الجلد الثاني من ابكار الافكار لابي الحسن الشافعي
عن ٢٥

وقف وقف وقف وقف وقف

الثاني من كتاب ابكار الافكار

تاليف الامام العالم الفاضل الكامل لسان المتكلمين حجة المناظرين
سيف الدين ابي الحسن علي بن ابي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي
الشافعي رحمه الله تعالى

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان
الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع وافاد وتعلم واستفاد
اعظم الله تعالى اجره يوم التناد حرره الفقير احمد شيخ زاده
المفتش باوقاف الحرمين الشريفين

عفي عنهما

احمد عفي عنه

وقف وحبس وسبل المقر الاشرف الاميري الخاقاني محمود استاذ الدار ابه الملكي الطاهري اعز الله انصاره
جميع هذا المجلد والمجلد الذي قبله كلاهما كتاب ابكار الافكار للآمدي في اصول الدين وقفا شرعيا صار طالبه
الشريف منفعوا به على الوجه الشرعي وجعل مقر ذلك بالخزانة السعيدة المرحومية لذلك بمدرسته التي انشاها بخط الموا
بان ربع الاعظم التي هي من المحروسة وشرط الواقف المشار اليه ان لا يخرج ذلك ولا شيء منه من المدرسة المذكورة
بيع من ولا غيره وجعل النظر في ذلك لنفسه ايام حياته ثم من بعده لمن يتولى النظر على المدرسة المذكورة على
ما شرح في وقفها وجعل لنفسه ان يزيد في شرط ذلك وينقص ما يراه دون غيره من النظار كما جعل ذلك لنفسه
ووقف المدرسة المذكورة فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم صار حاكم عمري عفا عنه
وبعد وسبع مائة
عبد الله بن عبد الرحمن

997

عبد الله بن عبد الرحمن
١٧٣٤

بسم الله الرحمن الرحيم الاصل الاول في الجواهر واحكامها
ويشتمل على ثلاثة انواع الاول في احكام الجواهر مطلقا والثاني في احكام
الجواهر المفردة والثالث في الاجسام واحكامها **النوع الاول** في احكام
الجواهر مطلقا ويشتمل على سبعة فصول **الاول** في حقيقة الجوهر ومعناه
الثاني في معنى الحيز والمتحيز والتحيز **الثالث** في ان الجوهر غير مركب من
الاعراض **الرابع** في ان الجواهر متجانسة غير متحدة **الخامس** في ان الجواهر لا
تتداخل **السادس** في امتناع وجود جوهرين في مكان واحد وامتناع وجود
جوهر واحد في مكانين **السابع** في امتناع تعري الجوهر عن الاعراض
ويتعلق بقوله لها **الفصل الاول** في حقيقة الجوهر ومعناه وقد اختلفت
العبارات فيه فقالت الفلاسفة الجوهر هو الموجود لا في موضوع وعنوا بالموضوع
ما اشرنا اليه في المقدمة ويلزم عليه ان يكون الرب تعالى جوهرا اذ هو غير
موجود في موضوع على ما ذكروه وهو محال لما تقدم في ابطال التسلسل فان قيل
الجوهر هو الذي له ماهية ووجود زايد على ماهيته اذا وجد كان وجوده لا في
موضوع والرب تعالى ليس له وجود زايد على ماهيته بل وجوده ذاته وذاته وجوده
فلا يدخل تحت الحد المذكور فنقول هذا وان اوفى اليه ما صل متاخريهم فمبني
على ان وجود الجوهر زايد على ماهيته وقد ابطلناه فيما تقدم وسياتي له مزيد
تقرير في مسئلة المعدوم وقالت النصارى الجوهر هو الموجود القائم بنفسه
وقد ابطلناه ايضا فيما تقدم في الرد عليهم وقالت المعتزلة الجوهر هو المتحيز
في الوجود وهو غير مطرد على مذهب من يرى منهم كون الجوهر جوهرا في حالة
عدمه اذ هو غير متحيز في الوجود واما عبارة اصحابنا فيه وان كانت مختلفة فكلها
سديدة جامعة مانعة لا يخرج منها شيء من المحدود ولا يدخل فيها ما هو خارج عنه
فمنها قولهم الجوهر ما يقبل العرض اي يكون محلا له فان قيل هذا ابطل بسرعة
الحركة فانها قائمة بالحركة وهي عرض والحركة محل لها وليست الحركة جوهرا وكذلك
الملاسة والخشونة فانهما عرضان قائمان بسطح الجسم والسطح ليس بجوهر بل عرض
قلنا اما السرعة فلا نسلم انها عرض فانه لا معنى لسرعة الحركة عندنا غير عدم

تخلل السكنات بين اجزاء الحركة والعدم لا يكون عرضا وان سلمنا انه عرض لكن لا نسلم
ان محله الحركة بل الحركة والسرعة عرضان قائمان بمحل الحركة وبهذا يكون الجواب عن
البطوء ايضا واما الملاسة والخشونة فلا نسلم انهما عرض اذ هي عبارة الى بصر
الظاهر من الجسم وعدم بصره وان سلمنا انهما عرض فلا نسلم ان السطح الظاهر
من الجسم عرض بل هو عبارة عن الجواهر الظاهرة من الجسم وان سلمنا ان السطح
عرض فلا نسلم قيام الملاسة والخشونة به بل هما والسطح من عوارض الجسم ومن
العبارات قولهم الجوهر الذي هو محط من المساحة ومنها قولهم الجوهر هو الذي
لا يوجد حيث وجوده ووجود جواهر اخر بخلاف العرض فانه يوجد حيث وجود
الجوهر الذي هو فيه ومنها قولهم الجوهر هو الذي يشار اليه بالقصد الاول
ومنها قولهم انه الجرم اي ما له حجم ومنها قوله الجوهر هو المتحيز واما من قال
الجوهر هو الذي لا يوجد حيث وجود مثله فهو منتقض بالعرض فانه ليس بجوهر
فان لم يوجد حيث وجوده مثله لاستحالة الجزء من المتماثلات عما يأتي في التضاد
الفصل الثاني في معنى المتحيز والحيز والتحيز اما المتحيز فهو الموجود
في الحيز واما الحيز فهو المكان او مقدر المكان والمراد بمقدر المكان
امكان كونه في المكان وان لم يكن في المكان وانما قلنا الحيز هو المكان او
مقدر المكان ولم نقل هو المكان لان المتحيز عندنا هو الجوهر والحيز من لوازم
نفس الجوهر لا انفكاك له عنه فلو كان الحيز هو المكان لا غير لكان كل جوهر
يفتقر الى المكان في وجوده وليس كذلك لانه لو افتقر في وجوده الى المكان
فذلك المكان اما جوهر واما عرض فان كان جوهرا كان مفتقرا الى مكان اخر
ولزم التسلسل او الدور وهما محالان وان كان عرضا فلا بد وان يكون قائما
بجوهر اخر غير الجوهر المتكلم فيه والكلام في ذلك الجوهر كالكلام في الاول
وهو محال لما عرف ومن اصحابنا من زعم ان الحيز هو نفس المتحيز كما ان الوجود
هو نفس الموجود وهو بعيد لانه يصح ان يقال فلان في الحيز الفلاني والجوهر
في حيز كذا دون كذا فيضاف المتحيز الى الحيز بانه فيه ولو كان الحيز هو المتحيز
لكان الشيء مضافا الى نفسه بانه فيها وهو محال وهذا بخلاف الوجود مع الموجود

فان الموجود لا يضاف الى وجوده بانه فيه فافترقا واما التحيز فعبارة عن نسبة
الجوهر الى التحيز بانه فيه واذا عرف ذلك فقد اختلف اصحابنا والمعتزلة فذهب
من قال من المعتزلة بان المعدوم الممكن شيء وذات في حالة العدم الى ان التحيز ليس
من صفات نفس الجوهر فان الجوهر لا يوصف به حالة عدمه وانما هو من توابع الحدوث
والوجود الجوهر وذهب اصحابنا وكل من وافقهم على ان ذات كل شيء هو وجوده
الى ان التحيز من صفات ذات الجوهر ولوازمه التي لا انفكاك له عنها وليس من
صفات المعاني فان قيل لا معنى لتحيز الجوهر غير اضافته الى الحيز واختصاصه
به وعلى هذا فالمانع ان يكون اختصاصه بالحيز للون اوجب تخصيصه به ولا يكون
ذلك مقتضى ذات الجوهر ولا من صفات نفسه اجاب بعض الاصحاب بان
التحيز انما هو عبارة عن نفس الجرم ولونه حرم لا يختلف وان اختلفت الوانه واعراضه
ولو كان ذلك ثابتا للعرض من الاعراض ولون من الالوان لاختلف باختلاف
تلك الاكوان وايضا فان كونه جرما لا يعقل الجوهر دونه ولا يوجد دون الجوهر
فكان صفة من صفات نفس الجوهر ولو كان ذلك تابعا للون من الالوان الخارجة
عن ذات الجوهر لامكن تعقل الجوهر دونه قالوا وعلى هذا والالوان وان كانت
ملازمة لذات الجوهر فلا يكون من صفات ذاته لانها مختلفة الاجناس وصفة
النفس لا تختلف وعلم الباري تعالى وان تعذر تقديره تقادانه ذونه فليس لانه
من صفات الذات بل لضرورة قدمه ولهذا فانه يتصور العلم بذاته مع الجهل
بعلمه حتى يقوم الدليل عليه بخلاف صفة الذات واعلم ان هذا الجواب انما يصح
تفريعا على القول بان التحيز هو نفس المتحيز وقد عرف ما فيه ولا يصح على القول
بالمغايرة بين المتحيز والحيز والتحيز كما حققناه وانما طريق الجواب تفريعا على
هذا الرأي ان يقال خصوص احاد التحيزات باحاد الاجسام وان كان يفتقر الى
تخصيص ولون موجب له وليس صفة من صفات نفس الجوهر على ما قرروه بذلك
غير لازم فيما استحقه لذاته من الحيز مطلقا غير مخصص بحيز دون حيز والفرق
بين الامرين ظاهر ولهذا فانا لا نعقل الجوهر كونه متحيزا في الجملة بخلاف كونه متحيزا
بحيز مخصوص فان قيل اذا كان الجوهر هو المتحيز والعرض هو القائم بالمتحيز

فالموجود

فالموجود الممكن عندكم لا يخرج عن المتحيز والقائم بالمتحيز وهم الرد على من يعتقد
وجود ممكن ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز كما نقوله الفلاسفة في العقول والنفوس
الفلكية والانسانية كما سبق في خلق الاعمال فنقول هذا السؤال مما صعب
موقعه على فحول المتكلمين والائمة المحققين حتى ان منهم من لم يحر فيه جوابا ومنهم
من خبط بما لا ينفع به المحصلون وها نحن نذكر ما ذكروه ونبينه على ما فيه فنقول
الذي ذهب اليه المعتزلة وكثير من اصحابنا ان قالوا وجود ممكن ليس متحيزا
ولا قائما بالمتحيز مما لم يضطرنا اليه عقل ولا دل عليه دليل من عقل ولا نقل
فلا يكون ثابتا في نفسه وحاصله يرجع الى نفي المدلول لانتفاء دليله وقد
عرف بطلانه فيما تقدم في النظر ومن اصحابنا من قال لو قدرنا موجودا ممكنا
ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز لم يبعد ان يبدعه الباري تعالى بحسب وجود
متحيز ويلزم من ذلك جواز قيامه بذلك المتحيز اذ لا معنى لقيام غير المتحيز
بالمتحيز غير وجوده في حيث المتحيز وما جاز قيامه بالمتحيز وجب قيامه به
وكل ما هذا شأنه فهو عرض قائم بالمتحيز وليس قسما ثالثا وهو ضعيف
ايضا فانه ما المانع من وجود ما ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز ويمتنع اختراعه
حيث المتحيز كما انه يمتنع اختراع العرض غير قائم بالمتحيز وان سلم جواز اختراعه
حيث المتحيز والا لم نسلم وجوب قيامه بالمتحيز وما المانع من جواز قيامه
بالمتحيز اذا حلق في حيثه وقائما بنفسه واذا لم يخلق في حيث المتحيز وبه
ينفصل عن العرض حيث انه لا قصور لوجوده الا في حيث المتحيز وربما اورد
بعض الكبار هاهنا تخبيطات وعبارات عرية عن التحصيل يعرفها من له ادنى
تنبه باوايل النظر اثرنا الاعراض عن ذكرها شحا على الزمان بتضييعه في ذكر ما
لا يفيد والاقرب في هذا الباب ان يقال وجود ممكن ليس متحيزا ولا قائما
بالمتحيز مما لم يضطر اليه عقل ولا دل عليه دليل كما سبق في المسلك الاول وما
هذا شأنه فلا سبيل الى اثباته وسواء كان ثابتا في نفس الامر او لم يكن ثابتا
وما يتخيل دليلا على ذلك فقد ابطلناه في الرد على الفلاسفة حيث قالوا بوجود
خالق غير الله تعالى فهذا ما عندي فيه وعسى ان يكون عند غيري غيره وعليك

قيل

بالاجتهاد في حل الاشكال ان اطقت **الفصل** الثالث في ان الجوهر غير
مركب من الاعراض مذهب الاشاعرة وغيرهم من اهل الحق ان الجوهر غير
مركب من الاعراض خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فانهما قالا الجوهر
اعراض مجتمعة وقد احتج اهل الحق بمسالك ضعيفة **المسلك** الاول انهم
قالوا الاعراض التي عن اجتماعها يكون الجوهر اما ان يكون متماثلة او مختلفة
فان كانت متماثلة فهو باطل من وجهين الاول ان الحكم الذي لا يثبت بالشيء الواحد
لا يثبت بامثاله والجوهر لا يثبت بالعرض الواحد منها فلا يثبت بامثاله ويدل
عليه ان الحياة الواحدة لما لم توجب حكم العالمية لم يكن ذلك واجبا عن جملة من الحياة
الثاني انه ليس بعض اعداد المتماثلات اولى باحاب ذلك الحكم من البعض الاخر
وان كانت الاعراض مختلفة فاما متضادة او غير متضادة فان كانت متضادة
فهو محال لان حكم الضدين لا يجتمع في الجوهر الواحد ضرورة وان كانت غير متضادة
فاما ان يقال بجواز بطلان صفات اجناسها وانقلاب اعيانها او لا يقال
بذلك فان كان الاول لزم منه جواز انقلاب الحقايق وان يصير السواد بياضا
وحركة بالعكس ولم يقل به قايل من المحصلين ثم يلزم منه جواز انقلاب الاعراض
المفروضة جوهرا ويلزم منه ان لا يكون الجوهر مركبا من الاعراض وفيه
تسليم المسئلة وان لم نقل بجواز بطلان صفات اجناسها امتنع ان يكون الجوهر
من اجتماعها وذلك لان كل واحد منهما غير متحيز لنفسه بالاتفاق فلو صارت
جوهرا بالاجتماع لصارت متحيزة لنفسها ضرورة تحيز الجوهر لنفسه وفيه
القول بقلب الاجناس وابطال انفسها وهو محال وفيه نظر اذ لقايل
ان يقول ما المانع ان يكون متماثلة قولهم لان الحكم الذي لا يثبت للواحد لا
يثبت لامثاله ممنوع ولا يلزم مما ذكروه في الحياة والعالمية طرد ذلك فيما
سواه الا بدليل ولا دليل ثم يلزم عليه الجوهر الفرد على راي هذا القايل فانه
لا يثبت له حكم الجسمية بانفراده وما لزم من ذلك امتناع الحكم بالجسمية عند
ضمه الى مثله قولهم في الوجه الثاني ليس بعض الاعداد بذلك اولى من البعض
ممنوع وما المانع ان يكون ذلك مشروطا باصل الاجتماع واقل ما يكون ذلك بين

اثنين

اثنين ثم يلزم على ما ذكروه الحكم بالجسمية عند ضم الجوهر الى مثله وامتناع ذلك
عند انفراده ثم وان سلم امتناع التماثل فما المانع من كونها متضادة قولهم لان
حكم الضدين لا يجتمع في الجوهر الواحد اما ان يراد به ان الضدين لا يقومان
بالجوهر الواحد ولا يثبت فيه حكمهما او انه لا يكون الجوهر الواحد منهما فان
كان الاول فهو مسلم ولا يلزم من امتناع اجتماع الضدين في المحل الواحد
وقيامهما حكمنا به امتناع تركب الشيء الواحد منهما من غير دليل يدل عليه وان
كان الثاني فهو دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب ثم وان سلم امتناع
التضاد فما المانع من الاختلاف من غير تضاد قولهم اما ان يقال بطلان
صفات اجناسها او لا يقال بذلك ان قلنا ما المانع ان يقال بالقسم الثاني
قولهم يلزم من ذلك امتناع ان يكون الجوهر من الاعراض ممنوع قولهم لان
العرض غير متحيز لنفسه عند انفراده ويصير متحيزا حالة الاجتماع قلنا
ما المانع ان يكون عدم التحيز لذاته مشروطا بانفراده والتحيز لذاته مشروطا
باجتماعه وليس في ذلك ما يوجب قلب الحقيقة وبطلان صفة الحيز
المسلك الثاني قالوا الجوهر الفرد اذا قامت به الحياة قام به ضروب
من الاعراض كالعلم والقدرة والارادة والالم والادراك وغيره فلو
كانت الاعراض مما يوجب باجتماعها للتحيز لكانت هذه الاعراض الزايدة
على الجوهر موجبة لزيادة في التحيز وليس كذلك والا كانت هذه الاعراض
شاغلة لحيز غير حيز الجوهر الحي وصارت جوهرا ثانيا غير قايم بالجوهر
الحي وهو محال وهذا ضعيف ايضا اما اولا فلان الخصم يمنع تصور قيام
الحياة بالجوهر الفرد اذ البنية المخصوصة عنده شرط في قيام الحياة بالجوهر
واما ثانيا فلانه وان سلم جواز قيام ما ذكر من الاعراض بالجوهر الفرد ولكن
لا يلزم ان يكون موجبة كزيادة في الحيز ولا يلزم من كون الاعراض التي تتركب منها
الجوهر المتحيز موجبة للزيادة في الحيز ان يكون كل الاعراض كذلك الا ان بين
التماثل بين ما منه تركب الجوهر وهذه الاعراض المفروضة ولا سبيل اليه
المسلك الثالث قالوا الاعراض التي عن اجتماعها يكون الجوهر

اما ان يكون موجودة بحسب عرض واحد او كل واحد منها بحيث نفسه فان كان
الاول فذلك العرض اما ان يكون متحيزا او غير متحيز فان كان متحيزا فهو محال
لوجهين الاول انه لو كان متحيزا لاختص بجهة وحيز واستدعى قيام كون به يوجب
تخصيصه بذلك الحيز دون غيره والكون عرض وقيام العرض بالعرض ممتنع كما مر
الثاني انه اذا كان متحيزا فهو جوهر وليس بعرض فانه لا معنى للجوهر غير المتحيز
وان سمي عرضا فهو نزاع في التسمية وان كان غير متحيز فليس وجوده في حيثه من
الاعراض مع مساواتها له في عدم التحيز وحيثه اولى من وجوده في حيثها وان كان
الثاني وهو ان كل واحد منها بحيث نفسه بالقول باجتماعهما ممتنع لان كل واحد
منفرد بنفسه وهو غير متحيز وما هذا شانه فلا يتصور فيه الاجتماع فان الاجتماع
اما ان يكون بين متحيزين ليس بينهما تقدير حيز اخر وهو ضعيف ايضا اذ لقائل ان
يقول قولكم اما ان يوجد بحسب عرض واحد او ان كل واحد منها موجود بحيث نفسه
اما ان يراد به انهما يوجدان في حيز عرض واحد او انهما يكون قائمة به او معنى اخر
فان كان الاول فهو محال اذ الاعراض غير متحيزة وان كان الثاني فهو ايضا محال
اذ العرض لا يقوم بالعرض عندكم وعلى ما ياتي وان كان الثالث فلا بد من تصوره
واقامة الدليل على ابطاله وان سلم صحة القسمة فما المانع ان يكون موجودة في
حيث العرض الواحد منها قولكم ليس ذلك اولى من العكس انما يلزم ذلك مع التمام
وهو غير مسلم وان سلم امتناع ذلك فما المانع ان يكون كل واحد بحيث نفسه
قولكم لان الاجتماع انما يكون بين متحيزين ليس بينهما تقدير حيز اخر فهو ممنوع ولا يلزم
من كون ما ذكروه اجتماعا ان لا يكون الاجتماع الا هكذا فان الاعراض المختلفة
القائمة بالجوهر الفرد عند هذا القائل مجتمعة وليس الاجتماع بينها على ما
قيل اذ هي غير متحيزة **المسلك** الرابع قالوا الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق
فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد منها عند الاجتماع اما ان يكون متحيزا او لا يكون
متحيزا فان كان الاول فكل واحد جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من
جواهر وخرج عن كونه فردا وهو خلاف الفرض وان كان الثاني فضم ما لا يتحيز
الى ما لا يتحيز لا يكون موجبا للتحيز وهو ايضا مدخول لما اسلفناه في المسلك

الاول

الاول والمعتمد في المسئلة مسلكان الاول انه لو كان الجوهر مركبا من الاعراض
فتلك الاعراض اما ان يكون مفتقرة الى محل يقوم به او لا يكون كذلك فان
كان الاول فذلك المحل اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان ايضا مركبا
من الاعراض فالكلام في تلك الاعراض كالكلام في الاول وهو مسلسل
ممتنع وان لم يكن مركبا من الاعراض فهو المطلوب وان كان ذلك المحل
عرضا فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو مسلسل ممتنع كيف وان ذلك
يفضي الى قيام العرض بالعرض وهو ممتنع على ما ياتي وان كان الثاني وهو
ان لا يكون مفتقرة الى محل تقوم به فهي جواهر اسماها الخصم اعراضا
فانا لا نعني بالجوهر غير الموجود المتحيز القائم بنفسه وهذه الطريقة الرسمية
مما لم احد والاحد غيري **المسلك** الثاني ان الجوهر لو كان مركبا
من الاعراض لما قامت الاعراض بالجوهر والاعراض قائمة بالجوهر اما
بيان المقدمة الاولى فلانه لو قامت الاعراض بالجوهر لكانت قائمة بالعرض
وهو محال لما ياتي واما بيان المقدمة الثانية فلان الاتفاق منا ومن
الخصم واقع على ان الجوهر يصح اتصافه بالحياة والعلم والقدرة وغير
ذلك من الاعراض فان قيل ما ذكرتموه وان دل على امتناع تركيب الجوهر
من الاعراض فهو معارض بما يدل على نقيضه وبيانه هو انا لو قدرنا انتفاء
الجوهر امتنع معه تقدير العرض ولو قدرنا انتفاء الاعراض امتنع معها
تقدير الجوهر وذلك دليل الاتحاد قلنا ما ذكرتموه غايته انه يدل على
التلازم بين الجوهر واجناس الاعراض وليس فيه ما يدل على الاتحاد ثم ما
ذكروه ينتقض عليهم بالجنس الواحد من الاعراض كاللون مثلا لازم الجوهر
بحيث لا انفكاك لاحدهما عن الاخر ولا يدل ذلك على ان اللون هو الجوهر
والجوهر هو اللون **الفصل** الرابع في ان الجواهر متجانسة غير متحيزة
اما التجانس فقد اثبتت الاشاعرة واكثر المعتزلة على ان الجواهر متجانسة
متماثلة متجانسة وذهب النظام والنجار من المعتزلة منا على قولهما تركب
الجواهر من الاعراض الى ان الجواهر ان تركبت من الاعراض المختلفة فهي

فاناصح

مختلفه قالا ولهذا ندرك الاختلاف بين بعض الجواهر كالاختلاف الواقع
بين النار والهوى والماء والتراب ضرورة كما ندرك الاختلاف بين السواد
والبياض والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسائر الاعراض المختلفة
وهو باطل اما كون الجواهر مركبة من الاعراض فمما سبق واما ما ندركه من
الاختلاف بين الجواهر كالامثلة المضروبة فلا نسلم انه عايد الى اختلاف الجواهر
في انفسها بل هو عايد الى الاعراض القايمة بها واختلاف الاعراض لا تدل على
اختلاف المعروض له في نفسه فان قيل فما ذكرتموه وان دل على ابطال ما ذهب القايلين
بالاختلاف فما دليلكم في التماثل والتجانس فلئن قلتم دليل التماثل اشتراك جميع
الجواهر في صفات نفس الجوهر وهي التحيز وقبول الاعراض والعام بنفسه
مقول وما المانع من كون الجواهر مختلفة بذواتها وان اشتركت فيما ذكرتموه من
الصفات فانه لا مانع من اشتراك المختلفات في عوارض عامة لها وانما ثبت كون
ما ذكرتموه من صفات نفس الجوهر ان لو لم تكن الجواهر مختلفة وهذه اعراض عامة
لها وانما يمتنع كون الجواهر مختلفة وان هذه اعراض عامة لها ان لو كانت هذه الصفات
من صفات نفس الجوهر وهو دور ممتنع واعلم ان طرق اهل الحق في اثبات المجانسة
وان اختلفت عباراتها فكلها ايلة الى ما ذكرنا وما قيل عليه من الاشكال فلا بد لا
مخلص عنه الا ان يقال لا نعني بتجانس الجواهر غير كونها مشتركة فيما ذكرناه من
الصفات وعند ذلك فحاصل النزاع يرجع الى التسمية لا الى نفس المعنى واما
ان الجواهر غير متجددة فلانا نعلم بالاضطرار ان ما شاهدناه بالامس من الجبال
الراسية والسماوات والارض هو عين ما نشاهده اليوم وكذلك نعلم ايضا
بالاضطرار ان من فاتحنا في كلام هو عين من ختام الكلام معه وان عين زوجة الانسان
بالامس واولاده واموالهِ ومعارفه واموالهِ اليوم وغدا وايضا فانه لو كانت
الجواهر متجددة لما مات حي ولما احيي ميت لان من مات غير الذي احيي والذي احيي
غير الذي مات وذلك كله مكابرة للعقل ومباهتة للضرورة وذهب النظام
والنجار ثانيا الى اصلهما في ان الجواهر مركبة من الاعراض وان الاعراض متجددة
وقد بينا بطلان اصلهما في ذلك بما سبق وما يلزم عنه من المحالات فان قيل فكما

لا

لا يشك في ان ما يراه من الاجسام والجواهر بالامس هي غير ما نشاهده
اليوم فكذلك لا نشك في ان ما نشاهده من الالوان في بعض الاجسام
من ساعة هو غير ما نشاهده الان ومع ذلك قلتم بان الاكوان وجميع الا
عراض
متجدده قلنا قد بينا ان الضرورة تسهل باستمرار الجواهر وما ذكروه
يشكل على الضروريات فلا يعول عليه وان الدليل دل على امتناع بقا الاعراض
على ما ياتي وهو غير مساعد في الجواهر فلا يلزم الاشتراك في الحكم

الفصل الخامس في ان الجواهر لا تداخل وقد اتفق العقلا على
امتناع تداخل الجواهر ووجود جوهر لحيز وجود جوهر اخر خلافا للنظام
من المعتزلة فانه قال تداخل الجواهر وانه اذا تميزت جملة من الجواهر
جاز وجود جملة اخرى من الجواهر في حيث وجودها وطريق الرد عليه
ان يقال لو جاز تداخل الجواهر فاما ان يقال عند التداخل باتحاد
الجواهر المتداخلة او تعددها فان قيل بالاتحاد فاما ان يقال باستمرار
وجود الجواهر المتداخلة او بعدمها او باستمرار البعض وعدم البعض
فان كان الاول فالقول بالاتحاد مع استمرار الجواهر المتداخلة محال
وان كان الثاني فلا تداخل بل هو فساد لما كان من الجواهر ولون لا مر
اخر وان كان الثالث فلا تداخل ايضا بل هو فساد وعدم البعض مع
استمرار البعض وان قيل بتعدد الجواهر مع تداخلها ووجود بعضها
بحيث للبعض للاخر فلو كان البعض منها اسود والبعض ابيض فاما
ان نراهما او نرى احدهما دون الاخر او لا نرى واحدا منهما فان كان الاول
فاما ان يكون ما نراه اسود هو غير ما نراه ابيض او ان ما نراه اسود غير
الذي نراه ابيض فان كان ما نراه اسود هو غير ما نراه ابيض فهو محال
ظاهر للاحاله وان كان ما نراه اسود عين ما نراه ابيض فلا تداخل بل كل
واحد بحيث نفسه وان كان الثاني وهو رؤية احدهما دون الثاني فليس
احدهما اولى من الاخر وان كان الثالث وهو انا لا نرا واحدا منهما فهو ايضا
محال وذلك لان اللون القايم بكل واحد منهما من السواد او البياض لا ينافيه

اللون القايم بالاخر ضرورة تعدد محلها ومع تعدد المحل فلا منافاة بين
السواد والبياض القايم بالاخر ومع القول بالاسسه ونقا لون كل واحد
بحاله فالقول بعدم الروية محال وايضا فانه لو قيل له اذا جوزت مداخلة
جملة الاخرى فاما ان يجوز مداخلة غيرها وغيرها او لا يجوز ذلك فان
قال بنفي جواز مداخلة جملة اخرى لم يجد الى الفرق سبيلا وان قالوا بجواز
المداخلة فيلزمه جواز مداخلة كره العالم الجرد له الواحده ويلزم على سياق
ذلك ان يكون الجزدلة المفروضه فيها وجود عوالم متعدده غير هذا العالم
وكما يمكن ذلك فيمكن ان ينفصل عنها وجود عوالم متعددة مع بقايها على هيتها
وذلك كله مجد للضرورة ومكابرة للعقل وهو مما لا يرتضيه ولبين امتناع
التداخل بين الجواهر معللا بجنسها كما قالت المعتزلة والا لما امتنع التداخل
بين الاعراض لعدم تجنسها بل امتناع التداخل لذاته لا لعلة **الفصل**
السادس في امتناع وجود جوهرين في مكان واحد وامتناع وجود
جوهر واحد في مكانين اما امتناع وجود جوهرين في حيز ومكان واحد
من غير تداخل فظاهر لا خلاف فيه بين العقلا لكن اختلفوا هل امتناع
ذلك معللا ام لا فذهب بعضهم الى انه غير معلل بل امتناع اجتماع الجوهرين
في الحيز الواحد لذاتيهما غير معلل بتضاد عرضين اخرين كما ان امتناع
الجمع بين السواد والبياض لذاتيهما لا غيرهما واليه ميل القاضي
ابي بكر والاستاذ ابي اسحق في قول لهما غير ان القاضي امتنع من اطلاق
اسم التضاد على الجواهر باعتبار امتناع اجتماعها في الحيز الواحد لذاتيهما
ولعله راعى في التضاد تعاقب المتضادين على المحل المعلوم كما في تضاد الاعراض
وذلك غير متصور في الجواهر واما الاستاذ فانه لم يمتنع من اطلاق اسم
التضاد على الجواهر بهذا الاعتبار وذهب اخرون الى ان امتناع الجمع بين
الجواهر في الحيز الواحد لا لذاتيهما بل معلل لكن اختلف هولا فذهب
بعضهم الى ان ذلك معلل بتضاد اكوان المكان اذ المكان له لون باعتبار
وجود احد الجوهرين فيه مضاد لكونه باعتبار وجود الجوهر الاخر فيه وقال

به

به الاستاذ ابو اسحق في قول وربما طن امتناع ذلك بسبب التضاد في الاكوان
غير متصور في الوان الجوهرين بسبب كونهما في المكان الواحد وهو فاسد
من جهة ان تضاد الاكوان غير متصور بالنسبة الى محلين مختلفين فذهب القاضي
ابو بكر في قول اخر الى ان امتناع اجتماع الجوهرين في المكان الواحد باعتبار
ان شرط وجود كل واحد من الجوهرين فيه عدم وجود الاخر فيه وعند
الاجتماع فقد فقد هذا الاشتراط والاشبه من هذه الاقوال انما هو القول
الاول فانه قد يعلم استحالة جمع الجوهرين في المكان الواحد العامل عن
تضاد ما حل من الاكوان واعتبار ما قيل من الشرط واما امتناع وجود الجوهر
الواحد في مكانين معا في حالة واحدة فمما لا خلاف ايضا فيه بين العقلا
منهم من علل ذلك بتضاد كونه بالنسبة الى المكانين ومنهم من علل باتحاد
الجوهر واستحالة انقسامه بقدر كونه في المكانين معا لكن هذا القايل
معترف بجواز لون الجوهر مع اتحاده ملامسا لجوهر وكما ان كونه
في مكانين مما يفضي الى انقسامه مع اتحاده فكذلك القول بملاقاته لنسبة
جواهر ضرورة ان ما به ملاقاة كل واحد منه غير ما به ملاقاة الباقي
والا لزم التداخل وعند ذلك فبحث تعميم الحكم اما المنع مطلقا او الجواز
مطلقا ضرورة امتناع الفرق وعلى انقداح القول بان امتناع ذلك لذات
الجوهر لولا ان شرط كونه في احد المكانين ان لا يكون في المكان الاخر كما
قيل في امتناع كون الجوهرين في المكان الواحد **الفصل السابع** في
امتناع تعرى الجوهر عن الاعراض وتعليل قبوله لها مذهب اهل الحق
ان الجوهر المتحيز لا يخلو عن شيء من الاعراض او عن ضده وذهب بعض الدهرية
الى ان الجواهر كانت خالية عن جميع اجناس الاعراض ازلا دون لا يزال
وذهب الصالحي من المعتزلة الى جواز تعرى الجواهر عن جميع الاعراض في لا
يزال وذهب البصريون من المعتزلة الى امتناع تعريها عن الاكوان دون
غيرها من الاعراض وذهب البغداديون منهم الى امتناع تعريها عن الاكوان
دون غيرها وقد اعتمد اهل الحق في ذلك على مسالك لا تقوى

المسلك الاول انهم قالوا من حال تجوز خلو الجواهر عن الاعراض موافق على
امتناع خلوها عنها او عن ضدادها بعد قيامها بها ويلزم من ذلك امتناع خلوها
عنها في اول حال وجودها وذلك لان امتناع خلو الجوهر عن العرض او عن ضده
بعد قيامه به اما ان يكون لان العرض بعد وجوده لا يعدم الا بطرو ضده
وكذلك الكلام في الضد على ما هو مذهبهم واما لكون الجوهر قابلا للعرض واما
لذات الجوهر لا جايز ان يقال بالاول فان الضد العدم لا يتصور وجوده الا
بعد عدم الضد السابق وعند ذلك فلا يكون موثرا في عدم الضد السابق
فلم يبق الا القسم الثاني والثالث ويلزم من ذلك امتناع عرو الجوهر عن
الاعراض في اول حال وجودها ضرورة تحقق القبول وذات الجوهر فيه
ولقايل ان يقول من هذه الطريقة على تسليم الخصم امتناع تعري الجواهر
عن الاعراض بعد قيامها بها فلا تكون حجة مطلقة بالنسبة الى غير المسلم كذلك
ولا على المسلم ايضا بتقدير ان يعرف خطاه في القول بامتناع عرو الجواهر
عن الاعراض بعد قيامها بها وبتقدير ان يكون حجة فقد لا يسلم الحصر فيما ذكر
من الاقسام الثلاثة ولا دليل عليه غير البحث والسبر وهو غير يقيني كما سبق
تقريره وبتقدير تسليم الحصر فما المانع ان يكون ذلك لكون العرض لا يعدم الا
بطرو ضده قولكم ان الضد لا يوجد الا بعد عدم الضد الاخر ممنوع وما المانع ان
يكون وجود الطاري وعدم السابق معا وبتقدير امتناع ذلك فما المانع ان يكون
عدم العرض بعد وجوده مشروطا بعقب ضده له في المحل او بالازمه لا ان
يكون الضد هو العدم ليلزم ما قيل وان سلم ان عليه امتناع التعدي ذات
الجوهر او كونه قابلا للعرض فما المانع ان يكون ذلك مشروطا بانتفاء قيام
الاعراض بالجوهر او بالازمه واذا لا كذلك فالواجب ان يورد ذلك في
معرض المطالبة للخصم بحمة الفرق بين ما بعد قيام الاعراض وما قبل ذلك
فانه لا يجد الى الفرق سبيلا ولا يذكر ذلك في معرض الاستدلال لما ذكرناه وعلى
تقرير هذا المسلك بوجه اخر وهو ان يقال امتناع عرو الجوهر عن الاعراض
بعد قيامها به اما ان يكون لذاته او لا لذاته فان كان لذاته لزم امتناع عروه

عن

عن الاعراض لما سبق في المسلك الذي قبله وان كان لا لذاته فاما ان يكون ذلك
لمعنى او لا لمعنى لا جايز ان يكون ذلك لا لمعنى ولا لذاته والا لما كان امتناع
العرو اولى من عدمه وان كان ذلك لمعنى فذلك المعنى اما لازم لذات الجوهر
او اللازم ذاته وعلى كل تقدير فيلزم امتناع عرو الجوهر عن الاعراض في اول
حال حدوثه ضرورة تحقق الذات وانه يلزم من تحققها تحقق لازمها ولازم لازمها
وهذا وان كان اقرب من الاول الا انه يتجه عليه ما اتجه على الاول من كونه
الزاما على الخصم وانه لا يمتنع ان يكون ذلك لذاته او اللازم ذاته مشروطا
بقيام العرض به كما تقدم **المسلك الثاني** وحصر القايلين باستحالة تعري
الجواهر عن بعض الاعراض دون البعض كالبصريين والبغداديين قولهم
اذا تسلم امتناع خلو الجواهر عن الالوان او الالوان فلا يخلو اما ان يكون ذلك
لنفس الجوهر او لكونه قابلا له واي الامرين قدر فيلزم مثله في باقي الاعراض
ضرورة ان نسبة ذات الجوهر الى جميع الاعراض نسبة واحدة وهو ضعيف ايضا
نظرا الى امتناع الحصر فيما ذكر من الاقسام على ما تقدم وبتقدير الحصر فلا يمتنع
ان يكون الجوهر لذاته او للازم ذاته موجبا لامتناع عروه عن بعض الاعراض
ولا يلزم التعميم ضرورة اختلاف الاعراض وان ما اقتضى شيئا غير لازم ان يكون
مقتضيا لمخالفه **المسلك** المسلك ما ذكره الاستاذ ان ابو اسحق وابو بكر
بن فورك وهو انهما قالا اذا ادرك المدرك جوهرا ثم قام به سواد ما ذكره مع
السواد فانه يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حال الجوهر قبل اتصافه بالسواد
وبعده وهذه التفرقة انما تعود الى سر وليس ذلك هو الجوهر والسواد
اذ الجوهر مستمر في الحالتين مع التفرقة فلم يبق الا ان التفرقة راجعة الى
السواد ولون اخر قبله وهو ضعيف ايضا اذ امكن ان يقال تعود التفرقة
الى ادراك الجسم اولا دون غيره وادراكه ثانيا مع غيره ولا يخفى ان رؤية شيء
واحد مرتين عن رؤية شيئين والمعتمد في المسئلة ان نقول اذا فرضنا
جوهرين مجتمعين فلا يخلوا اما ان يكونا مجتمعين او مفترقين او مجتمعين ومفترقين
معا او لا مجتمعين ولا مفترقين لا جايز ان يقال بالثالث اذ هو معلوم

البطلان بالضرورة ولا جايز ان يقال بالرابع فان من ضرورة كون الجوهرين
متحيزين ان يكون حيز احدهما ملاصقا لحيز الاخر او لا يكون ملاصقا له والاول
هو الاجتماع والثاني هو الافتراق ولا يتصور ان يكون لا ملاصقا له
ولا غير ملاصق فلم يبق الا ان يكونا مجتمعين او مفترقين والاجتماع
والافتراق لونان والالوان اعراض على ما ياتي وفي ذلك
تصريح بامتناع خلو الجواهر عن الاعراض مطلقا وهو دليل على الدهرية
في قولهم بجواز خلو الجواهر عن الاعراض في الازل وعلى الضالين في الامرال
وعلى البغداديين في قولهم بجواز خلو الجواهر عن الالوان دون غيرها
فان قيل اذا كان معنى الافتراق بين الجوهرين ان حيز احدهما غير ملاصق
لحيز الاخر فهو سلب للملاصقة وعدم صرف والعدم لا يكون عرضا وعلى
هذا فتقدير الافتراق ان يكون الجوهر خاليا عن اللون ثم وان سلمنا ان مفهوم
الافتراق امر عرضي ولكن ما ذكرتموه يلزم منه ان يكون الرب تعالى لا يخلوا
عن الحوادث احد اللوين وان يكون محلا للاعراض وهو محال وذلك لان
الرب تعالى والعالم اما ان يكونا مجتمعين او مفترقين الى اخر القسمة والثالث
والرابع محالان لما ذكرتموه فلم يبق الا الاول والثاني وما لزم عنه المحال فهو
باطل وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع خلو الجواهر عن الاعراض لكنه معارض
بما يدل على نقيضه وبيانه من ثلاثة اوجه الاول هو ان الجوهر والعرض موجودان
حادثان بفعل فاعل مختار وهو الله تعالى فلو لزم من وجود الجوهر وجود
العرض وامتنع خلوه عنه لكان الرب تعالى مضطرا الى احداثه عند احداث
الجوهر وخرج عن كونه فاعلا بالاختيار وهو ممتنع ٥ الثاني هو ان ما من معلوم
الا ويجوز ان يخلق الله تعالى للعبد العلم به والمعلومات غير متناهية فاذا
علم العبد بعض المعلومات دون البعض فاما ان نقولوا انه يقوم بذاته بدل
علم لم يخلقه الله تعالى له ضدا فانه تعرى ذاته عن تلك العلوم واضدادها
فان كان الاول لزم ان يقوم بذاته اضداد لا نهاية لها ضرورة ان ما لم يعلمه غير
متناه وان كان الثاني فقد جوزتم عرو المحل عن العرض المقابل له وعرضه

وابطلتم

وابطلتم اصلكم وهو المطلوب الثالث ان الماء والهواء لا لون لهما وكذلك
الحجارة والخشب وقشر الجوز واللوز لا طعم لهما والجواب اما السوال
الاول مدفوع ثم جهة ان معنى الافتراق ليس هو سلب الاجتماع وانما هو اختصاص
كل واحد من الجوهرين بحيز عن غير ملاصق لحيز الاخر وهو معنى وجودي لا
سلبي وفرق بين سلب الاجتماع وبين الاختصاص الموصوف بعدم الاجتماع
واما الالزام فهو ايضا مدفوع اذ الاجتماع والافتراق انما يعقل في ذوات
الاحياز والرب تعالى غير متحيز فلا يقال انه مفارق للعالم ولا مجامع له حيث انه
لا يختص بحيز لانه في قرب ولا في بعد وما ذكرتم من الوجه الاول في المعارضة
فهو لازم عليهم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العالم
دون الحياة ولزم عليه من خلق الله الافات عند امتناع الافات المانعة من العلم
بما هو المعذور في صور الالزام لم هو عدونا في محل النزاع وهو ايضا الزم على
القائلين بامتناع خلو الجوهر عن الالوان دون غيرها واما الوجه الثاني فقد
قال الاستاذ ابو اسحق في جوابه ان قام به علم ببعض المعلومات فعلمه
القايم به ضد لما لم يقم به من العلوم وما يقوم به من العلوم لا يكون لا متناهيا
وبناه على اصله في ان العلوم وان كانت مختلفة فلا تمتنع في محل واحد وان
ما تجده من العلوم المجتمعة لنا فليست قائمة بمحل واحد بل كل علم يحدث من القلب
غير ما قام به العلم الاخر قال وان لم يقم به على اصلنا فلا بد وان يتصف بانه
يكون مع اضدادها مانعة لجميع العلوم التي لا نهاية لها ومضادة لها كما في الموت وعلى
كلي التقديرين لا يلزم ان يقوم به اضداد لا نهاية لها اعتبر ان ما ذكره مبني على ان العلوم
مختلفة متضادة وقد سبق ما في ذلك في احكام المعلوم وقال الاستاذ
ابو بكر المعلومات وان كانت في نفسها غير متناهية امكانا فلا نسلم قبول
الانسان لعلوم غير متناهية لامتناع وجودنا لا متناهي واذا لم يكن قابلا
لما لا يتناهى من العلوم فلا يلزم ان يقوم به بتقدير خلوه عن العلوم التي لا نهاية لها
اضداد لا نهاية لها فان قيام الضد انما يكون بدل ما المحل قابل له والمحل غير قابل
لما لا يتناهى وهو اسد من الاول ٥ وقال القاضي ابو بكر من قام به علم ببعض المعلومات

دون باقي المعلومات فانتفا باقي العلوم انما هو بافة مضادة لها دون ما قام
به من العلم وعلى هذا فلا يفتقر الى قيام اضداد لا نهاية لها وهو متين وعلى هذا
فلا يلزم ان كان من الافات ما نعا من العلم بعض الجواهر ان يكون ما نعا من
العلم بجوهر اخر فان العلوم المتعلقة بالمعلومات المتعددة المماثلة يكون تعلقه
على ما تقرر في احكام العلوم ولا يلزم ان ما كان مضادا لاحد العلمين المختلفين
ان يكون مضادا للعلم الاخر ولا يلزم ايضا على هذا ايضا انه اذا تجدد له علم
لم يكن انتفاض باقي العلوم التي لم تكن لاحتمال ان يكون كل جنس من احكام العلوم ضده
غير ضد جنس الاخر ولا يلزم من انتفا بعض ضد الاجناس انتفا ضد الباقي على
سياق هذا التحقيق فان قلنا بالبقا والاعتمادات وانه لا ضد للبقا ولا للاعتمادات
فلا يتصور بطلو الجوهر المرصود عنها وان لم نقل بالبقا والاعتمادات
فلا اشكال واما الما فلا نسلم انه لا لون له بل هو متلون بلون البياض واما
الهوا فان قلنا انه غير مدرك في وما هذا فلا يلزم عدم ادراكه عدم لونه في نفسه
وان قلنا انه مدرك في وما هذا فهو متلون بلون السواد ليلا والبياض
نهارا واما الخشب والحجارة وما ذكروه من الصور فلا نسلم انه لا طعم لها ومن
يطعم ذلك ولا سيما مع السحق علم انهم فيما ادعوه مكابرون وبما جحدون كيف وان
من انكر امتناع خلو الجواهر عن الاعراض مع تسليمه امتناع خلوها عنها بعد
قيامها بها لو سيل عن الفرق لم يجد اليه سبيلا واما ما يقال في طرف الالزام
عليهم ان انكار امتناع تعري الجواهر عن الاعراض مما يسد باب اثبات حدوث
الجواهر واثبات امتناع حلول الحوادث بذات الله تعالى لتوقف الامرين
على ان ما نقل الحادث لا يخلو عنه او عن ضده مر بعد لجواز قول الخصم بطريق
اخر ومنع التوقف على ما قيل هذا واما قبول الجوهر للاعراض فمنهم من علله
بالتحيز لدورانه معه ومنهم من منع من تعليله بالتحيز لان كل واحد منهما من
الصفات الواجبة للجوهر وليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس وكما
دار قبوله للاعراض مع التحيز بعد دار التحيز مع قبوله للاعراض فلا اولوية
لاحدهما ان يكون علة للاخر والحق ان خلو كل واحد من المذهبين يمكن مع القطع

بان

بان لا قطع في واحد منهما ○ **النوع الثاني** في الجوهر الفرد واحكامه
وتشتمل على فصلين الاول في اثبات الجوهر الفرد والثاني في ان الجوهر
الفرد لا شكل له **الفصل الاول** في اثبات الجوهر الفرد رجل الجحاح
نفيا واثباتا لا بد من تصور الجوهر الفرد بحد للون السواد ربالنفي والاثبات على
واحد فنقول المعنى بالجوهر الفرد الجوهر المتحيز الذي لا يقبل القسمة بالفعل
ولا في التعقل وهذا مما اختلف فيه فالذي عليه اجماع اهل الحق من المسلمين قاطبة
اثبات الجوهر الفرد وذهبت الفلاسفة الى ان الجوهر المتحيز وان انتهى الى حد لا
يقبل القسمة فلا بد وان يكون قابلا للقسمة في الوهم والتعقل وقد احتج اهل
الحق بمسالك المسلك الاول انهم قالوا لو كان الجوهر غير متناهي الاجزا
في التعقل لما تفاوتت الاجسام في احجامها ولزم ان يكون حجم الحردلة كالجبل
وان يكون حجم كل الجسم كحجم بعضه واللازم ممتنع وبيان الملازمة هو ان زيادة حجم
احد الجسمين على الاخر انما هو بسبب تفاوتهما في الاجزا ولهذا فانا لو فرضنا
جسمين متساويين في الحجم وزدنا على احدهما جزا او اقتطعنا منه جزا فانه يزيد
المزيد عليه في الحجم وينقص المقتطع بتقدير للسقيص وليس ذلك الا بسبب زيادة الاجزا
ونقصها بل ولو فرضنا جسما ذا حجم ثم فرضنا الزيادة عليه فان حجمه يعظم عن حجمه
اولا ولو نقصنا منه جزا فان حجمه يصغر عن حجمه اولا وليس ذلك الا بسبب
زيادة الاجزا ونقصها واذا ثبت ذلك فلو فرضنا ان اجزا كل جسم لا نهاية لها
لاستوت اجزا جميع الاجسام في عدم النهاية ومع الاستوا في ذلك فلا تفاوت
في الاجزا ولا زيادة ولا نقص ومع امتناع الزيادة والنقص في الاجزا فالتفاوت
في ابعاد الاجسام واحجامها يكون ممتنعا واذا ثبت الملازمة فلا يخفى امتناع
اللازم فان الاجسام متفاوتة في احجامها حسا وهذا المسلك ضعيف اذ
لقايل ان يقول لا نسلم الملازمة وما ذكرتموه من لزوم المساواة والتفاوت بين
احجام الاجسام بسبب المساواة في الاجزا والتفاوت فيها مسلم ولكن لا نسلم
انه يلزم من كون الاجزا الوهمية لا نهاية لعددها في كل جسم امتناع التفاوت
فيها ولهذا فان اعداد عقود الحساب لا نهاية لها امكانا ومع ذلك فانا نقطع

بان اعداد عقود العشرات اكثر من اعداد عقود المايين وكذلك كل رتبة
بالنسبة الى ما يليها ثم وان سلمنا التساوي في العدد ولكن انما يلزم التساوي
في الجسم ان لو تساوت الاجزاء في الصغر والكبر وهو غير مسلم فان اجزاء الخردلة
وان كانت مساوية في الكمية المنفصلة لاجزاء الجبل وبعض الجسم لكله
فغير مساوية لها في الكمية المتصلة ولهذا فانا لو فرضنا بطريق التوهم زيادة
على الجبل بامثاله الى غير النهاية وزيادة على الخردلة بامثالها الى غير النهاية
فانه لا يلزم منه ان يكون ما يحصل من مجموع احد الامرين مساويا في الحجم لحجم ما
يحصل في الثاني للتساوي في التضعيف لما كانت الاضعاف المضعفة على
الخردلة كل واحد منها اصغر من احاد كل واحد من الاضعاف المضاعفة على
الجبل واذا كان ذلك مما لا يتوهم في طرف الزيادة والتضعيف فكذلك في
طرف الانقسام والتنقيص **المسلك** الثاني قالوا قد ثبت ان زيادة
بعد الجسم على حسب زيادة اجزائه فلو كانت اجزاء كل جسم لا نهاية لها في التعقل
لكان بعد كل جسم لا نهاية له في التعقل ايضا ولزم ان لا يقطعه متحرك بالحركة
من جهة ان قطع ما لا يتناهى بالحركة محال وذلك لان قطع المتحرك لما لا نهاية
لاجزائه انما يكون بقطع جميع الاجزاء وما من جزء يقدر قطعه الا ولا بد ان يكون
قد قطع قبله اجزاء لا نهاية لها وهو محال وكل ذلك خلاف المحسوس وفيه نظر
اذ لقائل ان نقول الاجزاء منقسمة الى اجزاء متداخلة ومعناه ان يكون الشيء
المفروض له جزء وللجزء جزء الى غير النهاية والى اجزاء غير متداخلة وهي الاجزاء
المتماثلة الداخلة في الشيء المركب وعلى هذا فله ان يقول الاجزاء التي باعتباره
زيادة بعد الجسم هي الاجزاء المتداخلة او غير المتداخلة الاول ممنوع والثاني
مسلم ولكن لا يلزم منه عدم النهاية في بعد الجسم اذ الاجزاء المتماثلة في كل جسم متناهية
فلا توجب غير المتناهي وما لا يتناهى هي الاجزاء المتداخلة فلا توجب بعدا غير
متناهي وعلى هذا فلا يمتنع قطعه بالحركة كيف وان ما من حركة يمكن فرضها الا وهي
ايضا منجزئة الى ما لا يتناهى على نحو تجزي الاجسام عند الخصم وقطع ما لا يتناهى من اجزاء
الجسم بما لا يتناهى في زمان لا يتناهى غير ممتنع **المسلك** الثالث قالوا لو كانت اجزاء

كل

كل جسم لا نهاية لها عقلا فهي مجتمعة وكل جزئين مجتمعين اما ان يتقاربا فيتراقصا
ويهلم جرا الى غير النهاية والا فانا لو فرضنا جملة متركبة فانها بالتنصيف تفترق
وسبيل التفريق في البعض كسبيل التفريق في الكل واذا جاز التفريق في
البعض وجب القول بجواز التفريق في الكل وبتقدير تفريق الاجزاء منها ماله
جزء مجامع له وهو المطلوب وهذه الطريقة في غاية الحسن والصعفة الا ان
لقائل ان يقول اذا كانت الاجزاء المفروضة غير متناهية فالقول بجواز الافتراق
على كل واحد واحد من الاجزاء المجتمعة من اجزاء الجملة لا يلزم ان يكون حكما
على الجملة لما عرف مرارا فيما تقدم **المسلك** الرابع قالوا اذا فرضنا خطا
فطرفا الخط لا ينقسم فاذا فرضناه قايما على سطح جسم من الاجسام فلا بد وان
يكون ما يلقاه من ذلك الجسم ايضا غير منقسم والا كان ما لا ينقسم
ومطابقا لما ينقسم وهو محال وذلك هو المطلوب وايضا فانا لو فرضنا الخط
القايم متحركا على الجسم من موضع مفروض عليه الى اخره من الجانب الاخر وما
يلقاه ساول حركته الى اخرها لا يكون الا غير متجزي وهو ما اردناه وهو
ضعيف ايضا اذ لقائل ان يقول طرف الخط الملاقي للجسم اما ان يكون
عدما او وجودا فان كان عدما فلا نسلم تصور ملاقاته للجسم وان كان
وجودا فاما جوهرا او عرض فان كان جوهرا فلا نسلم انه غير منقسم وعلى
هذا فما يلقاه يكون منقسما ايضا وما هو طرف له لا يكون خطا وان كان
خطا فليس الا بمعنى انه لا يقبل القسمة بالفعل في غير الطول وطرفه
وان لم يكن قابلا للقسمة بالفعل فلا يمتنع ان يكون قابلا لها بالقوة وان
كان عرضا فلا بد وان يكون قايما بالجوهر ويكون ما يعاينه في تجزيه لتجزي
ذلك الجوهر **المسلك** الخامس قالوا اتفق العقلاء على ان النقطة غير
منقسمة وهي هي اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا فهو المطلوب
وان كان عرضا فلا وان يكون قايمة بالجوهر ويلزم من كونها غير متجزية
ان يكون موضوعها وهو الجوهر ايضا غير متجز والا كان غير المتجزي حالا
في المتجزي وهو ممتنع ولقائل ان يقول هذا انما يستقيم ان لو كانت النقطة

امرا وجوديا وهو غير مسلم بل هي نفي محض وعدم صرف والعدم لا يكون
جوهرا ولا عرضا وان سلم ان مسمى النقطة امر وجودي فهو غير خارج عن
طرف الخط وطرف الخط وان سلم انه غير قابل للتجزي فليس الا بالفعل والا
فهو متجزي بالقوة الى غير النهاية كما سبق تقريره **المسلك السادس** قالوا
الكرة الحقيقية اذا لاقت سطحا مستويا ماسة له لا ماسة منها اما جزء منها او عرض
قايم بجزء منها وعلى كل تقدير فذلك الجسم اما ان يكون قابلا للقسمة بالقوة
او غير قابل لها لا جايز ان يكون غير قابل لها لوجوه تذكر الاول انه يلزم
ان يكون سطحا مستويا ضرورة مطابقته للسطح المستوي وعند تدحرجها
عليه الى ان ينتهي الملاقاة الى الجزء الاول الفرض يجب ان تزول الملاقاة بذلك
الجزء وتحدث لجزء اخر والكلام فيه كالكلام في الاول وعند ذلك فاما ان
يكون الاتصال بين كل جزئين على الاستقامة او على زاوية فان كان الاول لزم
ان يكون الخط المحيط بالكرة مستقيما وذلك محال وان كان الثاني كان
شكل الكرة مضلعا لا كريا وهو خلاف الفرض الثاني انها اذا لاقت السطح
المستوي بجزء هو سطح مستوي امكن ان يفرض بين نقطتين منه خط مستقيم
وذلك الخط المستقيم يقع على ظاهر دايرة الكرة وقد قام البرهان في الشكل
الثاني من المقالة الثالثة من اقليدس على ان كل خط يصل بين نقطتين
من دايرة فهو واقع في داخل تلك الدايرة وهو محال لما فيه من جعل الخط
الخارج داخلا والداخل خارجا الثالث انه اذا كان ما به الملاقاة من
الدايرة سطحا مستويا وامكن ان يفرض بين نقطتين منه خطا مستقيما فامكن
ان يصل بين نقطتي الخط المفروض وبين مركز دايرة الكرة خطين مستقيمين
حتى يحدث من ذلك مثلث زاويته نقطة المركز وقاعدته الخط المفروض
وزواياه حادة وان يخرج من نقطة زاوية المركز عمودا مستقيما الى وسط
الخط المفروض بحيث ينقسم ذلك المثلث الى مثلثين كل واحد منهما زاوية قايمة
والخطان الخارجان من المركز الى طرفي الخط الاول المفروض هما وتدا الرطوبتين
القايمتين وتر الزاويتين الحادتين البين عند قاعدة المثلث الذي زاويته

نقطة

نقطة مركز الدايرة ولا يخفى ان وتر الحاده من المثلث يكون اقصر من وتر
القايمة منه فالعمود يكون اقصر من ضلعي المثلث المفروض مع خروج الكل من
مركز الدايرة الى محيطها وذلك محال وهذا المحال انما لزم من القول بتجزي الجسم
الذي وقعت به الملاقاة من دايرة الكرة فيكون محالا فلم يبق الا القسم الثاني
وهو المطلوب وفيه نظر اذ لقايل ان يقول لا نسلم تصور وجود كرة
حقيقية في التعقل وان تصور ذلك في الحس ليلزم ما ذكرتموه وانما يتصور
وجودها كرة حقيقية ان لو كانت اجزاء الدايرة المحيطة بها غير قابلة للتجزي
عقلا وانما يكون غير قابلة للتجزي عقلا ان لو امكن فرض وجود كرة حقيقية
في التعقل وهو دور وممتنع والذي يدل على استحالة الكرة الحقيقية في
التعقل لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء غير قابلة للتجزي عقلا فاما ان يمكن
فرضه مستديرا او لا يمكن فان امكن فرضه مستديرا فلا بد وان يكون اجزاؤه
متلاقية من جانب باطن الدايرة وعند ذلك فاما ان يكون ايضا متلاقية
من جانب ظاهرها او غير متلاقية فان كانت متلاقية فيلزم ان يكون
مساحة باطن الدايرة مساوية لمساحة ظاهرها وكذلك اذا فرضنا
خطا اخر دايرا على الدايرة المفروضة او لا فيجب ان يكون ظاهره مساويا
لمساحة باطنه وان يكون مساحة باطنه مساوية لمساحة ظاهر الدايرة
الاولى ضرورة مطابقته له وظاهر الدايرة الاولى مساو لمساحة باطنها
فظاهر الدايرة الخارجة يكون مساويا لمساحة باطن الدايرة الداخلة
وهو محال وكل ما ازدادت الدوايرة بحيث تظهر الثخانة كان اظهر في
الاحالة واما ان لم يمكن اجزاء الدايرة متلاقية من جانب ظاهر الدايرة
فقد وجد من كل جزء منها ما هو ملاق للجزء الذي يليه وما ليس ملاقيا
له ويلزم منه التجزي في كل واحد من اجزاء الدايرة المفروضة ويلزم منه
ان يكون ظاهر الكرة كريا بل مضلعا وان لم يمكن فرض الخط المفروض
مستديرا فقد امتنع فرض وجود الكرة الحقيقية اذ الكرة الحقيقية لا بد
وان يحيط بها خط مستدير غير مضلع **المسلك السابع** قالوا لو

كان ما من جوهر الا وهو متجزئ الى غير النهاية لما تصور وجود زاوية حاده
غير منقسمة وهو محال ولقايل ان يقول وجود الزاوية التي لا انقسام لها
فرع وجود جزء غير متجزئ فاذا كان وجود الجزء الذي لا يتجزى مبنيا على وجود
الزاوية التي لا تجزي لها كان دورا وعلى هذا فلا مانع ان يقال بوجود
الزاوية الحاده غير منقسمة بالفعل وان كانت منقسمة بالقوة الى غير
النهاية **المسلك الثامن** قالوا القول بوجود اجزاء متحيزة بالقوة الى
غير النهاية يلزم منه وجود اجزاء موجودة بالفعل الى غير النهاية ووجود
اجزاء جوهرية موجودة بالفعل غير متناهية محال كما ياتي في الرد على النظام
كيف وان ذلك مما لم يحس نقل به قايل من الفلاسفة وبيان الملازمة
ان لكل واحد من الانقسامات المفروضة خاصية لا وجود لها في غيره
من الانقسامات كاختصاص مقطع النصف بالنصف والثلث بالثلث الى
غير ذلك ولا معنى لكون كل واحد من الاجزاء موجودا بالفعل الا هذا
وهو ضعيف ايضا اذ لقايل ان يقول انما يلزم من هذه الاختصاصات
وجود اجزاء لا نهاية لها بالفعل اذا لو كانت هذه الاختصاصات لها وجود
بالفعل وفي الحس وانما اذا كانت متحققة بالفعل والمعتمد في ذلك
مسلكان المسلك الاول انه لو كان كل جوهر متحيز منقسما بالقوة
الى غير النهاية لما وجدت الحركة المكانية مطلقا واللازم ممتنع بيان الملازمة
انه لو كان كل جوهر متحيز بالقوة الى غير النهاية لكانت اجزاء كل مسافة
تفرض من مسافات الاجسام كذلك وكل مسافة فانه يمكن قطعها بالحركة
لا محالة وكل مسافة يمكن قطعها بالحركة فتلك الحركة مطابقة لها واجزاؤها
مطابقة لاجزاء المسافة فالثلث من كل الحركة مطابق لثلث كل المسافة
وكذلك النصف وساير الاجزاء والمطابق للمتجزي يكون متجزيا بالضرورة
واذا ثبت لزوم انقسام اجزاء الحركة بالقوة الى غير النهاية فاجزاء الحركة
التي بها قطع المسافة غير موجودة معا بل متعاقبة متعدده وما به قطع النصف
الاول من المسافة لا وجود له معا به قطع النصف الاخير منها وكذلك في

كل

كل جزء يفرض مع غيره وكل جزء منها لا يكون موجودا مع فرض وجود
الجزء الاخر بل معدوما فالحاضر منها لا وجود له مع الماضي والمستقبل
وكذلك المستقبل لا وجود له مع الماضي وعند ذلك فاما ان يوجد منها
شيء في الحاضر او لا يوجد لا جايز ان يقال بالوجود فاما ما من جزء يفرض
حاضرا الا وهو منقسم الى غير النهاية فاذا بعض اجزايه ماض ومستقبل
والحاضر منها لا يوجد مع الماضي والمستقبل فلا يكون ما فرض حاضرا حاضرا
وهو خلاف الفرض ثم الكلام في كل حاضر يفرض كالكلام في الاول وهو
محال فلا وجود لشيء من اجزاء الحركة حاضرا واذا لم يوجد منها جزء في الحاضر
فلا وجود للماضي والمستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما
يتوقع حضوره واذا لم يوجد منها ما هو حاضر ولا مستقبل ولا ماض فلا
حركة اصلا واما بيان امتناع اللازم فهو ان الحركة والانتقال
في المسافات من مكان الى مكان ومن بلد الى بلد مشاهد معلوم الوجود
بالضرورة واذا ثبتت الملازمة وانتفا اللازم لزم انتفا الملزوم بالضرورة
وهذا برهان قوي يعني المادة صحيح الصورة لا غبار عليه عند المحصلين
وعلى ما حققناه من لزوم امتناع وجود الحركة يلزم امتناع وجود الزمان
ضرورة مطابقته للحركة وامتناع وجود اجزايه معا ولا يخفى تقريره ٥
المسلك الثاني انا لو فرضنا شخصا تحرك حركة مكانية لقطع
مسافة فاجزاء حركته غير موجودة معا على ما سبق وعند ذلك فلا بد لحركته
من اول واخر ضرورة تناهيها من الطرفين واذا دار فما فرض منها اولا واخرا
اما ان يكون متجزيا او غير متجز الاول محال والا لما كان ما فرض منه اولا
اولا واخرا اخرا بل بعضه وهو خلاف الفرض وان كان الثاني فلا بد
وان يكون ذلك الجزء من اول الحركة واخرها مطابقا لاول جزء من المسافة
واخرها الاول الاول والاخر الاخر ويلزم ان يكون اول جزء من المسافة
واخرها غير متجز ضرورة مطابقته لما ليس متجزيا وهذا التحرير على هذا
الوجه لم اجده لاحد غيري وهو في غاية الرشاقة والظهور لمن تامله فان

قبل ما ذكرتموه وان دل على امتناع التجزي فهو معارض بما يدل على
التجزي وبيانه من ستة عشر وجها الاول انه لو وجد جوهر متجزء غير قابل
للتجزي عقلا قلنا ان نفرض عشرة اجزاء حصل منها خط وفرضنا ستا منه
كل واحد من طرفيه جزءا والجزءان متحركان على السوية كل واحد نحو الاخر
فاما ان يلتقيا او لا يلتقيا والقول بعدم الالتقاء محال اذ قد فرض تحرك كل
واحد منهما نحو الاخر وان قيل بالالتقاء فاما ان يلتقيا وتتماسا على جزء واحد
او جزءين لا جائز ان يكون التقاؤهما على جزءين والا كان احدهما مع قطع اكثر
من الاكثر وهو محال لفرض التحرك على السوية فلا بد وان يلتقيا على جزء
واحد وهو الوسط وعند ذلك فاما ان يكون ملاقيا لكل واحد من الجزءين
لكلية ذلك الجزء والملتقى عليه او ان ما لاقاه منه غير ما لاقاه منه الجزء الاخر
لا جائز ان يقال بان كل واحد من الملتقيين ملاق لكلية الملتقى عليه والا
افضى الى التداخل وهو محال لما سبق وان كان القسم الثاني فقد لزم التجزي
الثاني انا لو فرضنا جزءا من جزء فاما ان يجب احدهما عن الاخر ويمنع من
التماس بينهما او لا يمنع لا جائز ان يقال بالثاني والا لزم التداخل وهو محال
وان كان الاول فاما ان يكون ما ماس به المتوسط لاحدهما هو ما ماس به
الاخر او غيره فان كان الاول فهو محال لما ذكرناه من التداخل وان كان الثاني
فقد لزم التجزي ٥ الثالث ان دائرة القطب من الرحى اقل اجزاء من دائرة
طوقها فلو كانت من اجزاء متناهية فعند فرض تحرك الرحى اما ان يكون كلما
قطع جزء من دائرة الطوق جزءا من المسافة قطع جزء من دائرة القطب جزءا
من اجزاء المسافة او انقص فان كان الاول لزم ان يكون الجزء من دائرة القطب
قد قطع مسافة دائرته والجزء من دائرة الطوق لم يات الا على بعضها اذ
هي اكثر اجزاء وهو خلاف وان قيل بالثاني فقد لزم التجزي وليس قطع الجزء
من دائرة القطب لمسافة دائرته بالطفرات بحيث يحصل في حد من المسافة
بعد حصوله في حد من غير محاذاة او مماسة لما بينهما من الحدود المتوسطة لما
ياتي في ابطاله ولا بسبب سكون جزء دائرة القطب وحركة الجزء من دائرة

الطوق وتملك اجزاء الرحى بعضها من بعض بحركة البعض وسكون البعض
كما ظن قوم والا لاختلف ذلك باختلاف الجسم الدائر من الصلابة واللين
في صعوبة التفكك وسهولته ولاختلفت الخطوط المفروضة والعلامات
الموسومة على الجسم الدائر وهو خلاف المحسوس ٥ الرابع انا لو فرضنا
جزءا دائرا من دائرتين فاما ان يكون كلما قطع جزء من دائرة الطوق وحاذاه
قطع جزءا من دائرة القطب او اقل فان كان الاول لزم ان يكون قد حاذا
جميع اجزاء دائرة القطب ولم يحاذ من دائرة الطوق الا بعضها وان كان
الثاني فقد لزم التجزي ٥ الخامس ان وضع جزء على ملتقى جزءين ممكن
فانا لو فرضنا خطين متوازيين تحاذت اطرافهما وكل واحد اربعة اجزاء
وفرضنا على طرف احدهما جزءا وفرضنا على طرف الاخر جزءا في مقابلته وفرضناهما
متحركين على السوية وكل واحد يطلب الطرف الاخر فاذا تحاذيا فاما
ان يتحاذيا على جزء واحد من الخطين او على ملتقى جزءين لا جائز ان يقال بالاول
والا كان احدهما قد قطع اكثر من الاخر وهو ممتنع على خلاف فرض التساوي
وان كان الثاني فقد تصور وضع جزء على ملتقى جزءين وعند ذلك فاما ان
يقال بانه حاذاهما او احدهما او بعض كل واحد منهما لا جائز ان يقال
بالاول والا كان الواحد مساويا للاثنين وهو محال ولا جائز ان يقال بالثاني
اذ هو خلاف الفرض فلم يبق الا الثالث ويلزم منه التجزي ٥ السادس
ان الظل الحادث عند طلوع الشمس اذا كان في تحاذيهما حائل فلا شك ان
ما حدث منه من الزيادة والنقصان انما هو على حسب سنز الشمس
ومطرح شعاعها من الارض وعند ذلك فكلما قطعت الشمس جزءا
من الفلك اما ان يقطع الظل الكائن على الارض جزءا مثله او انقص
لا جائز ان يقال بالاول والا كانت مسافة قطع الشمس مثل مسافة
قطع الظل وهو مشاهد البطلان والقسم الثاني فاظهر في الفساد
من الاول وان كان الثالث فقد لزم التجزي ٥ السابع انا لو فرضنا
خشبة واحد طرفيها على الارض والاخر على شيء مرتفع على الاستقامة بحيث

ضنا ما

يحدث من قيامه على الارض زاوية قايمة ومسافة تعدي الزاوية من نقطتها
الى طرفي الخشبة على السوا ثم فرضنا جذبها من اسفل فاما ان يكون كل ما
تقطع طرفها الاسفل جزا من الارض او ازيد او انقص القول بالاول والثاني
محال اذ هو خلاف الحس والعيان وان قطعت انقص فقد لزم التجزي
الثامن انا لو فرضنا سطحا مربعا قايم الزوايا من اربعة خطوط كل واحد
من اربعة اجزا فاجزا قطره لا تزيد على اربعة وهي اول الاول وثاني الثاني
وثالث الثالث ورابع الرابع وعند ذلك فاما ان يكون بين اجزا القطر مساويا
لبعد الضلع وهو محال وان كان بينهما فرجات فهي بلا شك فرجة بين الاول
والثاني وفرجة بين الثاني والثالث وفرجة بين الثالث والرابع واذ
ذاك فاما ان يكون كل فرجة مساوية لجوهر فرد او اكبر او اصغر لا جايز
ان يكون مساوية والا كان بعد القطر مساويا لبعد الضلعين من المربع
اذ هو كاين من مقدار سبعة اجزا وبعد الضلعين كذلك فان جزء الزاوية
من الضلعين واحد ومعدود مع كل واحد منهما ولا جايز ان يكون كل فرجة
اكبر من جوهر فرد والا كان بعد الضلعين اقصر من بعد القطر وهو محال
فلم يبق الا ان يكون اصغر ويلزم منه التجزي ٥ التاسع ان التفاوت بين
الحركة السريعة والبطيئة ليس بسبب تخلل السكنات كما ياتي تحقيقه وعند
ذلك فلو فرضنا ان السريع قطع في زمان مفروض جزا غير متجزي وفرضنا
حركة البطيء في مثل ذلك الزمان فاما ان يقطع مثل ما قطع السريع او ازيد
او انقص والثاني محال فلم يبق الا الثالث ويلزم منه التجزي ٥ العاشر
انا لو فرضنا سفينة طولها خمسون ذراعا وفي موخرها رجل فاذا
فرضنا حركة السفينة خمسين ذراعا وفرضنا حركة الرجل في موخرها
الى جهة مقدمها مثل حركة السفينة فانا نعلم ان السفينة اذا انتهت الى
مقرها ينتهي الرجل بحركته الى ذلك المقر الذي انتهى راس السفينة اليه
فيكون قد قطعت السفينة خمسين ذراعا والرجل مايتي ذراع وهي مسافة
طول السفينة والمسافة التي قطعتها السفينة وعند ذلك فاما ان يكون

كل

كل واحد ما قطع الرجل بحركته جزا قطعت السفينة مثله او ازيد او انقص
لا جايز ان يقطع مثله والا لقطعت السفينة ماية ذراع وهو خلاف الفرض
وبه يبطل قطعها لاكثر منه فلم يبق الا ان يكون كل ما قطع الرجل بحركته
جزا قطعت السفينة اقل منه ويلزم منه التجزي ٥ الحادي عشر انا لو فرضنا
بيرا وفي وسطه خشبة وفيها حبل مشدود وطرفه الاخر مشدود الى اسفل البير
وفيه دلو مشدود وفرضنا حبلا ارسل من اعلى البير الى حد الخشبة وفي طرفه
الاسفل كلاب فاذا وضع الكلاب في طرف الحبل المشدود في الخشبة ثم جذبه
فانه بانتهاء الكلاب الى راس البير يكون انتهاء الدلو اليه على ما هو المشاهد وعند
ذلك فلا يخلو اما ان يكون كلما قطع الدلو في صعوده جزا من مسافة البير قطع
الكلاب في صعوده جزوا او ازيد او انقص لا جايز ان يقطع مثله والا كان اذا
انتهى الكلاب الى راس البير ينتهي الدلو الى وسط البير وهو محال وبه يبطل
القسم الثاني فلم يبق الا الثالث ويلزم منه التجزي ٥ الثاني عشر لو انتهى الجسم
الى الجزء الا يتجزى وهما فكل واحد اما كري او مضلع فان كان كريا فاذا ضممنا
بعضها الى بعض فلا بد وان يبقى بينهما فرج وهي اما ان يكون اكبر من الاجزا المفروضة
او مساوية لها او اصغر منها فان كانت اكبر ممكن ان تملا باجزا اخر الى ان تصير
مساوية او اصغر فان كانت مساوية فالجزء من الزاوية منها اصغر من جزء
الضلع فيكون متجزية وما ساواها يجب ان يكون متجزيا وان كانت اصغر
فقد لزم التجزي وان كان شكل كل واحد من الاجزا مضلعا فلا يخفى ان ما يلي
منه الزاوية اصغر مما يلي الضلع فيكون متجزيا ٥ الثالث عشر انا لو فرضنا
خطا مولفا من جزئين وفرضنا على احد الجزئين جزا اخر حدث من ذلك زاوية
قايمة فوترها ان كان من جزئين فوتر الزاوية القايمة مساو لاحد ضلعيها
وان كان بلا شك فوترها مساو لضلعيها وهو محال فلم يبق الا ان يكون اكثر
من جزئين واقل من ثلاثة ويلزمه التجزي ٥ الرابع عشر انه ما من جزء يفرض
الا وهو ذو جهات فان كان ما منه الى كل جهة هو ما منه الى الجهة الاخرى فهو
محال وان كان غيره فقد لزم التجزي ٥ الخامس عشر انا لو فرضنا سطحا من جوامد

فردة عملا فانه يصير احد وجهيه مضيا باشراق النير عليه دون الاخر والمضيء
غير ما البين مضى فيكون متحيزا في العمق السادس عشر انا لو فرضنا خطا مولفا
من اجزاء لا تتجزى وفرضنا مسامته كل واحد من طرفيه جزءا فاما ان يكون بين الجزئين المفروضين
مسافة فيمكن ان يتحرك فيها كل واحد من الجزءين الى الاخر او لا يكون لا جايز ان يقال
بالثاني والا كانا متماسين ويلزم ان يكون الخط المولف منهما مساويا للخط الاول
المفروض ضرورة فرض مسامتهما الطرفين وهو خلف فان الحركة عليهما جايزة فاذا
تحركا معا فاما ان يلتقيا على الوسط او على احد الطرفين فان كان الالتقا على احد
الطرفين لم يتحرك احدهما وهو خلاف الفرض وان التقيا على الوسط فقد لزم التجزي
لكن لقايل ان يقول على هذه الشبهة انه وان امكن فرض تحرك كل واحد من الجزئين
على انفراده فلا يسلم جواز تحركهما معا وهو منع لا جواب عنه واما الباقي فاشكالات
مشكلة والزامات معطلة لحيرا العاقل المتصف بالانفصال عنها وفي جهة
حلها وغايته لزوم التعارض بينهما وبين ادلة اهل الحق ووجوب الوقف في هذه
المسلة ناسبا لجماعة من فضلا المتكلمين وعسى ان يكون عند غيري غير هذا ان

الفصل الثاني في ان الجوهر الفرد لا شكل له

وقد الخوض في النفي والاثبات
لا بد من تحقيق معنى الشكل فنقول الشكل هو ما يحيط به حد واحد او حدود مختلفة
فالاول هو الكري والثاني هو المضلع والمراد بالحد نهاية الشي ومقطعه واذا
عرف ذلك فقد اتفق المتكلمون على ان الجوهر الفرد لا شكل له وان كان له قدر وحظ
من المساحة واختلفوا في انه هل يشبه بعض الاشكال ام لا فمنهم من قال انه
يشبه بعض الاشكال لكن من هولا من قال بانه يشبه الكري دون المضلع لان
اجزا المضلع مختلفة والمشابه للمختلف يكون ايضا مختلفا وما كان مختلف الاجزاء
فهو متحيز والجوهر الفرد ليس متحيزا ومنهم من قال المربع لانه قد يتركب من الجواهر
الفردة خط مستقيم والكري لا يتاتى منه ذلك الا بعوج ومنهم من قال انه يشبه
المثلث اذ هو ابسط الاشكال ومنهم من قال وهو اختيار القاضي ابي بكر
في قوله انه لا يشبه شكلا من الاشكال لان ما يشبه الشكل لا بد وان يكون
شكلا والجوهر الفرد ليس له شكل وانما هو جزء من ذي شكل بتقدير تاليفه

مع

مع غيره وبتقدير التاليف فجميع الاشكال ممكنة للمركب منه واذا كان تفريع
هذه الاقوال على القول بان الجوهر لا شكل له فلا يخفى ان ما ذكره القاضي
اسد واولى غير ان ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر
الفرد يطرا فانه اذا كان الشكل هو ما يحيط به حد واحد او حدود على ما قيل
والحد هو النهاية فلا يخفى ان الجوهر الفرد له نهاية وحد يحيط به وذلك الحد
اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان الاول فهو كري وان كان الثاني فهو
مضلع اللهم الا ان يكون اطلاق اسم الشكل عندهم على ما يحيط به حد او حدود
من المركبات فالجوهر الفرد على هذا لا يكون مشكلا اذ هو غير مركب ولا يلزم
من الشكل حالة التركيب وجوده للجوهر الفرد حالة الافراد بخلاف
سايرا الاعراض فان كل ما قام بالجوهر الفرد من الاعراض حالة التركيب فانه
يجوز قيامه به حالة الافراد كالاكوان والالوان والطعوم والروايح والحياة
والعلوم والقدر وغير ذلك من الاعراض ما عدا المماسة باتفاق اصحابنا

النوع الثالث في الجسم واحكامه ويشتمل على ثلاثة عشر فصلا

الاول في تحقيق معنى الجسم الثاني في ان انقسام
الجسم متناهية الثالث في تجانس الاجسام الرابع في ما يجب
للاجسام من الصفات وما لا يجب الخامس في ابطال اقوال الفلا
ان ما من جسم الا وفيه مبدا حركة طبيعية ومناقضتهم في ذلك السادس
في ابطال ما قيل من ان الافلاك غير قابلة للحركة المستقيمة والفساد
وانها ليست بعليلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة
وانها بسيطة كرية لا تقبل الخرق والشق السابع في ابطال قول
الفلاسفة ان الافلاك ذوات انفس وانها متحركة بالارادة النفسية
الثامن في ابطال قول الفلاسفة في طبايع الكواكب وانوارها ومحو
القمر ومناقضتهم في ذلك التاسع في اقوال الفلاسفة في كون
العناصر وفسادها واستحالتها ومناقضتهم فيها العاشر في اقوال
الفلاسفة في مزاج العناصر وامتزاجها ومناقضتهم فيها في ما قيل في

وحده الارض وسكونها ومناقضات الفلاسفه فيه ن الحادي عشر
في مناقضاة الفلاسفه في الدلالة على امتناع وجود عالم اخر وراء هذا
العالم **الفصل الاول في تحقيق معنى الجسم** وقيل
الخوض في تحقيق تفصيل العبارات في معنى الجسم لابد من تحقيق معنى الجسم لغة
فنقول الجسم في اللغة مبني عن التركيب والتاليف ويدل عليه ما ظهر واشتهر
في العرف اللساني عند ما اذا راموا تفضيل شخص على شخص في التاليف
وكثرة الاجزا قالوا فلان اجسم من فلان اذا كان اكثر منه ضخامة وعبالة
وتاليف اجزا ولا يقصدون بذلك التفضيل في العلم والقدرة ولا في شيء
من الصفات العرضية عدا التاليف بدليل الاستقرا حتى ان من كان اعلم من غيره
او اقدر او اكثر فعلا وحركة او غير ذلك لا يقال انه اجسم من ذلك الغير
واذا كانت لفظة اجسم دالة على المفاضلة في التاليف والتركيب وكانت
ماخوذة من الجسم فاصل ذلك اللفظ يدل على اصل ذلك المعنى الذي
وقع به الاشتراك من الفاضل والمفضول وهو التاليف والتركيب فاسم
الجسم على هذا يكون موضوعا لاصل التاليف والتركيب وهذا كما ان لفظة
اعلم لما كانت موضوعة للمفاضلة وكانت ماخوذة من العلم كان لفظ
العلم الذي هو اصل الاعلم دالا على اصل ما دل عليه الاعلم فان قيل ما
ذكرتموه مبني على صحة قولهم اجسم لغة وقد سئل ابن دريد عن لفظة اجسم
فقال لا اعرفه فدل ذلك على انه ليس من وضع اللغة وان سلم ورود
ذلك لغة غير ان لفظا فعل قد يرد على جهة غير المبالغة والتفضيل
ومنه قوله تعالى وهو اهون عليه اي هين ومنه قولهم الله اكبر وليس
المراد به المفاضلة بل معناه الله الكبير واليه الاشارة بقول القايل

محم يا ال زيد نعم الام قوم اصغرا واكبرا

والمراد به الصغير والكبير لا المفاضلة وان سلم ان لفظة افعل للتفضيل
والمبالغة ولكن لا نسلم ان لفظة اجسم للتفضيل في التاليف وكثرة
الاجزاء ويدل عليه انه لو كان كما ذكرتموه لصح ان يقال في ما كان اكثر تاليفا

وتركيبا

وتركيبا من الجمادات بالنسبة الى غيره انه اجسم منه حسب ما يقال في الحيوانات
ولا يقال للجبل انه اجسم من الخردلة ثم وان سلم صحته ورود ذلك في الجمادات
ولكن لا نسلم صحة ورودها للمفاضلة في كثرة التاليف بل للتفضيل في عظم
الشكل والضخامة وان كانت اجزا الاضخم اقل من اجسام ما هو دونه في الضخامة
وتاليفه اقل ولهذا فانه يصح ان يقال للخشبة الطويلة المعرضة التي هي اعظم
في نظر العين من قطعة الرصاص انها اجسم من تلك القطعة فان كانت اجزا
الخشبة وتاليفها اقل ولا يقال ان تلك القطعة اجسم وان كانت اجزاوها
وتاليفها اكثر قلنا اما السوال الاول فهو خلاف السابع الرابع من الوضع
وعدم معرفة ابن دريد بذلك ان صح لا يدل على عدمه في نفسه ويدل على صحة
هذا الاطلاق ايضا ما اشتهر من قول العرب اجسم الرجل صسامة كما لو ابدن
بدانة ثم وان سلم صحة القدح في الاجسم اولا ولا نزاع في صحة قولهم فلان جسيم
والمراد به المبالغة في التاليف وكثرة الاجزاء ن واما السوال الثاني فمندفع
ايضا فانا لا ندعي ان لفظة افعل للمبالغة مطلقا بل اذا ورد مقترنة بمن وما
ذكرناه كذلك بخلاف ما ذكروه من صور الاستشهاد واما السوال الثالث
فانما يلزم ان لو وجب طرد اصول الاشتقاقات وليس كذلك ولهذا فان اسم
القادورة مشتق للدجاجة المخصوصة من قرار المايعات فيها وما لزم طرد
ذلك في الشربة والجرة وغير ذلك مما تفرغ فيه المايعات ثم وان كان ذلك
واجبا في الاصل غير انه قد يخصص اللفظ بغير الاستعمال ببعض مسمياته
لغة كما في اطلاق اسم الدابة فانه في اللغة لكل ما يدب وان كان مخصوصا
بعرف الاستعمال بذوات الاربع دون غيرها واما السوال الرابع
فانما يلزم ان لو كان المطلق كذلك معتقدا ان تاليف الخشبة اقل وليس
كذلك بل اطلاق ذلك انما يصح نظرا الى اعتقاد ان تاليف الخشبة اكثر وهذا
صحيح بالنظر الى مقصود اللغة وان كان المطلق مخطيا في ظنه كيف وانه
اذا قيل بان الثقل راجع الى غرض من الاغراض فلا يبعد ان يكون تاليف الخشبة
واجزاوها اكثر وان كانت اخف مما قيل انها اجسم واذا عرف موضوع

لفظ الجسم لغة فقد اختلف الناس في تحديد الجسم ومعناه فقال
الصالحي من المعتزلة الجسم هو القايم بنفسه وهو منتقض بالجوهر الفرد والله تعالى
فانه قايم بنفسه وليس بجسم مع انه مخالف لوضع اللغة لما تحقق من ان
مدلول الجسم هو التاليف ولا تاليف في الجوهر الفرد ولا في الله تعالى
وان قال باطلاق اسم الجسم على الله تعالى لفظا مع موافقته على انتفاء
المعنى فهو ممتنع لما سبق في ابطال التشبيه ٥ وقال بعض الكرامية
الجسم هو الموجود ويبطل بالجوهر الفرد ايضا وبالعرض فانه موجود وليس
بجسم ٥ وقال هشام الجسم هو الشي وينتقض ايضا بالجوهر الفرد
وبالعرض فانه شي وليس بجسم ويدل على ان العرض شي قوله تعالى وكل
شي فعلوه في الزبر واراد به تحريفهم وتبديلهم والتحريف والتبديل
من افعال العباد وافعال العباد اعراض ٥ وينتقض ايضا بالله تعالى
فانه شي بالاتفاق وليس جسما بالمعنى اللغوي وان اطلق عليه اسم الجسم
لفظا لا معنى فهو باطل لما سبق واتفقت الفلاسفة على ان الجسم هو الذي
يمكن فيه فرض ابعاد ثلاثة متقاطعة على حد واحد تقاطعا قايما والمراد
من المتقاطع القايم ان يحدث من تقاطع كل بعدين منها زاوية مثلها قايمة
والزاوية القايمة هي التي تحدث من قيام بعد على بعد ليس ميله الى احدى
الجهتين اكثر من الاخرى قالوا واذا كان معنى الجسم هذا فهو لا محالة
قابل للانقسام والانفصال فالقابل للانفصال منه اما ان يكون هو
نفس البعد المفروض فيه او شي اخر لا جايز ان يكون هو نفس البعد المفروض
اذ هو مع انفصاله لا يكون بعدا من حيث ان البعد اسم للمتصل والجسم مع
فرض الانفصال يكون مغايرا للبعد المفروض فيه والا خرج عن كونه
جسما لما تقرر في حد الجسم وان كان الانفصال للبعد مع اتصاله
محال ان يكون المتصل من حيث هو متصل منفصلا فاذا لا بد وان يكون
قبول الجسم للاتصال والانفصال بامر خارج عن نفس البعد المفروض
قالوا وذلك القابل هو المادة وذلك البعد الذي لا ينفك الجسم

ولا

ولا يختلف به الاجسام في ما بينها هو الصورة الجسمية فالجسم مركب من المادة
والصورة الجسمية وليس هو نفس البعد كما ذهب اليه ديمقريطس لما تحققناه
قالوا وليس يتصور تجرد مادة الجسم عن صورته ولا الصورة على المادة في الوجود
وان استدلوا عليه بامرين الاول انه لو تصور تجرد احدهما عن الاخرى فما
فرض منهما موجودا مجردا عن الاخر كانت المادة او الصورة فاما ان يكون مع
فرضه كذلك متحدا او متكثرا واي الامرين قدر فهو له لذاته ضرورة فرضه
مجردا عن كل شي فلا يتصور عليه غيره والوحدة والتكثر عليهما ممكن فلا تجرد
الثاني انه لو تصور تطرق كل واحدة عن الاخرى لم يخل اما ان يكون متحيزة او غير
متحيزة فان كانت متحيزة فان كانت المادة فيلزم ان يكون لها بعد ضرورة
مطابقتها البعد الحيز وقد قيل ان المادة لا بعد لها بل هي مجردة عن البعد
وهو خلف وان كانت هي الصورة فيلزم قبولها للانفصال ضرورة مطابقتها
للحيز المنفصل وهو محال لما سبق وان كانت غير متحيزة فعند اتصال
احداهما بالاخرى فالمركب منهما لا في حيز ضرورة كونه في حيز مبدا
وجنسها لا في حيز فالجسم لا في حيز وهو محال فلا تجرد لاحداهما عن
الاخرى قالوا وليس حلول الصورة في المادة حلول العرض في
الموضوع اذ الموضوع هو المقوم ذاته المقوم لما يحل فيه وهو مستغن
عن ما يحل فيه وما فيه غير مستغن عنه ولا كذلك المادة بالنسبة الى الصورة
فان المادة غير مستغنية عن الصورة ولا متقومة في الوجود دونها
لما تحقق قبل وربما زعم بعض حذاقهم مع هذا ان الصورة علة لوجود المادة
محتجا على ذلك بقوله انه اذا ثبت التلازم بين المادة والصورة في الوجود
فاما ان يكون ذلك لتضايف بينهما او لا يكون كذلك لا جايز ان يقال
بالاول اذ هما غير متضايفين اذ المتضايفان ما لا يعقل الكل واحد منهما
في معناه الا مع تعقل الاخر كالابوة والبنوة والمادة والصورة ليس كذلك
وان كان الثاني فذلك التعلق والتلازم اما ان يكون هو ما بين العلة والمعلول
او ما بين الشيئين المتكافئين في الوجود من غير ان يكون احدهما علة للاخر

ولا معلولا له فان كان من القسم الثاني فلا يخلو اما ان يكون ارتفاعهما
مستندا الى ثالث او ان رفع احدهما يوجب رفع ثالث موجب برفعه رفع
الثاني منهما او لا يكون شيا من ذلك فهو محال وان كان كذلك برفع ثالث
وكل ما يوجب رفعه رفع غيره فهو علة له في وجوده وعند ذلك فاما ان يكون
كل واحد منهما ذين المتكافئين علة متوسطة بين الثاني والثالث منهما
وهو محال واما ان يكون الواسطة احدهما بعينه وهو داخل في قسم العلة
والمعلول وكذلك ان قدر ان رفع احدهما اوجب رفع ثالث موجب لرفع
الثاني منهما اذ علة العلة علة وان كان احد الامرين علة للاخر والاخر
معلولا وهو القسم الاول فاما ان يكون المادة هي علة للصورة او الصورة
علة للمادة لا جائز ان يكون المادة هي علة للصورة اذ هي المستعدة لقبول
الصورة والقابل غير الفاعل وايضا فانها لو كانت علة لوجود الصورة
فاما ان يكون علة لها حالة كونها موجودة بالقوة او بالفعل الاول محال
والا كان العدم علة للوجود وهو ممتنع وان كان الثاني فهو دور ممتنع لانها
على ما تقدم لا وجود لها بالفعل دون الصورة وايضا فان المادة غير
مختلفة والعلة القريبة من المختلف لا بد وان يكون مختلفة فلم يبق الا ان
يكون الصورة علة للمادة قالوا واذا تحقق معنى الجسم وما منه يتركب فهو
منقسم الى ذي نفس والى ما ليس له نفس وما ليس له نفس كالجمادات من
العناصر والمعدنيات ونحوه واما ذو النفس فينقسم الى نام وغير نام وغير
النامي كالافلاك والنامي فاما حساس او غير حساس وغير الحساس
كالنبات والحساس فهو الحيوان منقسم الى ناطق انسان والى غير ناطق
كالفرس والحمار ونحوه وما تحت كل واحد من هذه الانواع فاما كليات
هي اصناف كالشاب والشيخ او شخصات لا نهاية لها لامكانها كهذا
الرجل وهذا الفرس وكل ما يقع في امتداد الاشارة اليه هذا ما
قالوه في امر الجسم ومبدايه وهو باطل ○ اما قولهم الجسم هو الذي يمكن
فيه فرض ابعاد ثلثة الى آخره فهو منتقض على اصولهم بالجسم التعليمي فانه

يحال يمكن فيه فرض امتدادات متقاطعة على ما ذكروه وليس بجسم طبيعي بل
هو عرض من مقولة الكم ثم انه يوجب الا ان يكون الخط مع كونه مولفا جسم
لعدم تقاطع الابعاد الثلاثة عليه وهو خلاف وضع اللغة على ما تقدم
وان سلمنا صحة ما ذكروه من الحد وان الجسم قابل للانقسام والانفصال
ولكن قولهم القابل للانفصال اما نفس البعد المفروض فيه او غيره قلنا اما
المانع ان يكون القابل لذلك هو نفس البعد المفروض فيه قولهم لان
البعد مع انفصاله يخرج عن كونه بعدا مسلم قولهم والجسم مع الانفصال
لا يكون مفارقا للبعد لا نسلم فانه لا معنى للبعد عندنا غير اتصال الجواهر
الفردة وعند الانفصال يبطل البعد ويخرج الجسم عن كونه جسما على ما
حققناه من ان الجسم هو المولف لا غير واذا بطل التاليف فقد بطل الجسم
وعلى هذا فقد بطل ما ذكروه من المادة والصورة وان سلمنا جدلا تركب
الجسم من المادة والصورة كما ذكروه ولكن لا نسلم امتناع تجرد كل واحد من
المادة والصورة عن الاخرى في الوجود قولهم في الدلالة الاولى لو قدر
تجرد احدهما عن الاخرى اما ان يكون ممتنعا او متكرر مسلم ولكن ما المانع من
القول باحدهما قولهم يلزم ان يكون ذلك ثابتا لذاتها ممنوع وما المانع
ان يكون ذلك لها بفعل الفاعل المختار كما قررناه وان سلم انه ليس بفعل
الفاعل المختار ولكن ما المانع ان يكون ذلك لها باعتبار امر خارج عن ذاتها
ولا سبيل الى نفيه الا بالبحث والسبر وهو غير يقيني وان سلم ان ذلك
لها لذاتها ولكن ما المانع ان يكون ذلك من مقتضيات ذاتها مشروطا
بالانفراد والتجرد ومع الاجتماع فقد فات الشرط ويلزم من عدم الشرط عدم
المشروط قولهم في الدلالة الثانية لو تجرد لكل واحد من الامرين عن الاخر
في الوجود فاما ان يكون متحيزا او غير متحيز قلنا في حالة الانضمام والاجتماع
اما ان يكون كل واحد منهما متحيزا او غير متحيز فان كان متحيزا فالمحال اللازم
عن تحيز ما حاله تجرد كل واحد من الاخر لازم حالة الانضمام وان كان غير متحيز
فالمركب منهما ايضا يلزم ان لا يكون متحيزا لما ذكروه وما هو الجواب عما ذكروه

حالة الاجتماع هو بعينه جواب حالة الانفراد كيف وانه لا يلزم من كون كل
واحد منهما متقدما بتجرده عن الاخر غير متحيز امتناع التحيز على الهيئة
الاجتماعية منهما فان الحكم على الافراد لا يلزم ان يكون حكما على الجملة وكذلك
بالعكس لما عرف مرارا وان سلمنا امتناع تجرد كل واحد من الامرين عن
الاخر في الوجود ولكن لم قالوا بان حلول الصورة في المادة ليس كحلول العرض
في موضوعه وما ذكروه انما يصح ان لو كان الجوهر مستغنيا في وجوده عن حلول
الاعراض به وهو غير مسلم على ما سبق بيانه وعند ذلك فلا فرق بين الصورة
في حلولها بالمادة وبين حلول الاعراض في الجواهر وان سلمنا ان حلول
الصورة في المادة ليس كحلول الاعراض في الجواهر ولكن لا نسلم ان الصورة
علة لوجود المادة وما ذكروه في التقدير فهو باطل اذ لا مانع ان يكونا
من قبيل المتكافئين في الوجود وان وجودهما وارتفاعهما ليس الا بامر خارج
ولا يلزم ان يكون احدهما علة للاخر لا بجهة القرب ولا بجهة البعد ولا مانع
من وجود معلولين عن علة واحدة ما علة بالاصالة كما قررناه فيما تقدم
وان سلمنا امتناع كون الموجب لذلك موجبا بالاختيار ولكن لا نسلم امتناع
كونه موجبا بالذات وان سلمنا انه لا بد وان يكون احدهما علة للاخر ولكن
لا نسلم امكان كون الصورة علة للمادة اذ الصورة مفتقرة في وجودها
الى المادة لكونها صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف فلو كانت الصورة
علة للمادة لكانت المادة مفتقرة في وجودها الى الصورة ويلزم منه
توقف كل واحد من الامرين على الاخر في وجوده وهو دور ممتنع وان
سلمنا امكان كون الصورة علة للمادة فما المانع لكون المادة علة للصورة
قوله لان المادة قابلة والقابل لا يكون فاعلا فقد ابطلناه فيما تقدم
قوله اما ان يكون علة لوجود الصورة حالة كونها بالقوة او الفعل فهو
ايضا لازم عليه في كون الصورة علة للمادة وما هو الجواب ثم هو الجواب هاهنا
قوله المادة غير مختلفة والصور مختلفة لا نسلم ان الصور الجسمية مختلفة
وان اختلفت صور انواع الجسم وان سلمنا اختلاف الصور ولكن لا نسلم ان

العلة القريبة من المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة وبيانه ما سبق
في مراتب العلل والمعلولات وما ذكروه من كون الافلاك والنباتات
ذوات انفس فسيأتي ابطاله في موضعه وامّا المعتزلة فانهم قالوا
الجسم هو الطويل العريض العميق ثم اختلفوا في اقل ما يتركب من جواهر
فردة لا نهاية بالفعل وذهب الجبائي واتباعه الى ان اقل ما يتركب منه
الجسم ثمانية اجزاء اربعة على اربعة وان هذا اقل ما يتكون عنه الطول والعرض
والعمق وذهب ابن الهذيل العلاف الى ان اقل ما يتركب منه الجسم الطويل
العريض العميق ستة اجزاء ثلاثة على ثلاثة وما ذكروه ليس بجيد اما
ما ذكروه من الحد فيوجب ان لا يكون ما لم يجتمع فيه الطول والعرض والعمق
جسما مع كونه مؤلفا وهو خلاف الوضع كما سبق تحقيقه وان قالوا نحن لا
نطلق اسم الجسم على غير ما ذكروه مع تسليمهم وجود الجسم لغة في ما ليس كذلك
فلا نزاع معهم في غير التسمية وان سلمنا صحة ما ذكروه من الحد جدلا غير ان
ما ذكره النظام ممتنع وبيانه من وجهين الاول هو ان النظام وان قال بان ما
من جسم الا وفيه جواهر فردة فلا نهاية لها بالفعل فهو معترف بان فيها المتناهي
كالعشرة والمائة ونحوها من مراتب الاعداد وعند ذلك فاي عدد متناه
اقتطعناه من تلك الاجزاء المتناهية والفناها كان منها جسم لا محالة
واجزاؤه متناهية العدد وفيه ابطال ما ذكروه ثم يلزم من تناهي اجزاء
هذا الجسم تناهي اجزاء ما اخذ منه وبيان الملازمة ان لكل واحد منهما
حجم متناه وحجم ما اخذ لا محالة نسبة الى حجم ما اخذ منه ويلزم من ذلك
ان يكون نسبة اجزاء الاصغر الى اجزاء الاكبر كنسبة ما بين الحجمين لان
زيادة الحجم انما هي على حسب زيادة الاجزاء والنسبة بين الحجمين نسبة متناه
الى متناه الثاني ان الزيادة بين الاجسام انما هي على حسب زيادة اجزائها
ولهذا فانا لو فرضنا ذا حجم مخصوص واقتطعنا منه قطعة صغيرة فان حجمه
بعد قطعه يكون اصغر منه قبل قطعه وليس كذلك الا لنقص اجزائه وكذلك
فانا لو زدنا عليه شيئا فان حجمه بعد الزيادة يكون اكبر منه قبل الزيادة وليس

الزيادة والنقصان فيه الا بسبب زيادة الاجزاء ونقصها واذا كانت زيادة
الجسم على سبب زيادة الاجزاء لو كانت الاجزاء لا نهاية لها بالفعل لكان بعد كل
جسم لا نهاية له بالفعل ويلزم من ذلك ان كل متحرك ابتدأ حركته لقطع مسافة
اي جسم كان من مبداه الاصل الى منتهاه لان ما بين يديه من الاجزاء الى يدوم قطعها
لا نهاية لاعدادها فعلا وقطع ما لا نهاية له بالفعل بالحركة غير متصور وذلك
كله محال ه ولعسر هذه الاشكالات ارتكب النظام ما هو اقبح من مقالة الاول واظهر
في مجاحدة العقل وذلك بانه قال المتحرك لا يقطع جميع المسافة بل يقطع البعض
ويطفر من جزء الى جزء في حال حركته من غير ان يقابل ما بين الجزئين واحتج
على ذلك بما ذكرناه في جري الجسم بالقوة من مسلك المتحرك في السفينة ومسلك
البر وقال لا شك بان المتحرك في السفينة تحرك خمسين ذراعا مقدار طول
السفينة وقد قطع مائة ذراع وليس ذلك الا بسبب الطفرة وكذلك الملاح للدلو
تدمح خمسين ذراعا وهو طول الحبل المرسل من اعلى البير والدلو قد قطع مائة
ذراع في طول البير وليس ذلك الا بسبب الطفرة وطريق الرد عليه ان يقال
انه حال الطفرة اما ان يكون قد حاذى المطفور عنه او لم يحاذه لا جائز ان
يقال بعدم المحاذاة والمقابلة فانه لو فرض القاطع للمسافة وبيده خشبة
وهي تخط على المسافة خطا على ممره فان الخط يكون متصلا غير منقطع ولو لم
يكن قد قابله وحاذاه لما كان الخط متصلا فلم يبق الا المحاذاة وهو المطلوب
واما المتحرك في السفينة فحركته مائة ذراع لكن منها خمسين بالذات وهي
حركته من اول السفينة الى اخرها وخمسين بالعرض وهي حركة حركة السفينة
وهذا فانه لو قدر واقفا في موخر السفينة مع حركة السفينة فان السفينة اذا
انتهت الى مقرها كانت قد قطعت خمسين ذراعا والواقف فيها خمسين ذراعا
فلذلك كان قاطعا للماية الذراع ومحاذيا لها ه واما حركة الدلو وحركة
الملاح خمسين ذراعا بسبب سرعة حركة الدلو بالنسبة الى حركة الملاح كما في
حركة الجزء من دايرة طوق الرحا بالنسبة الى حركة الجزء من دايرة القطب منها
فان وجد جزء دايرة الطوق في حركته خطف البصر بخلاف الجزء من دايرة القطب

فان

وان كان السبب المحرك لهما واحدا واما قول الجبائي ان اقل ما يتركب منه
الجسم ثمانية اجسام جزاء تفريعا على المقول بانه الجسم هو الطويل العريض
العميق فمردود بقول ابي الهذيل وقول ابي الهذيل ايضا مردود بامكان وجود
الطويل العريض العميق من اربعة اجزاء ملاثة وواحد على ملتقاها وهذا هو
المسمى بالمكعب واما اصحابنا فانهم قالوا جزءا على ما حققناه من الوضع اللغوي
في اطلاق الجسم هو المولف واختلفوا فمنهم من قال اذا تالف جوهران فهما
جسمان لان كل واحد منهما قام به تاليف مع الاخر غير تاليف الاخر معه
اذ التاليف عرض والعرض الواحد لا يقوم بمحلين فيكون كل واحد منهما
مولفا اذ المولف ما قام به التاليف واذا كان مولفا كان كل واحد منهما
جسما نظرا الى ان الجسم هو المولف كما تحقق قبل وهذا هو اختيار القاضي
وجماعة المحققين من اصحابنا وهو الحق نظرا الى الاصل الممهد من قبل
وبالجملة فالنزاع في اطلاق اسم الجسم على المعاني السابق ذكرها
والاختلاف فيها راجع الى النزاع في التسمية والادل منها ما كان موافقا
للوضع اللغوي

الفصل الثاني في ان ابعاد الاجسام متناهية

واذ بينا وجوب النهاية في اجزاء الاجسام وجب ان نبين وجوب
النهاية في ابعادها وقبل الخوض في المجاج نقيا واثباتا لا بد من بيان
مفهوم النهاية والانهاية واختلاف اعتباراته وتحقيق محل النزاع من
ذلك لكون التوارد بالنفي والاثبات على محل واحد فنقول اما النهاية
فانها قد تقال على حد الشي وطرفه وهو ما لو فرض الفارض الوقوف عنده
لم يجد بعده شيا اخر من ذي الطرف كالنقطة للخط والخط للسطح والسطح
للجسم ه واما الانهاية فقد يقال على ما له النهاية بالمعنى الذي اوضحناه
باعتبار تعذر الوصول اليه بالحركة والانتقال اما لعدم القدرة على ذلك
الامتداد الكاين بين السما والارض واما لما يلحق المتحرك في ذلك من
العسر والمشقة كالمسافات المتباعدة بين البلدان التي لا ينال الا بشق
الانفس ولا نهاية بهذا الاعتبار مجازي وليس بحقيقي وقد يقال الانهاية على

ما لم يكن له الطبيعة القابلة للنهاية كما يقال لا نهاية لذات الله تعالى وقد يقال لا
نهاية على ما طبيعته قابلة للنهاية ولا نهاية له باعتبار امر خارج لكن منه ما يمكن وقوع
النهاية فيه كالفعل بفرض الفارض ومنه ما ليس كذلك فالاول كالسطح المحيط
بالكرة والخط المحيط بالدايرة فانه ان قيل لا نهاية لهما فليس الا باعتبار انه ليس
فيهما مقطع بالفعل والا فما من نقطة تفرض في الخط المحيط بالدايرة او في السطح
المحيط بالكرة الا ويصلح ان يجعل بداية ونهاية على حسب اعتبار المعتبر وفرض
الفارض وقبل فرض الفارض هو بالقوة لا بالفعل وامّا الثاني كما يقال لا
نهاية على كل ما فرض الوقوف عند حد منه بفرض او حس كاتب بعده شيء خارج
عنه هو منه والمبحوث عنه هاهنا هو انما هو النهاية ولا نهاية بهذا الاعتبار
الاخير واذ تخلص لمحل النزاع فقد اختلف الناس في تناهي ابعاد
الاجسام خلافا لبعض الاوايل وقد اعتمد اهل الحق على مسالك **المسلك**
الاول انهم قالوا لو فرض بعد لا نهاية له اما من جميع جهاته او من بعضها
قلنا ان نفرض حدا كنقطة من خط ولنفرض خروج بعدين منه ذاهبين الى
غير النهاية وعند ذلك قلنا ان يقطع بالتوهم من احد البعدين المفروضين
حدا من جهة الحد المفروض ثم ولنطبق بين الطرفين المتناهيين وهما
طرفا البعد الناقص والبعد الزايد وعند ذلك فاما ان يذهبا الى غير
النهاية او ينقصر الناقص مساويا للزايد وهو محال وان كان الثاني فقد
تناهى ويلزم ان يكون له طرف ويلزم منه تناهي البعد الاطول اذ هو زايد
عليه بقدر متناه وكل شيء زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه وربما
قرروا ذلك من جهة اخرى مع قطع النظر عن تطابق الطرفين المتناهيين
بان قيل ما فرض اقتطاع الجزء منه اما ان يكون مساويا للبعد الاخر
او انقص منه الاول محال والا كان الناقص مساويا للزايد وان كان انقص منه
فالاخر زايد عليه بامر متناه وهو مقدار الجزء الذي فرض قطعه ولا بد وان
يكون لتلك الزيادة نسبة الى كل واحد من البعدين بجهة من جهات النسب
ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد منهما معدودا بامثال تلك الزيادة عدا متناهيا

وكل

وكل ما عدا بامثال المتناهي عدا متناهيا فهو متناه وفيه نظر اذ لقايل
ان يقول ما ذكرتموه انما يصح ان لو امكن فرض الانطباق بين الطرفين
المتناهيين بتقدير اقتطاع الجزء من احدهما وهو غير مسلم لان الانطباق
بين الطرفين اما ان يكون بتحريك الاقصر بجملته بالحركة الانتقالية
حتى يطابق طرفه المتناهي لطرف المتناهي من الاطول واما بحركة النمو والتحلل
واما بان يوجد بالتوهم من الناقص مقدارا معلوما ومثله من الزايد ثم كذلك
الى غير النهاية واما بمعنى اخر فان كان الاول فقد خلا مكان الطرف الذي
لا نهاية له منه عن الطرف المتناهي ولزم ان يكون له طرف ونهاية من الجهة
التي قيل هو غير متناه فيها وهو مستحيل في ما لا نهاية له وان كان الثاني
فهو غير مفيد لتماثلهما وعدم النقصان في احدهما وان كان الثالث فانما يلزم
المساواة بينهما في التعدية من جهة عدم النهاية انما لو لزم من المساواة بينهما
في الانهاية لاعداد المقادير المفروضة المساواة في عددها وهو غير مسلم
ولهذا فان اعداد عقود العشرات مساوية لاعداد عقود المئين وكذلك
على راي المتكلم فان اعداد معلومات الله تعالى مساوية لمقدوراته في لا
نهاية وان كانت اعداد المعلومات اكثر من اعداد المقدورات اذ العلم متعلق
بكل ممكن ومستحيل والقدرة غير متعلقة بغير الممكن وان كان الرابع فلا
بد من تصويره واقامة الدليل عليه ه وما قيل من انه لا بد وان يكون للزيادة
نسبة الى كل واحد من البعدين بجهة من جهات النسب فغير ضروري والنظري
لا بد من بيانه وذلك لان الخصم قد لا يسلم انه لا بد وان يكون بين ما ليسا
متناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين لان النسبة اذا كانت على
ما قيل ان يكون الشيء معدودا بامثال المتناهي عدا متناهيا وذلك فيما ليس
له نهاية محال **المسلك الثاني** انه لو كانت ابعاد الجسم لا نهاية لها
قلنا ان نفرض خطا مفتدا في جانب العالم لا نهاية بحيث لو خرج من نقطة
مفروضة خط اخر غير متناه الى غير جهة الخط المفروض اولا ثم فرض دايرا الى
مسامتته فلا بد وان يسامته ويحاذيه بنقطة وينفصل عنه باخرى وما من

نقطة نفرض المحاذاة عندها الاولا بد وان يحاذيه قبلها عند نقطة اخرى
الى غير النهاية وما لا يمكن محاذاته ومسامته الا بعد فرض محاذات ما لا يتناهى
فمحاذاته محال فلا محاذاة ولا انفصال وهو خلاف الفرض الممكن وهذا المحال
لم يلزم من فرض البعدين وفرض حركة احدهما دورا لامكانه فلم يبق الا ان يكون
لازما من فرض ايعاد غير متناهية فيكون محالا وهو ايضا ضعيف اذ لقائل ان
يقول المحال انما لزم من بعض المقدمات المذكورة وهو فرض دون ما لا يتناهى
وانتقاله بالحركة وذلك هو المحال وانما كان محالا لان البعد المتناهي من احد
طرفيه اذا قدر فرار طرفه المتناهي ودوران الطرف الذي لا نهاية له فلا بد وان
ينتقل من مكانه الى مكان غيره بحيث يكون ما انتقل منه واليه بعدان حاريان
من النقطة المفروضة كما في مثلث واذا كانا بالفرض غير متناهيين فلا بد وان
يكون بينهما على ما ياتي انفراج غير متناهي فلو قدر حركة احدهما الى الاخر للزم ان
يقطع بالحركة ما لا نهاية له في زمن متناهي وذلك محال **المسلك الثالث** انه
لو قدر بعد غير متناهي لامكن تشطيره الى شطرين كل واحد منهما غير متناهي
ويلزمه منه تضعيف ما لا نهاية له وهو محال وهو فاسد ايضا فانه انما يلزم
تضعيف ما لا يتناهى بتشطير ما لا يتناهى ان لو كان كل واحد من شطريه غير
متناهي من كل طرفيه واذا كان متناهيا من جهة تشطره غير متناهي من
الجهة الاخرى فالاحالة فيه غير مسلمة **المسلك الرابع** وهو مناسب
لاصول الفلاسفة وهو انهم قالوا لو قدر جسم لا نهاية له فما من جزء مفروض منه
الا ويجب ان يكون ساكنا في كل مكان ومتحركا الى كل مكان اذ كل مكان بعده
فهو طبيعي له ومحال ان يكون الشيء ساكنا ومتحركا معا وهو غير سديد ايضا
اذ هو مبني على ان كل جسم فلا بد له من مكان طبيعي وسياتي ابطاله وبتقدير التسليم
فما ذكروه لا يلزم عليهم في الجسم المتناهي فانه اذا كان في مكانه الطبيعي
لكله فانه ما من جزء يفرض منه الا ونسبته الى الجميع اجزاء مكان كله نسبة واحدة
وهو طبيعي له فكان يجب ان يكون كل واحد من اجزائه ساكنا في كل اجزاء مكان كله
ومتحركا الى كل واحد منها وهو ايضا محال وذلك لو كان ذلك حقا لما وجد ذلك

جسم لا

جسم لا متناهيا ولا غير متناهي الا واجزاؤه ساكنة في كل جزء من اجزائه مكانه
ومتحركا اليها وهو محال فما هو الاعتذار عنه في الاجسام المتناهية يكون
الاعتذار عن الجسم الذي لا نهاية له **المسلك الخامس** فيما ذكره الفلاسفة
ايضا انهم قالوا لو كان الجسم لا نهاية لبعده لما تصور عليه ولا جزئه حركة طبيعية
واللازم ممتنع اما انه لا يتصور عليه الحركة فلان الحركة اما مكانية او وضعية
لا جايز ان يكون مكانية بحيث يستبدل بحركته مكانا بمكان اما اذا كان غير
متناه من جميع الجهات فلانه لا يخلوا منه مكان واما اذا كان متناهيا من جهة
دون جهة فانتقاله لا بد وان يكون من الجهة التي هو غير متناه فيها الى الجهة
التي هو متناه بالنسبة اليها فانه لا حركة الى جهة هو فيها وعند ذلك
فاما ان يخلوا منه مكانه او لا يخلوا منه مكانه لا جايز ان يقال بالاول والا
فقد صادفت الجهة الغير متناهية متناهية وان كان الثاني فليست الحركة
مكانية بل اما ان تنحلل او ينمو وليس الكلام فيه واما الوضعية فهي
الحركة الدورية على مركز نفسه فلانه لا يخلوا اذا تحرك اما ان يتم الدورة
او لا يتم فان تمت الدورة لزم ما قيل من بلا في الخطين وهما المفروض غير
متناه خارجا من العالم والخط الدائر عليه وان لم تتم الدورة فلا يخلوا اما ان
يكون متممها مستحيل او ممكن فان كان مستحيلا كان الجزء منه ان يتحرك
موسما ولا يكون له ان يتحرك موسما الحر وذلك مع اتحاد جوهره المتحرك
وشابه الاوساط والاحوال كلها مستحيل وان كان ممكنا كان فرضه واقعا
يلزم منه المحال المتقدم واما انه لا حركة لاجزائه طبعا فلانه لا يخلوا ذلك
الجسم من ان يكون غير متناه من جميع الجهات او من جهة دون جهة فان
كان الاول فليس لاجزائه موضع مطلوب بالحركة هو مخالف لمبدا الحركة
وان كان الثاني فلا بد وان يكون لحركته مكانا اذ لا مكان له بالطبع لا
يطلبه بالطبع وما يطلبه بالجزء ويجب ان يكون هو ما يطلبه الكل والكل
لا يطلب مكانا اذ لا مكان له بالطبع لا مجانسا اي سطح شبيه بسطحه في
طبيعته ولا غير مجانس اي يكون سطحا غير شبيه بسطحه في طبيعته وايضا

امكن م

فان ذلك الجزء لا يطلب مكانا غير مكان الكل وحيز الكل متناه فيكون سكونه
في اي موضع اتفق منه ولا حيزا خارجا خارجا عن حيز الكل اللهم الا ان يجعل الكل
متناهيا من جهة فيجب ان لا يكون حيزا للكل هو مطلوب الجزء او نفس الكل ليتصل به
فان كان الاول فلا حيز للكل اذ الحيز اما بعد او محيط البعد محال كما سبق
والمحيط محال فان ما لا يتناهى لا محيط له وان كان الثاني فيجب ان يكون حركات
الاجزاء كلها الى جهة واحدة لطلب الاتصال بالكل والحال في الاجسام الطبيعية
غير هذا على ما يشهد به الحس واذا لم تتصور الحركة الطبيعية لا على الكل ولا على
الجزء في جسم لا يتناهى فنحن نعلم ان الاجسام في عالمنا هذا قد تتحرك بالطبع
الى جهات مختلفة وهو مشاهد بالحس فلا هي ولا ما هي جزء منه غير متناه وهو
ايضا مع تطويله مدخول اذ لقائل ان يقول ما ذكرتموه مبني على ان الجسم
لا بد له من حيز طبيعي وسلم انه يمتنع على ما لا يتناهى الحركة الانتقالية والحركة
الوضعية ولكن لا نسلم امتناع ذلك على اجزائه اللهم الا ان يفرض ذلك الجسم المتصل
الذي لا نهاية له متشابها وعلى طبيعة واحدة والا فمع فرض اختلاف طبائع
الاجزاء المتصلة التي يكون من مجموعها بعد لا يتناهى فغير ممتنع ان يكون للمكان
الطبيعي لكل واحد غير مكان الاخر على ما نشاهده من ترتيب الاجسام العنصرية
في عالمنا المحسوس لنا وعند ذلك فلا يمتنع الحركات المختلفة عليها عند كون كل واحد
منها مما يلي غير الملائم له طلبا للملائم ولا سيما اذا فرض الجسم متناهيا من بعض الجهات
دون البعض والاقرب ما قيل في هذا الباب وان كان قد ضعفه قوم من
الافاضل وهو ان يقال لو كانت الابعاد غير متناهية فلنا ان نفرض خطين
خارجين من نقطة ما مفروضة كنا في مثلث الى غير النهاية وعند ذلك فلا بد
وان يكون زيادة الانفراج بينهما على حسب زيادة طولهما ولهذا فانا نجد ما قرب
من نقطة الزاوية المفروضة من الابعاد الانفراجية الواقعة بين الضلعين
الخارجين من النقطة المفروضة اقصرها بعد عنها وليس ذلك الا لان زيادة
الانفراج على حسب زيادة طول الابعاد بحور زيادة طول الاضلاع المفروضة
فاذا فرضت الاضلاع لا نهاية لها فيجب ان يكون بينهما انفراج لا يتناهى في الجملة

ضرورة

ضرورة ان زيادة الانفراج على حسب زيادة طول الابعاد فان قيل من ضعف
هذا المسلك ان ما من حد يفرض من الضلعين الا وهما متناهيان بالنسبة اليه
وكذلك الى غير النهاية وكذلك ما يتوهم من كل انفراج يقدر بينهما قلنا فيلزم
امتناع توهم كل واحد من الضلعين غير متناه في الجملة لضرورة ما قيل وقد قيل
بانهما غير متناهيين فاذا لم يمتنع توهم كون البعدين غير متناهيين في الجملة مع ما
قيل بانهما غير متناهيين بان ما من حد يفرض منهما الا وهما متناهيان بالنسبة اليه
فكذلك يجب ان يتوهم من غير امتناع وجوب انفراج بين الضلعين لا نهاية له في
الجملة لضرورة انهما غير متناهيين وان زيادة الانفراج على حسب زيادة طول
البعدين وهو فلا يخرج عما بين الضلعين المفروضين وما لا يتناهى فلا ينحصر بين
حاصرين واذا كان اللازم ممتنعا فالملزوم مثله والمعتمد لنا هاهنا الطريقة
المشهورة لنا التي انشأناها ورتبناها ولم نجدها ولا ما يقاربها الا من
المتقدمين ولا فضلا المتاخرين سهلة المدرك عسرة المعرك يشهد بصحتها
الفطر السليمة والاذهان المستقيمة وذلك ان يقال لو فرض بعدا لا نهاية له
من جميع جهاته قلنا ان نفرض بعدا غير متناه من جهتيه وليكن بعد ب ح ش ج
ولنفرض فيه حدا مفروضا معينا وليكن ذلك الحد حد د ه
وعند ذلك فما يليه من الجانبين الى غير النهاية ومما بعد ب د وبعد د ج
اما ان يتفاوتا بحيث لو قدر انطباق طرف احدهما على
الاخر من نقطة د لتقاصر الناقص عن الزائد او يتساويا بحيث لا
يتقاصر احدهما عن الاخر فتقدير الانطباق فان كان الاول فيلزم ان يكون
الناقص له طرف ونهاية من الجهة التي لا نهاية فيها وما له طرف ونهاية فلا
يكون غير متناه وقد قيل انه غير متناه وذلك محال وان كان الثاني قلنا ان
نفرض خطين د و ح وليكن فالبعدان الاحدان منه الى الجهتين
المختلفتين الى غير النهاية اما ان يتفاوتا او يتساويا فان قيل بالتفاوت
فهو ايضا محال لما سبق فان قيل بالتساوي فيلزم ان يكون بعد ب د
انقص من بعد د ح ضرورة انه مع ما اضيف اليه من بعد

مساو لبعد ر ج وهو خلف اذا كان بعد ب د مساويا لبعد
ا ر انما لزمت من فرض بعد لا يتناهى فالقول بمحال فان قيل هذا
استدلال على ابطال امر ضروري فلا نسمع وذلك انه لا يتصور في الذهن
انقطاع البعد بحيث ينتهي الى حد ليس وراءه حد اخر ولا يقف عليه
عقل بل كل عاقل يجد من نفسه ان ما من حد يفرض الا ومن عنده الا ووراءه
حد اخر الى غير النهاية وان سلم انه نظري لكن ما ذكرتموه معارض بما يدل
على نقيضه وذلك انا لو قدرنا شخصا واقفا في طرف العالم الذي قلتم
بتناهيه ورماه فاما ان يصح تعرده خارجا عن الحد المفروض
الانتهاء عنده او لا يصح ذلك فان كان الاول فقد لزم البعد وعلى
هذا ابدا وان كان الثاني فاما ان يكون وراء العالم مانع يمنع من النفوذ
او لا يكون فان قدم المانع فثم ملا وليس لا شيء وراء العالم فان لم يكن
ثم مانع فالقول بعدم تصور النفوذ ممتنع وان نفذ فقد لزم البعد
والبعد اما جسم او عرض والعرض لا يقوم بنفسه فلا بد وان يقوم بموضوع
هو الجسم قلنا القول بعدم النهاية ليس ضروريا ليلزم ما ذكرتموه بل
غايته ارجاع الاوهام الى ذلك وحكم الوهم لا ينقض به على حكم العقل
بل الحاكم العقل حاكم بطلان احكام الاوهام وقاض بفسادها وان كانت
الاوهام ربما اثرت في حس بعض العوام تاثيرا يقوى على حكم العقل
عنده كمن يحكم على الباري تعالى بكونه جسما مشارا اليه والى جهته
اتباعا لوهمه وتركا لمقتضى عقله بناء على ما راه شاهدا وكمن ينفر عن العسل
اذا شبه بالعذرة او عن الميت في بيت فيه ميت حيوان يحركه مع قطعه بان
ما ينفر عنه عسل وان الميت لا حركة له ولكن ذلك غير معول عليه في
المحسوسات والقضايا العقليات واما عدم نفوذ السهم فيما وراء
العالم انما كان لعدم القابل وذلك لا يدل على ان وراء العالم شيء فان
عدم القابل ليس بشيء **الفصل الثالث** في تجانس الاجسام وقد اتفقت
الاشاعرة واكثر المعتزلة على ان الاجسام متجانسة بناء على اصلهم ان الجسم هو

الجوهر

الجوهر والجواهر المؤتلفة وان الجواهر متجانسة وان التاليف من حيث هو
تاليف غير مختلف فالاجسام الحاصلة منها غير مختلفة وذهب النظام والنجار
من المعتزلة الى ان الاجسام مختلفة بناء على اصلهما في ان الجواهر التي تتركب
عنها الاجسام مختلفة لتركبها من الاعراض المختلفة وقد حققنا كل واحد من
الاصلين ونبهنا على ما فيه ه واما الفلاسفة فانهم قالوا الجسم البسيط
المشترك بين جميع الاجسام العلوية والسفلية واحد في الحقيقة والنوعية
لا اختلاف فيه بناء على اصلهم ان الجسم هو الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة
متقاطعة على حد واحد تقاطعا قائما كما سلف وهذا مما يشترك الاجسام العلوية
والسفلية من غير اختلاف وانما الاختلاف في انواعه العلوية والسفلية فان الاجسام
العلوية وهي اجسام السماوات مخالفة بطبايعها وصورها الجوهرية للاجسام
العنصرية البسيطة التي في مقعد فلك القمر وهي النار والهوا والماء والتراب
وكذلك بالعكس قالوا ويدل على ذلك ان اجسام السماوات لا يتصور عليها
الكون والفساد ولا الحركة المستقيمة بخلاف العناصر فانها قابلة لذلك
على ما سيجيء تقريره فيما بعد ولو كانت متماثلة لجاز على كل واحد منها
ما يجوز على الاخر وكذلك العناصر ايضا مختلفة في انواعها وصورها
الجوهرية لا في الجسمية المشتركة ويدل عليه ان العناصر مختلفة الكيفيات
لان العنصر اما حار او بارد فان كان حارا فاما يابس او رطب فان كان يابسا
فهو النار وان كان رطبا فهو الهوا واما ان كان باردا فاما رطب او يابس فان
كان رطبا فهو الماء وان كان يابسا فهو التراب قالوا وهذا الاختلاف
بين العناصر لا بد وان يكون لاختلاف طبايعها والا لما اختلفت كيفياتها
وليست طبايعها التي بها الاختلاف عائدة الى هذه الكيفيات لثلاثة اوجه
الاول انه لو كان كذلك لكان الماء اذا سخن بالنار يخرج عن طبيعة المائية
ويصير هوا لحرارته ورطوبته وان الارض اذا سخنت بالنار ان تخرج عن
طبيعة الارض وتصير نارا لحرارتها ويبوستها مع بقاء الارضية وهو محال
الثاني هو ان الماء اذا سخن بالنار وكذا التراب اذا ترك زمانا عاد باردا مع

علمنا باشتمالها البرودة الاصلية عنه في حالة حرارته بالكلية فلو كانت طبيعته
هي الكيفية الزائلة عند وجود الحرارة الحادثة لما عادت اليه لزوال الطبيعة
عنه بحيث عادت اليه علم ان الطبيعة التي له المسببة لبرده ورطوبته الغضبة
لبرده ورطوبته غير زائلة ه الثالث ان هذه الكيفيات مما تشتد وتضعف
وما قامت به لا يوصف بالشدة والضعف واذا ثبت ان طبايع العناصر غير
هذه الكيفيات وهذه الكيفيات فعارضة لاحقة بالعناصر فيجب ان يكون هذه
الطبايع صور جوهرية لا عرضية فان ما من عرض يقدر من الاعراض انه هو الطبيعة
الا ويمكن فرض الاشتراك فيه مع اختلاف الطبيعة او فرض التعاقب فيه مع
اتحادها وايضا فانه لما كان وجود الجسم المطلق غير متصور دون طبيعة
تخصصه وجب ان يكون تلك الطبيعة صورة جوهرية لا عرضية لتوقف وجود
الجسم عليها والا كان الجوهر متوقفا في وجوده على العرض وهو محال فاذا
طبايع العناصر التي بها الاختلاف فيما بينها صور جوهرية لا عرضية قالوا
وكذلك المركبات الكائنة من العناصر كالنباتية والحيوانية والمعدنية وليس
اختلافها بالعوارض فانه ما من عرض يقدر الا ويمكن فرض الاشتراك فيه
بين هذه الانواع مع اختلاف طبايعها فاذا انواع الاجسام مختلفة لاختلاف
هذا ما ذكروه ه واما نحن فنقول اما قولهم ان انواع الاجسام مختلفة
بالصور الجوهرية ممنوع وما المانع ان يكون متحدة بالجسمية مختلفة بالامور
العرضية قولهم اجسام السماوات مخالفة لاجسام العناصر بالطبيعة
الجوهرية لا نسلم قولهم لان اجسام السماوات لا يتصور عليها الكون
والفساد والحركة المستقيمة بخلاف العناصر لا نسلم ان اجسام السماوات
كما ذكروه وما ذكروه على ذلك فسيأتي ايضا ابطاله وان سلمنا ذلك لكن لا
نسلم دلالة ذلك على اختلاف طبايعها وصورها الجوهرية قولهم لو
تماثلت واتحدت نوعا لجاز على كل واحد ما جاز على الاخر قلنا وما
المانع من ان يكون ذلك مع اتحاد النوع بسبب اختلاف العوارض دون
الصور الجوهرية فلئن قالوا يمتنع ان يكون ذلك بسبب اختلاف العوارض

له صح

مع اتحاد النوعية لان ما اختص بكل واحد من المتماثلين من الاعراض اما
ان يكون ذلك لازما لذاته او للازم ذاته فان كان الاول لزم الاشتراك بينهما
في ذلك العارض ضرورة اتحاد المستلزم ويمتنع معه الافتراق وان
كان الثاني فالكلام في ذلك اللازم كالكلام في الاول وهو تسلسل
ممتنع قلنا هذا انما يلزم ان لو لم يكن المخصص لكل واحد منهما بما خصص به
فاعلا مختارا والا فبتقدير ان يكون فاعلا مختارا فقد اندفع ما ذكرتموه
من لزوم الاشتراك والتسلسل فلم قالوا بامتناعه كيف وانه قد بينا انه
لا موثر لشيء مما من الاثار غير الله تعالى وانه فاعل مختار كما سبق وان
سلمنا ان المخصص ليس فاعلا مختارا غير ان ما ذكروه في الاختصاص
بالعوارض مع اتحاد الطبيعة النوعية لازم عليهم في اختصاص احد
الجسمين بالطبيعة والصورة الجوهرية دون غيره مع اتحادهما في معنى
الجسمية فان قابل ان يقول اذا سلمتم ان معنى الجسم المشترك واحد
في جميع الاجسام باختصاص بعضها بطبيعة جوهرية لا وجود لها
في الجسم الاخر مع اتحاد حقيقة الجسم المشترك اما ان يكون لذاته او
للازم ذاته فان كان الاول وجب الاشتراك في تلك الطبيعة ضرورة
اتحاد المستلزم وان كان الثاني فالكلام في ذلك اللازم كالكلام
في الاول وهو تسلسل ممتنع فما هو الجواب في الاختصاص بالطبيعة
هو الجواب في الاختصاص بالعوارض ثم يلزمهم امتناع التعدد في
اشخاص كل نوع من الانواع الانسان وغيره فان طبيعته في جميع
اشخاصه واحدة عندهم والتباين بين الاشخاص انما هو بالعوارض
وعند ذلك فلقايل ان يقول امتياز كل واحد من اشخاص النوع
بما اختص به اما ان يكون لذاته وطبيعته او للازم ذاته فان كان الاول
لزم الاشتراك في ذلك العارض ضرورة اتحاد المستلزم وان كان
الثاني فقد لزم التسلسل والحق الجواب في محل التسلسل النزاع وصورة
الالزام وقولهم ان العناصر ايضا مختلفة الانواع ممنوع قولهم

العناصر مختلفة الكيفيات مسلم ولكن لا بد من التنبيه على ما للهم فيما
ذكروه من الكيفيات وذلك انهم قالوا الحار اليابس هو النار وقد
سموا اليبس بانه قوة يعسر بها قبول الجسم للانحصار والتشكل بشكل
غيره والرطوبة بانها مقابلته وانما نستقيم مع ذلك جعل النار يابسة
بهذا الاعتبار وجعل الماء رطبا مع علمنا بان النار الطف الاجسام
واقبلها للانحصار والتشكل بشكل غيرها ثم وان سلمنا صحة ما ذكروه
في الكيفيات الملموسة ولكن لا نسلم دلالة ذلك على اختلاف صور
جوهرية العناصر وما المانع من ان يكون اختلاف العناصر في هذه الكيفيات
بسبب اختلافها في امور عرضية غير هذه الكيفيات قولهم ما
من عرض يقدر الا ويمكن فرض الاشتراك فيه مع اختلاف هذه العناصر
غير مسلم ولا يلزم من عدم الاختلاف بينها في بعض الاعراض ذلك في
كل عرض يقدر ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل لكم عليه وان رجعوا الى امتناع
اختصاص البعض بعارض مع اتحاد النوع لما ذكروه عاد ما ذكرناه
قولهم ان وجود الجسم المطلق غير متصور دون ما يخصصه وجب ان
يكون ما توقف عليه صورة جوهرية لما قرروه قلنا فيلزم على ما ذكرتموه
ان يكون الاختلاف بين اشخاص كل نوع من الانواع الجسمية بالصور
الجوهرية لا بالعوارض لامتناع وجود طبيعة النوع في الوجود العيني
مشخصا دون ما يخصصه وغيره عن ما في الاشخاص ولم يقولوا به اذ النوع
عندهم مقول على كثيرين مختلفين بالاعراض في جواب ما هي ولو كان ما
وجد من اشخاصه في الاعيان مختلفة بالصور الجوهرية لما كان المقول
عليها نوعا لها وهو خلاف مذهبهم على ما عرف في المواضع اللائقة
به وعلى هذا فلا يخفى وجه الخلاف للكلام عليهم في اختلاف المركبات
الحيوانية والنباتية والمعدنية وغيرها **الفصل الرابع** فيما يجب
للاجسام من الصفات وما لا يجب واذ بينا ان كل جسم فلا بد وان يكون متناهيا
فكل ما لا يخلو عنه الجسم المتناهي من الصفات سيقدر عدم الاسباب الخارجة

الى الدلالة صح

فهي

فهي من الصفات الواجبة لنفسه والجسم المتناهي لو قدر عدم جميع
الاسباب الخارجة عنه فلا يخلو عن شكل اي عن حد يحيط به فيكون كريا
او محدودا فيكون مصلعا وعن وضع اي ان يكون لاجزائه نسبة بعضها
الى بعض وعن حيز وهو انما مكان او هو مكان وان يكون قائما بنفسه
وقابلا للاعراض ضرورة كونه جوهرا كما سبق وانما اتحاد الاشكال
والاوضاع على سبيل التعيين ليس من الصفات الواجبة له فانه ما
من واحد يفرض منها الا ويجوز تقدير عدمه مع بقاء الجسم بحاله وما
هذا شانه فلا يكون من الصفات الواجبة للجسم ولا يكون ايضا ثابتا
لطبيعة الجسم لما سنبين في الرد على الطبائعيين بل كل ما يكون من ذلك
فانما هو للجسم من الفاعل على المختار وقالت الفلاسفة لا بد لكل جسم
من شكل طبيعي وحيز طبيعي وكيفية طبيعية تكون له وان زال عنه
قسرا فعند زوال السبب القاسر يعود الى مقتضى طبعه من الشكل
والحيز والكيفية لان ما كان من الاجسام بسيطا فشكله الطبيعي له كري
اذ القوة الواحدة في البسيط لا تفعل غير المتشابه ولا متشابه من
الاشكال غير الكري وما كان منها مركبا معتدلا فشكله الطبيعي لا
يكون الا مظلعا والا فشكله شكل الغالب من بسائطه واما الحيز
الطبيعي للبسائط من الاجسام فما كان منها علويا كالسماوات فحيزها
الطبيعي من حد فلك القمر الى اخر العالم وما كان منها سفليا كالعناصر
فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال ان الحيز الطبيعي لها باجمعها انما هو مركز
العالم وانها باجمعها تثقيله تطلب تطابقها فقضى جهة السفل غير انه
لما كان بعضها اثقل من بعض سقط الثقيل لما هو اخف منه الى فوق
قسرا ولذلك كان التراب اسفل الكل اذ هو اثقلها ويليه الماء ويلي الماء
الهوى والهوى النار اذ النار اخف من الهواء والهواء من الماء والماء
من الارض ومنهم من قال ان ما نشاهده من حركة كل واحد الى حيز من
الاجزاء انما هو لطبيعته لا انه مقسور على حركته اليه وان الارض والماء

ثقيلان الا ان الارض اثقل من الماء ولهذا كان الحيز الطبيعي للارض هو
المركز والحيز الطبيعي للماء فوق الارض وتحت الهوى واما الهوى
والنار فهما الخفيفان الا ان النار اخف من الهوى ولذلك كان الحيز
الطبيعي للنار فوق الكل والحيز الطبيعي للهواء تحت النار وفوق الماء
وما تركب منهما فحيزه الطبيعي حيز الغالب منهما وان تساوت فحيز
المتوسط منهما وربما قال بعض الاوايل منهم ان حركة الثقيل وهي الارض
وهويه الى الوسط وسكونه فيه ليس لطبعه بل لالتفات الحركات السماوية
به والدفع المتشابه من كل جهة كما يعرض لحجر من تراب اذا وضعت في
قنينة وادير على قطبين بحركة شديدة ان يصير في الوسط ثم يليه
الماء ثم الهواء ثم النار ومنهم من قال بان سكون الارض في الوسط وعدم
حركتها عنه ليس بالطبع ولا للدفع بل بجذب الفلك له من جميع الجهات
جذبا متساويا على نحو جذب المغناطيس الحديد فلا يكون جهة اولى بالحركة
من جهة ولهم اختلافات اخر وخبط كثير لا يليق استقصاؤه ها هنا
او ما نا اليها في دقايق الحقايق ه واما الكيفيات فانهم قالوا انما كانت
من البسايط من الاجسام كالعناصر فلا بد لكل عنصر من كيفيتين تكون له
بمقتضى طبيعه بالحرارة واليبوسة للنار والحرارة والرطوبة للهوى
والبرودة والرطوبة للماء والبرودة واليبوسة للارض بحيث يعود اليه
بعد زوالها عنه فسرا واحالوا ان يكون شيء من هذه الكيفيات لبسايط
الافلاك لان ذلك مما يلازمه التثقل او الخفة والثقل والخفة من لوازم
الحركة المستقيمة غير متصورة على الافلاك عندهم كما ياتي شرحه
وابطاله هذا تفصيل مذاهبهم واما نحن فنقول من الملتفت الى
ما حققناه من وجود الفاعل المختار وانه لا موثر سواه والتفت الى ما
قررناه في الفصل المتقدم على بطلان جميع ما ذكروه وتقدير التسليم جدلا
عدم الفاعل المختار فلا بد من مناقضتهم فيما ذكروه اما قولهم ما كان من
بسايط الاجسام فلا يكون شكله الطبيعي الا كريا ممنوع قولهم لان القوة

الواحدة في بسيط واحد لا يفعل الا المتشابه انما يستقيم ان لو سلموا امتناع
قيام قوتين مختلفتين ببسيط واحد وما المانع منه فلهذا قالوا ان صور
العناصر قابلة للكون والفساد مع بساطتها وانما كون قابلة للكون
بقوة قابلة للكون وكذلك انما كون قابلة للفساد بقوة قابلة للفساد
اذ لو لم يكن فيها قوة قبول الكون والفساد لما كانت ولما فسدت وبتقدير
اجتماع قوتي القبول للكون والفساد في البسيط الواحد ولو سيلوا
عن الفرق لم يجدوا اليه سبيلا ولئن قالوا القوة القابلة للكون هي القوة
القابلة للكون والفساد فلا نعقد قلنا فيلزمهم على هذا ان يقولوا
بجواز فساد الانفس الانسانية فانهم انما احالوا ذلك على ان الانفس
الانسانية لو قبلت الفساد لكان فيها قوة قبول الفساد وقد كان
فيها قوة قبول الكون والبسيط الواحد لا يجتمع فيه قوتان وذلك لا يتصور
مع القول بان القوة القابلة للكون هي القوة القابلة للفساد ثم ان
كانت القوة القابلة للكون هي القوة القابلة للفساد قلنا ان يكون ذلك
ممكنا او لا يكون ممكنا فان كان الاول فما المانع من فساد الانفس الانسانية
وان كان الثاني فلم يمتنع القول بكون الصور الجوهرية وفسادها وان سلمنا
ان البسيط لا يقوم به الا قوة واحدة فما المانع من فعلها لما ليس متشابها
وما ذكروه انما يستقيم ان لو امتنع تعليل الامور المختلفة بعلة واحدة
وهو غير مسلم ثم لو كان الشكل الطبيعي للبسيط كريا لكان الشكل الطبيعي
للارض البسيطة كريا ولو كان كذلك لوجب عند تسليمها بعسر وامتناع
تعود شكلها كريا بتقدير زوال القاسر وليس الامر كذلك في الارض
ولئن قالوا انما لم يعد الشكل الكري لان اليبس الذي هو مقتضى طبع الارض
حافظ لهيئة كل جزء ومن اجزاء الشكل الذي اقتضته طبيعة كل الارض
على حاله فلو عاد الشكل الكري لكان على خلاف مقتضى اليبس الذي هو
مقتضى الطبيعة فيكون على خلاف مقتضى الطبيعة وهو ممتنع فنقول في كما
ان الطبيعة مقتضية لليبس المقتضي لحفظ الاجزاء الشكلية على هيئاتها

فهي ايضا مقتضية للشكل الكري وليس العمل باحد الامرين اولى من الاخر
وان سلمنا ان الشكل الطبيعي البسيط لا يكون الا كريا ولكن لا نسلم ان الافلاك
بسيطة ولا العناصر على ما يأتي تحقيقه حتى يلزم ان يكون الشكل الكري لها
طبيعيا ه قولهم وما كان منها مركبا معتدلا فشكله الطبيعي له مصلع فهو
ممنوع وما المانع من كونه كريا قلنا قالوا لان الطبايع المختلفة لا تقتضي
الا المختلف فهو ممنوع وما المانع من صدور المتماثلات عن المختلفات ولهذا
فلانه لو كان المركب من عناصر اربعة معتدلة قلنا بانه لا يصدر عن طبايعها
غير المضلع فالمضلع لا بد له من اضلاع وزوايا وقد يكون الاضلاع منه
متماثلة وقد يكون مختلفة وكذلك الزوايا ويتقدر بتماثل الاضلاع
وتماثل الزوايا فاقل ما يكون اضلاع المضلع ثلاثة وكذلك زواياه فان
ابسط الاشكال المضلعة انما هو المثلث والمختلف منها انما هو الزوايا
مع الاضلاع وعند ذلك فاما ان يكون للاضلاع المتماثلة مقتضى طبيعة
واحدة وكذلك الزوايا وان كل ضلع مقتضى طبيعة وكل زاوية مقتضى طبيعة
فان كان الاول فيلزم منه اعمال طبيعتين وتعطيل الطبيعتين الاخريين
وليس ذلك اولى من العكس وان كان الثاني فقد صدر المتماثلات عن
المختلفات وقولهم ان الحيز الطبيعي للعلويات من فلك القمر الى اخر
العالم فنقول الحيز الطبيعي للجسم لا معنى له عندهم الا ما لو قدر زوال الجسم
عنه قسرا لكان في طباعه مداميل اليه ولو لم يكن كذلك لما كان طبيعيا
له فاذا كان في الافلاك مداميل الى اجزائها بتقدير زوالها عنه قسرا والميل
الى الحيز الطبيعي بتقدير الزوال عنه قسرا لا يكون الا حركة مستقيمة اذ هي
اقرب الى مطلوبه والحركة المستقيمة على الافلاك عندهم محال لما سيأتي
فلا يعقل الحيز الطبيعي لها كيف وانهم لو سئلوا عن اختصاص كل فلك بحيزه
طبعا مع اعترافهم بان الافلاك لا توصف بالحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ولا بالثقل ولا بالخفة لم يجدوا الى تحقيق ذلك سبيلا واو قيل ما
المانع من كل فلك في حيزه بمقتضى ارادته النفسانية اذ الافلاك عندهم

كون مح

ذوات انفس مريدة وانها ليست فيها بمقتضى طبعها الطبع لم يجدوا الى
دفعه مسلكا واما العناصر فمن قال منهم ان كل واحد منها له حيز طبيعي وان
حيز الارض المركز وحيز النار فوق الكل والماء بين الارض والهواء والهواء
بين الماء والنار معا رض باحتمال قول الاخرين ان كل واحد منها ثقيل يطلب
بطبعه جهة المركز غير ان ما كان منها اثقل يزحم الاخف ويرسب وما كان
منها اخف فيطفو فوق الثقيل لمزاحمته له فان قالوا لو كان كذلك لكان ما
عظم من الرقوق المنفوخة امنع لمزاحمة الماء لها مما صغر وكان طفو الاصغر
اسرع من طفو الاكثر والامر بالعكس فهو معارض باحتمال كثرة المزاحمة
ثم الماء المقسور عن حيزه واما قول من قال منهم انها باجمعها ثقيلة تطلب
بطبعها جهة السفل فهو معارض باحتمال ان كلها خفيفة تطلب اقصى جهة
فوق غير انه لما كان البعض اخف من البعض سبق الاخف طافيا فوق الكل
ورسب ما هو دونه في الخفة ه واما المذهب الثالث القايل باندفاع
الارض الى المركز بالحركة الفلكية العاشرة فباطلة من اربعة اوجه الاول
انه لو كان كما ذكروه لكان اندفاع المدرة الصغيرة اسرع من اندفاع الاثقال
العظيمة لضعف مقاومتها ه الثاني انه لو كان كذلك لكانت حركة
المندفع كلما بعدت عن الفلك المحرك لها ابطأ وليس كذلك ه الثالث
انه لو كان كما ذكروه لما اختص ذلك بالثقيل دون غيره ه الرابع انه كان
يلزم ان يكون الارض متحركة دورا في الوسط لحركة التراب فيما ذكروه من
المثال وليس كذلك ه واما المذهب الرابع فباطل ايضا فانه لو كان كما
ذكروه لما اختص ذلك بالارض دون غيرها ولكانت المدرة اذا رميت
نحو السماء او السهم ان لا يعود فيهفو نحو الارض لقربه من بعض جهات
الفلك دون البعض واما ما ذكروه من اختصاص طبايع العناصر بالكيفيات
المذكورة فلقايل ان يقول لا نسلم ان النار يابسة على ما قررناه فيما
تقدم وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان هذه الكيفيات من مقتضى طباع
العناصر وذلك انا قد نشاهد الهوى والماء والتراب تارة باردا وتارة

حارًا بطبعه وليس القول بكون احد الامرين طبعيا اولى من الاخر فلئن
قالوا دليل كون الهوى حارا بطبعه وكون الماء والتراب باردا بطبعهما وانه
لو برد الهوى بسبب مبرد او سخن الماء او التراب بسبب مسخن ثم زال القاسر
عاد الهواء حارًا والماء والتراب باردا وذلك دليل كونه طبيعيا له
قلنا وما المانع ان يكون ذلك العايد ايضًا بسبب اوجب عوده من
استيلاء ما يوجب التسخين او البارد وعدم وجدانه لا يدل على عدمه
في نفسه كيف وانهم قد قضوا ببساطة كل عنصر من العناصر وطبيعة البسيط
لا يكون الا واحدة وقد قضوا بان الطبيعة الواحدة في البسيط الواحد
لا تقتضي الا المتشابه دون الامور المختلفة ولا يخفى ان الحرارة مع
الرطوبة او اليبوسة وكذلك البرودة مع الرطوبة او اليبوسة من
المختلفات فكيف كانت ثابتة في البسيط الواحد بمقتضى طبيعة واحدة
في كل واحد من العناصر ومن اراد الامكان في معرفة ما قضائهم وظهور
قضايحهم فعليه بمراجعة دقايق الحقايق **الفصل** الخامس في
ابطال قول الفلاسفة ان ما من جسم الا وفيه مبدا حركة طبيعية وما قضتهم
في ذلك فنقول قالت الفلاسفة انه لا بد لكل جسم من حيز طبيعي بنا
على اصلهم المتقدم وعند ذلك فاما ان يصح عليه الانتقال عنه قسرا
او لا يصح فان صح فلا بد وان يكون فيه قوة معدة لطلب ذلك الحيز والعود
اليه والا لما كان طبيعيا له وتلك القوة لا بد وان تكون زايدة على نفس
الجسم والا لاشتركت جميع الاجسام في اقتضاء ذلك الحيز لذواتها
قالوا وبتقدير ان يكون بعض الاجسام في حيزه الطبيعي وليس فيه مبدا
ميل اليه فالميل مشاهد محسوس في بعض الاجسام وهو ما يحس من
سقوط بعض الاجسام ومدافعته عند ارادة تحريكه الى خلاف جهة حيزه
الطبيعي وعلى قدر الزيادة في الممانعة والنقصان يجب ان يكون الزيادة
والنقصان في قوة الميل وعند ذلك قلنا ان تحركها بحركة قسرية مستوية
في مسافة واحدة الى منتهى معين يخالف جهة حيزها ويلزم من ذلك ان يكون

قطع ذي الميل للمسافة في زمن الطويل من زمن ما لا ميل له لوجود المعارض
فيه وعدمه في الاخر وبتقدير ان يكون ما له الميل قد قطع المسافة في
يوم وما لا ميل له قد قطعها في نصف يوم قلنا ان نفرض في الميل الاخر قوة
الميل فيه على النصف من ذي الميل الاول لتحرك في تلك المسافة ام بميل
مثل الحركتين السابقتين ويلزم من ذلك ان يقطع المسافة في نصف
الزمان الذي قطعها ذو الميل الاقوى لان المعارض فيه على النصف من
المعارض في ذي الميل الاقوى ويلزم من ذلك ان يكون ما له الميل الاضعف
قد قطع المسافة في مثل زمان ما لا ميل له ومحال ان يساوي ما لا ميل
له ما له ميل هذا كله ان كان الجسم قابلا للانتقال عن حيزه قسرا وان لم
يكن قابلا لذلك فلا بد وان يكون بسيطا فانه لو كان مركبا لكانت اجزاؤه
قابلة للحركة الى حيز المركب والا لما تركبت عنها ويلزم ان يكون قابلة
للانتقال الى اجزائها ويلزم من ذلك ان يكون المركب قابلا للانتقال
عن حيزه وهو خلاف الفرض فلم يبق الا ان يكون بسيطا والطبيعة الواحدة
في المادة الواحدة لا يقتضي من الاشكال غير المتشابه الاجزاء وليس ذلك
غير الكري فشكله الطبيعي كري فلا بد له من وضع يسبب لتشبه اجزائه
الى جهاته او محوريه واذا كانت اجزاؤه متشابهة متماثلة ضرورة اتحاد
الطبيعة فليس اختصاص بعض الاجزاء بما اختص به اولى من الاخر بل الواجب
ان ما جاز على احد المثلين فهو جايز على الاخر وذلك لا يكون الا بفرض
الحركة والانتقال من وضع الى وضع فله مبدا ميل وليس ذلك
مستقيما بل دوري فاذا كل جسم لا بد فيه مبدا ميل طبيعي بحركة مستقيمة
او وضعية ولا يمتنعان فطريق الرد عليهم ان يقال اصل ما ذكرتموه
مبني على ان كل جسم لا بد له من حيز طبيعي وقد ابطلنا ذلك في الفصل الذي قبله
وبتقدير التسليم جدلا لا نسلم انه لا بد وان يكون اصل الجسم للحيز
بقوة زايدة على ذاته قولهم يلزم ان يكون للاجسام كلها مشتركة في حيز
واحد مسلم ولكن لا نسلم احالة ذلك على ما تقدم قولهم الميل مشاهد

في بعض الاجسام على ما قرروه لا نسلم ذلك وما نحن من المدافعة والثقل
انما هو عايد الى عدم خلو القدرة على دفع ذلك الجسم وتحريكه لا انه عايد
الى امر في الجسم وان سلمنا ذلك ولكن لم قالوا يلزم من طرد ذلك في كل جسم
وانما ما ذكروه في الدلالة على ذلك فانما يستقيم ان لو كان ذو الميل الاضعف
يقطع المسافة في نصف زمان ذي الميل الاقوى وليس كذلك بل انما يقطعها
في ثلاثة ارباع وما به فانا لو رفعنا العايق وهما لقطعناها في نصف يوم
فاذا فرض العايق في احدهما على النصف من العايق في الاخر فاذا كان العايق
الاقوى قد اثر في زيادة نصف يوم فالعايق الاقوى الذي هو على نصفه يجب
ان يكون موثرا في نصف ذلك النصف وهو ربع اليوم فاذا انما لا مثل له يكون قد
قطع المسافة في نصف يوم وذو الميل الاقوى في يوم وذو الميل الاضعف
في ثلاثة ارباع يوم ولا مساواة قولهم وان لم يكن قابلا للانتقال عن حيزه
فلا بد وان يكون بسيطا مسلم قولهم والطبيعة الواحدة في المادة الواحدة
لا تقتضي غير الكرى قد ابطلناه في الفصل المتقدم وان سلم انه لا بد وان يكون
كريا ولكن لم قالوا انه لا بد فيه من مداميل قولهم ليس بقاوه على وضع
اولى من غيره مسلم ولكن انما يلزم عليه الانتقال لبدل الاوضاع ان لو لم يكن
مخصصا ببعضها تخصيص الفاعل المختار ولا سبيل الى نفيه على ما حققناه
ثم لو كان ذلك مستندا الى قوة طبيعية للزم ان يكون الحركة الدورية طبيعية
فهو محال لان لا ان المتحرك بالطبع لا بد وان يكون على اصلح متحركا عما لا يلايم
الى ما يلايم والمتحرك في الوضع ما من وضع يقدر هو به منه الا وهو طالب له
وما من وضع يقدر طلبه له الا وهو هارب عنه ولم يقولوا به

الفصل السادس في ابطال ما قيل ان الافلاك غير قابلة للحركة المستقيمة والفساد وانها ليست ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة وانها بسيطة كرية لا تقبل الخرق والشق

نقول زعمت الفلاسفة ان كل جسم متناهي فله نهايات ونهاياته هي الجهات المحدده لها
وهي مختلفة نوعا فوق واسفل وخلف وقدام ويمين ويسار غير ان الحقيقي

منها

منها الذي لا يختلف انما هي جهة فوق وهي ما يلي جهة المحيط بالعالم وجهة اسفل
وهي ما يلي جهة المركز منه وما عدا ذلك من الجهات فمختلف باختلاف وضع
الجسم بحيث يصير ما كان يميل يسارا او يمينا بالعكس وكذلك في جهة خلف وقدام
وهذه الجهات مواقعه في امتداد الاشارة اليها فلا يكون عدميه ولا معقوله
محضه فهي اذا وجودية ولا بد وان يكون المحدد لها جسما والا لتعذرت الاشارة
اليها فاذا كان المحدد للجهات جسما فيمتنع ان يكون مساويا لها والا لما كانت الجهات
المتحددة به متقابلة وهي متقابلة ونقل لها انما هو بسبب نسبته الى المحيط
والمركز فاذا المحيط بالعالم المحدد لجهة فوق جسم فيمتنع عليه الحركة المستقيمة
لان حيزه ان كان طبيعيا له فلا بد وان يطلبه بطبعه فيتقدر روالة عنه
قسرا وذلك يستدعي ان يكون حيزه اما غير متحدد او متحدد ادونه وقد
قيل انه متحدد به وهو محال وان لم يكن حيزه طبيعيا له امكن ان لا يكون فيه فلا
يكون الجهة المفروضة متحددة او متحددة بغيره وهو خلاف الفرض فاذا
المحدد غير قابل للحركة المستقيمة ويلزم من ذلك ان يكون بسيطا لا مركبا
من اجسام مختلفة الطبايع والا لامكن عليه التحلل والانفكاك وخرجت الجهة
عن ان يكون متحددة ويلزم من ذلك ان يكون شكله الطبيعي له كريا لان الطبيعة
الواحدة في المادة الواحدة لا تقتضي من الاشكال غير الكرى كما تقدم ويلزم
من ذلك ان لا يكون قابلا لغير شكله الطبيعي والا لقبل التحدد والحركة
المستقيمة ولا يوصف بثقل ولا خفة والا كان في طباعه الميل الى حيزه
اما هبوطا او صعودا بتقدير روالة عنه قسرا ولا يوصف بحرارة ولا برودة
اذ الحرارة ملايمة للخفة لزوما معا كسا ولا برطوبة اذ الرطوبة عبارة
عن قوة يتسهل بها قبول الجسم الذي قامت به الانقسام بسهولة ولا بيبوسة
اذ هي عبارة عن قوة يعسر معها قبول الانقسام فما هو قابل له والا كان
قابلا للحركة المستقيمة ولان كل واحدة منهما فلا بد وان يلازمها الثقل
او الخفة وقد قيل بامتناعه وانه لا يقبل الخرق والشق والا كان في
طباع اجزايه قبول الحركة المستقيمة ولا الكون بعد العدم والفساد بعد

الوجود والا كان حيزه متحدا دونه او غير متحد ولا سبيل الى التحلل والتكاثف
والنمو والذبول وكل ما يفضي الى قبول الحركة المستقيمة ثم طرد وهذه
الاحكام في جميع الافلاك وطريق الرد عليهم ان يقال وان سلمنا ان
المحيط بالعالم وهو المحدد جهة فوق جسم ولكن لا نسلم امتناع قبوله للحركة
المستقيمة والا كان ذلك لكونه جسما او لازما لكونه جسما ولزم مثله
في جميع الاجسام وما ذكروه انما يمتنع ان لو لم يكن ثم فاعل مختار يخلق عند
حركة المحيط عن حيزه او عند عدمه محيطا اخر يقع في امتداد الاشارة
اليه وان سلمنا امتناع وجود غيره غير انا لا نسلم تقدير عدم المحدد للجهة
وانتقاله عنها امكان للاشارة اليها لان الاشارة تكون الى العدم وهو
محال وعلى هذا فقد بطل كل ما بنوه على ذلك من الاحكام ثم يلزم على ما ذكروه
ان يكون المحدد لجهة السفل ايضا على ما ذكروه في المحدد ولم يقولوا به وان
سلمنا ذلك كله في المحدد غير انا لا نسلم ذلك في باقي الافلاك فان امتناع
الحركة المستقيمة وامتناع الكون والفساد على المحيط وغير ذلك من
الاحكام انما كان لازما ضرورة كون المحيط محددا للجهة وذلك غير متحقق
في باقي الافلاك فلا يستقيم الالحاق من غير دليل وهم فلم يذكروا عليه
دليلا ثم كيف السبيل الى القول بكون الافلاك بسيطة لا تركب فيها
مع مشاهدة اختلاف اجزائها في الاشفاف والنور **الفصل**
السابع في ابطال قول الفلاسفة ان الافلاك ذوات انفس
وانها متحركة بالارادة النفسية قالوا الحس مشاهد بحركة الكواكب
البنرة شروقا وغروبا ولبثت متحركة بانفسها ومفارقة لاماكنها
من افلاكها والا لما حفظت ما هي عليه من الاحوال والمناسبات من القرب
والبعد من القطب فاذا هي متحركة بحركة افلاكها وايضا فانها لو لم تكن
متحركة بحركة افلاكها لكانت متحركة اما بانفسها او بحركة السفليات
فان كان الاول فاما ان يكون متحركة بالطبع او للارادة الاول ممتنع
لما علم ان الحركة الدورية لا تكون طبيعية والثاني فلا بد لها من حيز طبيعي

لما عرف ان كل جسم فلا بد له من حيز طبيعي وهو اما حيز للافلاك او السفليات
فان كان حيز الافلاك فلا بد وان يكون مشاركة للافلاك في طبيعتها والا كان
الحيز الواحد لمختلفين بالطبيعة وهو ممتنع لما فيه من اتحاد المعلول واختلاف
العلة ويلزم من حركتها بانفسها ان يكون ذلك لغرض ومطلوب والا
كانت الحركة عبثا ويجب ان يكون ذلك ايضا مقصودا للافلاك في حركتها
ضرورة اتحاد الطبيعة فيكون للافلاك مبدا ميل الى الحركة الدورية وحركات
الكواكب بانفسها مع كونها متصلة بالافلاك ومركوزة فيها مبدا ميل
الى الحركة الدورية وقد قيل به وذلك محال وان كان حيزها هو حيز
السفليات يجب ان يكون مشاركة لذلك السفلي في طبيعته ضرورة
اتحاد الحيز الطبيعي لهما كما سبق ويلزم من ذلك ان يكون في طباعها
مبدا ميل الى الحركة المستقيمة كالسفلي فلا يكون فيها مبدا ميل الى
الحركة الدورية وقد قيل به لكونها متحركة دورا بانفسها وان كانت متحركة
بحركة السفليات فهو ممتنع اذ السفليات قابلة للحركة المستقيمة فلا
يكون في طباعها مبدا حركة دورية لان الطبيعتين الواحدة لا توجب امرين
مختلفين فلم يبق الا ان يكون متحركة بحركة افلاكها فاذا الافلاك متحركة
دورا وحركة الافلاك دورا ليست طبيعية لما علم ولا قسرية اذ القاسر
لا بد وان يكون متحركا لما يحركه على خلاف مقتضى طبعه وما من وضع يقدر
عليه الفلك الا وليس هو اولى من غيره من الاوضاع فلا يكون في طبعه
الوقوف على وضع دون وضع فلا يتحقق الحركة القسرية فيه واذا بطل ان
يكون متحركة بالطبع والقسر تعين ان يكون متحركة بالارادة النفسانية
فاذا الافلاك ذوات انفس وطريق الرد عليهم ان يقال اولا لا
نسلم ان الافلاك متحركة ولا نسلم ان الكواكب متحركة بحركات الكواكب الافلاك
قولهم لو لم تكن متحركة بحركات افلاكها لما حفظت ما هي عليه من النظام
والتناسب انما يلزم ذلك ان لو لم يكن الفاعل لذلك مختارا وهو الله تعالى
وبتقدير ان يكون متحركة بانفسها فما المانع ان يكون كل كوكب في دائرة لائقة

بحركته وسطوه وسرعته بحيث سوا في على التناسب الذي بينها من غير اختلال
كما في حركات الافلاك عندهم قولهم لكن متحركة بحركة الافلاك لكانت
متحركة اما بانفسها او بحركة السفليات فلا نسلم الحصر وما المانع ان
يكون المحرك لها هو الله تعالى وانا بينا انه لا فاعل سواه وان سلمنا انها
متحركة بانفسها ولكن لا نسلم انه لا بد لها من حيز طبيعي على ما تقدم وان سلمنا
انه لا بد لها من حيز طبيعي فما المانع من ان يكون هو حيز الافلاك والسفليات
قولهم لا بد من اتحاد الطبيعة ممنوع وما المانع من اشتراك
طبيعتين في اقتضا حيز واحد على ما سبق وتقدير اتحاد الطبيعة
فلا نسلم امتناع قيام مبدا ابن الحركة المستقيمة والمستديرة في بسيط
واحد كما حققناه في امتناع قوة قبول الكون والفساد في صور العناصر
عندهم ثم ان سلمنا انها متحركة بحركات الافلاك ولكن لا نسلم انها متحركة
بالارادة النفسانية وما المانع ان يكون متحركة بتحريك الله تعالى
لها كما حققناه قولهم لو كانت متحركة بالغير لكانت مقسورة والقسر
عليها ممتنع على ما قرروه مقبول وان سلمنا امتناع القسر بالتفسير
الذي ذكروه فلا نمتنع ان يكون حركتها من الغير وان لم يكن ذلك على خلاف
طبعها بتقدير ان لا يكون هي المتحركة بنفسها ثم وان سلمنا ان افلاك
الكواكب متحركة بالارادة النفسانية غير ان ما ذكروه لا يطرد في المحيط
اذ لا كوكب فيه ليستدل بحركته على حركته **الفصل الثاني في**
ابطال قول الفلاسفة في طبايع الكواكب وانوارها ومحو القمر
والمجرة ومنا فضتهم في ذلك قالوا قد ثبت ان الافلاك غير قابلة
للخرق وان الكواكب مذكورة فيها متحركة بحركتها فيجب ان يكون الكواكب
بسيطة لا تركيب فيها والا لتصور عليها الانحلال ومفارقة اجزاء
من افلاكها فيلزم الخرق على الافلاك وهو ممتنع ويلزم ان يكون اشكالها
كرية لما علم قبل قالوا واما انوارها فلا شك ان الشمس نيرة بنفسها
والقمر مستنير منها ولذلك يظهر فيه الهلالية وتزيد النور ونقصه

بسبب بعده وقربه من الشمس وهو اسود في نفسه على ما نشاهد حاله الخسوف
واما باقي الكواكب فمنهم من قال انها نيرة بانفسها كالشمس ولهذا لا يلحقها
الهلالية والتربيد والتنقص ومنهم من قال انها مستنيرة من الشمس وانما
لم يظهر فيها الهلالية والتربيد والتنقص لكنها فوق الشمس بخلاف القمر واما
محو القمر وهو الاثر الموجود فيه فمنهم من قال انه جبال لا حقيقة له ومنهم من قال
انه سحب ما ينطبع فيه من السفليات من الارض والجبال وغيرها ومنهم
من قال ذلك الاثر هو السواد الكائن في القمر في الجانب الذي لا يلي الشمس
ومنهم من قال ذلك بسبب سحى الازلة ومنهم من قال انه وجه القمر فانه
مصور بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف ومنهم من
قال هو جزء من القمر مخالف في لونه لما في اجزايه في قبول الاستنارة
من الشمس ومنهم من قال انه اجسام سماوية مخالفة في لونها لون القمر
قريبة من القمر حط فوقه بطباعها وضعا واحدا من القمر هي فيما بينها وبين
المركز **واما المجرة** فمنهم من قال هو احتراق حدث من الشمس في تلك
الدايرة في بعض الازمان ومنهم من قال انها دواب حادثة عن البخار الدخاني
دابة المدد ومنهم من قال ما قيل من القولين الاخرين في محو القمر وطريق
الرد عليهم ان يقال اما ما ذكروه في بيان بساطة الكواكب وكونها كرية
فقد ابطلناه فيما تقدم ثم كيف يمكن دعوى البساطة في الكواكب مع انارتها
وكثافتها ومخالفتها الافلاك في انوارها ولو كانت بسيطة لكانت شفافة
غير نيرة على اصولهم كما في اجرام الافلاك الحاملة لها وانما ما ذكروه في
كون الشمس نيرة بنفسها فما المانع من كونها غير نيرة بنفسها بل سودا الجرم والله
يخلق فيها النور في اوقات منتهى هذه الحالة او ان يكون مستنيرة من كوكب اخر
فوقها مستور عنا ببعض الاجرام المظلمة السماوية كما يحدث للشمس في حالة
الكسوف وان سلمنا انها نيرة بنفسها فلا نسلم ان نور القمر مستفاد منها وما
المانع من كون الرب تعالى يخلق فيه النور في وقت دون وقت او ان يكون
مع كونه مركوزا في فلكه دايرا على مركز نفسه واحد وجهيه نيرا والاخر مظلما كما

بعض اجزاء الفلك شفافا وبعضها نيرا وهو متحرك بحركة مثلا ويتحرك
فلكه ويكون وجهه المضيء عند مقابلة الشمس هو الذي يليها ويكون
الزيادة والنقصان فيما يظهر لنا من الوجه النير على حسب بعده
وقربه من الشمس فلا يكون مستنيرا من الشمس واما ما ذكروه في باقي
الكواكب اما القول الاول فمدخول بما قيل في القول الثاني والقول
الثاني فمدخول باحتمال ما قيل في القول الاول ولا دليل على ابطال
واحد منهما وتعيين الاخر واما ما ذكروه في نور القمر فباطل اما
القول الاول فانه محال لا حقيقة له فلانه لو كان كذلك لاختلف الناظرون
فيه واما الثاني فلانه لو كان كذلك لاختلف ايضا باختلاف احوال
القمر في بعده وقربه والحرافه عن الشيء المنطبع فيه ولو كان يجب
ان يكون ما يتخيل فيه على شكل كري لانا نوجد من الاختلاف في الارض
والجبال فهو كالنضرس وسحق على البعد واما القول الثالث
فلانه لو كان كذلك لما راي متفرقا ٥ واما القول الرابع فانما يصح
ان لو كان القمر مماسا للثاني وكان قابلا للسحق وليس كذلك على
اصولهم ٥ واما القول الخامس فمع بعده يوجب ان يكون فعل
الطبيعة عندهم معطلا عن الفايدة لان فايدة الحاجبين عندهم رد
العرق عن العين وفايدة الانف للشم والفم لدخول الغذا فيه وليس
للقمر ذلك ٥ واما القولان الاخيران وان كانا اقرب مما تقدم
فكل واحد منهما مقابل للاخر في الاحتمال واما ما قيل في المجرة
اما القول الاول فانما يصح ان لو كانت الشمس موصوفة في نفسها
بالحرارة والاحتراق لما تماسه وان يكون الفلك قابلا للتاثير وليس
كذلك على اصولهم واما القول الثاني فباطل ايضا والا لاختلف
موضعها على طول الزمان ولاختلفت في الصيف والشتا لقلة المدد
في احدهما وكثرته في الاخر ٥ واما القولان الاخيران فقد عرف
ما فيهما والمقصود من ذكر هذه الاختلافات وابطال ما ذكروه من الخرافات

التنبيه على خبطهم وذكر هذيانهم حتى يحقق العاقل الفطن ان لا ثبت لهم فيما
يقولونه ولا معول لهم فيما يعتمدونه غير خيالات فاسدة لا اصل لها وتموهات
باردة لا معول عليها تظهر فسادها باوايل النظر لمن لديه ادنى تفطن ويعبر
البعض بالبعض **الفصل** التاسع في اقوال الفلاسفة في العناصر
ومناقضتهم فيها وكذا تفقوا على تغير العناصر بعضها الى بعض لكن اختلفوا
فمنهم من قال اصل العناصر واحد ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال اصل العناصر
هو النار لشدة نشاطتها واختصاصها بالحرارة المفرطة المدبرة للكائنات
وتغيرها الى باقي العناصر بتكاثفها وكلما ازداد التكاثف انتقلت من عنصر الى
ما تحته الى ان ينتهي الى الارض ومنهم من قال اصلها هو الهوا لرطوبته وبطا
الانفعال وتغيره الى النار بشدة الحرارة والى ما تحته بزيادة التكاثف
ومنهم من قال هو الماء لرطوبته وتغيره الى ما فوقه لزيادة التخلخل والى ما
تحته بزيادة التكاثف ٥ ومنهم من قال هو الارض لاستقرار الكائنات عليها وحركها
اليها وتغيرها الى ما فوقها بزيادة التخلخل ومنهم من قال هو البخار لتوسطه
بين الاجسام وتغيره الى الهوا والنار بزيادة التخلخل والى الماء والارض
بزيادة التكاثف ٥ ومنهم من قال التركيب في الكائنات يستدعي التعدد
فيما منه التركيب ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال اصل العناصر اثنان لكن منهم من
قال ذلك هو النار والارض لمبالغة احدهما في الثقل والاخر في
الخفة والهوا بار مفتره ومعلم بالبخار الماي والارض ادخلها وخفتها
ما خالطها من الاجزاء النارية ومنهم من قال ذلك هو الارض والماء لافتقار
الكائنات الى الرطب لقبول الانفعال واليابس للحفظ والهوا بخار وماء
والهوا النار هو المعروف ٥ ومنهم من قال ذلك هو الارض والهوا لجمعه من بعدهم
والماء هوا اشتد تكاثفه والنار هو اشتدت حرارته ٥ ومنهم من قال اصل
العناصر ثلاثة وهي النار والهوا والارض اما الارض والهوا فلاحتياج
الكائنات اليهما في قبول التشكل وحفظه والنار فلما فيها من الحرارة
المدبرة والماء هو ايتكاثف ٥ ومنهم من قال اصل العناصر اربعة وهي النار

والهوا والما والارض ومنهم من زاد وقال ان اصول المركبات جواهر
صلبه غير متجزيه لانها نهايه لها ومنهم من قال اصول المركبات وهي السطوح
لان التركيب انما يكون بالالتقا والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح
المستقيمه لئلا يفضي الى الخلا في المركبات ولا كل سطوح مستقيم بل ما هو
الابسط منها وهو المثلث واعلم ان هذه الاقاويل كلها مبنية على امكان
وقوع الاختلاف بين الاجسام بالصور والطبايع الجوهرية وقد ابطلناه فيما
تقدم وبتقدير التسليم فهي اقوال متعارضة ودعاوي متنافية ومنه ليس فيها
ما يفيد للناظر اصلا لظن فضلا عن اليقين وظهور فسادها يغني عن ابطالها
على انا نقول اما قول من زعم ان اصل العناصر هو النار لبساطتها وشدة
حرارتها فليس هو اولى من الارض التي عند المركز فانها عندهم في غاية البساطة
وشدة البرد وكما ان الكاينات مفتقرة الى الحرارة فهي مفتقرة الى البرودة
واما قول من قال هو الهوا لرطوبته فليس اولى من الارض لبيوستها
وكما ان الحاجة داعية الى الرطوبة للانفعال فداعيه الى اليبس للحفظ واما
قول من قال هو الارض فانما يلزم تعليله ان لو كان كل كاين ارضي وليس
ذلك واما قول من قال هو البخار لتوسطه بين الاجسام المحللة
والمتكاثفة فليس اولى من الهوا لتوسطه بين الاجسام الحارة والباردة
واما قول من قال اصل العناصر هو النار والارض لمبالغة احدهما
في الخفة والاخرى في الثقل فليس اولى من الما والنار لمبالغة احدهما
في الحرارة والاخرى في البرودة بل اولى لكون ما وقعت المبالغة فيه
فيهما هوا وابل الكيفيات الملموسة خلاف الثقل والخفة واما القول بان
الاصل هو الارض والما فهو موجب لسقوط اعتبار الحرارة مع كثرة
الاحتياج اليها والقول بانه الارض والهوا موجب ان لا يكون النار
مركبة منها لان حرارة المركب لا تزيد على حر بسيطه لان ما له من الكيفيات
انما هي من بسايطه وهو خلاف الشاهد والقول بان الاصل هو النار والهوا
والارض يوجب ان لا يكون برد الما المركب منها يزيد على برد عنصره وهو الارض

لما علم وليس كذلك عندهم ولا في الشاهد والقول بانها اربعة يوجب
المغايرة بين الهوا والنار فان كانت يابسه فقد ابطلناه فيما تقدم وان
كانت رطبة فهي طبيعة الهوا غير انها هوا اشتدت حرارته كما زعم من تقدم
والقول انها غير متناهيه فذلك ما يوجب القول بما هي الابعاد وقد
ابطلناه والقول بانها السطوح فما ذكروه من التعليل يوجب ان يكون اصول
العناصر النقط من الخطوط فان اول الملاقاة بها لم بل الخطوط ثم بالسطوح

الفصل العاشر في اقوال الفلاسفة في كون العناصر وفسادها واستحالتها وما فضتهم في ذلك

وقبل الخوض في تفصيل المذاهب
والرد والابطال لا بد من تحصيل مفهوم الكون والفساد والاستحالة
على اصولهم اما الكون فهو استدال حال الشي من العدم الى الوجود دفعة
واحدة والاستبدال من الوجود الى العدم دفعة واحدة هو الفساد
واما الاستحالة فتبدل حالة فانه باخرى تدريجا يسيرا لا دفعة واحدة
كالتسخين بعد البرد او التبرد بعد السخونة واذا عرف ذلك فقد
اختلفوا فمنهم من قال العناصر لا تكون ولا تفسد ولا تستحيل وما يرى من ذلك
ليس بكونا واستحالة بل ظهور كامن او كمون ظاهر وذلك انه ليس في
العناصر ما هو بسيط مطلقا وان كان الغالب فيه ما سمي باسمه فاذا
تفرقت اجزا الغالب بسبب من الاسباب او اتصل بالمغلوب ما هو
من نوعه بسبب من الاسباب ظهر ما كان مغلوبا وخفي ما كان غالبا
فظن انه كون لما كان مغلوبا وفساد لما كان غالبا واستحالة وليس كذلك
ومنهم من قال بالكون دون الاستحالة ومنهم من قال بالعكس ومنهم من
قال بالامرين ووجه المناقضة لهم ان يقال اما القول بالكون
والظهور على ما ذكروه فيوجب صغر حجم الماء اذا سخن بسبب تفرق اجزا
البارد عنه اذ كبر حجمه او اسخن بسبب اتصال اجزا الحار الغالب
فان قيل العالم يصغر حجمه عند تفرق اجزا الغالب عنه لتخلخل اجزايه
او لتحقق الخلا في اجبار الاجزا المتفرقه وانما لم يكبر حجمه عند اتصال

العرضية للتكاثف قلنا فالقول بالتخلخل والتكاثف اعتراف بالاستحالة
ولم يقولوا به والقول بالحلا ايضًا ما لم يقولوا به واما القول بالكون دون
الاستحالة فمبني على اختلاف العناصر في الصور الجوهرية القابلة للكون
وقد ابطلناه وتنقد بتسليم اختلاف العناصر بالصور الجوهرية فالكون
عندهم هو الخروج من العدم الى الوجود دفعة لا تدريجا او ممتنع
وذلك لان الكون اما ان يقع لا في زمان او في زمان فان كان الاول
فهو محال وان كان الثاني فالزمان عندهم منحرى الى غير النهاية واجزاؤه
على التعاقب والتجدد فالواقع فيه يكون مطابقًا له فلا يكون واقعًا دفعة
واحدة بل تدريجا وانما هو كذلك لا يكون كونًا وفسادًا واما انكار
الاستحالة فمبني على الظهور والكمون وقد ابطلناه واما القول بالاستحالة
دون الكون والفساد فاما ان يراد به استحالة الصور الجوهرية او
الكيفيات العرضية دون الصور الجوهرية فان كان الاول فيلزم ان يكون
الصور الجوهرية قابلة للشدة والضعف فان ما ليس كذلك لا يقع بعضه
تدريجا والا كان حاله بعد وقوع الاستحالة كهو قبلها وهو محال
والجوهر عندهم غير قابلة للشدة والضعف وان كان الثاني فباطل
ايضًا فانا على ما ياتي عن قرب نشاهد انقلاب كل واحد من العناصر
الى الاخر ولو لم يكن ذلك كونا وفسادًا والا لما وقعت التفرقة بين العناصر
مع بقاء صورها الجوهرية على ما هي عليه وذلك محال واما القول بالكون
والفساد لصورها الجوهرية والاستحالة لكيفياتها العرضية وان كان
اشبه الاقوال عندهم وعليه اعتماد المحصلين منهم وربما اصبحوا على كل واحد
من الطرفين اما الطرف الاول وهو القول بالكون والفساد فقالوا
يدل عليه ما نشاهده في بعض البلاد الباردة من تكاثف الهواء وانعقاده بالبرد
مطرا من غير تصاعد ابخرة وكذلك انعقاد الماء في الكون النحاس او الزجاج
اذا دفن في الجليد قالوا وليس ذلك بسبب الرشح والا كان رشح الماء الحار
للطافته اولى ويدل عليه ايضًا انعقاد قطرات الماء على ظاهر الكوز المحشو

بالجليد وليس ذلك بسبب الحباب قطرات ما فيه منبثة في الهواء فانها لا
تتحرك كيف اتفق وايضًا فان الهواء يصير ماءً بالحركة الشديدة المنعجنة
والماء بخارا والبخار هواء عند تسخنه وقد ينعقد الماء حجرًا وتصير النار
هواء عند تصعدها والا لاحترقت ما لاقاها ولا يكون ذلك لها تسيرًا
تسيرًا بل دفعة واحدة لكون صورها جواهر وان الجواهر غير قابلة للشدة
والضعف اذ لا جوهر اشد في جوهريته من جوهر اخر ولا اضعف
واما الطرف الثاني وهو الاستحالة فقد احتجوا عليه بما نشاهده من
تبدل الكيفيات الملموسة على العناصر كتبدل برد الماء بالحرارة وليس ذلك
لمخالطة اجزاء نارية له لما سبق ثم لو كان كذلك لكان سخن الماء في اواني
الحديد والنحاس ابطى لقوة ممانعتها الناشئ فيها وللزم منه ان لا تحدث
الحرارة بسبب الحركة لعدم النار فيها قالوا وليس ذلك مما يقع دفعة واحدة
بل تسيرًا تسيرًا على ما شهد به الحس وذلك هو الاستحالة فطريق الرد
عليهم في الكون والفساد ما ذكرناه اولا في الرد على القائلين بالكون
والفساد دون الاستحالة وما ذكروه من انعقاد الهواء مطرا فلا نسلم انه
كون وفساد بل الرب تعالى يخلق المطر مع بقاء الهواء بحاله او مع اعلام
له وان سلم انعقاد الهواء مطرا فلا نسلم انه كون وفساد بل زوال
عرض وحدوث عرض والجواهر الهوائية والمائية بحالها كما بيناه من
قبل وعلى هذا فقد خرج الجواب عن جميع ما ذكروه من جميع الاستشهادات

الفصل الحادي عشر في اقوال الفلاسفة في امتزاج العناصر

وامتزاجها ومناقضتهم فيها قالوا العناصر قد تتحرك الى الجهات
المختلفة باسباب سماوية وارضية وربما حصل بسبب ذلك بين اجزائها
اختلاط وعلى حسب التفاوت في تصغير اجزائها وكبرها يكون كون
الامتزاج في اختلاط اجزائها وعند ذلك فاما ان لا يحصل بين اجزائها
تفاعل او يحصل بحيث ينفعل البعض منها في البعض وينفعل عنه فان كان
الاول فيسمى ذلك الاجتماع اختلاطا فقط وان كان الثاني فاما ان

يودي التفاعل بين اجزائها بسبب ذلك الاختلاط الى حد يحيل البعض الى
نوعه لقهره له واستيلائه عليه او يقف الامر في التفاعل على حد يوجد كيفية متشابهة
فان كان الاول فهو الكون في نوع الغالب والفساد في نوع المغلوب وان كان
الثاني فذلك الاختلاط المستلزم للتفاعل يسمى امتزاجا والكيفية الحاصلة
عنه تسمى مزاجا ثم ذلك المزاج اما ان يكون مع تساوي الكيفيات او مع تفاوتها
فان كان الاول فهو المزاج المعتدل وان كان الثاني فهو المزاج الخارج عن الاعتدال
فان كان ذلك مع غلبة واحد من الكيفيات على مقابلها واعتدال الباقي فهو المزاج
الخارج المفرد وان كان مع غلبة اثنين على مقابلهما فهو المزاج الخارج المركب وعلى
هذا فما كان من الممتزجات يتحرك راسبا تحت الماء فلغلبة ارضيته وتحت الهواء
وفوق الارض فلغلبة مائيته وتحت النار وفوق الماء فلغلبة هوائيته قالوا
وقد يتبع المزاج في بعض الممتزجات صور وكيفيات اما الصور فهي الصور
الخاصة بانواع الممتزجات الحافظة للصفات النوعية في الاشخاص المختلفة
حتى يكون الخلف منها مشابها للسلف مع تطاول الزمان واختلاف الصفات
الشخصية وتلك الصور هي ما يستدل عليها بالقوى الفعالة الطبيعية كمبدا
هبوط الحجر والقوى النباتية كمبدا حركة النبات في تفريقه وتغريبه
والقوى الحيوانية كمبدا حركة الحيوان في ذهابه وايابه لكن اختلفوا في
المزاج المستلزم لحدوث الصور الجوهرية النوعية هل للعناصر الممتزجة
ما يخلع صورها ويجدد هيولاها لاستيفاء صور اخرى وهو الصور النوعية
ام لا فاختار ذلك قوم ونفاه الاكثرون واما الكيفيات التابعة للمزاج
قالوا فهي ما شاهدناها في الممتزجات من الطعم والريح واللون وغيرها اذ
هي غير ثابتة للبسائط من العناصر وما وجد من ذلك للعناصر فلا يكون الا
فيما فيه نوع تركيب فانه قلما يخلو عنصر عن تركيب وان كان هو الغالب
على ما خالطه وطريق الرد عليهم ان يقال ما ذكرتموه من التفاعل بين العناصر
وقع اختلاف العناصر في طبايعها وليس كذلك على ما تقدم وان سلمنا
اختلاف طبايع العناصر وصورها ولكن لا نسلم تصور فعل البعض في البعض

وانفعاله عنه فانا قد علمنا انه لا فاعل ولا موثر غير الله تعالى وان
سلمنا وجود موثر غير الله تعالى جدلا ولكن لا نسلم تاثر العناصر بعضها
في بعض ولا شيء من الاجسام في شيء من الاجسام وذلك لان الانفعال
من الفعل فرع على امتناع غاية الجسم في الجسم اذا كان منفصلا عنه
والامتزاج لا معنى له غير التماس والتماس لا معنى له غير وجود الجسمين
في حيزين لا يفصلهما ثالث فمن ادعى وجود التاثير مع المماسة يحتاج
الى الدليل والفرق بين حالة المماسة وعدمها فيما يرجع الى التاثير
كيف وان تاثير كل عنصر في ابطال كيفية العنصر الاخر اما ان يكون
بعموم جسميته او بخصوص صورته وطبيعته او بكيفيته او بالمجموع او بمعنى
اخر فان كان الاول فهو ممتنع والا كان كل واحد منهما موثرا في ابطال
كيفية نفسه بعموم جسميته ضرورة المساواة وهو محال وان كان الثاني
فتاثير كل واحد في ابطال كيفية الاخر مع انها مقتضى طبيعة المنفعل
يلزم منه ان يكون تاثير طبيعة كل واحد منهما اقوى من تاثير طبيعة كل
واحد منهما وهو محال وذلك لانه اذا كان كيفية كل واحد منهما مقتضى
طبيعة فاذا كانت طبيعة الاخر موثرة في ابطال كيفيته فقد ترجح اقتضاء
طبيعة الفاعل على اقتضاء طبيعة المنفعل وكذلك بالعكس وان
كان الثالث فتاثير كيفية كل واحد منهما في ابطال كيفية الاخر او ضعفها
يستدعي بقاء قوة الكيفية الموثرة عند تاثيرها في ضعف المنفعلة
والا لامتنع تاثيرها فيها وكذلك في تاثير الاخرى فيها ويلزم من ذلك ان
يكون كل واحدة باقية على قوتها بعد ضعف الاخرى وهو محال ويلزم من ابطال
كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة ابطال القسم الرابع وان كان الخامس فلا
بد من تصوره والدلالة له عليه وان سلمنا امكان تاثير كل واحد من العناصر
في ضعف كيفية الاخر ولكن لا نسلم تصور حصول المزاج عن هذا التفاعل
وذلك لان المزاج كيفية حادثة من تفاعل كيفيات العناصر كما ذكروه وهي
اما ان يكون قائما بكل واحد من العنصرين او بهما لا جايز ان يقال بالاول

فان كل واحد من العناصر لا يوصف بمزاج انما المزاج صفة للممتزج من العناصر
على اصلهم ولا جايز ان يقال بالثاني والا كان العرض الواحد قايما بمحلين
وهو ممتنع وان سلمنا تصور وجود المزاج فلا نسلم تصور وجود الصور الجوهرية
النوعية التابعة للمزاج لانه لا يخلو اما ان يقال بان العناصر عند الامتزاج
تخلع صورها وتتجرد هيولاها مكتسية لصورة اخرى او لا يقال بذلك
فان كان الاول فهو ممتنع لوجهين الاول انه لو بطلت صور العناصر بالامتزاج
فاما ان تبطل كل واحد بذاته او بالاخرى او بامر خارج فان كان الاول فهو
محال والا لما زال باطلا وان كان الثاني لزم ان يكون كل واحد متاخرا عن
الاخر في الوجود ومتقدما في العدم وهو محال وان كان الثالث فاما
ان يستقل ذلك الخارج بالابطال او لا يستقل دون الامتزاج فان كان
الاول فلا حاجة الى الامتزاج وهو خلاف اصلهم وان كان الثاني فكل واحد
له مدخل في ابطال صورة الاخر والمحال السابق لازم بعينه الثاني انه كان
يلزم ان لا يكون تاثير النار في شي من المركبات مختلفا بتغير البعض منه الى
متحرك لا ثبات له والى ثابت ارضي صرورة تشابه اجزايه وهو خلاف
اصلهم وما هو المحسوس واما ان قيل ان العناصر لا تخلع صورها بل هي
باقية بحالها فكل واحد من العناصر عند الامتزاج اما ان يكون قد داخل
الاخر او هو في حيزه مماسا للاخر في حيزه فان كان الاول فهو محال
لما سبق في ابطال التداخل وان كان الثاني فالصورة النوعية للمركب
الجزئي اما واحدة او متعددة القول بالتعدد مع الاتحاد ممتنع والا
كانت صورة النوع المركب في الشخص منه متعددة وهو محال وان كان
الثاني فتلك الصورة اما ان يكون لكل واحد من العناصر الممتزجة او لجملتها
الاول محال اذ كل واحد واحد من العناصر لا يوصف بالصورة النوعية
المركبة لعدم التركيب فيه وان كان الثاني فيلزم منه ان يكون الواحد صفة
للمتعدد وهو محال واما ما ذكروه من الكيفيات التابعة للمزاج فمبنية
على انها غير ثابتة لمفردات العناصر وهو غير مسلم على ما سبق **الفصل الثاني**

عشر فيما قيل في وحدة الارض وسكونها وتناقضات الفلاسفة في ذلك
وقد اختلف قدماء الحكماء فمنهم من قال الارضون متعددة وانها لا تزال
متحركة لكن منهم من قال انها متحركة ابدا كيف اتفق حتى انهم قالوا ما
يحدث من الخسوفات والكسوفات انما هو بسبب توسط بعض تلك الارضين
بيننا وبين ذلك البدر ومنهم من قال انها لا تزال متحركة في الهبوط
الى غير النهاية ٥ ومنهم من قال انها لا تزال متحركة حركة وضعية دايرة
على مركز نفسها وزعموا ان ما نراه من شروق الكواكب وغروبها
انما هو بسبب حركة الارض دورا والافلاك وكواكبها ساكنة
غير متحركة عندهم ٥ ومنهم من قال بوجوب اتحاد الارض وسكونها
وهذا هو المذهب المشهور وعليه اعتماد فضلاء الفلاسفة وحواشيهم
وقد استدلوا على امتناع التعدد في الارض بان قالوا لو تعددت
الارضون لم يخل اما ان يكون مختلفة الطبيعة او متحدة فان كان الاول
فالاشتراك ليس في غير اسم الارض لا في معنى الارض وان كان الثاني
فلا بد لكل واحدة من حيز طبيعي لها فان كان الحيز الطبيعي لكل واحدة
ما هي فيه وجب ان يكون حيز كل واحدة حيز الكل ضرورة اتحاد الطبيعة
وذلك محال والا كانت الطبيعة الواحدة لها احياز طبيعية وهو ممتنع
وان كان حيز الكل واحدا لا تعدد فيه فمدافعة ما ليس فيه عنه لا يكون
الا قسرا وليس بعض الاراضي قاسرا للبعض اذ لا اولوية لاتحاد
الطبيعة وما عدا الارض من العناصر لا يقوى على دفع الارض وقسرها
عن حيزها اذ هو اخف منها واذا بطل لازم التعدد بطل التعدد قالوا
واذا كانت متحدة فيمتنع ان يكون متحركة لوجهين الاول انه قد ثبت ان
المحيط لا بد وان يكون مبدل الاوضاع وتبدل اوضاعه ليس بسبب
نسبة اجزايه الى ما هو خارج عنه اذ ليس وراءه شي ضرورة تناهي ابعاد
العالم كما سبق فلم يبق الا ان يكون ذلك بسبب نسبته الى محتويه ولا جرم
يكون المحتوي ساكنا والا لما كانت اوضاع المحيط مبدلة الثاني انها لو

كانت متحركة اما ان يكون كيف اتفق صعود وهبوطا او انها متحركة الى جهة
واحدة دائما او متحركة دورا على مركز نفسها لا جايز ان يقال بالاول اذ
الجسم لا بد له من حيز طبيعي وحركته عنه لا يكون الا قسرا وليس شي من العناصر
مما تقوى على تحريك الارض عن حيزها كما سبق وان كان الثاني لزم منه ان يكون
الابعاد غير متناهية وهو باطل لما سبق وان كان الثالث فهو باطل من
وجهين الاول انه يلزم من ذلك ان يكون الحصاة اذا القيت من شاهق ان
لا تنزل على عمود بل منحرفة ٥ الثاني انه يلزم منه ان يكون بعد مسقط
السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض ابعد من بعد مسقطه رمي الى خلاف
جهة حركتها وهو خلاف المحسوس فظهر من ما قضيتهم ان يقال ما ذكرتموه
في امتناع تعدد الارض انما يصح ان لو قيل بان كل جسم فلا بد له من حيز طبيعي
وقد ابطلناه وان سلم ذلك ولكن ما المانع ان يكون مدفوعا عنه بقسر الفاعل
المختار لا بقسر عنصر اخر له عنه وان سلم امتناع التعدد فما المانع من ان
يكون متحركة حركة وضعية قولهم لا بد من تبدل وضع المحيط ممنوع
على ما تقدم وان سلمنا انه لا بد من تبدل وضع المحيط فذلك انما يمتنع ان لو
كانت الارض متحركة حركة مطابقة لحركة المحيط وما المانع ان تكون
متحركة الى خلاف جهة حركة المحيط او ابطى منه او اسرع وان كانت
الى جهة حركته وعند ذلك فوضع المحيط يكون متبدلا كيف وان تبدل وضع
المحيط كما يمكن بحركته وسكون ما هو في مقعرة فيمكن مع سكونه وحركة ما فيه
وليس احدهما اولى من الاخر وما ذكروه في الوجه الثاني فمندفع اذا امكن
ان يكون حركة الارض دورا في غاية البطو بحيث لا تظهر التفاوت في الحس
فيما ذكروه من رمي الحصاة والسهم فقد وضح مما ذكرناه انه لا اصل لما اعتمدوه
ولا معول على ما انتحلوه **الفصل** الثالث عشر في مناقضات الفلاسفة
في الدلالة على امتناع وجود عالم اخر وراء هذا العالم ٥ قالت الفلاسفة
لو قيد وراء كرة العالم الذي نحن فيه كرة عالم اخر فاما ان يكون بين الكرتين خلا
او ملا لا جايز ان يقال بالاول لما ياتي في بيان امتناع وجود الخلا وان كان

العلمين

الثاني فلا بد وان يكون للكل محاطا بحدود واحد للجهة الفوقية لما سبق
تحقيقه في الاجسام المتناهية ولا بد له من مركز وهو نقطة ملتقى العالم
او ما بينهما وعند ذلك فان كان كل جسم من الاجسام الموجودة تحت المحيط في
حيزه الطبيعي فيلزم ان يكون كل واحد منها له حيزان طبيعيان تحت محدد واحد
وهو محال لما تقدم وان لم يكن طبيعيا فهو مقسور عن مكانه الطبيعي له وليس
شي من الاجسام يقوى على قسر الارض عن حركتها الى الوسط اذ هي الثقل المطلق
كما سبق فيمتنع ان يكون الارض في حيز غيرها او غيرها في حيزها وهذه
المحالات انما لزمت من تعدد العالم فلا تعدد ووجه مناقضتهم ان يقال
ما المانع من تقدير الخلا بين الكرتين وما تذكرونه في الدلالة على احاله الخلا
ياتي الكلام عليه وان سلمنا امتناع الخلا فما المانع ان يكون بينهما ملا قولهم
لا بد للكل من محيط واحد مسلم وما ذكروه فهو مبني على ان كل جسم مقسورا
عن مكانه الطبيعي بفعل فاعل مختار لا ان يكون بعض الاجسام مقسورا
بالبعض كما سلف **الاصل** الثاني في الاعراض واحكامها ويشتمل
على سبعة فروع **الاول** في اثبات الاعراض ٥ الثاني في استحاله
قيام العرض بنفسه ٥ الثالث في امتناع قيام العرض بالعرض ٥ الرابع
في حدود الاعراض واستحالة تقابلها ٥ الخامس في الاكوان وما يتعلق
بها ٥ السادس في الزمان ٥ السابع في الاعتمادات واحكامها
الفرع الاول في اثبات الاعراض وقبل الخوض في الحجاج لا بد
من تحصيل مفهوم العرض وتحقيق معناه اذ الاصطلاحات فيه مختلفة
اما في اصطلاح اهل اللغة فالعرض عندهم عبارة عن كل امر يطرى ويكون
زواله على قرب ومنه تسميتهم الامراض الغير اللازمة اعراضا واليه الاشارة
بقوله تعالى تريدون عرض الدنيا سمي الدنيا عرضا لسرعة زوالها وقوله
تعالى حكاية عن عاد في تسميتهم السحاب الذي اضلهم عارضا حيث ظنوا زواله
عن قرب لغيره من السحب فقالوا هذا عارض ممطرنا ٥ واما في اصطلاح
النظار فقد قالت الفلاسفة العرض هو الوجود في موضوع وقد سبا

فيما تقدم انهم ارادوا الموضوع المحل المتقدم ذاته المقوم لما حل فيه احترازا
عن قيام الصورة الجوهرية بالمادة اذ المادة عندهم ليست موضوعا للصورة
بل محلا لها وعند هذا اما ان يريدون بقولهم الموضوع هو المحل المقوم ذاته
انه لا يفتقر في وجوده الى شي اصلا او انه لا يفتقر في وجوده الى محل
مقوم فيه او انه لا يفتقر الى ما حل فيه او معنى اخر فان كان الاول فهو باطل
فان الجوهر موضوع للعرض عندهم ومع هذا فانه يفتقر الى السبب الفاعل
ضرورة كونه ممكنا وان ارادوا بذلك انه لا يفتقر الى محل يقومه فهو ايضا باطل
على اصلهم فان المنشونة والملاسة صفة عرضية وموضوعها سطح الجسم
عندهم والسطح على اصولهم عرض اذ هو نوع من الكم وكذلك السرعة والبطء
صفة عرضية وهي صفة للحركة عندهم والحركة عرض وان كان الثالث
فهو ايضا باطل فان الجسم عندهم موضوع للكم وهو الابعاد العرضية
ومع ذلك لا وجود للجسم دون الابعاد التي هي الكمية كيف وانا قد بينا
اتصاف ذات الرب تعالى بما يجب له من الصفات التي بينا ها وذاته
متقومة بذاته غير مفتقرة الى ما يقومها وهي مقومة لما قام بها من الصفات
بمعنى انه لا وجود لصفاته دون قيامها بها وليست صفات الرب عرضا
فان كان الثالث فلا بد من تصويره والدلالة عليه واما المعتزلة فانهم
قالوا بناء على اصلهم ان ذوات الاعراض ثابتة في العدم غير قائمة بالجواهر
وانما يقوم بها في حالة وجودها والعرض هو الذي يقوم بالجوهر حال وجوده
وهو فاسد اذ هو مبني على ان الوجود زايد على ذات الموجود وهو باطل
على ما ياتي في مسالة المعدوم ثم هو منتقض على اصولهم بقيام الجوهر فانه
عرض وهو غير قايم بالجوهر وينتقض ايضا على اصول بعض البصريين القايلين
بارادة قائمة لا في محل فانها عرض وليست قائمة بالجوهر وينتقض على
اصل ابي الهذيل حيث انه قال بوجود انواع كلام الله تعالى لا في محل مع
كونه عرضا واما اصحابنا فمنهم من قال العرض ما كان صفة لغيره
وينتقض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست جواهر ولا اعراضا

اذ الاعراض والجواهر امور موجودة والسلوب غير موجودة وينتقض
بصفات الرب تعالى فان قيل صفات الرب غير قائمة بغيرها فان ذاته
وان لم تكن هي نفس صفاته ولا صفاته نفس ذاته فليست الذات غير
صفاته ولا صفاته غير ذاته فنقول وان لم نقل بالمغايرة من ذات الرب
تعالى وصفاته فليس معناه الا انه لا انفكاك لذات الرب تعالى عن
صفاته ولا لصفاته عن ذاته على ما سبق تحقيقه وعلى هذا فيلزم ان يكون
الجوهر بهذا الاعتبار غير مغاير لجوهره ولا جوهره مغاير له ضرورة عدم
الانفكاك بين الجوهر والتحيز على اصول اصحابنا والمعتزلة ويلزم من
ذلك ان لا يكون التحيز للجوهر عرضا لعدم تحقق حد العرض فيه اذ
ليس هو صفة لغيره ومنهم من قال العرض هو القايم بغيره وهو ان اراد
بكونه قايما بغيره انه صفة لغيره فهو الحد المتقدم وان اراد به الموجود في
غيره فيرد عليه صفات الرب تعالى ووجه تقريره ما تقدم والمختار ان
يقال العرض هي الموجود الذي لا يتصور بقاؤه زمانين وفيه احتراز عن
الاعدام اذ هي غير موجودة وغير الموجودات من الجواهر وذات الرب
تعالى وصفاته لكونها باقية مع موافقته للاسعاري اللغوي وهو مطابق
لمعتقد اصحابنا في الاعراض من كونها غير باقية على ما سياتي تحقيقه ولو
قلت العرض هو الموجود القايم بالجوهر فهو ايضا حسن لكونه جامعا مانعا
لخروج الاعدام منه وخروج الجواهر اذ هي غير قائمة بالجواهر وخروج
ذات الرب تعالى عنه وصفاته فانها ليست موجودة في الجوهر واذا
عرف من لفظ العرض فنقول اتفق الجمهور من العقلا على اثبات الاعراض
خلافا لابن كيسان الاصم فانه قال العالم كله جواهر والمعتمد في ذلك ان
يقال نحن نشاهد الجسم مختصا بمكان بعد مكان مشاهدة لا ننكرها الا
فاقد الحس او العقل فاختصاص الجسم بالمكان بعد المكان اما ان يكون
هو نفس ذلك الجسم او المكان الذي هو فيه او شي اخر لا جايز ان يقال يكون
هو نفس ذلك الجسم لوجوه اربعة الاول هو ان ذلك الجسم حيث لا يختلف

بالامكنة مختلف والمتحد غير المختلف الثاني ان ذلك الجسم قد يدوم
واختصاصه بالمكان المعين قد لا يدوم والدايم غير ما ليس بدايم الثالث
هو انا قد نعقل الجسم ونجهل اختصاصه بالمكان والمعقول غير المجهول
الرابع هو ان الجسم يوصف بكونه مختصا بالمكان والصفة غير الموصوف
ولا جايز ان يكون هو نفس المكان للوجوه الاربعة ولا يخفى توجيهها فلم يبق
الا ان يكون شيا اخر زايدا وذلك الزايد هو الجسم والمكان اما ان يكون وجودا
او عدما او لا عدم ولا وجود لا جايز ان يكون عدما لان نقيض اختصاص الجسم
بالمكان لا اختصاص بالمكان ولا اختصاص بالمكان عدم لانه لو لم يكن عدما
لكان ثبوتا ولو كان ثبوتيا لما وصف المعدوم المختص به لما فيه من اتصاف
العدم المحض بالصفة الثبوتية وهو محال واذا كان لا اختصاص عدما
بالاختصاص بالمكان ثبوت ولا جايز ان يكون لا عدما ولا وجودا اذ هو
مبني على القول بالاحوال وسياتي ابطالها فلم يبق الا ان يكون للاختصاص
بالمكان وجودا واذا كان وجودا فاما ان يكون متحيزا بذاته او غير متحيز
فان كان الاول فهو جوهر فاما لا نعني بالجوهر غير الموجود المتحيز بذاته وعند
ذلك فاما ان يكون في حيز الجسم مع الجسم او في غيره فان كان في حيز الجسم
فهو غير التداخل بين الجواهر وقد ابطلناه وان كان في غير حيز الجسم فهو جوهر
مباين للجسم والجوهر المباين للجسم في حيزه لا يكون صفة للجسم واختصاص الجسم
بالمكان صفة للجسم فلا يكون جوهرا مباينا له وان لم يكن متحيزا بذاته فاما ان
يكون قايما بالجسم او غير قايم به لا جايز ان يكون غير قايم به والا لما كان صفة له
وان كان قايما به فهو المعنى بالعرض وهو غير المطلوب وقد يمكن طرد هذه
الدلالة في ساير الاعراض وذلك ان يقال قد نشاهد الجسم متحركا بعد ان
كان ساكنا واسود بعد ان كان ابيض وحارا بعد ان كان باردا وحلوا بعد
ان كان حامضا وبالعكس وليس ما نجده من التفرقة في هذه الامور عايدا الى
غلط الحس كما ظن قوم من الاوايل والا لامكن دعوى ذلك في كل محسوس وهو
مكابرة للضرورة ولا الى نفس الجسم ولا هو هو عدم ولا هو ليس بعدم ولا وجود ولا

موجود لما تقدم تقريره فلم يبق الا ان يكون عرضا وايضا فان العاقل
قد يجد من نفسه انه قادر على شي دون غيره ومريد لشي وكاره لشي وعالم
بشي وجاهل بشي وامر بشي وناه عن شي ومتكلما تارة وساكتا تارة
وسامعا تارة وغير سامع تارة وشاما تارة وغير شام اخرا الى
غير ذلك من الالام واللذات والغموم والافراح وحدا ما لا يتمادى
فيه وليس ذلك هو نفس ذاته ولا نفس ذات المقدور والمراد والمعلوم
ولا هو عدم ولا جوهر لما تقدم فكان عرضا وهذه دلايل قطعية لا
ريب فيها للعاقل وربما زاد الاصحاب وتفننوا في العبارات والادلة
في هذا الباب فحاصل الكل غير خارج عما ذكرناه الا انا اردناه تحريرا
وتقريرا وحذفنا عنه الحشو المستغنى عنه فليعرف ذلك على وجهه
وليعلم ان ما ذكرناه من الطريق في اثبات الاعراض غير مستمر على اصول
المعتزلة حيث انهم اثبتوا احوالا غير معللة لكون العالم عالما وللقادر
قادرا بلا علم ولا قدرة فاذا قيل لهم لم لا يجوز ان يكون هذه الامور
الزايدة والصفات المذكورة عايدة الى صفات حالية غير معللة لم يحدوا
الى دفعه سبيلا ومع ذلك فالاحوال عندهم ليست من الاعراض في
شي ولهذا قالوا الاعراض ثابتة في العدم دون الاحوال **الفرع**
الثاني في استحالة قيام العرض بنفسه وقد اتفق جمهور العقلا
القايلين بوجود الاعراض على استحالة قيام العرض بنفسه خلافا
لشذوذ لا يعبا به لهم وقد اعتمد بعض الاصحاب في ذلك على مسلك ضعيف
وهو ان قالوا لو قام العرض بنفسه لعلل العرض وبيان الملازمة هو ان
الجوهر قابل للاعراض والمصحح لكونه قابلا لها انما هو قيامه بنفسه فانا اذا
سبرنا اوصاف الجوهر لم نجد منها ما يقتضي ذلك غير القيام بالنفس ويلزم
من ذلك ان كل ما كان قايما بنفسه ان يكون قابلا للعرض ضرورة وجود
مصحح للقبول في حقه فلو كان العرض قايما بنفسه لكان قابلا للعرض
وقبول العرض للعرض محال كما ياتي تقريره عن قرب وهذا المحال انما لزم

