المجلد الثانى من ابكار الافكار

للآمدى فى الكلام تعليق ٢٩

رقم ٢٢٩
كتب بتقدير
٢١٦٤
أبا صوفيه

حرمين محاسبه حبيب على آفندى قوتلوش

٢١٦٤
ورقه
٤٤٩

قد وقف هذه النسخه الجليله سلطانيا الاعظم والخاقان المعظم
مالك البر والبحر خادم الحرمين الشريفين السلطان
السلطان السلطان الغازى محمود خان
سرعسا كر بحر وبر عامل وعلم وا الفضل احمد
تعالى نعمه عليه واجمل اوقاف
سبح رأوه
الحرمين الشريفين
عفر لها

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

القسم الثاني في الموجود الممكن الوجود ويشتمل على مقدمة وخمسة اصول اما المقدمة ففي بيان حصره في الجوهر والاعراض واما الاصول فالاول منها في بيان الجواهر واحكامها والثاني في بيان الاعراض واحكامها والثالث فيما توصف به الجواهر والاعراض والرابع في بيان حدوث الجواهر والاعراض والخامس في فناء الجواهر والاعراض المقدمة لنعرف هنا ما بين العقلاء في حصر الموجود الممكن في الجواهر والاعراض وان اختلفت مسالكهم في جهة الحصر واقسام كل واحد من القسمين لنذكر مسلك الفلاسفة في ذلك اولا وننبه على ما فيه ثم نعطف على مسلك المتكلمين ثانيا اما الفلاسفة فقد قالوا الموجود الممكن اما ان يكون وجوده لا في موضوع او في موضوع وعلى قسمة دائرة بين النفي والاثبات فان كان الاول فهو الجوهر وان كان الثاني فهو العرض وانما قالوا ان الموضوع ركن في مفهوم العرض دون الجوهر لان الصورة الجسمية فيما عندهم جواهر وهي قائمة في محل هو المادة الجسمية وليست المادة عندهم موضوعا للصورة بل محلا لها والمحل اعم من الموضوع اذ الموضوع عندهم هو المحل المتقوم ذاته المتعدم لما حل فيه كالجسم بالنسبة الى الاعراض القائمة به وليس كل محل كذلك بل يكون محلا فقط لما حل فيه كالمادة بالنسبة الى الصورة الجسمية فانها غير متقومة للصورة الجسمية بل الصورة الجسمية المتقومة لمحلها واذا عرفت ذلك قالوا في الجوهر اما ان يكون بسيطا اي لا تركيب فيه او مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون داخلا في المركب فان لم يكن داخلا في المركب فاما ان يكون متعلقا بالمركب او لا تعلق له به فان لم يكن متعلقا به فهو العقل وغيرها عينه الموجود الممكن المبرا عن المادة وعلائقها وان كان متعلقا بالمركب فهو النفس الفلكية او الانسانية واما ان كان داخلا في المركب فاما ان يكون محلا للجزء الآخر من المركب او حالا فيه فان كان الاول فهو المادة الجسمية وغيرها عن المادة باعتبارها الى باعتبارها وحدها يكون المركب موجودا بالقوة لا بالفعل وذلك كالخشب بالنسبة الى السرير وان كان الثاني فهو الصورة الجسمية وغيرها باعتبارها وحدها يكون موجودا بالفعل لا بالقوة وهي نحو المثال كصورة السرير بالنسبة الى السرير وان لم يكن شكل السرير صورة جوهر يستقل عرضيه وان كان مركبا فهو الجسم سواء كان بسيطا اي غير مركب من اجسام مختلفة الطبيعة وحركات فان كان بسيطا فاما ان لا يكون قابلا للكون والفساد او قابلا لذلك فان كان الاول فلكي وان كان الثاني فاما ان يكون حارا او باردا فان كان حارا فاما يابس او رطب فان كان يابسا فهو النار وان كان رطبا فهو الهواء واما ان كان باردا فاما ان يكون رطبا او يابسا فان كان رطبا فهو الماء وان كان يابسا فهو الارض او هو البسيط الرابع

واما الثاني فقالوا اما ان لا يوجب تعقله تعقل امر خارج عنه او يوجب فان لم يوجب تعقل تعقل امر خارج عنه فهو اما ان يقدر نحوه او لا يقدر فان قدر نحوه فهو جنس الكم وهو اما ان يتصل اجزاؤه عند حد واحد او لا يتصل فان كان الاول فاما قار الذات او غير قار الذات فالقار منه هو البعد وغير القار منه هو الزمان وان كان الثاني فهو العدد وان لم يقدر نحوه فاما ان يوجب بين اجزائه نسبة او لا يوجب بين اجزائه نسبة فان كان الاول فهو جنس الوضع والوضع حالة توجد للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض كحالة الجسم عند القيام او القعود او الاضطجاع ونحوه وان كان الثاني فهو جنس الكينة وهو هيئة قارة لا يوجب تعقلها تعقل امر خارج عنها وعن حاملها ولا يوجب قسمة لا بالذات في اجزائها ولا اجزاء حاملها وذلك كالاشكال والزوجية والفردية واللانعوتية والانعوتية كالحارة والبادرة والرطوبة واليابسة وحمرة الخجل وصفرة الوجل والقوة والملكة كالمصارعة وهي القوة التي بها يصرع الغير فتحركه والمراضية وهي القوة التي بها يقبل الجسم بسهولة عن المصاحبة وهي القوة التي بها لا يقبل البدن المرض بسهولة والكيف اما ان يختص بالنفس الانسانية التي عنها صدور الفضايل والرذايل ونحوها واما ان لا يوجب تعقله تعقل امر خارج عنه اما ان ينعكس عليه في الفهم والوجود او لا ينعكس فان انعكس فهو جنس الضحك كالدهشة والنسيوة ونحو ذلك وان لم ينعكس عليه فهو اما جوهر او عرض لا جائز ان يكون جوهرا اذ الجوهر من حيث هو جوهر ليس بمضاف ولا منسوب وقد وقع هنا مضافا فبقي الاعتراض فيه كذا قالوا وان كان عرضا فهو اما من قبيل المنسوبات او ليس من قبيل المنسوبات والاول جائز ان يكون من قبيل المنسوبات والا لتسلسل وان كان من قبيل المنسوبات فليس عن الكم والكيف والوضع فان كان مضافا الى الكم فهو اما قار او غير قار فان كان قارا فاما ان يتعلق بالاسفل او لا يتعلق بالاسفل فان انتقل بالاسفل فهو جنس الملك وهو عبارة عن حالة توجد للجسم بسبب نسبة اجزائه الى محاله او لنعلقه بمنتقل له كالتقمص والتختم ونحوه وان لم ينتقل بالاسفل فهو جنس الاين وهو عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته الى مكانه وان كان غير قار فهو جنس متى وهو عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته الى زمانه واما ما اضيف منها الى الكيف فاما ان يضاف اليه على انه منه او فيه فان كان الاول فهو جنس ان يفعل كالتسويد والتبييض وان كان الثاني فهو جنس ان ينفعل كالتسود والتبيض فهذه هي جملة الاجناس العالية للموجودات الممكنة وهي عشرة الجوهر والكم والكيف والاضافة والاين ومتى والملك والوضع وان يفعل وان ينفعل واراد بموجود النوع كل واحد من هذه الاجناس وانواعها الى الانواع التي لا نوع تحتها على طريق التقسيم

فصل هذه طرايق الحكماء ورموز الكنوز وهذه القسمة وان اوحى اليها افصل متاخري الفلاسفة فهي عندنا غير وافية بالغرض اما اولا فلانه اما ان يريد بالموضوع ما يطلق على محل او محل حاص فان كان الاول فيلزم على اصلهم ان لا يكون الصورة الجسمية جوهرا لقيامها بالمحل وهو المادة وقد قالوا انها جوهر وان كان الثاني فاما ان يكون موما قسموا الموضوع به او غيره فان عاد من تصويره والدلالة عليه وان كان غيره فسروا الموضوع به فحينئذ لم الموضوع هو المحل المتقوم ذاته اما ان يريد به ان يكون متقوم الذات بحيث لا يتغير

في وجوده الى محل آخر يقومه او انه لا يفتقر في وجوده الى ما قام به او مع آخر فان كان الاول فجزمهم
ان لا يكون العرض عندهم موضوعا للعرض لافتقار كل عرض الى المحل يقومه وقد قالوا ان الحركة
موضوع للسرعة والبطء موضوع للكمية والحنوة والحركة عرض بالاتفاق والبسيط احد انواع الكم عندهم
فيكون عرضا وان كان الثاني فالمادة الجسمية اما ان يكون مفتقرة الى ما قام بها من الصورة
الجسمية في وجودها او لا يكون مفتقرة اليها فان كانت مفتقرة في وجودها الى ما قام بها من الصورة
فالصورة ايضا مفتقرة في وجودها الى المادة لكونها محلا لها ووجود الصورة دون محلها محال لذلك
دور ممتنع من جهة توقف المادة في وجودها على قيام الصورة بها وتوقف وجود الصورة على وجود المادة
وان لم يكن المادة مفتقرة في وجودها الى ما قام بها من الصورة الجسمية فهو قول اصلهم على ما بأتي ثم يلزم منه ان يكون
المادة موضوعا للصورة ضرورة كونها متقومة الذات والصورة وانها متقومة للصورة في وجودها
ويلزم من ذلك ان لا يكون الصورة جوهرا بل عرضا ولم يقولوا به وان كان الثالث فخلاف بديهة
عقل ثم وان سلمنا صحة ما قالوه في تفسير الموضوع فقولهم البسيط الخارج عن المركب اما ان يكون متعلقا
بالمركب لا لكون متعلقا به فان كان الاول فهو النفس وان كان الثاني فهو العقل اما ان يريد بالتعلق
مطلق تعلق او تعلقا خاصا فان كان الاول فالعقل يجب ان يكون نفسا اذ العقول عندهم متعلقة بالمركب
اذ هي علل وجوده الا فلك عندهم ولا مخلص للفرق بين العقل والنفس على هذا وان كان الثاني فان اريد بالتعلق
الخاص توقف وجود البسيط على وجود المركب وآنيته متعلق به بمعنى انه المدبر له والمتصرف فيه او موضوع آخر
فان كان فيبطل قولهم فيه وان كان الثاني فيلزم منه خروج النفس عن ضيعها بعد مفارقة الابدان عنها
موجودة عندهم وليست مدبرة للابدان وان كان الثالث فلا بد من تصويره كيف وان ما ذكروه من حيث
العقول والنفوس فيبنى على تصور وجوده وسيأتي ابطاله عن قريب ثم وان سلمنا صحة ذلك فقولهم الداخل في
المركب اما ان يكون محلا او حالا لانهم الحصروا ما المانع من ان يكون لا محلا ولا حالا كالفصل الجوهري
الموقعة من الجواهر الفردة فان بعضها ليس محلا للبعض وان يكون محلا بالنسبة وان سلمنا
صحة ذلك ولكن لانهم صحة انقسام المركب الى ما يقبل الفساد والى ما لا يقبل الفساد وان سلمنا ان ما من جسم
الا وهو قابل للفساد وان سلمنا صحة الانقسام ولكن لانهم صحة الحصار القابل للفساد فيما ذكروه من الاقسام
الاربعة وما المانع من ان يكون لا حارا ولا باردا ولا يابسا كما قالوه في الافلاك وان يكون حارا
ولا يكون رطبا ولا يابسا وكذلك يكون باردا ولا يكون رطبا ولا يابسا وان سلمنا انحصار الجوهر
فيما ذكروه من الانواع فقولهم العرض ما ان لا يوجب تعقله تعقل امر خارج عنه او يوجب ان سلم الحصر فسلم
لانهم صحة انقسام ما يوجب تعقله بعقل امر خارج عنه الى ما ينعكس عليه بحيث يخرج في الفهم والوجود الى ما لا
ينعكس وهو ظاهر لان كل شيء تتوقف بعقله على عقل غيره فلا بد وان يكون له اليه نسبة واضافة ومن ضرورة
كونه مضافا الى ذلك الغير ان يكون ذلك الشيء مضافا اليه ايضا اللهم الا ان لا ينظر الى المضاف اليه بما هو
بحيث هو مضاف اليه بل من حيث كونه ذاتا ما فانه لا يلزم ان يكون من حيث هو ذات ما مضافا الى ما اضيف اليه

الاول ج

ولا حالا فيه ج

اليه وذلك كما اذا قلنا زيد في المكان او زيد بن عمرو فانا اذا نظرنا الى المكان او الى عمرو من حيث
هو ذات او حقيقة ما لا يكون مضافا الى زيد ولكن ذلك لا يمنع من كونه مضافا من جهة اخرى ثم وان
سلمنا صحة القسمة ولكن قوله ان العكس فهو جنس المضاف فيلزم عليهم ان يكون الاضافة من الاعراض
الوجودية ضرورة كونها جنسا من اجناس الاعراض الموجودة ويلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى متصفا
بصفات عرضية وجودية زايدة على ذاته ضرورة كونه متصفا بالصفات الاضافية عندهم وهو خلاف اصلهم
ولا تخلصهم من ذلك لانا نخالفه احد اصليهم وسواء اعتقدوا جواز اتصاف الرب تعالى بصفات وجودية زايدة
على ذاته او اعتقدوا ان الاضافة ليست من اجناس الموجودات الممكنة ولم يقولوا بشيء من ذلك ان سلمنا صحة ذلك
ولكن قوله ان العكس عليه فهو اما جوهر او عرض مسلم ولكن لا نسلم امتناع كون المنسوب اليه جوهرا
لان الجوهر من حيث هو جوهر ليس مضافا اليه ولا منسوبا الى ما وقع منه مضافا فلا يكون الاعراض فيه كما
ذكروه من ذلك ان لا يكون ايضا منسوبا الى الكم والكيف اذ هو من حيث هو كم او كيف ايضا غير مضاف الاعراض
يعرض والكلام في امتناع كونه جوهرا ولكن لا نسلم امتناع كونه من قبيل المنسوب اليه ولانه يلزم منه التسلسل ويلزم
ذلك ان لو كان المنسوب اليه يجب ان يكون منسوبا الى ما هو منسوب اليه ايضا وهو غير لازم وان سلمنا امتناع
ذلك ولكن لا نسلم انحصار ما ليس بمنسوب في الكم والكيف والوضع وما المانع من كون الملك كذلك والملك
حالة يحصل للجسم بسبب نسبته الى ما له او بسببه ينتقل بانتقاله لانه لا فرق بين عبارة عن حالة
يحصل للجسم بسبب نسبته الى مكانه وبين حالة يحصل للجسم بسبب نسبته الى زمانه والوضع حالة يحصل للجسم بسبب نسبته
الى اجزائه ولا فرق وان سلمنا الانحصار في الكم والكيف والوضع عما ذا لم يدرج حالة الملك في الوضع مع
ادخاله في القسمة مع ذلك فلا مانع من وجود قسم غير ما ذكروه من الاقسام بسبب نسبته الى الوضع اللهم الا ان
يبين امتناع نسبته الى الوضع وليس كذلك ما مر بل عليه ان سلمنا انحصار المنسوب اليه في الكم والكيف فقد له
ما اضيف منه الى الكيف اما ان يضاف اليه على انه متمم او غير متمم مسلم وما المانع من ان يكون مضافا
الى جهة اخرى تحصل بها جنس آخر اذ ليس ما ذكروه من الحصر ايرادا بين النفي والاثبات ولا هو معلوم
بالضرورة وان سلمنا ذلك ولكن ما ذكروه من الحصر في اجناس الاعراض غير عام لكل عرض فان الحركة
عرض وهي غير داخلة في شيء من الاجناس المذكورة وكذلك وجود المكان عند هم عرض زايد على ذات المكان
وليس داخلا تحت شيء من الاجناس المذكورة ولا سوى ذلك مما لا يحصل على كل جنس منها والنوع لا بد وان يتحصل على
جنسه اذ لو لم تكن الحركة ولا الوجود نوعا واحدا تحت شيء من هذه الاجناس فهو عرض فاجناس الاعراض
لا يمكن ان تكون اكثر مما قيل وان سلمنا الحصر فيما ذكروه لكن ما المانع من تداخل بعضها ببعض ان يكون
عند الاجناس على ما قيل فانه لو صح لم نسلم ان الاين حالة توجد للجسم بسبب نسبته الى مكانه ولا حالة توجد للجسم بسبب
نسبته الى زمانه وكذلك في الوضع والملك بل الاين نسبة الشيء الى مكانه ومتى نسبة الشيء الى زمانه وكذلك في الوضع
والملك لم نجد والى وقتنا هذا سبيلا وغير ذلك فيكون الاين متى والوضع والملك داخلا تحت جنس المضاف ويعود
عند الاجناس الى ما سبق ان شرط الاجناس عندهم ان يكون مقولة على ما تحتها بالتواطي قولا ذاتيا وان

عبارة عن ج

نوعين داخلين ج

يكون الاختلاف في تحت كل واحد من الاجناس بالذوات لا بالعرض ولو طولبوا بتحقق كل واحد من هذه الامور
لم يجدوا اليه سبيلا فهذا ما عندي فيه واما مسلك اهل الحق في الحكم فانهم قالوا الموجود الممكن اما ان
يكون في محل او لا في محل فان كان الاول فهو اما ان يكون جوهرا او يكون موصوفا فان كان
الاول فهو الجوهر الفرد وان كان الثاني فهو الجسم وان كان في محل فهو العرض وهو اما ان يكون مشروطا
بالحياة او لا يكون مشروطا بالحياة فالاول كالعلوم والقدر والارادات والادراكات والكلام والثاني كالالوان
والطعوم والروائح ونحو ذلك مما يأتي تحقيقه وسيأتي الاجناس العرضية الداخلة تحت المشروط بالحي
وغير المشروط بالحياة متناهية كما يجب لابد من الوقوف عليها الا ما هو متناه او هي غير متناهية امكان
بان يكون في الامكان وجود اعراض اخرى غير الاعراض المعهودة الى غير النهاية فذلك مما اختلف فيه فذهب
كثير من اصحابنا واكثر المعتزلة الى القول بوجوب النهاية وذهب القاضي ابو بكر في اكثر اقواله الى القول بعدم النهاية
في الاجناس اليه وجنح الجبائي ومتبعوه والذي اليه يميل المحققون من اصحابنا وهو الحق انه لا مجال للعقل في القضاء
بالامكان عدم النهاية ولا بعدم امكانه لعدم مساعدة الدليل العقلي عليه نفيا وانباتا فالواجب اذا التوقف
والتشكك في الامكان وعدمه الى حين قيام الدليل عليه ورود السمع ولا بد من الاشارة الى ما خذ القائلين
بالامكان وعدمه والتنبيه على ما فيه واما القائلون بالحكم فقد احتج الجبائي الاول ان العرض يتجدد وجوده جنس جائز
على الاجناس المعهودة فجائي تجويز وجوده جنس الممكنات لين بجوهر ولا عرض وهو ممتنع فما جاء للمسلمين
ان القول بعدد على الاجناس المعهودة متقابل وليس تجويز عدد اولى من تجويز غيره والجنان صيغتان
احداهما الاولى فدعوى مجردة من غير دليل فلا يكون حجة كيف وان تقسيم الجواهر والاعراض وجعل
بالقسمة الحاصرة الدائرة بين النفي والاثبات كما تقدم وجوه واسطة بين النفي والاثبات وممتنع قطعا فالحكم
العرضية الداخلة تحت المشروط بالحياة وغير المشروط بها على ما تقدم ادلة دليل على الحصر القاطع فيها واما الحجة
الثانية فيلزم عليها احاد كل جنس من الاجناس المعهودة فانها غير متناهية امكانا مع وجود ما ذكر
من تعاقب الاعداد فما هو الجواب عن احاد كل جنس هو الجواب عن عدد الاجناس واما الخ القائلين بعدم النهاية فانا
قلنا احاد كل جنس مما يقتضي العقل فيها بعدم النهاية وعدم الوقوف على عدد ليس وراءه عدد فكذلك عدد
الاجناس ولا يخفى ما فيه من الدعوى المجردة والحاق مختلف فيه بمتفق عليه من غير دليل جامع فلا يقبل
واذا بطل ما خذ كل واحد من القولين خلص بنا الامر الى الوقوف وعدم الجزم بكل واحد من الطرفين

الاصل الاول

في احكام الجواهر والكلام في الجواهر واحكامها ويشتمل على ثلثة انواع الاول في احكام الجواهر مطلقا والثاني
في احكام الجواهر المؤودة وان لم تكن اجساما واحكامها النوع الاول في احكام الجواهر مطلقا ويشتمل
على سبعة فصول الفصل الاول في حصر الجوهر ومعناه ب في اثبات الجوهر والتحيز د في ان الجوهر غير مركب من الاعراض
د في ان الجوهر متناه غير متجزئ ه في ان الجواهر لا تتداخل و في امتناع وجود جوهرين في مكان واحد امتناع
وجود جوهر واحد في مكانين ز في امتثال علوي الجوهر على الاعراض تعليل قوله لها الفصل الاول في
حصر الجوهر ومعناه وقد اختلفت العبارات فيه فقالت المعتزلة الجوهر هو الموجود لا في موضوع وعنوا بالموضوع

الفصل الثاني

ما اشرنا اليه في المقدمة ويلزم عليه ان يكون الرب تعالى جوهرا اذ هو غير موجود في موضوع على ما قرر
وهو محال لما تقدم في ابطال التشبيه فان قيل الجوهر هو الذي اذا حصل حصل لا في موضوع
اذا وجد كان وجوده لا في موضوع والرب تعالى ليس كذلك لان وجوده زائد على ماهيته بل وجوده ذاته وذاته
وجوده فما يدخل تحت الحد المذكور فنقول مقتضاه ان ما حصل له انفصال متأخر بهم تحيز على ان وجود
الجوهر زائد على ماهيته وقد ابطلناه في تقدم وسنأتي له مزيد تقرير في مسألة 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 حال عدمه او هو غير
متحيز في الوجود واما عبارات اصحابنا فيه وان كانت مختلفة فحكاها شديدة حاصلها ما نعرفه لا يخرج منها
شيء من الحدود ولا يدخل فيها ما هو خارج عنه فمنها قولهم الجوهر ما يقبل العرض اي يكون محلا له
فان قيل هذا يبطل بسرعة الحركة فانها قائمة بالحركة وهي عرض والحركة محل لها وليست الحركة جوهرا
وكذلك الملاسة والخشونة فانها عرضان قائمان بسطح الجسم والسطح ليس بجوهر عرض قلنا اما
السرعة فلانم انها عرض فانه لا معنى لسرعة الحركة عندنا غير عدم تخلل السكنات بين اجزاء الحركة والعدم لا يكون
عرضا وان سلمنا انه عرض ولكن لانم ان محله الحركة بل الحركة والسرعة عرضان قائمان بمحل الحركة
وبهذا يكون الجواب عن البطء ايضا واما الملاسة والخشونة فلانم انهما عرضان اذ هما عبارة عن تفاوت
الظاهر من الجسم وعدم تفاوته وان سلمنا انهما عرضان فلانم ان السطح الظاهر من الجسم عرض بل
هو عبارة عن الجواهر الظاهرة من الجسم وان سلمنا ان السطح عرض فلانم قيام الملاسة والخشونة به بل
قيام السطح من عوارض الجسم وهذا العبارات اقولهم الجوهر هو الذي له حظ من المساحة ومنها قولهم الجوهر هو
الذي لا يوجد حيث وجد وهو جوهر آخر محل العرض فانه يوجد حيث وجد الجوهر الذي فيه ومنها قولهم الجوهر
هو الذي يشار اليه بالقصد الاول ومنها قولهم انه الجسم اي ما له حجم ومنها قولهم الجوهر هو المتحيز واما من قال الجوهر
هو الذي لا يوجد حيث وجد عرض فهو منتقض بالعرض فانه ليس بجوهر وقد لا يوجد حيث وجد عرض مثله
لاستحالة اجتماع المتماثلين كما يأتي في التضاد وهذه العبارات كلها ترجع الى ثلثة اشياء الى المتحيز والحيز والتحيز
اما المتحيز فهو الموصوف بالحيز واما الحيز فهو المكان او تقدير المكان والمراد بتقدير المكان امكان
كونه في المكان وان لم يكن في المكان وانما قلنا الحيز هو المكان او تقدير المكان ولم نقل المكان
لان المتحيز عندنا هو الجوهر والحيز من لوازم نفس الجوهر لانفكاك له عنه فلو كان الحيز هو المكان لكان
المكان كل جوهر يفتقر الى المكان وجوده وليس كذلك لانه لو افتقر في وجوده الى المكان فذلك المكان
اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان مفتقرا الى مكان آخر ولزم التسلسل او الدور وهما محالان
وان كان عرضا فلا بد وان يكون قائما بجوهر آخر غير الجوهر المتمكن فيه والكلام في ذلك الجوهر كالكلام
في الاول وهو محال لما عرف وهو اصح اقوالنا من زعم ان الحيز هو نفس التحيز كما ان الوجود هو نفس الموجود
وهو بعيد لانه يصح ان يقال فلان في الحيز العالي والجوهر في حيز كذا دون كذا فيضاف المتحيز الى الحيز

مانه فيه ولو كان الكيف هو المحير لكان الشئ متصفا الى نفسه بانه مباين وهو محال وهذا الحكم الوجداني الموجود
فان الموجود لا يتصف الا وجوده بانه فيه فافترقا واما الجسم فعبارة عن نفس الجوهر الى الكيفية بانه فيه واذا عرفت ذلك
فقد اختلف اصحابنا والمعتزلة فذهب من قال من المعتزلة بان المعدوم الممكن شئ وذات الى حالة عدم
الى ان التحيز ليس من صفات نفس الجوهر فان الجوهر لا يوصف بها حالة عدمه وانما هو من توابع الحدوث والوجود
للجوهر وذهب اصحابنا وكل من وافقهم على ان ذات كل شئ هي وجوده الى ان التحيز من صفات ذات الجوهر
ولوازمه التي لا انفكاك له عنها وليس من صفات المعاني قال لان التحيز للجوهر غير اضافة الى الكيفية والمختص
به وعلى هذا فالمانع ان يكون اختصاصه بالكيفية لكونه اوجب تخصيصه به ولا يكون ذلك مقتضى ذات
الجوهر ولا من صفات نفسه احتجاب بعض الاصحاب بان التحيز انما هو عبارة عن نفس الكم وكونه جوهرا لا يختلف
وان اختلف كونه واعراضه ولو كان ذلك ثابتا للعرض من الاعراض وكون من الاكوان لاختلف
باختلاف تلك الاكوان وايضا فان كونه عرضا لا يعقل الجوهر دونه ولا سبيل دون الجوهر فكان صفة من صفات
نفس الجوهر ولو كان ذلك ثابتا لكون من الاكوان الخارجة عن ذات الجوهر لامكن تعقل الجوهر دونه قالوا
وعلى هذا فالاكوان وان كانت ملازمة لذات الجوهر فلا يكون من صفات ذاته لانها تختلف والاجناس وصفة
النفس لا تختلف وعلم الباري تعالى وان تعدد تعدد بتعدد ذاته دونه فليس لانه من صفات الذات لضرورة
قدمه ولهذا فانه يصور العلم بذاته مع الجهل بغيره حتى يقوم الدليل على نحو صفات الذات وعلم ان هذا
الجواب انما يصح بناء على القول بان التحيز ليس بنفس المتحيز وقد عرفت بنائه وللمخالف بين
المتحيز والحيز كما حصناه وانما طريق الجواب بناء على هذا الدال ان يقال خصوص احاد التحيز ثابتا حال
الاحياز وان كان مفتقرا الى مخصص وكون موجبا ليس صفة من صفات نفس الجوهر على ما قرروه
فذلك غير لازم فيما يستحقه لذاته من الحيز مطلقا عن تخصص بحيز دون حيز والفرق بين الامرين ظاهر
ولهذا فانا لا نعقل الجوهر دون تعقل كونه متحيزا في الجملة بخلاف كونه متحيزا بحيز مخصوص فان هذا اذا كان
الجوهر هو الحيز والعرض هو القايم بالمتحيز فالجوهر الممكن عندكم لا يخرج عن المتحيز والقايم بالمتحيز وهم الدليل على
من يعتقد وجود ممكن ليس متحيزا ولا قايما بالمتحيز كما يقوله الفلاسفة في العقول والنفوس الفلكية وانسانية
كما سبق في خلق الاعمال فصول هذا جميع ما وقفت عليه على فحول المتكلمين والايمة المحررين فاذا فهمت
لم يخف عليك ما ورد منهم من ضبط بما لا يقنع به المحصلون وبما نحن ندكره ونبنيه على ما يقتضيه الحق الذي هو
اليه المعتزلة وكثير من اصحابنا ان قالوا وجود ممكن ليس متحيزا ولا قايما بالمتحيز مما لم يصطنا اليه عقل ولا دل عليه
دليل عقلي ولا نقل ظاهر فلا يكون ثابتا في نفسه حاصلا يرجع الى نفي المدلول الا سقاط الدليل وقد عرفت بطلانه فيما
تقدم في النواهي من اصحابنا من قال لو قدرنا موجودا ممكنا ليس متحيزا ولا قايما بالمتحيز لم يعد ان يبدعه القادر
لكنه يحدث وجوده متحيزا ويلزم من ذلك جواز قيامه بذلك المتحيز اذ لا مانع لقيام غير المتحيز بالمتحيز غير وجوده
في حيز المتحيز وما جاز قيامه بالمتحيز وجب قيامه به وكل ما هذا شانه فهو عرض قايم بالمتحيز وليس جسما ولا متحيزا
وهو ضعيف ايضا فانه ما المانع من وجود ما ليس متحيزا ولا قايما بالمتحيز ويمتنع تحيزه اعني تحيز الكيف كما انه

القول بان التحيز ليس بنفس المتحيز والحيز

في الخالق الا سمه

في فائق الدليل

فادها؟

اولم يكن؟

انه يمتنع اختراع العرض غير قايم بالمتحيز الكل جواز اختراعه عن محل التحيز ولكن لازم وجوب قيامه بالمتحيز ومنع
من جواز قيامه بالمتحيز اذا خلق في حيث قايما بنفسه او بالجملة في حيز التحيز وبه ينفصل عن العرض حيث انه لا يصير
لوجوده الا في حيث التحيز وربما اورد بعض الكبار ها هنا تخبطا وعبارة عربة عن التحصيل يعرفها من له ادنى
تنبيه وايل النظر انا لا اعرض عن ذكرها تحاشيا عن الزمان بتضييع ما لا يعد والاخر في هذا الباب
ان يقال هو ممكن ليس متحيزا ولا قايما بالمتحيز مما لا يضطر اليه عقل ولا دل عليه دليل كما قيل في المسلك
الاول فما هذا نقله على سبيل الحكاية عن اثباته وسواء كان ثابتا في نفس الامر او ما يتخيل دليلا على ذلك
فقد ابطلناه في الرد على الكعبية حيث قالوا ليس هو خالق بغير الله تعالى فهذا ما عندي فيه وعسى ان يكون
عند غيره وعليك بالاجتهاد في حل الاشكال ان اطلب افضل الفاضل وان الجوهر غير مركب من الاعراض
ذهب الاشاعرة وغيرهم من اهل الحق ان الجوهر غير مركب من الاعراض خلافا للنظام واليه ذهب المعتزلة
فانها قالا الجوهر اعني المحقق وضد صحيح اهل الحق بما لك ضعيفا المسلك الاول انهم قالوا الاعراض
الدالة على اجتماعها يكون الجوهر اما ان يكون مماثلة او مخالفة فان كانت متماثلة فباطل من وجهين الاول
ان الحكم الذي لا يثبت بالشئ الواحد لا يثبت بامثاله والجوهر لا يثبت بالعرض الواحد مهما فانه يثبت بما
ويدل عليه ان الحياة الواحدة لما لم توجب حكم العالمية لم يكن ذلك واجبا عن حلول الحياة الثاني انه ليس
بعض اعداد المتماثلات اولى بالحاق ذلك الحكم من البعض لاخر وان كانت الاعراض مختلفة فانها متضادة
او غير متضادة فان كانت متضادة فهو محال لان حكم الضدين لا يجتمع في الجوهر الواحد فضرورة وان كانت
غير متضادة فاما ان يقال بجواز بطلان صفات اجناسها وانقلاب اعيانها او لا يقال بذلك فان كان الاول
لزم منه جواز انقلاب الحادث والحايز وان صير السواد بياضا وحركة بالعكس لم يقل به قابل من المحصلين ولزم منه
جواز انقلاب الاعراض الموجودة جوهرا ويلزم منه ان لا يكون الجوهر محكوما عليه بالاعراض وقد سلم المسئلة
وان لم يقل بجواز بطلان صفات اجناسها امتنع ان يكون الجوهر مجتمعا عليها وذلك لان كل واحد
منها غير متحيز بالضرورة لاتفاق فلو صارت جوهرا بالاجتماع لصار متحيزا بالضرورة هكذا الجوهر شعشعة في الفضاء
بقلب الاجناس وابطال صفات نفسها وهو محال وفي نظر اذا قابل ان يقول ما المانع ان يكون متماثلا
قولهم لان الحكم الذي لا يثبت بالواحد لا يثبت بامثاله تحكم ولا يلزم مما ذكروه في الحكم 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
ويلزم من ذلك امتناع الحكم بالجسمية عند ضمه الى مثله قولهم ان الوجه ان ليس بعض الاعداد بذلك اولى
من البعض مما المانع ان يكون ذلك مشروطا باصل الاجتماع داخلا بما يكون ذلك بسببه 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 لما ان برهانه ان
الضدين لا يوجدان بالجوهر الواحد ولا يثبت فيه حكمهما وانه لا يكون الجوهر الواحد متصفا بهما فان كان الاول
فهو مسلم ولا يلزم من امتناع اجتماع الضدين في المحل الواحد وقيام حكمهما به امتناع تركب الشئ

الواحد منها من غير دليل يدل عليه وان كان الكاتب دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب وان سلم امتناع
التضاد فى الملزوم لا نختار ان من غير تصادم لقولهم لما ان يقال لسلطان معقا احباسها او لا يقال بذلك فلنا
ما المانع ان يقال بالقسم الثانى قولهم يلزم من ذلك امتناع تكون الجوهر من الاعراض ثم قولهم لان العرض غير متحيز
بنفسه عند الواده وبصير متحيزا بها لا لاجماع قلنا ما المانع ان يكون عدم التحيز لذاته مشروطا بالتجرد
لذاته مشروطا بما عدا بعض ذلك مبلوحظ الجمعه وبطلان صفة الجنس للكل قالوا الجوهر الفرد
اذا قامت به الجوهر قام به ضروب من الاعراض كالعلم والقدرة والارادة والالم والادراك وغيره فلو كانت
الاعراض مما توجب اجتماعها التحيز لكانت جملة الاعراض الزايدة على الجوهر موجبة لزيادة فى التحيز وليس
كذلك والا كانت هذه الاعراض المتحلة للجوهر الحى صارت جوهرا ثانيا يقوم بالجوهر الحى وهو
محال وهذا ضعيف ايضا اولا فان الخصم قد يمنع تصور قيام الجوهر بالجوهر الفرد اذ البنية المخصوصة
عنده شرط فى قيام الجوهر بالجوهر وانا نسلم قيام ما ذكر من الاعراض بالجوهر الفرد ولكن لا يلزم
ان يكون موجبة لزيادة فى الحيز ولا يلزم من كون الاعراض التى تركب منها الجوهر التحيز موجبة لزيادة فى الحيز ان
يكون كل الاعراض كذلك لانا لا نسلم ان كل ما هو جزء تركيب الجوهر وهذه الاعراض الموضوعة وكيف يسلم
قالوا الاعراض التى عن اجتماعها يكون الجوهر اما ان يكون موجوده بحيث 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 بحيز وحينئذ نقول استدعى قيام كون ذلك العرض بحيث نفسه
الحيز دون غيره والكون عرض وقيام العرض بالعرض ممتنع كما يأتى الثانى انه اذا كان متحيزا فهو جوهر
وليس بعرض فانه لا معنى للجوهر غير متحيز وان سمى عرضا فهو نزاع فى التسمية وان كان غير متحيز فليس بجوهر
غيره من الاعراض مع مساواتها له فى عدم التحيز فحينئذ لم يكن اولى من وجوده فى جهتها وان كان الثانى وهو
ان كل واحد منها بحيث نفسه فالقول باجتماعها ممتنع لان كل واحد منهما يوجد بنفسه وهو غير متحيز وما لا يتحيز
فلا يتصور فيه الاجتماع فان الاجتماع انما يكون بين المتحيزين ليس بينهما تقدير جزء آخر وهو ضعيف
ايضا... فضعيف اذ لقائل ان يقول فوكلكم اما ان يوجد بحيث عرض واحد او ان كل واحد منهما موجود بحيث
نفسه ما ان يراد به انهما توجدان فى حيز عرض واحد او انهما يكونان قايمة به او معنى آخر فان كان الاول
فهو محال اذ الاعراض غير متحيزة وان كان الثانى فهو ايضا محال اذ العرض لا يقوم بالعرض عندكم وعلى
ما يأتى وان كان الثالث فلا بد من تصويره واقامة الدليل على ابطاله واسلم صحة القسم الثانى المانع ان يكون موجودا
فى حيز العرض الواحد منها قولكم ليس ذلك اولى من العكس لما يلزم ذلك مع التماثل وهو غير مسلم واسلم امتناع
ذلك فى المانع ان يكون كل واحد بحيث نفسه قولهم لان الاجتماع انما يكون بين متحيزين ليس بينهما تقدير جزء آخر
هم ولا يلزم من كون ما ذكروه اجتماعا ان لا يكون الاجتماع الا هكذا فان الاعراض المختلفة القابلة بالجوهر
الفرد عند هذا القابل يجمعهم ويسمى اجتماعا ولا يقبل ادنى غير متحيزة قالوا فى الجوهر الفرد متحيز
بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد منها عند الاجتماع اما ان يكون متحيزا او لا يكون متحيز فان كان

كان الاول فكل واحد منها جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر وخرج عن كونه فردا وسواء حال العرض وان كان
الخصم يسلم ما لا يتحيز الى هنا لا يتحيز لا يكون موجبا للتحيز وسواء اضاف دخول المكان فى المكان الاول او المعتمد
فى المسلة المكان الاول انه لو كان الجوهر مركبا من الاعراض فذلك الاعراض اما ان يكون مفتقرة الى المحل تقوم
او لا يكون كذلك فان كان الاول فذلك المحل اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فان كان
ايضا متركبا من الاعراض فالكلام فى تلك الاعراض كالكلام فى الاول وهو تسلسل ممتنع وان لم يكن متركبا من
الاعراض فهو المطلوب ان كان ذلك المحل عرضا فالكلام فيه كالكلام فى الاول وهو تسلسل ممتنع كيف وان
ذلك يفضى الى قيام العرض بالعرض وهو ممتنع على ما يأتى وان كان الثانى وان لا يكون مفتقرة الى المحل تقوم به
فهى جواهر فردة والحكم باعراضا فانا لا نعنى بالجوهر غير الموجود المتحيز القايم بنفسه وهذه الطريقة اكثر شبهة من كل
ما عداها لاحد غير فى المسلك الثانى ان الجوهر لو كان متركبا من الاعراض لما قامت الاعراض بالجوهر والاعراض القايمة
بالجوهر اما بيان المقدمة الاولى فلانه لو قامت الاعراض بالجوهر لكانت قايمة بالعرض وهو محال لما يأتى واما بيان
المقدمة الثانية فلان الاتفاق مساعد من الخصم واقع على ان الجوهر يصح اتصافه بالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك
من الاعراض فان قيل اذكروه وان دل على امتناع تركب 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 ذكروه غايته ان دل على التلازم بين الجوهر وجنس الاعراض
وليس فيما يدل على الاتحاد ثم ما ذكروه ينتقض عليهم بالجمل لو احد من الاعراض كالكون مثلا فانه
متلازم للجوهر بحيث لا انفكاك لاحدهما عن الآخر ولا يدل ذلك على ان الكون هو الجوهر او الجوهر هو الكون

الفصل الرابع فى ان الجواهر متماثلة غير متحيزة اما التماثل فقد اتفق الناس عليه
واكثر المعتزلة على ان الجواهر متماثلة متحيزة وضعف النظام والخوارج من المعتزلة بناء على قولهما بتركب
الجواهر من الاعراض الى ان الجواهر ان تركبت من الاعراض المختلفة فهى مختلفة والا وطذا ظاهر ما نذكر
الاختلاف بين بعض الجواهر كالاختلاف الواقع بين النار والهواء والماء والتراب ضرورة كما يدرك الاختلاف
بين السواد والبياض والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسايرا الاعراض المختلفة باطل
اما كون الجواهر مركبة من الاعراض فسيجيء ما نذكره من الاختلاف بين الجواهر كالمتماثلة المتضادة
فلانه ان عاد الى اختلاف الجواهر فى انفسها فليس هو عايدا الى الاعراض القايمة بها واختلاف الاعراض
لا يدل على اختلاف الموصوف لانه فى نفسه قد سلم ما ذكروه وان دل على ابطال ما ذكروه
بالاختلاف فيلزم مثله فى التماثل والتجانس فليلزم مثله فى جميع ما ذكروه من اشتراك جميع الجواهر فى صفات نفس
الجوهر وهى التحيز وقبول الاعراض والقيام بنفسه وغير ذلك مما لا مانع من كون الجواهر مختلفة بذواتها
وان اشتركت فيما ذكروه من الصفات فانه لا مانع من اشتراك المختلفات فى عوارض عامة لها وانما يلزم
كون ما ذكروه من صفات نفس الجوهر ان لو لم تكن الجواهر مختلفة وهذه اعراض عامة لها وانما يمنع كون
الجواهر مختلفة وان هذه اعراض عامة لها ان لو كانت هذه الصفات صفات نفس الجوهر وهو ممنوع ولم

ان طرقا بهل الحق بالاستالة وان اختلفت عباراتها فكلها آلة الى ما ذكروه ما فصل عليه من الانتكال فلازم
لا محلص منه الا بان يقال الجزء لا يتجزأ لانه يتجانس الجواهر غير كونها مشتركة فيما ذكرناه من التعلق وعند ذلك فحاصل
النزاع يرجع الى التسمية لا الى الغرض لكن واما ان الجواهر غير متحيزة فعلنا نا نعلم بالاضطرار ان ما نشاهده الآن
من الجبال الراسية والسموات والارض هو عين ما نشاهده اليوم وكذلك نعلم ايضا بالاضطرار ان من فاتحنا
في كلام هو عين من خاتم الكلام هو وان عين زوجة الانسان هي عين اولاده واموله ومعارفه هي عين زوجته
واولاده واموله ومعارفه اليوم وغدا وايضا فانه لو كانت الجواهر متحددة لما تساوى ولد احي ميت لان
من تساوى غير الذي احيي غير الذي مات وذلك كله مكابرة للعقل ومباهتة للضرورة وذهب النظام
والنجارية على اصلهما في ان الجواهر مركبة من الاعراض وان الاعراض متحددة الى ان الجواهر متحددة وقد بينا
بطلان اصلهما في ذلك بما سبق وما يلزم عنه من المحالات فاذن فصل وجملة ان ما نراه من اجسام
والجواهر بالامس هو عين ما نشاهده اليوم فكذلك لا شك في ان ما نشاهده من الالوان في اجسام
من شاهده هو عين ما نشاهده الآن ومع ذلك فعلم بان الالوان وجميع الاعراض متحددة قلنا قد بينا ان
الدليل قد دل على امتناع بقاء الاعراض على ما بيناه وهو غير مساعد في الجواهر فلا يلزم الاشتراك في الحكم

الفصل الخامس في ان الجواهر لا يتداخل وقد اتفق العقلاء على امتناع تداخل الجواهر ووجوه جوهر بحيث
وجوه جوهر آخر خلافا للنظام من المعتزلة فانه قال يتداخل الجواهر واذا حركت جملة من الجواهر جاز وجود جملة اخرى
من الجواهر في حيز وجهاتها وطريق الرد عليه ان يقال لو جاز تداخل الجواهر فاما ان يقال عند التداخل يتحاد
الجواهر المتداخلة او تتعدد فان قيل بالاتحاد فاما ان يقال لا تستمر اوجه الجواهر المتداخلة او بعدهما او
باستمرار البعض وعدم النصف فان كان الاول فالقول بالاتحاد مع استمرار الجواهر المتداخلة محال وان كان الثاني
فالتداخل يوجب فساد الجواهر وكون الثالث هو الآخر وان كان الثالث فالتداخل ايضا يوجب فساد الجواهر وعدم
للبعض مع استمرار البعض وان قيل بتعدد الجواهر متداخلة ووجوه بعضها في حيز البعض الآخر فلو كان البعض
منها اسود والبعض ابيض فاما ان نرى احدهما دون الآخر او لا يرى واحد منهما فان كان الاول
فاما ان يكون ما نراه اسود هو عين ما نراه ابيض او ان ما نراه اسود هو غير الذي نراه ابيض فان كان الاول
ما نراه اسود هو عين ما نراه ابيض هو محال ظاهر الاحالة وان كان ما نراه اسود غير ما نراه ابيض فالمتداخل
بكل واحد نفسه وان كان الثاني وسوريه احدهما دون الآخر فليس احدهما اولى بالرؤية من الآخر وان كان
الثالث وهو ان لا نرى واحدا منهما فهو ايضا محال وذلك لان الكون القائم بكل واحد منهما من السواد
والبياض لا ينافيه اللون القائم بالآخر ضرورة تعدد المحل فما نشاهده من البياض القائم
باحدهما والسواد القائم بالآخر مع القول بالاتحاد لا لتنافي بقاء لون بكل واحد حالة فالقول بعدم الرؤية محال ايضا
فانه لو قيل له اذا جوزت مداخلة جملة لاخرى فلم لا تجوز مداخلة غيرها او لا يجوز ذلك فان قال بتجويز ذلك
مداخلة جملة اخرى لم يجد الى الفرق سبيلا وان قال بجواز المداخلة فيلزم جواز مداخلة كثرة العالم للخردلة الواحدة
ويلزم على مساق ذلك ان تكون الخردلة المفروضة فيها وجوه عوالم موجودة غير هذا العالم وكما يمكن ذلك يمكن

فمكن ان ينفصل عنها وجوه عوالم موجودة مع بقائها على حالها وذلك كله مما يجد للضرورة ومكابرة للعقل
وسوء ما الزمه على انه لا فرق بين تداخل الجواهر معللا بتحيزها كما قالت المعتزلة وبين
ان امتنع التداخل بين الاعراض لعدم تحيزها بل امتناع التداخل لذاته لا للعلة **الفصل السادس**
في امتناع وجود جوهرين في مكان واحد وامتناع وجود واحد في مكانين اما امتناع وجود
جوهرين في حيز ومكان واحد من غير تداخل وطائر لا خلاف فيه بين العقلاء انما اختلفوا
هل امتناع ذلك معلل ام لا فذهب بعضهم الى انه غير معلل بل امتناع اجتماع الجوهرين في
الحيز الواحد لذاتيهما عير معلل بتضاد عرضين فرضا ان كان امتناع اجتماع السواد والبياض
لذاتيهما لا لتضادهما وذهب القاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحاق الى ان الحيز هو المانع
امتنع من اطلاق اسم التضاد على الجواهر باعتبار امتناع اجتماعها في الحيز الواحد لذواتها ولعله
راعى في التضاد تعاقب المتضادين على المحل المقوم 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 اجتماع الجوهرين في الحيز الواحد لذاتهما بل هو معلل لكن اختلفوا ثم
فذهب بعضهم الى ان ذلك معلل بتضاد كون المكان ذا المكان له كون باعتبار وجوده
احد الجوهرين فيه مضادا لكونه باعتبار وجوده الجوهر الآخر فيه وقد قال به الاستاذ ابو اسحق
في حمله رباطا على امتناع ذلك بسبب التضاد في كون الجوهرين بسببه كونهما في المكان
الواحد وهو فاسد من جهة ان تصادق الاكوان غير متصور بالنسبة الى محلين مختلفين
وذهب القاضي ابو بكر في قول آخر الى ان امتناع اجتماع الجوهرين في المكان الواحد انما امتنع باعتبار
انه شرط وجود كل واحد من الجوهرين فيه عدم وجود الآخر فيه وعند الاجتماع فقد انتفى الشرط
وذلك شيء من هذه الاقوال انما هو القول الاول فانه قد علم كل عاقل ان جمع الجوهرين في المكان
الواحد المتخايل عن تضاد ما قيل من الاكوان او اعتبار ما قيل من الشرط وانما امتناع وجود
الجوهر الواحد في مكانين معا في حالة واحدة مما لا خلاف فيه بين العقلاء لكن منهم من علل
ذلك بتضاد كونه بالنسبة الى المكانين ومنهم من علله بان الجوهر واستحالة انقسامه يقتضيان
في المكانين معا لكن هذا القائل معترف بجواز كون الجوهر مع اتحاده ملاقيا لجواهر وكما
كونه بحيث يقتضي انقسامه مع اتحاده فكذلك القول بملاقاته لجواهر ضرورة
ان ما به ملاقاة كل واحد منه غير ما به ملاقاة الباقي والا لزم التداخل وعند ذلك يجب تعميم الحكم
اما المنع مطلقا او الجواز مطلقا ضرورة امتناع الفرق وتعين انتفاء القول بان امتناع
لذات الجواهر او لان شرط كونه في احد المكانين ان لا يكون في المكان الآخر كما قيل في امتناع
كون الجوهرين في المكان الواحد **الفصل السابع** في امتناع خلو الجوهر عن الاعراض
وتعليل قبوله لها يجب اعلم ان الجوهر المتحيز لا يخلو عن ستة من الاعراض وعن ضده وذهب

فقده

اجتماع

بعض الدهرية الى ان الاجسام كانت خالية عن جميع اجناس الاعراض ازلا ودون لا يزال ودهب الصالحي
من المعتزلة الى جواز تعري الاجسام عن جميع الاعراض ازلا ودهب البصريون منهم المعتزلة الى امتناع تعريها
عن الالوان دون غيرها من الاعراض ودهب البغداديون منهم الى امتناع تعريها عن الالوان
دون غيرها وقد اعتمد الجل الكبي في ذلك على مسالك لا يقوى المسلك الاول انهم قالوا من قال
بجواز خلو الاجسام عن الاعراض موافق على امتناع خلوها عنها او عن اضدادها بعد قيامها بها ويلزم
من ذلك امتناع خلوها عنها في اول حال حدوثها وذلك لان امتناع خلو الجوهر عن العرض او عن ضده
بعد قيامه به اما ان يكون لان العرض بعد وجوده لا يعدم الا بطريق وضده وكذلك الكلام
المعتمد على ما هو مذهبهم واما ان يكون الجوهر قابلا للعرض واما كذا الجوهر لا جائز ان يقال الاول فان
الضد المقدم لا يتصور وجوده الا بعد عدم الضد السابق وعند ذلك لا يكون موجودا في عدم الضد
السابق فلم يبق الا القسم الثاني والثالث ويلزم من ذلك امتناع عرو الجوهر عن الاعراض في اول حال
وجوده ضرورة لتحقق القبول وذات الجوهر فيه ولقائل ان يقول منشأ هذه الطريقة على تسليم الحكم بامتناع
تعري الاجسام عن الاعراض بعد قيامها بها هل يكون تحته مسلك فيه بالتزام عدم التسلسل لذلك في الاعراض
المسلم ايضا بتقدير ان يعترف بخطائه في القول بامتناع عرو الاجسام عن الاعراض بعد قيامها
وبتقدير ان يكون تحته فقد لازم الحكم قيام ذكر من الاقسام السته ولا دليل على غير الوجه والسبر
وسوء بعض المسالك بتقريفه وبتقدير تسليم الحكم فما المانع ان يكون ذلك لكون العرض لا يعدم
الا بطرو ضده قولهم ان الضد لا يوجد الا بعد عدم الضد الآخر ممنوع وما المانع ان يكون وجود
الطارئ عدم السابق معا وبتقدير امتناع ذلك فما المانع ان يكون عدم العرض بعد وجوده شرطا
بتعقب ضده له في المحل او ما لازمه لان يكون الضد سوى المعدم ليلزم ما قيل وان سلم ان علم امتناع
تعري الجوهر ذات الجوهر او كونه قابلا للعرض فما المانع ان يكون ذلك شرطا سابقا بقيام الجوهر
بما لازمه واذا كان كذلك فما الذي يوجب ذلك في محل المطالبة بتخصيص الفرق بين ما يقتضي قيام
الاعراض وما قيل ذلك فانه لا يجد الى الفرق سبيلا ولا يذكر ذلك في معرض المسلك المستدل لما ذكرناه
ويمكن تقرير هذا المسلك آخر وهو ان يقال الامتناع عرو الجوهر عن الاعراض بعد قيامها به اما
ان يكون لذاته او لا لذاته فان كان لذاته لزم امتناع عروه عن الاعراض لكن يمتنع المسلك الذي
قبله واذا كان لا لذاته فاما ان يكون ذلك لمعنى او لا لمعنى لا جائز 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 لذاته
ذاته وعلى كل تقدير فيلزم امتناع عرو الجوهر عن الاعراض في اول حال حدوثه ضرورة لتحقق القبول
وانه يلزم من تحققها تحقق لازمها ولازم لازمها وان كان اقرب من الاول لا انه يحتمل علة ما انحتم
على الاول من كونه لازما على الحتم وانه لا يمتنع ان يكون ذلك لذاته او للازم ذاته بشرط
بقيام العرض به كما تقدم المسلك الثاني وتخلص القائلين باستحالة تعري الجواهر عن بعض الاعراض دون

السابق فلنا ضرورة

وهذا ممنوع

دون البعض كالبصريين والبغداديين من قولهم اذا سلم امتناع خلو الجوهر عن الالوان او الالوان فلما
اما ان يكون ذلك لنفس الجوهر او لكونه قابلا له واي الامرين قدر فيلزم مثله في الاعراض ضرورة
ان نسبة ذات الجوهر وقبوله الى جميع الاعراض نسبة واحدة وهو ضعيف ايضا لنقض الامتناع الحكم فيما ذكر
من الاقسام على ما تقدم وبتقدير ان لا يحكم بامتناع ان يكون الجوهر لذاته او للازم ذاته موجبا للامتناع
عروه عن بعض الاعراض ولا يلزم التعميم ضرورة احتمال الاعراض ان ما تقتضي شيئا غير لازم ان
يكون مقتضيا لمخالفة المسلك الثاني الذي ذكره الاستاذ ابو اسحق وابو بكر بن فورك وهو انهما قالا اذا
ادرك المدرك جوهرا ثم قام به سواد ما ادركه مع السواد فانه يحدث من تفرقه ضروري من حال الجوهر
قبل اتصافه بالسواد وبعده وهذه التفرقة انما عرفنا الى شيئين ليس ذلك سوى الجوهر والسواد اذ الجوهر
مشترك بين الحالتين مع التفرقة فلم يبق الا ان التفرقة راجعة الى السواد وآخر قبله وهو ضعيف ايضا اذ يمكن
ان يقال تعود التفرقة الى ادراك الجسم اولا دون غيره وادراكه ثانيا مع غيره ولا يخفى ان ذوقه شيئ واحد
متميز عن ذوقه شيئين والمعتمد في المسئلة ان يقول اذا فرضنا جوهرين متحيزين من حالهما ان يكونا
مجتمعين او مفترقين او مجتمعين مفترقين معا او مجتمعين لا مفترقين فلا جائز ان يقال بالثالث اذ هو معلوم
البطلان بالضرورة ولا جائز ان يقال بالرابع فان من ضرورة كون الجوهرين متحيزين ان يكون حيز احدهما
ملاصقا لحيز الآخر او لا يكون ملاصقا له والاول سوى الاجتماع والثاني هو الافتراق ولا يتصور ان يكون
لا ملاصقا له ولا غير ملاصق فلم يبق الا ان يكونا مجتمعين مفترقين والاجتماع والافتراق كونان والاكوان
اعراض على ما مضى وان الاجتماع عبارة عن اختصاص الجوهرين كل واحد حيزه لا يفصلها ثالث والافتراق
مقابل له واختصاص الجوهر بحيزه صفة وجودية لان نقيضه صفة للعدم والصفة الوجودية عرض وفي ذلك
تصح بما امتناع خلو الجواهر عن الاعراض مطلقا وهو دليل على الدهرية في قولهم بجواز خلو الجواهر
عن الاعراض في الازل وعلى الصالحي في لا يزال وعلى السعداني في قولهم بجواز خلو الجواهر عن الالوان
دون غيرها فان قيل اذا كان من الافتراق بين الجوهرين ان حيز احدهما غير ملاصق لحيز
الآخر فهو سلب للملاصقة وعدم صرف ولعدم لا يكون عرضا وعلى هذا فتقدير الافتراق يكون
الجوهر خاليا عن الكون ثم ان سلمنا ان مفهوم الافتراق امر عرضي ولكن ما ذكرتموه يلزم منه ان
يكون الرب تعالى لا محلوا عن احد الكونين وان يكون محلا للاعراض وهو محال وذلك لان الرب تعالى
والعالم اما ان يكونا مجتمعين او مفترقين الى آخر القسمة والثالث والرابع محالان لما ذكرتموه فلم يبق الا الاول
والكلام ملازم عنه ايضا فهو باطل وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع خلو الجواهر عن الاعراض لكنه معارض
بما يدل على نقيضه وبيانه من ثلاثة اوجه الاول ان الجوهر والعرض موجودان حادثان بفعل فاعل مختار
وهو الله تعالى فلو لزم من وجود جوهر وعرض امتناع خلوه عنه لكان الرب تعالى مضطرا الى احداثه
عند احداث الجوهر وخرج عن كونه فاعلا بالاختيار وهو ممتنع لانا بينا انه ما من معلوم الا ويجوز ان
يخلق الله تعالى للعبد العلم به والمعلوم غير متناهية فاذا علم العبد بعض المعلومات دون البعض فما كان ينبغي ان يقولوا انه

يقوم بذاته بل الكل علم لمحله احد كما ضدا وانه يعرى ذاته عن تلك العلوم واضدادها فان كان الاول لزم
يقوم بذاته اضداد لانهاية لها ضرورة ان عالم العلم غير متناه وان كان الثانى فقد جوزتم عروالمحل عن العرض القابل
له وعن ضده وابطلتم اصلكم وهو المطلوب الثالث سواد الماء والهوا اللون لهما وكذلك الحجارة والخشب
وقشر الجوز واللون للطعم لهما والجواب اما السوال الاول فمندفع من جهة ان منع الافتراق ليس هو سبب
الاجتماع وانما سواختصاص كل واحد من الجوهرين بحيز غير ما تختص به الآخر وهو متفق وجوازى الكعبى وفرق بين
سبب الاجتماع ومسمى الاختصاص الموصوف بعدم الافتراق واما الالزام فهو ايضا مندفع اذ لا اجتماع والافتراق
بالتفسير المذكور انما يعقل فى ذوى الاحياز والجهات لا غير متحيز ظاهرا يقال انه متفارق للعالم ولا يجامعه حيث انه
لا يختص بحيز لا فى قرب ولا فى بعد وما ذكروه من الوجه الاول فى المعارضة فهو لازم عليهم فى امتناع وجود العرض
دون الجوهر وامتناع وجود العلم دون الحياة ولزوم علم من حلت به الآفات عند اسقاط الآفات المانعة من
العلم فما هو العذر فى صورة الالزام لهم هو عذرنا فى محل النزاع وسواء ايضا لازم على القائلين بامتناع خلو
الجوهر عن الالوان دون غيرها وعلى القائلين بامتناع عرو الجواهر عن الالوان دون غيرها واما الوجه الثانى
فقد قال الاستاذ ابو اسحق فى جوابه ان من قام به علم معين المعلومات فصاعدا القايم به ضده لما لم يقم به من العلوم
وما يقوم به من العلوم لا يكون الا متناهيا وساواه على اصله فان العلوم وان كانت تختلف فلا تجتمع فى محل واحد
وان ما تجزاه من العلوم المجتمعة لن قليلت فاية لمحل واحد بل كل علم قايم بجزء من القليل غير ما قام به العلم الآخر
قال وان لم يقم به علم اصلا فانى يدوان يصف بانه يكون مع احاد ما مع فيه جميع العلوم التى لا نهاية لها وانما
لها كما فى الموت وعلى كلى العددين وفى يلزم ان يقوم به اضداد لا نهاية لها عما ذكره مبنى على ان
العلوم المحدثة متضادة وقد سبق ما فى ذلك فى احكام العلوم وقال الاستاد ابو بكر المعلومات وان
كانت فى نفسها غير متناهية امكانا فانها لم تقبل الا متناهية لان العلوم غير متناهية لا متناع وجودها ما لا نهاية
واذا لم يكن قابلا لما لا يتناهى من العلوم فلا يلزم ان يقوم به سعدير خلوه من العلوم التى لا نهاية
لها اضداد لا نهاية لها فان قيام الضد انما يكون بدلا عما يقبل المحل قابلا له والمحل غير قابل لما لا يتناهى
وهو اشد من الاول وقال القاضى ابو بكر من قام به علم معين المعلومات دون باقى المعلومات فانه يصح باقى
العلوم انما يهيا فه مضادة لها دون ما قام به من العلم وعلى هذا فلا يفتقر الى قيام اضداد لا نهاية لها
ومتى لم يصح على هذا فلا يلزم ان ما كان من الآفات مناقضا من العلم بعض ما يهيا ان يكون مناقضا لبعض العلم
بجوهر آخر فان العلوم المتعلقة بالمعلومات المتجددة المتماثلة يكون محلها على ما تقرر فى احكام العلوم لا يلزم
ان ما كان مضادا لاحد العلمين المختلفين ان يكون مضادا للعلم الآخر ولا يلزم ايضا على هذا انه
اذا تجدد له علم لم يكن مناقضا بعض العلوم التى لم يكن لاحتمال ان يكون كل جنس من اجناس العلوم ضده
غير ضد الجنس الآخر ولا يلزم من امتناع بعض الاجناس امتناع ضد الباقى وعلى ساق هذا الجواب فانا لما
لم نقل بالبقاء والاعتماد آفة انه لا ضد للبقاء ولا الاعتماد آفة لما لم يصور خلو الجوهر الموجود عنهما وان
لم نقل بالبقاء والاعتماد آفة انكال واما الماء فانا لم نقل انه لا لون له بل هو متلون بلون البياض

وانا السواد فان قلنا انه غير مدرك فى وقتنا هذا فانا يلزمنا من عدم ادراكه عدمه لو نه فى نفسه وان قلنا
انه مدرك فى وقتنا هذا فهو متلون بلون السواد ليلا وابياض نهارا واما الخشب والحجارة وما ذكروه
من الصور فلانا نعلم انه لا طعم لها ومن تطعم ذلك فلا يستمر مع العلم انهم فيما ادعوه مكابرون ومجادلون
كيف وانا من انكر امتناع خلو الجواهر عن الاعراض مع تسليمه امتناع تعريها عنها بعد قبامها سهل عليه
على الفرق بعد الكلية سبيلا واما ما يقال فى طرق الالزام عليهم انه لو لا امتناع تعرى الجواهر عن الاعراض
لما بعد باب حدوث الجواهر وانما امتناع خلو الجواهر عن الاعراض بطريق آخر ومع التوقف على ما قيل هذا واما قبول الجوهر للاعراض
لا لخلوه عنها او عن ضده فهو بعيد لجواز قول الخصم بطريق آخر ومع 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 العدمات الواجبة للجوهر فلا يجب
جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس ولا دار قبوله للاعراض مع التحيز فقد دار التحيز مع قبول للاعراض
اولويته لاحدهما ان يكون علة للآخر والحق ان كل واحد من المذهبين ممكن مع القطع بان لا قطع فى واحد منهما

الفصل الثانى فى ان الجوهر الفرد هل الحوض فى الجزء فيه وانه لا بد من تصور الجوهر الفرد

التنوع الكائن فى الجوهر الفرد واحكامه ويشتمل على فصلين الاول فى ان الجوهر الفرد والكائن فى ان الجوهر الفرد لا محل له
لحده ليكون التوالد بالنسبة والابناء على مخبر واحد فنقول الخوض فى الجزء الذى لا يتقسم
بالفعل والتعقل وهذا مما اختلف فيه فالذى عليه جماع اصل الحق من المسلمين قاطبة ان الجوهر
الفرد وذهبت الكعبية الى ان الجوهر المتحيز وان انتهى الى حد لا يتقبل القسمة بالفعل فى بد وان يكون قابلا
للقسمة فى الوهم والتعقل وقد صح ابن الحق بمسالك المسلك الاول انهم قالوا لو كان الجوهر غير متناهى
الاجزاء فى التعقل لما تفاوت الاجسام فى احجامها ولزم ان يكون جزء الخردلة كالجبل وان يكون حجم الحجم
بعضه اللازم ممتنع وبيان الملازمة هو ان زيادة جزء احد الجسمين على الاجزاء هو سبب تفاوتهما فى الاجزاء
ولهذا فانا لو فرضنا جسمين متساويين فى الحجم وزدنا على احدهما جزءا او اقتطعنا منه جزءا فانه يزيد عليه
فى الحجم وينقص بتقدير النقصان وليس ذلك الا بسبب زيادة الاجزاء ونقصها بل لو فرضنا جسما ذا حجم
ثم فرضنا الزيادة عليه فان حجمه يعظم عن حجمه اولا ولو نقصنا منه جزءا فان حجمه يصغر عن حجمه اولا وليس ذلك
الا بسبب زيادة الاجزاء ونقصها واذا ثبت ذلك فلو فرضنا ان اجزاء كل جسم لا نهاية لها
لاستوت اجزاء جميع الاجسام فى عدم النهاية ومع استوائها فى ذلك فانها تتفاوت فى الاجزاء ولا يزيد
ولا ينقص مع امتناع الزيادة والنقصان فى الاجزاء فانها تتفاوت فى اعداد الاجسام واحجامها
يكون ممتنعا فاذا ثبت الملازمة فلنا بطل امتناع اللازم فان الاجسام متفاوتة فى احجامها
حسا وهذا المسلك ضعيف اذ لقائل ان يقول لا نسلم الملازمة وما ذكروه من لزوم المساواة
والتفاوت بين احجام الاجسام بسبب المساواة فى الاجزاء والتفاوت فيها مسلم ولكن لا نسلم انه يلزم
من كون الاجزاء غير متناهية لعددها فى 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

العشرة اكثر من اعداد عقود المئين وكذلك كل نسبة بالنسبة الى مايليها من واحد من التساوي في العدد ولكن
انما يلزم التساوي في الجزء ان لو تساوت لا جزاء في الصغر والكبر وهو غير مسلم فان اجزاء الخط الواحد لم
مساوية في الكمية المتصلة كل اجزاء الجبل وبعض الجبل كل منه غير مساوية للكمية المتصلة ولهذا فانا لو فرضنا نقطة
التوسم زيادة على الجبل بامتداله الى غير النهاية ثم اخذنا منه اجزاء مساوية لذلك الخط الواحد لم يلزم منه ان يكون المحصل
مجموع احد الامرين مساويا في الجزء لما حصل من الاجزاء الاخر للتساوي في التضعيف لما كانت الاضافة المضعفة على
الجزء الواحد منهما اضعف من آحاد كل واحد من الاضافات المضاعفة على الجبل واذا كان ذلك مما لا يتوهم في طرف
الزيادة والتضعيف فكذلك في طرف الانقسام والتفصيل المسلك الثاني قالوا قد ثبت ان زيادة بعد الجسم
على حسب زيادة اجزاء له فلو كانت اجزاء الجسم لا نهاية لها في التفصل كان بعد كل جسم لا نهاية له في التفصل ايضا وسلم
ان لا يقطعه متحرك بالحركة من جهة ان قطع ما لا يتناهي بالحركة محال وذلك لان قطع المتحرك لما لا نهاية له اجزاء
اما ان يكون بقطع جميع الاجزاء او ما من جزء وبقدر قطعه الاول والثاني وان يكون قد قطع قبل اجزاء لا نهاية لها
وهو محال وكل ذلك حلف المحن وفي نظر اذ لقائل ان يقول الاجزاء المنقضي اجزاء بمعتد اخله ومعناه
ان يكون الشيء الموضوع له جزء وطرفه جزوا الى غير النهاية والاجزاء غير متداخلة وهي الاجزاء المتماثلة
الداخلة في الشيء المركب وعلى هذا احد ان نقول الاجزاء لما باعتبار زيادة بعد الجسم سمي 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 يتناهي الاجزاء المتداخلة فلا توجب بعدا غير متناهي وعلى هذا فلا يمتنع
قطعه بالحركة كيف وان ما من حركة يمكن فرضها الا وهي حاصلة مجزية الى ما لا يتناهي على تجزي الزمان عند القائل
وقطع ما لا يتناهي في اجزاء الجسم بما لا يتناهي في زمان لا يتناهي غير ممتنع المسلك الثالث قالوا لو كانت اجزاء
كل جسم لا نهاية لها عقلا في جزئيته وكل جزئين يجمعان ممكن مقدور اخراجهما وهلم جرا الى غير النهاية ولهذا فانا لو
فرضنا حملة تركيبا بالتضعيف تفرق بسيل التفريق في البعض كسيل التفريق في الكل واذا جاز التفريق
في البعض وجب الجواز التفريق في الكل وسد سبيل تفريق الاجزاء لم يبق منها ما له جزء يمكن وهو المطلوب
وهذه الطريقة في غاية الجدل في الصناعة لان لقائل ان يقول اذا كانت الاجزاء المفروضة غير متناهية فقولك
بجواز الالفاظ على كل واحد واحد من الاجزاء المجتمعة من اجزاء الجملة ولا يلزم ان يكون حكما على الجملة الماخوذة
مرارا فيما تقدم المسلك الرابع قالوا اذا فرضنا خطا فطرف الخط لا ينقسم فاذا فرضناه قائما
على سطح جسم من الاجسام فلا بد وان يكون ما يلقاه من ذلك الجسم ايضا غير منقسم والا كان ما لا ينقسم
ملاقيا ومطابقا لما ينقسم وسوى محال وذلك هو المطلوب وايضا فانا نفرض الخط القائم متحركا على
الجسم من موضع مفروض على آية من الجوانب الآخر فما يلقاه من اول حركته الى آخرها لا يكون الا غير متجزي وسنوضح
وسوء ضعف ايضا اذ لقائل ان يقول طرف الخط الملاقي للجسم اما ان يكون عدما او وجودا فان
كان عدما فلم قلتم بتصور ملاقاته للجسم وان كان وجودا فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا فلم قلتم
انه غير منقسم وعلى هذا فما يلقاه يكون منقسما بعضا وما سواه طرفه فلا يكون طرفا وان كان خطا فليس

وزيادة ه

فليس الا يعني 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 قائما بالجوهر ويكون
تابعا في تحيزه لتحيزي وذلك الجوهر المسلك الخامس قالوا اتفق العقلاء على ان النقطة غير
منقسمة وهي اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا فهو المطلوب وان كانت عرضا
فلا بد وان يكون قائمة بالجوهر ويلزم من كونها غير متحيزة ان يكون موضوعها وهو الجوهر غير
متحيز والا كان غير المتحيز حالا في المتحيز وسوء مستغنى ولقائل ان يقول لم قلت ان يستقيم ان
لو كانت النقطة اما جوهرا وهو غير مسلم بل هي نفي محض وعدم صرف والعدم لا يكون جوهرا
ولا عرضا وان سلم ان نسبة النقطة او وجودي هو 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
الخامس قالوا الكرة الجسمية اذا لاقت سطحا مستويا فما بينها المماسة اما جزء منها او عرض قائم
بجزء منها وعلى كل تقدير فذلك الجزء اما ان يكون قابلا للقسمة بالقوة او غير قابل لها لا جائز ان يكون
قابلا لها لوجوه ملته الاول انه يلزم ان يكون سطح المستوي ضرورة مطابقته للسطح المستوي وعند
تدحرجها عليه الى ان ينتهي الملاقاة الى الجزء الاول المفروض تحت الزوال الملاقاة تلك الجزء وتحدث
بجزء آخر فيه والكلام فيه كالكلام في الاول وعند ذلك فاما ان يكون الاتصال بين كل جزئين على الآنية
او على اوبة فان كان الاول لزم ان يكون الخط المحيط بالكرة بالكرة مستويا وذلك محال وان
كان محال الكرة مضلعا لا كريا وهو خلاف الفرض الثاني انها اذا لاقت السطح المستوي تحرك على سطح
مستوي امكن ان نفرض بين نقطتين منه خط مستقيم وذلك الخط المستقيم على ظاهر دايرة الكرة وقد
قام البرهان في الشكل الثاني المقالة الثالثة من اقليدس على ان كل خط يصل بين نقطتين من دايرة
فهو واقع في داخل تلك الدايرة وسوى المماسة من حيث الخط الخارج داخلا والداخل خارجا الثالث
انه اذا كان ما به الملاقاة من الدايرة سطحا مستويا وامكن ان نفرض بين نقطتين منه خطا مستقيما
فامكن ان يصل بين نقطة الخط المفروض بين مركز دايرة الكرة خطين مستقيمين يحدث من ذلك
مثلث اوبة نقطة المركز قاعدته الخط المفروض وزواياه حادة وان يخرج من نقطة زاوية
المركز على مستقيما الى وسط الخط المفروض تحت تقسيم ذلك المثلث الى المثلثين كل واحد منهما
زاوية قائمة والخطان الخارجان من المركز الى طرفي الخط الاول المفروض هما وتر الزاويتين
القائمتين الوتر الزاويتين الحادتين المتساويتين عند قاعدة المثلث الذي زاويته نقطة المركز
الدايرة ولا يخفى ان وتر الحادة عند المثلث يكون اقصر من وتر القائمة منه والعود يكون اقصر
من ضلع المثلث المفروض مع خروج الكل من مركز الدايرة الى محيطها وذلك محال وهذا المحال
انما لزم من القول بتجزي الجزء الذي وقعت الملاقاة من دايرة الكرة فيكون محالا فلم قلتم بالقسم
الذي هو المطلوب وفيه نظر اذ لقائل ان يقول لا نم تصور وجود الكرة حقيقة في التفصل وان تصور ذلك

في الحس طيلزم ماذكروتموه وانما تتصور وجود ما كرة حصلت لو كانت اجزاء الدايرة المحيطة بها غير قابلة
للتجزي عقلا وانما يكون غير قابلة للتجزي عقلا ان لو امكن فرض وجود كرة صغيرة في التعقل بحيث لو ورد
تمتنع والذي يدل على ذلك استحالة الكرة الصغيرة في التعقل انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء غير قابلة للتجزي عقلا
فانا ان يمكن فرضه مستديرا او لا يمكن فان امكن فرضه مستديرا فلا بد وان يكون اجزاءه 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 مساويا بالمساحة ظاهرها وكذلك اذا فرضنا خطا
آخر دايرا على الدايرة المفروضة او فليجب ان يكون ظاهرها مساويا بالمساحة باطنه وان يكون مساحة
باطنه مساوية لمساحة ظاهر الدايرة الاولى ضرورة مطابقة له وظاهر الدايرة الاولى مساو لمساحة
باطنها فظاهر الدايرة الخارجة يكون مساويا بالمساحة باطن الدايرة الداخلة وهو محال وكما ازداد
الدوائر بحسب بطونها التي كان اظهر في الاحالة واما ان لم يكن اجزاء الدايرة متلاقية من جانب ظاهر
الدايرة فنقدر وجدي في كل جزء منها ما هو ملاق للجزء الذي يليه وما ليس بملاق له ويلزم منه التجزي في كل واحد
من اجزاء الدايرة المفروضة ويلزم منه ان يكون ظاهر الكرة عجم كري بل مضلعا وان لم يمكن فرض الخط
المفروض مستديرا فقد امتنع فرض وجود الكرة الصغيرة اذ الكرة الحقيقة لا بد وان يحيط بها خط مستدير غير
منصل المسلك السابع قالوا لو كان من جوهر الا هو متجزي الى غير النهاية لما تصور وجود
زاوية حادة غير منقسمة وهو محال وتقريره ان يقال ان يقوم وجود الزاوية التي لا انقسام لها فرضا
وجود جزء وغير متجزي فاذا كان وجود الجزء الذي لا يتجزي مبنيا على وجود الزاوية التي لا تجزي
لها كان دورا وعلى هذا فلا مانع ان يقال بوجود زاوية حادة غير منقسمة بالفعل وان كانت
منقسمة بالقوة الى غير النهاية المسلك الثامن قالوا القول بوجود اجزاء متجزية بالقوة الى غير
النهاية يلزم منه وجود اجزاء موجودة بالفعل الى غير النهاية ووجود اجزاء هو هو موجودة بالفعل
غير متناهية محال كما يأتي في الوجه على النظام كيف وان ذلك مما لم يقل به قابل من العقلاء فصح ما بيناه
الملازمة ان لكل واحد من الانصافات المفروضة خاصية لا وجه لها في غيره من الانصافات كاختصاص
النصف بالنصف دون الثلث الى غير ذلك ولا معنى لكون كل واحد من الاجزاء موجودا بالفعل الا هذا ضعيف
ايضا اذ لقائل ان يقول انما يلزم من هذه الاختصاصات وجود اجزاء لانهاية لها بالفعل ان لو كانت
هذه الاختصاصات لها وجود بالفعل في الحس واما اذا كانت متحققة في الوهم فلم يكن الانصافات الى
لانهاية لها متحققة بالفعل والمفروض ذلك المسلك الاول انه لو كان كل موجود متجزيا منقسما
بالقوة الى غير النهاية لما وجد الحركة المكانية مطلقا واللازم منتف بيان الملازمة انه لو كان كل موجود متجزيا
بالقوة الى غير النهاية لكانت اجزاء كل مسافة تفرض من مسافات الاجسام كذلك وعند ذلك فانه يمكن وضع ما
بالحركة لاصحاب كل مسافة يمكن وضعها بالحركة فتلك الحركة مطابقة لما وازاه او مطابقة لاجزاء المسافة فالاول
من كل الحركة مطابق لاول كل المسافة وكذلك النصف وسائر الاجزاء والمطابق للمتجزي يكون متجزيا بالضرورة

والا لكان غير متجزي هذا خلف واذا ثبت لزوم انقسام اجزاء الحركة بالقوة الى غير النهاية فاجزاء الحركة التي بها قطع المسافة غير
موجودة مقابل مسافة متحددة وما به قطع النصف الاول بالمسافة لا وجود له معه وما به قطع النصف الاخير
منها وكذلك في كل جزء يفرض من غير ذلك فكل 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 عند
ذلك فاما ان يوجد منها شيء في الحاضر او لا يوجد لا جائز ان يقال بالوجود فان ما من جزء يفرض حاضرا
الا وهو منقسم الى غير النهاية فاذا العقل جزأيه ماض ومستقبل والحاضر منها لا يوجد مع الماضي والمستقبل فلا
يكون ما فرض حاضر احاما او سوحصل الفرض بم الكلام في كل حاضر نفرض كالكلام في الاول وهو محال
على ان وجود شيء من اجزاء الحركة حاصلا اذا لم يوجد منها جزء في الحاضر فلا وجود له لكن الماضي والمستقبل لا شيء
ما كان حاضرا او المستقبل ما يتوقع حصوله واذا لم يوجد منها ما هو حاضر ولا مستقبل ولا ماض فلا حركة
اصلا وانما بيان امتناع اللازم فهو ان الحركة والانتقال في المسافة من مكان الى مكان ومن بلد
الى بلد مشاهد معلوم الوجود بالضرورة واذا ثبتت الملازمة وانتفى اللازم لزم انتفاء الملزوم
بالضرورة وهذا برهان قوي يقيني المادة صحيح الصورة لا غبار عليه عند المحصلين على ما حققناه
من لزوم امتناع وجود الحركة يلزم امتناع وجود الزمان ضرورة مطابقته للحركة وامتناع وجود اجزائه
معادلا لتحقيق تعريره المسلك الثاني انا لو فرضنا متحركا تحركا حركة مكانية لقطع مسافة فاجزاء الحركة
غير موجودة معا على ما سبق وعند ذلك فلا بد لحركته من اول وآخر ضرورة تناهيها من الطرفين واذا ذلك
فما فرض منها اولا واخرا اما ان يكون متجزيا او غير متجزي لا اول محال والا لكان ما فرض منها ولا
اولا اولا واخرا اخرا لانه بعضه وهو خلف النقيض وان كان الثاني فلا بد وان يكون ذلك الجزء
اول الحركة واخرها مطابقا للاول لجزء من المسافة واخرها الاول للاول والاخر للاخر ويلزم ان يكون
اول جزء من المسافة واخرها غير متجزي ضرورة مطابقته لما ليس متجزيا وهذا التجزي على هذا الوجه
لم اجد له قائلا من العقلاء وهو في غاية الرشاقة والظهور لمن تأمله فان قيل ما ذكرتموه وان دل
على امتناع التجزي فهو معارض بما يدل على التجزي وبيانه من ستة عشر وجها الاول انه لو وجد
جوهر فرد غير قابل للتجزي عقلا فلنا ان نفرض ثمة اجزاء حصل بمحاذاة كل
واحد من طرفيه جزء والا لكان متحركا على السوية كل واحد منهما الآخر فما ان يلتقيا والمفروض عدم
الالتقاء محال اذ قد فرض تحرك كل واحد منهما الآخر وان قبل الالتقاء ما ان يلتبسا وتتداخل
واحد لو جزء لما جاز ان يكون التقاؤهما على جزء والا كان احدهما قد طبق اكثر من الآخر وهو مع فرض
التحرك على السوية خلف بد وان يلتقيا على جزء واحد وسط وعند ذلك فاما ان يكون ملاقيا لكل واحد من الجزءين
لكليهما ذلك الجزء الملتقى عليه وان لم يلاقه منه غير ما لاقى منه الجزء الآخر لا جائز ان يقال ان كل واحد من الملتقيين
ملاق لكله الملتقى عليه والا لتداخل الى التداخل وهو محال لما سبق وان كان القسم الثاني فقد لزم التجزي لانا
لو فرضنا جزءين فما ان يجب احدهما عن الآخر حتى يمتنع من التقائهما او لا يمتنع لا جائز ان يقال بالثاني

والا لزم التداخل وهو محال وان كان الاول فاما ان يكون ساما سمّيه بالمتوسط لاحد سطوحه او ساما من
الآخرين او غيره فان كان الاول فهو محال لما ذكرناه من التداخل وان كان الثاني فقد لزم التحرّي لان ان
دايرة القطب من الوحا قل اجزاء من دايرة طوقها فلو كانت من اجزاء متساويه فعند فرض تحرّك الرحا لما ان
يكون كلما قطع جزأ من دايرة الطوق جزأ من المسافة قطع جزء من دايرة القطب جزأ من اجزاء المسافة او اقص
فان كان الاول لزم ان يكون الرحى من دايرة القطب قد قطع مسافة دايرته والرحى من دايرة الطوق لم يقطع
الا على بعضها اذ هي اكثر اجزاء وهو خلف وان قيل بانها قد لزم التحرّي وليس قطع الرحى من دايرة الطوق
مع قطع الرحى من دايرة القطب لمسافة دايرته بالطبع بحيث يحصل من المسافة بعد حصوله في حد من غير
محاذاة او مماسة لما بينهما من الحدود المتوسطة لما بيّنا في ابطاله ولا سبيل الى جواز دايرة البطوء حركة
الرحى من دايرة الطوق وتفكك اجزاء الرحا بعضها من بعض حركة البعض ويكون البعض كما ظن قوم والا
ذلك كان جسم الدايرة من الصلابة واللين في صعوبة التفكك وسهولته واختلفت خطوط المعوّجة
والعلامات المرسومة على الجسم الدايرة وهو خلاف المحسوس الرابع انا لو فرضنا جزأ دايرتين دايرتين فاما ان
يكون كلما قطع جزأ من دايرة الطوق وحاذاه قطع جزأ من دايرة القطب او اقل فان كان الاول لزم
ان يكون فد حاذى جميع اجزاء دايرة القطب ولم يحاذ من دايرة الطوق الا بعضها وان كان الثاني
فقد لزم التحرّي الخامس ان وضع جزء على ملتقى جزئين ممكن فانا لو فرضنا خطين متوازيين محاذيا
اطرافهما وكل واحد اربعة اجزاء وفرضنا على طرف احدهما جزأ وفرضنا على طرف الآخر جزأ في مقابلة
فرضهما متحركين على السوية وكل واحد يطيب الطرف الآخر من بعده وفايدة لهما من ملتقى الجزأين
ومحاذاة وانفصال فاذا تحاذيا فاما ان تحاذيا على جزء واحد من الخطين او على ملتقى جزئين الجايز
ان يقال الاول او لا كان احدهما قد قطع اكثر من الآخر وهو ممتنع على خلاف فرض التساوي وان
كان الثاني فقد تصور وضع جزء على ملتقى جزئين وعند ذلك فاما ان يقال انه حاذاهما او احدهما او بعض
كل واحد منهما لا جايز ان يقال بالاول والا كان الواحد مساويا للاثنين وهو محال ولا جايز ان يقال بالثاني
اذ هو خلاف الفرض فلم يسق الا ان يقال بالثالث ويلزم منه التحرّي السادس ان الظل الحادث عند طلوع الشمس اذا كان
في نهاية الطول فلا شك ان ما يحدث منه من الزيادة والنقصان انما هو على حسب سمت الشمس ومطارح شعاعها
من الاطراف عند ذلك فكما قطعت الشمس جزأ من الفلك فاما ان يقطع الظل الحادث على الارض جزأ مثله
او اقل او اكثر والاتصال جايز ان يقال بالاول والا لزم ان كانت مسافة قطع الشمس مثل مسافة قطع الظل وهو مشاهد بالبطلان
والقسم الثاني فاظهر في المسافة من الاول وان كان الثالث فقد لزم التحرّي السابع انا لو فرضنا جسما
واحدا طرفاه على الارض والآخر على سمت الرأس مرتفعا عن الاستقامة بحيث لو حدث من قيامه على الارض زاوية قايمة
ومسافة بعدى الزاوية من قطعتها الى طرف الجسم على السواء ثم فرضنا جدها من اسفل فاما ان تكون كلما
قطع طرفها الاعلى جزأ قطع طرفها الاسفل جزأ من الارض او اكثر او اقل فنقص القول بالاول والثاني محال
وهو ظاهر بالحس والعيان وان قطعت النصف فقد لزم التحرّي الثامن انا لو فرضنا سطحا مربعا قايم الزوايا

من اربعة خطوط كل واحد من اربعة اجزاء فاحد اقطرته لا تزيد على اربعة وهي اول الاول واما الثاني والثالث
والرابع الرابع وعند ذلك فاما ان يكون بين اجزاء القطر قوجا او لا فان لم يكن بينهما وجا كان
بعد القطر مساويا لبعد القطع وهو محال وان كان بينهما وجا هي ثلث فرجة بين الاول والثاني فرجة 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 القطعين من المربع اذ هو كان من مقدار اجزاء بعد
القطعين كذلك فان جزء الدوايرين القطعين احد وعدد وهو كل واحد منهما ولا جايز ان يكون كل فرجة
اكثر من جوهر فرد والا كان بعد القطعين قسم من بعد القطر وهو محال فلم يسق الا ان يكون اصغر ويلزم منه
التحرّي التاسع ان التداوير بل الحركة السريعة والبطيئة ليس بسبب تكثل الاجسام كما بناه تحقيقه وعند ذلك
نقول فرضنا ان السريع قطع من زمان مفروض جزأ غير متجزي وفرضنا حركة البطيئ في مثل ذلك الزمان فاما ان
يقطع مثل ما قطع السريع او ازيد او انقص الاول والثاني محال فلم يسق الا الثالث فيلزم التحرّي العاشر انا لو فرضنا
سفينة طولها خمسون ذراعا وفي موخرها رجل فاذا تحركت السفينة خمسين ذراعا وفرضنا حركة الرجل
في موخرها الى جهة مقدمها بمثل حركة السفينة فانا نعلم ان السفينة اذا انتهت الى مقرها فنتهي 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 كلما قطع الرجل
بحركته جزأ قطعت السفينة مثله او ازيد او انقص لا جايز ان يقطع مثله والا لقطعت السفينة
مايتي ذراع وهو خلاف الفرض وبه يبطل قطعها لاكثر منه فلم يسق الا ان يكون كما قطع الرجل بحركته
جزأ قطعت السفينة اقل منه ويلزم منه التحرّي الحادي عشر انا لو فرضنا بئرا او في وسطه خشبة
وفيها حبل مشدود وطرفه الآخر منتهي الى اسفل البئر وفي دلو مشدود فرضنا حبل ارسل
اعلا البئر الى حد الخشبة وفي طرفه الاسفل كلاب حاذا وضع الكلاب في طرف الحبل المشدود في الخشبة
ثم جذب حاذ بانتهاء الكلاب الى راس البئر يكون انتهاء الدلو اليه على ما هو المشاهد وعند ذلك فاما
اما ان يكون كلما قطع الدلو في صعوده جزأ من مشافه البئر قطع الكلاب في صعوده جزأ او ازيد او انقص
لا جايز ان يقطع مثله والا كان اذا انتهى الكلاب الى راس البئر ينتهي الدلو الى وسط البئر وهو يبطل القسم
الثاني فلم يسق الا الثالث ويلزم منه التحرّي الثاني عشر انه لو انتهى الجسم الى اجزاء لا تتحرّى وسافكل واحد اما
كرى او مضلع فان كان كريا فاذا اضمها بعضها الى بعض حتى يبدو ان يبقى بينهما فرج وهي اما ان تكون
اكبر من الاجزاء الموضوعة او مساوية لها او اصغر منها فان كانت اكبر فيمكن ان يملا اجزاء اخر الى ان تصير
مساوية او اصغر فان كانت مساوية فاخر من الزاويتين اصغر من جزء الضلع فيكون تحرّيا وهو محال
يجب ان يكون متحرّيا وان كانت اصغر فقد لزم التحرّي وان كان كل واحد من الاجزاء مضلعا فاخذ
ان يملا بين منه الزاوية اصغر مما بلي الضلع فيكون متحرّيا الثالث عشر انا لو فرضنا خطا مولفا من جزئين
وفرضنا على احد الجزئين جزأ اخر عدت من ذلك زاوية قايمة فوترها ان كان من جزئين فوتر الزاوية القايمة

لسبعة

لرفعه

في الصاد ح

مساو لاحد ضلعيها وان كان مثلثه فوتريا مساويا لضلعيها وهو مع فلم يتأت ان يكون اكثر من حرفين واقل
من مثلثة ويلزمه التحي الرابع عشر انه ما من جزء يفرض الا وهو ذو جهات فان كان مماسته الى كل جهة
الى الجهة الاخرى شيء محال وان كان غيره فقد لزم التحي الخامس عشر انا لو فرضنا سطحا جوهرا فرضا
عقليا فانه يصير احد وجهيه مفروضا بامتناع النهر عليه دون الآخر والمفروض منه غيرها ليس بمفروض فيكون متحيزا
في العمق الذي عشرنا ولو فرضنا خطا مولفا من احاد النقطة وفرضنا مماسة كل احد من طرفيه جزافا فاما
ان يكون بين الحرفين المفروضين مسافة يمكن ان يتحرك فيها كل احد من الحرفين الى الآخر او لا يكون لا جائز ان
يقال بالثاني والا كانا خطا مماسين ويلزم ان يكون في الخط المولف منهما مماسا بالنقطة الاولى المفروضة
فرضا مماستهما للطرفين سوى خلف فاذا الحركة عليها جائزة فاذا تحركا معا فاما ان يلتقيا على الوسط او
على احد الطرفين فان كان الالتقاء على احد الطرفين لم يتحرك احدهما وهو خلاف الفرض وان التقيا على
الوسط فقد لزم التحي لكن لقائل ان يقول على هذه الشبهة انه وان امكن فرض كل واحد من الحرفين
على انفراده حال تحركه معا وهو ممنوع لاجواز عدم التجزي اما بالفعل فلامتناع الخلاء والملاء
المتصف بالانفصال عنها وفي جهته حالها وغايته لزوم العارض منها وبالجملة ابحث الحكم في وجوب
الوقف في هذه المسئلة بالمساواة بجماعة من فضلاء المتكلمين وعسى ان يكون عند غيري غير هذا

الفصل الثاني

في ان الجوهر الفرد لا شكل له وقيل الخوض في المنع والنفي لا بد من تحقق معنى الشكل فنقول الشكل هو ما يحيط به حد واحد
او حدود تختلف فالاول هو الكرة والثاني هو المضلع والمراد بالحد نهاية الشيء ومقطعه واذا عرف ذلك فقد اتفق
المتكلمون على ان الجوهر الفرد لا شكل له وان كان له قدر وخط من المساحة واختلفوا في انه هل يشبه بعض
الاشكال ام لا فمنهم من قال بانه يشبه بعض الاشكال لكن من وجه ولا يمتنع ان يقال بانه يشبه الكرة من الوجه
لان اجزاء المضلع مختلفة المشابهة فيكون ايضا مختلفا وما كان مختلف الاجزاء فهو متحيز والجوهر
الفرد ليس متحيزا ومنهم من قال يشبه المربع لانه قد يركب من اربعة افراد خط مستقيم والكرة لا تبالي منه
ذلك لانها خرج ومنهم من قال انه يشبه المثلث اذ هو ابسط الاشكال المتصلة ومنهم من قال وهو
اختيار القاضي ابي بكر في قول انه لا يشبه شكلا لان ما يشبه الشكل لا بد وان يكون
شكلا والجوهر الفرد ليس بشكل وانما هو جزء من شكل بعد تاليفه مع غيره وبعد سائر التاليف يجتمع
الاشكال يمكنه ان يركب منه واحدا كان يوجد هذه الاحوال على القول بان الجوهر لا شكل له فلا تخفى ان
ما ذكره القاضي اسد واولى عن ان فما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي التشكل عن الجوهر الفرد فمطلقا فانه
اذا كان الشكل ما يحيط به حد واحد او حدود على ما قيل او الحد هو النهاية فلا يخفى ان للجوهر الفرد له
نهاية ومحيط به وذلك الحد اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان الاول فهو كرة وان كان
الثاني فهو مضلع اللهم الا ان يكون اطلاق اسم الشكل عندهم على ما يحيط به حد او احد حدود من الحركات
فالجوهر الفرد على هذا لا يكون شكلا اذ هو غير مركب ولا يلزم من الشكل حالة التركيب في جوهر ما يجوز
الوجود حالة الافراد فتخلص سائر الاعراض فان كل ما قام بالجوهر الفرد من الاعراض حالة التركيب فانه يجوز

بر حالة الافراد كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والعلوم والقدر وغير ذلك من الاعراض ما عدا
الكمية باتفاق اصحابنا

النوع الثالث في الجسم واحكامه

ويشتمل على ثلثة عشر فصلا

الفصل الاول

في تحقيق معنى الجسم ان في ان ابعاد الاجسام متناهية خ في تخالف الاجسام في الصفات
والاجناس ة في ابطال قول الفلاسفة ان ما من جسم الا وفيه بعد ما حركه طبيعة ومناقضتهم في ذلك ة في ابطال
ما قيل من ان الافلاك غير قابلة للخرق المستديم والفساد وانها ليست ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة
ولا رطبة ولا يابسة وانها بسيطة كرية لا تقبل الخرق والشق ز في ابطال قول الفلاسفة ان الافلاك
ذوات نفوس وانها متحركة بالارادة ف في ابطال اقوال الفلاسفة في طبايع الكواكب وانوارها
ومحاقها وقمرها ومناقضتهم في ذلك ط في اقوال الفلاسفة في العناصر ومناقضتهم فيما ذكروه
في كون العناصر فسادا ما واستحالتها ومناقضتهم فيما ذكروه في مزاج العناصر وامتزاجها
ومناقضتهم فيما يتبع ذلك مما قيل في حركة الارض وسكونها ومناقضات الفلاسفة ضح في مناقضات
الفلاسفة في الدلالة على امتناع وجود عالم آخر وراء هذا العالم

الفصل الاول

في تحقيق معنى الجسم وقبل الخوض في تفصيل العبارات في معنى الجسم لا بد من تحقق معنى الجسم لغة فنقول الجسم في اللغة
عبارة عن التركيب والتاليف ويدل عليه اطراد استعمالهم العرف اللساني عند ما اذا اريد التفضيل شخص في التاليف وكثرة
الاجزاء قالوا فلان اجسم من فلان اذا كان اكثر منه ضخامة وعمالة وتاليفا اجزاء لا يقصدون بذلك التفضيل
في العلم والقدرة ولا في شيء من الصفات الموضوعة لاجل التاليف بدليل انه لا يسوغ ان يقال ان من كان اعلم من غيره
او اقدر او اكثر فضلا وحكمة وغير ذلك للقيم انه اجسم من ذلك القيم وان كانت لفظة اجسم دالة على
التاليف والتركيب فاصل ذلك اللفظ يدل على اصل ذلك المعنى الذي وقع به الاشتراك بين الفاصل والمفصول
وهو التاليف والتركيب فاسم الجسم على هذا يكون موضوعا لاصل التاليف والتركيب وهذا كما ان لفظة
اعلم لما كانت موضوعة للمفاضلة كانت ما اخوذة من العلم كان لفظ الذي هو اصل الاعلم دالا على اصل
ما دل عليه الاعلم فان قيل ما ذكرتموه منتقض بما ذكرتموه في لفظة اجسم لغة وقد سئل ابن درستويه عن لفظة اجسم فقال
لا اعرفها فدل ان ذلك ليس من وضع اللغة وان سلم ورود ذلك لغة فنحن ان لفظة افعل قد ترد على غير جهة
المبالغة والتفضيل ومنه قولهم الله اكبر وسواء عليه اي حسن ومنه قولهم لست بكبير ليس المراد به المفاضلة بل معناه
الكبير والبه الاشارة بقول القائل فيحكم بالا زيد ينوء بالا ثم قوم اصغر او اكبر او المراد به الكبير والصغير
المفاضلة وان سلم ان لفظة افعل للتفضيل والمبالغة فلم قلتم ان لفظة اجسم للتفضيل في التاليف وكثرة
الاجزاء ويدل عليه انه لو كان كما ذكرتموه لصح ان يقال فيما كان اكثر تاليفا وتركيبا من الجماد انه اجسم
من غيره حسب ما يقال في الكواكب والانسان لا يقال للجبل انه اجسم من الرجل ثم وان سلمنا صحة ورود ذلك في الجماد
ولكن لا نسلم صحة وروده للمفاضلة في كثرة التاليف بل للتفضيل في عظم الشكل والقيمة وان كنا نجد
الاصح اقل حجما اما سودونه في الصحة وتاليفا فلا وبهذا فانه يصح ان يقال للخشبة الطويلة العريضة
التي هي اعظم في مرأى العين وقطعة الصامل انها اجسم من تلك القطعة وان كانت اخف الخشبة وتاليفها اقل

ح ان كل

ا عالم شخص

ا العلم

ا الله

ك ولكن ص

ل ولكنه مولوف من الجسم ص

وقالوا ان لك العطعه اجسم وان كانت اجزاءها اكثر قلنا اما السوال الاول فهو خلاف الذي
الذي يسلم الوضع وعدم موقوفا بين وبيد لك ان صح لا يدل على ابطاله فان عدم العلم بالشئ لا يدل على عدمه
في نفسه ويدل على صحة هذا الاطلاق ايضا ما اشتهر من قولهم للعرب اجسم الرجل حسامه كما قالوا ابدن بدنا
ثم وان سلم صحة القدح في الجسم جدلا فلا نزاع في صحة قولهم فلان جسم والمراد به المبالغة في التاليف وكثرة
الاجزاء واما السوال الثاني فمندفع ايضا فانا لا ندعي ان لفظة افعل للمبالغة مطلقا بل اذا وردت مقترنة
بمن وما ذكرناه كذلك فحيث ما ذكروه من صورا لاستشهاد وبتقدير ان لا يكون للمبالغة فلا يخفى
كونها دالة على اصل التاليف واما السوال الثالث فانما يلزم ان لو وجب طرد اصول الاشتقاقات وليس كذلك
ولهذا بقي اسم القارورة مختصا للزجاج المخصوص مع قرار المايعات فيها ومالزم طرد ذلك في النسبة والحرفة
وغير ذلك مما يوقف المايعات وان كان ذلك في اجزاء الاصل غير انه قد يخصص اللفظ بعرف الاستعمال
ببعض سياته لغة كما في اطلاق اسم الدابة على كل ما يدب وان كان مخصوصا بعرف الاستعمال
بذوات الاربع دون غيرها واما السوال الرابع فانما يلزم ان لو كان المطلق لملك المعدد ان تاليف الجسيمة
اقل وليس كذلك بل لاطلاق ذلك انما صح نظرا الى اعتقاد ان تاليف الجسمة اكثر وذلك صحيح بالنظر
الى معلوم الله وان كان المطلق تحطيا في ظنه كيف وانه اذا ضم بان النفل راجع الى عرض من
الاعراض فلا يبعد ان يكون تاليف الجسمة اكثر اجزاء اكثر وان كانت اخف مما قيل انها اجسم منه واذا
عرف موضوع لفظ الجسم لغة فقد اختلف المتكلمون في الحد بالجسم ومعناه فقال الصالحي من المعتزلة
الجسم هو القايم بنفسه وهو منتقض بالجوهر الفرد وبالله تعالى فانه قايم بنفسه وليس بجسم مع انه مخالف لهذا
اللغة لما تحقق من ان مدلول الجسم هو ان التاليف في الجوهر الفرد ولا في الله تعالى وان قال باطلان
اسم الجسم على الله تعالى فقط مع موافقته على اسقاط النقض بالجوهر الفرد وبالله تعالى وابطال التنبيه قال البعض
الكرامية الجسم هو الموجود وسلط الجوهر الفرد ايضا وبالعرض فانه موجود وليس بجسم وقال هشام
الجسم هو الشئ وينتقض ايضا بالجوهر الفرد وبالعرض فانه شئ وليس بجسم ويدل على ان الفرض شئ وله
تعالى وكل شئ فعلوه في الزبر وارادته تعالى تفهيم وتسليم والتخويف والتبديل من افعال العباد والله
العباد اعراض ومتصف ايضا بالله تعالى فانه شئ بالاتفاق وليس جسما بالمعنى اللغوي وان اطلق
عليه اسم الجسم فقط لا مع فهو باطل لما سبق من اتفقت الفلاسفة على ان الجسم هو الذي يمكن فرض
ابعاد ثلثة يتقاطع على حدود احدها قايما والمراد من التقاطع القايم ان تحدث من تقاطع
كل بعد بين سهما زاوية قايمة والزاوية القايمة هي التي تحدث من قيام بعد على بعد ليس منه الى
احدى الجهتين اكثر من الاخرى فالوا واذا كان مفهوم الجسم هذا فهو لا محالة قابل للانقسام والانفصال
فاقابل للانفصال منه اما ان يكون هو نفس البعد الموفوض فيه او شيئا آخر لا جائز ان يكون هو نفس البعد
الموفوض فيه هو مع انفصاله لا يكون بعدا من حيث ان البعد مسمى والجسم مع فرض الانفصال
فلا يكون مفارقا للبعد المفروض فيه ولا يخرج عن كونه جسما لما تقرر ان الجسم والاكان الانفصال

للبعد مع اتصاله فحيث ان يكون المتصل من حيث هو متصل منفصلا فاذا لابد وان يكون قبول الجسم للانفصال
والانفصال انما هو خارج عن نفس البعد المفروض قابلا وذلك القابل هو المادة وذلك البعد الذي
لا تفارق الجسم ولا تختلف به الاجسام فما بينها هو الصورة الجسمية فالجسم مركب من المادة والصورة وليس
هو نفس البعد كما ذهب اليه بعض المتقدمين على ما حققناه قالوا وليس بتصور تجرد مادة الجسم عن صورته ولا
الصورة عن المادة في الوجود واستدلوا عليه بما مر من الاول انه لو تصور تجرد احدهما عن الاخرى فحيث
منهما موجودا مجردا عن الآخر كانت المادة او الصورة فاما ان يكون مع فرضه كذلك متحدا او متكثرا
واي الامرين قدر فهو لذاته ضرورة فرضه مجردا عن كل شئ فلا يتصور عليه غيره والوحدة والتكثر
عليهما ممكن جايز دائما انه لو تصور خلو كل واحدة عن الاخرى لم يخل اما ان يكون متحيزة او غير متحيزة
فان كانت متحيزة فيلزم ان يكون لما لا عرض ضرورة مطابقتها للبعد الحيز وقد قدر ان المادة لا بعد لها
بل هي مجردة عن البعد وهو خلف وان كانت هي الصورة فيلزم قبولها للانفصال ضرورة مطابقتها
للحيز المنفصل وهو ممكن لما بين ان كانت غير متحيزة فوجود انفصال احدهما بالاخرى حاكم بهما لا بحيز
ضرورة كونه في حيث عدايه وحيثها لا في حيز فالجسم لا في حيز وهو محال لتجرد احدهما عن الاخرى
قالوا وليس خلو الصورة عن المادة حلول العرض في الموضوع اذ الموضوع هو المتقدم ذاته
المقوم لما حل فيه وهو مستغن عما يحل فيه وما فيه غير مستغن عنه ولا كذلك المادة بالنسبة الى الصورة
فان المادة غير مستغنية عن الصورة لما سبق في الوجود وانها لما كمن قبل وبيان ذلك ثم بعض اقسام
مع هذا ان الصورة عين الوجود المادة وهو صحيح على ذلك بعد انه اذا ثبت انه لزم من الحاق الصورة
في الوجود فاما ان يكون ذلك التاليف بينهما او لا يكون كذلك لا جايز ان يقال بالاول اذ
بهما غير متاليفين اذ المتاليفان ما لا يحصل لكل واحد منهما في حد ذاته الا مع تفعل الآخر والاول
والنبوة والمادة والصورة ليس كذلك ان كان كذلك فذلك السابق والتالي لزم لما ان يكون احد
ما بين العلة والمعلول وما بين الشيئين المكافيين في الوجود من غير ان يكون احدهما علة
للآخر ولا معلولا له فان كان من القسم الثاني فلا كلام اما ان يكون ارتفاع احدهما الى حالة او
ان رفع احدهما توجب رفع ثالث موجب برفعه لرفع الثنتين منهما او لا يكون شئ من ذلك فان لم يكن
شئ من ذلك فهو محال وان كان ذلك برفع ثالث فكما توجب رفعه رفع غيره فهو علة له في وجوده
وعند ذلك فاما ان يكون كل واحد من هذين المكافيين علة بتوسط بين الثالث والآخر منهما وهو
ح واما ان يكون الواسطة احدهما بعينه وهو داخل في قسم العلة والمعلول كذلك ان قدر ان رفع
احدهما او حدث رفع ثالث موجب لرفع الثنتين منهما اذ علة العلة علة وان كان احد الامرين علة للآخر
والآخر معلولا وهو القسم الاول فاما ان يكون المادة هي علة الصورة او الصورة علة المادة لا جايز
ان يكون المادة هي علة الصورة اذ هي المستعدة لقبول الصورة والقابل غير الفاعل واصالتها
لو كانت علة لوجود الصورة فاما ان يكون علة لها حالة كونها موجودة بالقوة او بالفعل الاول محال

تا فان كانت المادة و

تجاز

الملزوم الواقع

والا كان العدم علة للوجود وهو ممتنع وان كان الشاهد دور معية لانتهاء ما تقدم لا وجودا لها بالفعل وان
الصورة وايضا فان المادة غير مختلفة والصور مختلفة والعلة القريبة من المختلف لابد وان يكون مختلفة
قلم سلمنا ان يكون الصورة سببا على المادة قالوا داذا تحقق معه الجسم ومادته تركيبه فهو منقسم الى ذي وضع وما
ليس له وضع وما ليس لنفسه فكما جاز امن العاصر والعدنات ونحوه وما دون النفس فتقسم الى ما هو غير
نامي فكما لا يحل الشيء الغير الحساس وغير حساس وغير الحساس كالنبات والحساس هو الحيوان الذي ينقسم
الى ما طق كالانسان والى غير ناطق كالفرس والحمار ونحوه وما تحت كل واحد من هذه الانواع فاما ان تكون
هي اصنافا كالتفاح والتفاح وشخصيات لا نهاية لامكانها كهذا الرجل وهذا الفرس وكل ما يقع في امتداد الاشارة
اليه هذا ما قالوه في امر الجسم ومبدائه وهو باطل اما قولهم الجسم هو الذي يمكن فرض الابعاد ثلاثة فهو
منتقض على اصولهم بالجسم التعليمي فانه يمكن فيه فرض امتدادات متقاطعة على ما ذكروه ولكن الجسم طبيعي
بل سوء عرض من قوله الكم ولا نسلم وجوب ان لا يكون الخط مع كونه مولفا جسما لعدم تقاطع الاجزاء التي عليه
وهو خلاف ضع الشيء على ما تقدم وان سلمنا صحة ما ذكروه من ان الجسم قابل للانقسام والانفصال
ولكن قولهم القابل للانفصال ما نفس البعد المفروض فيه او غيره قلنا ما المانع ان يكون القابل لذلك نفس البعد
المفروض فيه قولهم لان البعد مع انفصاله لا يخرج عن كونه بعدا مسلم قولهم والجسم مع الانفصال لا يكون متفارقا
للبعد لان سلم ذلك فانما يلزم ان لو كان البعد عندنا غير اتصال الجواهر الفردة وعند الانفصال يبطل البعد ويخرج الجسم عن
كونه جسما على ما حققناه من ان الجسم هو المولف لا غير فاذا بطل التاليف فقد بطل الجسم وعلى هذا
فقد بطل ما ذكره من المادة والصورة وان سلمنا جدلا تركيب الجسم من المادة والصورة كما ذكروه ولكن
لا نسلم امتناع تجرد كل واحد من المادة والصورة عن الاخر بيانه قولهم في الدليل الاول لو قدر تجرد
احدهما عن الاخر وجاز ان يكون متحيزا او متكثرا مسلم ولكن ما المانع من القول بانه حدثا قولهم يلزم ان
يكون ذلك ثابتا لذاتها ممنوع واما 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 يسبل الى
نفيه لا بالبحث والسبر وهو غير يقيني وان سلم ان ذلك لها لذاتها ولكن ما المانع من ان يكون ذلك
مقتضى ذاتها مشروطا بالانفراد والتجرد عن الاجتماع فعند ذلك الشرط يلزم من عدم الشرط عدم
المشروط وقولهم في الدليل الثاني لو تجرد كل واحد من الامرين عن الاخر في الوجود فاما ان يكون كل واحد
منهما متحيزا فلا في حالة الانضمام والاجتماع اما ان يكون كل واحد منهما متحيزا او غير متحيز فان كان متحيزا
فاما ان يكون اللازم على تحيز هما حالة تجرد كل واحد من الاخر لازما حالة الانضمام وان كان غير متحيز فاما ان يكون
منهما ايضا يلزم ان لا يكون متحيزا الى ما ذكروه وما هو الجواب عما ذكروه حالة الاجتماع هو بعينه جواب حالة
الانفراد كيف وانه لا يلزم من كون كل واحد منهما بعد يرتجرده عن الاخر غير متحيز امتناع التحيز عند
الاجتماع عند هما فان الحكم على الافراد لا يلزم ان يكون حكما على المجموع وكذلك لا نسلم لما عرف من ان
وان سلمنا امتناع تجرد كل واحد من الامرين عن الاخر في الوجود ولكن لم قلتم بان حلول الصورة في المادة

