ليس كذلك فلا يكون فعل الرب تعالى مماثلا لفعل العبد وجوابه ما سبق

الفصل التاسع في امتناع مقدور واحد بقدرتين لقادر واحد من جهة واحدة

وهذا انما اتفق على امتناعه ارباب المذاهب اما بالنسبة الى الباري

تعالى

تعالى فلاستحالة التعدد في قدرته واما القادر المحدث فمن زعم ان قدرة الحادث
مخترعة كالمعتزلة فقد منعوا من وجود مخترع بقدرتين كما منعوا من صدور مخترع
واحد بقادرين وهو ظاهر واما من زعم ان قدرة الحادث غير موثرة فقد احتج على
امتناع ذلك بانه لو جاز تعلق قدرتين في محل واحد بمقدور واحد لامكن فرض وجود
كل واحدة من القدرتين في محل غير محل الاخرى مع فرض تعلقهما بذلك المقدور وذلك
يخرجه الى وقوع مقدورين قادرين وهو ممتنع كما سبق وهذا الاحتجاج ضعيف عن اصول
اصحابنا من حيث ان القدر المختلفة المحال مختلفة عندهم وعند ذلك فلا يلزم من جواز
تعلق القدرتين القائمتين بمحل واحد مع تماثلهما بمقدور واحد جواز تعلقهما به مع
اختلافهما وان سلم التماثل بينهما فالمقدور اما ان يكون حاصلا عن محليهما او قائما
بمحليهما او بمحل احداهما دون الاخرى لا جائز ان يقال بالاول اذ هو خلاف مذهب
القائل بالكسب ولا جائز ان يقال بالثاني لاستحالة قيام المقدور الواحد بمحلين
مختلفين فلم يبق الا الثالث وعند ذلك فلا يلزم من جواز تعلق القدرتين في المحل الواحد
بالمقدور القائم به جواز تعلق القدرة الخارجة عن محل المقدور بالمقدور والاقرب في
ذلك ان يقال لو جاز وجود مقدور واحد بقدرتين لقادر واحد من جهة واحدة
لم يخل اما ان يقال القدرتان متماثلتان او غير متماثلتين فهما مختلفتان والاختلاف بينهما
اما مع التضاد او لا مع التضاد فان كان الاول لزم اجتماع الضدين وهو محال
وان كان الثاني فهو محال ايضا لان معلول القدرتين واحد وطريق تعلقهما به كتعلق
العلمين بمعلوم واحد فلو جاز الاختلاف بين القدرتين مع اتحاد متعلقهما لامكن
القول باختلاف العلمين مع اتحاد متعلقهما ضرورة عدم الفرق ولما وقع الوثوق
بتماثل مثلين وهو محال وعلى هذا ان قلنا بجواز اعادة الاعراض فلا يمتنع تعلق
المقدور الواحد بقدرتين لقادر واحد في وقتين بان يعلق احدا قدرتيه به في
النشاة والاخرى في حالة الاعادة او لا يلزم منه الاختلاف بين القدرتين مع اتحاد
المحل ولا اجتماع المثلين في محل واحد

الفصل العاشر في امتناع تعلق القدرة

فان كان الاول لزم اجتماع المثلين وان كان الثاني لزم اجتماع الضدين

الواحدة بمقدورين واحد من وجهين ان القادر على الحركة هل يقدر على تحريك
جزء فرد من اجزائه دون الباقي ام لا وقد اتفق ارباب المذاهب على امتناع تعلق
القدرة الواحدة بمقدورين واحد من وجهين وسواء كانت القدرة قديمة او حادثة
وسواء كانت القدرة الحادثة موثرة او غير موثرة على اختلاف المذاهب وعند ذلك
فلا بد من التفصيل فنقول اما القدرة القديمة المخترعة فنظرا امتناع تعلقها
بمقدورين من وجهين على راي من يعتقد ان الوجود هو نفس الذات لا زايد عليها من جهة
ان تاثير القدرة انما هو في الوجود فاذا كان الوجود هو الذات والذات واحدة فالوجود
واحد لا تعدد فيه وما لا تعدد فيه فلا يتصور تعلق القدرة به من وجهين واما من يرى
ان الوجود زايد على الذات الموجودة كالمعتزلة فسعد امتناع ذلك على معتقده
لان الوجود عندهم حال زايدة على الذات ومن معتقده جواز ثبوت حالين متماثلتين
لذات واحدة حيث قضى بجواز قيام علمين متماثلين بعالم واحد وقيام العلمين
المتماثلين بالواحد يوجب له عالميتين متماثلتين وعند ذلك فلو قيل له ما المانع
من تعلق القدرة الواحدة بمقدور واحد بالنظر الى وجودين متماثلين لم يجد الى دفعه
سبيلا ومن منع من ثبوت عالميتين لمن قام به علمان متماثلان فقد خرق قواعد
المعتزلة وقال قوله لم يقل بها قايل كيف وانه لو كانت العالمية الثابتة لمن قام
به العلمان المتماثلان متحدة غير متعددة فاما ان يكون ثابتة بالعلمين او باحدهما
لا سبيل الى الاول لما فيه من تعليل الحكم الواحد بعلتين وهو محال كما ياتي ولا سبيل الى
الثاني فانه ليس اضافة الحكم الى احدهما اولى من الاخر ثم يلزم منه ان يكون العلم
قايما بشخص لم يوجب له العالمية وفيه ابطال حقايق العلل والمعلولات فان قيل
لو كان لذات الواحدة وجودان فيلزم من تقدير وقوع احدهما وامتناع الاخر ان يكون
الذات الواحدة موجودة غير موجودة لما ثبت من احد الوجودين وانتفى الاخر
وهو محال قلنا بل ان نقول انما المانع من تلازم الوجودين على وجه يتعذر بينهما
ولا يبعد ذلك في الاحوال بالنسبة الى ذات واحدة كما في التلازم الواقع بين قبول

الانفكاك م

الجوهر

والجوهر للاعراض وكونه متحيزا وان سلم جواز تقدير ثبوت احدهما ونفي الاخر ولكن
لا يلزم منه كون الذات منفية مع تقدير ثبوت احد الوجودين لها وانما يلزم ذلك ان
لو قدر انتفاء الوجودين فانه لا يلزم من انتفاء احدى العلتين انتفاء معلولها اما
لم تقدر انتفاء جميع العلل واما القدرة الحادثة فنظرا ايضا امتناع تعلقها بمقدورها
من وجهين على راي من يرى انها متعلقة بعين مقدور القدرة القديمة من غير تاثير لها
فيه وان الوجود الذي هو متعلق القدرة القديمة هو نفس الذات المقدورة على ما
تقدم تقريره واما من يرى انها موثرة في نفس وجود الذات وان الوجود زايد على
الذات المقدورة فسعد امتناع ذلك على رايه كما حققناه في القدرة القديمة واما
من يرى انها موثرة في ثبوت حالة زايدة على نفس الذات المقدورة بالقدرة القديمة
كالقاضي ابي بكر فسعد ايضا امتناع ذلك على معتقده من حيث انه اذا لم يمتنع ان يكون
للذات الواحدة حالة زايدة تكون القدرة موثرة فيها فلا يمتنع ان يكون لها حالتان
تكون القدرة الواحدة موثرة فيهما فان قيل قد دل الدليل على ان فعل العبد مخلوق
لله تعالى على ما سبق وعلى ما ياتي ودل الدليل على تعلق قدرة العبد بالفعل
وتعلقها به من غير تاثير كتعلق العلم ودل الدليل على امتناع مخلوق بين حالتين
فلزم من المجموع دلالة الدليل على تعلق القدرة الحادثة بصفة زايدة ولم يدل على
اكثر من ذلك واثبات صفة مجهولة غير معلومة بلا اضطرار ولا نظر ممتنع وايضا
فانه لو جاز ان تؤثر القدرة في اثبات صفتين للمقدور المكتسب لجاز تقدير ثبوت
احدى الصفتين دون الاخرى ويلزم من ذلك ان يكون الذات المكتسبة مقدورة
ضرورة وجود احدى الصفتين وغير مقدورة لعدم الصفة الاخرى وهو ممتنع
وايضا فانه لو جاز تاثير القدرة الحادثة في ثبوت صفتين لم يمتنع ان يكون القدرة
الحادثة موثرة في ثبوت احدى الصفتين حالة الحدوث وفي الاخرى حالة بقاء
الذات ويلزم من ذلك جواز كون الباقي مقدورا للعبد مع امتناع كونه مقدورا
للرب تعالى وهو محال قلنا اما ما ذكر من دلالة الدليل على وجوب تاثير القدرة

فيه م

الحادثة في صفة زائدة فسيأتي ابطاله في خلق الاعمال وان سلم دلالة الدليل
على ذلك فحاصل ما ذكره يرجع الى انتفاء المدلول لانتفاء الدليل وقد سبق
ابطاله وقوله بانه لو جاز ذلك لجاز تقدير ثبوت احدى الصفتين دون الاخرى
فقد سبق ابطاله في القول بتعدد الوجود والقول بانه لو جاز ذلك لم يمتنع
تاثير القدرة الحادثة في ثبوت احدى الصفتين حالة الحدوث وفي الاخرى حالة
البقاء الى اخره مبني على بقاء الاعراض وهو غير مسلم على ما يأتي تحقيقه وان سلمنا
البقاء والاستمرار ولكن لا نسلم ان ذلك يقتضي الى كون الباقي الذي ليس مقدورا
للرب حالة بقائه مقدورا للعبد فان مقدور العبد انما هو الصفة الزائدة
على نفس الذات الباقية لا نفس الذات الباقية وان سلمنا لزوم ما ذكر لكن ما
ذكره في الصفتين لازم عليه في الصفة الواحدة وذلك بان يخلق الله تعالى مقدور
العبد ثم يخلق له القدرة حالة بقاء المقدور على تلك الصفة فانه يلزم ان يكون العبد
قادرا حالة البقاء على الباقي مع كونه غير مقدور للرب تعالى وما هو الجواب في
الصفة الواحدة هو الجواب في الصفتين واما ان القادر على الحركة هل يمكن
ان يحرك حركة من احرائه المفردة دون حركة ما هو متصل به من الاجزاء فالذي
عليه اتفاق المعتزلة امتناع ذلك لانه لا يتصور ذلك الا بسكون باقي الاجزاء
وانفصال ذلك الجزء عنها ويلزم من ذلك ان لا يكون تحركه بالقدرة لاختلال شرطها
من البنية المخصوصة وهو مبني على ما سنذكر اصولهم في اشتراط البنية وهو باطل
على ما سبق انه لا مانع من خلق الله تعالى القدرة على الحركة في الجوهر الفرد ثم لو
قيل بجوازه منهم ووقوع المقدور في الحالة الثانية من وجود القدرة وان كانت
القدرة معدومة حالة وجود المقدور ما المانع ان يكون حركة الجوهر الفرد
حالة انفصاله مقدورة موجودة حالة التاليف وان كانت معدومة حالة
الانفصال لم يجد الى الانفصال عن هذه المطالبة مخلصا الفصل الحادي
عشر في العجز وتحقيق معناه ○ اتفق الاشاعرة وكل من لا اثبت الاعراض على

ان

ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة خلافا لابي هاشم في احد اقواله فانه نفى كون
العجز معنى ثابتا وان كان معترفا بالاعراض وللاصم حيث انه نفى كون العجز عرضا
لنفيه سائر الاعراض والحق ما ذكره اهل الحق وذلك لان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة
الضرورية بين كونه ممنوعا من القيام حالة كونه زمنا وغير ممنوع منه حالة كونه
غير زمن فاختصاصه بالمنع من القيام الممكن له حالة كونه زمنا اما ان يكون
بمخصص او لا بمخصص لا جائز ان يكون لا بمخصص والا لما كان المنع اولى من عدمه
وان كان بمخصص فاما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون عدميا لما سبق
في اثبات القدرة الحادثة وان كان وجوديا فليس من الامور المشتركة بين
الحالتين والا لما تخصص فلم يبق الا ان يكون خاصا بحالة الزمانة دون
غيرها وليس ذلك هو ذاته او بعض ذاته ولا العلم او الجهل او الارادة او
البنية المخصوصة لما تقدم في اثبات القدرة الحادثة بل لا بد وان يكون زائدا
على ذلك وهو ما عبر عنه بالعجز وهو المطلوب ولابي هاشم ومتبعيه ثلاث
شبه الشبهة الاولى انه قال قد ثبت ان البنية المخصوصة شرط في القدرة
فامتناع القيام على الزمن انما يلزم ان يكون بالعجز المضاد للقدرة ان لو لم يكن
البنية المخصوصة قد اختلت ولم يفت شرط من شرائط القدرة ولا سبيل الى اثباته
الشبهة الثانية انه قال من اثبت العجز استدل عليه بتعذر الفعل معه وليس
ذلك من الاحكام المختصة بالعجز لامكان ربطه بنفي القدرة وكذلك كل حكم
يفرض مرتبا على العجز وهو دليل العجز فانه يمكن تقديره مع فرض عدم العجز
واذا كان كل ما يستدل به على العجز غير مختص به امتنع الاستدلال به عليه
الشبهة الثالثة ان العجز غير محسوس في نفسه كالالوان والطعوم ولا هو
موجب حال زائدة عليه يستدل بها عليه فلا سبيل الى اثباته والجواب عن الشبهة
الاولى من وجهين الاول انما ذكره انما يلزم المعتزلة القائلين باشتراط البنية
واما نحن فلا نسلم وجود شرط للقدرة وهو الحياة وقد بينا كونها مشتركة بين حالة

العجز والاختيار فلا تصلح للتخصيص الثاني ان ما ذكره في العجز ينعكس عليه
في القدرة وذلك انه امكن ان يضاف التمكن من الفعل الى صحة البنية لا الى القدرة
كما امكن اضافة عدم التمكن الى اختلال البنية لا الى العجز والاخوان له عنه وعن
الشبهة الثانية لا نسلم ان الاستدلال على العجز بمجرد تعذر الفعل وعدم
صحة الاستدلال على العجز بحكمة لا يوجب عدم العجز بدليل الروائح والطعوم
وكل ما لا يوجب لمحله حالا فانه ثابت وان تعذر الاستدلال عليه بحكمة وعن
الشبهة الثالثة فان العجز وان لم يكن محسوسا فلا نسلم انه لا حال له بل الزمن
يجد من نفسه انه عاجز عن القيام كما يجد من قامت به القدرة من نفسه كونه قادرا
ثم وان سلمنا انتفاء الحال فلا نسلم انه يلزم منه انتفاء كل دليل وان سلمنا انتفاء
كل دليل فلا يلزم منه انتفاء المدلول في نفسه كما سبق تقريره

الفصل الثاني عشر في متعلق العجز

الاصح في قول الشيخ ابي الحسن الاشعري ان العجز
لا يتعلق بالمعدوم بل بالموجود فالمقعد الزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام
المعدوم وانه لا يسمى المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو قوله في القدرة ووافقه
على ذلك كثير من اصحابنا وله قول ضعيف ان العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود
فالمقعد عاجز عن القيام المعدوم دون القعود الموجود وان كان مضطرا اليه
وقضى بناء على ذلك بجواز تعلق العجز الواحد بالضدين دون القدرة كما تقدم
لان القدرة متعلقة بالوجود والعجز في العدم بخلاف الوجود والى هذا ذهب كثير
من اصحابنا وهو مذهب المعتزلة ومعتمد القول الاول ان العجز هو الضد
الخاص للقدرة في جهة التعلق فمتعلقه اما ان يكون هو متعلق القدرة او غيره
لا جائز ان يكون غير متعلق القدرة والا لما تضادا في التعلق وان كان عينه فقد
بينا ان متعلق القدرة الوجود وانه يمتنع تعلقها بالضدين فكذلك العجز وصار
ذلك كما في الارادة والكراهة فانهما لما تضادا كان متعلقهما واحدا ولو اختلف
متعلقهما بان كانت الارادة لشيء والكراهة لغيرها لما تضادا فان قيل الفرق بين

بالعدم ولا يمتنع اجتماع الضدين الذين هما متعلق العجز

القدرة

القدرة والعجز واقع بالضرورة فاذا قيل بان متعلق القدرة والعجز واحد ومن
مذهبكم انه لا اثر للقدرة في متعلقها ولا للعجز في متعلقه فلا يبقى للتفرقة وجه
وان سلمنا كون التعلق واحدا ولكن لا نسلم وجود مقارنة العجز للمعجوز عنه وبيانه
من وجهين الاول ان القاعد قادر على قعوده وليس قادرا على قيامه عندكم لانكم
قضيتم بوجوب مقارنة القدرة لمقدورها ولا يتصور القيام مع فرض القعود
فلا يكون مقدورا قبل وجوده واذا كانت القدرة على القيام منتفية قبل وجوده
وجب انتفاؤه بالعجز عنه فان المقدور حينئذ لا يخلو عن القدرة عليه او العجز عنه
ويلزم من تحقق العجز عن القيام حالة القعود ان يكون العجز عنه متقدما عليه الثاني
ان الغافلين مجمعون على كون الزمن المقعد عاجزا عن القيام مع عدم القيام سلمنا
وجوب مقارنة العجز للمعجوز عنه ولكن لا نسلم وجوب تعلقه بمعجوز واحد وذلك لانه
يلزم من وجوب تخصيص كل عجز بمعجوز واحد وجود اعجاز لا نهاية لها لضرورة ان ما
يجوز تقدير القدرة عليه لا يتناهى وما لا قدرة عليه مما يجوز تقدير القدرة عليه يستدعي
العجز عنه لما سبق تقريره فاذا كان ما لا قدرة عليه مما يجوز تقدير تعلق القدرة به غير
متناه ولكل واحد عجز متعلق به فالاعجاز غير متناهية وذلك محال والجواب عن
السؤال الاول انا لا نسلم انه يلزم من امتناع تأثير المتعلقين في المعلول الواحد
امتناع الاختلاف بدليل العلم مع الادراك وعن السؤال الثاني من وجهين الاول ان
القاعد وان لم يكن قادرا على القيام فلا نسلم انه لا بد وان يكون عاجزا عنه وما لا يخلوا
عن الضدين انما هو ما كان قابلا لاتصافه باحدهما على البدل والقاعد حال قعوده
لا نسلم تصور قدرته على القيام ولا عجزه عنه الثاني انا وان سلمنا امتناع خلو
القيام حالة القعود عن القدرة عليه وعن ضد القدرة ولكن لا نسلم انه خلا عن ضد
القدرة عليه فانه كما ان العجز عن القيام يضاد القدرة على القيام فالقدرة على القعود
مضادة للقدرة على القيام لاستحالة اجتماعهما والقدرة على القعود وان كانت
ضدا للقدرة على القيام فلا يلزم ان يكون عاجزا عن القيام حتى يقال بتقدم العجز على

المعجوز عنه فان الموت ضد للقدرة على القيام وليس الموت عجزا عن القيام ومن اطلق
اسم العجز على الموت بمعنى مشابهته للعجز في امتناع الفعل فهو مجوز وان اراد
حقيقة العجز فقد اخطا وهذا هو الجواب عن الاطلاق في الوجه الثاني ايضا واما
السؤال الثالث فانما يلزم وجود العجز لانهاية لها ان لو كان متعلق العجز العدم وليس
كذلك كما بيناه بل متعلقه انما هو الوجود والوجود منحصر لا انه غير متناه **الفصل**
الثالث عشر في تعلق العجز بالمعجوز عنه مذهب اصحابنا ان العجز لابد وان يكون
وجوده مقارنا للمعجوز عنه كما في القدرة والمقدور واما المعتزلة فمن اثبت العجز
منهم اختلفوا فمنهم من صار الى وجوب تقدم العجز عن المعجوز عنه في الوجود كما قالوا
في القدرة والمقدور ثم بنوا على ذلك امتناع وجود العجز في الحالة الاولى من وجود المقدور
مع فرض وجود القدرة فيها وجوزوا وجود العجز في الزمن الثاني من وجود القدرة
لكنه لا يمنع من وجود القدرة السابقة ولا من متعلقها بل هو عجز عما سيكون في الزمن الثالث
ومنهم من لم يوجب تقدم العجز على المعجوز عنه مع مصيرهم الى وجوب تقدم القدرة
على المقدور ثم بنوا على ذلك امتناع الجمع بين وجود القدرة في الحالة الاولى ووجود
العجز في الحالة الثانية وانه مهما فرض وجود القدرة في حالة امتنع وجود العجز
في الحالة الثانية منها وان وجد العجز في الحالة الثانية امتنع وجود القدرة في الحالة
الاولى وسلما انه لا قدرة في الحالة الاولى ولا مقدور لها في الحالة الثانية وهذا
هو مذهب هشام اما مذهب اهل الحق فعندهم انه لو لم يكن العجز مقارنا
للمعجوز عنه لما كان ضدا للقدرة واللازم ممتنع وبيان الملازمة هو انا قررنا ان متعلق
العجز هو متعلق القدرة وان القدرة يجب ان يكون في تعلقها بالمقدور مقارنة له فلو كان
العجز متقدما على المعجوز عنه لكان متقدما على القدرة المقارنة له لان المتقدم على
احد المقترنين في الوجود يكون متقدما على الاخر ويلزم من لزوم تقدم العجز على القدرة
ان لا يكون ضدا للقدرة ولا منافيا لها لان الضد الموجود في زمان لا يلزم ان يكون منافيا
لضده في زمان اخر اذ لا مانع من التعاقب وانما يكون منافيا له ومضادا في حال وجوده

والقول

والقول بامتناع التضاد بين العجز والقدرة عند المعتزلة من باب العجز محال فان القادر
على الفعل حال كونه قادرا لا يكون عاجزا عنه وكذلك بالعكس وعلى هذا فقد بطل
القول بجواز تقدم العجز على المعجوز عنه وبطل القول بكون العجز في الزمن الثاني
من وجود القدرة منافيا للمقدور لها فان مقدورها متحقق معها والعجز الطارئ بعده
لا يكون منافيا وقت وجوده فان كان منافيا له في الزمن الثاني من وجود القدرة
كيف وانه اذا وجدت القدرة في وقت وفرض وجود العجز في الوقت الثاني من
وجودها فان انتفت القدرة السابقة به فقد سلمنا انه لا تنافي مع اختلاف الزمان وان
بقي مقدورها مع وجودها فقد خرج من قامت به عن كونه قادرا مع قيام القدرة
به لوجود العجز المانع من مقدوره ولو ساغ وجود قدرة ولا قادر لساغ وجود
علم ولا عالم وارادة ولا مريد وهو محال **الفصل الرابع عشر** في اختلاف المعتزلة
في عجز القادر على حمل مائة رطل لا يتمكن معها من حمل مائة اخرى ومنا فضهم في ذلك
وقد اختلفت المعتزلة في ان من يمكن من حمل مائة رطل ولا يتمكن من حمل مائة رطل اخرى
معها فذهب بعضهم الى كونه عاجزا عن حمل المائة الاخرى ومنهم من لم يجوز اطلاق
العجز ولا القدرة وانه لا يوصف بكونه قادرا على حمل المائة الاخرى ولا عاجزا عنها
ومنهم من فصل وقال هو قادر على حمل مائة من الجملة غير معينة وعاجز عن حمل مائة
غير معينة وعلى كل قول فقد ناقضوا مذهبهم في وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة
بجميع اجناس مقدورات العبد والمائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات
العبد فاذا قيل انه عاجز عنها او عاجز قادر عليها كان مناقضا لاصلهم فان قيل
هذا وان كان اصلنا لكن لا مطلقا بل نشترط ان لا تعلق مع اتحادهما في الوقت
الواحد في محل واحد من الجنس الواحد باكثر من واحد والقدرة على حمل المائة لو كانت
قدرة على حمل المائة الاخرى لكان على خلاف هذا الاصل قلنا انما يكون على خلاف هذا
الاصل ان لو كان ما تعلقت به القدرة مع اتحادهما واتحاد الوقت في محل واحد كما هو
اصلكم وليس كذلك فان المقدور انما هو الحركة ومحلها مختلف وهو المائة والمائة

فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه اذا لم يوجد له من القدر غيرها يوازي الاعتمادات
في احدى المائتين وهو لا يقدر على رفع الجميع الا بزيادة قدر اخرى مع موازنة الاعتمادات
المائة الاخرى حتى انه لو خلق له ذلك لكان قادرا قلنا هذا وان تحمل في المائتين
الملاصقتين فما هو لون في مائة رطل اخرى منفصلا عن المائة المحمولة ان قلتم بانه
يكون متمكنا من حملها مع حمل المائة الاخرى مع انه لم يوجد له من القدر غير ما
يوازي جواهر المائة المحمولة فهل لا جاز ذلك في المائتين المتصلتين وان قلتم لا
يكون متمكنا من حملها بالقدرة التي بها تمكن من حمل المائة المحمولة مع ان المقدورين من
جنس واحد في محلين مختلفين فقد ناقضتم اصلكم لا محالة **الفصل الخامس عشر**
في ان القادر هل يكون ممنوعا عن مقدوره مع وجود قدرته عليه ام لا مذهب اهل
الحق من اصحابنا ان القادر حالة كونه قادرا لا يتصور ان يكون ممنوعا عن الفعل المقدور
له وذهبت المعتزلة الى جواز ذلك وفرقوا بين العجز والمنع من جهة ان العجز ما
يضاد القدرة دون المقدور والمنع بعكسه وهو ما يضاد المقدور وينافيه مع بقاء
القدرة وسواء كان وجوديا مضادا للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة
او مولدا لضد المقدور كالاعتمادات في الجسم الثقيل المولدة للحركة السفلية فانها
مضادة للحركة العلوية او عدميا كانتفاء ما شرط تنوينه في وقوع المقدور كانتفاء
العلم بالفعل المحكم فانه يمنع من وقوعه مقدورا وان لم يمنع من نفس القدرة والمعتمد
لاهل الحق في ذلك مسلكان استدلالي والزامي اما الاستدلالي فهو انه لو تصور
منع القادر عن مقدوره لما كانت القدرة متقارنة للمقدور وجوبا واللازم ممتنع وبيان
الملازمة انه اذا تصور وجود القدرة مع امتناع وجود المقدور بالمانع فالانفكاك
بين القدرة الحادثة والمقدور لازم قطعا واللازم ممتنع لما بيناه من وجوب مقارنة
القدرة لمقدورها ويلزم من الملازمة وانتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة وهو تصور
منع القادر عن مقدوره فان قيل ما ذكرتموه وان دل على امتناع المنع لكنه معارض بما
يدل على وقوعه وبيانه من ثلثة اوجه الاول انه لو لم يتصور منع القادر عن مقدوره

مع

مع وجود قدرته عليه والا لما تصور الفرق بين حال المقيد اذا كان لا يتاتى في مكان
وبين حاله مطلقا عن ذلك مع الصحة والسلامة عن الافات المانعة من الحركة حيث ان
كل واحد منهما غير قادر حالة لبثه عن الحركة والانتقال عن مكانه وهو خلاف ما تشهد
به العقول الثاني هو انا لو فرضنا شخصا لم يسلب ذاته ولم يتغير صفاته في حالتي
التقييد والاطلاق فاشبها وانه يلزم ان يكون قادرا حالة التقييد لكونه قادرا حالة الاطلاق
ضرورة عدم تغير ذاته وصفاته ومع ذلك فانا نعلم كونه ممنوعا من الفعل حالة
التقييد ولهذا فان العقلا اذا ارادوا منع شخص من الحركة والانتقال وثقوه بالقيود
وقدروه منعا من ذلك الثالث هو ان القدرة من الاعراض الباقية والباقي لا يبقى الا
بضده على ما يأتي تحقيقه والتقييد ليس ضدا للقدرة الحادثة فوجب ان يكون القدرة
موجودة معه والجواب عن الشبهة الاولى انه وان لم يحققوا الفرق بين حال التقييد والمطلق
من كون الفعل غير مقدور له في الحالتين على اصلنا فلا يمنع ذلك من الفرق من جهة
اخرى وذلك ان العادة جارية بعدم خلق الله تعالى للقدرة على الحركة
بخلاف المطلق وذلك هو مستند اهل العرف في الحس والتقييد والفرق بين
الحالتين اما ان يكون مستند ذلك المنع في احدى الصورتين وعدمه في الاخرى فلا
كيف وان التمسك في القضايا العقلية بالامور العرفية ممتنع واما الشبهة الثانية
فمبنية على امتناع تغير الصفات في احدى الحالتين وهو غير مسلم فانا نعتقد ان الله
تعالى خلق له القدرة حالة كونه ملتبسا مطلقا دون الحالة الاخرى لحكم جرى العادة
واتفاق اهل العرف والعقل على التقييد كان لما ذكرناه في جواب الشبهة الاولى
واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها من وجهين الاول لا نسلم ان القدرة باقية الثاني
وان سلمنا انها باقية ولكن منا المانع من انتفائها بوجود ضد خلقه الله تعالى مقارنا
للتقييد وان لم يكن التقييد ضدا لها واما المسلك الالزامي فمن اربعة اوجه الاول
انهم قالوا القدرة مشاركة لسائر الاعراض في كل صفة ولم يميز عنها في الاعراض
على اصل الخصوم بغير صفة التمكن من الفعل فاذا امتنع التمكن من الفعل بالمانع مع

مع وجود القدرة ففيه قلب لحقيقتها وابطال لخاصيتها وهو محال الثاني هو ان العجز
انما كان مضادا للقدرة من جهة اقتضائه لامتناع الفعل فلو جاز ان يمتنع الفعل
مع بقاء القدرة لما لزم كون العجز ضدا له الثالث هو ان مقتضى القدرة على اصول الخصوم
التمكن من الفعل ومقتضى المنع امتناع التمكن فلو جاز اجتماع القدرة والمنع اما
ان يثبت مقتضاهما او لا يثبت مقتضى واحد منهما او يثبت مقتضى احدهما دون الاخر
لا جائز ان يقال بالاول اذ هو جمع بين النفي والاثبات معا وهو محال ولا جائز ان
يقال بالثاني لما فيه من اثبات واسطة بين النفي والاثبات وهو ممتنع ولا جائز
ان يقال بالثالث اذ ليس احدهما اولى من الاخر الرابع هو ان القول باستمرار القدرة
مع ارتفاع التمكن بالمنع وثبوته مع زوال المنع يوجب تغير حكم الذات وهو محال
مخالف للمعقول وفي هذه الالزامات نظر اما الاول فلانه لا مانع من ان يقال
ان مقتضى القدرة التمكن مشروطا بعدم المانع فانتفاء التمكن مع وجود المنع لا يكون
قادحا لحقيقة القدرة واما الثاني فلانه قد يمتنع كون العجز مضادا للقدرة لاقتضائه
امتناع الفعل بل انما كان مضادا للقدرة بذاته وامتناع الفعل كان لامتناع
القدرة عليه لا للعجز المانع له واما الثالث فجوابه ما سبق عن الالزام الاول وهو
جواب الالزام الرابع **الفصل السادس عشر** في اختلافات متفرعة على
المنع من المغتزلة والاشارة الى مناقضتهم الاختلاف الاول ذهب الجبائي الى ان
المنع المضاد للمقدور منع له في الحال الثاني من وجوده كما في القدرة والعجز وطرد ذلك
في التخلية والاطلاق في اقتضائه للتمكن وهو الاقتدار على الفعل وخالفه ابو هاشم
في ذلك وزعم ان المنع منع للمقدور في حال حدوثه وكذلك التخلية والاطلاق مقتضيان
للتمكن في حال حدوثه وعلى هذا فلو خلق الله القدرة في وقت وخلق معها المنع فعند
الجبائي يمتنع وقوع المقدور في الحالة الثانية من وجود المنع وعند ابي هاشم لا يمتنع
به المقدور في الحالة الثانية من وجود القدرة فعند ابي هاشم يمتنع به وجود المقدور
في الحالة الثانية من وجود القدرة وعند الجبائي لا يمتنع بل انما يمتنع به المقدور في الحالة

فيها م

الى ان تستمر في الحالة الثانية ولو خلق الله المنع في الحالة الثانية م

الثالثة

الثالثة من وجود القدرة وكذلك لو خلق الله القدرة في وقت ووجد معها الاطلاق
والتخلية امكن وقوع المقدور في الوقت الثاني وانما يمكن الاطلاق متحققا فيه
ولو كان الاطلاق متحققا وقت وجود المقدور دون الاول لما امكن وجود المقدور
في ذلك الوقت عند الجبائي وعند ابي هاشم لا بد من تحقق الاطلاق والتخلية في وقت
وجود المقدور ولا اثر له قبل ذلك في المقدور في الوقت الثاني واما نحن فقد
عرف من مذهبنا انه لا اثر للمنع والاطلاق والتخلية فحاصله عندنا لا يرجع الا الى
الاقدار وعدم الاقدار ثم لقائل ان يقول من جعل المانع مؤثرا في الحالة الثانية من
وجوده كالجبائي لا يخلوا اما ان يشترط استمراره تحققه في الحالة الثانية او لا
يشترط فان لم يشترط الاستمرار امكن ان يكون المانع في الحالة الثانية معدوما
ويلزم من ذلك الامتناع في الحالة الثانية والمانع معدوم وهو محال وان اشترط
الاستمرار فالمؤثر اما ذات المانع او خصوصية وجوده في الحالة الاولى وفي
الحالة الثانية فان كان الاول فالمؤثر في الامتناع مقارن للامتناع وهو خلاف
مذهبه وان كان الثاني فخصوصية المانع في الحالة الاولى غير متحقق في الحالة
الثانية وذلك كحركة الى تحقق الامتناع والمانع معدوم وهو محال وان كان الثاني
فالمانع مقارن للامتناع في الحالة الثانية وهو خلاف مذهبه واما من يشترط
مقارنة المانع للامتناع كابي هاشم فلو قيل له ما الفارق بين تاثير القدرة في
المقدور وتاثير المانع في المنع حتى قيل باشتراط تقدم القدرة على المقدور
واشتراط مقارنة المانع للممنوع لم يجد الى الفرق سبيلا البتة وانه ليس المنع من حكم
القدرة السابقة بالمنع الطارئ اولى من منع القدرة السابقة لحكم المنع فان قال
بل يبقى حكم السابق بالطارئ اولى لقوة الطارئ لقربه من السبب وضعف السابق
لبعده من السبب ولهذا فان الامد القوي اذا اعتمد على صخرة واراد الضعيف حملها
فانه لا يقدر على اثبات اضداد السكنات الحادثة بالاعتماد وقت حدوثها بالاعتماد ذات
ويقدر على ذلك في حالة دوام تلك السكنات اذ ان ذلك بالاعتماد وكذلك

ايضا فانه سفى السابق من الضدين فالطارى منهما كالبياض والسواد مثلا
فلنا بل ابطال حكم الطارى السابق المستمر اولى من جهة استقلاله بنفسه في
طرف استمراره وعدم الاستقلال الطارى دون سببه واما صون الاستشهاد
فغير لازمة من جهة ان امتناع حمل الصخرة عند اعتماد الامد عليها انما كان لعدم
خلق الله تعالى له القدرة على الحمل بحكم جرى العادة واما الاضداد فلا نسلم
ان الطارى منها يبطل السابق بل كل واحد منهما لعرضيته وابل بنفسه من غير
مزيل على ما ياتي تحقيقه وان سلمنا بقاء الاعراض فبيان ما ذكره منتقض على اصله
حيث انه زعم ان الساكن منع من المباينة عند حدوثه ودوامه وانما اولى نفي المباينة
في دوامه من نفي السابق بالمباينة الطارئة الاختلاف ه الثاني ان الممنوع عن
جميع اضداد الشيء هل يكون ممنوعا من ذلك الشيء وذلك كمن احاط به بنا محكم من
جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات هل يكون المنع واستدل على
ذلك بثلاث مسالك الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون لكان
مع قدرته عليه متمكنا منه واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على
السكون وقدر عدم كل مانع والتمكن لازم بالضرورة واما بيان انتفاء اللازم هو
ان التمكن من فعل الشيء يستدعي عندنا ان يكون متمكنا من فعله وتركه والسكون
غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما يخفى ه المسلك الثاني انه
قال من يردي من شاهق كان في هويه ممنوعا من الحركة الى جميع الجهات غير جهة
هويه ويلزم ان يكون ممنوعا من الحركة في جهة هويه لانه لو لم يكن ممنوعا من
الحركة في جهة هويه لكان متمكنا من السكون في الهوى لما تقرر ان الفاعل لا بد
وان يكون متمكنا من ذلك الفعل وضده والا كان مضطرا الى فعله وهو غير متمكن من
السكون بل ممنوعا منه ومنعه من السكون يدل على كونه ممنوعا من الحركة في جهة
الهوى ه المسلك الثالث هو ان المحاط لو كان غير ممنوع من السكون وقادرا
عليه لما كان امره بالسكون قبيحا لكن امره بالسكون قبيح فلا يكون ممنوعا منه وصار او