بل

من قيام العرض بنفسه فيكون محالاً ولقائل ان يقول من قال بان الاعراض تقوم
بانفسها لا سلم قبول الجواهر لها فان قبول الجواهر للعرض فرع امتناع
قيام العرض بنفسه واذا اردتم توقف امتناع قيام العرض بنفسه على كون
الجوهر قابلا للعرض وبقبول الجوهر للعرض فرع امتناع قيام العرض بنفسه
فيكون دورا وان سلمنا قبول الجوهر للعرض فلا نسلم ان الصحيح لذلك قيامه بنفسه
والبحث والسبر وان كان مفيدا على الظن فغير يقيني على ما سبق وان سلمنا
كون البحث والسبر حجة ولكن ما المانع من كون الصحيح لقبول الجوهر العرض
كونه متحيزا والعرض وان قبل بقيامه بنفسه فليس متحيزا عند القائل به
وان سلمنا كون الصحيح للتحيز ولكن يلزم على سياق ما قيل ان يكون الباري
تعالى قابلا للاعراض ضرورة قيامه بنفسه فلم يقل به احد من اصحابنا والمعتمد
في ذلك ان يقال لو قام العرض بنفسه لكان العالم قائما بنفسه لكونه
عرضا وعند ذلك فاما ان يكون مما يصح ان يعلم به او لا يصح لا جائز ان يقال
بالثاني والا لخرج العلم عن حقيقته اذ اخص صفة نفس العلم ان يعلم به
فلم يبق الا الاول وعند ذلك فاما ان يكون العالم بجوهرا وعرضا
احدا او بنفسه لا جائز ان يقال بالاول اذ العرض لقيامه بنفسه لا اختصاص
له بجوهر دون جوهر وعند ذلك فاما ان يكون كل الجواهر عالما به او بعضها
دون البعض الاول ممتنع والا لاشترك الناس كلهم فيما يعلمه الواحد
بذلك العلم بل جميع الجواهر وهو محال ظاهر للاحالة والثاني ايضا
ممتنع لعدم الاولوية وبما ذكرناه في امتناع كون العالم به جوهرا يمتنع ان
يكون العالم به عرضا اخر وبه ابطال القسم الثاني وان كان العالم
به نفسه يلزم ان يكون العالم عالما لنفسه لا بعلم زائد عليه وذلك
مما يحوج الى ان يكون الاسود اسود لذاته والابيض ابيض لذاته من غير
صفة زائدة على ذات الموصوف وكذلك في جميع الاعراض وفيه ابطال
وجود الاعراض وابطال وجود الاعراض ابطال لقيام العرض بنفسه من
حيث ان قيام العرض بنفسه فرع وجوده في نفسه وذلك متناقض من القائل

به وهذه المحالات انما لزمت من قيام العرض بنفسه فالقول به محال وهذه
الدلالة مما لا يستقيم على اصول المعتزلة حيث قضوا بثبوت الاعراض في القدم
قائمة بانفسها مع اعترافهم بمماثلتها للموجود منها وما جاز على احد المثلين
جاز على الاخر ولا يستقيم ايضا على مذهب من اثبت منهم وجود ارادة
عرضية حادثة لا في محل وجعل الباري تعالى بها مريدا مع استوائهما
في النسبة اليه كما تقدم تحقيقه في مسئلة الارادة **الفرع الثالث** في
امتناع قيام العرض اجمع اكثر العقلاء على امتناع قيام العرض بالعرض
خلافا للفلاسفة فانهم قالوا به وزعموا ان سطح الجسم عرض وتقوم به الحشونة
والملاسة وهما عرضان وكذلك العرض المحركة عرض وتقوم بها السرعة
والبطوء وهما صفة الحركة وهما عرضان وقد احتج الاصحاب بمسالك
الاول انهم قالوا لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم
لكونه عرضا وقيام العلم بالعلم محال للاتي اوجه الاول انه لو قام العلم
بالعلم لجاز ان يقوم به جهل لان سبيل قيام احدهما به كسبيل قيام الاخر به
وما يقبل العلم والجهل لا يخلوان احدهما كما سبق بيانه في امتناع تعري
الجواهر عن الاعراض ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم
الاول ويلزم منه التسلسل ووجود حوادث لا نهاية لها وهو محال
الوجه الثاني انه لو قام العلم بالعلم فقد وجد كل واحد منهما حيث وجود
الاخر وليس احدهما بان يكون محلا للاخر والاخر حالا فيه اولى من العكس
لتساويهما في صفات النفس بخلاف قيامه بالجوهر الثالث انه لو قام احدهما
بالاخر لكان كل واحد منهما حيث الاخر وعند ذلك فاما ان يكون كل واحد
منهما عالما بالثاني واما ان لا يكون ولا واحد منهما عالما بالثاني ولما ان
يكون احدهما عالما بالثاني من غير عكس وكل واحد من هذه اللوازم ممتنع فالملزوم
ممتنع اما الاول فلانه يلزم من كل واحد منهما عالما بالاخر ان يكون كل واحد
منهما قائما بالاخر لان العالم من قام به العلم وذلك محال واما الثاني فلانه
لو جاز قيام العلم بشيء ولا يكون عالما به لجاز ذلك في كل من قام به العلم وهو

محال واما الثالث فلعدم الاولوية كما سبق ولقائل ان يقول على الوجه
الاول لا نسلم انه يلزم من قبول العلم للعلم قبوله للجهل ولا نسلم ان تبديل
قيام احدهما به كتبديل قيام الاخر به وليس ذلك ضروريا والنظري لا
بد له من دليل وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان كل ما يقبل العلم والجهل
لا يخلو من احدهما ويقرره ما سبق في امتناع تعري الجواهر عن الاعراض
وان سلمنا ذلك ولكن اذا كان القابل جوهرا او عرضا الاول مسلم والثاني
ممنوع ولا بد للممثل من دليل ولا دليل واما الوجهان الاخيران فهما
في غاية الجودة والوضوح ولكن غاية ما يلزم من ذلك امتناع قيام العلم
بالعلم ولا يلزم من ذلك امتناع قيام العرض بالعرض مطلقا ولعل
القائل بذلك انما اجوزه في بعض الاعراض دون البعض وهي ما
كان من الاعراض المختلفة التي ليست متضادة ٥ المسلك الثاني
وبعض امتناع قيام الاكوان بالاعراض وهؤلاء قالوا الكون غير خارج
عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك غير متصور في
غير المتحيز والاعراض ليست متحيزة فلا يتصور قيام الاكوان بها وبيانه
ان الحركة لا معنى لها الا شغل مكان وتفريغ اخر والسكون لا معنى له
الا شغل المكان اكثر من زمان والاجتماع لا معنى له غير حصول جوهرين
في حيزين لا يفصلهما ثالث والافتراق لا معنى له غير حصول جوهرين في
حيزين لا يفصلهما ثالث وكل ذلك لا يتصور في غير الجواهر المتحيزة
والاعراض غير متحيزة فلا تكون قابلة للاكوان ولقائل ان يقول
تفسير الاكوان بما ذكروا ان تعذر قيامها بالعرض فليس في ذلك ما
يدل على امتناع قيام العرض بالعرض مطلقا كما سبق في المسلك الاول
فلا بد في هذا الباب الوافي بالغرض ان يقال لو قام العرض بالعرض
الذي قام به العرض لا يخلو اما ان يكون قائما بنفسه او بغيره ولا جائز
ان يقال بالاول لما سبق في الفرع الذي قبله وان كان الثاني فما قام
به ايضا اما عرض او جوهر فان كان عرضا فالكلام فيه كالكلام في الاول

وهو تسلسل ممتنع وان كان جوهرا فقيامه به لا معنى له غير وجوده بحيث الجوهر
وقيام العرض الاول به لا معنى له غير قيامه بحيثه وحيثه ليس هو عين حيث
الجوهر الذي قام به فاذا الغرضان بحيث الجوهر ولا معنى لقيام احدهما
بالاخر وان كان احدهما مشروطا في قيامه بالجوهر بقيام الاخر بالجوهر
كما قيل في الحركة والبطو والسرعة وكل ما يقبل فيه قيام العرض بالعرض
الفرع الرابع في تجدد الاعراض واستحالة بقائها وابطال
القول بالكمون والظهور واحالة انتقالها ٥ مذهب اهل الحق من الاشاعرة
ان الاعراض جملتها غير باقية بل هي على التعاقب والتجدد وان الله تعالى
قادر على خلق كل واحد من احادها في اي وقت شاء من غير تخصيص بوقت
دون وقت وان ما خلقه منها في وقت كان يمكنه خلقه بعد ذلك الوقت
او قبله ووافقهم على ذلك النظام والنجار من المعتزلة ٥ واما الفلاسفة
فانهم قالوا ببقاء جميع الاعراض دون الازمنة والحركات ٥ وذهب
الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقاء الاكوان والطعوم والروائح دون
العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام ولهم في الحركات
والسكون خلاف كما سنشرحه في الاكوان وزعموا ان ما لا يبقى من الاكوان
الاعراض لا بد وان يكون وجوده مختصا بالوقت الذي وجد فيه ولا يسوغ
في العقل تجويز خلقه بعد ذلك الوقت ولا قبله وقد احتج الاصحاب
بمسالك الاول انهم قالوا لو بقيت الاعراض لبقيت بقاء والبقاء
عرض ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو ممتنع كما سبق وهو
ضعيف لما سبق من بيان كون الباقي باق لنفسه من غير بقاء يقوم به المسلك
الثاني انهم قالوا اتفق المحصلون على ان الجوهر اذا قام به بياض ان الرب تعالى
قادر على خلق مثله فيه في الحالة الثانية من وجوده فلو بقي الاول لاستحال
الخلق مثله لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد كما يأتي وهو ضعيف
اذ لقائل ان يقول الرب تعالى قادر على خلق مثله في الحالة الثانية
من وجوده بتقدير عدمه الاول مسلم والثاني محال على زعمهم امتناع

اجتماع المثلين ولا يلزم من جواز عدمه في الحالة الثانية من وجوده امتناع
بقائه بدليل الجوهر فانه باق بموافقة متكلم وان جاز عليه العدم المسلك
الثالث قالوا وقع الاتفاق منا ومن المعتزلة على امتناع بقاء الاصوات
والارادات فيقيس محل النزاع على محل الاجماع بواسطة السبر والتقسيم
وانه ما من وجه ان يدل به في محل الاجماع على امتناع البقاء الا وهو
مطرد في باقي الاعراض وهو ضعيف ايضا فان حاصله راجع الى
التمثيل والجمع من الاصل والفرع بواسطة السبر والتقسيم وقد
ابطلناه فيما تقدم وربما اورد ابو هاشم في معرض الفرق ما ليس بفارق
وذلك ان قال انما استحال بقاء الصوت لان سماع الصوت مع بقائه
لازم سماع الصوت مقدر بسكوت المصوت ممتنع واما الارادة فانما
استحال بقاؤها لانها لو ثبتت لثبتت مع حصول المراد ويلزم من ذلك ان
يكون اراده لا مراد لها وهو ممتنع اما الاول فلانه وان كان لا بقاء للصوت
مقدر بعدم وسكوت المصوت فما المانع من كون الصوت الممتد قبل
السكوت باقيا وانه شيء واحد غير متجدد فلن قالوا لانه ما من وقت يفرض
من اوقات مد الصوت فيها الا ويمكن فيه فرض قطع ذلك الصوت فكان
متجددا منقول وما المانع من قول مثل ذلك في الالوان والطعوم
وكل ما قيل بفنائه وهذا مما لا محلص عنه واما الثاني فما لا يستقيم
على مذهب ابي هاشم خصوصا وعلى مذهب المعتزلة عموما اما الاول
فلان من مذهب ابي هاشم امكان وجود علم لا معلوم له ولو قيل ما الفرق
بين الارادة والعلم حتى جوزت وجود علم لا معلوم له ومنعت من ذلك
في الارادة لم يجدوا اليه سبيلا واما الثاني فلان من مذهب المعتزلة
امكان بقاء القدرة بعد وجود المقدور وامتناع تعلقها به ولو قيل
لم ما الفرق بين الاراده والقدره حتى جاز وجود القدرة بعد انقطاع
تعلقها بالمقدور وامتنع ذلك في الارادة لم يجدوا الى دفعه سبيلا
غير قولهم بان القدرة لا تختص بمقدور واحد فلا يلزم من انقطاعها

عن بعض المقدورات انقطاع تعلقها بما بعده ولذلك قيل ببقائها بخلاف
الارادة وهو فاسد اما اولا فلانه مبني على فاسد صولهم في جواز تعلق
القدرة بمقدورين وقد ابطلناه واما ثانيا فلانه لو قيل لهم ما الفرق
بين الاراده والقدرة حتى قيل بجواز تعلق القدرة بمقدورين وبامتناعه
في الارادة لم يجدوا اليه سبيلا والذي عليه اعتماد الائمة هاهنا انهم قالوا
لو امكن بقاء العرض في الزمن الثاني من وجوده لما تصور عليه العدم فيه ولذلك
في الذي يليه ويليه واللازم ممتنع بالاجماع وبشهادة الحس وبيان الملازمة
انه لو تصور عليه العدم مع امكان بقائه فاما ان يكون بمقتضى الاعدام
او لا يكون كذلك فان كان بمقتضى الاعدام فاما ان يكون المقتضي له ذات
العرض او غير ذاته لا جائز ان يقال بالاول والا كان ممتنع الوجود في
ذلك الوقت الذي عدم فيه لذاته وخرج عن ان يكون بقاؤه فيه جائزا وهو
خلاف الفرض وان كان الثاني فذلك الغير اما وجود او عدم او لا موجود
ولا معدوم فان كان وجوديا فاما ان يكون ضدا او لا يكون ضدا فان كان
ضدا فاما ان يكون وجوده مقارنا لوجود العرض او حادثا في الزمن الثاني
من وجوده فان كان الاول فهو ممتنع والا لما وجد ذلك العرض ابتداء
او لما كان ذلك الضد ضدا ضرورة اجتماعهما وهو خلاف الفرض وان
كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول انه اوجد الضد في الزمن الثاني من
وجود العرض فاما ان يوجد والعرض موجودا او معدوم او لا موجود
ولا معدوم فان كان الاول لزم منه اجتماع الضدين وهو محال وان كان ما
فرض ضدا ليس بضد وهو خلاف الفرض وان كان الثاني فوجود الضد
لم يكن هو المعدم للعرض لكونه معدوما قبل وجوده وان كان الثالث
فهو مبني على القول بالاحوال وسيأتي ابطاله كيف وانه اذا لم يكن العرض
موجودا فوجود الضد لا يكون هو الرافع للوجود لارتفاعه قبله الوجه
الثاني انه اذا فرض التصادم من الجانبين وليس القول بعدم ما كان موجودا بالطرو
ما طرئ اولى من امتناع وجود الطارئ بوجود الباقي فهذا ان كان ضدا

وان لم يكن ضدًا فهو فاعل العدم وهو محال لان العدم نفي محض وليس بشيء وما
ليس بشيء لا يكون فعلًا للفاعل فانه لا فرق بين قول القائل فعل ما ليس بشيء
وبين قوله لم يفعل شيئا واما ان كان ذلك الغير عدميا بحيث يلزم عدم
العرض منه فهو ممتنع لانه لا بد وان يكون موجبا للعدم بذاته لا بالاختيار
لاستحالته في الاعدام وعند ذلك اما ان يكون ذلك العدم مقارنا لوجود
العرض او طاريا عليه فان كان الاول فهو محال والا لما وجد للعرض ابتدا
اولما كان ذلك العدم مقتضيا لعدم العرض وهو خلاف الفرض وان كان
طاريا فاما ان يطرا والعرض موجودا ومعدوم او لا موجود ولا معدوم فان
كان الاول فقد اجتمع ذلك العدم ووجود العرض ولا يكون العدم مقتضيا
لعدم العرض وان كان الثاني او الثالث فبطلانه بما سبق في الضد وان
كان ذلك الغير لا موجودا ولا معدوما فهو باطل لما ذكرناه قبل وان لم
يكن عدم العرض في الزمن الثاني مع جواز وجوده فيه بمقتضى اقتضى العدم
فيلزم منه ترجح احد الجائزين على الآخر من غير مرجح وهو محال لما سبق تقريره
في اثبات واجب الوجود فهذه هي الطريقة المعتمدة للائمة في هذه
المسئلة وان زادت عباراتهم وتفننت فيها فمآل الكل راجع الى مقصد
واحد غير انا رددناها تحريرا وتقريرا لا يخفى على المتامل العارف بقواعد
الاصول وجهه فان قيل سلمنا الحصر فيما ذكرتموه من الاقسام ولكن ما
المانع ان يكون العدم ضدا وما ذكرتموه من الاقسام ولكن ما المانع ان يكون
العدم ضدا وما ذكرتموه في الوجه الاول من الاقسام فلا نسلم الحصر فيها
اذ امكن ان يقال بوجود قسم رابع وهو ان يكون وجود الضد وعدم العرض
المضاد له معا الا انه وجد والعرض موجود ليقال باجتماع الضدين ولا
انه وجد والعرض كان معدوما ليقال لا تاثير لوجوده فيه ولا انه غير
موجود ولا معدوم ليقال بابطاله وما ذكرتموه في الوجه الثاني فما المانع
ان يكون الطاري اقوى من السابق وعند ذلك يكون اولى باعدام السابق
ثم دليل كونه اقوى انه في اول زمان حدوثه واقرب الى السبب المقتضي

له من العرض السابق ولهذا كانت كل صناعة محكمة قريبة من السبب
الموجب لها اقوى منها في دوامها وبعدها عن شبهها وان سلمنا امتناع
كونه ضدا فما المانع من كونه فاعلا مختارا قولكم لانه لا فرق بين قول القائل
ما فعل شيئا وبين قوله فعل ما ليس بشيء لا نسلم عدم الفرق اذ الاول يرجع
الى انه لم يوثر اثرا ان والثاني يرجع الى انه اثر اثرا عدميا وفرق بين التاثيرين
ومعنى كون العدم اثرا له انه لولاه لما كان ذلك العدم لا بمعنى ان اثره ذات
وشيء سلمنا امتناع كون العدم وجوديا ولكن ما المانع من كونه عدميا بان
يكون له فقد شرط وجوده وما ذكرتموه في احالة كونه طاريا فالكلام
عليه كما تقدم في الكلام على الضد سلمنا امتناع كونه عدميا لكن ما
ذكرتموه منتقض بامكان عدم الجوهر مع بقائه ولزوم جميع ما ذكرتموه
من الاقسام سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع بقا العرض ولكنه معارض
بما يدل على نقيضه وبيانه من ثلاثة اوجه الاول هو انا كما نشاهد الجواهر
والاجسام باقية مستمرة نشاهد الالوان والطعوم فلو جاز ان يقال
بتجدد الالوان مع هذه المشاهدة لامكن مثله في الجواهر والاجسام
كما قاله النظام وهو محال الثاني هو انكم جوزتم اعادة الاعراض ومع
وجود العرض في وقتين يفصلهما زمان عدم وما الفارق بين وجوده
في وقتين ليس بينهما زمان عدم وبين ان يكون بينهما زمان عدم الثالث هو انه
اذا قام بياض بمحل والاجماع منا ومنكم على جواز خلق مثله في ذلك المحل
في الوقت الثاني واذا جاز وجود مثله في الوقت الثاني فما المانع
من وجوده هو في الوقت الثاني مع ان ما ثبت لاحد المثلين جاز ثبوته
للمثل الآخر والجواب اما الوجه الاول وان عظمه من عظمه من الائمة
فالسؤال الوارد عليه صعب جدا ولم اجده لاحد غيري واقصى ما يمكن ان
يقال في جوابه انه اذا كان عدم العرض مستندا الى وجود الضد فهو اثر
له واثر الشيء يجب ان يكون مترتبا على وجود ذلك الشيء والمترتب على وجود
الشيء يجب ان يكون متاخرا عن وجود ذلك الشيء لا ان يكون معه والا فليس

جعل احد المعنيين اثرا للاخر اولى من العكس وذلك معلوم بالضرورة
قولهم ما المانع ان يكون الطارئ اقوى من السابق قلنا لان التمانع
بين الضدين انما كان بتسبب تضادهما ولولا ذلك لما امتنع الجمع بينهما
والتضاد المتحقق بين شيئين يمتنع ان يكون بينهما على التفاوت بل
يضاده احد الضدين الاخر كتضاد الاخر له وهو معلوم ضرورة
وما ذكروا في لزوم الترجيح فامر لو استعمل في الظنيات كان ضعيفا مع انه
معارض بامكان كون الباقي اقوى لعدم افتقاره في حالة بقائه الى المؤثر
ومشابهته للقديم في ذلك بخلاف الحادث في اول زمان حدوثه قلنا
قالوا وان امتنع ان يكون احد الضدين اقوى من الضد الاخر فما المانع
من ان يكون اجتماع سوادين مثلا اقوى من بياض واحد ويكون المانع
من بقاء البياض السابق مجموع السوادين كما قاله بعض المعتزلة
قلنا هذا ممتنع لثلاثة اوجه الاول انه انما يصح ان لو امكن اجتماع السوادين
مع تماثلهما وهو ممنوع كما سياتي الثاني انه يلزم منه انه اذا وجد في
المحل بياض ثم عدم سوادين ان يكون بعدم السوادين في المحل كل سواد
منهما بياضين فيكون اربعة ومن عدم هذه الاربعة ان يكون ثمانية من
السواد وهلم جرا حتى ينتهي الحال الى ان يكون في المحل الواحد في اجزاء
الامر الف سواد والف بياض مع ما نشاهده من البياض والسواد في
المحل اولا واخرا لا يختلف وذلك محال الثالث هو ان ما ذكروه منتقض
عليهم بالحركة والسكون فان السكون يبقى بحركة واحدة عندهم ولا
يفتقر الى اجتماع حركتين ولو قيل لهم ما الفرق لم يجدوا اليه سبيلا ولهم
ما المانع من كونه فاعلا مختارا قلنا لما ذكرناه وما ذكروه من المنع فباطل
فما نعني قولنا لا فرق من كون الشيء مؤثرا وبين كونه اثر عدما استواهما
في امتناع تحقق الاثر فان العدم لا يصلح ان يكون اثرا وبيانه ان الاثر
نقيض اللا اثر ولا اثر عدم محض لانتفاء العدم المتنع به والاثر يكون وجودا
فما لا يكون وجودا لا يكون اثرا قولهم ما المانع من كونه عدميا قلنا لما

ذكرناه وما ذكروه عليه فجوابه ما تقدم وما ذكروه من النقض بعدم الجوهر
فمندفع فان طريق عدم الجوهر عندنا انما هو بان لا يخلق الله تعالى الاعراض
القائمة به التي لا عزلة عنها وذلك غير متصور مثله في الاعراض اذ العرض
كما سبق تحقيقه وما ذكروه من المعارضة الاولى وقولهم انا نشاهد استمرار
السواد والبياض قلنا ذلك لا يدل على اتحاد المشاهد لجواز ان يكون مثلا
متعاقبة من غير تخلل فاصل كما نشاهده من الماء الدافق من انبوب كانه شيئا
متصلا لا انقطاع له وهو من امثال متجددة وقولهم لو امكن ان يقال ذلك
في الالوان لامكن ان يقال مثله في الاجسام قلنا هذا تمثيل من غير دليل
فلا يقبل وليس مستند قولنا ببقاء الجواهر ما نشاهده من الاستمرار ليلزم
ما ذكروه من الالوان بل العلم ببقاء الاجسام ضروري وما كان ضروريا فلا يكون
قابلا للتشكيك وما ذكروه من الوجه الثاني ففيه جوابان الاول منع اعادة
الاعراض على قول الشيخ ابي الحسن الاشعري الثاني وان سلمنا اعادة
الاعراض ولكن لم قالوا انه يلزم من وجود العرض الواحد في وقتين بفصلهما
عدم وجوده في وقتين متماثلين من غير دليل جامع مع الاول ليس بمعا والثاني
بمعا وما المانع ان يكون توسط العدم بين الزمانين شرطا في الوجود في
الزمن الثاني او ان عدمه مانع وما ذكروه من الوجه الثالث فدعوى مجردة
من غير دليل ولم قالوا بانه اذا جاز ان يخلق الله تعالى من وجود البياض مثله
امكن استمرار وجود البياض الاول الى ذلك الزمان وما المانع ان يكون
العرض لذاته ممتنع بقاؤه وان لم يمتنع حدوثه كيف وان ما ذكروه منتقض
بالاجماع منا ومنهم ومن كل محصل بالاصوات والارادات فانه جاز
ان يخلق الله تعالى في الزمن الثاني من وجود الصوت صوتا مماثلا له وكذلك
في الارادة ومع ذلك ما لزم منه جواز بقاء الصوت والارادة واذا ثبت
امتناع بقاء الاعراض فيمتنع القول بكمونها تارة وظهورها اخرى اما اولا
فلان المفهوم من الكمون ليس غير الاستتار والتغطي فان اريد ذلك فلا يخفى
انه غير متصور في الاعراض القائمة بالجواهر الفردة لعدم تحيزها على ما سبق

وان اريد غير ذلك فلا بد من تصوره والدلالة عليه واما ثانيا فلان العرض
الظاهر اما ان يكون هو عين ما كان كامنا او غيره فان كان الاول فلا يخفى ان
حالة كمونه مغايرة لحالة ظهوره ويلزم من ذلك بقا العرض وهو ممتنع على ما
تقدم وان كان غيره فالظاهر غير الكامن والكامن غير الظاهر واما ثالثا
فهو ان القول بكمون احد الضدين وظهور الاخر بتعدد قيامهما بالجوهر الفرد
يوجب قيام الضدين بالمحل الواحد وان كون الجوهر الواحد قام به السواد
والبياض معا والحركة غير المكان والسكون فيه وهو ممتنع وعلى ما قررناه
ايضا من امتناع بقا الاعراض يمتنع القول بانتقالها فانه قبل انتقال
العرض الى محله الذي حصل فيه بالانتقال اما ان كان قايما بنفسه او بمحل
اخر الاول محال لما سبق وان كان قايما بغيره فلا يخفى ان زمان حصوله في
المحل الذي انتقل اليه والا لكان العرض الواحد قايما في محلين وحاصلا
فيهما في زمان واحد وهو ممتنع وذلك يوجب بقا العرض فيما بين وهو
ممتنع على ما سبق **الفرع** الخامس في الاكوان وما يتعلق بها ويشتمل
على عشرة فصول **الاول** في تحقيق معنى الكون والكاينية **الثاني**
في بيان وجود المكان **الثالث** في تحقيق معنى المكان **الرابع** في
ان المكان هل يخلو عن المالي له ام لا **الخامس** في تحقيق معنى الحركة والسكون
السادس فيما اختلف في كونه متحركا وبيان الحق فيه **السابع** في تحقيق
معنى الاجتماع والافتراق والمماسة والتاليف **الثامن** في بقية
احكام الاجتماع والافتراق خاصة على اصول اصحابنا **التاسعة**
في اختلاف الاكوان وتماثلها وتضادها وفي اختلافات بين المعتزلة
في احكام الاكوان متفرعة على اصولهم ومناقضتهم فيها **الفصل**
الاول في تحقيق معنى الكون والكاينية وقد اختلف في ذلك والذي
عليه اتفاق معظم اصحابنا ان اسم الكون مختص بما اوجب اختصاص الجوهر
بمكان او تقدير مكان وهو غير خارج عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
ولم في المماسة خلاف على ما سياتي وان اسم الكاينية مختص بنفس اختصاص

الجوهر بمكان او بتقدير مكان والكون هو الموجب لاختصاص الجوهر بالحيز
والكاينية نفس الاختصاص بالحيز وهو المكان او تقدير المكان وهو جار
على وفق الوضع اللغوي ومنه قول العرب كان زيد في الدار وهو كاين
فيها والمراد به اختصاصه بها وحصوله فيها وذهب الاستاذ ابو اسحق
ومتبعوه الى ان كل عرض اختص بمحل فهو كاين فيه لانه لا بد له من كون يخصه
بمحله كما في اختصاص الجواهر باماكنها لكنه قال كون كل عرض هو نفسه
لا زايدا عليه حدثا من قيام المعنى بخلاف اكوان الجواهر فانها زايدة عليها
وذهب بعض متاخري المعتزلة وقد نقل انه ابن الجبائي الى ان الكون الموجب
لاختصاص الجوهر بحيز دون حيز مغاير للحركة والسكون والاجتماع والافتراق
محتجا على ذلك بانا لو فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه
جوهرا اخر فانه في اول زمان حدوثه له كون وليس بمتحرك لان الحركة
انما تكون بالانتقال من مكان الى مكان وهو غير منتقل ولا هو ساكن لان
السكون لا يكون الا بحصول الجوهر في مكان واحد اكثر من زمان والجوهر
في اول زمان حدوثه ليس كذلك ولا ثم اجتماع وافتراق لان ذلك لا
يكون الا بين جوهرين وهو خلاف الفرض فقد ثبت ان الكون مغايرا
للحركة والسكون والاجتماع والافتراق وفي هذه المذاهب نظر
اما مذهب الاصحاب فمبني على ان اختصاص الجوهر ببعض الاحياز
دون البعض يستدعي مخصصا وان ذلك المخصص هو الكون مع موافقتهم
على جواز تخصيص بعض الاعراض بعض الجواهر مع اتحاده وتماثل
الجواهر من غير كون يخصه وعند ذلك فاما ان يقال بانه لا مخصص
له بذلك الجوهر غير ذاته كما صار اليه بعضهم او ان المخصص له ليس بكون
بل فاعلا مختارا كما صار اليه بعضهم ايضا وعلى هذا فلو قيل فما المانع ان
يكون اختصاص الجوهر ببعض الاحياز دون البعض لذاته او بفعل فاعل
مختار كما قالوه في العرض لم عدوا الى العرف سبيلا - كيف وان اختصاص
الجوهر بالحيز لا معنى له غير حصوله فيه والحركة فلا معنى لها غير الحصول في

فتراق

الحيز بعد ان كان في غيره والسكون فلا معنى له غير الحصول في الحيز اما
مشروطا فيه اللبث او غير مشترط على ما ياتي ه والاجتماع لا معنى له غير
حصول الجوهرين في حيزين لا يفصلهما ثالث ه والافتراق لا معنى له غير
حصول جوهرين في حيزين يفصلهما ثالث فاذا هذه الاختصاصات المختلفة
والحصولات المتغايرة هي نفس ما ذكروه من الاكوان وليست غيرها وربما
قيل في ابطال تعليل اختصاص الجوهر بحيزه بالكون ان الكون عرض قائم بالجوهر
ولا معنى لقيام العرض بالجوهر الا انه موجود في الحيز تبعا لوجود محله فيه
فلو كان حصول ذلك الجوهر في حيزه معللا بعرض قائم به لكان حصول ذلك
الجوهر في ذلك الحيز تبعا لقيام ذلك المعنى به نظرا الى ان المعلول تبع للعلة
وهو دور ممتنع ويمكن ان يجاب عنه بان العرض وان كان في الحيز تبعا لمحله فيه
حصول الجوهر في ذلك الحيز ليس تبعا لحصول ذلك العرض في ذلك الحيز
ليلزم الدور بل تبعا له من جهة كونه علة مخصصة له بذلك الحيز ومع اختلاف
جهة التوقف فلا دور ه واما مذهب الاستاذ ابي اسحق فانما يصح ان لو امتنع
ان يكون المخصص للعرض بمحله فاعلا مختارا كما ذهب اليه الاصحاب والقول
بامتناعه غير ضروري والنظري فلا بد له من دليل ولا دليل كيف وانه لو
جاز ان يكون المخصص للعرض بمحله ذاته وان المغايرة بين المخصص والمخصص غير
مشترطة فما المانع ان يكون اختصاص الجوهر ببعض الاحياز ايضا لذاته
لا لكون زايد عليه ولو قيل له ما الفرق لم يجد اليه سبيلا واما المذهب الثالث
القايل بان الكون وراء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانما يصح ان
لو استدعى حصول الجوهر في المكان وتقدير المكان كونا يخصصه به وما
المانع ان يكون المخصص له بذلك فاعلا مختارا كما سبق وان سلم انه لا بد من
كون يخصصه بالمكان او تقدير المكان فلم قال انه خارج عن الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق مع ان العلم به غير ضروري ولا دل عليه دليل والجوهر المفروض في
كون زمان حدوثه فقد قال القاضي فيه انه وان لم تتحقق فيه الحركة والاجتماع
والافتراق ففيه كون هو السكون قال وليس للسكون ما يشترط فيه اللبث

والا لما تصور وجود الكون اصلا اذ الكون عرض والعرض غير باق على ما سلف
وما لا يقال له ما اللبث فيه ممتنع بل الموجود في الزمن الثاني انما هو كون غير
الكون في الزمن الاول واذا كان الثاني سكونا فالاول
مثله فيجب ان يكون سكونا ولا يمكن ان يجعل المجموع هو الكون المعبر عنه بالسكون
والا لما كان السكون معنى واحدا بل متعددا ولم يقل به احد من المحصلين
وهو متجه وقد قال الاستاذ ابو اسحق في الجواب ما يؤول الى جواب
القاضي ايضا وهو ان كون الجوهر في اول زمان حدوثه سكون في حكم
الحركة اما انه سكون فلما سبق واما انه في حكم الحركة فمن جهة انه غير مسبوق
بكون اخر مثله في ذلك الحيز كما في الحركة ثم وان سلم كون الجوهر المفروض
في اول زمان حدوثه خارجا عن الحركة والسكون فلا يلزم مثله في الحالة
الثابتة والا فلو لزمت التسوية بين الحالتين لامتنع القول بوجود
الحركة والسكون في الحالة الثابتة كما في الاولى وهو محال والحق
في ذلك ان كل واحد من هذه المذاهب ممكن في نفسه والقطع به غير
واقع وان كان الاشبه انما هو مذهب الاصحاب بالنسبة الى مذهب
ابي هاشم لما فيه من التعليل بالظاهر المعقول دون ما ليس ظاهرا
ولا معقولا هذا ما عندي في هذا الباب وعسى ان يكون عند غيري
خلافه واذا ثبت ان الاكوان لا تحقق لها الا بالنسبة الى اختصاص
الجوهر بالمكان او تقدير المكان فلا بد من تحقيق وجود المكان ومعناه

الفصل الثاني في بيان وجود المكان اجمع العقلاء على وجود
المكان خلافا للطايفة من قدماء الفلاسفة فانهم انكروا وجود المكان
وانكارهم يقارب جحد الضرورة وما هو المستقر في الاذهان والعقول
من الحكم بان كذا في مكان كذا ويدل عليه امران الاول انا قد شاهدنا بعض
الاجسام في بعض الاوقات وزواله عنه ومعاقبة اخر له فيه ونعلم ضرورة
ان الجسم الثاني قد حل فيما كان الاول حالا فيه وليس ذلك المحل من ذاتيات
احد الجسمين ولا عرضياته اللازمة والا لما تصور فيه الاستبدال

فاذا هو امر خارج وهو المعنى بالمكان الثاني هو انا قد نشاهد حركة الجسم
وانتقاله من جهة الى جهة وذلك لا يتصور الا بالانتقال من شيء الى شيء
وليس ما عنه الانتقال واليه من الصفات الذاتية والعرضية اللازمة
اذ لا انتقال عنها ما عنه الانتقال واليه هو المعنى بالمكان فان قيل
الحركة والانتقال لا يتوقف على المكان لوجهين الاول انه لا معنى للحركة
والانتقال غير الاستبدال بالقرب والبعد عن الشيء فلو كان ذلك كما يوجب
المكان للجسم لاوجبه للنقطة لتحقق هذا الاستبدال بالنسبة اليها وللنقطة
فلا مكان لها الوجه الاول انها امر عدمي اذ هي طرفا الخط وانتهاؤه والمعنى
العدمي لا يكون في مكان والثاني انها لو كان لها مكان لكان مساويا لها
والمساوي للنقطة نقطة ولئن جعل احدهما مكانا للاخرى اولى من العكس
الوجه الثاني في بيان ان الحركة لا تتوقف على المكان لانها لو توقفت على
المكان لكان المكان علة لها ولو كان علة لها فاما ان يكون علة فاعلية او
صورية او قابلية او غائية فان كان الاول فاما فاعل بالطبع او الارادة
الاول محال والا فالفاعل اما ما عنه الحركة او اليه فان كان ما عنه الحركة
فهو محال والا لما تصور السكون فيه وان كان ما اليه الحركة فهو محال والا
لما تصور الانتقال عنه وان كان فاعلا بالارادة فهو محال اذ المكان عدمي
وان كان علة صورية فهو محال اذ ليس المكان صورة للحركة والا لما تصور
الحركة عنه وليس علة قابلية اذ القابل للحركة انما هو المتحرك وليس علة
غائية لانه موجود قبل الوصول الى التمام والغاية انما توجد عند الوصول
الى التمام وان سلمنا دلالة ما ذكروه على وجود المكان الا انه معارض بما
يدل على عدمه وبيانه انه لا يخلو اما ان يكون المفهوم من المكان عدميا او وجوديا
فان كان عدميا امتنع ان يضاف الجوهر الموجود بانه فيه وان كان وجوديا
فاما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فاما معقول او محسوس لا جائز
ان يكون من الجواهر المعقولة اذ لا اشارة اليها ولا وضع لها وما هذا شانه
فلا يوصف بانه متصل بالجسم المحسوس ولا منفصل عنه والمكان عند القائل

منصف بانفصاله بالجسم المتمكن فيه تارة وبانفصاله عنه تارة ولا جائز
ان يكون جوهرا محسوسا لانه اما ان يكون جسما او لا يكون جسما لا جائز ان
يكون جسما والا لاستدعى مكانا اخر ومكانه اما المتمكن فيه او غيره فان
كان الاول فهو دور وان كان الثاني فهو تسلسل ممتنع ولا جائز ان لا
يكون جسما فان الجوهر المحسوس اما ان يكون مركبا او غير مركب اذ هو
مطلق للجسم المركب والمطلق للمركب لا يكون الا مركبا وان كان مركبا فهو
الجسم وبعود القسم الذي قبله وان كان عرضا فلا بد له من موضوع يقوم
به ويحل فيه ولو حل المكان في محل لاستوى له منه اسم وعاد اليه حكم وقيل
له متمكن كما يقال لموضوع السواد مسود وموضوع البياض مبيض ويلزم
من ذلك ان يكون المكان عرضا قائما بالمتمكن ولو كان كذلك لكان المكان
ملازما للمتمكن في حركته وسكونه ضرورة كونه متقوما به ولما تصور حركة
المتمكن عن المكان ولا اليه وقد قيل بان المكان هو ما يقع الحركة عنه واليه
وهذه المحالات انما لزمت من القول بوجود المكان فهو محال والجواب
قولهم لا معنى للحركة والانتقال غير الاستبدال بالقرب والبعد قلنا مطلقا
او من حاضر بحضور المنتقل الاول مسلم وعلى هذا فلا يلزم ان يكون النقطة
بالتفسير المذكور مكانا اذ لا حاضر لها لكونها عدمية وقولهم لو توقفت
الحركة على المكان لكان المكان علة لها غير مسلم وما المانع ان يكون ملازما
لها واللازم اعم من كونه علة ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص وما
ذكروه من المعارضة فباطل ايضا فانه ما المانع ان يكون المكان جسما قولهم
يلزم ان يكون له مكان اخر ممنوع بل اللازم للجسم اما المكان او تقدير المكان
ولا تسلسل وان سلمنا امتناع كونه جسما فما المانع من كونه عرضا قولهم
لو كان عرضا لكان موضوعه متمكنا ليس كذلك فان مصدر المتمكن ليس هو المكان
بل التمكن وهو غير المكان وموضوع المكان على هذا لا يقال له متمكن من صورة
قيام المكان به وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من الاشكال **الفصل**
الثالث في تحقيق معنى المكان وقد اختلف الناس فيه فمنهم من قال هو ما يستقر

ممنوع والثاني

الشيء عليه كمقعد الانسان من الارض وموضوع قيامه واضطجاعه واما
الفلاسفة فمختلفون فقال افلاطين مكان الجسم هيولاه فان المكان ما كان قابلا
لتعاقب الاجسام عليه واول قابل للتعاقب ليس غير الهيولى ومنهم من قال مكان
الجسم صورته اذ المكان حاو للمتمكن والصورة اول حاو ومحدد ومنهم
من قال مكان الجسم هي الابعاد التي بين غاياته ومنهم من قال المكان هو السطح
الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عليه كالسطح الباطن
من الكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الذي هو فيه وهو عرض ومنهم من
قال المكان هو الخلاء وفي هذه المذاهب نظر اما المذهب الاول فانه يوجب
ان لا يكون السماء الفلك في الهواء الظاهر فيما بين السماء والارض وكذلك الجسم
المتحرك بالقسر الى جهة فوق في مكان اذ ليس له في تلك الحالة موضع يستقر
عليه وهو ممتنع فانا نشاهده متحركا والحد منتقلا والحركة لا بد وان تكون
عن شيء الى شيء وما عنه الانتقال واليه هو المكان كما سبق في الفصل الذي
قبله ولهذا يصح ان يقال انه منتقل من مكان الى مكان واما المذهب الثاني
والثالث وهو القائل بان مكان الجسم هيولاه او صورته فمبني على ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة وقد ابطلناه وان سلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
فيمتنع ان يكون كل واحد منهما مكانا للجسم وبيانه من ثلاثة اوجه الاول ان كل
واحد منهما جزء من الجسم والشيء لا يكون في جزءه الثاني ان الجزء من الكل داخل
في مكان الكل فلو كان الجزء هو مكانا للكل لكان الشيء الواحد مكانا لنفسه ومتمكنا
فيه وهو محال الثالث انه يمكن ان يقال بانتقال الجسم عن مكانه وان كانت
المادة والصورة من الجسم بحالهما وليس يلزم من الاشتراك المكان والهيولى
في امكان التعاقب عليهما ان يكون هيولى الجسم مكانا والا لامتنع اشتراك
المختلفات في عارض واحد ولا يلزم ايضا من اشتراك المكان والصورة في ان كل
واحد منهما حاو ان يكون صورة الجسم مكانا لما حققناه في الهيولى كيف وان
المكان ليس مطلق حاو بل ما كان حاويا منفصلا عن المحوي وليس الصورة كذلك
واما المذهب الخامس القائل بان المكان هو الابعاد التي بين غايات الجسم فردود

من جهة ان المكان مما يصح الانتقال عنه واليه وللابعاد التي هي غايات
الجسم ليس كذلك اذ هي ملازمة للجسم غير مفارقة له كيف وانا لا نسلم ان تلك
الابعاد خارجة عن الجواهر المتصلة التي هي طرف الجسم وهي جزء منه وجزء
الشيء لا يكون مكانا للشيء على ما تقدم وعلى هذا فقد بطل المذهب الخامس ايضا
واما المذهب السادس القائل بان المكان هو الخلاء فالنظر فيه يتوقف على
تحقيق الخلاء وبيان معناه والخلاء قد يطلق بمعنى عدم الملاء فيكون عدميا صرفا
كما حققناه فيما وراء العالم وعلى هذا فلا يكون الخلاء بهذا الاعتبار مكانا
للجسم اذ المكان ما يمكن الاشارة اليه فانه يصح ان يقال الجسم في هذا المكان
والعدم المحض لا اشارة اليه ولان المكان مما يصح ان يوصف الجسم بانه فيه
وانه منتقل عنه وعنه واليه وذلك غير متصور في العدم المحض كيف وان الخلاء
بهذا الاعتبار ما لم يعرف قابلا لان يكون مكانا للجسم وقد يطلق الخلاء ويراد به
البعد العام لا في محل من شانه ان يتعاقب عليه الاجسام وتملاه والخلاء
بهذا الاعتبار مختلف في اثباته وفي كونه مكانا وقد احتج القائل اما
على اثباته فانا لو فرضنا عدم الملاء فيما بين السماء والارض ورفعناه عن الارض
فانا لا نشك في ان بين السماء والارض بعد الفرض فيه الاجسام لملائته
بكن بقوده كالسهم وغيره واما على كونه مكانا للاجسام فمن وجهين الاول انه
اذا لم يكن الجسم متحركا عن مكانه فهو ساكن فيه فلو لم يكن مكان الجسم هو الابعاد
بالتفسير المذكور بل السطح الحاوي او الجسم المحيط لكان الجسم المستقر في
قعر الماء الجاري والواقف في الهواء السيال لتبدل المحيط به وتجدده مما
يمنع عليه ان يكون متحركا لوقوفه وان يكون ساكنا مع تبدل مكانه وذلك
محال بخلاف ما اذا كان المكان هو الابعاد المذكورة الثاني انه لو لم يكن
المكان هو الخلاء بالتفسير المذكور لكان لكل جسم مكان ضرورة تناهي الاجسام
واما التالي لذلك فانه قال البعد المفروض اما ان يكون وجوديا او عدميا
فان كان وجوديا فاما ان يكون غير متناه او متناه فان كان الاول فهو محال لما
تقدم في تناهي الابعاد وان كان متناهيا فاما ان يكون قائما بنفسه او لا يكون

قايما بنفسه فان كان قايما بنفسه فهو جوهر وان لم يسم باسم الجوهر وهو اما
ان يكون محسوسا او غير محسوس فان كان محسوسا فهو مجرى ضرورة مطابقته
للجسم المجرى وهو المعنى بالجسم فان لم يسم باسم الجسم فيكون المكان بهذا الاعتبار
جسم لا غير وان لم يكن محسوسا بل معقولا محضا فلا يكون واقعا في امتداد
الاشارة اليه ولا يصح اتصاف الجسم المحسوس بكونه فيه ومتصلا به ومنفصلا
عنه وليس المكان كذلك على ما سبق وان لم يكن قايما بنفسه فهو عرض والعرض
لا له من موضوع يقومه وقد قيل ان الخلا ليس كذلك وان كان عدميا فالعدم
لا يكون مكانا للجسم لما حققناه فيما اذا كان معقولا محضا ثم اعترض على ما قيل
من الحجة الاولى وعلى الحجة الثانية انهما انما تلزم ان لو كان لكل جسم مكانا وليس
كذلك وعلى هذا فالاشبه بالمكان انه السطح على ما قال به الفلاسفة او ما
هو اللايق باصول اصحابنا ان المكان انما هو الجواهر المجتمعة المحيطة بالجوهر
او الجسم المحاط به وان كنت لم اجد في ذلك عنهم نصا لا في هذا ولا غيره فيما
يرجع الى معنى المكان ولعل غيري اطلع عليه **الفصل** الرابع في ان المكان
هل يخلو عن الملا ام لا ذهب اصحابنا وجماعة من المتكلمين وبعض قدماء
الفلاسفة على جواز خلو المكان عن الملا له وذهب المتاخرون من الفلاسفة
والجم الغفير منهم وجماعة من المتكلمين الى امكان ذلك حتى زعم بعض الكرامية انه
لو ارتفعت الوسايط فما بين السما والارض لاصطدم جرم السما والارض متحركا
كل واحد الى الاخر واحتج من قال بالجواز بحجج الاولى انه لو امتنع خلو المكان
عن الملا للزم منه امتناع حركات الاجسام في العالم فما بين السما والارض وهو
خلاف المشاهد المحسوس وبيان اللزوم انه يلزم من تحرك الجسم اما مداخلته لما
يليه من الاجسام او مدافعته والاول محال لما سبق والثاني يلزم منه اما ان
ينتقل المدفوع الى مكان الدافع او الى مكان غيره فان كان الاول فلا يتصور انتقال
الاول الى مكان الثاني حتى يخلو منه ولا يتصور انتقال الثاني عن مكانه وهو
دور وان كان الثاني لزم ان يحرك ما يليه لما يليه وهلم جرا الى ان يتصل تحرك
الاجسام بكرة السوابت وهذا ايضا محال خلاف المشاهد الثانية ان النمو لا

بدم

له م

يكون الا بدخول الغذا بين اجزا الثاني ولا دخول له في غير الخلا الثالثة
انا نشاهد الجسم متخلخلا بعد التكاثف ومتكاثفا بعد التخلخل من غير زيادة
في اجزايه ولا نقص وليس ذلك الا بسبب الخلا وتباعد اجزايه وانضمامها
الرابعة انا لو فرضنا سطحا سطحين مستويين انطبق احدهما على الاخر تمامه
ثم فرضنا ارتفاع احدهما عن الاخر دفعة فهو ممكن ويلزم من ذلك حصول الخلا
في وسط ذلك السطحين الى ان يتصل الملا من الطرفين الى الوسط وربما احتجوا
باستبصارات اخرى منها ان الاناء المملو ما دام يسع معه منه ملوه ماء والذي
المملو شرابا اذا اخذ ما فيه ووضع في رف وسعهما ولولا الخلا لما كان
كذلك وامام النفاة فقد احتجوا بحجج ايضا الاولى انه لو تصور الخلا فلو فرض
ان متحركا تحرك لقطع مسافة في الخلا ومثل تلك الحركة لقطع مثل تلك المسافة
في ملا فان قطعه لمسافة الخلا يكون اسرع من قطعه لمسافة الملا وفي زمان
اقل من زمان الملا ضرورة المعاوق له في الملا وعدمه في الخلا وعند ذلك فلو
فرض ملا ارق من الملا الاول نسبته في الممانعة اليه كالنسبة الواقعة بين
زمن المتحرك في الخلا والمتحرك في الملا الاول فيلزم ان يكون قطع المتحرك
للمسافة في الملا الارق مثل الحركتين السابقتين هما ملا لقطع المتحرك في
الخلا ضرورة التساوي في النسبة ومحال ان يساوي ما له معاوق ما
ليس له معاوق وهذا المحال انما لزم من الخلا فلا خلا الحجة الثانية قالوا انا
نشاهد وقوف المحاريف على الماء بسبب تعلق الهوا بقعرها ونتوا
اللحم المخصوص بالقارورة وكذلك السحابة المملوة ما اذا بذر راسها لا ينزل
منها الما بخلاف ما اذا فتح راسها وكذلك نشاهد بقية الكوز الضيق الراس
اذا اصب منه الما لدخول الهوا فيه لملوه بدل ما ينزل من الما وليس ذلك الا
بسبب امتناع الخلا وفي حجج المذهبين نظر اما الحجة الاولى على جواز الخلا
فلقايل ان يقول ما المانع من الحركة من غير مداخلة ولا مدافعة وذلك بان
يعدم الله تعالى ما يلي الجسم المتحرك من الاجسام حال الحركة شيا فشيا ويخلق
ما يلاحيه المتفرغ منه حالة خلوه منه شيا فشيا الى حين سكونه واما حجة

النمو فلقائل ان يقول ما المانع ان يكون النمو زيادة ابعاد الجسم النامي بان
يخلق الله تعالى زيادة اخرى في اقطار الجسم شبيهة به عند الاكل والشرب
لحكم جرى العادة من غير خلو بين اجزاء المعدي ويتقدير ان يكون الزيادة والنمو
من اجزاء الغذاء فما المانع من مدافعتها الاجزاء النامية الى غير اجزائها وحصول
اجزاء الغذاء في اجزائها ولا يلزم منه المدافعة لما يلي اجزاء النامي من
الاجسام عن اماكنها لما سبق في الحجة الاولى واما حجة التكاثف والتخلخل
فلقائل ان يقول ما المانع ان يكون التخلخل بخلق الله تعالى اجزاء زائدة فيه
والتكاثف باعدام بعض اجزائه لا انه بسبب الخلاء واما حجة السطحين فما
المانع ان يخلق الله تعالى مع ارتفاع احدهما عن الاخر بينهما الماء الذي لا يتبينهما
لا بان يكون واحدا من الطرفين ن واما حجة الرماد دون الشراب
فغير صحيحة فانها خلاف ما دل عليه الاعتبار وتقدير الصحة فلا
مانع ان يكون الون نظالي قد اعدم بعض اجزاء الرماد والشراب حتى صار
غيره في مكانه واما الحجة الاولى على امتناع الخلاء فمبنية على ان المتحرك
في الخلاء اذا قطع المسافة في نصف يوم مثلا والمتحرك في الملاء الاكثف
قطعها في يوم مثلا وكان الملاء الارق في المانعة على النصف من الملاء
الاكثف انه يجب ان يكون المتحرك في الملاء الارق قد قطع المسافة
في نصف يوم ضرورة ان المانع فيه على النصف منه في الملاء الاكثف وليس
كذلك بل انما يقطعها بعد التقدير في ثلاثة ارباع يوم وذلك انا لو
قدرنا عدم المانع في الملاء الارق لكان قطعه للمسافة في نصف يوم
ولم يظهر تاثير المانع في الملاء الاكثف الا في زيادة نصف يوم فاذا
كان المانع في الملاء الارق على النصف منه في الملاء الاكثف فيظهر
مانعه في نصف ما اثرت فيه مانعه الاكثف وذلك ربع يوم وعلى
هذا فلا مساواة بين المتحرك في الخلاء والملاء الارق واما باقي الحجج فضعيفة
اذ لا مانع ان يقال ذلك كله انما هو بفعل فاعل مختار بحكم جرى العادة
كما في الشبع عند الاكل والري عند الشرب لما امكن ان يكون ذلك لامتناع

الخلاء فلا وعلى هذا فالمسئلة من الطرفين غير يقينية عندي ومن ظهر له
اليقين فعليه باعتقاده الفصل الخامس في تحقيق معنى الحركة والسكون
وقد اختلف فيهما والذي عليه اجماع الفلاسفة ان الحركة معنى وجودي
وعبروا عنها بانها استمرار حالة ثابتة في المحل باخرى يسيرا يسيرا لا
دفعة واحدة وانها قد تكون في المكان كالحركة من مكان الى مكان وفي الكيف
كالتسود والتبيض وفي الكم كالنمو والذبول والتكاثف والتخلخل
ونحو ذلك ن واما السكون فعبارة عن عدم الحركة فيما من شانه ان
يكون قابلا للحركة ذكروه في رسم الحركة فغير صحيح فانا لو فرضنا مكانين
لا يفصلهما ثالث وفرضنا جوهرا تحرك من احدهما الى الاخر فاما ان
يقال بان تلك الحركة متجددة او غير متجددة فان قيل بالتجدد فكل جزء
منها فلا بد وان ينقطع جزءا ومكانا غير ما يقطعه الاخر ويلزم من ذلك ان
يكون بين المكانين المفروضين امكنة اخرى وهو خلاف الفرض وان قيل
بعدم التجدد فلم يصح ما ذكروه في حد الحركة من الاستمرار يسيرا يسيرا
واما ما ذكروه في تفسير السكون فسيأتي ابطاله فيما بعد واما ما يتعلق
بالحركة والسكون من التفاصيل والاحكام على اصولهم فقد استقصيناه
في دقائق الحقائق وغيره من كتبنا وحققنا ما فيه فعليك بمراجعته واما
اصحابنا واكثر العقلاء فقد اتفقوا على ان اسم الحركة والسكون لا يطلق
على غير الحصول في المكان والخروج عنه ثم اتفق القائلون بالاكوان على
ان الجوهر اذا كان في مكان وخرج منه ودخل في مكان اخر فان الخروج
من الاول هو عين الدخول في الثاني والدخول في الثاني عين الخروج
من الاول لا انه غيره واتفقوا على ان الخروج من الاول والدخول في الثاني
حركة وان الكون الثاني في الزمان الثاني اما في المكان الاول او المكان
الثاني سكون واختلفوا في الكون الاول في اول حدوث الجوهر وفي الكون
الاول في المكان الثاني وهو الدخول فيه هل هو سكون ام لا فذهب المتحدثون
من اصحابنا وغيرهم الى انه سكون ووصفوه بالحركة والسكون معا وقالوا الخروج

زمان جو

حتى ان ما لا يكون قابلا للحركة والتغير كالله تعالى فانه لا يكون ساكنا

عن الاول والدخول في الثاني حركة عن الاول الى الثاني وسكون في الثاني
وبنوا على هذا الاصل صحة القول بان كل حركة سكون لان كل حركة لا بد وان
يكون دخولا في مكان وليس كل سكون حركة وذلك كالكون الثاني في المكان
الاول او الثاني وذهب آخرون من اصحابنا وغيرهم الى ان الكون الاول
في المكان الثاني لا يكون سكونا للكن من هو لا من اعترف مع ذلك بالتماثل بين الكون
الاول والثاني في المكان الثاني ومنهم من قال بالاختلاف احتج من قال بكونه
سكونا بانه لا نزاع في ان الكون الثاني في الزمن الثاني سكون فالكون الاول
اوجب اختصاص الجوهر بالمكان الثاني بحسب ايجاب الكون الثاني له ووجهه
اختصاصه به في الحالة الثانية كما في الكون الثاني والثالث فلو امكن تقدير
فرق بين الكون الاول والثاني مع الاتحاد في ايجاب تخصيص الجوهر بذلك
المكان لامكن مثله في الثاني والثالث وهو محال وان قيل بالتماثل يلزم
من كون الثاني سكونا ان يكون الاول سكونا لان ما ثبت لاحد المثلين
يكون ثابتا للاخر ومن لم يسمه مع ذلك سكونا فلا نزاع معه في غير التسمية
واعلم ان القول بهذا المذهب والتمسك بهذا المسلك وان سده الائمة
من اصحابنا كالقاضي والامام ابي المعالي وغيرهما ففيه نظر ان لقائل
ان يقول وان سلمنا ان الكون الثاني سكون ولكن لا نسلم انه يلزم ان يكون
الكون الاول سكونا وما ذكرتموه من الاشتراك بينهما فما لا يوجب التماثل
بينهما فانه لا مانع من اشتراك المختلفات والمتماثلات في واحد كيف
وان الكون الاول هو عين الخروج من المكان الاول وهو ايضا حركة بالاتفاق
منا ومنكم والكون الثاني ليس حركة ولا هو خروج عن المكان الاول ولو
تماثلا لجاز ان يثبت لكل واحد منهما ما ثبت للاخر فهذا اشكال مشكل ولعل
عند غيري جوابه وربما قيل في ابطال هذا المسلك طرق اخرى لا بد
من الاشارة اليها والتنبيه على جوابها الاول انهم قالوا الحركة مضادة
للسكون كمضادة السواد للبياض فلو جاز ان يكون الكون الاول في المكان
الثاني سكونا مع كونه حركة لاجتمع المتضادات او لما كانا ضدين وكل واحد

من الامرين محال الثاني انه لو جاز ان يكون الكون الاول سكونا فالسهم الرابع
الحركة اذ لم يوجد منه في كل مكان الا كون واحد فلو كان كل واحد من الاكوان
المفروضة سكونا لزم ان يكون السهم في حال حركته ساكنا وهو محال والجواب
عن الاول ان المضادة بين الحركة والسكون ليست مطلقة حتى تكون الحركة كالمكان
مضادة للسكون فيه بل عين الحركة الى المكان هو عين السكون فيه وانما التضاد
بين الحركة عن المكان والسكون فيه ولا جرم لا يجتمعان الثاني ان كل كون
من الاكوان المفروضة وان كان سكونا في المكان الذي اليه الحركة فلا يمتنع ان
يكون حركة لما قررناه وان كانت الحركة عن كل واحد لا يكون سكونا فيه
وعلى هذا فمدار المذهبين على المماثلة بين الكون الاول والثاني وعدم المماثلة
ولا يخفى ان القول بالاختلاف لما ذكرناه في الاشكال اشبه وعليك بتخليص الحق
من ذلك **الفصل السادس** فيما اختلف في كونه متحركا وبيان الحق فيه
وقد اختلف في ذلك في صورة الصورة الاولى انه اذا تحرك الجسم من مكان
الى مكان فقد اتفقوا على تحرك الجواهر الظاهرة منه لمفارقتها اجزاءها
واختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن منه هل هو متحرك ام لا فقال بعضهم
انه متحرك لانه لو لم يكن متحركا لكان ساكنا اولا واسطة فيما هو قابل للحركة
والسكون بين الحركة والسكون ولو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لحصل
الانفكاك والانفصال وهو خلاف المحسوس ولان الحيز المحيط بكلية الجسم
حيز له ايضا وان لم يكن مماسا له اذ هو حيز حيزه والداخل في الداخل داخل
فاذا هو داخل في حيز حيزه فيكون متحيزا له ايضا وقد خرج عنه الى غيره لا
محالة فيكون متحركا عنه وقال بعضهم انه غير متحرك نظرا الى ان حيزه انما هو
الجواهر المحيطة به وهو غير مفارق لها ولا منفصل عنها ثم اختلف هؤلاء في
المستقر في السفينة المتحركة فمنهم من قال انه ليس بمتحرك كما في الجوهر الباطن
من الجسم المتحرك ومنهم من قال انه متحرك وفرق بينه وبين الجوهر الباطن من
الجسم المتحرك من حيث ان الجوهر لم يفارق المحيطة به بخلاف راكب السفينة فانه
مفارق للجواهر الهوائية المحيطة به وخارج منها من شيء الى شيء وعلى

فالجوهر المستقر في قعر الماء السيال لتبدل المحاذاة عليه يكون متحركا والحق
ان الاختلاف في حركة الجوهر الباطن من الجسم المتحرك ايل الى الخلاف في
التسمية فان من منع من كونه متحركا كما نعني به انه غير مفارق للجواهر المحيطة
به ولا يمنع من تبدل الحيز المحيط بجملة الجسم عليه ومن قال انه متحرك لم
يعن عنه غير تبدل المحيط بكل الجسم عليه ولا يمنع من كونه غير متحرك بمعنى انه
غير مفارق للجواهر المحيطة به ولا حظ لذلك في المعنى في الصورة الثانية
قال الاستاذ ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جوهر آخر
من جهة الى جهة تحت تبدلت محاذاته له فالجوهر المستقر في مكانه يكون
متحركا والتزم على ذلك انه لو تبدلت عليه المحاذات من جهة الى جهة
بان تحرك عليه جوهران احدهما من جهة يمينه والاخر بالعكس انه يكون
متحركا يمينه ويسرة في حالة واحدة وزعم ان الحركة منها ما يزول بها الشي
المتحرك عن حيزه وبهذا الاعتبار لا يكون الجوهر متحركا يمينة ويسرة معا ومنها
ما لا يزول بها المتحرك بل يزول بها عنه غيره والحركة بهذا الاعتبار لا يمنع فيها
ذلك وخالفه في ذلك الجماعة وشددوا في الانكار عليه ولا معنى لانكارهم
تسميته ما عد حركة اذ لم يعن بكونه متحركا انه خارج من حيز وداخل في حيز بل
غايته انه اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات كما اطلق الاصحاب اسم
السكون على الحركة ولا معنى للنزاع في التسمية **الفصل** في تحقيق معنى
الاجتماع والافتراق والمماسة والتاليف واتفق القايلون بالاكوان على انه
لو خلق الله تعالى جوهرا فردا في حيز من الاحياز فلا بد وان يقوم به كون
يخصصه بذلك الحيز على ما سبق ثم اتفقوا على جواز خلق الله تعالى ستة من
الجواهر محيطة بذلك الجوهر من فوق واسفله ويمينه وشماله وخلفه
وقدامه الا ما نقل عن بعض المتكلمين انه منع ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر
الفرد لاكثر من جوهر واحد حذرا من القول بتجزي الجوهر الفرد وهو
مكابرة للمحسوس ومنع من تاليف الجسم الطويل العريض العميق وهو محال
واتفقوا على المجاورة والتاليف بين الجوهر المعروض والجوهر المحيط به

الشايع

ثم اختلفوا بعد ذلك فمذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والمعتزلة الى ان
المجاورة وهي وقوع الجوهرين في حيزين لا يفصلهما ثالث زايدة على الكون
الموجب لتخصص الجوهر بحيزه حالة انفراده وان التاليف والمماسة
زايدة على المجاورة ومغايرة لها وهو حادث عقيبها وان المباينة وهي
وقوع الجوهرين في حيزين يفصلهما ثالث ضد للمجاورة وان المجاورة
شرط للتاليف والمماسة وان التاليف والمماسة سفي بالمباينة المضادة
لشرط التاليف ويمكن ان يكون ذلك لمضادة المباينة للتاليف وشرط على
اصل الشيخ ابي الحسن غير ان الشيخ ابا الحسن زعم ان المجاورة القايمة
بالجوهر الفرد وان تعدد المجاور له واحد والتاليف القايم به متعدد
بتعدد المؤتلف معه حتى انه قال الجوهر الفرد اذا احاط به ستة من الجواهر
فقد قام به ست تاليفات ومماسات ومجاورة واحدة وان المماسات
الست تعني عن كون سابع يكون مخصصا له بحيزه على ما حكاه عن القاضي
ابو بكر واما المعتزلة فانهم قالوا اذا اجتمعت المجاورة بين الجوهرين
وكان احدهما رطبا والاخر يابسا او لم تكن المجاورة سببا تاليفا واحدا
قايما بهما وان ثالث مع ستة من الجواهر فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال يقوم
بالجواهر السبعة تاليف واحد وقالوا اذا لم يبعد قيام تاليف واحد بجوهرين
لم يبعد قيامه بالف كثير من ذلك ومنهم من قال اذا تالف جوهر مع ستة جواهر
يقوم بالجملة ست تاليفات واتفقوا على امتناع قيام سبع تاليفات بالجملة
حذرا من انفراد كل جزء بتاليف ثم ابطلوا قول من جوز قيام تاليف واحد
بسبعة جواهر بان قالوا المباينة بين الجواهر وان لم تكن مضادة للتاليف
فهي مضادة لشرط التاليف وهي المجاورة وعند ذلك فلو قام قدر ما بينه
بعض الجواهر السبعة للباقي فيلزم منه زوال تاليفه معها ضرورة فوات
شرط التاليف وهو المجاورة فلو كان التاليف القايم بالجميع واحدا لبطل
بطلان تاليف الواحد منها اذ التاليف الواحد يستحيل ان يبطل من وجه
دون وجه وذهب الاستاذ ابو اسحق الى المماسة والتاليف بين

الجواهر هو المجاورة والمماسة له وان المباينة ضد المماسة والتأليف حقيقة اذ
هي ضد المجاورة بالاتفاق والمجاورة هي عين المماسة والتأليف على اصله
وذهب القاضي ابو بكر الى ان الجوهر اذا احتص بحيزه وتبعت عليه الاكوان
في ذلك الحيز الواحد فهو عند انضمام جوهر اخر اليه على ما كان عليه قبل الانضمام
لم يتغير حكمه وصفته غير ان الكون الموجود له قبل الانضمام يسمى سكونا والكون
المتجدد له بعد الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا
ومجاورة ومماسة والكون الحادث له بعد مفارقة ذلك الجوهر له يسمى مباينة
فالكون واحد وان تبدلت التسميات عليه والاكوان المختلفة على اصله
ليس غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة فهذا ما
اوردناه من حكاية المذاهب على سبيل الايجاز والاختصار ولا بد من تتبع
ما فيها على ما هو المألوف من عادتنا والتنبيه على ما هو الاولى منها فنقول
اما معتقد الشيخ ابي الحسن ان المجاورة زائدة على الكون الموجب لتخصيص الجوهر
بحيزه وان المماسة زائدة على المجاورة فلقائل ان يقول وما المانع ان
يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف وانما الاختلاف عائد الى التسميات
كما ذكره القاضي ابو بكر والذي يدل على ذلك ان حالة الجوهر وهو مستقر
في حيزه حالة الانفراد اما ان يقال بتغيرها حالة انضمام جوهر اخر اليه
او لا يقال بتغيرها لا جائز ان يقال بالاول حيث انه لم يتجدد غير انضمام
جوهر اخر اليه والجوهر او ما قام بالجوهر لا يكون موثرا في حكم جوهر
اخر لعدم قيامه به وحكم الجوهر يمتنع ان يكون مستفادا له من غيره ما قام به
كما سيأتي وسواء كان مباينا له او غير مباين ولا سيما على اصله حيث انه
ذهب الى ان حكم العلم لا يتعدى الى الجملة التي يحل العلم منها وان البنية المخصوصة
ليست شرطا لقيام العرض بمحله ولو جاز ان يكون الجوهر او ما قام به موثرا
في حكم جوهر اخر لما امتنع القول باشتراط البنية المخصوصة في بعض الاعراض
كالادراكات وغيرها كما يقوله المعتزلة وان كان الثاني ففيه تسليم
المطلوب وما ادعاه من المفارقة من حالة كون الجوهر مستقرا في حيزه وحالة

ضم جوهر اخر اليه فانما هو عائد الى اختلاف كونهما وليس في ذلك ما يدل
على عرض زائد على كونهما والا كان ما ادعاه من التفرقة بين حالة تباعد احد
الجوهرين وتقربه من الاخر يوجب كون القرب عرضا زائدا كما في المماسة وهو
خلاف اصل الشيخ وان سلمنا ان المماسة المجاورة زائدة على الكون الموجب
لتخصيص الجوهر بحيزه ولكن ما المانع من كون المماسة هي عين المجاورة كما قاله
الاستاذ ابو اسحق وليس ذلك ممتنعا فانه لا يمكن تقدير كل واحد منهما
دون الاخر وما ادل الدليل على المغايرة فاحتمل ان يكون ذلك لاتحاد المعنى
ومثل هذا صرنا الى ان الامر بالشيء نهي عن اضداده وان النهي عن الشيء امر
باحد اضداده وان سلمنا ان المماسة غير المجاورة ولكن ما المانع ان يكون المجاورة
متعددة كتعدد المماسة فانه اذا احاط بالجوهر ستة جواهر فكما هو مماس
لكل واحد منهما فهو مجاور لكل واحد منهما وتعدد ذلك فلا يخفى ان التفرقة
من غير دليل تحكم وان سلمنا صحة التفرقة ولكنه يمتنع ان يقال بوقوع الاكتفاء
بالمماسات عن الكون السابع المخصص للجوهر بحيزه كما قاله الشيخ ابو الحسن
وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مفتقرا الى تخصيصه
بحيزه الى كون يخصصه به وهو بعد الانضمام متخصص به فكان مفتقرا الى كون
يخصصه به ومن مذهب الشيخ ابي الحسن ان المماسات مخالفة للكون المخصص
بالحيز حالة الانفراد والذي يوجبه عرض لا يوجبه خلافه ولهذا امتنع ان يكون
القدرة والارادة والعلم كل واحد منهما يفيد حكم الاخر لمخالفته له حتى ان القدرة
لا توجب كون محلها عالما ولا مريدا وكذلك العلم لا يوجب كون محله قادرا ولا
مريدا وامّا معتقد المعتزلة ان التأليف زائد على المجاورة والمجاورة زائدة
على الكون المخصص الجوهر بحيزه فباطل بما اوردناه من الاشكال الاول والثاني
على معتقد الشيخ ابي الحسن والذي يخص المعتزلة في قولهم بتولد التأليف
عن المجاورة وجواز قيام التأليف الواحد بجوهرين امران الاول ابطال القول
بالتولد على ما استقصيناه والثاني ابطال قيام التأليف الواحد بجوهرين وبيانه
انه لو جاز قيام التأليف الواحد بجوهرين فاما ان يقوم بكل واحد منهما غيرهما

لحكم صح

قام بالاخر او غيره فان كان الاول لزم تعدد المتحد واتحاد المتعدد وهو
محال ولو جاز ذلك لجاز قيام العلم الواحد بمحلين والقدرة الواحدة بمحلين
والجوهر الواحد بحيزين الى غير ذلك والكل محال وان كان الثاني علم بكونها
قام بهما واحدا اذ الواحد لا تعدد فيه ولا تبعض وهو خلاف الفرض وما
تجده في بعض الاجسام من صعوبة فك بعض اجزائه عن بعض فليس ذلك
لاتحاد المالف كما ظنوه بل انما ذلك لعدم خلق القدرة عليه بحكم جرى العادة
هذا ان كان قائما بمحل القدرة والا فلعدم تعلق القدرة به وان سلمنا امكان
قيام المالف الواحد بجوهرين غير ان المالف عندهم من الاعراض المباينة
وهو متولد من المجاورة والمباينة ضد عندهم للمجاورة دون المالف ومن
اصلهم انه لا يلزم من انتفاء السبب المولد انتفاء المسبب وعند ذلك فان قالوا
بوجود المالف مع انتفاء المجاورة بالمباينة فقد ارتكبوا محالا وان قالوا
يلزم انتفاء المالف عند انتفاء المجاورة بالمباينة فقد نقضوا اصلهم ٥
واما مذهب الاستاذ ابي اسحق وان كان اقرب مما تقدم فيلزم عليه ما
الزمناه من الاشكال الاول على مذهب الشيخ ابي الحسن فاذا الاقرب الى اصول
اصحابنا تقرير امتناع اشتراط السنة المخصوصة في عرض من الاعراض

الفصل

ما ذكره القاضي ابو بكر رضي الله عنه فعليك بتفهمه وتحقيقه الفصل
الثامن في بقية احكام الاجتماع والافتراق خاصة على اصول اصحابنا فمنها
ان الجوهر الفرد اذا كان مستقرا في حيزه لم يضم اليه جوهر اخر فقد قال الاستاذ
ابو اسحق فيه ست مباينات مضادة لست مجاورات وان ضم اليه جوهر واحد
فيه خمس مباينات مضادة لخمس مجاورات ومجاورة واحدة مضادة لمباينة
واحدة وعلى هذا النحو في الزيادة والنقصان وما باينه من الجواهر فغير
معه بخلاف ما ماسه فانه لا يكون الا معينا هذا كله فيما لم يحصل فيه
المماسة اصلا واما ما حصلت فيه المباينة بعد المماسة فقد قال في قول ان
المباينة الطارئة للجواهر المعه التي كانت مماسة له وقال في قول اخر انه
مباين ست مباينات لستة جواهر غير معه وهذا تفريع منه على ان المماسة

والمباينة من الاعراض الزائدة على نفس الكون المخصص للجوهر بحيزه وان
المماسة متعددة وقد عرف ما فيه ومنها انه لو وجد جوهران في حيزين
بينهما الخلاء ثم وجد جوهر اخر منضما الى احد الجوهرين فهو لا محالة قرب
من المنضم اليه بعيد من الاخر فقال الاصحاب عين قرب المتوسط من احد
الجوهرين هو عين بعده من الاخر وقال الاستاذ ابو اسحق القرب غير
البعد لانه لو كان القرب من احد الجوهرين هو عين البعد من الجوهر الاخر
فيلزم منه انه لو قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب وانتقاله اليه ان
يبطل البعد منهما بمضادة القرب له ويلزم من ابطال بعده من احد الجوهرين
ابطال قربه من الاخر ضرورة الاتحاد وهو محال وما ذكره الاستاذ فمبني
على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد ففيه
ست مباينات لستة جواهر فاذا جاوره جوهرا فقد زالت عنه مباينة
واحدة وبقي خمس مباينات على ما عرف من اصله والحق ما ذكره الاصحاب
من القول بالاتحاد فانه مبني على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما
المختلف التسميات على ما حققناه من مذهب القاضي فمعنى قولهم القرب
غير البعد اي الكون الموصوف بالقرب غير الكون الموصوف بالبعد
ولا يلزم من ابطال احد التسميتين ابطال المسمى والتسمية الاخرى ومنها
ان الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا اخر فهل يقال انه ماسه من جهة وباينه
من باقي الجهات قال بعضهم ومنعه الاستاذ ابو اسحق وغيره من ائمتنا وهو
الحق فان المباينة بين الشيئين من جهة تستدعي امكان المجاورة بينهما من
تلك الجهة ومجاورة الجوهر لجوهر من جهتين محال فلا يقال انه اذا جاوره
من احدى الجهتين انه مباين له من الجهة الاخرى ٥ ومنها انه يجوز تقدير
الافتراق والمباينة في جملة جواهر العالم حتى لا يوجد منها ما هو مجتمع مع غيره
بتقدير تبددها وزوال تركيبها ولا يجوز تقديرها مجتمعة حتى لا يكون منها
ما هو مفارق فانها بتقدير تركيبها واجتماعها في الصفحة العليا منها لم يحط
بها الجواهر من كل الجهات فكل جوهر منها مفارق من بعض جهاته ومنها

ان الجوهر الفرد لا يتصور ان يكون مباينا لجملة جواهر العالم لان لما بينه
يستدعي امكان المجاورة والجوهر الفرد فلا يتصور ان يكون مجاورا لاكثر من
ستة جواهر فلا يتصور ان يكون مباينا لاكثر من ستة جواهر لما معينة او غير
معينة على اختلاف الاقوال فيه **الفصل** التاسع في اختلاف الاكوان
وتماثلها وتضادها واعلم ان من لم يثبت المماسة كونا قائما بالجوهر كالقاضي
ابي بكر ومن نصر مذهبه اطلق القول بتضاد كل كونين وذلك لان كل كونين
اما ان يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او ان كل واحد منهما يوجب التخصيص
بحيز غير الحيز الاخر فان كان الاول فهما متماثلان والمتماثلان ضدان ولا
يتصور اجتماعهما بل وجودهما في الجوهر لا يكون الا حيث التعاقب عليه كما اذا
كان مستقرا في حيز اكثر من زمان فالكون المتجدد في الزمان الثاني يكون مثلا
للكون الموجود في الزمان الاول لقيام كل واحد منهما مقام الاخر في تخصيص
الجوهر بذلك الحيز وان كان الثاني فقد اختلف المتكلمون فيه فمنهم من قال
بتماثلهما لتماثل الحيزين ومنهم من قال باختلافهما لاستحالة قيام احدهما
مقام الاخر وهو الحق وعلى كل تقدير فهما ضدان لاجتماعهما فانهما لو اجتمعا
في جوهر واحد فاما ان يثبت تخصيص كل واحد منهما او تخصيص احدهما
دون الاخر ولا يثبت تخصيص واحد منهما فان كان الاول لزم كون الجوهر الواحد
في حيزين معا وهو محال وان كان الثاني فليس احدهما اولى من الاخر كيف وان
ما لم يثبت تخصيصه يلزم خروجه عن صفة نفسه فانه لا معنى للكون غير المخصص
وذلك محال وان كان الثالث فيلزم منه خروج الجوهر عن ان يكون مختصا بالحيز
وهو محال ومع ذلك يلزم منه خروج كل واحد من الكونين عن الكونية وهو
ممتنع واما من جوز قيام المماسات بالجوهر الواحد وجعلها اكوانا كالشيخ
ابي الحسن والاستاذ ابي اسحق لم يطلق القول بتضاد كل كونين لان المماسات
عنده اكوان وليست اضدادا لاجتماعها فهي اكوان مختلفة غير متضادة ولا
متماثلة والحق هو الاول لما سبق تحقيقه **الفصل** العاشر في اختلافات
بين المعتزلة في احكام الاكوان متفرعة على اصولهم ومنها نصتهم فيها الاختلافات

الاول اختلفوا في بقاء الحركة مع اتفاقهم على بقاء الاعراض فمذهب الجبائي
واكثر المعتزلة الى ان الحركة غير باقية محصين على ذلك بان الحركة عبارة
عن الكون في الحيز بعد ان كان في غيره والكون في الحيز الثاني يتقدم بوقت
الجوهر فيه غير باق بل المتجدد فيه كون اخر هو السكون والسكون هو نفس
الحركة بل ضدها والحركة لا توجد مع ضدها ولان الكون الاول في الحيز
الثاني موجب للخروج من الحيز الاول والكون الثاني ليس كذلك فهما غيران
وذهب ابو هاشم الى القول ببقاء الحركة وان الكون الاول هو في الحيز الثاني
هو الحركة وهو بعينه الكون في الزمن الثاني الذي هو السكون والقائل
ان يقول اما ما ذكره الجبائي في تفسير الحركة فمسلم ولكن لم قال بامتناع
بقائها فقوله الكون في الزمن الثاني سكون مسلم ولكن ما المانع ان يكون
الكون الواحد حركة وسكونا فقوله لانهما ضدان قلنا التضاد انما هو
بين الحركة عن الحيز والسكون فيه لا بين الحركة الى الحيز والسكون فيه
على ما تقدم قوله الكون الاول في الحيز الثاني موجب للخروج عن الحيز
الاول بخلاف الكون الثاني انما يصح هذا الكلام ان لو كان الدخول في الحيز
الثاني غير الخروج من الحيز الاول وليس كذلك بل الدخول في الحيز
الثاني هو عين الخروج من الحيز الاول على ما تقدم تحقيقه وعلى هذا فلا
يقال ان الشيء يكون موجبا لنفسه فان قيل وان تعذرت هذه العبارة
فلا يخفى ان الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج من الاول بخلاف
الكون الثاني فمقول هذا انما يصح ايضا ان لو ثبت تعدد الكونين والا
فعلى تقدير ان يكون الكون الثاني هو عين الاول فاذا كان الاول هو عين
الخروج من الحيز الاول فذلك الكون في الزمن الثاني واما مذهب ابي
هاشم فابطاله بما قدمناه من استحالة الاعراض الاختلاف الثاني ذهب
ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل وذهب الجبائي
ومن نصر مذهبه الى بقاء السكون الا في صورتين الاولى ما اذا هوى جسم
ثقيل بما فيه من الاعتمادات فامسكه الله تعالى في الجو ولم يلزمه ما

يقلبه فلا بد من تجدد السكون فيه وانما قال ذلك لان من اصله ان الطارئ
الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باسا لهوى التقبل بالاعتمادات
الطارئة الحادثة له الصورة الثانية السكون المقدور للحي فانه قال
لا بد من تجدده فانه لو بقي وامر الحي فلم يتحرك فهو مامور بالاجماع والاثم لا
يكون على عدم الفعل على اصلهم والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا متجددا
ولقائل ان يقول انما صار اليه ابو هاشم من بقا السكون مطلقا فمع بطلانه
بما ذكرنا من استحالة بقا الاعراض فهو محتج بما ذكره الجبائي في تحصيل الصورة
الثانية ولا يحصل له عنه بنا على مقتضى اصولهم من ربط الثواب والعقاب
بالافعال المقدورة ومن امر بالحركة ولم يفعلها مع بقا السكون فما فعل
شيا ولا تلبس بضد من اضداد الحركة فلا يكون مامورا ولو جاز ذلك مع
عدم الفعل المقدور لما امتنع وذلك في الفعل المكتسب على ما يراه الاشعري
ولم يقل به احد منهم ولما التزم ابو هاشم البناء في هذه الصور على عدم
الفعل لقبوه بالذبح واما ما صار اليه الجبائي من التفصيل فباطل ايضا
اما الصورة الاولى فلانه لا مانع مع امكان بقا السكون ان يخلق الله تعالى
في الجسم الفعل الهاوي سكونا ما قيا يكون به لبثه في الهوا كلبثه بالسكنات
المتجددة وما ذكره في التقرير فقد سبق ابطاله واما ما ذكره من الصورة
الثانية فانها وان كانت لازمة على ابي هاشم وغيره من المعتزلة القايلين
ببقا السكون كما ذكرناه فغير لازمة على اصولنا لما عرف في التعديل والتجويز

الاختلاف الثالث ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركان
بحاسة البصر واللمس محتجا على ذلك بان من نظر الى الجوهر او لمسه وهو
معمض العينين وهو ساكن او متحرك فانه يدرك التفرقة بين الحالتين ضرورة
وخالفه ابو هاشم في ذلك واحتج على نصرة مذهبه بان قال لا معنى للحركة
غير الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك هو السكون بعينه كما تقدم
من مذهبه ولو كان ذلك مدركا لخصوصيته من حيث ان الادراك عندهم
لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية الشي المدرك وخصوصية الكون

الاول اختلفوا في بقا الحركة مع اتفاقهم على بقا الاعراض فذهب الجبائي واكثر
المعتزلة الى ان الحركة غير باقية محتجين في ذلك بان الحركة عبارة عن الكون في
الحيز بعد ان كان في غيره والكون في الحيز الثاني يستدعي بقا الجوهر فيه غير باق
بل المتجدد فيه كون اخر هو السكون والسكون لا يكون هو نفس الحركة بل ضدها
والحركة لا توجد مع ضدها ولان الكون الاول في الحيز الثاني موجب للخروج
من الحيز الاول والكون الثاني ليس كذلك فهما غيران وذهب ابو هاشم الى
القول ببقا الحركة وان الكون الاول في الاحيازا المعينة غير مدرك ولهذا
فان راكب السفينة اذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة لا يدرك التفرقة
بين حصوصيات اكوانه في الاحيازا الهوائية المحيطة به المتدلة عليه وهو
خارق لها بل ظن كونه ساكنا غير متحرك عن حيزه من الهوا المحيط به وكذلك
ايضا فان من كان في الجو هاويا واحيازه متدلة عليه فلو علقه عنها وهو في
حيزه وانتقل منه الى غيره حالة نومه ثم استيقظ وهو في حيزه فانه لا يدرك
اختلافا في حالته مع القطع باختلاف الكون من الحيزين فان
كان ذلك مدركا لادركه كما لو رقد وهو مسلوب الكون ثم استيقظ وهو متكون
بغيره فانه يدرك ولقائل ان يقول على صحة الجبائي ما المانع على اصله ان يكون
ما يجده الناظر من التفرقة راجع الى الحيزات الشعاع الخارج من العين
وصله عن جهة اتصاله بسبب من خروج الجوهر عن حيزه فانه لا يبعد على اصله
ان يختلف احوال الشي المدرك باختلاف احوال الشعاع ولهذا فان من شدد
شعاعه في جهة نظره فانه يرى الشي على ما هو عليه ولو مال الشعاع الى
موخر راسه فانه يرى الشي الواحد شيئين وان كان الشي المدرك لا اختلاف فيه
او ان يكون ما يجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعا الى اختلاف محاذيات
الجوهر المدرك بالنظر واللمس وهذا قادح على اصول المعتزلة ولا يحصل عنه
واما صحة ابي هاشم وان كانت لازمة على ابيه فغير لازمة على اصولنا لجواز
ان يدرك المدرك امرين ولا يدرك التفرقة بينهما الاختلاف الرابع ذهب
الجبائي الى ان الكون في حالة عدمه يتصف بالحركة والسكون لانه اخص وصف

الكون ذلك واخص وصف الشي بلزمه وجودا وعدما وخالفه ابو هاشم في
ذلك وقال الحركة لا معنى لها الا كون الجوهر في مكان بعد ان كان في غيره وذلك
لا يتحقق دون قيام الكون بمحله وذلك لا يكون الا حالة الوجود واذا تقرر
ذلك في الحركة لزم مثله في السكون لان كل حركة تكون كما تقدم واعلم ان هذه
التفاريع مبنية على كون المعدوم شيا وبطلانها ببطلانه كما ياتي ثم لقايل ان
يقول مع تسليمهم كون المعدوم الممكن شيا انما على ما ذهب اليه الجبائي ما المانع
ان يكون اتصاف الكون بالحركة والسكون مشروطا بالوجود كما قلت في تحيز
الجوهر ولو قيل لهما الفرق بين الباس لم يجد اليه سبيلا واما على مذهب
ابي هاشم فانه لو قيل اذا كانت الحركة والسكون من اخص وصف الكون كما ان
قيام الجوهر بنفسه من اخص وصف الجوهر فما الفرق بين الامرين حتى انك اوجبت
كون الجوهر قايما بنفسه في العدم ولم توجب اتصاف الكون بالحركة والسكون
في حالة العدم ولم الحقت الحركة والسكون بالتحيز للجوهر دون قيامه بنفسه
واستعانته عن محل يقوم به لم يجد الى دفعه سبيلا ٥ الاختلاف الخامس ذهب
الجبائي الى ان التاليف يدرك بحاسة البصر واللمس محتجا على ذلك بما يدركه
من التفرقة بين الاشكال المختلفة باللمس والبصر وتميز بعضها عن بعض
ولم يتردد لك الا بالنظر الى التاليفات المختلفة فدل على انها مدركة باللمس
والبصر ٥ وذهب ابو هاشم في احد قوليه الى مخالفته في ذلك محتجا
عليه بانه لو ادرك اللامس والمبصر تاليف الصفحة العليا من الخشب لادرك تاليف
الصفحة التي تحتها ضرورة فيقام تاليف واحد محل جزئين من الصفحتين فلو راى
قيامه بالصفحة العليا لراى قيامها بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده والمحققان
مدخولتان اما حجة الجبائي فلقايل ان يقول ما المانع من ان يكون ما يدركه من التفرقة
عايدا الى اختلاف محاذيات الجوهر المراى او الى اختلاف المجاورات المولدة
للتاليف لا الى نفس التاليف ولا محيص عنه واما حجة ابي هاشم فلقايل ان
يقول عليها اذا جوزت قيام تاليف واحد بجوهرين فما المانع من انقسامه ادراكا
بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الاخر وان سلم امتناع ادراك التاليف

الواحد من وجه دون وجه ولكن لا نسلم ان تاليف جواهر الصفحة العليا مع
جواهر الصفحة السفلى مدركة بل المدرك انما هو تاليف جواهر الصفحة
العليا بعضها مع بعض كل واحد مع الذي يليه من جوانبه من الصفحة
العليا وتاليف كل واحد مع الاخر مراى من كلي الطرفين ولا محيص عن
الاختلاف السادس ذهب اكثر المعتزلة الى انه لا يشترط
في تولد التاليف عن المجاورة رطوبة احد المتجاورين ويبوسة الاخر وهم
من شرط ذلك واحتج من قال بعدم الاشتراط بثلاث حجج الحجة الاولى
انه لو كانت الرطوبة واليبوسة شرطا في ابتداء التاليف لكانت شرطا
في دوامه كالمجاورة وليس كذلك بدليل الصحوم العظيم والمواقيت ونحوها
الحجة الثانية انه لو اشترطت الرطوبة واليبوسة في تاليف احد
الجوهرين بالاخر لكانت صفة كل واحد من الجوهرين موثرة في الثاني
مع انها لا تعداه وهو محال ٥ الحجة الثالثة ان من اصل المعتزلة
ان كل عرض لا يتعدى حكمه الى غير محله فالبنية المخصوصة غير مشترطة
فيه كالسواد والبياض ونحوه وكل عرض يتعدى حكمه الى الجملة التي محله
منها كالعلم والقدرة ونحوه ولا بد فيه من البنية المخصوصة وحكم
التاليف لا يتعدى محله فان التاليف لواحد قايم بالجوهرين ثابت لهما
فلو شرط في التاليف الرطوبة واليبوسة والبنية المخصوصة لكان على
خلاف هذا الاصل واما من قال بالاشتراط فقد احتج بان التاليف المتولد
عن المجاورة مما يصعب فكه وتحريكه والمجاورة من رطوبة ولا يبوسة مما لا
يتحقق معها هذا التاليف ويتحقق مع الرطوبة واليبوسة فقد دار التاليف
معها وجودا وعدما فكانت شرطا فيه وهذا تفريع منهم على ان التاليف عين
المجاورة وانه متولد عن المجاورة وهو فاسد على ما سبق وتقدير تسليم
ذلك حجة لا فيما ذكروه من الحجج مدخولة اما الحجة الاولى للنافين فلقايل
ان يقول ومنا المانع ان يكون ذلك شرطا في ابتداء وجوده ولا يشترط
ذلك في دوامه الابتداء دون الدوام كما في القدرة مع المقدور فانه يشترط

بعلقها به عندكم قبل وجوده فانها مشترطة في التاليف عندكم ومع هذا
فان المجاورة المقابلة بكل واحد من الجوهرين لا تتعداه الى مجاوره واما
الحجة الثالثة فيلزم عليها سائر الاعراض التي شرطوا فيها النية المخصوصة
قولهم انما شرط ذلك فيما سبب حمله للحملة التي محله منها فبني على فاسد
اصولهم في جواز تعدي حكم العرض الى غير محله وهو محال كما ياتي وان سلم جواز
ذلك ولكن ما المانع من اشتراط ذلك ايضا في بعض الاعراض التي لا
يتعدى حكمها محلها كما في التاليف ويكون ذلك مستثنى من الاعراض التي لا
يشترط فيها الحياة حيث قلتم بكونها موجبة للاحوال دون غيرها من الاعراض
التي لا يشترط فيها الحياة وايضا فانه كما امتنع قيام سوادين بمحل واحد
وجاز ذلك في التاليف الواحد فلا يمتنع اشتراط الرطوبة واليبوسة
في التاليف وان لم يشترط ذلك في غيره من الاعراض التي لا يتعدى حكمها
محلها واما حجة القائلين بالاشتراط وان كانت لازمة على اصول المعتزلة
غير ان لقائل ان يقول ما المانع من ان يكون سبب صعوبة التفكيك لا من الرطوبة
واليبوسة بل لعدم خلق الله تعالى القدرة على ذلك في بعض الاجسام لحكم
جرى العادة او بان يخلق الله تعالى في احد الاجسام اكوانا تخصصها بجهاتها
اكثر مما يجاوله الضد المقدر فلا يوجد فعل الضد لذلك ولهذا فانه لو
تجاذب رجلان بينهما حبلا وكان احدهما اشد من الاخر انجذب الحبل من
جهته وصار غالبا لاعتمادات الاضعف مع انهما لو انفردا لا ينتقل بجذب
الحبل وان التفاوت في ذلك بسبب اختلاف اجناس التاليفات كما قاله
الجباي ○ الاختلاف السابع ذهب الجباي الى ان التاليفات تختلف
باختلاف اشكال المؤتلف بها وباختلاف جهاته وقال ابو هاشم التاليفات
كلها متجانسة احتج الجباي بان الناظر يدرك التفرقة بين اشكال الاجسام
واختلافها ضرورة كما يدرك اختلاف الاكوان والطعوم والاروائح وليس
ذلك الا باختلاف التاليف فانه لو قدر التساوي في التاليفات والتشابه
فيها لما اختلفت اشكالها واحتج ابو هاشم على التجانس بان اخص صفة نفس

التاليف قيامه بمحلين وذلك مشترك فيه بين جميع التاليفات فكانت متجانسة
وهذه الحجة مدخولة اما حجة الجباي فما ذكره على صحته في كون التاليف
مدركا باللمس والبصر فلا يجري وجهه واما حجة ابي هاشم فمبنية على قيام
التاليف الواحد بمحلين وهو باطل بما سبق وان سلمنا ذلك جدلا فلا
مانع ان يكون التاليفات مختلفة وقد اشتركت في عارض واحد لازم لها
وانما ثبت كون ذلك اخص وصف التاليف ان لو لم تكن التاليفات مختلفة
وامتناع كونها مختلفة متوقفة على كون ما ذكره من اخص وصف التاليف
وهو دون الاختلاف الثامن ذهب الجباي الى ان التاليف يحدث وقوعه
مباشرا بالقدرة ويحدث وقوعه متولدا من المجاورة وخالفه ابو هاشم في
ذلك وقال لا يحدث وقوع التاليف الا متولدا لان شرط المباشرة بالقدرة
حدوث وقوعه دون ما يولده وليس التاليف كذلك لاستحالة وقوعه دون
المجاورة المولدة له وما ذكره ابو هاشم فهو لازم على اصله لما عرفناه في اصل
التولد من اتفاق المعتزلة على ان المتولد من التسبب لا يكون الا مباشرا بالقدرة
الحادثة دون توسط التسبب عنه فاستدل على صوابنا لما جعلناه في التولد
وبيانه من ابطال كلامه تمسكوا به من الحجة فيه **الفرع** السادس في الزمان
وقد اختلف الناس فيه فمنهم من قال انه لا وجود له اصلا ومنهم من قال انه
موجود ثم اختلف القائلون بالوجود فمنهم من قال انه لا وجود له في غير الاذهان
ومنهم من قال انه موجود في الاعيان ثم اختلف القائلون بوجوده في
الاعيان فمنهم من قال انه جوهر ومنهم من قال انه عرض ومنهم من قال انه
ليس بجوهر ولا عرض فاما القائلون بكونه جوهرا فمنهم من قال انه متجدد غير باق
ومنهم من قال انه باق غير متجدد وهو جرم الفلك فاما القائلون بكونه عرضا
فمنهم من قال الزمان نسبة لموجود لم يزل ولا يزال الى ما ليس بازلي ولا يزول
ومنهم من قال انه معارنة موجود لموجود ومنهم من قال انه حركة الفلك
ومنهم من قال انه مقدار الحركة الفلكية واذا تبينا على شرح المذاهب بالتفصيل
فلا بد من تحقيق الحق وابطال الباطل منها فنقول اما القائلون بوجود

الزمان فقد زعموا ان العلم بوجود الزمان ضروري وذلك لما استقر في
الاذهان وترسخ في النفوس من الزمان وتقسيمه الغفلة له الى اعوام
واشهر وايام وساعات ودقائق الى غير ذلك مما لا يمكن معه منع وجود الزمان
قالوا فاذا ثبت انه موجود فسبيل ان وجوده في الاعيان هو ان موجودات الاعيان
يصدق اليه بانها فيه ولو لم يكن وجوده وجودا عينيا لما كان الموجود العيني فيه
واذا ثبت ان وجوده عيني قال افاضل الفلاسفة هو مقدار الحركة الدورية
الفلكية لا غير وبيان ذلك انا لو فرضنا حركتين متساويتين في السرعة والبطو
وبما متفاوتتان في الاخذ متساويتان في القطع فانا نعلم ان بين ابتدا
كل واحدة منهما وانتهائها امكان قطع مسافة وان ما بين ابتدا الحركة الاولى
وانتهائها من امكان قطع المسافة اريد هما بين ابتدا الحركة الثانية وانتهائها
وهذا ثنا وثانيا في قطع المسافة حتى كانت المسافة المقطوعة بالحركة الاولى
ازيد من مسافة الثانية منهما فاذا هذه الامكانات الواقعة بين ابتداء
الحركات وانتهائها مما يدخلها التقدير والتجزية فانه يمكن تجزيتها وتقدير بعضها
ببعض فهي من المقادير وليست من غير المقادير المتصلة لمطابقتها للحركات
المتصلة وما طابق المتصل متصل ثم قالوا وهذه الامكانات المتصلة التي
بين ابتدا الحركات وانتهائها اما ان يكون هي نفس الحركة او المتحرك او المحرك
لها او المسافة او ما هو مقدار لاحد هذه الامور او كالة فيها لا جايز ان يكون
هي نفس الحركة لوجوه اربعة الاول هو انا اذا فرضنا وقوع حركة من الحركات
فالامكان الذي بين ابتدائها وانتهائها متحد لا يختلف وما يمكن ان يقع فيه من
الحركات المختلفة بالسرعة والبطو متفاوتة ولذلك كانت متفاوتة في قطع
المسافة الثاني ان ما مثل هذا الامكان قد يقدر فرض توهمه مع عدم
توهم وقوع الحركات ولو كان هو نفس الحركة لكان متناقضا الثالث ان هذه
الامكانات لا توصف بالسرعة والبطو كالحركات فلا يكون هو نفس الحركة
والامكان متصفا بما لا يكون متصفا به وهو محال الرابع هو ان هذا الامكان
قد يكون متحدا وما يطابقه من الحركات متعددا او المتحد غير المتعدد وعلى هذا

فقد بطل ان يكون الزمان مساوقا للحركات الخ ولا يلزم من كونه على التعدد والتجدد
ومن كون الحركات كذلك ان يكون هو الحركة فانه لا مانع من اشتراك شيئين
مختلفين في عارض واحد ولا جايز ان يكون هو المحرك ولا المتحرك ولا
المسافة ولا شيء من الاجسام لان ما من جسم يفرض من الاجسام الا ويمكن فرض
باقيه مع تجدد هذه الامكانات وتعاقبها والمتجدد غيرها ليس بمتجدد فان
قيل كل جسم فهو موجود في الزمان وما نشاهده فيه وجود جميع الاجسام
ليس غير الفلك فكان ما لا الزمان فهو خطا لان كل جسم في الفلك فان الفلك
من جملة الاجسام وليس هو في نفسه ويتقدر ان يكون كل جسم في الفلك وكل
جسم في الزمان فليس في اثبات هذه الصفة لهما ما يوجب الاتحاد بينهما
ولا الاختلاف فانه على نمط الشكل الثاني من موجبتين وهو منتج فاذا لا بد وان
يكون مقدارا لاحد هذه الامور او كالة فيها وليس هو مقدار المحرك ولا
المتحرك والا كان ما هو مفاوت كغيره في مقداره متناهيا وتاليه في قطع المسافة
ولا هو مقدار المسافة والا لما تفاوتت الحركة السريعة مع اتحاد المسافة
في هذا الامكان وهو محال كيف وان هذا الامكان مما يمكن فرض توهمه
مع عدم توهم كل ما يفرض من هذه الامور وكذي كل ما يفرض لها من الاحوال
فلا يكون شيئا منها لما تحقق قبل ولان هذه الامكانات على التعدد والتجدد
وكل ما يفرض من هذه الامور فباقيه غير متجددة والمتجدد غيرها ليس بمتجدد
ولا جايز ان يكون هو نفس ما يقع به التفاوت بين الحركات من السرعة والبطو
فانه مما يقع الاختلاف فيه مع تساوي الحركات المفروضة في السرعة والبطو
المتفاوتة للاحداد القطع فاذا ليس هو الا مقدار الحركة وهو ما تطابقه
الحركة ويقع فيه وهو متناه ولها في الوجود فهو على التعدد والتجدد ومن كل
جزء منه ان وهو ثانية الزمان ويقطعه وهو ما يتصل به الماضي بالحال
وليس بجوهر لكنه لو كان جوهرا لم يخل اما ان يكون من الجواهر المحسوسة او لا
من المحسوسة فان كان الثاني خرج عن ان يكون فيه الجوهر المحسوس والزمان
فيه الجواهر المحسوسة وان كان محسوسا فلا بد وان يكون في زمان فان كان

في نفسه فهو محال وان كان في غيره لزم التسلسل فقد ثبت ان الزمان عرض
ومن جملة الاعراض مقدار ومن المقادير متصل ومع اتصاله فعل التقضي
والتجدد فهو احد انواع الكم وبطل كل ما قيل من المذاهب فيه واعلم ان هذا هو
اشبه ما قيل فيه في الزمان ومع هذا ففيه نظر اذ لقايل ان يقول لا نسلم
ان المفهوم من الزمان امر وجودي وما ذكرتموه من دعوى الضرورة اما ان تدعوا
العلم الضروري بوجود مفهوم الزمان او بمفهوم الزمان فان كان الاول فهو غير
مسلم وان كان الثاني فهو مسلم لكن لا يلزم ان يكون وجوديا فان العلم بالمفهوم
امر اعم من العلم بكونه وجوديا ثم الدليل على انه غير وجودي من وجهين الاول انه
لو كان موجودا فهو اما واجب واما ممكن لا جايز ان يكون واجبا والا لما كانت
ابعاضه على التقضي والتجدد وان كان ممكنا فاما جوهر او عرض لما سبق من
الحصر لا جايز ان يكون جوهرا لما ذكرتموه ولا جايز ان يكون عرضا والا فلا بد
له من موضوع وذلك الموضوع لا بد وان يكون جوهرا او قايما بالجوهر وذلك
اما محسوس او غير محسوس فان لم يكن محسوسا استحال ان يقوم به الزمان الذي
هو ظرف المحسوسات وان كان محسوسا لجميع الجواهر المحسوسة في الزمان
ونسبة الزمان اليها نسبة واحدة وعند ذلك فاما ان يكون قائما بكلها او ببعضها
الاول محال لان الزمان الحاصر متحد وقيام المتحد بالمتعدد محال وان كان
الثاني فليس قيامه بالبعض مع اتحاد النسبة اولى من البعض الثاني وبحث
مذهب الفلاسفة انه لو كان الزمان موجودا فاما ان يكون منقسما او غير منقسم
فان كان منقسما فاما ان يوجد لجميع اجزايه معا او انه لا يوجد منه في الحاضر
الا البعض الاول محال والا لكان الماضي منه مع الحاضر وهو ممتنع وان كان
الثاني فذلك البعض اما ان يكون منقسما او غير منقسم فان كان الاول عاد
التقسيم وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فهو محال على اصلهم لان الزمان مطابق
باجزايه لاجزاء الحركة والحركة مطابقة باجزايها لاجزاء المسافة واجزاء
المسافة عندهم متجزية عقلا الى غير النهاية والمطابق لما طابق المتجزي لا بد
وان يكون متجزيا وهذه المحالات انما لزمت من القول بوجود الزمان فلا

وجود وعلى هذا فلا يعد في قول القايل ان الزمان هو ما يقدره المقدر ويفرضه
الفارض من مقارنته موجودا لموجود وما معه من العوارض هو ما يعبر عنه
بقولهم كان كذا في وقت طلوع الشمس او غروبها اي انه قارن وجوده لطلوعها
او غروبها وان سلمنا انه موجود لكن ما المانع ان يكون وجوده في الاذهان لا
في الاعيان قولكم ان موجودات الاعيان تضاف اليه فانها فيه قلنا
بمعنى انه صفة لها ومقارن لوجودها او بمعنى انه ظرف لها الاول مسلم
ولكن لا يلزم من مقارنته للموجودات العينية ولا من كونه صفة لها ان
يكون وجوديا فانه لا امتناع في مقارنة الموجودات بالصفات العدمية
واتصافها بها والثاني ممنوع ولا يلزم من اضافتها الى الزمان بين ان يكون
الزمان ظرفا لها فلهذا فانه يصح قول القايل زيد في الراحة والخصب وان
لم يكن ذلك ظرفا له وان سلمنا انه موجود عيني فلا نسلم انه بمقدار الحركة وما
ذكرتموه من الامكانات التي بين ابتدا الحركات وانتهايها فلا نسلم انه امر وجودي
بل عدمي فان حاصله يرجع الى امكان قطع المسافة بالحركة والامكان توصف
عدمي على ما سبق تقريره قولهم انه يمكن تقدير تبعيضه ببعض غير مسلم
قولهم ان ما بين ابتدا الحركة السابقة وانتهايها من الامكان اكثر مما بين ابتدا
الثانية وانتهايها ليس كذلك بل التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو
عايد الى المسافة التي يمكن قطعها بالحركة ان كانت المسافة متفاوتة
او الى سرعة الحركة وبطوها ان كانت المسافة متحدة وعلى هذا فلا نسلم
انه يمكن فرض التفاوت مع قطع النظر عن التفاوت في المسافة والبطو
والسرعة لبعض ما ذكروه **الفرع السابع** في الثقل والخفة والاعتمادات
وامكانها ويشتمل على ثلاثة فصول **الاول** في تحقيق معنى الثقل والخفة
الثاني في تحقيق معنى الاعتماد **الثالث** في اختلافات بين المعتزلة
في احكام الاعتمادات ومناقضتهم فيها **الفصل الاول** في تحقيق معنى
الثقل والخفة اما اصحابنا فقد اختلفوا فمنهم من قال الثقل ليس عرضا
زايدا على نفس الجوهر بل ثقل الجوهر لنفسه وذاته وان كل جوهر ثقيل ولا يتصور

التفاوت بين الجواهر المفردة في الثقل وان ما يجده من التفاوت في الثقل
بين الاجسام المركبة معاين الى كثرة اجزاء الثقيل وقلتها في الخفيف
وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق في اكثر اقواله ه ومنهم من صار الى ان الثقل
والخفة من الاعراض الزائدة على نفس الجوهر كالقاضي ابي بكر ومن تصور مذهبه
وهو مذهب المعتزلة والفلاسفة وهو الاظهر وحجته انا لو ملانا انا معينا
ما وضبطنا وزنه ثم فرغنا الاناء وملاناه زيبقا فانا نجد زيادة الزيبق
على الماء في الثقل باضعاف كثيرة ربما يزيد على عشرين مرة مع تساوي اجزائهما
عددا ضرورة اتحاد الحاصر لهما ولو تساوت اعداد الجواهر في الثقل لما
كان كذلك فعلم ان الثقل والخفة من الاعراض الزائدة على نفس الجوهر فان
قيل ما يجده من التفاوت بين الماء والزيبق في الثقل والخفة انما هو راجع
الى كثرة اجزاء الزيبق وقلتها في الماء بسبب انضمام اجزاء الزيبق وتراصها
وتخلخل اجزاء الماء وانفراج بعضها عن بعض ويدل على ذلك انه لو جمد الماء
فانه ينحط عن قعر الاناء بسبب اكتنازه وانضمام اجزائه بعضها الى بعض
ولهذا فانا لو ملانا الاناء ماء مرتين ثم تجمد بين الماء ابن تفاوتا الماء وقع التساوي
بينهما في التخلخل والاكتناز ولذلك لو ملانا زيبقا مرتين ولنا هذا
منكم على امكان الخلا وهو ممنوع على ما سبق تحقيقه وان سلمنا امكان تحقق الخلا
ولكن ما المانع ان يكون نقصان الماء عن قعر الاناء بالجملة لنقصان بعض اجزائه اما
باعدام الله تعالى لها او بسبب احتطاف الهواء لها فان قيل لو كان ذلك بسبب
نقصان بعض اجزائه ظهر ذلك في التفاوت في الوزن وليس كذلك فان
وزن الماء لا يزيد على وزنه بعد جموده قلنا ولو كان التفاوت بين الاجسام في
الثقل والخفة بسبب التخلخل والانفراج فنحن نعلم ان الاناء المفروض اذا
ملاناه زيبقا وملاناه بعد ذلك ماء ان ثقل الزيبق يزيد على الماء ربما زادت
على عشرين مرة ولو كان ذلك لكثرة الاجزاء في الزيبق واكتنازها وقلتها
في الماء بسبب الانفراجات التي بينها للزم ان يكون اجزاء الزيبق اكثر من اجزاء الماء
بعشرين ضعفا وعلى حسب زيادة اجزاء الزيبق يكون زيادة العرج في الماء على اجزائه

ويلزم من ذلك ان يكون الفرج بين اجزاء الماء يزيد على اجزاء الماء بعشرين ضعفا او
ازيد ولو كان كذلك للزم ان يرى الاجسام التي لا تماس فيها في الاناء المفروض
ملاء مما اكثر من الاجسام المشغولة بالاجزاء المائية وهو محال لكونه خلاف الحس
والشاهد **الفصل الثاني** في تحقيق معنى الاعتماد وقد اختلف المتكلمون
فيه فذهب بعض اصحابنا الى نفيه كالاستاذ ابي اسحق وغيره وذهب القاضي
ابو بكر وكثير من اصحابنا والمعتزلة الى اثباته وذلك هو ما يحس في كل
جسم من الممانعة والمانعة والميل الى الجهات المختلفة فان من حمل حجرا ثقيلا
فانه يجد من نفسه ميلا الى جهة السفل وكذلك ايضا لو تجاذب اثنان
حبلا فان كل واحد يجد من نفسه ميلا من الاخر معه وما لميله الى خلاف جهة
جذبه وعلى حسب التساوي في الاعتمادات او الترجيح لاحدهما يكون التقاوم
بينهما حتى لا يحدث الحبل الى جهة احدهم او الغلبة لاحدهما حتى يتحقق الاجتذاب
في جهته دون جهة الاخر وهذا امر محسوس لكل عاقل لا سبيل الى جحده ومناكرته
ولو ساغ انكاره مع كونه محسوسا لساغ انكار ما يحس به من حرارة الجسم وبرودته
وسواده وبياضه الى غير ذلك من الاعراض المحسوسة وهو محال وهذا
هو الحق وعليه الاعتماد واذا تحقق معنى الاعتماد وثبت انه عرض زائد على الجسم
فما من جسم الا وله ست جهات وعلى هذا امكن ان يكون له بحسب كل جهة اعتماد
فيكون الاعتمادات لا تخصص الاجسام بجهاتها واحيازها بل المخصص لها
بذلك انما هو الالوان والاعتمادات زائدة على الالوان ويدل على ذلك ان الالوان
لا تخرج عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق كما سبق وليس ما يحس به
من الاعتمادات شيئا من ذلك وعلى هذا فلا يلزم اختلاف الاعتمادات بسبب اختلاف
الاحياز لعدم تاثيرها فيها ثم اختلفوا فمنهم من قال الاعتماد في كل جهة غير الاعتماد
في الجهة الاخرى وانهما متضادة ولا يتصور قيام اعتمادين بجسم واحد بالنسبة
الى جهتين حتى يكون الجوهر الواحد ثقيلا خفيفا معا ولا بالنسبة الى جهة واحدة
اذ هما متماثلان والمثلان ضدان ايضا على ما ياتي وعلى هذا فالاعتمادات اعم من
الثقل والخفة فكل ثقل وخفة اعتماد وليس كل اعتماد ثقلا او خفة ومنهم من

قال الاعتماد في كل جسم واحد وان اختلفت اسماؤه بالثقل والخفة بالنسبة الى
العلو والسفل وغيره من الجهات وان تعدد انما هو في التسمية دون المسمى
والاعتماد بالنسبة الى جهة السفل يسمى ثقلا وبالنسبة الى جهة العلو يسمى خفة
وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو
اختيار القاضي ابي بكر وعلى هذا هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين بالاعتمادات
فاما لو قلنا بتضاد الاعتمادات مع تعددها لما اجتمعت وقد اجتمعت وبيانه من
وجهين الاول ان من حرك حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا ميلا
الى جهة السفل ولو دافعه غيره الى جهة السفل فانه يحس منه اعتمادا الى جهة
فوق وميلا ومعالجة له اليها ان الثاني انه لو جاذب انسان حبلا كل واحد
الى جهته على التقاوم فان كل واحد يحس في الحبل اعتمادا الى خلاف جهته ولو
كانت الاعتمادات متعددة متضادة لما كان كذلك هذا ما ذكره الاصحاب
واما نحن فنقول لو قال قائل ان الاعتمادات متعددة مختلفة من غير تضاد
لما كان ذلك ممتنعا وليس القول بذلك مع الاحساس في كل جهة باعتمادنا
بعدما القول باتحاد الاعتماد وعود الخلاف الى التسميات مع الاحساس
باعتماد في الجهات المتقابلة كما حققناه ۞ واما المعتزلة فلهم في الاعتمادات
تفاصيل واختلافات مبنية على اصولهم لا بد من ايراد بعضها بفصل وما فصتم
فيها **الفصل** الثالث في اختلافات بين المعتزلة في الاعتمادات وما فصتم
فيها الاختلاف الاول في تضاد الاعتمادات وقد اتفقت المعتزلة على
ان الاعتمادات منقسمة الى اعتمادات لازمة طبيعية وهي اعتماد الثقيل في جهة
السفل والخفيف في جهة العلو والى اعتمادات مختلفة وهي اعتماد الثقيل
في جهة العلو عندما اذا ابجالى جهة فوق او سحب واعتماد الخفيف في جهة
السفل عندما اذا حرك اليها او الى غير ذلك من الجهات وعند هذا اختلفوا
فقال الجبائي ومن نصر مذهبه الاعتمادات كلها متضادة وقال ابو هاشم التضاد
بين الاعتمادات اللازمة والمختلفة وهل تضاد الاعتمادات اللازمة
بعضها مع بعض وكذلك الاعتمادات المختلفة فقد اختلف قوله فيها فتارة

قال بالتضاد وتارة بعدمه واحتج الجبائي بان قال الحركات في الجهتين
متضادتان فكذلك الاعتماد في الجهتين واحتج ابو هاشم على امتناع التضاد
بين الحركات المختلفة بما ذكرناه من صورة الحبل المجذوب من طرفيه ويقرره بما
سبق هذا واما نحن فنقول ما ذكروه في انقسام الاعتمادات كلها اعراض
متجددة محلوقة لله تعالى ۞ واما حجة الجبائي فحاصلها يرجع الى دعوى المماثلة
بين الحركات والاعتمادات من غير دليل فكانت فاسدة كيف وانه لو قال قائل
ان الحركة موجبة لتخصيص الجوهر بالحيز على ما سبق فلو اجتمع في الجوهر
الواحد حركتان من جهتين لكانت كل واحدة مخصصة له بتلك الجهة ويلزم منه
ان يكون الجوهر الواحد في حالة واحدة في حيزين معا وهو محال وعند ذلك
فان لم يبين ان الاعتمادات كالحركات في هذا المعنى فلا يلزم التضاد محال
كما لزم في الحركات والبيان لذلك مما لا سبيل اليه واما ما ذكره ابو
هاشم من الحجج فهي لازمة على اصول المعتزلة وعلى من قال بتضاد الاعتمادات
الاختلاف الثاني في بقاء الاعتمادات مذهب الجبائي ومن تابعه ان
الاعتمادات غير باقية من غير تفصيل وقال ابو هاشم ما كان منها لازما فهو
باق وما كان منها مختلفا فهو غير باق واحتج الجبائي بحجتين الاولى انه قال
لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل لبقي الاعتماد المختلف فيها وذلك
عندما اذا تحامل انسان على حجر ثقيل في جهة السفل واوجد فيه اعتمادا
سفليا مختلفا لان الاعتماد المختلف فيها مشارك للاعتماد اللازم في اخص وصفه
وهو كونه اعتمادا في جهة السفل والمشاركة في اخص وصف النفس عند
ابي هاشم القابل للتفصيل موجبة للاشتراك فيما عداه ۞ الحجة الثانية
انه قال ما دل الدليل على استحالة بقائه من اجناس الاعراض كالاصوات
وغيرها لم يفرق فيه بين ما هو مقدور لنا او غير مقدور لنا فكذلك في الاعتماد
واحتج ابو هاشم بحجتين ايضا الاولى انه قال الدليل الدال على بقاء الالوان
والطعوم كونها مشاهدة للاستمرار والاتصال وهو بعينه متحقق في الاعتمادات
اللازمة الثانية انه قال الثقيل اذا احتبلت فيه اعتمادات علوية فانا نعلم

رجوعه هاوما ولو لم يكن الاعتمادات السفليه باقية لما عادها وما من هذه
الحجج وان كانت مبنية على اصول لهم الفاسدة فلا بد من التنبيه على فسادها
اما الحجة الاولى للجبائي فحاصلها يرجع الى التمسك بين الاعتماد اللازم والمختلف
من غير دليل قوله ان المختلف مشارك للازم في اخص اوصافه ممنوع وما
المانع من ان يقال اخص اوصاف اللازم كونه اعتمادا سفليا لا ما وتقدير
المشاركة له في اخص اوصافه لا يلزم الاشتراك في كل صفة والا لما وقع التمايز
بين متماثلين اصلا وتقدير التسليم لذلك فحاصله يرجع الى تخطئة الخصم في
احد قوليه ضرورة تصويبه في القول الاخر وعند تعدد الجمع فليس التخطئة
في احد القولين والتصويب في الاخر اولى من العكس وعلى هذا فلو قال
اخطأت في قولي باستحالة بقاء المختلف لخرج الدليل المذكور عن ان يكون صحيحا
واما الحجة الثانية فحاصلها ايضا راجع الى التمثيل والجمع بين صورتين
فيما ثبت لاحدهما من غير دليل جامع فلا يقبل واما الحجة الاولى لابي هاشم
فهي مبنية على فاسد اصوله في بقاء الالوان والطعوم وقد ابطلناه كيف وانها
لازمة على ابي هاشم في الاعتمادات المختلفة اذ هي مشاهدة للاستمرار كمشاهدة
اللازمة ٥ واما الحجة الثانية فمبنية ايضا على ان عود المحجر هاويا الى جهة السفل
انما هو بالاعتماد السفلي وليس كذلك بل انما ذلك بخلق الله تعالى الحركة
السفلية من غير تاثير الاعتماد السفلي فيها وتقدير تسليم توقف الحركة السفلية
على الاعتماد السفلي فما المانع من تجدده في كل وقت بخلق الله تعالى له كما في
الاعراض وعند ذلك ما وجدت الحركة السفلية عند عدم الاعتماد السفلي
لا يلزم ان يكون باقيا **الاختلاف الثالث** في اشتراط الرطوبة واليبوسة
في الاعتمادات والذي ذهب اليه ابو هاشم انه اشترط في اعتماد اللازم الرطوبة
اذا كان سفليا واليبوسة اذا كان علويا دون الاعتمادات المختلفة وخالفه
الجبائي في ذلك ولم يشترط الرطوبة واليبوسة في شيء من الاعتمادات وهو
الحق احتج ابو هاشم بانه ما من شيء من ذوات الاعتمادات اللازمة السفلية
من الاحجار وغيرها اذا اوقدت عليه النار مدة لا بد وان يتكلس او يذوب والتكلس

يدل على تفرق ما كان فيه من الرطوبة والاذابة دليل الرطوبة السابقة حالة
الجمود كما يجلد المذاب بالنار وغيرها وهذه الحجة مدخولة من وجوه الاول
ان لقائل ان يقول لا نسلم ان كل سفلي اذا اوقدت عليه النار لا بد وان يتكلس او
يذوب بدليل التواقيت وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم دلالة ذلك على سابقة
الرطوبة اما في التكلس فلا نسلم انه لا يكون الا بتفرق الرطوبة بل بازالة التاليف
والانفصال بعد الاتصال بما خلقه الله تعالى من الالوان وبعدمه واما الاذابة
فقد قال الاستاذ ابو اسحق وغيره لا نسلم ان المذاب بعد الاذابة رطب بل هو
باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع المعاينة بعد من دعوى الرطوبة في الاحجار
المحسر من يبوسته فلئن قيل لا معنى للرطوبة غير معنى اذا قام بالجسم سهل فيه
قبول ذلك الجسم التشكل بشكل غيره والحجر بعد اذابته كذلك قلنا فيلزم
على هذا ان لا يكون الاحجار الصم المحسوسة الصلابة رطبة اذا لمست على هذه
المثابة وان سلمنا ان الحجر بعد الاذابة رطب ولكن ما المانع ان يكون الرطوبة
قد احدثها الله تعالى بحكم جرى العادة فلا يكون ذلك دليلا على كونها سابقة
وان سلمنا ذلك ولكن ما ذكره غير مطرد في الاحجار المكلسة التي اوقدت عليها
النار مدة دامت مطاولة حتى فرقت رطوبتها باعترافه فانها من ذوات الاعتمادات
السفلية اللازمة بدلالة الحس ولا رطوبة فيها بموافقته منه كيف وانه قد نقض
اصله في التاليف حيث انه قال لا يشترط الرطوبة في التاليف لانه لا يتعدى
حكمه محله والاعتماد السفلي اللازم كذلك فالقول باشتراط الرطوبة والفرق
تحكم لا حاصل له على انه لو قيل له ما الفرق بين الاعتماد السفلي اللازم وبين
المختلف حتى شرط الرطوبة في اللازم دون المختلف لم يجد اليه سبيلا ثم وان سلمنا
دلالة ما ذكرتموه على اشتراط الرطوبة في الاعتماد اللازم العلوي **الاختلاف**
الرابع في سبب طفو الخشبة على الماء ورسوب الحديد فيه وقد اختلف الجبائي
وابنه في ذلك فقال الجبائي سبب طفو الخشبة تحلل اجزائها وتعلق
الهواء الصاعد بها وسبب رسوب الحديد وغيره اندماج اجزائه وعدم تشبث
الهواء به وقال ابو هاشم بل سبب ذلك انما هو ثقل احد الامرين وخفة الاخر

في نفسه ولا اثر للهوا في ذلك ويلزم على الجبائي رسوب الذهب في الزيبق
وطفو الفضة عليه مع عدم تخلخل اجزاء الفضة وخرق الهوا لها لان الهوا
عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فكان يلزم من ذلك الا يمنع
رسوب الخشبة بانفصال الهوا عنها صاعدا ويلزم على ابي هاشم ما لو احدث
قطعة جديدا وغيره ووضعت على الما فانها تعوض فيه ولو رفقت وطوب
اضلاعها كالطبق ووضعت على وجه الما فانها لا ترسب مع التساوي
مع الثقل والخفة وكذلك لو وضعنا خشبة وزنها الف رطل مثلا
على الما فانها لا ترسب فيه ولو القينا عليه وزنجة من حديد او غيره فانه
يرسب فيه مع ان الطافي اثقل من الراسب باضعاف مضاعفة وعلى هذا
فالحق ما ذهب اليه اهل الحق من ان الطفو انما هو بسبب كون خلقة الله موجب
لتخصيصه بجزء والرسوب بسبب حركات خلقها الله تعالى في الراسب
ومباينات في اجزاء الما بحكم جرى العادة كما خلق الري عقيب الشرب عقيب
الاكل ونحوه **الاختلاف الخامس** الاختلاف في اعتماد الهواء
فالذي صار اليه الجبائي ان اعتماد الهوا لازم علوي وصار ابو هاشم الى انه
ليس له اعتماد لازم علوي ولا سفلي وان وجد له اعتماد ولا يكون الا
محليا بسبب محرك ويلزم على الجبائي انه لو كان الهوا منصعدا لما طفت
الخشبة على الما لانفصال الهوا عنها فصار صاعدا اذ لا سبب لطفوها عنده
غير تشبث الهوا بها ويلزم على ابي هاشم ما لو وضع الرق المنفوخ الممتلي هوا
في الماء وفسر راسبا ثم حل وكاؤه فان الهوا يشق الما ويفرق اجزاءه صاعدا
بل ولو على القاسر عن الرق في قعر الما لتحرك صاعدا حاملا للاشيا الثقيلة
من قعر الماء بتقدير تعلقها به وليس ذلك الا بسبب ما فيه من الهوا والحق في
ذلك ان الهوا ان تحرك او سكن انما هو بسبب خلق الله تعالى فيه الحركة او السكون
كما ذهب اليه اهل الحق وليس ذلك طبيعيا له **الاختلاف السادس**
ان الاعتماد هل يولد شيا ام لا والذي صار اليه الجبائي ان الاعتماد لا يولد
شيا الا حركة ولا سكونا بل المولد للحركة والسكون انما هو الحركة وقال ابو

هاشم الحركة لا تتولد الا من غير الاعتماد وقال ابو اسحق بن عياش من البصريين
الاعتماد يولد الحركة والسكون والحركة ايضا تولد الحركة احتج الجبائي بانه
قال اذا رمى الرامي حجرا فانه لا يتحرك منها ما لم يتحرك يد الرامي في جهة دفع
الحجر وعند ذلك فلو جاز ان لا يكون حركة يده مولدة لحركة الحجر مع اطراد
العادة فتعقب حركة الحجر لحركة اليد لجاز ان لا يكون المنظور مولدا للعلم
بالمنظور فيه مع تعقبه له واحتج ابو هاشم بحجتين **الحجة الاولى** انه
قال لو فرضنا خشبة يمكن نصبها قائمة على راسها منفردة فنصبت مدعوة
من ورايها بعماد بحيث لو اعتمد عليها معتمد في جهة العمود لما تحركت
ولو زال عنها العمود فانها تتحرك في الحالة الثانية من وجود الاعتماد
وزوال العمود على التعاقب وان لم يتحرك المعتمد في جهة زوالها فدل
ان الحركة تولدت من الاعتماد لا غير **الحجة الثانية** ان المعتمد
الحجر بيده لا يتحرك بيده الا بعد حركة الحجر فانه ما لم يندفع الحجر
عن حيزه فيمتنع انتقال يد المعتمد الى حيز الحجر لاستحالة التداخل
فاذا تحركت يد المعتمد تكون متاخرة عن حركة الحجر والاعتماد يكون متقدما
وما عنه التولد وهو السبب لا بد وان يكون متقدما على المتسبب وكان
ما عنه تولد حركة الحجر نفس الاعتماد المتقدم لا نفس الحركة المتاخرة وما
هو حجة المذهبين فهو حجة ابن عياش في القول بتولد الحركة عن
الاعتماد وعن الحركة واعلم ان هذا الاختلاف فيما بينهم متفرع على
القول بالتولد ونحن فقد ابطلناه غير انا نسلم لهم صحة التولد جدلا ونناقضهم
في حججهم باصولهم فنقول اما حجة الجبائي فلنا بل ان نقول وكما ان
حركة الحجر متعقبة لحركة يد الرامي عادة فهي متعقبة لاعتماد يده عادة
وليس القول مع ذلك بتولد حركة الحجر عن حركة يد الرامي اولى من القول
بتولدها عن اعتماد يده فان قال الجبائي انما فاه التولد الى الحركة
لانه ضرورة استقلالها والتولد منها من غير اعتماد بخلاف الاعتماد فانه
لم يثبت استقلاله بتولد الحركة منه في صورة من الصور وبيانه ان من حرك

به حركة به مقدورة مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء وبلزم من حركة
به حراما عليها من الشعور والاطفار والشعور والاطفار لا حياة فيها فلا
يتعدى اليها حكم القدرة واذا لم تكن متحركة بالقدرة مباشرة لزم ان يكون
متولدة من الحركة المباشرة بالقدرة فلقايل ان يقول وان سلمنا حدوثها على
اصلكم او لاحياة في الشعور والاطفار وانها غير مباشرة بالقدرة ولكن
لا يلزم ان يكون متولدة من المقدورة بل امكن ان يكون متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها
لما عليها من الشعور والاطفار بسبب اتصالها وان سلمنا استحالة الحركة
بالتولد منها في هذه الصورة فالاعتماد ايضا قد استقل بتولد الحركة على
اصل الجباي حيث قال الحجر المرتفع لا استبعد له مكثا في منتهاه ثم لا يرى
بعد ذلك الموجود حالة المكث ليس هو الحركة بل الاعتماد محركة الهوى
على هذا يجب ان يكون عنده متولد من الاعتماد واما الحجة الاولى لابي هاشم
فلقايل ان يقول لا اسلم زوال الخشبة وحركتها عند زوال العمود بدون
حركة المعتمد الدافع لها واما الحجة الثانية فلقايل ان يقول لا اسلم
ان حركة المعتمد لا تكون الا بعد حركة الحجر منزلة على حركة يد المعتمد
ولهذا يصح ان يقال تحركت يده فتحرك الحجر ولا يحسن ان يقال تحرك الحجر فتحركت
يده واذا ابطلت حجة المذهبين فقد بطل مذهب بن عياش على ما لا يخفى الا
خلاف السابع اختلف الجباي وابنه في الحجر المقذوف الى جهة العلو اذا
عاد هاويا الى السفل فقال الجباي بناء على اصله في ان الحركة لا تتولد من غير
الحركة ان حركته هاويا متولدة من حركة الصاعدة وقال ابو هاشم بناء على
اصله ان تولد الحركة انما يكون عن الاعتماد ان تولد حركته هاويا من الاعتماد
اللازم السفلي وهذا الاختلاف ايضا بينهم مفرع على القول بالتولد وقد
ابطلناه وابطلنا حجة كل واحد منهما على معتمده ولا بد من مناقضتهما في خصوص
ما نحن فيه واما الجباي فيلزمه من القول بامكان تولد حركة الهوى من
الحركة صعودا هوي الحجر عند تولد الحركة الصاعدة متولدا منها وان لا
ينتهي الحجر المقذوف بالحركة الى الرمي منتهى الحركة الاولى فانه ليس تولد

الحركة سفلا من الحركة الاخيرة الصاعدة اولى من الاولى وهو خلاف
الحس وايضا فان كل حركة من الحركات المتعاقبة صعودا متولدة مما
قبلها على اصله ويلزم من ذلك ان يتولد عن كل حركة صاعدة حركة صاعدة
الى غير النهاية فالقول به لا يتولد عن الحركة الاخيرة الا حركة هاوية دون
غيرها حكم لا دليل عليه واما ابو هاشم فيلزمه في تولد الحركة السفلية
من الاعتماد اللازم ما الزم لابنه في القول بتولدها عن الحركة صعودا فانه
اذا كان تولد الحركة السفلية عن الاعتماد اللازم فهل لا تولدت عنه في
ابتدا حركته صعودا وايضا فان الاعتمادات المتعاقبة المختلفة في جهة
العلو كل واحد منها متولد عما قبله وعند ذلك فلو قيل فما المانع من تولد
كل اعتماد عن اعتماد قبله مهما وجد الحجر المرمي منفذا في الهوا ولم اختص
الاعتماد الاخير منها بعدم التولد منه دون ما قبله لم يجد الى دفعه سبيلا
فان قيل انما لم يتولد الحركة السفلية عن الاعتماد اللازم السفلي في ابتدا
الحركة صعودا لكونه مغلوبا بقوة الاعتماد المجتلب وانما انقطع التولد
عن الاعتماد المجتلب في جهة العلو لضعفه في الطرف الاخير من مدافعة الهوا
الراكد له ومقاومته له حالة نفوذه فيه بحيث يضعف عن الاعتماد
اللازم السفلي ويقوى عليه فتتولد عنه الحركة السفلية قلنا هذا انما
يلزم ان لو امتنع الخلا في مسافة الحركة صعودا والا فبتقدير الخلا فلا
مانع ولا مقاوم وان سلمنا امتناع الخلا ولكن انما يلزم ما ذكرتموه ان
لو كان الهوا راكدا او متحركا الى جهة السفل والا فبتقدير كونه ايضا
متحركا الى جهة العلو موافقا في اعتماده للاعتمادات المجتلبة فلا
مانعة ايضا ولا مدافعة فان قيل فان لم يكن ذلك بسبب مدافعة
الهوا الا ان ما يتولد عن كل واحد من الاعتمادات المجتلبة يكون اضعف
مما تولد منه ولهذا فانا نحس بضعف اخر الاعتمادات المجتلبة بالنسبة
الى اولها الى ان يسحق او يترجح عليها الاعتماد اللازم فيتولد الحركة
السفلية عنه قلنا اذا كان كل اعتماد تولد عن اعتماد يكون اضعف مما يتولد

عنه فما المانع ان يكون الاعتمادات اللازمة ايضا غير باقية بل متجددة
وبعضها متولد من المعنى وعلى هذا فاذا كان اول الاعتمادات المختلة
منتجا على باقي الحجر المتحرك صعودا من الاعتماد اللازم السفلي صح ان
يكون ما يتولد عنه ايضا واجبا على ما يتولد عن الاعتماد اللازم وهلم جرا
وعند ذلك فلا يتحقق ضعف الاعتماد المختل بالنسبة الى الاعتماد
اللازم وان قيل بان الاعتماد اللازم باق غير متجدد كتجدد الاعتماد المختل
فقد ابطلناه فيما تقدم **الاختلاف الثامن** قال اكثر المعتزلة
انه يمتنع ان يكون بين وصول الحجر المرفوع في جهة العلو الى منتهاه وبين هويه
زمان سكون محتجين على ذلك انه لا موجود في الحجر غير الاعتماد اللازم والاعتماد
المختل واحدهما يتولد الحركة العلوية والاخر الحركة السفلية وليس فيهما
ما يتولد منه السكون فلا سكون وقال الجبائي لا استبعد ذلك وربما
احتج من نصر مذهبه بان الاعتمادات المختلة في جهة العلو اذا علت
الاعتماد اللازم في جهة السفل تولد منها الحركة العلوية ولا يزال كذلك
الى ان يساوي الاعتماد المختلة اللازمة ثم تضعف عنها فيعود الحجر هابطا
ففي حالة رجحان المختلة يكون تولد الحركة العلوية وبعد رجحان الاعتماد
اللازم يكون تولد الحركة السفلية وفيما بين ذلك يجب القول بالسكون لاستحالة
تولد الحركة العلوية عن الاعتماد المختل والحركة السفلية عن الاعتماد
اللازم ضرورة المساواة وهذا الاختلاف وان كان مبنيا على فاسد اصولهم
في القول بالتولد فقد ابطلناه غير انه لا بد من مناقضة محجوجهم على ما يقتضيه
اصولهم نقول اما حجة النظام فلقائل ان يقول وان سلم انه لا موجود
يمكن التولد منه غير الاعتمادين اللازم والمختل ولكن ما المانع عند المساواة
بينهما من تولد السكون عن احدهما اما اللازم او المختل واذا كان احدهما
منتجا كان التولد عنه الحركة واما الجبائي وان كانت لازمة للنظام
من المعتزلة غير انه يلزم من ذلك ان يكون السكون متولدا من احد الاعتمادين المتساويين
وهو على خلاف اصله في امتناع التولد عن الاعتماد على ما سبق **الاصل**

الثالث فيما يوصف به الجواهر والاعراض ويشتمل على ثمانية فصول
في اقسام الصفات في تحقيق معنى التماثل والتماثلين واثبات ذلك على
منكريه في تحقيق معنى الخلافين في انه هل يتصور الاختلاف بين الشيئين
مع اشتراكهما في اخص صفة النفس في تحقيق معنى المتضادين في تحقيق
معنى المتقدم والمتاخر معا في تحقيق معنى العبرتين في ان كل عرضين
متماثلين فهما ضدان في اقسام الصفات مذهب اهل الحق ان الصفة
الثبوتية تنقسم الى صفة نفسية ومعنوية اما الصفة النفسية فعبارات
الاصحاب فيها مختلفة بناء على اختلافهم في الاحوال فمن قال بنفي الاحوال
وهم الاكثرون وهو الاصح على ما ياتي قالوا الصفة النفسية عبارة عن كل صفة
ثبوتية راجعة الى نفس الذات لا الى معنى زائد عليها ومنهم من قال صفة
النفس كل صفة ذلك الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليها ومال
العبارتين واحد ويدخل فيها كون الجوهر جوهرا وذاتا وثبتا وموجودا
ولا يدخل فيها كونه حادثا وقابلا للاعراض ومتحيزا اما كونه متحيزا فلانا
بينا انه لا معنى له غير وجوده في المكان او تقديره في المكان ولا يخفى ان
ذلك صفة زائدة على ذات الجوهر ملازمة له لا لانها نفسه وذاته اما
كونه حادثا فلا معنى له كون وجوده مسبوقا بالعدم وذلك ايضا صفة
زائدة على ذات الجوهر لا لانها نفسه وكذلك قابلا للاعراض ومن مال الى
القول بالاحوال كالقاضي ابي بكر وغيره فعنده صفات النفس احوال زائدة
على وجود النفس ملازمة لها واولى العبارات عند المذهب ما ذكره بعض
الاصحاب من ان الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية زائدة على الذات
لا يصح تقويم انفكاكها مع بقاء الذات الموصوفة بها وذلك كما ذكرنا الامثلة
فان كون الجوهر جوهرا وشيئا وذاتا ومتحيزا وقابلا للاعراض وحادثا احوال
زائدة على وجود الجوهر عند القاضي وغيره من القائلين بالاحوال ولا يتصور تقويم
انفكاكها مع بقاء ذات الجوهر واما الصفة المعنوية فعبارة عن كل صفة
ثبوتية دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ثم اختلف اصحابنا فمن قال

بالاحوال قسم الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير
معللة كالعلم والقدرة ونحوه ومن انكر الاحوال انكر الصفات المعللة ولم يجعل
كون العالم عالما والقادر قادرا زايدا على قيام العلم والقدرة بذاته ٥ واما
المعتزلة فانهم قسموا الصفات الى نفسية ومعنوية والى صفة حاصلة بالفاعل
وليست نفسية ولا معنوية والى صفة تابعة للحدوث وليس حاصلة بفعل الفاعل
ولا هي نفسية ولا معنوية اما الصفة النفسية فهم فيها مختلفون والذي صار
اليه الجباي ان صفة النفس اخص وصف النفس وهو ما يقع به تماثل المثلين واختلاف
المختلفين ككون السواد سوادا والبياض بياضا ولم يجعل كونه كونا صفة
نفسية ولم يجوزوا اجتماع صفتي نفس في شي واحد وقال اكثرهم صفة النفس
هي الصفة اللازمة للنفس وجوزوا على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات
واحدة لامكان تعدد الصفات اللازمة في النفس ككون السواد سوادا وكونا
وعرضا وشيا ويدخل فيه كون الرب تعالى عالما وقادرا لكونه لازما لنفسه
واتفقوا على ان صفة النفس هي التي يشترك فيها الموجود والمعدوم ويكون ثابتة
للشي في حال وجوده وفي حال عدمه كما ذكروه من الامثلة ٥ واما الصفة
المعنوية فقد اختلفت عباراتهم فيها ايضا فمنهم من قال الصفة المعنوية كل
صفة معللة بمعنى زايد على الموصوف ككون العالم عالما وكون القادر قادرا
في الشاهد ٥ ومنهم من قال الصفة المعنوية كل صفة زايدة جايزة ٥ واما
الصفة الحاصلة بالفاعل وليست نفسية ولا معنوية فهي الحدوث عندهم
وانما قالوا الحدوث ليس صفة نفسية لان المعدوم الممكن عندهم يتصف بكونه
نفسا مع انتفاء صفة الحدوث عنه وليس صفة معنوية اذ هو غير معلل واما
الصفات التابعة للحدوث فهي ما لا تعلق لها في حالة العدم ولا يتصف
بها الممكن المعدوم الا بعد وجوده وكلما سقته في امتناع استنادها
الى فعل فاعل وقدرة قادر وهي منقسمة فمنها ما هو واجب الحصول مع الوجوب
والحدوث ومنها ما لا يجب حصوله عند الحدوث كتحيز الجوهر وقبول الاعراض
في المحل وتضادها والحاب العلة معلولها وقبح القبيح واما ما لا يجب حصوله

عند الحدوث فمنها ما هو تابع للارادة ككون الامر امرا فان قول القايل لغيره
افعل قد يوجد ولا يكون امرا على ما تحقق قبل وانما يصير امرا بالارادة وككون
الفعل تعظيما واهانة وطاعة ومعصية فانه قد يوجد الفعل ولا يوصف
بشي من ذلك دون القصد والارادة واما حسن الحسن فمنهم من جعله من الصفات
التابعة للحدوث وجوبا كالقبح ومنهم من جعله تابعا للارادة والقصد ومنه
ما اختلفوا في كونه تابعا للعلم او الارادة كاحكام الفعل واتقانه فمنهم من
قال انه تابع للعلم دون غيره متحققا على ذلك لمن يدرب بصيغة وحصل له
بها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاحايين من تلك الصناعة ما هو على غاية الحكمة
والاتقان من غير قصد وارادة وهو دليل استقلال العلم به ومن قال ان المؤثر
في احكام الفعل انما هو الارادة مشروطا بكون العالم عالما به واتفقوا على ان ما
يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري واختلفوا فيما تؤثر فيه الارادة
فمنهم من قال المؤثر من الارادات ما كان معتقدا ومختارا للمريد دون ما كان منها
ضروريا بخلاف العلم ٥ ومنهم من لم يفرق بين الارادتين كما لم يفرق بين العلمين
وهو اختيار ابي هاشم واذا اتينا على تفصيل مذاهبهم في الصفات واستقصائها
على احسن ترتيب فلا بد من تتبعها على ما هو المالوف من عادتنا فنقول اما
اولا فهو ان ما ذكروه من نسبة الصفات فمبني على فساد اصولهم ان المعدوم
الممكن شي وذات وان الوجود زايد عليه وسنبين ابطاله فيما بعد ونبين
ان المعدوم ليس بشي وان كل صفات الاثبات لا تحقق لها الا مع الوجود
وانه ليس منها ما يكون متقدما عليه هذا من جهة الجملة واما من جهة التفصيل
فنقول اما قول الجباي فقد اكثر الاصحاب في الرد عليه بالسنة فانقايسه
والذي يراه ان يقال قوله الصفة النفسية هي اخص وصف النفس وما يقع به
الاختلاف بين الذوات ان اراد به ما يدل بالوصف به على نفس الذات لا على
معنى زايد عليها فهو ما قاله اصحابنا وان اراد به ما يدل الوصف به على معنى
زايد على الذات خاص بها دون غيرها وبه الافتراق بين تلك الذات
وغيرها وهو جالبنوس على ما هو مذهبه فهو مبني على القول بالاحوال وسياتي

بقية

ابطاله واما من قال منهم الصفة النفسية ما كانت ملازمة للنفس فقد وافقوا
على ان صفة النفس لا تكون معللة ويلزمهم من ذلك ان يكون عالمية الرب تعالى
وقادريته ومريديته ليست من الصفات النفسية مع كونها ملازمة لذات الله
تعالى ضرورة انها معللة بالعلم والقدرة والارادة كما بيناه في الصفات
وعلى تاملي تحقيقه في العلل والمعلولات واما قول من قال الصفة المعنوية
كل صفة معللة بمعنى زائد على الموصوف بها فيلزمهم ان يكون عالمية الرب تعالى
صفة معنوية وان لا تكون العالمية في الشاهد صفة معنوية لما بيناه في
الصفات من امتناع تحقق الغرف من العالمية شاهدا وغايبا وان ما هو اللازم
لاحدى العالميتين يكون لازما للاخرى وعند ذلك فان كانت العالمية في
الشاهد معللة لزم مثله في الغايب وخرجت العالمية في الغايب عن ان تكون
صفة نفسية وان كانت العالمية في الغايب غير معللة لزم مثله في الشاهد وخرجت
العالمية في الشاهد عن ان تكون معنوية وكل واحد من الامرين مخالف لاصولهم
واما قول من قال الصفة المعنوية كل صفة جايزة فهو منقوض عليهم بالحدوث
فانه من الصفات الجايزة والجواهر والاعراض وليس هو من الصفات المعنوية
عندهم وان قالوا المراد بالصفة الجايزة ما كانت معللة فهو عود الى العبارة
الاولى وقد عرف ما فيها واما ما ذكروه في الصفة الحاصلة بالفاعل ولست
نفسية ولا معنوية فهو مبني على كون الوجود زايدا على الذات المتصفة بالوجود وان
المعدوم المكن نفس وذات وسياتي ابطاله واما ما ذكروه من الصفات اللاحقة
للحدوث اما ما قيل بوجوب ثبوته تابعا للحدوث فهو حال لا ثبوت له قبل
الحدوث وعند ذلك فلا يخلو اما ان يفرع على القول بثبوت الاحوال او
نفيها فان فرعنا على القول بنفي الاحوال وهو الصحيح على ما ياتي فلا ثبوت
لشيء من هذه الصفات التي قيل بوجوب اتباعها للحدوث او ان يكون من الصفات
الوجودية وكل موجود حادث فلا بد له من فاعل بالاتفاق من الخصوم ومنا
ولم يقولوا بكل واحد من القسمين وان فرعنا على القول بثبوت الاحوال فقد
تردد قول القاضي فيها فقال تارة كقول المعتزلة انها غير مقدورة بل تابعة

للحدوث

للحدوث متمسكا في ذلك بما عساه ان يكون ملحدا للمعتزلة فيه على ما ياتي شرحه
وابطاله وقال تارة انها وان كانت احوالا فهي وما لا وجود له من الوجود بالفاعل
حتى انه قال ان كون العالم عالما وكون القادر قادرا في الشاهد وان كان
معللا بالعلم والقدرة فهو وعلته بالفاعل وليس معنى كون العالم علة للعالمية
ان العلم مقتض للعالمية كاقتضاء القدرة مقدورها بل معناه ان العالمية
ملازمة في حدوثها لحدوث العلم لا غير وهذا هو الحق وعليه التعويل
اذا فرعنا على القول بالاحوال ويدل على ذلك ان هذه الصفات صفات
اثباتية متجددة بل ان لم تكن وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكون واجبة لذاتها
او ممكنة لذاتها لا جايز ان يكون واجبة الثبوت لذاتها لوجهين الاول انها
لو كانت واجبة الثبوت لذاتها لما زالت ثابتة وقد قيل انه لا ثبوت لها قبل
الحدوث الثاني انها لو كانت واجبة الثبوت لذاتها لما كانت صفة للغير على
ما عرف غير مرة وان كانت ممكنة الثبوت لذاتها فكل ممكن ان يكون فهو ممكن
ان لا يكون وما هذا شانه فلا بد له من مرجح لثبوته على نفيه والا لتحقق احد
الجايزين من غير مرجح وهو محال كما سبق وان لم يكن بد من المرجح فقد بينا
انه لا موثر الا الله تعالى ولا مسبب سواه فيلزم ان يكون مستنده اليه كاستناد
الحدوث اليه هذا بالنظر الى الدلالة واما الالزام فهو ان الحدوث حال متجدده
وما ذكروه من الصفات احوال متجددة ولو قيل لهم ما الفرق بين الحدوث
وباقي صفات الاحوال اللازمة للحدوث حتى ان الحدوث مفتقر الى الفاعل دون
غيره لم يجدوا اليه سبيلا فان قيل الحدوث انما افتقر الى الفاعل لانه جايز
ان يكون وجايز ان لا يكون بخلاف ما ذكرناه من الصفات فانها مع فرض
الحدوث ليست جايزة ان تكون وجايزة ان لا تكون بل واجبة الوقوع مع
الحدوث فلا يلزم من افتقار الحدوث الى الفاعل افتقارها اليه قلنا قبل لزوم
من تسليم كون الحدوث مستندا الى الفاعل لكونه جايزا ان يكون وقوع الكلام
مقيدا ومصروفا الى بعض جهات الافادة وكذلك صرف الفعل الى
بعض جهاته من التعظيم والاهانة والطاعة والمعصية مستندا الى

الفاعل لكونه جايزا باتفاق منهم ولم يقولوا به ثم قد بينا ان ما ذكروه من الصفات
ايضا جايزة فيلزم استنادها الى الفاعل قولهم انها واجبة الوقوع
مع الحدوث قلنا الحدوث وما ذكروه من الصفات متلازمان وجودا
وعدما فانه كما انه يلزم من الحدوث ما ذكروه من الصفات ومن عدمه عدمها
فكذلك يلزم تحقق الحدوث عند فرض تحققها وعدمه عند فرض عدمها وعند
ذلك فليس القول بكون الحدوث جايزا واستناده الى الفاعل وجعل باقي
الصفات واجبة التبعية اولى من العكس وان سلمنا ان الحدوث جايز وباقي
الصفات المذكورة واجبة فقد قلتم تارة لا يعلل ما كان من الاحوال واجبا
وانما يعلل ما كان منها جايزا وعلى هذا فكون العالم عالما في الشاهد عند
قيام العلم به اما ان يكون واجبا او جايزا فان قلتم انه واجب فيلزم ان لا يعلل
طرد الاصل كم في هذا الباب وقد قيل انه معلل فلا يكون واجبا وان كان
جايزا فيلزم استناده الى الفاعل ضرورة كونه جايزا كما قلتم في الحدوث
اذ التفرقة من غير دليل تحكم لا حاصل له فان قيل يلزم من حصول الحال بالفاعل
محال وما لزم عنه المحال فهو محال وبيان لزوم المحال من وجهين الاول
انه لو احدث الله تعالى شيئا فعند حدوثه اما ان يكون عالما بحدوثه
او غير عالم بحدوثه الثاني تعالى والا كان الباري تعالى جاهلا بحدوث
الحوادث وهو محال وان كان عالما بحدوثه فاما ان يكون عالما بحدوثه
قبل وقت حدوثه كما قالت السالمية انه تعالى كان عالما في الازل بان العالم
موجود قبل وقت حدوثه او لم يكن الاول فمحال فانه يلزم من كون الرب تعالى
عالما بحدوث ما ليس بحادث ان يكون ايضا جاهلا لكونه عالما بالشيء على
خلاف ما هو عليه ويلزم من ذلك ان يكون عالميته بكونه حادثا متجددة بتجدد
الحدوث وعند ذلك فاما ان يقال بحصولها بالفاعل او لا يقال به لا جايز
ان يقال بالاول والا كانت عالمية الرب تعالى مخلوقة له وهو محال باتفاق
المسلمين والثاني يوجب ان لا يكون الاحوال معللة وهو خلاف الفرض او ان
يقال بحصول بعض الاحوال بالفاعل دون البعض وهو تحكم لا حاصل له وهو

ايضا محال الثاني في بيان لزوم المحال انه اذا جاز وقوع الاحوال
بالفاعل امكن ان يكون كون المتحرك متحركا حاصل بالفاعل ولا حاجة الى
الحركة وذلك يجر الى ابطال القول بالاعراض وابطال الاعراض يجر
الى ابطال القول بحدوث العالم وهو محال وهذه المحالات انما لزمت من كون
الاحوال حاصلة بالفاعل فكون محالا قلنا اما الاشكال الاول فيندفع لوجهين
الاول انا بينا فيما تقدم من الصفات ان علم الله قديم ازلي وانه متعلق بالمعلو
مات المتجددة المختلفة من غير تجدد فيه ولا اختلاف وعالمية الرب تعالى حال
لعلة فكما يلزم ذلك في علمه لم يلزم في عالميته الثاني ان ما ذكروه لازم عليهم
حيث قالوا ان القدرة لا تؤثر في الذوات اذ هي قديمة في حالة العلم وانما
تؤثر في الوجود والوجود عندهم صفة حال اصلا ثبوت له قبل الحدوث وعند
ذلك فما هو جوابكم لهم في حصول الوجود بالفاعل مع كونه حالا هو جواب لنا
اما الاشكال الثاني ففيه جوابان ايضا الاول ان ما ذكروه انما يلزم ان لو
قيل الفاعل يؤثر في الحال مطلقا وليس كذلك بل انما يؤثر في الحال دون الذات
عندنا تأثيره في اثبات الواسطة التي هي علة لها ولا يمتنع ان يكون تأثير الفاعل
فيها مشروطا بتأثيره في الذات لاستحالة ثبوت الحال دون الذات التي هي علة
لها الثاني انه يلزمهم ما الزمناه عليهم في الاشكال الاول **الفصل الثاني**
في تحقيق معنى التماثل والتماثلين واما يدل على مذهبه وقد ذهب بعض المتكلمين
الى امتناع تحقق التماثل من شيئين اصلا محتجا على ذلك بان كل شيئين اما
ان يتفقا من كل وجه او يتفقا من وجه ويفترقا من وجه فان كان الاول فلا
تعدد ولا تمايز وان كان الثاني فلا مماثلة لان المماثلة مع التباين محال وخالفه
في ذلك جماعة العقلاء من الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم من الطوايف ثم اختلف
القايلون بالتماثل في العبارات الدالة على معنى المثلين اما اصحابنا فالمثلان
عندهم عبارة عن كل موجودين مشتركين في الصفات النفسية ومن لوازم الاشتراك
في الصفات النفسية بين شيئين مشاركة كل واحد منهما للاخر فيما يحله ويجوز عليه
ويمتنع ولا جرم قال بعض الاصحاب المثلان كل شيئين سد احدهما مسد الاخر فيما

يجب ويجوز من الصفات وقال الحرا المثلان هما الموجودان اللذان يجب
لاحدهما ما يجب للاخر ويجوز عليه ما يجوز عليه ويمتنع عليه ما يمتنع عليه
وعلى هذا فمن قال من اصحابنا بعود الصفات النفسية الى نفس الذات لا الى
معنى زايد عليها على ما عرف قال التماثل بين الذوات لا نفسها وذواتها
غير معلل بامر زايد عليها ومن قال بعود الصفات النفسية الى الاحوال
اللازمة كالقاضي ابي بكر فقد تردد في التماثل هل هو حال زايد على الذوات
من الاحوال اللازمة من صفات الاجناس ام لا فقال تارة انه غير زايد عليها
لانه لو كان زايدا عليها فاما ان يكون ثابتا للواحد من الذوات بتقدير ان لا
يخلق غيره او لا يكون ثابتا الا بتقدير خلق غيره من الذوات المشاركة في الصفا
النفسية الاول محال فان الشي لا يماثل نفسه واما يماثل غيره ولا غير والثاني
يلزم منه خلو الذات عن الحال الثابت لها من غير معنى وهو خلاف المتفق عليه
وقال تارة انه لا يمتنع كونه زايدا عليها ويكون ثابتا لكل واحد من احاد الذوات
بتقدير انفراده وان لم يسم تماثلا الا بتقدير وجود ما يشاركه في صفاته النفسية
فلا بد من تحرير هذا المعنى فيه فان البين من الصفات النفسية لا يختلف كان
منفردا او مع غيره ومع ذلك فانه لا يطلق عليه التماثل بتقدير انفراده بالنظر
الى ما له من الصفات النفسية دون وجود ما يشاركه فيها واذا امكن ذلك
بتقدير عود التماثل الى الصفات النفسية امكن مثله بتقدير ان يكون التماثل زايدا
عليها وعلى هذا قال ان اعدنا التماثل الى صفات الاجناس امتنع تعليله لان
صفات الاجناس لكون الجوهر جوهرا والسواد سوادا غير معلل بالاتفاق وعلى
ما سيأتي تحقيقه فيما بعد وان اعدنا التماثل الى امر زايد على صفات الاجناس
فنفي تعليله تردد هذا واما نحن فنقول الاشبه بالتفريع على القول بالاحوال
ان لا يكون التماثل زايدا على صفات الاجناس فان اثبات ما لم يدل الدليل
عليه ولا العلم به ضروري ممتنع وبتقدير ان يكون زايدا على صفات الاجناس
فالاشبه ان يكون معللا بها فاذا عرف معنى التماثل وانه اشتراك الموجودين
في الصفات النفسية فليس من ضرورة ذلك الاشتراك في كل ما يعرض من

الصفات الخارجة عنها وعلى هذا فقد بطل معتمد المنكرين التماثل واذا بنينا
على ما اردناه من تحقيق مذهب الحق في التماثل فلا بد من الاشارة الى اقوال المعتزلة
في ذلك السبع لها وقد اختلفت عباراتهم فيه فقال ابن الجبائي واكثر المعتزلة
المثلان هما المجتمعان في اخص اوصاف النفس واجمع هؤلاء على ان الاجتماع
في الاخص يوجب الاجتماع في سائر صفات النفس التي هي لا لمعنى وقال
الجبائي المثلان هما المستويان في صفة النفس وقال البجار المثلان هما
المجتمعان في صفة من صفات الاثبات اذا لم يكن احدهما بالثاني وهذه الاقوال
كلها مدخولة اما قول من قال المثلان هما المجتمعان في اخص اوصاف النفس
فهو باطل من اربعة اوجه الاول انه مبني على القول بالاحوال وان النفس لها
صفات خاصة وعامة وسيأتي ابطاله الثاني وان سلمنا ذلك جدلا غير انه
يلزم مما ذكروه تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة وهو محال وبيان اللزوم
هو ان حكم التماثل بين المتماثلات واحد من حيث هو تماثل وقد يوجد ذلك بين السوادين
كما يوجد بين البياضين واذا كان تماثل البياضين لاشتراكهما في اخص وصف
البياض وتماثل السوادين لاشتراكهما في اخص وصف السواد فلا يخفى ان
اخص وصف السواد مخالف لاخص وصف البياض وبه وقع الاختلاف بين
السواد والبياض ويلزم من ذلك ان يكون التماثل بين البياضين وبين السوادين
مع اتحاد مفهومه معللا بخصوص وصف السواد وخصوص وصف البياض
مع اختلافهما فيه تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة وهو محال والا لجاز ان
يكون حكم العالمية معللا بالعلم تارة وبالقدرة تارة وهو خلاف المعقول وحكم
العالم من حيث هو عالم وان لم يختلف عندنا شاهدا ولا غايبا على قولنا بالاحوال
فهو معلل بالعلم والعلم من حيث هو علم لا يختلف شاهدا ولا غايبا وان اختلفا
في جهة العرضية والحدوث وغير ذلك فكانت علة الحكم في الشاهد والغايب
واحدة بخلاف ما ذكروه فان قيل والتماثل بين السوادين وبين البياضين
وان كان واحدا الا انه معلل في البياضين والسوادين بالاشتراك في اخص
وصفيهما واخص وصف السواد من حيث هو اخص وصف لا يخالف اخص وصف البياض

من حيث هو اخص وصف وان اختلفا من جهة السوادية والبياضية فتعليل
التماثل في الكل يكون ايضا بعلة واحدة قلنا فاخص وصف النفس اما ان
يكون زايدا في البياض والسواد على مفهوم كون السواد سوادا ومفهوم كون
البياض بياضا او لا يكون زايدا عليه فان كان الاول فهو باطل من وجهين الاول
ان كون السواد سوادا وكون البياض بياضا صفة حالية عند هذا القايل
وكونه اخص وصف لو كان صفة زايدة عليه لكان حالا ويلزم منه فيلزم
الحال بالحال وهو محال الثاني انه لو كان صفة زايدة على كون السواد
سوادا والبياض بياضا فاما ان يكون اخص وصف له او اعم لا جايز ان يكون
اعم اذ الاعم لا يوجب كون ما اتصف به اخص وان كان اخص فكونه اخص ايضا
صفة زايدة عليه والكلام في هذه الصفة الزايدة كالكلام في الاول وهو
تسلسل ممتنع وان كان الثاني وهو ان لا يكون صفة زايدة على كون السواد
سوادا وكون البياض بياضا فقد لزم المحذور وهو تعليل الحكم الواحد
بالعلل المختلفة ه الوجه الثالث هو ان الاشتراك في اخص وصف
النفس اما ان يوجب الاشتراك في الاعم او لا يوجب فان كان الاول فالكلام
عليه من وجهين الاول انه يلزم منه ان لا يقع الاشتراك في الوصف الاعم بين
المختلفات لانه لو وقع الاشتراك بين المختلفات في الاعم فاما ان يكون الموجب
او لا لموجب فان كان الاول فلا بد وان يكون غيرها اوجب من الاشتراك في الوصف
الاخص وفيه تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة وهو محال كما سبق وان
كان الثاني فهو ايضا محال لما تقدم في الصفات الثاني انه اذا كان الاشتراك
في الاخص موجبا للاشتراك في الاعم فالتماثل لا يتم بدون الاشتراك في جميع
صفات النفس ولا معنى لتخصيص ذلك بالاشتراك في الاخص دون غيره
وهذا هو مذهبنا وان كان الثاني وهو ان لا يكون موجبا للاشتراك في
الاعم فهو خلاف اصولهم ه الرابع انه لو كان تماثل المثلين معللا بالاشتراك في
اخص وصف النفس فالتماثل بين السوادين او البياضين اما ان يكون واجبا لما
او جايزا فان كان الاول فهو ممتنع على اصلهم اذ من اصلهم امتناع تعليل الواجب

ولهذا قالوا بان عالمية الرب تعالى لما كانت واجبة له امتنع ان يكون معللة
بالعلم ولو امكن التعليل بغير الوجوب فما المانع من تعليل عالمية الرب مع وجوبها
ولا يخفى ان العرف يحكم غير معقول وان كان الثاني لزم جواز تماثل السوادين
تارة واختلافهما تارة وهو ظاهر الاحاله وقد اورد الاستاذ ابو اسحق
اعتراضين اخرين لا بد من سردهما والتنبيه على ما فيهما الاول انه قال الارادات
كلها مشتركة في معنى الارادة من حيث هي ارادة واختلافها انما يكون بالنظر
الى متعلقاتها من الحركة والسكون وغيره فالارادة المتعلقة بالسكون
من حيث هي متعلقة بالسكون مخالفة الارادة المتعلقة بالحركة من حيث هي
متعلقة بالحركة فاخص وصف هذه تعلقها بالحركة وهذه بالسكون والقدرة
المتعلقة بالحركة مشاركة للارادة المتعلقة بها في التعلق بالحركة وكذلك
في السكون الارادة المتعلقة بالحركة او السكون في اخص وصفها وهما
مختلفان ه الثاني انه قال لو كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف
النفس لما عرف تماثل المثلين من جهل اخص وصف النفس الذي هو علة
التماثل وليس كذلك فانا نعلم من حال كل عاقل انه يعلم تماثل البياضين وتماثل
السوادين وان كان جاهلا باخص وصف نفس كل واحد منهما وهما ضعيفان
اما الاول فلقايل ان يقول لا نسلم ان اخص وصف الارادة المتعلقة بالحركة
والسكون تعلقها بالحركة او السكون مطلقا بل اخص وصفها تعلقها بتخصيصه
بحال دون حالة وزمان دون زمان واخص وصف القدرة المتعلقة بكونها
مخصصة لوجوده دون عدمه كما سبق تحقيقه في الصفات ولا يخفى اختلاف
الامرين واما الثاني فمع التفريع على القول بالاحوال انما يلزم ما ذكر ان لو
توقف معرفة الحكم على علته وهو غير مسلم بل معرفة العلة انما يتوصل اليها
عند الجهل بها من حكمها واما ان كان ذلك منه مع التفريع على القول بنفي
الاحوال فلا علة ولا معلول عنده فكيف يصح القول بان من لم يعلم العلم
لا يعلم حكمها واما الجباي المثلان فما المشتركان في صفة النفس ان اراد
بصفة النفس ما يدل الوصف به على الذات لا على معنى زايد عليها فهو القول

المختار على اصلنا وان اراد به ما يدل الوصف به على معنى زايد على الذات فان اراد
به جميع اوصاف النفس فهو قول القاضي من اصحابنا وهو مبني على القول بالاحوال
وسياتي ابطالها وان اراد لاخص وصف النفس كما ذهب اليه ابنه فلزمه ما
لزمه واما قول البغداديين المتماثلان هما المشتركان في صفة من صفات الاثبات
اذ لم يكن احدهما بالثاني اما يريد به ان الشيئين اذا اشتركا في الصفة الاثباتية
فهما متماثلان مطلقا من كل وجه كما قاله ارباب الخصوص او هما متماثلان فيما
وقع الاشتراك به لا غير فان كان الاول فهو منتقض بالسواد والبياض
فانهما قد اشتركا في صفة من صفات الاثبات كالعرضية واللونية والحدوث
وليس احدهما من الثاني وهما غير متماثلان من كل وجه بل هما مختلفان وان كان
الثاني فيلزمه جواز التماثل بين الشيئين من وجه دون وجه وقد وافق على
ان الرب تعالى مشارك لبعض الحوادث في بعض الصفات الاثباتية
كالعالمية القادرية ولم يجوز مع ذلك القول بكون الرب تعالى مماثلا للحوادث
اصلا ولا من جهة ما وعلى هذا فلو قيل له ما المانع ان يكون الرب تعالى
مماثلا للحوادث من جهة دون وجه لم يجد الى دفعه سبيلا

الفصل الثالث

في تحقيق معنى الخلافين وقد اختلفت عبارات اصحابنا في معنى الخلافين تفريعا
على القول بالاحوال ونفيها فمن قال بالاحوال قال المختلفان كل شيئين اختص
كل واحد منهما عن الاخر ببعض صفات النفس دون البعض فانما كان كذلك لان
الاختلاف لا يكون بين الموجودات وذلك ان الاختلاف صفة اثبات فلا يكون
لما ليس بثابت وبيانه ان نقيض الاختلاف لا اختلاف ولا اختلاف عدم
محض لصحة اتصاف العدم المحض به ولو كان صفة ثبوتية لامتنع ان يكون
صفة العدم المحض وعلى هذا فالتماثل والتضاد والتغاير صفة ثبوتية
ايضا لمثل هذا البيان وعلى القول بالاحوال فالوجود مشترك بين جميع
الموجودات والوجود صفة نفسية لكل ذات على اصولنا ولا يتصور اختصاص
بعض الذوات به دون البعض وعلى هذا فيكفي في الاختلاف اختصاص احد
الموجودين عن الثاني ببعض صفات النفس ولا يتصور ان يكون احدهما

مختصا عن الاخر بجميع صفات النفس وذلك كالاختلاف بين الجوهر والعرض
والسواد والبياض فان الجوهر قد اختص عن العرض بكونه جوهرا وقابلا للاعراض
ومتحيزا والعرض عن الجوهر بكونه عرضا وقائما بالمحل وان اشتركا في الوجود
والحدوث وكذلك من الصفات النفسية وكذلك السواد مختص عن البياض
بكونه سوادا كالعرضية والقيام بالمحل والوجود والحدوث وهل يصح اطلاق
التماثل على المختلفين باعتبار ما اشتركا فيه من بعض صفات النفس كالوجود
وغيره فالمنقول عن القاضي والفلاسفة من اصحابنا انه لا مانع من ذلك في
الحوادث لفظا ومعنى اذا لم يرد به التماثل في غيرها وقع به الاشتراك ولهذا
قال الفلاسفة كل مشتركين في الحدوث فهما متماثلان اي في صفة الحدوث وعلى
هذا فمن قال بان الباري تعالى مماثل لغيره في الوجود فهو غير ممتنع معنى وان
كان ذلك ممتنعا سمعا لعدم ورود السمع به واما من قال بنفي الاحوال قال
المختلفان كل موجودين اختص احدهما عن الثاني بما يدل الوصف به على نفسه
وذاته دون معنى زايد وعلى هذا فلا يتصور على هذا الاصل اشتراك المختلفين
في بعض الصفات النفسية اصلا اذ الصفة الراجعة لنفسه على هذا عاينة
الى نفس الذات لا الى صفة زايدة عليها وذات كل واحد من المختلفين لا يحقق لها
في الاخر فلا يكون الاختلاف بين المختلفين معللا بصفة زايدة على ذاتيهما
بخلاف ما اذا كان الاختلاف بالاحوال الزايدة على ذات المختلفين فان قيل
فهل يجوز على هذين الاصلين اطلاق القول بان الله تعالى مخالف لخلقه وان
ما له من الصفات مختلفة ام لا قلنا اما اطلاق كون الرب تعالى مخالفا لخلقه
وخلاف خلقه متفق عليه عند اصحابنا واكثر المتكلمين ولا مانع منه نظرا
الى المعنى ولا بالنظر الى اللفظ اذ الاطلاق بذلك في كل عصر شايع ذايع
من غير نكير فكان ذلك مجمعا عليه ومن المعتزلة من منع من اطلاق ذلك كالصيمري
وابي الهذيل محتجا على بانه لو كان الرب تعالى مخالفا لخلقه لكان ذلك من اسمايه
لكفر منكره وهو خلاف الاجماع وهو غير صواب اذ لقايل ان يقول لا نسلم ان
كل ما يعتقد انه من صفاته تعالى يكون معدودا من اسمايه وان سلم ذلك فلا نسلم

ان كل ما كان معدودا من اسمايه لكن منكره على ما سياتي تحقيقه فيما بعد واما
الصفات واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيها فمنهم من قال ليست متماثلة
ولا مختلفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي المغايرة بينهما
وصفات الرب تعالى غير متغايرة على ما سبق في الصفات وعلى هذا الاصل
يجب احد الغيرية فيذاته احد المثلين والخلافين وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف
نظرا الى ما اختصت به كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف
الغيرية والحق في ذلك ان من انكر الاختلاف لا ينكر اختصاص كل صفة من صفات
الرب تعالى بما لا ثبوت له في باقي الصفات النفسية ومن اثبت الاختلاف
لا ينكر اسقاط الغيرية عن صفات الرب تعالى بالتفسير السابق ذكره غير ان
كل واحد منهما يقول انا لا اعني بالخلافين الا ما ذكرته ولا منازعة في الاصطلاحات
بل المتبع في ذلك انما هو ورود السمع باطلاقه اطلق والا فلا واذا عرف
ما معنى التماثل والاختلاف فلا يخفى ان البياضين متماثلان وان السواد
والسواد لبياض مختلفان نظرا الى ما ذكرناه من المعنى ولا وازع من اطلاق
ذلك لغة فان من قال البياضان متماثلان والبياض والسواد مختلفان لم
ينكر عليه احد من اهل اللسان وبه تظهر فساد قول من قال من المتكلمين ان
التماثل والاختلاف لا يكون الا في الجوهر بما قام فيهما من الاعراض التي هي في
حكم التماثل كبياضين والاختلاف كسواد وبياض مثلا وان الاعراض لا يكون
متماثلة ولا مختلفة لعدم قيام العرض بالعرض والذي يؤكد بطلان مذهبه
انه اذا كان البياضان كالسواد مع البياض فيما يرجع الى تلك التماثل والاختلاف
عنهما فيلزم ان لا يختلف حكم الجوهر سواء قام بهما بياضان او باحدهما بياض
وبالاخر سواد وهو محال فان قيل البياضان وان لم يكونا متماثلين فهما في
حكم المماثلة والسواد والبياض وان لم يكونا مختلفين فهما في حكم المخالفة
فافترقا قلنا اما ان يراد بحكم المماثلة والمخالفة وجود خاصية المماثلة
والمخالفة من الاشتراك في الصفات النفسية والاختلاف فيها او معنى اخر
فان كان الاول فهو المطلوب ولا حرج في العبارة وان كان الثاني فلا بد من

تصويره والدلالة عليه ولا يمتنع جمود العبارة الجلية عن المعنى وقد سلك
الاصحاب في الرد على هذا المذهب طريقين اخرين الاول انه لو كان تماثل الجواهر
واختلافها بما قام بها من الاعراض التي في حكم المماثلة والاختلاف للزم منه
ان يقضي بالتماثل والاختلاف على الجوهرين معا عندنا اذا اتصفا بالبياض
واحدهما بالحركة والاخر بالسكون وهو محال الثاني انه يلزم منه ان
يكون الجوهر الواحد مماثلا لنفسه او مخالفا لنفسه عندنا اذا اتصف عليه بياضان
او بياض وسواد في وقتين مختلفين وهما ضعيفان اما الاول فلانه لا يمتنع
بالتفريع على المذهب المذكور ان يقال بالتماثل بين الجوهرين من وجه والاختلاف
من وجه واما الثاني فمن جهة ان التماثل والاختلاف وان كان على
مذهب هذا القايل بالاعراض غير انه مشروط بالتغاير ولا مغايرة
بين الشيء ونفسه واذا عرف معنى المثلين والخلافين فاعلم ان من قال المثلان
كل موجودين اشتركا في جميع الصفات النفسية والخلافان ما اختص كل
واحد عن الاخر ببعض الصفات النفسية فلا يتصور عنده ان يقال تماثل
الشيئين من وجه واختلافهما من وجه او التماثل يوجب الاشتراك في جميع
الصفات النفسية والاختلاف مانع منه وهو متناقض محال ومن قال
بان كل شيئين اشتركا في اي صفة كانت من صفات الاثبات لم يمنع ان يقال
باختلاف الشيئين من وجه وتماثلهما من وجه بناء على ما وقعت به المشاركة
منهما والاختلاف

الفصل الرابع

في انه هل يتصور الاختلاف
بين الشيئين مع اشتراكهما في بعض صفة النفس نقول اختلف المتكلمون
في ذلك فاختار القاضي ابو بكر وجماعة من اصحابنا وجميع المعتزلة المنع من
ذلك ومنهم من جوزه وهو قول القاضي ايضا احتج النافون بانه لو جاز ذلك
لجاز اشتراك السوادين في اخص وصفيهما وهو كون كل واحد منهما سوادا
مع اختصاص احدهما بصفة نفسية لا ثبوت لها في الاخر بان يكون احدهما
سوادا حلاوة والاخر سوادا ليس بحلاوة وذلك يقتضي كون العرض الواحد
سوادا حلاوة وهو محال وبيان الاحالة اما على القول بنفي الاحوال فظاهر

اذ السواد والحلاوة وجودان وذاتان وليس لاحدهما حال زايد عليهما
ويستحيل في العقل ان يكون للوجود الواحد له وجودان او للذات الواحدة
ذاتان وانما على القول باثبات الاحوال فقد احتج الاصحاب عليه بمسالك
الاول انه لو جاز ان يكون العرض الواحد سوادا عالما لكان من حيث هو علم
مشروطا بالحيوة ومن حيث هو سواد غير مشروط بالحياة وذلك في العرض
الواحد محال وهو ضعيف لانتقاضه بالعلم فانه مشروط بالحياة من حيث هو علم
وان لم يكن مشروطا بها من حيث هو عرض وما هو الجواب عنه هاهنا به يكون الجواب
في محل النزاع المسلك الثاني انه لو جاز ان يكون سوادا حلاوة وسوادا ليس
بحلاوة لم يخل اما ان يكونا مثلين او خلافين لا جايز ان يقال بالاول لان المماثلة
انما تتم بالاشتراك في جميع صفات النفس وذلك غير محقق فيما نحن فيه وان كانا
خلافين فاما متضادان او غير متضادين لا جايز ان يقال بالاول والا لتضادا
في كل صفة اختلفا فيها كالسواد والبياض وليس كذلك فيما نحن فيه وان كان
الثاني امتنع اجتماعهما وعند ذلك فلو طرا على محلها بياض فلا شك في كونه
مضادا للسواد الذي ليس بحلاوة والسواد الذي هو حلاوة ان لم يضاده امكن
ان يجتمعا وهو محال وان ضاده من حيث هو سواد وجب ان لا يضاده من حيث
هو حلاوة ويلزم من ذلك ان يكون العرض الواحد مضادا للشيء وغير مضاد
له وهو ممتنع وهذه المحالات انما لزمت من القول بكون السواد حلاوة فيكون
محالا وهو ايضا ضعيف من وجهين الاول ان لقايل ان يقول لم لا يجوز
ضدان على صوبكم وعند ذلك فلا مانع ان يقال بتضاد السوادين المعروضين
من جهة ما اختلفا فيه وعلى هذا فلا يكون التضاد بينهما في كل ما وقع به الاختلاف
بينهما الثاني وان سلم الاختلاف بينهما من غير تضاد ولكن ما المانع منه
والقول بانه يفضي ذلك الى ان يكون البياض مضادا له من حيث هو سواد ولا
يكون مضادا له من حيث هو حلاوة فليس بممتنع فانه اذا لم يمتنع عدم مضادة
البياض للسواد من حيث هو عرض وحادث وموجود وان كان مضادا له من
حيث هو سواد فلا يمتنع ان يكون البياض مضادا للسواد من حيث هو سواد

فلا يمتنع ان يكون البياض مضادا للسواد من حيث هو سواد ولا يكون مضادا
له من حيث هو حلاوة المسلك الثالث انه لو جاز ان يكون السواد حلاوة
لامكن ان يكون ايضا عالما وقدرة وارادة وان يمتنع في العرض الواحد حصايص
جميع الاعراض المختلفة مع اتحاده وهو ممتنع لثلاثة اوجه الاول انه اقام
به من المحل يجب ان يكون عالما قادرا اسود وفيه تعليل الاحكام المختلفة
بعلة واحدة ولو جاز ذلك لجاز ان يكون العلم موجبا للقادرية والمريدية
وهو ممتنع الثاني انا اذا علمنا كون المحل اسود لم نعلم كونه عالما وقادرا ومريدا
فانه يدل على امر زايد على ما دل عليه ما علمناه او لا من كونه اسود وذلك معلوم
بالضرورة فلو جاز ان يكون السواد هو العلم والقدرة لبطلت دلالة ما علمناه
من كونه عالما وقادرا على امر زايد على ما دل عليه كونه اسود ويلزم منه نفي
الاعراض وابطال طريق التوصل اليها من احكامها وكل كلام في تفاصيل الاعراض
اذا جر الى نفي اصل الاعراض كان متناقضا الثالث انه يلزم من ذلك امتناع
التمييز بين الاعراض وما جر الى نفي ما هو معلوم بالضرورة فهو محال وهو
ضعيف ايضا اذ لقايل ان يقول اما الاول فانما يلزم ان لو لم يكن العرض
الواحد احوال متعددة موجبة لتلك الاحكام المختلفة وليس كذلك على ما هو
اصل الخصم هاهنا واما الثاني فانا وان سلمنا دلالة العالم على امر زايد
على ما دل عليه الاسود لكن من جهة ان العالم يدل على عرض اخص وصفه
كونه عالما والاسود يدل على عرض اخص وصفه كونه سوادا وكونه عالما
وكونه سوادا احوال زايدة على نفس العرض المتصف بها وليس فيما ذكرتموه
دلالة على امتناع اتحاد العرض مع اتصافه بما بين الحالتين وهو محل
النزاع وعلى هذا فلا مانع من كون العرض الواحد سوادا حلاوة وبما قررناه فانها
يكون دفع للثالث ايضا من حيث ان التمييز حاصل بالنظر الى غير الاحوال وان
اتحد العرض المتصف بها وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على المطلوب غير انه يلزم
عليكم اشكال وذلك ان اخص وصف الحياة في حقها كونها حياة واخص وصف
الحياة في حق القديم كونها حياة والحياتان مشتركان في هذه الصفة الخاصة

وهما مختلفان وعلى هذا فالواجب انما سلول مسلول القابلين في الاحوال على
ما نعرفه قبل **الفصل** الخامس في تحقيق معنى المتضادين وقد اختلفت
عبارات الناس فيه فقالت الفلاسفة الضدان كل كليتين متعاقبتان على
موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف والبعد فقولهم ذاتان
احتراز عن العدم والوجود والاعلام بعضها مع بعض وقولهم متعاقبتان على
موضوع احتراز عن الجواهر اذ هي غير متضادة لعدم وجودها في الموضوع وقد عرف
معنى الموضوع عندهم فيما تقدم وقولهم واحد احتراز عن المتعاقبات على الموضوعات
المتعددة وقولهم يستحيل اجتماعهما فيه احتراز عن الاعراض المختلفة التي ليست
متضادة كالسواد والحلاوة مثلا وقولهم وبينهما غاية الخلاف والبعد احتراز
عن الوسائط مع الاطراف كالسواد والبياض مع الحمرة والوسائط بعضها
مع بعض كالحمرة والصفرة ونحو ذلك فانها غير متضادة عندهم فانها وان كانت
من الذوات المتعاقبة على موضوع واحد ويستحيل اجتماعها فليس بينها غاية
الخلاف والبعد بل ذلك انما هو للاطراف كالسواد والبياض مثلا فهما ضدان
واما اصحابنا فالضدان عندهم اعم من الضدين بهذا الاعتبار والعبارة عن ذلك
ان يقال الضدان كل معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد لذاتيهما من جهة
واحدة فقولنا معنيان احتراز عن الوجود والعدم والاعدام بعضها مع بعض
والجواهر بعضها مع بعض والجواهر مع الاعراض والقديم مع الحادث فانها
غير متضادة وقولنا ويستحيل اجتماعهما احتراز عن الاعراض المختلفة التي
ليست متضادة كما ذكرناه من مثال السواد مع الحلاوة وقولنا في محل واحد
لان التضاد لا يتحقق له عندنا دون قيام المعنيين بمحل واحد وفيه احتراز
عن مذهب اكثر المعتزلة حيث انهم لم يشترطوا في التضاد قيام المعنيين بمحل
واحد بل قالوا ان العلم بالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد الجهل بالسواد
وان قام بجزء اخر من ذلك القلب لانهما لو اجتمعا لوصفت الجملة بانها عالمة بالسواد
وجاهلة به في حالة واحدة وهو محال بنا على اصلهم ان الصفات التي من شرطها
الحيوة اذا قامت ببعض الجملة حكمها الجملة مضادة للكراهية الربانية لا في محل نظرا

الى امتناع اجتماع حكميهما منه تعالى وعلى كونه مريدا لشيء وواحد وكارها له ونحن
نبين امتناع تعدي حكم الصفة عن محلها الذي هي قائمة به وقد ابطلنا القول
بقيام ارادة لا في محل في مسائل الصفات كيف وانه لو قيل لهم من اصلكم انه
يستحيل الجمع بين الموت والحياة مع عدم التضاد فما المانع لو سلم لكم امتناع
الجمع بين العلم بالسواد والجهل به في جزء من القلب ان يكون ذلك لا لجهة
التضاد بل بضرورة امتناع اختماع الحكمين كما قاله بعض المتاخرين منهم لم يحدوا
الى دفعه سبيلا وقولنا لذاتيهما احتراز عن علم الانسان بسكونه وحركته
فانهما وان تعذر اجتماعهما فليسا متضادين لان امتناع الجمع بينهما لم يكن لذاتيهما
بل بواسطة وذلك لان العلم بالسكون يلزمه السكون والا كان العلم بالشيء
على خلاف ما هو عليه وهو ممتنع والسكون مضاد للحركة بواسطة مضادة
السكون اللازم للعلم به الحركة فلم يكن امتناع الجمع بين العلم بالسكون والحركة لذاتيهما
بل بواسطة فلا يكونان متضادين وسواء اتحد محل العلم بالسكون والحركة او اختلف
كعلم الواحد منا بسكون غيره وحركة ذلك الغير فانهما لا يجتمعان لما ذكرناه وان اختلف
محلهما وعلى هذا فلا تضاد بين العجز والحركة الاختيارية فان تعذر الجمع بينهما
ليس لذاتيهما بل بواسطة مضادة العجز للقدرة وامتناع وجود الحركة الاختيارية
لعدم القدرة عليها فلم يكونا متضادين وعليك بالنسبة لكل ما يرد من هذا القبيل
فان قيل فالموت عند معظم اصحابكم وعلى ما قرروه في اضداد العلوم مضاد
للعلم وعلى ما قرروه في تحقيق التضاد من استحالة الجمع بين المعنيين لذاتيهما
فيمتنع ان يكون الموت ضدا للعلم فانه لا مانع من ان يقال بان امتناع الجمع بين
الموت والعلم لا لذاتيهما بل لفوات شرط العلم بالموت وهو الحياة كما قاله المعتزلة
وبعض اصحابكم قلنا لو امتنع التضاد بين الموت والعلم بنا على ما ذكرتموه ولامتنع
بذلك ايضا التضاد مطلقا وهو خلاف اجماع العقلاء وذلك لان ما من شيء
تعذر التضاد بينهما الا ويمكن ان يقال التضاد بينهما وامتناع وجود احدهما
مع الاخر لم يكن لتضادهما بل لفوات شرطه وهو عدم الاخر ويلزم من كون الموت
ضدا للعلم والقدرة التضاد بين العلم والقدرة كما لزم التضاد بين الحمرة والصفرة

عند مضادتها للسواد والبياض اذ هو تمثيل من غير حكم موثر ثم ان كان المورد
معتبرا فيلزمه ان يقول تضاده للبياض للساص المماثل له لمضادتهما باعترافه
للسواد وما هو جوابه هنا هو جوابنا فيما نحن فيه وقولنا من جهة واحدة احتراز
عن القرب والبعد والصغر والكبر والطول والقصر ونحو ذلك بالنسبة الى
شيئين وانهما لا يتضادان وان كانا في محل واحد الا بالنسبة الى شيء واحد
وعلى ما حققناه في معنى البياض يمتنع ان يكون الفعل من حيث هو فعل ضد
الشيء لان ذلك الشيء المضاد للفعل اما ان يكون فعلا فان كان فعلا فاما
ان يكون مضادا له من جهة كونه فعلا او لا من جهة كونه فعلا فان كان الاول
فهو محال والا لاجتمع عرضان مختلفان في محل واحد من حيث هما فعلان
وهو محال وان كان الثاني فكل ثابت ليس بفعل غير خارج عن ذات الله
تعالى وصفاته وهي غير مضادة للافعال والا لما تصور وجود الافعال
معها وهو محال وعلى هذا ايضا فكل ما لا يرجع الى صفات اجناس الموجودات
لا يكون موجبا للتضاد كالامور المستندة الى موافقة الشرع ومخالفته والى
الاضافات والاعتبارات لكون الفعل ظلما وجورا وحراما وحلالا وحسنا
وقبيحا الى غير ذلك **الفصل السادس** ان كل عرضين متماثلين ضدان
مذهب الشيخ ابي الحسن ومتبعيه ان كل عرضين متماثلين كسوادين وبياضين
ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما في محل واحد واجمعت المعتزلة على
خلافه الا ما نقل عن بعضهم انه قال بامتناع اجتماع حركتين متماثلتين بمحل واحد
وقد استدل الاصحاب بمسالك **الاول** لو جاز قيام العرض الاعراض
المتماثلة بمحل واحد لامكن قيام سوادين متماثلين بمحل واحد ولا شك ان
وجود السوادين في المحل يوجب كونه اسود وعند وجود سواد اخر فيه اما ان
يوجب له حكما او لا يوجب له حكما فان كان الاول فاما ان يكون ذلك الحكم هو ما
اوجبه السواد الاول او غيره لا جائز ان يكون هو ما اوجبه السواد الاول لان
ايجاب ما وجب وتحصيل ما حصل محال ثم لو جاز ذلك لجاز وقوع مقدور
بقدرتين وهو خلاف الاجماع منا ومنهم وان كان غيره فهو ممتنع لوجهين الاول

انه لو جاز قيام حالين متماثلين بمحل واحد بناء على شيئين متماثلين لجاز
ان يقوم بالذات الواحدة وجودان بناء على قدرتين متماثلتين لان
الوجود عندهم حال ولم يقولوا به الثاني ان ما قام به علم بشيء فانه يعلم
من نفسه كونه عالما به فلو قام به علم اخر بذلك الشيء مماثل للعلم الاول لوجب
له عالمية اخرى لكان الشخص عالما بعالمية الثانية فانه من المستحيل
ان يكون الانسان عالما ولا يعلم كونه عالما وان كان الثاني وهو ان لا
يوجب لمحله حكما فهو ممتنع اذ يلزم منه تخلف الحكم مع وجود علته وسببه
ان العلة لا بد وان تكون مطردة منعكسة وعلى هذا ان قلنا بان كل صفة
توجب لمحلها حكما فقد اطردت الدلالة في جميع الاعراض المتماثلة
وان خصصنا ذلك ببعض الصفات كصفات والالوان كما قالت
المعتزلة طردنا هذه الدلالة فيها دون غيرها هذا كله اذا قلنا
بالاحوال والا فحاصل المسلك يرجع الى الالزام **المسلك الثاني** ان
قام بنفسه علم نظري بشيء فاما ان يقال بجواز قيام علم اخر نظري به
فذلك الشيء مماثل للعلم الاول او لا يقال بجوازه فان كان الاول فيلزم منه
صحة القول بالنظر في تحصيل العلم بما هو معلوم وذلك محال باتفاق
العقلاء وان كان الثاني فقد قيل بامتناع اجتماع المتماثلين في المحل الواحد
وتحصيل العلم بما هو معلوم وهو المطلوب وهو قوي جدا **المسلك الثالث**
انهم قالوا لو جاز قيام عرضين متماثلين في المحل الواحد لكان المحل اذا قام به
سواد واحد فاما السواد اخر فكل عرض يقبله المحل لا يخلوا عنه او عن ضده
فبتقدير عدم السواد الثاني وجب ان لا يخلوا المحل عن ضده وضد السواد
المفروض عدمه وهو ايضا ضد السواد المفروض وجوده ويلزم من ذلك
اجتماع السواد وضده في محل واحد وهو محال غير ان هذا المسلك مبني على
القول بان المحل اذا قبل حكما لا يعرى عنه او عن ضده وقد اومأنا الى
ابطاله في امتناع عرو الجواهر عن الاعراض وان سلم ذلك غير ان المسلم امتناع

خلو ذلك المحل عن جنس ذلك العرض او عن ضده لا عن ذلك العرض والمحل
غير خال عن جنسه وهو السواد الاخر فان قيل ما ذكرتموه وان دل على امتناع
قيام المتماثلين بمحل واحد فهو معارض بما يدل على نقيضه وهو انا قد نشاهد
الجسم يعمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد حالك وليس ذلك غير
تضاعيف احاد السواد والجواب انا نمنع ان الكدرة والكهبة سواد بل هي الوان
اخر مضادة للسواد ولا يتصور تعاقب الاول منها مع وجود الثاني **الفصل**
السابع في تحقيق معنى الغيرية والعبارة الجامعة المانعة لذلك
على اصول اصحابنا قول الشيخ ابي الحسن الاشعري في احد قوليه الغيران
كل موجودين يصح مفارقة احدهما للاخر بالعدم او الحيز وانما قيد الحد بالموجودين
لان المتغاير صفة اثبات على ما تقدم في الخلافين فلا يكون صفة العدم
وانما رددنا المفارقة بين الحيز والعدم ولم نوجب المعية بينهما ولم نقتصر على احدهما
لانه لو اوجب المعية بينهما لما وقعت المغايرة مع انتفاء احدهما وثبوت الاخر
وليس كذلك فان الاعراض المختلفة والمتماثلة متغايرة وهي غير متفرقة
بالحيز لعدم تحيزها ولو اقتصر على احدهما في التحديد لم يكن الرسم جامعا
ولهذا فانه لو اقتصر على المفارقة بالعدم وقال ما قاله اولا الغيران كل
موجودين يصح عدم احدهما مع وجود الاخر للزمه السؤال المشهور الوارد
عليه في هذه العبارة وهو ان لا يعلم المغايرة بين الاجسام بتقدير اعتقاد
قدمها لاستحالة عدم القديم وليس كذلك بل المغايرة معلومة ولو قدر
امتناع العدم عليها ولو اقتصر على القول بان الغيرين كل موجودين يصح مفارقة
احدهما للاخر في الحيز لامتنع التغاير بين الاعراض لعدم تحيزها وليس كذلك
وعلى هذا بنى الاصحاب امتناع التغاير بين ذات القديم وصفاته والصفات
القديمة بعضها بالنسبة الى بعض لكونها وجوديات ممتنع مفارقة البعض
منها للبعض لا بالعدم ضرورة قدمها واستحالة عدم القديم ولا بالتحيز
اذ هي غير متحيزة وربما زيد في التحديد الزمان ولا حاجة اليه وعلى هذا

فالغيران اعم من المثلين والخلافين كانا او غير متضادين فان قيل ما ذكرتموه
منقوض ومعارض اما النقض فمن ثلاثة اوجه الاول النقض على اصلكم
بالقدرة الحادثة مع مقدورها فانهما غيران وليس احدهما مفارقا للاخر لا
في العدم لضرورة اقترانهما ولا في الوجود في الحيز لعدم تحيزهما اذ هما عرضان
الثاني انه ينتقض بالاعراض المتلازمة كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية
وكذلك اجناس الاعراض التي لا تخلو الجوهر عنها فانها متغايرة وان لم يصح
مفارقة بعضها لبعض لا في العدم لتلازمهما ولا في الحيز لعدم تحيزهما
الثالث انه اذا اعتبر في الغيرية جواز المفارقة بالعدم او الحيز فيلزم ان
لا يكون الباري تعالى مغايرا للحوادث وان كانت الحوادث مغايرة
له لاستحالة مفارقته لها بالعدم ضرورة وجوب وجوده وقدمه ولا بالحيز
لاستحالة تحيزه واما المعارضة فبحدود اخرى اختلفت فيها عبارات المعتزلة
منها ان الغيرين هما الشيئان ومنها انهما الشيئان اللذان يصح العلم باحدهما
مع الجهل بالاخر ومنها الغيران ما صحت فيه عبارة التثنية ومنها انهما الذاتان
اللتان قامت بهما الغيرية وليس شيء مما ذكرتموه اولى بما ذكرناه والجواب عن
النقض الاول ان ما قدر مقدورا بالقدرة الحادثة لا يمنع عندنا فرض وقوعه
لا مقدورا بها بل بغيرها مع عدمها وغيره مقدورا بها مع عدمه وعن النقض الثاني
اما الامور المتصايفة كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية ونحوها فليست
عندنا امورا وجودية بل وهمية على ما سبق تقريره والمتغايران وجوديان
واما الاعراض الملازمة للجوهر فما من عرض منها وجد مع غيره الا ويجوز تقدير
وجوده مع عدم ذلك الغير ووجود غيره وعن الثالث انا لم نشترط في الغيرين
جواز مفارقة كل واحد منهما للاخر بعدمه او بحيزه ليلزم ما قيل وعن المغايرة
اما القول بان الغيرين هما المثلان فلا نعني ان كل واحد من الغيرين يصح ان
يقال له غير فلو كان مفهوم الغيرين المسمى لكان مفهوم كل واحد من الغيرين
هو الشيء وليس كذلك وبيانه ان كل واحد من الغيرين يصح ان يقال له انه
غير الاخر ولا يصح ان يقال لكل واحد من الشيئين انه شيء للاخر وفيه دقة

فليتامل وليتمتع به عما طول به بعض الاصحاب وهو مدخول لا ثبت له واما
القول بان العرض ما صحت فيه عبارة التثنية فباطل بالاعدام المضافة فانه
يصح فيها عبارة التثنية والجمع فيقال عدمان واعدام وليست متغايرة بالاجماع
منا ومنهم لعدم تشبيتها واما القول بان الغيرين هما الذاتان اللتان قامت
بهما الغيرية مبني على القول بالاحوال وهو محال على ما ياتي واما القول بان الغيرين
هما الشيئان اللذان يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر فباطل بالمتضايفين الحقيقيين
فانهما غيران ولا يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر وبالجملة فالنزاع في الغيرين
والخلافين والمثلين والضدين من حيث ان كل واحد من الخصمين يفسر اللفظ المتنازع
فيه بمعنى من غير معنى الاخر بل الى الاصطلاح اللفظي ولا حظ له من المعنى ولا هو من
الامور القطعية والقضايا النفيسة **الفصل** الثامن في معنى التقدم والتاخر
وهما اما المتقدم فقد قالت الفلاسفة لا يخرج عن خمسة اقسام وهي المتقدم بالذات
والمتقدم بالطبع والمتقدم بالشرف والمتقدم بالرتبة والمتقدم بالزمان اما المتقدم
بالذات وهو المتقدم بالعلية فهو اما فاعل او ماده او صورة او غاية اما الفاعل
فهو ما وجوده غير مستفاد من وجوده ووجوده غير مستفاد من ذلك الغير وهو اما
ان يكون فاعلا لذاته او لصفة زايدة على ذاته فان كان الاول فيسمى الفاعل بالطبع
وهو منقسم الى ما لا يتصور تاخر معلوله عنه في الوجود والى ما يتصور فالاول كما في
حركة اليد مع حركة الخاتم فانهما وان وجدا معا فيعلم ان حركة الخاتم مستفادة
من حركة اليد ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يقال تحرك الخاتم
فتحركت اليد ولان المبدا المحرك انما هو في اليد لا في الخاتم وحركة اليد في مكانها
وان كان موقوفا على حركة الخاتم عن مكانها لاستحالة التداخل بين الاجسام فليس مما
يوجب جعل حركة الخاتم علة لحركة اليد لما علم ان مبدا الحركة انما هو في اليد والخاتم
معا في الوجود لكن اليد اولا بالذات والخاتم بواسطة حركة اليد فحركة اليد علة
متوسطة بين المبدا المحرك وبين حركة الخاتم واما الثاني فانما يكون عندما اذا كان
المعلول مادة والمادة غير متهيئة بعدم لقبوله وذلك كما ان الصور الجوهرية
والنفوس الانسانية الصادرة عن العقل الفعال الموجود مع جرم فلك القمر وعند

تهيوا لماده لقبوله ووجود الشرايط وارتفاع الموانع فلا بد من صدور معلوله
عنه واما ان كان فاعلا لصفة زايدة على ذاته فهو الفاعل بالقدرة والاختيار
وهذا الفاعل مما لا يمتنع تاخر معلوله عنه وان قدر عدم التوقف على امر خارج عنه
وذلك كالبنا بالنسبة الى الحايط والنجار بالنسبة الى الحايط السرير ونحوه واما
المادي فكالخشب بالنسبة الى السرير والصورة فكشكل السرير بالنسبة اليه
واما الغاية فكالانتفاع بالسرير فانه وان كان متاخرا عن السرير في الوجود
العيني فلا بد وان يكون متقدما بالذات في الوجود العقلي واما المتقدم بالطبع
فهو ما لا يتم وجود غيره دون وجوده ووجوده غير متوقف على ذلك الغير ولا
هو علة لذلك الغير باحد الاقسام السابقة وبه يفارق القسم الاول وذلك
كالواحد بالنسبة الى الاثنين ونحوه واما المتقدم بالشرف فهو ما يقدمه على
غيره لاختصاصه اما باصل وفضيلة لا وجود لها في ذلك الغير كتقدم الانسان
بالنطق على غيره من الحيوانات العجماوات او بزيادة في تلك الفضيلة كتقدم
الاعلم على العالم ونحوه واما المتقدم بالرتبة فهو ما كان اقرب الى مبدا محدود
من غيره اما عقلا كتقدم النوع على الشخص بالنسبة الى الجنس واما حسيا كتقدم
الامام على من خلفه من المامومين بالنسبة المحراب واما المتقدم بالزمان فهو ما
كان زمانه قبل زمان غيره كتقدم موسى على عيسى ونحوه فهذه اقسام المتقدم
وعلى نحوه اقسام المتاخر ومعا فما كان منها مما لا يصح ان يكون مع ولا بعد
من تلك الرتبة بالنسبة الى شي واحد فما كان متقدما بالذات على غيره لا يكون
مع ذلك الغير بالذات ولا متاخرا عنه وعلى هذا في جميع الاقسام ولا يمتنع
اجتماعهما او اجتماع حملهما في شي واحد بالنسبة الى شي واحد كالبنا بالنسبة
الى الحايط فانه متقدم علته بالعلية والزمان والشرف والرتبة بالنسبة الى
العلة الاولى وقد يتفق ان يكون متقدما على شي متاخرا عنه بالنظر الى جهة
اخرى بان يكون مثلا متقدما على شي بالشرف وهو متاخر عنه بالرتبة وعلى هذا
النحو وربما اسقطوا الحصر في الاقسام الخمسة بقولهم ما وصف بكونه متقدما
اما ان يتوقف وجود المتاخر عليه او لا يتوقف فان توقف وجود المتاخر عليه

اولا يتوقف فان توقف وجود المتاخر عليه فالمتقدم اما ان يكون علة للمتاخر اولا
يكون علة له فان كان الاول فهو المتقدم بالعلية وان كان الثاني فهو المتقدم بالطبع
وان كان المتاخر لا يتوقف وجوده على وجود المتقدم فيتقدم المتقدم اما ان يكون
بالنظر الى كمال له اولا فان كان الاول فهو التقدم وان كان الثاني فاما ان يكون تقدمه
بالنظر الى مبدا محدود اولا فان كان الاول فهو المتقدم بالرتبة وان كان الثاني
فهو المتقدم بالزمان هذا ما قالوه واما نحن فنقول لا نزاع فيما ذكروه من الحصر
والقسمة الى اخرها وانما نزاع في قسم تفسير القسم الاخير بالمتقدم بالزمان فقط
فانه يدخل فيه تقدم الزمان على الزمانيات كتقدم الزمن الماضي على الزمن الحال وليس
تقدم الماضي منه على الحال بالعلية اذ الماضي معدوم مع الحاضر والمعدوم لا يكون
علة الموجود ولا بالطبع فان الحاضر غير متوقف في وجوده على وجود الماضي ولهذا
فانا لو قدرنا وجود الزمن الحاضر غير مسبوق بزمن سابق لم يكن ذلك ممتنعا بالنظر
الى وجود الحاضر ولا بالشرف اذ الازمنة متشابهة وليس البعض منها اكمل
من البعض ولا بالرتبة ولهذا فانا لو فرضنا عدم مبدا اخر يكون الزمن الماضي
اقرب اليه من الزمن الحالي لما خرج عن ان يكون متقدما على الزمن الحالي ولا بالزمان
لان المتقدم بالزمان ما كان وجوده في زمان اقدم من زمان وجود غيره فلو كان
الزمان متقدما بالزمان لكان الزمان في زمان وهو محال لوجهين الاول ان
الازمنة متشابهة وليس جعل احد الزمنين في الاخر اولى من العكس الثاني هو ان
الزمان الذي فيه الزمان اما ان يكون في زمان او لا يكون في زمان فان كان الاول
لزم التسلسل او الدور وهو محال وان لم يكن في زمان فليس احد الزمانين بان يكون
في زمان دون الاخر اولى من العكس ضرورة التشابه واتحاد النوع كيف وفيه تسليم
المطلوب فاذن الزمان متقدم على الزمان لا بالعلية ولا بالطبع فهو قسم سادس وهو
المتقدم بالوجود وليس مع بالوجود وعليك بمراعاة هذا التقسيم واعتباره
فانه اصل عظيم وعليك مدار اكثر الكلام في حدوث العالم كما ستعرفه بعد ثم ان
سلمنا الحصر فيما ذكروه حلا ولكن ان المتقدم بالعلية يمكن ان يكون طبيعيا على ما سلفناه
وان سلمنا الحصر مكان كونه طبيعيا فلا نسلم امكان وجود المعلول مع وجوده

فان وجود المعلول مترتب على وجود العلة والمترتب وجوده على وجود غيره
يجب ان يكون متاخرا عنه في الوجود ولهذا يصح ان يقال وجدت العلة فوجد المعلول
والفاء في اللغة للترتيب لا للمعية واما حركة الخاتم وان كانت موجودة مع حركة
اليد فلا نسلم ان حركة اليد علة لها بل هما معلولان لعلة خارجة عنهما وان يلازما
في الوجود كملازمة الحرارة للنار او اشتراطا كملازمة الحياة للعلم ونحوه **الفصل**
الثامن سع في حدوث العالم وقبل الخوض في الحجاج نفيا واثباتا لا بد من
تحقيق معنى العالم والقدم والحادث ليكون التوارد بالنفي والاثبات على محز
واحد ولان قول القائل العالم قديم او محدث قضية نصديقية وتوقف الحكم
فيها على تصور مفرداتها ومفرداتها عبارة عن العالم والقديم او الحادث فوجب
ان يكون متصورا اولا اما العالم فانه وان اطلق على جملة من المخلوقات كما يقال
العالم العلوي والعالم السفلي وعالم الحيوانات وعالم الجمادات ونحوه ففي
مصطلح المتكلمين انما يراد به كل موجود غير الله تعالى لا كل واحد واحد بل الكل جملة
وعلى هذا فالمعدومات والاحوال والصفات الوجودية للرب تعالى غير
داخلة فيه اما المعدومات والاحوال فلكونها غير موجودة واما الصفات
الوجودية للرب تعالى فلانها ليست غير الله تعالى على ما تقدم واما المعدومات
الممكنة وان كانت عند المعتزلة ذات ماهية في القدم في حالة العدم فليست
عندهم من العالم والا كان العالم قديما ولم يقولوا به ومن جعل الاحوال المتجددة
من العالم لزمه ان يقول في رسم العالم كل ذات متجددة فانه يدخل فيه مع الموجودات
الاحوال لعموم الشيوع الكلي ويخرج عنه الذوات الثابتة في العدم على راي
المعتزلة اذ هي غير متجددة واذا عرفت معنى العالم في المصطلح فقد بينا
اقسامه من الجواهر والاعراض على الراي الاسلامي والفلسفي في القسم الثاني
من الكتاب ونبهنا على ما فيهما من الزيف والمختار واما القدم فقد اختلف
المتكلمون فيه فذهب معمر وعباد الصيمري الى ان القدم من اسماء الاضافة
وكذلك الحادث وانه لا يعقل القدم الا بالنسبة الى الحادث ولا الحادث
الا بالنسبة الى القديم حتى ان الباري تعالى لا يوصف بكونه قديما قبل حدوث

العالم لحدوث ولا المعنى الوجود بوصف بكونه حادثا الا بالنسبة الى سبق
القدم عليه وهو باطل فانا اذا فرضنا موجودا طالت مدته وقطعنا النظر
عن حادث اخر وجد بعد العدم فالقول بتوقف قدمه على حدوث الحادث
اما بمعنى انه لا لدوام لمدته دون حدوث الحادث او بمعنى انه لا يطلق عليه
اسم القديم لغة دون حدوث الحادث فان كان الاول فهو خلاف المعقول والمحسوس
وان كان الثاني فلا بد من نقله بطريقه عن اهل اللغة وهو غير مسلم ولو سلم ذلك
من غير نقل لما امتنع القول بان الحي مضايف للميت والعالم مضايف للجاهل
ونحوه وليس كذلك كيف والنقل على خلاف ذلك ولهذا يصح ان يقال لغة لما
عتق وطالت مدته قديما وان قطع النظر عن غيره ومنه قولهم دار قديمة وبنا
قديم اذا كان عتيقا طويل المدة واليه الاشارة بقوله تعالى حتى عاد كالعرجون
القديم وقوله تعالى هذا افك قديم وذهب الجباي وشيعته الى ان القديم
هو الاله تعالى وان القدم اخص وصف الاله تعالى وان حقيقة الاله قدمه
ولا يتصور ان يكون غيره قديما والا كان الها وهو محال وهذا ايضا باطل من
خمسة اوجه الاول ما اسلفناه في الصفات الثابتة هو ان الاله تعالى ذات
ووجود بالاجماع وبما دل عليه الدليل فيما سبق والقدم مراجع الى سلب الاولية
فيمتنع ان يكون هو نفس حقيقة الاله تعالى الثاني انه لو كانت الالهية هي نفس
القدم فتخالفت اللفظتان تجري واحدا في الاضداد وحسن ان يقال قديم
الخلق كما يقال اله الخلق وهو محال الرابع انه لو كان مدلول اسم الاله والقدم
واحدا لكان من اعتقد كون العالم قديما معتقدا كونه الها وهو محال الخامس
انه لو كان القدم اخص وصف الاله تعالى لزم على اصلهم ان يكون القدم مخالفا
للحادث باخص وصفه وهو القدم ولا بد وان يكون الحادث مخالفا له ايضا
لانه مخالف شيئا فذلك الشيء مخالف له ايضا ويلزم من ذلك ان يكون الحادث
مخالفا للقديم بحدوثه كما كان القدم مخالفا للحادث بقدمه ويلزم ان يكون الحدوث
اخص وصف الحادث كما كان القدم اخص وصف القديم ويلزم من ذلك تماثل
جميع الحوادث ضرورة اشتراكها في الوصف الاخص وهو الحدوث وذلك