فان كان متحيزا الى آخر ما قرروه

المادة ليس كحلول العرض في موضوعه وما ذكروه انما يصح ان لو كان الجسم 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 الجوهر ولكن لم قلتم ان الصورة علة
لوجود المادة وما ذكروه في التبرير فهو باطل اذ لا مانع ان يكون ما من قبيل المتكافئين في الوجود وان وجود
وارتفاعها ليس لاجل امر خارج ولا يلزم ان يكون احدهما علة للآخر ولا بجهة الوجوب ولا بجهة العدم لامكان ان يكونا
معلولين عن علة واحدة فاعلة بالاختيار كما قررناه مما تقدم وان سلمنا امتناع كون الموجب لذلك موجبا
بالاختيار ولكن لم امتناع كونه موجبا بالذات وان سلمنا انه لا بد وان يكون احدهما علة للآخر ولكن لم لا يجوز
كون الصورة علة للمادة اذا الصورة مفتقرة في وجودها الى المادة لكونها صفة لها والصفة مفتقرة في وجودها الى الموصوف
فلو كانت الصورة علة للمادة لكانت المادة مفتقرة في وجودها الى الصورة ويلزم منه توقف كل واحد
من الامرين على الآخر في وجوده وهو دور معي وان سلمنا امتناع كون الصورة علة للمادة فلم قلتم بامتناع
كون المادة علة للصورة قولهم لان المادة قابلة والقابل لا يكون فاعلا قد اسلفنا ما فيه فيما تقدم
قولهم اما ان يكون علة لوجود الصورة حالة كونها بالقوة او بالفعل قولهم لو كان علة لزم علة كون الصورة
علة للمادة وما هو الجواب عنه فهو الجواب عما ذكروه في المادة بعينه قولهم ان الصورة مختلفة لم قلتم
بوجوب كون المادة مختلفة بيانه ما سبق في مراتب العلل والمعلولات واما ما ذكروه من كون الافلاك النباتية
والنفس نباتية باطلة في موضوعها اما المقدمة الاولى فانهم قالوا الجسم هو الطويل العريض العميق ثم اختلفوا في اقل
ما يتركب منه الجسم فذهب البطائحي الى ان ما من جسم الا وهو مركب من جواهر فردة لانها بالفعل وذهب الجبائي
الى ان اقل ما يتركب منه الجسم ثمانية اجزاء اربعة على اربعة وان هذا اقل ما يكون منه الطول والعرض والعمق
وذهب ابو الهذيل العلاف الى ان اقل ما يتركب منه الجسم الطويل العريض العميق ستة اجزاء ثلثة على ثلثة وما ذكروه
غير سديد اما ما ذكروه من الحد فيجب ان لا يكون سالما لجميع فيه الطول والعرض والعمق جميعا كونه موافقا او
خلاف الوضع كما سبق تحقيقه وان قالوا نحن لا نطلق اسم الجسم على غير ما ذكرناه مع تسليمهم وجود الجسم
بهذا المعنى فليس كذلك على ما نراع مهم في غير التسمية وان سلمنا صحة ما ذكروه من الحد جدلا غير ان ما ذكروه من النظام
ممنوع وبيانه من وجهين الاول ان النظام وان تعال ان ما من جسم الا وفيه جواهر فردة لانها بالفعل فهو معترف بانه ما
عدد متناهي من تلك الاجزاء المتناهية كالعشرة والمائة ونحوها متناهية لا محالة وعند ذلك فالعدد متناهي
العدد وفيه ابطال ما ذكره ثم يلزم من تناهي اجزاء الجسم تناهي اجزاء ما اخذ منه وبيان الملازمة
ان كل واحد منهما جسم تناهي ونحن ما اخذ لا محالة انه اي جسم ما اخذ منه ويلزم من ذلك ان يكون
نسبة اجزاء الاصغر الى اجزاء الاكبر كنسبة ما بين الخمسين لان زيادة الجسم انما هي على حسب زيادة الاجزاء وهذا
بين الخمسين نسبة متناهية الى ان الزيادة من الاجسام انما هي على حسب زيادة اجزائها وهذا

فيجب ان يكون النسبة بين الاجزاء نسبة متناهية الى متناهية

فانا نفرض ذراعا مخصوصا اقتطعنا منه قطعة صغيرة فان جزء بعد قطعه يكون اصغر منه قبل قطعه
وليس ذلك لانتقاص اجزائه وكذلك لو زدنا عليه شيئا فان جزء بعد الزيادة يكون اكثر منه
قبل الزيادة وليس لزيادة والنقصان فيه الا سبب زيادة الاجزاء ونقصها واذا كانت
زيادة الجزء على حسب زيادة الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لها بالفعل لكان كل جسم لا نهاية
له بالفعل ويلزم من ذلك ان كل متحرك ابتدأ حركته لقطع مسافة اي جسم كان من حيث ابتداء ان يصل
الى منتهاه لان ما بين يديه من الاجزاء التي يروم قطعها لا نهاية لاعدادها فعلى هذا قطع عالما
لا بالفعل والحركة غير متصورة وذلك كله محال وبعبارة هذه الاشكال اذا تركب النظام ما هو واقع مع قبله
الاول والثاني بما هو معلوم العقل وذلك انه قال المتحرك لا يقطع جملة المسافة بل يقطع البعض ويبقى منه جزء
الى جزء في حال حركته من غير تقابل ما بين الجزئين واحد على ذلك بما ذكرناه في محرك الجسم الثقوة من مسلك
المتحرك في السفينة ومسلك البشر وقال الاشكال ان المتحرك في السفينة يحرك خمسين ذراعا بمقدار طول السفينة
وقد قطع عابة ذراع وليس ذلك لان السبب لطفرة وكذلك لو سلمنا له ذلك لكان قد قطع خمسين ذراعا وسوط الجبل
المرسل على البئر قد قطع ما به ذراع في طول البئر وليس في ذلك السبب لطفرة وطريق الرد عليه ان
يقال انه حال الطفرة اما ان يكون قد حاذا المطفور عنه او لم يحاذه لا جائز ان يقال بعدم المحاذاة
والمقابلة فانه لو فرض انقطاع المسافة وبيده خشبة وهي تخط على المسافة خطا على حجم فان الخط يكون
متصلا غير منقطع ولو لم يكن قد قابله وحاذاه لما كان الخط متصلا فلم يتأت المحاذاة وبها المطفور عنها
المتحرك في السفينة يحركه ما به ذراع لكن منها خمسون لا آحاد وهي حركة من اول السفينة الى آخرها وخمسون بالعرض
وهي حركة السفينة ولهذا فانه لو قدر واقفا على مؤخر السفينة مع حركة السفينة فان السفينة اذا انتهت
الى موضع كان قد قطع خمسين ذراعا والواقف فيها خمسين ذراعا فلو لم يكن قاطعا لها لما
الذراع ومحاذيا لها واما حركة الدولاب فانما كانت لانه ذراع وحركة المتحرك خمسون ذراعا مسببة عن حركة الدولاب
بالنسبة الى حركة المتحرك فانما كانت حركة الخرز ومحيط دائرة حركة الخرز ومحيط دائرة القطب منهما فان
جزء دائرة المطوف حركة تخطف البعيد بخلاف الخرز ومحيط دائرة العطف ان كان السبب المحرك لهما واحدا
واما قول من قال ان اقل ما يتركب منه الجسم ثمانية اجزاء تحقيقا على القول ان الجسم هو الطويل العريض العميق
فمردود ويقول الذي لا يتجزأ لا يصح مردود بالمكان وهو الطويل العريض العميق مرارا بعدد الثمانية واحد
على حدتها وهذا سلو تسمح بالمكعب اما اصحابنا فانهم قالوا اجماعا على ما حققناه من كون الطفرة
في اطلاق اسم الجسم الجسم هو المؤلف ثم اختلفوا فمنهم من قال اقل الاجسام المؤلفة من جوهرين ومنهم من قال
اذا تالف جوهران فما فصاعدا لان كل واحد منهما قائم بنفسه مع الآخر غير منفك عنه السيف الآخر معه اذ
السيف عرض والعرض لا يقوم بمحلين فيكون كل واحد منهما مؤلفا اذ المؤلف ما قام بنفسه مع غيره
واذا كان مؤلفا كان كل واحد منهما جسما نظرا الى ان الجسم هو المؤلف كما حقق قبل وهذا هو اختيار
القاضي وجماعة المحققين من اصحابنا وهو الحق نظرا الى الاصل الاعم مما تقدم وبما يحاذي الذراع في اطلاق

اطلاق اسم الجسم على الذراع لما سبق ذكرها والاختلاف هنا راجع الى النزاع في التسمية والاولى منهما ما كان
موافقا للوضع اللغوي

الفصل الثاني

فان ابعاد الاجسام متناهية واذا بينا وجوب
النهاية في ابعاد الاجسام وجب ان يتبين وجوب النهاية في ابعادها وقبل الخوض في الحجاج نقدم امورا
للابد من بيان مفهوم النهاية ولا نهاية واصح عباراته وكيف يحمل النزاع من ذلك ليكون التوارد
بالنفي والاثبات على محل واحد فنقول اما النهاية فانها يقال على حدود ستة وقوفه وسوما لو فرض الفارض
الوقوف عنده لم يجد بعده شيئا آخر من ذي الاطراف كالنقطة والخط للسطح والسطح للجسم واما لا نهاية
فقد يقال على ما له النهاية بالقوة الدنيا وصحة ذلك باعتبار تعذر الوصول اليه بالحركة والاستقراء اما لعدم
القدرة على ذلك كالامتداد الكائن من السماء والارض واما لما يلحق المتحرك في ذلك من التعب والمشقة
كالمسافات المتباعدة بين البلدان التي تنال بالسير الطويل والعمر لا نهاية بهذا الاعتبار في الحس
وليس بحجة وقد يقال لا نهاية على ما لم يكن له الطبيعة القابلة للنهاية كالقائلين بان الله تعالى
وقد يقال لا نهاية على الطبيعة قابلة للنهاية ولا نهاية له باعتبار اجزاء كل واحد منه ما يمكن وقوع
النهاية فيها بالفعل كفرض القارض وحده ما لم يكن كذلك فالاول كالسطح المحيط بالكرة والخط المحيط بالدائرة
فانه ان فصل لا نهاية لها فليس الا باعتبار انه ليس فيها موضع بالفعل والا فمن نقطة فرض
في خط المحيط بالدائرة او في السطح المحيط بالكرة الا وهو صالح ان يجعل غاية ونهاية على حسب
المقدر وفرض الفارض وفعل فارض القادر سبحانه وتعالى والثاني بالفعل واما الثالث فكما قال لا نهاية
على كل فرض الوقوف عند حد منه بفرض ولو كان بعده شيء خارج عنه بموهمه والمحوت عنه
نهاية لا بما هو لا نهاية وللا نهاية بهذا الاعتبار الاخير واقع لتحصر محل النزاع فقد اختلف الكل في
تناهي ابعاد الاجسام والذي عليه اتفاق اهل الشرائع واكثر العقلاء القائلين بتناهي ابعاد الاجسام خلافا
لبعض الاوائل وقد اعتمد اهل الحق على مسالك المسلك الاول منها قالوا لو فرض بعدا لا نهاية له لكان جمع
جهاته او من بعضها حلان يفرض حدا كالنقطة من خط وليفرض خروج بعدين منه ذاهبين الى غير النهاية
وعند ذلك فلنا ان نقطع التوهم من احد البعدين المفروضين فرارا من جهة الحد المفروض ثم نلتفق بين
الطرفين المتناهيين في هما طرفا البعدين فحصر البعد الثاني وعند ذلك فلنا ان نذيعها الى غير النهاية فيحصر
الناقص عن الزايد في الطرف الغير المتناهي فان كان الاول لزم ان يكون الناقص مساويا للزايد وهو محال
وان كان الثاني فقد تناهى وهو لزم ان يكون لطرف قبل من تناهي البعد الطويل الذي هو زايد عليه بمقدار متناه
وكل شيء زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه وقد يفرض ذلك من جهة اخرى مع قطع النظر
عن تطابق الطرفين المتناهيين بان فصل من احدهما فرضا فقطاع الخارج منه اما ان يكون مساويا للبعد
الاخر او ناقصا منه الاول محال والا كان ان ناقص مساويا للزايد وان كان الناقص منه قال الخارج
زايد عليه بامر متناه وهو مقدار الخارج الذي فرض قطعه ولا بد وان يكون لذلك الزيادة نسبة الى كل
واحد من البعدين المتناهيين منهما النسبة ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد منهما معدودا بامثال
تلك الزيادة عددا متناهيا وكل ما عد بامثال المتناهي عددا متناهيا فهو متناه وقد فرض لا هذا خلف

من العلامة

وقول ابو الهذيل

ان يقوم ما ذكرتموه انما يصح ان لو امكن فرض انطباق من الطرفين المتناهيين تعديلا على اصطلاح
الجزء من احدهما وهو غير مسلم لان الانطباق حين الطرفين انما ان يكون بتحريك لا قطع بجائز
حتى يطابق طرفه المتناهي للطرف المتناهي من الاطول واما بحركة النمو والتحلل واما بان يوجد
مقدارا معلوما ومتناهيا من الزايد ثم كذلك الى غير النهاية واما بمعنى آخر فان كان الاول فقد خالف
الطرف الذي لا نهاية له منه بحد الطرف المتناهي ولزم ان يكون له طرف ونهاية من الجهة التي قيل سوى عنه متناهيا
فيها وهو متحيل فيما لا نهاية له وان كان الثاني فهو غير مفيد لتناهيهما وعدم التقاطعهما في احدهما وان كان الثالث
فانما يلزم المساواة بينهما في العدد بحسب عدم النهاية ان لو لزم من المساواة بينهما في ان لا نهاية لاعداد
المفاير المفروضة المساواة في عددها وهو غير مسلم ولهذا فان اعداد عقود العشرات مساوية لاعداد عقود
المئين مع ان لا نهاية لها امكانا وان كانت اعداد العشرات اكثر من اعداد المئين وكذلك على اي المتكلم فان
اعداد معلومات الله تعالى مساوية لمقدوراته تعالى في لا نهايتها وان كانت اعداد المعلومات اكثر من اعداد المقدورات
اذ العلم متعلق بالمحال ممكن وهو مستحيل الصدور عن معلوله لعدم الممكن وان كان الرابع فلابد من تصويره فانا
الدليل على ما قيل من انه لابد وان يكون للزيادة نسبة الى كل واحد من البعدين بحسب جهات التفاضل فرضي
والنظري لابد من بيانه وذلك لان الخصم قد سلم انه لابد وان يكون بين ما ليسا متناهيين بالنواقص
بين المتناهيين تفاوت اما ان يكون الشيء معدودا بالمتناهي عدا متناهيا فذلك
فيما ليس له نهاية محال لانه لو كانت ابعاد الجسم لا نهاية لها فانا ان نفرض خطا ممتدا في جهة
العالم لا نهاية له بحيث لو خرج من نقطة مفروضة خط آخر غير متناه الى غير جهة الخط المفروض اولا ثم
فرضنا ايرا الى ما لا نهاية له فيما بعد وان يحاذيه نقطة وتنفصل عنها خرى وما من نقطة الا وهي
المحاذاة عندها الا ولابد وان يحاذيه قبلها عند نقطة اخرى الى غير النهاية وما لا يمكن محاذاته وما لا
الا بعد فرض محاذاته اما لا يتناهى محاذاته محال لما انفصال له وهو خلاف الفرض الممكن وهذا المحال لازم
من فرض البعدين وفرض حركة احدهما دورا لامكانه فلابد من ان لا يكون لازما من فرض العالم غير متناهي
فيكون متناهيا لا وهو بين ضعيف والتعليل ان بقول المحال انما لزم من حصول البعدين المذكورة وهي فرضين
ما لا يتناهى وانتقالهما بالحركة وذلك سوا المحال وانما كان كذلك لان السلم المتناهي من احد طرفيه اذا قدر قرار
حركة المتناهي ودهورا ان الطرف الذي لا نهاية له فلابد وان ينتهي حركاته الى مكان غير مكانه بحيث يكون ما
انفعل منه والبعد ان حادثان من النقطة المفروضة في منتهى ادانيا بالفرض غير متناهيين فلابد
وان يكون بتناهيهما على ما يأتي انفراج غير متناهي فلو قدر حركة احدهما الى الآخر او حركة مواحدهما الى الاخر لزم
ان يقطع بالحركة ما لا نهاية له في زمن متناهي وذلك محال المسلك الثالث انه لو قدر بعد غير متناهي
لامكن تقطيعه باشطار كل واحد منهما غير متناهي ويلزم منه تضعيف ما لا نهاية له وهو محال وهو ظاهر فيما
قالوه انما يلزم لضعف ما لا نتناهى بوقوع تشطير ما لا يتناهى ان لو كان كل واحد من شطريه غير متناهي من كل طرفيه
واما اذا كان متناهيا من جهة تشطيره غير متناهي من الجهة الاخرى فالاحالة فيه غير مسلمة المسلك الرابع هو

وهو مناسب لاصول الفلاسفة وسواتهم قالوا لو قدر جسم لا نهاية له فما من جزء يفرض منه الا ويجب ان يكون
في كل مكان ومتحركا الى كل مكان او كل مكان بقدر فرضي طبيعي ومحال ان يكون الشيء ساكنا ومتحركا معا وهو
غير سديد اما اولا فلان سوق الكلام على ان كل جسم طالبة لمكان طبيعي وكونا ابطاله وبتقدير التسليم ما ذكروه
لازم عليهم من الجسم المتناهي فانه اذا كان في مكانه الطبيعي لكل فانه ما من جزء يفرض منه والا ونسبته الى جميع اجزاء
مكان كله نسبة واحدة وهو طبيعي له مكان يجب ان يكون كل واحد من اجزائه ساكنا في اجزاء مكان كله
ومتحركا الى كل واحد منها وهو ايضا محال لو كان ذلك حاصلا وجد جسم لا متناهي ولا غير متناهي الا واجزاؤه
ساكنة في كل جزء من اجزاء مكانه ومتحركة الى الجهات وهو مما سوا لا عند ارعنه في الاجسام المتناهية يكون الاعتذار
عن الجسم الذي لا نهاية له المسلك الخامس مما ذكره الفلاسفة ايضا انهم قالوا لو كان الجسم لا نهاية
لبعده لما تصور عليه ولا عاجزة وحركة طبيعية واللازم ممتنع اما انه لا يتصور عليه الحركة فلان الحركة اما مكانية
او وضعية لا جايز ان يكون مكانية بحيث يستدبر الحركة مكانا بالمكان اما اذا كان غير متناهي من جميع الجهات
فانه لا يخلو منه مكان واما اذا كان متناهيا من جهة دون جهة فانه لا بد وان يكون من الجهة
التي هي غير متناهية فيها الى الجهة التي هو متناهي فيها بالنسبة اليها فانه لا حركة له الى جهة هو فيها وعند ذلك فاما
ان يخلو منه مكانه او لا يخلو منه مكانه لا جايز ان يقال بالاول والا فقد صادف الجسم الغير المتناهي جهة
وان كان الشيء خليت الى آخره مكانية بل اما تخلي او نحوه ليس الكلام فيه واما الوضعية فهي الحركة الدورية
على مركز نفسه فلانه لا يخلو اذا تحرك اما ان يتم الدورة او لا يتم فان تمت الدورة لزم ما قبل من تناهي الخطين
وهما المفروض غير متناهيا جايا من العالم والخط الدايرعليه وان لم يتم الدورة فلا يخلو اما ان يكون
بتمامها مستحيلا او ممكنا فان كان مستحيلا كان يخرج منه ان يتحرك قوسا ولا يكون له ان يتحرك قوسا اخرى
وذلك مما لا حد حقيقة المتحرك وتشابه الاحوال كلها مستحيل وان كان ممكنا امكن فرضه
فيلزم منه المحال المتقدم واما انه لا حركة له لا فراغه طبيعيا فلانه لا يخلو ذلك الجسم من ان يكون غير
متناه من جميع جهاته او من جهة دون جهة فان كان الاول فليس اجزاؤه موضوعة بالحركة سوى الجهة
لبلوغ الحركة وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون بحيث يطلب بالطبع وما يطلبه بالحركة يجب ان يكون
موما يطلبه الكل والكل لا يطلب مكانا اذ لا مكان له بالطبع لانها اي سطح شبيه بسطحه ولا غير متناهي
اي ان يكون سطحا غير شبيه بسطحه في طبيعته ايضا فان كان ذلك يجب ان لا يطلب مكانا غير مكان الكل وغير
الكل متشابه فيكون سكونه في اي موضع اتفق منه لا حيز اخاريا غير حيز الكل اللهم الا ان يحمل الكل المتناهي
من جهة يجب ان يكون حيز الكل سوا مطلوبا بالحركة ونفس الكل ليس كذلك فان كان الاول فلا حيز للكل
اذ الحيز اما بعد او محيط البعد محال كما بيناه والمحيط محال فان ما لا يتناهى لا محيط له وان كان الثاني
فيجب ان يكون حركات الاجزاء كلها الى جهة واحدة لطلب الاتصال الكل والكل في الاجسام الطبيعية
غير هذا على ما يشهد به الحس واذ لم يتصور الحركة الطبيعية لا على الكل ولا على الجزء في جسم لا يتناهى فيجب
نفي الاجسام في عالم هذا قد تحرك بالطبع الى جهات مختلفة وسوما هي بالحس فلا هي ولا ما هو جزء منه

بغير متناه وهو ايضا مع تطويله مدخول اذ لقائل ان يقول ما ذكرتموه قبنى على ان الجسم لابد له من حيز طبيعي و
بمكاني وانكم ان الجسم لابد له من حيز طبيعي وسلمنا انه يمتنع على ما لا يتناهي الحركة الا انتقالية والحركة
الوضعية ولكن لانم امتناع ذلك على اجزاء اللهم الا ان نفرض ذلك الجسم المتصل الذي لا نهاية له مشتملا
وعلى طبيعة واحدة والا فرضنا خطا طويلا بحيث لا يكون حركة عما بعد لا يتناهي مغيرة
ان يكون المكان المطبع لكل واحد منها غير مكان لاخر على ما اشاهده من ترتيب الاجسام العنصرية
في عالمنا هذا المحسوس وعند ذلك فلم يمتنع الحركات المختلفة عليها عند كون كل واحد منها مما يلي غير
الملائم له طبعا مما يلي عن الملائم وكيف اذا فرضنا الجسم حتى يحصل بحيث يحصل بحيث ويحصل
والاقرب مما قيل في جوابه ان كان قد ضعفه قوم من الافاضل وهو ان يقال لو كانت الاجزاء غير
متناهية فانا نفرض خطين خارجين من نقطة معروضة كما سلف الى غير النهاية وعند ذلك فان مقدار
يكون زيادة الانفراج بينهما على حسب زيادة طولهما ولهذا فانا نجد ما قرب من نقطة الزاوية المعروضة من الاجزاء
الانفراجية الواقعة بين المتقطعين خارجين من النقطة المعروضة اخص مما بعد عنها وليس في ذلك الا ان زيادة
الانفراج على تجوز زيادة طول الاضلاع المفروضة فاذا وقعت الاطلاع لانهاية لها حسب ان لا يتوهم بينهما
انفراج لا يتناهى في الجملة ضرورة ان زيادة الانفراج على حسب زيادة طول الاجزاء فان فرضنا ضعف هذا
المسلك ان ما من حد يفرض من الضلعين الا وهما متناهيان بالنسبة اليه وكذلك الى غير النهاية وكذلك
ما يتوهم من محل الفراج بقدر بينهما قلنا فيلزم امتناع توهم كون كل واحد من الضلعين عند منتهاه في الجملة
ما قيل فقد صل بانها غير متناهيين فاذا لم يمتنع توهم كونهما غير متناهيين في الجملة ما صل ان ما
من حد يفرض منها الا وهما متناهيان بالنسبة اليه وكذلك تجب ان يتوهم عند امتناع وجود انفراج بين الضلعين
لانهاية له في الجملة لضرورة انهما غير متناهيين وان زيادة الانفراج على حسب زيادة طول البعدين وبهذا يندفع
عما بين الضلعين المفروضين ما لا يتناهى فلا يخصر بين حاضرين واذا كان اللازم ممتنعا فالملزوم مثله فان
قيل هذا استدلال بالمحال لان الحاضر وري في السمع ذلك لانه لا يتصور في الذهن انقطاع البعد بحيث ينتهي
الى حد ليس وراءه حد آخر الا وهو لا يقف عليه عقل بل كل عاقل يجد من نفسه ان ما من حد نفرضه الا ووراءه حد آخر الى غير النهاية وان سلم انه تطرى لكن ما ذكرتموه معارض على نقيضه وذلك انا
نوقدر ما نحصا وقف على طرف العالم الذي قائم بتناهيه ورمى بسهما فاما ان يصح سوده حاجزا على الحد
المفروض الانتهاء عنده او لا يصح ذلك فان كان الاول فقد لزم البعد على هذا ابتداء وان كان الثاني
فاما ان يكون وراء العالم مانع يمنع من التعدد او لا يكون فان قدر المانع قتلنا مثله وليس لاحد ان يقول
العالم وان لم يكن ثم مانع فالقول بعدم تصور التعدد ممتنع وان تعذر فقد لزم البعد والبعد اما جسم
او عرض والعرض لا يقوم بنفسه فلا بد وان يقوم بموضوع هو الجسم قلنا القول بعدم النهاية يضر وريا
ليلزم ما ذكروه بل عاينة ارتمائه الا وهاما في ذلك وحكم الوهم لا يقضي به على حكم العقل بل التعقل
حاكم بسطلان احكام الاوهام وفاض تقسيما وان كانت الاوهام ربما اثرت في حق بعض القوى تاثير

بايدل ٥

ثانيا اقوى على حكم العقل عنده كمن تحكم على اليابسي نحو يكونه جسما متحيزا قابلا للحركة والى جهة بناء على
وتركا لمقتضى عقله بناء على ما رآه شاهدا وكمن ينفر عن الغسل اذا ذكر له بالعبورة او على الميت في بيت
فيه ميت حسقه الحركة مع قطعه بان ما سر عنه غسل وان الميت لا حركة له ولكن ذلك عن معول عليه في
المحاكمات العقلية واما عدم نفوذ السهم فيما وراء العالم انما كان لعدم القابل وذلك
لا يدل على ان وراء العالم شيئا فان عدم القابل ليس شيئا

الفصل الثالث

في تجانس الاجسام

وقد اتفق الاشاعرة واكثر المعتزلة على ان الاجسام متجانسة بناء على اصلهم ان الجسم هو الجوهر المؤلف
او الجواهر المؤلفة او الجواهر المؤتلفة وان الجواهر متجانسة وان التاليف من حيث هو تاليف يخصص غير
مختلف فالاجسام الحاصلة منها غير مختلفة وذهب النظام والنجار من المعتزلة الى ان الاجسام مختلفة
بناء على اصلهم في ان الجواهر انما تركبت للاجسام مختلفة لتركبها من الاعراض المختلفة وقد حققنا كل واحد
من الاصلين وبنينا على ما فيه والذي اليه اسلفه فانهم قالوا الجسم البسيط المشترك بين جميع الاجسام العلوية والسفلية
واحد في الحقيقة والنوعية لاختلاف فيه بناء على اصلهم ان الجسم هو الذي يمكن فرض ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة
على حدود احد تقاطعا قائما كما سلف وهذا مما يشترك فيه الاجسام العلوية والسفلية من غير اختلاف
في انواعه العلوية والسفلية فان الاجسام العلوية وهي اجسام السموات مخالفة ببطائعها وصورها الجوهرية
للاجسام العنصرية البسيطة التي في متوفلك القمر وهي ان ورد الهواء الى والنار وكذلك بالعكس قالوا ويدل
على ذلك ان اجسام السموات لا يتصور عليها الكون والفساد ولا الحركة المستقيمة التي العناصر فيها قابلة
لذلك على ما سنأتي تقريره فيما بعد ولو كانت متماثلة لجاز على كل واحد منها ما يجوز على الاخر وكذلك العناصر
ايضا مختلفة في انواعها وصورها الجوهرية لما في الجسم المشترك كما وجد علموا ان العناصر مختلفة الكيفيات الاربع
اما حار او بارد فان كان حارا فاما يابس او رطب فان كان يابسا فهو النار وان كان رطبا فهو الهواء
واما ان كان باردا فاما رطبا ويابسا فان كان رطبا فهو الماء وان كان يابسا فهو التراب فالواحد
الاختصاص بين العناصر لابد وان يكون لاختصاص طبائعها والا لما اختلفت كيفياتها وليست طبائعها
التي بها الاختصاص عائدة الى هذه الكيفيات لستة اوجه الاول انه لو كان كذلك لكان الماء اذا سخن بالنار
تخرج عن طبيعة المائية ويصير هواء لحرارته ورطوبته وان الارض اذا سخنت بالنار اذا
تخرج عن طبيعة الارض ويصير نارا لحرارتها ويبوستها مع ان الارضية وهو حال التسخين ان
الماء اذا سخن بالنار وكذا التراب اذا ترك زمانا عاد بالدوام على ما بينا ان البرودة لا تصلح
عنه في حالة حرارته بالكلية فلو كانت طبيعته هي الكيفية لزال عند حصول الحرارة اذ هي ضدها لما عاد
البتة الثاني ان الطبيعة عنه تحت عادت الى علم ان الطبيعة ليست المقتضية لبرودة ورطوبة غير
زائلة الثالث ان هذه الكيفيات ما تشتد وتضعف وما هي متى لا توصف لشدة ولا ضعف
واذا ثبت ان طبائع العناصر غير هذه الكيفيات فاردنا ان نعرفه لا نعرف ان يكون هذه
الطبائع صورا جوهرية لا عرضية فان ما من عرض يقدر من الاعراض الا وهو الطبيعة الماوية

٧ و هذه الكيفيات ٥

فرض الاشتراك فيه مع اختلاف الطبيعة او فرض التفاوت فيه مع اتحادها وايضا فانه لو كان وجود الجسم
المطلق غير متصور دون طبيعة مخصصة وجب ان يكون لتلك الطبيعة صون في جوهرية لاعرضية لتوقف
وجود الجسم عليها والا كان الجوهر يتوقف في وجوده على العرض وهو محال فاذا طبايع العناصر التي بها
الاختلاف فيما بينها صور جوهرية لاعرضية قالوا وكذلك المركبات الكائنة من العناصر كالسيانية والجوهرية
والمعدنية مختلفة بالنوع اختلافا ناشيا من العوارض فانه ما من عرض يعدد ولا يمكن فرض الاشتراك فيه بين
هذه الانواع مع اختلافها طبايعها فاذا الانواع الاجسام تختلف لاختلاف هذا ما ذكروه واما نحن
فنقول لما قولهم ان انواع الاجسام تختلف بالصور الجوهرية ثم وجه المانع ان يكون متحده بالجسم
بالامور العرضية ولم اجسام السماويات المختلفة الاجسام العناصر بالطبيعة الجوهرية ثم قولهم لان اجسام
السموات لا يتصور عليها الكون والفساد والحركة المستقيمة بخلاف العناصر لانا نمنع ان اجسام السموات كما ذكروه وما يدل
عادتك ضعيفا ايضا بل لم واسلمنا ذلك جدلا ولكن لا نسلم دلالته ذلك على اختلاف طبايعها صورها
الجوهرية قولهم لو ماثلت واتحدت نوعا لجاز على كل واحد منها ما جاز على الآخر قلنا وما المانع ان يكون ذلك مع
اتحاد النوع بسبب اختلاف العوارض دون الصور الجوهرية قلتم قالوا يمتنع ان يكون ذلك بسبب اختلاف
العوارض مع اتحاد النوع لان ما اختص بكل واحد من المتماثلين من الاعراض ان يكون ذلك لذاته
لذاته او للازم ذاته فان كان الاول لزم الاشتراك بينهما في ذلك العارض ضرورة اتحاد المتلازمين
وسمع هو الافتراق وان كان الثاني فالكلام في ذلك اللازم كالكلام في الاول وهو لا يسلسل سمعا قلنا
هذا انما يلزم ان لو لم يكن المخصص لكل واحد منهما المخصص بها فاعلا مختارا والا فمتعدد بان يكون فاعلا
مختارا فقد اندفع ما ذكروه من لزوم الاشتراك والتسلسل فلم قالوا انا متناعه كيف وانا نقدر بانا نه
لا مؤثر لنا سمعا من الاناء غير الله تعالى وانه فاعل مختار بالكسب وان سلمنا ان المخصص فاعل مختار غير
ان ما ذكروه في الاختصاص بالعوارض من لزوم الاشتراك والتسلسل فلم قالوا بمثله في المخصص
والصورة الجوهرية دون غيره مع اتحادهما في الجسمية فان قالوا ان يقول اذا سلمنا ان مشترك
الجسم المشترك واحد حقيقة لجاز اختصاص بعضها بطبيعة جوهرية لاوجه لمنع الجسم الآخر
مع اتحاد حقيقة الجسم المشترك لجواز 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 قلنا سلمنا ان الكلام في الاختصاص بالطبيعة هو الكلام في الاختصاص بالعوارض
يلزمهم امتناع التعدد في اشخاص كل نوع من انواع الانسان وغيره فان طبيعة النوع في جميع
اشخاصه واحدة عندهم والتمايز بين الاشخاص انما هو بالعوارض وعندك فلقائل ان يقول
امتياز كل واحد من اشخاص النوع بما اختص به اما ان يكون لذاته او طبيعته وللازم ذاته فان كان
الاول لزم الاشتراك وذلك العارض ضرورة اتحاد المستلزم وان كان الثاني فقد لزم التسلسل
والحق الكواشي في تحل الزراع وصورة الالزام وقولهم ان العناصر ايضا مختلفة الانواع ممنوع وقولهم العناصر مختلفة

فمختلفة الكيفيات مسلم ولكن لابد من التنبيه على ذلك فما ذكروه من الكيفيات وذلك انهم قالوا الحار اليابس
هو النار وقد يهموا اليبس بانه قوة بها يستقر الجسم للانحصار والتشكل لكل غيره والرطوبة
في مقابلته واني يستقيم من ذلك هذا النار يابسة بهذا الاعتبار وهذا الماء رطب مع علمنا بان
النار الطف الاجسام واقبلها للانحصار والتشكل بشكل غيرها نعم وان سلمنا صحة ما ذكروه في الكيفيات
المذكورة ولكن لا يتم دلالة ذلك على اختلاف صور جوهرية للعناصر وما المانع من ان يكون اختلاف العناصر في هذه
الكيفيات لسبب اختلافها في امور غير عرضية غير هذه الكيفيات قولهم ما من عرض يعدد ولا يمكن فرض الاشتراك
فيه مع اختلاف هذه العناصر غير مسلم ولا يلزم من امتناع الاختلاف بينهما في بعض الاعراض ذلك في كل
عرض بقدر ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل له الى الدلالة عليه وان رجعوا الى امتناع انتقاض التعين بعارض
مع اتحاد النوع لما ذكروه عادة ما ذكرناه قولهم ان وجود الجسم المطلق غير متصور دون الخصوصة فوجب ان
يكون ما توقف عليه صورة جوهرية لما قرروه قلنا فيلزم على ما ذكرتموه ان يكون الاختصاص بل تشخص كل
نوع من انواع الجسم بالصور الجوهرية لما بالعوارض لامتناع وجود طبيعة النوع عريا عن الخصوصة دون
وتميزه عن غيره في الاشخاص فلم يقولوا به اذ النوع عندهم مقول على كثيرين مختلفين بالاعراض فهو جوابهم
ولو كان ما وجد من اشخاصه في الاعيان مختلفة بالصور الجوهرية لكان المقول عليها نوعا لها وحينئذ
مذهبهم على ما عرف في المواضع اللايقة به وعلى هذا فلا يخفى وجه الكلام عليهم في اختلاف المركبات الجوهرية
والنباتية والمعدنية وغيرها

الفصل الرابع

فيما يحل الاجسام من الصفات وما لا يحل وفيه بيان
ان كل جسم فانه يجوز ان يكون متناهيا وغير متناه وكل ما لا يخلو عنه الجسم المتناهي من الصفات بتقدير عدم الانفكاك
الخارجة فهي الصفات الواجبة للنفس والجسم المتناهي لو قدر عدم خلوه عن الانفكاك الخارجة عنه فلا يخلو عن
تشكل اي عن صدق محيطة به فيكون كريا او حدود فيكون مصلعا وعن وضع اي ان يكون لاجزائه نسبة بعضها
الى بعض وعن حيز وهو اما مكان او تعديه مكان وان يكون قابلا للاعراض ضرورة كونه جوهرا
كما سبق واما اتحاد الاتصال والاوضاع على سبيل التعاقب فليس من الصفات الواجبة له وانه يمتنع
وجود فرض منها الا وتجوز تعدده مع بقاء الجسم بحاله وما هذا شانه فلا يكون من الصفات الواجبة
للجسم ولا يكون ايضا نابية لطبيعة الجسم لما بينا في الرد على الطبايعيين ان الكل لما يكون من ذلك فانما
هو لتجسيم الفاعل المختار وقالت الفلاسفة لا بد لكل جسم من تشكل طبيعي وحيز طبيعي كيفما طبيعية يكون له
وان زال عنه قسرا تعذر زوال السبب القاسر يعود الى مقتضى طبعه من التشكل والحيز والكيف لكن
كان من الاجسام بسيطا فتشكله الطبيعي له كري اذ القوة الواحدة في البسيطة الواحد لا تفعل
غير المتشابه لامتناعه من التشكل غير الكري وما كان منها مركبا فتشكله الطبيعي
لا يكون الا مصالبا او لا فتشكله يتشكل الغالب من بسايطه واما الحيز الطبيعي للبسايط
من الاجسام فما كان منها علويا كالسماويات فحيزها الطبيعي من حد فلك القمر الى آخر العالم
وما كان منها سفليا كالعناصر فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال ان الحيز الطبيعي بالجهات انما هو

مركز العالم وانها بأجمعها تعلم بطبائعها وفصي جهة السفل غرابة لما كان بعضها اثقل من بعض
صغط الثقيل لما يواخف منه الى فوق فسار اولئك كان التراب اسفل الكل اذ هو اثقلها
ويليه الماء ويلي الماء الهواء والهواء النار اذ النار اخف من الهواء والهواء من الماء، والمختلف
الارض فمنهم من قال ما تشاهده من حركة كل واحد الى حيز من الاحياز انما هو لطبيعته لانه
مقسور على حركته اليه وان الارض الى اثقلها وان الارض اثقل من الماء، ولهذا كان
الحيز الطبيعي للارض هو المركز والحيز الطبيعي للماء ما فوق الارض تحت الهواء واما الهواء والنار
فيهما الخصمان الا ان النار اخف من الهواء، وكذلك كان الحيز الطبيعي للنار فوق الكل والحيز الطبيعي للهواء تحت
النار وفوق الماء وما تركب منهما فحيزه الطبيعي حيز اقرب اليه منهما وان تساوت فحيز المتوسط منهما وربما
قال بعض الاوائل منهم ان حركة الثقيل وهو الارض والماء الى الوسط وسكونه فيه ليس لطبيعته بل لان الاثقل
الحركات السماوية والواقع المشاهد من كل جهة كما يفرض تخلخل من تراب اذا وضع فيه وادير
على تطبيق حركة شديدة ان تصير في الوسط ثم يليه الماء ثم الهواء ومنهم من قال ان يكون الارض
في الوسط وعدم حركتها عنه لبعد بالطبع والا للزم ملئ تجاذب الفلك له من جميع الجهات جذبا متساويا
على تجاذب المغناطيس للحديد فلا يكون جهة اولى بالحركة من جهة ولم اضطراب اخرى وخط كنزلا
يليق استقصاؤه ها هنا اومنا الهاوالى ابطالها في دقائق الحقائق واما الكيفيات فانها قالوا
كانت من البسائط من الاجسام كالعناصر فلا بد لكل عنصر من كيف يكون له بمقتضى طبعه كالحرارة
واليبوسة للنار والحرارة والرطوبة للهواء والبرودة والرطوبة للماء والبرودة واليبوسة للارض
بحيث يعود اليه بعد زواله عنه صراحا لوا ان يكون شيء من هذه الكيفيات للبسائط فلان
لان ذلك مما يلازمه النقل او الخفة والنقل والخفة من لوازم الحركة المستقيمة غير
متصوره على الافلاك لان ذلك عندهم كما ياتي سرحه وابطاله هذا تفصيل مذهبهم واما نحن
فنعول من التفات الى ما حققناه من وجوه الفاعل المختار وانه لا مؤثر سواه والتفات الى ما قررناه
في الفصل المتقدم علم بطلان جميع ما ذكروه وبتقدير التسليم جدلا بعدم الفاعل المختار فلا بد
من مناقضتهم فيما ذكروه اما قولهم ما كان من بسائط الاجسام فلا يكون شكل الطبيعة لاكريا لموع
فلم لان القوة الواحدة في بسيط واحد لا يعقل الا المتشابه انما يستقيم ان لو امتنع تعليل الامور المختلفة بعلة
واحدة وهو غير مسلم فلم لو كان الشكل الطبيعي للبسيط كريا لكان الشكل الطبيعي للارض
البسيط كريا ولو كان كذلك لوجب عند تلاصقهما بقعر قاسر ان يعود شكلها كريا بتقدير زوال
القاسر وليس الامر كذلك في الارض فليس قالوا انما لم يعد الشكل الكري لان ليس الذي
هو من مقتضى طبع الارض حافظ لاجله كل جزء من اجزاء الشكل الذي اقتضته طبيعة الارض
على حاله فلو عاد الشكل الكري لكان على خلاف مقتضى البسيط الذي هو مقتضى الطبيعة فيكون
على خلاف مقتضى الطبيعة وهو ممتنع فنقول وكما ان الطبيعة تقتضيه ليبس المحيط يحفظ
الاجزاء الشكلية على هيآتها فهي ايضا مقتضية للشكل الكري وليس العمل باحد الامرين
ولى من الآخر وان سلمنا ان الشكل الطبيعي للبسيط لا يكون الا كريا ولكن لا نسلم ان الافلاك
بسيطة لا العناصر على ما ياتي تحقيقه حتى يلزم ان يكون الشكل الكري لها طبيعيا قولهم وما كان لها
وكما سنذكره لا فشكل الطبيعة لو تخلف عنه ممنوع وما المانع من كونه كريا فلم قالوا ان الطبيعي المختلف
لا يقتضي الا المختلف فهو ممنوع ما المانع من صدور المتماثل عن المختلفات ولهذا فانه لو كان المركب
من عناصر اربعة معتدلة وفلنا بانه لا يصدر عن طبيعتها غير المضلع فالمضلع لا بد من اضلاع
وزوايا وقد يكون الاضلاع متماثلة وقد يكون مختلفة وكذلك الزوايا وبتقدير تماثل الاضلاع
وتماثل الزوايا فلم قلت لا يكون اضلاع المضلع ملتقية وكذلك زواياه فان البسيط الاشكال
المصلعة بما هو المثلث والمختلف منها ما هو الزوايا مع الاضلاع وعند ذلك فلم قلت ان
يكون الاضلاع المتماثلة مع طبيعة واحدة وكذلك الزوايا وان لكل ضلع مقتضى طبيعة وكل
زاوية مقتضى طبيعة فاذا كان الاول لزم منه اجتماع الطبيعتين وتعطل الطبيعتين الاخريين
وليس ذلك اولى من العكس وان كان الكل فقد صدرت المتماثلات عن المختلف وقولهم ان
الحيز الطبيعي للعناصر يعلم بما من ذلك القول الى آخر العالم ممنوع فان الحيز الطبيعي للجسم لا معنى له عند عدم الميل
لو قدر زوال الجسم عنه فسلم الكان في طباعه حينئذ ميل اليه لو لم يكن كذلك لما كان طبيعيا له
فاذا في الافلاك حينئذ ميل الى جهاتها بتقدير زوالها عنه فضلا والميل الى الحيز الطبيعي بتقدير
الزوال عنه فضلا لا يكون الا بحركة مستقيمة وهي اقرب الى مطلوبنا وهو الحركة المستقيمة على الافلاك عند عدم
محالها لكنها ما يقبل الحيز الطبيعي لها كيف وانهم لو سئلوا عن خصائص كل فلك لحزه طبعا

ثم الهواء او

بقعة قابلة للكون فاه

ان الانفس الانسانية لو قبلت العدم لكان فيها قوة قبول للفساد وقد كان فيها قوة قبول للكون
والبسيط الواحد لا يجتمع فيه قوتان وذلك لا يتصور مع القول بان القوة القابلة للفساد هي ان
كانت القوة القابلة للكون مع القوة القابلة للفساد فما ان يكون ذلك ممكنا او لا يكون
ممكنا فان كان الاول فلم لا يجوز مثله في النفس الانسانية وان كان الثاني فليمنع القول بكون
الصور الجوهرية وفسادها وان سلمنا ان البسيط لا يقوم به الا قوة واحدة فلم المانع
من فعلها لما ليس متشابها وما ذكروه انما يستقيم ان لو امتنع تعليل الامور المختلفة بعلة
واحدة وهو غير مسلم فلم لو كان الشكل الطبيعي للبسيط كريا لكان الشكل الطبيعي للارض
البسيطة كريا ولو كان كذلك لوجب عند تلاصقهما بقعر قاسر ان يعود شكلها كريا بتقدير زوال
القاسر وليس الامر كذلك في الارض فليقل قالوا انما لم يعد الشكل الكري لان ليس الذي
هو من مقتضى طبع الارض حافظ لاجله كل جزء من اجزاء الشكل الذي اقتضته طبيعة الارض
على حاله فلو عاد الشكل الكري لكان على خلاف مقتضى البسيط الذي هو مقتضى الطبيعة فيكون
على خلاف مقتضى الطبيعة وهو ممتنع فنقول وكما ان الطبيعة تقتضيه ليبس المحيط يحفظ
الاجزاء الشكلية على هيآتها فهي ايضا مقتضية للشكل الكري وليس العمل باحد الامرين
ولى من الآخر وان سلمنا ان الشكل الطبيعي للبسيط لا يكون الا كريا ولكن لا نسلم ان الافلاك
بسيطة لا العناصر على ما ياتي تحقيقه حتى يلزم ان يكون الشكل الكري لها طبيعيا قولهم وما كان لها
وكما سنذكره لا فشكل الطبيعة لو تخلف عنه ممنوع وما المانع من كونه كريا فلم قالوا ان الطبيعي المختلف
لا يقتضي الا المختلف فهو ممنوع ما المانع من صدور المتماثلات عن المختلفات ولهذا فانه لو كان المركب
من عناصر اربعة معتدلة وفلنا بانه لا يصدر عن طبيعتها غير المضلع فالمضلع لا بد من اضلاع
وزوايا وقد يكون الاضلاع متماثلة وقد يكون مختلفة وكذلك الزوايا وبتقدير تماثل الاضلاع
وتماثل الزوايا فلم قلت لا يكون اضلاع المضلع ملتقية وكذلك زواياه فان البسيط الاشكال
المصلعة بما هو المثلث والمختلف منها ما هو الزوايا مع الاضلاع وعند ذلك فلم قلت ان
يكون الاضلاع المتماثلة مع طبيعة واحدة وكذلك الزوايا وان لكل ضلع مقتضى طبيعة وكل
زاوية مقتضى طبيعة فاذا كان الاول لزم منه اجتماع الطبيعتين وتعطل الطبيعتين الاخريين
وليس ذلك اولى من العكس وان كان الكل فقد صدرت المتماثلات عن المختلفات وقولهم ان
الحيز الطبيعي للعناصر يعلم بما من ذلك القول الى آخر العالم ممنوع فان الحيز الطبيعي للجسم لا معنى له عند عدم الميل
لو قدر زوال الجسم عنه فسلم الكان في طباعه حينئذ ميل اليه لو لم يكن كذلك لما كان طبيعيا له
فاذا في الافلاك حينئذ ميل الى جهاتها بتقدير زوالها عنه فضلا والميل الى الحيز الطبيعي بتقدير
الزوال عنه فضلا لا يكون الا بحركة مستقيمة وهي اقرب الى مطلوبنا وهو الحركة المستقيمة على الافلاك عند عدم
محالها لكنها ما يقبل الحيز الطبيعي لها كيف وانهم لو سئلوا عن خصائص كل فلك لحزه طبعا

مع اقرارهم بان الافلاك لا توصف بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الثقل ولا الخفة
الى تحيز ذلك سببا ولو قيل ما المانع من كون كل فلك في حيزه بمقتضى ارادته النفسانية اذ لا
عندهم ذوات النفوس بديهة واضحة ليس فيها بمقتضى الطبع تحدوا الى وضعه شكلا والعناصر
فرق قال منهم ان كل واحد منها له حيز طبيعي وان حيز الارض المركز وحيز النار فوق الكل والماء بين
الارض والهواء الهواء بين الماء والنار فعارضه احتمال قبول الاخرين ان كان لاحدهما فضل بطلبه بطبيعته
جهة المركز غير ان ما كان منهما اثقل يلزم الاخف ويوسبب ما كان منهما اخف قسيطفو فوق الثقيل
لمزاحمته له فان قالوا لو كان كذلك لكان ما اعظم من الزقوق المنفوخة اسرع لمزاحمة الهواء لها ما صغر
وان كان طفو الاصغر اسرع من طفو الاكبر والامر بالعكس فهو معارض باحتمال كثرة المزاحمة من الماء
المتصور عن جزء واما قول من قال منهم انها جاءت تنيله بطلب بطنها جهة السفل فهو معارض
بامثالها لان كلها خفيفة يطلب اقصى جهة فوق غير انه لما كان البعض اخف من البعض سبق الاخف
طافيا فوق الكل ورسب ما دونه في الخفة واما المذهب الثالث القائل باندفاع الارض الى
المركز بالحركة القسرية من اربعة اوجه الاول انه لو كان كما ذكروه لكان اندفاع المدرة
الصغيرة اسرع من اندفاع الاثقال العظيمة لضعف مقاومتها اذ انه لو كان كذلك لكان حركة
المدفوع كلما بعدت عن الفلك المحرك لها اربطا وليس كذلك لانا انه لو كان كما ذكروه
لما اختص ذلك بالفصل دون غيره الثاني انه كان يلزم ان تكون الارض متحركة دوراني الوسط
بحركة التراب فيما ذكروه من المثال وليس كذلك 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 الفهقرى نحو الارض لقوة ميل بعض جهاتها الفلك دون البعض وامامادكروه من اختصاص
طبايع العناصر بالكميات المذكورة فقابل ان نعوف الا نسلم ان النار يابسة على ما قررناه
فيما تقدم وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان هذه الكميات من مقتضيات طبايع العناصر وذلك انا
قد نشاهد الهواء والماء والتراب اذا ورد اوناره حارا وليس القول بكون الاصغر
طبيعيا اولى من الاخر فليس فاذا لم يدل على كون الهواء حارا بطبعه وكون الماء والتراب باردا
بطبعه انه لو ورد الهواء بيبوسة ومر او بخ الماء والتراب لبيبوسة ممسحن ثم زال ذلك عنها لعاد الهواء
حارا والماء والتراب باردا وذلك دليل كونه طبيعيا له قلنا وما المانع ان يكون ذلك
العايد ايضا بسبب اوجب عوده من كيفية ما اوجب التسخين او التبريد وعدم وجدانه
لا يدل على عدمه في نفسه كيف وانهم قد قضوا ببساطة كل عنصر من العناصر وطبيعته البسيط
لا يكون الا واحدة وقد قضوا بان الطبيعة الواحدة في البسيط الواحد لا تقتضي الا متشابه
دون الامور المختلفة لانا نجد ان الحار قد يرد الرطوبة او اليبوسة وكذلك البارد قد يرد
الرطوبة او اليبوسة من المختلفات فليت كانت تلك في البسيط الواحد لمقتضى طبيعة واحدة

واحدة في كل واحد من العناصر ومن زاد الامعان في عروقها تناقضاتهم وظهور فضايحهم فصل بديع
وفي الخلايق

الفصل الخامس

في ابطال قول الفلاسفة ان ما من جسم الا وفيه ميدا
حركة طبيعته ومناقضتهم في ذلك فنقول قالت الفلاسفة انه لا بد لكل جسم من حيز طبيعي بناء على اصلهم
المتقدم وعند ذلك فاما ان يدعى عليه الاستقرار عند قسره اولا يدعى فان ادعى فلا بد وان يكون فيه
قوة معدة لطلب ذلك الحيز والعود اليه والا لكان طبيعته وتلك القوة لا بد وان يكون
زايدة على نفس الجسم والا لاشتركت جميع الاجسام في اقتضاء ذلك الحيز لوحدتها قالوا وتتصور ان
يكون بعض الاجسام في حيزه الطبيعي وليس فيه ميدا ميل اليه فالميل متى شاهد محسوسا في بعض الاجسام
وهو عاجز عن مقاومة بعض الاجسام ومدافعته عند ارادة تحريكه الى خلاف جهة
حيزه الطبيعي وعلى قدر الزيادة في المقاومة والنقصان يكون الزيادة والنقصان في قوة الميل
واحدة وعند ذلك فلنا ان تحريكها بحركة قسرية مستوية في مسافة واحدة الى منتهى معين لا تختلف
جهة حيزها ويلزم من ذلك ان يكون قطع ذي الميل المسافة في زمن اطول من زمن ما الميل له
لوجود المعاوق فيه وعدمه في الآخر وسنبين ان يكون ذلك الميل قد قطع المسافة في يوم وما الميل له
قد قطعها في نصف يوم فلنا ان نفرض ذا ميل آخر قوة الميل فيه على النصف من ذي الميل الاول
تحرك في تلك المسافة بمثل الحركة التي السابقة فيلزم من ذلك ان يقطع المسافة في نصف الزمان الذي
قطعها ذو الميل الاقوى لما ان المعاوق فيه على النصف من المعاوق في ذي الميل الاقوى ويلزم من ذلك
ان يكون ما له الميل الاضعف قد قطع المسافة في مثل زمان ما الميل له وهو محال ان تساوى بما
ميل له ما له ميل هذا كله ان كان الجسم قابلا للاستقال عن حيزه قسرا وان لم يكن في ما لذلك قابلا
وان يكون بسيطا فانه لو كان مركبا لكانت بساطته قابلة لتحركه الى حيز المركب الا ما تركب منها ويلزم
ان يكون قابلا للاستقال الى احياز ما ويلزم من ذلك ان يكون المركب قابلا للاستقال عن حيزه وهو
خلاف الفرض قلم يبق الا ان يكون بسيطا والطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يقتضي من الاشكال
غير المتشابه الاجزاء وليس في ذلك غير الكرى فشكل الطبيع كرى ولا بد له من وضع بالنسبة اجزايه
الى حادثة او محوزه واذا كانت اجزاؤه متشابهة متماثلة ضرورة اتحاد الطبيعة فليس اختصاص
بعض الاجزاء احيازها اولى من الآخر بل الواجب ان ما جاز على احد المثلين فهو جايز على الآخر وذلك
لا يكون الا بفرض الحركة والاستقال من موضع الى موضع فلا بد اذا من ميل وليس ذلك مستحيلا بل وري قادحا
كل جسم لا بد فيه من مبدا ميل طبيعي لحركة قسرية او وضعية لا يخلو ان وطرق الرد عليهم ان يقال اصل ما
ذكرتموه مبني على ان كل جسم لا بد له من حيز طبيعي وقد ابطلناه في الفصل الذي قبله وبعد التسليم
جدلا لا نسلم انه لا بد وان يكون اقصى الجسم الحيزي بقوة زايدة على ذاته ولم يلزم ان يكون
اجسام كلها مشتركة في حيز واحد سلمنا ولكن لا نسلم اتحاد ذلك على ما تقدم قولهم الميل شاهد في
بعض الاجسام على ما قررتموه لا نسلم ذلك وما نحس من احداقه والتعلل اما هو عايد الى عدم خلو القوة

على رفع ذلك الجسم وتحريكه لانا نجد عايدا الى امر في الجسم وان لم نسلم ذلك ولكن لم قالوا ايلزم طرده
في كل جسم واما ما ذكروه في الدلالة على ذلك فانا نجد ان لو كان دو الميل الاضعف يقطع المسافة
في نصف زمان ذي الميل الاقوى وليس كذلك بل انما يقطع في مثله اضعاف زمانه فانا نوجد تعبا
العايق وهما لقطعانا في نصف يوم فاذا فرض العايق واحدا منهما على النصف من العايق
الاخر فاذا كان العايق اللطيف القوى قد انتهى زيارة نصف يوم فالعايق الذى هو على نصف سحب
ان يكون مؤثرا في نصف ذلك النصف وهو ربع اليوم فاذا الميل له يكون قد قطع المسافة في
نصف يوم ودو الميل الاقوى في يوم وذو الميل الاضعف قد له اربع ايوم ولا مساواة
قولهم وان لم يكن قابلا للانقسام عن جزء قابل وان يكون بسيطا مسلم قولهم ان الطبيعة الواحدة
في المادة الواحدة لا تقتضي غير الكرى قد ابطلناه في الفصل المتقدم واما انه لا بد وان يكون
كريا ولكن لم قالوا انه لا بد فيه من عدم الميل قولهم ليس بقادر على وضع اول من غير تكلم ولكن لا بد لزم
عليه الانتقال والحركة لتبدل الاوضاع ان لو لم يكن مختصا ببعضها تخصص لها على المختار
والميل الى نفسه على ما حققناه ثم لو كان ذلك مستندا الى قوة طبيعية لزم ان تكون
الحركة المذكورة طبيعية وهو محال لان المتحرك بالطبع لا بد وان يكون على اصلهم متحركا عما لا
يلايم الى ما يلايم والمتحرك في الوضع ما توضع بعد وضعيته الاولى وهو طالب له ومتى وضع
يتقدر طلبه له الا وهو هارب عنه ولم يقولوا به الفصل السادس في ابطال
قيل من ان الافلاك غير قابلة للحركة المستقيمة والفساد وانها ليست تقبله ولا خفيفة ولا ثقيلة
ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة وانها بسيطة كرية لا يقبل الخرق والشق يقول زعمت الفلاسفة
ان كل جسم متناهي وله نهايات ونهاياته هي الجهات المحدودة له وهي مختلفة نوعا كفوق واسفل
وخلف وقدام ويمين ويسار غير ان كوكبهم الذي لا يختلف اما هي جهة فوق وهي ما يلي جهة
المحيط بالعالم وجهة اسفل وهي ما يلي جهة المركز منه وما عدا ذلك من الجهات فمختلف اختلافا
وضع الخمسة بحيث يصير يمينا يسارا وبالعكس كزيد في جهة خلف وقدام وهذه الجهات
فواقعة في امتداد الاشارة اليها فلا يكون عدمها ولا معقولة تخصص في اذا وجدت به ولا بد وان
يكون المحدد لها جسما والا لتعذرت الاشارة اليها واذا كان المحدد لها جسما فمتى اذ يكون
متشابها والا لما كانت الجهات المختلفة به متقابلة وهي متقابلة وتقابلها انما يتم بسلسلة البتة
الى المحيطة والمركز فاذا المحيط بالعالم المحدد جهة فوق جسم فيمتنع على الحركة المستقيمة لان خيزه
ان كان طبيعيا له فلا بد ان يطلبه بطبعه ثم يزوال عنه قسرا وذلك يبعد على ان يكون
خيزه واما غير متحد او متحدا دونه وقد قبل انه متحد وهو محال وان لم يكن خيزه طبيعيا له
امكن ان لا يكون فيه فلا يكون الجهة المفروضة متحدة او متحدة لغيره وهو خلاف الفرض فاذا
المحدد غير قابل للحركة المستقيمة ويلزم من ذلك ان يكون بسيطا لا حركيا من اجسام مختلطة لطبايع

والا لامكن عليه التخلخل والانفكاك وخرجت الجهة عن ان تكون متحددة ويلزم من ذلك ان يكون
بسيطة الطبيعة لانه كريا لان الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تقتضي من الاشكال غير
الكرى كما تعدم ويلزم من ذلك ان لا يكون قابلا لتغير بسيطة الطبع والا لقبل التمدد والحركة
المستقيمة ولا يوصف بثقل ولا خفة والا كان في طبايعه الميل الى جزء اما هابطا او صاعدا
بتقدير زواله عنه قسرا ولا يوصف بحرارة ولا برودة اذ الحرارة متلازمة للخفة لزوما ما
والبرودة ملازمة للثقل لزوما ما كما ولا برطوبة اذ الرطوبة عبارة عن قوة لسهل
قبول الجسم الذي قامت به الانقسام لسهوله ولا يبوسة اذ هي عبارة عن قوة يعسر معها
قبول الانقسام فيما هو قابل له والا كان قابلا للحركة المستقيمة ولان كل واحد منها قابل وان
يلازمها الثقل او الخفة وقد فصل ما منا عما وانه لا يعقل الخرق والشق الا كان في طبايع
اجزائه قبول الحركة المستقيمة لا الكون بعد العدم والفساد بعد الرطوبة والا كان جزء متحددا دونه
او غير متحدد ولا يعقل التخلخل والتكاثف والنمو والذبول وكل ما يتبعها الى غير ذلك من
طرد واعذه الاحكام في جميع الافلاك وطريق الرد عليهم ان يقال له لم سلمت ان المحيط بالعالم وهو
المحدد جهته فوق جسم ولكن لا نسلم امتناع قبوله للحركة المستقيمة والا كان ذلك لكونه جسما والملازم
لكونه جسما ويلزم منه لك جميع الاجسام وما ذكره انما يمتنع ان لو لم يكن ثمة فاعل مختار يخلق عنده
عند حركة المحيط عن جزء او عند عدمه محيطا آخر يقع في امتداد الاشارة اليه والمسلما
امتناع وجود غير انا لا نم بتقدير عدم المحدد لجهة وانتفاله عنها امكان الاشارة
اليها لان الاشارة ترجع الى العدم وهو محال وعلى تقدير ان لا يكون فاعل مختار فقد بطل كل ما بنوه
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 وغيره انا لا نم ذلك لانا في الافلاك كان امتناع الحركة المستقيمة وامتناع
الكون والفساد على المحيط وغيره ذلك من الاحكام انما كان لازما ضرورة كون المحيط محددا
للجهات وذلك غير متحقق في باقي الافلاك فلا يسلم الالحاق مع ان ذلك غير مسلم وقد ذكروا
عليه دليلا ثم كيف السبيل الى العقول بكون الافلاك بسيطة ولا تركيب مهما من مشاهدة اختلاف
اجرامها في الاشفاف والنور الفصل السابع في ابطال قول الفلاسفة بان
الافلاك ذوات نفس وانها متحركة بالارادة النفسية قالوا الحس شاهد بحركة الكواكب الثابتة
وغروبها وليست متحركة بانفسها ومغاربها لما كانها من افلاكها والا لما حفظت مواضع على الاطراد
والتناسب من القرب والبعد من القطب فاذا هي متحركة بحركة افلاكها وايضا فانها لو لم تكن متحركة
بحركة افلاكها لكانت متحركة اما بانفسها او بحركل السمك فان كان الاول فاما ان يكون متحركا بالطبع
او الارادة الاول ممتنع لما علم ان الحركة الدورية لا تكون طبيعية لان طالبها من جزء طبيعي لما مر
ان كل جسم طالب له من جزء طبيعي وهو اما جزء الافلاك او السفليات فان كان جزء الافلاك فطالبه وان يكون متحركا

للافلاك في طبيعتها والاكان الجزء الواحد متخلفا بالطبيعة وهو ممتنع لما فيه من اتحاد المعلول واختلاف
العلة وايضا يلزم من حركتها بانفسها ان يكون ذلك لغرض ومطلوب والا كانت الحركة عبثا وحينئذ يكون
ذلك ايضا معصوم الافلاك في حركتها ضرورة اتحاد الطبيعة فيكون للافلاك جميعا الحركة الاولية
وحركات الكواكب بانفسها مع كونها متصلة بالافلاك وحركوزه فيها بوجه ما فالافلاك فيكون الافلاك حاملة
للحركة المستقيمة فيكون فيها جميعا ميل الى جهة ما فلا يكون فيها جميعا ميل الى الحركة الدورية وقد قيل به وهو ضعيف
وان كان فيها جميعا ميل السفلي وجب ان يكون مساويا لذلك السفلي في طبيعته ضرورة اتحاد الطبيعة
لها كما سبق يلزم من ذلك ان يكون في طباعها جميعا ميل الى الحركة المستقيمة كالسفلي فلا يكون فيها جميعا ميل الى
الحركة الدورية وقد قيل به لكونها متحركة دورانا بانفسها وان كانت متحركة كالسفليات فهو ممتنع لان السفليات
حاملة للحركة المستقيمة فلا يكون في طباعها جميعا حركة دورية لان الطبيعة الواحدة لا يوجد فيها ميلان متخالفان
فليس بقي الا ان يكون متحركة بحركة افلاكها فاذا الافلاك متحركة حركة دورانية وحركة الافلاك دورانية طبيعية
ولا قسرية اذ القاسر لا بد وان يكون متحركا لما تحركه على خلاف مقتضى طبعه اما من وضع يقدر على ذلك
الا وليس هو اولى من غيره من الاوضاع فلا يكون في طبعه الوقوف على وضع دون وضع فالحركة القسرية
فيه واذا استحال ان يكون متحركة بالطبع والقسر تعين ان يكون متحركة بالارادة النفسانية اذ الافلاك ذوات
نفوس وطريق الرد عليهم ان يقال اولا لا نسلم ان الافلاك متحركة ولا نسلم ان الكواكب متحركة بحركات الافلاك كيف
ولم يكن متحركة بحركات الافلاك لما حفظت ما هي عليه من النظام والتناسب اينما يلزم ذلك ان لو لم يكن الفاعل لذلك
مختارا وهو ممتنع وبتقدير ان يكون متحركة بانفسها فلم لا يجوز ان يكون كل كوكب في دايرة لائقة بحركته في
بطوه وسرعته بحيث يتوافق على التناسب الذي هي عليه من غير احتياج الى حركات الافلاك عند جميعهم
ولم يكن متحركة بحركة الافلاك لكانت متحركة اما بانفسها او بحركة الشمس لا نسلم الحصر وما المانع من ان يكون
المحرك لها هو الله تعالى بانتفاء انه لا فاعل سواه وان سلمنا انها متحركة بانفسها ولكن لا نسلم انه لا بد لها
من خير طبيع على ما بعدم وان سلمنا انه لا بد لها من خير طبيع فما المانع من ان يكون موجب الافلاك
او السفليات ولم لا يجوز ان يكون بخار الطبيعة ممنوعا وما المانع من تشاركها طبيعتين اقتضتا جبرا واحدا
على السير وبتقدير اتحاد الطبيعة فلم لا يجوز قيام مبدإين لحركة المستقيمة المستديرة في البسيط واحد
كما حققناه في اجماع قوة قبول الكون والفساد الصور العناصر عند سمو ثم وان سلمنا انها متحركة بحركات
الافلاك ولكن لم لا يجوز ان يكون متحركة بالارادة القسرية وما المانع ان يكون متحركة بتحريك الله تعالى لها كما حققناه
ولم لو كانت متحركة بالغير لكانت مقسورة والقسر عليها ممتنع على ما قرروه فنقول وان سلمنا امتناع
القسر بالتفسير الذي ذكروه فلم يمتنع ان يكون محركها من الغير وان لم يكن ذلك على خلاف طبعها
بتقدير ان لا يكون من الميل الذي بتبعيتها ثم وان سلمنا ان افلاك الكواكب متحركة بالارادة التقريبية
ان ما ذكروه لا يطرد في المحيط اذ لا كوكب فيه لتسدل تحركه فيه على حركته الفصل الثالث من
في ابطال اقوال الفلاسفة في تحليل بع الكواكب انوارها ونحو القمر والمجرة وما اقتضتهم في ذلك فالوا فد

قد ثبت ان الافلاك غير قابلة للخرق فان الكواكب مركوزة فيها متحركة بحركتها فيجب ان يكون الكواكب
لا تركيب فيها والا لتصور عليها الانحلال ومفارقة اجزائها من افلاكها فيلزم الخرق على الافلاك
وهو ممتنع ويلزم ان يكون اشكالها كريا لما علم قبل قالوا واما الانوار فما شك ان الشمس مضيئة
لنفسها والقمر مستمد منها ولذلك يظهر فيه المحاق وتزداد النور وتنقصه بسبب بعده
وقربه من الشمس وهو اسوة في نفسه على ما شاهد حاله الخسوف واما الكواكب فمنهم من قال انها مضيئة
بانفسها كالشمس ولهذا لا يلحقها المحاق والتزيد والتنقص ومنهم من قال انها مستمدة من الشمس
وانما لم يظهر فيها المحاق والتزيد والتنقص لانها فوق الشمس بخلاف القمر وانما خرج القمر وهو الاثير
الموجود فيه فمنهم من قال انه خيال لا حصيلة له ومنهم من قال انه شيء ما ينطبع فيه من السفليات من الارض
والجبال وغيرها ومنهم قال ذلك لانتهاء السواد الكائن في الفرع الحاجب للذي لابلي الشمس ومنهم من
قال ذلك بسبب حجب النار ومنهم من قال انه وجه القمر فانه مصور بصورة وجه الانسان فله عينان
وحاجبان وانف وفم ومنهم من قال سوجز من القمر مخالف في لونه لجزائه في قبول الاستنارة من الشمس
ومنهم من قال انه اجسام سماوية مخالفة في لونها القمر وتحاذيه من القمر حافظة بطباعها وضعاد احدى القمرين
فيما بينه وبين المركز واما المجرة فمنهم من قال هو اشراق حدث من الشمس في تلك الدايرة في بعض الازمان
ومنهم من قال انها دوابر حادثة على الجار الدخاني دايما الهدم ومنهم من قال ما قيل من القول بالمحاذين
في محو القمر وطريق الرد عليهم ان يقال اما ما ذكروه في بيان بساطة الكواكب فقد
ابطلناه فيما تقدم ثم كيف يمكن دعوى البساطة في الكواكب مع انا رأيناها وكنا فيها ومحاقها
في انوارها ولو كانت بسيطة لكانت شفافة غير نيرة على اصولهم كما في احرام الافلاك الحاملة لها واما ما
ذكروه من كون الشمس نيرة بنفسها في الممانع من كونها غير نيرة بنفسها بل سوادا لجرم والله تعالى يخلق
فيها النور في اوقات شاء تعالى لها او ان يكون مستمدة من كوكب آخر فوقها هو مستور عنا بعض
الاجرام المظلمة السماوية كما حدث للشمس في حالة الكسوف ان سلمنا انها نيرة بنفسها فما تم ان نور
القمر مستفاد منها وما المانع من كون الرب تعالى خلق فيه النور في وقت دون وقت وان يكون مع كونه
محركا في الحكمة دايرا على مركز نفسه او جهة غيره او الآخر مظلما كما كان بعض اجزاء الفلك تعالى
وبعضها غيرا وسوى تحريك محركه سماوية تحركه فلكه ويكون وجه المضي عند مقابلة الشمس هو الذي يلينا
ويكون الزيادة والنقصان فيما يظهر لنا من الوجه النير على حسب بعده وقربه من الشمس فلا يكون مستنيرا
من الشمس واما ما ذكروه في بقاء الكواكب ما القول الاول فمدخول بما قيل في القول الثاني والقول الثاني
فمدخول بما قيل في القول الاول ولا دليل على ابطال كل واحد منهما ونحن لا نختار واما ما ذكروه
في محو القمر فباطل اما القول بانه خيال لا حصيلة له فانه لو كان كذلك لاختلف الناظرون فيه واما الثاني
فلانه لو كان كذلك لاختلف ايضا باختلاف احوال القمر في بعده وقربه واختلافه على التي المقابلة فيه
ولكان ممكنا بان يكون مما تميل فيه على شكل كرى لا نسلم ما يوجد في الارض على
نهج التصوير ليس ينحني على البعد واما القول الثالث فانه لو كان كذلك لما راى متوفى واما القول

الرابع فانما يصح ان لو كان القمر مما للنار وكان قابلا للمسخ وليس كذلك على اصلهم واما القول الخامس
مع بعده يوجب ان يكون فعل الطبيعة عندهم عبثا على الغالب لان فايدة اي جسم عندهم ترد
الفرق على العين فايدة الانف للشم والفم فلدخول الغذاء ليس للقمر ذلك واما القولان الاخيران
وان كانا اقرب مما تقدم فكل واحد منهما معارض للآخر في الحال واما ما قيل في الحجة لما القول الاول
فانما يصح ان لو كانت الشمس موصوفة في نفسها بالحرارة والاحراق بالمباشرة وان يكون الفلك قابلا للتأثر
وليس كذلك على اصولهم واما القول الثاني فباطل ايضا والاختلاف وضعها على طول الزمان وتخلف
في الصعب والثقيل المدد في احدهما وكثرته في الآخر واما القولان الاخيران فقد عرف ما فيهما
والمقصود من ذكر هذه الاختلافات وابدائها ما ذكروه من الحكايات التي على خيبتهم وذكر مدى نهيهم حتى من
لهم اقل الفطن ان لا يثبت لهم ما يقولونه ولا معول لهم فيما يعتمدونه عن حكايات فاسدة لا اصل لها وتوهيمات
باردة لا معول عليها بطرف فسادها وادنى التفات لمن لديه ادنى تفطن وتعين البعض لبعض

في اقوال الفلاسفة في العناصر ومناقضتهم فيها وقد اتفقوا على تغير العناصر بعضها الى بعض لكن
اختلفوا فيهم من حال اصل العناصر واصرهم اختلفوا فمنهم من قال اصل العناصر هو ان رتبة بساطتها
واخسها صفاتها بالحرارة المفرطة المدبرة للحكايات وتغيرها الى ما بقي العناصر بتكاثفها وكلما ازداد الكثافة
انتقلت من عنصر الى ما تحته الى ان تنتهي الى الارض ومنهم من قال اصلها هو الهوا الرطوبة ومطاوعته
للانفعال وتغيره الى ان ربشدته الحرارة والى ما تحته بزيادة الكثافة ومنهم قال هو الما الرطوبة وتغيره الى ما
فوقه بزيادة التخلخل والى ما تحته بزيادة الكثافة ومنهم من قال هو الارض لاستوار الكايات عليها وتحركها
اليها وتغيرها الى ما فوقها بزيادة التخلخل ومنهم من قال هو الثلاثة الوسطى بين الاجسام وتغير ما الى الهوا
والنار بزيادة التخلخل والى الما والارض بزيادة التكاثف ومنهم من قال التركيب في الكايات بتساوي
العدد فيما فيه التركيب ثم اختلف مقاديرها ثم منهم من قال اصل العناصر اثنان لكن منهم من قال ذلك هو النار
والارض لما فيه احد معاني الثقل والآخر في الخفة والهوا ثالث متوسطة منقلبة بالي احد معاني والى الاصرين
زائدة تخلخلها وخفتها بما خالطها من اجزاء النارية ومنهم من قال ذلك هو الارض طالما انفعالا لكايات
الى الرطب لقبول الانفعال واليابس لحفظ الهوا اجزاء مائية والنار هو المحرق ومنهم من قال ذلك
هو الارض والهوا المحرق من بعدهم والما الهوا اشد تكاثفه والنار هو اشدت حرارة ومنهم من قال
اصل العناصر ثلثة وهي النار والهوا والارض اما الارض والهوا فلما حاج الكايات اليهما في قبول
التشكيل وحفظه والنار فلما فيها من الحرارة المدبرة والمائية تكاثفه ومنهم من قال اصل العناصر اربعة
وهي النار والهوا والما والارض ومنهم من زاد وقال ان اصول المركبات جواهر صلبة غير منجزئة لانتهائها لقا
ومنهم من قال اصول المركبات هي السطوح لان التركيب انما يكون بالالتقاء والتماس في اذل ما يكون
وذلك بين السطوح المستقيمة لما يفضي الى الخلاء في المركبات والاكل سطوح مستقيمة بل ما هو الابسط منها
وهو المثلث واعلم ان هذه الاقاويل كلها مبنية على امكان وقوع الاختلاف في اجسام بالصورة والطبايع

والطبايع الجوهرية وقد ابطلناه فيما تقدم وبتقدير التسليم فهي اقوال متعارضة ودعاوى متقاومة ليس فيها
ما يفيد للناظر اصل الظن فضلا عن اليقين وظهور فساد ما بقي عن ابطال ما عدا انا نقول اما القول 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 وكان الكايات مفوقة الى الحرارة فهي مفوقة الى البرودة واما قول من قال
هو الهوا الرطوبة فليس اولى من الارض ليبوستها وكان احاجته داعية الى الرطوبة للانفعال فحاجته
الى اليبس للحفظ واما قول من قال هو الارض فانما يلزم بعلمه ان لو كان كل كاين ارضا وليس كذلك
واما من قال هو التي لوسط بين الاجسام المتخلخلة والمتكاثفة فليس اولى من الهوا الوسط بين
الاجسام لحارة والباردة واما قول من قال اصل العناصر هو ان رد الارض لمبالغة احدهما
في الخفة والاخرى الثقل فليس اولى من الما والنار لمبالغة احدهما في الحرارة والاخرى البرودة بل الاولى
لكون ما وقعت المبالغة فيهما هو اوايل الكيفيات المكونة لحاق الثقل والخفة واما القول بان الاصل
هو الارض والما فهو موجب لسقوط اعتبار الحرارة مع كثرة الاحتياج اليها واما القول بانه الارض والهوا
موجب ان لا يكون النار ركنية فيها لان حرارة المركب لا تزيد على حر بسيطه لان ما له من الكيفيات
انما هي من بسايطه وهو خلاف الشاهد واما القول بان الاصل هو النار والهوا والارض توجب ان
لا يكون برد الما، المركب فيها يزيد على برد عنصره وهو الارض لما علم وليس كذلك عندهم وفي
الشاهد والقول بانها اربعة توجب المغايرة بين الهوا والنار وان كان كما قلنا بطل ما
ابطلناه فيما تقدم وان كانت طبيعة هي طبيعة الهوا غير انها هو اشد حرارة كما زعم من تقدم
والقول بانها غير متناهية قد ذلك مما توجب العول لعدم تناهي الابعاد وقد ابطلناه والقول
بانها السطوح بما ذكروه من المعلل توجب ان يكون اصول العناصر النقط من الخطوط ان اول الملاقات
بينهم بالخطوط هي السطوح في اوايل العلاسعة في كون العناصر
وفسادها واستحالتها ومناقضتهم في ذلك قبل الخوض في تفصيل المذاهب الرد والابطال لابد
من تحصيل مفهوم الكون والفساد والاستحالة على اصولهم اما الكون فهو استبدال حال الشيء من العدم
الى الوجود دفعة واحدة والكسب استبدال من الوجود الى العدم دفعة واحدة هو الفساد واما الاستحالة فتبدل
حاله فارة باخرى بسيرا سير الادفعة واحدة كالتسخن بعد البرد او البرد بعد السخونة واذا عرف ذلك فنعد
اختلفوا فمنهم من قال العناصر لا تكون ولا تفسد ولا تستحيل وما يروى من ذلك ليس كونا ولا استحالة بل ظهور
كامن او كون ظاهر وذلك انه ليس في العناصر ما هو بسيط مطلقا وان كان الغالب فيها ما سماه اذ الغالب
اجراء الغالب ليس من المركبات او الاصل المغلوب ما هو من نوعه بسبب من المركبات ظاهرا كان مخلوطا
وخفيا ما كان غالبا فظن انه كون لما كان مخلوطا وفساد لما كان غالبا او استحالة وليس كذلك عندهم
من قال بالكون دون الاستحالة ومنهم من قال بالعكس ومنهم من قال بالامرين ووجه المناقضة
لهم ان نقول اما القول بالكون والظهور على ما ذكروه فيوجب ضرورة اما ان الشخص بسيط تفرق اجزاؤه

عنه او كبر حجمه اذا تشخن بسبب اتصال اجزاء الخار العالف فان قبل انما يصير حجمه عند تفرق
الغالب عنه لتخلل اجزائه او لتحقق الخلا في حيازا الاجزاء المتفرقة والقائم يكبر حجمه عند اتصال الغير به
للتكاثف قلنا فالقول بالتخلخل والتكاثف اعتراف بالكسي له ولم نقولوبه والذي اسلم انما
يقولوا به واما القول بالكون دون الكسي له فمبني على اختلاف العناصر في الصور الجوهرية القابلة
للكون وقد اسطلناه ونبعد بتسليم اختلاف العناصر بالصور الجوهرية فالكون عندهم هو الخروج
من العدم الى الوجود دفعة واحدة لا يقبل البسيط او هو ممتنع وذلك لان الكون اما ان يقع في
زمان او في زمان فان كان الاول فهو محال وان كان الثاني فالزمان عندهم متجزي الى غير
النهاية واجزاؤه على التعاقب والتجدد فالواقع فيه يكون منطبقا له فلا يكون واقعا دفعة بل
بسيطا وسيأتي ذلك لا يكون فسادا او انجذابا الكسي له فمبني على الظهور والكون
وقد اسطلنا ه واما القول بالكسي له دون الكون والفساد فاما ان يراد به اسي له الصور
الجوهرية او الكيفيات الرخصية دون الصور الجوهرية فان كان الاول فيلزم ان تكون الصور
الجوهرية قابلة للشدة والضعف فان ما لبس كذلك لا يقبع بسيطا والا كان حاله بعد وقوع
المستحيلة فيه كحوقبلها وهو محال والجواب عندهم غير قابل للشدة والضعف وان كان الثاني فبط
اضافا فانا على ابي عرف قريب نشاهد تعاقب كل واحد من العناصر الى الآخر ولو لم يكن ذلك كونا
وفسادا لما نشاهد الانعدام في العناصر مع بقاء صورها الجوهرية على حالها وعلى هذا القول
بالكون والفساد فالصور الجوهرية والاستحالة الكيفية اقوى صنه وان كان الاقوال
عندهم وعلته عماد المحصلين منهم ورجاء احتجوا على كل واحد من الطرفين اما الطرف الاول وهو القول
بالكون والفساد فقالوا لو لم يكن كذلك لما شاهدنا في بعض السادات البالية كالخمر تكاثفوا انعقادا
بالبرد مطرا من غير تصاعد الى رد وكذلك انعقاد الماء في الكوز الكسي الزجاج اذا دفن في الجمد
قالوا وليس ذلك بسبب ارشح الماء الكان رشح الماء الى خارج بالطافته اولى بدليل علة انعقاد قطرات
الماء على ظاهر الكوز المحتوي بجمد وليس ذلك بسبب ذهاب قطراته الماء في الهواء فكيف اتفق
وايضا فان الهواء الصنار اذا حركه الشديدة النفخ والماء الجاري والريح سواء عند
تسخينه وقد تنعقد الماء تحت النار سواء عند تصعيدها والا لاحترقت ما لا فاما ولا يكون
ذلك لما ليس البسيط الا دفعة واحدة لكون صورها جواهر وان الجوهر غير قابل للشدة والضعف
اذ الجوهر اشد في جوهريته من جوهر آخر ولا اضعف اما الطرف الثاني وهو الاستحالة فقد احتجوا
عليه بما نشاهده من تبدل الكيفيات الكيفية على العناصر كتبدل برد الماء اذا برد وليس ذلك لمخالطة
اجزاء اريه له الكسي بهم لو كان كذلك لكان تبخر الماء في اوان الحديد والكسي اسرع لتصويم انعقادها
للعاشي فيها وللزم منه ان لا تحدث الحرارة بسبب النار به قالوا وليس ذلك بما يقع
دفعة واحدة بل لبسبب البسيط على ما يشهد به الحس وذلك هو الذي له وطرق الرد عليهم في الكون والفساد

والفساد اذكرناه اولا في الرد على القائلين بالكون والفساد دون الاستحالة وما ذكروه من انفعال
الهواء اطلاقا انه كون وفساد بل اقرب ان يحكم بفناء الهواء بحاله او مع اعدامه له وان سلم
انفعال الهواء اطلاقا انه لو كان كونا وفسادا بل ازوال العرض وحدوث عرض والجواهر الدوائية بحالها
كما بينا من قبل وعلى هذا فقد خرج الجواب عن جميع ما ذكروه من الاستشهادات

الفصل الحادي عشر في اقوال الفلاسفة في مزاج العناصر واختراجها ومناقضتهم فيها هي قالوا العناصر
قد تتحرك الى الجهات المختلفة من كسباب سماوية وارضية وربما حصل بسبب ذلك بين اجزائها
اختلاط على حسب التفاوت في تصاغر اجزائها وكيفية الامتزاج في اختلاط اجزائها وعند
ذلك قالوا ان يحصل بين اجزائها تفاعل ويحصل بحسب تفعل البعض جهاتي البعض ينفعل عنه
فان كان الاول فيسمى ذلك الاجتماع او اختلاط فقط وان كان الثاني قالوا ان بودي التفاعل
بين اجزائها بسبب ذلك الاختلاط الى تحيل البعض الى نوعه تقهره له واستيلائه عليه او نقص
الاخر في التفاعل على حد توجب كيفية متشابهة فان كان الاول فهو الكون في نوع الغالب والفساد
في نوع المغلوب وان كان الثاني ذلك لاختلاط المستلم للتفاعل يسمى امتزاجا والكيفية الحاصلة
عنه تسمى اجسام 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 واحدة
من الكيفيات على مقابلها واعتدال البواقي فهو المزاج الموزون وان كان مع غلبة اثنين على مقابلهما فهو
المزاج الخارج المركب على حد ما ذكرناه من الممتزجات بحسب اختلاف الغالبة رضبه و
تحت الهواء وفوق الارض فغلبة يابسه وتحت الماء وفوق الماء فغلبة برودته قالوا وقد يقع
المزاج في بعض الممتزجات صورة وكيفية اما الصورة فهي الصورة الحاصلة بانواع الممتزجات التي قطبية
للصفات النوعية في الاشياء المخلطة حتى يكون لمخالف منها مشابهتها للسلف مع بقاء الزمان
واما الصفات النوعية وتلك الصور هي ما يستدل عليها بالقوى الفعالة الطبيعية كيبوسط
الحار والقوى البنائية كمبدأ حركة النبات في تغذيه وتوليده والقوى الحيوانية كمبدأ الحركة
الكون في دماغه وابايه لكن اختلفوا في المزاج المستلم لحدوث الصور الجوهرية والنوعية فقال الفاضل
الممتزج هو الخلع صورها ويتجدد لها لا لبسه صورة اخرى وهو الصورة النوعية ام لا فاختار
ذلك قوم وفقاء الاكثرون واما الكيفيات التابعة للمزاج قالوا هي ما نشاهدها في الممتزجات من الطعم
والريح واللون وغيرها اذ هي غير تابعة للبسائط من العناصر وما وجد من ذلك للعناصر فليس
الا لاضافة نوع تركيب خاص علما يحلو عنصر عن تركيب ان كان هو الغالب على الخلط وطريق
عليهم ان المحال ما ذكروه من تفاعل بين العناصر فرع 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 بينا انه لا فاعل ولا متأثر عند التحام الاجزاء وجود ولا عند التفرق حد ولكن لا نسلم امكان

تابعه

وقد ابا

تأثير العناصر بعضها في بعض وانتهى من الاجسام في سي من الاجسام وذلك لان الاتفاق من المحال وان
على امتناع تأثير الجسم اذا كان منفصلا عنه والامتزاج لا يمكن له الا بين الاجسام التي لا منع لها عن
الحركة من غير تأثير لا يفصلها تالف فمن ادعى وجود ان يمتزج الممكن يحتاج الى الدليل والفرق بين حالة
الممكن وعدمها فيما يرجع الى التأثير كيف وان تأثير كل عنصر في ابطال كيفية العنصر الآخر اما ان يكون بعموم
جسميته او بخصوص صورته وطبيعته وبكيفيته او بالمجموع او ببعض آخر فان كان الاول فهو ممتنع والا كان كل
واحد منهما مؤثرا في ابطال كيفية بعموم جسميته صورة المساواة وهو محال وان كان الثاني تأثر كل
واحد في ابطال كيفية لا خروج انها ممتنع طبع المنفعل يلزم منه ان يكون تأثير طبيعة كل واحد منهما اقوى
من تأثير طبيعة كل واحد منهما وهو متنع وذلك لانه اذا كانت كيفية كل واحد منهما تمنع طبيعة صاحبها
طبيعة لا خر مؤثرة في ابطال كيفية فقد ترجح اقتضاء طبيعة الفاعل على اقتضاء طبيعة المنفعل وكذلك
بالعكس ويمكن ان يقال اما بمنع ذلك لبطلان معادل واحد لا بالنظر الى محله ولبطلان ان كان ان
تأثير كيفية كل واحد منهما في ابطال كيفية الآخر اضعفهما يندفع بقوة الكيفية المؤثرة عند تأثيرها في
ضعف المنفعلة والا لامتنع تأثيرها فيها وكذلك في تأثير الاخرى فيها ولزم من ذلك ان يكون كل واحدة منهما
على قوتها بوصف الاخرى وهو محال ويلزم من ابطال كل واحد من هذه الاقسام لبطلان القسم
الرابع وان كان الحكم ظاهرا من تصويره والدليل عليه وان سلمنا امكان تأثير كل واحد من العناصر
في ضعف كيفية الآخر ولكن لا نسلم تصور حصول المزاج عن هذا التفاعل وذلك لان المزاج كيفية حادثة
من تفاعل كيفيات العناصر كما ذكروه وهو اما ان يكون قائما بكل واحد من العنصر من او بهما لا جائز ان
يقال الاول فان كل واحد من العناصر لا يوصف بالمزاج وانما المزاج صفة تحدث من العناصر على اصلهم
ولا جائز ان يقال بالثاني فان الوصف الواحد قائما بمحلين هو ممتنع وان سلمنا تصور وجود المزاج
فلا نسلم تصور وجود الصور الجوهرية النوعية التي يزاج لانه لا يخلو اما ان يقال بان العناصر عند
الامتزاج تخلع صورها وتخرج بسيطة امكنته لصورة اخرى او لا يقال بذلك فان كان الاول
فهو ممتنع لوجهين الاول انه لو بطلت صور العناصر بالامتزاج فاما ان تبطل كل واحدة بذاتها او بواحد
او بواحد حادث فان كان الاول فهو محال اما ان لا يزال باطلا وان كان الثاني لزم ان يكون كل واحد
متأخرا عن الآخر في الوجود ومتقدما في العدم وهو محال فان كان الثالث فهو باطل لان المعدوم
لا يبطل والمعدوم لا يتأخر فان كان الاول فلا حاجة الى الامتزاج وهو على اصلهم وان
كان الثاني فكل واحد منها مدخل في ابطال صورة الآخر وانما يحال التناقض لازم بتقدير ان لا
يكون تأثير النار في شيء من الاركان مخالفا بتمامه لتعفن منه الى تجفف لما له والى بارد رطب
اجزائه وهو خلاف اصلهم وما هو المحال حقا ان قيل ان العناصر لا تخلع صورها بل هي باقية محالها فكل واحد
من العناصر عند الامتزاج اما ان يكون قد حال الى الآخر او هو في حيزه فما الآخر في حيزه فان كان
الاول فهو محال لما سبق من ابطال التداخل وان كان الثاني فالصورة النوعية للمركب الكري اما واحدة و

او متعددة القول بالتعدد مع الاتحاد الشخصي ممتنع والا كان صورة النوع المركب في الشخص معددة
وهو متجه وان كان الثاني فتلك الصورة اما ان تكون لكل واحد من العناصر الممتزجة او لجملتها الاول
مرجح اذ لكل واحد واحد من العناصر لا يوصف بالصورة النوعية المركبة لعدم المركب منه وان كان الثاني
فيلزم منه ان يكون لواحد صفة المتعدد وهو متجه فما قيل في وحدة الارض
وسكونها ومناقضات الفلاسفة في ذلك وقد اختلف فيها الحكماء فمنهم من قال الارض معددة
وانها لا تزال متحركة لكن منهم من قال انها متحركة ابدا كيف اتفق حركتها ومنهم قالوا اما حدث من الحركات والكرات
انما هو بسبب توسط بعض تلك الارضين بيننا وبين ذلك النير ومنهم من قال انها لا تزال متحركة في الهبوط الى
غير النهاية ومنهم من قال بانها لا تزال متحركة حركة وضعية دائرة على مركز نفسها وزعموا ان ما نراه من شروق
الكواكب وغروبها انما هو بسبب حركة الارض دورانا لا فلاكيا فلك وكواكبها ساكنة غير متحركة عند سمو منهم
من قال بوجب اتحاد الارض وسكونها وهذا هو المذهب المشهور وعليه اعتماد فضلاء الفلاسفة
وقواصيهم وقد استدلوا على امتناع التعدد في الارضين فقالوا لو تعددت الارضون لم يخل اما ان يكون
مختلفة الطبيعة او متحدة فان كان الاول فالاشتراك ليس في غير اسم الارض لما في مفهوم الارض ان كان
كذلك فلا بد لكل واحد من جزئيها من كان الحار اليابس لكل واحد منها ما يخصه فيجب ان يكون جزء كل
واحدة من الكل صورة الحار اليابس وذلك محال والا كانت الطبيعة الواحدة لها اجزاء طبيعة
وهو ممتنع وان كان جزء الكل واحدا لتعدد فيه قد افرضه ما ليس فيه عنه لانكون الا نسرا وليس بعض
الارض ناريا ولا مائيا للبعض اذ الاولية الاتحاد الطبيعة وما عدا الارض من العناصر لا يقوى على
رفع الارض فيها 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 متبدلا والارض بقع
وتبدل اوضاعه ليس بشيء اذ ليس وراء ما هو عنده اذ ليس وراء شيء صورة تناهي العالم العالم
كما سبق فلم يمتنع الا ان يكون ذلك بسبب ما الى محوية تجعل ان يكون المحوي مكانا والا لما كان
اوضاع العالم محيطا متبدلا لانها لو كانت متحركة اما ان يكون كيف اتفق صعود وهبوط او انها متحركة
الى جهة واحدة دائما او تتحرك دورا على مركز نفسها لا جائز ان يقال بالاول اذ الجسم لا بد له من حيز طبيعي
وتحركه عنه لا يكون الا قسرا وليس تحرك العناصر ما يقوى على تحريك الارض عن حيزها الطبيعي
وان كان الثاني لزم ان يكون الاعلى اغبر تحت هو وهو باطل بالحس وان كان الثالث فهو باطل من وجهين
الاول انه يلزم من ذلك ان لا يكون لحصاة اذا القيت من شاهق ان لا تنزل على مهل بل متى قدر الله
تعالى عنه ان يكون بعد مستطيل السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض او وقت من مسقطه اذا رمي الى تلك الجهة
حركتها وهو خلاف المحسوس وطريق معارضتهم ان يقال اذكروه في امتناع تعدد الارض اما يصح ان يقال
بان كل جسم لا بد له من حيز طبيعي قد ابطلناه وان سلم ذلك لكن ما المانع ان يكون محدودا عند
بقر تفاعل المختار لا تعسر عنده آخذا عنه وان سلم امتناع التعدد في المانع من ان يكون متحركة حركة

وصعيده مولهم لا بد من تبدل وضع المحيط ممنوع على ما تقدم وان سلمنا انه لا بد من تبدل وضع المحيط فنمنع انتفاء
ان لو كانت الارض تتحرك حركة مطابقة لحركة المحيط وما المانع ان تكون تتحرك الى خلاف جهة حركة المحيط او ابطى حتما او اسرع
وان كانت الى جهة حركة المحيط وعند ذلك فوضع المحيط للكون متبدلا كيف ان تبدل وضع المحيط كما يكون
بحركة وسكون ما هو في متمكن فيمكن مع سكونه وحركة ما فيه وليس احدهما اولى من الآخر وما ذكروه من الوجه
الثاني فمندفع اذ امكن ان يكون فلك الارض دورا في غاية البطو بحيث لا يظهر التفاوت في الحس فيما ذكروه من عدد
الحصاة والسهم فمدفوع بما ذكرناه انا لا اصل لما عندوه ولا معقول على انا نحلوه الفصل الثالث عشر
في مناقضة الفلسفة الدلالة على امتناع وجود عالم آخر وازاحة ما قالوا في ابطال ذلك قالت الفلاسفة لو قدر وجود كرة العالم
الذي نحن فيه كرة عالم آخر فاما ان يكون بينهما خلاء او ملاء والاجابة ان يقال الاول لما بيانا في بيان
امتناع وجود الخلاء وان كان الثاني فلا بد وان يكون الكل مجاورا لجزء واحد لجهة الفوقية لمكان تحقيقه
في الاجسام المتماسة ولا بد له من مركز وهو نقطة يلتقي العالمين وما بينهما وعند ذلك فان كان كل جسم
من الاجسام الموجودة تحت المحيط في جزء الطبع فيلزم ان يكون كل واحد منها له جزآن طبعيان تحدد واحد
وهو محال لما تقدم وان لم يكن طبيعيا فهو مفسور عن مكانه الطبيعي ولا شيء من الاجسام يقوى على قسر الارض
عن حركتها الى الوسط اذ هي السفل المطلق كما سبق فيمتنع ان تكون الارض في جزء غيرها في جزئها وهذا محال
انما لزمت من تعدد العالم فلن تعدد وجوده منا قضتهم ان يقال انما المانع من تعدد الجانبين الكرتين وما
يذكرونه في الدلالة على استحالة الخلاء فسيأتي الكلام عليه ولو سلمنا امتناع الخلاء فالمانع ان يكون بينهما ملاء لهم
لا بد للكل من محيط واحد مسلم وما ذكروه فهو مبني على ان كل جسم فلا بد له من جزء طبيعي وهو باطل بما قدمناه وان
سلمنا ذلك لكن المانع من كون كل واحد مقسورا عن مكانه الطبيعي بفعل فاعل مختار لا ان يكون
بعض الاجسام مقسورا بالبعض كما سلف الاصل الثاني في الاعراض واحكامها وتشتمل على مسائل فروع
الاولى اثبات الاعراض ت في استحالة قيام العرض بغيره ج في امتناع قيام العرض بالعرض د في تحدد الاعراض
واستحالة بقائها واستدلال القول بالكمون والظهور واستحالة الخلاء والملاء وما يتعلق بهما
في الزمان ز في الاعتمادات واحكامها الفرع الاول في اثبات الاعراض وقيل الحوض في الحاجة الى تحصيل
مفهوم العرض وتحقيق معناه اذ الاصطلاحات فيه تختلف اما في اصطلاح اهل اللغة فالعرض عندهم عبارة
عن كل امر تطرأ ويكون زواله على قرب ومنه تسميتهم للاعراض العرضيات لانها تعرض وتزول والاشارة بقولنا
تطرأ تحديد من عرض لك امر كذا اذا عرض لك الدنيا عرضت لك بالبناء للمفعول اذا عرضت لك بالبناء للفاعل
للتي الدنيا اظلمهم عارضا حيث تظهر زواله عن قرب كغيره من السحب فقالوا لعذا عارض ممطرنا وفي
اصطلاح النظار فقد قالت الفلاسفة العرض هو الموجود في موضوع وقد بينا فيما تقدم انهم اذا قالوا
بالموضوع المحل المتقوم ذاته المتقوم لما حل فيه احترازا عن قيام الصورة الجوهرية بالمادة اذ المادة عندهم
ليست موضوعا للصورة بل محلا لها وعند هذا اما ان يريد بقولهم الموضوع هو المحل المتقوم ذاته
انه لا يتصور وجوده الا في محل اولا انه لا يتصور في وجوده الا في محل يقوم فيه اولا انه لا يتصور الا حال فيه او متحيز

او متحيز آخر فان كان الاول فباطل فان الجوهر موضوع للعرض عندهم ومع هذا فانه يفتقر الى الفاعل
ضرورة كونه ممكنا وان اراد بقوله لكنه لا يفتقر الى محل يقومه فهو ايضا باطل على اصلهم فان
الخشونة والملاسة صفة عرضية وموضوعها سطح الجسم عندهم والسطح على اصولهم عرض اذ هو نوع
من الكم وكذلك السرعة والبطو صفة عرضية وهي صفة الحركة عندهم والحركة عرض فان كان الاول فهو ايضا
باطل فان الجسم عندهم موضوع للكم وهو الابعاد الوضعية ومع ذلك لا وجود للمجموع من الابعاد الثلاثة
هي الكمية كيف وان قدرنا انتفاء ذات الرب تع مما يجب له من الصفات التي بينا وذكرناه متقومة
بذاته غير مفتقرة الى ما يقومها وهي مقومة لما قام بها من الصفات فانه لا وجود لصفاتها دون
قيامها بها وليست صفات الرب عرضية وان كان الثاني فلا بد من تصويره والدلالة عليه
واما المعتزلة فانهم قالوا انا على اصلهم ان ذوات الاعراض ثابتة في العدم غير قائمة بالجواهر
وانما يقوم بها في حالة وجودها والعرض هو الذي يقوم بالجوهر فاذا وجد وسقط سد ذهو
مبني على ان الوجود زائد على ذات الموجود وهو باطل على ما بينا في مسئلة المعدوم ثم هو منتقض على
اصولهم بفناء الجوهر فانه عرض وهو غير قائم بالجوهر وينتقض ايضا على اصول البصريين
باراداته القائمة لا في محل فانها عرض وليست قائمة بذاته وينتقض على اصل ابي الهذيل حيث انه
قال لوجود بعض انواع كلام الله تع لا في محل مع كونه عرضا واما اصحابنا فمنهم من قال العرض
ما كان صفة لغيره وينعكس لصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست جواهر ولا اعراضا
اذ الاعراض والجواهر امور موجودة والسلوب غير موجودة وينعكس لصفات الرب تع فان كل
صفات الرب تع غير قائمة لغيرها فان ذاته وان لم يكن تع نفس صفاته ولا صفاته نفس ذاته فليست
ذات غير صفاته ولا صفاته غير ذاته فتقول وان لم يقل بالمغايرة بين ذات الرب تع فليس بينهما
الا انه لا انفكاك لذات الرب تع عن صفاته ولا لصفاته عن ذاته على ما سبق تحقيقه وعلى هذا فلم
لا يكون الجوهر بهذا الاعتبار غير معاير للخبر ولا الخبر معايرا له ضرورة عدم الانفكاك بينهما
والخبر على اصول اصحابنا والمعتزلة ايضا يلزم من ذلك ان لا يكون الخبر للجوهر عرضا لعدم تحيز
حل العرض فيه اذ ليس من صفة لغيره ومنهم من قال العرض هو القايم بغيره وهو ان اراد به كونه قائما
به صفة لغيره فهو لحد المتقدم وان اراد به الموجود في غيره فيرد عليه صفات الرب تع ووجوده تعالى
ما تقدم والخبر ان يقال العرض هو الموجود الذي لا يتصور بقاؤه زمانين وفيه احتراز عن الاعدام
اذ هي غير موجودة وعن الموجودات من الجواهر فان الرب تع وصفاته لكونها باقية مع موافقته للاشعار
اللغوي وهو مطابق للمعتمد اصحابنا في الاعراض في كونها غير قائمة على ما سبق تحقيقه ولو قلت العرض
هو الموجود القايم بالجوهر فهو اصح لكونه جامعا مانعا فيخرج الاعدام منه وخرج الجواهر اذ هي غير
قائمة بالجواهر وخرج ذات الرب تع عنه وصفاته فانها ليست موجودة في الجوهر واذا عرف المفهوم
من لفظ العرض فنقول اتفق الجمهور من العقلاء على اثبات الاعراض حلافا لابن كيسان الاصم فانه قال العالم

كله جواهر والعقل في ذلك ان يقال لنا نشاهد الجسم مختصا بمكان بعد مكان مشاهدة لا شك فيها
الا فاقد الحس والعقل فاختصاص الجسم بالمكان بعد المكان اما ان يكون هو نفس ذلك الجسم او
الحال فيه او شيء آخر لا جائز ان يكون هو نفس ذلك الجسم بوجوه اربعة الاول هو ان ذلك الجسم يجب
لا يختلف في اختصاصه بالمكان لامكنه مختلف والمتحد غير المختلف ضرورة ان ذلك الجسم قد يدوم واختصاصه
بالمكان المعين قد لا يدوم والدايم غير مايلبس بين ايام الثالث هو انا قد نعقل الجسم ونجهل اختصاصه
بالمكان والمعقول غير المجهول الرابع هو ان الجسم يوصف بكونه مختصا بالمكان والصفة غير الموصوف
ولا جائز ان يكون هو نفس المكان للوجوه الاربعة ولا يخفى توجيهها فلم يبق الا ان يكون شيئا زايدا
وذلك الزايد على الجسم والمكان اما ان يكون وجوديا او عدميا لا وجوديا ولا عدميا والا جائز ان يكون
عدميا لان نقيض اختصاص الجسم بالمكان لا اختصاص بالمكان ولا اختصاص بالمكان عدم لانه لو لم
يكن عدميا لكان ثبوتيا ولو كان ثبوتيا لما وصف المعدوم الممتنع بما فيه من اضافة العدم المحض بالصفة
الثبوتية وهو محال واذا كان لا اختصاص بالمكان عدميا فلا اختصاص بالمكان ثبوتي ولا جائز ان يكون
لا عدميا ولا وجوديا اذ هو مبني على القول بالاحوال وسيأتي ابطالها فلم يبق الا ان يكون الاختصاص
بالمكان وجوديا واذا كان وجوديا فاما ان يكون متحيزا ذاته او غير متحيز فان كان الاول فهو جوهر
فانا 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 عين المتداخلين الجوهر وقد اسطلنا هو ان كان في حيز الجسم فهو جوهر مساو للجسم الجوهر
المباين للمتحيز في حيزه لا يكون صفة للمتحيز واختصاص الجسم بالمكان صفة للجسم فلا يكون جوهرا مباينا له
وان لم يكن متحيزا بذاته فاما ان يكون متحيزا بالجسم او غير قايم به لا جائز ان يكون غير قايم به والا لكان
صفة له وان كان قايما به فهو المطلوب وهو عين المطلوب وقد يمكن رد هذه الدلالة الى بعض
الاعراض وذلك ان يقال قد نشاهد الجسم متحيزا عدا ان كان ساكنا واسود عدا ان كان ساكنا
واسود عدا ان كان ابيض وحارا بعد ان كان باردا وحلوا عدا ان كان حامضا وبالعكس
وليس في شيء من هذه الامور عايد الى عائط الحس كما ظن قوم من الاوايل والا لامكن
دعوى ذلك في كل محسوس وهو مكابره للضرورة ولا الى الجسم الجسم ولا هو عدم ولا هو ليس بعدم
ولا وجود ولا هو وجود لما تقدم لعوده فلم يبق الا ان يكون عرضا وايضا فان العاقل قد
يجد من نفسه انه قادر على شيء دون غيره ومريد لشيء وكاره لشيء وعالم لشيء وجاهل لشيء وانه
عن شيء ومتكلم تارة وساكت تارة وسامع تارة وعاص تارة وغير عاص اخرى
الى غير ذلك من الكلام والكتابة والغموم والافراح وصدا لا يمادي فيه وليس ذلك بنفس له
ولا نفس فيات المعدور والمراد والمعلوم ولا هو عدم ولا وجود لما تقدم وكان عرضا وهذه
دلايل قطعية لا ريب فيها لعاقل وربما زاد الاصحاب وتعضدوا في العبارة والدلايل هذا
الكلام وحاصل الكل عن خارج عما ذكرناه الا انا زدناه تحريرا وتعبيرا وصدقنا عنه الحسو المتوعة