سموعا من السكون في ذلك المكان والذي ذهب اليه الجاحظ

منه لا لانه ممنوعا

هاشم

هاشم في اخر اقواله الى مخالفة ابيه في ذلك واستدل عليه بان قال لو كان المنا المحيط
بالشخص مانعا له من السكون لكان منافيا له اذ المانعية مع عدم المنافاة
محال والمنافاة بين الاجسام في باقي الجهات وبين السكون في الجهة المحاطة
فلا يكون مانعا هذا واما نحن فعلى اصلنا وقولنا بانتفاء المنع كما تقدم والسكون
غير ممنوع منه في حق المحاط به ولكن لا بد من التنبيه على وجه الضعف فيما ذكر
اما المسلك الاول للجاحظ فغير صحيح فان التمكن من الفعل عندنا يرجع حاصله
الى خلق القدرة وعدم التمكن الى عدم خلق القدرة عليه فقوله على هذا لو لم يكن ممنوعا
منه مع قدرته عليه لكان متمكنا منه اما ان يريد به انه يكون متمكنا منه بمعنى كونه
قادرا عليه او بمعنى انه لا يكون ممنوعا منه او بمعنى انه يكون قادرا على تركه مع قدرته
على فعله او بمعنى اخر فان كان الاول فيرجع حاصل الشرطية الى انه لو كان قادرا عليه
لكان قادرا عليه وهو غير مفيد وان كان الثاني فيرجع حاصله الى انه لو لم يكن ممنوعا
منه وهو من النمط الاول وان كان الثالث فهو ايضا ممتنع لان القدرة على ما تقدم لا
بد وان يكون مقارنة للمقدور فاذا كان قادرا على السكون فالسكون يجب ان يكون
مقارنا للقدرة ويلزم من ذلك استحالة كونه قادرا على عدم السكون او ضد من اضداده
حاله وجود السكون لانه لو كان قادرا عليه لكان وجوده مقارنا للقدرة وهو محال
لاستحالة الجمع بين السكون وضده وان اراد غير ذلك فلا بد من تصويره والدلالة
عليه وايضا فانه لو لم يكن السكون فعلا للمحاط به لكان من فعل الله تعالى وكما انه
لا يمكن ترك السكون المحاط به مع فرض احاطة الاجسام به فلا يمكن ترك السكون فالنسبة
الى الله تعالى مع فرض احاطة الاجسام به ولم يكن ذلك مانعا من فعل الله تعالى السكون
فكذلك في فعل المحاط به غير ان الفرق هاهنا منتفي من جهة ان الله تعالى قادر على
ترك السكون بازالة الموانع بخلاف المحاط به وايضا فان ابا هاشم قد نقل عن ابيه انه لو
لم يكن المحاط به عالما بالاحاطة لم يكن ممنوعا من السكون فان صحت هذه الرواية
لم يبق للفرق بين حالة العلم وعدمه معنى فيما يرجع الى جهة المنع واما

واما المسلك الثاني فلا نسلم ان المتردي ممنوع من الحركة الى جميع الجهات بل هو
غير قادر اي لم يخلق له القدرة عليها على ما سبق وعلى هذا فقد بطل قوله فيلزم
ان يكون ممنوعا من الحركة في جهة هوية ثم وان سلمنا انه ممنوع من الحركة الى
غير جهة الهوى فلا نسلم انه يجب ان يكون ممنوعا منها في جهة الهوى قوله لو لم
يكن ممنوعا من الجهة الحركة في جهة الهوى لكان متمكنا من السكون في الهوى لا نسلم
ذلك فانه لا مانع من كونه غير ممنوع من الحركة ولا متمكنا منها لعدم القدرة عليها
واذا لم يكن متمكنا من الحركة فلا يلزم ان يتمكن من السكون لجواز اشتراكهما في عدم خلق
القدرة عليهما سلمنا انه قادر على الحركة في جهة الهوى ولكن لا نسلم لزوم تمكنه من
السكون لما تقرر في المسلك الاول واما المسلك الثالث فمبني على فاسد اصولهم
في التحسين والتقبيح وقد ابطلناه ثم وان سلمنا صحة ذلك ولكن لا يلزم من كونه غير
ممنوع ان يكون قادرا لعدم خلق القدرة عليه واذا لم يكن قادرا كان امره قبيحا وان سلمنا
كونه قادرا فما المانع من ان يكون امتناع الامر لعدم شعوره بكونه فعلا له وتصور
وقوع الامتثال به واما مسلك ابي هاشم فخارج عن التحقيق فانه لا يلزم من كون
وجود الاجسام في باطن الجهات غير منافية للسكون في الجهة المحاطة
ان لا يكون منافية لكون السكون فعلا للمحاط به ولا يخفى ان ادعاء ذلك عين محل
النزاع فلا يمكن اخذه في الدليل الاختلاف ه الثالث ذهب الجبائي الى ان العلم
الضروري مانع عند حدوثه وذوامه من حدوث العلم المكتسب الواحد وانما
ينفي العلم الضروري المباين بعلمين كسبيين وبالجملة بضدين من اضداده ووافقه
ابو هاشم في قول وخالفه في قول وزعم ان العلم الضروري يكون مانعا في ابتدا
حدوثه من حدوث العلم الكسبي ولا يكون مانعا منه في دوامه وانه يكفي في امتناع
وجود العلم الضروري في زمانه وجود ضد واحد من اضداده احتج الجبائي على
مذهبه بمسلكين الاول انه لو لم يكن العلم الضروري في بقايه مانعا من حدوث
العلم الكسبي لامكن حدوث العلم الكسبي ولو حدث العلم الكسبي لكان مانعا من بقا

العلم

يكون

العلم الضروري وهو ممتنع وانه لا يخفى ان جعل الباقي مانعا من حدوث الحادث لاستقلاله
بالوجود في حالة البقا اولى من جعل الحادث مانعا من بقا الباقي مع كونه غير مستغن
في حدوثه عن العلة الموجبة لحدوثه وخرج عليه ما اذا اجتمع ضدان او اكثر من اضداد
العلم الضروري حيث انها يكون مانعة من بقايه لقوتها في المانعية بالنسبة الى
الواحد منها المسلك الثاني انه لو لم يكن العلم الضروري في حال بقايه مانعا
من ضده لامكن العالم بنفسه والمعول لذاته من ازالة علمه بذلك وهو ممتنع مخالف
للمعقول واحتج ابو هاشم على القول المخالف لابيه بان العلم الضروري بالشيء مماثل
العلم الكسبي به ومن علم شيئا علما كسبيا امكنه نفيه بايجاد ضد واحد من اضداده
فكذلك العلم الضروري ضرورة ان ما ثبت لاحد المثلين يكون ثابتا للمثل الاخر ولا
بد من التنبيه على ما في هذه الحجج اما الحجة الاولى للجبائي قوله لو لم يكن العلم
الضروري في بقايه مانعا من العلم الكسبي لامكن حدوث العلم الكسبي مسلم قوله
ولو حدث العلم الكسبي لكان مانعا من بقا العلم الضروري لا نسلم ذلك واشتغال العلم
الضروري وان كان لازما عند حدوث العلم الكسبي فليس لان العلم الكسبي مانع منه
بل لعدم خلق الله تعالى له في ذلك الوقت لكونه عرضا متجددا وان سلمنا كون العلم
الكسبي الحادث مانعا منه ولكن لا نسلم انه ليس اولى بالمانعية قوله لان الباقي مستقل
بالوجود مستغن عن العلة لا نسلم ذلك بناء على ان العلم الضروري عندنا عرض والعرض
غير باق على ما سياتي ومعنى بقايه ليس الا معنى تجدد امثاله من غير محل فاصل
محسوس وان سلمنا كونه باقيا من غير تجدد فلا نسلم كونه اولى بالمنع قوله لانه مستغن
عن العلة قلنا الا انه بعيد عنها والحادث في اول حدوثه قريب من العلة فيكون لذلك
اقوى واما الحجة الثانية فلا نسلم انه لو لم يكن العلم الضروري في حال بقايه
مانعا من ضده لامكن العالم بنفسه من ازالة علمه بنفسه لامكان القول بانه ليس
بمانع ولا يلزم من ذلك التمكن من ازالته لجواز ان لا يخلق الله تعالى له القدرة على ازالته
على جري العادة واما حجة ابي هاشم فهي لازمة لابيه واما عن منقول لا نسلم

ان من علم علما كسبيا امكنه ازالته باعتقاد ضده اذ هو غير موجد للضد ولا لغيره
على ما سيأتي وان امكن ازالته باعتقاد ضده ولكن لا نسلم انه يلزم من جواز ذلك في
العلم الكسبي جوازه في العلم الضروري قوله لان العلم الضروري مماثل للعلم
الكسبي معقول وان كان مماثلا له من حيث هو علم الا انهما لا يفترقان بما به التميز
والتعين وعلى هذا فامكن ان يكون ذلك جائزا في العلم الكسبي لخصوص تعينه
او ان تعين الضروري مانع منه الاختلاف السابع هو ان من اعتمد على جبل عظيم
لا يقدر على تحريكه هل يكون ثقله المانع من تحريكه مانعا من تجدد سكون مضاف
الى سكونه فالذي اجمع عليه الجبائي وابنه ان امتناع السكون المتجدد في مثل هذه
الصورة لحكم التولد غير انهما اختلفا فمذهب الجبائي الى ان الاعتماد لا يتولد عنه شيء
اصلا لا حركة ولا سكون وانما المولد للحركة والسكون الحركة ومذهب ابو هاشم في
قول الى ان الاعتماد لا يولد السكون بل الحركة وفي قول اخر الى ان الاعتماد قد يولد
قد يولد الحركة والسكون لكن مما يتأتى من المعتمد تحريكه ومذهب بعض المعتزلة
الى ان المعتمد على الثقل يولد السكون فيما يقدر منه على تحريكه لو فصل منه دون
غيره ومنهم من صار الى ان المعتمد على الجبل يولد سكونا في جميع اجزائه وهذا
الاختلاف مبني على القول بالمنع وقد ابطلناه وعلى القول بالتولد وسيأتي
ابطاله غير انا نشير الى ضعف كل مقالة مما خصها هاهنا فنقول اما القول
بان الاعتماد لا يولد سكونا يلزم منه ابطال القول بالتولد مطلقا وهو خلاف
مذهبهم وذلك لان من الصخر حجرا تحدار واعتمد عليه فانا نشاهد سكونه
متعرتبا على الاعتماد في جهة الالصاق ولو تركه لهوى لما فيه من الاعتمادات
اللازمة له فليس سكونه لما فيه من الاعتمادات اذ هي مقتضية للهوي فلو امكن القول
بعدم استناد السكون الى ما وجد منه من الاعتماد من الاجسام من مشاهدة
ترتب السكون عليه لامكن ان نقال ذلك في كل ما قيل بتولد شيء عنه وان كان ترتبه
عليه محسوسا والذي يخص ابا هاشم في قوله ان الاعتماد يولد التشكيل فيما

يتأتى

يتأتى للمعتمد تحريكه ان من احاط بنا محكم من جميع جوانبه وتحت رجله حجر عريض
مقره فالمحاط به مسكن لذلك الحجر باعتماده عليه على الاصله وان لم يتأت منه تحريكه
فان قال هو قادر على تحريكه تقديرا لانتفاء الموانع قلنا فليكن المعتمد على الجبل
العظيم مسكنا للقدر الذي اعتمد عليه منه لكونه قادرا على تحريكه تقديرا لزوال
الاتصال والتأليف المانعين من الحركة ثم يلزم ذلك في البعض الملاصق وكذا في كل
بعض منه الى اخر اجزاء الجبل وهو غير قائل به واما القول بان الاعتماد على الجبل
اوجب تسكينا في القدر الذي يقدر على تحريكه تقديرا لانفصاله فيلزم عليه جواز
تسكينه لجميع الجبل لانه اذا امكن تسكين ما امتنع حمله لاتصاله والتصاقه فما
المانع من تسكين ما امتنع حمله لثقله والقول بانه مسكن لجميع الجبل بالاعتماد عليه
مع كونه حاملا له للعقل وجاحد للضرورة مخصوص بما به ابطال التولد الفصل
السابع عشر في تعارض الموانع والرد على المعتزلة مذهب المعتزلة ان طبيعتين
مستويتين في القدرة والقوة لو تجاذبا حملا في جهتين مختلفتين فاوجب كل
واحد منهما في جهته اعتمادات متساوية لاعتمادات الاخر في جهته فكل واحد
من الاعتمادين مانع من تولد الجذب من الاعتماد الاخر ولا يمانع من الاعتمادين فانهما
لو تمانعا لما اجتمعا وقد اجتمعا ولا ان كل واحد من الجذبين مانع من الجذب الاخر
لان التمانع بين الجذبين اما بين وجودهما او بين عدمهما او بين وجود احدهما وعدم
الاخر لا جائز ان يقال بالاول اذ لا وجود لواحد منهما ولا بالثاني لاجتماعهما في العدم
ولا بالثالث لانه لا منافاة بين وجود احدهما وعدم الاخر ولو تمانعا لتنافيا ولو
تنافيا لامتنع فرض وجود احدهما مع عدم الاخر واعلم ان ما ذكروه مبني على طرفين
وهما التولد والمنع اما التولد وسيأتي ابطاله واما المنع فقد ابطلناه ونقدر
تسليم الامرين في الجملة ولكن لا نسلم ان كل واحد من الاعتمادين مانع من تولد الجذب
من الاعتماد الاخر وانما كان كذلك لانه لو كان الاعتماد من احد الطرفين مانعا
من تولد الحركة من الاعتماد الاخر لتنافيا ولو تنافيا لما اجتمعا وقد اجتمعا

عندنا اذا كانت اعتمادات احد الطرفين اريد من تولد الاعتمادات في الطرف الاخر فان
قيل احد الطرفين ان الاعتماد انما يكون مانعا من تولد الحركة عن الاعتماد الاخر شرط
ان يكون مساويا للاعتماد الاخر او راجحا عليه واما اذا كان مرجوحا فلا قلنا
فاذا جاز انتفاء المانع عن المرجوح فما المانع من ان يقال شرط المانع ان يكون راجحا
واما اذا كان مساويا فلا وحيث تعذر تولد الجزئين انما كان بناء على انتفاء
صلاحية ما عنه التولد او ان يكون شرط صحة التولد عن الاعتماد الرجحان كما كان شرط
صحة الممانعة المساواة او الرجحان وهو صعب لا مخلص لهم منه **الفصل**
الثامن عشر في تحقيق معنى المضطر قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان المضطر هو
الملجا الى مقدور لدفع ضرر متوقع سقوطه بعدم المقدور الملجا اليه وقال القاضي
ابو بكر المضطر هو المحمول على ما عليه فيه ضرر من مقدوراته لدفع ما هو اضر منه واتفق
الجبائي وابنه على ان المضطر هو الذي يفعل فيه الغير فعلا من قبيل مقدورات
المضطر غير ان الجبائي لم يشترط ان يكون المفعول فيه غير قادر عامدا فعله الفاعل
ويشترطه ابنه وحاصل النزاع في هذه المسئلة وان كان يرجع الى الاطلاقات اللفظية
فالذي قاله القاضي اقربها واما ما قاله الشيخ فانه يوجب ان يكون الملجا الى
اكل المطعوم اللذيذ الذي لا ضرر عليه فيه وداعيته مصروفة اليه مضطرا وهو
خلاف وضع اللغة والعرف واما ما ذهب اليه الجبائي فباطل من ثلثة اوجه
الاول انه ينقض بالضعيف المرتعش اذا حرك يد الاقوى ولم يقصد القوي
دفعه وما نعته فانه قد فعل فيه الغير فعلا هو من قبيل مقدوره ومع ذلك لا يسمى
مضطرا الثاني هو ان المضطر حكم يرجع الى الجملة وما فعل فيه مختص بمحل
الفعل وهو خلاف مذهب الجبائي الثالث هو ان من الجي الى فعل امر مضر دفعا
لما هو اضر منه فانه مضطر وان لم يفعل فيه غيره فعلا ولا يخفى ان وجود المحدود
دون الحد يعرض للحد لكون المحدود اعم من الحد والحد يمتنع ان يكون اعم من المحدود
او اخص منه وبهذا الوجه الثالث يبطل ما ذكره ابو هاشم ايضا وقد اورد بعض

الاصحاب

الاصحاب على ما ذكره الجبائي وانه نقوضا اخر فقال يلزم على ما ذكرتموه ان يسمى
الصحيح مضطرا الى صحته والحي مضطرا الى حياته من حيث ان الصحة والحياة
فعل الغير فيه وكذلك ايضا الكلام في قدرته وسواده وبياضه وهو غير وارد
عليهما حيث انهما شرطا كون الفعل من قبيل مقدورات المضطر وما ذكر من الصفات
فليست من قبيل مقدورات المضطر فان قيل فيلزم على ما قاله القاضي ان لا يكون
من خلقت فيه حركة الارتعاش مضطرا ومن خلق فيه العلم الضروري مضطرا اذ لا
ضرر عليه فيه وان لا يكون متناول الملتجئ حالة مخمصته مضطرا اذ لا ضرر عليه في
تناولها وهو خلاف المشهور المعهود من الاطلاق عرفا ثم يلزم منه ان لا يتبع الفرق
بين المضطر وغير المضطر اذا كان كل واحد من الفعلين مكتسبا قلنا المضطر الى
الحركة والعلم على اصل القاضي هو الملجا اليهما على الشرط المذكور واما من خلق فيه
الحركة او العلم فليس مضطرا على الحقيقة عنده وان اطلق اسم المضطر عليه فليس الا
بطريق التجوز واما تناول الملتجئ فقد اجاب عنه بانه لا يخلو اما ان يكون نفس
المتناول للملتجئ حالة المخمصة عائقة لها او غير عائقة لها فان كان الاول فما خلا
من اكله عن ضرر وان كان الثاني فلا اسميه مضطرا على الحقيقة بل يجوز المشابهة
حالة حال من الجي اليها مع العبادة واما الفرق فيتحقق بالاختيار في احد الفعلين
والالجاء في الاخر **الفصل التاسع عشر** في الملجي وتحقيق معناه اتفقت
الاشاعرة والمعتزلة على ان الملجا قادر على ما الجا اليه وانه لم يفعل غيره فيه فعلا
وان اختلفت عباراتهم في معنى الملجا فقالت الاشاعرة الملجا الى الفعل هو الفاعل
الذي يناله ظاهر من الفعل وهو على وفق عرف اهل العرف في اطلاق لفظ الملجا وقد
ترددت عبارة ابي هاشم فيه فقال تارة الملجا الى الفعل من فعل ما اخرج فعله
عن استحقاق الذم والمدح والملجا الى ترك الفعل من اخرج تركه عن استحقاق الذم
والمدح وقال تارة الملجا الى الفعل هو الذي لو حاول ترك الفعل لمنع منه والملجا
الى الترك هو الذي لو حاول الفعل لمنع منه والعبارتان مدخولتان اما الاولى فلانها

هو م

لها م

ضرر حاصل من ترك فعله والملجا الى ترك الفعل هو الذي يناله ضرر م

باطلة بالصبي والمجنون المحمول على الفعل بل البهيمة فانه يسمى ملجأ وان لم يكن فعله
مما يستحق عليه ثوابا ولا عقابا حتى يقال بان الالجاء مسقط له وكذلك الجاء المكلف
الى الفعل المباح الجاء وان لم يكن مسقطا للثواب والعقاب على فعل المباح
لان اسقاط ذلك يستند على سابقة استحقاقه ولا سابقة لذلك في الفعل المباح
واما العبارة الثانية فباطلة من جهة ان المحمول على قول او فعل بالحاق الضرر به
تقديرا بتركه غير ممتنع عليه تركه وان لحقه الضرر بسببه ومع ذلك فهو ملجأ اليه عرفا
وان لم يكن ممنوعا من تركه فان قيل علمه بما ينال له من الضرر مقدرا الترك هو المانع له
من الترك فهو باطل من وجهين الاول ان هذا يوجب اطلاق لفظ الالجاء على كافة
القادرين فانه ما من احد الا ويعلم انه يتضرر بالقاء نفسه من شاهق او في غيره
من المهالك كالمياه المغرقة والنيران المحرقة فيكون ملجأ اليه تركه وهو خلاف العرف
الثاني انه يلزم على سياقه ان يكون الباري تعالى ملجأ الى ترك القبائح ضرورة علمه
بقبحها واستغنائه عنها وكل من هذا شانه فيفعل القبيح يكون عليه ممتنعا ولهذا
قالت المعتزلة ان اهل الجنان ملجئون الى ترك القبائح لعلمهم بقبحها واستغنائهم
عنها وان الله تعالى يتقدس عن ذلك فان قيل الالجاء عندنا هو الممنوع الذي يناله الضرر
بتقدير اقدامه على ترك ما الجئ اليه والرب تعالى منزه عن لحوق الضرر به فلذا فيلزم
على هذا ان لا يكون اهل الجنة ملجئين الى ترك القبائح اذ لا ضرر عليهم في فعلها لعدم
التكليف في الجنة وقد قالوا بالجاءهم الى تركها **الفصل العشرون** في ان الفاعل
لا يعود اليه من فعله حكم ولا يتجدد له بسببه اسم اما الاول فلا نعرف خلافا
بين العقلاء وارباب المذاهب انه لا يثبت للفاعل من فعله حكم اما على راي من لا يرى
القول بالاحوال فظاهر واما من يرى القول بالاحوال فمداركهم مختلفة والذي
يخص اصحابنا القائلين بالاحوال مسلكان الاول انه لو اقتضى فعل الفاعل له حكما لكان الفعل
قائما بالفاعل على ما سنبينه كما في العلم والقدرة ونحوهما والفاعل على التحقيق ليس غير
الله تعالى على ما سبق وفعله غير قائم به فامتنع ان يوجب له حكما وهذه الطريقة

غير

بكون الباري تعالى مريدا
بارادة حادثة لا في محل
المسلك الثاني انه لو اوجب
الفعل لنا علة حكما وحالا
للزم تجدد الاحوال في
ذات الله تعالى عند تجدد
افعاله واحداثه وحلول الحوادث به
وهذه الطريقة ايضا غير
مستمرة على اصول القائلين
بالاحوال

غير مستمرة على اصول المعتزلة القائلين بتجدد كون الباري تعالى مريدا بتجدد
الارادة الحادثة لا في محل فان قيل الباري تعالى غير متصف بكونه عالما بوقوع
العالم قبل وقوعه وبعد وقوعه صار متصفا بكونه عالما بوقوعه فقد تجدد
له حكم وحالة بعد وجود العالم لم يكن ثابتة له قبله قلنا العالم عبارة عمن قام
به العلم وعلم الباري تعالى قديم قائم بذاته ازلا فهو عالم ازلا والمتجدد بحدوث
العالم تعلق عالميته به لا نفس العالمية وعلى ما حققناه من امتناع اتصاف الفعل
للفاعل حكما وحالة زائدة فيتقدير ان يكون الباري تعالى خالقا للظلم والشر
والفساد يمتنع ان يعود اليه من ذلك حكم او وصف بكونه ظالما وشريرا او مفسدا
واما المعتزلة فربما استدلوا على ذلك بانه لو اوجب الفعل لفاعله وكل ما
يشترط فيه الحيوة فالحال الواجبة به يكون عائدة الى الجملة كالعلم والقدرة
ونحوه ويلزم من ذلك ان يكون الفاعل للظلم في شيء والعدل في شيء معا موصوفا
بكونه عادلا وجائرا معا وان يكون الموجب للحركة في شيء والسكون في شيء معا
متحركا ساكنا معا وهو محال وهو ضعيف فانا لا نسلم خروج الحال عن محل العلة
وان سلمنا ما ذكروه غير انا لا نسلم امتناع اتصاف الجملة بكونها عادلة جائرة
بالنسبة الى قيام العدل بعمرو والعدل بجزء اخر من الجملة واما التسمية فقد
اتفق اصحابنا على انه كما لا يعود الى الفاعل من فعله حال فكذلك لا يعود اليه
بسببه اسم وانه كما لا يوصف الفاعل للظلم والجور بكونه ظالما جائرا فكذا لا يسمى
ظالما ولا جائرا خلافا للمعتزلة فانهم اوجبوا تسميته ظالما جائرا وان صغروا
من وصفه بكونه ظالما جائرا وبالجملة فحاصل النزاع في التسمية راجع الى اللغة
التي لا يثبت لها بغير النقل عن اهل الوضع وقد بحثنا فلم نجد نقلا يقوم الحجة
به عن العرب يدل على ان من فعل الظلم او العدل يسمى ظالما او عادلا لكونه
فاعلا للظلم او العدل فمن ادعى ذلك يحتاج الى الدليل فان قيل الدليل على ذلك
من وجهين الاول هو ان قول القائل ضرب كلمة موضوعة في اللغة لصدور الفعل

من فاعل في زمن معين لا فرق في اللغة بين ان يقول القائل ضرب زيد عمرا وبين
قوله فعل زيد بعمرو ضربا فكذلك اذا قال ظلم زيد عمرا معناه فعل في عمرو ظلما
الثاني ان من فعل الظلم في الشاهد يسمى ظالما بالاتفاق واسم الظالم مشتق
من الظلم وعند ذلك فتسميته ظالما اما قيام محال به او جهة الظلم او قيام
الظلم به وحلوله فيه اولا انه فعل الظلم لا جائز ان يقال بالاول لما سبق ولا جائز
ان يقال بالثاني لوجهين الاول انه يلزم ان يكون ما قام به الظلم من اجزاء جملة
الانسان مسمى باسم الظالم وهو ان بعض اجزاء الانسان لا يقال له ظالم الثاني
هو ان الظلم قد يقوم بالمظلوم كالالم القائم بالجريح وقد يقوم بالاله التي يستعملها
الظالم كحركات السيف في مضاربه ولا يسمى المظلوم والسيف الذي قام به الظلم
ظالما فلم يبق الا القسم الثالث وهو المطلوب والجواب عن الشبهة الاولى انه وان
تحقق ما ذكروه بالنسبة الى بعض الافعال فلم قالوا بعموم طرد ذلك في كل الافعال
ولو لزم ذلك للزم ان يسمى الاله تعالى مفسدا وان يقال له افسد عندنا اذا خلق
الفساد وفعله في الروح والثمار والمواشي وغير ذلك من الموجودات وهو محال
وعن الشبهة الثانية بمنع الحصر فيما ذكروه من الاقسام ولا سبيل الى الدلالة
على مواقع المنع بغير البحث والسبر وقد عرف ما فيه كيف وانه منحرم اذا امكن
ان يقال مفسد تسمية ظالما انه فعل ما هو محرم عليه منهي عنه او فعل ما ليس له فعله
او لكونه مكتسبا للظلم وعلى كل تقدير فيمتنع تسمية الرب تعالى ظالما لكونه فاعلا للظلم
فان قيل يمتنع تسميته من فعل الظلم ظالما لكونه فعل محرما منهيا لان من فسق وارتكب
معصية نخصه ولا يتعدى الى غيره فانه فعل محرما ولا يسمى ظالما ضرورة ان الظلم
ما يتعدى الى الغير وايضا فانه اذا سمي ظالما لكونه فعل فعلا محرما منهيا عنه
يلزم ان يكون العادل من فعل واجبا مأمورا به ويلزم من تسمية الرب تعالى عادلا
ان يكون قد فعل ما وجب عليه وامر به وهو منقدس عن ذلك وايضا فان ارباب
اللسان وان لم يكونوا معتقدين للشرائع يسمون من ترك الفواحش قبل ورود الشرع

ظالما

محال م

خ محاربه

عنه م

ظالما وان كان ما ارتكب محرما ولا منهيا عنه ضرورة عدم ورود الشرع بذلك وعدم
اعتقادهم لذلك وعلى هذا فيمتنع ان يسمى ظالما لكونه فعل ما ليس له اذ لا معنى
لكونه فعل ما ليس له الا انه فعل ما نهي عنه ويمتنع تسميته ظالما لكونه مكتسبا
للظلم فان مستند الاسم اللغوي لا بد وان يكون معلوما لاهل اللغة والكسب
فلم يكن معلوما لهم قلنا لا نسلم ان من ارتكب معصية خاصة به انه لا يسمى ظالما
قولهم الظلم ما يتعدى الى الغير ممنوع ويدل عليه قوله تعالى فمنهم ظالم
لنفسه وقوله ولكن ظلموا انفسهم قولهم يلزم ان يكون العادل من فعل ما امر
به لا نسلم لزوم ذلك على مقتضى ما ذكرناه ومرتكب الفواحش قبل ورود الشرع وان
سمي ظالما وامتنع كونه مرتكبا للمنهي شرعا فما امتنع كونه مرتكبا للمنهي عقلا ونحن فلم
نخصص المنهي بالشرع ليرد علينا ما ذكروه وان قيل فالعرب قد تسمي الحية ظالمة
وان لم تكن مرتكبة منهيا عقلا ولا شرعا وهذا يقول العرب فلان اظلم من حية بل قد
تسمي الجمادات بذلك كما في قولهم ظلم السهم وجار اذا مال عن سننه وظلم
السقاء اذا منع الزبد ولم يخرجه بالمخض وظلمت السماء اذا حبست قطرها
في اوانه ومطرت في غير اوانه المطر وقد قال الله تعالى كلتا الجنتين اتت اكلها
ولم تظلم منه شيئا اي اتت بثمرها من غير نقص قلنا اما ذكرتموه اما ان يكون
مع الاعتراف منكم بجواز صدور الظلم من الجمادات والحيوانات العجماوات او
لا مع الاعتراف به فان كان الاول فاما ان يكون السبب في تسميتها ظالمة صدور
الظلم منها او غير ذلك وان كان السبب هو صدور الظلم منها فيلزمكم ان يسمى الاسد
المفترس الضاري ظالما والحمل الهائج المؤذي ظالما والطفل الذي لا تميز له
اذا صدر منه الاذى ظالما وهو محال عرفا بغير في اللغة وان كان الثاني فقد
بطل قولكم ان الظالم من فعل الظلم وكذلك يبطل ان قلتم ان الظلم غير صادر منها
قولهم يمتنع ان يسمى ظالما لكونه فعل ما ليس له فجوابه ما سبق ايضا في الوجه
الاول قولهم العرب لا تعرف كسبا قلنا هذا مردود بقول العرب اكتسب فلان

شرا واكتسب فلان خيرا او شرا بذم وان سلمنا الحصر فيما ذكروه ولكن ما المانع من
تسميته ظالما لقيام الظلم به قولهم يلزم ان ما قام به الظلم من اجزاء الانسان
ان يسمى ظالما مسلم ولم قلتم باحالته وهو مذهبنا ولهذا يقال فلان اسود البشرة
وكذلك يقال فلان اخرس اللسان اذا قام السواد بالبشرة والخرس باللسان
ويدل عليه تسمية القلب في كلام الله تعالى متكبرا عند قيام الكبر به بقوله قلب
متكبر جبار قولهم ليس كل ما قام به الظلم يسمى ظالما ممنوع قولهم المظلوم قد
قام به الظلم ولا يسمى ظالما وكذلك نسلم ولا نسلم قيام الظلم بغير الفاعل
فان الظلم عندنا هو الفعل المحرم على ما استقصيناه وذلك لا يتعدى محل قدرة الفاعل
سلمنا صحة تسميته ظالما في اللغة لكونه فاعلا للظلم ولكن لا نسلم وجوب اطراد
هذا الاشتقاق حتى يقال تسمية الرب تعالى ظالما لكونه فاعلا للفعل وهذا
فان اسماء القاروره في اللغة مشتقة من قرار الماء بعات فيها وهو مخصوص بالزجاجة
المخصوصة غير مطرد في الخزف والكوز وغير ذلك وكذلك اسم الدابة مشتق
من الدبيب وهو غير مطرد في الانسان عرفا بل غير ذلك من الاسماء سلمنا
لزوم الاطراد في الالفاظ المشتقة ولكن في عرف اللغة او الشرع الاول مسلم
والثاني ممنوع ولهذا فان كثيرا من الاسماء اللغوية معتبرة في الشرع ومحمولة
على غير ما عليه في اللغة كلفظ الصلاة والصوم والزكاة والايمان وغيرها
وان سلمنا لزوم ذلك مطلقا لكن غايته لزوم تسمية من فعل الظلم ظالما شبيها بامر
ظني لا على امر قطعي وهو غير سابغ في اللغات ثم يلزمهم على مقتضى اصلهم في تسمية
من فعل الظلم ظالما ما يوجب منافضتهم فيه وبيانه من اربعة اوجه الاول
هو ان يسمى الشيء عاصيا مفسدا شريرا عند فرض صدور المعاصي منه
اذ هو غير ممتنع على اصلهم واطلاق ذلك على الانبياء ممتنع بالاجماع لما فيه من حطهم
في اعين المبعوثين اليهم واهانتهم فيما بينهم وذلك مما يفضي الى اطراح قولهم عندهم
وهو خلاف مقصود البعثة واذا امتنع ذلك على المحدث فلان يمتنع على خالق المحدث

اولى

اولى الثاني انه لو خلق الله تعالى صيغة الاخبار في شخص قائلا انا كاذب
واراد من قامت به الانباء بها عما دلت عليه لغة فهي خبر لا محالة اذ هي مشعرة
بما دلت عليه حسب اشعارها ان لو كانت مخلوقة لذلك الشخص اذا كانت خبرا
فالمخبر بها اما الله تعالى او العبد لا جائز ان يقال بالاول والا كان الله تعالى
مخبرا بالخبر هو انا كاذب والله تعالى متقدس عن ذلك وان كان الثاني فقد ثبت
كون العبد مخبرا بخبر ليس هو من فعله واذا جاز ذلك في المخبر جاز مثله في الظلم
والا كان الفرق تحكما فان قيل صيغة الخبر وان لم يكن من فعل العبد فهي لا يصير
خبرا دون ارادة العبد الانباء بها عما في نفسه وارادته من فعله فالخبر يكون
متعلقا بفعله فيكون مخبرا به قلنا المحكوم عليه بكونه خبرا انما هو الصيغة الدالة
وضعا على المخبر عنه مع القصد والارادة لذلك والصيغة ودلالتها وضعا
على المخبر عنه ليس من فعله وان كان قصد الانباء بها عما دلت عليه وضعا من فعله
فلا يكون الخبر من فعله ثم ليس القول بكونه من فعله لكونه لا يحقق الخبر دون ارادة
الانباء اولى من كونه من فعل الله تعالى مع انه لا يحقق الخبر دون الصيغة وهي من فعل الله
تعالى كيف وانهم قد ما قضوا فيما لو خلق الله تعالى امثال افعال العبادة ضرورة
واتاها العبد عبادة فانهم قالوا لا يكون تاركا عابدا الثالث هو ان المصلي
والصائم والعابد والخاشع ما خوذ من فعل الصلاة والصوم والعبادة
والخشوع ثم اتفقوا على انه لا يسمى بهذه الاسماء الا من قامت به هذه الافعال
وهو خلاف اصلهم في الاسماء الماخوذة من الافعال حيث لم يفرقوا فيها بين من قام به
الفعل وبين من لم يقم به ثم اذا جاز ان يشترط في تسميته من فعل الصلاة والعبادة
والخشوع مصليا وعابدا وخاشعا قيام فعل الصلاة والعبادة والخشوع به
فما المانع من اشتراط تسميته من فعل الظلم ظالما قيام فعل الظلم به الرابع هو
ان العلل في الشاهد عندهم موجبة لاحكامها عقلا ومع ذلك فانا لم نر اطرادها
في الغائب حتى انهم قالوا العالم في الشاهد معلل بالعلم والقادر معلل بالقدرة

ونحوه بخلاف الغائب حتى انهم قالوا الباري تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة
والافعال في الشاهد عين موجبة للاسماء المأخوذة منها عقلا بل المأخوذة من الوضع
والاصطلاح فكيف قيل بطردها غائبا ولقد كان الاولى العكس وان قيل ان
العالمية والقادرية واجبة لله تعالى فلا تعلل بخلاف الاسماء فقد سبق ابطال
ذلك في الصفات وهذا كاف في نقض عقايدهم وابطال قواعدهم **الفصل**
الحادي وعشرون في الترك وتحقيق معناه اعلم ان الترك قد يطلق في
اللغة على عدم الفعل ولهذا يصح ان يقال ترك فلان الفعل الفلاني اذا لم يفعله
وسواء تعرض لضده ام لا وسواء كان قاصدا له ام لا كما في حالة النوم والغفلة ولا
مانع منه لغة مع شيوعه وان خالف فيه بعض المتكلمين لكن الشرط ان يكون ذلك الفعل
مقدورا في العادة ولهذا فانه لا يحسن ان يقال ترك فلان خلق الاجسام والالوان
عند عدم خلقه لها حيث لم يكن الخلق له مقدورا وقد يطلق الترك في غالب العادة
اصطلاح المتكلمين على موجود مقدور مضاد لموجود اخر مقدور وكذلك بالعكس
وترك فلان الحركة بالسكون وبالعكس لا يحسن اطلاق ذلك عند كون كل واحد من الضدين
غير مقدور ولهذا لا يحسن ان يقال ترك فلان قعوده او قيامه الصعود الى السماء
او خلق الاجسام والالوان حيث لم يكن الصعود الى السماء وخلق الاجسام والالوان
مقدورا للعبد ولا يحسن ان يقال ترك فلان حركته الاضطرارية الاختيارية ولا حركته
الاضطرارية الصعود الى السماء وعلى هذا ان رجحنا ربط الثواب والعقاب
بالافعال فلا يكون مرتبطا بالترك بمعنى عدم الفعل بل بالاصطلاح الاصولي وان
لم يوجب ارتباطه بالفعل بل جوزنا نصب العدم علامة على الثواب والعقاب فلا
مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوي وعلى كلي الاصطلاحين يمتنع اطلاق ترك خلق
العالم في الازل على الله تعالى اذ الخلق في الازل غير مقدور وبعض اشياع ذلك على
الاصطلاح الاصولي ان الترك لذلك فعل مضاد لخلق العالم وتقدير فعل الله تعالى
في الازل غير ممكن وان قيل اذا اشترطتم على الاصطلاح الاصولي ان يكون المتروك والمتروك