محال وهذا المحال انما لزم من القول بان القدم اخص وصف الاله تعالى
فهو محال ولا يمكن ان يقال بان مخالفة الجوهر الحادث للقديم يقال بكونه
جوهرا لا حادثا لانه يلزم منه ان من اعتقد قدم بعض الجواهر وحدث البعض
انه لا يحكم بالاختلاف بين القديم والحادث منها ضرورة التماثل في الجوهرية
وهو محال ولا الاختلاف بين الاله تعالى والجوهر القديم ضرورة اشتراكهما في
اخص وصف الاله تعالى وهبت الفلاسفة وبعض قدماء اصحابنا الى ان
القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده وهو مدخول من وجهين الاول ان
القديم قد يطلق حقيقة على الموجود والعدم فان الحوادث الموجودة في وقتنا
معدومة في الازل وعدمها قديم ازلي واذا كان كذلك فالقول بان العدم
هو الموجود الذي لا اول له لا يكون جامعا الثاني وان كان القديم مختصا بالوجود
الا انه ايضا غير جامع فان القديم قد يطلق ايضا على ما عتق وطالت مدته
بطريق المبالغة بدليل ما ذكرناه من الاطلاقات والنصوص والاصل في الاطلاق
الحقيقة الا ان يدل الدليل على ارادة التجوز والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج
الى الدليل واذا كان حقيقة فيجب ان يكون هذا القديم جامعا لما لا اول لوجوده
وما لوجوده اول الا انه غير جامع بالنظر الى العدم القديم بما اسلفناه فالاولى ان
يقال القديم هو ما تقدم تحقيقه وتقادم في نفسه فانه يعم الوجود والعدم
وما لا اول لوجوده وما لوجوده اول واما الحادث فقد اختلفت عبارات
الناس فيه ايضا فقال بعض المتكلمين الحادث هو الذي كان بعد ان لم يكن
وقال اخر هو ما لم يكن ثم كان وقال اخر هو الوجود بعد العدم ويرد على هذه
العبارات الثلاثة اشكالات الاول ما اورده ابن الابياري وهو ان قولك هذه
العبارات تتضمن ترتيب شيء بعد شيء والقابل بها لا يخلوا اما ان يكون قائلا
بان المعدوم الممكن شيء وليس شيء فان كان الاول فقد اوجب حدوث الحادث بعد
نفسه والشيء لا يكون بعد نفسه وان كان الثاني فهو عدم صرف ونفي محض وما
هو من هذه المثابة لا يتحقق ترتيب شيء عليه ولا فرق بين قول القائل الحادث ما كان
بعد ما لم يكن وبين قوله بعد لا شيء الثاني وربما اورده بعض متفلسفة الاسلام وقال

هذه العبارات مشعرة بتقدم القدم على الوجود وقد بان فيما تقدم ان اقسام التقدم
خمسة وهي التقدم بالعلية والطبع والشرف والرتبة والزمان وليس تقدم العدم
على الوجود بالعلية او الطبع لان القدم لا يكون علة للوجود ولان العلة لا بد
وان يكون مع المعلول وعدم الشيء لا يكون مع وجوده ولا بالشرف ولا كان عدم
الشيء اشرف من وجوده وهو محال ولا بالرتبة فانا لو قطعنا النظر عن مبدا
محدود يكون العدم اقدم من الوجود بالنسبة اليه لما خرج عن كونه متقدما ولانه
لا شيء اسبق من العدم القديم حتى يكون اقرب اليه من الوجود فلم يبق الا التقدم
بالطبع والزمان فان كان الاول فتفسير حدوث العالم بتقدم العدم عليه
بالطبع مسلم فان العالم ممكن الوجود بذاته لا يكون مستحقا للوجود من ذاته بل من
غيره بخلاف العدم وما يكون مستحقا بالذات يكون اقدم بالطبع مما هو مستحق
بالغير ولا يلزم من ذلك ان يكون متحققا بالفعل وان كان الثاني وهو التقدم
بالزمان فقد بينا ان المتقدم بالزمان ما كان في زمان متقدم على زمان المتاخر
ويلزم من ذلك ان يكون زمان العدم السابق ازليا ضرورة كون العدم ازليا ويلزم
من قدم الزمان قدم الحركة اذ هو من عوارضها ومن قدم الحركة قدم الجسم اذ هي
من عوارضه وذلك يجر الى قدم العالم ولم يقولوا به والجواب عن الاول اما لا
نسلم ان الترتيب المشار اليه يستدعي اثبات شيئين بل معلومين ولا يخفى ان
العدم السابق معلوم كما ان الوجود اللاحق معلوم وعن الثاني من وجهين الاول
منع الحصر في الاقسام الخمسة على ما تقدم والثاني وان سلمنا الانحصار
حد لا مما المانع من كونه متقدما بالطبع وان يكون الحادث من حيث هو حادث لا
يتم دون سبق العدم وان لم يكن العدم علة له كما في الواحد مع الاثنين كما سبق
تحقيقه والقول بان الممكن مستحق العدم بذاته غلط من قائله فان ما هو ممكن الوجود
هو بعينه ممكن العدم وكما لا يستحق الوجود بذاته والا كان واجبا لذاته وخرج
عن ان يكون ممكنا فكذلك في طرف العدم والا كان ممتنع الوجود بذاته وخرج عن
ان يكون ممكنا كيف وان ما ذكروه من الاشكال مما لا يلزم عليهم حيث قالوا ان الحادث
يطلق باعتبار من احدهما الوجود المسبوق بالعدم والثاني الوجود المفتقر الى

غيره فما ذكروه لازم على التفسير الاول بعينه وعند اتحاد الالزام فالجواب ايضا
يكون متحدا وقال بعض المتكلمين الحادث هو الموجود الذي له اول قال ابن الراوندي
اول الحادث اما ان يكون من نفس الوجود او غيره فان كان الاول لزم ان يكون الشيء
اول نفسه وهو محال وان كان الثاني فذلك الاول ايضا حادث ضرورة
كونه صفة للحادث والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم منه وجود حوادث
لا اول لها ينتهي اليه وجوابه ان يقال المراد من كون الحادث له اول ان وجوده
مسبوق بوجود الازلي كما قال الشيخ ابو الحسن الاشعري وعلى هذا لا تسلسل
ولكن ان يقال معنى الازلي انه ليس بازلي والتسلسل ايضا لا يكون لازما وعلى
هذا فلو قيل الحادث هو الموجود الذي ليس بازلي لكان اولى وادل على الغرض
وانفى لما قيل من التشكيكات فان قيل مسمى الحادث اما ان يكون هو مسمى الوجود
او زائدا عليه فان كان الاول فهو على وجهين الاول انه يلزم منه ان يكون كل موجود
حادثا وليس كذلك الثاني انه يلزم منه ان من علم كون الشيء موجودا ان يعلم كونه
حادثا ضرورة اتحاد المعنى وهو خلاف الوجدان من انفسنا وان كان زائدا عليه فاما
ان يكون وجوديا او عدميا فان كان وجوديا فاما قديم واما حادث لا جائز ان يكون
قديما اذ هو صفة لما ليس بقديم وان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الاول
وذلك يجر الى حوادث لا اول لها ينتهي اليه وان كان عدميا فهو محال فان نقيض الحادث
لا حادث ولا حادث وصف عدمي لصحة اتصاف العدم القديم به واذا كان لا
حادث عدميا كان الحادث وجوديا وهذه المحالات انما لزمت من فرض كون الشيء
حادثا فيكون محالا قلنا نحن لا نشك في وجود امر بعد ان لم يكن كالحركات والسكنات
لانواع الحيوانات والجمادات وما يتكلم به الانسان من احاد الحروف والكلمات
وما يستعمله اصحاب الحرف والصناعات وما قيل فتشكيك على البديهيات
فلا يقبل بكيف وان مثل هذا لازم في القديم ايضا اذ لقائل ان يقول مسمى القديم
اما ان يكون هو نفس مسمى وجوده او زائدا عليه فان كان الاول فهو محال لما سبق
وان كان الثاني فاما وجود واما عدم فان كان وجودا فاما قديم او حادث لا
جائز ان يكون حادثا والا كان المتصف به اولى ان يكون حادثا فان كان قديما لزم

ب

ن
التشكيكات

السلسل لما سبق في الحادث وان كان عدمًا فهو محال لان نقيضه لا قدم
ولا قدم عدم لانصاف العدم المتجدد به فيلزم من ذلك ان يكون الوجود الواحد لا
قديما ولا حادثا وهو محال بالبديهة وما لزم عنه المحال فلا يكون معقولا واذا عرف
معنى القديم والحادث فلا يمتنع وصف العالم عندنا بكونه حادثا باعتبار كونه
مسبوقا بالعدم وقديما باعتبار تقادمه وطول زمانه من غير مناقضة واذا قلنا
العالم قديم فهذا الاعتبار لا ينافضه وقولنا العالم غير قديم بمعنى انه ليس بازلي
وعلى هذا فلا بد من تحقيق محل النزاع ومورد الخلاف في هذا الاصل وهو ان
العالم حادث او قديم فنقول مذهب اهل الحق من المتشرعين ان كل موجود
سوى الواجب بذاته فوجوده بعد العدم وكان بعد ما لم يكن وان الله تعالى
كان ولا كاين وان ما ابدعه لم يكن معه ووافقه على ذلك جماعة الحكماء المتقدمين
والاساطين السبعة من اهل بلطيه وساميا واسه وان كان لهم اختلاف في ن
المعلول الاول لواجب الوجود وكيفية صدور الكاينات عنه وفي اصول الموجودا
ت المركبة وكميتها وكيفيتها وقد اومانا اليها في كتابنا الموسوم بدقايق الحقايق
ورموز الكنوز وذهبت الدهرية الى القول بوجوب وجود ما وصف عن الواجب
بذاته مع وجوده وان قيل له حادث فليس الا بمعنى وجوب وجوده بغيره وان
له مدة يستند اليه ويتقدم عليه تقدما بالذات على نحو تقدم حركة اليد على حركة
الخاتم ثم اختلف هولاء فيما وجب على الواجب بذاته فمذهب ارسطاليس ومن
نصر مذهبه من النيونانيين وفلاسفة الاسلاميين كابي نصر الفارابي وابي
عبد الله الحسين بن سينا الى ان الواجب عن الواجب بذاته عقل مجرد عن المادة
وعلايقها وشوشطه وجدت الاجرام العلوية ونفوسها والعقول التي هي مادتها
منتهية الى الجسم المشترك بين العناصر التي في مقعر فلك القمر الصادر عن العقل
الفعال لنفوسنا واما ما وراء ذلك من الكاينات المتجددة كالنفوس الانسانية
والصور الجوهرية للاجسام العنصرية وغير ذلك من الحركات والامور العرضية
المتوقفة على الاتصالات الكوكبية المستندة الى الارادات النفسية للاجرام
الفلكية فانه وان كان كل واحد منها حادثا غير انها لا اول لها تنتهي اليه بل هي لا

تناهي لا شدة ولا عدة وما من كاين في الاقبال كاين اخر الى ما لا يتناهى على ما
اوضحناه من تفصيل مذهبهم وتحقيق معتقدهم في ترتيب العلل والمعلولات
وضبط مذهبهم فيما تناهى وما لا تناهى وزعموا ان العالم وما بينه من الاجرام
العلوية والسفلية ولواحقها لم تزل على هذه الهيئة والتدبير من الازل وكذلك
لا يزال وذهب بعض قدماء الفلاسفة الى ان اصل العالم وجوهره قديم واصل
وجود كاينات متعاقبة غير متناهية وهولاء اختلفوا فمنهم من قال اصل العالم
اجرام جسمانية كرية مسه في ابعاد خلايه غير متناهية وحص عن واجب الوجود
وانما بواسطة او غير واسطة وانها لم تزل متحركة حركة تشابه اجرام الخلا وانه
ليس القول بسكونها في بعض اجرامه دون البعض اولى من العكس فاتفق ان
تصادمت فحصل منها كرات الافلاك على الاشكال المخصوصة ولزم ان يكون
متحركة حركة كرتيها وانه ليس القول ببقايها على بعض الاوضاع لتشابه
اجزايها واوضاعها اولى من البعض فاتفق ان ما قرب منها مما في مقعرها
ان يسخن بسبب حركتها غاية السخونة فكان فيه الطف الاجسام العنصرية
وهو النار ثم ما يليه دونه في اللطافة وهو الهوا ثم ما يليه دونه في اللطافة
وهو الما وما بعد عنها غاية البعد وهو التراب فهي غاية الغلظ والكثافة
وعن هذه العناصر الاربعة تكون انواع المركبات ومنهم من قال اصل العالم
وهو هيولاه في حكم الواحد لا انقسام فيه وكان عاريا عن الاعراض المتجددة
المتعاقبة ثم انقسم وتجزا وتركب وتشكل ثم قامت به الاعراض ومن الدهرية من
زعم ان اصل العالم النور والظلمة وهم الثنوية وقد استقصينا مذاهبهم وبيانا
اختلافهم واضطراب عقايدهم بما فيه مقنع وكفاية فلا حاجة الى اعادته
ومن الحكماء من توقف في القدم والحدوث كما البيونس ومن نصر مذهبه واذا بينا
على ما اردناه من شرح المذاهب فلا بد من البحث عن مطرح نظر الفريقين والكشف
عن معتقد معتقد الطايفتين ولكن البداءة بتقديم النظر في طرق اهل الحق
اولا وابطال شبهة اهل الضلال والانفصال عنها باسا وقد اخذ الاصحاب
بمسالك الاول انهم قالوا العالم ممكن الوجود بذاته وكل ما

مرمكن الوجود بذاته فهو محدث والعالم محدث وبيان المقدمة الاولى من ثلاثة
اوجه الاول انه لا يخلو اما ان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته
لا جايز ان يكون ممتنعا لذاته والا لما وجد وهو موجود ولا جايز ان يكون واجبا
لذاته لوجهين الاول ان اجزاءه متغيرة عيانا وواجب الوجود لذاته لا يتغير بحال
فلم يبق الا ان يكون ممكنا الثاني انه لو كان واجبا لذاته فهو لا محالة مركب ومولف
وعند ذلك فاما ان يكون كل واحد من مفرداته واجبا او كل واحد ممكنا او البعض
واجبا والبعض ممكنا لا جايز ان يقال بالاول والا لزم منه التعدد في مسمى
واجب الوجود لذاته وهو ممتنع على ما سبق في الوحدانية وان كان الثاني فما
اجزاؤه ممكنة اولى ان يكون ممكنا وان كان الثالث فما بعض اجزايه ممكن لا يكون
واجبا لذاته كيف وانه لو كان بعض اجزايه واجبا والاله تعالى واجب للزم منه
اجتماع واجبين وهو محال الوجه الثاني في بيان الامكان ان وجود العالم
يزيد على ماهيته فاما ان يكون واجبا او زايدا جايزا لا جايز ان يكون واجبا
اذ هو صفة لماهية العالم والصفة مفتقرة الى الموصوف وواجب الوجود
لا يكون مفتقرا الى غيره فلم يبق الا ان يكون ممكنا واما بيان المقدمة الثانية
وهو ان كل ممكن مفتقر الى المرجح لاحد طرفيه على الاخر لما تقدم في اثبات
واجب الوجود فالعالم مفتقر الى المرجح واذا كان مفتقرا الى المرجح لزم ان يكون
حادثا الوجه الاول ان ذلك المرجح اما ان يكون مرجحا له بذاته او بالقدرة والاختيار
لا جايز ان يكون مرجحا له بذاته لانه اوجب الاول وهو ان الوجود لا اختلاف فيه
بين الذوات الموجودة بل هو من الواجب والجايز بمعنى واحد كما تقدم تحقيقه
وعند ذلك فليس القول بترجيح وجود العالم بما يرجح به اولى من العكس الثاني
ان الجايزات باسرها متماثلة من حيث هي جايزة وهي فلم يكن مفتقرة الى المرجح
لا من حيث اشتركت في صفة الامكان والواجب بالذات لا يخصص مثلا عن
مثل لان نسبته الى جميع المتماثلات نسبة واحدة الثالث ان الموجب بذاته
مهما لم يكن بينه وبين ما اوجبه مناسبة وتعلق لم ينفر العقل بصدور احدهما
عن الاخر اصلا ولا يخفى ان الباري تعالى متفرد بحقيقته غير مناسب لشيء من

الجايزات فلا يكون بذاته موجبا لشيء منها فلم يبق الا ان يكون مرجحا له بالقدرة
والاختيار واذا كان كذلك فلا بد وان يكون قاصدا للايجاد والقصد الى ايجاد
الشيء اما ان يكون في حال دوام وجوده او في حال حدوثه او قبل حدوثه فلا جايز
ان يقال بالاول لما فيه من قصد تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو محال
وان كان الثاني والثالث فقد لزم الحدوث الوجه الثاني في بيان ان ما
افتقر الى المرجح لا يكون الا حادثا وان لم يكن المرجح مختارا وهو ان احتياج المرجح
لا يكون الا لحدوثه اما ان يكون في حال وجوده او في حال عدمه فان كان
في حال وجوده فاما في حال دوامه او في حال ابتداء وجوده لا جايز ان يكون
ذلك في حال دوامه لما تقدم فلم يبق الا القسمان الاخران ويلزم منه الحدوث
وفي هذا المسلك نظر اذ لقايل ان يقول ما المانع من القول بالوجوب قولهم
ان اجزاء العالم مشاهدة بالعيان وما المانع من وجود اجزاء غير مشاهدة كما
يقوله الخصوم من العقول والنفوس الفلكية على ما سبق تعريفه ولا يخفى ان الدلالة
على انتفاء ذلك صعب جدا وتقدير انتفاء هذه الاجزاء فلا نسلم ان جملة اجزاء
العالم مشاهدة بالعيان حتى لا يخرج منها شيء من العالم العلوي والسفلي وعلى
هذا لجاز ان يكون حكم ما لم يشاهد على خلاف ما شوهد وتقدير التسليم فمشاهدة
الكل عيانا فالمتغير عيانا كل واحد من الاجزاء او البعض دون البعض الاول
ممنوع ولا سبيل الى دعواه مع ما نشاهد من تغاير الاجزاء في الافلاك وبعض
اعراضها كاشكالها وانوارها وكواكبها الى غير ذلك والثاني مسلم وعلى هذا فما
هو دليل الامكان غير عام لجملة اجزاء العالم قولهم ان العالم مركب مسلم وللزم
المانع ان يكون اجزاؤه واحدة وما ذكروه من الدلالة فقد بينا ضعفها
في مسئلة الوحدانية قولهم ان وجود العالم زايد على ماهيته فقد سبق الوجه
في ابطال كل ما قيل من الدلالة عليه قولهم ان الاجسام العالم مولفة مسلم
قولهم وكل مولف فهو مفتقر الى اجزائه لا نسلم ان الجسم يزيد على الاجزاء المجتمعة بل
هو نفسها فلا يكون الجسم مفتقرا الى نفسه وتقدير كون الجسم غير اجزايه التي هي منها
تركيبه فغايته ان يكون الجسم غير واجب لذاته ولا يلزم من ذلك امكان اجزايه بل

الممكن

هذا فلا يكون دليل الامكان عاما لكل اجزاء العالم سلمنا ان اجزاء جميع العالم ممكنة
وان كل ممكن مفتقر الى المرجح ولكن لا نسلم ان كل مفتقر الى المرجح يكون حادثا قولهم
المرجح اما ان يكون مرجحا بذاته او بالقدرة والاختيار ما المانع ان يكون مرجحا
بذاته قولهم الوجود في الواجب والجائز معنى واحد وقد ابطلناه فيما تقدم
قولهم ان الجائزات متساوية بالنسبة الى الموجب بالذات دعوى مجردة وما
المانع ان يكون الممكنات مع اختلافها حقائقها مختلفة النسبة بالنسبة الى اقتضاء
الموجب لها بالذات وان تساوت في الامكان بمعنى انه يكون مقتضيا بذاته للبعض
دون البعض ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل الى دفعه قولهم لا بد وان يكون من
الموجب بذاته وما اوجبه مناسبة وتعلق ان لزم به ان يكونا بحاله يلزم من وجود
احدهما وجود الاخر عنه فذلك مما لا نزاع فيه وانما الشان في بيان انه لم يثبت
ذلك للعالم بالنسبة الى موجده ولا سبيل اليه وان اريد بالمناسبة المساواة والمشابهة
في الذات او صفة من صفاتها فهو ممنوع كيف وانه لو كان المرجح انما يرجح لمعلوله باعتبار
ما وقعت به المساواة بينهما لم يكن جعل احدهما مرجحا للاخر اولى من العكس وان
قدر انه لا بد من المساواة بينهما في امر من الامور فنقول ان الباري تعالى مشارك
لشيء من الجائزات في امر ما مناقض لما قررتم في الوجه الاول من وجوب الاشتراك بين
الواجب والجائز في معنى الوجود ولا مدلوله وان سلمنا انه موجد بالقدرة
والاختيار ولكن لا نسلم لزوم الحدوث وما ذكروه من تقريره انما يلزم ان لو انحصرت
الاقسام فيما ذكروه وما المانع ان يقال تقسيم اخر وهو ان يكون قصده له مقارنا
لوجوده مع قدمه ولا بد من ابطال هذا القسم لصحة الدلالة على الحدوث ولم
يتعرضوا له وبهذا يبطل قولهم ان افتقار الممكن الى المرجح لا يكون الا في حال حدوثه
او عدمه والذي يدل على امكان ما ذكرناه من القسم هو ان عدم العالم قبل حدوثه
قديم ازلي والا كان العالم موجودا قبل عدمه ولو كان موجودا قبل عدمه فاما
ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فهو ما نقوله الخصوم بكيفية انه لو كان
قديما لما عدم على اصول اهل الحق وقد فرض عدمه وان كان حادثا فالكلام عليه
في العدم السابق عليه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فلم يبق الا ان يكون

عدمه السابق عليه في العدم السابق عليه كالكلام في الاول ازليا واذا كان
عدمه ازليا فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته لا جائز ان يقال بالاول والا
لما تصور رفعه وزواله لان الواجب لذاته لا يزول ولو امكن ذلك في العدم
الواجب لامكن في الوجود الواجب ضرورة عدم الفرق وهو محال فاذا كان جائزا
فلا بد من مرجح ضرورة امكانه وجوازه وسواء كان المرجح مرجحا بذاته او بالاختيار
ويلزم من ذلك القول بان المفتقر الى المرجح لا بد وان يكون حادثا اذ الازلي ليس بحادث
وهذا مما لا جواب عنه وقد اورد بعض الاصحاب على القول بان المفتقر الى المرجح
لا بد وان يكون حادثا اشكالات مشكلة لا بد من الاشارة اليها والى جهة دفعها
تكثيرا للفائدة ه الاشكال الاول قولكم ان القصد لا يتعلق بالمقصود في
حالة دوامه ليس كذلك فان كل احد يجد من نفسه وجدانا ضروريا بوجود دوام
الشيء وبقاءه على وجوده لا معنى لبقائه عن حصوله في الزمن الثاني وليس كذلك
على نفس الباقي والا لكان ذلك الزائد حاصلا في ذلك الزمان والكلام في
حصوله كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فثبت ان القصد قد يتعلق
بالشيء حال بقائه وقولكم بان الاحتياج الى المؤثر لا يكون في حال بقائه ينتقض
بالعلة والمعلول كالعلم مع العالمية وبالشرط مع المشروط كالحياة مع العلم
ونحوه وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه غير انه معارض بما يدل على ان الاحتياج
الى المؤثر لا يشترط فيه ان يكون في حالة العدم او الحدوث وبيانه من وجوه
الاول ان الحادث حال بقائه اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لا جائز ان يكون
واجبا والا لما تصور عليه العدم فلم يبق الا ان يكون ممكنا والممكن لا بد له من مؤثر
فالشيء حال بقائه يفتقر الى المؤثر الثاني لان عدم الشيء ينافي وجوده وما يكون
منافيا لوجود الشيء لا يكون شرطا في احتياج ذلك الشيء الى المؤثر ولا لكون
الفعل فعلا والفاعل فاعلا ه الثالث انه لا معنى للحدوث غير كون وجود
الشيء مسبوقا بالعدم صفة له وصفة الشيء مفتقرة الى ذلك الشيء ومتاخرة عنه
اما بالذات او الوجود ووجود ذلك الشيء مفتقرا الى تاثير المؤثر فيه فتاثير
المؤثر فيه يكون متقدما عليه وتاثير المؤثر فيه يتوقف على احتياج ذلك الاثر

اليه فلو افتقر احتاج الاثر الى الموثر الى كونه مسبوقا بالعدم لكان المتقدم
على الشيء بمراتب متاخرا عنه وهو محال ه الرابع هو ان الممكن لا بد وان ينتهي في
الحاجة الى واجب الوجود فواجب الوجود ان توقف تاثيره على تجدد امر لم يكن
فالكلام في ذلك المتجدد كالكلام في الاول وهو تسلسل وان لم يتوقف فيلزم
من قدمه قدم اثره وخرج الاحتياج الى الموثر عن ان يكون مشروطا بالحدوث او العدم
الخامس انا لو تصورنا محدثا حدث لذاته لخرج عن ان يكون مفتقرا الى موثر لانا
ثبت للذات لا يكون ثابتا بامر خارج ولو تصورنا قديما نسبة الوجود والعدم
اليه على السوية قطعنا بافتقاره الى المرجح فثبت ان احتياج الاثر الى الموثر غير
مشروط بالعدم او الحدوث ه السادس هو ان الحادث له وجود حاصل وعدم
سابق وكونه مسبوقا بذلك العدم وليس المحتاج الى الموثر هو العدم السابق
لما سبق ان الاثر لا يكون عدما ولا كونه مسبوقا بالعدم فان ذلك من الصفات
الواجبة للحادث فلا يكون مفتقرا الى الموثر فلم يبق الا الموجود وليس المحتاج
هو مطلق وجود والا لكان وجود واجب الوجود محتاجا الى الموثر فلم يبق الا
ان يكون المحتاج الى الموثر الوجود الممكن وخرج الحدوث عن ان يكون مشترطا
في الاحتياج الى الموثر السابع هو ان كون الاربعة زوجا والخمسة فردا من
الصفات اللازمة لها وهي ممكنة في انفسها ضرورة كونها صفة لغيرها والممكن
معلولة للخارج عن ماهية الاربع والخمسة ولا يخفى مع ملازمتها امكان تاثر
الموثر في الاثر مع ذاته بدوامه ه الثامن هو ان صفات الرب تعالى من علمه
وقدرته قديمة فان كانت واجبة فقد بطل ما ذكرتموه في تقرير الامكان من
امتناع وجود واجبين وان كانت ممكنة فيلزم ان يكون لها موثر ومع ذلك
ليست حادثة والجواب اما قوله بان الواحد منا قد يريد بقاء الشيء ان اراد
به نفس الباقي ممنوع لما فيه من ارادة تحصيل الحاصل وان اراد به البقاء فالبقاء
عند القايل به عرض متجدد وهو متجدد على نفس الباقي وليس باقيا قوله لا معنى
للبقاء غير حصول الباقي في الزمن الثاني باطل بذات الله تعالى فانها باقية
واذا قيل ان الباقي باق ببقاء فليس بقاؤها نفس حصولها في الزمن الثاني والا كان

وجود الرب تعالى زمانيا وليس كذلك وان سلمنا انه لا معنى للبقاء غير حصول
الشيء في الزمن الثاني ولكن لا نسلم انه غير زايد على نفس الباقي قوله لو كان
زايدا لكان القضا حصول في الزمان قلنا حصول في الزمان هو نفس او
حصول زايد عليه كالاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا تسلسل واما
النقض بالعلم والقابلية فمبني على القول بالاحوال وسياتي ابطاله واما
النقض بالشرط والمشروط فغير متجه اذ الشرط غير موثر في وجود المشروط
لا ابتداء ولا دواما والكلام انما وقع في الاحتياج الى الموثر قوله ان
الباقي حال بقايه مفتقر الى الموثر لكونه ممكنا قلنا الباقي وان كان ممكنا في
حال بقايه فليس الا بمعنى انه يمكن حصوله في الزمن الثاني وحصوله في الزمن
الثاني زايد على ذاته كما تقدم وهو متجدد قوله عدم الشيء ينافي وجود
الشيء قلنا العدم السابق او العدم المقارن الاول ممنوع والثاني مسلم وعند
ذلك فلا يمتنع ان يكون شرطا في الاحتياج قوله بان كون الوجود مسبوقا
بالعدم صفة للوجود فلا يتوقف عليه الاحتياج الى الموثر فانما يلزم ان لو قلنا
بان شرط الاحتياج انما هو العدم المتقدم وليس ذلك صفة للوجود لا
نفس كونه مسبوقا بالعدم وفرق بين الامرين قوله ان الممكن لا بد ان ينتهي في
الحاجة الى واجب الوجود مسلم قوله ان لم يتوقف تاثيره فيه على شيء فيلزم
قدم اثره من قدمه انما يلزم ان لو لم يكن التاثير بالقدرة والارادة كما سبق في
الصفات قوله لو تصورنا محدثا حدث لذاته لخرج عن ان يكون مفتقرا الى
الموثر فانما يلزم امتناع اشتراط الحدوث في الاحتياج الى التاثير ان لو لم
يكن فرض هذا التصور مع الاستحالة في نفس الامر فلا يمتنع اشتراط
الحدوث في الاحتياج الى الموثر في نفس الامر وهذا كما لو قال القايل
لو تصورنا اجتماع الضدين لخرج اجتماع الضدين عن ان يكون ممتنعا وما
لزم من ذلك خروج اجتماعهما عن الامتناع في نفس الامر لما كان فرض تصور
الاجتماع مع الاستحالة في نفس الامر وفيه دقة فليتامل قوله الحادث
له وجود حاصل وعدم سابق الى اخره انما يلزم ان لو قلنا ان العدم

او كون الوجود مسبوقا بالعدم اثر للموثر وليس كذلك بل الموجود المشروط
بالعدم السابق ولا منافاة بين كونه شرطا في الحدوث وبين كونه ليس اثرا
للموثر ما قيل من الزوجية للاربعة والفردية للخمسة فانما يلزم ايضا ان
لو كانت علة الزوجية والفردية نفس ماهية الاربعة والخمسة وليس كذلك
بل الموثر المرجح لها هو المرجح لموضوعها وان كان موضوعها شرطا في وجودها
عنده لكن فلا يلزم ان يكون الموثر فيها مقارنا لها وما ذكر من الالزام بصفات
الرب تعالى فانما يلزم من اثبات الصفات الوجودية الزائدة على ذات الرب
تعالى ولعل المستدل في حدوث العالم بهذه الطريقة غير قائل بها فلا يكون
الالزام لازما عليه وبتقدير ان يكون المستدل بها اشعريا قائلا بالصفات
الزائدة الوجودية فانما يلزمه ذلك لو تعين امتناع وجود واجبين في اثبات
امكان العالم وليس كذلك على ما تقدم وبتقدير تعينه طريقا في اثبات الامكان
فلا يخفى ان من مذهبه حدوث كل ممكن وثبوت الصفات الوجودية للرب
تعالى واذا تعذر الجمع بين هذين فليس تخطيته في احدهما ضرورة
تصونه في الاخرى اولى من العكس بل له ان يقول الخطات في اثبات الصفات
واصبت في حدوث الممكنات المسلك الثاني هو ان اجزاء العالم مفتقرة
الى ما يخصصها بما لها من الصفات الجائزة لها وكل ما كان كذلك فهو محدث
فالعالم محدث اما المقدمة الاولى فقد اتفق الاصحاب فيها طريقين الاول
انهم قالوا كل جسم من اجسام العالم فهو متناه وكل متناه فله شكل معين
وبعد او معين وحيز معين اما المقدمة الاولى فلما سبق تقريره واما
المقدمة الثانية فلان كل جسم متناه فلا بد له من مقدار معين وان يحيط به حد
واحد كالكرة او حدود كالمضلع وهو المعنى بالشكل وان يكون في حيز بحيث
يمكن ان يشار اليه بانه هاهنا او هاهنا وهذا كله معلوم بالضرورة وكل ما له
شكل ومقدار وحيز معين فلا بد له من مخصص يخصصه به وبيانه انه ما من
جسم الا ونعلم بالضرورة انه يجوز ان يكون على مقدار اكبر او اصغر مما هو عليه او شكل
غير شكله وحيز غير حيزه اما متباينا عنه او متباينا واذا كان كذلك فلا بد

له من مخصص يخصصه بما يخصص به والا كان احد الجائزين واقعا من غير مخصص
وهو محال الطريق الثاني ان جواهر العالم اما ان يكون مجتمعة او مفترقة او مجتمعة
ومفترقة معا او لا مجتمعة ولا مفترقة او البعض مجتمعا والبعض مفترقا
لا جائز ان يقال بالاجتماع والافتراق معا ولا انها غير مجتمعة ولا مفترقة اذ
هو ظاهر الاحالة فلم يبق الا احد الاقسام الاخر واي قسم قدر منها امكن في
العقل فرض الاجسام على خلافه فيكون ذلك جائزا لها ولا بد لها من مخصص
يخصصها لما تقدم في الطريق الاول واما بيان الفقد منه الثانية وهي
ان كل مفتقر الى المخصص محدث فهو ان المخصص لا بد وان يكون فاعلا مختارا
وان يكون ما يخصصه حادثا لما سبق في المسلك الاول واذا ثبت ان اجزاء
العالم من الجواهر والاجسام لا تخلو عن الحادث فيكون حادثة واذا كانت
اجزاء العالم من الجواهر والاجسام حادثة فالاعراض كلها حادثة ضرورة
عدم قيامها بغير الجواهر والاجسام والعالم لا يخرج عن الجواهر والاعراض
فيكون حادثا وهو ضعيف اذ لقائل ان يقول المقدمة الاولى وان كانت
مسلمة غير ان المقدمة الثانية وهي ان كل مفتقر الى المخصص محدث وما
ذكر في تقريرها باطل لما سبق في المسلك الاول وبتقدير تسليم حدوث
ما اشير اليه من الصفات فلا يلزم ان يكون الاجسام والجواهر حادثة
لجواز ان يكون هذه الصفات متعاقبة اليها الى غير النهاية الا بالالتفات
الى ما سبق من بيان امتناع حوادث متعاقبة لا اول لها انتهى اليه المسلك
الثالث في بيان حدوث الاجسام انه لو كان الجسم ازليا لكان في الازل
حاصلا في حيز معين اي بحيث يمكن ان يشار اليه بانه هاهنا دون هاهنا وهو
معلوم بالضرورة ولو كان حصوله في الحيز المعين ازليا لما تصور زواله عنه لان
الازلي لا يزول على ما يأتي تقريره ولو كان كذلك لامتنع عليه الحركة والحركة
غير ممتنعة على الجسم او جميع الاول ان كل جسم يفرض اما ان يكون مركبا او بسيطا
وعلى كل تقدير فلا بد فيه من جزء بسيط متحد الطبيعة وذلك الجزء له حاجتان
ضرورة وكل واحد من الحاجتين مساو في طبيعته للاخر والا كان مركبا وهو

خلاف الفرض ويلزم من ذلك ان يصح على كل واحد من الحاسين ما يصح على الاخر من
الملاقاة وانما يتصور ذلك بالحركة حتى يصير ما كان ملاقيا له من جهة اليمنة
ملاقيا له من جهة اليسرة فاذن الحركة جائزة على كل جسم ۝ الوجه الثاني ان الاجسام
منقسمة الى علوية وسفلية والخصم فقد اوجب الحركة على العلوية وجوزها على
السفلية وعلى كل واحد من التقديرين فالحركة غير ممتنعة على الجسم فقد بان ان لازم
القول بازلية الجسم منتف فلا ازلية وفيه نظر ايضا فان الاول ليس هو عبارة
عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال حصول الجسم في الحيز فيه بل الازل لا
معنى له غير كون الشيء الاول له والازلي على هذا يكون صادقا على ذلك الشيء في
كل وقت يفرض كون ذلك الشيء فيه فقول القائل الجسم في الازل موصوف بكذا
اي في حالة كونه متصفا بالازلية وما من وقت يفرض ذلك الجسم فيه الا وهو
موصوف بالازلية واي وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه وهو في حيز معين
لم يلزم ان يكون حصوله في الحيز المعين ازليا لان نسبة حصوله في ذلك الحيز
المعين كنسبة حصوله في ذلك الوقت المعين وما الزم من كون الجسم الازلي لا يخلوا
عن وقت معين ان يكون كونه في الوقت المعين ازليا فكذلك الحصول في الحيز
المعين وفيه دقة مع ظهوره سلمنا ان حصول الجسم الازلي في الحيز المعين لا بد
وان يكون ازليا قولهم لو كان ازليا لما زال لا نسلم امكان الزوال عنه وما ذكر في
الوجه الاول فباطل اذ الجزء المفروض اما ان يكون قابلا للتجزي او غير قابل له
فان كان قابلا للتجزي فلا يلزم ان ما صح على احد جزءيه ان يصح على الجزء الاخر
لجواز ان يكونا مختلفين وان لم يكن متجزيا فالقول بان منه ما هو مماس لشيء
ومنه ما ليس مماسا له موجب للتجزي وهو خلاف الفرض ثم ونتقدير ان يكون
متجزيا امكن حصول الملاقاة بكل جانب منه ملاقيا بالحركة عن جزء بل بالحركة الدورية
على مركز نفسه واما الالزام بالوجه الثاني على اعتراف الخصم فغير صحيح لما سبق
في المسلك الاول ۝ المسلك الرابع لبعض المتاخرين انه لو كان الجسم قديما
لكان قدمه اما عين كونه جسما او هو زائد على كونه جسما والقسمان باطلان
فالقول بقدم الجسم يكون باطلا اما ان القدم ليس هو نفس الجسم فلانه يتصور العلم

بالجسم مع الجهل بقدمه والمعلوم غير المبين بمعلوم واما انه غير زائد على الجسم فلانه
لو كان زائدا فاما قديم واما حادث لا جائز ان يكون قديما والا لقدمه ايضا
زائد عليه ويلزم التسلسل ولا جائز ان يكون حادثا والا كان قدم القديم له اول
ويلزم ان يكون الموصوف به له اول والقديم لا اول له وذلك محال وهو ضعيف
جدا لوجهين الاول انه ما المانع ان يكون قدمه زائدا قوله اما ان يكون قديما
او حادثا قلنا المانع ان يكون قديما قوله يلزم ان يكون ايضا قدمه زائدا عليه
ممنوع وما المانع من كون القدم قديما يقدم هو نفسه لا زائدا عليه بخلاف الجسم
اذ ليس هو قدم حتى يكون كونه قديما بقدم هو نفسه ۝ الثاني ان ما ذكروه
في امتناع كونه قديما بعينه لازم في امتناع كونه حادثا وهو ان يقال ولو
كان الجسم حادثا اما ان يكون هو نفس الجسم او زائدا عليه والاول محال لما
سبق والثاني ايضا محال لان حدوثه اما ان يكون هو نفس الجسم او زائدا
عليه قديما او حادثا لا جائز ان يكون حادثا والا لحدوثه زائد عليه
وهو تسلسل ولا جائز ان يكون قديما والا كان حدوث الحادث لا
اول له ويلزم ان يكون الموصوف به لا اول له وقد كان له اول وهو محال
فان قيل في الفرق ان الحادث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحال
والقدم السابق ولا يبعد العلم بالوجود الحاصل والجهل بالعدم السابق
بخلاف القدم فانه لا معنى له الا نفس وجوده فهو خطأ ظاهر فانه كما
ان الحادث هو الوجود الحاصل والعدم السابق فالقدم هو الوجود
الحاصل وسلب الاولية ولا يخفى ان سلب الاولية زائد على نفس الوجود
فلهذا يصح العلم بالوجود مع الجهل بسلب الاولية عنه لنا ان يكون المفهوم
من القدم هو نفس الوجود فلا ۝ المسلك الخامس لبعض الفضلاء
ان العالم ممكن الوجود بذاته وكل ممكن الوجود بذاته حادث فالعالم حادث
بيان المقدمة الاولى ما سبق في المسلك الاول واما المقدمة الثانية
فبيانها من وجهين الاول ان الممكن لا بد له من مرجح لوجوده على عدمه لما تقدم
فالعالم مفتقر في وجوده الى المرجح واذا كان مفتقرا الى المرجح فلا بد وان يكون

وجود المرجح متقدما على وجوده اذ المعتبر لوجود الشيء يستحيل ان يتقارن وجوده
لوجود المستفيد من حيث هما كذلك واذا لم يكن مقارنا له في الوجود ولا هو
معه بالوجود وليس هو معه بالزمان ولا المكان ولا كان وجود المفيد
للزمان والمكان زمانيا ومكانيا وهو محال ولا بالفضيلة والشرف والا
كان الناقص المفتقر الى غيره في وجوده مساويا في الفضيلة لما وجوده بذاته
غير مفتقر الى غيره ولا بالطبع والا كان وجوده مقارنا لوجوده وقد فرض
متقدما فاذا قد اسقط المعية لجميع الاقسام السابقة المذكورة وثبت
ان الباري تعالى كان ولم يكن معه شيء وان كل ما وجوده عن وجوده فلا يكون
الا عن سبق عدم عليه الوجه الثاني انه اذا كان العالم ممكنا باعتبار ذاته
فهو انما يستحق الوجود له باعتبار غيره ولولا ذلك الغير لكان مستحقا للعدم
باعتبار ذاته فالوجود له عرضي ماخوذ من الغير والعدم له ذاتي ماخوذ
من ذاته وما هو ذاتي للشيء يكون سابقا على ما هو عرضي بالنسبة اليه فالعالم
اذن في وجوده مسبوق بموجود هو واجب الوجود بذاته وبعدم هو ثابت لذاته
وما له اول بالعدم سابق على وجوده سبقا ذاتيا لا يكون وجوده مع وجود
ما لا اول لوجوده ولا عدم يسبقه وفيه نظر ايضا اما ما قيل في تقرير المقدمة
الاولى فقد سبق ما فيه في المسلك الاول واما ما قيل من الوجه الاول في تقرير
المقدمة الثانية من ان المفيد لا بد وان يتقدم وجوده على وجود المستفيد
فدعوى مجردة ومصادرة على المطلوب من غير دليل اذ قد عرف من مذهب
الخصم امكان المعية بالوجود بين العلة والمعلول ووجوب تقدمها بالذات
والعلية والفضيلة وعند ذلك فله ان يقول لا اسلم انه لا بد من تقدم وجود
المفيد على وجود المستفيد وامتناع المعية بينهما في الوجود وليس ذلك من
البديهيات فلا بد له من دليل وان النفي في ذلك بمجرد دعوى الضرورة فقد
لا يومن المقابلة بمثله في طرف النقيض فان قيل دليل وجوب التقدم في
الوجود صحة قول القائل وجدت العلة فوجد المعلول ولو كانا معين في
الوجود لما حسن هذا الترتيب فللخصم ان يقول ما نحن فيه قضية عقلية وما به

الاستدلال فامر عرفي وضعي فلا يصلح للدلالة على الامر العقلي وان صح
ذلك ولزم الترتيب بين الوجودين فانما هو بالذات بمعنى ان وجود المعلول
مستفاد من وجود العلة ومترتب عليه لا بمعنى ان وجود المعلول متاخر
عن وجود العلة على وجه يسبقه العدم مع وجود العلة ثم وان سلم دلالة
ما ذكروه على سبق العدم على وجود المعلول فهو معارض بما يدل على انه غير
واجب ولا لازم وبيانه ما ذكرناه في المسلك الاول من وجوب المعية
بين العدم الازلي وعلته فان قيل العدم الازلي وان كان له مرجح له انما هو عدم
علة الوجود لا ان علته امر وجودي فللخصم ان يقول وان كان المرجح انما هو عدم
علة الوجود فلا يخفى ان نسبته في كونه مرجحا الى ما رجحه كنسبته علة الوجود
في كونها مرجحة الى ما رجحته والمرجح للوجود انما قيل بوجوب تقدمه ضرورة كونه
مرجحا ولا فرق بين الطرفين في هذا المعنى فاثبات لاحدهما وجب ان يكون ثابتا
للاخر واما ما قيل من الوجه الثاني فقد ابطلناه في اول المسئلة **المسلك**
السادس لبعض المتاخرين من اصحابنا في الدلالة على اثبات حدوث
الاجسام وهو انه لو كانت الاجسام ازلية لكانت في الازل اما ان تكون
متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فالقول بازلية الاجسام باطل اما
بيان الحصر في القسمين فهو ان الاجسام متحيزة وكل متحيز فلا بد وان يكون
مختصا بحيز معين بمعنى انه لا بد وان يكون بحيث يصح ان يشار اليه بانه هاهنا
او هناك وعند ذلك فلا يخلو في الازل اما ان يكون باقيا في حيز واحد
او لا يكون كذلك بل يكون منتقلا من حيز الى حيز فان كان الاول فهو الساكن
وان كان الثاني فهو المتحرك واما بيان امتناع كون الجسم في الازل متحركا
وجوه الاول ان الحركة عبارة عن الانتقال من حاله الى حالة وذلك يوجب
كون الانتقال مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فاذن حقيقة الحركة تستدعي
المسبوقية بالغير وذلك ينافي الازلية الوجه الثاني في الدلالة انا اذا
فرضنا ان كل دورة من دورات الفلك كانت مسبوقة بدورة اخرى الى غير
النهاية فيكون كل واحدة من تلك الدورات مسبوقة بعدم لا اول له وعند ذلك

فاما ان يحصل مع مجموع تلك العدمات الحاصلة في الازل شيء من الوجودات
او لم يحصل والاول باطل والا لزم ان يكون السابق مقارنا للمسبوق وهو
مسبوق محال وان كان الثاني فمجموع الوجودات لها اول ومسبوقة بالعدم
وهو المطلوب وباقي الوجوه في الدلالة ما ذكرناها في امتناع حوادث غير
متناهية في اثبات واجب الوجود وقد عرفت فلا حاجة الى اعادتها واما بيان
امتناع كون الاجسام ساكنة في الازل فهو ان السكون امر وجودي ودليله
ان نرى الجسم الواحد يصير ساكنا بعد ان كان متحركا وبالعكس وسلوك هاتين
الحالتين على الذات مع بقاء الذات يقتضي كون احدى الحالتين امرا وجوديا
واذا كانت احداهما امرا وجوديا لزم ان يكون كل واحدة منهما وجودية وبيان
ذلك ان الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون
عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في نفس ذلك الحيز فالحركة والسكون
متشابهان في تمام الماهية وانما الاختلاف بينهما في كون الحركة مسبوقة بحالة
اخرى وكون السكون ليس كذلك وكون الشيء مسبوقا بغيره وصف عرضي والوصف
العرضي لا يقدح في اتحاد الماهية واذا ثبت اتحاد الحركة والسكون في
الماهية وثبت ان احدهما امر وجودي لزم ان يكون الاخر كذلك واذا ثبت ان
السكون امر وجودي فلو كان ازليا لامتنع زواله واللازم ممتنع بيان الملازمة
انه لو كان ازليا فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان الاول لزم
امتناع زواله وان كان الثاني فالمؤثر في وجوده اما ان يكون فاعلا مختارا او
موجبا بالذات الاول محال لان الفاعل المختار انما يفعل بالقصد والقصد
الى ايجاد الشيء لا يكون الا في حال حدوثه او عدمه كما سبق تقريره في المسلك
الاول فلا يكون ازليا وان كان موجبا بالذات فاما ان يكون ممكنا لذاته او واجبا
لذاته فان كان الاول فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع
وان كان الثاني فاما ان لا يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط او يتوقف
فان كان الاول لزم من وجود وجوده وجوب وجود معلوله ويلزم من ذلك
امتناع العدم على ذلك المعلول القديم ضرورة وجوب وجوده بعلته الواجبة

وان كان الثاني فذلك الشرط لا بد وان يكون موجبا بالذات وواجبا بالذات
والا جاز انعدام المحال المذكور وعند ذلك فيلزم من امتناع التغير على العلة وعلى
شرط العلة امتناع التغير على المعلول فقد ثبت ان السكون لو كان ازليا
لما زال وبيان امتناع اللازم وذلك لان كل ساكن يمكن ان يتحول عن مكانه ويتقدر
حركته فيبطل سكونه وبيان ذلك ما سبق من الوجهين في المسلك الاول فقد
ثبت انه لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما ساكنا واما متحركا وسيبطلان
كل واحد من اللازمين فلا يكون الجسم ازليا وفيه وفي تقريره نظر وذلك ان
لقائل ان يقول اما ان كون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول
في حيز اخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز
او لا يكون كذلك فان كان الاول فقد بطل الحصر بالجسم في اول زمان حدوثه
فانه ليس متحركا لعدم حصوله في الحيز بعد ان كان في حيز اخر وليس ساكنا
لعدم حصوله في الحيز بعد ان كان فيه وان كان الثاني فقد بطل ما ذكره
في تقرير كون السكون امرا وجوديا ولا مخلص عنه فان قيل الكلام انما هو في
الجسم في الزمن الثاني والجسم في الزمن الثاني ليس يخلو عن الحركة والسكون
بالتفسير المذكور فهو ظاهر الاحالة فانه اذا كان الكلام في الجسم انما هو في
الزمن الثاني من وجود الجسم فالزمن الثاني ليس هو حالة الازلية وعند ذلك
فلا يلزم ان يكون الجسم ازليا لا لا يخلو عن الحركة او السكون وان سلمنا الحصر
فلم قلتم بامتناع كون الحركة ازلية وما ذكره من الوجه الاول في الدلالة فانما
يلزم ان قيل بان الحركة الواحدة بالشخص ازلية وليس كذلك بل المعنى بكون الحركة
ازلية ان اعدادا اشخاصها المتعاقبة لا اول لها وعند ذلك لا منافاة من كون
كل واحد من احاد الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة بالغير وبين جملة
احادها ازلية بمعنى انها متعاقبة الى غير النهاية وما ذكره في الوجه الثاني
باطل ايضا فان كل واحدة من الحركات الدورية وان كانت مسبوقة بعدم لا
بداية له فمعنى اجتماع بداية الاعدام السابقة على كل واحدة واحدة من
الحركات في الازل انه لا اول لذلك الاعدام ولا بداية مع ذلك فالعدم

السابق على كل حركة وان كان لا بداية له يقارنه وجود حركات قبل الحركة
المفروضة لا نهاية لها على جهة التعاقب وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق
وعلى هذا يكون الكلام في العدم السابق على كل حركة حركة وعلى هذا يحصول
شيء من الوجودات الازلية مع هذه الاعدام ازلا على هذا النحو لا يكون ممتنعا
اذ ليس فيه مقارنة السابق للمسبوق على ما عرف وفيه دقة فليتامل واما
الوجوه الاخرى فقد عرف ما فيها على ما تقدم في اثبات واجب الوجود وربما
قيل في ابطال القول بامتناع وجود الحركة ازلا هو ان الحركة لو امتنع وجودها
ازلا فاما ان يكون ذلك الامتناع لذاتها او لامر خارج فان كان الاول
لزم ان لا يزول ذلك الامتناع وان لا توجد الحركة اصلا لانها بالذات
لا تزول وهو محال وان كان الثاني فذلك الخارج اما ان يكون واجبا
لذاته او لا يكون واجبا لذاته فان كان واجبا لذاته وجب ان لا يزول ايضا
وان لا تزول امتناع وجود الحركة وان كان الثاني فلا بد وان ينتهي الى واجب
الوجود بذاته قطعا للتسلسل ويلزم من دوامه دوام معلوله وهلم جرا
ويلزم من ذلك امتناع وجود الحركة ابدا وهو محال وهذه المحالات انما
لزمت من القول بالامتناع فلا امتناع للحركة ازلا وجوابه ان يقال لا
يلزم من امتناع الوجود الازلي على الحركة لذاتها امتناع الوجود الذي ليس بازلي
فاذا ما هو الممتنع غير زايل وهو الوجود الازلي وما هو الجايز لم يكن ممتنعا
سلمنا امتناع ازلية الحركة ولكن لما المانع من كون السكون ازليا قوله السكون
امر وجودي لا نسلم قوله ان الجسم قد يتحرك بعد السكون وكذلك بالعكس
وتبدل احدى الحالتين بالاخرى يوجب ان يكون احداهما امرا وجوديا ممنوع
فان الحالتين المتعاقبتين قد يكونان وجوديتين كالسواد والبياض
وقد يكون احداهما وجودية دون الاخرى كوصف المحل تارة بكونه اسود
وتارة بكونه لا اسود وقد يكونان عدميتين فان المحل اذا كان متصفا بالسواد
فهو غير ابيض واذا وصف بالبياض فهو غير اسود وغير اسود حالة عدمية
وقد عاقبت كونه غير ابيض وهي حالة عدمية فكما تعاقب عليه الوجودات

تتعاقب عليه العدمات فان قيل الحالة السابقة ان كانت امرا وجوديا
فهو المطلوب وان كانت عدمية فالحالة الثانية واقعة لها ورفع العدم
وجود وهو معلوم بالضرورة وهو المطلوب قلنا فكون المحل ليس باسود عند
كونه ابيض وكونه ليس ابيض عند كونه اسود اما ان يكون كل واحد من
السلبين هو عين الوجود الاخر بان يكون ليس باسود هو كونه ابيض وكونه
ليس ابيض هو كونه اسود او هما متغايران الاول محال والا كان كل واحد
من البياض والسواد هو عدم الاخر وسلبه وهو ممتنع ضرورة وان كان
الثاني فقد تعاقبت الاعدام ولم يلزم ان يكون سلب العدم السابق هو
عين الوجود اللاحق وقد اورد صاحب الطريقة على ما ذكر نقوضا اخر ولم
نجب عنها مفصلا لا بد من الاشارة اليها والى اجوبتها تكملا للفايدة الاول
منها انه قال الحوادث ممتنعة الوجود في الازل عند اهل الحق وقد اعلمت
جايز الحدوث في الازل فقد تبدل الامتناع بالامكان والامتناع ليس
وصفا وجوديا والا كان المتصف به وهو الممتنع ثبوتيا وهو محال والامكان
ليس وصفا ثبوتيا ايضا لانه لو كان امرا ثبوتيا قائما واجب لذاته او ممكن لا
جايز ان يقال بالاول والا لما كان صفة لغيره ولا جايز ان يقال بالثاني
والا كان ممكنا بامكان زايد عليه والكلام في ذلك الامكان كالكلام في
الاول وهو تسلسل ممتنع والثاني وهو ان قبل حصول الحادث المعين
لا يصدق على الرب تعالى انه عالم بوجوده بل هو غير عالم بوجوده وبعد
الوجود يصدق عليه انه عالم بوجوده والحالة السابقة عدمية والحالة الباقية
عدمية لانها لو كانت مع تجددها امرا ثبوتيا لكان الرب تعالى محلا للحوادث
وهو محال عندكم الثالث ان الجسم قبل حلول العرض المعين فيه لم يكن محلا لذلك
العرض ثم بعد حصول ذلك العرض فيه صار محلا له وكونه ليس محلا حالة
عدمية والحالة الثانية وهو كونه محلا حالة عدمية لانها لو كانت ثبوتية
وهي صفة زايدة على الذات الموصوفة بها لكانت صفة عرضية ايضا والكلام
في كون المحل محلا لها كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع والجواب عن الاول

منع انقلاب الممتنع جايزا اذ الممتنع انما هو الوجود الازلي ولم يزل ممتنعا
والجايز انما هو الوجود الحادث ولم يزل جايزا وان سلمنا انقلاب الممتنع جايزا
فلا نسلم ان الامكان وصف عدمي قوله لو كان امرا وجوديا وكان ممكنا بامكان
قلنا بامكان هو نفسه او بامكان زايد عليه الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى
هذا فلا تسلسل وعن الثاني تجدد العالمية بل عالمية الرب تعالى ازلية
ازلية غير انها تتم قبل حصول الحادث المعين عالمية بان سيوجد وتعد
الحصول عالمية بالموجود فالاختلاف ليس في نفس العالمية بل في الاسم
نسب تجدد الحادث وعن الثالث منع كون المحل محلا صفة عدمية قوله
لو كان صفة ثبوتية فيجب ان يكون كونه محلا لها ايضا صفة عرضية وهو
تسلسل نقول انما يلزم التسلسل ان لو كان ذلك بحلية زايدة عليها وهو ممنوع
على ما عرف في الامكان وان سلمنا انه لا بد من كون احدى الحالتين ثبوتية فلم
لا نسلم لزوم كون الحالتين ثبوتية وما المانع من كون الحركة ثبوتية والسكون
عدميا قوله لان السكون مثلا وللحركة في تمام ماهيتها لو كان كذلك لكان
السكون وهو الحصول في الحيز في الزمن الثاني حركة وهو محال وان سلمنا
ان السكون امر ثبوتي ولكن ما المانع من زواله وما المانع من كون الموجب له
بالذات مشروطا بشرط عدمي ازلي واذا كان كذلك فالعدم الازلي غير
ممتنع الزوال والا لما زال العدم الازلي السابق على وجود العالم وعند زوال
الشرط يلزم منه زوال المشروط فان قيل تاثير العلة في معلولها امر ثبوتي
فلو كان متوقفا على امر عدمي لكان العدم علة للوجود وهو محال فنقول لا نسلم
انه يلزم من توقف تاثير العلة في معلولها على الامر العدمي ان يكون ذلك
العدم علة التاثير فان ما يتوقف الشيء اعم من كون الموقوف عليه علة موثرة
ولهذا فان تاثير العلة في اتحاد السواد في المحل متوقف على عدم البياض
فيه لاستحالة الجمع بينهما وعدم البياض لا يقال انه علة موثرة في وجود
السواد وان سلمنا امتناع الزوال على الازلي ولكن لا نسلم امكان الزوال
على كل جسم عن حيزه وما ذكره من الوجهين فقد سبق ابطالهما في المسلك الاول

المسلك السابع المسلك المشهور للاصحاب وعليه الاعتماد هو انا
نقول العالم مولف من اجزا حادثة والمولف من الاجزا الحادثة حادث فالعالم
حادث بيان المقدمة الاولى هو ان اجزا العالم منحصرة في الجواهر والاعراض
والجواهر والاعراض حادثة فاجزا العالم حادثة وبيان المقدمة الاولى
ما سبق في حصر الموجود الممكن وبيان المقدمة الثانية اما ان الاعراض
حادثة فلانا بينا ان الاعراض ممتنعة البقا وكل ممتنع البقا وكل ممتنع
فهو حادث مسبوق بعدم نفسه فكل واحد من الاعراض حادث مسبوق
بعدم نفسه وعند ذلك فاما ان يكون متعاقبة في وجودها الى غير النهاية
او هي منتهية الى عرض ليس وراءه عرض اخر الاول محال لما بيناه من امتناع
حوادث لا اول لها منتهى اليه في اثبات واجب فلم يبق الا القسم الثاني
وهو ان يكون جملتها متناهية ومسبوقة بالعدم فيكون حادثة واما ان
الجواهر حادثة فلانا بينا فيما تقدم امتناع عرو الجواهر عن الاعراض التي لا
عرو للجواهر عنها حادثة ومسبوقة بالعدم فالجواهر كذلك لان ما لا يعرى
عما له اول وهو حادث فله اول وهو حادث والا فلو كان قديما للزم منه
اما عروه عن العرض في حال قدمه واما ان يكون الاعراض لا اول لها وكل
واحد من الامرين محال لما تقدم واما بيان المقدمة الثانية من اصل الدليل
وهو ان ما كانت اجزاؤه حادثة ولها اول منتهى اليه فالهيئة الاجتماعية الكائنة
عنها مكونة حادثة مسبوقة وهو معلوم بالضرورة فاذا ثبتت المقدمتان لزم
ان يكون العالم حادثا مسبوقا بالعدم ضرورة فان قيل وان سلمنا صحة اصل
النظر الى العلم مما سبق عليه من الاشكالات المشكلة والالزامات الملزمة
ولكن لا نسلم صحة هذا النوع من النظر لا بالنظر الى صورته ولا بالنظر الى معناه
اما بالنظر الى صورته فمن خمسة اوجه الاول هو ان قولكم العالم مولف من اجزا
الحادثة والمولف من الاجزا الحادثة حادث اما ان يكون المراد به ان حقيقة
الموضوع في كل واحدة من المقدمتين هي حقيقة المحمول عليه او انه موصوف به
او غير ذلك فان كان الاول وهو ان المفهوم من قولنا العالم هو نفس المفهوم

من قولنا مولف من اجزا حادثه والمفهوم من قولنا والمولف من الاجزا الحادثه
هو نفس المفهوم من قولنا حادث فلا حمل ولا وضع في غير الالفاظ المترادفة
ويرجع حاصل المقدمتين الى معنى واحد مفرد ولا انتاج عنه وان كان الباقي
فحاصل النظم يرجع الى القول بان العالم موصوف بانه مولف من اجزا حادثه
والمولف من الاجزا الحادثه حادثه وعند ذلك فما هو المحمول في المقدمة
الاولى انما هو مجموع قولنا موصوف بانه مولف من اجزا حادثه والموضوع
في القضية الثانية بعضه وهو القول والمولف من الاجزا الحادثه فلا يكون
الحد الاوسط بينهما مشتركا فلا انتاج وان كان الثالث فهو غير متصور في النفس
فلا بد من تصوره والدلالة عليه الثاني قولكم والمولف من الاجزا الحادثه
حادث اما ان يريدوا به بعض المولفات من الاجزا الحادثه او كل مولف من
اجزا حادثه بحيث يدخل فيه العالم فان كان الاول فلا انتاج لجواز ان يكون
ذلك البعض غير البعض المحكوم به على العالم وان كان الثاني فقد صادرتم
على المطلوب الثالث انما مثل هذا النظم وان كان صادق المقدمات غير
منتج لصورته والا لاطرد وهو غير مطرد ولهذا فانه لو قال القايل زيد انسان
والانسان نوع فانه لا ينتج زيد نوع وكذلك لو قال زيد حيوان والحيوان جنس
لا ينتج زيد جنس وكذلك ايضا لو قال الانسان رجل ناطق والناطق
حيوان فانه مع صدق المقدمتين الاخرى ودخول الصغرى تحت الكبرى
اولا يتوقف فان كان الاول فالارتباط بين المقدمتين مقدمة بالها والكلام
في ارتباطها بالمقدمتين الاخريين ايضا كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع
وان كان الثاني فالانتاج غير لازم في الذهن لهذا فان من علم ان هذه بغلة
وعلم ان كل بغلة لا تلد فانه اذا غفل عن الارتباط بين المقدمتين لا يمتنع عليه
توهم ما يراه من البغلة المسمنه البطن حبلى وهو مقابل للصحة في نفس
الامر الخامس قولكم والمولف من الاجزا الحادثه حادث اما ان يراد به
ان المولف من الاجزاء التي كل واحد منها حادث فهو حادث او المولف الذي
جملة اجزايه حادثه فهو حادث فان كان الاول فلا يجدي كذب القضية فان

الحكم

الحكم الثابت لكل واحد من احاد الجملة غير لازم الثبوت للجملة لما تقدم
تحقيقه غير مرة وان كان الثاني فلا يخفى ان جملة الاجزا هي نفس المولف وعند
ذلك فيرجع حاصل القضية الى المولف الحادث حادث وهو تهافت ساقط
واما بالنظر الى المعنى فمنه ما يتعلق بالبحث عن محل النزاع من القدم والحدوث
ومنه ما يتعلق بتصحيح المقدمات وتقريرها من حصر العالم في الجواهر
والاعراض وحدوث الاعراض وانتهايها الى الاول وقيامها بانفسها
وامتناع عرو الجواهر عنها الى غير ذلك من الامور التي لا تتم دلالة الدليل
المذكور دونها وكل ذلك فقد سبق وجه ابطاله وما يرد عليه من الاعتراضات
المتعددة والالزامات المتكثره في كل موضع على حسبه بحث كفينا مونه
افرادها هاهنا فعلى الناظر بالالتفات اليها والتنبه عليها وان سلمنا دلالة
ما ذكرتموه على حدوث العالم لكنه معارض بما يدل على نقيضه وبيانه من اربعة
عشر وجها الاول انه لو كان العالم حادثا وموجودا بعد العدم فاما ان يكون
قبل وجوده واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود او ممكن الوجود لا جايز ان
يكون واجب الوجود لذاته والا لما تصور عليه العدم فانه لا معنى لواجب الوجود
لذاته الا ما لو فرض معدوما عرض عنه المحال لذاته وقد قيل انه كان معدوما
ولا جايز ان يكون ممتنع الوجود لذاته والا لما تصور عليه الوجود اذ لا معنى لممتنع
الوجود لذاته الا ما لو فرض موجودا عرض عنه المحال لذاته وقد قيل انه
موجود فلم يبق الا ان يكون ممكنا لذاته واذا كان ممكنا لذاته فاما ان يفتقر في
وجوده الى مرجح او لا يفتقر لا جايز ان يقال بانه لا يفتقر الى المرجح لما سبق
في اثبات واجب الوجود وان افتقر في وجوده الى المرجح فالمرجح اما ان يكون
حادثا او قديما فان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الاول وعند ذلك
فاما ان يقال بان كل حادث يفتقر الى حادث او يقال بالانتهاء الى مرجح
قديم لا اول له فان كان الاول لزم التسلسل او الدور وهو ممتنع وان كان
الثاني وهو ان مصدر جميع الحوادث موجود قديم لا اول له فذلك القديم
المرجح الحادث اما ان يكون مرجحا لوجود الحادث لذاته او بالقدرة والارادة

فان كان مرجحا بذاته فاما ان يكون عند حدوث الحوادث كهو قبله وانه تجدد له
امر لم يكن ويكون حدوث ذلك الحادث متوقفا عليه فان كان الاول لزم استمرار
العالم على العدم او ان يكون وجوده ملازما لوجود علته القديمة فيكون قديما
ضرورة عدم الفرق بين حالة حدوث الحادث وحالة عدمه والاول محال لمخالفته
للمشاهدة والثاني هو المطلوب وان تجدد له امر لم يكن فالكلام في تجدد
ذلك الامر كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل او الدور وهو ممتنع وان
كان المرجح مرجحا بالقدرة والارادة فهو ممتنع لاربعة اوجه الاول انه اما ان
يكون تخصيصه للحادث بوقت حدوثه متوقفا على تجدد امر لم يكن او لا يكون
متوقفا عليه فان كان الاول لزم التسلسل او الدور وان كان الثاني فتخصيصه
للحادث بوقت حدوثه دون ما قبله وما بعده يكون لا بمخصص وليس احد
الاوقات بالحدوث اولى من البعض الاخر ضرورة التساوي وهو ممتنع الثاني
انه لو كان مختارا فاما ان يكون موجدا للعالم لغرض او لا لغرض فان كان لا
لغرض فكل مختار فعل فعلا لا لغرض فهو سفيه عابث والرب منزه عنه
وان كان لغرض فلا بد وان يكون حصول ذلك الغرض له من الفعل اولى من
عدمه والا لما كان غرضا ويلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى مستكملا بايجاد
العالم وانا فصلنا قبل ايجاده وهو محال الثالث انه لا يخلو اما عند القصد
والغرض الداعي اما ان يكون الرب تعالى مخيرا بين الفعل والترك او لا يكون
مخيرا فان كان الاول فترك الفعل ليس عدما محضا لان العدم المحض ليس
من فعل المختار والتخيير انما يكون بين فعلين لا بين الفعل وما ليس بفعل
فاذا ترك الفعل فعل وهو التلبس بضد من اضداده على ما سبق فترك
الايجاد في الازل يكون فعلا لضد العالم والعالم لا ضد له وبتقدير ان يكون
له ضد فضده ازلي والوجود الازلي لا يزول وحدوث العالم مع تقاضيه
يكون ممتنعا وان لم يكن مخيرا كان مجبورا مقهورا وخرج عن كونه مختارا وهو
ايضا محال الرابع انه لو كان موجدا للعالم بالاختيار فلا بد له من القصد
الى ايجاده ومن ضرورة قصده الى ايجاده ان يكون عالما بعدمه قبل وجوده ان

بقي عالما بعدمه كان جاهلا وان لم يبق عالما بعدمه لزم منه التغير في
صفات الرب تعالى وكل واحد من الامرين محال على الله تعالى وهذه المحالات
انما لزمت من القول بكونه مختارا فلا يكون مختارا ه الثاني انه لو كان العالم
حادثا موجودا بعد العدم فكل موجود بعد ما لم يكن لا بد له من زمان ومادة
يتقدمان عليه اما دليل تقدم الزمان فهو ان ما وجد بعد العدم اما ان يكون
له قبل كان فيه معدوما او لم يكن فان كان الاول فذلك القبل اما ان يكون
وجودا او عدما لا جائز ان يكون عدما فانه لا فرق بين قولك القبل لا قبل
له وبين قولك ان قبله عدم ولانه لا يكون عدم اي شيء اتفق والا كان بعد قبل
وهو محال فلم يبق الا ان يكون مفسرا بانه لم يكن وفيه تفسير القبل بما اضيف
اليه بانه لم يكن فيه ويرجع حاصل القول ان له قبلا لم يكن فيه موجودا مع
صدقه وصحة معناه الى انه لم يكن موجودا او ان قبله لا في قبله وهو متهافت
فلم يبق الا ان يكون موجودا وليس هو مع ولا بعد فقد تقضى ومضى وهو
قابل للتقدير والزيادة والنقصان فهو كم والماضي منه متصل بالحال والحال
بالمستقبل وهو مطلق بقي الحركات المتصلة فهو من الكميات المتصلة وهو
المعنى بالزمان ثم ما من قبل الا وله قبل اخر على هذا الى ما لا يتناهى فاذن الزمان
قديم وان لم يكن قبل كان فيه معدوما فهو قديم لا اول له وهو المطلوب واما
دليل تقدم المادة فمن وجهين الاول انه اذا ثبت تقدم الزمان فاما ان يكون
الزمان قائما بنفسه او بغيره فان كان قائما بنفسه مع الاستحالة فهو جوهر وقد
ثبت انه لا اول له وهو دليل قدم الجوهر وان كان قديما بغيره فذلك الموضوع
هو المعنى بالمادة المتقدمة الثاني هو ان كل ما وجوده مسبوق بعدمه فامكان
وجوده متقدم على وجوده لما سبق وليس معنى كونه ممكنا كونه مقدورا عليه
والا كان قولك القابل هذا الشيء مقدور لانه ممكن وهذا الشيء غير مقدور لانه
غير ممكن تعليل الشيء بنفسه وكانه قال انما كان هذا الشيء مقدورا لانه مقدور
وانما كان هذا الشيء غير مقدور لانه غير مقدور وهو متهافت فله معنى اخر وهو اما
وجودي او عدمي لا جائز ان يكون عدميا فان نقيض الامكان لا امكان ولا امكان عدم

لانه يصح اتصاف الممتنع به والعدم المحض لا يكون موصوفا بالوجود ويلزم منه
ان يكون الامكان وجوديا واذا كان وجوديا فليس قوامه بنفسه والا لما
كان صفة لغيره فلا بد له من موضوع وذلك هو المعنى بالمادة الثالث انه لو
كان العالم حادثا لم يخل اما ان لا يكون بينه وبين الرب تعالى مدة او يكون بينهما
مدة فان كان الاول فيلزم منه مقارنة وجود العالم لوجود الرب تعالى ويلزم من
ذلك ما حدوث الرب لحدوث العالم واما قدم العالم لقدم الرب تعالى وكل واحد
من الامرين خلاف الفرض وان كان الثاني فاما ان يكون المدة متناهية او غير متناهية
فان كانت متناهية لزم ان يكون وجود الرب تعالى متناهيا وهو ممتنع وان كانت
غير متناهية فقد لزم قدم الزمان واذا امكن وجود مدة لا تتناهى امكن وجود
عدة لا تتناهى الرابع ان الجود صفة كمال وعدمه صفة نقص ولو كان العالم قديما
لكان الرب تعالى في الازل جوادا ولو كان الرب تعالى في الازل جوادا لعدم
صدور العالم عنه وهو محال الخامس هو ان الباري تعالى صانع العالم
صفة زائدة على ذات الرب تعالى وذات العالم ولذلك يمكن تعقل كل واحدة
من الذاتين مع الجهل بكون الرب تعالى صانعا للعالم والمعلوم غير المجهول واذا
كان زائدا على الذاتين فاما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يقال بالثاني
لان نقيض قولنا كونه صانعا ليس بصانع وليس بصانع عدم لاتصاف الممتنع
به فكونه صانعا وصف وجودي واذا كان وجوديا فاما حادث او قديم لا
جائز ان يقال بالاول اذ الكلام في حدوثه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع
وايضا فانه صفة للرب تعالى ويلزم من ذلك ان يكون ذات الرب تعالى محلا
للحوادث وهو ممتنع وان كان قديما لزم من كونه صانعا للعالم ان لا وجود
المصنوع ضرورة التضايف بينهما وامتناع تحقق كل واحد من المتضايفين
دون الاخر السادس هو ان العالم ممكن الوجود على ما تقدم وامكان وجوده صفة
له لا لغيره واذا كان امكانه صفة له فليس امكان العالم وصفا عدميا على ما
سبق فهو وصف وجودي واذا كان وجوديا فاما ان يكون حادثا او قديما
لا جائز ان يكون حادثا والا كان الامكان ممكنا ايضا ولزم ان يكون له امكان اخر

والكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فلم يبق الا ان يكون قديما
ويلزم من قدمه قدم القادم ضرورة استحالة وجود الصفة دون الموصوف
السابع انه لو كان العالم حادثا مسبوقا بالعدم والباري تعالى يوصف
بانه قبل العالم والقبلية ليست من الصفات السلبية لذات الرب تعالى
لذاته والا لو وصف بها قبل حدوث العالم وليس كذلك فلا بد لها من شيء
يكون متصفا بها لذاته وكل ما يوصف بالقبلية والبعدية يكون بواسطة
وليس ذلك غير الزمان فاذا كانت صفة القبلية قديمة كان الزمان قديما
وهو من العالم الثامن انه لو كان العالم حادثا فاما ان يصح قولنا قبل
كان العالم معدوما في الازل او لا يصح فان كان الاول فالمفهوم من الازل
اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون عدميا والا كان الحاصل
القول العالم معدوم في العدم وهو محال وان كان وجوديا فقولنا
كان يدل على امر قد تقضى ومضى وذلك هو المعنى بالزمان وان كان
الثاني فيلزم من كذبه صدق قولنا قبل ليس معدوما في الازل وسلب
العدم ثبوت فيكون العالم ثابتا ازلا التاسع انه لو كان العالم محدثا
لحدوثه وصف زائد على ذاته ويدل عليه امور ثلاثة الاول انه يعلم ذات
العالم ويجهل حدوثه والمعلوم غير المجهول والثاني انه يوصف به فيقال
العالم حادث والصفة غير الموصوف العاشر ان العالم في ابتداء وجوده
يصح ان يقال انه حدث الان ولا يصح عليه ذلك في حال بقائه مع استمرار
ذاته واذا كان حدوثه زائدا على ذاته فاما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز
ان يكون عدميا لان نقيض الحدوث لا حدوث ولا حدوث وصف عدمي لاتصاف
العدم القديم به ولا جائز ان يكون وجوديا والا فهو اما قديم او حادث
لا جائز ان يكون قديما والا كان حدوث الحادث قبل وقت حدوثه وهو
محال ولا جائز ان يكون حادثا والا كان حادثا بحدوث اخر ولزم التسلسل
وهذه المحالات انما لزمت من القول بحدوث العالم فلا حادث العاشر لو
كان العالم محدثا فحدوثه اما ان يكون مساويا له من كل وجه او مخالفا له من كل

ممكن انه

وجه او مماثلا له من وجه دون وجه فان كان الاول فهو حادث والكلام فيه
كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فالحدث ليس بموجود
والا لما كان مخالفا له من كل وجه وهو خلاف الفرض واذا لم يكن موجودا
امتنع ان يكون موجبا للموجود كما سبق وان كان الثالث فمن جملة ما هو مماثل
للحادث يجب ان يكون حادثا والكلام فيه ايضا كالاول وهو تسلسل محال
وهذه المحالات انما لزمت من القول بحدوث العالم فلا حدوث ٥ الحادي
عشر انا لم نشاهد انسانا الا من انسان ولا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة
الا من بيضة فلو كان العالم حادثا لكان الامر على خلاف ما شاهدناه واطردت
به العادة ولو جاز ذلك لجاز مخالفة جميع القضايا العادية كتجويز ان يكون
من يدي انسان سليم البصر جبل شامخ ولا حايل بينهما وهو لا يراه ويراه
من دونه في قوة الابصار وكتجويز من يراه ويعرفه انه غير من يعرفه وان
المتكلم لنا بالكلمة الثانية غير المتكلم لنا بالكلمة الاولى وكتجويز الخارج من بيته
وبيته اهله وماله عند العود اليه انه ليس ذلك بيته ولا الاهل اهله ولا المال
ماله لجواز عدم ذلك كله وخلق الله تعالى لغيره بل ابلغ من ذلك تجويز وجود
العلم والقدرة بالمحل دون وصف الحيوة فانه لا مستند لاشتراط الحيوة
في هذه الاوصاف غير اطراد العادة ولا خفي ما يلزم من ذلك من الخلل وابطال
رسالة الرسل المستند صدقهم الى المعجزات الدالة على صدقهم بحكم جري العادة
الثاني عشر لو كان العالم حادثا لكان الزمان حادثا لكونه من العالم ولو كان
الزمان حادثا لما تميز وقت حدوث العالم عن وقت عدمه ويلزم من ذلك امتناع
وجوده وسواء كان الموجب له بالذات او الاختيار اما الاول فانه اذا لم يكن
الزمان قديما ولا الاوقات المختلفة موجودة فليس تخصيص العالم بالحدوث
في وقت حدوثه دون ما قبل وما بعد اولى من العكس ضرورة التشابه واما
الثاني فلان المختار انما يوجد بالقصد واذا لم يكن الاوقات المتميزة موجودة
بالقصد الى التخصيص بحالة الوجود دون حالة العدم لا يتصور لعدم التمييز
الثالث عشر انه لو كان العالم حادثا لما كان حادثا وبيان الملازمة انه لو

كان حادثا لكان معدوما في الازل اما ان يكون لعدم السبب المقتضي لوجوده
في الازل او المعارض منع وجوده فان كان الاول فيلزم امتناع وجوده
حادثا لانه لو حدث لكان اما مع عدم المقتضي لوجوده وهو محال واما
لوجود مقتض حادث والكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل محال
وان كان المعارض فذلك المعارض لا بد وان يكون ازليا والا لما امتنع
وجوده ضرورة وجود سببه وعدم المعارض في الازل واذا كان المعارض
ازليا فاما ان يكون موجبا لذاته فان كان واجبا لذاته وسواء كان وجوديا
وعدميا فانه يمتنع زواله ويلزم من دوامه دوام المنع من وجود العالم وان كان
ممكنا لذاته فالامكان صفة وجودية لما تقدم والصفة الوجودية لا تكون
الا لموجود فالمعارض موجود ممكن ازلي مكون من العالم فلا يكون مسمى العالم
حادثا اذ العالم كل موجود سوى الله تعالى على ما سبق وايضا فانه اذا كان
ممكنا فالموجب له اما بالذات او الاختيار لا جايز ان يكون موجبا بالاختيار
لان المختار لا يفعل بغير القصد والقصد لا يكون الا مشروطا بالحدوث
كما تقدم فالمعارض لا يكون ازليا وهو خلاف الفرض وان كان موجبا
بالذات فيلزم من دوامه دوام موجبه وهو المعارض ويلزم من دوام المعارض
امتناع حدوث العالم ٥ الرابع عشر لو كان العالم حادثا فاما ان يكون
الرب تعالى تاركا له في الازل فان كان الاول فالترك عبارة عن موجود
مقدور مضاد للمتروك على ما تقدم تحقيقه ويلزم من ذلك امتناع وجود العالم
في لا يزال لان ضده موجود ازلي والموجود الازلي لا يزول وان كان الثاني
فالعالم قديم وهو المطلوب فهذه خلاصة ما يمكن ان يتجه من الشبه المشبهة او
اوردناها باحسن تحرير وتقرير واما ما وراء ذلك مما اورده برقلس وغيره
فاموره لا حاصل لها يمكن معرفته فسادها باول وابل النظر لمن لديه ادنى
حظ من الفطانة اثرنا الاعراض عن ذكرها وتسويد الاوراق بها شحا
على الزمان بتضييعه في ذكر ما لا يفيد والجواب قوله لم حقيقة الموضوع
في كل مقدمة اما ان يكون هي نفس المحمول فيها او هو موصوف به قلنا

بل هو موصوف به قولهم الحد الاوسط لا يكون محمله مشتركا ليس كذلك
فان المراد من قولنا والمولف من الاجزاء الحادثة اي الموصوف بالمولف من
الاجزاء الحادثة وعند ذلك فالحد الاوسط يكون محمله متكررا قولهم في
الثاني ان اردتم بقولكم والمولف من الاجزاء الحادثة حادث كل مولف بحيث
يدخل فيه العالم فقد صادرتم على المطلوب ليس كذلك فان المصادرة
على المطلوب انما تكون بان يوخذ المطلوب الحقي مقدمة في قياسه وما
نحن فيه ليس كذلك فان المولف من الاجزاء الحادثة وان كان العالم موصوفا به
فالحكم على العالم بالحدوث في المقدمة الثانية ليس مطلقا حتى يكون مصادرة
على المطلوب بل من جهة كونه موصوفا بالتاليف وليس كذلك هو المطلوب
بل المطلوب لازم عنه وهو كون العالم حادثا ولهذا كان القول بان العالم حادث
عبرتين والقول بان المولف حادث سرق لا يبعد ان يكون الحكم على الشي من غير
واسطة غيرتين وعلى ما هو لازم من ذلك الشي بين ويكون ما ليس منه لازما
عن البين قولهم في الوجه الثالث الانتاج غير لازم عن نفس الصورة
المذكورة ليس كذلك والانسان نوع ان لم يرد به كل ما يسمى انسانا فالقضية
الكبرى يكون حزئية ولا انتاج لعدم الاشتراك في الحد الاوسط على ما سبق
وان اراد به كل انسان حتى الاشخاص فالقضية يكون ظاهرة الكذب فعدم
الانتاج ذا يرين ان لا يكون الحد الاوسط مشتركا وسي كون المقدمة الكبرى
حادثة ولا انتاج مع احد الامرين وكذلك الحكم في القول زيد حيوان
والحيوان جنس واما المثال الثالث فالسحه فيه لازمة وهي الانسان حيوان
ووحده ليس جزءا من موضوع المقدمة الاولى حتى يكون السحه الانسان وحده
حيوان بل خارج عنه حتى انه لو جعل وحده جزءا من موضوع المقدمة الاولى
كانت القضية حادثة وسواء كانت مهملة او مخصوصة ولهذا فانه لو قال
القايل بعض الناس وحده ناطق او كل انسان اي كل واحد واحد وحده ناطق
كان الكذب منها ظاهرا كان عدم الانتاج كقولنا الانسان وحده حيوان لازما
عن كذب المقدمة الاولى لا عن فساد الصورة القياسية قولهم في الوجه

الرابع اما ان يتوقف الانتاج على ارتباط احدى المقدمتين بالاخرى او
لا يتوقف قلنا مهما حصرت المقدمتان في الذهن فالانتاج لازم ضرورة
من غير ضرورة من غير توقف على امر خارج وعلى هذا فلا نسلم تصور الغفلة
عن السحه حكم جرى العادة مع حضور المقدمتين في الذهن فيما ذكروه
من مثال البغل المسفحة البطن وما ذكروه في الوجه الخامس من التقسيم
فالمراد انما هو القسم الاول وهو ان كل مولف من اجزاء كل واحد منها حادث
ولها اول ولا يخفى ان ما كان مركبا من اجزاء متناهية ولها اول انه يكون متناهيا
وهو معلوم بالضرورة وانما لا يلزم الحكم بالتناهي على الجملة ان لو كان كل واحد
من الحادث اجزائها حادث وليس لها اول ينتهي اليه كما يقوله الخصوم في
جملة الحركات والازمنة المتعاقبة وليس كذلك فيما نحن فيه فانا قد بينا
امتناع بقاء الحوادث الى غير النهاية واما ما يختص بالمعنى وتفسير المقدمات
وما يرد عليها من الاعتراضات والاشكالات وتحقيق الانفصال عن كل
واحد منها فقد بينا لا ستقصا المفصل المحصل في كل موضع على ما يليق به
وعلى الناظر الالتفات اليه ولم يبق عذر لانفصال عن شبهة اهل الضلال
اما الشبهة الاولى فباطلة من جهة ان الحس والعيان والبرهان شاهد
بوجود حوادث كاسه بعدما لم يكن وما ذكروه من الشبهة يلزم منه امتناع
وجود الحوادث والقول بامتناع وجود الحوادث ممتنع وكل لزم عنه
الممتنع فهو باطل في نفسه وبيان الملازمة هو ان ما ذكروه من التردد
والتقسيم في حدوث العالم بعينه لازم في حدوث كل حادث وكل ما هو
جواب لهم في القول بحدوث العالم بجملته المانع ان يكون الحدوث مستندا
الى فاعل مختار قولهم اما ان يكون بحسب الفاعل المختار للعالم بوقت
حدوثه متوقفا على تجدد امر او لا يكون متوقفا عليه قلنا ما المانع ان لا يكون
متوقفا على تجدد امر قولهم لانه لا يكون اختصاصه بوقت حدوثه دون
ما تقدم او تاخر اولى من العكس انما يصح ذلك ان لو كان المخصص له موجبا بذاته
اما اذا كان مخصصا بالارادة والاختيار فلا على ما تقدم تحقيقه في مسايل

الصفات فان قيل اذا كان المخصص لحدوث العالم بوقت حدوثه انما هو الارادة
القديمة فلا يخلو اما ان يكون صالحة لتخصيص حدوثه بغير ذلك الوقت او لا يكون
صالحة لغيره فان كان الاول فنسبتها الى جميع الاوقات نسبة واحدة وعند
ذلك فتخصيص البعض دون البعض اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف عليه
فان توقف على المرجح فالكلام في ذلك المرجح كالكلام في الاول وهو تسلسل
ممتنع وان لم يتوقف على المرجح لزم منه ترجيح احد الجائزين دون مرجح وهو محال
كما تقدم وان كان الثاني وهو انها غير صالحة للتخصيص الا بذلك الوقت المفروض
فيلزمه محالان الاول ان الكلام مفروض فيما اذا كان المخصص قديما وهو غير
متوقف على تجدد امر لم يكن واذا قيل بان تخصيص الارادة للحدوث لا يتم دون
ذلك الوقت المعين فذلك الوقت متجدد وهو خلاف الفرض كيف وان الكلام في تجدد
ذلك الوقت كالكلام فيما هو متوقف عليه وهو تسلسل ممتنع المحال الثاني انه
يلزم منه خروج المخصص عن كونه فاعلا مختارا ضرورة اختصاص وقت الحدوث
بحقه وهو خلاف الفرض ايضا وايضا فانه اما ان لا يكون تعلق ارادة الله
تعالى لحدوث العالم مشروطا بوقت معين او لا يكون مشروطا به فان كان
الاول فالباري تعالى يكون مريدا لحدوث العالم غير مشروط بوقت الارادة
ازلية فيلزم وجود المراد ازلا وان كان الثاني فان كان ذلك الوقت ازليا لزم
ازلية وجود العالم وان كان حادثا فالكلام في تعلق الارادة بذلك الوقت
الحادث كالكلام في الاول وهو تسلسل محال قلنا اما الاشكال الاول
فالمختار انما هو القسم الاول منه قولهم فتخصيص بعض الاوقات بالحدوث
دون البعض اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف مقول المرجح لاحد الجائزين
دون الاخر انما هو نفس الارادة لا امر خارج عنها ولا يقال لم كانت الارادة
تعلق باحد الجائزين وتخصصه دون الاخر مع ان نسبتها الى الكل نسبة
واحدة بما تقدم في ابطاله في الصفات واما الاشكال الثاني فالمختار منه
ايضا انما هو القسم الثاني وهو ان تعلق الارادة بحدوث العالم غير مشروط
بوقت معين لان الوقت من العالم فلو قلنا ان تعلق الارادة بالعالم مشروط

بوقت معين مع كون الوقت من العالم لزم ان يكون تعلق الارادة بحدوث الوقت
مشروطا بوقت معين فهي متعلقة بحدوثه على الوجه الذي حدث عليه من
غير تقدم ولا تاخر والاشكال مشكل وفي جوابه دقة فليتامل قولهم لو كان
الموجد مختارا اما ان يكون موجدا له لغرض ام لا عنه جوابه ان الاول لا لغرض
ولا يلزم منه السفه في حقيقته لما تقدم تحقيقه في التعديل والتجويز الثاني
وان كان لغرض فانما يلزم ان يكون مستكملا بفعله ان لو عاد الغرض اليه وليس
كذلك على ما تقدم تحقيقه ايضا كيف وان هذا لازم على الخصوم في اسنادهم
الحركات الدورية وما يستند اليها من العرضيات الحادثة الى الانفس الفلكية
فهو جواب لنا فيما نحن فيه قولهم في الوجه الثالث لا يخلو اما ان يكون
الرب تعالى مختارا في ايجاد العالم او غير مختار قلنا بل هو مختار قولهم
التخيير لا يكون بين فعل وما ليس بفعل لا نسلم بل التخيير قد يكون بين الفعل
وعدمه وقد يكون بين الافعال ولا معنى لكونه مختارا عندنا الا هذا قولهم
لو كان قاصدا لايجاد العالم لكان عالما بعدمه الى اخر ما ذكروه فقد سبق
جوابه في مسئلة اثبات العلم لله تعالى واما الشبهة الثانية فلا نسلم ان
كل موجود بعد العدم لا بد له من تقدم زمان ومادة عليه قولهم لو كان قاصدا
لايجاد العالم لكان عالما بعدمه الى اخر ما ذكروه فقد سبق جوابه في مسئلة
اثبات العلم لله تعالى واما الشبهة الثانية فلا نسلم ان كل موجود بعد العدم
لا بد له من تقدم زمان ومادة عليه قولهم لا بد له من قبل مسلم ولكن لا نسلم
ان القبلية امر وجودي بل معنى قبليته انه لم يكن فكان وهو امر سلبي ومعنى
عدمي ويدل على كونه عدميا انه يصح اتصاف العدم السابق به فيقال عدمه
قبل وجوده ولو كانت القبلية صفة وجودية لما كانت صفة للعدم قولهم لا
فرق بين قول القايل لا قبل له وبين قول القايل القبلية امر عدمي ليس كذلك
فان المفهوم من القبلية اذا كان عدميا فقول القايل لا قبل له يكون سلبا للمفهوم
العدمي وسلب السلب يتضمن الاثبات وبين فرق بين العدم المحض وبين ما هو
متضمن للاثبات قولهم يصح ان يقال له قبل هو فيه معدوم وتفسير القبلية

بالمعنى المذكور يفضي الى التهافت في الكلام قلنا اذا كانت القبلية عبارة عما
ذكرناه فقول القائل الحادث له قبل كان فيه معدوما ان اراد به القبلية بالاعتبار
المذكور لا نسلم صحة اطلاقه وان اراد به تقدير حدوثه في مدة وفرضه
من غير تحقيق فلا منازعة في العبارة ولا يلزم من كون العدم متقدما على وجود
الحادث ان يكون تقدمه بالزمان فان التقدم اعم من التقدم بالزمان كما
سبق ولا يلزم من الاعم الاخص وعلى هذا فقد بطل القول بسبق وجود
المادة تفريعا على وجود الزمان وما ذكروه في بيان وجود المادة في الوجه
الثاني مبني على ان الامكان امر وجودي وقد ابطلناه فيما تقدم وسقط ان
يكون صفة وجودية فحاصله يرجع الى ان الرب تعالى قادر على احداثه وظاهر
لو كان كذلك لزم منه تعليل الشيء بنفسه قلنا الممكن هو المقدور على ما ذكرناه
غير ان من لوازمه انه لو فرض موجودا لا يلزم فيه لذاته محال والتعليل انما هو
بهذا اللازم ولا يخفى المغايرة بين الامرين وتعليل احد المتغايرين بالاخر
لا يكون تعليلا للشيء بنفسه فلا يكون منهيا منا واطلاق اسم الامكان على اللازم
انما كان بطريق التجوز والاستعارة ضرورة الملازمة ولا بعد فيه وفيه دقة
فلتتامل واما الشبهة الثالثة فان اراد بلفظ المدة الزمان فالتقسيم اذا
انما يصح فيما هو قابل للتقدم والتاخر والمعية بالزمان واما ما ليس بقابل
لذلك فلا والباري تعالى ليس قابلا للتقدم بالزمان لكون وجوده غير زماني
على ما تقدم وكذلك ليس متقدما بالمكان لان وجوده ليس وجودا مكانيا
فاذا قيل انه متقدم بالزمان كان محالا اذا قيل انه متقدم بالمكان
وعند ذلك فلا يلزم من نفي المدة الزمانية بين الباري تعالى وبين العالم ومن
نفي تقدم الباري على العالم بالزمان المعية بينه تعالى وبين العالم كما لا يلزم
من القول بنفي المكان والتقدم به على العالم المعية بينهما ولو لزم من نفي تقدم
احد الشيئين على الاخر بالزمان المعية بينهما للزم ان يكون الزمان الماضي مع
الحالي والحالي مع المستقبل لاستحالة تقدم الزمان على الزمان بالزمان
كما تقدم تعريفه كيف وانه اذا اريد بالمدة الزمان كان التقسيم خطا اذ الزمان من

العالم والكلام ايضا واقع فيه فاذا قيل اما ان يكون الباري تعالى وبين العالم
زمان او ليس بينهما زمان كان حاصله يرجع الى انه اما ان يكون بين الزمان وبين الباري
تعالى زمان او ليس بينهما زمان وهو محال اذ الزمان الذي وقع الخلاف فيه
لا يكون متقدما على نفسه بحيث يفرض انه بين الباري تعالى وبين نفسه هذا
كله ان اريد بالمدة الزمان وان اريد بها معنى تقديري وهمي فهو ما يقدره
المقدر مع نفسه ويتصوره في وهمه من المدة التي لا نهاية لها كما تقدره الوهم
من ابعاد لا نهاية لها فذلك من الاختلاق له ولا وجود وانما هو من تقديرات
الاوهام الكاذبة ولا يخفى ان اثبات المدة بهذا الاعتبار غير موجب لتقدم
الزمان ولا بينهما موجب للمعية بين الباري تعالى والعالم واما الشبهة
الرابعة فحاصل لفظ الموجد فيها يرجع الى الصفة فعليه وهو كون الرب تعالى
موجدا وفاعلا لا لغرض يعود عليه من جلب نفع او دفع ضرر وعلى هذا فلا
نسلم ان صفات الافعال من كمالاته تعالى وليس ذلك من الضروريات
فلا بد له من دليل كيف وانه لو كان ذلك من الكمالات لقد كان كامل واجب الوجود
متوقفا على وجود معلوله عنه ومحال ان يستفيد الاشرف كماله من معلوله
كما قرروه في كونه موجدا بالارادة وان سلمنا انه كمال فانما يكون عدمه في الازل
نقصا ان لو كان وجود العالم في الازل ممكنا وهو غير مسلم وهو على نحو قولهم
في نفي النقص عنه بعدم ايجاده الكائنات الفاسدات كالصور الجوهرية
العنصرية والانفس الانسانية لتعذر وجودها به ازلا من غير توسط ولا
يلزم من كون العالم غير ممكن الوجود ازلا ان لا يكون ممكن الحدوث لما حققناه
قبل واما الشبهة الخامسة فربما اجاب عنها بعضهم بان كون الرب تعالى
صانعا وموثرا ليس صفة زائدة على ذاته تعالى والا كانت مفتقرة الى ذاته
وكانت ممكنة مفتقرة الى موثر به اخرى ولزم التسلسل ويلزم عليه صفات
الرب تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها فانها مفتقرة الى ذاته
تعالى ضرورة كونها صفات لها وهي غير مفتقرة الى موثر ولا هي معلولة لشيء
اصلا كيف وانه لو كان المفهوم من كون الرب تعالى موثرا وصانعا غير زائد

على ذاته لما تصور العلم بذاته والجهل بكونه موثرا وهو مكابرة البديهة فالحق ان يقال
كون الرب تعالى صانعا وموثرا وان كان المفهوم منه يزيد على المفهوم من ذاته ووجوده غير انا
لا نسلم ان معناه يزيد على كون العالم صدر عنه مخصصا بقدرته وارادته في وقت حدوثه به
واذا لم يدل المفهوم من كونه صانعا وموثرا يزيد على حدوث العالم عنه مخصصا بقدرته
وارادته بحدوث العالم عنه ليس صفة قائمة بذاته حتى يكون ذاته محلا للحوادث ولا
حدوث العالم عنه يزيد على حدوث العالم ليلزم التسلسل كما قيل واما الشبهة السادسة
فمبنية على كون الامكان صفة وجودية وقد سبق ابطاله فيما تقدم وسقد يراد بكون
صفة وجودية فلا نسلم ان مفهومه يزيد على كون الرب تعالى قادرا على ايجاد العالم
على ما سبق تحقيقه وان سلمنا ان الامكان صفة للعالم فما المانع من كونه حادثا
لكان ممكنا بامكان ولزم التسلسل قلنا ولو كان قديما لكان ايضا ممكنا لانه لو لم
يكن ممكنا لكان مع فرض وجوده واجبا لذاته ولو كان واجبا لذاته لما كان صفة
لغيره وللزم وجود واجبين وهما الرب تعالى والامكان ولم يقولوا به وسقد يراد
ان كون قديما ممكنا يلزم ان يكون ممكنا بامكان وما هو عذرهم في امكان القديم هو
العذر في الامكان الحادث ثم يلزم على ما ذكروه امتناع وجود الحوادث لان
ما من حادث يفرض الا وهو ممكن لذاته وامكانه صفة له فلو كان امكانه حادثا
لكان ممكنا بامكان اخر فلزم ان يكون امكانه قديما ويلزم من قدم امكانه قدم ذلك
الحادث لاستحالة وجود الصفة دون الموصوف فما هو عذرهم في حدوث
الحوادث يكون بعينه عذرا في حدوث العالم واما الشبهة السابعة فمبنية
على ان القبلية والبعدية من اسماء الزمان وليس كذلك بل لا معنى لكون الرب تعالى
موصوفا بانه قبل العالم الا انه كان ولا شيء سواه ومعنى كون العالم بعد انه لم
يكن مع الرب ثم كان والا فلو كان الرب تعالى قبل العالم بالزمان فالزمان
العالم ويلزم ان يكون متقدما على الزمان بالزمان وهو محال وايضا فان وجود
الرب تعالى ليس وجودا زمانيا على ما تقدم فلا يكون قبل الزمان كما انه لما لم يكن
وجوده وجودا امكانيا لم يكن قبل الامكان ٥ واما الشبهة الثامنة فان ارادوا
بقولهم ان كان معدوما في الازل انه لم يكن وجوده وجودا ازليا اي غير مسبوق

بالعدم فهو مسلم ولا يلزم من ذلك قدم الزمان وان ارادوا غيره فهو غير مسلم
كيف وان يتقدر حدوث العالم كان معدوما في الازل لو اريد بالازل الذي
هو فيه معدوم الزمان فلا يخفى ان الزمان من العالم فاذا قيل ان العالم معدوم
في الازل والازل زمان معدوم مع وجود الزمان وهو محال ٥ واما
الشبهة التاسعة فمقابلة بمثلها في جانب القدم وهو ان يقال فلو كان
العالم قديما فقدمه زائد على ذاته لما ذكروه من الوجهين الاولين في الحدوث
واذا كان زائدا على ذاته فاما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون عدميا لان
نقيض القدم لا قدم ولا قدم وصف عدمي لانصاف الاعدام المتحدة به فالقدم
وصف وجودي وهو اما قديم او حادث لا جائز ان يكون حادثا والا كان الاول
له له وذلك محال وان كان قديما لزم ان يكون قديما بقدم اخر وهو تسلسل ممتنع
وكل ما هو عذرهم في قدمه فهو عذرنا في حدوثه ٥ واما الشبهة العاشرة فالمختار
من اقسامها انما هو القسم الاخير ولا يلزم من كون القدم مماثلا للحادث من جهة
كونه حادثا بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث وان ماثلا
بامر اخر وهذا كما ان السواد والبياض مختلفان من وجه دون وجه لاستحالة
اختلافهما من كل وجه والا لما اشتركا في العرضية واللونية والحدوث واستحالة
تماثلهما من كل وجه والا كان السواد بياضا ومع ذلك ما لزم من مماثلة السواد
للبياض من وجه ان يكون مماثلا له في صفة البياضية ٥ واما الشبهة الحادية عشرة
وان سلمنا ان القول بحدوث العالم فيه مخالفة للعادة من وجود انسان وبيضة
لا من دجاجة او دجاجة لا من بيضة الا انه قد قام الدليل العقلي القاطع عليه
ولم نقم على مخالفته غير ذلك من العاديات المستشهد بها حتى انه لو قام الدليل
القاطع على مخالفتها لخالفناها واعتقدنا نقايضها ٥ واما الشبهة الثانية
عشرة فلزمهم عليها جزء الزمان فان كل واحد منها حادث حتى ان الماضي منه
لا يوجد مع الحاضر والمستقبل ولا الحاضر منه مع المستقبل وليس الحدوث
كل جزء من اجزاء الزمان وقت متميز عن وقت الجزء الاخر والا كان الزمان
في زمان والكلام في ذلك الزمان كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع

ومع ذلك فلا يمتنع حدوث كل واحد منهما فما هو جوابهم في حدوث احاد احدا
الزمان هو الجواب في حدوث العالم مع عدم قدم الزمان ه واما الشبهة الثالثة
عشر فيلزمهم عليها امتناع وجود الحوادث اصلا فان كل ما ذكروه في امتناع
حدوث العالم متقدير عدمه ازلا فهو جار في كل حادث حدث وكان معدوما
ازلا من غير خلاف وذلك يجر الى امتناع حدوث الحوادث وهو خلاف الحس
والشاهد فكل ما هو عذر عن حدوث الحوادث فهو علة في حدوث العالم ه
واما الشبهة الرابعة عشر انه ما زال لفعل العالم في الازل لكن لا بمعنى انه فاعل
وجود ضده بل بمعنى انه لم يفعل ولا وازع عنه من جهة اللغة كما حققناه في
فصل الترك الفصل الخامس في فنا الجواهر والاعراض وقد اختلف في
ذلك فذهبت الفلاسفة الى ان اجسام السماوات ونفوسها والعقول التي هي
مبادئ لها والجسم المشترك بين العناصر والنفوس الانسانية لا يتصور عليها
الفنا والعدم واما الازمنة والحركات الدورية والفلكية فان احادا تخاصها
وان تصور عليها الفنا والعدم فقط فلا يتصور الفنا والعدم على جملتها بمعنى انه
ما من زمان وحركة الا وبعده زمان وحركة وذهب الجاحظ وابن الراوندي
وجماعة من الكرامية الى ان ما وجد من الجواهر لا يتصور عدمه مطلقا وان الله تعالى
لو اراد اعدامه لم يكن ذلك ممكنا له والذي عليه اتفاق اهل الحق من الاسلاميين
وغيرهم القضا بصحة فنا العالم جواهره واعراضه ثم اختلفوا في الفنا وفي
معرفة صحته اما طريق الفنا اما فنا الاعراض وعدمها فعند اصحابنا بنفوتها
لاستحالة بقائها على ما تقدم واما المعتزلة فذهب البصريون منهم الى ان فنا
الاعراض الباقية بعدم محالها وهي الجواهر وفنا ما ليس باقيا بنفسه واما فنا
الجواهر فمنهم من قال انها عدام معدوم ثم اختلف هولاء فذهب القاضي ابو بكر
في احد قوليه الى ان اعدامها بقدرة الرب تعالى وذهب ابو الهذيل وغيره
الى ان فنا الجواهر بقول الله تعالى له افن فيفنى كما ان حدوثه وتكوينه بقوله كن
فيكون ومنهم من قال فنا الجواهر انما تكون بحدوث ضد الجواهر وعبروا عن ذلك
الضد بالفنا وزعموا ان ذلك الفنا عرض غير متصور للبقا والا لاستغرق في

عدمه الى ضد اخر وهو تسلسل ممتنع وهذا هو مذهب اكثر المعتزلة ثم اختلفوا
فمنهم من زعم ان الله تعالى يخلق في كل جوهر فنا مقتضى عدم ذلك الجوهر في الزمان
الثاني من وجوده لاستحالة قيام العرض بنفسه ومنهم من زعم ان الله تعالى يخلق
الفنا المضاد للجوهر لا في محل ثم اختلف هولا فذهب ابو هاشم وعبد الجبار من المعتزلة
الى ان ذلك الفنا واحد وانه ضد لجميع الجواهر متى وجد عدمت جميع الجواهر
وانه لا يتصور عدم بعض الجواهر مع وجود ذلك الفنا دون البعض بل اما ان
ينعدم جميعها معا او تبقى معا وذهب الجبائي الى ان الفنا الواحد لا يكفي في عدم
جميع الجواهر بل لا بد وان يخلق الله تعالى لكل جوهر فنا يخصه ومن المتكلمين
من قال فنا الجوهر انما يكون بفوات شرط من شروط بقائه ثم اختلف هولا فمنهم
من قال تفريعا على ان الجواهر باقية ببقا ان طريق فنا الجواهر انما يكون بقطع
بقائها وذلك بان لا يخلقه الله تعالى لها لكن منهم من قال بان بقا كل جوهر
قائم به وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومنهم من قال بان كل جوهر
باق ببقا قائم لا في محل وهذا هو مذهب بشر المريسي من المعتزلة ومنهم من
قال طريق فنا الجواهر انما يكون بقطع الاعراض التي لا خلو الجواهر عنها بان لا يخلقها
الله تعالى لها فيعدم ضرورة استحالة خلوها عنها وهذا هو مذهب القاضي
ابي بكر في قول اخر واما معرفة صحة الفنا فقد قال المتاخرون من المعتزلة كابي
هاشم واتباعه انه لا طريق الى معرفة ذلك غير السمع وذهب الباقون من العالمين
بالفنا الى جواز معرفة ذلك عقلا واذا تبينا على شرح المذاهب وتفصيلها
فلا بد من ابطال المذاهب الواهية منها وما هو المختار اما طريق الرد على
الفلاسفة والجاحظ وكل من انكر فنا العالم ان يقال قد ثبت ان العالم وكل
جزء من اجزايه ممكن الوجود لذاته وكل ما هو ممكن الوجود لذاته فهو لذاته قابل
للوجود والعدم بحيث لو فرض موجودا بعد العدم او بعد فنا بعد الوجود لم
يعرض عنه المحال لذاته فانه لو عرض عنه المحال من فرض وجوده لكان قسما
مما ممتنعا لذاته ولو كان كذلك لما وجد ولا بعده ولو عرض المحال عنه من فرض
عدمه لكان واجبا لذاته ولو كان كذلك لما تصور عليه العدم وقد كان العالم

معدومًا قبل وجوده على ما تقرر في مسئلة حدوث العالم فاذًا قد ثبت جواز الفنا
على العالم واخراجه عقلا فان قيل العالم وان كان ممكن الوجود والعدم لذاته
غير ان امتناع قيامه باعتبار غيره وبيانه ان كل ما كان من العالم موجودًا باقيًا
لو عدم فاما ان يكون عدمه في وقت عدمه واجبًا لذاته او جائز الذاته لا جائز ان
يكون واجبًا لذاته فانا لو فرضناه موجودًا وقت عدمه بدلًا من عدمه
لم يعرض عنه لذاته المحال وما هذا شانه لا يكون عدمه واجبًا لذاته وان
كان جائزًا لذاته فاما ان يفتقر عدمه الى مقتض للعدم او لا يفتقر فان افتقر الى
مقتض للعدم فيلزم منه ترجيح احد الجائزين من غير مرجح وهو ممتنع لما سبق في
مسئلة اثبات واجب الوجود وايضًا فانه ثبت بما بينا في مسئلة حدوث العالم
ان وجود العالم لا بد وان يستند الى علة واجب الوجود لذاتها غير قابلة
التغير فلو تغير معلولها للزم تغيرها وهو محال وايضًا فان كل ما عدم
بعد وجوده فلا بد وان يكون عدمه ممكنا في حالة عدمه والامكان صفة
وجودية ولا بد له من محل يقوم به ويكون وجوديًا وذلك المحل هو الهيولى
فاذن الهيولى ابدية غير منقضية وايضًا فان كل ما عدم بعد وجوده
فاما ان يكون له بعد هو فيه معدوم او لا بعد له فان كان الاول فذلك البعد
هو ان الزمان وتقريره على ما تقدم في القبل فاذن الزمان لا يكون منقطعًا
وان لم يكن بعد فهو ابدي وايضًا فانا بينا فيما تقدم امتناع العدم على الافلاك
وسنبين امتناع العدم على الانفس الانسانية قلنا اما قولهم ان الفنا
ممتنع باعتبار امر خارج ممنوع قولهم عدمه اما واجب او جائز قلنا بل
جائز وما ذكروه من الاقسام فالمختار في جوابها اما في الاعراض فهو ان
يقال بانعدامها لذاتها في الزمن الثاني من وجودها ضرورة استحالة
بقائها كما سبق واما في الجواهر فالحق في جوابها لا يخرج عن احد قولي
القاضي ابي بكر وقد حققنا ما فيما تقدم كيف وان ما ذكروه لازم على الفلاسفة
في اعترافهم بعدم الجواهر الصورية مع بقائها وكذلك في اعترافهم بعدم الاعراض
الباقية فما هو جوابهم في هذه الصور هو جوابنا في محل النزاع قولهم لو تغير

معلول واجب الوجود للزم تغيره انما يلزم ذلك ان لو لم يكن تغير المعلول
مستندًا الى القصد والاختيار او الى عدم خلق الاعراض التي لا بقا للجواهر
الا بها وليس كذلك على ما قررناه من مذهبنا قولهم ان الامكان صفة
وجودية ممنوع على ما سبق في القبلية وما ذكروه في امتناع فنا الافلاك
فقد ابطلنا وسيأتي ابطال ما يذكرونه في امتناع عدم الانفس الانسانية
واما الرد على المصرين في قولهم ان فنا الاعراض الباقية يعدم محالها وهي
الجواهر فمن جهته ان ذلك مبني على القول ببقا الاعراض وقد ابطلناه فيما
تقدم وسنقدر بتقدير بقا الاعراض فليس القول بان عدمها بعدم محالها ضرورة
توقفها على وجود محلها اولى من القول بعدم محالها لعدمها ضرورة استحالة
عرو الجواهر عنها كما تقدم ولا مخلص عنه واما طريق الرد على الى الهذيل
في قوله ان طريق الجواهر انما قوله تعالى للجواهر افنى فمن فما هو طريق الرد
على من قال بان الوجود بقوله كن وقد سبق واما الرد على من قال بان عدم
الجواهر بخلق ضدها وهو الفنا فهو ان يقال اما المذهب الاول القايل
بان الله تعالى يخلق في كل جوهر فنا يقتضي عدمه في الزمن الثاني من وجوده
فلا يخلوا اما ان يقال بان ذلك الفنا يكون موجودًا حالة عدم الجوهر او غير موجود
الاول محال لانه لا وجود له الا في الجوهر والجوهر حالة عدم غير موجود فلا
يتصور وجود الفنا الذي لا وجود له الا فيه مع عدمه ايضًا فانه لو كان ضدًا
للجوهر لاستحالة اجتماع الضدين وان كان غير موجود لزم منه تاثير العدم
في الوجود وهو محال واما المذهب الثاني القايل بان الفنا المضاد للجوهر
قايم لا في محل فاما ان يكون جوهرًا او عرضًا فان كان جوهرًا فيلزم ان يكون باقيًا
ويكون مفتقرًا في عدمه الى فنا اخر وهو تسلسل يمتنع كيف وانه لا قايل بكونه
جوهرًا وان كان عرضًا فممتنع قيامه بنفسه كما تقدم تعريفه وان سلمنا انه عرض
قايم لا في محل ولكن لم قالوا ان الجواهر لها ضد فان العلم بذلك غير ضروري والنظري
لا بد له من دليل وان سلمنا ان الجواهر لها ضد ولكن لم قالوا ان الفنا ضد لها فان
قيل انما قلنا بان الجواهر لها ضد لانا وجدنا الحوادث منقسمة الى جواهر واعراض

ثم لكل عرض ضد فليكن للجواهر ضد وانما قلنا ان العناصر للجواهر لان بقا
الجواهر وعدمها متفق عليه ولا طريق الى عدم الثاني الا بضد يعدمه وذلك
هو ما سميناه بالفنا قلنا اما الاول فلا نسلم ان كل عرض له ضد فان الاعتمادات
عندنا وعند اكثر المعتزلة اعراض ولا ضد لها وبتقدير ان يكون لكل عرض
ضد فلم قالوا اذا كان للاعراض اضداد يلزم ان يكون للجواهر كذلك وهذه مطالبة
لا مخلص لهم عنها كيف وانه لو ثبت لكل واحد من قسمي الحوادث ما ثبت للاخر
لامكن ان يقال فيلزم من كون الاعراض منقسمة على اصلهم الى باق وغير باق وهو
محال ويلزم من كون الجواهر باقية ان يكون الاعراض كلها باقية ولم يقولوا به واما
الثاني فباطل ايضا فان دعوى الاجتماع على بقا الجواهر وعدمها مع مخالفة
النظام في بقا الجواهر ومخالفة الجاحظ وابن الراوندي في عدمها ممنوع وبتقدير
التسليم لذلك فلا نسلم انه لا طريق الى عدم الجواهر الا بالفنا على ما عرف من اصلنا
كيف وان القول بانه لا طريق الى عدم الجواهر الا بوجود ضدها باطل بما اسلفناه
في استحالة بقا الاعراض وان سلمنا امكان عدم الجواهر بالفنا ولكن لا يخلوا
اما ان يكون واحدا كما قاله ابو هاشم وعبد الجبار او متعددا كما قاله الجباي
فان كان الاول فما المانع من عدم بعض الجواهر به دون البعض قلنا قالوا لان
الفنا اذا كان قائما في محل فنسبته الى جميع الجواهر نسبة واحدة فاذا
اقتضى ذلك عدم البعض منها اقتضى عدم الباقي ضرورة الاستواء في النسبة
وعدم الاولوية قلنا فيلزم ان يقولوا بان الارادة الباء عندكم لا في
محل يجب ان يكون كل موجود مرادا لها ضرورة تساوي نسبتها الى كل موجود ومع
ذلك فلزم انها على صفة توجب اختصاص حكمها بالقديم تعالى دون غيره وكل
ما يذكرونه في وجوب الاختصاص بالقديم تعالى فقد ابطلناه في الصفات
وان كان الثاني وهو مذهب الجباي فكل واحد من احاد الفنا اذا كان قائما
لا في محل فنسبته الى جميع الجواهر نسبة واحدة وعند ذلك فليس القول
بجعل كل واحد منها فنا لبعض الجواهر بعينه اولى من غيره واما الرد على
من قال بان طريق فنا الجواهر قطع بقائها فمبني على ان الباقي باق بقا وقد

ابطلناه والذي يخص القائل بقا قائم لا في محل انه عرض والعرض يستحيل
قيامه بنفسه كما تقدم فالحق وما عليه اختيار الائمة المحصلين من اصحابنا ان
فنا الاعراض بذواتها كما سلف واما فنا الجواهر فاما باعدام الله تعالى لها
او بعدم خلق الاعراض التي لا عمر وللجواهر عنها واما الرد على ابي هاشم في قوله
بان طريق معرفة صحة الفنا انما هو بالسمع فيما اسلفناه في تحقيق الجواز العقلي
ثم ما ذكره غير صحيح على اصله فانه اذا كانت الجواهر باقية ولا طريق في العقل
لعدمها غير الفنا المعاد على اصله وقد بطل ذلك بما حققناه من الادلة
العقلية فقد تعذر عدمها على اصله عقلا وما هذا شانه ممتنع التمسك
بالسمع على خلافه بل انما يتصور التمسك بالسمع في ذلك على اصولنا حيث انا
قضينا بامكان ذلك عقلا واذا ثبت جواز فنا العالم واجزاه عقلا
فالوقوع غير لازم من الجواز العقلي ولا دليل العقل يدل عليه وهل السمع
دلالة عليه احلفوا فيه وقد احتج القائل به بالنص والاجماع اما النص
فقوله تعالى كل من عليها فان وقوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو
الاول والاخر وكونه اولا معنى كونه ولا كائن فليكن معنى الاخر بقاؤه مع عدم
كل موجود سواه وقوله تعالى هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده والضمير في
يعيده عائد الى الخلق والاعادة يستدعي سابقة الفنا وقوله تعالى كما
بدانا اول خلق نعيده فقضى بان الاعادة كابتدا الخلق وابتدا الخلق بالوجود
بعد العدم فالاعادة يجب ان يكون كذلك ضرورة التسوية وذلك يستدعي
سابقة العدم واما الاجماع فهو ان الامة في كل عصر من الخلف والسلف مجمعة
على ان كل مخلوق سيعدم اعترض الباقي لذلك بان قال انما قوله تعالى كل
من عليها فان فقد قال المفسرون المراد به ان كل حي ميت ولا يلزم من ذلك فنا الجواهر
وعدمها في نفسها وان سلمنا دلالة الاية على الفنا والعدم لكن على فنا كل شيء او
ما على الارض الاول ممنوع والثاني مسلم فلا يكون الاية وافية بالدلالة على فنا كل موجود
سوى الله تعالى بل لو قيل انها تدل على بقا الارض وبقا كل ما ليس على الارض
كالافلاك وغيرها نظرا الى غاية التخصيص بالذكر لكان متجها واما قوله تعالى كل

شيء هالك الا وجهه فقد قال اهل التفسير ايضا المراد به ان كل حي ميت الا وجهه
اي نفسه فانه حي دايم لا يموت والهلاك قد يطلق بمعنى الموت ومنه يقال للميت
هالك والاصل في الاطلاق الحقيقة وعلى هذا فلا دلالة للاية على عدم
الجواهر وفناها وان سلمنا امتناع حمل الهلاك على الموت غير انه امكن ان يكون
المراد به خروج كل شيء عن الانتفاع المخصوص به وذلك يتصور بانفكاك
التركيب والتاليف ومنه يقال هلك فلان وهلك كذا اذا تفرقت اجزاوه
وتاليفه وان لم ينعدم اجزاوه والاصل في الاطلاق الحقيقة وان سلمنا ان المراد
بالهلاك العدم ولكن انما يلزم من ذلك عدم كل شيء ان لو كان قوله شيء للعموم وليس
كذلك للعموم على ما عرف من اصلنا بل حمل مثل ذلك على العموم انما يكون بالقرايين
ولا نسلم وجودها وتقدير القرينة فالتعميم ايضا ممتنع والا لزم من ذلك فنا
الجنة واهلها وثواب المومنين وعقاب الكافرين وهو خلاف قاعدة الدين
ومذهب المسلمين واما قوله تعالى هو الاول والاخر فغاية الدلالة على
كونه اخرا وقد امكن العمل به في كونه اخر الاحيا فلا تبقى حجة فيما عداه ولولا
قيام الدليل العقلي على حدوث كل موجود سوى الله تعالى لما كان قوله هو الاول
محمولا على السبق في الوجود اولى من غيره وقوله تعالى وهو الذي يبدا الخلق
ثم يعيده فالضمير وان كان عايدا الى الخلق غير ان الخلق قد يطلق بمعنى الايجاد
بعد العدم وقد يطلق بمعنى الاحيا وتاليف الاجزا بعد التفرق ومنه قوله
تعالى خلقكم من تراب وقوله تعالى وبدا خلق الانسان من طين وليس المراد به
غير الاحيا وتاليف الاجزا وعند ذلك فليس عود الضمير الى الخلق بمعنى الايجاد
اولى من عوده اليه بالمعنى الاخر وعلى هذا فلا يكون الاية دالة على سابقة
العدم وعلى هذا يخرج الجواب عن الاية الاخيرة ايضا واما الاجماع على ان كل
مخلوق سينعدم فغير مسلم بل المسلم الاجماع على ان كل حي ميت وان كل مجتمع متفرق
ثم وان سلم دلالة ما قيل على عدم كل موجود مخلوق فهو معارض بما روي عنه عليه السلام
انه قال حكاية عن ربه تعالى انه اذا اراد حشر الخلايق ونشرهم قال ايتها
العظام البالية والجلود الممزقة تجمعي والاجتماع يستدعي سابقة التفرق والاجتماع

كل ح

والتفرق انما هو من صفات الموجودات لا من صفات المعدومات واذ
انتهينا الى بيان الموجود واقسامه فلنشرع في بيان المعدوم واحكامه

الباب الثاني في المعدوم واحكامه ويشتمل على اربعة فصول

الاول في انقسام المعدوم الى واجب العدم وممكن العدم الثاني في
ان المعدوم هل هو معلوم ام لا الثالث في تحقيق معنى الشيء في ان المعدوم الممكن
هل هو حالة عدمه شيء ام لا

الفصل الاول في انقسام المعدوم الى واجب وممكن

والمعدوم اما ان يكون بحيث لو فرض موجودا عرض منه المحال لذاته او لا يكون
كذلك فالاول هو الممتنع الوجود الضروري العدم وهو كالجمع بين النقيضين ورفع
النفي والاثبات من جهة واحدة وكون الجوهر الواحد في مكانين في ان واحد
ونحو ذلك والثاني هو المعدوم الممكن وذلك كالعالم قبل حدوثه وكالاشيا المعدومة
في وقتنا هذا مما سيوقع وجوده في الثاني من المحال من الكاينات والامور المتجددات
كالحركات والسكنات واصناف الشرور والخيرات وربما ذهب بعض الجهال
ومن لا يوبه له الى المنع من هذه القسمة وزعم ان كل معدوم ممكن ومتصور للوقوع
في نفسه تمسكا منه بشبهة لا حاصل لها منها ان الجمع بين الضدين والنفي والاثبات
وكون الواحد اكثر من اثنين وكون الجسم الواحد في ان واحد في مكانين الى غير ذلك
مما حكم باحالة وقوعه وامتناع وجوده لذاته اما ان يكون معقولا او متصورا في
النفس او لا يكون كذلك وان لم يكن معقولا ولا متصورا في النفس فلا يخفى ان الحكم
بنفي ما ليس بمعقول متعذر وكالحكم بوجوده وان كان معقولا ومتصورا في النفس فهو
ممكن في نفسه والا كان تصوره وتعقله جهلا على خلاف ما هو عليه ومنها ان حكم
العقل باحالة الجمع بين الضدين والنفي والاثبات قضية نقيضة والحكم
بالقضايا النقيضة حكم ينشا من مفردات فيستدعي ذلك تصور المفردات
والا كان حكم العقل بالنسبة مفردين غير متصورين خطا واحد تصورات القضايا
المذكورة الجمع بين الضدين والجمع بين النفي والاثبات فيكون متصورا في نفسه
وخرج عن ان يكون ممتنعا لذاته وجوابه من وجهين اجمالا وتفصيلا اما الاجمال
فهو ان هذا قدح في البديهيات فلا يكون مقبولا واما التفصيل فمع التنبيه

فان حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو ان القول بلزوم تصور ما هي من الجمع بين الضدين
والنفي والاثبات والكون في مكانين في آن واحد وكون الواحد اكثر من الاثنين وغير
ذلك وهو انا نقول المقتضي بنفيه من الجمع بين الضدين والنفي والاثبات هو الجمع
المتصور بين المختلفات التي لا تضاد بينها ولا تقابل كالسواد مع الحلاوة وكذلك
النفي عن المكانين انما هو الكون الممكن لا المتصور بالنسبة الى المكان الواحد وكذلك
الكون المنفي عن الواحد بالنسبة الى الاثنين انما هي الكثرة الممكنة لكثرة الاثنين
وما زاد عليهما بالنسبة الى الواحد فلم يكن مما فضينا باحالة وجوده في الصور المفروضة
غير متصور ولا معقول وعلى هذا فلا يخفى الكلام في كل ما يرد من هذا القبيل

الفصل الثاني في ان المعدوم هل هو معلوم ام لا اتفق اكثر العقلاء على ان المعدوم
معلوم خلافا لبعض شذوذ المتبدعين في قوله ان المعدوم غير معلوم وفصل ابو هاشم
ومتبعوه بين المعدوم الممكن والمستحيل فقال المعدوم الممكن معلوم والمعدوم المستحيل
ليس بمعلوم مع اعترافه بتعلق العلم به وزعم ان العلم المتعلق بالمستحيل علم لا معلوم
له وقد احتج المثبتون بان قالوا المعدوم اما ان يقال بجواز تعلق العلم به او لا يقال
بجوازه لا جائز ان يقال بالثاني لوجوه ثلاثة الاول انا نجد من انفسنا العلم الضروري
بان النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة ولو لم يكن العلم متعلقا
بكل واحد من المرادين لاستحال القضاء بالنسبة التصديقية بينهما واحد المفردين
النفي فكان العلم متعلقا به الثاني انا نجد من انفسنا العلم الضروري بانه ليس نارا باحل
شاهق ولا حجرا آخر وان الشمس في الليل غير طالعة وانه لا الم لنا ولا جوع ولا عم
ولا عما الى غير ذلك بتقدير عدم كل واحد منها وذلك مع عدم تعلق العلم به محال الثالث
هو ان قبل حدوث الحادث اما ان يقال بان الله تعالى لم يكن عالما بعدمه قبل
حدوثه او يقال انه كان عالما به لا جائز ان يقال بالاول اذ هو تصريح وان قيل
بالثاني فهو المطلوب وان قيل بتعلق العلم بالمعدوم فاما ان يقال بان المعدوم
من جهة ما تعلق به العلم غير معلوم بما قاله ابو هاشم في المعدوم المستحيل الوجود
او انه معلوم لا جائز ان يقال بالاول فانه لا معنى لكون المعلوم معلوما غير تعلق
العلم به فالقول بكونه غير معلوم مع الاعتراف بتعلق العلم به موافقة على

المعنى ونزاع في العبارة ولا حاصل له فلم يبق الا ان يكون معلوما وهو المطلوب
فان قيل ما ذكرتموه وان دل على كون المعدوم معلوما فهو معارض بما يدل على
انه غير معلوم وهو انه غير معلوم وهو انه لو كان المعدوم معلوما فاما ان يكون متميزا
في التعقل عن الموجود او لا يكون متميزا عنه فان كان الاول فالتميز صفة ثبوتية
لان نقيض التميز لا تميز ولا تميز عدم فالتميز ثبوت ويلزم من ذلك ان يكون
المعدوم ثبوتيا ضرورة اتصافه بالصفة الثبوتية وكون المعدوم ثبوتيا
محال كما يأتي وان كان الثاني فهو غير معلوم قلنا المعدوم متميز عن الموجود
في نفس الامر سواء كان معلوما او لم يكن معلوما ويدل عليه انه لو لم يتميز عنه
في نفس الامر للزم ان من علم بالوجود ان يكون عالما بالعدم ضرورة عدم التمايز
بينهما وهو محال قولهم التميز صفة ثبوتية لا نسلم ذلك بل تميز المعلوم عن
غيره تارة يكون بنفي عدمي وتارة بامر ثبوتي وعلى هذا فالتميز ان كان وجوديا
كان سلبه عدميا وان كان بامر عدمي كان سلبه ثبوتيا لان سلب السلب اثبات

الفصل الثالث في تحقيق معنى الشيء واختلاف الناس فيه ومذهب
اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشيء عبارة عن الموجود لا غير فكل شيء عندهم
موجود وكل موجود شيء ووافقهم على ذلك الكعبي من المعتزلة وذهب
الجاحظ والبصريون من المعتزلة الى ان الشيء هو المعلوم والتزموا كون المعدوم
الممكن شيئا حقيقة وذهب ابو العباس الناشي الى ان الشيء هو القديم وان الخلق
اسم الشيء على الحادث فلا يكون حقيقة بل مجازا وذهبت الجهمية الى ان الشيء هو
الحادث دون القديم وذهب هشام بن الحكم الى ان الشيء هو الجسم ولا شيء في
الحقيقة سواه وذهب ابو الحسين البصري والضبي من معتزلة البصريين
الى ان الشيء حقيقة في الوجود مجاز في المعدوم الممكن واعلم ان النزاع هاهنا
نفيا واثباتا انما هي في الاطلاق اللفظي دون المعنى وعلى هذا فما كان على
وفق اللغة مساعدا له فهو الحق وما كان على خلاف اللغة فمردود اذ لا مجال
للعقل في اثبات اللغات وعند هذا فلا بد من تحقيق مذهب اهل الحق اولا
والانعطاف على ابطال مذهب الخصوم ثانيا فنقول اما اطلاق لفظ الشيء

بان الموجود معلوم وفق اللغة واصطلاح اهل اللسان وسواء كان الموجود قديما
او حادثا ولهذا قاما وجدنا اهل اللسان في كل عصر واوان مسمين بلفظ الشي
بان الموجود وانه لو قال قايل الموجود شي لم ينكر عليه منكر من اهل اللغة والاصل
في الاطلاق الحقيقة ثم لو كان ذلك مجازا لصح نفيه ويعلم انه لو قال المقابل
الموجود ليس بشي لبادر الى الانكار عليه كل من سلك طرفا من العربية وكان
عارفا باصطلاح اهل اللسان حتى العوام ومن لم يتوغل في العربية توغل
الابة من اهل اللغة من غير فرق بين ان يكون الموجود قديما او حادثا او جسما
او عرضا فمن ادعى الفرق بين القديم والحادث او الجسم والعرض حتى انه جعل
ذلك حقيقة في البعض دون البعض مع تحقق الوجود في الكل فلا بد له من دليل
نقل عن اهل الوضع او الشرع يدل على المفرقة لتعذر استفادة ذلك من العقل
فلا سبيل اليه وخص القايل بان الشي هو الجسم صحة اطلاق الشي على ما ليس بجسم
ويدل عليه قوله تعالى لقد جيتم شيا ادا واراد به ادعاهم لله تعالى ولدا وقوله
تعالى وكل شي فعلوه في الزبر واراد به تبديلهم وتحريفهم واما من زعم ان الشي
هو المعلوم فيلزمه تسمية المعدوم المستحيل الوجود شيا ضرورة كونه معلوما
على ما تقرر في الاصل المتقدم ومن اطلق اسم الشي على المعدوم حقيقة او مجازا
فلا بد له من مستند والمستند في ذلك انما هو النقل دون العقل على ما
تقدم والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى بيانه كيف وانه على خلاف المالوف
المعروف من اهل اللغة في قولهم المعلوم ينقسم الى شي والى ما ليس بشي ولو
استوى الموجود والمعدوم في اطلاق لفظ الشي لما صحت هذه القسمة لاستحالة
وجود واسطة بين الموجود والمعدوم على ما ياتي في ابطال الاحوال ولا يمكن ان
يقال انما صحت القسمة بالنظر الى المعدوم المستحيل الوجود فانه ليس بشي بالاتفاق
وعند هذا لا يمتنع اطلاق لفظ الشي على الموجود والمعدوم الممكن وما ليس بشي على
المعدوم المستحيل الوجود فانه ليس بشي بالاتفاق وعند هذا لا يمتنع اطلاق لفظ
الشي على الموجود والمعدوم الممكن وما ليس بشي على المعدوم المستحيل الوجود لان
المعدوم الممكن ان قيل انه شي في نفس الامر حقيقة فيبقى ابطاله عن قرب وان

قيل بتسميته شيا تجوزا واستعارة مع كونه ليس شيا حقيقة فالاصل عدم
التجوز والاطلاق الا ان يدل الدليل عليه والاصل عدمه فعلى مدعيه بيانه
فان قيل دليل صحة اطلاق اسم الشي على المعدوم الممكن قوله تعالى ان زلزلة
الساعة شي عظيم وقوله تعالى لا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا سمى الساعة
والفعل قبل وقوعهما شيا وذلك لا يخرج عن الحقيقة او التجوز قلنا انما سمية
زلزلة الساعة شيا انما كان بتقدير وقوعها وهذا على راي من لا يعترف
من البصريين بكون الحركة ثابتة في العدم اولى من جهة ان الزلزلة حركة على ما لا
يخفى ومعنى قوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا اي فاعل غدا شيا
ثم هذه الظواهر معارضة بما يدل على ان المعدوم ليس بشي وهو قوله تعالى
وقد خلقتك من قبل ولم تك شيا وقوله تعالى والله على كل شي قدير فانه يدل على
ان المعدوم ليس بشي لانه لو كان شيا لكان الرب تعالى قادرا عليه وشيئية
المعدوم عندهم غير مقدورة بل واجبة لازمة لنفس المعدوم وذاته ايضا
فان شيئية المعدوم اما ان يكون حادثة او قديمة لا جايز ان يكون حادثة فانه
معدوم قبل حدوث شيئيته واحوال المعدوم متشابهة فالقول بكونه شيا في
بعض احواله دون البعض تحكم لا حاصل كيف وان ذلك خلاف اصلهم وان
كانت شيئيته قديمة فالقدم ليس بمقدور على ما تقدم ذكره ولا يخفى ما فيه
من ترك العمل بالظاهر وليس العمل باحد الظاهرين اولى من الاخر

الفصل

الرابع في ان المعدوم هل هو شي ام لا في ان المعدوم هل هو شي وذات ثابتة
في حالة العدم ام لا واذ سلمنا انقسام المعدوم الى ممتنع الوجود لذاته وممكن
الوجود لذاته فقد اتفق العقلا قاطبة على ان المعدوم الممتنع ليس بشي في نفسه
ولا يطلق عليه الشي لفظا واما المعدوم الممكن فقد اختلفوا فيه فذهب الحق
الحق من الاشاعرة الى انه ليس بشي في ذاته ولا له حقيقة ثابتة حالة عدمه
كما في المعدوم الممتنع الوجود وانه لا حقيقة له وراء وجوده بل وجوده ثابت
وذاته وجوده ووافقهم على ذلك جماعة من المعتزلة والصيبيني من البصريين
والكعبي ومتبعوه من البغداديين وابي الحسين البصري وغيرهم وذهب

جماعة من المعتزلة كالجبائي وابنه والشحام وابناعم الى ان المعدوم الممكن في
حالة عدمه شيء وذات وحقيقة مقررة وانه موصوف بخصائص تخصه لكونه
جوهرا وعرضا وسوادا وبياضا او لونا او طعما او رائحة الى غير ذلك من
خصائص الاجناس كوصفه بها حالة الوجود ثم اختلف هؤلاء فذهب الجبائي
وابنه وجماعة منهم الى انه لا يوصف المعدوم في حالة عدمه ان كان جوهرا
بقوله الاعراض ولا تالمحسر ولا بقيامه بالجوهر ولا بقيامه بالجوهر ان كان
منهم من اثبت الكون في العدم ولم يصفه بكونه حركة وذهب الشحام ومتبعوه
الى ان الجواهر في العدم قابلة للاعراض وان الاعراض قائمة بالجواهر في
العدم وان الاعراض قائمة بالجواهر حتى الاكوان وزعم ان الجواهر في العدم
مجتمعة ومتركبة على ماهياتها وصفاتها وهو موجودة واذا بنينا على شرح
المذاهب بالتفصيل فلا بد من تقرير مسالك اهل الحق اولا وسبر ما فيها
وما هو المختار منها والانفصال عن شبه الخصوم ثانيا وقد تمسك الاصحاب
بمسالك ضعيفة الاول انه لو كانت الذوات ثابتة في العدم فذات الجوهر
او السواد مثلا اذا قطعنا النظر عن جميع الاسباب الخارجة فلا بد وان يكون متحدة
او متكثرة واي الامرين قدر فهو الثابت ثابت لها لذاتها والوحدة والكثرة
عليها محال وهذه المحالات انما لزمت من فرض الذوات ثابتة في العدم فلا
ثبوت لها فيه وبيان امتناع كل واحد من الامرين اما انها لا تكون متحدة لذاتها
لما تصور عليها التكثر في حالة الوجود لان ما ثبت للذات اما ان يكون لازما
للذات او غير لازم لها فان كان لازما لها امتنع بقاء الملزوم مع انتفاء لازمه
وان لم يكن لازما للذات كانت الذات في حالة العدم مورد التعاقب الصفات
عليها وذلك هو الطريق المعرف للمحسوسات فلو جاز ذلك في المعدوم
لامكن ان يكون ما نشاهده في تبدل الصفات عليه من الاجسام المحسوسة
معدوما وهو محال واما انها لا تكون متكثرة في حالة العدم فمن وجهين الاول
انها لو كانت متكثرة فاما ان تكون متمايزة او غير متمايزة لا جائز ان يقال انها
لا تكون متمايزة والا لما وقع الفرق بين الواحد والكثير وان كانت متمايزة

فلا بد من امر يقع به التمايز بينهما وهو اما ان يكون من لوازم الذوات او غير لازم
فان كان الاول فلا امتياز لان ما كان لازما للذات يجب ان يكون لازما للكل
فحينئذ ضرورة تحقق ملزومه وان كان الثاني استدعى مخصصا يخصص كل واحد
من الافراد بما يتميز به عن غيره ولا يتصور ان يخصصه المخصص بذلك المميز دون
تميزه في نفسه فلو توقف تميزه على ذلك الوصف لكان دورا ممتنعا ولانه يلزم
ان يكون الذات المعدومة مورد التعاقب الصفات عليها وهو محال لما تقدم
الوجه الثاني في بيان امتناع التكثر انها لو كانت الذوات متكثرة في حالة
العدم لم يخل اما ان يكون متناهية او غير متناهية لا جائز ان يقال بالاول لمخالفة
الاتفاق على ان الجائزات غير متناهية وعند ذلك فليس القول بثبوت بعضها
دون بعض اولى من العكس واذا كانت غير متناهية فعددها قبل خروج شيء منها
الى الوجود يكون اكثر مما بقي منها بعد ما خرج منها الى الوجود والا كان الشيء مع غيره
كهو لا مع غيره وهو محال وما خرج منها الى الوجود مساو فالتفاوت بين الجملتين
المعدومتين بامر متناه فكل واحد من الجملتين متناهية على ما سبق تقريره في
اثبات واجب الوجود والقائل ان يقول ما المانع من ان تكون متحدة في حالة
العدم والقول بان ذلك اما ان يكون ذلك لازم للذات او غير لازم لها فنقول
ما المانع ان يكون لازما لها مشروطا بالعدم وعند ذلك فلا يلزم من نفيه عند
فوات الشرط وهو العدم فوات الذات ولا ان يكون الذات الذات في حالة العدم
موردا لتعاقب الصفات عليها وان سلم كون الذات في حالة العدم موردا لتعاقب
الصفات عليها فما المانع منه والقول بان ذلك هو الطريق المعرف للوجود
دعوى مجردة وليس ذلك من الضروريات والنظري فلا بد له من دليل ولا دليل
عليه غير السبر والتقسيم وهو غير مفيد لليقين وان سلم امتناع الاتحاد فما المانع
من التكثر وما ذكر في الوجه الاول فهو بعينه لازم في الذوات الموجودة مع تكثرها
وكل ما هو جواب في الذوات الموجودة فهو جواب في الذوات الثابتة في العدم
ولا مخلص عنه والقول بانه يلزم ان يكون الذات حالة العدم موردا لتعاقب الصفات
عليها وهو محال فقد ابطلناه فيما تقدم وما ذكر من الوجه الثاني فقد ابطلناه فيما

تقدم ايضا في ما سبق في اثبات واجب الوجود **المسلك** الثاني انه لو
كانت الذوات متحققة ومتقررة خارج الذهن في حالة العدم لكانت موجودة
في حالة العدم ويحال ان يكون المعدوم موجودا ولانه يلزم منه القول بعدم
وجود العالم وهو محال على ما سبق وبيان الملازمة انه لو كانت الماهيات متقررة
حالة العدم متقررها وتحققها زايد على ماهيتها ولهذا فانا لو قلنا السواد كان
مفهومه تصورا واذا قلنا السواد متحقق ومتقرر كان مفهومه تصديقا ولا
يخفى الافتراق بين المفهومين ولولا ان المفهوم من تقرر الذات يزيد على المفهوم من
نفس الذات لما حصل هذا الفرق واذا كان تقرر الذات وتحققها خارج الذهن
زايدا على الذات فلا معنى للوجود الا هذا ولهذا فانا اذا رايناجسما او عرضا علمنا
وجوده علما ضروريا وربما علمناه منه لا يزيد على حصوله ثبوته ولو كان وجودهما اثبوه
من الصفة الزايدة الحاصلة لم يمكن تصورها والتصديق بنسبتها الى الذات ضروريا
بل مكتسبا وهو محال وهذا المسلك ضعيف ايضا اذ لقايل ان يقول لا نسلم ان
تقرر الذات وتحققها في العدم يزيد على نفس الذوات وما ذكرتموه من الفرق
بين التصور والتصديق في قولنا السواد والسواد ذات انما هو بحسب اللفظ
دون المعنى وان سلمناه جدلا مع الاحالة ان ثبوت الذات زايد على نفس الذات
فلا نسلم ان الثبوت هو الوجود بل الثبوت اعم من الوجود فكل وجود ثبوت وليس
كل ثبوت وجودا قولكم بان المدرك بالضرورة من الاجسام والالوان الموجودة انما
هو ثبوتها وحصولها لا نسلم ذلك بل المدرك بالضرورة انما هو الموجود قولكم لو
كان كذلك لكان تصور الوجود والتصديق بنسبته كسبيا لا نسلم ذلك فان
تصور الوجود والحكم على الذات بكونها موجودة ليس كسبيا بل الكسبي كون الوجود
زايدا على الذات او غير زايد عليها ولا منافاة بين الامرين **المسلك** الثالث
ان الذوات الثابتة في العدم ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فالماهيات المفروضة
محدثة مسبوقة بالعدم الصرف وهو المطلوب وبيان انها ممكنة لذواتها وهو
انها لو كانت لم تكن ممكنة لكانت واجبة التقرر لذواتها في الخارج وممتنعة الزوال
ولو كانت كذلك لكانت واجبة الوجود اذ لا معنى لواجب الوجود الا ما كان تقرره

واجبا لذاته ويلزم العدد في واجب الوجود وهو محال على ما سبق فلم يبق الا
ان يكون ممكنة واما ان كل ممكن محدث فعلى ما تقرر في حدوث العالم وهو فاسد
ايضا فان لقايل ان يقول لا نسلم ان الذوات ممكنة الثبوت في حالة العدم بل
هي واجبة الثبوت لنفسها وذاتها ولا يلزم من ذلك ان يكون واجبة الوجود
لذاتها الا ان سلم ان المفهوم من الثبوت هو نفس المفهوم من الوجود والا فعلى
تقدير ان يكون المفهوم من الثبوت اعم من الوجود كما يقوله الخصم فلا فانه لا يلزم
من الاعم الاخص ومجرد الدعوى في ذلك غير كافية وان سلمنا جدلا مع الاستحالة
وجوب وجودها فلا نسلم امتناع وجود واجبين وما قيل في ذلك فقد ابطلناه
فيما تقدم **المسلك** الرابع انه لو كانت ذات الجوهر ثابتة في العدم لكانت
متحيزة ولحيز المعدوم محال وبيان الملازمة انه لو لم يكن ذات في الجوهر في
العدم متحيزة لكان العدم صفة زايدة على ذات الجوهر وحالة فيها وذلك
محال لان المختص بالجهة الجهية وذات الجوهر غير مختصة بالجهة وحلولها يكون
مختصا بالجهة فما لا يكون مختصا بالجهة محال واما ان تحيز المعدوم محال فمعلوم
بالضرورة وهو ايضا من الخبط الاول اذ لقايل ان يقول لا نسلم لزوم التحيز لذات
الجوهر في حالة العدم وقولكم لو لم يكن كذلك لكان التحيز صفة زايدة على ذات
الجوهر مسلم ولكن ما المانع منه قولكم بان الجهة مختصة بالجهة لا نسلم ذلك
بل المختص بالجهة بتقدير الوجود انما هو ذات الجوهر مشروطا بالوجود ومع عدم
الوجود فلا تحيز لعدم شرط التحيز وعلى هذا فلا يلزم منه حلول المختص بالجهة
مما لا اختصاص له بالجهة ولا مخلص منه **المسلك** الخامس هو ان القول بكون
الذوات ثابتة في العدم يلزم منه كون المنفي ثابتا وهو محال وما لزم عنه المحال
فهو محال بيان المقدمة الاولى هو ان العدم صفة نفي لا محالة اذ هو عبارة
عن لا وجود ولا وجود نفي للوجود المتصف بصفة النفي يكون منفيا كما ان المتصف
بصفة الاثبات يكون ثابتا والذوات في العدم متصفة بصفة العدم والعدم
صفة نفي فيكون منفية فلو كانت ثابتة لكان المنفي ثابتا واما ان ذلك محال
فلانه تقرر في اوايل العقول ان المنفي والثابت متقابلان تقابل التناقض

وكذلك النفي والاثبات وهو ضعيف ايضا فانه وان كان موصوفا بالعدم
والعدم صفة نفي فلا يلزم ان ما اتصف بصفة بمعنى ان يكون منفيا واما
المتصف بصفة الاثبات انما كان ثابتا لاستحالة قيام الثابت بالمنفي والمعتمد
من ذلك مسالك **الاول** انه لو كانت الذوات ثابتة في العدم فعند وجودها
وحدوثها اما ان يتجدد لها امر لم يكن لها او لم يتجدد فان كان الاول فهو اما جوهر
او عرض او حال زائدة عليها لا جايز ان يكون جوهرا ولا عرضا اذ قد فرضت ذواتها
ثابتة حالة العدم في الازل ولا فرق في ذلك بين جوهر وجوهر ولا بين عرض
وعرض وان كان الاول زائدة عليها فهو مبني على القول بالاحوال وسيأتي ابطاله
وان كان الثاني فلا فرق بين حالة الوجود وحالة العدم وهو محال ولهذه المحالات
انما لزمت من القول بكون الذوات ثابتة في حال العدم فلا ثبوت لها **المسلك**
الثاني وهو المسلك المشهور للاصحاب هو ان القول بكون الذوات ثابتة في العدم
مما يمنع كون الرب تعالى موجدا ومحييا وهو كفر وبيان الملازمة هو ان قادريه
الرب تعالى وقدرته لا بد وان يكون موثرة في مقدوره المخترع له وعند ذلك فاما
ان يكون موثرة في ذات الجوهر والعرض او في صفة حالية زائدة على نفس ذات
الجوهر والعرض الاول محال لان الذوات ثابتة عندهم في حالة العدم ازلا
والثاني ايضا محال لان المقابل منهم بذلك اما ان يكون قابلا لنفي الاحوال او هو
قايل بها فان كان قابلا لنفي الاحوال فتاثير القدرة في الحال ولا حال محال
وان كان قابلا لثبوت الاحوال كابي هاشم ومن نصر مذهبه فهو معترف بان
الحال ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا بطل تاثير
القدرة او القادرية في الذات وفي حال زائدة على الذات فقد ابطل الاختراع
والحدوث وهو محال **المسلك** الثالث انه لو كانت ذات السواد والبياض
ثابتة في العدم فاما ان يكون ذواتها مستغنية عن محل تقوم به او هي غير مستغنية
فان كان الاول كما قاله النصريون من المعتزلة فيلزم ان يكون ايضا ذواتها مستغنية
عن المحل حالة الوجود ضرورة اتحاد الذات وان ما ثبت للذات لذاتها يكون ملازما
لها ويلزم من ذلك امتناع الفرق بين الجواهر والاعراض وهو محال وان كان الثاني

وهي ان يكون مفتقرة الى المحل لذاتها كما قاله الشحام من المعتزلة فلو فرضنا
سوادا وبياضا متعاقبين على محل واحد في طرو الوجود فاما ان يكونا قبل وجودهما
قايمين بذلك المحل وبغيره او احدهما قايم به والاخر قايم بغيره لا جايز ان يقال بالثاني
والثالث والا لزم الاستقلال عليهما عند فرض حلولهما في المحل المفروض والاستقلال
على الاعراض محال كما سبق فلم يبق الا القسم الاول وهو ان يكونا قايمين به بصفة
الاجتماع فيه في حالة العدم ولو كان كذلك لامتنع الاجتماع بينهما فيه في حالة
الوجود لان استحالة الجمع بينهما حالة الوجود اما ان يكون لماهية الاتفاق بينهما وهو
الوجود او ماهية الافتراق اما الذاتان او وجود احدهما وذات الاخر لا جايز ان يقال
بان التضاد باعتبار ماهية الاشتراك من الوجود او هو قضية واحدة فيهما ولا جايز
ان يكون التضاد بين ذات احدهما ووجود الاخر والا لاستحال اجتماع ذات السواد ووجوده
في نفسه وكذلك ذات البياض ووجوده في نفسه لان الوجود في البياض والسواد
عندهم بمعنى واحد لا اختلاف بينهما فيه فاذا كانت ذات السواد مضادة لوجود
البياض وذات البياض مضادة لوجود السواد كانت ذات السواد مضادة
لوجودها في نفسه لمضادتها له وذات البياض مضادة لوجود البياض لمضادتها
له في السواد ضرورة الاتحاد في المعنى ولا جايز ان يكون باعتبار ذاتيهما
اذ قد فرضنا غير متضادين لذاتيهما حالة العدم وهذه المحالات انما لزمت من القول
بثبوت الذوات في العدم فلا ثبوت لها فيه وللخصوم عشر شبه ٥ الشبهة الاولى
انهم قالوا قد بينا فيما تقدم في تحقيق وجود واجب الوجود ان الوجود زايد على نفس
الذات المتصفة بالوجود وحدوث الممكنات هو نفس وجودها فحدوثها زايد
على ذواتها فلو كانت ذواتها حادثة ولها اول لكانت حادثة ايضا لحدوث زايد
عليها والكلام فيها كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فلم يبق الا ازلية
الثبوت في حالة العدم وهو المطلوب ٥ الشبهة الثانية ان العلم متعلق
بالمعدومات للمامور على ما سبق في الفصل الثاني من هذا الباب والتمايز بين
المعدومات يستدعي تقرر ماهياتها وذواتها في العدم وبيانه من وجهين
الاول انه يصح الحكم على كل واحد من المعدومات بانه متميز عن الباقي ومرحكم

ان يكون

الحالي والحكم الايجابي يستدعي تقرر ذات المحكوم عليه الثاني انها اذا كانت
متمايزة فلا بد وان يكون امورا ثابتة او البعض ثابت والبعض منفي لاستحالة وقوع
التمايز في المنفيات المحضة والاعدام الصرفة وعلى هذا فان كان القسم الاول
فهو المطلوب وان كان القسم الثاني فقد سلم ان ذات بعض المعدومات ثابتة
ويلزم منه ثبوت الباقي لاستحالة الباقي الفرق بين معدوم ومعدوم من الحايزات
الشبهة الثالثة هو ان المعدومات الممكنة متصفة بصفة الامكان قبل حدوثها
والامكان صفة ثبوتية فكان المتصف به ثبوتيا وتقرير الامر من كما تقدم في
مسئلة حدوث العالم ٥ الشبهة الرابعة ان المعدومات منقسمة الى ممتنع وغير
ممتنع ونقيض الممتنع ليس ممتنعا والممتنع نفي محض فنقيضه يجب ان يكون ثبوتيا
وذلك يعم الواجب الوجود لذاته وممكن الوجود لذاته ٥ الشبهة الخامسة
انه لو كانت الذوات الممكنة متجددة لكانت مفتقرة الى مرجح يرجحها ولو كان
لخرج ذات الجوهر وحقيقته وذات السواد وحقيقته عن كونه جوهرا او سوادا
عند فرض عدم ذلك المرجح والقول بخروج الجوهر والسواد عن حقيقته محال
لان الحكم الحسي يستدعي اجتماع المحكوم والمحكوم عليه في الذهن واجتماع
المحكوم عليه وهو الجوهر مع الحكم عليه وهو بطلان الجوهر وخروجه عن حقيقته
محال وما لزم عنه المحال فهو محال فاذن ذوات الممكنات غير متجددة بل ازلية
حالة العدم ٥ الشبهة السادسة انه لو لم يكن للذوات ثابتة في حالة العدم
متميزة في العدم لم يتصور من الفاعل الحاق بها ولا القصد الى احداثها والا
كان القصد الى ايجاد ما لا يعرف عينه وهو غير معين في نفسه ولعله يقع جوهرا
او عرضا وهو محال ٥ الشبهة السابعة ان المعدوم الممكن في الازل اما ان
لا يكون غير الله تعالى او يكون غير الله تعالى فان كان الاول لزم ان يكون هو الله
تعالى وهو محال وان كان الثاني لزم ان يكون شيئا لان التغاير لا يكون الا بين
شيئين على ما سبق في تحقيق معنى التغاير بين وهو المطلوب ٥ الشبهة الثامنة
ان المعدوم معلوم فلو جاز ان يكون معلوما وليس بشيء لجاز ان يكون مدركا وليس
بشيء اذ الادراك عندكم نوع من العلم وذلك محال ٥ الشبهة التاسعة وهو ان

الصفات تنقسم الى الواجبة والجايزة كما سبق تحقيقه وكون الجوهر جوهرا
والسواد سوادا من الصفات النفسية الواجبة وكل ما كان واجب الوجود لثبوت
لا يكون مفتقرا في اثباته الى قادر ولا فعل وفاعل وما كان كذلك لا يتوقف ثبوته
على الحدوث المقدور ٥ الشبهة العاشرة التمسك بقوله تعالى ان زلزلة الساعة
شيء عظيم ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ووجه الاحتجاج به
انه سمى زلزلة الساعة والفعل قبل حدوثهما وقوعهما شيئا والاصل في الاطلاق
الحقيقة والجواب عن الشبهة الاولى لا نسلم ان الوجود والحدوث زايد على
ذات الموجود وما ذكروه في الدلالة عليه فقد ابطلناه ايضا في موضعه
وان سلمنا جدلا ان الحدوث زايد على ذات الحادث فلا نسلم اولية ذاته قولهم
لو كانت الذات حادثة لزم التسلسل قلنا متى اذا كانت حادثة الحدوث غير ذلك
الحدوث ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل الى بيانه وعن الشبهة الثانية لا نسلم
ان تعلق العلم بالمعدومات الثابتة يوجب تقرر ذواتها وثبوتها في العدم
وما ذكروه من الوجه الاول فهو باطل من اربعة اوجه الاول هو انا نحكم
على الممتنع الوجود بانه متميز عن الممكن الوجود وهو حكم ايجابي وما لزم منه
ثبوت ذات الممتنع باتفاق العقلاء الثاني انا نحكم على عدم الموجود بانه متميز
عن الوجود ونعقله كذلك وليس الوجود من حيث هو وجود ذات متقررة قبل
الحدوث باتفاق منا ومنهم هو ان الاضافات السابعة لحدوث الجوهر
والعرض كون الجوهر في هذا المكان دون هذا المكان وكونه علة ومعلولا
وكون العرض في هذا المحل دون هذا المحل امور معلومة الثابت قبل الحدوث
ومعلوم على كل واحد منها انه متميز عن الاخر وليس لها ذوات متقررة
حالة العدم بالاتفاق ايضا الرابع وهو لازم على من اعترف منهم بان ما
للجوهر من التركيبات المختلفة في انواع الحيوانات والنباتات والجمادات
وغير ذلك من الهيات الواقعة بعد الحدوث ليس لها ذوات ثابتة في حالة
العدم مع انها معلومة ومتمايزة ومعلوم على كل واحد منها انه متميز عن الاخر
قبل الحدوث وما ذكروه من الوجه الثاني فباطل من وجهين الاول ان ما ذكروه

انما يلزم في المعدومات المطلقة واما المعدومات المضافة فلا الثاني
ان ما ذكروه باطل بالمعدومات الممتنعة الوجود كالجمع بين الضدين وكون
الواحد اكثر من الاثنين وكون الواحد في آن واحد في مكانين الى غير ذلك
فانها متمايزة في العقل وفي نفس الامر ضرورة وما لزم ان يكون لها ولا
لبعضها ثبوت اصلا وكذلك الاضافة التابعة لحدوث الجواهر كما بيناه
قبل وكذلك التركيبات واختلاف الهيآت متمايزة وليست ولا بعضها ثابتا
قبل الحدوث ه وعن الشبهة الثالثة لا نسلم ان الامكان صفة للحادث وان
سلمنا كونه صفة للحادث ولا نسلم انه صفة ثبوتية على ما تقرر فيما تقدم وعن
الشبهة الرابعة ان الحدوث والوجود ممكن قبل وقوعه وما لزم منه ان يكون
قبل وقوعه ثبوتيا وكذلك صفة العدم الممكن ممكنة وليست ثبوتية بالاجماع
فما هو الجواب في الحدوث والعدم الممكن هو جواب لنا في محل النزاع وعن
الشبهة الخامسة من وجهين الاول انا لا ننكر كون الماهيات معلولة اذ
الوجود معلول بالاتفاق والوجود عندنا نفس الذات فاذا كان الوجود
معلولا كانت الذات معلولة وعلى هذا فلا يمنع خروج الجوهر عن كونه جوهرا
بل بمعنى انه لم يتحقق الجوهر عند فرض عدم علته الثاني ان ما ذكروه لازم عليهم ايضا
فانهم قالوا بان الذوات غير معلولة ولا قادرية القادر يتعلق بها العدم
ثبوتها فلا بد وان يكون متعلق القادرية امرا زايدا على الذات ضرورة افتقار
الحادث الى المرجح كما سبق تعريفه وذلك اما الوجود او غيره او الى شيء قدر
تعلق القادرية به فيلزم بتقدير عدم التعلق خروجه عن حقيقته وما هو الجواب
لهم عن هذا الالزام على ما هو تعلق القادرية عندهم يكون جوابا لنا عن كون
الذات معلولة ومقدورة وعن الشبهة السادسة ان القصد الى الايجاد يستدعي
ثبوت المقصود في نفسه او ان يكون متصورا في نفس القاصد ومعلوما له
الاول ممنوع والثاني مسلم وعن الشبهة السابعة من وجهين الاول ان
الغير لا يخلوا اما ان نشترط فيه ان يكون شيئا وذاتا او لا يشترط فيه ذلك
فان الاول فالمختار انه ليس غيرا لعدم سببيته ولا يلزم ان يكون هو الله تعالى على

هذا التقدير وان كان الثاني فالمختار انه غير الله ولكن لا يلزم منه ان يكون
شيئا وهذا من احسن وجوه النظر فليعلم الوجه الثاني ان ما ذكروه منتقض بصور
منها ان المعدوم المستحيل الوجود ليس بشيء ولا هو الله تعالى مع صحة قول القايل
لا يخلوا اما ان يكون هو غير الله تعالى او ليس غيرا لله تعالى فان كان الاول لزم
ان يكون شيئا وان كان الثاني لزم ان يكون هو الله تعالى ومنها المستحيل مع الممكن
ومنها العدم الممكن بالنسبة الى مقابلة من الوجود فان المستحيل ليس هو نفس الممكن ولا
هو شيء وكذلك العدم ليس هو نفس الوجود ولا هو شيء وفي صور النقض من هذا
الجنس متسع فكل ما هو جواب في هذه الصور فهو جواب فيما نحن فيه وعن الشبهة
الثامنة الاول ان ما ذكروه تمثيل من غير جامع فلا يقبل ولو امتنع في ذلك لجرد
الاسترسال بالدعوى لما عرى عن مقابلة ما ذكروه بمثله وهو ان يقال ولو جاز
ان يكون الذوات في العدم اشياء فهي غير مدركة ولو جاز ان يكون شيئا ولا يكون مدركا
لجاز ان يكون شيئا ولا يكون معلوما الثاني انه منتقض بالمعدوم المستحيل الوجود
فانه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالاتفاق وعن الشبهة التاسعة من وجهين
الاول هو ان كون الجوهر جوهرا والسواد سوادا لا يزيد عندنا على نفس الجوهر
والسواد بل هو هو فاذا كان الجوهر والسواد معلولا كانت صفة معلولة ومعنى
كون الجوهر جوهرا والسواد سوادا صفة واجبة انه لا يثبت ذاته الا جوهرا وكذلك
في السواد وغيره وذلك لا يوجب الاستغناء عن الفاعل الثاني انه ينتقض بكون الحادث
حادثا فانه صفة نفسية واجبة له وهو غير مستغن عن الفاعل وعن الشبهة
العاشرة ما سبق في الفصل الذي قبل هذا الفصل ولله الحمد على نعمه

الباب الثالث فيما ليس بموجود ولا معدوم ويشتمل على

اصلين الاصل الاول في الاحوال والاصل الثاني في العلل والمعلولات واحكامها

الاصل الاول في الاحوال وقد اختلف المتكلمون في نفيها واثباتها فالذي
عليه اتفاق اكثر الائمة من اصحابنا وقدماء المعتزلة القول بنفي الاحوال واثبتها
ابو هاشم ومن تابعه من متاخري المعتزلة والامام ابو المعالي وجماعة من اصحابنا
واما القاضي ابو بكر فقد تردد قوله في نفيها واثباتها فقال تارة بالنفي وتارة

بالاثبات وقبل الخوض في الحجاج لابد من تحقيق معنى الحال وبيان اقسامها
ليكون التوارد بالنفي والاثبات على محل واحد ثم تعريف الحال بما ذا قال امام
الحرمين ليس الا ذكر اقسامها ومراتبها لا بالحد والرسم اذ الحد والرسم لابد وان
يكون متناولا لجميع مجاري الاحوال واقسامها باعتبار معنى واحد والا فهو
اخص منها والحد والرسم يجب ان يكون مساويا للمحدود لا اخص منه ولا اعم وذلك
يفضي الى ثبوت الحال للحال من جهة ان الحد لا يتناولها الا وقد اشتركت كلها
في معنى واحد وكل ما وقع به الاشتراك والافتراق بين المعاني فهو حال
زايد عليها وفيه نظر فان هذا القايل اما ان يفرق بين ما به سفق الذوات
وتفترق وبين ما به سفق الاحوال وتفترق على ما هو مذهب القايل بالاحوال
فان عنده الذوات هي التي سفق وتفترق بالاحوال اما اتفاق الاحوال وافتراقها
ليس الا بذواتها كما ياتي او انه لا يعترف بالفرق بل يقول كل ما يقع به الاتفاق
والافتراق فهو حال فان اعترف بالفرق فلا انجاه لما ذكره وان لم يعترف
بالفرق فالاحوال لابد لها من اتفاق وافتراق فانها مع اتفاقها انقسامها
الى معللة وغير معللة كما ياتي متفقة في معنى الحالية فاذا كان اتفاقها وافتراقها
لا يكون الا بامور زايدة عليها والاتفاق والافتراق بالامور الزايدة يكون
حالا فقد اعترف باثبات الحال للحال من غير تحديد ولا رسم كيف وان ما فر
منه في التحديد من ثبوت الحال للحال لازم له في التعريف بالقسمة
فليس ما ابطله باولى مما عينه وذلك لان من ضرورة القسمة وقوع ما به الانقسام
والا فلا تمييز ولا قسمة وكل ما يقع به الانقسام والافتراق فهو حال ولا محيص
له عنه وعند هذا فنقول الحال عند القايل بها عبارة عن كل صفة اثباتية
لموجود غير متصفة بانها موجودة ولا معدومة فقولنا صفة اثباتية احتراز
عن الصفات السلبية وقولنا لموجود احتراز من كون الجوهر جوهرا وكون العرض
عرضا فانه من الصفات الاثباتية للجوهر والعرض في حال عدمه عند
المعتزلة وليس بحال لانه ليس صفة اثباتية لموجود وقولنا لا موصوف بكونها
موجودة ولا معدومة احتراز من الصفات الوجودية كالعلم والقدرة والسواد

والبياض ونحوه ويدخل فيه صفة الوجود فانه عند من جعله زايدا على الذات
حال لانه لا يوصف بكونه موجودا ولا معدوما واما اقسام الحال فهي ينقسم
الى معللة وغير معللة اما المعللة فهي كل حال تثبت للذات لمعنى قام بالذات
كتكون العالم عالما والقادر قادرا ونحوه فانه معلل بقيام العلم والقدرة بذاته
وقد اتفق ابو هاشم ومن تابعه على القول بالاحوال من المعتزلة واصحابنا على
ان الجبوة كل صفة تشترط في قيامها محلها الجبوة كذلك الا كوان انها توجب
لمحلها احوالا معللة بها واما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست بحياة
ولا يشترط في قيامها محلها الجبوة ولا هي اكوان كالسواد والبياض وغير ذلك
من الاعراض فقد قال ابو هاشم انها لا توجب لما قامت به من الحال حالا زايدة
ومستنده في الفرق ان الاكوان وما من شرطية الجبوة من الصفات وكذلك نفس
الجبوة انما يتوصل الى معرفته من عرفه كون ما قام به عالما وقادرا وحيا
ومتحركا الى غير ذلك ولا كذلك في السواد والبياض ونحوه من الصفات
العرضية فانه مشاهد مرئي فلا يفتقر الى الاستدلال عليه بكون ما قام به اسود
او ابيض ولهذا جعل علة ثم ولم يجعل علة هاهنا والمحقق يعلم ان التوصل الى
معرفة وجود العلة من حكمها انما هو فرع معرفة كونها علة للحكم وكون الحكم
معلولا لها فلو وقفنا جعل الوصف علة على دلالة حكمه عليه لكان دورا
ممتنعا كيف وان الحركة قد تكون عندهم طبيعية وليس من شرطها الجبوة وقد
تكون ارادية من شرطها الجبوة ولا محالة ان نسبة الحركة الطبيعية الى كون
المحل متحركا كنسبة الحركة الارادية الى كون المحل متحركا فما يرجع الى المعرفة
ومع هذا فقد نقل بعض اصحابنا عنهم انهم جعلوا الحركة الارادية علة كون
المحل متحركا بخلاف الحركة الطبيعية ومع صحة هذا النقل فالفرق يكون تحكما
فاذن قد بان انه لا وجه للفرق بين عرض وعرض واليه ذهب القايلون
بالاحوال من اصحابنا وان كان القاضي ابو بكر قد تردد فيه هذا واما الحال غير
المعللة فهي كل حال تثبت للذات غير معللة بمعنى قام بالذات كالوجود عند
القايل بكونه زايدا على الذات وكالصفات التابعة للوجود كتكون الجوهر

متحيزا متحركا ونحوه وقد اتفق القايلون بالاحوال على انها ليست موجودة
ولا معدومة وتردد قول ابي هاشم في كونها شيا مع اتفاق اصحابنا على انها
لا توصف بانها شي ولا بانها ليست شيا واختلفوا في كونها معلومة مقدورة
مرادة مذكورة مخبرا عنها فذهب ابو هاشم ومن تابعه من المعتزلة الى انها
غير معلومة مبنية على جبالها لان المعدوم على اصله شي والشي ما كان موجودا او
بعرضية الوجود والحال ليست كذلك وليست مجهولة لان الجهل عندهم من
جنس العلم كما سبق تحقيقه فما لا يكون معلوما لا يكون مجهولا ولا هي مقدورة
ولا مرادة ولا مذكورة ولا مدلولة ولا مخبرا عنها على جبالها بل الذات هي المعلومة
المقدورة المرادة المذكورة المخبر عنها على حالتها واما القايلون بالاحوال من
اصحابنا فانهم قالوا لكونها معلومة مقدورة الى غير ذلك من الصفات على جبالها
والذي اراه ان حاصل الخلاف هاهنا لا يؤول الى غير العبارة فان ابا هاشم
وان قال بان الحال ليست معلومة لكونها ليست شيا على ما علم من مذهبه ان الشي
هو المعلوم فلا يمنع من تعلق العلم بها وان كان تعلق العلم بها لا ينفك عن العلم
بالذات فانه لا يظن بعض العوام انه يقول علم الذات على حالة ولا اعلم
تلك الحالة فما ظنك بمن هو اخذق العقلا واد فهم نظرا في عوامض العقلاء
وما ان من اصحابنا انها معلومة فمعناه ان العلم يتعلق بها ولا يعني بكونها معلومة
الا هذا وابو هاشم غير مانع من تعلق العلم بها ومعنى قوله معلومة على جبالها
انها معلوم ثان زايد على المعلوم من الذات لا بمعنى انها معلومة مع قطع النظر
عن الذات فانه كيف يظن بعاقل انه يقول اعقل ما لا يعقل له دون الذات
مع قطع النظر عن الذات وكذلك الكلام في كونها مقدورة ومرادة ومذكورة
ومدلولة ومخبرا عنها واذا تبينا على تحقيق المذاهب بالتفصيل فلنشرع في
طرق اهل الحق من النفاة وتقريرها اولا وابطال طرق المثبتين وما استبدوا
به باسا وقد تمسك اهل الحق من النفاة بمسالك **المسلك** الاول
هو ان الاحوال اما ان تكون موجودة اذ ليس بين النفي والاثبات واسطة فان
كانت موجودة فقد خرجت عن ان تكون حالا اذ الحال عند القايل بها غير موصوفة

بالوجود ثم اذا كانت موجودة فما هو المتجدد منها اما ان يكون جوهرا او عرضا
ضرورة ان كل موجود متجدد لا يخرج عن كونه جوهرا او عرضا بالاتفاق على ما
سبق تعريفه في اقسام الموجود الممكن والجوهر والعرض ليس بحال وان لم تكن
موجودة فهي معدومة فانه لا معنى للمعدوم الا ما ليس بموجود واذا كانت
معدومة فقد خرجت عن ان تكون حالا لوجهين الاول ان الحال عند القايل
بها غير موصوفة بالعدم الثاني انها اذا كانت معدومة فقد بينا في مسلة
المعدوم ان كل معدوم منفي وليس بثابت فالاحوال منفية غير ثابتة فلا تكون حالا
لان الاحوال عند القايل بها صفات ثابتة غير متصفة بالنفي على ما عرف
وهذا المسلك في غاية القوة لا غبار عليه **المسلك** الثاني انه لو كان التماثل
والاختلاف بين الذوات لا تكون الا بالاحوال الزايدة عليها فالاحوال اما ان
تكون في انفسها متماثلة من كل وجه او مختلفة من كل وجه او متماثلة من
وجه ومختلفة من وجه او متماثلة ومختلفة معا من كل وجه او لا متماثلة ولا
مختلفة لا من وجه ولا من كل وجه لا جايز ان تكون متماثلة ومختلفة معا
من كل وجه اذ هو ظاهر الاحالة ولا جايز ان تكون لا متماثلة ولا مختلفة فان
ما لا يكون مختلفا لا يكون موجبا للاختلاف وقد قيل بان الاختلاف بين
الذوات لا تكون الا بالاحوال وما لا يكون متماثلا لا يكون موجبا للتماثل وقد
قيل ان التماثل بين الذوات لا تكون الا بالاحوال ولا جايز ان تكون متماثلة من كل
وجه والا لما وقع بها الاختلاف بين الذوات ولا جايز ان تكون مختلفة
من كل وجه والا لما وقع بها التماثل بين الذوات وقد قيل ان التماثل والاختلاف
بين الذوات لا تكون الا بالاحوال كيف وانها لو كانت الاحوال متماثلة او مختلفة
فاما ان يكون ذلك لها لذاتها واما لوصف زايد عليها فان كان الاول فما المانع
ان تكون الذوات مختلفة او متماثلة لذواتها لا لزايد عليها وان كان الثاني لزم
ثبوت الحال للحال والكلام في الحال الثانية كالكلام في الاول وهو تسلسل
ممتنع وبهذا بطل القول بكونها متماثلة من وجه ومختلفة من وجه وهذا المسلك
ايضا في غاية الحسن والسداد واما المثبتون فقد تمسكوا بمسالك المسلك

الاول انهم قالوا اما اذا قلنا العلم علة كون العالم عالما فالمعلول الموجب بالعلة
اما ان يكون هو الذات التي قام بها العلم واما ان يكون ذلك هو تسمية الذات عالمه
واما ان يكون هو الحال لا جايز ان يقال بالاول فان الذات غير معلله بالعلم
ولا جايز ان يقال بالثاني لثلاثة اوجه الاول ان التسمية من باب الوضع والاصطلاح
اللغوي وجوز ان يقع وان لا يقع وبتقدير الوقوع فرع ان يتبدل ويختلف معلولات
العلل العقليه لا يمكن فرض عدمها مع وجود عللها ولا فرض تبدلها الثاني
ان التسمية من جملة الاقوال والاقوال من الذوات والذوات غير معللة كما ياتي
الثالث هو ان شرط المعلول يكون قايما بمحل العلة والتسمية وقد يكون قايمة
بغير من قام به العلم فلم يبق الا ان يكون المعلل هو الحال وهو المطلوب وهذا
في غاية الضعف وذلك لان القول بصحة التعليل وجعل العلم علة كون العالم
عالما انما هو فرع القول بالاحوال والا فمن نفى الاحوال فلا علة عنده ولا معلول
ولا معنى لكون العالم عالما عنده غير انه قام به العلم لا غير ولا يلزم من ابطال
اثبات الصفات بهذا الطريق ابطال كل طريق اللهم الا ان يبين انه لا طريق اثبات
الصفات الا هذا الطريق ولا سبيل اليه الا بالبحث والسبر مع عدم الاطلاع
عليه وهو غير يقيني **المسلك** الثاني انهم قالوا الجوهر متحيز بالاتفاق وتحيزه
زايد على وجوده ويدل عليه امران الاول انه قد يعلم وجود الجوهر من جهل تحيزه
والمعلوم مغاير للمجهول الثاني ان العلم بوجود الجوهر بتقدير الوجود ضروري
والعلم بالتحيز نظري والمعلوم بالضرورة غير المعلوم بالنظر والاستدلال
واذا كان التحيز زايدا على وجود الجوهر فاما ان يكون نفيا او ثبوتا لا جايز
ان يكون اذ هو على خلاف الاتفاق ولان نقيض التحيز لا تحيز ولا تحيز
صفة للممتنع الوجود فلا يكون صفة ثبوتية والا قامت الصفة الثبوتية
بالعدم المحض وهو محال فلم يبق الا ان يكون التحيز الزايد على وجود الجوهر صفة
ثبوتية وهو المعنى بالحال وهذا المسلك ايضا ضعيف اذ لقايل ان يقول
وان سلمنا ان تحيز الجوهر صفة ثبوتية صفة وجودية تابعة لنفس الجوهر
ولا نمنع له وانا نمنع كونه حالية ان اريد انه مع ثبوته غير وجودي من جهة ان

الاحوال غير متصفة بالوجود ولا سبيل اليه **المسلك** الثالث انهم قالوا
المختلفات اما ان تختلفا بوجوديهما او بحال زايد عليهما فان كان الاول فهو
محال لما سبق في بيان وجوب الاشتراك لا يكون هو بانه الاختلاف وان
كان الثاني فهو المطلوب وهو من النمط الذي قبله في الفساد لوجهين الاول انه
قد علم من مذهب القايل بنفي الاحوال ان الوجود نفس الذات غير زايد عليها
والذوات مختلفة بذواتها فيكون الاختلاف بين المختلفات بنفس الوجود وما
ذكر في بيان الاشتراك في معنى الوجود وقد ابطلناه فيما تقدم وعلى هذا فثبوت
الحقيقة ايضا غير خارج عن نفس الحقيقة الثاني وان سلمنا ان الوجود زايد
على نفس الذات وانه مشترك بين جميع الذوات فما المانع ان يكون الاختلاف
بين المختلفات لذواتها لا للوجود ولا لصفة حالية زايدة عليهما وهذه مطالبة
لا مخلص منها **المسلك** الرابع انهم قالوا العالم يعلم اولا كونه عالما قبل نظره
في اثبات الاعراض وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكون معلومه ذاته او علمه
او كونه عالما او لا معلوم له لا جايز ان يكون معلومه ذاته فقط فان كونه عالما زايد
على ذاته ولهذا يصح العلم بالذات مع الجهل بكونها عالمة والمعلوم غير المجهول
ولا جايز ان يكون معلومه نفس العلم القايم بذاته اذ الكلام مفروض فيمن لم ينظر
في اثبات الاعراض التي العلم منها ولا جايز ان يقال انه لا معلوم له مع كونه
عالما لما سبق في الرد على ابي هاشم فلم يبق الا ان يكون معلومه كونه عالما وهو
زايد على العلم ومحله وهو المطلوب وهو ايضا باطل اذ للخصم ان يقول لا نسلم
تصور علمه بكونه عالما مع جهله بالعلم وعدم النظر فيه بناء على ان العالم
من قام به العلم ولا يتصور فهم الحقيقة دون فهم ما لا تتم الحقيقة الا به وعلى
هذا فلا يمتنع ان يكون معلومه هو نفس القيام به قيام العلم به لا نفس الذات
ولا نفس العلم فقط وليس ذلك من الاحوال في شيء الا ان يبين كونه ثابتا ليس
موجود ولا معدوم ولا سبيل اليه **المسلك** الخامس انهم قالوا الاجسام في اتفاق
السواد والبياض في اللونية وافتراقهما بالسوادية والبياضية وما به
وقع الاتفاق غير ما به الافتراق والا كانا شيئا واحدا فاذا هما غيران وهو

المطلوب ايضا اما قولهم ان السواد والبياض قد اشتركا في اللونية فاما
ان يراد به الاشتراك في تسمية اللونية اي انه يطلق على كل واحد انه لون لفظا
او مسمى فان كان الاول فهو خلاف مذهب القائل بالاحوال ومع ذلك فان
التسميات لا تكون صفات للذوات والاحوال من صفات الذوات وان كان الثاني
فمسمى اللونية لا محالة منقسم الى كلي اي صالح ان يشترك في معناه كثيرون والى
شخص ليس له صلاحية ان يشترك فيه كثيرون فالاول كاللونية الماخوذة في
الاذهان وتلك لا تحقق لها في الاعيان والثاني كهذا اللون وهذا اللون
وعلى هذا فان اريد اللونية المشخصة فاما ان يقال ما ثبت للسواد من اللونية بعينها
ثابتة للبياض او ان ما تشخص بكل واحد منهما غير الاخر لا جايز ان يقال بالاول
والا لزم منه اتحاد المتعدد وهو محال وان قيل بالثاني فانما يلزم ان يكون حالا
للسواد والبياض ان لو كان زايدا على مفهوم السواد والبياض وهو غير مسلم بل هو
داخل في مفهومهما ومقوم لحقيقتهما ولهذا فان من اراد تعقل معنى السواد والبياض
لم يمكنه ذلك قبل فهم معنى اللونية اولا وما يكون مقوما للموجود ودخلا في حقيقته
كيف يكون حالا زايدا عليه وكيف يكون لا موجودا ولا معدوما وهو مقوم للموجود
وان اريد به اللونية الكلية المطلقة فتلك لا تتصور ان يكون صفة للتشخص من
الذوات ولا معنى للاشتراك فيها غير ان ما حصل من معنى اللونية في الذهن مطابق
لما هو حاصل من معنى اي تشخص كان من التشخصات الا ان بالحد والحقيقة والحال ولا
تخرج عن كونها صفة للذات الموجودة كيف وان المعنى الكلي من اللون لا يصح ان يقال
انه غير موجود ولا معدوم بل هو موجود في الاذهان ومعدوم في الاعيان
واما الكلام على ما به الافتراق وهو السوادية والبياضية فهو ان يقال ما به الافتراق
بين السواد والبياض وهو قول القايل سوادية وبياضية كما ذهب اليه بعض نفاة
الاحوال ومدلول التسمية لا جايز ان يقال بالاول لما ذكرناه في اللونية وان كان
الثاني فانما يلزم ان يكون ذلك حالا ان لو كان صفة زايدة على ذات السواد او البياض
وهو غير مسلم فانه لا معنى للسوادية والبياضية عند القايل بنفي الاحوال غير نفس
السواد والبياض فلا يكون حالا زايدا عليهما **المسلك** السادس ان القول بنفي

الاحوال يلزم منه ابطال القول بالحد والبرهان وان لا يتوصل احد من معلوم
الى مجهول وهو محال وما لزم عنه المحال منه محال وبيان ذلك هو ان البرهان
لا بد وان يدل على شامل جميع اشخاص المعين الكلي المبرهن عليه وكذلك الحد
لا بد وان يشمل جميع اشخاص المحدود وذلك لا يكون الا بعد اشتراك متحدين
الكل ولا تحقق ذلك مع القول بنفي الاحوال وهو باطل ايضا فان ابطال الحد
والبرهان بناء على ابطال الاحوال فرع القول بان ما به الاشتراك بين الذوات
انما هو ذواتها وصفات انفسها ومع القول بالصفات النفسية الوجودية
العامة فلا يمتنع القول بالحد ولا البرهان واذا بنينا على حجج القايلين
باثبات الاحوال وبقيها بالاستقصا المحصل المفصل منبهين على ما فيها
من الزيف والمختار فلا بد من الاشارة الى تحقيق العلل والمعلولات واحكامها
فان ذلك من توابع القول بالاحوال وفروعها ولقد كان ابطال الاصل
معينا عن النظر في الفرع التابع لكنه ربما دعت حاجة بعض الناس الى
معرفتها عند ظنه صحة القول بالاحوال فاستخرنا الله تعالى في تعريفه
ذلك مبالغة في تكميل الغاية **الاصل الثالث** في تحقيق
معنى العلل والمعلولات واحكامها ويشتمل على تسعة فصول في حقيقة
العلة والمعلول في بيان ان العلة لا بد ان يكون وجودية الاول في ان شرط
العلة ان لا يكون خارجة عن المحل الثاني وجنب له الحكم الثالث في ان العلة
العقلية لا بد ان يكون مطردة منعكسة الرابع في ان لا يجوز ان يكون ايجاب العلة
العقلية لمعلولها مشروطا بشرط الخامس في ان العلة الواحدة هل توجب
حكمين مختلفين ام لا السادس في ان الحكم الواحد لا يثبت بعلتين مختلفتين
الفصل السادس في ما يعلل وما لا يعلل في الفرق بين العلة والشرط
الاول في حقيقة العلة والمعلول اما العلة فقد اختلف القايلون بالاحوال
في معناها فمنهم من قال العلة ما اوجب معلولها عقيبها على الاتصال اذا لم
يمنع منه مانع وهو فاسد من جهة انه عرف العلة بالمعلول وهو مشتق منها
فيكون اخفى منها وتعريف الاظهر بالاخفى ممتنع وايضا فان العلة في اول زمان

وجودها ان اوجبت معلولها فلا معنى للتعقب وان لم توجبه الا في الوقت الثاني
من وجودها فيلزم منه ان يكون العلم بالشي قد قام بالشخص في الزمن الاول وهو
غير عالم وذلك محال وبه يبطل القول بالممانعة ايضا وكذلك في كل علة مع
معلولها ومنهم من قال العلة ما كان المعتل به معللا وهو قوله كان كذا لاجل
كذا وهو ايضا فاسد لاعرف العلة بالمعتل والمعلل وما اخفى من العلة كيف
وفيه رد العلة الى القول والقول غير موجب لقيام حكم العلم بجملة على ما لا يخفى
ومنهم من قال العلة هي ما تغير حكم محلها وتنقله من حال الى حال وسطل بالسواد
الحادث بحدوث الجسم في اول زمان وجود الجسم فانه عالما واسود وان لم يكن
مغيرا لحكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ومنهم من قال العلة هي التي
تجدد الحكم بتجددها وهو باطل بما بينا من العلم القديم فانه موجب كون
الباري تعالى عالما وهو علة له من غير تجدد ومنهم من قال العلة هي المؤثرة
في الحكم وظاهر لفظ التاثير يستدعي سابقية وجود الحكم حتى يؤثر العلة فيه فيكون
الحكم سابقا على تاثير العلة فيه وهو ممتنع وقال الاستاذ ابو بكر العلة هي التي
توجب استحقاق حكم المحل وتسميه به وهو ان فسر الحكم بالتسمية فالتسمية
راجعة الى اللغة والوضع وقيام الاعراض بمحالها غير موجب لاستحقاق
الوضع وان فسر بالمعنى الحالي فهو غير قابل بالاحوال وقد قيل في ذلك عبارات
اخر غيرها فيه بالغرض لا يتسع تكلف تلك ثم الاعراض عنها والاقرب
في ذلك ما ذكره القاضي ابو بكر من ان العلة هي الصفة الموجبة لما قامت به حكما
فقوله الصفة تميز العلة عن الذوات القائمة بانفسها كالجواهر فانها لا تكون
عللا للاحوال الاحكامية وهي عامة للصفات القديمة كالعلم والقدرة لله تعالى
ونحوه والصفات الحادثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ونحوه
وقوله الموجبة بمعنى ملازمة الحكم لها لزوما يصدق معه قول القائل وجد
العلم فوجدت العالمية ولا عكس وقوله لما قامت به حكما لبيان ان حكم الصفة
لا يتعدى محل الصفة وسيبين تحقيقه وذلك كالعالمية والقادرية الثابتة
للذات التي قام بها العلم والقدرة وعلى هذا فالعلم والقدرة والارادة ونحو

ونحو ذلك لا يوجب حكما ولا حالا للمعلوم والمعدوم والمراد اذ هو غير قابل
به ولو كان موجبا لذلك لكان المعدوم الممتنع الوجود اذا تعلق به العلم متصفا
بالصفة التي تثبت به وهو محال واما المعلول فكل قول قيل في اللغة فيمكن ان
يوجد من مقتضاه قول في المعلول وهو ان يقال المعلول ما اوجبته العلة
عقيبها اذا لم يمنع منه مانع او المعتل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا
بالعلة ومنتقلا من حالة الى حال وكذا الى اخر الحدود المذكورة وعلى نحو مقتضى
قول القاضي المعلول هو الحكم الواجب بالصفة القائمة بمحله **الفصل الثاني**
في بيان ان العلة لا بد وان تكون وجودية نقول اتفق القائلون بالاحوال
على ان العلة لا بد وان تكون وجودية غير ان طرقهم في الدلالة على ذلك مختلفة
فلا بد من الاشارة اليها وبسط ما فيها وما هو المختار في ذلك وقد تمسك الاصحاب
في ذلك بمسالك **المسلك** الاول انهم قالوا لو جاز وجود تقدير علة
معدومة للزم منه محال وبيان ذلك انا اذا قلنا العالم عالم بعلم معدوم جاز
ان يقول الجاهل جاهل بجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما عن الاخر ويلزم من
ذلك ان يكون الشخص الواحد عالما وجاهلا بشي واحد من جهة واحدة وذلك
محال وهذا المحال انما يلزم من القول بان العلة يجوز ان يكون معدومة فيكون
القول به محالا وهذا المسلك في غاية الضعف لان قول القائل لو جاز
تقدير علة معدومة للزم عنه محال اما ان يريد به ان ما قدر كونه علة معدوم
اي لا يتحقق له فالازم عن ذلك امتناع ثبوت الحكم المعلل به وليس ذلك محالا
وعلى هذا فلا يلزم ان يكون العالم عالما مع انتفاء مسمى العلم وكذلك في الجهل
واما ان يريد به ان تقدير كون المعدوم علة محال وذلك هو محل النزاع فقوله
لانا اذا قلنا العالم عالم بعلم معدوم جاز ان يقول الجاهل جاهل بجهل معدوم
لا يخلو اما ان يريد بقوله العالم عالم بعلم معدوم اي ان مسمى العلم معدوم اي لا
يتحقق لمسمى العلم او ان المعدوم هو نفس مسمى العالم فان كان الاول فالقول
بان العالم عالم بعلم معدوم اي ان مسمى العلم معدوم اي لا يتحقق لمسمى العلم او ان
المعدوم هو نفس مسمى العالم فان كان الاول فالقول بان العالم عالم بعلم معدوم

محال وان كان الثاني فهو مسلم غير انا لا نسلم انه اذا كان مسمى العلم عدميا وكان
العالم عالما به انه يلزم او نجوز ان مسمى الجهل عدميا حتى يقال صحة اجتماع العدمين
وتقدير التسليم لذلك انما يلزم ان يكون الشخص عالما به وجاهلا بشيء واحد
من جهة واحدة ان لو امكن اجتماع العدمين وهما المفهوم من العلم والجهل وهو مع
ما بينهما من التقابل غير مسلم ولا سبيل الى الدلالة عليه **المسلك الثاني** لهم
قالوا لو جاز ان يكون العلم بكون العلم معدوما لخرج عن ان يكون علما وما لا يكون
علما يمتنع ان يكون موجبا لكون العالم عالما والا لجاز ان يوجب القدرة كون
محلها عالما وهو محال وهو ايضا ضعيف اذ لقائل ان يقول كون العالم عالما
انما يتحقق بقيام صفة العلم بالمحل والعلم وصف وجودي فاذا فقد العلم معدوما
فقد انتفت علة العالمية فامتنع الحكم بها ولا يلزم من ذلك امتناع صحة
التعليل بالعلة اذا كان مسماها عدما وهو متحقق الا ان يدل عليه الدليل فما
ذكر فانما هو دليل على ان علة الحكم اذا انتفت انتفى الحكم ولا يلزم منه امتناع
التعليل بالعدم **المسلك الثالث** انهم قالوا شرط العلة قيامها بمن له الحكم
على ما يأتي بيانه والمعدوم غير قائم بمحل الحكم فلا يكون علة وفيه نظر ايضا
فانه ان اريد بان شرط العلة قيامها بمن له الحكم ان يكون صفة موجودة فيه
فهو مبني على اشتراط كون العلة وجودية وهو غير مسلم وان اريد انها لا بد
وان تكون صفة لمن له الحكم فلا نسلم امتناع صحة اتصاف محل الحكم بالصفات
العدمية والامور السلبية ولهذا فانه كما يصح وصف المحل بالصفات الوجودية
يصح وصفه بالصفات السلبية كما يقال المحل ليس بعالم ليس بقادر
ليس باسود الى غير ذلك من الصفات والمعتمد في ذلك ان يقال الحكم المعلل
لا بد وان يكون ثبوتيا ويمتنع ان يكون عدميا على ما يأتي تحقيقه فيما تعلل وما
لا يعلل واذا كان الحكم المعلل ثبوتيا فالعلة الموجبة له يمتنع ان يكون عدمية
لان المعدوم منفي على ما عرف في مسئلة المعدوم هل هو شيء والمنفي لا يكون
موجبا لاثبات امر وهو معلوم بالضرورة ولان كونه موجبا للثابت صفة
ثبوتية والصفة الثبوتية لا تعلم بالمنفي وبيان انها صفة ثبوتية ان نعلمها

لا موجب للثابت وهو صفة للممتنع فيكون عدميا لما عرف فيما تقدم واذا كان
نقيضه عدما كان هو ثبوتيا وهذه الدلالة مما لا يستقيم على اصول المعتزلة
القائلين بكون المعدوم شيئا وذاتا ثابتة في العدم فان قيل العلم علة موجبة
لكون العالم عالما بالاتفاق من القائلين بالاحوال وعند ذلك فالموجب
لكونه عالما اما ذات العلم ووجوده واما حالة وهو كونه علما واما وجوده
وحاله لا جائز ان يكون الموجب وجوده والا كان كل موجود موجبا لكون العالم
عالما ضرورة اتحاد مسمى الوجود كما تقدم تعريفه ولا جائز ان يكون الموجب هو
الموجود والحال والا كان فيه تعليل الحكم الواحد بعلتين وهو محال كما
يأتي تحقيقه فلم يبق الا ان يكون الموجب منه هو الحال والحال ليس بموجود
قلنا الموجب ليس هو مطلق وجود ولا الوجود والحال ليقال لم لا يكون كل وجود
موجب للعالمية او تعليل الحكم بعلتين بل الموجب الوجود الذي له الحال
وفرق بينه وبين القسم الاول **المسلك الثالث** في ان شرط العلة ان لا يكون
خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم بل قائمة به هذا هو مذهب اكثر
اصحابنا وقال الاستاذ ابو بكر تفريعا على القول بالاحوال مع انكارها
لا يشترط قيام العلة بمحل حكمها وبه قال النصريون من المعتزلة حيث انهم
قالوا الرب تعالى مريد بارادة قائمة لا في ذاته ولا في محل واجمعت
المعتزلة على ان العلة التي يشترط في قيامها محلها الحيوة اذا قامت بجزء
من المحل ثبت حكمها لجملة ذلك المحل كما لو قام العلم ببعض من الجملة ثبت
كون الجملة عالمة وعلى نحوه في القدرة والارادة واما ما لا يشترط في
قيامها محلها الحيوة وهي موجبة للحال فحكمها مختص بمحلها ولا يتعداه كالالوان
واختلفوا في صفة الحياة والذي ذهب اليه الخياط منهم ان حكمها لا يتعدى
المحل الذي هي قائمة وانه اذا قامت الحيوة بجزء من الجملة فالحي بها هو ذلك
الجزء دون غيره الحاقا لها بما لا يشترط فيه الحيوة كالالوان اذ هي مما لا يشترط
في قيامها بمحلها الحيوة والا تسلسل الامر الى غير النهاية احتج الاصحاب
بانه لو كانت العلة خارجة عن محل حكمها لزم منه المحال فهو محال وبيان

الملازمة هو ان العلم علة كون العالم عالما بالاجماع بنا على القول بالاحوال وعند
ذلك فلو جاز وجود العلم في غير محل الحكم الذي وجبه فاما ان يكون قايما لا بمحل
او هو قايم بمحل الاول ممتنع لوجهين الوجه الاول انه عرض والعرض مما يمتنع
قيامه بنفسه على ما تقدم في الاعراض الثاني انه وان قدر قيامه لا بمحل فلا يخفى
ان نسبته الى جميع المحال والاشخاص نسبة واحدة وعند ذلك فاما ان يكون موجبا
للعالمية في كل محل او في البعض دون البعض الاول محال والا لزم بتقدير
وجوده ان يكون كل شخص عالما به وهو ظاهر الاحالة وكل ما ورد عليه فقد ابطلناه
في مسئلة الارادة والثاني ايضا محال فانه ليس البعض اولى من البعض ضرورة
التساوي في النسبة ثم وان سلمنا امتناع قيام العلم بنفسه وليس من العلل
ولكن لا نسلم امتناع ذلك مطلقا ولهذا فان وجود الجوهر عندكم يغني عن
الجوهر وهو علة كون الجوهر موجودا مع قيامه بنفسه وان كان الثاني وهو ان يكون
العلم قايما بمحل غير محل الحكم فذلك يستدعي الى ان يكون العلم قايما بزيد والعالم به
عمرو وهو ايضا ظاهر الاحالة وهذا يعم جميع مذاهب المخالفين فان قيل وان
سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا فما المانع من قيامها بمحل غير محل الحكم
قولكم يمتنع ان يكون العلم قايما بمحل والعالمية الثابتة به في غير محله متى اذا
كان محل العلم هو جزء من المحل الذي ثبت كونه عالما او اذا لم يكن جزءا منه الاول ممنوع
والثاني مسلم ويدل عليه اطباق العقلاء على نعت جملة الانسان بكونه عالما قادرا
مريدا وان كان العلم والقدرة والارادة لم يوجد الا في جزء منه وخرج عليه العلم
القايم بزيد فانه لا يوجب كون عمرو عالما به حيث ان زيدا لم يكن جزءا من عمرو وان سلمنا
امتناع قيام العلم بمحل وقيام العالمية الثابتة به بمحل اخر ولكن لا يلزم منه
امتناع ذلك بالنظر الى كل علة وكل حكم بيانه ما ذكره الاستاذ ابو بكر من اصحابكم
وذلك ان فعل الباري تعالى علة كونه فاعلا وفعله غير قايم بنفسه وكذلك
العلم علة كون المعلوم معلوما والقدرة علة كون المقدور مقدورا والارادة
علة كون المذكور مذكورا وان لم يكن العلم والقدرة والارادة والذكر قايما بالمعلوم
والمقدور والمراد والمذكور وكذلك النهي علة كون الفعل محرما والامر علة كونه واجبا

والنهي والامر ليس من صفات الفعل الواجب والمحرم قلنا اما الموجود ان قلنا
انه علة كون الجوهر مرئيا فهو زايد على الذات الموصوفة به على راي كثير من
اصحابنا وهو قايم بها وان قلنا ان الوجود ليس هو علة كون الجوهر مرئيا كما هو
مذهب كثير من الاصحاب فقد اندفع الاشكال ايضا قوله لم منع ممتنع ذلك
اذا كان محل العلم هو جزءا من محل الحكم واذا لم يكن قلنا مطلقا اما اذا لم يكن جزءا
من محل الحكم فلما سبق واما اذا كان جزءا من محل الحكم فلانه لو جاز تعدي حكم
العلة القائمة بجزء من الجملة للزم منه المحال وما لزم عنه المحال فهو محال
وبيان الملازمة انه لو جاز ان يحكم على الجملة بكونها عالمة عند قيام العلم بجزء منها
لجاز الحكم على الجملة بكونها عالمة عند قيام العلم بجزء منها فجاز الحكم على الجملة
بكونها جاهلة بما كانت عالمة به عند قيام الجهل بذلك الشيء المعلوم ببعض
الجملة وكون الذات عالمة بشيء وجاهلة به من جهة واحدة محال وهذا المحال
انما لزم من ثبوت حكم العلم والجهل بغير الجزء الذي هو قايم به فيكون محالا
فان قيل المحال انما لزم من تصور قيام العلم بجزء من الجملة والجهل بجزء اخر منها
وهو محال عندنا لتضادهما باعتبار تضاد حكميهما كما سبق في التضاد فكان
المحال لازما عن ذلك لا عن تعدي حكم العلة عن محلها قلنا عنه جوابان
الاول ان قيام العلم والجهل جزءين من الجملة اما ان يكون ذلك محالا باعتبار
ذاتيهما او باعتبار امر خارج لا جايز ان يكون ذلك باعتبار ذاتيهما او باعتبار
امر خارج لا جايز ان يكون ذلك باعتبار ذاتيهما فانا لو قطعنا النظر عن تعدية
حكميهما الى الجملة واجتماع الحكمين المتضادين لما كان وجود العلم في جزء من
الجهل ووجود الجهل في جزء اخر امتناعا فلم يبق الا ان يكون امتناع
وجودهما في جزءين من الجملة باعتبار امر اخر وكل ما كان امتناع وجوده بغيره
فهو ممكن بذاته لانه يمتنع فرض عدمه باعتبار الغير اما ان يكون واجبا لوجود
بذاته او ممتنع الوجود وجايز الوجود الاول محال والا لما كان معدوما والثاني
محال لان الممتنع بذاته لا يكون ممتنعا بغيره فلم يبق الا ان يكون ممكنا باعتبار

ذاته والممكن لا يلزم من فرض وقوعه المحال والمحال لازم فكان لازما من
فرض التعدية لا غير وهذا التقدير في غاية الدقة والحسن ولم يقم
عليه احد من المتكلمين في مثل هذا الموضع المشكل فعليك بتامله والاحاطة
به الجواب الثاني وتحصل القايلين بان العجز معنى موجود مضاد القدرة
ان هذا وان استمر لهم في العلم والجهل فلا يستمر لهم في الجهل القدرة والعجز
فان كل واحد منهما عندهم مما يجوز ان يتعدى حكمه الى الجملة والواحد منا قد يجد
من نفسه العلم الضروري بقيام القدرة على تحريك الجسم باحدى يديه ومن يده
العجز عن تحريكه فلو جاز تعدي حكم كل واحد منهما الى الجملة للزم ان يكون الجملة
قادرا على تحريك الجسم وعاجزة عن تحريكه وهو محال ولا يمكن ان يقال بقيام القدرة
باليد الاخرى وان القائم بها انما هو المنع المضاد للمقدور لا العجز المضاد
للقدرة ولا منافاة بين كونه ممنوعا وبين كونه قادرا وانما المنافاة بين كونه قادرا
عاجزا لانا نفرض الكلام فيما اذا كان القائم باحدى اليدين هو القائم مثله بالجملة
لكان عجزا كيف وقد بينا فيما تقدم انه لا فرق بين العجز والمنع فاندفع ما ذكروه
وما ذكروه من الاحتجاج بالاطلاق فعنه جوابان الاول انه انما يكون حجة ان
لو ثبت ان المراد بجهة الحقيقة دون جهة التجوز والقطع غير مساعد فيه
والنظر يقتضي ما التفت اليه في التعليلات الثاني انا ان ذكروه لازم عليهم في
العلل التي لا يتعدى حكمها الى الجملة كما في السواد فانه يقال في الاطلاق
لمن قام السواد باكثر اجزايه كالجوزي انه اسود مع الاتفاق على ان حكم
السواد لا يتعدى الى غير الجزء الذي هو قائم به السواد علة للاسود او لا بين فما
هو عذرهم هاهنا هو عذرنا في محل النزاع واما ما ذكره الاستاذ ابو بكر من
الالزامات فغير لازمة اما الفعل فلا نسلم انه يوجب للفاعل حكما كما سبق
تحقيقه في الافعال واما المعلوم والمقدور والمذكور فلا نسلم انه حال ثابته
زايدة على نفس المعلوم والمقدور والمراد والمذكور بل المعلوم والمقدور وكل ما هو
من هذا القبيل فهو قبل تعلق العلم به والقدرة والارادة والذكر فهو بعد تعلقه

به لم يتغير حاله بخلاف من قام به العلم والقدرة وغير ذلك فان حاله بعد قيام
هذه الصفات به مغاير لحاله قبل قيام الصفات به باتفاق القايلين بالاحوال
والذي يدل على ان كون المعلوم معلوما ليس حالا ثابتة له ان المعدوم الممتنع
الممتنع الوجود معلوم كما تقدم وليست معلوميته حالا ثابتة له والا كانت
الصفة الثبوتية قايما بالعدم المحض وهو محال ولا يخفى ان المقدور والمراد والمذكور
كالمعلوم فكان حكمه حكمه وسياتي لهذا مزيد ايضاح فيما بعد واما كون الفعل
محرما او واجبا فحكم شرعي ولا نسلم ان الحكم الشرعي وصف وحال للفعل بل
معنى كونه محرما ان الشارع نهى عنه ومعنى كونه واجبا ان الشارع امر به وان سلمنا
جدلا انه وصف وحال للفعل فلا نسلم صحة تعليله بالامر والنهي فان امر الله تعالى
ونهيه قائم عندنا وعنده على ما سبق في تقرير مذهب الشيخ ابي الحسن واصحابه
وكون الفعل محرما حادث ومتجدد ضرورة حدوث الفعل وتعليل الحكم الحادث
بالعلة القديمة مما يوجب تخلف الحكم عن علته وهو محال كما سياتي تقريره في
وجوب طرد العلة واذا عرف امتناع قيام العلة بغير محل حكمها فيلزم منه
ايضا ان لا يكون العلة الموجبة للحكم قائمة بنفسها لان القائم بنفسه لا يكون
موجودا في محل الحكم فلا يكون علة لحكمه **الفصل الرابع** في ان العلة
العقلية لا بد وان يكون مطردة منعكسة والاطراد هو ان يوجد الحكم بوجود
العلة والانعكاس ان ينتفي الحكم عند انتفاء العلة اما الاطراد فلا يعرف فيه
خلافا بين القايلين بالاحوال واما الانعكاس فقد اتفقوا ايضا على اشتراطه
في الاحوال المتجددة كون الواحد منا عالما وقادرا ونحوه وانه متى انتفى العلم
والقدرة فلا عالمية ولا قادرية واختلفوا في الاحوال القديمة كون الرب تعالى
عالما وقادرا ونحوه فمن قال بالاحوال من اصحابنا لم يجوز وجود عالمية ولا قادرية
الباري تعالى وقادريته دون العلم والقدرة وجوزه المعتزلة كما عرف في
الصفات احتج الاصحاب على لزوم الاطراد والانعكاس اما الاطراد فهو انا
نعلم بالضرورة ان العلم اذا قام بمحل وجب كون ذلك المحل عالما وانما النزاع
في ان كون المحل عالما هل نفس قيام العلم به او هو زايد عليه فمن قال بكونه زايدا

فقد اعترف ان قيام العلم بالمحل يلزمه كون المحل عالما ولا معنى للاطراد الا
هذا واما الانعكاس فهو انه اذا ثبت انه يلزم من وجود العلم مثلا وجود
العالمية فلو جاز وجود العالمية بدون العلم فلا يخلو اما ان يقال باثبات
العالمية بعلة اخرى او لا بعلة فان كان بعلة فاما ان يكون مثلا للعلم او لا يكون
مثلا له فان كان الاول فمثل العلم علم فلم يثبت العالمية بدون العلم وان كان الثاني
فهو محال فان ما من صفة نقدرها مخالفة للعلم كالقدرة والارادة وغيرهما
من الصفات وسواء كان من شرط قيامها بمحلها الحيوة ام لا فانا نعلم انها لا توجب
كون المحل عالما والا لكان المحل عالما بقيام القدرة به وقادرا بقيام العلم به
وكل ذلك خبط وتخليط ومخالف للمعقول وان قيل ثبوت العالم من غير علة اصلا
فذلك يوجب تجويز وجود العلم وهو غير موجب للعالمية وهو خلاف ما بيناه في
وجوب طرد العلة وخلاف ما اهو المسلم من الخصم في هذا المقام وبيان الملازمة
انه اذا جاز وجود العالمية من غير علم فلا يمتنع مع وجود العلم ان يكون العالمية غير
ثابتة كما كانت ثابتة مع عدمه وذلك يمتنع مخالف للمعقول ولما كان اللازم من
عدم الانعكاس جواز ثبوت الحكم مع وجود العلة غير ثابت بالعلة قال
الاصحاب كل علة منعكسة فهي غير مطردة فان قيل ما ذكرتموه انما يصح في الاحكام
الجائزة المعللة واما الاحكام القديمة فهي واجبة والواجب لا يعلل سواء حدث
العلة او عدمت فالجواب عنه بما تقدم في الصفات واذا ثبت اشتراط الطرد
والعكس في العلل العقلية فلا يلزم وجود الشرط وهو الطرد والعكس وجود
العلة حتى ان كل ما اطرد وانعكس مع الشيء يكون علة له والا كان الطرد والعكس
دليلا على العلة وهو محال لما بيناه في اقسام الادلة فان قيل اذا كانت الملازمة
بين العلم والعالمية واقعة بحيث لا تفارق احدهما الاخر فليس القول بان العلم علة
للعالمية اولى من العكس فلنا معرفة كون الصفة علة للحكم انما يستند الى العلم الضروري
بكونها موجبة للحكم احالة يصدق معه قول القائل وجد كذا فوجب به كذا كما يقال
وجد العلم فاوجب كون محله عالما ولا يقال تثبت العالمية فاوجبت العلم ولا معنى
بالعلة الا هذا وسواها الخصم بهذا الاعتبار علة ام لا وقد قال القاضي ابو بكر

وقع اللازم من معلومين واحدهما سبب والاخر مسبب ليس بشيء فنحن نطلق اسم
العلة على الشيء والمعلول على ما ليس بشيء ولا حرج في الاصطلاح اللفظي
الفصل الخامس في انه لا يجوز ان يكون الجاب العلة العقلية لمعلولها
مشروطا بشرط وهذا ايضا مما لا خلاف فيه بين القائلين بالاحوال وقد ذكر
بعض الاصحاب في مستند الاتفاق على ذلك مسلكا ضعيفا وهو ان قال العلة
لا توجب معلولها العلة والا لامكن ان يقال ان اقتضاء تلك العلة الثانية
ايضا لعلة اخرى وتسلسل الامر الى غير النهاية واذا لم يكن لجابها المعلو لها
لعلة فلذلك لا يكون ايجابها له مشروطا بشرط والا لامكن ان يقال في
الشرط ما قيل في العلة وهو ان نصب الشرط شرطا شرط اخر وهو
تسلسل ممتنع والقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من امتناع ايجاب العلة
لمعلولها الا بعلة امتناع توقف ايجابها له على شرط ولا يخفى ان ما ذكر في ذلك
مجرد دعوى وتمثيل من غير دليل فيكون باطلا والحق في ذلك ان يقال ايجاب
العلة لمعلولها وثبوتها عند وجودها امر معلوم بالضرورة كما سبق وانه لا
يتصور قيام العلم بمحل ولا يكون ذلك المحل عالما به واذا كان كذلك فلو كان
لايجاب العلم مثلا لكون محله عالما مشروطا بشرط خارج فلا يخلو ذلك
الشرط اما ان يقال بجواز مفارقته للعلم او لا يقال بجوازه فان كان
الاول فبتقدير وجود العلم وانتفاء ذلك الشرط يلزم منه ان يكون العلم
قائما بالمحل وهو غير عالم به وهو محال وان كان الثاني مع انه خلاف
المالوف من الشرط مع المشروطات فلا يخفى ان العلم بمقارنة ذلك الشرط لقيام
العلم بالمحل غير لازم ولهذا فانه يمكن فرض الجهل بكل ما يدعى من شروط الثاثر
وعند ذلك فبتقدير الجهل بوجود ذلك الشرط مع تقدير وجود العلم في المحل
اما ان يقال بانه يوجب كون المحل عالما او لا يوجب لا جائز ان يقال بالثاني
اذ هو محال لما تقرر قبل وان كان الاول فلا يخفى ان ما يجب اعتقاد ثبوت
الحكم مع الجهل بوجوده انه لا يكون شرطا وعليك بتفهم هذه الدلالة
والتفرير وان لا تستغل بغيرها مما قيل فان قيل اقتضاء العلم لكون المحل