عنه فلسوف ذلك على وجهه ولعلم ان ما ذكرنا من الطريق انما هو في الاعراض غير مستمر على اصول المعتزلة
حيث انهم اثبتوا امورا لا غير معللة كون العالم عالما والقادر قادرا لما علم وكا قدرة
فاذا قبل لهم لا يجوز ان يكون هذه الامور الزايدة والصفات المذكورة معاندة الى صفات
خالية غير معلوم لنا بجدوا الى دفعه سبيلا ومع ذلك فالاحوال عندهم ليست من الاعراض في شيء ولذا
قالوا الاعراض تبات في العدم دون الاحوال

الفرع الثاني في اثبات قيام العرض بنفسه

وقد اتفق جمهور العقلا القائلون بوجود الاعراض على استحالة قيام العرض بنفسه خلافا لشذوذ لا يعبأ بهم
وقد اعتمد بعض اصحابنا الاولا بد لو قام العرض بنفسه قبل العرض وبيان الملازمة هو ان
المحل قابل للعرض والمصحح لكونه قابلا لها انما هو قيامه بنفسه فانا اذا سبرنا وقسمنا المحل بجميع
ما يقتضيه ذلك غير القيام بالنفس ولم يلزم من ذلك ان كل ما كان قايما بنفسه ان يكون قابلا للعرض
ضرورة وهو محل النزاع فحقه فلو كان العرض قايما بنفسه لكان قابلا للعرض وقبول العرض للعرض
محال كما يأتي تقريره على قرب وهذا المحال انما لزم من قيام العرض بنفسه فيكون محالا ولقائل
ان يقول من قال بان الاعراض يقوم بها نفسها لانم قبول المحل لها فان قبول المحل للعرض فرع
امتناع قيام العرض بنفسه فاذا قد توقف امتناع قيام العرض بنفسه على كون المحل قابلا للعرض
وقبول المحل للعرض فرع امتناع قيام العرض بنفسه فيكون دورا وان سلمنا قبول المحل للعرض
فلانم ان المصحح لذلك قيامه بنفسه والبحث والسبر ان كان معتبرا على الظن فغير بعيد عند الباحث
وان سلمنا كون البحث والسبر حجة ولكن ما المانع من كون المصحح لقبول المحل للعرض كونه متحيزا
بنفسه والعرض وان قبل قيامه بنفسه فليس متحيزا عند القايل به وان سلمنا امتناع كون المصحح
التحيز ولكن يلزم عليكم ما قيل ان يكون الباري تعالى قابلا للاعراض ضرورة قيامه بنفسه وسيأتي
يقين المتناصحانا المسلك لكنا نقول لو قام العرض بنفسه لكان العالم قايما بنفسه يكونه عرضا
وعند ذلك فاما ان يكون مما يصح ان يعلم به او لا يصح لا جائز ان يقال بالثاني والا لخرج العالم
عن حقيقته اذ احص صفة نفس العالم ان يعلم به فلم يبق الا الاول وعند ذلك فاما ان يكون
العالم به جوهرا او عرضا الخ او نقيضه لا جائز ان يقال بالاول اذ العرض القايم بنفسه لا اختصاص
له بجوهر دون جوهر وعند ذلك فاما ان كل الجواهر عالما به او بعضها دون البعض الاول
ممتنع والا لاشترك الكل في كل ما به يعلم الواحد بذلك العلم بل جميع الجواهر وهو صحيح ظاهر
الاحالة والثاني ايضا ممتنع لعدم الاولوية وبما ذكرناه في امتناع كون العالم به جوهرا يمتنع
ان يكون العالم به عرضا الخ وبه يبطل القسم الثاني وان كان العالم به نفسا فحينئذ فاما ان يكون
العالم عالما لنفس العلم زايد عليه وذلك يمايل الى ان يكون الاسود اسودا لذاته والابيض
ابيض لذاته من غير صفة زايدة على ذات الموصوف وكذلك في جميع الاعراض وفيه ابطال
وجود الاعراض بطلان قيام العرض بنفسه من حيث ان قيام العرض بنفسه ذلك متناقض من

الفاعل به وهذه المحالات انما لزمت من قيام العرض بنفسه فالقول به محال قالوا وهذه الدلالة
لا يستقيم على اصول المعتزلة حيث قضوا بثبوت الاعراض في العدم قائمة بانفسها مع اعترافهم بمماثلتها
للموجود منها وما جاز على احد المثلين جاز على الآخر ولا يستقيم ايضا على من اثبت تحيزهم وخرج
ازدياده عرضية حادثة لا في محل وحمل الباري تعالى بها فرد ذلك كله الى نفسه اليها في نفسه والى غيره كما تقدم
تحقيقه في مسئلة الارادة والقائل ان يقول ما المانع ان يكون العلم قايما بنفسه والعالم به بعض الجواهر
القول بعدم الاولوية مبني على القول بعدم المماثلة وهو مبني على القول بتماثل الجواهر وقد عرف ما فيه وان
سلم التماثل في الجواهر وعدم الاولوية فما المانع ان يكون العالم به بعض حيز كالاعراض مولا يمكن ان
يقال هذه بعدم الاولوية كما قيل في الجواهر لكون الاعراض مخلوقة والكلام ان العالم بالعلم القائم
منه وما ذكروه في الامتناع فيمكن ان يمنع عن البعض من الحيز فذلك ان يحال لو قام العرض بمتكلف المكان
الملك لحركه لا يقوم به والاسود لو سود لا يقوم به والابيض وسوبط بالضرورة والنزاع انما
في امتناع قيام العرض بالعرض فخرج اكثر العقلاء على امتناع قيام العرض بالعرض خلافا للكلابية
فانهم قالوا به وزعموا ان سطح الجسم عرض ويقوم بالجسم وللملكة وسماع عرضان وكذلك الحركة
عرض ويقوم بها السرعة والبطوء ذكما صفة الحركة وسماع عرضان وقد رجح الاصحاب مسلك الاولين
انهم قالوا لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم لكونه عرضا وقيام العلم بالعالم محال
لثلثة اوجه الاول انه لو قام العلم بالعلم لجاز ان يقوم به جهل لان سبيل قيام احدهما كسبيل
قيام الآخر به وما لعلل العلم والجهل لا يخلو من احدهما كما سبق بيانه في امتناع بقاء الاعراض
تم الكلام في العلم القايم بالعلم كالكلام في العلم الاول لزم منه التسلسل وجود حوادث لا نهاية لها
وسيوضح الوجه الثالث انه لو قام العلم بالعلم فقد وجد كل واحد منهما بحيث لو وجد الآخر وليس احدهما
بان يكون محلا للآخر والآخر حالا فيه اولى من العكس لتساويهما في صفات النفس بخلاف قيامه
بالجوهر اذ الثاني انه لو قام احدهما بالآخر لكان كل واحد منهما بحيث لو اخترع عند ذلك قيام
يكون كل واحد منهما عالما باثنتين واما ان لا يكون ولا واحد منهما عالما باثنين واما ان يكون
احدهما عالما باثنين دون الآخر وكل واحد من هذه اللوازم ممتنع فالملزوم ممتنع اما الاول
فلانه يلزم من كون كل واحد منهما عالما بالآخر ان يكون كل واحد منهما قايما بالآخر لان العالم
من قام به العلم وذلك محال واما الثاني فلانه يجب لوجوب قيام العلم بشيء ولا يكون عالما به الحاكم
ذلك في كل من حكم 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 سبيل قيام احدهما به
كسبيل قيام الآخر به ولئن سلمنا ذلك فلم قلت بالتطرق لما ذكرته من دليلك ان سلمنا ذلك ولكن
لا نسلم ان كل ما لعلل العلم والجهل لا يخلو من احدهما وتقريره ما سبق في امتناع بقاء الاعراض
الاعراض وان سلمنا ذلك ولكن لم قلت ان القابل هو العرض او عرضا للاول سلمنا ذلك ولا يدل

ولا بد للتمثيل من دليل ولا دليل واما الوجهان الآخران فهما في غاية الجودة والوضوح
غاية ما يلزم من ذلك امتناع قيام العلم بالعلم ولا يلزم من ذلك امتناع قيام العرض بالعرض
مطلقا ولعل القابل يذكك لما يجوزه في بعض الاعراض دون البعض على ما كان
من الاعراض المختلفة التي ليست متضادة . وبحصل امتناع قيام الاكوان بالاعراض
وهو انهم قالوا الكون غير خارج عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك غير
متصور في غير الحيز والاعراض ليست متحيزة فلا يتصور قيام الاكوان بها وبيانه ان الحركة
لها الانتقال من مكان وتوابع آخر والسكون لا معنى له الا شغل المكان اكثر من زمان والاجتماع
لا معنى له غير حصول جوهرين في حيز لا يعقلهما ثالث والافتراق لا معنى له غير حصول جوهرين
في حيزين يفصلهما ثالث وذلك لا يتصور في غير الجواهر المتحيزة والاعراض متحيزة فلا يكون قابلة
للاكوان ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون الاكوان وان كانت لا تقوم الا بمتحيز لكن بشرط ان تكون متحيزا
بنفسه ومطلقا الاول لم سلمنا والثاني مسلم والاعراض متحيزة فكانت قابلة للاكوان وان كانت متحيزة
تبعا لغيرها وعلى هذا ما ذكروه في منع الحركة والسكون لانا في قيام الحركة والسكون بالعرض وما
ذكروه في منع الاجتماع والافتراق فغير مسلم بل الاجتماع عبارة عن حصول شيئين في حيز لا يفصلهما
ثالث والافتراق بخلافه وهو اعم مما ذكروه فلا نسلم في هذا الباب الواقي بالغرض ان
يقال لو قام العرض بالعرض فالعرض الذي قام به العرض لا يخلو اما ان يكون قابلا بنفسه او لغيره
لا جايز ان يقال بالاول لكسبق النوع الذي قبله وان كان الذي قام به ايضا اما عرض
او جوهر فان كان عرضا فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو يتسلسل ممتنع وان كان جوهرا فقيامه
لا معنى له غير وجوده بحيث الجوهر وقيام العرض الاول به لا معنى له غير قيامه بحيث وجد
حيث الجوهر الذي قام به فاذا العرضان بحث الجوهر لا معنى لقيام احدهما بالآخر وان كان
احدهما مشروطا في قيامه بالجوهر بقيام الآخر بالجوهر كما قيل في الحركة والبطوء والسرعة وكل
ما يحتمل فيه قيام العرض النوع الذي وجد والاعراض واستحالة بقائها وابطال القول بالكمون
والظهور واحالة انتقالها ذهب الى الاشاعرة ان الاعراض غير باقية بل هي على
التعاقب والتجدد وان الله سبحانه قادر على خلق كل واحد من جاد في اي وقت شاء من غير
تخصيص بوقت دون وقت وان ما خلقه منها في وقت كان ممكنة خلقه بعد ذلك الوقت او قبله
ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من المعتزلة واما الفلاسفة فانهم قالوا استحال جميع الاعراض
دون الازمنة والاحياز تذهب الجاحظ وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم و
دون العلوم والادراكات او الاصوات وانواع الكلام والحركة والسكون خلاف كما تشاهده
في الاكوان وزعموا ان ما يبقى من الاعراض لابد وان يكون وجوده مختصا بالوقت الذي
وجد فيه وما يسرع في العقل تجدد خلقه بعد ذلك لاوقت ثم القابل لها على الاصح عند الاصحاب بمسلك الاول

انهم قالوا لو لم تعتد الاعراض لبقاء البقاء عرض ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض
وهو ممتنع كما سبق وهو ضعيف لما سبق من بيان كون البقاء باقيا بنفسه من غير بقاء يقوم به
انهم قالوا النص المحصلون على ان الجوهر اذا اقام بياض ان الرب تعالى قادر على خلق مثله في
الحالة الثانية من وجوده فلو بقي الاول لاستحال ذلك لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد
كما يأتي وهو ضعيف ايضا اذ القائل ان يقول الرب تعالى قادر على خلق مثله الحالة الثانية من
وجوده بتقدير عدمه او لا بتقدير عدمه الاول مسلم والثاني لا نسلم امتناع اجتماع المثلين لما سيأتي
من جواز عدمه في الحالة الثانية من وجوده امتناع بقائه بدليل الجوهر فانه باق بموافقة منكم وان جاز
عليه العدم في الحالة الثانية من وجوده قالوا ودفع الاتفاق منا ومن المعتزلة على امتناع
بقاء الاصوات والارادات فتعين محل النزاع على محل الاجماع وبواسطة السبر والتقسيم وانتفاء ما يوجب
يمكن ان يدل به في محل الاجماع على امتناع البقاء الا وهو مطرد في باقي الاعراض وهو ضعيف ايضا
فان حاصله يرجع الى التمثيل والجمع بين الاصل والفرع بواسطة السبر والتقسيم وقد ابطلناه فيما تقدم
وربما اورد ابو هاشم في عرض الوفاق ما لفظه الفارق وذلك انا لا نسلم ان بقاء الصوتين
سماع الصوت مع بقائه لازم وسماع الصوت بعد سكوت المصوت ممنوع واما الارادة فانما تكون
بقاء لها لانها لو بقيت لتحقق معه حصول المراد ويلزم من ذلك ان يكون ارادة لما اراد انها وهو
ممتنع اما الاول فلانه وان كان لا بقاء للصوت بعد سكوت المصوت فانما المانع من كون الصوت
المتقدم قبل السكوت باقيا وانه شيء واحد غير متجدد فلان قالوا لانها من وقت يفرض حدوثها فيها
فلا يمكن فيه فرض قطع ذلك الصوت فكان متجددا فضلا عن المانع من حدوث ذلك
في الالوان والطعوم وكل ما قيل بتغايره هذا مما لا مخلص منه ولما ان الناس فيما لا يتعلم على ما هو
قائم خصوصا وعلى وجه المعتزلة عموما اما الاول فلان من ذهب الى انه شيء امكان يوجد ولا يعلم
ولو قيل ما الفرق بين الارادة والعلم حتى جوزتم في العلم ان يتعلق بالمعلوم له ومنعتم من ذلك في
الارادة لم نجد اليه سبيلا واما الثاني فلان من ذهب الى امكان بقاء القدرة يجوز وجود القدرة
المقدور وامتناع تعلقها به ولو قيل لهم ما الفرق بين الارادة والقدرة حتى جاز وجود القدرة
بعد انقطاع تعلقها بالمقدور وامتنع ذلك في الارادة لم نجد الى الفرق غير قولهم ان القدرة
لا تختص بمقدور واحد فلا يلزم من انقطاع تعلقها عن بعض المقدورات انقطاع تعلقها بما بعده فلذلك
قلنا بتجدد الارادة وهو فاسد اما اولا فانه مبني على فاسد اصولهم في جواز تعلق القدرة
بمقدورين وقد ابطلناه واما ثانيا فلانه لو قيل لهم ما الفرق بين الارادة والقدرة حتى قيل
بجواز تعلق القدرة بمقدورين دون امتناعه في الارادة لم نجد والى الكيسان والذي عليه
اعتماد الطائفة فانهم قالوا لو امكن بقاء العرض الزمن الثاني من وجوده لما تصور على الجوهر
فيه وكذلك الذي يلزم الا يزال متعلقا بالاجماع ويشاهده والحس بيان الملازمة انه لو تصور عليه

عليه العدم مع امكان بقائه فاما ان يكون بقائه مقتضيا للعدم او لا يكون كذلك فان كان بقائه مقتضيا للعدم فانما ان يكون المقتضي لذلك العرض او غيره ذاته لا جائز ان يقال بالاول والا لكان ممتنع الوجود في ذلك الوقت لاستحالة عدم قبل ذاته وخرج عن ان يكون بقاءه فيه جائزا وهو خلاف العرض وان كان ذلك لغير اما وجود او عدم او لا موجود ولا معدوم فان كان وجودا 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 ولما كان ذلك لقصد صد اضرورة اجتماعهما وهو محال فالعرض وان كان انيا فهو ممتنع لوجهين الاول انه اذا وجد القصد في الزمن الثاني من وجود العرض فاما ان يوجد والعرض موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم فان كان الاول لزم منه اجتماع الضدين وهو محال او ان يكون ما فرض ضدا ليس بضد بل موجود والفرض وان كان انيا فوجود القصد لم يكن هو المعدوم للعرض لكونه معدوما قبل وجوده وان كان الثاني فهو مبني على القول بالاحوال الذي سنأتي ابطاله كيف وانه اذا لم يكن العرض موجودا فوجود الضد لا يكون هو المدافع للوجود لارتفاعه قبله الوجه الثاني انه اذا فرض التضاد من الجانبين فليس العول لعدم ما كان موجودا الى طرو ما طرا اولى من امتناع وجود الطارئ لوجود سابقه هذا ان كان ضدا وان لم يكن ضدا فهو فاعل للعدم وهو محال لان العدم نفي محض وليس بشيء لا يكون فعلا للفاعل وذلك لان فعل الفاعل لا بد وان يكون ثابتا لان نقيض الفعل لا فعل ولا شيء من العدم بثابت اتفاقا المعتزلة به واما ان كان ذلك الغير عدميا يلزم عدم العرض منه فهو ممتنع لانه لا بد وان يكون موجود العدم بذاته لان لا فاعل له وعند ذلك فاما ان يكون ذلك العدم مقارنا لوجود العرض او طاريا عليه فان كان الاول فهو محال والا لما وجد العرض ابتداء ولما كان ذلك العدم مقتضيا لعدم العرض وهو محال العرض وان كان طاريا فاما ان يطرا والعرض موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم فان كان الاول فعند اجتماع ذلك العدم وهو العرض ما يكون العدم مقتضيا لعدم العرض وان كان الثاني والكلام فيما سبق فالعدم ان كان ذلك الغير لا موجودا او لا معدوما فهو باطل لما ذكرناه قبل وان لم يكن عدم العرض في الزمن الثاني من جواز وجوده فيه يفضي الى قلب العدم فيلزم منه ترجح احد الجائزين من غير مرجح وهو محال لما سبق تقريره فثبت واجب الوجود فهذه هي الطريقة المعتمدة للائمة في تعدد المحال وان زادت عباراتهم ونقصتها كما لا يخفى على المتأمل العارف بقواعد الاصول وجهاتها فهذا ما حضرنا ذكره في هذا المحل مما ذكروه من الاقسام ولكن مما لم يذكروه ان يكون العدم ضدا وما ذكروه في الوجه الاول من الاقسام ظاهر الحصر فيها اذا امكن ان يقال بوجود قسم رابع وهو ان يكون وجود القصد وعدم العرض المضاد له مجالا وجود العرض موجودا ليقال باجتماع الضدين ولا انه وجد العرض كان معدوما ليقال بانتفاء وجوده فيه ولا انه غير موجود ولا معدوم ليقال بابطاله واما ما ذكروه في الوجه الثاني من 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 سببها والسلمي امتناع كونه ضدا في الملتبع من كونه
فاعلا حتى اذا ذكرتموه في تقريره فقد سبق جوابه سلمنا امتناع كون المعدم وجوديا ولكن لم لا يجوز
ان يكون المانع من كونه عدميا ان يكون قد عدم شرط وجوده وما ذكرتموه في ابطاله كونه طاريا فالكلام عليه كالعدم الكلام
على الضد سلمنا امتناع كونه عدميا ولكن ما ذكرتموه منقوض بامكان عدم الجواهر مع بقائها ولزوم ما
ذكرتموه من الاقسام سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع بقاء العرض ولكنه معارض بما يدل على نقيضه
وبيانه من ثلثة اوجه الاول انا نشاهد الجواهر والاجسام باقية مع تبدل نشاهد الالوان والطعوم
فلو جاز ان يقال تتجدد الالوان مع هذه المشاهدة لامكن مثله في الجواهر والاجسام كما قاله النظام
وهو محال لانا نجوز تم اعادة الاعراض وفيه وجود العرض في وقتين بفصلهما زمان عدم وما لا يخلو
عن وجوده في وقتين ليس بينهما زمان عدم وبين ان يكون بينهما زمان عدم الثاني انه اذا قام بياض
بمحل فالاجماع ساكم على جواز خلق مثله في ذلك المحل في الوقت الثاني واذا جاز وجود مثله في الوقت
الثاني فما المانع من وجوده في الوقت الثالث مع ان ما بين الاحد الزمانين جار مجرى الزمان الواحد والجواب
اما الوجه الاول وان عظمه من تعظمه من الائمة فالسؤال الوارد عليه صعب جدا ولم اجده لاحد عنه
واقصى ما يمكن ان يقال في جوابه انه اذا كان عدم العرض مستندا الى وجود الضد فهو اثر له واثر
الشيء لا يكون متاخرا عن وجود ذلك الشيء والمترتب على وجود الشيء لا يكون متاخرا
عن وجود ذلك الشيء لان يكون معه والا فليس حصول احد المعنيين اولى من الآخر اذ لا معنى لذلك
بالضرورة فلم لا يجوز ان يكون الطاري اقوى من السابق نظرا لان التناقض بين الضدين انما كان
بسبب تضادهما ولو لا ذلك لما امتنع الجمع بينهما لان السبب ان كان واحدا عاد لعدم الآخر والتضاد المتحقق
بين سببين لم يمتنع ان يكون بينهما عين التعاوت بل ضعف احد الضدين للآخر كضعف ارادة الآخر له وهو
معلوم ضرورة وما ذكروه في دوام الترجيح فاخر لو استعمل في النظيرين كان ضعفا مع انه معارض
بامكان ان يكون السبب اقوى لعدم افتقاره في حالة بقائه الى المؤثر ومشابهته للقديم في ذلك بخلاف
الحادث في اول زمان حدوثه على ما قيل فلو اوان امتنع ان يكون احد الضدين اقوى من الضد الآخر
فما المانع ان يكون اجتماع سوادين مثلا اقوى من بياض واحد ويكون المانع من بقاء البياض
السابق مجموع السوادين كما قاله بعض العلماء لم قلنا هذا يمتنع الثلثة اوجه الاول انه لما صح ان لو لم يكن
اجتماع السوادين مع تماثلهما وهو معلوم كما بيناه الان انه يلزم منه اذا وجد في المحل بياض عدم سوادين
ان يكون انعدام السوادين في المحل كل سواد منهما بياضين فيكون اربعة ومن عدم هذه الاربعة الا يكون
سابقه من السواد وهلم جرا حتى ينتهي الحال الى ان يكون في المحل الواحد في آخر الامر الف سواد لو وجد
بياض مع ما يشاهده من البياض السواد في المحل او لا يكون في آخر الامر يختلف في ذلك المحل الذي هو

سواء ذكروه منتقض عليهم بالحركة والسكون فان السكون يمنع بحركة واحدة عددهم ولا يفتقر الى
حركتين ولو قيل لهم ما الفرق ثم بحدوثه سببا قولهم ما المانع من كونه فاعلا حتى اذا قال لما ذكرتموه
وما ذكروه عليه فعدمي وجوابي من قرحه قولهم ما المانع من كونه عدميا قلنا ما ذكرناه وما ذكروه
عليه وجوابه ما تقدم وما ذكروه من النقض بعدم الجوهر فمندفع فان طريق عدم الجوهر عندنا انما هو ان
لا يخلق الله تعالى الاعراض القائمة به الى الآخر وله عليها وذلك غير متصور ومثله في الاعراض اذ
العرض لا يقوم بالعرض كما سبق بتحقيقه وما ذكروه من المعارضة الاولى وقولهم انا نشاهد
استمرار السواد البياض قلنا ذلك لا يدل بحال الجواز المشاهد جواز ان يكون امثالا متعاقبة
من غير تخلل فاصل كما نشاهده من لمعان الدراهم لا لانه شيء كانه شيء متصل لا انقطاع له وهو
امثال محددة قولهم لو امكن ان يقال ذلك في الالوان لامكن ان يقال مثله في الاجسام قلنا هذا
تمثيل من غير دليل فلا يقبل وليس مستند ما ذكرناه الجواهر ما نشاهده من الاستمرار بل لزم ما ذكروه من الالزام
بامر آخر وما ذكروه من الوجه الثاني فجوابه ان الاول منع اعادة الاعراض على قول الشيخ الاشعري الثاني
ان سلمنا اعادة الاعراض ولكن لم قالوا انه يلزم من وجود العرض الواحد في وقتين
يفصلهما عدم وجوده في وقتين متباينين من غير دليل جامع بين الاول ليس بتعاون الثاني
بقاء وما المانع ان يكون بوسط العدم بين الوقتين شرطا في الوجود الزمن الثاني او ان عدمه
مانع وما ذكره من الوجه الثالث فدعوى مجردة من غير دليل ولم قالوا بانه اذا جاز ان يخلق
الله تعالى في الزمن الثاني من وجود البياض مثله امكن استمرار وجود البياض الاول الى ذلك الزمان
وما المانع ان يكون العرض لذاته يمتنع بقاؤه وان لم يمتنع حدوثه كيف وان ما ذكروه منقوض بالاجماع
متفاوتهم ومن كل محصل لاصوات والارادات فانه جائز ان يخلق الله تعالى في الزمن الثاني من وجود الصوت
صوتا مثاله وكذلك في الارادة مع ذلك مما لوم منه جواز بقاء الصوت والارادة وانما ثبت
امتناع بقاء الاعراض فيمتنع العقل بكونها تارة وظهورها اخرى بما اولى بان المفهوم من الكلام
ليس غير استناد والتعلق فان اريد بذلك فلا نسلم انه غير متصور في الاعراض لقيامها بالجواهر
الموجودة لعدم تجزيها على ما سبق وان اريد غير ذلك فلا بد من تصويره والدلالة عليه وانا
ثانيا فلان العرض الظاهر اما ان يكون هو عين ما كان كما مثلوه او غيره فان كان الاول فلا نسلم
ان حالة كونه مغايرة لحالة طهوره ويلزم مما ذكر بقاء العرض وهو ممتنع على ما تقدم وان كان غيره
فالظاهر غير الكامن والكامن غير الظاهر وانما ثالثا فهو ان القول بكون احد الضدين ظهورا
والآخر بقدرة قيامها بالجوهر الفرد توجب قيام الضدين بالمحل الواحد وان يكون الجوهر
الفرد قد قام به السواد والبياض معا والحركة على المكان والسكون فيه وهو ممتنع وعلى ما ذكرناه
ايضا من امتناع بقاء الاعراض يمتنع القول بما سقا اما فانه قبل الانتقال لا نوصل الى محل الذي حصل فيه
بالانتقال اما ان يكون موجودا او لم يكن موجودا فان كان موجودا اما ان كان قائما بنفسه او بمحل آخر

وقد لا يوجد في بعض الاعراض ما يعدم ويشترط في بعض ما ليس كذلك فان ما يعدم الزوال اذا دل على
اثر اوجد ذلك الاثر مع الامكان ولم يتراخ بما يكون ما لم يكن ما لم يوجد ذلك الاثر ولا يكون
ذلك الاثر موجودا ما لم يكن ما لم يوجد ذلك الاثر وهذا دور ظاهر فلا يكون ما لم يكن ما لم يوجد
ذلك الاثر موجودا ما لم يكن ما لم يوجد ذلك الاثر وهذا دور ظاهر فلا يكون

الاول بحال المكسبين وان كان قابلا بالجزء فلا يخفى ان زمان حصول في المحل الذي كان فيه
غير زمان حصوله في المحل الذي اصاب اليه والا لكان العرض الواحد قائما في محلين حاصلا فيهما
في زمان واحد وهو ممتنع وذلك بوجب بقاء العرض زمانين وهو ممتنع على المكسبين الفرع على
في الاكوان وما يتعلق بها وتشمل على عشرة فصول الاول في تحقيق معنى الكون والكائنة في بيان
وجود المكان الثاني في تحقيق معنى المكان وفي ان المكان هل يخلو عن المكاني ام لا الثالث في تحقيق معنى الحركة
والسكون وفيما اختلفت كونه متحركا وبيان الحق فيه الرابع في تحقيق معنى الاجتماع والافتراق والمماسة
والتأليف الخامس في تنقيح احكام الاجتماع والافتراق خاصة على اصول اصحابنا في احكام الاكوان
وتماثلها وتضادها السادس في اختلاف المتكلمين في احكام الاكوان مستقرة على اصولهم ومن تقضيتهم
فيها الفصل الاول في تحقيق معنى الكون والكائنة وقد اختلف في ذلك والذي عليه
اتفاق معظم اصحابنا ان اسم الكون يحصل بها اوجب اختصاص الجوهر بمكان او تقدير مكان
وهو غير خارج عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ولهذه المماسة خلافا على ما يأتي
وان اسم الكائنة يحصل بما اوجب اختصاص الجوهر بمكان او تقدير مكان فالكون هو الموجب لاختصاص
الجوهر بالحيز والكائنة نفس الاختصاص بالحيز وهو المكان او تقدير المكان وهو حار على في الوضع
اللغوي ومنه قول العرب كان زيد في الدار وسوكان فيها والمراد به اختصاصه بها وحصوله
فيها وذهب الاستاذ ابو اسحق ومتبعوه الى ان كل عرض اختص محله فهو كائن فيه ولا بد له
من كون تخصصه بمحله كما في اختصاص الجواهر بما مكنها لكنه قال كون كل عرض هو نفسه لا زائد عليه خلافا
لمن قام بالمعنى بالمعنى بحال الكون ان الجوهر فانما زائدة عليها وذهب بعض متأخري المعتزلة وقد قيل
انه اتى الحالي الى ان الكون الموجب لاختصاص الجوهر دون حيز مغاير للحركة والسكون والاجتماع
والافتراق يحتج على ذلك بانا لو فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فانه
في اول زمان حدوثه لا يكون ولبس بمتحرك لان الحركة انما تكون بالانتقال من مكان الى مكان
وهو متنقل ولا هو ساكن لان السكون لا يكون الا حصول الجوهر في مكان واحد اكثر من زمان
والجوهر في اول زمان حدوثه ليس كذلك ولا هو مجتمع ولا مفترق لان ذلك لا يكون الا بين
جوهرين وهو خال العرض فقد ثبت ان الكون مغاير للحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وفي هذه المذاهب نظر اما مذهب الاصحاب فمبني على اختصاص الجوهر ببعض الاحياز دون البعض
يستدعي تخصصا وان ذلك المخصص هو الكون مع موافقتهم على جواز تخصص بعض الاعراض
ببعض الجواهر مع اتحاده وتماثل الجواهر من غير كون تخصصه عند ذلك فما يقال انه للمخصص
بذلك الجوهر عينه ذاته كما صار اليه بعضهم وان المخصص ليس كونا بل فاعل مختار كما صار اليه
بعضهم ايضا وعلى هذا فلم قيل بالمانع ان يكون اختصاص الجوهر ببعض الاحياز دون البعض
لذاته او بفاعل مختار كما قاله في العرض لم تجد الى الفرق سبيلا كيف وان اختصاص الجوهر بالحيز لا يعقل

لغير حصوله فيه والحركة فانها مغايرة لما عدا الحصول في الحيز الا بعد ان كان في غيره والسكون فانه غير
الحصول في الحيز الا بشرط قيد اللبث وغير مشروط على ما يأتي والاجماع لا معنى لغير حصول الجوهرين في
حيزين لا يفصلهما ثالث في الافتراق ان لا معنى لغير حصول جوهرين في حيزين يفصلهما ثالث فاذا عرفت
الاختصاصات المختلفة والحصولات المتغايرة تبين لك ما ذكرناه من الاكوان وليست غير ما ورد قبل في
ابطال تعليل اختصاص الجوهر بحيزه بالكون ان الكون عرض قائم بالجوهر والا معنى لقيام العرض بالجوهر الا
موجود في الحيز تعالوا وجوه الحالة فيه فلو كان حصول ذلك الجوهر في حيزه معللا بعرض قائم به لكان
حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز تعالى القيام وذلك العرض نظرا الى ان المعلول تبع للعلة وهو دور ممتنع
ويمكن ان يجاب عنه بان العرض وان كان في الحيز تبعا لمحله فيه فحصول الجوهر في ذلك الحيز ليس تبعا لحصول
ذلك العرض في ذلك الحيز ليلزم الدور بل هما من جهة كونه علة لحصوله كذلك الحيز وهما مختلف
جهة التوقف على ما دور واما ما جعل الاستاذ ابو اسحق قائما بيعه ان الواجب ان يكون المخصص للعرض
محلا فاعتبار الجاده هو اليه الاصحاب والعدول اليه عنه غير ضروري والنظري على ما بين في دليله ولا
دليل كيف وانه لو جاز ان يكون المخصص للعرض محلا ذاته وان المغايرة بين المتخصص والمخصص عنه شرطا
فالمانع ان يكون اختصاص الجوهر ببعض الاحياز ايضا لذاته لا يكون زائدا عليه ولو صح ذلك لصح ايضا
ان يجعل الكسبي ذاتا واما الذي ذهب اليه الثالث القائل بان الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فانما يصح ان لو استند ثبوت حصول الجوهر في المكان او تقدير المكان كونا مخصصه وهو المانع ان
يكون المخصص لذلك فاعلا مختارا كما سبق وان سلم انه لا بد فيه من كون مخصصه بالمكان او تقدير
المكان فلم قال انه خارج عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مع ان العلم به غير ضروري
ولا دليل عليه ودليل وجود الجوهر المفروض في اول زمان حدوثه عقد قال القاضي فيه انه وان لم يتحيز فانه كما
والاجتماع والافتراق فيه كون سوى السكون قال وليس السكون بمشروط فيه اللبث والا لما
تصور وصول السكون اصلا اذ السكون عرض والعرض يجب بقاؤه على ما سلف وما لا بقاء له
فاللبث فيه مستحيل الوجود في الزمان الثاني فما هو كون غير السكون في الزمان الاول واذا كان الامر
سكونا ان الاول منه فيجب ان يكون سكونا ولا يمكن ان يحمل المجموع هو الكون المرتفع بالسكون
والا لما كان السكون مرتفعا واحد بل سعد اولم يفعل به احد من المحصلين من حيث وقف قال الاستاذ ابو
اسحق في الجواب ما يلوح الى حواله القاضي ايضا وهو ان كون الجوهر في اول زمان حدوثه سكون
في حكم الحركة اما انه سكون فلكونه مستمرا واما انه في حكم الحركة فمن جهة انه غير مسبوق بكون آخر مماثل
ذلك الحيز كما في الحركة نعم ان سلم ان كون الجوهر المفروض في اول زمان حدوثه خارج عن الحركة
والسكون فانما يلزم مثله في الحالة الثانية والا فلو صحت التسوية بين الحالتين لما صح القول بوجوب
الحركة والسكون في الحالة الثانية كما في الاولى وهو باطل وذلك ان كلا من هذه المذاهب
ممكن في نفسه القطع به غير واضح والان كان الكسبي انما هو مذهب الاصحاب بالنسبة الى مذهب

ابي ما تم لما فيه من المعاسل الظاهر المعقول دون ما ليس ظاهرا ولا معقولا هذا ما عندي في
هذا الباب وعسى ان يكون عند غيري خلافه واذا ثبت ان الاكوان لا تحل بها الا بسبب الا
اختصاص الجوهر بالمكان او تقدير المكان حاز بد من تحيز وجود المكان ومعنى الفصل
الثالث في بيان وجود المكان ما جمع العقلاء على وجود المكان خلافا لطائفة من قدمائهم الكاتبة
فانهم انكروا وجود المكان وانكار هم يقارب حد الضرورة وهو المستوفي الاذعان والعقول على الحكم
بان كذا في مكان كذا وليس في مكان كذا ويدل عليه ان الاوائل انما قد شاهدت بفصل اجسام في بعض الاول
زوالها عنه ومعاقبة آخر له فيه وعلم ضرورة ان الجسم انما حل في المكان الاول حالا وفيه وليس ذلك الحال
من ذوات اجناس الجسم ولا عرضا من الاعراض المتصورة الاستدلال فاذا هو امر خارج وسمي المتمكن
بالمكان الذي هو اياه قد شاهد حركة الجسم وانتقاله من جهة الى جهة وذلك لا يتصور الا بالانتقال
من شيء الى شيء وليس عاريا عن الانتقال والبه من الصفات الذاتية او العرضية اللازمة اذ لا انتقال عنها
فالعنه الانتقال والبه هو المسمى بالمكان فاذا قبل الحركة والانتقال لا يتوقف على المكان لوجهين
الاول انه لا مانع للحركة والانتقال غير الاستدلال بالقرب والبعد عن الشيء ولو كان ذلك مما توجب المكان
للجسم لاوجبه المنقطة لحس هذا الاستدلال بالنسبة اليها والنقطة عند الامكان لها وجهين الاول انها امر
عدمي اذ هي عند الحظ وانتهاء وهذا المعنى لا يكون في مكان اذ لو كان لها مكان لكان لكان مكانا
لها والمساوي للنقطة وليس حمل احدهما مكانا للاخرى اولى من العكس الوجه الثاني في بيان ان
الحركة لا تتوقف على المكان لانها لو توقفت على المكان المكان علة ولو كان علة لها فاما
ان يكون علة فاعلية او صورية او قابلية لو عباته فان كان الاول فاما فاعل بالطبع والارادة
الاول محال والثاني فاعل 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 غير مريد وان كان علة صورية فهو محال 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 ذكرتموه على وجود المكان لا انه معارض بما يدل على عدمه وبيانه
انه لا يخلو اما ان يكون المفهوم من المكان عدما او وجودا فان كان عدما امتنع ان يضاف
اليه الموجود بانه فيه سواء كان وجودا فاما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فاما ان يكون
ادراكيا او محسوسا لا جائز ان يكون من الجواهر المعقولة البسيطة اذ لا ارشاد اليها ولا وضع لها وما هذا شانه
فلا يوصف بانه متصل بالجسم المحسوس ولا منفصل عنه والمكان عند القائل به منصف بالقرب والبعد
المتمكن فيه بانفصاله عنه تارة وبالقرب اخرى ولا جائز ان يكون جوهرا محسوسا لانه اما ان يكون جسما او لا
يكون جسما لا جائز ان يكون جسما والا لكان مستدعى مكانا اذ كل متمكن 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

اما ان يكون مركبا او غير مركب لا جائز ان يكون غير مركب اذ هو مطابق للجسم المركب والمطابق للمركب لا يكون
الا مركبا وان كان مركبا فهو الجسم وهو القسم الذي قبله وان كان عرضا فلا بد له من موضوع
يقوم به ويحل فيه ولو حل المكان في محل لكان متمكنا منه اسم وعاد اليه منه حكم وقيل له متمكن كما يقال للموضوع
السواد مسود وللموضوع 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 وهذا المحال لا لتزامه القول
بوجود المكان فهو محال والجواب قولهم لا معنى للحركة والانتقال غير الاستدلال بالقرب والبعد قلنا مسلم
اذا من حاضر لحصر المنتقل الاول ممنوع والثاني مسلم وعلى هذا فلا يلزم ان يكون للنقطة بالتقسيم المذكور
مكان اذ لا حاضر لها لكونها عدمية وقولهم لو توقفت الحركة على المكان لكان المكان علة لها قلنا مسلم
وما المانع ان يكون ملازما لها واللازم اعم من كونه علة ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص وما
ذكروه من المعارضة باطل ايضا فانه ما المانع ان يكون المكان جسما قولهم يلزم ان يكون لمكان آخر
قلنا بل اللازم للجسم اما المكان او عدم المكان وعلى التسلسل وان سلمنا امتناع كونه جسما فما المانع من
كونه عرضا قولهم لو كان عرضا لكان موضوعه متمكنا ليس كذلك فانا نمنع صدور المتمكن لنفسه وهو المكان
بل المتمكن وهو المكان وموضوع المكان على هذا الذي له تمكن مرضوره قيام المكان به وعلى هذا
الفصل الثالث
يمكن ان يكون المتمكن فيه غيره ويدل على هذا فقد اندفع ما ذكروه من الاشكال
في كنه معنى المكان وقد اختلف الناس فيه فمنهم من قال هو البسيط الذي تحاذيه الاجسام المتمكنة
وموضع قيامه واصطحابه واما الفلاسفة فمختلفون فقال اقلهم ان مكان الجسم هيولاه فان المكان
ما كان قابلا للتعاقب لاجسام عليه اول قابل للتعاقب ليس غير الهيولى ومنهم من قال مكان الجسم
صورته اذ المكان حاو للمتمكن في الصورة فاول حاو ومحدد لهم من قال مكان الجسم هي الابعاد
الثلاثة بين غايتيه 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 المذاهب الاول فانه توجب ان لا يكون السهم الذي اتخذ في الهواء الطليق
فيما بين السماء والارض وكذلك الجسم المتحرك بالقسر الى جهة فوق في مكان اذ ليس لشيء في تلك الحالة موضع
يستقر عليه وهو ممتنع فانا نشاهده متحركا ومنتقلا والحركة لا بد وان تكون عن شيء والى شيء وعنه
الانتقال واليه هو المكان كما سيتبع الفصل الذي قبله ولهذا صح 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 ثلثة اوجه الاول ان كل واحد منهما جزء حال من الجسم والشيء
لا يكون في حيزه الثاني ان الجزء من الكل داخل في مكان الكل فلو كان الجزء هو مكانا كان كل الكان

الفصل الرابع في ان المكان هل يخلو عن المالى له ام لا اتفق اصحابنا وجماعة من المتكلمين وبعض قدماء الفلاسفة على جواز خلو المكان عن المالى له وذهب المتاخرون من الفلاسفة والجم الغفير منهم وجماعة من المتكلمين الى انكار ذلك حتى زعم بعض الكرامية انه لو ارتفع الوسائط فيما بين السماء والارض لاصطكت جرم السماء والارض تحركا كل واحد الى الاخر حتى من حال ما يحاذي الارض انه لو امتنع خلو المكان عن المالى لزم منه امتناع حركات الاجسام في العالم فيما بين السماء والارض وهو خلاف المشاهد لنا والحس وبيان اللزوم انه يلزم من تحرك الجسم امام داخلة عما يليه من الاجسام والمدفعة والاول محال لما سبق والثاني يلزم منه اما ان ينتقل المدفوع الى مكان الدافع والى مكان غيره فان كان الاول فلا يتصور انتقال الاول الى مكان الثاني بجملته ولا يتصور انتقال الثاني عن مكانه حتى ينتقل الاول عن مكانه وهو دور وان كان الثاني لزم ان تحرك الجسم امام داخلة عما يليه وهلم جرا الى ان ينتهي تحرك الاجسام بكرة النوابت وهو ايضا محال فالمشاهد ان منه ان النمل لا يكون الا بدخول العدد بين اجزاء الماء ولا دخول له في غير المالى، الثالثة انا نشاهد الجسم يتحلل بعد التكاثف ومتكاثفا بعد التحلل من غير زيادة في اجزائه ولا نقصان وليس ذلك الا لسبب الخلو بينا على اجزائه والجواب عما الرابعة انا لو فرضنا سطحين منفصلين نطبق احدهما على الآخر بساما ثم فرضنا ارتفاع احدهما عن الآخر دفعة واحدة فهو ممكن ويلزم من ذلك حصول الخلا في وسط ذلك السطح بل الامر فيه ملء ما، والذي المملوء انما احد ما فيه وضع في رق وسهما ولو لا الخلا لما كان كذلك واما الثاني فقد احتج الجم الاول انه لو تصور الخلا فلو فرض ان متحركا تحرك القطع مسافة في الخلا ومثل تلك الحركة تقطع مثل تلك المسافة في الملا فان قطعه لمسافة الخلا يكون اسرع من قطعه لمسافة الملا في زمان اقل من زمان الملا، ضرورة المعاوق له في الملا وعدمه في الخلا، وعند ذلك فلو فرض ملا، اخر من الملا الاول نسبته في المانعية اليه كالنسبة الواحدة بين زمن المتحرك في الخلا والمتحرك في الملا الاول فلازم ان يكون قطع المتحرك للمسافة في الملا، الاول قبل تحركه السابق مماثلا لقطع المتحرك في الخلا ضرورة التساوي

وهو مطابق للجسم صح

الفتى الواحد مكانا للنفوذ وهو محال الثالث انه يمكن ان يقال باسعال الجسم عن كان وان كانت المادة والصورة من الجسم محالها وليس يلزم من اشتراك المكان والمحوى في امكان التعاقب عليهما ان يكون المحوى الجسم مكانا باطلا اجماع في اشتراك المختلفات في عارض واحد ولا يلزم ايضا من اشتراك المكان والصورة في ان كلا واحد منهما حالا وان يكون صورة الجسم مكانا لما حققناه في المحوى كيف وان المكان ليس مطلق حالا ولا مكان حالا ما منفصلا عن المحوى وليس الصورة كذلك واما المذهب الخامس للفاضل بان المكان هو الابعاد التي تمتد فيها الجسم فمردود من جهة ان المكان مما يصح الاسعال عنه والبه والابعاد التي بين عباب الجسم ليس كذلك اذ هي بملازمته للجسم غير مفارقة له كيف وانا لا نسلم ان تلك الابعاد خارجة عن الجوانب المتصلة الى سطح الجسم وهي محدودة وحدوث الشيء لا يكون مكانا للشيء على ما تقدم وعلى هذا فقد سقط المذهب الخامس ايضا ان قيل ان السطح الحادي عشر وهو المذهب السادس للفاضل بان المكان هو الحال فالنظر فيه يتوقف على تحقيق الحال وبيان معناه والحال قد يطلق بمعنى عدم الملا فيكون عدميا كما حققناه فيما وراء كره العالم وعلى هذا فلا يتصور الحال بهذا الاعتبار مكانا بقسميه اذ المكان مما يمكن الاشارة اليه فاذا يصح ان يقال الجسم في هذا المكان والعدم المحض لا اشارة اليه ولان المكان مما يصح ان يوصف الجسم بانه فيه والمنتقل عنه والعدم المحض كيف عن متصور العدم المحض كيف وان الحال مبتدا الاعتبار وتمام الوقوف عليه يحوج الفاضل به اما على انه قال ان فرضنا عدم الملا فما بين السماء والارض وزوناه عن الدهن فانا لا نشك في ان من السماء والارض بعد الوقوف فيه الاجسام لملاء ممكن شهوده بالحس وغيره واما على كونه مكانا للاجسام فممنوع وجهين الاول انه اذا لم يكن الجسم متحركا عن مكانه فهو ساكن فيه لما مكن مكان الجسم سوا الابعاد بالتفسير المذكور بين السطح الحاوي والجسم المحيط لكان الجسم المستوفي قعر الماء الجاري والواقف الهوا بسار المعتدل المحيطة به محدودة مما يمتنع عليه ان يكون متحركا لوقوفه او ان يكون ساكنا مع تبدل مكانه وذلك صحيح بحالها واذا كان المكان هو الابعاد المذكورة الثاني انه لو لم يكن الحال مكانا سوا الحال بالتفسير المذكور لما كان الكل جسم مكانا ضرورة تناهي الاجسام واما الثالث فانه قال لعله المفروض اما ان يكون وهميا او عدميا فان كان وهميا فاما ان يكون فيحيزه متناه او متناهيا فان كان الاول فهو محال لما تقدم في بناء وهم الابعاد وان كان متناهيا فاما ان يكون قابلا بنفسه او لا يكون قابلا بنفسه فان كان قابلا بنفسه صح وجوده وان لم يكن بسم باسم جوهر وهو اما ان يكون محسوسا او غير محسوس فان كان محسوسا فهو متحيز ضرورة مطلقه للجسم المتحيز وهو المطلوب بالجسم وان لم يسم باسم الجسم شيئا لكن المكان بهذا الاعتبار جسم لا غيره وان لم يكن

في النسبة ومحال ان تساوي ما ليس له معاوق وهذا المحال انما لزم من الخلاء حالا بعد الحالة الثانية
قالوا انا نشاهد وقوف ذوات الثقل على الماء بسبب الهواء بقعرها ونتوالي المحمول بالقارورة
وكذلك السجارة المملوة ماء اذا سددراسها لا ينزل منها المائع ما دام صحيح راسها وكذلك نشاهد
نصف الكوز الضيق الراس اذا صبت منه الماء دخول الهواء فيه ليكون بدلا عما نزل من الماء ليس في ذلك الا سبب
امتناع الخلاء وفي حج المدعين نظر اما الحجة الاولى على جواز الخلاء فلقائل ان يقول ما المانع من الحركة من
غير مداخلة ولا ملاقاة وذلك بان تعدم الله تعالى الجسم المتحرك من احد جانبي حالة حركته فيشغل بها ويخلي مكانه
المتقدم من غير مشافة الى حين سكونه واما حجة النمو فلقائل ان يقول ما المانع ان يكون النمو زيادة العادة الجسم
ان مع بقاء الجلي الله تعالى زيادة اجزاء في اقطار الجسم تجري به عند الاكل والشرب بحكم جرى العادة من غير
تبين اجزاء المتغذي وسعد ان يكون الزيادة والنمو من اجزاء العداء الخالي المانع من مداخلتها لاجزاء النامي
الى غير احيازها وحصول اجزاء العداء في احيازها ولا يلزم منه مداخلة الجلي 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 لانه سبب الخلاء واما حجة السطحين فما المانع ان يخلق
الله تعالى مع ارتفاع احدهما عن الآخر بينهما الماء الى ان يكون داخلا من العلو فيه واما حجة الرماد ودل السكر
فغير صحيحة فانها خلاء ما دل على الاعتبار وبتقدير الصحة على ما سبق ان يكون الرطب تم قد اعدم
بعض اجزاء الرماد والسكر آب حتى صار غير ذي حكاية واما الحجة الاولى على امتناع الخلاء فمبنية على
ان المحرك في الخلاء اذا قطع المسافة في نصف يوم مثلا والمتحرك في الملاء الاكثف قطعها في يوم
مثلا وكان الملاء الارق في الملاء مغلبة على النصف من الملاء الاكثف انه يجب ان يكون المتحرك في الملاء الارق
قطع المسافة في نصف يوم ضرورة ان المانع فيه على النصف منه في الملاء الاكثف وليس كذلك بل انما
يقطعها بهذا التقدير في مدة رباع يوم وذلك ما لو قدرنا عدم الممانع في الملاء الارق لكان قطعه
للمسافة في نصف يوم ولم يظهر اثر الممانع في الملاء الاكثف ولا في زيادة نصف يوم فاذا كان
الممانع في الملاء الارق على النصف منه في الملاء الاكثف فيظهر ممانعته في نصف ما انزب ضبه
ممانعة الاكثف وذلك ربع يوم وعلى هذا فلا مساواة بين المتحرك في الخلاء والملاء الارق ولبابة
الحجة فضيعة اذ لا مانع ان يقال ذلك كله انما هو لفعل فاعل مختار بحكم جرى العادة كما في الشبع
عند الاكل والري عند شرب الماء اما ان يكون ذلك لامتناع خلاء وعلى هذا فالمسئلة من الطرفين
غير معدة عندي ومن ظهر له التعين فعليه اعتقاده

الفصل الخامس في تحقيق معنى الحركة والسكون

وقد اختلف فيها والذي عليه اجماع العكاسة ان الحركة معنى وجودي وعبر عنها ايضا
استدلال حالة قارة في المحل باخرى ليست اياها فقد يكون في المكان كالحركة من
مكان الى مكان وفي الكيف كالتسود والتبيض وفي الكم كالنمو والذبول والتكاثف والتخلخل وتحو ذلك
واما السكون فعبارة عن عدم الحركة فيما من شانه ان يكون قابلا للحركة حتى ان ما لا يكون قابلا للحركة

للحركة وان لم يكن متحركا كالجماد فانه لا يكون ساكنا وما ذكروه في رسم الحركة فغير صحيح فانا لو فرضنا
مكانين لا يتصلهما ثالث وفرضنا جوهرا تحرك من احدهما الى الآخر فما ان يقال بان تلك الحركة متجددة
فان قيل بالتجدد فكل جزء منها لا بد وان يقطع جزءا من مكانا غير ما يقطعه الآخر ويلزم من ذلك ان
يكون بين المكانين المفروضين امكنة آخر وهو خلاف الفرض وان قيل بعدم التجدد فلم يصح ما ذكروه
في حد الحركة من الاستمرار اللهم الا ان يقال ما ذكروه في تفسير السكون فياتي ابطاله ضابطا وانما
يتعلق بالحركة والسكون من التفاصيل والاحكام على اصولهم فقد استقصيناه في دقائق الكتاب
من كتبنا وحققنا ما فيه فليطلب من اجهنه واما اصحابنا واكثر العقلاء فقد اتفقوا على ان اسم الحركة
والسكون لا يطلق على عدم الحصول في المكان والخروج عنه لعدم اتصاف القابلين بالاكوان على الجوهر
اذ الكائن في مكان وخرج منه ودخل في مكان آخر ان الخروج من الاول موعين الدخول في الثاني
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 زمان حدوث الجوهر وفي الكون الاول في المكان الثاني وهو الداخل هل هو سكون ام
لا فذهب المحققون من اصحابنا وغيرهم الى انه سكون وهو معقول في المكان الثاني والسكون معا
وقالوا الخروج عن الاول والدخول في الثاني حركة عن الاول الى الثاني وسكون في الثاني وبناء 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 الاول والثاني في المكان الاول والكون الثاني في المكان الثاني وذهب آخرون من
اصحابنا وغيرهم الى ان الكون في المكان الثاني لا يكون سكونا لكن عن ما ولا ء من اعترف منهم بذلك
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 اما ان يكون مماثلا للكون الثاني او مخالفا
لا جائز ان يقال بالاختلاف لان الكون الاول اوجب اختصاصا ما بالمكان الثاني حسب ما في الكون
الثاني لوجوه اختصاصه به في الحالة الاولى كونه اختصاصه به في الحالة الثانية كما في الكون الثاني
والا لما امكن بعد ذلك فرق بين الكون الاول والثاني مع اتحادهما في الحاجة تخصيص الكون بذلك المكان لامكان
مثله في الثاني والثالث وهو محال وان سلمنا التماثل فيلزم من كون الثاني سكونا ان يكون الاول سكونا لما
ما ثبت لاحد المثلين يكون ثابتا للاخر ومن لم يسم مع ذلك سكونا فلا نزاع معه في غير التسمية وعلم
ان القول بهذا المذهب والتمسك بهذا المسلك واسيده الايمة من اصحابنا كالقاضي
والامام ابي المعالي وغيرهما فيه نظر اذ لقائل ان يقول وان سلمنا ان الكون الثاني سكون لكن
لا نسلم انه يلزم ان يكون الكون الاول سكونا وما ذكروه من الاشتراك بينهما فمما لا يوجب التماثل بينهما
فانه لا مانع من اشتراك المختلفات والمتماثلات في لازم واحد كيف وان الكون الاول سوى الخروج عن
المكان الاول وسواء حركة بالاتفاق منا ومنكم والكون الثاني ليس حركة فظهر ان الخروج عن المكان

الاول ولو بنا بالجاز ان يثبت الكل واحد منها ما ثبت للآخر فهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابا
قيل في ابطال هذا المسلك طرق احدي لاحد 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 المتضادان اول كانا ضدين وكل واحد من الامرين محال اما انه لو جاز ان يكون
الكون الاول سكونا فالسهم السريع الحركة اذا لم يوجد منه في كل مكان الا كون واحد فلو كان كل واحد
من الاكوان الموجودة سكونا لزم ان يكون السهم في حال حركته ساكنا وهو محال والجواب على الاول
ان المضادة بين الحركة والسكون ليست مطلقة حتى يكون الحركة الى المكان مضادة للسكون فيه بل
عين الحركة الى المكان سوسو عين السكون فيه واما التضاد بين الحركة على المكان والسكون فيه
ولا جرم لا يجتمعان وعن الثاني ان كل كون من الاكوان المفروضة وان كان سكونا في المكان الذي
اليه الحركة فانه يمتنع ان يكون حركة لما ذكرناه 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 بالاحتمال لما ذكرناه
في الاشكال اشبه وعليك بتخليص الحق من ذلك **الفصل الخامس** فيما اختلفوا في كونه
متحركا وبيان الحق فيه وقد اختلف في ذلك صور الصورة الاولى انه اذا تحرك الجسم من مكان الى مكان
فقد اتفقوا على تحرك الجواهر الطاهرة منه لفارقها اياه واختلفوا في الجوهر المكسوط الباطن منه
هل هو متحرك ام لا فقال بعضهم انه متحرك لانه لو لم يكن متحركا لكان ساكنا اذ لا واسطة فيما بين
الحركة والسكون بين الحركة والسكون ولو كان ساكنا مع حركة ما سواه الا جزء الحصل الانفصال
وهو خلاف الحس ولان الجزء المحيط بكليته الجسم حركة ايضا وان لم يكن له مماسة اذ هو جزء جزء والداخل
في الداخل داخل فاذا هو داخل في جزء جزء فيكون متحيزا ايضا وقد خرج عنه الى غيره لا محالة فيكون
متحركا عنه وقال بعضهم انه غير متحرك نظرا الى ان جزءه انما هو الجواهر المحيطة به وهو غير مفارق لها
ولا منفصل عنها ثم اختلف هؤلاء في الشيء المحركة فمنهم من قال انه ليس بمتحرك كما في الجوهر
الباطن من الجسم المتحرك ومنهم من قال انه متحرك وفرق بينه وبين الجوهر الباطن حيث ان الجسم المتحرك من حيث
ان الجوهر لم يفارق الجواهر المحيطة به بحال فراكب السفينة فانه مفارق للجواهر الهوائية المحيطة به وخارق
لها وخارج منها من شيء الى شيء وعلى هذا فالمتحرك المستوفي قد الى السماء لتبدل احيازه عليه بكونه
متحركا والحق ان الاختلاف في حركة الجوهر الباطن من الجسم المتحرك انما يكون بالقسمة فان من منع من كونه متحركا
انما منع به انه غير مفارق للجواهر المحيطة به ولا يمتنع من تبدل الجزء المحيط بحملة الجسم عليه ومن قال انه متحرك
لم يعن به غير تبدل الجزء المحيط بكل جسم عليه ولا يمتنع من كونه عند من يعني انه غير مفارق للجواهر المحيطة به
والخطب في ذلك سهل الصورة الثانية اذا كان الجوهر مستوفيا لحيز مكانه ومتحركا عليه
جوهر آخر من جهته الى جهت تبدلت محاذاته له فالجوهر المستوفي لمكانه يكون متحركا والمتمم على ذلك انه
لو تبدلت عليه المحاذيات من جهات لا جهة بان تحرك عليه جوهران احدهما آخذ من جهة يمنته الى سيرته والآخر

والآخر بالعكس انه يكون متحركا بمنه ويسرة في حالة واحدة وزعم ان الحركة منهما ما يزول لهما السم المتحرك
عن حيزه وبهذا الاعتبار لا يكون الجوهر متحركا بمنه ويسرة ومعاد منهما ما لا يزول لهما الحركة بل
يزول لهما عن غيره والحركة بهذا الاعتبار لا يمتنع منها ذلك خالعه في ذلك الجماعة وشذ واحد
الانكار عليه ولا معنى لانكار اسم تسمية ما عينه حركة اذا لم يعين كونه متحركا انه خارج من حيز وداخل
في حيز بل غايته انه اطلق اسم الحركة على احد ضربي المجاز كما اطلق الاصحاب اسم السكون على الحركة ولا مشاحة
للنزاع في التسمية **الفصل السابع** في تحقيق معنى الاجتماع والافتراق والتماس والتأليف
وقد اتفق القائلون بالاكوان على ان الله لو خلق الله جوهرا فردا في حيز من الاحياز فلابد وان يتقوم به كون
تختصه بذلك الحيز على ما سبق ثم اتفقوا على جواز خلق الله تعالى من الجواهر محيطة بذلك الجوهر من فوقه
واسفله ويمينه وشماله وخلفه وقدامه الا ما قد نقل عن بعض المتكلمين انه منع من ذلك ولم
يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد لما حذر اما القول بتجزي الجوهر الفرد وسوسو كابرة
للمحسوس ومنع من تأليف الجسم الطويل العريض العميق وسوسو محال واتفقوا على المجاورة والتأليف
بين الجوهر المفروض والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا بعد ذلك فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والمتكلمون
الى ان المجاورة وهي وقوع الجوهرين في حيزين لا يفصلهما ثالث زائدة على الكون الموجب لتحصص
الجوهر بحاله انفراده وان التأليف الذي هو اكثر من المجاورة ومعاد بله وسوسو حادث عقيبها
وان المباينة وهو وقوع الجوهرين في حيزين يفصلهما ثالث ضد للمجاورة وان المجاورة شرط للتأليف
والمماسة وان التأليف والمماسة ينتفيان بالمباينة لمضادة لشرط التأليف يمكن ان يكون ذلك
لمضادة المتبايتة بتلك التأليف وشرطه على الاصل الشيخ ابي الحسن غير ان الشيخ ابا الحسن زعم ان المجاورة
القائمة بالجوهر الفرد وان تعدد المجاور له واحدة والتأليف القائم به متعدد بتعدد المؤتلف معه
حتى انه قال الجوهر الفرد اذا احاطه به ستة من الجواهر فقد قام به ستة تأليفات ومماسات ومجاورة واحدة
وان المماسات الستة يعني عن كون سابع يكون مخصصا له كما حكاه عنه القاضي ابو بكر
واما المعتزلة فانهم قالوا اذا تحقق المجاورة بين الكونين وكان احدهما ظرفا والآخر مظروفا
المجاورة سببا تأليفا واحدا قائما بهما وان تألف مع ستة من الجواهر فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال
يقوم بالجواهر الستة تأليف واحد وقالوا اذا لم يبعد قيام تأليف واحد بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر من ذلك
ومنهم من قال اذا تألف الجوهر مع ستة جواهر يقوم بالجملة ستة تأليفات واتفقوا على امتناع قيام جميع
تأليفات بالجملة ضد امن انواع كل جوهر تأليف ثم اطلقوا القول بمحوز قيام تأليف واحد بسبعة جواهر
بان قالوا المباينة بين الجواهر وان لم تكن مضادة للتأليف فهي مضادة لشرط التأليف وهو المجاورة
وعند ذلك فلو قدرنا مباينة بعض الجواهر السبعة للباقي فيلزم منه زوال التأليف مع بقاء شرط التأليف وهو المجاورة فلو كان التأليف القائم بالجميع واحدا لبطل ببطلان تأليف الواحد
منها او التأليف الواحد يحتمل ان يبطل من وجه دون وجه وذهب الاستاذ ابو اسحاق الى
ان المماسة والتأليف بين الجواهر هو نفس المجاورة بينها من غير مغايرة وان المحاذاة والمماسة العامية

بالجوهر متعدده بتعدد المجاورة والمماسة والمباينة ضد المماسة والتاليف جمعه اذهي ضد المجاورة
بالاتفاق والمجاورة هي عين المماسة والتاليف على اصله وذهب القاضي ابوبكر الى ان الجوهر اذا
اختص بحيزه وتتابعت عليه الاكوان في ذلك الحيز 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 جماعا وتاليفا ومجاورة وممسة والكون المتجدد له
بعد مفارقة ذلك الجوهر له يسمى مباينة فالكون واحد وان تبدلت السمات عليه والاكوان المتخلله عن
اصله ليس غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المتخلله فهذا ما اردناه من حكاية المذاهب
على سبيل الايجاز والاختصاص ولابد من تتبع ما فيها على سهو للوقوف من عاداتنا والتنبيه على ما هو
الاولى بها فنقول اما معتقد الشيخ ابي الحسن ان المجاورة زايدة على الكون الموجب لتحصيل الجوهر
بحيزه وان الممسة زايدة على الكون الموجب لتحصيل الجوهر بحيزه وان المماسة زايدة على المجاورة
فلقايل ان يقول وما المانع ان يكون ما للجوهر من الكون بغير تختلف وانما الاختلاف اليه في النسبات
كما ذكره القاضي ابوبكر والذي يدل على ذلك ان حاله الجوهر وتسوسع في حيزه حاله الانواع اما ان
يقال تتغير باحاله انضمام جوهر اخر اليها ولا يقال بتغيرها لاجايز ان يقال بالاول حيث انه لم يتجدد غير
انضمام جوهر اخر اليه والجوهر اومقام بالجوهر لا يكون موثرا في حكم جوهر اخر لعدم قيامه به وحكم الجوهر
يمتنع ان يكون مستفادا من غير مقام به كما بانى وسواء كان مباينا له او غير مباين وكسبها
على اصله حيث انه ذهب الى ان حكم العلم لا يعدى الى الجملة التي يحل العلم منها وان النبذة المخصوصة
ليست شرطا لقيام العرض بمحله ولو جاز ان يكون الجوهر اومقام به موثرا في حكم آخر لما امتنع
القول باشتراط البنية المخصوصة في بعض الاعراض كالادراكات وغيرها كما يقوله المعتزلة والكلام
الى فقه تسليم المطلوب وما اخذه من التفرقة بين حاله كون الجوهر مفتقرا في حيزه وحاله صيرورة
حاليه قاعدا عوعامدا الى المختص كونها وليس في ذلك ما يدل على عرض زايد على كونها والا كان
ما اخذه من التفرقة بين حاله تباعد احد الجوهرين وقربه من الآخر يوجب كون القرب عرضا زايدا على
المماسة وهو خلاف اصل الشيخ وان سلمنا ان المجاورة زايدة على الكون الموجب لتحصيل الجوهر بحيزه
ولكن ما المانع من كون المماسة هي عين المجاورة كما قاله الاستاذ ابواسحق وليس ذلك ممتنعا فانه
لا يمكن تعدد كل واحد منهما دون الآخر ولم يدل الدليل على المغايرة فاحتمل ان يكون ذلك لاتحاد
المعنى وبمثل هذا اجبر الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده دون النهي عن الشيء امرا بضده دون
سلمنا ان المماسة غير المجاورة ولكن ما المانع ان يكون المجاورة مسعده لتعدد المماسة فانه اذا
احاط بالجوهر سته جواهر فكما هو مماس لكل واحد منها فهو مجاور لكل واحد منها وعند ذلك فلا يخفى ان
التفرقة من غير دليل يحكم وان سلمنا صحة التفرقة ولكنه يمتنع ان يقال بوقوع الاكتفاء بالمماسة عن الكون
السابع المخصص للجوهر بحيزه كما قاله الشيخ ابوالحسن وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر اليه كان مفتقرا في
تخصصه بحيزه الى كون تخصصه به وهو بعد الانضمام متخصص فكان مفتقرا الى كون تخصصه به وذهب

تعلق ح

مذهب الشيخ ابي الحسن ان المماسة هي نفسه للكون المخصص بالحيز خالفا الانواد والحكم الذي توجبه عرض
لا يوجبه خلافه ولهذا استحق ان يكون القدرة والارادة والعلم كل واحد منها بقدر حكم الآخر
لمخالفته له حتى ان القدرة لا توجب كون محلها عالما ولا مريدا وكذلك العلم لا يوجب كون محله
قادرا ولا مريدا واما معتقد المعتزلة ان التاليف ابدع المجاورة والمجاورة زايدة على الكون المخصص
للجوهر بحيزه فباطل بما اوردناه من الاشكال الاول والثاني على معتقد الشيخ ابي الحسن الذي يحصل المعتزلة
في قولهم بتولد التاليف عن المجاورة وجواز انضمام التاليف لواحد الجوهرين اما ان الاول ابطال القول
بالتولد على اسلفناه وانما ابطال قيام التاليف لواحد الجوهرين وبيانه انه لو جاز قيام التاليف
لواحد الجوهرين فاما ان يقوم بكل واحد منهما عين ما قام بالآخر او غيره فان كان الاول لزم
الحلول في المتعدد وهو محال ولو جاز ذلك لجاز قيام العلم الواحد بمحلين والقدرة الواحدة
بمحلين والجوهر الواحد بحيزين الى غير ذلك وان كان الثاني فلم يكن ما قام بهما واحدا
اذ الواحد لا تعدد فيه ولا يتقيض وسواء خلا الفرض ما ذكره في بعض الاجسام من صعوبة ذلك بعض
اجزاءه عن بعض فليس ذلك لاجل التاليف كما ظنوه بل انما ذلك لعدم خلق القدرة على الحكم
جرى العادة هذا ان كان قايما بالمحل القدرة والا فلعدم القدرة به وان سلمنا امكان قيام
التاليف الواحد بجوهرين بخبر ان التاليف عندهم من الاعراض الباقية وهو متولد من المجاورة
والمباينة ضد عندهم للمجاورة دون التاليف ومن اصلهم انه لا يلزم من انتفاء السبب المولد
انتفاء المسبب عند ذلك فان قالوا بوجوب التاليف مع انتفاء المجاورة بالمباينة فقد رتبوا
محالا وان قالوا بلزوم انتفاء التاليف عند انتفاء المجاورة بالمباينة فقد بعضوا اصلهم
واما مذهب الاستاذ ابواسحق وان كان اقرب مما تقدم فيلزمه عليه الزامان مما سلكاه
الاول على مذهب الشيخ ابي الحسن فان ذا الاقرباء الى اصول اصحابنا وتوجه امتناع اشتراط البنية المخصوصة
في عرض من الاعراض ما ذكره القاضي ابوبكر رضي الله عنه فعليك تنقيحه وتحصيله

الفصل الثاني

في بقية احكام الاجماع والافتراق خاصة على اصول اصحابنا فاعلم ان الجوهر الفرد اذا كان مسمى الحيز
لم ينضم اليه جوهر آخر فقد قال الاستاذ ابواسحق فيه سبع مباينات مضادة لستة احياز وان ضم اليه
جوهر واحد فيه خمس مباينات مضادة لخمس احياز وجوهر واحد مضاد لمباينة واحدة وعلى هذا
الخبط الزيادة والنقصان ومباينة ما لجواهر فهم معنى يحل ما يماسه فانه لا يكون الا معينا هذا
كله فيما يحصل فيه المماسة اولا واما ما حصلت فيه المباينة بعد المماسة فقد قال قوم ان المباينة
الطارية يلزم منها المعينة التي كانت مماسة له وقال قوم آخرون بل بست مباينات هو احد
غير معينة وهذا هو الاربع منه على ان المماسة والمباينة من الاعراض الزايدة على نفس الكون المخصص
للجوهر بحيزه وان المماسة متعددة وقد عرف ما فيه ومنها انه لو وجد جوهران في حيزين بينهما احياز
ثم وجد جوهر آخر منضما الى احد الجوهرين فهو لا محالة اقرب من المنضم اليه وابعد من الآخر فخالف الاصحاب في

قرب المتوسط من احد الجوهرين هو عين بعده من الآخر وقال الاستاذ ابو اسحق القرب غير البعد
لانه لو كان القرب من احد الجوهرين هو عين البعد الآخر فيلزم منه انه ان لو قدر انضمام الجوهر البعيد
الى القريب انعدم القرب بينهما لمضادة القرب له ويلزم من ابطال بعده عن احد
الجوهرين ابطال قربه من الآخر ضرورة الاتحاد وهو محال مما ذكره الاستاذ فثبت على ان البعد
هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد فهو ست مباينات لستة جواهر مجاورة
جوهر افقد زالت عنه مباينة واحده وبقي خمس مباينات على ما عرف من اصله واليه ذهب الاصحاب
من القول بالاحاد فانه مبني على ان الكون القائم بالجوهر الاحد هو الاحد اما على المختار
من مذهب القاضي فغير قولهم القرب عين البعد اي الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف
بالبعد ولا يلزم من ابطال احدى القسمتين ابطال المسمى والقسمة الاخرى ومنها ان الجوهر الوحد اما
جوهر آخر فهي نفاها لانه حاسة من جهته ومباينة من باقي الجهات قال بعض المتكلمين له ومتعلق الاستار
من جهتين محال قلنا لا نسلم انه اذا جاوزه من احدى الجهتين انه مباين له من الجهة الاخرى
ومنها انه يكون تقديرا لافتراق والمباينة في جهة جواز العالم في لا يوجد منها ما هو مجتمع مع غيره وبعد
تبدده وزوال تركيبها ولا يكون تقديرها مجتمعة حتى لا يكون منها ما هو مفارق فانها بعد تركيبها
واجتماعها فالصفح العليا منها لم يحط بها الجواهر من كل الجهات فكل جوهر منها مفارق من بعض جهاتها
ومنها ان الجوهر الفرد لا يتصور ان يكون مباينا لجملة جواهر العالم لان المباينة يشتد على امكان
المجاورة والجوهر الفرد لا يتصور ان يكون مجاورا لاكثر من ستة جواهر اما ان يتصور ان يكون
مباينا لاكثر من ستة جواهر اما معينة او غير معينة على اختلاف الاقوال فيه وذلك لان المباينة
انما تكون بتوسط الاجاز المحيطة بالجوهر الفرد بينه وبين باقي الجواهر وما يحيط به من الاجاز
لا بد وان يشتد على ستة اجاز فلا يكون مباينا لاكثر من ستة جواهر

الفصل التاسع

في احكام الاكوان وتماثلها وتضادها واعلم ان من لم يثبت للمستقر كونا قائما بالجوهر معاير للكون
المخصص للجوهر بحيزه كالقاضي ابي بكر ومن نصر مذهبه اطلق القول بتضاد الاكوان كلها
كل كونين وذلك لان كل كونين ما ان يوجبا تخصيص جوهر بحيز واحد وان كل واحد منهما يوجب التخصيص بحيز غير
الحيز الآخر فان كان الاول منهما مثلا للثاني والمثلان ضدان فقد ثبت تضاد الكونين وان لم يوجبا
في الجوهر التخصيص بحيز لكونه لا بد مسبوقا بكون مستمر اقي حيزه اكثر من زمان فالكون المتحد
في الزمان لكن يكون مثلا للكون الموجود في الزمان الاول لقيام كل واحد منهما مقام
الآخر 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 الآخر وهو
الحق وعلى كل تقدير فهما ضدان لاجتماعهما لو اجتمعا في جوهر واحد فاما ان يثبت
تخصيص كل واحد منهما او تخصيص احدهما دون الآخر او لا يثبت تخصيص واحد منهما فان

ابو اسحق وغيره من المتكلمين وهو الحق قال المباينة بين
الشيئين حقيقة يستدعي احكاما المجاورة من تلك
الجهة ومجاورة الجوهر لجوهر هي

فان كان الاول لزم كون الجوهر الواحد في حيزين معا وهو محال وان كان الثاني فليس احدهما اولى
من الآخر كيف وان عالما بثبت تخصيصه يلزم خروجه عن صفة نفسه فانه لا معنى للكون عن المخصص
وذلك محال وان كان الثالث فلزم منه خروج الجوهر عن ان يكون مختصا بحيز وهو محال وكل
ذلك يلزم منه خروج كل واحد من الكونين عن الكونية وهو ممتنع واما من جوز قيام المماثلات
بالجوهر الواحد وجعلها اكوانا كالشيخ ابي الحسن والاستاذ ابي اسحق اطلق القول بتضاد
كل كونين لان المماثلات عنده اكوان وليست اضدادا لاجتماعها في الكون مختلفة بتضاد
ولا جائز ان يقال هو الاول لكونه بحيثية

الفصل العاشر

في احكام الاكوان مبنية على اصولهم ومناقضتهم فيها الاصل الاول اختلفوا في بقاء الحركة
مع اتفاقهم على بقاء الاعراض فذهب الجبائي واكثر المعتزلة الى ان الحركة غير باقية مستدلين على ذلك بان
الحركة عبارة عن الكون في الحيز بعد ان كان في غيره والكون في الحيز الثاني بعد بقاء الجوهر فيه غير
باق بل المتحدد فيه كون آخر هو السكون والسكون لا يكون هو نفس الحركة بل ضدها والحركة لا توجد
مع ضدها والحركة لا توصف الكون الاول في الحيز الثاني توجب التحرك من الحيز الاول والكون في الثاني
ليس كذلك فيهما غير ان وذهب ابو هاشم الى القول ببقاء الحركة وان الكون الاول في الحيز الثاني هو
الحركة وهو بعينه الكون في الزمن الثاني الذي هو السكون وقال بان يقول الا ما ذكره الجبائي
في تفسير الحركة نعم ولكن لم قال بامتناع بقائها قوله الكون في الزمن الثاني سكون سلمنا ولكن
ما المانع ان يكون الكون الواحد حركة وسكونا قوله لانهما ضدان قلنا التضاد انما هو بين الحركة
على 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 الدخول في الحيز الثاني هو عين الخروج من الحيز الاول على تقدير
تخصيصه وعلى هذا فما قيل ان الشيء يكون موجبا لنفسه فان قبل ان عدمت حذف المضاف اي الكون
ان الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج من الحيز الاول بخلاف الكون الثاني فنقول هذا انما يصح ان
لو ثبت تعدد الكونين والا فعلى تقدير ان يكون الكون الثاني هو عين الاول فاذا كان الاول هو عين
الخروج من الحيز الاول فكذلك الكون في الزمن الثاني واما مذهب ابي هاشم فابطاله بما قدمناه
من بيان استحالة بقاء الاعراض الاحتجاج الذي ذهب اليه ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون
غير مفصل وذهب الكعبي ومن نصر مذهبه الى بقاء السكون الا في صورتين الاولى منهما اذا
سوى جسم نفسه بما فيه من الاعتمادات العامة الله تعالى في الجوهر ولم يكن لحيزها بقاء فانه يتحدد السكون
فيه واما قال ذلك لان من اصله ان الطارئ الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا لوجب
التقبل بالاعتمادات الطارئة الحادثة الصورة الثانية السكون المقدور للحي فانه قال لا بد من تجدده
فانه لو بقي واحراه الحي بالحركة ولم تتحرك فهو ملوم بالاجماع والا لم لا يكون على عدم الفعل على اصلهم

العصا التاسع

ولكن

التاسع
الفصل

والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا فليس بمعدوم ولا يكون حادثا مما ذكره وهو ضعيف الاجماع وهذا
مما اذا كان السكون متحددا ولقائل ان يقول انما صار اليه ابو هاشم من بقاء السكون مطلقا
فمع سطلانه بما ذكرنا من استحالة بقاء الاعراض فهو مخرج بما ذكره الحبائي في تحقق الصورة الثانية
ولا تختص له عنه بما على مقتضى اصولهم من رسط التوا . والعقا بالاعقال بعدورة ومن ربا بحركة ولم
يقعلها مع بقاء السكون فاصل ثا وما يلزمه بعينه من اعتداد الحركة عما لا يكون حادثا ولو جاز
ذلك مع عدم العقل المقدور لما امتنع ذلك في الفصل المكتسب على ما يراه الاشعري ولم يقل احد
منهم ولما التزم ابو هاشم الباقي في هذه الصورة على عدم الفصل لقبوله بالدمي واما ما عداه
اليه الحبائي من التفصيل في طول اضفا الصورة الاولى فلانه لا مانع مع امكان السكون
ان يخلق الله تعالى في الجسم المتفصل الساوي سكونا باقيا يكون به لينه في الهواء كلبنة بالسكون
والمتحددة وما ذكره في التعويز فقد سبق ابطاله واما ما ذكره من الصورة الثانية فانها وان
كانت لازمة على ابي هاشم وغيره من المعتزلة القائلين بنفي السكون كما ذكرناه فهي لازمة على
اصولنا لما عرف في التعديل والتجويز الاختلاف الحالة ذهب الحبائي الى ان الحركة والسكون
مدركان بحاسة البصر واللمس مبنيا على ذلك بان من نظر الى الجوهر اذا كان متحيزا وهو متصل العين وهو ساكن
او متحركا فانه يدرك الصورة بين الحالين ضرورة وخالفه ابو هاشم في ذلك وهو الحق على نضرة ما سبقه
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 لكان مدركا لخصوصه من حيث ان الادراك عندهم لا
يتعلق بطلق الوجود بل بخصوصية المدرك وخصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة
ولهذا فان راكب السفينة اذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطرب ولا يدرك بالتفرقة
من خصوصيات اكوانه في الاحياز الهوائية المحيطة به المتعاقبة عليه وهو خارق للعادة على ما
كونه ساكنا غير متحرك عن جزء من الهواء المحيط به وكذلك الضفادع من كان في اكوانه ربا واجارة
مستدلة عليه فلو علمته عينا وهو في جانب وانتقل منه الى غيره حالة لومه ثم استنبط وهو في
غيره فانه لا يدرك اختلافا في حالتي قطع ما بين الكونين المخصصين بالحيزين ولو كان
ذلك مدركا لادركه كما لو قدر وهو متلون ما بين ثم استنبط وهو متلون بغيره فانه يدركه
ولقائل ان يقول على محجة الحبائي ما المانع على اصلك ان يكون ما خلقه الله تعالى من الصورة راجعا
الى اختلاف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة ايضا لسبب تخرج الجوهر على جزء لا يتجدد
على اصلك ان يختلف احوال الشيء المدرك باختلاف احوال الشعاع ولهذا فان من سدد
شعاعه من جهة بصره فانه يرى الشيء على ما هو عليه ولو ميل الشعاع الى موجا آخر فانه
يرى الشيء الواحد شخصين وان كان الشيء المدرك لا اختلاف فيه او ان يكون ما خلقه من التفرقة
بالنظر واللمس راجعا الى اختلاف في محاذاة الجوهر المدرك بالنظر واللمس وهذا قادح على اصول

اصول المعتزلة ولا تختص عنه واما تخيله ابي هاشم وان كانت لازمة له فغير لازمة على اصولنا لجواز
ان يدرك المدرك احرين ولا يدرك التفرقة بينهما لاختلاف الرابع ذهب الحبائي الى ان الكون
في حالة عدمه بعقيب بالحركة والسكون لا اخص وصف الكون ذلك اخص وصف الشيء لنفسه
وخالفه ابو هاشم في ذلك وقال الحركة لا معنى لها الا الكون الجوهر في مكان بعد ان كان
في غيره وذلك لا يخلو من قيام الكون بمحله وذلك لا يكون الا في حالة الوجود واذا تقرر ذلك في الحركة يوم
مسئلة السكون لان كل حركة سكون كما تقدم واعلم ان هذه التفاريع مبنية على كون المعدوم شيئا او
بسطلانه كما بانى ثم لقائل ان يقول سلمنا تسليم كون المعدوم ممكنا شيئا اما على مذهب الحبائي المانع
ان يكون اتصاف الكون بالحركة والسكون مشروطا بالوجود كما قبل في تحيز الجوهر ولو قبل له ما الفرق بين الامرين
ثم نحاكيه بسلما واما على مذهب ابي هاشم فانه لو صح ان الحركة والسكون من اخص صفات الكون
كما ان قيام الجوهر بنفسه من اخص وصف الجوهر فالفرق بين الامرين ممكن واحد كون الجوهر قائما بنفسه
في العدم ولم توجب اتصاف الكون بالحركة والسكون في حالة العدم ولم الكف بالحركة والسكون بالتحيز
للجوهر دون قيامه بنفسه واستقنا به عن محل يقوم به ثم نجد الى دفعه سبيلا الاحتمال الخامس وهو الحق
الى ان التاليف يدرك بحاسة البصر واللمس مبنيا على ما ندركه من التفرقة بين الاشكال المختلفة
باللمس والبصر ومنعها عن بعض ولبس ذلك لما يلوح الى ان تاليف المختلفة فدل على انها مدركة
باللمس والبصر وذهب ابو هاشم في آخر اقواله الى المخالفة اليه في ذلك محتجا على بانه لو ادرك اللامس بالمبسم
تاليف الصفحة العليا لكان الجسم لا ادرك تاليف الصفحة العليا من الجسم لا ادرك بتاليف الصفحة السفلى ضرورة
قيام تاليف احد بكاحرين من الصفحتين حلوراى قيامه بالصفحة العليا راى قيامها بالصفحة السفلى ضرورة
اتحاده واتحادهما ومدلول ان ادراكه لاحدهما غير ادراكه للاخرى فلقائل ان يقول وما المانع من ان يكون
ما تدركه من التفرقة عائدا الى احتفاف الجوهر المرئي والى احتفاف المجاورات المولدة للتاليف لا الى
نفس التاليف ولا تختص عنه واما تخيله ابي هاشم فلقائل ان يقول عليها اذا جوزت قيام تاليف احد
بكاحرين في المانع من نفسه ادراكا بحيث يكون مدركا من جهة قيامه باحد الجوهرين دون الآخر
وان سلم استحالة ادراك التاليف الواحد من جهتين وجهة 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 جواهر الصفحة العليا وتاليف كل واحد مع الآخر اى
من كلى الطرفين ولا تخصص عنه الاحتمال السادس وهو ذهب اكثر المعتزلة الى انه لا يشترط في تولد التاليف عن
المجاورة رطوبة احد المتجاورين ويبوسته الآخر ومنهم من شرط ذلك واحتج من قال بعدم الاشتراط
بتلتيح الحجر الاول انه لو كان لكانت الرطوبة واليبوسة شرطا في اصل التاليف لكانت شرطا
في دوامه كالمجاورة وليس كذلك لبقاء الصحو الصحو والثوابت ونحوها الحجر الثانية انه لو اشترطت الرطوبة
واليبوسة في تاليف احد الجوهرين بالآخر لكانت صفة كل واحد من الجوهرين موثرة في التاليف لهما

لاسعداه وسوء محال الخ اقول ان من اصل المعتزلة ان كل عرض لا يتعدى حكمه الى عرض آخر يحله فالتنبيه
المخصوصة غير مشترط فيه كالسواد والبياض ونحوه وكل عرض يتعدى حكمه الى المحل الذي يحله منها كالعلم
والقدرة ونحوه فانه يشترط فيه التنبيه المخصوصة وحكم التاليف لا يتعدى محله فان التاليف الواحد قائم
بالجوهر وحكمه ثابت لها فلم يشترط في التاليف الرطوبة واليبوسة المخصوصة لكان على خلاف هذا
الاصل واما من قال الاشتراط فخرج بان التاليف المتولد عن المجاورة ما يصح فكه ونحوه والمجاورة
من غير رطوبة ولا يبوسة مما لا تنفك عنهما هذا التاليف وتبقى مع الرطوبة واليبوسة فقد دار التاليف
معها وجودا وعدما فكانت شرطا فيه وبعد اتريح منهم على ان التاليف غير المجاورة وانه متولد عن المجاورة
وسوقا سد على ما سبق وبعد بتسليم ذلك جدلا فما ذكروه من الحجة مدخولة اما الحجة الاولى للباشم فلقائل
ان يقول في منع المانع ان يكون ذلك شرطا في الابتداء دون الدوام كما في القدرة مع المقدور فانه
يشترط تعلقها به عندكم قبل وجوده في ابتداء وجوده ولا يشترط ذلك في دوامه واما الحجة الثانية فهي
باطلة بالمجاورة فانها مشترطة في التاليف عندهم ومع هذا فان المجاورة القائمة بكل واحد من
الجوهرين لا ينعداه الى مجاورة واما الحجة الثالثة فيلزمهم عليها سائر الاعراض التي شرطوا فيها التنبيه
المخصوصة قولهم انما شرط ذلك فيما يتنبت حكمه للمحل لما محله فيه فاسد صوابهم في جواز تعدي حكم
العرض الى غير محله وسوء محال كما يأتي وان سلم جواز ذلك لكن ما المانع من اشتراط ذلك ايضا في
بعض الاعراض التي لا يتعدى حكمها محلها كما في التاليف ويكون ذلك مستثنى من الاعراض لما لا يتعدى
حكمها محلها كما استثنى الاكوان من الاعراض التي لا يشترط فيها الحياة حيث تحلتم بكونها موجودة للاحوال
دون غيرها من الاعراض التي لا يشترط فيها الحياة وايضا فانه كما امتنع قيام سوادين باحد المحلين وجاز
ذلك في التاليف الواحد فلم 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 الفاسدة التي عول ما المانع ان يكون سبب صعوبة التفكيك لما الرطوبة واليبوسة بل لعدم
خلق الله تعالى العادة على ذلك في بعض الاجسام لحكم جرى العادة او بان يخلق الله تعالى في اجزاء
الاجسام لكونها يخصصها بجهاتها اكثر مما يجاوله العبد بقدرته فلا يوجد فعل العبد لذلك
ولهذا فانه لو تجاذب رجلان بينهما حبلا وكان احدهما اشد من الآخر تجذب الجمل من هو منه
وصار غالبا لاعتماد الآخر الاضعف معها لو انه وجد استعان بجذب الحبل او ان التفاوت في
ذلك سبب فضل اجتماع الما للتفكك كما قاله الجبائي الاحذف السابع وجعب الجبائي الى ان التاليف
مختلفة بافضل اشكال المؤتلف بها وبافضل جهاته وقال ابو هاشم التاليف كلها منفكة الخ اقول صح
الجبائي بان الناظر يدرك التفرقة بين اشكال الاجسام واحسانها ضرورة كما يدرك اختلاف
الالوان والطعوم والاراييح وليس ذلك لاجل التاليف فانه لو قدر التساوي في تاليفها
والتشابه فيها لما اختلفت اشكالها وصح ابو هاشم على التحاق بان اختص صفة نفس التاليف قائمة

قيامه بمحلين وذلك مشترك فيه بين جميع التاليف فكانت متحالة وهذه الحجة مدخولة اما حجة
الجبائي فبما ذكرناه على حجته في كون التاليف مدركا باللمس والبصر ولا يخفى وجهه واما حجة ابي هاشم
مبنية على قيام التاليف الواحد بمحلين وهو باطل بما سبق وان سلم ذلك جدلا فلما مانع
ان يكون التاليف مختلفة وقد اشتركت في عارض واحد لازم لها وانما يثبت كون ذلك
اخص وصف التاليف ان لو لم يكن التاليف مختلفة وامتناع كونها مختلفة يتوقف على كون
ما يذكره من اخص وصف التاليف وهو دور لاحتمال ان من ذهب الى ان التاليف
يجوز وقوعه مباشرة ابالقدرة ويجوز وقوعه متولدا من المجاورة وخالفه ابو هاشم في ذلك وقال
لا يجوز وقوع التاليف الا متولدا لان شرط المباشرة القدرة جواز وقوعه بدونها متولدا
وليس التاليف كذلك لاستحالة وقوعه دون المجاورة المولدة له وما ذكره ابو هاشم فهو لازم
على ابيه لما عرفناه في اصل التولد من اتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشرا
بالقدرة الحادثة دون توسط غيرها فاسد على اصولنا لما حققناه في التولد وبتقدير ان لا يطالب
كل واحد منهم بما يمسكه من الحجة في 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 متحيز غير باق ومنهم من قال انه باق غير متحيز
وهو حركة الفلك واما القائلون بكونه عرضا فمنهم من قال الزمان نفسه لو وجد لم يزل ولا يزال
الى ما لا نهاية له في الماضي والمستقبل ومنهم من قال انه مقارنة موجود لموجود ومنهم من قال انه حركة الفلك ومنهم
من قال انه مقدار الحركة الفلكية واذا بنينا على شرح المذاهب التفصيل فما يدخل تحت الحق والبطلان
الباطل منها فنقول اما القائلون بوجود الزمان فقد زعموا ان العلم بوجود الزمان ضروري
وذلك لمكابرتنا في الاذهان وتدريجنا في النعوس من الزمان وتقسيمنا العقلاء الى اعوام واشهر
وايام وساعات ودقائق الى غير ذلك مما لا يمكن معه منع وجود الزمان قالوا واذا ثبت انه موجود
فبيان ان وجوده في الاعيان سوان موجودات الاعيان تضاف اليه بانها فيه ولو لم يكن وجودا
وجودا عينيا لما كان الموجود العيني فيه قالوا واذا ثبت ان وجوده عيني قال افاضل الفلاسفة
هو مقدار الحركة الدورية الفلكية لانه لو فرضنا حركتين متساويتين في السرعة
والبطء وبهما متفاوتتان في الاحداث متساويتان في القطع فانا نعلم ان بدا كل واحدة
منهما واسهما امكان قطع مسافة وان ما بين ابتداء الحركة الاولى واسهاتها من امكان قطع
المسافة اوسع مما بين ابتداء الحركة الثانية واسهاتها واذا تفاوتا في قطع المسافة حتى كانت
المسافة المقطوعة بالحركة الاولى ازيد من مسافة الثانية مهما فاذا اخذنا الامكنة الواقعة بين ابتدا

الحركات واسهلها ما يعلم بالتقدير والتجربة فانه يمكن تحريكها وتقدير بعضها ببعض فهي من المقادير
وليست من غير المقادير المتصلة لمطابقتها للحركات المتصلة وما طابق المتصل متصل ثم قالوا وهذه
الامكانات المتصلة اما من ابتداء الحركات واسهلها اما ان يكون هي نفس الحركة او المتحرك او المحرك
لها او المسافة او ما هو مقدار احد هذه الامور او الحالة فيها لا جايز ان يكون هي نفس الحركة
لوجوه اربعة الاول هو انا اذا فرضنا وقوع حركة من الحركات فالامكان الذي بين ابتدائها
واسهلها متحد لا يختلف وما يمكن ان يقع فيه من الحركات المختلفة بالسرعة والبطوء متفاوتة ولذلك
كانت متفاوتة في قطع المسافة الثاني 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 والبطوء لان الحركات هي التي يكون هو نفس الحركة والامكان متصفا بما لا يكون متصفا به
وهو محال الرابع هو ان هذا الامكان قد يكون متحدا وما طابقه من الحركات متعددا او المتحد
غير المتعدد وعلى هذا فقد يطل ان يكون الزمان شيئا من الحركات ولا يلزم من كونه على التقضي
والتحدد 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 فرضه باقيا مع تحدد هذه الامكانات وتفاوتها والمتحدد غير ما ليس بمتحدد
فاذن كل جسم فهو موجود في الزمان وما يطابقه وهو جميع الاجسام ليس غير الفلك فكان
هو الزمان فهو خطأ لانه ليس كل جسم في الفلك فان الفلك من جملة الاجسام وليس هو في نفسه ومقدار
ان يكون كل جسم في الفلك وكل جسم في الزمان فليس في اثبات هذه الصفة لهما ما يوجب لاتحادهما
ولا الاختلاف فانه على نمط الشكل الثامن من موجبتين وهو غير منتج فاذا لابد وان يكون مقدارا لاحد
هذه الامور او لحالة فيها وليس هو مقدار المحرك ولا المتحرك والا كان ما هو مساوت لغيره في مقداره
متفاوتا في قطع المسافة ولا هو مقدار المسافة والا لما تفاوتت الحركة السرعة والبطوء 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 وكذا كل ما يفرض لها من الاحوال فلا يكون شيئا منها
لما مضى قبل ولان هذه الامكانات على التقضي والتحدد وكل ما يفرض من هذه الامور فانه
غير متحدده والمتحدد غير ما ليس بمتحدد ولا جايز ان يكون هو نفس ما يقع به التفاوت بين الحركات
من السرعة والبطوء فانه مما يقع الاختلاف فيه مع تساوي الحركات الموصوفة في السرعة والبطوء المفاوتة
للاخذ والقطع فاذا ليس هو الا مقدار ان الحركة وهو ما تطابقه الحركة وتقع فيه وهو مساوق لها
الوجود وهو على التقضي والتحدد وبين كل جزء منه آن وهو نهاية الزمان ومنقطعه وهو ما بين فرضين
ايضا بحال وليس بجوهر لانه لو كان جوهرا لم يخل اما ان يكون جزءا من الاجسام المحسوسة او لا من المحسوسة
فان كان الثاني خرج عن ان يكون فيه الجواهر المحسوسة الزمان ففيه الجواهر المحسوسة وان كان محسوسا فلا بد ان يكون

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 القابلة فعلى التقضي والتحدد وهو
احد انواع الكم وبطل كل ما قيل من الاقاويل فتدبر فيه واعلم ان هذا هو الشبه بما قيل في
في الزمان ومع هذا فعليه نظر اما اولا فلان ان يقول لانا نعلم ان المفهوم من الزمان امر وجودي
وما ذكروه من دعوى الضرورة اما ان يدعوا العلم الضروري بوجود مفهوم الزمان او بمفهوم
الزمان فان كان الاول فممنوع غير مسلم وان كان الثاني فهو مسلم لكن لا يلزم ان يكون وجوديا
فان العلم بالمفهوم اعم من العلم بكونه وجوديا مع الدليل على انه غير وجودي من وجهين الاول
انه لو كان موجودا لكان واجبا او ممكنا لا جايز ان يكون واجبا والا لما كانت
العاصة على التقضي والتحدد وان كان ممكنا فاما موجود او معدوم لكن لا جايز
ان يكون موجودا لما ذكروه ولا جايز ان يكون معدوما 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 موطوف المحسوس وان كان محسوسا فجميع الجواهر المحسوسة
في الزمان وليست الزمان الواحد بعينه وعند ذلك فاما ان يكون في اجزاء كل واحد منها او بعضها
الاول لا جايز لان الزمان الواحد بعينه متحدد وقيام المتحدد بالمتعدد محال وان كان الثاني
فليس في اجزاء البعض مع الجزء الذي هو اول من التقضي كذا وبحسب عدم الصفة انه
لو كان الزمان موجودا فاما ان يكون منقسما او غير منقسم فان كان منقسما فاما
ان يوجد بجميع اجزائه معا او انه لا يوجد منه في الحاصر الا البعض الاول والكل
الماضي منه مع الحاصر 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 لحركة الفلك والحركة مطابقة لاجزاء المسافة واجزاء المسافة
عندهم متحيزة بحسب الجهات والمطابق لما طابق المتجزي لا بد وان يكون متجزيا وهذه
المحالات انما لزمت من القول بوجود الزمان خارجا وعلى هذا فلا يبعد في قول القايل ان
الزمان هو ما بعده المقدر ونفوضه الفارض من مقارنة موجود لموجود وما هو بعينه من العوارض
وهو ما يعبر عنه بقولهم كان كذا في وقت طلوع الشمس او غروبها اي انه قارن وجوده
لطلوعها او غروبها والسلم انه موجود لكن ما المانع ان يكون وجوده في الاذهان
وتوكلم ان موجودات الاعيان نصاب الريبة فيها فقد ينعى انه صفة لها ومقارن لوجوداتها او يمنع
انه طرف لها الاول مسلم ولكن لا يلزم من مقارنته للموجودات العينية ولا من كونه صفة لها ان يكون
وجوده بالاذهان لامتناع عروض مقارنة لوجودات الصفات العدمية وانضافاتها بما وان التزم
ولا يلزم من اضافتها الى الزمان نفوان يكون الزمان طرفا لها ولعل هذا هو الصحيح قول القايل

على الاعيان صح

زيد في الراحه والخصب وان لم يكن ذلك طرفا له والكلام انه موجود بمعنى قائم انه مقدار الحركه
وما ذكروه من الامكانات الثلثه بين ابتداء الحركات ولهايتها قائم انه امر وجودي بل عدمي فان حاصله
يرجع الى امكان قطع المسافه بالحركه والامكان وصف عدمي على ما سبق تقريره قوله انه
يمكن تقدير بعضه بعض غير مسلم قوله ان ما بين ابتداء الحركه السابقه وانتهائها من الامكان
اكثر مما بين ابتداء الثانيه وانتهائها ليس كذلك بل التفاوت بالزياده والنقصان ايضا عايد
الى المسافه التي يمكن قطعها بالحركه ان كانت المسافه متفاوته او الى سرعة الحركه وبطوئها
ان كانت المسافه متحده وعلى هذا فلم يتم انه يمكن فرض التفاوت مع قطع النظر عن التفاوت
في المسافه والبطوء والسرعه لبعض ما ذكروه

الفرع التاسع في الثقل والخفه والاعتمادات

واحكامها وتشتمل على ثلثه فصول

الفصل الاول في تحقيق معنى الثقل والخفه

في احتياجنا الى هذه المقدمه في احكام الاعتمادات ومناقضتهم فيها اما اصحابنا فقد اختلفوا فمنهم من قال الثقل ليس عرضا زايدا على الجسم بل نفس الجوهر لنفسه وذاته وان كل جوهر ثقيل ولا يتصور التفاوت بين الجواهر الفرده في الثقل وان ما يحدثه من التفاوت في الثقل بين الاجسام المركبه فيما بعد الكثره اجزاء الثقيل وقلتها في الخفيف وهو اختيار الكاتبي والى اسبوع اكثر اقواله ومنهم من قال صار الى ان الثقل والخفه من الاعراض الزايده على نفس الجوهر كالقائلين الى بكر من نصر بن الحديد وسوء هيئة الحمل والفلك وسعة الكاظمه وضيقها اما لو سلمنا انها معان وضبطنا وزنها لم نرض الا ان نعلم انه زيد فانا نجد زيادة الثقيل على الماء في الثقل باضعاف كثيره ربما تزيد على عشرين مره مع تساوي اجزائهما عددا والصور الاجزاء الحاصله لهما ولو تساوت اعدادا لجواهر في الثقل لما كان كذلك فعلم ان الثقل والخفه من الاعراض الزايده على نفس الجوهر فان قيل الثقل والخفه من التفاوت بين الماء والزئبق في الثقل والخفه انما هو راجع الى كثرة اجزاء الزئبق وقلتها في الماء بسبب انضمام الزئبق وتراصها وتخلخل اجزاء الماء وانفراج بعضها عن بعض حتى يدل على ذلك انه لو جمد بين الماء فانه يخطر على فهم الانسان بسبب اكتنازه وتصام اجزائه بعضها الى بعض والماء فانا لو سلمنا ان الماء مرتين لجمد بين الماءين تفاوتا لما وقع التساوي بينهما في التخلخل والاكتناز وكذلك لو سلمنا انه زيد مرتين قلنا هذا انما يمكن على امكان الخلاء وهو ممنوع على ما سيأتي تحقيقه واكثر ما في امكان الخلاء ولكن مع المانع ان يكون نقصان الثقل لنقصان بعض اجزائه انما يعلم انه كذلك لو لم يسبب اضطراب للهواء الحاصل قبل لو كان ذلك لسبب نقصان بعض اجزائه لظهر ذلك في التفاوت في الوزن وليس كذلك فانا نزن الماء مرارا على الاتزيد على وزنه بعد جموده قلنا ولو كان التفاوت بين الاجسام في الثقل والخفه بسبب التخلخل والانفراج لصح ان يعلم ان الماء المجمد اذا ملأ ماء زيقا وملأنا ماء بعد ذلك ان ثقل الزئبق يزيد على الماء باضعاف كثيره اذ

زادت على عشرين مره ولو كان ذلك لكثره الاجزاء في الزيبق واكتنازها وقلتها في الماء لان اجزاء الماء اذا انضمت الى بعضها للزم ان يكون اجزاء الزيبق اكثر من اجزاء الماء بعشرين ضعفا او ازيد على حسب زياده اجزاء الزيبق يكون زياده الفرج في الماء على اجزائه ويلزم من ذلك ان يكون الفرج بين اجزاء الماء يزيد على اجزاء الماء بعشرين ضعفا ولو كان كذلك او ازيد ولو كان كذلك للزم ان نرى الاجياز التي لا ماء فيها في الاناء المفروض ملئه ماء اكثر من الاجياز المشغوله بالماء وهو محال لكونه مخالفا للحس والمشاهده

الفصل الثاني في تحقيق معنى الاعتماد

وقد اختلف المتكلمون فيه فذهب بعض اصحابنا الى نفيه كالاستاذ ابي اسحق ونجير وذهب القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا والمعتزله الى اثباته وذلك ستة محصورين في كل جسم من المدافعه والممانعه والميل الى الجهات المختلفه فان من حمل حجرا ثقيلا فانه يحد من نفسه من الحمل مثلا الى جهة السفل وكذلك ايضا لو جذب انسان حبلا فان كل واحد من طرفي الحبل من الآخر مقاوما له مثله الى خلاف جهته بعينه وعلى حسب التساوي في الاعتماد يقع التدافع لاحدهما بكون التقدم منهما على الجذب الحاصل الى جهة احدهما او الغلبه لاحدهما حتى يجذب الآخر في جهته دون جهة الاخر وهذا امر محسوس لكل عاقل السبل الى معرفته ومشاهدته ولو سلم انكاره مع كونه محسوسا لساغ انكار ما يحس به من حرارة الجسم وبرودته وسواده وبياضه الى غير ذلك من الاعراض المحسوسه وهو محال وهذا هو الحق وعليه الاعتماد واذا انضم مع الاعتماد وبين انه عرض زايد على الجسم فما من جسم الا وله ست جهات وعلى هذا فيمكن ان يكون له بحسب كل جهة اعتماد فيكون الاعتمادات ستة وعند هذا انفرق اصحابنا القايلون بالاعتمادات الى لا اعتمادات لا يحصل الا حسام لهما نهاية واحياز لا نهاية لها يحصل بها ذلك اما هو الاكوان والاعتمادات امور زايده على الاكوان ويدل على ان ذلك ان الاكوان لا تتوجه على الحركه والسكون والاجتماع والافتراق كما سيأتي بيانه والاعتمادات من شأنها ذلك وعلى هذا فانه يلزم اختصاص الاعتمادات الاحياز لعدم تاثيرها فيها فمنهم اختلفوا فمنهم من قال الاعتماد في كل جهة غير الاعتماد في الجهة الاخرى ولها متضادة ولا تتصور قيام اعتمادين من جسم واحد الى جهتين حتى يكون الجسم الواحد بعضا حصفا معا ولا بالنسبة الى جهة واحدة اذ هما متماثلان ضدان ايضا على ما ياتي وعلى هذا فالاعتماد في الثقل والخفه وكل ثقيل وخفيف اعتماد تعتمد وجهة ومنهم من قال الاعتماد في كل جسم واحد وان اختلفت اسماؤه بالنسبة الى الثقل والخفه بالنسبة الى العلو والسفل وغيرهما من الجهات وان التعدد انما هو في التسميه دون المسمى فالاعتماد بالنسبة الى جهة السفل يسمى ثقلا وبالنسبة الى جهة العلو يسمى خفه وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الستة في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القايلين بالاعتمادات فانا لو قلنا بتضاد الاعتماد

مع تعددها لما احتجت وقد احتجت وبيانه منا وجهان الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس فيه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ولو اوقعه غيره الى جهة السفل فانه يحس منه اعتمادا الى جهة فوق وميلا مقاليا الوجه الثاني انه لو جاذب ثقلان حبلا كل واحد الى جهة على التقابل وقام كل واحد يحس في الحبل اعتمادا في خلاف جهته ولو كانت الاعتمادات متعددة متصادة لما كان كذلك هذا ما ذكره الاصحاب واما نحن فنقول قائل ان الاعتمادات متعددة ومتخلعة من غير تصادم لما كان ذلك ممتنعا وليس للقول بذلك مع الاحساس في كل جهة باعتماد ما بعد من العقول ما يحكم باعتماد وعود الاصبع الى السمت مع الاحساس باعتماد في الجهات المقابلة كما حققناه واما المعتزلة فلهم في الاعتمادات تفاصيل واختلاف مبنية على اصولهم لا بد من ايرادها بفصل ومناقضتهم فيها

الفصل الثالث

في اختلاف بين المعتزلة في الاعتمادات ومناقضتهم فيها الاختلاف الاول في تصادم الاعتمادات وعدم التقاء المعتزلة على ان الاعتمادات متصادمة اعتماد الارض طبعه وضع اعتماد الثقيل في جهة السفل والخفيف في جهة العلو والاعتمادات تحليه وهي اعتماد الثقيل في جهة العلو عندما اداره الى جهة فوق اسحى واعتماد الخفيف في جهة السفل عندما اداره الهما او الى غير ذلك من الجهات وعند هذا اختلفوا فقال الجبائي ومن تبعه ومحمد الاعتمادات كلها متصادة وقال ابو هاشم والقاضي لا اعتماد الا للارض والمحلية وسلبا تصادم الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك الاعتمادات المختلفة فقد اختلف قوله فيها فاره قال بالتصادم وتارة بعدمه احتج الجبائي بان قال الحركتان في الجهتين متصادتان فكذلك الاعتمادان في الجهتين واضح ابو هاشم على امتناع التصادم بين الحركات اللازمة والمحلية بما ذكرناه من جذب الحجر الى فوق وعلى امتناع التضاد بين الحركات المحدثة بما ذكرناه من صورة الحبل المجذوب من طرفيه بوزنه مما سبق هذا او ما يحكى فعول بما ذكروه في اقسام الاعتمادات احتج على فاسد اصولهم باقتضاء الطبع وقد ابطلناه بل الاعتمادات كلها اعراض متجددة يخلقها الله تعالى واما حجة الجبائي فحاصلها الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير دليل فان كانت فاسدة كيف وانه لو قال قائل ان الحركة موجبة لتحصيل الجوهر بالحيز على ما سبق فلو اجتمع في الجوهر الواحد حركتان الى جهتين مختلفتين لكانت كل واحدة مختصة له بذلك الحد ويلزم منه ان يكون الجوهر الواحد في حالة واحدة في حيزين معا وسوى ذلك وعند ذلك فان لم يسلم ان الاعتمادات كالحركات في هذا الحكم عارضناه بالتضاد كما لزم في الحركات والبيان لذلك مما لا سبيل الى ادعاءه ابو هاشم من الحجج هي لازمة على اصول المعتزلة وعلى كل من قال بتصادم الاعتمادات

الاختلاف الثاني في تضاد الاعتمادات

اما مذهب الجبائي ومن تابعه ان الاعتمادات اغيار بائنة من غير تفصيل وقال ابو هاشم بما كان منها لازما فهو ساق وما كان منها مختلفا فهو عرض اما الجبائي فاحتج للاول انه قال لو كان الاعتماد اللازم في جهة السفل ليس باعتماد المختلف فما وذلك عند ما اذا حامل انسان على حجر