مقدورين

مقدورين فمن ترك الصلاة بفعل ضدها فاما ان تقولوا بان الصلاة مقدورة
حالة كون ضدها مقدورا او لا تقولوا بكونها مقدورة فان كان الاول فهو خلاف
اصلكم في تعلق قدرة واحدة او قدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور لا بد
وان يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضي الى اجتماع الضدين وهو
محال وان كان الثاني فالصلاة غير مقدورة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع
واما اصطلاح الغفلاء واهل اللسان قلنا ليس المراد من قولنا يجب ان يكون الترك والمتروك
مقدورين معا بل على سبيل البدل وذلك لا ينافي ما ذكرناه ومن المعتزلة من ترك
شرط في الترك ان يكون التارك متعمدا بالفعل الانفكاك عن ضده وهو بعيد فانه
اذا لم يعد كونه متصفا بالفعل مع عدم القصد كما في الفعل الصادر في حالة
النوم فكذلك في الترك ومن المعتزلة من زعم ان الترك من افعال القلوب وهو انصراف
القلب عن ارتياد الفعل بخلاف افعال الجوارح وهو بعيد ايضا فان العرب تقول
ترك فلان القيام وان لم يخطر لهم ما هجس في قلبه ومنهم من لم يجوز اطلاق الترك
على الله تعالى وهو خلاف قوله تعالى وتركهم في طغيانهم يعمهون وبالجملة فالنزاع
في هذه الاطلاقات امل الى الاصطلاح ولا حرج ثم اذا انتهينا على ما اردناه من الاصول
وتنحينا من الفضول فنعود الى المقصود من خلق الافعال **القول في خلق**
الافعال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه لا تاثير للقدرة الحادثة
في حدوث مقدورها ولا في صفة من صفاته وان اجرى الله تعالى العادة بخلق مقدورها
مقارنا لها فيكون الفعل خلقا من الله تعالى ابداعا واختراعا وكسبا من العبد لوقوعه
مقارنا للقدرة ووافقه على ذلك جماعة من اصحابه والقاضي ابو بكر في احد اقواله
والنجار من المعتزلة وذهب القاضي ابو بكر في قول اخر الى ان القدرة الحادثة
موثرة لا في نفس الفعل القائم بمحل القدرة بل في صفة وحالة للفعل وهي ما يقول
المعتزلة انها من توابع الحدوث والوجود وذلك لان المفهوم من الفعل مطلقا ومن كونه
حادثا اعم من المفهوم من خصوص القيام والقعود وغيره من الافعال الخاصة من حيث

الحركة

هو قيام وقعود فالقدرة القديمة مستقلة بالتاثير في اصل الفعل ووجوده واما
القدرة الحادثة فهل هي مستقلة بالتاثير في الصفة اختلف قوله فيه فقال مرة
بانها اثر للقدرة القديمة والحادثة واثبت مقدورا بين قادرين من جهة واحدة
ووافقه على ذلك ضرار بن عمرو وقال متى وغلبه تعويله ان القدرة الحادثة مستقلة
بالتاثير في تلك الصفة ولا تاثير للقدرة القديمة فيها كما لا تاثير للقدرة الحادثة
في مقدور القدرة القديمة ووافقه على هذا الاستاذ ابو اسحق وذلك مما يعد
من الاستاذ الى اسحق مع اشتهاره انكاره للاحوال وذهب امام الحرمين الى ان
اثبات قدرة لا اثر لها بوجه كنفي القدرة واثبات تاثيرها في حاله لا يعقل كنفي
التاثير فلا بد من نسبة فعل العبد الى قدرته وجودا والى قدرة الله تعالى بواسطة
خلق قدرة العبد عليه وذهب اكثر المعتزلة الى ان القدرة الحادثة موجبة لحدوث
مقدورها وانه لا تاثير للقدرة القديمة فيه كما لا تاثير للقدرة الحادثة في مقدور
القدرة القديمة وعند هذا فلا بد من الاشارة الى ابطال تاثير القدرة الحادثة
في حدوث مقدورها ثم نتفق بعده ابطال مذهب القاضي والامام الى المعالي وتحقيق
بعده اختيار الشيخ ابي الحسن في الكسب والخلق اخرا فنقول اما ان القدرة
الحادثة غير مؤثرة في حدوث مقدورها فقد استدل عليه الاصحاب بمسالك ضعيفة
المسلك الاول انه لو جاز تاثير القدرة الحادثة في الفعل بالايجاد والاحداث
لجاز تاثيرها في ايجاد كل موجود واللازم ممتنع وبيان الملازمة من وجهين الاول
هو ان الوجود قضية واحدة مشتركة بين جميع الموجودات الممكنة على ما سنحقق تقريره
وان اختلفت محالها وجهاته ويلزم من صحة تاثير القدرة فيه في البعض الصحة في الكل
ضرورة اتحاد المتعلق وان ما ساب لاحد المثلين يكون ثابتا للاخر الثاني هو ان
المصحح للتاثير في البعض انما هو الامكان المشترك على ما سنحقق في امتناع خالق غير الله
تعالى ويلزم من الاشتراك في المصحح لتاثير القدرة الحادثة في المقدور الاشتراك
في صحة التاثير وبيان امتناع اللازم انها غير مؤثرة في ايجاد الاجسام وما عدا الافعال

فكذا الملزوم

القابلة

القابلة بمحل القدرة من الاعراض كالطعوم والروائح والالوان ويعود ذلك بالامتناع
ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم وهو غير سديد لما حققناه في امتناع خالق
غير الله تعالى والذي يخصه ها هنا هو ان غير ما ذكر في امتناع تاثير القدرة
الحادثة في الاحداث لازم القول بجواز تعلق القدرة الحادثة ببعض الموجودات
دون البعض وان لم يكن تعلق تاثير فما هو الجواب عن صورة الالزام فهو بعينه
جواب في محل الاستدلال ولا مخلص منه المسلك الثاني انه لو كانت
مقدورات العباد مخلوقة لهم لما كانت مخلوقة لله تعالى لانها لو كانت مخلوقة
لله تعالى فاما ان يكون مخلوقة له وحده او له وللعبد لا جائز ان يقال بالاول
والا لما كانت مخلوقة للعبد وهو خلاف الفرض ولا جائز ان يقال بالثاني والا
لزم منه مخلوق بين خالقين وهو محال كما سنبين ولا جائز ان يكون غير مخلوقة لله تعالى
لانها لو امتنع كونها مخلوقة لله تعالى لم يكن الا لاستحالة مقدورين بين قادرين
واللازم ممتنع وبيانه انه قبل اقدار العبد على الفعل لم يكن الفعل مقدورا
للعبد فيجب ان يكون مقدورا للرب تعالى وبيانه ان الفعل في نفسه ممكن والمانع
من كونه قادرا بعد اقدار العبد انما هو استحالة وقوع مقدورين بين قادرين وهذا
المانع غير موجود قبل اقدار العبد واذا كان مقدورا لله تعالى قبل اقدار العبد
فعند اقداره على الفعل يستحيل ان يخرج ما كان مقدورا لله تعالى عن كونه مقدورا
فانه لو خرج عن كونه مقدورا للرب تعالى بسبب تعلق القدرة الحادثة به لم يكن
اولى من امتناع تعلق القدرة الحادثة به واستثنائه تعلق القدرة القديمة بل بقاء
ما كان على ما كان اولى من نفيه واثبات ما لم يكن واذا ثبت كونه مقدورا للرب
وجب ان يكون للرب تعالى خالقه ومبدعه من حيث انه يستحيل انفراد العبد
بخلق ما هو مقدور لله تعالى وهو ضعيف اذ لقائل ان يقول وان سلمنا الملازمة
فلا نسلم انتفاء اللازم والقول بانه لو امتنع كون افعال العباد مخلوقة للرب تعالى
لم يكن الامتناع مقدورا واحد بين قادرين لا نسلم الحصر وما المانع من امتناع

على م

وجوده

كونها مخلوقة له لامتناع قبول قدرته لايجاد الافعال لذاتها وان كان المانع من خارج
فما المانع ان يكون غير ما ذكرتموه ولا طريق الى نفيه بغير البحث والسبر وهو غير
يقيني كما تقدم ثم وان سلمنا حصر المانع فيما ذكروه ولكن لا نسلم انتفاءه قولهم
قبل اقدار العبد على الفعل يجب ان يكون مقدورا للرب تعالى لا نسلم ذلك قولهم
لان الفعل قبل اقدار العبد ممكن في نفسه والمانع من كون الرب قادرا عليه
بعد اقدار العبد انما هو استحالة كون المقدور الواحد بين قادرين لا نسلم ايضا
حصر المانع من كونه قادرا على فعل العبد فيما ذكرتموه ولا سبيل الى اثباته
الا بالبحث وهو غير يقيني ثم وان سلمنا كونه مقدورا للرب قبل اقدار العبد ولكن
المانع ان يكون مقدورا له مشروطا بعدم اقدار العبد عليه وعند اقدار العبد لا يكون
مقدورا للرب لفوات شرطه ثم وان سلمنا كونه مقدورا للرب تعالى قبل اقدار العبد
مطلقا لا بشرط فما المانع من ان يكون اقدار العبد مانعا من دوام اقتدار الرب تعالى
قولهم ليس جعل الحادث مانعا من استمرارها كان اولى من العكس قلنا
فتحتاجون اذن الى الترجيح لانكم في مقام الاستدلال وما ذكروه من الترجيح غير
موجب للتقيين كيف وهو مقابل بمثله فان الشيء في ابتدا وجوده لقربه من سببه
يكون اقوى منه فيما له دوامه لبعده من سببه كما تقدم ثم وان سلمنا كونه مقدورا
للرب مع كونه مقدورا للعبد ولكن ليس نسبته الى الله تعالى بالايجاد لكونه مقدورا
له اولى من العبد لكونه مقدورا له والرب تعالى وان كان اقدر من العبد فليس الا
بمعنى ان مقدوراته اكثر واعظم وليس في ذلك ما يوجب الترجيح بالنظر الى مقدور
واحد ولا سبيل الى القول بكونه مخلوقا لهما لانه محال على ما تقدم ولانه على خلاف
الاجماع **المسلك الثالث** ان الرب تعالى قادر على مثل جميع الاجناس
التي هي مقدورة للعبد وعند ذلك يجب ان يكون قادرا على مقدور العبد فانه لو لم
يقدر عليه لم يكن قادرا على مثله وهو خلف واذا ثبت انه قادر على افعال العباد
فاذا احدثت وجب ان يكون مخلوقة له لما تقدم في المسلك الذي قبله وهو ايضا

نسبته الى

عير

غير سديد اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان الرب تعالى قادر على مثل مقدور
العبد على ما هو مذهب البلخي وان سلم كونه قادرا على مثل فعل العبد ولكن لا
نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون قادرا على فعل العبد وما المانع ان يكون تعين
ذلك الجنس شرطا او ان تعين مقدور العبد مانع ثم لو كان يلزم من تعلق قدرة
الرب بمثل مقدور العبد لكونه مثلا له ان يكون متعلقه بمقدور العبد للزم ان
تتعلق قدرة العبد بمقدور الرب لكونه قادرا على مثله على ما قررتموه وهو
محال ثم وان سلم كون الرب تعالى قادرا على فعل العبد فلا يلزم ان يكون هو الخالق
له على ما سيتبين في المسلك الذي قبله **المسلك الرابع** لو كان العبد موجدا
لافعال نفسه لامكن ان يريد من افعاله ما هو ضد مراد الله تعالى وعند ذلك اما
ان يقع مرادهما وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين واما ان لا يقع واحد من مرادهما
وهو ايضا محال لان وجود كل واحد من المرادين من كل الوجوه يتقدر انفراد مريده
به وتعلق قادريته او قدرته به فلو لم يقع مرادهما فاما ان يكون المانع من وقوع
كل واحد من المرادين تعلق ارادة الاخر بمراده وقدرته بمقدوره واما ان يكون
المانع من وقوع كل واحد من المرادين وقوع مراد الاخر اذ لا محل سواهما فان
كان الاول فقد بينا في المسلك الذي قبله ان كل ما كان مقدورا للعبد فهو مقدور
للرب تعالى فاذا تعلق قدرة الرب بمقدور العبد مانعا من وقوع مقدور العبد
بقدرته فهو المطلوب فعلم ان ذلك ليس هو المانع وان كان الثاني فاما ان يكون
المانع وقوع مراد كل واحد منهما وقوع مراد الاخر او عدم وقوعه فان كان الاول
يلزم من المسلك وقوع المرادين وقوع المرادين وهو محال وان كان الثاني فلا
يخفى ان المانع لا بد وان يكون منافيا لما منع منه وعدم احد المرادين غير منافي لوقوع
المراد الاخر لتصور اجتماعهما واما ان يقع مراد احدهما دون الاخر وهو ايضا محال
لان عدم حصول مراد احدهما اما ان يكون مع بقاء قادريته او لا مع بقاء قادريته
فان كان الاول فهو ممتنع لان قادرية كل واحد منهما اذا كانت باقية فترجح مراد

من

احدهما على الاخر اما ان يكون لذات ذلك المراد او لامر من خارج لا جايز ان يقال
بالاول لان مراد كل واحد ممكن لذاته والممكن لذاته هو ما فرض وجوده وعدمه
بالنسبة الى ذاته سيان وان كان الثاني فذلك الخارج لابد وان يرجع الى
ترجيح احد القادرين على الاخر اما بان يتبرع في مقدوره اكثر من ما يتبرع الاخر
في مقدوره او بان فيما يفعله بقادريته من الامثال اكثر فيما يفعله الاخر والاول
باطل لان الموجود لا يقبل الزيادة والنقصان فلا يكون اثنا تبرعيه قابلا للزيادة
والنقصان والثاني باطل لاستحالة اجتماع المثلين واما ان كان عدم حصوله
مراده لا مع بقا قدرته فهو محال لان احد القادرين لا يمكنه اعدام قادرية الاخر
حال حصول قادريته لما فيه من اجتماع الوجود والعدم في شي واحد من جهة واحدة
وان كان اعدامه لقادريته في الحالة الثانية من حال وجود قادريته فعدم
القادرية في الحالة الثانية من وجودها لا يمنع من وجود مقدورها لانه ان كان
وجود المقدور مقارنا للقدرة على ما هو مذهبنا فعدم القادرية في الحالة
الثانية لا يمنع من وجود المقدور مقارنا للقادرية في الحالة الاولى وان كان
وجود المقدور لا يقع الا في الحالة الثانية من وجود القدرة فعدم القدرة في الحالة
الثانية لا يمنع من وجود المقدور فيها في الحالة الثانية كما هو مذهب المعتزلة كما
سبق تقريره وهذه المحالات اللازمة انما لزمت من فرض كون العبد موجدا للافعال
بنفسه فيكون محالا وهو من النمط الاول في الضعف ايضا اذ للقايل ان يقول
اجتماع الارادة القديمة والحادثة على التضاد اما ان يكون محالا او لا يكون محالا
وان كان محالا فهذه المحالات اللازمة من الاقسام المذكورة انما هي لازمة من فرض
اجتماع الارادتين لا من كون العبد خالقا لفعله وان لم يكن اجتماع الارادتين محالا
فيصح اعتقاد عدم الاستحالة في بعض الاقسام اللازمة عن اجتماع الارادتين لان
ما ليس بمحال لا يلزم عنه المحال وايضا فما المانع من عدم وقوع المرادين قولهم
بان وقوع كل واحد من المرادين ممكن بتقدير الانفراد مسلم ولكن لا يلزم منه ان
يكون

منهما

الواحد

يكون ممكنا حالة الاجتماع لجواز ان يكون الامكان مشروطا بحالة الانفراد وان
سلم الامكان حالة الاجتماع ولكن لا نسلم انحصار المانع من الوقوع في تعلق
الارادة والقدرة بوقوع المراد وعدم الاطلاع على ما منع غير المذكور لا يدل
على عدمه في نفسه لما تقدم تحقيقه سلمنا الحصر ولكن لم قلتم بان المانع ليس
هو تعلق القدرة بالمقدور قوله لانا بينا ان كل ما كان مقدورا للعبد فهو
مقدور للرب تعالى فهو ممنوع على ما سلف في المسلك الذي قبله وان سلم
ان كل مقدور للعبد فهو مقدور للرب تعالى ولكن ما اللازم منه قوله لانه اذا
كان تعلق قدرة الرب بمقدور العبد مانعا من تعلق قدرة العبد به فهو المطلوب
ليس كذلك فان الفرض ان تعلق قدرة كل واحد منهما بمقدوره مانع من تعلق
قدرة الاخر بمقدوره فهذا وان لزم منه امتناع تعلق قدرة العبد بمقدوره وكما
يلزم منه امتناع كون العبد هو الفاعل لفعل نفسه فيلزم منه امتناع كون الرب
هو الفاعل لفعل العبد وهو المطلوب ايضا من جانبنا وان سلمنا امتناع
عدم المرادين فما المانع من وقوع احد المرادين دون الاخر قوله لان عدم
حصول مراد احدهما اما ان يكون مع بقا قادريته او لا مع بقا قادريته قلنا
ما المانع من ذلك مع بقا قادريته قوله لان ترجيح مراد احدهما على الاخر اما
ان يكون لذات المراد او لامر خارج قلنا ما المانع ان يكون لامر خارج قوله وذلك
الخارج لابد وان يعود الى ترجيح احد القادرين على الاخر مما ذكر غير مسلم وما
المانع من ان يكون امتناع مراد احدهما لا لترجيح قادرية الاخر قادريته بل لاختصاصه
بمانع لا وجود له بالنسبة الى الاخر وان سلم انه لا بد وان يعود الى ترجيح قادرية
احد القادرين على قادرية الاخر ولكن لا نسلم حصر الترجيح فيما ذكر وعدم الاطلاع
على غير المذكور لا يدل على عدمه في نفسه على ما علم وان سلمنا ان امتناع وقوع
المراد مع بقا القادرية فما المانع من امتناعه مع انتفا القادرية قوله لان
احد القادرين لا يقدر على اعدام قادرية الاخر في وقت حصول قادريته مسلم

تعلق قدرة العبد بمقدوره مانع من تعلق قدرة الرب بمقدوره

ولكن ما المانع ان يكون مانعا لابتدا وجودها في وقت امكان وجودها وعند
ذلك فيمتنع وجود المقدور بها وسوا قيل بمقارنته للقدرة سقدر وجودها
كما هو مذهبه او في الحالة الثانية من وجودها كما هو مذهب الخصم اذ
لا وجود للقدرة عليه وان سلمنا امتناع ذلك فما المانع من كونه مانعا لها
في الحالة الثانية من وجودها قوله لان ذلك لا يمتنع معه وجود المقدور
لا نسلم ذلك وما المانع من القول بتاثير القدرة في المقدور في الحال
من وجودها مشروطا ببقائها الى الحالة الثانية من وجودها كما قدمناه من
مذهب بعض المعتزلة سلمنا امتناع ذلك غير ان ما ذكروه ينقض بامتناع
جواز تعلق قدرة الاله تعالى بالحركة والسكون معا مع جواز تعلق قدرته بكل
واحد منهما سقدر الانفراد مع لزوم كل ما ذكروه من الاقسام فما هو الجواب في
صورة الالزام فهو الجواب في محل التعليل المسلك الخامس لو صلحت
القدرة الحادثة للايجاد والاحداث للزم حصول مخلوق بين خالقين واللازم
ممتنع وبيان الملازمة ان القدرة الحادثة لو كانت صالحة للايجاد لكان
مقدورها مقدورا للرب تعالى وبيان ذلك هو ان العبد اذا كان قادرا
على ايجاد السكون ايضا في ذلك الجوهر وعند ذلك اما ان يكون ما هو متعلق
قادرية الله تعالى هو عين متعلق قدرة العبد او غيره فان كان الاول فهو المطلوب
وان كان الثاني فهو باطل لان المقدور قبل وجوده عدم صرف والعدم الصرف
ممتنع وجوده اعداما متمايزة فيه حتى يقال بان منها ما هو مقدور الرب ومنها ما هو
مقدور العبد وسقدير جواز التعدد والتغاير فيلزم ان يكون مقدور العبد مقدورا
لله تعالى من وجهين الاول ان الاجماع منعقد على ان الرب تعالى قادر على
كل مثل لما يقدر عليه العبد فوجب ان يكون قادرا على فعل العبد ضرورة كونه
قادرا على مثله لان ما ثبت لاحد المثلين يكون ثابتا للمثل الاخر الثاني هو ان
الله تعالى قادر على بعض الموجودات بالاتفاق والصحيح لذلك انما هو الامكان

على

وبيانه

على ما تقدم وفعل العبد ممكن فكان مقدورا لله تعالى واذا كان مقدور العبد
هو مقدور الرب لزم حصول مخلوق بين خالقين وبيان ذلك هو ان الباري لو
علم حصول المصلحة في ايجاده هو لذلك الفعل يحسن بحاول الباري تعالى
ايجاد ذلك الفعل ولو قدرنا ان العبد حاول ايجاد ذلك الفعل فاما ان لا
يوجد ذلك الفعل او يوجد لا جائز ان يقال بالاول لان الفعل كان ممكنا وامتناع
الوقوع جوده اما ان يكون لتعلق قادرية كل واحد منهما به او لوقوع المقدور
وكل واحد من القسمين محال لما تقدم في المسلك الذي قبله وان كان الثاني
فاما ان يكون وجود ذلك الفعل باحدهما او بهما لا جائز ان يقال بالاول لانتفاء
في الاستقلال بالتاثير وعدم الاولوية وان كان الثاني فقد لزم وجود خلق
بين خالقين وهو محال كما تقدم تقريره وهو بعيد عن التحقيق ايضا اذ لقائل
ان يقول لا نسلم انه لو صلحت القدرة الحادثة للايجاد لزم حصول
مخلوق بين خالقين قولهم لانه يلزم ان يكون مقدورا العبد مقدورا للرب
تعالى لا نسلم قولهم اذا كان العبد قادرا على ايجاد السكون في الجوهر
فالرب قادر عليه ايضا قلنا الرب تعالى واذا كان قادرا على ايجاد السكون
في الجوهر فلا نسلم ان العبد قادر على ايجاد السكون في الجوهر اما على اصول
اصحابنا فظاهر فان مقدوره لا يخرج عن محل قدرته وهو الفعل القائم به والسكون
فصفة في الجوهر فلا يكون مقدور العبد ولا هو مخلوق له بل هو مخلوق لله
تعالى واما على اصول المعتزلة فهو ممنوع على مذهب كثير منهم كثمامة
ومعمر وغيرهما وعلى هذا فقد بطل كل ما بني عليه من الاحكام والاقسام
وان سلمنا ان العبد قادر على ايجاد السكون في الجوهر وكذلك الرب تعالى
ولكن ما المانع من تعدد المقدور لان المقدور قبل وجوده عدم صرف والعدم
لا تمايز فيه لا نسلم انه عدم صرف بل عدم مضاف واذا كان كذلك فلا نسلم ان
الاعدام المضافة لا تمايز فيها وما ذكروه من الوجهين في بيان ان مقدور العبد

ذلك

قولهم

هو مقدور الرب تقديرا لتعدد في السكون المقدور وقد سبق ابطالها فيما
تقدم وان سلمنا ان مقدور العبد هو مقدور الرب فلا نسلم انه يلزم من ذلك
وجود مخلوق بين خالقين وما المانع من كونه مخلوقا للعبد ومقدورا للرب
من غير تاثير في ايجاده كما قلتم بان الفعل مخلوق للرب تعالى ومقدور للعبد من
غير تاثير في ايجاده ٥ قولهم لو علم الله تعالى ان المصلحة في ايجاده ٥
لذلك الشيء محاول ايجاده قلنا متى يعلم ان المصلحة في حقه لذلك الشيء اذا
امكن ان يكون مخلوقا له او اذا لم يكن الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم
انه يلزم من كونه مقدورا له امكان كونه مخلوقا له ولو لزم ذلك في حق الرب
للزم مثله في حق العبد ولم يقولوا به وان سلمنا امكان كونه مخلوقا له ولكن
متى اذا علم الله ان العبد محاول ايجاده وخلقه او اذا لم يعلم الاول ممنوع والثاني
مسلم فلم قلتم بالمحاولة لايجاده مطلقا سلمنا امكان المحاولة للعبد والرب معا
ولكن لم قلتم بامتناع عدم الوقوع او بوقوعه بقدرة احدهما دون الاخر وما
قيل فيهما فقد سبق ابطاله في المسلك الذي قبله ٥ المسلك السادس
انه لو كان العبد موجدا لافعال نفسه فعند ما يوجد منه اما ان يصح منه الترك
بدلا عن الفعل والفعل بدلا عن الترك او لا يصح منه ذلك فان كان الاول فترجح
احد الطرفين على الاخر اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف على مرجح فان
توقف على المرجح فذلك المرجح اما ان يكون من فعل العبد فالكلام فيه كالكلام
في الاول وهو ممتنع وان كان من فعل الله تعالى فعند حصول ذلك المرجح اما
ان لا يصح معه الترك او يصح معه الترك فان كان الاول فهو مجبور غير مختار وان
كان الثاني فكل ما هو ممكن ان يكون لا يلزم من فرض وقوعه المحال فليفرض
الفعل بدلا عن الترك اخرى وعند ذلك نفرض الوجود دون العدم ان كان
لا مرجح فقد تحقق احد الجائزين لا مرجح وهو محال وان كان مرجح فما فرض اولا
ليس هو المرجح وهو خلاف الفرض ثم ان التقسيم بعينه عايد وهو انه مع فرض

والرب معا

الفعل

تسلسل محال

او من فعل الله او لا فعل احد فان كان فعل العبد

وجود

وجود هذا المرجح هل يصح معه الترك اولا والجبر او التسلسل يكون لازما
وان كان وجود ذلك المرجح لا بفعل احد فهو اما قديم او حادث لا جائز ان
يكون قديما والا لما كان صفة للحادث ولا جائز ان يكون حادثا اذ الحادث
لا يستغني عن محدث على ما سبق تقريره واما ان كان احد الطرفين لا يتوقف
في وقوعه على مرجح ففيه وقوع احد طرفي الحادث من غير مرجح وهو محال كما
سبق في اثبات واجب الوجود كيف وانه لا يلزم منه ان يكون وقوع احد
الطرفين لا بامر صدر من العبد وهو ايضا جبر هذا كله ان كان العبد مما يصح
منه كل واحد من الطرفين بدلا عن الاخر وان كان لا يصح منه ذلك فهو مجبور
غير مختار وهذا المسلك ايضا ضعيف ذلك لقائل ان يقول قولكم اذا صح منه
الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل فلا بد لوقوع احد الامرين من مرجح
مسلم قولكم المرجح اما من فعل العبد او من فعل الله او لا من فعل احد مسلم ولكن
لم قلتم انه لا يكون من فعل العبد قولكم التسلسل يكون لازما ممنوع وما المانع
من كونه من فعل العبد على وجه لا يكون ممتنعا من تركه ولا يلزم من سلب الاختيار عن
العبد في فعل المرجح سلبه عنه في افعاله مطلقا وان سلمنا انه من فعل الله تعالى
فما المانع منه قولهم اما ان يصح معه الترك اولا والجبر او التسلسل يكون
لازما قلنا ان عنيتم بكونه مجبورا انه غير مختار في تركه سقط وجود المرجح
للفعل فنسلم ونحن لا ننفي الجبر عن فعل العبد بهذا الاعتبار وان عنيتم به انه
وجد لا بايجاده فهو ممنوع ونحن انما ننفي الجبر عن فعل العبد بهذا الاعتبار
وان سلمنا امتناع الجبر على ما ذكرتموه فما المانع من صحة الترك مع وجود
المرجح قولكم يلزم منه التسلسل قلنا متى اذا كان المرجح هو القدرة والاختيار
او اذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لان المرجح اذا كان هو القدرة
والاختيار فليس يمتنع معه الترك ولا يفتقر الى مرجح اخر يتقدم الوجود حتى
يقال بالتسلسل او خروج ما فرض مرجحا عن كونه مرجحا على ما ذكروه فان هذا

عن فعل العبد

هو شان القدرة وخاصيتها وان سلمنا انه لا من فعل الله تعالى فما المانع من كونه
لا من فعل احد وان يكون قديما قولكم انه صفة الحادث ممنوع والا كان
موجدا لحادث حادثا وهو محال ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه لكن غايته
الدلالة على ان العبد غير مختار في فعله وليس فيه ما يدل على امتناع كونه
فاعلا مطلقا ثم ما ذكرتموه لازم عليكم من وجهين الاول انه لازم عليكم في اثبات
الكسب حيث اثبتم كون الفعل مكتسبا للعبد غير مجبور عليه وبيان ذلك
هو ان ما اثبتموه من الكسب وهو الفعل المقدور بالقدرة الحادثة اما ان
يكون بحيث يصح للعبد معه الفعل بدل الترك وبالعكس او لا وان صح فلا
بد له من مرجح وذلك المرجح اما من فعل العبد او من فعل الله او لا من فعل احد
وهلم جرا الى اخر القسمة ولا بد من الجبر او التسلسل الممتنع او حدوث الجايز
من غير مرجح ه الثاني انه لازم عليكم في كون الفعل حاصلا بخلق الله اذ التقسيم
وارد عليه حسب وروده على كون العبد خالقا لفعله فما هو الجواب في صورة الالزام
فهو بعينه الجواب في محل النزاع فان قيل الفرق بين الباري تعالى والعبد
ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الارادة والارادة في الشاهد محدثة
فافتقرت الى محدثة فان كان ذلك المحدث هو العبد لزم التسلسل فوجب
انتهاء جميع الارادات الى ارادة ضرورية يخلقها الله تعالى في القلب ابتداء
ويلزم منه الجبر بخلاف ارادة الله تعالى اذ هي قديمة مستغنية عن ارادة
اخرى فلا تسلسل قلنا وان كانت ارادة الباري تعالى قديمة فاما ان يصح
معها الفعل بدلا عن الترك او الترك بدلا عن الفعل او لا فان كان الاول فلا
بد لاحد الطرفين من مرجح والكلام في ذلك المرجح كالكلام في الاول وهو تسلسل
ممتنع وان كان الثاني فقد لزم الجبر ولا خلاص عنه **المسلك السابع**
ان ضلال الكافر وجهله عند الخصوم مخلوق للكافر وموجود بايجاده اختيارا
ولو كان كذلك لكان قاصدا له اذ القصد من لوازم الفعل اختيارا واللازم

ممتنع

واللازم ممتنع فان عاقلا لا يقصد لنفسه الضلال والجهل فاعلا له اختيارا
وهو فاسد ايضا اذ لقايل ان يقول ما يفعله الكافر من الضلال والجهل
لا بد وان يكون قاصدا له وقولكم العاقل لا يقصد لنفسه الضلال والجهل
قلنا متى اذا علم كونه ضلالا وجهلا او اذا ظن كونه هدى وعلى الاول مسلم
والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يبعد ان يكون قاصدا لاعادة مع هذا الظن
فان قيل فاذا كان قصده لايجاد الكفر متوقفا على الظن بكونه هدى وحقا
فهذا الظن ايضا جهل فان كان القول فيه كالقول في الاول لزم ان يكون
كل جهل مسبوقا بجهل اخر الى غير النهاية وهو محال وان وقع الانتهاء الى جهل
غير مسبوق بجهل اخر فذلك الجهل لا يكون مقصودا له فلا يكون من فعله بل من فعل الله
تعالى وباقي الجهالات مترتبة عليه فكان الكل مستندا الى خلق الله تعالى
وتكوينه قلنا لا بد من الانتهاء الى جهل لا يكون مقصودا ولا هو من فعله ولا يمتنع
ان يكون بعض الجهالات مقدورة للعبد والبعض غير مقدورة له كما في العلوم
وذلك الجهل الاول الذي ليس بمقدور للعبد وان كان شرطا في قصده بباقي الجهالات
فلا يلزم ان يكون باقي الجهالات مخلوقة لله تعالى بل جاز ان يكون مخلوقة للعبد
وان توقفت على شرط مخلوق لله تعالى كما في الحيوة فانها شرط كون الفعل مقدورا
للعبد على اصلاح المذهبين وان كانت غير مقدورة للعبد بالاتفاق ه
والمعتمد في المسلة مسلكان الاول لو كان العبد خالقا لافعال نفسه
للزم وجود خالق غير الله ووجود خالق غير الله محال لما سبق ويلزم من انتفاء
اللازم انتفاء الملزوم ه المسلك الثاني لو كان العبد موجدا لفعل نفسه
ومحدثا له لكان عالما به واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع وبيان الملازمة
انه لو كان موجدا لافعاله فلا يخلو اما ان يكون موجدا لها بذاته وطبعه او
بالقدرة والاختيار لا جايز ان يقال بالاول اذ هو خلاف الاجماع منا ومن
الخصوم كيف وانا قد بينا امتناع الايجاد بالطبع في الرد على الطبايعيين

بلزم

ت

الحياة

وان كان الثاني والموجد بالقدرة والاختيار لابد وان يكون قاصدا لما يوجده
ومخصصا بالقصد دون غيره والا لما كان وجود ذلك المخصص بالوجود دون
غيره اولى من العكس واذا كان لا بد من القصد فلا بد وان يكون القاصد للشي
عالما به فان قصد العاقل لما لا علم له به محال وهو معلوم بالضرورة واذا
ثبتت الملازمة فبان انتفا اللازم بيانا نعلم علما ضروريا من انفسنا عدم
العلم بوجود اكثر حركاتنا وسكناتنا في حالة المشي والقيام والقعود ولو
اردنا قصد كل جزء من اجزاء حركاتنا في حالة اسراعنا بالمشي والحركة والاحاطة
به لم يجد اليه سبيلا بل ونعلم ذلك من حال اكمل العقلا فما ظنك بالحيوانات العجماوات
البرية والبحرية والهوائية في مشيها وسباحتها وطيرانها حتى الذر والبعوض
بل هكذا وحال النائم في منامه بل ابلغ من حيث ان النوم صد للعلم بانفاق العقلا
وقد قالوا انه فاعل لما يصدر عنه من الافعال القليلة دون الكثيرة واذا ثبت
انتفا اللازم لزم انتفا الملزوم فان قيل سلمنا انه لا بد وان يكون الموجد بالقدرة
والاختيار قاصدا لما يوجده وعالما به ولكن على وجه كلي او على وجه جزئي الاول
مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم انه غير عالم وقاصد لما يوجده على وجه جزئي وان
كان جاهلا بخصوص الواقع المخصص من الجزئيات كما ذكرتموه وقررتموه من
احوال العقلا وبيان امتناع اشتراط القصد للجزئي الحادث في الاحداث هو
ان القصد للشي نسبة بينه وبين القاصد له فيكون صفة له من حيث هو نسبة
منه وبين القاصد والصفة تابعة للموصوف في الوجود فيكون القصد
تابعا لذلك الجزئي في الوجود فلو كان حدوث ذلك الجزئي مشروطا بالقصد
اليه لكان تابعا للقصد اليه في الوجود وهو دور ممتنع ثم وان سلمنا دلالة
ما ذكرتموه على امتناع كون العبد خالقا لفعله لكنه قدح في البديهيات وابطال
للضروريات كما قاله ابو الحسين البصري والملعب بجعل وبيان ذلك هو ان كل
عاقل يعلم من نفسه انه فاعل لما يصدر عنه من الحركات والسكنات الواقعة على

وفق

وفق قصده وداعيته كقيامه وقعوده ومشيه وغير ذلك من افعاله بخلاف
حركة الارتعاش والتحرر المسحوب على وجهه على وجه لا يتمارى فيه ولا يشكك
فيه متشكك والقدح في الضروريات لا يكون مقبولا سلمنا ان العلم بكون العبد
فاعلا وموجدا لفعله غير ضروري لكن ما ذكرتموه معارض بما يدل على كونه موجدا
وفاعلا المعقول والمنقول اما المعقول فمن عشرين وجها الاول انه قد قام
الدليل على وجود القدرة الحادثة بما سبق وعند ذلك فلو لم يكن القدرة الحادثة
موثرة في الفعل المقدور ولا في صفة من صفاته لم يتبين بين المقدور وغير المقدور
معنى وفيه ابطال دليل وجود القدرة الحادثة الثاني انه قد ثبت كون
فعل العبد مقدورا للعبد فلو لم يكن مخلوقا له لكان مخلوقا لغيره لضرورة حدوثه
ويلزم من كونه مخلوقا للغير ان يكون مقدورا له لذلك الغير وعند ذلك فاما
ان ينفي مقدورا للعبد او لا ينفي مقدورا له فان كان الاول لزوم وجود مقدورين
قادرين وهو محال كما سبق وان كان الثاني فيلزم منه ابطال دليل القدرة
الحادثة وهو ممتنع الثالث هو ان الفعل المقدور واقع على حسب القصد والداعية
بخلاف ما ليس بمقدور فلو كان الفعل المقدور واقعا بغير القدرة الحادثة لما
وقع على حسب القصد والداعية بخلاف ما ليس بمقدور فلو كان الفعل
المقدور واقعا بغير القدرة الحادثة لما وقع على حسب القصد والداعية لغير
المقدور الرابع هو ان الافعال الاختيارية مختلفة باختلاف القدر حتى ان الابد
القوي يقدر على حمل اضعاف ما يقدر عليه الضعيف ولو استويا في تاثير عدم
القدرة في المقدور لما وقع التفاوت اصلا وحيث وقع التفاوت دل
على تاثير القدر الحادثة في مقدوراتها الخامس هو انه لو كان تعلق القدرة
الحادثة بمقدوراتها من غير تاثيرها فيه لما امتنع تعلقها بالالوان والطعوم
والجواهر والمستحيلات كما في العلم وحيث لم يتعلق بهذه الامور لم يكن الا
لكونها موثرة السادس هو انه لو لم تكن قدرة العبد موثرة في مقدوره لكان