حا وانتفا اضداد العلم اولا يتوقف على ذلك لا جايز ان يقال بانه لا
يتوقف على هذه الامور والا كان المحل عالما مع عدم قيام العلم به ولم يقولوا
به ومع انه ليس بحي وهو محال وان توقف فقد اعترفتم بالشروط وبطل ما
ذكرتموه من الدلالة قلنا هذه الامور انما هي شروط في وجود العلم الذي هو
علة كون العالم عالما لا انها شروط في اقتضايه وايجابه للعالمية وفرق بين
شرط وجود العلة وشرط اقتضايها بعد وجودها فلا مناقضة وهذه
الدلالة غير مستمرة على اصول البصريين من المعتزلة حيث انهم قضوا بثبوت العلم
في العدم غير موجب للعالمية الا بعد وجوده وقيامه بالمحل وهما ذايدان
على ذاته ولا معنى للاشتراط الا هذا وهو مناقض لما وافقوا عليه من عدم الاشتراط
هذا ان قالوا ان ذات العلم هي الموجبة وان قالوا ان وجود العلم في المحل هي
العلة الموجبة فلا مناقضة اصلا ولا وجه لاطلاق المناقضة على اصولهم
كما ذهب اليه الاصحاب الفصل السادس في ان العلم الواحد هل توجب
حكمين مختلفين ام لا وهذا انما اختلف فيه آرا القايلين بالاحوال نفيا واثباتا
والحق في ذلك ان يقال تفريعا على القول بالاحوال الاحكام المختلفة اما
ان تكون بحيث يجوز تقدير ثبوت بعضها دون البعض كالعالمية والقادرية
والعالمية بالسواد والعالمية بالبياض واما ان تكون بحيث لا يجوز تقدير ثبوت
بعضها دون البعض كعالمية الانسان بالسواد مع علميته لعلمه بالسواد
فان كان من القسم الاول فممتنع ان يكون ثابتة بعلة واحدة وذلك لانا اذا
فرضنا حكمين مختلفين يجوز افتراقهما فلا يخلو اما ان يقال بانهما لا يثبتان
الا بعلة واحدة او انهما لا يثبتان الا بعلتين او انهما يثبتان بعلة واحدة
تارة وبعلل متعددة تارة فان كان الاول وهو انهما لا يثبتان الا بعلة
واحدة فلا يخلو اما ان يقال بانهما لا يوجدان الا وهي موجبة للحكمين معا او
انهما يجوز وجودهما موجبة لاحد الحكمين دون الاخر لا جايز ان يقال بالاول
والا لكان الافتراق بين الحكمين متعذرا وهو خلاف الفرض ولا جايز ان يقال
بالثاني اذ هو خلاف ما بيناه من وجوب طرد العلة وقيل انهما يثبتان بعلة

واحدة تارة وبعلل متعددة تارة فالعلة المتحدة لا بد وان يكون موجبة
للحكمين بتقدير وجودها ضرورة وجوب طرد العلة وعند ذلك فاحد
العلتين المتعددتين الموجبة لاحد الحكمين اما ان يكون مماثلة للعلة المتحدة
الموجبة للحكمين وغير مماثلة لها والا لكانت مساوية لها في ايجاب الحكمين
ضرورة المماثلة وهو خلاف الفرض اذ قد فرضت موجبة لاحد الحكمين دون
الاخر وان لم يكن مماثلة لها فهي مخالفة لها ولا يخلو اما ان يكون ضدا لها او لا
يكون ضدا لها لا جايز ان يكون ضدا لها فانهما لو تضادا لتضادت احكامهما كما في
العلم والعلم الجهل فانهما لما تضادا تضادت احكامهما وحكم العلة الموجبة
لاحد الحكمين بعينه حكم العلة الموجبة للحكمين فلا تضاد بين حكميهما وان
لم يكن ضدا لها فهو محال ايضا فان من حكم الخلاف بين الذين ليسا بضدين ان
لا يكون ضد احدهما مضادا للاخر كما في السواد مع الحلاوة والعلم مع الحركة
ونحوه فان ضد كل واحد منهما لا يكون ضدا للاخر وعند ذلك فيقدر
وجود ضد العلة الموجبة للعالمية السواد مثلا لا يمنع من وجود العلة الموجبة
لها والحكم الاخر اي حكم كان ويلزم من ذلك ان يكون الشخص الواحد عالما بالسواد
لوجود العلة المقتضية للحكمين وان يكون جاهلا به عندما اذا كانت العلة
الموجبة لاحد الحكمين وهو العالمية بالسواد هي العلم والضد المفروض له
هو الجهل فلم يبق الا ان يكون العلل الموجبة للاحكام المختلفة المفترقة متعددة
لا متحدة وهو المطلوب فان قيل الاجماع منعقد مع دلالة البرهان على ان
الله تعالى عالم بجميع المعلومات المختلفة وان كونه عالما باحد المعلومات
المختلفة مخالف لكونه عالما بالمخالف الاخر ولهذا كان كونه عالما بالسواد
مثلا لا يكون قايما مقام كونه عالما بالبياض ولا يسد مسده فكان مخالفا له
ولا يخفى ان من هذه الاحكام المختلفة غايتا وهي العالمية بجميع المعلومات
ما لا يتصور فيها الاجتماع فان كون الرب تعالى عالما بسواد المحل المعين لا يجامع
كونه عالما ببياضه بتقدير اسماضه بعد السواد وبالعكس وعند ذلك فلا
يخلو اما ان يقولوا ان علة هذه الاحكام المختلفة علة واحدة وعلم واحد فانما

واما ان يقولوا بتعدد العلة فان كان الاول فيلزمكم محذور ان الاول نقض ما قررتموه
الثاني انه اذا جاز تعليل الاحكام المختلفة بعلة واحدة فلا يمتنع ان يكون صفة
واحدة هي علة كونه تعالى قادرا عالما مريدا الى غير ذلك من الصفات ولو جاز
لبطل عليكم طريق اثبات الصفات وان كان الثاني وهو ان هذه العاليات
المختلفة متعددة فلا يخفى ان الرب تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها
ويلزم من ذلك قيام صفات علمية بذاته تعالى لا نهاية لها ولم تقولوا به وايضا فان
كل صفة من صفات الاجيا كالعلم والقدرة والارادة من ذلك مصححة بالحيوة
واحكام هذه الصفات ايضا مختلفة ولهذا فان كون العلم مصححا لا يقوم مقام
كون القدرة مصححة ولا يسد مسدها مع اختلافها فهي غير واجبة الاجتماع
واللازم وعند ذلك فان قلتم ان العلة المصححة واحدة فقد نقضتم ما قررتموه
وان قلتم ان العلة المصححة متعددة مع ان المصحح هو الحياة ولا تعدد فيها فهو
محال ايضا قلنا اما الاشكال الاول فكون الرب تعالى عالما بجميع المعلومات
فالذي اختاره القاضي ابو بكر واكثر اصحابنا ان عالميته تعالى بجميع المعلومات
معللة بعلة واحدة مع الاختلاف وزعم ان كونه تعالى قادرا ومريدا الى غير ذلك
من الاحكام المختلفة مما لا دلالة للعقل على كون العلة الموجبة لها يجب ان يكون
واحدة او لا يجب لولا دليل السمع وهو انعقاد الاجماع على عدم الاجتزاء فيها
بعلة واحدة وصفة واحدة ونقل عن الاستاذ ابي سهل الصعلوكي من اصحابنا
انه قال الله تعالى علوم لا نهاية لها بمعلومات لا نهاية لها وعلى هذا فلا يكون
عالميات الرب تعالى معللة بعلة واحدة بل بعلل غير متناهية والجوابان
ضعيفان اما جواب القاضي فلانه اذا اعترف بان كون الرب تعالى عالما
بسواد المحل المعين يخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الجمع بينهما فقد التزم
نقيض ما قررناه من الدلالة العقلية ولا سبيل اليه وقوله انه لا دلالة للعقل
على امتناع تعليل العالمية والقادرية بعلة واحدة ليس كذلك لوجهين الاول
ان القادرية قد تنفك عن العالمية بان يكون العالم عالما بشيء وهو غير قادر عليه اما
في حق الواحد منا فظاهر واما في حق الله تعالى فانه عالم بذاته وصفاته وعالم

بالمعدومات الممتنعة وليس قادرا عليها ومع الانفكاك فيمتنع التعليل بعلة
واحدة لما حققناه في صدر الكلام من البرهان الثاني انا نعلم علما ضروريا ان
قيام صفات العلم بالذات يوجب كونها عالمة وعند ذلك فلو جاز ان يكون العلة
الموجبة للعالمية والقادرية غير العلم والقدرة فاما ان يكون مثلا للعلم او لا
يكون فان كانت مثلا للعلم فمثل العلم علم والعلم غير موجب للقادرية وان لم تكن
مثلا للعلم فهي خلافه وهي اما ان يكون ضدا له او لا يكون ضدا له فان كان الاول لزم
من تضادهما تضاد حكمهما كما سبق وهما غير متضادين وان كان الثاني فيلزم منه ان
يكون الشخص الواحد عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة وهو محال وتقرير
لزوم ذلك ما سبق في صدر الكلام واما جواب الاستاذ ابي سهل فمع انه
خلاف مذهب الشيخ والامة مردود بما ذكرناه من الدلالة على امتناع التعدد
في علم الله تعالى في الصفات والاصح في ذلك ان يقول الرب تعالى وان كان
عالما بجميع المعلومات فعالميته غير مختلفة بل واحدة والتعدد والاختلاف
انما هو في تعلق العلم او العالمية بالمعلومات المختلفة وتعلق العلم والعالمية
وان اختلف فلا يكون موجبا لاختلاف العالمية بل العالمية واحدة وعلتها
واحدة وهي العلم وهذا بخلاف العالمية في حقنا فانها قد تختلف باختلاف
العلوم الموجبة لها وعلم الرب تعالى غير مختلف ولا متعدد اما الحياة فلا نسلم
كونها علة للتصحيح بل شرط لوجود المصحح وفرق بين الامرين وعلى ما حققناه
فكون الرب تعالى آمرا ناهيا مخبرا معللا بالامر والنهي والخبر وهذا ان كانت
الاحكام غير متلازمة وان كانت متلازمة فقد قال امام الحرمين لا نقطع
فيها باتحاد العلة ولا بتعددها دون دلالة السمع والذي نختاره انما هو
التفصيل وذلك ان نقول الاحكام المتلازمة اما في الشاهد واما في
الغائب فان كانت متلازمة في الشاهد فاما من جنس واحد كالعالميات
او من اجناس كالعالمية والقادرية فان كان الاول فالحق ما ذكره امام الحرمين
وان كان الثاني فالواجب انما هو التعليل بعلل متعددة على ما سبق في القسم
الاول واما في الغائب فان كانت من اجناس ككونه حيا وعالما فالعلة

متعددة لما تحقق وان كانت من جنس واحد ككونه عالما بنفسه وصفاته
فقد سبق التحقيق في ان عالميته واحدة لا تتعدد وان العلة لها واحدة
وانما الاختلاف في التعلق والتعلق لا غير وهذا الاستقصا مع التحرير
لم يقله احد من الاصوليين الفصل السابع في ان الحكم الواحد لا يثبت
بعلتين مختلفتين ولا بعلة مركبة من اوصاف والحكم لا يثبت بعلتين مختلفتين
لا معا ولا على البدل اما انه لا يثبت بعلتين معا فلانه اما ان يكون كل واحدة
مستقلة باثباته او احدهما دون الاخرى او انه لا استقلال لواحدة منهما لا جايز
ان يقال بالاول اذ يلزم منه خروج كل واحدة عن كونها مستقلة كما تقدم تقريره
غير مرة وان كان الثاني او الثالث فهو المطلوب وايضا فانه اما ان يكون العلتين
متماثلة او غير متماثلة فان كانت متماثلة فالمتماثلة ضدان كما سبق والاضداد لا
تجتمع في محل واحد معا وان لم تكن متماثلة فهي مختلفة واذا كانت مختلفة فاما
متضادة او غير متضادة فان كانت متضادة فلا تجتمع في محل واحد فلا يكون
موجبة لحكم واحد وان لم تكن متضادة فالمختلفان لا بد وان يختلف احكامهما
كما سبق ومع اتحاد الحكم فلا اختلاف فيه واما انه لا يثبت بعلتين مختلفتين
على سبيل البدل والانفراد واثبات حكم العالمية بالقدرة تارة وبالعلم تارة
وهو محال فان قيل كيف يقال بامتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين
على طريق البدل وعالمية الرب تعالى بالشواهد كعالمية الواحد منا به والعلتان
معللة بعلتين مختلفتين عندكم وهما العلم القديم والحادث قلنا لا نسلم ان العلم
الحادث من حيث هو علم مخالف للعلم القديم من حيث هو علم ولذلك يعمهما
حد واحد وانما الاختلاف في امور خارجة من القدم والحدوث والعرضية
والامكان وذلك لا مدخل له في التعليل فان تعليل العالمية القديمة والحادثة
انما هو بالعلم من حيث هو علم لا بخارج عنه واما ان الحكم لا يعلل بعلة مركبة
من اوصاف فلوجهين الاول ان اقتضا العلة للحكم وتاثيرها فيه لذاتها وصفة
نفسها وجنسها لا باعتبار امر خارج عنهما فكل واحد من وصفي العلة يتقدر
انفراده اما ان يكون موثرا في المعلول او لا يكون موثرا فيه لا جايز ان يقال

بالتاثير لان التاثير ولا اثر محال وان لم يكن موثرا لحالة الانفراد فلا يكون
موثرا حالة الاجتماع لان جنس الصفة لم يتبدل ولم يعهد باجتماعه مع غيره
ما هو صفة في نفسه ومقتضى ذاته لا يكون متغيرا واذا لم يكن كل واحد من
الصفتين متغيرة حالة الاجتماع عن حالة الانفراد في ذاتهما وصفة نفسهما
ولم يكن موثرة حالة الانفراد فكذلك حالة الاجتماع الثاني ان الصفتين
ان تماثلتا فهما ضدان لما سبق والاضداد لا تجتمع وان كانتا مختلفتين متضادتان
فكذلك ايضا وان كانتا مختلفتين غير متضادتين فالمختلفات لا بد وان يكون
احكامها مختلفة ولا لا اختلاف مع اتحاد الحكم واذا بطل كل واحد من هذه
الاقسام فقد بطل التعليل بالعلل المركبة فما يعلل وما لا يعلل بالذات
والمعدوم وما يشترك فيه الموجود والمعدوم كالمعلوم والمقدور والمراد والمذكور
ووقوع الفعل وصفات الاجناس وكون العلة علة والتماثل والاختلاف
والتضاد الباقي وقبول الجوهر للاعراض اما الذات فانها لا تعلل
في كونها ذاتا لان العلة اما ان يكون ذاتا او عدميا او صفة حالية الاول يلزم
منه ان يكون تلك العلة ايضا معللة وهو تسلسل محال والثاني ايضا
محال لما تقدم من ان العلة يمتنع ان يكون عدمية والثالث ايضا محال لوجهين
الاول ان الذوات عند القايلين بالاحوال غير مختلفة واحوال الذوات
في حكم المختلف ويلزم من ذلك تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة وهو ممتنع لما
سبق الثاني ان الاحوال ليست اشيا والذوات اشيا وما ليس بشيء لا يكون
علة لما هو شيء وذلك معلوم بالضرورة اما المعدوم فانه لا يعلل لان الحكم
المعلل لا بد وان يكون قائما بمحل العلة والمعدوم ليس قائما بمحل مثلا واما
المعلوم فلا يعلل من حيث هو معلوم لان العلة له اما ان يكون وجودية او غير
وجودية فان كانت وجودية فقد بينا انه لا بد وان يكون قائمة بما له الحكم
ولو كان كذلك لما كان المعدوم معلوما لاستحالة قيام الصفة الوجودية وان
كانت غير وجودية فقد ابطلناه فيما تقدم وعلى هذا فلا يحقق الحال في المقدور
والمراد والمذكور والمجهول وكل ما هو من هذا القبيل لتعلقه بالمعدوم كتعلق

المعلوم به وامّا ان وقوع الفعل غير معلل فلان علته اما وجودية وغير وجودية
فان كانت وجودية فامّا قديمة او حادثة فان كانت قديمة كانت متقدمة على وقوع
الفعل وغير قائمة به وغير قابلة به وذلك باطل لما تقدم تقريره وان كانت حادثة
لزم تعليلها بعلة اخرى ضرورة كونها معللا ايضا ولزم التسلسل الممتنع وان كانت
غير وجودية فهو ايضا محال لما سبق من اشتراط وجودها وهذه الطريقة دائرة
لكل ما يتحيل من التركيبات فلا حاجة الى ذكر تفاصيلها عند المثبتة لها وامّا
اوصاف الاجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا فهي غير معللة لانها
لو كانت معللة فلا بد وان يكون معللة بصفة وجودية قائمة بمحل الحكم كما تقدم
تقريره وعند ذلك فلو قدرنا كون السواد سوادا معللا بعلة فامّا ان يكون تلك
العلة من الصفات العلة منه له او لغيره فان كان الاول فصفته الخاصة به
امّا كونها سوادا او ما هو تابع لكونه سوادا وتعليل كونه سوادا ممتنع لما فيه
من تعليل الشيء بنفسه وتعليل كونه سوادا بما تقدم من الصفات الخاصة بالسواد
التابعة له في كونه سوادا ممتنع ايضا لما فيه من جعل التابع متبوعا والمتبوع تابعا
ودور ممتنع محال وعلى هذا فقد خرج الجواب عن قول القائل بل ما المانع ان
يكون علة كون السواد سوادا الوجود المضاف الى السواد بخصوصه حيث
انه تابع لكونه سوادا وان كان الثاني وهو ان يكون معللا ببعض الصفات
العامة له ولغيره لكونه موجودا ومعلوما وعرضا ولونا الى غير ذلك فهو ايضا
محال لانه ان كان المعلول ملازما لها فيلزم ان يكون موجودا او عرضا او معلوما
او كون او غير ذلك من العامة سوادا وهو محال لان الاخص لا يكون مساويا
للاعم وان لم يكن ملازما لها فالعلة غير مطردة وهو خلاف ما حققناه فيما تقدم
واما كون العلة علة فغير معلل ايضا والا لزم ان يكون لعلة العلة ايضا علة
وهو تسلسل ممتنع واما التماثل والاختلاف فقد سبق ما فيه من الاختلاف وانه
حال ام لا وسيقدر كونه حالا هل هو معلل ام لا والحق ان التماثل والاختلاف غير
معلل اذ لا معنى للتماثل غير الاشتراك في الصفات النفسية ولا معنى للاختلاف
غير اختصاص كل واحد من الموجودين بصفة نفسية وصفات النفس غير معللة

على ما سبق تقريره ولخص الاختلاف وجهان استدلالي والزامي اما الاستدلالي
فهو ان الاختلاف من حيث اختلاف لو كان حكما معللا فاما ان يكون واحدا او لا يكون
واحدا لا جائز ان يقال انه غير واحد والا لامكن ان يقال الجوهر من حيث هو جوهر
والسواد من حيث هو سواد والسواد من حيث هو سواد واللون من حيث لون ليس
واحدا فلو علل لكان معللا بما اختص كل واحد من المختلفين به وهما في حكم
المخالفة ويلزم من ذلك تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة او بعلة ذات اوصاف
وهو ممتنع على ما سبق فان قيل اختص وصف كل واحد من المختلفين وان كان مخالفا
لاخص وصف الاخر غير ان الوصفين قد اشتركا واجتمعا في صفة الاختصاص
فعلة الاختلاف ما وقع الاشتراك ولا تعدد فيه قلنا اختص وصف السواد كونه
سوادا واختص وصف البياض كونه بياضا وكون السواد سوادا وكون البياض
بياضا عند القائلين بالاحوال حال فلو اشترك الوصفان في صفة الاختصاص
فامّا ان يكون صفة ثبوتية او عدمية فان كانت صفة عدمية فلا يكون علة لما
تقدم وان كانت صفة ثبوتية لزم منه قيام المحل بالحال وهو محال واما الالزام
فهو ان المعتزلة المخالفين هاهنا ممنوعون من تعليل الاحكام الواجبة والرب
تعالى يجب ان يكون مخالفا لخلقه فلو كانت المخالفة معللة لكانت مخالفة الرب
تعالى لخلقه معللة وهو تناقض واما التضاد فغير معلل ايضا فان حاصله
يرجع الى استحالة الاجتماع وهو نفي محض والنفي غير معلل على ما سبق تقريره
واما كون الباقي باقيا وقبول الجوهر للعرض فقد اختلف في تعليلهما وقد
سبقت ما في كل واحد منهما في موضعه فيما سبق واما ما يعلل فكل حكم ثبت للذات
عن معنى قائم بها فهو معلل وسواء كان ذلك واجبا للذات غير مفارق لها ككون
الرب تعالى عالما وقادرا وحيا او جائزا غير واجب الذات ككون الواحد منا
عالما وقادرا ومريدا الى غير ذلك هذا هو مذهب اهل الحق واجمعت المعتزلة
على امتناع تعليل الواجب من الاحكام وقد سبق الرد عليه في ذلك في مسائل
الصفات فلا حاجة الى اعادته **الفصل التاسع** في الفرق بين العلة والشرط
وذلك من خمسة عشر وجها الاول ان العلة لا بد وان تكون مطردة منعكسة

على ما بيناه بخلاف الشرط فانه وان لزم من نفيه نفي المشروط فلا يلزم من وجوده
وجود المشروط كالحياة مع العلم فانه لا يلزم من وجود الحيوة العلم وان لزم من
نفيها نفيه الثاني ان العلة لا بد وان تكون وجودية بخلاف الشرط فانه يكون وجوديا
كما ذكرناه من مثال الحيوة مع العلم واما انه هل يكون عدميا فمذهب بعض الاصحاب
انه لا يكون عدميا والمختار وهو مذهب القاضي ابي بكر انه لا يمتنع ان يكون عدميا
وذلك كانتفا اضداد العلم بالنسبة الى وجود العالم فانه لا معنى للشرط الا ما
يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر وجوده في وجود المشروط ولا واع
من اطلاق لفظ الشرط لغة وشرعا عليه باعتبار هذا المعنى وانتفا اضداد هذا
العلم بالنسبة الى العالم كذلك فكانت شرطا بالنسبة اليه الثالث ان العلة لا
يكون الا واحدة غير مركبة كما سيق تحقيقه بخلاف الشرط فانه لا مانع من تعدده
وان يكون المشروط الواحد شروطا يلزم نفيه من نفي كل واحد منها وذلك كالحيوة
وانتفا موقفها عليه الخامس ان العلة الواحدة لا يكون علة لحكمين اضداد
العلم بالنسبة الى العلم الرابع ان محل الحكم لا يكون علة للحكم ولا انه لا يكون
مؤثرا ومحل الصفة يكون شرطا في الصفة من جهة موقفها عليه الخامس ان العلة
الواحدة لا يكون علة لحكمين على ما تقدم والشرط الواحد قد يكون شرطا لامور كالحيوة
فانها شرط للعلم والقدرة والارادة وغير ذلك السادس ان معلول العلة
كالعالمية بالنسبة الى العلم لا يكون علة العلة واما ان المشروط هل يكون شرطا
للشرط فمذهب بعض الاصحاب امتناعه واختيار القاضي والمحققين من اصحابنا
انه لا امتناع فيه وذلك بان يفرض شيئان مفترقان ولا يتحقق لكل واحد منهما
الا مع الاخر فلا مانع من جعل كل واحد منهما شرطا للاخر من جهة موقف الاخر عليه
ومشروطا بالاخر من جهة توقفه عليه وذلك كما لو قال القابل لا اعطيك درهما
الا مع دينار ولا دينارا الا مع درهم وكما في الجوهر مع العرض فانه لا وجود
للجوهر دون العرض ولا للعرض دون الجوهر وانما يمتنع ذلك ان لو توقف كل واحد
من الامرين على تقدم الاخر عليه وذلك كما لو قال القابل لا اعطيك درهما الا وقبله
دينار ولا اعطيك دينارا الا وقبله درهم السابع ان العلة لا بد وان تكون صفة

قائمة بمحل الحكم كما تقرر بخلاف الشرط فانه لا يكون صفة وذلك كمحل الصفة
بالنسبة الى الصفة فانه شرط لها وليس صفة لمحلها الثامن ان العلة موجبة
للمعلول ومؤثرة فيه كالعلم مع العالمية بخلاف الشرط مع المشروط كالحيوة
مع العلم فانها غير مؤثرة في العلم ولا موجبة له التاسع ان العلة ملازمة
للحكم ابتدا ودوامًا فانه لا يتحقق للعالمية دون العلم في الحالتين وكذا في كل
حكم بالنسبة الى علته بخلاف الشرط مع المشروط كالحيوة مع العلم فانها غير مؤثرة
في العلم ولا موجبة له التاسع فانه قد يتوقف المشروط عليه ابتدا لا دوامًا
وذلك كما في الحادث فانه مشروط بتعلق القدرة به ابتدا لا دوامًا واما العاشر
ان العلة لا يكون علة لا لصفة حالة بخلاف المشروط فانه قد يكون شرطا للذات
كما في الحيوة مع العلم له الحادي عشر ان العلة لا تكون معلولة كالعلم بالنسبة
الى العالمية فانه علة لها وليس معلولا في نفسه اذ هو ذات والذوات
غير معللة كما سبق وكذلك في كل علة مع معلولها بخلاف الشرط فانه قد
يكون معلولا كحيوة الحي حيا فانه شرط عاما للتوقف عليه والحي معلول للحيوة
الثاني عشر ان الشروط اعم من العلة فكل علة شرط لمعلولها من جهة توقفه عليها
وليس كل شرط علة اذ ليس كل شرط مؤثرا كما في الحيوة مع العلم الثالث عشر
ان كل صفة مشروطة بشرط فان كل صفة مشروط بوجود محلها وانتفا اضداد
وليس كل صفة معلولة بعلة وذلك كما في سائر الصفات العرضية كالعلم
والقدرة والسواد والبياض ونحوه الرابع عشر ان الحكم الواجب لا يوجد
دون شرطه بالاتفاق كالعالمية لله تعالى بالنسبة الى كونه حيا وفي توقفه
على العلة خلاف كما سبق الخامس عشر ان العلة مصححة للمعلول بالاتفاق
واما الشرط فقد اختلف في كونه مصححا للمشروط وعلة في تصحيحه فقال
القاضي ابو بكر الحيوة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له فهي علة في تصحيحه
ومؤثرة في صحته من حيث انها علة تكون موجبة لمعلولها ولا تكون شرطا له
ومن جهة كونها شرطا لا تكون موجبة لمشروطها ولا علة له واختار غيره من
المحققين خلافه محتجا على ذلك بان صحة العلم اما ان تكون هي نفس العلم او زائدا

هـ

عليه فان كان الاول فالعلم ذات والذوات لا يكون معللة كما سبق بيانه وان
كان الثاني فاما ان يكون صفة عدمية او هي حالة ثبوتية فان كانت عدمية فان
كانت عدمية فالاعدام غير معللة على ما سبق ايضا وان كانت حالة ثبوتية فلا
يخفى ان صحة العلم كما يتوقف على الحيوة فيتوقف على انتفاء اضداد العلم ووجود
محله وعند ذلك فلا يمكن ان يكون الحيوة مستقلة بالتصحيح دون هذه الامور
ويلزم من ذلك ترك العلة وان يكون بعض المؤثر وهو انتفاء الاضداد عدميا
وقد ابطلنا ذلك كله فيما سبق وهذا وان كان في غاية التنقيح الا انه يلزم على
القسم الاخر منه العلم مع العالمية فان هذا القابل موافق على كونه علما مع
توقف العالمية على المحل وانتفاء الاضداد كما ذكر وكل ما هو جواب له ههنا
فهو جواب للقاضي في الحياة مع صحة هذا العلم وهذا اخر ما اردناه من بيان
العلل والمعلولات واحكامها اسانيد على التخليص على حملة المعاني المذكورة
في العبارات المطولة المسددة بزيادات محققة كثيرة لا بد منها اهملها المتكلمون

الاول

القاعدة الخامسة في النبوات وتشتمل على ستة اصول في بيان معنى النبوة والنبي والثاني
في تحقيق معنى المعجزة وشرايطها ووجه دلالتها على صدق النبي والثالث في
جواز البعثة عقلا والرابع في تحقيق وقوعها بالفعل والخامس في عصمة
الانبياء والسادس في عصمة الملائكة وما قيل في التفضيل بينهم وبين الانبياء
عليهم السلام **الاصل الاول** في معنى النبوة والنبي فنقول اما في وضع
اللغة فالنبي ماخوذ من النبوة وهو الارتفاع ومنه يقال بني فلان اذا ارتفع وعلا
وقيل النبي هو الطريق ومنه يقال للرسل عن الله انبياء لكونهم طرق الهداية اليه وقيل
انه ماخوذ من الانباء وهو الاخبار ولذلك يقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم
سالانباء عن الله عز وجل واما في اصطلاح النظار فقد اختلف فيه فقالت
الفلاسفة النبي هو من كان مختصا بخواص يلائمه الاولى ان يكون مطلعا على الغايات
لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصالها بالمبادي الاول من غير تعليم ومعلم ولا بعد في ذلك
فان التفاوت بين الناس فيما يرجع الى ادراك المعقولات حتى ان بعضهم قد يكون
ادراكه لمعنى في زمن اولى من زمن ادراك الاخر له ولا حد لذلك بل هو في درجة

ظاهر

الزيادة والنقصان ذاهب الى من له قوة حدس الاشياء كلها في اقرب زمان
والى من لا حدس له البتة وما مثل هذه القوة التي بها ادراك المعقولات من غير
تعليم وتعلم ففي المسماة عندهم بالعقل القدسي قالوا وقد يمكن ان يوجد مثل ذلك
ايضا في حق من قلت شواغله البدنية لنفسه بالرياضات وانواع المجاهدات
واما بسبب نوم او مرض او صرع او غير ذلك على ما هو مشاهد من بعض الناس
الخاصية الثانية ان يكون طبع الهيولى القابلة للصور الكائنة الفاسدة
وهذا ايضا ممكن فان النفوس الانسانية موثرة في المواد كالذي نشاهده من
تاثيرات الانفس في المادة بالاحمرار والاصفرار والسحر عند الحل والوجل
والغضب والسقوط من الاماكن العالية عند توهم النفس ذلك فغير بعيد
من كان بنوبة متصلة بالعوالم العقلية ان تتاثر المادة بسبب تعلقها بها بحيث
تحدث في العالم عجايب وغرايب من ريح شديدة وخسف وزلازل واحراق وغرق
الى غير ذلك قالوا وقد ثبت مثل ذلك لبعض اهل الخلوص والصفا على ما
هو معلوم في كل عصر من احاد الصلحاء الخاصية الثالثة ان يكون من يرتقي
ملكه الله تعالى على صور متخيلة ويسمع كلام ربه بالوحي وذلك ايضا ممكن
بطريقه ان القوتين وهما الخيالية والحس المشترك وقد ينطبع في الخيالية ما
كان قد انطبع في الحس المشترك متاديا اليها من الحواس الظاهرة من الصور المحسوسة
وعلى هذا فغير بعيد ان يحصل في الخيال صورة واصوات لا وجود لها في الحس
الظاهر وتتادى ذلك الانطباع الى الحس المشترك وبواسطته الى الحواس
الظاهرة كما كان بالعكس فان القوى الخاصة كالمرايا المتقابلة في انطباع ما
في بعضها في بعض وعند ذلك فقد يسمع من الاصوات ويرى من الصور حسب ما
وقع في الخيال وان كان لا يراه ولا يسمعه احد من الحاضرين قالوا وقد يحصل
ايضا نوع من هذا لبعض من قلت شواغله البدنية وان كان مستيقظا لا مرغلب
على مزاجه كبعض المجانين والمتكهنين والمرضى غير ان هذه حالة نقص والاولى
حالة كمال قالوا ولا شك ان المادة القابلة لهذا الشخص يمكن ان تقبل مثله في كل
وقت وقال اخرون النبي من يعلم كونه نبيا والسوه عليه بنبوته وقال اخرون

النبي هو العالم بربه والنبوة علم بربه وقد اخرون النبوة سفارة المعدس الله تعالى
وبين الخلق وهذه المذاهب فاسدة اما مذهب الفلاسفة وقولهم في الخاصة
الاولى ان النبي هو الذي يكون مطلعا على الغايبات من غير تعليم وتعلم فهو فاسد
من بلاثة اوجه الاول انهم اما ان يريدوا بذلك الاطلاع على جميع الغايبات او على
بعضها فان كان الاول فليس بشرط في كون النبي نبيا بالاتفاق منا ومنهم ولهذا
فانا نعلم علما ضروريا ان من وجد من الانبيا ودلت المعجزة القاطعة على نبوته
كما يأتي تحقيقه لم يكن عالما بجميع المغيبات ولا مطلعا عليها ولهذا قال افضل
المرسلين ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وان كان الثاني فما من احد
عندهم الا ويجوز ان يكون مطلعا على بعض المغيبات من غير تعليم وتعلم وان لم
يكن نبيا فلا يكون ذلك خاصة للنبي ه الوجه الثاني قولهم وان يكون ذلك
لصفا جوهر نفسه فنقول النفس الانسانية عندهم جوهر بسيط مجرد عن المادة
دون علايقها والنفوس الانسانية كلها من نوع واحد ولا تتفاوت فيها حتى تختلف
نفسها بالصفا والكدر وعند ذلك فما ثبت للبعض لنفسه ولذات نفسه وجب
ان يكون ثابتا لكل الناس ضرورة الاتحاد في نوع النفس الانسانية ويخرج ما
ذكروه من الاطلاع على المغيبات عن ان يكون خاصة نفس النبي دون غيره او ان تكون
الانفس مختلفة متنوعة ولم يقولوا به ه الثالث قولهم وقد يوجد في حق من قلت
الشواغل البدنية لنفسه بسبب نوم او صرع او مرض فهو اعتراف منهم بوجود ذلك
في غير النبي هذا كله ان ارادوا بعلم الغيب حلول الله تعالى له العلم الاضطراري
بالمغيب وان ارادوا غيره فهو غير مسلم وقولهم في الخاصة الاولى فمبني على كون
النفس موثرة في تغيير الاجسام ونقلها من حال الى حال فهو باطل عند السلفاه
في بيان انه لا موثر ولا فاعل غير الله تعالى كيف وان نفس النبي مماثلة لنفس غيره
ممن ليس بنبي فلو كان ذلك من توابع نفسه لكان من توابع نفس غيره ضرورة
الاتحاد في النوعية من الانفس الانسانية عندهم ثم قولهم وقد يتاتى مثل ذلك
ايضا لمن ليس بنبي من اهل الخلوص والصفا اعتراف بكونه غير خاصة للنبي
وقولهم في الخاصة الثالثة ان يكون ممن يري ملكه الله ويسمع وحيه وان كان

اطلاقه صحيحا غير ان ذلك تلبيس منهم وتسمية باطلاق عبارة لا يقولون
بمعناها ومقتضاها فان مقتضى ذلك ان يكون لله تعالى كلاما وان يكون
لله تعالى ملايكة يتعلق بهم الروية وليس عندهم لله كلاما ولا له ملايكة غير
المبادي الاول وهي العقولة المجردة عن المواد وعلايقها ونفوس الافلاك
وذلك لا يتصور عندهم ان يكون مرئيه ولان شرط الروية عندهم ان يكون المرئي
في جهة مقابلة الناظر وان يكون سرا او مستترا وتوسط الهوا المسعد كما
سبق والعقول فالنفوس عندهم جوا هر معقولة غير محسوسة فلا يتصور
فيها ذلك فلا يكون مرئية ومع ذلك فهي غير قابلة للكلام عندهم حتى يكون
ما يسمعه منها وحيا بل حاصل ذلك عندهم يرجع الى تخيل صور واصوات لا وجود
لها في انفسها كما يتخيله النايم في والمجنون كما ذكروه اخرا ويلزم من ذلك عود
التكاليف والشرايع وبعثة الانبيا عليهم السلام الى خيالات فاسدة لا اصل
لها ولو كان الواحد منا مشرعا وامرا وناهيا من قبل نفسه وان كان موافقا
للمصالح العقلية كان نبيا ولا امتنع بموافقته منهم فما ظنك بما هو عايد الى خيال
لا اصل له مع كونه غير معقول ولا موافق للمصالح العقلية اما المذهب الثاني
القايل بان النبوة علم الانسان بنبوته والنبي هو العالم بنبوته ففي غاية الحفظ
والتخليط لانه اما ان يكون العلم بالنبوة هو النبوة او غيرها فان كان الاول فهو
فاسد اذ العلم بالشي غير الشي المعلوم فالعلم بالنبوة غير النبوة وان كان الثاني
فما ذكره لا يكون هو النبوة واما المذهب القايل بان النبي هو العالم بربه والنبوة
علم الانسان بربه ففاسد ايضا اذ يلزم منه ان كل من علم وجود ربه وما يجوز
عليه وما لا يجوز بالدليل او بان يخلق الله تعالى له العلم الاضطراري بذلك
ان يكون نبيا وليس كذلك بالاتفاق ثم ولو كان كذلك لما كان جعل البعض
داعيا والبعض مدعوا اولى من العكس واما المذهب الرابع فما فساده ايضا
فان صحة السفارة مبنية على تحقيق النبوة والمبني على الشي غير الشي ولان
النبوة قد ثبتت عند التحدي ودلالة المعجزة على صدق المتحدي وان لم
توجد السفارة بعد فاذن الحق ما ذهب اليه اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم

من ان النبوة ليست راجعة الى ذاتي من ذاتيات النبي ولا الى عرض من اعراضه
المكتسبة له لما سبق بل هي موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده وحاصلها
يرجع الى قول الله عز وجل لمن اصطفاه من عباده وارسلتك وبعثتك فبلغ عني
ولا يلزم على ما ذكرناه من عود النبوة الى قول الله تعالى ان تكون النبوة قديمة
ضرورة قدم الكلام الرباني لان النبوة ليست نفس الكلام القديم بل الكلام بصفة
كونه متعلقا بالمخاطب والتعلق والمتعلق متجدد غير قديم وبما انتهينا اليه
هاهنا تم الاصل الاول في تحقيق معنى المعجزة وشرايطها
ووجه دلالتها على صدق النبي ويشتمل على ثلاثة فصول الفصل الاول في تحقيق
معنى المعجز الفصل الثاني في شرايط المعجز الفصل الثالث في وجه دلالة
المعجزة على صدق النبي **الفصل** الاول في تحقيق معنى المعجز والمعجز في
وضع اللغة ماخوذ من العجز وفي الجمعية لا يطلق على غير الله تعالى لكونه خالق
العجز ويسميه غيره معجزا لقلق واحيا الميت وابرا الاكمه والابرص فانما هو
بطريق التجوز والتوسع حيث انه ظهر تعذر المعارضة والمقابلة من المبعوث
اليه عند ظهوره وان لم تكن هو الموجب لذلك تسمية للشيء باسم ما هو منه
بسبب وذلك كما في تسمية مخلوقات الله تعالى دالة عليه لظهور المعرفة بالله تعالى
عند ظهورها وان لم تكن في الحقيقة دالة اذ الدال في الحقيقة هو ناصب الدليل
وهو الله تعالى والمخلوقات انما هي آلة ثم المعارف الذي يتعذر الاتيان به قد
يكون غير مقدور للبشر كخلق الاجسام والاكوان واحيا الموتى ونحو ذلك
فلا يكون ذلك في الحقيقة معجزا عنه بالنسبة اليهم فان ما ليس بمقدور لا يكون
معجزا عنه وقد يكون مقدورا لهم كما لو كان تحديه بانهم لا يتحركون في وقت
كذا ولو ارادوا ذلك لما وجدوا اليه سبيلا فكيف يكون ذلك معجزا عنه بالنسبة
اليهم وعلى هذا فالعبارة الوافية بغرض المتكلم في المعجزة انها عبارة عن كل
ما قصد به اظهار صدق المدعي للرسالة عن الله تعالى **الفصل** الثاني في
شرايط المعجزة وشرايط المعجزة ان يكون من فعل الله تعالى وخلقه او قائمة
مقام فعله وان يكون خارقة للعادة وان يتعذر على المبعوث اليه المعارضة

وان يكون ظاهرة مع دعوى النبوة وعلى وفق دعواه وان يكون مقارنة
لدعواه غير مكذبة له ولا متقدمة عليها وفي تاخرها بزمان يعتد له خلاف
كما ياتي اما انها لا بد وان يكون من فعل الله تعالى او قائمة مقام فعله لانها انما
تدل على صدقه من جهة نزولها منزلة التصديق بالقول من الله تعالى على
ما سياتي تحقيقه ولو لم تكن من فعل الله تعالى لما كانت متعلقة به فلا تكون
نازلة منه منزلة التصديق له بالقول ومعنى قولنا او قائمة مقام الفعل اي في
قصد التصديق للرسول وذلك كما لو قال النبي معجزتي ان الذب الحدي عليهم
بالنبوة في وقتي هذا لو ارادوا القيام لما وجدوا اليه سبيلا وذلك عند تحققه
من اعظم المعجزات وعدم القيام ليس من فعل الله تعالى وفعل غيره وكون
القيام معجزا عنه لا بمعنى ان الله تعالى خلق فيهم العجز فيكون المعجز خلق الله
تعالى وهو خلق العجز بل بمعنى انه لم يخلق القدرة عليه هذا هو اصل شيخنا
فالمعجز عدم خلق القدرة والعدم ليس فعلا ومن قال من اصحابنا ان العجز امر
وجودي فالشرط عنده ان يكون العجز من فعل الله من غير حاجة الى هذا التقدير
وذلك كخلق الاجسام والالوان وابرا الاكمه والابرص واحيا الموتى وهل
يتصور ان يكون المعجزة مقدورة للرسول ام لا وذلك كما لو كانت معجزته صعوده
في الهوا او المشي على الماء فقد اختلفت الائمة فذهب بعضهم الى ان نفس الحركة
بالصعود ليست معجزة لكونها مقدورة له لخلق الله تعالى له القدرة عليها
وانما العجز وهو نفس القدرة عليها فان قدرته على ذلك غير مقدورة له ومنهم
من قال بان هذه الحركات معجزة من جهة كونها خارقة للعادة وان كانت
مقدورة للنبي وهو الاصح فان قيل شرط المعجزة يجب ان يكون خاصا بالمعجزة
غير عام لها ولغيرها فاذا كانت جميع الافعال من فعل الله تعالى سوا كانت
معجزة او لم تكن فلا معنى لعد ذلك من شرايط المعجزة قلنا عموم الوصف لا يخرجه
عن ان يكون شرطا في غيره اذا كان ذلك الغير متوقفا عليه وانما يمتنع اخذ
عموم الفعل شرطا في المعجزة ان لو كان شرطا بمعنى كونه مميزا للمعجزة عن
غيرها وحده وليس كذلك بل ذلك شرط بمعنى توقف المعجزة عليه وتميز

المعجزة عن غيرها لجملة ما ذكرناه من الشروط واما ان المعجز لابد وان يكون
خارقا للعادة لانه نزل من الله تعالى منزلة التصديق بالقول كما يأتي وما
لا يكون خارقا للعادة بل هو معتاد الوقوع كطلوع الشمس كل يوم وكالقيام
والقعود فلا يكون دالا على الصدق كما لو قال النبي في نبوتي ان الشمس تطلع غدا
او اني اقعد او اقوم لضرورة مساواه غيره له فيه حتى الكذاب بدعوى النبوة
لا يشترط ان يكون ما يأتي به من الخارق معلوما من جهة بالاتفاق واما انه لا
بد وان يتعذر على المبعوث اليه المعارضة لانه لو لم يكن كذلك لكان النبي مساويا
لمن ليس بنبي في ذلك ويخرج المعجز عن كونه نازلا من الله تعالى منزلة التصديق
وهل يشترط ان يكون المعارض مماثلا لما اتى به الرسول ينظر فان كان تحديه
لخارق معين وان احدا لا يقدر على الاتيان بمثله فلا بد من المماثلة وان لم يكن
ما تحدى به معينا بل قال انني اتي بخارق للعادة ولا يقدر احد على الاتيان
بالخارق فاكثر اصحابنا اشترطوا المماثلة ايضا والذي اختاره القاضي ان
المماثلة غير مشترطة وهو الحق لسبق المخالفة فيما ادعاه واما انها لا بد وان
يكون ظاهرة مع دعوى النبوة وعلى وفقها فلان الخارق لو ظهر على يد غير مدعي
النبوة او على يده لكن على خلاف ما ادعاه فلا يكون نازلا منزلة التصديق
من الله تعالى له ولا يشترط التصريح بالتحدي كما ذهب اليه بعضهم بل يكفي في
ذلك قرائن الاحوال وذلك كما لو ادعى النبوة فقيل له لو كنت صادقا لظهرت
الاية على صدقك فدعا الله بظهورها فظهورها يكون دليلا على صدقه ويكون
ذلك نازلا منزلة التصريح بالتحدي واما انه يجب ان لا يكون ما ظهر على يده
مكذبا له وذلك كما اذا قال انا رسول وانه صدقني ان نطق الله تعالى يدي فلو
نطقت يده قائلة انه كاذب فيما يدعيه لم يكن ذلك انه على صدقه بل على كذبه لان
المكذب هو نفس الخارق وهذا بخلاف ما لو قال انه صدقني احيا هذا الميت فاحياه
قائلا ان هذا المدعي كاذب واستمر على الحيوة والتكذيب فانه لا يجتمع تكذيبه
ولا يكون مؤثرا في دلالة الاحيا على صدقه لان المعجز انما هو الاحيا وهو غير مكذب
له والمكذب انما هو كلام الشخص الذي حلقت فيه الحيوة وهو غير معجز وهذا

مما لم يعرف فيه خلافا بين الاصحاب ولو حصر عقيب الاحيا والتكذيب متبا
نقد قال القاضي انه يدل على تكذيبه كتكذيب اليد والحق انه لا فرق بين تكذيبه
مع استمرار الحيوة وتكذيبه مع تعقب الموت له من حيث ان نطقه بعد احيائه
ليس بمعجز وانما المعجز الاحيا بخلاف نطق اليد واما انها لا تكون متقدمة
وذلك كما لو قال اية صدقي ما كان ظهر على صدقي من الخارق لانه انما يدل على
صدقه من حيث انها نازلة منزلة التصديق له والخارق المتقدم لا يكون كذلك
فان قيل فلو قال اية صدقي ان يأتي هذا الصندوق المعلق كذا على كذا مع سبق
علمنا قبل علقه بخلوه عما اخبر به مع استمرار الصندوق بين ايدينا من حالة
علقه الى فتحه فانه يكون معجزا يتعذر ظهوره كما اخبر وان جاز ان يكون مخلوقا
لله تعالى قبل التحدي قلنا وان جاز ان يكون مخلوقا قبل التحدي فليس
الاعجاز في خلقه ووجوده انما هو في اخباره بالغيب وهو واقع بعد
التحدي على وفق دعواه فان قيل فمن الجائز ان يكون الرب تعالى قد خلق
له العلم بذلك قبل التحدي فنقول لو كان العلم به مخلوقا له قبل التحدي
لما كان اخباره به ينزل منزلة التصديق ولا يكون كاذبا اية على صدقه ويكون
كاذبا في دعواه انه دليل صدقه والكاذب عندنا لا يتصور ظهور الخارق
على يده كما يأتي تحقيقه فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجزة على الدعوى
يفضي الى ابطال كثير مما نقل من معجزات انبيائكم وذلك ككلام عيسى في المهد
وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة قبل نبوته وكذلك ما نقلتموه
من معجزات نبينا قبل بعثته كتسليم الحجر عليه والشجر والمدر وشق بطنه
وغسل قلبه الى غير ذلك فنقول كل خارق ظهر على يد النبي قبل بعثته فهو
من باب الكرامات والاسما قبل البعثة فلا يخرجون عن درجة الاولياء وظهور
الكرامات على ايدي الاولياء جائز عندنا على ما سيأتي تحقيقه وقد قال القاضي
ابو بكر ما كان من معجزات عيسى في حالة صغره فليست قبل نبوته فانه كان نبيا
صغيرا ويدل عليه قوله تعالى اجاب عنه ابي عبد الله اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا
وليس اكمال عقل الصغير وجمع شرائط النبوة في حقه مستبعدا بالنسبة الى

مقدورات الله تعالى واما المعتزلة فانهم حيث انكروا الكرامات وزعموا ان ما ظهر
من الخوارق قبل بعثة عيسى ونبينا وكان منقولا نقلا متواترا فلا يكون الا معجزة
نبي اخر في ذلك العصر وما ذكرناه اوجه فانه قد يتصور وذلك في زمن لا نبوة
له واما اذا تاخرت المعجزة عن الدعوى بحيث لا يفصل بينهما زمان لا يعتد به فلا
خلاف لقائلين بالنبوات في دلالتها على صدق المدعي لنزولها منزلة التصديق
بخلاف ما اذا تقدمت على الدعوى بزمان يسير بحيث انها لا تنزل منزلة التصديق
ولو تاخرت بزمان يعتد به كيوم او شهر او سنة وما زاد ثم ظهرت المعجزة الخارقة
على وفق ما ادعاه فلا خلاف ايضا عندهم في ثبوت النبوة عند ظهور المعجز ولا
تثبت لها قبله بمجرد الدعوى لكن اختلفوا عند ظهور المدعو به فقال بعضهم تبينا
ان اخباره السابق كان معجزا مع موافقته على ان احدا لا يكلف بتصديقه قبل ظهور
المدعو به وعلى قول هذا القائل بان المعجز لا يكون متاخرا عن الدعوى بل المتاخر
علمنا به وقال اخرون ان اخباره انما يتصف بكونه معجزا عند ظهور المدعو به وعلى
هذا القول فالمعجز يكون متاخرا عن الدعوى والقول الاول اشد فانا لا نشك
في ان اخباره كان معجزا فالمعجز يكون مقارنا للدعوى في نفس الامر وان لم
يلزم التكليف بالتصديق لفوات الشرط وهو العلم بكونه معجزا ولو تاخر المدعو به
الى ما بعد موت المدعي ووقع على وفق ما اخبر به فقد اتفق القاضي مع المعتزلة
على امتناعه ومستند القاضي فيه ان جوز ذلك مما يفضي الى رفع كرامات الاولياء
فان ما من كرامة تظهر على يد ولي الا ومن المحتمل ان يكون معجزة لنبي سابق وهو باطل
بما لو تاخر المدعو به ازمنة متطاولة غير انه وقع قبل الموت واما المعتزلة فقد
تمسكوا في ذلك بان التصديق والتكذيب من صفات الموجودين الاحياء والميت
ليس كذلك فلا يتصور التصديق له والتكذيب وايضا كان يجوز ذلك مما يفضي
الى منع المكلفين من التوصل الى الرتب العلية بالزام من كان مساويا احلاله في محله
لعدم العلم بنبوته في حياته وليس بعذر وهو فاسد اما الاول فلانه مانع من
التصديق له بمعنى السب لكونه كان صادقا واما الثاني فهو مبني على رعاية
المصلحة وقد ابطلناه كيف وانه يلزم على ما ذكروه ان يبعث الله نبيا في وقتنا

هذا لتحصل الرتب العلية بالتزامه وهو خلاف الاجماع من المسلمين وكل ما
تعددوا به هاهنا امكن ان يقال مثله فيما نحن فيه والحق في ذلك ما ذهب اليه
المحققون من اصحابنا من الحاق هذه الصورة باخبار الموعود به مع بقاء المدعي حيا
غير انه لو شرع مع ذلك شريعة لا يكون مكلفا بها قبل الموعود به ويكون مكلفا
بها بعد ظهوره **الفصل الثالث** في وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول
وقد اختلف فيه فمنهم من قال نصب الدليل على العلم بصدق الرسول من الممكنات
وغير المعجزة من الادلة العقلية والسمعية لا مدخل له في ذلك اما الدليل
العقلي فلا مدخل له في صدق بعض المخبرين مع احتمال اخباره للصدق والكذب
والسمع متوقف على صدق الرسول فلو لم يكن المعجزة دليلا على صدقه لكان فيه
تعجيز الرب تعالى عن نصب دليل على العلم بصدق الرسول وهو محال وهو
غير سديد لقائل ان نقول انما يلزم تعجيز الرب تعالى لو كان نصب الدليل على
ذلك من الممكنات وهو غير مسلم والذي ذهب اليه شيخنا والقاضي والمحققون
من اصحابه ان دلالة المعجزة على صدق الرسول ليست دلالة عقلية ولا
سمعية واما انها ليست دلالة عقلية لان ما دل عقلا مدل لنفسه ومرتبط بمدلوله
لذاته ولا يجوز تقديره غير دال وذلك كدلالة الفعل على الفاعل ودلالة
الفعل المحكم على علم فاعله الى غير ذلك من الادلة العقلية ودلالة المعجزة على
صدق المدعي للرسالة ليست كذلك والا لما تصور وجودها الا وهي دالة على
صدق الرسول وليس كذلك فانه يجوز خرق العوائد عند تصرم الدنيا كانفطار
السماوات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال وتبدل الارض بغير الارض الى غير
ذلك مع عدم دلالتها على تصديق مدعي النبوة فانه لا ارسال ولا رسول في
ذلك الوقت وكذلك ظهور الكرامات على ايدي الاولياء على ما ياتي من غير دلالة
واما انها ليست سمعية فلان الدلالة السمعية متوقفة على صدق الرسول فلو
توقف صدق الرسول عليها لكان دورا بل دلالتها على صدقه غير خارج عن الدلالات
الوضعية النازلة منزلة التصديق بالقول والدلالة الوضعية في ذلك منقسمة
الى ما يعلم بصريح المقال والى ما يعرف بقرائن الاحوال فالاول كما لو قال القائل

للخاطبين اذا راسموني افعل كذا على كذا عند دعاء زيد مثلا انه رسول عني فاعلموا
اني اقصد بذلك تصديقي في دعواه فيتقدير تحقق ذلك منه عند دعوى زيد
انه رسول عنه مع العلم بانتفاء الغفلة والذهول عنه فيما يفعله وانتفاء قرائن
الهزل عنه فان فعله مع المواضعة السابقة منه يشرك منزلة قوله صدق والثاني
فكما لو عن امر عظيم وخطب جسيم تعلق بتشويش دولة بعض العظماء من الملوك والاكابر
الجبابرة وافساد دولايته فامر لجمع الناس الخاص منهم والعامة وجلس على سرير
مملكته والناس مجتمعون عنده لقصد بذل الجهد واستفراغ الواسع في
دفع ذلك الخطب الملم وتطاوعت قرائن الجد وانتفاء الهزل فلو قام واحد من عرض
الناس وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم في كذا وكذا وهو يراني منه
وايتي حتى في صدقي اني اذا قلت له قم ثلاث مرات واقعد وخالف ما هو المالوف
من عادتك فعل ذلك ولو اراد ذلك احدكم لما وجد اليه سبيلا فيتقدير وقوع ذلك
من الملك عقيب قوله ذلك تنزل منزلة قوله صدق ويضطر كل احد من الحاضرين
الى العلم بذلك وان لم يسبق من الملك مواضعة في ذلك ولا يخفى ان اظهار المعجزة
على يد مدعي الرسالة نازل منزلة القسم الثاني من المواضعة دون الاول فكانت نازلة
من الله تعالى منزلة قوله صدق وتمام هذه الطريقة بايراد ما يتجه عليها من الشبه
والانفصال عنها كما ياتي في الاصل الذي بعده **الاصل الثالث** في جواز البعثة
عقلا مذهب اهل الحق ان بعثة الرسول ممكنة ان يكون وان لا يكون وسواء كان الرسول
مسددا بشريعة او مقررا لشريعة غيره من غير زيادة ولا نقصان وذهبت الفلاسفة
الى انها واجبة عقلا واما المعتزلة فمنهم من قال بوجوب البعثة مطلقا ومنهم من فصل
وقال اذا علم الله انه لو بعث رسولا الى امة من الامم امنوا به كان الارسال واجب
عقلا لما فيه من الاستصلاح وان علم انهم لا يؤمنون به فالارسال اليهم يكون حسنا ولا
يكون واجبا وذهب ابو هاشم الى امتناع الخلو عن تعريف الامور الشرعية التي لا
تستقل العقل بها وذهب الجاحظ الى جواز البعثة للتذكير بالواجبات العقلية
لا غير وللتقرير شريعة من تقدم من غير زيادة ولا نقصان وسواء اندرست شريعة
المتقدم ام لا ومن المعتزلة من فصل بين ان يكون شريعة المتقدم مندرسة وغير مندرسة

فجوز في الاول ومنع في الثاني وذهبت البراهمة والصابئة والتناسخية
الى امتناع البعثة عقلا الا ان من البراهمة من اعترف برسالة ادم دون غيره ومنهم
من لم يعترف بغير ابرهيم ومن الصابئة من اعترف برسالة هرمس وعالموذ ومما
شيث وادريس دون غيرهما احتج اهل الحق على الجواز العقلي بان قال قد بينا
انه لا معنى للنبوة غير قول الله تعالى لمن اصطفاه ارسلتك فبلغ عني ولا يخفى جواز
ذلك عقلا ولهذا فانا لو فرضنا وقوع ذلك او عدمه لم يعرض عنه المحال لذاته
ولا معنى للجائز الا هذا واحتج القائلون بالوجوب بانه لما كان نوع الانسان
اشرف موجود في عالم الكون والفساد لكونه مختصا بالنفس الناطقة القدسية
الشبيه من المبادي الاول الى في العقل بمن يسول لطف المبدا الاول به وافاضة
الجود منه عليه لتتم له الحياة في الدنيا والسعادة الابدية في الاخرى ولا يخفى
ان كل واحد من اشخاص نوع الانسان فلا يستقل بنفسه في تحصيل اغراضه الدنياوية
ومقاصده الاخروية دون معين ومساعد له من نوعه وعند ذلك فلا بد لهم من معاملات
فيما بينهم كبيوعات واجارات ومناكحات الى غير ذلك مما يتعلق به الحاجات وذلك
لا يتم الا بانقياد البعض للبعض وقل ما يحصل الانقياد من الخصم لصاحبه بنفسه مع
قطع النظر عن مخوفات ومرغبات دنيوية واخروية وسنن يستنون بها وشرايع
يعتدون بها وذلك انما يتم بسان ومشرع يخاطبهم من نوعهم وقد يوجد عامة المبدا
الاول بهم ثم يجب ان يكون هذا السان المشرع مويدا من عند الله بالمعجزات والافعال
الخارقة للعادات التي يتقاصر عنها قوى غيره من نوعه حيث يكون ذلك موجبا
لقبول قوله والانقياد له فيما يسنه ويشرعه ويدعو اليه الى الله تعالى والى عبادته
والانقياد لطاعته وما يسنه عليه من وجوب وجوده وما يجوز عليه وما لا يجوز
المعاد والمعاش لتتم لهم السلام وذلك كله في العقل بوجه لكونه حسنا ويحرم
اسعاده لكونه قبيحا واما القائلون باحالة البعثة فقد تشبثوا باربعين شبهة
الشبهة الاولى انه لا معنى على ما قررتموه عن قوله تعالى لمن اصطفاه ارسلتك
وبعثتك وعند ذلك فلا بد وان يعلم الرسول انه رسول من عند الله تعالى وذلك لا
يكون الا بكلام ينزل عليه او بكتاب يلقى اليه اذ المرسل له غير محسوس وعند ذلك فاما

حكام

ان لا يقولون بالجن او يقولون بهم فان لم يقولوا بالجن فهو خلاف اصلكم وما
دل عليه كتابكم واخبار نبيكم واجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى واذ
صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القران وقوله تعالى وجعلناها رجوما
للشياطين وقوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمن وقوله
تعالى والشياطين كل بناء وغواص واخرين مقرنين في الاصفاد وقوله
تعالى يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات
وقوله تعالى قال عفريت من الجن انا اتيك به وقوله تعالى ومن الجن من
يعمل بين يديه باذن ربه وقوله فلما خر تبينت الجن ان لو كانوا يعلمون
الغيب وقوله تعالى وحفظناها من كل شيطان مارد الى غير ذلك من
الايات واما الاخبار فمنها ما رواه مالك عن النبي عليه السلام انه راى
عفريتا من الجن فطلبه كشعله من نار ومنها ما اشتهر من قصة النبي صلى الله
عليه وسلم ليلة الجن الى غير ذلك من الاخبار المروية الصحيحة واما
الاجماع فهو ان الامة سلفا وخلفا لم يزالوا منطبقين على ذلك وعلى التعوذ
من الشياطين من عهد الصحابة والى زمننا هذا من غير نكير ومن احاط بمعرفة
عجائب المقدورات وما خلق الله تعالى من السماوات والارض وما بينهما
من العجائب والغرائب وعلم ان خلق الجن مما ليس بمحال لنفسه ولا القدرة
الازلية قاصرة عنه ولا انه مما لزم عنه ابطال قاعدة من القواعد العقلية
ولا هدم اصل من الاصول الدينية لم يستبعد وجود الجن والعمل بظواهر
هذه الادلة السمعية من غير تاويل وغاية ما فيه وجود اشخاص يساوينا ونحن لا
نراها وليس ذلك مما يمنع من وجودهم والا لزم منه امتناع وجود الملئكة والحفظة
الكاتبين وهو خلاف مذهب المسلمين وارباب الشرايع وان قلتم بالجن فما
الذي يومنكم ان يكون المخاطب له جني وما القي اليه ليس من عند الله ومع هذا الاحتمال
فلا وثوق برسالته ٥ الثانية ان ما يكلمه وينزل اليه بالوحي اما ان يكون حراما
او روحانيا فان كان الاول وجب ان يكون مشاهدا مرسا وان كان الثاني
فذلك منه مستحيل ٥ الثالثة ان ما ياتي به اما ان يكون مدركا بالعقول

او غير مدرك بالعقول فان كان الاول فلا حاجة الى الرسول بل البعثة تكون
عبثا وسفها وهو قبيح والرب تعالى لا يفعل القبيح وان كان الثاني فما ياتي به
لا يكون مقبولا لكونه غير معقول فالبعثة على كل تقدير لا تفيد الرابعة ان
النفوس الانسانية كلها من نوع واحد فوجب ان يستقل كل منها بادراك ما ادركته
الاخرى وان لا يتوقف على من يعلم عليها ما يهتدي اليه فان ذلك مما يقبح من الحكيم
عقلا الخامسة ان العلم برسالة الرسول ووقوع التصديق بقوله موقوف
على معرفة وجود المرسل وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وليس العلم بذلك
من البديهيات بل من اعض النظريات ولهذا فانه لو خلي الانسان وذواتي نفسه
من مبدا نشوه الى خرجاته من غير نظر واستدلال لما وجد من نفسه العلم
بذلك اصلا فعند ارسال الرسول اما ان يجوز المبعوث اليه الاهمال للنظر
في ذلك والاعتبار او لا يجوز له ذلك فان كان الاول فلا يخفى ان زمان النظر
غير مقدر ولا محصور بزمان معين بل هو يختلف باختلاف الاشخاص واحوالهم
والاستعداد والضعف في افهامهم وذلك مما يفضي الى تعطيل النبي عن التبليغ
لرسالته والخدمة في دعوته ولا شك في ان ذلك مما يقبح بعثته وان كان الثاني فهو تكليف
بما لا يطاق وهو قبيح على ما تقدم وصدور القبيح من الله تعالى محال السادسة
انه اما ان يكون الرب تعالى عالما بالجزئيات او لا يكون عالما بها فان لم يكن
عالما بالجزئيات فقد بطل الارسال مطلقا فان من لا يعلم الرسول لا يكون مرسلا
له وكذا من لا يعلم المرسل اليه لا يكون مامورا ولا منهيا من جهته وان كان عالما
بالجزئيات فاما ان يكون الرسول مبعوثا الى من علم الله انه لا يؤمن دون غيره
او الى من علم انه يكفر دون غيره او الى الكل فان كان الاول فهو خلاف مذهب
القائلين بالنبوات ومع ذلك فلا فايدة في الارسال الى من علم منه الايمان
وانه لا بد وان يكون منه فانه سقد بر عدم الارسال يستحيل ان لا يؤمن فالا
صار علم الباري تعالى جهلا وهو محال وان كان الثاني فهو ايضا خلاف مذهب
القائل بالنبوات ومع ذلك فهو ممتنع من ثلاثة اوجه الاول ان البعثة اليه يكون
عبثا ضرورة العلم بانه لا يؤمن والعبث قبيح الثاني انه يلزم منه التكليف بما هو

خلاف معلوم الله تعالى فيكون تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع على ما سبق الثالث
انه خلاف الاصلح في حقه لما يلزم من الاثم والعقاب تقدير المخالفة المعلومة
والرب تعالى لا يفعل ما لا صلاح فيه للعبد على ما سبق في التعديل والتجويز
وان كان الثالث فهو باطل بما علم في القسمين الاولين ٥ السابعة ان البعثة
اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة لا جايز ان يكون لا لفائدة والا كانت عبثا
والعبث على الله تعالى محال وان كانت لفائدة فاما ان يرجع الى الخالق او
المخلوق لا جايز ان يقال بالاول اذ هو تعالى متقدس عن الاغراض والضرر
والانتفاع وان كان الثاني فالفائدة اما جلب نفع او دفع ضرر واي الامرين
قدر فالرب تعالى قادر على تحصيله للعبد ان كان نفعا وعلى دفعه ان كان
ضررا بدون واسطة البعثة فلا يكون البعثة مفيدة ٥ الثامنة
ان البعثة اما ان يكون متضمنة التكليف او لا يكون متضمنة له لا جايز ان يقال
يكون غير متضمنة للتكليف اذ هو خلاف مذهب القايلين بالبعثة وان كانت
متضمنة للتكليف فالتكليف ممتنع لوجوه سبعة الاول ان قدرة العبد عندكم
غير موثرة في ايجاد الفعل المكلف به بل الفعل مخلوق لله تعالى فالتكليف
بكون فعل الغير فيكون تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع لما سبق ٥ الثاني ان
التكليف اما ان يكون بما علم الله انه يقع او بما علم انه لا يقع فان كان الاول فلا
حاجة الى التكليف به مع لزوم وقوعه وان كان الثاني فهو تكليف بما لا يطاق
فيكون ممتنعا ٥ الثالث ان التكليف اضرار بالعبد والاضرار قبيح والرب تعالى
منزه عن فعل القبيح وبيان ان التكليف اضرار انه لا يخلو اما ان يفعل العبد
ما كلف به او لا يفعل فان فعل فالاضرار لازم له بما يناله من التعب والمشقة
وبما يلحقه من العجب والكبر يا على الصبر لاتيانه بما كلف به كما جرى لابليس وان
لم يفعل فالاضرار لازم له بالاثم والعقاب ٥ الرابع ان ارباب الشرايع
والعقول متفقون على ان السعيد سعيد من بطن امه والشقي شقي في بطن امه
وان المقضي به من الله تعالى بما كان وبما هو كاين لا بد من وقوعه على حسب ما
قضي به وعند ذلك فالتكليف لا يكون مفيدا في الدنيا ولا في الاخرى لانه

لا يستلزم جلب ولا دفعا ٥ الخامس ان التكليف بالافعال المشقة البدنية
مما يشغل عن الفكر والنظر في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات وما
يجوز عليه وما لا يجوز ولا يخفى ان اللذة الحاصلة والمصلحة المتوقعة من هذا
الغايت يزيد ويربى على ما يتوقع من التكليف بالافعال البدنية فكان ممتنعا
عقلا ٥ السادس ان التكليف اما ان يكون لجلب نفع او لدفع ضرر وكل واحد من الامرين
ما يقدر الرب على تحقيقه للعبد دون التكليف فلا حاجة الى التكليف ٥ السابع
ان التكليف بايقاع الفعل اما ان يكون في حال وجود الفعل او بعد وجوده او
قبل وجوده الاول والثاني محال لما فيه من التكليف بتحصيل الحاصل والثالث
يلزم منه التكليف بالوجود في حالة العدم وهو محال واذا كان كل واحد من
الاقسام باطلا فالتكليف يكون باطلا ٥ الشبهة الثامنة اما وجدنا كل مدع
للرسالة قد اباح امورا واوجب امورا حظرها العقول وحرم امورا حسنها
العقول وكل من اخبر عن الله تعالى بما خالف قضايا العقول ومقتضى الحكمة كان
قوله مردودا وذلك كاباحة ذبح الحيوان وايلامه وتسخيره والعطش والجوع
في ايام الصيام والمنع من الملاذ التي فيها صلاح الابدان والافعال المشقة
كقطع المهامه وافعال الحج كزيارة بقاع مخصوصة مع عدم الاولوية ومضاياه
الصبيان والمجانين في السعي وكشف الروس في الاحرام ورمي الجمار الى
غير مرمى وتقبيل حجر لا فرية له على باقي الاحجار ٥ التاسعة انه اذا ارسل الله تعالى
رسولا الى قوم معينين وامره بتبليغ الرسالة اليهم فاما ان يعلمه انه يبعثه
الى حالة التبليغ او لا يعلمه بذلك فان كان الاول فهو خلاف مقتضى حكمة الصلاح
لما فيه من اغراء العبد في الحال بالزلل مع توطين النفس على التوبة والانابة
بعد ذلك وهذا مما اتفق على امتناعه العقلا يلون به بوعاية الصلاح وان كان
الثاني فالرسول لا يعلم كونه مرسولا ٥ الحادية عشرة لا يخلو اما ان يكون في البعثة
وشرع الشرايع لطف ومصلحة او لا يكون ذلك فان كان الاول فاما ان يكون
الرب تعالى قادرا على نصب دليل عقلي عليه او لا يكون قادرا فان كان قادرا لزم
ان ينصب عليها دليلا عقليا اذ هو ابلغ في تحصيل المقصود كما فعل ذلك في

الواجبات العقلية وان لم يكن قادرا لزم ان ينصب عليها دليلا عقليا اذ هو
ابلغ في تحصيل المقصود وان لم يكن قادرا فيكون ذلك معجزا للرب تعالى وهو
محال وان كان الثاني وهو ان لا يكون فيها لطف ولا مصلحة فالبعثة يكون عبثا
والعبث على الله تعالى محال ه الثانية عشر وهي ما اوردها القائلون
بالتناسخ وهي ان قالوا الافعال الانسانية ان كانت على منهاج قويم وسنن
مستقيم من فعل الخيرات والاعتقادات الصحيحة اربعت نفس فاعلها بعد
مفارقة بدنها الى رتبة اعلى من رتبتها لحيث تصير نبيا او ملكا وان كانت افعاله
على نهج افعال الحيوانات العجماوات وهو مستغرق في الرذائل والشهوات انحط
نفسه الى درجة الحيوانات او استفل منها وهكذا كلما مضى عصر ودور فلا يزال
في فعل خيرا او شرا على فعل وهكذا ابدا وذلك ذلك مما عرف بالعقول على مر
الدهور فلا حاجة للانسان الى من يرشده ليعرف فعلا ويامره بما لا يريد وينهاه
عما يريد ه الثالثة عشر انه لا طريق الى معرفة صدقه وما لم يعلم كونه
صادقا في الرسالة فلا يكون الرسالة مفيدة وبيان ذلك هو ان التصديق
له بنفس دعواه مع ان الخصم مما يصح ان يكون صادقا ويصح ان يكون كاذبا ممتنع
وان كان بامر خارج فاما ان يقع المشافهة من الله تعالى لنا بتصديقه واما
بافتراء امر ما يقوله يدل على صدقه لا سبيل الى الاول فالمشافهة من الله تعالى
بالخطاب متعذرة ولو لم تكن متعذرة لا يستغني عن الرسول وان كان الثاني
فما نقترن بقوله اما ان يكون خارقا للعادة او لا يكون خارقا لها لا جائز ان
يكون خارقا للعادة لانا لو جوزنا خرق العوائد يلزم منه ان لا نقطع بوجود
ما شاهدناه من الجبال الشامخة والبحار الزاخرة والسماوات بعد
تعميض العين فيها باقيا الى وقتنا هذا وان نجوز انقلاب ما البحر دما والجبال
ذهبا وان نجوز انفطار السماء وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال وان لا نقطع
بان من خاطبنا بالكلمة الثانية انه غير من خاطبنا بالكلمة الاولى لجواز عدمه
وخلق مثله وان لا يستغني ان ما شاهده من اهوالنا واهلينا ومعارفنا انه
هو لجواز عدمه وخلق مثله الى غير ذلك ولا يخفى ما في ذلك من الخبط وتشويش

القواعد واقرب ما يلزم منه فيما نحن فيه ان لا يبقى الوثوق بمدلول المعجزة
على صدقه ولو بعد لحظة انه هو لجواز اعدامه وخلق مثله وان لم يكن ما
اقترن بقوله خارقا فلا دلالة على صدقه فلا تمييز له عن غيره لتساوي الكل
فيما ليس بخارق الرابعة عشر سلمنا جواز خرق العوائد ولكن انما يدل لك
على صدقه ان لو لم يكن ذلك من فعله والا فيتقدير ان يكون من فعله فلا دلالة
له على صدقه ولا يكون ذلك ناقلا منزلة التصديق له من الله تعالى لكونه غير
مخلوق له فلا بد من بيان انه ليس من فعله وما المانع ان يكون ذلك الشخص قادرا
على ما لا يقدر عليه غيره باعتبار مخالفة نفسه لسائر النفوس الانسانية بالحقيقة
والماهية الخامسة عشر سلمنا امتناع مخالفة نفسه لباقي النفوس الانسانية
ولكن ما المانع ان يكون مزاج بدنه الخاص به مخالفا لامزجة باقي الناس ويكون
لذلك قادرا على ما لا يقدر عليه غيره ه السادسة عشر سلمنا امتناع
مخالفة مزاجه لمزاج غيره ولكن لا يخلوا اما ان يقولوا بجواز السحر او لا يقولون
به فان لم يقولوا بجواز السحر فقد خالفتم كتابكم وسنة نبيكم واجماع الامة
من المسلمين اما الكتاب فقوله تعالى وما انزل على الملكين ببابل هاروت
وماروت الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وهو صريح
في ان من السحر ما يفرق به بين المرء وزوجه وقوله تعالى فلما القوا سحروا اعين
الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم واما السنة فما روي ان لبيد بن الاعصم
سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم والقى السحر في بير ذروان تحت مشط ومشاطة
وذلك بمكاسل النبي صلى الله عليه وسلم وامر النبي صلى الله عليه وسلم لعلي باخراجه
فلما اخرجه وحل عقده اسل رسول الله صلى الله عليه وسلم مما كان معه كما انشط
من عقال ونزلت عقيب ذلك سورة الفلق ه واما الاجماع فهو انه ما من عصر من
الاعصار من عهد الصحابة الى حين ظهور المخالفين الا وقد كان الناس متفاوتين
في امر السحر وتاثيراته حتى اختلف الفقهاء والائمة في احكام الساحر فحكم بعضهم
بوجوب قتله وحكم اخرون بكفره وقال الشافعي اذا اعترف الساحر انه قتل رجلا
بسحره وان سحره مما يقتل غالبا فعليه القود من غير تكفير فكان ذلك اجماعا وقد اشتهر

الروايات الصحيحة ان ساحرا حضر مجلس الوليد بن مغيرة فكان يدخل جوف
بقرة ويخرج منها ويفعل ذلك مرة بعد مرة حتى ضرب جندب البقرة بسيفه ضربة
بعد ولوج الساحر فيها فصادف منها الفقار فخرها جزلتين فلم يظهر الساحر
بعدها وكان قد قال النبي صلى الله عليه وسلم حقه جندب رجل من امتي يضرب
ضربة يبعث بها امه وحده واذا دل عليه والسمع والعقل لا يحيله فلا سبيل
الى منعه وتاويل ما ورد فيه من السمعيات من غير دليل وان قلتم بالسحر فما
المانع ان يكون ما اتى به من انواع السحر العربية وقد استاثر بعلمه وعمله دون غيره
السابعة عشر سلمنا امتناع السحر في نفسه غير انه لا سبيل الى انكار الطلاسم
العربية المؤثرات التاثيرات العجيبة وعند ذلك فلا مانع ان يكون قد استاثر
ذلك الشخص بمعرفة نوع من انواع الطلسمات المؤثرة بعض التاثيرات العربية
المعجزة بحيث يعجز عن مثله من هو في عصره او ان يكون ذلك الخارق ناشئا
لخاصية بعض انواع المركبات اذ الخواص لها من التاثيرات غرايب وعجايب
كتاثير خاصية المغناطيس في جذب الحديد والكهربا في جذب التبن وغيره
فيكون ذلك الشخص عالما بتركيب ذلك النوع دون غيره ومع هذا الاحتمال فلا
يبقى الوثوق بصدقه في كونه رسولا الثامنة عشر سلمنا انه ليس من
فعله غير ان دلالته على صدقه متوقفة على فعله وذلك لان ما اتى به لو تجرد
عن التحدي بالنبوة لم يكن دليلا على صدقه واذا كان لا دلالة دون التحدي
والتحدي من فعله فلا يكون دليلا على صدقه التاسعة عشر سلمنا انه لا اثر
لفعله مطلقا ولكن ما المانع ان يكون ذلك من فعل بعض الملايكة او الشياطين
او انه مستند الى الاتصالات الكونية وذلك الشخص عالم بوقوعه في وقت
وقوعه لتمهره في صناعة التنجيم واحاطته فيها بما لم يحط به غيره من هو في
عصره وعلى هذا فلا يكون بمنزلة التصديق من الله تعالى اذ ليس من
فعله العشرون سلمنا انها من فعل الله تعالى ولكن انما يدل على صدقه
ان لو كان ذلك خارقا للعادة والخارق للعادة ما كان نادرا واذا الوقوع
ولو قدر وقوعه مرتبا ولا انه لم يلتحق بالعوايد والتكرر الملحق له بالعوايد غير

مضبوط بضابط معين محصور والخارق يكون مشروطا بشرط مجهول فيكون
مجهولا الحادية والعشرون سلمنا ان الخارق معلوم غير مجهول ولكن
ما اتى به انما يدل على صدقه لو كان مما لم تطرد به العادة في بعض اقطار الارض
او فيما تقدم من الاعصار وان لم يكن معتادا في ذلك الوقت ولا في ذلك
القطر ولا سبيل الى معرفة ذلك قطعا فلا يكون خارقا للعادة مطلقا فلا
يكون حجة على الصدق الثانية والعشرون سلمنا انه خارق للعادة
مطلقا غير انه مما يمنع منع ذلك دلالته على صدقه لوجهين الاول انكم قد
اعترفتم بان الله تعالى قادر على خرق العوايد وقلبها وجعل العادة معتادا
والمعتاد نادرا وكل ما كان مقدورا لله تعالى فيكون ذلك جايزا وعند
ذلك فما ظهر على يده وان كان خارقا للعادة فلا مانع من كونه هو اول
انقلاب العادة وانه سيبقى معتادا مستمرا وعند ذلك فيخرج عن كونه مصدقا
له لعدم اختصاصه به الثاني انه لا يخلو اما ان يقولوا بجواز ارسال رسل
متوالية من عند الله تعالى في اوقات متقاربة وانه كل واحد مما تلاه لانه
من مثله ولا يقولوا بجوازه فان قلتم بعدم الجواز فقد عجزتم الباري تعالى
وان قلتم بالجواز فقد صارت تلك المعجزة معتادة والمعتاد لا يكون دليلا
على الصدق الثالثة والعشرون سلمنا امتناع الاطراد ولكن اما ان
يقولوا بجواز ظهور الكرامات والخوارق للعادات على ايدي الاولياء او لا يقولوا
به فان لم يقولوا به فهو خلاف المعقول فانه اذا جاز ظهور الخارق مع
التحدي وثبت كونه مقدورا لله تعالى فعدم التحدي لا يخرجه عن جوازه
وعن كونه مقدورا ولهذا فانا لو فرضنا وقوعه لم يعرض عنه لذاته محال ثم
هو خلاف اصلكم ومذهبكم وما دل عليه نصوص كتابكم وما اشتهر عن كثير
من الاولياء والصالحين امة الكتاب فما اخبر عن قصة اهل الكهف وما ظهر
لهم من الايات وخوارق العادات وما اخبر به عن ام موسى في اليم وما اخبر به
عن مريم من ضروب الكرامات ووجود فاكهة الصيف عندها في الشتاء وفاكهة
الشتاء في الصيف ولم يصر احد من المسلمين ولا احد من ارباب المقالات الى انهم

كانوا انبيا واما السنة فقوله عليه السلام ان من امتي مخاطبون ومكلمون وان
عمر منهم واما الاجماع فهو ان الصحابة لم يزالوا متفاوضين في كرامات الاولياء
وما كان منها لمن تقدم من الصلحا وعباد بني اسرايل ولم ينكروا على ذلك في كل عصر
الى حين ظهور المخالف من غير نكير فكان اجماعا واما ما اشتهر من ذلك عن الاولياء
بالاخبار اليقينية الصادقة فكالمشهور عن عمر رضي الله عنه من قصة سارية
حيث حذره من الكمين وعمر على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وسارية بنهاوند
وغيره من الحكايات المنقولة عن الاولياء فما ظهر على ايديهم من الغرايب والعجايب
اما احادها وان كانت احادا فنازلة منزلة التواتر في افادة اليقين وان
قلنا بظهور الكرامات على ايدي الاولياء فقد بطلت دلالتها على التصديق في
حق الاولياء اما المانع من وجودها في حق النبي من غير دلالة على تصديقه الثاني
انه اذا جوز ظهورها على ايدي الاولياء فاما ان يقال بجواز خلقها على ايديهم
على التوالي او لا يقال به فان لم يقل به ففيه نسبة الرب تعالى الى العجز وهو
ممتنع وان قيل به فقد خرجت عن كونها خارقة وصارت معتادة الرابعة
والعشرون سلمنا امتناع ظهور الكرامات على ايدي الاولياء ولكن انما يكون ما
اتى به دليلا على صدقه ان لو كان ذلك معجزة بالنسبة الى المبعوث اليهم وانما
يكون ذلك معجزة بالنسبة اليهم ان لو كان معجوزا عنه بالنسبة اليهم اذ المعجزة
ما حوذة من العجز وليست معجزة بالنسبة اليهم لان ما يكون مقدورا للشخص لا
يكون معجوزا عنه ولهذا لا يقال اناسا عاجزون عن خلق الاجسام والالوان لما
لم يكن مقدورة بالنسبة اليهم الخامسة والعشرون سلمنا صحة كون الخارق
معجزة بالنسبة اليهم ولا نسلم دلالته على تصديقه وما ذكرتموه من صوره
الملك في الشاهد فلا نسلم دلالة ما وجد منه على التصديق قطعا لاحتمال
ان يكون حركة الملك على وفق ما ذكره المدعي لرسالته بحكم الاتفاق بناء على غفلة
وذهول او بسبب اوجب له ذلك غير التصديق ولانه كاذب في قصد تصديقه
السادسة والعشرون سلمنا دلالته على التصديق قطعا ولكن ما المانع ان
يكون العلم حاصلا في تلك الصورة لما علم من عادة الملوك في حفظ الممالك

وصلاح الرعية وبحسب المسالك المفضية الى تشويش الملك واختلاف الرعية
وانتم فقد جوزتم على الله تعالى اضلال العبيد وخلق الكفر والفسوق فيهم فلا
يكون في معنى ما استشهدتم به السابعة والعشرون سلمنا القطع مع
قطع النظر عن هذه الامور العادية غير ان المرسل في الصورة المستشهد
بها امر محسوس فيمكن ان يرى منه قرائن لا يحويها العبارات ويمكن ان يكون
موثوقا في العالم بخلاف الرب تعالى فانه غير مرئي في وقتنا هذا ولو كان مرئيا
فهو تعالى عن الاتصاف بمثل القرائن الخالية المشاهدة من الواحد منا الثامنة
والعشرون سلمنا امتناع تاثير ما شاهد منه من القرائن في العلم غير
انه يمتنع الحاق الغايب بالشاهد بطريق القياس اذ هو غير مفيد لليقين
كما سبق في قاعدة الدليل التاسعة والعشرون سلمنا صحة قياس
الشاهد على الغايب في الجملة ولكن منع مع ذلك الاستدلال بما ظهر على
يده على صدقه لان دلالته على صدقه اما دلالة عقلية او سمعية لا سبيل
الى الاول لان ما دل عقلا يدل لنفسه ويرتبط بمدلوله لذاته ولا يحوج بعده
غير دال وذلك كدلالة الفعل على الفاعل ودلالة الفعل المحكم على فاعله
الى غير ذلك من الادلة العقلية ودلالة المعجزة على صدق المدعي للرسالة
ليست كذلك والا لما تصور وجود ما الا وهي دالة على صدق الرسول وليس
كذلك فانه يجوز خرق العوايد عند تصرم الدنيا كانفطار السماوات وانتثار
الكواكب وتدكدك الجبال وتبدل الارض غير الارض الى غير ذلك مع عدم
دلالتها على تصديق مدعي النبوة فانه لا ارسال ولا رسول في ذلك الوقت
وكذلك ظهورات الكرامات على ايدي الاولياء على اصلكم من غير دلالة ولا سبيل
الى الثاني لان الادلة السمعية متوقفة على صدق الرسول فلو توقف صدقه
عليها لكان دورا ان الثلاثون سلمنا عدم الحصر في القسمين من الادلة غير ان
الاستدلال بما اتى به من المعجزات اما ان يكون مشروطا بالتحدي او لا يكون مشروطا
به فان كان الاول فيلزم ان لا يقدح المعارضة فيه الا ان يصدر ممن يدعي النبوة
لان المعارضة انما تحقق بالاتيان بمثل ما اتى به النبي على صفاته وشرايطه

ولهذا فانه لما كان من شرايطه ان يكون خارقا للعادة لم يتحقق المعارضة دون
الاتيان بالخرق العادة ويلزم من ذلك ان لا يكون من عارض المعجزة بمثلها مبطلا
لها ستدبران لا يكون متحديا بالنبوة وهو خلاف الاجماع ويصوص كلامكم وان كان
الثاني فلا يكون ما اتى به دليلا على صدقه ولا كونه رسولا بالاجماع وكما لو ظهر
ذلك على ايدي الاولياء الحادية والثلاثون سلمنا صحة الاستدلال به لكن
بشرط ان يخلقه الله على يده لقصد التصديق له في دعواه للرسالة وانما يلزم
ذلك ان لو كان فعل الله تعالى مما يراعى فيه الغرض والمقصود وهو باطل
على ما سبق في التعديل والتحسين الثانية والثلاثون سلمنا امتناع خلو
فعل الله تعالى عن الغرض والمقصود ولكن انما يدل ذلك على صدقه ان لو انحصر
الغرض في التصديق وما المانع ان يكون له غرض اخر لم يطلع عليه وسلمنا امكان
غرض اخر من بلاده اوجه الاول انه من الجايز ان يكون ذلك الشخص كاذبا في
مقالته والباري تعالى مريدا صلاحنا برسالته وان يكون ما يدعوا اليه من الخير
هو عين الشر وما نهى عنه من الشر فهو عين الخير ولا احالة فيه على اصلكم حيث
اجلتم كون الحسن والقبح ذاتيا للحسن والقبح كيف وان خلق الخارق ممكن من غير
تحد ومع تحدي الصادق فالكذب الكاذب لا يخرج الممكن المقدور لله عن كونه
ممكنا ولا مقدورا له الثاني انه يحتمل ان يكون واحدا من احاد الصلحاء في بعض اقطار
الارض قد دعا الله تعالى باحاد ذلك الخارق فاوجده الله تعالى اجابة لدعاء
ذلك الصالح لا لتصديق المدعي للرسالة الثالث انه من الجايز ان يكون خلق الله تعالى
له لغرض الايهام بكونه صادقا كما خلق الشبهات الموهمة وانزل المتشابهات لا
لقصد التصديق الثالثة والثلاثون سلمنا انحصار الغرض في التصديق غير ان ذلك
انما يدل على صدقه في نفس الامر ان لو استحال الكذب في تقدير تصديق الله له
وذلك اما ان يدرك بالعقل او بالسمع لا سبيل الى الاول لانكم ابطلتم ان يكون
الحسن والقبح ذاتيا للحسن والقبح واذا لم يكن القبح ذاتيا للكذب فلا يمتنع على الله تعالى
ولئن سلمنا صحة الاستدلال به اذا ابلغ التحدي بالمعجزة جميع الناس او اذا لم يبلغهم
الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا فانه لو تحدى الخارق ببعض الصنايع البديعة

في بعض القرى وعجز اهلها عن معارضته فانه لا يكون ذلك سببا وعلى هذا
فيصح القول ببلوغ التحدي بذلك الى جميع اقطار الارض وقت التحدي واظهار
المعجزة بحيث لا يبقى احد الا ويعلم به اذ هو خلاف العادة الخامسة والثلاثون
سلمنا بلوغ التحدي الى الكل ولكن انما يدل على صدقه ان لو توفرت دواعيهم
على المعارضة ولم يقدروا عليها وليس كذلك وبيانه ان من يقدر على المعارضة
ليس من جملة الخلق الا الاقلون ولعل دعواه موافقة منهم وتركهم للمعارضة
مبالغة في ترويج امره ليتحصلوا معه على ما يرومونه من التقدم واعلا الكلمة
وبفرد الامر السادسة والثلاثون سلمنا انهم لم يقصدوا ترويج امره لكن من
المحتمل انهم لم يتعرضوا للمعارضة استهانة به واحتقارا له لظنهم ان دعوته
مما لا يتم وان امره لا يتحقق السابعة والثلاثون سلمنا انهم لم يكونوا محتقرين له
غير انهم لم يعلموا ان طريق افحامه بالمعارضة اذ العلم بذلك غير ضروري بل
من النظريات ولا يمتنع خفاؤه على النظر الثامنة والثلاثون سلمنا
علمهم بانه لا طريق غير المعارضة غير انه من المحتمل ان يكون عدم اشتغالهم للمانع
منع ومعارض عن اما من اهتمام كل واحد بما يخصه من اموره واحتياج البعض في
تقويم معيشته وتدبير احواله وعدم التفاته الى غيره ولا من اخره التاسعة
والثلاثون سلمنا عدم المانع وتوفر الدواعي على المعارضة ولكن لا يمتنع ان
يكون قد عارض واحد من الناس ولم نظهر معارضته اما لانه لم يظهرها او لمانع
منع من اظهارها ومع وجود هذه الاحتمالات فلا دلالة لما ظهر من الخارق
على صدقه الاربعون هو ان ما ذكرتموه من الدليل منتقض بما دلت عليه الاخبار
الصحيحة عن مسلم من ظهور المعجزات الباهرة والايات القاطعة على يد المسيح
الدجال على وفق دعواه الالهية وذلك يجوز الى احد امرين اما ثبوت الهيته
وهو محال او ان لا يكون ظهور المعجزة على يد المتحدي دليلا على صدقه والجواب
اما من قال باحالة البعثة الى قوم علم الله انهم يموتون لما فيه من اصلاحهم فمذهبه
مبني على وجوب رعاية المصلحة واستحسان العقل وتقبيحه وقد ابطلناه في
التعديل والتجويز بما فيه مقنع وكفاية واما القول بوجوب الارسال

الى قوم علم الله انهم يكذبون ولا يؤمنون ففي غاية البعد ايضا لانه اما ان
يقال بان الارسال لهم اصلح من عدم الارسال وليس باصلح الاول فممتنع مخالف
لضرورة العقل وذلك ان الارسال سبب لهلاكهم واستحقاق العقوبة
عليهم وخلودهم في النار ولا كذلك في عدم الارسال وما علم الله انه سبب
هلاك العبد كيف اصلح للعبد الا هلاك فيه وان كان الثاني فليس القول
بايجابه عقلا مع انه ليس اصلح اولى من عدم الايجاب بل عدم الايجاب اولى لعدم
ملازمة الهلاك منه له وملازمة الهلاك في مقابلة والقول بان الارسال في
هذه الصورة حسن وليس واجبا فهو ايضا باطل على اصول القايلين بالتحسين
والتقبيح العقلي وذلك لانه لا يخلوا اما ان يكون الارسال في الصورة المفروضة
استصلاحا او استفسادا او انه عري عن الامرين فان كان الاول لزم القول بوجوب
اصلح بالوجوب لما فيه من استصلاح العبد وان كان الثاني لزم القطع بتقبيحه
وان كان الثالث فليس القول بالتحسين مع خلوه عن الاستصلاح اولى من القول بعدمه
بل القول بالتقبيح وعدم التحسين اولى لما فيه من العبث والخلو عن الغرض واما من
قال بامتناع البعثة اذا لم يتضمن تعريف امر متجدد من القضايا الشرعية او نسخ
شيء منها او تذكر ما نسي وتدرس من الشرايع المتقدمة فهو فاسد من وجهين
الاول انه مبني على وجوب رعاية الحكمة في فعل الله وقد سبق ابطاله في التعديل
والتجويز الثاني وان كان لا بد من رعاية الحكمة والغرض فما المانع ان
يكون الغرض التاكيد بضم طريق معرف الى اخر كما جاز القول بنصب ادلة على
الواجبات العقلية عندهم واظهار المعجزات متوالية دالة على صدق النبي مع
استقلال المتقدم منها بذلك فان قيل انما جاز نصب الادلة العقلية واظهار
المعجزات المتعددة الدالة على صدق الرسول لان الناس يتفاوتون في دلالة
الادلة العقلية ودلالة المعجزات على الصدق لتفاوت الادلة والمعجزات في
الظهور والخفا بالنسبة الى نظر الناس حتى انه يسهل على بعض الناس النظر في
بعض الادلة دون البعض وكذلك في المعجزات والبعض الاخر بالعكس فكانت
فايدة نصب الادلة او المعجزات ان يستصلح بكل قبيل قبيلا من الناس

قلنا وهذا لازم فيما نحن فيه اما بالنسبة الى المقر بالموانع جهات العقلية
لا غير فلان الناس ايضا يتفاوتون في سهولة الانقياد الى المدارك المختلفة
حتى ان منهم من يصعب عليه الانقياد الى المدارك العقلية لاستصعابها
عليه واذا راى انه خارقة مال اليها واطمانت نفسه بها ويقول من ظهرت على يده
كاثر العوام ومنهم من هو بالعكس من ذلك واما بالنسبة الى المقر بشريعة
من تقدم مع عدم اندراسها فلتفاوت الناس ايضا في سهولة الانقياد الى
بعض الناس والى ما يقوله دون البعض وركونه اليه فكانت ايضا فايدة
الارشاد استصلاح كل بما يميل اليه ويسهل عليه **والجواب** عن الشبهة
الاولى القايلين بامتناع البعثة قولهم اما ان يقولوا بالجن او لا يقولوا بهم
قلنا هذا مما اختلف فيه الناس فذهب الفلاسفة والمعتزلة ومن نصر مذهب
هولا الى انكار الجن والشياطين واما مذهب اهل الحق فالاعتراف بوجودهم
تمسكا بما قيل في ذلك من الادلة قولكم فما الذي يومنه ان يكون المخاطب له
جنيا وان ما القي اليه ليس من عند الله قلنا غير ممتنع ان يعلم ان المرسل له
هو الله تعالى ويحصل له اليقين به وذلك بان يظهر الله تعالى له ايات ودلايل
ومعجزات يتقاصر عن الاتيان بمثلها جميع المخلوقات تكون دلالة على علمه
بذلك او بان يكون ما انزل عليه والقي اليه يتضمن الاخبار عن الغايبات التي لا
والامور الخفيات التي لا يمكن معرفتها لغير الله تعالى وهي واقعة على ما اخبر
او بان يخلق الله تعالى له العلم الضروري بذلك ان الله على كل شيء قدير وبهذا
يندفع ما ذكروه من الشبهة الثانية ايضا وعن الثالث من وجهين الاول ما
المانع ان يكون ما اتى به معقولا قولهم انه عبث عنه جوابان الاول ان
ما ذكروه مبني على وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى وقد ابطلناه فيما
تقدم الثاني ما المانع ان يكون الحكمة هي التاكيد بضم الدليل السمعي الى الدليل
العقلي كما في نصب الادلة المتعددة على مدلول واحد ومع حصول غرض التاكيد
لا يكون الارسال عبثا الوجه الثاني ما المانع ان يكون اتيانه بالاستقلال
القول بادراكه بل هي متوقفة فيه على المعقول وذلك كما في مناهج العبادات

والقضايا الدرسات والخفي مما يضر وما ينفع من الافعال والاقوال وغير
ذلك مما يتعلق به السعادة والشقاوة في الاولى والاخرى ويكون نسبة
النبي الى تعريف هذه الاحوال نسبة الطبيب الى تعريف خواص الادوية
والعقاقير التي يتعلق بها ضرر الابدان ونفعها فان عقول العوام قد لا تستقل
بدركها وان تعلمها عند ما اذا نبه الطبيب عليها وكما لا يمكن الاستغناء عن الطبيب
في تعريف هذه الامور مع انه قد يمكن الوصول اليها والوقوف عليها بطول التجربة
لما يفضي اليه من الوقوع في المهالك والاضرار لخفاء المسالك المرسدة اليها
فكذلك النبي هو اولى حيث انه يعرف ما لا سبيل الى معرفته الا من جهة الله تعالى
وعن الرابعة من بلاثة اوجه الاول منع تساوي النفوس في النوعية وما
المانع من اختلافها ومع الاختلاف فلا يلزم الاشتراك بينها فيما ثبت للواحد
منها ه الثاني وان سلمنا الاتحاد في النوعية وما المانع من اختلافها ومع الاختلاف
فلا يلزم الاشتراك بينها فيما ثبت للواحد منها ه الثاني وان سلمنا الاتحاد في
النوعية ولكن لا نسلم انه يلزم ان ما ثبت للبعض يجب الاشتراك فيه والا لا تستوي
الناس كلهم فيما ثبت للواحد منهم من العلم والجهل وغير ذلك من الاحوال
الثالث وان سلمنا لزوم الاشتراك بينهم فيما يدركه الواحد منهم من المدركات
العقلية فلا يلزم ذلك في القضايا الشرعية فان طريق معرفتها انما هو السمع
دون العقل ولا يلزم من تخصيص بعض الناس بالوحي والارسال التشريك
والتعميم منهم ضرورة اتحاد النوع والا لا تستوي الناس كلهم في احوالهم بحيث
لا يكون هذا عالما وهذا جاهلا وهذا سعيدا وهذا شقيا وهذا اعمى
وهذا بصيرا وهذا كاملا وهذا ناقصا الى غير ذلك ومع ذلك فقد وقع
التفاوت في هذه الامور فيما بينهم من اتحاد النوع ولم يعد ذلك قبيحا من الله
تعالى لكونه الفاعل لذلك فيما نحن فيه ه وعن الخامسة انما ذكروه انما يلزم على
المعتزلة حيث اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال ولا محيص لهم عنه واما
على راي اهل الحق فلا فانا بينا فيما تقدم في التعديل والتجويز انه مهما ادعى النبي
الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا

متمكنا من النظر في المعجزة فقد ثبت الشرع واستقر الوجوب وامتنع التاخير
بل ولو وقع الالزام على اصلهم بعدم التاخير والامهال في النظر حيث لم يرشدهم
الى المصالح ويحذرهم من المهالك ويعرفهم طرق السعادة ليسلكوها ومعاور
المحاذر ليجتنبوها بعد ما ظهر صدقه بالمعجزات القاطعة لم يجدوا الى دفعه سبيلا
كيف وان ما يجب الامهال في النظر لاجله فالنبي قايم بصدده ومشتغل به من
تعريف ذات الله تعالى وصفاته وما يتعلق باحكام الدنيا والاخرى ولهذا
اذا بحث عن احوال الانبياء والمرسلين وجدناهم في الدعوة الى الله تعالى والى
معرفته سابقين وعند ذلك فليس طلب الامهال مما ظهر من صدق الرسول
ودعوته الى ما فيه صلاح نظام المدعو مع امكان وقوع الهلاك على تقدير التاخير
الا كما لو قال الوالد لولده مهما عرف من شفقته وحصره ورافته ان يرتكب
في هذا الطريق تسعا ضارا او مهلكا فاباك وسلوكه وكان ذلك في نفسه
ممكنا فقال الولد لا امتنع فقال الوالد لا امتنع من ذلك ما لم اعرف السبع او
المهلك لقد كان ذلك منه في نظر العقلا مستقبحا للوالد ومخالفا للواجب
ولو لم ينته فهلك كان ملاما مذموما غير معذور وعن السادسة باختيار
ان الباري تعالى عالم بالجزئيات وان الرسول مبعوث الى الناس كافة قولهم
لا فايدة في الارسال الى من علم منه الايمان والكفران فهو مبني على وجوب رعاية
الغرض في افعال الله تعالى وهو باطل على ما سبق قولهم يلزم منه التكليف
بالايطاق مسلم ولا مانع منه كما بيناه قولهم انه على خلاف الاصلح في حقه
مبني على رعاية المصلحة وقد سبق ابطاله ايضا وعن السابعة ان ما ذكروه
مبني على وجوب رعاية الغرض في فعل الله تعالى وهو ممتنع على ما سبق وعن
الثامنة ان البعثة تتضمن التكليف وما ذكروه من الوجوه الستة الاول فمبنية
على امتناع التكليف بالايطاق ووجوب رعاية الفايدة والغرض في فعل الله
تعالى وقد عرف بطلانه وما ذكروه من الوجه السابع فمندفع من جهة ان
التكليف انما يكون في الحال بالفعل في ثاني الحال ولا احالة فيه ولا يلزم
منه التكليف بتحصيل الحاصل ولا ما يلزم منه الجمع بين الوجود والعدم على ما

لا يجفى كيف وان ما ذكروه لازم على احداث الفعل وكل ما هو جواب عن اصل
الاحداث فهو جواب عن التكليف بالاحداث وعن التاسعة من وجهين الاول
ان ما ذكروه مبني على رعاية الحكمة وتحسين العقل وتقبيحه وقد سبق فساده
الثاني ان ما اخالوه من احكام الشرع قد التزموا اصعافه بحكم العقل وذلك لحكمهم
عقلا بايجاب النظر في كل ما يدرك بالعقل مع ما يلزمه من المكابدة والمشقة
في ترتيب الادلة واستخلاص جهة الدلالة وشدة الفكر في دفع الشبه المضلة
والتزامهم تقليل الاغذية وتحريم اللحوم ولذة الجماع وحسبوا من الله تعالى معقولهم
ما حل بالعبيد من الامراض والالام وايلام البهايم والاطفال وابتلا الخلق
وامتحانهم بنقص الاموال والانفس وخلق الحشرات المضرة والهدم والزلازل
والخسف والطوفانات المهلكة الى غير ذلك مما الباري تعالى مستغن عنه وضرره
اكثر من نفعه وعند ذلك فما هو جواب لهم في حكمة العقل بهذه الاشيا هو جواب
عن حكمة الشرع فما التزموه من الصور وعن العاشرة من وجهين الاول انه ما ذكروه
ايضا مبني على رعاية الحكمة فهو باطل الثاني انه اذا اعلم بانه مسيء متى يكون
اعراله بالزلل اذا كان معصوما او اذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم والانبيا
معصومون على ما سيأتي وعن الحادية عشر من ثلاثة اوجه الاول ما المانع
ان يكون نصب الدليل العقلي على القضية الشرعية غير مقدور وما لا يكون
من قبيل المقدورات فلا يكون معجزا عنه لا سيما لتهه الثاني وان كان مقدورا
ولكن لا نسلم وجوبه لانا بينا انه لا يجب على الله شيء الثالث وان امكن ان يقال
بالوجوب لكن فيما علم الله المصلحة فيه وما المانع ان يكون لله تعالى قد علم
ان مصلحة العبيد في تعريفهم القضايا الشرعية بالسمع وانه لو عرفهم اياها
بالادلة العقلية لفسدوا وعن الثانية عشر ان ما ذكروه مبني على التناسخ وسيأتي
ابطاله وسنقدر تسليم التناسخ جدلا فالعقل عاجز في معرفة الاحوال التي
هي مناط السعادة والشقاوة في الحال والمآل اذ الافعال كما لا تقبح ولا
تحسن لذواتها كما اسلفناه حتى يستقل العقل بدرك المصلح والفاسد منها
بل لعل العقل قد يقبح ما المصلحة فيه ويحسن ما المفسدة فيه فلا بد من معرف

ومرشد يستنا ثر بمعرفة ما لا يستقل العقل بدركه وليس ذلك الا الله ومن اصطفاه الله
بالتعريف والوحي كيف وان العبد اذا انتهى الى العالم العلوي او السفلي خرقا
فعله فما يفعله في حال حسنته او في حال رفعته مما يوجب امضا زيادة في حاله سقي لا يقابل
له لا نهاية له في درجة الثواب الى ما لا درجة بعدها وكذلك في حالة حسنته وذلك
مما يقتضي بهم الى تعطيل من هو في الدرجة العلى عن الثواب ومعصية من هو في الدرجة
السفلى عن العقاب وذلك مما يقبح على موجب اصولهم وعن الثالثة عشر القائلة
انه لا طريق الى معرفة صدقه ليس كذلك بل كما كان قادرا على تعريف الخلايق سر
ربوبيته وتفرد تقيهم بوجوده والهيته قادر على ان يعرفهم صدق من اصطفاه لرسالته
واجتباه لحمل امانته اما بان يخلق لهم بذلك العلم الضروري او بالاخبار عن كونه
رسولا كما قال تعالى في حق ادم للملايكة اني جاعل في الارض خليفة ويكون
علمهم بكونهم نه حصر الله كعلم الرسول به كما تقدم تعريفه في اول الجواب ولا يلزم من
تصور الخطاب من المرسل الاستغنا عن الرسول اذ هو حجة وتحكم على الحاكم
في مملكته ولعل ذلك لا لحكمة اذ هي غير واجبة المراعاة في افعال الله كما عرف
او انه لحكمة قد استاثر الرب تعالى بعلمها وحده وقد يمكن التعريف بصدقه باظهار
المعجزات على يده بحيث تدعن العقول السليمة بتصديقه ومثل قوله قولهم خرق
العوايد ممتنع ليس كذلك وان خلق السماوات والارض وما بينهما من الحيوانات
وانواع النباتات اعجب من كل خارق يدعى ومع ذلك فالرب تعالى كان قادرا
عليه ومحتو عاله فلان يكون قادرا بطلما دونه اولى والا كان عاجزا عنه وهو محال
مع قدرته على ما هو اعرب عنه كيف وان انفطار السماوات وانشقاق الكواكب من
الجايزات وكلما كان جايز الوجود فهو جايز العدم وما كان جايزا لا يكون ممتنعا
واتصافا نا سنبين وقوع ذلك في الاصل الرابع وعن الرابعة عشر القائلة
بان الصادر عنه من فعله انما قد يتاتى في خلق الاعمال انه لا موجد ولا مؤثر الا الله تعالى
وبه اندفاع الخامسة عشر ايضا وعن السادسة عشر ان السحر وان انكره معظم القدرية
غير ان اهل الحق معترفون به ومع ذلك فالحق ان يقال السحر لا يخلو اما ان يتهى
الى حد المعجزة كفلق البحر واحيا الميت وابرا الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع

العقلا او انه ينتهي الى حد الاعجاز فان كان الاول فقد تحقق الفرق بين السحر
والمعجزة وان كان الثاني فاما ان لا يتحدى معه الساحر بالنبوة او يتحدى
فان لم يتحد فقد تم الفرق ايضا وان تحدى بالنبوة فعندنا انه لا بد من احد
امرين وهو اما ان لا يخلقه الله تعالى على يده فانا سنا انه لا حال الا الله تعالى
واما ان يخلق مثله على يد غيره معارضا له والا كان خلقه على يده مع تحديه بالنبوة
واعجازه من غير معارضة نزول منزلة التصديق من الله تعالى له وهو محال مع
كذبه وبه يخرج الجواب عن المتابعة عنه ايضا وعن الثامنة عشر ان الدال على
صدقه هو الخارق وذلك ليس من فعله ودعوى النبي وان كانت من فعله وهو
شرط فليست خارجة ولا هي من دليل الصدق في شيء وعن التاسعة عشر
القايلة بان ذلك من فعل بعض الملايكة او الجن او مستند الى الاتصالات الكوكبية
فانا سنا في خلق الافعال من انه لا خالق غير الله تعالى وعن العشرين القايلة
ان المعجز مشروط بشرط مجهول ان يقول ما ذكره جر الى الجهل بالمرسل العباد
كري الشارب وشبع الاكل وما يجري في العالم من الامور المستمرة من الحركات
والسكنات وغير ذلك من الامور التي ليست معتادة مع ان كل عاقل يميز بعقله
ضرورة بين القسمين وتشكيك ورد على المعلوم ضرورة فلا يكون مقبولا ثم يلزم على
ما ذكره اخبار الجمع المفيد للتيقن واخبار الجمع الذي لا يفيد التيقن فان كل
عاقل يعلم من نفسه التفرقة بحصول العلم الضروري من اخبار جماعة عما شاهدوه
ولا يجد من نفسه ذلك في جمع اخرين ولو اراد تمييز عدد الجماعة الذين يحصل العلم
الضروري بخبرهم عن عدد الجماعة الذين لا يحصل ذلك بخبرهم لم يجد اليه سبيلا فما هو
الجواب ثم هاهنا فهو الجواب لنا في موضع الخلاف وعن الحادية والعشرين القايلة
بجواز اطراده فيما تقدم من الاعصار او في بعض الاعصار انه وان امكن ذلك عقلا
فهو مع بعده وعدم نقله لا يمنع ان يكون ما اتى به الرسول خارقا للعادة بالنسبة
الى عصره وبالنسبة الى نظرائه مع الذين تحدى به عليهم فان طرد العادة نبي بالنسبة
الى بعض المخلوقات لا يمنع من كونه خارقا للعادة بالنسبة الى بعض اخر وعن
الثانية والعشرين القايلة بجواز اطراد الخارق فقد منع بعض المتكلمين منه لظنه

لظنه ان ذلك مما يجر الى ابطال النبوات وليس كذلك فانه وان استمر واطرد فلا يخفى
ان خرق العادة وطرد ما ليس بعتاد من اعظم الخوارق للعادة ولا يمتنع ان يكون
ابتداؤه ودوامه معجزا ومتقدم ان يكون في جانب اطراده غير خارق فلا يخفى
ان ابتداءه بالنسبة الى الحالة المتقدمة خارق والتحدي انما وقع بالابتداء الخارق
لان ما هو مطرد وليس بخارق اللهم الا ان يكون دعواه ظهور الخارق من غير اطراد
فانه اذا ظهر الخارق واطرد لا يكون دليلا على صدقه واما بعثة رسل متوالية
بايات فلا يخلوا اما ان يكون ايات الكل واحدة او مختلفة بان يكون اية كل واحد مخالفة
لاية الاخر فان كان الاول فما كان منها بعد نادرا خارقا للعادة في العرف فهو انه
وان كان متكررا او ما خرج منه الى حد الاعتياد الخروج عن الندرة فليس بانه فان
قيل وما اذا يعرف النادر من المعتاد مع التكرر فجوابه ما سبق في الشبهة المتقدمة
وان كان الثاني فالذي اليه ميل اكثر اصحابنا ان كل واحد منها اية خارقة للعادة
ولا اثر لوجودها في المتخلفات السابقة في خروج المتاخر منها عن كونه خارقا للعادة
في حقه ضرورة الاختلاف والذي اختاره القاضي ابو بكر ان ما كان من التكرر غير
موجب لانس النفوس باعتياد خرق العادات فهو اية وما كان موجبا لذلك بحيث لا
يستبعد ورود معه حدوث شيء من الخوارق بل صار خرق العوايد عندهم معتادا فلا يكون
اية وهذا هو الاسد فان قيل اذا كان توالي الايات ممتنعا فيمتنع ايضا لزم من ذلك
امتناع تواتر الرسل ضرورة افتقار كل رسول الى اية وهو خلاف نص الكتاب والاخبار
التي لا ريب فيها عندكم اما الكتاب فقوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى واما
الاخبار فما روي ان الله تعالى ارسل الى اصحاب الرس نبيا في ثلثين يوما فقتلوهم
فلزم منه القدح في النبوات حيث انكم اعترفتم بان الله تعالى بعث من زمن ادم
الى ان بعث محمدا صلى الله عليه وسلم مائة الف واربعة وعشرين الف نبي ولو
وزعوا على الازمان فما بين ادم ومحمد لكانوا في حد التواتر وجوابه على راي القاضي
انه على ما قال عليه السلام المرسلون منها مايه وخمسة عشر رسولا وليس كل رسول له اية
بل جاز ان يكون الاية للبعض وهو مصدق لمن ياتي من بعده وعلى هذا فلا يلزم منه
تواتر الايات ولا القدح في النبوات وعن الثالث والعشرين القايلة بجواز ظهور

الكرامات على ايدي الاولياء مقبول قد اختلف المتكلمون في ذلك فذهب اكثر المعتزلة
الى انكار ذلك الذي عليه مذهب اهل الحق من الاشاعرة جوازه لما سبق في
الاعراض من الدلالة وابطال شبه المنكرين ووافقهم على ذلك ابو الهذيل وعباد
الصمري ثم اختلف اصحابنا فذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان الكرامات الظاهرة
على ايدي الاولياء لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقة للعادة تفرقة بينها وبين المعجزات
وذهب الباقون الى جواز ذلك ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال الكرامات لا تقع مع القصد
والاختيار بل لو قصد الى ايقاعها لما وقعت تفرقة بينها وبين المعجزات وذهب آخرون
منهم الى جوازها وقوعها مع الاختيار ثم اختلف هؤلاء في جوازها وقوعها مع الدعوى
من الولي فذهب الاكثرون الى المنع من ذلك تفرقة بينها وبين المعجزات وقال القاضي
ابو بكر ذلك غير ممتنع في العقل لكن بشرط ان لا يكون ادعاؤه لذلك على طريق التعظيم
والجبلاء فان ذلك ليس من شعار الاولياء والصالحين والفرق مع ذلك بين المعجزات
والكرامات ان المعجزات مع دعوى النبوة والكرامة مع دعوى الولاية ولا منافاة
وعلى كل تقدير ومذهب فالفرق بين الكرامات ان المعجزات مع دعوى النبوة
والكرامة مع دعوى الولاية ولا منافاة على كل تقدير ومذهب فالفرق بين الكرامات
والمعجزات واضح وقد اتفق الكل على امتناع تسمية الكرامات معجزات وعلى تخصيص
هذا الاسم بابات الانبياء لما فيها من تعجيز الذين معهم التحدي عن المقابلة بمثلها
بخلاف الكرامات اذ لا تحدي وعن الرابعة والعشرين القابلة بان ما لا يكون
مقدورا لا يكون معجوزا عنه ما سبق في الاصل الثاني في بيان المعجزات وعن
الخامسة والعشرين القابلة بان حركة الملك كحكم الانسان بناء على سبب اخر انا نقول
كل من شاهد الصورة على الوجه المفروض حصل له العلم الضروري بالتصديق عادة
واحتمال سبب اخر عقلا غير قادح في ما حصل من العلم الضروري العادي وهذا كما
انا نقطع ونعلم علما ضروريا بالنظر الى العادة ان من كان من اتباع المروات وواجهه
بعض الناس في مجلس حفل بالسب والسفه عليه فرآه وقد اصفر وجهه وادرت
عيناه وتغيرت احواله انه قد غضب وان احتمل عقلا ان يكون ذلك بسبب اخر من
تغير مزاج وانصباب خلط الى غير ذلك فلو لم يحتمل ان يكون كاذبا في تصديقه

قلنا نحن لم نستدل بما ذكرناه فرضناه من الصورة على كون الملك صادقا فيما يعرض
منه من التصديق بل على انه مصدق لا غير وعن السادسة والعشرين ان العلم
الضروري في مثل الصورة المفروضة واقع وان كانت عادة الملك المعروض
مخالفة لعادة غيره من الملوك وعن السابعة والعشرين القابلة باسناد العلم
الى ما شوهد من القرائن الحالية ان نقول العلم الضروري بذلك لو كان مستندا
الى القرائن المشاهدة بالرؤية لما حصل العلم بالتصديق بل كان عاريا عن الجلس
ونحن نعلم علما ضروريا بالتصديق اذا فرض لنا مثل الصورة المستشهد بها وان لم
نكن مشاهدين لها وعن الثامنة والعشرين القابلة بامتناع قياس الغائب على
الشاهد انا غير قائلين بما ذكرنا الصورة المفروضة التمثيل لا غير وعن
التاسعة والعشرين القائلين بان الادلة اما عقلية او سمعية تمنع الحصر بل
نقدر المواضعة كما اسلفناه من الاستشهاد بالصورة المفروضة كيف وان العلم
بالتصديق على ما حققناه ضروري الوقوع والتشكيك غير قادح فيما علم ضرورة
وعن الثلاثين القابلة بان المعجزة اما ان يكون مشروطا بالتحدي او لا يكون مشروطا
به ان نقول دلالة المعجزة على صدقه مشروط بالتحدي قولهم فلزم لا يصح المعارضة
دون التحدي من المعارض ليس كذلك اذ المقصود من المعارضة ليس اثبات
صدق المعارض في الرسالة حتى يكون التحدي شرطا فيه بل المقصود انما هو ابطال
دليل المدعي للرسالة بمعارضة الخارق بخارق اخر وذلك متحقق وان لم يكن
المعارض متحديا وذلك لان المتحدي اذا قال اية صدقي انني اتي بما لا يقدر احد
على الاتيان بمثله فاذا اتى احد بمثل ما اتى به فلم يتحقق دليل صدقه وعن
الحادية والثلاثين القابلة باسناد المعرض عن افعال الله تعالى ان نقول ما ذكره
انما يلزم ان لو قلنا ان خلق المعجزة على يد النبي معلل بعرض التصديق وليس كذلك
بل خلق المعجزة على يديه مع دعوى النبوة والتحدي والشروط المعتبرة من قبل
دليلا على التصديق ولا يخفى الفرق بين المباينين وعن الثانية والثلاثين
القابلة بمعارض اخر ان نقول قد بينا ان خلق المعجزة على يد المدعي للرسالة
بالشروط المعتبرة يوجب العلم الضروري بالتصديق قولهم يحتمل ان يكون ذلك

المتنبي كاذبا والرب تعالى مريد لضلالنا بذلك فقد اجاب عنه المعتزلة
بان اظهار الخارق على ايدي الكذابين وايهام تصديقهم وخلط الصادق بالكاذب
وتعذر التمييز بينهما وارادة ضلالنا بذلك مفسدة وصد لهم عن طريق الارشاد
وهو قبيح من الله تعالى والقبيح لا يكون صادرا عنه ولكنه مبني على فاسد اصولهم
في التحسين والتقبيح الذاتي ووجوب رعاية المصلحة واما اصحابنا فقد اختلفت
طرقهم في الجواب فالذي ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري وجماعة من
اصحابه القول باستحالة اظهار المعجزة على ايدي الكاذب وانه غير معدود
من جملة المقدورات لوجهين الاول ان المعجزة دالة على التصديق قطعا على ما
اسلفناه ولا بد لها من جهة دلالة وان اختلف في تعينها فلو امكن اظهار المعجزة
على ايدي الكاذب فاما ان يدل على صدقه او لا يدل فان دلت فقد جعل الكاذب
صادقا وهو محال وان لم تدل فقد خرج ذلك الى اعلاء دلالة ما وجدت دلالته
وخروجه عما وجب له وهو محال كما في الادلة العقلية والثاني ان المعجزة
وان لم تتعلق بتصديق الرسول كتعلق الدلالات العقلية الا ان دلالتها
واجبة الاقتران بالتصديق وما وجب له ان يكون مقارنا للتصديق استحال
تقديره منفردا لما فيه من اخراج الواجب عن كونه واجبا ولهذا فان مقارنة الحيوة
للعلم ومقارنة الاعلام القائمة بالحي للعلم لما كانت واجبة استحال فرض وجود
العلم منفردا عن الحيوة والاعلام القائمة بالحي منفردة عن العلم بهما وذهب القاضي
ابو بكر وجماعة من اصحابه الى ان اظهار المعجزات على ايدي الكذابين من المقدورات
لكن اختلف هؤلاء فمنهم من قال انخراق العوايد وقلبها غير مستبعد في مقدوراته
تعالى كما سبق وملازمة العلم بتصديق من ظهرت المعجزة على يده تخويفه وان
كان معتادا جاريا مجرى سائر العاديات كملازمة العلم الضروري من اخبار
التواتر ومحل المحل ووحل الوحل عند اصفراره واحمراره ولا يمتنع خرق العادة
فيه في مقدوراته تعالى وذلك بان يوجد المعجزة مع التحدي غير مقترنة
بالعلم بتصديق المتحدي وعلى هذا فلا يمتنع اظهار المعجزة على ايدي الكذابين
ولكن يشترط قلب العادة في ملازمة العلم الضروري بالتصديق لاظهار المعجزة

على يده واما مع عدم خرق هذه العادة فلا يتصور اظهار المعجزة على يده لما فيه من
العلم الضروري بصدق من ليس بصادق وهو محال وكل ما يدعيه في هذا الباب
من المعجزات كاحياء الميت وابراء الاكمه والابرص وقلب الحجر الى غير ذلك يلازمه
العلم الضروري له بتصديق من ظهر على يده من المتحدين معتاد غير منقلب عن العادة
فلا يجوز اظهاره على ايدي الكاذبين فان قيل اذا جوزتم قلب العوايد وخرقها فما
المانع ان يكون ما تذكرونه من المعجزات على نبوة من سلف من الانبياء كانت معتادة
في زمنهم وان لم تكن معتادة في زمننا وعند هذا فلا تكون حجة على صدقهم فيقول ما
يدعيه من المعجزات الخارقة للعادة كاحياء الميت ونحوه يعلم بالضرورة انه لم يكن
معتادا فيما سلف من الازمنة كما يعلم انه لم تكن العادة جارية بان العصا تنقلب
ثعبانا وان الجبال تواقيت وجواهر وان الانسان كان يموت ويحيى الى غير ذلك
وهذا الوجه في غاية الحسن والدقة ومنهم من قال وان كان اظهار المعجزة على يد
الكاذب مقدورا فلا يلزم ان يكون وقوعه جايزا وان قدرنا جواز خرق العوايد
كما لا يجوز وقوع خلاف معلوم الله تعالى وان كان مقدورا لكن قد بينا في الصفات
ان النزاع في كون الشيء مقدورا مع امتناع وقوعه راجع الى نزاع لفظي والاوجه
المذهبان الاولان وما ذكروه من الوجهين الاخيرين في تقرير الشبهة فمندفع
بما قررناه من ان العلم الضروري بالتصديق حاصل عادة وان تجويز غير ذلك من
الاحتمالات لا يقدح فيما هو معلوم عادة وعن الثالثة والثلاثين بما سناه من احاله
الكذب على الله تعالى وعن الرابعة والثلاثين القايلة بامتناع وصول خبر المتحدي
الى جميع الناس ان نقول اذا ادعى الرسالة وتحدى بما يعلم بالضرورة انه من خوارق
العادات في كل عصر ومصر كاحياء الميت وغيره مما ذكرناه فانا نجد من انفسنا
العلم الضروري بتصديقه كما قررناه من الصورة المستشهد بها فانا نعلم ان القايل
للملك ان كنت رسولا عنك فقم ثلاث مرات وان لم اقل فلا تقم فانه سيقدر فعله
لذلك يعلم كونه مصدقا له بتقدير عجز الحاضرين عن الاتيان بمثله وان لم يكن قد
بلغ الخبر بذلك الى غير الحاضرين ويلزم من ذلك ان يكون رسولا بالنسبة الى كل من بلغه
دعوته وخرج عما هذا ما استشهدوا به من الصنايع البديعة فانه لا ينتهي الى حد

المعجزات ولا القوية تنزل منزلة الاقليم والقطر وعن الخامسة والثلاثين القائلة
بعدم توفر الدواعي والعي على المعارضة انه خروج عما نعلمه اضطرارا من اطراد العوايد
واستمرارها على المبادرة والمسارعة الى معارضة من يدعي الانفراد والاستبداد
بامر يجل خطره ويعظم وقعه دون اقرانه وابناء زمانه ممن يقدر منهم على معارضته
والمخاصمة في دعوته بحيث لا ينتدب احد منهم لذلك والمعلوم بالضرورة العادية
لا يقدح فيه احتمال نقيضه كما اسلفناه وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من
الاحتمالات وان قدروا ان ما اتى به مقدورا لهم يكون خارقا للعادة ودليلا على
صدقه وعن التاسعة والثلاثين القائلة باحتمال وقوع المعارضة انه لو وقعت
المعارضة لاستحال عدم نقلها عادة لانا نسلم ان العادة عند تحدي بعض الناس
بهذه الامور العظيمة والقضايا الجسيمة بحيث التواطؤ من الكل على عدم معارضته
مع القدرة على المعارضة قصدا لابطال دعوته وافساد حجته ولا يتحقق هذا
المقصود بمجرد المعارضة دون اظهارها واحتمال وجود المانع من الاظهار وان
كان قايما بالنظر الى بعض الناس وبعض الاوقات وبعض الاماكن فالعادة تحيل
وجود المانع مطلقا بالنسبة الى جميع الخلق وجميع الاوقات وجميع الاماكن فلو
تحققت المعارضة لاستحال عادة ان لا يظهر مطلقا وعن الاربعين ان ما يظهر
على يد مدعي الربوبية لا يقصبه بصيغة الى الله تعالى حتى ينزل ذلك من الله تعالى
منزلة التصديق له بل انما يضيفه الى نفسه ودلالة المعجزة على صدق المتحدي انما كان
من جهة نزولها منزلة التصديق له من الله تعالى فاذا لم يكن نازلة منزلة التصديق
من الله تعالى فلا دلالة لها كيف وان دلالة المعجزة على صدق المدعي مشروطة
بعدم المعارض القاطع الدال على كذبه والدلالات القطعية على صدق الواحد
منا عند ادعايه الربوبية وانه مربوب وليس برب بادية ظاهرة لا يرتاب فيها احد
من العقلاء فلا يكون ما ظهر على يده موجبا للتصديق فان قيل سلمنا جواز بعثة النساء عقلا
ولكن هل تقولون بجواز بعثة النساء ام لا قلنا اما اصحابنا فقد اتفقوا على جواز
بعثة النساء عقلا فانه لو فرض لم يلزم عنه المحال لذاته وذهب طايفة الى منع
ذلك تمسكا منهم بقصور عقل المراة عن عقل الرجل وهو بعيد فان ذلك مما يختلف

فكم من امراة اكثر عقلا من كثير من الرجال ولا سيما مريم عليها السلام وامثالها
الاصل الرابع في اثبات رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ومن سبق نبوته
واشتهرت رسالته بالمعجزات والايات القاطعات كموسى وعيسى وغيرهما
مما تواترت به الاخبار مما ظهر على ايديهم كفلق البحر وقلب العصا حية واحيا الميت
وابراء الاكمه والابرص وغير ذلك كثير غير انا نقتصر من ذلك على اثبات رسالة
سيد الاولين والاخرين محمد صلى الله عليه وسلم وعلى اله اجمعين اذ الطوايف
على انكار بعثته متفقون وفي ما عداه مختلفون فرب من انكر رسالته لانكار
جواز البعثة كما سبق وربما من انكرها بمجرد القدح في معجزاته والطعن في ايانه
كالنصارى وغيرهم من المعترفين بجواز نسخ الشرايع وبعثة الرسل ورب من
انكر رسالته لاعتقاده احالة نسخ الشرايع كبعض اليهود لكن منهم من احال ذلك
عقلا كالسمعية ومنهم من جوزه عقلا واحاله شرعا كالعيسوية ولم توافق اهل
الاسلام على كونه رسولا غير العيسوية من اليهود فانهم اعترفوا برسالته لكن الى
العرب خاصة لا الى الامم كافة والذي يدل على كونه رسولا من عند الله تعالى ان
نقول ان محمدا كان موجودا وانه ادعى الرسالة عن الله عز وجل وانه ظهرت المعجزات
على يده وانه تحدى بها فلم يوجد لها معارض فكان رسولا وفي تحقيق هذا
الدليل يفتقر الى تقرير دعاوي اربعة الدعوى الاولى انه كان موجودا مدعيا
للرسالة والثانية انه ظهرت المعجزات على يده والثالثة انه تحدى بها والرابعة
انه لم يوجد لها معارض اما الدعوى الاولى فهي معلومة بالضرورة المستفادة
من التواتر المفيد للقطع كيف وان ذلك مما لم يصر احد الى انكاره ومن انكر
ذلك فقد تاهت وسقطت مكالمته واما الدعوى الثانية فبيانها باثبات
بعض ما ظهر على يده من المعجزات والايات القطعية ان لتعذر استقصاء كل ما ظهر
على يده اذ هو خارج عن الحد والحصر فمن جملتها القران المجيد الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد وقد اختلف المسلمون في وجه اعجازه
فمنهم من قال المعجز فيه ما اشتمل عليه من النظم الغريب والوزن العجيب والاسلوب
المخالف لما استنبطته البلغاء من العرب من الاوزان والاساليب في مطالعه

ومفاصله ومواصله وهذا هو مذهب بعض المعتزلة ○ ومنهم من قال وجه الاعجاز
فيه ما اشتمل عليه من البلاغة التي تقاصر عنها سائر ضروب البلاغات وتحقيق ذلك
يتوقف على تحقيق معنى البلاغة واشتمال القران على ابلغها وهذا هو قول الجاحظ
من المعتزلة انما البلاغة في اللغة ماخوذة من البلوغ ومنه يقال بلغ فهو
بليغ لمن بلغ بظاهر لفظه الانباء عن باطن ضميره واما حد البلاغة فقد اختلفت فيه
عبارات الادباء واسدها واوفاها بالغرض قول بعضهم البلاغة هي التعبير عن
المعنى الصحيح لما طابقه من اللفظ الرائق من غير مزيد على المقصد ولا انتقاص عنه
في البيان وبعاهد انكلما ازداد الكلام من المطابقة للمعنى وشرف الالفاظ ورونق
المعاني والبعد عن التركيب المستغث منها كانت بلاغته ازيد وهل رتب البلاغة
متناهية ام لا فالذي ذهب اليه بعض اصحابنا ان مراتب البلاغة غير متناهية
وان من رتبة منها الا وفوقها رتبة في علم الله تعالى وان لم يحط بها علم المحدثين
والحق انه ان نظر الى اللغات الواقعة المتناهية فمراتب البلاغة فيها لابد وان
تكون متناهية لان البلاغة على ما ذكرناه عائدة الى مطابقة الشريف من الالفاظ الصحيحة
من المعاني من غير زيادة في القصد ولا نقصان عنه في البيان ولا يخفى ان الالفاظ
الشريفة الواقعة بالاصطلاح المطابقة للمعاني متناهية وكانت البلاغة المرتبة
على الالفاظ الواقعة متناهية واما ان نظر الى ما يمكن وقوعه من اللغات بعد
اللغات الواقعة المفروضة فلا يبعد في علم الله تعالى وجود الفاظ هي اشرف
من الالفاظ الواقعة ويكون مطابقتها للمعاني اعلى رتبة في البلاغة من الالفاظ
الواقعة وهلم جرا الى ما لا يتناهى واذا عرف ذلك فاشتمال القران على اصل
البلاغة وتميزه عن التركيب من الالفاظ امر متفق عليه وهو معلوم بالضرورة
عند من له ادنى معرفة باللغة وانما الحاجة داعية الى بيان اشتماله على البلاغة المجاوزة
لجملة البلاغات المعهودة لارباب اهل اللغة نظما ونثرا اذ به يتحقق الاعجاز من
غير حاجة الى اية لا بلاغة ابلغ من بلاغة القران في علم الله تعالى ومن كان عالما
باركان البلاغة وقسوبها ومن جمع المعاني الكثيرة في الالفاظ القليلة مع رقتها
وعذوبتها والبسط مع مجانبة الحشو وضرب التاكيد مع تعري الكلام عما يستقل

ويخل ووصف الاحوال والتشبيهات وضرب الامثال والاستعارات
وحسن مطالع الكلام ومقاطعه ومفاصله والحذف والاضمار والتقديم
والتاخير مع سلاسة الكلام وعذوبة الفاظه ورقتها وتعريها عن المستغث
الشاذ النادر الى غير ذلك من انواع البلاغات علم ان القران عند تصفحه
والنظر في اياته ودلالة الفاظه مشتمل على جملتها ومحتو عليها لم يغادر
منها شيا وان افصح فصحاء العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم
والنثر والخطب غايته الاستيثار بنوع من انواع البلاغة على وجه لوازم
غيره في كلامه لما اتاه وكان فيه مقصرا وانه لم يجتمع لاحد من البلغاء في كلامه
من انواع البلاغة ما اجتمع في القران فما كثر معناه وقل لفظه مع جزالة
الالفاظ ورقتها وتعاليها عن التركيب المستغث قوله تعالى تسقى بماء واحد
ونفضل بعضها على بعض في الاكل حيث دل على وحدانيته وعظم صمديته
وان ذلك كله ليس الا بمشيته وارادته وانه مقدور بقدرته وانه لو كان
ذلك بالماء والتراب والفاعل له الطبيعة لما وقع الاختلاف ومما كثرت
معانيه وقل لفظه خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين فانه مع
قلة الفاظه قد دل على العفو عن المذنبين وصلة القاطعين واعطاء المانعين
وتقوى الله وصلة الارحام وحسن اللسان وغض الطرف ومن هذا القبيل
قوله تعالى فمنهم من ارسلنا عليه حاصبا ومنهم من اخذته الصيحة ومنهم
من خسفنا به الارض ومنهم من اغرقنا فاشتمل مع عذوبة الفاظه وقلتها
على ما آلت اليه قصص الاولين وسير الماضين ومن ذلك قوله تعالى وهي تجري
بهم في موج كالجبال الى قوله تعالى وقيل بعدا للقوم الظالمين فانه مع جزالة
الفاظه وسهولتها وزيادة رونقها قد دل على هلاك العالم ومتى حلول العذاب
ومحصه وما كان من المهلكين في حالهم وما كان من المنجين المومنين في الجلاء
الامر عنهم الى غير ذلك ومن ذلك قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت الاية فانها
ايضا مع قلة الفاظها وجزالتها مشتملة على ذكر الدنيا والعقبا والتحذير بالموت
والترغيب بالثواب والتحذير بالعقاب ووصف الدنيا بالغرور الى غير ذلك

ومن نظر في مجمله ومفصله ومتشابهه فانه يجد في طي ذلك العجب العجاب
وتحقق بما امكنه من ادراكه اعجازه لذوي العقول والالباب وعلم ان ابلغ واحسن
ما نطقت به بلغاء العرب من ذوي الاداب والرتب اذا نسبه الى الكلام الرباني
وجد النسبة بينهما على نحو ما بين اللسان العربي والاعجمي فانك لا ترى الى فصيح
قول العرب في ارجاز القائل القتال بعي المقتل والى قوله تعالى ولكم في
القصاص حيوة وما بينهما من الفرق في الجزالة والبلاغة والتفاوت في الحروف
الدالة على المعنى ومن كان اشد تدربا ومعرفة بمذاهب العرب في اللغات
وانواع البلاغات كان اشد معرفة ببلاغة القران واعجازه كما ان من كانت
معرفته بعلم الطبيعة في زمن ابرهيم وعلم السحر في زمن موسى والطب في زمن عيسى
اشد كان اشد معرفة باعجاز ما جاء به ابرهيم وموسى وعيسى ومنهم من قال وجه
الاعجاز فيه ما اشتمل عليه القران من الاخبار عما تحقق بعد ما اخبر به من الامور
الغيبية كما في قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا
القران لا ياتون بمثله وكان كما اخبر وكقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام
ان شاء الله امنين وكان كما اخبر وكقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة ياخذونها
وكان كما اخبر وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم
سيغلبون في بضع سنين اخبر عن امر واقع وهو غلبة الفرس للروم في ادنى
ارض العرب وهو منقطع الشام وعن امر متوقع ووقع على وفق ما اخبر به ومنها
الاخبار عن قصص الماضين وسير الاولين على ما وردت به الكتب السالفة
والتواريخ الماضية مع ما عرف من حال النبي صلى الله عليه وسلم من الامية وعدم
الاشتغال بالعلوم والدراسة وعدم معاشرة اهل الكتاب وارباب العلم
وذلك كله من المعجزات الخارقة للعادة على ما لا يخفى وليس المعجز نفس الاخبار
عن الغيب ولا نفس وقوع المخبر عنه اذا كان من الامور العادية كما ذكرناه من
الامثلة بل المعجز ذلك علمه بالغيب الذي دل عليه وقوع المخبر عنه ومنهم
من قال وجه الاعجاز في القران انما هو عدم اختلافه وتناقضه مع طوله وامتداده
متمسكين في ذلك بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ومنهم

من قال وجه الاعجاز فيه موافقته لقضية العقل في دقيق المعاني ومنهم
من قال وجه الاعجاز فيه انما هو قدمه ومنهم من قال وجه اعجازه كونه دالا
على الكلام القديم ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه انما هو مجموع الوصفين وهما
النظم الغريب والبلاغة وهذا هو اختيار القاضي ابي بكر وذهب الاكثرون
كالاستاذ ابي اسحق والنظام وبعض الشيعة وغيرهم الى ان العرب كانت قادرة
على مثل كلام القران قبل البعثة وانه لا اعجاز في القران وانما المعجوز
بلغاء العرب عن معارضته اما بصرف دواعيهم كما قاله النظام والاستاذ
ابو اسحق واما بسلبهم العلوم التي لا بد منها في المعارضة كما قاله الشريف
المرتضى من الشيعة واما ما هو المختار من ذلك فسنبينه عليه فيما بعد ومن
معجزاته انه صلى الله عليه وسلم انشقاق القمر له على ما دل عليه قوله
اقتربت الساعة وانشق القمر وقد رواه ابن مسعود وغيره من الصحابة ومن
ذلك كلام الجمادات والحيوانات العجماوات في زمنه وحركات الجمادات له
واكتفاء العدد الكثير بالطعام من القليل ونبع الماء من بين اصابعه واخباره
بالغيب ووقوعه على وفق ما اخبر الى غير ذلك من المعجزات واما كلام الجمادات
من ذلك فما روي عن انس بن مالك رضي الله عنه انه قال كنا عند رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن
في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم نسبح
ومن ذلك ما روي جعفر بن محمد عن ابيه قال مرض رسول الله صلى الله عليه
وسلم فاتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فاكل النبي صلى الله عليه وسلم منه
فسبح العنب والرمان ومن ذلك ما روي عنه عليه السلام انه قال للعباس
يا با الفضل الزم منزلك غدا انت وولدك ان يأتي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقال تفاوضوا فزحف بعضهم الى بعض واشتمل عليهم رسول الله صلى الله عليه
وسلم بملائه وقال هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء من اهل بيتي فاستروهم من النار
كسترني اياهم فامنت اسكفة الباب وحيطان البيت وقالت امين امين ومن
ذلك ما روي ابن عمر انه قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه صلى الله عليه وسلم

في سفر فاقبل اعرابي فلما دنا منه قال له اين تريد قال الى اهلي قال له هل لك
في خير قال الاعرابي وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
فقال الاعرابي هل من يشهد على ما تقول قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهي في شاطي الوادي فاقبلت تخد الارض خدا حتى قامت بين
يديه وشهدت بالنبوة ثم رجعت الى منبتها وامن الاعرابي ومن ذلك ما اشتهر
من كلام الذراع المسموم وغيره واما كلام الحيوانات العجماوات فمن ذلك ما روي
عن ابي سعيد الخدري انه قال كان رجل راع غنما له بالحرة فوثب ذيب الى شاة
فاتهرها واختطفها فجاء الراعي في اثر الذيب والشاة واسترجعها فاقعى الذيب
على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي
العجب من ذيب مقع يتكلم كلام الانس فقال له الذيب الا احدثك باعجب من ذلك
هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي
الشاة واتى بها الى المدينة واتى الى النبي صلى الله عليه وسلم واخبره بالخبر فقال
عليه السلام ان من اقتراب الساعة كلام السباع ومن ذلك ما روي عبد الله بن عمر
انه قال كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جا اعرابي على ناقة حمرا فاناخ
بباب المسجد ودخل وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وقعد فقالوا يا رسول الله
ان الناقة التي تحت الاعرابي سرقه فقال ائتني ببينة فقالوا نعم فقال عليه السلام يا علي
صدق ابن من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فرده الي فلما طرق الاعرابي
فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا اعرابي قم لا ام لك والا فادل بحجتك فقال
الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سوقني ولا
ملكني احد سواه فقال له عليه السلام بالذي نطقها بعد ركب ما الذي قلت فقال
قلت اللهم انك لست برب استخدمناك ولا معك اله اعانك على خلقنا وشاركك
في ربوبيتك انت ربنا اسئلك ان تصلي على محمد وان تريني سراني ومن ذلك ما روي
عنه عليه السلام انه لما فتح الله عليه خيبر اصابه من سهمه حمار اسود فاكلم النبي صلى الله عليه
وسلم الحمار وقال يا اشهب فاجابه الحمار وقال يريدين شهاب احرج الله تعالى من نسل
جدي ستين حمارا كلهم لم يركبهم الا نبي ولم يسق من نسل جدي غيري ولم يسق من

الا ساغيرك فكنت اتوقعك وكان يركبني يهودي وكنت اعثر به عمدا وكان
يجيع بطني ويضرب ظهري وكان النبي صلى الله عليه وسلم يركبه فاذا نزل عنه
بعثه الى باب دار الرجل فياتي الباب فيقرعه برأسه فاذا خرج اليه صاحب الدار
اومأ اليه ان اجب رسول الله فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم جا الحمار
الى بير فتردى فيها فجزع عليه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن ذلك
ما روت ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمشي في الصحرا فناداه مناد
يا رسول الله مرتين فالتفت فاذا هو بظبية موثقة مع اعرابي نائم فقالت له
ادن مني يا رسول الله فقال ملاطفتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني
ولي خشفان في الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال افعلي ذلك
فقالت ان لم افعل فعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت فارضعت
خشفيها ثم رجعت فاوثقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانتبه الاعرابي من
نومه فقال يا رسول الله الك حاجة فقال نعم تطلق هذه فاطلقها فخرجت
تعدو وهي تقول اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واما حركات
الجمادات اليه فمن ذلك قصة شجرة الوادي على ما سبق ومن ذلك ما روي
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال جا اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له
لم اعرف انك رسول الله فقال له ارايت ان دعوت هذا العذق من هذه
النخلة اتشهد اني رسول الله قال نعم قال فدعا العذق فجعل العذق ينزل
من النخلة حتى سقط في الارض حتى اتى الى المسجد فقال النبي صلى الله عليه وسلم
ثم قال له ارجع فرجع حتى عاد الى مكانه فقال الاعرابي اشهد انك رسول الله
ومن ذلك ما اشتهر من حنين الجذع اليابس اليه وانما اكتفا الجمع الكثير
من قليل الطعام فمن ذلك ما روي عن ام شلمة كانت قد هيات لرسول الله صلى الله عليه
وسلم اقراصا من شعير وعليها قليل من السمن وانها ارسلت ابا طلحة وقالت
له ادع رسول الله ولا تدع معه احدا فلما اتى رهطا في جمع من الصحابة قال له
النبي صلى الله عليه وسلم لعلك ارسلت الينا فقال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم انطلقوا انبا فانطلقوا معه وهم ثمانون رجلا ولم يزالوا ياكل من ذلك

كذا
مسحوق

عشرة بعد عشرة حتى شبعا الى تمام الثمانين وروي ان المتخذ كان قرصا
واحدا ومن هذا الباب ما روت عائشة رضي الله عنها ان سائلا سأل النبي صلى الله
عليه وسلم فقال لعائشة اعندك شيء قالت فاتيته بلقمة فوضع يده عليها صلى الله عليه
وسلم وقال للسائل كل فاكل منها حتى شبع وبقيت اللقمة بحالها وامّا نبع
الماء من بين اصابعه صبعيه فيدل عليه ما روي عن انس بن مالك رضي الله عنه انه
قال اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بقدح رجاج وفيه ماء قليل فوضع يده فيه
فلم يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال ابهامه وقال للناس هلموا
الى الشراب قال انس فلقد رايت الماء وهو ينبع من بين اصابعه صلى الله عليه وسلم
ولم يزل الناس يردون حتى رووا وقد روي ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى
الثمانين وامّا اخباره بالغيب فمن ذلك ما روي عن زيد بن ارقم انه قال بعثني
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لي انطلق حتى ياتي ابا بكر فانك تجده في داره
جالسا فقل له ان النبي صلى الله عليه وسلم يقرا عليك السلام ويقول لك ابشر بالجنة
ثم انطلق حتى ياتي الشيخين فتلقى عمر راكبا فقل له ان النبي صلى الله عليه وسلم يقرا عليك
السلام ويقول ابشر بالجنة ثم انطلق حتى ياتي عثمان في السوق يبيع ويشتري فقل
له ان النبي صلى الله عليه وسلم يقرا عليك السلام ويقول لك ابشر بالجنة بعد بلاء شديد
قال زيد فاتيتهم فوجدتهم كما وصفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن ذلك ما
روت عائشة رضي الله عنها انها قالت اقبلت فاطمة يمشي كان مشيتها مشية رسول الله
صلى الله عليه وسلم مرحبا بابنتي فاجلسها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن يمينه
واسر اليها حديثا فبكت ثم اسر اليها حديثا فضحكت فسالتها عن ذلك فقالت ما كنت لافشي
سر رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت فلما قبض عليه السلام راجعتها في ذلك
فقالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اولا ان جبريل كان يعارضني القران في
كل سنة مرة وانه عارضني العام مرتين ولا ارى الا قد حضر اجلي وانك اول اهلي
لحاقا بي قالت فبكيت ثم قال الا ترضين ان تكوني سيدة نساء هذه الامة او نساء
المومنين فضحكت ومن ذلك اخباره صلى الله عليه وسلم ان رسته اول من موت
من ازواجه وكان كما اخبر ومن ذلك اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين الخلافة

ثلاثون ثم تصير ملكا عضوضا وعن مقتل علي والحسين وهدم الكعبة
ورجوع الامر الى بني العباس وعن تتابع الفتن والاحتواء على ملكه
الاكاسرة الى غير ذلك مما ثبت واشتهر بالاخبار الصادقة المحققة
عن الثقات ووقع ما اخبر به على وفق خبره ومن بحث عن هذا الجنس وجده
كثيرا لا يحصى الدعوى الثالثة انه تحدى بالقران وتعجيز الخلائق عن
الاتيان بمثله لقوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا
القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقوله تعالى فاتوا بعشر
سور مثله مفتريات وقوله تعالى فاتوا بسورة مثله وقوله فليأتوا بحديث
مثله الى غير ذلك من الايات الدالة على تعجيز الخلق وابضاح امتناع المعا
رضة
عليهم وان ذلك مما شاع وذاع واشتهر اشتهارا يتعذر معه الانكار لتعذر
انكار ما علم وجوده بالتواتر بمكة وبغداد الدعوى الرابعة انه لم يوجد
لمعجزاته معارض انه تحدى بالقران وان العرب العرباء مع شدة باسها
وعظم مراسها ومنعتهم عن ان يدخلون في حكم حاكم وسوقهم عن قبول رسم
راسم منهم من اجاب بالقبول واذعن بالدخول في احكامه ومراسمه صلى الله
عليه وسلم ومنهم من ابى الا القتل والقتال والحرب والنزال فاستزل
بالعنف عن رتبته واخذ بالقهر مع سوته ولو ان ذلك مما لم يسبق له
معارضته او امثال سوره في مقابلته مع انهم اهل اللسان وفصحاء الزمان
لعدلوا عن ذلك مما يحدون اليه سبيلا اذ هو اقرب الطرق الى افحامه
واسهلها في ردعه وانصتامه وادرا لما ينالهم من الذل في طاعته والمضار
اللازمة لهم بمخالفته من قتل الانفس ونهب الاموال واسترقاق الاولاد
الى غير ذلك وحيث التزموا ما ذكرناه من المضار الموافقة والمخالفة دل
على عجزهم عن المعارضة قطعا نظرا الى العادة واذا ثبت هذه القواعد
واستقرت هذه المقدمات لزم ان يكون محمد رسول الله صلى الله عليه
وسلم رسولا واعلم ان كل ما ينتجه من الشبه على جواز البعثة عقلا فهو منتجه
ها هنا ونحن نحن فيه فها هنا شبه الشبهة الاولى لا نسلم ان محمدا

كان موجودًا وانه ادعى الرسالة فولم ذلك معلوم بالخبر المتواتر قلنا اما
دلهم فقضية تقدير تقيه احد مصوريها التواتر فلا بد من تصوره وهو غير متصور
لانه لا يخلو اما ان يكون مضبوطًا بعدد خاص معين او بما يحصل العلم عنده او شيء اخر
الاول ممتنع فانه ما من عدد معين نفرضه الا ويجوز ان لا يحصل العلم بخبرهم
وعند ذلك فاما ان يكون ذلك متواترا او لا يكون تواترا فان كان الاول فقد
بطل القول بان التواتر مفيد للعلم وان كان الثاني فقد بطل ضبط التواتر به وان
كان الثاني مردود من حيث انا لا نعلم حصول العلم بالتواتر الا بعد تصور التواتر
ولا يتصور التواتر الا بحصول العلم به وهو محال ثم يلزم عليه خبر الواحد
اذا احتفت به القرائن فانه مفيد للعلم عندكم وليس بتواتر وان كان الثالث
فلا بد من تصوره والدلالة عليه سلمنا ان المفهوم من التواتر متصور ولكن لا
نسلم لزوم حصول العلم به كما ذهب اليه السمنية لانه لو حصل العلم به فاما
ان يكون حاصلا بخبر كل واحد من الاحاد او بخبر بعضهم او بالمجموع لا جائز
ان يقال بالاول لوجهين الاول انه معلوم البطلان بالضرورة الثاني ان
العلم الحاصل بخبر كل واحد اما ان يكون هو عين ما حصل بخبر الاخر او غيره لا
جائز ان يكون غيره والا لزم تعدد العلم بشيء واحد بالنسبة الى شخص واحد
وهو محال فان العاقل لا يجد من نفسه انه اذا علم شيئا يعود غلبه به وان كان
عينه فاما ان يكون اخبارهم متعاقبة او معا فان كانت اخبارهم متعاقبة
فالعلم يكون حاصلا بالاول دون الثاني والثالث لان تحصيل الحاصل محال
ويلزم من ذلك حصول ما يفيد العلم مع عدم افادته له ولو جاز ذلك لجاز وجود
خبر الاول والمجموع من غير ان يكون العلم لازما له وان كانت اخبارهم واقعة
معا فاما ان يكون خبر كل واحد مستقلا بتحصيل العلم او لا يكون مستقلا به لا جائز
ان يقال بالثاني اذ هو خلاف الفرض وان كان الاول فيلزم منه ان لا يكون
واحد منهما مستقلا لما سبق تقريره ضرورة ولا جائز ان يقال بحصول العلم بالبعض
دون البعض لان ذلك البعض اما واحد او جماعة فان كان واحدا فهو محال
لما سبق ولانه ليس البعض بذلك اولى من البعض وان كانوا جماعة فالكلام

كالكلام في الجماعة الاولى وهو تسلسل ممتنع وان كان العلم حاصلا بالمجموع
دون الاحاد فاما ان يقال انه لم يحصل الجمع حالة زائدة على ما كان للاحاد
او حصل فان كان الاول لزم ان يكون حكم الجمع حكم الاحاد ضرورة عدم الافتراق
والعلم غير لازم لاخبار الاحاد فكذلك في الجمع وان كان الثاني فالحالة الزائدة
اما ضم البعض الى البعض او غيرها الاول مسلم والثاني ممنوع ولئن سلمنا
انه اذا كان خبر كل واحد على الانفراد محتملا للكذب فانه لا يكون موجبا
للعلم انه اذا ضم ما احتمل الكذب الى ما احتمل الكذب ممتنع عليه الكذب سلمنا ان
حكم الجملة مخالف لحكم الاحاد ولكن حصول العلم بخبر اهل التواتر انما يتصور
بعد تمام الخبر وعند تمام الخبر اما ان يكون المفيد للعلم هو جملة الحروف
التي عنها يكون الخبر او احادها الاول محال اذ المفيد للشيء يجب ان يكون
موجودا حاله وجود معلوله وجملة الحروف غير متصورة الاجتماع في
الوجود على ما لا يخفى والثاني ايضا معلوم بطلانه بالضرورة فان قيل ما
المانع ان يكون الموثر هو الحرف الاخر مشروطا بتقدم ما في الحروف قلنا
شرط تاثير الحرف الاخير في تحصيل العلم اما ان يكون هو عدم باقي الحروف
مطلقا او عدمها بعد وجودها فان كان الاول لزم حصول العلم عند
وجود ذلك الحرف وان لم توجد تلك الحروف اصلا لانها معدومة وهو
محال وان كان الثاني فوجود باقي الحروف داخل في الشرط والشرط لا
بد وان يكون مع المشروط ولا وجود لباقي الحروف مع وجود الحرف الاخير
فلا يكون وجودها شرطا سلمنا عدم اشتراط متقدمة الشرط للمشروط غير ان
افادة الخبر للعلم صفة حقيقية والخبر غير مفيد للعلم لذاته والا لكان مفيدا
له مع قطع النظر عن التواضع بما جعله خبرا ودليلا وهو محال بل ان افاد
فانما يفيد بالوضع والوضع لا يفيد الامور الحقيقية سلمنا امكان حصول
العلم بخبر التواتر ولكن متى اذا امكن وقوع الغلط فيما اخبر عنه او فيما لم
يكن الاول ممنوع فانه يستحيل القطع في موضع امكان الغلط والثاني نسلم
ولكن لا نسلم امتناع العلم فيما اخبر عنه وبيانه ان شرط التواتر عند القائلين به

ان يكون المخبر عنه محسوسا والغلط غير ممتنع في المحسوسات ودليله العقل
والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ما سبق في العلوم الثاني انه من الممكن
ان يكون ما اخبر عنه ليس هو هو بل هو مشبه بغيره والتشبيه ممكن في نفسه
ولا سيما في زمان خرق العوايد على اصلكم واما النقل فقوله تعالى ولكن شبه
لهم سلمنا امتناع الغلط في المحسوس ولكن متى يفيد خبر التواتر العلم اذا كان
المخبرون قد حملوا ذلك بالسيف او اذا لم يكن الاول ممنوع فان الخبر مع الحمل
بالسيف عليه لا يكون مفيدا للظن فضلا عن العلم والثاني مسلم غير ان ما
مثل هذا الشرط غير معلوم التحقق فلا يكون الخبر مفيدا للعلم سلمنا امتناع حملهم
عليه بالسيف ولكن متى يفيد العلم اذا كان عدد المخبرين لا يجوز بلد ولا
يحصرهم عدد او اذا لم يكن كذلك الاول مسلم لاستحالة تواطي مثلهم على الكذب
عادة والثاني ممنوع لان كل عدد محصور فالتواطو منهم على الكذب غير ممتنع وما
مثل هذا الشرط فغير معلوم في كل ما يدعى كونه متواترا فلا يكون مفيدا
للعلم سلمنا انه لا يشترط ذلك ولكن متى يفيد العلم اذا حصلت انسابهم
واوطانهم او اذا لم يكن الاول مسلم لان مثل هذا مما يحيل العادة تواطيهم على الكذب
بخلاف ما اذا لم يكونوا كذلك وما مثل هذا الشرط ايضا مما لا يعلم في كل ما يدعى فيه
التواتر سلمنا عدم اشتراط ذلك ولكن متى يفيد العلم اذا كانوا اولياء مومنين او اذا لم
يكونوا كذلك الاول مسلم والثاني ممنوع فانهم اذا كانوا مومنين فالعادة ايضا
تحيل على جميعهم التواطو على الكذب بخلاف الفسقة وهذا الشرط ايضا غير معلوم
فيما ادعي تواتره سلمنا عدم اشتراط ذلك ولكن متى يفيد العلم اذا كان فيهم الامام المعصوم
كما ذهب اليه الروافض او اذا لم يكن الاول مسلم لاستحالة الكذب على المعصوم ولخبر
الموافق للصادق يكون صادقا والثاني ممنوع اذ لا يتعذر تواطو الفسقة اذا لم
يكن فيهم المعصوم على الكذب وهذا الشرط ايضا غير معلوم وكلما ادعي تواتره سلمنا عدم
اشتراط ذلك ولكن متى يكون مفيدا للعلم اذا استوى طرفاه وواسطته في الصفات
الموجبة للعلم او اذا لم يكن كذلك الاول مسلم والثاني ممنوع وذلك لانه اذا لم يكن
الشروط المعتبرة في افادة العلم متحققة في رواة بعض الاعصار مع ان خبرهم

مستقل بنفسه لم يكن العلم حاصلا به وما مثل هذا الشرط فغير معلوم فيما ادعي تواتره
فلئن قلتم لو اختل من التواتر الدال على وجود محمد صلى الله عليه وسلم وعلى دعواه الرسالة
شرط من الشرايط المانعة من التواطو على الكذب في بعض الاعصار لاستحال مع
كثرة الخصوم وشدة دواعيهم الى ابطال رسالته ان لا يمنع ذلك وان لا يتواتر مع
كونه من الامور العظيمة والقضايا الجسيمة فمقبول وان كان ذلك من الامور العظيمة
فلا يلزم ان يكون متواترا فان كون التسمية اية من كل سورة وكون اقامة الصلاة
مسى من الامور العظيمة ولم يتواتر به الخبر وايضا فان كثيرا من معجزات النبي
صلى الله عليه وسلم عظيمة وهي غير متواترة لزم لزوم تواتر ذلك لان اذا وجد
المانع منه او اذا لم يوجد الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قلتم بعدم وجود
المانع وان سلمنا عدم المانع ولكن ما ذكرتموه منتقض باخبار النصارى عن صلب
المسيح واخبارهم عنه بالتثليث وباخبار اليهود عن موسى بكذب كل ناسخ
لشريعته وباخبار الشيعة عن النص على امامة علي مع كثرة الناقلين لذلك
في زمننا هذا اكثر لا يتصور معه التواطو على الكذب ومع ذلك فانكم
لم تقبلوا اخبارهم وقلتم ان اخبارهم لا يفيد العلم وذلك لا يخلو اما ان يكون
لاختلال شرط فيها او انه لم يختل فيها شرط فان كان الاول فما المانع ان يكون
ما تدعونه من التواتر كذلك وان كان الثاني فقد بطل القول بافادة التواتر
للعلم سلمنا عدم الانتقاض ولكن لا يخلو اما ان تقولوا بان التواتر يفيد العلم
الضروري او النظري فان كان الاول فهو محال والا لما خالفناكم فيه وان كان
الثاني كما ذهب اليه الكعبي من المعتزلة فهو محال لان النظري لا يعلمه من ليس
من اهل النظر كالصبيان ولا من ترك النظر وهو معلوم عندكم له ولان كل ناظر
فالناظر يجد من نفسه انه شاك فيه قبل حصوله وانه طالب له وعامل بما لا يجد
نفسه انه طالب لحصول العلم بمكة وبغداد واذا بطل القسمان بطل القول
بافادة العلم ولكن كل تواتر والتواتر المحتف بالقراين الاول ممنوع والثاني
مسلم وهذا فانه قد يحصل العلم ببعض المخبرات بالتواتر لبعض الناس ولا يحصل
له العلم بخبرهم بغير ذلك الخبر وليس الا التفاوت في القراين فلم قلتم بوجود

بوجود مثل هذه القرائن ولكن لا يعلم يلزم من حصول العلم به لبعض الناس حصول
العلم لغيره اذا الناس متفاوتون بقرائحهم وذكائهم في الاطلاع على القرائن الحالية
والمقالية ولهذا فانه قد يحصل العلم لخبر التواتر بعض المخبرات لبعض الناس
ولا يحصل العلم به بالنسبة الى اخر مع تساويهم في السماع واتحاد الخبر وليس ذلك
الا لتفاوتهم في الاحاطة بالقرائن والاطلاع عليها سلمنا لزوم حصول العلم به
مطلقا ولكن بالنسبة الى السامع له لا بالنسبة الى غير السامع له وعند ذلك فلا
يلزم من كون ما ذكرتموه مفيدا للعلم لكم ان يكون مفيدا لغيركم لجواز ان لا يكون
قد سمعه سلمنا انه كان موجودا وانه ادعى الرسالة ولكن لا نسلم ظهور المعجزات
على يده قولكم القرائن ظهر على يده والقرآن معجزة لا نسلم ظهور القرآن على يده
قولكم ذلك معلوم بالتواتر لا نسلم وجود التواتر في احاد آياته ويدل عليه
من خمسة اوجه الاول ان الحفاظ للقرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم المحرضون
به لمن سواهم لم يبلغوا عدد التواتر فانهم لم يزيدوا على ستة او سبعة على ما
نقلته الرواة الثاني ان عثمان عند جمع القرآن كان يتلقى احاد الآيات من
احاد الناس وما كان يتوقف في كتابتها على نقلها اليه متواترة الثالث ان
من جمع القرآن من الصحابة اختلفت مصاحفهم ولم يتفق كمصحف ابن مسعود
وابي بن كعب وزيد بن ثابت وعثمان وانكر كل واحد مصحف الاخر حتى ان عثمان
احرق مصحف ابن مسعود وقال ابن مسعود ولو ملكت كما ملكوا لصنعت بمصحفهم
كما فعلوا بمصحفي ولو كانت آياته متواترة لما كان كذلك الرابع هو ان
اختلافهم في التسمية هل هي آية من القرآن في اول كل سورة ظاهر مشهور
وذلك يدل على عدم تواترها الخامس ما اشتهر من انكار ابن مسعود كون الفاتحة
والمعوذتين من القرآن مع ديانته واتفاق الصحابة على تعظيمه وعلو مرتبته
وبقي على ذلك مستمرا الى زمن عثمان ولم يدعه احد من الصحابة ولا كفره ولو
كانت متواترة لبدعوه او كفروه واذا لم تكن الفاتحة والمعوذتان من القرآن
مع شهرتهما فما ظنك بما سواها سلمنا ان القرآن واحاد آياته منقول عنه
بالتواتر ولكن يحتمل انه كان قد حفظه عن غيره وسمعه منه ولم يظهر عليه احد

سواه ومع هذا الاحتمال فلا يكون ظهوره على يده دلالة على صدقه سلمنا ان الحجة
الاجتماعية لم توجد من غيره ولكن لا نسلم ان احاد الآيات ومفردات الكلمات التي منها
تاليفه لم يصدر الا عنه لجواز ان يكون مع طول يديه قد اسمعها من كتب المتقدمين
واساطير الاولين وما كان يسمعه من الفصحاء والبلغاء في زمانه من الالفاظ
الرائقة والكلمات الجزلة والف بعضها الى بعض ولهذا فانه لما املى قوله تعالى
خلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه
خلقا اخر قال الكاتب فتبارك الله احسن الخالقين فقال له النبي صلى الله عليه وسلم
اكتب فهكذا انزل فارتد ذلك الكاتب ولم يكن ارتداده الا لانه خطر له هذا
الاحتمال سلمنا انه لم يظهر القرآن ولا احاد آياته الا عنه ولكن لا نسلم امكان
الاستدلال به على صدقه وذلك لان القرآن قد يطلق بمعنى المقروء وقد يطلق
بمعنى القراءة فان كان المقروء وهو المعجز وهو عندكم صفة قديمة قائمة بذات الرب
تعالى والصفة القديمة يستحيل ان يكون معجزة اذ لا اختصاص لها بحادث دون
حادث ولا يكون دالة من الله تعالى منزلة التصديق لمدعي الرسالة وان كان
المعجز هو القراءة التي هي فعله وكسبه فلا يكون معجزة فانها لا تكون من حيث هي
فعله دالة منزلة التصديق سلمنا امكان الاستدلال على صدقه ولكن اذا كان
خارقا للعادة ولا نسلم ان القرآن خارق للعادة ولا هو في نفسه معجز واما
ما ذكرتموه في وجه اعجازه فانهم فيه مختلفون على ما سبق والاختلاف في وجه
اعجازه يدل على خفاء وجه الاعجاز فيه والمعجز يجب ان يكون وجه اعجازه ظاهرا
بالنسبة الى كل من يستدل به عليه بحيث لا يلحقه فيه شك ولا ريب كيف وانه
مما يتعذر الاعجاز فيه بكل وجه من الوجوه المذكورة اما القول بان وجه
الاعجاز فيه النظم المخصوص والوزن المخالف لاوزان العرب فهو ممتنع لوجهين
الاول انا لا نسلم مخالفته وزنه لسائر اوزان العرب فان كثيرا من آياته على
وزن ابيات العرب منها قوله تعالى من تزكى فانما يتزكى لنفسه ومنها قوله سبحانه
من سخر لنا هذا ومنها قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث
لا يحتسب ومنها قوله ولقد اندرتهم بطشتنا فتماروا بالنذر وهذه كلها موزونة

من غير تعسر ومنها قوله تعالى ويحوهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم
مومنين ومومنون بشرط الاشباع في كسرة الميم من يحوهم ومنه قوله
تعالى ارايت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم فانه اذا حذف منه
اللام من ذلك كان موزونا الى غير ذلك من الايات التي لو تتبعها المتتبعون ولا سيما
اذا غيرت ادنى تغيير بحذف او اشباع لوجد من ذلك شيا كثيرا الثاني وان سلمنا
مخالفة وزنه لساير الاوزان فيمتنع ان يكون ذلك بمجرده معجزا والا كان ما اتى به
مسيلمة وغيره على ما ياتي معجزا اذ هو على وزنه او ان لا يكون وزن القران معجزا
واما القول بان وجه الاعجاز من القران مجرد ما فيه من البلاغة فباطل من
خمسة اوجه الاول انا اذا نظرنا الى ابلغ خطب الخطبا واجزل قصيد الشعرا
وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص وقسناه بفصاء سور القران كان الامر
في التفاوت ملتبسا على البلغا وربما كان الراجح في نظره معارضها والمعجز
بد وان كون التفاوت منه ومن غيره قد انتهى الى حد سعى معه الشك والريبة
في التباينه بغيره الثاني هو ان كلام القران غير خارج عن كلام العرب وما
من احد من بلغا العرب الا وقد كان عالما بمفردات الكلمات وعالما بجهة
تركيبها وكان مقدورا له الاتيان بالكلمة والكلمات والاية والايات ومن كان
قادرا على ذلك الكل الثالث ان الصحابة اختلفوا في بعض السور والايات
انها من القران ولو كانت بلاغتها بالنسبة الى غيرها منتهية الى حد الاعجاز لعرفوه
ولم يختلفوا فيها الرابع ان الصحابة عند جمع القران كان اذا اتى لواحد منهم
منه باية او ايات ولم يكن مشهورا بالعدالة لا يضعونها في المصحف الا ببينة
ولو كانت بلاغتها منتهية الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يعتبروا في وضعها
في المصحف عدالة الراوي لها الخامس انه يمكن تميز بنوع بلاغة على من في
عصره غير ان ذلك مما لا يدل على الاعجاز والدلالة على صدق مدعي النبوة
اذ التفاوت في ذلك فيما بين الناس واقع لا محالة وليس له حد يوقف عنده
اذ ما من فصيح الا ولعل غيره افصح منه ولا يمتنع ان ينتهي البلاغة والفصاحة
في كل عصر الى فصيح لا افصح منه في زمانه وذلك غير موجب للاعجاز ولا للدلالة

كان قادرا على صح

على صدق مدعي النبوة لجواز ان يكون ذلك الشخص هو الذي انتهت الفصاحة اليه
في زمانه تحت نوع لا افصح منه في ذلك العصر واما القول بان وجه اعجاز القران
ما اشتمل عليه من اخبار الغيب فهو باطل من اربعة اوجه الاول انه لا يخفى جواز
الاصابة في المرة والمرتين وان ذلك ليس خارقا للعادة والحد الذي يصير به الاخبار
عن الغيب في الكرات المتعدده معجزا غير مضبوط واذا لم يكن مضبوطا فلا يمتنع ان
يكون ما اشتمل عليه القران من الاخبار الغيبية غير معجز الثاني انه يلزم
منه ان يكون اخبار المنجمين والكهنة عن الامور الغيبية مع كثرته معجزا الثالث
انه يلزم من ذلك ان يكون التوراة والانجيل من المعجزات لاشتمالها على اخبار
الاولين وسير الماضين كما في كتابكم ولم تقولوا به الرابع انه اذا كان
الاعجاز ليس الا في الاخبار عن الغيب فيلزم ان لا يكون ما خلا عن ذلك من سور
القران معجزا واما القول بان وجه الاعجاز في القران انما هو عدم تناقضه
واختلافه مع طوله وامتداده فباطل من وجهين الاول لا نسلم عدم التناقض
والاختلاف فيه اما بيان التناقض فقوله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له
والقران مشتمل على الشعر على ما تقدم وايضا قوله تعالى لو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فالاية دالة على نفي الاختلاف فيه والاختلاف واقع
فيه على ما ياتي فيكون تناقضا وايضا فقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من
شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن المعلوم انه لا يشتمل
على كثير من العلوم الاصوليه والرياضيه والطبيه واكثر المسائل الفروعية
وايضا فان كثيرا ياته متعارضة متقابلة كل واحدة دالة على نقيض مدلول الاخرى
ومنافضته لها كقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل
هذا القران لا ياتون بمثله دل على عظم شانه وعلو رتبته على سمات النقص
وهو عز حال عن النقص اذ هو مشتمل على اللحن والتكرار المستغث والتعرض
لايضاح الواضحات وغير ذلك باللحن اما اللحن فقوله تعالى ان هذان لساحران
رفع اسم ان وحقه ان يكون منصوبا ولهذا قال عثمان لما عرض عليه المصحف
ان فيه لحنا وان العرب تعربه بالسنتها واما التكرار فمن جهة اللفظ والمعنى

اما من جهة اللفظ فكما في سورة الرحمن من قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان واما من جهة
المعنى فكما في القصص المكررة في السور المختلفة كقصة موسى وغيره واما التعرض
لايضاح الواضحات فكما في قوله تلك عشرة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة واما الاختلاف فقد يكون في اللفظ وقد يكون في المعنى والاختلاف في
اللفظ قد يكون بتبديل اللفظ بغيره وقد يكون في تركيبه وقد يكون بزيادة فيه
ونقصان منه والكل محتمل في القرآن اما الاختلاف بتبديل اللفظ فكقوله
كالصوف المنفوش بدل قوله كالعهن المنفوش وكقوله تعالى فامضوا الى
ذكر الله فاسعوا الى ذكر الله وكقوله فكانت كالحجارة او اشد قسوة بدل قوله
هي كالحجارة وكقوله والسارقون والسارقات بدل قوله والسارق والسارقة
واما الاختلاف في التركيب فكقوله تعالى ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل
قوله ضربت عليهم الذلة والمسكنة وكقوله وجاءت سكرة الموت بدل قوله وجاءت
سكرة الموت بالحق واما الزيادة فكقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم
وازواجه امهاتهم وهو اب لهم وكقوله تعالى ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة
انثى واما في المعنى فكقوله تعالى ربنا باعد بين اسفارنا بكسر العين وقوله
باعد بفتح العين وكقوله تعالى هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من
السماء بالياء المفتوحة ورفع الباء من ربك فانه مخالف في المعنى اذا قرئت بالتاء
المفتوحة والباء المفتوحة من ربك ٥ الوجه الثالث وان سلمنا سلامته عن
التناقض والاختلاف عن ان ذلك ليس بمعجز فانه معتاد من كثير من الخطباء
والشعراء مع طول كلامه بحيث لو تتبعه ابلغ الناس لما وجد فيه سقطة ولا زلة
فضلا من التناقض والاختلاف ويظهر ذلك ظهورا كليا فيما يكون على مقدار بعض
السور القصار سيما مع التحدي بها واما القول بان وجه الاعجاز فيه موافقته
لقضية العقل ودقيق المعاني فهو باطل ايضا فان ذلك غير خارق للعادة
بل هو معتاد في اكثر كلام البلغاء سيما في كلام الرسول الذي ليس بمعجز فانه يدل
على دقيق المعاني وكذلك كلام التوراة والانجيل وليس بمعجز عندكم واما القول
بان وجه اعجازه قدمه فهو باطل ايضا لانه ان اريد بالقرآن ما هو المسموع من الحروف

والاصوات المنتظمة فليس ذلك قديما على ما سبق في مسئلة الكلام وان اريد به
المقروء فقد سبق ابطاله قبل هذا ثم انه لو جاز ان يجعل كلام الله القديم معجزة لجاز
ان يكون كل صفة من صفاته كعلمه وقدرته وغيرذلك معجزا وهو محال واما
القول بان وجه الاعجاز فيه دلالته على الكلام القديم فباطل بكتب الانبياء
المتقدمين من الزبور والصحف والتوراة والانجيل بانها دالة على كلام الله
القديم وليست معجزات واما القول بان وجه الاعجاز فيه الصرفة فهو ايضا
باطل من اربعة اوجه الاول ان اجماع المسلمين قبل وجود القائلين بهذه
المقالة على ان القرآن معجزة للرسول الدال على صدقه فالقول بانه لا اعجاز في
الصرفة تكون خرقا لاجماع المسلمين قبل وجود المخالفين وانتم لا تقولون به
فلئن قلتم اجماع الامة على كون القرآن معجزا انما كان باعتبار انه يتعذر الاتيان
بمثله وكون الصرفة معجزة باعتبار انها على خلاف العادة فلا منافاة بين كون
القرآن معجزا وكون الصرفة معجزة بالتعسير من المقاربين ويكون الدال على صدق
الرسول الصرفة دون القرآن فنقول الاتيان بكلام القرآن اما ان يكون معتادا
او غير معتاد فان كان غير معتاد فهو المعجز لا نفس الصرفة وان كان معتادا
فيمتنع تسميته معجزا بل المعجز ما هو خارق للعادة وهو الصرفة عن المعتاد ولهذا
فانه لو قال النبي امي اقوم ولا يقدر احد منكم على القيام في وقت عينه فان قيامه
لا يكون معجزا بل ما هو خلاف المعتاد وهو صرفهم عن القيام الثاني انه تحدى بالقرآن
على كل العرب فلو كان الاعجاز في نفس الصرفة لكانت الصرفة على خلاف المعتاد
بالنسبة الى كل احد ضرورة تحقق الصرفة بالنسبة اليه ولو كانت الصرفة على خلاف
المعتاد بالنسبة الى كل احد لكان الاتيان بمثل كلام القرآن معتادا بالنسبة
الى كل احد فالمعتاد كذلك ليس هو الكلام الفصيح اذ هو غير معتاد لكل احد
بل المعتاد لكل احد انما هو الكلام الركيك المثلج المستغث ويلزم ان يكون كلام
القرآن لذلك ركيكا مستغثا وليس كذلك باتفاق اهل الادب الثالث انه
لو كان الاعجاز في الصرفة بكلام القرآن قبل الصرفة يجب ان يكون معتادا والا
لما كانت الصرفة معجزة لانها لا تكون على خلاف العادة ولو كان مثل كلام القرآن

معتادًا قبل الصرفة لما ثبت صدقه لامكان معارضة القرآن بما وجد من كلامهم مثل
القرآن قبل الصرفة لان التحدي لم يكن بشيء من الكلام مثل القرآن بعد التحدي بل
بالاتيان بمثله وسوا كان موجودًا قبل التحدي او بعده السرابع وهو خاص بمذهب
المرتضى انه لو كان الاعجاز بعدمهم العلوم التي يتوقف عليها معارضة القرآن مع انهم
كانوا عالمين بها قبل ذلك لعلموا ذلك من انفسهم عند الصرفة ولو علموا من انفسهم ذلك
لتناطقوا به فيما بينهم ولو تناطقوا بمثله فيما بينهم لشاع وذاع وكثر طرقه
للاسماع نظرًا الى العادة الجارية بالتحدث بخوارق العادات وحيث لم يكن كذلك
دل على فساد الصرفة بهذا الاعتبار فان قيل انما لم يشيع ذلك عنهم لانهم كانوا
حريصين على ابطال حجته وفي اشاعة ذلك تقرير حجته والحريص على ابطال امر
لا يسعى في تصحيحه وتقريره قلنا فاعترافهم بذلك العجز اما ان يكون تقريرًا
لحجته وملزمًا لهم تصديقه او لا يكون كذلك لاعتقادهم استناد ذلك الى
سحرة كما قال تعالى حكاية عنهم ان هذا الا سحر يؤثر فان كان الاول استحال
تواطو الخلق العظيم مع اعتقادهم صدق الرسول على تكذيبه اذ هو خلاف
العادة وان كان الثاني فلا يكون ذلك مانعًا من اشاعته والتذاكر به واما
القول بان جهة الاعجاز النظم والبلاغة فباطل ايضًا لانه قد بان امتناع كون كل
واحد منهما معجزًا وضم ما ليس بمعجز الى ما ليس بمعجز لا يوجب الاعجاز فيه سلمنا
دلالة ما ذكروه على كون القرآن معجزًا غير انه معارض بما يدل على عدم اعجازه
لانه لو كان معجزًا لكان معجزًا لكونه خارقًا للعادة ولو كان معجزًا لكونه خارقًا
للعادة لكان ما ظهر من العلوم الرياضية كالهندسية والحسابية وغيرهما من العلوم
التي لم تكن معتادة قبل ظهورها معجزات وان كون دالة على صدق من اتى بها
عند دعواه الرسالة ولم يقولوا به سلمنا انه معجز وانه لم يظهر الا على يده ولكن لا نسلم
دلالته على صدقه لانه من الجايز ان يكون قد حصل ذلك له قبل الرسالة ودعوى
النبوة ولم يظهره فانه لا مانع على اضلكم من اجرا الخوارق على يد من ليس بنبي وعلى
تقدير جواز تقدمه على التحدي خرج عن ان يكون دالا على صدقه من حيث ان المعجزة
انما تدل من جهة كونها نازلة منزلة التصديق من الله تعالى له بالقول وما يكون

موجودًا قبل التحدي لا ينزل هذه منزلته واما ما ذكرتموه من ما في المعجزات
فكلها منقولة على لسان الاحاد فلا يكون الحجة قايمة بها في القطعيات كيف
وانها لو كانت واقعة مع كونها من خوارق العادات لاشتهرت وشاعت وذاعت
على لسان اهل التواتر على ما جرت به العادة في نقل كل ما خالف العادة فحيث
لم يكن كذلك دل على انها لم تقع سلمنا ظهور المعجزات على يده ولكن لا نسلم التحدي
وما ذكرتموه من الايات فلا نسلم انه قصد بها التحدي فانه يحتمل انه قصد بذلك
ما جرت العادة من البلغا من الخطبا والشعرا من تعظيم اقوالهم وتفخيمها والتعلي
والترفع بما يقولونه ويتحلونه مع قيام هذا الاحتمال فقد اسقط القطع بالتحدي
سلمنا انه تحدى ولكنه تحدى بكل القرآن او ببعضه ان قلتم انه تحدى بكل القرآن
لقوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله
ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا ويلزم من ذلك ان يتحقق وجه التحدي والمعجز لا
مقدور اجتماع الثقلين وتمالئهما على محاولة المعارضة ولم يتحقق ذلك وان قلتم
انه تحدى ببعض القرآن فقد وقع الاتفاق على ان الاعجاز لا يقع بما دون الاية
منه وما زاد على ذلك فالايات فيه مختلفة فمنه ما يدل على التحدي بعشر سور
ومنها ما يدل على التحدي بسورة واحدة فان قلتم ان التحدي بسورة واحدة فاما
ان يكون معينة او غير معينة القول بالتعيين غير معلوم من القرآن ولا من
غيره بل هو ترك لظاهر لفظ السورة كيف وانه يلزم ان لا يكون باقي القرآن
معجزًا ولم يقولوا به وان كان غير معينة بل التحدي باي سورة كانت منه
حتى انه يدخل فيها سورة الكوثر فكل عاقل يعلم علمًا ضروريًا ان سورة
الكوثر لم تبلغ مبلغًا تتعين فيه عجز بلغا العرب عن الاتيان بمثلها وعلى هذا
التفصيل يكون الكلام في العشر سور سلمنا انه تحدى بكل القرآن على ان لا
خاصة غير انا لا نسلم بلوغ خبر التحدي في زمانه ووقت تحديه
الى كل الناس فانا نعلم ان من كان في اطراف الارض لم يسمع به في زمانه فضلا
من تحديه بالقرآن وعلى هذا التقدير لا يدل ذلك على صدقه سقد من عجز المستمع
له عن المعارضة لانهم بعض الناس وعجز بعض الناس لا يدل على صدقه والا كان

كل من تفرد بصنعة يعجز عنها بعض الناس وادعى مع ذلك النبوة ان يكون صادقا
في دعواه وهو محال سلمنا بلوغ التحدي الى كل الناس ولكن لا نسلم ان المعارضة
لم تقع فلئن قلتم لو وجدت المعارضة لظهرت واشتهرت لانها من الامور العظيمة
والعادة تحيل ان لا تنقل قلنا لا نسلم انها ما ظهرت وما ما اشتهرت
رشاع وذاع مما عارض به مسيلمة والاسود العنسي وما عارضت به العرب
من القصايد السبعة وما عارض به ابن المقفع والمعري وغيرهم فلئن قلتم ان ذلك لا
يقع معارضا للقران لركاكته بالنسبة الى بلاغة القران فهي دعوى معضها
من الخصوم سلمنا ان المعارضة ما ظهرت ولكن لا نسلم ان كل ما كان من الامور العظيمة
لا بد وان تشتهر ودليله سائر معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك كون التسمية
اشهر القران في اول كل سورة وكذلك النسبة في اقامة الصلاة عندكم من الامور
العظيم ولم يشتهر بحيث نقلت تواترا بل بلغ من ذلك امر النبوة وكم من نبي لم يعرف
ولم يشتهر سلمنا ان كل ما كان من الامور العظيمة لا بد ان يشتهر ولكن اذا وجد له
مانع او اذا لم يوجد الاول ممنوع والثاني مسلم وبيان احتمال وجود المانع
انه من الجايز ان يكون المعارض قد اخفى ما عارض به اما لما لا ترتضي به لا يقدر على
تحصيله بغير هذا الطريق او لخوفه من اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم
واصحابه الذين اتبعوه لطلب الرياسة والملك والاغراض الدنيوية او ان اصحابه
صلى الله عليه وسلم توافقوا على كتم المعارضة وسترها واعدامها لاستيلايهم على
البلاد وعموم حكمهم على العباد بحيث استاصلوها ولم يبق منها شيء ولا من ناقلها
سلمنا ان المعارضة لم توجد ولكن لا نسلم ان ذلك يدل على عجزهم عنها قولكم
لو كانوا قادرين عليها لاتوا بها اذ هي ابلغ الطرق وامهلها في افحامه ودفع الضرر
عنهم قلنا اما المانع ان يكون القادر على المعارضة عدد يسير وقد اتبعوه واظهروا
العجز عن المعارضة محافظة على ما كانوا يتمتعون به في معاضدته من الملك والاستيلا
على امور الدنيا وعلى هذا فلا ضرر عليهم في الموافقة حتى يقال يدفعها بالمعارضة
سلمنا عدم الموافقة له من الكل ولكن لا نسلم مع ذلك ان عدم المعارضة يدل على
عجزهم عليها وبيانه من اثني عشر وجها الاول انه من المحتمل انهم تركوا معارضته لعدم

اكتراثهم به وظنهم ان ذلك ابخس الطرق في اخماد ما ربه وخمول دعوته الثاني انه
من المحتمل انهم ظنوا ان دفعه بالقتال والحرب اقصى الى مقصودهم من المعارضة
الثالث انه لا يخفى على ذي ادب ما القران عليه من البلاغة والفصاحة بنظم
العرب وان المقتدر على ذلك متفق بوفرضه ليس الا الاقلون وعند ذلك فمن
المحتمل ان يكون محاربهم للمعارضة خوفا من استرابة بعض الناس في التفضيل
واستقرار اعجاز القران في نفوسهم السابع هو ان العرب كما انهم دعوا الى النظر
في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقد دعوا الى النظر في اثبات الاجنابية
والمعاد وغير ذلك ومع ذلك فانهم لم ينظروا فيها مع قدرتهم عليها فعدم نظرهم
في معجزاته لا يدل على عجزهم عنها الثامن هو ان القران مشتمل على النظم العرب
والبلاغة والاخبار عن الغيب وغير ذلك من العجايب ولعلهم لم يعلموا وجه
التعجيز هل هو بالنظم او البلاغة او الاخبار بالغيب او بالمجموع فلذلك عدلوا
عن المعارضة الى غيرها التاسع انه من المحتمل انهم طعنوه لضعفه صلى الله
عليه وسلم وخموله في ابتدا امره وقلة المعين له ان امره لم ينتهي الى ما انتهى
اليه من الاستيلا على العباد وعموم حكمه وتكليفه للعباد فلذلك لم يعارضوه
لعدم اعتقادهم توجه المحذور لحوقهم وبعد ان قويت شوكته وعلت كلمته
امتنعوا من المعارضة خوفا كما جرت عادة الرعايا مع الملوك العاشر انه من
المحتمل انهم كانوا يعتقدون ان ما كان لهم من النظم والنثر افصح وابلغ من القران وان
ذلك مما لا يشك فيه احد من البلغا فلذلك لم يتعرضوا للمعارضة الثاني عشر انه
من المحتمل انهم وجد لهم مانع من تعاطي المعارضة اما من رشوة او خوف فتنة
وتوقي ما يفضي الى فساد المعيشة من اهله واصحابه وانتشار القتال بسبب
ذلك من قتال العرب كما هو العادة منهم او لاستعالهم بمعايشهم وما هو اهم في
نظرهم من المعارضة التاسع انه من الجايز ان يكون النبي عليه السلام قد ادعى
له مثل القران من مدينة لا يتاتى لابلغ بليغ مثل القران في دونها وحينئذ لم
يات بلغا العرب بالمعارضة لم يكن ذلك لعجزهم عن الاتيان بمثله بل اما لعدم بلوغهم
مثل تلك المدة او لعدم اصطبارهم على مكابدة الاتيان بمثل القران في تلك

المقدمة العاشرة وان القرآن مشتمل على تواريخ المتقدمين وسير الاولين والعلم بالله تعالى
وصفاته والعلم بهذه الامور غير معجوز عنه بالنسبة الى المتعاطي لها ولا يخفى
ان العرب لم يكونوا من اهل النظم وعلوم السير والمعارضة انما تكون بان ياتوا
بكلام مشتمل على كل ما اشتمل عليه القرآن ولم يكونوا غالبين بكل ما اشتمل عليه
القرآن وان كان ذلك مقدورا لهم بتقدير تعاطيه فلذلك تركوا المعارضة لما
بنيه من عسر الاشتغال بالعلوم النظرية والنقلية وترك ما هو المهم لهم من معيشتهم
اما ان يكون ذلك معجوزا عنه فلان الحادي عشر انه عليه السلام لم يطلب منهم ان
ياتوا بمثل القرآن فقط والا لما عجزوا عنه بل انما كان يطلب منهم ان ياتوا به من عند الله
على ما قال تعالى قل فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدى منهما اتبعه ولا يخفى ان الاتيان
بمثله من عند الله غير مقدور ولا يلزم ان يكون نفس القرآن غير مقدور الثاني عشر
انه يحتمل انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها عمدا وذهولا لا لعلة ولا
تمنع مثل ذلك في حق من هو اهل للمعارضة فانهم لا يزيدون على اثنين او
ثلاثة ونظير ذلك اليوم غير مستبعد عادة فلنا عجزهم عن المعارضة للقرآن
بمثله ولكن لا نسلم دلالته على صدقه لانا اذا فرضنا شخصا حفظه ومضى به
الى بلد لم تبلغهم الدعوة ولم يسمعوا به مثله ولا مر ورد على يديه فادعى النبوة
وتحدى به عليهم فاما ان يوجب ذلك التصديق او لا يوجبه فان اوجبنا التصديق
فهو معلوم كذبه وان لم يوجب التصديق مع ما ظهر لهم على يديه من الخارق افضى ذلك
الى اعلام الرسول الذي لم يظهر ذلك الا على يديه لامكان ان يقال له من الممكن انك
حفظته من مكان اخر ونقلته الينا فاذن لا سبيل الى القول بانه مستقل وبحفظ
ان يكون دليلا وآية على صدق المدعي وان كان خارقا للعادة بل المعجز الذي يستدل
به على صدق الرسول يجب ان يكون من فعل ما لا يقدر عليه كفلق البحر وقلب العصا حية
واحياء الميت وابراء الاكمه والابرص اي عرف لك مما لا سبيل الى دعوى امكان ظهوره
على يد غير من ظهر على يديه غير سلمنا دلالته على صدقه ولكنه معارض بما يدل
على انه غير صادق في دعواه وبيانه ان موسى كان نبيا صادقا بما ظهر على يديه من
المعجزات كفلق البحر وقلب العصا حية وبياض يده الى غير ذلك من الايات وقد

نقل عنه نقلا متواترا الخلف عن السلف من اليهود انه قال لقومه هذه الشريعة مؤبدة
عليكم لا زمة لكم ما دامت السماوات والارض فقد كذب كل من ادعى نسخ شريعته
وتبديل ملته فلو قلنا ان محمدا كان نبيا صادقا وان شرعه ناسخ لشرع موسى للزم
ان يكون موسى الكليم فيما قاله كاذبا وهو محال وهذه هي شبهة العباسية من اليهود
وزادت السمنية منهم على ذلك بانكار النسخ عقلا وقالوا لو كان محمد نبيا لجاز
القول بنسخ الشرايع والنسخ في نفسه محال فانه اذا امر بشيء فذلك يدل على
حسنه وكونه مرادا وان فيه مصلحة فلو نهى عنه فالنهي عن الشيء يدل على قبحه وكونه
غير مراد وان لا مصلحة فيه ويلزم من ذلك قلب الحسن قبيحا والمراد غير مراد والمصلحة
مفسدة ومنه ايضا البداء على الله تعالى وانه ظهر له ما كان لم يكن ظاهرا قبله والندم
بعد الامر والطلب وكل ذلك ممتنع في حق الله تعالى وايضا فان النسخ في اللغة
عبارة عن الرفع والازالة ومنه يقال نسخت الريح اثار القوم اي ازالتها
وذلك انما يمتنع تحقيقه فيما امر به او نهي عنه لانه اما ان يكون الرفع لما وقع
او لما لم يقع فان كان الاول فهو محال وان كان الثاني فلا يخفى ان رفع ما لم يقع
محال سلمنا جواز نسخ الشرايع وانه رسول لكن لا نسلم انه ادعى الرسالة
الى الامم كافة بل الى العرب خاصة وقد نطق كتابكم بذلك حيث قال وما ارسلناك
من رسول الا بلسان قومه وهو دليل اختصاص رسالته باهل لسانه ولغته
وهذه هي شبهة العيسوية من اليهود والجواب قولهم لا نسلم ان محمدا كان
موجودا وانه ادعى الرسالة قلنا ذلك معلوم ضرورة بخبر التواتر ومن انكر ذلك
فقد طرف مجاحدته وسقطت مكالمته كمنكر وجود مكة وبغداد ولسن يصح
الاذعان شيء اذا احتاج اثباته الى دليل قولهم معنى التواتر غير مفهوم ليس كذلك
اذ هو عبارة عن خبر جماعة مفيد للتيقن بخبره قولهم ذلك يفضي الى الدور انما يصح
ان لو وقفنا العلم الحاصل عن التواتر على معرفة التواتر وليس كذلك وعلى
ما ذكرناه في الحد من التقييد وهو خبر جماعة فلا يخفى خروج خبر الواحد اذا اضيفت
به القرائن وافاد العلم عن ان يكون داخلا في الحد قولهم لا نسلم لزوم حصول
العلم بخبر الو قلنا هذا مجمل لما هو معلوم ضرورة فان عنا فلا لا نسلم حصول وجود

ملزم صح

مكة وبغداد مع انه لم يشاهدها وليس العلم بذلك مستندا الى مدرك من المدارك
المفيدة للعلم عن الخبر فكان هو المتواتر فقولهم لو حصل العلم بخبر التواتر اما ان يحصل
بخبر كل واحد او بخبر بعضهم او بالمجموع قلنا هذا تشكيك على ما هو معلوم ضرورة
فلا نقبل كيف وانا نقول المختار من الاقسام المذكورة انما هو القسم الثالث وهو
حصول العلم بالمجموع فقولهم اما ان يكون قد حصل للجمع حالة زايدة او لم يحصل
قلنا بل حصل فان الهيئة الاجتماعية لا تكون مانعا من الكذب فهو مكابرة للضرورة
من الاحاد ما لم ينكرها عاقل عناد وقولهم اذا كان خبر كل واحد على الانفراد
يحتمل الكذب فضم ما يحتمل الكذب الى ما يحتمل الكذب لا يكون مانعا من الكذب فهو
مكابرة للضرورة وما يجده كل عاقل من نفسه عند ما اذا اخبره الواحد بخبر من حصول
اصل الظن وتزايده بالثاني والثالث والرابع الى ان ينتهي الى اليقين الذي لا
مشكل معه كما يجده من العلم بوجود مكة وبغداد فانه لا مستند له غير الخبر ولو
قدرنا انفراد الواحد والاثنين من جملة الجماعة المخبرين لنا بذلك لما حصل لنا
العلم به وعلى هذا فنقول الكذب وان تطرق احتماله الى كل واحد من الاحاد
بتقدير الانفراد عادة فهو غير متطرق اليه عادة بتقدير فرض الاجتماع وان
كان محتملا عقلا وليس الحكم على الجملة بما حكم به على الاحاد لازما قولهم الخبر
المفيد للعلم اما جملة الحروف او احادها قلنا هذا تشكيك على ما هو معلوم بالضرورة
فلا نقبل ثم يحسب عنه من ثلاثة اوجه الاول ما المانع ان يكون العلم بالخبر عنه
حاصلا عن العلم بوجود جملة الحروف المتعاقبة ما فقد منها وما هو موجود لا عن
نفس الحروف المتعاقبة وعلى هذا فلا نسلم ان العلم بجملة الحروف غير موجود وان
كان بعض الحروف غير موجود الثاني ما المانع ان يكون العلم حاصلا بالحرف الاخير
مشروطا بسبق ما وجد من الحروف الاخر قولهم الشرط لا بد وان يكون مقارنا
للمشروط لا نسلم ذلك مطلقا وما المانع من انقسام الشرط الى ما يكون متقدما
والى ما يكون مقارنا وذلك لان الحادث من حيث هو حادث مشروط بسبق عدم
نفسه على وجوده وعدمه الحادث غير مقارن لوجود نفسه الثالث انه يلزم
على ما ذكروه الظن الحاصل بخبر الواحد وما زاد فانه حاصل بالضرورة من غير

تكرير وكل ما اوردوه على العلم الحاصل بخبر التواتر فهو لازم في الظن الحاصل
بخبر الواحد وما هو جواب له في الظن فهو جواب له في العلم قولهم الخبر انما
يفيد بالوضع والوضع لا يفيد الصفات الحقيقية عنه اجوبة ثلاثة الاول
انه قدح في الضروريات فلا نقبل الثاني ما المانع ان يكون حصول العلم عند
خبر التواتر بالعلم بالخبر الوضعي لا من نفس الخبر الوضعي الثالث ما المانع ان
يكون المفيد هو نفس الخبر مشروطا بالوضع لان الوضع هو المفيد للعلم وعلى
هذا فلا يكون ما ذكروه منتجا قولهم شرط التواتر ان يكون الخبر غير محسوس والغلط
غير ممتنع في المحسوسات قلنا غلطا او عادة الاول مسلم والثاني ممنوع
ولا يلزم من الاحتمال العقلي امتناع القطع العادي كما سبق تحقيقه مرارا
ونحن في هذا المقام انما ندعي العلم العادي دون غيره كيف وان ما ذكروه
ايضا تشكيك في العلوم الضرورية فلا نقبل قولهم انما يكون مفيدا للعلم ان لو
حملوا عليه بالتشبيه قلنا هذا الاحتمال وان كان ممكنا عقلا فهو غير قادح مع
وجود ما نعلمه من العلم الضروري باخبار التواتر قولهم انما يكون التواتر مفيدا
للعلم ان لو كان المخبرون لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وليس كذلك فان اهل
بلد من البلاد ان لو اخبروا عن واقعة وقعت بهم وناية حلت فيهم فان العلم
الضروري يحصل لنا بذلك وان حواهم بلد وكان عددهم محصورا قولهم
شرط ذلك ان يختلف انساب المخبرين واوطانهم واديانهم ليس كذلك ايضا
فانه انما ان يبلغ عدد المخبرين الى حد يمتنع معه تواطوهم على الكذب عادة
او لا يكون كذلك فان كان الاول فلا اثر لهذه الشروط وان كان الثاني فالعلم
غير حاصل بخبرهم سواء وجدت هذه الشروط او لم توجد قولهم شرط ذلك
ان يكونوا صلحاء مومنين ليس كذلك ايضا فان اهل قسطنطينية لو اخبروا بموت
ملكهم حصل العلم الضروري بذلك وان كانوا كفرة بل ولو اخبر بذلك العدد
الكثير الذي يمتنع معه التواطو على الكذب عادة يحصل العلم بذلك وان لم
يكونوا معترفين بوجود الاله تعالى وبهذا يبطل قولهم شرطه ان يكون فيهم الامام
المعصوم قولهم انما يكون مفيدا للعلم اذا استوى طرفاه ووسطه قلنا اذا

ضبطنا الخبر المتواتر بما يحصل منه العلم فمهما حصل العلم بالخبر علمنا ضرورة تحقق
التواتر وجميع شروطه وانما يلزم الاشكال ان لو استدللنا على حصول العلم من
التواتر بصحة التواتر وبيان شروطه وليس كذلك بل انما نستدل على صحة التواتر
بحصول العلم به وعلى هذا فالعلم بوجود رسول الله صلى الله عليه وسلم وما دعا
به الرسالة حاصل بالضرورة على ما حققناه من اخبار الجمع الكثير فكان متواترا
ولزم القول بوجود جميع شروطه وعلى هذا الخرج الجواب ايضا عما اورده من
اخبار اليهود والنصارى والشيعة حيث انا لم نستدل على حصول العلم منه
بل بالعكس فقولكم التواتر اما ان يفيد العلم ضرورة او نظرا قلنا بل ضرورة
ومن قال بكونه نظريا فهو محجوج بما سبق في ابطاله فقولهم لو كان ضروريا لما خالفنا كم
فيه قلنا المخالفة انما هي في اصل العلم او في كونه ضروريا لا سبيل الى الاول
اذ هو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم بوجود مكة وبغداد وان كان
الثاني وهو تسليم العلم والمنازعة في كونه ضروريا فقد سلموا ما هو المقصود
وهو كون التواتر مفيدا للعلم اذ المقصود ليس الا اثبات نفس العلم لا انه بجهة
الضرورة كيف وان العلم اذا سلم وجوده فلا يخرج عن ان يكون ضروريا او نظريا وقد
بطل كون العلم الحاصل بالتواتر نظريا لما سبق فتعين ان يكون ضروريا فقولهم سلمنا
افادة التواتر للعلم ولكن لا كل تواتر بل التواتر المحتف بالقرائن قلنا اذا عرف
ان ضبط التواتر انما هو بما حصل به من العلم فلا التفات الى ما قيل وبه يندفع
ما ذكره من اختلاف قرائح الناس في الاطلاع على القرائن قولهم التواتر
انما يفيد العلم بالنسبة الى من سمعه مسلم غير ان ما ادعى التواتر فيه من وجود
رسول الله وادعائه للرسالة لا يقاصر عن التواتر المفيد لوجود العلم بمكة
وبغداد ولو انكر منكر في وقتنا هذا ممن نشأ في خطتنا او في خطة مجاورة لخطتنا
وجود مكة وبغداد اذ لو كان منسوبا الى المكابرة والعناد فكذلك وجود رسول الله
صلى الله عليه وسلم وادعائه للرسالة كيف وان المنكر لذلك ان كان يهوديا او
نصرانيا وبالجملة ممن يدين بشريعة بعض الانبياء فكل ما وجهه من انكار وجود محمد
وادعائه الرسالة وانكار التواتر بذلك فهو لازم عليه في اثبات وجود نبيه

وادعائه للرسالة والجواب اذ ذاك يكون متحدا قولهم لا نسلم ظهور المعجزات على
يده قلنا دليله ظهور القرآن على يده والقرآن معجزة قولهم لا نسلم انه ظهر على
يده قلنا ذلك معلوم بالتواتر كالعلم بوجوده وادعائه للرسالة قولهم لا
نسلم وجود التواتر في احاد آياته قلنا دليله انه ما من آية من احاد آياته الا وهي
منقولة الينا على لسان جماعة يفيد تواترهم العلم القطعي بصحة نقلهم عن نقلوها
عنه حتى لو تواطأ واحد من بعد بعصر آية او حكم منه بزيادة او نقصان في عصرنا هذا لم
يصغ اليه سبيلا وكان ذلك مردودا عليه من جماعة لا يتصور عليهم التواطؤ على
الكذب فكان نقلها عن نقلت عنه الينا متواترا ونعلم ايضا علما ضروريا
ان حملة الناقلين الينا في ذلك بالنسبة الى الناقلين اليهم كحملتها بالنسبة
اليهم وكذلك في كل عصر الى ان ينتهي ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم كيف وان
القرآن لا يقاصر في العلم بنقل احاد آياته عن احاد ابيات ديوان بعض الشعراء
المشهورين كامرئ القيس وغيره وما من واحد منها الا وهو معلوم من نقله
عن شاعره حتى انا نعلم انه لو منع مانع من نسبة احاد ابياته الى ذلك الشاعر
ولو في اي عصر كان من عصرنا او فيما تقدم عليه لرد عليه جمع لا يتصور عليهم
التواطؤ على الكذب ولا يخفى ان محافظة المسلمين على نقل القرآن وضبطه
عن التبديل والتغيير في كل عصر اشد من محافظة النقلة على ديوان امرئ
القيس وغيره فكانت احاد آيات القرآن ولا جرم تكون متواترة فقولهم ان الحفاظ
للقرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لم يبلغوا عدد التواتر مسلم ولكن ليس في
ذلك ما يدل على احاد الآيات غير متواترة لجواز ان يكون الحفظة لكل آية والناقلين
لها وان لم يكونوا حافظين لغيرها قد بلغوا عدد التواتر فقولهم ان عثمان عند جمع
القرآن كان يتلقى احاد الآيات من احاد الناس وما كان يتوقف فيها عدد التواتر
قلنا ما كان يتوقف في كل آية على عدد التواتر في اصل نقلها عن النبي صلى الله عليه
وسلم او في اصل وضعها وترتيبها وطولها وقصرها وتقديمها وتأخيرها
الاول ممنوع فانه ما من آية من القرآن الا وكان نقلها عن النبي صلى الله عليه وسلم
متواترا والثاني مسلم ولا يمتنع ان يكون اصل الآية متواترا وترتيبها وتقديمها

معون

وتاخيرها ثابتا بالمتن فنعلم ان مصاحف الصحابة مختلفة وكل واحد انكر
مصحف الاخر قلنا المصاحف المشهورة في زمن الصحابة كانت مقروة على النبي
صلى الله عليه وسلم ومعروضة عليه وحيث اتفقت الصحابة على مصحف عثمان
دون غيره لم يكن لان ما عداه ليس قرانا متواترا عن النبي صلى الله عليه وسلم بل لانه
اخر ما عرض على النبي صلى الله عليه وسلم وكان يصلي به الى ان قبض وانما فهم
اعلام ما سواه وحرمه انما كان لعلمهم من وقوع الاختلاف في روايات القران
وخروج القران بسبب ذلك فيما بعد عن التواتر في كل حرف منه قولهم ان الاختلاف
في التسمية يدل على انها ليست متواترة قلنا لم يقع الاختلاف في كونها من القران
وانما وقع الخلاف في وضعها اية في اول كل سورة ولا يمتنع ان يكون متواترا
ووضعها مجتهدا فيه قولهم ان ابن مسعود انكر ان يكون الفاتحة والمعوذتين
من القران من غير تدبر ولا تكفير قلنا انكر كون الفاتحة والمعوذتين ان
يكون منزلة على النبي صلى الله عليه وسلم وان حكمها ليس حكم القران الاول ممنوع
والثاني مسلم ولا يلزم من ذلك خروجها عن كونها متواترة وانها داخلة في المعجز
وان لم يكن حكمها حكم القران لا يدل على صدق الرسول لجواز ان يكون قد نقله
عن غيره بعد تحفظه ولم يظهر الا عنه قلنا هذا ممتنع لان القران من اوله الى
اخره مشتمل على ذكر وقايع احوال جرت له ولصاحبه معه ووقعت على وفق ما
اخبر به اما قبل حبره او بعده وذلك كما روي ان بعض الصحابة قال في يوم
حنين لن نغلب اليوم عن قلة وان الناس تولوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
في ذلك اليوم وبقي معه نفر يسير فانزل قوله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم
كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل
الله سكينته على رسوله وعلى المومنين على وفق الواقع ومن ذلك ما روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم اسر الى بعض زوجاته حديثا فاظهرت عليه صاحبة لها
فنزل قوله تعالى واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا الاية ومن ذلك ما نزل
من القران في قصة براءة عايشة وقصة زوجة زيد ودم ابي لهب وقصته
مع ابي بكر في الغار والايات الواردة في يوم بدر واحد الى غير ذلك من

الوقايع الكثيرة وعند ذلك فاما ان يكون هذه الامور التي على اختصاصه
بالقران وانه لم يظهر الا على يده ولا يدل عليه فان كان الاول فهو المطلوب
على ان كل عاقل ناظر الى هذه الاحوال يعلم ضرورة اختصاص القران به دون
غيره وان كان الثاني مع بعده فلا نسلم تصور اظهاره له مع التحدي ودعوى
النبوة بل لو كان كاذبا في دعوى الرسالة فالله تعالى يطمس على قلبه ولسانه حيث
لا يقدر على الافصاح باية منه وان قدر الله على اظهاره ولا بد وان يتعرض له
من يكذبه اما بان يكون ذلك الشخص حافظا للقران فيبتدر الى بلاوته واظهار
تكذيبه او بالمعارضة بمثله بل ابلغ من ذلك وهو ان احدا لو احد حجر المغناطيس
الجاذب للحديد بخاصية به ومضى به الى بلد لا يعرف ذلك الحجر فيه ولا
سمع به وادعى النبوة وجعل اية صدقه جذب ذلك الحجر الحديد كما جعل
موسى اية بلع عصاه للعصي فقد قال القاضي ابو بكر والائمة من اصحابنا انه لا
يتمكن منه بل لا بد وان يذهب تلك الخاصية عن حجر المغناطيس في ذلك الموضع
او ان يمنع الله تعالى امثال ذلك الحجر في ذلك الموضع مع شخص اخر يظهر
به كذبه وافتراه قولهم ان الهيئة الاجتماعية صادرة عنه دون مفردات
الكلمات واحاد الايات عنه جوابان الاول انه لو كان الامر على ما ذكرتم
لاستحال في العادة مع تحديه على العرب وتعجزهم عن الاتيان بمثله
اولا بمبادروا الى الرد عليه بان احاد الايات ليس من كلامك وانما هي لغيرك
ولو وجد ذلك لاشتهر كما اشتهر ارتداد كاتب الوحي عند قوله فتبارك الله
احسن الخالقين وقول النبي صلى الله عليه وسلم اكتب هكذا فهكذا انزل فان
العادة تقتضي ذلك وبحيل عدم اشتهاره الثاني هو ان اكثر ايات
القران دالة على ما جرى له ولاصحابه مما وقع ومما كان متوقعا ووقع على
ما شاء وذلك مما يمنع كونه كلاما لغيره الثالث ان الهيئة الاجتماعية مشتملة
على النظم الغريب والبلاغة والاخبار عن الغيب وسنبين ان ذلك هو المعجز
قولهم القران قد يطلق بمعنى المقروء وبمعنى القراءة وعلى كل التقديرين لا يكون معجزا
فمندفع اذ المعجز ليس هو المقروء وهو الصفة القديمة بل المعجز انما هو العبارات