حجر ثقيل في جهة السفل فاذا وجب فيه اعتماد اسفليا مجلدا لان الاعتماد المختلف فما مشارك للاعتماد اللازم في اخص اوصافه وهو كونه اعتمادا في جهة السفل والمشاركة في اخص وصف النفس عندنا على ما سنحقق القابل للتفصيل موجبة للاشتراك فيما عداه الى آخره الثانية انه قال ما دل الدليل على استحالة بقائه من الاعراض كالاصوات وغيرها لم تتوقف صحة سائر ما هو معدور لنا وغير مقدور لنا كذلك في الاعتمادات اوضح ابو هاشم تحصيل بعض الاول انه قال الدليل الدال على بقاء الالوان والطعوم كونها مشاهدة الاستمرار والاتصال وهو بعينه متحقق في الاعتمادات اللازمة الثالثة انه قال الثقيل اذا اجتلبت فيه اعتمادات علوية فانا نعلم رجوعه هابطا ولو لم يكن الاعتمادات السفلية باقية لما عادها وما وعده الخ وان كانت مبنية على اصولهم الفاسدة فلا بد من التنبيه على فسادها اما الخ الاول النجائي فحاصلها يرجع الى التمثيل بين الاعتماد اللازم والمختلف من غير دليل قوله ان المجتلب مشارك للازم في اخص اوصافه ممنوع واما المتابعة ان بقال اخص اوصاف اللازم كونه اعتمادا سفليا لازما وبتقدير المشاركة في اخص اوصافه لا يلزم الاشتراك في كل صفة والالما وقع التمانع بين جسمين تماثلا اصلا وبتقدير التسليم لذلك فحاصله يرجع الى التحكم المحض في احد قوليه بصيرورته بصوبته والقول الآخر وعند تعذر الجميع فليست الحكمة في احد العولين في التصويب في القول الآخر اولى من العكس وعلى هذا فلو قال احد في قولي المحاكمة بقاء المجتلب لحرج الدليل المذكور على ان يكون صحيحا واما الخ الثانية فحاصلها انصار الخ الى التمثيل والخ بان صورتين مما لا سبيل الى عد ما من عد دليل جامع فلا سبيل واما الحجة الاولى لابي هاشم فهي مبنية على فاسد اصولهم في بقاء الالوان والطعوم وقد ابطلنا كيف وانها لازمة على ابي هاشم في الاعتمادات المحلية اذ هي مشاهدة الاستمرار كمشاهدة اللازمة واما الحجة الثانية فمبنية ايضا على ان عود الخ هابطا الى جهة السفل انما هو بالاعتماد السفلي لكن ذلك ممنوع بل لجاذبة المحل الله تعالى الحركة السفلية من غير تاثير للاعتماد السفلي فيها وسعد بتسليم ان وقوف الحركة السفلية على الاعتماد السفلي فيها المانع من تجدده في كل وقت يخلق الله تعالى له كسائر الاعراض فعند ذلك فما وجدت الحركة السفلية عنده من الاعتماد السفلي لا يلزم ان يكون باقيا

الاختلاف الثالث

في اشتراط الرطوبة واليبوسة في الاعتمادات والذي ذهب اليه ابو هاشم انه اشترط في الاعتماد اللازم الرطوبة اذا كان سفليا واليبوسة اذا كان علويا دون الاعتمادات المحلية وحالفه الجبائي في ذلك ولم يشترط الرطوبة واليبوسة في شيء من الاعتمادات وهو الحق اوضح ابو هاشم بانها ما من شيء من ذوات الاعتماد اللازمة السفلية مما لا يجاورها الا 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 الحمو كما يحكمه المدر بالنار وغيرها وهذه الخ مدخولة من وجوه الاول ان يقال لم لا يجوز ان يكون سفليا اذا اوقدت عليه النار لا بد وان يتكلس او يذوب بدليل البواقيت واسلمنا ذلك

ولكن لا نم دلالة ذلك على سابقة الرطوبة اما في التكلس فلا نم انه لا يكون الا بسبق الرطوبة بل ازالة
الثاني الانفصال بعد الاتصال بما يخلفه البدن من الاكوان وبعده واما الاذابة فقد قال
الكساد ابو اسحق وغيره ولا نم ان المذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق على يبس انكسار
الرطوبة مع المعان ابعد من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسن بينها خلاف قليل لا مع للرطوبة عند عاد قام
بالجسم سهل به صول ذلك الحكم للتكلس لينتقل لغيره ومحر بعد اذ انته كذلك فنا فيام على هذا ان لا يكون
الاحجار الصم المحسوسة الصلبة رطبة اذ ليست على هذه المثابة وان لا يكون الماء والهواء كذلك
مذهبهم وان سلمنا ان الحجر بعد الاذابة رطب لكن ما المانع من ان يكون الرطوبة قد اضمحلت بالله
بحكم جرى العادة فان يكون ذلك دليلا على كونها سابقة وان سلمنا ذلك ولكن ما ذكره غير مطرد
في الاحجار المكلسة اذ قد يتعذر عليها النار مدة امتداد حتى ترقق رطوبتها بالجملة فانها من دقائق
الاعتماد السفلية الملازمة بدلالة الحس والمار طوبة فيها بما فقه منه كيف وانه قد نا قض اصله في الثلج
حيث انه قال لا يشترط الرطوبة في الثلج لانه لا يتعدى حكمه محله والاعتماد السفلي اللازم لذلك
فالقول باشتراط الرطوبة والعرق بحكم لا حاصل له واكتفاء دلالة ما ذكر على اشتراط الرطوبة
في الاعتماد اللازم السفلي فلم يدل على اشتراط الميوسة في الاعتماد اللازم السفلي الرابع
في سبب طفو الخشبة على الماء ورسوبها لحديد فيه وقد اختلف الجبائي وابنه في ذلك
فقال الجبائي سبب طفو الخشبة تخلخل اجزائها وتعلق الهواء الصاعد بها وسبب رسوب الحديد وبحجره
اندماج اجزائه وعدم تشبث الهواء به وقال ابو هاشم بل سببه في ذلك انما هو تفعل احد الامرين وهو
الآخر في نفسه ولا اثر للهواء في ذلك ويلزم على الجبائي رسوب الذهب والزيبق وطفو الفضة عليه
مع عدم تخلخل اجزاء الفضة وحق الهواء ان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه
فكان يلزم ان لا يمتنع رسوب الخشب بالعصال الهواء عنها صاعدا ويلزم على ابي هاشم ما لو اخذت
قطعة حديد او غيره ووضعت على الماء فانها تغوص فيه ولو رققت وطرقت احداهما كالطبق ووضعت
على وجه الماء فانها لا ترسب مع التساوي في الثقل والخفة وكذلك صعفا وحسة وزنها الف رطل
مثلا على الماء فانها لا ترسب فيه ولو القينا عليها ورقة من حديد او نحيرة فانه يرسب مع
ان الثقل في الراسب صار خفيفا عنه وعلى هذا فالحق ما ذهب اليه اهل الحق من ان الطفو
انما هو سبب يخلقه الله موجب لتحصيله تجويزه والرسوب سبب يخلقه الله تعالى في
الراسب مباينات في اجراء الله الحكم جرى العاده كما يخلق الري عقيب الشرب والشبع عقيب الاكل
ونحوه الاختلاف الناس الاحصاء في اعتماد الهواء الذي صار اليه الجبائي ان اعتماد الهواء اللازم
علوي وصار ابو هاشم الى انه ليس لاعتماد لازم لا علوي ولا سفلي وان وجد له اعتماد فيكون
الا تخلخل سببا يحركه ويلزم على الجبائي انه لو كان الهواء متصعدا الى طفت الخشبة على الفصال
الهواء عنها صاعدا اذ لا سبب لطفوها عنده غير تشبث الهواء بها ويلزم على ابي هاشم ما لو وضع

وضع الزق المنفوخ الممتلئ هواء في الماء وقسر راكب باغم حتى وكاوه في الهواء الى الماء ونفرق
اجزاءه صاعدا بل لو كان القاسر على الزق في قعر الماء تحرك صاعدا حاملا للاشياء الثقيلة
من صول الماء بعيدا عن تعلقها به وليس في ذلك لا سبب ما من الهواء والحق في ذلك ان الهواء
يحرك او يسكن انما هو لسبب جلي او خفي فيه الحركة او السكون كما ذهب اليه اهل الحق وليس في ذلك طعن
الوجه الخامس في ان الاعتماد سببا لوجود الشاغل للاحياز والذي صار اليه الجبائي في الاعتماد
لا يوجب شاغلا للحركة ولا ساكنا بل الموجد للحركة والسكون انما هو الحركة وقال ابو هاشم الحركة
والسكون لا يتولدان من غير الاعتماد وقال ابو اسحق ابن عياش من البصريين الاعتماد يولد
الحركة والسكون والحركة ايضا تولد الحركة احتج الجبائي بان قال اذا رمى الرامي حجرا فانه يتحرك
مهما لم تتحرك يد الرامي في جهة رفع الحجر وعند ذلك فلو جاز ان لا يكون حركة يده موجبة لحركة الحجر
اطراد العادة بتتبع حركة الحجر حركة الحجر لجاز ان لا يكون النظر موجبا للعلم بالمنظور فيه مع
تعقيبه له واجيب ابو هاشم بتحسين الحجة الاولى انه قال لو فرضنا خشبة يمكن ضبطها قائمة على
راسها منفردة فنصبت بحومة من ونهايا بحيث لو اعتمد عليها معتمد في جهة العلو لما
تحركت ولو زال عنها العلو فانها تتحرك في الحال الى تلك الجهة دون زوال العلو على التعاقب
وان لم تتحرك للمعتمد في جهة زوالها فدل ان الحركة تولدت من الاعتماد لا غير الحجة الثانية ان
المعتمد على الحجر سواء لا تتحرك يده الا بعد حركة الحجر فانه ما لم يندفع الحجر عن جبره فيمتنع انتقال
يد المعتمد الى جهة الحجر لاستحالة المداخلة فاذا حركة يد المعتمد تكون متاخرة عن حركة الحجر والاعتماد
يكون متقدما وما عنه التولد وهو السبب لا بد وان يكون متقدما على المسبب فكان ما عنه
تولد حركة الحجر نفس الاعتماد المتقدم لا فاعل الحجر الحركة المتاخرة وما هو حجة للمدعين هو حجة ابن
عياش في القول بتولد الحركة عن الاعتماد وعن الحركة واعلم ان هذا الاختلاف فيما بينهم متفرع
على القول بالتولد ونحن قد ابطلناه عرانا نسلم لهم صحة التولد جدلا وتناقضهم في حجتهم ما صولهم
منقول الحاجة الجبائي فقائل ان يقول كما ان حركة الحجر متعقبة لحركة يد الرامي عادة فهي متعقبة
لاعتماد يده عادة وليس القول مع ذلك سواء حركة الحجر عن حركة يد الرامي اولى من القول بتولدها
عن اعتماد يده فان قال الجبائي اضافة التولد الى الحركة لانه لا زم ضرورة استغنى لها بالتولد
منها عن اعتماد يد ينجح الاعتماد فانه لم يثبت استغناء التولد الحركة منه في صورة النزاع
وبيانه ان حركة يده فحركة يد معدورة مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء ويلزم
من حركة يده حركة ما عليها من الشعور والاظفار والشعور والاظفار لا حياة فيها حالة تعدد
اليها حكم القدرة واذا لم يكن محركا بالقدرة مباشرة لزم ان يكون متولدة من الحركة
المباشرة بالقدرة قلنا مما نقول ان سلمنا حدوثا على اصلكم انه لا حياة في الشعور
والاظفار وانها غير مباشرة بالقدرة ولكن لا يلزم ان يكون متولدة من الحركة المقدورة

بل يمكن ان يكون متولدة من اعتماد الذي وما فوقها لما عليها من الشعور والاطار بسبب اتصالها
وان سلمنا استحالة الحركة بالتولد منها في هذه الصورة فالاعتماد باقيا قد استحال بتولد الحركة
على اصل الجبائي حيث قال الجسم المرتفع لا يستعد لامكان في منتهاه ثم الهوى بعد ذلك هو الموجود
حالة الممكنة ليس هو الحركة بل الاعتماد والحركة الهوى على هذا الحد ان يكون عنده متولدة من الاعتماد
واما الحجة الاولى للابهاشمية فلقائل ان يقول لا اسلم زوال الخشبة وحركتها عند زوال العموم
بدون حركة المعتمد الواقع لها واما الحجة الثانية فلقائل ان يقول لا اسلم ان حركة يد المعتمد لا
يكون الا بعد حركة الحجر بل حركة الحجر متولدة عن حركة يد المعتمد ولهذا صح ان يقال تحركت يده
فتحرك الحجر ولك ان تقول ان يقال تحرك الحجر عند حركة يده واذا اطلقت في المذهبين افضى اطلاقه
الى عكس ما لا يخفى الا ان هذا الاختلاف كما بيناه اصلي للجبائي وابنه في الحجر المقصور الى جهة
العلو واعادها ويا سم الى السفل فقال الجبائي بناء على اصله في ان الحركة لا تتولد من غير الحركة ان حركة
ويا سم متولدة الصاعدة وقال ابو ياسم بناء على اصله ان تولد الحركة انما يكون عند الاعتماد ان
تولد حركة ما دونها من الاعتماد اللازم السفلي وهذا الاصل اصابنهما مفرع على القول بالتولد
وقد ابطلناه وابطلنا حجة كل واحد منهما على معتقده ولا بد من مناقضتها في خصوص ما نحن فيه
اما الجبائي فيلزمه من القول بامكان تولد حركة الهوى من الحركة صعودا الهوى الحجر عند استدارة
الصاعدة متولدا منها ولا ينتهي الحجر المقصور بالحركة الى اكثر من حيز الحركة الاولى فانه ليس تتولد
الحركة السفلى من الحركة الاخيرة الصاعدة اولى من الاولى وهو ظاهر الحس وايضا فان كل حركة
من الحركات المتعاقبة صعودا متولدة مما قبلها على اصله ويلزم من ذلك ان تتولد عن كل حركة
صاعدة حركة صاعدة الى غير النهاية فالقول انه لا تتولد عن الحركة الاخيرة الا حركة ما دونها
دون غيرها تحكم لا دليل عليه واما ابو ياسم فيلزمه في تولد الحركة السفلية عن الاعتماد اللازم
ما لزم لابنه في القول بتولدها عن الحركة صعودا فانه اذا كان تولد الحركة السفلية عن الاعتماد
اللازم فهل تولدت عنه في ابتداء حركته صعودا وايضا فان الاعتماد المعانقة للمحلية
في جهة العلو كل واحد منها متولد عما قبله وعند ذلك فلو قبل ما المانع من تولد كل اعتماد عن
اعتماد قبله مما وجد الحجر المرمى متصدا في الهواء ولم اختص الاعتماد الاخير منها بعدم التولد
دون ما قبله لم نجد الى دفعه سبيلا فان قال انما يتولد الحركة السفلية عن الاعتماد اللازم
السفلي في ابتداء الحركة صعودا لكونه معلولا بقوة الاعتماد المحدث وانما انقطع التولد
عن الاعتماد المحدث في جهة العلو لضعف في آخر الامر بما فاته الهواء الراكد له ومعاونته له
حالة تقوله فيه بحيث يضعف عن الاعتماد اللازم السفلي ويقوى عليه فيتولد عنه الحركة
السفلية قلنا هذا انما يلزم ان لو امتنع الخلاء مع مسافة الحركة صعودا والا فضعف
الخلاء قد ما نع ولما فاقم واذا سلمنا امتناع الخلاء ولكن انما يلزم ما ذكروه ان لو كان

كان الهواء الذي اذا متحركا الى جهة السفل والا فبتقدير كونه ايضا متحركا الى جهة العلو موافقا
في اعتماده للاعتماد المحدث فلا مانع ايضا ولا مدافعة فان قيل وان لم يكن كذلك
بسبب مدافعة الهواء الا ان ما يتولد عن كل واحد من الاعتماد المحدث يكون اضعف مما تولد
ولهذا فانا نحس بضعف آخر الاعتماد المحدث بالنسبة الى اولها الى ان نسحق او نترجح عليها
الاعتماد اللازم فيتولد الحركة السفلية عنه فلنا اذا كان كل اعتماد تولد عن اعتماد يكون
اضعف مما يتولد عنه فمن الممانع ان يكون الاعتماد اللازم ايضا عند بقية بل متجددة
وبعضها متولد من البعض وعلى هذا اذا كان اول الاعتماد المحدث مترجحا على ما في
الحجر المتحرك صعودا من الاعتماد اللازم السفلي فيجب ان يكون ما يولد عنه ايضا راجحا
على ما يتولد عن الاعتماد اللازم وسلم جدلا وعند ذلك فلنا تحس بضعف الاعتماد المحدث
بالنسبة الى الاعتماد اللازم وان سلم بان الاعتماد اللازم باق غير متجدد فمجدد الاعتماد المحدث
فقد اسطلناه فيما تقدم الا صل الثاني من قال اكثر المعتزلة انه يمتنع ان يكون بين وصول الحجر
المرفوع في جهة العلو الى منتهاه وبين سقوطه زمان سكون محتجين على ذلك بانه لا موجود في الحجر
غير الاعتماد اللازم والاعتماد المحدث واحدهما تولد الحركة الفوقية والاخر الحركة السفلية وليس فيما
ما يتولد منه السكون فلا سكون وقال الجبائي لكن يعود ذلك ربما يحتج من نصر مذهبه بان
الاعتماد المحدث في جهة العلو اذا غلبت الاعتماد اللازم في جهة السفل تولد منها الحركة
العلوية ولا نزال كذلك الى ان تساوي الاعتماد المحدث اللازم ثم يضعف عنهما فيتولد
الحركة وبأي حالة رجحان المحدثة يكون تولد الحركة العلوية وبعد رجحان الاعتماد
اللازم يكون تولد الحركة السفلية وفيما ذكر نظر يجب القول بالسكون لاستحالة تولد الحركة
العلوية عن الاعتماد المحدث والحركة السفلية عن الاعتماد اللازم ضرورة المساواة
وهذا الاصل وان كان مبنيا على فاسد اصولهم في القول بالتولد وقد ابطلناه
غير انه لا بد من مناقضتهم بما يقتضيه اصولهم ومنقول ما لحجة التعاطف لقائل ان يقول وان سلم انه
لا موجود يمكن التولد منه غير الاعتماد بين اللازم والمحدث ولكن ما المانع عند المساواة
بينهما من تولد السكون عن احدهما اما اللازم اذا المحدث فاذا كان احدهما مرجحا كان
المتولد عنه الحركة واما الحجة الجبائي وان كانت لازمة للنظام من المعتزلة غير انه يلزم من ذلك
ان يكون السكون متولدا من احد الاعتمادين المتساويين وهو مرفوع على حد اصله في امتناع
التولد عن الاعتماد وعلى ما يبنى

الفصل الثالث

فيما وصف به الجواهر والاعراض

ويشتمل على ثمانية فصول الاول في اقسام الصفات في محس من المتكلمين واثبات ذلك على
منكريه ج في محس من الخاصي وفي انه هل يتصور الاختلاف بين الشكل مع اشتراكهما في حد
صفة النفس في محس من المتضادين وفي ان كل عرضين فكما متماثلين فهما ضدان ان رأى محس من

الغير ح في بحث مع المتقدم والمتاخر عنه معا

في اقسام الصفات

مذهب اهل الحق الصفة النبوية تنقسم الى صفة نفسية ومعنوية واما الصفة النفسية فهي اربعة الاحياء فيما يختلفه بناء على اختيارهم في الاحوال ثم من اثبت الاحوال منهم اكثرون وهو الاصح على ما يأتي قالوا الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة الى نفس الذات لا الى معنى زايد عليها ومنهم من قال الصفة النفسية كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زايد عليها وسمال العبارتين واحد وندخل فيها كون الجوهر جوهرا وذاتا وموجودا ولا يدخل فيها كونه حادثا وقابلا للاعراض ومتحيزا اما كونه متحيزا فلانا بينا انه لا معنى له غير وجوده في المكان او تغيير المكان وللبحث ان ذلك صفة زايدة على الجوهر سلمنا له لا انها نفسية ذاتية واما كونه حادثا فلانه معنى له غير كون وجوده مسبوقا بالعدم وذلك ايضا صفة زايدة على الجوهر لا انها نفسية كذلك كونه قابلا للاعراض ومن قال الى القول بالاحوال كالقاضي ابي بكر وغيره عنده صفات النفس احوال زايدة على وجود النفس ملازمة لها واولى العبارات بهذا المذهب ما ذكره بعض الاصحاب من ان الصفة النفسية عبارة عن كل صفة تثبت زايدة على الذات لا يصح توسم اتصافها بها وصفا الذات الموصوفة بها وذلك كالذكر من الامتلة فان كون الجوهر جوهرا وموجودا وذاتا ومتحيزا وقابلا للاعراض وحادثا احوال زايدة على وجود الجوهر عند القاضي وغيره من القائلين بالاحوال ولا يتصور توسم اتصافها مع بقاء الجوهر واما الصفة المعنوية فعبارة عن كل صفة ثبوتية دل الوصف بها على معنى زايد على الذات فتصور بقاء الذات دونها ثم اختلف اصحابنا فمن قال بالاحوال قسم الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوها والى غير معللة كالعلم والقدرة ونحوه ومن انكر الاحوال انكر الصفات المعللة ولم تجعل كون العالم عالما والقادر قادرا زايدا على قيام العلم والقدرة بذاته واما الموجه الحاكم فسموا الصفات التي لنفسه ومعنوية والى صفة حاصلا بالفاعل وليست نفسية لا معنوية والى صفة تابعة للحدوث وليس حاصلة بفعل الفاعل وكذلك نفسية لا معنوية واما الصفة النفسية فيها مختلفون والذي صار اليه الجبائي ان صفة النفس حصر وصف النفس وهو ما يقع به تمايل الممثلين احد المختلفين كالسواد والبياض بناء على ان لكل منهما صفة نفسية ولم يجوز اجتماع صفتي نفس في شيء واحد وقال اكثرهم صفة النفس الصفة اللازمة للنفس وجوزوا على ذلك احياء صفة نفس في ذات واحدة لامكان تعدد الصفات اللازمة للنفس كالسواد واللون وادعوا ضرورة دخول كون الرب تعالى عالما وقادرا لكونه لا يتصف بضدها على ان صفة النفس التي ليس كمثلها الوجود والمعدوم ويكون ثابتة للشيء في حال وجوده وفي حال عدمه كما ذكروه مثالا وامثلة واما الصفة المعنوية فقد اختلفت عبارات اصحابنا فيها فمنهم من قال الصفة المعنوية كل صفة معللة بمعنى زايد على الموصوف كالعالم عالما والقادر قادرا في الشاهد ومنهم من قال الصفة المعنوية كل صفة جايزة واما الصفة الحاصلة بالفاعل لا لنفسه ولا معنوية فهي الحدوث عند سم 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 تحول لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن المعدوم الا بعد وجوده وكلها متفقة وامتنع استنادها الى فاعل وقدرة قادرة وهي تنقسم قسمين ما هو واجب الحصول مع الوجود والحدوث ومنها ما لا يجب حصوله عند الحدوث تعالوا لنكثر الجوهر وقبوله للاعراض وحلول الاعراض في المحل واتصافها واي يجب العلة معلولها من غير تعقيب التعقيب واما ما لا يجب حصوله عند الحدوث فمنه ما هو تابع للارادة وذلك كالاعراض فان قول القائل لغيره افعل فقد يوجد ولا يكون امرا على ما تحقق فعل واما بصيغة امرا للارادة وكون الفعل تعظيما واهانة وطاعة ومعصية فانه قد يوجد الفعل ولا يوصف بشيء من ذلك دون القصد والارادة واما الحسن والقبح فمنهم من جعله من الصفات التابعة للحدوث وجوبا كالقبح ومنهم من جعلها تابعا للارادة والقصد ومنهم من اختلفوا في كونها تابعا للعلم والارادة كاحكام الفعل واتفقوا فمنهم من قال انه تابع للعلم دون غيره حتى على ذلك فان من تدرب بصنعة وحصل له ملكة فقد يوجد منه في بعض الاحايين من تلك الصناعة ما هو على غاية الاتقان من غير قصد وارادة وهو دليل من جعل العلم به ومنهم من قال ان المؤثر في احكام الفعل انما هو الارادة شروطا بكون العالم عالما والقصد على ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري واختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فمنهم من قال المؤثر من الارادات ما كان مقصودا لاجله عالما لمريد دون ما كان مهاضرا ومريا بمحل العلم ومنهم من لم يفرق بين الارادتين كالم يفرق بين العلمين وهو اختيار ابي هاشم وادانا على تفاصيل هذه المذاهب في الصفات واستقصائها على احسن ترتيب فلا بد من تنبيهات على ما هو المأثور من عادتنا فنقول اما اولا فهو ان ما ذكروه من قسمة الصفات مبني على فاسد اصولهم ان المعدوم الممكن ثابت في ذاته وان الوجود زايد عليه وستدل بطلانه فيما بعد ونقول ان المعدوم ليس بشيء وان كل صفات الذات لا تخلو لها الا مع الوجود وانه ليس منها ما يكون موجودا عليه بعد ان كان موجودا من جهة الحكمة واما من جهة التفضل فنحن انما قلنا بالحكمة في كثير من الصفات التابعة للحدوث وجوبا كالقبح ونحن انما قلنا بالحكمة في كثير من الصفات التابعة للحدوث وجوبا كالقبح ونحن انما قلنا بالحكمة في كثير من الصفات التابعة للحدوث وجوبا كالقبح

عالمية الرب تعالى وقادريته ومريديته ليست من الصفات التي تفرع كونه تعالى ذكره كذا الله تعالى صوره انها معللة
بالعلم والقدرة والارادة كما بيناه قبل الصفات وعلى ما بنى تحقيقه العلل والمعلولات واما قول من قال الصفة المثبتة
كل صفة معللة بحيث زائدة على الموصوف بها فلا يفهم ان يكون عالمية الرب تعالى صفة معنوية او ان لا يكون
العالمية في الشاهد صفة معنوية لما يبناه في الصفات من امتناع تحقق الفرق بين 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 نفس 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 ولما قالوا من قيام الصفة المعنوية كل صفة جايز قيامها بالمتصف عليهم بالحدوث فانه من الصفات
للجواهر والاعراض وليس هو من الصفات المعنوية عندهم وان قالوا المراد بالصفة الجايز قيامها ملكا نت معللة
فهو عود الى العبارة الاولى وقد عرف ما فيها واما ما ذكروه في الصفة الحاصلة بالفاعل وليست نفسا ولا
معنوية فهو مبني على كون الوجود زايدا على الذات المتصفة بالوجود وان المعدوم الممكن نفس ذات
وسيأتي ابطاله واما ما ذكروه من الصفات التابعة للحدوث اما ما قيل بوجوب ثبوته تابعا للحدوث
فمحال لانثبوت له قبل الحدوث وعند ذلك فلا يخلو اما ان نتفرع على القول بثبوت الاحوال
او بنفيها فان فرعنا على القول بنفي الاحوال وهو الصحيح على ما بيناه فلا ثبوت لشيء من هذه الصفات
الى قبيل بوجوب اي عنها للحدوث او ان تكون من الصفات الوجودية وكل موجود حادث فلا يدله
من فاعل بالاتفاق منا ومن الخصوم ولم يقولوا بكل واحد من القسمين حتى ان فرعنا على القول بثبوت
الاحوال نقدر ان نقول الصفة فيها فان ذاته كقولنا لمعة لها ساغية مقدورة تابعة للحدوث ممتنعة كما
في ذلك بما عساه ان يكون ما حد اللمعة له فيه على ما يلي شرحه وابطاله وقد ان ذاته انها ان
كانت احوالا فهي وما لازمته من الوجود بالفاعل حتى انه قد ان كون العالم عالما وكون القادر
قادرا في الشاهد وان كان معللا بالعلم والقدرة هو وعلته بالفاعل وليس مع كون العلم
علة للعالمية ان العلم مقتض للعالمية كما قضاء القدرة مقدورا بل معناه ان العالمية حاصلة
في محل ذاتها لحدوث العلم لا غير وهذا سبيل من يحكي وعلة السبيل اذا فرعنا على القول بالاحوال وبذل
على ذلك ان هذه الصفات صفات اثباتية متجددة بعد ان لم تكن وعند ذلك فلا يخلو اما ان تكون
واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها لا جايز ان تكون واجبة الثبوت لذاتها لوجبن الاول انها
لو كانت واجبة الثبوت لذاتها لما زالت قط وقد قبل انه لا ثبوت لما قبل الحدوث اذ
انها لو كانت واجبة الثبوت لذاتها لما كانت صفة للشيء على ما عرف غير مرة وان كانت ممكنة الثبوت
لذاتها فكل ما هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون وما هذا شانه فلا بد له من مرجح لثبوته
على نفيه والا تحقق احد الجايزين من غير مرجح وهو محال كما بني وان لم يكن له مرجح فعدمها نه
لا مؤثر الا الله تعالى ولا مثبت سواه فيلزم ان يكون مستندا له كاستناد الحدوث اليه عدا ان النظر

بالنظر الى الدلالة واما الالزام فهو ان الحدوث حال متجددة وما ذكروه من الصفات احوال متجددة
ولو قيل لهم ما الفرق بين الحدوث وباقي صفات الاحوال اللازمة للحدوث حتى كان الحدوث يتعلق
الفاعل دون غيره لم يجدوا اليه سبيلا فان قيل الحدوث انما افتقر الى الفاعل لانه جايز
ان يكون وجايز ان لا يكون فتخصيص ما ذكرناه من الصفات فانها مع فرض الحدوث ليست جايزة
ان تكون وجايزة ان لا يكون بل واجبة الوقوع مع الحدوث حتى يلزم من افتقار الحدوث الى
الفاعل افتقارها اليه قلنا فيلزمكم من تسليم كون الحدوث مستندا الى الفاعل لكونه جايزا ان
يكون وقوع الكلام مقدورا ومصروفا الى بعض جهاته لانه حادث وكذلك صرف الفعل الى بعض جهاته
من التعظيم والاهانة والطاعة والمعصية مستند الى الفاعل لكونه جايزا بالاتفاق ومنهم ولم تقولوا
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 متى زمان وجودها
وعدمها فانه كما انه يلزم من الحدوث ما ذكروه من الصفات ومن عدمه عدمها وكذلك يلزم تحقق
الحدوث عند فرض عدمها وعند ذلك فليس القول بكون الحدوث جايزا واستناده الى
الفاعل وجعل باقي الصفات واجبة التبعة له اولى من العكس فان سلمنا ان الحدوث جايز
باقي الصفات المذكورة واجبة فلم قلتم بانه لا يعلل ما كان من الاحكام واجبا واما علل منها
ما كان 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 كما في هذا الباب وقد سبق انه يعلل
ما يكون واجبا وان كان جايزا فيلزم استناد حال الفاعل ضرورة كونه جايزا كما قلتم
في الحدوث اذ التفرقة من غير دليل تحكم لا حاصل له فان قيل يلزم من حصول الحال للفاعل
محال وما يلزم عنه المحال فهو محال وبيان لزوم المحال من وجهين الاول انه لو احدث الله تعالى
شيئا عند حدوثه اما ان يكون عالما بحدوثه او غير عالم به الثاني محال والا كان الباري تعالى
جاهلا بالحدوث الحادث وهو محال وان كان عالما بالحدوث فاما ان يكون عالما بالحدوث
قبل وقت حدوثه كما قالت السالمية انه تعالى كان عالما في الازل بان العالم موجود قبل
وقت وجوده او لم يكن الاول محال فانه يلزم من كونه الرب تعالى عالما بالحدوث ما لم يحدث
ان يكون ايضا جاهلا لكونه عالما بالشيء على ما هو عليه ويلزم من ذلك ان يكون
عالما بكونه حادثا متجددة بتجدد الحدوث وعند ذلك فلا ان يقال بحصولها للفاعل
اولا يقال به لا جايز ان يقال بالاول والا كان عالما لرب تعالى بحكوفته له وهو محال
باتفاق المسلمين والثاني توجب ان لا يكون الاحوال حاصلة للفاعل وهو محال القوم في ان
يقال بحصول بعض الاحوال للفاعل دون البعض هو محال لا حاصل له وهو ايضا محال
الوجه الثاني في بيان لزوم المحال انه اذا جاز وقوع الاول للفاعل امكن ان يكون كون

المتحرك متحركا حاصلا بالفاعل لا وجها الى الحركة وذلك يجر الى ابطال القول بالاعراض وابطال
الاعراض يجر الى القول بحدوث العالم وهو محال وهذه الحالة انما لزمت من كون الاحوال
حاصلا بالفاعل فتكون محالا فاما الاشكال الاول فممنوع لوجهين الاول انا بينا
فيما تقدم من الصفات ان علم الله تعالى بالمعلومات المتجددة المختلفة من غير تجدد فيه ولا اختلاف
وعالمية الرب تعالى حكم لعلة فيجب ان يلزم ذلك في علم يلزم في عالمية الله تعالى ان ما ذكروه لازم
عليهم حيث قالوا ان القدرة لا تؤثر في الوجود اذ هي قديمة في حالة العدم وانما تؤثر في
الوجود والوجود عندهم صفة حال ولا ثبوت له قبل الحدوث وعند ذلك فما هو جواب
لهم في حصول الوجود بالفاعل مع كونه حالا هو جواب لنا واما الاشكال الثاني فنقيضه جوابان
ايضا الاول ان ما ذكروه انما يلزم ان لو قلنا ان فعل الفاعل لا تؤثر في الحال مطلقا وليس كذلك
بل انما لا تؤثر في الحال عند ثبوتها تاثيره في اثبات الرابطة التي هي علة لها ولا يمتنع ان تكون
تاثيرة فعلا في ما شرطا بتاثيره في الذات الثاني له بثبوت الحال دون الذات التي هي علة
لها الثاني انه يلزمهم ما الزمناه عليهم في الاشكال الاول

الفصل الثاني

في الجواب عن التمانع والمعتزلي ان ذلك على منكر وقد وقفت بعض المتكلمين الى
الى امتناع كون التمانع سببا صالحا على ذلك بان كل شخص لنا ان يفعل من كل وجه
او يقدم فاعل من كل وجه او يفعل من وجه فان كان الاول فلا تعدد ولا تمانع وان كان الثاني
فلا مماثلة لان المماثلة من التباين في حالة في جماعة الصفات الثلاثة والمعلوم عندهم
من العلوم انه لا اختلاف الفعليون بالتمانع في الجواب الا الدالة على صفة المقدور لها اصحابنا فانا
عندهم عبارة عن كل موجود من مشتركين في الصفات النفسية ومن لوازم الاشتراك في الصفات
النفسية بقاء كل شخص مشاركا كل واحد منهما للاخر فيما يجب له ويكون عليه ويمتنع ولا يدوم قال بعض
الاصحاب المثلان كل شيئين سد احدهما مسد الاخر فيما يجب في حكم من الصفات وقال آخر المثلان
هما الموجودان اللذان يجب لاحدهما ما يجب للاخر ويجوز عليه ما يجوز عليه ويمتنع عليه ما يمتنع عليه
هذا فمن قال من اصحابنا بعود الصفات النفسية الى نفس الذات الا الى صفة زائدة عليها غلى
ما يجيء فقال التماثل بين الذوات لانفسها وذواتها غير معللة بامر زائد عليها ومن قال بعودها
الصفات النفسية الى الاحوال اللازمة كالتحيز فقد قال التماثل هو حال زائدة على
الذوات من الاحوال اللازمة من صفات الاجناس لا فتقاره انه غير زائد عليها لانه لو كان
زائدا عليها فما ان يكون ثابتا للواحد من الذوات بتقدير ان لا يخلق غيره او لا يكون
ثابتا له الا بتقدير خلق غيره من الذوات المشاركة له في الصفات النفسية الاول محال لان الذي اثبتناه
نفسه وانما يمتنع غيره لا لخبر والتسليم متفاوت الا ترى ان التسليم من غير معنى وهو حال
المتفق عليه وقال ثالثة انه لا يمتنع كونه زائدا عليها ويكون ثابتا لكل واحد من احاد الذوات بتقدير

تقدير انفراده وان لم يسم تماثلا الا بتقدير وجود ما يشاركه في صفاته النفسية وان اعدنا التماثل
الى الصفات النفسية فلا بد من تقرير حد المختلفة فان ما للشيء من الصفات النفسية يخلف كان ذلك
موجودا او مع غيره ومع ذلك فانه لا يطلق عليه التماثل بتقدير انفراده فالنظر الى ما له من الصفات النفسية
دون وجوده على ما ذكرناه فمهما وجد امكن ذلك بتقدير عود التماثل الى الصفات النفسية امكن
مثله بتقدير ان يكون التماثل زائدا عليها وعلى هذا فان اعدنا التماثل الى الصفات الاجناس
امتنع تعليله لان صفات الاجناس كلها كون كل واحد موجودا والسواد سوادا غير معللة بالمعاني على
ما سبق تحقيقه وان اعدنا التماثل الى امر زائد على صفات الاجناس فيجيء تعليله بتقديره وجودا او
نحن نقول الكثرة بالتنويع على القول بالاحوال ان لا يكون التماثل زائدا على صفات الاجناس فان
انتفاء ما لا دليل الدليل عليه لا العلم به ضروري ممنوع وبتقدير ان يكون زائدا على صفات
الاجناس فلا كثرة ان يكون معللا بها واذا عرف قصر معنى التماثل على ما ذكرناه انتفى الاشتراك الموجود في الصفات
النفسية فليس من ضرورة ذلك الاشتراك في كل ما يعرض من الصفات الى ما رجعنا عنها وعلى كل التقديرين
فقد بطل معتمد المنكرين للتمانع واذا انتفى ما اردناه من تحقيق مذهب اهل الحق في التماثل
فلا بد من الاشارة الى اقوال المعتزلة في ذلك والسبع لها وقد اختلف عباراتهم فيه فقال ابن
الجبائي واكثر المعتزلة المتماثلان هما المجتمعان في اخص وصف النفس لوجوبها ولان الاجتماع في
الاخص موجب للاجتماع في سائر صفات النفس التي تليه الى آخره وقال الجاحظ المتماثلان المشتركان
في صفة النفس وقال الجبائي المتماثلان هما المجتمعان في صفة من صفات الاجناس اذا لم يمكن اجتماعهما
ثالثا وهذه الاقوال كلها مدخولة اما قول من قال المتماثلان هما المجتمعان في اخص اوصاف النفس
باطل من اربعة اوجه الاول انه مبني على القول بالاحوال وان النفس لها صفة خاصة وعامة
وقد بينا بطلان القول بالاحوال فلم ذلك جدلا غير انه يلزم مما ذكروه تعليل الحكم الواحد
بعلل مختلفة وهو محال لما سبق من ان اللازم سواء كان حكم التماثل بين الجسمين او احد من حيث هو متماثل
وقد يوجد ذلك بين السوادين كما يوجد بين البياضين واذا جاز ان يماثل البياض البياض لكونهما
في اخص وصف البياض ويماثل السوادين لاشتراكهما في اخص وصف السواد ولا يجيء في اخص
وصف السواد مخالفة لاختصاص وصف البياض به وقع الاختلاف بين السواد والبياض ولزم
من ذلك ان يكون التماثل بين البياضين وبين السوادين معا امرا واحدا معقولا لخصوص السواد
وخصوص وصف البياض مع اختلافهما وهذه تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة وهو محال الا
لجاز ان يكون حكم العالمية عللا بالعلم تارة وبالقدرة تارة وهو محال المعقول وحكم
العالم من حيث هو عالم وان لم يخلف غيرنا شاهدا ولا غائبا ناشئا على قولنا بالاحوال
فهو معلل بالعلم والعلم من حيث هو علم لا يخلف شاهدا ولا غائبا وان اختلفا من جهة
العرضية والحدوث وغير ذلك فكانت علة الحكم في الشاهد والغائب واحدة لجاز ما ذكروه قال قائل

والتماثل بين السوادين وبين البياضين وان كان واحدا الا انه معلل في البياض والسواد
بالاشتراك في اخص وصفيهما واخص وصف السواد من حيث هو اخص وصف لا يخالف اخص
وصف البياض حيث هو اخص وصف وان اختلفا من حيث السواد به والبياض به فصار التماثل
في الكل يكون ايضا لعلة واحدة وطنا فاخص وصف النفس اما ان يكون زائدا الى البياض
السواد سوادا او مفهوم كون البياض بياضا او لا يكون زائدا عليه فان كان الاول فنقول
من وجهين الاول ان كون السواد سوادا او كون البياض بياضا صفة حالية عند هذا القائل
وكونه اخص وصف لو كان صفة زائدة عليه لكان حالا ويلزم منه قيام الحال بالحال وهو
محال الثاني انه لو كان صفة زائدة على كون السواد سوادا او البياض بياضا فاما ان يكون
اخص وصف له او اعم لا جائز ان يكون اعم اذ الاعم لا يوجب كون ما الصفة به اخص وان كان
اخص فكونه اخص صفة زائدة عليه والكلام في هذه الصفة الزائدة كالكلام في الاول
وهو تسلسل ممنوع وان كان الثاني وهو ان لا يكون صفة زائدة على كون السواد سوادا او كون
البياض بياضا فقد لزم المحذور وهو تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة 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 بموجب ولا بموجب فان
كان الاول فلا بد وان يكون لغيرها او جه من الاشتراك في الوصف الاخص وقد سبق ان الحكم
الواحد بالتعليل المختلفة وهو محال كما سبق ان كان الثاني فهو ايضا محال لما لعدم في الصفات
العامة انه اذا كان الاشتراك في الاخص موجبا للاشتراك في الاعم فالتماثل لا يتم بدون
الاشتراك في جميع صفات النفس والامة تحصين في ذلك لاشتراك في الاخص دون غيره وهذا
هو مذهبنا وان كان الثاني وهو ان لا يكون موجبا للاشتراك الاعم فنقول فاصول الخصم
انه لو كان مماثل المماثل معللا بالاشتراك في اخص وصف النفس فالتماثل بين السوادين
او البياضين ما ان يكون واجبا لذاتها او جايزا فان كان الاول فهو ممنوع على اصلهم لان
اصلهم امتناع تعليل الواجب لذاته قالوا وبيان عالمية الرب تعالى انها كانت واجبة لذاتها امتنع
ان يكون معللة بالعلم ولو لم يكن للتعليل حق الواجب لما امتنع من تعليل عالمية الرب بوجه ما
ولا يخفى ان الفرق لحكم غير معقول وان كان الثاني لزم جواز تماثل السوادين تارة واختلافهما
تارة وهو محال هذا ما ذكره ابو الحسين المعتزلي وغيره احتج الخصم بوجهين
والتنبيه على ما فيهما الاول انه قال الاراد اكلها تشترك في معنى الارادة من حيث هي ارادة
واختلافها انما يكون بالنظر الى متعلقاتها من الكون والسكون وغيره فالارادة المتعلقة
بالسكون من حيث هي متعلقة بالسكون مخالفة للارادة المتعلقة بالكون من حيث هي متعلقة

متعلقة بالكون فاخص وصف يعقله تعلقها بالكون وهذه بالسكون والقدرة المتعلقة
بالكون مشاركة للارادة المتعلقة بها في التعلق بالكون وكذلك في السكون فقد تشارك القدرة
المتعلقة بالكون او السكون للارادة المتعلقة بالكون او السكون في اخص وصفها ويختلفان
الثالث انه قال لو كان المماثل بهذا الاشتراك في اخص وصف النفس لما عرف تماثل المثلين جهل
اخص وصف النفس الذي هو علة التماثل وليس كذلك فانا نعلم من حالنا بحكم العقل انه يعلم تماثل
البياضين وتماثل السوادين وان كان جاهلا باخص وصف نفس كل واحد منهما وبيانه
ضعيف فانا لا نسلم انه لو كان التماثل بين السوادين معللا بالاشتراك في اخص وصف الارادة المتعلقة بالكون او
السكون تعلقها بالكون او السكون مطلقا فلم لا يجوز ان يكون تعلقها بالكون مخصوصة بمحله دون
محل اخر وزمان دون زمان واخص وصف القدرة المتعلقة به كونها مخصوصة بوجوده دون
عدمه بحكم يخصه في العقل ولا يخرج عن كونه معللا بالاشتراك في اخص وصف النفس واما التمسك بوقوع السواد على البياض
بالاحوال فانما يلزم ما ذكرناه ان لو لم يتوقف معرفة الحكم على علته وهو ممنوع واما ان كان
ذلك منه مع التعريج على القول بنفي الاحوال فلا علة ولا معلول عنده فكيف يصح القول بانه
من لم يعلم العلة لا يعلم حكمها واما قوله الثاني وهو ان المثلين لما اشتركا في صفة النفس ان اراد
بصفة النفس ما يدل الوصف به على الذات لا على معنى زائد عليها فهو القول المختار على
اصلنا وان اراد بها ما يدل الوصف به على معنى زائد على الذات فان اراد به جميع اوصاف
النفس فهو قول القائل من اصحابنا وهو مبني على القول بالاحوال وقد سبق ابطالها وان اراد اخص
وصف النفس كما ذهب اليه اتباعه فيلزمه ما لزمه واما قوله الخامس وهو ان المثلين لما اشتركا في صفة
من صفات الاثبات اذا لم يكن احدهما اولى بها من الثاني لم يمتنع ان يوجد الثاني ذاتا مشتركا في الصفة الاولى
فهما مثلان مطلقا من كل وجه كما قاله ابو هاشم فنقول قد بينا ان التماثل بين الشيئين
لا يتم الا اذا لم يكن احدهما اولى بها من الثاني وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون احدهما اولى بها
لاجل ان كان الاول فهو مختص بالسواد والبياض فيها فقد اشتركا في صفة من صفات
الاثبات كالعرضية واللونية والحدوث وتسع احدهما من الثاني وهما غير متماثلين من كل وجه بل المختلفان
وان كان الثاني فلم قلت بجواز التماثل بين الشيئين حيث وجد من وجه دون وجه وقد وافق على ان الرب تعالى
مشارك لبعض الحوادث في بعض الصفات الاثباتية كالعالمية والقادرية ولم يحكم مع ذلك بان
يكون الرب تعالى مماثلا للحوادث اصلا ولا من جهة ما وعلى هذا فلم قلت بان المانع ان يكون
الرب تعالى مماثلا للحوادث من جهة دون جهة لم يجز الى دفعه سبيلا

الفصل الثالث

في تحقيق مذهب المخالفين وقد اختلف عبارات اصحابنا في معنى الخلاف فيه فرعا على القول بالاحوال وتفيها
فمن قال بالاحوال قال المختلفان كل واحد اختص كل واحد منهما على الآخر بصفة الوجود الحالية
دون البعض ان الاختصاص على هذا التقدير لا يكون الا بين الذوات وعلى القول بالاحوال انما يوجد
بكون مشتركا في جميع الموجودات لوجوه صفة تقتضيه لكل ذات على اصولنا فلا يتصور اختصاص

بعض الذوات به دون البعض وعلى هذا فكلع في الاحكام اختصاص احد الموجودين عن الكائنات بعض صفات
النفس الحالية ولا يتصور ان يكون احدهما مختصا على الآخر بجميع صفات النفس وذلك كالاختصاص
بين الجوهر والعرض والسواد والبياض فان الجوهر قد اختص عن العرض بكونه جوهرا وفي الحال للاعراض
ومتحيزا والعرض على الجوهر بكونه عرضا وقد يحايا بالمحل وان اشتركا في الوجود والحدوث وكل ذلك من الصفات
النفسية وكذلك السواد مختص عن البياض بكونه سوادا والبياض عن السواد بكونه بياضا وسائر
الصفات النفسية وان اشتركا في غير ذلك من الصفات النفسية كالعرضية والقيام بالمحل والوجود الحادث
وبهل يصح اطلاق المتماثل على المختلفين بناء على ما اشتركا فيه من بعض صفات النفس كالوجود والعرضية
على الخلاف والذي نسبي من اصحابنا انه لا مانع من ذلك في الحوادث لفظا ومنعه اذا لم يرد به التماثل في غير
ما وضع به الاشتراك ولهذا قالوا الخلاف في كل مشتركين في الحدوث فهما متماثلان باي صفة الحدوث
على هذا فمن قال ان الباري تعالى مماثل لغيره في الوجود هو عرضي ممنوع وان كان ذلك مسموعا
سمعا لعدم ورود السمع به واما من قال بمنع الاحوال فان المختلفين كل موجودين اختص احدهما عن
الآخر بما يدل الموصوف به على نفسه وذاته دون صفة زايدة وعلى هذا فلا يتصور على هذا اصل
اشتراك المختلفين في بعض الصفات النفسية دون البعض اصلا اذ الصفة النفسية على هذا عبارة عن
نفس الذات لا الصفة زايدة عليها وحينئذ كل واحد من المختلفين لا يحل بها في الآخر ولا يكون الاختلاف
بين المختلفين معللا بصفة زايدة على ذاتهما لما ذكرناه من ان الاختلاف بالاحوال الزايدة
على ذوات المختلفين فاسد فهل يجوز على هذين الاصلين اطلاق القول بان الله تعالى مخالف لخلقه
وان ماله من الصفات مخالفة ام لا قلنا اما اطلاق كون الرب تعالى مخالفا لخلقه ومخالفا خلقه فممنوع
عليه عند اصحابنا واكثر المتكلمين ولا مانع منه نظرا الى اللفظ ولا يلتفت الى اللفظ اذا الاطلاق
بذلك في كل عصر شايع ذايع من غير نكير وكان ذلك مجمعا عليه ومن المجوزة من منع من اطلاق ذلك كالقاسم
وابي المنذر بل تعالى على ذلك بانه لو كان الرب تعالى مخالفا لخلقه لكان ذلك من اسمائه ولو كان ذلك من
اسمائه لكفر منكره وهو خلاف الاجماع وهو غير صواب اذ لقائل ان يقول لانسلم ان كل ما كان معتقدا له
من صفاته تعالى يكون معدودا من اسمائه وان سلم ذلك فلانسلم ان كل ما كان معدودا من اسمائه
يكفر منكره على ما سيأتي تحقيقه فيما بعد واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيها فمنهم من قال هي
متماثلة ولا اختلاف لان التماثل والاختلاف بين الشيئين مبني على المغايرة بينهما وصفات الرب تعالى غير
متغايرة على ما سبق في الصفات وهذا فقد الاصل الذي يحال عدم الغيرية فيه في حق المسلمين الى حد ضعف
القاضي ابو بكر بالاحالة راجعا الى ما اختصت به كل صفة من الصفات النفسية من نفي الثاني
وصف الغيرية والحق في ذلك ان من انكر الاحوال لا ينكر اختصاص كل صفة من الصفات الرب تعالى
بالاستحالة في باقي الصفات من الصفات النفسية ومن اثبت الاحوال لا سبيل له الى انكار الغيرية على صفات الرب تعالى
بالتفسير السابق ذكره غير ان كل واحد منهما يقول انا لا اراعي بالحال فيما ذكرناه ولا اسارع في

ولا منازعة في الاصطلاحات قابل الممتنع في ذلك انما هو ورود السمع فما ورد السمع باطلاقه
والا فلا واذا عرف ما يقع به التماثل والاختلاف فلنعلم ان البياضين متماثلان وان السواد
والبياض مختلفان نظرا الى ما ذكرناه من المنع ولا مانع عن اطلاق ذلك لغة فان من قال
البياضات متماثلان والسواد والبياض مختلفان لم ينكر عليه احد من اهل اللسان وبه يظهر فساد قول من قال
من المتكلمين ان التماثل والاختلاف لا يكون الا في اكوانهما بما قام بهما من الاعراض التي هي في حكم
التماثل كبياضين او الاختلاف كسواد وبياض مثلا وان الاعراض لا يكون متماثلة ولا مختلفة
لعدم قيام العرض بالعرض والذي يؤكد بطلان هذه المقالة انا اذا كان البياضان كالسوادين في
البياض فيما يرجع الى سبب التماثل والاختلاف عنهما فلزم ان لا يختلف حكم الجوهر من سواد قام
بهما بياضان او ما حدهما بياض والآخر سواد وبالجملة فان قيل البياضان وان لم يكونا متماثلين
فهما في حكم المماثلة والسوادان والبياض وان لم يكونا مختلفين فهما في حكم المخالفة قلنا
ان اردتم بحكم المماثلة والمخالفة وجوب خاصة المماثلة والمخالفة من الامتناع والاشتراك في الصفات النفسية
والافتراق فيها او ما هو احق فان كان الاول فهو المطلوب ولا حرج من العبارة وان كان الثاني
فلا مشاحة في تصويبه والدلالة عليه ولا يقع بمجرد العبارة الجلية غرض ولقد سلك الاصحاب في
الرد على هذا المذهب طريقين احدهما الاول انه لو كان بين الاعراض تماثل لكان الاعراض واجبا فيها ما قام بها
الاعراض التي هي في حكم المماثلة والاختلاف لازم منه ان يقع التماثل والاختلاف على الجوهر معا
عند ما اذا قام بياضان واحد منهما بكمه والآخر بالسكون وهو محال لانه يلزم منه ان
يكون الجوهر الواحد مماثلا لنفسه ومخالفا لنفسه عند ما اذا قام عليه بياضان و
بياض وسواد في وقتين مختلفين وهما صعفان ان الاول فلانه لا يمتنع بالتقريع على المذهب
المذكور ان يقال بالتماثل من الجوهرين من وجه والاختلاف من وجه واما الثاني فمن جهة ان التماثل
والاختلاف وان كان عائدا في هذا القابل الاعراض يجب ان يشترط بالمغايرة ولا مغايرة بين الشيء
ونفسه اذا عرف هذا المقدار فالحق فاعلم ان من قال المثلان كل موجودين اشتركا
في جميع الصفات النفسية والحق فان ما اختص كل واحد عن الآخر من بعض الصفات النفسية فلا يتصور
عنده ان يقال بتماثل الشيئين من وجه واختلافهما من وجه اذ التماثل يوجب الاشتراك في جميع الصفات
النفسية والاختلاف فيما منع منه وهو متناقض بحال ومن قال ان المثلين كل شيئين اشتركا
في اي صفة كانت من صفات الاسلام يمتنع ان يقال ما صح الشيئين من وجه وتماثلهما من وجه
بناء على ما وقعت به المشاركة بينهما ولا احالة [illegible] فانه متصور

الاختلاف فيما اشتركا فيه اختص صفة النفس تقول اختلف المتكلمون في
ذلك فاختار القاضي ابو بكر وجماعة من اصحابنا وجميع المعتزلة المنع من ذلك ومنهم من جوزه وهو
قول القاضي ايضا حيث ان قال بانه لو جاز ذلك لجاز اشتراك السوادين في اخص وصفهما وهو كون

الصفحة الاولى من الكتاب الموسوم بالمواقف في علم الكلام للقاضي عضد الدين الايجي

كل واحد منهما سوادا وهو اختصاص كل منهما بصفة نفسية لا يوجد لها الا فيه بان يكون احدهما سوادا حقيقيا
والآخر سوادا ليس بحلاوة وذلك بحر الى كون العرض الواحد سوادا حلاوة وهو محال وبيان الاحالة انا
على التوزيع الاحوال فظاهر اذ السواد والحلاوة وصفان وذاتان وليس لهما حال زائدة عليهما يحل
العقل ان يكون الموضوع واحدا له وهو ان اولا ذاتا وثانيا وانما على التوزيع الاحوال فقد ان جميع
الاصحاب عليه بمالك الاول انه لو جاز ان يكون العرض الواحد سوادا حلاوة لكان من حيث وعلم متروط
بالكون من حيث هو سواد غير متروط بالحياة وذلك في العرض الواحد محال وهو ضعيف لان تناقض بالعلم فانه
متروط بالحياة من حيث هو علم وان لم يكن متروطا بها من حيث هو عرض وما اجاب عنه ها هنا يكون
الجواب في محل النزاع الثاني انه لو جاز ان يكون سوادا حلاوة وسوادا ليس بحلاوة لم يخل
اما ان يكونا متماثلين او خلافين لا جائز ان يقال بالاول لان المماثلة انما تتم بالاشتراك في جميع صفات
النفس وذلك غير متحقق هاهنا حتى فيه وان كانا خلافين فاما متضادان او غير متضادين الجائز
ان يقال بالاول لا بالضداد في كل ضعف اختلافهما كالسواد والبياض وليس كذلك هاهنا حتى فيه
وان كان العالم يمتنع اجتماعهما وعند ذلك فلو طرأ على محلها بياض هاهنا شك في كونه مضادا للسواد
الذي ليس بحلاوة والسواد الذي هو حلاوة ان لم يضاده امكن ان يجتمعا وهو محال وان ضادهما
حيث هو سواد وجب ان لا يضاده من حيث هو حلاوة ويلزم من ذلك ان يكون العرض الواحد
مضادا لشيء وغير مضاد له وهو ممتنع وهذه المحالات انما لزمت من القول بكون السواد حلاوة فكان
محالا وهو ايضا ضعيف من وجهين الاول ان يقال ان تقول المتكلمين ضد ان على اصولكم وعند
ذلك فلا مانع ان يقال بتضاد السواد من حيث هو حلاوة ويلزم من ذلك ان يكون العرض الواحد
مضادا لشيء وغير مضاد له وهو ممتنع وهذه المحالات انما لزمت من القول بكون السواد حلاوة فكان
محالا وهو ايضا ضعيف من وجهين الاول ان يقال ان تقول المتكلمين ضد ان على اصولكم وعند
ذلك فلا مانع ان يقال بتضاد السواد من حيث هو حلاوة ويلزم من ذلك ان يكون العرض الواحد
فيه وعلى هذا فانه يلزم التقاء بينهما في كل ما وقع به بينهما الثاني وان سلم الاختلاف بينهما من غير
تضاد ولكن ما المانع منه القول بانه يضاد ذلك الى ان يكون البياض مضادا له من حيث
هو سواد ولا يكون مضادا له من حيث هو حلاوة فليس يمتنع فانه اذا لم يمتنع عدم مضادة
البياض للسواد من حيث هو عرض حادث وموجود وان كان مضادا له من حيث هو سواد فلم 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 ابيضا عالما وقادرا واردا
وان يجتمع في العرض الواحد جميع هذه الاعراض المختلفة مع الحادة وهو ممتنع لبيان ذلك الاول
ان ما قام به من المحل يجب ان يكون عالما قادرا اسود وفيه يعلل الاحكام المختلفة لعلة واحدة
ولو جاز ذلك لجاز ان يكون العلم موجبا للقادر به والمريد به وهو ممتنع لكنا انا اذا علمنا كون
المحل اسود علمنا كونه عالما وقادرا ومريدا فانه يدل على امر زائد على ما دل عليه كونه اسود
اولا من كونه اسود وذلك معلوم بالضرورة فلو جاز ان يكون السواد هو العلم والقدرة
لبطلت دلالة ما علمنا من كونه عالما وقادرا على امر زائد على ما دل عليه كونه اسود ويلزم منفي

نفي الاعراض وابطال طريق التوصل الى اثباتها من احكامها وكذلك الكلام في تفاصيل الاعراض اذا عرفت
الاعراض كان متناقضا الثالث انه يلزم من ذلك امتناع التميز بين الاعراض وما جرا الى
نفي ما هو معلوم بالضرورة فهو محال وهو ضعيف ايضا اذ لقائل ان يقول ما المانع من ان لو
لم يكن العرض الواحد احوال متعددة موجبة لتلك الاحكام المختلفة وليس كذلك على ما هو اصل الخصم
ها هنا واما الثاني فانا لا نسلم دلالة العالم على امر زائد على ما دل عليه الاسود لكن من حيث ان
العالم يدل على عرض خص صفته كونه عالما والاسود يدل على عرض خص صفته كونه سودا وكونه
عالما وكونه سودا احوال زائدة على نفس العرض المتصف بها وليس ما ذكرتموه دلالة على امتناع اتحاد العرض
مع اتصافه بهاتين الحالتين وهو محل النزاع وعلى هذا فلا مانع من كون العرض الواحد سوادا
حلاوة وما ورد بنا ها هنا كما يكون دفع الثالث ايضا من حيث ان التميز حاصل بالنظر الى
تلك الاحوال وان اتحد العرض المتصف بها واما ما ذكروه على المطاعنة انه يلزم
علينا اشكال مشكل وذلك ان اخص وصف الحياة في حقنا كونها حياة واخص وصف
الجوهرة في حق العديم كونها حياة والحياتان مشتركتان في هذه الصفة الخاصة وبها تختلفان
وعلى هذا فالواجب انا سوسلوك مسلك الفالكدين في الاحوال على ما تقرر قبل الفصل
الخامس في كون معنى المتضادين وقد اختلف عبارات الناس فيه فقالت الفلاسفة الضدان كل
ذاتين يتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما فيه ويلزمهما غاية الخلاف والبعد وقولهم
ذاتان احتراز عن العدم والوجود والاعدام بعضها مع بعض وقولهم يتعاقبان على موضوع
احتراز عن الجواهر اذ هي غير متضادة لعدم وجود ما في الموضوع وقد عرف من الموضوع عدمهم
فيها لعدم وقولهم واحد احتراز عن المتعاقبات على الموضوع المتعددة وقولهم يستحيل اجتماعهما
فيه احتراز عن الاعراض المختلفة التي ليست متضادة كالسواد والحلاوة مثلا وقولهم
ويلزمهما 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 اجتماعهما
فيه فليس بينهما غاية الخلاف والبعد بل ذلك انما هو للاطراف كالسواد والبياض مثلا فانهما
ضدان واما اصحابنا فالضدان عندهم اعم من الضدين في هذا الاعتبار والعبارة عن ذلك
ان يقال الضدان كل متنافيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد لذاتيهما من جهة واحدة فقولنا
احتراز عن الوجود والعدم والاعدام بعضها مع بعض والجواهر بعضها مع بعض والجواهر
مع الاعراض والعدم مع الحادث فانها غير متضادة وقولنا ويستحيل اجتماعهما احتراز عن
الاعراض المختلفة التي ليست متضادة كما ذكرناه في مثال السواد مع الحلاوة وقولنا في محل واحد
لان التضاد لا يتحقق عندنا دون قيام المتنافيين بمحل واحد وفيه احتراز عن مذهب اكثر المعتزلة حيث انهم

لم يشترطوا في التضاد قيام المتنافيين بمحل واحد بل قالوا ان العلم بالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه تضاد الجهل بالسواد وان قام بجزء آخر من ذلك القلب لانهما لو اجتمعا لوصف الجملة بانها عالمة بالسواد وجاهلة به في حالة واحدة وهو محال بناء على اصلهم ان الصفة الواحدة من شرطها الحياة اذا قامت ببعض الجملة يثبت حكمها للجملة بل زادوا على ذلك فلم يشترطوا في بعض المتضادات قيامها بالمحل اصلا حيث انهم قالوا الارادة الربانية لا في محل مضادة للكراهة الربانية لا في محل نظرا الى امتناع اجتماع حكمهما إلهية وهو كونه مريدا للشيء واحدة كارها له ومن ضرورة امتناع تعدي حكم الصفة عن محلها الذي هي قائمة به وقد اطلقنا 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 وفي المانع لو سلم لكم امتناع الجمع بين العلم بالسواد والجهل به في جزء من المحل ان يكون ذلك المحل لا بجهة التضاد بل لضرورة امتناع اجتماع الحكمين كما قال بعض المتأخرين منهم لم يجدوا الى دفعه سبيلا وقولنا كذا تنبيها احترازا عن علم الانسان بسكونه مع حركة فانهما وان تنافيا تعذر اجتماعهما فليسا متضادين لان امتناع الجمع بينهما لم يكن لذاتيهما بل بواسطة ولان العلم بالسكون بلازمه السكون والا كان العلم بالشيء مخالفا لما هو عليه وهو ممتنع والسكون مضاد للحركة لكنه لا يجمع بينهما لذاتيهما فكان امتناع الجمع بين العلم بالسكون وبين الحركة بواسطة مضادة السكون اللازم للعلم لا لذاتيهما فلم يكن امتناع الجمع بين العلم بالسكون والحركة لذاتيهما بل بواسطة لجاز ان يكونا متضادين وسواء الحق بمحل العلم بالسكون للحركة او اختلف كعلم الواحد مثلا بسكون غيره وحركة ذلك الغير فانهما لا يجتمعان لما ذكرناه وان اختلف محلهما وعلى هذا فالتضاد بين الموت والحركة الاختيارية كان تعذر الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل بواسطة التضاد بين الموت والقدرة وامتناع وجود الحركة الاختيارية لعدم القدرة عليها فلم يكونا متضادين وعلى هذا التنبيه لكل ما ورد من هذا القبيل فان قيل فالموت عند مكثر اصحابكم وعلى ما قرروه في اضداد العلوم مضاد للعلم وعلى ما قرروه في كتب التضاد من ان الجمع بين المتضادين لذاتيهما يمتنع ان يكون الموت ضدا للعلم فانه لا مانع من ان يقال ان امتناع الجمع بين الموت والعلم لذاتيهما لفوات شرط العلم بالموت وهو الحياة كما قالوه المعتزلة وبعض اضحابكم قلنا لو امتنع التضاد بين الموت والعلم بناء على ما ذكروه لامتنع بذلك ايضا التضاد مطلقا وهو خلاف اجماع العقلاء وذلك لان ما من شيئين يفرض التضاد بينهما الا ويمكن ان يقال لا تضاد بينهما وامتناع وجود احدهما مع الآخر لم يكن لتضادهما بل لفوات شرطه وهو عدم الآخر ولانه يلزم من كون الموت ضدا للعلم والقدرة التضاد بين العلم والقدرة كما لزم التضاد بين الحركة والصفرة عند مضادتهما للسواد والبياض وذهب من عمم جامع مؤثر ثم ان كان المورد له متمكنا فلهم ان يقولوا بمضادة البياض للبياض لمماثلة

لم تضادتهما باعترافه للسواد وما هو جوابه هاهنا هو جوابنا فيما نحن فيه وهو قولنا جهتين واحدة احترازا عن القرب والبعد والصغر والكبر والطول والقصر ونحو ذلك بالنسبة الى شيئين فانهما لا تتضادان وان كانا في محل واحد لانهما بالنسبة الى شيء واحد وعلى ما تقتضيه في معنى التضاد فيمتنع ان يكون الفعل من حيث هو فعل ضد الشيء لان ذلك الشيء المضاد للفعل اما ان يكون فعلا او لا 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 لما اجتمع ضدان مختلفان في محل واحد من حيث هما فعلان وهو محال وان كان الثاني كالعلم بالله تعالى ليس بفعل غير خارج عن ذات الله تعالى وصفاته وهي غير مضادة للافعال والا لما تصور وجود الافعال منها ومحل الافعال محل العلم وعلى هذا ايضا فكل ما يرجع الى الصفات اجناس الموجودات لا يكون موجبا للتضاد كالامور المستندة الى موافقة الشرع ومخالفته الى الاضافات والاعتبارات كما يكون الفعل ظلما وهو ما كان قبيحا واجبا او حراما او حلالا او حسنا وقبيحا الى غير ذلك الفصل الرابع وخمسون في ان كل عرضين متماثلين ضدان مذهب الشيخ ابي الحسن ومعتمده ان كل عرضين متماثلين كسوادين وبياضين ونحو ذلك ضدان تمتنع 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 انه لو جاز قيام الاعراض المتماثلة بمحل واحد لامكن قيام سوادين متماثلين بمحل واحد ولا شك ان وجود احد السوادين في المحل يوجب كونه اسود فعند وجود الآخر فيه فاما ان يوجب له حكما اولا يوجب له حكما فان كان الاول فاما ان يكون ذلك الحكم هو بعينه الوجه الاول او غيره لا جائز ان يكون هو بعينه اذ الوجه الاول لان اوجب تماثلهما وتحصيل ما حصل محال ثم لو جاز ذلك لجاز وقوع مقدورين بقدرتين وهو خلاف الاجماع عندهم وان كان غيره فهو ممتنع لوجهين الاول انه لو جاز قيام الحالين متماثلين بمحل واحد بناء على سببين متماثلين لجاز ان يقوم بالذات الواحدة وجوه ان بناء على قدرتين متماثلين لان الوجه عندهم حالة لم يقولوا به الثاني ان من قام به علم شيء فانه تعلم من نفسه كونه عالما به فلو قام به علم آخر يمثل الشيء المماثل للعلم الاول واوجب له عالمية اخرى لكان الشخص عالما بالمثنية الثانية فانه من الممتنع ان يكون الانسان عالما ولا يعلم كونه عالما وان كان ذلك وجدان لا يوجب لمحله حكما فهو ممنوع بلزوم منه تخلف الحكم مع وجود علته وسببه ان العلة لا بد وان يكون موجودة متمكنة وعلى هذا ان قلنا بان كل صفة لمحلها حكما قد اطردت الدلالة في جميع الاعراض المتماثلة وان جمعنا ذلك بعض الصفات كصفات الحي والا كوان كما قالت المعتزلة مطردا حذرا من الدلالة فهما دون غيرهما بهذا كله اذا قلنا بالاحوال والا فمحاصل المسلك يرجع الى الالزام المسلك الثاني ان من قام بنفسه علم نظري لشيء ما فانه يقال بجواز قيام علم آخر نظري به بذلك الشيء مماثل للعلم الاول او لا يقال بجوازه فان كان الاول فيلزم منه صحة القول بالتعرفي تحصيل العلم بما هو معلوم

سواد ٤

ها

وذلك يجامع اتفاق العضد آه وان كان الكتاب قد قبل بامتناع اجتماع المتماثلين في المحل الواحد
وهو المطلوب وهو قوي جدا فان الاصل وان امتنع الجمع بين هذين العلمين فليس في ذلك انتهاء
بل المستحيل طلب تحصيل الحاصل فلا يكون الا جائزا كما ذكرتموه قلنا المقصود انما هو بيان امتناع
الجمع بين المتماثلين وان لم يسم ذلك تصادما المسلك الثالث انهم قالوا لو جاز قيام عرضين
متماثلين في المحل الواحد لكان المحل اذا قام به سواد واحد قابلا للسواد آخر وكل عرض يقبله
المحل لا يخلو عنه او عن ضده فسعدير عدم السواد الثاني وجب ان لا يخلو المحل عن ضده وضد
السواد المعروض عدمه سوادا ضد للسواد المعروض وجوده ويلزم من ذلك اجتماع السواد
وضده في محل واحد وهو محال نعم ان هذا المسلك مبني على القول بان المحل اذا قبل حكما لا يعرى
عنه او عن ضده وقد اشرنا الى ابطاله في امتناع عروا الجواهر عن الاعراض وان سلم ذلك
غير ان المسلم امتناع خلو ذلك المحل عن جنس ذلك العرض او عن ضده لا عين ذلك العرض
والمحل غير حال عن جنسه وهو السواد الآخر فان قيل ما ذكرتموه وان دل على امتناع قيام المتماثلين
بمحل واحد فهو معارض بمثله نقيضه وهو انا قد نشاهد الحيز يتسع للصبغ فيعلوه كورة ثم
كبيه ثم سواد حالك فليس في ذلك عين تضاعف اجزاء المحل السواد والجواب انا نمنع ان الكورة والكبيبة
سوادان بل هي الذات اجزاء مفادة للسواد ولا يتصور غيرها الاول منهما مع وجود الثاني والله اعلم

الفصل الثالث

في تحقيق مغايرة الغيرين والعبارة الجامعة المانعة لذلك على اصول
اصحابنا قول الشيخ ابي الحسن الاشعري هما آخران قوله الغيران كل موجودين يصح مفارقة احدهما
الآخر بالعدم او الحيز واما ترديد المفارقة بين العدم والحيز ولم يوجب المعينة بينهما وهم لعصمة على
احدهما لانه لو اوجب المعينة بينهما لما وقعت المغايرة مع انتفاء احدهما وثبوت الآخر وليس كذلك
فان الاعراض المختلفة والمتماثلة متغايرة وهي غير مفترقة بالحيز لعدم تحيزها ولو اقتصر على احدهما
في التحديد لم يكن الرسم جامعا ولهذا فانه لو اقتصر على المفارقة بالعدم وقال كما قاله اولا الغيران
ان كل موجودين يصح عدم احدهما مع وجود الآخر لتوجه السؤال المشهور الوارد على هذه العبارة
وهو ان لا نعلم 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 للآخر وفي الحيز لامتناع التغاير بين الاعراض لعدم تحيزها وليس كذلك
وعلى هذا بنا الكاتبي امتناع التغاير بين ذات العدم وصفاته والصفات العدمية بعضها بالنسبة
الى بعض لكونها وجودية تمنع مفارقة البعض منها للبعض للعدم ضرورة قدمها واستحالة عدم
القديم ولا ما خرا دعى عدم تحيزه وربما زيد في الترديد الزمان ولا حاجة اليه وعلى هذا فالغيران اعم
من المتخالفين الخالفين متضادين كانا او غير متضادين فان قيل ما ذكرتموه منقوض ومعارض
اما النقض فمن ثلثة اوجه الاول النقض على اصلكم بالصورة الحادثة مع مقدورها فانها غير ان

غيران وليس احدهما مفارقا للآخر لان العدم لضرورة وجوب اقترانهما ولان الحيز لعدم تحيزها
اذ هما عرضان الثاني انه منقوض بالاعراض المتلازمة كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية
وكذلك الاجناس للاعراض الخ لا خلو ليجوز عنها فانها متغايرة وان لم يصح مفارقة بعضها لبعض
لان العدم لتلازمهما ولان الحيز لعدم تحيزها الثالث انه اذا اعتبرت الغيرية بجواز المفارقة
بالعدم او الحيز فيلزم ان لا يكون الباري مع مغايرا للحوادث وان كانت الحوادث مغايرة له
لاستحالة مفارقتها بالعدم ضرورة وجوب وجوده وقدمه ولا بالحيز لاستحالة تحيزه واما المعارضة
بمجرد الاخوي فاختلفت فيها عبارات المحصلين منها ان الغيرين هما الشيآن اللذان
يجوز العلم باحدهما مع الجهل بالآخر ومنها الغيران ما صح فيه عبارة اثنينية ومنها انها الذاتان
اللتان قامت بها الغيرية وليس مما ذكرتموه اولى مما ذكرناه والجواب عن النقض الاول ان ما تعذر
مقدورا بالقدرة الحادثة لا يمتنع عندنا فرض وقوعه لا مقدورا بها بل لغيرها مع عدمها
وغيره مقدورا بها مع عدمه وعن النقض الثاني انا لا نسلم ان الامور المتضايفة كالابوة والبنوة والعلية
والمعلولية ونحوها فليست عندنا امورا وجودية بل وهمية على ما سبق تحريره والمتغايران
وجوديان واما الاعراض المتلازمة للجوهر فما من عرض منها وجد مع غيره الا ويجوز بقدرة وجوده
مع عدم ذلك الغير ووجوده وعن الثالث انا لم نشترط في الغيرين جواز مفارقة كل واحد منهما
للآخر بعدمه او بحيزه بل يكفي ما قيل وعن المعارضة اما القول بان الغيرين ما صح فيه عبارة التثنية
فباطل بالاعلام المضافة فانه يصح فيها عبارة التثنية والجمع فيقال عدمان واعدام وليست
متغايرة بالاجماع منا ومنهم لعدم تحيزها واما القول بان الغيرين هما الذاتان اللتان يجوز
بهما الغيرية يمنى على القول بالاحوال وهو محال على ما بانى واما القول بان الغيرين هما الشيآن اللذان
يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فباطل بالمتضايفين بالتعيين والاصح العلم باحدهما مع الجهل
بالآخر وبالجملة فالنزاع في الغيرين والخلاف في المثلين والضدين من حيث ان كل واحد من الخصمين
تفسير اللفظ المتنازع فيه بمعنى غير معنى الآخر بل الى الاصطلاح اللفظي ولا لحظ له من المعنى سؤلا

الفصل الثامن

من الامور القطعية والقضايا اليقينية في معنى المعدوم والمتأخر
واما المعدوم فقد قالت الفلاسفة لا يخرج عن ستة اقسام وهي المتقدم بالذات والمتعدم
بالطبع والمتعدم بالشرف والمتقدم بالرتبة والمتقدم بالزمان اما المتقدم بالذات وهو
المتقدم بالعلية فهو اما فاعل او مادة او صورة او غاية اما الفاعل فهو ما وجد عنه مستفاد
من وجوده ووجوده غير مستفاد من ذلك الغير وهو اما ان يكون فاعلا للذات او لصفة زائدة
على ذاته فان كان الاول فهو الفاعل بالطبع وهو منقسم الى ما لا يتصور تأخر معلوله عنه
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 حركت اليد فتحركت الخاتم ولا يقال تحركت الخاتم فحركت

اليد دلان المبدأ المحرك انما هو في اليد لا في الخاتم وحركة اليد في مكانها وان كان موقوفا على حركة
الخاتم عن مكانها لكنه لا يستتبع الداخل بين الاجسام فلسنا يوجب حصل حركة الخاتم على حركة اليد
لما علم ان مبدأ الحركة انما هو في اليد فتحرك اليد والخاتم معا في الوجود لكن اليد اولا بالذات
والخاتم بواسطة حركة اليد على سبيل المبدأ المحرك وبين حركة الخاتم واما الثاني فانما
يكون عندما اذا كان المعلول مادة والمادة غير متهيئة لقبوله وذلك كما في الصور الجوهرية
والنفوس الانسانية الصادرة عن العقل الفعال الموجود مع جرم فلك القمر وعند تهيؤ المادة لقبوله
ووجود الشرايط وانتفاء الموانع فلا بد من صدوره معلولة عنه واما ان كان فاعلا بالصفة زايدة
على ذاته فهو الفاعل بالقدرة والاختيار وهذا الفاعل بهما لا يمتنع تاخر معلوله عنه وان قدر
عدم التوقف على امر خارج عنه وذلك كالبناء بالنسبة الى الحايط والنجار بالنسبة الى السرير ونحوه
واما المادي فكالخشب بالنسبة الى السرير والصوري فكتحلل السرير بالنسبة اليه واما الفاعل فكما
لانتقال بالسرير فانه وان كان متاخرا عن السرير في الوجود العيني فلا بد وان يكون معه مثلا
في الوجود العقلي واما المتقدم بالطبع فهو ما لا يتم ووجوده دون وجوده ووجوده غير
متوقف على ذلك الغير ولا هو علة لذلك الغير احد الاقسام الثلاثة وبه يفارق القسم الاول
وذلك كالواحد بالنسبة الى الاثنين ونحوه واما المتقدم بالشرف فهو ما تقدم على غيره لا لخصيصا
اما باصل خصيصة لاوجود الما في ذلك الغير لتقدم الانسان بالنطق على غيره من الحيوانات الكمالات
او بزيادة تلك الفضيلة كتقدم الاعلم على العالم ونحوه واما المتقدم بالرتبة فهو ما كان اقرب
الى مبدأ محدود من غيره اما عقلا كتقدم النوع على الشخص بالنسبة الى الجنس واما حسا
كتقدم الامام على من خلفه مما لم يوميان لنا بالى المحراب واما المتقدم بالزمان فهو ما كان
زمانه قبل زمان غيره كتقدم موسى على عيسى ونحوه فهذه اقسام المتقدم وعلى نحو اقسام
المتاخر وما وكل رتبة من هذه الرتب فما كان منها قبل لا يتصور ان يكون مع ولا بعد
من ذلك الرتبة بالنسبة الى شيء واحد فما كان متقدما بالذات على غيره لا يكون مع ذلك الغير
بالذات ولا متاخرا عنه وعلى هذا في الجميع الاقسام ولا يمتنع اجتماعها او اجتماع جملة منها في
شيء واحد بالنسبة الى شيء واحد كالنبات بالنسبة الى الحايط فانه متقدم عليه بالعلية والزمان
والشرف والرتبة بالنسبة الى العلة الاولى وقد يتفق ان ما كان متقدما على شيء متاخرا
عنه بالنظر الى جهة اخرى بان يكون مما تقدما على شيء بالشرف مثلا متاخرا عنه بالرتبة وربما
اشتبه الحصر في الاقسام الخمسة بقولهم ما وصف بكونه متقدما اما ان يتوقف وجود المتاخر
عليه او لا يتوقف فان توقف وجود المتاخر عليه فالمتقدم اما ان يكون علة للمتاخر او لا يكون
علة له فان كان الاول فهو المتقدم بالعلية وان كان الثاني فهو المتقدم بالطبع وان كان المتاخر
لا يتوقف وجوده على وجود المتقدم فتقدم المتقدم اما ان يكون بالنظر الى محال له او لا وان كان

فان كان الاول فهو المتقدم بالشرف ان كان الثاني فاما ان يكون تقدمه بالنظر الى مبدأ محدود
او لا فان كان الاول فهو المتقدم بالرتبة وان كان الثاني فهو المتقدم بالزمان مثلا ما لو
ولا نخوض في فصول الاسانيد فيما ذكروه من الحصر والقسمة الى اخره واما النزاع في نفس القسم الاخير
بالمتقدم بالزمان فقولهم زيد داخل قبل تقدم الزمان على الزمان كتقدم الزمان الماضي
على الزمن الحال وليس تقدم الماضي منه على الحال بالعلية او الماضي معدوم مع الحاضر والمعدوم
لا يكون علة للموجود ولا بالطبع فان الحاضر غير متوقف وجوده على وجود الماضي فلا بد فانا نقول
قد رأينا وجود الزمن الحاضر عقيب زمن سابق لم يكن ذلك متفقا بالنظر الى وجود الحاضر
والا لتشرف ذلك الازمنة متفقة بها وليس البعض منها اكمل من البعض لا بالرتبة ولهذا فانا
لو فرضنا عدم مبدأ آخر يكون تقدم الماضي اقرب اليه من الزمن الحال الى الماضي خرج عن ان يكون
متقدما على الزمن الحال ولا بالزمان لان المتقدم بالزمان ما كان وجوده في الزمان اقدم من
زمان وجود غيره فلو كان الزمان معدوما لزمان لكان الزمان في زمان وهو محال لوجهين
الاول انا لا نعني بالزمان شيئا سوى ما يحصل احد الزمانين في الآخر اولى من العكس ليس سوى ان الزمان
الذي فيه الزمان اما ان يكون في زمان او لا يكون في زمان فان كان في زمان لزم التسلسل
او الدور وهو محال وان لم يكن في زمان فليس احد الزمانين بان يكون في زمان دون الآخر اولى من
العكس وهو خلاف الفرض والثاني ان النوع الذي فيه تسليم المطلوب فانا لا نسلم ان الزمان متقدم
على الزمان لا باحد الانحاء الخمسة فهو قسم سادس سوى المتقدم بالوجود وليس وعلى ذلك يحمل
هذا التقسيم واعتباره فانه اصل عظيم وعليه مدار اكثر الكلام في حدوث العالم كما ستقف عليه
بعد وان سلمنا الحصر فيما ذكروه جدلا ولكن لا نسلم ان المتقدم بالعلية يمكن ان يكون طبيعيا
على ما سلفناه وان سلمنا امكان كونه طبيعيا فلا نسلم امكان وجود المعلول مع وجود
فان وجود المعلول مترتب على وجود العلة والمترتب على وجود غيره محال ان يكون
متاخرا عنه في الوجود ولهذا اصح ان يقال وجد العلة فوجد المعلول والفاء للترتيب
للعلية واما حركة الخاتم وان كانت موجودة مع حركة اليد فلا نسلم ان حركة اليد علة لها بل
معلولان لعلة حاركة عنهما وان تلازمها في الوجود اما عادة لكلازمة الحرارة للنار
او شرطا كملازمة الحياة للعلم ونحوه

الاصل الرابع

في حدوث العالم

وقيل الخوض في الحاج نفيا واثباتا لا بد من تحرير محل النزاع العالم والحادث ليكون التواطؤ
بالنفي والاثبات على محل واحد ولان اول العالم العالم قديم او محدوث قضيه بقيد يتوقف
الحكم بها على تصور موضوعها غير عارية عن العالم والقديم والحادث فوجب ان يكون متصورة
اولا اما العالم فانه وان اطلق على جملة من المخلوقين كما قال العالم العلوي والعالم
السفلي وعالم الحيوان وعالم الجماد ونحوه ففي مصطلح المتكلمين انما يراد به كل موجود غير

مع بالوجود

١١ ص ان

الله تعالى لا كل واحد واحد بل الكل جملة وعلى عدا فانا لعدوثها والاحوال والصفات الوجودية للذات
غير داخلة فيما المعدومات والاحوال فلكونها غير موجودة واما الصفات الوجودية للذات
كالعلم فانها ليست غير الله تعالى بالقدم والمعدومات الممكنة وان كانت عند المعتزلة ذوات
ثابتة في القدم في حالة العدم فليست عندهم من العالم ولو كان العالم قديما ولم يقولوا به
ومن حصل الاحوال المتجددة من العالم لزمهم ان يقولوا بقدم العالم كذا نابت متجددة فانه يدخل
فيه مع الموجودات الاحوال للعموم الثبوت للكل ويخرج عنه الذوات الثابتة في العدم على رأى
المعتزلة اذ هي ليست متجددة واذا عرف معنى العالم في المصطلح فعدينا اقسامه من الجواهر والاعراض
على رأى الكلامي والفلسفي في القسم الثاني من الكتاب وسنبين على ما هناك من المذهب والمختار
واما القديم فقد اختلف المتكلمون فيه فذهب عمرو عباد الضبي الى ان القديم من اسماء
الاضافة وكذلك الحادث وانه لا تعقل القديم الا بالنسبة الى الحادث ولا الحادث الا
الى القديم حتى ان البارئ تعالى لا يوصف بكونه قديما قبل حدوث الحوادث ولا انقطع الوجود
يوصف بكونه حادثا الا بالنسبة الى كون القديم عليه سبحانه باطلا فانا اذا فرضنا موجودا ثم
مدته وقطعنا النظر عن حادث آخر وجد للعدم فالقول بتوقف قدمه على حدوث الحادث
اما بمعنى انه لا دوام لمدته دون حدوث الحادث او بمعنى انه لا يطلق عليه اسم القديم لغة
دون حدوث الحادث فان كان الاول فهو خلاف المعقول المحسوس وان كان الثاني فالمناقشة
فيه بطريقة اهل اللغة هو غير مسلم ولو سلم ذلك من غير نقل لما امتنع القول بان اهل مصانف
للميت والعالم مصانف للجاهل ونحوه وليس كذلك لبطلان النقل على ان ذلك انما يصح ان يقال
لغة لما عتق وطالت مدته قديما وان قطع النظر عن غيره ومنه قولهم دار قديمة وبناء قديم اذا كان
عتيقا طويل المدة والبه الاشارة بقوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقوله تعالى هذا افك قديم وقد
الجائي ومتبوعه الى ان القديم هو الله تعالى وان القديم اخص وصف الله تعالى وان خصوصه الله تعالى
وان حصوله الله قدمه ولا يتصور ان يكون غيره قديما والا كان الها وهو محال وهذا ايضا
باطل من وجهين اما الاول فما اسلفناه في الصفات الا ترى ان الله تعالى موجود واجب لذاته
على الدليل فيما سبق والقدم فراجع الى سلب الاولية فيمتنع ان يكون هو نفس صفة الله تعالى
انه لو كانت الالهية هي نفس القدم لتحاذى النقيضان بحرى واحد في الاضافة وحصل ان يقال
قديم الخلق كما يقال آله الخلق وهو محال ويمكن ان يقال انما يتفقان في الاضافة نظرا الى نفيهما
لا الى مفهوميهما الرابع انه لو كان مدلول اسم الاله والقديم واحدا لكان من اعتقد كون العالم
قديما معتقدا كونه الها وهو محال الخامس انه لو كان القديم اخص وصف الله تعالى
لزم على اصلهم ان يكون القديم نقيضا للحادث اخص وصفه وهو العدم ولا شك ان
كون الحادث حادثا نقيضا ايضا لانه ما خالف شيئا فذلك الشيء يخالف ايضا ويلزم من

من ذلك ان يكون الحادث مخالفا للقديم لحدوثه كما كان القديم مخالفا للحادث بقدمه ويلزم
ان يكون الحدوث اخص وصف الحادث كما كان القدم اخص وصف القديم ويلزم من ذلك
مماثلة جميع الحوادث صورة اشتراكها في الوصف الاخص وهو الحدوث وهو محال وهذا المحال
انما لزم من القول بان القدم اخص وصف الاله وهو محال ولا يمكن ان يقال بان مخالفة الجوهر
الحادث العديم تكون هو الحادثا لانه يلزم منه ان لا يستمر قدم بعض الجواهر وخلوه
البعض ان لا يحكم بالاختلاف من العدم والحادث منها صورة التماثل في الجوهرية وهو محال
ولما الاختلاف بين الاله تعالى والجوهر القديم صورة اشتراكهما في اخص وصف الاله تعالى وجب
الفلسفة وبعض قدماء اصحابنا الى ان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده وهو مدخول من
وجهين الاول ان القديم قد يطلق ويصدق على الوجود والعدم فان الحوادث الموجودة في
وقتنا هذا معدومة في الازل وعدمها قديم ازلي واذا كان كذلك فالقول بان العديم
هو الموجود الذي لا اول له لا يكون جامعا الا ان كان العديم مختصا بالوجود
الا انه ايضا غير جامع فان العديم قد يطلق ايضا على ما عتق وطالت مدته يطلق
اللغة تدليل ما ذكرناه من الاطلاق والتصوير الاصل في الاطلاق الحقيقة الا ان
يدل الدليل على ارادة المجاز والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى الدليل واذا كان
قصده فيجب ان يكون القديم جامعا لما لا اول لوجوده وما لوجوده اول ولذلك قال
الشيخ ابو الحسن الاشعري العديم هو المتقدم في الوجود على غيره بالمبالغة وهو ان كان
اعم من الذي قيل لما لا اول لوجوده وما لوجوده اول الا انه غير جامع بالنظر الى العدم
العديم كما اسلفناه فالاولى ان يقال في العديم هو الوجود والعدم وما لا اول له
اول واما الحادث فقد اختلفت عبارات الناس عنه ايضا فقال بعض المتكلمين الحادث
هو الذي كان بعد ان لم يكن وقال آخر هو ما لم يكن ثم كان وقال آخر هو الموجود بعد العدم
ويرد على هذه العبارة الكلام الاول اورده ابن الراوندي وهو ان قال هذه
العبارات تقتضي ترتيب شيء بعد شيء والقابل بها لا يخلو اما ان يكون قائلا بان العدوم
الممكن شيء او ليس بشيء فان كان الاول فقد اوجب حدوث الحادث بعد نفسه والشيء
لا يكون بعد نفسه وان كان الثاني فهو عدم صرف ونفي محض وما هو بهذه المثابة لا يتحقق
ترتيب شيء عليه ولا فرق بين قول القائل الحادث ما كان بعد ما لم يكن وبين قوله بعد ليس
الا وربما اورد بعض متعلقة الاعلام وقال هذه العبارات مشعرة بتقدم العدم على
الوجود وقد بان فيما تقدم ان اقسام التقدم ستة وهي العدم بالعلية والطبع والشرف
والرتبة والزمان وليس تقدم العدم على الوجود بالعلية اذ العدم لا يكون علة للوجود
ولان العلة لا بد وان يكون مع المعلول وعدم الشيء لا يكون مع وجوده ولا بالشرف والكمال

عدم الشئ اشرف من وجوده وهو محال والا لما اريته فانا لو قطعنا النظر عن معدا لحدوث يكون العدم اقدم من الوجود بالنسبة اليه لما خرج عن كونه متعدما ولانه لا سبق للعدم القديم حتى يكون اقرب اليه من الوجود فكل سبق الا التقدم بالطبع والزمان فان كان الاول فتقرير حدوث العالم بتقدم العدم عليه بالطبع مسلم فان كان ثم ممكن الوجود بذاته وممكن الوجود بذاته لا يكون موجودا من ذاته بل من غيره ويخالف العدم وما يكون مستحقا بالذات يكون اقدم بالطبع مما هو مستحق بالغير ولا يلزم من ذلك ان يكون متحققا بالفعل وان كان اثنا وهو التقدم بالزمان فنقدر بينا ان المتقدم بالزمان حاكان في زمان متقدم على زمان المتاخر ويلزم من ذلك ان يكون زمان العدم السابق ازليا فيصير قولكم العدم ازليا ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة اذ هو من عوارضها ومن قدم الحركة قدم الجسم الذي من عوارضه وذلك يؤدي الى قدم العالم ولم يقولوا به والجواب عن الاول انا لا نسلم ان السبب المشار اليه يستدعي اثنينية بل معلومين لا يخفى ان العدم السابق معلوم كما ان الوجود اللاحق معلوم وعن الثاني من وجهين الاول منع الحصر في الاقسام الخمسة على ما تعدم واثنا وان سلم الانحصار جدلا فالمانع من كونه متعدما بالطبع وان يكون الحادث من حيث هو حادث لا يسبق وجوده العدم وان لم يكن العدم علة له كما في الواجب مع لا سبق بعضه والقول بان الممكن حتى لعدمه 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 كذلك يستحق العدم والا كان ممتنع الوجود لذاته وخرج عن ان يكون ممكنا كيف وان ما ذكروه من الاشكال فهو لازم عليهم حيث قالوا ان الحادث يطلق باعتبار ان حدوثا الوجود المسبوق بالعدم والعدم المسبوق بالوجود المعبر عنه فيما ذكروه لازم على القول بحدوث الاجرام فاجابوا بجوابين متحدا ومختلفا وقال بعض المتكلمين الحادث هو الوجود الذي له اول او قال ان الزاوية الذي اول الحادث ما يمكن ان يكون موجودا او غير موجود فان كان الاول لزم ان يكون الشئ اول نفسه وهو محال وان ليس كذلك الاول ايضا حادث ضرورة كونه صفة للحادث والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم منه وجود حوادث لا اول له ينتهي اليه وجوابه ان يقال المراد من كون الحادث له اول ان وجوده مسبوق بوجود الازلي كما قاله الشيخ ابو الحسن الاشعري وعلى هذا فلو قيل الحادث هو الوجود الذي ليس ازليا كان اولى ودال على النقيضين معا فان قيل مسبوق الحادث اما ان يكون موجودا او زائدا عليه فان كان الاول فهو محال لوجهين الاول انه يلزم منه ان يكون كل موجود حادثا وليس كذلك لانه يلزم منه ان من علم كون الشئ موجودا ان يعلم كونه حادثا ضرورة اذ الحادث وهو ما سبق الموجود من نفسه وان كان زائدا عليه جاز ان يكون وجودا او عدما فان كان وجودا اما قديما او حادثا لا جائز ان يكون

وقد يجاب

والا كان المتصف باول الا يكون حادثا

الحادث

من الحركات والامور الوضعية المتوقفة على الاتصالات الكوكبية المستندة الى الارادات النفسية الاجرام
الفلكية فانه وان كان كل واحد منها حادثا غير انها الاول لما ينتهي الى حد لا يتناهى مدة
ولا عدة وما من كاين الا وقبله كاين آخر الى ما لا يتناهى على ما اوضحناه من تفصيل ذلك فيهم وتحقق
معتقدهم في ترتيب العلل والمعلولات وضبط تعدادهم فيما يتناهى وما لا يتناهى وزعموا ان العالم
وما فيه من الاجرام العلوية والسفلية ولواحقها لم يزل على هذه الهيئة والتدبير من الازل وكذلك
لا يزال الى ذهب بعض قدماء الفلاسفة الى ان اصل العالم اجزاء جسمانية كرية متشابهة الاجزاء حقيقية غير
متناهية وما زالت كذلك واختلفوا فمنهم من قال اصل العالم اجزاء جسمانية كرية متشابهة الاجزاء حقيقية غير
متناهية وحدث عن واجب الوجود اما بواسطة او غير واسطة وانها لم تزل بحركة
ضرورية حتى انتهت اجزاء الكل واتى ليس القول لسكونها في بعض اجزائه دون البعض اولى من العكس
فالحق ان تصادمت محصل بينها حركات الاكل على الامكان المخصوصة ولزم ان يكون حركة ضرورية
كونية وانه ليس القول ببقائها على بعض الاوضاع لتشابه اجزائها واوضاعها اولى من
البعض فالحق ان ما ثوب منها في موضع ما ان لسخن بسبب كونها غائرة السيخونة فكان منه الطعام
الغضبية وهو الذي ريم بلته دونه في اللطافة وهو الهوام ما بلته دونه في اللطافة وهو الماء وما
بعد عنها غائرة البعد وهو التراب ففي غائرة الغلظ والكثافة وعن هذه العناصر الاربعة يكون انواع
المركبات ومنهم من قال كان اصل العالم وهو هيولاه في حكم الموجود الواحد لا انقسام فيه وكان عارضا
على الاعراض المتحدده المتعاقبة بهم القسم وتحاورا وتركب لسكلم ثم حاصت به الاعراض ومن الدهرية
من زعم ان اصل العالم النور والظلمة وكلم التنوية قد استقصينا مذاهبهم وبيناختلافهم
واضطرابهم عقايد سمم بما فيه مقنع وكفاية فلا حاجة الى اعادته ومن الحكماء من توقف في القدم
والحدوث كالنبوين من ناضر مذهبه واما نحن على ما اوردناه من شرح المذاهب فلا بد من البحث
عن مطرح نظر الفريقين والكشف عن معتمد معتقد الطايفتين ولنكن البداية بتعديم القطع في طرق
اسل الحق اولا واسطال شبه اهل الضلال والانفصال عنها ثانيا وقد رجح الاصحاب بمسالك

المسلك الاول

انهم قالوا العالم ممكن لوجوده بذاته وكل ما هو ممكن الوجود بذاته فهو محدث
فالعالم محدث وبيان الصغرى من ثلاثة اوجه الاول انه لا يخلو اما ان يكون واجبا لذاته
او ممتنع لذاته او ممكنا لذاته لا جايز ان يكون ممتنع لذاته والا لما وجد وهو موجود ولا
جايز ان يكون واجبا لذاته لوجهين الاول ان اجزاءه متغيره عيانا وواجب الوجود لذاته
لا يتغير كما لم يسبق الا ان يكون ممكنا لذاته لو كان واجبا لذاته فهو لا محالة مركب ومؤلف
وعند ذلك فاما ان يكون كل واحد من مفرداته واجبا لو كل واحد ممكنا او البعض واجبا
والبعض ممكنا لا جايز ان يقال بالاول والا لزم منه العدد في ما هو واجب لوجوده لذاته
وهو ممتنع على ما سبق في الوحدانية وان كان الكل مما اجزاءه مركبة اولى ان يكون ممكنا ان

وان كان الثالث مما بعض اجزاءه ممكن لا يكون واجبا لذاته كيف ذاته لو كان بعض اجزاءه واجبا
والا لكان واجبا لزم منه اجتماع واجبين وهو محال لوجوب التباين بينهما في سائر الامكان
ان وجود العالم يزيد على ماهيته وبيانه ما تقدم في اثبات واجب الوجود واذا كان وجوده
زايدا على ماهيته فاما ان يكون واجبا او جايزا لا جايز ان يكون واجبا اذ هو صفة
لماهية العالم او نصفه مفتقره الى الموصوف وواجب الوجود لا يكون مفتقرا الى غيره فلم
يبق الا ان يكون ممكنا ثالث سواء احسام العالم مواجه حركيه لمكسبين ساكنة في الاجسام
وكل ما كان مولفا ومركبا فهو مفتقر الى اجزاءه وكل مفتقر الى غيره لا يكون واجبا لذاته فالاجسام
ممكنة لذاتها والاعراض قايمة بالاجسام ومفتقرة اليها والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا
والعالم غير خارج عن الاجسام والاعراض فكان ممكنا واما بيان المقدمة الثانية فهو ان كل
ممكن مفتقر الى المرجح لاحد طرفي على الآخر لما تقدم في اثبات واجب الوجود فالعالم مفتقر الى المرجح واذا كان
مفتقرا الى المرجح لزم ان يكون حادثا لوجهين الاول ان ذلك المرجح اما ان يكون مرجحا له بذاته او بالعدرة
والاختيار لا جايز ان يكون مرجحا له بذاته لما تقدم في اثبات واجب الوجود لذاته بل لذوات
الموجودات بل هو في الواجب الجايز بعضه واحد كما تقدم بعضه وعند ذلك فليس القول بترجح وجود
العالم بما يترجح به اولى من العكس لان ان الجايزات باسرها متماثلة من حيث هي جايزة وبي فلم
يكن مفتقرا الى المرجح الا من حيث هي متصفة بصفة الامكان والمرجح بالنسبة الى الخصوص مما عرض
مثل لان نسبته الى جميع المتماثلات به واحدة الثاني ان المرجح اما ان يكون قديما او حادثا
لما سلف ولا جايز ان يكون قديما والا لزم قدم العالم لان القديم لا يتخلف عنه اثره ولا يتعلق
غرض بشيء من الجايزات فلا يكون بذاته موجدا لشيء منها فلم سبق الا ان يكون مرجحا له بالعدرة
والاختيار وذلك ان كذلك فلا بد وان يكون قاصدا للايجاد والقصد الى ايجاد الشيء اما ان
يكون في حال عدمه او وجوده او في حال حدوثه او قبل حدوثه لا جايز ان يقال بالاول لما فيه من قصد
تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو محال وان كان الثاني او الثالث فقد لزم حدوث الارادة الكلام
في بيان ان ما اقتضى المرجح لا يكون الا حادثا وان لم يكن بالمرجح مختارا وهو ان احتياج
الممكن الى المرجح اما ان يكون ايضا في حال وجوده او في حال عدمه فان كان في حال وجوده
فاما في حالة واحدة او في ابتداء وجوده لا جايز ان يكون تلك حالة واحدة لما تقدم فلم يبق
الا القسمان الاخران ويلزم منه الحدوث وفي هذا المسلك نظر اقل ما يقال ان هذا لا يتم
الملزم من القول بالوجوب قولهم ان اجزاء العالم متغيره عيانا انما يصح ان لو كانت جميع اجزاء
العالم مشاهده بالعيان وما المانع من وجود اجزاء غير مشاهده كما يقوله الخصوم من
العقول والنفوس الفلكية على ما سبق تعريفه ولا يخفى ان الدلالة على اسقاط ذلك صعب جدا وعسير
اسقاط هذه الاجزاء فانا لم ان جملة اجزاء العالم مشاهده بالعيان حتى لا يخرج منها شيء من العالم

السفلى والسفلى وعلى هذا فحينئذ يكون حكم ما لم يشاهد على حكم ما شوهد وتبعد بتسليم
بمشاهدة الكل عيانا فلم يتعين عيانا الكل او احد من الاجزاء او البعض دون البعض الاول ممنوع
ولا سبيل الى دعواه معا نشاهد من بقاء اجزام الاحراق وبعض اجزاء اخشابها كالفحم والنار راكبها
الى غير ذلك في الجملة مسلم وعلى هذا فما شوهد دليل الامكان غير عام بجميع اجزاء العالم قولهم ان العالم
مركب مسلم ولكن لما لم يمتنع ان يكون اجزاؤه واجبة وما ذكروه من الدلالة فقد بينا بكثير ضعفها
في مسئلة الوحدانية قولهم ان وجود العالم زايد على ماهيته فقد سبق الوجه في ابطال كل ما قيل
من الدلالة عليه قولهم ان اجسام العالم مؤلفة مسلم قولهم وكل مؤلف فهو مفتقر الى اجزائه لانا لم ان
الجسم يزيد على الاجزاء المجتمعة بل هو نفسها ولا يكون الجسم مفتقرا الى نفسه وبعد تركيب الجسم غير اجزائه
التي يمكن تركيبه فيها بان يكون الجسم غير واجب لذاته ولا يلزم من ذلك امكان اجزائه وعلى
هذا فلم يكون ذلك لامكان عاما لكل اجزاء العالم سلمنا ان جميع اجزاء العالم ممكنة وان كل
ممكن مفتقر الى المرجح ولكن لانا لم ان كل مفتقر الى المرجح يكون حادثا قولهم المرجح اما ان يكون مرجحا
بذاته او بالقدرة والاختيار فالمانع ان يكون مرجحا بذاته قولهم الوجوه في الواجب والجائز
بعض واحد قد ابطلناه فيما تقدم قولهم ان الجائز ان متساويته بالنسبة الى الموجب لذاته دعوى بمجردة
والمانع ان يكون الممكن مع اختلافهما في حقايقها مختلفة البتة بالنسبة الى اقتضاء الموجب لذاته وان تساوت
في الامكان حتى انه يكون نصيب ما بذاته للبعض دون البعض لم لا يجوز ان ذلك مما لا سبيل الى دفعه
قولهم لابد وان يكون بدل الموجب بذاته وما اوجبه متعلق ان اراد به ان يكون متعلقا له بلزم من
وجود احدهما وجود الآخر عنه فذلك مما لا نزاع فيه وانما الشان في بيان انه لم يتبين ذلك فيما تعالم
بالنظر اليه موجده ولا سبيل اليه وان اريد بالمتعلق به المساواة والمناسبة في الذات او صفة من صفاتها
فهو ممنوع كيف وانه لو كان المرجح انما يرجح لعلوله باعتبار ما وقعت به المساواة بينهما لم يكن احدهما
مرجحا للآخر اولى من العكس وان قدر انه لابد من المساواة بينهما في امر ما لامور قولهم ان المساوي
لما غير مشارك لشيء من الجائز ان في امر ما ناقص لما مر في الوجه الاول من وجوب المساواة بين الواجب
والجائز في مقتضى الوجود ولا مدفع له وان سلمنا انه موجد بالقدرة والاختيار ولكن لا نم لزوم الحدوث مما ذكروه
في تقريره انما يلزم ان لو انحصرت اقسام ما فرضوه ومما لم انه يقال لم لا يجوز ان يكون
قصده له مقارنا لوجوده مع قدمه ولا بد من ابطال هذا القسم ليصح الدلالة على الحدوث وهم لم يتعرضوا له
وهذا يبطل قولهم وفي اقتضاء الممكن الى المرجح لا يكون الا في حال حدوثه او عدمه الذي 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 بقوله الخصوم كيف وانه لو كان قديما لما عدم على اصول اهل الحق وقد فرض عدمه وان
كان حادثا فالكلام في العدم السابق عليه كالكلام في الاول للتسلسل ممتنع فلم سلمنا ان لا يكون عدمه

عدم السابق عليه ازليا واذا كان عدمه ازليا اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته لا جائز
يقال بالاول والا لما تصور رفعه وقد بان ان الواجب لذاته لا يزول ولو امكن ذلك في العدم
الواجب لامكن في الوجود الواجب ضرورة عدم الفرق وهو محال واذا كان جائزا فما ابد له من
مرجح ضرورة امكانه وجوازه وسواء كان المرجح مرجحا بذاته او بالاختيار ويلزم من ذلك ابطال الاول
بان المفتقر الى المرجح لابد وان يكون حادثا اذ الازلي لا يحل ذاته هذا ما لاجوا عنه وقد اورد
بعض الاصحاب على القول بان المفتقر الى المرجح لابد وان يكون حادثا اشكالا لا بد من الاشارة
اليها والى حله وهو كثير الفايدة الاشكال الاول قولكم ان القصد لا يتعلق بالمقصود في حالة
دوامه لكن ذلك فان كل احد يجد من نفسه وجدانا ضروريا انه يريد دوام الشيء وبقاءه على حالته
ولا معنى لبقائه غير حصوله في الزمان الثاني وليس ذلك ايذانا على نفس ايجاد الشيء بل على ايجاد حاصل
في ذلك الزمان والكلام في حصوله كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فثبت ان القصد قد يتعلق
بالشيء حال بقائه وقولهم بان الاحتياج الى المؤثر لا يكون في حال بقائه بفصل العلة والمعلول
كالعلم مع العالمية وبالنسبة مع المنتسب وطعنا بجاه مع العلم وكونه والكلام دلالة ما ذكروه
غير لائقة معارض بما يدل على ان الاحتياج الى المؤثر لا بشرط ان يكون في حالة 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 عدمه فلم يتحقق الا ان يكون ممكنا والممكن لا بد له من مؤثر فالمحوج له
بقائه مفتقرا الى المؤثر ان عدم الشيء ثبوتي في وجوه وما يكون ثبوتيا لوجوه الشيء لا يكون شرطا
في احتياج ذلك الشيء الى المؤثر لا لكون الفعل فعلا والفاعل فاعلا على ان انا نقول لم لا يجوز ان يكون
وجود الشيء مشروطا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم صفة وصفة الشيء مفتقرة الى ذلك الشيء ومتاخرة عنه
اما بالذات او الوجود وجود ذلك الشيء مفتقرا الى تاثير المؤثر فيه فتاثير المؤثر فيه يكون متقدما عليه بالتاثير
المؤثر فيه متوقف على احتياج ذلك الاثر اليه فلو توقف احتياج الاثر الى المؤثر الى كونه مسبوقا بالعدم
لكان المتقدم على الشيء بمراتب متاخرا عنه بمراتب وهو محال الرابع سلمنا ان الممكن لا بد وان يفتقر
في الحال 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 فلزم من قدم قدم اثره وخرج الاحتياج
الى المؤثر عن كونه مشروطا بالحدوث او العدم الخامس انا لو تصورنا حادثا لذاته لخرج
عن كونه معلولا لمؤثر لان ما ثبت له الحدوث لذاته لا يكون ثابتا لما لا خارج ولو تصورنا قديما لذاته لكان
والعدم اليه على السوية فطعنا باقتضاره الى المرجح فثبت ان احتياج الاثر الى المؤثر غير مشروط
بالعدم او الحدوث السادس سلمنا ان الحادث له وجود حاصل وعدم سابق وكونه مسبوقا بذلك العدم
ليس المحوج الى المؤثر هو العدم السابق لما بينا ان الاثر لا يكون عدما ولا كونه مسبوقا بالعدم
فان ذلك من الصفات الواجبة للحادث فلم يكن مفتقرا الى المؤثر فلم نسلم ان لا الوجود ليس المحوج