مقدوره حاصلا فيه بفعل الله تعالى ضرورة كما في حركة الارتعاش ويلزم من ذلك
ان يكون العبد مضطرا الى الفعل وهو مقدور له وذلك محال السابع
انه لو لم يكن القدرة الحادثة موثرة في مقدورها بل الموثر فيه هو الله تعالى
لامكن وجود مقدورات من العبد في غاية الحكمة والاتقان كالصنايع البديعة
والابنية المشيدة الرفيعة وهو لا يشعر بها ولا يحيط بها مع كونها مقدورة
له لضرورة وقوعها بفعل الله تعالى وذلك محال الثامن هو ان مقدور العبد
ينقسم الى طاعة ومعصية وخير وشر وذل وخشوع وفعل الله تعالى لا يتصف
بشيء من ذلك فلو كان مقدورا للعبد غير مخلوق له بل لله تعالى لا يتصف بهذه الصفات
وهو محال التاسع ان من فعل الظلم فانه يسمى ظالما والشر شريرا والفسق فاسقا
والخير خيرا والمعصية عاصيا والخشوع خاشعا الى غير ذلك ولا يخفى ان مقدورات
العبد منقسمة الى هذه الاقسام فلو لم تكن من فعله بل من الله تعالى لسمي بها دونه
وهو محال العاشر انه لو لم يكن مقدور العبد حاصلا بقدرته بل بايجاد الله تعالى
لكان كفره بايجاد الله تعالى وهو ممتنع لوجهين الاول انه لو كان كذلك لكان
الرب تعالى اضر على العبيد من ابليس اللعين من حيث ان ابليس داع الى الكفر
والرب تعالى موجد له وذلك غير لائق بالموصوف باللطيف وارحم الراحمين
على ما قال تعالى الله لطيف بعباده وقال تعالى وهو ارحم الراحمين الثاني
انه يلزم منه ان لا تكون لله تعالى على الكافر حجة على ما تقرر قبل وهو محال الحادي
عشر هو ان العقلاء يستحسنون شكر المنعم لمحسن ويذم المسيء ولا
يستحسنون شكره ولا يذمه على سواده وبياضه وطوله وقصره وحركته حال
ارتعاشه ولو لم يكن ما شكر وذم عليه من فعله وقدرته ايجاده لما حسن الشكر
والذم كما في الصور المستشهد بها ضرورة التساوي في عدم تاثير القدرة الحادثة
الثاني عشر هو ان العقلاء يستحسنون الامر والنهي للقادر على الفعل وطلبه
منه وزجره عنه والوعد والوعيد عليه ولا يستحسنون ذلك فيما ليس بمقدور كحركة

الارتعاش

الارتعاش ووجود الجواهر والالوان والطعوم ولو تساويا في عدم تاثير
القدرة الحادثة في الكل لما حسن هذا الفرق الثالث عشر ان القول
بكون العبد غير خالق لفعله يسد باب اثبات الصانع وذلك من حيث ان الطريق
الى اثبات الصانع انما هو حدوث العالم وافتقاره الى محدث بالقياس على
افعالنا الحادثة فاذا كان حكم الاصل في الاصل غير ثابت ففي الفرع اولى
الرابع عشر ان الاجماع من الامة منعقد على ان العبد مامور ومنهي فلو كان
ما امر به ونهي عنه ليس من فعله لكان ذلك تكليفا بفعل الغير وهو تكليف بما
لا يطاق ولو امكن ذلك لامكن التكليف بخلق الجواهر والالوان والطعوم بل
بالمستحيلات وذلك محال كما سنقرره في مسئلة تكليف ما لا يطاق الخامس
عشر ان مقدورات العبد منقسمة الى حسنة وقبيحة فلو لم يكن مقدوراته من
فعله وايجاده لكانت من فعل الله تعالى ويلزم من ذلك ان يكون الله فاعلا للقبيح
وهو محال من ثلثة اوجه الاول ان من فعل القبيح اذا كان مختارا له فلا يتصور فعله
له الا بقدرة وحيلة يقبحه او احتياجه اليه ويلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى
جاهلا او محتاجا وهو محال الثاني انه لو جاز عليه فعل القبيح لجاز ان يبعث
نبيا كاذبا داعيا الى الكفر والضلال والبدع والفسق وافعال الشر وذلك
كله محال الثالث انه اذا جاز عليه فعل القبائح فلا يمتنع عليه الكذب في
وعده ووعيده وكل ما يخبر به ويلزم من ذلك ابطال الشرايع وتجويز ان يكون ما اخبرنا
به من دين الاسلام حق وما عداه باطل بالضد وكل ذلك محال لا يرتضيه عاقل لنفسه
فضلا عن الفقهاء السادس عشر لو كان مقدورات العبد من افعال الله لكانت
حسنة بكل حال وليس كذلك السابع عشر انه لو لم يكن العبد موجدا لفعله لما
كان للثواب والعقاب على فعل العبد مجازاة له على فعله وهو خلاف قوله تعالى
جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وقوله تعالى جزاء بما
كانوا يكسبون وقوله تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى

الى غير ذلك من الايات والدلالات السمعيات وذلك محال الثامن عشر
انه يلزم من كون العبد غير موجد لفعله ان يكون الثواب والعقاب من الله تعالى
لا يطلق عليهما الجزاء على الفعل ولو كان كذلك لجاز عقاب الانبيا وثواب الكفرة
الاغبيا وعقاب الطايع وثواب العاصي ولم يبق لاحد وثوق بعلمه ولا يخفى
ما في ذلك من تشويش الدين والخبط في الشريعة وتعطيل معنى الرسالة
التاسع عشر انه لو كان الباري تعالى هو الفاعل لقدورات العبد وهو امر بها
ونهاه عنها لكان امر العبد بفعل نفسه ناهيا له عنه ولا يخفى ان امر الامر لغيره بفعل
الامر ونهيه عن فعله مما يعد جهلا وحمقا والرب منزه عن ذلك كله العشرون انه
لو كان الكفر والايمان من فعل الله تعالى لكان من قضائه وقدره وعند ذلك اما ان يكون
قضاؤه حقا او باطلا فان كان باطلا فالايمان باطل وان كان حقا فالكفر حق وهو
محال وايضا فانه اما ان يرضى بقضائه وقدره او لا يرضى به فان كان الاول لزم
الرضى بالكفر وان كان الثاني لزم ان لا يرضى بالايمان وهو محال مخالف للاجماع
الامة واما من جهة المعقول فمن جهة الكتاب والسنة واجماع الامة اما
الكتاب فقوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا وقوله تعالى من عمل
صالحا فلنفسه وقوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وقوله تعالى ام حسبت الذين
اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى الذين
امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر كريم وقوله تعالى والذين هم للزكاة
فاعلون الى غير ذلك من الايات الدالة على نسبة واما السنة فقوله عليه
السلام الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بنية وقوله نية المومن خير من عمله
وقوله اعملوا وقاربوا وسددوا فكل ميسر لما خلق له واما الاجماع فهو ان الامة
مجمعة على اطلاق باضافة العمل الى العبد وانه فاعل وانه فعل كذا وما
فعل كذا ولذا فعله والفعل عبارة عن الحادث ممن كان قادرا عليه والفاعل
هو القادر على ايجاد الفعل ولكن ما المانع من كونها موثرة في اثبات صفة للفعل

العمل الى العبد

القول

وان سلمنا ان القدرة الحادثة غير موثرة في نفس الفعل

كما

كما هو مذهب القاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق وهو اولى لما فيه من الجمع بين
الادلة الدالة على كون الرب خالقا لفعل العبد والادلة الدالة على كون العبد
فاعلا وموثرا ولا يخفى ان الجمع بين الادلة اولى من العمل بالبعض وتعطيل
البعض والجواب قولهم الموجد بالاختيار لا بد وان يكون قاصدا لما يوجده
وعالما به على وجه كلي او جزوي قلنا القصد يجب ان يكون الى الشيء الذي يتعلق
به الحدوث والوجود وليس ذلك غير الجزوي لا الكلي واذا كان القصد لا يكون
الا للجزوي فالمقصود يجب ان يكون معلوما بالضرورة تعلق القصد بايجاده
فلو كان المقصود المعلوم هو الكلي دون الجزوي لكان المعلوم المقصود غير الحادث
والحادث غير مقصود ولا معلوم وهو محال قولهم لو اشترط قصد الجزوي
من حيث هو جزوي لزم الدور كما قررتموه انما يلزم ان لو كان القصد نسبة واضافة
وليس كذلك بل المراد بالقصد الارادة والارادة كما سبق عبارة عن صفة
وجودية صالحة ان يتاتى بها تخصيص المقدور بحاله دون حالة والذي
يتخيل انه نسبة واضافة انما هو تعلقها بالمقدور الجزوي لان معنى تعلق الارادة
بالمقدور حصول تخصيصه مستندا اليها بمعنى انه لولا الارادة لما كان ذلك
التخصيص ولا يخفى ان تفسير التعلق بهذا المعنى مما لا يلزمه الدور اصلا
قولهم ما ذكرتموه تشكيك في الضروريات ممنوع قلنا كل عاقل يعلم من نفسه انه موجد لما يفعله ضرورة
بمقارنة القدرة او ان قدرته موثرة في فعله الاول مسلم ولا ينافيه ما ذكرناه
والثاني ممنوع ولهذا خالف فيه خلق كثير يقوم الحجة بقولهم من الغفلة
كالاشاعرة والقدرية والضروري ليس كذلك قولهم لو لم تكن القدرة الحادثة
موثرة لما فرق بين المقدور وما ليس بمقدور قلنا لا نسلم انه يلزم من عدم تاثير
القدرة الحادثة في مقدورها امتناع الفرق بين المقدور وما ليس بمقدور
كما لا يلزم من امتناع تاثير العلم في المعلوم امتناع الفرق بين المعلوم وما

بالمقدور

منه

نفسه

ليس بمعلوم اللهم الا ان يسنوا امتناع تعلق القدرة الحادثة بالمقدور ولا سبيل
اليه ولا يلزم من امتناع التأثير امتناع التعلق بدليل العلم والادراك ثم كيف
التسلسل الى انكار المعتزلة انقسام القدرة الى مؤثرة وغير مؤثرة ومن اصلهم
ان الارادة مما يقع بها الصفات التابعة للحدوث كصرف صيغة افعل الى الايجاب
والاستحباب وصرف الفعل الى التعظيم والاهانة ومع ذلك محدوث الفعل
غير واقع بها مع كونه مرادا بها وكذلك حكموا بان صفة الاتقان والاحكام في
الفعل المحكم المتقن واقعة بالعلم وهو غير مؤثر في ذات الله تعالى والجواهر
وكثير من الاعراض وان كان متعلقا بها وهي معلومة به ولو سئلوا عن الفرق لم
يجدوا اليه سبيلا ○ قولهم يلزم مما ذكرتموه وجود مقدورين قادرين علما وقادرين
خالقين وقادرين مخترعين ومكتسبين الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لا نسلم امتناع
ذلك على ما سبق تقريره ○ قولهم الفعل المقدور واقع على حسب القصد والداعية
قلنا لا معنى للقصد غير الارادة والداعي لا معنى له غير علم الفاعل او اعتقاده
او ظنه بما يتوقعه من نفع في فعله او دفع ضرر به وعند ذلك فلا نسلم ان الفعل
المقدور واقع على حسب القصد والداعية فان الفعل القتلي مقدور للنائم
بالاجماع منا ومنهم وهو غير واقع على حسب القصد والداعية اليه اذ النوم
مضاد للعلوم والارادات بالاجماع منا ومنهم وكذلك الحركة الواقعة لا على
خط مستقيم مقدورة لمن قصدها على خط مستقيم وهي غير واقعة على حسب
قصده وداعيته بل ابلغ من ذلك ما نراه من حركات الصوانات العجماوات في طيرانها
وسباحتها وحركة اجنحتها انفتاحا وانطباقا فانها مقدورة لهم بالاجماع مع
علمنا ان كل حركة منها على الخصوص غير واقعة على حسب القصد والداعية وعلى
اصلهم المتولدات من حركات الحيوانات مقدورة لهم وبعضها غير واقعة على حسب
القصد والداعية وايضا فانهم اثبتوا للعبد فعالا لا بقاء لها كالحركات وما لا
بقاء له من الاعراض فانهم اوجبوا اختصاصه بوقت لا يتصور تقدمه عليه ولا تأخره

عنه

عنه فوقوعه فيه لا يكون على حسب القصد والداعية لان القصد والداعية متوقف
على التخيير بين الفعل والترك تسلمنا وقوع المقدور على حسب القصد والداعية
ولكن لا نسلم ان ما ليس بمقدور ليس كذلك وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان من
طلب منه فعل فاتى به فقد وقع على حسب قصد الطالب وداعيته وليس ذلك
الفعل مقدورا له فان فعل زيد لا يكون مقدورا لعمرو بالاتفاق ○ الثاني ان
الاتفاق منا ومنهم واقع على ان الشبع والري واقعان عقيب الاكل والشرب
بفعل الله تعالى على وفق القصد والداعية في الاكثر وليس ذلك من فعل العبد
الثالث انا قد اتفقنا على امكان خلق ارادة ضرورية وداع ضروري لفعل
مخلوق في العبد بالضرورة على وفق قصده وداعيته ولا يكون فعلا للعبد
سلمنا ان المقدور واقع على حسب القصد والداعية وان ما ليس بمقدور ليس كذلك
ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون المقدور مفعولا لمن له القصد والداعية
انه يلزم من ذلك ان يكون المقدور مفعولا ○ قولهم لو لم يكن كذلك لما وقع المقدور
على حسب القصد والداعية لغير المقدور انما يلزم ذلك ان لو كان عدم وقوع
الفعل على حسب القصد والداعية فيما ليس بمقدور لعدم تأثير القدرة الحادثة
فيه وهو غير مسلم وما المانع ان يكون ذلك لكونه غير مقدور لا لعدم تأثير القدرة
فيه او لمعنى آخر لا سبيل الى نفيه بطريق قطعي كيف وانه اذا لم يستبعد امتناع
وقوع الفعل بالقصد والداعية مع وقوعه على حسبهما فكيف يستبعد وقوعه
لا بالقدرة الحادثة ○ قولهم الافعال الاختيارية مختلفة باختلاف القدر على
ما ذكروه قلنا التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في
ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة ○ قولهم لو لم يؤثر القدرة الحادثة
في مقدوراتها لما امتنع تعلقها بالجواهر والالوان والطعوم والمستحيلات كما
والعلم قلنا هذا انما يلزم ان لو سلموا ان علة تعلق العلم بالجواهر وباقي ما ذكر
عدم تأثيره وهو غير مسلم ولا برهان على كون ما ذكروه تمثيلا من غير علة جامعة

وهو غير صحيح فان قيل فاذا قيل تعلق القدرة بالمقدور من غير تاثير فليس تعلقها
ببعض المقدورات دون البعض اولى من العكس قلنا ليس كذلك فانه لا مانع
ان يكون لذاتها مقتضية للتعلق بما تعلقت به لخصوص بعينه او ان يكون بعض
ما لم يتعلق به مانعا من تعلقها به ثم هو لازم على القايل بتاثير القدرة الحادثة
في مقدور دون مقدور وكل ما يقال في الجواب في تخصيص التاثير فهو جواب في
تخصيص التعلق من غير تاثير ٥ قولهم لو كان مقدور العبد مخلوقا للرب تعالى فيه
لكان العبد مضطرا اليه سبق جوابه في الفصول المتقدمة ٥ قولهم لو كان
المؤثر في مقدورات العبد القدرة الحادثة لوجد منه فعل في غاية الحكمة
والاتقان وهو لا يشعر به عنه جوابان الاول انا نقول بموجبه وان كان على خلاف
العادة الغالبة البشرية وان كان ذلك ممتنعا فانما المانع ان يكون ذلك للازم
القدرة الحادثة والعلم وان كان المؤثر في المقدور القدرة القديمة وذلك يلازم الالم
والعلم به وان كان المؤثر في الالم القدرة القديمة ٥ قولهم من فعل ظلما يسمى ظالما
سبق الجواب عنه فيما تقدم قولهم لو كان الرب هو الخالق للكفر لكان اضر على
العبد من ابليس على ما قرروه قلنا هذا لازم على الخصم من وجهين الاول انه
ان كان الموجد للكفر اضر من الداعي اليه فالممكن منه بخلق القدرة عليه والداعي اليه
والالات المتوصل بها الى الكفر مع علمه بوقوعه ممن مكنه ايضا اضر من الداعي اليه ولهذا
فان في الشاهد لو خلق الله تعالى العلم الضروري لشخص او باعلام نبي مرسل له
بطريق الوحي انه لو مكن عبدا من العدو والاموال لقطع الطريق واخاف السبيل وارتكب
الفواحش فانه يكون اضر على العبد من الداعي اليه اذا لم يكن موجدا ولا ممكنا للملك
المعاصي والرب تعالى قد مكن عبده من الكفر على اصلكم بما حققناه فليكن اضر عليه
من ابليس الداعي وما هو جواب لكم عن هذا الالزام فهو جواب لنا هاهنا الثاني
انه يلزم على سياق ما ذكروه ان يكون العبد لكونه فاعلا للايمان على اصلهم احق بالثنا
من الله تعالى لكونه ممكنا منه غير فاعل له وهو محال قلنا لو انما كان الرب احق

بالثنا

من العبد

بالثنا من العبد لانه لولا تمكينه لما اوجد العبد الايمان قلنا فليكن الرب احق بالذم
على تمكينه من الكفر لانه لولاه لما اوجد العبد الكفر قلتم قالوا الرب تعالى يحسن تمكين
العبد من الكفر ليعظم ثوابه بامامه عن الكفر وامتناعه منه قلنا الثواب عندكم
انما يكون على الفعل والاخلال عدم وليس بفعل والمحقق هاهنا انما هو التمكن من
الفعل وعدم الفعل والتمكن من فعل الله فلا يستحق عليه العبد ثوابا ولا فعل غير
مثاب عليه فلو اثيب لاثيب على ما ليس من فعله وهو محال على اصلكم هذا كله
اذا علم الله تعالى ان العبد لا يفعل ما مكنه منه واما اذا علم انه لا يمتنع مما مكنه
منه وانه يفعله فلا يعد محسنا كيف وان جميع ما ذكروه مبني على الحاق الغايب
بالشاهد وهو ممتنع كما سبق ولو صح لصح تقبيح فعل الله تعالى تمكينه الخلق من الفواحش
وارتكابهم لها مع اطلاعه عليهم وعلمه انهم لا يترحزون كما يقبح ذلك في الشاهد
من السيد اذا ترك عبيده واماءه يرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم
وهو محال ٥ قولهم يلزم من ذلك ان لا يكون الله تعالى على الكافر نعمة قلنا قد بينا
فيما سبق ان مذهب اصحابنا انه لا نعمة لله تعالى على الكافر من النعم الدينية وان
اختلفوا في النعم الدنياوية وبينا ما له في ذلك في موضعه ٥ قولهم العقلا
يستحسنون شكر المنعم لمحسن وذم المسيء ولا يستحسنون الشكر والذم على سواد
وبياض مسلم ٥ قولهم ولو لم يكن ذلك من فعله وتاثيره لما حسن ذلك كما
في السواد والبياض قلنا هذا انما يلزم ان لو سلم ان امتناع الشكر والذم على
سواده وبياضه لعدم تاثيره فيه ولا سبيل اليه بامر يقيني كيف وان حاصل ما ذكروه
يرجع الى الاحتجاج على قضية عقلية بامر عرفي وهو فاسد ٥ قولهم العقلا
يستحسنون الامر والنهي للقادر مسلم قولهم ولو لم يكن موجدا لما امر به لما
حسن ذلك قلنا القول بامتناع الامر والنهي بما ليس من فعل المامور اما ان
يكون معلوما او غير معلوم فان لم يكن معلوما امتنع الجزم به وان كان معلوما فاما
بالضرورة او بالدليل لا سبيل الى الاول اذ ليس دعوى الضرورة في محل الخلاف

اولى من دعوى الضرورة في الضد كيف وانه لم يقل بذلك قايل ممن يوبه به من المعتزلة
غير المكلف محل وان كان بدليل فلا بد من اظهاره ضرورة اصرار الخصم على
المنع وعند ذلك فان احتجوا بالعرف فقد سبق ما فيه وان عادوا الى شبهة
اخرى غير هذه الشبهة من الشبه المذكورة عاد الكلام فيها كيف وان ما ذكره
المعتزلة من استمتاع الامر والنهي بما ليس مفعولا للمامور والمنهي ينعكس
عليهم من وجهين الاول انهم زعموا ان القدرة الحادثة غير موثرة في المقدور في
حال حدوثها بل في الحالة الثانية من وقت حدوثها وقد بينا فيما تقدم انه يلزم
من ذلك امتناع تعلق القدرة بالمقدور ومع ذلك فهو مامور ومنهي الثاني هو
ان الذوات ثابتة عندهم في العدم والوجود حال زايدة عليها والقدرة غير متعلقة
بالذوات عندهم والوجود حال والاحوال غير مقدورة عندهم والامر بالفعل لا يخرج
عن ان يكون بالذات او الوجود او بهما والكل يكلف بما ليس بمقدور وقد عكس العامي
عليهم هذه الشبهة من وجهين اخرين الاول انه ليس العرض عندكم من الفعل المامور
به حدوثه ووجوده والا لعم الامر جميع الافعال ضرورة اتحاد معنى الوجود عندكم
في جميع الافعال بل المقصود انما هو حسنه والحسن على اصول المعتزلة غير واقع
بالقدرة بل هو من توابع الحدوث عندهم واذا لم يبعد كون المقصود بالامر غير مفعول
بالقدرة فلان لا يبعد كون الفعل مع انه ليس مقصودا من الامر غير مفعول بالقدرة
كان اولى وهو ضعيف اذ لهم ان يقولوا المامور انما هو حدوث الفعل الذي من توابعه
الحسن وهو المقصود وان سلم اذا كان الحدوث والحسن من الصفات الزايدة
على نفس الفعل ولا انفكاك لاحداهما عن الاخرى فاذا اخرج الحسن عن كونه
مقدورا مع كونه المقصود الاصلي فلان يخرج الحدوث عن كونه مقدورا اولى
قلنا عنه جوابان الاول لا نسلم ان المقصود هو الحسن بل الحدوث الذي من
توابعه الحسن الثاني وان كان المقصود هو الحسن فالقول بانه اذا لم يكن
مقدورا فما ليس بمقدور اولى دعوى مجردة عن الدليل فلا تقبل وما المانع من ان

كان هو

تكون

تكون القدرة لذاتها تقتضي التعلق بالحدوث لتعينه دون الحسن او ان تعين الحسن يكون
مانعا من تعلقها به الثاني انه قال الفعل وان كان حادثا بالقدرة الحادثة
عندكم الا انه لا يتم وقوعه دون القدرة وحدوث القدرة غير مقدور للعبد واذا جاز
توجه الامر بفعل متعلق بما ليس مقدورا للعبد فلا يمتنع توجهه بما ليس مفعولا للعبد
وهو ايضا ضعيف فانه لا يلزم من جواز توجه الامر بما هو مقدور متوقف على ما ليس
مقدورا لكونه ممكن الوقوع عادة جواز توجهه الى ما ليس مقدورا اصلا قولهم يلزم
من كون العبد غير خالق لافعاله سد باب اثبات الصانع على ما ذكروه انما يلزم
ان لو انحصر طريق الاثبات فيما ذكروه وهو غير مسلم ولا يسبل لهم الى نفي طريق اخر بعد البحث
والسبر وهو غير يقيني لما سلف كيف وان حاصل ما ذكروه من الطريق يرجع الى
قياس الغايب على الشاهد وهو فاسد لما سبق ثم وان سلمنا صحته لكن شرط
الاشتراك في العلة الدالة على كون العبد موثرا وهي غير مشترك فيها وذلك ان
من اصلهم في الدلالة على كون العبد فاعلا وموثرا في مقدوره وقوع مقدوره على
حسب قصده وداعيته ولا سبيل الى اثبات القصد في حق الله تعالى لامتناع صدور
الفعل عنه فلو وقفنا العلم بصدور الفعل عنه على كونه واقعا على حسب قصده
لكان دورا ممتنعا قولهم لو لم يكن مقدور العبد من فعله لكان تكليفه به تكليفا
بما لا يطاق فقد اجاب عنه بعض الاصحاب مع تقريره لطريقة الشيخ الى الحسن في
امتناع تاثير القدرة في مقدورها بان التكليف انما هو بكسب العبد لا بفعل الله
تعالى ولا وجه له فانه لا معنى للكسب غير الفعل القايم بمحل القدرة والمحل والقدرة
في المقدور وقيام المقدور بمحل القدرة ليس من فعل العبد والتكليف لا يخرج عن
ان يكون باحد هذه الامور او بمحلها والحملة والافراد ليست من فعله فيكون تكليفا
بما لا يطاق فالطريق المرضي على تقرير قاعدة الشيخ انما هو التكليف بفعل الغير
وتجويز تكليف ما لا يطاق على ما تقدم تقريره في التعديل والتجويز قولهم
ان مقدورات العبد منقسمة الى حسنة وقبيحة فلو كانت من فعل الله تعالى لكان الله

تعالى فاعلا للقبيح قلنا هذا انما يلزم على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح الذاتي
وقد بينا ابطاله فيما تقدم وعلى ما قررناه فمعنى كون الفعل القبيح بحيث قدرة
العبد قبيحا انه مامور بذمه او انه منهي عنه والفعل بالاضافة الى فعل الله تعالى
ليس كذلك فلا يكون قبيحا وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من المحالات الثلثة
على انا نجيب عما ذكروه من الالزامات من وجهين الاول ان كل ما الزموه جائز عندنا
عقلا ما عدا الكذب على الله تعالى فانا سنا استحالته على الله تعالى بالدليل العقلي
لا من جهة كونه قبيحا لذاته ومع جواز ذلك الامور فيقطع بعدم وقوعها كما نقطع بعدم
انقلاب البحر دما وغور الجبال الراسية بطرا الى العادة وان كان ذلك
محذورا عقلا ٥ الثاني هو ان ما ذكروه لا يلزم علينا في خلق الدواعي والصوارف
الى هذه الافعال فانه كما يقبح من الله تعالى بعثة الرسل بها والحث عليها وشرعها
لكونها قبيحة وان ما يفضي الى القبيح قبيح فلا يجوز خلق القدرة عليها والداعي اليها
لما يفضي اليها فيكون قبيحا فما هو جواب لهم في خلق الداعية والقصد اليها هو جوابنا
في شرعها وارسال الرسل بها وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الشبهة الى بعد
هذه الشبهة ٥ قولهم لو لم يكن العبد موجدا لفعله لا مسمى الثواب والعقاب
عليه جهة المجازاة لا نسلم ذلك بل الثواب والعقاب عندنا يستدعي كون الفعل
مقدورا لا مخلوقا الكف وان ما ذكروه لا يلزم علينا حيث اعتقدوا ان ذات الفعل
غير مقدورة وان الوجود حال زائد غير مقدورة كما بينا والثواب لا يخرج عن ان يكون
على الفعل او الحدوث او مجموع الامرين والكل غير مقدور فالالزام يكون مشتركا
قولهم لو لم يكن مقدورا العبد من فعله لجاز عقاب الانبياء وثواب الكفرة قلنا
مسلم ولكن جواز بحيله العادة او لا بحيله العادة الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى
هذا فلا تشكيك في اسقاط ما ذكروه وان كان جائزا عقلا ٥ قولهم لو كان مقدور
العبد من فعل الله تعالى مع ورود الامر به لكان الله تعالى امرا بفعل نفسه وهو
محال لا نسلم الاحالة في ذلك والالزام من فتح ذلك في الشاهد فقبحه في الغائب لما

سناه

سناه من امتناع قياس الغائب على الشاهد اما ما ذكروه من شبهة القضا
فجوابها يستدعي تحقيق معنى القضا وبيان اعتباراته فنقول القضا قد يطلق
بمعنى الاعلام كما قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم وقد
يطلق بمعنى الامر ومنه قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي امر ربك
وقد يطلق بمعنى الاختراع والخلق ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين
اي خلقهن وقد يطلق بمعنى انقضا الاجل ومنه يقال فلان قضى نحبه ونزل به
القضا ومنه قوله تعالى فمنهم من قضى نحبه وقد يطلق بمعنى الزام الحكم وابرامه
ومنه يقال قضى القاضي وقد يطلق ويراد به توفية الحق ومنه قوله تعالى فلما
قضى موسى الاجل اي وفاه حقه وقد يطلق ويراد به الارادة ومنه قوله تعالى
اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون اي اذا اراد وعلى هذا فالايمان من قضا الله
تعالى بكل اعتبار ولا يكون الكفر من قضا الله بمعنى انه مامور به وانما هو من القضا
بمعنى خلقه وارادته والحكم به والاعلام به وعلى هذا فخلق الكفر وارادته والاعلام
به والالزام به يكون حقا وان كان الكفر في نفسه باطلا وعلى هذا فقولهم القضا
اما ان يرضى به او لا يرضى به على ما قرروه قلنا ان اريد بالرضى عدم الاعتراض
على الله تعالى فيما قضى به وبعدم الرضى الاعتراض فعندنا الرضى بهذا الاعتبار
واجب في كل قضا كان طاعة او معصية وان اريد بلزوم الرضى الرضى الى المقضي
به وبعدم الرضى النفرة والاباء عن قبوله فما كان من الطاعات المقضية فالرضى بها
بهذا الاعتبار لازم واجب وما كان من غيرها فالرضى به بهذا الاعتبار ليس واجبا
ولا لازما ولهذا فان من اعترته الالام والاسقام فله السعي في دفعها وازالتها
ولو قيل بامتناع ذلك لكونها من قضا الله كان خرقا لاجماع الامة واما ما
ذكروه من المنقول والادلة السمعية فقطعوا عن قطعيتها اطلاق اسم الفاعل
على العبد واضافة الفعل اليه وليس في ذلك ما يدل على كونه موجدا او محدثا للفعل

اذ ليس

لفعله لان الفاعل من كان على ايجاد الفعل وان الفعل هو الحادث ممن كان قادرا
عليه ممنوع بل الفاعل على الحقيقة عندنا هو من وقع الفعل مقدورا له وهو اعم
من الموجد والفعل هو الحادث المقدور وعلى هذا فاطلاق الفاعل على الله تعالى
وعلى العبد يكون حقيقة وان سلمنا ان الفاعل في الحقيقة هو الموجد المحدث فلا
يمتنع اطلاق ذلك على العبد في لسان الشارع واهل اللغة تجوزا بمعنى كون الفعل
مقدورا له وان اطلق ذلك في لسان اهل اللغة على اعتقاد كونه حقيقة بناء على
اعتقادهم كون العبد موجدا لفعله فقد اصابوا في الاطلاق بناء على اعتقادهم
واخطاوا في الاعتقاد كاصابتهم في اطلاق لفظ الالهة على الاصنام لاعتقادهم
انها هي المجاوز الملاذ في دفع الضرر والبلوى وان اخطاوا في اعتقادهم ذلك ثم
ما ذكروه معارض بما في حقنا من النصوص الدالة على كون العبد غير خالق في
مسئلة نفي خالق غير الله تعالى وبما ذكروه من اطلاق الائمة معارض باطلاقات اخر
دالة على نقيضه وبيانه من خمسة اوجه الاول هو ان الامة مجمعة على ان الله تعالى
اولى بالثناء عليه من العبد فلو كان العبد هو الخالق لمعرفته بالله تعالى وطاعته
له وانما به صار اولى بالثناء عليه من الله تعالى وهو خرق لاجماع المتكلمين وبيان
الملازمة هو ان ايجاد المعرفة بالله والايمان به احسن من ايجاد الاجسام الخسيسة
والحشرات والقاذورات وذلك لان استحقاق الثناء والمدح على اصولهم متعلق
بحسن الفعل فكلما كان الفعل احسن كان اولى واحق بالثناء على فاعله فان قيل لا نسلم
ان المعرفة والايمان احسن من خلق الاجسام بل الامر بالعكس وبيانه ان الاجسام
واعراضها من الايات المفضية بالناظر فيها الى السعادة الاخروية ومعرفتها
غير مختصة بطائفة دون طائفة وما نفعه اعم فهو احسن سلمنا ان ايجاد المعرفة والايمان
احسن غير ان المنة لله تعالى في ذلك حيث انه مكن منه بخلق القدرة عليه والداعي
الصارف اليه فكان اولى باستحقاق الثناء من العبد قلنا اما الاول فهو خلاف اجماع

المسلمين

المسلمين وما ذكروه في التقرير فبالضد اولى وذلك لان حسن الاجسام واعراضها
انما كان لكونها دلائل المعرفة كما ذكروه وما كان حسنه من اجل غيره فذلك الغير يكون
احسن واما الثاني فيلزمهم منه انه اذا كان اولى بالثناء لتمكينه
من فعل الايمان ان يكون اولى بالذم لتمكينه من فعل الكفر والثاني هو انه لم تزل الامة
مجمعة على الدعاء لله تعالى والتضرع اليه في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم الكفر
والعصيان وكذلك الانبياء الصالحون والانبياء المرسلون حتى قال ابرهيم الخليل
رب اجنبني وبني ان نعبد الاصنام وقال تعالى حكاية عنه وعن اسمعيل ربنا
واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وقال يوسف والا تصرف عني
كيدهن ولولا ان ذلك كله من فعل الله لما كان كذلك فان قيل المراد من السؤال
انما هو التمكين من الطاعة والايمان بالاقتدار عليهما فهو خلاف الظاهر من لفظ الجعل
والصرف وسائر الالفاظ المذكورة من غير دليل فلا نقبل كيف وان الاقتدار على
الايمان والطاعة منهم من باب اللطف وهو حتم على الله تعالى عندهم ومن لوازم
الالهية فلا معنى لسؤاله ما لا بد منه وهو حتم عليه كما لا يحسن ان يسأل ويقال لا
تظلم ولا تجر مع استحالة الظلم والجور في حقه الثالث هو ان المعتزلة موافقون
على استحالة عزوب الاجسام عن الحركة والسكون فلو كان العبد هو المخترع لحركة
يده وسكونها بتقدير اضرابه عن تحقق مقدوره مع استمرار قدرته عليه فيلزم منه
اما عزوبه عن الحركة والسكون معا وهو محال او ان يكون الباري تعالى هو الخالق
لذلك مشروطا باضراب العبد عن مقدوره فيكون الرب تعالى في فعله مرتبطا باضراب
العبد وهو خلاف اجماع الامة الرابع هو ان الامة مجمعة على اقتدار الرب
تعالى على استيفاء حقوقه من الطاعات من العباد فلو كانت مخلوقة لهم لما كان
قادرا على استيفائها بتقدير انصرافهم عنها وهو خلاف اجماع الامة وبتقدير
خلقها فيهم اضطرارا فعندهم يخرج عن كونها طاعة لكونها فعلا لغيره الخامس
هو ان الامة على امتناع وقوع خلاف مراد الله تعالى وانه لا يقع في ملكه ما لا يريد

تحته

وان ما اراده جهو واقع ومن اصل المعتزلة ان الله تعالى يريد صلاح العبد وغيره
منهم الكفر والفسوق فلو كان العبد مستبدا بكفره لما قاله لكان ذلك موجبا
لانتفاء مراد الله تعالى ووقوع مكروهه وهو خلاف الاجماع وربما تمسك الاصحاب
هاهنا بامور واهية نظرا فسادها باوائل النظر لمن له ادنى تنبه اثرنا الاعراض
عن ذكرها شحا على الزمان من تضييعه بذكر ما لا فايدة فيه فوظهم ما المانع
ان يكون القدرة الحادثة موثرة في صفة زايدة على نفس الفعل كما هو مذهب القاضي
قلنا القول بهذه الصفة التي هي اثر القدرة عند القايل بها مع كونها مجهولة فهي
من الاحوال والقول بالاحوال باطل على ما سياتي وسنقدر صحة القول بالاحوال
اما ان يكون العبد مستقلا باثباتها او انه لا يستقل باثباتها الامع القدرة القديمة
على ما عرف من اختلاف مذهبه وان كان الاول فقد وقع فيما فر عنه من باثير القدرة
الحادثة في نفس الفعل ومن وجود خالق غير الله تعالى وان كان الثاني فيلزمه مخلوق
واحد بين خالقين وهو محال كما سبق فقد يحمل من هذه الجمل ان مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري هو الطريق العدل والمسلك المتوسط بين طرفي الجبر المحض واثبات
خالق غير الله تعالى وعند هذا فلا بد من الاشارة الى تحقيق مذهبه في الكسب
والخلق وتحقيق الفرق بينهما وللعبارات في ذلك على اصله منسع واوفاها بالغرض
واولاها عبارتان الاولى ان الكسب عبارة عن المقدور بالقدرة الحادثة وفي مقابلته
الخلق وهو المقدور بالقدرة القديمة والعبارة الثانية ان الكسب هو الفعل
القايم بمحل القدرة عليه وفي مقابلته الخلق وهو الفعل الخارج عن محل القدرة
عليه والله اعلم **الفرع الثامن** في الرد على القايلين بالتولد وتشتمل على
ثلثة فصول الاول في تحقيق معنى التولد على اصول المعتزلة وتفصيل مذاهبهم فيه
الثاني في الدلالة على ابطال القول بالتولد وابطال شبه مثبتيه الثالث
في ما خذ بدعات المعتزلة في التولد ومناقضتهم فيها **الفصل الاول** في تحقيق
معنى التولد والمتولد على اصول المعتزلة وتفصيل مذاهبهم فيه اما المتولد فقد