الدالة على المعنى المتقدم قولهم انها مقدورة له لا نسلم ذلك بل المقدور له ولغيره
منها انما هو الحفظ والتلاوة اما ما فيها من النظم والبلاغة وتضمن الاخبار عن
الغايبات فلا نسلم انه مقدور له ولا لغيره من المخلوقين على ما سياتي قولهم
لا نسلم كون القران معجزا قلنا القران بجملته وما اشتمل عليه من النظم الغريب
والبلاغة والاخبار بالغيب لا يخفى على عاقل ومن شد اطرافا من الادب والمعرفة
مع تحدي النبي صلى الله عليه وسلم به وتوفر دواعي بلغا العرب على معارضته
مع ما طهر منهم من المنازعة وكثرة المشاجرة وانكار النبوة حتى ان منهم من مات على
غيه وكفره ومنهم من دخل في الاسلام اما مع طمانينة نفسه ووضوح صدق
النبي صلى الله عليه وسلم واما مع نفرة واستكبار ملتزما للذل والصغار
وحكم الاسلام كالمنافقين ومنهم من اشتغل نفسه بالمعارضات العقيمة التي هي
مضحكة للعقلاء كما سياتي ايضاحه ولم يقدر احد منهم على الاتيان بمثله ولا
بمثل سورة منه قولهم ما ذكرتموه في وجه اعجاز القران انتم فيه مختلفون
قلنا الاختلاف والخفا وان وقع في احاد وجوه الاعجاز التي ذكرناها لاختلاف
نظر الناظرين وتفاوتهم في الاطلاع على جهة اعجازه فلا اختلاف بيننا ولا
خفا عندنا بان القران بجملته وبالنظر الى نظمه وبلاغته واخباره عن الغيب معجز
وعلى هذا فلا يلزم من كون القران لم يظهر كونه معجزا بالنظر الى احد ما بيناه
من وجوه الاعجاز ان لا يكون معجزا بالنظر الى جملتها او جملة منها فاما تدبعض
القدر تقوى على البلاغة في النثر دون النظم والبعض تقوى على النظم دون النثر
وما لزم من كون كل واحد بانفراده مقدورا ان يكون الجميع مقدورا ولا ان ما
ثبت للافراد يكون ثابتا للجملة قولهم لا نسلم ان وزن القران مخالف لاوزان
العرب اذ هو مشتمل على اوزان الشعر على ما ذكروه عنه جوابان الاول ان ما
ذكروه من الايات ليست موزونة الا مع تعسر وتكلف من اشباع حركة او حذف
او زيادة او نقصان وعند ذلك يخرج عن وزن القران ولا يعد قبله موزونا
ولا شعرا الثاني ان ما ذكروه وان كان بعضه موزونا على وزن الشعر غير انه لا يعد
شعرا ولا قايله شاعرا لان الشعر ما قصد وزنه وتناسبت مصاريعه والجد

ويه وما ذكروه ليس كذلك بل هو من قبيل ما يقع للبلغا على الشذوذ في سرد
كلامهم وخطبهم ومن لا يعرف بالقدرة على وزن الشعر من الكلمات المترتبة كما
لو قال السيد لعبده اغلق الباب واحضر لي طعاما او قال اسقني في الاوزان وما
اشبه ذلك فانه متزن ومن علم الشعر وعرف مداهبه واعاد باعاريضه من
الادبا لم ينفض على ذلك كونه شعرا ولا ان قايله شاعر ولهذا قال الوليد بن المغيرة
بعد ان طالت محاولته لمعارضة القران وتوقع الناس منه ذلك لقد عرضت
هذا الكلام على اخطب الخطبا وشعر الشعرا فلم احد منها قولهم وان كان وزنه
مخالفا لاوزان العرب فلا يمكن ان يكون معجزة بانفراده مسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون
مع البلاغة والاخبار بالغيب معجزا كما سلف وعلى هذا فقد خرج الجواب عن
قولهم ان بلاغته لا يكون معجزة كيف وان ما ذكروه في تفريره من الوجوه الخمسة
باطل اما الوجه الاول فانه وان التبست البلاغة بين قصار السور وغيرها
من كلام البلغا فلا يلزم الالتباس في المثاني والطوال منها واما الثاني فلا
يلزم ايضا ان من كان قادرا من العرب العربا على الكلمة والكلمات منه ان يكون قادرا
على مثله او مثل سورة الطوال ولهذا فانا نجد كثيرا من الناس يقدر على الكلمة
والكلمات البليغة والست والبيتين من الشعر ولا يقدر على وضع خطبة
او رساله ولا نظم قصيده واما الثالث فباطل فان الصحابة وان اختلفوا
في بعض السور والايات انها من القران فلم يختلفوا في كونها نازلة على النبي
صلى الله عليه وسلم ولا في بلاغتها المعجزة واما الرابع فعنه جوابان
الاول وان طلب السمعا الطبيعة على ذلك لم يكن لان الاية الست من القران
بل لوضعها وترسيها الثاني انه وان التبس عليهم بلاغة بعض الايات بلاغة
بلغا العرب فغايته ان الايه لا يكون معجزة فلا يلزم من ذلك امتناع كون بلاغة
جملة القران او بلاغة سورة مطولة منه معجزا واما الخامس فباطل ايضا فانه وان
كان في مقدوره تعالى خلق كلام هو ابلغ من كلام القران فذلك مما لا يخرج بلاغة
القران عن كونها خارقة للعادة وانها غير معتادة قولهم انه يمتنع ان يكون الاخبار عن
الغيب معجزا قلنا هذا مكابرة ومباهته فان الاخبار عن الغايبات مع الذرو الا

غير معتاد قولهم انه يمتنع ان يكون الاخبار عن الغيب معجزا ولا معنى لكونه
معجزا الا هذا وما ذكروه في ابطاله من الوجوه الاربعة فهو باطل اما الوجه
الاول فلانه لا يلزم من ان الاصابة في الكهانة والكهنة معتادة ان يكون الكرامات
الكثيرة معتادة قولهم انه لا ضابط للكثرة الغير معتادة ممنوع فان ضابطها
ما يعده اهل العرف كثيرا ولا شك ان ما ورد من اخبار الغيب في القران مما يعد
في نظر اهل العرف كثيرا لا يعتاد الاصابة فيها لجملتها قولهم في الثاني انه يلزم
من ذلك ان يكون اخبار المنجمين والكهنة عن الغيوب مع كثرة اصابتهم معجزا قلنا
اما اخبار المنجمين فما كان منها كاذبا مضطربا فلا احتجاج به وما كان منها مأخوذا
الاصابة فيه كالحكم بالخسوف وغير ذلك فهو من باب الحساب المعتاد لاحاد
من يتعاطى حساب صناعة التنجيم في كل عصر ومصر ولا كذلك ما ذكرناه من اخبار
القران عن الغيوب واما اخبار الكهنة عن الغيوب فالقول فيها كما في السحر وقد
عرفت ما فيه في الاصل الثالث قولهم في الوجه الثالث يلزم من ذلك ان يكون ما
في التوراة والانجيل من الاخبار عن الغيب معجزا اذا كان ذلك كثيرا خارقا للعادة
ووقع التحدي به فهو ايضا انه صدق من اتى به قولهم يلزم من ذلك ان لا يكون
ما خلا من سور القران عن الاخبار بالغيب معجزا الا على صدق الرسول قلنا
من قال من المتكلمين ان جهة الاعجاز في القران الاخبار بالغيب دون ما عداه
فما لا يكون مشتملا عليه من سور القران يقول انه ليس بمعجز قولهم على من قال بان
وجه الاعجاز في القران انما هو عدم تناقضه واختلافه مع طوله وامتداده ان
القران مشتمل على التناقض ممنوع وقوله تعالى وما علمناه الشعر لا نسلم مناقضته
وما ذكروه من اشتمال القران على الشعر فقد سبق جوابه قولهم القران مشتمل
على الاختلاف وهو مناقض لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا قلنا لا نسلم اشتمال القران على الاختلاف المنفي بمفهوم الاية فان المراد
من قوله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا احد امرين الاول الاختلاف المناقض للبلاغة
ومشابه اللفظ والنظم الغريب كما هو الجاري من عادة كل من الف كتابا مطولا ونظم
قصيدة ورتب خطبة الثاني اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عنه من قصص الماضين

الاماثم

وسير الاولين مع امميته وعدم دراسته للعلوم ومطالعته للكتب ولا يخفى انه
لم يوجد في القران شيء من هذه الاختلافات وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء
وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين والمراد بالكتاب ليس هو القران بل
اللوح المحفوظ وهو كذلك قولهم انه مشتمل على اللحن لا نسلم ذلك وقوله تعالى ان
هذان لساحران وان كان موافقا لكتابة المصحف غير ان القراء قد اختلفوا فيه
فقرا ابو عمرو وعيسى ان هذين لساحران بتشديد ان ونصب هذين وخالف في
ذلك كتابة المصحف وزعم ان ذلك من غلط الكاتب محتجا على جواز ذلك بقول
عثمان ان فيه لحنا وان العرب لتقيمه بالسنتها وقرا ابن كثير وعاصم في رواية
ان هذان بتخفيف ان ورفع هذان وساعده على ذلك الخليل وقرا اهل المدينة
واهل العراق ان هذان بتشديد ان ورفع هذان على موافقة كتابة المصحف
للزم من النجاة من قال ذلك لغة كنانة وبني الحارث بن كعب وخثعم وقبايل من اليمن فانهم
يجعلون الف الاسمين في الرفع والنصب والخفض على لفظ واحد فيقولون رايت
الزيدان ومررت بالزيدان وضربته من اذناه ومنه قول الشاعر
ان ابا ها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها ومنهم من قال ان معنى نعم وتقديره
نعم هذان لساحران ومنه قول الشاعر وتقلن شيب قد علاك وقد كبرت فقلت انه
وتسال شابك لا بن الزبير فلم يعطه شيئا فقال السائل لعن الله ناقة حملتني اليك فقال
ابن الزبير وراكبها اي نعم ومن النحاة من قال هاهنا هاء مضمرة والمعنى انه
هاذان لساحران والهاء كناية عن الامر والشان تقديره الامر هذان لساحران
ومنه قوله تعالى انه من ياتي ربه مجرما ويجوز دخول اللام في خبر الابتداء ومنه
قول العرب زيد والله لواثق وقال الشاعر حالي لات ومن خبر خاله نيل العلا ويدرك الاحوالا
وقال الفراء انهم زادوا النون في التثنية وتركوا الالف بحالها في الرفع
والنصب والخفض كما فعلوا في الذي فقالوا اللذين وعلى كل تقدير فلا لحن
في الاية المذكورة وقول عثمان لم تنبت ولم يصح وسقد صحته فهو محمول على اللحن
في الكتابة وما في القران من تكرار المعاني والالفاظ فليس بخال عن فايدة لا تحصل
من غير تكرار اما لبيان اتساع العبارة واظهار البلاغة واما لزيادة التاكيد والمبالغة

في التقريب الى غير ذلك مما أشبع المفسرون في تحقيقه وبيانه وما يتوهم فيه
انه من قبيل ايضاح الواضحات فليس بخلو عن ورود احتمال رجال مناقض لما هو
الظاهر من اللفظ كما في قوله ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم فانه لو لم
يقل تلك عشرة كاملة لتوهم متوهم ان المراد به وتمام سبعة اذا رجعتم قولهم ان اكثر
ايات القران متعارضة متناقضة ليس كذلك فانه ما من اثنين يتوهم التعارض
بينهما الا ويمكن الجمع بينهما بتاويل احدهما وخفا التاويل وتحقيق الجمع على
بعض القاصرين غير موجب للتعارض بينهما في نفس الامر وما ذكروه فيه من
الاختلاف اللفظي والمعنوي فما كان منه من اخبار الشواذ الاحاد فليس من
القران وما كان منه متواترا فهو من القران على ما قال عليه السلام انزل القران
على سبعة احرف وكلها شاف كاف وذلك غير ممتنع ولا مناقض للمعجز وما
ذكروه من الدلالة على ان وجه الاعجاز من القران ليس هو سلامة القران عن التناقض
والاختلاف ولا موافقته لقضية العقل ودقيق المعاني ولا قدمه ولا دلالته
على الكلام ولا الصرفة فهو حق ونحن مساعدون عليه وما ذكروه في امتناع
الاعجاز في اختراع وصفي البلاغة والنظم فهو باطل بما اسلفناه من حكم الافراد
غير لازم ان يكون ثابتا للجملة ولا حكم الجملة للافراد فلم لو كان القران معجزا لكونه
خارقا للعادة لكانت العلوم الهندسية والحسابية عند ابتداء ظهورها معجزة
لكونها خارقة للعادة قلنا لا يخلو اما ان يكون ما ظهر من هذه العلوم معتادا او
غير معتاد فان كان الاول فالاشكال مندفع وان كان الثاني فلا يمتنع ظهورها
على يده وتقدم التصور فلا بد وان يعرض الله تعالى من يعارضه ويكذبه كما سبق
تقريره كل ما هو من هذا الجنس قولهم المحتمل ان يكون قد حصل له القران قبل دعوى
الرسالة فقد سبق جوابه وما ذكروه بناء على ما في المعجزات من انها ثابتة باخبار
الاحاد قلنا كل واحد منها وان كان اصل خبره احادا غير ان جملتها تنزلت
منزلة التواتر وتكون موجبا لحصول العلم بصدور المعجزات عنه وظهورها على يده
كما نعلم بالضرورة شجاعة عنتر وسخاء حاتم لكثرة النقلة عنهما احوالا مختلفة
يدل على كرم هذا وشجاعة هذا وان كان نقل كل حالة منها على لسان الاحاد

لا لسان التواتر قولهم سلمنا ظهور الخوارق على يده ولكن لا نسلم انه تحدى بها
قلنا ذلك معلوم بالتواتر على ما حققناه قولهم يحتمل انه قصد بذلك التعظيم
والترفع والدعوى كما جرت به عادة البلغاء في نظمهم ونثرهم قلنا شهرة تحديه
معلوم بالضرورة في الايات المذكورة مع دعوى الرسالة ودعا الناس الى الاجابة
والتصديق له فيما يدعيه حتى ان منهم من سارع الى تصديقه والدخول في ملته
ومنهم من غلبت عليه الشقاوة واستحكمت فيه الطغاوة واشتغل بالمحاربة
او بالمعارضات المغشة حتى نفذ فيه حكم الله ولا كذلك ما ذكروه من احوال المدعين
ومن قصدهم التعظيم والترفع بما انشاه وابتداه ابدعه قولهم تحدى بكل
القران او بعضه قلنا نحن نزل الكلام على كل واحد من القسمين فنقول ان
التحدي بكل القران لا بمعنى ان بعضه ليس متحدى به كما ذهب اليه المعتزلة اذ
من اعم الايات الدالة على التحدي بعشر سور وسورة واحدة بل بمعنى ان التحدي
وقع تارة بكل القران وتارة ببعضه وقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن
على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله انما هو التحدي على المخاطبين والدلالة
على تعجيزهم عن الاتيان بمثله بطريق التنبيه بالاعلى على الادنى وانه اذا عجز
الثقلان عن الاتيان بمثله يتقرر لزوم المعارضة فلان يعجز بعضهم كان بطريق
الاولى وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه على الاية كيف وان التحدي بكل القران
قد ورد في اي من القران غير مقيد بما تشبث به الخصم كقوله تعالى بل يقولون
تقوله فاتوا بحديث مثله فاتوا بقران مثله وتارة بقول التحدي ببعض القران اي اية وقع
التحدي تارة بعشر سور وتارة بسورة واحدة وما ذكروه من الاشكال على السورة
الواحدة فقد التزم القاضي ابو بكر في احد اجوبته في دفع الاشكال للاعجاز
في سورة الكوثر وامثالها تشبثا بقوله تعالى فاتوا بسورة مثله غير ان ما سبق
الخصم به من الاشكال على ذلك وما ظهر في بعض الناس وانه تردد فيه فلا
يصلح دفع الاشكال في صدره والاصح ما ارتضاه في الجواب الاخر وهو اختيار
الاستاذ ابي اسحق وجماعة من اصحابنا ان التحدي بسورة تبلغ في الطول مبلغا
يمكن فيه ترتيب ذوي البلاغة فانه قد يصدر من غير البليغ او ممن هو ادنى رتبة

نظر

في البلاغة من غيره من الكلام البليغ بما ماثل بعض الكلام البليغ الصادر ممن هو
ابلغ منه وربما زاد عليه في البلاغة ولو اراد مماثلة حمله ما صدر عن الابلغ لم يجد اليه
سبيلا ولا يمكن ضبط الكلام الذي يظهر فيه تفاوت البلغاء بكلام مقدر محدود بل
انما ضبط ذلك بالمتعارف المعلوم بين اهل الخبرة والبلاغة وما ذكرناه وان كان
فيه ترك ظاهر الاطلاق في قوله تعالى فاتوا بسورة مثله غير ان تقييد المطلق
بالدليل واجب فان حمل التحدي على ما لا يتفاوت فيه بلاغة البلغاء ولا يظهر
التعجيز يكون ممتنعا قولهم لا نسلم بلوغ خبر التحدي الى كل الناس قلنا لا
شك في بلوغه الى فصحاء العرب فاذا كان القران معجزا بالنسبة اليهم فلان يكون معجزا
بالنسبة الى غيرهم اولى فان قيل يحتمل ان يكون بعض بلغاء العرب وهو مقتدر على
الاتيان بمثل القران قد سافر الى مكان لم يسمع بالنبي وتحديه بالقران فيه قلنا
هذا الاحتمال وان كان حالة التحدي فغير مقدوح بعد ذلك ضرورة اشتهاره
في جميع الاقطار قولهم لا نسلم ان المعارضة لم تقع قلنا دليله ما سبق وما
نقل عن مرهان مسيلمة من قوله الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم
طويل وقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات طحنا وقوله
يا ضفدع بنت ضفدعين نقي ما تنقين لا الماء تكدرين ولا الشارب تمنعين الى غير
ذلك من كلامه الغث والثانية الرث فلا يخفى ما فيه من الدلالة على جهالة قائله وضعف
عقله وسخف رايه حيث ظن ان مثل هذا الكلام البارد الذي هو مضحكة العقلاء
ومستهزأ الادباء معارض لما اعجز الفصحاء معارضته واعيى الالباء تفتيته من حيث
البعثة الى نبينا هذا وانما ظن المعارضة بالقصائد العربية فظن من لا تحصيل
له انا قلنا ان وجه الاعجاز في القران انما هو مجموع اللفظ البديع والبلاغة
وما يشتمل عليه من الاخبار عن الغيب وما قبل من القصائد فانها وان قدر اشتمالها
على البلاغة مع الاحالة فغير مشتملة على مثل نظم القران والاخبار عن الغيب
ولا يخفى ان من تحدى بقصيدة بليغة واتى غيره بمثلها وبقصيدة في البلاغة دون
النظم لم يات الى خطبة او رسالة فانه لا يعد معارضا له في نظر احد من ارباب اهل
الادب وانما ما نقل من معارضات ابن المقفع والمعري وغيرهما من المتاخرين

فانه لم يبلغ من البلاغة وتناسب الكلام مبلغ القران وتقدير بلوغه ذلك في النظم
والبلاغة فغير مشتمل على اخبار الغيب وتقدير اشتماله على ذلك مع الاصالة
فليس من شروط دلالة المعجزة على صدق الرسول ان لا يوجد مثلها فيما يستقبل من
الازمنة المتاخرة عن زمان الرسول بل شرط ذلك اعجاز من في زمنه عنه لا غير
قولهم سلمنا ان المعارضة ما ظهرت ولكن لا يلزم من عدم ظهورها عدمها قلنا
لو وجدت لظهرت على ما قررناه في الاصل الثالث وما ذكروه منافي المعجزات
النبي صلى الله عليه وسلم والقسمة والتشبيه في الاقامة فغير لازم فانا لما ادعينا
لزوم اشتهار الامور العظيمة اشتهارا لا خلاف فيه بل المدعى لزوم اصل الاشتهار
وان كان مختلفا فيه وما ذكروه من الالزامات فلا يخفى اشتهارها ونقلها في
الجملة قولهم احتمال وجود المانع من الاشتهار موجود على ما قرروه فقد سبق جوابه
في الاصل الثالث ايضا قولهم سلمنا ان المعارضة لم توجد ولكن لا نسلم دلالة ذلك
على عجزهم عن الاتيان بمثل القران قلنا لو لم يعجزوا لاتوا بالمعارضة لما سبق تحقيقه
قولهم من الجايز ان يكون اظهارهم للعجز لما كانوا يتوقعونه من الملك والاستيلاء سبق
جوابه ايضا في الاصل الثالث قولهم يحتمل انهم تركوا معارضته لعدم اكتراثهم به
وظنهم ان ذلك ابلغ في ابطال دعوته ليس كذلك فانه عليه السلام ما زال يقرعهم
بالعجز والنسبة الى العجز عن مثل ما اتى به فيما ذكرناه من ايات التحدي مع ان العرب
قد كانت في محافلها تتفاخر بمعارضة الشعر وتتفاضل في محالها بمقابلة
النثر ولا محالة ان القران في نظر من له ذوق من العربية ونصاب من الامور
الادبية لا يقاصر عن فصيح اقوال العرب وبديع فصولهم في النظم والنثر والخطب
فكيف يخطر بعقل عاقل او توهم متوهم ان العرب مع رزانة عقولهم ومعرفتهم انهم
تركوا معارضة القران لعدم الاحتفال به واهماله وسواء كان الاتي به نبيا
بينهم او خاملا كيف وان النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل قبل ظهور كلمته وانتشار دعوته
معظما مبجلا بينهم معروفا بالصدق والعفاف والتصون عن الرذايل حتى انهم
كانوا يسمونه الامين ولا سيما وقد كان من اصل اصيل وعنصر اصيل وفي كل وقت
امره يزيد وشانه يعظم ومن هذا شانه فلا يخطر في العقول ترك معارضته لعدم

الاحتمال به قولهم يحتمل انهم ظنوا ان دفعهم له بالقتال افضى الى مطلوبهم ليس كذلك
لوجهين الاول انا قد بينا ان كل من تحدى بامر يروم به التميز على اقرانه وانما زمانه
ان العادة تجل ان لا يعارض بمثل ما اتى به تتقدير ان يكون ذلك مقدورا واحتى ان
مثل ذلك خطر بين الصبيان في ملاعبها وارباب الحرف في حرفها فما ظنك بمن
يدعي امرا اعظمها وخطبا جسيما يروم به انقلاب الدول وتبدل الملل والاستيلاء
على الممالك وحمل الناس لمخالفته الى المهالك ومواقفته الى ذلة القسر والاحكام
على الخاص والعام وفي معارضته مثل ما جاء به دفع هذه المضار ودرء هذه
الاخطار الثاني هو ان الحرب مما يشتمل عليه من مقاساة الشدايد وممارسة
الاهوال وبذل المهج والاموال واحتمال الخطر وعدم الظفر غير مبطل لحجته
والاية الدالة على صدقه في دعوته واجتماع الناس على كلمته واعتقادهم
صدق مقالته بخلاف معارضة كلام بكلام ولا سيما في حق بلغاء العرب الذين
صفت قرايحهم ونذقت ينابيع بلاغتهم فلا يتصور في حقهم العدول في تحصيل
غرضهم ودفع الضرر عنهم من المعارضة بالكلام مع القدرة عليه الى ما هو اشد
منه واقل اقتضاء الى تحصيل مقصودهم كيف وهو على خلاف المالوف المعروف
من عادة العقلاء واهل العرف في العدول عن معارضة من تحدى بامر الى مقاتلته
ومخاصمته قولهم يحتمل ان يكون عدولهم عن المعارضة خوفا من استرابة بعض
الناس في الاعجاز عنه جوابه ان الاول ان مراتب البلاغة معلومة لارباب
الالباب مضبوطة عند ذوي الاداب والمقصود من المعارضة ليس الا تحقق المماثلة
عند صدور اهل الادب وبلغاء العرب لا عند الكل لهج الرعاع ومن هو معدود
من الجهالة والاتباع فلو كانوا قادرين على المعارضة لاتوا بها نظرا الى حصول
هذا المقصود بالنسبة الى بلغاء العرب اذ هو غاية المطلوب من المعارضة وما
كلفوا به وسواء حصل اللبس عند من لا يعبا به له ام لا كيف وان اطراف الناس ومن لا
حظ له من المعرفة تبع لاشرافهم فاذا راوا تصميم الاشراف على الحكم بالمماثلة كانوا
تبعا لهم في ذلك فلا يحصل لهم الاسترابة في تفصيل القران الثاني ان العادة
جارية في مثل هذه الامور بالمبادرة الى المعارضة على ما قررناه وتتقدير الاتيان

بالمعارضة غايته وقوع الاسترابة لبعض الناس في تفصيل القران دون البعض
وستقدير ان لا يعارض فعجزهم يكون ظاهرا بالنسبة الى كل احد نظرا الى مقتضى
العادة والعاقل لا يهرب من ادنى المحذورين ويقع في اعلاهما قولهم ان العرب
كما دعوا الى النظر في معجزاته فقد دعوا الى النظر في ايات الوحدانية وعند ذلك
ولم يدل تركهم للنظر في دلايل الوحدانية على العجز عن معرفتها والنظر فيها فكذلك
المعجزة قلنا طرد هذا القياس والتسوية بين البابين ممتنع اذ العادة على ما
حققناه في باب التحدي الانتدار الى المعارضة مع القدرة عليها بخلاف المسايل
العقلية والامور النظرية فان العادة غير جارية بالتوافق على الحق فيها بل العادة
جارية بالاختلاف ومخالفة الحق بنا على شبهة او تقليد وعند ذلك فلا يلزم من
القول بعدم التعجيز فيما نحن تركه على وفق العادة القول بعدم التعجيز فيما تركه
على خلاف العادة قولهم لم يعلموا وجه التحدي هل هو البلاغة او النظم او غيره
ليس كذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم تحدى عليهم بالقران وتعجيزهم عن الاتيان
بمثله فاذا كان القران مشتملا على صفات فالمماثل لا بد وان يكون على صفات الممثل
والا فلا مماثلة ولهذا فان من تحدى بقصيدة من الشعر وعجز الناس عن الاتيان بمثلها
وكانت مشتملة على البلاغة والنظم الخاص فمن عارضه بخطبة او رسالة وان كانت
مساوية لقصيدته في بلاغته البلاغة لا يكون مماثلا لها ولا معارضة وكذلك
لو عارضه بقصيدة مساوية لنظمها غير مساوية لبلاغتها ويدل على ذلك ان النبي
صلى الله عليه وسلم اطلق التحدي بالقران والتعجيز عن الاتيان بمثله مع عدم
استفهام العرب عن وجه التحدي ولو كان وجه التحدي غير معلوم للعرب
لكونه محتملا مترددا لسبه النبي ولاستفهمت عنه العرب مع طول المدة وتقريعهم
بالعجز قولهم انما لم يعارضوه في ابتداء الامر لضعفه وفي انتهايه خوفا منه
ومن اصحابه قلنا اما عدم المعارضة في ابتداء امره لضعفه فقد سبق الجواب
عنه واما عدم معارضته بعد قوته وظهور شوكته فباطل ايضا لانه لو امكن
وجود المعارضة لوقعت بالنظر الى العادة ومقتضى الطباع ولو وقعت لنقلت
واشتهرت في غير محل ولايته فان بلاد الكفار كانت يومية متسعة وكلمة الكفر

شايعة كما اشتهر غير ذلك من سبه وشتمه ومحاربته وما ذكره مسيلمة من نزهاته
وهذيانا تاته بل ابلغ من ذلك اشاعة كلمة الكفر والشرك بالله تعالى في زمانه
قولهم انما لم يعارضوه لاعتقادهم انما كان لهم من النظم والنثر افصح من القران قلنا
اعتقادهم ان كلامهم افصح من القران او انه كفصاحته وان كان لا يعتقده من شد
اطرفا من الادب فانما ينفع ان لو كان التحدي بالبلاغة والفصاحة لا غير وليس
كذلك لما بيناه ومن المعلوم انما وجد من كلام العرب وان توهم فاسد التوهم انه
مشتمل على بلاغة مضاهية لبلاغة القران فلا ريب في عدم اشتماله على النظم
الغريب والاسلوب المخالف لساير الاوزان والاساليب والاخبار عن المغيبات
قولهم يحتمل وجود مانع منعهم من المعارضة قلنا العادة فيما ذكرناه انما هو
وجود المعارضة فيما هو مقدور على ما سلف تقريره والاحتمال العقلي لا يمنع
من العلم العادي كما عرف مرارا فان قالوا بان المانع كان موجودا حقيقة وهو
استعمالهم بالمحاربة معه عن المعارضة فهو باطل بوجوه ثلاثة الاول انه انما
حاربهم بعد ان اظهر المعجزة وتحدى بها وعجزوا عن الاتيان بمثلها مع الاصرار على
الكفر وعدم الدخول في الايمان مدة مديدة الى ما بعد الهجرة وقيل فلم يكن المانع
الذي يحلوه موجودا الثاني ان الحرب وان كانت مانعة في جميع الاوقات
لعدم دوامها ولا بالنظر الى جميع الناس لعدم عمومها لهم الثالث انه لو كانت
الحروب مانعة لهم من المعارضة احتجوا عليه بذلك وهو غير منقول عنهم قولهم من الجايز
ان يكون تدبالى ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم في مدة مديدة لا ياتي لا بلغ بليغ
الاتيان بمثله في دونها قلنا عنه جوابان الاول انه لو كان كما ذكروه فيعلم
انه قد مضى على العرب من وقت بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وتحديه بالقران
الى حين وقايع ما بيناه عشرين سنة وهذه المدة وان تعذر على البليغ الاتيان
بمثله جملة القران فيها فلا يمتنع ان ياتي فيها بمثل عشر سور منه او بسورة من سوره
مع تحديه عليهم بمثل ذلك قولهم يحتمل انهم لم ياتوا بذلك لعدم اصطبارهم على مكابدة
ما يلزم من معاياته من المشقة قلنا هذا خلاف المعلوم من العادة فلا نقدح فيه
الثاني انه لو كان كما ذكروه لكان ذلك ابلغ حجة للعرب في ابطال تحديه وقالوا انت

تدابيت بسبي وتمت مدة لا يتسع للبليغ ان ياتي بمثله فيما دونها فامهل علينا مثل
تلك المدة لنعارضك بمثله ولا يخفى ما فيه من افهامه الى تمام تلك المدة وابطال
حجته فيها ولم ينقل عنهم شيء من ذلك قولهم انما لم يعارضوه لانهم ما كانوا عالمين بما
يشتمل عليه القران من سير الاولين والمسايل الالهية النظرية ليس كذلك فان
اكثر العرب كانوا يهودا ونصارى وما كانوا جاهلين بهذه الامور وتقدير ان
يكونوا جاهلين بذلك فتحديه عليهم بالقران مع عدم اتيانهم بمثله يدل على عجزهم
عنه والا فلو كانوا قادرين على ذلك لاستحال بالنظر الى العادة الا يعارضوه
كما سبق قولهم انما طلب منهم الاتيان بمثله من عند الله تعالى ليس كذلك فان
ايات التحدي على ما عرف لم يتعرض فيها لشيء من ذلك وتقدير ان يكون المطلوب
منهم ان ياتوا بمثل القران من عند الله تعالى فلو كانوا قادرين على الاتيان بمثله
لامكن ان يدعوا انه من عند الله لدعواته ان ما اتى به من عند الله تعالى قولهم
يحتمل انهم تركوا المعارضة غفلة وذهولا فالعادة تحيل ذلك مع معرفتهم
بتحديه عليهم وتعجزهم عن الاتيان بمثل القران ورومة الاستيلاء والاحتكام
عليهم بتقرير عجزهم وتقدير الذهول والغفلة فالعادة تحيل ذلك على الكل
مع كثرة بلغاء العرب وفصحايهم وبتقدير التعميم فالعادة ايضا تحيل استمرار ذلك
مدة ثنا عشر عشرين سنة قولهم وان كان القران خارقا للعادة الا انه يجوز ان يكون
الدال على صدق الرسول من قبيل ما حفظ وينقل لما ذكروه فقد سبق جوابه فيما تقدم
واما الرد على العناسة فيما نقلوه وابطالهم فيما يحرفونه فهو انهم مع عجزهم عن صحة
السند مختلفون في نفس متن الحديث فان منهم من قال الحديث هو قوله ان الطغموني
لما امركم به ونهيتكم عنه تبت ملككم كما يثبت السماوات والارض وليس في ذلك ما
يدل على احالة النسخ بدوام الملك بدوام السماوات والارض وان سلم ان في لفظه ما
يدل على احالة النسخ غير انه مشروط بطاعته والانتهاء بماموراته والانتهاء عن منهياته وذلك
مما لم يتحقق في حقهم بعده ولو كانوا بعد على ما وصفوا صف لدام ملكهم ولم يدم وان
سلمنا ان المنقول قوله هذه الشريعة لا ازمة لكم دابة عليكم فما المانع ان يكون ذلك مشروطا
بعدم ظهور نبي اخر ويكون هو المراد باللفظ ومع تصور هذا الاحتمال يمتنع الجزم

باحالة النسخ واما استبعاد الشمعية لجواز وقوع النسخ عقلا فبعيد عن مذاق العقل
كما يأتي قولهم انه يلزم من ذلك ان يكون الشيء الواحد حسنا قبيحا طاعة معصية مصلحة
مفسدة مرادا غير مراد فعلا او ما الى ابطال ذلك في التعديل والتجويز كيف وانه لا
يبعد صدور الامر من الله تعالى للمكلف بفعل شيء مطلقا في وقت ويكون ذلك مردودا
في علم الله تعالى الى حين ما علم انه نسخه عنه لعلمه بان مصلحة المكلف في ذلك الامر
لاعتقاده موجبه وكف نفسه عما يضر به ثم يقطع عنه التكليف في الوقت الذي علم انه
ينسخه عنه لعلمه بما فيه من المصلحة ودفع المفسدة ويكون ذلك الفعل بعينه كالاضافة
الى وقتين متعلق المصلحة والحسن والارادة وبالاضافة الى غيره متعلق القبح
والمفسدة والكراهة وعلى هذا فيندفع ما ذكروه من المحذور والندم فان ذلك انما يكون
ان لو انكشف للباري تعالى في ثاني الحال ما اوجب له المنع من الفعل والنهي
عنه ولم يكن عالما به قبله وليس كذلك ٥ قولهم النسخ في اللغة عبارة عن الرفع
قلنا وان كان كذلك الا انا انما نريد بالنسخ الخطاب القاطع لحكم خطاب شرعي
سابق على وجه لولا الخطاب القاطع له لاستمر ذلك الحكم ودام ومن اطلق من
اصحابنا لفظ الرفع على النسخ فلم يرد غير ما ذكرناه وذلك غير ممتنع وليس قطع
الاستمرار راجعا الى الكلام القديم الذي هو صفة الرب تعالى لاستحالة العدم
عليه بل انما هو عائد الى قطع تعلقه بالمكلف وكف الخطاب عنه وذلك غير مستحيل
واما العيسوية فممتنع عليهم بعد التسليم لصحة رسالته وصدقه وقيام المعجزة
القاطعة تكذيبه فيما ورد به التواتر القاطع عنه بدعوى البعثة الى الامم كافة لا الى
العرب خاصة وعلم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة ومن ذلك ما ورد
به الكتاب العزيز وتواتر به الخبر كقوله يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا
وقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقال في وصف ما انزل عليه
هذا هدى للناس وقال وهدى ورحمة للعالمين وانما يكون كذلك اذا وجب حكمه
حكم الجميع وقد ورد عنه عليه السلام اخبار في ذلك تنزل منزلة التواتر وان كان
احادها احادا فمن ذلك قوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود وقوله بعثت
الى الناس كافة وقوله لو كان اخي موسى حيا لما وسعه الا اتباعي الى غير ذلك من الاخبار

الكثيرة عليه ما اشتهر عنه وتواتر من دعايه طوايف الجبابرة وغيرهم من الاكاسرة وسعيه
الى اقاصي البلاد وملوك العباد الى الدخول في ملته واجابة دعوته وقال من جحد نبوته
من اهل الكتاب وغيرهم ممن هو خارج عن قبايل العرب ثم كذلك على سمت الصدر الاول
من المسلمين مع علمنا بان ذلك الجمع الكثير والجم الغفير ممن لا يتصور على مثلهم التواطو على
الباطل عادة ولا سيما مع ما كانوا عليه من شدة اليقين ومراعاة الدين فلو لم يعلموا انه
ضرورة انه مبعوث الى الناس كافة والامم عامة والا لما فعلوا ذلك رعاية للدين ثم
انه ترك للدين وكذلك ايضا من جاء من بعدهم على سنتهم وهلم جرا الى زمننا هذا ولو لم
يكن رسولا الى العموم لزم ان يكون قد كذب في دعواه وابطل فيما اتاه وذلك محال
في حق من ثبت عصمته عن الكذب في الرسالة بالمعجزة القاطعة ولو جاز ذلك عليه
مع ظهور المعجزة على يده لجاز ذلك في حق موسى عليه السلام وهو محال واذا ثبت صدقه
بالمعجزات والايات الواضحات فقد قال عليه السلام لا نبي بعدي وترك الكتاب
العزيز مصدقا له في ذلك بقوله تعالى وخاتم النبيين واشتهر ذلك فيما بين اهل
عصره من قوله وكتابه ولم تزل تتناقله الامم في جميع الاعصار والامصار نقلا
موجبا للعلم به وذلك يدل على امتناع نبي اخر بعده سمعا وان كان غير ممتنع عقلا
ومن نظر فيما رتبناه وحقق ما حققناه وكان ناظرا زمانا مطالعا على المطولات من كتب
المتكلمين عارفا بمباحثهم علم ما انتهينا اليه ها هنا من امر النبوة ان قد بلغنا فصل الترتيب
والتحرير وجمع المعاني العربية الشاردة المتبددة في كتبهم مع زيادات نافعة شذت
عنهم مضافا الى الاخبار المعجزة مبلغا لم يبلغه احد من المتكلمين

الاصل الخامس

في عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام اما قبل النبوة فقد قال القاضي ابو بكر لا
يمتنع عقلا ولا سمعا ان يصدر من النبي قبل نبوته معصية وسواء كانت صغيرة او
كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة على عصمته فيما قبل ظهورها على يديه بل ولا يمتنع عقلا ارسال
من اسلم بعد كفره ووافقه عليه اكثر اصحابنا وكثير من المعتزلة وقال الروافض واكثر
المعتزلة لا يجوز ان يبعث الله تعالى من صدر منه كبيرة وان كان منها لان ذلك مما
يوجب في النفوس هضمه واحتقاره والنفرة عن اتباعه وهو خلاف ما يقتضيه
الحكمة من رعاية الصلاح والاصلح وزادت الروافض حيث نصوا بوجوب عصمته

عن الصغاير ايضًا والاصح ما ذكره القاضي لان السمع لا دلالة له على العصمة قبل البعثة
ودلالة العقل مبنية على الحسن والقبح ووجوب رعاية المصلحة وقد سبق ابطاله واما
بعد النبوة فقد اتفق اهل الملل وارباب الشرايع على وجوب عصمة الانبيا عليهم السلام
عن الكذب عمدًا فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه وذلك في دعوى الرسالة
وما يؤدونه من الله تعالى الى الامة بطريق التبليغ عنه والا فلو جاز عليهم التفويت والتعرض
في ذلك عقلًا لافضى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وهل يجوز عليهم الغلط
ذلك على سبيل الذهول والنسيان فقد اختلف فيه والتعرض في ذلك عقلًا لافضى
ابطال دلالة المعجزة وهو محال وهل يجوز عليهم الغلط في ذلك على سبيل الذهول
والنسيان فقد اختلف فيه فذهب الاستاذ ابو اسحق وكثير من الايمة الى امتناعه نظرا
الى ان المعجزة دالة على الصدق وملازمة الحق في التبليغ فلو تصور الخلف في ذلك
كان ذلك نقضًا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وذهب القاضي ابو بكر الى جميع ذلك منه
الى ان المعجزة انما تدل على صدق الرسول فيما هو متذكر فيه عامد له واما ما كان من
النسيان وفلتات اللسان فلا يدخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة دالة على
نفيه وعلى هذا فلا يكون صدور النسيان ناقضة لدلالة المعجزة واما ما يتعلق
بافعالهم واقوالهم فلا دلالة للمعجزة على صدقهم فيه واما ان يكون كفرًا فان كان
كفرًا فلا يعرف خلافًا بين الامة في وجوب عصمة الانبيا عنه الا ما نقل عن الاز ارقة
من الخوارج فانهم قالوا بجواز بعثة من علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته وكل من قال
بجواز صدور الذنوب على الانبيا وحكم بالكفر على كل ذنب فيلزمه ان يقول بجواز الكفر
على الانبيا واما ما ليس بكفر فاما ان يكون من الكباير او لا يكون منها فان كان من الكباير
فقد اتفق المحققون والامة على وجوب عصمتهم عن تعمده من غير نسيان ولا تاويل
ولم يخالف في ذلك غير الحشوية ومن جوز الكفر عليهم فانه انما جوز عليهم الكفر فيما
دون الكفر اولى بالتجويز ثم اختلف القايلون في وجوب العصمة عن الكباير هل
ذلك مستفاد من العقل او السمع فذهب القاضي ابو بكر والمحققون من اصحابنا الى ان العصمة
فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلًا لعدم دلالة المعجزة عليه وانما هو مستفاد من السمع
واجماع الامة قبل ظهور المخالفين على ذلك وذهبت المعتزلة الى امتناع ذلك منهم عقلًا

مصيرًا منهم الى ان صدور الكباير من الانبيا مما يوجب سقوط هيبتهم والحطاط رتبتهم في اعين
الناس وذلك مما يوجب النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلايق وترك استصلاحهم
وهو خلاف مقتضى الحكمة والعقل وما ذكروه فمبني على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح ووجوب
رعاية الاصلح والاصح وقد ابطلناه ثم لو قيل بوجوب عصمة الانبيا عن الكبايرعقلًا حتى لا
تفضي ذلك الى الحطاط رتبتهم في النفوس والنفرة عن الانقياد لهم اوجب ان يكون النبي ابدا موبدًا
منصورًا وان يكون ما يؤديه محفوظًا معصومًا والا فلو كان الامر بالعكس فلزم ذلك لاختفا رتبهم
في الاعين والنفرة عنهم كما ذكروه وليس كذلك واجبًا اجماعًا فان قيل بانه مكتفى بظهور
المعجزة على يده عن جميع ما ذكرتموه قلنا فلنكتفي به عما ذكروه ايضًا واما ان كان فعل الكبيرة
على سبيل النسيان او التاويل خطا فقد اتفق على جوازه خلافًا للروافض واما ما ليس
بكبيرة فاما ان يكون من قبيل فاعله بالارذال والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة
وسقوط المروة كسرقة حبة او تمرة ونحو حكم الكبيرة واما ما لا يكون من قبيل هذا القبيل
كنظرة او كلمة سفه نادرة في خصام ونحو ذلك فهذا انما اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة
على جوازه عمدًا وسهوًا خلافًا للشيعة وذهب الجباي الى ان ذلك لا يجوز الا بطريق
السهو او الخطا في التاويل وذهب النظام وجعفر بن مبشر الى ان ذلك لا يجوز منهم الا
على طريق الغفلة والسهو غير انهم يؤاخذون بذلك وان لم يؤاخذ امتهم به لعلو رتبتهم
وقوة معرفتهم بالله تعالى وهل يجوز ان يخلع الله نبيا من نبوته فقد اتفق اصحابنا على جوازه
عقلًا ثم ان المسلمين اتفقوا على ان ذلك لم يقع وما يروى ان بلعام بن باعورا كان نبيًا وخلع من
نبوته فلم يثبت ولم يصح وبالجملة فالكلام فيما ليس بكبيرة ولا هو ما نزل منزلة الكبيرة نفيا
واثباتا غير بالغ مبلغ القطع بل هو من باب الظنون والاجتهادات فلا اعتماد فيه انما هو
على ما يستفاد من الادلة الظنية والكلام في طرفين الاول في جواز ذلك بطريق النسيان
والثاني في بيان جوازه بطريق العمد الطرف الاول في بيان جواز النسيان على
الانبيا عليهم السلام اما من جهة العقل فلانا لو فرضنا وقوعه منهم لم يلزم عنه المحال
لذاته وانما فرق بين النبي وغيره الا قيام المعجزة الدالة على صدقه في دعواه الرسالة
وما فرض الكلام فيه فلا دلالة للمعجز على عصمته فكان صدوره عنه كصدوره عن غيره واما
من جهة السمع فما اشتهر عنه عليه السلام من نسيانه في الصلاة وتحلله عن ركعتين في الرباعية

في قصة ذي اليدين وقول ذي اليدين له اسهوت يا رسول الله وايضا ما اشتهر عنه عليه
السلام وهو يقرأ في الصلاة عند النجم اذا هوى انه قال اهي عند الله من الغرانيق العلى
وان شفاعتهن لترتجى ولم يكن ذلك الا عن غفلة وسيأتي لاستحالة كلمة الكفر في
حقه ويدل عليه من الكتاب قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وقوله عليه السلام
انما انا بشر مثلكم انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني فلان قيل لو جوزنا تطرق النسيان الى الانبيا
في اقوالهم وافعالهم لافضى ذلك الى اللبس في مواقع الشرع وتبيين الاحكام وهو مخل
لمقصود البعثة وذلك محال عقلا وان سلمنا الجواز العقلي وان سلمنا الجواز العقلي
غير ان ذلك ممتنع سمعا ويدل عليه قوله عليه السلام انما انا لا انسى لكن انسى لاشرع
وعلى هذا فيجب حمل النسيان في قصة ذي اليدين على التشبه بالناسي للشرع واما القصة
الاخرى فلا نسلم ان المسموع كان صوت النبي عليه السلام بل المسموع كان صوت الشيطان
متشبها بصوته اذ الاجماع منعقد على امتناع صدور كلمة الشرك من النبي عليه السلام ويدل
على ذلك قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان
في امنيته معناه اذا تلى القى الشيطان في تلاوته وان سلمنا ان المسموع كان صوت النبي
صلى الله عليه وسلم لكن يجب حمله على التشبه بالناسي للشرع وما ذكرتموه من النصوص
فيجب تأويلها على التشبه بالناسي لما ذكرناه من الخبر وان سلمنا دلالتها على حقيقة
الناسي لنسيان فلا نسلم عمومها بالنسبة الى النسيان في المعاصي بل هي مطلقة
في النسيان وكما امكن حملها على نسيان المعاصي امكن حملها على النسيان في المباحات
وليس احد الامرين اولى من الاخر بل الحمل على النسيان في المباحات اولى لان لا محذور
فيه قلنا لا نسلم ان القول بتطرق النسيان الى الانبيا فيما يتعلق بالرسالة يفضي الى اللبس
في مواقع الشرع فانه وان تصور منه فعل ما لا يجوز او ترك ما يجب ناسيا فذلك مما يمكن
استدراكه ومعرفة وقوعه سهوا اذ هو غير واجب الدوام وقرائن الاحوال ومع صارف
المقال مميزة بين المباين وما ذكروه من الحديث فغير صحيح في متنه وكان النبي صلى الله
عليه وسلم متعمدا بترك ما يجب وفعل ما يحرم تشبها بالناسي لقصد التشريع ولا يخفى
ان نسبة النسيان الى النبي صلى الله عليه وسلم مع انه لا تبعة على الناسي اولى من نسبة ترك
الواجب او فعل المحرم اليه مع لزوم التبعة كيف وانه اذا قيل بجواز ارتكاب النبي صلى الله عليه

الاصح

وسلم المعصية عمدا فالقول بامتناع ذلك عليه ناسيا عن خروج عن المعقول فيه انه قال
وقول بما لم يقل به قائل بل الصحيح المنقول فيه انه قال ما انا انسى وانسى لا سن وذلك ظاهر
في سب النسيان حقيقة فلا يجوز ترك الظاهر من غير دليل قولهم المسموع من قوله تلك الغرانيق
العلى انما كان صوت الشيطان قلنا احالة ذلك على سماع صوت الشيطان مع ان القراءة
لم تسمع في اعتقاد كل من كان حاضرا الا من النبي مما يوجب الخرق للعادة وذلك لا
يجوز الا بدليل مقاوم للادلة العادية او راجح منه وسيأتي له مزيد تقرير فيما بعد قولهم الاجماع
منعقد على امتناع صدور كلمة الشرك من الانبياء قلنا في العمد والنسيان الاول مسلم والثاني
ممنوع واما قوله تعالى القى الشيطان في امنيته فالمراد منه انه وسوس في قلبه وخيل
اليه واشغله حتى نسي فقولهم يجب حمله على التشبه بالناسي قلنا هذا هو الكفر الصراح
اذ فيه تشبه بعمد النطق بالشرك او تلاوة ما ليس من القرآن في الصلاة لقصد التشريع
وهو محال قولهم يجب حمل النسيان في النصوص على التشبه بالناسي قلنا هذا ترك
الحقيقة النسيان من غير دليل فلا يقبل قولهم لفظ النسيان مسلم غير ان تقييد المطلق
ايضا من غير دليل ممتنع كما ان تخصيص العموم من غير دليل ممتنع **الطرف**
الثاني في بيان ما قيل في عصمة الانبيا عن تعمد الصغاير التي لا يلحق فاعلها
بالاخسا الارذل كما سبق تحقيقه وقد احتج اصحابنا بحجج كثيرة غير انا نقتصر من
ذلك على ما هو الاقرب والاشبه وهو عشرون حجة متفاوتة في القوة والرتب
الحجة الاولى هو ان ادم عليه السلام عصى وارتكب الذنب وذلك لا يخلو اما
انه كان في حالة النبوة او قبلها فان كان في حالة النبوة فقد ثبت ان النبي غير
معصوم وان كان ذلك قبل النبوة وهو الاظهر لقوله تعالى ثم اجتباه ربه متفرعا
على قوله وعصى ادم ربه فغوى فدل على ان الاجتبا انما كان بعد المعصية لكنه حجة
على الروافض حيث قضوا بوجوب عصمة النبي قبل نبوته وبيان انه عصى وارتكب من
خمسة اوجه الاول قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى صرح بمعصيته ولكن ذلك
بقوله فغوى ٥ الثاني انه نهي عن الشجرة بقوله ولا تقربا هذه الشجرة وبقوله
تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة فخالف النهي واكل منها بدليل قوله تعالى فاكلا
منها فبدت لهما سوآتهما ومخالفة النهي معصية الثالث انه سمى نفسه ظالما حيث قال

ربنا ظلمنا انفسنا وسماه الرب تعالى ظالما حيث قال تعالى ولا تقربا هذه الشجرة
فتكونا من الظالمين وقربا هما واكلا منها فكانا من الظالمين والاصل في الاطلاق
الحقيقة والظلم معصية لا محالة الرابع قوله تعالى حكاية عن ادم وان لم تغفر لنا
وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك من غير ذنب محال الخامس انه تاب لقوله تعالى
فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه وقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى
والتوبة تستدعي الذنب اذ هي حقيقة في الندم على الذنب فان قيل المعصية عبارة
عن مخالفة الامر او النهي ولا نعني ان الامر ينقسم الى امر ايجاب يستحق في مخالفته اللوم
والتوبيخ والى امر ندب لا يستحق مخالفته اللوم والتوبيخ وكذلك النهي ينقسم الى نهي
تحريم يستحق مخالفة اللوم والتوبيخ والى نهي كراهة وتنزيه لا يستحق مخالفة اللوم
والتوبيخ واطلاق اسم العصيان صحيح لمخالفة كل واحد من الامرين سواء كان المخالف
مستحقا للوم او لم يكن ومنه يقال امرت فلانا بكذا فعصاني وان لم يكن ما نهاه عنه
محرما وعند ذلك فيحتمل انه سماه عاصيا لانه خالف امر الندب ونهي التنزيه فيجب
حمله عليه اذ هو المتيقن وما زاد عليه من استحقاق العقاب واللوم بالمخالفة فامر مترددا
فيه وقوله تعالى فغوى معناه خاب ولم يحصل على ما كان يستحقه من الثواب على موافقة
الامر او النهي ومنه قول الشاعر ومن يلق خيرا يحمد الناس امره ومن يغو لا يعدم على الغي لائما
اي يخب وقيل معنى غوى لم يصب وقيل معناه فسد عليه عيشه ومنه يقال الغو
السوء الرضاع والغذاء وعلى كل تقدير من هذه التقادير لا يقال انه ارتكب ذنبا
يستحق به عقابا ولا لوما وعلى هذا فقد خرج الجواب عن مخالفة النهي ايضا واما
قولهما ربنا ظلمنا انفسنا معناه اما حسناتها حقها وحرمناها ما كانت تحصل عليه
من الثواب بموافقة الامر والنهي ولهذا فانه يصح ان يقال لمن فوت على نفسه منافعها
بترك تعاطي الاسباب الموجبة لها اذا كان متمكنا منها وان لم يكن مستحقا له انه
ظالم لنفسه وهو المراد من قوله تعالى فتكونا من الظالمين وقوله وان لم تغفر لنا
وترحمنا لنكونن من الخاسرين معناه ان لم تصلحنا فان المغفرة قد تطلق بمعنى الاصلاح
ومنه يقول العرب اغفر واهذا الامر اي اصلحه بما ينبغي ان يصلح وليس في ذلك ما يدل
على ارتكاب الحرام وقوله فتاب عليه وهدى قلنا التوبة في اللغة بمعنى الرجوع ومنه

يقال تاب فلان اذا رجع فمعنى توبة ادم انه رجع الى الله تعالى والى الانقطاع اليه
ومعنى توبة الرب عليه العود عليه بالتفضل والانعام وليس في ذلك ما يدل على
ارتكاب الحرام والذنب قلنا اما قولهم ان المعصية عبارة عن مخالفة الامر والنهي
مسلم قولهم ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وندب والنهي ينقسم الى نهي تحريم وكراهة تنزيه
قلنا اذا سلمتم انه يلزم من اطلاق اسم العصيان عليه مخالفة الامر والنهي فنحن وان سلمنا
انقسام صيغة افعل ولا نعقل الى ما ذكر ومن الانقسام فلا نسلم انقسام الامر الى
ايجاب على ما ذهب اليه كثير من اصحابنا وان الندب غير مامور به ودليله العرف
والنص اما العرف فهو ان السيد اذا امر عبده بامر مخالفته فانه يحسن في العرف
لومه وعتابه وتقضي كل عاقل بعقل العرف واهله بذلك وليس ذلك مبنيا على
قرائن الاحوال فانه قد يحكم بذلك من كان غائبا عن مجلس الامر وان لم يشاهد قرينة
اصلا واما النص فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم حذر عن مخالفة امره وذلك لا يكون في الامر اذا لم يكن للوجوب وقوله
عن امره يعم كل امر له ولهذا فانه لو قال السيد لعبده من خالف امر ولدي فانه معاقب
فانه يحسن ان يعاقب على مخالفته اي امر كان له عرفا واذا كان امر النبي محمولا على
الايجاب مطلقا فامر الله تعالى اولى وايضا قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك عند كل صلاة دل على ان السواك غير مامور به وان كان مندوبا
بالاجماع وكذلك النهي فانه لا يكون عندنا لعين التحريم ولهذا فان الائمة لم تزل في
كل عصر ترجح في ايجاب العبادات وتحريم المحرمات الى الاوامر والنواهي ويعضون
بالايجاب والتحريم بالامر والنهي ويحتجون على المخالفين بذلك لا بالقرائن فدل
ان الامر والنهي لا يكونان لعين الايجاب والتحريم وعند ذلك فيلزم من كون ادم مخالفا
للامر والنهي ان يكون مذنبا مستحقا للوم والعقاب وان سلمنا انقسام الامر والنهي
الى ما ذكروه فلم لا يجوز ان اخراجه من الجنة وسلبه لباسه كان عقوبة له وانما قلنا ان ذلك عقوبة
لانه مضرة وكل مضرة فهو عقوبة عرفا وانما قلنا انه مضرة لان كل عاقل يتضرر بسلب
ما كان فيه من النعم كما يتضرر بحلول الالام والاوجاع به وربما كان ذلك عند المترفين
وارباب المروات اعظم من الاضرار بالالام ولهذا فان كثيرا من العقلاء قد يتمنى الهلاك

عند زوال نعمته واذا كان ذلك عقوبة له دل على صدور الاساءة والذنب عنه نظرا
الى ان العقوبة انما تحسن عرفا في حق المذنب دون من ليس بمذنب كيف وان العقوبة من غير
سابقة ذنب عند الخصوم ظلم وقد قال تعالى لا يظلم مثقال ذرة ثم ان اطلاق لفظ
المعصية عندهم على ما ليس باساءة ولا ذنب من باب المجاز والحقيقة في الاساءة ولا يخفى ان
ترك الحقيقة والعدول الى المجاز من غير دليل ممتنع قولهم ان حمل على الامر على الندب
والنهي على الكراهة منتفي بخلاف الايجاب والحظر ليس كذلك فان الواجب والمندوب
وان اشتركا في اصل الامر فليس الواجب مندوبا وزيادة حتى يكون الحمل على الندب
معنا بل كل واحد مختص بخاصية لا تحقق لها في الاخر والمنتفي انما هو القدر المشترك
وهو الامر وعند ذلك فليس القول بوقوع الشك في خاصية الواجب اولى من وقوعه
في خاصية الندب وعلى هذا يكون الكلام في النهي المشترك بين التحريم والكراهة
ويدل على ما ذكرناه انه اذا المعصية بالغي بقوله فغوى قولهم الغوي هو الخيبة ليس
كذلك بل هو الجهل على ما قاله صاحب المجمل وقد قال تعالى قال العوى هو الضلال عن
طاعة الله وكل ذلك من اسماء الذم ولا ذم على ما لا يكون اساءة وعلى هذا فقد خرج الجواب
عما ذكروه على الوجه الثاني من مخالفة النهي ويدل على ما ذكرناه تسميته ظالما قولهم
المراد منه انه احرم نفسه ما كان يصدد تحصيله من الثواب بتقدير الطاعة قلنا
فيلزم منه ان يكون جميع الاساءات ظلمة لانه قلما من الا ويحرم عليه ترك بعض المندوبات
ويكون بذلك قد احرم نفسه الثواب الحاصل من فعله ولا يخفى ما فيه من البعد وان سلمنا
صحة اطلاق الظلم بهذا المعنى غير انه مجاز فيه وحقيقة في المعصية وفعل المحرم
ولهذا فانه لا يتبادر الى الافهام من اطلاق لفظ الظلم غير الاساءة والمعصية
قلتم قالوا اطلاق اسم الظلم على فعل المحرم سطل من فسق وارتكب فعلا محرما فانه لا
يسمى ظالما فقد سبق جوابه في الفصل العشرين من خلق الاعمال ويدل على ما ذكرناه
قوله تعالى وان لم تغفر لنا وترحمنا قولهم المغفرة قد تطلق بمعنى الاصلاح مسلم
غير ان المشهور من اللغة ان المغفرة ماخوذة من الغفر والغفر قال صاحب المجمل وغيره
هو الستر ومن المعلوم انه لم يرد به ستر الطاعة وتغطيتها والا لما حسن قوله لنكونن
من الخاسرين فلم يبق الا ان يكون المراد به ستر الذنب وتغطيته ويدل على ما ذكرناه اطلاق

اسم التوبة عليه قولهم التوبة بمعنى الرجوع قلنا وان كان كذلك الا ان المتبادر من اطلاق
لفظ التوبة انما هو الندم على الذنب ومنه قوله عليه السلام الندم توبة فيكون لفظ
التوبة ظاهرا فيه ولا يجوز العدول عن الظاهر الى غيره من غير دليل ه الحجة الثانية
قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها حوا والضمير
في قوله فجعلا فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن
اتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما فتعالى
الله عما يشركون ووجه الاحتجاج بالاية ان المراد من قوله خلقكم من نفس واحدة ادم
عليه السلام ومن قوله وجعل منها زوجها ليسكن اليها حوا والضمير في قوله فجعلا
عائدا الى ادم وحوا لانه لم يسبق ما يعود اليه ضمير التثنية غيرهما وقوله شركا
عائد الى الله وذلك يدل على وقوع المعصية من ادم وحوا اما ان يكون في حالة النبوة
او قبلها وعلى كل التقدير فهو خلاف مذهب الشيعة فان قلتم انتم وان جوزتم الشرك على الانبياء
عقلا فالاجماع منا ومنكم على امتناع ذلك عليهم سمعا وعند ذلك فلا بد من التاويل قلنا
فيه وجوه الاول ان الضمير في قوله جعلا له شركا غير عائد الى ادم وحوا بل الى الذكور
والاناث من الكفار من ذرية ابويهما ويكون تقدير الكلام فلما اتى الله ادم وحوا
الولد الصالح الذي طلباه من الله عز وجل في دعائهما جعل كفارا اولادهما ذلك مضافا
الى عبد الله تعالى ويدل على صحة هذا التاويل قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون
فانه يشعر بان المراد بالشرك في قوله جعلا له شركا فيما اتاهما هو الجمع من جنسين
من اولاد ادم وحوا فليس فيه اذا كان الضمير في قوله تعالى فلما تغشاها وفي قوله
دعوا الله ربهما لئن اتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين وفي قوله فلما اتاهما صالحا عائدا
الى ادم وحوا وجب ان يكون الضمير في قوله جعلا له شركا فيما اتاهما عائدا الى ادم وحوا
حتى لا يكون الكلام مضطربا مختلفا وان سلمنا جواز الاختلاف في عود الضمير في الكلام
غير ان شرط الضمير ان يعود الى مذكور والمذكور انما هو ادم وحوا دون اولادهما قلنا
اما الاول فهو غير ممتنع لان الفصيح المصقع قد يستدل من خطاب الى غيره ومن كناية
الى خلافها ومنه قوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله
ثم قال وتعزروه وتوقروه يعني الرسول عليه السلام ثم قال وتسبحوه يعني مرسل الرسول

عليه السلام ثم قال وسيجيء يعني مرسل الرسول فالمحاورات مختلفة وان كان الكلام جملة
واحدة ومنه قول الشاعر مدي لك يا فتى وجميع اهلي وما لي انه منه اتاني ولم يقل
منك اتاني واما الثاني فلا نسلم عدم ذكر اولاد ادم وحوا بل هم مذكورون في قوله
هو الذي خلقكم من نفس واحدة والمراد به جميع اولاد ادم واذا تقدم مذكور ان عقبا
بضمير لا يليق باحدهما وجب اضافته الى من يليق به والشرك غير لائق بادم فوجب
عوده الى الكفار من اولاده وان سلمنا عدم ذكر الاولاد فيجوز ان يعود الضمير في
الكلام الى ما ليس بمذكور غير ممتنع ويدل عليه قوله تعالى حتى توارت بالحجاب يعني الشمس
ولم يسبق للشمس في الكلام ذكر ومنه قول الشاعر لعمرك ما يعني الشواعر امرئ
اذا احشرجت يوما وضاق بها الصدر والضمير في احشرجت عائد الى النفس وهي
غير مذكورة الوجه الثاني في التاويل ان الضمير في قوله جعلا له غير عائد الى الله تعالى
بل هو عائد الى ابليس وتحقيق ذلك انه قد روي ان حوا لما اثقل بها الحمل عند دنو
ولادتها عرض لها ابليس في غير صورته وقال لها يا حوا العل ما في بطنك بهيمة
قالت ما ادري ثم انصرف عنها فلما ازداد ثقل الولد في بطنها رجع اليها ابليس
فقال لها كيف تجدينك فقالت اني اخاف ان يكون الذي حرفتني به فاني لا استطيع
القيام اذا قعدت فقال لها ارايت ان دعوت الله ان يجعله انثى اما تسمينه باسمك وهل
ادم اسميه بابي وكان اسمه الحارث قالت نعم ثم انصرف عنها فقالت لادم لقد اتاني
ابليس يزعم ان الذي في بطني بهيمة واني لاجد به ثقلا وقد خفت ان يكون كما قال فجعلا
يدعوان الله تعالى ليؤتيهما صالحا اي ولدا سويا في الخلق لنكونن من الشاكرين فولدت
ولدا سويا فجاءهما ابليس وقال لم لا تسميه باسمي كما وعدتني فقالت وما اسمك فقال عبد
الحارث فسمته عبد الحارث ورضي بذلك ادم عليه السلام فمعنى قوله تعالى جعلا له شركا
فيما اتاهما اي لابليس في اسمه حيث سموا ولدهم عبد الحارث ثم انقطع الكلام وقال
تعالى الله عما يشركون يعني كما ذكره المذكورين في اول الاية ولا يمتنع الانتقال من
خطاب شخص الى خطاب غيره كما ذكرناه من قوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا
ونذيرا الوجه الثالث في التاويل ان الضمير في قوله جعلا له شركا عائد الى الولد
لا الى الله تعالى ولا الى ابليس ومعناه انهما طلبا من الله تعالى امثالا للولد الصالح

الذي اتاهما وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الضمير من اول الكلام الى اخره عائدا الى ادم وحوا وقوله
تعالى الله عما يشركون غير عائد الى هذا الاشراك المذكور فانه غير ممتنع ان يطلب منه
ولد صالح بعد اخر وانما المراد به الاشراك به تعالى ويكون الكلام منقطعا عن الاول كما سبق
تحقيقه والجواب قولهم الاجماع منا ومنكم منعقد على امتناع الشرك بالله تعالى على الانبياء
قلنا في حالة النبوة او قبل النبوة او قبل النبوة الاول مسلم والثاني ممنوع فانا ذكرنا من
مذهب القاضي ابي بكر ان ذلك غير ممتنع عقلا ولا سمعا ولم يثبت انه حالة اضافة الاشراك
اليه كان سيئا وان سلمنا امتناع الشرك بالله تعالى على الانبياء مطلقا غير انه لم يرد بقوله جعلا
له شركا في الالهية بل اراد به شركا في الطاعة له اي انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما
عبد الحارث على ما سبق تحقيقه والتاويل الثاني وطاعة ابليس وان لم يكن في الشرك بالله
تعالى فهي ذنب ومعصية فانه لا يامر بغير الشر والباطل قولهم الضمير في جعلا له شركا
عائد الى الذكور والاناث من اولادهما الكفار قلنا اولادهما وان كانوا مذكورين غير ان
السنة غير مذكورة والاصل في ضمير التثنية ان يعود الى المذكور لا الى غير المذكور اذ
هو ابعد عن اللبس والخلل وان سلمنا ان ضمير السنة مذكور غير ان الاصل عود الضمير
الى اقرب مذكور ولا يعني ان ادم وحوا اقرب مذكورا الى الضمير من اولادهما فكان عوده
اليهما اولى ولان الضمير في قوله تعالى فلما تغشاها وفي قوله دعوا الله ربهما وفي قوله
اتيتنا صالحا وفي قوله لنكونن من الشاكرين وفي قوله فلما اتاهما صالحا عائدا الى ادم وحوا
اولى اذ هو اقرب الى ضبط الكلام وحفظه عن الخبط والتخليط وان كان عوده الى غيرهما
جائزا كما ذكروه وقوله فتعالى الله عما يشركون عائد الى كفار مكة المذكورين في اول الاية
قولهم في التاويل الثاني الضمير عائد الى ابليس ومعناه انهما جعلا لابليس شركا
في اسمه حيث سميا ولدهما باسمه فهو ممتنع لوجهين الاول ان اسم ابليس لم يكن عبد الحارث
بل كان اسمه حارث فلم يكن التشريك في اسمه واقعا والثاني وان كان ذلك تشريكا
لابليس في اسمه غير ان ابليس غير مذكور في الاية والرب مذكور فيها ولا يخفى ان عود
الضمير في قوله جعلا له شركا عائدا الى الولد لا الى الله تعالى على ما ذكروه فهو ممتنع لوجهين
الاول ان طلب امساك الولد الصالح لا يكون جعلا لشرك الولد فان طلب الشيء غير جعل الشيء
الثاني ان المفهوم من قوله جعلا له شركا فيما اتاهما الولد الصالح في اتيا الولد لهما وليس

من انا هما الولد هو الولد فيمتنع عود الشرك اليه ه الحجة الثالثة قوله تعالى فنادى
نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال لما نوح انه
ليس من اهلك ووجه الاحتجاج بالاية ان الله تعالى كذب نوحا في قوله ان ابني من
اهلي بقوله انه ليس من اهلك فدل على كونه كاذبا والكذب عند الخصوم غير جايز على الانبيا
مطلقا لا بطريق العمد ولا السهو ولا التاويل فان قيل الباري تعالى لم يكذبه في
دعواه انه من اهله ومن نسبه وانما نفى ان يكون من اهله الذين وعدهم الله تعالى بنجاتهم
لانه تعالى كان قد وعد نوحا بنجاة اهله مستثنى من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق
عليه القول منهم ويحتمل ان يكون المراد به على ما قاله بعض اهل التفسير انه ليس من اهلك
بمعنى ان كفره اخرجه عن ان يكون حكمه كاحكام اهلك ولهذا قال تعالى على طريق التعليل
انه عمل غير صالح وان سلمنا انه لم يكن ابنه ولا من اهله على الحقيقة لكن قال بعض المفسرين
انه ولد على فراشه وقول نوح ان ابني من اهلي انما كان بناء على الظاهر وما يقتضيه الحكم
الشرعي وقوله تعالى انه ليس من اهلك ليس تكذيبا له فيما اخبر عنه في ظاهر الشرع
بل اخبارا له بالغيب الذي لا يعلم من خيانة امراته له والجواب قولهم لم يكذبه في اخباره
انه ابنه من اهله وانما اخبره انه ليس من اهله الذين وعده الله بنجاتهم قلنا قوله
تعالى انه ليس من اهلك اما ان يكون المفهوم منه مقابلا ومناقضا لما اخبر به نوح او لا
يكون كذلك فان كان مناقضا له فهو تكذيب له وان لم يكن مناقضا له فسؤاله نجاته
ذنب وتسببه ودليله امران الاول انه نقل اهل التفسير ان الله تعالى عاتب نوحا في ابنه
بقوله تعالى اني اعظك ان تكون من الجاهلين فبكى نوح بعد عتابه على ذلك بكاء عظيما
حتى صار تحت عينيه مثل الجداول من البكا وقال رب اني اعوذ بك ان اسالك بعد النهي
ما ليس لي به علم وذلك يدل على سابقة الذنب والاساءة بسؤاله ه الثاني انه قال والا
تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين وذلك ايضا يدل على سابقة الجريمة في سؤاله وعلى هذا
فقد خرج الجواب عما ذكروه من التاويل الثاني ه الحجة الرابعة قوله تعالى حكاية
عن ابرهيم عليه الصلاة والسلام فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا
احب الافلين الى قوله فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر ووجه الاحتجاج به
انه لا يخلو اما انه قال ذلك معتقدا او غير معتقد فان كان الاول فقد اعتقد الها غير الله تعالى

والثالث

وهو غير جايز عند الخصوم لا قبل النبوة ولا بعدها وان كان الثاني فقد كذب في
قوله هذا ربي والكذب ايضا غير جايز عندهم على الانبيا مطلقا فان قيل لا نسلم نقول
هذا ربي محمول على الكاذبا وبيانه من وجهين الاول انه انما ذكر ذلك على طريق الاستفهام
واسقاط حرف الاستفهام جايز للاستغنا عنه قال الاخطل كذبتك عينك ام رايت بواسط
وقال ابن ابي ربيعة ثم قالوا تحبها قلت بهرا عدد القطر والحصى والتراب وقال غيره
لعمرك ما ادري وان كنت داريا بسبع رمين الجمار ثمان وقد روي عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه قال في قوله تعالى فلا اقتحم العقبة ه الثاني
انه ذكر ذلك على طريق الفرض والتقدير في حالة نظره وفكره لينظر ما يودي اليه
ذلك الفرض من صحة او فساد فلا يكون بذلك مخبرا بقوله هذا ربي لكنه لا يكون
كاذبا فيه لوجهين الاول انه انما اخبر بذلك على مذهب قومه واعتقادهم وتقديره
هذا ربي على مذهبكم واعتقادكم ه الثاني انه اخبر بذلك على ظن ثم رجع عنه بالادلة
الى الحق لا يوصف بكونه كاذبا ولا بعد ما اخبر به قبيحا والجواب قولهم انه ذكر
ذلك بطريق الاستفهام من قلنا الاصل ان ما ورد على صورة الخبر ان يكون
خبرا فان حمله على هذا الاستفهام يستدعي اضمار حرف الاستفهام قلنا الاصل ان ما ورد
على صورة الخبر ان يكون خبرا ولا يخفى ان الاضمار في الكلام على خلاف الاصل فانما يصار
اليه لدليل ولا دليل ولا يمكن حمله على الاستفهام لنفي الكذب عنه لافضائه الى الدور
من حيث انه يتوقف حمله على الاستفهام على احالة الكذب عليه واحالة الكذب عليه
متوقف على حمله على الاستفهام وهو محال وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه
من التاويل الثاني قولهم انه اخبر بذلك على مذهب قومه فهو زيادة اضمار فيما اخبر به
والاصل عدمه الا ان يدل الدليل عليه ولا دليل على ما سبق في التاويل الاول
قولهم انه اخبر بناء على ظنه قلنا اذا كان ظانا ان الكوكب ربه فقد اعتقد في حالة ظنه
الها غير الله وهو شرك لا محالة وان لم يعد في العرف كاذبا في اخباره ه الحجة
الخامسة قوله تعالى حكاية عن ابرهيم لما قال له قومه وقد كسر الاصنام لقوله تعالى
انت فعلت هذا بالهتنا يا ابرهيم قال بل فعله كبيرهم هذا وعنى به اكبر اصنامهم واضاف
التكسير اليه فكان كاذبا فيه وذلك اما ان يكون قبل النبوة او في حالة النبوة وعلى

ف

كل التقديرين فهو خلاف مذهب الخصم فان قيل لا نسلم انه اضاف التكسير الى الصنم
بل المراد من قوله بل فعله كبيرهم نفسه لان الانسان اشرف من الاصنام وان سلمنا انه
اضاف التكسير الى الصنم لكن لا نسلم انه اضافه اليه مطلقا بل معلقا بشرط
وهو قوله ان كانوا ينطقون ومعلوم انهم لا ينطقون ولا يخفى انه يلزم من انتفاء الشرط
انتفاء المشروط وان سلمنا انه اضاف التكسير الى الصنم غير مشروط بالنطق فمعناه
انه الحامل لابرهيم على تكسير الاصنام لموضع غيظه منه بسبب ما راى من تعظيم قومه
له والفعل كما يضاف حقيقة الى المباشر يضاف الى الحامل عليه والجواب قولهم لا نسلم
انه اضاف التكسير الى الصنم قلنا دليله قوله بل فعله كبيرهم هذا الذي على عنقه
الفاس لانه كان وضع الفاس الذي كسر به الاصنام على عنق الصنم وفهم القوم
ذلك من اشارته والاصل حمل اللفظ على ما هو صريح فيه ولا يعدل عن ظاهر اللفظ
من غير دليل قولهم انه اضاف التكسير الى الصنم مشروطا بنطق الاصنام لا نسلم ذلك
بل المشروط بنطقهم انما هو السؤال وهو قوله فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قولهم انه
اضاف التكسير اليه لانه الحامل له على التكسير لموضع غيظه منه ليس كذلك لان غيظه
منه يجب ان يكون حاملا على كسره لا على كسر غيره كيف وان هذه التاويلات على خلاف
ما روي الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لم يكذب ابرهيم عليه السلام غير ثلاث
مرات وكلهن جادل بهن عن دينه وهي قوله اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم هذا
وقوله لسارة هذه اختي بجبار ولم اخذها ان الحجة السادسة قوله تعالى
حكاية عن ابرهيم عليه السلام فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم ووجه الاحتجاج
به ما روي اهل التفسير انه كان ابرهيم عليه السلام من اهل بيت ينظرون في النجوم
وكان اذا اراد احدهم امرا نظر الى السماء فقول اني ارى انه يصيبني كذا وكذا وكان ذلك
معروفا من اهل بيته وانه كان لقومه عيد يخرجون اليه ولا يحلفون بعدهم الا مريضا
فلما هم ابرهيم عليه السلام بكسر اصنام قومه نظر الى السماء ليلة ذلك العيد وقال لاصحابه
اني ارى اشتكي غدا وذلك قوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم اي مريض
وانه اصبح من الغد معصوب الراس لتتميم ما في نفسه من كسر الاصنام وكان كاذبا
فيه ويدل عليه قوله عليه السلام لم يكذب ابرهيم اكثر من ثلاث مرات على ما بينا وبه در

كل تاويل يقال هاهنا وذلك اما ان يكون في حالة النبوة او قبلها وعلى كل التقديرين
فهو حجة على الخصوم الحجة السابعة قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام
رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ووجه الاحتجاج به
انه لا يخلو اما ان يكون مطمئنا بان الله تعالى يقدر على احياء الموتى او لا يكون مطمئنا بذلك
لا جائز ان يكون مطمئنا والا لما حسن قوله ولكن ليطمئن قلبي فان طلب تحصيل الحاصل محال
وان لم يكن مطمئنا بذلك فهو شاك متردد في قدرة الله تعالى على احياء الموتى والشك
في ذلك عند الخصوم غير جائز على الانبياء مطلقا قبل النبوة وفي حالة النبوة كيف وان
ذلك انما كان في حال نبوته على ما نقله الرواة وان قيل ان ابرهيم لم يكن شاكا في قدرة الله تعالى
على احياء الموتى ولا في الاية دلالة على ذلك بل سؤاله يحتمل وجوها الاول انه سال
تكثير الدلائل ليكون ابعد عن اعتراض الشبه وانفي الخواطر والوساوس الثاني انه
روي جعفر الصادق ان الله تعالى اوحى الى ابرهيم اني اتخذت نبيا خليلا وعلامته اني
احيي الموتى بسبب دعائه فوقع في نفسه انه ذلك الخليل قال الله تعالى ذلك ليطمئن
قلبه انه الخليل الثالث انه لما قال النمرود بن كنعان لابرهيم عليه السلام انت تزعم ان
ربك يحيي الموتى وانه قد ارسلك الى يدعوني الى عبادته فاسأله ان يحيي لنا ميتا ان كان
قادرا على ذلك وان لم يفعل قتلتك فيحتمل ان يكون قد سال الله احياء الموتى ليطمئن قلبه
وما من من القتل لا ليطمئن قلبه بقدرة الله تعالى على احياء الموتى ولا انه كان شاكا في
ذلك الرابع انه يحتمل ان يكون قد سال ذلك لاجل قومه لدفع الشك والشبه
عليهم ويكون معنى قوله ليطمئن قلبي من جهة قومي والجواب قولهم انما سال تكثير الدلائل
لقصد دفع الشبه قلنا اما ان يكون عالما متيقنا بقدرة الرب على احياء الموتى ولا يكون
متيقنا لذلك فان كان الاول فعروض الشبه والتشكيكات ممتنع وان كان الثاني
فهو المطلوب وما ذكروه عن جعفر الصادق فلا نسلم صحة نقله وما ذكروه من التاويل
الثالث فهو بعيد لانه لو كان المقصود ما ذكروه لقال ابرهيم كيف تحيي الموتى ولم يقل
ارني اذ لا يلزم من رؤيته لذلك رؤيتهم ولا يكون محذور القتل عنه مندفعا وما ذكروه
من التاويل الرابع فبعيد ايضا والا لقال ابرهيم ولم يقل ارني كيف وان ما ذكروه من
هذه التاويلات فعلى خلاف ما روي اهل التفسير فانهم رووا ان سبب سؤال ابرهيم

لذلك انه من حوت ميت نصفه في البحر ونصفه في البر ودواب البر والبحر
ياكل منه فاخبر الشيطان بالة استبعادا رجوع ذلك حيا مولفا مع تفرق اجزايه
وانقسام اعضايه في بطون حيوانات البر والبحر فسال الله تعالى ما ضمنته الاية
الحجة الثامنة قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام والذي اطمع ان يغفر
لي خطيتي يوم الدين اثبت ان له خطيئة وصرح بها وهو اما ان يكون قد اقترفها
في حال النبوة او قبلها وعلى كل التقديرين فهو حجة على الخصوم الحجة التاسعة
قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام واجنبني وبني ان نعبد الاصنام ووجه
الاحتجاج به انه لا يخلو اما ان يكون عبادة الاصنام عليه جايزة عقلا او غير جايزة
فان كان ذلك غير جايز فلا معنى لطلب دفع ما هو ممتنع الوقوع عقلا وان كان
جايزا فهو خلاف مذهبهم في امتناع وقوع الكفر من الانبيا عقلا وسوا كان في حال
النبوة او قبلها الحجة العاشرة قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام رب
اجعلني مقيم الصلاة ووجه الاحتجاج من هذه الاية كوجه الاحتجاج من التي قبلها
الحادية عشرة قوله تعالى حكاية عن يوسف وامراة العزيز ولقد همت به وهم بها
ووجه الاحتجاج بهذه الاية انه وصفه بالهم بها والهم بالشي في اللغة هو العزم
عليه ومنه قوله تعالى اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم قال اهل
التفسير اراد بذلك انهم عزموا عليه واردوه ومنه قول الشاعر

همت بلا فعل وكدت وليتني ... تركت على عثمان تبكي حلايله

والمراد به عزمت وقال حاتم الطايي ولله صعلوك يساور همه ... يمضي على الايام والدهر مقبلا
واراد به يساور عزمه ولان المتبادر الى الفهم من قول القايل هم بفعلان كذا انه عزم
عليه وعلى هذا فيكون معنى قوله تعالى ولقد همت به وهم بها العزم على الفاحشة
والعزم على الفاحشة حرام ومعصية وذلك لنا ان نكون قد وقع فيه قبل النبوة او في
حالة النبوة وعلى كل حال فهو خلاف مذهب الخصوم فان قيل وان سلمنا ان الهم
قد يطلق بمعنى العزم غير انه قد يطلق ايضا على خطور الشي بالبال من غير عزم عليه ويدل
عليه قوله تعالى اذ همت طايفتان منكم ان تفشلا ولم يريدا العزم على الفشل لانه
معصية وقد قال والله وليهما والله تعالى لا يكون ولي العاصي ومن عزم على الفرار

عن نصرة نبيه ويدل على ذلك ايضا قول كعب بن زهير فكم فيهم من سيد متوشح ... ومن فاعل الخيرات
فرق بين الهم والعزم وهو دليل الافتراق في المعنى وقد يطلق الهم بمعنى المقاربة ومنه
يقال هم فلان بكذا وكذا اي قارب ان يفعله فقال ذو الرمة

اقول لمسعود بحرعا مالك ... وقد هم دمعي ان يجل اوابله

وصفا الدمع بالهم واراد به انه قارب ان يخرج لاستحالة العزم على الدمع وقد يطلق الهم بمعنى الشهوة
وميل الطبع ولهذا يصح ان يقول القايل هذا امس من همي اي مشتهى لي وهذا
ليس من همي او هو غير مشتهى لي وعلى هذا فليس القول الهم في الاية على العزم
اولى من غيره من الاحتمالات وليس في باقي الاحتمالات على غير العزم معصية سلمنا
ان الهم في الاية ليس هو نفس ذاتها لان الذوات حال بقايها لا تتعلق الارادة بها
بل فعل في ذاتها وهو غير معين ولا مذكور وعند ذلك فليس حمل الهم على الفاحشة اولى
من حمله على غيرها من ضرب امراة العزيز ودفعها عن نفسه او عزله لك عن ضروب
الافعال فيها التي ليست معصية سلمنا ان الهم كان بالمعصية والزنا غير ان الكلام فيه
تقدم وتاخير وتقديم ولقد همت به لولا ان راى برهان ربه لم يهم بها وليس في ذلك
ما يدل على وقوع العزم على الزنا غير ان معنى ما يدل على عدمه ودليله قوله تعالى
كذلك لنصرف عنه السوء والفحشا وايضا قوله تعالى حكاية عن يوسف ذلك ليعلم
اني لم اخنه بالغيب يعني العزيز ولو كان قد عزم على المعصية لكان خايبا له وايضا
قوله تعالى حكاية عن امراة العزيز ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وانه لئن لم يفعل ما امره به ليسجنن
وايضا قول العزيز لما راى القميص قد قد من دبر انه من كيدكن ان كيدكن عظيم
قوله رب السجن احب الي مما يدعونني اليه والا تصرف عني كيدهن اصب اليهن واكن من
الجاهلين فاستجاب له ربه فصرف عنه كيدهن وذلك يوذن ببراته من كل معصية
وايضا قوله تعالى قلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء والجواب قولهم ان الهم
قد يطلق بمعنى خطور الشي بالبال من غير عزم عليه قد بينا ان الهم عبارة عن العزم بما
ذكرناه واما الاية فلا نسلم ان المراد بالهم فيها على الفشل غير العزم اذ هو غير ممتنع
عليهم بالاجماع وقوله تعالى والله وليهما غير مناف للمعصية من الطايفتين فلا
كانوا معصومين عن الذنوب وهو خلاف الاجماع منا ومن الخصوم وقولهم انه قد

الشاعر بين الهم والعزم قلنا لفظا او معنى الاول ممنوع والثاني مسلم فلين قالوا فيلزم
ما ذكرتموه الترادف في الالفاظ والاصل عدم اختلاف الالفاظ اختلاف معانيها
قلنا ويلزم من اختلاف المعنى ان يكون لفظ الهم مشتركا في مدلولاته او مجازا في بعضها
حيث قيل اطلاقه بازاء العزم وخطور الشيء بالبال وكل واحد من الاصلين مرين على خلاف
الاصل ايضا وعند التعارض يسلم لنا ما ذكرناه من دليل اطلاق الهم بازاء العزم ولن سلمنا
صحة اطلاق الهم بمعنى خطور الشيء بالبال غير انه حقيقة فيما ذكرناه بدليل تبادره الى الفهم
من اطلاق اللفظ على ما سبق ويلزم ان يكون مجازا في ما عداه والا كان لفظ الهم مشتركا
وكل واحد منهما وان كان على خلاف الاصل لكونه مخلا بالتفاهم المقصود من وضع
الالفاظ من جهة توقف فهم المدلول منها على القرائن المضطربة غير ان محذور ذلك
في الاشتراك اعظم منه في التجوز لزوم ذلك في اللفظ المشترك دايما وفي جميع
محامله بخلاف المجاز حيث انه لا يفتقر الى القرينة في جميع محامله ولا دايما ولذلك
كان استعمال اهل اللغة الالفاظ المجازية اكثر من استعمالهم للالفاظ المشتركة
ولولا انها اوفى بتحصيل مقصودهم لما كان كذلك ووجه التجوز انه لما كان خطور الشيء
بالبال قد يفضي الى العزم عليه في الاكثر سمي باسم ما يؤول اليه كما في قوله تعالى انك
ميت وانهم ميتون ونحوه واذا ثبت انه حقيقة في العزم مجاز في غيره فيمتنع ترك
الحقيقة من غير دليل وعلى هذا يكون الجواب عما ذكروه من الاحتمال الثاني والثالث
قولهم سلمنا ان الهم عبارة عن العزم غير ان المعزوم عليه غير معين فامكن حمله على دفعها
او ضربها فهو ممتنع لوجوه اربعة الاول انه لو اراد به العزم على غير المعصية فما يكون
دافعا للمعصية لم يكن في قوله تعالى لولا ان راى برهان ربه فايدة اذ البرهان
لا يكون صارفا عنه وكل ما يقال في ذلك من الاحتمالات فبعيدة عن مذاق العقول
فلا يمكن الحمل عليه الثاني هو ان الكلام في قوله تعالى ولقد همت به وهم بها خرج
مخرجا واحدا وذلك مشعر باتحاد المفهوم منهما نظرا الى سياق الكلام والهم في
حقها محمول على العزم على الزنا فكذلك في حقه ولا يصار الى خلاف ما يظهر من اللفظ
الا لدليل ولا دليل الثالث هو ان لفظ الهم بالمراة ظاهر بعرف الاستعمال في الوطء
لا في غيره من الافعال ولهذا فانه لو قال القايل هم فلان بفلانة فانه لا يتبادر الى

الفهم منه غير الاهتمام بوطيها الرابع قال ابن عباس في معنى قوله وهم بها انه
حل هميان سراويله وجلس منها مجلس الخاتن وقال مجاهد اما همها به انها استلقت
له واما همه بها انه قعد بين رجليها ونزع ثيابه قولهم في الكلام تقدم وتاخير على ما
ذكروه فهو ممتنع لوجهين الاول هو انه يلزم مما ذكروه تقدم جواب لولا عليها وهو غير
جايز ولهذا فانه لا يحسن ان يقال قام زيد لولا عمرو وقصدك لولا بكر الثاني هو
ان جواب لولا لا يكون الا بالام كما في قوله تعالى فلولا انه كان من المسبحين للبث
في بطنه الى يوم يبعثون كيف وان ما ذكروه يوجب رفع فهم بها وهو خلاف ما نقله ارباب
التفاسير فان قيل لم لم يكن قوله وهم بها جوابا لقوله لولا ان راى برهان ربه لكان
جواب لولا محذوفا وليس القول بامتناع تقدم جواب لولا عليها اولى من امتناع
حذف جوابها قلنا ليس كذلك فان حذف الجواب جايز في اللغة وقد ورد به
القران وشعر العرب اما القران فقوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان الله
رؤف رحيم معناه ولولا فضل الله عليكم لهلكتم او خير ذلك واما الشعر فقول الربيع بن
قلوا انها نفس تموت سويه ولكنها نفس تساقط انفسا واراد قلوا انها نفس
تموت لعسب غير انه حذف الجواب اعتمادا على اقتضاء الكلام له ولم يصح ورود
تقدم جواب لولا عليها فكان ممتنعا وعلى هذا فجواب لولا ان راى برهان ربه
المحذوف لزنا بها فقولهم معنا ما يدل على عدم ذلك ممنوع وقوله تعالى كذلك لنصرف
عنه السوء والفحشاء والمراد به ما سوى الهم بها والا كان جواب لولا متقدما
عليها ومن غير لام وهو ممتنع كما سبق كيف وان ما ذكرناه يدل على الهم بها بخصوصه
وما ذكروه يدل على نفيه بعمومه ولا يخفى ان دلالة الخاص مقدمة على دلالة
العام من حيث انه يلزم من العمل بعموم العام ابطال دلالة الخاص ولا يلزم من العمل
بالخاص ابطال دلالة العام بالكلية والجمع بين الادلة اولى من تعطيل الواحد منها
والعمل بعموم الاخر وقوله ليعلم اني لم اخنه بالغيب ليس هو كلام يوسف بل هو
كلام امراة العزيز ولهذا وقع مسوقا على كلامها حيث قال وقالت امراة العزيز
الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين ذلك ليعلم اني لم اخنه

بالغيب والضمير في اخنه عايد الى يوسف دون زوجها لان زوجها قد خانته
في الحقيقة بالغيب وقوله امراة العزيز وانه لمن الصادقين يعني في ادعايه عدم
مراودته لها وليس في ذلك ما يدل على عدم همه بها وقوله انه من كيدكن يعني بذلك
المراودة ولا شك انها لم توجد من يوسف وقوله رب السجن احب الي مما يدعونني
اليه وقوله والا تصرف عني كيدهن يعني الوقوع في الزنا وقوله فاستجاب له
ربه فصرف عنه كيدهن يعني الوقوع في الزنا وليس في ذلك ما يدل على عدم
همه بها وقول نسا المدينة حاش لله ما علمنا عليه من سوء ليس فيه ما يدل على
عدم الهم بها والعزم عليها في نفس الامر الثاني عشرة قوله تعالى حكاية
عن يوسف وابويه واخوته ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا ووجه
الاستحجاج به ان يعقوب سجد ليوسف ويوسف رضي بسجود ابويه واخوته له
والسجود لغير الله معصية ففعله معصية فيكون يعقوب عاصيا وكان نبيا
والرضى به معصية لان الرضى بالمعصية معصية فيكون يوسف عاصيا وكان نبيا
فان قيل يحتمل ان يكون المراد من ذلك انهم سجدوا لله شكرا من اجله حيث راوه
على اكمل حالة من الرفعة في الدنيا والاخرى وجمع الله تعالى بينه وابويه واخوته
ومن فعل فعلا لاجل غيره يصح ان يقال فعل له كما يقال انما صنعت لشفائي من
مرضي وصليت لقدوم اخي ويحتمل انهم سجدوا لله شكرا وكان يوسف قبله
لسجودهم وسجودهم الى جهته كما يقال صلى فلان للقبلة وسجد لها اي الى جهتها وان
كان السجود ليس الا لله تعالى قلنا اما ذكروه ممتنع لوجوه ثلاثة الاول انه
على خلاف الظاهر من اللفظ فلا يجوز المصير اليه الا بدليل ويستقبح في كل ما
يجعلونه دليلا ان الثاني انه على خلاف ما ذكره ارباب التفاسير من ان سجودهم كان
تعظيما له لا على طريق العبادة له كما كان عادة الناس في ذلك الزمان من تعظيم
ملوكهم بالسجود لهم عند دخولهم عليهم وكذلك في زمننا هذا الثالث انه على خلاف ما
فسر به يوسف رؤياه في قوله اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لي
ساجدين من ان الكواكب اخوته فانهم كانوا احد عشر والشمس امه والقمر ابوه وذلك

يعني الزنا فانه هو الذي عاد عليه

قوله هذا تاويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا الثالث عشر قوله تعالى
حكاية عن موسى عليه السلام ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها فوجد فيها رجلين
يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من
عدوه فوكزه موسى فقضى عليه ووجه الاحتجاج به ان فعله اما ان يكون معصية
او لا يكون معصية فان لم يكن معصية فلا معنى لندمه وقوله هذا من عمل الشيطان
وقوله اني ظلمت نفسي فاغفر لي وان كان معصية فهو المطلوب وسواء كان ذلك
حالة النبوة او قبل النبوة اذ هو خلاف مذهب الخصوم فان قيل الكلام على هذا
من وجهين اجمالا وتفصيلا اما الاجمال فهو انه لا يخلو اما ان يكون قتله عمدا
او خطا فان كان عمدا فاما ان يكون بحق او بغير حق فان كان الاول فليس بمعصية
لا صغيرة ولا كبيرة وان كان الثاني فهو ممتنع لان القتل العمد من غير حق كبيرة
وذلك غير واقع من الانبيا وان كان خطا فليس بمعصية اصلا وسواء كان
بحق او بغير حق واما التفصيل فهو انه لم يقصد قتله وانما قصد
الخلاص ودفع الظلم وذلك مما يعفى عن الغير كما هو جار عن النفس وانتفاء
الوكزة والقتل كان خطا والخطا ليس بمعصية وان سلمنا انه قصد قتله غير
انه من الجايز ان الله تعالى كان قد عرف موسى استحقاق ذلك القبطي للقتل بكفره
وندبه الى تاخيره الى حالة التمكن فلما راى موسى عليه السلام منه الاقدام على رجل
من شيعته تعمد قتله وترك المندوب وتعمد قتل من يجوز له قتله ليس بمعصية
وترك المندوب ليس بمعصية وعلى هذا فندمه كان على ترك ما ندب اليه وهو
المراد من قوله ظلمت نفسي وقوله هذا من عمل الشيطان وقوله فاغفر لي فالمراد
منه قبول الاستغفار وهو الثواب عليه والجواب عن الاجمال ان المانع
ان يكون القتل الصادر منه عمدا من غير استحقاق قولهم انه كبيرة قلنا نحن وان
وافقناكم على امتناع صدور الكبيرة من النبي حال نبوته فلا نسلم امتناع صدورها
من قبل نبوته وموسى حال قتل القبطي لم يكن نبيا بدليل قوله تعالى حكاية عن قول
فرعون لموسى لما ارسل اليه الم نربك فينا وليدا ولبثت فينا من عمرك سنين وفعلت
فعلتك التي فعلت يعني قتل القبطي وانت من الكافرين اي الجاحدين لنعمتي فقال

موسى فعلتها يعني قتل القبطي وانا من الضالين اي الجاهلين والنبي لا يكون جاهلا
ثم قال ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فدل انه لم يكن
حالة قتل القبطي نبيا وان سلمنا امتناع صدور الكبيرة من الانبياء مطلقا وان
القتل الصادر منه كان خطأ فلا يلزم من ذلك امتناع صدور الصغيرة منه حالة قتله
اما نفس الوكزة او ما لا رمها ويدل عليه ما ذكرناه من ندمه وقوله هذا من عمل الشيطان
وقوله ظلمت نفسي فاغفر لي وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من الوجه الاول في
التفصيل قولهم في الوجه الثاني من التفصيل انه من المحتمل ان الله تعالى كان قد
عرف موسى استحقاق القبطي القتل باطل بما بينا من ان موسى في ذلك الوقت لم
يكن قد اوحي اليه بعد ولا كان رسولا وعلى هذا فقد بطل ما فرعوه من تخريج الاحتمالات
على ترك المندوب من باب خبر قتل القبطي والسابعة عشر قوله تعالى حكاية عن موسى
عليه السلام والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه ووجه الاحتجاج به انه لا يخلوا
اما ان يكون قد صدر من هارون ذنب يستحق به ايقاع ذلك الفعل به او انه لم يصدر
منه ذلك فان كان الاول فقد اذنب هارون وان كان الثاني فموسى يكون مذنبا باذايه
لهرون وانهما قدر فهو شي فان قيل انما يلزم ما ذكرتموه ان لو كان اخذ موسى براس هارون
على طريق الغضب والضرب له وليس كذلك بل انما كان اخذه براس اخيه وجره اليه
لانه راه على جزع عظيم لما جرى من قومه من عبادة العجل على سبيل التوجع له والتسكين
لقلقه كما يفعل الواحد منا عند ما اذا اراد اصلاح عضان وتسكين من اصابته
مصيبة ويحتمل ان موسى لما غلب عليه من الحزن واستيلاء الفكر لما اخبره قومه من بعده
انه اخذ براس اخيه يجره اليه لا على طريق الايذاء له بل كما يفعل الانسان بنفسه عند
حدوث مصيبة من عض يده وشقه وقبضه على لحيته واجرى موسى لهرون في ذلك
مجرى نفسه لانه كان اخاه وشريكه فيما ناله من خير وشر وتقدير هذه الاحتمالات
فلا يلزم شي مما ذكرتموه ويحتمل انه اخذ براسه اليه ليصره سرا حذرا من الله تعالى ان من
الفتور كما جرت العادة قلنا لا يخفى على كل عاقل بعد هذه التاويلات وخروجها
عن مذاق العقل مع بعدها فيمتنع القول بها اما ما ذكروه من التاويل فهو ممتنع
لثلاثة اوجه الاول انه اخذ بلحيته وبراسه لقوله تعالى حكاية عن هارون لا تاخذ

بلحيتي ولا براسي والعادة غير جارية بجر لحية الانسان عند قصد تسكين غضبه وجرنه
الثاني قوله اني خشيت ان تقول فرقت بين بني اسرائيل وهذا العذر غير لائق من طلب
كف موسى عن الاخذ براسه على سبيل الاشفاق وازالة الغيظ عنه الثالث قوله
فلا تشمت بي الاعدا والاخذ بالراس واللحية على جهة الاشفاق وتسكين الحزن
والغيظ لا يحقق به شماتة الاعدا فدل على ان ذلك انما كان على طريق الغيظ وقصد
الايذاء وبهذه الوجوه الثلاثة يبطل ما ذكروه من الاحتمال الثاني ايضا ولخصه
وجه اخر وهو ان ما ذكروه على خلاف العادة اذ العادة عند استيلاء الفكر
والحزن على الانسان ان يفعل ما ذكروه بنفسه لا بغيره ولا سيما جذب راس الغير
ولحيته وما ذكرناه ايضا يبطل ما ذكروه من الاحتمال الثالث ان الخامسة عشر قوله
تعالى في قصة داود عليه السلام وهل اتاك نبا الخصم اذ تسوروا المحراب الى
قوله فخر راكعا واناب ووجه الاحتجاج من ذلك ان المفسرين باجمعهم رووا ان
داود كان يوما في محرابه فراى فرسه فراعه ذلك فقال من اتى فقالا له نحن
قرناك اللذان تحفظانك من ان تعصي او تخطي فقال لهما تحلبا لي وحربا
فعلا فقالا انا اليوم فلا يدخل علي احد ولا اخرج الى احد ولا ابرح اصلي واقرا
الى الليل فبينا هو كذلك اذ نظر الى كوة فراى منها طايرا احسن شي يكون بعضه
ذهب وبعضه من ياقوت فاعجبه ثم اعرض عنه فوقع الطاير في البيت فقال داود
في نفسه لو قمت واخذت هذا الطاير فاريته للناس لكان اية فقام اليه فجعل
يطير الى ان وقع في الكوة فاهوى اليه في الكوة فاذا بامراة تغتسل فلما راها
نسي صلاته فراءه وجعل يطيل النظر اليها فلما راته تراءت منه شعرها فراده
ذلك اعجابا بها ونظره اليها مع الاطالة معصية لا محالة ثم انه عرض لها في نفسه
فقالت له زوجي غايب وانت الملك والنبي وما ادري ما اقول لك وكانت امراة
اوريا بن حنان فاستدعاه من غيبته ثم انه قدمه على بعض الجيوش ولما نازله بعض
الحصون بقصد قتله فرمي من الحصن بحجر فقتله فتزوج بامراته ولا يخفى ان قصده
لذلك معصية فارسل الله تعالى له ملكين في صورة خصمين لسكاه على خطيئته
وذلك قوله تعالى وهل اتاك نبوا الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله لقد ظلمك

بسؤال نعجتك الى نعاجه وقد قيل انه اخطا ايضا في المبادرة الى قوله لقد ظلمك بسؤال
نعجتك الى نعاجه قبل سماع كلام الخصم الاخر ثم انه لما قضى بينهما نظر احدهما الى الاخر
وضحك ثم صعد الى السما وهو يراهما فعلم داود ذنبه وما صنع فخر ساجدا يبكي ويتضرع
الى ان نبت الشجر حول راسه من دموعه ولم يرفع راسه حتى جاه ملك فامره برفع
راسه وقال له ان الله تعالى قد غفر لك ذنبك وذلك قوله تعالى وظن داود ان
ما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا واناب فغفرنا له ذلك وان له عندنا لزلفى وحسن
مآب وروي ان الله تعالى لما غفر له اوحى اليه اما الذنب فقد غفرته لك ولكن
ذهبت التي كانت بيني وبينك وروي انه لما اصاب داود الخطيئة نفرت الوحش
من حوله فقال الهي رد علي الوحش لانسها فردها عليه فرفع صوته بقرا فاصغى
باسماعهن اليه ثم نادينه هيهات يا داود ذهبت الخطيئة بحلاوة صوتك فان قيل ما
ذكرتموه عن امراة اوريا بن حنان من قصد النظر اليها وقصد قتل اوريا وقوله تعالى
وهل اتاك نبو الخصم اذ تسوروا المحراب فقد قيل في تاويله ان المتسورين على داود انما
كانوا من البشر وان لفظ النعاج محمول على حقيقته لا على الكناية عن النسا وفزعه منهم انما
كان لانهم دخلوا عليه في غير وقت الدخول وذلك لا يدل على معصية والحمل على هذا
التاويل اولى من تقدير صدور المعصية من النبي وتقدير تبكيته من الله تعالى بالملائكة
وقولهم خصمان بغى بعضنا على بعض الى قوله واهدنا الى سوا الصراط حيث انه يلزم
منه كذب الملائكة في قولهم خصمان بغى بعضنا على بعض ولم يكن كذلك وللاضمار في
كلامهم وتقديره ارايت لو كنا كذلك وكل واحد من الامرين بعيد ويلزم منه ايضا الكذب
في قولهم ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها ان حمل
على الطلاقة حيث لم يكن له نعجة ولا اخيه نعاج ولا قال ذلك وان يقدر في الكلام ما
ذكرناه ولا يخفى امتناع الكذب على الملائكة وبعد الاضمار والتقدير في الكلام وان سلمنا
ان المتسور عليه كانوا ملائكة لقصد غيبه فليس في ذلك ما يدل على كونه مذنبا فانه روي
ان اوريا بن حنان خطب امراة وكان من عادة اهل ذلك الزمان انه اذا خطب واحد امراة
لا يزوج من الخاطب الثاني الا بعد تركها من الخاطب الاول فخطبها داود بعد اوريا وزوجها
اهلها منه لميلهم اليه وروي ايضا انه وقعت عينه على امراة اوريا فاعجبته فسال ان ينزل

عنها لينتزوجها لان ذلك كان مباحا لهم فنزل الملك لعتابه على ذلك مع كثرة نسايه
ومراجعته لاوريا وان كان ذلك مباحا وليس بمعصية وقولكم انه اخطا بالمبادرة
الى الجواب قبل سماع كلام الاخر ليس كذلك فانه انما حكم بذلك بتقدير ان يكون الامر على ما
ذكر وقوله تعالى وظن داود انما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا واناب فلم يخل عن
ثابته وذنب صدر منه بل انما كان ذلك على سبيل الانقطاع الى الله تعالى والخضوع
له والتذلل بين يديه تعظيما له وشكرا وقوله تعالى فغفرنا له ذلك معناه انا
قبلنا منه ذلك وكتبنا له ثوابه لانه لما كان المقصود من الاستغفار انما هو الثواب
قيل في جوابه غفرنا اي فعلنا ما هو المقصود من الاستغفار والذي يدل على صحة
جميع ما ذكرناه وان داود عليه السلام لم يذنب قوله تعالى مرتبا على القصة المذكورة
وهي قوله وهل اتاك نبا الخصم اذ تسوروا المحراب يا داود انا جعلناك خليفة في
الارض وقوله تعالى وان له عندنا لزلفى وحسن مآب ولو كان في القصة المذكورة
عاصيا مذنبا لما كان ترتيب الاكرام والتعظيم له ملايما للقصة بل كان من
قبيل الترتيب على العلة من صدر ما تقتضيه والجواب انما انكار صحة ما ذكرناه
من القصة فهو خلاف المشهور بين جماعة المفسرين بمجرد التشهي واتباع الهوى
من غير دليل فلا يقبل قولهم ان المتسورين عليه كانوا من البشر فهو ايضا من خرصات
الخصوم واختلاقاتهم البعيدة وهو على خلاف اتفاق الرواة المشهورين الثقات
العارفين من المفسرين وما ذكروه من الترجيح بين ما ذكرناه من القصة وبين ما ذكروه
من الاحتمال فهو مع كون ما ذكروه منقولا وليس كذلك بل انما ذكروه انما هو مجرد
احتمال والمنقول ما ذكرنا ولا ترجيح لغير المنقول على المنقول قولهم سلمنا
ان الداخلين عليه كانوا ملائكة ولكن ليس في ذلك ما يدل على كونه مذنبا قلنا دليله
ما اسلفناه بالروايات عن الثقات من كثرة بكايه وتضرعه وتفرق الوحش من حوله
وقوله تعالى فغفرنا له ذلك وقد بينا فيما تقدم ان المغفرة تستدعي سابقة الذنب
وعلى هذا فما ذكروه من الروايات اما ان يكون مشتملة على الذنب او غير مشتملة عليه
فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني كان الترجيح لما ذكرناه من الرواية
لما فيها من موافقة الظواهر الدالة على كونه مذنبا قولهم انه رتب على القصة

ما يلايمها سقديره قوله كونه مذنبا قلنا ما ذكروه انما كان مرتبا على استغفاره وسجوده
وخضوعه وبكائه وندمه على ذنبه لا على نفس الذنب فيكون ملائما والله اعلم واحكم
السادسة عشرة قوله تعالى ووهبنا لداود سليمان نعم العبد انه اواب اذ عرض عليه
بالعشي الصافنات الجياد فقال اني احببت حب الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب
ردوها علي فطفق مسحا بالسوق والاعناق ووجه الاحتجاج بالاية ما روي المفسرون
ان سليمان عليه السلام صلى الاولى ثم جلس على كرسيه ليعرض عليه خيل كان قد ربطها
من ابيه ولم يزل على ذلك حتى غابت الشمس وفاتته صلاة العصر وذلك قوله اذ عرض
عليه بالعشي اي بعد زوال الشمس الصافنات الجياد الخيل وقوله اني احببت حب الخير
عن ذكر ربي معنى قولهم احببت اني قعدت ما حود من احباب البعير اذا برك ولصق
بالارض ومنه يقال احب البعير واحبت الناقة اذا بركت وكل من ترك شيا حب ان يفعله
فلم يفعله يقال قعد عنه ومعنى قوله حب البعير اي من اجل حب الخير ولذلك نصب
حب والمراد من الخير الخيل وقد قرا ابن مسعود حب الخيل والمراد من قوله عن ذكر
ربي اي الصلاة وتقديره اني قعدت عن الصلاة حبا للخيل وقوله حتى توارت
بالحجاب اي الشمس على ما قاله المفسرون ولا يخفى ان ترك الصلاة معصية فان قيل لا
نسلم امكان عود الضمير في قوله توارت بالحجاب الى الشمس اذ كان غير مذكور بل
هو عايد الى الخيل على ما قاله ابو مسلم محمد بن بحر وان سلمنا امكان عوده الى الشمس غير
ان عوده الى الخيل اولى اذ هي مصرح بذكرها والشمس غير مصرح بذكرها وعود الضمير
الى المصرح به اولى ولانها اقرب مذكور الى الضمير من الشمس وعلى هذا لم يصح ما
ذكرتموه سلمنا عود الضمير الى الشمس ولكن لا يمتنع ان يكون قوله حتى توارت بالحجاب
غاية لعرض الخيل لا لفوات الصلاة وان سلمنا انه غاية لفوات الصلاة غير انه قد ذكر
ابو علي الجبائي وغيره ان ذلك كان غاية لفوات عباده ما قاله كان قد تعبد بها سليمان
بالعشي فنسيها لاشتغاله بالخيل فقال ما قال على سبيل الاغتمام بما فاته من الطاعة
ولا يخفى ان ترك النافلة ليس بمعصية والذي يدل على انه لم يعص امران الاول هو ان الله تعالى
ابتدا الاية بمدح سليمان والثنا عليه بقوله نعم العبد انه اواب اي راجع بالطاعة
الى الله تعالى ولا يحسن عرفا الثنا على شخص ثم تعقب من غير فاصلة باضافة

فعل المعصية والقبيح اليه الثاني ان قوله ردوها علي فطفق مسحا بالسوق
والاعناق اما ان يحمل المسح على انه مسح اعرافها واطرافها بيده محبة لها كما ذهب اليه
مجاهد واما ان يحمل ذلك على انه عرقبها ومسح اعناقها وسوقها بالسيف كما
قاله قوم اخرون فان كان الاول دل على ان عرضها لم يكن سببا لمعصيته اصلا والا
كان مسحه لها ورايه بها وامره بعودها لذلك غير ملايم لكونها سببا للمعصية
وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول ما قاله ابو مسلم من انه لم يجر للسيف ذكر
حتى يكون اضافة المسح اليه ولان العرب لا تسمي الضرب بالسيف مسحا الثاني
انه يمتنع على نبي من انبيا الله تعالى ان يعاقب الخيل لانها شغلته عن الطاعة
والجواب قولهم لا نسلم امكان عود الضمير في قوله حتى توارت بالحجاب الى الشمس
اذ هي غير مذكورة قلنا وان لم يكن مصرحا بذكرها ففي الكلام ما يدل عليها وهو
قوله اذ عرض عليه بالعشي اي بعد زوال الشمس والضمير كما يمكن عوده الى ما في
الكلام دلالة عليه كيف وان ما ذكرناه مما اتفق عليه جميع الرواة الثقات من
اهل التفسير فلا يكون معارضا بقول واحد لا نوبة له قولهم عود الضمير
الى الخيل اولى لما ذكروه من الوجهين قلنا الترجيح ما يعود الى الدلالات اللفظية
لا يقع في مقابلة الفعل ولهذا فانه لو كان اللفظ حقيقة في معنى ومجازا في
معنى ونقل الناقل عن المتكلم بذلك اللفظ ارادة جهة المجاز فانه يقدم على ما
تقتضيه اللفظ من الحقيقة وقد بينا ان نقل الرواة المعتبرين من المفسرين مما عد
لما ذكرناه دون ما يفرد به ابو مسلم فكان اولى قولهم سلمنا عود الضمير في قوله حتى
توارت بالحجاب الى الشمس ولكن لا يمتنع ان يكون ذلك غاية لعرض الخيل قلنا لا
منافاة بين كونه غاية لعرض الخيل قلنا ولا منافاة بين كونه غاية لعرض الخيل
وبين كون العرض الى غروب الشمس سببا لفوات الصلاة على ما ذكرناه على ما ذكرناه
وما ذكره الجبائي فقول مبتدع غير موثوق به فلا يقع في مقابلة رواية
الثقات المعتبرين من المفسرين قولهم انه تعالى ابتدا الاية بمدح سليمان والثنا
عليه لا نسلم ذلك فانه قد قال ثعلب وهو زعيم اهل الادب ان قوله نعم العبد
يحتمل ان يكون لسليمان ويحتمل ان يكون لداود وعند ذلك فلا يخلوا اما ان يتعذر

الجمع بين هذا الثنا وما نسب اليه من ترك الصلاة او لا يتعذر فان تعذر وجب صرفه
الى داود ضرورة صحة ما ذكرناه من المعنى وان لم يتعذر بطل ما ذكروه قولهم لنا ان يحمل
رده لها ومسحه لها بالسوق والاعناق على المسح باليد او العرقبة بالسيف قلنا
وما المانع من حمله على العرقبة قولهم لم يجر للسيف ذكر قلنا اكثر اهل التفسير
وهم ارباب اللغة ذهبوا الى ان المسح هاهنا بمعنى القطع وسوا كان ذلك بالسيف او
بغيره ولهذا تقول العرب مسحته بالسيف اذا قطعته فولهم العرب لا تسمى الضرب
بالسيف مسحا لا نسلم ذلك فان العرب تقول مسح علاوته بالسيف اذا ضربها قولهم
يمتنع على النبي ان يعاقب الخيل لكونها شغلته عن العبادة قلنا ليس ذلك بطريق
العقوبة لها بل ليتصدق بلحمها على الفقرا والمساكين ليكون كفارة عن تفريطه
ويكون تخصيصه لها بذلك لكونها سبب شغله عن العبادة ولكونها كانت اعز ماله
اليه مما لغتب القربة الى الله تعالى على ما قال تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا
مما تحبون السابعة عشرة قوله تعالى حكاية عن يونس عليه السلام وذا النون
اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت
سبحانك اني كنت من الظالمين ووجه الاحتجاج منه انه وصف نفسه بانه كان
من الظالمين ولا يخلوا اما ان كان صادقا فيه او كاذبا فان كان صادقا فالظلم
ذنب ولهذا قال تعالى ولو يواخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة وتب
العقاب على الظلم فدل على كونه معصية وان كان كاذبا فالكذب ايضا ذنب
ومعصية بالاجماع وعلى كل تقدير فيكون مذنبا فان قيل لا يلزم من صدقه في
ذلك ان يكون مذنبا ولذلك لانه يحتمل انه اراد به اني كنت من الجنس الذين يقع
منهم الظلم وهو جنس البشر ويكون القصد من ذلك الخضوع لله تعالى ونفي الكبر
والتحرز عنه باضافة نفسه الى جنس يتصور منهم الظلم لكونه بين يدي الله تعالى في
مقام السوال والطلب والانكسار كما هو الجاري من عادة السوال بين يدي الملوك
وذلك لا يدل على صدور الذنب منه ويتعذر ان يكون قد اضاف الظلم الى نفسه فلا
يتعذر تسميته ظالما لما تركه بعض المندوبات ويعوث نفسه ثوابه كما سبق تحقيقه
في الحجة الاولى من قصة ادم عليه السلام وترك المندوب ليس بمعصية كما سبق تحقيقه

والجواب ان ما ذكروه من الاحتمال الاول وان كان محتملا الا انه على خلاف الظاهر
وما يتبادر الى الفهم من قول القايل لغيره انك من الظالمين فانه لا يفهم منه انه من جنس
معه منهم الظلم بل الذي يفهم منه انك متصف بصفات الظالمين ونحن انما نتمسك في
هذا الباب بالظاهر اذ المسئلة غير قطعية على ما حققناه ولا يجوز ترك الظاهر من
غير دليل وما ذكروه من الاحتمال الثاني فقد سبق جوابه في الحجة الاولى الثامنة
عشرة ما روى الثقات من اهل التفسير كابن عباس والحسن وغيرهما ان النبي صلى الله عليه
وسلم كان يصلي يوما بمكة بقوله افرايتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى
فمنى في نفسه شيا كما يتمنى الناس فالقى الشيطان على نفسه فاسمع عبد الله من العرانيق
العلى وان شفاعتهن لترتجى وان قريشا لما سمعت بذلك سرت به وقالوا انا نسمعه
يذكر الهتنا بخير فنزل عليه جبريل معاتبا له وقال تلوت على الناس ما لم اتك به
فحزن لذلك حزنا شديدا فنزل قوله تعالى مسليا له بقوله وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان
ولا يخفى ان الاخبار عن اللات والعزى بانهن من الغرانيق العلى اي الملايكة وان شفاعتهن
لترتجى كذب والكذب على المعصوم غير جايز على الاسنا عمدا وسهوا فان قيل التمني قد
يطلق ويراد به التلاوة قال الله تعالى لا يعلمون من الكتاب الا اماني اي لا يعرفونه
الا تلاوة وقال حسان بن ثابت تمنى كتاب الله اول ليلة واخره لاقى حمام المقادر
اراد تلى كتاب الله اول ليله وقد يطلق على التفكر بلغة قريش فان كان المراد منه
التلاوة فلا نسلم ان ذلك مما يجري على لسانه لانه اما ان يكون عمدا او سهوا لا جايز
ان يكون عمدا لان الثنا على الاصنام والاخبار عنها بعلو الرتبة وعظم الشان عند من
يكون مثالها لها مما يريد بها اغراء واعتقادا وهو من الكباير والانبيا منزهون
عن الكباير بالاجماع منا ومنكم وان اجزنا في الصغاير ولا جايز ان يكون ساهيا
لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى لان العادة تحيل ان يقع من الساهي مثل هذه الالفاظ
المطابقة لوزن السورة وما تقدم من معناها كما انه يمتنع على احد ممن ينشد قصيدة
تجري على لسانه في اثنايها ثبت مطابق لوزن القصيدة ولمعنى ما تقدم منها وهو ساه
فيه وعند ذلك فيحتمل ان يكون النبي عليه السلام قد قرا تلك السورة وان كان في الصلاة

والمشركون حوله من قريش فلما انتهى الى قوله تعالى ومناة الثالثة الاخرى علم
من قرب منه منهم انه سيورد بعد ذلك ما يسوءهم في الهتهم فقال كالمعارض له
فانهن عند الله من الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى وظن السامعون لذلك
انه جرى على لسان النبي صلى الله عليه وسلم لانهم كانوا ملعطون عند قراءته عليه السلام
طلبا لتغليطه وهو المراد من قوله تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته اي
القى في قلوب الناس التحريف لثلاثة اوجه واضافة ما ليس منها اليها وان سلمنا
ان ذلك مما جرى على لسانه الا ان المراد من قوله تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى لملبكة وقد كان ذلك قرآنا غير انه لما توهم المشركون ان المراد به الهتهم
نسخت تلاوته وان سلمنا ان المراد به اللات والعزى وانه لم يكن قرآنا غير انه قد
قيل انه عليه السلام كان اذا قرأ القرآن على قريش يتوقف في فصول الايات وان
تكلم اخر على سبيل الاحتجاج عليهم فلما تلى افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة
الاخرى قال عليه السلام تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى شفعها على
سبيل الانكار عليهم مع حذف الاستفهام فانه جايز على ما سبق فلا يمتنع ان يكون
ذلك في الصلاة لان الكلام في الصلاة كان جايزا ونسخ بعد ذلك هذا كله ان كان
المراد من قوله تمنى التلاوة وان كان المراد به الفكرة وتمنى القلب كان معنى قوله القى
الشيطان في امنيته انه يوسوس اليه عند تمنيه بالباطل وحدثه بالمعاصي وقوله
تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي انه يبطل ذلك ويذهبه عن قلبه بما يرشده
اليه من مخالفة الشيطان وذلك لا يدل على خفي المعصية من النبي صلى الله عليه وسلم
والجواب ان المراد بالتمني هاهنا التلاوة لثلاثة اوجه الاول ما ورد عليه الاية
من السبب وهو ما سمع من قوله تلك عند الله من الغرانيق العلى وذلك انما وقع في
التلاوة لا في تمني القلب الثاني قوله تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان ولفظ
النسخ في الشرع معهود في نسخ التلاوة او حكمها دون ما عداهما فكان حمله عليه متعينا
الثالث قوله تعالى ثم يحكم الله اياته قال ابن عباس معناه باخراج ما ليس منها
والمراد بالايات اي ايات القرآن وهي تعلق التلاوة لا تمني القلب قولهم لا نسلم ان ذلك
جرى على لسانه صلى الله عليه وسلم قلنا هذا خلاف المنقول على لسان الرواة الثقات

الف صح

ونزول جبريل معاتبا للنبي بقوله تلوت على الناس ما لم اتك به قولهم اما ان يكون عمدا
او سهوا قلنا ما المانع ان يكون سهوا وقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى فهو مشروط
بعدم المشية على ما قال تعالى الا ما شاء الله فلم قلتم انه لم يشأ ذلك قولهم ان العادة
تحيل النسيان في مثل ذلك قلنا ان اردتم بذلك انه محال عادة كاستحالة انقلاب
الجبال ذهبا والبحار دما في وقتنا هذا فغير مسلم وان اردتم به انه مما يندر السهو
في مثل ذلك فهو مسلم ولا جرم فلما وقع ذلك ويقع قولهم يحتمل ان يكون ذلك ذلك
من كلام من قرب من المشركين منه وقت قراءته قلنا هذا مجرد احتمال فلا يقع في
مقابلة المنقول الظاهر اي طريق كان قولهم المراد من قوله تلك الغرانيق العلى الملبكة
وان كان ذلك قرآنا منسوخ ليس كذلك لوجوه ثلاثة الاول ان الرواية ما ذكرنا
وهو قوله فانهن من الغرانيق العلى والضمير عايد الى اللات والعزى ومناة
الثالثة الاخرى اذ ليس ثم ما يمكن عود الضمير اليه غير ذلك وذلك لا يتصور ان
يكون قرآنا الكذب الثاني انه لو كان ذلك من القرآن لكان الظاهر اشتهاره وشيوعه
كساير الايات المنسوخة وهو غير مشتهر الثالث ان الله تعالى وصف ذلك انه
من القا الشيطان والقرآن لا يكون كذلك قولهم ان ذلك كان منه لا قرآنا بل على سبيل
الاحتجاج على المشركين ليس كذلك لوجهين الاول ان الرواية كما ذكرناه وذلك لا يتصور
فيه الاحتجاج الثاني وصفه بانه من القا الشيطان وما يكون حجة على المشركين لا
يكون من القا الشيطان واثر وسوسته كيف وان المنقول ان ذلك كان في الصلاة
وعند ذلك فلا يخلوا اما ان يقال كان الكلام في الصلاة في ذلك الوقت محرما
او لم يكن محرما فان كان الاول فقد صدر منه الذنب والمعصية اما عامدا او ساهيا
وهو خلاف اصول الخصوم وان كان الثاني فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم المصلي
يناجي ربه والظاهر من حاله انه لا يشتغل بحالة مناجاته لرب تعالى وكان
بعد ان التاسعة عشرة قوله تعالى مخاطبا لمحمد صلى الله عليه وسلم انا فتحنا
لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وهو صريح في ان النبي صلى الله عليه
وسلم له ذنوب وان قيل من ذلك ما تقدم وتاخر من ذنوب امته في الزمان
فانا حسنت اضافة ذنوب امته اليه لانه كبير امته وزعيمها ويصح ان يقال المراد من

قومه وكان مقدما عليهم اذا جنى بعض اتباعه انت فعلت ذلك الفعل وان لم يكن
هو الفاعل له حقيقة ويمكن ان يقال معناه ليغفر لاجلك ما تقدم وما تاخر من ذنوب
امتك اليك فاضيفت ذنوبهم اليه لان الذنب مصدر والمصدر يصح اضافته الى الفاعل
كما يقال اعجبني ضرب زيد عمرا اذا اضافوه الى الفاعل ويصح اضافته الى المفعول
كما في قولهم اعجبني ضرب زيد عمرو بالرفع وبتقدير الاول اعجبني ان ضرب زيد عمرا وبتعبير
الثاني اعجبني ان ضرب عمرو زيدا وان سلمنا صدور تلك الذنوب عنه لكن بمعنى نزل
الاولى لا بمعنى ارتكاب ما هو في نفسه محظور ولهذا كان من فوت على نفسه ماله
فيه مصلحة وان لم يكن تركه محرما يقال له انك مسيء ومذنب بالنظر الى حق نفسك
وليس ذلك من القبيح التي يمتنع على الانبياء فعلها والجواب قولهم المراد به ما تقدم وما تاخر
من ذنوب امتك قلنا المنقول عن اكثر المفسرين كالنقاش وغيره انهم قالوا المراد منه
ما تقدم من دعوته عليه السلام في الجاهلية وما تاخر الى بعد النبوة وما ذكروه يجب
مروي عن موثوق به كيف وانه يمتنع الحمل على ما ذكروه اما الاحتمال الاول فلانه
انما يحسن اضافته فعل الاتباع الى متقدميهم اذا كان فعلهم مرتبطا به وهو منه بسبب
وذلك بان يكون سببا في تمكنهم من الفعل واقدامهم عليه وعدم خوفهم من المعترض عليهم
لاجل رئيسهم واما اذا لم يكن كذلك فلا ولا يخفى ان ما نحن فيه ليس كذلك وما ذكروه
من الاحتمال الثاني وهو اضافة الذنب اليه لكونه مصدرا فانما يصح فيما كان من المصادر
متعديا كالضرب ونحوه واما ما لا يكون متعديا كالذنب فلا نسلم صحة اضافته الى المفعول
ولا ان ذلك واقع في العربية ثم وان سلمنا صحة هذه الاضافة غير انها على خلاف
الظاهر من اضافة الذنب الى النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا كان حمله على صدور الذنب
منه متبادرا الى الفهم بخلاف ما ذكروه من الاحتمالات فانها لا تفهم من اللفظ الا بعد
تكلف ومشقة في النظر ولا يخفى ان ترك الظاهر من غير دليل يمتنع قولهم ذلك محمول
على ترك الافضل والاولى ليس كذلك فانه لا مناسبة بين الغفران والذنب بهذا
المعنى كيف وانه على خلاف الظاهر من اللفظ فيمتنع المصير اليه الا بدليل الثاني العشرون
قوله تعالى مخاطبا لنبيه الم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك
ووجه الاحتجاج منه انه تعالى صرح بوضع الوزر عنه فان قوله الم نشرح لك صدرك

ووضعنا عنك وزرك وان كان لفظه لفظ استفهام الا انه للوجوب ولفظ الوزر
ظاهر في الذنب اذ هو المتبادر من لفظ الوزر الى الفهم وذلك يدل على سابقة الذنب
ولهذا قال المفسرون المراد به ما كان قبل الرسالة من الذنوب فان قيل لا نسلم ان الوزر
هو الذنب بل الوزر في اللغة هو الثقل فكل شيء احتمله الرجل عاتقه فاثقله فهو
وزر ومنه سمي الوزير وزيرا لانه يحمل اثقال صاحبه ومنه قوله تعالى حتى تضع الحرب
اوزارها اي اثقال اهلها والذنب انما سمي وزرا لانه يثقل صاحبه وعلى هذا فكل شيء
اثقل الانسان وغمه جاز ان يسمى وزرا بالوزر الذي هو الثقل الحقيقي وعدد ذلك
فلا يمتنع ان يكون المراد بلفظ الوزر في الاية ما كان يثقله من الهم والغم بسبب شرك
قومه وما كان عليه من كونه مقهورا مستضعفا بين المشركين وحيث اعلى الله كلمته ونشر
اعلامه وازال عنه ما كان يثقله من الهم والغم خاطبه بقوله ووضعنا عنك وزرك تذكيرا
له بما انعم به عليه ليقابله بالشكر وليس في ذلك ما يدل على سابقة الذنب والجواب
ان الوزر وان كان في اللغة حقيقة في الثقل الحقيقي فهو مجاز فيما عداه ولا يخفى ان
حمل الوزر على الذنب مجاز مشهور في العرف لتبادره الى الفهم عند الاطلاق بخلاف ما
عداه فكان حمله عليه اولى ولا يصرف عنه الا بدليل كيف وان هذه السورة مكية وانها
نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم وهو في غاية الضعف والخمول وشدة الخوف من الاعداء
وقبل اعلاء كلمته ونشر اعلامه فامتنع الحمل على ما ذكروه من الاحتمال فان قيل من المحتمل
ان يكون المراد من قوله الم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك المستقبل وان كان
ظاهرا في الماضي كما في قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة وقوله تعالى ونادوا
يا مالك وان سلمنا ان المراد به الماضي غير انه تعالى لما بشره بانه يعلي دينه ويظهر كلمته
ويشفيه من اعدائه وهو واثق بصدق الله فيما وعده به كان بذلك قد وضع عنه ثقل
غمه بسبب قومه قلنا اما الاول وان كان محتملا الا انه خلاف الظاهر ولا يصار
اليه الا بدليل واما الثاني فبعيد ايضا فان مقتضى قوله تعالى ووضعنا عنك
وزرك رفع الوزر مطلقا والوعد بما ذكروه لا يرفع الوزر مطلقا فان الغم الحاصل بعناد
المشركين له وخوفه منهم في الحال حاصل وان قل بسبب وثوقه بوعد الله تعالى بازالته
فكان الحمل على ما ذكرناه اولى وعند هذا لا بد من الاشارة الى شبه الخصوم والنسخ

اصحاب النار

على وجه الانفصال عنها ٥ الشبهة الاولى وهي العمدة الكبرى للخصوم وهو ان
المعجزة لما دلت على صدق الرسول في دعواه الرسالة من حيث ان ظهورها على يده
منزل من الله تعالى منزلة التصديق له بالقول فقد دلت على وجوب اتباعه بواسطة
دلالتها على صدقه لان الغرض من ارساله وتصديقه انما هو وجوب اتباعه فيما يخبر به
ويؤديه الينا فكل ما يقدح في القبول ووجوب الامتثال فالمعجزة تدل على امتناعه
وعند هذا فلا ينبغي ان يجوز عليه المعاصي ولا يأمن منه الاقدام عليها ان الانفس لا
تكون سائقة الى قبول قوله واستماعه كسكونها الى من لا يجوز عليه شيء من ذلك العادة
والعرف شاهدان بذلك فاذن القول بصدور المعصية من النبي مما يؤثر في تقليل
قبول قول الرسول واتباعه فكان ممتنعا وعلى هذا ايضا يمتنع صدورها عنه
قبل النبوة لان السكون الى من صدرت عنه المعصية وان تاب واقلع عنها يكون اقل من
السكون الى من لم يصدر عنه اصلا وعلى هذا يكون الكلام في امتناع المعصية عنه على
سبيل الخطا والنسيان والجواب وان سلمنا وجوب اتباع الرسول عليه السلام فيما يخبره
عن الله سبحانه ويؤديه الينا عنه ولكن لا نسلم دلالة ذلك على امتناع صدور المعصية
عنه قولهم لان الغرض من الارسال انما هو الامتثال والقبول فهو مبني على فاسد اصولهم
في وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى واحكامه فلا نسلم ان المقصود من وجوب
الاتباع الامتثال بل يمكن ان يكون الحكمة اخرى لنا ظاهرة او غير ظاهرة لنا ولهذا
فانا قد نقطع على وجوب العبادات وتحريم المحظورات وان لم نكن الحكمة فيها هو
الامتثال مع نفرة النفس الاول ممنوع اذ هي دعوى محل النزاع والثاني مسلم ولهذا فان
العقلا واهل العرف مجمعون على ان كون الشخص صعبا خاملا محتقرا في الاعين
مهتضما في النفوس قليل الاتباع والناصر فيما يعلل الانقياد اليه والدخول تحت
حكمه والطاعة له ومع ذلك فانا اجمعنا على انه لا يمتنع على النبي صلى الله عليه وسلم مع
ظهور المعجزة على يده ان يكون متصفا بمثل هذه الصفات فكذلك في المعاصي ولا
سيما ان كان صدورها عنه عن سهو او خطا في التاويل وابلغ من ذلك ان يكون قد صدرت
عنه قبل الرسالة ٥ الشبهة الثانية انه يلزم من صدور المعصية على الرسول
امر ممتنع فيمتنع وبيان الملازمة من ستة اوجه الاول انه يلزم ان يكون استحقاقه

للعقاب اشد من استحقاق غيره لان زيادة العقوبة على حسب تفاحش المعصية
على ما قال تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها
وقوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين
ولاجل ذلك وجب الرجم على المحصن دون غيره وكمل الحد في حق الحر دون العبد ولا
يخفى ان صدور المعصية ممن عظمت نعمة الله عليه اعظم من صدورها عن غيره ولانه
اتم من نعمة النبوة فكان صدور المعصية عن النبي افحش من غيره والقول بان حال النبي
في استحقاق العقاب فوق حال غيره من العلماء من امته مخالف للاجماع الثاني
انه يلزم من صدور المعصية عنه ان يكون فاسقا ويلزم من ذلك ان لا يكون مقبول الشهادة
لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ومن لا يكون مقبول الشهادة
يمتنع ان يكون مقبول القول في الاديان وذلك محال ٥ الثالث انه يلزم من صدور
المعصية عن الرسول ايذاؤه بزجره والانكار عليه لان انكار المنكر واجب وايذاء الرسول
ممتنع لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ٥ الرابع
انه لو صدرت عنه المعصية من الرسول فاما ان يكون مامورا باتباعه او لا يكون مامورا
باتباعه والاول محال لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء والثاني محال لقوله تعالى
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ولقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة ٥ الخامس لو صدرت عنه المعصية لكان من اهل جهنم لقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وذلك ايضا خلاف الاجماع ٥ السادس انه يلزم
من صدور المعصية عن الرسول ان يكون ظالما لنفسه ويلزم من ذلك ان يكون ملعونا
لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وان لا ينال عهد الله لقوله تعالى واذ ابتلى
ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي
الظالمين قال ابن عباس المراد بالعهد هاهنا الامامة ومعناه ان الظالم لا
يناله وبلزم من ذلك ان لا يكون الرسول مؤتما به وهو محال والجواب لا نسلم
انه يلزم من صدور المعصية عن النبي امر ممتنع قولهم انه يلزم ان يكون استحقاقه للعقاب
على معصيته زيد على استحقاق غيره فنقول ان اردتم باستحقاقه العقاب انه يجب
على الله تعالى ان يعاقبه فهو باطل بما اسلفناه من امتناع ذلك على الله تعالى وان اردتم

به ملازمة العقاب له سمعًا فهو ايضًا ممنوع فلئن قلتم دليله قوله تعالى ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره وقوله تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا وقوله تعالى ومن اساء فعليها
الى غير ذلك من الايات قلنا اولا لا نسلم وجود صيغة العموم في الاشخاص فلا نسلم العموم
في قوله مثقال ذرة وكذلك في الاساءة بل هو مطلق وقد عمل به في الكفر والكبائر
والمطلق اذا عمل به في صورة خرج عن ان يكون حجة في غيرها وان اردتم به غير ذلك
فبينوه وان سلمنا لزوم العقاب على المعصية ولكن لا نسلم لزوم المساواة ولفظ البينة
في الايتين وقد عمل به في صورة وقولهم يلزم منه ان يكون فاسقا غير مقبول الشهادة ممنوع
اذ الكلام انما هو في جواز ارتكاب الصغيرة من غير مداومة عليها وذلك عندنا غير موجب
للفسق ورد الشهادة فعلم يلزم من ذلك اذا النبي صلى الله عليه وسلم وهو عندنا جائز
قلنا الانكار عليه بعد صدور المعصية منه اما ان يكون مشروعا او غير مشروع فان
كان الاول فالطعن بفعل ما هو مشروع ممتنع بالاجماع وان كان الثاني فقد امتنع لزوم ايذاء
النبي صلى الله عليه وسلم قولهم اما ان يكون مامورين باتباعه او غير مامورين قلنا غير مامورين
باتباعه في المعصية وما ذكروه من ايات الاتباع معارضة وقولهم ان الله لا يامر بالفحشاء
خاص والخاص مقدم على العام قولهم يلزم ان يكون من اهل جهنم لا نسلم وقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا نسلم صيغة العموم في كل الاشخاص وان سلمنا
صيغة العموم في الاشخاص فلا نسلم انه يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال
ولهذا فانه لو قال لزوجاته من دخلت مسكن الدار فهي طالق فانه وان كان عاما في الزوجات
فلا يكون عاما لكل دخول ولهذا فانه لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول فلذلك لا يلزم
من العموم في الاشخاص فيما نحن فيه العموم في المعصية وان سلمنا العموم في كل معصية
لكنه مخصوص بالاجماع وقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
والعام بعد التخصيص لا نسلم انه يبقى حجة وان سلمنا انه حجة غير انا قد بينا جواز صدور
الصغائر على الانبياء والاجماع منعقد على عصمتهم من النار فيجب اخراجهم من العموم جمعا
بين الادلة باقصى الامكان قولهم يلزم من ذلك ان يكون ظالما لنفسه وان يكون ملعونا لا
نسلم ذلك وقوله الا لعنة الله على الظالمين لا يعم كل ظالم بل هو خاص في الظالمين الذين
يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالاخرة هم كافرون على ما نطقت به الاية وذلك

غير منصور في حق من اقتصر على فعل الصغيرة فلا يكون الاية متناولة له قولهم ويلزم منه
ان لا ينال عهد الله وان العهد هو الامامة قلنا فقد قال عبد الله بن عباس من اهل التفسير
معناه ليس في عهدي ان ينال الظالمين جزائي وثوابي يوم القيمة وليس في ذلك ما يدل
على انه لا يثبت وان كان ليس في عهده وليس احد التفسيرين اولى من الاخر وان سلمنا
ان المراد بالعهد ما ذكروه غير ان العاصي كان ظالما في نفس الامر لنفسه ولكن لا نسلم
العموم في لفظ الظالمين وان سلمنا صيغة العموم فيه فيجب تخصيصه بالظالمين
اصحاب الكبائر جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة وان الجمع اولى من التعطيل الشبهة
الثالثة لو وجدت المعاصي من الانبياء لكانت الملائكة افضل منهم لان الملائكة معصومون
على ما ياتي تحقيقه والانبياء غير معصومين فقد قال الله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا
الصالحات كالمفسدين في الارض وقال ان اكرمكم عند الله اتقاكم واللازم ممتنع بالاجماع
من الاشاعرة والشيعة والجواب لا نسلم الملازمة قولهم الملائكة معصومون على
ما ياتي وان سلمنا ان الملائكة معصومون ولكن لا نسلم ان الانبياء افضل على ما هو مذهب القاضي
ابي بكر وجماعة من اصحابنا الشبهة الرابعة هو ان الله تعالى قد وصف بعض الانبياء
بالاخلاص وذلك كقوله في حق ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى
الدار وقوله في حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وقد قال تعالى حكاية عن ابليس
رب بما اغويتني لازينن لهم في الارض ولاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وذلك يدل
على امتناع صدور المعصية منهم والا لما كان الاستثناء صحيحا والجواب ان ما ذكره فهو
حكاية عن مقال ابليس ولا حجة فيه وان سلمنا ان قوله حجة انه يجب حمل الاغواء على الاضلال والاشراك
بالله تعالى جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة والشرك ممتنع في حق الانبياء بالاجماع
هنا ومن الخصوم الشبهة الخامسة قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه
الا فريقا من المؤمنين ولا جائز ان يكون المستثنى غير الانبياء والا كان غير النبي افضل
من النبي لما تقدم وهو خلاف الاجماع وان المستثنى هم الانبياء لزم امتناع صدور المعصية
عنهم والا كانوا متبعين لابليس وهو خلاف النص والجواب انه يجب ان يحمل قوله تعالى
ولقد صدق عليهم ابليس ظنه من الكبائر للذنوب جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة والكبائر
تغير واقعة من الانبياء باجماع المسلمين قبل الانزاقة **الاصل السادس فيما**

قبل من عصمة الملئكة والمفضل بينهم ومن الانبيا ويشتمل على فصلين **الفصل**
الاول فيما قيل من عصمة الملئكة عليهم السلام وقد اختلف المتكلمون في ذلك نفيًا
واثباتًا محتجين في كل واحد من الطرفين بحج وها نحن نذكر الاشبه منها ونبينه على
ما فيها اما القايلون بنفي العصمة فقد احتجوا بحجتين الحجة الاولى هو ان ابليس
كان من الملئكة وقد عصى بمخالفة امر الله تعالى بالسجود لادم ودليل انه كان من الملئكة
وقد عصى بمخالفة امر الله تعالى امران الاول انه استثناه من الملئكة وذلك يدل
على انه من جنسهم الثاني ان الامر بالسجود انما كان للملئكة بدليل قوله تعالى واذ قلنا
للملئكة اسجدوا لادم ولو لم يكن ابليس من الملئكة لما كان عاصيًا ولا مخالفًا للامر لان الملك
لا يكون امرًا له ودليل عصيانه قوله تعالى الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين
الحجة الثانية قوله تعالى واذ قال ربك للملئكة اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدما ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون
وفي الاية احتجاجات كثيرة غير انا نقتصر على ما هو الاشبه منها وذلك من اربعة
اوجه الاول انهم ذكروا ذلك بطريق الاعتراض على الله عز وجل والانكار لفعله وذلك
من اعظم الذنوب الثاني انهم اغتابوا بني ادم ونسبوهم الى الفساد وسفك الدما
والغيبة ذنب لقوله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضًا نهي عن الغيبة والنهي ظاهر في
التحريم ثم شبه ذلك باكل لحم الميت والمشبه به حرام فكذلك ما شبه به ولولا ان الغيبة
معصية لما كان كذلك الثالث انهم كذبوا فيما نسبوا بني ادم اليه اذ ليس كل بني ادم كذلك
والكذب معصية ايضًا الرابع انهم نسبوا انفسهم الى التسبيح والتقديس بعد الطعن
في بني ادم على طريق الترفع والتعلي وذلك عجب منهم بانفسهم والعجب من الذنوب المهلكة
فان قيل لا نسلم ان ابليس كان من الملئكة بل كان من الجن وهم اولاد الجن كما قاله ابن مسعود
والزهري والحسن وغيرهم ويدل عليه قوله تعالى الا ابليس كان من الجن والجن ليس
من الملئكة لوجوه ثلاثة الاول قوله تعالى ويوم يحشرهم جميعًا ثم يقول للملئكة اهؤلاء اياكم
كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وذلك يدل على ان
الجن من غير جنس الملئكة الثاني هو ان ابليس له ذرية على ما قال تعالى افتتخذونه وذريته
اولياء من دوني وهم لي عدو والملئكة لا ذرية لهم لان الذرية لا تكون الا من ذكر وانثى والملئكة لا

اناث فيهم بدليل قوله تعالى وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثًا بطريق الانكار
والتهديد لقايله لقوله ستكتب شهادتهم ويسئلون الثالث ان ابليس مخلوق
من النار لقوله تعالى انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين والملئكة مخلوقون من نور
من النور وعلى هذا فلا يمتنع استثناؤه من الملئكة وان لم يكن من جنسهم كما في قوله
تعالى لا يسمعون فيها لغوًا ولا تاثيمًا الا قيلا سلامًا سلامًا وقوله تعالى لا اله الا الله
استثناء من غير الجنس الذي بعده واما عصيانه بمخالفة الامر فليس لدخوله في امر
الملئكة بل لانه كان قد امر بالسجود على الانفراد بدليل قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك وذلك يدل على تخصيصه بالامر واما الاية الاخرى فلا مسلم دلالتها
على عصيان الملئكة وقولهم في الوجه الاول انهم ذكروا ذلك على طريق الاعتراض على الله
والانكار عليه في قوله تعالى غير مسلم بل انما سالوا ليعلموا ذلك كما قاله الاخفش
وثعلب وقال الحرون من اهل التفسير لم يذكروا ذلك على طريق الاستعلام والاستفهام
كقوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون بل انما ذكروا ذلك وان كانت
صورته صورة الاستفهام على طريق الاثبات تصديقًا لله تعالى فيما اخبرهم به وذلك
ان الله تعالى اخبرهم بانه يجعل في الارض من يفسد فيها ويسفك الدما فقالوا تصديقًا
له اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما والمراد به تجعل ويجوز في لغة العرب ان
يطلق ما لفظه لفظ الاستفهام والمراد به الاثبات قال جرير السم خير من ركب المطايا واندى
اي انتم خير من ركب المطايا وقد قال بعض اهل التفسير انما ذكروا ذلك على طريق التعجب
عند انفسهم من ذلك وعجبًا كل بقدره ولا يكون ذلك منهم بطريق الانكار وعلى هذا فقد
اندفع ما ذكرتموه من الوجه الثاني والثالث ايضًا وقولكم في الوجه الرابع انهم
ذكروا ذلك على طريق الترفع والتعجب ليس كذلك بل انما ذكروه على طريق الاخبار بالانقياد
لله تعالى والطاعة والتعظيم لشانه والتذلل بين يديه كما في قول الواحد منا لغيره
اذا اراد التذلل بين يديه انا عبدك وخديمك وقايم بخدمتك وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه
على وقوع الذنوب من الملئكة فهو معارض بما يدل على عدمه وبيانه من وجهين الاول
قوله تعالى في صفة الملئكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن هذا صفته
لا يتصور صدور الذنب منه لسندعي الفتور في التسبيح وهو خلاف مدلول الاية

نكاية

لادم

قالوا

الثاني قوله تعالى في صفتهم يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله
تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وذلك يدل على عدم المعصية في
حقهم لان المعصية اما مخالفة الامر او النهي لا جايز ان يقال انها في حقهم مخالفة
الامر اذ هو خلاف النص ولا جايز ان يقال انها مخالفة النهي انما تكون بارتكاب المنهي
وارتكاب النهي يلزم منه ان لا تكون قد تلبس بضد من اضداد المنهي وفيه مخالفة
الامر وهو خلاف مدلول الاية والجواب قولهم لا نسلم ان ابليس كان من الملئكة
قلنا دليله ما ذكرناه قولهم انه كان من الجن قلنا ولا منافاة بين الامرين فانه
قد قال ابن عباس وهو ترجمان القران وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملئكة من قبل
يقال لهم الجنة لانهم كانوا خزان الجنان ولا يبعد ان التوفيق بين النقلين وموافقة
ما ذكرناه من الدلالة السمعية اولى مما ذكروه وقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا
الاية عنه جوابان الاول لا نسلم صيغة العموم في الملئكة والثاني سلمنا العموم
غير قد ذكر اهل التفسير ان الجن ولد الجان وكان سكانا في الارض قبل خلق الله تعالى
لادم وهم طايفة من سكان الارض يعبر عنهم بالجن لاستتارهم وليس من قبيل الملئكة
الذين هم خزان الجنان وعلى هذا فيجب حمل الاية على الجن الذين هم من جنس الملئكة
جمعا بين الادلة وقولهم ان ابليس له ذرية ليس في ذلك منافاة في كونه من الملئكة
قولهم ان الذرية لا تكون الا من ذكر وانثى مسلم قولهم الملئكة لا اناث فيهم قلنا انما يلزم
ان يكون في الملئكة اناث ان لو امتنع حصول الذرية من جنسين وما المانع ان يكون ذرية
ابليس منه مع كونه من جنس الملئكة ومن غير جنسه قولهم ان ابليس مخلوق من النار والملئكة
من النور فلا منافاة ايضا بين كون ابليس من جنس الملئكة وان كان اصل خلقته خلاف
اصل باقي الملئكة قولهم انه يجوز الاستثناء من غير الجنس كما ذكروه مسلم غير ان الاصل
انما هو الاستثناء من الجنس ولذلك كان هو الغالب والمتبادر الى الفهم من الاستثناء قولهم
ان ابليس لئن داخلا في عموم امر الملئكة بل كان مامورا على انفراده لا نسلم ذلك فانه لم يرد
غير قوله تعالى واذ قلنا للملئكة وقوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك ليس فيه ما
يدل على تخصيصه بالامر فان ذلك يصح وان كان داخلا في عموم امر الملئكة قولهم في الاية
الاخرى لا نسلم دلالتها على عصيان الملئكة دليله ما سبق قولهم انهم انما سالوا ليعلموا

لا انهم ذكروا ذلك على طريق الاعتراض فهو ممتنع لوجهين الاول انه اجابهم بقوله
تعالى اني اعلم ما لا تعلمون ولو كان ذلك منهم على طريق الاستعلام لما حسن الجواب
بمثل هذا الجواب بل كان الواجب ان يجاب بنعم او لا له الثاني قال مقاتل
المراد من قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في قولكم اني جاعل في
الارض خليفة فيها فدل ذلك على ان قولهم انما كان ذلك بطريق الاخبار لا انه كان
بطريق الاستعلام وبهذين الوجهين يبطل ايضا ما ذكروه من الوجه الثاني انهم
ذكروا ذلك على طريق الاثبات فقد بقاء الله تعالى فيما اخبرهم به ويؤيد وجه
اخر وهو انه لم ينقل من قوله تعالى تعالى غير قوله واذ قال ربك للملئكة اني
جاعل في الارض خليفة الاية فتقدير كلام اخر غير مقبول ولا دليل يدل عليه
ممتنع وبما ذكرناه من الوجهين الاولين يندفع قولهم انما ذكروا ذلك على طريق
التعجب عند انفسهم قولهم انما قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على سبيل الذلة
والخضوع قلنا العادة جارية بان من قال فلان فاسق ومرتكب الذنوب
وانا اعبد الله ولا اعصيه انه انما يذكر ذلك على طريق التعظيم والترفع والذلة
يستقبح ذلك منه في العرف والعادة ولو كان كما ذكروه من المعارضة في الوجه
الاول فلا نسلم صيغة العموم بالنسبة الى كل زمان غير انه مخصوص بقوله
تعالى حكاية عنهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فان مثل هذا
القول ليس تسبيحا وفي حالة ذكر لا يكونوا مسبحين والتخصيص من اسباب
الضعف والهوا وما ذكرناه من الدلايل غير مخصصة فكانت اولى وان سلمنا امتناع
خلوهم من التسبيح ولكن ليس في ذلك ما يدل على امتناع صدور كل معصية منهم
بل انما يدل على امتناع صدور كل معصية منهم تكون مضادة للتسبيح
ولا يلزم من امتناع بعض المعاصي امتناع كل معصية وما ذكروه في الوجه الثاني
من المعارضة لا نسلم ايضا العموم في اشخاصهم ولا في حط التهم وان سلمنا ذلك ولكن
لا نسلم انه يلزم من امتناع المعصية بجهة مخالفة الامر امتناع المعصية بجهة
مخالفة النهي قولهم ان النهي عن الشيء امر باحد اضداده ممنوع ولا مانع عندنا
من النهي عن الشيء مع عدم الامر بجميع الاضداد بل ولا مانع ان يكون الامر بالشيء

وضده وضده على ما حققناه في مسئلة تكليف ما لا يطاق وبالجملة فهذه المسئلة
ظنية سمعية والترجيح فيها لكل احد على حسب ما ينفصل عليه من الحجة وجوده
الفرجة كما في غيرها من المسائل الاجتهادية **الفصل الثاني** فيما
قيل في التفضيل بين الملئكة والانبيا عليهم السلام ٥ مذهب اكثر اصحابنا والشيعة
واكثر الناس ان الانبيا عليهم السلام افضل من الملئكة وذهبت الفلاسفة والمعتزلة
والقاضي ابو بكر من اصحابنا الى ان الملئكة افضل من الانبيا احتج اصحابنا بان ادم
افضل من الملئكة وبيان كونه افضل ان الملئكة امروا بالسجود لادم لقوله تعالى
واذ قلنا للملئكة اسجدوا لادم وقوله تعالى للملئكة اني خالق بشرا من طين فاذا
سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وامرهم بالسجود له مع ان السجود
من اعظم انواع الخدمة والتذلل بين يدي المسجود له فدل على ان ادم عليه السلام افضل
عند الله من الملئكة على ما هو المعتاد المتعارف وذلك لا يخلوا اما ان يكون في حالة
كونه نبيا او قبل النبوة فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فلا يخفى انه
اذا كان قبل نبوته افضل من الملئكة فبعد نبوته اولى ان يكون افضل فان قيل ما ذكرتموه
انما يصح ان لو تصور السجود الحقيقي وهو وضع الجبهة على محل السجود في حق الملئكة
وهو غير مسلم فان ذلك انما يتصور بالنسبة الى الاجسام المتحيزة المتنقلة والملئكة
فلا نسلم انها اجسام ولا جواهر متحيزة حتى تتصور عليها الحركة والانتقال بل هي جواهر
بسيطة مقبولة مبراة عن الحلول في المواد وهي مع ذلك اما غير متعلقة تعلق
المادة كالعقول واما متعلقة تعلق المادة كالنفوس الفلكية سلمنا تصور السجود
الحقيقي في حقها ولكن ما المانع ان يكون المراد بامرها بالسجود التواضع الملازم للسجود
يعبر باسم الشيء عما يلازمه ومن تواضع لغيره لا يدل ذلك على انه انقص مرتبة من
ذلك الغير وهذا التاويل ما سبق ان سلمنا ان المراد به حقيقة السجود ولكن لا نسلم
ان السجود كان لادم بل كان لله تعالى وادم قبلة له وقبلة السجود لا يكون افضل من
الساجد اليها سلمنا ان السجود كان لادم ولكن لا نسلم دلالة ذلك على كون ادم
افضل من الملئكة الا ان يكون عرف الملئكة في السجود للغير لعرفنا وهو غير مسلم
وما المانع ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا ورتبة

دليل ص

المسلم لا بد وان يكون انقص من رتبة المسلم عليه سلمنا ان عرفهم في السجود للغير
كعرفنا لكن ما المانع ان يكون امرهم بالسجود له لا لفضله بالنسبة اليهم بل لطريق
الابتلا والامتحان ليتبين المطيع من العاصي منهم سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان
ادم افضل من الملئكة لكن ليس فيه ما يدل على تفضيل جملة الانبيا على الملئكة سلمنا
دلالته على تفضيل جملة الانبيا على الملئكة غير انه معارض بما يدل على تفضيل الملئكة
على الانبيا وبيانه من جهة المعقول والمنقول اما من جهة المعقول فهو ان اشخاص
الملئكة جواهر روحانية نورانية علوية بسيطة جواهر رب العالمين ذاته غير كائنة
ولا فاسدة وهي مبادي جميع الموجودات الكائنة الفاسدة مختصة بالهياكل
العلوية الشريفة والكواكب السيارة المدبرة لها في عالم الكون والفساد غير
محجوبة عن محل الانوار القدسية لها ولا ممنوعة من الالتذاذ بها في وقت من
الاوقات ولا في حالة من الحالات سوم ولا غفلة ولا شهوة ولا غضب ولا
غيره بل هي في الالتذاذ والتنعم لما تشاهده وتطالعه من العالم القدسي والنور
الرباني دائما ابدا سرمدا بخلاف اشخاص الانبيا عليهم السلام فانها اجسام كثيفة
مظلمة كائنة فاسدة فاسدة معلولة للملائكة محجوبة في اكثر الاوقات بما يستولي
عليها من الغفلة والذهول والغضب والمرض والهم والشهوة والنوم وغير
ذلك من الاسباب المانعة من هذه الكمالات وحصول هذه الالتذاذات فكانت
انقص رتبة من الملئكة واما المنقول فمن خمسة عشر وجها الاول قوله تعالى
في وصف الملئكة ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون وصفهم بانهم
عنده وليس المراد به الجهة اذ لا جهة له فتعين ان يكون العندية بمعنى الفضيلة
والمرتبة في الرتبة واستدل بعدم استكبارهم عن عبادته على امتناع استكبار البشر
عن عبادته بطريق الاولى وذلك دليل مزيتهم وعلو رتبتهم بالنسبة الى البشر
فانهم لو كانوا مساوين لهم او انقص منهم لما حسن هذا الاستدلال الثاني ان
عبادات الملئكة اشق من عبادات البشر وكان ثوابها اكثر ولا معنى لكونهم افضل
غير ان ثوابهم اكثر وبيان ان عباداتهم اشق مستمرة متصلة لا يلحقها انقطاع ولا
فتور بغفلة ونوم وغيره لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وانها

اكثر لطول اعمار الملبكة بالنسبة الى اعمار البشر وما كان كذلك فهو لا محالة اسبق ه
واما ان ثوابهم اكثر للنص والمعنى اما النص فقوله عليه السلام لعايشة ثوابك
على قدر نصبك واما المعنى فهو ان زيادة المشقة لو لم تقتضي زيادة الثواب لكان
التكليف بها وتحملها خلوا عن المقصود مجردا عن الحكمة وهو ممتنع ه الثالث ان عبادات
الملبكة اسبق من عبادات البشر لا محالة والسابق الى العبادة افضل من المسبوق
لقوله تعالى والسابقون الاولون السابقون اولئك المقربون ه الرابع ان
اشتغال الملبكة بالعبادة دايم غير منقطع على ما سبق وذلك لا يقع معه الا عدم
المعصية والانسان وان كانوا معصومين من الكبايرفغير معصومين من الصغاير كما
سبق وقوله عليه السلام ما منا الا من عصى او هم بالمعصية الا يحيى بن زكريا فكانت الملبكة
لذلك اتقى والاتقى افضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ه الخامس قوله تعالى
يوم يقوم الروح والملبكة صفا لا يتكلمون وقوله تعالى وترى الملبكة حافين من حول
العرش ووجه الاحتجاج به انه انما ذكر ذلك للتنبيه على عظمة الله وجلاله وعلو
شانه ولو كان ثم من هو افضل لكان ذكره من هذا المقام اولى ه السادس قوله تعالى
حفظا بالجملة البشر وان عليكم لحافظين كراما كاتبين ووجه الاحتجاج به انه جعل
الملبكة حفظة للبشر عن المعاصي والحافظ عن المعصية لا بد وان يكون اعلى رتبة
من المحفوظ فيكون افضل من المحفوظ وانه جعل كاتبهم حفظة للبشر وعليهم ولو كان البشر
افضل منهم لكان الامر بالعكس ه السابع قوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه
والمومنون كل امن بالله وملبكته وكتبه ورسله ووجه الاحتجاج به انه ابتدا بنفسه
ثم بملبكته ثم بكتبه ثم برسله والتقدم في الذكر دليل التقدم بالشرف والفضيلة
عرفا وعادة ولهذا وقع التنازع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لما
كتب كتاب الصلح بينه وبين المشركين في تقدم اسمه وقال عمر للشاعر القايل

كفى والاسلام بالمرء ناهيا لو قدمت الاسلام لاعطيتك وذلك يدل على

افضلية المقدم والاصل في العرف الشرعي ان يكون على وفق العرف العادي ولقوله
عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي معنى هذه الاية قوله
تعالى يصطفي من الملبكة رسلا ومن الناس ه الثامن ان الملبكة اعلم من الانبياء فكانوا

افضل منهم لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وبيان ان الملبكة
اعلم اما بالنسبة الى ذات الله تعالى وصفاته ومخلوقاته العلوية والسفلية
فلانهم اطول اعمارا واكثر مشاهدة لها من الانبيا واما بالنسبة الى الامور النقلية
والقضايا الشرعية فلانهم عالمون بحملها وانما حصل للانبيا من العلم بها انما هو
بوساطة الوحي وتبليغ الملبكة لهم ذلك ولهذا قال تعالى في حق محمد صلى الله عليه
وسلم علمه شديد القوى اي جبريل والعلم لا بد وان يكون اعلى من المتعلم التاسع
قوله تعالى في حق جنس الانس وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا وذلك
يدل مفهومه على انهم ليسوا افضل من جميع المخلوقات ومن المعلوم انهم افضل من
جميع الجمادات والحيوانات العجماوات والجن والشياطين فلو كانوا افضل
من الملبكة لكانوا افضل من جميع المخلوقات وهو خلاف مفهوم الاية العاشر
قوله تعالى ينزل الملبكة بالروح من امره على من يشا من عباده وقوله تعالى جاعل
الملبكة رسلا ووجه الاحتجاج به انه قضى بكون الملبكة رسلا وانما يكونون رسلا
الى الانبيا والنبي انما يكون رسولا الى من ليس بنبي ولا يخفى ان المرسول الى امة
هم الرسل يكون افضل من الرسول الى امة ليسوا برسل ولا فيهم رسول ه الحادي
عشر قوله تعالى في حق يوسف عليه السلام ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم
والمشبه بالشيء دون ذلك الشيء الثاني عشر قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه
وسلم قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك
ذكر ذلك في معرض سلب التعظيم ونفي التوقع والنزول عن هذه الدرجات
وذلك يدل على ان حال الملك افضل واشرف من حال النبي ه الثالث عشر
قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وذلك يدل على
ان حال الملك افضل من جنس البشر ه الرابع عشر قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملبكة المقربون ووجه الاحتجاج به انه ابتدا
بالمسيح وثنى بالملبكة المقربين وذلك يدل على ان الملبكة افضل من المسيح كما
يقال ان فلانا لا يستنكف الوزير عن خدمته له ولا السلطان ولا يقال ذلك
بالعكس اذ هو مستقبح عرفا وعادة ه الخامس عشر قوله تعالى في وصف

جبريل باتفاق المفسرين انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع
ثم امين ثم قال في وصف محمد صلى الله عليه وسلم بعد ذلك وما صاحبكم بمجنون
ولو كان محمد مساويا لجبريل في صفات الكمال او افضل منه لكان الاقتصار
في وصفه على ذلك بعد وصف جبريل بما وصف به غضا من منصبه وتنقيصا من امره
وتحقيرا لشانه وهو ممتنع والجواب قولهم لا نسلم تصور السجود الحقيقي في
حق الملئكة قلنا دليل تصوره انه لا يلزم المحال من فرض وجوده لذاته عقلا ولا
معنى للممكن غير هذا قولهم الملئكة ليست اجساما متحيزة ولا قابلة للانتقال
والحركة قلنا دليل كونها اجساما قابلة للحركة والانتقال قوله ينزل الملئكة
بالروح من امره على من يشاء من عباده وصفهم بالنزول والنزول حقيقة في الحركة
والانتقال والاصل في الاطلاق الحقيقة قولهم ما المانع ان يكون المراد
بالسجود ما هو لائق به من التواضع قلنا لانه تجوز والاصل اطلاق اللفظ على
حقيقته وما يذكرونه من دليل التجوز فسياتي ابطاله قولهم لا نسلم ان السجود كان
لادم عنه جوابان الاول هو ان اضافة السجود لادم في قوله اسجدوا لادم
كاضافته الى الله تعالى في قوله واسجدوا لله الذي خلقهن ويلزم من اتحاد اللفظ
الدال اتحاد المدلول المفهوم منه نفيا للاشتراك والتجوز عن اللفظ اذ هو خلاف
الاصل وليس المراد منه في حق الله ان يكون الله تعالى قبلة للسجود بل المراد
منه المبالغة في الخدمة والتذلل فكذلك في حق ادم الثاني هو ان قول
ابليس ارايتك هذا الذي كرمت علي يدل على ان الامر بالسجود لادم انما كان بطريق
التفضيل له على الملئكة ولو كان قبلة للسجود كما ذكروه لما كان كذلك وهذا
يندفع بما ذكروه من السؤالين الاخرين بعده قولهم ليس في ذلك ما يدل على
تفضيل جملة الانبياء على الملئكة عنه جوابان الاول ان القايل قايلان قايل يقول
تفضيل جملة الانسان جملة على جملة الملئكة وقايل يقول تفضيل جملة الملئكة على
جملة الانبياء والاجماع من الفريقين منعقد على امتناع التفضيل فيما سلم تفضيل
بعض الانبياء على الملئكة لزم تفضيل كل نبي عليهم عملا بموافقة الدليل في البعض
ولضرورة امتناع خرق الاجماع في التفضيل الثاني انه اذا ثبت فضل ادم عليه

السلام على الملئكة فمن كان مساويا له من الانسان في الفضيلة او كان افضل منه
لزم ان يكون افضل من الملئكة ضرورة وذلك كاف في اثبات فضيلة البعض وابطال
قول الخصم بتفضيل الملئكة على جملة الانبياء قولهم ما ذكرتموه معارض بما يدل على فضل
الملئكة على الانسان لا نسلم وجود المعارض قولهم اشخاص الملئكة جواهر روحانية
قلنا فضيلة اشخاص الملئكة على اشخاص الانبياء اما من جهة كونها جواهر واما من
جهة كونها جواهر واما من جهة كونها جواهر واما من جهة اتصافها بما ذكروه من
الصفات فان كان الاول فانما يصح ان لو اختلفت انواع الجواهر وهو غير مسلم
على ما سبق من اصلنا وان كان الثاني فلا بد من النظر في كل واحد مما ذكروه
من الصفات فان كان الاول فانما يصح ان لو اختلفت انواع الجواهر وهو غير
مسلم على ما سبق من اصلنا وان كان الثاني فلا بد من النظر في كل واحد مما
ذكروه من الصفات اما قولهم انها روحانية ان اراد وا به انها ارواح لغيرها فغير
مسلم بل هي اجسام ذوات ارواح حية عالمة قادرة مريدة كغيرها من الاحياء وان اراد وا
بذلك اتصافها بالروح والراحة فمسلم ولكن لا نسلم دلالة ذلك على فضيلتها
بالنسبة الى الانسان والا كان من اتصف بالروح والراحة اكمل وافضل ممن
يواظب على العبادات الشاقة ويلزم من ذلك ان يكون بعض امة النبي بالنظر الى
هذا المعنى افضل من النبي وهو ممتنع وان اراد وا غير ذلك فلا بد من تصوره والدلالة
عليه وقولهم انها نورانية اما ان يريد وا بانها نور وذات نور او غير ذلك فان
كان الاول فلا يدل على كونها افضل من الانبياء والا كانت النار افضل منهم وهو
محال وان كان الثاني فهو غير معقول فلا بد من تصوره وقولهم انها علوية والمفهوم
من ذلك غير خارج عن كونها في حيز الملا الاعلى وذلك ايضا لا يوجب فضيلتها
بالنسبة الى الانبياء والا كانت اجرام السماوات افضل من الانسان وهو خلاف
الاجماع من المسلمين وقولهم انها دايمة غير كاسدة ولا فاسدة فهو ممنوع على ما
سلف بيانه في كل موجود سوى الله تعالى قولهم انها مبادي سائر المخلوقات
ممنوع على ما تقدم من بيان انه لا خالق ولا موجد الا الله تعالى قولهم انها غير محجوبة
عن محل الانوار القدسية لها ابدا سرمدا من غير انقطاع انما يصح ان لو امتنع في

حقهم المعاصي وهو غير مسلم على ما سبق قولهم انه تعالى وصف الملئكة بانهم
عنده غايته الدلالة على الفضيلة وليس فيه ما يدل على الافضلية ثم هو معارض
بقوله في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقوله عليه السلام حكاية
عن ربه انا عند المنكسرة قلوبهم بل اولى حيث انه دل على ان الرب تعالى عند المنكسرة
قلوبهم وما ذكروه دليل على ان الملئكة عند الله ولا يخفى ان من الرب عنده يكون افضل
من الكائن عند الرب وما ذكروه من الاستدلال بعدم استنكار الملئكة عن عبادة الله
على عدم استنكار البشر عن عبادته فليس في ذلك ما يدل على ان الملئكة عند الله افضل
بل وامكن ان ذلك لانهم اشد واقوى واصبر من البشر ويكون معناه انه اذا لم يكن مستنكر
عن عبادة الله تعالى الملئكة مع شدتهم وقوة ما نعتهم فالبشر مع عجزهم وضعفهم اولى
وزيادة القوة او القدرة للملئكة لا يوجب لهم الفضيلة على الانبياء والا كان الابد
القوى من امة النبي الضعيف الرتبة افضل من ذلك النبي وهو محال قولهم ان عبادات
الملئكة اشق من عبادات البشر لا نسلم ذلك قولهم انها مستمرة لا يلحقها انقطاع
ولا فتور فقد سبق جوابه في الفصل الذي قبله قولهم ان عباداتهم اطول مدة
انما يلزم ان يكون مشقتها ان لو سوا التساوي بين عبادة الانبياء والملئكة في كيفية
المشقة مع زيادة كميتها والا فلا يسلم ان عبادة البشر اشق من عبادة الملئكة
انهم مكلفون بالعبادات مع استيلا الموانع عليهم وذلك كالشهوة والغضب
والحرص والهوى ووسوسة الشيطان وكثرة اعتراض الشبهة لهم مع ان
اكثر عباداتهم مستنبطة لهم بالاجتهاد والنظر لبعدهم عن مشاهدة العالم العلوي
ومطالعة ما في اللوح المحفوظ الى غير ذلك من الامور وذلك كله مما لا تحقق
له في حق الملئكة ولا يخفى ان التكليف بالعبادات مع هذه الامور اشق منها مع
عدمها قولهم عبادات الملئكة اشق ليس في ذلك ما يدل على كونهم افضل وقوله
تعالى والسابقون الاولون قال بعض اهل التفسير المراد به السابقون في
الدنيا الى الخيرات وقيل المراد به اول الناس رواحا الى المسجد واولهم خروجا
في سبيل الله وقيل المراد به السابقون الى التصديق بالانبياء من اممهم وعلى كل
تقدير فلا مدخل للملئكة فيه قولهم اتقى على ما فرضوه فقد سبق جوابه في الفصل

الذي قبله وقوله تعالى يوم يقوم الروح والملئكة وقوله تعالى والملئكة حافين
من حول العرش غايته الدلالة على عظمة الله تعالى بعظمة العظما الجبابرة
الشداد له ويدل على ان الملئكة اقدر واقوى واجبر من البشر وليس في ذلك ما
يدل على كثرة ثوابهم بالنسبة الى البشر ولا انهم افضل منهم عند الله تعالى وقوله
تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين غايته الدلالة على ان الملئكة حفظة لافعال
العباد خيرها وشرها وانهم كاتبون لها وشاهدون بها وليس في ذلك ان حال الشاهد
افضل من حال المشهود عليه وقولهم انهم حافظون للبشر عن المعاصي ليس كذلك
بل الحافظ لم عنها والمقدر لم عليها انما هو الله تعالى وليس لاحد من المخلوقين في
ايجاد فعل او عدمه كما سبق وكيف وان ما ذكروه مما لم يذهب اليه احد من اهل
التفسير وقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه الاية ليس فيها ما يدل على تفضيل
الملئكة على الانبيا والتقدم في الذكر لم يقصد به بيان فضيلة المتقدم في الاية
على المتاخر فيها بدليل انه ذكر الكتب بعد الملئكة وقبل الرسل ولا يخلوا اما ان
يكون المراد بالكتب الكلام النفساني القديم او العبارات الحادثة الدالة عليه
فان كان الاول فلا يخفى ان الكتب يكون افضل وتاخرها في الذكر عن الملئكة وان
كان الثاني فلا يخفى ان الانبيا افضل من العبارات الدالة على الكلام القديم وقد
قدمها على الانبيا في الذكر بل لا يمكن ان يقال الاية انما وردت في معرض الثنا على
المومن بالايمان ولا يخفى ان الايمان بما هو اخفى يكون افضل ووجود الملئكة اخفى
من وجود الرسل فكان الايمان بهم ادل على طواعية المومن وانقياده فكان تقديم
الملئكة لفضيلة الايمان بهم لا لفضيلتهم والله اعلم وقوله تعالى الله يصطفي من الملئكة
رسلا ومن الناس فليس فيه ما يدل على ان الملئكة افضل لانما وقع الترتيب في الذكر
على وفق الترتيب في الوقوع ولا يخفى ان اتخاذ الملئكة رسلا مقدم على اتخاذ البشر
رسلا فكان تقديمهم في الذكر كذلك وقولهم ان الملئكة اعلم من الانبيا لا نسلم ذلك
فان ادم عليه السلام كان اعلم من الملئكة بدليل قوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها
والملئكة لم يكونوا عالمين بها بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملئكة فقال انبوني باسما
هولا ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فان قيل وان كان ادم

ذلك صح

اعلم بالاسما فالملبكه اعلم بالمسميات ولا يخفى ان العلم بالحقايق افضل من العلم باسمايها
قلنا لا نسلم ان الملبكه اعلم من ادم بالمسميات فانه قد قال اهل التفسير ان الله تعالى
علم ادم الاسما كلها والمسميات التي يصح الاسما عليها لانه لا فايده في الاسماء
دون المسميات ويدل على ذلك قوله تعالى ثم عرضهم على الملبكه والمراد به اصحاب الاسما
ولذلك قال ثم عرضهم بالميم ولو اراد به الاسما لقال ثم عرضهن بالنون او ثم عرضها هكذا
قال ثعلب وهو من اكثر ائمة اللغة ثم وان سلمنا ان الملبكه اعلم فغايته ان لم فضيلة
ولا يدل ذلك على انهم افضل وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالى علمه شديد
القوى وقوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا غايته الدلاله بمفهومه
على ان البشر ليسوا افضل من جميع المخلوقات ولا نسلم كون المفهوم حجة وان سلمنا كونه
حجة فلا نسلم انه لم يعمل به في مفهومه فيقدر تفضيل البشر على من عداهم من المخلوقات
فانهم من جملة المخلوقات وليسوا افضل من انفسهم فليس هم افضل من جميع المخلوقات
وان سلمنا ان العمل بمفهوم الاية يتوقف على عدم تفضيل جنس البشر على جملة المخلوقات
فمن عداهم فلا نسلم ان ذلك يتوقف على عدم تفضيلهم على الملبكه اذ المراد بالتفضيل
في الدار الاخرة ولا في كثرة الثواب اذ هو المسارع فيه بل المراد به انما هو التفضيل
باكرامهم في الدنيا باكلهم بايديهم وباقي الحيوانات بافواهها وحملهم في البر على
اظهر الحيوانات وفي البحر على السفن ورزقهم من الطيبات اي الحلال على ما قال
تعالى في اول الاية ولقد كرمنا بني ادم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم
من الطيبات وفضلناهم اي بهذه الامور على كثير ممن خلقنا من الحيوانات تفضيلا
وان سلمنا ان المراد به الفضيلة في الاخرى ولكن لا يلزم من كون جملة البشر ليسوا افضل
من الملبكه ان لا يكون الانبيا افضل منهم فانه لا يلزم من انتفا حكم عن الجملة انتفاؤه
عن بعض احاد الجملة قولهم ان الملبكه رسل الى الانبيا والانبيا رسل الى من دونهم
فيكون الملبكه افضل قلنا لا نسلم ان الانبيا لم يكونوا رسلا الى الانبيا فان ابرهيم
كان رسولا الى لوط وكان نبيا وموسى كان رسولا الى انبيا بني اسرايل وان سلمنا
ما ذكروه ولكن انما يلزم ما ذكروه ان لو كانت فضيلة الرسول من لوازم كونه
رسولا حاكما على المرسل اليهم متصرفا في احوالهم غير مسلم بل فضيلة لذاته ولكونه

رسول الله تعالى ويقول فضيلة الرسول من لوازم كونه رسولا حاكما على المرسل
اليهم متصرفا في احوالهم على حسب ما يشا ويختار وهذا غير مسلم فحق الملبكه
بالنسبة الى الانبيا اذ ليس لهم عن التبليغ والاعلام والعادة والعرف جار
بانه لا يولى على قوم ليحكم عليهم ويتصرف في احوالهم ويكون اولى بهم من انفسهم
على ما قال تعالى النبي اولى بالمومنين من انفسهم الا من هو افضل بخلاف الرسول
المبلغ لا غير فان العادة لا توجب فضيلته على من ارسل اليه والا كان احاد
العبيد عند ارساله الى ملك من بعض الملوك لاعلامه بامر من الامور ان يكون
افضل من الملك المرسل اليه وهو ممتنع وقوله تعالى في حق يوسف ما هذا
بشرا ان هذا الا ملك كريم ليس فيه ايضا ما يدل على كون الملك افضل لان
التشبيه بالملك انما وقع من جهة حسنه وجماله لا من جهة فضيلته وذلك يدل
على ان الملك اجمل واحسن لا انه افضل فان قيل التشبيه انما وقع من جهة الفضيلة
والسيرة الجميلة وغض الطرف وكف دواعي الشهوة وغير ذلك من الصفات
الموجبة للتفضيل لا من جهة الحسن والجمال ولذلك قالوا ان هذا الا ملك كريم
والكريم انما يكون كريما بحسن السيرة لا بجمال الصورة قلنا من لوازم الملك
الكريم حسن الصورة والسورة والتشبيه بالملك الكريم في كل واحد من الامرين
ممكن غير ان قضية التشبيه به في حسن الصورة اظهر وبيانه من ثلاثة اوجه
الاول ان سبب قول النسوة لذلك خروجه عليهن وتقطيعهن ايديهن بالسكاكين
لدهشتهن بحسنه وجماله على ما قال تعالى واتت كل واحدة منهن سكينا وقالت
اخرج عليهن فلما راينه اكبرنه وقطعن ايديهن الثاني انهن وجدن خروجه
عليهن انما عرفن منه حسنه وجماله فان ذلك يحصل باول نظرة بخلاف حسن السيرة
والعفاف وصفات الفضيلة فانها لا تعرف الا بعد خبره وطول مدة والظاهر
كذلك انهم انما قصدوا التشبيه في الصورة لا في السيرة الثالث قول المراة
العزيز فذلكن الذي لمتنني فيه اي في جماله وميلها اليه لما ظهر لهن عدوها حسنه
وجماله ولا يخفى ان ما كان فيه من حسن السيرة وصفات الفضيلة غير موجب
لذلك وقوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم

انى ملك لا يدل ايضا على تفضيل الملك عليه وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم لما
خوف كفار قريش بالعذاب بجي قوله تعالى قبل هذه الاية والذين كذبوا بايتنا يعني
كفار قريش بالقران يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون فقال له كفار قريش تعجيل
العذاب استهزاء به وتكذيبا له فانزل الله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله اي
مفاتيح نزول العذاب بكم ولا اعلم الغيب اي متى ينزل عليكم العذاب ولا اقول لكم
اني ملك اي ممن يقدر على احاطة العذاب بكم ونزوله به عليكم من الملئكة كما فعل بالامم
السالفة من قبلكم على ما روي جبريل عليه السلام وقلب باحدى جناحيه بلاد لوط
وذلك يدل على ان الملك اقدر ولا يدل على كونه افضل وقوله تعالى ما نهاكما ربكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين الاية ليس فيه ما يدل على ان الملئكة افضل من
الانبيا وذلك لانه قد ذكر اهل التفسير ان ادم وحوا رايا الملئكة على صور احسن
من صورتهما وخلق اعظم من خلقهما فقال لهما ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين او تكونا من الخالدين معناه ان لا تكونا على صورة الملئكة وان لا تكونا من
الخالدين وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين اي حلف لهما على ذلك وذلك يدل على ان
صور الملئكة احسن واعظم من صور البشر لا على الفضيلة وقوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملئكة المقربون لا يدل على تفضيل الملئكة على المسيح وتاخير
الملئكة في الذكر لا يصلح دلالة على ذلك وما ذكروه من المثال في قول القايل ان فلانا
لا يستنكف عن خدمة الامير ولا السلطان لم يعرف فيه زيادة شرف السلطان
على الوزير من التقديم والتاخير بل كان ذلك معلوما لنا قبله ولهذا فانه لو قال القايل
ما فعل هذا الامر زيد ولا عمرو فانه لا يدل على شرف عمرو على زيد بل ربما كان الامر
بالعكس في نفس الامر وان سلمنا ان ذلك يدل على افضلية هذا المتاخر في الذكر
ولكن غاية الدلالة على ان جملة الملئكة افضل من المسيح وليس فيه ما يدل على ان
احاد الملئكة افضل من المسيح والنزاع انما هو واقع في ان احاد الانبيا افضل من
احاد الملئكة لا في ان احاد الانسا افضل من جملة الملئكة وان سلمنا دلالة ذلك
على ان احاد الملئكة افضل من المسيح ولكن ليس فيه ما يدل على انه افضل منه في الثواب
ورفع الدرجة في الدار الاخرة عند الله تعالى بل يحتمل ان التفاضل بينهما في القوة

والقدرة او من جهة كون المسيح مخلوقا من انثى لا من ذكر وكون الملك مخلوقا من غير
ذكر ولا انثى وذلك لان النصارى لما اعتقدوا الهية المسيح لما القدرة على احيا الميت
وانما لكونه مخلوقا من غير ذكر قال تعالى محتجا عليهم بقوله لن يستنكف المسيح مع
قدرته على احيا الميت وقع كونه مخلوقا من غير ذكر ان يكون عبدا لله ولا الملئكة الذين
هم اقوى واقدم منه ولكونهم مخلوقين من غير ذكر ولا انثى والتفاوت بين المسيح
والملئكة في كل واحد من الامرين المذكورين لا يدل على افضلية الملك بالنسبة الى
المسيح فيما هو محل النزاع عيانا قررناه وقوله تعالى انه لقول رسول كريم الاية لا
دلالة فيه على ان جبريل افضل من محمد صلى الله عليه وسلم فان غايته ذكر صفات لجبريل
موجبة لفضيلته ولا يلزم من ذلك الا فضلية الا ان يكون كل ما وصف به محمد صلى الله عليه
وسلم قد وصف به جبريل وزيادة وليس كذلك وما ذكروه تقريره فلا حجة
فيه لانه لم يذكر وصف جبريل بما ذكر به لقصد تفضيله على محمد ولانه افضل منه بل انما
ذكر ذلك للرد على كفار مكة حيث انهم كانوا يقولون ان محمدا مجنون وان ما يذكره من
القران انما هو كلام شيطان يلقيه على لسانه فقال تعالى فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس
والليل اذا عسعس اي اظلم والصبح اذا تنفس اي اضا انه اي القران لقول رسول
كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين مبالغة في انه ليس بقول شيطان
رجيم وما صاحبكم بمجنون كما زعمتم وانما وقعت المبالغة في ذكر صفات جبريل
دون صفات محمد صلى الله عليه وسلم لوجهين احدهما انها لم تكن معلومة لهم بخلاف
صفات محمد صلى الله عليه وسلم فانها كانت معلومة لهم لكونه بين اظهرهم وهو مراد
منهم والثاني المبالغة في الميز بينه وبين من تسلط عليه القا القران على لسان الرسول
عليه الصلاة والسلام من الشياطين لا لان جبريل افضل وهذه المسئلة قطعية
لا حظ للقطع فيها نفيا ولا اثباتا ومدارها على الادلة السمعية دون الادلة
العقلية ومدارسنا فيها مبلغ الجهد ونهاية الوسع مما لم يات به غيرنا على وفق مذهب
اصحابنا ولله الحمد

القاعدة السادسة في المعاد والسمعيات والاحكام

الثواب والعقاب ويشتمل على ثلاثة اصول الاصل الاول في المعاد ويشتمل على
ثلاثة فصول الاول في جواز اعادة ما عدم عقلا الثاني في وجوب وقوع المعاد

المسألة الثالثة في المعاد النفساني **الاصل الاول** في جواز اعادة
ما عدم عقلا وقد اختلف فيه فذهبت الفلاسفة والتناسخية وابو الحسين البصري
وبعض الكرامية الى المنع من ذلك وذهب اكثر المتكلمين الى جوازه ثم اختلف القايلون
بالجواز فذهبت الاشاعرة ومن تابعهم الى جواز اعادة ما عدم ذاتا ووجودا واختلفوا
في اعادة الاعراض فمنهم من منع منها لان المعاد عنده معاد لمعنى فلو عادت الاعراض
لعادت لمعنى ويلزم منه قيام العرض بالعرض وهو محال وذهب اكثرهم واليه ميل
شيخنا الى جواز اعادتها مطلقا ثم اختلف اصحابنا القايلون بجوازه اعادة الاعراض
في انه هل يجوز اعادتها في غير محالها او انها لا تعاد الا في محالها والذي عليه
المحققون منهم انما هو جواز اعادتها في غير محالها مع اتفاقهم على ان ما كان مقدورا
للعبد يجوز ان يعيده الله تعالى مقدورا اما بان يعيد القدرة الاولى عليه او بقدرة
اخرى واما المعتزلة القايلون بكون المعدوم الممكن ذاتا وان وجوده زايد
فانهم جوزوا اعادة ما عدم وجودا لا ذاتا ومنعوا من اعادة المعدوم ذاته واما الاعراض
فقد اتفقوا على جواز اعادة ما كان منها على اصولهم باقيا غير متولد واختلفوا في
جواز اعادة المتولد منها واطلقوا ايضا في جواز اعادة ما لا تقاله كالحركات
والاصوات والارادات فذهب الاكثرون الى المنع من اعادتها وجوزه الاقلون
كالبلخي وغيره واتفقوا على ان الفاعل المختار من المخلوقين وان كان عندهم قادرا على
انشاء الفعل وان قدرته باقية انه لا تقدر على اعادة ما عدم من افعاله وسواء كانت
باقية او غير باقية وهل يصح من الله تعالى اعادة ما عدم من افعال العباد اختلفوا
فيه واختلفوا ايضا في ان ما كان من مقدورات الرب تعالى محالا لتعلق القدرة والعمد هل
يصح من الله تعالى اعادته بعد عدمه فذهب الجبائي الى منعه وخالفه الباقون منهم
فيما كان من افعاله باقيا احتج اصحابنا على جواز اعادة ما عدم مطلقا بحجتين الاولى
انا قدمنا ان كل موجود ممكن فهو جايز العدم على ما سبق في مسئلة الفنا وكل ما هو
جايز العدم ففرض عدمه لا يلزم عنه المحال لذاته والا لما كان جايز العدم وكل ما يمكن
فرض عدمه بعد وجوده فوجوده بعد عدمه ممكن وهو المعنى باعادة ما عدم وبيان
ان وجوده بعد عدمه ممكن انه لا يخلو اما ان يكون ممكن الوجود لذاته او ممتنع الوجود

لذاته او واجب الوجود لذاته لا جايز ان يكون واجب الوجود لذاته الا لما عدم لا
جايز ان يكون ممتنع الوجود لذاته والا لما كان موجودا فلم يبق الا ان يكون ممكن
الوجود لذاته وهو المطلوب **الحجة** الثانية هو ان الاعادة احداث واختراع
كما ان النشاة الاولى احداث واختراع فهما من هذا الوجه متماثلان والتفاوت
بينهما انما هو من جهة ان النشاة الاولى غير مسبوقة بوجود قبل عدم الاعادة
مسبوقة بوجود قبل عدم وهذه السبقية غير موثرة في اختلاف ذات الحدوث
والاختراع من حيث هو كذلك اذ الاختلاف بين الذوات انما يكون بالصفات النفسية
الذاتية لا بالنسب والاضافات الخارجة والاجماع من العقلا منعقد على ان
الحدوث في النشاة الاولى جايز وما ثبت لاحد المثلين امكن اثباته للمثل الاخر
فان قيل ما ذكرتموه استدلال على ابطال ما هو معلوم بالضرورة وذلك انا اذا عدم
الشي فما ابدع ثانيا فانا نعلم بالضرورة انه غير الاول والمتغايران لا يكون احدهما
هو الاخر وان سلمنا انه غير ضروري ولكن قولكم في الحجة الاولى ان ما عدم بعد وجوده
اما ان يكون واجب الوجود او جايز الوجود او ممتنع الوجود مسلم ولكن لم قلتم انه لا
يكون ممتنع الوجود فقولكم لو كان ممتنع الوجود لما وجد اولا قلنا ما المانع ان يكون
لذاته جايز الوجود في النشاة الاولى لذاته وممتنع الوجود في طرف الاعادة
ولا يلزم من امتناع احدهما عليه لذاته امتناع الاخر وصار كما قلتم في جواز وجود
العرض لذاته وامتناع وجوده في الزمن الثاني من حدوثه لذاته وقولكم في
الحجة الثانية ان الاعادة مماثلة للنشاة الاولى ممنوع ولا يلزم من التماثل في
الحدوث بينهما التماثل مطلقا وذلك لان اخص صفة الاعادة انها احداث بعد
نشاة لعين ما انشي واخص وصف النشاة انها احداث لما لم ينشا اولا وعلى هذا فلا يلزم
من جواز احدهما جواز الاخر ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على جواز الاعادة غير انه
معارض بما يدل على امتناعها وبيانه من اربعة اوجه الاول هو ان الحكم على ما عدم
بكونه جايز الاعادة حكم باثبات صفة المعدوم وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكون
المعدوم في حال عدمه ثابتا او لا يكون ثابتا فان كان الاول لزم الحكم على المعدوم
بكونه شيا وذاتا ماهية ولم تقولوا به وان كان الثاني فاثبات صفة اثباتية لما ليس

ثابت محال الثاني هو ان ما فرض جواز اعادته اما ان يكون هو عين ما عدم بعد النشاة
او غيره فان كان الاول فيلزم ان يكون متعينا في نفسه حالة العدم وبعين المعدوم
المحض محال فان ذلك يستدعي التمييز بين الاعدام ولا تمايز بينها وان كان غيره فلا
اعادة له الثالث انه لو كانت اعادة ما عدم جايزة لكانت اعادة الوقت الذي فيه
النشاة جايزة ولو جاز ذلك لجاز اعادة ما حدث فيه اولا ثانيا ويلزم من اتحاد
الوقت والشيء الحادث فيه ان لا يكون معادا وقد قيل انه معاد وهو تناقض
الرابع انه لو جاز اعادة ما عدم لجاز ان يخلق الله تعالى مثله ابتداء وفي اعادته
وعند ذلك فنسبتهما الى ما انشيء اولا نسبة واحدة لتماثلهما وعند ذلك فاما ان يكونا
عين الاول واحدهما دون الثاني او انه لا واحد منهما عين الاول الاول محال لما فيه
من تعدد المتحد والثاني محال لعدم الاولوية والثالث هو المطلوب وان سلمنا
سلامة ما ذكرتموه عن المعارض في جواز اعادة الجواهر غير انه معارض في الاعراض
بما يدل على امتناع اعادتها وذلك لان العرض لو اعيد فلا بد وان يكون مخصص
بزمان اعادته فيه وذلك يستدعي قيام معنى به يوجب تخصيصه بزمان والا
لما كان اختصاصه بزمان عوده اولى من غيره وذلك يجر الى قيام المعنى بالمعنى
وهو محال كما سبق وان سلمنا جواز اعادة الباقي من الاعراض غير انه يمتنع اعادة
غير الباقي منها وذلك لانه لو جاز وجود العرض الذي لا بقاء له في زمنين يفصلهما
عدم لجاز وجوده في زمنين لا يفصلهما عدم وذلك لان الزمان الذي يلي زمان
الحدوث مماثل للزمان الذي لا يلي زمان الحدوث وما ثبت لاحد المثلين جاز
ثبوته للاخر واللازم ممتنع لما سبق وايضا فان ما لا يبقى من الاعراض واجبة
التخصيص في علم الله تعالى باوقات لا يجوز تقدمها عليها ولا تاخرها عنها
على ما عرف من اصلنا فلو قيل بجواز اعادتها لبطل هذا التخصيص وهو ممتنع وان
سلمنا جواز اعادة الاعراض ولكن ما كان منها مخلوقا لله تعالى او للعبد الاول
مسلم والثاني ممنوع وذلك لان ما كان مخلوقا للعبد لو امكن اعادته لكانت
بقدرة الرب او بقدرة العبد فان كان ذلك بقدرة الرب تعالى فيلزم منه
وجود مخلوق بين حالتين ضرورة اتحاد الموجود وان النشاة الاولى بفعل العبد

والثانية بفعل الرب وهو محال كما تقدم وان كان ذلك بقدرة العبد فاما ان
يكون ذلك بقدرة اخرى غير القدرة على النشاة الاولى او بعينها فان كان الاول
لزم تعلق مقدور واحد بقدرتين وكما يمتنع وجود مقدور بقادرين يمتنع وجود
مقدور بقدرتين وان كان الثاني فهو ممتنع لانه لو صلحت القدرة الواحدة لاحداث
العرض واعادته لكانت صالحة لانشاء مثله في وقت اعادته في محله وذلك
ممتنع لانه لو جاز ان يصدر عن القدرة الواحدة امور متماثلة في محل واحد لجاز
على الذرة حمل الجبال الراسيات وذلك بان يفعل في كل جزء من الجبال بعدد
اجزائها اجزاء من الاعتمادات العلوية الموجبة لرفع الجبل وذلك محال خارق
للعوايد وعلى هذا يمتنع على الله تعالى اعادة ما كان من افعاله مجانسا لفعل
العبد كما قاله الجبائي لانه اذا امتنع عليه اعادة مثله امتنع عليه اعادته
والجواب اما ما ذكروه من دعوى الضرورة في المغايرة فان ادعوا العلم
الضروري بالمغايرة بين الاعادة والنشاة الاولى فهو مسلم وان ادعوا المغايرة
بين المعاد والمنشيء اولا فقد ادعوا الضرورة في محل النزاع وليس ذلك اولى من دعوى
ضرورة الاتحاد قولهم ما المانع ان يكون جايز الوجود لذاته في النشاة الاولى ممتنع
الوجود في زمن الاعادة قلنا لان الاعادة لا معنى لها غير الاحداث والاختراع
لما كان قد علم بعد اختراعه والاحداث والاختراع الثاني غير مخالف للاول من حيث
هو كذلك وما وقع به التفاوت بينهما في المتقدم والتاخر فغير موجب للاختلاف
بين ذاتيهما اذ هو محض نسبة واضافة والنسب والاضافات غير مانعة من
التماثل فلو كان الشيء لذاته مما امتنع عليه الحدوث والاختراع في حالة من
الاحوال بعد عدمه لامتنع عليه ذلك مطلقا لان حكم الذات لا يختلف فخرج
على ما ذكرناه الاعراض فان ما قضى بامتناعه عليها لذاتها انما هو البقاء والبقاء
مخالف للحدوث والاختراع فما لزم من جواز احدهما جواز الاخر ولا من امتناع احدهما
امتناع الاخر وما حققناه يبطل بما ذكروه على الحجة الثانية ايضا قولهم الحكم
بجواز الاعادة على ما عدم حكم بصفة اثباتية فهو مبني على ان الجواز صفة اثباتية وهو
باطل بما سبق قولهم يلزم من الحكم بجواز اعادة عين ما عدم ان يكون المعدوم متعينا

ومتميزا في حالة عدمه عن غيره عنه جوابان الاول انهم ان اراد وابذلك ان
يكون متميزا في علم الله تعالى فهو مسلم وما المانع منه وان اراد وابذلك انه يكون
شيئا متخصصا وذاتا ثابتة متعينة في حالة عدمها فهو ممنوع على ما تقدم الثاني
ان ما ذكروه لازم عليهم في الحكم عليه بامتناع الاعادة والجواب اذ ذلك يكون متحدا
فليس والواحد لا نحكم عليه بجواز ولا امتناع فلنا فتخصيصه بهذا الحكم دون غيره
من المعدومات الجايزة الوجود يستدعي تعينه وتميزه عنها والا لما اختلف الحكم
قولهم لو جاز اعادة المعدوم لجاز اعادة الوقت فهو مبني على ان الوقت والزمان امر
وجودي وليس كذلك بل هو عبارة عن مقارنة موجود لموجود مكون نسبة واضافة
والنسب والاضافات ليست وجوديات على ما سبق وان سلمنا ان الوقت امر
وجودي وسلمنا امكان اعادته واعادة الحادث فيه اولا لما سلما فلا يمنع ذلك من
كونه معادا اذ المعاد هو الحادث المسبوق بحدوث نفسه والمنشي هو الحادث
الذي لم يسبق بحدوث نفسه قولهم لو جاز اعادة ما عدم لجاز ان يخلق الله تعالى
مثله في وقت اعادته مسلم وما ذكروه من الاقسام فالمختار منها انما هو القسم
الثاني فما قولهم لا اولوية قلنا انما يصح ذلك ان لو لم يتمايزا من وجه ولا يلزم
من تماثلهما عدم تمايزهما والا لما وقع التعدد والتغاير وهو محال ولهذا قضوا
بامتناع المعاد دون المبتدا الحدوث ولو لم يتمايزا لما كان كذلك قولهم باب
اعادة الاعراض يفضي الى قيام المعنى ممنوع وما المانع ان يكون عود العرض
واختصاصه بزمان عوده بفعل فاعل مختار كما سبق تحقيقه قولهم لو جاز وجود
العرض في زمان بين فصلها عدم دعوى مجردة وتعليل من غير دليل قولهم ان
الزمان الذي يلي زمان الحدوث مماثل لزمان الاعادة بعد العلم مسلم غير انه يلزم من
استمرار الوجود في الزمن الثاني من الحدوث بقا العرض ولا كذلك في زمن
الاعادة وبقاء ما لا يبقى من الاعراض ولا يلزم من جواز الوجود في زمان لا يلزم
منه المحال جوازه في زمان يلزم منه المحال وما المانع ان يكون وجود العرض
وحدوثه مشروطا بسبق العدم على زمان حدوثه وهو غير متحقق في جانب البقا
بخلاف الاعادة والذي يحقق ما قلناه ان الجوهر الحادث في اول زمان حدوثه يمتنع

عليه الحركة سواء قدر ذلك في النشاة الاولى او النشاة الثانية ولا يمتنع عليه
الحركة في الحالة الثانية من حدوثه ولو كان بتقدير الوجود في الاعادة بعد
العدم كتقدير الوجود في الحالة الثانية من حالة الحدوث لاشتركا في جواز
الحركة على الجوهر فيهما وهو محال قولهم العرض الذي لا يبقى واجب التخصيص
بوقت لا يتقدم عليه ولا يتاخر عنه دعوى مجردة من غير دليل مع انهم منازعون
فيها كما زعمتم في جواز الاعادة كيف وان ما ذكروه باطل من ثلاثة اوجه الاول
انه لو كان اختصاص العرض بزمان حدوثه واجبا كما ذكروه لخرج عن كونه مقدورا
على اصولهم حيث نصوا ان التحيز للجوهر وقيام الاعراض به عند وجوده لما كان
واجبا امتنع ان يكون مقدورا فكذلك هاهنا ولا فرق بين الامرين الثاني هو
ان الاصوات عندهم غير باقية وهي متماثلة ومع ذلك جوزوا وجود كل صوت
منها في زمان غير زمان الصوت الاخر ولو كان كل واحد منهما واجب التخصيص
بزمانه الذي وجد فيه ولا يجوز تقدمه عليه ولا تاخره عنه مع تماثل الاصوات
لم يكن اختصاص بعض الاصوات ببعض الازمنة اولى من غير ضرورة التماثل وان
ماثلت لاحد المثلين لا يمتنع ثبوته للاخر الثالث انه وان سلم اختصاص العرض
الذي لا بقا له بزمان دون زمان في وقت حدوثه فما المانع ان يكون حدوث
العرض في النشاة الاولى مختصا بزمان وحدوثه في النشاة الثانية مختصا
بزمان اخر قولهم سلمنا جواز اعادة الاعراض ولكن لما كان منها مخلوقا لله
تعالى او للعبد على ما ذكروه فهو مبني على فاسد اصول المعتزلة في ان القدرة
الحادثة مخترعة ومؤثرة وهو باطل على ما سبق وان سلمنا كون القدرة الحادثة
مؤثرة فما المانع ان يكون اعادة ما اخترعه العبد في النشاة الاولى بقدرة
الرب تعالى قولهم يقتضي ذلك الى وقوع مخلوق بين خالقين قلنا المسلم احالة
ذلك في وقت واحد واما ان يكون كل واحدة من النشاتين الاولى والثانية
مستندة الى قدرة غير القدرة على الاخرى فهو غير مسلم وان سلمنا ان ذلك بقدرة
العبد فما المانع ان يكون الاعادة بعدمه غير القدرة على النشاة الاولى قولهم
ذلك ممتنع قلنا المسلم انما هو تعلق القدرتين بالشاة بعينها مقدور واحد في

في وقت واحد واما في وقتين فهو غير مسلم وان سلمنا امتناع ذلك بقدرة غير
القدرة على النشاة الاولى فما المانع منه بالقدرة الاولى قولهم لو كانت صالحة
لذلك لكانت صالحة لانشاء مثله في وقت اعادته فهي بعله قلنا معا او على طريق
البدل الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لا يلزم منه اجتماع المثلين في المحل
الواحد وان سلمنا صلاحيتها لذلك معا لكن المثلين او ما زاد عليه الاول مسلم
والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يلزم ما ذكروه من المحال سلمنا صلاحية القدرة الواحدة
للمتماثلات الى غير النهاية غير ان ما ذكروه من لزوم المحال من حمل الذرة للجبل مبني
على تاثير القدرة الواحدة في الاعتمادات المولدة لحركة الجبل الى جهة العلو وهو
فرع القول بالتولد وقد ابطلناه وعلى هذا فمذهب الجاحظ اظهر بطلانا مما
تقدم امتناع ذلك على اصولهم وتقدير جواز العدم على اصولهم مما ذكرناه من
المحتمين مما لا يمكنهم التمسك بهما لاعترافهما على اصولهم لجواز حدوث الاعراض
التي لا بقاء لها على اصولهم وقضاهم بامتناع اعادتها **الفصل الثاني**
في وجوب وقوع المعاد الجسماني وقد اختلف فيه ايضا فذهبت الفلاسفة والتناسخية
وكثير من المعتزلة الى المنع من ذلك وذهب اهل الحق من الاسلاميين والمتشرعين
الى وجوب ذلك في بعض الاجسام ثم اختلف القائلون بذلك فمنهم من اوجب
اعادة المكلفين عقلا كالمعتزلة بناء على اصولهم وجوب الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية ومنهم من انكر الوجوب العقلي ولم يوجب ما اوجب اعادته بغير
السمع كالاشاعرة ومن تابعهم وهو الحق اما انكار الوجوب عقلا فمن جهة انه مبني
على القول بايجاب ثواب الطايع وعقاب العاصي على الله تعالى وهو باطل لما سبق
في التعديل والتجويز واما الوجوب السمعي فلانه قد ثبت جواز الاعادة عقلا
فاذا اخبر الشارع عن وقوعها ورود السمع بها لزم القول بوجوبها ودليل ورود
السمع بذلك ما نعلمه بالضرورة والنقل المتواتر من اخبار جميع الانبيا عليهم السلام
بالمعاني والجسماني والشريعة طافحة بما ورد على لسان الرسول المؤيد بالمعجزات
الدالة على صدقه من الايات والاخبار الدالة على وقوع حشر الاجساد ونشرها
اما الايات فقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم

ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وقوله تعالى فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحيوة
الدنيا ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب وقوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله
ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون وقوله تعالى ربنا انك جامع الناس ليوم
لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد وقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه
ووفيت كل نفس ما كسبت وقوله تعالى وما كان لنبي ان يغل ومن يغلل يات بما
غل يوم القيمة ثم توفى كل نفس ما كسبت وقوله كل نفس ذايقة الموت وانما توفون
اجوركم يوم القيمة وقوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد
ولا نكذب باايات ربنا ونكون من المومنين وقوله تعالى ولقد جيتمونا فرادى
كما خلقناكم اول مرة وقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ثم الى ربكم مرجعكم
فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون وقوله تعالى حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد
ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون
وقوله تعالى وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون وقوله
تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم وشركاؤكم وقوله تعالى
انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار مهطعين مقنعي رؤسهم وقوله تعالى يوم تبدل
الارض غير الارض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار وقوله تعالى قال رب
فانظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم وقوله تعالى
ثم يوم القيمة يخزيهم ويقول اين شركاي الذين كنتم تشاقون فيهم وقوله تعالى ونحشرهم
يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما الاية وقوله تعالى ويوم تسير الجبال وترى
الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وقوله تعالى وتركنا بعضهم يومئذ
يموج في بعض ونفخ في الصور فجمعناهم جمعا وقوله تعالى ذلك بان الله هو الحق
وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وقوله تعالى ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم
يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى وهو الذي ذراكم في الارض واليه تحشرون
وقوله تعالى ويوم نحشر من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا فهم يوزعون وقوله
وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما الى مرجعكم وقوله
تعالى كل نفس ذايقة الموت ثم الينا ترجعون وقوله تعالى الله يبدا الخلق ثم

يعيده ثم اليه ترجعون وقوله تعالى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي
الارض بعد موتها وكذلك تخرجون وقوله تعالى ثم اذا دعاكم دعوة من الارض
اذا انتم تخرجون وقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها
ان ذلك لمحيي الموتى وهو على كل شي قدير وقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول
للملئكة اهولاء اياكم كانوا يعبدون وقوله تعالى انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما
قدموا واثارهم الاية وقوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة الاية وقوله تعالى ايذا متنا وكنا ترابا وعظاما ايانا لمبعوثون او اباؤنا
الاولون قل نعم وانتم داخرون وقوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات
ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقوله تعالى
يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شي الاية وقوله تعالى وتنذر يوم الجمع لا ريب
فيه الاية وقوله تعالى واذا حشر الناس كانوا لهم اعداء وكانوا بعبادتهم كافرين وقوله
تعالى اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي
الموتى الاية وقوله تعالى ونفخ في الصور ذلك يوم الوعيد وجاءت كل نفس معها
سايق وشهيد وقوله تعالى يوم يسمعون الصيحة بالحق ذلك يوم الخروج وقوله تعالى
قل هو الذي ذراكم في الارض واليه تحشرون وقوله تعالى يومئذ يعرضون لا تخفى
منكم خافية وقوله تعالى يوم يخرجون من الاجداث سراعا كانهم الى نصب يوفضون
وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله
تعالى يوم يدع الداع الى شي نكر خشعا ابصارهم يخرجون من الاجداث كانهم جراد منتشر
وقوله تعالى قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وقوله يوم ينفخ
في الصور فتاتون افواجا الى غير ذلك من الايات واما الاخبار فما روي مسلم في
صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يحشر الناس يوم القيمة على ارض بيضاء عفرا
وايضا قوله عليه السلام يحشر الناس يوم القيمة حفاة عراة وايضا قوله عليه السلام
يا ايها الناس انكم تحشرون الى الله حفاة عراة كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا
فاعلين وايضا قوله عليه السلام يعرق يوم القيمة الناس لرب العالمين حتى يبلغ
احدهم في رشحه الى انصاف اذنيه وروي ايضا في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم

انه قال يحيي يوم القيمة ناس بذنوب مثل امثال الجبال يغفرها الله لهم وروى
ايضا في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يدني المومن من ربه يوم القيمة حتى
يضع عليه كنفه فيقرره بذنوبه فيقول هل تعرف فيقول رب اعرف فيقول اني
سترتها عليك في الدنيا واني اغفرها لك اليوم واما الكفار والمنافقون فينادي رب
بهم على رؤس الخلايق هولاء الذين كذبوا على ربهم والادلة السمعية في ذلك متسع لا
يحويه كتاب ولا يحصره خطاب وكلها ظاهرة في الدلالة على حشر الاجساد ونشرها
مع امكان ذلك في نفسه فالعدول تركها من غير دليل لكن هل الاعادة للاجسام بالجواهر
بعد عدمها او بتاليف اجزايها بعد تفرقها فقد اختلف فيه والحق امكان كل واحد
من الامرين والسمع موجب لاحدهما من غير تعيين وتقديران يكون الاعادة للاجسام
بتاليف اجزايها بعد تفرقها فهل يجب اعادة عين ما يفنى ومضى من التاليفات في
الدنيا او ان الله تعالى يجوز ان يولفها تاليف اخر فذهب بعضهم الى المنع من
اعادتها بتاليف اخر مصيرا منه الى ان جواهر الاشخاص متماثلة وانما يميز كل واحد
عن الاخر بعينه وبالفه الخاص فاذا لم يعد ذلك التاليف الخاص به فذلك
الشخص لا يكون هو العايد بل غيره وهو محال لما ورد به السمع من حشر الناس على صورهم
وفي مذهب من عداه من اهل الحق ان كل واحد من الامرين جايز عقلا ولا دليل على
السمع من سمع وغيره وما قيل من ان تعيين كل شخص انما هو بخصوص تاليفه لا نسلم
ذلك بل جاز ان يكون بكونه او بعرض اخر مع التاليف ومن مذهب ابي هاشم انه لا يجب
اعادة غير التاليف من الاعراض فما هو جوابه عن غير التاليف فهو جواب لنا في التاليف
وان سلمنا ان خصوص تعيينه تاليفه الخاص به لكن عين ذلك التاليف او امثاله الاول
ممنوع والثاني مسلم وذلك لانا قررنا ان الاعراض غير باقية والتاليف عرض فيكون
غير باق ومع ذلك فان عين كل شخص من زمان لا يقبل انها غيره في الزمان المتقدم
وان التاليف متحد وما ورد به السمع من حشر الناس على هيأتهم ليس فيه ما يدل على
اعادة عين ما انقضى من التاليف ولا مانع ان يكون الاعادة مثل ذلك التاليف
لا بعينه وهل يجوز ان يخلق الله في الاجسام المعادة جواهر زايدة عليها قد ذلك
ما انكره المعتزلة وهو مبني على فاسد اصولهم في وجوب رعاية الحكمة وايجاب الثواب على