مطلق وجوده والامكان وجوده واجب الوجود محتاجا الى المؤثر فلم يتم الا ان يكون المحتاج الى المؤثر
الوجود الممكن وخروج الحدوث عن ان يكون مشروطا في الاحتياج الى المؤثر السابع هو ان كون الاربعة
زوجا والخمسة فردا من الصفات اللازمة لها وهي ممكنة في انفسها ضرورة كونه صفة لغير ما ليست
معلولة لخارج عن ماهية الاربعة والخمسة والا امكن فرض عدم الزوجية للاربعة مع فرض وجود
الاربعة عند فرض عدم العلة الموجبة للزوجية وكذلك الفرد للخمسة وهو محال واذا كانت الزوجية
والفردية معلولة للاربعة والخمسة لم يخل مع ملازمتها لها امكان ثانية المؤثر الا ان يوجد
بدوامها لان من هو ان صفات الرب كعلمه وقدرته قديمة فان كانت واجبة فقد بطل ما ذكروه
في تقرير الامكان من امتناع وجود واجبين وان كانت ممكنة فلم لا يكون لها مؤثر ودوامه
عادة واجاب ما حاصله بان الواحد منا قد يريد بعض الشيء ان اراد به نفس ايجاده في
تحصيل الحاصل وان اراد به البقاء فالبقاء عند الفاعل به عرض متجدد وهو زايد على نفس البقاء
وليس ما قاله لازما لبقاء غير حصول البقاء في الزمن الثاني باطل بداهة انه لو فرض انها باقية واقيل
ان البقاء بقاء نفسه فليس بقاء نفس حصوله في الزمن الثاني والا لكان وجود الرب كذلك زمانيا وليس كذلك
واما سلمنا انه لازم لكنه غير حصول الزمن الثاني ولكن لا نسلم انه غير زايد على نفس البقاء قوله لو كان
زايدا لكان له ايضا حصول في الزمان قلنا حصوله في الزمان هو نفس ذلك الحصول وحصول زايد
على الاول مسلم والكلام معه وعلى هذا فالتسلسل انما النقص بالعدم والعالمية مبنية على العدول الاول
وسنتكلم ابطاله واما النقض بالشرط والمشروط فغير متجه اذ الشرط غير مؤثر في وجود المشروط
لا ابتداء ولا دواما والكلام انما وقع في الاحتياج الى المؤثر وقوله ان الشرط حال بقائه متغير
الى المؤثر يكون ممكنا قلنا البقاء وان كان ممكنا في حال بقائه فهو متغير الى المؤثر في وجوده
وجود البقاء في حال بقائه عن الوجود الاول وقد اثر فيه العلة اولا فلما يكون مؤثرة فيه
ثانيا قوله عدم الشيء ثانيا في وجود الشيء قلنا العدم السابق او العدم المقارن الاول الاول
مسلم والثاني مسلم وعند ذلك فلا يمتنع ان يكون شرطا في الاحتياج وقوله لان كون الوجود مسبوقا بالعدم
صفة للوجود فلا تتوقف عليه الا صلاح الى المؤثر فانما يلزم ان لو قلنا بان شرط الاحتياج ما هو صفة
للوجود وليس كذلك بل شرط الاحتياج انما هو العدم المتقدم وليس ذلك صفة للوجود لانه كيف يكون
مسبوقا بالعدم وفرق بين الامرين حولان الممكن لا بد وان ينتهي في الحاجة الى احداث الوجود مسلم وقوله
ان لم يتوقف تاثيره فيه على شيء فيلزم قدم اثره متقدم انما يلزم ان لو لم يمكن التاثير بالعدم والارادة
كما سبق في الصفات وقوله لو تصورنا محدثا صدر لذاته يخرج عن كونه متغيرا الى المؤثر قلنا
يلزم امتناع اشتراط الحدوث في الاحتياج الى التاثير ان لو لم يمكن فرض هذا المعنى مع انه ممكن له
في نفس الامر واما اذا كان ممكنا له في نفس الامر فلا يمتنع اشتراط الحدوث به الاحتياج الى
المؤثر في نفس الامر وبعد اكما لو قال الفعل لو تصورنا اجتماع الضدين لخرج اجتماع الضدين عن

عن يكون ممتنعا وحالزم من ذلك خروج اجتماعهما عن الامتناع في نفس الامر وفيه ردة فليتامل
قوله الحادث له وجود الخ وعدم سابق الى آخره انما يلزم ان لو قلنا ان العدم او كون الوجود
مسبوقا بالعدم انر للمؤثر وليس كذلك بل الوجود المشروط بالعدم السابق ولا منافاة من كونه شرطا
في الحدوث وبين كونه ليس انرا للمؤثر وحاصل ما ذكره للاربعة والفردية للخمسة غاية ما يلزم ايضا
ان لو كانت علة الزوجية والفردية نفس ماهية الاربعة والخمسة وليس كذلك بل المؤثر المرجح لها
هو المرجح لموضوعها وان كان موضوعها شرطا في وجودها وعند ذلك غاية ما يلزم ان يكون المؤثر
فيها مقارنا لها وما ذكره من الالزام بصفات الرب قلنا غاية ما يلزم من تاثير صفات الوجوب الزايدة
على ذات الرب تعالى وصول المسند الى حادث العالم بهذه الطريقة غير قابل بها فلا يكون الالزام
لازما علينا ويقدر ان يكون للمستدل بها اشعريا قايلا بالصفات الزايدة الوجوبية فانما
يلزمه ذلك ان لو تعين لمتناع وجود واجبين وانا انكر امكان العالم وليس كذلك على ما تقدم
ويتقدير تعينه طريقا في اثبات الامكان فلم لا يجوز ان يدعوه حدوث كل ممكن وتثبت الصفات
الوجوبية للرب تعالى واذا تعذر الجمع بين الامرين فليس تخطيه في احدهما ضرورة تصويبه في
الآخر اولى من العكس بل لنا ان نقول احطات في اثبات الصفات واصبت في حدوث الممكنات
المسلك كما سبق وان اجزاء العالم متفقة الى ما يخصصها بما له من الصفات الجايزة ولما وكل
ما كان كذلك فهو محدث فالعالم محدث اما المقدمة الاولى فعند انتهج الاصحاب فيها طريقين
الاول انهم قالوا لكل جسم من اجسام العالم فهو متناه وكل متناه فله شكل معين ومقدار
معين وحيز معين اما المقدمة الاولى فلما سبق تقريره واما المقدمة الثانية فلان كل جسم
متناه فهو لا بد له من مقدار معين وان يحيط به حد واحد كالكرة او حدود كالمضلع وهي المعنية
بالشكل ان يكون في حيز بحيث يمكن ان نشير اليه هنا او هناك وهذه كلها معلومة
بالضرورة وكل ما له شكل ومقدار وحيز معين فهو لا بد له من مخصص يخصصه ويرجحه انه
ما من جسم الا ويعلم بالضرورة انه يجوز ان يكون على مقدار اكبر او اصغر مما هو عليه او شكل
غير شكله وحيز غير حيزه اما متساويا عنه او متباينا فاذا كان كذلك فلا بد له من مخصص
يخصصه بما يخصصه فلو كان احد الجايزين واقعا من غير مخصص وهو محال الطريق الثاني
ان جواهر العالم اما ان تكون مجتمعة او متفرقة او مجتمعة ومتفرقة معا او لا مجتمعة ولا متفرقة او البعض
مجتمعا والبعض متفرقا لا جايز ان يقال بالاجتماع والافتراق معا لما انها عند اجتماعها
ولا متفرقة معا اذ شرط هما الاحالة فلم يبق الا الاقسام الاخر واي قسم قدر منها امكن
في العقل فرض الاجسام على حالة فيكون ذلك جايز الها ولا بد لها من مخصص يخصصها به
لما تقدم في الطريق الاول واما بيان المقدمة الثانية وهي ان كل متفرق الى حصص محدث فهو ظاهر
المخصص لا بد وان يكون فاعلا مختارا وان يكون قد خصصها حادثا لما سبق في المسلك الاول

واذا ثبت ان اجزاء العالم من الجواهر والاجسام لا يخ 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 ايضا اذ قابل
ان يقال المقدمة الاولى وان كانت مسلمة غير ان المقدمة الثانية ممنوعة لم لا يجوز ان يكون كل مفتقرا الى المخصص
وما ذكرتموه تقريرا ما طال بكم بسبب في المسلك الاول وتقرير بطلانه حينما ذكرنا من ان الصفات
فانه يلزم ان يكون الاجسام والجواهر حادثة لجواز ان يكون هذه الصفات متعاقبة عليها
الى غير النهاية الا ما لا يفتقر الى المخصص بيان امتناع حوادث متعاقبة لا اول لها ينتهي
الى المسلك الثالث في بيان حدوث الاجسام انه لو كان الجسم زليا لكان في الازل حاصلا
في حيز معين اذ لا يخلو ان يشار اليه بانه ههنا او هناك وهو معلوم بالضرورة ولو كان
حصوله في الحيز المعين ازليا لما تصور زواله عنه لان الازلي لا يزول على ما مر تقريره ولكان
كذلك لا يمتنع عليه الحركة والحركة غير ممتنعة على الجسم لوجهين الاول ان كل جسم يفرض انه يكون
مركبا او بسيطا وعلى كل تقدير فهو متحد الطبيعة وذلك لان كل جزء فرضناه
ضرورة وكل واحد من الجانبين مساو لطبيعة الآخر والا كان مركبا هو مفتقر الى الغير وملزم من ذلك
ان يصح على كل واحد من الجانبين ما يصح على الآخر من الملاقاة وانما يتصور ذلك بالحركة حتى يصح ما كان
ملاقيا له من جهة الجنة مماسا له من جهة اليسرة فاذا الحركة جائزة على كل جسم الوجه الثاني ان الاجسام
متفقة اما على بسيطة والحصر فيهما وحينئذ الحركة على العلوية وهو زيا على السفلية وعلى كل
واحد من التقديرين فالحركة غير ممتنعة على الجسم فقد بان ان لازم المحال ازلية الجسم فالازلية
وايضا فالازل ليس عبارة عن زمان محصوص وقت مقدر حتى يقال حصول الجسم
في حيز قبل الازل لا يخلو اما ان يكون الشيء لا اول له والازلي على احد قائليه هو الصادق على ذلك
الشيء في كل وقت يفرض كون ذلك الشيء فيه فعلى القائل بكون الجسم في الازل موصوفا بكونه في
حالة كونه متصفا بالازلية وبما مضى 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 ذلك الحيز
المعين ازليا لان نسبة حصوله في ذلك الحيز المعين الى كل وقت من اوقات العين وما لزم من
كون الجسم الازلي لا يخلو عن وقت معين ان يكون كونه في الوقت المعين ازليا فكذلك الحصول في
الحيز المعين وقضيه وضوح ظهوره سلمنا ان حصول الجسم الازلي في الحيز المعين لا بد وان يكون
ازليا قوله لو كان ازليا لما زال لانا لم لا يجوز زواله عنه وما ذكرتموه في وجه الاول فباطل
اولا بالجزء المفروض انا ان يكون قابلا للفتي وغير قابل له فان كان قابلا للفتي فحينئذ يلزم
ان ما صح على احد جزئيه ان يصح عليه جائزا وواجبا جواز ان يكون ممتنعا لغيره وان لم يكن متحيزا فالقول
بان منه ما هو ممكن لنفسه ومنه ما ليس كذلك مما لا سبيل اليه وحينئذ فالقول بالتركيب لم ويتعذر ان

ان لا يكون متحيزا امكن حصول الملاقاة بكل جانب منه لا بالحركة عن جهة 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 قديما اما عين كونه
جسما او هو زائد عليه كونه جسما والقسمان باطلان فالقول بقدم الجسم يكون باطلا اما ان القدم
ليس هو نفس الجسم فلانه سيصور العلم بالجسم مع الجهل بقدمه واما المعلوم غير ما ليس بمعلوم واما
انه غير زائد على الجسم فلانه لو كان زائدا فاما قديم او حادث لا جائز ان يكون حادثا والا افتقر ايضا
زائد عليه ويلزم التسلسل ولا جائز ان يكون حادثا والا كان قدم القديم لا اول ويلزم ان يكون
الموصوف به لا اول والقديم لا اول له وذلك محال وهو ضعيف جدا لوجهين الاول انه
عارض ان يقال لم لا يجوز ان يكون قديما او حادثا ما المانع ان يكون قديما
وانه يلزم ان يكون قدمه زائدا عليه ثم وما المانع من كون القدم قديما يقدم هو نفسه لانا زائد عليه
بخلاف الجسم اذ ليس هو قدم حتى يكون كونه قديما يقدم هو نفسه انا ان ما ذكره في امتناع كونه قديما
لازما ايضا في امتناع كونه حادثا وهو ان يقال ولو كان الجسم حادثا اما ان يكون هو نفس الجسم
او زائدا عليه والاول محال لما سبق وايضا محال لان حدوثه اما ان يكون قديما او حادثا
لا جائز ان يكون حادثا والا لافتقر 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 الفرق ان الحادث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحال والقدم السابق ولا
يبعد العلم بالوجود الحاصل والجهل بالعدم السابق بخلاف القديم فانه لا مغايرة الا في وجوده
فهو خطأ ظاهر فانه كما ان الحادث هو الوجود والعدم السابق فالقديم هو الوجود الحاصل
وسلب الاولية وللخصم ان سلب الاولية زائد على نفس الوجود ولهذا يصح العلم بالوجود
مع الجهل بسلب الاولية عنه اما ان يكون المتقدم من العدم هو نفس الوجود فلا

بعض 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 لما بذاته من حيث هو هو جائز الوجود على عدمه لما تقدم فالعالم مفتقر في وجوده الى المرجح
واذا كان مفتقرا الى المرجح فلابد وان يكون وجود المرجح متقدما على وجوده اذ المفيد لوجود الشيء
يستحيل ان يقارن وجوده لوجود المستفيد من حيث هما كذلك واذا لم يكن مقارنا له
في الوجود فسابقه بالوجود وليس سابقه بالزمان ولا بالمكان والا كان وجود المفيد للزمان
والمكان زمانيا ومكانيا وهو محال لانا بالفضيلة والشرف والا كان ان حصل المفيد لا
غيره في وجوده مساويا في الفضيلة لما وجوده بذاته غير مفتقر الى غيره ولا بالطبع والا كان
وجوده مقارنا لوجوده وقد فرض متقدما فاذا انتفت الجهة جميع الاقسام السابقة المذكورة

وثبتان الباري تعالى كان ولم يكن معه شئ وان كل ما وجوده عن وجوده فانه يكون الا عن سبق
عدم علة الوجود اذ انه اذا كان العالم ممكنا باعتبار ذاته فهو انما استحق الوجود له باعتبار غيره
ولولا ذلك الغير لكان مستحقا للعدم باعتبار ذاته فالوجود له عرضي ما خوذ من الغير والعدم
له ذاتي ما خوذ من ذاته وما هو ذاتي لشئ يكون سابقا على ما هو عرضي له انه فالعالم اذا
في وجوده وسبوق بوجود هو واجب الوجود لذاته بعدم هو ثابت لذاته وما له اول فالعدم
سابق على وجوده سبقا ذاتيا لا يكون وجوده مع وجوده ما لا اول لوجوده لعدم سبقه وهذه
نظائر ايضا اما حاصل تقرير المعدة الاولى فقد سبق ما فيه في المسلك الاول واما ما قيل في
الوجه الاول في تقرير المعدة الثانية من ان المقيد لابد وان يتقدم وجوده على وجود مستفيد عن
مجرده ومصادرة على المطلوب من عدم دليل اذ قد عرف من مذهب الخصم امكان المعية بين
بين العلة والمعلول وجوبية تقدمها بالذات او العلية والتفصيل وعند ذلك فلان يقول لا سلم
انه لابد من تقدم وجود المقيد على وجود المستفيد وامتناع المعية بينهما في الوجود وليس ذلك
من البديهيات فانه بدلالة من دليل وان اكتفى في ذلك بمجرد دعوى الضرورة فهذا لا يؤمن المقابلة
بمثله من طرف النقيض فان قيل دليل وجوب التقدم في الوجود صحة قول القائل وجد العلة
فوجد المعلول ولو كان معينا في الوجود لكان هذا الترتيب فلخصم ان يقول ما لحن فيه نقيضه
عقليه وما به الاستدلال فاما عرفت وضعي فلا يصلح للدلالة على الامر العقلي وان صح ذلك فلم
الترتيب فللخصم ان يقول ما لحن فيه نقيضه عقليه وما به الاستدلال لان ما عرفي وضعي فلا يصلح
للدلالة على الامر العقلي وان صح ذلك فلم الترتيب بين الوجودين فانما هو بالذات بمعنى ان وجود
المعلول مستفاد من وجود العلة ومترتب عليه لكن ان وجود المعلول متاخر عن وجود العلة
على وجه يبقى العدم معه وجود العلم وان سلم دلالة ما ذكروه على سبق العدم على وجود
المعلول فهو معارض بما يدل على انه غير واجب لازم وبيانه ما ذكرناه في المسلك الاول
من وجوب المعية بين العدم الازلي وعلته فان فصل العدم الازلي وان كان ممكنا له مرجح
فالمرجح له انما هو عدم علة الوجود لان علته امر وجودي فللخصم ان يقول وان كان
المرجح انما هو عدم علة الوجود فلم يكفي ان نسبته في كونه مرجحا الى ما رجحه كنسبه علة الوجود
في كونها مرجحة الى ما رجحه والمرجح للوجود انما قيل بوجوب تقدمه ضرورة كونه مرجحا ولا فرق
بين الطرفين في هذا المعنى فما سلكه احدهما وجب ان يكون نائبا للآخر واما ما قيل من الوجه
الثاني فقد ابطلناه في اول المسالك السادس لبعض المتاخرين من اصحابنا
في الدلالة على امتناع صدوث الاجسام وهو انه لو كانت الاجسام ازلية لكانت في الازل اما
ان يكون متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فالقول بازلية الاجسام باطل اما بيان الحصر في
القسمين فهو ان الجسم متحيز وكل متحيز فلابد وان يكون مختصا بحيز معين بحسب امكنة لابد وان يكون

وان يكون لحيث يصح ان يشار اليه بانه ههنا او هناك وعند ذلك فلا يخلو 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 حالة الى حالة وذلك توجب كون الانتقال مسبوقا
بحصول الحالة المنتقل عنها فاذا فرضنا حركة كرية مثلا على 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 فلك الدورات مسبوقة بعدم لا اول له فلك العدمات كلها
مجتمعة في الازل والترتيب انما في الوجودات لا في العدمات وعند ذلك فاما ان يحصل مع
مجموع تلك العدمات الحاصلة في الازل شئ من الوجودات او لم يحصل والاول باطل
والا لزم ان يكون السابق مقارنا للمسبوق وهو محال وان كان الثاني فمجموع الوجودات اما
اول ومسبوقية بالعدم وهو المطلوب وباقي الوجوه في الدلالة ما ذكرناها في امتناع حوادث
غير متناهية في الماضي واجب الوجود وقد عرفت فساد ما اعتاد بها واما بيان امتناع كون
الاجسام ساكنة في الازل فهو ان السكون امر وجودي ودليله ما نراه في الجسم الواحد يصير
ساكنا بعد ان كان متحركا بالعكس وتبديل احد الحالتين عن الذات يقتضي كون
احدى الحالتين امرا وجوديا واذا كانت احداهما امرا وجوديا لزم ان يكون كل واحدة منهما
وجوديا وسان وذلك لان 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 متساويان
في تمام الماهية واما الاختلاف بينهما في كون الحركة مسبوقة بحالة اخرى وكون السكون
ليس كذلك وكون الشئ مسبوقا بغيره وصفا عرضيا والاوصاف العرضية لا يقدح في
اتحاد الماهية واذا ثبت ان الحركة والسكون في الماهية وبينا ان احدهما امر وجودي
لزم ان يكون الآخر كذلك واذا ثبت ان السكون امر وجودي فلو كان ازليا لامتنع
زواله واللازم ممتنع لان الملازمة ظاهرة لانه لو كان ازليا فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا
لذاته فان كان الاول لزم امتناع زواله حال كان الكل فاعلا مؤثرا في وجوده واما ان يكون
فاعلا مختارا موجبا بالذات الاول محال لان الفاعل المختار انما يفعل بالقصد والقصد
الى ايجاد الشئ لا يكون الا في حال عدمه او عدم ما يكون تقريره في المسلك الاول فان يكون ازليا
وان كان موجبا بالذات فاما ان لا يكون ممكنا لذاته او واجبا لذاته فان كان الثاني فالحكم
فيه كالاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الاول فاما ان لا يتوقف تاثيره في ذلك العدم على
شرط او يتوقف فان كان الاول لزم من وجوب وجوده وجوب وجود معلوله ولزم من ذلك امتناع
العدم على ذلك المعلول القديم ضرورة وجوب وجود معلوله الواجب وان كان الثاني فقد ذلك الشرط

لابد وان يكون موجبا لذاته او واجبا بالذات او لاعداد المحال المذكور وعند ذلك فيلزم امتناع
التعسر على العلة وشرط العلة امتناع التخلف عن المعلول فقد ثبت ان السكون لو كان ازليا
لما زال وبيان امتناع اللازم وهو انه ان كان كل واحد من يمكن ان يتحرك عن مكانه وسعد حركته
يبطل سكونه وبيان ذلك بما سبق في الوجهين في المسلك الثالث فقد ثبت انه لو كان الجسم
ازليا لكان في الازل اما ساكنا واما متحركا وثبت بطلان كل واحد من الامرين فذلك كون
الجسم ازليا وفيه وفي تحريره نظر وذلك انا لقائل ان يقول اما ان يكون الحركة عبارة عن الحصول
في الحيز بعد الحصول في جزء آخر والسكون عبارة عن حصوله في الحيز بعد ان كان في ذلك
الحيز اولا يكون كذلك فان كان الاول فقد بطل الحصر في الجسم في اول زمان حدوثه فانه ليس متحركا
لعدم حصوله في الحيز بعد ان كان في جزء آخر وليس ساكنا لعدم حصوله في الحيز بعد ان كان وهو
ان في فقد بطل ما ذكره في سر سكون السكون احراوجديا ولا محلص عنه فان قبل الكلام انما
هو في الجسم في الزمن الثاني والجسم في الزمن الثاني يخلو عن الحركة او السكون بالتفسير المذكور
فهو ظاهر لانا نقول فان كان الكلام في الجسم انما هو في الزمن الثاني من وجود الجسم فالجسم
الثاني سواء كان ازليا او غير ازلي وعند ذلك فلا يلزم ان الجسم ازلا لا يخلو عن الحركة او السكون
وان سلمنا الحصر فلم قلتم بامتناع كون الحركة ازلية وما ذكره من الوجه الاول لا يدل
فانما يلزم ان لو فرض ان الحركة الواحدة بالشخص ازلية وليس كذلك بل الذي يكون الحركة ازلية
ان اعدادا تنتهي طرفها المتأخر لا اول لها عند ذلك فلم قلتم امتناع ان يكون كل واحد من
تلك الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة بالغير ومن كون جملة احادها ازلية بمعنى انها متعاقبة
الى غير النهاية وما ذكره في الوجه الثاني فباطل ايضا فان كل واحد من الحركات الدورية
وان كانت مسبوقة بعدم لابد انه لم يمتنع اجتماع الاعدام السابقة على كل واحدة واحدة من
تلك الحركات في الازل انه لا اول لتلك الاعدام ولابد انه مع ذلك فالعدم السابق على
كل حركة موجود وان كان لابد له من مقارنة وجود حركات قبل الحركة المفروضة لانها انما تحصل
بهذه التعاقب وليس بمقارنة السابق للمسبوق وعلى هذا يكون الكلام السابق على كل
حركة حركة وعلى هذا الحصول الوجودي الازلي مع هذه الاعدام ازلا على هذا الوجه لا يكون
ممتنعا اذ ليس في مقارنة السابق للمسبوق على ما عرف وفيه ما فيه فلم قلتم بامتناع الوجه
الاخر حتى عرف ما فيها فانا نعلم بالضرورة وجود الحوادث وبما صار في ابطال القول بامتناع
وجود الحركة ازلا سوى ان الحركة لو امتنع وجودها ازلا فاما ان تكون تلك الامتناع لذاتها
او لامر خارج فان كان الاول لزم ان لا يزول ذلك الامتناع وان لا تو جد الحركة اصلا
لان ما لذاته لا يزول وهو محال وان كان لامر خارج اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون
واجبا لذاته فان كان واجبا لذاته وجب ان لا يزول ابدا وان لا يزول امتناع وجود الحركة لان

ان يكون احر

وان كان الثاني فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود لذاته قطعا للتسلسل ويلزم من دوامه دوام معلوله
وسلم جرا ويلزم من ذلك امتناع وجود الحركة ابدا وهو محال وهذه الحجة انما لو صح من القول
بالامتناع في امتناع الحركة ازلا وجوابه ان يقال لا يلزم من امتناع الوجود الازلي على الحركة
لذاتها امتناع الوجود الا ليس لان في ما ذكرناه ما يدل على الممتنع غير زائل وهو الوجود الازلي على الحالة
لم يكن مسلما سلمنا امتناع ازلية الحركة ولكن ما المانع من كون السكون ازليا قوله السكون امر وجودي
لانم وقوله ان الجسم قد يترك السكون وذلك يستدعي تبدل احدى الحالتين بالاخرى قلنا ان كان
احدهما امرا وجوديا ممتنعا في ان الحالتين المتعاقبتين حتى يكون احدهما وجوديا كالسواد والبياض فحينئذ يكون
احدهما امرا وجوديا دون الاخرى كوصف المحل بالحركة فانها امر وجودي ولا سواد وقد يكون عدميا كون
المحل اذا كان متصفا بالسواد فهو غير متصف بغيره من الالوان واذا كان متصفا بغيره من الالوان فهو
غير اسود وما عدا هذين متعاقبان فكما تعاقب عليه الوجود ان تعاقب عليه العدمان فان الحال
السابقة ان كانت امرا وجوديا فهو المطلوب وان كانت عدمية فالحالة الثانية ترفعها وترفع العدم وهو
وجود معلوم بالضرورة وهو المطلوب قلنا فكون المحل ليس بسواد عند كونه ابيض كونه ليس ابيض عند كونه
اسود اما ان يكون كل واحد من السلبين هو عين الوجه الاخر فان يكون ليس بسواد هو كونه ابيض وكونه
ليس ابيض هو كونه اسود او مباينا له وان الاول محال بالضرورة والا كان كل واحد من البياض والسواد
هو عدم الآخر وسلبه وهو ممتنع ضرورة وان كان الثاني فقد بقي تعاقب الاعدام ولم يلزم ان يكون سبب
العدم السابق هو عين الوجه اللاحق كيف وان رفع العدم وان كان وجوديا فهو غير الرافع وعلى هذا
فانما يلزم ان يكون الحالة الرافعة وجودية وقد اورد صاحب الطريقة على ما ذكرناه اعتراضا اخرى ولم نجب
عنها تفصيلا لابتنائها على الاشارة اليها والى جوابها فيما سيجيء لنا بعيده الاول منها انه قال الحركة ممتنع الوجود
في الازل عندهم الحق وقد انقلبت جائزة الحدوث في ليزا فقد بدل الامتناع بليس وصفا وجوديا.
والاكوان المتصفة وهو الممتنع ثبوتا وهو محال والامكان ليس وصفا ثبوتيا ايضا لانه لو كان امرا
ثبوتيا فاما واجب لذاته او ممكن لا جائز ان يقال الاول والا لما كان صفة غيره ولا جائز ان يقال
بالثاني والا كان ممكنا بامكان زائد عليه والكلام في ذلك كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع
الثاني سوان قبل حصول الحادث المعين لا يصدق على الرب تعالى انه عالم بوجوده وبعد الوجود يصدق
عليه انه عالم بوجوده والحالة السابقة عدمية والحالة الثانية عدمية لانها لو كانت صفة يحدث
لكان الرب تعالى محلا للحوادث وهو محال عندكم الثالث انا نجيء قبل حصول العرض المعين فيه لكن تحلل
العرض ثم بعد حصول ذلك العرض فيه صار محلا له وكونه ليس محلا حالة عدمية والحالة الثانية وهي كونه
محلا حالة عدمية لانها لو كانت ثبوتية وهي صفة زايدة على الذات الموصوفة بها لكانت صفة عرضية
والكلام في كون المحل محلا لها كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع والجواب عن الاول مع انفصال التسلسل
جائز اذ الممتنع انما هو لو جود الا متناهي ولم يزل ممتنعا والجائز انما هو لو جود الحادث ولم يزل جائزا وان سلمنا

بالامكان والامتناع هو

الامكان هو

انقلاب الممتنع جايزا علم ان الامكان وصف عدمي فقوله لو كان امرا وجوديا وكان ممكنا كان
ممكنا بامكان قلنا بامكان هو نفسه وبامكان زايد عليه الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا
فالتسلسل عن الاول ممنوع تحدد العالمية بل عالمية الرب فهو قديم ازلي غير انه يمكن قسم قبل حصول الحادث العين
عالمية بان سيوجد وبعد الحصول عالمية الوجود فالاختلاف ليس نفس لعالمية بل الامر نسبي تجدد
الحادث وعن الثالث منع كون المحل متصفا عدميا قوله لو كانت صفة ثبوتية وجب ان يكون كونه محلا لها
ايضا صفة عرضية وهو تسلسل فنقول انما يلزم التسلسل لو كان لمحليته زايدة عليها وسوف عرف
ما عرف في الامكان والحق انا لا بد من كون احدى الحالتين ثبوتية ولكن لا نسلم لزوم كون
الحالتين ثبوتيتين وما المانع من كون الحركة ثبوتية والسكون عدميا قوله الا ان السكون مساو للحركة
في تمام ماهيتها لو كان كذلك لكان السكون ومبدا الحصول في الحيز الذي هو الحركة وهو محال قلنا ان سلمنا
ان السكون امر ثبوتي ولكن ما المانع من زواله وما المانع من كون الموجب لذاته مشروطا بشرط عدمي لا يزال
كان كذلك فانا لعدم الازلي عدم مسبوق بالزوال الا لامتناع العدم الازلي السابق على وجود العالم وعند ما لا شرط
يلزم من زوال المشروط فان حصل تاثير العلة في معلولها امر ثبوتي فلو كان متوقفا على امر عدمي لكان العدم
عليه للوجود وهو محال فنقول لم لا يلزم من توقف تاثير العلة في معلولها على الامر العدمي ان يكون ذلك العدم
علة للتاثير فان ما يتوقف عليه الشيء اعم من كون الموقوف عليه علة موثرة ولهذا فان تاثير العلة في الحادث
السرمدي في المحل متوقف على عدم البياض فيه لاستحالة الجمع بينهما وعدم البياض لا يجاب انه علة مؤثرة
في وجود السواد والحق ان امتناع الزوال على الازلي ولكن لا نسلم امكان الزوال على كل جسم عن حيزه
وسياتي وجوه من الوجهين فقد سبق ابطالها في المسلك الاول المسلك السابع المسلك المشهور
للاصحاب وعليه الاعتماد وهو ان نقول العالم موقوف من اجزاء حادثة والموقوف من اجزاء الحادثة حادث فالعالم حادث
بيان المقدمة الاولى ان العالم منحصر في الجواهر والاعراض والجواهر والاعراض حادثة فالعالم حادث
بيان ان الاعراض حادثة وبيان المقدمة الاولى بالمنع في حصر الموجود الممكن وبيان المقدمة الثانية اما ان الاعراض
حادثة فلانا بينا ان الاعراض مفتقرة البقاء وكل ممتنع البقاء فهو حادث مسبوق بعدم نفسه فكل واحد من الاعراض
حادث مسبوق بعدم نفسه عند ذلك فاما ان يكون معه ذاته وهو محال او لا يكون معه ذاته بل ينتهي الى
عرض ليس له آخر عرض آخر الاول محال لما بينا انه من امتناع حوادث لا اول لها ينتهي الى الجوهر اثبات
واجب الوجود فلم يبق الا القسم الثاني وهو ان يكون حاملها متاخرا عنه ومسبوقا بالعدم فيكون حادثة
واما ان الجواهر حادثة فلانا بينا فيما تقدم امتناع خلو الجواهر والاعراض عنها وان كانت الاعراض لا تبقى
خلو الجواهر عنها حادثة مسبوقة بالعدم فالجواهر كذلك لان ما لا يسبق عما لا اول له وهو حادث فما لا اول له
وهو حادث والا فلو كان قديما لدام معه ما هو عرض في المحل قد بينا ان يكون الاعراض كل اول لها
وكل واحد من الامرين محال لما تقدم واما بيان المقدمة الثانية في اصل الدليل فهو ان ما كان اجزاؤه
حادثة ولها اول ينتهي اليه فالمجتمع المركب منها يكون حادثة مسبوقة بالعدم وهو معلوم بالضرورة

بالضرورة واذا ثبتت المقدمتان لزم ان يكون العالم حادثا مسبوقا بالعدم ضرورة فان قيل
وان سلمنا صحة اقتضاء النظر الى العلم متسابق عليه من الاشكالات المشكلة والالزامات الملزمة
ولكن لا نسلم صحة هذا النوع بالنظر الا بالنظر الى صورته ولا بالنظر الى معناه اما بالنظر الى الصورة فمن جهة
اوجه الاول سواء ان قولكم العالم موقوف من اجزاء حادثة والموقوف من الاجزاء الحادثة حادث لا يمكن
يكون المراد به ان جملة الموضوع في كل واحدة من المقدمتين هي جملة المحمول عليه او انه موصوف
او غير ذلك فان كان الاول وسواء ان المفهوم من قولنا العالم هو نفس المفهوم من قولنا موقوف من اجزاء
حادثة والمفهوم من قولنا والموقوف من الاجزاء الحادثة هو نفس المفهوم من قولنا حادث فلا حمل
ولا وضع في غير الالفاظ المترادفة ويرجع حاصل المقدمتين الى شيء واحد موجود ولا انتاج عنه
وان كان الثاني وهو حمل النظم يرجع الى قولنا ان العالم موصوف بانه موقوف من اجزاء حادثة
والموقوف من الاجزاء الحادثة حادث عند ذلك مما هو المحمول في المقدمة الاولى انما سوغ حمل
موصوف بانه موقوف من اجزاء حادثة والموضوع في القضية الثانية بعضه وهو الموقوف
من الاجزاء الحادثة فلم يكون الحد الاوسط بينهما مشتركا فلم انتاج وان كان الثالث فهو غير
متصور في النفس فلا بد من تصوره لدلالة عليه الثاني قولكم والموقوف من الاجزاء الحادثة حادث
اما ان تريد به ان بعض الموقوف من الاجزاء الحادثة او كل موقوف من اجزاء حادثة تحت يد خل فيه العالم
فان كان الاول فلم قلتم بجواز ان يكون ذلك البعض غير البعض المحكوم به على العالم وان كان
الثاني فقد صادرتم على المطلوب الثالث ان ما مثل هذا النظم وان كان صادقا فالمقدمتان غير منتجتين
لصورته والا لاطرد وهو غير مطرد ولهذا فانه لو قال القائل زيد انثى والانثى نوع فانه لا ينتج
زيد نوع وكذلك لو قال زيد حيوان والحيوان جنس لا ينتج زيد جنس وكذلك لو قال الانسان وحده
ناطق والناطق حيوان فانه مع صدق المقدمتين لا ينتج الانسان وحده حيوان او بهكذا بالرابع انه لا
كلو اما ان يتوقف الانتاج في مثل هذا النظم على اتصال ارتباط احدى المقدمتين بالاخرى ودخول
الصغرى تحت الكبرى او لا يتوقف فان كان الاول فالارتباط بين المقدمتين مقدمة ثالثة والكلام
في ارتباطها بالمقدمتين الاخريين ايضا كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فالانتاج
غير لازم في الذهن ولهذا فانا من علم ان هذه نعلة وعلم ان كل نعلة لا بد فانه اذا غفل عن
الارتباط بين المقدمتين لم يمتنع عليه توهم ما يراه من النعلة المسقية البطن حمارا وهو مقابل للنتيجة في
نفس الامر الخامس هو لكم والموقوف من الاجزاء الحادثة حادث ما ان تريد به ان الموقوف
الاجزاء الى كل واحد منها حادث فهو حادث الا ان الموقوف الذي حمل اجزاءه حادثة فهو حادث فان كان
الاول فلم قلتم كذلك القضية فان الحكم الثابت لكل واحد من احاد الجملة غير لازم الثبوت
للجملة لما تقدم تحقيقه غير مرة وان كان الثاني فلم قلتم ان حمل الاجزاء في نفس الموقوف عند ذلك غير
حاصل القضية فان الموقوف الحادث حادث وهو تهافت ساقط واما بالنظر الى المعنى فمنه ما نعلق

محلا ج

قلنا ج

المقدمة الكبرى ج

نوع ج

المسلك السابع

بالبحث عن محل النزاع من القدم والحدوث ومتعلقاتهما بتصفح المعدات وتعريفها من حصر العالم الجوهر
والاعراض وحدوث الاعراض اعيانها الى اوقاتها بانفسها وامتناع عروض الجواهر غيرها
الى غير ذلك من الامور التي لا يتم دلالة الدليل المذكور دونها وكل ذلك قد سبق وجه ابطاله
ومايرد عليه من الاعتراضات المعدودة والالزامات المنكرة في كل موضوع على حسب تعيينا موضوعه
ايرادنا فيها قبل الناظر بالالتفات اليها والتنبيه عليها وانا نسلمنا 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 واجبا لوجوده لذاته او لا والا لما تصور عليه العدم فانه لا
معنى لواجب الوجود لذاته الا ما لو فرض معدوما عرض عنه المحال لذاته وقد مثل انه كان معدوما
ولا جائز 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 فصل انه موجود فلم يسق الا ان يكون ممكنا لذاته
واذا كان ممكنا لذاته فاما ان يفتقر في وجوده الى مرجح او لا يفتقر لا جائز ان يقال بانه لا يفتقر الى
المرجح لكنبت في اثبات واجب الوجود ان 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 الكتاب سوان مصدر جميع الحوادث موجودا قديما لا اول له فذلك القديم المرجح للحادث اما
ان يكون مرجحا لوجود الحادث لذاته او بالقدرة والارادة فان كان مرجحا بذاته فاما ان يكون
عند حدوث الحادث كما قبله وانه تحدد له امر لم يكن ويكون حدوث ذلك الحادث متوقفا عليه
فان كان الاول لزم استمرار العالم على العدم لوان يكون وجوده مساويا لوجوده على القديمة
فيكون قد باشره عدم الفرق بين حالة حدوث الحادث وحالة عدمه والاول محال بخلاف
الثاني هذا هو المطلوب وان تحدد له امر لم يكن فالكلام في تحدد 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 تحدد 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 لمخصص ليس احد الاوقات بالحدوث اولى من البعض لاجل ضرورة التساوي
وسواء ممتنع اذ لو كان مختارا فاما ان يكون موجدا للعالم لغرض او لا لغرض لا جائز ان يكون فاعلا لغرض
فعل 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 متمكنا بالايجاد
العالم وانه فعل اتى وهو سوء حال الثالث انه لا يخلو عند القصد والغرض الداعي اما ان
يكون الرب موجبا بذات الفعل او مختارا فان كان الاول فترك الفعل ليس عدما محضا لان

او ممتنع الوجود او ممكن الوجود
لا جائز ان يكون واجب الوجود
لذاته صح

لغرض ج

الفعل في الازل فهو ج

لان العدم المحض ليس من فعل المختار والحاصل انما يكون بين تعلق الايجاد بالفعل وما ليس بفعل فاذا ترك
الفعل فعل وهو التكوين بعد ما اعتاده على ما سبق فترك الايجاد في الازل يكون فعلا لعدم العالم
والعالم لا عدم له وبتقدير ان يكون له عدم فعدمه ازلي والوجود الازلي لا يزول فحدوث العالم
مع هذا قد يكون ممتنعا وان لم يكن كذلك كان مجبورا مقهورا وخرج عن كونه مختارا وهو محال
الرابع انه لو كان موجد العالم بالاختيار وقد لزم من القصد الى ايجاده ومن تصوره قصده الى ايجاده
ان يكون عالما بعدمه ضرورة وجوده ان نفى عالما بعدمه كان جاهلا وان لم يوجد عالما بعدمه
لزم منه التغير في صفات الرب تعالى وكل واحد من الامرين محال على الله تعالى وعند هذا يحكم العاقل
بكونه مختارا لكنا نقول لو كان العالم حادثا موجودا بعد العدم لكان موجده عالما بكونه عالما بعدمه
وهذا ممنوع وانما يعقد ما ان عليه اذا لم يكن تعدم الزمان فما وجد بعد العدم اما ان يكون له قبل
كان فيه معدوما او لم يكن فان كان الاول فذلك القبل اما ان يكون موجودا او معدوما لا جائز ان يكون
عدما محضا لا فرق بين قول القايل لا قبل له وبين قوله ان قبله عدم ولانه لا يكون عدم اي شئ اتفق
والا كان بعد قبل وهو محال فلم يسق الا ان يكون عدما مضافا اليه بما لم يكن فيه تعسير التقبل بما اضيف اليه به
لم يكن فيه وبرجع حاصل القول ان له قبلا لم يكن فيه موجودا مع صدقه وصحة معناه الى انه لم يكن
موجودا في الم يكن موجودا او ان قبله لا في قبله وهو متناقض وعلى تقديره فلم يسق الا ان يكون
موجودا وليس بموجود ولا بعدم فقد بقي ومضى وسواء قابل للتقدير والزيادة والنقصان فهو كم و
الماضي منه متصل بالحال والحال بالمستقبل وهو مطابق للحركات المتصلة فهو من الكميات المتصلة
وهو المعنى بالزمان ثم ما من قبل الاول له قبل آخر على هذا الى ما لا يتناهى فاذا الزمان قديم
وان لم يكن له قبل كان فيه معدوما فهو قديم لا اول له وهو المطلوب اما قبل فتقدم المادة
ممن وجهين الاول انه اذا ثبت تقدم الزمان فاما ان يكون الزمان قايما بنفسه او بغيره
فان قايما بنفسه مع انه لا يستحيل له فهو جوهر وقد ثبت انه لا اول له وسواء قبل قدم الجوهر وان كان
قايما بغيره فذلك المحوج ينوط الحق بالمادة المسوغة لكون كل واحد من الجسمين يوجد
فالمكان وجوده متعلقا بوجود الجسم ليس بمحض كونه ممكنا كونه معدوما على الاكان
قول القايل هذا الشئ مقدور لانه ممكن وهذا الشئ غير مقدور لانه غير ممكن على السواء
بعينه كانه قال انما كان هذا الشئ معدورا لانه معدور او انما كان هذا الشئ غير معدور لانه
غير معدور وهو متناقض فلم يسق آخر وهو انما وجد لما وجد عندي لا جائز ان يكون عدما فان نقيض
الامكان لا امكان او لا امكان عدم لانه يصح اتصاف الممتنع به والعدم المحض لا يكون موصوفا بشئ
ويلزم منه ان يكون الامكان وجودا واذا كان وجودا فليس في ذهنه نفي ولا امكان صفة لغيره فلانه
موجود وذلك هو المطلوب بالمادة الثالث انه لو كان العالم حادثا لم يخل اما ان يكون بسبب ولكن
الرب تعالى لو يكون بينهما مدة فان كان الاول فيلزم منه مقارنة وجود العالم لوجود الرب تعالى ويلزم

انا حدوث الرب لحدوث العالم او قدم العالم لعدم الرب تم وكل واحد من الامرين حال الوصف و
الخ فاما ان يكون المده متناهية او غير متناهية فان كانت متناهية لزم ان يكون وجود الرب
تعالى متناهيا وهو ممتنع وان كانت غير متناهية فقد لزم قدم الزمان وقد اسلفنا ما هو
الممكن وجوده عدمه لاينافي الرابع ان الموجود صفة يمكن عدمه صفة نقص فلو كان العالم قديما لكان
الرب تعالى في الازل جوادا ولو كان حادثا لما كان الرب تعالى في الازل جوادا لعدم صدور العالم عنه
وهو محال الخامس هو ان الداعي حاصل لانه كونه صانع العالم صفة زايدة على ذات الرب تعالى
ووقت العالم وذلك ممكن تعقل كل واحدة من الرابعة مع الاخرى فيكون الرب تعالى صانعا للعالم والمعلوم
غير المجهول واذا كان زايدا على الرابعة فاما ان يكون وجوديا او عدميا لا جايز ان يقال بالثاني لان
نقيض كونه صانعا للعالم ليس بصانع وليس بصانع عدم لا يصلح ان يكون صانعا وصفة وجودي واذا
كان وجوديا فاما ان يكون حادثا او قديما لا جايز ان يقال بالاول واذا كان 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 يلزم من كونه صانعا للعالم ازلا وجود المصنوع عند صدوره عنه التفكيك بينهما وامتناع تخلف كل
واحد من المضافين عن الآخر السادس هو ان العالم ممكن الوجود على ما تقدم وامكان وجوده صفة
للغير وكل ما كان امكانه صفة فليس امكان العالم وصفا عدميا على ما سبق فهو وصف وجودي
واذا كان وجوديا فاما ان يكون حادثا او قديما لا جايز ان يكون حادثا والا كان الامكان
ممكنا لنفسه ولزم ان يكون لذلك الامكان آخر والكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فلم يبق
الا ان يكون قديما ويلزم من قدم الامكان ضرورة استحالة وجود الصفة عن الموصوف السابع انا لو
العالم حادثا لكان مسبوقا بالعدم فالباري تعالى يكون موصوفا بانه قبل العالم والقبلية ليست من الصفات
الثبوتية لذات الرب تعالى والا لوصف بها قبل خلق العالم وليس كذلك فلابد لها من شيء
يكون متقدما بها لذاته وكل ما يوصف بالقبلية والبعدية يكون توسطية وليس ذلك غير الزمان
فاذا كانت صفة القدم قديمة كان الزمان قديما وهو من العالم الثامن انه لو كان العالم التاسع
حادثا فاما ان يصح قول القائل كان العالم معدوما في الازل او لا يصح فان كان الاول
فالمفهوم من الازل اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جايز ان يكون عدميا والا كان حاصل
القول العالم معدوم في العدم وهو محال وان كان وجوديا صدقنا كان بدليل عاجز قد يقضي
ومضى ذلك يسمى الزمان وان كان الثاني فنقول من كذب صدق قول القائل ليس معدوما في الازل
وسلب العدم ثبوت فيكون العالم ثابتا في الازل الثالث عشر انه لو كان العالم حادثا فحدوثه وصف زايد
على ذاته ويدل محله امور بقيا الاول انه يمكن ان يعلم ذات العالم ويحمل حدوثه والمعلوم غير المجهول
الثاني انه يوصف به فيقال العالم حادث والصفة غير الموصوف الثالث ان العالم في ابتداء وجوده
يصح ان يقال انه حدث الآن والا لصح عليه ذلك حال بقايه بعد استمرار ذاته واذا كان حدوثه زايدا

على ذاته فاما ان يكون وجوديا او عدميا لا جايز ان يكون عدميا لان نقيض الحدوث لا حدوث والا لصدق
وصف عدمي لا نقضاء العدم القديم به ولا جايز ان يكون وجوديا والا انهوا اما قديم او حادث لا جايز ان
يكون قديما والا كان حدوث الحادث قبل حدوثه وهو محال ولا جايز ان يكون حادثا والا كان
حادثا لحدوث آخر ولزم التسلسل وهذه المحالات انما لزمت من القول بحدوث العالم فالحدوث العاشر لو كان
فهو اما ان يكون العالم محدثا او لا فان كان محدثا فاما ان يكون مساويا له من كل وجه او مخالفا له من كل وجه او مماثلا له من وجه دون وجه فان كان
الاول فهو حادث فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني
فالمحدث ليس بموجود والا لما كان مخالفا له من كل وجه وهو خلاف الفرض واذا لم يكن موجودا امتنع
ان يكون موجدا للموجود لما سبق وان كان الثالث فمن جهة ما هو مماثل للحادث يجب ان يكون حادثا
والكلام ايضا فيه كالاول وهو تسلسل محال وهذه المحالات انما لزمت من القول بحدوث العالم فالحدوث
الحادي عشر ان نشاهد انسانا الا من انسان ولا سمعنا الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة فلو كان
العالم حادثا لكان الامر على خلاف ما شاهدناه واطردت به العادة فيجاز ذلك بجامع القضاء
العادة بجوز ان يكون من يدي لسان سليم البصر جبل سليم وهو لا يراه وبراه
من هو دونه في قوة الابصار ويخبر من يراه وتواتر انه غير من هو مثله وان المتكلم لما بالكلام انية
غير المتكلم لنا بالكلام الاول ويخبر الخارج من بيته وفيما اسلفناه عند العوام الذين ليس ذلك بينه
ولا الا هل اهل ولا المال ماله بجواز عدم ذلك كله وخلق الله تعالى وغيره بل ابلغ من ذلك بجوز وجود
العلم والقدرة بالمحل دون وصفه الحياة فانه لا سند لاشتراط الحياة في هذه الاوصاف غير اطراد
العادة ولا يخفى ما يلزم من ذلك من الخلل وابطال ارسال الرسل المستند صدقهم الى المعجزات
الدالة على صدقهم بحكم اجراء 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 سواء
كان الموجب له بالذات او الاختيار اما الاول فلانه اذا لم يكن الزمان قديما ولا الا وقات المحللة موجودة
فليس تخصيصه للعالم بالحدوث في وقت حدوثه دون ما قبل وما بعد اولى من العكس ضرورة التشابه
واما الثاني فلان المختار انما يوجب بالقصد واذا لم يكن الا وقات المميزة موجودة لما قصد الى التخصيص
بحال الوجود دون حال العدم لانتصور لعدم التميز الثالث عشر انه لو كان العالم حادثا لما كان حدوثه
وبيان الملازمة انه لو كان حادثا لكان معدوما في الازل وعدمه في الازل اما ان يكون العدم
المقتضي لوجوده في الازل او لمعارض منع من وجوده فان كان الاول فيلزم امتناع وجوده حادثا لانه
لو صدق لكان لا من عدم المقتضي لوجوده وهو محال واما لوجود مقتض حادثه والكلام فيه كالكلام في
الاول وهو تسلسل محال وان كان لمعارض فذلك المعارض لابد وان يكون ازليا والا لما امتنع
وجوده ضرورة وجوب سبق عدم المعارض في الازل واذا كان المعارض ازليا فاما ان يكون واجبا
لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته وسواء كان وجوده او عدمه 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 فالعارض الموجود ممكن ازلي فيكون من العالم فالممكن مسمى العالم حادثا اذ العالم كل موجود سوى الله تعالى مما يستوي الطرفان فيه اذ كان ممكنا فالموجب له اما بالذات او بالاختيار لا جايز ان يكون موجبا بالاختيار لان المختار لا يفعل بغير القصد والقصد لا يكون الا مسبوقا بالحدوث كما تقدم في العارض فلا يكون ازليا وهو حقا الفرض هذا خلف وان كان موجبا بالذات فتقدم من دوامه العارض مستلزم حدوث العالم الرابع عشر لو كان العالم حادثا فاما ان يكون الرب تعالى تاركا له في الازل او لا يكون فان كان الاول فالترك عبارة عن موجود مقدور مصادا للترك وكل ما تقدم تحصيله ويلزم من ذلك امتناع وجود العالم في الازل لان ضده موجود ازلي والموجود ازلي لا يزول والا كان الله تعالى للعالم قديما وهو مطلوب فهذا هو خلاصة ما يمكن ان تجيش به الشبهة وردنا كما جس تحرير وتصوير واما ما ورد ذلك ما اورده ابن سينا وغيره فامور لا حاصل لها يمكن صرفه فسادها بادنى التفات الى ما ذكرناه الا ما اشرنا اليه من عدم الاتساع في الاعراض عن مذكورها وتسويد الاوراق بها مع ما في ذلك من تضييع الزمان بتضييع ذكر ما لا يفيد والجواب عما قالوا من ان حقيقة الموضوع في كل معدة اما ان يكون هي نفس المحل لها او هو موصوف به قلنا بل هو موصوف به قولهم الحال الاوسط لا يكون بجملته مشتركا بين كذا وكذا فان المراد من قولنا والمولف من الاجزاء الحادثة ان الموصوف بالمولف من الاجزاء الحادثة عند ذلك الحال الاوسط بجملته يكون مشتركا قولهم في الوجه الثاني ان اردتم بقولكم المولف من الاجزاء الحادثة حادث كل مولف بحدث يدخل فيه العالم فقد صادرتم على المطلوب ليس كذلك فان المصادرة على المطلوب انما تكون بان يوجد المطلوب لكن موجبة في قياسه ما نحن فيه ليس كذلك فان المولف من الاجزاء الحادثة وان كان العالم موصوفا فالحكم على العالم بالحدوث في المعدة الثانية ليس مطلقا حتى يكون مصادرة على المطلوب بل من حيثية كونه موصوفا بالتاليف وليس كذلك سوا المطلوب بل المطلوب لازم عنه وسوكون العالم حادثا وانما كان القول بان العالم حادث غير بين والقول بان المولف حادث بين ولا سوران يكون الحكم على الشي من غير واسطة غير بين وعلى ما هو لازم من ذلك الشي بينا ولكون ما لا بين بينا لا دخل له على البين قولهم في الوجه الثالث الانتاج غير لازم عن نفس الصورة المذكورة ليس كذلك وقول القايل الانسان نوع ان لم يرد به كل ما يسمى انسانا فالقضية الكبرى يكون جزيية ولا انتاج لعدم الاشتراك في الحد الاوسط على ما بين وان اراد به كل انسان حتى الاشخاص فالقضية يكون ظاهرة الكذب قولهم الانتاج دايرا بين ان لا يكون الحد الاوسط مشتركا بين ان يكون المعدة الكبرى كاذبة ولا انتاج مع احد الامرين وكذلك الحكم فالقول زيد حيوان والحيوان جوهر امثال هذا لا انتاج فيه لانه وهي الا انسان جوهر وحده ليس كما امن موضوع المعدة الاولى حتى يكون النتيجة وحده جوهر بل خارج عنه حتى انه لو قيل وحده جوهر امن موضوع المعدة الاولى كانت القضية كاذبة وسواء كانت مهملة او محصورة ولهذا انه لو قال القايل بعض الناس وحده ناطق او كل انسان اي كل

اي كل واحد واحد وحده ناطق كان الكذب فيها ظاهرا فهذا في عدم الانتاج لقولنا الانسان وحده حيوان لازم عن هو كذب المعدة الاولى لما عرف فساد الصورة القياسية قولهم في الوجه الرابع اما ان توقف الانتاج على ارتباط احدى المعدتين بالاخرى او لا يتوقف قلنا مهما خطرة المعدتين في الذهن فالانتاج لازم ضرورة من غير توقف على امر خارج وعلى هذا فلم تتصور الغفلة عن النتيجة بحكم جري العادة مع حصول المعدتين في الذهن فيما ذكروه من مثال المنع المطلق لا يلزم من ذلك التسلسل الا ان يكون ارتباط ذلك الارتباط بالمعدتين ارتباط آخر وهو غير مسلم وما ذكروه في الوجه الخامس من التقسيم فمرادنا انما هو القسم الاول وهو ان كل مولف من اجزاء كل واحد منها حادث ولها اول ولا يخفى ان هذا كان مركبا من اجزاء متناهية ولها اول بالضرورة واما الملازمة الحكم بالتناهي فلجلية ان لو كان كل واحد من اجزاء العالم حادثا وليس لها اول لتنافى فيه كما تقدم الحصوم في جملة الحركات والازمنة المتعاقبة ليس كذلك فيما نحن فيه فانا نمنع امتناع تعاقب الحوادث الى غير النهاية واما ما يحصل بالجمع والتصوير المحدثات وغيرها عليها مما لا عرف الاشتراك والانكسار لا يحصل الا بعد انفصال كل واحد منها عن صاحبه المتصل المحصل في كل موضع عليه ما سبق به ضمنا الباطل بالالتقاء الدال لم يسبق غير الانفصال عن شبهة اهل الضلال اما الشبهة الاولى فباطلة من جهة ان الحس والعيان والبرهان شاهد بوجود حوادث كائنة بعد ما لم تكن وما ذكروه من الشبهة يلزم منه امتناع وجود الحوادث والقول بامتناع وجود الحوادث ممتنع وكل دليل لزم عنه الممتنع فهو باطل في نفسه وبيان الملازمة ما ذكروه من التقسيم في حدوث العالم بعينه لازم في حدوث كل حادث وكل ما هو جواب قولهم في حدوث الحوادث بعينه يكون جوابا في العين لحدوث العالم بجملته بما المانع ان يكون الحدوث مستندا الى فاعل مختار قولهم ما ان يكون لحصول الفاعل على المختار للعالم بوقت حدوثه متوقفا على تحدد امر او لا يكون متوقفا عليه قلنا ما المانع ان لا يكون متوقفا على تحدد امر قولهم لانه لا يكون اختصاص بوقت حدوثه دون ما تقدم او تاخر دون ما تقدم الا عند تحدد امر قلنا لا نسلم ذلك ان لو كان المخصص موجبا بذاته اما اذا كان مخصصا بالارادة والاختيار فلا نسلم عدم تخصيص في مسائل الصفات فان فعل اذا كان المخصص لحدوث العالم بوقت حدوثه انما هو الارادة القديمة فلا يخلو اما ان يكون صالحة لتخصيص حدوثه بعين ذلك الوقت او لا يكون صالحة لشيء فان كان الاول فتنتهي الى جمع الاوقات نسبة واحدة وعند ذلك فتخصيص البعض دون البعض اما ان يتوقف على امر 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 ترجح احد المتساويين دون مرجح وهو محال كما تقدم وان كان الثاني وهو انها غير صالحة للتخصيص الا بذلك الوقت المعين فقد سلم المحال لان الاول ان الكلام هو في ما اذا كان المخصص قديما وهو غير متوقف على تحدد امر ممكن واذا فضل ان 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 يسلسل ممتنع المحال الذي انتهى اليه منه خروج المخصص عن كونه
فاعلا مختارا فيما ورده الخصم وقت الحدوث في حقه وهو خلاف الفرض ايضا وايضا فانه اما ان لا يكون
تعلق ارادة الله تعالى بحدوث العالم مشروطا بوقت معين او يكون مشروطا به فان كان الاول
فالبارى تعالى لم يكن مريدا لحدوث العالم غير مشروط بوقت الارادة ازليه فيلزم وجود المراد ازلا
وان كان فان كان ذلك الوقت ازليا لزم ازليه وجود العالم وان كان حادثا فالكلام في
الارادة يذلك الوقت الحادث كالكلام في الاول وهو يسلسل محال فلم يبق الا الشق الاول
فالمخصص اما هو القسم الاول منه فولهم فتخصيص بعض الاوقات بالحدوث دون البعض اما ان يتوقف
على مرجح او لا فتوقف فعلوم المرجح لاحد الجايزين دون الاخر انما هو نفس الارادة لا امر خارج عنها
ولا يقال لم كفانا الارادة متعلق باحد الجايزين وتخصيصه دون الآخر مع ان نسبتها الى الكل نسبة
واحدة لما تقدم في ابطاله في الصفات واما الاشكال الثاني المبني على ما ذكره ايضا انما هو ان تعلق الارادة
بحدوث العالم غير مشروط بوقت معين لان الوقت من العالم فلو قلنا ان تعلق الارادة بالعالم
مشروطة بوقت معين مع كون الوقت من العالم لزم ان يكون الارادة بحدوث الوقت مشروطا تعلق
وهو محال ولا يلزم من ذلك ازلية العالم لان ازلية الارادة فانها وان لم يكن تعلقها بالعالم مشروطا
بوقت معين فهي متعلقة بحدوثه على الوجه الذي حدث عليه من غير تعدد ولا تاخر وهو الاشكال
مشكل وفي جوابه دقة فلتامل قولهم لو كان الموجد مختارا اما ان يكون موجدا له بعض ما لا عنه
جوابان الاول لا نسلم ولا يلزم منه السفه في حمل العدم في بعض في التعليل والتخصيص وان كان
وان كان بعض فانما يلزم ان يكون مستكملا بفعله ان لو عاد البعض اليه وليس كذلك
على ما تقدم بحفظ ايضا كيف وان هذا لازم على الخصوم في كثير مما ذهبوا اليه من الاحكام الدورية
وما يستند اليها من العرضيات الحادثة الى الافعال العلكية وكلما هو جوابهم عن الزامهم في
الافعال العلكية هو جوابنا فيما ذكرناه في الوجه الثالث لا يجاب اما ان يكون الرب مختارا
في ايجاد العالم او غير مختار فقلتا لم سميتم احد الشقين بالحكم لا يكون بذل الفعل وما ليس بفعل لا يلزم بذل الشيء قد
يكون بذل الفعل وعلة وقد يكون بذل لا لغرض لكونه مختارا عندنا لا لهذا قولهم لو كان
قاصدا لايجاد العالم لكان عالما بعدده الى آخرها وكوفه فقد سبق جوابه في مسئلة اثبات العلم
هذا واما الشبهة الثانية حاصلها ان كل موجود بعد العدم لا بد له من عدم زمان وما حده على ما تقدم
لا بد من قبل مسلم ولكن لا نسلم ان عدم القبلية امر وجودي بل عدم قبليته انه لم يكن فكان وسلمنا
ذلك عدميا لكن لا نسلم ان عدميته تقتضي سبق العدم الذي هو نقيضه على وجوده بل يكفي في
عدميته سبق العدم الذي هو نقيض العدم السابق به مقال عدمه قبل وجوده ولو كانت
القبلية صفة وجودية لما كانت صفة للعدم قولهم لا فرق بين قول القايل لا اصل له وبين قوله القبلية
عدمي ليس كذلك فان المفهوم من القبلية اذا كان عدميا فقول القايل لا اصل له يكون سلبا للمفهوم

تعلق صح

والبعث صح

فانما صح

المفهوم العدمي وسلب السلب يتضمن الاثبات وفرق بين ما هو معدوم الاثبات قولهم يصح ان يقال
لقبيل صوته معدوم وتفسير القبلية بالمعنى المذكور يعود الى انها في الكلام قبلنا اذا كانت القبلية
عبارة عما ذكرناه فقول القايل الحادث له قبل كان صفة معدومة ان اراد به القبلية بالاعتبار المذكور
لا يكون صحيحا ولا نسلم صحة اطلاقه وان اراد به بعد بمدة في زمنه وفرضه من غير تحقق فلا منازعة في
العبارة ولا يلزم من كون العدم معدوما على وجه الحادث ان يكون بعدميته بالزمان البعد عن
العدم بالزمان كما سبق ولا يلزم من الامر الاخص وعلى هذا فقد سقط السؤال المبني على وجود الزمان
تعريفا على وجود الزمان وما ذكروه من بيان وجود الماده في الوجه الثاني مبني على ان الامكان امر موجود
وقد ابطلناه فيما تقدم ونتكلم بان يكون صفة وجودية محاصلة يرجع الى الرب تعالى قادرا على احداثه
فلم لو كان كذلك لزم منه تسلسل الاشياء بنفي قبلنا الممكن سواء المقدور على ما ذكرناه عن ان من لوازمه
انه لو فرض وجوده الا يلزم عنه لذاته محال والتسلسل انما هو بهذا اللازم ولا يخفى المغايرة بين الامرين
وتسلسل احد المتغايرين بالآخر لا يكون تسلسلا للشيء بنفسه ولا يكون محالا واطلاق اسم الامكان
على اللازم انما كان بطريق التجوز والاستعارة صورة المغايرة ولا بعد فيه وفيه دقة فلتامل
واما الشبهة الثالثة فان اراد بلفظ المدة الزمان فالتقسيم انما يصح فيما هو قابل
للتقدم والتاخر والمعية بالزمان واما ليس بقابل لذلك فلا واما الذي تعالى فليس قابلا للعدم
بالزمان لكون وجوده غير زماني على ما تقدم وكذلك ليس بمتقدم بالمكان لان وجوده ليس وجودا
مكانيا فاذا قيل انه متقدم بالزمان كان محالا كما اذا قيل انه متقدم بالمكان وعند ذلك
فلا يلزم من رفع المدة الزمانية بين الباري تعالى وبين العالم ومن رفع تقدم الباري على العالم
بالزمان المعية بينهما ولا من رفع بين العالم كما لا يلزم من الاصل رفع المكان والتقدم به على العالم المعية
بينهما ولو لزم من رفع 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 للعدم نفسه كيف
وانه اذا اريد بالمدة الزمان كان التقسيم خطا اذ الزمان من العالم والكلام انما هو في
فيه فاذا قيل اما ان يكون بين الباري تعالى وبين العالم زمان او ليس بينهما زمان كان حاصله
رجع الى انه اما ان يكون بين الزمان وبين الباري تعالى زمان او ليس بينهما زمان وهو محال
اذ الزمان الذي هو الحادث فيه لا يكون معدوما على نفسه بحيث يفرض انه بين الباري تعالى وبين
كل ان يريد بالمدة الزمان وان اريد بها معنى يدرى وهمي وهو ما يقدره المقدر مع تصوره
في وهمه من المدة الى لا نهاية لها كما يقدره الوهم من اعمار لا نهاية لها فذلك مما لا حاصل له
ولا وجود له اما سوى تقدير الاوهام الكاذبة ولا يخفى ان اثبات المدة بهذا الاعتبار غير موجب
تقدم الزمان ولا معنى موجب للمعية بين الباري تعالى والعالم واما الشبهة الرابعة فحاصل لفظ
الوجود فيها يرجع الى صفة معللة وهو كون الرب تعالى موجدا وفاعلا للفرض تعود عليه بجلب نفع

او دفع ضرر وعلى هذا فلا يلزم ان صفات الافعال من الحكمة ليس ذلك من الصور ربما فلا يدل
من دليل كيف انه لو كان ذلك من الكمال لقد كان كمال واجب الوجود متوقفا على وجود معلوله
عنه وهو محال لان يستفيد الاشرف كمالا من معلوله كما قرروه في كونه موجدا بالارادة وان سلمنا انه
كمال قد يكون عدمه في الازل نقصانا لو كان وجود العالم في الازل ممكنا وهو غير مسلم وسنعلم
تحقيقه في بحث التقصي عنه لعدم ايجاده للكائنات الفاسدات كالصور الجوهرية العنصرية والا لكان
لعدم وجوده بها ازلا من غير توسط ولا يلزم من كون العالم غير ممكن الوجود ازلا ان لا تكون ممكنة
الحدوث لما عرفته اما الشبهة الخامسة فربما اجاب عنها بعضهم بان كون الرب تعالى صانعا وموثرا
ليس صفة زايدة على ذاته بل والا كانت معللة الى ذاته وان كانت ممكنة عاد الى موثر اخر ولزم
التسلسل ويلزم على هذا صفات الرب تعالى من العلم والقدرة والارادة فانها معللة الى ذاته تعالى صورة
كونها صفات لها وهي غير مفيدة على موثرة ولا هي معلولة لشئ اصلا كيف وانه لو كان المفهوم من كون
الرب تعالى موثرا او صانعا غير زايد على ذاته لما تصور العلم بذاته والجهل بكونه موجدا وموثرا وسوى كان
للبديهة فانه يمكن ان يقال كون الرب تعالى صانعا وموثرا وان كان المفهوم منه يزيد على المفهوم من ذاته
ووجوده عما لا يلزم ان معناه زيد على كون العالم صدر عنه مخصصا بقدرته وارادته في وقت طرو بنية
واذا لم يكن المفهوم من كونه صانعا وموثرا يزيد على حدوث العالم عنه مخصصا بقدرته وارادته يحدث
العالم عنه ليس صفة قائمة بذاته حتى يكون ذاته محلا للحوادث ولا لحدوث العالم عنه بزيد على حدوث العالم
لئلا يلزم التسلسل لحاصل واما الشبهة السادسة فمبنية على كون الامكان صفة وجودية وعدميا انطاع
فيما تعدم وسعدر ان يكون صفة وجودية فلا يلزم ان يفتقر ما يزيد على كون الرب تعالى قادرا على ايجاد
العالم على ما سبق تحقيقه وان سلمنا ان الامكان صفة للعالم فالمانع مكونه حادثا فلم لم يكن
حادثا لكان ممكنا بامكان ولزم التسلسل فلم لو كان قديما لكان اتصافه ممكنا لانه لو لم يكن ممكنا
لكان مع فرض وجوده واجبا لذاته ولو كان واجبا لذاته لما كان صفة لغيره ويلزم وجوده واجبا
لذاتها الباري تعالى والامكان ولم يقولوا به وسعدر بكونه قديما ممكنا بل جاز ان يكون ممكنا بالامكان
وما هو عدمي في امكان العدم هو العدمية في الامكان الحادث ثم يلزم على ما ذكروه امتناع
حلول الحوادث لان ما من حادث نفرضه الا وهو ممكن لذاته والامكان صفة له فلو كان امكانه
حادثا لكان ممكنا بامكان اخر فلزم ان يكون امكانه قديما ويلزم من تقدم امكانه قدم ذلك
الحادث لاستحالة وجود الصفة دون الموصوف فما هو عدمي في حدوث الحوادث يكون بعينه عدميا
في حدوث العالم واما الشبهة السابعة فمبنية على ان العلة والبعدية من اسماء الزمان وليس كذلك
بل لما سبق ان كون الرب تعالى موصوفا بانه قبل العالم الا انه كان ولا شئ سواه ومع كون العالم بعده
لم يكن مع الرب تعالى كان والا فلو كان الرب تعالى قبل العالم بالزمان خالزمان من العالم ويلزم
ان يكون موجودا على الزمان بالزمان وهو محال وايضا ان وجود الرب تعالى ليس في حيز ازمانيا

زمانيا على ما تقدم فلا يكون قبل الزمان كما انه لما لم يكن وجوده وجودا مكانيا لم يكن قبل المكان
واما الشبهة الثامنة فان اراد بقوله ان العالم كان معدوما في الازل انه لم يكن وجوده
وجودا ازليا اي غير مسبوق بالعدم فهو مسلم ولا يلزم من ذلك قدم الزمان وان اراد بقوله غير
فهو غير مسلم كيف وان بتقدير حدوث العالم اذا قيل بان العالم كان معدوما في الازل لزم ان الازل
الذي سوغ فيه معدوم الزمان فلم لا يجوز ان الزمان من العالم فاذا قبل ان العالم معدوم في الازل
والازل زمان كان حاصل ان الزمان معدوم مع وجود الزمان وهو باطل واما الشبهة التاسعة فمثلها
ممثلها في جانب القدم وهو ان يقال فلو كان العالم قديما فقد مه زايد على ذاته لما ذكرتموه من الوجه
الاول في الحدوث واذا كان زايدا على ذاته فاما ان يكون وجودا او عدما لا جايز ان يكون عدميا
لان نعني بالعدم لا شئ ولا شئ ونعني بالقدم الاعدام المتجددة به فالعدم وصف وجودي
وهو اما قديم او حادث لا جايز ان يكون حادثا والا كان مسبوقا بالعدم لا اول له اول وذلك محال لان
كان قديما لزم ان يكون عدميا يعدم آخر وهو تسلسل بمسمع وكل ما سوغ عدميا في حدوثه فهو عدمي في
حدوثه واما الشبهة العاشرة فالمنع من قسمها انما يلزم لو لم يقبل الاضافة ولا يلزم من كون القدم
ممانعا للحادث من وجه ان يكون مماثلا للحادث من جهة كونه حادثا بل لا مانع من الاختلاف
بينهما في صفة العدم والحدوث وان مماثلا ما آخر وهذا كما ان السواد والبياض مختلفان
من وجه دون وجه لاشتراكهما في اختلافهما من كل وجه والا لما اشتركا في العرضية واللونية والحدوث
واشتراكهما من كل وجه والا كان السواد بياضا مع ذلك فما لزم من مماثلة السواد
للبياض من وجه ان يكون مماثلا له في صفة البياضية واما الشبهة الحادية عشرة وان سلمنا
ان العقل يحدث العالم فيه مخالفة العادة من وجه انسان الاصل انسان وسعه لا من حاجة
او داعية لامن عصمة الا انه حد قام الدليل القاطع على خلافه ولم يقم على ما يخالفه عن ذلك من
العادات المستمدة بها حتى انه لو قام الدليل القاطع على خلافها لحكمنا به واعتقدنا بطلانها
واما الشبهة الثانية عشرة فلهم عليها اجراء الزمان على كل واحد منها حادث حتى الماضي منه للوجود
مع الحاضر المستقبل والحاضر مع المستقبل وليس كذلك كل وجود من الزمان وقت متميز عن وقت
اخر والا لكان الزمان في زمان والكلام في ذلك الزمان كالكلام في الاول وهلم
تسلسل بمسمع ومع ذلك فلا يمنع حدوث كل واحد منها حادث سوجوابهم في حدوث الحادث
هو الجواب حدوث العالم مع عدم قدم الزمان واما الشبهة الثانية عشرة فلهم عليها اعتراض
وهو الحوادث اصلا فان كل ما ذكروه في امتناع حدوث العالم سعدر عدما لا هو حادث في حادث
حدث وكان معدوما ازلا من غير احتياج وذلك كاف في امتناع حدوث الحوادث وسوحاصل
الحق الناهد هكذا ما هو عذر عن حدوث الحوادث فهو عذر في حدوث العالم واما الشبهة الرابعة
عشرة انه تارك لفعل العالم في الازل لا يمنع انه فاعل وجوده بل يمنع انه لم يفعل ولا ادعى

عنه من جهة الفاعل كما صفناه في فصل الترك **الاصل الخامس** في فناء الجواهر وكل عرض
وقد اختلف في ذلك فذهبت الفلاسفة الى ان اجسام السموات ونفوسها والعقول التي هي مبادي لها والجسم
المشترك بين العالم والنفوس الانسانية لا تتصور عليها الفناء والعدم واما الارض والحكاك الدوري
الفلكية فان احاد انحاء صها وان تصور عليها الفناء والعدم فلا تتصور الفناء والعدم على جملتها بحيث
انها من زمان وحركة الا ولعدة زمان وحركة وذهب الجاحظ وابن الراوندي وجملة من المكرامية الى ان
ما وجد من الجواهر لا تصور عدمه مطلقا وان الله تعالى لو اراد اعدامه لم يكن ذلك مقدورا له والذي
عليه اصحابنا وصل اليه من الاسلاميين وغيرهم القضاء بصحة فناء العالم جواهره واعراضه ثم اختلفوا
في طريق وقوع الفناء وفي معرفة صحتها طريق الفناء اما فناء الاعراض عندهما فمعتد اصحابنا بذواتها
لا تستحق البقاء على ما تعدم واما المعمر فذهب البصريون منهم الى ان فناء الاعراض الباقية يجوز ان
وهي الجواهر وفناء ما ليس بباق فانتفاؤه اما فناء الجواهر فمنهم من قال انه باعدام معدم ثم اختلفوا
فذهب ابو بكر احمد وليه والجاحظ الى ان اعدامها يجوز ان يكون الرب تعالى وذهب ابو الهذيل
وغيره الى ان فناء الجواهر يجوز ان يكون لها افناء صحيحا كما ان حدوثها وتكوينها يجوز ان يكون فعلا لهم
من قال فناء الجواهر اما يكون في الحدوث عند الجوهر وغيره واعني بذلك الحدوث بالفناء
عرض غير مقصور البقاء والاقتران عدمه الى ضد آخر وهو تسلسل ممتنع وهذا هو مذهب اكثر المعتزلة
ثم اختلفوا فمنهم من زعم ان الله تعالى يخلق في كل جوهر ما يقتضي عدم ذلك الجوهر في الزمان الثاني
وجوده كاستحالة قيام العرض بنفسه ومنهم من زعم ان الله تعالى يخلق الفناء الصار الجوهر لا في محل
ما وذهب ابو هاشم وعند الحاكم من المعتزلة الى ان ذلك الفناء واحد وانه ضد جميع الجواهر حي وجد
عدمت جميع الجواهر وانه لا يصور عدم بعض الجواهر مع وجود ذلك الفناء دون البعض بل انما ينعدم
جميعها معا او تبقى معا وذهب الجبائي الى ان الفناء الواحد لا يكون فناء جميع الجواهر بل لا بد
وان يخلق الله تعالى لكل جوهر فناء يخصه ومن المتكلمين من قال فناء الجواهر انما يكون بفناءات بشرط
شروط بقاياه ثم اختلفوا وذهب منهم من قال تعريفا على ان الجواهر باقية بقاء ان طريق فناء الجواهر
انما يكون بقطع بقاياها وذلك بان لا يخلق الله تعالى لها لكن منهم من قال بان بما يخلق في محل جوهر
قايم به وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومنهم من قال بان كل جوهر فانه يفنا قايم لا في محل
وهذا هو مذهب بشر المريسي ومنهم من قال طريق فناء الجواهر انما يكون بقطع الاعراض
الى لا محل لتجوايز عجبا بان لا يخلقها تعالى عند عدم صورته استحالة خلوها عنها وهذا هو مذهب
ابي بكر في قول آخر واما معونة صحة الفناء فقد قال المتاخرون من المعتزلة كابي هاشم واشياعه
انه لا طريق لمعرفة ذلك غير السمع وذهب الباقون منا ومن اكثر المعتزلة الى جواز معرفة ذلك عقلا
وقد استدل على شرح المذاهب وتفصيلها وما يتعلق بها من ابطال المذاهب الواهية بها وبما هو
الحق وانما طريق الرد على العكسوي والجاحظ وكل من انكر جواز فناء العالم او شيء منه ان يقال

في قول له

ان تعالى قد بين ان العالم وكل جزء من اجزائه ممكن الوجود لذاته وكل ما هو ممكن الوجود لذاته فهو لذاته
قابل للوجود والعدم بحيث لو فرض موجودا بعد العدم او معدوما بعد الوجود لم يفرض عنه المحال لذاته
فانه لو عرض عنه المحال من فرض وجوده لكان ممتنعا لذاته ولو كان كذلك لما وجد ولما تغير
ولو عرض المحال عنه من فرض عدمه لكان واجبا بذاته ولو كان كذلك لما تصور عليه العدم وقد
كان العالم معدوما قبل وجوده على ما تقرر في مسئلة حدوث العالم فاذا قد ثبت جواز فناء
على العالم واجزائه عقلا فاما في نفس العالم وان كان ممكن الوجود والعدم لذاته غير ان امتناع
فنائه باعتبار غيره وذاته ان كل ما كان من العالم موجودا بافنا فلو عدم فاما ان يكون عدمه
في وقت عدمه واجبا لذاته او جايزا لذاته لا جايز ان يكون واجبا لذاته لما لو فرضناه موجودا
وقت عدمه بدلا من عدمه لم يعرض عنه لذاته المحال وما هذا شانه لا يكون عدمه واجبا لذاته
وان كان جايزا لذاته فاما ان يفتقر عدمه الى مقتض للعدم او لا يفتقر فان افتقر الى مقتض للعدم فذلك
المقتضى اما ان يكون وجوديا او عدميا وعلى كل تقدير فالعدم ممتنع لكسبي مسئلة بقا الاعراض
وان لم يفتقر الى مقتض للعدم قيام منه ترجح احد الجايزين من غير مرجح وهو ممتنع لكسبي مسئلة ان
واجبا لوجوده والصفا فاذا بنت بما مناه في مسئلة حدوث العالم ان وجود العالم لابد وان ينتهي
الى محل واجب الوجود لذاته غير قابل للتغير فلو تغير معلولا لزم تغيره وهو محال وايضا فان كل
ما عدم بعد وجوده فلا بد وان يكون عدمه ممكنا في حالة عدمه والا لكان صفة وجوبية له فلا يزال
من محل يقوم به ويكون وجودا وذلك المحل هو الله تعالى فاذا البقاء الذي اسنده غير منقطع وايضا
فان كل ما عدم بعد وجوده فانما ان يكون له بعد سوقه معدوم اولا بعده فان كان الاول
فذلك البعد سوكون ان وتقدره على ما تقدم في القبل فاذا الزمان لا يكون منقطعا وان
لم يكن له بعد فهو ابدي وايضا فانا بينا فيما تقدم امتناع العدم على الافلاك وسيأتي امتناع
العدم على النفس الانسانية قلنا اما قولهم ان القائم متى باعتبار امر خارج ممتنع قولهم
عدمه اما واجب وجايز قلنا لم لا يجوز ما ذكروه من الاقسام فالمخالف في جوابها فيما
الاعراض فيجوز ان يقال بانعدامها لذاتها في الزمن الثاني وجوابا ضرورة استحالة بقايها
سبق واما في الجواهر فالكلام في جوابها لا يخرج على احد قولي القاضي ابي بكر وقد حققنا ما فيها
تقدم كيف وان ما ذكروه الزام على العكسوي في اقرارهم بعدم الجواهر الصورية العنصرية مع بقايها
وكذلك في اعترافهم بعدم الاعراض الباقية فما هو جوابهم في هذه الصور هو جوابنا في محل النزاع
حرفا لو تغير معلول واجب الوجود لذاته لزم تغيره انما يلزم ذلك ان لو لم يكن تغير المعلول مستندا
الى القصد والاختيار والى عدم خلق الاعراض التي لا بقا للجواهر الا بها كسبي كذلك على ما
قررناه من مذهبنا قولهم ان الامكان صفة وجوبية يدم على ما سبق وقولهم ان البعدية زمان
كالقبلية لا نسلمه ما سبق في القبلية وما ذكروه في امتناع فناء الافلاك فقد ابطلناه وسيأتي

ممنوع ح

ابطال ما ذكروه في امتناع عدم الاعراض الباقية واما الرد على البصري في قوله ان فنا الاعراض
الباقية يعدم محالا وهي الجواهر فمن وجهين ان ذلك مبني على القول ببقاء الاعراض وقد ابطلناه
فيما تقدم وسيعود بطلان القول ببقاء الاعراض فليس القول بان عدمها بعدم محالها ضروريا فتوقفها على
وجود محالها اولى من القول بعدم محالها لعدمها ضرورة كما لا يخفى ان الجواهر عنها كما لعدم ومخلص
منه واما طريق الرد على ابي الهذيل في قوله ان طريق فنا الجواهر انما هو قوله تعالى كل من عليها فان في هذا طريق
الرد على من قال بان الوجود يعود لكن وقد سبق واما الرد على من قال بان عدم الجواهر لخلو ضدها
وهو الفناء فهو ان يقال اما ان يذهب الاول الى ان الله تعالى يخلق في كل جوهر فناء يقتضي عدمه في الزمن
الثاني من وجوده وهلم جرا الى ان يقال بان ذلك الفناء يكون موجودا حال عدم الجوهر او غير موجود
الاول محال لانه لا وجود له الا في الجوهر والجوهر حال عدمه غير موجود فلا يتصور وجود الفناء الذي
لا وجود له الا في محل عدمه وايضا فانه لو كان ضد الجوهر الذي اقتضى عدمه لما تصور قيام مثل الجوهر
لاستحالة اجتماع الضدين وان كان غير موجود لم يتناول العدم في الوجود وسيجيء واما المذهب الثاني
الفائل بان الفناء المضاد للجوهر قائم لا في محل فاما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا
فيلزم ان يكون باقيا ويكون مفتقرا في عدمه الى فناء آخر وهلم جرا الى غير نهاية وهو تسلسل ممتنع كيف وانه لا قائل بكونه
جوهرا وان كان عرضا فيمتنع قيامه بنفسه كما تقدم فتعين قيامه بمحل وهو المطلوب واما ان يكون قائما لا في محل
ولكنهم قالوا ان الجواهر لما ضدان ولكن لم قالوا ان الضدين لما ضدان فصل لنا فقالوا بان الجواهر لما
ضدان لانا وجدنا الحوادث منقسمة الى جواهر واعراض ثم لكل عرض ضد فليكن للجواهر ضد واما
قلنا ان العرض ضد للجواهر لان بقاء الجواهر وعدمها متوقف عليها لا طريق الى عدم البقاء الا بعدم
تقدمه وذلك سوى ما سميناه بالفناء قلنا اما الاول فعلى ان كل عرض له ضد فان الاعراض
عندنا وعند اكثر المعتزلة اعراض لا ضد لها وبتقدير ان يكون لكل عرض ضد فلم قالوا انه اذا
كان للاعراض ضد اد يلزم ان يكون الجواهر كذلك وهذه مطالبة لا محاصل لهم عنها كيف وانه
لو ثبت لكل واحد من قسمي الحوادث ما ثبت للآخر لامكن ان يقال فليلزم من كون الاعراض منقسمة
على اصلهم الى باقي وغير باق انقسام الجواهر الى باق وغير باق وهو محال فيلزم من كون الجواهر
باقية ان يكون الاعراض كلها باقية وهم لا يقولونه واما الثالث فباطل ايضا فان دعوى الاجماع
على بقاء الجواهر وعدمها من مخالفة النظام في بقاء الجواهر ومن مخالفة الخياط وابن الراوندي في عدمها
ممتنع وبتقدير التسليم لذلك فلانا نمنع انه لا طريق الى عدم الجواهر الا بالفناء على ما عرف من اصلنا بل
وان القول بانه لا طريق الى عدم الجواهر الا بوجود ضدها باطل بما استشهدنا به في استحالة فناء الاعراض
وان سلمنا امكان عدم الجواهر بالفناء ولكن لا نحلها ان يكون واحدا كما قاله ابو هاشم وجماعة من المتكلمين
او متعددا كما قاله الجبائي فان كان الاول فالمانع من عدم بعض الجواهر دون البعض كما قالوا

قالوا ان الفناء اذا كان قائما لا في محل فنسبته الى جميع الجواهر نسبة واحدة فاذا اقتضى ذلك عدم
البعض منها اقتضى عدم الباقي ضرورة لاستوائها في النسبة وعدم الاولوية قلنا فيلزمكم على تقديركم ان لا يقدر
الثانية عندكم لا في محل ان يكون كل موجود مريدا ضرورة فادى نسبتها الى كل موجود
مع ذلك قلتم انها على صفة توجب اختصاص حكمها بالقديم تعالى دون غيره وكل ما يدكر وتموه
في وجوب الاختصاص بالعدم سيء فقد ابطلناه في الصفات وان كان الثاني وهو مذهب الجبائي
فمحال واحد سواه اذا كان قائما لا في محل فنسبته الى جميع الجواهر نسبة واحدة وعند ذلك
فليس القول بكون كل واحد منها فانيا للبعض الجواهر بعينه اولى من غيره واما الرد على من قال بان طريق
فناء الجواهر قطع بقائها فبنى على ان الاب باق بقاء وقد ابطلناه والذي يخص الفائل ببقاء قائم
لا في محل انه عرض والعرض لا يحتمل قيامه بنفسه كما تقدم فالكلام معه على قياس الالزام لخصمائه
من اصحابنا ان ما الاعراض بذواتها كما سلف واما فناء الجواهر فاما باعدام الله تعالى لها او بعدم
خلو الاعراض التي لا تعرى الجواهر عنها واما الرد على ابي هاشم في قوله بان طريق معرفة صحة الفناء انما
هو السمع فقد اسلفناه في تحقيق الجواز العقلي لما ذكره غير صحيح على اصله فانه اذا كانت الجواهر
باقية والطريق الى العلم بعدمها غير الفناء المضاد على اصله وقد بطل ذلك بما عرفناه من
الادلة العقلية وقد يقدر عدمها على اصله عقلا وما هذا شانه فيمتنع التمسك بالسمع على خلافه
بل انما يتصور التمسك بالسمع في ذلك على اصولنا حيث انا قضينا بامكان ذلك عقلا واذا
ثبت هو ارضا العالم واحراه عقلا فالوقوع غير لازم من الجواز العقلي ولا دليل العقل
يدل عليه وسل للسمع دلالة عليه فخلوه عنه وقد احتج الفايلون بالبعض والاجماع اما النص فقوله
تعالى كل من عليها فان وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه في قوله تعالى سوى الاول الاخر وكونه ظاهرا وباطنا
انه كان ولا كائن فليكن منه الآخر نفاده مع عدم كل موجود سواه وقوله تعالى هو الذي يبدأ الخلق
ثم يعيده والضمير في بعده عايد الى الخلق والاعادة مستدعى سابقة العدم وقوله تعالى كما بدانا
اول خلق نعيده خص بان الاعادة كالابتداء الخلق والابتداء الخلق بالوجود بعد العدم فالاعادة تجب
ان تكون كذلك ضرورة التسوية وذلك يستدعي سابقة العدم واما الاجماع فقول الامة
في كل عصر من الخالف والسلف مجمع على ان كل محلوق سيعدم اعترض ابو الهذيل بان قال اما قوله
تعالى كل من عليها فان فقد قال المفسرون المراد به ان كل حي ميت ولا يلزم من ذلك فناء الجواهر
وعدمها في نفسها وان سلمنا دلالة الآية على الفناء والعدم لكن على ما كان شيء او ما هو على
الارض الاول ممنوع والثاني مسلم فلا يكون الآية وافية بالدلالة على فناء كل موجود سوى الله تعالى
بل لو قبل انها تدل على فناء الارض وبقاء كل ما ليس على الارض كالافلاك وغيرها الى فايدة
التخصيص بالذكر لكان متجها واما قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ففيه 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

بوجوه

اصله عقلا

نظر اصح

٤ الكل والاصل في الاطلاق الحقيقة وعلى فناء دلالة للآية على عدم الجواز بعد فنائها والسلم
امتناع حمل الهلاك على الموت غير انه امكن ان يكون المراد به خروج كل شئ عن الانتفاع
المخصوص به وذلك بصور بانواع الاستحالات والتاليف ومنه يقال هلك طعام وهلك كذا
اذا تعذر اجراءه وتاليفه وان لم يعدم اجزاءه والاصل في الاطلاق الحقيقة والسلم
ان المراد بالهلاك العدم ولكن لم يلزم من ذلك عدم كل شئ ان لو كان قوله كل شئ للعموم
وليس كذلك على ما عرف من اصلنا بل حمل مثل ذلك على العموم انما يكون بالقرائن ولا نم وجودها بل
القرينة فالتعميم ابتداء ممنوع والا لزم من ذلك فناء الجنة واهلها وثواب المومنين وعقاب الكافرين
وهو خلاف قاعدة الدين وخلاف مذهب السلمين واما قوله تعالى اولا وآخرا فهو الدلالة على كونه آخرا
وهو مطلق وقد امكن العمل به في كونه آخرا الاحياء فلم يبق حجة فيما عداه ولو لا قيام الدليل القطعي
على حدوث كل موجود سوى الله تعالى لما كان قوله هو الاول محمولا على البين بالوجوه اولى من غيره وقوله
تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فالتعميم وان كان مفيدا الى الخلق غير ان الخلق قد يطلق بمعنى الايجاد
بعد العدم وقد يطلق بمعنى الاحياء وتاليف الاجزاء بعد التفرق ومنه قوله تعالى خلقكم من تراب وقوله
تعالى وبدا خلق الانسان من طين ليس المراد به غير الاحياء وتاليف الآخر اذ عند ذلك فلسن عود الضمير
الى الخلق بمعنى الايجاد اولى من عوده الى بدا بمعنى الاخر وعلى هذا فلا يكون الآية دالة على سالقة
العدم وعلى هذا يخرج الجواب عن الآية الاخيرة ايضا واما الاجماع على ان كل مخلوق سيعدم
فهو مسلم على المسلم انعقاد الاجماع على ان كل حي ميت وان كل مجتمع متفرق ثم وان سلم ذلك لا
ما قيل على عدم كل موجود مخلوق فهو معارض بما روى عنه عليه السلم انه قال حكاية عن ربه انه
اذا اراد الله تعالى جمع الخلق ونشرهم قال ايتها العظام البالية والجلود الممزقة تجمعي الاجتماع
يستدعي سابقة التفرق والاجتماع والتفرق انما هو من صفات الموجود لا من صفات المعدوم وما ذكرنا
على بيان الموجود واقسامه واحكامه فلنشرع في بيان المعدوم واحكامه الباب الثاني
في المعدوم واحكامه ويشتمل على اربعة فصول الاول في انقسام المعدوم الى واجب العدم وممكن العدم
في آن المعدوم سيل موجودا ام لا والثاني في تحقق معلومية الشئ وفي آن المعدوم الممكن سيل موجودا عند
شيء ام لا الفصل الاول في انقسام المعدوم الى واجب ممكن والمعدوم اما ان يكون
بحيث لو فرض موجودا اعرض عنه المحال لذاته اولا يكون كذلك والاول هو الممتنع الوجود لذاته الضروري
العدم وسمي كل جمع بين النقيضين او بين النفي والاثبات من جهة واحدة وكون الجمع الواحد في محالين
في آن واحد وكذلك الاثبات هو المعدوم الممكن وذلك كالعالم قبل حدوثه وكالاشياء المعدومة
في وقتنا هذا مما يتوقف وجوده على امر محال من الكائنات والامور المتجددة كالحركات والسكنات
واصناف السرور والخيرات وربما ذهب بعض الجهال ومن لا بوبة له الى المنع من هذه القسمة
وزعم ان كل معدوم ممكن ومتصور الوقوع في نفسه كما منه ليس به لا حاصل لما منها ان الجمع بين

في الواحد بالجهة

بين الضدين في النفي والاثبات وكون الواحد اكثر من الاثنين وكون الجسم الواحد في آنين
مكانين الى غير ذلك مما حكم باحالته وقرعه وامتناع وجوده لذاته اما ان يكون معقولا
ومتصورا في النفس ولا يكون كذلك فان لم يكن معقولا ولا متصورا في النفس فلم يخف ان
الحكم بنفي ما ليس بمعقول متعذر كالحكم بوجوده وان كان معقولا ومتصورا في النفس فهو ممكن
في نفسه لامكان تصوره وتعقله وبهذا يعلم خطاء من حكم العقل بما هو عليه ومنها ان حكم العقل باحالة
الجمع بين الضدين والنفي والاثبات قضية تصديقية والحكم بالقضايا المقصد فيه حكم بثبوت
مفردات يستدعي ذلك تصور المفردات والا لكان حكم العقل بالنسبة بين مفردين غير متصورين
خطاء واحدا تصور القضايا المذكورة والجمع بين الضدين والجمع بين النفي والاثبات كون متصورا
في نفسه وخرج عن كونه ممتنعا لذاته وجوابه من وجهين اجمالا وتفصيلا اما الاجمال فهو ان الجمع
في البديهيات فلا يكون معقولا واما التفصيل مع الشبهتين فان حاصلها يرجع الى حرف واحد
وهو القول بالزوم وتصور ما لا بد من الجمع بين الضدين والنفي والاثبات والكون في محالين في آن واحد
وكون الواحد اكثر من الاثنين الى غير ذلك وسوا نقول المتنع نفسه من الجمع بين الضدين والنفي
والاثبات هو الجمع المتصورين المختلفين الى لا نهاية ولا نعني بالسواد مع الحلاوة وكذلك الكون
في المكانين انما نريد الكون المكني المتصور بالنسبة الى المكان الواحد وكذلك الكثرة المنسبة الى الواحد
بالنسبة الى الاثنين انما هي الكثرة الممكنة كالكثرة الاثنين وما زاد عليها بالنسبة الى الواحد فلم يكن
ما قضينا باحالته وجوده في الصور المفروضة غير متصور ولا معقول وعلى هذا فلا تخفى 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 والمبتدعة في قولهم ان المعدوم غير معلوم
وفصل الوناسم ومتبوعه 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 ملئة الاول انا نجد من انفسنا العلم الضروري بان النفي والاثبات لا يجتمعان في شئ واحد
من جهة واحدة ولو لم يكن العلم متعلقا بكل واحد من المفردين لاستحال القضاء بالنسبة بينهما
واحد المفردين لان العلم بالمحكوم به انما نجد من انفسنا العلم الضروري بانه ليس بين
ايدينا جمل سمائهن وبحر آخذ وان الشمس في الليل غير طالعة وانه لا ماء لنا ولا جوع ولا عم ولا
عنا الى غير ذلك بعد بر عدم كل واحد منها وذلك مع عدم تعلق العلم به محال الثالث ما لو
ان كل حدوث الحادث اما ان يقال ان الله تعالى لم يكن عالما بعد مه قبل حدوثه او يقال انه
كان عالما به لا جائز ان يقال بالاول وهو كفر صراح وان قيل بالثاني فهو المطلوب وان قيل بتعلق
العلم بالمعدوم فاما ان يقال بان المعدوم من جهة ما يتعلق به العلم غير معلوم كما قاله ابو هاشم

في المعدوم المستحيل الوجود انه معلوم لا جايز ان يقال بالاول فانه لا معنى لكون المعلوم معلوما
غير تعلق العلم به فالعلول بكونه غير معلوم مع الاعتراف بتعلق العلم به مواقعه على الفاظ ونزاع
في العبارة ولا حاصل له فلم يبق الا ان يكون معلوما فهو المطلوب فان قيل ما ذكرتموه وان
دل على كون المعدوم معلوما فهو معارض بما يدل على انه غير معلوم وهو انه لو كان المعدوم
معلوما فاما ان يكون متميزا عن الموجود او لا يكون متميزا عنه فان كان الاول
فالتميز صفة ثبوتية لان نقيض المتميز لا متميز والا متميز عدم فالتميز ثبوت ويلزم من ذلك ان يكون المعدوم
ثبوتيا صورة اتصافه بالصفة الثبوتية وكون المعدوم ثبوتيا ح كما يأتي وان كان الثاني اي كونه غير
معلوم قلنا المعدوم متميز عن الموجود في نفس الامر سواء كان معلوما او لم يكن معلوما ويدل عليه
انه لو لم يكن متميزا عنه في نفس الامر للزم ان من علم بالوجود ان يكون عالما بالعدم ضرورة عدم التمايز
بينهما وهو محال فقولهم التميز صفة ثبوتية لا نسلم ذلك بل التميز للمعلوم عن غيره اما ان يكون بامر عدمي
او ثبوتي وهذا قائم ان كان وجوديا كان كل واحد منهما ان كان بامر عدمي كان كل واحد منهما ثبوتيا للاسلوب

الفصل الثالث

في اطلاق الشيء على الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل

اعلم ان الشيء عبارة عن الموجود لا غير فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء ووافقهم على
ذلك الكعبي من المعتزلة وذهب الجاحظ وبعض البصريين من المعتزلة الى ان الشيء هو المعلوم والاكثرون
على ذلك كون المعدوم الممكن شيئا وحققه وذهب ابو هاشم الجبائي الى ان الشيء هو القديم
اطلق اسم الشيء على الحادث فلا يكون حقيقة بل يجوز او ذهب الجبائي الى ان الشيء هو الحادث
دون القديم وذهب هشام بن الحكم الى ان الشيء هو الجسم ولا شيء سوى الجسم وذهب ابو الحسين البصري
وذهب ابو الحسين البصري المعتزلي من البصريين الى ان الشيء يطلق في الوجود ومجاز
في المعدوم الممكن واعلم ان النزاع ههنا لفظي وانما سوغ الاطلاق اللفظي دون المعنى
وعلى هذا فما كان على وفق اللغة واللغة شاهدة له فهو الحق وما خالف اللغة فمردود والاحكام
للصفات في اسم الله وعند هذا فلا بد من تحقيق مذهب اهل الحق اولا وابطال ما عداه
مذهب الجمهور ثانيا فنقول اما اطلاق لفظ الشيء بازاء الموجود فهو وفق اللغة وسواء كان
الموجود قديما او حادثا ولهذا فانا وجدنا اصطلاح اهل اللسان في كل عصر واوان متساطقين
بلفظ الشيء بازاء الموجود وانه لو قال قائل الموجود سمي لم ينكر عليه منكر من اهل اللغة والا لعد
الاطلاق الجمهور لو كان ذلك مجازا لصح نفيه وتعلم انه لو قال القائل ما كل موجود الا ليس بشيء لبادر
الى الانكار عليه كل من شاطرنا من العربية وكان عاريا باصطلاح اهل اللسان حتى العوام ومن
لم يتوغل في العربية تو على الامر من اصل اللغة من غير فرق بين ان يكون الموجود قديما ايجاديا او حسيا
او عرضا فمن ادعى الفرق بين القديم والحادث او الجسم والعرض انه جعل ذلك عصمة البعض دون
البعض مع تحمل الوجوه في الكل والمعتمد من ذلك كله على اصل الوضع والشرع يدل على التفرقة

البتة لتعذر اكتساب ذلك من العقل ولا سبيل اليه وتحصل العاقل بان الشيء هو الجسم صحة اطلاق الشيء
على ما ليس بجسم ويدل عليه قوله تعالى لقد جئتم شيئا ادا واراد به ادعاءهم لذلك ولذا قوله تعالى وكل شيء
فعلوه في الزبر واراد به تبديلهم وكتبهم واما من زعم ان الشيء هو المعلوم فيلزم تسمية المعدوم المستحيل
الوجود شاصورة كونه معلوما على ما عرفت تقدم ومن اطلق اسم الشيء على المعدوم فمنعه
او يجوز اطلاقه مستند والمستند في ذلك انا نهوا النفي دون العقل على ما تقدم والاصل عدم
فمن ادعاه يحتاج الى بيانه كيف وانه يلزم على ما ذكرناه الى الوقف المعروف من اصل اللغة في قولهم المعلوم شيء
الى شيء والجماليس شيئا ولو استوى الموجود والمعدوم في اطلاق لفظ الشيء لما صح هذه القسمة لصحتها
واسطة بين الموجود والمعدوم على ما بينا في ابطال الاحوال ولا يمكن ان يقال انما صح التقسيم بالنظر الى
المعدوم المستحيل الوجود فانه ليس بشيء بالاتفاق وعند هذا فلا يمتنع اطلاق لفظ الشيء على الموجود والمعدوم
الممكن وما ليس بشيء على المعدوم المستحيل الوجود لان المعدوم الممكن قد حصل انه شيء في نفس الامر حصة سببا
ابطاله على اقرب ان قيل تسميته شيئا مجازا واستعارة مع كونه ليس بصفة فالاصل عدم المجاز
والاطلاق الا ان يدل الدليل عليه الاصل عدمه حصلي مدعيه بيانه فان قيل ولم صح اطلاق اسم
الشيء على المعدوم الممكن قولنا ان زلزلة الساعة شيء عظيم وحوله ولا يقال لشيء اي فاعل فذلك عند
الذي زلزلة الساعة والفصل حصل وقوعها شاء ذلك لا نخرج عن الحصة والتحور فكذا اما تسمية
زلزلة الساعة شيئا اما كان سعد بروقوعها وهذا على راي من لا يعرف من البصريين ان يكون
الحركة ثابتة في العدم اولى من جهة ان الزلزلة حركة على ما لا يخفى ومن قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك غدا اي فاعل هذا شاء هذه الكلمة لتلوا بهم معارضة بما يدل على ان المعدوم ليس بشيء
وسوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئا وقوله تعالى انه على كل شيء قدير فانه يدل على ان المعدوم
ليس بشيء لانه لو كان شيئا لكان الرب تعالى قادرا عليه وتشبيه المعدوم عند سيبويه بغير معدور وهو بل وجه
لازمة لنفي المعدوم وذاته وايضا فان شيئية والمعدوم اما ان يكون حادثة او قديمة لا جايز
ان يكون حادثة فانه لو كان معدوم حال حدوث شيئيته لزم حال المعدوم متشابهة في القول بكونه شيئا مع
بعض احواله دون البعض بحكم لا حاصل له كيف وان ذلك خلاف اصلهم وان كانت شيئية قديمة
فالقديم ليس بمعدور على ما تقدم ذكره ولا يخفى ما فيه من ترك العمل بالظاهر وليس العمل بالظاهر من
اولى من العمل بالآخر

الفصل الرابع

في ان المعدوم شيء وذات وانقسامه الى ممتنع الوجود لذاته وممكن الوجود لذاته

اعلم ان المعدوم شيء وذات ثابتة في العدم اولا وادا بنا انقسام المعدوم الى ممتنع الوجود لذاته وممكن الوجود لذاته فقد اتفق العقلاء طاعة على ان المعدوم
الممكن ليس بشيء في نفسه ولا يطلق عليه الشيء لفظا واما المعدوم الممكن فقد اختلفوا فيه فذهب
الحق الاشاعرة الى انه ليس بشيء في ذاته ولا له حقيقة ثابتة حال عدمه كما في المعدوم الممتنع الوجود لذاته
لا حقيقة له وراء وجوده الى وجوده ذاته وذاته وجوده ووافقهم على ذلك جماعة من المعتزلة كالقصبي من البصريين
والكعبي وتبعوه من البغداديين ابو الحسين البصري وغيرهم وذهب جماعة من البصريين كالجائي وابنه والشحام

وانتاعم الى ان المعدوم الممكن في حاله عدمه شئ وذات ثابته وحقيقه مقرره وانه موصوف بخصائص
النفس كليه ته جوهرا وعرضا وسوادا او بياضا اولونا اوطعما اورايحة الى غير ذلك من خصائص
الاجناس كوصفه بها حاله الوجود ثم اختلف هولاء فذهب الحبائي وابنه وجماعه منهم الى انه
لا يوصف المعدوم في حاله عدمه ان كان جوهرا بقبوله للاعراض ولا بالحيزيه ولا بشئ من احكام الجوهر
ان كان عرضا ومنهم من اثبت الكون في العدم ولم يسبقه بكونه حركه وذهب الشيوخ وجمهور المعتزله
الى ان الجواهر في العدم قابله للاعراض وان الاعراض قائمه بالجواهر حتى الاكوان ورتبوا
ان الجواهر في العدم مجتمعه ومتركبه على حقائقها وصفاتها وهي موجوده واذا اسلك على شرح
المذاهب بالتفصيل فلابد من تقرير مسالك اهل الحق اولا وتتبيع مافيها وما هو المحتاج منها
والانفصال عن شبه الخصوم تباعا وقد تمسك لاصحاب مسالك صعبه الاول انه
لو كانت الذوات ثابته في العدم فذات الجوهر او السواد مثلا اذا قطعنا النظر عن جميع الاشياء
الخارجه فلابد وان يكون متحده او مكثره واي الامرين قدر فهو ثابت لها لذاتها والوحده
والكثره عليها محال وعن المحال لا انفكاك من فرض الذوات ثابته في العدم فلا ثبوت لها
فيه وبيان امتناع كل واحد من الامرين اما انها لا تكون متحده لذاتها لانها لو كانت
متحده لذاتها لما تصور عليها التكثر في حاله الوجود لان ما ثبت للذات لذاتها ان يكون لازما
للذات او غير لازم لها فان كان لازما لها امتنع بقاؤها المذوم مع امتناع لازمه وان لم يكن
لازما للذات كانت الذات في حاله العدم موردا للتعاقب الصفات عليها وذلك هو الطريق
المعروف للمحال فلو جاز ذلك في المعدوم لامكن ان يكون ما نشاهده من الصفات عليه
الاجسام المحسوسه موجودا وسوى المحال واما انها لا تكون مكثره في حاله العدم فمن وجهين
الاول انها لو كانت مكثره فاما ان تكون متمايزه او غير متمايزه لا جائز ان تكون
انها لا تكون متمايزه والا لما وقع الفرق بين الواحد والكثير وان كانت متمايزه فلابد من
امر يقع به التمايز بينها وهو اما ان يكون من لوازم الذات او غير لازم فان كان الاول
قلنا امتنع ان يكون لازما للذات بحيث لا تكون لازما لكل فرد منها ضروره بحق
ملزومه وان كان الثاني استدعى مخصصا يخصص كل واحد من الافراد بما تميز به عن غيره
ولا يتصور ان يخصصه المخصص بذلك التميز دون تميزه في نفسه لوقف تميزه على ذلك
الوصف لكان دورا ممتنعا ولانه يلزم ان يكون الذات المعدومه موردا للتعاقب الصفات
عليها وهو محال لما تقدم الوجه الثاني في بيان امتناع التكثر انها لو كانت الذوات
متكثره في حاله العدم لم تخل اما ان تكون متناهيه او غير متناهيه لا جائز ان يقال بالاول
ضروره الاتفاق على ان الجائزات غير متناهيه وعند ذلك فليس القول بثبوت بعضها
بعض اولى من العكس ان كانت غير متناهيه فعند ما قيل خروج شئ منها الى الوجود يكون الباقي