قال

الحادثة

وذلك

هو تقدم ذلك لتبان القدرة الحادثة ودليل اثباتها حالي عمر الله تعالى

من غير قصد الى فعل
فيا تسمى التولد هو وقوع
الفعل من غير قصد

قال بعض المعتزلة هو ما جاز ان يقع اليه وهو باطل بالفعل القليل المباشر في
حالة النوم والغفلة فانه ليس متولدا ولا وقوعه تولدا وان لم يكن مقصودا اليه
ومنهم من قال المتولد ما وقع بسبب من الفاعل في غير محل الفاعل وهو باطل بالعلم
النظري فانه متولد عندهم من النظر وليس خارجا عن محل الناظر والاقرب في ذلك
على اصولهما ان يقال التولد عبارة عن وقوع فعل من فعل اخر لفاعله بخلاف الفعل
المباشر فانه غير واقع بفعل اخر للفاعل بل بالقدرة والقدرة ليست فعلا للقادر
بها ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان المتولدات بما شرها كانت قابلة بمحل القدرة
كالعلم النظري المتولد من النظر او غير قابلة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من
النظر او غير قابلة بمحل القدرة كالالام المتولدة من الضرب من فعل فاعل السبب وان
كان فاعل السبب معدوما حالة وجود الالام كمن رمى بسهم ثم اختر منه المنية قبل
بلوغ السهم الرمية ثم اصاب الرمية بعد موته فنفس الاصابة وما تحدث منها
من الالام من فعل الميت ومنهم من قال كثمامة بن اشرس انها حوادث لا محدث لها
وذهب معمر الى انها واقعة بطباع الاجسام وطرد ذلك في جميع الاعراض غير
الارادة وذهب النظام الى ان المتولدات من فعل الله تعالى لا من فعل العبد
الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما نفع من المتولدات في
محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان منها مباينا المحل قدرته فما وقع منها على وفق
اختيار الفاعل فهو من فعله كالقطع والذبح وما لا ينفع على وفق اختيار الفاعل
فليس من فعله كالالام في المضروب والاندفاع في القتيل المدفوع ثم اختلف
القايلون بان المتولدات من فعل فاعل السبب فذهب اكثرهم الى انها مقدورة
لقادر فاعل السبب وان لم يكن مباشرة بالقدرة وسووا بينها وبين السبب المباشر
بالقدرة في كونها مقدورين غير انهم فرقوا بينهما من اربعة اوجه الاول ان السبب
المباشر بالقدرة الواحدة في المحل الواحد في الوقت الواحد لا يكون اكثر من واحد
من جنس واحد بخلاف المتولدات فانها قد تتكثر وان اتحد سببها كالالام المتولدة

والمتولد الفعل الواقع من فعل اخر لفاعله

من الاعتماد والوهاب الثاني ان السبب المباشر بالقدرة لابد وان يكون قائما بالعاد
بخلاف المتولد الثالث ان السبب المباشر بالقدرة قد لا يكون مع الموت
بخلاف المتولد الرابع ان السبب المباشر بالقدرة يخرج عن كونه مقدورا بوجوده
والمتولد يخرج عن كونه مقدورا بوجود سببه على بعض الاراء وذهب بعضهم
كعباد الصيمري الى انها غير مقدورة بل المقدور بالقدرة بسببها ثم اختلف القائلون
بكون المتولدات مقدورة بالقدرة على السبب فذهب بعضهم الى كونها مقدورة
قبل وجود سببها وذهب اخرون الى كونها مقدورة بعد وجود سببها الى حالة
وجودها واختلفوا ايضا في ان مباشر السبب اذا قصد المسبب وكان معصية
هل يصح توبته عنه قبل وقوعه ام لا فذهب عباد الصيمري الى المنع منه وجوزه
اخرون وقال ابو هاشم لو كان المتولد جهلا فلا يصح التوبة عنه قبل وقوعه ولا
حالة وقوعه اذ التوبة تستدعي معرفة كونه جهلا لتندم عليه وتكف عن اضداده
وذلك غير متصور في الجهل اذ لو علم كونه جهلا لكان عالما لا جاهلا هذا كله
في افعال العباد المختارين واما افعال الله تعالى فقد اختلفوا فيها فمنهم من
منع من تولد بعضها من بعض واوجب كونها مقدورة بالقدرة او القادرية
القديمة من غير توسط ومنهم من لم يمنع من ذلك ثم اختلف القائلون بتولد افعال
الله تعالى هل يجوز ان يقع امثال المتولد منها مقدورا مباشرا بالقدرة القديمة
ام لا فمنهم من جوزه ومنهم من منعه مع اتفاق الكل على ان المتولد من افعالنا لا
يكون مثله مقدورا لنا مباشرا بالقدرة من غير توسط وان الجواهر لا تكون متولدة
عن سبب من الاسباب **الفصل الثاني** في الدلالة على ابطال القول
بالتولد وابطال سببه مسببه وقد اعتمد الاصحاب في ذلك على مسالك الاول
انه اذا قيل يتولد الفعل عن الفعل فاذا وجد المسبب وهو المتولد عقيب وجود
السبب وهو المتولد منه يحدث المسبب المتولد لنا ان يكون عن القدرة المباشرة
للسبب او عن نفس السبب او عنهما او لا عن واحد منهما فان كان الاول فهو باطل

من

من اربعة اوجه الاول ان السبب على اصلهم موجب موجب للمسبب عند ارتفاع
الموانع فلو كانت القدرة هي المقتضية حدوث المتولد لما كان السبب موجبا
للمسبب الثاني انه لو جاز ان يكون المتولد من فعل العبد حادثا بقدرة العبد من
اصلهم ان الرب تعالى قادر على ايجاد مثل ما تولد من فعل العبد من غير واسطة
ويلزم من ذلك جواز ايجاد المسبب للعبد بقدرته من غير واسطة ضرورة مضاهاة
القدرة الحادثة في تاثيرها لتاثير قدرة الله تعالى ولذلك حالوا وجود
مقدور بين العبد والرب تعالى الثالث هو ان السبب على اصولهم موجب
للمسبب عند ارتفاع الموانع كايجاب العلة معلولها من غير تفاوت في نفس الايجاب
والمعلول غير مقدور وان كانت العلة مقدورة فكذلك المسبب بالنسبة الى
السبب الرابع هو ان المتولد لو وقع بالقدرة لوقع دون السبب وبيان
الملازمة من وجهين الاول هو ان السبب ليس شرطا في وقوع القدرة لوجودها
دون وجود السبب عندهم ولا هو شرط لوقوع جنس المتولد بدليل ما لو كان
جنس المتولد واقعا بقدرة الله تعالى فانه لا يفتقر الى سبب على اصولهم
ولو كان السبب شرطا في الشاهد لكان شرطا في الغائب كالحيوة مع العلم
ولا عدم للسبب مانع من ايجادها القدرة لما ذكرناه في الشرط واذا كانت
القدرة مقتضية له والسبب ليس شرطا للقدرة ولا له ولا عدم السبب مانعا
لزم وجود المقدور بها من غير توقف على السبب الثاني انه لو افتقر في كونه
مقدورا الى وجود السبب لافتقر السبب في كونه مقدورا الى سبب اخر وهو
تسلسل ممتنع وان كان حدوثه عن نفس السبب على انفراده فهو ممتنع لوجهين
الاول ان السبب عندهم يجوز تقدمه على المسبب فاذا طار وجود السبب
في زمان دون مسببه امكن ذلك في كل زمان لعدم تاثير الاول منه في اقتضاء
الايجاب لمسبباتها وذلك يدل على امتناع ايجاب السبب للمسبب الثاني
انه لو كان السبب موجبا للمسبب لما جاز تاخر المسبب عنه كما في ايجاب العلة

لمعلولها ضرورة اتحاد معنى الايجاب وان كان الحدوث بالسبب والقدرة معا فيلزم
منه جواز وجود مقدور بقدرتين وهو محال على ما تقدم وكل ما يدل على امتناع
مقدور واحد بقدرتين فهو لازم هاهنا وان كان لا بالقدرة ولا بالسبب فلا تولد
وهو المطلوب وهذا المسلك ضعيف اذ لقائل ان يقول ما المانع من كون المتولد
حادثا عن القدرة وما ذكرتموه في الوجه الاول فحاصله يرجع الى الزام الخصم
بمذهبه وذلك لا يدل على امتناع الايجاب بالقدرة بالنسبة الى من لا مذهب له
وكذلك لو قدر قول الخصم احطات فما الذي منعني اياه فما الدليل على المطلوب وذلك
مما لا يخلص منه الا بالانتقال الى طريق اخر واما الوجه الثاني فمبني على ان الرب تعالى
قادر على مثل المتولد من فعل العبد وهو ممنوع على ما سبق من مذهب الملحي وان
سلمنا انه قادر على مثل فعل العبد ولكن لا نسلم انه لا يتوقف على واسطة بل ما
كان متولدا من فعل العبد جاز ان يكون فعله متولدا من فعل الله تعالى على ما هو
مذهب بعض المعتزلة وان سلمنا امتناع جواز مثل ذلك في حق الله تعالى لكن
لا يلزم مثله في حق العبد لانطرانه قياس الشاهد على الغائب وهو ممتنع لما
سلف واما الوجه الثالث فحاصله يرجع الى الحاق المسبب بالعلة بقياس تمثيلي
وهو فاسد لما سبق ايضا واما الوجه الرابع فلا نسلم دعوى الملازمة فيه
قولكم في الوجه الاول السبب ليس بشرط في حق الغائب في جنس المتولد من
مقدور العبد غير مسلم وان سلم انه ليس بشرط في حق الغائب فلا يلزم من اشتراطه
في الشاهد اشتراطه في الغائب الا بالقياس التمثيلي وهو غير صحيح على ما عرف
ولا نسلم ان اشتراط الحيوة للعلم غائبا مبني على اشتراطه شاهدا بل بناء على
مدرك اخر واما الوجه الثاني من الوجه الرابع فحاصله راجع الى دعوى مجرده
من غير دليل وان سلم امتناع حدوثه بالقدرة فما المانع من حدوثه بالسبب قولكم
في الوجه الاول انه اذا جاز وجود السبب في زمان دون المسبب امكن ذلك في
كل زمان دعوى لا دليل عليها قولكم لانه لا تاثير للاوسط في اقتضاء الاسباب

ايضا

لمسبباتها

لمسبباتها قلنا ما المانع ان يكون اقتضاء السبب للمسبب مشروطا بوقوع
المسبب في الزمن الثاني من وجود السبب وحيث لم يكن المسبب موجودا
في زمان وجود السبب كان لفوات شرطه ولا يلزم مثله في ما في الازمنة ضرورة
تحقق الشرط قولكم لو كان السبب موجبا للمسبب لما تاخر عنه ممنوع لجواز ان
يكون الحاق السبب له مشروطا بما ذكرناه قبل ولا يلزم من اشتراط ذلك في السبب
اشتراطه في العلة الا ان منشا الاشتراك في المعنى الموجب للاشتراط ولا
سبيل اليه بامر يعني المسلك الثاني انه لو كانت افعال العبد المباشرة
بقدرته مولدة عند انتفاء الموانع فلا يخلو اما ان يقال بان افعال الله تعالى
المباشرة بقدرته او قادريته مولدة للمسببات او غير مولدة فان كان الاول
فيلزم منه الاستحالة في كون الجواهر متولدة من فعل من افعال الله المباشرة
بقادريته ولا ينفي الوثوق بكونها مباشرة بالقادرية من غير واسطة ولم
يقل به قائل وان كان الثاني فيلزم منه ان لا يكون اعتماد الرياح الشديدة
على غصون الاشجار واوراقها موجبا لتحريكها ولا يخفى استحالته اعتماد الواحد
منا على الجسم الى تحريكه مع انتفاء الموانع وتسمية اعتماد الرياح الشديدة على
غصون الاشجار واوراقها عند انتفاء الموانع واذا لم يكن اعتماد الرياح موجبا لتحريك
غصون الاشجار فكذلك اعتماد الواحد منا على ما يعتمد عليه من الاجسام وهو
ضعيف ايضا اذ لقائل ان يقول ما المانع من كون افعال الرب المباشرة بقادريته
مولدة قولكم لانه لا ينفي الوثوق بكون الجواهر غير متولدة دعوى مجرده وهي اما
ان يدعى فيها الضرورة او النظر لا سبيل الى الاول لما تقدم في امثاله وان
كان الثاني فلا بد من الدليل وان سلم امتناع التولد في افعال الله تعالى فما
المانع منه قولكم يلزم منه ان لا يكون فعل الواحد منا مولدا على ما قررتموه غير
صحيح فانه لا يمتنع ان يكون شرط تولد الفعل من الفعل المباشر بالقدرة امتناع

مباشرة المتولد بالقدرة وهذا الشرط متحقق بالنسبة الى اندفاع الجسم المتولد
عن اعتماد الواحد منا على الجسم لكونه خارجا عن محل قدرته فان مباشرته بقدرة الواحد
منا ممتنع بالاجماع منا ومنكم وهذا بخلاف ما هو خارج عن محل قدرة الباري تعالى
وقادريته فانه غير ممتنع ان يكون مباشرا بقدرة الباري تعالى وقادريته وعند
ذلك فلا يلزم امتناع التولد في احدى الصورتين لامتناع التولد في الاخرى ولا
من جواز التولد في احداهما جوازه في الاخرى ثم وان سلم انه يلزم من امتناع تولد
حركة عضو الانسان من اعتماد الرياح العواصف عليها امتناع تولد اندفاع
الجسم من اعتماد الواحد منا عليه فليس في ذلك ما يدل على ابطال التولد مطلقا
ولا يلزم من ابطال تولد ما هو خارج عن محل قدرة العبد من الفعل القائم بمحل قدرته
ابطال تولد ما هو قائم بمحل قدرته كما هو مذهب ضرار بن عمرو وحفص
الفرد وعند ذلك فالواجب ان نذكر ما في هذين المسلكين على سبيل الالزام و
والتشكيك للخصم عند ذكر شبهه اما على طريق الاستدلال فلان المسلك
الثالث انه يلزم من القول بالتولد وجود محلوق بين خالقين واللازم ممتنع لما
تقدم وبيان الملازمة انه لو اتصف جوهر بكونه شخصين ودفعه احدهما الى
جهة والاخر حالة جذب الاخر الى جهته فحركته واحدة لا محالة وهي اما ان تكون
متولدة من اعتماد احدهما دون الاخر او من اعتمادهما فان كان الاول فهو ممتنع لعدم
الاولوية وان كان الثاني لزم منه مخلوق بين خالقين وهو محال وما لزم عنه المحال
فهو محال وهذا المسلك وان كان حجة في امتناع تولد بعض ما هو خارج عن محل قدرة
العبد عن الفعل المباشر بقدرة العبد فليس حجة على ضرار بن عمرو وحفص الفرد
القائلين بتولد ما قام بمحل القدرة دون غيره كما سبق وعند هذا فالواجب ان
يكتفى في ابطال التولد على العموم بما استفتاه من الدليل في امتناع موجد غير الله تعالى
وان كل موجود ممكن فوجوده ليس الا بالله تعالى فان قيل ما ذكرتموه وان دل على
ابطال التولد فهو معارض بما يدل على التولد وبيانه من ثلاثة اوجه الاول هو ان
من

من رام دفع حجر في جهة من الجهات كان اندفاعه على حسب قصد الدافع وداعيته
ان رام اندفاعه اندفع والا فلا فدل على ان الاندفاع من فعل العبد على ما قررناه
في الافعال المباشرة بالقدرة الحادثة وليس اندفاع الحجر مباشرا بالقدرة
بالاجماع منا ومنكم فلم يبق الا ان يكون من فعله بواسطة ما باشره من الدفع وعلى
هذا يكون الكلام في حصول العلم النظري من النظر والاستدلال ونحوه السابق
هو انا حيث رأينا اختلاف القدر الحادثة يوثر في اختلاف الافعال التي يحكم
عليها بكونها متولدة حتى ان الايد القوي على حمل ما لا يحمله الضعيف المدنف علمنا
كونها مستندة اليها ولو كانت مستندة الى قدرة الله تعالى لا الى قدرة العبد لما
كان لاختلاف القدر تاثير بل كان يجوز تحريك الجبل باعتماد الضعيف المدنف عليه
وان لا تتحرك الخردلة باعتماد الايد القوي عليها لخلق الله تعالى الحركة في احدى
الصورتين دون الاخرى ولا يخفى ما في ذلك من الجهالة ومخالفة المعقول واذا
كانت مستندة الى القدرة الحادثة والقدرة غير مباشرة لها بالاجماع فلزم وجود
الواسطة الثالث ان العقل والشرع مجوزان لامر بحمل المثقلات ودفعها وتحصيل
العلوم النظرية وايلام من يسعى ايلامه الى غير ذلك كما تجوزه في الافعال المباشرة
بالقدرة ولولا تعلقها بالقدرة الحادثة لما حسن الامر بها كما لا يحسن الامر بايجاد
الجواهر والالوان وليست مباشرة فلزم الواسطة الرابع هو ان الغفلا
يستحسنون الذم والمدح على ذلك ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب عليه
فدل على انه من فعل العبد وليس مباشرا بالقدرة فكان متولدا والخامس هو ان
من حمل ثقيلا او ضرب شخصا فانه يصح ان يقال حمل المثقل والم فلانا وليس ذلك
من المجاز عندهم فيحمل على حقيقته وهو اضافة حمل المثقل والايلام اليه
وليس ذلك مباشرا بقدرته فتعين كونه من فعله بواسطة مقدورة المباشر بالقدرة
السادس هو ان العظام المكسوة باللحم لا حياة فيها وهي تتحرك بحركة الاعصاب
الملتفة عليها فلو لم تكن متولدة من حركة الاعصاب لما كانت حركات العظام من

لقوي م

بالقدرة م

افعال العباد وهو غاية القدرة السابع هو انه لو كان كل ما هو خارج عن محل
القدرة غير مقدور لكان كل ما هو قائم بمحل القدرة مقدورا وحيث وقع الانقسام
من العالم بمحل القدرة الى مقدور وغير مقدور فكذلك فيما هو خارج عن محل القدرة
الثامن انه يصح ان يقال قتل زيد عمرا ويضاف القتل الى زيد ويحكم عليه بانه
من فعله والقتل قائم بالمقتول لا بالقاتل فدل على كونه متولدا من فعله المباشر
بقدرته وبيان كون القتل قائما بالمقتول من وجهين الاول انه لو لم يكن قائما به
لكان متولدا لم يقم به قتل ولو جاز ذلك لامكن وجود متحرك لم يقم به حركة وهو بعيد
الثاني انه اذا قيل قتل الله شخصا فالقتل يكون قائما بالمقتول لاستحالة
قيامه بالله تعالى فكذلك اذا قيل قتل زيد عمرا وجب ان يكون القتل قائما بالمقتول
ليكون صفة المقتول متحدة بالنسبة الى الغائب والشاهد والجواب عن الشبهة
الاولى فما اسلفناه في الافعال المباشرة بالقدرة والذي يخصها هاهنا انا وان
سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير منتصر
في المتولدات وان المتولد عندهم قد يقع بعد عجز المتسبب وبعد موته بدهر وغافل
ما لا يجوز وقوع ما هذا شانه على حسب الداعية والقصد وان سلمنا وقوعها
على حسب القصد والداعية فليس في ذلك ما يدل على انها من فعل العبد وجب
سلمنا ان الافعال المباشرة بالقدرة من افعال العبد لم يكن ذلك لمجرد وقوعها
على حسب القصد والداعية بل لاستقلال القدرة بالايجاد عند القصد والداعية
من غير احتياج الى سبب وفي المتولدات لا بد من السبب والا لخرجت عن كونها متولدة
وان سلمنا انها متولدة ولكنها كما دارت مع الفعل المباشر بالقدرة دارت مع القصد
والداعية وليس القول بتولدها من الفعل المباشر بالقدرة اولى من تولدها
من القصد والداعية فان قيل انما كانت متولدة من السبب دون القصد والداعية
لان وجود المسبب عقيب السبب واجب بخلاف القصد والداعية فهو تناقض
فان وجود الفعل عقيب القصد والداعية ان كان واجبا فما ذكروه خلف وان لم

يكن

يكن واجبا ولا لازما فقد بطل الاستدلال بكونه فعلا للعبد لوقوعه على حسب
قصده وداعيته كيف وانه يلزم من كون المسبب واجب الوقوع عقيب السبب ان
لا يكون مقدورا للعبد فانه لا معنى للمقدور بالقدرة الا ما يمكن فعله بدلا عن
الترك والترك بدلا عن الفعل وهو خلاف معتقد الاكثرين منهم وعن الشبهة
الثانية ما سبق في فعل في خلق الافعال وعن الشبهة الثالثة انه انما
حسن الامر بها والنهي عنها لوقوعها بحكم جرى العادة عقيب الفعل المقدور لا
انه متولد منه وبه يخرج الجواب عن الشبهة الرابعة والخامسة ايضا وعن
الشبهة السادسة منع كون العظام غير حية وسيقدم كونها غير حية قبل الحكم
في حركتها تبعا لحركة الاعصاب بخلق الله تعالى عقيب حركة الاعصاب بحكم جرى
العادة فعلى ما سبق في باقي المتولدات وعن الشبهة السابعة انها دعوى مجردة
عن دليل وعن الشبهة الثامنة ان القتل وان كان قائما بالمقتول فاضافته
الى زيد او عمرو انما كان لاتيانه بفعل يلازمه القتل بحكم جرى العادة كما سبق والله
اعلم

الفصل الثالث

في ما اخذ تفريعات المعتزلة على التولد ومناقضتهم
فيها التفريع الاول اتفقت المعتزلة على ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة
الحادثة لا يتصور ان يكون مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وقد
احتجوا على ذلك بمسالك ٥ المسلك الاول قال ابو هاشم لو جاز وقوع
المتولد مباشرا بالقدرة لامكن وجوده بوجود سببه وامكن وجود مثله مباشرا
بالقدرة من غير سبب وذلك يفضي الى جواز قيام مثلين بمحل واحد مع اتحاد
القدرة ويلزم منه جواز حمل الذرة للجبل العظيم بان يفعل فيه اعدادا من الحمل
موازية لاعداد اجزائه فيرتفع وذلك محال ٥ المسلك الثاني انهم قالوا لو امكن
وجود المتولد بالسبب تارة وبالقدرة من غير سبب تارة لامكن فرض احد الامرين
دون الاخر ويلزم من ذلك ان يكون الشيء الواحد موجودا نظرا الى وجود احد مقتضيه
ومعدوما بالنظر الى عدم المقتضي الاخر وهو محال ٥ المسلك الثالث انه لو

جاز وقوع المسبب مباشرا بالقدرة لامكن وقوعه بالقدرة بعد فرض وجود السبب
من غير احتياج الى السبب ويلزم من ذلك خروج السبب عن كونه موثرا في المسبب
من غير مانع وهو محال المسلك الرابع انه اذا كان النظر مولدا للعلم فلو جاز
تقدير وقوع العلم بالقدرة من غير نظر لزم منه وقوع علم كسبي من غير سابقة نظر
وهو محال المسلك الخامس انه لو امكن وقوع علم كسبي من غير سابقة نظر
وهو محال المسلك الخامس انه لو امكن وقوع المسبب مباشرا بالقدرة لما
امتنع ان يتجرد القادر بعد وجود السبب في ايقاع المسبب والانفكاك عنه وهو محال
واعلم ان هذه المسالك وان كانت باطلة لبطلان ما هي متفرعة عليه من التولد غير
انا نسلم صحة التولد جدلا ونبين ما قضتهم فيها اما المسلك الاول فمبني على امتناع
اجتماع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة وهو خلاف اصل القايل به فان من جعل
جوهرا فردا بين ستة جواهر متالفة فيها فقد قام بالجوهر المتوسط تاليفات ستة
متماثلة حادثة بقدرة حادثة عنده كيف وان الرب تعالى قادر عندهم على خلق مثلين
في محل واحد من حيث هو قادر والواحد منا قادر والقادر لا يختلف شاهدا ولا غايبا
فما جاز على احدهما جاز على الاخر وان سلمنا امتناع خلق مثلين في محل واحد بقدرة
واحدة فما المانع من ان تكون القدرة موجدة لعين ما يمكن وجوده بالسبب بدلا عن السبب
لا غيره وعند ذلك فلا احالة واما المسلك الثاني فقد سبق الجواب عنه فيما تقدم
واما المسلك الثالث فباطل ايضا فانه ما المانع من القول بان القدرة لا توثر في
المسبب بعد وجود السبب بل انما توثر فيه بشرط ان لا يكون السبب موجودا او ان يقال
شرط تاثير السبب في المسبب ان لا يكون القدرة مباشرة للمسبب فاذا باشرته امتنع
تاثير السبب فيه وهذه المطالبة لا مخلص منها واما المسلك الرابع فمبني على امتناع
وقوع العلم بالمقدور من غير نظر واستدلال وهو ممنوع على ما تقدم وان سلمنا
امتناع ذلك ولكنه لا يدل على امتناع مباشرته بالقدرة مشروطا بالنظر السابق لا
بمعنى ان النظر مولد له واما المسلك الخامس فلا نسلم ملازمة التجبير في المقدور

لكونه

لكونه مقدورا وان الفعل القليل مقدور للبهايم بالاجماع وان لم يكن مخيرا فيه وان
سلمنا ملازمة التخيير في المقدور لكونه مقدورا فانما يمتنع ذلك ان لو قيل ان المسبب
يكون مقدورا بعد وجود السبب والمانع ان يقال بكونه مباشرا بالقدرة مشروطا
بعدم وجود السبب كما تقدم وعند ذلك فلا يمتنع التخيير التفريع الثاني
ذهب بعض المعتزلة الى ان جميع افعال الرب مقدورة بالقادرية من غير توسط
سبب وانه لا يتصور وقوع فعل من افعاله متولدا عن سبب وذهب ابو هاشم في
احد قوليه الى جواز وقوع بعض افعاله متولدا عن سبب وان ذلك المتولد لا يقع
الا متولدا ووافقه على ذلك جماعة من المعتزلة وقال في قول اخر انه لا يمتنع
ان يقع المتولد من افعاله غير متولد اما اخذ ابي هاشم في جواز وقوع التولد
في افعال الله تعالى فما هو الماخذ في التولد في افعال العبيد وذلك انا كما
نشاهد حدوث حركة الجسم من اعتماد الواحد منا عليه فنشاهد حركة غصون الاشجار
واوراقها حادثة من اعتماد الرياح العاصفة عليها مع ان حركة الرياح العاصفة
واعتمادها مخلوق لله تعالى وماخذه في امتناع كون المتولد من افعاله لا يكون
مباشرا بالقدرة او مباشرا فما سبق في التفريع الاول وقد سبق بطلان ذلك
كله واما النافون للتولد في افعال الله تعالى مطلقا فقد احتجوا بحجتين الاولى
انه لو وقع في فعله شيء متولد لافتقر الرب تعالى في فعله الى السبب المولد كما في
افعال العباد وذلك محال على الله تعالى الثانية انه لو جاز وقوع التولد
في افعال الله تعالى لامكن ان يقال بان نمو النباتات واعتدال الحيوانات والصحة
والمرض وكل ما اتفق على كونه مباشرا بقدرة الله تعالى انه متولد من الاسباب
وذلك محال والحجتان باطلتان اما الحجة الاولى فمن وجهين الاول انه انما يلزم
افتقار الرب تعالى في فعله الى السبب ان لو قيل بان المسبب لا يوجد بدون السبب
وهو غير مسلم على ما ذكرناه من احد قولي ابي هاشم الثاني انه وان سلم امتناع
وجود المتولد من افعاله دون السبب فهو لا يزيد على امتناع ايجاد الالوان والاعراض

دون محل يقوم به وعند ذلك فما هو العذر في خلق الاعراض هو العذر في المتولدات
واما الحجة الثانية ان دلت على ابطال التولد عاميا فهي ايضا دالة على ابطال التولد
شاهدا وما هو العذر في الشاهد يكون عذرا في الغائب التفريع الثالث
اتفقت المعتزلة على ان النظر الصحيح يولد العلم بالمنظور فيه وانه لو ذهل عن النظر
وعن العلم المتولد عنه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا
بل مقدورا مباشرا بالقدرة غير ضروري واحتجوا على ان العلم الحاصل عند تذكر
النظر غير متولد من تذكر النظر بامرين الاول انه لو كان متولدا من تذكر النظر
لكان فعلا لمن تذكر النظر من فعله وتذكر النظر ضروري من فعل الله تعالى والعلم
المتولد منه يكون ضروريا ولو وقعت المعرفة بالله تعالى عند تذكر النظر ضرورية
لخرجت عن ان يكون مامورا بها ومثابا عليها وهو محال باجماع الامة الثاني
انه لو كان تذكر النظر مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة لان التذكر قبل معارضة
الشبهة كهو بعدها والحجتان باطلتان اما الاولى فمنشاها على ان الامر لا يكون الا
بما مخلوق للعبد وكذلك الثواب وقد ابطلناه في مسئلة خلق الافعال واما
الحجة الثانية فمبنية على جواز عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح وهو غير مسلم
المصور وان سلم تصور عروضها عند تذكر النظر الصحيح فان كان ذلك يمنع من
تولد العلم من تذكر النظر عند عروض الشبهة فلا يمنع من تولده منه بتقدير عدم
عروضها كما في ابتداء النظر وان عروض الشبهة يمنع من تولد العلم من النظر ولا يمنع
من تولده منه بتقدير عدم الشبهة وان قيل الشبهة من فعل العبد والنظر من فعله
فامكن ان يكون فعله مانعا لفعله من التولد والتذكر ضروري من فعل الله تعالى
والشبهة من فعل العبد فلا يكون فعل العبد مانعا لفعله من التولد والتذكر
ضروري من فعل الله تعالى والشبهة من فعل العبد مانعا من فعل الرب فيلزم عليهم
ان لا يكون امساك الايدي القوي للشيء مانعا من الحركة الواجبة له من اعتماد الريح
العاصفة عليه بتقدير عدم مسك الايدي له لكونه مانعا من فعل الله تعالى وسوا

كان

كان تركب ذلك الجسم متولدا من الاعتماد المخلوق لله تعالى في الريح او مباشرا
بقادريته عند اعتماد الريح عليه وهو خلاف اصلهم التفريع الرابع القائلون
بالتولد متفقون على ان الاصوات والالام من افعال الادميين لا يقع الا متولدة
وزاد ابو هاشم وقال ما زال التاليفات الواقعة من افعال الادميين لا يقع الا
متولدة من غير تفصيل بين التاليف القائم بمحل قدرتين من قادر واحد كالذي يولد
بين اصبعيه وبين التاليف القائم بجسمين متباينين لمحل القدرة او جسمين احدهما
محل القدرة والاخر خارج عنه وفاقه القاضي في التاليف القائم بجسمين متباينين
لمحل القدرة دون غيره وحجتهم في ذلك انه لا يعقل صوت دون اعتمادات بعض
الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذلك لا يعقل تاليف بين جوهرين دون
مجاورة بينهما ولو كان ذلك مباشرا بالقدرة لما توقف على هذه الاسباب والذي
يخص الالم الخارج عن محل القدرة والتاليف الخارج عن محل القدرة ان كل ما كان
من افعال العبد وهو خارج عن محل قدرته فلا يكون مباشرا بالقدرة بل متولدا
ولقائل ان يقول وان سلمنا صحة التولد فما المانع ان يكون الصوت والالم
والتاليف مباشرا بالقدرة والاعتمادات في الاصوات والالام والمجاورة بالنسبة
الى التاليف شروطا لوقوعها بالقدرة من غير تولد واصلاف الاعتمادات لا يمنع
من جعلها شروطا لشيء واحد والا لامتنع اشتراط المحل في العلم وكون العالم حيا
لاختلافهما وهو محال والذي يخص التاليف القائم بمحل القدرة وغيره انه ليس
القول بكونه متولدا لقيامه بغير محل القدرة اولى من كونه مباشرا بالقدرة
لقيامه بمحل القدرة كيف وانه مبني على جواز قيام عرض واحد بمحلين وهو غير متصور
والحق فيه انه اذا اوجد تاليف بين جوهرين فتاليف كل واحد منع الاخر غير
تاليف الاخر معه فهما تاليفان قام كل واحد منهما بجوهر غير الجوهر الذي قام
التاليف الاخر به التفريع الخامس ذهب كثير من المعتزلة الى ان من اعتمد
على غيره بضرب او قطع كان اعتماده عليه مولدا للالم فيه وقال ابن الجبائي على

المختار من قوليه ان تولد الالم انما هو عن الهوا وهو افتراق الاجزا المسه سنة الصحة
وتولد الهوا من الاعتماد محتجا على ذلك بان وقوع الالم على حسب الوها في القلة
والكثرة لا على حسب الاعتماد وهذا هو خاصة الاسباب المولدة ولهذا فان من اعتمد
بضربه على جارحة ضعيفة قد يجد المضروب من الالم اضعاف ما يجده لو كان ذلك الاعتماد
بعينه على جارحة مكسرة قوية منه مع تساوي الاعتمادين وليس ذلك الا للتفاوت
في الوها فدل على ان الوها هو السبب المولد للالم دون الاعتماد بالضرب وهو
فاسد من وجهين الاول ان من مذهب الهاشم انما تتولد عن الاعتماد في العضو
الرقيق من الوها اكثر مما تتولد عنه من الوها في العضو الكثير القوي ولذلك كان
ما تتولد عنه من احد الوهاين اكثر من الاخر واذا امكن ان يكون المتولد من احد
الاعتمادين المتساويين من الوها اكثر مما المانع من القول بان تولد الالم من الاعتماد
وان وقع التفاوت فيجب فكما ان العضو الرقيق اقبل للوها من العضو الكثيف فكذلك
هو هو اقبل للالم ولا فرق فلا نفرقه من هذا الوجه الوجه الثاني هو ان
الالام قد تتفاوت مع تساوي الوها وتساوي الاعتمادات وذلك كالوها
الحاصل من عرز الابرة والحاصل من عرز رباتة العقرب وعند ذلك فليس القول
بتولد الالم عند الوها مع التساوي فيه اولى من تولده من الاعتماد مع تساويهما
ولا يمكن ان يقال بتساوي الالمين المتولدين من الوهاين الزائد في احدهما من خلق الله
او ان تولد الالم من الوها مشروط بالنقرة او ان الم الذبح الزائد متولد من السم اما
الاول فلانه امكن ان يقال مثله بتقدير تولد الالم من الاعتماد واما الثاني فلانه
امكن ان يقال بتولد الالم من الاعتماد مشروطا بالوها والنقرة وامكن ان يقال
بوقوع الالم مباشرا بالقدرة مشروطا بالاعتماد والوها والنقرة وليس احد هذه
الاحتمالات اولى من الاخر واما الثالث فلان التولد اما من جسم السم او من
عرض من اعراضه فان كان الاول فالاجسام عندهم غير مولدة وان كان الثاني
فهو عود الى القول بالطبع وهو مع بطلانه بما تقدم لم يقل به احد من المعتزلة

التفريع السادس قسم القائلون بالتولد الاسباب المولدة الى ما تولد
في ابتدا حدوثه وفي دوامه عند زوال الموانع كالاعتماد اللازم السفلي والى ما تولد
في ابتدايه دون دوامه كالمجاورة المولدة للتالف والوها المولد للالام ولم
يعلموا ان المجاورة والوها في ابتدايه كهو في دوامه فاذا قدر انتفا الموانع من
التولد حسب انتفائها في الابتدا فيلزم من كونها غير مولدة في الدوام ان لا تكون
مولدة في الابتدا ومن كونها مولدة في الابتدا ان تكون مولدة في الدوام ضرورة
عدم العرف ولو اخذ خصوص الابتدا او ما لازمه شرطا في التولد لكان ذلك شرطا
في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به **التفريع السابع** اختلفت المعتزلة القائلون
بالتولد في الالوان والطعوم فذهب بعضهم الى جواز وقوع بعض الالوان والطعوم
متولدة من افعال العبيد غير مباشرة بقدرهم وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصل
من ضرب الدبس وسوطه بالسواط وكذلك الحرارة الحادثة في الجسم بمحاكته بجسم اخر
والاعتماد عليه محتجين على ذلك بما حكوا احتجاجهم في غيره من المتولدات وهو حصول
اللون والطعم على حسب الضرب والسوط وذهب اكثرهم الى ان الالوان والطعوم
وكذلك الحرارة لا تقع من افعال العبيد لا مباشرة بقدرهم ولا متولدة من افعالهم
محتجين على ذلك بانه لو جاز تولد اللون والطعم عن سبب من الاسباب لما اختص
ذلك بجسم دون جسم ضرورة ان الاجسام قابلة لجميع الالوان المتضادة والطعوم
وليس الامر كذلك او لتولد في ذلك الجسم لون او طعم عند ذلك اللون والطعم ضرورة
كونه قابلا للكل والكل ممتنع وليس لخصوم ان يقابل ان نقول ما المانع من ان يكون
اختصاص بعض الاجسام بالطعم واللون المتولد لاختصاصه بصفة مشروطة
في تولد ذلك اللون والطعم من السبب المفروض لا وجودها في غيره من الاجسام وكذلك
الحال في اختصاص السبب بتولد بعض الالوان والطعوم عنه على هيئة خاصة
من الاعتمادات مخصوصة لا يتهيا وجود مثلها في غير ذلك الجسم ولا بالنسبة الى لون
اخر او طعم اخر وهذه طلبات لا مخلص عنها **التفريع الثامن** اختلفت المعتزلة