الطاعة والعقاب على المعصية وامتناع عقاب من لم يعص وثواب من لم يطع وهو
باطل بما اسلفناه في التعديل والتجويز والذي عليه اهل الحق من الاشاعرة ان ذلك
جايز عقلاً وواقع سمعاً بدليل قوله عليه السلام ان سمن الكافر تصير في النار مثل
احد وقوله عليه السلام يصير جلد الكافر في النار اربعين ذراعاً بذراع الجبار وهو
ضرب من الذرعان وما ورد في ذلك مما صحت الروايات به عند اهل النقل وكثير غير
قليل فان قيل ما ذكرتموه من السمعيات وان كانت ظاهرة في الدلالة على حشر الاجساد
ونشرها غير انه يبعد العمل بها فيما هي ظاهرة فيه لوجوه ثمانية الاول انه لو اغتذى
انسان بلحم انسان بحيث استحال وصار لحم الاول او بعضه جزاء من اجزاء المغتذي فعند
اعادتهما يستحيل ان تعود تلك الاجزاء الى كل واحد منهما بحيث يكون جزاء من هذا وجزاء من هذا
فلم يبق الا ان يعود الى احدهما او لا يعود الى واحد منهما فان كان الاول فالشخص الاول
غير معاد بجملة اجزايه وليس احدهما اولى من الاخر فان كان الثاني فكل واحد منهما
غير معاد بل بعضه وليس اعادة بعض الاجزاء دون البعض اولى من العكس الثاني
انه لا يخلو اما ان يعاد جميع اجزاء البدن التي حصلت في حالة الحيوة وتحللت او الاجزاء
التي كانت متصلة له حالة الموت فان كان الاول فهو ممتنع لوجوه الاول انه من
المحتمل ان يكون تلك الاجزاء المنفصلة عنه في حالة الحيوة قد صارت جزاء من جسم
غذاي واغتذى به انسان اخر وصارت جزاء منه وعند ذلك اما ان يقال باعادتها
في كل واحد من الشخصين او في احدهما او لا في واحد منهما ويلزم المحالات السابق
ذكرها وهذا ايضاً يلزم المحالات بتقدير ان يكون ذلك الشخص بعينه قد اغتذى بها
وصارت جزاء من عضو اخر منه الثاني يلزم من اعادة جميع الاجزاء الى الابدان بعاقب
الاجزاء التي انفصلت عنه حالة الايمان بتقدير بكونه بعد ذلك اوان ثاب الاجزاء التي انفصلت
عنه حالة الكفر بتقدير توبته وعوده الى الايمان بعد ذلك وثواب الطاعة وعقاب
المطيع ممتنع على ما سبق وان كان الثاني وهو الا يعاد جميع الاجزاء فهو ممتنع لثلثة
اوجه الاول انه يلزم منه ان من مات مقطع الاطراف ان يعاد على هيئته ولم يقولوا به
الثاني انه يلزم منه ان لا يثاب تلك الاجزاء المنفصلة حالة الطاعة ولا يعاقب
تقديراً انفصالها حالة الكفر وهو ممتنع كما تقدم الثالث انه ليس اعادة البعض اولى

علامه

البعض الوجه الثالث هو ان ما مضى من الابدان غير متناهية العدد لما سبق
في تحقيق قدم العالم فلو اعيدت للزم وجود اجسام لا نهاية لاعدادها معاً وهو
محال لما تقدم ايضاً الرابع هو ان اعادة الاجسام اما ان يكون باعادة ما عدم
من اجزائها او بتاليف ما تفرق منها الاول محال لما سبق في امتناع اعادة ما
عدم والثاني ممتنع لانه اما ان يعاد ذلك التاليف بعينه او غيره وان كان بعينه
فهو ممتنع لوجهين الاول لما فيه من اعادة المعدوم والثاني ان التاليف عرض
والعرض ممتنع الاعادة لما سبق وان كان المعاد غيره فهو ايضاً ممتنع لما سبق
الخامس انه لو اعيدت ابدان الناس لم يخل اما ان يقال بانها تبقى دايماً من غير
فنا او انها تفنى فان كان الاول فهو ممتنع لانها مركبة من اجزاء متقابلة بالحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا بد بينها من فعل وانفعال بحيث يحصل
منه كيفية مزاجية تتميز بها بدن الانسان عن سواه وذلك الفعل والانفعال
بين تلك الاجزاء مما يفضي الى نقص الرطوبة بفعل الحرارة فيها الى حد الفنا وكذلك
بالعكس والمفرق من لوازم ذلك لا محالة وان كان الثاني فلم يقولوا به السادس
هو ان اعادة ابدان الحيوانات مما يفضي الى جواز وجودها من غير توالد وهو مخالف
للفعل والعادة السابع هو انه لو اعيدت الاجسام فاما ان يقال بانها تغتذي
او لا تغتذي فان كان الاول فاما ان يلازم اغتذاها الاعراض الملازمة له في
الدنيا كالجوع والاحتقان والاستفراغ والمرض وغير ذلك او لا يلزمه الاول
لم يقولوا به والثاني غير معقول وان قيل انها غير مغتذية فلم يقولوا به ثم ان تقاها
مع عدم اغتذايها ايضاً غير معقول الثامن ان اعادة الاجسام عند القايل بها
اما الى جنة او نار والجنة عنده فوق السماوات والنار تحت الارض والارض
تحت كل شيء ولا تحت لها والسما فوق كل شيء ولا فوق لها كما هو مبين في الحكميات
فكيف يكون النار تحت ما لا تحت له والجنة فوق ما لا فوق له ثم يلزم من كون الجنة
فوق السماوات ومن دخول الابدان الانسانية اليها محالان الاول خرق السماوات
لصعود ابدان الناس الى الجنة الثاني ان يكون الاجسام الكاسية الفاسدة في حيز
الاجسام الابداعية او فوق حيزها وهو محال لما سبق وعلى هذا فيجب تاويل ما

ذلك عاد

ورد من السمعيات في المعاد النفساني جمعا بين ادلة العقل ومخاطبة الانبيا
عليهم الصلاة والسلام للعوام بما يفهمونه وما لا سفر طباعهم عن قبوله مع دعو
الحاجة الى ترغيبهم بالنعيم وترهيبهم بالعذاب المقيم فيما يقصد منهم فعله وتركه
ولهذا قال عليه السلام امرت ان اخاطب الناس على قدر عقولهم والجواب
قولهم يتعذر العمل بظواهر ما ذكرتموه من السمعيات قلنا قد بينا امكان اعادة
الاجسام عقلا فيمتنع مخالفة الظاهر الدال على وقوعها من غير دليل وما ذكروه
من الوجه الاول فانما يلزم ان لو كان مالكل واحد من اشخاص الناس من الاجزا
ما يتصور عليها التبدل والتغير وان يصير جزا من شخص تارة وجزا من اخر تارة
وهو ممنوع بل كل شخص يشتمل على اجزا اصلية بها قوامه ولا يتصور عليها التبدل
والتغير فيه واجزا فاضلة وهي ما يتصور عليها التبدل والتغير فيه وما يكون فيه
من الاجزا الاصلية هي المشابهة والمعاقبة وهي فلا يتصور ان يصير اجزا اصلية
من غيره بل ان صارت جزا من الغير فلا يكون فيه الا فاضلة وكذلك بالعكس
وبهذا يندفع ما ذكروه من الشبهة الثانية ايضا قولهم ان ما مضى من الابدان
لا نهاية لاعدادها باطل بما سبق في مسئلة حدوث العالم وما ذكروه من الوجه
الرابع فقد سبق جوابه ايضا قولهم لو اعيدت الاجسام اما ان يبقى او لا يبقى قلنا كل
واحد من الامرين ممكن والسمع قد دل على الدوام وما ذكروه في امتناع دوامها
مبني على القول بالمزاج وتاثير الطبيعة وقد ابطلناه فيما تقدم بل الكائنات كلها
انما هي مستندة الى فعل فاعل مختار تام القدرة فلا يكون الدوام ممتنعا قولهم ان
القول باعادة الابدان من غير تولد محال ليس كذلك اذ يلزم من القول بانه لا
انسان الا عن انسان تسلسل الحوادث الى غير النهاية وقد ابطلناه ايضا فيما
تقدم قولهم لو اعيدت الاجسام اما ان تعذب او لا تعذب قلنا كل واحد
من الامرين عندنا ممكن غير ان السمع قد دل على التعذيب في الدار الاخرى ولا يلزم
عليه من الاعراض ما كانت لازمة في الدنيا اذ كل واحد من الامرين مستند الى
فعل فاعل مختار لا الى مقتضى من الطبيعة كما سبق تقريره والسمع قد ورد بامتناع
تلك الاعراض في الدار الاخرى فوجب اتباعه وما ذكروه من الشبهة الاخرى فمبني

على فاسد اصولهم من امتناع ملا فوق السماوات وتحت الارض وامتناع الخرق
اجسام السماوات وهو غير مسلم **الفصل الثالث** في المعاد النفساني
والنظر في تحقيقه متوقف على تحقيق النفس الانسانية ومعناها وقد اختلف
الناس في معنى النفس الانسانية فمنهم من قال انها عرض ومنهم من قال انها جوهر
ومن قال انها عرض اختلفوا فمنهم من قال انها عرض خاص من الاعراض ولم يعينه وهذا
هو مذهب جماعة من المتكلمين وقد نصره الامام الحراسي من اصحابنا وغيره وزعم ان
كل مخلوق لا يخلو عن ان يكون جسما او عرضا والنفس الانسانية ليست جسما والا
كان كل جسم نفسا ضرورة تماثل الاجسام كما سبق فلم يبق الا ان يكون عرضا ومن
قدما الفلاسفة من قال انها المزاج الخاص بابدان نوع الانسان وهي كيفية حادثة
من تفاعل الكيفيات الملموسة فيها وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولهذا
يموت الشمس باختلال ذلك ومنهم من قال انها من جملة القوى الفعالة في الاجسام
وهي ما يصح اسناد الافعال الاختيارية من الذهاب والاتيان اليها وحفظ
النوع وتفاوت في توليده حتى لا يكون من الانسان الا انسان الى غير ذلك من الافعال
وليس ذلك مستندا الى كيفية المزاج بل ما يستند الى المزاج ليس غير الاستعداد
لهذه الامور فكانت هذه القوة هي النفس ولهذا يعبر النفس بقواتها ومنهم من
قال النفس صفة الحيوة وهي بالاسم هذه الافعال لانها ولذلك يعبر النفس
بقواتها ومنهم من قال انها عبارة عن الشكل الخاص والتخطيط وانما من قال
انها جوهر فمنهم من قال انها جوهر مركب فيكون جسما ومنهم من قال انها جوهر
بسيط لا تركيب فيه فاما من قال انها جسم فقد اختلفوا فمنهم من قال انها عبارة عن
هذه الجثة الخاصة المركبة من الجواهر والاعراض القائمة بها وهي ما يشير كل احد
اليها بقوله نفسي ولا اشارة الى غير الجثة الخاصة وهذا هو مذهب جماعة من
المتكلمين وانما قدما الفلاسفة فمنهم من قال انها جسم في داخل هذه الجثة
ثم اختلف هولا فمنهم من قال انها جسم مركب من العناصر مصيرا منه الى ان النفس مدركة
للمركبات وانما يدرك الشيء لشيء يشبهه ومنهم من قال انها عبارة عن مجموع الاخلاط
الاربعة مع تناسب مخصوص بينها في كمياتها وكيفياتها ولذلك فانه لا بقا للنفس

مع اختلال هذه الامور او بعضها ومنهم من قال انها الدم اذ هو اشرف اخلاط
البدن ولان الانسان يموت عند خروجه ولا يوجد منه شي في ابدان الاموات
ومنهم من قال انها عنصر من العناصر مصيرا منه الى ان مدرك غيره فانما يدركه لانه
من جوهره والنفس مدركة للاشيا العنصرية فيجب ان تكون جوهرها ثم اختلف هولا
فقال بلوطوحس انها النار السارية في هذا الهيكل لان خاصة النار الحركة
والاشراق وذلك متحقق في النفس وقال ديوناس انها الهوا المنتشق
المتردد في مخارق البدن ولذلك تزول الحيوة بزواله وقال مالس انها الما اذ
هو سبب النشو والنمو والنفس كذلك فكانت هي الما وذهب لاطبا الى ان النفس
هي الروح وهي جسم لطيف يجاري ناشي من تجويف الايسر من القلب مسبب جميع
البدن هو منبع الحيوة والنفس والبيض وقد اشار القاضي الى ما هو قريب من
هذا القول وهو ان قال النفس عبارة عن اجسام لطيفة مشكة بالاجسام
الكثيفة اجري الله العادة بالحيوة مع بقايها وقال ومنهم من قال ان النفس عبارة
عن الروح الكاينة في الدماغ الحاملة للقوى الحساسة الباطنة وهو
الحس المشترك والصورة والمخيلة والوهمية والحافظة ومن المتكلمين من قال
النفس هي الاجسام الاصلية في كل بدن من الابدان دون الاجزا الفاصلة كما
حققناه في الفصل الذي قبله واما من قال انها جوهر بسيط فقد اختلفوا
فمنهم من قال انها جوهر فرد متحيز وهذا هو مذهب طايفة من الشيعة ومعمر من
المعتزلة والامام الغزالي من اصحابنا ومنهم من قال انها جوهر بسيط معقول
غير متحيز مجرد عن المادة دون علايقها وهذا هو مذهب الفحول من الفلاسفة
اليونانيين ومن تابعهم من فلاسفة الاسلاميين وارباب المناسخ وقد احتجوا على
ذلك بحج الاولى انهم قالوا انه من المسلم الذي لا شك فيه على ما يجده كل عاقل
ازمنه وجدانه شيامه ادراك المعقولات البسيطة التي لا تركيب فيها كالالهة
تعالى ومنادي المركبات قالوا فيجب ان لا يكون المدرك لها جسما ولا قايما بالجسم
قيام الاعراض بموضوعاتها والصور الجوهرية بموادها والا كان متحيزا لان كل
جسم متحيز على ما سبق وما قام بالمتحيز يكون متحيزا ولو كان متحيزا لما كان محلا

لانطباع المعقولات التي لا تجزى لها فيه والا فانطباعه في جزء واحد دون باقي اجزايه
لا جايز ان يكون الانطباع في جزء واحد منه فان فرض جزء من الجسم او ما قام به غير متجزى
محال لما سبق والتقسيم بعينه يكون لانتهايا الى ما لا يتناهى ولا جايز ان يكون
الانطباع في كل واحد من الاجزا والا فالمنطبع في كل واحد من الجزء لا جزا اما ان
يكون هو نفس المنطبع في الجزء الاخر او غيره فان كان الاول فيكون الشي الواحد في
حالة واحدة معلوما كرات غير متناهية وهو محال كيف وان ما من جزء يفرض الا
وهو متجزى الى غير النهاية والتقسيم بعينه وارد لا محالة وان كان الثاني فيلزم ان
يكون المعقول المفروض متجزيا وقد فرض من غير متجزى وهو محال فاذن ما هو
محل انطباع المعقولات الغير متجزية غير متجز والا كان ما لا يتجزى منطبعا
في ما هو متجز وهو محال ويلزم ان لا يكون جرما ولا قايما بالجرم وذلك هو المطلوب
الثاني انه اذا تعقل مجرده عن الاوضاع والمقادير كصورة الانسان الكلي ونحوه
وعند ذلك فلا يخلوا اما ان يكون تجردها عن ذلك لذاتها او لما اخذت عنه او لنفس
الانسان وهو المحل القابل لا جايز ان يقال بالاول والا لما علقت الا وهي
مجردة عنه وليس كذلك كما في الاشخاص ولا الثاني اذ ليس كل صورة معقولة
مجردة عن الوضع ماخوذة عن شي وذلك كالذي يتصوره الانسان من الصور
التي لا وجود لها في الخارج ولان ما اخذت عنه قد لا يكون مجردا عن الوضع
كاشخاص الانسان وان كان الثالث فما به التعقل ليس جسمانيا والا لما خلا
عن ذلك ه الثالثة انه لو كانت النفس مدركة بالة جرمانية لما ادركت نفسها
ولا الهاتها كما في الحواس الخمس اذ ليس بينها وبين نفسها ولا بين الهاتها والا
ما ادراكها لالتها اما بالة او لا بالة فان كان الاول فاما ان يكون ادراكها لالتها
بعين تلك الالة او بغيرها فان كان بعين تلك الالة فاما ان يكون ذلك لوجود
صورة الهاتها تلك في الهاتها او لوجود صورة اخرى غير صورة الهاتها في الهاتها
الوجود وهو محال خلاف المعقول وان كان الثاني فباطل ايضا فان الصورة اذا دخلت
الجوهر العاقل انما يجعله عاقلا لما يملك لصورته صورة فعلا لصورة غيره الا ان يكون
مضايقا له وليس الامر فيما نحن فيه كذلك وان كان ادراكها لالتها بغير تلك الالة

فالكلام في تلك الآلة كالكلام في الأولى ويلزم من ذلك كالكلام في الأولى ويلزم من
ذلك التسلسل أو الدور الممتنع وإن كان إدراكها لا لأنها آلة فليكن مثله في غيرها
إذ القول بالفرق تحكم غير معقول ٥ السابعة أنها لو كانت مدركة بآلة جرمانية
للزم كلامها عقلاً لمواضبته على الإدراك كالحواس فإن من واضب على إبصار شيء وسماع
صوت كلت آلته والثاني باطل فإن إدراك النفس يقوى بمرور ما يدركه من المعقولات
ويقع عليه الخامسة أنها لو كانت مدركة بآلة جرمانية لما أدركت الأجنبي بعد
إدراك الأظهر أولى لقلة إدراكها له كما في الحواس فإن من أدرك الأصوات الهائلة
كأصوات البوقات الهائلة ونقر الطبول فإنه قد لا يدرك الهمس من الأصوات
كإدراكه له قبله وكذلك من أدرك الشمس قد لا يدرك بعده الأشياء المضيئة
كالدرة ونحوها وكمن أدرك الحرارة أو البرودة الشديدة فإنه قد لا يدرك
ما هو أضعف منها بخلاف إدراك النفس الناطقة فإنها لو كانت إدراكه بآلة جرمانية
لوقفت وعجزت عند بلوغ الأربعين إذ هو كمال النشو كسائر أجزاء البدن والحواس
الظاهرة وليس كذلك السابعة أنها لو كانت إدراكه بآلة جرمانية لضعفت
بضعف البدن واستضرت بضرر موضوعها بالآلام والأمراض وليس كذلك
فإن النظر والفكر يولم بالدماغ ومضرة وكمال النفس الناطقة منه أنها لو كانت إدراكه
بآلة جرمانية لا يمكن أن يكون البعض من تلك الآلة مدركاً للشيء والبعض غير مدرك
له فيكون الشخص الواحد عالماً بالشيء الواحد وجاهلاً به في حالة واحدة وانتحال
التاسعة لو كانت إدراكه بآلة جرمانية لما كانت مدركة للمتضادات معاً لوقف
إدراكها على انطباع صورة الشيء المدرك في آلتها وانطباع صورتي المتضادين
معاً في جزء واحد محال كما في الحواس الظاهرة والباطنة ولهذا فإنا لا نجد في
حواسنا امتحان إدراك لون الشيء الواحد أسود أبيض حاراً بارداً معاً ولا كذلك
عند كونها مدركة للمتضادات بغير الجرمانية لأن إدراكها لا يكون على سبيل
انطباع صورتي المتضادين في آلتها على سبيل التصور لحقيقتهما ولا يلزم من
استحالة انطباع الصورتين في الجسم الواحد استحالة تصور الحقيقتين لا
التصديق بالجمع ٥ العاشرة أن النفس الإنسانية تقوى في إدراك ما لا يتناهى

من الصور المعقولة وهو بها غير متناهية فلو كانت مدركة بآلة جرمانية لكانت
متناهية قابلة للتنصيف صرورة تناهي محالها وقوله للتنصيف ٥ الحادية
عشرة أن الأجسام وقواها مفصل مما يتصور فيها من الصور العقلية فهي فاعلة منفعلة
والنفس الإنسانية تفعل ذلك حيث تستخرج النتائج من المقدمات وتعقل
حكم التصديق بها من ذاتها فهي بذلك فاعلة لا منفعلة فالنفس ليست جسماً ولا
قوة في جسم ٥ الثانية عشرة أن الأجسام وقواها إنما تخلص مما يوذيها بالحركة
المكانية هرباً عنه وليس القوة العاقلة في هربها عما يوذيها كذلك بل بالرأي
والروية فالنفس ليست جرماً ولا قوة في جرم ٥ الثالثة عشرة أن بدن الإنسان
مؤلف من أضداد بالقوة لا يقع به مما يلقى بين أجزائه في أفعالها الصادرة عنها
من الحركات إلى الجهات والنفس العاقلة إنما تقوى على أفعالها بعقالها ما بإزائها
من القوى كالغضب والشهوة ونحو ذلك فالنفس ليست جسماً ٥ السابعة عشرة
أن كل واحد يعلم من نفسه علماً ضرورياً أنه كان من صغره إلى حاله وبعلم أن ما كان
من أجزائه الجسمانية قد تبدلت وتغيرت بالتحليل والتبدل بالغرائز الغريزية
المحللة والقوة الغاذية المؤدية بدل ما تحلل وذلك الباقي المسمى هو الذي لا
يتغير ولا يتبدل هو النفس فلا يكون هو الجسم ولا ما هو حال فيه الخامسة عشرة
أن القوى التي هي مصدر الأفعال المختلفة كالغضب والشهوة وغيرهما لا ينفعل
بعضها عن بعض ولا يشغل بعضها بعضاً لعدم الاشتراك بينها في الآلة وهي
غير متحركة بذواتها ولا معطلة بذواتها وقد يشاهد مع ذلك البعض معطلاً
والبعض غير معطل فلا بد لها من جامع يجمعها ويكون هو المتصرف فيها وليس ذلك شيء
من أجزاء البدن ولا ما هو قائم به فإذن هو ما يشير كل أحد إليه بأنه هو ذاته مع قطع
النظر عن جميع الأجزاء البدنية الظاهرة والباطنة وذلك هو النفس الإنسانية
ثم اختلف هؤلاء في أربعة مواضع الأول في قدم النفس الإنسانية وحدوثها الثاني
في وحدتها وكثرتها الثالث في أنها هل تفوت بفوات البدن أم لا والرابع في أنها
هل ستقل إلى بدن آخر أم لا الموضع الأول اختلفوا في قدمها وحدوثها
فقال أفلاطون ومن تابعه أنها قديمة وقال أرسطاليس ومن تابعه أنها حادثة بحدوث

الكبرى بدنها وقد احتج القايلون بقدمها بحجتين ه الحجة الاولى انهم قالوا
لو كانت حادثة بعد ان لم تكن لكان لها فاعل حدثها وذلك الفاعل اما ان يكون
قديما او حادثا لا جايز ان يكون حادثا والا ما الكلام فيه فيما عنه حدوثه ويلزم
منه التسلسل او الدور وهما ممتنعان فلم يبق الا ان يكون قديما او مستندا الى
القديم ويلزم من قدم العلة قدم معلولها لاستحالة انفكاكه عنها فاذن النفس
قديمة لقدم ما وجبت عنه غير قابلة للكون اللهم الا ان يقال بتوقف اعمال العلة
القديمة في معلولها على شي معين من قابل او فاعل او ان فعل الفاعل ليس بالذات
والطبع بل بالارادة والاختيار ولا جايز ان يقال بالمعين من القوابل الهيولانية
اذ النفس غير هيولانية كما سبق ولا فاعل اخر فان مثل هذا انما يكون في مفعول
متجزي يكون لكل واحد من الفاعلين منه جزء وان لم يميز الاجزاء والنفس
ذات واحدة لا تجزا كما سبق ولا جايز ان يكون وجود النفس عن الارادة جوهرا
وما ليس بجوهر لا يكون موثرا في ايجاد الجوهر ولا الجوهر يكون متوقفا في
حدوثه عليه اذ الجوهر اشرف مما ليس بجوهر فلا يكون الاشرف مفتقرا الى الاخس
الحجة الثانية انهم قالوا النفس جوهر انه استثناه من الملئكة وذلك
يدل على انه من جنسهم ه الثاني ان الامر بالسجود لادم انما كان للملئكة بدليل قوله
تعالى واذ قلنا للملئكة اسجدوا لادم ولو لم يكن ابليس من الملئكة لما كان عاصيا
ولا قايم بنفسه غير قايم بالاجسام والا هو متصل بها وهي مخالفة بذلك لساير
القوى والصور العرضية التي تبطل عند مفارقة موضوعاتها فلا تكون قابلة للكون
والفساد اذ العامل لذلك ليس الا ما كان من الموجودات قايما بالاجسام وما
يرجع حدوثه الى الحركات المتجددة المصرمة وما يحدث فيه من القرب والبعد
والتجزي والانفصال والاتصال والاستحالة بالاضداد التي يفسد بعضها
بعضا اما ما هو بري عن ذلك كله فلا واما القايلون بحدوث النفس فقد احتجوا
بثلاث حجج الحجة الاولى انهم قالوا النفس الانسانية من نوع واحد كما
ياتي فلو كانت قديمة سابقة الوجود على حلولها في البدن لم يخل اما ان يكون متحدة
او متكثرة لا جايز ان يقال بتقابلها متحدة والا فنسبتها الى بدن واحد او الى كل الابدان

فان كان الاول فيلزم خلو باقي الابدان عن الانفس وهو محال وان كان الثاني
فيلزم انها اذا علمت شيا او جهلته ان يشترك الناس كلهم فيه لاتحاد النفس
والشي المدرك وهو محال ولا جايز ان يقال بتكثرها لان قبل القسمة محال هذا كله
ان قيل باتحادها قبل مقابلتها للابدان ولا جايز ان يقال بتكثرها لما لا
قبل القسمة محال هذا كله ان قيل باتحادها قبل مقابلتها للابدان ولا جايز ان
يقال بانها متكثرة قبل الابدان اذ التكثر والتغاير فيما اتحد نوعه دون
محال وما به التمايز والتغاير اما ان يكون ثابتا لها لذاتها او ان ذلك لها
بالنسبة الى غيرها لا جايز ان يقال بالاول اذ هي من نوع واحد منها لذاته ليس
اولى من تبوته لغيره وان كان الثاني فكل تكثر يفرض فيه تكثر اشخاص الماهية
المتحدة الغير مقتضية للتكثر بذاتها فليس الا بالنسبة الى الموالد وعلاقتها ولا
تكثر فيه وهذه المحالات انما لزمت من فرض وجود الانفس سابقة على الابدان فلا
يبقى ه الحجة الثانية انه لو كانت الانفس الانسانية موجودة قبل وجود
الابدان لكانت اما فاعلة متصرفة او معطلة عن الفعل والانفعال لا جايز
ان تكون معطلة اذ لا شي من فعل الطبيعة معطلا وان كانت متصرفة بالفعل
والانفعال فتصرفها لا يعدو احد امرين اما ادراك عقلي وانما يحرك جسمانية
مقرونا بادراك حسي وكل واحد من الامرين فلن لها قبل وجود الابدان التي هي حاكمة
فيها والالات التي بها تتوصل الى ادراك مدركاتها فاذن لا وجود للانفس
قبل الابدان ه الحجة الثالثة انها لو كانت قديمة موجودة قبل وجود البدن
لما كانت توجد فيه وهي من الغزة والكمال على حد واحد من غير زيادة ولا نقصان
والثاني باطل بما نشاهده من ضعفها في ابتداء حدوث البدن وانتقالها معه من ضعف
الى قوة ومن صغر الى عظم ومن نقص الى كمال الوضع الثاني اختلفوا في وجود النفس
الانسانية وتكثرها فقال بعضهم انها في جميع الاشخاص واحدة بالشخص وان
نفس زيد هي نفس عمرو وان تشتتها في افعالها المختلفة مع اتحاد جوهرها الى
الموضوعات المختلفة من اشخاص الابدان الانسانية كتشتت الشمس مع اتحادها
في اجسام تاثيراتها عند اشراقها على رجاجات مختلفة الالوان في الالوان الحادثة

عنها مستغنين عن ذلك بان قالوا قد ثبت ان النفس قديمة بما سبق وعند ذلك فاما
ان تكون متحدة لذاتها او متكثرة القول بالتكثر محال لما سبق وان كانت متحدة لذاتها
فالمتحد بذاته يمتنع تكثره وذلك هو المطلوب ومنهم من قال بالنفوس الانسانية
متعددة متكثرة بتكثر ابدانها رادين على من يقدم بانه لو كانت النفس واحدة بالشخص
مع تعدد ابدانها لقد كان كل ما يوجد من الفعل والانفعال ويسمع من العلوم
والاحوال مستويا الى نفس شخص واحد معين مستويا الى غيره من الاشخاص حتى لا
يعلم ومنهم يجهلون ولا يعمل ومنهم يعملون ولا يكون مريدا ومنهم كارهون ولا كارها
ومنهم مريدون وبالجملة متميزا عنهم بحال من الاحوال ولا تفعل من الافعال ضرورة ان
ما فرض من الاحوال والافعال فانما هي للنفس والبدن من جهة النفس وان اختلاف
التابع لا يوجب اختلاف المتبوع وهذا كله خارج عن الامكان ومخالف للحس والعيان
فان النفس متعددة لا متحدة ثم اختلف هولاء فمنهم من زعم ان الاختلاف بين النفوس
الانسانية بالنوع والحقيقة ومنهم من زعم انها متحدة بالنوع مختلفة بالشخص والعرض
وقد احتج الاولون بانا قد نجد في الناس العالم والجاهل والقوي والضعيف
والخسيس والنفيس والخير والشرير والخصوم والحمول والصبور والملول
الى غير ذلك من الاختلافات في القوى والهمم والاخلاق وذلك انما ان يرجع
الى عوارض نفوسهم الاصلية وفطرتها الاولية واما ان يكون ذلك كله اكتسابا
عرضيا ماخوذا من اختلاف امزجة الابدان لا جايز ان يقال بالثاني فانا اذا
اعتبرنا انا لا اعتبار ان بدن الانسان قد يتغير مزاجه من جهة اختلاف النفس
حيث يغضب فيسخن مزاجه ويغتم فيجف ويهزل ويفرح فيطرب ويخصب ولم يكن
الحرارة في مزاج بدنه اوجبت في نفسه الغضب بل حالة الغضب الطارئة على نفسه
اوجبت لمزاجه فكانت بعض احوال البدن لازمة عن احوال النفس ولهذا كان
تغير احوال النفس بالعادات مغيرا لاحوال الابدان وناقلا لها من شان الى شان
حتى انها تتبدل مع تبدل الامزجة الاشكال فمثل خلقة الشرير اذا صار خيرا
الى خلقة الاخيار وكذلك بالعكس وهذا كله يشهد بان هذا الاختلاف
جواهر الانفس لا لاختلاف امزجة الابدان وايضا فانا قد نشاهد اختلاف النفوس

بامور لا تعلق لها بالابدان وامزجتها والاجسام واشكالها كحمية الصنايع
والعلوم والميل الى فنون منها دون فنون واتيها فانه لو كان ذلك الاختلاف
المزاج لما بقي الانسان على خلق واحد نفساني حصل تبدل مزاجه وانتقاله من ضد
الى ضد من حار الى بارد ومن بارد الى حار ومن رطب الى يابس ومن يابس الى رطب
بل كان يتبدل ويستقل من خلق الى ضده على حسب ما يقع الانتقال في المزاج
من ضد الى ضد وايضا فان من سلف من الحكما قد حكموا في الانواع المختلفة
من دواب النفوس بان اختلاف امزجتها واشكالها لاختلاف نفوسها وطبايعها
وخواصها حتى كانت حرارة مزاج الاسد مقصوده لموافقة نفسه في الشجاعة والحرارة
وبرودة مزاج الارنب لموافقة نفسه في الضعف والجبن فما بال الاختلاف بين
الانفس الانسانية لا لذلك وانما بل لاختلاف امزجة ابدانها وربما احتجوا بحكاية
ماثورة عن الاسلاف منهم وذلك فيما نقل عن ارسطاليس انه قال الحرية ملكة نفسانية
جارية للنفس حالة استحوذية لا صناعية وكقوله ان الحرية طباع اول جوهرية
لا طباعا ما ثانيا اكتسابيا فلو كانت جواهر النفوس الانسانية وطبايعها متفقة
لزم ان يكون الناس كلهم احرارا وهو خلاف المشاهد واما ارباب المذهب الثاني
فقد احتجوا بان قالوا النفوس الانسانية وان كانت متعددة فهي مشتركة في خاصية
هي القوة النظرية والعملية كما قد بين ذلك في الحكمات وهو دليل اتحادها في
النوعية ه الموضع الثالث اختلفوا في ان النفس الانسانية هل تفوت بفوات
بدنها ام لا فذهب كثير من الاقدمين الى انها لا تبقى بعد مفارقة بدنها محتجين
على ذلك بحجتين الاولى انه قد ثبت انه لا وجود للنفس قبل وجود بدنها بما سبق ذكره
وهو يعينه مساعد في امتناع وجودها بعد مفارقة البدن ه الحجة الثانية
انها بعد مفارقة بدنها لا تنفعل ولا تنفعل وكل ما لا ينفعل ولا ينفعل فوجوده
معطل ولا معطل في الوجود الطبيعي وذهب فريق اخر الى التفصيل وهو ان
قال افعال النفس منها ما يكون بالبدن والاله كالادراكات الحسية بالحواس الخارجية
ومنها ما يكون لها لذاتها كالتعقلات الكلية والتصورات العقلية فما كان لها من الافعال
الاولى فلا تبقى بعد مفارقة البدن بخلاف ما كان لها من الافعال الثانية وعلى هذا ان

كانت مفارقتها للبدن قبل تصور المعقولات وتجريد الكليات من الجزئيات فانها
لا تبقى اذ ليس لها فعل يستغني لها البقاء والانفعال وان كانت قد تكملت بما حصل
لها من التصورات الكلية والتصديقات العقلية في حالة اتصالها بالبدن فانها
تبقى وان فارقت البدن وذهب ارسطاليس ومن تابعه من فحول الحكماء الى لزومها
بعد مفارقة البدن وسواء كانت العقلات التي هي كمالها الممكن لها قد حصلت حالة
المفارقة او لم تكن حاصلة محتجين على ذلك بحجج ثلاث الحجة الاولى ان ما انعدم
بعد وجوده لا يجوز ان يكون انعدامه لذاته والا لما وجد انعدامه اما ان يكون لعدم
علته الفاعلية المقتضية لبقائه واستمراره كما في انعدام ضوء الصباح عند انطفاء
واما لوجود مزاج يبطله ومضاد يعدمه كانعدام برودة الماء بالحرارة الطارية
عليه الغالبة له فلو انعدمت النفس لكان انعدامها لاحد هذين الامرين وكل
واحد منهما باطل اما انه لا يجوز ان يكون انعدامها لانعدام علتها اذ العلة الفاعلية
للنفس الناطقة انما هو العقل الفعال وهو غير قابل للكون والفساد على ما قرر في
الحكميات واما انه لا يجوز ان يكون انعدامها لوجود مضاد يعدمها لان ذلك لا
يتصور الا مع قيام الضدين بموضوع واحد ومع استحالة الجمع بينهما فيه والا
فلا تمانع ولا مزاحمة وليس وجود النفس في البدن على نحو وجود الشيء في محله او موضوعه
اذ لا موضوع لها لكونها جوهرا ولا هي حالة في محل كما سبق بل انما وجودها فيه
على سبيل التعلق به بالتصرف في احواله كما سبق في الحجة الثانية انه لو لزم
فوات النفس من فوات بدنها لكانت متعلقة به تعلق المتقدم او المتاخر او الكائن
والا لما كان هذا اللزوم لا جايز ان يقال بالاول والا فالنفس متقدمة على
البدن تقدما بالذات ضرورة ان غير هذا النوع من المتقدم لا يوجب الفوات من
الفوات ولو كان كذلك لكان فوات البدن لازما عن فوات النفس لا ان فوات
النفس لازم عن فوات البدن اذ العلة لا تبطل لبطلان معلولها وانما المعلول
هو الذي يبطل ببطلان علته ولا جايز ان يقال بالثاني والا فالبدن للنفس اما
علة فاعلية او مادية او صورية او غائية ضرورة ان ما يفوت بفوات شيء هو متقدم
عليه لا يخرج عن هذه الاقسام وليس هو علة فاعلية والا كان الاشرف مستفادا

من الاخس وليس علة صورية ولا غائية اذ الاولى ان يكون فيهما بالعكس ولا
جايز ان يقال بالثالث وهو تعلق التكافي والا فهما خفيقان او غير حقيقيين
لا جايز ان يقال بالاول والا كانت النفس والبدن عرضا لا جوهرا وان
قيل بالثاني فغاية ما يلزم من فوات احدهما فوات العارض للذات لا نفس
الذات المعروضة ان الحجة الثالثة لو كانت النفس قابلة للفساد لكان
فيها قوة ما بالقوة للفساد وكل ما له قوة ان يفسد فقبل الفساد له قوة ان يبقى بالفعل
وليس بقاؤه بالفعل هو نفس قوة ان يبقى فاذا فعل ان يبقى اثر يعرض لما له قوة
ان يبقى وقوة ان يبقى ليست لذات ما بالفعل بل لما يعرض لذاتها ان يبقى بالفعل
فالنفس قبل الفساد لها قوة ان يبقى فالنفس مركبة من صورة وهي ما بها يكون
النفس موجودة وبما فيه بالفعل ومن ماده وهي الذات التي لها هذه القوة اعني قوة
ان يبقى والنفس بسيطة غير مركبة على ما سبق فهي غير قابلة للفساد الموضع
الرابع اختلف القائلون ببقاء النفس بعد مفارقة بدنها في تناسخ الابدان
واتقالها من بدن الى بدن فمنهم من اثبت ذلك ومنهم من نفاه واما المثبتون
فمنهم من اوجب ذلك واحال بقاء النفس غير متعلقة ببدن اخر غير بدنها الذي
فارقته محتجين على امتناع عودها عن البدن بعد المفارقة بمثل احتجاجهم على
امتناع وجودها قبل البدن كما سبق ومنهم من جوز عليها الامرين حتى انها تكون
مفارقة للبدن تارة ومقارنة له تارة ومقارنة بعد المفارقة ومفارقة بعد
المقارنة ولم يلتزم في ذلك زمانا معينا ولا نظاما مخصوصا ثم من اوجب المقارنة
بعد المفارقة فمنهم من يرى انها لا بد وان تكون حافظة للصورة النوعية في
الاشخاص حتى انها لا تنتقل من شخص الانسان الا الى شخص انسان وسمي هذا
الانتقال نسخا ومنهم من يرى انها غير حافظة للنوع في الاشخاص بل قد
تستبدل صورة الانسان بصورة اخرى ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز الانتقال
الى غيره من ابدان الحيوان وسمي ذلك نسخا ومنهم من جوزه الى النبات وسمي ذلك
مسخا ومنهم من جوزه الى الجمادات وسماه رسخا ومنهم من يرى ان النفس عند انتقالها
تبدي من اضعف الصور واخسها كصورة القرد والذباب ويتردد الى الاقوى والافضل

حتى ينتهي الى صورة الانسان وحينئذ ان سعدت بفعل ما سعدا زنف
في كل دور الى مراتب افضل وقوة اكمل حتى تبلغ اقصى الكمال وان شقيت بفعل
ما يشقى ويردي بها عادت الى العكس والهمكرى وكذا الاستدلال بدحرجة كل
دور الى ما فوقه وافضل او انقص ثم منهم من يرى ان ذلك يدوم ويتكرر دورا لا انقضا
لامده ولا انتهاء لعدده ومنهم من يرى انتهاء ذلك وان النفس قد يعوقها سعادة
ما قبله لها بسعة او مراتب الى اصل كمالاتها واجل كمالاتها فينقطع تعلقها بالابدان
ويلتحق بالمبادي الاول صائرة عالما عقليا مجردة عن المواد وعلائقها فلا تعود
الى التعلق بالابدان ابدا والذي عليه المحققون من الفلاسفة امتناع النقول
بالتناسخ واستحالة انتقال النفس بعد مفارقة بدنها المقارن وجودها لوجود
الى بدن اخر يستحسن على ذلك يحتمل الاولى ان وجود النفس مع وجود
البدن انما كان لشوق جبلي وميل طبيعي من الانفس الى الابدان دون النفس او
كلها من نوع واحد فلو قيل بتناسخ بدنين لنفس واحدة لادى ذلك الى اجتماع
نفسين في بدن واحد وهي النفس المستحقة له لذاته والنفس المنتقلة اليه من
غيره وهو محال الحجة الثانية انه لو انتقلت النفس من بدن الى بدن اخر
لتذكرت ما كان لها من الاحوال حالة كونها في البدن الاخر ضرورة اتحاد النفس
فيهما والامر بخلافه كما تقدم ثم قالوا ولا شك ان سعادة كل شيء ولذته انما هو بحصول
ما له من الكمالات الممكنة وذلك كحصول الابصار للقوة الباصرة والسمع للقوة
السامعة وذلك في كل قوة على حسبها وكذلك شقاوة كل شيء وتألمه انما هو بعدم
ما له من الكمالات الممكنة له فعلى هذا سعادة النفس الناطقة انما هو فيما يحصل لها
وكمالها الخاص بها وهو مصيرها عالما عقليا منطبعا فيها صور المعقولات وكذلك
شقاوتها وتألمها انما هو بانتفاء كمالها عنها وعند ذلك فالنفس الناطقة بعد مفارقة
بدنها اما ان تكون قد استعدت لكمالها وتهيأت له ومالت اليه باشواق العقل
الفعال عليها فله احوال اربعة الحالة الاولى ان تكون قد حصلت شيئا
من كمالاتها بالبحث عنه والتفكر فيه وانسلخت عن عالم الضلال وتركت الاشتغال
بالرذائل والاهتمام بالبدن وعلائقه فقد سعدت وحصلت لها اللذة والنعيم

الدائم وعلى حسب زيادة حصول الكمال يكون زيادة اللذة والتذاذ ولبين ما يحصل للنفس
من اللذة بحصول كمالها كالتذاذ البهائم والحيوانات بمطاعمها ومشاربها فان كان
الالتذاذ بالشيء وزيادته على حسب كمال الملتذ به وتمامه وقوة الادراك له ودوامه
ولا يخفى ان كمال النفس بالنسبة الى سائر كمالات باقي القوى اشرف واجل وان
ادراك النفس لما يدركه اعظم واشد من ادراك غيرها الكمال من حيث ان ادراك النفس
للماهية بخلاف ادراك غيرها من القوى فاذن التذاذها اشد وسعادتها اكمل ولا
خفاء بان ما يحصل لها من الالتذاذ بكمالها قبل مفارقة البدن بالنسبة الى ما يحصل لها
بعد مفارقته لنسبة الالتذاذ بلذيذ المطعوم الى لذة اكله وذلك قد تيسر وانما
كان ذلك من حيث ان النفس قبل المفارقة مشغولة بالبدن وعلائقه والاعتماس في
الشهوات والرذائل وكل ذلك فمضاد ومانع يمنعها عن تمام الالتذاذ لحصول كمالها
فاذا زال ذلك المانع حصلت اللذة التامة والسعادة التامة التي لا يشبهها شيء
من انواع الملاذ فيكون حالنا بالنسبة الى اللذتين كنسبة اللذة الحاصلة باكل الشيء
الحلو للمريض بالنسبة الى لذة اكله بعد الصحة وزوال المانع وهذه اللذة العظيمة وان
لم تدركها في حالة مفارقة البدن على ما هي عليه ولا يشوقها غاية الشوق لكوننا
مشغولين بعوائق البدن لكن انقطاع بوجودها فحالنا بالنسبة اليها كحال الاكمه
بالنسبة الى الالتذاذ برؤية الصور الجميلة فانه ينقطع بها وان لم يكن حالة في الشوق
اليها كحال من عرفها بالنظر اليها بل وكحال العنين بالنسبة الى لذة الجماع لكن هذه
اللذة العظيمة انما هي لمن استكملت نفسه بالعلوم وحصلت لها كمالاتها في الدنيا
وكانت مجردة عن الحواس والامور الدنياوية الحالة الثانية ان يكون قد حصلت ما لها
من الكمال في الدنيا لكنها مع ذلك ظالمة فاجرة مستغلة بالرذائل والشهوات البهيمية
بعد المفارقة وان حصلت لها اللذة بما لها من كمالها فما استقر فيها من صور تلك الامور
الدنياوية جذبتها الى الملا الاسفل وما حصل في جوهرها من الكمالات جذبها
الى الملا الاعلى فيحصل لها بسبب هذا التجاذب والتضاد الم عظيم لكنه لا يدوم
لكون النفس كاملة في جوهرها فان تلك الامور الاخر عارضة والعارض قد يزول

على طول الزمان وعلى حسب رسوخ تلك الهيات العارضة في النفس يكون بعد
زوال هذا العذاب والالم وما مثل هذه النفس يسمى المومنة الفاسقة الحالة
الثالثة ان لا تكون النفس قد حصل لها شيء من الكمالات لانها مع ذلك زكية ظاهرة
مشتغلة عن الرذايل والشهوات بالنسك والعبادات كانفس الزهاد والصلحاء
من العامة فتغير بعيد ان ينتقل نفوسهم بعد المفارقة الى جرم فلكي يحصل بصور ما كانت
تسمعه في دار الدنيا من انواع الملاذ من الماكولات والمشروبات والمنكوحات على نحو ما
كانت تحصل بالحواس الباطنة حالة المقارنة وعند ذلك تجد من اللذة والنعيم ما لا كانت
تجده حالة المقارنة للبدن وهذا الالتذاذ لا يتقاصر عما يجده النايم من اللذة حالة منامه
فانه قد يتضاعف على ما يجده في حال يقظته لقلة الشواغل له الحالة الرابعة
ان لا يكون قد حصل لها شيء من كمالها وهي مع ذلك منغمسة في الرذايل منهمكة على الشهوات
البهيمية بحيث ترسخت فيها صورها واشتدت القوة النزوعية اليها فعند مفارقة
البدن وزوال العائق يحس بما فاتها من كمالها وتتالم بمفارقته فيحصل لها بسبب ذلك
وبسبب ما استقر فيها من هيات الرذايل الجاذبة لها عذاب والم عظيم على نحو ما يحصل
للنفس الكاملة الزكية من اللذة والنعيم بل اشد عذابا من هذا العذاب من كانت
نفسه مع ذلك قد اكتسبت على اعتقادات فاسدة وركب الى نقيض الحق وجحدت الرايح
الصدق فحالها كحال من يرجح لفساد مزاجه الاشيا الكريهة على الاشيا المستلذة
فاذا زال عنه العايق والمانع حصل لها التالم بالمستكره ومفارقة المستلذ بل اسوا
حالا من هذا الحال حال من كان مع اشتغاله بالرذايل قد طالع شيئا من المبادي الموصلة
الى المعلومات النظرية واشتد شوقه اليها ثم تركها واشتغل بما سواها من الرذايل فان
حاله بعد المفارقة يكون اشد لان الشوق الى المعشوق الى المعشوق في حق من عرف
مباديه وسعى له يكون اشد ممن لم يحصل له ذلك وحرمه على فواته يكون اعظم كمن حصلت
له مبادي شهوة الجماع او الاكل ثم منع منه فان تالمه يكون اشد من تالمه قبل ذلك
ولا يبعد ان يكون ايضا هذه الانفس الجاهلة الفاجرة بعد المفارقة يحصل بعض
الاجزا الفلكية فيتخيل له صور ما كانت تسمعه من الناي والاغلال وغير ذلك مما كانت
سواعده على الافعال القبيحة فيحصل لها بسببه من الالم والعذاب ما لا يقاس به

غيره من انواع العذاب هذا كله ان كانت النفس الناطقة قد استعدت لقبول كمالها
وتهيات له واما ان لم تكن قد حصل لها ذلك كانفس الصبيان والمجانين وغيرها
من الانفس الساذجة فهي لا تالم ولا تلتذ لعدم اشتياقها الى كمالها لعدم استعدادها
لقبوله واذا بينا على شرح المذاهب في النفس الناطقة بالبيان الموجز الشامل
لمعانيها فلا بد من التنبيه على ما فيها وما هو المختار منها ان شا الله تعالى فنقول
اما من قال من اصحابنا انها عرض فهو مطالب بالدلالة على ذلك قوله كل مخلوق
لا يخرج عن كونه جسما او عرضا فالقايل ان يقول اولا لا نسلم الحصر وما المانع
ان يكون جوهرا فردا كما قاله الغزالي وغيره او ان يكون جوهرا غير متحيز مجردا
عن المادة دون علائق المادة كما قاله الفلاسفة وقد سلف ان ابطال ذلك صعب
جدا وان سلمنا الحصر فيما ذكر ولكن ما المانع ان يكون النفس جسما كما قاله الغزالي
قوله لان الاجسام متجانسة فقد بينا ضعف هذه المقالة في تجانس الاجسام
وان ذلك مما لا سبيل الى الدلالة عليه وان سلمنا تجانس الاجسام ولكن ما المانع
ان يكون النفس جسما مع عرض خاص خلقه الله تعالى فيه كما قاله بعض المخالفين كما
تقدم فلا يكون جسما فقط ولا عرضا مجردا وان سلمنا دلالة ما ذكر على ان النفس عرض
غير انا قد بينا فيما تقدم امتناع بقا الاعراض وانها متجددة فلو كانت النفس عرضا
لكانت متجددة غير باقية وعند ذلك فالاعراض المتجددة من اول حدوث الانسان
الى مماته اما ان يكون كل واحد منها نفسا او ان النفس واحد منها دون الباقي او ان
النفس جملتها او انها جملة من جملة تلك الاعداد فان كان الاول فهو ممتنع لوجهين
الاول انه يلزم من ذلك ان من علم شيئا بالاكتساب والنظر في حالة الا يكون عالما
به في الحالة التي تلي تلك الحالة لفوات ذلك المدرك منه الا بنظر ثان وكذلك في
كل حالة متجددة وهو محال خلاف المعقول من انفسنا والثاني انه يلزم من ذلك
ان من كان كافرا في بعض الاحوال ومومنا في بعض الاحوال ان يكون نفسه المومنة
غير الكافرة ضرورة التجدد وان يخلد نفسه الكافرة في النار والمومنة في الجنة
ويكون الشخص الواحد منعما معذبا باعتبار ما له من النفسين ولم يقل به قايل فان
كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول انه ليس البعض بان يكون هو النفس منها دون

الباقي اولى من العكس ضرورة التماثل ه الثاني انه يلزم من ذلك خلو الانسان عن
الانفس قبل ذلك الجزء وبعده وهو محال وان كان الثالث يلزم من ذلك ان لا
يكون له نفس قبل بلوغ تلك الجملة وهو ايضا محال ومثله يبطل القسم الرابع ايضا
واما القول بان النفس هي المزاج فهو مبني على القول بوجود المزاج وقد ابطلناه بالوجوه
الكثيرة المتعددة عند الرد على الفلاسفة فيه وبتقدير تسليم المزاج جدلا فهو عرض
متجدد كما سبق فلو كان هو النفس فنحن نعلم ان من لمس شيئا متكيفا بعض الكيفيات
الملموسة انه يكون مدركا له والمدرك منه اما المزاج المتقدم او المتجدد بعد اللمس
الاول محال لعدم المدرك والثاني محال لتجرده بعد اللمس وبما قيل فيه ابطاله
وجوه اخرى ضعيفة ابطلناها في دقائق الحقائق والقول بقوات النفس عند فوات
ذلك المزاج لا يدل على كونه هو النفس لجواز ان يكون عرضا وهو ملازم لها ثم انه كما
ان النفس تفوت بفوات المزاج فقد تفوت بفوات كل واحد من الاخلاط والاخلاط
عند هذا القائل ليست نفسا ثم لو كان كل ما تفوت النفس بفواته يكون نفسا لكان
للشخص الواحد نفوس كثيرة وهي ما تفوت بفوات النفس من الاخلاط وصفة
الحيوة ومما قيل من ان النفس من جملة القوى الفعالة فليس اولى من قول القائل انها
المزاج ثم ان القوى عرض والنفس لا يكون عرضا لما تقدم في المزاج وبه يبطل القول
بان النفس هي الحيوة والقول بانها الشكل الخاص والتخطيط باطل بما تعد الحوث
فان النفس مفارقة للبدن بالاجماع مع بقاء الشكل الخاص والتخطيط والقول بان
النفس هي الجثة الخاصة المركبة من الجواهر والاعراض القائمة بها فيلزم ان يكون
الاعراض القائمة بها موجودة في حقيقة النفس ووجودها والاعراض متجددة فيكون
النفس متجددة ويلزم عليه المحالات السابقة والقول بان النفس جسم مركب من
العناصر في داخل هذه الجثة الخاصة فليس اولى من غيره من الاقوال قولهم بان
النفس مدركة للمركبات وانما يدرك الشيء بشبهه فيلزم ان لا يكون النفس مدركة
لما تركب من العناصر وطبيعته مخالفة لطبيعتها في التركيب وان لا يكون نفس الانسان
مدركة للفرس والحمار ونحوهما من انواع المركبات فانهما وان شابهتها في كونها مركبة
من العناصر عند هذا القائل فغير شبيهة لها في نفس التأليف والمزاج والا كان

في تأليف النفس الانسانية جميع انواع هذه الانواع وهو محال ويلزم منه ايضا
ان يكون كل جسم من الاجسام المدركة مدركا لما هو من نوعه غير مدرك لما هو مخالف
له في نوعه وان لا يكون قوة واحدة مدركة للاضداد بل كان يجب ان البصر اذا
ادرك البياض مثلا ان يدركه بعين البصر ايضا وكذلك في السواد ونحوه تحقيقا
للمشابهة وكان يجب ان يكون البصر مستعدا بالطرافة غير متناهية الالوان والاشكال
لادراك الالوان والاشكال المختلفة وهو محال والقول بان النفس هي الاخلاط
الاربعة مع التناسب المخصوص فيما بينها على ما ذكر فليس هو ايضا اولى من غيره من
الاقوال وما قيل بانه لا تنافي للنفس مع اختلال هذه الامور فقد سبق ابطاله والقول
بان النفس هي الدم ممنوع قولهم ان الدم اشرف اخلاط البدن لا يدل على انه
النفس بل جاز ان يكون النفس غير الدم واشرف من الدم قولهم ان النفس تبطل عند
خروج الدم قلنا وكذلك عند زوال غيره من الاخلاط وليست انفسا عند هذا القائل
والقول بان النفس عنصر من العناصر ممنوع وما قيل من ان المدرك للشيء يجب ان
يكون من عنصره والنفس مدركة للعناصر فيلزمه ان لا يكون النفس اذا كانت
عنصرا ان تدرك ما ليس بعنصر له بادراكا لا واسطة بين النفي والاثبات
او ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية وهو محال ثم انه ليس القول بانها بعض
العناصر المعينة اولى من غيره والقول بانها عنصر النار غير مسلم قولهم لان خاصية
النار الحركة والاشراق وذلك متحقق في النفس فغايته الاشتراك في هذه
الصفات ولا يمتنع اشتراك المختلفات في عارض واحد وما ذكرناها هنا
سقط الدلالة على ما قيل ان النفس هي الهواء المستنشق والماء والقول بان النفس
هي الروح على ما ذكره الاطباء فليس اولى من غيره من الاقوال قولهم انها منبع الحيوة
والنفس والنبض ممنوع وغايته الملازمة بينهما وليس في ذلك ما يدل على ان
الروح هي النفس الانسانية وبتقدير تسليم كونها سببا لما ذكر فليس فيه ايضا دلالة
على ان الروح هي النفس بل الممكن ان يكون النفس غير الروح كما قاله الغير وبعد ابطال
القول بانها الروح الكامنة في الدماغ ايضا والقول بان النفس جوهر فرد كما ذهب اليه

الامام الغزالي وغيره ولا يخفى ان الجواهر على اصلهم متماثلة فلو جاز ان يكون بعض
الجواهر المفردة نفسا انسانية جاز ذلك في غيره من الجواهر ثم ليس اختصاص بعض
الجواهر بانه النفس اولى من غيره ضرورة التماثل واما ما ذهب اليه الفلاسفة
فمبني على وجود جوهر غير متحيز وهو ممنوع على ما تقدم في الجواهر قولهم كل
واحد من اشخاص الناس فيه شيء به ادراك المعقولات البسيطة مسلم قولهم
ممتنع ان يكون المدرك لذلك جسما او ما هو قائم بالجسم ممنوع قولهم لانه يلزم
ان يكون متجزيا لا نسلم وما ذكروه مبني على ان المعلوم لا بد وان يكون منطبعا
في المدرك وخلافه فيه وهو غير مسلم على ما سبق في الصفات وان سلمنا ان العلم
لا يكون الا بانطباع صورة المعلوم في المدرك ولكن لا نسلم ان انطباع ما لا يتجزى
فيما يتجزى يكون موجبا لتجزي المنطبع وما ذكروه في تقريره فهو منتقض على
اصلهم بالاضافة فانها عرض موجود قائم بالجسم كقيام الابوة بذات الاب والبنوة
بذات الابن وذات الاب والابن متجزية لكونهما جسما وتقبل الاضافة وهي الابوة
غير متجزية لتجزي محلها فانه لا يصح ان يقال ان الابوة ذات ابعاض وكل
بعض منها قائم ببعض من ذات الاب وكذلك في البنوة بالنسبة الى ذات
الابن وكذلك لان القوة الوهمية عندهم من القوى الجسمانية وهي مدركة
من الصورة المحسوسة الذي المعنى الموجب لغيبتها عن الذهن وهو غير محسوس
ولا متجزي وانطباعه عندهم فيما هو متجزي وان سلمنا امتناع انطباع ما لا يتجزا
فيما يتجزا فالمانع ان يكون الانطباع في جزء من الجسم قولهم كل جزء من الجسم
منقسم الى غير النهاية ابطلناه فيما تقدم قولهم انا نتعقل صورا مجردة عن
الاوضاع والمقادير الى اخر الحجة فهو مبني على ان المدرك بحلول الشيء المدرك فليس
كذلك كما تقدم تحقيقه وان سلمنا انه محل له فما ذكروه انما يستقيم بعد صحة الحصر
في الاحد اقسام الثلاثة وما المانع من وجود قسم رابع وهو انه لا يسبل الى الدلالة
على نفسه وان سلمنا الحصر فما ذكروه ولكن ما المانع ان يكون محل ذلك المعنى
المعقول عن الوضع والمقدار لا لذاته ولا لذات ما اتحد عنه بل لذات الاخذ

ولا يلزم من كون الاخذ هو الموجب لتجريد الصورة المعقولة عن الوضع والمقدار
ان يكون هو متجردا في نفسه عن ذلك قولهم لو كانت النفس مدركة بالة
جرمانية لما ادركت نفسها ولا التها كما في الحواس الخمس فهو تمثيل من غير
دليل جامع قولهم لان ادراكها لالتها اما بالة او لا بالة فالمانع ان يكون ذلك
بالة قولهم اما ان يكون بعين تلك الالة او غيرها فالمانع ان يكون بعين
تلك الالة قولهم اما ان يكون ذلك لوجود صورة التها تلك في التها او لوجود
صورة اخرى غير صورة التها فهو مبني على ان القول بالادراك لا يكون الا بجهة
حلول المدرك في المدرك وهو باطل بما سبق قولهم لو كانت مدركة بالة
جرمانية للزم كلالها عند المواضبة على الادراك كما في الحواس فهو تعليل من
غير دليل جامع ثم ما المانع ان يكون القوة المدركة مع كونها مدركة بالة جرمانية
اقوى واشد من القوى المدركة الخامسة فلذلك لا تكل وان كلت الحواس
وبه يبطل ما ذكروه من الشبهة الخامسة والسادسة والسابعة ايضا
قولهم لو كانت دراكة بالة جرمانية لامكن ان يكون البعض من تلك الالة مدركا
لشيء والبعض الاخر غير مدرك له مكون الشخص الواحد عالما لشيء وجاهلا
به عنه جوابان الاول ان مثل هذا على اصولنا غير ممتنع الثاني ان ما الزموه
في التعقل لازم عليهم في القوى الجسمانية كالشهوة والغضب وكل ما هو جواب
لهم فيها فهو جواب لنا في محل النزاع قولهم لو كانت مدركة بالة جرمانية لما
كانت مدركة للمتضادات عنه جوابان الاول ان ما ذكروه مبني على ان التعقل
انما يكون بالحلول والانطباع وهو ممنوع لما سبق الثاني ان ما ذكروه لازم
عليهم عند كون النفس ليست جسما وما ذكروه في الجواب عنه فهو الجواب فيما
نحن فيه قولهم ان قوى النفس الانسانية غير متناهية ولو كانت مدركة بالة
جرمانية لكانت متناهية فمندفع اذ لا معنى لكون قوة النفس الانسانية
غير متناهية غير صلاحيتها لادراك ما لا تناهي من الصور المعقولة صورة
بعد صورة ومعقول بعد معقول ومثل ذلك متحقق في القوة الخيالية والقوى
الحساسة الجسمانية وما لزم من ذلك في القوى الخيالية والحواس الاول مدركة

بالمادة جوهر مادية فكذلك في النفس قولهم ان الاجسام وقواها فاعلة منفعلة والنفس
فاعلة غير منفعلة كما قرروه غير صحيح اذ امكن ان يقال ان القوى الجسمانية فاعلة
بادراكها غير منفعلة في نفسها بل المنفعل انما هو هيولاها وكذلك في القوة الغضبية
قولهم ان الاجسام وقواها انما تخلص عما يرد بها بالهرب عنه والحركة الكائنة
بخلاف القوة العاقلة فهو باطل لانه ان ادعى ذلك في كل قوة جسمانية فهو عين
المتنازع عليه المطلوب وان ادعى ذلك في بعض الاجسام وقواها فهو غير مفيد
للمطلوب وبهذا سقط ما ذكروه من الشبهة الثالثة عشر قولهم ان كل احد يعلم من
نفسه علما ضروريا انه الذي كان من حين ولادته مع علم سبب الحوادث الجسمية
قلنا اما الاول فمسلم واما الثاني فممنوع وما المانع ان يقال بان كل انسان
مشتمل على اجزاء اصلية لا يتصور عليها التبدل والتغير من اول الحيوة الى اخرها
كما سبق وتلك الاجزاء اجسام لطيفة مماثلة للبدن كما ذكره الاطبا والقاضي
ابو بكر قولهم القوى الجسمانية التي هي مصدر الافعال المختلفة لا بد من جامع يجمعها
ويتصرف فيها وذلك هو النفس مسلم ولكن لا نسلم ان ذلك الجامع الحاكم لا يكون
جسما وما المانع ان يكون جسما لطيفا في داخل هذه الجثة وان لم يكن شيئا من اجزاء
الجثة ولا دليل لهم على ابطال ذلك وعلى هذا فلا سبيل الى القطع في شيء مما قيل
من المذاهب في حقيقة النفس الانسانية المدركة العاقلة فان كان الحق غير
خارج عنها فعلك بالاجتهاد في تعيينه واظهاره هذا ما عندي في ذلك ولعل
عند غيري غيره واذا بنينا على ما اردناه من ايراد المذاهب في حقيقة النفس وسعها
فلا بد من الاشارة الى ابطال ما قيل من التفريعات على كون النفس جوهرا بسيطا
وسعها كما جاري من عادتنا اما التفريع الاول في القدم والحدوث فيقول
اما من قال بقدم النفس فلا بد له من دليل قولهم في الحجة الاولى لو كانت حادثة
والفاعل لها اما قديم او حادث قلنا وما المانع ان يكون قديما قولهم يلزم ان يكون قديما
لقدمه فهو مبني على القول بان الموجب موجب بالذات وهو باطل كما سبق وسيقدم
ان كون الموجب موجبا بالذات جدلا فلا نسلم انه يلزم من قدمه قدم معلوله
وما المانع على اصولهم من توقف فعل الفاعل بذاته وتاثيره في معلوله على شيء القابل

للمعلول واستعداده له كما قالوه في الصور الجوهرية العنصرية فانها وان كانت
معلولة لجوهر قديم هو العقل الفعال وانه فاعل لها بذاته فليست قديمة بقدمه
لتوقف تاثيره فيها على تهيي القابل لها على اصولهم فلئن قالوا ذلك انما يتصور
فيما يكون وجوده وجودا ماديا والنفس ليس كذلك فهو مبني على اعتقادهم كون
النفس غير مادية وكل ما يذكرونه في الدلالة على ذلك فقد ابطلناه وان سلمنا
انه النفس ليست مادية ولكن بمعنى انها ليست موجودة في المادة او بمعنى انها
غير متعلقة الوجود بوجود المادة الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فما
لم يكن المادة موجودة فلا وجود للنفس وان كان الفاعل لها بذاته موجودا
وعلى هذا فما ذكروه من لزوم قدم النفس لقدم علتها انما يصح ان لو لم تكن النفس متعلقة
بالمادة واما لا يكون متعلقة بالمادة ان لو لزم قدمها لقدم علتها وهو دور ممتنع
وعلى ما حققناه ههنا فلا يخفى الوجه في ابطال الحجة الثانية على قدم النفس
ايضا واما القول بحدوث النفس وان كان قولا حقا غير انه لا بد من تتميم
حجج فاليه اما الحجة الاولى فهي باطلة اما اولا فلا نسلم ان النفوس الانسانية
من نوع واحد وما المانع ان يكون مختلفة بالنوعية وسياتي ابطال كل ما يذكر انه
على ذلك وان سلمنا اتحاد نوعيتها فما المانع من قدمها على اصولهم على قولهم بجواز
قدم الممكنات قولهم لانها اما ان يكون متحدة او متكثرة مسلم ولكن ما المانع من اتحادها
قولهم لانه يلزم منه اشتراك جميع الاشخاص فيما علم الواحد او جهله انما يلزم ان لو لم
تكن نسبة النفس الى بدن كل شخص شرطا في شعوره فلم قالوا بعدم هذا الاشتراط
وان سلمنا امتناع اتحادها فما المانع من تكثرها قولهم لان تكثر المتحد بالنوع
يستدعي مادة يتبع التمايز مسلم ولكن لم قالوا بامتناعه قولهم لان التمايز اما ان يكون
لا بمخارج قولهم لان ذلك لا يكون الا بسبب المادة ولا مادة قبل وجود الابدان
انما يصح ذلك ان لو لم يكن الموجب لتخصص كل نفس بعارضها فاعلا مختارا وما
المانع منه على ما سبق تحقيقه وان سلمنا ان ذلك لا يكون الا بسبب المادة ولكن ما
المانع من ذلك قولهم لا مانع من ذلك لا قولهم لانه لا مادة قبل وجود الابدان
وما المانع على اصولهم ان يكون النفس قديما والابدان لم تزل تتناسخ الى الازل

الابد وما يذكرونه اخيرا في ابطال التناسخ على اصولهم فسيأتي ابطالهم وان سلمنا
امتناع التناسخ وان الابدان حادثة لها اول ولكن يلزم على ما ذكروه امتناع
التعدد في اشخاص العنصر الواحد وهو محال للحس والعيان وبيان الملزوم
ان يقال لو تعددت اشخاص العنصر الواحد فلا بد من تمايزها وما به التمايز اما
ان يكون لازما لذات العنصر او لعارض خارج الاول محال لما ذكروه والثاني
يلزم منه ان يكون ذلك بسبب المادة والمادة اما مادة العنصر او غيرها الاول
محال ضرورة اتحاد نوعها والثاني يلزم منه ان يكون المادة مادة وهو تسلسل محال
واما الحجة الثانية فمبنية على القول بان الطبيعة لها فعل وهو ممتنع على ما
سبق وسنقرر التسليم لذلك جدلا فلا نسلم انه لا شيء من فعل الطبيعة معطلا
وان سلمنا انه لا شيء من فعل الطبيعة ولكن دائما او في بعض الاوقات الاول ممنوع
والثاني مسلم وعلى هذا تفعل الطبيعة للنفس فعل وجود البدن وان كان معطلا
فلا يكون معطلا بتقدير المفارقة للبدن وان سلمنا امتناع تعطيل فعل الطبيعة
دائما ولكن انما يلزم ذلك ان لو خلت النفس عن البدن وذلك مبني على امتناع التناسخ
على اصولهم وسيأتي ابطاله ثم يلزم على من قال منهم ببقاء نفس الاطفال بعد المفارقة
الا بقاء لانها تكون معطلة عن الادراك والتحريك الجسماني كما ذكروه واما الحجة
الثالثة فباطلة ايضا اذ ليس يمتنع ان يقال بانا وجدنا النفس عليه من الحادث
عند ابتداء وجود البدن هو حالها وكما لها في القدم قبل حدوث البدن وما يتجدد
لها من الاحوال والانتقالات وانواع التغيرات فانما هو لها بسبب البدن
واما التفريع الثاني في وحدة النفس الانسانية وتكثرها فنقول
حجة من قال بوحدتها فمبنية على القول بقدمها وامتناع تكثرها قبل وجود
الابدان وقد ابطلناه والقول بتكثرها وان كان هو الحق غير انا ذلك على ما قيل
من الحجة وهو فاسد بما اسلفناه من جواز ان يكون ما اختص به كل واحد من اشخاص الناس
من العلم والجهل وغيره مما قيل مشروطا باتصال تلك النفس المجردة وعلى هذا فقد
بطل التفريع على ذلك بانها متكثرة بالنوع والشخص وبتقدير التسليم للاصل
المتكثر فلا بد من تتبع حجج المذهبين اما الحجة على القول بتكثرها بالنوع فيفاسدة

ان صح

فانه لا مانع من ان يكون من اختلاف النفوس فيما فرض من الاحوال المذكورة اختصاصها
بها مستندا ذلك الى فعل فاعل مختار يبنى بحقيقته وبتقدير ان لا يكون المختص لها
بذلك فاعلا مختارا فلا مانع ان يكون ذلك بسبب اختلاف امزجة ابدانها ولا
لاختلافها في جوهرها وليس في ذلك الا كما قيل من نسبة اختلاف احوال النار
في لطفها في الكيف والكيفية وطول الزمان وقصره الى المواد التي فيها الاشتعال
من القضب والحطب واللطيف والكثيف مع اتحاد جوهر النار وصورتها
النوعية وكذلك اختلاف الالوان الحادثة بسبب مطرح شعاع الشمس على
ما قابلها من الزجاجات المختلفة الالوان بسبب اختلاف الزجاجات القابلة
وان كان الشعاع المتصل بها واحدا في نوعه وهذه الاحوال وان كان منها
ما قد يعرض للبدن بآلة النفس وبسبب عوارض النفس كما قيل الا انها غير
مستغنية في عروض ذلك العارض لها عن البدن ومزاجه ويكون البدن معينا
في عروض ذلك العارض لها اولا بالفعل ويكون على حسب مزاج ذلك البدن
وحالته حتى انه لو كان على مزاج غير ذلك المزاج لم يعرض الا لها ما عرض ويكون
هي بعد ذلك معينة وسببا لعروض ما يعرض للبدن ثانيا وكيف لا يكون كذلك
واختلاف ما قيل من احوال الانفس للاشخاص المتعددة لا يزيد على اختلاف
حال النفس الواحدة لبدن واحد حتى انها تكون تارة عالمة وتارة جاهلة وتارة
قوية وتارة ضعيفة الى غير ذلك من الاختلافات الكائنة من الانفس المتعددة
فلو كان ذلك يدل على اختلاف الانفس في جوهرها ونوعها عند تعددها
تعدد الاشخاص لدل على اختلافها بالجوهرية مع اتحاد الشخص وللزم من ذلك
اما اجتماع نفسين في بدن واحد وهو محال على ما تقدم او ان يكون ما كان العارض
الاول لها قد فسدت ولم يقولوا بذلك واذا لم يلزم من اختلاف هذه الاحوال
اختلاف جوهرية النفس مع اتحاد الشخص لم يلزم مع تعدد الاشخاص وعلى هذا
اذا كانت على خلق عند كون بدنها على مزاج مخصوص ثم انتقل عنه الى مزاج اخر
يضاد الاول كالانتقال من الصحة الى المرض والحرارة الى البرودة والرطوبة
الى اليبوسة وبالعكس فقد لا تبقى خلق النفس على حالة واحدة بل ينتقل الى خلق

اخر مضاد للاول وهذا كما نشاهده من تبدل الخلق السيئ بالحسن والخلق بالكرم
والعلم بالجهل وبالعكس في الكل عند اختلاف امزجة الابدان وانتقالها من المرض
الى الصحة وبالعكس الا انه ربما لا يوثر على اي انتقال قدر واي اختلاف اتفق حتى
يكون اختلال خلق النفس تابعا لاختلال مزاج البدن مهما ما كان ووقع بل يكون
ذلك متوقفا على حد محدود واختلاف معين في المزاج العدلي عند الطبيعة على نحو
ما قالوه في كون الصور العنصرية وفسادها عند استحالة عوارض موادها وانتقالها
من حال الى حالة نعم لا يبعد ان يكون الطبيعة قد اقتضت وضع البدن او بعضه
على مزاج مخصوص قابل للنفس من حيث هي نفس انسانية او غيرها ويكون اقتضا
ذلك مع اقتضا كون النفس او قبله حتى لو فسد او تغير عن ذلك الحد المحدد الذي يتوقف
عليه اتصال النفس بالبدن لفارقت النفس البدن وما مثل هذا المزاج لا يتصور
ان يخالف فيه بدن بدنا من الابدان الانسانية واما ما وراء ذلك من الامتزاجات
التي يتوقف عليها العوارض النفسية الخارجة عن جوهرية النفس فمما لا يبعد تبدلها
والقول بانتقالها من حال الى حال ومن شان الى شان وعلى هذا فما احتجوا به من
اقوال اسلافهم من ان الانواع المختلفة ذوات النفوس انما اختلفت امزجتها واشكالها
لاختلاف طبائعها في انفسها فقول غير موثوق به ولا هو حجة في نفسه وبتقدير
ان يكون حجة فحمله على الامزجة التي بها قوام البدن للنفس من حيث هي نفس مخصوصة
اما نفس انسان او فرس لا على غيرها من الامزجة واما قول ارسطو في
الحرية فليس بحجة وان كان حجة فلا يمنع ان يكون المراد من قوله الحرية ملكة نفسانية
ومن قوله ان الحرية طباع او جوهري ان ذلك من توابع النفس مشروطا بمزاج
البدن وذلك لا يلزم منه عموم الحرية لكل انسان وان اختلفت طبيعة الفهم واما
الحجة على القول بايجاد نوع الانفس الانسانية مبنية على اشتراك الانفس في اصل
القوة العملية والنظرية وانما يلزم ان لو كان اشتراكها في هذه القوى لذاتها
وما المانع ان يكون ذلك لها من فاعل مختار وبتقدير ان يكون تلك القوى من لوازم
ذاتها فلا مانع من اشتراك المختلفات في لازم عام لها واما حجة التفريع الثالث
وهو ان النفس هل تفوت بفوات البدن ام لا فمدخولة اما الحجة الاولى على امتناع

بقائها فمبنية على امتناع وجود النفس قبل وجود بدنها وقد سبق ابطال حجتهم على
ذلك وبتقدير امتناع سبق النفس على البدن في الوجود فالقول بامتناع وجودها
بعد مفارقتها لبدنها لامتناع وجودها قبل وجود البدن غير متحقق بعد المفارقة
وذلك لان امتناع وجودها قبل البدن انما كان عندهم لاستحالة وجودها مجردة
ومتكثرة على ما قرروه وهو غير مساعد بعد المفارقة اذا امكن القول بتكثرها بسبب
نسبتها الى ما كان لها من ابدانها وذلك غير متحقق قبل وجود الابدان فافترقا
واما الحجة الثانية فمبنية على ان النفس من فعل الطبيعة وان وجود النفس قبل
البدن يكون معطلا وقد سبق ابطاله واما حجة القول بالتعطيل وهو القول
ببقا الانفس الكاملة دون غيرها فغير مسدة ايضا قولهم لان افعال الانفس
منها ما يكون بالبدن والالة ومنها ما يكون للنفس لذاتها فهو باطل اما القسم
الاول فلانه مبني على ان النفس في بعض افعالها يفتقر الى اله وهو ممنوع ولما
الثاني فمبني على ان النفس قد تفعل بذاتها وقد ابطلناها وبينا ان كل الافعال
للانفس وغيرها ليست الا عن فاعل قديم مختار كما سبق وبتقدير التسليم
لما ذكروه من القسمين غير انه يمنع القول بوجوب عدم النفس اذا لم تكن قد تعلقت
بالعلوم ولا بقيت فاعلة بالالة او هو مبني على امتناع وجود النفس معطلة
عن الافعال وقد ابطلناه فيما تقدم واما حجج القول بوجوب بقا النفس بعد
المفارقة مطلقا فمدخولة ايضا اما الحجة الاولى القايلة بانها بعدم بعد وجوده
اما ان يكون انعدامه لعدم علته الفاعلة له او لوجود مضاد بعده فباطلة اما
الاول فلا نسلم الحصر وما المانع ان يكون انعدامه في الحال الثاني من وجوده
لذاته كما تقرر في الاعراض وبتقدير تسليم امتناع عدم ما وجد لذاته ما المانع
ان يكون انعدامه لفاعل مختار اعدمه او لفوات شرط بقايه وانقطاع وجود
ما لا بد لوجوده منه بان لا يخلقه الله تعالى كما سبق في العقا وان سلمنا الحصر في
القسمين ولكن ما المانع من عدم النفس على اصولهم لعدم علتها قولهم لان علتها العقل
الفعال وهو غير قابل للفساد قلنا لا نسلم وجود العقل الفعال فضلا عن كونه
علته كما سبق تحقيقه وان سلمنا وجوده فلا نسلم انه العلة للنفوس وان سلمنا انه

علة للنفوس الانسانية ولا نسلم انه غير قابل للفساد بل النزاع فيه كالنزاع في
النفس وان سلمنا امتناع انعدامها لانعدام علتها فما المانع ان يكون ذلك بسبب
وجود مضاد لها قولهم لان ذلك انما يتصور مع قيام الضدين بموضوع واحد او محل
واحد لا نسلم وما المانع ان يكون ضدا لها بمعنى انه يمتنع وجودها مع وجوده
وان لم يمتنعا في موضوع ولا محل وهو اعم من كونه ضدا انما يتعاقبان في المحل وان سلمنا
ان ذلك لا يكون الا كما ذكروه ولكن لا نسلم ان النفس ليست موجودة في موضوع
وانما لا تكون في موضوع ان لو كانت جوهرا ودليله غير تقني وان سلمنا امتناع
وجودها في موضوع فلا نسلم امتناع وجودها في محل وما المانع من قيامها
بالمحل هل هو قيام الصور الجوهرية لمرادها وما ذكروه في احالة ذلك فقد
ابطلناه واما الحجة الثانية القائلة بانه لو لزم فوات النفس من فوات بدنها
لكانت متعلقة به تعلق المتقدم او المتاخر او المكان فباطلة ايضا فانه ما
المانع ان يكون انعدامها عند انعدام البدن ومفارقتها له باعدام فاعل مختار
لها لا لما سبقها من التعلق وان سلمنا الحصر فما ذكر من الاقسام فما المانع ان يكون
النفس متقدمة قولهم لانه يلزم ان يكون متقدمة بالذات لا نسلم وما المانع
من تقدمها عليه بغير هذه الجهة قولهم لان غير هذا النوع من التقدم لا يوجب
الفوات من الفوات لا نسلم فان المتقدم بالطبع غير المتقدم بالذات كما سبق تحقيقه
كما في تقدم الواحد على الاثنين ومع ذلك فانه يلزم من فوات الواحد فوات
الاثنين قولهم لو كان كذلك لزم فوات البدن من فوات النفس لا فوات
النفس من فوات البدن اذ المعلول لا يوجب فواته فوات علته من حيث هو
معلول وان لم يوجب فواته فوات علته فلم قلتم انه لا يوجب فوات علته من جهة
اخرى ولا سبيل الى فوات ذلك وان سلمنا امتناع كونها متقدمة على البدن
فما المانع من تقدم البدن عليها قولهم يلزم من ذلك ان يكون البدن علة للنفس ممنوع
وما المانع من تقدمه عليها بالذات لكونه شرطا في وجودها لا علة وان سلمنا
انه لا بد وان يكون علة لها فما المانع من ذلك قولهم اما ان يكون علة فاعلية او
مادية او صورية او غائية مسلم ولكن ما المانع ان يكون علة فاعلية قولهم يلزم

منه استفادة الاشرف من الاخس فهو مبني على ان النفس جوهر بسيط عقلي كما هو
مذهبهم وهو غير مسلم كما سبق ابطاله وعند ذلك فاما ان يكون جسما او جوهرا فردا
او عرضا وان كان الاول فلا نسلم التفاوت بين الاجسام في الشرف والخسة اذ هي
متجانسة على ما عرف من اصلنا وان كانت جوهرا فردا فالبدن ايضا من جواهر
فرده وانما يلزم التفاوت في البدن ان لو لم تكن الجواهر متجانسة وهو غير مسلم
وان سلمنا امتناع كونه فاعلا لها فما المانع ان يكون قابلا وما ذكروه في تقدير امتناعه
فانما يلزم ان لو كان كل منهما قائما بنفسه بحيث يتوقف تعقل كل واحد منهما على
تعقل الاخر وليس كذلك بل الكافر اعم من ذلك بان يكون كل واحد من الامرين بحيث
يلزم من وجوده وجود الاخر ومن عدمه عدمه في نفس الامر لا في التعقل واما
الحجة الفاسدة الثالثة القائلة بان النفس لو كانت قابلة للفساد لكان فيها قوة
قابلة للفساد فاظهر في الفساد وذلك انهم ارادوا بقوة قبول البقاء وقوة قبول
الفساد امكان بقائها وفسادها مسلم وقد بينا ان الامكان صفة عدمية
لا وجودية وعلى هذا فلا يلزم التركيب في النفس كما ذكروه وان ارادوا بالقوة
غير ذلك فهو غير مسلم ولا دليل عليه وان سلمنا ان قوة قبول البقاء والفساد
امر وراء الامكان فانما يلزم التركيب في النفس ان لو كانت هذه القوى داخلة في
حقيقة النفس وهو غير مسلم وما المانع ان يكون من الصفات العرضية للنفس مع
بساطتها والنفس قابلة لها ولا يكون هذه القوى من قبيل الصور المقومة للنفس
ثم يلزمهم على ما ذكروه امتناع قبول الصور الجوهرية العنصرية للفساد وضرورة بساطتها
وعدم التركيب فيها ولم يقولوا به وكل ما هو جواب لهم في الصور العنصرية فهو
جواب في النفوس الانسانية وان سلمنا ان ذلك يفضي الى التركيب في النفس
ولكن لا نسلم امتناعه وما ذكروه في تقرير امتناعه فقد ابطلناه فيما تقدم واما
التفريع الرابع المتعلق بالتناسخ اما الحجة القائلة بان وجود التناسخ فيه على
ان النفس باقية بعد فوات البدن وقد بينا ابطال دلالتهم على ذلك وسقوط بقائها
بعد مفارقته بدنها فلا نسلم امتناع قيامها بنفسها مجردة عن الابدان وما ذكروه من
دليل امتناع وجود النفس قبل وجود بدنها فقد سبق ابطاله وان سلمنا امتناع

وجودها سابقة على وجود بدنها ولكن لا نسلم مساعدة دليل ذلك بعد
مفارقة البدن على ما سبق تحقيقه ثم لو وجب التناسخ امتنع بقاء النفس دون
بدن يتصل به فلا يخلوا اما ان يكون كل بدن اتصلت به وان اتصلت قبله ببدن اخر
الى غير النهاية او يقف الامر على بدن لم يتصل قبله ببدن اخر فان كان الاول لزم منه
وجود ابدان كاينة متعاقبة غير متناهية وهو محال كما سبق في اثبات واجب
الوجود وان كان الثاني فذلك البدن لا يخرج عن ان يكون نفيسا او خسيسا واي
الامرين قدر فهي لم تستحقه بناء على فعل لها سابق عليه وهو خلاف اصل هذا القايل
واما حجج القايلين بامتناع التناسخ فضعيفة ايضا اما الحجة الاولى فهي
مبنية على ان كل بدن فانه يستحق لذاته نفسا تدبره وهو غير مسلم وما المانع ان
يكون وجود النفس للبدن بفعل فاعل مختار لا انه يكون مستحقا لها بذاته لما
بينا من ابطال الاقتضاء الطبيعي ووجوب انتساب جميع الكاينات الى الله تعالى
وان سلمنا جدلا ان كل بدن فانه مستحق لذاته نفسا تدبره ولكن ما المانع ان يكون
هي ما انتقلت اليه من البدن الاخر وعلى هذا فلا يفضي الى اجتماع نفسين في بدن واحد
كما ذكروه واما الحجة الثانية فانما يلزم ان لو لم يكن اتصالها بالبدن الاول شرطا
في تذكر تلك الاحوال الموجودة معه ولعله شرط وقد انتفى ويمتنع وجود المشروط
مع انتفاء شرطه وان قيل فما ذكرتموه وان دل على ابطال ما اخذ الفريقين في
مذهبكم في التناسخ فلنا اما ان يكون النفس في نفس الامر عرضا او جوهرا
فان كانت عرضا فلا يمتنع اعادتها عقلا في بدنها او غيره وان كانت جوهرا
فلا يمتنع عقلا ان ينقله الله تعالى الى جسم اخر او يعدمه ويعيده في غير ذلك
البدن الاول وقد ورد السمع بذلك حيث قال عليه السلام ان ارواح المومنين في
حواصل طيور خضر في الجنة وروي عنه ايضا انه قال ارواح المومنين في قناديل
معلقة تحت العرش عبر ان الامة من المسلمين متفقة على امتناع التناسخ فوجب
اتباعه واما ما ذكره الفلاسفة الالهيون من احوال النفوس وبعثها وعذابها
بعد مفارقة البدن على ما وصفوه فلقايل ان يقول وان سلمنا وجود النفس الانسانية
على وفق ما يعتقدونه وانها لا تفوت بفوات الابدان وان الابدان لا يتناسخها

مع ما في كل واحد من الاشكال على اصولهم كما تقدم غير ان القول بسعادة النفس
وشقاوتها بعد مفارقة بدنها على ما ذكروه متوقف على كون النفس عالمة بمعنى
انطباع صور المعقولات فيها وهو غير مسلم على ما سبق وان سلمنا ان العلم
عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس ولكن ما ذكروه انما يستقيم ان لو
امكن انطباع صور المعقولات فيها بعد المفارقة وما المانع ان يكون اتصالها
بالبدن شرطا في دوام الانطباع وحصول العلم لها كما كان شرطا في الابتدا
او ان يكون المفارقة مانعة من ذلك وقولهم غير بعيد ان تتصل النفس بعد
مفارقة بدنها ببعض الاجرام الفلكية يحصل به صورا تلتذ بها او يشقى فيه
اعتراف بعين التناسخ الذي ابطلوه ولم يقولوا به كيف وان ما يحصل بالقوى
الجسمانية عندهم غير خارج عن الامور الجزئية والنفس الناطقة غير مدركة للامور
الجزئية عندهم فهذا ما يتعلق بالمعاد النفساني **الاصل الثاني في**
السمعيات ويشتمل على اربعة فصول في الدليل السمعي واقسامه وانه هل يفيد
يقين ام لا وفي عذاب القبر ومساءلة
منكر ونكير والثالث في الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب وشهادة
الاعضاء **الفصل الاول** في الدليل السمعي واقسامه وانه هل يفيد
الظن لنفسه ام لا وقد كنا سابقا في مبدا الكتاب انقسام الدليل الى عقلي وسمعي
وبينا الدليل العقلي واقسامه وهذا اوان بيان الدليل السمعي واقسامه والدليل
السمعي في العرف هو الدليل اللفظي المسموع وفي عرف الفقها الدليل السمعي
هو الدليل الشرعي وهو عندهم منقسم الى الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس
والاستدلال وذلك لان الدليل الشرعي اما ان يكون وروده وظهوره من جهة النبي
صلى الله عليه وسلم او من جهة غيره فان كان الاول فاما ان يكون من قبيل المتلو او غيره
فان كان من قبيل المتلو فهو المتلو فهو الكتاب وان كان من قبيل غير المتلو فهو السنة
ويدخل فيه اقوال النبي صلى الله عليه وسلم وافعاله واقاريره وان كان الثاني
فاما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه او لا يشترط فان كان الاول فهو الاجماع
وان كان الثاني فاما ان يكون صورته ونظمه محل معلوم على معلوم مجمع عليه من

الامة او منصوص عليه من الشارع او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو القياس
وان كان الثاني فهو الاستدلال وقد عرفنا حقيقة كل واحد في غير هذا من
كتبنا واما عرف المتكلمين فانهم اذا اطلقوا الدليل السمعي فلا يريدون به غير
الكتاب والسنة واجماع الامة ولا بد من النظر في متنه وسنده اما النظر في
متنه اي في دلالته فهو ينقسم الى ما يدل منطوقه اي يصرح دلالته اللفظية
والى ما يدل لا بحمة المنطوق فان كان الاول فلا يخلوا اما ان يتحد مدلوله بحيث لا يحتمل
اللفظ غيره او لا يتحد بل هو متكثر فان كان الاول فهي الدلالة النصية القاطعة
من جهة اللفظ وذلك كدلالة لفظ العشرة على معناها مع الاقتصار عليه فانه
لا يحتمل لغة عند الاقتصار عليه ان يحمل على ما هو ازيد او انقص من ذلك وهو اما
مطلق كقولك عشرة واما مقيد كقولك هذه العشرة او عشرة رجال وان
كان الثاني فلا يخلوا اما ان يكون حقيقته في كل واحد من مدلولاته او هو حقيقة
في البعض دون البعض فان كان الاول فاما ان تتحد جهة دلالته او تختلف
فان اتحدت فهو العام وهو سبعة اقسام الاول ما كان من ادوات الشرط
والجزا كقوله عليه السلام من احيا ارضا ميتة فهي له الثاني النكرة المنفية
كقولهم لا رجل في الدار الثالث اسما الجموع المعرفة كالرجال الرابع اسم
الجنس اذا دخله الالف واللام كالرجل الخامس الالفاظ المؤكدة مثل كل
وجميع واجمعون السادس من في من يعقل كقوله تعالى ولله يسجد من في
السماوات ومن في الارض السابع ما فيما لا يعقل لقوله تعالى انكم وما
تعبدون من دون الله الاية فان كان الثاني فهو المشترك وذلك كدلالة
لفظ العين والقرء والجون ونحوه وان كان الثالث فهو المجاز وذلك كدلالة
لفظ الاسد على السبع وعلى الانسان الشجاع ونحوه وان كان الثاني وهو الدال
لا بجهة المنطوق ولا يخلوا اما ان يكون ما فهم من دلالته في محل النطق او في غيره
فان كان مفهوما منها في محل النطق فهو منقسم الى ما يسمى دليل الاقتضا والى ما
يسمى دليل التنبيه والايماء اما دليل الاقتضا فينقسم الى ثلاثة اقسام الاول
ما يفهم من اللفظ ضرورة صدق المتكلم كفهم نفي الصحة او الكمال من قوله عليه

السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الثاني ما يفهم من اللفظ ضرورة
وقوع الملفوظ به شرعا كفهم حصول الملك لمن قال لغيره اعتق عبدك عني على
الف قبل العتق الثالث ما يفهم من اللفظ ضرورة وقوع الملفوظ به عقلا
كفهم الوطء من قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم واما دليل التنبيه والايماء
وذلك كفهم كون الوصف علة للحكم المرتب عليه بفا التعقيب كما في فهم كون السرقة
علة للقطع من قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او من ذكره
مع حكم لو لم يقدر التعليل به لكان ذكره عبثا كفهم كون الطوف في الهرة علة
طهارتها من قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات والاقسام
كثيرة ذكرناها في كتبنا المخصوصة بهذا الفن واما ان كان المفهوم من دلالة
اللفظ في غير محل النطق فلا يخلوا اما ان يكون المفهوم منه في غير محل النطق مماثلا
للمفهوم منه في محل النطق او مخالفا له فان كان مماثلا له فيسمى مفهوم الموافقة
ويسمى الخطاب وذلك كفهم تحريم شتم الوالدين والضرب العنيف من تحريم
التافيف لهما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف وان كان المفهوم من اللفظ في
غير محل النطق مخالفا له في محل النطق فيسمى مفهوم المخالفة ودليل الخطاب
وهذا النوع على اقسام ثمانية متفاوتة في الرتبة الاول الاستثنا من النفي
او الاثبات كقوله لا عالم في البلد الا زيد الثاني ما ورد بلفظ انما الولا
لمن اعتق الثالث ذكر الاسم العام بالصفة الخاصة كقوله عليه السلام في
الغنم السائمة زكاة الرابع ذكر الحكم مقترنا بشرط لقوله تعالى وان كن
اولات حمل فانفقوا عليهن الاية الخامس الحكم الى غاية كقوله تعالى حتى
يعطوا الجزية السادس تخصيص الحكم بالوصف الظاهر كقوله عليه السلام
السائمة فيها الزكوة السابع ذكر الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله عليه
السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الثامن مفهوم اللقب وهو تخصيص المذكور
باسمه ولقبه كما في قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير
الى اخر الحديث واما ان لم يكن جهة دلالة اللفظ مقصودة للمتكلم لا بل هي واقعة
بطريق اللزوم والاستتباع فيسمى دليل الاشارة وذلك كفهم كون اكثر الحيض

واقل الطهر خمسة عشر يوما من قوله عليه السلام النسا ناقصات عقل ودين
حيث انه فسر نقصان الدين بكون المراة تمكث شطر دهرها لا تصلي فانه وان كان
المقصود انما هو بيان نقصان الدين بغير ان مفهم كون اقل الطهر واكثر الحيض
خمسة عشر يوما وقع لازما من ذلك تابعا واما السند فينقسم الى مقطوع
ومظنون اما المقطوع فما افاد اليقين بمخبره وذلك خبر الذي اقترن به قرائن والواحد
اذا احتفت به القرائن او التواتر واما المظنون فهو ما افاد الظن وسمي
خبر الاحاد وهو منقسم الى مستفيض وغير مستفيض واما ان الدليل السمعي
هل يفيد اليقين ام لا فقد اختلف فيه فذهبت الحشوية الى انه مفيد لليقين
حتى بالغوا وقالوا لا يعلم شي بغير الكتاب والسنة وذهب اخرون الى انه غير
مفيد لليقين لانه موقوف على امور ظنية وما توقف على الامر الظني فظني اما
المقدمة الثانية فظاهرة واما المقدمة الاولى فبيانها ان التمسك بالدليل
السمعي موقوف على معرفة مفهوم اللفظ لغة وذلك غير معلوم قطعا بل غايته
انه معلوم بطريق الاحاد والاحاد فلا يفيد غير الظن وبتقدير معرفة اصل
الوضع قطعا فيحتمل ان يكون اللفظ مشتركا ويعين احد محامله لا يكون مقطوعا
به وبتقدير ان لا يكون مشتركا فيحتمل ان يكون مطلقا بازا معينين هو في
احدهما حقيقة وفي الاخر مجاز وحمله على جهة الحقيقة وان كان هو الاصل لكنه
ليس بقطعي بل ظني لاحتمال ارادة جهة المجاز والحمل على جهة المجاز فغير قطعي
وما يساعد عليه اما من سنة لفظية والكلام فيها كالكلام في الاول واما
قرينة حالية وهي غير يقينية لاضطرابها وتعارض القرائن وبتقدير ان لا
يكون مجازا اصلا غير ان دلالة اللفظ على المعنى قد يختلف بالحذف والاضمار
والتقديم والتاخير وكل ذلك فالطرق الموصلة اليه ظنية غير يقينية وبتقدير
ان لا يتوقف على ذلك غير انه متوقف على معرفة نقله من جهة الشارع واكثر
سنده الاحاد وبتقدير ان يكون منقولا عن الشارع تواترا الا انه يتوقف العمل
به على نفي المعارض ولا سبيل الى معرفة ذلك بغير البحث والسبر مع عدم
الاطلاع وهو غير يقيني كما سبق وبتقدير عدم المعارض فالعمل به يتوقف على عدم نسخ
ما يدل عليه فطريقه ايضا ظني والحق في ذلك ان يقال اما قول الحشوية انه لا طريق

الى العلم واستدراك مطلوب من المطلوبات الا بالكتاب والسنة ففي غاية
البطلان فانا لو قدرنا عدم ورود السمع والادلة السمعية لقدكنا نعلم وجود
الرب تعالى وحدث العالم وما يتعلق باحكام الجواهر والاعراض وغير ذلك
من المسائل العقلية وليس معرفة ذلك كله غير الادلة العقلية وايضا فيقال
لهم فبماذا عرفتم ان هذا كتاب الله وسنة رسوله فان قالوا عرفناه به كان دورا
وان قالوا عرفناه بغيره فهو المطلوب واما ما قيل في بيان ان الدليل السمعي ظني
فانما يصح ان لو لم يقترن به قرائن تفيد القطع والا فيتقدير ان يقترن به قرائن
مفيدة للقطع فلا ولا يخفى ان ذلك ممكن في كل عقلي غير ممتنع واذا عرفت
ذلك فاعلم ان الدليل اما ان يكون عقليا محضا كادلة حدث العالم ووجود الصانع
ونحوه واما سمعيا محضا كادلة وجوب الصلاة والزكوة وغير ذلك واما مركب
من الامرين بان يكون بعض مقدماته عقلية والبعض سمعية وعلى هذا فالمطلوب
منه ما لا يعرف بغير الدليل العقلي كحدث العالم ووجود الصانع قبل ورود
السمع ومنه ما لا يعرف بغير الدليل السمعي كالاحكام الشرعية من وجوب الصلاة
وتحريم الخمر ونحوه ومنه ما يمكن معرفته بكل واحد من الطريقين كخلق الافعال
ورؤية الله تعالى على ما سبق تحقيقه **الفصل الثاني** في خلق الجنة
والنار اللتان هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان في وفاقنا هذا ووافقهم
على ذلك من المعتزلة الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري ثم
اختلف هولا فمنهم من قال انهما يفنيان ومنهم من قال بانهما لا يفنيان وذهب
عباد الصمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار الى انهما غير مخلوقتين
في وفاقنا هذا غير ان عبادا زعم انه يستحيل في العقل ذلك قبل دخول المكلفين
فيهما وخالفه ابو هاشم في ذلك وزعم ان خلقهما في وفاقنا غير ممتنع عقلا وانما
هو ممتنع سمعا والمعتمد في المسالة الكتاب والسنة واجماع الامة اما
الكتاب فقوله تعالى وجنة عرضها السماوات والارض اعدت للمتقين وقوله
تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين ووجه
الاحتجاج من الايتين وصفه تعالى الجنة والنار بالاعداد واعدادهما يدل

ظاهرا على وجودهما لاتفاق اهل اللغة على ان اعداد الشيء ينبئ عن وجوده وثبوته
والفراغ منه وايضا ما ورد في حق ادم وحوا من اسكانهما الجنة واهباطهما منها
بقوله اسكن انت وزوجك الجنة وقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وهذا
يدل على كون الجنة مخلوقة وايضا قوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة الماوى اخبر تعالى عن وجود جنة الماوى وعن موضعها
فدل على كونها مخلوقة ٥ واما السنة فاخبار صحاح رواها مسلم في صحيحه منها
ما يخص الجنة ومنها ما يخص النار ومنها ما يعم الامرين اما ما يخص الجنة فمنها
ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سيحان وجيحان والفرات والنيل
كل من انهار الجنة وذلك يدل على وجودها وايضا ما روي عنه عليه السلام
انه قال حكاية عن ربه اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر والاعداد يدل على الوجود على ما سبق وذلك لا يكون الا في
الجنة وايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال ان في الجنة شجرة يسير الراكب
تحتها مائة عام ولو لم تكن الجنة موجودة لما قال فيها بل سيكون وقد اجمع المفسرون
على ان المراد بلفظ الجنة في هذه الاحاديث الجنة التي كان ادم فيها واهبط
منها وانها هي دار الثواب واما ما يخص النار فمنها ما روي ابي هريرة انه قال
كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ سمع وجبة فقال النبي صلى الله عليه
وسلم اتدرون ما هذا قال قلنا الله ورسوله اعلم قال هذا حجر رمي به في
النار منذ سبعين خريفا فهو يهوي في النار الى الحين انتهى الى قعرها وهو من
ادل الدلائل على وجود النار وايضا قوله عليه السلام احتجت الجنة والنار
فقالت هذه يدخلني الجبارون والمتكبرون وقالت هذه يدخلني الضعفاء والمساكين
فقال الله عز وجل لهذه انت عذابي اعذب بك من اشاء وقال لهذه انت رحمتي ارحم بك
من اشاء ولكل واحد منكما ملاها وذلك ايضا دليل وجود الجنة والنار حيث
انه اضاف المحاجة اليهما بصيغة الماضي واما الاجماع فهو ان الامة قاطبة
كانت مجمعة قبل ظهور المخالفين على وجود الجنة والنار التي هي دار الثواب والعقاب
ولم يسمع من احد نكير الى حين ظهور المخالفين فكان حجة عليهم فان قيل انما علموا العمل

بظاهر ما ذكرتموه ان لو امكن ذلك عقلا وليس كذلك وبيانه هو ان افعال الله
تعالى لا تخلو عن فائدة وحكمة كما سبق والفائدة في خلق الجنة والنار انما هو
المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير متحقق قبل يوم القيمة باجماع المسلمين
فلا يكون خلق الجنة والنار في وقتنا هذا مفيدا فكان ممتنعا عقلا وان
سلمنا الامكان العقلي غير ان ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيض مقتضاه
وبيانه من وجهين الاول ان الجنة لو كانت موجودة لكانت دائمة لقوله تعالى
اكلها دائم وظلها ودوام اكلها وظلها مع عدم دوامها محال وليست دائمة بدليل
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فالاية دالة على ان كل مخلوق يدخل
فيه الجنة ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم فدل انها غير مخلوقة الان وانما
تخلق بعد فناء كل مخلوق الثاني قوله تعالى وجنة عرضها السماوات والارض
ووجه الاحتجاج ان الاية دلت على ان اقطار السماوات والارض لا تسع الجنة
الموعودة لمستحقي الثواب وهو دليل ظاهر على عدمها في وقتنا هذا وعند
تعارض الادلة فليس العمل بالبعض اولى من البعض فيحتاجون الى الترجيح ٥
والجواب قولهم ان ذلك غير ممكن عقلا قلنا دليل الامكان العقلي انما لو
فرضنا ان الله تعالى خلقها في الان لم يعرض عنه المخالف لذاته ولا معنى
للممكن العقلي الا هذا وما ذكروه في تقريره فمبني على فاسد اصولهم في رعاية
الغرض والحكمة في افعال الله تعالى وقد ابطلناه وسنقرر التسليم لوجوب
رعاية الحكمة في افعاله لا يبعد ان يكون له في ذلك حكمة قد استأثر بعلمها
وحده ولا يعني ان يعني ذلك مما لا سبيل اليه بطريق قطعي قولهم لو كانت الجنة
مخلوقة لكانت دائمة لا نسلم ذلك وقوله تعالى اكلها دائم وظلها فالمراد
بالاكل انما هو المأكول وهو ثمر الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة
فانه عند اكل اهل الجنة له فاذن ما هو الظاهر من دوام الاكل غير معمول به
فتعين حمل دوام الاكل على تجدده من غير انقطاع وذلك لا ينافي عدم الجنة وان
سلمنا انها لو كانت موجودة لكانت دائمة ولكن لا نسلم انها غير دائمة وقوله تعالى

كل شيء هالك الا وجهه لا نسلم العموم على ما عرف من اصلنا وان سلمنا العموم
لغة نمنع ان المراد بقوله كل شيء هالك الا وجهه كل حي ميت على ما قاله ترجمان القرآن
ومن ان عباس كما سبق تحقيقه فيما سلف وقوله تعالى وجنة عرضها السماوات
والارض انما يدل على عرضهم ان لو وجبه كون الجنة في جميع السماوات والارض
مثل السماوات والارض لانها عينها ويدل عليه ما روي ان الدرجة السفلى
من الجنة فوق السماء السابعة واليه الاشارة بقوله تعالى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى فوق السماء السابعة ولذلك سميت سدرة
المنتهى لانتهاء وهام الناس اليها وانها لا يعداها **الفصل الثالث** في عذاب
القبر ومسائلة منكر ونكير وقد اتفق سلف الامة قبل ظهور الخلاف واكثرهم بعد
ظهوره على اثبات الحياة للموتى في قبورهم ومسائلة الملكين لهم وتسمية احدهما
منكرا والاخر نكيرا وعلى اثبات عذاب القبر للمجرمين والكافرين وذهب ابو
الهذيل وبشر بن المعتمر ان من ليس بمؤمن فانه يسأل ويعذب فيما بين النفختين
ايضا وذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية
الى تجويز ذلك على الموتى في قبورهم من غير احياء لهم وذهب بعض المتكلمين
الى ان الاجسام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير حس بها فاذا حشروا انتبهوا
دفعة واحدة وذهب ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة
الى انكار ذلك كله وانكر ابو هاشم وابنه والجبائي تسمية الملكين منكرا ونكيرا مع الاعتراف
بهما وانما المنكر ما يصدر من الكافر عند المحاسبة اذا سئل والنكير ما يقع من الملكين له
والدليل على احياء الموتى في قبورهم قبل الاحياء للحشر قوله تعالى قالوا ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالامامتين الموتة التي قبل مرار القبور والموتة
التي بعد مسائلة منكر ونكير والمراد بالحياتين الحيوة الاولى والحيوة لاجل
المسائلة على ما قاله المفسرون فان قيل لا نسلم ان المراد بالامامتين والحيوتين ما
ذكرتموه وما ذكرتموه عن المفسرين فهو معارض بما بينا قبله من قول غيرهم من
المفسرين ايضا فانه قد قيل ان المراد بالامامتين الموتة الاولى في اطوار النطفة
قبل نفخ الروح فيها والثانية التي قبل مرار القبور والمراد بالحياتين التي قبل

مرار القبور والحيوة لاجل الحشر وليس احد القولين اولى من الاخر بل هذا
القول اولى لانه لو كان كذلك فيكون على وفق المفهوم من قوله تعالى واحييتنا
اثنتين حيث انه يدل بمفهومه على نفي حياة ثالثة وما ذكرتموه يلزم منه ان يكون
الاحياء الاول شمل الاحياء الاول قبل مرار القبور والاحياء الثانية والاحياء
للحشر وهو خلاف المفهوم من الاية قلنا بل ما ذكرناه اولى لوجهين الاول انه
الشايع المستفيض بين ارباب التفسير وما ذكرتموه فقول شذوذ لا يوبه لهم
الثاني انه حمل الامامة على حالة اطوار النطفة مخالف للظاهر فان الامامة لا تطلق
الا بعد سابقة الحيوة وما ذكرناه فعلى وفق الظاهر فكان اولى قولهم يلزم مما
ذكرتموه مخالفة مفهوم الاية لا نسلم ان المفهوم حجة وان سلمنا انه حجة ولكن لا
نسلم مخالفة المفهوم فيما نحن فيه وبيانه من ثلاثة اوجه الاول انهم انما ذكروا الحيوة
بعد الموت والحيوة بعد الموت لا تزيد على اثنتين ولهذا قالوا ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين والثاني انهم انما ذكروا الاحياء الذي عرفوا الله تعالى به وذلك
ايضا لا يزيد على اثنتين وهو الاحياء للمسائلة والاحياء للحشر بخلاف الاحياء
الاول فانهم لم يعرفوا الله تعالى به وان سلمنا مخالفة المفهوم غير ان ما ذكروه
يلزم منه مخالفة ما ذكرناه من الظواهر وهو ظاهر متفق على العمل به بخلاف المفهوم
فانه هو مختلف في صحته والعمل بالمتفق عليه اولى وكيف وان ما ذكرناه على وفق
ما روى مسلم في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نزل قتلى بدر بالقليب فقام عليهم فناداهم فقال يا ابا جهل بن هشام يا امية بن خلف يا عتبة يا شيبة
بن ربيعة اليس قد وجدتم ما وعد ربكم حقا فاني وجدت ما وعدني ربي حقا فسمع
عمر قول النبي صلى الله عليه وسلم فقال انا رسول الله يسمعوا واني يجيبوا وقد
جيفوا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده ما انتم باسمع لما
اقول منهم لكنهم لا يقدرون ان يجيبوا وايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال ان العبد
اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه انه ليسمع قرع نعالهم وذلك بدون الحيوة
غير متصور والدليل على اثبات عذاب القبر الكتاب والسنة اما الكتاب
فاياته الاية الاولى قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم

الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب ووجه الاحتجاج بهما من ثلاثة اوجه الاول
انهما صريحة في العذاب قبل يوم القيمة وذلك لا يكون الا قبل الانتشار من القبور
الثاني ان عذاب يوم القيمة يكون ابدا غير مفتر وما اثبته من العذاب فليس دائما
بل يكون وعشيا على ما قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا واذا لم يكن
هو عذاب يوم القيمة تعين ان يكون هو عذاب القبر اذ الاية انما وردت في حق المؤمن
الثالث هو ان الاية قد فرقت بين العذابين ووصفت عذاب يوم القيمة بانه
اشد العذاب على ما قال تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب
والعرض على النار غدوا وعشيا ليس هو اشد العذاب فلا يكون هو عذاب يوم
القيمة وتعين ان يكون هو عذاب القبر الاية الثانية قوله تعالى في حق نوح
اغرقوا فادخلوا نارا والفاء في اللغة للتعقيب من غير مهلة وذلك ظاهر
في عذاب القبر الاية الثالثة قوله تعالى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة
ضنكا وقد اختلف اهل التفسير في ذلك فمنهم من حمل المعيشة الضنكا على
عذاب القبور ومنهم من حملها على سوء الحال وتكدر العيش حالة الحيوة غير ان
الاول اولى واقرب الى الظاهر وذلك لان من اعرض عن ذكر الله تعالى
قد يكون في الدنيا في انعم عيش وارغده والمؤمن على الضد منه على ما هو
المشاهد المحسوس ولهذا قال عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر
فلو كان المراد من المعيشة الضنك المعيشة في حال الحيوة لكانت هذه
الامور على خلاف ظاهر الاية واما السنة فاخبار صحاح في صحيح مسلم منها
ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان
بكبيرة لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة
وايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال استنزهوا فان عامة عذاب القبر من
البول وايضا قوله عليه وعلى آله السلام في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض
ضغطة اختلفت لها اضلاعه وايضا ما روي عنه عليه السلام ان الميت ليعذب
ببكاء اهله عليه وقد حمله المؤولون على ما اذا اوصى بذلك وايضا ما روي عنه
عليه السلام انه خرج بعد غروب الشمس فسمع صوتا فقال يهود تعذب في

قبورها والاخبار الماثورة والاثار المشهورة في ذلك اكثر من ان تحصى
والدليل على مسايلة الملكين ما روى مسلم في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم
في اثناء حديث مطول ان الملكين يدخلان القبر ويجلسان الميت ويقولان له من
ربك ومن نبيك فان كان كافرا قال لا ادري فيقولان لا
دريت ولا اهتديت وان كان مومنا قال امنت بالله ربا وبالاسلام دينا
وبمحمد نبيا فيفتح له في قبره ويروى موضعه من الجنة ويقال له اوقد
زفدة العروس وتسميه احد هذين الملكين منكرا والاخر نكيرا فما ورد من
اجماع السلف من الامة واخبار مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم فان قيل ما
ذكرتموه من الظواهر في عذاب القبر ومسايلة منكر ونكير انما يمكن العمل بها
ان لو لم يكن مخالفة للمعقول وليس كذلك وذلك لان مخالفتها للمعقول اجزاوه ولا
يشاهد منه حيوة ولا مسايلة والقول بذلك مع عدم مشاهدته منه مخالف
للمعقول وايضا فان من افترسته السباع الضواري وتفرقت اجزاوه في
بطون السباع وحواصل الطيور بل ابلغ من ذلك من احرق بحيث تعسر اجزاوه
وصارت هبا ودرت في الرياح العواصف فانا نعلم استحالة عذابه ومسايلته
في تلك الحالة لانه ان كان ذلك عن غير حيوة فهو محال وان كان مع الحيوة
لا تقوم بالاجزاء المفردة دون تاليف خاص والالجاء ان يقال بان ملكا من جوهر
الا وهو حي عالم قادر مريد مكلف والقول بذلك مما لا يرتضيه لنفسه محصل
وان سلما الامكان العقلي غير ان ما ذكرتموه من الظواهر معارض بمثلها الاول
منها قوله حكاية عن الكفار اذا حشروا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا وهو دليل
ظاهر على انهم لم يكونوا قبل ذلك الثاني قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى وهو خلاف من يقول بان الميت يحيى للمسايلة ثم يموت الثالث
قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فانه بدل
على الاحياء ابتداء ثم الاماتة ثم الاحياء للحشر من غير زيادة ومن قال بالاحياء للمسايلة
وبالموت بعدها فقد زاد على مدلول الاية الرابع قوله تعالى انك لا تسمع
الموتى وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور وهو خلاف القول بالمسايلة

لاستدعائها للسمع والاستماع والجواب اما ما ذكروه من الشبهة الاولى
فقد اختلف المتكلمون في جوابها فمنهم من قال انما لتزام الثواب والعقاب في
حق الموتى من غير حيوة كما حكياه عن الصالحي وابن حمدون الطبري وبعض الكرامية
وهو مكابرة للمعقول واما اصحابنا فقد اختلفوا في صورة المصلوب وكذا كل
من تشاهده من الموتى بعد موته وهو على هيئته مدرجا متطاولة فمنهم من قال ترد
الحيوة الى بعض اجزاء البدن واختصاصها بذلك والمسلم به والعذاب وان لم
يكن ذلك مشاهدا للنار واما القاضي ابو بكر فقد قال لا يبعد ان ترد الحيوة في
المصلوب وان كنا نحن لا نشعر بها كما في صاحب السكتة وبيال ويعذب ويكون
ذلك تخفيفا عليه مستورا منا ولا يعد فيه كما لا يعد في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم
صرعى وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم واما الصورة الاخرى فجوابها
يمنع اشتراط البنية المخصوصة في الحيوة وعند ذلك فلا مانع ان يرد الله تعالى
الحيوة الى كل جزء من البدن او الى اجزاء مخصوصة منه كما سبق ويبال ويعذب
وان كان ذلك مستورا عنا وغايته انه من الخوارق للعادة وهي غير ممتنعة في
مقدور الله تعالى كما سبق تحقيقه واما قوله تعالى يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا
هذا فهو دليل على حيوتهم لان المفهوم من المرقد هو موضع الاضطجاع للرقاد والرقاد
من صفات الاحياء فاثبات المرقد لهم يدل على كونهم احياء في قبورهم وليس فيه ما يدل
على عدم العذاب لجواز ان يكونوا في مراقدهم معذبين فانه يصح ان يقال للمريض
والمدنف الذي استولت عليه الالام لقد كنت في مرقدي وانا على غاية الالم
والقلق فدل ان المرقد يكون مع الراحة تارة ومع مقابلها اخرى ويحتمل ان يقال
بان ما يلقونه من عذاب القبر بالنسبة الى ما يلقونه من عذاب يوم القيمة يكون كالروح
والراحة حالة كون الانسان راقدا في مرقده ولذلك قالوا يا ويلنا من بعثنا
من مرقدنا اي مما كانوا فيه من الروح والراحة بالنسبة الى هذا العذاب وان سلمنا
منافاة المرقد للعذاب مطلقا فغايته ان بعثهم من مرقدهم لا يدل على انتفاء عذاب القبر
مطلقا لوجهين الاول ان عذاب القبر غدوا وعشيا بل في بعض الاوقات دون البعض
على ما قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وفيما بين ذلك فالعذاب

يكون معدوما وقيام الساعة انما يكون عند ارتفاع النهار على ما وردت به الاحاديث
ولعل ذلك وقع مصادفا لوقت الفترة في مرقدهم الثاني انه قد ورد في
الروايات الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم ان عذاب القبر يقع فيما بين النفختين
نفخة الصعقة ونفخة الحشر فلا تقوم الساعة الا وهم في مرقدهم غير معذبين وبه
الرد على الصالحي وموافقيه واما قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى فهو وارد في حق اهل الجنة وعند ذلك فيحتمل ان يكون المراد من قوله الا
الموتة الاولى حبس الموت وان كانت الصيغة الوحدان كما في قوله تعالى ان
الانسان لفي خسر والمراد به جنس الناس وليس في ذلك ما يدل على انتفاء
بكثرة الموت في نفسه وان سلمنا ظهور اللفظ في الموتة غير الحيوة الاولى غير
انه يحتمل انه اراد بذلك تعريف انهم لا يذوقون فيها الم الموت كما لقوه في الموتة
الاولى ولا يلزم من انتفاء وصف الموتة الاولى انتفاء اصل الموت ويحتمل انه اراد
بذلك بيان دوام نعيمهم وعدم انقطاعه فقال لا يذوقون فيها الموت اي
لا ينقطع نعيمهم بالموت كانقطاع نعيم اهل الدنيا بالموت وليس في ذلك ايضا
ما يدل على انتفاء موتة اخرى بعد المسايلة اذ لم ينقطع بها نعيمهم وحصل الجمل
على ما ذكرناه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة واما الاية الثالثة والرابعة
من قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم الحيوة الاولى وقوله ثم يميتكم الموتة الاولى
وقوله ثم يحييكم احيا المسايلة واما احيا النشر والموت قبله فهو مستفاد من
قوله تعالى ثم اليه ترجعون والاية دالة على ما منعوه من الزيادة لا انها
نافية له وان سلمنا دلالة الاية على الاحيا الاول والموت منه والاحيا للنشر
فليس فيه ما يدل على نفي الزيادة على ذلك الا بطريق المفهوم وليس بحجة وبتقدير
ان يكون حجة فغير ان العمل بما ذكرناه اولى لانه منطوق واما قوله تعالى انك لا
تسمع الموتى تشبيه للكفار بالموتى ونحن لا ننكر ان الميت لا يسمع وليس في ذلك ما
يدل على ان الميت لا يحيى في قبره ولا يسمع بتقدير احيائه وقوله تعالى وما
انت بمسمع من في القبور معناه بتقدير ان يكونوا موتى ونحن نقول به والا فبتقدير
ان يكونوا احيا فلا امتناع في اسماعهم اجماعا الفصل الرابع في الصراط

والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء
اما الصراط فمذهب اكثر المتكلمين اثبات الصراط على متن جهنم وهو كالجسر
الممدود عليها وعليه معبر جميع الخلائق المؤمنين وغير المؤمنين واما المعتزلة
فقد اختلفوا فمذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه
وتردد الجبائي في نفيه واثباته فاثبته مرة ونفاه اخرى ومذهب اكثر المعتزلة
الى نفي الصراط بهذا المعنى احتج اهل الحق بان اثبات الصراط بهذا الاعتبار
ممكن اذ لو فرض لم يلزم عنه لذاته محال ونصوص الكتاب والسنة واجماع الامة
دالة عليه فوجب اثباته اما الكتاب فقوله تعالى واهدوهم الى صراط الجحيم
وقفوهم انهم مسئولون واما السنة فانه قد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
اخبر عنه ووصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف وعلى جنبتيه
خطاطيف وكلاليب وان الكلوب منها يحتوي على عدد ربيعة ومضر وهوى بهم
الى قعر جهنم وروي عنه عليه السلام انه قيل له اذا طويت السماء وزلت
الارض اين يكون الخلق يومئذ فقال هم على جسر جهنم وروي عنه عليه السلام
انه سأله بعض اصحابه ابن نطلب في عرصات القيمة فقال صلى الله عليه وسلم
عند الصراط او عند الحوض او الميزان وروي عنه عليه السلام انه وصف
العابرين على الصراط فقال من العابرين عليه من هو كالبرق ومنهم من هو كالريح
العاصفة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يجر
وجهه الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة المأثورة الخارجة عن العد في ذكر الصراط
وصفته واما الاجماع فهو ان الائمة من السلف قبل ظهور المخالفين على اثبات
الصراط بهذا المعنى فكان حجة على المخالف وان قيل خلق الصراط على ما وصفتموه
من كونه ادق من الشعر واحد من غرار السيف مما يستحيل العبور عليه عقلا وقد
قلتم بان عليه عبور الخلائق كلهم فممتنع وتقدير امكان العبور عليه غير انه يلزم
من ذلك اتعاب المؤمنين ولا تعب عليهم يوم القيمة ولا نصب او هو فوق عن العذاب
والمؤمن غير معذب وعند ذلك فنقول لفظ الصراط وان كان قد يرد بمعنى الاسلام
وبمعنى كتاب الله وبمعنى طريق الجنة وبمعنى الدين القويم الا انه قد يطلق ويراد به

الطريق الى الشيء وعند ذلك يجب حمل قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم
على الطريق اليها لتعذر حمله على ما سواه من الاعتبارات الاخر وعلى ذلك يجب تأويل
الاخبار من السنة ايضا والجواب قولهم بان ذلك مما يستحيل العبور عليه ليس
كذلك فانه غير بعيد ان يقدر الله تعالى بعض عبيده على ذلك كما اقدر بعض
مخلوقاته على الطيران في الهواء وبعضهم على السباحة في الماء وغايته ان ذلك
من خوارق العادات وغير مستبعد ان يخصص الله تعالى به بعض عباده كما
حققناه في المعجزات قولهم فيه اتعاب المؤمنين ممنوع وما المانع من اقدار الله
لهم على ذلك من غير تعب ونصب وتقدير اتعابهم فهو غير ممتنع على اصول اهل
الحق فان ذلك مما لا يزيد في الحرج والمشقة على ما نال الانبياء والاولياء
من زفرة جهنم على ما روي في صحيح الحديث ان جهنم تؤخذ زفرة لا تبقى عندها
ملك مقرب ولا نبي مرسل الا خر على ركبتيه وايه الاشارة بقوله تعالى وترى
كل امة جاثية ولا على ما ينالهم من الورود على جهنم على ما قال تعالى وان منكم الا
واردها واذا جاز ذلك جاز ما هو مثله في المشقة او ادنى وما ذكروه
تأويل الصراط فهو مدفوع باجماع الامة السالفة قبل ظهور المخالف على تفسيره
بما ذكرناه من انه جسر على متن جهنم وان عبور الخلائق كلهم عليه كيف وفي الاخبار
ما يدل على امتناع حمله على الطريق الى جهنم حيث انه قد وصف المؤمنين بسرعة
العبور دون غيرهم ولو كان الصراط طريقا الى جهنم لكان
الامر بالعكس واما الميزان فقد اثبته الاشاعرة والسلف واكثر المسلمين
وانكره المعتزلة لكن منهم من اجاله عقلا ومنهم من جوزه عقلا وان لم يقض
بثبوته كالعلاف وبشر بن المعتمر وقد احتج اهل الحق في ذلك بان نصب
الميزان ممكن والنصوص دالة عليه فوجب اثباته اما الجواز العقلي فلما تقدم
واما النصوص الدالة عليه فمنها قوله تعالى ونضع الموازين القسط
ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا وقوله تعالى والسماء رفعها ووضع الميزان الا
تطغوا في الميزان وقوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن
خفت موازينه الاية فان قيل حمل لفظ الميزان والموازين على ما يوزن به اعمال

العباد ممتنع اذ الاعمال اعراض والاعراض مما لا بقا لها كما تقدم ولا هي مما يمكن
اعادتها على ما سلف وسقدر بقايها او امكان اعادتها فهي اعراض والاعراض
ممتنع وزنها ولا توصف بثقل ولا خفة بل انما ذلك من صفة الجواهر وسقدر
امكان وزنها فلا فايدة في الوزن اذ المقصود انما هو العلم بتفاوت الاعمال
والله تعالى عالم بذلك فلا فايدة في نصب الميزان وما لا فايدة فيه فتعله يكون
قبيحا والرب تعالى منزه عن فعل القبيح وعند هذا يصح حمل لفظ الميزان
على العدل والانصاف وسقدير الحمل على ما يوزن به فالنص قد دل على موازين
وهو قوله تعالى ونضع الموازين القسط وقوله تعالى فمن ثقلت موازينه وانتم
لا تقولون الا بميزان واحد والجواب اما ما ذكروه في بيان تعذر وزن الاعمال
فمندفع بقول النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن وزن الاعمال انما يوزن الصحف
قولهم لا فايدة في وزن الاعمال فهو مبني على اصولهم في وجوب رعاية الحكمة وقد
ابطلناه وسقدير تسليم ذلك فلا مانع ان يكون له في ذلك حكمة قد استاثر بعلمها
وحده وعلى هذا فيتعذر حمل الميزان على العدل والانصاف اذ الموازين موصوفة
بالخفة والثقل في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه وقوله ومن خفت موازينه والعدل
والانصاف لا يوصف بثقل ولا خفة قوله النص قد دل على اثبات موازين قلنا
نحن لا ننكر ذلك غير انه ان ثبت في الاخبار ان الميزان ليس الا واحدا فيتعين
حمل الجمع عليه اذ لا تعدد فيه كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم واراد بقوله قال لهم الناس واحدا واما الحساب واخذ الكتب
وقراتها ونصب الحوض وشهادة الاعضا فهو ممكن عقلا على ما تقدم والنصوص
دالة على ذلك فوجب اتباعها اما الحساب فيدل عليه قوله تعالى في وصف يوم
القيمة يوم الحساب وقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا واما اخذ
الكتب فيدل عليه قوله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه واما قراة الكتب فيدل
عليه قوله تعالى اقرا كتابك واما شهادة الاعضا فيدل عليه قوله تعالى واما
يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون واما نصب الحوض
فيدل عليه ما روي عنه عليه الصلاة والسلام لما ساله بعض اصحابه ان يطلبك في

عرصات القيمة انه قال عند الصراط او الحوض او الميزان والظواهر والاخبار
في ذلك متمنع **الاصل الثالث** في احكام الثواب والعقاب ويشتمل
على خمسة فصول الاول في استحقاق الثواب والعقاب الثاني في ان ثواب
اهل الجنة وعقاب الكفار غير واجب الدوام عقلا بل سمعا الثالث في جواز
غفران ذنوب العصاة من المومنين الرابع في ان عقاب العصاة من المومنين
غير مخلد الخامس في الاحباط والتكفير **الفصل الاول** في استحقاق
الثواب والعقاب قد بينا في التعديل والتجويز انه من مذهب اهل الحق انه
لا يجب على الله تعالى شي وانه ان انعم فبفضله وان انتقم فعدله ووافقهم على ذلك
البلخي من المعتزلة وذهب الباقون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى عقلا ان يثيب
المطيع على طاعته اذا لم يقارنها محبط وان يعاقب العاصي على معصيته ان كانت
من غير توبة مصحح على ذلك بقولهم انا نعلم بقضية العقل ان المطيع المحسن مستوجب
للتعظيم ورفع الدرجة وان العاصي مستوجب لضد ذلك وايضا فان الرب
تعالى قد اوجب الطاعات على المكلفين فاما ان يكون ذلك لفايدة او لا لفايدة
لا جايز ان يكون لا لفايدة اذ هو عبث وسفه وان كان لفايدة فاما ان يعود
الى الخالق او الى العبد لا جايز ان يعود الى الخالق اذ هو تعالى وسقدس عن
الاعراض والضرر والامتناع وان عادت الى العبد فاما ان يعود اليه في الدنيا
او في الاخرى لا جايز ان يقال بالاول لان العبادة محض عنا وتعب وكلفة
ونصب وقطع النفس عن الشهوات وانواع الملاذ ولا نفع فيها في الدنيا ولا
فايدة وان كان الثاني فهو المطلوب وايضا فان الله تعالى قد خلق في المكلف
شهوة المعاصي والقبايح فلو لم يعلم المكلف استحقاقه للعقاب على تقدير فعلها
لكان ذلك من الله تعالى اغرا للمكلف بفعل القبيح فيكون قبيحا وهو عند الله تعالى
محال وبالجملة فحاصل الجابهم للثواب والعقاب على الله تعالى مبني على التحسين
والتقبيح العقلي ووجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى ومن حقق ما اسلفناه
في التعديل والتجويز لم يخف عليه بطلان هذه الحجج هاهنا غير انه لا بد من تتميمها وزيادة
الكشف في ابطالها فنقول انما ايجاب الثواب على فعل الطاعة بناء على انه

مقتضى العقل مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه وسقدر التسليم
لذلك جدلا ولكن لا نسلم ان ذلك مستحسن في العقول وبيانه من اربعة
اوجه الاول ان ما يأتي به العبد من الطاعات فهي عندهم واجبة عليه شكرا
لما انعم الله به عليه من النعم الدنياوية ومن اذعب واجبا لا يستوجب به بمقتضى العقل
ثوابا ولا حمدا ولهذا فان السيد منا اذا احسن الى عبده ومن هو في رقه ومملكته
وافاض عليه النعم وازاح عنه النقم فانه يستحق بمقتضى العقل خدمة العبد له
وطاعته اياه وما يفعله العبد من ذلك يطرق الاستحقاق والشكر لاحسانه
اليه لا يكون بمقتضى العقل موجبا لجزاء السيد اياه على ذلك الفعل الثاني انه
لو استوجب العبد بمقتضى العقل الثواب الابدي على فعل الواجب لاستوجب
الرب تعالى الشكر الابدي على العبد بالنعم السابغة واللازم ممتنع وبيان
الملازمة ان عبادة العباد مع الابد لا توازي نعم الله عليهم في دار التكليف
ساعة من نهار فاذا جاز بمقتضى العقل ايجاب الثواب الابدي على الله تعالى
بطاعة العبد مع كونها واجبة شكرا لما انعم الله به عليه ابتداء فالقول بايجاب الشكر
الابدي لله تعالى على العبد لما انعم الله تعالى عليه به اولى واللازم ممتنع لما فيه
من لزوم التكليف في دار الخلود وهو محال الثالث انه لو استوجب العبد بطاعته
الواجبة عليه الثواب على الله تعالى بمقتضى العقل لاستوجب الرب تعالى بمقتضى
العقل شكرا آخر باثابة العبد وان كانت الاثابة واجبة بل اولى لان الرب
تعالى اولى بالاستحقاق لابتدائه بالنعم وذلك يجر الى التسلسل الممتنع الرابع
انه لو وجب الثواب على الله تعالى لما وجد عنه عبدا وذلك يوجب كون الرب
تعالى مضطرا في فعله غير مختار وهو محال ٥ فزعم اصحاب الطاعة لا يدور
يكون لفائدة فبني على وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى وقد ابطلناه
ثم وان سلمنا وجوب رعاية الحكمة جدلا فما المانع ان يكون ذلك لحكمة غير الثواب
قولهم اما ان يعود الى العبد في الدنيا او في الآخرة ما المانع من كونها دنياوية
قولهم لا فائدة له فيها دنيا دعوى من غير دليل وعدم الوجدان لذلك مع البحث
والسبر غير يقيني لما علم واما استحقاق العقاب والاثابة على الله تعالى فهو ايضا

ممتنع لانه اما ان يكون ذلك لفائدة او لا لفائدة لا جائز ان يكون لا لفائدة اذ
هو عبث قبيح وان كان لفائدة فاما ان تعود الى الرب تعالى او الى العبد الاول محال
لما سبق وان عادت الى العبد ولا يخفى انه لا فائدة للعبد في حتم عقابه لزم
عذابه على ما اسلفناه في التعديل والتجويز قولهم ان الله تعالى تخلق في
العبد شهوات المعاصي فلو لم يعلم العبد استحقاقه للعقاب بالمعصية لكان ذلك
اغراء للعبد بالمعصية ليس كذلك بل لو قيل ان خلق الشهوة مع المنع باستحقاق
العقاب يكون اغراء كان اولى على ما قيل المعترض علينا ما منع وان سلمنا ان المنع
ليس باغراء لكن لا نسلم ان المنع من الاغراء بالمعصية منع المكلف بالغ الطرق
فكان من الواجب ان لا يقدر العبد على المعصية اذ هو ابلغ من التمكين مع استحقاق
العقاب بالفعل والا كان ذلك اغراء بالمعصية وان لم يعتبر في ذلك ابلغ الطرق
فقد امكن دفع الاغراء معلم العبد بجواز عقابه واسقاط ثوابه من غير ايجاب
كيف وانه يلزم على ما ذكروه ان يكون الرب تعالى مغريا بالمعصية للعبد حالة
جهل العبد بالله تعالى واستحقاقه للعقاب بمعصية حيث لم يخلق له العلم الضروري
بذلك ولم يقل به قائل **الفصل الثاني** في ان ثواب اهل الجنة وعقاب
الكفار غير واجب الدوام عقلا بل سمعا قد سبق ان مذهب اهل الحق ان اصل
الثواب والعقاب على الطاعة والمعاصي غير واجب عقلا على ما تقدم في الفصل
الذي قبله وكذلك الحكم في دوامه اذ يستحيل ان يكون دوامه واجبا عقلا واصله
غير واجب بل وجوب دوامه انما وقع مستفادا من السمع اذ القرآن والسنة متواتران
بخلود نعيم اهل الجنة وعذاب النار واما المعتزلة فانهم قالوا بوجوب دوام
نعيم المؤمنين وعذاب الكفار عقلا ونقل عن الصاحب بن عباد انه قال انما يجب خلود
نعيم من علم الله تعالى منه انه لو بقاه في دار الدنيا لبقي على ايمانه انما يجب خلود عذاب
من علم الله انه لو بقاه في الدنيا ابدا لبقي على كفره ابدا ولا يخلد من لم يعلم منه ذلك وسنبين
بعد الفراغ من حكاية شبه المعتزلة على مذهبهم وابطالها ضعف مقالة ابن عباد على
اصول المعتزلة وتناهيها في الفساد وقد احتج المعتزلة على مذهبهم بحجج منها ما هو
لخلود ومنها ما هو خاص باحدهما دون الآخر اما الحجة العامة فهو انهم قالوا

الموجب لاستحقاق الثواب هو الموجب لاستحقاق الثنا والمدح وكذلك الموجب
لاستحقاق العقاب هو الموجب لاستحقاق الذم والتوبيخ والثنا والمدح وكذلك
اللوم والتوبيخ غير معتد بزمان دون زمان بمقتضى العقل بل هو دايم فكذلك الموجب
الاخر وهو الثواب والعقاب واما الحجج الخاصة بخلود الثواب فثلاث الاول هو
ان الثواب يقع محض لا يشوبه ضرر وبيانه من وجهين الاول هو ان التفضيل منافع
خالية عن الضرر حسن في العقل وجايز فلو لم يكن الثواب مجردا عن الضرر
لكان الفضل احسن منه وذلك مما يبطل حسن التكليف الثاني هو ان الله تعالى
قد رغب المكلفين بتكليفهم تلك المنافع المشوبة بالاضرار الى الثواب فلو كان
الثواب نفعا مشوبا بالاضرار لما حسن التكليف والترغيب بترك نفع الى مثله
واذا ثبت ان الثواب نفع محض لا يشوبه ضرر فلو علم المكلفون في دار الثواب تصرم
نعيمهم وان ما هم عليه من النعيم سينقطع لتنغصت عليهم لذاتهم وخرج الثواب عن محض
النفع وذلك ممتنع الحجة الثانية انه لو كان الثواب منقطعا لكان الفضل احسن
منه لجواز دوامه ويلزم من ذلك ان لا يكون التكليف حسنا وهو محال الحجة
الثالثة انه لو كان الثواب غير دايم لم يخل اما ان يعتبر فيه التقدير بالاوقات او لا يعتبر
ذلك فان كان الاول فليس ثبوت الاستحقاق في بعض الاوقات اولى من البعض مع ورود
تشابه الاوقات وان كان الثاني امكن حصوله في حالة واحدة مع ورود عدم اعتبار
الاوقات ثم ينقطع عن الثواب وذلك مما لا يحسن الترغيب فيه بالتزام المشاق الدايمة
وترك المنافع الدايمة بدوام اوقات الحيوة في الدنيا وذلك يمنع من حسن التكليف
واذا بطل ذلك واحد من اللازمين لزم بطلان الملزوم وتمثل هذه الحجة تستدل على خلود
العقاب ايضا وذلك بان نقول لو لم يكن العقاب دايما لم يخل اما ان يعتبر فيه التقدير
او لا يعتبر فان كان الاول فهو محال لما تقدم وان كان الثاني امكن وصوله الى المكلف
دفعة واحدة كما في اقرب زمان وعند ذلك فلا يحسن ان يكون زاجرا عن الملاذ والمنافع
المحرمة المستمرة باستمرار الحيوة لما فيه من التزام اضرار مستمر خوفا من اضرار غير مستمر
وذلك مما يمنع من حسن التكليف بالمنع من المعاصي وهو محال والجواب عن الحجة الاولى
لا نسلم استحقاق الثنا والذم دايما وان سلمنا فما ذكروه تمثيل من غير دليل فلا يصح

وعن الحجج الخاصة اما الحجة الاولى لا نسلم امتناع ثبوت الثواب بالضرر قولهم انه
يحصل التفضل بما لا يشعر به الضرر وذلك يمنع من حسن التكليف فهو مبني على التحسين
والتقبيح ورعاية الحكمة في افعال الله وهو باطل كما سبق ثم وان سلم لم هذا الاصل
جدلا فما المانع على اصلهم ان يكون حسن التكليف بما فيه من تعظيم المثاب بكونه منكرا بالمالي
المرتبة باستيفاء حقه بخلاف المتفضل عليه لكونه مسوقا ناعليه قولهم ان الله تعالى
قد رغب المكلفين بتكليفهم المنافع المشوبة بالاضرار الى اخره انما يلزم ان لو وقع
التساوي في اصل منفعة الثواب المكلف بتركها وليس كذلك اذ جاز ان يكون
منفعة الثواب اكثر ومقدار التساوي في اصل المنفعة انما يمنع الترغيب ان لو
وقع التساوي فلا يمنع حسن التكليف لاختصاصه بالتعظيم كما سبق كيف وان ما
ذكروه مبني على التحسين والتقبيح العقلي وهو باطل وان سلمنا امتناع ثبوت الضرر
للثواب ولكن ما المانع ان لا يحقق اسلاهل الحساب العلم بانقطاع النعيم بل يلهيهم
عن ذلك الى حين انتهايه وعلى هذا فيكون نعيمهم خالصا عن شوب الكدر فلئن قالوا
النعيم لا يتم دون كمال العقل وكمال العاقل لا يخلوا عن خطور ذلك بعقله اذا كان جايزا
قلنا اذا كان خطور ذلك بعقله من مقدورات الله كما سبق جاز ان لا يخلقه له وعن
الحجة الثانية ما سبق في الوجه الاول من تقرير الحجة التي قبلها وعن الحجة الثالثة
ما المانع ان يكون الثواب مقدورا بالاوقات قولهم ليس تقدير بعض الاوقات دون
البعض اولى من العكس ممنوع قولهم الاوقات متشابهة قلنا الا ان مقادير الاوقات
غير متشابهة فلا يلزم من تقدير الثواب ببعض اعداد الاوقات تقديره بغيره وان
سلمنا جواز حصول الثواب في حالة واحدة فما المانع منه وما ذكروه في تقريره
فانما يلزم بتقدير التساوي في مقدار المنفعة وما المانع ان يكون مقدار منفعة
الثواب اكثر باضعاف مضاعفة وبتقدير التساوي فانما يمنع حسن التكليف ان لو لم
يحصل التعظيم على ما تقدم وبتقدير ان لا يحصل ما يوجب حسنه عقلا فما ذكروه مبني على
التحسين والتقبيح العقلي وقد عرف ابطاله وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه
في الاحتجاج على وجوب دوام العقاب ايضا واما ما ذهب اليه ابن عباد فحاصله
يرجع الى ايجاب الثواب الابدي والعقاب الابدي في مقابلة ما كان يجوز ان

يقع وان لم يقع وفيه ايجاب الثواب والعقاب من غير طاعة ولا معصية وهو خلاف
اصول المعتزلة ثم يلزم من ذلك ان من مات على كفره وقد علم الله انه لو احياه لامن واطاع
طول دهره ان يثيبه على ذلك وكذلك من مات على ايمانه وقد علم الله انه لو احياه
لكفر ان يعاقبه ويخلده في النار وكل ذلك خبط وتخليط خارج عن اصول القوم
الفصل الثالث في استحقاق عصاة المومنين العقاب على زلاتهم وجواز الغفران
عنها عقلا والذي عليه اجماع المسلمين ان من مات على كفره فهو مخلد في النار ابدا
وقد اختلفوا في اهل الكبائر من المومنين اذا ماتوا عنها من غير توبة فالذي عليه
اجماع المسلمين انهم ماتوا على الايمان خلافا للخوارج كما سياتي تفصيل مذاهبهم والرد
عليهم في الاسماء والاحكام ثم اختلف القايلون بايمانهم فذهب بعض المرجية الى ان
المومن لا يستحق على الله عقابا اصلا لا عاجلا ولا اجلا وانه كما لا يستحق مع الشرك
بالله تعالى بفعل الطاعة ثواب فلا يستحق مع الايمان بالمعصية عقاب ومنهم من قال
بان المومن لا يعاقب على زلاته في العقبى وانما يعاقب عليها في الدنيا بالالام والغموم
والهموم والنقص من الاموال والانفس والثمرات وذهب هولاء في قياس هذا
القول الى ان ما يفعله الكفار من الخيرات وانواع الطاعات مثابون عليها في الدنيا
لا في الاخرى فثواب الكافر وعقاب المومن معجلان وذهب اهل الحق الى
جواز استحقاق المومن العقاب في الاخرى على زلاته ثم اختلفوا في جواز غفرانها
فذهب الاشاعرة الى جواز ذلك عقلا وسمعا وذهب البصريون وبعض البغداديين
من المعتزلة الى جواز ذلك عقلا وامتناعه سمعا وذهب بعض البغداديين من اتباع
الكعبي الى امتناع ذلك عقلا وسمعا هذا تفصيل المذاهب واما الرد على المرجية
فمن ثلاثة اوجه الاول هو ان الزلات الصادرة عن المومن محرمات منهيات بالقبح
ملام على فعلها مذموم عليها بالاجماع من المسلمين ومن المرجية وما هذا شانه
فلا يمتنع في العقل التواعد عليه واستحقاق العقاب به ولهذا كانت مقتضية
لذلك قبل الايمان بالاجماع ووجود الايمان معها ان لم يكن موكدا لذلك فلا يكون
مانعا فان زلة العالم بالله تعالى المختص بكمال نعم الايمان عليه يكون اقبح في العرف
والعقل من زلة غيره فكانت اولى باستحقاق العقاب واليه الاشارة بقوله تعالى

يا نساء النبي من ياتن منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولمن ذلك
الا لاختصاصهن بالمعرفة وكمال النعمة بالقرب من النبي صلى الله عليه وسلم الوجه
الثاني وبعض المنكرين لاستحقاق العقوبة في الدنيا والاخرى وهو ان يقال المسلم
اذا زنى او سرق او شرب الخمر فانه يقام عليه الحد بالاجماع وعند ذلك فاما ان
يقال ان الحد عقوبة على ما صدر عنه او لا يقال بذلك لا جائز ان يقال بالثاني لانه
على خلاف اجماع المسلمين ونصوص الكتاب والسنة وذلك كما في قوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله وقوله تعالى في حق الزاني
وليشهد عذابهما طائفة من المومنين فان كان الاول فهو المطلوب الثالث وهو
ايضا يخص مذهب المنكرين لاستحقاق العقوبة مطلقا انه ملام مذموم على المعصية
بالاجماع والذم واللوم نوع من العقوبة اذ لا معنى للعقوبة الا ما يتضرر بها
واللوم والذم مما يتضرر به كل عاقل فكان عقوبة فان قيل ما ذكرتموه وان دل على
استحقاق العقوبة غير انه معارض من جهة السمع بما يدل على عدمه ودليله قوله
تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا
وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وذلك يدل على ان كل من يدخل
النار فانه يكون مكذبا للرسول والمومن غير مكذب للرسول فلا يدخل النار وايضا
قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى والمومن غير مكذب
فلا يكون معذبا وايضا قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى
الذي كذب وتولى والمومن غير مكذب فلا يدخل النار وايضا قوله تعالى يا
عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا
غير انه قد خص بالكافر فيبقى فيما عداه على العموم وايضا قوله تعالى وهل نجازي
الا الكفور دل على ان المجازاة لا تكون الا للكفور وصاحب الكبيرة ليس بكافر وبدليل
قوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما
على الاخرى فقاتلوا التي تبغي سماهم مومنين حالة كونهم بغاة وايضا فان صاحب
الكبيرة وان لم يتب عنها مومن لما ذكرناه فلو دخل النار كان مخزيا لقوله تعالى
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته والمومن غير مخزي لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي

والذين امنوا معه ولقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ولقوله تعالى
حكاية عن المومنين ولا تخزنا يوم القيمة وقوله فاستجاب لهم ربهم وايضا قوله تعالى
وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك
هم الكفرة الفجرة حكم على ارباب الوجوه المعبر المغبرة وهم ارباب العذاب بالكفر وصاحب
الكبيرة ليس بكافر لما تقدم ولما ياتي فيما بعد وايضا قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة
للناس على ظلمهم فانه يعم كل ظالم سواء تاب او لم يتب غير انه قد خص بالكفار فوجب العمل به
فيما سواهم والجواب هو ان ما ذكروه انما يصح الاستدلال به ان لو ثبت لهم العموم في
كل واحد من النصوص المذكورة وهو غير مسلم وتقدير التسليم لذلك فصحة اعتقاد
التخصيص في كل واحد منها جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل كيف وان ما ذكروه
من النصوص معارضة بنصوص اخرى تدل على مناقضة ما ذكروه من جهة الكتاب
والسنة اما من جهة الكتاب وذلك كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين
كفروا الى قوله ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب
من الله ومأواه جهنم وبئس المصير وقوله تعالى انه من ياتي ربه مجرما فان له جهنم لا
يموت فيها ولا يحيى وقوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما وقوله تعالى ومن جاء بالسيئة
فلا يجزى الا مثلها وقوله تعالى واما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى
وقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم
وردا وقوله تعالى وتذر الظالمين فيها جثيا وقوله ولو يواخذ الله الناس بما
كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يوخرهم الى اجل مسمى وذلك يدل على وقوع
عقابهم في الجملة وقوله تعالى ويل للمطففين الاية وقوله تعالى ان الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا الى غير ذلك من
الايات واما من جهة السنة فكقوله عليه السلام من غصب شبرا من ارض طوقه
من سبع ارضين يوم القيمة وقوله عليه السلام من كان ذا ثنتين وذا وجهين كان
في النار ذا ثنتين وذا وجهين الى غير ذلك من الاخبار واذا تعارضت النصوص
سلم لنا ما ذكرناه من المعقول واما الرد على المنكرين لجواز الغفران عقلا فمن جهة
السمع والعقل اما من جهة العقل فهو ان العفو والصفح من مستحق العقوبة محمود من

العقلاء ومعدود من المكارم والمعالي وصفات الكمال والمدح ولذلك ندب
الشارع اليه بقوله تعالى وان تعفوا وتصفحوا وتغفروا فان الله غفور رحيم
واذا كان ذلك من مستحسنات العقول والشرع ممن ينتفع ويتضرر وحصل
له الشفي والانتقام ودفع اضرار الغيظ بالعقوبة واستيفائها فاستحباب
ذلك من الله تعالى مع تعاليه عن الضرر والانتفاع والتشفي والانتقام اولى
وتاهيدا لشانه فكيف يكون ممتنعا واما من جهة السمع فلقوله تعالى ان الله لا
يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهو صريح في المطلوب وقوله
تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى وما
اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وقوله تعالى ان الله عفو
رحيم وقوله تعالى وهو الغفور الرحيم وقوله تعالى ويعفو عن السيئات وقوله
تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله تعالى غافر الذنب وقوله
تعالى وربك الغفور ذو الرحمة وقوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا
وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وايضا فان الامة مجمعة على ثبوت الشفاعة
للنبي صلى الله عليه وسلم والنصوص دالة عليه كقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وقوله صلى الله عليه وسلم في اثناء حديث مطول اذا كان
يوم القيمة اخر ساجدا بين يدي ربي فيقول لي يا محمد ارفع راسك وسل تعط
واشفع تشفع فاقول يا رب امتي امتي فيقول لي انطلق فمن كان في قلبه مثقال
شعيرة من ايمان فاخرجه فانطلق واخرجه ثم اسجد ثانية وثالثة فاذا كانت
الرابعة قلت يا رب ائذن لي فيمن قال لا اله الا الله فيقول الرب تعالى وعزتي
وجلالي لاخرجن منها كل من قال لا اله الا الله وذلك كله دليل على جواز العفو
والغفران من الله تعالى فان قيل فما ذكروه من الدليل العقلي على جواز الغفران
فما منع العمل به لوجهين الاول انه لو جاز العفو فما من احد الا وحدث نفسه
بجواز العفو عنه والصفح عن ذنبه وذلك مما يسهل عليه الاقدام على المعصية وهو
اغراء من الله تعالى للعبد بالمعصية والاغراء بالمعصية قبيح وهو مستحيل في حق الله
تعالى والثاني انه اذا جاز العفو فاما ان يدخله الجنة اولا يدخله الجنة الباقي

خلاف الاجماع وان دخله الجنة فيلزم من ذلك ان يكون التفضل مساويا للعذاب
وهو ممتنع لما سبق كيف وان ما ذكرتموه مستفض بوصف الذم فانه عقوبة ومع ذلك
فانه لا يسقط باسقاط المستحق ويستفض بكثير من الحقوق الثابتة فانها لا يسقط
باسقاط المستحق لها كالثواب المستحق للعبد فانه لا يسقط باسقاطه وكذلك
شكر المنعم فانه حق له ولا يسقط باسقاطه واما قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا نسلم صيغة العموم في قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ولهذا يصح ان يقال كل ما دون ذلك او بعضه فلو كانت للعموم لما حسن هذا الاستفسار
وان سلمنا العموم غير انه يجب حمله على حالة التوبة وعلى الصغائر وهو وان كان على
خلاف الظاهر غير انه محتمل وقد اندفع بالدليل العقلي على ما ذكرنا وما سيأتي
من الادلة السمعية عن قرب سلمنا تناوله الكبائر في غير التوبة غير انه لا يدل
على ذلك مطلقا بل مشروطا بالمشية بقوله لمن يشاء وذلك يتوقف على وجود المشية
فلم قلتم بوجودها فيما نحن فيه سلمنا وجود المشية غير ان المغفرة قد يطلق بمعنى
اسقاط العقوبة وقد يطلق بمعنى تاخير العقوبة وليس الحمل على الاسقاط اولى
من التاخير وبيان اطلاق المغفرة بمعنى تاخير العقوبة قوله تعالى ويستعجلونك بالسيئة
قبل الحسنة وقد خلت من قبلهم المثلات وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمراد
بالمغفرة هاهنا انما هو تاخير العقوبة لا اسقاطها لان الاية انما وردت في
حق الكفار والعقوبة عبرتا قطعا عنهم اجماعا ويدل عليه ايضا قوله تعالى
وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب وهو صريح في المغفرة
بمعنى تاخير العقوبة سلمنا ان المغفرة ظاهرة في اسقاط العقوبة غير انه قد اقترن
بها ما يدل على ارادة الغفران بمعنى تاخير العقوبة ودليله قوله تعالى يا ايها
الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها
على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت الى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ووجه الاحتجاج به انه خاطب الكفار وحذرهم
من تعجيل العقوبة على ترك الايمان بالشرك ثم قال ان الله لا يغفر ان يشرك به
اي لا يؤخر عقوبة المشرك بل يعجلها وقوله ويغفر ما دون ذلك معادل لقوله

حاله م

تعالى لا يغفر ان يشرك به فاذا كان معنى سلب الغفران تعجيل العقوبة فالغفران
المقابل له يكون تاخير العقوبة سلمنا دلالة الاية على المغفرة بمعنى اسقاط
العقوبة غير انه اراد اسقاط كل واحد واحد من انواع العقوبة او جملة العقوبات
او بعض انواعها لا سبيل الى الاول لعدم دلالة اللفظ عليه وان كان الثاني فلا
يلزم من كونه لا يعاقب بكل انواع العقوبة ان لا يعاقب ببعضها فان كان
الثالث فلا يلزم من اسقاط بعض انواع العقوبة اسقاط البعض الاخر واما
باقي النصوص فلا نسلم العموم فيها وتقدير التسليم فيجب حملها على حالة التوبة
والصغائر لما سبق في النص الاول واما ما ذكرتموه من اثبات الشفاعة
فهو معارض بما يدل على عدمها ودليله قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا
شفيع يطاع وقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها عدل ولا تنفعها شفاعة وقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من
خشيته مشفقون وقوله تعالى افمن حقت عليه كلمة العذاب افانت تنقذ من في النار
وقوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى ما لهم من الله من عاصم
وقوله عليه السلام لا اسال شفاعتي اهل الكبائر من امتي سلمنا وجود الشفاعة
غير انه ليس في ذلك ما يدل على اسقاط العقوبة فان الشفيع قد يكون في طلب
الخيرات كما يقال شفع فلان الى الملك في اعطاء بلده لفلان وقد يكون في طلب
دفع السوء وازاحة الضرر كما يقال شفع فلان الى الملك في اطلاق فلان من
الحبس والاصل في الاطلاق الحقيقة كيف وان الشفيع ماخوذ من الشفع
وهو الزوج والشفيع في الصورتين يصير شفعا للمشفوع له فكان اطلاق
اسم الشفيع في الصورتين حقيقة وتقدير كونه شفيعا في طلب الخيرات وزيادة
النعم لا يلزم منه اسقاط العقوبة سلمنا ان الشفاعة لا تكون الا لطلب دفع
الضرر غير انه يجب حمل ذلك على الصغائر وحال التوبة لما سبق سلمنا دلالة
المذكور على العفو والغفران بالنسبة الى اهل الكبائر من غير توبة غير انه معارض
بما يدل على نقيضه وهو ما ذكرتموه من نصوص الوعيد في معارضة المرجئة والترجيح
لايات الوعيد من وجهين الاول ان اكثرها خاص بالكبائر وايات الوعيد فعامة

للصغاير والكباير الثاني ان اكثر طباع الناس مجبولة على الشر والظلم دون الخير
فكان احتياجهم الى شرع الزواجر اولى والجواب قولهم ما ذكرتموه يلزم منه امر
ممتنع لا نسلم قولهم يلزم منه الاغراء بالمعصية هو مبني على التحسين والتقبيح العقلي
وقد ابطلناه وان سلمنا ذلك لكنه يلزم منه تقبيح العفو شاهدا وهو خلاف اجماع
العقلاء ثم هو منقوض بالتوبة فانهم قالوا بوجوب قبولها ولا معنى ان ذلك مما يسهل
على العاصي الاقدام على المعصية ايضا نقه منه بالتوبة حسب وثوقه بالغفران
بل المعلوم من حيث ان التوبة مقدورة له بخلاف الغفران فكان يجب ان لا يقبل توبته لما
فيها من الاغراء وهو خلاف الاجماع قلنا قالوا هو غير واثق بالامهال الى التوبة فهو
ايضا غير واثق بالعفو قولهم يلزم ان يكون التفضل مساويا للثواب فقد سبق
جوابه قولهم انه منقوض بالذم ليس كذلك فان الذم اما ان لا يكون مستحقا للمسقط
او يكون مستحقا له فان كان الاول فلا نقض وان كان الثاني فاما ان يكون من قبل
ما يمكن سقوطه بالاسقاط او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو خلاف الفرض
وان كان الثاني فلا يرد نقضا على اسقاط العقوبة لامكانه عقلا فلم ينقض بالثواب
المستحق للعبد على الله تعالى فهو مبني على ايجاب الثواب على الله تعالى وقد ابطلناه
وتقدير استحقاق العبد الثواب غير ان اسقاطه غير نافع عن يسقطه عنه وهو الله
تعالى اذ هو متعال عن الاضرار والانتفاع بخلاف اسقاط العقوبة عن العبد
فانها نافعة له ولا يلزم من تحسين اسقاط حق نافع للمستحق عليه تحسين اسقاط
حق غير نافع له قولهم ينقض باستحقاق الشكر ليس كذلك فانه ان اريد بالشكر
المستحق اظهار النعمة باللفظ او غيره فلا نسلم انه لا يمكن اسقاطه وان اريد به اعتقاد
كون المشكور منعما متفضلا فذلك مما لا سبيل الى اسقاطه اذ هو معلوم بالضرورة
وان اريد به غير ذلك فلا بد من تصوره والدلالة عليه قولهم في الاعتراض على الاية
الاولى لا نسلم صيغة العموم قلنا نحن وان انكرنا صيغة العموم فلا يمنع من فهم العموم
من القرائن كما اسلفناه وقرينة العموم هاهنا ظاهرة لانه لو لم يكن قوله ويغفر ما
دون ذلك عاما فيما عدا الكفر بل كان بعضه مما لا يغفر لما كان لتخصيص الشرك
بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به دون غيره مما لا يغفر فايدة قولهم يجب حمله على

حالة

حالة التوبة فهو خلاف الظاهر وما ذكروه من الدليل العقلي فقد ابطلناه وما
يذكرونه من الدليل السمعي فسيأتي ابطاله كيف وانه يمتنع حمله على حالة التوبة
عن الكذب لملائمة اوجه الاول هو ان العفو والغفران حالة التوبة عندهم
واجب وذلك مما يمتنع تعليقه بالمشيئة عرفا وعادة وان كان واقعا
بالمشيئة الثاني انه فرق في الاية بين المعصية بالكفر وغيره حيث قال لا
يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك وفي حالة التوبة فالفرق غير متحقق
لا محالة الثالث هو ان المراد من قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به انما
هو غفران التفضل لان غفران التوبة واجب عندهم فلو كان قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك محمولا على حالة التوبة لكان الغفران واجبا لا تفضلا
ولا يكون الكلام منتظما كما لو قال القايل فلان لا يتفضل بدينار لكنه يعطي ما
دونه لمستحقه وهذا بخلاف ما لو قال فلان لا يتفضل بدينار لكنه يتفضل بما
دونه قولهم انه مشروط بالمشيئة قلنا المشروط بالمشيئة نفس الغفران او
او المغفور له الاول ممنوع والثاني مسلم وهذا فانه لو قال القايل اني
معط هذا الدينار لمن شيئت من هؤلاء الجماعة فان اعطاء الدينار يكون مقطوعا
به غير معلق بالمشيئة بخلاف المعطي سلمنا ان المعلق بالمشيئة هو الغفران
غير ان ذلك يدل على جوازه والا فلو كان ممتنعا لما كان للفرق بينه وبين
الشرك معنى قولهم المغفرة قد تطلق بمعنى تاخير العقوبة وقد تطلق
بمعنى اسقاط العقوبة قلنا الحمل على اسقاط العقوبة اولى لملائمة اوجه
الاول ان المتبادر الى الافهام من اطلاق لفظ العفو والمغفرة دون تاخير
العقوبة فكان حمله عليه اظهر واولى الثاني انه لو حمل لفظ المغفرة في الاية
على تاخير العقوبة للزم منه تخصيص قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به لان
عقوبة الشرك موخرة في حق كثير من المشركين بل ربما كان ثوابه ارغد عيش واطيبه
بالنسبة الى عيشة المومن كما سبق تقريره في مثل هذه الصورتين الشرك
وما دون الشرك بخلاف حمله على اسقاط العقوبة الثالث ان الامة من السلف
قبل ظهور المخالفين لم يزالوا مجمعين على حمل لفظ المغفرة في الاية على سقوط العقاب

وما وقع عليه اجماع الامة فهو الصواب وضده لا يكون صوابا على ما قال عليه
السلام امتي لا تجتمع على الخطا وقد قررنا ذلك فيما تقدم وعلى هذا فقد اندفع
قولهم ان لفظ المغفرة في الاية قد اقترن به ما يدل على ما قال ارادة المغفرة
معنى ما يجب العقوبة قولهم اراد به اسقاط جملة العقوبات او كل واحد واحد
من انواعها او البعض دون البعض قلنا بل المراد اسقاط كل واحد واحد وبيانه
ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به سلب الغفران فاذا كان المفهوم من
الغفران اسقاط العقوبة فسلب الغفران سلب السلب فيكون اثباتا ومعناه
اقامة العقوبة عند ذلك فاما ان يكون المفهوم قوله لا يغفر ان يشرك به اقامة
كل انواع العقوبات او بعضها لا سبيل الى الاول لاستحالة الجمع بين
العقوبات المتضادة ولان ذلك غير مشروط في حق الكافر اجماعا علم بين
الا الثاني ويلزم من ذلك ان يكون الغفران فيما دون الشرك باسقاط كل عقوبة
والا لما تحقق الفرق بين الشرك وما دونه واما ما ذكروه على باقي النصوص
من منع العموم فمندفع بما اما ان يكون عامة في نفس الامر او لا يكون عامة
فان كان الاول فهو المطلوب وان وغير محل النزاع لا يخرج عن حالة التوبة
والصغاير والعفو والغفران في ذلك واجب عندهم ومحل النزاع الكاير
من توبة وهو مستغرق بالغفران فيه واحتمال دلالتها على محل النزاع اولى من
غيره لانها انما وردت في معرض الامتنان والانعام بالعفو والغفران
وذلك اولى بحالة التفضل من حالة الوجوب على ما لا يخفى وبه يبطل الاول
ايضا واما ما ذكروه من المعارضات لدليل الشفاعة فمندفعة اما قوله
تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فلا نسلم ان صيغة الجمع للعموم فانها
قد ترد تارة للاستغراق وتارة للخصوص وليس جعلها حقيقة في احد الامرين
اولى من الاخر بل جعلها ظاهرة في البعض اولى لتيقنه والشك فيما زاد ولانه
يحسن الاستفسار عنها هل المراد بها الكل او البعض ولو كانت للعموم لما
حسن الاستفسار وعلى هذا فامكن ان يكون المراد من الظالمين الكفار فان
الكفار ظلمة على ما قال تعالى والكافرون هم الظالمون سلمنا العموم غير انه

يحمله على الكفار ضرورة الجمع بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وبما قبل
توجب هذه الاية من حيث انها نفت ان يكون في الاخرة شفيع مطاع ولا
يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع مطلقا وهو بعيد من جهة ان المطاع
عبارة عن فعل مراد المطالب وسواء كان المطالب مساويا او اعلى او دون
ولذلك قال عليه السلام لابن عباس ان اطعت الله اطاعك اي ان فعلت ما اراد
فعل ما تريد وقد حققنا ذلك فيما تقدم فلو لم يكن في الاخرة شفيع مطاع لما
كان مراده حاصلا من شفاعته وهو خلاف مطلوبها وقوله تعالى واتقوا يوما
ترجعون فيه الى الله لا تجزي نفس عن نفس شيا ولا ينفعها شفاعة فنحن وان
سلمناه جدلا ان العموم له صيغة غير ان الضمير في قوله تعالى ولا ينفعها
شفاعة انما هو عايد الى النفس المذكورة ثانيا وهي نكرة والاصل في النكرات
الخصوص الا اذا كانت منفية كقولهم لا رجل في الدار او نفي عنها شي كقولهم
ما جاني احد والنفس المذكورة ثانيا غير منفية ولا نفي عنها شي صفي على الخصوص
وعلى هذا فيمكن ان يكون المراد منها النفس الكافرة ويجب الحمل عليها جمعا بين
الدليلين فان قيل النكرة وان لم تنفيه ولا نفي عنها شي الا اذا كانت متعلقة
بما نفي عنها شي فيكون عامة كما لو قال القايل والله لا شربت ماء من اداوة فان
المنفي هو الشرب والماء محله والاداوة محل المحل ومع ذلك فانه يعم كل
اداوة حتى انه يحرم الشرب من اي اداوة كان قلنا هذا يدل على كون الاداوة
مطلقة لا عامة والا لو كان اللفظ مقتضيا للعموم في كل اداوة يحرم الشرب
من باقي الاداوات بعد شربه من واحدة منها وليس كذلك وقوله تعالى ولا
يشفعون الا لمن ارتضى فهو حقيقة في ذات المشفوع له والرضى غير متعلق
بذاته ولهذا فانه لا يقال رضيت ذات فلان فلا بد من التجوز فكما يمكن التجوز
بذلك عمن ارتضى افعاله فيمكن التجوز به عمن ارتضيت الشفاعة له وليس احد
المجازين اولى من الاخر وسقد بيان كون المراد ممن ارتضيت الشفاعة
له لا يدل على نفي الشفاعة الا سقد بعدم الرضا بالشفاعة ولا سبيل
الى ثبوته في محل النزاع وان سلمنا وجوب حمل الاية على من ارتضى فعله فلا

فلا نسلم وجوب حمله على كل الافعال فان حمل اللفظ على الفعل انما كان ضرورة
العمل باللفظ فيكون حجة في اقل ما يندفع به الضرورة ولا نم وعلى هذا فيكون
الفاسق المومن مرضيا بعمله من جهة ايمانه فلا يكون خارجا عن صورة الاستثناء
وقوله تعالى اليس حقت عليه كلمة العذاب افانت تنقذ من في النار دليل على
ان من حقت عليه كلمة العذاب انه لا شفاعة في حقه ونحن نقول به فان المراد
من قوله حقت عليه كلمة العذاب انه قطع بعذابه وذلك عندنا غير متصور
في حق غير الكافر الذي مات على كفره وقوله تعالى وما للظالمين من انصار
فجوابها ما سبق في جواب الاية الاولى وبعضها جواب اخر وهو ان نقول الموجب
فان المفهوم من النصرة المدافعة بجهة القهر والغلبة ومن الشفاعة الطلب بجهة
الخضوع ولا يلزم من نفي احدهما نفي الاخر وقوله تعالى ما لهم من الله من عاصم
فالمفهوم من العاصم هو المانع على طريق القهر والغلبة ولا يلزم من نفي ذلك
نفي الشفيع وقوله عليه السلام لا تنال شفاعتي اهل الكبائر من امتي فقد
قيل انه مرسل فلا يكون حجة وان كان حجة فجوابه انه امكن حمله على من كفر من امته
ويكون تسميته من امته بطريق المجاز باعتبار ما كان عليه كما في تسمية المعتق
عبدا ونحوه ويجب حمله عليه جمعا بينه وبين ما ذكرنا من الاخبار فلئن قالوا
انه تاويل هذا الخبر بحمله على من كفر من امته ضرورة احراما ذكرتموه على ظاهره
اولى من تاويل ما ذكرتموه من باب من اهل الكبائر من امته ضرورة احراما ذكرناه
على ظاهره فهو ممتنع فان من باب عن الكبيرة من المومنين فالعفو واجب عندهم
فلا يحتاج في كونه الى شفاعة وكذلك ان لو حملوه على الصغائر قولهم
سلمنا الشفاعة ولكن ليس في ذلك ما يدل على اسقاط العقوبة فقد قيل
في جوابه ان الشفيع حقيقته في طالب دفع الضرر بالاجماع وليس حقيقته في
طالب جلب النفع والاصح تسمية الواحد من امته النبي صلى الله عليه وسلم شافعا
للنبي عند سواله لله تعالى في زيادة كرامته ورفع درجته وليس كذلك بالاجماع
فوجب حمله على الحقيقة دون جهة المجاز وليس بحق فانه ان امتنع اطلاق اسم
الشفيع على الواحد من امة النبي صلى الله عليه وسلم عند ما اذا سال الله تعالى

الزيادة في كرامته فعند ما اذا سال الله تعالى دفع الضرر عنه اما ان يقال
له شفيع او لا يقال له ذلك فان كان الاول فالفرق حكم غير مقبول وان
كان الثاني فكما ان اطلاق الشفيع على الواحد من الامة عند طلب الزيادة
في كرامة النبي صلى الله عليه وسلم على ان الشفيع ليس حقيقته في طالب النفع فامتناع
اطلاق الشفيع على طالب دفع الضرر عنه عليه السلام فدل على ان الشفيع ليس
حقيقته في طالب دفع الضرر وليس احد الامرين اولى من الاخر كيف وانه امكن
ان يقال بان حق الشفيع في العرف ان لا يكون دون المشفوع له فكذلك لم يكن
الواحد من امة النبي شافعا للنبي وسواء كان طالبا لجلب نفع او دفع ضرر والحق
في الجواب انه وان كان اسم الشفيع حقيقته في طالب جلب النفع وطالب دفع
الضرر غير ان ما ذكرناه من النصوص الدالة على كونه شفيعا صريحة في كونه
شفيعا بمعنى كونه طالبا لاسقاط العقوبة ودفع الاضرار فكان اولى
واما ما ذكروه من المعارضة بايات الوعيد السابق ذكرها فلا نسلم عمومها
وتقدير التسليم فما ذكرناه من ايات الوعيد راجحة على ايات الوعيد وبيان
الترجيح من ثمانية اوجه الاول انا قد بينا الدليل على ان ايات الوعد يجب ان
تكون خاصة بمحل النزاع وما ذكروه من ايات الوعيد متناولة لمحل النزاع
بعمومها والخاص مقدم على العام على ما لا يخفى الثاني ان ايات الوعد اكثر
فكانت اغلب على الظن الثالث هو ان ايات الوعد اكثرها مترتب على
الحسنات والحسنات ارجح من السيئات والمترتب على الراجح راجح وبيان
ان الحسنات ارجح من السيئات قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
فدل انها ارجح واقوى قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وربما زاد
على ذلك بدليل قوله تعالى والله يضاعف لمن يشاء وكذلك السيئات الرابع ان
اكثر ايات الوعد موكدة كما في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم
جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا
بخلاف ايات الوعيد الخامس ان الخلف في الوعد قبيح والخلف في الوعيد كرم وهو
من مستحسنات العقول ولهذا قال الشاعر وابي اذا واعدته او وعدته لمخلف ميعادي ومنجز موعدي

امتناع

فاويل ايات الوعيد مكون اولى من ايات الوعد ٥ السادس ان ايات الوعد داله
على الرحمة وايات الوعيد داله على الغضب والرحمة اقوى واسبق لقوله عليه
السلام حكاية عن ربه رحمتي سبقت غضبي ٥ السابع ان المقصود الاصلي
من خلق الخلق ان يكونوا رابحين لا خاسرين ودليله قوله تعالى خلقتكم لتربحوا
علي لا لاربح عليكم وفي ترجيح ايات الوعد تقرير هذا الاصل وجه ترجيح
ايات الوعيد مخالفته فكانت ايات الوعد اولى ٥ الثامن ان ما ذكر ومن الطوامير
منهم من قيدها بفعل الكبائر دون الصغائر ومنهم من ازادها تقييدا اخر اشترط
في ذلك زيادة مقدار الكبيرة على ما له من الحسنات وبالجملة فلا ريب في تخصيصها
بما بعد التوبة ولم يوجد شيء من ذلك فيما ذكرناه من ايات الوعد فكان العمل بها
اولى **الفصل الرابع** في ان عقاب العصاة من المومنين غير مخلد هذا
هو مذهب اهل الحق وذهبت المعتزلة والخوارج الى ان من مات من ارباب الكبائر
من المومنين من غير توبة فهو مخلد في النار لكن منهم من اوجب ذلك عقلا وسمعا
ومنهم من اوجبه سمعا لا عقلا كما سبق ايضاح مذهبهم في الفصل الثالث وقد
سبق تحقيق الماخذ العقلي من الجانبين نفيا واثباتا في الفصل الثاني
فعليك بنقله الى هاهنا واما المسلك المسمى من جانب الخصوم في تحقيق
خلود العقاب وقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون وايضا قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وايضا قوله ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم
خالدا فيها وايضا قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما
هم عنها بغائبين وذلك يدل على انهم لا يخرجون منها والا لكانوا غائبين عنها وهو
خلاف دلالة الاية وطريق الاعتراض ان يقال اما قوله تعالى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فلا نسلم وجود صيغة العموم في الاشخاص على ما عرف من
اصلنا سلمنا العموم في الاشخاص ولكن مشروطا بعدم العفو او لا مشروطا به
الاول مسلم والثاني ممنوع وذلك لانه يستحيل ان يكون العاصي معاقبا مع فرض
العفو عنه ذلك فعموم العموم لمحل النزاع على عدم العفو وعدم العفو متوقف

على العموم وهو دور وممنوع سلمنا العموم في الاشخاص ولكن لا نسلم انه يلزم من العموم
في الاشخاص العموم في الاحوال وعلى هذا فلا يلزم من العموم في كل من على سبيل العموم
في كل سيئة ولهذا فانه لو قال القائل لزوجاته من دخلت منكن الدار فهي طالق فانه
وان عم الزوجات فلا يعم كل دخول ولهذا فان كل واحدة تطلق بالدخول اول
مرة ولا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول واذا كان لفظ السيئة والخطيئة غير عام
فلا يكون متناولا لكل سيئة وخطيئة حتى يندرج فيه محل النزاع وغايته ان يكون
مطلقا والمطلق اذا عمل به في صورة فقد بطل الاحتجاج به وقد عمل به في الكفر
فلا يبقى حجة سلمنا العموم في كل سيئة وخطيئة ولكن لا نسلم ان الخلود عبارة عن اللبث
الدائم الذي لا اخر له حتى يصح ما ذكروه بل الخلود عبارة عن طول اللبث في اللغة
ومنه يقال قد خلد فلان اذا طال عمره ويقال خلد الله ملكه لانه اي اطاله
ومنه يقال في الوقف وقفا مؤبدا مخلدا وعلى هذا فنحن نقول بموجب الاية وهو
ان اهل الكبائر مخلدون في العذاب بهذا المعنى ولا نزاع فيه قلنا قالوا الخلود
حقيقة في الدوام ومجاز في غير المؤبد ودليله من ثلاثة اوجه الاول انه حقيقة
في الدوام المؤبد بالاجماع فلو كان حقيقة في غير المؤبد لكان اللفظ مشتركا
والاشتراك على خلاف الاصل لانه يخل بالتفاهم الذي هو مقصود اهل الوضع من
وضعهم والمجاز وان كان ايضا على خلاف الاصل الا ان محذور الاشتراك اعظم
من محذور التجوز المرويين في جميع محامل اللفظ بخلاف المجاز ولذلك كان استعمال
المشترك في اللغة اقل من المجاز الثاني انه يصح تاكيده بالتابيد بدليل قوله تعالى
خالدين فيها ابدا ولولا ان معنى الخلود التابيد لما صح تاكيده به الثالث قوله تعالى
وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد فلو كان الخلود عبارة عن طول اللبث من غير تابيد للزم
منه الخلف في الاية لان من كان قبله قد خلد بهذا الاعتبار سلمنا ان الخلود حقيقة
في مطلق اللبث المتطاول غير انه قد فهم الخلود بمعنى الدوام من هذه الايات في حق الكفار
فكذلك في غيرهم لان الدلالة غير مختلفة قلنا وان سلمنا ان الخلود حقيقة في اللبث
الدائم فامكن ان يكون باعتبار ما فيه من طول اللبث وهو اولى حتى لا يلزم منه الاشتراك
ولا التجوز فما ذكرناه من الصور وعلى هذا فقد بطل ما ذكروه من الترجيح الاول

قولهم انه يصح تاكيده بالتابيد لا نسلم انه للتابيد بل للتمييز ضرورة انقسامه الى مؤبد
وغير مؤبد وقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد انما حملناه على الخلود المؤبد
ضرورة وجود المخلدين قبله بالاعتبار الغير مؤبد لا لان اللفظ اقتضاه دون
غيره قولهم ان الايات قد دلت في حق الكفار على الخلود بمعنى التابيد فكذلك في غيرهم
فانما يصح ان لو كان مستفادا في حق الكفار من الايات المذكورة وليس كذلك وانما
استفدناه من دليل وهو الاجماع وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الاية والثانية
والثالثة واما قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم لا نسلم العموم في الالف واللام فيه وان
سلمنا العموم فيه ولكن لا نسلم ان قوله تعالى وما هم عنها بغائبين للتابيد ولقد ابعد
ان يقال فلان لا يغيب عني اذا كان غالب احواله كذلك وان غاب عنه في بعض الاوقات
ولو كان ذلك للتابيد حقيقة لكان هذا الاطلاق تجوزا ولا يخفى ان الاصل في
الاطلاق الحقيقة ولا يلزم منه الاشتراك لامكان ان يكون المدلول هو الملازمة
في الغالب والعام مشتمل على الغالب وزيادة سلمنا دلالة ما ذكروه من الايات
على الخلود بمعنى التابيد غير انه يجب حملها على الكفار جمعا بينها وبين ما ذكرناه من
الدليل العقلي ثم انها معارضة بما سبق من ايات الوعيد وبما القران مشتمل عليه
من ايات الوعد بالثواب كما في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى
وجزى الذين احسنوا بالحسنى وقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان الى غير
ذلك من الايات الدالة على وقوع الثواب وعند ذلك فاما ان يقال بانه لا منافاة
بين استحقاق الثواب والعقاب او يقال بالمنافاة فان كان الاول فهو خلاف مذهبهم
وان كان الثاني فليس ادراج ما نحن فيه تحت ايات الوعيد اولى من ادراجه تحت ايات
الوعد وعند تقابل السمعيات تسلم لنا ما ذكرناه من الدليل العقلي كيف وان الترجيح
لايات الوعد لما سبق في الفصل الذي قبله **الفصل الخامس** في الاحباط
والتكفير وقد اختلف اهل الاسلام في المؤمن اذا اجتمع له طاعات وزلات فالذي
عليه اجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله تعالى ثوابه ولا عقابه
بل ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله وله اثابة العاصي وعقاب المطيع على ما سلف
وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات ولا عقاب على ذلك مع الايمان كما عرف

مذهبهم فيما تقدم وذهبت الخوارج وجماهير المعتزلة الى ان من اقترف كبيرة واحدة
انها تحبط ثواب جميع طاعاته وان زادت الطاعات على زلته وذهب الجبائي وابنه
في الاحباط الى رعاية الكثرة في المحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته من
غير ان ينقص زلاته من ثواب طاعته شيئا ونزل منزلة من تلك الطاعات من غير زلة
وكذلك حلفا في عكس ذلك عندنا اذا زادت زلاته على طاعته من العقاب وان
نزل رتبته في الثواب عن ثواب من اتى بتلك الطاعات طاعاته واتفقا على امتناع
وقوع المساواة بين الطاعات والزلات لئن اختلفا فقال الجبائي بامتناع ذلك
عقلا وقال ابوهاشم بامتناع ذلك سمعا لا عقلا وهل المحابطة بين الثواب والعقاب
عند القائلين بالمحابطة او بين الطاعات والزلات فقد اختلفوا فيه ايضا واذا اتينا
على ايضاح المذاهب بالتفصيل فلا بد من الاشارة الى ما احتج الخالفين ومناقضاتهم
فيها اما المرجئة فقد بينا مناقضتهم وانما الكلام في الفصل الثالث وانما من قال بالاحباط
الطاعات وثوابها بالكبيرة الواحدة زادت على الطاعات او نقصت عنها فقد احتج
بالحجة الاولى انهم قالوا الطاعة والمعصية ضدان متنافيان ومرتكب الكبيرة
عاص فلا يكون مطيعا واذا لم يكن مطيعا فلا يستحق الثواب بالطاعة الثانية
ان استحقاق الثواب يستند الى تعظيم المستحق واستحقاق العقاب يستند الى اهانته
وتعظيم الشخص الواحد في حالة واحدة من شخص واحد واهانته له محال ومرتكب الكبيرة
مستحق العقاب فلا يكون مستحقا للثواب الثالثة انهم قالوا قد دللنا فيما تقدم
على ان الثواب المستحق لا بد وان يكون مؤبدا وان العقاب المستحق لا بد وان يكون مؤبدا
فاستحقاقهما معا يكون محالا ومرتكب الكبيرة مستحق للعقاب فلا يكون مستحقا للثواب
ويدل على تحقيق هذه الحجج قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى
لئن اشركت ليحبطن عملك وذلك يدل على تعذر استحقاق الثواب مع الموجب لاستحقاق
العقاب واما حجة الجبائي على ان المعصية القاصرة عن الطاعة غير موجبة لنقيض شيء
من ثواب الطاعة ان موجب الطاعة الثواب وموجب المعصية العقاب فاذا كثرت
الطاعات على المعاصي ورتب عليها كانت موجبة لاستحقاق الثواب الدائم ويمتنع مع
ذلك ان يكون للمعصية موجبة لاستحقاق العقاب والا لما كان ثواب الطاعات الكثيرة دائما

واذا اخرجت المعصية عن كونها موجبة لاستحقاق العقاب فينبغي ان لا يؤثر في تنقيص
الثواب لان الشيء اذا لم يرتبط بحكمه المختص به فلا يكون مختصا به اولى وعلى هذا يكون
الحكم في عكس هذه الصورة عندما اذا ترتب ولاية على طاعاته اما حجة ابي هاشم
على التنقيص انه قال لو لم تقبل بالتنقيص لاقتضى ذلك عندنا اذا ترتب الطاعات على
الزلات ان يكون حال من اطاع الله طول عمره من غير زلة كحال من اطاع وعصى وكذلك
اذا ترتب زلاته على طاعاته ان يكون حاله كحال من عصى الله تعالى ابدا من غير طاعة
وذلك ظلم وخروج عن الحكمة والعدل واما حجة الجبائي على استحالة التساوي بين
الطاعات والزلات عقلا ان ذلك يفضي الى المحال فيمتنع وبيان افضائه الى المحال
انها تتساويا فلا بد من تقدير ثواب او عقاب لاستحالة الجمع بين النفي والاثبات وليس
اعتبار احد الامرين واحباط الاخر به مع التساوي اولى من العكس واما حجة
ابي هاشم على جواز ذلك عقلا والحالة هذه فهو ان قال ليس في العقل ما يحيل استواء
الطاعات والزلات في الدرجة فانه ما من نفس تعتقد انها الطاعة الا ويجوز في
العقل انها المعصية اليها وكذلك بالعكس غير انه لما علمنا سمعا ان كل مكلف فهو اما
من اهل الجنة او النار وانه لا بد من احد الخلودين ووقوع احد الخلودين دون الاخر مع
التساوي في الموجب ممتنع ولا بد من التنبيه على باقي هذه الحجج اما الحجة الاولى فمن قوله
تكون الكبيرة محبطة للطاعات مطلقا فظاهر البطلان فان التقابل بين الطاعة
والمعصية انما يتصور في فعل واحد بالنسبة الى جهة واحدة بان يكون مطيعا بعين ما
هو عاص به من جهة واحدة واما ان يكون مطيعا في شيء وعاصيا بغيره فلا امتناع فيه
كيف وان هؤلاء وان احبوا احباط ثواب الطاعات بالكبيرة الواحدة فانهم لا يمنعون من
الحكم على ما صدر من صاحب الكبيرة من انواع العبادات كالصلاة والصوم والحج وغيره
بالصحة ووقوعها موقع الامتثال والخروج عن عهدة امر الشارع بخلاف ما يقارن
الشرك منها واجماع الامة دالة عليه ايضا وعلى هذا فلا يمتنع اجتماع الطاعة والمعصية
وان يكون مثابا على هذه ومعاقبا على هذه وعلى هذا يخرج الجواب عن الحجة الثانية
ايضا فان التعظيم والاهانة انما يمتنع اجتماعهما من شخص واحد لو اتحدا من جهة
جهة التعظيم والاهانة والا فتقدير ان يكون معظما من جهة مهانا من جهة معظما

من جهة طاعته مهانا من جهة معصيته فلا مانع فيه واما الحجة الثالثة القائلة
بتابد الثواب والعقاب فمبنية على التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الحكمة والثواب
والعقاب للمطيع والعاصي على الله تعالى وقد ابطلناه وتقدير التسليم لهذه الاصول
جدلا فما المانع من تابد الثواب والعقاب على فعل الطاعة والمعصية وذلك بان يجمع سبحانه
له بين النعيم والعذاب ابدا سرمدا كما يجمع للواحد منا في الدنيا بين الغموم والهموم
والافراح باجتماع الاسباب الموجبة لها حتى انه يكون فرحا بامر ومغموما مهموما بامر
او بان يعاقبه تارة وينعمه اخرى الى ما لا يتناهى وهذا هو الاولى في العقل من
تعطيل احد السببين واعتبار الاخر فلئن قالوا القول بذلك مما يبطل الثواب والعقاب
معا اذ النعيم هو الذي لا يشوبه كدر والعذاب المقيم هو الذي لا يشوبه راحة قلنا وما
المانع من قسم اخر وهو نعيم مشوب بكدر وعذاب مشوب براحة ويكون المتمحض من النعيم
لمن تمحضت طاعاته غير مشوبة بالزلات والمتمحض من العذاب لمن تمحضت زلاته غير مشوبة
بالطاعة والمشوب لمن شابت الطاعات بالزلات والزلات بالطاعات اذ هو اولى واقرب
الى العدل على اصولكم ثم وان سلمنا امتناع الجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم فالمانع
ان يكون الطاعة محبطة للمعصية كما قاله المرجئة بل وهو الاولى اذ هو اقرب الى العفو
والصفح المستحسن عقلا وشرعا فلئن قالوا انما اسقطنا الثواب بالعقوبة لوجهين الاول
ان استحقاق العقاب اقوى من استحقاق الثواب وذلك لان استحقاق من خالف الاعلى
للعقاب اشد من استحقاق من خالف الادنى على ما لا يخفى عرفا وفي الطاعة بالعكس
فان استحقاق مطيع الاولى لكونه اولى باستحقاق الطاعة للثواب يكون ادنى من استحقاق
مطيع الادنى للثواب وعلى هذا فاستحقاق مخالف الله تعالى للعقاب يكون اشد
من استحقاقه للثواب بطاعته الثاني هو ان الردة محبطة للطاعات وفاقا والردة
من الكبائر فكان في حكمها كل كبيرة قلنا اما قولهم ان استحقاق من خالف الاعلى للعقاب
اشد من استحقاق من خالف الادنى لا نسلم وما المانع ان يقال بان استحقاق العقاب
انما يكون اشد عندما اذا كان نظرا لمخالف بالمخالفة اكثر والرب تعالى متقدس عن
الاضرار والانتفاع فكان استحقاقه للعقاب ادنى من استحقاق غيره فكان اولى بالعفو
والصفح وقولهم ان استحقاق مطيع الاعلى للثواب ادنى من استحقاق مطيع الادنى لا نسلم

وما المانع ان يقال بان مطيع الله تعالى اولى بمستحقات الثواب من المطيع لغيره تعالى الى ما
يلحقه في طاعة الله تعالى من المكابدة والمشاق في النظر والاستدلال ودفع الوساوس
والشهوات ومغالبة الشهوات وقهر النفس الامارة بالسوء بخلاف طاعة غيره وقد قال
عليه السلام طاعتك على قدر نصبك والذي يدل على ترجيح الطاعات على
الكبيرة الواحدة امور ثلاثة الاول انهم حكموا بان الصغاير محبطة للطاعات اذا
تجردت عن فعل الكبيرة وذلك يدل على ترجيح حابط الطاعة على المعصية الثاني ان
اكثر المعتزلة جوزوا اعفاء الكبيرة عقلا اذا مات مقارفها من غير توبة ولم يجوزوا احد منهم
احباط الطاعات اذا تجردت الزلات فدل على ترجيح العبادة على المعصية الثالث
ان السمع قد دل على الترجيح بقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا
يجزى الا مثلها فقولهم ان الردة محبطة للطاعات فكذلك غيرها من الكبائر فهو مبني على كون الردة
محبطة للطاعات عقلا وهو غير مسلم على ما عرف من اصلنا في امتناع وجوب الثواب والعقاب
على الله تعالى وتقدير التسليم لذلك فلا يلزم من كون الردة محبطة للطاعات ان تكون غيرها
من الكبائر كذلك لجواز اختصاص ذلك بالردة دون غيرها ولهذا فان المرتد لا يساهم
المسلمين في استحقاق الفيء والغنيمة وحضور المساجد ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا يصلى عليه
بخلاف ارتكاب الكبائر سلمنا صحة احباط الطاعة بالمعصية عقلا لكن مع المساواة او مع كون
الطاعة ازيد من المعصية الاول مسلم والثاني ممنوع وبيانه من وجهين الاول انه قد
يفضي الى المساواة بين من عبد الله تعالى طول دهره وكان عالما بانه تعالى وصفاته وما
يجوز عليه وما لا يجوز عليه وبين فرعون وهامان ومن لم يطع الله طرفة عين وذلك خلاف
مقتضى الحكمة وتحسين العقول وتقبيحها الثاني هو ان ذلك من مستقبحات العقول وذلك
ان من احسن الى غيره طول دهره ولم يأل جهدا في طاعته وبذل مهجته في مرضاته فانه لا يحسن في
العقل تقدير اساءته اليه مرة واحدة ولا سيما ان كان المسيء اليه ممن لا يضره تلك الاساءة ان يحبط
ما مضى له من طاعاته ويعاقبه على تلك الزلة ابدا الابدين وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى فالمراد به ان يكون قاصدا بالصدقة المن والاذى والطاعة فغير متحققه
مع ذلك اما ان يكون المراد به ابطالها بالمن بعد تحققها عبادة ولا وان سلمنا ان المراد بها
الابطال بعد التحقق فغايته الدلالة على الاحباط بالسمع ونحن لا ننكر ذلك سمعا وانما

ننكره عقلا وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك واما حجة الجبائي
على ان الطاعة لا تنقص عقاب المعصية وان المعصية لا تنقص ثواب الطاعة فيلزمه منها
ان يكون حال من اطاع الله تعالى من غير معصية كحال من اطاع مع المعصية وان يكون حال
من عصى الله مع الطاعة كحال من عصى الله تعالى من غير طاعة وهو خلاف الحكمة وما تقتضيه
التعديل وعلى هذا فلا يلزم من كون المعصية اذا انفصلت عن الطاعة ان لا تنقص من عقاب
المعصية وان لم يثب عليها واما حجة ابي هاشم فيلزمه عليها ان تنقص ثواب الثاب عن المعصية
بقدر عقاب المعصية والا كان حال من اطاع مع المعصية كحال من اطاع من غير معصية
وهو خلاف الاجماع فما هو الجواب له في صورة الثاب هو الجواب في غيرها واما حجة
الجبائي على امتناع التساوي بين الطاعة والمعصية عقلا فهي مبنية على وجوب الثواب
والعقاب وهو ممنوع على ما عرف وسنقرر وجوبه لكن مع التساوي بين الطاعة
والمعصية او مع التفاوت الاول ممنوع والثاني مسلم وعلى هذا فالمانع ان يقال
ان حالة التساوي كحال من لم يصدر منه طاعة ولا معصية لضرورة التعارض والتساقط
وصار حاله كحاله من مات دون البلوغ من حيث انه لا يستحق ثوابا ولا عقابا واما ما ذكره
ابو هاشم في ابطال الامتناع العقلي فهو حق غير ان ما ذكره من الامتناع السمعي باطل فانا
لا نسلم ورود السمع بانه لا بد لكل مكلف من ان يكون من اهل الجنة او النار بل من استوت
طاعاته وزلاته فهو من اهل الاعراف بين الجنة والنار كما وردت به الاخبار الصحيحة
وان سلمنا ذلك ولكن انما يمتنع ان يكون من اهل الجنة او النار ان لو اشترط رجحان
الحسنات على السيئات او بالعكس وهو غير مسلم بل يجوز عندنا ان يعفو الله تعالى عن
طاعته ويعاقب من غير معصية كما سبق تحقيقه واما الاختلاف في ان التحابط
بين الطاعة والمعصية او بين الثواب والعقاب وان كان مبنيا على القول بوجوب
التحابط وهو باطل على ما حققناه غير ان القول بالتحابط على مذهب القائلين به اولى من التحابط
بين الطاعات والمعاصي اذ الامة مجمعة على ان من ارتكب كبيرة وصلى وصام وتركه ان
عبادته صحيحة واقعة موقع الامتثال كما سبق **القاعدة السابعة**
وتشتمل على ثلاثة فصول الاول في تحقيق معنى الايمان وانه هل يقبل
الزيادة والنقصان والثاني في تحقيق معنى الكفر وفي ان العاصي من اهل القبلة هل هو

هل هو كافر ام لا الثالث في ان مخالف الحق من اهل القبلة هل هو كافر ام لا الرابع في
ان الكفار هل هم معذورون ام لا الخامس في حكم المصيب في الاعتقاد من غير
دليل السادس في معنى التوبة واحكامها **الفصل الاول** في تحقيق معنى الايمان
وانه هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وقد اتفق اهل الاسلام على ان مفهوم لفظ الايمان
لا يخرج عن اعمال القلب والجوارح وما تركب منهما لكن اختلفوا فمنهم من قال انه لا يخرج
عن اعمال القلب ومنهم من قال انه لا يخرج عن اعمال الجوارح ومنهم من قال لا يخرج عن المركب منهما
فاما من قال بانه لا يخرج عن اعمال القلب فقد اختلفوا فمنهم من قال الايمان هو تصديق القلب
وهو مذهب الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق واكثر الائمة ووافقهم
على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة ومنهم من قال الايمان بالله تعالى معرفته
وهو مذهب جهم بن صفوان وبكر بن اخت عبد الواحد بن زيد والامامية ومنهم من قال الايمان
معرفة الله ورسله وما جاءت به الرسل على الجملة وهو منقول عن بعض الفقهاء واما من قال
انه لا يخرج عن اعمال الجوارح فمنهم من قال هو اقرار اللسان بالشهادتين لا غير وهذا
هو مذهب الكرامية ومنهم من قال هو الطاعة لكن اختلفوا فمنهم من قال كل طاعة ايمان
سواء كانت فرضا او نفلا وهو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار من المعتزلة
ومنهم من قال الايمان هو الطاعات المفترضة دون النوافل منها وهذا هو مذهب
الجبائي وابنه واكثر البصريين من المعتزلة ومنهم من قال الايمان هو الاقرار باللسان
والمعرفة وهو مذهب الصالحية وهو ايضا محكي عن ابي حنيفة وعبد الله بن سعيد بن كلاب
ومنهم من قال هو الاقرار باللسان ومعرفة بالقلب وعمل بالاركان وهذا هو مذهب
الكلابي من اصحابنا والنجار من المعتزلة واما من قال بانه لا يخرج عن المركب من اعمال
القلب والجوارح قال هو المعرفة بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان وهو
مذهب اكثر اهل الاثر وابن مجاهد واذا اتينا على تفصيل المذاهب فلا بد من تحقيق
الحق وابطال الباطل منها والحق في هذه المسئلة غير خارج عن مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري وهو ان الايمان بالله تعالى هو تصديق القلب به فان التصديق من احوال النفس
ومن ضرورته المعرفة شرعا ولا بد من تحقيق ذلك وايراد ما احتج الخصوم في معرض الشبه
والانفصال عنها فنقول اما ان الايمان هو التصديق شرعا فهو ان الايمان في اللغة هو التصديق

المعدي بالباء باتفاق اهل اللغة ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا ومنه قولهم فلان
يؤمن بالحشر والنشر اي يصدق به واذا ثبت ان معنى الايمان في اللغة هو التصديق
وجب حمل كل ما ورد من الفاظه في الكتاب والسنة عليه الا ما دل دليل على مخالفته
واما قولنا ذلك لوجهين الاول هو ان خطاب الشارع للعرب انما كان بلغتهم فيجب حمل كل ما
كان من الفاظهم على معانيهم ويدل على ان خطاب الشارع لهم انما كان بلغتهم قوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقوله تعالى في صفة القرآن وانه نزل به لسان
العرب وهذا لسان عربي مبين الثاني انه لو كان لفظ الايمان في الشرع معبرا
عن وضع اللغة مع غلبة مخاطبة الشارع به لبين للامة نقله وتعيينه بالتوقيف والا
فالمقصود من الخطاب لا يكون حاصلا لانهم لا يعلمون ما يخاطبون به من الفاظهم الا على
مصلحتهم ولا يجوز ما فيه من الخلل ولو ورد فيه توقيف لكان متواترا او الحجة لا تقوم
بالاحاد ولو كان كذلك لاشترك الناس في معرفته كاشتراكهم في معرفة ما ورد
به من الاحكام الشرعية واما ان الايمان مختص بالقلب فيدل عليه الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما
يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان وقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله من يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ه واما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان
يقول يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك وايضا ما روي عنه عليه السلام
انه قال لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت عن قلبه وذلك كله يدل
على اختصاص القلب بالايمان فان قيل سلمنا ان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق
ولكن لا نسلم انه في الشرع كذلك قولكم ان الشارع خاطب العرب بلغتهم مسلم ولكن لا
نسلم امتناع خطابه لهم بغير لغتهم واما النصوص الدالة على كون القرآن عربيا فليس فيه
ما يدل على امتناع اشتماله على غير العربية ولا يخرجه ذلك عن كونه عربيا وعن اطلاق
اسم العربي عليه فان الشعر الفارسي يسمى فارسيا وان كان فيه احاد من كلمة العرب
والذي يدل على ذلك اشتمال القرآن على هنات ليست عربية فان المشكاة هندية والاستبرق
فارسية وقوله تعالى فاكهة وابا قال اهل اللغة الاب ليس من لغة العرب وان سلمنا

امتناع مخاطبة العرب بغير الالفاظ العربية ولكن لا نسلم امتناع استعمال الالفاظ
العربية في غير موضوعها لغة ويدل على ذلك النص والالزام اما النص من جهة الكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس واما
السنة فقوله عليه السلام نهيت عن قتل المصلين واراد به المومنين وايضا قوله عليه
السلام الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى عن الطريق وكل ذلك خلاف الوضع واما الالزام فمن خمسة عشر وجها الاول
هو ان الصلاة في اللغة عبارة عن الدعا وفي الشرع عبارة عن الافعال المفتتحة بالتكبير
المختتمة بالتسليم وكذلك الزكاة في اللغة عبارة عن النمو والزيادة وفي الشرع
عبارة عن وجوب اداء مال مخصوص وكذلك الحج في اللغة عبارة عن القصد مطلقا
وفي الشرع عبارة عن القصد الى مكان خاص الثاني انه لو كان الايمان في الشرع
هو التصديق فالتصديق لا يختلف ولا يزيد ولا ينقص ويلزم من ذلك ان يكون ايمان النبي
صلى الله عليه وسلم كايمان الواحد من العوام الاغبيا وهو ممتنع الثالث هو ان الفسوق
ينافي الايمان ولا يجامعه ولو كان الايمان هو التصديق في الشرع لما امتنع مجامعته
للفسوق ويدل على امتناع الجمع بينهما قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في
قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق ووجه الاحتجاج به انه ذكر الايمان وقابله بالكفر
والفسوق فدل على ان الفسوق ينافي الايمان الرابع هو ان فعل الكبيرة مناقض للايمان
ولو كان الايمان في الشرع هو التصديق لما فعل الكبيرة مناقضا له وبيان مناقضة فعل
الكبيرة للايمان قوله تعالى وكان بالمومنين رحيما وقوله تعالى في حق مرتكب بعض الكبائر
ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله فدل مجموع الايتين على ان مرتكب الكبيرة ليس مومنا
الخامس ان المومن غير مجزي لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقد قال تعالى
في حق قطاع الطريق ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم عذاب عظيم ومجموع الايتين يدل على ان
قاطع الطريق ليس مومنا مع انه مصدق بالله تعالى وهذا دليل على ان الايمان في الشرع
ليس هو التصديق السادس ان المستطيع اذا ترك الحج من غير عذر فهو كافر لقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين ولو كان
الايمان في الشرع هو التصديق لما كان كافرا لكونه مصدقا السابع هو ان من لم يحكم

بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولو كان الايمان في الشرع هو التصديق لما كان كافرا
لكونه مصدقا الثامن ان الزاني ليس بمومن لقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين
يزني وهو مومن ولو كان الايمان هو التصديق لما كان الزاني غير مومن لكونه مصدقا
التاسع ان مات ولم يحج فهو كافر لقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شا يهوديا
وان شا نصرانيا ولو كان الايمان هو التصديق لما كان كافرا اذ هو مصدق بالله تعالى
العاشر ان من ترك الصلاة متعمدا فهو كافر لقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا
فقد كفر ولو كان الايمان هو التصديق لما كان كافرا لكونه مصدقا الحادي عشر
انه لو كان الايمان هو التصديق بالله تعالى في الشرع لما كان من قتل نبيا او استحقه
او سجد بين يدي صنم مع كونه مصدقا كافرا وهو خلاف اجماع الامة الثاني عشر
ان مثل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين حنفا ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة وذلك دين القيمة والاثنان من قوله
وذلك دين القيمة راجعا الى جملة المذكور السابق والدين هو الاسلام لقوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لانه لو كان غيره لما قبل من متبعيه
لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولو كان الايمان في الشرع
هو التصديق لما كان الايمان هو فعل الواجبات الثالث عشر انه لو كان الايمان في
الشرع هو التصديق لما صح وصف المكلف به حقيقة الا في وقت صدوره منه
كما في سائر الافعال ولو كان كذلك لما وصف النائم في حالة منامه والغافل
في حالة غفلته بكونه مومنا حقيقة وهو خلاف الاجماع وذلك يدل على بعد
الوضع في لفظ الايمان الرابع عشر انه لو كان الايمان باقيا على وضعه في
الشرع لصح ان يقال في الشرع لمن صدق بالهية غير الله تعالى مومنا وهو خلاف
الاجماع الخامس عشر ان الله تعالى قد وصف بعض المومنين بالله تعالى بكونه
مشركا بقوله تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ولو كان الايمان بالله تعالى
في الشرع هو التصديق به لامتنع مجامعته للشرك سلمنا ان الايمان في الشرع هو
التصديق ولكن ما المانع ان يكون هو التصديق باللسان كما قاله الكرامية
كيف وان ذلك هو الاولى لان اهل اللغة لا يفهمون من التصديق غير التصديق

امتناع

بالبيان والجواب قولهم لا نسلم مخاطبة الشارع للعرب بغير لغتهم قلنا دليله ما
ذكرناه من الوجهين قولهم ما ذكرتموه من النصوص لا يدل على امتناع اشتمال القرآن على
غير العربية لان ما بعضه عربي وبعضه غير عربي فلا يكون كله عربيا وظاهر ما ذكرناه
من النصوص يدل على ان القرآن بجملته عربي قولهم ان الشعر الفارسي لا يخرج عن كونه فارسيا
باشتماله على كلمات من العربية فكذلك الكلام العربي لا يخرج عن كونه عربيا باشتماله
على كلمات ليست عربية قلنا ان قيل بان ما هو العربي منه لا يخرج عن كونه عربيا
فهو مسلم وان قيل ان الجملة الكائنة من العربي وغير العربي انها تكون عربية فهو
مباهتة للمعقول والمحسوس نعم غايته اطلاق اسم العربي عليها لغلبة الكلام العربي
فيها لكنه بطريق المجاز دون الحقيقة والاصل فيما نحن فيه انما هو حمل الكلام على جهة
حقيقته دون مجازه قولهم القرآن مشتمل على كلمات غير عربية لا نسلم ذلك وما ذكروه
من الكلمات فلا نسلم انها عربية وانما استعملها غيرهم من ارباب اللغات مع نوع تعريب كما
غير العبرانيون الاسنان باسوت والاله لاهوت قولهم لا نسلم امتناع استعمال
الالفاظ العربية في غير موضوعها لغة قلنا لانها اذا استعملت مارا معاني غير
معانيها لغة كاستعمال لفظ الغني مارا الفقر والفقر مارا الغني فلا يكون لغويا اي لا
يكون من لسان اهل اللغة وعند ذلك فيمتنع مخاطبة الشارع به للعرب لما سبق
وقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم لا نسلم ان المراد به الصلاة بل المراد به التصديق
بالصلاة وانما سمي المتصدق بالصلاة صلاة على سبيل التجوز لدلالة الصلاة على
التصديق والمجاز من لغة العرب لا انه خارج عنها وقوله عليه السلام نهيت عن قتل
المصلين والمراد به المصدقين على سبيل التجوز ايضا وتسميته اماطة الاذى عن
الطريق ايمانا انما كان بطريق المجاز ايضا لدلالتها على الايمان قولهم الصلاة في
اللغة عبارة عن الدعا والزكاة عبارة عن النمو والحج عبارة عن القصد وفي الشرع
لغير هذه الحقائق قلنا لا نسلم التغير في هذه الالفاظ بل هي مستعملة في الشرع
بارا ما كانت مستعملة بارا به في اللغة غير ان الشارع اعتبر فيها شروطا لصحتها
في الشرع من غير ان يكون الشروط داخلة في المسمى فالشرع يعرف بوضع الشروط
للصحة الشرعية لا في نفس الوضع بالتعبير قولهم لو كان الايمان في الشرع هو التصديق

لكان ايمان النبي صلى الله عليه وسلم كايمان العامي العبي قلنا التصديق الواحد بالشيء وان
استحال فيه الزيادة والنقصان بين النبي والواحد منا غير ان الايمان عرض والعرض
متجدد على ما اسلفناه وعند ذلك فلا يمتنع التفاوت بين ايمان النبي والايمان الواحد
منا بسبب كثرة تخلل الغفلة والفتور بين اعداد الايمان المتجددة للواحد منا وقلة
تخللها بين الاعداد المتجددة من ايمان النبي صلى الله عليه وسلم او بسبب ما يعرض
لنا من الشبه والتشكيكات التي يفتقر في دفعها الى الاجتهاد بالنظر والاستدلال
بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم قولهم ان الفسوق مقابل الايمان ولا يجامعه ممنوع
وقوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق
ليس فيه ما يدل على كون الفسوق مقابلا للايمان ولهذا فانه لو قال ان الله تعالى
حبب اليكم العلم به وكره اليكم الفسوق فانه لا يدل على المناقضة بين العلم به والفسوق
وكون الكفر مقابلا للايمان لم يكن مستفادا من الاية بل من ضرورة التضاد بينهما عقلا
وان سلمنا دلالة ما ذكروه على مناقضة الفسوق للايمان غير انه معارض بما يدل على
عدمه ودليله قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ما يدل على معارضة الظلم للايمان
وايضا قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ويدل
على مجامعة الظلم لمن اصطفاه الله تعالى والمصطفى لا يكون الا مومنا قولهم ان فعل
الكبيرة مما ينافي الايمان لا نسلم ذلك قولهم المومن مرحوم لما ذكروه من النص مسلم
ايضا ولكن ليس فيه ما يدل على منافاة الكبيرة للايمان وقوله تعالى ولا تاخذكم
بهما رافة في دين الله ليس فيه ما يدل ايضا على كون المومن غير مرحوم من الله تعالى ولا سيما
مع قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء بل المراد من الاية انكم لا تحكم الشفقة ووقه
الحسبة على اسقاط حدود الله تعالى بعد وجوبها والذي يدل على ذلك ان مرتكب
الكبيرة اذا تاب فانه مومن بالاجماع ومرحوم وان اقيم عليه الحد كيف وان ما ذكروه معارض
بما قدمناه من النصوص الدالة على نفي المنافاة بين الايمان وفعل الكبيرة قولهم ان المومن
لا يجزى وقاطع الطريق مع كونه مصدقا يجزى لما ذكروه من الاستين قلنا ليس فيما ذكروه
دلالة وذلك لان انه نفي الجزى دل على نفي الجزى في الاخرة واية القطاع دالة
على الجزى في الدنيا ولا يلزم من منافاة الجزى في يوم القيمة للايمان منافاة الايمان