اكثر مما بقي منها بعد ما خرج منها الى الوجود والا كان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال
وما خرج منها الى الوجود فمتناه فالتفاوت بين الجملتين اما معين تام متناه فكل واحده
من الجملتين متناهيه على ما سبق تقريره في اثبات واجب الوجود فلقائل ان يقول لما الما
منع ان يكون متحده في حاله العدم والعلم بان ذلك اما ان يكون لازما للذات او غير لازم لها
فنقول المانع ان يكون لازما لها مشروطا بالعدم وعند ذلك فما يلزم من هيئه عند فوات
الشرط وهو العدم فوات الذات ولا ان يكون الذات في حاله العدم موردا للتعاقب الصفات
عليها وان سلم كون الذات في حاله العدم موردا لتعاقب الصفات عليها في المانع منه والقول بان
ذلك هو الطريق المعروف للوجود دعوى مجرده وليس ذلك من الصعوبة والنظري فلابد له من دليل
ولا دليل عليه سوى السبر والتقسيم وهو غير مفيد للقطع وان سلم امتناع الاخلاء في المانع من
التكثر وما ذكر في الوجه الاول من وجوب لازم في الذوات الموجوده مع تكثرها وكل ما هو جواب
في الذوات الموجوده فهو جواب في الذوات الثابته في العدم ولما تخلص منه والقول بانه يلزم ان
يكون الذات حاله العدم موردا لتعاقب الصفات عليها وهو محال فقد ابطلناه فيما تقدم
وذكر في الوجه الثاني فقد ابطلناه ايضا فيما سبق تنبيه اسلك واجب الوجود المسلك الثاني
انه لو كانت الذوات متحققه ومتقرره خارج الذهن حاله العدم لكانت موجوده في حاله العدم
ومحال ان يكون العدم موجودا ولانه يلزم منه القول بعدم وجود العالم وهو محال على ما سبق
وبيان الملازمه انه لو كانت الماهيات متقرره حاله العدم فصورها وتحققها زائد على تصورها
ولهذا فانا لو قلنا السواد كان مفهومه تصورا واذا قلنا السواد محقق ومصور كان مفهومه
تصديقا والمحقق الافتراق بل الخلاف من وجهين ولولا ان المفهوم من تصور الذات زائد على المفهوم من
نفس الذات لما حصل هذا الفرق واذا كان تصور الذات وتحققها خارج الذهن زائدا على
الذات حالة ما لم توجد للوجود الاعدا ولهذا فانا اذا رأينا جسما او عرضا علمنا وجوده علما ضروريا
وما علمنا وجوده لا نزيد على حصوله وتقرره ولو كان وجوده ما اثبتوه من الصفه الزائده الى الذات
لم تصورها والتصديق بثبوتها الى الذات ضروريا لم يكتسبا وهو محال وهذا المسلك ضعيف
ايضا اذ لقائل ان يقول لا نم ان تصور الذوات وتحققها العدم يزيد على نفس الذوات وما ذكروه
من الفرق بين التصور والتصديق في قولنا السواد والسواد ثابت انما يوجب الغلط دون
الخلف وان سلمنا اعدلا مع الاحاله ان ثبوت الذات زائد على نفس الذات فلا نم ان الثبوت
هو الوجود بل الثبوت اعم من الوجود وكل وجود ثبوت وليس كل ثبوت وجودا وكم بان المدرك
بالضروره من الاجسام والالوان الموجوده انما هو ثبوتها وحصولها لا بشئ من ذلك بل
المدرك بالضروره انما هو الوجود قولكم لو كان كذلك لكان تصور الوجود والتصديق
بثبوته لا نم ذلك فان تصور الوجود والحكم على الذات بكونها موجوده ليس بالكسب بل
كون الوجود زائدا على الذات او غير زائد عليها ولا منافاة بين الامرين المسلك الثالث

كيف وانه يلزم مما حاصل ان يكون الوجود زايدا على الذات وهو خلاف مذهب الاصحاب صح

ان الذوات الثابتة في العدم ممكنة لذواتها وكل ممكن يحدث فاما بها المفوضة بحدوثه مسبوقة بالعدم
الصرف وهو المطلوب في بيان انها ممكنة لذواتها وسواء انها لم يكن ممكنة لكانت واجبة التصور لذواتها
في الخارج وممتنعة الزوال ولو كانت كذلك لكانت واجبة الوجود اذ لا معنى لواجب الوجود الا
تصوره واجبا لذاته ويلزم التعدد في واجب الوجود وهو محال على ما سبق فلم يبق الا ان يكون
ممكنة واما ان كل ممكن يحدث صحيحا بالتقرير في حدوث العالم وهو فاسد اصحابا ان لقائل 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 فانه لا يلزم من الاعم الاخص
ومجرد الدعوى في ذلك غير كافية وان سلمنا جدلا مع الاستحالة وجوب وجودها لما يلزم امتناع وجود
واجبين مما صح ذلك فقد اطلقناه فيما تعدم المسلك الرابع انه لو كانت ذوات الجواهر ثابتة في العدم
لكانت متحيزة وتحيز المعدوم محال بيان الملازمة انه لو لم يكن ذوات الجواهر في العدم متحيزة لكان التحيز
صفة زايدة على الذات الجوهرية وحالة فيها بتقدير الوجود وذلك محال لان المختص بالجهة الجحيمية
وذات الجوهر غير مختصة بالجهة وحلول ما يكون مختصا بالجهة فيما لا يكون مختصا بالجهة محال واما ان
تحيز المعدوم محال فمعلوم بالضرورة وهو اولى من الغلط الاول واذا فاسل 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 لانا نمنع ذلك بل المختص بالجهة بتقدير الوجود انما هو ذات الجوهر
بالوجود ومع عدم الوجود عاد التحيز بسبب زواله وعلى هذا فانه يلزم منه حلول المختص بالجهة فيما لا
اختصاص له بالجهة ولا تخلص منه المسلك الخامس سواء ان القول بكون الذوات ثابتة في العدم يلزم منه
كون المنع ثابتا وهو محال وما يلزم عنه المحال فهو محال بيان المقدمة الاولى سواء ان العدم صفة نفي
لا محالة اذ هو عبارة عن لا وجود ولا وجود نفي للوجود والمتصف بصفة النفي يكون منفيا
كان المتصف بصفة الثبات يكون ثابتا والذات في العدم متصفة بصفة العدم والعدم صفة
نفي فيكون صفة نفي فلو كانت ثابتة لكان المنفي ثابتا واما ان ذلك محال فانه يتصور في
اول المعقول ان المنفي واثبات متقابلان تقابل التناقض وكذلك النفي والاثبات وهو ضعيف
ايضا فانه وان كان موصوفا بالعدم والعدم صفة نفي فلا يلزم ان ما اتصف بصفة يلزم
ان يكون منفيا واما المتصف بصفة الثبات فانما كان ثابتا لما سبق الحال فيما اثبت له
والمعتمد في ذلك مسالك المسلك الاول انه لو كانت الذوات ثابتة في العدم فتعدد وجودها
وحدوثها اما ان يتجدد لها او لم يكن لها في حال عدمها او لم يتجدد فان كان الاول فهو لها اما وجود
او عرض او حال زايدة عليها لا جايز ان يكون جوهرا ولا عرضا اذ قد وضعت في انها ثابتة
حالة العدم في الازل ولا فرق في ذلك بين جوهر وجوهر ولا بين عرض وعرض وان كان حالا

حالا زايدة عليهما فهو مبني على القول بالاحوال وسياتي ابطاله وان كان الثاني حاصلا وهو حصول حاله
الوجود وحاله العدم وهو محال وهذه المحالات انما لزمت من القول بكون الذوات ثابتة في حالة العدم
فلا يثبت لها المسلك الثاني وهو المسلك المشهور للاصحاب في ان القول بكون الذوات ثابتة في العدم
يمنع كون الرب تعالى موجدا ومخترعا وهو كفر وبيان الملازمة ان قادرية الرب تعالى او قدرته
وهذه الطريقة مما لا يمنع اما بالنسبة الى احد غيري لابد وان يكون مؤثرة في مقدوره المخترع له
وعند ذلك فاما ان يكون مؤثرة في ذات الجوهر والعرض او في صفة حالة زايدة على نفس ذات
الجوهر والعرض الاول محال لان الذوات واجبة الثبوت حالة العدم الا عند تيم وايضا محال لان
القابل مهم بذلك لما ان يكون قابلا بنفسه الا حوالي وهو قابل بها فان كان قابلا بنفسه لكان
قابلا للقدرة في الحال ولا حال محال وان كان قابلا بثبوت الاحوال كما يأتي ومن يصير متعينة
فهو معترف بان الحال ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا متحيزة بها واذا بطل تاثير القدرة
والقادرية في الذوات وفي حال زايدة قائمة على الذات بعد تعطيل الاعراض والحدوث وهو محال
المسلك الثالث انه لو كانت ذات السواد والبياض ثابتة في العدم فاما ان تكون بذاتها مستغنية
عن محل يقوم به او هي غير مستغنية فان كان الاول كما قاله البصريون من المعتزلة لزم ان يكون ايضا
بذاتها مستغنية عن المحال حالة الوجود صورة اتحاد الذات فان ما يستغني للذات لذاتها يكون
ملازما لها ويلزم من ذلك امتناع الفرق بين الجواهر والاعراض وهو محال وان كان الثاني
وهو ان تكون معتمدة في المحل لذاتها كما قاله الجبائي فلو فرضنا سوادا وبياضا قائمين
على محل واحد في طرف الوجود فاما ان يكون قبل وجودهما في ذلك المحل او بعده او احدهما قبل
والآخر بعده لا جايز ان يقال بالثاني والا لزم الانقلاب على الاعراض او على احدهما
عند فرض حلولهما في المحل الموصوف بوجودهما في الاستقبال على الاعراض محال كما سبق فلم يبق
الا القسم الاول وهو ان يكونا قائمين به حصولا لاجتماع في حالة العدم ولو كان كذلك لما
امتنع الاجتماع بينهما في حالة الوجود لان السبب لهما وهو الجوهر بينهما في حالة الوجود اما ان يكون
سببا للاتصاف بهما وهو الوجود او غيره والاخير باطل اما الذات او وجودها
وذات الآخر لا جايز ان يقال بان الاتصاف بما عتبار ما به الاشتراك هو الوجود او هو حصة واحدة
منهما لا جايز ان يكون الاتصاف بذات احدهما ووجود الآخر وذلك لاستحالة اجتماع ذات السواد
ووجوده في نفسه وكذلك ذات البياض ووجوده في نفسه لان الوجود في البياض هو السواد عندهم
بعينه واحدا لاختلاف بينهما فاذا كانت ذات السواد مصادة لوجود البياض وذات البياض
مصادة لوجود السواد كانت ذات السواد مصادة لوجودها في نفسها لمصادتها لها في البياض
وذات البياض مصادة لوجود السواد لمصادتها لذات السواد ضرورة الاتحاد في الحد والا جايز
ان يكون باعتبار ذاتيهما او قدر فرضنا غير متصادين لذاتيهما حالة العدم وعلى هذا امتنع ان يتضاد

لما به الاتفاق والا فهو ان معاوضة المحال انما لزمت من القول بثبوت الذوات في العدم فلا تثبت
لها فضلا ولقائل ان يقول لا نسلم ان المعوض لما ان يعدم بقاء واما ان يتحدد بها فان كانت متحددة
فلا انتقال لها وان كانت باقية فلا يلزم امتناع الانتقال عليها الا ان يعدم بين حصولها في المحل
الاول والمحل الثاني واسطة لا يكون العرض فيها قائما بالمحل وليس كذلك فانا لا نلزم ان لا انتقال
مع سوى كون العرض حاصلا في محل بعد ان كان في غيره وذلك لا يستدعي توسط زمان بين زمني
الحصول في المحلين وعلى احد يدان يكونا قائمين بالمحل المعروض وجوزه امكن ان يكون التضاد بينهما
لذاتهما مشروطا بالوجود وعلى هذا فلا يمتنع اجتماع بينهما حالة العدم لفوات شرط التضاد وان
امتنع حالة الوجود والمخصوم عشر شبهة الاولى انهم قالوا ذات بتيا فيما تعدم في نفسها وجب ان
ان الوجود زايد على نفس الذوات المتصفة بالوجود وحدوث الممكنات هو نفس وجوده بالحدوث فهذا زايد على
ذواتها فلو كانت ذواتها حادثة ولها اول لكانت حادثة ايضا بحدوث زايد عليها والكلام
فيها كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فلم يسبق الا ان يكون ازلية الذوات في حالة العدم وهو المطلوب
الشبهة الثانية ان العلم متعلق بالمعدومات المتمايزة على ما سبق في الفصل السابق من هذا الباب
والتمايز من المعدومات يستدعي تقرر ماهياتها وذواتها من العدم وبيانه من وجهين الاول انه يصح
الحكم على كل واحد من المعدومات بانها متميزة عن الباقي وهو حكم الحالي والحكم الحالي يستدعي سبق ذات
المحكوم عليه لانها اذا كانت متمايزة حال عدمها فاما ان يكون امورا ثابتة او النفي ثابت والنفي
منفي لاستحالة وقوع التمايز في المنتفيات المحضة والاعدام الصرفة وعلى تقدير ان كان القسم الاول
فهو المطلوب وان كان القسم الثاني فقد سلم ان ذوات بعض المعدومات ثابتة ويلزم منه ثبوت الباقي
لاستحالة الفرق بين معدوم ومعدوم ومن الجايز ان الشبهة الثانية هو ان المعدومات الممكنة
متصفة بصفة الامكان قبل حدوثها والامكان صفة ثبوتية فكان المتصف بها ثابتا
وتقرير الامرين مما تقدم في مسئلة حدوث العالم الشبهة الرابعة ان المعدومات منفصلة عن ممتنع
ونفس الممتنع ليس بشيء والمباين لشيء محض صفة تحصيل الامكان ثبوتيا وذلك يعم الواجب
الوجود لذاته وممكن الوجود لذاته الشبهة الخامسة لو كانت الذوات الممكنة محدودة
لكانت معدومة الى مرجح ترجحها ولو كان كذلك لكانت ذات الجوهر وصفته ذات
السواد وخصصته عن كونه جوهرا وسوادا عند فرض عدم ذلك المرجح والقول بخروج الجوهر
والسواد عن صفتهما محال لان الحكم الكلي يستدعي اجتماع المحكوم به والمحكوم عليه الذي
واجتماع المحكوم عليه وهو الجوهر مع الحكم عليه بسلوبان الجوهر وخروجه عن صفته محال
ويلزم عنه المحال وهو محال فاذا ذوات الممكنات غير متحددة بل ازلية حالة العدم الشبهة السادسة
انه لو لم يكن الذوات ثابتة في حالة العدم لم يتصور من الفاعل ايجاد ها ولا القصد الى احداثها
والا كان القصد الى ما لا تعرف عينه وهو غير معقول ولعله يقع جوهرا او عرضا

او عرضا وهو محال الشبهة السابعة ان المعدوم الممكن في الازل اما ان لا يكون مرادا لله تعالى او يكون
مرادا فان كان الاول لزم ان يكون سوادا لله تعالى وهو محال وان كان الثاني لزم ان يكون ثابتا
للغاير لا يكون لاسم مشتق على مسمى حصول معنى المغاير وهو المطلوب الشبهة الثامنة
ان المعدوم معلوم فلو جاز ان يكون معلوما وليس بشيء جاز ان يكون مدركا وليس بشيء الملازمة
عندكم نوع من العلم وذلك محال الشبهة التاسعة سوا ان الصفات تنقسم الى الواجبة كالعلم
بصفة وكون الجوهر جوهرا والسواد سوادا من الصفات النفسية الواجبة وكل ما كان واجب الثبوت
لا يكون معللا فانه اذا كان معللا فاما ان يكون للقادر او لا فعل فاعل وما كان كذلك لا يتوقف ثبوته على الحدوث المقدور
الشبهة العاشرة التمسك بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم وقوله تعالى لا يقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا ووجه الاحتجاج به انه سمى زلزلة الساعة والفعل قبل وقوعها شيئا والاصل في الاطلاق
الحقيقة والجواب على الشبهة الاولى انا لم ان الوجود والحدوث زايد على ذات الموجود وما ذكروه في
الدلالة عليه فقد ابطلناه في موضعه وان سلمنا حدلا ان الحدوث زايد على ذات الحادث فلم
لا يجوز ان ذاته قولهم لو كانت الذات حادثة لزم التسلسل قلنا متى اذا كانت حادثة بحدوث سواء
تنفي ذلك الحدوث الاول بحدوث آخر الاول لم والتسلسل لم قالوا انما يكون
حادثة بحدوث غير ذلك الحدوث ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل الى بيانه وعن الشبهة الثانية
لانا لم ان تعلق العلم بالمعدومات المتمايزة يوجب تقرر ذواتها وثبوتها في العدم وما ذكروه
من الوجه الاول فهو باطل من اربعة اوجه الاول انا لا نحكم على الممتنع الوجود بانه متميز عن
الممكن الوجود وهو حكم الحالي وما لزم منه ثبوت ذات الممتنع بالحق الثاني
انا نحكم على الوجود بانه متميز عن عدمه ولعله كذلك وليس الوجود من حيث هو وجود ذات يعبر
قبل الحدوث بالاتفاق منا ومنهم الثالث سوان الاتفاق ان لمعة حدوث الجوهر والعرض يكون
الجوهر في هذا المكان دون هذا المكان وكونه كذلك معللا وكون العرض في هذا المحل
دون هذا المحل امور معلومة التمايز قبل الحدوث ومحكوم على كل واحد منها انه متميز عن الآخر
وليس ذوات متقررة حالة العدم بالاتفاق الرابع سوا لازم على من اثبت ذوات
ما للجواهر من التركيب المختلفة بانواع الكيفيات والنسب والاتحادات وغير ذلك من الصفات
الواقعة بعد الحدوث ليس لها ذوات ثابتة في حالة العدم مع انها معلومة ومتمايزة ومحكوم
على كل واحد منها انه متميزة عن الآخر قبل الحدوث وما ذكروه من الوجه الثاني باطل من وجهين
الاول ان ما ذكروه عاما منكم من المعدومات المطلقة واما المعدومات المضافة فلا انا ما ذكروه
باطلا بالمقدورات المتمسة 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 ولا يلزم
ولا يلزم ان يكون لها ولا لبعضها ثبوت اصلا وكذلك الاضافة التابعة لحدوث الجوهر كما بيناه

قال وكذلك الكرسي واختلاف الهيئات متغايرة وليست لا بعضها ما سوى الحدوث وعلى الشبهة الثانية لانه
لا يلزم ان الامكان صفة للحادث والمسلم كونه صفة للحادث فلم لا يجوز ان يكون صفة ثبوتية على ما مر تقديمه
وعلى الشبهة الرابعة ان الحدوث والوجود ممكن قبل وقوعه ولازمه منه ان يكون قبل وقوعه ثبوتيا
وكذلك صفة العدم الممكن ممكنة وليست بشيء تبنى بالاجماع فما هو الجواب في الحدوث والعدم الممكن
هو جوابنا في محل النزاع وعلى الشبهة الخامسة حق وجهل الاول انا لا ننكر كون الماهيات
معلولة اذ الوجود معلول بالاتفاق والوجود عندنا نفس الذات اذا كان الوجود معلولا كانت
الذات معلولة وعن هذا لا يمنع خروج الكوهر عن كونه جوهرا عند عرض عدم علته لكن لا يجوز ان
حال كونه جوهرا خرج عن كونه جوهرا بل يمتنع انه لم يحقق الجوهر عند عرض عدم علته الا ان ما ذكروه
لازم عليهم ايضا فانهم قالوا بان الذوات غير مجعولة ولا قادرية القادر متعلقة بها لعدم شيئيتها
حال بد وان تكون متعلق القادرية امرا زايدا على الذات ضرورة افتقار الحادث الى المرجح كما سبق
توجيهه وذلك اما الوجود او غيره والى شيء قدر تعلق القادر به فيلزم تبعيد عدم التعلق
خروجه عن حقيقته وما هو الجواب لهم عن هذا الالزام على ما متعلق القادرية عندهم يكون
جوابا لنا عن كون الذات معلولة ومقدورة وعلى الشبهة السادسة ان القصد الى الايجاد
ليس تدعي ثبوت المقصود في نفسه وان يكون متصورا في نفس القاصد ومعلوما له الاول
تم والثاني مسلم وعلى الشبهة السابعة من وجهين الاول ان الغير لا نعلم انه يشترط فيه ان
يكون شيئا وذاتا ولا يشترط فيه ذلك فان كان الاول فلم لا يجوز انه لمس على عدم شيء لا يلزم
ان يكون مواد شيئا على هذا التقدير وان كان الثاني فلم لا يجوز انه غير الله ولكن لا يلزم ان يكون
شيئا وهذا من حسن وجوه النظر فليتأمل الوجه الثاني ما ذكروه منقوض بصور منها ان المعدوم
المستحيل الوجود ليس بشيء ولا هو الله تنفي مع صحة قول القائل لا يخلو اما ان يكون هو غير الله او ليس
هو غير الله فان كان الاول لزم ان يكون شيئا وان كان الثاني لزم ان يكون هو الله ومنها
المستحيل مع الممكن ومنها العدم الممكن بالنسبة الى مقابله من الوجود فان المستحيل ليس هو بعض الممكن
ولا هو شيء وكذلك العدم ليس هو بعض الوجود ولا هو شيء وفي صور النقض عن هذا الحس مسرح
فكل ما هو جواب في هذه الصور فهو جواب فيما نحن فيه وعلى الشبهة الثامنة من وجهين الاول ان
ما ذكروه تسلسل من غير جامع فلا يقبل ولو امتنع في ذلك لجاز في دليلكم ولا استبعاد بالدعوى لما يدعى على
مقابلة بها ذكروه بمثله وهو ان يقال ولو جاز ان يكون الذوات في العدم اشياء في غير مدركة
ولو جاز ان يكون شيئا ولا يكون معدرك جاز ان يكون معلوما لكنه بنقيض
المعدوم المستحيل الوجود فانه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالاتفاق وعلى الشبهة التاسعة من وجهين
الاول سواء كون الجوهر جوهرا والسواد سوادا لا بد منه عندنا على نفس الجوهر والسواد
بل هو هو فاذا كان الجوهر والسواد معلولا كانت صفته معلولة ومتى كون الجوهر جوهرا والسواد

والسواد سوادا صفة واجبة انه لا ينبغي ان الجوهر والسواد وغيره وذلك لا يوجب الاستغناء
عن الفاعل الثاني بل مقتضى كون الحادث حادثا انه صفة نفسية واجبة له وهو غير مستغن عن الفاعل
وعلى الشبهة العاشرة فالمسبوق بالفصل الذي صل هذا الفصل والله اعلم

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 نفيها واثباتها فالذي
عليه اتفاق اكثر الامة من اصحابنا وقدماء المعتزلة هو القول باثبات الاحوال واسمها الوصف ومن تابعه
من متاخري المعتزلة والامام ابي الحسين وجماعة من اصحابنا واما القاضي ابو بكر فعند نزوله وقوله في
نفيها واثباتها فقال تارة بالنفي وتارة بالاثبات وقبل الخوض في الحال لا بد من تحصيل معنى الحال
وبيان اقسامها ليكون التواطؤ بالنفي والاثبات على محل واحد ثم نعرف الحال بما ذكره ابو هاشم
الجبائي ليس الامر كما ذكره ابو هاشم ولا يجد الرسم اذ الحد والرسم لا بد وان يكون متناولا لكل
ما يجري الاحوال او اقسامها باعتبار معنى واحد وان اختص بعضها والحد والرسم كما ان يكون
مساويا للمحدود لا اخص منه ولا اعم وذلك يقضي الى ثبوت الحال للحال من جهة ان الحد لا يتناولها
الا وقد اشتركت كلها في معنى واحد وكل ما وقع به الاشتراك من الحقائق هو حال
زايد عليها وفيه نظر فان هذا القائل اما ان يفرق بين ما به تتفق الذوات وتفترق وبين
ما به تتفق الاحوال وتفترق على ما هو مذهب القائل بالاحوال فان عنده الذوات حتى لم يتفق
ويفترق بالاحوال اما اتفاق الاحوال وافتراقها ليس الا بد واما كما بانى وانه لا يفترق
بالفرق بل نقول كل ما يقع به الاتفاق والافتراق فهو حال فان اعترف بالفرق في الحادث
ذكره وان لم يعترف بالفرق فالاحوال لا بد لها من اتفاق وافتراق فعلهما مع انفسها
الى معلله وغير معلله كما بانى متسعة فمن الحاجة ما دام الحال اتفاقها وافتراقها لا تكون
الا بامور زايدة عليها واتفاق والافتراق بالامور الزايدة يكون حالا فعاد الكلام
الى الحال من غير تحديد ولا رسم كيف فان ما ذكره في التحديد من شيوع الحال للحال لازم
له في التعريف بالقسمة فليس اطلاقه اولى مما عنيه وذلك لان من ضرورة القسمة وقوع
ما به الانقسام والاثنين تميز ولا قسمة وكل ما يقع به الانقسام والافتراق فهو حال ولا
محيص عنه وعند هذا فضول الحال عند القائل بها عبارة عن كل صفة اثباتية للموجود غير متضمنة
بانها موجود ولا معدوم نقول صفة اثباتية احتراز عن الصفات السلبية وقولنا للموجود
احتراز عن كون الجوهر جوهرا وكون العرض عرضا فانه من الصفات الاثباتية للجوهر والعرض
في حال حدوثه عند المعتزلة وليس بحال لانه ليس صفة اثباتية لموجود وقولنا لا يوصف بكونها
موجودا ولا معدوما احتراز عن الصفات الوجودية كالعلم والقدرة والسواد والبياض ونحوه
ويدخل فيه صفة الوجود فانه عندهم حال زايد على الذات حال لانه لا يوصف بكونه موجودا ولا

معدوما واما اقسام الحال فهي تنقسم الى معللة وغير معللة اما المعللة فهي كل حال يثبت للذات
لكونه قائم بالذات ككون 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 الحياة وكل
صفة يشترط في قيامها بمحلها الحياة وكذلك الاكوان انها توجب لمحلها احوالا معللة
بها واما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست بحياة ولا يشترط في قيامها بمحلها الحياة ولا هي اكوان
كالسواد والبياض وغير ذلك من الاعراض فقد قال ابو هاشم انها لا توجب لما قامت به من المحال
حالا زايدة ومستندة فالفرق ان الاكوان وما من شرط الحياة من الصفات وكذلك تعلق الحي
انما يتوصل الى معرفته من معرفة كون من قام به عالما وقادرا وحيا وحتى كالى غير ذلك ولا كذلك
في السواد والبياض ونحوه من الصفات الوضعية فانه مشاهد حتى يفترق في الاستدلال على كون
قائم به اسود او ابيض فلهذا حصل علة ثم ولم تحصل علة ههنا المحوج لعلم ان التوصل الى معرفة وجود العلم
من حكمها انما هو فرع معرفة كونها علة لحكم وكون الجسم معلولا لما علم وقفنا حصل الوصف علة على
دلالة حكمه على كان دورا ممتنعا كيف وان الحركة قد يكون عند سلم طبيعة وليس من شرطها الحي
وقد يكون ارادة حي شرطها الحياة ولا يحال ان لسند الحركة الطبيعة الى كون المحل متحركا كسند الحركة
الارادية الى كون المحل متحركا فما برح الى المعرفة والخلاف مع هذا اقد نقل بعض اصحابنا عنهم
حصول الحركة الارادية علة كون المحل متحركا بخلاف الحركة الطبيعية ومع صحة هذا النقل فالفرق كالفرق
حكما فاقد بان انه لا وجه يعرف من عرض وعرضه والله وجب القائلون بالاحوال العرض اصحابنا
وان كان القاضي ابو بكر قد ترد في هذا واما الحال غير المعللة فهي كل حال يثبت للذات عن معللة
يصح قيامها بالذات كالوجود عند القائل بكونه زايدا على الذات وكالصفات التابعة للوجود كالكون
الجوهر متحيزا ونحوه وقد اتفق القائلون بالاحوال على انها ليست موجودة ولا معدومة ولا متحيزة
قول ابي هاشم في كونها شاذا مع اتفاق اصحابنا على انها لا يوصف بانها شيء ولا بانها ليست
واختلفوا في كونها معلومة معدورة مرادة مذكورة ومخبرا عنها فذهب ابو هاشم ومن
تابعه من المعتزلة الى انها غير معلومة على حالها لان المعلوم على اصله شيء والشيء ما كان موجودا
او يغلب الوجود والحال ليست كذلك وليست تجهل لان اجهل عندهم من جنس العلم فما كان
يصح ان لا يكون معلوما لا يكون مجهولا وهي معدورة ولا حاجة ولا مذكورة ولا مخبرا
عنها على حالها بل الذات هي المعلومة والمعدورة والمرادة والمذكورة والمخبر عنها على حالها واما
القائلون بالاحوال من اصحابنا فانهم قالوا انها معلومة معدورة الى غير ذلك من الصفات
على ضربين والذي اراه ان الخلاف ههنا لا يرجع الى عبارة فان ابا هاشم وان
قال بان الحال ليست معلومة لكونها ليست شيئا على ما علم من مذهبه ان الشيء هو المعلوم فقد يسلم
ان تعلق العلم بها وان كان تعلق العلم بها لا يتعلق عن العلم بالذات فانه لا ينفي بعض العلوم انه

كل ٤

انه يتعلق العلم الذات على حال وتعلق العلم بتلك الحال فما ظنك بمن سوى بين حدوث العصا واد قيم بطرف
في عوامص المعقولات ومن قال من اصحابنا انها معلومة فمعناه ان العلم يتعلق بها ولا يخرج بكونها
معلومة الا هذا وابو هاشم غير مانع من تعلق العلم بها ومع قوله معلومة على ضربين الا انها معلومة
زايد على المعلوم من الذات الا ترى انها معلومة مع قطع النظر عن الذات فانه كيف نظر تعاقل ان يعقل
عقلا لا تعلق له دون الذات مع قطع النظر عن الذات وكذلك الكلام في كونها مقدورة ومرادة
ومذكورة ومعلومة ومخبرا عنها واذا سلما على الحقيقة لما ذهبنا اليه بالتفصيل فاشرع في طرف اهل الحق من
المعتزلة وتصويبا او لا واوابطال طرف المثبتة وما تشبثوا به ثانيا وقد تمسك اصل الحق من البغداديين
المسلك الاول هو ان الاحوال اما ان تكون موجودة او لا تكون موجودة والبس بين النفي والاثبات
واسطة فان كانت موجودة فقد خرجت عن ان تكون حالا اذ الحال عند القائل بها غير موصوفة بالوجود
ثم اذا كانت موجودة في سواد المتحدد بها اما ان تكون موجودا او عرضا ضرورة ان كل موجود متحد
لا يخرج عن كونه موجودا او عرضا بالاتفاق وعلى كلا سبق تعريفه في اقسام الموجود الممكن الجوهر
والعرض لبس بحال وان لم تكن موجودة فهي معدومة فانه لا واسطة للمعدوم الا ما ليس بموجود واذا كانت
معدومة فقد خرجت عن ان تكون حالا لوجهين الاول ان الحال عند القائل بها غير موصوفة بالعدم
اذ انها اذا كانت معدومة فقد سلبوا عنها المعدوم ان كل معدوم منفي وليس بثابت فالاحوال
منفية غير ثابتة فكيف يكون حالا لان الاحوال عند القائل بها صفات ثابتة غير منتفية بالنفي على ما عرف
وهذا المسلك في غاية القوة للاعتبار عليه المسلك الثاني سواء لو كان الذات وان
بين الذوات لا يكون الا بالاحوال الزايدة عليها فان الاحوال اما ان تكون في انفسها متماثلة
من كل وجه او مختلفة من كل وجه او متماثلة من وجه مختلفة من وجه او متماثلة ومختلفة 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 يكون متماثلة ومختلفة معا من كل وجه اذ هو ظاهر الاستحالة ولا
جايز ان يكون لا متماثلة ولا مختلفة فان ما لا يكون مختلفا لا يكون موجبا للاختلاف وقد قيل
بان الاختلاف بين الذوات لا يكون الا بالاحوال وما لا يكون متماثلا لا يكون موجبا
للتماثل وقد حصل ان المتماثل من الذوات لا يكون الا بالاحوال ولا جايز ان يكون متماثلة
من كل وجه والا لما وقع بها الاختلاف بين الذوات ولا جايز ان يكون مختلفة من كل وجه والا
لما وقع بها التماثل بين الذوات وقد حصل ان المتماثل والمختلف من الذوات لا يكون الا
بالاحوال كيف انها لو كانت الاحوال متماثلة او مختلفة فما لا يكون كذلك لما الذوات
واما يوصف زايد عليها فان كان الاول فما المانع ان يكون الذوات مختلفة او متماثلة
لذواتها لا لزايد عليها وان كان الثاني لزم نقل الحال الى الحال والكلام في الحال الثاني
كالكلام في الاولى وهو تسلسل ممتنع وبهذا يبطل القول بكونها متماثلة من وجه ومختلفة من وجه

وهذا المسلك ايضا في غاية الحسن والسداد واما المتبتون فقد تمسكوا بمسالك الاول اما من قالوا
التوقف لعقلنا على صحة التعليل بالعلم وجعلها طريقا الى اثبات الصفات فاقتضى العلم عليه كون العالم
عالما فالمعلول الموجب لعلمنا ان يكون سوى الذات التي قام بها العلم واما ان يكون ذلك هو
تسمية الذات علما فلا ان كان التغاير ان يقال بالاول فان الذات غير معللة بالعلم ولا جايز
ان يقال بالثاني لسلبه اوجه الاول الثلثة من باب الوضع والاصطلاح اللغوي وحكم ان
بعضهم ان لا يقع وبتقدير الوقوع ان تتبدل وتختلف ومعلولا العلل العقلية لا يمكن فرض عدمها مع
وجود عللها ولا فرض تبدلها الثاني والتسمية من جملة الاحوال اما لدوامها والزوال عن معللة
كما بالثالث سواء كان شرط المعلول ان يكون قايما بمحل العلم والتسمية قد يكون قايمة بغير من قام
العلم فلم يبق الا ان يكون المحل سوى الحال وهو المطلوب وهذا في غاية الضعف وذلك لان القول
بصحة التعليل وحمل العلم عليه كون العالم عالما انما هو فرع القول بالاحوال والا فمن يقول
الاحوال فاعله عنده ولا معلول ولا غرض لكون العالم عالما عنده غيره قام به العلم لا غير
ولا يلزم من ابطال اثبات الصفات بهذا الطريق ابطال كل طريق اللهم الا ان يثبت انه لا طريق
الى اثبات الصفات الا هذا الطريق ولا سبيل الى ذلك بالبحث والسبر مع عدم الاطلاع عليه
وهو غير مظنون المسلك الثاني انهم قالوا الجوهر متحيز بالاتفاق وتحيزه زايد على وجوده
ويدل عليه ان الاول انه قد يعلم وجود الجوهر من محل اتمه والمعلوم مغاير للمجهول اذ ان العلم
بوجود الجوهر سعيدا لوجوه ضروري والعلم بالتحيز نظري والمعلوم بالضرورة غير المعلوم بالنظر
والكسب دلالة واذا كان التحيز زايدا على وجود الجوهر فاما ان يكون نعتا او نشوا لا جايز ان يكون نعتا
اذ هو على خلاف الاتفاق وان يقضي التحيز لانه ولا تحيز صفة للجسم الوجودي فلا يكون صفة نشوئه
والا لقامت الصفة النشوئية والا قامت الصفة الكنشوئية بالعدم المحض وهو محال فلم يبق الا
ان يكون التحيز الزايد على وجود الجوهر صفة نشوئية وهو المبين بالحال وهذا المسلك ايضا ضعيف
اذ قبل ان يقول وان سلمنا ان تحيز الجوهر صفة زايدة على نفس وجوده الجوهر وانه صفة
اثباتية ولكن لم لا يجوز ان تكون صفة وجودية بمعنى كونه بحيث يتحيز ولا نزاع لنا في تسمية امثال
كونه صفة ثبوتية ان لوحين ثم نشوئية غير وجودي من جهة ان الاحوال غير متصفة بالوجود والمسلك
المسلك الثاني انهم قالوا المختلفان اما ان يختلفا بوجوديهما او بحال زايدة عليهما
فان الاول وهو محال لما سبق في بيان وجوب اشتراك كل الموجودات في صفة الوجود ولان الوجود
لا معنى له الا الثبوت والتحقق فلا يتحقق وما به الاشتراك لا يكون سوى ما به الاختلاف
وان كان فهو المطلوب وهو من النمط الذي قدمناه في القادح الاول انه قد علم من مذهب النافي
من المختلفات نفي الوجود وما ذكر في بيان الاشتراك في صفة الوجود فقد ابطلناه فيما تقدم

وعلى هذا فثبوت الكمية ايضا غير خارج عن نفس الكمية الثالث ان الوجود زايد على التحيز
وانه مشترك بين جميع الذوات فما المانع ان يكون الاختلاف بين المختلفات لذواتها
لا للوجود ولا الصفة جايز زايده عليها وهذه مطالبة لا محلص منها المسلك الرابع
انهم قالوا العالم بعلم اولا كونه عالما فعلى نظره في اثبات الاعراض وعند ذلك فالحال اما
ان يكون معلومة ذاته او علمه او كونه عالما او لا معلوم له لا جايز ان يكون معلومة ذاته
فقد فان كونه عالما زايد على ذاته واذا صح العلم بالذات مع الجهل بكونها عالمة والمعلوم
غير المجهول ولا جايز ان يكون معلومة نفس العلم القايم بذاته اذ الكلام مفروض فيما سيطرأ على
الاعراض الى العلم منها ولا جايز ان يقال انه لا معلوم له مع كونه عالما سوى الدور على ما
ستقف فلم يبق الا ان يكون معلومة كونه عالما وهو زايد على العلم ومحله وهو المطلوب وايضا
باطل الخصم ان يقول لا اسلم تصور علمه بكونه عالما مع جهله بالعلم وعدم الناظر فيه بنا
على اصله ان العالم من قام به العلم ولا يتصور فهم الجملة دون فهم ما لاجله الجملة لانه
وعلى هذا فلم يمتنع ان يكون معلومة هو نفس قيام العلم به لا نفس الذات والمعلوم العلم
فقط وليس في ذلك من المحال الا ان يقال كونه عالما يلزم منه كونه عالما بوجود ولا معدوم ولا بسبب انه
انهم قالوا للاتفاق على ان السواد والبياض في اللونية واقتضاؤهما للسوادية والبياضية
وما به ارتفع الاتفاق غير ما به الاشتراك اذ ولا كما شيئا واحدا فاذا هما غيران وليس
وهو بسيط ايضا اما قولهم ان السواد والبياض قد اشتركا في اللونية فاما ان يراد به الاشتراك
في تسمية اللونية اي انه يطلق على كل واحد منهما لونا فقط او مسمى فان كان الاول فهو حق
مذهب القايل بالاحوال مع ذلك فان التسمية لا تكون صفة للذات والا لوجب
صفة الذات وان كان المسمى اللونية لا محالة ينقسم الى كلي اي صالح ان يشترك
كثيرون والى مخصص ليس له صلاحية الاشتراك فيه كثيرون فان الاول كاللونية لما حققناه
في الاجناس والثاني كاللون المأخوذ لا بشرط شيء كالكون وهذا اللون وعلى هذا فان
اريد اللونية المخصصة فاما ان يقال ان ما به السواد مغاير لما به البياض او ان
ما يخصص كل واحد منهما غير الآخر لا جايز ان يقال بالاول والا لزم منه اتحاد المتعدد
او تعدد المتحد وهو محال وان قيل بالثاني فاما ان يلزم ان يكون حال السواد والبياض ان لو كان
زايدا على مفهوم السواد والبياض وهو مسلم بل هو داخل في مفهومهما وعدم تحققهما
ولهذا فان من اراد تعطيل محل السواد والبياض لم يمكنه ذلك قبل فهم اللونية اولا
وما يكون مفهوما للموجود وداخلا في صفته كيف يكون حالا زايدة عليه وكيف يكون لا موجود
اولا معدوما وهو مفهوم للموجود وفي ايراده اللونية الكلية المطلقة فلك لا يصور ان يكون
صفة للمتحيز من الذوات ولا ما هو الاشتراك فيها غير ان ما حصل من صحة اللونية في الاحياز مطابق

لما هو حاصل من معنى اى شخص كان من اشخاص اللون كالحدوا لحصة والى اخر ما خرج عن كونها
صفة للذات الموجودة بكيف وان المعنى الكلى من اللون لا يصح ان يقال انه غير موجود ولا معدوم
بل هو موجود فى الاذهان ومعدوم فى الاعيان واما الكلام على ما به الافتراق وهو السواد
والبياض فيه فهو ان يقال انه وقع الافتراق بين السواد والبياض اما ان يكون موجبا للتسمية
وسلوك القائل سواد ته وبياضيه مجاذهب اليه بعض قدماء الاحوالى ومدلول التسمية لجاز
ان يقال بالاول لما ذكرناه فى اللونية وان كان اثنتية فانما يلزم ان يكون ذلك حالا ان لو كان
صفة زايدة على السواد او البياض وهو غير مسلم فانه لا معنى للسواد به والبياضية غير
القابل لسبع الاحوال غير نفس السواد والبياض فلا يكون حالا زايدة عليهما السلك
الثانى ان القول بسبع الاحوال يلزم منه ابطال القول بالحدوا لبرهان وان لا تتوصل احد منهما معلوم
الى مجهول وهو محال ومالزم عنه المحال فهو محال وبيان ذلك هو ان ادلة هذين الحدين
المحدود وذلك لا يكون الا بجنس مشترك يتحدد بين الكل ولا تحقق لذلك مع القول بسبع الاحوال وهو
باطل ايضا فى ابطال الحد والبرهان فى سائر ابطال الاحوال فرع القول بها به الاشتراك
بين الذوات لا يكون الا بالحال وهو محل النزاع بل الاشتراك عند القائل بسبع الاحوال من الكون
انما هو بنفوذ انها وصفاتها ومع القول بالصفات النفسية الموجبة بالعامة فلا يمتنع القول
بالحد والبرهان واد اعاه على القائلين بالاحوال ونفيها بالاستقصا المحصل
المفصل متهمل على ما هو فيها من التعريف المختار فلنبدء من الكلام فى الحس والمحسوس
واحكامها فان ذلك من توابع القول بالاحوال وفروعها ولعد كان ابطال الاصل مبنيا
على السلك الفرع التابع لكنه ربما دعت حاجة بعض السالكين الى معرفتها عند طلبه صحة القول
بالاحوال حتى يتأتى له الله به فى تعريفه ذلك مبالغة فى تكميل فايده الاصل الاول
فى الحس مع المحسوس والمحسوسات واحكامها وينتظم على تسعة فصول الاول فى صفة العلم والمعلوم
بيان ان العلة لا بد وان يكون بتوسيع ج فى ان شرط العلة ان لا يكون خارجا عن المحل الذى
اوجبت له الحكم د فى ان العلة العقلية لا بد وان يكون مطردة منعكسة ه فى انه لا يجوز ان يكون
الحى العلة العقلية للعلوم لتكسر وطا بشرط و فى ان العلة الواحدة هل توجب حكمين
مختلفين ام لا ز فى ان الحكم الواحد لا يستند لعلتين مجتمعتين ح فى ما تعلل وما لا تعلل ط
فى الفرق بين العلة والشرط الفصل الاول فى صفة العلة والمعلول اما العلم
فقط اختلف القائلون بالاحوال فى معناها فمنهم من قال العلة ما اوجب معلولا يتعذر
على الانتقال اذا لم يمنع منه مانع وهو فاسد حد جهة انه عرف العلة بالمعلول وهو شين منها
فيكون اخفى منها وتعريف الاظهر بالاخفى ممتنع واعلم ان العلة فى اول زمان وجودها
انما اوجبت معلولا فانه من الممتنع ان لم توجبه الا فى الوقت الثانى من وجودها فلم يمنعه

منه ان يكون العلم بالشئ قد قام بالشخص فى الزمان الاول وهو غير عالم وذلك محال وبه يبطل
القول بالمانعة ايضا وكذلك فى كل علة مع معلولها ومنهم من قال العلة ما كان المعلل به
معللا وهو قوله كان كذا لاجل كذا وهو ايضا فاسد لانه عرف العلة بالمعلل والمعلل وهما
اخفى من العلة كيف وقد رد العلة الى القول والقول غير موجب لقيام حكم العلم بمحل على ما
سيخفى ومنهم من قال العلة هى ما تعرض حكم محلها وتنقله من حال الى حال وسلبل السؤال الحادث
بحدوث الحكم والعلم الحادث بحدوث الجسم فى اول زمان وجود الجسم فانه على كونه عالما واسطة
وان لم يكن فى الحكم المحل او لا حكم له فعلى كونه معدوما ومنهم من قال العلة هى التى
يحدد الحكم تجددا ما وبطل بما بيناه من العلم العديم فانه موجب كون البارى تعالى عالما وهو
علة له من غير تجدد ومنهم من قال العلة هى المؤثرة فى الحكم وطاهر لفظ التأثير ان الحكم يستدعى
سابقة وجود الحكم حتى يؤثر العلة فيه فيكون الحكم سابقا على تأثير العلة فيه وهو ممتنع وقال
الاستاذ ابو بكر العلة هى التى توجب ثبوت حكم للمحل وتسميته وهو فاسد لحكم بالتسمية فانه
راجع الى اللغة والوضع وقيام الاعراض بمحالها غير موجب لاسحقاق الوضع وان فسر بالمعنى
الحالى فهو غير قابل بالاحوال الا ان يكون ذاكرا كذلك على مذهب القائل بها فقد فصل فى ذلك
عبارات آخر عرفنا فيها الغرض لا لشروع لتكلف فلذلك اتينا الاعراض عنها والاقتصار فى ذلك ما ذكره
القاضى ابو بكر من ان العلة هى الصفة الموجبة لما قامت به حكما فقوله الصفة تم للعلم عن
الذوات القابلة بانفسها كالجواهر فانها لا تكون عللا للاحوال لاحكامها وهى عامة للصفات
القديمة كالعلم والقدرة للذات ونحوه والصفات الحادثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده
وبياضه ونحوه وقوله الموجبة يخرج ملازمة الحكم لها لوجود ما يصدق معه قول القائل وجد العلم
فوجدت العالمية ولا عكس فى قوله لما قامت به حكما بيان ان حكم الصفة لا يعدى محل
الصفة بحسب ما سبق تحصيله وذلك كالعالمية والقادرية الثابتة للذات القائم بها العلم والقدرة
وعلى هذا فالعلم والقدرة والارادة ونحوذلك لا توجب حكما ولا حالا للمعلوم والمقدور
والمراد هو عن قائم به ولو كان موجبا لذلك لكان المعدوم المنسحب الوجود او المعلوم
به العلم متصفا بالصفة السوسية وهو محال واما المعلول فهو حاصل فى العلة فيمكن ان يوجد
من يقتضيه وقولنا المعلول وهو ان يقال المعلول ما اوجبته العلة عقيبها اذا لم يمنع منه
مانع او المعلل المعلل بالعلة وما كان من الاحكام متعديا العلة ومتعلقا من حال
حال وكذا الى آخر الحدود المذكورة وعلى مقتضى قول القائل بالمعلول سواء الحكم الواجب
بالصفة القائمة محله الفصل الثانى فى بيان ان العلة لا بد وان يكون شبوته لقول
القائلون بالاحوال على ان العلة لا بد وان يكون شبوته عن طريق فى الدلالة على
ذلك يحلله على ايده من الكفاية الهما وسبع ما هما وما هما المختار فى ذلك وقد تمسك الاقدمون

المسلك الاول

في ذلك بمسالك المسلك الاول انهم قالوا الوجاز تعدد علة معدوم لزم منه محال وبيان ذلك انا اذا قلنا العالم عالم بعلم معدوم جاز ان يقول القائل لم لا يجوز ان يكون الشخص الواحد عالما وجاهلا بشيء واحد من جهة واحدة وذلك محال وهذا المحال انما لزم من القول بان العلة يجوز ان يكون معلومة فيكون القول به محالا وهذا المسلك في غاية الضعف لان قول القائل لو جاز تعدد علة معدومة لزم منه محال اما ان يريد به ان ما قدر كونه علة معدوم اي لا تحقق له فالملزوم عن ذلك امتناع ثبوت الحكم المعلل وليس في ذلك محالا وعلى هذا فلا يلزم ان يكون العالم عالما بعلم مع انا سنقيم العلم وكذلك في الجهل واما ان اراد به ان ما قدر كون المعدوم علة محال وذلك ممنوع بل النزاع وقع لانا اذا قلنا العالم عالم بعلم معدوم جاز ان يقول الجاهل معدوم لا الجاهل واما ان يريد بقوله العالم عالم بعلم معدوم اي ان صفة العالم معدوم اي لا تحقق لصفة العلم او ان المعدوم هو نفس صفة العالم فان كان الاول فلا نقول بان العالم عالم بعلم معدوم محال وان كان الثاني فهو مسلم عندنا لانا نجوز انه اذا كان صفة العلم عدميا وكان العالم عالما لم يلزم ادعاء ان يكون صفة الجهل عدميا حتى يقال يلزم اجتماع العدمين بعد بل التسليم لذلك انما يلزم ان يكون الشخص عالما وجاهلا بشيء واحد من جهة واحدة ان لو امكن اجتماع العدمين وهما المفهوم من العلم والجهل وهو ممنوع بينهما على التقابل عند مسلم ولا سبيل الى الدلالة عليه المسلك الثاني انهم قالوا لو جاز ان يكون العالم معدوما يخرج عن ان يكون عالما وما لا يكون عالما يمتنع ان يكون موجبا لكون العالم عالما والالزم ان توجب القدرة كون محلها عالما وهو محال وهذا ايضا ضعيف لقائل ان يقول لم لا يجوز كون العالم عالما انما هو لحلول صفة العلم بالمحل والعلم وصف وجودي فاذا قدر العلم معدوما فقد انتفت علة العالمية فامتنع الحكم بها ولا يلزم من ذلك امتناع صحة التعليل بالعلة اذا كان مسماها عدما وهو محل الا ان تبدل علة الدليل وما ذكرناه هو دليل على ان علة الحكم اذا انتفت انتفى الحكم ولا يلزم منه امتناع التعليل بالعدم المسلك الثالث انهم قالوا لو شرط العلم قيامها بمن له الحكم على ما يأتي بيانه والمعدوم غير قائم بمحل الحكم فلا يكون علة وهذا ايضا ضعيف فانه ان اراد بان شرط العلة قيامها بمن له الحكم ان يكون صفة موجودة فيه فهو ممنوع على اشتراط كون العلة وجودية وهو غير مسلم وان اراد انها لا بد وان يكون صفة لمن له الحكم فهي مسلمة لكن لا نسلم صحة اتصاف محل الحكم بالصفات العدمية والامور السلبية وبهذا فانه كما يصح وصف المحل بالصفات الوجودية يصح وصفه بالصفات السلبية كما نقول المحل ليس بعالم ليس بقادر ليس بساو الى غير ذلك من الصفات والمعتمد في ذلك ان يقال الحكم المعلل لا بد وان يكون ثبوتا ومنه ان يكون عدميا عالما تحقيقه ما علل وما لا علل اذا كان الحكم المعلل ثبوتا فالعلة الموجبة له يمتنع ان يكون عدميا لان المعدوم ممتنع وهو معلوم بالضرورة ولان كونه موجبا للثبوت صفة ثبوتية والصفة الثبوتية

الثبوتية لا يقوم بالمنفي وبيان انها صفة ثبوتية ان نعلمها لا موجب للثبوت وهو ضعيف لم يمتنع فيكون عدميا لما عرف فيما تقدم اذا كان نفيه عدميا كان ثبوتيا فان قيل العلم علة موجبة لكون العالم عالما بالاتفاق من القائلين بالاحوال وعند ذلك فالموجب لكونه عالما اما وجوده واما حاله وهو كونه علما واما وجوده وحاله وحاله لا جائز ان يكون الموجب لوجوده والا كان كل موجود موجبا لكون العالم عالما ضرورة الى عدمي الوجود كالعدم نعم فيه ولا جائز ان يكون الموجب هو الوجود والحال والا كان فيه تعليل الحكم الواحد بعلتين وهو محال كما بيانه بحقيقة قلنا من الجائز ان يكون الموجب هو الحال والحال ليس بموجود فلم قلت بامتناع ان يكون الموجب ذات العلم الثابتة وان الموجب ليس بموجود مطلق وجود ولا الوجود والحال بل بان كل وجود موجب للعالمية او بتعليل الحكم بعلتين بل الموجب الوجود الذي له الحال وفرق بينه وبين القسمين الاولين وان كان الموجب هو الحال فليس عدميا بل ثبوتية الفصل الثاني في ان شرط العلة ان لا تكون خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم بل قائمة به هذا هو مذهب اكثر اصحابنا وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك على القول بالاحوال مع الكناية فانه لا يشترط قيام العلة بمحل حكمها وبه قال البصريون من المعتزلة حيث انهم قالوا الرب تعالى مريد بارادة قائمة لا في ذاته ولا في محل وزعموا ان العلة التي يشترط في قيامها بمحلها الحياة اذا قامت بجزء من المحل ثبت حكمها بحكمه ذلك المحل كما لو قام العلم بجزء بالحياة ثبت كون الحي عالما به وعلى نحوه في القدرة والارادة واما ما لا يشترط في قيامها بمحلها الحياة فيصح ان توجد في جزء من المحل ولا تعتد كالالوان واختلفوا في صفة الحياة والذي ذهب اليه الحذاق منهم ان حكمها لا يتعدى المحل الذي هي قائمة به وانها اذا قامت بجزء من الحي قام بها هو ذلك الجزء دون غيره الحاقا لها بما لا يشترط في قيامه الحياة كالالوان وغيرها مما لا يشترط من قيامها بمحلها الجموع ولان التسلسل الاخراجي عن الهيئة احد الامرين باطل لو كانت العلة خارجة عن محلها حكمها للزم منه المحال والملزوم منه المحال فهو محال وبيان الملازمة منه ان العلم علة كون العالم عالما بالاجماع منا على القول بالاحوال وعند ذلك فلو جاز وجود العلم في غير محل الحكم الذي اوجبه فاما ان يكون قائما لا بمحل او قائما بمحل او قائما بمحل ممتنع لوجهين الاول انه عرض والعرض مما يمتنع قيامه بنفسه على ما تقدم في الباب الثاني من انه وان قدر قيامه لا بمحل فلا يخفى ان نسبته الى جميع المحال والذات على سبيل واحد وعند ذلك فاما ان يكون موجبا للعالمية في كل محل او في البعض دون البعض الاول محال والا لزم ان يتعدد بتعدد وجوده ان يكون كل شخص عالما به وهو باطل بالاجماع والثاني ايضا محال لانه ليس البعض اولى من البعض ضرورة التساوي في النسبة وكل ما يرد عليه فقد ابطلنا مسألة الارادة وان كان الثاني وهو ان يكون قائما بمحل غير محل الحكم فذلك يخرج الى ان يكون

العلم قايما بزيد وان العالم بعمرو هو ايضا ظاهر الاحاله وهذا بعم جميع مذاهب المحققين
فان قيل اذا سلمنا امتناع قيام العلم بمحل كثير من العلل ولكن لانسلم امتناع ذلك مطلقا
ولهذا قال ابو هاشم الجوهر عندكم لفقد شرط الجوهر وهو علة كون الجوهر مرئيا مع قيامه بمحل
سلمنا امتناع العلة بنفسها مطلقا لما المانع من قيامها بمحل غير محل الحكم وهو لم لا يجوز ان
يكون العلم قايما بمحل والعالمية الثابتة به في غير محل مبني اذا كان محل العلم موجودا من المحل الذي
ثبت كونه عالما واذا لم يكن جزءا منه الاول ممنوع والثاني مسلم ويدل عليه اطباق العلماء على
نعت محل الانسان بكونه عالما قادرا مريدا وان كان العلم والقدرة والارادة لم توجد
الا في جزء منه وخرج عليه العلم القايم بزيد فانه لا يوجب كونه عمرو عالما به حيث ان زيدا لم يكن جزءا من
عمرو ان سلمنا امتناع قيام العلم بمحل وقيام العالمية الثابتة به بمحل آخر ولكن لا يلزم منه امتناع
ذلك بالنظر الى كل علة وكل حكم وبيانه بما ذكره الاستاذ ابو بكر من اضطرابكم وذلك ان فعل البارئ
لم لا يكون قايما وصفة بنفسه كذلك العلم فانه علة كون المعلوم معلوما والقدرة علة
كون المقدور والارادة علة كون المراد مرادا والذكر علة كون المذكور مذكورا وان لم يكن
العلم والقدرة والارادة والذكر قايما بالمعلوم والمقدور والمراد والمذكور وكذلك الكلام
علة كون الفعل محكما والامر علة كونه واجبا والنهي والاخبار صفات الصفة الاولى
والمحكم قلنا اما الوجه الاول فانه علة كون الجوهر متحيزا يدعي الخصم الموصوفة به على
راي كثير من اصحابنا وهو قايم بها وان قلنا ان الجوهر ليس بعلة كون الجوهر متحيزا
كما هو مذهب كثير من اصحابنا فهذا لا يتم ايضا على الاستدلال اصلا قولهم متى يمتنع ذلك اذا كان
محل العلم جزءا من محل الحكم او اذا لم يكن قلنا مطلقا اما اذا لم يكن جزءا من محل الحكم
فلما سبق واما اذا كان جزءا من محل الحكم فانه لو جاز تعدي حكم العلة القايمة بجزء
من الجملة الى الجملة للزم منه المحال وما يلزم عنه المحال فهو محال وبيان الملازمة انه
لو جاز ان الحكم على الجملة بكونها عالمة عند قيام العلم بجزء منها جاز الحكم على الجملة بكونها جاهلة
بان كانت عالمة به عند قيام الجهل بذلك الشيء المعلوم بعينه محله وكون الذات عالمة يقتضي جاهلة
من جهة واحدة محال وهذا المحال انما لزم من تجويز حكم العلم والجهل بغير الجزء الذي
هو قايم به فلا يكون محالا فاصل المحال انما لزم من تصوير قيام العلم بجزء من الجملة والجهل
بجزء آخر منها وهو محال عندنا لتضاد هما باعتبار تضاد حكمهما كما سبق في التضاد لكن
المحال لا ينشأ عن ذلك الا عن تعدي حكم العلة عن محلها قلنا هذا وان استقام لم في العلم
والجهل فلا يستقيم في القدرة والحركة فان كل واحد منها عندكم مما يجوز ان يتعدى حكمه
الى الجملة والواحد منا قد يجد من نفسه العلم الضروري بقيام القدرة بعاتقه بحركة احد
يديه ومن يده الاخرى بتحريكه فلو جاز تعدي حكم كل واحد منهما الى الجملة للزم ان يكون

لا يكون ممتنعا لغيره فلم يبق الا ان يكون ممتنعا باعتبار ذاته والممكن لا يلزم من فرض وقوعه المحال والمحال لازم
فكان لازما من فرض القدرة لا غير هذا تقرير غاية الدقة والحسن ولم يكن زعم احد من المتكلمين
في مثل هذا الموضع المشكل تعليل بتماثل والا فاعلم به اكوان لكان كفى القائلين بان الجوهر متحيز
مضادة للقدرة ان هذا واضح

قيام

ولكن

علة

العلل

جاهلة

عند

ذلك

ان

ان يكون قادرة على تحريك الجسم عاجزة عن تحريكه وهو محال ولا يمكن ان يقال
لقيام القدرة بالبدن الاخرى وان القايم بها انما يمنع المنع المضاد للمقدور لا المنع
المضاد للقدرة ولا منافاة بين كونه ممنوعا وبين كونه قادرا وانما المنافاة بين
كونه قادرا عاجزا الا ان نص الكلام صريحا اذا كان القايم باحدى اليدين مماثلا لقيام
مثله بالجملة لكان بحركة الكيف قد بينا فيما تقدم انه لا فرق بين الجوهر والمتحيز فاندفع جميع ما ذكروه
وما ذكروه من الاحتجاج بالاطلاق فعنه جوابان الاول انا لا نسلم ان لو علم بالمراد به جهة الحقيقة دون جهة التجوز والقطع بعدم مساعدة القرائن عليه
في السبق الا ان ما ذكروه لازم عليهم في العلل التي لا يتعدى حكمها الى الجملة
كما في السواد فانه يقال في اطلاق لمس المتحرك السواد لما كان اجزاؤه كالمتحرك اتفاقا
مع الاتفاق على ان حكم السواد لا يتعدى الى غير الذي هو قايم به وهو الكون السواد
عليه للاسود او لم يكن فما هو عذرهم ههنا هو عذرنا في محل النزاع وما ما ذكره
الاستاذ ابو بكر فهو الزام لازم اما العقل فلما تم انه توجب للفاعل حكما ما حتى
تخصيصه في الافعال بالمعلوم والمقدور والمراد والمذكور فلما تم انه حال ثابتة
زايدة على نفس المعلوم والمقدور والمراد والمذكور بل المعلوم والمقدور والمذكور
وكل ما هو من هذا القبيل فهو صفة تتعلق العلم به والقدرة والارادة والذكر كما هو
معد تعلقه به لم تتغير حالة تخالف من قام به العلم والقدرة وغيرهما لذلك فان حالة
قيام هذه الصفة تعاير حالة قبل قيام الصفة به باتفاق المخالف بالاحوال
والذي يدل على ان كون المعلوم معلوما لس حالا ثابتة له ان المعدوم الممتنع الوجود
معلوم كما تقدم وليست معلوميته حالا ثابتة له والا كانت الصفة الثبوتية قايمة بالعدم
المحض وهو محال ولا يخفى ان المقدور والمراد والمذكور كالمعلوم فكان حكمه حكمه
وبناء لهذا فيه بشرحه وايضاحه فيما بعد واما كون الفعل محكما او واجبا فحكم شرعي
ولا نعلم ان الحكم الشرعي وصف حال للفعل بل هو كونه محبوبا ان الشارع نهى عنه
ومن كونه واجبا ان الشارع امره وان سلمنا جدلا انه وصف وحال للفعل فلم لا يجوز
صحة تعليل الامر والنهي فان الامر الذي ذهبنا اليه قديم عندنا وعنده على ما سبق في تقرير
مذهب الشيخ ابي الحسن واصحابه وكون الفعل محبوبا حادث ومتجدد ضرورة حدوث
الفعل وتعليل الحكم الحادث بالعلة القديمة مما يوجب تخلف الحكم عن علته وهو محال
كما سياتي تقريره في وجوه الرد على العلوي واذا عرفت امتناع قيام العلة بغير محل حكمها
فلزم منه ايضا الا يكون العلة الموجبة للحكم قايمة بنفسها لان القايم بنفسه لا يكون موجودا
في محل الحكم فلا يكون علة حكمه

في ان العلة العقلية

ولكن

يكون

الزا

القصد

لا بد ان يكون مطردة منعكسة الاطراد وسواء ان يوجد الحكم لوجود العلة والانعكاس
ان يرتفع الحكم عند انتفاء العلة اما الاطراد فلا خلاف فيه خلافا بين القائلين بالاحوال واما
الانعكاس فقد اتفقوا ايضا على اشتراطه في الاحوال المتحدة فكون الواحد منا عالما
وقادرا ونحوه وانه مهما اتفق العلم والقدرة فانه عالم به وقادر به واختلفوا في الاحوال
القديمة كالوصف للرب تعالى عالما وقادرا ونحوه ممن قال بالاحوال من اصحابنا لم يجوز وجود عالم به
الباري تعالى وقادريته دون العلم والقدرة ووجوده المتقدم كما عرف في الصفات فصح الانخرام
على لزوم الاطراد دون الانعكاس اما الاطراد فهو انا نقدر بالبصر ورود ان العلم اذا قام بمحل
وجب كون ذلك المحل عالما وانما النزاع في ان كون المحل عالما هل نفس قيام العلم به
او هو زائد عليه فمن قال بكونه زائدا اضطر الى ان قيام العلم بالمحل لم يوجب كون المحل عالما
والا سقط الاطراد الا هذا واما الانعكاس فهو انه اذا انتفى ان يلزم من وجود العلم
مثلا وجود العالمية فلو جاز وجود العالمية دون العلم فاما ان يقال بانتفاء العالمية
لعلة اخرى او لا لعلة فان كان بعلة فاما ان يكون مثل العلم او لا يكون مثله فان كان
الاول فمثل العلم علم فلم يثبت انه عالم به دون العلم وان كان الثاني فهو محال فان ما هذه
صفته يقدر المخالف للعلم كالقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات وسواء كان من شرط
قيامها بمحلها الحي (لا ولا تعلم انها لا يوجب كون المحل عالما والا لكان المحل عالما
لقيام القدرة به وقادرا لقيام العلم به وكل ذلك خبط وتخليط ومخالف للمعقول وان
قبل بثبوت العالمية من غير علة اصلا فذلك يوجب تجويز وجود العلم وسواء تجرد موجب العالمية
وهو خلاف ما بيناه في وجوب العلة وخلاف ما هو 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 ناشئة به كما كانت لا تمتنع عدمه وذلك ممتنع مخالف للمعقول ولما كان اللازم من عدم
الانعكاس جواز ثبوت الحكم مع وجود العلة عن ثابت العلة قال الاصحاب كل علة لا يكون
منتفيا فيها عنه مطردة فان قيل ما ذكرتموه انما يصح في الاحكام الجارية في المعللة واما
الاحكام القديمة فهي واجبة والواجب لا لعلة سواء وجدت العلة او عدمت فما جواب عنه
بما تقدم في الصفات واذا بنيت اشتراط الطرد والعكس في العلل العقلية يلزم منه وجود الشرط
وهو الطرد والعكس وجود العلة حتى ان كل ما اطرد وانعكس مع الشيء يكون علة له
والا كان الطرد والعكس لبسا في العلة وهو محال لما بيناه في اقسام الادلة قال الشيخ
فاذا كانت الملازمة بين العلة والعالمية واضحة بحيث لا تتفارق احديهما الاخرى فليس المعول
بان العلم علة للعالمية اولى من العكس قلنا موقوف كون الصفة علة للحكم انما يستند الى العلم
الضروري بكونها موجبة للحكم ايجابا يصدق معه قول القائل وهذا لو جب به كذا فحيث

يقال وجد العلم فاوجب كون محله عالما ولا يقال ليس العالم فاوجب العلم ولان لفظ العلة
وسواء سماها الخصم بهذا الاعتبار علة ام لا وحد قال القاضي ابو بكر اذا وقع التلازم بين
معلومين واحدهما شيء والآخر ثابت ليس بشيء فجعل بطلان اسم العلة على الشيء المعلول
على ما ليس بشيء ولا حرج في الاصطلاح اللفظي

الفصل الخامس

في انه لا يجوز ان يكون ايجاب العلة العقلية لمعلولها مشروطا بشرط معين خلافا لبعض الناس
وهذا ايضا مما لا خلاف فيه بين القائلين بالاحوال وقد ذكر بعض اصحابنا في المسئلة
الاتفاق على ذلك مسلكا ضعيفا وسواء قال العلة لا يوجب معلولها لعلة والا لكان
ان يقال ان اقتضاء ذلك العلة ان تنبه اليه لعلة اخرى وتسلسل الامر الى غير النهاية
واذا لم يكن ايجابها لمعلولها لعلة فلا يكون ايجابها له مشروطا والا لكان
ان يقال في الشرط ما قلناه في العلة وسواء ان نصب الشرط شرطا بشرط آخر وهلم تسلسل
ممتنع ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من امتناع ايجاب العلة لمعلولها لعلة امتناع
توقف ايجابها له على شرط ولا يخفى ان ما ذكرتموه دعوى وتمثيل من غير دليل
فلكون باطلا وانما يخرج ذلك ان يقال ان ايجاب العلة لمعلولها وكونه عند وجوده
امر معلوم بالضرورة كما سبق وانه لا يتصور قيام العلم بمحل ولا يكون ذلك المحل عالما
به واذا كان كذلك فلو كان ايجاب العلم مثلا لكون محله عالما مشروطا بشرط خارج
فالمحل وذلك الشرط اما ان يقال يجوز مفارقة العلم او لا يقال بجوازه فان كان
الاول فتقدير وجود العلم واسفا ذلك الشرط يلزم منه ان يكون العلم قائما بالمحل
وهو غير عالم به وهو محال وان كان الثاني فمع انه خلاف المألوف من الشروط مع الطرف
فلا يخفى ان العلم بمقارنة ذلك الشرط لقيام العلم بالمحل غير لازم ولهذا فانه يمكن
فرض قيام العلم بالمحل مع فرض الجهل بحال ما يدعى من شرطه الثاني وعند ذلك فتقدير
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 وهو محال لما تقرر قبل وان كان الاول
فلا يخفى ان ما يحب اعتقاد ثبوت الحكم مع الجهل بوجوده انه لا يكون شرطا وعلة
بهذا الدليل والتعويل ان المسئلة بعينها ما قبل فاصل اقتضاء العلم لكون المحل
عالما اما ان يتوقف على هذا الامر او لا فان كان المحل عالما مع عدم قيام العلم به
ولم يقولوا به مع انه ليس بحي وهو محال وان توقف فعند اعترافهم بان الشرط وسط لما
ذكروه من الدلالة فلنا هذه الامور اما ان تشترط في وجود العلم الذي هو علة كون العالم
عالما لانها شرط في اقتضائه وايجابه للعالمية وفرق بين شرط وجود العلة وشرط
اقتضائها بعد وجودها فلما ناقضه وهذه الدلالة بعينها عائدة على اصول البصريين

الفصل الخامس

الشرط

على قيام العلم بالحي وكون الحي حيا واستناد العلم
الى الامور التي سموها شروطا

المعلوم من حيث انهم قضوا بثبوت العلم في العدم غير موجب للعالمية الا بوجوده وقيامه بالمحل
وهذا شاهد ان على ذاته ولا من اشتراط الاسناد وهو مناقض لما ذاقوا اعلة من عدم
الاشتراط سندا ان قالوا ان ذات العلم هي الموجبة وان قالوا ان وجود العلم في المحل
هو العلة الموجبة فهي مناقضة اصلا ولا وجه للاطلاق لنا فعله على اصولهم كما ذهب اليه الاصحاب

الفصل السادس

في ان العلة الواحدة هل توجب حكمين مختلفين ام لا وهذا مما
اختلف فيه آراء القائلين بالاحوال نفيا واثباتا والحق في ذلك ان يقال تارة على القول
بالاحوال للاحكام المختلفة اما ان يكون بحيث يجوز تقدير ثبوت بعضها دون البعض كالعالمية
والقادرية والعالمية بالبياض والعالمية بالسواد او لا يكون بحيث لا يجوز تقدير ثبوت
بعضها دون البعض كالعالمية بالسواد مع عالميته بعلة بالسواد وقال كان من
القسم الاول فيمتنع ان يكون لها علة واحدة وذلك لانا اذا فرضنا حكمين مختلفين يجوز تقدير قيامهما
فلا يخلو اما ان يقال بانهما لانهما لانسان الا علة واحدة او انهما لانسان الا علتين او انهما
ينبغيان علة واحدة تارة وعلتين متعددة تارة فان كان الاول وهو انهما لا ينبغيان الا علة
واحدة فلا يخلو اما ان يقال بانها لذات واحدة الا وهي موجبة للحكمين معا او انها بوجود وصف
موجبة لاحد الحكمين دون الآخر لا جايز ان يقال بالاول والا لكان الافتراق بين الحكمين
متعذرا وهو خلاف الفرض ولا جايز ان يقال بالثاني اذ هو خلاف ما يلزم من وجوب طرد
العلة وان قيل انهما لسببان لعلة واحدة تارة وعلتين متعددتين تارة فالعلة المتحدة لا بد ان
يكون موجبة للحكمين بتقدير وجوده ما صورة وجوب طرد العلة وعند ذلك فاحد العلتين
المتعددتين اما ان يكون مماثلة للعلة المتحدة الموجبة للحكمين او غير مماثلة لها
لا جايز ان يكون مماثلة لها والا لكانت مساوية لها في الحاجة الى الحكمين ضرورة المماثلة وهو
خلاف الفرض اذ فرضت موجبة لاحد الحكمين دون الآخر وان لم تكن مماثلة لها فهي المعلة لها
ولا يخلو اما ان تكون ضدا لها او لا تكون ضدا لها لا جايز ان تكون ضدا لها فانهما لو تصادا
لتضادت احكامهما كما في العلم والجهل فانهما لما تضادت احكامهما وحكم العلة
الموجبة لاحد الحكمين هو حكم العلة الموجبة للحكمين فلتضادت حكمهما وان لم تكن ضدا لها
فلا يخلو اما ان تكون ضدا لاحدهما دون الاخرى او لا تكون فان كان الاول فاما ان يقال
باجتماعها او لا والاول ممتنع والا كان الحكم معللا بعلتين مختلفتين معا وهو محال كما يأتي وان
لم تجتمعا فاما ان لا يقال بجواز وجود احداهما دون الاخرى او بجوازه فان كان الاول فاما ان يقال
بوجود احداهما لذاتها او لا لذاتها فان كان الاول فهما ضدان وهو خلاف الفرض
وان كان الثاني فلا بد وان يكون ذلك لامتناع استناد الى علتين لما تضاد

لما تضاد الاخرى لذاته لو كان ضدا احدهما ضدا للآخرى لما تصور ملازمة احداهما للضد
الاخرى وهو خلاف الوضع وهذه المحالات انما لزمت من القول بان ضد احداهما ضد
للاخرى فكان لا ضد لاحدهما اذ لو لم يكن احدهما ضدا للاخرى كما في السواد مع الحلاوة والعلم بالحركة
ونحوه فان كل واحد منهما لا يكون ضدا للآخر وعند ذلك فبتقدير وجود احد العلة الموجبة للعلمين
لما بالسواد مثلا لا يمتنع من وجود العلة الموجبة لها وللحكم الآخر وحينئذ حكم كان ويلزم من ذلك
ان يكون الشخص الواحد عالما بالسواد لوجود العلة المقتضية للحكمين وان يكون جاهلا
عندها اذا كان العلة الموجبة لاحد الحكمين وهو العالمية بالسواد هي العلم والضد المفروض له
هو الجهل فلم يمتنع الا ان تكون العلة الموجبة للاحكام المختلفة المتعددة لا تتحد ولا تتحد 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 حينئذ
ولهذا فان كونه تعالى عالما بالسواد ممتنع لا يكون حيا بمعنى كونه عالما بالبياض لا بد
منه فكان مخالفا له ولا يخفى ان من هذه الاحكام المختلفة غايبا وهي العالمية بجميع
المعلومات مما لا يتصور فيها الاجتماع فان كون الرب تعالى بسواده المحل المعين يخالف
كونه عالما ببياضه بتقدير اجتماعه بعد السواد وبالعكس وعند ذلك فلا يخلو اما ان
يقولوا ان علة هذه الاحكام المختلفة علة واحدة وعلم واحد واما ان تقولوا بتعدد العلة
فان كان الاول فهو محال بما قررتموه الثانية اذا جاز تعليل الحكم
المختلفة لعلة واحدة فلا يمتنع ان يكون صفة واحدة هي علة كونه تعالى قادرا عالما مريدا الى
غير ذلك من الصفات ولو جاز ذلك لبطل علينا طريق اثبات الصفات وان كان الثاني وهو ان
علة هذه العالمات المختلفة المتعددة فلا يخفى ان الرب تعالى عالم بجميع المعلومات الى لا نهاية
لها ويلزم من ذلك قيام صفات علة بذاته تعالى لا نهاية لها ولم يقولوا به وايضا فان كل
صفة من صفات الاحياء كالعلم والقدرة والارادة مصححة للحياة واحكام هذه الصفات
ايضا مختلفة ولهذا فان كون العلم مصححا لا يقوم مقام كون القدرة مصححة ولا يسد مسده
ومع اختلافها فهي غير واجبة الاجتماع والتلازم وعند ذلك فان قلتم ان العلة المصححة
واحدة فقد تقضتم ما قررتموه وان قلتم ان العلة المصححة متعددة مع ان المصحح هو الحياة
ولا تعدد فيها فهو مما لا يطيقون قلنا اما الاشكال الاول فلا يكون الرب تعالى عالما بجميع المعلومات
فالذي اختاره العاصي ابو بكر واصحابنا ان عالميته تعالى بجميع المعلومات لعلة واحدة
مع الاختلاف وزعم ان كونه تعالى عالما وقادرا ومريدا الى غير ذلك من الاحكام المختلفة مما لا دليل
يدل على كون العلة الموجبة لها الا الحد ان يكون واحدة او لا الحد لو لا دليل السمع وملجأ العقل
الاجماع على عدم الاجزاء فيها لعلة واحدة وصفة واحدة ونقل عن الاستاذ ابي سهل الصعلوكي

من اصحابنا انه قال الله تعالى علوم لا نهاية لها معلومات لا نهاية لها وعلى هذا فلا يكون عالما
الرب تعالى معلله بعلل واحد معلل بعلل غير متناهية والجوابان ضعيفان اما جواب القاضي
فلانه اذا اعترف بان كون الرب تعالى عالما بسواد المحل المعين مخالف لكونه عالما بياضه
مع عدم الجمع بينهما فقد التزم نقض ما قرره من ان الدلالة العقلية والسبيل الى وجوه انما دلا
للعقل على امتناع تعليل العالمية والقادرية بعلة واحدة لكن ذلك لو جهش الاول ان القادرية
قد تنفك عن العالمية بان يكون العالم عالما بشيء وهو غير قادر عليه واما في حق الواحد منا ظاهر
واما في حق الله تعالى فانه عالم لذاته وصفاته وعالم بالمحدثات الممتنعة وليس قادرا عليها
الواحد منا فظاهر واما في حق الله تعالى فانه عالم لذاته وصفاته وعالم بالمحدثات الممتنعة وليس قادرا
عليها ومع الانفكاك فمسلك التعليل بعلة واحدة لما حققناه في صدر الكلام من البرهان الدال
انا نعلم علما ضروريا ان قيام صفة العلم بالذات توجب كونها عالمة ولا توجب كونها قادرة
وكذلك القدرة فانها يوجب كون الذات قادرة ولا توجب كونها عالمة وعند ذلك فلو جاز
ان يكون العلة الموجبة للعالمية والقادرية بحكم العلم والقدرة فاما ان يكون مثلا للعلم او لا
يكون مثلا له فان كانت مثلا له 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 تضاد هما تضاد حكمهما كما سبق وهو غير متضادين وان كان الثاني فلزم ان يكون
الشخص الواحد عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة وهو محال ولعود لزوم ذلك محسوبا في
صدر الكلام واما جواب الاستاذ ابي سهل فمع انه خلاف مذهب الشيخ والائمة مردود بما
ذكرناه من الدلالة على امتناع التعدد في علم الله تعالى في الصفات والاصح في ذلك ان يقال الرب
تعالى وان كان عالما لجميع المعلومات عالميته غير مختلفة بل واحدة والتعدد والاختلاف انما هو
في تعلق العلم والعالمية بالمعلومات المختلفة وتعلق العلم او العالمية وان اختلفت فلا يكون
موجبا لاختلاف العالمية بل العالمية واحدة وعليها واحدة وهي العالم وهذا الحال
العالمية في حقنا فانها قد تختلف باختلاف العلوم الموجبة لها وعلم الرب تعالى غير مختلف وتعدد
واما الحياة فلم كونها علة للتصحيح ما ذكروه بل بشرط لوجود المصحح وفق من الامرين وعلى ما حققناه فكون
الرب قادرا انما هو بما يخصه معللا بالامر او النهي والخبر هذا ان كانت الاحكام غير متلازمة وان كانت
متلازمة فقد قال امام الحرمين لا يفطع فيها بانتفاء العلة ولا بتعددها دون دلالة السمع والذي
نختاره انما هو التفصيل وذلك ان يقال الاحكام المتلازمة اما في المشاهد واما في الغائب
فان كانت متلازمة في المشاهد فاما من جنس واحد كالعالمين او من اجناس كالعالم والقادر
فان كان الاول فالحق انها معللة بعلة واحدة لمكسبي نعوته في ابتداء الكلام وان كان الثاني فالواجب
انما هو التعليل بعلل متعددة وعليها سيق القسم الاول واما في الغائب فان كانت من اجناس

تضاد حكمها

الفصل السابع

اجناس كقولنا خياط عالم فالعلة متعددة لما تخلف وان كانت من جنس واحد كقولنا عالم بشيء وصفاته
فقد سبق التحقيق في ان عالميته واحدة لا متعددة وان العلة لها واحدة وهو ان الاحكام التي التعلق
والمتعلق لا غير وهذا لا يستقصاء مع التوغل فيه لاصرة من الاصوليين الفصل السابع
في ان الحكم الواحد لا يثبت بعلتين مختلفتين ولا بعلة مركبة من وصفين والحكم لا يثبت بعلتين
مختلفتين لا معا ولا على البدل اما انه لا يثبت بعلتين معا فلانه اما ان يكون كل واحد منهما
باعثا به واحدا بها دون الآخر او انه لا استقل كل واحد منهما لا جائز ان يقال بالاول لانه يلزم
منه خروج كل واحدة عن كونها مستقلة كما تقدم تقريره غير مرة وان كان الثاني او الثالث فهو باطل
وانصافه اما ان يكون العلتين حتى تكن او غير متلازمين فان كانت متلازمتين فالمتلازمان من حيث
كما سبق من الاضداد لا يجتمعان في محل واحد معا وان لم يكن المتلازمان متضادين فهي مختلفة فانها
متضادان فان كانتا متضادتين فلا يجتمعان في محل واحد فلا يكون لهما حكم واحد وان لم يكن متضادين
فالمختلفان لا بد وان يختلف احكامهما كما سبق مع اتحاد الحكم وقد اختلفا فيه ولانه
لا يثبت بعلتين مختلفتين على سبيل البدل والا لجاز ان يكون حكم العالمية لقدرة زيد وبالعلم
وهو محال فان قيل كيف يقال بامتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين على طريق
البدل وعالمية الرب تعالى بالسواد كعالميته لواحد منا به والعالمين معللة بعلتين مختلفتين عندكم
وهما العلم القديم والحادث قلنا لانا نعلم ان العلم الحادث من حيث هو علم يخالف القديم
القديم من حيث هو علم ولذلك يعمهما حد واحد واما الاحكام فهي امور خارجة عن العدم والحدوث
والوجوبية والامكان وذلك لا يصح دخول في العلل فان تعليل العالمية القديمة والحادثة
انما هو بالعلم من حيث هو علم لا يخارج عنه واما ان الحكم لا تعلل بعلة مركبة من وصفين صحيحة هو
ان الصفتين ان تماثلتا فهما ضدان لما سبق ان الاضداد لا يجتمع وان كانتا مختلفتين
متضادتين فكذلك ايضا وان كانتا مختلفتين غير متضادتين فالمختلفان لا بد وان يختلف
احكامهما مختلفة ولا اختلاف مع اتحاد الحكم واذا بطل كل واحد من هذه الاقسام فقد بطل التعليل
بالعلة المركبة الفصل الثامن في العلل وما لا يعلل فالذات والمعدوم وما يشترط فيه
الوجود والمعدوم كالمعلوم والمقدور والمراد والمذكور ووقوع الفعل وصفات الاجناس
وكون العلة علة والتماثل والاختلاف والتضاد والتباين وقبول الجوهر للاعراض اما الذات فانها
لا تعلل في كونها ذاتا لان العلة اما ان تكون ذاتا او عدما او صفة حالية لا جائز ان
تكون تلك العلة ايضا معللة وهو تسلسل ممتنع والا لما تقدم من ان العلة يمتنع ان
يكون عدمية والثالث ايضا محال لوجهين الاول ان الذات عند القائلين بالاحوال غير مختلفة
واحوال الذات في حكم المختلفة فيلزم من ذلك تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة وهو ممتنع لما بين
ان الاحوال ليست اشياء والذوات اشياء وما ليس بشيء لا يكون علة لما هو شيء وذلك معلوم

الفصل السا

أو غير متضادتين م

ب فلو جعلنا ان تضاد العلة للحكم وما يناقضه
لذاتها او صفة لنفسها وجنسها لا باعتبار
امر خارج عنها فكل واحد من وصفي العلة
يقدر انفرادها اما ان يكون مؤثرا في المعلول
او لا يكون موثرا فهذه اقسام ثمانية
ولا اثر لمحال وان لم يكن موثرا حال الانفراد فلا
يكون موثرا حال الاجتماع لان حال الوصف
لم تبدل ولم يتغير احدهما مع عجزه عما هو وصف
نفسه ومقتضى ذاته لا يكون متغيرا واذا لم يكن
كل واحد من الوصفين متغيرا حاله الاجتماع
عن حاله الانفراد في ذاته وصفته لم يكن
موثرا له الانفراد فكذلك حاله الاجتماع لكنا
صح

الفصل الثا

لأن علته اما وجوديه او عدميه الاول باطل للوجهين للاول ان العلة على ما تقدم لابد وان
يكون قائمة بالمحل والمحل هو الحكم والمحل لا يوجد لا
يكون قائما بالمعدوم الثاني ان العلة الوجودية
اما ان يكون قدمه او حادثة فان كان قديمه
لزم منه ان لا يزول المعدوم المعلل بها
لامتناع زوال الموجود القديم وان كانت حادثة
فالمعدوم المعلل بها لكونه سببا لها عليها يلزم
من ذلك ثبوت الحكم بدون علته وهو صلاف ما
بيناه من لزوم العكس في العلل وان كانت العلة
عدمية فهو ممنوع لان العلم لابد وان يكون صفة
محل الحكم المعلل على ما تقدم واحد المعدوم من
لا يكون قائما بالاحد ولا يكون عالما له وعند ذلك
ليس جعل احدهما علة لكل احد اولى من العكس

بالنقيض وهو اما المعدوم فانه لا يعلل لان الحكم المعلل لابد وان يكون قائما بمحل العلة والمعدوم
ليس قائما بمحل اصلا واما المعلوم فانه يعلل من حيث هو معلوم لان العلة اما ان تكون وجودية
او عدمية وجودية فان كانت وجودية فهو ما بينا انها لابد وان تكون قائمة بمحل الحكم ولو كان كذلك
كان المعدوم معلوما لكنه قد بان في اقسام الصفة الوجودية انه وان كانت عدمية وجودية فقد اسلفنا
قبيا عدم وقوعها على الحال في الحدوث والمراد والمذكور والمجهول وكل ما هو من هذا القبيل
لتعلقه بالمعدوم كتعلق المعلوم به واما ان وقوع التعلق عدمي معلل فان علته اما ثبوتية او عدمية
ثبوتية فان كانت ثبوتية قائمة بمحل اما قديمة او حادثة فان كانت قديمة كانت متعدية على وقوع التعلق
وغير قائمة به وذلك باطل لما تقدم تقريره وان كانت حادثة لزم تعللها بعلة اخرى ويدور الكلام
فيها ايضا ولزم التسلسل الممتنع وان كانت غير ثبوتية فهو ايضا محال لما سبق في اثنية اطراد هذه
وهذه الطريقة لعموم ما اوردته لكل ما يتخيل من الشبه كما قد اشرنا اليه في كتابنا المسمى بالتنبيه
عليها واما اوصافا لا جناس كالسواد والبياض ونحوهما فهي غير معللة لانها
لو كانت معللة فاما ان يكون معللة بصفة ثبوتية قائمة بمحل الحكم كما تقدم تقريره وعند ذلك
فلو قدرنا كون السواد سوادا معللا لعلة فاما ان يكون تلك العلة من الصفات الخاصة بالسواد
او من الصفات العامة له ولغيره فان كان الاول بصفة خاصة به اما كونها سوادا او ما
هو تابع لكونه سوادا او معللا كونه سوادا يكون سوادا ممتنع لما فيه من تعليل الشيء نفسه وتعليل
كونه سوادا بما يقدر من الصفات الخاصة بالسواد ان تبعه في كونه سوادا ممتنع ايضا لما فيه
من جعل التابع متبوعا والمتبوع تابعا وهو دور محال وعلى هذا فقد خرج الجواب عن قول القائل
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 ككونه
موجودا او معلوما ومعروفا ولونا الى غير ذلك فهو ايضا محال لانه ان كان المعلول لها ما
لها فيلزم ان يكون كل موجود او عرض او معلوم او لون او غير ذلك من الصفات 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 فهو معلل ايضا والا لزم
ان يكون لعلة العلة ايضا علة وهو تسلسل ممتنع واما التمانع والاخلاف فقد سبق فيه
من الاختلاف ما فيه حال ما لو بتقدير كونه حالا اهل بما معلل ام لا والحق ان التمانع والاخلاف
غير معلل اذ لا مغزى للتمانع غير الاشتراك في الصفات النفسية ولا مغزى للاخلاف غير اختصاص
كل واحد من الموجودين بصفة نفسية وصفات النفس غير معللة على ما سبق تقريره وتحصيل
الاخلاف وجهان استدلالي والزامي اما الاستدلالي وهو ان الاخلاف من حيث هو اخلاف
لو كان حكما معللا فاما ان يكون واحدا او لا يكون واحدا والاجابة ان يقال انه غير واحد

واحد والا يمكن ان يقال الكون من حيث هو كون والسواد من حيث هو سواد واللون من حيث هو
لون ليس واحدا وكذلك سائر الاجناس وهو محال واذا كان واحدا فقد علل لكل معللا ما اختص كل
واحد من المختلفين وما في حكم المختلفة ويلزم من ذلك تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة وتعليل ذات
حيز وهو ممتنع على ما سبق فان قيل اختص صفة كل واحد من المختلفين ان كان مخالفا لاختص صفة
الآخر غير ان الوصفين قد اشتركا واجتمعا في صفة لاختصاص صفة لا اختصاص ما وقع به الاشتراك ولا
تعدد فيه قلنا اخص وصف السواد كونه سوادا واخص وصف البياض كونه بياضا وكون
السواد سوادا وكون البياض بياضا عند القائلين بالاحوال حال خلو استراك الوصفين في صفة
الاخصية فاما ان يكون صفة ثبوتية او عدمية فان كانت صفة عدمية فقد علم مما تقدم ان
كانت صفة ثبوتية يلزم منه قيام الحال بالحال وهو محال واما الالتزام فهو ان المعنى بالحال الذي
نحن بصدده ما يمتنعون من تعليل الاحكام الواجبة والواجب تعالى بان يكون مخالفا لخلقه فلو كانت
معللة لكانت مخالفة الواجب تعالى لخلقه معللة وهو ناقض واما الفساد فهو غير معلل ايضا لان
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 تعليلها وقد بينا ما في كل واحد منها 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 كقولنا الرب تعالى عالما وقادرا وحيا او جائزا غير واجب للذات
كقولنا الواحد منا عالما وقادرا ومريدا الى غير ذلك هذا هو مذهب اهل الحق واجمع المعتزلة
على امتناع تعليل الواجبات الاحكام وقد سبق الرد عليهم في ذلك في مسائل الصفات

الفصل التاسع في الفرق بين العلة والشرط وذكر ما يتعلق بذلك من ثمانية عشر وجها

فلنا اما الاعادة الاول ان العلة لابد وان تكون مطردة منعكسة على ما بيناه بخلاف
الشرط فانه وان لزم من نفيه نفي المشروط طردا فلم يلزم من وجوده وجود المشروط كالحياة
مع العلم فانه لا يلزم من وجود الحياة العلم وان لزم من نفيها نفيه الا ان العلة لابد ان
يكون ثبوتية بخلاف الشرط فانه قد يكون وجوديا كما ذكرناه من مثال الحياة مع العلم وامثاله
هل يكون عدميا قد ذهب بعض الناس انه لا يكون عدميا والمختار وهو مذهب القاضي
ابي بكر انه لا يمتنع ان يكون عدميا وذلك كاستصحاب الحال واضداد العلم بالنسبة الى وجود العلم
فانه لا مغزى للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه ما يوثر وجوده في وجود المشروط
وللعالم نوع من اطلاق لفظ الشرط لكونه شرعا علة بما عتبار هذا المعنى وانتفاء اضداد
العلم بالنسبة الى العلم كذلك فكانت شرطا لكنه انما لم تكن ان العلة لا يكون الا امرا
غير حركة كما سبق بخلاف الشرط فانه لا مانع من تقدره وان يكون للمشروط الواحد شروط
يلزم نفيه من نفي كل واحد منها وذلك كالحياة واضداد العلم بالنسبة الى العلم الرابع ان المحل

المحالة

الفصل

الحكم لا يكون علة للحكم لانه لا يلزم من تفهم محل الحكم تفهم الحكم فلا يحتاج العلة ومحل الصفة يكون شرطا في الصفة من جهة توقفها عليه فيحتاج ان العلة الواحدة لا تكون علة لحكمين على التوالي والشرط الواحد قد يكون شرطا للامور كالحياة فانها شرط العلم والقدرة والارادة والادراك وغير ذلك السادس ان معلول العلة كالعالمية بالنسبة الى العلم لا يكون علة للعلة واما ان الشروط هل يكون شرطا للشرط فقد وقع بعض الاصحاب امتناعه واختار القاضي والمحققون من اصحابنا انه لا امتناع فيه وذلك بان يتوقف شيئان متقارنان ولا يحصل لكل واحد منهما الا مع الاخر فكل مانع من حصول كل واحد منهما شرطا للآخر من جهة توقف الاخر عليه ومشروطا بالآخر 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 لو توقف كل واحد من الامرين على تقدم الآخر عليه وذلك كما لو قال القائل لا اعطيك درهما الا وقد اعطيك دينارا ولا اعطيك دينارا الا وقد اعطيك درهما السابع ان العلة لا بد وان يكون صفة قائمة بمحل الحكم كما تقدم بخلاف الشرط فانه قد لا يكون صفة وذلك كمحل الصفة فانه لا يقال في الصفة فانه شرط وليس صفة لمحلها الثامن ان العلم موجبة للمعلوم ومؤثرة فيه كالعلم مع العالمية بخلاف الشرط مع المشروط كالحياة مع العلم فانها غير مؤثرة في العلم ولا موجبة له الناسع ان العلم ملازم للحكم ابدا ازليا وابديا فانه لا يخلو العالمية بالحيين وكذا في كل حكم بالنسبة الى علته بخلاف الشرط فانه قد يتوقف المشروط على شرطه ابدا لا ازليا وابديا وذلك كما في الحادث فانه مشروط بسبق القدرة به ابتداء لا ازليا وابديا العاشر ان العلة لا يكون علة الا لصفة حالة بخلاف الشرط فانه قد يكون شرطا للذات كما في الحياة مع العلم الحادي عشر ان العلة لا تكون معلولة كالعلم بالنسبة الى العالمية فانه علة لها وليس بمعلول لشيء من الاشياء والذوات غير معللة كما سبق وكذلك في كل علة مع معلولها بخلاف الشرط فانه قد يكون معلولا وذلك كالحي حيا فانه شرط لكونه عالما على التوقف عليه والحي معلول للحياة الثاني عشر ان الشرط اعم من العلة لان علة شرط لمعلولها من جهة توقفه عليها وليس كل شرط علة اذ ليس كل شرط موثرا كما في الحياة مع العلم الثالث عشر ان كل صفة مشروطة فان كل صفة مشروطة بوجود محلها وانتفاء اضدادها وليس كل صفة معلولة لعلة وذلك كما في سائر الصفات الوضعية كالعلم والقدرة والسواد والبياض ونحوه الرابع عشر ان الحكم الواجب لا يوجد دون شرطه بالاتفاق كالعالمية بعد العلم بالنسبة الى كونه حيا وفي توقفه على العلة خلاف كما سبق الخامس عشر ان العلة صحيحة للمعلول بالاتفاق واما الشرط فقد اختلف في كونه صحيحا للمشروط وعلى الصحيح فقال القاضي ابو بكر الحياة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له اذ هي غير مؤثرة في وقوعه وحصوله وهي علة في صحته ومؤثرة في صحته من حيث انها علة لكونه موجبا لمعلولها ولا يكون شرطا له من جهة كونها شرطا لا تكون موجبة

موجبة لمشروطها ولا علة له واختاره غيره من المحققين خلافا لمحققي اصحابنا على ذلك بان صحة العلم لا تكون هي نفس العلم او زائدا عليه فان كان الاول فالعلم ذات والذات لا تكون معللة كما سبق بيانه وان كان الثاني فاما ان يكون صفة عدمية او هي حالة ثبوتية فان كانت عدمية فالعدم غير معلل على ما سبق ايضاحها وان كانت حالة ثبوتية فلم لا يجوز ان صحة العلم كما يتوقف على الحياة فهو يتوقف على انتفاء اضداد العلم ووجود العلم ووجود محله وعند ذلك فلم لا يمكن ان تكون الحياة مستقلة بالتصحيح دون هذه الامور ويلزم من ذلك تركب العلة وان يكون بعض المؤثر وهو انتفاء الاضداد ووجود محلها وقد ابطلتم ذلك كله فكيف يستقيم هذا وان كان في غاية التحقيق الا انه يلزم على القسم الاخير منه العلم مع العالمية فان هذا القائل موافق على كونه علة لها مع توقف العالمية على المحل وانتفاء الاضداد كما ذكر فالحال هو جوابه ههنا فهو بعينه مقتضى في الحي مع صحة العلم وهذا آخر ما اوردناه من بيان العلل والمعلولات واحكامها ابداضة على تلخيص جملة المعاني المذكورة في العبارات المطولة المبدوة مع زيادات مجتمعة كثيرة لا بد منها اصلا المتكلمون ولم يوجد عليها بعرفها الناظر المتجرد من له اطلاع على كتب المتقدمين والمجد والمنة

القاعدة الخامسة في النبوات وتشتمل على ستة اصول

الاول في بيان معنى النبوة 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 التفصيل بينهم وبين الانبياء عليهم السلام

الاصل الاول في معنى النبوة والنبي فنقول اما في وضع اللغة فالنبي ما خوذ من النبوة وهي الارتفاع ومنه قيل للجبل العالي نبي فان اصله الارتفاع وعلا وقيل للنبي سوا الطريق ومنه قيل للرسل عليهم السلام انهم يكونهم طرق الهداية اليه وقيل انها خوذة من الانباء وسوا اخبارا ولذلك يقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انك لنبي الله عز وجل واما في اصطلاح البشر فقد اختلف فيه فقالت الفلاسفة النبي شخص من كان مختصا بخواص ثلاث الاولى ان يكون مطلعا على العالم بصفوة وشدة اتصالها بالمبادي الاول من غير تعلم وتعلم ولا بعد ذلك فان التفاوت بين الناس فيما يرجع الى ادراك المعقولات ظاهر حتى ان بعضهم قد يكون ادراكه لبعض ما من كل زمن ادراك الآخر له ولا حد تو لك بل شخص درجة الزيادة والنقصان ذاهبا الى منزلة توجه حدس الاشياء كلها في اقرب زمان والى من لا حدس له البتة ومثل هذه القوة الى بها ادراك المعقولات من غير تعليم وتعلم هي المسماة عندهم بالعقل القدسي قالوا وقد يمكن ان يوجد مثل ذلك ايضا في حق من قلت شواغله الدنيئة بالنفس بالرياضات وانواع المجاهدات وانما يتعب نوم او مرض او صرع او غير ذلك على ما هو مشاهد من بعض الناس الخاصة الثاني ان يكون بحيث تطيعه الهيولى القابلة للصور الكائنة الفاسدة وهذا ايضا ممكن فان التصوف الانساني

كلام

مؤثره في المواد كالذي نشاهده من تاثير النار في اذابة الجامد والاصفرار والنضج عند
الخجل والوجد والغضب والسقوط من الاماكن العالية عند توهم النفس ذلك مع بعد ما كانت النفس
بشرية متصلة بالقوالم العقلية ان تاثر المادة بسبب تعلقها بها حيث يحدث في العالم عجائب
وغرائب من ريح شديدة وخسف وزلازل واحراق وغرق الى غير ذلك فالواو قد ينافي مثل ذلك
لبعض اهل الخلوص الصفا على ما هو معلوم في كل عصر من احاد الصلحا الخاص الثالث لا يكون ممن
يرى ملائكة الله على صورتخيلية ويسمع كلام الله بالوحي وذلك ايضا ممكن وطريقه ان القوة التي وهبها الخالق
والحس المشترك قد يستقل كل واحدة منهما على الاخرى ولهذا فانه قد ينقطع في الحال
في الحس المشترك مناديا الهيا مثل الحواس الظاهرة من الصور المحسوسة وعلى هذا فيعبد ان يحصل في
الخيال صور واصوات لا وجود لها في الحس الظاهر وذلك لانطباع الحس المشترك بواسطته
الى الحواس الظاهرة كما كان بالعكس فان القوى الحاكمة كالوهمية المتصلة في انطباع ما في
بعضها في بعض عند ذلك فقد تسمع من الاصوات وترى من الصور حسب ما وقع في الخيال وان كان لا وجود
ولا سموا حد من الحاضرين قالوا وقد يحصل ايضا نوع من هذا البعض من قلت شواغل البدن والحواس
مستنقطا لامر غلب على مزاجه كبعض المحابس والمتكلمين والمرضى غير ان هذه حالة نقص في الاولى حالة
كمال قالوا ولا شك ان المادة القابلة لهذا الشخص يمكن ان تقبل مثله في كل وقت وقالوا ومن
الشيء من تعلم كونه نبيا والنبوة عليه نبوة وقال اخرون الشيء سوا العالم يربه والنبوة علم يربه وقال
آخرون النبوة سفارة العبد بين الله تعالى والخلق وهذه الحدود فاسدة اما حد الكاشفة
وقولهم في الخاصة الاولى ان الشيء سوا الذي يكون مطلقا على الغائب من غير تعلم وتعلم فكسر على
وجه الاول منهم اما ان يريد وا به ذلك الاطلاع على جميع الغائبات او بعضها لئن كان الاول
فليس بشرط في كون الشيء نبيا بالاتفاق منا ومنهم ولهذا فانا نعلم علما ضروريا ان احدا من الانبيا
وقت البعثة لم يكن عالما بجميع المغيبات ولا مطلعا عليها ولهذا
قال افضل المرسلين لو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وان كان الثاني فما من احد عندهم الا ويجوز
ان يكون مطلعا على بعض المغيبات من غير تعلم وتعلم وان لم يكن بنبي فلا يكون ذلك خاصة للنبي
الوجه الثاني قولهم وان يكون ذلك بصفا جوهر النفس فنقول حصول النفس الانسانية عندهم جوهر بسيط مجرد
عن المادة دون علاقتها والنفوس الانسانية كلها من نوع واحد لا تفاوت فيها حتى يختلف
في نفسها بالصفا والكدر وعند ذلك فما ثبت للبعض ثبت للكل فنقول حينئذ ان يكون خاصا بالكل
الناس ضرورة الاتحاد في نوع النفس الانسانية وبخرج ما ذكروه من الاطلاع على المغيبات عن ان
يكون خاصة للنفس الخ دون غيره او ان يكون الامر مختلفا متنوعا ولم يقولوا به الثالث قولهم
وقد يوجد ذلك ايضا في حق من قلت شواغل البدنية لنقصان بسبب نوم او مرض او عرض فنقول عرفنا
منهم بوجود ذلك في غير النبوة بخرج عن كونه خاصة للنبي سلمنا كلما ان اردوا بجعل الغيب خلق الله تعالى العلم

الصلم الاضطراري المغيب ان اراد وا بغيره فهو غير مسلم وخواصه في الخاصة الثانية فمبني على كون النفس
مؤثرة في تغيير الاجسام وتفعلها من حال الى حال وهو باطل بما اسلفناه في بيان انه لا مؤثر ولا فاعل
غير الله تعالى كيف ان نفس النبي مماثلة لنفس غيره من غير فلو كان ذلك من توابع نفسه لكان من
توابع نفس غيره من غير ضرورة الاتحاد في النوع بل الامر الانساني عندهم قولهم وقد بيانا في مثل ذلك
ايضا لئن سلمنا من اهل الخلوص والصفا اعتراف كونه غير خاصة للنبي وقولهم في الخاصة الثالثة
ان يكون ممكنا يرى ملائكة الله ويسمع وجيه ان كان الطائفة صحيحا غير ان ذلك تلبيس منهم وتسويل الشيطان
عبادة لا يقولون بمجانا وعقضا يا فان مقتضى ذلك ان يكون لله تعالى كلام اخر ان يكون لله ملائكة
سيلوبهم الرؤية وليس عندهم لله كلام ولا له ملائكة غير المبادئ الاول وهي العقول المجردة عن
المواد وعلائقها وتعوسل الافلاك وذلك لا يتصور عندهم ان يكون مرئيا لان شرط الرؤية عندهم ان
يكون المرئي في جهة مقابلة الناظر وان يكون نيرا او مستنيرا بتوسط الهواء المتصف بالاستنارة والتكيف
والتنفوس عندهم جواهر مقولة غير محسوسة حتى يتصور فيها ذلك وعلى تقدير وجوده 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 نفسها كما تخيله النائم والمجنون كما ذكروه اجوابا يلزم من ذلك عود التكاليف والشرايع
وبعثة الانبياء عليهم السلام الى جنات فاسدة لا اصل لها ولو كان الواحد منا مشرعا
واحرا ونواهيا من قبل نفسه وان كان موافقا للمصالح العقلية لما كان بناء لاستعمالها فقه
منهم فاطمك بما هو عايد الى خيال لا اصل له مع كونه بحر معقول ولا موافق للمصالح العقلية
واما المذهب الثاني الفاضل بان النبوة علم الانسان بنبوته والنبي سوا العالم بنبوته فهي غاية
الخبط والتخليط لانه اما ان يكون العلم بالنبوة سوا النبوة او غيرها فان كان الاول
فهو فاسد اذ العلم بالشيء غير الشيء المعلوم فالعلم بالنبوة غير النبوة وان كان الثاني
فهو ذكره لا يكون سوا النبوة واما المذهب الثالث بان النبي سوا العالم بربه والنبوة علم
الانسان بربه فهو فاسد ايضا اذ يلزم منه ان كل من علم وجود ربه وما يجوز عليه وما لا يجوز
عليه لدليل بان يحمل الله تعالى العلم الاضطراري بذلك ان يكون نبيا وليس كذلك بالاتفاق
ثم لو كان كذلك لما كان حمل البعض دعيا والبعض مدعوا اولى من العكس واما المذهب
الرابع فهو فاسد ايضا فان صحة السفارة مبنية على حمل النبوة والمبنى على الشيء غير الشيء
ولان النبوة قد ثبتت عند المحدي ودلالة المعجزة على صدق المحدي وان لم تو حد سفارة
بعد فاذا الحق ما هب اليه اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من ان النبوة ليست راجعة الى امر
من ذاتيات النبي ولا الى عرض من اعراضه المكتسبة له بل هي موهبة من الله تعالى
ونعمة منه على عبده بي خلقه اهلا للرسالة وحاصل الرسالة يرجع الى قول الله تعالى اصطفا
من عباده ارسلتك في بعثتك فبلغ عني ولا يلزم على ما ذكرنا ان من عد الرسالة الى قول الله تعالى

ان يكون الرسالة قديمة ضرورة قدم الكلام الرسالي لان الرسالة ليست نفس الكلام القديم بل
الكلام القديم الصفة كونه متعلقا بالمخاطب بالتعلق والمتعلق متجددة غير قديمة وبما
انتهينا اليه يتمام الاصل الاول الاصل الثاني في تحقيق معنى المعجزة وشرائطها
ووجه دلالتها على صدق النبي وبالله نتأمل على ملة فصول

الفصل الاول في تحقيق معنى المعجز والمعجز في

وضع اللغة ما خوذ من العجز وهو في الحدوث لا يطلق على عاجز الله تعالى لكونه خالق العجز وتسميته غيره مع الفعل
العجز احياء الميت وابراء الاكمه والابرص فانما هو بطريق التجوز والتوسع حتى انه ظهر بعد المعارضة
والمقابلة من المبعوث اليهم ظهوره وان لم يكن هو الموجب لذلك تسمية للشيء بما يدانيه وما هو سبب
في ذلك كما في تسمية مخلوقات الله دالة على ظهور المعرفة بالله تعالى عند ظهورها وان لم تكن في الحقيقة الا
اذا الدال في الحقيقة هو الله لا غير والمخلوق انما هو دليل ثم الخارق الذي يتعذر الاتيان
به قد يكون غير مقدور للبشر كخلق الاجسام والالوان واحياء الموتى ونحو ذلك وقد يكون مقدورا
لهم كما لو كان تحديهم بما هم لا يجزمون في وقت دون وقت او اراد احياء ذلك الميت بعينه على
هذا فالعبارة الوافية بغرض المتكلم في المعجزة انها عبارة عن كل ما قصد به اظهار صدق المدعي
للرسالة عن الله تعالى

الفصل الثاني في شرائط المعجزة وشرائط المعجز ان يكون من فعل الله تعالى

وخلقه او قائما مقام فعله وان يكون خارقة للعادة وان يعجز على المبعوث اليه المعارضة وان
يكون ظاهرة مع دعوى النبوة او على وفق دعواه وان يكون مقارنة لدعواه غير متقدمة له والمتقدمة
عليها وفي تاخرها بزمان يعتد به خلاف كما بانى انها لا بد وان تكون من فعل الله او قائمة مقام
فعله لانها انما تدل على صدقه متى جعلت بازاء ما تنزل منزلة التصديق بالقول من الله تعالى على يكذبه
ولو لم يكن من فعل الله تعالى لما كانت متعلقة بخلق الله تعالى فلا تكون بازاء ما تنزل منزلة التصديق بالقول وهو معنى
قولنا او قائمة مقام الفعل اذ المقصد التصديق للرسل وذلك كما لو قال النبي معجزتي ان الله يريد
الخلق على ايماني بالنبوة في وقتي هذا الوراد والقيام لما وجد والقعود كذلك وذلك عند كمال صفة
اعظم المعجزات وعدم القيام ليس من فعل الله تعالى بل من فعل غيره وكون القيام معجزا عنه لا يعني ان الله تعالى
خلق فيهم العجز فكون المعجز من فعل الله تعالى وهو خلق العجز بمعنى انه لم يخلق القدرة عليه هذا هو اصل شبهاتهم
عدم خلق القدرة والعدم ليس فعلا ومن قال من اصحابنا ان العجز امر وجودي فالشرط عنده ان يكون
المعجز من فعل الله من غير حاجة الى هذا التدبير وذلك كخلق الاجسام والالوان وابراء الاكمه
والابرص واحياء الموتى وهل يتصور ان يكون المعجزة مقدورة للرسول ام لا وذلك كما لو كانت
معجزته الصعود في الهواء او المشي على الماء فقد اختلف الامة في ذلك فذهب بعضهم الى ان الفعل المحكم
بالصعود والمشي ليست معجزة لكونها مقدورة لخلق الله له القدرة عليها واما المعجزة هو نفس
القدرة عليها فان قدرته على ذلك غير مقدورة له ومنهم من قال ان هذه الحركات معجزة من جهة

ولا يكون ذلك في الحقيقة معجزا فانما لمن يجوز ذلك منه بالنسبة اليهم فانما لمن يجوز ذلك منه معجزا عندهم