او ان يكون للسبب المخصص بتولد بعض الالوان والطعوم عنه م

في الموت هل يكون متولدا عن الالم المتولد من الجرح فذهب الجبائي الى جوازه ونفاه
اخرون ومن نفاه فقد خالف قياس التولد وترتب الموت على الالام وهدم البنية
حسب ترتب الالام على الوهاء والاعتمادات ومن اثبت ذلك كان مراعيا للدليل
الدال على ابطال التولد واجماع الامة ونصوص الكتاب اما الدليل فما سبق واما
اجماع الامة فلان الامة مجمعة على ان المستقل بالموت والاحياء انما هو الله تعالى
واما نصوص الكتاب فقوله تعالى هو يحيي ويميت وقوله تعالى ربي الذي يحيي
ويميت الى غير ذلك من الايات ثم يلزم الجبائي القائل بتولد الموت من فعل العبد
ان يكون العبد قادرا على الحياة المضادة للموت لان من مذهبه ان القادر على
الشيء يكون قادرا على ضده وهو محال لتفريع التناسخ اتفق القائلون بالتولد
على تعذر اجتماع حركتين متماثلتين في جزء واحد في وقت واحد بقدرة واحدة
الى خلاف جهة اعتماده ولم يمنعوا من وجود حركات كل حركة في محل بقدرة واحدة
لكن بشرط تفرق المحال وان تضامت المحال واجتمعت فيمتنع على القدرة الواحدة
ما كان جائزا لها حالة الافتراق الا ان يقوم بمحل القدرة اعداد من القدر موازية
لاعداد الاجزاء المحركة المجتمعة وكل قدرة موثرة في كل جزء حركة فيجتمع في كل
جزء حركات بعدد جملة الاجزاء المحركة وعلى هذا فلو كانت الاجزاء المحركة
عشرة مثلا فلا بد من عشر قدر قائمة بالفاعل القادر على التحريك وكل قدرة
فهي موثرة في كل جزء حركة فالحركات القائمة بكل جزء عشر هذا اصل القوم
وعليه انفاقهم وهو من المحكمات الباردة والدعاوي الجامدة فانه لو قيل لهم
لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها
حركة وتمتنع عليها ذلك عند تضام الاجزاء مع انه ما حدث بالتضام ثقل ولا
زيادة في الاجزاء ولا فارق غير الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا بل
ولو قيل لم كانت القدرة الواحدة موجبة في كل جزء من الاجزاء المنضمة حركة عند
انضمام قدر اخرى اليها موازية للاجزاء المحركة ولم يكن موثرة بانفرادها

مع

مع ان مقدور كل قدرة غير مقدور الاخرى ولا تتعلق قدرتان بمقدور واحد
ولا تتوثر كل واحدة من القدرتين في القدرة الاخرى ولا في مقدورها بل كل واحدة
حالة انفرادها هي حالة الاجتماع مع غيرها ولم لا كانت موثرة في الحالتين
او غير موثرة في الحالتين لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولهذا قال ابن الجبائي وغيره
من فضلاء المعتزلة لا نعرف لذلك شبيها غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا حركته
عند الافتراق عسر عند الاجتماع وهذا وان كان حقا فليس فيه ما يدل على
وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المنضمة ولا ان يكون في كل جزء
من الحركات ما يوازي اعداد الاجزاء بل امكن ان يكون ذلك لعدم خلق الله تعالى
القدرة على الدفع حالة الانضمام وخلقه لها حالة التفرق بحكم جري العادة
او لتوقف الحركة والدفع في الاجزاء المنضمة على وجود قدرة اخرى واحدة
منضمة الى القدرة الاولى او اكثر وبالجملة على قدر لا يكون في عددها موازية
لعدد الاجزاء ولا محيص عنه واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من
التحريك ولهذا فانا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد
بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبني على اصله في جواز منع القادر
وقد ابطلناه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد
الى رجليه بل امكن ان يكون ذلك لمعنى مختص بتلك الصورة لا وجود له فيما نحن فيه
ولا طريق الى نفي ذلك بامر يقضي علينا ما سلفناه كيف والفرق واقع من جهة
ان مانع العبد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف ما نحن فيه فانه قال يزول
المانع بتقدير ان يوجد قدر موازية لاعداد الاجزاء المنضمة ثم يلزم عليهما انه لو كانت
اعداد الاجزاء المنضمة عشرة فخلق في المحرك لها احد عشرة قدرة فالقدرة
الزائدة على العشر اما ان يكون موثرة مع تاثيرها في القدر او غير موثرة فان
كان الاول فهو محال لانها اما ان توثر في حركة اخرى زائدة على حركات القدر
العشر او مما اثرت فيه باقي القدر لا سبيل الى الاول للاستغناء عنها ولا سبيل

الى الثاني لامتناع تاثير قدرتين في مقدور واحد وان كان الثاني فليس بسقوط
اعتبار اثر قدرة فرض دون الثانية اولى من العكس وهذه المحالات انما الزمت
بما ذكروه فيكون محالا التفريع العاشر ذهب بعض المعتزلة الى ان ما يتحرك
به الثقيل من الاعتمادات يمنة ويسرة يمكن ان يرتفع به الى جهة فوق وخالفهم
ابو هاشم واتباعه في ذلك محتجا عليهم بما يجده كل عاقل من التفاوت بين
التحريك دحرجة ومن التحريك صعدا لكنه زعم ان ما يفتقر اليه الثقيل في
تحريكه يمنة ويسرة من الحركات القائمة بكل جزء منه لا بد منه في جهة الرفع مع
زيادة حركة واحدة ولو قيل لم حصرت الزيادة في حركة واحدة ولم لا كانت اكثر
من ذلك وهي ما يعلم الله تعالى تحرك الثقيل عندها لم يعدوا الى الحصر سبيلا
التفريع الحادي عشر اذا ما لا يطيق ثقيل اثنان يستقل كل واحد منهما بحمله
بتقدير انفراده به فقال عباد الصيمري والكعبي ان كل واحد منهما منفرد بحمل
بعض من الثقيل لا يشاركه فيه صاحبه ولا يثبت لهما فعلان في جزء من الثقيل
وان اكثر المعتزلة يثبت لكل واحد منهما في كل جزء من اجزاء الثقيل من الافعال
حال الاجتماع ما كان يثبت له حال الانفراد والمنصفان واهيان اما الاول
فلانه لا بد وان يكون فعل كل واحد منهما في بعض معين في نفس الامر وليس ما
تعين لفعل زيد فيه اولى من غيره لعدم الاولوية واما الثاني فلانه لو قيل اذا كان
المنفرد به لا يتم حمله له دون مائة حركة في كل جزء مثلا فما المانع عند اجتماعهما
من صدور خمسين حركة في كل جزء من كل واحد منهما من غير حاجة الى مائة من كل واحد
منهما لم يعدوا الى دفعه سبيلا التفريع الثاني عشر مما اختلف فيه
الجبائي وابنه فرق لكل ان الثقيل الساكن هل يمكن ان يولد فيه سكونا ام لا فمنع الجبائي
من ذلك لاعتقاده ان مولد السكون الحركة ولا حركة وجوز ابنه لاعتقاده ان المولد
للسكون انما هو الاعتماد والاعتماد على الثقيل في جهة يمكن وكل واحد من القولين
مقابل للاخر من غير دليل ومن ذلك ان الجبائي احال قيام العلم بنفس من فعل الله تعالى

دون

دون الوها وتفرق الاجزاء محتجا على ذلك بانا لم نصادف الما الا كذلك فكان
لازما وخالفه ابو هاشم في ذلك وقال لا يلزم من اطراد ذلك في الشاهد اطراده
في الغايب لان ما خرج عن محل القدرة في الشاهد لا يكون مباشرا بالقدرة بخلاف
الغايب وما ذكره ابو هاشم تفريعا على القول بالتولد منقدح كيف وان ما
ذكره الجبائي يجر الى ان لا يكون بيضة الانسان حاجة ولا دجاجة الا من بيضة ولا
انسان الا من انسان بناء على الشاهد وهو قول بقدم العالم وذلك محال
ومما خالف فيه ابن الجبائي المعتزلة انه لم يطلق على السبب مولد المسبب قال لان
ذلك يوهم انقطاع المسبب عن كونه فعلا لفاعل السبب بل المولد للمسبب من
السبب هو فاعل السبب والامر في الاصطلاح اللفظي قريب الاصل
الثالث في انه لا مخصص للجايزات الا الله تعالى وانه مريد لكل كاين وغير
مريد لما لم يكن ولما كان هذا الاصل من اعظم اصول هذا الكتاب واعمضها
على ذوي العقول والالباب وجب ان نقدم عليه فصولا لا يتم تحقيقه دونها
وهي ستة فصول الاول في اثبات الارادة الحادثة واحكامها الثاني
في اضداد الارادة الحادثة الثالث في ان الارادة للشيء كراهة لضده الرابع
في ان الارادة الحادثة لا توجد المراد الخامس فيما يجوز تعلق الارادة به وما
لا يجوز السادس في تحقيق متعلق الارادة الفصل الاول في اثبات
الارادة الحادثة واحكامها كما بينا في مسايل الصفات اختلاف الناس في
معنى الارادة وما هو المختار فيها وبينا انها منقسمة الى قديمة وحادثة وبينا
ثبوت القديمة منها وهذا اوان اثبات ثبوت الحادثة منها وقد اتفق العقلا
على ثبوت الارادة الحادثة شاهدا غير الحاحظ على ما اسلفناه في مسايل
الصفات وهو مخصوص بما يجده كل عاقل من نفسه من تمكنه تخصيص حركاته المقدورة
بوقت دون وقت وحالة دون حالة بخلاف حركاته الاضطرارية وليست مكنة
التخصيص بحالة دون حالة راجعة الى صفة الحركة المقدورة والحركة الاضطرارية

بل راجعة الى المتحرك وليست هي نفس ذاته لوجود ذاته في الحالتين فلم يبق الا ان
تكون صفة من صفات ذاته لوجود ذاته في الحالتين فلم يبق الا ان تكون صفة
من صفات ذاته واختصاصه بالتمكن من التخصيص في احدى الحالتين دون
الاخرى اما ان يكون مخصص او لا مخصص لا جائز ان يكون مخصص لما سياتي في
اثبات الاعراض وان كان مخصص فذلك المخصص اما عدم او وجود لا جائز ان
يكون عدما لما تحقق في مسئلة الرؤية ولما ياتي في العلل والمعلولات واثبات
الاعراض وان كان وجوديا فاما ذاته او بعض ذاته او زائد على ذاته لا
جائز ان يقال بالاول والثاني لكونه عاما للحالتين وان كان زائدا على ذاته
فليس هو نفس الحيوة ولا العلم ولا غيرهما من الصفات المشتركة بين الحالتين ولا
هو نفس القدرة اذ القدرة ليس من شانها تخصيص الحادث بحالة دون حالة
بل من شانه ان يتاتى به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل كما
تقدم تحقيقه فلم يبق الا ان يكون زائدا على ذلك كله وهو المعنى بالارادة فقد
ثبت بذلك ان العبد متصف بالارادة واليه الاشارة بقوله تعالى تريدون
عرض الدنيا اثبت كون العبد مريدا والمريد من قامت به الارادة على ما سبق
وكذلك قوله تعالى يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان
تميلوا ميلا عظيما الى غير ذلك من الايات والدلائل الواضحات واذا ثبتت الارادة
الحادثة فالقول في امتناع بقائها وفي وجوب مقارنتها للمراد وامتناع
تعلق الارادة الواحدة الحادثة بمرادين وفي تماثلها واختلافها وتضادها وانها
هل يفتقر في تعلقها بالمراد الى نية مخصوصة وان فعل النائم هل هو مراد وان
النوم مضاد للارادة وانه هل يتصور وجود مرادين مريدين وان الله تعالى
يريد مثل فعل العبد وانه هل يتصور وجود مراد واحد بارادتين لمريد
واحد من جهة واحدة وفي امتناع تعلق الارادة الواحدة بمرادين واختلاف وجهين
فعلى ما سبق في القدرة الحادثة من الترتيب والمختار فعليك بنقله الى هاهنا

الفصل

الفصل الثاني في اضداد الارادة الحادثة وهي تنقسم الى اضداد
خاصة والى اضداد عامة اما الخاصة فالكراهة وهي ضد الارادة باتفاق
الائمة ولم يمنعوا من اتصاف الرب تعالى بها خلافا للاستاذ ابي اسحق فانه قال
الكراهة لا يوصف بها الباري تعالى لان الكراهة راجعة الى النفرة عن الشيء
والنفرة عنده من ضروب الالام والرب تعالى لا يوصف بشيء من ذلك الالام وهو
على خلاف الاطلاق الشايع الذايع من الامة تنزيه الله تعالى كارها لكذا وعن
كذا ولو كانت الكراهة الما او نفرة لما وصف بها الرب تعالى اذ هو لا يوصف
بالالم والنفرة وايضا فانه لو كانت الكراهة هي النفرة او ضرب من الالم لكان
قول القايل كرهت منزلة قوله تالمت ونفرت ولو كان كذلك لما صح قول
القايل كرهت الامر الفلاني اذ هو بمنزلة قوله تالمت الامر الفلاني ونفرت
الامر الفلاني وهو محال فان قيل لو كانت الكراهة ضد الارادة لما اجتمعا
والمعصية الواقعة عندكم مرادة لله تعالى ومكروهة له قلنا حدوث المعصية
الواقعة عندنا هو المراد وحدوثها ليس بمكروه بل المكروه كونها معصية ولكونها
معصية خارج عن نفس الحدوث المراد فما اجتمعا واما الاضداد العامة
فالموت والنوم بالاتفاق واما الغفلة والسهو فالاجماع منا ومن المعتزلة
وكل عاقل واقع على انه لا يجامع الارادة بمعنى ان ارادة الشيء لا تجتمع مع
السهو عن ذلك الشيء وهل هما ضدان فالذي عليه اصحابنا التضاد خلافا
للمعتزلة فانهم قالوا هما غير متضادين وان امتنع الجمع بينهما احتج الاصحاب
بان الارادة والسهو معنيان يمتنع الجمع بينهما في المحل الواحد بالنسبة الى
شيء واحد ولا يحصل فيهما مانع للمنع من الجمع غير التضاد فهما متضادان وفيه
نظر اذ ليس كل معنيين يمتنع الجمع بينهما فهما متضادان فان القدرة على الحركة
على اصولنا معنى والسكون المضاد للحركة المقدورة معنى ولا يتصور الجمع بين
القدرة على الحركة والسكون ضرورة مقارنة القدرة على الحركة ولست القدرة

على الحركة والسكون ضدين بل القدرة على الحركة لا تضاد ضد السكون وهو الحركة
وقول القائل لم يتخيل بين الارادة والكراهة ما يحتمل الجمع غير التضاد دعوى
مفتقر الى البحث والسبر وهو غير يقيني كما سلف واما حجة الخصم فمن وجهين الاول
لو كان السهو مضادا للارادة لتعلق متعلقها على ضد تعلقها كالجهل فانه لما
ضاد العلم كان متعلقا بمتعلق العلم عن النقيض من تعلق العلم به والسهو ليس
كذلك فانه يتعلق قبيله بالعدم والباقي مع استحالة تعلق الارادة بهما ه
الثاني انه لو كان السهو مضادا للارادة فهو عندكم ايضا مضاد للعلم
ولو كان ضدا لهما لتضادا كالسواد فانه لما كان ضدا للبياض والحمرة كان
البياض والحمرة ضدين وليس العلم ضدا للارادة فلا يكون السهو ضدا لها
والجواب عن الحجة الاولى لا نسلم انه لو كان السهو مضادا للارادة لكان
متعلقا بمتعلقها على النقيض ولا يلزم من وقوع ذلك في بعض المتضادات كالعلم
والجهل وقوع ذلك مطلقا في كل متضادين وان السواد والبياض ضدان
ولا تعلق لاحدهما بمتعلق الاخر على النقيض وكذلك الموت فانه عندنا ضد
الارادة وليس هو على ما ذكروه وان سلمنا انه لا بد وان يكون الامر في المتضادين
على ما ذكروه ولكن لا نسلم ان السهو الذي هو مضاد الارادة غير متعلق بمتعلق الارادة
فان ارادة الشيء يضادها السهو عن ذلك الشيء لا عن غيره وعلى هذا فلا يلزم من كون
السهو عن القديم والباقي غير مضاد للارادة ان لا يكون السهو عن الشيء مضادا
لارادة ذلك الشيء واما الحجة الثانية فلا نسلم ان ما هو ضد مختلفين انه لا بد
من تضاد المختلفين ولا انه يلزم من وقوع ذلك في بعض المتضادات طرده في الباقي
فان عندنا الموت مضاد للعلم والقدرة والارادة ولا تضاد بين العلم والقدرة
والارادة ومجرد الدعوى في ذلك غير مقبول فيما ليس بضروري ومن مذهب الشيخ
ان الارادتين المتعلقتين بالضدين في وقت واحد في محل واحد ضدان كارادة
الحركة منه وارادة الحركة بيسرة قال القاضي ابو بكر والذي يصح عندي عدم

التضاد

التضاد محتجا على ذلك بان من جهل تضاد شيئين وقدر في نفسه جواز اجتماعهما
فانه يتصور منه ارادتهما معا على راي الشيخ ولو تضادا لما اختص امتناع الجمع
بينهما بحالة العلم دون غيره كالسواد والبياض فانهما لما تضادا امتنع الجمع
بينهما مطلقا سواء علما او جهلا وفيه نظر اذ الارادة على ما حققناه عبارة عن
معنى من شانه ان يتخصص به كل واحد من الجائزين بدلا عن الاخر وما لا يكون
كذلك فغير خارج عن القصد والتمني والشهوة والميل والعزم وليس ارادة
على التخصيص المحقق وعلى هذا فتعلق الارادة بالمراد لا معنى له غير
تخصيص المراد بها فلا يعقل تعلقها بالمراد من غير تخصيص له بها وعند ذلك فلا
يخفى ان تعلق الارادتين بالضدين ممتنع سواء علم تضادهما او لم يعلم ضرورة
استحالة تخصيصهما معا في وقت واحد في محل واحد ولا معنى لتضاد
الارادتين غير امتناع اجتماع تعلقهما بالضدين معا وعلى هذا فالمذهبان
مدخولان اما مذهب الشيخ فلاعتقاده انه لا تضاد حالة الجهل واما
مذهب القاضي فلاعتقاده انتفاء التضاد مطلقا فان قال ناصر كلام
القاضي ان الارادة الحادثة عندكم غير مخصصة للمراد كما ان القدرة الحادثة
غير مؤثرة في الايجاد فكيف يصح هذا البناء قلنا وان كانت الارادة الحادثة
غير مؤثرة في التخصيص فمعنى تعلقها بالمراد ووقوع التخصيص مقارنا لها
كما ان القدرة الحادثة غير مؤثرة في الايجاد ومعنى تعلقها بالمقدور مقارنته
لها على ما تقدم ولا يخفى ان تعلق الارادة الحادثة بالمراد على هذا التفسير
مما يمنع من الجمع بين تعلق الارادتين بالضدين على ما عرف وعلى هذا فكل ضدين
لا واسطة بينهما وممتنع عروا المحل عنهما فيمتنع الكراهية لهما اذ من ضرورة
الكراهية لهما امتناع ارادة كل واحد منهما لاستحالة الجمع بين كراهية الشيء
وارادته ويلزم من ذلك خلو المحل عنهما وهو محال وان كان بينهما واسطة
فلا يمتنع الكراهة لهما لامكان اجتماعهما في العدم الفصل الثالث

في ان الارادة للشي كراهية لضده مذهب الشيخ ابي الحسن وكثير من اصحابه ان
عين ارادة الشي كراهة لاضداد ذلك الشي ولكن مقتضى اصل الشيخ وان لم يكن
مصرحا به من جهته ان يكون المريد للشي عالما بان الشي له اضداد فان من لا يعلم وجود
الشي فلا يتصور ان يكون كارها له فاذن الارادة للشي كراهية لاضداده حالة
علم المريد بالاضداد لا حالة جهله بها وقال الاستاذ ابو اسحق ارادة الشي لا
يكون بعينها كراهية لاضداد ذلك الشي مطلقا لانها لو كانت الارادة للشي كراهية
للضد لكان ذلك لها من صفات نفسها وصفات النفس لا تزول ولو كان كذلك
لكانت الارادة للشي كراهية لضده حالة الجهل به وهو محال لما تقدم وقال
امام الحرمين هذا هو ايضا مقتضى اصل القاضي والحجة لمذهب الشيخ ابي الحسن ان
المريد للشي يلزمه الكراهية لاضداده لا محالة على ما يجده كل عاقل من نفسه
والكراهة اما ان تكون عين الارادة او غيرها لا جائز ان يقال بالمغايرة والا
فذلك الغير اما ان يكون مثلا للارادة او لا يكون مثلا لها فان كان مثلا لها لما
لا يجتمعان في محل واحد على ما ياتي في التضاد وان لم يكن مثلا فهو خلاف والخلاف
اما ضد او ليس بضد لا جائز ان يكون ضدا والا لما اجتمعا وقد اجتمعا وان لم يكن
ضدا فكل خلافين ليسا بضدين امكن وجود احدهما دون الاخر كالعلم والقدرة
ونحوهما وهو خلاف ما قيل من ان الملازم لما امكن وجود كل واحد منهما مع ضد
الاخر وضد الكراهة الارادة وذلك يجيز الجواز ارادة الشي وارادة ضد ذلك
الشي معا وهو محال لما تقدم من ان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان
واذا لم يكن كارها بغير ما هو مريد له تعين كون الارادة للشي عين الكراهة لضد
ذلك الشي وهذا عرفنا ان عين القرب من المشرق هو عين البعد من المغرب وان
عين شغل الحيز هو الحيز انتقل اليه عين تفريغه للحيز الاخر ونحو ذلك وهذه الحجة
فيها نظر اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان المريد للشي يكون كارها لضده بل غايته
ان يكون كارها لعدم المراد اما الضد فامكن ان يكون كارها له وامكن ان لا يكون

فان

وان سلم انه لا بد وان يكون كارها للضد ولكن لا نسلم ان الارادة عين الكراهة
والمختار من الاقسام انما هو الاختلاف من غير تضاد وعلى هذا فلا نسلم امكان
وجود احد المختلفين دون الاخر مطلقا في كل مختلفين ليلزم ما قيل وما المانع
من كونهما مثلا ذهنيين بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر ولا يلزم من جواز الانفكاك
في بعض المختلفات جوازه مطلقا ولهذا فان التحيز مع الجوهر من المختلفات
ولا انفكاك لاحدهما عن الاخر على اصل المستدل وانما حجة مذهب الاستاذ
ابي اسحق فانما تلزم ان لو قيل بان ارادة الشي عين الكراهة لضد ذلك الشي
مطلقا وليس كذلك وما المانع ان يكون الارادة للشي عين الكراهة لضده
مشروطا بالعلم به كما ان اصل الكراهة للشي والارادة له مشروطا بالعلم به
فان قيل لو جاز ان يكون الارادة للشي عين الكراهة لضده لكان العلم بالشي
جهلا بضده وهو محال فانه لا يلزم من العلم بالسواد الجهل بالبياض ونحوه
قلنا هذه دعوى مجردة وتمثيل من غير دليل جامع فلا يصح كيف وان الاتفاق
واقع على ان ارادة الشي كراهية لعدم ذلك الشي اما بعين الارادة او بغيرها
وما الزم ان كون العلم بوجود الشي جهلا بعدمه كان الجهل بالعدم عين العلم
او غيره **الفصل الرابع** في ان الارادة الحادثة لا توجب المراد مذهب
الاشاعرة ان الارادة غير موجبة للمراد ووافقهم على ذلك الجبائي وابنه وجماعة
المتاخرين من المعتزلة وذهب النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة
من قدماء البصريين الى ان الارادة توجب المراد اذا كان المراد فعلا للمريد
وكانت الارادة قصدا الى ايقاع الفعل المقدور عند زوال الموانع واما
ان كانت الارادة عزما او كانت الارادة لفعل الغير فلا اما حجة اصحابنا
على امتناع كون الارادة موجبة للمراد فما اسلفناه في امتناع كون القدرة الحادثة
موجبة للمقدور وعليك بنقله الى هاهنا واما النظام فانه قال اذا اراد المريد
الحركة الى جهة اليمين مقدورا وكانت ارادته قصدا لايقاع الفعل مع ارتفاع

الموانع فاما ان يقال بجواز وقوع الحركة في الحالة الثانية من وجود الارادة
الى جهة غير جهة اليمنة او انه لا بد من وقوع ما عينه من الحركة لا جايز ان يقال الاول
والا فلك الحركة اما ان تقع مرادة او غير مرادة لا جايز ان تقع من غير ارادة والا
لامكن ذلك في كل حركة اذ ليس البعض بالاستغنا عن الارادة اولى من البعض
وان كان وقوعها لا بارادة فالارادة لها اما ان يكون مقارنة لها او متقدمة عليها
لا جايز ان يقال بالمقارنة لان الارادة قصد والقصد الى الشي يجب ان يكون
متقدما على ذلك الشي ولا جايز ان يقال بتقدمها عليها لان ذلك يجر الى اجتماع
الارادتين الضدين مع العلم بهما في وقت واحد وذلك محال فلم يبق الا القسم
الثاني وهو وجوب وقوع ما عينه من الحركة في الوقت الثاني وهو المعنى بايجاب
الارادة للمراد واعلم ان هذه الحجة انما تلزمنا ان لو قلنا بوجوب تاثير الارادة
في المراد بالتخصيص وليس كذلك بل غايته انا نقول بوجوب مقارنتها للمراد من
غير تاثير كما قلنا في القدرة وليس القول بكون الارادة موجبة للمراد بسبب المقارنة
منهما من غير تاثير لاحدهما في الاخر باولى من كون المراد موجبا للارادة كما
سبق في القدرة وان سمي منهم الارادة موجبة بهذا الاعتبار فلا منازعة معه
في غير التسمية بل هذه الحجة لازمة على المعتزلة القايلين بان الارادة غير موجبة
للمراد مع اعترافهم بتاثيرها في صفة المراد والصعوبة معركها على اصلهم اختلفوا
في جوابها بعد الاتفاق منهم على جواز وقوع الحركة في الوقت الثاني من وجود
الارادة الى خلاف جهة الحركة المرادة فمنهم من قال بانها تقع مرادة اذ لو وقعت
غير مرادة لامكن ذلك في كل حركة لما سبق ثم من هولاء من قال بان الارادة لضد الحركة
المرادة اولا تقع مقارنة لها لا متقدمة عليها حتى لا يجتمع ارادتان لضدين في
وقت واحد مع العلم بهما اذ هو محال لما سبق وهذا هو قول الجباي ومنهم من
قال انها تقع بارادة متقدمة عليها ولو وقع ذلك لما كانت الارادة الاولى وهذا
هو قول ابي هاشم ومن المعتزلة القايلين بامتناع ايجاد الارادة للمراد من قال

بان

بان الحركة المرادة تقع في الوقت الثاني من غير ارادة لانها لو كانت مرادة فالارادة
اما مقارنة لها او متقدمة عليها لا جايز ان يكون مقارنة لها لما تقدم ولا متقدمة
عليها للمحال المذكور اولا وربما اسند بعضهم وقوعها الى النية المخصوصة وكل
هذه الاجوبة مدخولة اما جواب الجباي فاما ان يقول بان كل ارادة تقارن
المراد كما هو المنقول عنه من احد قوليه واما ان يقول بالمقارنة في صورة الالزام
دون غيرها كما هو المنقول عنه من احد قوليه وفي قول اخر فان كان الاول فلا يخفى انه
يلزم من مقارنة الارادة للمراد مع تاثير الارادة في صفة المراد ان يكون موجبة
للمراد كما قال النظام وموافقوه وان كان الثاني فيلزم منه ان يكون الارادة في
صورة المقارنة موجبة وهو خلاف مذهبه ثم انه ليس القول بمقارنة الارادة
لاحدى الحركتين وتقدم ارادة الاخرى عليها اولى من العكس واما جواب ابي هاشم
فحاصله راجع الى ان الارادة المفروضة اولا لم يكن بتقدير وقوع الحركة المضادة
وهو محال لما فيه من القول بعدم ما قيل بوجوده في وقت وجوده والقول بان
الحركة المضادة بتقدير وقوعها لا تكون مرادة يوجب ان يكون كل حركة هكذا
لما تقدم من عدم اولوية بعض الحركات بالاستغنا عن الارادة دون البعض وعلى
هذا يبطل القول باسناد الحركة المضادة الى النية المخصوصة ايضا

الفصل الخامس فيما يجوز تعلق الارادة به وما لا يجوز

اما ما
يجوز تعلق الارادة به فالمستحيلات كالجمع بين الضدين وانقلاب الحادث قديما
والقديم حادثا الى غير ذلك ولا فرق في ذلك بين الغايب والشاهد لكن مع
العلم بالاستحالة شاهدا وكذلك الحكم في ارادة العدم الواجب اذ الارادة
انما هي للتحصيل وتحصيل الحاصل محال وكل ذلك مما لا خلاف فيه بين العقلا
واما ما يجوز تعلق الارادة به فكل ما هو جايز في نفسه وسوا كان مقدورا للمريد
او غير مقدور له وسوا كان وجودا او عدما وسوا كان العدم طاريا او اصليا
كارادة ان لا يحدث الشي وذهب بعض المعتزلة الى امتناع ارادة العدم المحض

ومنهم من جوز ذلك لكنه لم يصف المعدوم بكونه مرادًا وإن تعلقت الإرادة به كما قال
أبو هاشم في العلم بالمستحيلات والمذهبان باطلان أما الأول فلأنه خلاف ما
يجده كل عاقل من نفسه من إرادة أن لا يكون الشيء كما يجده من إرادة كونه وليس ذلك
عائدًا إلى إرادة الضد فإنه قد يريد الأحدث ما لا ضد له كالجوهر وليس الفناء
ضدًا للجواهر لئلا يتعلق الإرادة به على ما سنبينه ويستحيل كون الفناء ضدًا
فإنما يكون بعد حدوث الجوهر لا قبله فلا يمكن أن يكون إرادة الأحدث الجوهر إرادة
لفنائه ويستحيل تحقق الفناء قبل حدوث الجوهر فقد يريد الأحدث الجوهر من لا
يخطر الفناء بذهنه وأما المذهب الثاني فبطلانه بما أبطلنا به قول أبي هاشم
في علم المعلوم له فإن قيل إذا جوزتم تعلق الإرادة بكل جائز فكل باق فما ليس واجبًا
لذاته جائز فلتكن الإرادة متعلقة به ولم يقل به أحد من العقلاء فقد أجاب عنه
الأستاذ أبو إسحق بأن إرادة المعنى الذي به بقاء الباقي ممكن وأما الباقي من غير
بقاء فغير ممكن فلا يتعلق به الإرادة وليس بحق فإنه إن كان الباقي باقيًا بنفسه
فالإشكال لازم وإن كان باقيًا بمعنى فلو قيل لم لا يجوز أن يتعلق الإرادة بالباقي
مع جوازه ويقطع النظر عن المعنى الموجب للبقاء لم يكن ما ذكره الأستاذ في الجواب
كافيًا والحق في الجواب أنه لا امتناع من تعلق الإرادة بالباقي وإنما الذي يمتنع تعلقها
به تجدد وجود الباقي فإنه محال وعليه تحوم أئمة الحرمين هذا ما قاله الأصحاب
في تعلق الإرادة بالمراد والواجب أن هذا المفصل في هذا الباب وهو أن يقال
إن أريد بالإرادة المعنى الذي من شأنه تخصيص الحادث بوقت حدوثه وبحاله دون
حاله كما أسلفناه في تحقيق معنى الإرادة فيمتنع تعلقها بما لا يكون مخصصة له وسواء
كان جائزًا في نفسه أو لم يكن كما أسلفناه في الفصل السابق من هذا الأصل وإن أريد
به ما سوى ذلك من القصد له أو التمني أو الشهوة أو الميل أو غيره فمسلم ويحمل كل
حال فلا يتصور أن يكون الفاعل عالمًا بفعله إلا وهو مريد له يوافقه جميع المعتزلة
ما سوى المتولدات من الأسباب فإنها يجوز أن تكون عندهم مرادة وغير مرادة وإن

كانت

كانت من أفعال فاعل السبب وأما الإرادة فلو أقدر الله تعالى عبده على الإرادة
فهل يجب أن يكون تلك الإرادة مرادة له بإرادة أخرى وهل يتعلق إرادته بإرادته
المقدورة أم لا فذهب أصحابنا إلى وجوب ذلك لأنه لا يتصور فعل من فاعل وهو
عالم به ذاكر له من غير إرادة له ومنع الجبائي من ذلك وأحال كون الفاعل للإرادة
مريدًا لها بإرادة أخرى وأما أبو هاشم فإنه قال إن كانت القدرة على المقدور
جائزًا أن يكون مرادة وأن لا يكون مرادة وأما إن كانت متقدمة على الفعل بأزمنة
وكانت غير مؤثرة على الفعل فلا بد وأن يكون مرادة وكل ذلك يحيل في دفع سؤال التسلسل
على قوله بأن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل احتج أصحابنا بأن الإجماع
منا ومن المعتزلة منعقد على أن كل مقدور معلوم ما عدا موضع النزاع فإنه لا بد
وأن يكون مرادًا بإرادة مخصصة له وإنما افتقر إلى تعلق الإرادة به من جهة
كونه جائزًا فإن المخصص للجائزات إنما هو الإرادة كما سنقرره في مسائل
الصفات والإرادة المقدورة جائزة فكان تخصيصها مفتقرًا إلى مخصص من جهة
الفاعل وذلك المخصص هو الإرادة ولو أمكن استغناؤها مع جوازها عن الإرادة
المخصصة لاستغنى كل جائز عن المخصص وذلك محال لما فيه من تخصيص بعض
الجائزات دون البعض من غير مخصص فإن قيل ما ذكرتموه إنما يلزم منه وجود
الإرادة مع جوازها من غير مخصص بتقدير أن لا تكون مرادة إن لو لم يكن الداعي
إليها كافيًا في التخصيص فلم قلتم بأنه غير كاف وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه
على إرادة الإرادة لكن معنا ما يدل على امتناع ذلك وبيانه من وجهين الأول
أنه لو كانت الإرادة المقدورة مرادة للفاعل لكانت تلك الإرادة الثانية مفتقرة
إلى ثالثة والثالثة إلى رابعة وهلم جرًا إلى ما لا نهاية له وهو محال الثاني
أنه لو جاز أن يراد الإرادة لجاز أن تشتهى الشهوة وأن يتمنى التمني وكل ذلك محال
قلنا أما داعي الإرادة لو اكتفي به عن إرادة الإرادة لاكتفي بداعي المراد عن إرادة
المراد وأما التسلسل فإنما يلزم إن لو كانت كل إرادة مكتسبة مرادة بإرادة

الإرادة فصل الأفعال مما يرد له أو يشترط عليه التقدم

مكتسبة وليس كذلك بل امكن قطع السلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة
للفاعل بخلق الله تعالى فان قيل فلو كان المراد معصية فارادته تكون معصية لان
ارادة المعصية معصية وهلم جرا فالارادة المخلوقة لله تعالى تكون معصية ولا يكون
الرب تعالى خالقها فقد سقط الجواب عن امثال هذا في مسألة خلق الافعال وما
ذكروه اخرا مدعوى مجردة وتمثيل من غير جامع فلا يصح على ما عرف كيف وان ما
ذكروه لازم عليهم في الارادة السابقة على المراد بازمنة فانها لا بد وان تكون
مرادة على اصولهم كما بيناه فما هو جوابهم ثم فهو جوابنا هاهنا **الفصل**
السادس في تحقيق متعلق الارادة ذهب القاضي ابو بكر والبصريون من المعتزلة
الى ان الارادة اذا تعلقت بقول او فعل فلا بد وان يثبت له حالة زائدة على ذاته
اما في القول فكما لو قال القائل لغيره افعل فانه اذا اراد به الايجاب او الندب
او الاباحة او التعجيز او التسخير او التاديب الى غير ذلك من المحامل فقد افادت
الارادة قوله افعل اثبات حالة زائدة في كل واحدة من هذه الصور وهي ما به
التمايز بين هذه الجهات وان كان قوله افعل متحدا لا اختلاف فيه واما في الفعل
فكالسجود فانه بالارادة لله تعالى ثبتت له صفة الطاعة وبالارادة للصنم
ثبتت له بها صفة المعصية وان كان السجود متحدا لا اختلاف فيه الى نظايره
ولهذا قال الكعبي ان قوله افعل وهو موجب خلاف قوله افعل وهو نادب
وخالفهم في ذلك بعض اصحابنا احتج القاضي ومتبعوه بان الارادة لا بد لها
من مراد وانه يستحيل وجود ارادة لا مراد لها كما يستحيل وجود علم لا معلوم
له وقدرة لا مقدور لها ومتعلق الارادة في هذه الجهات القولية والفعلية ليس هو
نفس القول او الفعل لعدم الاختلاف فيه فلم يبق الا ان يكون صفة زائدة عليه وايضا
فان العاقل يجد من نفسه التفرقة بين هذه الاقوال والافعال وليست التفرقة
عائدة الى ما به الاتفاق من القول او الفعل فلم يبق الا ان يكون عائدة الى ما به
الافتراق وما به الافتراق غير ما به الاتفاق وذلك هو المطلوب والحق عندي في