في الدنيا كيف وان انه نفي الخزي قاصرة على النبي وصحابته فلا تعم قوله المستطيع
اذا ترك الحج من غير عذر كما مر لا نسلم ذلك وقوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا وان دل على وجوب الحج فقوله تعالى ومن كفر فان
الله غني عن العالمين ليس فيه ما يدل على الكفر بترك الحج الواجب بل هو ابتداء كلام
اخر والمراد به من لم يصدق وان سلمنا ان المراد به الكفر بترك الحج الواجب فالمراد
به انه من لم يصدق بما شرك الحج وجحدها اعتقادا وذلك لا يتصور معه التصديق
قوله ان من لم يحكم بما انزل الله فهو كافر فقد قال المفسرون المراد به من لم يعتقد
التزام احكامه ولم يستسلم لاحكام الاسلام وذلك لا يتصور معه التصديق
وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن لا نسلم ان قوله وهو مومن
في الحديث ماخوذ عن الايمان بل من الامن ومعناه لا يزني الزاني حين يزني وهو
مومن اي على امن من عذاب الله تعالى وان سلمنا انه ماخوذ من الايمان غير انه
يجب حمله على الايمان بمعنى التصديق لما فيه من موافقة الوضع اللغوي وان يحمل
قوله لا يزني الزاني حين يزني الزاني وهو مومن على حالة الاستحلال للزناء ويكون
تقدير لا يزني الزاني حين يزني مستحلا للزناء وهو مومن اي مصدق وعلى ان
يكون المراد من قوله لا يزني الزاني وهو مومن اي على صفات المومنين من اجتناب
المحظورات وان لزم منه التاويل غير انا لو لم نحمله على ذلك للزم منه حمل الايمان
على غير موضوعه اللغوي ولا يخفى ان تاويل الظواهر اولى من مخالفة الاوضاع
اللغوية لوجهين الاول ان تاويل الظواهر متفق عليه بخلاف مخالفة الاوضاع
ومخالفة ما اتفق على جوازه مخالفته اولى من مخالفة ما لم يتفق على مخالفته الثاني ان
مخالفة الظواهر في الشرع اكثر من مخالفة الاوضاع اللغوية عند القائلين بمخالفة
الاوضاع فان اكثر الظواهر مخالفة واكثر الاوضاع مقررة وذلك يدل على ان
المحذور في مخالفة الاوضاع اعظم منه في مخالفة الظواهر اولى وعلى هذا يجب حمل
قوله عليه السلام من مات ولم يحج فلمت ان شا يهوديا وان شا نصرانيا وقوله عليه السلام
من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر على حالة الاستحلال وانكار الوجوب لما ذكرناه
من الترجيح قوله لو كان الايمان هو التصديق لما كان من قبل سما او استخف به او جحد

بين يدي صنم كافرا اذا كان مصدقا قلنا نحن لا ننكر جواز مجامعة هذه الكاير
مع الايمان عقلا غير ان الامة مجمعة على تكفيره فعلمنا اسما التصديق عند وجود
هذه الكاير سمعا وعدلنا بقيال تدلك جمعا بين العمل بوضع اللغة واجماع
الامة على التكفير وهو اولى من ابطال احدهما قوله فعل الواجبات هو الدين لا نسلم
ذلك بل الدين هو التصديق بالواجبات وقوله تعالى وذلك دين القيمة ليس فيه
ما يدل على ان اقامة الصلاة وفعل الزكاة من الدين فان الامة قد فرقت بين الدين
وفعل الصلاة والزكاة حيث قال وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ثم
قال بعد ذلك حنفا ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة وذلك دليل المغايرة بين
الدين وما ذكر من الواجبات ثم وان سلمنا دلالة ما ذكروه على ان الدين هو فعل الواجبات
وان الدين هو الاسلام ولكن لا نسلم ان الاسلام هو الايمان ويدل عليه قوله تعالى
قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وذلك يدل على المغايرة
بينهما وبيانه من جهة النص والاجماع والمعقول اما النص فقوله تعالى ومن يعمل
من الصالحات وهو مومن فانه يدل على المغايرة بين الايمان والعمل الصالح حيث عطف
العمل الصالح على الايمان والظاهر ان الشي لا يعطف على نفسه وايضا قوله تعالى
لئن اقمتم الصلاة واتيتم الزكاة وامنتم برسلي عطف الايمان على الصلاة والزكاة وهو
دليل المغايرة بينهما واما الاجماع فمن وجهين الاول هو ان الامة من المسلمين قبل
ظهور المخالفين مجمعة على امتناع اطلاق القول على من ترك طاعة واجبة انه مومن
الايمان وذلك يدل على المغايرة الثاني ان الامة من السلف مجمعة على ان الايمان شرط
في صحة افعال الواجبات من الطاعات والشرط غير المشروط واما من جهة المعقول
فمن وجهين الاول انه لو كان الايمان هو فعل الطاعات للزم ان من زادت طاعاته على
طاعات النبيين عددا ان يكون ايمانه اكثر من ايمان الانبياء وهو ممتنع الثاني انه لو كانت
الطاعات ايمانا لكانت المعاصي كفرا لان الايمان ضد الكفر والطاعة ضد المعصية
فاذا حكم على احد الضدين بحكم وجب الحكم بضد ذلك الحكم على الضد الاخر وهذا
الوجه ضعيف من حيث انه لا يمتنع اشتراك المتضادات في حكم واحد ولو لزم من الحكم
على احد الضدين بحكم ان يحكم بضد ذلك الحكم على الضد الاخر لما تصور الاشتراك بين الضدين

في حكم من الاحكام وان سلمنا امتناع الاشتراك بينهما في حكم احدهما فغايته ثبوت
الحكم لاحدهما وانتفاؤه عن الاخر اما ان يكون ضد ذلك الحكم واجب الثبوت للضد
الاخر فلا وعلى هذا فغايته ما لزم من الحكم على الطاعة كونها ايمانا ان لا يحكم على المعصية
بكونها ايمانا اما انه يجب ان يكون كفرانا فلا قولهم لو كان الايمان هو التصديق لما صح وصف
المكلف به حقيقة في حالة نومه وغفلته فهو لازم عليهم في كل ما يعتبرون الايمان به
عن التصديق والجواب ادراك يكون متحدا قولهم لو كان الايمان هو التصديق لصح
تسمية المصدق بالالهية غير الله مؤمنا قلنا يصح تسميته بذلك نظرا الى الوضع
اللغوي ولا يصح نظرا الى العرف الاستعمالي وهو تخصيص العرف في الايمان بالطاعة
على بعض مسمياته ولا يوجب ذلك تغير الوضع كتخصيص اسم الدابة في العرف بذوات
الاربع وقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون قلنا الايمان شرعا ضد الشرك
بالاجماع وما ذكروه فهو لازم لهم على مذهب من المذاهب المتقدم ذكرها واذا كان ذلك
لازما على الكل ولا بد من العمل بلفظ الايمان في واحد منها فالاخفى ان ما فيه موافقة
الوضع يكون اولى قولهم ما المانع ان يكون الايمان هو التصديق باللسان قلنا لما
ذكرناه من الادلة الدالة على اختصاص الايمان بتصديق القلب قولهم اهل اللغة لا
يفهمون من المصدق غير ذلك دعوى مجردة من غير دليل فلا تقبل كيف وانا نعلم حال
النبي صلى الله عليه وسلم عند اظهار المعجزة انه لم يكلف من الناس بمجرد الاقرار باللسان
ولا بالعمل بالاركان مع تكذيب الجنان بل كان يسمي من كانت حاله كذلك كاذبا ومنافقا
ومنه قوله تعالى اذا جاءك المنافقون عند قولهم لرسول الله عليه الصلاة والسلام نشهد انك
لرسول الله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وقال تعالى ومن الناس من يقول
امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين كيف وانه لا يخفى ابطال القول بان الايمان مجرد
الاقرار باللسان من جهة افضائه الى تكفير من ابطن التصديق بالله تعالى ولم يعلن بالاقرار
باللسان لمانع والحكم بايمان من اظهر بلسانه وابطن التكذيب بالله ورسوله والى ما انتهينا
اليه هنا بالبحث المستقصى يعلم صحة مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وبطلان جميع
مدارك ما عداه من المذاهب الواهية المحكية فانا لم نال جهدا في استقصائها وتحريرها
والتنبيه على ابطالها واما الايمان هل يزيد او ينقص فقد اختلف فيه فمنهم من قال

بزيادته ونقصانه ومنهم من قال بانه لا يزيد ولا ينقص ومنهم من فصل وقال اما
ايمان الله تعالى الذي اوجب اتصافه بكونه مؤمنا لا يزيد ولا ينقص واما ايمان
الانبياء عليهم الصلاة والسلام والملائكة فانه يزيد ولا ينقص واما ايمان من
عداهم فانه يزيد وينقص والحق في ذلك ان ايمان الرب تعالى لا يزيد ولا ينقص
والا كان مما يتصف به من زيادة الايمان ونقصانه حادثا والرب تعالى ليس محلا
للحوادث واما ايمان غيره فمن فسر الايمان بالطاعات بانه يزيد وينقص لامكان الزيادة
والنقصان في الطاعات ومن فسره بخصلة واحدة وعليها في اعداد الناس
فانه يكون قائلا للزيادة والنقصان على ما حققناه قبل **الفصل الثاني**
في تحقيق معنى الكفر شرعا والكفر في اللغة ماخوذ من الكفر وهو الستر ومنه
يقول العرب كفر درعه سوب اي ستره ومنه قولهم للزراع مكفورا اذا سفت
عليه الريح التراب والزراع كافر لانه يستر البذر بالتراب عند حراثته ويقال
لليل كافر لستره ما يكون فيه ويقال للبحر كافر لانه اذا طمى يستر الجزائر وغطاها
وقد يطلق الكفر في اللغة على ضد الايمان حتى انه يقال لمن كذب بشيء كفر به كما يقال
لمن صدق بشيء امن به واما في اصطلاح المتكلمين فقد اختلفوا فيه على حسب اختلافهم
في الايمان فمن قال الايمان بالله هو معرفته قال الكفر هو الجهل بالله تعالى وهو عبارة
منعكس على المحدود وشرط الحد ان يكون مطردا منعكسا حتى لا يكون الحد اعم من المحدود ولا
المحدود اعم من الحد كما سبق تقريره وبيان انه غير منعكس ان جحد الرسالة وسب الرسول
والسجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات كفر بالاجماع وليس فيه جهل بالله
تعالى وانه قد يصدر ذلك من العارف بالله تعالى الجاهل بالدلالة على العلم
بامتناع هذه الامور او مع المعرفة بها فلا يكون فعل هذه الامور دالا على الجهل
بالله تعالى ومن قال الايمان هو الطاعات كالمعتزلة وبعض الخوارج قال الكفر هو
المعصية لكن اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر واما المعتزلة فانهم قسموا
المعاصي الى معصية هي كفر وهي كل معصية يدل على الجهل بالله تعالى كسب الرسول
والقاء المصحف في القاذورات والى معصية لا توجب اتصاف فاعلها بالكفر ولا
بالفسوق ولا يمتنع معها الاتصاف بالايمان كالسرقة وكشف العورة الى غير ذلك والى

معصية توجب الخروج من الايمان ولا توجب الاتصاف بالكفر بل بالفسوق والفجور
كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونحوه فصاحبها في منزلة بين المنزلتين
اي ليس بكافر ولا مومن واول من احدث هذا المذهب واصل بن عطا وعمرو بن عبيد
وطريق الرد عليهم ان ما هو سبب ان كل معصية لا تدل على تكذيب الرسول فيما جاء به
فانها لا تكون كفرا على ما سياتي تحقيقه في الفصل الذي بعده وربما قالت المعتزلة
الكفر عبارة عن فعل قبيح او اخلال بواجب يستحق عليه اعظم العقاب وهو فاسد
اما اولا فهو مبني على فاسد اصولهم في استحقاق العقاب على المعاصي وهو باطل كما
سبق واما ثانيا فلان انواع الكفر متفاوتة في العقوبة فعقوبة الشرك بالله تعالى
وسبه اعظم من عقوبة انكار الرسالة وعقوبة انكار الرسالة اعظم من عقوبة الاستخفاف
بالرسول وهذا يوجب ان لا يكون انكار الرسالة ولا الاستخفاف كفرا اذ لا يستحق عليه
اعظم العقاب لان عقاب الشرك بالله تعالى وسب الله تعالى اعظم منه قلنا قالوا
الكفر هو الذي يستحق عليه عقابا اكثر من عقاب الفسق فلا يصح لان الكفر اعم من الفسق
فكل كفر فسوق وليس كل فسوق كفرا وعند ذلك فلا يتميز عقاب الكفر عن عقاب
الفسق قلنا قالوا اعظم من عقاب الفسق الذي ليس بكفر فقد اخذوا الكفر في حد
الكفر وتعريف الشيء بنفسه محال ومن قال الايمان هو الاقرار باللسان لا غير قال
الكفر هو ترك الاقرار وهو باطل من حيث انه يوجب الحكم بالكفر على المصدق بالله تعالى
بقلبه وبما جاء به رسله مع عدم تصريحه بالاقرار لفظا المانع لتصريحه وهو خلاف
قاعدة الدين واجماع المسلمين ومن قال الايمان هو المعرفة بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان قال الكفر هو الاخلال باحد هذه الامور الثلاثة فمن لم يكن عارفا بالله
ومقرا بلسانه غير انه غير عامل بالاركان فهو كافر وعلى هذا النحو وهو خطا فان من
كان مصدقا بالله وبما جاء به رسله وان اخل بشيء من الايمان او اركان او بجملتها تهاونا
وكسلا لا بطريق الجحود لها فانه لا يكون كافرا ولهذا فان السلف من الامة مجمعة على ان
ما مثل هذا الشخص لو اتى بعبادة من العبادات لصحت منه وانه يساهم المسلمين في
العبية وشهود المشاهد وانه يغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ولو كان
كافرا لما كان كذلك باجماع الامة ومن قال الايمان هو التصديق بالقلب بالله تعالى

وبما جاءت به رسله قال الكفر هو التكذيب بشيء مما جاء به الرسول وهذا هو اختيار الامام
الغزالي وهو باطل بمن ليس بمصدق ولا مكذب لشيء مما جاء به الرسول فانه كافر بالاجماع
وليس بكذب وسطل ايضا باطفال الكفار ومجانينهم فانهم كفار وليسوا مصدقين ولا
مكذبين لما جاء به الرسول والاقرب في ذلك ان يقال الكفر عبارة عما منع المتصف به
من الاندماج عن مساهمة المسلمين في شيء من جميع الاحكام المختصة بهم وذلك كالتقا
والامامة وحضور المشاهد وقسمة الغنيمة والصلاة على الجنازة والدفن في
مقابر المسلمين وصحة العبادة الى غير ذلك من الاحكام وهو طرد منعكس لاغيار
عليه وكل ما سواه مما قيل ولا يخلو اما ناقص او مفسد يرد عليه ما حققناه **الفصل**
الثالث في ان العاصي من اهل القبلة هل هو كافر ام لا وقد اختلف المسلمون في
ذلك فذهبت المرجئة الى ان مقارف الكبيرة مومن وليس بكافر وهل يسمى فاسقا
اختلفوا فيه فمنهم من قال انه ليس بفاسق ايضا وان الايمان بالله تعالى يحصل كل دم الاية
والوصف بالفسق من اعظم وجوه الذم واللوم ومنهم من قال انه يسمى فاسقا ما دام
ملابسا للكبيرة ولا يسمى بذلك بعد تركها ومنهم من قال تسميته فاسقا في الدنيا
دون الاخرى وسواء تاب عنها او لم يتب واختلفوا في جواز الارتداد عليه فمنهم من جوزه
ومنهم من منعه واما الخوارج فقد اتفقوا على ان مقارف الكبيرة كافر لكن اختلفوا
فذهبت الازارقة منهم الى انه منافق وهو اشد من الكافر وقد نقل هذا المذهب عن
الحسن البصري ايضا وذهبت طائفة منهم الى انه كافر لا بمعنى انه مشرك بل بمعنى انه
كافر بانعم الله تعالى غير جاحد لشكره واما المعتزلة فانهم قسموا المعصية الى ما تلزم
المكلف بها والى ما تخرجه عن الايمان من غير اتصاف بكفر بل بالفسق والى ما لا يخرجه
عن الايمان ولا يستوجب فاعلها مع ذلك الكبائر سمه الفسق واما اصحابنا فانهم
قالوا من ارتكب كبيرة من اهل الصلاة او داوم على صغيرة فهو مومن وليس بكافر بل
فاسق ومن فعل صغيرة واحدة فهو عاص وليس بفاسق واذا انتهينا على شرح
المذاهب بالتفصيل فلا بد من ابطال مذاهب المخالفين اما الرد على المرجئة في قولهم
ان مرتكب الكبيرة ليس بفاسق فهو ان ما ذكروه على خلاف اجماع الامة من السلف والخلف
على تسمية مرتكب الكبيرة فاسقا واتفاقهم على المنع من قبول شهادته واخباره وان

كيف وان الفسق لا معنى له غير الخروج عن الطاعة ومنه قوله تعالى ففسق عن امر
ربه اي خرج عن طاعة امره ومن تكب الكبيرة خارج عن الطاعة وسوا كان ذلك شرك
واجب او بفعل محظور فعلم ان الايمان بالله يحصن كل دم ولا يمنعه فهو باطل بما سبق في
القاعدة السادسة فعلم ان من صح ايمانه لا يصح عليه الردة ليس كذلك ودليله
العقل والنص والاجماع اما العقل فهو انه لا يلزم من فرض ردة المومن محال في
ذاته ونفسه ولا معنى لصحة الردة الا هذا واما النص فمن جهتي الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى حكاية عن المومنين ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ولا
ان ذلك جايز لما سالوا دفعه واما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يصبح
المومن مومنا ويمسي كافرا واما الاجماع فهو ان الامة لم تزل خلفا وسلفا يسلون الله تعالى
ان يثبت قلوبهم على الايمان وان لا يقدرهم على الكفران ولو لم يكن ذلك جايزا لما سالوا دفعه
عنهم واما الرد على القايلين بان مرتكب الكبيرة كافرا من جهة المعقول والمنقول
والحكم اما المعقول فهو ان مرتكب الكبيرة مومن وبيان كونه مومنا انه متصف بالايمان
وبيان اتصافه بالايمان انه متصف بالتصديق بالله تعالى ولا معنى للايمان بالله تعالى
غير التصديق به على ما تقدم واذا كان مومنا فلا يكون كافرا اذ الكفر ضد الايمان
وضد الايمان لا يكون جامعا للايمان واما المنقول فمن جهة النص والاجماع اما
النص بما ذكرناه من النصوص الدالة على نفي الممانعة بين الايمان وفعل الكبيرة واما
الاجماع فهو ان الامة من السلف قبل ظهور المخالفين مجمعة على ايمان من صدرت
عنه الكبيرة وعلى دخوله في زمرة المومنين واما الحكم فهو انه تصح صلاته وزكاته
وكل ما اتى به من العبادات بالاجماع من المسلمين ولو كان كافرا لما صحت عبادته
وان قيل الدليل على ان مرتكب الكبيرة منافق اما النص والمعقول اما النص من جهة الكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله لنصدقن
ولنكونن من الصالحين الى قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه ووجه الاستدلال
بالاية انه تعالى وصف من نقض عهد الله بالنفاق ولا نقض قوله تعالى ان المنافقين
هم الفاسقون ذلك على ان المنافق لا يكون فاسقا حيث انه ذكر الفاسقين بصيغة الجمع
المعرف وهي تختص الخبر في المبتدا ومرتكب الكبيرة فاسق فلو لم يكن منافقا لكان من ليس

منافق فاسقا وهو خلاف ظاهر الاية واما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال علامة المنافق ثلاث اذا حدث كذب واذا ائتمن خان واذا وعد
اخلف وهو تصريح بان من صدرت عنه هذه الخصال منافق واما المعقول فهو ان
من قر الايمان بالله في صدره وصدق توعده ووعيده وثوابه على الطاعة وعقابه
على المعصية وعلم ان عذاب لحظة من عذاب الاخرة تزيد باضعاف مضاعفة على
نعيم الدنيا فعلم انه لا يفعل مقتضى نقيض ما يعلمه فاذا راينا شخصا مهمكا على المعاصي
منهمكا على ارتكاب حرمات الله تعالى فعلم انه ما وقر الايمان في صدره وانه غير صدق
بوعد الله ووعيده فلا يكون مومنا حقا وان كان منتسبا بالمومنين فيكون منافقا وان
سلمنا انه غير منافق ولكنه كافر وقد دل عليه النص من الكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ومرتكب الكبيرة ليس بشاكر
فيكون كفورا وبيان انه غير شاكر ان الشكر انما كان بالتحدث بنعم الله تعالى على ما قال
تعالى واما بنعمة ربك فحدث واما باعمال الجوارح في طاعة الله تعالى على ما
قال تعالى اعملوا ال داود شكرا معناه اعبدوني ولكن عبادتكم شكر لي واما الاعتبارات
بان كل ما به من نعمة فمن الله على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والمنهمك على المعاصي
لا يكون شاكرا باحد هذه الاعتبارات فكان كافرا وايضا قوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور ومرتكب الكبيرة
مجازي لما تقدم فيكون كفورا وقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ومرتكب
الكبيرة معذب لما تقدم والمكذب كافر وقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا
الاشقى الذي كذب وتولى ومرتكب الكبيرة ممن يصلى النار فكان مكذبا والمكذب كافر
وقوله ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون الى قوله
الم تكن اياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون ومرتكب الكبيرة ممن تخف موازينه فيكون مكذبا
والمكذب كافر وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ووجه الاحتجاج
به كما سبق في الاية الاولى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق
ييأس من روح الله فيكون كافرا الى غير ذلك من الايات التي سبق ذكرها واما
السنة فقوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام

من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين
يزني وهو مؤمن والجواب عن الاية الاولى انه ليس فيها ما يدل على مذهب الخصم
فان مذهبه ان مرتكب الكبيرة حال ارتكابه اما منافق والاية دالة على تعقب
النفاق لنقض العهد واخلاف الوعد والمتعقب الشي لا يكون حاله وقوع الشي وقوله
تعالى ان المنافقين هم الفاسقون دليل على ان كل منافق فاسق ولا ينعكس فلا يلزم ان يكون
كل فاسق منافقا فقوله انه ذكر الفاسقين بصيغة الجمع المعرف وهي تفيد الحصر في المبتدا
فهو مبني على وجوب صيغة العموم وهو غير مسلم على ما عرف من اصلنا وان سلمنا ان صيغة
الجمع المعرف للتعميم غير ان الفاسق ينقسم الى الكامل وهو فسق النفاق والى ما هو دونه
كفسق غير النفاق وعند هذا فيجب حمل الاية على الفسق الكامل جمعا بينه وبين ما ذكرناه
من الادلة ويكون تقدير الاية ان المنافقين هم الفاسقون بالفسق الكامل وما ذكره
من الخبر فقد قال علماء الاخبار انما ورد في المنافقين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ويجب
الحمل عليه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة قوله ان من وقر الايمان في صدره لا يكون
منهمكا على فعل المعاصي ليس كذلك فانه لا يعد من وقر الايمان في صدره وعلم ان عذاب
لحظة من الاخرة يزيد على نعيم الدنيا ان يقدم على المعصية اغترارا منه بما يتوقعه من كرم
ربه وعفوه وصفحه عنه واقلاعه عن المعصية بالتوبة والانابة الى الله تعالى على ما هو معلوم
من حال كل عاص من المؤمنين ويدل عليه فعل الصغائر فانها وان دلت على مخالفة امر الله
ونهيه وتقديم اللذات العاجلة على طاعة الله تعالى فلا يدل على ان فاعلها ليس بمؤمن للكفر ومظهر
ضده بالاجماع وليس ذلك الا لما ذكرنا في فعل الكبيرة كيف وان اسم النفاق مخصوص
لمستبطن الكفر ومظهر ضده باجماع المسلمين وهو مشتق من النافقاء وهو جحر اليربوع
في الارض تداعده للخروج اذا اتي عليه من الجهة الظاهرة ومرتكب الكبيرة غير مستبطن
للكفر ولا معتقد لنقيض الحق فلا يكون منافقا فان قيل قد روي عن عمر رضي الله عنه انه سال
حذيفة عن الايمان لما عرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم المنافقين واسمائهم وقال له هل
عرف رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنافقين ولو كان النفاق عبارة عن استبطان
الكفر فعلم عمر رضي الله عنه كان يعلم من نفسه انه لم يكن مستبطنا للكفر فكيف شك في نفسه
قلنا انما سال عن ذلك نظرا الى المال وخاتمة العمل على ما جرت به العادة من وجل الاولياء

والصالحين من سوء العاقبة وما جرى به القلم في السابقة اما ان يكون ذلك لتشككه في
حال نفسه في الحالة الراهنة فلا واما ما ذكروه من النصوص اما قوله تعالى انا هديناه
السبيل اما شاكرا واما كفورا انما يلزم ان لو لم يكن مرتكب الكبيرة شاكرا وهو غير مسلم ولا مانع
مع ارتكابه للكبيرة ان يكون شاكرا بمعنى التحدث بنعم الله تعالى عليه واعتقاده ان كل ما به من
نعمة فمن الله على ما ذكروه واما ما في النصوص بعد تسليم صحتها فيما تقدم **الفصل** الرابع
في ان مخالف الحق من اهل القبلة هل هو كافر ام لا وقبل النظر في تحقيق الحق وابطال الباطل من ذلك
لا بد من الاشارة الى فرق المخالفين وارباب المقالات من الملة الاسلامية والنسبة على
مقالة كل فريق وفي خلال ذلك يلوح الكفر من الايمان فنقول اعلم ان المسلمين كانوا
عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ملة واحدة وعلى عقيدة واحدة غير من كان يبطن النفاق
ويظهر الوفاق ثم نشا الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية كان يعرض منها اقامة مراسم
الشرع واقامة مناهج الدين لا يوجب ايمانا ولا تكفيرا وذلك كاختلافهم عند قول النبي
صلى الله عليه وسلم في مرض موته ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده فقال
عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط
في ذلك حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم
بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم جهزوا جيش اسامة
لعن من تخلف عنه حتى قال قوم بوجوب الاتباع وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من حال
رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال
ان محمدا قد مات علوته بسيفي هذا وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو
بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله محمد فانه حي لا يموت وقرا قوله
تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية فرجع القوم الى قوله وكاختلافهم
بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس ثم في الامامة حتى قال الانصار للمهاجرين
منا امير ومنكم امير ثم حرمان الميراث عن النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة من فدك ودعوى فاطمة
لذلك ودفعها عن الميراث بما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه قال نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه فهو صدقة ثم بعد ذلك في قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف تقاتلهم وقد قال النبي
صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم

بما روي

وقال ابو بكر البتي قد قال الا نعقها ومن حقها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ثم قال لو منعوني
عقالا مما ادوه الى النبي صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه ولو ما سمى هاتين ثم اختلافهم بعد
ذلك في مصير ابي بكر على عمر بالخلافة ثم بعد ذلك في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان
ثم اختلافهم في قتل عثمان والاختلاف في خلافة علي ومعوية وما جرى في وقعة الجمل
وصفين الى غير ذلك من الاحكام ولم يزل الامر في الخلاف يتدرج الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر
معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخاضوا في القدر ومنعوا من اضافة الشر
الى الله تعالى والى تقديره ولم يزل الخلاف يتشعب والاراء تختلف حتى تفرق الاسلام وارباب
المقالات فيه الى ثلاث وسبعين فرقة وكان ذلك من معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث
وقع ما اخبر به قبل وقوعه حيث قال عليه الصلاة والسلام افترقت اليهود على احدى وسبعين
فرقة وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة
كلها في النار الا واحدة قالوا يا رسول الله من الملة الواحدة التي سلكت مسلكها انا عليه واصحابي
والوجه في تفصيل هذه الفرق ان نقول المسالك والفرق الاسلامية فشابهة المعتزلة والشيعة
والخوارج والمرجئة والمجاورة والجبرية والمشبهة والفرقة الناجية اما المعتزلة ويسمون
انفسهم اصحاب العدل ويلقبون بالقدرية اما تسميتهم معتزلة فلاعتزال اصلهم وهو واصل
بن عطا عن الحسن البصري وتفرده بان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر واثباته المنزلة بين
المنزلتين واما تسميتهم اصحاب العدل فلاتفاقهم على ان الله لا يفعل الا الصلاح والخير ووجوب
رعاية الحكمة في افعاله ويسمون ذلك عدلا واما تسميتهم بالقدرية فلاسنادهم افعال
المختارين الى قدرتهم ومنعهم من اضافتها الى قدرة الله تعالى وقد قال عليه السلام القدرية
مجوس هذه الامة وقال عليه الصلاة والسلام القدرية خصماء الله وربما زعموا ان القدري يومن
بقول القدر خيره وشره من الله هربا من شنيع هذه الوصمة وهو بعيد فانه عليه الصلاة والسلام
وصف القدرية بانهم خصماء الله ولا خصومة في حق من يقول بالتسليم والتوكل واحاله الامور كلها
على القدر المحتوم وقد اتفقوا على ان القدم اخص وصف الاله وعلى نفي الصفات القديمة عن ذاته
وان كلامه محدث مخلوق من حرف وصوت وانه يرى بالابصار في الاخرة وانه يجب عليه رعاية
الحكمة في افعاله وعلى التحسين والتقبيح العقلي وعلى ان العبد اذا خرج من الدنيا مطيعا تائبا استحق
الثواب وجوبا وان خرج مرتكب الكبيرة من الدنيا من غير توبة استحق الخلود في النار على ما سبق

كل ذلك وابطلاه في مواضعه ثم افترقوا بعد ذلك عشرين فرقة تكفر بعضهم بعضا الفرقة
الاولى الواصلية اصحاب واصل بن عطا الغزال قالوا نفي صفات الباري تعالى وبالقدر
وبامتناع اضافة الشر الى افعال الله تعالى وبالمنزلة بين المنزلتين والحكم بتخطية احد الفريقين
وتفسيقه لا بعينه من عثمان وقاتله وجوزوا ان يكون عثمان لا مومنا ولا كافرا لان احد الفريقين
فاسق عندهم لا بعينه والفاسق ليس مومنا عندهم ولا كافرا وجوزوا ان يكون عثمان مخلدا
في النار وكذلك الحكم في علي ومقاتليه في وقعة الجمل وصفين وحكموا بان عليا وطلحة والزبير
بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لا تقبل شهادتهم كما لا تقبل شهادة المنافقين
الفرقة الثانية العمرية اصحاب عمرو بن عبيد ومذهبهم كمذهب الواصلية الا انهم سموا
الفريقين جميعا معا فان الفرقة الثالثة الهذيلية اصحاب ابي الهذيل العلاف ومن
مذهبهم فنا مقدورات الله تعالى وان اهل الخلد يصيرون الى سكون دائم ثم جمود
الا تقدر الله تعالى في تلك الحالة على شيء ولا اهل الخلد مع صحة عقولهم يقدرون
على شيء ولذلك سمي المعتزلة ابا الهذيل جهمي الاخرة وان الله تعالى لم يزل يعلم بذاته قادر
بقدرة هي ذاته وانه مريد بارادة لا محل لها وان بعض كلام الله تعالى لا محل له وهو قوله كن
وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وان ارادته تعالى غير المراد وان الجنة
لا تقوم فيها عاب الا عشرين عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وكل هذه القواعد قد
ابطلناها فيما تقدم الفرقة الرابعة النظامية اصحاب ابرهيم بن سيار النظام
ومن مذهبهم ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور وانه لا يقدر ان يفعل بعباده في
الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا ان يزيد في عذاب اهل النار شيئا ولا ينقص منه وكذلك
نعيم اهل الجنة وان معنى كون الباري مريدا لافعاله انه خالقها ولا فعال العباد انه امرها
وان الانسان في الحقيقة الروح والبدن آلتها وان الطعوم والاوابح والاصوات والالوان
اجسام وان الجوهر مولف من الاعراض وان العلم مثل الجهل والكفر مثل الايمان وان الله تعالى
خلق جميع المخلوقات دفعة واحدة وانه لم يتقدم خلق ادم على خلق اولاده وانما التقدم
والتاخر في الكون والظهور وان نظم القران ليس بمعجز وان العباد قادرون على الاتيان
بمثل القران وافصح منه وان التواتر الذي لا يحصى عدده يجوز ان يكون كذبا وان الاجماع والقياس
ليس بحجة وقالوا بالطفرة والميل الى الرفض وان الامامة لا تكون الا بالنص وان النبي صلى الله عليه

نص على علي غير ان عمر كتم ذلك وان من خان فيما دون نصاب الزكاة او ظلم به انه لا يفسق
وكل هذه الاقوال فقد سبق ابطالها وقولهم ان الامامة لا تثبت بغير النص فسيأتي
ابطاله وقولهم ان من خان فيما دون نصاب الزكوة لا يكون فاسقا فهو خلاف الاجماع الفرقة
الخامسة الاسوارية اصحاب الاسوارى ومذهبهم كمذهب النظامية وزادوا عليهم
بان الله تعالى لا يقدر على ما علم انه لا يفعله او اخبر انه لا يفعله وان الانسان قادر عليه
وما اراده فقد بينا ان حاصل الخلاف فيه راجع الى العبارة دون المعنى الفرقة
السادسة الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكاف ومن مذهبهم ان الله تعالى لا
يقدر على ظلم العقلاء وانما يقدر على ظلم الاطفال والمجانين وهو مبني على تصوير الظلم منه
وقد ابطلناه فيما تقدم الفرقة السابعة الجعفرية اصحاب جعفر بن مبشر وجعفر
بن حرب واتفقوا الاسكافية وزاد جعفر بن مبشر بان قال في مساق الامة من هو شر
من الزنادقة والمجوس وان اجماع الامة على حد شارب الخمر كان خطا وان سارق حبة
واحدة منخلع عن الايمان وهذا ايضا مما سبق ابطاله الفرقة الثامنة البشرية
اصحاب بشر بن المعتمر ومن مذهبهم ان الالوان والطعوم والادراكات وغير ذلك من
الاعراض يجوز ان تقع متولدة في الجسم من فعل الغير وان الاستطاعة هي سلامة النفس
وصحة الجوارح وتعريها عن الافات وقد سبق ابطال ذلك وقالوا ايضا ان الله تعالى
قادر على تعذيب الطفل ظلما له وانه لو فعل ذلك لكان الطفل عاقلا عالما فاعلا عاصيا
مستحقا للعقاب وكانه يقول ان الله تعالى يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا وهو في
غاية التناقض الفرقة التاسعة المزدارية اصحاب عيسى بن صبيح المكنى بابي موسى
المزدار وهو تلميذ بشر بن المعتمر ومن مذهبهم ان الله تعالى قادر على ان يكذب ويظلم ولو
كذب وظلم لكان لها كاذبا ظالما وانه يجوز وقوع فعل من فاعلين بطريق التولد وان
الناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما وان من لا يرث السلطان كافر ولا يرث ولا
يورث وان من مال بروته لله تعالى وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى كافر فكل ذلك
باطل بما سبق الفرقة العاشرة الهشامية اصحاب هشام بن عمرو الفوطي ومن مذهبهم
الامتناع من اطلاق اسم الوكيل على الله تعالى وهو خلاف نص القرآن لظنهم ان الوكيل يستدعي
موكلا وليس كذلك بل الوكيل بمعنى الحفيظ ومنه قوله تعالى قل لست عليكم بوكيل اي

تعالى الله وتقدست ذاته العلية عما يقولون علوا كبيرا

حفيظ والامتناع من اطلاق القول بان الله تعالى الف بين قلوب المؤمنين وهو خلاف
قوله تعالى والف بين قلوبهم وان الاعراض لا تدل على الله تعالى ولا على احد من رسله
ويلزمه على ذلك ان فلق البحر وقلب العصى حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق
من ظهر على يده وانه لا دلالة في القرآن على حكم من الحلال او الحرام وهو محال مخالف للدليل
والاجماع وقالوا ايضا ان الامامة لا تنعقد في حال الاختلاف بل في حال الوفاق وان
عليا لم ينعقد امامته لوقوع العقد معه حالة الاختلاف وهو خلاف الاجماع وان الجنة
والنار غير مخلوقة في الان وقد ابطلناه وانكار حصار عثمان وقتله بالغيلة وهو خلاف
ما شوهد ونقل وان من اصر بشرطها ثم افسدها في اخرها كان اول صلاته معصية
منهي عنها وهو خلاف الاجماع الفرقة الحادية عشرة الصالحية اصحاب الصالحي ومن
مذهبهم جواز وجود العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر في الميت ويلزمهم من ذلك
جواز ان يكون الناس اموات مع هذه الصفات وان لا يكون الله تعالى حيا ايضا وان يجوز
خلو الجواهر عن الاعراض الفرقة الثانية عشرة الحابطية اصحاب احمد حابط من
اصحاب النظام ومن مذهبهم ان للعالم الهين خالقين احدهما قديم والاخر محدث
وان المسيح هو الذي يحاسب الناس في الاخرة وانه المراد بقوله وجاء ربك والملك
صفا صفا وانه الذي ياتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام ان الله خلق
ادم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانه انما سمي المسيح لانه ادرع
الجسم اللحماني واحدثه وهولاء كفار مشركون لاتخاذهم الها غير الله تعالى وقد اقمنا
الدلالة على ابطال قولهم فيما تقدم الفرقة الثالثة عشرة الحدثية اصحاب فضل
الحدثي ومذهبهم كمذهب الحابطية الا انهم زادوا عليهم بالقول بالتناسخ وان الحيوان
جنس واحد متحمل للتكليف وهولاء ايضا كفار لاشراكهم وقولهم بالتناسخ وقد ابطلناه
وقولهم بان كل الفرقة الرابعة عشرة المعمرية اصحاب معمر بن عباد السلمي ومن مذهبهم
ان الله تعالى لم يخلق شيئا غير الاجسام ويلزمهم ان لا يكون الله تعالى محييا ولا مميتا اذ الحيوة
والموت عرض والباري غير خالق شيء من الاعراض ويلزمهم على مذهبه ذلك ان لا يكون الله تعالى
متكلما لان المتكلم اما من فعل الكلام او بمعنى انه قايم به كلام والرب تعالى ليس عندهم متكلما
بمعنى قيام الكلام به اذ لا صفة له زايدة على ذاته عندهم ولا متكلم بمعنى انه فاعل الكلام اذ الكلام

عرض والعرض غير مقدور للرب تعالى على اصلهم وان قالوا ان الكلام جسم فقد ابطلوا
قولهم انه احدثه في محل ذا الجسم لا تقوم بالجسم ويلزم على ذلك ان لا يكون الرب تعالى امرا
ولا ناهيا ولا متم شريعة اصلا ومن مذهبهم ان الاعراض لا نهاية لها في كل نوع وان النفس شي
معلوم عالم قادر مريد مختار ليس بمحيز ولا حال في المتحيز وان الله تعالى ليس بقديم
لان القدم مشعر بالتقادم الزمني والباري تعالى ليس بزمني وان الباري لا يعلم
نفسه لان العالم يستدعي ان يكون غير المعلوم وكل ذلك فقد ابطلناه وان الانسان لا
يفعل غير الارادة لان باقي الاعراض من فعل الجسم ويلزمهم على ذلك ان لا يكون احد من
الناس مصليا ولا حاجا ولا معتمرا ولا زانيا ولا سارقا وكل ذلك كفر وضلالة
الفرقة الخامسة عشرة اصحاب ثمامة بن الاشرس النميري ومن مذهبهم ان الافعال
المتولدة لا فاعل لها وان المعرفة متولدة عن النظر وانها واجبة قبل ورود السمع
وان اليهود والنصارى والمجوس يصيرون في الاخرة ترابا ولا يدخلون جنة ولا نارا وكذلك
حكمهم في البهايم واطفال المؤمنين وان الاستطاعة سلامة الجوارح عن الافات وان من لا
يعلم خالقه من الكفار فهو معذور وان المعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة
وما عداها فهو حادث لا محدث له وان العالم من فعل الله تعالى بطبعه وما ذكروه من
الافعال المتولدة لا فاعل لها وان المعرفة متولدة عن النظر فمبني على القول بالتولد وقد
ابطلناه وايضا القول بالوجوب قبل ورود الشرع وقولهم ان الكفار لا يدخلون جنة
ولا نارا فهو ايضا خلاف اجماع السلف وما وردت به النصوص من تعذيب الكفار
وخلودهم في النار وما ذكروه في الاستطاعة فقد ابطلناه ايضا وقولهم ان من لا يعلم
خالقه فهو معذور فسياتي ابطاله وقولهم بحدوث حوادث لا محدث لها وان العالم من
فعل الله بطبعه فقد ابطلناه ۝ الفرقة السادسة عشرة الجاحظية اصحاب ابي الحسن
بن ابي عمرو الخياط ومن مذهبهم القول بالقدر وتسميه المعدوم شيئا وجوهرا
وعرضا وان معنى كون الرب تعالى مريدا انه قادر غير مكره ولا كاره وان قيل له مريد لافعال
نفسه فمعناه انه خالق لها ولافعال العباد انه امرها وان معنى كون الرب سميعا بصيرا
انه عالم بالمسموعات والمبصرات وان معنى كون الرب تعالى حيا ذاته وغيره انه يعلم ذاته
وغيره وكل ذلك فقد سبق ابطاله ۝ الفرقة السابعة عشرة الجاحظية

ابطلناه

اصحاب عمرو بن بحر الجاحظ ومن مذهبهم ان المعارف كلها ضرورية وانكار اصل الارادة
شاهدا وانه لا معنى للمريد غير كونه غير ساه عما يفعله وان الارادة المتعلقة بفعل
الغير هي ميل النفس اليه وان الاجسام ذوات طبايع والقول باستحالة عدم الجواهر
وان الله تعالى لا يخلد احدا في النار ولا يدخله اليها بل النار هي التي تجذب اهلها الى
نفسها والقول بالقدر وتسميه الخير والشر الى فعل العبد ونفي الصفات وان القرآن
جسم يجوز ان ينقلب رجلا ومرة حيوانا وكل ذلك ايضا فما سبق ابطاله ۝ الفرقة
الثامنة عشرة الكعبية اصحاب ابي القاسم الكعبي ومن مذهبهم ان جميع افعال الرب تعالى
واقعة منه من غير ارادة منه لها وان الله تعالى لا يرى نفسه الا على معنى علمه بها وانه لا
معنى لادراكه الاشياء غير علمه بها وكل ذلك ايضا باطل بما سبق ۝ الفرقة التاسعة عشرة
الجبائية اصحاب ابي علي الجبائي ومن مذهبهم اثبات الارادة حادثة لا في محل يكون الباري
تعالى بها مريدا وما لا في محل عند ارادة فنا العالم وان الله تعالى متكلم بكلام يخلقه لله
تعالى في محل هو حروف واصوات وان المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام وان الله
تعالى لا يرى في الدار الاخرة بالابصار وان العبد خالق لفعله وان الخير والشر من
افعاله مضافان اليه وان الاستطاعة قدرة زايدة على سلامة البنية قبل الفعل وانه يجب
على الله تعالى ثواب المطيع وعقاب العاصي عقلا وان الموافاة والتخليد لا يعرف
بغير السمع وان الايمان عبارة عن خصال الخير وان مرتكب الكبيرة يسمى فاسقا لا مومنا
ولا كافرا وان من مات من غير توبة فهو مخلد في النار واتفقوا على انكار كرامات الاولياء
وانه يجب عليه اكمال عقول الخلق وتهيية اسباب التكليف اذا كلفهم وان الانبياء معصومون
وهذا كله مما اتفق عليه الجبائية والهشامية وانفردت الجبائية بان الباري تعالى
عالم لذاته من غير ايجاب صفة هي علم او حال توجب كونه عالما وان معنى كون الرب تعالى
سميعا بصيرا انه حي لا ضد له وانه يجوز الالم المجرد لغير عوض وكل ذلك فقد سبق ابطاله
الفرقة العشرون الهاشمية اصحاب ابي هاشم بن الجبائي وقد انفردوا بمسايل
منها استحقاق الذم والعقاب من غير معصية ومن خلاف الحكمة والاجماع وان التوبة عن
كبيرة لا تصح مع الاصرار على غيرها مع علمه بقبح ما اصر عليه وكذلك يوجب ان لا يصح اسلام
الكافر مع اصراره على ادنى معصية مطلقة ظلمها وان التوبة عن الذنب لا تصح ممن لا يقدر على

مثل ذلك الذنب الذي تاب عنه حتى ان الكاذب لو تاب عن الكذب بعد ان صار احرس
والزاني لو تاب عن الزنا بعد الجب والعنة لا تصح توبته وهو خلاف قوله عليه السلام
التائب من الذنب كمن لا ذنب له وانه يمتنع تعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل
ويلزمهم على ذلك الشك في نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار اذ هو غير معلوم بعلم
واحد ولا معلوم غير متناهية واجمعوا على اثبات احوال الله تعالى غير معلومة ولا
مجهولة ولا قديمة ولا محدثة وهو تناقض فانه لا معنى لكون الشي مجهولا الا انه غير
معلوم ولا معنى لكون الشي حادثا الا انه ليس دايما كيف وان اثبات حالة لله تعالى
وهي غير معلومة مما لا سبيل اليه واما الشيعة فاثنان وعشرون فرقة تكفر بعضهم
بعضا وقد انقسموا في الاصل الى ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة
فقد افترقوا ثمانية عشر فرقة الفرقة الاولى السبابية اصحاب عبد الله بن سبا
الذي قال لعلي انت الاله حين نفاه الى المدايين فلما قتل علي زعم بن سبا ان عليا لم يمت
وفيه الجزء الالهي وان ابن ملجم انما قتل شيطانا تصور بصورة علي وانه في السحاب
وان الرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل الى الارض بعد هذا ويملاها عدلا ولهذا
ان هذه الطايفة اذا سمعوا صوت الرعد قالوا عليك السلام يا امير المومنين ولا يخفى كفر
هذه الطايفة لاضافتها الالهية الى علي ثم يقال ان كان علي حيا وابن ملجم لم يقتل الا
شيطانا فعامل الشيطان محمود لا مذموم ملعون الفرقة الثانية الكاملية
اصحاب ابي كامل كفروا الصحابة بتركها بيعة علي وكفروا عليا بتركه طلب الحق
واظهاره وزعم قايلون بالتناسخ وان الامامة تنتقل بتناسخ من شخص الى شخص وان
ذلك النور قد يكون في شخص نبوة وفي شخص امامة الفرقة الثالثة البيانية
اصحاب بيان بن سمعان التميمي زعموا ان الاله تعالى على صورة انسان وانه يهلك كله
الا وجهه لقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه وان روح الاله تعالى حلت في علي ثم بعده
في ابنه محمد بن الحنفية ثم بعده في ابنه ابي هاشم ثم بعده في بيان وهذه الطايفة كافرة
لقولهم ان بعض الاله يهلك ودعوى الالهية على وابنه وابن ابنه والالهية بيان الفرقة
الرابعة المغيرية اصحاب المغيرة بن سعيد العجلي زعموا ان الله تعالى جسم وان صورته
صورة رجل من نور على راسه تاج من نور وله قلب ينبع منه الحكمة وانما اراد العالم بكلم

بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه ثم انه كتب على كفه اعمال الدنيا فغضب من
المعاصي حتى عرق فاجتمع من عرقه بحران احدهما ملح مظلم والثاني عذب نير ثم اطلع
في البحر النير فابصر ظله فانبعث عن ظله وخلق منها الشمس والقمر وافنى باقي ظله وقال
لا يمكن ان يكون معي اله غيري ثم انه خلق الخلق كله من البحر الكمد من البحر المظلم والايمان
من البحر النير ثم ارسل الى الناس محمدا وهم ضلال ثم عرض الامانة على السماوات والارض
والجبال وهو ان يعرض عليا من الامانة فابين ذلك ثم عرض على الناس فامر عمر بن الخطاب
ابا بكر ان يحمل منعه من ذلك وضمن له ان يعينه على الغدر به فشرط ان يجعل الخلافة له
من بعده فقبل منه واقدما على المنع فظاهر بن عليه وذلك قوله تعالى وحملها الانسان انه
كان ظلوما جهولا يعني ابا بكر وزعم هولا ان قوله تعالى كمثل الشيطان اذ قال للانسان
اكفر فلما كفر قال اني بري منك يعني في حق عمر وابي بكر وهولا يزعمون ان الامام المنتظر
محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن ابي طالب وانه حي لم يمت وهو مقيم في جبال حاجر
الى ان يومر بخروجه ومنهم من يقول ان الامام المنتظر هو المغيرة وطريق الرد عليهم ما
سبق في الرد على المشبهة الفرقة الخامسة الحاجية اصحاب عبد الله بن معوية
بن معوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين يزعمون ان الارواح تتناسخ وان روح الاله
تعالى كانت في ادم ثم في شيث ثم صارت الى الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده
الثلاث من بعده ثم صارت الى عبد الله بن معوية بن عبد الله بن جعفر وانه حي لم يمت وانه
نزل من جبال اصفهان وكفروا بالقيمة واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة وغيرهما وهولا
ايضا كفار لدعواهم بالهية ادم وغيرهم واستحلالهم المحرمات من غير شبهة الفرقة السادسة
المنصورية اصحاب ابي منصور العجلي زعموا ان الامامة صارت من ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين
بن علي بن ابي طالب وانه عرج به الى السماء وان معبوده مسح بيده على راسه وقال له يا بني اذهب
فبلغ عني ثم انزله الى الارض وانه الكسف الساقط من السماء وانه المراد من قوله تعالى
وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وزعموا ايضا ان الرسل لا تنقطع ابدا
وكفروا بالجنة والنار واحلوا المحرمات واسقطوا الفرايض وزعموا ان الجنة رجل امرنا بموالاته
وهو الامام وان النار رجل امرنا بمعصيته وهو معاند الامام كابي بكر وعمر وغيرهما وان الفرايض
رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات رجال امرنا بمعصيتهم وهولا ايضا كفار لاستحلالهم المحرمات

ورفض الفرايض من غير شبهة الفرقة السابعة الخطابية اصحاب ابي الخطاب الاسدي
زعموا ان الائمة انبيا وان ابا الخطاب كان نبيا وان الانبيا فرضوا على الناس طاعاته ثم زادوا
وزعموا ان الائمة الهة وان ابا الحسن والحسين ابنا الله واحباوه وان جعفرا اله الا ان ابا
الخطاب افضل منه ومن علي بن ابي طالب ويستحلون شهادة الزور لموافقيهم على ما يعلمهم
ثم افترق هولا بعد قتل ابي الخطاب فمنهم من قال الامام بعد ابي الخطاب معمر وعبدوه كما عبدوا
ابا الخطاب وزعموا ان الجنة ما نالهم في الدنيا من خير وان النار ما نصيبهم في الدنيا من المباين
والهموم واستباحوا المحرمات وتركوا الفرايض ومنهم من قال الامام بعد ابي الخطاب مرجع
وان كل مومن يوحى اليه ممسكا بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله او يوحى من الله
وزعموا ان منهم من هو خير من جبرئيل وميكائيل وانهم لا يموتون وان الواحد منهم اذا بلغ
الى النهاية ارتفع الى الملكوت ومنهم من قال الامام بعد ابي الخطاب عمر بن بان العجلي الا انهم
اعترفوا بانهم موتون ولا شك في كفر الخطابية لجعلهم الائمة الهة واستباحتهم المحرمات
وترك الفرايض ٥ الفرقة الثامنة العرابية الذين قالوا ان عليا كان اشبه بمحمد من الغراب
بالغراب والذباب بالذباب وان الله تعالى بعث جبرئيل الى علي فغلط وادى الرسالة الى
محمد لمشابهته به ولذلك يلعنون صاحب الريش اي جبرئيل وقد قال شاعرهم
غلط الامين فجاءها عن حيدر وهولا ما شك في كفرهم لانكارهم نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم وانه لم يكن رسولا من الله تعالى في نفس الامر ٥ الفرقة التاسعة الذميمة
وانما لقبوا بذلك لانهم يروون ذم محمد عليه السلام ويزعمون ان عليا اله وانه بعث محمدا ليدعوا
اليه فادعى الامر لنفسه ومنهم من قال بالهية محمد وعلي الا ان منهم من يقدم عليا في احكام
الالهية ومنهم من يقدم محمدا ومنهم من قال بالهية خمسة اشخاص وهم اصحاب الكسا
محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين وان خمستهم شي واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية
ولا فضل لواحد عن الاخر ولم يسموا فاطمة بالتانيث بل فاطم ولذلك قال شاعرهم
تولت بعد الله في الدين خمسة سوا وسطيه وشبحا وفاطما وهولا كفار لانكارهم
عليا الها ٥ الفرقة العاشرة الهشامية اصحاب هشام بن الحكم وهشام بن سالم
الجواليقي اتفقوا على ان الله تعالى جسم ذو حد ونهاية غير ان هشام بن الحكم زعم ان الله طويل عريض
عميق وان طوله وعرضه وعمقه متساو وانه كالسبيكة الصافية يتلالا من كل جانب وزعم ان الله

له لون وطعم ورايحة ومحسه وليست هذه الصفات غيره وانه يتحرك ويسكن ويقوم
ويقعد وان بين الله والاجسام مشابهة لولاها لما دلت عليه وانه يعلم ما تحت الثرى
بالشعاع المنفصل عنه المتصل بما تحت الثرى وحكم ان الله تعالى سمعه اشيا بنفسه
وانه مماس للعرش على وجه لا بفضل احدهما على الاخر وانه مريد للاشيا وارادته حركة
ليست عينه ولا غيره وانه لا يعلم الاشيا قبل كونها بل بعد كونها بعلم لا يوصف بكونه قديما
ولا حادثا لانه صفة والصفة لا توصف وانه متكلم بكلام هو صفته ولا يوصف بكونه مخلوقا
ولا غير مخلوق وزعم ان الاعراض لا دلالة لها على الله تعالى وان الايمة معصومون والانبيا
غير معصومين لان النبي يوحى اليه بمعصيته فيثبت بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون
معصوما ولنا هشام بن سالم فزعم ان الله تعالى على صورة الانسان وله حواس خمس ويدان ورجل
وانف واذن وعين وفم ووجه سودا ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس كما
ودما وقد سبق ابطال ذلك كله ٥ الفرقة الحادية عشرة الزرارية اصحاب زرارة بن اعين
قالوا لعدوم صفات الله تعالى من علمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره وانه لم يكن قبل
هذه الصفات حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا وهو ايضا باطل بما سبق ٥
الفرقة الثانية عشرة البوشيبية اصحاب بوشيب بن عبد الرحمن القمي زعموا ان الله تعالى علا عا
عرشه يحمله الملايكة وهو اقوى منها وذلك يدل على احتياج الرب الى غيره من محلوقاته وهو
باطل بما سبق من استغنايه المطلق الفرقة الثالثة عشر السبطائية اصحاب محمد بن النعمان
الملقب شيطان الطاق زعموا ان الله تعالى نور غير جسماني لكنه على صورة انسان وانه
لا يعلم الاشيا الا بعد كونها وقد ابطلناه ٥ الفرقة الرابعة عشرة الدرامية وهم
الذين ساقوا الامامة الى محمد بن الحنفية ثم الى ابنه ثم الى علي بن عبد الله بن العباس ثم ساقوها الى
ولده الى المنصور ثم ادعوا حلول الاله تعالى في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم
ومنهم من ادعى الالهية في المقنع وهولا ايضا كفروا بدعوام حلول الاله في غيره الفرقة
الخامسة عشر المفوضة زعموا ان الله تعالى خلق محمدا عليه الصلاة والسلام اولا وفوض
اليه خلق الدنيا وانه الخلاق لها بما فيها ومنهم من قال مثل هذه المقالة في علي ذم الله وجهه
وهو باطل بما بيناه من امتناع وجود خالق غير الله ٥ الفرقة السادسة عشرة البداية
الذين جوزوا البدا على الله تعالى وانه يريد الشي ثم يبدو له ويظهر له ما لم يظهر له اولا فانه لا

المنتظر الاغايب

معنى للبدا الا هذا ومنه يقال بدا لنا سور المدينة اي ظهر بعد ان لم يكن ظاهرا وقال الشاعر

ولما بدا لي انها لا تحبني وان هواها ليس عني بمحلي اي ظهر لي انها لا تحبني بعد ان لم يكن

ظاهرا ويلزم منه ان يكون الرب تعالى جاهلا بعواقب الامور وقد ابطلناه ٥ الفرقة التاسعة

عشرة البصرية والاشاعرية وقد ذكرنا مذهبهم في مسئلة استحالة حلول ذات الاله وصفته

في محل وابطلناه ٥ الفرقة الثامنة عشرة الاسماعيلية ولهم القاب الباطنية والقرامطة

والخرمية والسبعية والباطنية والمحمرة والاسماعيلية وتسميتهم باطنية لانهم زعموا ان للقران

ظاهرا وباطنا وان المراد منه الباطن دون ما هو الظاهر والمعلوم لغة وزعموا ان منزلة

الباطن من الظاهر كمنزلة القشر من اللباب ومنه قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب

باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وزعموا ان المتمسك بظاهر القران والاخبار

معذب بالمشقة في الاكتساب والباطن مودي الى ترك العمل بالظاهر وهذا القول ماخوذ

من قول المتصوفة والحاجة كما سبق تعريفه وانما سموا قرامطة لان اول من اسس دعوتهم

رجل من اهل الكوفة يقال له حمدان قرمط وانما سموا خرمية لاباحتهم المحرمات ونكاح

ذوات المحارم وانما سموا السبعية لانهم زعموا ان الرسل النطقا بالشرايع سبع ادم ونوح

وابرهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقا وان من كل ناطق وباطق

سبع ايمة متممين لشريعته وانه لا بد في كل عصر من سبعة بهم يعرف الدين وحدوده

وهم يهتدي ويقتدي وهم متفاوتون في الرتبة وهم امام هو المودي عن الله تعالى وهو

غاية الادلة الى دين الله وحجة وهو الذي يؤدي عن الامام ويحمل عنه ويحتج به له

ودعوة وهو الذي يمتص العلم من الحجة اي ياخذ عنه وابواب والباب هو الداعي

الاكبر الذي يرفع درجات المومنين وداع ما دون وهو الذي ياخذ العهود على الطالبين

من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة ومكلب وهو الذي

ارتفعت درجته في الدين ولم يوذن له بالدعوة ولكن اذن له بالاحتجاج واذا احتج على احد من

اهل الظاهر وكسر علته حتى بطل وبرعب صوته المكلب الى الداعي ليأخذ عليه وانما

سموا ماسل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح الذي يحس الصيد على كلب الصايد على ما قال

تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين ومومن وهو الذي يأخذ عليه العهد وانس وانس بالحق

ودخل في ذمة الامام وحرمه قالوا وذلك كما ان السموات سبع والبحار سبع والايام

عليهم لعليهم والملك والدين احمج

وان تدبير العالم منوط بالكواكب السبعة وهي زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة

وعطارد والقمر وانما سموا بابكية لخروج طايفة مع بابك الخرمي في ناحية اذربيجان

وانما سموا بالمحمرة لانهم لبسوا الحمرة في ايام بابك وقيل لانهم يسمون مخالفيهم من المسلمين

حميرا وانما سموا الاسماعيلية لانهم اثبتوا الامامة لاسمعيل بن جعفر وعلل الانتساب

زعيمهم الى محمد بن اسمعيل بن جعفر واصل دعوة هولا مبني على ابطال الشرايع وتخصيص

النواميس لدسه وذلك لان ابتداء دعوتهم ان نفرا من المجوس تقالوا لم عمارة احتمعوا

فتذاكروا ما كان لاسلافهم عليه من الملك الذي غلب عليه المسلمون فقالوا لا سبيل لنا الى

دفعهم بالسيف لكثرتهم وقوة شوكتهم لكن نحتال بتاويل شرايعهم على وجوه تعود الى قواعد

الاسلاف من المجوس ويستدرج به الضعفا منهم فان ذلك مما يوجب الاختلاف بينهم

واضطراب كلمتهم وكان راس القوم في ذلك عبد الله بن ميمون القداح وقيل حمدان قرمط

وكان اول ما فعل انه انتمى الى غلاة الروافض واستمال بالدعوة الى الامام والحث على

متابعته ولم يزل يستدرجهم بمخارقه حتى اجابه منهم طايفة كثيرة ولهم في الدعوة واستدراج

الطعام مراتب الاول الزرق وهو ان يكون الداعي فطنا عارفا بقبول حال المدعو لما

يدعوه اليه بحيث لا يدعوا غبيا قليل ولذلك نهوا دعاتهم عن التباليد في الاراضي

السبخة وان لا يتكلم بالدعوة في بيت فيه سراج اي فقيه او متكلم الثانية الناس

وهو استمالة كل احد بتقرير ما يميل اليه هو حتى انه ان كان المدعو ممن يميل الى الزهد

والورع زين له ذلك وقبح نقايضه وان كان ممن يميل الى الخلاعة زين له ذلك وقبح

وقبح نقايضه حتى يحصل له التاسيس الثالثة التشكيك والتعليق وهو انه اذا

تاسس المدعو بالداعي شككه بعد ذلك في اركان الشريعة وذلك بان يقول له ما

معنى الحروف المقطعة في اوايل السور ولم كانت الحايض يجب عليها الصوم دون الصلاة

والغسل واجب من خروج المني دون البول والركوع واحدا والسجود اثنين وابواب

الجنة ثمانية وابواب جهنم سبعة والصبح ركعتين والمغرب ثلاثا والعشا اربعا الى

غير ذلك فيتشكك وتعلق قلبه بالعود الى مراجعته في ذلك الرابعة الرابط

وذلك انه اذا عاد اليهم وراجعهم فيما شككوه فيه قالوا له قد جرت سنة الله باخذ الميثاق

والعهود واستدلوا عليه بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم الاية فاذا اذعن لهم

استحلفوه استحلفوه بالايمان الذي يعتقدها ان يستر ما يسمعه منهم ولا يفشي لهم سرا الا ما
استفشوه فاذا حلف قالوا له ان الاشيا التي اسكلت عليك انما يعرفها الامام ومن اطلع عليها
من قتله ولا تقدر على ذلك الا بالترقي من درجة الى درجة حتى ينتهي اليه الخامسة التدليس
وهو ان يدعوا استجابة كل ريب خطر بقلب نفس المدعو اليه والى الاعتقاد فيه الى دعوتهم
حتى يميل الى ما دعوه اليه السادسة التاسيس وذلك بوضع مقدمات مقبولة في الظاهر
للمدعو على وجه يكون سابقة الى ما يدعون اليه من الباطل السابع الخلع وهو طاسمات
اسقاط وجوب الاعمال البدنية الثامنة السلخ وهو الخروج عن الاعتقاد الذي هو
قوام الدين وعند اسها المدعو الى هذه المرتبة ياخذون في الاباحة والحث على استعمال
اللذات وترك القيد بما وردت به النواميس الشرعية وتاويلات الشرايع كقولهم الوضو
عبارة عن موالاة الائمة والتيمم هو الاعراض عن الماذون عند عدم الامام الذي هو الحجة
وان الصلاة اشارة الى الناطق وهو الرسول ودليله قوله ان الصلاة تنهى عن الفحشا والمنكر
والفعل لا يكون ناهيا بل الناهي عن ذلك انما هو الرسول وان الاحلام سبق اللسان الى افشا
شي من اسرارهم الى من ليس من اهله بغير قصد منه واغتساله بخذيه للعهد عليه والزكوة
تزكية النفس بمعرفة ما دعوا اليه من دينهم والكعبة النبي والباب علي والصفا النبي
والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والاحرام تحريم النطق بشي من
اسرارهم دون اديانهم ونزع الثياب التبري عن مخالفيهم والطواف بالبيت سبعا مولاه
الائمة السبعة والصوم الامساك عن اظهار اسرارهم والقيامة قيام قايم بامورهم ومنهم
من قال هو ابتدا دون واعتقاد دور والمعاد عود كل شي الى الاصل الذي انفصل عنه وان
المراد بالجنة راحة الابدان من الشرايع والنار المشقة اللازمة من الشرايع الى غير ذلك من
ترهاتهم هذا هو الناموس الاعظم والداعي الاكبر والذي عليه مدار اعتقادهم واصل دعوتهم
ان الله تعالى ليس بموجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك جميع
الصفات فان الاثبات الحقيقي يفضي الى الاشتراك بينه وبين سائر الموجودات فيما اطلقناه
عليه وهو تشبيه والنفي المطلق يفضي الى مشاركته للمعدومات بل هو واهب هذه الصفات
ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه ابدع بالامر العقل
التام ثم بتوسطه ابدع النفس التي ليست تامة وان النفس لما اشتاقت الى العقل التام

احتاجت

احتاجت الى الحركة من النقص الى الكمال ولن تتم الحركة الا بالة الحركة فحدثت الافلاك
السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدث بتوسط ذلك الطبايع البسيطة
وبتوسط البسايط حدثت المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات واشرفها
نوع الانسان لاستعداده لفيض الامور القدسية عليه واتصال نفسه بالعالم العلوي
وانه لما كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدر الكاينات
وجب ان يكون في العالم السفلي عقل متشخص كامل يكون وسيلة الى النجاة وذلك هو
الرسول الناطق ونفس ناقصة يكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة
النفس الاولى الى العقل الاول وذلك الناطق فيما يرجع الى ايجاد الكاينات هو الاساس
وهو الامام الوصي الناطق وكما ان محرك الافلاك العقل والنفس فكذلك تحرك النفوس
والشرايع بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر ودور الى زمان القيمة
وارتفاع التكاليف واضمحلال السنن وبلوغ النفس الناطقة كمالها وهو اتصالها بالعقول
العلوية وذلك هو القيمة الكبرى وعندها تنحل تراكيب الافلاك والمركبات وتنشق
السما وتتناثر الكواكب وتبدل الارض غير الارض وتطوى السما كطي السجل للكتاب
وتتجاسر الخلق وتتميز الخير عن الشر وتتميز كل عما يناسبه هذا ما كان عليه قدماؤهم
حين ظهر الحسن بن محمد الصباح عاد ودعا الناس اول دعوته الى امام قايم في كل زمان
وانه حجة ذلك الامام في زمانه وكان خلاصة كلامه ان المغني في معرفة الله تعالى اما
ان يقول الى اعرف الباري تعالى بعقلي ونظري من غير احتياج الى تعليم معلم صادق
او ان يقول لا طريق مع العقل والنظر الى المعرفة دون تعليم معلم صادق فان كان الاول
فليس له الانكار على عقل غيره ونظره فانه متى انكر عليه فقد علم ان الانكار تعليم وهو
دليل على المنكر عليه محتاج الى المعلم وان كان الثاني فلا يخلوا ان يكفي كل معلم على الاطلاق
كيف كان او انه لا بد من معلم صادق فان كان الاول فليس الانكار على معلم خصمه
وان انكر فقد سلم انه لا بد من معلم صادق وان كان الثاني وهو انه لا بد من معلم صادق فلا بد
من معرفة العلم الاول والتطهير والتعلم منه وبان الحق مع من الفرقة وان راسهم
راس المحققين ومن عداهم مبطلون ورؤساؤهم رؤساء المبطلين ثم انه منع العوام عن الخوض
في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة حتى لا يطلع على فضايحهم ثم زادوا ونقصوا

وتعلقوا بالمعاقل وكثرت شوكتهم ورهب ملوك السوء منهم فاظهروا المخازي وباحوا
بالمكتمات ثم استقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات من
غير ضابط ديني ولا وازع شرعي معوذ بالله من الشيطان والتخبط في الاديان وعند
هذا فلابد من التنبيه على مجاريهم وزيف ما يستند رجوعهم به الطعام العوام على وجه مختصر
وان كان بطلان ذلك اظهر من ان يحتاج الى البيان فنقول اما قولهم ان النطقا سبعة
والائمة سبعة لان السماوات سبع والارضين والبحار والايام والكواكب المدبرة سبعة
فمتمثل من غير دليل ثم لمن ذلك اولى من ان يقال ان النطقا اثنا عشر وكذلك الائمة
لان البروج اثنا عشر والاشهر اثنا عشر او ان يقال بالتربيع لان العناصر اربعة والاخلاط
اربعة او بالتوحيد لان الله واحد وان قولهم ان السماوات سبع والارضين سبع ان
اريدوا مطابقة القران فلعل الباطن يخالف الظاهر وان اخذوه من قول الفلاسفة فالا
فلاك عندهم تسعة والارض واحدة كما اسلفناه من مذهبهم وعلى هذا فكان يجب ان
يكون النطقا والائمة بالسماوات ان يكونوا تسعة وان قيسوا بالارض ان يكون الناطق
واحد وكذلك الامام واما الاباحة ومخالفة ظواهر الشرايع وتاويلاتها بما يحرمونه
اما ان يكون ذلك مستندا الى العقل والنظر او الى قول الامام المعصوم كما هو مذهبهم
وان كان الاول فالعقل عندهم غير كاف في ذلك ولو كان كافيا لما احتيج الى الامام المعصوم
وان كان الثاني فالامام المعصوم المجرد لذلك لابد وان يعلم كونه معصوما ليحصل الوثوق
بقوله والا لما كان قوله اولى من قول غيره والعلم بذلك ان كان معلوما بالعقل والنظر
فالعقل غير معطل لذلك الا في حق من دلت المعجزة على صدقه وذلك هو الناطق لا الامام
كيف وان العقل عندهم غير كاف وان كان ذلك معلوما بقوله فقوله انما يكون موجبا
للعلم ان لو عرف صدقه فاذا كان صدقه متوقفا على قوله والاحتجاج بقوله على صدقه
فرع صدقه فيكون دورا وان كان معرفة صدقه بامر اخر فلابد من تصوره والدلالة عليه
قولهم ان الله تعالى ليس بموجود ولا معدوم فهو ابطال لوجود الاله تعالى وقد
ابطلناه فيما تقدم قولهم انه ليس بعالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في
سائر الصفات فقد ابطلناه ايضا في الصفات وما ذكروه من ابداع الرب تعالى العقل

وبتوسطه النفس وبتوسط النفس حركات الافلاك وبتوسط حركات الافلاك حدوث
المركبات فقد استقصينا ابطاله ايضا فيما تقدم واذا بطل القول بوجود العقل والنفس
العلويين فقد بطل القول بوجود الناطق والامام بالقياس عليه وبتقدير تسليم وجود العقل
والنفس العلويين فقد ابطلنا في السوانح القول بوجوب وجود الناطق وهو الرسول وسنا
ان ذلك من الجايزات لا من الواجبات وبتقدير وجوب وجود الناطق فلم قالوا بوجوب
وجود الامام ولم لا اكتفى بما سلمه الينا الناطق من غير حاجة الى امام ويكون ما سنه
وتشرعه وضعه من الضوابط كافيا في المعرفة بعد موته كما كان ذلك كافيا في حيوته
كيف وان الامام اما ان يكون صادقا او لا يكون صادقا فان لم يكن صادقا فلا فايدة
فيه اذ ليس قوله اولى من قول غيره وان كان صادقا فلا بد من معرفة صدقه فلا يصل
اليه لما تقدم وعلى هذا فقد بطل ما ذكره الحسن بن محمد الصباح في امر الامام ووجوب
اتباعه ولا يعرف خلافا بين المسلمين في كفر هذه الطايفة وان حكمهم حكم المرتدين وسياتي
تفصيل القول فيه واما الزيدية فلا تفرق الفرقة الاولى الجارودية اصحاب ابي
الجارود زعموا ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي بالوصف دون التسمية وان الصحابة
كفروا بتركهم الاقتدا بعلي بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثم الامامة بعده في الحسن ثم في
الحسين ثم الامامة شورى في ولدهما فمن خرج منهم عالما فاضلا داعيا الى نفسه فهو الامام
ثم اختلفوا فمنهم من قال ان الامام المنتظر محمد بن عبد الله بن الحسين وانكروا قتله ومنهم
من قال الامام المنتظر محمد بن القاسم ومنهم من ينتظر يحيى بن عمر صاحب الكوفة وسياتي
ابطال قولهم فيما بعد والفرقة الثانية السليمانية اصحاب سليمان بن جرير بن غزوان
ان الامامة شورى وان الامامة انما تنعقد بخطيرين من خيار المسلمين وانها تصح للمفضول
مع وجود الافضل واثبتوا امامة ابي بكر وعمر ولكن زعموا ان الامة اخطات في البيعة
لهما مع وجود علي خطا لا يفضي الى درجة الفسق وقضوا بتكفير عثمان وطلحة والزبير
وعايشة مع القطع بانهم من اهل الجنة بما ورد من النصوص في حقهم وبتكفير النبي صلى الله عليه
وسلم الفرقة الثالثة البترية اصحاب كثير النوى ب وقولهم كقول السليمانية غير انهم
توقفوا في حق عثمان واما الامامية المطلقة فلم يقل احد منهم بالحلول غير انهم قالوا بالتشيع
علي تعيينا وتفريضا وكفروا الصحابة بترك بيعته وتعرض لمن تبعه فيهم بسبب ذلك

وهم متفقون على سوق الامامة الى جعفر بن محمد الصادق ومختلفون في المنصوص عليه
بعد ذلك وكانوا في الاول على مذهب ائمتهم حتى اختلفت الروايات عن ائمتهم ونادى الزمان عليهم بالشعوب
وافترقوا حتى صار بعضهم معتزلة وبعضهم اصحاب مشبهة واما سلفه ومنهم من التحق ببعض
الطوائف الضالة اما قولهم بالنص على علي فسياتي ابطاله فيما بعد واما تكفيرهم لاعلام
الصحابة وسلف الامة مع شهادة القران واخبار الرسول بعدالتهم والرضى عنهم وانهم
من اهل الجنة فهو بعد اما شهادة القران لهم بقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ
يبايعونك تحت الشجرة وكانوا الفا واربعمائة وقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار
والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وقوله تعالى لقد تاب الله على النبي
والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض وذلك يدل على علو رتبتهم وعظم شانهم وكرامتهم على الله
تعالى ورسوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم عشرة في الجنة ابو بكر وعمر وعثمان وعلي
وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة بن الجراح الى غير ذلك من
الاخبار الواردة في حقهم جملة واما ذاتهم انه لو كان ابو بكر وعمر كافرين لكان علي تزوجه
ابنته ام كلثوم الكبرى من عمر كافرا او فاسقا حيث عرض ابنته للزنا لان نكاح الكافر
للمسلمة باطل بالاجماع والوطء الواقع فيه يكون زنا وعلي لم يكن كافرا ولا فاسقا واما
الخوارج فقد انعموا في الاصل الى المحكمة الاولى والبيهسية والازارقة والصفرية
والاباضية والعجاردة اما المحكمة الاولى فهم الذين خرجوا على علي عليه
السلام عند التحكيم وكانوا اثني عشر الفا رجل اهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه
وسلم يحقر احدكم في جنب صلاته وصوم احدكم في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم
وهم مجمعون على جور الائمة في غير قريش وان كل من نصبوه برايهم وعاشر الناس بالعدل
واجتنب الجور كان اماما وان غير السيرة وعدل عن الحق وجب عزله او قتله وجوزوا ان
لا يكون في العالم امام اصلا واجمعوا ايضا على تخطئة علي في التحكيم وتكفيره وتكفير عثمان
واكثر الصحابة وتكفير مرتكب الكبيرة اما قولهم انه يجوز ان يكون الامام من غير قريش فهو خلاف
الاجماع من السلف وخلاف قوله عليه السلام قدموا قريشا ولا تقدموها وقولهم بجواز خلو
العصر عن الامام فهو ايضا على خلاف اجماع السلف واما تكفير مرتكب الكبيرة فقد ابطلناه فيما

صلاته

تقدم واما المشبهة اصحاب ابي هاشم الجبائي من جابر فانهم قالوا ان الايمان هو
الاقرار والعلم بالله وبما جاء به رسوله حتى ان واقع ما لا يعلم كونه حراما او حلالا
طيبا هو مؤمن اذا كان من حقه ان يعلم الحق ومنهم من خالف في ذلك وقال لا مكفر حتى
يرفع امره الى الامام او قاسه فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور ومنهم من قال
انه لا حرام سوى ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
الاية وما سواه فكله حلال ومنهم من قال ان الامام اذا كفر كفرت الرعية شاء
وغابها وقالوا ان اطفال المؤمنين مؤمنون واطفال الكفار كفار ووافقوا
القدرية في القدر ومنهم من قال ان السكران اذا كان من شراب حلال فلا يواخذ
صاحبه بما قال وفعل بخلاف الحرام ومنهم من قال السكران اذا انضم اليه فعل كبيرة فهو
كفر اما قولهم ان الايمان هو الاقرار والعلم فقد ابطلناه فيما تقدم وقولهم انه
لا حرام الا ما حرم في الاية المذكورة وان الامام اذا كفر كفرت فهو ايضا خلاف
الاجماع من السلف والقران لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وقولهم
ان السكران اذا كان من شراب حلال فلا يواخذ صاحبه بما فعل وان السكران
اذا انضم اليه فعل الكبيرة كان كفرا فهو خلاف اجماع السلف ايضا والدليل
على ما سبق واما الازارقة اصحاب نافع بن الازرق فانهم كفروا عليا بالتحكيم
وقالوا ان عليا هو الذي انزل في شانه ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة
الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وصوبوا عبد الرحمن بن ملجم
بقتله لعلي وقالوا هو الذي انزل الله في شانه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء
مرضات الله وفيه قال معنى الخوارج وزاهدها وشاعرها عمران بن حطان

يا ضربة من تقي ما اراد بها الا التبلغ من ذي العرش رضوانا
اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا

وزادوا على ذلك تكفير عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر
المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين
في الدين ولم يعدوا التقية في قول ولا عمل واباحوا قتل اطفال المخالفين ونسائهم
واسقطوا الرجم عن الزاني المحصن وحد قذف المحصنين من الرجال دون النساء

اذ هو غير مذكور في القرآن وحكموا بان اطفال المشركين في النار مع آبائهم وجوزوا
بعثة نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة وقضوا بان من ارتكب كبيرة فقد كفر وخرج
عن الملة وهو مخلد في النار واما خطئتهم الصحابة فخطأ لما سبق ثم قال لهم ان كانت
الاية نازلة في حق علي عليه السلام فيلزم ان يكون منافقا في زمن رسول الله صلى الله عليه
وسلم واتباع المنافق كفر عندكم ويلزم من ذلك ان تكونوا كفارا باتباعه في وقعة الجمل
وصفين قبل التحكيم وهو مناقض لقولكم انما كفرنا بالتحكيم واما ما ذكروا من باقي
الاحكام فقد خرقوا فيها اجماع المسلمين واستحلوا ما لا يحل واما الحداد العادمة
اصحاب بحيرة بن عامر الجعفي وانما سموا العادمة لانهم عدموا الجهالات في
احكام الفروع وهؤلاء وافقوا الازارقة في تكفير من كفروه الا ازارقة من الصحابة
وخالفوهم في باقي الاحكام وقضوا بانه لا حاجة للناس الى امام وانما عليهم ان
يتناصفوا فيما بينهم وان راوا اقامته فهو جائز وهم في جميع ما قضوا به مخطئون
اما التكفير فلما سبق واما الاستغناء عن الامام فلمخالفة الاجماع واما الصفرية
اصحاب زياد بن الاصفر ومذهبهم كمذهب الازارقة في تكفير الصحابة وخالفوهم
في تكفير القعدة عن القتال اذ كانوا موافقين في الدين والاعتقاد وخالفوهم في
الرجم وفي تكفير اطفال الكفار وتخلدهم وجوزوا التقية في القول دون العمل
وحكموا بان ما كان من المعاصي عليه حد فليس لصاحبه اسم غير الاسم اللازم منه الحد ولا
يكون كافرا وانما يقال له سارق وزان وقاذف وعلى نحو ما كان من المعاصي لا حد فيه
لعظم قدره كترك الصلاة والصوم فهو كفر ومنهم من جوز تزويج المسلمات من كفار قومهم
في دار التقية دون دار العلانية وهؤلاء ايضا حكمهم في تكفير الصحابة حكم الازارقة
واما التكفير بترك الصلاة والزكاة من غير استحلال له فقد ابطلناه فيما تقدم واستحلال
تزويج المسلمات ايضا من الكفار خرق للاجماع اما الاباضية اصحاب عبد الله بن اباض
حكموا بان مخالفيهم كفار غير مشركين ومناكحتهم جائزة وغنيمة اموالهم من السلاح والكراع
عند الحرب حلال دون ما سواه وان دار مخالفيهم دار اسلام وتوحيد دون معسكر السلطان
منهم وان شهادة مخالفيهم مقبولة على اوليائهم وان مرتكب الكبائر موحد غير مومن وان
الاستطاعة قبل الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله وان العالم كله بقي اذا فني

اهل التكليف وان مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد
الكفار وتخليدهم واختلفوا في النفاق هل هو شرك ام لا وانه يجوز ان يبعث الله
رسولا بلا دليل وتكليف العباد بما يوحى اليه مع انفاقهم على تكفير علي واكثر الصحابة
وهم مخالفون للاجماع في اكثر ما قالوه وقد افترقوا اربع فرق الفرقة الاولى الحفصية
اصحاب ابي حفص بن ابي المقدام وقد زادوا على الاباضية بان قالوا ان بين الشرك والا
حصلة واحدة وهي معرفة الله تعالى فمن عرفه ثم كفر بما سواه من رسول او حجة او نار او
ارتكب من الكبائر فهو كافر لا مشرك ويلزمهم على ذلك رجا المغفرة لليهود والنصارى
لانهم غير مشركين عندهم لمعرفتهم بالله تعالى على ما قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهو خلاف اجماع المسلمين الفرقة الثانية من الاباضية
اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة قالوا على الاباضية بان الله تعالى سيبعث رسولا
من العجم وينزل عليهم كتابا قد كتب في السماء وينزل عليهم جملة واحدة ويترك شريعة
محمد ويكون ملته الصابئة المذكورة في القرآن وحكموا بان اصحاب الحدود مشركون وان
كل معصية كبيرة كانت او صغيرة شرك الفرقة الثالثة منهم الحارثية اصحاب
ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القول بالقدر كما قالت المعتزلة في الاستطا
قبل الفعل وهو باطل بما سبق الفرقة الرابعة منهم القاسمون بطاعة لا يراد بها الله
زعموا ان العبد قد يكون مطيعا لله تعالى اذا فعل ما امر به وان لم يقصد الله تعالى بذلك
الفعل وقولهم ممتنع لقوله عليه السلام لا عمل الا بنية وقوله عليه السلام الاعمال
بالنيات واما العجاردة اصحاب عبد الرحيم بن عجرد وافقوا الصفرية في مذهبهم
وزادوا عليهم بانه يجب البراءة عن الطفل حتى يدعي الاسلام ويجب دعاؤه اذا بلغ وقضوا
بان اطفال المشركين في النار وقد تفرقوا عشر فرق الفرقة الاولى منهم الميمونية
اصحاب ميمون بن عمران قالوا بالقدر كما قالت المعتزلة وتقدم الاستطاعة على الفعل
وان الله يريد الخير دون الشر وانه لا مشيئة له في معاصي العباد وان اطفال الكفار في
الجنة ونقل عنهم انهم يجيزون نكاح بنات السن وبنات البنات وبنات الاولاد والاخوة
والاخوات وانكروا سورة يوسف من القرآن واما قولهم بالقدر وتقدم الاستطاعة
على الفعل وان الله يريد الخير دون الشر فقد ابطلناه فيما تقدم وانكار سورة يوسف من

بان

عنه تعالى

من القرآن فخلاف الاجماع وما ورد به التواتر الفرقة الثانية الحمزية اصحاب حمزة بن
ادرك وافقوا الميمونية في مذهبهم الا في اطفال الكفار فانهم قالوا بانهم في النار الفرقة
الثالثة منهم الشعيبية اصحاب شعيب بن محمد واليون سدع الميمونية الا في القدرية
الفرقة الرابعة الحازمية اصحاب حازم بن عاصم والخلفية اصحاب خلف الخارجي
والاطرافية الذين عدوا اهل الاطراف في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة اذا اقروا بما يعرف
لزومه من جهة العقل قايلون بنفي القدر وباصول اهل السنة وقد نقل عنهم التوقف في
امر علي عليه السلام الفرقة الخامسة المعلومية قايلون بمذهب الحازمية غير انهم قالوا
من لم يعلم الله بجميع اسمايه فهو جاهل به فاذا علمه بجميع اسمايه فهو مومن وان افعال
مخلوقة لهم الفرقة السادسة السنة المجهولية ومذهبهم ايضا كمذهب الحازمية غير انهم
قالوا من علم الله ببعض اسمايه دون البعض فهو عارف به مومن وان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى وكل واحدة منها تكفر الاخرى الفرقة السابعة الصلتية اصحاب عثمان
بن ابي الصلت وقيل الصلت بن الصامت بن الصلت امتازوا عن المجاردة بان الرجل اذا
اسلم واستجار بنا قبلناه وبرئنا من اطفاله اذ لا اسلام لهم حتى يدركوا فيدعوا الى الاسلام
فيصلوا ونقل عن بعضهم انه ليس لاطفال المشركين والمسلمين ولاية ولا عداوة حتى يبلغوا
فيدعوا الى الاسلام فيقروا او ينكروا الفرقة الثامنة من المجاردة البعالية اصحاب
تعلبة بن عامر قايلون بولاية الاطفال صغارا وكفارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ
وقد نقل عنهم ايضا انهم قالوا ليس للاطفال حكم من ولاية وعداوة حتى يدركوا ويبرون
ايضا اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا ودفعها اليهم اذا افتقروا وقد افترقت
البعالية اربع فرق الفرقة الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس توقفوا
في جميع من في دار التقية من اهل القبلة الا من عرف ايمانه او كفره وحرموا الاغتيال بالقتل
والسرقة وانه لا سدا احدا بالقتال حتى يدعى الى الدين فان امتنع قوتل ونقل عنهم انهم
جوزوا تزويج المسلمات من مشركي قومهم وهم على اصول الثعالبة فيما عدا ذلك من المسايل
الفرقة الثانية العبدية اصحاب معبد بن عبد الرحمن خالفوا الاخنسية في تزويج
المسلمات من المشركين والثعالبة في اخذ الزكاة من عبيدهم ودفعها اليهم الفرقة
الثالثة الشيبانية اصحاب شيبان بن سلمة قايلون بالجبر ونفي القدرة الحادثة

كذا

وهو باطل بما سبق الفرقة الرابعة المكرمية اصحاب مكرم العجلي قايلون بان تارك
الصلاة كافر لا من اجل ترك الصلاة بل لجهله بالله تعالى وطردوا ذلك في فعل كل
واجب وزعموا ان الله تعالى انما تولى عباده وتعاهدهم على ما هم صابرون اليه من مواقاة الموت
لا على اعمالهم الواهية اذ هي غير موثوق بدوامها فاذا وصل الى اخر عمره ونهاية اجله
فان كان في تلك الحالة مومنا والبناه وان كان كافرا عاديناه وهو لا يخالفون الاجماع
بتكفير مرتكب الكبيرة والدليل على ما سبق وان ذهب حاصل فرق الخوارج عشرون فرقة
واما المرجية فانهم يرون تاخير العمل على غير النية والعقد ويقولون لا يضر مع الايمان
معصية كما لا ينفع مع الكفران طاعة وبالنظر الى هذين القولين سموا مرجية لان
الارجاء في اللغة قد يطلق ويراد به التاخير ومنه قوله تعالى ارجه واخاه اي
امهله واخره وهو مطابق للقول الاول وقد يطلق ويراد به اعطاء الرجا وهو
مطابق للقول الثاني والمرجية الحالصة خمس فرق الفرقة الاولى اليونسية
اصحاب يونس بن النميري زعموا ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى والخضوع له والمحبة
بالقلب فمن اجتمعت في حقه هذه الخصال فهو مومن ولا يضره مع ذلك ترك الطاعات
ولا يعذب عليها والمومن انما يدخل الجنة بايمانه لا بعمله وعمله وزعموا ان ابليس كان
عارفا بالله وحده غير انه كفر باستكباره وترك الخضوع لله لقوله تعالى ابى واستكبر
وكان من الكافرين وقد سبق ابطال معتقدهم فيما تقدم الفرقة الثانية العبيدية
اصحاب عبيد المكتب قايلون بان ما دون الشرك مغفور لا محالة وان العبد اذا مات
على ايمانه لا يضره ما اقترف من المعاصي وان علم الله لم يزل سي عمره وان الله على صورة
الانسان والرد عليهم في هذه الاقوال قد تقدم الفرقة الثالثة الغسانية
اصحاب غسان بن الكوفي زعموا ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى ورسوله والاقرار
بهما وبما جاء من عندهما في الجملة دون التفصيل وان الايمان يزيد ولا ينقص وقالوا ان
قايلا لو قال اعلم ان الله تعالى فرض الحج الى الكعبة غير اني لا ادري ان الكعبة ولعلها
باليمن لا بمكة كان مومنا ولو قال اعلم ان الله بعث محمدا ولا ادري انه الشخص المشار
اليه بالمدينة او غيره لكان مومنا وكان يحكى عن غسان هذه المقالة عن ابي حنيفة وما
ذكروه في تفسير الايمان فقد ابطلناه فيما تقدم واما الشك في عين الكعبة والرسول

فامر لا يستجيزه العاقل لنفسه وهو خلاف اجماع الامة واما حكاية ذلك عن ابي حنيفة
فلعل الناقل كاذب فيه لقصد الاستيناس فما قال بموافقته رجل كبير مشهور ومع هذا
فان اصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة السنة ويشبه ان يكون
ذلك لانه كان يخالف القدرية وهم المعتزلة والمعتزلة له فقد كانوا في الصدر الاول
يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجيا اولانه لما كان يقول هو التصديق بالقلب وانه لا
يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء تاخير العمل عن الايمان وتركه وليس كذلك معا
عرف من مبالغته في العمل والاجتهاد فيه الفرقة الرابعة البوناسية اصحاب بونان
المرجي زعموا ان الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسله وكل ما لا يجوز في العقل
ان لا يفعله وما جاز في العقل تركه فليس من الايمان واخرجوا العمل كله عن الايمان
ووافقهم على ذلك ابو مروان بن غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل
الرقاشي ومحمد بن شبيب وصالح فيه الا ان ابن غيلان جمع بين الارجاء والقول بالقدر
والخروج حيث قال بان الامام يجوز ان لا يكون قرشيا وقد اتفق من عددناهم من الجماعة
على ان الله تعالى لو عفى عن عاص في الغيبة عفى عن كل مومن يرتكب مثل حاله ولو اخرج
من النار واحدا اخرج كل من هو في مثل حاله ولم يجوزوا القول بان المومنين يخرجون من
النار ولا بد وما ذكروه في تفسير الايمان وترك العمل وقول ابن غيلان بالقدر والامامة
في غير قريش فقد ابطلناه فيما تقدم وما ذكره الجماعة فمشعر بوجوب الفعل على الله تعالى
وهو باطل ايضا بما تقدم الفرقة الخامسة التومنية اصحاب ابي معاذ التومني
زعموا ان الايمان ما كان عاصما من الكفر وهو اسم لخصال لو تركها التارك او بعضها
كفر ولا يقال لبعضها انه ايمان وتلك الخصال هي المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص
والاقرار بما جاء به الرسول وكل معصية اجمع المسلمون على انها كفر فلا يقال لفاعلها
انه فاسق بل فسق وعصى وان من ترك الصلاة والصيام مستحلا كفر لتكذيبه بما جاء به
الرسول ومن ترك ذلك على نية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا من اجل القتل
واللطمة بل من اجل الاستخفاف به والدلالة على تكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندي
وبشر المريسي وزعما ان السجود للصنم ليس بكفر غير انه علامة على الكفر وما ذكروه في
تفسير الايمان فقد ابطلناه وقولهم ان كل معصية لا تكون كفرا لا يقال لفاعلها انه فاسق

بل فسق وعصى فهو ساقط فانه لا معنى لقولنا فسق غير انه قام به فعل الفسق ولا معنى للفاسق
الا ذلك فهذه كل فرق المرجئة الخالصة ومن المرجئة من جمع بين الارجاء والقدر كالصالحي
ومحمد بن شبيب وابي شمر وغيلان غير ان الصالحي زعم ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى
على الاطلاق وان للعالم صانعا فقط والكفر هو الجهل به على الاطلاق وبنى على ذلك
ان القول بان الله ثالث ثلاثة ليس بكفر ولكنه لا يظهر الا من كافر وان الايمان يصح ممن
جحد الرسول عقلا ولا يصح شرعا لقول الرسول من لا دين له فهو كافر وزعم ايضا انه لا
عبادة لله سوى الايمان به واما ابو شمر المرجئ فانه زعم ان الايمان هو المعرفة بالله والمحبة
والخضوع له بالقلب والاقرار به انه واحد ليس كمثله شيء وذلك ما لم تقم حجة الانبياء
فاذا قامت حجة الانبياء فالاقرار بهم وتصديقهم من الايمان واما الاقرار والمعرفة
بما جاءوا به فليس من الايمان الاصلي وليس كل خصلة من خصال الايمان ايمانا ولا بعض ايمان
زائدا عيلان قال ان الايمان هو المعرفة الثابتة الكسبية بالله تعالى والمحبة والخضوع له
والاقرار بما جاء به الرسول والمعرفة الاولى الفطرية وهو علمه بان للعالم صانعا فليس من
الايمان وانما النجارية اصحاب ابي الحسين بن محمد النجار موافقون للصفاسية من السنة
في القول بان الله تعالى خالق افعال العباد وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد مكتسب
وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية عن ذات الله تعالى وسمى الرؤية والقول
بحدوث كلام الله وموافقهم على ذلك صالح بن عمرو وحفص الفرد ثم افترقوا ثلاث فرق الفرقة
الاولى البرغوثية زعموا ان كلام الله تعالى حادث وانه اذا قرئ فهو عرض واذا كتب
فهو جسم وهو كفر بارد لا يستجيزه من له ادنى مسكة من العقل ثم الزم عليه ذلك ان كلام الله
تعالى اذا كتب بنجاسة صارت تلك الحروف المقطعة من تلك النجاسة كلام الله تعالى
بعد ان لم يكن كلاما وهو محال الفرقة الثانية الزعفرانية زعموا ان كلام الله تعالى
غيره وان كل ما هو غيره فهو مخلوق ومع ذلك فالعوام قالوا ان القرآن مخلوق فهو كافر
ولذلك فانهم يقولون يا رب القرآن اهلك من قال ان القرآن مخلوق فان ارادوا بنفي كونه
مخلوقا بمعنى الاختلاق والكذب والافتراء فهو تناقض محال الفرقة الثالثة المستدركة
استدركوا على الزعفرانية وقالوا ان كلام الله مخلوق مطلقا غير ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال كلام الله غير مخلوق واجمعت الامة على ذلك فوافقناهم وحملنا قولهم غير مخلوق

اي على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف
بعينها وهذه حكاية عنها وزعموا ان اقوال مخالفيهم كلها كفر وضلالة حتى انه لو قال لا اله
الا الله محمد رسول الله فقوله ضلال وكذب والقايل بهذه المقالة في غاية السخافة
من العقل فانه اذا قال مخالفهم لا اله الا الله محمد رسول الله ان كان اخباره على خلاف
ما المخبر عليه فيلزم ان يكون ثم اله غير الله وان لا يكون محمد رسولا وهو محال وان كان اخباره
على وفق ما المخبر عنه فيمتنع ان يكون خبره كذبا وضلالة بل صدقا وايمانا ثم يلزمهم ان مخالفهم
اذا قال لزعيمهم انك مومن انه ان كان صادقا فقد نقض مذهبهم وان كان كاذبا والصادق
عليه انه ليس بمومن فهم غير مومنين واما الجبرية فالجبر عبارة عن نفي الفعل عن العبد
حقيقة واضافته الى الرب تعالى غير ان الجبرية تنقسم الى جبرية خالصة وهي التي لا تثبت
للعبد فعلا ولا كسبا كالجهمية والى جبرية متوسطة وهي التي لا تثبت للعبد فعلا لكن
تثبت له كسبا كالاشعرية والنجارية والضرارية والحفصية والمقصود هنا انما هو بيان
مذهب الجبرية الخالصة وهم اصحاب جهم بن صفوان واما المتوسطة فقد عرفت مذهبهم
فيما تقدم وقد زعمت الجهمية الخالصة ان الانسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل
بل هو مجبور بما يخلقه الله تعالى له من الافعال على حسب ما يخلقه في سائر الجمادات وان نسبة
الفعل اليه انما هو بطريق المجاز كما يقال جرى الماء وطلعت الشمس وتغيمت السماء وامطرت
واهتزت الارض وانبتت واثمرت الشجرة الى غير ذلك من فعل المنسوب اليه ولا من
كسبه وهذا قد ابطلناه فيما تقدم في القدر الحادثة وزعموا ايضا ان الله تعالى لا
يعلم الشيء قبل وقوعه وان علومه حادثة لا بعلم وقد ابطلناه ايضا ومن مذهبهم امتناع
اتصاف الرب تعالى بما يصح ان يوصف به غيره لان ذلك مما يوجب التشبيه وذلك كونه
شيئا وحيا وعالما ويمنعون من اتصافه بما لا يشارك فيه غيره ككونه خالقا وفاعلا
ويلزمهم من ذلك ابطال اكثر ما ورد به القران والسنة من الاسماء الحسنى كالرحيم والعالم
والشاكر والمشكور والوتر والحي والسميع والبصير واللطيف والخبير والحليم ونحو
ذلك وهو خلاف المنصوص والاجماع ومن مذهبهم ان الجنة والنار يفنيان بعد دخول
اهلها اليها ويبقى ما فيها حتى لا يبقى غير الله تعالى وفيه تكذيب قوله تعالى اكلها دايم
وظلها وقوله تعالى عطاء غير مجذوذ اي غير مقطوع وقوله تعالى في اهل النار خالدين

خالدين فيها ومن مذهبهم ايضا موافقة المعتزلة في نفي الرؤية واثبات خلق الكلام وانكار
المعارف بالعقل قبل ورود الشرع وهو باطل بما سبق واما المشبهة فقد اتفقوا على
تشبيه الاله تعالى بالمخلوقات وتمثيله بالحادثات ولذلك جعلناهم فرقة واحدة وان
كانت طرقهم في التشبيه متفاوتة واقوالهم فيه مختلفة فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبا
والمغيرية والخطابية والخطابية والذمية والهشامية والزرارية والرزامية والنصيرية
والاسحاقية على ما حققناه من مذاهبهم القايلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول
في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهيصم وغيرهم
وقد نقل عنهم انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين وانهم
يرونه في الدنيا ويزورونه ويزورهم حتى نقل عن بعضهم انه قال اعفوني من الفرج واللحية
ثم اسئلوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم من لحم ودم وله جوارح واعضاء من يد ورجل
وراس وعينين ولسان واذنين وانه اجوف الا على مصمت الاسفل وانهم احبروا
كل ما ورد من اخبار الصفات على ما تقدم في ابطال التشبيه على ظاهرها ومنهم
مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله بن محمد بن كرام وفرقهم متعددة واقوالهم في
التشبيه مختلفة غير انها لم تكن منسوبة الى ائمة معتبرين اثرنا الاعراض عن الاقوال
الشاذة لهم واقتصرنا على اقوال زعيمهم والمشهور منهم وقد اتفقوا على ان الله تعالى
مستقر على العرش مماس له من الصفحة العليا وانه جهة فوق بذاته وانه مما يجوز عليه
الحركة والانتقال والنزول ومنهم من قال انه على بعض العرش ومنهم من قال انه محاذ
للعرش لكن منهم من قال بينهما بعد متناه ومنهم من قال بعد غير متناه ومنهم من اطلق لفظ
الجسم عليه تعالى ثم منهم من اثبت كونه متناهيا من جميع جهاته ومنهم من اثبت له النهاية
من جهة تحت دون غيرها ومنهم من نفى عنه النهاية مطلقا واتفقوا على جواز حلول الحوادث
بذاته وانها زايدة على الحوادث الخارجة عن ذاته وزعموا انه انما يقدر على الحوادث الحادثة
في ذاته دون غيرها واوجبوا على الله تعالى ان يكون اول شيء خلقه جسما يصح منه الاستدلال
وزعموا ان الرسالة والنبوة صفتان قايمتان بذات الرسول سوى الوحي اليه وسوى
امر الله تعالى له بالتبليغ عنه وسوى اظهار المعجزة على يديه وسوى عصمته عن المعاصي وان
من كان فيه تلك الصفة فانه يجب على الله تعالى ارساله وفرقوا بين الرسول والنبي من جهة

ان الرسول رسول للمعنى الذي قام به والمرسل مرسل لان الله تعالى ارسله واجاز وان
يكون الرسول غير مرسل ولم يجيزوا مرسلا غير رسول وان الرسول لا يجوز عزله عن كونه
رسولا بخلاف المرسل وزعموا انه لا يجوز في الحكمة الاقتصار على رسول واحد وجوزوا
وجود امامين في عصر واحد وان امامة علي على وفق السنة وامامة معاوية على خلاف السنة
ومع ذلك وجوب طاعة رعيته له وزعموا ايضا ان الايمان هو الاقرار الذي وجد في الذر
حين قال لهم الست بربكم قالوا بلى فقولهم بلى في الذر هو الايمان وان ذلك الايمان باق في جميع
الخلائق على السوية غير المرتدين وان ايمان المنافقين مع كفرهم كايمان الانبياء لا تتفاوت
الجميع في ذلك القول وان الاتيان بالشهادتين ليس بايمان الا اذا صلت بعد الردة
وان مكرر الايمان ليس بايمان هذا حكاية مذاهب المشبهة واما نحن فقد ابطلنا فيما تقدم
كلما قالوه من التجسيم والتصوير والحركة والانتقال والتحديد والنهاية والحلول والجهة
والاستقرار على العرش وحلول الحوادث في ذاته تعالى وايجاب الفعل على الله والحجر عليه
كل قول في موضعه وبينا ايضا ان الرسول لم يكن رسولا لمعنى في ذاته ولا لصفة من صفاته
وانه لا معنى لكونه رسولا غير قول الله تعالى له ارسلتك وانت رسولي فبلغ عني وعلى هذا
فقد بطل قولهم انه يكون رسولا وهو غير مرسل وان الرسول لا يجوز عزله بخلاف المرسل
واما قولهم بجواز نصب امامين في قطرين في عصر واحد فليس ذلك بدعا وهو مختلف
فيه عند اصحابنا كما ياتي وانما العجب من قولهم بوجوب طاعة معاوية مع الاعتراف بان امامته
على خلاف السنة كيف وان الامة من السلف مجمعة على ان معاوية لم يكن اماما في زمن امامة
علي وما ذكروه في فصل الايمان من ان الايمان هو الاقرار الموجود في الذر وان ذلك الايمان
ليس بايمان فوجب ان لا يكون احد غير المهدي مامورا بالايمان وان يكون المنافق الكافر
مومنا وهو خلاف اجماع الامة من السلف فهذه هي الفرق الضالة الهالكة المستوجبون للنار
بقول النبي صلى الله عليه وسلم وهي اثنان وسبعون فرقة عشرون قدرية واثنان وعشرون
شيعة وعشرون خوارج وخمس مرجية وثلاث نجارية وفرقة جبرية وفرقة مشبهة واما
ما وراء ذلك من الفرق الهالكة وارباب الاقوال المضلة فانها وان كانت مكفرة خارجة عن الحصر
غير ان منها ما هو متفرع على ما سبق من اقوال الفرق الهالكة ومنها ما هو من اقوال العوام الطغام
وجهالة الناس ومن لا يعبا به لعدم اصالته في العلم وحساسه بين اهل النظر فلذلك لم

يعد من ارباب المقالات ولم يعتد بوفاقهم وخلافهم واما الفرقة الناجية وهي
الثالثة وسبعون فهي ما كانت على ما كان النبي صلى الله عليه وسلم وسلف الصحابة على ما سبق
من قوله عليه السلام حين قيل له من الفرقة الناجية قال هم الذين على ما انا عليه واصحابي
وهذه الفرقة هي الاشاعرة والسلفية من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك انهم
لم يخلطوا اصولهم بشيء من بدع القدرية والشيعة والخوارج والمرجية والنجارية
والجبرية والمشبهة مما سبق تحقيقه من بدعهم واقوالهم بل هم مجمعون على حدوث العالم
ووجود الباري ولا انه لا خالق ولا مبدع سوى الله تعالى وانه قديم لم يزل ولا يزال
وانه متصف بصفات ثابتة من العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك مما سبق تحقيقه
وانه لا شبيه له ولا نظير وانه لا يحل في شيء ولا هو محل للحوادث وانه ليس في جهة
ولا حيز ولا تجوز عليه الحركة والانتقال وانه يستحيل عليه الجهل والكذب وسائر
صفات النقص وانه لا شريك له ولا ضد ولا ند وانه مرئي للمؤمنين في الاخرة وانه
لا يكون الا ما يريد وما اراده فهو كائن وانه غني عن خلقه غير محتاج الى شيء وانه لا يجب عليه
شيء بل ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله وانه برئ عن المقاصد والاغراض في
فعله ولا يوصف فيما يفعله بجور ولا ظلم وانه واحد غير متبعض ولا له حد ولا نهاية
وانه غير محجور عليه في فعله بل يفعل ما شاء كان وما لم يشا لم يكن وله الزيادة والنقصان في
مخلوقاته ومبدعاته واجمعوا على المعاد والمجازاة والمحاسبة وخلق الجنة والنار وخلود
نعيم اهل الجنة وخلود عذاب الكفار وجواز العفو عن المذنبين وشفاعة الشافعين
وعلى جواز بعثة الرسل والاعتراف بكل من بعث وايد بالمعجزات من الرسل والانبياء
من ادم الى محمد صلى الله عليه وسلم وان اهل بيعة الرضوان واهل بدر من اهل الجنة واما
في الامامة فعلى ما ياتي بيانه فان قيل فاذا كان حكم اهل البدع والاهواء من الفرق الضالة
انها هالكة من اهل النار في الاخرة فما حكمهم في الدنيا قلنا اختلف المسلمون في ذلك فنقل
عن الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من اصحابه وعن جماعة من ائمة الفقهاء كالشافعي وابي
حنيفة ان مخالفي الحق من اهل القبلة مسلمون حتى نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه قال لا ارد
شهادة احد من اهل الاهواء غير الخطابية فانهم يعتقدون جواز الشهادة لاوليائهم على اعدائهم
زورا ومن اصحابنا من قال بتكفيرهم اما القدرية فمن وجوه سبعة الاول لقوله عليه الصلاة

القدرية مجوس هذه الامة وقد اختلف اصحابنا في حكم تجيسهم فمنهم من قال انهم مجوس
بمعنى انهم لو بدلوا اما لا يحقنون به دماءهم قبل منهم غير انه لا يؤكل ذبايحهم ولا تنكح نساؤهم ولو
قتل واحد منهم بغير حق وكان قاتله من اهل السنة فعليه مثل دية المجوسي وهو اختيار
الاستاذ ابي اسحق ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين فلا تقبل منهم الجزية ولا تاكل ذبايحهم
ولا تنكح نساؤهم ولا دية على قاتل واحد منهم وان لحق واحد منهم بدار الحرب وسبي لا يسترق
الثاني انكارهم الصفات وجهلهم بالله تعالى الثالث مخالفتهم لاجماع الامة على ان
فعل الله خير من فعل غيره حيث قالوا بان الايمان من فعل العبد مع كونه خيرا من كل حادث
الرابع قولهم بخلق القران ومخالفتهم لقوله عليه السلام من قال القران مخلوق فهو كافر
الخامس انكارهم كون الرب مريدا لجميع الكائنات ومخالفة الاجماع في قولهم ما شاء الله
كان وما لم يشا لم يكن السادس انكارهم الرؤية وقد قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون
السابع اثباتهم كون المعدوم شيئا وذاتا ثابتة في العدم مع انكار قدماء الاحوال
وذلك يوجب كون الذوات ووجودها واحدا ويلزم منه قدم الجواهر والاعراض
وهو وجه اخر ان يكون حاصلة بفعل الله تعالى واما الشيعة والخوارج فلتكفيرهم
اعلام الصحابة ومن شهد له القران وقول الرسول المعصوم بالجنة والايمان فانه
من اهل الجنة على ما سبق وكون ذلك تكذيبا لله وللرسول وتكذيب الله والرسول يكون
كافرا ولان الامة مجمعة على ان من كفر احدا من الصحابة كافر ولان النبي صلى الله عليه وسلم
قال من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما وتكفير من كفر الصحابة اولى واما المشبهة
فمن وجوه ثلاثة الاول لاعتقادهم ان الله جسم وجهلهم به الثاني كونهم عابدين للجسم وهو
غير الله فكان كفرا كعابد الصنم الثالث انه قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو
المسيح ابن مريم وانما كفرهم لقولهم بان غير الله هو الله ومن قال بان الجسم اله فقد قال
بان غير الله هو الله اذ الجسم غير الله واما الاستاذ ابو اسحق فقد قال من كفر في هذه
الاقلاء والمختار انما هو التفصيل وهو ان ما كان من البدع المضلة والاحوال المهلكة
يرجع الى اعتقاد وجود اله غير الله وحلول الله في بعض اشخاص الناس كما هو المنقول
عن بعض غلاة الشيعة كالخطابية والسبائية والخناجية والحشوية والذمية والزرامية
والنصيرية والاشكافية او الى انكار رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وردة كالمنقول

عن العرابية والذمية او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية وانكار
ما جاء به الرسول كقول الخناجية والمنصورية والخطابية والاسماعيلية فذلك مما
لا يعرف خلافا بين المسلمين في التكفير به واما ما عدا ذلك مما اشرنا اليه من الفرق
المختلفة فلا يمتنع ان يكون معتقدها وقائلها مبتدعا غير كافر وذلك لانه لو توقف
الايمان على امر غير التصديق بالله تعالى ورسوله وما جاء به من معرفة المسائل
المختلف فيها في اصول الديانات مما عددناه لكان من الواجب على النبي صلى الله عليه
وسلم ان يطالب الناس بمعرفته والبحث عن كيفية اعتقاده كما وجب عليه المطالبة
بالشهادتين والبحث عن اعتقادهما وكيفيتهما وحيث لم يجر من ذلك شيء في زمانه
مع العلم بان احاد العربان ومن لم يكن له قدم راسخ في النظر والاستدلال لم
يكن عارفا باحاد تلك المسائل ولا عالما بها علم ان ذلك مما لا يتوقف عليه اصل الدين
وعليه جرى الصحابة والتابعون الى وقتنا هذا ومما لا يكون شرطا في الايمان ولا
يكون الايمان متوقفا عليه فالجهل به لا يكون كفرا واما قوله عليه الصلاة والسلام
القدرية مجوس هذه الامة فخبر واحد وخبر الاحاد لا يثبت بها التكفير والقول
بانهم انكروا الصفات لا نسلم ان من انكر الصفات كافر اذ هو دعوى محل النزاع قولهم
لانهم جاهلون بالله تعالى قلنا مطلقا او من وجه الاول ممنوع فان احدا من اهل القبلة
لم يكن جاهلا بالله تعالى مطلقا والثاني مسلم ولكن لا نسلم ان ذلك يكون موجبا للتكفير
فلا يعني ان اصحابنا ايضا قد اختلفوا في صفات زائدة على ما اثبتناه من الصفات
فيلزم ان من انكر الصفات الزائدة ان يكون كافرا ايضا والقول بانهم خالفوا اجماع
الامة في ان فعل الله خير من فعل العبد لا نسلم ان مخالف الاجماع مطلقا كافر
ولهذا فانه لو اعتقد المعتقد ان الماء السخن مع حرارته لا يكون كافرا بالاجماع وان كانت
الامة مجمعة على كونه دويا والقول بانهم قالوا بخلق القران لا نسلم ان من قال بذلك
يكون كافرا وقوله عليه السلام من قال القران مخلوق فهو كافر خبر واحد فلا يثبت به
التكفير ولكن متى اذا اريد به الخلق بمعنى الاحداث او بمعنى الكذب الاول ممنوع والثاني
مسلم وواحد من اهل القبلة لا يقول القران مخلوق بمعنى انه كذب والقول انهم انكروا كون
الرب مريدا لجميع الكائنات لا نسلم انه كفر قولهم انهم خالفوا الاجماع في قولهم ما شاء الله كان

وما لم يشاهد لكن انما يصح لو كان حرفا نصا في العموم وليس كذلك وان كان نصا في العموم
فغايته مخالفة الاجماع ولا نسلم انه كفر مطلقا على ما تقدم والقول بانهم انكروا الرؤية
مسلم ولكن لا نسلم ان انكار الرؤية كفر وقوله تعالى ملاقوا ربهم كافرون انما يلزم منه
التكفير بانكار الرؤية ان لو كان المراد باللقاء الرؤية وهو غير مسلم بل الممكن ان يكون المراد به
ثواب ربهم وعقابه لا رؤية الله تعالى واحد من اهل القبلة لا ينكر ذلك والقول انهم
اثبتوا كون المعدوم شيئا لا نسلم انه كفر بل الكفر انما هو في اعتقاد قدم وجود الجواهر
والاعراض ولا يلزم من قدم ثبوتها قدم وجودها اذ الثبوت اعم من الوجود كما تقدم
من مذهبهم وغايته ما يلزم من انكار الاحوال على رأي قدماء المعتزلة انكار كون الوجود
حالا ولا يلزم من ذلك اتحاد معنى الذات والوجود واما تكفير الروافض والخوارج
بتكفيرهم بعض الصحابة فدعوى محل النزاع فقولهم بانهم كذبوا الله ورسوله انما يلزم ذلك
مع اعتقادنا تأويل البركة من الله ورسوله لمن امن وليس كذلك وما ورد في حق احاد
الصحابة ممن قضوا بتكفيره واحاد احاد لا يكفر مخالفها وبتقدير ان يكون متواترة فانا
يلزم التكذيب والكفر في حق الروافض والخوارج ان لو لم يكن ذلك بتأويل واما
اذا كان بتأويل فلا نسلم التكفير لمن كفر بعض الصحابة وعلى هذا فلم قلتم ان تكفيرهم
لهم من غير تأويل ووجه التأويل يحمل ما ورد في حقهم على شرط سلامة العاقبة
من الكفر وسلامة العاقبة غير معلوم والا كانت الصحابة معصومين من الكفر
ولم يقل به قائل فقولهم ان الامة مجمعة على من كفر احدا من الصحابة كافر قلنا
مع التأويل او لا مع التأويل الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قالوا ان الروافض
والخوارج غير متأولين في تكفيرهم لبعض الصحابة وقوله عليه السلام من قال
لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما من اخبار الاحاد فلا حجة به في التكفير وبتقدير ان
يكون متواترا فيتعذر حمله على ظاهره ولهذا من ظن بشخص انه يهودي فقال له يا
كافر فانه لا يلزم منه كفر واحد منهما فلا بد من التأويل وعند هذا فامكان تأويله
اذا قال له يا كافر مع اعتقاد اسلامه وذلك لم يتحقق فيما نحن فيه واما تكفير المشبهة
باعتقادهم كونه جسما انما يلزم ذلك ان لو قالوا انه جسم كالاجسام وليس كذلك قولهم
لانهم جاهلون بالله فجوابه ما سبق قولهم انهم عبدوا وهو غير الله ومن عبد غير الله فهو

كافر انما يكون ذلك مع اعتقاده ان ما عبده غير الله وليس كذلك وخرج عليه عابد
الصنم فانه يعتقد انه غير الله فقولهم من اعتقد كون الجسم الها فقد اعتقد غير الله الها
فقد كفر لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم قلنا لم لا يمكن ان يكون
تكفير من اعتقد كون المسيح الها لكونه جسما كالاجسام وذلك غير متحقق فيما نحن فيه
فلا يلزم التكفير فان قيل قولكم لو توقف اصل الدين على معرفة هذه المسائل لوجب
على النبي صلى الله عليه وسلم المطالبة به والبحث عنه كما في الشهادتين فلا نسلم انه لم
يكن مطالبا بها فانا نعلم انه لم يكن مطالبا بها فانا نعلم انه كان يطالب الناس بمعرفة
ما في كتاب الله وسنة رسوله والكتاب والسنة مشتملان على احاد هذه المسائل
ولهذا لو وجدنا كل واحد من ارباب المقالات محتجا في نصرة ما يراه من اي الكتاب
والاخبار وان سلمنا انه لم يطالبهم بذلك ولم يبحث عنه ولكن لا يدل ذلك على عدم
توقف اصل الدين عليه ولهذا فانه لم ينقل عنه انه باحثهم في حدوث العالم ووجود
الصانع ودلالة المعجزة على صدق الرسول مع انه لا يصح اصل الدين دون معرفة
هذه الامور ثم وان سلمنا ان احاد هذه المسائل مما لا يتوقف عليها اصل الدين
فلا خلاف بان اصل الدين متوقف على معرفة وجود الصانع ووحدانيته ومعرفة
الرسول ودلالة المعجزة على صدقه وما ذكرتموه من كون العبد غير فاعل لافعاله
ومن اثبات الصفات مما يفضي الى الاخلال بمعرفة هذه الاصول فالقائل بكون العبد
غير فاعل وباثبات الصفات فيكون كافرا فانتم كفار وبيان ذلك هو ان من قال
العبد غير خالق لافعاله فانه يلزمه من ذلك سد باب اثبات الصانع ومعرفة صدق
الرسول اما الاول فلان الطريق في معرفة اثبات الصانع احتياج العالم في
حدوثه الى الفاعل انما هو قياسه على حاجة افعالنا الى حدوثها من انكر كون
العبد فاعلا لافعاله فقد سد باب اثبات الصانع واما الثاني فهو ان افعال
العبيد منها ما هو قبيح كالمعاصي فلو كان الرب هو الفاعل لها لكان فاعلا للقبائح
ولو جاز ذلك عليه لجاز عليه اظهار المعجزات على ايدي الكذابين ولا يبقى مع ذلك الوثوق
بصدق الرسول اما الاول فهو ان القدم اخص وصف للاله تعالى كما سبق ومن اثبت
صفات قديمة زائدة على الذات فقد اثبت قدماء كثيرين والقدماء الهة ومن اثبت

الها غير الله فهو كافر لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة واما
الثاني فلانه لا يلزم من كونه مريدا بارادة قديمة لكل الكائنات ان يكون مريدا للقبائح
اذ هي من جملة الكائنات ويقوي ذلك على انه تعالى توحيد تعويل اظهار المعجزة
على ايدي الكذابين على ما تقدم وذلك مما يتعذر معه معرفة صدق الرسول
والجواب قوله انه كان يطالب الناس بمعرفة الكتاب والسنة والكتاب والسنة
مشتملان على هذه المسائل قلنا ليس كذلك فان جملة الكتاب والسنة وان كان مشتملا
على هذه المسائل غير ان النبي صلى الله عليه وسلم كان في ابتداء البعثة حكم بايمان من
اقر بالشهادتين مطلقا مع ان الكتاب والسنة لم يكن موجودا برمته في ابتداء البعثة
لان الكتاب والسنة انما ورد شيئا فشيئا الى آخر حياته عليه الصلاة والسلام وما لم
يكن موجودا في ابتداء الاسلام فلا يكون معلوما وان سلم تكامل الكتاب والسنة في
ابتداء الاسلام غير انا نعلم ان احاد العربان ومن لم يكن من اهل النظر والمعرفة لم يكن
عالما انما تشتمل عليه الكتاب والسنة ومع ذلك فانه كان محكوما بايمانه بمجرد الاقرار
بالشهادتين ولو توقف الايمان على معرفة هذه المسائل لما حكم بايمانه الا بعد تكامل
معرفته بها قوله كما انه لم يبحث معهم في هذه المسائل لم يبحث معهم في حدوث
العالم ووجود الصانع ودلالة المعجزة على صدق الرسول قلنا انما لم يبحث معهم
في حدوث العالم ووجود الصانع ودلالة المعجزة على صدق الرسول لان ادلة هذه
الامور ظاهرة جلية لا يخفى على عاقل وذلك لان العالم في غاية الحكم والاعمال
دلالة على وجود الصانع الفاعل له ضرورية ودلالة كونه مفعولا لفاعل على كونه
حادثا ايضا ضرورية والا كان الفاعل محصلا للحاصل وهو محال واما دلالة
المعجزة على صدق الرسول فضرورية ايضا كما سبق تقريره وانما وقع الاشكال
والتطويل في دفعها اوردوه المخالفون من الشبه وهذا بخلاف ادلة سائر المسائل
النظرية فافترقا قوله بان القول ليس كذلك قوله لانه لا طريق الى معرفة احتياج
حدوث العالم الى صانع غير القياس على افعالنا لا نسلم الحصر في ذلك وبيانه
ما سبق في طرق اثبات الاله تعالى قوله لو كان موجدا لافعال العبيد لجاز عليه
فعل القبائح ويلزم ذلك جواز اظهار المعجزة على ايدي الكذابين انما يلزم ان لو كانت

صفة التخليق معنى وجوديا وامرا ذاتيا وليس كذلك على ما تقدم وعلى هذا لا يتصور
ان يكون الفعل صادرا عنه قوله اثبات الصفات يفضي الى الهة غير الله تعالى سبق
جوابه في الصفات فان قيل فمن قضيتم بكفره من اهل الاهواء ما حكمهم في مناكحتهم
وصلاتهم وتوريثهم وما حكم اموالهم قلنا حكمهم حكم المرتدين ولا نقبل منهم جزية ولا ناكل
ذبائحهم ولا ننكح نساءهم ولا نرثهم على عاقل واحد وان لحق واحد منهم بدار الحرب وسبي
لا يسترق ولو تاب واحد منهم فان كان ذلك انتقاله من غير خوف قبلت توبته
وان كان ذلك خوفا من القتل بعد الظهور على بدعته فقد اختلف في قبول توبته
فقبلها الشافعي وابو حنيفة ومنع من ذلك مالك وبعض اصحاب الشافعي وهو
اختيار الاستاذ ابي اسحق ولو قتل واحد منهم او مات فماله يخمس عند الشافعي ابي
حنيفة وعند مالك ماله كله فيء لا خمس فيه لاهل الخمس والله اعلم **الفصل**
الخامس في ان الكفار هل هم معذورون ام لا وفي حكم المصيب من الاعتقاد من غير
دليل اتفق المسلمون على ان الكفار اذا كانوا معاندين للحق بان كفروا بعد ظهور
الحق لهم فهم مخلدون في النار غير معذورين واما ان نظروا وبالغوا في الاجتهاد
فاداهم النظر والاجتهاد الى الكفر وعجزوا عن درك الحق فمذهب اهل الحق انهم
ايضا كالمعاندين فيما يرجع الى الخلود في النار وذهب الجاحظ الى انهم معذورون
لانهم ادوا ما يجب عليهم من الاجتهاد وادام الى ما يعتقدونه حقا وهم لا يأمنون
له خوفا من الله تعالى وكذلك الخلاف فيما اذا لم ينظر من حيث لم يعرف وخوف النظر
وزاد عبد الله بن الحسين العنبري على الجاحظ وزعم ان كل مجتهد في العقليات
مصيب كما في الفروع الشرعية والحق ان ما ذكره الجاحظ غير ممتنع ولو ورد به
الشرع لما كان ممتنعا ايضا غير ان الشرع قد ورد بالذم على الكفر والعقاب عليه
والقتل في الدنيا والوعيد بالخلود في النار في الدار الآخرة ولم يعذر احدا
من الكفار ولم يفصل بين المجتهد العاجز وغيره في ذلك مع علمنا بان المعاند العارف
للحق ما يقل وان اكثر الكفار كانوا اما مجتهدين عاجزين عن درك الحق او مقلدين
لآبائهم عاجزين رفيقين بوجوب النظر المؤدي الى معرفة صدق الرسول عليه السلام وهو لا
يم الاكثر ويدل على وعيدهم وذمهم مع ظنهم انهم على الحق قوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا

فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم
فاصبحتم من الخاسرين وقوله تعالى وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم الا انهم هم الكاذبون الى
غير ذلك من الايات فان قيل ما ذكرتموه وان دل على انهم غير معذورين غير ان عجزهم
عن درك الحق بعد النظر والمبالغة في الاجتهاد موجب لعذرهم فلو عاقبهم بعد ذلك
كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قلنا
اما التكليف باعتقاد الحق فمعلوم بالضرورة من اقوال الشارع وافعاله على ما سبق
وقولهم ان ذلك تكليف بما لا يطاق لا نسلم انه تكليف بما لا يطاق فان ذلك ممكن لهم
اذ الادلة على الحق منصوبة ظاهرة والعقل الذي به المعرفة حاضر عتيد لديهم ومع
ذلك فالمعرفة للحق يكون ممكنة لا ممتنعة فالتكليف بها لا يكون تكليفا بما لا يطاق
وان سلمنا انه تكليف بما لا يطاق غير انه جائز على ما تقدم في التعديل والتجويز
واما قول العنبري بان كل مجتهد في العقليات مصيب اما ان يريد به الاصابة في
الاجتهاد اي انه اتى بما امر به من الاجتهاد الذي هو منتهى مقدوره واما ان يريد به
الاصابة في نفس المجتهد فيه وان ما اعتقده على وفق اعتقاده واما ان يريد به
انه معذور غير اثم كما هو مذهب الجاحظ او معنى اخر فان كان الاول فهو حق غير
انه لا يمنع مع ذلك الذم والعقاب لعدم اصابة الحق في المعتقد كما سبق وان
كان الثاني فهو محال قطعا فان ذلك مما يوجب كون العالم في نفس الامر قديما حادثا
عند اختلاف المجتهدين فيه وادى اجتهاد احدهما الى قدمه والاخر الى حدوثه وكذلك
في كل مسالة عقلية من المسائل الاصولية والامر الحقيقي لذاتي لا يتصور ان يكون الحق فيه
النفي والاثبات معا ويستحيل ورود الشرع به وهذا بخلاف مذهب الجاحظ
وبخلاف الاحكام الشرعية والامور الوضعية فانه يتصور ان يكون الفعل في المحل
الواحد حلالا بالنسبة الى زيد حراما بالنسبة الى عمرو وان كان الثالث فهو باطل
بما سبق وان كان الرابع فلا بد من تصويره والدلالة عليه فان قيل المراد من قوله كل
مجتهد في العقليات مصيب اي في المسائل الكلامية التي لا تكفير فيها كالرؤية
وخلق الاعمال وخلق القران وغير ذلك لان الادلة فيها متعارضة والايات والاخبار
فيها متشابهة وكل مذهب الى ما وافق نظره وراه اليق بعظمة الله تعالى وجلاله

قلنا وان اراد به المسائل الكلامية التي لا تكفير فيها فالتقسيم في قوله كل مجتهد
مصيب كما تقدم فان اراد به انه اتى بما وسعه وما امر به فهو صحيح غير ان ذلك ايضا
غير مانع من الذم والوعيد بالعقاب بدليل اجماع الامة على ذم المبتدعة وهاجرتهم
وتشديد الانكار عليهم وبدليل قوله عليه السلام تفترق امتي ثلاثة وسبعين فرقة
كلهم في النار الا واحدة فان اراد به ما اعتقده على وفق اعتقاده فهو ايضا
محال لما تقدم وان اراد به انه معذور غير اثم فباطل بما حققناه وان اراد غيره
فلا بد من تصويره ولا يلزم على ما ذكرناه المسائل الفقهية والامور الحقيقية
كاعتقاد كون زيد في الدار وليس فيها اما المسائل الفقهية فلان الحق فيها غير
معين بل الحكم فيها عند الله ما ادى اليه راي المجتهد على ما عرف في الاصول بخلاف
الامور الحقيقية واما اعتقاد كون زيد في الدار وليس فيها وبالعكس فما
لا ثواب ولا عقاب فيه نفيا واثباتا بخلاف المسائل الكلامية فان المكلف
مثاب على معرفتها ومعاقب على الجهل بها كما تقدم فان قيل فالاثم انما يتصور
بتقدير الجهل بها بتقدير ان يكون العلم بها مقدورا واذا كانت الادلة فيها
غامضة والشبهات متعارضة بالعلم بها لا يكون مقدورا قلنا قد بينا ان العلم
مقدور بناء على الادلة المنصوبة والعقل الهادي وتعارض الشبه مما لا يمنع
من الاثم بدليل مسئلة حدوث العالم واثبات النبوة هذا حكم الكفار واما
المبتدعون في الاعتقاد فاما ان يكون مستندا الى الدليل او الى محض التقليد
فان كان الاول فهم مسلمون مثابون بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف
المتكلمون فيه فمنهم من قال لا يكفي في الدين اعتقاد الحق من غير دليل اذ المطلوب
انما هو الاعتقاد القاطع ولا قطع مع التقليد ومنهم من خالف في ذلك والغى
مجرد الاعتقاد وان كان من غير دليل وهو الاظهر فانا نعلم بالضرورة ان اكثر
من دخل في الاسلام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالمسائل
الاصولية عن نظر ودليل ولم يكونوا من اهل النظر والاستدلال ومع ذلك كان
النبي صلى الله عليه وسلم باسلامهم ولو توقف الاسلام على اعتقاد هذه المسائل
بالنظر والدليل لما حكم باسلامهم دون تحقيقه ولزم من ذلك من تكفير اكثر الصحابة

وعلى هذا جرى الصحابة والتابعون وهلم جرا الى عصرنا هذا في الحكم باسلام العوام
واحاد الطغام الذين لا اصالة لهم في العلم ولا اهلية لهم بالاستدلال والنظر

التوبة صح

الفصل السادس في التوبة واحكامها اما التوبة ففي اللغة عبارة عن
الرجوع ومنه قوله تعالى فتاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام
ليرجعوا بالطاعة واما في الشرعية فعبارة عن الندم على ما وقع به التفريط
من الحقوق من جهة كونه حقا مع العزم على ان لا يعود الى مثل ما فعل في المستقبل
عند كونه اهلا لفعله في المستقبل وانما قلنا ان الندم توبة لقوله عليه السلام
الندم توبة وانما قلنا على ما فرط من الحقوق لانه لو لم يندم على فعل معصية او على
فعل ما ليس بطاعة ولا معصية فانه لا يكون توبة وانما قلنا من جهة كونه حقا لانه
لو شرب الخمر لما افضى اليه من الالم فانه لا يكون توبة وانما قلنا مع العزم على
ان لا يعود الى مثل ما فعل في المستقبل لانه ملازم للندم على ما فعل وانما قلنا عند
كونه اهلا له احترازا مما اذا تاب حيث كان في شرف الموت فان العزم على ترك
الفعل في المستقبل غير متصور لعدم تصور الفعل منه في المستقبل ومع ذلك
فانه اذا تندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزنا اذا
جب لا تصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض
مخوف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل
وعلى هذا فليس من شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وان لا
يكون مقيما على ذنب اخر وان لا يعاود الذنب بعد ذلك وان يكون مستديما للندم
في جميع اوقاته ومتذكرا له في كل حالاته خلافا للمعتزلة اما الاول فلانه بالمظلمة
كالقتل والضرب مثلا قد وجب عليه امران التوبة والخروج من المظلمة وهو يتمكن
نفسه مع الامكان لمعصية منه ومن اتى بالتوبة فقد اتى باحد الواجبين ومن اتى باحد
الواجبين فلا يكون صحته متوقفة على الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجب عليه
صلاتان فاتى باحداهما دون الاخرى واما الثاني فلان التوبة وان وجبت عما
المذنب لقبحه والذنوب في القبح متساوية فليس يلزم من صحة التوبة عن ذنب
التوبة عن غيره والا لما صحت التوبة عن الكفر بالاسلام مع استدامة ذلك من الزنات

وان لا يتوب في حاله عن حال من هو مستمر على كفره وجحوده وهو خلاف اجماع المسلمين
واما الثالث فلان التوبة المامور بها بتقدير الاتيان بها تكون عبادة وليس من
شرط صحة العبادة المأتي بها في زمن عدم المعصية في زمن اخر بل غايته
انه اذا عصى جدد ذلك الذنب وجوب توبة اخرى عليه واما الرابع فلانه
يلزم من ذلك اخلال الصلوات بباقي العبادات او ان لا تكون بتقدير عدم
استدامة الندم ومذكوره باطلا وان يجب عليه اعادة التوبة ثم يذكر الذنب
كالمقارف للذنب ولا يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء فانا نعلم
بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتبادرون ما كانوا عليه في الجاهلية
من الكفر ولم يجب عليهم تجديد الاسلام ولا امروا بذلك وكذلك في كل ذنب
وقعت التوبة عنه وهل يجب على الله قبول التوبة والمجازاة عليها قالت
المعتزلة ان ذلك واجب لانها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها
وهذا الاصل قد بطلناه فيما تقدم وقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا فليس فيه ما يدل على
وجوب قبول التوبة اذ المراد منه انه الذي يتولى ذلك ويقبله وليس لاحد
سواه ذلك وانه يفعل ذلك ان شاء بطريق الوجوب والتحتم وهل التوبة
اخلصوا فيه والظاهر انها طاعة لانها واجبة مامورا بها بامر الله تعالى فاذا
اتى بها العبد لقصد امتثال امر الله كانت طاعة فانه لا معنى للطاعة غير
الاتيان بالمامور لقصد امتثال الامر **القاعدة الثامنة في الامامة**
ومن له الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويشتمل على اصلين **الاصل الاول**
في الامامة واعلم ان الكلام في الامامة ليس من اصول الديانات بل من
الفروعيات غير انه لما جرت العادة بذكرها في اواخر كتب المتكلمين ومصنفات
الاصوليين جريا على العادة في ذكرها هنا مشيرين الى تحقيق اصولها
وهي تسعة فصول **الاول** في ان اقامة الامام هل هي واجبة ام لا **الثاني**
فيما يثبت به كون الامام اماما **الثالث** في شروط الامام **الرابع** في اثبات
امامة امام الائمة ابي بكر الصديق رضي الله عنه **الخامس** في اثبات امامة

عمر بن الخطاب رضي الله عنه ٥ السادس في اثبات امامة عثمان بن عفان
رضي الله عنه ٥ السابع في اثبات امامة علي كرم الله وجهه ٥ الثامن في
الفصل ٥ التاسع فيما جرى بين الصحابة من الفتن والحروب **الفصل**
الاول في ان اقامة الامامة هل هي واجبة ام لا وهل النظر في ذلك لا يدخل
تحقيق معنى الامامة قال بعض الاصحاب انها عبارة عن رياسة في الدين
والدنيا عامة لشخص من الاشخاص وسقوط ذلك بالنبوة فالحق ان الامامة
عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام في اقامة قوانين
الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة واذا عرف
معنى الامامة فهل اقامة الامام واجبة ام لا اختلف الناس فيه فمنهم من قال
بالوجوب ومنهم من نفاه والقائلون بالوجوب اختلفوا في امرين الاول في
معرفة الوجوب فمنهم من قال بان طريق معرفة الوجوب السمع دون العقل
كالاشعرية واكثر المعتزلة ومنهم من قال بالعقل دون السمع كالاسماعيلية
والامامية غير ان الاسماعيلية قالوا بالوجوب لكون الامام معرفا لله تعالى
وقالت الامامية بالوجوب لا للتعريف انه بل لاقامة القوانين الشرعية
وحفظها عن الزيادة والنقصان ومنهم من قال بالعقل والسمع معا كالجاحظ
والكعبي وابي الحسين البصري **الاختلاف الثاني** ان اقامة الامام هل هي
واجبة على الله تعالى وعلى الخلق ومذهب الاشاعرة واهل السنة وكثير من
المعتزلة انه واجب على الخلق ومذهب الامامية والاسماعيلية انه واجب
على الله تعالى واما القائلون بنفي الوجوب فمنهم من قال بنفي الوجوب مطلقا في جميع
الاوقات وانما ذلك من الجائزات كالازارقة والصفرية وغيرهم من الخوارج
ومنهم من قال بانه لا يجب مع الامن وانصاف الناس بعضهم من بعض لعدم الحاجة
اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن كابي بكر الاصم ومنهم من عكس الحال
وقال بنفي الوجوب مع الفتن لانه ربما كان نصبه سببا لزيادة الفتن لاستكانهم
عنه وانما يجب عند العدل والامن اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام كالغوطي
واتباعه واذا تنبهنا على تفصيل المذاهب فالكلام في هذه المسئلة يتعلق باطراف

ثلاثة

ثلاثة الطرف الاول في بيان الوجوب سمعا والمعتمد فيه لاهل الحق ما ثبت
بالتواتر من اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم
على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر في خطبته المشهورة بعد
وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر
الكل الى تصديقه والاذعان لقبول قوله ولم يخالف في ذلك احد من المسلمين
وارباب الدين بل كانوا مطبقين على الوفاق وقتال الخوارج على الامام ولم
ينقل عن احد منهم انكار ذلك وان اختلفوا في التعيين ولم يزالوا على ذلك
معا كانوا عليه من المشورة في الدين والصلابة في تاسيس القواعد وتصحيح
العقائد غير مرتقبين في ذلك لومة لائم ولا عدل عادل حتى بادر بعضهم
الى قتل الاهل والاقارب في نصرة الدين واقامة كلمة المسلمين والعقل
من حيث العادة يحيل تواطؤ مثل هؤلاء القوم على وجوب ما ليس بواجب لا
سيما مع ما ورد به الكتاب والسنة من تركيتهم والاخبار عن عصمتهم على ما سبق
تحقيقه في قاعدة النظر ثم جرى التابعون على طريقتهم واتباع سنتهم ولم
يزل الناس على ذلك في كل عصر وزمان الى زماننا هذا من اقامة الائمة نصب
امام متبع في كل عصر وحكمه ذلك انا نعلم علما يقاربه الضرورة ان مقصود الشارع
من اوامره ونواهيه في جميع موارده ومصادره وما شرعه من الحدود والمقاصات
وعقود المعاملات والمسالكات واحكام الجهاد واظهار شعار الاسلام
امام الجمع والاعياد انما كان لمصالح الخلق والاعراض عائدة اليهم معاشا
ومعادا وذلك لا يتم دون امام مطاع وخليفة متبع يكون من قبل الشارع بحيث
يفوضون اليه منهم في جميع امورهم اليه ويعتمدون في جميع احوالهم عليه فانهم
بانفسهم مع ما هم عليه من اختلاف الاهوا وتشتت الاراء وما بينهم من العداوة
والشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض وربما ادى ذلك الى اهلاكهم جميعا ويشهد
بذلك وقوع الفتن واختلاف الامم عند موت ولاة الامر من الائمة الى حين نصب
امام اخر حيث لو تمادى الحال في اقامته لكثرت الاختلافات وبطلت المعيشات
وعظم الفساد في العباد وصار كل شغولا بحفظ نفسه وماله تحت قاهر يشفعه

وذلك مما يفضي الى رفع الدين وهلاك الناس اجمعين ومنه قيل الدين اس
والسلطان حارس الدين وما لا اسلطان فلا دين نصب الامام من اتم مصالح
المسلمين واعظم مقاصد الدين وهو حكم الاحكام الشرعي فان قيل لا نسلم تصور
انعقاد الاجماع وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان الاجماع حجة ولا نسلم صحة
التواتر ونفرع كل واحد مما سبق في قاعدة النظر والنبوات وان سلمنا
ان الاجماع حجة وان التواتر يفيد العلم ولكن لا نسلم وجود الاجماع فلم لم يقع فيه
وما المانع ان يكون ثم تكثر وان الموافقة لم تحقق الا من احاد المسلمين والذي يدل
على ذلك قول عمر رضي الله عنه الا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها
فمن عاد الى مثلها فاقتلوه اي بايعت ابا بكر من غير مشورة وقى الله شرها فلا
يعود الى مثلها كيف وان الاجماع لا بد وان يعود الى مستند من الكتاب والسنة
ولو كان له مستند لقد كانت العادة تجل ان لا تنقل مع توفير الدواعي على نقله
بحيث لم ينقل مستنده علمنا انه غير واقع في نفسه سلمنا دلالة ما ذكرتموه على
وجوب نصب الامام غير انه معارض بما يدل على عدمه وبيانه من ثلاثة اوجه
الاول ان نصب الامام لو كان واجبا فاما ان يكون واجبا على الله تعالى او على
العبيد الاول محال لما سبق في التعديل والتجويز وان كان الثاني فاما
ان يكون ذلك لفائدة او لا لفائدة فان كان لا لفائدة فهو عبث والعبث لا
يكون واجبا وان كان لفائدة فاما ان يرجع الى الله تعالى او الى الله تعالى الاول
محال لان الله تعالى وتقدس عن الاعراض والضرر والانتفاع وان عادت
الى العبيد فاما دينية او دنياوية فان كانت دينية فاما معرفة الله تعالى
على ما قاله الملاحدة او لاقامة القوانين الشرعية كما قاله الامامية والاول محال
لان العقل كاف في معرفته ومعرفة جميع القضايا العقلية ولا حاجة الى تعريف
ذلك بالامام والثاني ممتنع لوجهين الاول انه يكفي في معرفة ذلك كتاب الله تعالى
وسنة رسوله على ما العادة به في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى وقتنا هذا الثاني
انه ما من مسألة اجتهادية الا ويجوز لكل واحد من المجتهدين ان يخالفه فيها بما يؤدي
اليه اجتهاده فلا يكون واجب الطاعة مع جواز المخالفة ولا يكون في نصبه فائدة

وان كانت دنياوية فهو ايضا ممتنع لوجهين الاول ان تعاون الناس على
اشغالهم وتوفرهم على اصلاح احوالهم في دنياهم مما يحدوهم الى طباعهم واديانهم
فلا حاجة لهم الى الامام ومن يتحكم عليهم فيما يستقلون به ويستندون اليه دونه
ويدل على ذلك انتظام احوال البوادي والعربان الخارجين عن حكم السلطان
الثاني هو ان الانتفاع بالامام في هذه الامور فرع الوصول اليه ولا يخفى
تعذر وصول احاد الرعية اليه في كل ما يعرض له من الامور الدنياوية عادة
فلا يكون نصبه مفيدا الوجه الثاني هو ان نصب الامام فيما يفضي الى الاضرار
بالمسلمين والاضرار منفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام
وبيان لزوم الاضرار من ثلاثة اوجه الاول انه قد يستنكف عنه بعض الناس
كجاري العادة في السلف وهلم جرا وذلك مما يفضي الى الفتن والاختلاف
وهو اضرار الثاني هو ان الامام من نوع الرعية وتوليه الانسان على من هو مثله
يتحكم عليه فيما يتعدى وما لا يتعدى اليه اضرار به لا محالة الثالث ان الامام
اما ان يكون معصوما او لا يكون معصوما لا القول بالعصمة ممتنع على ما يأتي وان
لم يكن معصوما تصور عليه الكفر والفسوق وعند ذلك ان لم يعزل تعدى
ضرر كفره او فسقه الى الامة وان عزل اجتنب في عزله الى الثانية الفتنة وهو
اضرار على ما لا يخفى الوجه الثالث هو ان الامام له شروط قلما توجد في كل عصر
وعند ذلك فان اقام الناس اماما اختل فيه شرط من شروط الامامة فيما
فعلوا الواجب وان لم يقيموا فقد تركوا الواجب واجتماع الامة على ترك الواجب
محال وهذه المحالات انما لزمت من القول بوجوب نصب الامام فلا وجوب نعم
ان ادى اجتهادهم الى اقامة امير او رئيس عليهم يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي
حوزتهم ويأخذ على ايدي السفهاء منهم وينصف المظلوم من الظالم ويقوم بذلك كله على
وجه العدل والانصاف فلهم ذلك من غير ان يلزمهم بذلك حرج في الترك اصلا
والجواب انا منع تصور انعقاد الاجماع ومنع كونه حجة ومنع التواتر وافضائه
الى العلم فقد سبق جوابه وابطال كل ما يرد عليه في قاعدة النظر والنبوات
قولهم لا نسلم وجود الاجماع فيما نحن فيه قلنا دليله ما سبق قولهم يحتمل ان يكون

نكير قلنا لو وجد النكير في مثل هذا الامر العظيم لنقل فان العادة تحيل عدم نقل
مثل هذه الامور على ما تقدم وقول عمر ليس فيه ما يدل على انتفا وقوع على وجوب
نصب الامام بل غايته الدلالة على كون بيعة ابي بكر وبيعته بالعقد ما وقع
فلتة بغتة وليس فيه ايضا دلالة على انتفا وقوع الاجماع على تعين ابي بكر
فانه لا مانع من وقوع الاجماع على ذلك بغتة وان قدر الاختلاف في التعيين
اولا قولهم لو وجد الاجماع لنقل مستنده من الكتاب والسنة قلنا انما يلزم نقل
مستند الاجماع ان لو دعت الحاجة اليه وتوفرت الدواعي على نقله وليس كذلك
فانه مهما تحقق الاتفاق واستقام الوفاق من الامة على شي فقد وجب اتباعه
ووقع الاستغنا به عن مستنده ولم يبق النظر الا في موافقته ومخالفته ومع عدم
الحاجة النظر في المستند لم تتوفر البواعث الى نقله ولم يتوفر على اشاعته
فلا يكون عدم نقله قادحا في الاجماع كيف وانه لا يبعد ان يكون مستند الاجماع
من قبيل ما لا يمكن نقله بان يكون من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة
والعيان لمن كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قولهم لو كان نصب الامام واجبا
اما ان يكون واجبا على الله تعالى او على العبيد قلنا قد بينا استحالة الوجوب
على الله تعالى في التعديل والتجويز بل انما هو واجب على العبيد قولهم اما ان يكون
ذلك لفائدة او لا لفائدة فما المانع ان يكون لا لفائدة قولهم لانه يكون عبثا فقد
سبق ايضا في التعديل والتجويز وان سلمنا انه لا بد وان يكون لفائدة فالمانع
من عودها الى العبيد قولهم اما ان تكون دينية او دنيوية قلنا اما المانع من كونها
دينية قولهم اما ان يكون عائدة الى معرفة الله تعالى او معرفة القوانين الشرعية
لا نسلم الحصر وما المانع ان يكون الفائدة الدينية راجعة الى موفر الناس على العبادات
التي خلقوا لها على ما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وذلك
يسبب طمانينة قلوبهم وامنهم من المخاوف المندفعة بنصب الامام والفتن المتوقعة
عند تركه على ما هو المالوف المعروف والعادة الجارية عند موت الولاة
والائمة الى حين نصب امام متبع وخليفة مطاع او ان الفائدة اقامة شعاير الدين
من اقامة الجمع والاعياد التي لا تتم في الغالب بغير الامام وان سلمنا امتناع كون

جوابه

كون الفائدة دينية فما المانع من كونها دنيوية وما ذكروه في الوجه الاول من
ان طباع الناس تحدوهم على التعاون على ما يصلح احوالهم قلنا هذا وان كان
ممكنا في العقل غير انه بالنظر الى العادة الجارية والسنة المطردة ممتنع
بدليل ما ذكرناه من ثوران الفتن وكثرة الاختلاف في اوقات موت ولاة الامر
ولهذا صادفنا العربان والخارجين عن حكم السلطان كالدباب السارية والاسود
الضارية لا يفي بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض ولم
تكن طباعهم وداعيهم الى صلاح امورهم وتشوفهم الى العمل بموجب دينهم كان عن
السلطان ولهذا قيل ان السيف والسنان قد يفعل ما لا يفعله البرهان وعلى
هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من الوجه الثاني في تقرير امتناع كون الفائدة
دنيوية قولهم انه علم من نصب الامام الاضرار على ما قرروه مسلم غير ان الاضرار
اللازم من تركه اكثر لما بيناه فكان دفع الضرر الاعظم اولى ويخص الوجه الثالث
جواب اخر وهو ان تركهم لنصب الامام يقدر ان لا يخلو اما ان يكون منصف بشروط
الامامة اما يلزم منه المحذور وترك الواجب ان لو تركوه اختيارا مع تحقق شروط الامامة
في حقه واما اذا تركوا نصب الامام لعدمه اضطرارا فلا

الطرف الثاني

في بيان امتناع الوجوب عقلا ودليله ما اسلفناه في قاعدة النظر اللهم الا ان
يعني بكونه واجبا عقلا ان في نصب الامام فائدة وفي تركه مضرة فلا مشاحة
في اللفظ

الطرف الثالث

في بيان امتناع الحاق ذلك على الله تعالى ودليله
ايضا ما سبق من امتناع الحاق شي على الله تعالى في التعديل والتجويز وان قيل
نصب الامام لطف من الله تعالى بالعبيد واللطف واجب على الله فكان نصب
الامام واجبا على الله تعالى واما قلنا ان نصب الامام لطف من الله تعالى بالعبيد لانا لا
نعني بكونه لطفا بهم غير ان الله تعالى يعلم ان حال المكلفين مع تقدير نصب الامام يكون
اقرب الى فعل الطاعات واجتناب المعاصي مما اذا لم يكن واذا عرف معنى اللطف
فلا يخفى ان الامة اذا كان لهم امام مهيب يمنعهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات ان حالهم
يكون اقرب الى فعل الطاعات وابعد عن ارتكاب المعاصي مما اذا لم يكن وذلك معلوم
بالضرورة من مجاري العادات فان نصب الامام يكون لطفا من الله تعالى بالعبيد

وانما قلنا ان اللطف واجب من الله تعالى وذلك لان الله تعالى مريد للطاعات
من العبيد وكاره للمعاصي منهم فاذا علم ان فعلهم للطاعات واجتنابهم للمعاصي
متوقف على نصب الامام فارادة نصب الامام يكون لازمة لارادة الطاعات
منهم لان ارادة الشيء ارادة لما لا يتم ذلك الشيء الا به ولا معنى لايجابه على الله تعالى
الا هذا ومقول ولا لا نسلم ان نصب الامام لطف بالعبيد قولهم ان حال
العبيد عند نصب الامام يكون اقرب الى فعل الطاعات ومقول المسلم كونه اقرب
الى فعل الطاعات انما هو نصب امام ظاهر قاهر مرجي ثوابه ومخشي عقابه على ما
هو المعروف من العادة واما امام خفي لا يعرف فلا نسلم ان نصبه يكون لطفا وعلى
هذا فما فيه اللطف للخصوم لا يوجبونه والذي يوجبونه لا لطف فيه فيمتنع ايجابه
سلمنا ان نصب الامام اقرب الى فعل الطاعات مطلقا غير ان ذلك انما لا يوجب
نصب الامام على الله تعالى ولهذا فانا نعلم ان حصول الطاعات بتقدير نصب
قضاة معصومين وجيوش معصومين مع نصب الامام يكون اقرب بل وحصول
ذلك بتقدير عصمة الامة ايضا يكون اقرب بل ومع ذلك فانه لا يجب على الله تعالى
شيء من ذلك بالاتفاق والدليل المنقوض لا يكون حجة سلمنا ان نصب الامام اقرب
الى فعل الطاعات وانه صالح لايجاب نصب الامام على الله تعالى لكن يتقدير وجوب
الطاعات وما من زمان الا ويتصور خلوه عن التكاليف الشرعية بالاتفاق والقول
بجواز خلو الزمان عن وجوب نصب الامام لاجل الطاعات اولى وعلى هذا فقد امتنع
القول بوجوب نصب الامام في كل زمان على ما الزم وربما قالوا فيه وجوه اخرى مدخولة
لا حاجة الى ذكرها **الفصل الثاني** فيما ثبت به كون الامام اماما وقد اتفق
المسلمون على ان ذلك لا يخرج عن التنصيص والاختيار والدعوة الى الله تعالى
من هو اهل للامامة مع اتفاقهم على انه لو وجد التنصيص من الرسول عليه السلام
على شخص او من الامام بثبت كون المنصوص عليه اماما ثم اختلفوا بعد ذلك فذهبت
الامامية واكثر طوايف الشيعة الى انه لا طريق غير التنصيص من الرسول والامام
وذهبت الاشاعرة والمعتزلة وجميع اهل السنة والجماعة والسليمانية والبترية
من الزيدية الى ان الاختيار ايضا طريق في اثبات كون الامام اماما وذهبت

الجارودية من الزيدية الا ان الامامة في ولد الحسن والحسين شورى فمن
خرج منهم داعيا الى الله تعالى وكان عالما فاضلا فهو امام وقد اتفق اصحابنا والمعتزلة
والامامية على ابطال هذا الطريق غير الجبائي والمعتمد لاصحابنا انهم قالوا قد ثبت
ان نصب الامام بعد النبي صلى الله عليه وسلم واجب شرعا وقد اجمعت الامة على
ان طريق اثبات كون الامام اماما لا يخرج عن النص والاحضار والدعوة والقول
بالتنصيص والدعوة ممتنع فتعين القول بالاحضار والا كان اجماع الامة على الحصر
في الطرق الثلاثة خطأ وهو ممتنع وبيان ان القول بالدعوة ممتنع وذلك لانه لو وجد
من ولد الحسن او الحسين اثنان عالمان فاضلان يدعوان الى الله تعالى والى سبيله
في زمان واحد في بلد واحد فاما ان يكون الامامة فيهما او في احدهما او لا في واحد
منهما الاول محال لمخالفته للاجماع والثاني ايضا محال لعدم الاولوية فلم يبق
الا الثالث وهو المطلوب واما ان القول بالتنصيص باطل وذلك لانه لو نص
النبي صلى الله عليه وسلم على احد منهم بخلافه اما ان يكون ذلك التنصيص بمشهد
جماعة يتصور عليهم التواطو على الخطا او لا يتصور عليهم التواطو على الخطا فان
كان الاول فلا حجة فيه بالاجماع منا ومن الخصوم فاما نحن فانا لا نرى
ان خبر من يتصور عليه الخطا حجة في عظائم الامور والامامة من عظائم
الامور على ما ياتي وامّا عند الخصوم فلان خبر الواحد عندهم ومن يتصور عليه
الخطا لا يوجب علما ولا عملا ولا يحصل ذلك من غير خبر الامام المعصوم وسياتي
الكلام في ابطال عصمة الامام وان كان القسم الثاني وهو ان التنصيص كان
بمشهد من جماعة تقوم الحجة بقولهم ولا يتصور عليهم التواطو على الخطا والعادة
تحيل تواطوا الكل على عدم نقله فيمتنع عليهم ان لا ينقلوه والا كانوا مخطئين بكتمان
نص الرسول صلى الله عليه وسلم وهو محال مخالف للفرض وايضا فان التنصيص على
الامام من عظائم الامور وانما قلنا ذلك لان الدين من عظائم الامور والتنصيص على
الامامة اساس اساسه في الدين والدنيا فكانت من عظائم الامور واذا كانت
من عظائم الامور فلو جرى التنصيص بمشهد من جماعة تحصل التواتر بخبرهم فالعادة
تحيل عدم نقله واخفائه كما لو جرى بمشهد من الحجيج او اهل الجامع قبل ملك او فتنة

عظيمة فان العادة تحيل ان لا ينقلوه ولو نقلوه فاما ان ينقله واحد او جماعة فان كان
الاول فخبره ايضا ليس بحجة لان انفراده بمثل هذا الخبر العظيم دون الجماعة يدل
على كذبه كما لو انفرد الواحد بنقل قتل الملك العظيم في الجامع يوم الجمعة دون
اهل الجمعة وان كان الثاني فيلزم ان يكون ذلك شايعا ذايعا فيما بين الناس وهو
محال وبيانه من خمسة اوجه الاول هو ان الثاني ش بعد موت رسول الله صلى الله
عليه وسلم اختلفوا حتى اختلف المهاجرون والانصار وتفاخروا فيما بينهم وقالت
الانصار منا امير ومنكم امير ولو كان ثم من هو منصوص عليه من جهة النبي
صلى الله عليه وسلم مع اشتهاره كما سبق لكانت العادة تحيل ان لا ينكر احد من
الصحابة هذا الاختلاف وان يقول هذا الاختلاف لماذا وفلان منصوص عليه
الثاني انه لما قال ابو بكر بايعوا احد هذين الرجلين اما عمر واما ابا عبيدة فقال
عمر لان اقدم فاضرب عنقي لا يقربني ذلك احب الي من ان اتقدم قوما فيهم ابو بكر وقال عمر
لابي عبيدة امدد يدك ابايعك فقال ابو عبيدة ما لك حمية في الاسلام غيرك
تقول هذا وابو بكر حاضر ثم قال لابي بكر انت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم
في المواطن كلها شدتها ورخاءها قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة
فخصوه بالامامة ولو كان ثم نص مشهور على احد لما وقع هذا الاختلاف الثالث ان
ابا بكر قال لقد وددت اني سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا
الامر فيمن هو فكنا لا ننازعه اهله وقال عمر ان استخلف فقد استخلف من هو خير
مني يعني ابا بكر له وان ارك فقد ترك من هو خير مني يعني النبي صلى الله عليه وسلم
حيث انه لم يستخلف احدا ولو كان النص من النبي صلى الله عليه وسلم على احد مشهور
لما امنا تكذيبهما ولما اقاما على ما قالاه من غير ضرورة الرابعة قول علي كرم الله
وجهه اتركتكم كما ترككم رسول الله صلى الله عليه وسلم فان يعلم الله فيكم خيرا
اجمعكم على خيركم كما جمعنا على خيرنا يعني ابا بكر وذلك يدل على عدم التنصيص من
النبي صلى الله عليه وسلم الخامس انه لما مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
العباس لعلي كرم الله وجهه انا اعرف الموت في وجوه بني المطلب وقد عرفت الموت
في وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم فادخل بنا عليه لنسأله عن هذا الامر فان كان

عبده

لنا بينه وان كان لغيرنا وصى الناس بنا ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم قد
نص على احد لكان العباس وعلي اعرف به من غيرهما ولا يمكن ان يكون المراد من قول
العباس استعلام بقا الامر له فان قوله لنا او لغيرنا ظاهر في الاستحقاق لا في
استدامة المستحق فحمله على معرفة الاستدامة يكون خلاف الظاهر فان قيل
سلمنا ان التنصيص على الامام من عظايم الامور ولكن لا نسلم ان وقوع ذلك مما يوجب
اشتهاره وتواتره وبيانه هو ان امامة الصلاة من الامور العظيمة ومن قواعد
الدين وقد وقعت في زمن الرسول بمشهد من كل الصحابة في كل يوم وليلة خمس
مرات طول حياة النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فلم ينتشر ولم يتواتر
حتى وقع الخلاف في عدد كلماتها وانها مثنى او فرادى وكذلك انشقاق
القمر وفتح مكة وغيره وكون البسملة من القران في اول كل سورة من عظايم
الامور وقد وقع بمشهد من الخلق ولم ينتشر حتى وقع الخلاف في جميع ذلك
سلمنا ان ما وقع من الامور العظيمة بمشهد من الخلق الكثير لا بد وان يتواتر وينتشر
ولكن متى اذا وجد الداعي يلجم الى الكتمان من منفعة عظيمة ولحقهم من الاشاعة اذا لم يوجد الاول
ممنوع والثاني مسلم فلم قلتم ان الداعي الى الكتمان لم يوجد ثم بيان احتمال الداعي الى الكتمان انه من
الجايز انهم اعتقدوا وجود ناسخ للنص وتقدير اعتقادهم صحة النص فيمكن ان يكون
الداعي الى كتمانه عداوة سابقة او انهم حسدوا على تميزه بتعيين عليهم وذلك غير
ممتنع على الدين سمعوا التنصيص وعلموا صحته وبيانه من وجهين الاول
ان عدد المسمعين للنص لا يزيد على عدد قوم فرعون وقد قال في حقهم وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا اي بالايات التسع التي ظهرت على يد
موسى الثاني ان عددهم لم يكن زايدا على عدد قوم موسى الذين ضلوا بعبادتهم
للعجل مع علمهم ان العجل لا يكون الها معبودا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على صحة الاختيار
وابطال التنصيص ولكنه معارض بما يدل على نقيضه وبيانه من جهة المعقول والمنقول
اما من جهة المعقول فمن خمسة عشر وجها الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما وان يكون
افضل من رعيته في كل ما هو امام فيه وان يكون عالما بكل امور الدين على ما ياتي تحقيقه

بمشهد من الجمع الكثير

وان لا يكون كافرا في نفسه وكل ذلك مما لا يجعله المختارون له فلا تكون امامته ثابتة
بالاختيار ٥ الثاني هو ان المختارين له لا يملكون التصرف في امور المسلمين ومن
لا يملك ذلك لا يملك ان يملك غيره ذلك ٥ الثالث ان المختار لو اراد ان يجعل غيره
نافذ الحكم عليه وعلى غيره وجهه او على غيره وجهه لما صح ذلك منه بالاجماع فلان لا يصح منه
ان يجعل غيره نافذ الحكم عليه وعلى غيره مطلقا اولى ٥ الرابع انه لو ثبت الامامة
بالاختيار لكان لمن سبها ازالتها كما في التوكيل فحيث لم يؤثر الاختيار في الازالة دل
على انه لا يؤثر في الاثبات ٥ الخامس ان ثبوت الامامة بالاختيار مما يفضي الى الفتن
ووقوع الاختلاف وذلك خلاف المقصود من نصب الامام وبيان لزوم ذلك ان الناس
مختلفون في المذاهب والاغراض فكل يميل الى عقد الامامة لمن هو على مذهبه وموافقة
غرضه وذلك سبب الاختلاف لا محالة ٥ السادس هو ان احدا من الامة لا يقدر على تولية من هو
ادنى في الرتبة من الامامة كالقضاء وغيره فلان لا يقدر على تولية الامامة كان اولى ٥ السابع
ان الامام خليفة الله ورسوله فلو سبب خلافه باختيار بعض الامة لكان خليفة عنهم
لا عن الله ورسوله لانه لم يكن مستخلفا من جهة الله ورسوله ٥ الثامن انه لو جاز اثبات
الامامة بالاختيار لافضى ذلك الى خلو بعض الازمنة عن الامام وهو ممتنع وبيان
ذلك انه اذا مات الامام فبويع اثنان كل طائفة لواحد ولم يعلم تقدم احدهما
ولا قوعهما معا فانه يمتنع القول بالصحة لجواز وقوعهما معا وممتنع القول بالبطلان
لجواز تقدم احدهما وممتنع تعيين احدهما لعدم الاولوية ومع ذلك فيمتنع نصب
امام اخر وذلك مما يفضي الى خلو الزمان عن الامام في هذه الحالة ٥ التاسع
هو ان الامامة ولاية عامة فلو جاز اثباتها بالاختيار لجاز اثبات النبوة بالاختيار
وحيث لم يجز لم يجز ٥ العاشر ان الامامة من الاركان المعظمة في الدين فوجب ان تثبت
بالنص والاختيار كما في الصلاة الخمس وصوم رمضان ٥ الحادي عشر هو ان النبي صلى الله عليه
وسلم لا يخلو اما ان يقال انه كان عالما باحتياج الخلق الى من يقوم بمهماتهم ويحفظ بيضتهم
ويحمي حوزتهم ويقبض على ايدي السفهاء منهم ويقيم فيهم القوانين الشرعية على وفق ما وردت
به الادلة السمعية او انه لم يكن عالما بذلك الثاني محال اذ هو اساءة ظن بالنبي
وقدح في الرسول وان كان الاول فلا يخفى مبالغته في التعريف والتنصيص

على

على ما يتعلق بمسائل الاستنجاء واليتيم وغير ذلك من الامور التي هي ادنى من الامامة
فكان التعريف لها والتنصيص عليها اولى ٥ الثاني عشر انا نعلم من حال النبي صلى الله عليه
وسلم انه كان للامة في تدبيره لهم كالوالد لولده واليه الاشارة بقوله عليه السلام
انما انا لكم مثل الوالد لولده واذا كان الولد يجب عليه الوصية عند موته لمن يتولى اطفاله
بعده فكذلك النبي وجب ان يوصي لمن يقوم بامور امته بعد موته ٥ الثالث
عشر قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وانما يكون الدين مكملا ان لو بين فيه كل ما
يتعلق به والامامة فمتعلقة بالدين فوجب ان يكون قد بينها اما في كتاب الله
او سنة رسوله وعلى كل تقدير فيكون منصوصة ٥ الرابع عشر انه قد علم
من حال النبي صلى الله عليه وسلم انه ما كان يخرج من المدينة الا ويستخلف فيها على
الرعية من يقوم باحوالهم وينص عليه ولم يكن ذلك من قبل نفسه بدوا الا لوقع
الاختلال به ولو مرة واحدة فكان لا بد منه وانما كان كذلك لتعذر مباشرته لهم
مع الغيبة فبعد الموت اولى بالاستخلاف ٥ الخامس عشر هو ان تعيين الامام
بعد ان ثبت وجوب نصب الامام لازم لا محالة وهو اما ان يستند الى النص
او الاختيار لا جائز ان يستند الى الاختيار والا لما وجبت طاعة الامام على
الرعية من جهة ان الاختيار لا مستند له ولانه انما صار امامهم له فهم
اصل في النسبة اليه والاصل لا تجب عليه طاعة التابع واذا بطل القول بالاختيار
تعين التنصيص واما من جهة المنقول فاعلم انه من قال بالتنصيص فقد اتفقوا
على ان المنصوص عليه غير خارج عن ابي بكر وعلي والعباس واما من قال
بان المنصوص عليه ابو بكر فقد اختلفوا فمنهم من قال انه نص عليه نصا جليا كبعض
اصحاب الاشعري وبعض اصحاب الحديث وذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال استوني بدواة وقرطاس اكتب الى ابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم انه قال
ما في الله ورسوله الا ابا بكر وايضا قوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر وذلك يدل على جواز الاقتداء بهما وهو نص على امامة ابي بكر وايضا قوله عليه
السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا وذلك تنصيص على خلافة الخلفاء
الاربعة على الترتيب حيث وقع الامر كذلك ومنهم من قال ان النص عليه خفي

كالحسن البصري وذلك تقديمه في الصلاة واما من قال بان المنصوص عليه العباس
قال ان النص في حقه خفي فانه قد ورد في حقه من الاقوال ما يدل على انه احق
بالامامة من غيره كقوله عليه الصلاة والسلام هو عمي وبقية ابائي الى غير ذلك
واما من قال بان المنصوص عليه علي كرم الله وجهه فقد اتفقوا على النص الخفي واختلفوا
في النص الجلي فاثبته الامامية دون الزيدية وقد احتجوا عليه بان الامامية مع كثرتهم
في زماننا اكثر لا يتصور على مثلهم التواطو على الكذب قد نقلوا النص الجلي على علي عن
متقدميهم ونقلوا ان من تقدمهم اخبرهم بذلك وكانوا في الكثرة بحيث لا يتصور عليهم
التواطو على الكذب وانهم اخبروا بذلك واخبروهم ان من اخبرهم بذلك كان حاله
الحالم وهلم جرا الى النبي صلى الله عليه وسلم والمخبر به محسوس مشاهد وهو خبر
النبي صلى الله عليه وسلم وقوله فكان خبرهم متواترا والمتواتر مفيد للعلم
كما تقدم تحقيقه ولا يمكن ان يقال بان ذلك مما وضعه بعض الناس
في بعض الاعصار ثم انتشر وشاع وذاع بحيث نقله عدد التواتر او التواتر
مفيد للعلم كما تقدم تحقيقه ولا يمكن ان يقال بان ذلك لانه من الامور العظيمة
المتضمنة لخطبة الامة فيما اتفقوا عليه من عقد الامامة لغير علي وما كان كذلك
فالدواعي يكون متوفرة على نقله واشاعته من المقابلين لعدم التنصيص لاظهار ابطال القول
بالتنصيص وافساده لاسيما وهم غير خائفين في نقله فانه لم تزل العلية لم في كل عصر ومن
قال بالتنصيص بحث التقية والتقية بحيث لم ينقل ذلك دل على ابطاله ولا يمكن ان يقال
انما يلزم ذلك ان لو عرف واضعه ووقت حدوثه وليس كذلك بل امكن ان يكون من وضع الناس
وقد تناقلته الالسنة واشتهر من غير ان يعرف واضعه ووقت حدوثه كما في الاراجيف
الواقعة في كل زمان لان القول بنحو من ذلك مما يوجب تطرقه الى خبر متواتر ويخرج
المتواتر عن كونه مفيدا للعلم وهو محال واما النصوص الخفية فكثيرة الاول
منها انهم قالوا انا قد بينا في الادلة العقلية امتناع ثبوت الامامة بالدعوة
والاختيار وان لا بد وان يكون الامام منصوصا عليه وقد انعقد الاجماع
على ان المنصوص عليه لا يخرج عن ابي بكر والعباس وعلي وابو بكر غير منصوص
عليه لوجهين الاول انه قد نقل عنه انه قال وددت اني سألت رسول الله صلى الله

عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو فكما لا ينازعه اهله ولو كان منصوصا عليه لكان اعلم به الثاني
انه لو كان منصوصا عليه لما وقف ذلك على البيعة لانه يكون من اعظم المعاصي وذلك
قادح في امامته والعباس ايضا غير منصوص عليه لانه لما مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال العباس لعلي ادخل بنا عليه لنسأله عن هذا الامر فان كان لنا بينه وان كان لغيرنا
وصى الناس بنا ولو كان العباس منصوصا عليه لكان اعلم به من غيره واذا بطل ان
يكون المنصوص عليه ابا بكر والعباس تعين ان يكون عليا عليه السلام عملا بالاجماع
الثاني ان عليه عليه السلام افضل الصحابة والافضل يجب ان يكون هو الامام
والا كان الاكمل الافضل تبعا للانقص وهو قبيح عقلا واذا كان امامنا فقد بينا
ان الامامة لا تكون الا بالتنصيص فكان علي هو المنصوص عليه وبيان كونه افضل
الصحابة من ثمانية عشر وجها الاول قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الاية ووجه الاستدلال بها انه عليه الصلاة
والسلام دعا عليا الى ذلك المقام وذلك يدل على انه افضل من جميع الصحابة وبيان
دعايه اليه ما ورد فيه من الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل وايضا
فان قوله عليه الصلاة والسلام وانفسنا ليس المراد نفسه صلى الله عليه وسلم لان الانسان
لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم قد اتوا وجوا
في قوله ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد وان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير
فاطمة والحسن والحسين وليس ذلك المدعو غيرا علي بالاجماع فتعين ان يكون
عليا عليه السلام وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة من وجهين الاول
ان دعاه الى المباهلة يدل على انه عليه السلام في غاية الشفقة والمحبة
لعلي والا لقال المنافقون ان الرسول ليس على بصيرة من امره حيث انه لم يدع
الى المباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب وزيادة الشفقة والمحبة للمدعو الى
المباهلة اما ان يكون لزيادة قربة منه او لكونه افضل الاول محال والا كان العباس
اولى بذلك ولما كان علي اولى من اخيه عقيل لتساويهما في القرابة فلم يبق الا ان يكون لكونه
افضل الثاني انه عليه السلام لما جعل عليا نفسا له وجب ان يثبت لعلي كل ما هو ثابت
للنبي صلى الله عليه وسلم ضرورة الاتحاد غير انا خالفناه في امور كالنبوة وغيرها

فوجب العمل به فيما وراء محل المخالفة ومن جملة ذلك كون النبي افضل من الصحابة فكذلك
علي عليه السلام الثاني قوله عليه السلام في البدر بعد قتله خير الخلق وقد قتله
علي عليه السلام ٥ الثالث قوله صلى الله عليه وسلم اخي ووزيري وخير من اتركه
بعدي يقضي ديني ويعرف موعدي علي بن ابي طالب ٥ الرابع قوله صلى الله عليه وسلم
لفاطمة اما ترضين اني زوجتك خير امتي ٥ الخامس قوله عليه السلام خير من اتركه
بعدي علي ٥ السادس ما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت كنت عند رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ اقبل علي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا سيد العرب
فقلت بابي انت وامي يا رسول الله الست انت سيد العرب فقال انا سيد العالمين
وعلي سيد العرب ٥ السابع قوله عليه السلام لفاطمة ان الله تعالى اطلع على اهل
الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا فاختار منهم بعلك ٥ الثامن
ما روي عنه عليه السلام انه اهدي له طاير مشوي فقال اللهم ايتني باحب خلقك
اليك ياكل معي فجاء علي عليه السلام واكل معه والاحب الى الله تعالى هو من اراد الله
زيادة ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي صلى الله عليه وسلم والملايكة
اما انه لا يدل على كونه افضل من النبي صلى الله عليه وسلم فانه قال ايتني باحب خلقك
اليك والماتي به الى النبي يجب ان يكون غير النبي فكانه قال احب خلقك اليك غيري
واما انه لا يدل على كونه افضل من الملايكة فلقوله ياكل معي وبتقدير ايتني باحب خلقك
الي من ياكل لنا كل معي والملايكة لا ياكلون وبتقدير عموم اللفظ للكل فلا يلزم من
تخصيصه بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والملايكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهم
التاسع انه عليه السلام اخى بين الصحابة واتخذ عليا اخا لنفسه وذلك
دليل على افضليته وعلو رتبته ٥ العاشر ما روي عنه انه بعث ابا بكر الى خيبر
فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فغضب الرسول لذلك فلما اصبح خرج الى
الناس ومعه رايه فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
كرار غير فرار فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه الصلاة والسلام اين علي
فقيل له انه ارمد العين فتفل في عينه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على انه وصفه
به معقود فيمن تقدم ذكره فيكون افضل منهما ويلزم من كون علي افضل من ابي بكر وعمر ان يكون

افضل من باقي الصحابة ضرورة ان لا قايل بالفرق ولان ابا بكر وعمر افضل من غيرهما من الصحابة
فاذا كان افضل منهما فالافضل من الافضل افضل ٥ الحادي عشر ان عليا كان
اعلم الصحابة لقوله عليه السلام اقضاكم علي والاقضى اعلم لاحتياجه الى جميع
انواع العلوم واذا كان اعلم فالاعلم يكون افضل لقوله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات ٥ الثاني عشر ان عليا كان اكثر جهادا مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم من جميع الصحابة على ما هو معلوم في مواضعه
فيكون افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما ولا
يمكن حمل الجهاد في الاية على جهاد النفس بدليل قوله على القاعدين ٥ الثالث عشر
ان ايمان علي كان سابقا على ايمان جميع الصحابة وبيانه من ثلاثة اوجه الوجه
الاول ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلاثا
ولا اقرب من هذه المدة ٥ الوجه الثاني قوله عليه السلام اولكم اسلاما علي بن
ابي طالب ٥ الوجه الثالث ما روي عن علي عليه السلام انه كان يقول انا اول من صلى
واول من امن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلاة الا نبي الله وقد نقل عنه انه قال
في ذلك سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي
وكان قوله مشهورا فيما بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت
انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله والسابقون السابقون
اولئك المقربون وبتقدير ان لا يكون ايمانه سابقا على ايمان جميع الصحابة
غير ان ايمانه كان سابقا على ايمان ابي بكر يدل قول علي وهو على المنبر بمشهد من الخلق
انا الصديق الاكبر امنت قبل ان امن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر
واذا كان اقدم ايمانا من ابي بكر كان افضل منه للاية ويلزم من كونه افضل من ابي بكر
ان يكون افضل من باقي الصحابة لما تقدم ٥ السابع عشر قوله تعالى في حق النبي صلى الله عليه
وسلم فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المومنين والمراد بصالح المومنين علي
بن ابي طالب على ما نقله ابو صالح عن ابن عباس ومحمد بن علي وجعفر هكذا

حكاه النقاش وغيره في تفسيره والمراد بالمولى ههنا الناصر اذ هو القدر المشترك
بين الله وجبريل وعلي وذلك يدل على ان عليا افضل من باقي الصحابة من وجهين الاول
ان ظاهر الاية للحصر ولانه لو لم يكن للحصر لما كان التخصيص بذكر الله تعالى وجبريل
وعلي فايدة ويقدره انه لا ناصر لمحمد غير الباري تعالى وجبريل وعلي واختصاص
علي بنصرة النبي صلى الله عليه وسلم دون باقي الصحابة دليل على انه افضل منهم نظرا الى
ان نصرة النبي صلى الله عليه وسلم من افضل العبادات الثاني انه تعالى بدا بنفسه وبجبريل
ثم بعلي وذلك يدل على انه افضل من غيره من الصحابة الخامسة عشر قوله عليه السلام
من كنت مولاه فعلي مولاه وقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى
وقد سبق وجه الاحتجاج بذلك السادس عشر قوله عليه السلام علي خير البشر
ومن ابى فقد كفر السابع عشر ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من
اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في
هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجه مساواته للانبياء
في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي
للافضل افضل من ذلك المفضول عليه الثامن عشر ان فضيلة المرء على غيره انما هي بما يعود
اليه من الكمالات ويتصف من الادوات ويتحلى بمن الصفات المرضية والاخلاق
السنية ولا يخفى انه قد اجتمع من هذه الصفات ما يفوق على ما يفوق به جميع الصحابة
كالعلم والزهد والكرم والشجاعة وحسن الخلق والاختصاص بمزيد القوة وشدة
البأس وعظم المراس والقرب من رسول الله نسابة وصهارة فهو ابن عم رسول الله
وزوج البتول وابو السبطين الحسن والحسين اما اتصافه بالعلم فظاهر على ما سبق
واما الزهد فلما اشتهر عنه مع اتساع ابواب الدنيا عليه والتمكن منها من التخشن في
المأكل والملابس وسعف العيش وترك التنعم حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا واما الكرم
فلما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته مع تاكد حاجتهم حتى تصدق في
الصلاة بالخاتم على المسكين ونزل في حقه قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا واما الشجاعة فلما اشتهر عنه وتواتر من مكافحة الحروب

وقتل الكبار الجاهلية وملاقاة ابطالها ووقايعه في خيبر واشالها حتى قال
عليه السلام في حقه يوم الاحزاب نصره على جميع عبادة الثقلين واما حسن الخلق
فظاهر مشهور حتى انه نسب بسبب ذلك الى كثرة الدعابة وقد قال عليه السلام حسن الخلق
من الايمان واما الاختصاص بمزيد القوة فاظهر واشهر حتى انه اقتلع بيده باب خيبر
وقال عليه السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية واما
اختصاصه بالنسب والصهارة من الرسول فظاهر غير خفي ومن هذه صفاته
واجب ان يكون افضل الثالث في بيان كون علي منصوصا عليه هو ان الامة
مجمعة على ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم غير خارج عن ابي بكر
وعلي والعباس وابو بكر والعباس لا يصلح للامامة لوجهين الاول انا نستبين
ان الامام لا بد وان يكون معصوما وابو بكر والعباس لم يكونوا معصومين بالاتفاق
الثاني ان ابا بكر والعباس قبل البعثة كانا كافرين فيكونان ظالمين لقوله
تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون ظالما اماما لقوله تعالى لابرهيم
اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
فان قيل ان الاية انما تدل على امتناع نيل الظالمين للعهد والظلم حقيقة
انما يكون حال اتصافه بالظلم لا بعد زواله انما يصح ان لو اشترط في اطلاق
الاسم المشتق حقيقة وجود المشتق منه حال الاطلاق وليس كذلك والا
لما صح اطلاق اسم الماشي ولا القابل حقيقة ولا مجازا اما انه لا يصح حقيقة
فلان اسم المشي لحركات متعاقبة مخصوصة لا وجود لها معا وكذلك القول عبارة
عن حروف منظومة متعاقبة لا وجود لها معا واما انه لا يصح بجهة المجاز فلان
المجاز مستعار من محل الحقيقة فاذا لم يكن حقيقة فلا مجاز وبتقدير اشتراط بقاء المشتق
منه لاطلاق الاسم المشتق حقيقة غير ان الظالم حال اتصافه بالظلم يصدق عليه في ذلك
الوقت انه لا ينال عهد الله وذلك مما لا يخفى في الوقت الحاضر وغيره من الاوقات المستقبلة
ولهذا يصح استثنا جميع الاوقات المستقبلة فيقال الظالم لا ينال عهد الله الا بعد
زوال ظلمه والاستثنا يدل على خروج ما لولاه لكان داخلا تحت اللفظ
واذا بطل ان يكون ابو بكر والعباس اماما تعين ان يكون الامام عليا

فان لا يكون قد كفر طرفة عين عملا بمقتضى الاية وحتى لا يخرج الخوض عن قول الامة ويلزم
من ذلك ان يكون منصوصا عليه لما تقدم ٥ الرابع قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ووجه الاحتجاج
به ان لفظ الولي قد يطلق ويراد به الاولى والاحق بالتصرف ويدل عليه النقل
اللغوي والنص والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو
الاولى بالتصرف ومنه قول الكميت وهم ولي العهد بعد وليه ومستجمع التقوى وهم المؤدب
واراد به القيم بتدبير الامور واما النص فقوله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن
وليها فنكاحها باطل واراد به الاولى بالتصرف فيها وقوله عليه السلام وان اشتجروا
فالسلطان ولي من لا ولي له اي اولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه يقال لاب
المراة واجبها انه وليها اي اولى بالتصرف فيها وقد يطلق الولي بمعنى المحب والناصر
ومنه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض
وناصره لا انه الاولى بالتصرف فيه اذ هو خلاف الاجماع ولم يعهد في اللغة الولي
بمعنى بالك واذا ثبت ان الولي قد يطلق بمعنى الاولى بالتصرف وبمعنى الناصر فلفظ
الولي في الاية مما يتعذر حمله على الناصر وانما قلنا ذلك لان الولاية بمعنى النصرة
عامة في حق كل المؤمنين بدليل قوله والمؤمنون بعضهم اولياء بعض ذكر ذلك
بصيغة الجمع المعرف فكان عاما والولاية في الاية عامة لكل المؤمنين فان لفظ
انما تفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين في الاية بالصفات المذكورة فيكون الولاية
المذكورة في الاية خاصة ببعض المؤمنين وانما قلنا لفظ انما تفيد الحصر في المذكور
دون غيره لان ذلك مما تبادر الى الافهام من اطلاقها في قول القائل انما رايت اليوم
زيدا فانه يفهم منه انه راى زيدا دون غيره ويدل عليه ايضا قوله تعالى انما الله اله واحد
فانه يفهم منه ان الله تعالى الاله الواحد وان غيره ليس كذلك واذا ثبت ان الولاية
في الاية خاصة وبمعنى النصرة عامة فقد امتنع حمل الولاية في الاية على الولاية
بمعنى النصرة وتعين حملها على الولي بمعنى الاحق والاولى بالتصرف وعلى هذا فيكون
المراد من الاية انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا اي الاولى بالتصرف فيكم ايها
الامة والذي هو اولى بالتصرف في كل الامة من المؤمنين انما هو الامام فاذن الامة ناصة

ليست صح

على امامة بعض المؤمنين وتعين ان يكون عليا عليه السلام لاتفاق ائمة التفسير
على ان المراد بقوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون انما
هو علي كرم الله وجهه فالاية نص على امامته ٥ الخامس قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وانما يتصور الامر بذلك ان لو علم الصادق وانما يعلم
كون الشخص صادقا ان لو كان معصوما فالامر اذن انما هو بمتابعة المعصوم وغير علي من
الصحابة غير معصوم بالاتفاق فكان المامور بمتابعته انما هو علي كرم الله وجهه وذلك
نص على امامته ٥ السادس قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم امر بمتابعة اولي الامر وانما يامر بمتابعة من لا يامر بالمعصية لقوله تعالى ان الله لا
يامر بالفحشاء فالامر بمتابعة اولي الامر الذي لا يامر بالمعصية اصلا وذلك انما يكون في
حق من ثبتت عصمته فالامام يجب ان يكون معصوما وغير علي من الصحابة غير معصوم بالاتفاق
فيتعين ان يكون علي معصوما ضرورة موافقة الامر بطاعته وذلك نص في امامته ٥ السابع قوله
عليه السلام يوم غدير خم وقد جمع الناس الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت
مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من
خذله وهذا الحديث مما اتفقت الامة على صحته ووجه الاحتجاج به هو ان لفظة
المولى قد تطلق بمعنى الاولى وقد تطلق بمعنى الناصر والمحب وقد تطلق بمعنى المعتق
والمعتق وبمعنى الجار وابن العم اما اطلاقه بمعنى الاولى فيدل عليه الكتاب والسنة اما
الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الاية قال المفسرون الاية من كان له ميراث
واحق به وقوله تعالى وماواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم على ما قاله المفسرون واما
السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات ايما امة نكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها
باطل والمراد به المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما اطلاقه بمعنى الناصر والمحب
فيدل عليه النص والشعر اما النص فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا
وان الكافرين لا مولى لهم والمراد به الناصر واما الشعر فقول الاخطل

فاصبح مولاها من الناس كلهم ... ومعناه فاصبحت ناصرها
والذاب عنها واما اطلاقه بمعنى المعتق فظاهر مشهور ومنه يقول الفقهاء
لفلان موال من اعلى وموال من اسفل واما اطلاقه بمعنى الجار فيدل عليه معمر الكلا

بني

لما نزل حار الجليب بن ربيع فاحسن جواره حرى الله حرا والعراقه كلب بن ربيع وزادهم حمدا
هم خلطونا بالنفوس واحلوا الى مصر مولاهم مشومة حردا
واراد به جارهم واما اطلاقه بمعنى ابن العم فيدل عليه قوله تعالى حكاية
عن زكريا وانى خفت الموالى من ورائى قيل معناه بنى عمى ومنه قول العباس
بن مصعب بن عتبة يهجو بنى امية فهلا بنى عمنا مهلا موالينا لا تنشوا بيننا ما كان مدفونا
واراد بقوله موالينا بنى عمنا فاعتقد ذلك فاما ان يكون الولى ظاهرا لحكم الوضع الاول او لا يكون
كذلك فان كان وجب الحكم عليه دون غيره عملا بظاهر اللفظ اذ هو الاصل وان كان الثانى فيجب
الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتحد اذا اطلق ولم يعامل وقد اقترن بما يعين احدها
يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح والمذكور فى مبدا الحديث وهو قوله اولى بكم صالح للتفسير
لفظ المولى وبيانه وهو محتاج الى الثانى فوجب الحمل عليه الثانى انه يتعذر حمل لفظ
المولى فى الحديث على ما سوى الاول فيتعين حمله على الاولى ضرورة العمل باللفظ
وبيانه انه يمتنع حمله على الناصر لان ذلك معلوم وقوله تعالى والمؤمنون
بعضهم اولياء بعض على ما سبق ويمتنع حمله على المعتق والجار وابن العم لكونه
كذبا فانه ليس كل من كان النبى معتقا له او جارا او ابن عم له مكون على معتقا له ولا
جارا ولا ابن عم فان النبى صلى الله عليه وسلم ابن عم عقيل وهو اخ لعلى واذا ثبت ان لفظ
المولى فى الحديث بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون على ان معنى قوله عليه السلام الست اولى
بكم من انفسكم انه اولى بتدبيرهم والتصرف فى امورهم وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم
فى انفسهم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولى فى قولهم ولد الميت اولى
بالميراث من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود من الرعية والزوج اولى بامراته
والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى فى التصرف فحاصل الحديث يرجع الى ان
قوله من كنت مولاه فعلى مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلى اولى بالتصرف فيه وذلك
يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الثامن قوله عليه السلام لعلى حين خرج
الى غزوة تبوك انت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى ووجه الكلام فى صحته
كما فى الخبر الذى قبله ووجه الاستدلال به ان النبى صلى الله عليه وسلم اخبر بان منزلة على
منه كمنزلة هارون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى

فهلا

موسى ثابتة لعلى بالنسبة الى النبى عليه الصلاة والسلام ولفظة منزلة وان لم يكن فيها
صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم وبيانه هو ان قوله منزلة اسم جنس صالح للكل واحد
واحد من احاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال فلان له منزلة
من فلان ومنزلته منه انه قريب له وانه محبه وياسه فى جميع اموره وعند هذا فلو حملناه
على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينة او مبهمة الاول يمتنع لضرورة عدم
دلالة اللفظ على التعيين والثانى ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير
الحمل على الجميع ويدل عليه قوله الا انه لا نبى بعدى استثنى هذه المنزلة دون باقى المنازل
ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل بل على الواحد منها لما حسن الاستثناء واذا ثبت
التعميم فذلك يدل على ثبوت الامامة لعلى لامر الله وجهه وبيانه من وجهين الاول ان
من جملة منازل هارون من موسى انه كان خليفة له على قومه فى حال حيوته بدليل قوله تعالى
اخبارا عن موسى اخلفنى فى قومى والخلافة لا معنى لها غير القيام مقام المستخلف فيما كان له
من التصرفات واذا كان خليفة له فى حال حيوته وجب ان يكون خليفة بعد وفاته
بتقدير بقائه والا كان عزله موجبا لتنقيصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء
واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلى عليه السلام الثانى هو ان
من جملة منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له فى الرسالة بدليل قوله
تعالى اذهبا الى فرعون انه طغى فقولا له قولا لينا ومن لوازمه استحقاقه للطاعة
بعد وفاة موسى اذ لو بقى فوجب ان يكون ذلك لعلى عليه السلام غير انه قام الدليل على امتناع
كونه مشاركا للنبى صلى الله عليه وسلم فى الرسالة فلهذا قال عليه السلام الا انه لا نبى بعدى
فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بتقدير بقائه بعد النبى عملا بالدليل بقدر الامكان
ولا معنى لكونه اماما الا هذا التاسع قوله عليه الصلاة والسلام سلموا على على بامرة المؤمنين
وقوله عليه السلام انت اخى ووصى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى ومنجز وعدى
اثبت كونه خليفة بعده ولا معنى للامام الا هذا العاشر انه عليه السلام استخلف عليا
على المدينة ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى خليفة له بعد موته عليها ويلزم من ذلك الخلافة
فى جميع الامور ضرورة انه لا قائل بالفرق والجواب قولهم لا نسلم ان وقوع ذلك
مشهد من الجمع الكثير مما يوجب اشتهاره مدفوع بما ذكرناه واما الامامة فانها وان كانت

من عظايم الامور وانها وقعت بمشهد من المشهد الكثير غير ان الاحلاف في روايتها
مبني وفرادى انما كان لاحلاف المودين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلعل
منهم من كان يقيم مثنى ومنهم من كان يقيم فرادى فنقل كل واحد ما راه وسمعه وكان منشا
للاحلاف بين الاية في ذلك واما انشقاق القمر فمن اصحابنا من منع وقوعه وتاول قوله
تعالى وانشق القمر على معنى سينشق وسقدر وقوعه فلعله وقع لا بمشهد جماعة يحصل
العلم بخبرهم وهو الاظهر لان ذلك كان ليلا واكثر الناس نيام ومحجوبون عن رويته لحدران
بيوتهم واما فتح مكة عنوة او صلحا فانما لم ينتشر وتتواتر الينا وان وقع ذلك بمشهد من الخلق
الكثير لعدم الفايدة في نقله بخلاف الامامة لان جميع مصالح الدين والدنيا متعلقة بها
واما التسمية فلا نسلم انها ايمن اول كل سورة على قول الشافعي وهو اختيار القاضي ابي بكر
من اصحابنا قوله متى يلزم الانتشار اذا وجد الداعي الى الكتمان ام لا قلنا الغرض ان التنصيص
وقع بمشهد من جماعة لا يتصور عليهم التواطو على الخطا فلو كتموه وان كان ذلك لنفع او لدفع
ضرر او لحسد فيكون خطا وهو ممتنع مخالف للفرض قولهم يحتمل ان اطلاعهم على وجود
ناسخ للنص قلنا لو وجد الناسخ وكان له ناسخ فالعادة تقتضي ايضا عدم نقله ولم ينقل
احد من الصحابة ذلك وقوله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم يجب حمله على جماعة يتصور
تواطوهم على الخطا والفرض فيما نحن بخلافه قوله ان قوم موسى عليه السلام صلوا بعبادتهم
العجل مع علمهم ان العجل لا يكون الها قلنا وان سلمنا انهم صلوا بذلك مع كونهم جمعا كثيرا
غير انا لا نسلم انهم كانوا عالمين بامتناع حلول الاله تعالى في غيره ولعلهم لم ينظروا في الادلة
المحققة لذلك ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يكون الجمع الكثير متفقين على فعل ما يعتقدون بطلانه
اذ هو خلاف العادة بخلاف اتفاقهم على ما يعتقدون بطلانه وهذا الخلاف فيما نحن فيه فانه ما
من احد من الصحابة الا ويعتقد تحريم كتمان نصوص النبي صلى الله عليه وسلم في اعادة المسائل
الفروعية فما ظنك بذلك في العظايم وان سلمنا اعتقادهم لبطلان ذلك ولكن لا نسلم
عدم النكير عليهم من هارون واتباعه بخلاف ما نحن فيه فانه لم ينقل عن احد من الصحابة
نقل النص قوله ان الامام يجب ان يكون معصوما لا نسلم ذلك على ما ياتي وسقدر
ان يكون معصوما فلا مانع من التنصيص على عصمته وهو نص نصبه امامنا الى اختيارنا
قوله يجب ان يكون افضل من رعيته وعالما بجميع امور الدين واحكام الشرع لا نسلم على ما ياتي

ايضا وسقدر التسليم فيجب ذلك ظاهرا او في نفس الامر الاول مسلم غير ان معرفة
ذلك لا تتوقف على التنصيص بدليل نصب القضاة والامنا والثاني ممنوع وهو
الجواب عن قولهم شرطه ان لا يكون كافرا وان سلمنا اشتراط ايمانه في نفس الامر غير انا
لا نسلم مع ذلك امتناع نصب الامام بالاختيار وذلك ممكن بان ينص الشارع
على ان ايمان جماعة ويعوض بعينهم الواحد منهم الى اختيارنا قوله ان المختار لا يملك
التصرف في امور المسلمين فلا يملك تمليك غيره لذلك فهو باطل بولي المراة فانه
لا يملك نكاحها لنفسه ويملك تمليك ذلك لغيره وكذلك الوكيل لا يملك التصرف في
منافع العين الموكل في بيعها وهبتها ويملك تمليك ذلك من غيره بالبيع والهبة قولهم ان
المختار لو اراد ان يجعل غيره نافذ الحكم على نفسه وحده او على غيره وحده لما مكن ذلك
مسلم قوله فالتولية على نفسه وغيره اولى ليس كذلك فانه جاز ان يكون الاختيار سببا
للتولية العامة لحصول التمكن التام الذي لا يبقى معه منازع بخلاف التولية الخاصة
قولهم لو ثبتت الامامة بالاختيار لكان لمن اثبتها ازالتها كالتوكيل فهو تمثيل من غير
دليل كيف وان التوكيل حق الموكل فكان له ابطاله بخلاف نصب الامام فانه ينفذ
بتقدير ثبوته بالاختيار يكون حقا على المختارين ولهذا فانه لو اتفقت الامة على عدم
نصب الامام مع القدرة عليه اثموا بخلاف الموكل ولا يلزم من ثبوت حق على المختار اثباته
جواز ابطاله قولهم ان نصب الامام بالاختيار مما يفضي الى وقوع الفتن والاحلاف
قلنا هذا الاحتمال ظاهر وغير ظاهر الاول ممنوع بدليل العادة في كل عصر عند موت
امام واختيار غيره والثاني مسلم غير ان ذلك مما لا يمنع من اعتبار الاختيار مع ظهور
المصلحة فيه فلئن قالوا وقوع المفسدة مع الاختيار وان كانت نادرة غير انها مع
التنصيص تكون اندر فكان التنصيص اولى من الاختيار فمقول وان كان التنصيص
ابلغ في دفع المفسدة من الاختيار فليس ذلك مما يمنع من صحة الاختيار ولهذا فانه
لو بعث الله ملكا خاطب الامة بالتنصيص على الامام مع تنصيص النبي صلى الله عليه
وسلم وسلك المخالفين له قدرتهم على المخالفة فانه يكون ابلغ في دفع المفسدة وما
لزم من ذلك جواز الاكتفا بما هو دونه من تنصيص النبي صلى الله عليه وسلم فلذلك لا
يلزم من كون التنصيص من النبي ابلغ في دفع المفسدة امتناع الاكتفا بالاختيار قولهم

ان احدا من الامة لا يقدر على تولية ما هو ادنى في الرتبة من الامامة فالامامة اولى
ان لا يقدر عليها فجوابها ما سبق في جواب الشبهة الثالثة ٥ قولهم ان الامام خليفة الله ورسوله
وبالاختيار يخرج عن ذلك لانسلم ذلك فان الله تعالى اذا حكم بخلافته عند الاختيار له فقد
صار خليفة له ولرسوله قولهم يلزم من ذلك خلو بعض الازمنة عن نصب الامام مع وجوبه
لما قرروه ممنوع فانا متى حملنا السابق منهما استانفنا عقد الامر يقع عليه الاختيار لاستحالة
خلو الزمان عن الامام النافذ الحكم قولهم لو جاز اثبات الامامة بالاختيار لجاز
اثبات النبوة به فهو مثبل من غير دليل جامع وهو الجواب عن قولهم ان الامامة
من اركان الدين فوجب ان لا تثبت بغير النص كالصلاة الخمس ٥ قولهم لا يخلو اما
ان يكون النبي عالما بالاحتياج الامة الى الامام او لا يكون عالما بذلك فانما يلزمه التنصيص
ان لو كلف به من جهة الله تعالى ولعله لم يكن مكلفا به ولهذا فان كثيرا مما يمس الحاجة
الى بيانه والتنصيص عليه من احكام الوقايع مات النبي صلى الله عليه وسلم من غير
تنصيص عليه ولا تبيين وذلك كاحكام الجد مع الاخوة والاخوات وقول
القابل لزوجته انت علي حرام وغير ذلك ويدل عليه ان الاحكام الشرعية مما لا يحصى
عددا مع ان الايات الاحكامية على ما قاله ارباب الاصول لا تزيد على خمسمائة اية
وكذلك الاحاديث الاحكامية فانها وان كانت الوفا الا انها منحصرة فاذن ترك
التنصيص من النبي صلى الله عليه وسلم على ما تدعوا الحاجة الى معرفته وجعله موكولا
الى راي المجتهدين ليس بدعا لا عقلا ولا عادة ولا شرعا فكذلك عدم التنصيص على
الامام وجعل الامر فيه موكولا الى اختيار اهل الحل والعقد لا يكون ممتنعا قولهم
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان للامة كالوالد لولده مسلم ولكن في الحنو والاشفاق
والسياسة اذ في انه يجب عليه مثل ما يجب على الوالد لولده الاول مسلم والثاني ممنوع
ولهذا فانه لا يجب عليه الانفاق على الامة كما كان يجب على الوالد لاولاده الصغار واما
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ليس فيه ما يدل على التنصيص ٥ قولهم انما يكون الدين كاملا
ان لو بين فيه كل ما يتعلق به مسلم ولكن بطريق التنصيص عليه او بالتنبيه على طريق
تحصيله الاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا فان كثيرا من الاحكام الشرعية لم ينص
عليها كما بيناه غير انه من طريق حصولها باجتهاد اهل الحل والعقد وفوض النظر في

تحقيقها اليهم وعلى هذا فيجب اعتقاد تنبيهه على طريق اثبات الامامة وان لم ينص على واحد
معين ويدل عليه اجماع الصحابة على الاختيار كما ياتي تقريره فان ذلك يدل على علمهم بما
يدل على جواز الاختيار من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام والا كان اجماع
الامة خطا وهو ممتنع ويشبه ان يكون ما دلهم على ذلك قوله عليه السلام
ان ولوها ابا بكر تجدوه ضعيفا في بدنه قويا في امر الله وان ولوها عمر تجدوه قويا في
دين الله قويا في بدنه وان تولوها عليا تجدوه هاديا مهديا فانه يدل على صحة الاختيار قولهم
انه عليه السلام ما كان يخرج من المدينة الا ويستخلف فيها على الرعية خليفة
قلنا ليس في المواظبة على ذلك ما يدل على وجوب الاستخلاف بل لعله
كان من المندوبات ويقدر الوجوب فلا يلزم من وجوب الاستخلاف
والنظر في احوال الامة حالة حياته وجوب ذلك لما بعد مماته لجواز تكليفهم
باحد الامرين دون الاخر قولهم لا يجوز ان يستند نصب الامام الى الاختيار والا
لما وجبت طاعة الامام على الرعية ممنوع قولهم لانه لا يستند للاختيار لا نسلم ذلك
على ما تقرر وسيل كيف وان وجوب طاعتهم له ليس مستندا الى الاختيار وانما هو مستند
الى الاجماع المستند الى الكتاب والسنة وبه يندفع قولهم انما صار امامنا باقامتهم له فلا
يجب طاعته عليهم واما دعوى التنصيص على ابي بكر بحجة ابي العباس فدعوى لا بد لها
من دليل وما ذكره حق كل واحد فاخبار احاد لا يثبت بمثلها عظايم الامور
كما تقدم تقريره كيف وانها مع ضعف سندها ومتنها متعارضة فان من
ضرورة التنصيص على كل واحد منهما ان لا يكون الاخر منصوصا عليه
والذي يدل على ان ابا بكر والعباس غير منصوص عليهما ما سبق في الوجه الثاني
من الوجوه الدالة على علي عليه السلام واما ما ذكره في الدلالة على النص الكلي على علي عليه
السلام فهو باطل قولهم ان خبر الشيعة عنه متواتر ممنوع وما المانع ان يكون ذلك من وضع
بعض الناس فيما مضى من الاعصار الماضية ثم انه شاع وذاع بحيث نقل الينا على لسان التواتر
او انه كان في بعض الاعصار المتقدمة من قبل اخبار الاحاد عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم انه
شاع بحيث صار اخره متواترا قولهم لو كان كذلك لتوفرت الدواعي على نقله
وما ساعده من القائلين بعدم النص الجلي قلنا لا نسلم انه لم ينقل ولم يسمع وبيانه

انه قد قيل واشتهر ان واضع ذلك كان ابن الراوندي وهشام بن الحكم وغيرهما من
الكذابين وان سلمنا عدم نقل واضعه غير ان ذلك لا يدل على صحة ما ذكروه وتواتره
بدليل ما نشاهده من الاراجيف الحادثة في كل زمان بحيث يشيع ويكثر كثرة التواتر
مع العلم بكذبها وبطلانها مع الجهل بواضعها ووقت حدوثها قوله المقول بذلك
مما يبطل خبر التواتر على الاطلاق قلنا ليس كذلك فان ضابط خبر التواتر حصول
العلم عنده مهما حصل العلم لخبر الجماعة علم تواتره وما ذكروه ليس من هذا القبيل
فانا لا نجد انفسنا عالمة بما اخبروا به من النص الجلي فلا يكون متواترا مع تطرق
ما قيل من الاحتمال اليه كيف وان القول بتواتر النص الجلي مما لا يستقيم على اصول
الامامية لان جميع الامة ارتدت بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبق منهم على
الاسلام الا نفر يسير لا يبلغ عددهم الى عدد التواتر ومن ظهر ارتداده لا تقوم الحجة بقوله وان سلمنا
دلالة ما ذكر على تواتر النص الجلي فهو معارض بما يدل على عدمه وبيانه مع ما سبق من الادلة
على عدم التنصيص مطلقا من ستة عشر وجها الاول ان عليا عليه السلام لم يزل يفتخر بذكر
ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في حقه مما يدل على مرتبته وعلو شانه في خطبته
ومناشداته كخبر الغدير وغيره من الاخبار السابق ذكرها ولم ينقل عنه
ذكر النص الجلي على امامته ولو كان متحققا لكان اولى بالذكر من غيره لكونه قاطعا
وما عداه ظني الثاني هو ان كثيرا من المعتقدين لفضيلة علي على غيره كالزيدية
ومعتزلة البغداديين قد انكروا هذا النص مع زوال التهمة عنهم والشك في قولهم الثالث
انه لو كان منصوصا عليه لكان اعلم به من غيره ولو كان عالما به لذكره للعباس حيث قال له
ادخل بنا الى الرسول لنسأله عن هذا الامر فان كان لنا بينه وان كان لغيرنا اوصى الناس
بنا الرابع انه لما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم قال العباس لعلي امدد
يدك ابايعك تقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وانما
ذكر ذلك ثقة منه بطاعة الناس لمن بايعه لكونه عما للرسول اعظاما للرسول ولو كان
ثم نص جلي من الرسول لكانوا اطوع له من ذلك فلا يحتاج الى المبايعة الخامس انه
لو وجد النص الجلي في حق علي لما رضي بالدخول في الشورى لما فيه من ترك العمل بالنص

الجلي عليه السادس انه قد روي عن علي كرم الله وجهه انه قال لطلحة ان اردت ان ابايعك
بايعتك ولو كان النص عليه جليا لما اقدم على مخالفته السابع ان عليا كتب الى معوية
اما بعد فان بيعتي بالمدينة لزمتك بالشام مع تمكنه عليه بالبيعة ولو كان منصوصا
عليه نصا جليا لاحتج بالنص لا بالبيعة اذ لا بيعة مع النص الجلي الثامن قول علي
عليه السلام لولا ان رسول الله عهد الينا ان لا يتبع من نتوسم من امته لعلم بغير ما انزل الله لما
دخلت فيها ولو كان منصوصا عليه نصا جليا لما جوز مخالفته التاسع قوله
لما دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري ولو كان نصه جليا لما امر بمخالفته العاشر
لو كان نصه جليا لما قال ليس عندنا عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الامر وانما
رأيناه من انفسنا فان نكن صوابا فمن الله وان نكن خطأ فمنا استخلف ابو بكر فقام واستقام
حتى مضى لسبيله رحمه الله ثم استخلف عمر فقام واستقام حتى ضرب الدين بجرانه ثم مضى
لسبيله رحمه الله ولو كان منصوصا عليه نصا جليا لما قال ذلك ولما وصف من تقدمه
بالاستقامة لانه مخالف النص الجلي لا يكون فعله مستقيما الحادي عشر انه لو كان
منصوصا عليه نصا جليا لما ناصر من تقدمه وعضده بالمشورة والرأي كراهة رجوع
ابي بكر عن قتال العرب وقعود عمر عن الخروج الى قتال فارس لان معاضدة
القاضي معصية الثاني عشر انه رضي الله عنه كان يخاطب ابا بكر بقوله يا خليفة
رسول الله ولو كان هو المنصوص عليه نصا جليا لكان كاذبا في ذلك وان كان
بطريق التقية وهو ممتنع لان الله تعالى وصف الصحابة بالصدق بقوله للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم الى قوله اولئك هم الصادقون الثالث عشر انه لو كان منصوصا
عليه نصا جليا لما اما ان يعينه الصحابة على حقه من الامامة او لا يعينوه فان كان الاول
فيلزم ان يكون عاصيا بتقصيره ويخرج بذلك عن ان يكون معصوما وهو خلاف مذهب المعصوم
وان كان الثاني فيلزم ان لا يكون الامة خير امة اخرجت للناس وان لا يكونوا آمرين بالمعروف
ناهين عن المنكر وهو خلاف قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وهو ممتنع الرابع عشر قوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر امرهما بعدي ولا يمكن ان يقال لعل المراد باللذين
من بعدي ابا بكر وعمر ويكون المأمور بذلك ابو بكر وعمر والمراد باللذين

من بعده كتاب الله وعترته اذ هو غير منقول ولوجوز تطرق مثل هذه الاشباه الى الدلالات اللفظية
لما بقي الوثوق بشيء منها وهو خطاب عام بالنسبة الى كل من عدا ابا بكر وعمر فيدخل فيه علي ولو كان
منصوصا عليه نصا جليا لما كان مامورا بمتابعة غيره الخامس عشر انه لما قال ابو بكر اقيلوني
فلست بخيركم قال علي لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم
لديننا افلا نقدمك في امر ديننا ولو كان منصوصا عليه لما جاز له ذلك السادس
عشر ان من يدعي النص الجلي على ابي بكر ايضا بالعون عدد التواتر في زماننا وهم مرعون
انهم نقلوا ذلك عن جماعة لا يتطرق اليهم التواطو على الكذب وانهم اخبروهم عن
جماعة هم كذلك وهلم جرا الى النبي صلى الله عليه وسلم على نحو ما ذكره الامامية ويلزم
من التنصيص الجلي على ابي بكر ان لا يكون عليا منصوصا عليه لاستحالة اجتماع امامين
في بلد واحد في عصر واحد وليس احدهما اولى من الاخر قوله انه يمتنع ثبوت الامامة بالدعوة
والاختيار قلنا اما الدعوة فمسلم واما الاختيار فممنوع وقد ابطلنا كل ما ذكروه على ذلك في مقدمة
التسليم بان الامامة لا تثبت بغير النص فلا نسلم النص على قوله الامة مجمعة على ان المنصوص
عليه لا يخرج عن ابي بكر وعلى والعباس مسلم غير ان الامة المجمعة على ذلك عندهم
كفار ولا عدد يسير لا تقوم الحجة بقولهم فكيف يصح منهم الاحتجاج فلئن قالوا اذا
اجمعت الامة على شيء فيكون فيهم الامام المعصوم لاستحالة خلو كل زمان منه على ما
ياتي بيانه فسنبين بطلانه فيما بعد وان سلمنا صحة احتجاجهم بالاجماع غير انا لا نسلم
ان ابا بكر والعباس غير منصوص عليه وما ذكروه في ابطال التنصيص على ابي بكر
والعباس فغير صحيح اذ جاز ان يكون الشخص منصوصا عليه وان لم يكن عالما به فانه ليس
من شرط صحة التنصيص على احد سماعه له وان سلمنا انه لا بد من سماعه له غير انه معارض بمثله
في حق عليا على ايضا ودليله ما سبق قوله ان عليا افضل الصحابة فلا نسلم ذلك واما
قوله قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الاية فلا نسلم ان المدعو الى ذلك علي بل قد روي ان المراد به
قرابته وخدمه ولذلك ذكرهم بصيغة الجمع ولو كان المراد به عليا لكان مجازا فيه
والاصل في الكلام الحقيقة قوله لعم ليس المراد من قوله وانفسنا نفسه ممنوع قوله
لان الانسان لا يدعو انفسه حقيقة او مجازا الاول مسلم والثاني ممنوع فان من اراد
من نفسه شيئا يصح ان يقال دعا نفسه الى ذلك الشيء وهو وان كان مجازا فحمله على علي