من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي وهو الاصح فانى قيل شرط
المعجزة يجب ان يكون خاصا بالمعجزة غير محكم لها ولنقيضها واذا كانت جميع الافعال من فعل الله سواء
كانت معجزة او لم تكن على ما مضى بعد ذلك من شرائط المعجزة قلنا عموم الوصف لا يخرجه عن ان يكون شرطا
في غيره اذا كان ذلك الغير متوقفا عليه وانما يمتنع اضافة عموم الفعل شرطا في المعجزة ان لو كان شرطا
يمنع كونه غير المعجزة عن غير ما وجده وليس كذلك كل شرط يمنع توقف المعجزة عليه وتمنع المعجزة
عن غيرها كجملة ما ذكرناه من الشروط واما ان المعجز لا بد وان يكون خارقا للعادة فلانه لو نزل من
الله تعالى منزلة التصديق بالقول كما مضى وما لا يكون خارقا للعادة بل هو معتاد الوقوع كطلوع الشمس
في كل يوم وكالقيام والقعود لم يكن دالا على الصدق كما لو قال آتي في نبوتي ان الشمس تطلع غدا
او الى القوم واقعد لضرورة مساواة غيره له في حق الكذاب بدعوى النبوة ولا يشترط ان يكون
ما يأتي به من الخارق معينا من جهة الاتفاق واما انه لا بد وان يقدر على المبعوث اليهم المعارضة
لانه لو لم يكن كذلك لكان النبي مساويا لهم فيما يدعى في ذلك فلم يخرج المعجز عن كونه بالنسبة
الله تعالى منزلا للتصديق وهل يشترط ان يكون المعارض مماثلا لما اتى به الرسول نظر فان
كان تحديه بخارق معين وان احدا لا يقدر على الاتيان بمثله في عينه وما بعده من الممائلة وان لم يكن تحديه
الرسول معينا بل قال آتي الذي آتي بخارق ولا يقدر احد على الاتيان بما يخارق فاكثر اصحابنا
اشترطوا المماثلة ايضا والذي اختاره القاضي ان المماثلة غير مشترطة وهو الحق لنبينا المحققة فيما دعاه
واما انها لا بد وان يكون ظاهرة مع دعوى النبوة وعلى وفق دعواه فلان الخارق لو ظهر على يد
غير مدعي النبوة او على يده لكن لا 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 آية على صدقك فدعا الله تعالى ظهورها فظهرت فانها تكون دليلا
على صدقه ويكون ذلك نازلا منزلة التصريح بالتحدي واما انه يجب ان لا يكون ساظهر على يده
مكذبه وذلك كما اذا قال ان رسول وآيتي ان يشل الله يدي فلو تطلب يده قاتلة الكاذب
في يدعيه لم يكن ذلك انه على صدقه بل على كذبه لان المكذب هو الفاعل الخارق وهذا الحكم ما لو قال
انه صدقني احياء هذا الميت فاحياه فانى ان هذا المدعي كاذب واستحكم على الاحياء والتكذيب بانه
لا يتعذر تكذيبه ولا تكون موجبا في دلالة الاحياء على صدقه اذ المعجز انما هو الاحياء وهو غير مكذب له
والمكذب انما هو كلام الشخص الذي خلقت فيه الحياة وهو غير معجز وهذا مما لا توقف فيه حاذق بل الكاذب
وآخر عقيب الاحياء والتكذيب متصلا فحقق الفاصلة تدل على تكذيبه البتة والى انه
لا فرق بين تكذيبه من استمرار الحياة وتكذيبه مع تعقب الموت له من حين انى نطقه بعد احيائه
ليس بمعجز واما المعجز الاحيائي فلا يخالف نطق الميت واما انها لا يكون متقدمة على دعواه وذلك كما
لو قال ايه صدقني فيما كان ظهر على يدي من الخارق لانها انما تدل على صدقه من حيث انها نازلة

منزلة التصديق له والحارق المتقدم لا يكون كذلك قال فصل فلو قال ايه صدقي ان في عدا الصندوق
المغلق كذا وكذا مما سبق علمنا قبل علقه بخلوه عما اخبر به مع استمرار الصندوق على امر تيا من حاله
علقه الى فتحه فانه يكون معجزا بنفسه نظهوره كما اخبر وان جاز ان يكون مخلوقا لله تعالى قبل التحدي قلنا
وان جاز ان يكون مخلوقا قبل التحدي فليس لنا ان نجازف بخلقه وجوده وانما هو في اخباره بالغيب
وهو وقع بعد التحدي على وفق دعواه فان قيل من اين لكم ان لا يكون الرب تعالى خلق العلم بذلك
قبل التحدي فنقول لو كان العلم به مخلوقا قبل التحدي لما كان اخباره به من جملة التصديق فلا يكون
آية على صدقه ويكون كاذبا في دعواه انه دليل صدقه والكاذب عندنا لا يتصور ظهور الخارق على يده
كما بيناه في تحقيق فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال اكثر ما نقل
من معجزات انبيائكم وذلك كالكلام على في المهد وحفظ الرب تعالى عليه من الخطايا التي قبل رفعه كما
ما تعلمتموه من معجزات نبيكم صلى الله عليه وسلم كالمعجز والنجوم والمدر وشق بطنه وغسل قلبه الى غير ذلك فنقول كل خارق
ظهر على يد النبي بعثته مهو من باب الكرامات والانبياء صلوات الله عليهم لا يجوز ان يخلوا عن درجة الاولياء وظهور الكرامات
على ايدي الاولياء جائز عندنا على ما بيناه في محله وقد قال القاضي ابو بكر ما كان من معجزات عيسى في حال
صغره قبل ثبوته فانه كان في صغره مما يدل عليه قوله تعالى اخبارا عنه اني عبد الله الآية في الكتاب
واجعلني مباركا وليس كل عمل الصغير مع شرائط النبوة في حقه مستعبدا بالنبوة الى حضور وقت الله تعالى
واما المعجزة فانهم حتى انكروا الكرامات جوزوا ان ما ظهر من الخوارق قبل بعثة عيسى ونبينا وكان مفعولا
متواترا فلا يكون الا معجزة نبي آخر في ذلك العصر وما ذكرناه اوجه فانه قد يتصور في ذلك في زمن الانبياء
فيه واما اذا تأخرت المعجزة عن الدعوى بحيث لا يفصل بينهما زمان يعتد به فلا خلاف عند الفاضلين
بالنبوات في دلالتها على صدق المدعي له ولما منزلة التصديق بالقول في انه متى ظهرت عقيب الدعوى
بزمان يسير حتى انها لا تعد منافية للتصديق بالقول وان تأخرت بزمان يعد به كصوم اشهر او سنة جاز ان
ثم ظهرت المعجزة الخارقة على وفق ما ادعاه صار صادقا ايضا عندهم في ثبوت النبوة عند ظهور المعجز والمثبت
لما قبله معجزة الدعوى لكن اختلفوا عند ظهور الموعود به فقال بعضهم منا ان اخباره السابق كان
معجزا مع موافقته على ان احدا لا يكلف بتصديقه قبل ظهور الموعود به وعلى قول هذا القائل
فالمعجز لا يكون متأخرا عن الدعوى بل المتأخر علمنا به وقال آخرون ان اخباره انما يتصف بكونه
معجزا عند ظهور الموعود به وعلى هذا القول فالمعجز يكون متأخرا عن الدعوى وعلى القول الاول اسد
حاتما لا شك في ان اخباره كان معجزا فكان المدعي في فصل الحوار ان لم يلزم التكليف
بالتصديق لفوات الشرط وهو العلم بكونه معجزا او لتأخر الموعود به الى ما بعد موت المدعي ووقوع
على وفق ما اخبر به فقد التقى الكلام مع المعول على امتناع عدم تستند القاضي فيه ان تأخر ذلك مما يقضي
الى وضع كرامات الاولياء فان هذا من كرامة لعلم على ولي الا ومن المحال ان يكون معجزا لنبي سابق
وهو باطل على ما لو تأخر الموعود به ارتفاع متظاهر له غير انه وضع قتل الموت واما المعجزة فقد تمسكوا في ذلك بان

بان التصديق والتكذيب من صفات الموجودين الاحياء والميت ليس كذلك فلا يتصور التصديق والتكذيب
وايضا فان تجويز ذلك مما يفتح الباب امام الملحدين الى التوصل الى الرتب العلية والكرامات من كان منا
واخفاه في محل العدم لعدم العلم بنسبته الى حياته وليس بمحل وسوء فاسد اما الاول فلانه مما وقع
من التصديق لمعجز التبين لكونه صادقا واما الثاني فهو مبني على رعاية المصلحة وقد اسلفنا كيف
وانه يدوم على ما ذكروه ان سعت العبد بنبيا في وقتنا هذا لتحصل الرتب العلية باكرامه وهو خلاف الاجماع
من المسلمين وكل ما يقدر وقوعه مهنا امكن ان يقال مثله فيما مضى فيه والحكم في ذلك ما ذهب اليه المحققون
من اصحابنا في الحاق هذه الصورة بباقي الموعودية مع بقاء المدعي حيا غير انه لو شرع مع ذلك شبيعة
لا يكون احد مكلفا بها قبل ظهور الموعودية ويكون مكلفا بها عند 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 السمعي فلما مر حاله
في صدق بعض المخبرين مع احتمال صدره للصدق والكذب والسمع متوقف على صدق الرسول فلو يكون
المعجزة دليلا على صدقه لكان في نصب الرب تعالى ذلك دليل على العلم بصدق الرسول وهو محال وهو
غير سديد اذ لقائل ان يقول انا نعلم بالضرورة ان الرب تعالى لو كان نصب الدليل على ذلك من الممكنات
وسوغير مسلم والذي دعا اليه بعض المحققين من اصحابنا ان دلالة المعجزة على صدق الرسول
ليست دلالة عقلية ولا سمعية انما ليست دلالة عقلية لان ما دل (عقلا) فيدل لنفسه وتنبط به دلوله
لذاته ولا كذلك ما نحن فيه وذلك كدلالة الفعل على فاعله ودلالة الفعل المحكم على علم فاعله
الى غير ذلك من الادلة الفعلية ودلالة المعجزة على صدق المدعي للرسالة ليست كذلك والا لما تصور
وجود شيء الا ويدل على صدق الرسول ليس كذلك فانه لا يجوز خرق العوائد عند تصرم الدنيا كانفطار
السموات وانتثار الكواكب وتكوكب الجبال وسدل الارض وغير الارض الى غير ذلك مع علمنا بانها
على تصديق مدعي النبوة جائزة لا ارسال ولا رسول بعده ذلك الوقت فعلى هذا كذلك ظهور الكرامات على
ايدي الاولياء على ما بيناه من غير دلالة واما انها ليست سمعية فلان الدلالة السمعية متوقفة على صدق
الرسول عليها فلو توقف صدق الرسول عليها لكان دورا بل دلالتها على صدقه خارجة عن
الدلالات الوضعية النازلة منزلة التصديق بالقول لدلالة الوضعية في ذلك منتهية الى ما يعلم
بصريح المقال دلالة ما يعرف بتواتر الاحوال فلا يكاد يخفى على الفاضل اللبيب طلبك ذا راتموني فعمل
كذا على كذا عند ادعائه بمثل انه رسول الله فاعلموا اني اصدقه بذلك تصديقه في دعواه شيء
يحوج ذلك منه عند دعوى زيد انه رسول الله مع العلم بانها لعصمة والذهول عنه ضمنا بفعله
واسفر ابن النزل عنه فان علم مع الموانع السابقة منه تنزل منزلة قوله صدق واسمعوا
فكما لو على اجر عظيم وخطب جسيم تتعلق بتشويش دولة بعض العظماء من الملوك والاكابر الجبابرة
وافساد دولته فاخبر بحمل الناس الخاص منهم والعام وحلس على سرير مملكته والناس مختفون

لحمده لقصد بدل الجهد واستفراغ الوسع في وصف ذلك الخطب المسلم وتضاءلت قرايح الحمد والثنا
النزل فلو قام واحد من عرض الانس وقال ايها الناس الى رسول هذا الملك اليكم فكذبوه
وكذبوه وسوء راى منه واشتهى صدق الذي ذهلت له فهم بذلك مرارا واعهد وخالف ما هو المالوف من عاداته
فعل ذلك ولو اراد ذلك احدكم لما وجد اليه سبيلا فبعيد وقوع ذلك من الملك عقيب وصوله ذلك
ثم لم نزل نقول وصدق ويضطر كل واحد من الحاضرين الى العلم بذلك وان لم يسبق للملك مواضعة
ذلك ولا تخفى ان اظهار المعجزة على يد مدعي الرسالة بازاء تلك الدعوى من المواضعة دون الاول
فكانت نازلة من احد الوجهين منزلة قوله صدق تمام حجته والطريقة بازاء ما يجيء تعليلها من الشبهة الاتية
عنها كما يأتي في الاصل الثاني بعده **الاصل الثاني** منع جواز البعثة عقلا مذهب اهل
الحق ان بعثة الرسول ممكنة ان يكون وان لا يكون وسواء كان الرسول مبدا بشريعة او مقررا لشريعة غيره
من عمر زيادة او 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 لامنوا به كان الارسال
واجبا عقلا لما فيه من الاستصلاح وان علم انهم لا يؤمنون به فالارسال اليهم يكون حسنا ولا يكون
واجبا ووجب ابو هاشم الى امتناع البعثة لكنه يعتبر على تعريف الامور الشرعية لا يستقل العقل بها وذهب
الجبائي الى جواز البعثة للتذكير بالواجبات العقلية لا غير والى وجوب شريعة من تقدم من غير زيادة ولا نقصان
وسواء اندرست شريعة المتقدم ام لا ومن المعتزلة من فصل بين ان يكون شريعة المتقدم متذكرة غير مندرسة
فجوز في الاول دون الثاني وذهب ابو الحسين البصري وجماعة من الصابئة الى امتناع البعثة عقلا الا ان
من ابراهيم من اعترف برسالة آدم دون غيره ومنهم من لم يعترف لغير ابراهيم من الصابئة مخاطب برسالة
هو خير وعاد يموت وبما شيث وادريس دون غيرهما احتج اصل الحق على الجواز العقلي بان قالوا
وبداهة لا خوف الرسالة غير حول الله تعالى من اصطفاه ارسلتك فبلغ عني ولا يخفى جواز ذلك
عقلا ولذا فانا لو فرضنا وقوع ذلك ولم نعرض عقيب الحكم لذاته ولا نفى للجواز الا احد
واحتج القائلون بالوجوب بانه لما كان نوع الانسان اشرف موجود في عالم الكون والفساد
مختصا بالنفس الناطقة لقوله لشبهة من الباري لم لم تكن له العقل يدعو من سمو اللطف الى مبدا
الاول به واخاصية اجود منه علة لتمام المطلوبية في الدنيا والسعادة الابدية في الاخرى ولا يخفى
ان كل واحد من انواع الانسان فانما يستعين بقية في تحصيل اغراضه الدنيوية ومقاصده
الاخروية دون معين ومساعد له من نوعه ذلك فلا بد له من معاشرتهم بنعت كبير وعاد واجارات
ومعاملات الى غير ذلك مما يتعلق به الحاجات وذلك لا يتم الا بانقياد البعض للبعض فلما حصل
الانقياد من الكل الصالحة بنفع مع قطع النظر عن مخوف اخروي وعقاب دنيوي واخرويه وسن يتمون بها
وشرايع بعد دون بها وذلك كله انما يتم بسان ومشرع يحاطبهم من نوعهم وفاقا بموجب عنايته
المبداء الاول بهم بحسب ان يكون هذا السان المشرع مويدا من عند الله بالمعجزات والافعال التي لا يقدر

للعباد اتيانها سواه عنها قوى غيره من نوعه بحيث يكون ذلك موجبا للقبول قوله والانقياد له فيما يامر به
وينهى عنه الى الله تعالى والى عبادته والانقياد لطاعته وما يعينه عليه من وجوب وجوده وما يجوز عليه
واما لا يجوز واحكام المعاد والمعاش ليتم لهم النظام وذلك كله مما لا يعقل لا يوجبه لكونه حسنا ولحكم
انتفاعه لكونه قبيحا واما القايلون باحالة البعثة فقد تشبثوا باربعة شبهة الاولى انه يمتنع
للرسالة على ما قرر تموه غير وله تعالى من اصطفاه ارسلتك وبعثتك وعند ذلك طالبوه ان يعلم
الرسول انه مرسل من عند الله تعالى وذلك لا يكون الا بكلام سرمد علمه او بكتاب يلقى اليه او الكمل
له غير محسوس وعند ذلك فاما ان لا يقولوا بالجن او يقولوا بهم فان لم يقولوا بالجن هو خلاف اصلكم
ودليل عليه كما يكم واخباريكم واجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى واذ اصرفنا اليكم نفرا من الجن يستمعون
القرآن وقوله تعالى وجعلنا نارجوما للشياطين وقوله تعالى ويتبعون الشياطين على ملك سليمان وقوله
تعالى والشياطين كل بناء وغواص واخرين مقرنين في الاصفاد وقوله تعالى يعملون له ما يشاء من محاريب
وتماثيل وعقان كالجواب وقدور راسيات وقوله وقال عفريت من الجن انا اتيك به قبل ان يقوم
من مقامك الى غير ذلك مما يقوي ظنك في ان الجن من يعلم الغيب بادن ربه وقوله تعالى فلما خر تبينت
الجن ان لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين وقوله تعالى وحفظا من كل شيطان
مارد الى غير ذلك من الايات والاخبار فمنها ما رواه ملك عن النبي عليه السلام انه راى عفريتا من الجن
يطلبه بشعلة من نار ردمها ما اشتهر من قصة النبي عليه السلام مع الجن الى غير ذلك مما لا يحصى والاجماع
ظاهر فان الامة سلفا وخلفا لم يزالوا منطبقين على ذلك وعلى النقول من الشياطين
عهد الصحابة الى زماننا هذا من غير نكير وما احاط موقوبي اليب المقدور اراد ما خلق الله تعالى من السموات
والارض وما بينهما من العجايب والغرايب وعلم ان خلق ما ليس بحال النفس لا القدرة الازلية
قاصرة عنه ولانه يلزم عنه ابطال قاعدة من القواعد العقلية لاحد هم اصل الذرة لم يستبعد وجود
الجن والعمل بخطابهم هذه الادلة السمعية من غير تاويل وهو خلاف ما قاله وجوه الجن انا لم نسلم
ليس ذلك معلوما من وجوه لم لا يلزم منه امتناع وجود الملائكة والحفظة الكاتبين وجوابه
مذهب المسلمين ارباب الشرايع وان قلتم بالجن فالذي يومنه ان يكون له حي وما القي اليه من عند
الله ومع هذا الاحتمال فلا وثوق بالرسالة الثانية انه ما يكلمه وينزل اليه بالوحي اما ان يكون
جبريليا او روحانيا فان كان الاول وجب ان يكون مشاهدا حربيا وان كان الثاني فذلك منه
مستحيل الثالثة ان ما يأتي به اما ان يكون مدركا بالعقول او غير مدرك بالعقول او بعضه مدرك
بالعقول فان كان الاول فلا حاجة الى الرسول بل البعثة يكون عبثا وسفها وهو قبيح والرب تعالى
لا يفعل القبيح وان كان الثاني فما يأتي به لا يكون معقولا لكونه غير معقول والبعثة على كل تقدير لا يفيد
الرابعة ان النفوس الانسانية من نوع واحد فحينئذ يستقل كل منها بدرك ما ادركته الاخرى
وان لا يتوقف على تعلم علمها فيما يهتدي اليه وما لا يهتدي اليه فان ذلك مما يقبح من الحكيم عقلا

الخامسة ان العلم برسالة الرسول ووقوع التصديق بقوله يتوقف على معرفة وجه المرسل وصفاته
وما يجوز عليه ولما يجوز عليه وليس العلم بذلك من البديهيات بل من اعمض النظريات ولهذا فانه
لو خلي الانسان ودواعي نفسه من مبدء النشوء الى آخرها من غير نظر واستدلال لما حصل
من نفسه العلم بذلك اصلا فعلم ان رسالة الرسول اما ان يجوز للمبعوث اليه الاهمال للنظر في ذلك
والاعتبار او لا يجوز له ذلك فان كان الاول فلا يخفى ان زمان النظر غير مقدر ومعتبر ولا محصور
ببيان معين بل يختلف باختلاف الاشخاص في احوالهم والاشتداد والضعف في اذهانهم وذلك
مما يفضي الى تعطيل السنن عن الرسالة وفي مدة دعوته ولا يبقى فائدة في بعثه وان كان
الثاني فهو تكليف بما لا يطاق وهو قبيح على ما تقدم وصدور القبيح من الله تعالى محال لما سلف 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 وكذلك من لا يعلم المرسل اليه لا يكون المرسل
اليه مامورا ولا منهيا من جهته وان كان عالما بالجزئيات فاما ان يكون الرسول مبعوثا الى من علم
الله انه لا يؤمن او الى من علم انه يكفر دون غيره او الى الكل فان كان الاول فهو
خلاف مذهب القائلين بالنبوات ومع ذلك ففائدة في الارسال الى من علم منه الايمان
وانه لا بد وان يكون منه فانه بعد بزعم الارسال يجب القايل بالنبوات ومع ذلك ففائدة في الارسال الى من علم منه الايمان
جهلا وسهوا محال وان كان الثاني فهو ايضا خلاف مذهب القايل بالنبوات ومع ذلك فهو ممنوع لما تقدم
الاول ان البعثة اليه يكون عبثا ضرورة العلم بانه لا يؤمن والعبث قبيح الثاني انه يلزم منه التكليف
بما سوف يعلم الله فيكون تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع على ما سبق الثالث انه خلاف
الاصلح في حقه لما يلزمه من الاثم والعقاب بتقدير المخالفة المعلومة والرب تعالى لا يفعل ما لا اصلح فيه
للعبد على ما سبق في التعديل والتجويز وان كان الثالث فهو باطل بما علم في القسمين الاولين
السابقة في ان البعثة اما ان يكون لفائدة او لا بفائدة لا جايز ان يكون لا لفائدة والا
كانت عبثا والعبث على الله محال وان كان لفائدة فاما ان ترجع الى الحالق او المخلوق لا جايز
ان يقال بالاول اذ هو تعالى متقدس عن الاغراض والضرر والانتفاع وان كان الثاني فاما
ان حلب نفع او دفع ضر وايا ما كان فالرب تعالى قادر على تحصيله للعبد ان كان نفعا وعلى
دفعه ان كان ضررا بدون واسطة البعثة فلا يكون البعثة مفيدة الثامنة ان البعثة اما ان
يكون متضمنة للتكليف او لا يكون متضمنة له لا جايز ان يكون غير متضمنة للتكليف اذ هو خلاف مذهب
القايلين بالبعثة وان كانت متضمنة للتكليف فالتكليف ممتنع لوجوه سبعة الاول ان قدرة
العبد عندكم غير مؤثرة في احداث الفعل المكلف به بل الفعل يخلق الله تعالى فالتكليف بكون الفعل
الغير فيكون تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع لما سبق الثاني ان التكليف اما ان يكون بما علم الله انه
لا يقع او بما علم انه لا يقع فان كان الاول فلا حاجة الى التكليف به مع لزوم وقوعه وان كان الثاني

الثاني فهو تكليف بما لا يطاق فيكون ممتنعا الثالث ان التكليف اضرار بالعبد والاضرار قبيح
والرب تعالى منزه عن فعل القبيح وبيان التكليف اضرار انه لا يخلو اما ان يفعل العبد ما كلف
او لا يفعل فان فعل فالاضرار لازم له لما ناله من التعب والمشقة وما يلحقه من الحجب والكرب عاجلا
الغير لاتيانه بما كلف به كما جرى لا يليس وان لم يفعل فالاضرار لازم له بالاثم والعقاب الآجل ان
ارباب الشرايع والعقول متفقون على ان السعيد لعبد من بطن امه والشقي سعي من بطن امه
وان المعصية من العبد مما كان وهو كائن لا محالة وقوعه على حسب ما علم به عند ذلك فالتكليف لا يكون
مفيدا لا في الدنيا ولا في الاخرى لانه لا يستلزم حلبا ولا دفعا الخامس ان التكليف
بالافعال البدنية مما يشغل عن التفكر والنظر في معرفة الله وما يجب له من الصفات ويجوز
عليه وما لا يجوز ولا يخفى ان اللذة الحاصلة والمصلحة المتوقفة من هذا الغايات تزيد ويربو على
ما يتوقع من التكليف بالافعال البدنية فكان ممتنعا السادس ان التكليف اما ان يكون
لجلب نفع او لدفع ضر وكل واحد من الامرين مما يقدر الرب تعالى على تحصيله للعبد دون التكليف
فلا حاجة الى التكليف السابع ان التكليف بايقاع الفعل اما ان يكون في حاله وهو الفعل
او بعد وجوده او قبل وجوده والاول والثاني محالان لما فيه من التكليف بتحصيل الحاصل لان
يلزم منه التكليف بالوجود في حالة العدم وهو جمع واذا كان كل واحد من الاقسام باطلا فالتكليف
يكون باطلا التاسعة انا سوغنا وجدنا كل مدع للرسالة قد اباح امورا واوجب محظورا والعقول
وجدت امورا تحتنها العقول وكل من اضر عن الله تعالى بما يخالف قضايا العقول ومقتضى الحكمة
كان قوله مردودا وذلك كما صرح به الجبائي وابنه وتسخره والعطش والجوع في ايام
الصيام والمنع من الماء والى تهاصلاح الابدان والافعال المشقة كقطع المهامه واحمال
الحج كرها ويقاع محصوصة والتطوع ببعضها والسعي في اماكن محصوصة مع عدم الاولوية ومضاة
الصبيان الماكنين في النعري وكسف الرؤس في الاحرام وري الجمار الى غير
ولعل محل الغرابة له على ما في الاخبار العاشرة انه اذا ارسل الله رسولا الى قوم معينين
واجراه بتبليغ الرسالة اليهم فاما ان يعلم انه يستمر الى حاله التبليغ او لا يعلم ذلك فان
كان الاول مقتضى حكمة الصلاح لما فيه من اجراء العبد في الحال على التوطين النفس
على النبوة والاهانة بعد ذلك وهذا مما لعن على امتناعه الفايلون برعاية الصلاح وان
كان الثاني فالرسول لا يعلم كونه رسولا الحادية عشرة انه لا يخلو اما ان يكون البعثة في
وقت لا يطلع فيه على المعجز او لا يكون ذلك فان كان الاول فاما ان يكون الرب تعالى قادرا
على نصب دليل يعلم عليها او لا يكون قادرا فان كان قادرا لزم ان نصب عليها دليلا عقليا
اذ هو ابلغ في تحصيل المقصود كما فصل ذلك في الواجبات العقلية وان لم يكن قادرا فيكون ذلك
تعجيزا للرب وهو محال وان كان الثاني وان لا يكون فيها لطف ولا مصلحة فالبعثة يكون عبثا

والعبث على الله تعالى الثانية عشرة وهي ما اوردها القايلون بالتلازم وهي ان قالوا
لافعال الانسانية ان كانت على نهاج قويم وسنن مستقيم من فعل الخيرات والاعتقادات
الصحيحة ارتفعت نفس فاعلها بعد مفارقة بدنها الى رتبة اعلى من رتبتها بحيث تنتسم
او ملكا وان كانت افعاله على نهج افعال الحيوانات العجماوات وسلوك سبيل الرذايل والشهوات
انحط نفسه الى درجة الحيوانات او اسفل منها وسكدى كلما انقصت عمره ودورفانيزال
في فعل الخير اوجز اعلى فعل وسكدى ابدا ودلك كله مما يعرف بالعقول على ما الدور فلا حاجة
للانسان الى من سومثله يحمله على فعل ويصح له فعله وباعره بما لا تهتدي وبهاه عما يردي الناس
عشرة انه لا طريق الى معرفة صدقه ومالم يعلم كونه صادقا في الرسالة فلا يكون رسالة
مفيده وبيان ذلك هو ان التصديق لا يتفرع دعواه مع ان الخبر مما يصح ان يكون صادقا
ويصح ان يكون كاذبا ممتنع وان كان باخبار جارح فاما بان يقع المسافهة من الله تعالى لنا فضلا عنه
واما باقتران امر ما يقوله يدل على صدقه كالسبيل الى الاول والمشاهدة من الله تعالى الخطاب
متعذره ولو لم يكن متعذرة لاستغنى عن الرسول وان كان الثاني فما يقترن اما ان يكون خارقا للعادة
او لا يكون خارقا لها لا جايز ان يكون خارقا للعادة لانا لو جوزنا خرق القوايد فلم يمتنع ان الله تعالى
يوجد ما يشاء اذا شاء من لحظة من الجبال الشاهقة والصخور الراسخة والسموات العلى بعد تغميض العين عنها بقدر ما
وقتا هذا وان يجوز انعدام الجبال دهما وان يجوز انعطار السماء واسمال الكواكب
وتدكدك الجبال وان لا نعطع بان من يخاطبنا بالكلمة الثانية انه عين من خاطبنا بالكلمة الاولى
لجواز عدمه وخلق مثله وان لا يتيقن ان ما نشاهده من اهوالنا واهلينا ومعارفنا انه هو لجواز
عدمه وخلق مثله الى غير ذلك مما لا يخفى ما في ذلك من الخبط وتشويش القواعد واقرب ما يلزم
منه ما نحن فيه ان لا سبيل الوثوق بمن دلت المعجزة عن صدقه ولو بعد لحظة انه هو لجواز اعدامه
وخلق مثله وان لم يكن ما اقترن بصوله خارقا للعادة فما دلالة على صدقه والتمييز له عن غيره
لتساوي النفس فيما بين خارق الحادي عشر سلما جواز خرق القوايد ولكن انما يدل
ذلك على صدقه ان لو لم يكن ذلك من فعله والا فسد ان يكون من فعله فما دلالة له على صدقه
ولا يكون ذلك ناذلا 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 بالنفوس
النفوس الانسانية بالجبلة والماهية الخامسة عشر سلما امتناع مخالفة نفسه بالنفوس
النفوس الانسانية ولكن ما المانع ان يكون مزاج بدنه الخاص مخالفا لامزجة باقي الناس
ويكون لذلك قادرا على ما لا يقدر عليه غيره السادسة عشر سلما امتناع مخالفة
مزاجه لمزاج غيره ولكن لا نحيلها ان يقولوا بجواز السحر ولا يقولون به فان لم يقولوا بجواز السحر
فقد حالفتم كتابكم وسنة نبيكم واجماع الامة من المسلمين اما الكتاب فقوله تعالى وما انزل على

على الملكين تنازل هاروت وماروت الى قوله تعالى 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
وجاؤا بسحر عظيم واما السنة فما روي ان لبيد بن الاعصم سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم والقى السحر
في بئر دروان تحت مشط ومشاقة وذلك مما سلم انه عليه السلم عليه وامر الله عليه السلم بعلمه فاخرجه
فلما اخرجه وحل عقده السل رسول الله صلى الله عليه وسلم كانما نشط من عقال وترك ذلك عقب ذلك
سورة الفلق واما الاجماع فهو انه ما من عصر من الاعصار من عهد الصحابة الى المخالفين الا وقد
كان الناس يعتقدون في امر السحر وتاثيراته حتى اختلف الفقهاء والائمة في احكام الساحر
تحكم بعضهم بوجوب قتله وحكم اخرون بكفره وقال الشافعي اذا عرف الساحر انه قتل حدا
بسحره وان سحره مما يقتل غالبا فعليه القود من غير تكفير وكان ذلك اجماعا وقد اشتهرت
الروايات الصحيحة ان ساحرا حضر مجلس الوليد بن عقبة وكان يدخل جوف بقرة ويخرج
منها ويفعل ذلك مرة بعد اخرى فحضر جندب البجلي فشمر بسيفه ثم ضربه بعد ولوح السحر
منها فحسا دفنها الفقهاء لها حتى لتبين علم بطلان الساحر بعدها وكان قد قال النبي
لنبي عرم في حقه جندب رجل من امتي يضرب بضربه يبعث بها امة وحده واما دليل
السمع والعقل لا يحتمل فلا سبيل الى منعه وتاويل ما ورد فيه من السمع من غير دليل
وان تكلم في الممانعة ان يكون ما اتى به من انواع السحر الغريبة وخلاياته لم تعلم وعلمه
دون غيره السابعة عشرة سلما امتناع السحر في نفسه انه لا سبيل الى انكار الطلاسم
الموثرة والتاثيرات السحيحة وعند ذلك فلا مانع ان يكون قد امتاز ذلك الشخص بمعرفة
نوع من انواع الطلسمات الموثرة بعض التاثيرات الموجبة لتحدي عن مثله من هو في
عصره وان يكون ذلك الخارق ناشيا عن خاصية بعض انواع المركبات اذ الاكسير لها من التاثير
غرايب وعجايب كما انه خاصية المغناطيس جذب الحديد والكهربا في جذب التبن وغيره وكما ان ذلك
الشخص عالما بتلك النوع دون غيره ومع هذا الاحتمال فلا سبيل الى الوثوق بصدقه
في كونه رسولا الثامنة عشرة سلما انه ليس في فعله ما يدل على صدقه متوقف على
فعله وذلك لان ما اتى به لو تجرد عن التحدي بالنبوة لم يكن دليلا على صدقه واذا كان لا دلالة
له دون التحدي والتحدي من فعله فلا يكون دليلا على صدقه التاسعة عشرة سلما انه
لا امر لفعله مطلقا ولكن ما المانع ان يكون ذلك من فعل بعض الملايكة او الشياطين
وانه مستند الى الاتصالات الكوكبية وذلك الشخص عالم لوقوعه ووقت وقوعه لتميزه
في صناعة التحامه واحاطته فيها بما لم يحط به غيره ممن هو في عصره وعلى هذا فلا يكون نازلا
منزلة التصديق من الله تعالى له اذ ليست من فعله العشرون سلما انها من فعل الله تعالى
ولكن انما تدل على صدقه ان لو كان ذلك خارقا للعادة والخارق للعادة ما كان نادرا

مضبوط

شاذ الوقوع ولو قدر وقوعه مرتين او ثلثة لم يلحق بالعوائد والاكثار الملحق لها بالعوائد
بضابط معين محصور فالخارق يكون مشروطا بشرط مجهول فيكون مجهولا الحادية والعشرون
سلمنا ان الخارق معلوم غير مجهول ولكن ما ذكرتم لا يفيد الجزم بصدقه ان لو كان مما لم تطرد
العادة في بعض اقطار الارض او مما لم يعدم من الاعصار وان لم يكن معتادا في
ذلك الوقت فهو لا محالة كذلك في بعض الاقطار ولكن السبيل الى معرفة ذلك قطعا فلا يكون خارقا للعادة
مطلقا فلا يكون حجة على الصدق الثانية والعشرون سلمنا انه خارق للعادة مطلقا
غير انه ما يمتنع مع ذلك دلالته على صدقه لو جهل الاول انكم قد اعترفتم بان الله تعالى قادر
على خرق الفوائد وقبلها وجعل انسانا ميتا معتادا او المعتاد ناقضا وكل ما كان مقدورا له
فيكون جايزا وعند ذلك فاظهر على يده وان كان خارقا للعادة فلا مانع من معه ان يكون
اولا لاجل العادة وانه سبق معتادا استمر او عند ذلك فخروج عن كونه مصدقا لعدم اختصاصه
به الثالثة لا يخلو اما ان يقولوا بجواز ارسال رسل متوالية من عند الله تعالى في اوقات متقاربة
وآية كل واحد منهم قتله او لا يقولون بجوازه فان قتلتم بعد الجواز فقد عجز سائر
الرسل وان قتلتم بالجواز فقد صارت تلك الخارقة معتادة والمعتاد لا يكون دليلا على الصدق
الثانية والعشرون سلمنا امتناع الكذابات ولكن لما ان يقولوا بجواز ظهور الكذابات
والخوارق للعادة على ايدي الاولياء او لا يقولوا به فان لم يقولوا به فتوضأ المبهول
فانه اذا جاز ظهور الخارق مع التحدي وثبت كونه معجزا لله تعالى خدم التحدي للجزم
عن جوازه وعن كونه معجزا ولهذا فانا لو فرضنا وقوعه لم يجز عنه لذاته محال لانه
خلاف اصلكم وقد صححتم وما دل عليه بصوص كتابكم وما اشتهر عن كثير من الاولياء والصالحين
اما الكتاب فما اخبر به عن قصة اهل الكهف وما ظهر لهم من الآيات وخوارق العادات وما اخبر به عن ام
موسى والخاموسى في اليم وما اخبر به عن مريم من صوت الكرامات ووجود فاكهة الصيف عندها
في الشتاء في الصيف ولم يعهد احد من المسلمين ولا احد ولا احد من ارباب المقالات
الى انهم كانوا انبياء واما السنة فقوله عليه السلام ان من امتي محاطبين ومحكمين وان عمر منهم
واما الاجماع فهو ان الصحابة لم يزالوا متفقا وصنفي كرامات الاولياء وما كان منها لمن
تقدم من الصلحاء وعباد بني اسرائيل ولم ينزلوا الآن على ذلك في كل عصر الى حين ظهور المخالفين
من غير نكير صحا جماعا واما ما اشتهر من ذلك عن الاولياء بالاخبار اليسيرة الصادقة كالمشهور
عن عمر رضي الله عنه من قصة ساريه حين حذره من الكمين وعرعل منبر رسول الله وساريه بها وقد
وغيره من الحكايات المنقولة عن الاولياء وخاطر على الله بهم من الغرايب والعجايب آحادا وان
كانت آحادا فانها تنزل منزلة التواتر في افادة اليقين وان قلتم بظهور الكرامات على ايدي الاولياء
فقد بطلت دلالتها على التصديق لوجهين الاول انا اذا امكنا وجود المعجزة بدون الدلالة

الدلالة على التصديق في حق الاولياء في المانع من وجودها في حق النبي من غير دلالة على
تصديقه الثانية انا اذا جوزنا ظهور ما على ايدي الاولياء فانا ان نقال بجواز خلقها على
ايديهم على التوالي ونقال به فقد قربتم الرب الى التعجيز وهو ممتنع وان قلتم به فقد خرجت
عن كونها خارقة وصارت معتادة الرابعة والعشرون سلمنا امتناع طهور
الكرامات على ايدي الاولياء ولكن انما يكون ما ذكرتموه دليلا على صدقه ان لو كان
ذلك معجزة بالنسبة الى المبعوث اليهم وانما يكون ذلك معجزة بالنسبة اليهم ان لو كان معجزا عنهم
بالنسبة اليهم اذ المعجزة ما خوطبوا من التحدي وليست معجزة بالنسبة اليهم لان ما لا يكون مقدورا
للشخص لا يكون معجزا عنه وهذا لا يقال انا عاجزون عن خلق الاجسام والالوان
لما لم نكن مقدورة بالنسبة الينا الخامسة والعشرون سلمنا صحة كون الخارق معجزا بالنسبة
اليهم ولكن لا نسلم دلالته على تصديقه وما ذكرتموه من صورة الملك ان شاهدها فانما
ما وصل منها الى التصديق قطعا لاحتمال ان يكون حركة الملك على وفق ما ذكره المدعي
لرسالته بحكم الالهام بناء على غفلة ودهول او سبب او حبل ولكن غير الصدق اولا لانه
كان في قصد تصديقه السادسة والعشرون سلمنا دلالته على التصديق قطعا
ولكن انما المانع ان يكون العلم حاصلا بملك الصورة لما علم من عادة الملوك في حفظ الممالك
وصلاح الرعية وحب المسالك المفضية الى تشوش الملك واضطراب الرعية وانتم مصدورتم
على الله تعالى اضلال العبد وخلق الكفر والفسوق فيهم فلا يكون في منع ما ذكرتموه تهم به السابعة
والعشرون سلمنا القطع مع قطع النظر عن هذه الامور العادية بان المرسل في الصورة
المشاهدة بها هو الملك المحسوس فلم لا يجوز ان تكون تلك الصورة من الملائكة ليست ملكا
مؤثرة في العلم بخلاف الرب تعالى فانه غير مرئي وقد سلفت هذا ولو كان مرئيا فهو متعالي عن
الانطباع في المرئي فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى في الشاهد من الواحد مما لا نهاية له والعشرون سلمنا امتناع
تأثير ما يشاهد من القوان في العلم غير انه يمتنع الحاق الغايب بالشاهد بطريق القياس
عن مقعد للنقض كما سبق في قاعدة الدليل التاسعة والعشرون سلمنا صحة قياس
الغايب على الشاهد في الجملة ولكن يمنع من ذلك الاستدلال بما ظهر على يده على صدقه
لان دلالته على صدقه اما لذاته او لعلة او بجعل جاعل والاول لان ما دل على شيء فدلالته
وبشرط بدلوله لذاته ولا يجوز تقديره عند عدم الدال وذلك كدلالة الفعل على الصانع ودلالة
الفعل المحكم على علم فاعله الى غير ذلك من الادلة العقلية ودلالة المعجز على صدق المدعي
للرسالة ليست كذلك فانا لما تصورنا وجود ما الاولياء دالة على صدق الرسول وليس كذلك فانه
يجوز خرق العوايد عند قصد الدنيا كانفطار السماء وانتثار الكواكب وتكدر الهواء وسد
الارض غير الارض الى غير ذلك مع عدم دلالتها على تصديق مدعي النبوة فانه لا استحالة

ولا رسول في ذلك الوقت وكذلك جمهور الكرامية على ابدى الاولياء على اصلكم من غير دلالة ولا معجزة
الى ان قالوا ان الدلالة السمعية متوقفة على صدق الرسول فلو توقف صدقه عليها لكان دورا التلون
سلمنا عدم الحصر في القسمين لم لا يجوز ان الاستدلال بالمعجزة انما يكون مشروطا
بالتحدي ولا يكون مشروطا به حال الاول فقد ام ان لا قدح المعارضة حينئذ الا ان نصدر من مدعي
النبوة لان المعارضة انما تحقق بالاتيان بمثل ما ادعى به النبي على صفاته وشرائطه ولذا فانه لما كان
من شرائطه ان يكون خارقا للعادة لم يحقق المعارضة دون الاتيان بما يخرج العادة وبهذا يلزم ذلك
ان لا يكون من عارض المعجزة بمثلها مبطلا لها بتقدير ان لا يكون محقا بالنبوة وهو خلاف الاجماع
ومنصوص كتابكم وان كان الثاني يكون ما اتى به دليلا على صدقه ولا كونه رسولا بالاجماع
وكما نوظهر ذلك على ايدي الاولياء، الحادية والثلثون سلمنا صحة الاستدلال به لكن
بشرط ان يخلقه الله على يده لقصد التصديق له في دعواه الرسالة وانما يلزم ذلك ان لو كان فعل
الله تعالى مما يراعا فيه الغرض والقصود وسوا طل على ما سبق في التعديل والتجويز الثانية والثلثون
سلمنا امتناع خلو فعل الله عن الغرض والمقصود ولكن انما يدل ذلك ان لو كان الغرض في
التصديق وما المانع ان يكون الغرض غرضا اطلع عليه وبيان امكان غرض آخر من بقية
اوجه الاول انه من الجائز ان يكون ذلك الشخص كاذبا في مقالته والباري تعالى مريد لصدقه
برسالته وان يكون مدعو الله من الكفر وما ينبئ عنه من الشر فتوعدني الكفر والاصالة
على اصلكم حيث اجلتم الحسن والقبح ذاتيا للحسن والقبيح كيف ان خلق الخارق ممكن من غير
تحدي ومع تحدي الصادق فكذب الكاذب لا يخرج الممكن المقدور لله عن كونه ممكنا لا
مقدورا الثالثة لم لا يجوز ان يكون واحد من احاد الصلحاء في بعض اقطار الارض ادعى
الالهية وانكار ذلك الخارق فاوجد الله تعالى ذلك الصالح لتصديق المدعي
للرسالة الثالثة انه من الجائز ان يكون خلق الله تعالى له لغرض الابهام بكونه صادقا
كما خلق الشهاب الموهمة انزل المتشابهات لاجل التصديق الثالثة والثلثون سلمنا
انحصار الغرض في التصديق غير ان ذلك انما يدل على ان صدقه في بعض الاحوال لا يستحيل
الكذب في بعض تصديق الله له وذلك انما ان يدرك بالعقل او السمع لا سبيل الى
الاول لانكم اطلتم ان يكون الحس والعقل ذاتيا للحس والعقل واذا لم يكن العقل ذاتيا الكذب
ما يسمع على الله تعالى ولا سبيل الى السمع لما يلزم من الدور الرابعة والثلثون سلمنا
انتفى له الكذب على الله تعالى ولكن من سبيل الاستدلال بالمعجزة بالمعجزة جمع الكامل اذا
لم يسلم الاول سلمنا والكن متنوع ولهذا فانه لو تحدى الحاذق ببعض الصنائع البديعة
بعض اخرى وعجز اهلها عن معارضته فانه لا يكون بذلك نبيا وعلى هذا فيسمع القول بموجب
التحدي بذلك اي جميع اقطار الارض ومن التحدي والمعارضة بحيث لا يبقى احد الا وقد علم به

انه دعوى خارق العادة الحادية والثلثون سلمنا بلوغ التحدي الى الكل لكن انما يدل ذلك
على صدقه ان لو توفرت دواعيهم على المعارضة ولم يقدروا عليها وليس كذلك وبيانه ان
من يقدر المعارضة ليس من جملة الخلق الا الاقلون ولعل دعواه بموافقتهم وتركهم المعارضة
مبالغة في ترويج امره ليتحصلوا معه على مآربهم وموته من التقدم واعلا الكلمة ونفوذ الامر والنهي
والتلثون سلمنا انهم لم يعتمدوا ترويج امره لكن من المحتمل انهم لم يعتنوا بمعارضته استهانة به
واحتقارا له لظنهم ان دعوته مما لا يتم وان امره لا يحق السابعة والتلثون سلمنا انهم لم
يكونوا محقين له عند انهم لم يعلموا ان طريق الجواب بالمعارضة اذا العلم بذلك غير ضروري بل
النظر ولا نسلم توقفه على ان الطرق الثامنة والتلثون سلمنا علمهم بانه لا طريق على المعارضة
غير انه من المحتمل ان يكون عدم شروعهم في المعارضة لمانع منهم ومعارض لما مر من اهتمام كل احد
بما يخصه من اموره وتخلج البعض بقوم يحيث يتدبر احواله وعدم التفاته الى غيره اولا مر آخر الله اعلم
والتلثون سلمنا عدم المانع وتوفر الداعية على المعارضة ولكن لا يمتنع ان يكون قد عارض احد
من الكل ولم تظهر معارضته اما لانه لم يظهرها او لمانع منع من اظهارها ومع وجود هذا الاحتمال
فلا دلالة لما ظهر من الخارق على صدقه الا بعد ان يعلم ما ذكرتموه من الدليل ممنوع
عليه الاجماع الصحيح عندكم من ظهور المعجزات الباهرة والآيات القاطعة على يد المدعي جاز عا
وقوع عوارة الالهية وذلك يحيل الى احد امرين اما ثبوت الالهية وهو محال او ان لا يكون ظهور
المعجزة على يد المتحدي دليلا على صدقه والجواب لما من قال بالمحال الاشاعرة الى قوم علم
الله انهم يؤمنون لما فيه من مصالحهم فذهبت منهي على وجوب رعاية المصلحة واستحسن 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 ان الارسال
اليهم اصلح من عدم الارسال او ليس باصلح الاول ممنوع مخالف لضروره الفعل وذلك لان الارسال
سبب لاستحقاق العقوبة عليهم وخلودهم في النار ولا كذلك عدم الارسال ومعلوم
انه سبب مهلك العبد كيف يكون اصلح للعبد مما لا يهلك فيه وان كان الثاني فليس العقول بانه
عقلا مع انه ليس اصلح اولى من عدم الاحاب بل عدم الاحاب اولى لعدم ملازمة الهلاك له
وملازمة الهلاك في مقابلة القول بان الارسال في هذه الصورة حسن فليس راجحا فهو
ايضا باطل على اصول القائلين بالتحسين والتقبيح العقلي وذلك لانه لا يجب اما ان يكون
الارسال في الصورة المفروضة استصلاحا او استفسادا او انه عري عن الامرين فان
كان الاول لزم القول على اصلهم 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 لما فيه من العبث والخلو عن الغرض واما من

قال يا متناع البعثة اذا لم يتضمن تعريف مرتجد من القضايا الشرعية او تسخ حتى منها او تكذيب
بما نسخ او تدريس من الشرايع المتقدمة فهو فاسد من وجهين الاول انه منع على وجه رعاية
الحكمة فعل الله تعالى وقد تقدم ابطاله في العدل والتجويز الثاني ان كان لابد من رعايته الحكمة والغرض
في المنع ان يكون الغرض التاكيد بسلوك طريق موف الى آخر كما جاز القول بنصب ادلة على الواجبات
العقلية عند سلم واظهار بعجز المتنبي والدالة على صدق النبي مع استقلال المقدمة بها بذلك فان قيل
انما جاز نصب الادلة العقلية واظهار المعجزات المتعددة الدالة على صدق الرسول لان الناس
يتعارفون في درك تلك الادلة العقلية ودلالة المعجزات على الصدق لتفاوت الادلة و
المعجزات في الظهور والخفاء بالنسبة الى فطن الناس حيث انه سهل على بعض الناس النظر في بعض
الادلة دون البعض وكذلك في المعجز او البعض الآخر بالعكس لكان ثابتة نصب الادلة او المعجزات
ان يستصلح كل قبيل قبيلا من الناس فلما وهذا لازم فيما نحن فيه لما بالنسبة الى المقدور للواجبات
العقلية لانخرق فان الناس ايضا يتفاوتون في سهولة الانتقال الى المدارك المخلقة حتى انهم
من يصعب عليه الانتقال الى المدارك العقلية لكي يستعصيها عليه واذا راى انه حارة مال
اليها واطمانت نفسه بها ويقول من طرف على بديه كاكثر العوام ومنهم من هو بالعكس من ذلك
واما بالنسبة الى المقدور للشر فيه من بقدم عدم اندراسها فلضعف ذات الناس ايضا في سهولة الركون
الى بعض الناس والى ما يقوله دون البعض وكونه له فكانت ايضا فائدة الارسال تصلح
كل عامل له ويسهل عليه الجواب على الشبهة الاولى للمقابلين بما متناع البعثة قولهم اما ان يقولوا
بالحق او لا يقولون بهم قلنا هذا مما اختلف فيه الناس قد ذهبت الفلاسفة المعتزلة
مذهب سوآء الى انكار الحسن والقبح باطلين واما مذهب اهل الحق فالاعتراف بوجودهما
تمسكا بما قيل من الادلة قولهم فما الذي يومنه ان يكون المخاطب له حسنا وان ما الفاعل
الله ليس عند الله قلنا غير ممتنع ان يعلم ان المرسل له سواء الله تعالى ويحصل له العلم
وذلك ان يخلق الله له ايات ودلائل ومعجزات يعلم اضطرارا ان مثلها جميع المخلوقات
يكون دالة على علمه بذلك او بان يكون ما انزل عليه الى آخر ما ذكرناه في نصب الادلة العقلية
والامور الخمسة التي لا يمكن معرفتها لغير الله تعالى وقد وقعه على ما اخبر به او بان يخلق
الله تعالى العلم الضروري بذلك ان الله على كل شيء قدير وهذا يندفع بما ذكروه من
الشبهة المثانية ايضا وعلى الثالثة من وجهين الاول ما المانع ان يكون ما في
معقولا قولهم انه عين عنه جوابان الاول ان ما ذكروه مبني على وجوب رعاية الحكمة
في افعال الله وقد ابطلناه فيما تقدم الثاني ما المانع ان يكون الحكمة في انما كد نصب
الدليل السمعي الى الدليل العقلي كما نصب الادلة المتعددة على المدلول واحد ومنع
حصول الغرض التاكيد لا يكون الارسال عبثا الوجه الثالث ما المانع ان يكون انما عالما

لا سفل لعقول بادراكها بل هي متوقفة فيه على المعلوم وذلك كما في مسايح العبادات
والقضايا الدنيا والمنع مما يضر وينفع من الافعال والاقوال وغير ذلك مما تتعلق به
السعادة والشقاوة في الاولى والاخرى ويكون نسبته السمع الى تعريف هذه الامور
نسبة الطبب الى تعريف هذه الاحوال التي هي الطبيب الادوية والمعافية الى تعلق بها
ضرر الابدان ونفعها فان عقول العوام قد لا يسهل بدركها وان تعلقت بها
عند ما ذا تنبه 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 تخفا المسالك المرشدة اليها فكذلك النبي لما دلى حيث انه يعرف ما لا سبيل الى
معرفته الا من جهة الله تعالى وعلى الرابعة من بلثة الاول منع تساوي النفوس في السرعة وعدم
من اخذها مع الاختلاف فلا يلزم الاشتراك بينها فيما ثبت للواحد منها الثاني
والسلم الاتحاد في التوعية والكل لا نسلم انه يلزم ان ما ثبت لبعض يجب الاشتراك فيه
والا لاستوى الناس كلهم فيما ثبت لواحد منهم من العلم والجهل وغير ذلك من الاحوال
السالبة والسلم لزوم الاشتراك بينهم فيما يدركه الواحد منهم في المدركات العقلية
فلا يلزم ذلك في الفضليات الشرعية فان طريق تعرفها انما هو السمع دون العقل ولا يلزم
من تخصيص بعض الناس بالوحي والارسال التشريك والتعميم بينهم في ورود الجائز
النوع الا لاستوى الناس كلهم في احوالهم بحيث لا يكون هذا عالما وهذا جاهلا
وهذا اسعد وهذا اشقى وهذا اعمى وهذا ابصر وهذا كاملا وهذا ناقصا الى غير
ذلك ومع ذلك فقد وقع التفاوت في هذه الامور مع اتحاد النوع
ولم يعد ذلك قبيحا من الله تعالى بكونه الفاعل لذلك فكذلك فيما نحن فيه وعلى الجملة
ان ما ذكروه انما يلزم على المعتزلة حيث اعتبروا الوجوب الامهال عند الاسمهال والاخلال
لم عنده واما على راي اهل الحق فلا فانا بينا فيما تقدم في التعديل والتجويز انه مهما اوحى الله
الرسالة واقترن بدعواه المعجز الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاجزا متمكنا من
النظر في المعجزة فقد ثبت الشرع واستقر الوجوب وامتنع الناظر بل ولو وضع الالزام
على اصلهم بقبح الناظر والامهال في النظر حيث لم يرشد سبيل المصلحة ويحذر من المهالك
ويعرفهم طرق السعادة ليسلكوها ومفاوز المخافة ليتجنبوها بعد ما ظهر صدقه بالمعجزات
القاطعة لم يحكم والى وقعه سبيلا كيف ان ما يجب الامهال في النظر لاجله قائم
بصدده ويتكفل به من تعريف ذات الله تعالى وصفاته وما يستحيل عليه في احكام الدنيا
والاخرى ولهذا اذا بحث عن احوال الانبياء والمرسلين وجدناهم في الدعوة الى
الله تعالى والى معرفته سابقات وعند ذلك جلس طلب الامهال معاظهر من صدق الرسول

ودعوته الى ما فيه صلاح نظام المدعو مع امكان وقوعه الملاك على عدم التناصر لا كما
قال لو الد لولده مما عرف من خفته وجفوه ورافته ان من يريد في غد السراق يسعى
ضاربا او مهلكا فانك وسلوله وكان ذلك في نفسه ممكنا فقال الوالد لا متنع من ذلك
بما لم اعرف السبع او المهلك لعدكان ذلك منه في شطر العقل مستحيلا ومخالفا للواجب ولعلم
نفسه فهلكان ملاما مذموما غير معذور وعن السادسة باختيار ان الباري يعلم
بالحكم وان الرسول مبعوث الى الناس كافة قولهم لا فايدة في الارسال الى من علم ايمانه
او الكفر ان فهو مبني على وجوب رعاية الغرض في افعال الله وهو باطل على ما سبق قولهم يلزم منه
التكليف بما لا يطاق سلم ولا مانع منه كما بيناه قولهم انه على خلاف الاصلح في حقه ممنوع على تقدير
المصلحة وقد سبق ابطاله ايضا وعن السابعة ان ما ذكروه مبني على وجوب رعاية الغرض في فعل
الله وهو ممنوع على ما سبق وعن الثامنة بان البنية تقبل التكليف وما ذكروه من الوجوه السته الاول
ممنوع على امتناع التكليف بما لا يطاق ووجوب رعاية الفايدة والغرض في فعل الله تعالى وقد عرف
بطلانه وما ذكروه من الوجوه السابع فمنتقض بما ذكروه من انه يجب ان التكليف انما يكون في المحال الفعل دائم
الحال او لا الحالة فيه ولا يلزم منه التكليف بتحصيل الحاصل وانما يلزم منه الجمع بين الوجود والعدم على ما
لا يخفى كيف وان ما ذكروه لازم على احد شقي الفعل كل ما هو جواب عن اصل الاحداث فهو جواب
عن التكليف بالاحداث وعن التاسعة من وجهين الاول ان ما ذكروه مبني على رعاية الحكم والمحسن
العقل وبقبحه وقد سبق فساده الثاني ان ما احالوه من احكام الشرع قد التزموا صحته بحكم
العقل وذلك لحكمهم عقليا بالحاجة الى الرسول وبحكم العقل بما يدرك بالعقل مما يجزم به من الحكايه وزياده المشقه
في ترتيب الادله والحاصل ان جهة الدلاله وشدة الفكر ودفع الشبه المضله والتراهم يعلم الا عند بعد
وتجزم اللحوم ولده الجماع وحسبوا من الاستدلال بقولهم ما كل ما يعلم من الامراض والالام والسقام
البهائم والاطفال واسلاف الخلق وانتم تعلمون ان اكثر خلق الخرات
المضره كالسباع الضاريه والهدم والزلازل والخسف والطوفانات المهلكه الى غير ذلك
مما الباري تعالى مستغن عنه وضرره اكثر من نفعه وعند ذلك فما هو جوابكم في حكم
العقل بان ما لا شيا موجود عن حكم الشارع فما الذي منه من العصور وعن العاشره من وجهين
الاول ان ما ذكروه ايضا مبني على وجوب رعاية الحكم وهو باطل كما انا اذا علمنا بانه
سيقع مني كذا وكذا فعل يكون اخبارا بالمدلول اذ كل معصوم او اذا لم يكن الاول ممنوع والثاني
والاربعة معصومون عن كتمان شيء من الوحي فلا يلزم من الاول بما ذكروه الا امتناع
ان يكون نصب الدليل العقلي على القضيه الشرعيه غير مقدور وما لا يكون من فعل المقدور
فلا يكون متعلقا لاستحاله الا ان كان مقدورا ولكن لا نسلم وجوبه لما بينا انه لا يحسن على الحكيم ان
يمكن ان يقال الوجوب لكن فيما علم الله المصلحة فيه مما لم يكن لله علم ان مصلحة البشر تتم بالتعريف

القضايا الشرعيه بالسمع وانه لو عرفهم ابا بالادله العقليه لفسد وعن الثانيه عشره ان ما ذكروه
مبني على التحسين والتقبيح وقد سبق ابطاله وبتقدير تسليم التحسين والتقبيح فالفعل عرضا في موضع الاحوال التي
يناط السعاده والسعاده في الحال اعلى واما الاخرى واما لا يعلم ولا يحسن لذواتها كما اسلفناه حتى
يستقل العقل بدرك الاصلح والفاسد منها بل لعل الفعل خير يعلم المصلحة فيه وبحسن للفساد فيه
من عرف ومرشد لستار يعرفه ما لا يستقل العقل بدركه وليس ذلك الا الله من اصطفاه بالتعريف
فالوحي كيف وان العبد اذا انتهى الى العالم العلوي والتشوق الى ما فيه من الخير والشر
حاله رجعه بما يوجب اصعاد زيادة في حاله شقا لا محالة مقابل لانها به في درجة التوالي الى ما لا درجة
بعدها وكذلك في حاله حسنه وذلك مما يقتضي بهم الى العطل طاعه من هوفي الدرجه العليا الحق الوجوب
ومقتضيه من هوفي الدرجه السفلى على المعاد وذلك مما يقبح على موجب اصولهم على الثانيه عشره القايله
انه لا طريق الى معرفه صدقه لس لكن ذلك لما كان قادرا على تعريف الحكيم ضرر يوجب تقصيرهم
بوجوه والاحسه قادر على ان يريهم صدق من اصطفاه لرساله بوجوه اخر اما يتحلى
لهم بذلك العلم الضروري او بالاجبار لكن كونه رسولا كما قال الله في حق ادم للملائكه الى جاعل في الارض
خليفه ويكون علمهم بكونه كعلم الرسول به كما لعدم تعريفه جاز ان لا يلزم من تصور الخطا
من الرسل الاستدلال على الرسول اذ هو محرم ومحكم على الحاكم في ممكنه ولعل ذلك لا لحكمه اذ هي عرضه
المراعاة في افعال الله كما عرف او انه لحكمه قد استاثر الرب بعلمها وحده وقد يمكن التعريف
بصدقه باظهار المعجزات على يده بحسب ما علم الله المصلحة فيه وقوله ولم يعرف
العوايد يمتنع لبس كل ذلك في خلق السموات والارض وما بينهما من الحيوانات والنوابت
اولى والا كان عاجزا عنه وهو محال مع قدرته على ما هو اغرب منه كيف وان العطار
السموات وانتشار الكواكب في غير ذلك من اعظم الخوارق العاده وكل ذلك جايز لذاته وجوه
السموات والكواكب من الحيوانات وكل ما كان جايز الوجود فهو جايز العدم وما كان جايز العدم
ممتنعا وايضا فما ذكرتموه من فروع ذلك الاصل الرابع وعن الرابعه عشره القايله ان الله
عنه من فعله انا قد بينا في خلق الاعمال انه لا موجود ولا مؤثر الا الله تعالى وبه اندفع الخامسه
عشره ايضا وعن السادسه عشره ان السحر وان انكره معظم القدريه عيان اكثر الحكم موقوفون
به ومع ذلك فالحق ان نقال السحر لا حكم له اما ان لا ينتهي الى حد المعجزه كعلم البحر واحيا
الميت وانشا الاكمه والابرص كما هو مذهب جمع المعتزله انه ينتهي الى حد الاعجاز قال
كان الاول فقد تحقق الفرق بين السحر والمعجزه وان كان الثاني فاما ان لا يدعي معه الساحر
بالنبوة او يدعي فان لم يحرم الفرق ايضا وان دعا بالنبوة فعندنا لا بد من ظهور الامر
وسواء ان لا يخلقه الله على يده فانا نبينا انه لا خالق الا الله واما ان يخلق ملك على
يد على يد غير معارضه والا كان خلقه على يده مع تحديه بالنبوة واعجازه من غير

معارضه رسل مرسله الصدق من الله تعالى وهو محال مع كونه ينخرج الجواب عن السابعة عشرة
والثامن العاشرة ان الدال اما صدوره عن الخارق وذلك ليس من فعله ودعوى النبوة وان
كانت من فعله وهي شرط خلقه خارقه ولا يلزم من دليل الصدق شيء وعلى الحادية عشرة القائلين
ذلك من فعل بعض الملائكة او الجن او مستند الى الاتصالات الكوكبية بما بيناه في خلق الافعال ان
لا خالق غير الله تعالى وعشرين والقائلان المعجز مشروط بشرط يجهلون ان يقول ما ذكروه يحوج الى الجهل
بالمعين المتعاذر كالشارب وشيع الاكل مما يحدث في العالم من الامور المستمرة من الحركات والسكنات
وغير ذلك ومن ما هو من الخوارق للعادة كاحياء الموتى وخلق الجو وايراد الملائكة والانبياء
وغير ذلك من الامور التي ليست معادة مع ان كل عاقل تمر بعقله ضرورة بين الصبي وكل
تشكيك ورد على المعلوم ضرورة فلا يكون معقولا ايضا يلزم على ما ذكروه اخبار الجم الغفير
المفيد لليقين واخبارا لجم الذي للعدد المعين فان كل عاقل يعلم من نفسه التفرقة وتحصيل العلم الضروري
من اخبار جماعة عاشاهدوه ولا يجد من نفسه ذلك في سمع آخر ولو اراد تميز عددا لجماعة الذين
يحصل العلم الضروري بخبرهم عن عدد الجماعة الذين لا يحصل ذلك بخبرهم لم يجد الى ذلك سبيلا
فما هو الجواب لهم ههنا فهو الجواب لنا في موضع الحاجة وعلى الحادية عشرة والعشرين القائلين بجواز
اطراده فيما تعدم حين الاعصار او في بعض الاعصار انه وان امكن ذلك عقلا فهو مع
بعده وعدم نقله لا يمنع ان يكون اتى به الرسول خارقا للعادة بالنسبة الى بعض آخر وعلى الثانية
والعشرين القائلة بجواز اطراد وجواز تعبه رسل متوالية بآيات واحدة اما جواز اطراد الخارق
فقد منع بعض المتكلمين منه لظنه ان ذلك يمنا بجز الى ابطال النبوات وليس كذلك فانه وان تم
واطراده فانما يحقق ان خرق العادة وطرد ما لبس بمعتاد من اعظم الخوارق للعادة فانه مع ان
يكون ابتداوه ودوامه معجزا وسعد يران يكون في جانب اطراده عن خارق فانه يحقق ان ابتداءه
بالنسبة الى الحالة المتقدمة خارق والتحدي انما وقع بالابتداء الخارق لا ما هو مطرد والخارق
اللهم الا ان يكون دعواه ظهور الخارق من عند اطراد عادته اذا الخارق واطراد لا يكون
دليلا على صدقه واما بعثة رسل متوالية بآيات فما لا محذور فيه اما ان يكون اتيه بكل واحدة او بجملته
بان يكون آتيه كل واحد مخالفة لآية الاخرى فان كان الاول فما كان منها معتادا ظاهرا فما
للعادة في العرف فهو آية وان كان منكرا وما خرج منه الى حد الاعتياد والخروج عن
القدرة قليل بالنسبة فما فصل وباد ايعرف البشر في العصر مع التكرر فهو آية ما لم يكن
في الشبهة المتقدمة وان كان الكل هو الذي والته بعثت اشرف اصحابنا ان كل واحدة منها آية
خارقة للعادة ولا اثر لوجود باقي الآيات السابقة في خروج المتأخر منها عن كونه خارقا
للعادة في جنسه ضرورة الاختلاف والذي اختاره القاضي ابو بكر ان ما كان من النكرات
غير موجب للانس النفوس بما عساه خرق العادة فهو آية وما كان موجبا لذلك بحيث لا يتعذر

لا يستعد وقوعه حدوث شيء من الخوارق بل صار خرق الفوائد عندهم معتادا فلا يكون آية
وهذا سوا لا سدفا فصل اذا كان تواتر الى الامات ممتعا فلزم من ذلك امتناع
تواتر الرسل ضرورة افتقار كل رسول الى آية وهو حاصل بعض الكتاب والاخبار التي لا ترد عليها
عندكم اما الكتاب فقوله تعالى ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان وقوله تعالى
الى اصحاب الرس لبثتم منذ ليلة فما فوقها ثم بلغتم منه القدح في التواتر انكم
اخبرتم بان الله تعالى منذ زمن آدم الى ان بعث محمدا صلى الله عليه وسلم مائة الف واربعة
وعشرين الف نبي ولو وزعوا على ازمان ما بين آدم ومحمد لكان فيه خلاف التواتر وجوابه على
انه وان جاز تواتر الانبياء وكان ذلك واقعا فليس يلزم من ذلك تواتر الآيات بتواتر الانبياء
لان ليست الانبياء بل الرسل والرسل على ما قال عالم المرسلون للمائة وثلثة عشر رسولا وليس كل رسول
له آية بل يجوز ان يكون الآية للبعض وهو مصدق لمن يأتي بعده وعلى هذا فلا يلزم منه تواتر الآيات
ولا القدح في النبوة وعلى الثالثة والعشرين القائلة بجواز ظهور الكرامات على ايدي الاولياء
فقد اختلف المتكلمون في ذلك فذهب اكثر المعتزلة الى انكار ذلك والذي عليه مذهب اهل الحق
من الاشاعرة جوازه وكثير من الاشاعرة اضافوا من الدلالة واطلاق شيء 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 المعجزة الخارقة للعادة سواء منها ومن المعجزات
وذهب الباقون الى جواز ذلك ثم اختلفوا فمنهم من قال الكرامات لا يقع مع القصد
والاختيار بل لو قصد الولي ايقاعها لما وقعت لوجه بينها وبين المعجزات وذهب الاكثرون منهم
الى جواز وقوعها مع الاختيار ثم اختلف ما ولي في جواز وقوعها مع الدعوى الى النبوة فذهب الاكثرون
الى المنع من ذلك لتعرفه بينها وبين المعجزات وقال القاضي ابو بكر وذلك غير ممتنع في العقل لكن شرط
ان لا تكون ادعاءه لذلك على طريق التعظيم لكنها ان ذلك ليس من شعار الاولياء والصحابة
والفرق مع ذلك بين المعجز والكرامات ان المعجز مع دعوى النبوة والكرامة مع دعوى الولاية
ولا مناقشة وعلى كل تقدير ومذهب والفرق بين الكرامات والمعجزات اوضح وقد اتفق الكل على
امتناع تسمية الكرامات معجزات وعلى تخصيص هذا الاسم بالآيات الدالة منها على تحدي
عن المقالة بمثلها تحدي الكرامات اذ لا تحدي فيها وعن الرابعة والعشرين القائلة بان ما لا يكفر
مقدوره لا يكون معجزا عنه ما سبق في الاصل الثاني بان المعجز وعن الخامسة والعشرين
القائلة بان حركة الملك لحكم الاتفاق نقول على سبيل الجواز انا نقول كل من شاهد الصورة الوجيهة
المفروض حصول العلم الضروري بالتعديل بعاده واحتمال سبب آخر عقلا عرفا فانه
فما حصل العلم الضروري العادي وهذا كما انا نقطع ونعلم علما ضروريا بالنظر الى العاده
ان من كان من ارباب المروآت واتجه بعض الناس في مجلس حصل بالسب والشتم عليه انباه

ون

وقد اصفر وجهه واردورت عيناه وتغيرت احواله انه قد عضه وان احتمل عقلا ان يكون
ذلك نسيا آخر من تغير مزاج وانصباب خلط الى غير ذلك فحوله يحتمل ان يكون كاذبا في تصديقه
قلنا نحن لم نسلم بما فرضتموه من الصورة على كون الملك صادقا فيما نص منه من التصديق
بل نحن نعلم انه مصدق لما علم وعلى الساكت والعاشر ان العلم الضروري في مثل الضرورة المفروضة
واقع وان كانت عادة عامة الملوك المنصوص مخالفة لهذه العادة نحن الملوك وعلى التاسعة والعشرين القائل
بكسار العلم المساوق من القرائن الحالية ان يقول العلم الضروري بذلك لو كان مستندا الى
القرائن المشاهدة بالرد وبما حصل العلم بالتصديق لمن لم نشاهد ناحية المجلس ونحن نعلم ضروريا
بالتصديق اذا فرض لنا مثل الصورة المستشهد بها وان لم نكن مشاهدة لنا وعلى الثامنة والعشرين
القائل بامتناع قيام العلم بالغائب على الشاهد انا نخالفه وانما ذكرنا الصورة المفروضة للتمثيل
لا غير وعلى التاسعة والعشرين القائل بان الدلالة اما عقلية او سمعية لم نحصل سعيدا لمواضعة
كما سلفت من انا لا نسميها دلالة بالصورة المفروضة كيف وان العلم بالتصديق علما ضروريا
الوقوع والتكيف غير قادح فيما علم ضرورة وعلى الثلثين القائل بان المعجز اما ان يكون مشروطا
بالتحدي او لا يكون مشروطا به ان نقول دلالة المعجز على صدقه مشروطة بالتحدي قولهم فيلزم ان
لا يصح المعارضة دون التحدي من المعارض لكن ذلك المتصور من المعارضة ليس بمانع من صدق
المعارض في الرسالة حتى يكون التحدي شرطا فيه بل المتصور انما هو ابطال دليل المدعي للرسالة بمعارضة
الخارق بخارق آخر وذلك متحقق وان لم يكن المعارض متحديا وذلك لان التحدي اذا قال انه
صدق في اني عاجز لا يقدر احد على الاتيان بمثله فاذا اتى به علم بتحقق ذلك الصدق
وعلى الكاذب وانه لا يمكن القائل بانه انما يعلم ضرورة صدق المتحدي بالعجز عن المعارضة
ان لو علمنا ان خلق المعجزة على يد النبي معلل بغرض التصديق وليس كذلك بل خلق المعجزة على
يده مع دعوى النبوة والتحدي والشروط المعتبرة من قبيل ذلك التصديق ولا يخفى الفرق بين
الناس وعن الثانية والثلثين القائل بوجوب آخر ان نقول قد بينا ان خلق المعجزة على يد المدعي
للرسالة بالشروط المعتبرة توجب العلم الضروري بالتصديق قولهم يحتمل ان يكون ذلك الشخص
كاذبا والرب تعالى يريد تصديقه فقد اجاب عنه المعتزلة بان اظهار الخارق على يد الكذاب
وايهام تصديقه يغلط الصادق بالكاذب ويعدر المكلف بهما عنه المعتزلة بان اظهار الخارق
على يد الكذاب لو كان موهما وايهام تصديقه يغلط الصادق بالكاذب ويعدر المكلف بهما لما جاز
صدقا فيما يدلك تصديقه بقصد كم وصدقكم عن طريق الرسالة وهو قبيح من الله تعالى والعبد لا يكون
صادرا عنه ولكنه مبني على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح الذاتي ووجوب رعاية المصلحة في فعل
الله وذلك كله مما بطلناه بالتعديل والتجويز واما اصحابنا فقد اختلفوا في فهم في الجواب
فالذي ذهب اليه الشيخ ابو الحسن واصحابه من اصحابنا بالعبور انكشاف اظهار المعجز على الكاذب

الكاذب انه غير مقدور ومن جملة المقدورات الوجيز الاول المعجزة دالة على التصديق قطعا على اسلفناه
ولا بد لها من جهة دلالة وان اختلفوا في بعضها فلو امكن اظهار المعجز قد على يد الكاذب فاما ان
يدل على صدقه او لا يدل فان دلت فقد صدق الكاذب. صادقا وهو محال وان لم تدل فقد انتفت
دلالة المعجز على صدقه وحد دلالته وجوده عما وجب له وهو محال كما في الاول فالعقلية كذلك ان المعجزة وان
لم تستقل بتصديق الرسول كاستقلال الدلالات العقلية الا ان دلالتها واحدة الا ان بالتصديق لما بناه
فلو ظهرت على يد الكاذب لما كانت مقترنة بالصدق وما وجب لها ان يكون مقارنا للتصديق
استحال لتقدير منع المانعة من اخراج الواجب عن كونه واجبا ولهذا فان مقارنة الحياة للعلم
ومقارنة الاقدام القائم بالحي للعلم لما كانت واجبة استحال لفرض وجود العلم منفردا عن الحياة والاقدام
القائمة بالحي منفردة عن العلم بها ورد على ابو بكر وجماعة من اصحابنا الى ان اظهار المعجز على يد
الكذاب من المعدورات لكن لا لما حلف ولا لما توهم من قال انه خارق العوائد وقلبها غير ممتنع معدور الله
تعالى بما سبق من ملازمة العلم بصدق من ظهرت المعجزة على وفق تحديه وان كان معتادا جاريا
مجرى سائر العادات كملازمة العلم الضروري من حيا رالتواتر ومحل الجمل ودخول الوصل عند
اصفراره واحمراره فلا يمتنع خرق العادة في مقدور الله تعالى وذلك بان يوجد المعجز مع التحدي
غير معرية بالعلم بتصديق المتحدي وعلى هذا فلا يمتنع اظهار المعجزة على يدي الكذاب ولكن بشرط
قلب العادة في ملازمة العلم الضروري التصديق لاظهار المعجزة على يده واما مع عدم خرق
هذه العادة فلا يصور اظهار المعجزة على يده لما فيه من العلم الضروري بصدق من ليس بصادق
وهو محال وكل ما يدعيه في هذا الباب من المعجز كاحياء الميت وابراء الاكمه والابرص وقلب العصا ثعبانا
ذلك فملازمة العلم الضروري له بتصديق من ظهر على يده من المتحدي به غير منقلب عن العادة فلا يجوز
اظهاره على يدي الكاذب قال فان قيل اذا جوزتم قلب العوائد وخرقها فما المانع ان يكون
ما ذكرتموه من المعجزات على يدي من سلف من الانبياء كانت معتادة في زمانهم وان لم يكن معتادا في زمننا
وعند هذا فلا يكون محققا على صدق من ادعى نبوته من المعجزات الخارقة للعادة كاحياء الميت ونحوه
نعلم بالضرورة انه لم يكن معتادا فيما سلف من الازمنة كما نعلم انه لم يكن العادة جارية بان
الحجارة تجري دهبا وان الجبال نواصف وجواهر وان الانسان كان يموت ويحيى الى غير ذلك
وهذا ألزمه في غاية الحمق والدقة ومنهم من قال وان كان اظهار المعجز على يد الكاذب
مقدورا فلا يلزم ان يكون وقوعه جائزا لما قدرنا جواز خرق العوائد كما لا يجوز وقوع خلاف
معلوم الله تعالى وان كان مقدورا لكن قد بنا في الصفات ان القرائن في كون الشيء معدوما يمنع
وقوعه راجع الى نزاع لفظي والادلة المذهبان الاولان وما ذكروه من الوجهين الاخيرين في غير
الشبهة مندفعة بما قررناه من ان العلم الضروري بالتصديق حاصل عادة وان تجويز عدم ذلك كتجويز
لا يقدح فيما هو معلوم عادة وعن الثالثة التسليم بما بنا من حالة الكذب على الله وعن الرابعة

والتحدي للقابلة بما متناع وصول غير المتحدي الى جمع الخلق ان يقول اذا ادعى الرسالة وتحدى
بما يعلم بالضرورة انه من خوارق العادات في كل عصر ومصر كاحياء الميت وغيره مما ذكرناه وعجز من
في قطره عن معارضته فانا نجد انفسنا العلم الضروري بصدقه كما فرضناه من الصور المستشهد
بها فانا نعلم ان القائل للملك ان كنت رسولا عني فقم بلا شيء آو ان لم اكن صادقا فيما ادعيته بعدم
فعله لذلك يعلم كونه مصدقا له بقدر عجز الحاضرين عن الاتيان بمثله وان لم يكن قد علم العجز بذلك
اي غير الحاضرين ويلزم من ذلك ان يكون رسولا بالنسبة الى كل من بلغه دعوته وفرع على هذا اما اشتهر
من اصابع النبي فانها لا تنتهي الى حد التعجيز ولا الغرابة بل لقلة الاقلام والقطر وعن الخامسة والتلاثين
الفاضلة بعدم توفر الدواعي على المعارضة انه خروج عما تعلم اضطرارا من اطراد العوائد واستمرارها على
المبادرة والمسارعة الى معارضة من يدعي الانفراد والاستبداد بامر يحل خطره ويعظم وقعه ودون
اقرانه واماثله ممن معهود منهم على معارضته وافحامه من دعونه بحيث لا يندب لاحدهم لذلك
والمعلوم بالضرورة العادية لا يقدح فيه احتمال نقيضه كما اسلفناه وعلى هذا فقد خرج الخوارق عادة
من احتمال الموافقة بروحها المارة موجبة من التعدم واعلى الكلية وبه اجيب عن خرق الخوارق عادة كما ذكروه من
الاضمامات في الشبهة السادسة والسابعة وان تمة والتلاثين كيف وانه اذا ادعى النبوة وقال ايتي
ان احد الاماني بمثل ما اتيت به من الخارق قصر فيه واعجبهم عن الاتيان بمثل ما اتى به لما ذكروه
من الاضمامات وان قدر كون ما اتى به مقدورا لهم يكون خارقا للعادة ودليلا على صدقه
وعن السادسة والتلاثين القائلة باحتمال وقوع المعارضة انه لو وقعت المعارضة لكان احد امرين
بعلها عادة لما سبق ان العادة عند مجرى بعض الناس بهذه الامور الغيبية والقضايا
الجبرية تحيل التواطي من الكل على عدم معارضته مع القدرة على المعارضة وقصد الابطال
دعوته وافساد تحديه ولا تحيل هذا المعنى بمجرد المعارضة دون اظهارها واحتمال وقوعه
المانع من الاظهار وان كان قائما بالنظر الى بعض الناس وبعض الاوقات وبعض الاماكن فالواجب
تحمل وجود المانع مطلقا بالنسبة الى جميع الناس والاوقات والاماكن فلو تحققت المعارضة لاستحال
عادة ان لا يظهر مطلقا وعلى الاربعين دلالة المعجز على صدق المتحدي اذا كان من جنسه بوجه لما
مر من التصديق لم يشترط عدم المعارض لقاطع الدال على كذبه والدلالة القطعية على صدق
الواحد منا عند ادعائه الربوبية وانه مالوه ولبعض من يدعي ذلك من طائفة لا يرتاب فيها احد من العقلاء
فلا يكون ما ظهر على يده موجبا للعلم بصدقه فان قيل سلمنا جواز العينة عقلا ولكن يمتنع وقوعها
بعثة النظام الا على ما ذهب اليه بعض اصحابنا فقد انفقوا على جواز بعثة النساء عقلا فانه لو فرض لم يدل بعثة
المحال لذاته وقد عرفت طائفة من المعتزلة الى منع ذلك تمسكا منهم بقصور عقل المرأة عن عقل الرجل
وهو بعد فان ذلك مما تختلف فيه كثير من الرجال والنساء كمريم عليها السلام
وامثالها الاصل الرابع في اثبات رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ومن ثبتت نبوته وثبتت

رسالته بالمعجزات والآيات القطعية كموسى وعيسى وغيرهما مما تواترت به الاخبار مما ظهر على ايديهم
كفلق البحر وقلب العصا حية واحياء الميت وابراء الاكمه والابرص وغير ذلك من غير ايما
نحصر من ذلك على اثار رسالة سيد الاولين والاخرين محمد صلى الله عليه وسلم وعلى اله اجمعين الطوائف
على انكار بعثته متفقون وفي معاندهم مختلفون فمن منكر رسالته انكار جواز البعثة
سيين ومن منكر يا لمجرد القدح في معجزاته والطعن في اياته كاليهود وغيرهم من المعترفين بجواز
نسخ الشرايع وبعثة الرسل ومن منكر رسالته لاعتقاده احالة نسخ الشرايع كبعض اليهود لكن
منهم من احال ذلك عقلا كالسمنية ومنهم من جوزه عقلا واحاله شرعا كالعيسوية ولم يوافق 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 مع ان يقول ان محمدا كان موجودا
وانه ادعى الرسالة عن الله عز وجل وانه ظهرت المعجزات على يده وانه تحدى بها ولم يوجد له
معارض فكان رسولا وفي تحقيق هذا الدليل يعود الى الايراد على ادعاء اربع الذي الاولى
انه كان موجودا وادعى الرسالة والثانية انه ظهرت المعجزات على يده والثالثة انه ظهرت
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 ومنا كونه ومن انكر ذلك
فقد باهت وسقطت مكالمته واما الدعوى الثانية فبيانها ما سيعين ما ظهر على يده
من المعجزات والايات القطعية لعدد اكثر من كل ما ظهر على يده اذ هو خارج عن العدد والحصر
ممن خلفها القرآن المجيد الذي لا باطل الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم
وقد اختلف المسلمون فيه وجه اعجازه فمنهم من قال المعجز فيه ما اشتمل عليه من النظم العرب
والوزن العجيب والاسلوب المخالف لاساليب الكلام من العرب من الاوزان والمطالب
في مطالعه ومقاصله وفواصله وهذا هو مذهب بعض المعتزلة ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه
ما اشتمل عليه من البلاغة الى سواها من ضروب البلاغة وتحقيق ذلك يتوقف على تحقيق
معنى البلاغة واستيفاء القول على اقسامها وهذا هو قول الحافظ من المعتزلة ايضا اما البلاغة
في اللغة ما خوذة من البلوغ ومنه يقال بلغ فهو بليغ اذا بلغ طالب القطة الابتداء في ضبطه
واما البلاغة فقد اختلفت فيه عبارات الادباء واسديا واوفاها بالغرض قول بعضهم
البلاغة هي العبارة عن المعنى الصحيح بما طابقه من اللفظ الزائن من غير حشو يدعو الى المقصود ولا ناقص
عنه فيخل البيان وعلى هذا فكلما ازداد الكلام من المطابقة للمعنى ونزف الالفاظ ورونق
المعاني والتحسين على الوجه المستحق بها كانت بلاغة ازيد وعلى هذين البلاغة متفاوتة
ام لا فالذي ذهب اليه بعض اصحابنا ان مراتب البلاغة من غير تناهي وان ما من مرتبة منها
الا وفوقها مرتبة في علم الله تعالى الى ما لا نهاية ومقال القاضي ابو بكر بن الطيب في علم الله تعالى ان

لم لحظ بها علوم المحدثين واكتفى انه ان نظر الى الكلمات الواقعة المتاصبة فمراتب البلاغة فيها لابد ان
يكون متناهية لان البلاغة على ما ذكرنا عبارة الى مطابقة التعريف من الالفاظ الفصيحة المعاني
من غير زيادة في المقصد ولا نقصان عنه في البيان ولا يخفى ان الالفاظ السريفة الواقعة بالاصالة
المطابقة للمعاني متناهية فكانت مراتب البلاغة المترتبة على الالفاظ الواقعة متناهية واما ان نظر
الى ما يمكن وقوعه من الكلمات بعد اللغات الواقعة الموضوعة فلا يبعد في علم الله تعالى وجود الالفاظ التي
من الالفاظ الواقعة ويكون بعض مطابقتها لمعانيها اعلى رتبة في البلاغة من الالفاظ الواقعة وسلم جرا
الى ما لا نهاية له واذا عرف ذلك فاعلم ان القرآن على اصل البلاغة وتميزه على الركيك من الالفاظ
امر متفق عليه وسر معلوم بالضرورة عند من له ادنى معرفة باللغة وانما الخلاف داعية الى البيان اشكاله
على البلاغة المكتورة لمحله البلاغات المجهولة لاكثر اهل اللغة نظما وسرا ادى به نحص العاجز من عجائب
الى انه لا بلاغة ابلغ من بلاغة القرآن في علم الله تعالى ومن كان عالما بارکان البلاغة وضروبها من جميع
المعاني الكثيرة في الالفاظ القليلة مع رقتها وعذوبتها والبسط مع مجانبة الحشو وضروب التاكيد مع
تعري الكلام عما يستثقل وتخلل وصف الاحوال والتشبيهات وضروب الامثال والاستعارات وجمل البديع
الكلام ومقاطعه ومفاصله والحذف في الاضمار والتقديم والتاخير مع سلاله الكلام وعذوبة الفاظه
ورقتها وتعريها عن المستنكف الشاذ الوارد الى غير ذلك من انواع البلاغة علم ان القرآن
عند تصفحه والنظر في اياته ودلالاته الفاظه مشتملة على حلتها ومحتوية عليها بما زاد منها وان صح
فصحا العرب ابلغ بليغ من سلك الادب من ارباب النظم والنثر والخطب وغاية الاستيفاء وبلوغ الغاية
من انواع البلاغة بما اجتمع في القرآن تحمل كنه معناه وحل لفظ من غرائب الالفاظ ورقتها وتعاطفها
على الوجه المستغنى قوله بتشابه بعضها على بعض الاكمل حسن دل على حدائقه
وعظم صنعته وان ذلك كله ليس الا بمشيته وارادته وانه مقدور بقدرته وانه لو كان دليلا على
والتراكيب والتعاطف الطبيعية لما وقع الاختلاف وما كانت معانيه وحل لفظه حولا لعاهد العقود امر
بالعرف واعرض عن الجاهلين عانه مع حلة الفاظه ورطوبتها فقد دل على العفو عن المذنبين وصله
القاطعين واعطاء المانعين ولعوى الله وصلة الارحام وحفظ اللسان وغض الطرف ومن هذا
القبيل قوله تعالى منهم من ارسلنا عليه حاصبا ومنهم من اخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الارض
ومنهم من اغرقنا فاختلف مع عدوله الفاظه وقلبها على ما اله تعالى فصل الاولين وسيلهم ما مضى من
ذلك قوله تعالى وجرى بهم في موج كالجبال الى قوله تعالى وفضل بعد القوم الظالمين فانه مع جزالة الفاظه
وتجاوز بارادة اوقعها فقد دل على هلاك العالمين جميعا حلول الحمد وتحمده وما كان من الملائكة
في عالمهم وما لهم وما كان من المحاسن لمن مضى الى الامر عنهم الى غير ذلك من ذلك قوله تعالى كل نفس
ذائقة الموت الاية فانها ايضا مع جزالة الفاظها وجزالتها مشتملة على ذكر الدنيا والعقبى والتحذير بالموت
والترغيب بالثواب والتحذير بالعقاب ووصف الدنيا بالغرور الى غير ذلك مما تضمنته جملة مفصلة بتشابهه

فانه لحري في طي ذلك العجب العجاب وحق بما امكنه من ادراكه اعجازه لذوي العقول والالباب
وعلم ان ابلغ واحسن ما نطقت به بلغا العرب من ذوي الادب والريب اذا نسبه الى الكلام البشري
وحد النسبة بينهما على ما بين اللسان العربي والاعجمي فانك الا ترى الى فصيح قول العرب في ارتجاز القائل
الفضل آنقا للعقل والى قوله تعالى في الفصاص حياة وما بينهما من الفرق في الجزالة والبلاغة و
التفاوت في الحروف الدالة على المعنى ومن كان اشد تدربا وممارسة بهذا الجنس العربي اللغات وانواع
البلاغة كان اشد معرفة ببلاغة القرآن واعجازه وكما ان من كانت معرفته بعلم الطب في زمن
ابراهيم وعلم السحر في زمن موسى الطب في زمن عيسى اشد كان اشد معرفة باعجاز ما جاء به ابراهيم وموسى
وعيسى وهم من قال وجه الاعجاز فيه مكتسل عليه القرآن من الاخبار عما كتمه من الامور
الغيبة كما في قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون
بمثله وكان كما اخبر وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين وكان كما اخبر
قوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها وكان كما اخبر وقوله تعالى الم غلبت الروم
في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين فرض على مروج وسيغلبون
الفرس الروم في ادنى ارض العرب وهو منقطع الشام وعلى موضع وقع على وفق ما اخبر
به وهو غلبة الروم الفرس في بضع سنين وسوابق السنين الى غير ذلك من
الايات الدالة على ما اخبر بوقوعه ووقع على وفق ما اخبر به وهذا الاخبار عن قصص
وسير الاولين على نحو ما وردت به الكتب السالفة والتواريخ الماضية معارف من حال
النبي عليه السلام وعدم الاشتغال بالعلوم والدراسة وعدم معاشرة اهل الكتاب
واربابه العلوم وذلك كله من المعجزات الخارجة للعادة على ما لا يخفى وليس المخبر فيه
الغيب والانس وقوع الخبر عنه اذا كان من الامور العادية كما ذكرناه من الامثلة فيخرج المخبر
من ذلك عليه بالغيب الذي دل عليه وقوع الخبر عنه ومنهم من قال وجه الاعجاز في القرآن انما
هو عدم اختلافه وتناقضه مع طوله وامتداده وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه موافقته لفصيح العقل
في وقت نزوله ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه وانما 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 اكثرون كالاستاذ ابي اسحاق
والنظام وبعض الشيعة وغيرهم الى ان الغرب كانت قادرة على مثل كلام القرآن قبل البعثة
وانه لا اعجاز في القرآن وانما الخبر صرف فيما بعد الغرب عن معارضته امام فرد واحد كما قال
النظام والاستاذ ابو اسحق واما سلب العلوم التي لا بد منها في المعارضة كما قاله المرتضى
الشيعة واما ما هو المختار من ذلك فسنبينه عليه فيما بعد ومن مجراته صلعم انشقاق

ولكم م

ليس م

القمر له على ما دل عليه قوله ع اقتربت الساعة وانشق القمر وقد رواه ابن مسعود وغيره
من الصحابة ومن ذلك كلام الجماد او الحيوانات الجماد في قصته وحركات
الجماد آلة واكثر العدد الكثير بالطعام القليل وتبع الماء من بين اصابعه واخباره بالغيب
وقوعه على وفق ما اخبر الى غير ذلك من المعجزات اما كلام الجماد فمن ذلك ما روى عن انس بن
مالك 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 في ايدينا واحدا بعد واحد فلم يسبحن وفي لفظ
ما روى عن جعفر بن محمد عن ابيه قال مرض رسول الله فاتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فاكل
النبي عم من العنب والرمان ومن ذلك ما روى عنه عم انه قال للعباس يا ابا الفضل
الزم منزلك غدا انت وبنوك ان الي فيكم حاجة فقيمها رسول الله وقال بعضهم
بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بملائه وقال بعد عمي وصنوابي
وبقايا من اهل بيتي فاسرعتم كمن الثمار كسرى اياما تم فاسرعتم من سقوط الثمار وحطبان
البيت قالت امسلمة من ذلك ما روى ان عمر انه قال كنا مع النبي عم في سفر فقال
اعرابي فلما دنا مني قال لي اين تريد قال الى اهلي فقال لي هل لك في خير قال ما هو قال
تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال الاعرابي هل
من شاهد على ما تقول قال لي هذه الشجرة فدعاها رسول الله وهي بشاطئ الوادي
فاقبلت تخد الارض حدا حتى قامت بين يديه فاستشهدت له بالنبوة ثم رجعت الى منبتها
وآمن الاعرابي ومن ذلك ما اشتهر من كلام الذراع المسموم وغيره واما كلام الجمادات
فمن ذلك ما روى عن ابي سعيد الخدري انه قال كان يرعى راع عمانه بالحرة فوثب الذيب
شاة منها فاخذها فثار الراعي من الذيب الشاة واستنقذها فصاح الذيب على الراعي
وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذيب يتكلم
بكلام الانس فقال له الذيب الا احدثك بالعجب من ذلك هذا رسول الله بالحرة يحدث الناس بما قد
سبق فاخذ الراعي الشاة واتى بها الى المدينة واتى الى النبي عم فاخبره بالخبر فقال
عم صدق ان من اقراب الساعة كلام السباع ومن ذلك ما روي عبد الله بن عمر انه قال
كنا جلوسا عند رسول الله واعرابي عن يمينه حراقة حراقة اذ جاء ساق المسجد ودخل وسلم على النبي
عم وصعد فقال يا رسول الله ان لي ناقة نحرت لي اعرابي بسرة فقال عم انم سنة فقال النبي عم
عم بل على خد حق الله من الاعرابي ان خانت عليه السنة وان لم يعم فرده الى حاطرق الاعرابي
فقال النبي عم يا اعرابي قم الاعرابي والافادن بجنبك فقالت الناقة من خلف الباب والذي
بعثك بالكرامة يا رسول الله اني هذا ما سرقني ولا ملكني احد سواه فقال له النبي عم بالذي
انطقها بعذرك ما الذي قلت فقال اللهم انك لست برب اتخذ سناك ولا معك آلهة اعانك

اعانك على خلقنا وشاركك في ربوبيتك انت ربنا اسلك ان تصلي على محمد وان سرحني
سراحا ومن ذلك ما روى عنه عم انه عاتب الله عليه خبر اصابه من بيت حمار يهود فقال فكلم
النبي عم الحمار وقال له ما اسمك فاجابه الحمار وقال يزيد بن شهاب اخرج الله من نسل
جدي كيسين حمارا الكلم لم يركبهم الا نبي ولم يسن من نسل حماري غيري ولا من الانبياء غيرك فقد كنت
انت فحكم وكان يركبني فتلك يهودي وكنت اعثر به عمدا وكان يحمع يطني ويضرب ظهري فكان
النبي عم يركبه فانزل عنه بعبه الى باب دار الرجل فاتاه فوضع براسه فاذا خرج اليه صاحب الدار
ادمى كميه ان احب رسول الله فلما قبض رسول الله جاء الحمار الى سرفروى فيها فجرع عقيب
رسول الله ومن ذلك ما روت ام سلمة ان النبي عم كان يمشي في الصواري فاذا هو بارسول الله
مرتتي فالتفت فاذا سوطه موقع مع اعرابي فلما علمت له اذن مني رسول الله فقال ما
حاجتك فقال ان هذا الاعرابي صادفني وفي قشفان في الحمل فاطلقني حتى اذهب فارضيها وارضع
فقال انصلتين لك قالت ان لم افعل فعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت شفيها
ثم رجعت فاوثقها رسول الله فاقبل الاعرابي من نوبه فقال يا رسول الله انك حاجة فقال نعم
سطلق عقده فاطلقها فخرجت تعدو وهي تقول اشهد ان لا اله الا الله وانك محمد
رسول الله واما حركات الجماد آلة فمن ذلك قصة سجود الوادي على ما سيوضح من ذلك
ما روى عن ابن عباس انه قال جاء اعرابي الى النبي عم 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 فنزل العذق حتى سقط في الارض حتى زال الى النبي عم ثم قال
ارجع فرجع حتى عاد الى مكانه فقال الاعرابي اشهد انك رسول الله ومن ذلك ما اشتهر
من حنين الجذع اليه واما اكتفاء الجمع الكثير من قليل الطعام فمن ذلك ما روي ان
ام حكيم سلمى كانت قد حبست لرسول الله اقواصا من سمن وعليها فاضل من السمن فانهارت
اباطحة وقالت له ادع رسول الله ولا تدع معه احدا فلما اتاه وهو في جمع من الصحابة قال
النبي عم لعلك ارسلت اليتا فقال نعم فقال رسول الله لبعض القوم انطلقوا اليتا فانطلقوا
معه وهم ثمانون رجلا ولم يذوقوا ما كل من ذلك عشرة بعد عشرة حتى بعثر اشعى الى تمام
الثمانين وروي ان الجيش كان فرضا واحدا ومن هذا الباب ما روت عائشة ان سائلا
سال النبي عم فقال الجوع عندك قالت فبعثه بلقمة فوضع يده عليها صلعم قال للسائل
كل كل فاكل منها حتى سبع وبعثه الله بما وراءها من الناس من صنعة فضل عنه ما روي عن انس بن
مالك انه قال اتى رسول الله بقدح زجاج وقد شق فلمه فكمله وسوبعا، فوضع يده فيه فلم يزل
فاد حتى اصابه الاربع ولم يستطع ان يخالها نهارا وقال للناس سلموا الى الشراب فقال السلطان
الماء وسوبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وقد روي ان عدد الواردين

كان من السبعين الحامدين له واما اخباره بالغيب فمن ذلك ما روى عن زيد بن ارقم انه
لعنى رسول الله صلعم فقال انطلق حتى تاتى ابا بكر فانك تجده فى داره حالسا فقل له ان
النبى يقرأ عليك السلام ويقول لك البشر بالجنة ثم انطلق حتى تاتى الغيضة فاقطع عرقا كبا على حمل فجعل له
ان النبى يقرأ عليك السلام ويقول لك البشر بالجنة ثم انطلق حتى تاتى الخان فى السوق يبيع ويشترى فجعل
له ان النبى يقرأ عليك السلام ويقول لك البشر بالجنة بعد بلاء شديد فقال زيد فاسهم فوجدهم كما
وصفهم رسول الله ومن ذلك ما روت عائشة انها قالت اقبلت فاطمة تمشى كان مشيتها مشية رسول
الله فقال لها رسول الله مرحبا بابنتى ثم اجلسها عن يمينه او عن شماله ثم اسر اليها حديثا فبكت ثم اسر اليها حديثا
فضحكت فسألتها عن ذلك فقالت ما كنت لافشى سر رسول الله فقالت فلما قبض عليه السلام
راجعتها فى ذلك فقالت قال رسول الله اول ان جبريل كان يعارضنى بالقرآن فى كل سنة مرة
وانه عارضنى العام مرتين ولا ارى الا وقد حضر اجلى وانك اول اهلى لحاقا بى فبكيت ثم
قال الا ترضين ان تكونى سيدة نساء هذه الامة او نساء المؤمنين فضحكت وهن ذلك اخباره
صلعم ان رقية اول من يموت من ازواجه وكان كما اخبر ومن ذلك اخباره عن خلافة
الراشدين بقوله الخلافة ثلثون ثم تصير ملكا عضوضا وعن ملك بنى امية وبنى العباس وهدم الكعبة
ورجوع الامر الى بنى الحكم وعن تتابع الفتن والاحتواء على ملكه الا كاسرة الى غير ذلك
مما ذكر اشتهر بالاخبار الصادقة اخصه عن الثقات ووقع ما اخبر به على وفق خبره ومن تتبع
عن هذا اكتسب حدسا كثيرا الدعوى الثانية انه تحدى وذلك انه تحدى القرآن بالنظم
الخلايق عن الاتيان بمثله بقوله تعالى لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن
لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقوله تعالى قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله تعالى فاتوا
بسورة من مثله وقوله تعالى فليأتوا بحديث مثله الى غير ذلك من الآيات الدالة على تعجيز الخلق واسكاتهم
امتناع المعارضة عليهم وان ذلك مما شاع وذاع واشتهر اشتهارا سعد موه الانكار سعدر
الانكار مما علم وجوده بالتواتر فحكمه حكم الدعوى الرابعة انه لم يوجد لمدعى انه معارض القرآن
عليهم بالقرآن وان العرب العرباء شدة تاسهاء وعظم مراسهاء منعتهم عن ان يدخلوا فى حكم حاكم ويوتهم
عن قبول رسم راسم منهم مع انتفاء الحامل لهم على قبول دعواه واحكامه ومراسمه صلى الله عليه ومنهم من ابى الا
القتل والقتال والحرب والنزال فاشتروا بالنفس عن رتبته واحدا بالقهر من نبوته ولو ان ذلك مما لهم
سبيل الى معارضته او اسد سوره فى مقابلته مع انهم اسل الناس وصعى الاذهان فقد العقول فى ذلك
بما تحدون الله سبحانه هو اغرب الطرق الى افحامه واسهلها فى كر دعوى الجماعة وادراتهم من
الذل فى طاعته والمضار اللازمة لهم بمخالفته من فصل الانفس وبذل الاموال واستغراق الاوقات
الى غير ذلك وحيث البرهان اما دكناه لكن المضار بالمواجهة التى تلفه دل على عجزهم عن المعارضة قطعا
نظرا الى العادة واذا ثبت عجزهم بالقواعد واستمر عجزهم المعهد لزم ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا

رسولا واعلم ان كل ما تخيله من الشبه على جواز البعثة عقلى فهو متجه ههنا وتخصص بما نحن فيه
بمنع شبهة الاولى لانا ان محمدا كان موجودا وانه ادعى الرسالة فحينئذ كل ذلك
معلوم بالتواتر فلنا ما ذكرتموه فحضيه تصدر بعد احد فصورها التواتر فلا بد من تصوره
وهو غير متصور لانه لا يخلو اما ان يكون مضبوطا بعدد خاص معين وعلى الاول يحصل العلم عنده
او لا يتحقق الاول ممنوع فانه ما من عدد معين نفرضه الا ويجوز ان لا يحصل العلم عنده ويحتمل
ذلك فاما ان يكون ذلك تواترا او لا يكون تواترا فان كان الاول فقد بطل القول بان التواتر
مفيد للعلم وان كان الثانى فقد بطل ضبط التواتر به وان كان الثالث وهو ان يكون التواتر
مضبوطا لحصول العلم به ممنوع من حيث انا نعلم حصول العلم بالتواتر لا بعد تصور التواتر
ولا يتصور التواتر الا لحصول العلم به وهو محال لم يلزم عليه ضم الواحد اذا اختفت القرائن
فانه مفيد للعلم عندكم وليس بتواتر وان كان الثالث فلا بد من تصوره والدلالة عليه ان ما
المفهوم من التواتر متصور ولكن لا نزاع حصول العلم به كما ذهب اليه السمنية لانه لو حصل العلم به
فاما ان يكون حاصلا لكل واحد من الاحاد او لكل بعضهم او لمجموع لا جائز ان يقال بالاول
لوجهين الاول انه معلوم بالضرورة انا ان العلم الحاصل لكل واحد اما ان يكون
بنوع من احساس لكل الآخر او غيره لا جائز ان يكون غير ما الزم بعد العلم بشئ واحد بالنسبة
الى كل واحد وهو محال فان العاقل لا يحدس تفرقة اذا علم شيئا فقد علمه به وان كان
عينه فاما ان يكون اخبارهم متعاقبة او معا فان كانت اخبارهم معاقبة فالعلم يكون حاصلا
بالاول دون الثانى والثالث لان تحصيل الحاصل محال ويلزم من ذلك حصول العلم
مع عدمه له ولو جاز ذلك لجاز وجود خبر الاول والمجموع من غير ان يكون العلم لازما
وان كانت اخبارهم واقعة معا فاما ان يكون خبر كل واحد مستقلا بحصول العلم او لا كذلك
مستقلا به لا جائز ان يقال بالثانى وهو ظاهر الفرض وان كان الاول فيلزم منه ان لا يكون
واحد منها مستقلا لكن تقرر انه غير مرفوع فلا جائز ان يقال بحصول العلم بالبعض دون البعض
لان ذلك البعض اما واحد وجاعة فان كان واحدا فهو محال لما سبق ولانه ليس
البعض بذلك اولى من البعض وان كانوا جماعة فالكلام فيهم كالكلام فى الجماعة
الاولى وهو تسلسل ممتنع وان كان العلم حاصلا بالمجموع دون الاحاد فما ان يقال
بانه لم يحصل للجمع حالة زائدة على ما كان للاحاد او حصل فان الاول لزم ان يكون
حكم الجمع حكم الاحاد ضرورة عدم الافراق وانه العلم غير لازم لاخبار الاحاد
فكذلك فى الجمع وان كان الثانى فالحالة الزائدة اما ضم البعض الى البعض او
غير ذلك الاول مسلم والثانى ولكن لم قلتم انه اذا كان لخبر كل واحد على الانفراد
يحتمل الكذب وانه لا يكون موجبا للعلم انه اذا ضم ما يحتمل الكذب الى ما يحتمل الكذب

يسمع عليه الكذب سلمنا ان حكم الجملة يخالف لحكم الاحاد ولكن حصول العلم بخبر
التواتر انما يتصور بعد تمام الخبر وعند تمام الخبر اما ان يكون المفيد للعلم وهو جملة
الحروف التي عنها يكون الخبر اواحادها الاول يحال اذ المفيد للشئ يجب ان يكون
موجودا والوجود معلوم له وجملة الحروف عدم مصورة الاجمل حتى الوجود عليها لانجم والثاني
معلوم بطلانه بالضرورة فان فعل المانع ان يكون المؤثر هو الحرف الاخير مشروطا
بعدم باقي الحروف فلنا شرط باقي الحرف الاخير في حصول العلم اما ان يكون سوى 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
ان كان الثاني وهو ان باقي الحروف داخلة في الشرط والشرط لابد ان يكون مع المشروط
ولا وجود لباقي الحروف مع وجود الحرف الاخير فلا يكون وجودها شرطا سلمنا عدم
اشتراط مقارنة الشرط للمشروط غير ان افادة الخبر للعلم صفة صفة والخبر غير
مفيد للعلم لذاته والا لكان مفيدا مع قطع النظر عن التواضع على احله خبر اوليا
وهو محال بل ان اخذ فانما يفيد بالوضع والوضع حالة يشتد الامور لكن سلمنا
امكان حصول العلم بخبر التواتر ولكن من اذا امكن وقوع الغلط فيما اخبر عنه او
اذا لم يمكن الاول لم خانه التسجيل الغلط في موضع امكان الغلط والثاني مسلم ولكن لانم امتناع
الغلط فيما اخبر عنه وبيانه ان شرط التواتر عند القايلين به ان يكون المخبر عنه
محسوسا والغلط غير ممتنع في المحسوس ودليله ان الفعل اما ان يفعل من وجهين لكان اول
بالنسبة الى العلوم اما انه من الممكن ان يكون ما اخبر عنه ليس بمحسوس بل هو مستدل به غير
ممكن في نفسه لكن بما في زمان فرق القواعد على اصلكم واما ان يفعل معوله لكن وكل شبهة
لهم سلمنا امتناع الغلط في المحسوس ولكن لم يفيد خبر التواتر العلم اذ الكاذبون
قد حملوا على ذلك بالسيف اذا لم يكن الاول لم كان الخبر مع اكمل لسيف
عليه لا يكون مفيدا للظن فضلا عن العلم والثاني مسلم عن ان مثل هذا الشرط
غير معلوم التحقق فلا يكون الخبر مفيدا للعلم سلمنا امتناع حملهم عليه بالسيف
ولكن لم لم يفيد العلم اذا كان عدد المخبرين لا يحصرهم بلد ولا يجمعهم عدد واذا
لم يكن كذلك لاول مسلم لانا لا نسلم له تواطي مثلهم على الكذب عادة والثاني
لان كل عدد محصور فالتواطي منهم على الكذب غير ممتنع وما مثل هذا الشرط غير
معلوم في كل ما ندعي كونه متواترا فلا يكون مفيدا للعلم سلمنا انه لا يشترط ذلك
لكن لم لا يفيد العلم اذا اختلفت اديانهم واوطانهم واذا لم يكن الاول
مسلما لان مثله قد حصل العادة تواطئهم على الكذب نحن ما اذا لم يكونوا