ذلك

ان هو

ذلك ان ما ذكره القاضي في الدلالة على ان متعلق الارادة في الصور المذكورة ليس هو
نفس القول والفعل المطلقين بل هو امر زائد عليهما فهو مسلم لا امر فيه لكنه اراد بذلك
الامر الزائد الذي هو اثر الارادة صفة وجودية وحالة ثبوتية للفعل او القول في
جهاته المختلفة فهو ممتنع والا كانت الارادة مؤثرة في حدوث تلك الصفة وثبوتها
ويلزم من ذلك ثبوت اخص صفة القدرة للارادة وان تكون الارادة قدرة والقدرة
ارادة وهو قلب لحقيقة كل واحدة من الصفتين كيف وان القابل اذا اجتمع نفسه
ونظر بعقله نظرا منصفا علم ان قول القايل حالة كونه موجبا كهو حالة كونه نادبا
وانه ليس لاحدهما صفة ثبوتية تمتاز بها عن الاخر وبه يبطل قول الكعبي باختلافهما
في نفسيهما واراد به ان صيغة افعل المقدرة فيما يجوز ان ترد للوجوب تارة وللندب
اخرى وان كل واحد من الجايزين فمتعلق القدرة من جهة حدوثه ووجوده وان متعلق
الارادة تعين احد الجايزين لان يوجد بالقدرة بدلا عن الاخر فهو الحق وان اراد
به غير هذين فلا بد من تصوره وبيان وجوده وهو غير متصور ولا برهن واذ
انتهينا على ما اردناه من الفصول واوردناه من الاصول نعود الى المقصود في بيان
ان كل كائن مراد لله تعالى وما ليس بكائن ليس مرادا **القول في ان كل**
كائن مراد لله تعالى وما ليس بكائن غير مراد الكون مذهب اهل الحق من اصحابنا
ان كل جائز كائن فهو مراد لله تعالى وان كل جائز ليس بكائن فغير مراد الكون واتفقوا
على صحة اسناد جميع الكائنات الى ارادته جملة بقولهم جميع الكائنات مرادة
لله تعالى واختلفوا في جواز اسنادها اليه مفصلا فمنهم من منع ذلك وان يقال
الكفر والفسوق مراد لله تعالى حذرا من تعليل السامع ان الارادة هي الامر كما
ذهب اليه بعض العلماء وان الكفر والفسوق مامور به وعند توقع الالتباس في
الاطلاق يجب التوقف فيه على ورود الشرع به ولم يرد وهذا كما يصح ان يقال بالاجماع
وبالنص الله خالق كل شيء ولا يقال الله خالق المستقذرات والنجاسات والكلاب
والخنازير وان كانت من مخلوقاته وكما يقال ان كل شيء في العالم لله تعالى بالاضافة

الملكية ولا يقال له الزوجة والاولاد وان كان في العالم زوجه واولاد وهم مضافون
اليه اضافة ملك وليس ذلك الا لما فيه من احتمال اللبس والتوقف على ورود الشرع
بالاطلاق ومنهم من جوز ذلك وقال ان الله مريد للكفر والفسوق معصية معاقبا
عليه ومن اصحابنا من فصل بين قوله ان الله يريد بالكافر الكفر وبين قوله يريد منه الكفر
فاجاز الاول ومنع الثاني لايهامه عن الرضى بالكفر بخلاف الاول واما المعتزلة
فانهم قالوا ما كان من افعال الله تعالى فهو مراد له غير ارادته الحادثة على ما فصلنا
مذهب الجبائي وابنه فيه وما كان من افعال العباد المكلفين فان كان واجبا اراد
وقوعه وكره تركه وان كان حراما كره وقوعه ولا يريد وقوعه وان كان مندوبا
اراد وقوعه ولا يكره تركه وان كان مكروها كره وقوعه ولا يريده وان كان مباحا
فلا يريده ولا يكرهه وما كان من افعال غير المكلفين كالصبيان والمجانين والبهايم
فحكمها حكم الافعال المباحة من المكلفين حجة اصحابنا في الطرف الاول وهو ان
كل كائن فمراد لله تعالى هو ان كل كائن فهو مخلوق لله تعالى وكل مخلوق لله تعالى
فهو مراد له فكل كائن فهو مراد له اما بيان المقدمة الاولى فما مر في الاصل الذي
قبل هذا الاصل واما المقدمة الثانية فهو ان مخلوق لله تعالى فلا بد وان
يكون جايز الوجود وجايز العدم والا كان واجبا لذاته او ممتنعا وخرج عن كونه
مخلوقا وكل جايز فلا بد له في وجوده وحدوثه من مخصص والا كان وجود احد
الجايزين من غير مخصص وهو محال فاذن كل مخلوق لله تعالى لا بد له من مخصص وكل
ما لا بد له من مخصص وكل ما لا بد له من مخصص فلا بد وان يكون مرادا اذ لا مخصص
غير الارادة على ما تقدم فكل مخلوق لله تعالى مراد وليس مخلوقه مرادا مخصصا
بارادة غيره والا لخرج عن كونه مستند الخلقه وهو محال فاذن كل كائن فهو
مراد لله تعالى وفي الطرف الثاني وهو ان حال الكون غير مراد اللون فهو ان
ما ليس بكائن من الجايزات فلا بد وان يكون الرب تعالى عالما بانه لا يكون والا
كان جاهلا به والجهل على الله محال كما سيق ويلزم من علمه بان لا يكون استحالة

كل

الكون

الكون والا لانقلب العلم جهلا سقد من الكون والعلم باستحالة وقوع الشيء معلوم
بالضرورة انه لا يريده ولانه لو اراده فاما ان يقع مراده او لا يقع والاول يلزم منه
انقلاب العلم جهلا والثاني يلزم منه ان يكون عاجزا قاصرا عن تحقيق مراده والكل
على الله تعالى محال ويعضد هذه الدلايل العقلية اجماع السلف والخلف في جميع
الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن من غير
نكير وهو دليل على الطرفين فان قولهم ما شاء الله كان يدل على الطرف الثاني وهو
ان كل ما ليس بكائن فهو غير مراد الكون لانه لو كان مرادا لكون ولم يكن مكون على
خلاف قولهم ما شاء الله كان وقولهم وما لم يشا لم يكن دليل على الطرف الاول وهو
ان كل كائن فهو مراد الكون له لانه لو لم يكن مرادا له لكان كونه على خلاف قولهم وما
لم يشا لم يكن فان قيل لا نسلم ان كل كائن مخلوق لله تعالى على ما سبق في الاصلين
المتقدمين سلمنا ان كل كائن مخلوق لله تعالى ولكن لا نسلم انه لا بد وان يكون مريدا
له وما ذكرتموه في بيانه وان سلم دلالته عليه لكنه معارض بما يدل على نقيضه
وبيانه من سبعة اوجه الاول ان الكفر الواقع والمعاصي الواقعة منهم منهية
وكل منهي فهو مكروه غير مراد الكون اما انها منهية فبالاجماع واما انها مكروهة
غير مرادة الكون فمن وجهين الاول انه لو جاز النهي من قوله انهاك عن كذا واريده
منك ولست كارها له منك كان في نظر اهل اللسان والعقل متناقضا الثاني
ان قوله لا تعقل قد يرد بمعنى النهي كقوله ولا تقربوا الزنا ولا تاكلوا اموالكم بينكم
الى غير ذلك وقد يرد بمعنى التحقير كقوله ولا تمدن عينيك وليبلغ العاقبة ولا
تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وللدعا كقوله ولا تكلفنا ليس لنا به علم
كقوله لا تعتذروا اليوم وللاشارة كقوله لا تسلوا عن اشيا وانما يتميز النهي عن غيره
من الجمل بارادة ترك الفعل وكراهته الثاني ان الكفر والمعاصي من الكايبات
فلو كانت مرادة لله تعالى لكان فاعلها بموافقته لارادة الله تعالى مطيعا ويدل على
ان موافقة المريد فيما اراد طاعة هو ان من اراد اظهار الطاعة لغيره وقال اني افعل

نريد كما تقول اني افعل

ما تامر ولهذا قال الشاعر رب من انضجت غيظا صدره قد مني لي موتا لم يطع اي لم
يحب لي ما اراد وفيه اضافة الطاعة الى الارادة ويدل عليه من السنة قوله عليه
الصلاة والسلام لعمه ابي طالب ان اطعت الله اطاعك اي ان فعلت ما اراد فعل ما
تريد ويلزم من كون الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته ان يكون مستحقا للثواب
وهو باطل بالاجماع الثالث ان من جملة الكائنات السفه والظلم فلو كان الرب
تعالى مريدا له لكان سفيها ظالما لما علمنا بما تشهد به العرف والسفيه الظالم مذموم
ملام والرب تعالى عن ذلك الرابع ان من الكائنات القبائح وارادة القبيح قبيحة
فلو كان الرب تعالى مريدا للقبائح لكانت ارادته قبيحة وهو محال الخامس هو ان الله
عالم حكيم ورعاية الصلاح في فعله واجب على ما تقدم في التجويز والتعديل ولا
مصلحة في ارادة الكفر والمعصية لكونه موبقا مهلكا فلا يكون مريدا له السادس
انه اذا جاز ان يكون خالقا للكفر والمعصية ثم نهى عنه فلا مانع ان يكون خالقا له وهو
غير مريد له السابع المعارضة بالنصوص فمنها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر والعسر من جملة الكائنات ومنها قوله تعالى وما الله يريد
ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين والظلم من جملة الكائنات ومنها قوله
تعالى والله لا يحب الفساد وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والعسر والظلم
والفساد والكفر من جملة الكائنات وقد دلت هذه النصوص على انه غير مراد
سلمنا ان كل كائن مراد لله تعالى ولكن لا نسلم ان كل ما ليس بكائن مراد لله تعالى
الكون قولكم لا بد وان يكون الرب تعالى عالما بانه لا يكون مسلم ولكن لا نسلم استحالة
كون ما علم الله انه لا يكون وان سلمنا استحالة كونه فلا نسلم استحالة ارادة ما
علم الله انه لا يقع على وفق الارادة ولهذا فان كل احد يريد البقاء الف سنة او اكثر وان
علم بالقطع بقول نبي صادق مخبر عن الله انه لا يبقى بتلك المدة قولكم ولانه اما
ان يقع مراده او لا يقع لم قلتم انه يمتنع ان لا يقع قولكم يلزم منه ان يكون عاجزا قاصرا
عن تحقيق مراده قلنا متى يلزم منه القصور والعجز فيما هو من فعله اذا لم يقع وهو

مراد

مراد له اولا من فعله الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا فان في الشاهد من اراد
القيام والقعود وما هو من افعاله ولم يتمكن منه عد عاجزا بخلاف من اراد من غيره
القيام والقعود ولم يفعل فانه لا يعد عاجزا والذي نسلم انه لا يقع من مراد الله
انما هو فعل غيره لا ما هو من فعله وان سلمنا امكان تحقيق العجز بالنسبة الى فعل
الغير ولكن في حق من يقدر على اضطرار ذلك الغير الى مراده او في حق من لا يقدر الاول
ممنوع والثاني مسلم والايمان من الكافر وان لم يكن من فعل الله تعالى فقادر على
اضطراره اليه باظهار اية تطل عنقه لها خاضعا على ما قال تعالى ان نشا ننزل
عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين وقال تعالى ولو شئنا لاتينا كل
نفس هداها اي لجعلناهم على الهدى قسرا وقهرا والذي يدل على ذلك انه لو فاجاء من
امقعد ضعيف لملك عظيم في دست مملكته والاعوان من حوله تنبيه والعقبة
فانا نعلم من الملك انه لا يبدك منه ولا يعد اهماله مع العلم بقدرته على ردعه وزجره
عجزا منه ولا قصورا سلمنا امكان العجز والقصور مطلقا ولكن بالنسبة الى من يتصور
ويسمع بموافقة ارادته ومخالفتها او بالنسبة الى من ليس كذلك الاول مسلم والثاني
ممنوع والرب تعالى وتقدس عن الاضداد والانتفاع فلا يعد قاصرا ولا عاجزا
بعدم نفوذ ارادته سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع ارادة ما لم يقع لكنه معارض
بما يدل على نقيضه وبيانه ان الله تعالى امر بالايمان والطاعة ويلزم من كونه مامورا
ان يكون مرادا لله تعالى ويدل عليه وجهان الاول انه لو جمع الامرين قوله لغيره
امرك بكذا ولا اريد منك كان متناقضا كما عرف في النهي الثاني ان قول القائل
لغيره افعل قد يرد للايجاب كقوله تعالى اقم الصلاة والندب كقوله فكاتبوهم ان
علمتم فيهم خيرا والارشاد كقوله فاستشهدوا والاباحة كقوله فاصطادوا وللتاديب
كقوله عليه السلام لابن عباس كل مما يليك والامتنان كقوله كلوا مما رزقناكم والاكرام
كقوله ادخلوها بسلام امنين والتهديد كقوله اعملوا ما شئتم وللتسخير كقوله كونوا
قردة خاسئين وللتعجيز كقوله كونوا حجارة او حديدا والاهانة كقوله ذق انك انت

العزيز الحكيم للكريم وللتسوية كقوله فاصبروا او لا تصبروا والانذار كقوله كلوا
وتمتعوا وللدعاء كقول القائل اللهم اغفر لي ولكمال القدرة كقوله كن فيكون وللتمني
كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وانما تتعين للايجاب بارادة المامور
به فدل على انه قد يريد الايمان من الكافر لكونه مامورا به ومع ذلك فهو غير واقع منه
واما ما ذكرتموه من الاستشهاد بقول اهل الاجماع ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن
فتمسك بالاطلاقات والظواهر الظنيات في القطعيات وهو ممتنع وايضا فان من
مذهبكم ان العموم لا صيغة له وعند ذلك فلا مانع من حمل هذا الاطلاق على بعض
المرادات دون البعض وان كان ظاهرا في العموم فهو معارض باجماع اخر وهو ان
الاطلاق ايضا شايع ذايع بقولهم استغفر الله مما كره الله من غير نكير ايضا وذلك يدل
على ان المعاصي واقعة مع كراهية الله تعالى لها ويلزم من كونه كارها لها ان لا يكون
مريدا لها سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان كل كاين مراد لله تعالى وان كل ما ليس بكاين
غير مراد الكون له ولكنه معارض بما يدل على عدم ذلك وذلك لانه لو كان كما ذكرتموه
فكل ما هو مراد لله تعالى فلا بد من وقوعه وما ليس مراد الله فيمتنع وقوعه ويلزم من ذلك
ان يكون العبد مضطرا وملجا الى ما يفعل والى ما لا يفعل على وجه لا يتمكن من الفعل
بدل الترك والترك بدلا عن الفعل وهو خلاف الحس ويلزم منه ابطال الامر والنهي
والثواب والعقاب على الطاعات والمعاصي وهو خلاف الشرع والدين واجماع
المسلمين والجواب قولهم لا نسلم ان كل كاين مخلوق لله تعالى فدليله ما سبق
في الاصل الثاني ○ قولهم لا نسلم كونه مريدا له قلنا دليله ما بيناه قولهم الكفر
والمعاصي منهي عنه وعنها مسلم قولهم كل منهي مكروه غير مراد الكون قلنا لا نسلم
ان كل منهي غير مراد الكون والمكروه به من المنهي الواقع انما هو كونه معصية لا نفس
حدوثه كما سبق في اضداد الارادة ○ قولهم لو قال القائل لغيره انهاك عن كذا
واريد وقوعه منك ولا اكرهه كان تناقضا لا نسلم ذلك وكيف يستقيم ذلك والسيد
المعاقب من جهة السلطان على ضرب عبده المتواعد بالم عقابه اذا اعتذر عن ذلك

بمخالفته

بمخالفته لنهيه فقال انه نهاه بين يدي فنهاه عن فعل من الافعال طلبا للخلاص من عقاب
السلطان وانا نعلم انه لا يكره منه الفعل الذي نهاه عنه بل يكون مريدا منه ان لا يفعل
تحقيقا لنجاته وبسط عذره ومع ذلك يعد العبد مطيعا بتقدير الامتثال وعاصيا
بتقدير المخالفة وبتحقيق تمهيد عذر السيد بتقدير المخالفة ولولا ان ما اتى به نهي
لما تحقق شيء من ذلك ○ قولهم انما يتحقق صرف قوله لا تفعل الى النهي دون غيره
من المحامل بكراهة الفعل المنهي عنه لا نسلم ذلك وما المانع من الصرف بقرينة اخرى
غير ما ذكروه وما المانع ان يكون الصارف القرائن الدالة على اللزوم بتقدير الفعل
والشاهد بتقدير الترك قصدا ○ قولهم الكفر والمعاصي من الكاينات مسلم قولهم
لو كان مراد الله تعالى لكان الكافر والعاصي مطيعا موافقة للارادة قلنا
الكفر والمعصية من حيث هو فعل حادث مراد لله تعالى لا من حيث هو كفر ومعصية
على ما سبق وعلى هذا فلا يلزم ان يكون الكافر بكفره ومعصيته مطيعا وان سلمنا
ان الكفر والمعصية مرادان ولكن لا نسلم تحقق الطاعة بفعل المراد من حيث هو
مراد بل من جهة كونه مامورا به لظهور الامر وشهرته بخلاف الارادة اذ هي كامنة
باطنة ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال فلان مطاع الارادة
ومنه قوله تعالى انبا عن قول موسى لهرون افعصيت امري ولم يقل ارادتي والذي
يدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة امور ثلثة الاول انه لو اراد مريد من شخص
شيئا فوقع المراد من فعل ذلك الشخص على وفق ارادة المريد من غير شعور للفاعل
بارادة المريد فانه لا يكون طاعة وان تضمن ما ذكروه من موافقة الفعل للارادة
الثاني انه لو كان الفعل على الارادة طاعة للمريد لكان من اراد فعل امر ففعله
يكون مطيعا لنفسه بنفسه وهو ممتنع ولهذا فانه لما كان امتثال الامر طاعة
امتنع امر المرء لنفسه ○ الثالث انه لو كان موافقة الارادة طاعة لكان موافقة
المريد في ارادته طاعة له ولهذا فان من اراد اظهار الخضوع لغيره لا يفرق بين قوله
اني فاعل لما تريد وبين قوله اني مريد لما تريد ولو كان كذلك لكانت ارادة الواحد

منا الموت الاسا وانظار ابليس طاعة لله تعالى لموافقته ارادة الرب تعالى ذلك وهو
محال وبه يبطل ما ذكروه من قولهم ان من اراد اظهار الطاعة لغيره قال لغيره افعل ما
تريد واما الشعر فتقديره ان يكون ممن يحتج بقوله في اللغة فلا حجة فيه اذ المذكور
فيه التمني والتمني ليس بارادة والا كان الرب تعالى متمنيا لكونه مريدا وموافقته
المتمني ليست طاعة بالاتفاق وان قيل انه يجوز بالتمني عن الارادة فليس اولى من القول
بانه يجوز به عن الامر ثم وان سلمنا ان موافقته المريد في ارادته طاعة ولكن مطلقا
او بشرط ان يكون الاتي به قاصدا الموافقة الارادة الاول ممنوع على ما تقدم والثاني
مسلم ولكن الكافر لا ياتي بالكفر لقصد موافقته ارادة الرب تعالى فلا يكون مطيعا بذلك
قولهم لو كان مريدا للسفه والظلم لكان سفيها ظالما سبق جوابه في خلق الافعال
قولهم ان ارادة القبيح قبيحة فهو مبني على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح الذاتي
وقد ابطلناه ٥ قولهم رعاية الصلاح في فعله واجب باطل بما سبق في التعديل
والتجويز ٥ قولهم اذا جاز ان يكون امرا بالشيء وليس مريدا له جاز ان يكون خالقا
له ولا يكون مريدا له فهو جمع من غير دليل جامع فلا يقبل كيف والفرق حاصل وذلك لان
الامر لا يتوقف عليه وجود المامور بخلاف الارادة في الايجاد ضرورة كون الحادث جائزا
وتخصيص الحادث دون مخصص محال كما سبق واما النصوص فقد سبق جوابها
في مسئلة الارادة ٥ قولهم لا نسلم استحالة كون ما علم الله انه لا يكون قلنا لانه
لو وقع لانقلب علم الباري جهلا وهو محال وما لزم عنه المحال فهو محال غير ان احالته
لا لذاته بل لغيره والمحال لغيره مساو للمحال لذاته من جهة انه لا يقع قلنا امتناع
ذلك مما يعلمه كل احد من نفسه بالضرورة وما ذكروه من المثال فلا نسلم انه ارادة
بل هو تمني والتمني على الله تعالى محال ٥ قولهم العجز والقصور انما يلزم فيما هو من فعل
نفسه لا فيما هو من فعل غيره فهو مبني على فاسد اصولهم ان ثم خالقا غير الله تعالى وفاعل
سواه وقد ابطلناه في الاصل الثاني وسنا انه لا خالق الا الله تعالى ولا مبدع سواه
قولهم انا نكون عاجزا ان لو لم يكن قادرا على اضطرار العبيد الى ما يريد قلنا الاضطرار

ارادة ما علم انه لا يقع قلنا امتناع

مسئلة

بطريق

بطريق اظهار الايات وانواع المخوفات اما ان يكون مفضيا الى الايمان بحق من يعرف
الاله تعالى او بحق من لا يعرفه الاول ممنوع لان المعرفة حاصلة له وتحصيل
الحاصل محال والثاني ايضا ممتنع لان من لا يعرف الله تعالى لا يعلم ان المقصود
من ذلك الانقياد الى معرفته فلا يكون مفضيا الى المعرفة وان قالوا بان الله تعالى
يقبض له ملكا يقول له انك ان امنت نجوت من هذه المهالك وان اصررت على كفرك
هلكت مقول الايمان بالملئكة فرع الايمان بالله تعالى فمن لا يصدق بالله تعالى
فلا يكون مصدقا بالملئكة ثم وان كان مصدقا بالملئكة فما الذي يومنه ان يكون المخاطب
له عفريتا لا ملكا ثم وان سلمنا امكان معرفته بذلك ولكن لا نسلم ان ظهور الايات وانواع
المخوفات مما يوجب الاضطرار الى الايمان ويدل عليه قوله تعالى ولو اننا انزلنا اليهم
الملئكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليومنوا وقوله تعالى وما
تغني الايات والنذر عن قوم لا يومنون ثم وان سلمنا لزوم الاضطرار الى الايمان من ظهور
الايات غير ان القول بالاضطرار منهم لا يصح فان المقصود من التكليف بالايمان والطاعة
عندهم انما هو الفوز بالنعيم المقيم والنجاة العذاب الاليم وذلك لا يحصل عندهم
بالاضطرار بل انما يحصل بالاختيار وعند ذلك فالتكليف بالايمان مع عدم حصول
الغرض منه والحكمة المطلوبة يكون عبثا والعبث يستحيل صدوره من الله تعالى عندهم
واما ما تمسكوا به من الايات فظواهر غير يقينية محتملة التاويل في التخصيص والمعارضة
كيف وان قوله فظلت اعناقهم لها خاضعين وقوله ولو شئنا لجمعناهم على
الهدى اما ان يكون ذلك بطريق الاضطرار او لا بطريق الاضطرار فان كان
بطريق الاضطرار فهو قبيح عندهم على ما سبق وان كان لا بطريق الاضطرار فلا يكون
الايمان لازما وعلى هذا فقد خرج الجواب عن ما ضربوه من مثال الملك قولهم انا
يوصف بالنقص والقصور من يتضرر ويتبع قلنا فيلزم على قود ما قالوه ان لا يوصف
الرب تعالى بالنقص والقصور مقدر عدم نفوذ ارادته في افعاله وهو محال ويلزم
ايضا ان لا توصف الجمادات بالنقص نظرا الى ما فاتها من كمالات الحيوانات لعدم تضررها

وانتفاعها وهو ايضا ممتنع ه قولهم يلزم من كون الايمان مامورا ان يكون مرادا
بينا ابطال ملازمة الارادة للامر في مسئلة الكلام وما ذكروه في التقرير من
الوجهين نجوابهما على ما عرف في النهج قولهم ما ذكرتموه من الاجماع فامر ظني قلنا
وان كان ظنيا فلم تذكره للاستدلال بل انما ذكرناه لبيان ان ما ذكرناه على وفق الدين
واجماع المسلمين بخلاف ما ذكروه قولهم العموم عندكم لا صيغة له قلنا بمعنى انه
ليس له صيغة تقتضي بمجردها العموم مع قطع النظر عن القرائن والقرائن فيما نحن فيه
متظافرة على ارادة العموم من قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فانهم انما يوردون
ذلك في معرض التعظيم لله تعالى واعلاء شانه ولا يمكن ان يقال بتحقق هذا المعنى
بتقدير مشيئته في افعاله دون افعال العباد اذ الواحد منا ايضا بهذه المثابة ولا
فايدة في تخصيص الرب تعالى بذلك وما ذكروه من المعارضة بقولهم استغفر الله
مما يكره الله فيجب حمله على التنزيه عنه لا على ما بينا قض الارادة فان تسمية المنهي مكروها
شائع وهو الاولى جمعا بين الدليلين فانه اولى من تعطيل احدهما ه قولهم ما ذكرتموه
يلزم منه ان يكون العبد مضطرا الى اخر ما ذكروه قلنا هذا لازم عليكم في العلم فان
ما علم الله وقوعه لا بد من وقوعه وما علم عدمه فلا بد من عدمه وقد خرج العبد بذلك
عن الاختيار كما قلتم في الارادة وما هو الجواب في العلم هو الجواب في الارادة والله
اعلم **النوع السابع** في اسماء الله الحسنى ويشتمل على ثلثة فصول الاول في
الاسم والتسمية ه الثاني في جواز ما خذ تسميات الاسماء الحسنى ه الثالث في
معاني اسماء الله الحسنى **الفصل الاول** في الاسم والتسمية والمسمى ه اتفق العقلا
على المغايرة بين التسمية والمسمى واختلفوا في الاسم فذهب الاكثرون من اصحابنا والجم
الغفير الى ان التسمية هي نفس الالفاظ الدالة والاسم هو نفس المدلول وسواء كان
المدلول وجودا او عدما خلافا للشذوذ من اصحابنا في قولهم ان قولنا القايل معدوم
تسمية لا مسمى لها لظنهم ان الاسم لا يكون الا ثبوتيا ثم اختلف هولاء في الاسم هل هو نفس
المسمى ام لا فقال بعضهم كالاستاذ ابي بكر بن فورك وغيره ان كل اسم هو المسمى بعينه وانه

اذا

فالمسمى يكون خالقا حالما وفاعلا

اذا قال القايل الله فقوله دال على اسم هو المسمى بعينه واذا قال الله عالم او خالق
فقوله دال على اسم هو المسمى الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم الاسماء
منقسمة فمنها ما هو غير المسمى كالموجود والذات ومنها ما هو عين المسمى ككون الباري
تعالى خالقا وفاعلا هو ذاته والاسم هو نفس الفعل والخلق وفعله وخلقه
غير ذاته ومنها ما ليس هو نفس المسمى ولا غيره كاتصاف الرب تعالى بصفاته المتشابهة
ككونه عالما وقادرا ونحوه فان المسمى ذاته والاسم علمه وقدرته وعلمه وقدرته
ليس نفس ذاته ولا غيرها كما سبق في الصفات وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو
التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتاخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن
ابي انوب الى ان الاسم مشترك بين التسمية والمسمى وانه قد يراد به التسمية وقد يراد به
المسمى فما قام الدليل فيه على عود الاسم الى التسمية دون المسمى بالعكس
وحيث تباعدوا الا تفيا على الوقف وهو قريب من مذهب اهل اللغة ه احتج اصحابنا
على ان الاسم غير التسمية بالنصوص واللغة والاجماع اما النصوص فقوله تعالى
سبح اسم ربك الاعلى اي ربك لاستحالة كون الاقوال الدالة عليه مسبحة وايضا
قوله تبارك اسم ربك والمراد به تبارك ربك لاستحالة اتصاف التسمية بذلك وايضا
قوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء والمراد به الاصنام لا نفس الاقوال الدالة
عليها فانهم ما كانوا يعبدون اقوالهم وايضا قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
والمراد به ذكر الله لا نفس التسمية اذ التسمية هي نفس الذكر فلو اراد بالاسم نفس
الذكر لكان معناه ولا تاكلوا مما لم يذكر ذكر الله عليه وهو ممتنع ه واما اللغة فمن
وجهين الاول قول سيبويه الافعال امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء والاحداث
انما تصدر من المسميات لا من الاقوال الثاني قول لبيد الى الحول ثم اسم السلام عليكما
ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر ه والمراد من قوله فاسم السلام نفس السلام
الذي هو مبادر الى الفهم عند اطلاق السلام ه واما الاجماع فهو ان الامة من المسلمين
مجمعة قبل ظهور هذا الخلاف على ان الاسماء الحسنى كانت لله تعالى في ازله ولو كانت

وبارك ويراد به المسمى

الاسما هي التسميات اي الاقوال الدالة والعبارات لكانت العبارات الدالة
قديمة او لما كانت الاسما الحسنى قديمة وكل واحد من الامرين ممتنع وايضا
فان ارباب العقول متفقون على ان للمسميات لها اسما وان سكت المسمون
عن التسميات والاقوال الدالة واذا ثبت ان الاسم مغاير للتسمية فيمتنع ان يكون
الاسم هو المسمى مطلقا بل لا بد من التفصيل الذي ذكرناه لانا نعلم بالاضطرار
اختلاف المدلولات في قولنا لقائل الله وفي قوله الله عالم والله خالق وان
كل واحد منها عبر عن معنى مغاير لما ابانه عنه القول الاخر وذلك يمنع اتحاد المسمى
بمسمع وعلى هذا فكل تسمية من حيث انها صفة للقائل بها اسم لا يدخله الصدق
ولا الكذب وان دخلها ذلك من جهة كونها تسمية وليس كل اسم تسمية فان العلم
اسم لمن هو صفة له وليس بتسمية لانه ليس بقول دال ولو قال الله تعالى كلامي
صدق فالاسم والتسمية فيه والمسمى واحد اذ التسمية كلامه وهو الاسم
المدلول وهو المسمى ولو قال تعالى انا الله فالاسم هو التسمية للمسمى والتسمية
كلامه وهو المسمى وليست عين المسمى ولا غيره ولو قال تعالى انا العالم فالتسمية
قوله والاسم علمه والمسمى ذاته وليس كل واحد من التسمية والاسم والمسمى
هاهنا هو عين الاخر ولا غيره ولو قال تعالى انا الخالق فالتسمية قوله والمسمى
ذاته وليست التسمية هاهنا عين المسمى ولا غيره والاسم هو الخلق وهو غير
التسمية والمسمى ولو قال الواحد منا الله او قال انه عالم او انه خالق فالتسمية
هي قول الواحد منا وهي غير الاسم والمسمى في جميع هذه الصور وفي الصورة
الاولى الاسم هو المسمى وفي الثانية الاسم ليس هو عين المسمى ولا غيره وفي
الثالثة الاسم هو غير المسمى فان قيل المراد من النصوص المذكورة انما هو المسمى
بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسئل
القرية اي اهل القرية على ما سبق تحقيقه وعليه يجب حمل كلام سيبويه وذلك
التاويل بما سنذكره عن قريب والمراد بالسلام في قول لبيد انما هو الله تعالى اذ

السلام

السلام من اسمائه على ما يأتي واما الاجماع على الاسما الحسنى في الازل فما
لا يمكن التمسك به اما على اصلكم فانه وان تعددت الاقوال الحادثة ازلا فلا
القديمة غير متعددة عندكم فما المانع من ازلية الاقوال القديمة عندكم
واما عندنا فلانه يجب الحمل على ان الاسما الحسنى كانت له في الازل بالقوة
والامكان وعليه يجب حمل اتفاق العقلا على الاسما وان سكت المسمون ويدل على
ما ذكرناه من التاويل في جميع ما ذكرتموه امور ثلثة الاول هو ان الاسم في
اللغة ماخوذ من السمة وهي العلامة وذلك انما يتحقق في الاقوال الدالة دون
المدلولات الثاني انه لو كان الاسم هو المسمى للزم تعدد الالهة تعالى ضرورة لانعقاد
الاجماع على تعدد الاسما وانها تسعة وتسعون اسما والتعدد في الله تعالى
محال الثالث انه لو كان الاسم هو المسمى لكان المسمى للنار عاصيا عليها وهو محال
والجواب اما ما ذكروه على النصوص وقول سيبويه فراجع الى الاضمار في
الكلام ما ليس فيه وهو ممتنع الا لضرورة فانا سنبطل ما يذكرونه من دليل التاويل
واما حمل السلام في قول الشاعر على الله تعالى فبعيد لما حققناه من ان السلام
المعهود هو المتبادر الى الفهم من لفظ السلام عند الاطلاق فلا بد له من دليل
قولهم ما المانع على اصلكم من قدم الاسما لعدم الاقوال الربانية قلنا نحن
انما ذكرنا الاجماع من هذا الوجه بطريق الالزام على الخصوم وهم لا يعتقدون قولا
قديما لا انا ذكرناه استدلالا على ما نعتقده وما ذكروه من الحمل على القوة والامكان
تاويل لا بد له من دليل وكذلك القول في تاويل اجماع العقلا وما ذكروه من الدليل
الاول في التاويل فما لا يدل على اختصاص الاسم بالسمة فان سمة كل شيء وعلامته
خصوص تعينه وذلك متحقق في مدلول اللفظ واما الدليل الثاني فانما يلزم من
اعتقاد كون الاسما متعددة والمسمى واحدا واما من قال ان المسميات متعددة
الاسما وانها منقسمة الى اسما ذات واسما صفات واسما افعال فلا لزم على
هذا التقابل اشكال ومن هذا وان تعدد في اسما الذات والصفات

قوال الاسماء

تعددها

بطرق

والافعال فيعبر مساعد في اسما الذات مع تعددها واتحاد الذات وذلك يجوز
تسميته ذاتا موجودا الها ولا جواب له الا باعتقاد عدم تعدد اسما الذات مع
اتحادها واعادة كل اسم الى صفة زائدة على نفس الذات كما ذكره القاضي ابو بكر
او ان التعدد في التسمية لا في الاسم واما الدليل الثالث فانما يلزم ان لو كان الاسم
هو القول الدال وهو المسمى وليس كذلك على ما حققناه **الفصل** الثاني في
ما خذ جواز تسميات الاسما الحسنى وليس ما خذ الجواز في ذلك دليلا عقليا
ولا نيا سما القطعيا والا كان تسمية الرب تعالى بكونه فقيها وعالما مع صحة معاني
هذه التسميات في حقه وهي العلم والفقه اولى من تسميته بالكوز والحديد والبد
والوكيل مع اشكالها في ظواهرها بل ما خذ ذلك انما هو الاطلاق والاذن من الشارع
فكل ما ورد الاذن من الشارع به جوزناه وما ورد المنع منه منعناه وما لم يرد
فيه اطلاق لا منع فقد قال بعض اصحابنا بالمنع منه وليس القول بالمنع مع ورود
المنع منه اولى من القول بالجواز مع عدم ورود التجويز اذ المنع والتجويز حكمان
وليس اثبات احدهما مع عدم دليله اولى من الاخر بل الحق في ذلك الوقف وهو انا
لا نحكم بجواز ولا منع والمتبع في ذلك من الظواهر الشرعية ما هو المتبع في ساير
الاحكام وهو ان يكون ظاهرا في دلالته وفي صحته ولا يشترط فيه القطع كما
ذهب اليه بعض الاصحاب لكون التجويز والمنع من الاحكام الشرعية وان التفرقة
بين حكم وحكم في اشتراط القطع في احدهما دون الاخر تحكم لا دليل عليه فان قيل
تسميات اسما الصفات وان كان مفيدا الا ان ما ورد من تسميات الذات فغير
مفيد لان المقصود من التسمية انما هو التعريف والتعريف مما لنفس الذات
غير ممكن اما بالنسبة الى الله تعالى فلان علمه بذاته وبغيرها غير متوقف على تسمية
ولا غيرها من التعريفات والا كان يتقدر عدم ذلك المعرف جاهلا وهو محال
واما بالنسبة الى الواحد منا فلان معرفة حقيقة ذات الاله غير ممكنة له على ما سبق
في مسايل الصفات قلنا انما ذكرتموه مبني على وجوب رعاية الغرض والمصلحة

في

في افعال الله تعالى وقد سبق بطلانه وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان معرفة
حقيقة ذات الاله غير ممكن على ما سبق اصحابنا في مسايل الصفات **الفصل**
الثالث في معاني اسما الله تعالى والاسما الحسنى تسعة وتسعون اسما اولها
الله وهو من الاسما الخاصة بذاته لا يوصف به غيره تعالى وقد اختلف فيه فذهب
ذاهبون الى انه اسم علم للذات لا اشتقاق له وذهب ذاهبون الى انه مشتق
اذ الاصل فيه اله على انه ادخلت عليه اللام للتفخيم والتعظيم فقالوا الاله ولما
كان استعمال ذلك غالبا والهمزة مستثقلة حذفوا الهمزة وادغموا لام التعظيم في
اللام الاخرى فقالوا الله ومنهم من قال الاصل فيه لاه على انهم ادخلوا عليه لام
التعظيم فقالوا الله ثم اختلف هولا في جهة اشتقاقه فمنهم من قال انه مأخوذ
من الاله وهو التعبد ومنهم من قال انه مأخوذ من الوله وهو الحيرة وقيل معنى
الاله هو القادر على الخلق فيرجع حاصله الى صفة القدرة وقيل هو الذي
لا يكون الا ما يريد وقيل هو الغالب الذي لا يغلب وقيل هو الذي لا يصح التكلف
الا منه وحاصل هذه الوجوه يرجع الى صفة فعلية وسلبية ○ الرحمن الرحيم
معناه مريد الانعام على الخلق فيرجع حاصلها الى صفة الارادة وهما
بمنزلة الندمان والنديم والرحمن من الاسامي المختصة بالله تعالى دون غيره
بخلاف الرحيم وقال ابن عباس الرحمن بخلقه جميعا والرحيم للمومنين خاصة
وقيل الرحيم لاهل الدنيا والرحمن لاهل الاخرة وقيل الرحمن برحم خلقه والرحيم
هو العطوف بالرزق على عباده ○ الملك قيل معناه انه يعز من يشا ويذل
من يشا ويستحيل عليه الاذلال وحاصله راجع الى صفة فعلية وسلبية وقيل
هو الملك السالب فيرجع حاصله الى صفة فعلية وقيل هو الذي يولي ويعزل
ولا يتصور عليه تولية ولا عزل وهو راجع الى صفة فعلية وسلبية وقيل هو
المنفرد بالعز والاستطالة على من يتصف به دون غيره والعز هو القدرة على ما
يا تي فيرجع حاصله الى صفة القدرة وصفة سلبية وقيل هو ذو الملك