ايضا مجاز فان عليا ليس هو نفس النبي حقيقة وليس احد المجازين اولى من الاخر قلنا
ان المدعو الى المباهلة علي ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون افضل من الصحابة
قولهم ذلك يدل على ان النبي عليه الصلاة والسلام في غاية الشفقة على المدعو مسلم
قولهم اما ان يكون ذلك لزيادة قربه من النبي صلى الله عليه وسلم او لزيادة فضله
لا نسلم الحصر اذ امكن ان يكون ذلك لمجموع امور لا وجود لها في غير المدعو وهي اصل
القرابة واصل الفضل مع زيادة الف وكثرة المعاشرة لا لزيادة الفضيلة ولا لزيادة
القرابة وعلى هذا امكن اختصاص علي بهذه الامور دون غيره من الصحابة وهو كذلك
قولهم انه جعل عليا نفسا له قلنا بمعنى انه اضافها اليه او بمعنى انه اوجب الاتحاد بين
نفس علي ونفسه الاول مسلم والثاني ممنوع اذ هو خلاف الحقيقة وعند ذلك
فلا يلزم من مطلق الاضافة الاشتراك في الصفات ليلزم ما ذكروه وقوله
عليه السلام في الدية بقتله خير الخلق متروك الظاهر فانه يدل على ان
من ناشر قتل الندية حقيقة يكون خير الخلق وعلى ما يا شر قتله فيلزم ان يكون
من قتله من اصحابه على افضل من علي ومن الخلق وهو ممتنع ثم انه يلزم من ذلك ان يكون
علي خيرا من النبي لانه من الخلق وبعد التخصيص فقد بطلت الحقيقة وهي حمل لفظ الخلق
على العموم وعند ذلك فهي متردد بين اقل الجمع وما عداه صورة التخصيص وهو مجاز
في كل واحد منهما وليس احد المجازين اولى من الاخر بل ربما كان حمله على اقل الجمع اولى لتيقنه
وقوله عليه السلام اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني ويجز موعدي علي بن ابي طالب
فلا حجة في قوله اخي ووزيري فانه لا يلزم من كونه اخا للنبي صلى الله عليه وسلم ان يكون
افضل عند الله من غيره وكذلك الوزير بل موضع الاحتجاج انما هو وخير من اتركه بعدي
ولا حجة فيه ايضا فانه قال خير من اتركه بعدي يقضي ديني ويجز موعدي علي بن
ابي طالب فقد من خير من يقضي ديني ويجز موعدي علي ولا يلزم من ذلك ان يكون
خيرا من غيره مطلقا بل بالنسبة الى قضاء الدين وانجاز الموعد وقوله عليه
السلام لفاطمة اما ترضين اني زوجتك خيرا مني ليس فيه ما يدل على كونه خيرا من
الامة مطلقا اذ ليس في لفظه خير صيغة عموم ليكون خيرا منهم بالنسبة الى بعض الاشياء
ولا يلزم ان يكون خيرا منها مطلقا وعلى هذا فان كان خيرا من غيره من وجه فيكون غيره خيرا

منه من وجه اخر فان قيل النبي صلى الله عليه وسلم انما ذكر ذلك في معرض الامتنان والانعام
على فاطمة ولو كان الامر على ما ذكرتموه لم تتحقق هذه الفايدة قلنا امكن ان يكون تحقيق
فايدة الامتنان والانعام عليها بكون علي خير الامة بالنسبة الى فاطمة فيما يرجع الى
القرابة وزيادة الحنو والشفقة عليها وكثرة طواعيته لها وزيادة منزلته في
حب النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فقد خرج الجواب عن قوله عليه السلام خير من
اتركه بعدي علي وامكن تقييد ذلك فانه خير من يقضي دين النبي صلى الله عليه وسلم
وينجز موعده وقوله عليه السلام عن علي هذا سيد العرب فلا يخفى ان السيادة عبارة
عن التقدم والارتفاع وليس في سيد ايضا صيغة عموم بل هي مطلقة والكلام فيها كالكلام
في قولنا خير مع ان سلم العموم في قوله سيد بالنسبة الى كل شيء غير انه لا يدل على كونه افضل من
جميع الصحابة فانه قد كان فيهم من ليس بعربي كسلمان الفارسي وغيره فلئن قالوا اذا كان
سيد العرب فالعرب سادات لمن سواهم وسيد السيد سيد قلنا فيلزم من ذلك ان يكون
سيد العالمين وفيه ابطال قوله عليه السلام في الفرق بينه وبين علي انا سيد العالمين
وعلي سيد العرب وقوله عليه السلام ان الله اطلع على اهل الارض ناسه فاختار منهم
بعلك يدل على كونه مختارا وليس فيه ما يدل على اختياره بالنسبة الى كل شيء اذ لا
عموم في قوله اختار منهم بعلك بالنسبة الى كل شيء ولا يلزم من كونه مختارا بالنسبة
الى بعض الاشياء ان يكون افضل من غيره مطلقا وعلى هذا امكن ان يكون مختارا بالنسبة
الى مجاهدته بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم او بالنسبة الى جعله بعلا لفاطمة
او غير ذلك وقوله عليه الصلاة والسلام ايتني باحب خلقك اليك ياكل معي فليس فيه
ايضا ما يدل على كونه احب الخلق مطلقا بل امكن ان يكون احب الخلق بالنظر الى شيء دون
شيء ولهذا يصح الاستفسار ويقال احب الخلق في كل شيء او في بعض الاشياء وعند ذلك
فلا يلزم من زيادة ثوابه في بعض الاشياء على غيره الزيادة في كل شيء لجواز ان يكون غيره ازيد
ثوابا منه في شيء اخر فان قيل اذا كان كذلك فاي فايدة في قوله ايتني باحب خلقك
اليك قلنا الفايدة فيه تخصيصه عمن ليس احب عند الله ولا من وجه وقولهم ان النبي
صلى الله عليه وسلم احد عليا اخا لنفسه خطا لان يكون ذلك لزيادة حنوه عليه وشفقته
بسبب قرابته ومصاهرته وزيادة خدمته والغالب مكثه مخالطته له صلى الله عليه وسلم

وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من غيره عند الله تعالى واما قصة خيبر فليس فيها
ايضا ما يدل على ان عليا افضل من ابي بكر وعمر بل غايته ان مجموع ما وصفه به من كونه
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وانه كرار غير فرار لم يجتمع فيهما وذلك متحقق
بغيرهما ويلزم من ذلك ان يكون افضل منهما بالنظر الى هذا الوجه لا غير ولا يلزم ان
يكون افضل منهما مطلقا لجواز ان يكون كل واحد منهما افضل منه من وجه اخر قولهم
ان عليا كان اعلم الصحابة لا نسلم ذلك وقوله عليه السلام اقضاكم علي لا يدل على انه
اعلم بل غايته انه محتاج الى جميع انواع العلوم التي يتعلق بها القضاء وفصل الخصومات
ولا يدل ذلك على بلوغه في كل واحد منها الى الغاية القصوى والنهاية العليا وعلى هذا
وان كان اعلم من غيره من جهة اشتماله على اصول العلوم فلعل غيره اعلم منه لبلوغه في
احاد العلوم النهاية التي لم يبلغها علي لزم الله وجهه وان سلمنا انه اعلم الصحابة وانه
افضل من باقي الصحابة بالنسبة الى فضيلة العلم فلا يلزم ان يكون افضل من غيره مطلقا
لجواز اختصاص غيره بفضيلة غير فضيلة العلم فلا يلزم ان يكون افضل من غيره مطلقا
لجواز اختصاص غيره بما يكون بها افضل من علي عليه السلام قولهم ان عليا كان اكثر جهادا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من جميع الصحابة قلنا وان كان اكثر جهادا بالقتال
ومنازلة الابطال من غيره فليس في ذلك ما يدل على انه افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص
غيره بفضيلة لا وجود لها فيه كالجهاد مع النفس بالعبادات او الجهاد مع العدو
باقامة البراهين ودفع الشبهات او غير ذلك قولهم ان ايمان علي كان سابقا على ايمان
جميع الصحابة ممنوع وما ذكروه معارض بما روي عنه عليه السلام انه قال ما عرضت
الايمان على احد الا وكان له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم وذلك يدل على سبقه لكل
من عداه الى الايمان لا انه لو لم يكن كذلك لكان تاخره في الايمان لا لعدم اجابته بل لتقصير
النبي صلى الله عليه وسلم في دعايته له الى الايمان وذلك ممتنع في حق النبي صلى الله عليه
وسلم وان سلمنا ان ايمان علي كان سابقا على ايمان ابي بكر غير ان اسلام ابي بكر كان بعد
البلوغ واسلام علي قبل البلوغ بل لم ينقل عنه من الشعر واسلام العاقل البالغ
افضل من اسلام الصبي لثلاثة اوجه الاول ان الناس قد اختلفوا في صحة اسلام الصبي
مع اتفاقهم على صحة اسلام العاقل البالغ وذلك يدل على كون اسلام البالغ افضل الثاني

ان اسلام العاقل البالغ انفع لنفسه ولغيره اما بالنسبة الى نفسه فلان يهديه العبادات
وامتثال امر الشارع ونهيه تكون اكثر ثوابا واما بالنسبة الى غيره فلان ماسي العمر به في
الدخول في الاسلام لكمال عقله تكون اكثر على ما لا يخفى الثالث ان دعاه لغيره الى الاسلام
وحثه عليه تكون افيد واقرب الى المقصود من الصبي ولهذا فان ابا بكر بعد اسلامه
كان هو السبب في اسلام عثمان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وابن مظعون
بدعايته لهم الى الاسلام وتوسطه بينه وبين الرسول في اسلامهم وكان ذلك بسبب قوة
الاسلام وظهوره بخلاف اسلام علي صبيا فانه لم يتات منه مثل هذه الفايدة الحسنة
فكان اسلامه افضل وان سلمنا ان من سبق الى الاسلام افضل لكن من جهة سبقه الى الاسلام
او مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يلزم ان يكون علي افضل من غيره مطلقا
وقوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المومنين لا نسلم ان المراد من قوله تعالى
وصالح المومنين علي بن ابي طالب بل المراد به جنسا المومنين على ما قاله اكثر المفسرين وقال
العلاء بن زياد المراد به الانبياء وقال الضحاك المراد به ابو بكر وعمر ويقال عثمان ايضا وقوله
عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه وقوله انت مني بمنزلة هارون من موسى سياتي جوابه
فيما بعد وقوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى ادم في علمه الحديث ليس فيه ما يدل على التفضيل
فقولهم انه اوجب مساواته لكل نبي في صفة لا يخلو اما ان يوجب ذلك مساواته لكل واحد
في الفضيلة لمساواته فيما تشبهه به او لا يوجب ذلك الاول محال لما فيه من القول بان عليا
مساو للنبي عليه الصلاة والسلام في الفضيلة وهو خلاف الاجماع ولانه يلزم من مساواته لكل
واحد من الانبياء المذكورين في فضيلته ان يكون افضل من كل واحد منهم لمساواته له في
فضيلته وترجيحه عليه بفضيلة غيره والثاني لا يكون افضل من النبي بالاجماع وان كان الثاني
فقد بطل ما ذكروه من وجه الاستدلال وما ذكروه من اتصافه بالصفات المذكورة والمناقب
المشهورة فكل ذلك ما يوجب الفضيلة لا الافضلية فانه ما من واحد من احاد الصحابة
الا وهو ايضا مختص بمناقب وفضايل لم توجد في حق غيره وان لم يكن افضل من غيره
وان سلمنا دلالة ما ذكروه على ان عليا افضل من باقي الصحابة الا انه معارض بما يدل على ان
ابا بكر افضل منه وبيانه من ثلاثة عشر وجها الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي
يوتي ماله يتزكى الاية قال اهل التفسير وعليه اعتماد العلماء انها انزلت في حق ابي بكر فيكون

اكثر

موصوفا في كونه اتقى والاتقى هو الاكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم
عند الله هو الافضل فاذن الاية دالة على ان ابا بكر افضل من كل من عداه من الامة الثاني
قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر كل واحد بالاقتداء بهما فيدل
فيه على ولزم من ذلك ان يكون علي مفضولا بالنسبة الى ابي بكر لانه ان لم يكن مفضولا فاما مساو
او افضل فان كان مساويا فليس بافضل وهو المطلوب كيف وانه يمتنع ان يكون مساويا
فانه ليس الامر بمتابعة احد المتساويين للاخر اولى من العكس وان كان افضل كان الواجب
ان يكون الامر بالمتابعة بالعكس واذا ابطل ان يكون فاضلا فمساويا لزم ان يكون مفضولا
الثالث ما روي ان ابا الدرداء كان يمشي ابا بكر فقال له عليه السلام ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عليه السلام
لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله
عليه السلام لا ينبغي لقوم يكون فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس قوله عليه
الصلاة والسلام ليوم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلاة مع انها افضل العبادات
ادل على كونه افضل السابع قوله عليه السلام ما دعاني الله ورسوله الا ابا بكر الثامن
قوله عليه السلام ائتوني بدواة وقرطاس وكنت اكتب الى ابي بكر كتابا وهو لا يحلف على
اثنان التاسع قوله عليه السلام خيرا امتي ابو بكر وعمر العاشر قول النبي صلى الله عليه وسلم
وقد ذكر ابو بكر عنده وامن مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامني ووزرني ابنته
وجهز بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف الحادي عشر قول علي
كرم الله وجهه خير الناس بعد النبي ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم الثاني عشر ما روي
عن علي كرم الله وجهه انه قيل له ما توصي فقال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن
ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم الثالث عشر
قوله عليه الصلاة والسلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا
ولكن صاحبكم شريكي في ربي وصاحبي الذي وجدت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي
الى غير ذلك من الادلة وان لم يكن واضحة فلا اقل من التساوي ومع التساوي يسقط القول
بالتساقط والرجوع الى اجماع الصحابة وان سلمنا ان عليا افضل من جميع الصحابة ولكن لا
نسلم امتناع امامة المفضول مع وجود الفاضل وذلك لانه اذا وقع التساوي بينهما

في اصل الشروط المعتبرة في الامامة ولا يمتنع ان يكون تفويض الامامة الى المفضول
افضى الى صلاح الناس واستقامة امورهم وذلك بان يكون الفاضل معوضا لاكثر الخلق
والمحبوب المفضول محبوبا لهم ومثل ذلك فقد تحقق في حق علي باعتراف الامامية حيث
زعموا ان الامة منعوه حقه وما لوا على اخفا النص الجلي عليه وعلى نصب ابي بكر اماما
ولذلك سموهم نواصب قولهم ان الامة مجمعة على ان الامامة غير خارجة عن ابي بكر
وعلي والعباس فقد بينا ان استدلالهم بالاجماع مما لا يصح وسقوط الصحة لا نسلم
ان ابا بكر والعباس غير صالحين للامامة قولهم انهما غير معصومين مسلم ولكن لا نسلم ان
الامام لا بد وان يكون معصوما على ما سياتي قولهم ان ابا بكر والعباس كانا
كافرين قبل البعثة والكافر ظالم قلنا الكافر ظالم حالة كفره او بعد زواله الاول
مسلم والثاني ممنوع فانه بعد الاسلام لا يسمى الشخص كافرا حقيقة بالاجماع واذا كان
الكفر هو منشا تسميته ظالما ولا كفر حقيقة ولا ظلم حقيقة والاصل في قوله تعالى
والكافرون هم الظالمون الحقيقة دون المجاز قولهم لا يشترط في اطلاق الاسم المشتق
حقيقة وجود المشتق منه ليس كذلك فان تسمية المحل اسود او ابيض حالة عدم السواد
المشتق منه اسم الاسود وعدم البياض المشتق منه اسم الابيض لا يكون حقيقة
ولو لم يكن وجود الصفة المشتق منه شرطا في وصف المحل بكونه اسود وابيض لما
كان كذلك وما ذكره من الاستشهاد بالعادل والماشي فالمشتق منه اسم الماشي
انما هو الحركة الاخيرة مشروطا بعدم الحركات السابقة بعد وجودها وكذلك الحكم في
القول قولهم انه يصدق عليه حالة اتصافه بكونه ظالما انه لا يبالي عبد الله بحمد العموم
لوقت الظلم وما بعده لا نسلم ذلك بل هو مقصور على حالة كونه ظالما حقيقة وصحة
الاستثنا معارض بصحة الاستفهام فانه يصح ان يقال لا يبالي عبد الله في حالة
الظلم او في جميع الاوقات ولو كان ذلك ظاهرا في العموم لما حسن الاستفهام وقوله
تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية انما يكون حجة ان لو كان المولى في الاية بمعنى الاولى بالتصرف
وما المانع من حمله على معنى الناصر قولهم ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الاية
خاصة قلنا الولاية بمعنى النصرة وانما يكون عامة اذا اضيفت الى جمع غير مخصوص بصفات
معينة كما في قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع

مخصوصين بصفات خاصة كما في الاية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الولاية
المخصوصة في الله ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الاية الولاية
بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة فيها دون الولاية العامة متمم غير منافاة بين الامرين
المذكورتين ويكون مقدر الاية انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفات
المذكورة اي الولاية الخاصة بمعنى النصرة لا الولاية العامة وان سلمنا دلالة ما ذكره
على ان الولاية في الاية بمعنى التصرف غير انه يمتنع حمل لفظ المؤمنين على علي عليه السلام لما فيه
من حمل لفظ الجمع على الواحد وهو مخالف للاصل والحقيقة قولهم ان اهل التفسير
اتفقوا على ان المراد بالمؤمنين المذكورين في الاية علي لا نسلم الاتفاق على ذلك فانه
قد حكى النقاش في تفسيره عن ابي جعفر انه قال المؤمنون المذكورون في الاية
اصحاب النبي عليه الصلاة والسلام وهو الاظهر لما فيه من موافقة ظاهر لفظ الجمع وان
سلمنا ان المراد انما هو علي غير انه يمتنع جعله بذلك اماما وخليفة عن الرسول والا
لزم منه اما تخصيص ولايته بما بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف الاجماع منا
ومن الخصوم وقوله تعالى اتقوا الله وكونوا مع الصادقين لا نسلم كونه حجة قولهم
انه امر بمتابعة الصادق قلنا في الظاهر او في نفس الامر الاول مسلم والثاني ممنوع
وعلى هذا فلا يلزم العصمة وان سلمنا انه لا بد من عصمة المامور بمتابعته في نفس الامر
ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون علي معصوما قولهم لان عمر علي من الصحابة غير
معصوم قلنا عمر علي غير معصوم من اجماع الصحابة او جملة الصحابة الاول مسلم والثاني
ممنوع على ما تقدم في بيان عصمة الامة عن الخطا وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون المراد
بالصادقين المجمعون من اهل الحل والعقد من الصحابة وغيرهم دون اجماع الصحابة
وهو الاظهر نظرا الى صيغة الجمع في الصادقين فانه حقيقة في الجمع لا في الاحاد
كذا وانه ليس كل امام عند الخصوم ظاهرا والامر بمتابعة من ليس بظاهر ولا معروف
ممتنع فان قيل اذا كان الخطاب مع المؤمنين بمتابعة الصادقين فاذا كان المراد
بالصادقين المجمعين من اهل الحل والعقد فهم من المؤمنين المخاطبين ويلزم من ذلك ان
يكونوا مخاطبين بمتابعة انفسهم وهو ممتنع مخالف للظاهر قلنا فاذا كان الخطاب
مع المؤمنين فلا انه داخلون فيهم ايضا فلو كان المامور بمتابعته من الصادقين هم الاية

ايضا قد امروا بمتابعة انفسهم والجواب عن الاشكال ان يكون متحدا وعلى هذا يكون
الجواب عن قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله عليه السلام من كنت مولاه
فعلي مولاه من اخبار الآحاد فلا يكون حجة في هذا الباب لما تقدم ○ قولهم الامة مجمعة
على صحته فقد سبق ابطال احتجاجهم بالاجماع وان صح احتجاجهم بالاجماع لكن لا نسلم ان
هذا الحديث مما اجمعت الامة على صحته فانه قد طعن فيه ابن داود وابن حاتم الرازي
وغيرهم من ائمة الحديث وان سلمنا اجماع الامة على صحته لكن جهة القطع او جهة الظن
الاول ممنوع والثاني مسلم وان سلمنا انه مقطوع بصحته لكن لا نسلم صحة الزيادة
وهي قوله الست اولى بكم من انفسكم ولا يمكن دعوى اجماع الامة عليها فان اكثر المحدثين لم
يوافقوا عليها سلمنا صحة الاصل والزيادة ولكن لا نسلم صحة الاحتجاج به على امامة
علي قولهم لفظ المولى يحتمل الاولى لا نسلم ذلك وبيانه من وجهين الاول ان احدهما بمعنى
افعل والآخر بمعنى مفعل وقد نقل عن اهل اللغة انه لم يرد احدهما بمعنى الآخر الثاني
انه لو ورد احدهما بمعنى الآخر وكان المفهوم منهما واحدا لصح ان يقترن بكل واحد منهما
ما يقترن بالآخر وذلك بان يقال فلان مولى من فلان كما يقال اولى من فلان وفلان اولى
فلان كما يقال فلان مولى فلان وهو ممتنع غير ان القائل ان يقول المفهوم منهما وان كان واحدا
غير ان اللفظ مختلف فعند ذلك فلا يلزم ان يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر الا ان
يبين ان ذلك اللازم من لوازم مفهوم اللفظ لا من لوازم اللفظ وهو غير مسلم وقوله تعالى
ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون لا نسلم ان المولى هاهنا بمعنى الاولى بل
المراد به الوارث وهم العصبة من بني العم والقربى مما ترك الوالدان والاقربون وقوله
تعالى ما واكم النار هي مولاكم لا نسلم ان المولى هاهنا ايضا بمعنى الاولى بل قد قيل المراد
بقوله اولى بكم اي مكانكم ومقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال تعالى وبئس
المصير وقد قيل انه يمكن ان يكون المراد به النار ناصركم بمعنى المبالغة في نفي الناصر له
كما يقال الجوع زاد من لا زاد له والصبر جبله من لا جبله له والمراد المبالغة في نفي الجبلة
والمراد انما ان يكون الجوع زادا والصبر جبلا فلا وقوله عليه الصلاة والسلام ايما
امة نكحت نفسها بغير مولاها فنكاحها باطل لا نسلم صحته وسنقدر صحته فقوله مولاها
مالك رقبتها والتصرف فيها لغرض يعود اليه لا اليها فانه المتبادر الى الافهام من اطلاق

لفظ المولى بازاء الامة وعند ذلك فيمتنع اطلاقه بازاء الاولى المطلق في قوله عليه
الصلاة والسلام الست اولى بكم من انفسكم والا لصدق على النبي انه مالك رق من خاطبهم
بذلك وهو ممتنع بالاجماع سلمنا احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لا نسلم وجوب
حمله عليه فيما نحن فيه قولهم لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى بالتصرف او لا يكون
ظاهرا فيه قلنا البين ظاهر فيه قولهم في الوجه الاول ان اللفظ المتحد اذا اطلق وله
محامل فلا بد له من البيان والمذكور في مبدأ الكلام وهو قوله اولى بكم صالح للبيان فوجب
الحمل عليه ان لو لم يكن لفظ المولى ظاهرا في محمل من جملة تلك المحامل واما اذا كان ظاهرا
في واحد منها فحينئذ يحمل عليه لا على غيره وهو الاولى نفيا للاجمال عن الكلام لكونه خلاف مقصود
الوضع وهو التفاهم وذلك على خلاف الاصل وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون لفظ المولى
ظاهرا في الناصر والمعين ولا يكون محتاجا الى البيان كيف وان الاصل عند تعدد
الالفاظ تعدد المعاني تكثيرا للفائدة فلو كان لفظ المولى بمعنى الاولى لكان اقل
فائدة وهو بعيد وان سلمنا وجوب حمل لفظ المولى في الحديث المذكور على الاولى ولكن لا
نسلم ان المراد به الاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان يكون المراد به الاولى بهم في محبته وتعظيمه
وليس احد المعنيين اولى من الآخر وان الترجيح لما ذكرناه فانه لو حمل ذلك على الاولى
بالتصرف فيهم للزم ان يكون علي امامه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف الاجماع
او ان يكون ذلك مفيدا بما بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف الظاهر من اللفظ قولهم
في الوجه الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى على غير الاولى من المحامل المذكورة لا نسلم وما
المانع من حمله على الناصر والمعين قولهم لا فائدة فيه لكونه معلوما من قوله والمؤمنون
بعضهم اولياء بعض قلنا لا نسلم انه لا فائدة فيه فان ما اثبته لعلي انما هو النصرة
لجميع المؤمنين والنصرة الثابتة في قوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض
نصرا لبعض للبعض سلمنا ان المثبت في الآية والخبر واحد لكن مع ذلك مفيد
وبيانه من وجهين الاول انه اثبت النصرة لعلي في الخبر بدليل يخصه وفي الآية بدليل
يعمه والخاص ابعد عن التخصيص واقوى في الدلالة فكان مفيدا الثاني انه اقترن
موالاته بموالاة النبي صلى الله عليه وسلم زيادة مزية وتعظيم غير حاصلة من الآية ولا
يخفى ان ذلك من اعظم الفوائد وان سلمنا انه غير مفيد من جهة ان ما اثبته في الخبر معلوم من

الاية فيلزمهم من ذلك ان لا يكون اثبات امامته على مثل هذه النصوص الجفية مفيدًا
فان امامته على اصلهم معلومة النص الجلي وعلى هذا فالجواب يكون مجمعًا سلمنا امتناع
حمل المولى في الخبر على غير الاولى في التدبير والتصرف لكن بمعنى انه اعرف بمصالحهم في
التدبير او بمعنى نفوذ تصرفه عليهم شاؤا او ابوا الاول مسلم والثاني ممنوع وانما قلنا
بامتناع الثاني لانه يلزم منه ان يكون علي امامًا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم او ان يكون
ذلك مفيدًا بما بعد موته وكل واحد منهما خلاف الظاهر لما سبق وقوله عليه الصلاة
والسلام فعلى انت مني بمنزلة هارون من موسى لا يصح الاستدلال به ايضًا من جهة
السند لما تقدم في الخبر الذي قبله وان سلمنا صحة سنده قطعًا ولكن لا نسلم ان قوله
انت مني بمنزلة هارون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى فان من جملة
منازل هرون من موسى انه كان اخا له من النسب وانه كان شريكا له في النبوة ولم
تثبت ذلك لعلي رضي الله عنه ٥ قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحد
واحد لا نسلم ان اسم الجنس اذا عرى عما يوجب التعميم فيه كدخول الالف واللام عليه كقول
المنزلة او دخول حرف النفي عليه كقولنا لا منزلة انه يعم كل منزلة بل هو من قبيل الاسماء المطلقة
الصالحة لكل واحد واحد من الجنس على طريق البدل لا ان يكون متناولًا للكل على طريق
الاستغراق معًا والا لما تنافى من المطلق والعام فرق وان يكون قولنا رجل بمنزلة قولنا
الرجل وهو محال لخالف لاجماع اهل اللغة وان علمنا ان لفظ الجنس صالح للعموم
والاحاد لكن طريق العموم او الاشتراك الاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا فانه
يحسن الاستفسار وهو ان يقال في كل المنازل او في بعضها وهو دليل الاشتراك
قولهم لو حملناه على بعض المنازل دون البعض واما ان يكون ذلك البعض معينًا
او مبهمًا قلنا هذا اخراج اللفظ المطلق عن اطلاقه وحقيقته بامر ظني فلا يقبل وقوله
عليه الصلاة والسلام الا انه لا نبي بعدي مما لا يدل على التعميم والاستغراق لكل منزلة
بل على صلاحيته منزلة لكل واحدة من احاد المنازل على طريق البدل والاستثناء في
المطلقات اخراج لولاه لكان اللفظ المطلق صالحا له على طريق البدل والاستثناء من
اللفظ العام اخراج لولاه لكان اللفظ متناولًا له على طريق العموم والاستغراق سلمنا
التعميم بجميع المنازل ولكن لا نسلم ان من منازل هارون من موسى استخلافه خلافته بعد

لما صح

وفانه ليلزم مثل ذلك في حق علي قولهم انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته لا نسلم
ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة ثم ليس جعل احد الشريكين خليفة
عن الاخر اولى من العكس وقوله تعالى اخلفني في قومي فالمراد به المبالغة والتاكيد
في القيام بامر قومه على نحو قيام موسى به اما ان يكون مستخلفًا عنه بقوله فلا فان المستخلف
عن الشخص بقوله لو لم يقدر استخلافه له لما كان له القيام بامر قومه مقامه والتصرف
وهارون من حيث هو شريك في النبوة فله ذلك ولو لم يستخلفه موسى سلمنا انه استخلفه
في حال حياته ولكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعد مماته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة
عموم بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان ولهذا فانه لو استخلف وكلا في حياته على امواله
ومعه سه فانه لا يلزمه من ذلك استمرار الخلافة له بعد موته واذا لم يكن ذلك
مقتضيًا للخلافة في كل زمان بعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ
عن استخلافه فيه لا يكون عزلًا له فيه كما لو صرح بالاستخلاف في بعض المتصرفات
دون البعض فان ذلك لا يكون عزلًا فيما لم يستخلف فيه واذا لم يكن ذلك عزلًا
فلا سعى سلمنا ان ذلك يكون عزلًا له ولكن متى يكون ذلك منعزلا عنه اذا كان قد
زال عنه بالعزل حالة توجب نقصه في الاعين او اذا لم يكن الاول مسلم والثاني ممنوع
فلم قلتم بان ذلك مما يوجب نقصه في الاعين وبيان عدم نقصه هو ان هارون
كان شريكا لموسى في النبوة وحال المستخلف دون حال الشريك في نظر الناس فاذن
الاستخلاف حالة منقصة بالنظر الى حال الشركة وزوال النقص لا يكون موجبًا
للنقيص من ذلك لكن اذا لزم منه العود الى حالة هي اعلى من حالة الاستخلاف
او اذا لم يعد الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قلتم انه لم يعد الى حالة هي اعلى وبيان
ذلك انه وان عزل عن الاستخلاف فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف
عن الله تعالى لا عن موسى وذلك اشرف من استخلافه عن موسى قولهم ان من جملة منازل
هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في النبوة قلنا فيلزم من ذلك ان يكون علي
ايضًا شريكا في النبوة وهو محال قولهم من احكام الشريك في النبوة انه مفترض الطاعة
مطلقا ولا يلزم من مخالفة ذلك في النبوة مخالفته في افتراض طاعته بتقدير بقائه بعد
النبي عليه الصلاة والسلام قلنا افتراض طاعة هرون انما كان بمقتضى النبوة وان كان لا بمقتضى

النبوة بل يقتضي الخلافة فقوله انت مني بمنزلة هارون من موسى لا يكون صحيحا
وقوله عليه السلام سلموا على علي امير المؤمنين وقوله انت اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي فاخبار احاد لا يمكن الاحتجاج بها في مثل هذا الباب لما تقدم وكذلك
الاحتجاج بقولهم انه استخلفه على المدينة في حال حيوته كيف وان قوله سلموا على علي
بامرة المؤمنين لما مره عليهم في قصة فتح خيبر وقوله انت اخي فدال على الفضيلة لا
الافضلية وقوله ووصيي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد به الوصية والخلافة على
المدينة ويحتمل ذلك في قضاء دينه وانجاز موعده ومع تطرق هذه الاحتمالات فلا قطع
واما استخلافه في حيوته على المدينة فليس فيه ما يدل على مقامه بخليفة بعد وفاته
لما سبق في قصة موسى وهارون فاذا ثبت ما قررناه الى هنا وجب ثبوت الامامة
بالاختيار دون التنصيص وذلك مما لا يفتقر الى الاجماع من كل اهل الحل والعقد
فانه مما لم يقم عليه دليل عقلي ولا سمع نقلي بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد
كاف في ذلك ووجوب الطاعة والانقياد للامام المختار وذلك لعلمنا بان
السلف من الصحابة رضوان الله عليهم مع ما كانوا عليه من الصلابة في الدين والمحافظة
على امور الدين اكتفوا في عقد الامامة بالواحد والاثنين من اهل الحل والعقد لعقد
عمر لابي بكر وعبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا اجتماع من في المدينة من اهل
الحل والعقد فضلا عن اجتماع من عداهم من اهل الامصار على الاقطار وكانوا على
ذلك من المتفقين وله مجوزين من غير مخالف ولا نكير وعلى هذا انطوت الاعصار في عقد
الامامة الى وقتنا هذا قال بعض الاصحاب والواجب ان يكون ذلك بحضرة الشهود وثقة
عادلة كفا للخصام ووقوع الخلاف بين الناس فان دعا مدع عقد الامامة له سرا منفردا
على عقد من كان له العقد جهرا وهذا لا محالة واقع في محل الاجتهاد وعلى هذا فلو اتفق
عقد الامامة لاكثر من واحد في بلدان او في بلد واحد من غير ان يشعر كل فريق من
العاقدين بعقد الفريق الاخر فالواجب ان يصغى الى العقود فما كان منها متقدما وجب
اقراره وامر الباقون بالنزول عن الامر فان اجابوا والا قوتلوا وكانوا من الخوارج
البغاة وان لم يعلم السابق وجب ابطال الجميع واستيناف عقد لم يقع عليه الاختيار
ممن هو اهل للامامة وذلك كما اذا زوج كل واحد من الوليين موليته من شخص وجهل العقد

السابق منهما ولا خلاف في انه لا يجوز عقد الامامة لشخصين في صقع واحد متضايق
الاقطار متقارب الامصار لما فيه من الضرار ووقوع الفتن والشحناء واما ان تباعدت
الامصار بحيث لا يستقل الامام الواحد بتدبيرها والنظر في احوالها فقد قال بعض
الاصحاب ان امامة امامين في محل الاجتهاد وكما ان للمسلمين نصب الامام بالاختيار فلهم
خلعه وان يتولوا عزله اذا وجد منه ما يوجب عزله من اخلال امور الدين واحوال المسلمين
وما لاجله تقام الامام وان لم يقدروا على خلعه واقامة غيره لقوة شوكته وعظم
مراسه وكان ذلك مما يفضي الى افساد العالم وهلاك النفوس وكانت المفسدة في
مقاومته وعزله اعظم من المفسدة في طاعته فالاولى التزام ادنى المحذورين دفعا
لاعلاهما **الفصل الثالث في شروط الامام** وهي منقسمة الى متفق
عليها ومختلف فيها اما الشروط المتفق عليها فثمانية شروط الاول ان يكون مجتهدا
في الاحكام الشرعية بحيث يستقل بالفتوى في النوازل واثبات احكام الوقايع اصلا و
استنباطا لان من اكثر مقاصد الامامة فصل الخصومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك
دون هذا الشرط ولا يكفي ان يقال يكفيه مراجعة الغير في ذلك اذ هو خلاف
الاجماع الثاني ان يكون بصيرا بامور الحرب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور
قادرا على ملابسة ذلك بنفسه اذ به يتم حفظ بيضة الاسلام وحماية حوزتهم ولهذا
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه وقف بعد انهزام المسلمين فلهم في الصف وقال
مرجزا له انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حتى عاد المسلمون اليه الثالث ان يكون له
من قوة الباس وعظم المراس ما لا يهوله اقامة الحدود وضرب الرقاب وانتصاف المظلومين
من الظالمين من غير فظاظة كما وصف الله تعالى الصحابة بقوله تعالى اشداء على الكفار
رحماء بينهم الرابع ان يكون عاقلا مسلما عدلا بقدر ما يليق به ورعا في الظاهر حتى يوثق
باخباره وبما يصدر عنه من افعاله ولانه احفظ لمال بيت المال وصرفه
في مصارفه الخامس ان يكون بالغا لانه يكون اكمل عقلا وهيبة وخبرة ونظرا
السادس ان يكون ذكرا لان الظاهر من الانوثة النقص فيما ذكرناه من الصفات
السابع ان يكون حرا لان الحرية مظنة فراغ البال عن الاشتغال بخدمة الغير واستغراق
الزمان بها ولان العبودية مظنة استحقار الناس له والانفة من الدخول تحت حكمه

الثاني ان يكون قطاع الافرنا فذا الحكم في محل ولايته مقتدرا على زجر من خرج من طاعته فان قيل فيلزم على
هذا خروج عثمان عن الامامة حالة محاصرته في داره حيث لم يكن قادرا على زجر من خرج عن
طاعته قلنا لا نسلم انه لم يكن قادرا بل كان امره نافذا شرقا وغربا ولا سيما
في الشام غير انه هاش عليه قوم من الرعاع واوباش الناس وقصد في ذلك تسكين
الفتنة واخمد الامر باللين ولم يعلم ما يؤول الامر اليه ○ واما الشروط المختلف فيها فاستة
الاول القرشية وقد اختلف الناس فيها فذهب اصحابنا والجبائي وابنه والشيعة وجميع
اهل السنة والجماعة الى انه لا بد وان يكون الامام قرشيا وذهبت الخوارج والمعتزلة الى انه لا شرط
فيه ان يكون قرشيا وقد احتج اصحابنا ومن تابعهم على ذلك باجماع الصحابة حتى قال الانصار يوم
السقيفة للمهاجرين منا امير ومنكم امير فمنعهم ابو بكر من ذلك حيث لم يكونوا قرشيين وادعى ان القرشية
شرط في الامامة محتجا على ذلك بقوله عليه السلام الائمة من قريش وبقوله قدموا
قريشا ولا تقدموها وبقوله انما الناس تبع لقريش فبر الناس تبع لبرهم وفاجرهم
تبع لفاجرهم وبلغت ذلك الامة بالقبول واجمعوا على اشتراط القرشية ولم يوجد
له نكير فصار اجماعا مقطوعا به ولولا انعقاد الاجماع على ذلك لكان الشرط في محل الاجتهاد
نظرا الى ان الاخبار في ذلك اخبار احاد لا تفيد اليقين مع امكان تاويلها اما
قوله الائمة من قريش فلانه يحتمل انه اراد به العلماء وقوله الناس تبع لقريش يحتمل انه
اراد بذلك انهم تبع لهم في الدين والعلم لان منشأ الدين والعلم من قريش وقوله قدموا
قريشا ولا تقدموها يحتمل انه اراد بذلك التقدم في الفضيلة والشرف بسبب النسب من رسول الله
صلى الله عليه وسلم لحجة الخصوم بالاجماع والسنة والمعقول اما الاجماع فهو ان عمر قال في
وقت الشورى عن سالم مولى ابي حذيفة لو كان حيا لما حاكمني فيه شك ولم ينكر عليه منكر فكان اجماعا
واما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام اطعه ولو ضرب بطنك اطعه ولو ضرب ظهرك اطعه
ولو كان عبدا حبشيا وظاهر ذلك يدل على نفي اعتبار القرشية واما المعقول فهو ان المقصود
من الامام اقامة السياسة والذب عن دار الاسلام وحماية حوزتهم والقيام بالقوانين
الشرعية كما تقدم وذلك يحصل باستيفاء الشروط ولا حاجة الى النسب والجواب لا
نسلم وجود الاجماع على اسقاط اعتبار القرشية والرواية عن عمر مختلفة وقد قيل انه قال
لو كان سالم حيا لما شككت اني كنت اشاوره ويتقدير ان يكون الرواية على ما ذكره

فقد

فقد قيل انه كان قرشيا وبتقدير ان لا يكون قرشيا فلم يصرح عمر بصلاحيته للامامة فلعله
اراد بذلك انه ما كان يرى في نفسه للامامة او معنى اخر ويجب الحمل على ذلك دفعا للتعارض
بينه وبين الاجماع السابق على اشتراط القرشية وقوله عليه الصلاة والسلام اطعه ولو
ضرب بطنك اطعه الحديث من باب الاحاد فلا يقع في مقابلة الاجماع المتواتر المعلوم
وقوعه ضرورة القطع بفساده فليس فيه ما يدل على انه اراد به الامام بل يحتمل انه اراد به
السلطان وليس كل سلطان اماما وان كان كل سلطان ويجب الحمل ايضا على ذلك دفعا
للمعارضة بينه وبين الاجماع السابق ○ واما المعقول فلا يقع في مقابلة الاجماع المقطوع
به كيف وانه يحتمل ان يكون للقرشية زيادة ما تاثير في حصول مقاصد الامامة بسبب غلبة
انقياد الناس الى القرشي لعلو نسبه من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما جرت به العوائد
من زيادة الانقياد للعظماء وبدون القرشية فلا تحصل تلك الزوائد من المقاصد
الشرط الثاني كون الامام هاشميا مذهب اكثر الناس ان الهاشمية ليست شرطا خلافا
لطوائف الشيعة فانهم جعلوا الهاشمية شرطا وهو باطل لمخالفة ذلك ظواهر الاطلاق
من النصوص السابق ذكرها وللاجماع على صحة امامة ابي بكر وعمر ولم يكونا هاشميين الشرط
الثالث ان يكون الامام عالما بجميع مسائل الدين وقد اتفق الاكثرون على ان ذلك ليس شرطا
خلافا للامامية والحق في ذلك انما هو التفصيل وهو انهم ان اراد وا بقولهم انه يجب ان يكون
عالما بجميع المسائل الشرعية ان يكون اهلا للعلم بها بطريق الاجتهاد عند وقوعها
ومعرفتها من النص والاجماع والاستنباط فذلك مما لا خلاف فيه كما سبق وان اراد وا بقولهم ان
يكون عالما بجميع ذلك حقيقة وان يكون العلم عنده تحكم كل واقعة عند وقوعها حاضرا عنده
بحيث لا يحتاج معه الى النظر والاستدلال فهو باطل من جهة الاجماع والمعقول اما
الاجماع فهو ان الامة اتفقت على صحة امامة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي ولم يكونوا بهذه
المثابة حتى ان الواحد منهم كان عند وقوع الواقعة يسال عن الاخبار والنصوص الواردة في
ذلك ويبحث عن ادلتها كبحث غيره من المجتهدين وانه قد كان يرى الراي في حكم الواقعة
ثم يرجع عنه ○ واما المعقول فهو ان المسائل الشرعية واحكام الوقائع الحادثة غير متناهية
ولا يخفى امتناع حصول العلم بما لا يتناهى على التفصيل لاحد من المخلوقين واما الامام فهو انه
لو اشترط ذلك في الامام لاشترط في القضاة والولاة فانه لا يلي بنفسه اكثر ما يليه خلفاؤه

وبتقدير

من القضاة والولاة فان قيل الامام انما نصب لفصل المنازعات والمحاكمات والقيام
باحكام الشرع فاذا لم يكن عالما بالاحكام الشرعية كان نصبه ممتنعا من ثلاثة اوجه الاول
ان نصبه يكون قبيحا عرفا فان اقامة الانسان للقيام بما لا يعرفه والنهوض
فيما لا انسة له به مما لا يستحسنه العقلا الثاني انه اذا وقعت واقعة ومثولا
يعرف حكمها فامكن ان لا يوديه اجتهاده الى معرفة حكمها وعند ذلك يفضي الى خلو
الواقعة عن الحكم مع دعوا الحاجة اليه او ان يتكلف الحكم بما لا يعرفه وكل ذلك ممتنع
الثالث هو انه لو تساوى الامة في المعرفة والجهالة فان ذلك يكون منفرا عن اتباعه
ومانعا من الانقياد اليه والجواب عن الاول منع كون نصبه قبيحا اذا كان اهلا للاجتهاد
في تحصيل الاحكام واذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم والعادة دالة على ذلك
في كل امر يستناب في تحصيله وعن الثاني انه وان تعذر عليه الاجتهاد في تحصيل حكم
الواقعة فلا نسلم افضا ذلك الى خلو الواقعة عن الحكم بل له تفويض الامر فيها الى غيره من
المجتهدين في المعرفة ويتقدير ان لا يفضي اجتهاده ايضا الى حكمها فالحكم فيها النفا
على النفي الاصلي ولا امتناع فيه وعن الثالث انه وان ساوى غيره من المجتهدين في
المعرفة والجهالة فلا يكون ذلك موجبا للتنفير عنه لاختصاصه بما لا وجود له في
حقهم من ما في شروط الامامة الشرط الرابع كون الامام افضل من الرعية وقد
اختلف في جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل فجوزه اكثر اصحابنا ومنع منه
الامامية وفصل القاضي ابو بكر وقال ان كان العقد للمفضول لا يودي الى هرج وفساد
جاز والا فلا والحق المنع من قبل ثلاثة اوجه الاول ان الامامة منصب من المناصب الدينية كما في
الامامة في الصلاة فلو امتنع اقامة الامام المفضول مع وجود الفاضل لكان ذلك بناء على تقدم
الادنى على الاعلى والقرينة المانعة من المتابعة ولزم من ذلك امتناع تقدم المفضول على
الفاضل مع وجود الفاضل في الصلاة وهو خلاف الاجماع والامر الثاني انه لو لم يوجد
من اهل الامامة الا شخصان احدهما افقه والاخر اعرف بالسياسة وامور الامامة
فاما ان يقال بتوليتهما او لا بتوليتهما واحدهما او بتولية احدهما دون الاخر الاول مخالف
للاجماع والثاني ايضا محال لامتناع خلو الزمان عن الامام فلم يبق الا الثالث وايهما
تقدم فهو مفضول بالنسبة الى ما اختص به الاخر عنه اما زيادة معرفة الفقه او

السياسة وهو المطلوب الثالث انه ما من عصر من اعصار التابعين وتابعي التابعين
الى عصرنا هذا الا والامة مجمعة على صحة امامة كل من تولى من الائمة وان كان مفضولا
بالنسبة الى غيره منها وجد فيه اصول الشروط المعتبرة في الامامة وهي ما سنذكرها
فدل ان ذلك ليس بشرط وبهذا يبطل قول من اشترط الافضلية بناء على ان تقديم المفضول
على الفاضل قبيح ولما فيه من فوات كمال المصلحة الحاصلة بنظر الافضل وحسن تدبيره على المطلوب
كيف وان توليه المفضول انما يعد قبيحا عندما اذا لم يوض به بل بالافضل واما بتقدير رضى
العامة والاتباع به دون الفاضل كرضاهم بتولية ولد من مات من الملوك ومن اصله عربي
الملك فانه لا يعد قبيحا في نظر اهل العرف وان كان في الرعية من هو افضل منه
باضعاف مضاعفة وانما كان كذلك لان حصول مصلحة الرعية بتقدير رضاهم بالمفضول
وطاعتهم له يكون اقرب من حصول مصلحتهم بتولية الافضل بتقدير نفرتهم عنه وعدم
طاعتهم له في الشرط الخامس اشترطت الغلاة من الشيعة ان يكون الامام صاحب
معجزات وان يكون عالما بالغيب وجميع اللغات والحرف والصناعات وطبايع الاشيا
وعجايب ما في الارض والسماوات وهو مع انه لا دليل عليه باطل بالاجماع على انعقاد الامامة
لمن يرى عن هذه الصفات في عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم الى وقتنا هذا الشرط
السادس العصمة مذهب اهل السنة والجماعة انه ليس من شرط الامامة كونه معصوما وافقهم
على ذلك المعتزلة والخوارج والزيدية وذهبت الامامية والكيسانية من الشيعة انه لا بد وان يكون
معصوما واحتج اهل الحق بالاجماع والالزام اما الاجماع فهو ان الامة اجمعت على صحة امامة
ابي بكر وعمر وعثمان مع اجماعهم على ان العصمة لم تكن واجبة لهم واما الالزام فمن خمسة اوجه
الاول هو ان عليا كان اماما حقا بالاجماع منا ومن الخصوم وقد وجد منه ما يدل
على عدم عصمته وبيانه من سبعة اوجه الاول هو انه كان منصوصا على امامته
عندهم وان غيره ليس اماما وعند توليه غيره اما ان يقال انه كان قادرا على المنازعة
والدفع والقيام بما اوجبه الله تعالى عليه من امور الامامة او ما كان قادرا فان كان
الاول فقد ترك واجبا لا يجوز تركه وان كان الثاني فكان من الواجب ان يجتهد في ذلك
ويبدي النكير وعلى تقدير ان يعذر بعدم الامكان على ما قال عليه الصلاة والسلام اذا امرتكم بامر فاتوا منه
ما استطعتم ولم يوجد منه شيء من ذلك مع انه لم يوجد منه النكير فانه بايعهم ودخل في ارائهم واقتدى بهم

في الصلاة واحد عطسهم وتكح تنبيههم وهي الحبشية ام ولده محمد وانكح عمر ابنته ام كلثوم الكبرى
ورضي بالدخول في الشورى المسمة عندهم على غير التقوى الثاني انهم قد نقلوا عنه عليه
السلام مذاهب واقوالا في الشريعة مخالفة لاقوال غيره من الفقها غير معروفة لهم وهي اما ان تكون
حقا او باطلا فان كانت حقا فكان من حقه تنبيههم عليها ولم يوجد منه شي من ذلك وان كان الثالث
فقد اخطا وعلى كل التقديرين فلا يكون معصوما ○ الثالث انه حكم ابا موسى الاشعري وعمرو بن
العاص وهما عدوان فاسقان عندكم وحكمه على الاعدا الفساق من خلعه والتشكيك
في امامته وذلك معصية لان خلع الامام المنصوص معصية والتمكين من المعصية معصية
ولهذا نقل عنه عليه السلام انه كان يقول بعد التحكيم لقد عترت عترة لا الخبر
سوف اليس بعدها واستمر واجمع الراي السنيت المنتشر وذلك منه يدل على
ان التحكيم جرى على خلاف الصواب ○ الرابع هو انه قبل المعاملة له في وقعة الجمل ولم
يجعل اموالهم فيا ومن مذهب الخصوم ان عليا كان يعتقد كفر مقاتليه وارتدادهم وعند
ذلك فلا يخلوا اما ان يكونوا مرتدين في نفس الامر او لا يكونوا مرتدين فان كان الاول فمال
المرتدين فيي بالاجماع ولم يجعله فيا وان كان الثاني فقد اخطا في اعتقاد ارتدادهم وعلى
كل التقديرين يكون مخطيا ولهذا قال له بعض اصحابه ان كان قتلهم حلالا فغنيمتهم حلال
وان كان غنيمتهم حراما فقتلهم حراما ○ الخامس ان ابن حرموز لما اتى الى علي رضي الله عنه
براس الزبير وقد قتله بوادي السباع وقال الكاسر يا امير المومنين فقد كنت سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول بشر قاتل ابن صفية بالنار وهو لا يخلوا اما ان يكون قتله حراما
او لا يكون حراما فالانكار على فعل المحرم واجب لقوله عليه السلام من راى منكم منكرا فليغيره
بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وعلى كان قادرا على الانكار على ابن حرموز
بيده ولسانه ولم ينقل عنه الانكار وكان تاركا للواجب وان لم يكن حراما فقد اخطا في اعتقاد
استحقاق فاعل ما ليس بحرام النار مع ما فيه من حمل كلام النبي على ما لا يليق ○ السادس انه
رضي الله عنه قال وقد رقي على منبر الكوفة في حق ابناء الاولاد ابعق راي ورايي عمر
على ان لا يبعن والان فقد رايت بيعهن فقام اليه عبيدة السلماني وقال رايك مع الجماعة
احب الينا من رايك وحدك فقال ابن السلماني لفقيه وفي ذلك دلالة على انه ليس بمعصوم
فانه لا بد وان يكون مصيبا في احدى الحالتين ومخطيا في الاخرى ○ السابع انه عليه السلام

خطب بنت ابي جهل بن هشام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فبلغ ذلك فاطمة فشكته الى
النبي صلى الله عليه وسلم فقام على المنبر وقال ان عليا قد اذاني وخطب بنت ابي جهل بن هشام
ليجمع بينها وبين بنتي فاطمة ولن يستقيم الجمع بين بنت ولي الله وبين بنت عدوه اما علم معشر
الناس ان من اذى فاطمة فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى وذلك يدل على انه
معصوم ○ الالزام الثاني ان الحسن بن علي كان عندهم اماما منصوصا عليه وقد صدر منه
ما يدل على عدم عصمته وذلك انه خلع نفسه من الامامة وسلمها الى معاوية مع انه كان عندهم
فاسقا فاجرا غير مستحق للامامة واظهر موالاته واخذ من عطايه واقر بامامته مع كثرة
اعوانه وانصاره ومضى على ابنوميه في ذلك وسموه مذل المومنين وذلك كله معصية ينافي
العصمة ○ الالزام الثالث هو ان الحسن بن علي رضي الله عنهما ايضا اماما منصوصا عليه
ومع ذلك القى نفسه في التهلكة مع ظن وقوعها وذلك معصية منهي عنها بقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وبيان ذلك انه خرج باهله وعياله الى الكوفة لقتال اعدايه مع كثرتهم
وقوة شوكتهم وما رايتم راه من صنيعه بابيه واستطالتهم على اخيه وقتلهم لمسلم بن عقيل
لما اعده وايدا اليهم وغدرهم به واشارة كل واحد عليه بعدم الخروج حتى قال له ابن عمر ان ابي
عذرا في نصحه استودع الله من قتل الى ان عرض ابن زياد عليه الامان وان يبايع يزيدا
فامتنع من ذلك مع ظهور امارات القهر له والاستيلا عليه وهلاكه وهلاك من معه حتى ادى
الامر الى ما ادى اليه من قتله وهلاك من معه من المسلمين ○ السابع ان القايم المهدي
من الايمة المنصوص عليهم عندهم ايضا وقد فعل ما ينافي العصمة وبيانه ان الامام انما جعل
اماما لان يكون وسيلة الى الارشاد وهاديا الى معرفة الحق وطريقا الى الله تعالى بتعريف
الواجبات والمحظورات والقيام بمصالح المومنين التي لا قوام لها دون الامام عندهم وهو
باختفايه واستتاره عن الخلق بحيث لا يعرف ما يوجب وقوع الناس في الحيرة وعدم معرفة
الحق وتورطهم في شبه الضلالة ان كان لا طريق لهم الى معرفة ذلك والوصول اليه الا
بالامام وذلك من اعظم المعاصي واكثر المناهي فان امكنهم الوصول الى ذلك بالادلة دون
الامام فلا حاجة اذن الى الامام فان قيل انما يكون ذلك معصية ان لو اختفى مع القدرة
على الظهور وليس كذلك فانه انما اختفى تقية وخوفا من الظلمة الظاهرين على نفسه فلنا هذا
وان اوجب الاستتار على الاعدا فهو غير موجب له عن اتباعه واوليايه فكان من الواجب ان

يكون ظاهرا لهم مبالغة في حصول مصالحهم ودفع المفاسد عنهم وان اوجب ذلك الاستتار مطلقا
بحيث لا يصل اليه احد من الخلق ولا ينتفع به فلا فرق بين وجوده وعدمه فلا فايدة في انتفايه فلين
قالوا الفايدة في انتفايه وجاز ظهوره عند زوال المخافة للقيام بمصالح المومنين قلنا فهلا قيل
بعدمه حالة المخافة وبالحادثة حالة زوالها فانه كما ان ايجاده بعد عدمه خارق العادة فانفاذ
المدد الخارجة عن العادة خارق للعادة ايضا وليس احد الامرين اولى من الاخر الا لزم الخامس
انا قد بينا فيما تقدم ان العصمة غير واجبة للانبيا عليهم السلام فلو كان الامام يجب ان يكون معصوما
لكان اكثر طاعة من النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان اكثر طاعة من النبي لكان اكثر ثوابا عند الله تعالى
لقوله تعالى من جا بالحسنة فله عشر امثالها وقوله تعالى وجزى الذين احسنوا بالحسنى ولو كان
الامام اكثر ثوابا من النبي لكان افضل منه فانه لا معنى للافضل غير انه اكثر ثوابا ومحال ان يكون
ناب النبي افضل منه فان قيل اما ما ذكرتموه من الاجماع على امامة ابي بكر وعمر فهو غير مسلم
التصور وتقدير تسليم تصوره فلا نسلم كونه حجة على ما سبق وسنقدر تكونه حجة فانما يصح
دعوى ذلك فيما نحن فيه ان لو تبين كون علي داخلا فيه وهو غير مسلم وما ظهر منه من الموافقة
لا نسلم انه كان عن اعتقاد بل تقية وخوفا على نفسه ولذلك فانه لم يظهر منه الموافقة على امامة
ابي بكر مدة ستة اشهر حتى ظهرت له الاخافة منهم ويقدر ان لا يكون علي موافقا على ذلك فاي اجماع
يكون في عصر علي وهو غير داخل فيه واما ما ذكروه من الالزامات فغير لازمة لوجهين اجمالا
وتفصيلا اما الاجمال فهو ان ما ذكروه في ابطال عصمة الايمة فرع عدم عصمتهم واذا كان ما يذكر
في ابطال العصمة فرعا على ابطالها فلا يكون صحيحا لما فيه من الدور وهو توقف عدم العصمة
على ما ذكر دليلا على عدم العصمة وبيان ذلك انه يقدر ان يكون الامام معصوما فيما صدر منه
وان كان ظاهر الدليل يصرفه عن ظاهره الى ما يوافق العصمة كما كان ذلك في ايات القران
التي ظاهرها يقتضي التشبيه والتجسيم وحاشا الله تعالى وانما لا يجب الصرف عن الظاهر بتقدير ان يكون
معصوما فاذن قد ظهر توقف ما ذكروه من الدلايل على ابطال عصمة الايمة على عدم العصمة واما
التفصيل فقولكم فيما يتعلق بعلي عليه السلام انه لم يظهر النكير على متابعة غيره لا نسلم انه لم ينكر فانه
قد نقل عنه بالروايات الكثيرة انه لم يزل يتظلم في كل زمان على ما فاته حتى انتهت النوبة اليه فصرح
بالنكير في كل موقف وخطبة والتظلم على من غصبه حقه حتى استرك في معرفة ذلك الخاص والعام وبتقدير
عدم اظهار النكير فلا يخفى ان النكير على المتابعة مشروط متفق عليها وفي الممكن من الانكار وان لا يغلب

على ظن المنكر ان تعرضه للانكار يجر الى منكر مزيد على المنكر فلا بد لكم من تحقيق هذه الشروط
فتحقق على حتى يتم الدلالة والاصل عدمها كيف وانه لا مانع من عدم تمكنه وخوفه من الانكار على
نفسه وشيعته لا سيما مع ظهور الامارات الدالة على ذلك وهو اتفاق السواد الاعظم والجم
الغفير على مبايعة الغير والرضى به ومراسلتهم اليه والى من تاخر عن البيعة من شيعته والتهديد
على التخلف عنها قولكم انه بايعهم قلنا معنى الرضى بذلك والتسليم في نفس الامر وظاهر التقية
الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قلتم بالرضى والتسليم قولكم انه دخل في ارايهم قلنا انما كان يدخل
في ذلك لقصد الارشاد لهم الى ما شذ عنهم من الصواب وذلك واجب لا انه معصية قولكم انه
اقتدى بهم في الصلاة قلنا وما الذي ذلك وقاصد له او مظهر له من غير قصد الاول ممنوع
والثاني مسلم واظهار الاقتدا لما كان للتقية لان تركها مجاهرة بالعداوة والمنازعة
ولم يكن قادرا على دفع ما يودي اليه من المحذورات قولكم انه كان ياخذ عطيتهم قلنا لان
ذلك كان حقا له ولا باس على من اخذ حقه قولكم انه استباح وطء سبيهم لا نسلم انه
استباح ذلك بناء على سبيهم فانه قد روى البلاذري انه اغارت سواسد على بني حنيفة فسبوا
خولة بنت جعفر وقدموا بها المدينة في اول خلافة ابي بكر فباعوا من علي فبلغ الخبر قومها فقدموا
على علي فعرفوها واخبروه بموضعها منهم فاعتقها وتزوجها فولدت له محمدا قولكم انه زوج
اسما من عمر قلنا انما فعل ذلك بعد مراجعة ومنازعة وتهديد وتواعد اسفر معه الحال
واضطر يزيد على اضطرار التزويج منه ولهذا فانه لما راى العباس ما بعض الحال اليه سالة رد
امرها اليه فتزوجها منه ولم يكن ذلك عن اختيار وايثار وعلى هذا فلا يكون ذلك معصية منه
ولا منكرا قولكم انه دخل في الشورى قلنا الحامل له على ذلك كما كان الحامل له على اظهار
البيعة ويقدر ان يكون راضيا بذلك فانما كان لغرض صحيح يصح له الرضى وهو تمكنه
الوصول الى حقه بذلك وتمكنه من الاحتجاج عليهم بفضايله ومناقبه التي يستحق بها الخلافة
واظهار الاخبار الدالة على التنصيص عليه وكل امر ظن معه الوصول الى ما هو متعين عليه
فاذن في رجحانه ان يكون جايزا له لا انه يكون محرما قولكم انه لم يرد الناس بعد ظهور امره
الى مذهبه قلنا اما انه لم يظهر ذلك قبل عود الامر اليه فممنوع وخوفا مما يفضي اليه وحشة المخالفة
واما بعد عود الامر اليه فلانه لم يعد اليه الا بالاسم دون المعنى وانه ما نال منازعا منغصا من
اعدايه وان اكثر من ما بعد شيعته من مضى من اعدايه ومن يعتقد انهم مضروا على اعدل الامور وان

عليه من يأتي بعدهم بتتبع آثارهم والاقتداء بسنتهم فيبقى على ما كان عليه من التقية وخوف دوران
النسبة باظهار المخالفة والامر بالعود الى مذهبه ولهذا قال والله لو ثنيت لي الوسادة لحكمت
بين اهل التوراة وبين اهل الانجيل بانجيلهم واهل الزبور بزبورهم واهل القرآن بقرآنهم ه قولكم
انه حكم اعداءه ومكنهم من خلعه قلنا انه ما فعل اختيارا بل اضطرارا على سبيل الالجاء اليه وذلك
ان معوية واصحابه لما سنح له استظهار على غلبهم وايقنوا بالعطب رفعوا المصاحف واظهروا
الرضا بما فيها وطلبوا التحكيم بحيلة وضعها معاوية وعمرو بن العاص وبلده لم يخف على علي فتخاذل
عنه اكثر اصحابه وتقاعدوا عن متابعته في اماته عن ذلك لعلمه بالمكيدة ومالوا الى موافقة
التحكيم مع الخصوم اما لفرارهم عن شدة الزحف وملكهم من طول المنازلة واما لدخول تلك
الشبهة عليه لغلظة افهامهم وعدم اطلاعهم على المكيدة ولم يزل يمتنع من ذلك ويحذرهم
المكيدة حتى غلبوا على رأيه ورأى ان الاجابة الى ذلك اولى دفعا لما علمه من سوء عاقبة المخالفة
وافضى الامر الى خروج اكثر اصحابه عنه واستظهار عدوه عليه تكون فيه هلاكه وهلاك
شيعته فاجاب الى التحكيم على ان يكون الحكم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم
فآل الامر الى ما آل ومن قصد دفع الشر العظيم بالتزام شر هو دونه في نظره لا يكون مخطئا ولا
عاصيا ه واما ما نقل عنه من الشعر فقد نقل انه سئل عن مراده به فقال كتب الي محمد بن ابي بكر ان اكتب له
كتابا في القضية ليعمل به فكتبت له ذلك وانفذته اليه فاعرضه معاوية فاخذه واشفقت ان يعمل بما
فيه من الاحكام وسومع اصحابه ان ذلك من علي فقوي الشبهة عليهم في فتنابعته اما ان يكون ذلك اعترافا
منه بالخطأ في التحكيم فلا قولكم ان من قتله في وقعة الجمل ان لم يكونوا مرتدين فقد اخطأ في اعتقاد
ارتدادهم وان كانوا مرتدين فقد اخطأ حيث لم يجعل مالهم فيئا قلنا بل كانوا كفارا مرتدين
وحيث لم يجعل اموالهم فيئا فانما كان لان احكام الكفار مما يختلف ولا يلزم انه اذا كان مال من ارتد
ومات وهو معترف بالارتداد ومصر عليه كالمسلم اذا تهود او تنصر فيئا ان يكون مال من ارتد وهو
لا يعتقد ارتداده بل هو متمسك باحكام الاسلام ويلزم لها فيئا وعلى هذا فانما يكون مخطئا ان
لو حكم بان المال لبيت بغي مع الاعتراف بالارتداد المستلزم لكون المال فيئا واما في غيره
فلا كيف وانه مما يجب اعتقاد تصويبه فيما ذهب اليه لقوله عليه الصلاة والسلام ادر الحق مع
علي كيف دار ه قولكم في ابن الزبير وقتل ابن جرموز له اما ان يكون حراما او لا يكون حراما قلنا لم يكن
حراما لانه كان من قاتله على وكل من قاتله فهو كافر مرتد ه قولكم ولا معنى لاعتقاده كون قاتله

مستحقا

مستحقا النار قلنا انما يكون مخطئا ان لو اعتقد استحقاق ابن جرموز للنار بقتله للزبير وليس
كذلك بل انما اعتقد ذلك له بالنظر الى ما قبته وخطاياه ه وذلك لان ابن جرموز خرج بعد
ذلك الخروج من اهل النار لا بقتل الزبير ه قولكم ينبغي قضية امامة الاولاد لا بد وان
يكون مخطئا اما في الحالة الاولى والاخرة قلنا لم يحتمل انه كان موافقا نعم في الظاهر لا في نفس
الامر تقية وخوفا مما يلزمه من اظهار الخلاف معه من المضار والمفاسد كما قررناه في الموافقة
على البيعة واذا كان ذلك محتملا صح الحمل عليه دفعا لاحتمال الخطأ عنه لقوله عليه الصلاة
والسلام اللهم ادر الحق مع علي كيف دار وبصره على صدره سده حين بعثه الى اليمن وقوله
اللهم اهد قلبه وثبت لسانه ولقوله عليه الصلاة والسلام انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد
المدينة فليأت الباب واما قصة علي في حطامه بنت ابي جهل ابن هشام فهو موضوع
غير مسلم الصحة والذي يدل على ضعفه ان عليا لو فعل ذلك لكان فعله مسوغا له شرعا
وما يكون فعله سائغا شرعا لا يحسن ان يسبل الى النبي صلى الله عليه وسلم الانكار على
فاعله مع ورود اباحته على لسانه واما ما ذكرتموه من الالزام الثاني في قصة الحسين وخلعه
لنفسه من الامامة وتسليمها لمعوية فغير لازم فانه لو تقدر انه لم يكن اماما معصوما ولا له
حق في الامامة فلا يشك عاقل ان احدا لا ينزل عن ولاية بنيه وعظيم مملكته مسلما في ذلك الامر
لعدوه رغبة عنها عاده بل العادة تقضي ان ذلك لا يكون الا لدفع مفسدة ربى على مصلحة
الولاية فما ظنك بمن كان معصوما ومستحقا للامامة وواجبا عليه طلبها للقيام بلوازمها
وعلى هذا فنزوله عن الامامة وتسليمها الى معاوية مع قدرته لها كان لما ظهر له من تخاذل اصحابه
وميلهم الى اموال معاوية ودنياه وان الامر لا يتم له وان الاصرار على طلب الحق مما يفضي به ضرر
يحل به ويسعه على مصلحة الامامة واما اظهار البيعة منه لمعاوية وموالاته واخذ
عطاياه فجوابه ما سبق في قصة علي واما عدل بعض اصحابه له على ذلك وتسميتهم له
خاذل المؤمنين فانما كان لاعتقادهم باداوه من كثرة عدد اصحابه وموافقتهم له في مراده انه
وان الامر لو استمر على الامامة لدام ولم يقفوا على ما وقف عليه ولم يشهدوا لما يفضي عاقبة الامر
اليه لغلظ افهامهم وقلة معرفتهم وما ذكرتموه من الالزام الثالث في قصة الحسين عليه
السلام فغير لازم ايضا فانه انما تحرك الى الكوفة بعد ان ظهر له من اهل الكوفة الرغبة فيه
والميل اليه بما اخذه عليهم من العهود والمواثيق بعد كثرة مكاتبات رؤسائهم له والاعيان منهم

تريدهم

ومن تبعهم من السواد الاعظم وذلك مع ما اجتمع له من الاعوان والانصار المعتمد
عليهم ومتى غلب على ظن الامام الوصول الى الحق والقيام بما اوجبه عليه من النظر في احوال المسلمين
وجب عليه السعي في طلبه واما عدول من عداه كابن عباس وابن عمر وغيرهما فانما كان لانه لم يظهر
لهما ما ظهر له بالمعاضدة والمناصرة واما قولكم انه الق نفسه وشيعته في التهلكة حيث انه لم
يدل على ان عبيد الله بن زياد ليس كذلك فانه كيف يظن به ذلك وقد قال لعمر بن سعد لما اقبل
عليه في علا عسكره وراى امارات الضعف احسار وامي اما الرجوع الى المكان الذي
اقبلت منه او ضع يدي في يد يزيد لعمري في رايه واما ان تسير واني ابي ثغر من ثغور المسلمين
فاكون رجلا من اهله لي ما لهم وعلي ما عليهم وان عمر بن سعد كتب بذلك الى عبيد الله بن زياد وامره
وامره بالمناجزة له فلما آل الامر الى ما آل من ضعف الحسين وشيعته واحاطة الاعداء بهم امتنع من
النزول على امان عبيد الله بن زياد لانه ظهر له من قرائن احواله وبما تقدم منه من عدم اجابته للامان
قبل انتهاء الامر الى ما انتهى اليه امر الحسين من شدة الضعف وظهور الطغيان ان قصده من ذلك ان يجمع
له بين القتل بالنزول على حكمه وقتله وان نزوله على حكمه لا يعصمه من القتل بعد ذلك
فاختار التزام القتل دفعا للجمع بينه وبين ذل النزول على حكم عبيد الله بن زياد واما الالزام الرابع
فغير لازم ايضا فان احتمال القائم المهدي انما هو للمخافة من اعدائه على نفسه فقولكم فهذا وان وجب
الاستتار عن الاعداء فغير موجب للاستتار عن شيعته قلنا لا نسلم انه مستور عن شيعته الذين
لا يخشى من جهتهم شيئا وما المانع من ظهوره فهو لا دون غيرهم وانما لم يظهر لمن لم يخش منه اشاعة
خبره وتحدثه عنه بما يودي الى مخافته ويتعذر احتفاظه عن شيعته مطلقا فانما هو فيما من توقع
الاشاعة فقولكم فلا فايدة في ابقائه قلنا الفايدة في ابقائه رجاء ظهوره عند زوال المخافة
قولكم ليس ذلك اولى من عدمه واحاده عند زوال المخافة لا نسلم ذلك لما فرق بينهما انه اذا
غيب شخصه للمخافة منهم كان ما يفوتهم من المصالح لا دما لهم من اخافتهم له والجاهم له الى الاستتار
فكون العهدة في ذلك لازمة لهم والحجة مركبة عليهم اذا اعدمه الله تعالى كان ما يفوتهم من
المصالح لازما من فعل الله تعالى ومنسوبا اليه فلا تكون العهدة في ذلك لازمة لهم بل لله تعالى
وهو تعالى منزه عن فعل القبيح قولكم في الالزام الخامس انه لو كان الامام معصوما لكان افضل
من النبي فهو مبني على ان الانبياء غير معصومين وهو ممنوع على ما سلف وبتقدير ان لا يكون النبي
معصوما والعياذ بالله فلا يلزم افضلية الامام من النبي لان النبي يتقدير ان يعصي قد يعرف ذنبه والمعاتبة

آل

عليه

عليه من الرب فيتوب عنه والتائب من الذنب كمن لا ذنب له بخلاف الامام فانه لا يقدر على
ذلك اذ هو غير موحى اليه ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان الامام غير معصوم لكنه معارض
بما يدل على عصمته وبيانه من عشرة اوجه الاول هو ان الاحتياج الى الامام انما كان ليكون
الامة ابعد عن فعل الخطا واقرب الى فعل الواجب فلو كان الامام ممن يجوز عليه الخطا لكان ايضا
محتاجا الى امام اخر حسب افتقار الامة اليه ويلزم من ذلك التسلسل وهو محال او الانتهاء الى
امام لا يتصور عليه الخطا وهو المطلوب الثاني انه يجب متابعته بدليل اللغة والاجماع اما
اللغة فعبارة عن شخص يقتدى به اي يقتدى به كما ان اسم الرائد لما يهتدى به والخلاف اسم لما يلتحق به
واما الاجماع فانه لا خلاف في انه يجب على كل واحد من الناس قبول الامامة واتباعه في جميع
ما يسوسه به ووجوب اتباع قوله في ذلك اما ان يكون لمجرد قوله او لدليل دل على ذلك اولا لقوله
ولا لدليل دل عليه لا جايز ان يقال انه لا لقوله ولا لدليل دل عليه والا كان وجوب الاتباع لقوله
لا مستند له وهو محال ولا جايز ان يقال باستناده الى دليل الاجماع على وجوب الاتباع وان لم يظهر
دليل فلم يبق الا ان يكون وجوب اتباع قوله لمجرد قوله واذا كان كذلك فلو جاز عليه الخطا اما
ان يقال بوجوب اتباعه والامر من الله تعالى لا مداهنة او لا يقال ذلك فان كان الاول فيلزم
ان الله تعالى امر بالخطا وهو محال وان كان الثاني فقد خرج الامام في تلك الحالة عن كونه
اماما ولزم منه خلو ذلك الزمان عن الامام وهو محال الثالث انا قد علمنا بالتواتر علما ضروريا
بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وتكليف الناس في كل عصر باتباع ما جاء به من الشريعة واما يتصور
تكليف من بعده بشريعته بتقدير نقلها اليهم والا كان تكليفهم بما لا يعرفونه وهو محال واذا لم يكن
بد من نقلها فذلك الناقل اما ان يكون معصوما او لا يكون معصوما لا جايز ان يكون غير معصوم
والا لما امكن العلم بقوله فيما ينقله وان كان معصوما فالمعصوم عند القايلين بعصمة غير الانبياء
اما الامام او الامة فيما اجمعوا عليه او اهل التواتر فيما نقلوه لا غير فالقول بعصمة خارج
عن هذه الثلاثة قول لا قايل به وعند ذلك فلا جايز ان يكون مستند علم من بعد النبي بشريعته انعقاد
الاجماع من الامة عليه فان عصمة الامة عن الخطا انما يعرف بالنصوص الواردة على لسان الرسول
من الكتاب او السنة وكل نص يدل على كون الاجماع حجة فلا بد من معرفة كونه منقولا عن الرسول
وانه لا ناسخ له ولا معارض وذلك ايضا متوقف على صدق الناقل له وصدقه اما ان يكون معلوما
بالاجماع او بغيره فان كان بالاجماع لزم الدور من حيث انا لا نعرف صدق الخبر الدال على

حكم

عصمة اهل الاجماع الا بالاجماع وعصمة اهل الاجماع لا تعرف الا بعد معرفة صدق
ذلك وان كان بغير الاجماع فاما التواتر او بغيره لا جايز ان يكون بالتواتر فان غاية التواتر
معرفة كون ذلك الخبر منقولا عن النبي وليس فيه ما يدل على انه ليس بمنسوخ ولا معارض وعلى
هذا فلا يكون مفيدا لكون الاجماع حجة فلم يبق الا القسم الثالث وهو الامام وذلك هو المطلوب
الرابع انه لو لم يكن الامام معصوما فتقدير وقوعه في المعصية اما ان يجب الانكار عليه
او لا يجب فان وجب الانكار لزم الدور من جهة توقف اجبار الامام على زجر الرعية له وتوقف
زجر الرعية على زجر الامام لهم وهو ممتنع وان لم يجب الانكار فهو ممتنع لما فيه من مخالفة قوله
صلى الله عليه وسلم من راى منكم منكرا فليغيره الحديث الخامس هو ان الامة قد اختلفت في احكام
ليست في كتاب الله تعالى ولا السنة المتواترة والاجماع غير مساعد عليها لوقوع الخلاف
وما عدا ذلك من القياس واخبار الاحاد فمن باب الترجيح بالظن وذلك لا يصلح لافادة الشريعة
لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيا فلا بد من معصوم يعرف الحق من الباطل وذلك هو
الامام السادس هو ان القران انما نزل ليعلم ويعمل به قال المتقدمون من الروافض قد دخله
التغيير والتحريف ويدل على ذلك اختلاف المصاحف واختلاف الصحابة في الفاتحة والمعوذتين
وآية الرجم ودعاء القنوت هل ذلك من القران ام لا وكاختلاف الناس في البسملة هل هي آية من اول
كل سورة ام لا ووجود ما فيه من اللحن والتناقض والاختلاف الى غير ذلك من الامور التي حققناها
في البينات وذلك كله يدل على دخول التحريف والتبديل فيه وعلى هذا فالعلم بما منه من القران
وما ليس منه انما يعرف بمعرفة معصوم وذلك هو الامام واما المتاخرون من الروافض فانهم وان
سلموا امتناع تطرق التحريف والتبديل الى القران غير انهم زعموا انه مشتمل على الفاظ مشتركة
مجملة لا يعرف مدلولها من نفسها وايات متعارضة وايات متشابهة ولذلك وقع الاختلاف
فيها بين المفسرين فلا سبيل الى معرفة الحق منها بقول غير المعصوم اذ ليس قول احد غير المعصوم
اولى من الاخر فلا بد وان يكون المعرف لذلك معصوما وهو الامام السابع هو ان الامام لا بد
وان يكون منصوصا عليه من الله تعالى على لسان رسوله كما سبق بيانه والباري تعالى عالم بعواقب
الاشياء حكيم فلا يجوز عليه توليته من يعلم فساده فلا بد وان يكون معصوما الثامن هو ان معرفة الله تعالى
واجبة على ما سبق وعند ذلك فاما ان يكون العقل مستقلا بالمعرفة او غير مستقل فان كان الاول
فهو محال لوجهين الاول هو انا قد شاهدنا العقول مفضية الى المذاهب المتناقضة ولو كان

العقل مستقلا بالاتصال الى معرفة الحق لما كان كذلك الثاني انه يلزم تفويض امر كل
احد الى عقله وان لا يكون عاقل على عاقل وان لا يحتاج مع ذلك الى نبي ولا امام وهو محال وان
كان الثاني فاما ان يقال بالافتقار الى العلم او لا يقال بالافتقار الى العلم فان قيل انه لا
يفتقر الى العلم فهو يعلم انه لا حاجة الى المعلم وهو تناقض وان قيل بالافتقار الى المعلم
فاما ان يقال بعصمته او لا يقال بعصمته فان لم يقل بعصمته فلا يحصل المعرفة بتعليمه لجواز
خطائه وان قيل بعصمته فهو المطلوب وهذه شبهة الملاحدة من غلاة الشيعة التاسع قوله
تعالى لابرهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ووجه
الاحتجاج بالاية انه نفى ان ينال عهد الامامة للظالمين ومن ليس بمعصوم جاز عليه الذنب
وتقدير صدور الذنب عنه يكون ظالما لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه فلا ينال عهد الامامة ولا
بد من الامام لما تقدم فلا بد وان يكون معصوما العاشر قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم امر بطاعة اولي الامر وكل ذلك من امر الله تعالى بطاعته لا بد وان يكون معصوما
والا كان الباري تعالى قد امر بطاعته فيما هو مخطي فيه وذلك محال والجواب
اما منع تصور الاجماع وكونه حجة فجوابهما سبق في قاعدة النظر فقولهم انما يكون الاجماع منعقدا
على امامة ابي بكر ان لو سلم دخول علي فيه وهو غير مسلم قلنا لا نزاع في وقوع الموافقة منه
للجماعة لما بايعته لا في بكر قولهم ان ذلك لم يكن عن اعتقاد قلنا الاعتقادات والمقصود من
الامور الباطنة التي لا سبيل الى الاطلاع عليها لذواتها وانفسها وانما تعرف بدلايلها والاقدام
على عقد البيعة صالح للدلالة عليها فكان ذلك دليلا ويلزم من وجود الدليل وجود المدلول
اللهم الا ان يوجد معارض والاصل عدمه فمن ادعاه احتاج الى بيانه ولاحتمال وجود المعارض
اذا لم يكن ظاهرا لا يمنع من التمسك بالدليل المحقق والا لما ساغ التمسك بشيء من الدلايل اللفظية
على مدلول اصلا لا في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا مخاطبات اهل العرف فانه ما من لفظ
الا ويجوز ان لا يكون المتكلم به معتقدا لما هو دليل عليه في وضع اللغة لقيام معارض له
وذلك مما يجر الى ابطال الشرايع واللغات وان يكون الله تعالى ورسوله امرا بشيء في الظاهر
او اباه او مخبرا عن شيء وهو لا يريده وهو محال كيف وان ذلك مما يجر ايضا الى امتناع الاحتجاج
بالاجماع الذي وافقوا على كونه حجة وهو ما كان الامام المعصوم داخلا فيه لجواز ان يكون
ما اطلقوه من الالفاظ واتوا به من الدليل غير مراد المدلول لاحتمال وجود المعارض

وذلك كله محال وعدم صدور البيعة منه قبل ذلك لا يدل على كونه غير راض بالبيعة حال صدور
البيعة وعلى هذا فالقول بان البيعة منه انما كانت تقية ودفعا للمخافة عنه فرع كونه كارها
للبيعة وغير راض بها وهو غير مسلم وكل ما يوردونه من المغالطة الدالة على الكراهة
لامامته اي بكر وانما عقد البيعة معه تقية ومخافة فهو من الترهات والاكاذيب التي لا ثبت
لها عند اهل الحديث والرواة الثقات قولهم ما ذكرتموه في ابطال عصمة الائمة فرع عدم
عصمتهم لا نسلم ذلك وما ذكروه في تقريره فيلزم منه صرف الدلائل عن مدلولاتها لمجرد احتمال
المعارض لها وذلك باطل بما سبق تقريره كيف وان ما ذكروه لازم لهم ايضا وذلك لان كل من اعتقد
كونه معصوما فالعلم بعصمته ليس من الضروريات والا لما شاع الخلاف فيه من اكثر العقلا
ولان القضية الضرورية ما يصدق العقل بها من غير توقف على شيء غير تصور مفرداتها ومن تصور صحيحا
ما وتصور معنى العصمة لا يجد من نفسه التصديق بكونه معصوما الا بدليل يدل عليه والا كان كل
شخص تصوره مع تصور العصمة في الجملة يكون معصوما وهو محال اذ من اعتقاد كون شخص من
الاشخاص معصوما لا بد له من دليل وكل دليل يدل على عصمته فدلالته موقوفة على كونه معصوما
في نفس الامر فانه مقدر ان لا يكون معصوما في نفس الامر فيمتنع صرف دلالة الدليل على العصمة
الى ما يلتبس بعدم العصمة فاذن قد توقف دلالة الدليل على عصمته على وجود عصمته ووجود العصمة
متوقف على دلالة الدليل على العصمة وهو دور ممتنع وكل ما يقال في الجواب هاهنا هو الجواب
فيما نحن فيه ويدل على ما ذكرناه الالزامات قولهم في الالزام الاول لا نسلم ان عليا لم ينكر قلنا الاصل
عدم النكير فمن ادعاه يحتاج الى بيانه قولهم انه صرح بالنكير لا نسلم وكلما يذكرونه في الدلالة على ذلك
قيل ولا سيما وبعد ولايته فهو من التخرصات والاكاذيب التي لم يعول على السنة الرواة الثقات فلا
اعتماد عليها ثم لا يخلو اما ان يكون ما نقلوه عنه من الانكار صحيحا او لا يكون صحيحا فان لم يكن
صحيحا فهو المطلوب وان كان صحيحا فلا يخلو اما ان يكون مخالفا فيه او مطابقا فان كان مخالفا فيه
فقد اخطأ في المبايعة وان كان مطابقا فيه فقد اخطأ في الانكار على كل التقديرين لا يكون معصوما
من الخطأ فلئن قالوا انما بايع تقية قلنا لو كان كذلك لما انكر ايضا تقية فانه لا فرق في المخافة بين ان
لا يبايع وبين ان يبايع مع تصريحه بالانكار والمخالفة كيف وان دلالة ما ذكروه على انكره متوقفة
على ابطال امامته اي بكر فانه لو كان اماما حقا لما انكر على ذلك لانه يخرج به عن كونه معصوما واذا
حمل ما وجد منه من الدلائل على حقيقة الانكار متوقف على ابطال امامته اي بكر وابطال امامته متوقف

على دلالة ما وجد من علي على حقيقة الانكار وهو دور على ما ذكروه في دليل ابطال العصمة مع
انه من اكبر عمدهم في باب اثبات العصمة قولهم انما بايع ظاهرا للتقية قد سبق ابطاله في اول الجواب
قولهم اما كان يدخل في آرائهم لقصد ارشادهم عما سدعنهم قلنا الا ان اصل تصرفهم في الامور
السياسية وما يتعلق التصرف فيها بالامام غير مشروع لهم شرعا عند الخصوم وقد كان يدخل
معهم في آرائهم السياسية المتعلقة بالامام والارشاد الى فعل ما لا يشرع شرعا غير جائز قولهم
انه كان يقتدي بهم في الصلاة غيرنا وللاقتداء بهم فهو خلاف ما يدل عليه الاقتداء ظاهرا
وبمجرد احتمال التقصير لا يقدح في الدلالة الظاهرة لما سبق كيف وان اقتدا المنفرد
صلاته ومتابعته لافعال غيره اذا لم يكن متوقفا به مبطل للصلاة باجماع المسلمين فلو صدر منه
لما كان معصوما قولهم انما كان ياخذ عطيتهم لان ذلك كان حقا له قلنا انما يكون حقا له
اذا كان سببه كشابه مشروعا في الشرع وغير على من الانه الملاه عصاب عند الخصوم وتصرف
الغاصب غير مشروع في الشرع فلا يترتب عليه حق شرعي قولهم لا نسلم استباح وطء سبيهم
قلنا دليله الجميعه قولهم انه اعتقها وتزوجها قلنا فعتقه لها دليل اعتقاده سابقة الملك
له عليها ومن لوازم ذلك اعتقاد حل وطيها قولهم انه انما زوج ابنته من عمر تقية ومخافة فلا
نسلم ذلك ولا بد لهم في ذلك من دليل وكل ما يذكرونه فيه فما انفردوا نقله عن الثقات المعتبرين
فلا يقبل كيف وان عمر عند الخصوم كان في اعتقادهم على كافرا مرتدا والتزويج من الكافر غير جائز
للتقية فانه لو زوج ابنته من يهودي او نصراني للتقية فانه لا يجوز موافقته منهم ولا يخفى ان
حال المرتد من حيث انه لا يقر شرعا على ردته استواحا لا من الكافر من حيث انه يجوز اقراره على
دينه فاذا لم يجز ذلك في الكافر ففي المرتد اولى واما تولية العباس للتزويج فانما كان لما قد
جرت به العادة من ان الآباء لا يباشرون تزويج بناتهم وليس في ذلك ما يدل على انه كان عن مخافة
قولهم الحامل لهم على الدخول في الشورى ظاهرا لما كان حاملا له على البيعة فهو باطل بما سبق
ايضا قولهم وسقد بيان كونه راضيا بالدخول في الشورى انما كان لظنه الوصول بذلك الى حقه
قلنا غلبة الظن تستدعي ترجيح احد الجائزين المتقابلين على الآخر وذلك يستدعي ظهور
الدليل الراجح وهو غير متحقق في حالة الشورى لترجيحه عليه السلام الامامة بل ربما كان
بالعكس لان بيعة دون الخمسة الباقين انما كون بعين الصحابة له والصحابة عند الخصوم قد
كانوا اعداء العلي وتعيينه للامامة من عدوه بعيد ومع ذلك فلا يطرد قولهم انما فعل ذلك لتمكنه

من الاحتجاج عليهم بالاخبار الدالة على التنصيص عليه قلنا ذلك يستدعي وجود النص عليه وهو غير مسلم
على ما سبق وسقدير ان يكون منصوصا عليه فانكارهم للنص عليه قبل دخوله في الشورى لا يدل على
انكارهم له بعد دخوله في الشورى بل ربما كان انكارهم للنص عليه بعد رضاه بالدخول في الشورى
لاعتقاد بطلانها والباطل لا يرضى به المعصوم قولهم انما لم يعلم الناس مذهبه ولم يظهره لهم
قبل عود الامر اليه وبعده تقية وخوفا من وحشة المخالفة قلنا ليس كذلك فان الصحابة رضي الله عنهم
ما زالوا في الوقايع مختلفين في الاحكام ويخالف بعضهم بعضا كما في مسئلة الجد مع الاخوة والاخوات
ومسئلة العول وقوله انت على حرام الى غير ذلك من المسايل ولم يقل افضا ذلك الى وحشة ولا
فتنة وعلى هذا فلو ظهر ما اختص به من المسايل الفقهية قبل عود الامر اليه وبعد عود الامر اليه
لم يكن ذلك مما يتوقع معه المخافة فانه ما كان يقاصر في ذلك عن احاد المجتهدين ولم يمتنع
احد من المجتهدين من اظهار مذهبه خوفا فعلى اولى بذلك قولهم انه عليه السلام ما حكم
اعداه اختيارا بل اضطرارا على ما قرروه قلنا اصحابه وان كانوا الجوه الى التحكيم للاجل
تحكيم الرجال بل الى تحكيم كتاب الله وسنة رسوله ولهذا فانه كما حكم عمرو بن العاص وابا موسى
الاشعري كان حجة للخوارج عليه انك حكمت في دين الله الرجال وان سلمنا انه كان ملجا
الى تحكيم الرجال من اصحابه ولكن لا نسلم انه كان ملجا الى تحكيم اعدايه وقوم معينين كعمرو بن العاص
ونحوه وكل ما نقل في الجابه الى تحكيم عمرو بن العاص وابي موسى الاشعري معهما فهو من باب
الكذب والبحوص الذي لا سبيل الى اثباته بعد من نقل الثقات ويدل على ما ذكرناه الشعر
المنقول عنه فانه يدل على انه اخطا في التحكيم قولهم انما اراد به ما نقلوه عنه من كتاب محمد
بن ابي بكر واعتراض معاوية له ليس كذلك فانه ذكره عقيب التحكيم وخروج الخوارج عليه
بسببه وذلك يوجب القطع بانه انما اراد به التحكيم الذي بسببه اتفق عليه الخروج من الخوارج
وانعقد عليه الحكم وفسد بحاله واستظهر به اعداوه الى حالة ما فانه ولهذا قال لقد عثرت
عثرة لا تجبر واعتراض معاوية لكتاب محمد بن ابي بكر لم يكن من المعثرات الموثرة ولا من الامور
المرجحة لاحلال حال على خلاف التحكيم على ما لا يخفى وذلك يوجب القطع بضعف ما نقلوه
وكذب ما اوردوه قولهم انما لم يجعل مال قتلى وقعة الجمل فيا لانهم كانوا معتقدين انهم مسلمون
وانهم كانوا ملتزمين لاحكام الاسلام ومن هو بهذه المثابة فمن مذهبه عليه السلام ان ماله لا يكون
فيا قلنا فيلزمه ان يكون مخطيا في اعتقاده مال المرتدين من بني حنيفة فيا لانهم كانوا بهذه

المثابة فمن مذهبه عليه السلام وعلى هذه الصفات ويدل على اعتقاده ذلك انه اشترى
الحنفية من السابين لها وعند ذلك فلا يخلوا اما انه كان معتقدا لصحة الشرا او غير
معتقد له لا جايز ان يقال انه لم يكن معتقدا لصحة الشرا والوجهين الاولين قد نقلوا انه
اعتقها والعتق يستدعي سابقة الملك ولا سبب له غير الشرى الثاني انه لو لم يكن الشرى
صحيحا في معتقده لما جاز له تسليم الثمن الى البايع لان تصرفه فيه يكون حراما والتمكن
من فعل الحرام حرام ولزم من ذلك خروجه عن كونه معصوما وان كان معتقدا لصحة الشرا
فيلزمه اعتقاد كونها فيا وما ذكروه من الخبر فمن اخبار الاحاد التي لا توجب القطع بنفي الخطا
عنه قولهم ان قتل الزبير لم يكن حراما قلنا لا معنى لتشارة قاتله بالنار قولهم انما
بشره بالنار بالنظر الى عاقبة امره وما جوي له من قتله على التشكيك فانا نعلم علما ضروريا
ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الخبر في حق الزبير في معرض التعظيم له والتفخيم من امره
وهو المتبادر من لفظه عند اطلاقه وحمل كلام النبي صلى الله عليه وسلم على ما يشير وابلا بن
صفية بالنار لكونه مقاتل عليا ففي غاية البعد والاعتبار من القول وكلام النبي المشرع
ينزه عنه ولو جاز مثل ذلك في كلامه لما وثق لنا بما خاطبنا به من الالفاظ ووثوق فيما امرنا
به ونهانا عنه وفي جميع احكام التكاليف لاحتمال ان يريد به ما لم يظهر لنا من كلامه ويظهر
بذلك كلام الملاحدة في ابطال الشرايع بناء على قولهم ان كلام الله تعالى والرسول له ظاهر وباطن
وان المراد بما الباطن دون الظاهر وهو محال قولهم في قصة امهات الاولاد ان عليا انما
وافق عمر تقية وخوفا ليس كذلك بدليل امرين الاول انه قال اتفق راي ورأي عمر على امتناع
بيع امهات الاولاد ولو كان كما ذكروه لما قال اتفق راي لانه لم يكن ذلك رايا له فيكون
كاذبا بل كان ينبغي ان يقول اتفق قولي وقول عمر او راي عمر الثاني انه قال والان فقد
رايت بيعهن وذلك يدل على حدوث رايه في بيعهن وما ذكروه من الاخبار واخبار
احاد لا توجب القطع بعصمته قولهم ان خطبة على لبنت ابي جهل لم تثبت ولم يصح قلنا
الحديث حديث مشهور ولم يوجد له نكير ممن يوثق به فكان حجة قولهم انه لو فعل
على ذلك لما سكت من النبي انكاره عليه لكونه فعلا مباحا قلنا الاحتجاج انما هو بقول
النبي صلى الله عليه وسلم ان عليا قد اذاني ولا شك ان ايذا النبي محرم وعند ذلك فاما
ان يكون ايذاوه بما عطفه على قوله وخطب بنت ابي جهل او بغيره وان كان الاول فالخطبة

لا يكون مباحة بل محرمة وان كان بغيره فلم يكن منكرا للخطبة حتى يلزم ما قيل ٥ قولهم
خلع الحسن عليه السلام نفسه عن الامامة انما كان لانه ظن هلاك نفسه وشيعته بتقدير
البقا على الامامة فكان ملجا الى ذلك غير مختار قلنا نحن نعلم علما ضروريا ان خوف الحسن
على نفسه وشيعته بتقدير بقايه على الامامة لم يكن منتهيا الى خوف الحسين من خروجه
الى الكوفة ولهذا فان اكثر اصحاب الحسن وشيعته كانوا يلومونه على خلع نفسه من
الامامة حتى انهم سموه مذل المومنين على ما سبق واكثر اصحاب الحسين وشيعته
كانوا يلومونه على الخروج الى الكوفة كابن عباس وابن عمر وغيرهما من سادات الصحابة
ولولا ان الخوف اللازم من بقا الحسين على الامامة لما كان كذلك وعند هذا فاما
ان يكون ما انتهى اليه خوف الحسن مجوزا لخلع نفسه ونزل ما وجب عليه او لا يكون
كذلك فان كان الاول لزم ان يكون الحسين لما اوقع نفسه في التهلكة مع غلبة
الظن بوقوعها فانا بينا ان خوف الخروج الى الكوفة اهم من خوف بقا الحسن على الامامة
والقا النفس في التهلكة مع ظن وقوعها حرام فلا يكون الحسين معصوما وكيف ما
دار الكلام فلا بد من تخطية احدهما ثم لو كان خلعه لنفسه عن الامامة تقيه وخوفا
فما الوجه في فدايه بهم واخذ عطايهم ٥ قولهم فيه ما سبق في قصة علي قلنا
والكلام ايضا في ابطال ما ذكروه فكما تقدم ٥ قولهم انما لم ينزل الحسين على امان
عبيد الله بن زياد لانه ظهر له انه لا بد له من قتله وقتل شيعته فامتنع من النزول
عليه دفعا للجمع بين القتل وذل النزول قلنا وتقدير ان غلب على ظنه انه لا
بد من قتله بعد النزول على الامان غير ان غلبة الظن بذلك بتقدير عدم الامان
على النزول يكون اعظم ضرورة ومهما اجتمع طريقان ولا بد من سلوك احدهما
والظن بالهلاك في احدهما اغلب من ظن الهلاك في الثاني فانه يجب سلوك اقرب
الطريقين الى السلامة فسلوكه لاقربهما هلاكا يكون به تاركا للواجب ويخرج بذلك
عن كونه معصوما ٥ قولهم ان القايم المهدي انما اختفى للخوف من اعدايه مع ظهورهم
واستيلايهم قلنا فكان الواجب ان لا يخفى من شيعته ٥ قولهم يمتنع ان يكون ظاهرا
لبعض شيعته الذين لا يخشى من جهتهم اشاعة خبره قلنا لا يخفى ان الاحوال
تختلف باختلاف الاماكن والاوقات ونحن نعلم بالضرورة ان اولياء قد يتظاهرون

في

في بعض الاوقات وفي بعض الاماكن على اعدايه يكون الغلبة لهم عليهم فلو كان من
يظهر لبعض شيعته عندا منه من الخوف لظهر عند ظهور شيعته واستيلايهم على اعدايه
في بعض الاماكن والاوقات وقد اخفوا ذلك كثيرا في كثير من الازمان وكثير من
الاماكن ولم يفق ظهوره لهم اصلا وهذا يبطل قولهم انه انما لم يظهر مطلقا خوفا من
توقع الاشاعة فانه لا ضرر عليه في الحضور الظهور في حال استيلا شيعته على اعدايه
وان شعروا اعداوه فكان من الواجب ظهوره بينهم ثم يلزم من ذلك عدم الفايدة في ابقايه
قولهم فايدة بقايه توقع ظهوره عند زوال المخافة قلنا ليس ذلك اولى من عدمه
ووجوده عند زوال المخافة ٥ قولهم عهده ما يقون من المصالح عليهم باختفا شخصه
خوفا منهم يكون عاده عليهم بخلاف ما اذا اعدمه الله تعالى قلنا واذا كان عدمه لبطلان
فايدة وجوده وبطلان فايدة وجوده مستند الى الخوف منهم فالعهدة ايضا فيما يفوت عليهم
من المصالح لحالة عدمه يكون راجعة عليهم ٥ قولهم في الالزام الخامس ان الانبيا
معصومون فقد ابطلناه فيما تقدم ٥ قولهم وان قدر ان النبي ليس بمعصوم لا يلزم ان يكون
الامام افضل منه قلنا دليله ما ذكرناه ٥ قولهم ان النبي يعرف ذلك بالوحي بخلاف الامام قلنا
هذا انما يلزم ان لو لزم نزول الوحي بذلك وهو غير مسلم وتقدير التسليم فقد يتوب عن ذلك
وقد لا يتوب وتقدير لزوم التوبة اذا كان الذنب سرا واجب فغايته انتفا الاثم والا لا
يلزم منه الثواب عليه بخلاف من ادى ولم يتركه فانه مثاب عليه ولا معنى للافضل الا ان ثوابه
اكثر قلنا لو اذا اذا تاب فلا بد وان يقضي ما فاته من الواجب قلنا وقد لا يتفق قضاوه وتقدير
قضايه فلا يخفى ان ثواب الاداء اكثر من ثواب القضاء لقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه
ان مقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم وتقدير ان يكون مساويا له في الثواب
يلزم ان يكون الامام مساويا للنبي في الفضيلة وهو محال مخالف للاجماع ٥ قولهم ما ذكرتموه
معارض بما يدل على العصمة لا نسلم وجود المعارض ٥ قولهم في الشبهة الاولى ان الاحتياج
الى الامام انما كان لكون الامة ابعد عن فعل الخطا واقرب الى فعل الواجب وهو مبني على وجوب
رعاية الحكمة في افعال الله تعالى وقد ابطلناه في التعديل والتجويز وان سلمنا انه لا بد
من رعاية الحكمة ولكن لا نسلم ان العوض من نصب الامام ما ذكروه بل انما العوض من ذلك ما ذكرناه
من حصول الامن الذي لا يحصل الا بنصب الامام وتدبير الامور السياسية كما سبق تفصيل القول

فيه في الفصل الاول من هذا الاصل وذلك غير متوقف على عصمة الامام وان سلمنا
ان الغرض ما ذكروه لكن القدر الذي يحصل من ذلك بنصب الامام مطلقا او من نصب الامام
المعصوم الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم بان ما زاد على ذلك القدر يكون مطلوبا
للشارع ه قولهم في الشبهة الثانية ان الامام يجب متابعته اما ان يريدوا بذلك
الوجوب العقلي او السمعي فان كان الاول فهو ممنوع على ما عرفناه من امتناع الوجوب
العقلي وان كان الثاني فقد قصروا في الدلالة عليه اما ما ذكروه من جهة اللغة فلان
اللغة لا دلالة لها على الوجوب الشرعي واما ما ذكروه من الاجماع فلان الاحتجاج
بالاجماع عندهم انما يصح بعد ورود الامام المعصوم فيه وهو فرع دلالة الاجماع
فيكون دورا وان سلمنا صحة ما ذكروه من الدلالة على وجوب متابعة الامام لكن لا نسلم
دلالة ذلك على عصمته وما ذكروه من الدلالة عليه فهو منقوض بالقاضي فانه يجب على
الرعية متابعته الحاكم له في قبول قوله ولم يشترط العصمة في القاضي والشاهد اجماعا
وكل ما يذكرونه في ذلك فهو جواب في فصل الامام ه قولهم في الشبهة الثالثة ان الشريعة
لا بد لها من ناقل معصوم سلمنا انها لا بد لها من ناقل لكن لا نسلم انه يجب ان يكون معصوما
ولم لا قلتم انه لا يكفي ان يكون قول الناقل مغلبا على الظن وان سلمنا انه لا بد وان
يكون معصوما لكن لم قلتم انه الامام وما المانع ان يكون الناقل المعصوم هم الامة
قولهم عصمة الامة موقوف على دلالة النصوص ممنوع بل عصمة الامة انما هو مستفاد
من دليل العادة وهو استحالة اجتماعهم على الخطا عادة كما هو معروف في كتب الاصول
وان سلمنا دلالة ما ذكروه على كون الناقل لذلك انما هو الامام المعصوم لكنه معارض بما
يدل على عدمه وكذلك لانه لو كان الامام المعصوم شرطا في نقل الشريعة للزم منه تعطيل
الشريعة في وقتنا هذا وان لا يكون الخصوم على دين الاسلام ضرورة احتفاء الناقل المعصوم
وعدم معرفته كما هو مذهبهم ه قولهم في الشبهة الرابعة لو لم يكن الامام معصوما
فبتقدير وقوعه في المعصية اما ان يجب الانكار عليه او لا يجب الى اخره يلزم عليه
القاضي والسلطان المنصوب من جهة الامام فانه غير معصوم بالاجماع فبتقدير
وقوعه في المعصية اما ان يجب الانكار عليه او لا يجب فان كان الاول فاما ان يجب ذلك
على الرعية وحدهم او الامام وحده او على الامام والرعية معا فان كان الاول لزم الدور

كما ذكروه وان كان الثاني فهو محال لان الامام بتقدير انفراده بالانكار وحده او على
الامام والرعية فلا يقدر على الانكار على من نصبه لقوة شوكته فلا يكون الانكار عليه
واجبا وان كان الثالث فقد لزم الدور ايضا وكل ما يقال في الجواب عن الامير
والقاضي فهو جواب عن الامام ه قولهم في الشبهة الخامسة ان الامة قد اختلفت
في احكام لم تنص في كتاب الله ولا السنة المتواترة مسلم ولكن لم قلتم انه لا بد من الامام
المعصوم وما المانع ان يكون طريق معرفتها القياس وخبر الواحد واستصحاب الحال
كما قد عرف كل ذلك في كتب الاصول ه قولهم ان ذلك لا يفيد غير الظن والظن غير
معمول به للاية المذكورة قلنا فيلزمهم على هذا ان لا يكون الظواهر من الكتاب والسنة
ايضا حجة في الشريعة وهو خلاف اجماع المسلمين وقوله عليه السلام نحن نحكم
بالظاهر والله يتولى السرائر وعلى هذا فيجب تخصيص قوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا بالقطعيات دون الظنيات ه قولهم في الشبهة السادسة ان
القران قد دخله التحريف والتبديل ليس كذلك بل هو محفوظ مضبوط لما بيناه من تواتره
وتواتر جميع اياته عن النبي صلى الله عليه وسلم وما ذكروه من دليل ذلك فقد سبق
جوابها في النبوات ه قولهم انه مشتمل على الفاظ مجملة قلنا اما ما كان منه نصا وجب
اتباعه وما كان منه ظاهرا في معنى ومحتملا لمعنى صحيحا ايضا حمله على ظاهره الا ان يقوم
دليل الاحتمال البعيد وما كان منه مجملا فيتوقف فيه الى حين ظهور دليل الحمل او لا
فانه ظاهر على ما ذكرناه والا وجب البقاء على الوقف واما ان يتوقف ذلك على اخبار المعصوم
فلا دليل له اجماع الصحابة على العمل بالظواهر وقول النبي صلى الله عليه وسلم نحن نحكم
بالظاهر والله يتولى السرائر ه قولهم في الشبهة السابعة ان الامام لا بد وان
يكون منصوصا عليه باطل بما سبق وان سلمنا انه لا بد وان يكون منصوصا عليه لكن لم قلتم
انه لا بد وان يكون معصوما قولهم لانه لا يجوز على الحكيم تولية من يعلم باطنه الفساد
فهو مبني على التقبيح العقلي وهو باطل بما سبق وان سلمنا التقبيح عقلا فما المانع من ذلك
بتقدير ان يعلم الله تعالى صلاحنا في اتباع ذلك الشخص وفي توليته علينا وان كان غير
معصوم في نفسه وعلى هذا فالتنصيص عليه لا يكون قبيحا وان سلمنا دلالة ما ذكروه
على امتناع تولية من ليس بمعصوم لكنه منقوض بتنصيص الرسول على القاضي والامير

فانه تولية منه له وان لم يكن معصوما بالاجماع ٥ قولهم في الشبهة الثامنة ان معرفة
الله تعالى واجبة مسلم ٥ قولهم اما ان يكون العقل مستقلا بالمعرفة او غير مستقل
بها قلنا المستقل بالمعرفة لا مطلق بطريق النظر الصحيح على ما تقدم في قاعدة النظر وعلى
هذا فلا نسلم افضاء النظر الى المذاهب المناقضة ٥ قولهم يجب تفويض امر كل احد الى
نظره قلنا النظر الصحيح او الفاسد الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فالانكار الحق
انما يتصور من الناظر النظر الصحيح على من نظره غير صحيح ٥ قولهم يلزم من ذلك الاستغنا
عن الامام والنبي قلنا فيما يعلم بالمعرفة او بالعقل الاول مسلم والثاني ممنوع وبيانه
ان الحاجة الى النبي في تعريف ما لا يستقل العقل بمعرفته من الامور الشرعية واما
الامام فللامن من المخاوف والفتن وتدبير الامور السياسية التي لا يستقل بها من ليس
بامام على ما سبق ٥ وما ذكروه النظر العقلي اما ان يكون صحيحا او لا يكون صحيحا فلا
حاجة الى جوابه وان كان صحيحا فقد اعترفوا بصحة النظر وان سلمنا امتناع استقلال
العقل بذلك لكن لم قالوا بانه لا بد من الامام المعصوم ٥ قولهم لا يخلو اما ان يفتقر في ذلك
الى علم او لا يفتقر اليه قلنا لا نفتقر اليه ٥ قولهم فهذا تعليم بانه لا حاجة الى التعليم
لا نسلم بل هو ابطال التعليم مطلقا وان سلمنا انه لا بد من التعليم لكن لم قلتم ان المعلم هو
الامام المعصوم ٥ قولهم لانه اما ان يكون المعلم معصوما او غير معصوم قلنا معصوم
ولكن لا نسلم انحصار المعصوم المعلم في الامام بل يجوز ان يكون هو النبي صلى الله عليه وسلم
ووصول خبره الينا بالتواتر المفيد لليقين وان سلمنا ان المعلم المعصوم هو الامام ولكن
منع تحصيل المعرفة بقوله اذا عرفت عصمته او اذا لم نعرف الاول مسلم والثاني ممنوع
وعند ذلك فمعرفة عصمته اما ان يكون لمجرد قوله الاول محال اذ ليس في دعواه العصمة
بمجرد قوله اولى من تصديق غيره وان كان الثاني فلا بد من معرف اخر ويلزم منه ابطال القول
بانه لا معرف الا قول الامام المعصوم وان سلمنا معرفة عصمته بمجرد قوله ولكن انما تحصل
المعرفة بقوله بتقدير ظهوره واما بتقدير اختفائه فلا والامام عندهم غير ظاهر ويلزم
ان لا يكونوا عارفين بالله بل جاهلين به لعدم تعريف الامام لهم واما قوله تعالى اني جاعلك
للناس اماما فقد سبق جوابه في عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام واما قوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاسه امر بطاعة اولي الامر وليس فيه

تصويبه صح

ما يدل على عصمتهم قولهم لو لم يكونوا معصومين لكانوا مامورين بطاعتهم فيما هم مخطئون
فيه وهو محال فهو باطل بامرنا بطاعة القاضي والامير المنصوب من جهة الامام
وكذلك الامر لعبد بطاعة سيده والزوجة بطاعة زوجها فانه جائز من الله ورسوله
بالاتفاق وان لم يكن المامور بطاعته في هذه الصور كلها معصوما

الفصل الرابع في اثبات امامة امام الائمة ابي بكر الصديق ودليل اثباتها اتفاق الامة بعد

وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم على نصبه وعقد الامامة له واتباع الناس له في
ايام حياته وموافقتهم له في غزواته ونصبه للولاة والحكام ونفوذ اوامره ونواهيه
في البلدان وذلك ما شاع وذاع وعلم بالتواتر علما لا ريب فيه كما علم وجود النبي
صلى الله عليه وسلم ودعواه الرسالة وذلك دليل على اثبات امامته فان قيل
اولا نسلم انه كان اهلا للامامة ولا مستجمعا لشروطها المعتبرة فيها حتى تصح امامته
ولا بد من بيان الاهلية اولا ثم بيان عدم اهليته لذلك من بابه اوجه الاول قوله
تعالى لابرهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
ووجه الاحتجاج انه اخبر انه لا ينال عهد الله وهو الامامة الظالمين وابو بكر كان
ظالما فلا يكون اهلا للامامة وبيان انه كان ظالما من وجهين الاول انه كان كافرا
قبل البعثة والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون الثاني انه ظلم
فاطمة وبيان ظلمه لها انه منعها من حق كان ثابتا لها غير ايها من ابيها وبيان ذلك ان
فدك كانت للنبي صلى الله عليه وسلم ومات عنها وفاطمة كانت مستحقة لنصفها
بحق الميراث ودليلنا ان الاول قوله تعالى وان كانت واحدة فلها النصف الثاني
ان فاطمة كانت معصومة عن الخطا وبيان عصمتها من وجهين الاول انها كانت من
اهل البيت بالاتفاق واهل البيت معصومون بدليل الكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اورد ذلك في
معرض الامتنان والانعام عليهم والتعظيم لهم وانما يتم ذلك ان لو انتفى عنهم الرجس
مطلقا والا لبطلت فايدة ذلك لمشاركة غيرهم لهم في ذلك فيلزم ان يكون فاطمة
معصومة عن الخطا مطلقا واما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام فاطمة بضعة
مني والنبي صلى الله عليه وسلم معصوم فبضعته يكون معصومة واذا كانت معصومة

فقد ادعت استحقاقها للميراث فتكون صادقة في دعواها ٥ الوجه الثاني في
بيان عدم اهليته ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يوله شيئا في حال حيوته وحيث بعث به
الى مكة ليقرأ سورة براءة على الناس في الموسم نزل جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك
انه لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فبعث عليا في اثره ان يتناول منه السورة
ويقرأها على اهل مكة وعزل ابا بكر عن ذلك وذلك دليل على انه ليس اهلا للامامة
ولا لتادية امر الله تعالى عنه الثالث انه عليه الصلاة والسلام عزله عن الامامة
بالناس لما امرهم بامر بلال عن عائشة ومن لا يكون اهلا للامامة في الصلاة لا يكون
اهلا للامامة العامة ٥ الرابع ان شرط الامام ان يكون معصوما على ما تقدم وابو بكر
لم يكن معصوما ودليله امور اربعة الاول انه قد نقل عنه بالنقل الصحيح انه قام على
منبر رسول الله وقال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت
فتجنبوني فلا يخلو اما ان يكون صادقا فيه او كاذبا فان كان كاذبا فلا يكون معصوما
وان كان صادقا فقد ثبت انه كان يعصي فلا يكون معصوما ايضا ٥ الثاني انه خالف
امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومخالفة امره معصية وبيان ذلك انه لما جهز النبي
صلى الله عليه وسلم جيش اسامة في مرضه الذي مات فيه وقال ملعون من تخلف عنه
وكان عمر وعثمان فيه ومن جملة من يلزمه الخروج فيه فحبس ابو بكر لعمر عن الخروج معه
الرابع انه سمى نفسه خليفة رسول الله عليه وسلم من استخلفه ولم يكن استخلفه
فكان كاذبا ٥ الوجه الخامس في بيان عدم اهليته ان شرط الامام ان يكون افضل
الامة كما تقدم بيانه وابو بكر لم يكن كذلك ودليله قوله ولستم بخيركم واقيلوني فهو
لا يخلو اما ان يكون كاذبا في ذلك او صادقا فان كان كاذبا فالكاذب لا يكون خير
الامة وان كان صادقا فهو المطلوب ٥ السادس هو ان شرط الامام ان يكون
اعلم الامة كما تقدم وابو بكر لم يكن كذلك فانه لم يكن عالما بالشرايع فانه احرق
فجاءه بالنار وهو يقول انا مسلم وتقطع يد السارق وذلك على خلاف الشرع وورد
انه سالته جدة عن ميراثها فقال لا احد لك في كتاب الله ولا سنة رسوله شيئا
ارجعي حتى اسال الناس فاخبره المغيرة بن شعبة وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم
اعطاها السدس فجعله لها الى عمر ذلك وذلك دليل نقصه في العلم بالشريعة

وخليفة رسول الله صلى الله

التابع انه قال وددت اني سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر
فمن هو فكنا لا ننازعه اهله وذلك منه دليل على استحقاقه للامامة ٥ الثامن
ان عمر بن الخطاب مع انه وليه وحميه وناصره والمتولي للعهد من قبله تو نقل عنه ما
يدل على ذمه والانكار عليه وان بيعته وقعت لا عن اصل بني عليه وهو ادل الاشياء
على عدم استحقاقه للامامة اما ذمه فما روي عنه انه جاءه عبد الرحمن بن ابي بكر يشفع
في الحطيئة الشاعر فقال دونه سوط لهو خير من ابيه واما انكاره عليه حيث
لم يقتل خالد بن الوليد ولم يعزله وقد قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج
بامراته لجمالها حين قال له عمر ان ولت الامر لا صدنك به واما ان بيعته كانت عن
غير اصل فقول عمر ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه
وان سلمنا انه كان اهلا لاستحقاق الامامة غير انا لا نسلم اجماع الامة على عقد
الامامة له فانه قد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قبض وبويع ابو بكر تخلف
عن البيعة سلمان الفارسي وابو ذر الغفاري والزبير بن العوام وجماعة من الجلة
الصحابة رضي الله عنهم واما علي فانه تاخر عن البيعة ستة اشهر وانه كان يقول
اذا دعي الى البيعة اني لاخو رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقولها غيري الا كذاب
وانا والله احق بهذا الامر منكم وانتم اولى بالبيعة لي حتى بعث اليه عمر مع جماعة
فضربوا الباب فلما سمع علي اصواتهم لم يتكلم وتكلمت امراته فقالت من هؤلاء فقالوا قولي لعلي
يخرج سايع فرفعت فاطمة صوتها وقالت يا رسول الله ما بقينا من ابي بكر وعمر بعدك
فبكى كثير ممن سمع صوتها وانصرف فوثب عمر في ناس معه فاخرجوه وانطلقوا به الى
ابي بكر حتى اجلسوه بين يديه فقال ابو بكر بايع قال فان لم افعل قال اذن والله الذي
لا اله الا هو نضرب عنقك قال اذن تقتلون عبد الله واخا رسوله قال ابو بكر اما عبد الله
فنعم واما اخا رسوله فلا وانتم القوم استضعفوني
وكادوا يقتلونني ثم بايع عن كره واضطرار وروي انه لما بويع ابو بكر غضب جماعة
من المهاجرين والانصار وقالوا بويع من غير مشورة ولا رضى منا وغضب علي
والزبير ودخلا بيت فاطمة وتخلفا عن البيعة فجاء عمر في جماعة وفيهم سلمة بن
اسلم فصاح عمر اخرجوا او لنحرقنها عليكم فابوا ان يخرجوا فامر عمر سلمة بن اسلم فدخل
عليهما واخذ اسيافهما او سيف احدهما فضرب به الجدار حتى كسره ثم اخرجهما يسوقهما

حتى بايعاكرها والحيوا على هذا فاي اجماع سعقد في عصر علي والزبير وهما عبدا خطب
فيه اختيارا وان سلمنا انعقاد الاجماع على ذلك لكن لا نسلم ان الاجماع حجة على ما تقدم
سلمنا انه حجة لكن متى اذا لزم منه مخالفة النص واذا لم يلزم الاول ممنوع والثاني
مسلم وبيان مخالفته للنص ما سناه من استخلاف علي رضي الله عنه والجواب
قوله لا نسلم انه كان اهلا للامامة قلنا دليله الاجمال والتفصيل اما الاجماع
الامة له يدل على كونه اهلا لها ومستجمعا لشرايطها والا كان اجماعهم على الخطاء وهو
محال ه واما التفصيل فهو ان الشروط المعتبرة في الامامة كلها متحققة في حقه
فانه كان ذكرا حرا قرشيا مشهور النسب بالغا عاقلا من غير خلاف وكان مسلما
عدلا ثقة لانه كان مظاهرا بالاسلام والتزام احكامه والاقرار بالشهادتين
محافظا على امور دينه رشيدا في دينه ودنياه لم يعلم منه صدور كبيرة ولا مداومة
على صغيرة ولا معنى للعدل الا هذا وكان من اهل الحل والعقد والاجتهاد في
المسايل الشرعية والامور السمعية وله في ذلك الاقوال المشهورة والمذاهب
الماثورة في الاحكام الفرايض وغيرها كما هو معروف في مواضعه مضافا الى ما كان
يعلم من انساب العرب ووقايعها والعلوم الادبية والامور السياسية التي لا يرتاب فيها
الاكاطم معاند وكان مع ذلك خبيرا بامور الحرب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور
بصيرا بالامور السياسية لم يلف في بعوه مدة ولاية خلل ولا زلل وكان شجاعا
مقداما شديد البأس قوي المراس ثابت الجنان وقت التحام الشدايد واصطلام
الاهوال بدليل صبره مع النبي صلى الله عليه وسلم في ساعة الخوف واستناده
في الغار من الكفار ووضع عقبه على كوة في الغار وقد لسعه الافعى ولم يتاوه
مخافة استيقاظ النبي صلى الله عليه وسلم وقصته المشهورة مع المرتدين وقد
جادل الصحابة عنهم وقوله لاقاتلنهم ولو بامنعني هاتين وانه لم يتخلف عن رسول الله
في وقعة من الوقايع ولا مشهد من المشاهد الا وهو اول القوم واخرهم في نصرة
الدين والذب عن حوزة المسلمين وانه كان مطاعا فيها بانا فذ الامر صيب النظر
بدليل رجوع الصحابة في وقت اضطرابهم وتشويش احوالهم عند ما قبض النبي صلى الله عليه
وسلم واختلافهم في موته ومحل دفنه ومن يقوم بالامر بعده الى قوله والرجوع اليه

خلل فهو ان صح

في ذلك وفي كل ما كان نوب من الامور المعضلة والقضايا المشكلة على ما سبق
تقريره ه قولهم انه كان ظالما لا نسلم قولهم انه كان كافرا قبل البعثة سبق الجواب عنه
قولهم انه ظلم فاطهر بمنعها من ميراثها لا نسلم انه كان لها ميراث حتى يقال بمنعها منه
وقوله تعالى فلها النصف معارض بما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه قال نحن
معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة فان قيل انما يصح المعارض بذلك اذا
كان خبر الواحد حجة وهو غير مسلم وبتقدير التسليم لذلك فانما يكون حجة اذا لم يكن
الراوي له متهما واما اذا كان متهما فيه فلا وبيان وجود التهمة من وجهين الاول
ان الراوي له ابو بكر وهو الخصم في هذه المسئلة وروايته الخصم لا يحتج به على خصمه
كشهادته عليه فلا يقبل لكونه متهما فيه ه الثاني انه قد انفرد بسماعه من النبي صلى الله عليه
وسلم مع عدم حاجته الى معرفته دون من حاجته داعية الى معرفته كالعباس
وفاطمة وذلك موجب للتهمة وان سلمنا خلوه عن التهمة ولكن انما يكون حجة اذا لم يكن
مرجوحا وهو مرجوح من جهة السند والمتن اما من جهة السند فلانه احاد ونص
التوريث متواتر والمتواتر اقوى من الاحاد واما من جهة المتن فمن وجهين الاول
ان قوله تعالى فلها النصف قاطع في دلالته على توريث النصف وقوله عليه الصلاة
والسلام نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة يحتمل ان يكون المراد به لا يورث
ما يصدق فيه والقاطع راجح على المحتمل ه الثاني ان اية الميراث منزجة بموافقة
قوله تعالى وورث سليمان داود وقوله تعالى حكاية عن زكريا عليه الصلاة والسلام
يرثني ويرث من ال يعقوب والخبر على خلافه قلنا اما منع كون خبر الواحد حجة
فلا يستقيم لوجهين الاول انه مجمع على قبوله من الصحابة ويدل عليه رجوع الصحابة
في الاحكام الشرعية الى اخبار الاحاد من غير نكير منهم فكان اجماعا فمن ذلك رجوع
عمر في الحاق غرة الجنين الى خبر حمل بن مالك وفي توريث المراة من دية زوجها
الى خبر الضحاك وفي اجرا المجوس على سنة اهل الكتاب الى خبر عبد الرحمن بن عوف
وفي وجوب الغسل من التقا الختانين الى خبر عايشة ومن ذلك رجوع عثمان في
الحكم بالسكنى الى خبر فريعة بنت مالك وما اشتهر عن علي من قوله لخبر الواحد مع تمينه
وقوله كنت اذا سمعت حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم نفعني الله باشا منه

واذا احدى عمره حلمه صدقته ومن ذلك رجوع اهل قبا الى خبر الواحد في التحول عن بيت
المقدس الى القبلة في اثنا الصلاة الى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى عددا الثاني انا
نعلم علما ضروريا باخبار التواتر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث الواحد من الفضاه
والرسل ليبلغ الشرايع والاحكام وقبض الصدقات وذلك كامره ابا بكر في الموسم
سنة تسع وابعاده سورة براءة مع علي لقراتها على اهل الموسم وتوليته عمر على الصدقات
الى غير ذلك مع اتفاق الاجماع واهل النقل ان النبي كان يوجب على اهل الاطراف قبول ذلك
واتباعه والا فلوا فتقر في ذلك الى تنفيذ عدد التواتر وما كان ذلك لا يفي بجميع الصحابة
وتحقق ذلك مستقصى لائق بالاصول الفقهية وان سلمنا ان خبر الواحد ليس بحجة غير ان ما يدر
هو الحاكم ولم يعمل بخبر الواحد بل بخبر الرسول الصادق حيث سمعه منه ه قولهم انه كان متهما
فيه لا نسلم ه قولهم انه الخصم لا نسلم بل الحاكم والحاكم غير متهم ه قولهم انه انفرد بروايته
لا نسلم فانه قد نقله جماعة من الصحابة كبشر بن مالك وسعد بن عبادة الانصاري وغيرهما
قولهم انه مرجوح لا نسلم ذلك قولهم انه احاد ونص التوريث متواتر قلنا الا انه
خاص ساول ارث السنن بخصوصه وآية التوريث ساوله بعمومها والخاص اقوى
من العام وذلك لان ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص اليه واكثر العمومات مخصصة
وضعف الاحاد بسبب تطرق الكذب اليه وهو بعيد في حق العدل فكان الظن بخبر
الواحد الخاص اقوى ه قولهم دلالة الاية قاطعة في توريث النصف ودلالة
الخبر مظنونة قلنا وان كانت دلالة الاية قاطعة في توريث النصف غير انها ظنية
بالنظر الى احاد البنات لاحتمال تطرق التخصيص اليها وقد يطرق بالعاملة والمخالفة
في دين الاسلام فدلالتها على توريث فاطمة يكون ظنية لا قطعية ثم الترجيح مع ذلك لدلالة
الخبر فان اخراج فاطمة عن التوريث غاية تخصيص عمومه وهو غالب على ما تقدم وصرف
الخبر الى نفي التوريث فيما يرى صدقة مخالفة للظاهر من لفظ وما هو متبادر الى الفهم منه
عند اطلاقه واكثر الظواهر مقررة لا معدة فكان الخبر اقوى كيف وان حمل الخبر على ما قيل
مما يبطل فايدة تخصيص السنن بالذكر من حيث ان غيرهم مشارك لهم في ذلك بالاجماع قولهم
ان الاية مترجحة لموافقة قوله تعالى وورث سليمان داود وقول زكريا يرثني ويرث
من ال يعقوب قلنا لا يحتمل ان يكون المراد به وراثة العلم ووراثة العلم سابقة لقوله تعالى

ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا قوله عليه الصلاة والسلام العلما ورثة الانبيا
ويجب الحمل على هذا المعنى لامور اربعة الاول ما فيه من الجمع بين الادلة بما يقتضي الامكان
الثاني ان قوله تعالى وورث سليمان داود انما ذكره في معرض التعظيم له والاجلال
لشانه وذلك انما يليق بوراثة العلم لا بوراثة المال الثالث انه قد كان لداود اولاد اخر
ولم يذكرهم ولو كان المراد به وراثة المال لما اختص به سليمان دونهم الرابع قول سليمان
يا ايها الناس علمنا منطق الطير وذلك دليل انه اراد بالميراث العلم دون غيره ولما كان
وراثة العلم اشرف من وراثة المال وجب ايضا حمل قول زكريا عليه كيف وانه قد
قيل ان زكريا كان رجلا فقيرا لا مال له غير قدوم ومشاء وكان ليس ذلك مما يعظم
عند بني كهم حتى انه يطلب حرمان مستحقيه عنه فتعين ان يكون المراد به وراثة العلم
ولا يلزم من كونه طلب ولدا يرث علمه ان يكون قد بخل بوصول علمه الى غير ولده لجواز كونه
فانه لا يمتنع مع ذلك ان يكون ولده وغير ولده وارثا لعلمه وايضا فانه قد قيل انه لم
يرد بقوله هب لي من لدنك وليا ولدا ولهذا قال اني يكون لي ولد وكانت امراتي عاقرا
وقد بلغت من الكبر عتيا وانما اراد به وليا يقوم مقامه في العلم وامر الدين وقوله
في موضع اخر هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعا وليس فيه ما يدل على
طلب الولد بل من يكون ذرية طيبة يكون لي وليا ولهذا لم يقل من ذريتي ه قولهم ان فاطمة
كانت معصومة عن الخطا لا نسلم قولهم انها كانت من اهل البيت مسلم ولكن لا نسلم
ان اهل البيت معصومون والاية فقد نقل الضحاك انه لما نزلت هذه الاية قالت
عايشة يا نبي الله انحن من اهل بيتك الذين قد اذهب الله عنهم الرجس والتطهير فقال
عليه الصلاة والسلام يا عايشة او ما تعلمين ان زوجة الرجل هي من اهل البيت في التودد
والتحبب من كل قريب وان زوجة الرجل تنزل له والذي يعني بالنص نبيا لقد خص الله
هذه الاية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفرا وازواج
محمد وحاضنه واقرباه واذا ثبت ذلك فالاية تساول الكل شمولا واحدا وقد
اجمعنا على انها غير مقتضية لعصمة الزوجات فعصمة العباس وغيره من الاقارب
فكذلك في غيرهم قولهم يلزم من ذلك ابطال فايدة التخصيص ليس كذلك فانه جاز
ان يكون ما صرف عن اهل البيت من الرجس الخاص غير مصروف عن غيرهم وقوله عليه

الصلاة والسلام فاطمة بضعة مني وان كان من اخبار الاحاد فليس هو عندهم حجة الا
انه لا يمكن حمله على الحقيقة فان البضعة من الشيء جزء الشيء وجزء الشيء ما ينقص ذلك الشخص
نقصانه وينموا بنموه ويتغذى بغذائه وتتالم بما يرد عليه من الالام وفاطمة بالنسبة
الى النبي صلى الله عليه وسلم ليست كذلك فلا يمكن حمل قوله بضعة مني اي كبضعة مني فيما
يرجع الى الحنو والشفقة وان سلمنا انها بضعة منه حقيقة ولكن لا نسلم انه يجب ان يكون
معصومة ه قولهم لان النبي معصوم ممنوع على ما تقدم وان سلمنا انه معصوم فلا نسلم انه يلزم
من وصف الجملة بوصف وصف جزءها فليس قالوا وان لم تثبت الارث فقد ادعت ان النبي
صلى الله عليه وسلم نحلها بها وشهد لها علي والحسن والحسين ولم ايمن فرد شهادة الكل
ولم يقبل دعواها قلنا اما انه لم يقبل شهادة الحسن والحسين لانه راى في اجتهاده امتناع
قبول شهادة الولد لوالديه وهو راي اكثر اهل العلم ونصاب البينة تم بعلي وام ايمن ولعله
ايضا لم يرى الحكم بالشاهد الواحد واليمين فانه مذهب كثير من العلماء ه قولهم انه لم يوله
شيئا في حال حياته لا نسلم ذلك فانه قد امره على الحج في سنة تسع واستخلفه في
الصلاة بالناس في مرضه وصلى خلفه ويدل على ذلك ما روى جابر بن عبد الله انه قال
لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه حين اهل ربيع الاول امر ابا بكر ان
يصلي بالناس وكان ان وجد خفة واطاق الصلاة فاما خرج فصلى بناء وان وجد خفة
ولم يستطع القيام خرج فصلى جالسا وابو بكر يصلي بالناس لانه عليه الصلاة والسلام
نهانا ان نصلي القاعد بالقائم وايضا ما روي عن عبد الله بن زمعة انه قال جاء بلال الى اول
ربيع الاول فاذن بالصلاة فقال رسول الله مروا ابا بكر يصلي بالناس فخرجت فلم ار
حضرة الباب الا عمر في رجال ليس فيهم ابو بكر فقلت قم يا عمر فصل بالناس فقام عمر فلما كبر
وكان رجلا صيتا فلما سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم التكبير فقال اين ابو بكر يابى الله
ذلك والمسلمون ثلاث مرات مروا ابا بكر فليصل بالناس فقالت عائشة يا رسول الله ان
ابا بكر رجل رقيق القلب اذا قام في مقامك غلبه البكاء فقال انتن صواحبات يوسف
مروا ابا بكر فليصل بالناس وايضا ما روي المغيرة عن ابرهيم انه قال صلى النبي خلف ابي بكر
وايضا ما روي عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى
خلف عبد الرحمن بن عوف ركعة وايضا ما روي عن رافع بن عمرو عن ابيه انه قال لما ثقل

النبي صلى الله عليه وسلم عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وكان
النبي صلى الله عليه وسلم يخرج بعد ما يدخل ابو بكر في الصلاة فيصلي خلفه ولم يصل النبي خلف
احد غيره وغير ركعة صلاها في سفر خلف عبد الرحمن بن عوف ولا يخفى ان التولية في
الصلاة تولية في القراءة وغيرها ثم وان سلمنا مع الاستحالة انه لم يوله شيئا في حياته
وليس في ذلك ما يدل على انه لم يكن اهلا للامامة فانه لم ينقل انه ولى الحسن شيئا
في حال حياته وهو عندهم اهل للامامة له قولهم انه عزله عن قراءة سورة براءة لا
نسلم ذلك بل المروي انه ولاه الحج ورد فعه بعلي لقراءة سورة براءة وقوله لا يؤدي
عني الا رجل مني قلنا انما كان كذلك لانه كان من عادة العرب انهم اذا ارادوا نبذ
المواثيق والعهود فلا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله
صلى الله عليه وسلم على سابق عادتهم ه قولهم انه عزله عن الصلاة غير صحيح بدليل ما
ذكرناه من الروايات الصحيحة وكل ما يقال في ذلك فانما هو من الاكاذيب التي لا
ثبت لها عند المحصلين من ارباب النقل بل الصحيح ما روى الزهري عن انس بن مالك
انه قال صلى ابو بكر صبيحة اثني عشرة فخرج النبي صلى الله عليه وسلم والناس في صلاة
الصبح عاصبا راسه حتى وقف على باب حجرة عائشة فلما راه الناس تجوزوا وذهب
ابو بكر يتاخر فاشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم ان صل فصلوا وعاج وانصرف ه
قولهم ان شرط الامام ان يكون معصوما قد ابطلناه فيما تقدم قولكم انه قال ان في
شيطانا يعتريني لا نسلم حمله على انه كان به خبل مما نبناه من عقله وفضله وسياسته
وطواعية الناس له وانما معناه انه يلحقني وساوس وذهول على سبيل التواضع وكسر
النفس وما من احد الا وله شيطان بهذا الاعتبار ولهذا قال عليه الصلاة والسلام
وما منكم الا وله شيطان يعتريه قيل وانت يا رسول الله قال وانا الا ان الله اعانني
عليه وليس المراد به الا ما ذكرناه قولهم انه خالف امر رسول الله لا نسلم ذلك ه قولهم
ان عمر كان في جيش اسامة قلنا غايته انه كان داخلا فيه نظرا الى عموم امر الرسول
عليه الصلاة والسلام وكان ذلك لاصلاح الدين ولعله راى ان المصلحة في اقامة
عمر في المدينة اكثر للدين وتخصيص العموم بالراي جائز عنده وعلى اصول اهل
الحق كما علم في الاصول ه قولهم انه سمى نفسه خليفة رسول الله قلنا انما سمى نفسه

خليفة رسول الله قلنا انما سمى نفسه بذلك لاستخلافه له في الصلاة كما قدمناه ولم
يكن كاذبا فيه ويمكن ان يقال انه انما سمى نفسه بذلك لانه قام مقام النبي فيما كان يصدده
من اقامة الدين وسياسة المسلمين بوجه شرعي وهو انعقاد الاجماع عليه فان كل من قام
مقام شخص فيما كان ذلك الشخص يصدده فانه يصح ان يقال خليفته منه ولهذا يقال فلان
خليفة فلان في العلم اي انه قايم مقامه فيه وان لم يكن ذلك باستخلاف من ذلك الشخص
قولهم شرط الامام ان يكون افضل الامة ممنوع على ما تقدم وان سلمنا ذلك فلا نسلم انه
لم يكن افضل قوله وليتكم ولست بخيركم ايلوني قلنا اما قوله وليتكم ولست بخيركم
فيحتمل انه اراد به التولية في الصلاة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن
المعلوم انه لم يكن خير قوم منهم رسول الله ويكون فايدة ذكر ذلك الاحتجاج على جواز تولية
بعد الرسول بطريق التنبيه بالاعلى على الادنى ويحتمل انه اراد بقوله لست بخيركم
اي في العشيرة والقبيلة فان الهاشمي افضل من القرشي وان لم يكن شرطا في الامامة
كما سبق وعلى كل واحد من التقديرين يكون صادقا ولا ينافي افضليته واما طلبه
القيادة فليس فيه ما يدل على عدم الاهلية ايضا ولا سيما مع اتفاق الامة عليه
وقولهم لا نقيلك ولا نستقيلك رضيك رسول الله لديننا افلا نرضاك لدنيانا بل لعل
ذلك انما كان للفرار من حمل اعباء المسلمين والتعلل لامور الدين والامتحان ليعرف
الموافق من المخالف او غير ذلك من الاحتمالات ومع ذلك فلا ينهض ما ذكروه شبهة
في نفي الاستحقاق للامامة ٥ قولهم شرط الامام ان يكون اعلم الامة لا نسلم ذلك
كما سبق من قبل ٥ قولهم انه ما كان عالما باحكام الشرع ان ارادوا به انه ما كانت
جميع احكام الشرع حاضرة عنده عنده على سبيل التفصيل فهذا مسلم ولكن لا
نسلم ان ذلك من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة في ذلك على السوية وان ارادوا به
انه لم يكن من اهل الحل والعقد والاجتهاد في المسايل الشرعية والقدرة على معرفتها
باستنباطها من مداركها فهو ممنوع على ما تقدم ولهذا فانما من مسئلة في الغالب الا وله
فيها قول معتبر من اهل العلم ٥ قولهم انه احرق فجاءه بالنار قلنا اذا كان مجتهدا فكل
مجتهد مواخذ بما اوجبه ظنه واذا كان قد راى ذلك في اجتهاده كان هو حكم الله في
حقه ولم يسبقه في ذلك اجماع قاطع ليكون حجة عليه وما عدا ذلك من الادلة فهي

يصح ان

عرضة للتاويل والمعارضة ٥ قولهم ان فجاءه كان يقول انا مسلم عند الاحراق لم يثبت
وان ثبت فلعله ثبت عنده انه كان زنديقا والزنديق غير مقبول التوبة على راي صحيح قولهم
انه قطع يسار السارق قلنا لعل ذلك كان من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل
القطع بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو راي اكثر اهل العلم واما
وقوفه في مسئلة المساجد ورجوعه الى الصحابة في ذلك فليس بدعا من المجتهدين
ان يبحثوا عن مدارك الاحكام ويسلوا من احاط بها النقل والاعلام ولهذا رجع علي
في حكم المذي الى قول المقداد وفي بيع امهات الاولاد الى عمر وما دل ذلك على عدم علمه
باحكام الشريعة ٥ قولهم انه قال وددت اني سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
هذا الامر فمن هو قلنا ليس ذلك شكا منه في صحة امامته بل انما ذلك للمبالغة في طلب
الحق ونفي الاحتمال البعيد فانه يحتمل ان يكون الامامة في نفس الامر منصوصا عليها
وان كان ذلك الاحتمال بعيدا مع جزمه في الظاهر بصحته ٥ قولهم ان عمر ذمه بما
يقولونه من قصة عبد الرحمن بن ابي بكر فهو من الاكاذيب الباردة فان عاقل لا يشك
في عقل عمر ومعرفته بالامور وهو فانما كان يستدل بصحة امامته بعهد ابي بكر اليه فكيف
يلتزم مع هذا التظاهر بذمه والقدح فيه فان ذلك مما يوجب القدح في امامته وصحة
توليته ٥ قولهم انه انكر عليه حيث انه لم يقتل خالدا بل الولد ولم يعزله بقتل مالك بن
نويرة وتزوجه بامراته قلنا ليس في ذلك ما يدل على القدح في امامة ابي بكر ايضا
ولا كان ذلك مقصودا لعمر لما تقدم بل انما انكر على ابي بكر ذلك لغلبة ظنه خطا خالد
كما انكر بعض المجتهدين على بعض وليس في ذلك ما يدل على خطا ابي بكر في ظنه عدم الخطا
في حق خالد وذلك لانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الرده وتزوجه
بامراته في دار الحرب لانه من المسايل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل
مالكا وانما قتله بعض اصحابه خطا لظنه انهم ارتدوا وان خالدا قال للقوم لعطا يريد
به تعريفه انتباههم وظن ذلك اللفظ في لغة المخاطب معناه اسلموا وظن ذلك الشخص
انه قد امر بقتل الاسارى فقتل مالكا ولم يتق الا تزوجه بامراته ولعلها كانت مطلقة
منه وقد انقضت عدتها وقول عمر ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فلا ينبغي
ان يحمل ذلك على ان يعتقد ان صحيحة ولا مجمعا عليها والا كان ذلك قدحا في امامة

نفسه كما تقدم وهو غاية الحرف فلا يليق نسبته اليه بل المراد بقوله قلته اي بغتة فجاة
وقوله وقي الله شرها اي شر الخلاف الذي كاد ان يظهر عندها من المهاجرين والانصار
وقول الانصار منا امير ومنكم امير لا ان البيعة كانت شرا وذلك انه قد يضاف الشي الى
الشي اذا ظهر عنده وان لم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار اضاف المكر الى الليل
والنهار وليس المكر منهما بل يظهر عندهما منه وقوله فمن عاد الى مثلها فاقتلوه اي الى
مثل الخلاف الموجب لتبديل الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير قولهم لا نسلم
اجماع الا على عقد الامامة له قلنا دليله ما سبق ومن تاخر عن بيعته مثل علي وغيره
لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرو امر ولهذا اقتدوا به ودخلوا في اوامره
واخذوا من عطايه وكانوا منقادين له في جميع اوامره ونواهيه معتقدين صلاحيته
وصحة بيعته حتى قال علي خير هذه الامة بعد النبي ابو بكر وعمر على ما تقدم ذكره واما
ما ذكروه من الاخبار الدالة على نقيض ذلك فمن محرضات الاعداء وتشنيعات السعاة
فان لم يعل شي من ذلك على السنة الثقات وارباب العدالة من الرواة قولهم لا نسلم ان الاجماع
حجة سبق جوابه في قاعدة النظر كيف وان منع كون الاجماع حجة بعد تسليم وقوعه مما لا
يستقيم على مذهب الامامية لانه لا يتصور ذلك عندهم الا وفيهم الامام المعصوم فلو لم
يكن اجماع الامة حجة لما كان قول المعصوم حجة وهو خلاف مذهبهم قولهم انما يكون الاجماع
حجة اذا لم يلزم مخالفة النص الجلي قلنا لا نسلم وجود النص الجلي على ما تقرر قبل

الفصل الخامس في اثبات امامة عمر بن الخطاب رضي الله عنه

وطريق اثباتها ان ابا بكر رضي الله عنه كان اماما حقا على ما تقدم ذكره وقد راه اهلا للامامة
ووضع الامر فيه وعهد اليه بالامامة واجمعت الصحابة على جعل العهد طريقا في انعقاد
الامامة فكانت امامة عمر رضي الله عنه منعقدة وبيان عهده اليه ان ذلك قد شاع وذاع
ونقل بالتواتر نقلا لا ريب فيه هذا من جهة الجملة واما من جهة التفصيل فما روي عن
ابي بكر رضي الله عنه انه استدعى في مرضه عثمان بن عفان وامره ان يكتب العهد المشهور الذي كان
يقرا على المنابر وهو هذا ما عهد ابو بكر ابن ابي قحافة اخر عهده من الدنيا واول عهده
بالعقبى حالة يومن فيها الفاجر ويوقن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن
السيرة فذاك ظني به والخير اردت وان بدل الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون

الى اخره واما ان الامة من الصحابة اجمعوا على جعل ذلك طريقا في انعقاد الامامة
ما تواتر من اتفاقهم على مبايعته وصحة امامته وتصرفاته في اموال المسلمين بالجمع والتفرقة
ونصبه للولاة والحكام وقبول اوامره ونواهيه وطواعية الكل له فيما يتعلق بالامور الدينية
والدنياوية من غير نكير فان قيل لا نسلم اجماع الامة على صحة العهد اليه فانه قد نقل
ان طلحة وهو احد العشرة قال لابي بكر ما ذا تقول لربك وقد وليت علينا فظا غليظا
وذلك يدل على عدم موافقته ثم كيف يدعى الاجماع على ذلك مع ما علم من حال علي واشياعه
انكار ذلك ودعواه ان صرف ذلك الامر عنه ظلم وعدوان وانه المستحق له دون غيره
كما تقدم تقريره في امامة ابي بكر والذي يدل على عدم اجماع الامة على ذلك انهم لو اجمعوا
لكان اهلا للامامة وهو قد لم يكن اهلا لها وبيانه انه غير ما كان مشروعا على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وبدل كثيرا من سننه وكان جاهلا بالقران وعلم الشريعة وشاكا
في دين الاسلام وفي اسلام نفسه وقاتل النبي صلى الله عليه وسلم وهو عنه غير راض ومن هذا
شانه لا يكون اهلا للامامة اما انه بدل وغير ما شرعه الرسول فمن ثلاثة عشر وجها
الاول انه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وانا انهى
عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل الثاني ان
الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسوغون الجمع بين الطلقات الثلاث
في مجلس واحد حتى ان واحدا طلق امراته ثلاثا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورد
عليه وامره بامساكها وان يطلقها للسنة وايضا ما روي ان واحدا طلق زوجته بين
يدي النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثا فغضب وقال اتلعبون بكتاب الله واللعب كتاب الله حرام
وعمر جوز ذلك الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشا
من غير خوف ولا مطر على ما رواه ابن عباس وعمر منع من ذلك الرابع انه وضع العطا
للمجاهدين اسقاطا لسنة الاكابر وجعلهم يجاهدون بالاجرة ولم يكن ذلك معهودا على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم الخامس انه اشترط الكفاءة في تزويج ذات الاحساب ولم يكن ذلك معهودا
على عهد رسول الله السادس ان النبي صلى الله عليه وسلم سبا كثيرا من قبايل العرب
فاعتق واسترق واطلق وقال عمر ليس على عربي ملك السابع انه نهى عن جلد العرب
ورجمها وخالف في ذلك كتاب الله وسنة رسوله الثامن انه فضل في القسمة المهاجرين

على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك معهودا في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم ولا زمن ابي بكر ٥ التاسع انه اجلى اهل نجران وخيبر عن ديارهم
بعد اقرار النبي لهم فيها ٥ العاشر ان السنة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت
حاربه باحد دنانير عن كل حالم من اهل العهد فغيره عمر برايه ووضع ذلك على اقدارهم ٥ الحادي
عشر انه امر بالتراويح في شهر رمضان ولم يكن معهودة في زمن الرسول ولا ابي بكر
وابدع ذلك ٥ الثاني عشر انه ولى معاوية بن ابي سفيان امور المسلمين فخطب على منابرهم
وخالف امر الرسول حيث قال اذا رايتم معاوية على منبري هذا فاقتلوه ٥ الثالث عشر
انه منع اهل البيت من الخمس وغير ما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وخالف
النص واما انه كان جاهلا بالقران فما روي انه لما قبض الرسول عليه الصلاة والسلام
كان يقول لا تتركون هذا القول حتى يقطع ايدي رجال فاخلهم ولم يسكن الى موت النبي صلى الله عليه وسلم
حتى تلا ابو بكر قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم على
اعقابكم وذلك يدل على انه لم يكن عالما بالقران وايانه وايضا ما روي ان رجلا اتاه فسال
عن معنى قول الله تعالى والذاريات ذروا وعن النازعات غرقا وعن المرسلات عرفا
فعلاه بدرته ثم امر به فحبس وجعل يخرجه في كل يوم فيضربه خمسين جريدة مدة ايام ثم نفاه
الى البصرة وامر اهل البصرة ان لا يجالسوه ولا يعاملوه ومن المعلوم انه لم يكن في السوال عن ذلك
ما يوجب هذا الامر وانما فعل ذلك لسد عليه باب السوال لانه كان جاهلا بالقران وما
يتعلق به واما انه كان جاهلا بالاحكام الشرعية فيدل عليه امور سبعة الاول ما روي
ان رجلا من اليهود اصيب مقتولا في سكك المدينة فخطب عمر الناس وناشدهم بالله فقام
اليه رجل معه سيف مصرح بالدم وقال يا امير المومنين اني خرجت غازيا في جيش فخلفني
في اهلي اتعهدهم واني انتهيت منزله فاذا انا بهذا اليهودي قاعد مع اهله فلم املك نفسي
ان دخلت اليه فضربته بهذا السيف حتى برد فقال عمر افتل وانا شريكك وذلك منه
جهل باحكام الشرع حيث انه اهدر دما محرما بمجرد قول المقر بالقتل ولم يقم عليه الحد بقذف
امراة اخيه ٥ الثاني انه هم ان يرجم حاملا فقال له معاذ ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل
لك على حملها فامسك وقال لولا معاذ لهلك عمر ٥ الثالث انه هم برجم مجنونة فقال له علي
القلم مرفوع عن المجنون فامسك وقال لولا علي لهلك عمر ٥ الرابع انه كان ينهى عن الغلاة

في مهور النساء حتى قامت اليه امراة وقالت قال الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فلا
تاخذوا منه شيئا فقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء ٥ الخامس انه لم يكن يعلم ثبت مما
يقوله ويحكم به من الاحكام الشرعية ولذلك روي عنه انه قضى في الجد بتسعين قضية ٥
السادس انه لما شهد على المغيرة بن شعبة ثلاثة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالزنا وتقدم الرابع ليشهد فنظر في وجهه وقال ما سلح الفرد ما تقول انت ثم والله قال
اني لارى وجها ما كان الله ليفضح بشهادته رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم لمه فخلط في الشهادة وقال رايت منظرا قبيحا وسمعت نفسا عاليا ولم ار الذي يا
فيه فقال عمر الله اكبر ما كان الشيطان ان يشمت برجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم ثم انه جلد الشهود الثلاث وهم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واشمت
بهم الشيطان وعطل حدا ولقن الشاهد المداهنة في شهادته ولما كرر واحد من الشهود
الشهادة بعد ان جلده اراد عمر ان يكرر الجلد عليه فقال له علي عليه السلام ان جلدته رجمت
صاحبك فرجع عنه وكل ذلك يدل على الجهل باحكام الشرع والمداهنة في دين الله السابع
انه اخبر بقوم يشربون الخمر فتسور عليهم فقال لوالد انك اخطات من ثلاثة اوجه الاول ان الله
تعالى نهى عن التجسس وقد تجسست والثاني انك دخلت بغير اذن والثالث انك لم
تسلم وذلك كله جهل باحكام الشرع واما انه كان شاكا في دين الاسلام فيدل عليه ما
روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اودع يوم الحديبية قريشا وكتب بينهم وبينه كتابا
على ان من خرج من مكة اليهم لم يردوه ومن خرج من اهل مكة الى النبي رده اليهم فغضب عمر وقال
لصاحبه يزعم انه نبي وهو يرد الناس الى المشركين ثم انه اتى الى النبي صلى الله عليه وسلم
فجلس بين يديه وقال الست رسول الله حقا قال بلى قال وتحن المسلمون حقا قال بلى
قال فعلام نعطي الدنية في ديننا فقال له النبي صلى الله عليه وسلم انا اعمل بما امرني به ربي
فقال عمر يومئذ والله ما شككت في دين الاسلام حين سمعت رسول الله يقول ذلك
ثم انه قام من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم متسخطا لامر الله وامر رسوله غير راض
بذلك ثم انه اقبل يمشي في الناس ويولي على رسول الله ويعرض به ويقول وعدنا بروياه
التي زعم انه راها انه يدخل مكة وقد صددنا عنها ومنعنا منها ثم نحن الان نصرف وقد
اعطينا الدنية في ديننا والله لو ان معي اعوانا ما اعطيت الدنية ابدا هذا وقد كان

اعطي الاعوان يوم احد وقيل له قاتل ففروا اعوانه فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم
فقال لهم انه قد بلغني قولك فان كنتم يوم احد وانتم تصعدون ولا تلوون على احد وانا ادعوكم
الى الحرب وذلك كله يدل على الشك في دين الاسلام واما انه كان شاكا في اسلام نفسه
فيدل عليه ما روي عنه انه سال حذيفة من اليمان وقد كان عرفه رسول الله المنافقين فقال
له هل انا من المنافقين وذلك منه شك في اسلامه واما ان النبي صلى الله عليه وسلم مات
عنه غير راض عليه فيدل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نوم ثقل قال
ائتوني بدواة وصحيفة اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده واغمي عليه فقال عمر انه ليهجر
حسبنا كتاب الله وسنة رسوله فلما افاق قالوا يا رسول الله الا نأتيك بالصحيفة والدواة
التي طلبت لتكتب لنا ما لا نختلف بعده فقال الان بعد ما قلتم ما قلتم بهجر ولم يفعل وذلك
يدل دلالة قاطعة على عدم رضاه عنه والجواب قولهم ان طلحة خالف لا نسلم
ان طلحة كان منكرا لصحة العهد وصحة امامة عمر بل عاسه انه نعم ما كان يتوهمه من فظاظته
وغلاظته ولهذا فانه لم يزل متبعا له مقتديا به اخذا لعطايه داخلا في رايه معينا له في
قضاياه وذلك كله مع انكار صحة امامته بعيد واما دعوى مخالفة علي وشيعته في
ذلك فجوابه ايضا ما سبق في امامة ابي بكر رضي الله عنه قولهم انه لم يكن اهلا للامامة
لا نسلم وقوله الاجمال والتفصيل كله سبق في حق ابي بكر واما ما ذكروه في الدلالة على
ابطال اهليته فباطل من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو انه قد ورد في حقه
من النصوص والاخبار ما يدرا عنه ما قيل عنه من الترهات وهي وان كانت احادها احادا
غير ان مجموعها ينزل منزلة التواتر فمن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام ان من امتي لمحدثين
وان عمر منهم وقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله
عليه الصلاة والسلام في حق ابي بكر وعمر رضي الله عنهما هما سيدا كهول اهل الجنة وقوله
عليه الصلاة والسلام لو لم ابعث لبعثت يا عمر فان قيل في شرح هذا الحديث ما يدل على
ضعفه لانه لو صح لكانت بعثته النبي صلى الله عليه وسلم نقيضة في حق عمر لانه حيث انه بعثه
امتنع عليه الوصول الى اعلى الرتب وهي رتبة النبوة وهو على خلاف قوله تعالى وما
ارسلناك الا رحمة للعالمين قلنا اما اولا فلا نسلم صيغة العموم في العالمين كما عرف
من اصلنا وان سلمنا صيغة العموم غير انها مخصوصة بالكفار فانهم من العالمين ولم يكن

رسالته رحمة لهم بل زيادة في النقمة عليهم حيث كفروا به والعلم بعد التخصيص
لا يبقى حجة لما تقدم تقريره وان سلمنا انه تبقى حجة فلا نسلم ان ارساله ليس رحمة لعمر
قولهم لانه فات عليه بسبب ذلك اعلا المراتب قلنا وفوات اعلا المراتب عليه
لا ينافي وجود اصل الرحمة بارسال النبي في حقه وايضا ما روي ان جبريل نزل على
محمد صلى الله عليه وسلم وقال له يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول لك اقرئ عمر
السلام وقل له اهو راض عني كرضاي عنه وهذا وان كانت صورته صورة الاستفهام
غير ان معناه التقرير فلا يكون ممتنعا في حق الله تعالى كما في قوله تعالى وما تلك
بيمينك يا موسى وقوله عليه الصلاة والسلام عمر سراج اهل الجنة وقوله عليه الصلاة
والسلام يوم بدر لو نزل من السما عذاب لما نجا منه غير عمر ولا منافاة بين هذا الخبر
وبين قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم اذ الاية حاكية في اشقا الغدر عنهم
ورسول الله فيهم وهو في الخبر معلق على نزوله ونزوله عليهم ممتنع والرسول فيهم وما
يدل على علو رتبته وعظم شانه وكرامته على الله عز وجل ما اشتهر وشاع وذاع انه نادى
وهو بالمدينة يا سارية الجبل وكان سارية بنهاوند فسمع صوته وانحاز الى الجبل
وبذلك ما ظهر له من حسن السيرة واستقامة الامور وحمل الناس على المحجة البيضا
واستيصال اعدا الله تعالى وظهور كلمة الاسلام شرقا وغربا وفتح البلاد واستقرار
العباد مع خشونته في الدين وتواضعه لعباد الله تعالى ومن هو بهذه المنزلة من الله
ورسوله واجماع الامة وله هذه المناقب والصفات ومنحل بهذه الفضايل والكمالات
يبعد عند العاقل صغوه الى ما قيل في حقه من الاكاذيب والالتفات الى ما لا اصل له
عند الثقات من اهل الروايات هذا من جهة الاجمال واما التفصيل عما
ذكروه اما الخبر به للمتعتين وحي على خير العمل انما كان لانه ظهر عنده الحرم لذلك
بعد الجواز والمجتهد يتبع لما اوجبه ظنه واما حكمه بجواز الجمع بين الطلقات الثلاث
فلقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن يعني الجرح عند التطليق فدخل
فيه الجمع لانه تطليق قولهم انه لم يكن ذلك مسوغا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا نسلم وكذلك وما ذكروه من الخبر الاول فلم ينقل على السنة العدول وبتقدير ان
ينقله العدل فهو خبر واحد فلا يقع في مقابلة القران المتواتر وهذا هو الجواب عن الخبر

الثاني كيف وانه واقع في عين يتطرق اليها الاحتمال ولا عموم فيها فلا تكون حجة
وبان تطرق الاحتمال انه يحتمل انه كان قد طلقها وهي حايض او في طهر جامعها
فيه فكان عصمه عليه السلام لذلك لا للجمع بين الطلقات واما قول ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشا من غير خوف ولا
سفر فليس فيه ما يدل على الجمع من غير عذر اصلا لجواز انه جمع مع الظهر المطر
وعلى هذا فلا يكون مخالفا للرسول عليه السلام قولهم انه وضع العطا للمجاهدين
قلنا ليس في ذلك ما يقدح فيه فانه لم يحرم ما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولا منع من تجويزه وما فعله لم يكن محرما وعدم فعله لا يدل على تحريمه بل غايته
انه ترجح ذلك في نظره في زمانه ولم يكن ذلك راجحا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم فلذلك
صار اليه ٥ قولهم انه اشترط الكفاءة في تزويج ذوات الاحساب ولم يكن ذلك معهودا
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لم يكن معهودا ودليله ما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال تخيروا لنطفكم وانكحوا الاكفاء وانكحوا اليهم امر بذلك
والامر للوجوب وحملته ما فيه من دفع العار اللاحق بها وبابائها وتاليها فكان
في ذلك موافقا لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا انه مخالف له ٥ قولهم انه قال لا يسترق
العرب وهو مخالف لفعل النبي صلى الله عليه وسلم قلنا ان صح ذلك عنه فلعله ظهر على
ناسخ ومعارض لم يظهر عليه غيره ٥ قولهم انه خالف كتاب الله وسنة رسوله في
منعه من جلد العرب ورجمها كيف يصح دعوى ذلك وهو اول من جلد ولده حتى مات وجلد
شهود المغيرة بن شعبة وكان يؤمن العرب ولو صح ذلك عنه لما كان ممتنعا لجواز ظهوره
على معارض في نظره كما سبق ٥ قولهم انه فاضل في القسمة بين الناس قلنا ليس
في ذلك ايضا ما يوجب القدح فيه وانه مع ما راه في نظره واجتهاده من المصلحة
في ذلك لم يحرم التساوي ولا اوجب التفاضل فلم يكن في ذلك مخالفا لما قضى
النبي صلى الله عليه وسلم به من التساوي ٥ قولهم انه اجلى اهل نجران وخيبر عن ديارهم
قلنا لعله فعل ذلك لاجلالهم بشرط اقرهم النبي عليه السلام به وقد عرفه دون غيره
فلم يكن بذلك مخالفا للنبي بل موافقا له ٥ قولهم ان العادة جارية باخذ دينار من
كل حالم من اهل العهد قلنا لم يكن ذلك لتقدير بطريق الوجوب بل غايته انه كان

ذلك على وفق ما اقتضته المصلحة في ذلك الوقت ولعله راى المصلحة بعد ذلك في
الزيادة مع تقرير ما كان واجبا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو من اهل الاجتهاد
فيه قولهم انه ابدع التراويح لا نسلم فانه قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلاها
ليالي وصلوها معه ثم تاخر وصلاها في بيته باقي الشهر حتى لا يظن انها واجبة ولم تثبت
نسخها فعمر فعل ما كان مسنونا لا انه فعل ما لم يكن ٥ قولهم انه خالف امر الرسول في
تولية معاوية لا نسلم ما ذكروه عن النبي عليه الصلاة والسلام في حق معاوية فلم تثبت
ولم يصح ولا سيما وهو كان كاتب الوحي وخال المومنين وسفير الصحبة فلا نسلم ان
عمر خالف امر النبي صلى الله عليه وسلم فانه قال اذا رايتم معاوية على منبري هذا
يطرق التعيين فاقتلوه وما الزم من توليته على اقليم الشام المنع من قتله سيقدر ان يرى
على منبر رسول الله حتى يكون مخالفا لامره ٥ قولهم انه منع اهل البيت من الخمس قلنا لعله
اطلع في اجتهاده على معارض اقتضى ذلك وعارض به نص الكتاب وبالجملة فمخالفة
المجتهد في الامور الظنية لما هو ظاهر لغيره لا يوجب القدح فيه والا لزم ذلك في كل
واحد من المجتهدين المختلفين وهو ممتنع ٥ قولهم انه كان جاهلا بالقران لا نسلم ذلك
واما قصته في حاله موت النبي صلى الله عليه وسلم مع ابي بكر فذلك مما لا يدل
على جهله بالقران فان تلك الحالة كانت حالة تشوش البال واضطراب الاحوال
والذهول عن الجليات وخفا الواضحات بسبب موت النبي صلى الله عليه وسلم حتى
انه قد نقل ان بعض الصحابة في تلك الحالة عمي وبعضهم خرس وبعضهم جن وبعضهم
هام على وجهه وبعضهم وصار مقعدا لا يقدر على القيام فما ظنك بالغفلة عما قيل
من الايات واما قصته مع السايل عن الايات المذكورة فانما فعل به ما فعل لانه
كان جاهلا بمعانيها وكيف يظن به ذلك وقد كان من بلغا العرب وفصحا
اهل الادب ومن شاهد التنزيل وعرف التاويل وشاهد ذلك في اقواله
والمسايل المنقولة عنه كثير عن قليل مع ان عادة العقلا غير جارية باذى من سال
عما لا يعرف المسول جوابه بل انما فعل به ذلك لانه ظهر له منه انه قاصد الاذى والتنقص
والامتحان دون قصد الفايدة والامام له تاديب من هو من هذا القبيل ثم لو كان
سواله عما لم يعرف عن جوابه موجبا للضرب واذاه او ان الموجب لذلك سد باب

السؤال عليه لكان فعله ذلك بالمرأة المعترضة عليه في منعه من المغالاة في مهور النساء
وافحامه من الناس حتى قال كل الناس افقه من عمر حتى النساء اولى قوله انه كان جاهلا
بالاحكام الشرعية ان ارادوا به انه لم يكن قادرا على معرفتها بالاجتهاد فممنوع وان ارادوا
به انها لم تكن عنده حاضرة مفصلة فمسلم لكن ذلك مما لم يوجب القدح فيه اذ هو مشارك
لجميع ائمة الاجتهاد في ذلك وما ذكروه من قصة فلا نسلم صحة قوله اقتل وانا معك
واما انه لم يقم على المقر حد قذف المرأة فلانها لم تطالب به والمطالبة شرط فيه قوله الهدر
دم اليهودي بمجرد قول المقر لا نسلم ذلك بل غايته انه لم يوجب عليه القصاص لانه ما كان
يرى قتل المسلم بالذمي واما انه لم يوجب عليه الدية لان شرط لزومها مطالبة ولي
القتيل ولم يطالب بها واما انه لم يوجب عليه كفارة فلعله كان لا يرى احالة الكفارة في
القتل العمد وقوله انه هم برجم حامل ومجنونة قلنا لعله لم يعلم بالحمل والجنون
وقوله لولا علي لهلك عمر لولا معاذ لهلك عمر اي بسبب ما كان ينالهما من المشقة
بتقدير العلم بحالهما بعد الرجم لعدم المبالغة في البحث عن حالها قوله انه كان ينهى عن
المغالاة في المهور قلنا لم يكن ذلك منه نهيا عما اقتضاه نص الكتاب على حمة الشريع
بل بمعنى انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى الامر المعيشي لا بالنظر الى الامر
الشرعي وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس قوله انه
قضى في الحد سبعين قضية قلنا لانه كان مجتهدا وكان يجب عليه اتباع ما يوجبه ظنه
في كل وقت وان تحدث الواقعة كما هو دأب سائر المجتهدين واما قضيته مع المغيرة
بن شعبة فغير موجبة للطعن فيه ايضا اما قوله ما كان الشيطان ليشمت برجل من
اصحاب رسول الله اي بوقوعه في معصية الزنا وظاهر انه غير موجب للقدح قوله
انه اشمت الشيطان بالشهود وهم من اصحاب رسول الله ان اراد وابذلك انه اشمت
الشيطان بهم باقامة الحد عليهم مع وجوده حيث صارت اقوالهم قذفا لنقصان نصاب
الشهادة ولم يجد لدفع ذلك عنهم سبيلا فذلك غير موجب للقدح والا كان الامام منهيا
عن اقامة الحدود الواجبة وهو محال وان ارادوا به غير ذلك فهو ممنوع قوله
انه عطل حدا لا نسلم ذلك لان التعطيل يستدعي سابقة الوجوب والحد على المغيرة لم
يجب لنقصان نصاب الشهادة قوله انه لقن الشاهد لملاحظته في الشهادة

لا نسلم بل غايته انه قال اني لارى وجه رجل ما كان الله ليفضح بشهادته رجلا من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم معناه اني اتفرس فيه انه ليس معه شهادة يفتضح بها رجل من
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في ذلك ما يوجب التعليم بالملاحظة قوله انه اراد
ان يقيم الحد مرة ثانية على بعض الشهود حيث كرر الشهادة بعد اقامة الحد عليه انما كان كذلك لانه
ظن انه قذف ثان غير القذف الاول فلما قال له علي عليه السلام ان حدثه رجمت صاحبك معناه
ان حدثه لطلب ان ما صدر منه من الشهادة ثانيا غير الشهادة الاولى فقد كمل نصاب الشهادة
على الزنا فيلزم ان يرجم المغيرة فرجع عما ظنه وليس ذلك بدعا من اصول المجتهدين كما رجع
علي عليه السلام عن المنع من بيع امهات الاولاد الى معين قوله انه اخطأ في صورة الانكار من ثلثة
اوجه لا نسلم ذلك قوله انه تجسس لا نسلم بل الخبر بذلك خبرا حصل به الظن الموجب للانكار
قوله انه دخل من غير اذن مسلم ولئن لا نسلم ان الاستيذان في مثل هذه الحالة واجب ليكون مخطيا
بتركه وذلك لان انكار المنكر واجب على الفور ويلزم من الاستيذان تاخيره فلا يجب قوله انه لم يسلم
قلنا لان السلام ليس واجبا بل غايته ان يكون مندوبا ومن ترك مندوبا لا يعد مخطيا فان استتباع
الاوقات بالعبادات مندوب وتارك ذلك لا يعد مخطيا والا كان الذي في كل وقت لا يؤدي فيه
عبادة تطوعا مخطيا وهو ممنوع قوله انه كان شاكا في دين الاسلام معاذ الله اي يكون ذلك منه معلما
بينا من الفضائل الواردة في حقه واجماع الامة على امامته وما ظهر منه من حسن سيرته وتصلبه في
اقامة الدين وتورعه الذي سابقه ولا لحقه احد من المسلمين كما سناه وما ذكروه عنه من تلك الاحوال الشنيعة
والاكاذيب الفضيعة فمن اكاذيب اعداء الدين وتشنيعات الملحدين قصدا لهدم الاسلام في اعين القدح فيمن
كان عماد الاسلام وبه قوامه ابتداء وانتهاء بدليل قوله عليه السلام اللهم ايد الاسلام باحب الرجلين اليك
الخطاب قوله انه شاك في اسلام نفسه بسؤاله لحذيفة بن اليمان فقد سبق جوابه قوله ان النبي مات وهو عنه
غير راض لا نسلم وكيف يكون ذلك مع ما ورد عنه في مناقبه وتحقيق فضائله كما تقدم تحقيقه واما قضية الدواة
والصحيفة فلا نسلم ان عمر كان القائل عن النبي انه يهجر بل الذي رواه ابن عباس ان القائل لذلك واحد من
اهل البيت يعني الحاضرين ولم يعين عمر وان سلمنا ان القائل ذلك عمر فمعناه ان الالم والوجع قد غلب على رسول الله
وغيب صوابه فكيف يكتب ولئن دل ذلك ما يوجب سخط النبي عليه **الفصل السادس** في اثبات امامة عثمان بن عفان
رضي الله عنه ولا خلاف بين الناس ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شورى في ستة نفر وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن
وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح في الاحياء لما رددت

فيه وانما جعلها شورى بين الستة المذكورين لانه كان رآهم افضل خلق الله بعد نبيه في زمانهم وان الامامة غير صالحة
لمن عداهم وقال في صفتهم هؤلاء مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض غير انه تردد في التعيين
ولم يترجح عنده نظره واحد منهم على الباقين واراد ان يستظهر برأي غيره في التعيين ولهذا قال الذين اقتسموا
اثنين واربعة ما رأيت امرا اشكل من كذا وكذا وانما اعلب على الظن وان استووا فكونوا في الحزب
الذي فيه عبد الرحمن بن عوف ولهذا فانه لم يعين واحدا منهم للصلاة مخافة ان يقال اليه وعينه
بل وصى بذلك الى صهيب بل كان يدعوا الخليفة بعده ويقول اوصى الخليفة بعدي بالمسلمين خيرا
اوصيه بالمساكين ثم اتفق المسلمون بعده على عثمان لاستجماعه شرايط الامامة وتحقيقها على ما
قررناه في حق ابي بكر وكان مع ذلك له من الفضايل المأثورة والمناقب المشهورة ما لا خفاء به
فانه جهز جيش العسرة وسبل بيرومة وزاد في مسجد رسول الله وجمع الناس على مصحف واحد
عند ما كاد وقوع الاختلاف بين الناس في القرآن واختياره النبي صلى الله عليه وسلم له في تزويج ابنتيه
وقوله عليه السلام لما ماتت الثانية لو كان لنا ثالثة لزوجناك وما اشتهر من كف ابنتي رجله عند دخول
عثمان عليه وقوله في حقه كيف لا استحيي من رجل تستحي منه الملئكة وقوله صلى الله عليه وسلم ورد بامتي
فوضعت في كفه وامتي في كفه فرجحت بامتي ثم وضع ابي بكر مكاني فرجح بامتي ثم وضع عمر مكانه فرجح بهم
ثم وضع عثمان مكانه فرجح بهم ثم رفع الميزان وكان رفع ذلك من اجتهاد العباد المتهجدين بختم القرآن
في كل ليلة بركعة واحدة حتى نزل في حقه قوله تعالى امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقايما الاية
وقال فيه حسان بعد قتله في ابيات قصيدة مطولة ضحوا باشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا
فان قيل كيف يمكن ان يقال بصحة الامامة شورى بين الستة المذكورين لها وفيهم من لا يصلح
كل واحد منهم ودليل ذلك ما روي عن ابن عباس انه قال رأيت امير المؤمنين عمر فقلت له يا امير
المؤمنين لو حدثتك بما في نفسك قال عرفت اصدقك فقلت كانك تخاف فيمن يصلح لهذا الامر بعدك
فقال ما احطات ما في نفسي قال ابن عباس قلت يا امير المؤمنين ما تقول في عثمان قال ويكلف بآل ابي معيط
حمل اباه على رقاب الناس فيحطمونهم حطم الابل بسيف الرمح فيدخل الناس من هاهنا فيقولون
واشار الى مصر والعراق والله ان فعلتم ليفعلن ووالله قلت فطلحة قال صاحب بكسف مرسيه اخرى
بادور وهذا الامر لا يصلح للمتكبر قلت فالزبير قال يحمل يطلق نهاره بالبقيع يحاسب على الصاع
من التمر وهذا الامر لا يصلح الا لمنشرح الصدر قلت سعد قال صاحب شيطان اذا غضب انسان
اذا رضي قلت فعبد الرحمن بن عوف قال والله لو وزن ايمانه بايمان الخلق لرجح لكنه ضعيف قلت

فعلى وصف احدى يديه على الاخرى قال هو لما للاولاد عامة فيه ووالله ان في هذا الامر لمحملكم على
المحجة البيضاء ثم وان سلمنا انه لم يقدح فيهم ولكن لا نسلم اجماعهم على عثمان وكيف يجمعون عليه ولم يكن اهلا
للامامة وبيان عدم اهليته من اثني عشر وجها الاول انه اول الحكم طريد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وروده ولم يرده رسول الله ولا ابو بكر ولا عمر الثاني انه استحضر اهل دور من الشام وضربه بالسوط ونفاه الى
الربذة وكان حبيب رسول الله من غير ذنب موجب لذلك سوى اتباع هوى معاوية وتشكواه منه الثالث
انه احرق المصاحف بالنار الرابع انه ضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعين من اضلاعه عند احراق مصحفه وحرمه
العطاء سنتين الخامس انه ضرب عمار بن ياسر حتى فتق امعاءه السادس انه ولى اقاربه ورفع ابناء ابي
معيط على رقاب الناس بعد نهي عمر له عن ذلك وكراهية الناس لهم السابع انه ولى على المسلمين من لا يصلح
للولاية عليهم كتوليته للوليد بن عقبة وسعيد بن العاص وعبد الله بن ابي سرح ومعاوية اما الوليد بن عقبة
فلانه شرب الخمر وصلى بالناس سكرانا واما سعيد بن العاص فلانه لما ولاه على الكوفة فعل ما اوجب ان اخرجه
اهلها منها واما عبد الله بن ابي سرح فانه لما ولاه مصر ساء التدبير حتى شكاه اهلها وتظلموا منه واما معاوية
فلما ظهر بسببه من الفتن واحدث من العظايم الثامن انه كان يبذر اموال بيت مال المسلمين ويفرقها
على افاربه حتى انه نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار التاسع انه كان مضيعا
لحدود الله ويدل عليه انه لم يقتل عبد الله بن عمر قاتل الهرمزان وكان مسلما وانه اراد ان يعطل حد
شرب الخمر في حق الوليد بن عقبة فحده علي عليه السلام وقال لا يعطل حد الله تعالى وانا حاضر العاشر
انه كاتب بن ابي السرح سرا بخلاف ما كتب اليه جهرا على يد محمد ابي بكر وامره بقتل محمد بن ابي بكر ولم يوجد منه
ما يقتضي ذلك حتى ان الامر ذلك الى ما اداه اليه من خذلان الصحابة له وتملا الناس على قتله وتركه ثلاثة ايام لا
يدفن الحادي عشر انه تحكم لنفسه حمى وانتم الصلاة في السفر الثاني عشر انه رقى على المنبر الى حيث
كان رسول الله يقف في النبي مساويا له بعد نزول ابي بكر درجة ونزول عمر درجتين وقد نقم المسلمون عليه اشياء كثيرة لا
حاصل لها يظهر فسادها باول النظر لمن له ادنى تفطن فلذلك اثرنا الاعراض عنها مقتصرين على
ما ذكرناه لكونه اشبه ما قيل والجواب قوله ان عمر قدح في كل واحد من الستة قلنا مقتضاه
بذلك القدح فيهم والتنقيص بهم بل لانه لما اعتقد انهم افضل اهل زمانهم وجعل الامامة منحصرة فيهم
اراد ان ينبه الناس على ما يعلمه من كل واحد من الستة فيما يوافق مصلحة المسلمين ويخالفها مبالغة في الخروج
والنصح للمسلمين ليكون اختيارهم لمن يختارونه اوفق لمصلحتهم قوله لا نسلم اجماع الامة على عثمان قلنا طريق
اثباته وعلى نحو طريق من اثبات امامة ابي بكر على ما سبق قوله انه لم يكن اهلا للامامة قلنا دليله الاجمال

والتفضيل كما تقدم في حق ابي بكر قولهم انه اوى طريد رسول الله ورده من الطايف قلنا انا رده
لان عثمان كان قد استاذن رسول الله في رده فاذن له في ذلك ولم يعن رده في زمن النبي حتى آل
الامر الى ابي بكر وعمر تذكر لهما ذلك فطلبا معه شاهدا آخر على ذلك فلم يعن حتى آل الامر الى
عثمان فحكم فيه بعلمه قولهم انه اشخص ابا ذر من الشام وضربه بالسوط ونفاه الى الربذة قلنا
انما اشخصه من الشام لانه بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واصاب الناس في مناقب الشيخين
يقول لهم لو رايتم ما احدث الناس بعدنا شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا
الطيبات وكاد يفسد باقواله الامور ويشوش الاحوال استدعاه من الشام فكان ايداء ابي عثمان
قال يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم الاية فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا
وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء ادبه عليه وان افضى ذلك التاديب الى الهلاك ثم قال له اما
ان تكف واما ان تخرج الى حيث شيت فخرج الى الربذة غريبا وما تب بها قولهم انه احرق المصاحف
بالنار قلنا هذا من اعظم مناقبه حيث انه جمع الناس على كلمة واحدة ومصحف واحد ولولا
ذلك لاضطرب الناس واختلفوا كل الخلاف بسبب اختلاف المصاحف فانها كانت مختلفة غير
متفقة قولهم انه ضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعه قلنا ان صح ضربه له فقد قيل انه لما اراد
عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى
ذلك مع ما كان عليه من الزيادة والنقصان فادبه على ذلك قولهم انه حرمه العطاء ستين
احتمل ان يكون ذلك لانه صرفه الى من هو اولى منه او انه كان قد استغنى عنه قولهم انه ضرب
عمار بن ياسر حتى فتق امعاءه قلنا انما فعل به ذلك بطريق التاديب لانه روي انه دخل
عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز التجري مثله على الائمة وللامام التاديب
لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضروره فعل ما هو جايز
كيف وان ما ذكروه لازم على الشيعة حيث ان عليا عليه السلام قتل كثيرا من اصحابه في حربه فلئن
قالوا انما قتلهم بخروجهم عنه وافتياتهم عليه قلنا فاذا جاز القتل دفعا لمفسدة الافتيات
على الامام جاز التاديب ايضا قولهم انه ولى اقاربه قلنا لانهم كانوا اهلا للولاية قولهم كان
ذلك مع كراهية الناس لهم ان ارادوا به كراهية كل الناس فممنوع وان ارادوا كراهية بعض
الناس فهذا مسلم لكن ذلك مما لا يمنع من التولية والا لما ساغ للامام نصب قاض ولا وال
ضرورة انه ما من وال ولا قاض الا ولا بد من كراهية بعض الناس له قولهم انه ولى من لا يصلح

للولاية لا نسلم ذلك قولهم انه ولى الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وصلى بالناس سكرانا قلنا انا
ولاه لظنه انه اهل للولاية وليس من شرط الوالي ان يكون معصوما ولا حرم لما ظهر منه الفسق
عزله وحده وعلى هذا يكون الجواب عن كل من ولاه وظاهره الصلاح ولم يكن في نفس الامر صالحا
قولهم انه كان يكثر في العطاء لاقاربه قلنا لا نسلم ان الزيادة على المقدر المستحق كان من مال
بيت المال بل لعل ذلك من ماله وما اختص به قولهم لانه كان مضيعا لحدود الله لا نسلم قولهم
انه لم يقتل عبيد الله بن عمر وابن الهرمزان قلنا لانه كان مجتهدا وقد قال هذا الفعل جرى في
غير سلطاني فلا يلزمني حكمه وذلك لانه كان قتله قبل عقد الامامة لعثمان قولهم انه اراد
ان لا يقيم الحد على الوليد بن عقبة بشرب الخمر لا نسلم ذلك بل لعله اخر استيفاء الحد ليكون
على ثقة من شربه الخمر ولهذا فانه حده بعد ذلك قولهم لانه كاتب بن ابي سرح سرا بالخالف
كاتبه له جهرا وانه امره بقتل عبد الرحمن بن ابي بكر ولا يخفى ما كان عليه من الديانة والامانة
فشبه التزوير في كتابه والكتب في ذلك الى غيره ممن تلا على قتله من السفساف الاوباش
اولى قولهم انه حمى لنفسه حمى واتم الصلاة في السفر قلنا اما الحمى فلم يختص هو به فانه كان في
زمان الشيخين فلبس قالوا الا انه زاد في ذلك قلنا لاحتمال زيادة المواشي والامور المصلحة
مما يختلف باختلاف الاوقات بالزيادة والنقصان واما اتمام الصلاة في السفر فانما كان لان
الاتمام هو الاصل وغايته انه عدل عن الرخصة الى العزيمة قولهم انه رقى في المنبر الى موضع
رسول الله صلى الله عليه وسلم وخالف الشيخين قلنا لان النزول عنه ليس من الواجبات بل غايته
ان يكون من المندوبات ومن ترك مندوبا لا يعد مخطيا كما سبق تقريره

الفصل السابع

في اثبات امامة علي بن ابي طالب رضي الله عنه ولا يخفى ان عليا كان مستجمعا للخلال الشريفة
والمناقب المنيفة التي بعضها يستحق الامامة وانه اجتمع فيه من فضايل الصفات وانواع
الكمالات ما تفرق في غيره من الصحابة واعلمها واعدلها وازهدها وافصحها واسبقها
ايمانا واكثرها مجاهدة بين يدي رسول الله واقربها نسبا وصهرا منه وكان علي عليه السلام
معدودا في اول الحومة وسابقا الى كل فضيلة ولذلك قال فيه ربانى هذه الامة عبد الله بن
عباس وقد سأله معاوية عنه فقال كان والله للقرآن تاليا وللشرك قاليا وعن المنكر ناهيا
وعن المنكر ناهيا وعن الفحشاء ساهيا وبدينه عارفا ومن الله خايفا وعن الموبقات صادفا
وبالليل قايما وبالنهار صايما ومن دنياه سالما وعن العدل في البرية عادلا وبالمعروف آمرا وعن

المهلكات زاجرا وبنور الله ناظرا وللشهوة قاهرا فاق المسلمين ورعا وكفافا وقناعة وعفافا
وشاهدهم زهدا وامانة وبرا وصلاحا كان الله خليفة الاسلام وماوى الايتام ومحل الايمان ومبيت
الاحسان وملاذ الضعفاء ومعقل الحنفاء كان الحق حصنا حصينا وللناس حوزا متينا وللدين نورا
وللعلم شكورا وفي البلاء صبورا كان الله هجادا بالاسحار كثير الدموع عند ذكر النار دايم العبرة في
الليل والنهار ناهضا الى كل مكرمة سعا الى كل منجية فرارا من كل موبقة كان والله علم الهدى وكهف التقى
ومحل الحجى وبحر الندى وطود النهى وكنف العلم الورى ونور السفر في ظلام الدجى كان داعيا الى
المحجة العظمى ومستمسكا بالعروة الوثقى عاملا بما في الصحف الاولى وعاملا بطاعة الملك الاعلى عارفا
بالتاويل والذكرى متعلقا باسباب الهدى جايدا عن طرقات الردى ساميا الى المجد والعلى وقايا
بالدين والتقوى ناركا للجور والعدوى وخير من امن واتقى وسيد من نقص وارتدى وابر من ابعل
وسعى واصدق من تسربل واكتسى واكرم من تنفس وقرا وافضل من صام وصلى والغر من ضحك وبكى
واحط من مشى على الثرى وافصح من نطق في الورى بعد النبي المصطفى فهل يساويه احد ونوح جبر
النسوان فهل يساويه بعل وابو الشيطين فهل يداسه خلق وكان الله للاشد افتالا وللحرب شغالا
وفي الهرا هرجتا لا هذا ما ورد فيه من الاخبار الصحيحة الدالة على فضيلته والاثار المنبية عن
علو شانه ورتبته كما قررناه واوردناه فيما تقدم هذا فيما يتعلق بالصفات الموجبة للاستحقاق
للامامة واما الوجه في اثبات امامته فاجماع الامة بعد مقتل عثمان واتفاقهم على استحلاله
لما سبق في اثبات امامة ابي بكر رضي الله عنه فان قيل سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كونه اهلا للامامة
لكنه معارض بما يدل على عدمها وما نه من وجهين الاول انه ما لا على قتل عثمان مع اتفاق الامة على
تحريم قتله ويدل عليه قول علي وقد سئل هل قتلت عثمان قال الله قتله وانا معه وروي انه قال
دم عثمان في جمجمتي هذه والذي يؤكد ذلك ان قتلة عثمان كانوا في عسكره وكان قادرا عليهم ولم
يقتلهم بل كانوا اعضاده وانصاره وبطانته ولذلك كتب اليه معاوية كتابا من جملته انك رضيت
بقتل عثمان لانك تحب ذكره والبث عليه الناس حتى جاوا من ههنا وههنا ولو انك قمت على بابه
مقام صدق ونهيت عنه بكلمة رجعوا والدليل عليه ان قتلة اعضادك وانصارك وبطانتك وان
قتلتهم عنه احساسك واطفاءك وان لم فوالله الذي لا اله الا هو لتطلبن قتلة عثمان في البر والبحر
الثاني ان الخروج كفرة حيث انه حكم الرجال ولم يحكم كتاب الله وسنة رسوله وقد قال تعالى ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون سلمنا انه كان اهلا للامامة لكن لا نسلم اجماع الامة على

عقد الامامة ويدل عليه امران الاول انه روي ان طلحة والزبير وهما من اجلا الصحابة ومن جملة
العشرة المقطوع لهم بالجنة تخلفا عن بيعته وانهما اخرجا من منزلهما مكرهين وقد اخاطب طلحة اهل
البصرة وبالزبير اهل الكوفة وجيء بهما الى علي فبايعاه مع الكراهة ولذلك نقل عن طلحة بعد ذلك
انه قال بايعته ايد بنا ولم نبايعه قلوبنا ولهذا فانهما خرجا عليه وقاتلاه بالبصرة فقتلا الثاني ان
جماعة من سادات الصحابة واجلايهم كعبد الله بن عمر وسعد ومحمد بن مسلمة الانصاري لم يبايعوه على
اعدايه ولم يوافقوه فيما عرض له من مهامه ولو كان ممن انعقدت امامته لما تخلفوا عن نصرته ولما احجموا
عن معاضدته كما كان حالهم بالنسبة الى من تقدم من الخلفاء الراشدين لعلمهم ان ذلك من الواجبات
وان التخلف عنه من المحرمات والجواب قولهم انه ما لا على قتل عثمان لا نسلم ذلك فانه قد
روي عنه عليه السلام انه قال والله ما قتلته ولا مالات على قتله وانما تعدا اليه الحشر والمحشين
ستاذنني في نصرته فقال عثمان لا احب ان يقتل بي ذلك وقوله الله قتله وانا معه لم يرد به انه اعان
على قتله بوجه من الوجوه بل معناه والله يعلم معه وانما ذكر مثل هذا اللفظ الموجه ارضاء
للفريقين ومداراة للحزبين حتى لا يختل عليه الامر وتتشوش الحال وقوله دم عثمان في جمجمتي
امكن ان يكون على طريق الاستفهام ومعناه اتظنون ان دمه في جمجمتي وامكن ان يكون حلفا
بشرطه في نفسه وتقديره ان لم استوف مع القدرة عليه وجعل الحمل على ذلك جمعا بينه وبين انكاره
والحلف عليه قولهم انه كان قادرا على قتل من قتل عثمان ولم يقتلهم به قلنا انما لم يقتلهم لانه قد
روي انه كان يقول لنقم قتلة عثمان بقوم اكثر عسكره فراى المصلحة في تاخير ذلك الى وقت الامكان
وانه لو اقدم على ذلك لتشوش عليه الحال واضطرب الامر وزال الحال في حقه الى ما آل اليه حال
عثمان وامكن ان يقال فان قتلة عثمان كانوا جماعة ولم يكن ممن يرى قتله الجماعة بالواحد فان ذلك
من المسايل الاجتهادية وهو فقد كان من اهل الاجتهاد قولهم ان الخروج كفرة تحكيم للرجال
قلنا لا نسلم ان ذلك موجب للتكفير وقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
لا نسلم العموم في صيغته من وما على ما عرف من اصلنا فلئن سلمنا العموم فيها ولكن غاية الاية
الدلالة على تكفير من لم يحكم بما انزل الله ولم يثبت ان عليا لم يحكم بما انزل الله بل غايته انه حكم ولا يلزم
من التحكيم الحكم ولا عدم الحكم بما لم ينزل الله لكونه كفرا قولهم لا نسلم اجماع الامة على امامته
قلنا دليله ما سبق قولهم ان طلحة والزبير تخلفا عن بيعته وانهما لم يبايعاه الا كرها ليس كذلك
بل انما بايعاه طوعا وما ذكروه في الدلالة على الكراهة من احاديث كتب السير والتواريخ

التي لا تثبت لها عند المحققين قولهم انهما قاتلاه وخرجا عليه قلنا امكن ان يكون ذلك لا لبطلان امامته
بل لظنهما انه كان متمكنا من قتل قتلة عثمان ولم يقتلهم وظنا باجتهادهما ان ذلك مما يسوغ قتاله
والخروج عليه وهما مخطيان فيه ولهذا نقل عنهما انهما تابا عن ذلك قبل قتلهما قولهم ان جماعة من
سادات الصحابة لم يبايعوه ولم ينصروه كعبد الله بن عمر وسعد وغيرهما قلنا لم ندع لزوال ذلك لاعتقادهم
انه ليس بامام بل لانهم استضعفوه من الخروج معه لضعف كان بهم وعلم علي عليه السلام ضعفهم عن ذلك
فاعفاهم منه وايضا فانهم كانوا مجتهدين وقد غلب على ظنونهم جواز التخلف عنه خوفا لوقوع في الفتنة لما
روي سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم خير من
الماشي والماشي خير من الساعي فاطاعوه في الامامة وخالفوه في جواز التخلف عنه لكونه من
المسائل الاجتهادية وعلى ما ذكرناه من عقد الامامة بالاجماع على نصب الامام عند كونه مستجمعا
لشرائط الامامة جرت العادة واطردت السنة في امامة كل امام في عصره وهلم جرا الى عصرنا هذا
وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا ليس فيه ما يدل على ان الخلافة فيهم
منحصرة في الخلفاء الراشدين وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم حتى ان مدة خلافتهم
وقعت ثلثون سنة على وفق ما نطق به النبي صلى الله عليه وسلم وانه لا خلافة بعد الخلفاء الراشدين
بل المراد به ان الخلافة بعدي على ما هي من القيام بوظائف الامامة واتباع سنتي من غير زيادة ولا
نقصان ثلثون سنة بخلاف ما بعدها فان اكثر احكامها احكام الملوك ويدل على بقاء الخلافة مع
ذلك امران الاول اجماع الامة في كل عصر على وجوب اتباع امام ذلك العصر وعلى كونه اماما وخليفة
مسمى الثاني انه قال ثم تصير ملكا والضمير في قوله تصير انما هو عائد الى الخلافة اذ لا مدلول
يمكن عود الضمير اليه غير الخلافة ملكا وتقدير الكلام ثم تصير الخلافة ملكا لكم يحكمها بانها
تصير ملكا والحكم على الشيء يستدعي وجود ذلك الشيء **الفصل الثامن** في التفضيل
اما الصحابة فقد اختلف فيهم فذهب اهل السنة واصحاب الحديث الى ان ابا بكر افضل من عمر
وعمر افضل من عثمان وعثمان افضل من علي وعلي افضل من باقي العشرة والعشرة افضل من باقي الصحابة
والصحابة افضل من التابعين والتابعين افضل ممن بعدهم لقوله عليه السلام خير القرون القرن
الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه وقالت الروافض علي عليه السلام افضل الصحابة وزادوا
على ذلك وقالوا انه افضل بعد النبيين بعد رسول الله ومن اصحابنا من قال ان قلنا انه نص على امامة
المفضول مع وجود الفاضل فلا سبيل الى القطع بتفضيل البعض على البعض وان قلنا انه لا يصح

امامة المفضول مع وجود الفاضل فابو بكر افضل من باقي الصحابة بالاتفاق والاجماع على صحة امامته ثم عمر ثم
عثمان ثم علي عليهم السلام والذي عليه اعتماد الافاضل من اصحابنا انه لا طريق الى التفضيل بمسلك قطعي واما
المسالك الظنية فمتعارضة وقد يظهر بعضها في نظر المجتهدين وقد لا يظهر وقبل الخوض في تحقيق الحق وابطال
الباطل لا بد من تحقيق معنى الافضلية لكون التوارد بالنفي والاثبات على امر واحد فنقول اعلم ان التفضيل
بين الاشخاص قد يطلق ويراد به اختصاص احد الشخصين عن الاخر بما يصلح فضيلة لا وجود لها في الاخر
لكونه عالما والاخر ليس بعالم او بزيادة فيها كونه اعلم وقد يطلق ويراد به اختصاص احد الشخصين بانه
اكثر ثوابا عند الله تعالى من الاخر وعلى هذا فان اريد بالتفضيل الاعتبار الاول فلا يخفى ان دليل ذلك
غير مقطوع به لتعارض ادلته وذلك انه ما من فضيلة تبين اختصاص بعض الصحابة بها الا وقد يمكن بيان
مشاركة الاخر له فيها وبتقدير ان لا يشاركه فيها فقد يمكن بيان اختصاصه بفضيلة اخرى معارضة
لفضيلته ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل
وذلك اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كمالها وبالجملة فما يقال في ذلك فالظنون فيه متعارضة
وان اريد بالتفضيل الاعتبار الثاني فلا يخفى ان معرفة ذلك مما لا يستقل به العقل وانما مستنده الاخبار
الواردة من الله تعالى في ذلك على لسان رسوله والاخبار الواردة في ذلك كلها اخبار احاد لا تفيد غير
الظن ومع ذلك فهي متعارضة كما سبق وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موصلا لزيادة الثواب
قطعا اذ الثواب تفضل من الله على ما سبق في التعديل والتجويز وقد سبق غير المطيع ولا يثيب
المطيع بل ان كان ولا بد فليس الا بطريق الظن وعلى هذا وان قلنا بان امامة المفضول لا تصح
مع وجود الفاضل فليس ذلك مما يفضي الحكم فيه الى القطع بل غايته الظن واجماع الامة على امامة
احد وان كان قاطعا في صحة امامته فلا يكون قاطعا في لزوم تفضيله ولا خلاف بين اهل الحق ان
الانبياء افضل من الائمة وسائر الامم وما ذهب اليه الروافض من تفضيل علي على غير محمد صلى الله عليه وسلم
من الانبياء فظاهر البطلان لاجماع سلف الامة على ان الانبياء افضل من غيرهم ولان الانبياء عليهم السلام
هم المبلغون عن الله تعالى والداعون اليه والقائمون بشرائعه والمخاطبون من الله تعالى بتلقيها
او بالوحي واكثر نفعا للخلق من غيرهم غايته ان يكون تابعا لسنتهم وسالكا لطريقهم فلا يكون غير الانبياء
افضل منهم ومحمد ذلك محمد صلى الله عليه وسلم افضل النبيين والمرسلين وسيد الاولين والاخرين
لانعقاد الاجماع من الامة على ذلك ولقوله عليه السلام لعائشة انا سيد العالمين ولما ورد
فيه من الاثار والاخبار التي مجموعها منزل منزلة التواتر وان كانت احادها احادا واما روايات

النبي صلى الله عليه وسلم فقلده به اهل السنة واصحاب الحديث الى ان عائشة افضل نساء العالمين لقوله
عليه السلام فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على غيره من الطعام ولما روي عنه عليه السلام انه قال لكل مع صاحبه
في الدرجة ولا يعني ان درجة النبي اعلى من درجات كل الخلق من الرجال فنسبه درجة عائشة الى درجات غيرها
من النساء كنسبة درجة النبي الى درجات غيره ولانها كانت مختصة بخدمته وحمل اثقاله وكلفته الى حالة مماته
فكانت افضل وقالت الشيعة افضل زوجات النبي عليه السلام خديجة وافضل نساء العالمين فاطمة ومريم ابنة
عمران واسية امراة فرعون اما فاطمة فلقوله عليه السلام فاطمة سيدة نساء العالمين وقوله فاطمة بضعة مني
ونسبة بعض النبي الى بعض غيره كنسبة النبي الى غيره والنبي افضل من غيره فبعضه افضل من بعض غيره واما مريم ابنة
عمران فلقوله تعالى ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا واما اسية امراة فرعون
فلقوله تعالى ضرب الله مثلا للذين امنوا امراة فرعون اذ قالت رب ابن لي عندك بيتا في الجنة ونجني من فرعون
وعمله واسبقيتها في تخليص موسى عليه السلام من عدو الله تعالى فرعون على ما قال تعالى حكاية عنها وقالت امراة فرعون
قرة عين لي ولك لا تقتلوه الاية والحق ان كل هذه الادلة ظنية ومع كونها ظنية فمتعارضة ولا سبيل الى القطع
بشيء منها وان علي على ظن بعض المجتهدين فيها شيء ولا حرج واما تفضيل الانبياء على الملائكة فقد سبق ما فيه
الفصل التاسع فيما جرى بين الصحابة من الفتن والحروب وقد اختلف اهل الاسلام فيما شجر بين الصحابة
من الفتن فمنهم من انكر وقوعها اصلا وراسا وقال ان عثمان لم يحاصر ولم يقتل غيله وان وقعة الجمل وصفين
لم توجد كالهشامية من المعتزلة ومنهم من اعترف بوجودها ثم اختلف هؤلاء فمنهم من سكت عن الكلام فيها
ولم يقل فيها بتخطئة ولا تصويب وهم طائفة من اهل السنة ومنهم من تكلم فيها ثم اختلف هؤلاء فمنهم من خطأ
الفريقين وفسقهما معا كالعمرية اصحاب عمرو بن عبيد من المعتزلة ومنهم من قضى بتخطئة احد الفريقين
وبتفسيقه لا بعينه من عثمان وقاتليه وعلي ومقاتليه وحكموا ان كل واحد من الفريقين لو شهد على ما فيه
بقتل لم تقبل شهادته لان الفاسق منهما واحد لا بعينه واحتمل ان يكون من شهد هو الفاسق
وهؤلاء هم الواصلية اصحاب واصل بن عطاء من المعتزلة ومنهم من قال بتخطئة احد الفريقين
بعينه ثم القائلون بهذا المذهب لا يعرف خلافا بينهم في تعيين المخطئ في قتلة عثمان ومقاتلي
علي وكذلك كل من خرج على علي من اتفق على امامته لكن اختلفوا فمنهم من قال بان المخطئ لا يبلغ
الى حد التفسيق كالقاضي ابي بكر ومنهم من قال بالتفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا واذا بينا
على شرح المذاهب فالتفصيل فاعلم ان من انكر وقوع ما جرى من الحروب وشجر من الفتن فقد
انكر ما تواترت به الاخبار وعلم ضرورة وكان كمن انكر وجود مكة وبغداد واما السكوت عن الكلام

في التخطئة والمصوبة واما ان يكون ذلك لعدم ظهور دليل التخطئة والتصويب او لقصد كف اللسان عن
ذكر مساوي المخطئ منهما مع عدم اتهامه فان كان الاول فهو ممتنع لان الاجماع اذا انعقد على ابهامه شخص
ولم يظهر منه ما يوجب حل دمائه وقتله فالخارج عليه يكون مخطئا ظاهرا وعلي وعثمان رضي الله عنهما عند المشابه
فكان الخارج عليهما مخطئا وان كان الثاني فهو حق ولا باس به بل وهو الاولى فان السكوت عما لا يلزم الكلام
فيه اولى من الخوض فيه وابعد عن الزلل وبهذا قال بعض المعتبرين من الاوائل فلك ما طهر الله سيوفنا
منها فلا نطهر السنتنا. واما تخطئة الفريقين فممتنع لما حققناه من انعقاد الاجماع على صحة امامة
الامام مع عدم ظهور ما يقتضي تخطئته وبه يظهر فساد قول من قال بتخطئة احد الفريقين لا بعينه فلم يبق
الا تخطئة احدهما بعينه وهو الخارج على الامام ثم لا يخلو اما ان يكون الخارج على الامام مجتهدا
متاولا فان كان الاول فالظاهر ان خطأه لا يتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ المجتهد ان ظاهرا
لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا خلاف في فسقه والله اعلم الاصل الثاني في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ويشتمل على فصلين في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الفصل الاول فيما يجب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الفصل الثاني في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد اختلف
اهل الاسلام في ذلك فذهب بعض الروافض الى ان ذلك لا يجب ولا يجوز للامام العدل واستنابة
كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه سواء اقر به الامام ام لم يامر ثم اختلف هؤلاء فذهب الاشاعرة
واهل السنة الى وجوبه شرعا لا عقلا وذهب الجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي
بوجوبه مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابنه هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
دفع ضرر عن الامر والناهي وكان بحيث لا يندفع عنه الا بذلك فهو واجب والا فلا اما انه لا يتوقف على
استنابة الامام فقد اجمع عليه اهل الحق بالاجماع ودليله انا نعلم علما ضروريا بنقل التواتر ان الصحابة
رضي الله عنهم بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل افرادهم واحادهم يستقل بالامر بالمعروف والنهي عن
المنكر من غير توقف على اذن الامام وامره في ذلك وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد له نكير
فكان ذلك اجماعا منهم على جوازه فانه لو لم يكن جائزا لكان فعله منكرا ومع شيوعه فالعادة تحيل من الامة
تواطؤهم على عدم انكاره ولو وقع الانكار لاستحال في العادة ان لا ينقل مع توفر الدواعي على نقله
وحيث لم ينقل دل على انه لم يقع وقد استقصينا تقرير ذلك ودفع كل ما يرد عليه من الاشكالات في شرح
الجدل وغيره من كتبنا وعلى هذا لم يزل الناس في كل عصر وزمان الى وقتنا هذا واما انه واجب
فدليله الاجماع والنصوص اما الاجماع فهو ان القائل قائلان قائل يقول بالوجوب مطلقا من غير

كتاب صح

توقف على استنابة الامام وقايل يقول الوجوب متوقفا على استنابة الامام فقد وقع الاجماع على وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر والجملة فلا نطول بالدليل توقف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على استنابة الامام يعني
الاجماع على الوجوب بحاله واما النصوص فحجة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وان طايفتان من
المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي امر بالاصلاح وبازالة البغي
وهو النهي والامر ظاهر في الوجوب اما انه امر فلانه اتى بصيغة افعل وهي اذا تجردت عن القرائن كانت باطلاقها
امرا ولهذا فانه اذا قال السيد لعبده افعل كذا فانه سيقدر تجرد هذه الصيغة عن القرائن بعدها اهل
العرف امرا ويقال امره والسيد آمر والعبد مامور وايضا فان اهل اللغة قسموا الكلام الى اقسام فقالوا
الكلام ينقسم الى امر ونهي وغيره والامر هو قول القايل لغيره افعل والنهي لا تفعل واما ان الامر للوجوب
فلان السيد لو امر عبده بامر ولم يمتثله فانه يستحق اللوم والتوبيخ والعقوبة من السيد عرفا ولا معنى للوجوب
الا هذا واذا ثبت وجوب الامر بالمعروف في هذه الصورة لزم وجوبه في باقي الصور ضرورة انعقاد الاجماع على
عدم التفصيل بين صورة وصورة وايضا قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر امر بان يكون من الامة من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب لما عرفت واما السنة
فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم
ويدعو خياركم فلا يستجاب لهم تواعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب وايضا
ما روي عنه عليه السلام انه قال لتنكرن المنكر ولتامرن بالمعروف او ليدعنكم الله لا يستجاب لكم وجه الاستدلال
كما سبق وايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال ايما قوم رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه اوشك ان يعمهم الله
بعقاب وذلك دليل الوجوب وايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال لا تقدس امة لا يأخذ قويها لضعيفها
الحق من قويها والاخبار في ذلك كثيرة تحت حد يجمعها منزلة التواتر واما الوجوب العقلي فقد ابطلنا
فيما تقدم الفصل الثاني فيمن يجب عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن لا يجب واعلم ان الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واجب على كل مكلف عالم بان ما يامر به معروفا وينهى عنه منكرا واجب قطعا اذا لم يتم به
غيره وكان يرجى حصول ما امر به وزوال ما نهى عنه من غير بحث وتجسس والا فلا وفيه قيود سبعة الاول
ان يكون مكلفا اي اهلا لخطاب التكليف وذلك لان الوجوب من الاحكام الثابتة بخطاب التكليف لغير من
له اهلية التكليف محال كما في الحيوانات العجماوات والصبيان والمجانين الثاني ان يكون عالما بان ما
يامر به معروفا وينهى عنه منكرا والا كان مكلفا بما لا يعلمه وهو تكليف بما لا يطاق والثالث من شرطه ان يكون فقيها
عالما فان من المعروف والمنكر ما يستقل بمعرفته الخواص والعوام كوجوب الصلاة وصوم رمضان مع عدم العذر

وحرمة الزنا والقتل عمدا عدوانا والعامي يجب عليه في ذلك ما يجب على الفقيه لاستوائهما في معرفة كون
ذلك الشيء معروفا ومنكرا واما ما لا يستقل بمعرفته كونه معروفا ومنكرا غير الفقيه فلا يجب الامر والنهي عنه
على غير الفقيه ولا يشترط فيه ايضا ان يكون عدلا بل يجب عليه وان كان ما يقتضي انه يجب على متعاطي الكاسر
النهي عنه الجلاس وذلك لان النهي عن المنكر واجب والاكتفاء عن المحرم واجب والاخلال بفعل احد الواجبين
لا يمنع من وجوب فعل الواجب الاخر بل لو كان عدلا كان اولى نظرا الى غلبة اوامره ونواهيه الى المقصود
وعلى حسب الزيادة والنقصان في التورع والتقشف والاستكانة لله تعالى يكون الزيادة والنقصان
في الاعلوية والافضلية الى المقصود وعلى هذا فالفاسق اذا شاهد ما يوجب معرفة او عقوبة وكان مستورا
الحال ظاهر العدالة وجب عليه اداء الشهادة دفعا للظلامة لكونه صادقا وان كان ظاهر الفسق فلا العدم
افضايه الى المقصود الثالث ان يكون ما يامر به واجبا وما ينهى عنه محرما اذ الامر بالمندوب واجبا والنهي عما ليس بمحرم لا لان
واجبا الرابع ان يكون ذلك مقطوعا به كوجوب الصلاة وتحريم الخمر واما اذا كان مختلفا فيه كشرب النبيذ والنكاح بلا
ولي والتسمية في اول كل سورة وغير ذلك من المسائل الاجتهادية فالانكار فيه غير واجب اذ ليس انكار احد القولين من
القايل بنقيضه اولى من العكس الخامس اذا لم يقم به غيره وذلك لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس واجبا على الاعيان
بل وجوبه وجوب كفاية واذا قام به في كل ناحية من يحصل الكفاية به سقط عن الباقين والا اثم الكل اذا اتفقوا على الترك
وان توافقوا على الامر والنهي اسقط كل واحد منهم بوا الواجب غير ان من انفرد بالعقوبة على منكر فليس له تركه اعتمادا على
انكار الغير له اذ ربما لا يطلع عليه ذلك الغير السادس ان يرجى حصول ما امر به وزوال ما نهى عنه واما اذا علم ان
ذلك مما لا يفضي الى المقصود فلا يجب بل يستحب اظهار شعاير الاسلام السابع ان يكون ذلك من غير تجسس
للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا ولان التجسس سعي في اظهار الفاحشة وهو محرم لقوله تعالى
ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله
عورته يفضحه على رؤس الاشهاد للاولين والاخرين ولانه قد علم من حال النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يامر بالستر وترك التعرض
لاشاعة الفاحشة لقوله من اتى من هذه القاذورات شيئا فليستتر بها بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه
حد الله فان قيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما ان يكون متعلقا بما مضى او بالمستقبل الاول محال لان المقصود من الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر انما هو التعبير وتغيير الماضي محال وان كان الثاني فوقوعه غير متيقن وقد علم لا بد وان يكون مقطوعا به
قلنا المراد انما هو القسم الثاني واشتراط القطع انما كان عايدا الى وجوب المامور به وتحريم المنهي لا القطع في وقوعه
وعلى هذا فالمامور به والمنهي عنه وان كان مستقبلا لا يشترط فيه ان يكون مقطوعا بوقوعه بل ان يكون مظنون الوقوع
بما يدل عليه من الامارات والعلامات الدالة على استمراره والدوام عليه ولكن الظن الوقوع في المستقبل هو الذي
في الوجوب وربما انتهينا اليه ههنا تم الكتاب والله المسؤل وهو المامول ان يجعله نافعا في الدنيا وذخيرة صالحة في
الاخرى وان يصلي على محمد سيد الاولين والاخرين وعلى آله واصحابه اعلام الدين الحمد لله رب العالمين