والملك خلقه وعلى هذا فتسمية الملك انما يصح فيما لا يزال لا في الازل وقال
القاضي ابو بكر هو القادر وعلى هذا فيعود الى صفة القدرة ويكون مسمى بالملك
في الازل لكونه قادرا اولا والجواهر في حال بقائها وان لم يكن مقدورة الايجاد
فلا تخرج عن كونها مملوكة تاعتبار القدرة على ابقائها انما تخلق البقاء لها او تخلق
الاعراض التي لا تتم بقاء الجواهر الا بها ٥ القدوس قيل معناه انه البري من المعاب
فيكون صفة نفي وقيل هو الذي له الكمال في كل وصف اختص به وقيل هو الذي
لا تحده الاوهام ولا تصوره الابصار فيكون صفة سلبية ٥ السلام قيل
معناه ذو السلامة عما يستحيل عليه من النقائص فيكون صفة سلبية وقيل ذو السلم
السلم اي ازال السلامة به ومنه فيكون صفة فعلية وقيل بل معناه انه يسلم على
خلقه ومنه قوله تعالى سلام قولا من رب رحيم فيكون صفة كلامية المؤمن
قيل معناه المصدق لنفسه ورسله فيما اسواعنه في تبليغهم اما بالقول
فيكون صفة كلامية او بخلق المعجزة فيكون صفة فعلية وقيل معناه انه يؤمن
عباده من الفزع الاكبر اما بان يخلق لهم الطمانينة من ذلك فيرجع الى صفة
فعلية او بان يخبرهم بالامن من ذلك فيرجع الى صفة كلامية وقيل معناه ان
الحقائق منكشفة له فيرجع الى صفة العلم وقيل معناه ان القول قوله لا طلاع
عليه فيرجع الى صفة كلامية وسلبية وقيل معناه استحالة الزوال عليه
فيكون صفة سلبية ٥ المهيمن قيل معناه الشاهد ومنه قوله تعالى مصدقا
لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه اي شاهدا عليه ومنه قول الشاعر
ان الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذوو الالباب
لكن من الاية من فسر كونه شهيدا بمعنى كونه عالما فرجع الى صفة العلم
ومنهم من فسره بالقول المصدق فرجع الى صفة الكلام وقيل معنى المهيمن الامين
اي الصادق في قوله وقيل معناه الحفيظ وسيأتي شرحه ٥ العزيز
هو الذي لا يرام وقيل هو الذي لا يخالف في مراده وقيل هو الذي لا يخوف

بالتهديد

بالتهديد وقيل هو الذي لا يحط عن منزلته وقيل هو الذي لا مثل له وقيل هو
الذي لا يحد وقيل هو الذي لا يصح عليه نقص وحاصل الكل يرجع الى
صفات سلبية وقيل هو الذي يعذب من اراد وقيل هو الذي عليه ثواب العقاب
فيكون صفة فعلية وقيل هو القادر والعزة هي القدرة ومنه المثل فما لم
عزيز وقال تعالى فعززنا بثالث اي قوينا وايدنا فيرجع الى صفة القدرة
الجبار قيل هو ماخوذ من الجبر وهو الاصلاح ومنه تقال جبرت العظم والجبر
وقيل هو الحامل للخلقة على ما يريد وقيل هو المتبع الذي لا ينال ومنه يقال للنخلة
اذا طالت وقصرت عنها الايدي جبارة وقيل هو الذي لا يجبر عند التقدير ولا
يشفق عند النزل وقيل هو الذي لا يتمنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن وقيل
هو الذي لا يناقش في فعله ولا يطالب بعلة ولا يحجر عليه في مقدوره وقيل
هو الذي لا يجب عليه شيء وقال ابن عباس هو العظيم والعظيم هو ما اشتملت
عنه جميع صفات النقص وحاصل الجميع يرجع الى صفات سلبية وقيل معنى
العظيم هو ما ثبت له جميع صفات الكمال وانتفت به جميع صفات النقص وذلك
مشتمل على الصفات النفسانية والفعلية والسلبية ٥ المتكبر قيل معناه
ما قيل في العظيم ٥ الخالق وهو المختص باختراع الاشياء البارئ في
معنى الخالق ٥ المصور وهو المختص بابداع التركيب وكل ذلك من صفات
الفعل ٥ الغفار معناه المريد لازالة العقوبة بعد استحقاقها وهو راجع
الى صفة الارادة ٥ القهار ومعناه الغالب الذي لا يغلب وهو صفة سلبية
وفعلية ٥ الوهاب وهو المختص بكثرة العطاء وهو صفة فعلية ٥ الرزاق
وهو المختص بعطية ما يقوت ويدفع التلف وهو صفة فعلية ٥ الفتاح
قيل معناه المختص بتيسير ما يعسر فيكون صفة فعلية وقيل هو الحاكم ومنه
قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي احكم ثم الحكم قد يكون بالقول
والاخبار وقد يكون بالقضاء والقدر فالاول يرجع الى صفة كلامية والثاني

مبلغ

معنى

يرجع الى القدرة والارادة وقيل الحاكم هو المانع ومنه يقال حكمه اللجام
لمنعها من جماح الدابة وهو راجع الى صفة فعلية وقيل معنى الفتاح خالق
الفتح وهو النصر ومنه قوله تعالى ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح معناه ان
تستنصروا فقد جاءكم النصر وهو ايضا راجع الى صفة فعلية ○ العليم ومعناه
العالم بجميع المعلومات وهو صفة علمية ○ القابض وهو المختص بالسلب
الباسط وهو المختص بالتوسعة والمنح وهما صفتان فعليتان ○ الخافض ومعناه
رافع البلية وهو صفة فعلية ○ الرافع معناه المعطي للمنازل وهو صفة
فعلية ○ المعز ومعناه معطي القوة وهو صفة فعلية ○ المذل ومعناه
الموجب لحط المنزلة وهو صفة فعلية ○ السميع البصير اي يرى ويسمع ويبصر
الحكم ○ معناه الحاكم وقد سبق تفسيره ○ العدل معناه انه لا يفعل
ما يفعل فهو صفة سلبية ○ اللطيف قيل معناه خالق اللطف فيكون صفة فعلية
وقيل هو العليم بالخفيات فيرجع الى صفة العلم ○ الخبير قيل معناه العليم
وقيل معناه المخبر فالاول صفة علمية والثاني صفة كلامية ○ الحليم قيل
معناه الذي لا يستفزه زلات العصاة فيعجل العقاب عليها قيل وقتها المقدر
فيكون صفة سلبية ○ العظيم وقد سبق معناه ○ الغفور ومعناه مريد
ازالة العقوبة بعد استحقاقها ○ الشكور قيل معناه المجازي على الشكر وقيل
معناه المثيب على القليل من الطاعة بالكثير من نعمه وعلى التقديرين يرجع حاصله
الى صفة فعلية وقيل معناه انه المثني على من تمسك بطاعته فيرجع الى صفة كلامية
العلي ومعناه معنى المتكبر وسبق معناه الكبير ايضا ○ الحفيظ قيل معناه
العليم فيرجع الى صفة العلم وقيل هو الذي لا يشغله شيء عن شيء فيرجع الى صفة
سلبية وقيل هو الذي يحفظ ما يريد ابقاءه فيرجع الى صفة فعلية ○ المقيت قيل
معناه خالق الاقوات وقيل هو المقتدر وحاصلهما يرجع الى صفة فعلية وقيل
معناه الشهيد وهو العالم بالحاضر والغائب فيرجع الى صفة العلم وقيل

انه

هو المقتدر فيرجع الى صفة القدرة ○ الحسيب قيل معناه الكافي يخلق ما
يكفي العباد في مهماتهم فيكون صفة فعلية وقيل هو المحاسب باخباره للمكلفين
عما فعلوه من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية ○ الجليل ومعناه معنى المتكبر
كما سبق ○ الكريم قيل معناه الجواد فيكون صفة فعلية ان قيل الجواد هو الذي
الجود او صفة القدرة ان قيل الجواد هو المقتدر على الجود وقيل هو العالي
الرتبة ومنه يقال كرائم المواشي لنفاستها وقد سبق تفسير العلي وقيل هو
الذي يعفو عن الذنوب وسيأتي شرح العفو ○ الرقيب ومعناه الحفيظ
وقد سبق تفسيره ○ المجيب قيل معناه الذي يجيب الادعية وقيل هو الذي
يسمع الداعي بما اراد والاول يرجع الى صفة كلامية والثاني الى صفة
فعلية ○ الواسع قيل معناه العالم وقيل معناه الغني وقيل معناه الكافي
للخلق والاول صفة علم والثاني صفة غنى والثالث صفة فعل ○ الحكيم
قيل معناه الحاكم وقد سبق تفسيره وقيل معناه العليم وهو صفة علمية
وقيل هو المحكم المتقن للاشياء فيرجع الى صفة فعلية ○ الودود قيل معناه
المودود كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وهو المحبوب وقيل هو
الوداد اي المحب ومعنى كونه محبا اثنا وه على المطيع في الدنيا وثوابه له في
الاخرى فيرجع الى صفة فعلية وكلامية ○ المجيد قيل معناه الجميل الافعال
وقيل معناه الكثير الافضال ومنه قول العرب مجدت الابل اذا اصابت
مرعى خصيبا فيكون راجعا على التفسيرين الى صفة فعلية وقيل هو الذي لا
يشاركه فيما له من اوصاف المدح لغيره فيكون صفة سلبية ○ الباعث ومعناه
المعيد ○ الشاهد ومعناه العالم بالحاضر والغائب فهو صفة علمية
الحق قيل معناه الموجود الواجب لذاته اي لا يفتقر في وجوده الى غيره
فيرجع الى صفة سلبية وقيل معناه الحق اي الصادق في القول وقيل هو مظهر
الحق فيرجع الى صفة فعلية وقيل معنى الحق العدل وهو صفة فعلية ○ الوكيل

قيل معناه الكفيل الى المتكفل المتكفل بحاجات الخلق فيكون صفة فعليه
وقيل هو الموكول اليه في امر الخلق القوي معناه المتمكن من كل مراد القادر
عليه فيرجع الى صفة القدرة ن المتين معناه مفي لانها بقي القدرة
وهي صفة نفسية وسلبية ن الولي ومعناه الحافظ للولاية ن الحميد
معناه المحمود ن المحصي قيل معناه العالم وقيل هو القادر ومنه قوله عز
ان لن تحصوه اي لن تطيقوه وقيل هو المنزه عن عد كل معدود فالاول يرجع
الى صفة العلم والثاني الى صفة القدرة والثالث الى صفة الكلام ن
المبدي وهو المختص بابتدا الفضل فهو صفة فعلية ن المعيد معناه
المختص باعادة الخلق وهو صفة فعلية ن المحيي معناه خالق الحيوة فيكون
صفة فعلية ن المميت ومعناه خالق الموت وهو صفة فعلية ن الحي
ظاهر وهو صفة نفسية ن القيوم قيل معناه الدائم الباقي وقيل معناه
اقامة التدبير في العالم فالاول صفة ذات والثاني صفة فعل ن الواجد
قيل معناه انه الغني الذي لا يفتقر ومنه قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم
من وجدكم وقيل هو العالم والاول صفة سلبية والثاني صفة ذاتية وقيل
هو المختص بالولاية والتولية فالاول صفة ذاتية والثاني صفة فعلية ن الاحد
يستغني تفسيره في اثبات الوحدانية ن الصمد قيل معناه السيد ومنه
قول الشاعر الا بكر الناعي بخير بني اسد بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد ن
ثم قيل السيد هو المالك وقيل هو الحليم وقيل هو العالي الدرجة وقيل هو
المدعو المسئول وقيل معنى الصمد هو الذي لا جوف له فيكون صفة سلبية والاول
صفة نفسية وقيل معنى الصمد انه لم يزل الفاقد المقتدر معناهما ظاهر
وهو اثبات القدرة فهو صفة نفسية ن المقدم المؤخر معناه المختص بتقديم
من شاء وتاخير من يشاء الاول الآخر معناه انه ازلي ولا يزال وانه قبل كل شيء
وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء وهما صفتان سلبيتان ن الظاهر قيل

معناه

معناه القاهر والغالب ومنه يقال ظهر فلان على فلان اذا قهره فيكون صفة
فعلية وقيل هو المعلوم بالادلة القاطعة ن الباطن قيل معناه المختفي
عن حواس خلقه بحيث لا يدركونه في الدنيا فيكون صفة سلبية وقيل هو
العالم بخفيات الامور فيكون صفة نفسية ن الوالي معناه المالك لكل شيء والقادر
عليه فيعود الى صفة نفسية ن المتعالي وتقرب معناه من العالي وقد سبق
تفسيره ن البر معناه البار اي فاعل البر وهو الاحسان الى الخلق وهو
صفة فعلية ن التواب معناه انه يرجع بفضله واحسانه على عبيده اذا
عادوا عن معاصيهم وتابوا اليه فان التوبة بمعنى العود والرجوع ومنه قوله
تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم ليرجعوا وهو صفة فعلية ن المنتقم
معناه المعاقب لمن عصاه وهو صفة فعلية ن الرؤف معناه المريد للتخفيف
عن العبيد ن مالك الملك معناه المتصرف في المخلوقات على حسب ما يشاء
ويختار فيرجع الى صفة فعلية ن ذو الجلال والاكرام وهو قريب من معنى الجليل
المقسط معناه العادل ومنه يقال اقسط الرجل اذا عدل وقسط اذا
جار وهو صفة فعلية ن الجامع معناه المختص بجمع الخصوم يوم القضاء
وانصاف المظلوم من الظالم وهو صفة فعلية ن الغني معناه الذي لا يفتقر
الى شيء وهو صفة سلبية ن المغني معناه المحسن لاحوال الخلق وهو صفة
فعلية ن المانع معناه المانع لمن يشاء من المنافع وهو صفة فعلية ن
الضار النافع معناه خالق الضر والنفع وهو صفة فعلية ن النور سبق
تفسيره في نفي التشبيه ن الهادي المختص بخلق الهدى وهو صفة فعلية
البديع قيل معناه انه المبدع الخالق وقيل انه لا نظير له ن الباقي معناه
لا اخر له ولا يتصور عليه العدم وهو صفة سلبية ن الوارث معناه الباقي
بعد فنا الخلق وللمالك بعد زوال كل مالك سواه ن الرشيد قيل معناه انه
موصوف بالعدل وقيل معناه انه المرشد الى سبيل الخيرات ن الصبور

معناه

معناه
هو

معناه الحليم وقد سبق بعينه فهذه جملة معاني الاسما الحسنى لخصناها
على غاية الايجاز والاختصار مميزين لبعضها عن بعض تقريبا لفهمها على
القاصرين واعلم ان الاسما الحسنى قد تقسم وجوها من التقسيم لا بد من الاشارة
اليها مبالغة في التفهيم لغير المتدربين الاول ان من الاسما الحسنى ما هي
نفس ذاته ومنها ما هي غير ذاته وهو ومنها ما ليس هي نفس الذات ولا
غيرها كما سبق تعريفه الثاني ان الاسما منها ما هي صفات نفسانية
كالعلم والقدرة ومنها ما هي صفات فعلية كالخالق والرازق ومنها ما
هي صفات سلبية كالغني الثالث ان منها ما لا يتعدى الذات كالاله ومنها
ما يتعدى كالعالم والقادر فانه يتعدى الى المعلوم والمقدور الرابع
ان الاسما منها ما لا يسمى بها غير الله تعالى كالاله والرحمن ومنها ما يسمى بها
غيره اما مطلقا كالعالم والقادر واما بالاضافة كالقابض الباسط فانه
لا يقال لغيره قابض باسط مطلقا بل قابض الملك وباسط الخير الخامس ان من
الاسما ما دل عليها فعله كالعلم يدل عليه الاتقان ومنها ما يدل عليه صفة من
صفاته كالحيوة يدل عليها العلم السادس الاسما منقسمة الى ما هي قديمة
كصفات الذات والى ما هي حادثة كصفات الافعال السابع الاسما
منها ما هي قائمة بذاته كالاسما النفسانية ومنها ما هي خارجة عن ذاته
كاسما الافعال الثامن الاسما منها ما معناه واحد كالعالم والقادر
ومنها ما هو مركب من صفة فعلية وسلبية او نفسية وسلبية او صفة نفسانية
وفعلية او من الصفات النفسانية والفعلية والسلبية التاسع الاسما
منها ما هو متفق على معناه ومنها ما هو مختلف فيه واعتبر كل ذلك بما اسلفناه
والى هاهنا تم الكلام من القسم الاول في واجب الوجود القسم الثاني في
الموجود الممكن الوجود ويشتمل على مقدمة وخمسة اصول اما المقدمة ففي
بيان حصر في الجواهر والاعراض واما الاصول فالاول منها في بيان الجواهر

واحكامها

الاسما

واحكامها والثاني في بيان الاعراض واحكامها والثالث فيما يوصف به الجواهر
والاعراض والرابع في بيان حدوث الجواهر والاعراض والخامس في فنا الجواهر
والاعراض المقدمة لا يعرف خلافا بين العقلا في حصر الموجود الممكن
في الجواهر والاعراض وان اختلفت مسالكهم في جهة الحصر واقسام كل واحد
من القسمين ولنذكر مسلك الفلاسفة في ذلك ونسبه على ما فيه ثم نعطف عليه
مسلك اهل الحق اما الفلاسفة فقد قالوا الموجود الممكن اما ان يكون وجوده
في موضوع او لا في موضوع وهذه قسمة دائرة بين النفي والاثبات فان كان الاول
فهو الجوهر وان كان الثاني فهو العرض وانما قالوا في موضوع ولم يقولوا في موضوع
عن الصورة الجسمية فانها عندهم جوهر وهي قائمة في محل هو المادة الجسمية
وليست المادة عندهم موضوعا للصورة بل والمحل اعم من الموضوع اذ الموضوع
عندهم هو محل الشي يكون مقوما للحال فيه كالمادة بالنسبة الى الاعراض القائمة
وليس كل مقومة للصورة الجسمية بل الصورة الجسمية هي المقومة لمحلها واذا
عرفت قالوا فالجوهر اما ان يكون بسيطا اي لا تركيب فيه او مركبا فان كان بسيطا
فاما ان يكون داخلا في المركب واما ان لا يكون داخلا في المركب فان لم يكن
داخلا في المركب فاما ان يكون متعلقا بالمركب او لا تعلق له به فان لم يكن متعلقا
به فهو العقل وعروا عنه بانه الموجود الممكن المبرا عن المادة وعلائقها وان كان
متعلقا بالمركب فهو النفس الفلكية والانسانية وسيأتي معناها واما ان كان
داخلا في المركب فاما ان يكون محلا للجزء الاخر من ذلك المركب او حالا فيه فان
كان الاول فهو المادة الجسمية وعروا عن المادة بانها التي باعتبارها وحدها
يكون المركب بالقوة لا بالفعل وذلك في ضرب المثال كالخشب بالنسبة الى
السرير وان كان فهو الصورة الجسمية وعروا عنها بانها التي باعتبارها
وحدها يكون المركب موجودا بالفعل لا بالقوة وهي في ضرب المثال كصورة
السرير وشكله بالنسبة الى السرير وان لم يكن شكل السرير صورة جوهرية

محل احترازا م

الى الصورة الجسمية فانها غير مقومة م

الثاني م

بل عرضية واما ان كان مركبا فهو الجسم وهو اما بسيط اي غير مركب من اجسام
مختلفة الطبيعة او مركب فان كان بسيطا فاما ان لا يكون قابلا للكون والفساد
فان كان الاول فكالافلاك وان الثاني فاما ان يكون حارا او باردا فان كان حارا
فاما يابس او رطب فان كان يابسا فهو النار وان كان رطبا فهو الهواء واما ان كان
باردا فاما رطب او يابس فان كان رطبا فهو الماء وان كان يابسا فهو التراب وهذه
البسايط الاربعة هي العناصر واما ان كان الجسم مركبا من اجسام مختلفة الطبيعة
فكالنباتات وانواع الحيوانات والمعدنيات واما العرض فقالوا اما لا يوجب
تعقله تعقل امر خارج او يوجب فان لم يوجب تعقله تعقل امر خارج عنه فهو اما
ان يقدر تجزيه او لا يقدر فان قدر تجزيه فهو حنس الكم وهو اما ان يتصل
اجزاؤه عند حد واحد او لا يتصل فان كان الاول فاما قار الذات او غير قار
الذات فالقار منه هو البعد وغير القار منه هو الزمان وان كان الثاني فهو العدد
وان لم يقدر تجزيه فاما ان يوجب بين اجزائه نسبة او لا يوجب نسبة فان كان الاول
فهو حنس الوضع والوضع حاله توجد للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
كحاله الجسم عند القيام او القعود او الانطراح ونحوه وان كان الثاني فهو حنس
الكيفية وهو هيئة قارة للجوهر لا يوجب تعقلها تعقل امر خارج عنها وعن حاملها ولا
يوجب قسمة ولا نسبة بين اجزائها ولا اجزاء حاملها وذلك كالاشكال والروحية
والفردية والانفعاليات والانفعالات كالحرارة والبرودة والحلاوة وحمرة الخجل
وصفرة الوجل والقوة والاقوة كالمصارعة وهي القوة التي بها يصرع الغير ويحركه
والمراضة وهي القوة التي بها يقول الجسم للمرض مرعه والمصاحة وهي القوة
التي بها لا يقبل البدن المرض بسهولة والكمالات غير المحسوسة كالعلم والظن
والصحة والهدايات النفسانية التي عنها صدور الفضايل والرذايل ونحوه واما
ان اوجب تعقله تعقل امر خارج فذلك الخارج اما ان ينعكس عليه في الفهم والوجود
او لا ينعكس فان انعكس فهو حنس المضاف كالابوة والبنوة ونحو ذلك وان لم

كان صح

بين اجزائه

ينعكس

ينعكس عليه فهو اما جوهر او عرض لا جايز ان يكون جوهرا اذ الجوهر من حيث هو جوهر
ليس مضافا ولا منسوب وما وقع منه مضافا فليس الى العارض فيه كذات الاب
وان كان فهو اما من قبيل المنسوبات او ليس لا جايز ان يكون من قبيل المنسوبات والا
لتسلسل وان كان ليس من قبيل من قبيل المنسوبات فليس غير الكم والكيف والوضع
فان كان مضافا الى الكم فهو اما قار او غير قار فان كان قارا فاما ان يسمى
بالانتقال الاينيين فان سمي بالانتقال فهو حنس الملك وهو عبارة عن حاله توجد
للجسم بسبب نسبة ابي امالة او لبعضه تنتقل بانتقاله كالقميص والتختم ونحوه
وان لم يسمى بالانتقال فهو حنس الاين وهو عبارة عن حاله تحصل للجسم بسبب نسبته
الى المكان وان كان غير قار فهو حنس متى وهو عبارة عن حاله تحصل للجسم بسبب نسبته
الى زمانه واما ما اضيف منه الى الكيف فاما ان يضاف اليه على انه منه او ضده فان
كان الاول فهو حنس ان ينفعل كالاسوداد والتبيض وان كان الثاني فهو حنس
ان ينفعل كالسواد والبيض فهذه هي جملة الاجناس العالية للموجودات الممكنة
وهي عشرة الجوهر والكم والكيف والاضافة والاين ومتى والملك والوضع
وان ينفعل وان ينفعل ومن اراد معرفة حقيقة كل واحد من هذه الاجناس وانواع
انواعها الى الانواع التي لا نوع تحتها على طريق الاستقصا فعليه بمراجعة دفاتر
الحقايق ورموز الكنوز وهذه القسمة وان اوصى اليه افضل مما جرى الولا سيما فهي مدخولة
له عن وافيه بالغرض اما اولا فلانه اما ان يريدوا بالموضوع مطلق محل او محل خاص
فان كان الاول فيلزم على اصلهم ان لا يكون الصورة الجسمية جوهرا لقيامها بالمحل وهو
المادة وقد قالوا انها جوهر وان كان الثاني فاما ان يكون هو ما فسروا الموضوع به
او غيره فان كان غيره فلا بد من تصوره والدلالة عليه اما ان يريدوا من كونه مفهوم
الذات انه لا يفتقر في وجوده الى محل اخر يقومه او انه لا يفتقر في وجوده الى ما قام به
او معنى اخر فان كان الاول فيلزمهم ان لا يكون العرض عندهم موضوعا للعرض لافتقار
كل عرض الى محل يقومه وقد قالوا ان الحركة موضوعة للسرعة والسطح موضوع للملاسة

وان كان هو ما فسروا الموضوع به فمعنى الموضوع هو المحل المقوم

والمتصلة والعرض لحرارة عرض بالانفات والسطح احد انواع الكم عندهم فيكون عرضا
وان كان الثاني فالمادة الجسمية بالنسبة الى الصورة الجسمية اما ان تكون مفتقرة
الى ما قام بها من الصورة الجسمية في وجودها او لا تكون مفتقرة اليها فان كانت مفتقرة
في وجودها الى ما قام بها من الصورة فالصورة ايضا مفتقرة في وجودها الى المادة
لكونها محلا لها ووجود الصورة دون محل محال وذلك دور ممتنع من جهة توقف المادة
في وجودها على قيام الصورة بها وتوقف وجود الصورة على وجود المادة وان لم تكن
مفتقرة في وجودها الى ما قام بها من الصورة الجسمية فهو خلاف اصلهم على ما ياتي ثم
يلزم منه ان تكون المادة موضوعا للصورة ضرورة كونها مقومة الذات دون الصورة
فتواهر بل عرضا ولم يقولوا به وان كان الثالث فلا بد من تصورهما والدلالة ثم وان
سلمنا صحة ما قالوه في تفسير الموضوع فقولهم البسيط الخارج عن المركب
اما ان يكون متعلقا بالمركب او لا يكون متعلقا به فان كان الاول فهو النفس وان
كان الثاني فهو العقل اما ان يريدون بالتعلق مطلق تعلق او تعلقا خاصا فان كان
الاول فالعقل يجب ان يكون نفسا اذ العقول عندهم متعلقة بالمركب اذ هي علل وجود
الافلاك عندهم ولا معنى للفرق بين العقل والنفس على هذا وان كان الثاني فاما ان
يريدون التعلق الخاص توقف وجود البسيط على وجود المركب او انه متعلق به بمعنى انه
المدبر له والمتصرف فيه او معنى اخر فان كان الاول فيبطل ما قالوه فيلزم فيه وان
كان الثاني فيلزم منه خروج النفس عن حقيقتها بعد مفارقة الابدان فانها موجودة
عندهم وليست مدبرة للابدان وان كان الثالث فلا بد من تصوره كيف وان ما
ذكروه من قسمي العقول والنفوس مبني على تصور وجودهما وسيأتي ابطاله عن قريب
وان سلمنا صحة ذلك فقولهم الداخل في المركب اما ان يكون محلا او حالا لا نسلم الحصر
وما المانع ان يكون لا محلا ولا حالا كما نقوله نحن في الاجسام المؤلفة من الجواهر الفرد فان
بعضها ليس محلا ولا حالا للبعض او ان يكون محلا بالنسبة وحالا بالنسبة وان سلمنا صحة
ذلك ولكن لا نسلم صحة انقسام المركب الى ما يقبل الفساد والى ما لا يقبل الفساد وسيبين

انه

انه انما يتم حصر الاول وهو قابل للفساد وان سلمنا صحة الانقسام ولكن لا نسلم انحصار
القابل فيما ذكروه من الاقسام الاربعة وما المانع من ان يكون لا حارا ولا باردا
ولا رطبا ولا يابسا كما قالوه في الافلاك وان يكون حارا ولا يكون رطبا ولا يابسا
وكذلك يكون باردا ولا يكون رطبا ولا يابسا وان سلمنا انحصار الجوهر فيما ذكر
من الانواع فقولهم العرض اما ان لا يوجد بعقله بعقل ارخارج عنه او يوجد وان
سلم الحصر فيه ولكن لا نسلم صحة انقسام ما يوجد بعقله بعقل ارخارج عنه الى ما
ينعكس عليه الخارج في الفهم والوجود والى ما لا ينعكس وذلك لان كل شيء يتوقف
في تعقله على تعقل غيره فلا بد وان يكون له اليه نسبة واضافة ومن ضرورة كونه مضافا
الى ذلك الشيء ان يكون ذلك الشيء مضافا اليه ايضا اللهم الا ان ينظر الى المضاف اليه
لا من حيث هو مضاف اليه بل من جهة كونه ذات ما فانه لا يلزم ان يكون من حيث هو
ذات مضافا الا اذا اضيف اليه وذلك كما اذا قلنا زيد في المكان او زيد بن عمرو فانا
اذا نظرنا الى المكان والى عمرو من حيث هو ذات او حقيقة ما لا يكون مضافا الى زيد
ولكن ذلك لا يمنع من كونه مضافا من جهة اخرى ثم وان سلمنا صحة القسمة ولكن قوله ان
العكس فهو جنس والاضافة فيلزم عليهم ان تكون الاضافة من الاعراض الوجودية ضرورة
كونها جنسا من اجناس الاعراض الموجودة ويلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى متصفا
بصفات عرضية وجودية زائدة على ذاته ضرورة كونه متصفا بصفات الاضافية عندهم
وهو خلاف اصلهم ولا محيص لهم من ذلك الا بمخالفة احد اصليهم وهو اما اعتقاد جواز
اتصاف الرب تعالى بصفات وجودية زائدة على ذاته او باعتقاد ان الاضافة ليست
من اجناس الموجودات الممكنة ولم يقولوا بشيء من ذلك وان سلمنا صحة ذلك ولكن قولهم ان
العكس عليه فهو اما جوهر او عرض مسلم ولكن لا نسلم امتناع كون المنسوب اليه جوهرا
قوله لان الجوهر من حيث هو جوهر ليس بمضاف اليه والا منسوب وما وقع منه مضافا
فلا يكون الا عارضا فيه قلنا ذكر فيلزم من ذلك ان لا يكون ايضا منسوبا الى الكم والكيف
اذ هو من حيث كم او كيف ايضا غير مضاف الا بعارض يعرض وان سلمنا امتناع كونه جوهرا

ولكن لا نسلم امتناع كونه من قبيل المنسوبات قوله لانه يلزم منه التسلسل انما يلزم
ذلك ان لو كان المنسوب اليه يجب ان يكون منسوبا الى ما هو منسوبا اليه ايضا وهو
غير لازم وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انحصار ما ليس بمنسوب في الكم والكيف والوضع
وما المانع من كون المكان كذلك والملك حاله تحصل للجسم بسبب نسبته الى ما له او
لبعضه يستقل بانتقاله الا انه نفس النسبة كما ان الاين عبارة عن حاله تحصل للجسم
بسبب نسبته الى مكانه ومتى حاله تحصل للجسم بسبب نسبته الى زمانه والوضع حاله
تحصل للجسم بسبب نسبة اجزائه ولا فرق وان سلمنا الانحصار في الكم والكيف والوضع
غير انه لم يعرج على ما له نسبة الى الوضع مع ادخاله له في الفئة ومع ذلك فلا مانع
من وجود قسم اخر غير ما ذكر من الاقسام بسبب النسبة الى الوضع اللهم الا ان يستمتع
النسبة الى الوضع وليس في كلامه ما يدل عليه وان سلمنا انحصار المنسوب اليه في
الكم والكيف فقوله ما اضيف منه الى الكيف اما ان يضاف اليه على انه منه او فيه غير مسلم
وما المانع من ان يكون مضافا اليه بجهة اخرى تحصل بسببها حيث اخر اذ ليس ما ذكر من
الحصر دائرا بين النفي والاثبات ولا هو معلوم بالضرورة وان سلمنا ذلك ولكن ما ذكره من
الحصر في اجناس الاعراض غير تام لكل عرض وان الحركة عرض وهي غير داخلة في شيء من
الاجناس المذكورة وكذلك وجود الممكنات عندهم عرض زائد على ذوات الممكنات وليس
داخلا تحت شيء من الاجناس المذكورة ولا هو نوع منه لانه يحمل على كل جنس منها والنوع
لا يصدق حمله على جنسه واذا لم يكن الحركة ولا الوجود نوعا داخلين تحت شيء من هذه
الاجناس وهو عرض فاجناس الاعراض يجب ان يكون اكثر مما ذكر وان سلمنا الحصر فيما
ذكر ولكن ما المانع من تداخل بعضها في بعض وان يكون عدد الاجناس اقل مما قيل وانه لو
قيل لم لا نسلم ان الاين حاله يوجد للجسم بسبب نسبته الى مكانه والمتى حاله يوجد للجسم
بسبب نسبته الى زمانه وكذلك في الوضع والملك بل الاين نسبة الشيء الى مكانه ومتى
نسبة الشيء الى زمانه وكذلك في الوضع والملك لم يجد والى دفعه سبيلا وعند ذلك
فيكون الاين ومتى والوضع والملك داخلا تحت جنس المضاف ويعود عدد الاجناس الى

استماع

تسعة

تسعة كيف وان شرط الاجناس عندهم ان يكون مقولة على ما تحتها بالتواطي قولا
ذاتيا وان يكون الاختلاف فيما تحت كل واحد من الاجناس بالذات لا بالعرض ولو
طولبوا بتحقيق كل واحد من هذه الامور لم يجدوا اليه سبيلا فهذا ما عندي فيه
واما مسلك اهل الحق في الحصر فانهم قالوا الموجود الممكن اما ان يكون في محل
او لا في محل فان كان لا في محل فهو الجوهر وهو اما ان لا يكون مولفا او يكون مولفا
فان كان الاول فهو الجوهر الفرد وان كان الثاني فهو الجسم وان كان في محل فهو
العرض وهو اما ان يكون مشروطا بالحيوة او لا يكون مشروطا بالحيوة فالاول كالعلوم
والقدر والارادات والادراكات والكلام والثاني كالالوان والاكوان والطعوم
والاراييح ونحو ذلك مما ياتي تحقيقه وهل الاجناس العرضية الداخلة تحت المشروط
بالحيوة وغير المشروط بالحيوة متناهية امكانا بحيث لا تدخل تحت الحدود منها الا ما
هو متناه او هي غير متناهية امكانا فان يكون في الامكان وجود اعراض اخرى غير
الاعراض المعهودة الى غير النهاية فذلك مما اختلف فيه فذهب كثير من اصحابنا واكثر
المعتزلة الى القول بوجوب النهاية وذهب القاضي ابو بكر في اكثر اجوبته الى
القول بعدم النهاية في الاجناس واليه ذهب الجبائي ومتبعوه والذي اليه يميل
المحققين من اصحابنا وهو الحق انه لا محال للعقل في القضاء بعدم امكان النهاية
ولا بعدم امكانه لعدم مساعدة الدليل العقلي عليه نفيا واثباتا بل الواجب انما هو
الوقف والتشكيك في الامكان وعدمه الى حين قيام الدليل عليها وورود السمع به
ولا بد من الاشارة الى ما احتج القائلين بالامكان وعدمه والتنبيه على ما يتبين الغالب
بالحق فقد احتجوا بالحجتين الاولى ان القول بتجويز وجود جنس خارج عن الاجناس
المعهودة يحوج الى تجويز وجود جنس من الممكنات ليس بجوهر وهو مستمر باجماع المسلمين
الحجة الثانية ان القول بمزيد عدد على الاجناس المعهودة مستحيل وليس تجويز
عدد اولى من تجويز غيره والحجتان ضعيفتان اما الحجة الاولى فدعوى مجردة من غير
دليل ولا تكون حجة كيف وان انقسام الحوادث الى الجواهر واجب بالقسمة الحاصرة

الدايرة بين النفي والاثبات كما تقدم وجود واسطة بين النفي والاثبات ممتنع
قطعا بخلاف الاجناس العرضية الداخلة تحت المشروط بالحياة وغير المشروط
بها على ما تقدم اذ لا دليل على الحصر القاطع فيها واما الحجة الثانية فيلزم
عليها احاد كل جنس من الاجناس المعهودة فانها غير متناهية امكانا مع وجود ما
ذكرين تقابل الاعداد فما هو الجواب عن احاد كل جنس هو الجواب عن الاعداد
الاجناس ولعامة حجة القايلين بعدم النهاية فانهم قالوا احاد كل جنس مما
يقضي العقل فيها بعدم النهاية وعدم الوقوف على عدد ليس وراه عدد وكذلك
عدد الاجناس ولا يخفى ما فيه من الدعوى المجرده والحاق مختلف فيه بمتفق عليه
من غير دليل جامع فلا يقبل واذا بطل ما خذ كل واحد من القولين فلم يبق الا ما ذكرناه
من الوقف وعدم الجزم بكل واحد من الطرفين والله اعلم ٥

تم النصف الاول من ابكار الافكار في اصول الدين للامام العلامة سيف
الدين الامدي رحمه الله تعالى وهو من الاصل الذي بخط مصنفه رحمه الله اربعون
كراسا ونصف كراس وقبله في النصف الثاني لم يسامه الله تعالى الاصل الاول في
الجواهر واحكامها ويشتمل على ثلثة انواع ٥ الحمد لله رب العالمين وصلواته
على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد وعلى آله محمد وازواجه وذريته وساير
النبيين والمرسلين والملئكة اجمعين من سكان السماوات والارضين والصحابة
والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين وسلامه عليهم اجمعين وحسبنا الله ونعم
الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العزيز الحكيم ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم

بلغ مقابلة
والله اعلم والمسه