يكونوا كذلك وما مثل هذا الشرط ايضا مما لا يعلم في كل ما يدعى فيه التواتر سلمنا عدم
ذلك ولكن لم لا يفيد العلم اذا كانوا اولياء مومنين واذا لم يكونوا كذلك لاول مسلم والثاني
فانهم اذا كانوا مؤمنين فالعادة ايضا تحيل عليهم التواطي على الكذب بخلاف العكس وهذا
الشرط ايضا غير معلوم فيما ادعي تواتره سلمنا عدم اشتراط ذلك ولكن لم لا يفيد العلم اذا كان
فيهم العدد الامام المعصوم كما ذهب اليه الرافضي واذا لم يكن الاول مسلما لانا لا نسلم
على المعصوم واذا كان خبرهم موافقا لخبر المعصوم فخبر الموافق للصادق يكون صادقا
والثاني ممنوع لانه يقدر تواطي الفسقة اذا لم يكن فيهم المعصوم على الكذب وهذا الشرط ايضا
غير معلوم في كل ما ادعي تواتره سلمنا عدم اشتراط ذلك ولكن لم لا يكون مفيدا للعلم اذا
استولى طاهم وسطوة الصفات الموجبة للعلم اذا لم يكن كذلك لاول مسلم والثاني
مم وذلك لانه اذا لم يكن الشروط المعتبرة في افادة العلم متحققة رواه بعض الاعصار
مع ان خبرهم مستفاد بعضهم لم يكن العلم حاصلا به وما مثل هذا الشرط غير معلوم فيما ادعي
تواتره فلم قلتم لو اخيل من التواتر الدال على وجود محمد صلعم وعلى دعواه الرسالة شرط
من الشرائط المانعة من التواطي على الكذب في بعض الاعصار ويستحيل مع كثرة الخصوم
وشدة دواعيهم الى ابطال رسالته الا يتبع ذلك ولا يتواتر مع كونه من الامور العظيمة
والقضايا الجسيمة فنقول ان كان ذلك من الامور العظيمة فلا يلزم ان يكون متواترا
فان كون التسمية اية من اول كل سورة وكون اقامة الصلاة فرضا من الامور العظيمة ولم
يتواتر الخبر والنقل فان كل امر من امور الدين عظيمة وهي غير متواترة سلمنا لزوم تواتر
ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المانع منه او اذا لم يوجد الاول مم والثاني مسلم فلم قلتم بعدم وجود
المانع وان سلمنا عدم المانع ولكن ما ذكرتموه معارض بما ذكره النصارى في صلب
المسيح واخبارهم عنه بالتسلسل وبما ذكره اليهود عن موسى بكل ناسخ لشريعته وبما ذكره
الشيعة عن النص على امامة علي مع كثرة الناقلين لذلك ونحن نعلم هذا كثرة لا يتصور معها
التواطي على الكذب ومع ذلك فانكم لم تقبلوا اخبارهم وقلتم ان اخبارهم لا تفيد العلم
وذلك لانا لا نجد انا ان يكون اختلال الشرط فيها او انه لم يحصل فيها شرط فان كان الاول
فلم لا يجوز ان يكون ما تدعونه من التواتر كذلك وان كان الثاني فقد بطل العمل بما فادة
التواتر للعلم سلمنا عدم الانتقاض ولكن لا نجد انا ان يقولوا ان التواتر يفيد
العلم الضروري او النظري فان كان الاول فهو محال والا لما خالفنا فيه وان كان الثاني
كما ذهب اليه الكعبي من المعتزلة فهو محال لان العلم النظري لا يحصل من اهل النظر كما
بيناه ولا من ترك النظر وهو معلوم عندكم ولان كل ناظر فانه يجد من نفسه شاكا في
حصول غايته طالبا له وغافلا عما لا يجد من نفسه طالبا لحصول العلم بكذا وكذا باطل

القسمان فقط لبطل القول بافادته للعلم سلمنا افادة التواتر للعلم ولكن كل تواتر او التواتر
المكيف بالقرائن الاول مم والثاني سلم ولهذا فانه قد يحصل العلم بعض المخبرات بالتواتر
لبعض الناس ولا يحصل له العلم بحر سم بعد ذلك المخبر وليس الامر كذلك في القرآن فعلم
بوجود مثل هذه القرائن سلمنا النساوي في القرائن ولكن لا يلزم من حصول العلم به لبعض الناس
حصول العلم لغيره اذ الناس متفاوتون بقوا تحيم وذكائهم في الاطلاع على القرائن
الخفية المكملة ولهذا فانه قد يحصل العلم بخبر التواتر بعض المخبرات لبعض الناس ولا يحصل
العلم به بالنسبة الى بعض الناس به بالنسبة الى آخرين لتساويهم في السماع واخباره ولذلك
الالتفات منهم في الاحاطة بالقرائن والاطلاع عليها سلمنا لزوم حصول العلم به مطلقا
ولكن بالنسبة الى السامع لا بالنسبة الى غير السامع له وعند ذلك فلا يلزم من كون ما ذكرتموه
مفيدا للعلم لكم ان يكون مفيدا لغيركم بجواز ان لا يكون قد سمعه سلمنا انه كان موجودا
وانه ادعى الرسالة ولكن لا نم ظهور المعجز على يده قولكم القرآن نظم على يده والقرآن
معجزة لا نم ظهور القرآن على يده قولكم ذلك معلوم بالتواتر لا نم وجود التواتر في احاد
اياته ويدل عليه وجوه الاول ان الحفاظ للقرآن ثم ذكر ما للنبي عليه السلام الخبر س به
لمن سواهم لم يبلغوا اعداد التواتر فانهم لم يزيدوا على عكسته او سبعة على ما يقتضيه الرواية
الثاني عشر ان عند جمع القرآن كان يتلقى احاد الناس احاد الكلمات وما كان يتوقف
في كونها على نقلها البة متواترة الثالث ان من جمع القرآن من الصحابة اختلف مصاحفهم
ولم يتفق كمصحف ابن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت وعثمان وابي بكر كل واحد صحف
الآخر حتى ان عثمان حرق مصحف ابن مسعود وقال ان مسعود لو ملك كما ملكوا لصنعت
بصحفهم كما صنعوا بصحفهم ولو كانت الاباة متواترة لما كان كذلك الرابع سوال اخصامهم
في التسمية هل هي آية من القرآن في اول كل سورة طامة مشهور وذلك يدل على عدم التواتر
الى غير ذلك مما اشتهر من انكار ابن مسعود كون المعوذتين من القرآن مع ورودهما
واتفاق الصحابة على تعظيمه وعلو رتبته وبقي على ذلك مدة الى زمن عثمان ولم يدع غير
احد من الصحابة ولا كفره ولو كانت متواترة لدعوه او كفروه واذا لم يكن الفاتحة
والمعوذتان من القرآن مع شهرتها فاظنك بما سواها سلمنا ان القرآن باجمعه
باياته منقول عنه بالتواتر ولكن لا نسلم انه كان محفوظا عن غيره وسمعه منه ولم يطلع عليه
احد سواه ومع هذا الاحتمال فلا يكون ظهوره على يده دالا على صدقه سلمنا ان الله اجرى عادته
ان لا يوجد من غيره ولكن لا نم ان احاد الاباة ومفرداتها الكلمات التي منها تاليف الجمل
لجواز ان يكون مع طول مدته حاضرا من كتب المعدة من اساطير الاولين وما كان سمعه
من الفصحاء والبلغاء في زمانه من الالفاظ الرائعة والكلمات الجزلة والفاظ يعرفها البعض

الى بعض ولهذا فانه تعالى لما قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم خلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما
فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر قال الكاتب فتبارك الله احسن الخالقين
فقال له النبي عليه السلام اكتب فهكذا انزل فارتد ذلك الكاتب ولم يكن ارتداده الا
لانه حط لهذا الاحتمال سلمنا انه لم يظهر القرآن ولا احاد اياته الا عنه صلى الله عليه
ولكن لا نم امكان الاستدلال به على صدقه وذلك لان القرآن قد يطلق بمعنى المقروء
وقد يطلق بمعنى القراءة فان كان القرآن المقروء هو المعجز فهو عندكم صفة قديمة قائمة بذات الرب
تعالى والصفة القديمة يستحيل ان تكون معجزة اذ لا اختصاص لها بالحادث دون حادث
ولا تكون نازلة منزلة التصديق لمدعي الرسالة وان كان المعجز هو القراءة التي هي
فعله وكذلك لا يكون معجزة لما ذكرناه من انه لا يتصور ان يكون من حيث هو فعله
امكان الاستدلال على صدقه به ولكن اذا كان خارقا للعادة ولا نم ان القرآن
خارق للعادة ولا هو في نفسه معجز اوا ما ما ذكرتموه في وجه اعجازه فانهم فيه مختلفون
على ما سبق في الاحتمالي وجه اعجازه يدعي حفاوجه الاعجاز فيه والمعجز يجب ان يكون
وجه اعجازه ظاهرا بالنسبة الى كل ما يستدل به عليه حتى لا يتحقق فيه شك ولا ريب
وانه مما يتعذر الاعجاز فيه بكل وجه من الوجوه المذكورة اما القول بان وجه الاعجاز
فيه النظم المخصوص والوزن المخالف لاوزان العرب فهو ممنوع لو جهل الاول انا
لا نم تخالفه وزنه لسائر اوزان العرب فان كسر امرئ ايانه على وزن ابيات
العرب منها قوله تعالى من تركي غايابة كي تفز ومنها قوله تعالى سحان من سخرنا
هذا وما كنا له مقرنين ومنها قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث
لا يحتسب ومنها قوله تعالى ولقد امر سم بطشنا فتاروا بالنذر وهذه كلها موزونة من
غير تعمل ومنها قوله تعالى وجحيم وسنصلهم جحيما وشيف صدور قوم مومنين وهو موزون
بشرط الاشباع في كسرة الميم كمنتن وجحيم ومنها 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 سمعها المتتبعون ولا سيما اذا غيرنا ادنى تغيير لحكموا بانها
لو وجد مثل ذلك لشاكلت ان وان سلمنا مخالفة وزنه لسائر اوزان فمتى ان يكون
ذلك معجزا والا كان ما اتى به مسيلمة وغيره على ما بانى معجزا اذ هو على وزنه
اذ ان لا يكون وزن القرآن معجزا واما القول بان وجه الاعجاز من القرآن مجموعه
من البلاغة فباطل من خمسة اوجه الاول انا اذا نظرنا الى ابلغ خطب الخطباء واحسن قصيده
للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص وجدناه بعيدا سواء ان كان الامر في
التفاوت ملتبسا على البلغاء ربما كان الراجح في نظيره معارضها والمعجز لا بد ان يكون

المعاوت بينه وبين غيره فد انتهى الى حد يعنى معه الشك والريبة فى الالتباس غيره البتة
كلام القرآن غير خارج عن كلام العرب وما هو من لغتهم العرب لا وقد كان عالما بمفردات الكلمات
وعالما بجهة تركيبها وكان معدورا له الاتيان بالكلمة والكلمات والايه والايات ومن كان قادرا على
ذلك كان قادرا على الكل الثالث ان الصحابة اختلفوا فى بعض السور والايات انها من القرآن
وكانت بلاغتها بالنسبة الى غيرها منتهية الى حد الاعجاز ومع هذا لم يخلطوها الرابع ان الصحابة عند
جمع القرآن كان اذا اتى الواحد منهم بآية او آيات ولم يأت بشهود اما العدالة لا بصعوبة ما فى المصحف
الا بدة ولو كانت بلاغتها منتهية الى حد الاعجاز لوقوفها بذلك ولم يتوقفوا فى وضعها فى المصحف العدالة الراوى
لها الخامس انه ان تم شروع بلاغة على من فى عصره غير ان ذلك مما لا يدل على الاعجاز والدلالة
على صدق مدعى النبوة اذ التفاوت فى ذلك فيما بين الناس امر لا محالة وليس لاحد ان يقدر حده
احد من فصيح الا ولعل غيره افصح منه ولا يمتنع ان ينتهى الفصاحة البلاغة والفصاحة فى كل عصر
الى فصيح لا افصح منه فى زمانه وذلك غير موجب الاعجاز ولا الدلالة على صدق مدعى النبوة لجواز
ان يكون ذلك الشخص هو الذى انتهت الفصاحة اليه فى زمانه بحيث يكون لا افصح منه
فى ذلك العصر واما القول بان وجه اعجاز القرآن مشتمل عليه من اخبار الغيب فهو باطل من اربعة
اوجه الاول انه لا يخفى جواز الاصرة والمرتين وان ذلك ليس خارقا للعادة ولا حد الذى
يصير به الاخبار عن الغيب الكرات المتعددة مع اخبار مضبوطا ولم يكن مضبوطا فلم يمتنع
ان يكون ما اشتمل عليه القرآن من الاخبار الغيبية غير مع انه انه يلزم منه ان يكون اخبار
المنجمين والكهنة عن الامور الغيبية مع كثرتها مع انه الثالث انه يلزم من ذلك ان تكون التوراة
والانجيل من المعجزات لاشتمالهما على اخبار الاولين والماضين كما بكم ولم يقولوا به الرابع
انه اذا كان الاعجاز ليس الا فى الاخبار عن الغيب فحينئذ يلزم ان لا يكون ما اخبار عن ذلك من
سور القرآن معجزا **واما القول** بان وجه الاعجاز فى القرآن انما هو عدم تناقضه واختلافه
مع طوله وامتداده فباطل من وجهين الاول لانا نعلم عدم التناقض والاختلاف اما بان
التناقض نفوله هو ما علمناه والشعر وما ينفع له والقرآن مشتمل على الشعر على ما تقدم والاختلاف
كذلك ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا لان ذلك دالة على نفى الاختلاف فيه والاختلاف
واقع فيه على ما يأتى فكون تناقضا وايضا فقوله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شئ وقوله ولا رطب
ولا يابس الا فى كتاب مبين ومن المعلوم انه لا يشتمل على كثير من العلوم الاصولية والرياضية والطبيعية
واكثر المسائل الفروعية والصناعات اكثر انا نعلم بالضرورة عدم معارضته بمعاملة كل واحدة دالة على نقيض ما لولى
الاخرى ومناقضته لها كقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله دل على عظم شانه وعلو رتبته عن سمات النقص وسوء حال على النقص وهو
مشتمل على اللحن والتكرار المستغنى عن التعرض لايضاح الواضحات وغير ذلك اما اللحن فقوله

قوله تعالى ان هذان لساحران رفع اسم ان وحقه ان يكون منصوبا ولهذا قال عثمان لما عرض
عليه المصحف ان فيه لحنا وان العرب ستقيمه بالسنتها واما الكرات فمن جهة اللفظ بالمعنى اما من جهة
اللفظ فكما فى سورة الرحمن من قوله فبأى الاء ربكما تكذبان واما من جهة المعنى فكما فى القصص
المكررة فى السور المختلفة كقصة موسى وغيره واما التعرض الايضاح الواضحات فكما فى قوله تعالى
ايام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة واما الاختلاف فقد يكون فى اللفظ وقد يكون
فى المعنى والاختلاف فى اللفظ قد يكون بتبديل اللفظ بغيره وقد يكون فى تركيبه وقد يكون بزيادة
فيه ونقصان منه والكل متحقق فى القرآن اما الاختلاف بتبديل اللفظ كقوله تعالى كالصوف المنفوش
بدل قوله كالعهن المنفوش وكقوله فامضوا الى ذكر الله بدل قوله فاسعوا الى ذكر الله وكقوله فكانت
كالجارة او اشد قسوة بدل قوله فهى كالحجارة وكقولهم والسارقون والسارقات بدل قولهم السارق
والسارقة واما الاختلاف فى التركيب فكقوله تعالى فضربنا عليهم السكنة والذلة بدل قوله ضربت عليهم
الذلة والمسكنة وكقوله تعالى وجاءت سكرة الحق بالموت بدل قوله وجاءت سكرة الموت بالحق واما
الزيادة كقوله تعالى النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم وكقوله تعالى وله
اخ او اخت له تسع وتسعون نعجة انثى واما فى النقص فقوله تعالى وربها باعدبين اسفارنا بكسر العين
وقوله ما عدا بفتح العين وكقوله تعالى هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء بالتاء المضمومة
والباء المفتوحة من ربك الوجه الثانى ان سلمنا ان ذلك متعذر على التناقض والاختلاف فى ذلك
ليس بمعجز فانه معتاد من كثير من خطباء والشعراء مع طول كلامه بحيث لا يتتبعه احد مع ان السالم
سقطه ولا زلة فضلا من التناقض والاختلاف وبطل ذلك طورا كليا مما يكون على هذا النحو
القصاص ويتعذر التحدى بها واما القول بان وجه الاعجاز فيه موافقته لفضيلة العقل ودعوى
فهو باطل ايضا فان ذلك غير خارق للعادة بل معتاد فى اكثر كلام البلغاء بعض كلام
الرسول الله عليه وسلم فانه يدل على ما دعى المعارضة كذلك كلام التوراة والانجيل وليس بمعجز عندكم
واما القول بان وجه اعجازه قدمه فهو باطل ايضا لانا ان اردنا بالقرآن ما هو المسموع من الحروف
والاصوات المنتظمة فليس ذلك قديما على ما سبق فى مسئلة الكلام وان اردنا به المعنى فقد سبق ابطاله
قبل هذا ثم انه لو جاز ان يجعل كلام الله القديم معجزة لجاز ان يكون كل صفة من صفاته كعلمه وقدرته
وغير ذلك معجزا وهو محال واما القول بان وجه الاعجاز فيه دلالته على الكلام القديم فباطل بما سبق
الانبياء المتقدمين من الزبور والصحف والتوراة والانجيل على ما دلالته على كلام الله القديم وليست
معجزات واما القول بان وجه الاعجاز فيه الصرف فهو ايضا باطل من اربعة اوجه الاول ان اجماع
المسلمين قبل وجود القائلين بهذه المقالة على ان القرآن بمعجزة الرسول الدال على صدقه
فالقول بانه لا اعجاز فى القرآن بل الاعجاز فى الصرف يكون خرقا لاجماع المسلمين قبل وجود
المخالفين واسم لا يقولون به فلئن قلتم اجماع الامة على كون القرآن معجزا انما كان باعتبار انه

فانه يخالف الخ اذا قرئت بالتاء
المفتوحة والناس ربك صح

يتعذر الاتيان بمثله وكون الصرفة معجزة باعتبار انها على خلاف العادة على ما حققته بل كون القرآن
معجزا وكون الصرفة معجزة بالتفسيرين المذكورين ويكون الدال على صدق الرسول الصرفة دون
القرآن فنقول الاتيان بكلام القرآن كما ان يكون معتادا وعنه معتاد فهو المعجز لنفس الصرفة وان
كان معتادا فمع تسميته معجزا بالمعجز ما سوى خارق العادة وهو الصرفة عن المعتاد ولهذا فانه لو قال
انى اقوم ولا يقدر احد منكم على القيام فى وقت عينه فان قيامه لا يكون معجزا بل هو خلاف
المعتاد وهو صرفهم عن القيام اثناء تحدى القرآن على كل الوجوه فلو كان الاعجاز فى نفس الصرفة
لكانت الصرفة على خلاف المعتاد بالنسبة اليه ولو كانت الصرفة على خلاف المعتاد بالنسبة الى كل احد
لكان الاتيان بمثل كلام القرآن معتادا بالنسبة الى كل احد ولو كان معتادا بالنسبة الى كل احد فالمتعذر
كذلك ليس هو الكلام الفصيح اذ هو غير معتاد لكل احد بل المعتاد لكل احد انما هو الكلام الركيك
المنحط المسف ويلزم ان يكون كلام القرآن لذلك ركيكا مستفحشا وليس كذلك باتفاق اهل الحق
الثالث انه لو كان الاعجاز فى الصرفة فكلام القرآن قبل الصرفة كيف يكون معتادا وكما ان
الصرفة معجزة لانها لا يكون على خلاف العادة ولو كان مثل كلام القرآن معتادا قبل الصرفة
لما ثبت صدقه لامكان معارضة القرآن بما وجد من كلامهم مثل القرآن قبل الصرفة لان
التحدى لم يكن بما يبتنى من الكلام مثل القرآن بعد التحدى بل بالاتيان بمثله وسواء كان موجودا
قبل التحدى او بعده الرابع وهو خاص بمن يقضى انه لو كان الاعجاز بعدم العلوم لما
يتوقف عليها معارضة القرآن مع انهم كانوا عالمين بها قبل ذلك بعلموا ذلك من
انفسهم عند الصرفة ولو علموا من انفسهم ذلك لتناطعوا انهم بهم ولو تناطعوا انه مما سبهم لسارع
وذاع وكثر طرقه الاسماع نظرا الى ان العادة حاكمة بالتحدث بخوارق العادات وحينئذ لكان
كذلك دليلا على فساد الصرفة بهذا الاعتبار فان قيل انما لم يسع ذلك عنهم لانهم كانوا ارادوا تصيين
على ابطال حجته فى اشاعة ذلك تقوية لحجته وايضا على ابطال احد لا يسع فى تصحيح وتقويته قلنا فاعرفهم
بذلك الجواب اما ان يكون مقهورا لحجته ومبهوتا لهم بصدقه او لا يكون كذلك لا سبيل الى
الاول لانه حينئذ لكان لا سبيل الى اخفاء ذلك عنهم ان هذا الامر يوشك ان كان الاول ان يتواطئ
الخلق العظيم مع اعتقادهم صدق الرسول على تكذيبه واذ هو خلاف العادة وان كان
الثانى فلا يكون فى ذلك ما يعلم من اشاعته والتذاكر به واما القول بان جهة الاعجاز فيه النظم
والبلاغة فباطل ايضا لانه قد بان امتناع كون كل واحد منهما معجزا وهم ما ليس بمعجز الى ان قال
بمعجز لا بوجب الاعجاز فيه سلمنا دلالة ما ذكروه على كون القرآن معجزا غير انه معارض بما يدل
على عدم اعجازه لانه لو كان معجزا لكان معجزا لكونه خارقا للعادة ولو كان معجزا لكونه خارقا
للعادة لكان ما ظهر من العلوم الرياضية كالهندسية والحسابية وغيرها من العلوم التى لم يكن
معتادة قبل ظهورها معجزا وان كون دالة على صدق من اتى بها عند دعواه الرسالة ولم

بالنسبة الى كل احد صرورة تحول الصرفة معجزة

يقولوا به ولو سلمنا انه معجز وانه لم يظهر الا على يده ولكن لا نسلم دلالته على صدقه لانه
انما يجوز ان يكون قد حصل له ذلك قبل الرسالة ودعوى النبوة ولم يظهره انه فانه لا مانع
على اصلهم من اجراء الخوارق على يد من ليس بنبى وعلى تقدير جواز تقدمه على التحدى تخرج عن
ان يكون دالا على صدقه من حيث ان المعجزة انما يدل من حيث كونها نازلة منزلة التصديق
من الله تعالى بالقول وما يكون موجودا قبل التحدى لا تنزل منزلته واما ما ذكروه
من ان باقى المعجزات كلها منعوتة على لسان الاحاد وما يكون كذلك فيه نهاية القطع كيف
وانها لو كانت واقعة مع كونها من خوارق العادات لاشتهرت وشاعت ودامت على
لسان الجم الغفير على ما هو به العادة فى مثل ذلك مما يخالف العادة فحينئذ لم يكن
كذلك دليل على انها لم تقع سلمنا ظهور المعجز على يده ولكن لا نسلم التحدى وما ذكروه من الادلة
فانما انه حصل التحدى فغايته ان يحمل انه قصد بذلك ما جرت به العادة من السلف من الخطابة
والشعر من تعظيم امرهم وتفخيمها والتعلى والترفع بما يعلونه وتتجلدونه ومع قيام هذا الاحتمال
فقد اسقط القطع بالتحدى سلمنا انه تحدى لكنه تحدى لكل القرآن او بعضه ان قلتم انه تحدى
لكل القرآن لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا قلنا لم نسلم انه حصل التحدى باجتماع الانس والجن
واتحاد بعضهم لبعض ظهيرا ولا يلزم من ذلك ان لا يحق وصف التحدى والنبى الاسعد باجتماع الثقلين
وتمالئهما على المعاونة والمعارضة ولم يحق ذلك ان قلتم انه تحدى بعض القرآن فقد وقع الاجماع
على ان الاعجاز لا يقع بما دون الاية منه وما ذاد على ذلك مما لا تافه يحملنه فيها ما يدل على
التحدى بعشر سور وما دونها ما يدل على التحدى بسورة واحدة فما ان يكون معنا دون غير معينة
القول بالبعض غير معلوم من القرآن ولا من غيره بل هو مردد لبطلان لفظ السورة كما سيأتى وانه
يلزم ان لا يكون ما فى القرآن معجزا ولم يقولوا به وان كان غير معين بل التحدى بأى سورة كانت
منه حتى انه يدخل فيها سورة الكوثر فكل عاقل يعلم علما ضروريا ان سورة الكوثر لم تبلغ
بقصرها الى حد يعجز البلغاء عن الاتيان بمثلها وعلى هذا الاحتمال يكون الكلام فى العشر
سور سلمنا انه تحدى بكل القرآن على الناس خاصة غير انا لا نسلم بقوع جميع التحدى فى
زمانه وقصده الى كل الناس فما نعلم ان من كان فى اطراف الارض لم يسمع به فى زمانه
فضلا عمن تحدى به بالقرآن وعلى هذا التعذر يكفينا دلك على صدقه سعيد عجز المستمعين
عن المعارضة لانهم بعض الناس وعجز بعض الناس لا يدل على صدقه والا لكان كل من يقدر
على معارضته عاجزا عنها بعض الناس وادعى مع ذلك النبوة ان يكون صادقا فى دعواه وهو محال
سلمنا بقوع التحدى الى كل الناس ولكن لا نسلم ان المعارضة لم تقع حتى قلتم لو وجدت
المعارضة لظهرت واشتهرت لانها من الامور العظيمة والعادة تحيل الاتيان بمثل ذلك لا نسلم انها

ما ظهر وبانه ما كثيره وشاع وذاع مما عارض به مسيلمة والاسود العنسي وما عارضت به الكهنة
من السجع المتصل بالسجع مما عارض به ابن المقفع المترجم وغيرهم فلئن قلتم ان ذلك لم يعارض
لفقد ان فيه كما كانه بالنسبة الى بلاغة القرآن فهي دعوى معارضة بنفيضها من الخصوم سلمنا ان
المعارضة ساطت ولكن لا تم ان كل ما كان من الامور العظيمة لا بد وان يشتهر ودليله سابق مع
الشيء عندكم كذلك يكون التسمية به من القرآن في اول كل سورة وكذلك التشهد في اقامة الصلاة عندكم
من الامور العظيمة ولم تشتهر بحيث نقلت تواترا بل ابلغ من ذلك اعني النبوة وكم من نبي لم يعرف
ولم يشتهر سلمنا ان كل ما كان من الامور العظيمة لا بد وان يشتهر ولكن لم لا يجوز ان يكون المعارض قد
لم يوجد الاول ثم ولئن سلمنا وجود ولكن لم لا يجوز ان يكون المعارض قد
اخفى ما عارض به اما لما ان الذي به لا يقدر على تحصيله بغير هذا الطريق او كونه من اتباع رسول
الله واصحابه لما رسخ في اعتقادهم من وجوب اتباعه وطلب الاقتداء به او ان اصحابه صلى الله عليه
وآله وسلم لما دعاهم الى معارضته وتاسرها واعدامها لكمال تنبههم على البلاغة وعموم حكمهم على العباد
بحيث اسنا صلوبا ولم يبق وما شيء ولا من ناقليه كذلك لما لم توجد ولكن لا يتم
ان ذلك يدل على عجزهم عنها ولكم لو كانوا قادرين عليها لا توجهها اذ هي ابلغ الطرق واسهلها
في افامة ودفع الضرر عنهم قلنا ما المانع ان يكون القادر على المعارضة عدد ليس بقليل وقد اتبعوه
واظهروا التجرد للمعارضة مخاطبة على كما نوا يتمونه في مقاصدهم من الملك والاستعلاء على امور
الدنيا وعلى هذا فاضر عليهم في المواقعة حتى تقال برفعها بالمعارضة سلمنا عدم المواقعة
لم لا يكفي ولكن لا تم مع ذلك ان عدم المعارضة يدل على عجزهم عنها وبيانه من اثني عشر
وجها الاول انه من المحتمل انهم تركوا المعارضة لعدم اكتراثهم به وظنهم ان ذلك لا يخرج الطرق
من حاد تابرته وحمول دعوته الثاني انه من المحتمل انهم طلبوا ان وقفوه القتال فذاك اوجب لوصول
مقصودهم من المعارضة الثالث انه لا يخفى على ذي ادب ما القرآن عليه من البلاغة والفصاحة
والنظم الغريب وان القدر على ذلك بعد رفرضه ليس الا مكونوا عند ذلك في المحتمل
ان يكون تركهم لذلك لعذرهم للمعارضة خوفا من استهزاء بعض الناس بهم التفصيل استواء العجز
القرآن في نفوسهم الرابع سوان العرب كما انهم دعوا الى النظر في باشوة محمد صلعم فقد دعوا
الى النظر في اثبات الوحدانية والمعاد وغير ذلك ومع ذلك فانهم لم يبطلوا فهم مع قدرتهم عليها
فعدم نظرهم في معجزاته لا يدل على عجزهم عنها كذلك سوان القرآن مشتمل على النظم الكامل
والبلاغة والاخبار عن الغيب وعن ذلك من العجائب لعلهم لعلموا وجه التحدي سلمنا
بالنظم او البلاغة او الاخبار بالغيب او بالمجموع فلذلك عدلوا عن المعارضة الى غيرها
السادس انه من المحتمل انهم طنوه لضعفه صلى الله عليه وحوله في ابتداء امره وقلة
لان امره لا ينتهي الى ما انتهى اليه من الاستيلاء على البلاد وعموم حكمه وتكليفه للعباد فلئن لك

محاذر

فلذلك لم يعارضوه لعدم اعتقادهم توجه المحذور المحرم منه ويعدان وقوف شوكته وعلت
استووا من المعارضة خوفا كما جرت عادة الدعاة مع الملوك السابع انه من المحتمل انهم كانوا
يعتقدون ان ما كان لهم من النظم والنثر افصح وابلغ من القرآن وان ذلك مما لا يشك
فيه احد من البلغاء فلذلك لم يتعرضوا للمعارضة الثامن انه من المحتمل انه وصل لهم مانع تعاطى
المعارضة اما من رشوة او خوف فساد وتوفي ما يفضي الى فساد المهمة من اسلة واصحابه
وانتشار القبائل بسبب ذلك من قبائل العرب كما هو المعتاد منهم او لاستغالهم بمعارضة
وما هو اهم في نظرهم من المعارضة التاسع انه سلمنا ان كل واحد من آحاد العرب لا يقدر
في مدة مديده لا يأتي لا بلغ وسع مثل القرآن في فصاحته وحسن نظمه لكن العرب بالمعارضة
لم تكن كذلك ليجتمع عن الاتيان بمثله بل لعدم بلوغهم مبلغ تلك المدة او لعدم اصغائهم
على محاكاته الا تيان بمثل القرآن في مثل تلك المدة العاشر سوان القرآن مشتمل على انواع
المتعذر معرفتها من وجه الا بالعلم بالله تعالى وصفاته واليوم هذه الامور غير محور عنها بالنسبة
الى المخاطبين لها ولا يخفى ان العرب لم يكونوا من اهل النظر وعلوم السير والمعارضة اما
يكون بان يأتوا بكلام مشتمل على كل ما اشتمل عليه القرآن ولم يكونوا عالمين بكل ما اشتمل
عليه القرآن وان كان ذلك معذورا لهم سعيد بتعاطيه فلذلك تركوا المعارضة لما فيه
من عسر الاشتغال بالعلوم النظرية والتنقيب وترك ما هو المهم لهم من معيشتهم اما ان يكون
ذلك معذورا عنه فلا لما روي عن عشرة عليه السلام انه طلب منهم ان يأتوا بمثل القرآن فعجزوا
والا لما عجزوا عنه لما كان لطلب منهم ان يأتوا به مع علمهم انهم لا يقدرون عليه قالوا لكنا نأتي
من عند الله بما هو اهدى منها ولا يخفى ان الاتيان بمثله من عند الله غير مقدور ولا يلزم ان يكون
نفس القرآن غير مقدور لامكان عشرة بل يحتمل انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها غفلة
ولا لعلة ولا يمتنع مثل ذلك في حق من هو من اهل المعارضة فانهم لا تزيدون على
انس وجنه وبتقدير ذلك انهم عشروا عادة سلما عجزهم عن المعارضة لكن لم لا يجوز
بمثله ولكن لا يلزم ذلك على صدقه لانا اذا فرضنا شخصا فقط ادعى انه الى الخلق كلهم
الدعوة ولم يسمعوا منهم ولا منه ورد عليه ورد على يده عادي الشهود وتحدى به عليهم
فما ان توجب ذلك التصديق او لا توجبان او ضد التصديق هو معلوم
كذبه وان لم توجب التصديق مع ظهور على يده من خارق اقتضى ذلك الى الجزم
الرسول الذي لم يظهر ذلك الا على يده لا سيما وان يقال له من المحتمل انك تحفظ من
مكان آخر وتقلة التساعاد الكسبل الى العوالم ما سعل وتحفظ ان يكون دليلا
وانه على صدق المدعي وان كان خارقا للعادة مثل المعجز الذي تستدل به على صدق
الرسول لجاز ان يكون من قبيل ما لا سقل كقلب التخر وقلب العصا حية واجابة الميت

بل صح

واترالاكمه والابرص الى غير ذلك مما سبيل الى دعوى امكان ظهوره على يد غير من ظهر
يده سلمنا دلالته على صدقه ولكنه معارض بما يدل على انه غير صادق فى دعواه وهو
ان موسى الكليم كان نبيا صادقا بما ظهر على يده من المعجزات التى هى العصا واليد
وبما صح يده الى غير ذلك من الآيات وقد نقل عنه تعالى متواترا التكليف على السبت
اليهود انه قال لقومه هذه الشريعة مؤبدة عليكم لا نسخ لكم ما دامت السماوات والارض
فقد كذب كل من ادعى نسخ شريعته وتبديل ملته فلو قلنا ان محمدا كان نبيا صادقا وان
شرعه نسخ لشرع موسى لزم ان يكون موسى الكليم فيما قاله كاذبا وسيوجد وجده بين
العامة من اليهود وردت الشيعة منهم على ذلك بانكار النسخ عقلا وقالوا كان محمد
لجاز القول بنسخ الشرايع والنسخ فى نفسه محال فانه اذا امر نبى ما بشئ ثم نهى عنه
مرادا وان فيه مصلحة فلو نهى عنه فالنهى عن السبيل على فعله وكونه غير مراد والا مصلحة
فيه ويلزم من ذلك الخلف فى المراد غير المراد والمصلحة مفسدة ويلزم منه ايضا البداء
على الله تعالى وانه ظهر له ما لم يكن ظاهرا قبله والندم بعد الامر والطلب وكل ذلك
ممتنع فى حق الله تعالى وايضا فان النسخ فى اللغة عبارة عن الرفع والازالة ومنه يقال
نسخت الريح اثار القوم اى ازالتها وذلك مما يمتنع تحققه فيما امر به فهى
عنه لانه اما ان يكون الرفع لما وجب اولما لم يقع فان الاول فهو محال وان كان الثانى
فلا يخفى ان رفع ما لم يقع ايضا 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 ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهو دليل اختصاص رسالته بقومه
ولغته وهذه هى شبهة العيسوية من اليهود والجواب لم لا نسلم ان محمدا كان يدعى
وانه ادعى الرسالة الى الكل فانا ذلك معلوم ضرورة بخبر التواتر ومن انكر ذلك فقد طعن فى
وسفطت محاكمته كمنكر وجود مكة وبغداد وليس يصح فى الادمانى اذا احتج
النهار الى دليل قولهم خبر التواتر غير مفهوم ليس كذلك فانه عبارة عن خبر جماعة يفيد
للتعين بخبره قولهم ذلك يفضى الدور لما بينا ان لو وقفنا العلم الحاصل عن
التواتر على معرفة التواتر وليس كذلك على ما ذكرناه فى الحد من القيد وهو خبر جماعة
فلا يخفى خروج خبر الواحد اذا احتفت به القرائن وافاد العلم عن ان يكون داخلا
فى الحد التام ولكم لانا لم نسلم لزوم حصول العلم بخبر التواتر فيما هذا الحد لما هو معلوم
ضرورة فان عاقلا لا ينكر حصول العلم لكل من هو ببغداد ومكة مع انه لم يشاهدهما
وليس العلم بذلك العلم مستندا الى مدرك من المدارك المفيدة للعلم غير الخبر
فكان هو التواتر قولهم 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 يقبل كيف وانا نقول
المخالف من الاقسام المذكورة انما هو القسم الثالث وهو حصول العلم بالمجموع قولهم
اما ان يكون قد حصل للمجموع حالة زايدة او لم يحصل قلنا بل حصل فان الذاكر جماعة
من الاحاد مما لا ينكر عاقل الا عن عناد قولهم اذا كان خبر كل واحد على انفراده 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 اخبر الواحد تخبر من حصول اصل النطق وتوسطه
بالشك والثالث والرابع الى ان ينتهى الى البعض الذى لا تشكك معه ما من العلم بوجود
مكة وبعداد فانه لا مستند له غير الخبر ولو قدرنا انفراد الواحد والاثنين من جملة الجماعة
المخبرين لما بذلك لما حصل العلم به وعلى هذا فنقول الكذب ان طرأ فمحاله
الى كل واحد من الاحاد بعد بلوغ الاثنين عادة فتوقع متطرق اليه عادة بعيد
فرض الاحتمال جوازان كان يحتمل عقلا وليس الحكم على المحل بما حكم به على المحال
لا ما قولهم الخبر المفيد للعلم اما جملة الحروف او احادها قلنا هذا ايضا تشكك
على ما هو معلوم بالضرورة فلا يقبل ثم يجب عنه من جملته اوجه الاول ما المانع ان
يكون العلم بالمخبر عنه حاصلا عن العلم بوجود جملة الحروف المتعاقبة ما هو منها
وما هو موجود لا عن نفس الحرف المتعاقبة وعلى هذا فلا نسلم ان العلم بجملة الحروف
غير موجود وان كان بعض الحروف غير موجود لما المانع ان يكون العلم
حاصلا بالحرف الاخير شروطا لبقاء ما وجد من الحروف فانا نجد قولهم الشرط
لا بد وان يكون مقارنا للمشروط لا نسلم ذلك مطلقا وما المانع من ان يقال
الشرط انما يكون سببا والسبب انما يكون مقارنا وذلك لان الحادث من حيث
هو حادث مشروط بسبق عدم نفسه عليه وهو وعدم الحادث غير مقارن لوجوده
نعم ان لزم ما ذكروه الطن الحاصل بخبر الواحد وما زاد كان حاصل
بالضرورة من غير نكير وكما اوردوه على العلم الحاصل بخبر التواتر فهو لازم
فى الطن الحاصل بخبر الواحد وما هو جواب له فى الطن فهو جواب له فى العلم ثم
الخبر انما يفيد بالوضع لا بعد الصفات الحاصلة عنه اجوبته الاول انه قد يصح ورودها
قلنا يقبل انما المانع ان يكون المقصد هو نفس الخبر مشروطا بالوضع لا ان الوضع
هو المفيد للعلم وعلى هذا فلا يكون ما ذكروه منها قولهم شرط التواتر ان يكون
الخبر عن محسوس والغلط غير ممتنع فى المحسوسات فلنا عقلا او عادة الاول مسلم
والثانى ممنوع لما بيناه من الاحتمال العقلى امتناع القطع العادى كما سبق بحصوله
مرارا ونحن فى هذا المقام انما ندعى العلم العادى دون غيره كيف وان ما ذكروه

ايضا تشكيك في العلوم الضرورية فانه يقبل قولهم انما يكون مفيدا للعلم ان لو لم
علمه بالسيف قلنا وان كان ممكنا عقلا فهو غير كاف وحينئذ فوجه ما نعلمه من العلم
الضروري باخبار التواتر قولهم انما يكون التواتر مفيدا للعلم ان لو كان المخبرون للاقل
عددا لا كبهم بلد ليس كذلك فان اهل بلد من البلد نواحي وعمل واقعة وقعت بهم
وبانيه جلت فيهم فان العلم الضروري يحصل لمن يخبره وان تواسم بلد وكان
عددهم محصورا قولهم شرط ذلك ان تختلف السنة المخبرين وطوائفهم وآدابهم ليس
كذلك ايضا فانه انما يبلغ عدد المخبرين الى حد يمتنع تواطئهم على الكذب عادة
او لا يكون كذلك فان كان الاول فلا نزاع في هذه الشروط وان كان الثاني فالعلم غير
حاصل لكبرهم لسواد حد هذه الشروط او لم نوجد قولهم شرط ذلك ان يكونوا حاصلين
مؤمنين ليس كذلك فان اسلم وسطه لواحد وبموت ملكهم حصل العلم الضروري
بذلك وان كانوا كفرة بل لواحد بذلك العدد الكثير الذي يمتنع معه التواطئ على الكذب
عادة يحصل العلم بذلك وان لم يكونوا معترفين بوجود الباقين وبهذا سقط قولهم
شرط ان يكون فيهم الامام المعصوم قولهم انما يكون مفيدا للعلم اذا استوى طرفاه ووسطه
قلنا اذا ضبطنا آخر المتواتر بما يحصل منه العلم مهما حصل العلم بآخر علمنا ضرورة
تحقق التواتر وجميع شروطه وانما يلزمهم الاشكال ان لو استدللنا على حصول العلم
من التواتر بصحة التواتر وبيان شروطه وليس كذلك بل انما استدل على صحة التواتر
بحصول العلم به وعلى هذا يخرج الجواب ايضا عما اورد من حيث النهوض والتصاعد
واتساعه حيث انا لم نشترط بكثرة العدد في حصول العلم منه بل بالعكس
قولهم التواتر اما ان يفيد العلم ضرورة او نظرا قلنا بل ضرورة ومن قال بكونه نظريا
فهو محصور عليه ابطاله قولهم لو كان ضروريا لما خالفنا كم فيه قلنا انما خالفنا كم
انما في اصل العلم او في كونه ضروريا لكسل الاول فهو حينئذ مكابر والثاني مكابرة
من نفسه 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 منهم ضروري كيف وان العلم اذا حصل ضرورة
فلا يخرج عن ان يكون ضروريا او نظريا وقد سلف كون العلم الحاصل بالتواتر
نظريا ولك ان تمنع ان يكون ضروريا قولهم سلمنا افادة التواتر للعلم
لكن لا كل تواتر بل التواتر المستند الى القرائن قلنا اذا عرف ان ضبط التواتر انما يحصل

بما حصل به من العلم فالى القسمة الى ما ذكروه من حصول العلم عند
الاطلاع على القرائن قولهم التواتر انما يفيد العلم بالنسبة الى من سمعه منكم غير ان
ما ندعي التواتر فيه من وجود رسول الله وادعائه للرسالة لا شاهد على التواتر المفيد
لوجود العلم بمكة وبغداد ولو انكر ذلك وحتى هذا من شافي حطتنا او في حطة محاذرة
لحطتنا وهو بمكة وبغداد ولكان منسوبا الى المكابرة والعناد فكذلك في وجود رسول
الله وادعائه للرسالة كيف وان المنكر لذلك ان كان يهوديا او نصرانيا وما بحكمه
ممن يعتقد بشريعة بعض الانبياء فكل ما ذكرناه من المكابرة وجود محمد وادعائه للرسالة
والجواب اذ ذاك يكون متواترا قولهم لانا نعلم ظهور المعجز على يده قلنا دليل ظهور القرآن على يده والقرآن
معجزه قولهم لانا نعلم انه ظهر على يده قلنا ذلك معلوم بالتواتر كالعلم بوجوده وادعائه للرسالة
قولهم لانا نعلم وجود التواتر في احاديثه قلنا دليله انه مما عن آحاد اثباته الاوهي منقولة
الينا على لسان جماعة يفيد تاخر سماع العلم العطع بصحة نقلهم عمن نقلوها عنه حتى انه لو اراد مخبر
انه او كاذبة مثلا بزيادة او نقصان في عصرنا هذا لم يجد الى ذلك سبيلا وكان ذلك مردودا عليه من
جماعة لا يتصور عليهم التواطئ على الكذب فكان نقلها عمن نقلت عنه الينا متواترا ونعلم
ايضا علما ضروريا ان حكم الناقلين الينا في ذلك بالنسبة الى الناقلين اليهم كحكمنا بالنسبة اليهم
وكذلك في كل عصر الى ان ينتهي ذلك الى النبي عليه السلام وان القرآن لا شاهد في العلم بتنقل
احاديثه على احاد الآحاد يوان بعض الشواذ المنهورين بكثرة القيل وغيره وما من واحد منهم
الا وهو معلوم نقله عن شاعره حتى انا نعلم انه لو منع مانع من نسبة احاديثه الى
ذلك الشاعر ولو في عصر كان من عصرنا او فيما تقدم عليه لوجد عليه جمع لا يتصور عليهم التواطئ
على الكذب ولا يخفى ان ما فطنه المسلمين من نقل القرآن وحفظه عن التبديل والتغيير
في كل عصر اشد من محافظة النقلة على ديوان امرئ القيس وغيره فكانت احاديث القرآن
اولى ان تكون متواترة قولهم ان حفظ القرآن في زمن النبي عليه السلام لم يبلغ عدد التواتر
مسلم ولكن ليس في ذلك ما يدل على ان احاده الآن غير متواترة لجواز ان يكون حفظ كل آية
والسورة لها وان لم يكونوا حافظين لغيرها قد بلغوا عدد التواتر قولهم ان عثمان
عند جمع القرآن كان سلقي احاد الآيات من احاد الناس وما كان يتوقف فيها على عدد
التواتر قلنا ما كان يتوقف في كل آية على عدد التواتر في اصل نقلها عن النبي عليه السلام او في
وضعها وترتيبها وطولها وقصرها وتقديمها وتاخيرها الاول ممنوع فانه ما من آية من القرآن
الا وكان نقلها عن النبي عليه السلام متواترا والثاني مسلم ولا يمتنع ان يكون اصل الآية متواترا ونقلها
في القرآن وتقديمها وتاخيرها بانيا على الظن وقولهم ان مصاحف الصحابة تختلف وكل واحد
انكر مصحف الآخر قلنا المصاحف المشهورة في زمن الصحابة كلها كانت متواترة عن النبي

عرم على اختلاف حروفها وكلماتها كانت مقروءة على النبي عرم ومعروضة عليه وحيث اتفقت الصحابة
على مصحف عثمان دون غيره لم يكن لان ما عداه ليس قرانا متواترا عن النبي عرم بل
لانه اخر ما عرض على النبي عرم وكان يصلي به الى ان قبض واتفاقهم على اعدامها بعده
وحرقها انما كان لكونهم من وقوع الاختلاف في رواية القران وفروعه القرآني سبب لذلك فيما
بعدهم على التواتر فكل واحد منه قولهم ان الاختلاف في التسمية يدل على انها ليست متواترة
فلنا لم يقع الاختلاف في كونها من القران وانما وقع الخلاف في وضعها انتهى في اول كل سورة
ولا يمتنع ان يكون متواترة ووضعها مجتهدا فيه قولهم ان ابن مسعود ان يكون
الفاتحة والمعوذتين من القران من غير تبديع ولا تعليم قلنا انكر كون الفاتحة والمعوذتين ان
يكون منزلا على النبي عرم او ان حكمها بس حكم القران الاول عم والتسليم ويلزم من ذلك خروجها
عن كونها متواترة يكون قد نقله عن غيره بعد تحفظه ولم ينقل الاعتة فلنا معارض بمثله لان القران
ما وله الى اخره مشتمل على ذكر وقائع واحوال عرت له وصاحبه معه وقعت على وفق ما اخبر به
اما على ضده او بعده وذلك كما روي ان بعض الصحابة قال في يوم حنين لن نغلب اليوم
عن قلة وان الناس يصعون سهل الصفح ذلك اليوم وبقي ومعه بوسير ما نزل حوله ويوم
حنين اذ اعجبتكم كثرتكم الى قوله وانزل سكينته على رسوله وعلى المومنين على وفق الواقع وفي
ذلك ما روي ان النبي عرم اسر الى بعض زوجاته حديثا فظهرت عليه صاحبها فنزل واذ
اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا الاية ومن ذلك ما نزل من القران في قصة بواصحاب
زوجة زيد وذم ابي لهب وقصة مع ابي بكر في الغار والايات الواردة في يوم بدر واحد الى غير ذلك من
من الوقايع الكثيرة وعند ذلك فاما ان يكون هذه الامور داخلة على اختصاص القران وانه لم
ينظم الاعلى هذه او لا يدل عليها 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 جدا تصور الطارد
مع التحدي دعوى الشبهة بل لو كان كذلك دعوى الرسالة لجاز ان يطلق على قائله لسانه
بحيث لا يقدر على الافصاح عما به منه وان اقدره الله على اخباره لابد وان يعرض له
من تكدر اما بان يكون ذلك الشخص حافظا للقران فيصدر الى ان يتذكر اخرها تكدر ويعارضه
بمثله بل الابلغ من ذلك وسواء اخذ الواحد مجرد المقاطيع الكاذبة للحديث صحيحة ومنحولة
الى بلد لا يعرف ذلك الحديث ولا سمع به وادعى النبوة وجعل آية صدقه ضد ذلك الحديث
كما فعل موسى ابن بلبع عصاه للصفع فقد قال القاضي ابو بكر والامة من اصحابنا انه لا يمتنع
منه بل لابد وان يذهب الله تلك الخاصية عن مجرد المقاطيع في ذلك الموضع او ان يفيض الله تعالى
امتال ذلك الحرف في ذلك الموضع مع تحصل آخر نظيره كذبه وافتراءه قولهم ان الله الاجماع عنه صادر
عنه دون مفردات الكلمات واحاد الاناعنه جوابان الاول انه لو كان الامر على ما ذكروه لاستحال

استحالة في العادة مع تحدية على الوجه ونجزهم عن الاتيان بمثله الابتداء والى الرد على ان احاد
الامة ليس من كلامك وانما هي غيرك ولو وجد ذلك لاشتهر كما اشتهر ابتداء كان الوحي عند
قوله فتبارك الله احسن الخالقين وقول النبي عرم اللهم اكتب معاوية فهذا لم ينزل في العارة
يقتضي ذلك ويحتمل عدم اشتهاره ان سلم ان اكثر ايات القران دالة على ما جرى له وكما به
مما وضع وما كان متوقفا ووقع على ما بيناه وذلك مما يمنع كونه كلاما لغيره الثاني ان
الفصيحة انما هي مشتملة على النظم الغريب والبلاغة والاخبار عن الغيب وسلمنا ان ذلك هو
المعجز قولهم القران قد سطلي من عند المولد وبحق القراءة وعلى كلي التقديرين لا يكون معجزا فمندفع
اذ المعجز ليس هو المقروء وهو الصفة القديمة بل المعجز انما هو العبارات الدالة على المعنى القديم ولم
انها مقدورة له لانا نم ذلك بل المقدور له ولغيره منها انما هو الحفظ والتلاوة واما تاليفها
من النظم والبلاغة وتضمن الاخبار عن الغائبات فلا نم انه مقدور له لا للغير من المخلوقين على ما سبق
قولهم لا نم ان القران هو ما قلتم القران بجملته وما اشتمل عليه من النظم الغريب
والبلاغة والاخبار بالغيب لا نخص عاقل وشرط اخذ من الادب والموقف من تحدي
النبي عرم به وتوفر دواعي بلغ العرب على معارضته معارضتهم من الفارعة وكثرة المباحثة
والحاح التنوخي حتى ان منهم من عاش على عجزه وكفره ومنهم من دخل في الاسلام اما مع طلبه
ووضوح صدق النبي عرم عنده واما مع نفوذ تمكن وحيله بالدلائل والبصائر وحكم الاسلام
كالمنافقين منهم من اشغل نفسه بمعارضته فعجز وصار الغلط الفاحش معه كالعقل كما سبق بالبصائر ولم
يقدر احد منهم على الاتيان بمثله لا بمثل سورة منه قولهم ما ذكر تموه من وجه الاعجاز القران ايضا
نخالفون فيه فلنا الاصل عدم الخلاف ولو وقع فلا حاجة الى ذكرنا بل الاحسن نظر
ان طرق معارضته في الاطلاع على عجزه الجائزة فما صح منها وما لا حقا عند ان القران بجملته
وبالنظر الى اسلوبه بلا تحديه واخباره عن الغيب معجز وعلى هذا فلا يلزم من كون القران لم يظهر كونه
معجزا بالنظر الى احد ما سلماه من وجوه الاعجاز ان لا يكون معجزا بالنظر الى مجموعها جملة
مهما فانه قد يخذ بعض القدر يقوى على البلاغة في النثر دون النظم والبعض يقوى على النظم
دون البلاغة وسلمنا ان من كون كل واحد منفردا مقدورا لكن لم لا يجوز ان يكون المجموع مقدورا ولان
ثبت للافراد يكون ثابتا للجملة قولهم لا نم ان وزن القران مخالف لاوزان العرب اذ هو
مشتمل على اوزان الشعر على ما مر وعنه جوابان الاول ما ذكروه من الابيات ليست
موزونة الا مع تعسر وتكلف من اسباع حركة او حذف او زيادة او نقصان وعند ذلك
فيخرج عن وزن القران ولا بعد قيله موزونا ولا شعرا الثاني ما ذكروه وان كان
بعضه موزونا على وزن الشعر غير انه لا بعد شعرا ولا قائله شاعرا لان الشعر ما قصد وزنه
وتناسب مصاريعه والتجرد له وما ذكروه ليس كذلك بدليل من قيل ما بلغ للبلغا

على السند ودفى سردكلامهم وخطبهم وممن لا يوقف بالصدرة على عاورن السور من الكلمات المسرية
السيد بعده اعلوا لسان واحضر لى طعامى او قال اسقنى فى الكوز ماءا على ومما شذ ذلك
خاتمة سرن ومن على الشوء عرف مذهوره احاط ما عارضه من الادلة لم تعص على ذلك بكونه
شعرا ولان قائله شاعر ولهذا قال لو لم يدل على المغيبة بعد ان طالت نحاد له لمعارضة القران
وتوهم الناس من ذلك لقد عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجد
منها قولهم وان كان وزنه مخالفا لاوزان الشعر فلم يمكن ان يكون معجزا لنبوته اولم يكن
لا يلزم ان يكون مع البلاغة والاخبار بالغيب معجزا كما سلف وعلى هذا فقد خرج الجواب
عن قولهم ان بلاغته لا يكون معجزة كيف وان ما ذكروه فى تقريره من الوجوه الخمسة باطل اما الوجه
الاول فان التبسط لبلاغته من قصار السور وغيرها من كلام البلغاء فى يلزم الالتباس
فى المثانى والطوال مهما واما الثانى فلا يلزم ايضا ان من كان قادرا على اتوع البلغاء على
الكلمة والكلمات منه ان يكون قادرا على مثله او مثل سورة الطوال ولهذا فانا نجد كثيرا من الناس
يقدر على الكلمة والكلمات البليغة والبيت والبيتين من الشعر ولا يقدر على وضع خطبة او رسالة
ولا نظم قصيدة واما الثالث فباطل فان الصحابة وان اختلفوا فى بعض السور والايات
انها من القران فلم يختلفوا فى كونها نازلة على النبى عليه السلام وفى ما عداها المغيبة واما الرابع
فهو جوابان الاول ان طلب البلغة على ذلك لم يكن لان الاية ليست من القران بل
لوصفها وتركيبها الذى انه وان التبس عليهم بلاغة بعض الايات بلاغة العرب فحاشية
ان الاية لا تكون معجزة فلا يلزم من ذلك امتناع كون بلاغة جملة القران او بلاغة سورة
مطولة منه معجزا واما الخامس فباطل اضافته وان كان فى مصدوره تعالى كلام
هو ابلغ من كلام القران فذلك مما لا يخرج بلاغة القران عن كونها حارجة للعادة وايضا
غير معتادة قولهم انه يمتنع ان يكون الاخبار عن الغيب معجزا فانا هذا الكلام بناء
الاخبار عن الماضى مع التكرار والاصابة غير معتاد ولا موجب كونه معجزا الا هذا وما ذكروه
فى ابطاله من الوجوه الاربعة فهو باطل اما الوجه الاول فلانه لا يلزم من كون الاصابة فى الكون الكثير
معتادة ان يكون الاصابة فى الكرات الكثيرة معتادة قولهم انه لا ضابط للكثرة الغير معتادة
مم فان ضابطها ما بعده اهل العرف كثيرا ولا يخفى ان ما ورد من اخبار الغيب فى القران كما
يعتبر فى نظر اهل العرف كثيرا لاعتياد الاصابة فيها كذلك انه قولهم فى الثانى انه يلزم من ذلك ان تكون
اخبار المنجم والكهنة عن الغيوب مع كثرة اصابتهم معجزا قلنا اما اخبار المنجم فما كان منها
كذا بما مضطردا حتى يخرج به وما كان منها بما يكثر الاصابة فيه كالحكم بالكسوف والخسوف وغير ذلك
فهو من باب الحساب المعتاد لا حاد من بعاطى صناعة التنجيم فى كل عصر ومصر ولا كذلك ما ذكرناه
من الاخبار القران عن الغيوب واما اخبار الكهنة عن الغيوب فالكلام فيها كما فى السحر فقد عرف عاجته

ما فيه فى الاصل الثالث قولهم فى الوجه الثالث يلزم من ذلك ان يكون ما فى التوراة والانجيل
من الاخبار عن الغيب معجزا اذا كان ذلك كذلك قلنا هذا خارقا للعادة ووضع التحدى به
فهو ايضا انه صدق من اتى به قولهم يلزم من ذلك ان لا يكون ما حلا من سور القران
عن الاخبار بالغيب معجزا الا على صدق الرسول قلنا من قال من المتكلمين ان جهة
الاعجاز فى القران الاخبار بالغيب دون ما عداه فما لا يكون مستمدا عليه من سور القران
يقول انه ليس بمعجز قوله على من قال بان وجه الاعجاز فى القران انما هو عدم تناقضه
واختلافه مع طوله وامتداده ان القران مشتمل على التناقض مع قوله بعدم ما
علمناه الشق لا يتم منا قضته وما ذكروه من اشتمال القران على التناقض مصدق
جوابه قولهم القران مشتمل على الاختلاف والمنع ممنوع الاية فان المراد من قوله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اى من الاول الاختلاف المناقض للبلاغة وما به التفاوت والتفاضل
الغيب كما هو الجارى من عادة كل من الف كتابا مطولا او نظم قصيدة ورتب خطبة اذ ان اختلاف
اهل الكتاب فيما اخبر عنه من قصص الماضين وسير الاولين من اجنبية وعدم دراك المعلوم طالعة
للكتب فلا يخفى انه لم يوصف القران بشئ من هذه الاوصاف وقوله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شئ
وقوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين فالمراد بالكتاب ليس هو القران بل اللوح المحفوظ وهو
كذلك قولهم انه مشتمل على اللحن لانهم ذلك وقولهم ان هذان لساحران وان كان موافقا
لكتابة المصحف غير ان القراء قد اختلفوا فيه فقرا ابو عمرو وغيره ان هذين لساحران بتشديد
ونصب هذين وخالفت ذلك كتابة المصحف فزعم ان ذلك من غلط الكاتب تحكما على
جواز ذلك بقول عثمان ان فيه لحنا وان العرب ستعيبه بالسنتها وقراءتين كتب وعاصم لى رواية
ان هذان تخفيف ان ورفع هذان ساعده على ذلك الخليل وقراءة اهل المدينة واهل
العراق ان هذان بتشديد ان ورفع هذان على موافقة كتابة المصحف لكن من اختاره
من قال ذلك لغة كتابة وبنى الحارث بن كعب وخثعم وقبائل من اليمن فانهم يجعلون الالف
فى الرفع والنصب والخفض على لفظ واحد فيقولون جاءنى الزيدان ورايت الزيدان ومررت
بالزيدان وهم من ساداه ومنه قول الشاعر
اعرف منيرا وابا منيرا ... وملبنا فى المجدعاتا
ومنهم من قال ان يضع يم وهديره مع هذان لساحران ومنه قول الشاعر ويعلن شيب قد علاك وقد
كنت فتيا اى نعم وسال سائل ابن الزبير فلم يعطه شيئا فقال المسائل لعن الله ناقة حملتنى
اليك فقال ابن الزبير ان ورائها اى نعم وسمى الشاة من جاهتنا مصرة والمعنى انه هذان
لساحران والباكية على الامر والتبيان تقديره الامر هذان لساحران ومنه قوله
تعالى انه من يات ربه مجرما الى ان الامر من يات ربه مجرما ويجوز دخول اللام فى خبر الابتداء اذا

تقول العرب زيد والله لواثق لكنه قال الشاعر خالي لانت ومن جريرخاله
مثل العلاء بكرم الاخوال وقال القراء انهم رادوا النون في التثنية وتركوا الالف كما
في الرفع والنصب والخفض كما فعلوا ذا الذي فقالوا الذين وعلى كل تقدير فما نحن فيه
الآية المذكورة وقول عثمان لم يثبت ولم يصح بتقدير صحته فهو محمول على اللحن في
الكتابة وما في القرآن من تكرار المعاني والالفاظ فليس بمحكوم عليه بالكثرة
عن تكرار اما لسان اتساع العبارة واظهار البلاغة واما لزيادة التأكيد والمبالغة
في التقدير الى غير ذلك مما قد اتسع المعربون في كشفه وبيانه وما يوسم به
انه من قبيل ايضاح الواضحات فليس بمحكوم عن دراجمال وحال ما قاص بل بتوالطاء
من الفقط كما في قوله فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم فانه لو لم يقل تلك عشرة كاملة لتوهم
متوهم ان المراد به وتمام سبعة اذا رجعتم فولهم ان اكثر ايات القرآن معارضة متناقضة
لبس كذلك فانها من بين متوهم التناقض لكنها لا يمكن الجمع بينها بتاويل احدها
وخفاء التاويل وتعسف الجمع على بعض التقادير من غير موجب للتعارض لكنها في اصل الامر وتكاوره
من الاخبار اللفظي المعنوي مما كان منه اخبارا للآحاد فليس من القرآن وما كان منه
متواترا فهو من القرآن على ما قال عرم انزل القرآن على سبعة احرف وكلها شاف وذلك غير
ممتنع ولا سهو ناقض للعجز وما ذكروه من الدلالة على الدلالة على ان وجه الاعجاز من القرآن
ليس هو سلامة القرآن عن التناقض والاختلاف لموافقته لمقتضى العقل وهو كما ذكروه
ولا قدمه ولا دلالة على الكلام القديم ولا الصرفة صحيح ونحن ساعدون على ما ذكروه
في امتناع الاعجاز في احد هذين الوجهين والقطع بهما باطلان بما اسلفناه من ان حكم الآخر
غير لازم ان يكون ثابتا للجملة ولا حكم الجملة للآحاد ولو لم يكن القرآن معجزا لكونه جاريا
للعادة لكانت العلوم المندرجة والحسابية عند ابتداء ظهورها معجزة لكونها خارقة للعادة
على الاحاد اما ان يكون ساطعا من هذه العلوم معتادا او غير معتاد فان كان الاول
فالامكان متوجه وان كان الثاني فلم يسمع ظهورها على يد من لا يدعي النبوة او على يد من يدعيها
اذا كان صادقا ويكون ذلك له على صدقه وان كان كاذبا في دعوى النبوة على ما تقدم
ظهورها على يده وسيد كر المصور على ابطال بعض الناس من معارضته وبيده بما كتب
تقرير كل ما سومن هذا الجنس ثم لم يمتنع ان يكون قد حصل للقرآن فضل دعوى الرسالة
فتعسين جوابه وما ذكروه على ما في المعجز من انها نائبة بالجبار الاحاد فليس كل واحد منها
كان اصل صحته احادا عن جملة نزل منزلة التواتر ويكون فهو حاصل العلم بصدور المعجز
عنه ظهورها على يده كما تعلم بالضرورة مجيء عرضي خارق للعادة عهدا لحوالة تحدي
على عرم هذا مجيء وان كان نقل كل جزء منها بخبر الاحاد لكن التواتر حوله سلمنا

سلمنا ظهور الخوارق على يده ولكن لانم انه تحدى بها فلنا ذلك معلوم بالتواتر على صفته
قولهم يحتمل انه قصد بذلك التعظم والترفع والدعوى كما جرت به عادة البلغاء في تعظيم وتفخيم
فلما شهره تحدية معلوم بالضرورة في الايات المذكورة مع دعوى الرسالة ودعاء الكل الى
الاجابة والتصديق والدخول في ملته وحتم من غلبت على الشقاوة واستحكمت فيه الطغاة فهو اشتغل
بالمحاربة او بالمعارضات القبيحة فقد ضل حكم اسوة لاكذلك ما ذكروه من احوال المدعين
قصدة والتعظيم والترفع بالثناء وابدعه قولهم تحدى بكل القرآن او بعضه فلنا سر الكلام
على كل واحد من القسمين فنقول ان التحدي بكل القرآن لا يعني ان بعضه ليس متحدى به
كما وصل له المعرة او سوء مراعم الايات الدالة على التحدي بعشر سور وبسورة واحدة على معنى
ان التحدي وقع تارة بكل القرآن وتارة ببعضه وقوله لئن اجتمعت الانس والجن على
ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله اما سوء للتحدي على الحال طبق الدلالة على
تعجيزهم عن الاتيان بمثله بطريق التنبيه لنا على الادنى وانه اذا عجز النقصان عن الاتيان
بمثله بتقدير رومهم المعارضة على نحو بعضهم كان بطريق الاولى وعلى هذا اندفع ما ذكروه
على الاية كيف وان التحدي بكل القرآن مقدور وفي اي من القرآن غير مقيد بما تشبث به الخصم
بقوله تعالى فاتوا بحديث مثله فاتوا بقرآن مثله وتارة تقول التحدي ببعض القرآن اي وقع
التحدي تارة بعشر سور وتارة بسورة واحدة وما ذكروه من الاشكال على السورة الواحدة
فقد التزم القاضي ابو بكر احد جوابيه ودفع الاشكال الاعجازي في سورة الكوثر وامثالها
تشبثا بقوله تعالى فاتوا بسورة مثله عن ما تشبث الخصم به من الاشكال على ذلك بما ظهر
في نظر بعض الناس وانه ترد فيه على سبيل دفع الاشكال في صدوره والاصح ما ارتضاه
في الجواب الآخر وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق وجماعة من اصحابنا ان التحدي بسورة
في الطول مبلغا يتمكن فيه ذو رتب ذوي البلاغة فانه قد يصدر من غير البليغ او من الذي في
رتبة في البلاغة من غير ما من الكلام البليغ ما يماثل بعض الكلام البليغ الصادر ممن هو
اليغ منه وربما زاد عليه في البلاغة ولو اراد مماثلة جملة ما صدر عن الابلغ لم تحد له سبيلا
ولا تمكن صعب الكلام الذي يظهر فيه تفاوت البلغاء كلام مقدر محدود بل انما ضبط
ذلك بالمتعارف المعلوم من اهل الخبرة والبلاغة وما ذكروه وان كان فيه بركة طام
الاطلاق في قوله تعالى فاتوا بسورة مثله عن ان عند الاطلاق مالدليل واجب ان حمل التحدي على
ما لا يتفاوت فيه بلاغة البلغاء ولا يظهر به السحر يكون مسموعا ولم لا نلزم عجز المتحدى
الى كل الناس فلنا لا نسلم بلوغه الى فصحى العرب كما ذا كان القرآن لمنع ان التسمية
فليس يكون منع ان البشر اولى ان لا يكون بعض كلام العرب ومن يقدر
على الاتيان بمثل القرآن قد سافر الى مكان لم يسمع البشر وحدته بالقرآن فهذا الاقتراح

وان كان معدها حالة التحدي فهو مستدرك بعد لكفرورة الشهادة في جميع الاقطار
ان المعارضة لم تقع فلنا دليلة ماسنن ومتناقل عن ربات مسلم من قوله القبيل وما ادراك
ما القبيل له ذنب ونيل وخرطوم طويل وقوله والذاريات ذرعا فالحاصدات حصدا فالطاحنات
طحنا وقوله ما ستقرع ننت صعدعين بعلى ولا سعلى الماكدرين ولا الشارب بمعدل الى
غير ذلك من كلامه الغث ولسانه الرث بعد ما حكى ما فيه من الدلالة على جهل قائله وضعف عقله وخف
رأيه حيث طمع ان مثل هذا الكلام السافل الذي سوء مصحكة العقلاء وشهرة الاذناء معارض بما
اعجز الفصحاء معارضته داعيا الالباس قصته من حيث البعد الى زمننا هذا واما نظم المعارضة
بالقصايد الموسة فطن منه ان الحاصل لديه بنال ان وجه الاعجاز في القران انما هو مجموع النظم
البديع والبلاغة ويماثل عليه من الاخبار عن الغيب وما جاء من القصايد فانها وان
قدر انها لمك على البلاغة مع الاحالة فهي مشتملة على مثل نظم القران والاخبار عن الغيب لا يخرج
ان من تحدى بقصيدة بليغة وانى غيره نثر مسجع او بقصيدة في البلاغة دون النظم بان انى
بخطبة او رسالة فانه لا يعد معارضا له في سطر احد من ارباب اهل الادب واما ما نقل من
معارضات ابن المقفع والمعري وغيرهما مما لم يخرس فانه لم يبلغ من البلاغة وسائر الكلام
مبلغ القران وبقدر بلوغه ذلك في النظم والبلاغة فهو مشتمل على الاخبار الغيب وبقدر اشتماله
على ذلك مع الاحالة وليس بشرط دلالة المعجزة على صدق الرسول الا وجد مثلها فما سبق
من الازمنة المتاخرة عن زمان الرسول بل شرط ذلك اعجاز من زمنه عنها لا غير ولكم لسان
المعارضة ما ظهرت ولكن لا يلزم من عدم ظهورها عدمها فكتا لو وجدت لظهرت كما قررنا
في الاصل الثالث وما ذكروه من باقي المتحديات السبعة والقسمة والتثنية والاخماسة فهو لازم فيما
ما ادعينا لزوم اشتهار الامور العظيمة اشتهارا الاحاد فيه بل المدعى لزوم اصل الاشتهار وان
كان بحلف فيه وما ذكروه من الالزامات فالجواب عنها وما نقلناه في الجملة قولهم اجمال وجهه
المانع من الاشتهار موجود على ما قررنا وهو خصوص جوابنا في الاصل الثالث ايضا قولهم سلمنا ان
المعارضة لم توجد ولكن لا يلزم دلالة ذلك على العجز عن الاتيان بمثل القران فلما لم يلزم لم يجز ولا
بالمعارضة لما سبق بحصته قولهم من الجايز ان يكون اظهار سلب القدرة على المعارضة
الكسبية آية سوى هوايه اضافي الاصل الثالث قولهم يحتمل انهم تركوا معارضته لعدم اكتراثهم به
وظنهم ان ذلك ابلغ في ابطال دعوته لكن ذلك غاية عليهم لم يزال يقرعهم بالعجز والنسبة
الى العجز عن مثل ما اتى به مما ذكرنا من ايات التحدي مع ان العرب قد كانت في محل طالما تفاخر
بمعارضة الشعر وسفاسفه في محالسها مقابلة النثر ولا محالة ان القران في سطر من له
ذوق من العربية وبصائر من الامور الادبية لا تفاوت عن فصيح اقوال العرب وبديع خصوصا في النظم
والنثر والخطب فكيف بخطر بعقل عاقل او توهم متوهم ان العرب مع وزانة عقولهم وموفور

وموفهم انهم تركوا معارضة القران الا لعدم الاحتمال له واشباهه وسوا كان الاتي بمثلها
بعضهم او كافة وان الشرع لم ينزل قبل ظهور كلمته وانتشار دعوته مقطوعا متحدا بعضهم
معروفا بالصدق والتقى والحصون على الرذايل حتى انهم كانوا يسمونه الامين وذلك
وهذا كان من اصل اصيل وعنصر اثيل وفي كل وقت امره يزيد وشانه بعظم ومن هذا
شانه فلا يخطر في العقل بركه معارضته لعدم الاحتمال له قولهم يحتمل انهم طمعوا ان دعوتهم
بالتعال افضى الى مطلوبهم ليس كذلك لوجهين الاول انا قد بينا ان كل من تحدى
بامر مرموم له التميز على اقرانه وابنا زمانه ان العادة تحيل الاغراض مثل ما اتى به
بعد الا يكون ذلك مقدورا حتى ان مناخ ذلك جار بن العبسان في ملاعنها واربابه
الحرف في احرزها ما ظنك بمدعي امرا عظيما وخطبا جسيما يروم به انتقال الدول وتبدل الملل
والاحوال على الممالك وجر النفس بحالفته الى المهالك ولا بواقفته الى ذل السفر والاخطار
على الخاص والعام في معارضته بمثل ما، به وضع هذه المضار وورا هذه الاخطار اكتنا
سوال الجواب مما يشتمل عليه من مقاساة الشدايد وممارسة الاسوال وبذل المهج والاموال
والاخطار بالخطر وعدم الظفر غير مبطل لحجته والاته الدالة على صدقه في دعوه واجماع الكل
على كلمته واعفاء هم صدق مقالته بخلاف معارضة كلام لكل ولكسا في من المغارب
الذين صفقت رايحهم وتدفقت ينابيع بلاغتهم فلا يتصور في حقهم العدول في تحصيل عرضهم
ودفع الضرر عنهم من المعارضة بالكلام مع القدرة عليه الى ما هو اشد منه واقل افضا الى
تحصيل مقصودهم كيف وهو على خلاف المالوف المعروف من عادة العقلاء واصل الصرف
العدول عن معارضته من تحدى بالمعاملة ومحاصمة قولهم يحتمل ان يكون عدولهم عن
المعارضة خوفا من اشراب بعض الناس في الاعجاز وعنه جوابان الاول سوا ثبت الاشتباه
معلوما له او ظنا الا انه مضبوط عند ذوي الاداب والمقصود من المعارضة ليس الا حصول العلم
عند صورة اهل الادب في بلغا العرب لا عند البعض الدعاع ومن هو معدود في الخالة والاتباع
فلو كان قادرين على المعارضة لاتوها نظرا الى حصول هذا المقصود بالنسبة الى بلغا
العرب اذ هو غاية المطلوب من المعارضة وما كلفوه وسوا حصل اللبس عند من لا يونه
ام لا كيف وان اخراف الناس ومن لا حظ له من المرتبة بسع لاشراقهم فاذا راوا قضية الاشراف
على الحكم بالمماثلة كانوا تابعا لهم في ذلك فلا يحصل لهم الاشراه في تفصيل القران الناس
ان العادة جارية في مثل هذه الامور بالمبادرة الى المعارضة على ما قررناه وتقدير
الاتيان بالمعارضة غايته وقوع الاشراه لبعض الناس في تفصيل القران دون البعض
وتقدير ان لا عارض فجميعهم يكون طاهرا بالنسبة الى كل احد نظرا الى منع العادة اذ
العاقل لا يهرب من راي في المحذورين ويقع في اعلاهما قولهم ان العرب كما دعوا في النظر

في معجزاته فعدوا الى النظر في ايات الوحدانية وغير ذلك ولم يدل بركم للنظر في دلائل
الوحدانية على العجز عن معرفتها والنظر فيها فلذلك في المعجزة فلنا طرد هذا الكلام والتسوية
من الناس بمسح اذ العادة على ما حققناه في باب التحدي الابتداء الى المعارضة مع
القدرة عليها بالجاري في المسائل العقلية الامور النظرية فان العادة غير جارية بالتوافق
على الحق فمسائل العادة جارية مالاخلاق ومخالفة الحق بناء على شبهة او تقليد وعند
ذلك فلا يلزم من القول بعدم النسخ هناك تركه على وفق العادة القول بعدم النسخ هنا تركه
على وفق العادة القول بعدم النسخ هنا تركه على خلاف العادة فولهم لم يعلموا وجه التحدي سلمنا
انه لبلاغة او لنظم او لغير ذلك لكن لم قلتم انه عرم تحدى عليهم بالقرآن دون غيره من الايات
بمثله فاذا كان القرآن مشتملا على صفات كاملة لا بد وان تكون على صفات الكمال والافضال
مماثلة ولم لا جاز ان يتحدى بقصيدة من الشعر وعجز الكل عن الاتيان بمثلها كانت مشتملة على
البلاغة والنظم الخاص فمن عارضته بخطبة او رسالة وان كانت مساوية لقصيدته في
البلاغة لا تكون مماثلة لها ولا معارضته وكذلك لو عارضته بقصيدة متساوية
لنظمها غير مساوية لبلاغتها ويدل على ذلك ان النبي عرم اطلق التحدي بالقرآن
والتعجيز عن الاتيان بمثله مع عدم استفهام العرب عن وجه التحدي ولو كان وجه التحدي
غير معلوم للعرب لكونه محتملا مترددا لبينه النبي ولاستفهمت عنه العرب مع طول
المدة ولعرفهم بالنسخ قولهم انما لم يعارضوه في ابتداء امره لضعفه وفي انهاء به
خوفا منه ومن اصحابه قلنا اما عدم المعارضة في ابتداء امره لضعفه فقد سبق
الجواب عنه واما عدم معارضته بعد قوته وظهور سوكته فباطل ايضا لانه لو امكن
وجه المعارضة لوقعت بالنظر الى العادة ومقتضى الطباع ولو وقعت لنقلت لتوفر
الدواعي عليه فان بلاد الكفار كانت يومئذ متسعة وكلمة الكفر شائعة كما اشتهرت
في غير محل ولاية في بلاد الكفار كانت يومئذ متسعة وكلمة الكفر شائعة كما اشتهرت
ذلك من سيرته ومحاربته وما ذكره مسيلمة من قرآنه وهذيانه وهذيانه بل ابلغ من
ذلك اشاعة كلمة الكفر والشرك مدة في زمانه ولم لم يعارضوه لا عنفا بهم
ان ما كان لهم من النظم والنثر افصح من القرآن فلنا اعتقادهم ان كلامهم افصح من القرآن
وانه كفصاحته وان كان لا يعد من شرائط الاعجاز فانما ينفع ان
لو كان التحدي بالبلاغة والفصاحة لا عرم وليس كذلك لما بيناه ومن المعلوم
ان ما وجد من كلام العرب وان يوهم فاسد النوع انه مشتمل على بلاغة مخالفة
لبلاغة القرآن فانما يوجد في عدم اشتماله على النظم الغريب والاسلوب العجيب
لسائر الاوزان والاساليب الا حيا ما عرف العادة فولهم تحمل وجوها مانعة منها من
المعارضة قلنا العادة فيما ذكرناه انما هو وجه المعارضة فيما هو مقدور على ما سلف

سلف تقريره والاحتمال العقلي لا يمنع من العلم العادي كما عرف وان سلمنا ان
المانع كان موجودا معه وهو علم الله تعالى بالمحاولة منه على المعارضة فهو باطل بوجوه بيانه
الاول انه انما جاز بهم بعد ان اظهر المعجزة وتحدى بها وعجز عن الاتيان بمثلها مع الدواعي
على الكفر وعدم الدخول في الايمان بعده الى ما بعد النبوة وقبل فلم يكن المانع الذي
تخيلوه موجودا الثاني ان الحرب وان كانت مانعة فلا يكون مانعة في جميع الاوقات بعد
دواعيها ولا بالنظر الى جميع الكفار لعدم عموم مهالم الثالثة لو كانت الحرب مانعة لهم
من المعارضة لاحتجوا عليه بذلك وهو غير منقول عنهم فولهم من الجائز ان يكون خذلانا في ذلك
للنبي عرم في هذه المدة لا يأتي في البلد بلغت الاتيان بمثله في دونها فلنا عنه جوابان الاول
انه لو كان كما ذكروه فعلم انه قد مضى على العرب من وقت بعثة النبي عرم وتحديه بالقرآن
الى حين وفاته ما يساوي عشرين سنة وهذه المدة وان تعذر على البلغ الاتيان بمثل جملة القرآن
فيها فلا يمتنع ان ما في مهامه من عشر سور متفاوتة وسوره من سور مع تحديه عليهم بمثل ذلك قولهم
يحتمل انهم لم يأتوا بذلك لعدم اضطرارهم على مكابدة ما يلزم من معاناة من المشقة فلنا
هذا خلاف المعلوم من العادة فلا يصح فيه الثاني انه لو كان كما ذكروه لكان ذلك ابلغ
في تحدي العرب واسكال تحديه ولو انقدحت له في هذه الاتساع للبلغ ان ما في بيته فما دونها
فما هل علينا مثل تلك المدة لمعارضته بشيء لا يخفى ما فيه من الى تمام تلك
المدة وابطال حجته بها ولم ينقل عنهم شيء من ذلك فقولهم انما لم يعارضوه لانهم ما كانوا قادرين
بالمشتمل عليه القرآن من سر الاولوع المسائل الالهية النظرية ليس كذلك فان اكثر العرب
كانوا امية ونصارى وما كانوا جاهلين بهذه الامور ويقدر ان يكون جاهلين
بذلك فتحديه عليهم بالقرآن مع عدم اتيانهم بمثله يدل على تحريمه عنه والا لعلموا بانا
قادرين على ذلك لتوصلنا بالنظر الى العادة الى معارضته كما سبق قولهم انما طلبت منهم
الاتيان بمثله من عند الله ليس كذلك فان الاتيان المتحدى على ما عرف لم تتعرض
فيها لشيء من ذلك وسعديرا ان يكون المطلوب منهم ان ما توا بمثل القرآن من عند الله حتى
علموا انهم قادرون على الاتيان بمثله لا يمكن ان يدعوا انه من عند الله كدعواه ان ما أتى به
من عند الله ثم قولهم يحتمل انهم تركوا المعارضة عنده وسهولة العادة تحمل ذلك مع
موفتهم بتحديه عليهم وتحريمهم عن الاتيان بمثل القرآن وروده الاسلام والاحتكام
عليهم سعديرا بعجزهم وسعديرا لذهول والغفلة فالعادة تحمل ذلك على الكل مع كثرة وبلغاء
العرب وفصحائهم وسعديرا لتيقظ فالعادة ايضا تحمل استمرار ذلك مدة تقضي عشرين
سنة قولهم وان كان القرآن خارقا للعادة الا انه يحب ان يكون الدال على صدق الرسول
من فعله حالة الهبوط ومحل المذكورة فقد سبق جوابه فيما تقدم واما الرد على العبارة فيما نقلوه

وابطالهم فيما تحرصوه فهو انهم مع عجزهم عن صحة السند يخلقون في بعض الاحاديث ما يهتم
الحديث سوقوله ان اطعتموني فيما امرتكم به ونهيتكم عنه نفعكم ملككم كما نفعت السموات والارض
وليس في ذلك ما يدل على حاله النسخ ودوام الملك بدوام السموات والارض واسلم ان في لفظ
يدل على عدم احاله النسخ غير انه مشروط بطاعته والانتهاء بما مورانه والانتهاء عن منهياته وذلك
مما يحتمل في مقام بعده ولو كانوا بعده على ما وصف لدام ملكهم ولم يدم واسلم ان
المنقول وله هذه الشريعة لازمة لكم دائمة عليكم فما مانع ان يكون ذلك شروطا بعدم ظهور
نبي آخر ويكون سوق المراد بالفظ مع تصور هذا الاحتمال ضمنيا لحكم باحاله النسخ اما ان السكوت
الشمعة يجوز وقوع النسخ عقلا فبعد عن مدلول الفعل كما بالي قولهم انه يلزم من ذلك ان يكون
الشئ الواحد ناصيا طاعة معصية مصلحة مفسدة مراد اغير مراد فقد اومانا الى ابطال
ذلك في التعديل والتجويز كليف وانه لا سعد صدور الامر من الله تعالى للمكلف بفعل شئ
مطلقا في وقت يكون ذلك مردودا في علم الله تعالى الى حين ما علم انه منسخ عنه لعلمه
بان مصلحة المكلف في ذلك الامر اعتقاده موجبه وكيف نفعه عما يضره به ثم يقطع عنه التكليف
في الوقت الذي علم انه ينسخ عنه لعلمه بما فيه من المصلحة ودفع المفسدة ويكون ذلك الفعل
بعينه الاضافة الى وقت متعلق المصلحة او بحسب الاراده وبالاضافة الى غيره متعلق
القبح والمفسدة والكراهة وعلى حد اضدد مما ذكروه مما ليداوا العدم فان ذلك انما
يكون ان لو انكشف لعباد ربي تعالى الحال ما اوجب الجمع من الفعل والنهي عنه
عنه ولم يكن عالما به قبله وليس كذلك قولهم النسخ في اللغة عبارة عن الرفع فكذا ان
كان كذلك الا انا انما نريد بالنسخ الخطاب القاطع لحكم خطاب شرعي سابق على وجه لولا الخطاب
القاطع له لاستمر ذلك الحكم ودام وهذا طلق ما اطلقنا بالفظ الرفع على النسخ فلم يرد
غير ما ذكرناه وذلك غير ممتنع وليس قطع الاستمرار راجعا الى الكلام القديم الذي
هو صفة الرب تعالى لانه لا يتغير العدم عليه بل انما سوعايد الى قطع تعلقه بالمكلف كف
الخطاب عنه وذلك غير مستحيل واما العيسوية فمنع عليهم بعد التسليم بصحة رسالة وصدقه
وقيام المعجزة القاطعة بتكذيبه فيما ورد به التواتر القاطع عند دعوى البعثة في الامر كما
لا في العرب خاصة وعلم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه للرسالة ومن ذلك
ما ورد به الكتاب العزيز والتواتر به اكبر 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 وحال هذا ورحمة للعالمين انما يكون كذلك ان لو عم حكمه للجميع وقد ورد
عنه عم اخباره في ذلك فيما نزل منزلة التواتر وان كان احادا بل احادا اخص ذلك قوله
عم بعثت الى الاحمر والاسود وقوله بعثت الى الناس كافة وقوله لو كان اخي موسى حيا

جاز له واسعه الا اتباعي الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة ويدل عليه ما اشتهر عنه بوا
من عادته طوائف اليهود برة وغيرهم من الاكاسرة وتنفيذه الى الخاصي الملوك
العباد الى الدخول في ملته واجابة دعوته وقال من تحد نبوته من اهل الكتب وغيرهم
من سوط وج عن قبايل العرب مكذبا لذلك على سنة الصدر الاول من المسلمين مع علمنا
بان ذلك الجم الكثير والجم الغفير ممن لا يتصور على مثلهم التواطي على الباطل عادة
ولا سيما ما كانوا عليه من شدة البيض واجتماع الدين فلو علموا منه ضرورة او بنوب
الى الناس كافة والامم عامة والاما ضللوا ذلك رعاية للدين مع انه ترك للدين وذلك
ايضا مما من بعدهم على شهم وعلم جرا الى زماننا هذا ولو لم يكن رسولا على العموم لزم
ان يكون قد كذب في دعواه واسطل فيما اتاه وذلك محال في حق من ثبت عصمته عن الكذب
في الرسالة بالمعجزة القاطعة ولو جاز ذلك عليه مع ظهور المعجزة على يديه لجاز ذلك في حق
موسى وعيسى ونوح واذا انتفت صدقه بالمعجزات والايات الواضحات فعد حان عدم
لا سيما وقد جاء الكتاب العزيز مصدقا لما في ذلك بقوله تعالى وخاتم النبيين وشهد
فيما بين اهل عصره من قوله وكلامه ولم تزل مسافة الايام في جميع الاعصار والامصار نقلا
موصلا للعلم به وذلك بدل على امتناع نبي آخر بعده سماوان كان غير ممتنع عقلا ولو
نظر صار بناه وحقق ما حققناه وكان باطلا وما مطلعا على المطول من كتب المتكلمين
عارفا بما صاحبهم علم ما انتهى اليه مهما من امر النبوة ان قد بلغنا في حسن البيان
والتحرير وجمع المعاني الوسيلة الشاردة المتشددة في كتبهم مع زيادات نافعة شد بها عليهم
مضافا الى الانحار المجملة سلبيا صدر المتكلمين

الاصل الخامس

في عصمة الانبياء عليهم السلام اما صل النبوة فقد قال القاضي ابو بكر لا يمتنع عقلا ولا سمعا
ان صدر 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 علم الله تعالى انه يكفره ويوافقه على اكثر
اصحابنا وكثير من المعتزلة وقالت الرافضة واكثر المعتزلة لا يجوز ان يبعث الله تعالى
من صدر منه كبيرة وان تاب منها لان ذلك مما يوجب التنفير بعضه واحتقاره والنبوة
على تباعه وهو خلاف ما تقتضيه الحكمة من رعاية الصلاح والاصلح وزادت الرافضة على
ذلك فمنعوا وجوب عصمته عن الصغاير ايضا والاصح ما ذكره القاضي لان السمع لا دلالة له
على العصمة قبل السمع ودلالة العقل مبنية على الحسن والقبح ووجوب رعاية الصلاح وقد سبق
ابطاله واما بعد النبوة فمعتمد اهل الملل وارباب الشرايع على وجوب عصمة الانبياء
عليهم السلام عن الكذب عمدا وسهوا فلو دلت المعجزة القاطعة على صدقه في دعوى
الرسالة وما سهو من الله تعالى الى الامة لطريق التلبيس بخلاف العقول والحرص

في ذلك عقلا لافضى الى ابطال دلالة المعجزة وسوى محال وسئل يجوز عليهم الغلط في ذلك
على سبيل الرسول والنسيان فقد اختلف فيه فذهب الاستاذ ابو اسحق كثير من
الامة الى امتناعه نظرا الى ان المعجزة دالة على الصدق ومجازفة الكذب في التبليغ فلو
تصور الخلف في ذلك كان ذلك نقضا لدلالة المعجزة وسوى ممتنع وذهب القاضي ابو بكر
الى جواز ذلك معينا انه انما يدل على صدق الرسول فيما هو متعمد له وعامد
واما ما كان من النسيان وغلبات اللسان على بديهة تحت التصديق المعقود بالمعجزة ولا
المعجزة دالة على نفيه وعلى هذا فلا يكون صورة النسيان ناقصة لدلالة المعجزة واما ما تعلق
بافعالكم واقوالكم مما لا دلالة للمعجزة على صدقكم فيه فاما ان يكون كفرا او لا يكون كفرا فان
كان كفرا فالمعروف خلافا بين الامة في وجوب عصمة الانبياء عليهم السلام عن الاقدام
من الخوارج فانهم قالوا بجواز بعثة من علم الله تعالى انه يكفر بعد بعثته وكل ما قال بجواز صدور
الذنوب عن الانبياء وحكم بالكفر على كل ذنب فلزمه ايضا جواز الكفر على الانبياء واما باقي
الكفر فاما ان يكون من الكبائر او لا يكون منها فان كان من الكبائر فقد اتفق المحققون من الامة
على وجوب عصمتهم عن تعمده من غير نسيان ولا تاويل ولم يخالف في ذلك عن المعتبر به من
جواز الكفر عليهم فانه لما جوز عليهم الكفر جاز وقوع الكفر اولى بالتجويز ممن اخلف العالمون
بوجوب العصمة عن الكبائر هل ذلك مستفاد من العقل او السمع فذهب القاضي ابو بكر
والمحققون من اصحابنا الى ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا لعدم دلالة المعجزة
على ذلك وانما هو مستفاد من السمع واجماع الامة فعلى ظهور المعجزة على ما ذكروه
المعجزة الى امتناع ذلك منهم عقلا مصيرا منهم الى ان صدور الكبائر من الانبياء مما يوجب سقوط
ثقتهم والحطاط رتبتهم في المحل الذي لاجله وجب النبوة عنهم وعدم الانقياد
لهم ويلزم منه انتفاء الحكمة وترك استصلاحهم وهو خلاف الحكمة والعقل وما
ذكروه مبني على اصولهم في التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الاصلح والا
وقد ابطلناه ثم لو قبل بوجوب عصمة الانبياء عقلا حتى لا تنتفي تلك
الحطاط رتبتهم في النفوس والنفرة عن الانقياد لهم لوجب ان يكون النبي ابدا موصوفا
وان يكون مبادرة لا محذورا والا فلو كان الامر بالعكس فيلزم من ذلك اجحامهم
في الاعين والنفرة عنهم كما ذكروه وليس ذلك اجماعا فان من الناس انه يكتفى على
سبيل النشان اذا تاملوا حق التامل فقد اتفقوا على جواز خلافه والرضا بالمرافقة واما
كثرة فاما ان يكون من فعل ما يلحق فاعله بالارذال والسفلة والحكم عليه بالخسة ودناءة
الهمة وسقوط المروة كسرقة حبة او كسرة ونحوه فالحكم فيه حكم الكبيرة واما ما لا يكون
من هذا القبيل كنظرة او كلمة سفطة نادرة في خصام ونحو ذلك فهذا مما اتفق اكثر اصحابنا

بظهور المعجزة على يده عن جميع ما ذكروه
فلما فلكيفية ما ذكروه ايضا واما
ان يكون فعل الكبيرة صح

ليس

اصحابنا واكثر المعتزلة على جوازه عمدا وسهوا خلافا للشيعة وذهب الجاحظي الى ان ذلك لا يجوز
الا بطريق السهو والخطا في التاويل وذهب النظام وجعفر بن مبشر الى ان ذلك لا يجوز
منهم الا على طريق الغفلة والسهو عن انهم يواخذون بذلك وان لم تواخذهم به لعلو رتبهم
وقوة معرفتهم بالله تعالى وسئل يجوز ان يخلع الله نبيا من نبوته فقد اتفق اصحابنا على جوازه عقلا
غير ان المسلمين اجمعوا على ان ذلك لم يقع وما روي ان المعلم بن باعوراء كان نبيا وخلع
من نبوته فلم يثبت ولم يصح وبالجملة فالكلام فيما لم يكن ولا سوف يكون ولو قدر له الكبرة نفيا واثباتا
عند تابع مسايع العطع بل سومرات الطعون والاجتهادات او الاجتهاد فانما هو على سبيل عد
مما لا دلالة للطعن والكلام في طرفي الاول لجواز ذلك بطريق النسيان على الانبياء عليهم السلام
جهة الفعل فانا لو فرضنا وقوعه منهم لم يلزم عنه المحال المذكور ولانه لا فرق بين النبي وغيره
الاقدام المعجزة الدالة على صدقه في دعواه الرسالة وسياتي ما عرض الكلام فيه عند دلالة المعجزة
على عصمته فيه فكان صدوره عنه كصدوره عن غيره واما من جهة السمع فالمشهور عنه عليه السلام
من نسيانه في الصلاة وتحلله عن ركعتين في الرباعية في قصة ذي اليدين وقول ذي اليدين
له اشهوت لرسول الله عليه السلام قصرت الصلاة فقال النبي عليه السلام اصدق ذو اليدين فقالوا نعم
يا رسول الله وايضا ما اشتهر عنه عليه السلام وهو قوله في الصلاة والحمد لله اذا سوى انه قال انهن
عند الله من العرائس العلى وان شفاعتهن لترتجى ولم يكن ذلك الا عن غفلة ونسيان كما له
نعمة كلمة السرك حقة ويدل عليه من الكتاب قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وقوله عز اسمه انما
بشر مثلكم الذي كما تنسون فاذا نسيت فذكروني فان قيل لو جوزتم النسيان
الى الانبياء في اقوالهم وافعالهم لافضى الى اللبس في مواقع الشرع وسقوط الاحكام وهو
محال بمقصود البعثة وذلك محال عقلا واسلمنا الجواز العقلي غير ان ذلك ممتنع سمعا
ويدل عليه قوله عز اسمه اما اني لا انسى او اضل الا شرع وعلى هذا فجعل النسيان في قصة ذي اليدين على
الشبهة بالناسي ليشرع واما القصة الاخرى فلانا نتم ان المسموع كان صوت النبي عليه السلام
بل المسموع كان صوت الشيطان شبيها بصوته او الاجماع منعقد على امتناع صدور مثله
السرك من النبي عليه السلام ويدل على ذلك قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا
تمنى القى الشيطان في امنيته فعساه اذا تمنى القى الشيطان في تلاوته وان سلمنا
ان المسموع كان صوت النبي عليه السلام لكن يحتمل حمل التشبيه بالناسي للتسرية وما ذكروه
من المحذور يحتمل ايضا على التشبيه بالناسي لما ذكرناه من الجواب وان سلم دلالة التعليل
على عصمة النسيان فلا نسلم عمومها بالنسبة الى النسيان في المباحات مطلقا لان ذلك ممكن
حملها على نسيان الامر الممكن الحمل على النسيان في المباحات وليس حد الامر اولى من
الآخر بل يحمل على النسيان في المباحات اولى لما ذكرناه من المحذور ورضي قلنا لا نسلم ان القول بجواز النسيان

الى الاباحة فما لا يتعلق الرسالة يقضي الى اللبس في مواقع الشرع فانه وان تصور فيه فصل
او ترك ما يجب بما دونه مما يمكن استدراكه ومعرفته وقوعه سهوا او سوء غير واجب التدارك
فان الاول مع صريح المقال مجزوم من الناس وما ذكروه من الحديث فغير صحيح متنه والاكان
الشيء عزم متعذرا بتركه ما يجب وفعل ما يحرم تشهيا ما لناسي لقصد التشريع وللصحيح ان الذين
الى ليسوا عزم مع انه لا سعة على انبيائه اولى من سعة تركه الواجب او فعل المحرم الذي هو دون المعصية
كيف وانه اذا حصل بجواز ارتكاب الشيء عزم للمعصية عمدا فما نقول بامتناع ذلك عليها بما
خروج عن المعقول دخول عالم بقبح قائل بالصحيح المنقول فيه انه قال ما الى السهي والنسيان
شرع وذلك طاعة في تثبت النسيان معصية ولا يحرم ترك الطاعة من عزم ليل وهو المسموع من قوله
ملك الموت النبي العلي انا كان صوت الشيطان مع ان القراءة لم يسمع في اعتقاد كل من كان
حاصل الامر ان الشيء ما يوجب الحاق العادة وذلك لا يجوز الابد ليل مقاوم للامر العادي و
ارجح منه وبيانه مر مرة تعويرا فيما بعد قولهم الاجماع منعقد على امتناع صدور كلمة الشرك من الانبيا
قلنا في العمد دون النسيان الاول سلم والثاني ما قوله الى الشيطان في امثاله فالمراد به
انه وسوس في قلبه وخيل اليه واشغله حتى نسي وهو لم يحكم على النشء بالناسي فلما عدا سهو
الكلم الصراح اذ فيه نسبة بعد النطق بالترك او بناؤه ما ليس من القرآن في الصلاة بقصد
التشريع وسوء حال قولهم يحمل النسيان في المنصوص على النسيان بالناسي قلنا هذا
ترك بمعصية لفظ النسيان من غير دليل على العمل قولهم لفظ النسيان مطلق مسلم غير ان
تقييد المطلق ايضا من غير دليل ممنوع كما ان تخصيص العموم من غير دليل ممنوع الطرف
الثاني في بيان ما قيل في عصمة الانبياء عن تعمد الصغائر الى الملجئ منها عليها بالاسا
الاراذل كالخسيس بحيث فاحش اصحابنا بحكم كثير غيرا ما يقتضي من ذلك على ما سوا الاترب
والكثير وهو عشرون محمة منفاوتة في القوة والرتبة بحسب الاولى هو ان ادم عزم
عصاه اربكه الذنب وذلك لما علموا انه كان في حال النبوة او قبلها فان كان في حاله
النبوة فقد بنت ان النبي عزم معصوم وان كان ذلك قبل النبوة وهو الاظهر لقوله
ثم اجتباه ربه حريا على قوله وعصى آدم ربه فغوى فدل ان الاجتبا انما كان بعد المعصية لكنه
محتج على الروافض حيث خصوا بوجوب عصمة النبي قبل سويعة وان انه عصاه اوبت من
خمسة اوجه الاول قوله تعالى عصا آدم ربه صرح بمعصيته وأكد ذلك بقوله فغوى الثاني انه
نهى عن الشجرة بقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة وبقوله لم انهكما عن تلكما الشجرة فخالف النهي
واكل منها بدليل قوله تعالى فاكلا منها بدليل قيدت لها سواء بها وبخالفة النهي معصية الثالث
انه سمى نفسه ظالما حيث قال ربنا ظلمنا انفسنا وسماه الوب ع ظالما حيث قال ولم تغفر
هذه الشجرة فكونا من الظالمين وخربا واكلا منها فكانا من الظالمين والاصل الاطلاق الحقيقة

قلنا احاله ذلك على سماع صوت الشيطان ح

الحقيقة والظلم معصية لا يحال الرابع قوله تعالى حكاية عن آدم وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن
من الخاسرين وذلك من غير ذنب يحال الخامس انه تاب لقوله فتلقى آدم من ربه كلمات
فتاب عليه وقوله تعالى اجتباه ربه فتاب عليه وهدى والتوبة تستدعي الذنب وهي صعبة
في الندم على الدوام فكيف المعصية عبارة عن مخالفة الامر او النهي ولا يخفى ان
الامر ينقسم الى امر ايجاب يسمى مخالفته لا امر او التوبيخ والى امر ندب لا يسمى مخالفته اللوم والتوبيخ
وكذلك النهي ينقسم الى نهي تحريم يسمى مخالفته اللوم والتوبيخ واطلاق اسم العصيان صحيح بمخالفة
كل واحد من الامرين سواء كان المخالف مستحقا للوم او لم يكن ومنه يقال امرت فلانا
بكذا فعصاني وان لم يكن ما امره واجبا ونهيته عن كذا فعصاني وان لم يكن ما نهاه
عنه محرما وعند ذلك فيحمل انه سماه عاصيا بانه خالف امر الندب او نهي الكراهة
عليه اذ هو المتبقن وما اراد عليه من استحقاق العقاب اللوم بالمخالفة فامر متردد فيه وقوله
تعالى فغوى معناه خاب ولم يحصل على ما كان يستحقه من الثواب على موافقته الا او الكبتي وقول
الشاعر ومن يغو لا يعدم على الغي لائما اي يجد من يلومه على غيه
لم يجب وحصل معناه فسد عليه عيشه ومنه يقال الغي السوء الرضاع والعداد على كل يعد من هذه
التصاديق لا يقال انه ارتكب ذنبا يستحق به عقابا ولا يؤاخذ على هذا فقد خرج الجواب عن
مخالفته للنهي ايضا واما قولهما ربنا ظلمنا انفسنا معناه انا لحقنا حقها وحرمانا ما كانت
تحصل عليه من الثواب بموافقة الامر او النهي ولهذا فانه يصح ان يقال لمن فوت على نفسه
يترك تعالى لا لاستحقاق الموجب لها اذا كان ممكنا منها وان لم يكن مستحقا له انه ظالم لنفسه وقوله
المراد من قوله تعالى فتكونا من الظالمين وقوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين
معناه ان لم تتصالحنا فان المغفرة قد يطلق بمعنى الاصلاح ومنه يقول الوعاء غفر فلا
الامر اي اصلحوه بما ينبغي ان يصلح وليس في ذلك ما يدل على ارتكاب الجريمة وقوله تاب عليه
قلنا التوبة في اللغة بمعنى الرجوع ومنه يقال تاب فلان اذا رجع فمعنى قوله احدهما انه رجع الى الله
تعالى والى الانقطاع اليه ومعنى توبة الرب على العبد التفضل وان انعام وليس في ذلك
ما يدل على ارتكاب الجريمة والذنب قلنا انما قولهم ان المعصية عبارة عن مخالفة الامر او
النهي 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 على مخالفة الامر او النهي فنحن
سلمنا انقسام صيغة افعل ولا تفعل الى ما ذكروه من الاقسام فلا نسلم انقسام الامر
الى امر ايجاب وندب بل الامر على الاطلاق لا يكون الا للايجاب عملا بما ذهب اليه كثير من اصحابنا
وان الندب عرف مأمور به ودليل العرف والنقل اما العرف فهو ان السيد اذا امر عبده
بامر مخالفة الحسن في العرف لومه ولومه عقابه وتعصى كل عاقل عرف العرف واهمله بذلك

ليس ذلك مبنيا على قرائن الاحوال فانه قد يحكم بذلك كل من كان غائبا عن محل الامر وان
لم يشاهد قرينة اصلا واما النص فهو له على ما ذكرناه من حال الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم حذر عن مخالفة امره وذلك لان الامر اذا لم يكن للوجوب فهو
على اخره تم كل احد له واحدا تاه لو قال السيد لعبده من خالف امري فهو حر فانه
يحسن ان يعاقب على مخالفته اي امر كان له عرفا واذا كان امر النبي محمولا على الايجاب مطلقا
فامر الله تعالى اولى واحق فلا عذر لاحد في ترك شيء مما امرنا به ولولا ان الشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة دل
على ان السواك غير مامور به وان كان مندوبا بالاجماع وكذلك النهي فانه لا يكون عندنا لغير
التحريم ولهذا فان الامة لم تزل في كل عصر ترجع في ايجاب العبادات وتحريم المحرمات الى الاوامر والنواهي
ويقضون بالايجاب والتحريم بالامر والنهي وتحتج على المخالف بذلك كما بالقرائن فدل ان الامر
والنهي لا يكونان لغير الايجاب والتحريم وعند ذلك فلزم من كون آدم مخالفا للامر والنهي ان
يكون مذنبا مستحقا للوم والعقاب وان كان ذنبه انقسام الامر والنهي الى ما ذكره وغيرهما ان اخراجه
من الجنة وسلب لباسه كان عقوبة لانه معصية وكل اصر فهو عقوبة عرفا واذا قلنا انه معصية لانه
كل عائل بصر ربسلب ما كان فيه من النعم كما يصير ويحصل الالام والاوجاع به وربما كان ذلك
عند المتزهبين واربابها المراد اعظم من الاضرار بالالام ولهذا كان كثير من العصاة 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 غيره بمن كيف وان العقوبة من عرفت
ذنبه عند الخصوم ظلم وقد قال تعالى لا يظلم مثقال ذرة ثم ان اطلاق لفظ المعصية عند هم
على ما ليس باساءة ولا ذنب من باب المجاز والحكمة في الاساءة ولا يخفى ان ترك الحكمة والعدول
الى الخبر من غير دليل مسقط قوله لم ان حمل الامر على الندب والنهي على الكراهة مسقط لكثير
الاوامر والنواهي فلا يكون الواجب واجبا ولا الحظر محظورا لكن ذلك باطل فليس الواجب
مندوبا وزيادة حتى يكون الحمل على الندب مسقطا لكل واحد منهما لخصوص خاصة لا تحقق لها
في الآخر والمسقط انما هو العدد المشترك وهو الامر وعند ذلك فلسنا نعول بوقوع السقوط بخاصة
الواجب ولئن سلمنا وقوعه لخاصة الندب وعلى هذا يكون الكلام في النهي المشترك بين التحريم والكراهة
ويدل على ما ذكرناه انه اكد المعصية بما نعى بقوله فغوى ثم قوله الغوى هو الجهل
على ما قاله صاحب المجمل وقال مقاتل الغوى هو الضلال عن طاعة الله تعالى وكل ذلك مما يسامح الادم
ولا ادم على ما لا يكون اساءة وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه وعلى انه لو سلم ان من محاسن الطاعة
ويدل على ما ذكرناه تسميته طالما قوله المراد منه انه احرم نفسه ما كان لقصد وتحصيله من الثواب متعذرا
الطاعة قلنا فلزم منه ان يكون عاصيا لانه بما منع الا فكور عليه ترك بعض
المندوبات ويكون بذلك مذموما ثم الجواب الحاصل ما قدمناه ولا يخفى ما فيه من التعسف وان سلمنا

صحة

صحة اطلاق الظلم بهذا المعنى غير انه يجوز قصره وخصه في المعصية وفعل المحرم ولهذا فانه لا يتبادر
الى الافهام من اطلاق لفظ الظلم عرفا الاساءة والمعصية فلئن قالوا اطلاق اسم الظالم على
فعل المحرم سيطلق بمن فسق وارتكب صغائر ما فانه لا يسمى ظالما فقد سبق جوابه في الفصل العشرين
من خلل الاعمال ويدل على ما ذكرناه قوله تع وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين
مسلم ان المشهور من اللغة ان المغفرة ما خوذة 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
قوله التوبة بمعنى الرجوع فلنا وان كان كذلك لا ان المتبادر من اطلاق لفظ التوبة انما
هو الندم على الذنب ومنه قوله عم الندم توبة فلكون لفظ التوبة ظاهرة فيه ولا نظر للعدول
عن الظاهر الى الغير ه من غير دليل الى الثانية قوله تع هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل
منها زوجها ليسكن اليها 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 آتاهما
فتعالى الله عما يشركون ووجه الاحتجاج بالآية ان المراد من قوله خلقكم من نفس واحدة آدم عم
ومن قوله وجعل منها زوجها ليسكن اليها حواء والضمير في قوله فلما تغشاها عائد الى آدم وحواء
فانه لم يسبق ما يعود الضمير اليه غيرهما وفي قوله لئن اتيتنا صالحا عائد الى الله تع وذلك يدل على
وقوع المعصية من آدم وحواء اما ان يكون في حالة النبوة او قبلها وعلى كل تقدير فهو
خلاف مذهب الشيعة قال المسلم وان جوزتم الشرك على الانبياء عمدا فالاجماع
منعقد منا ومنكم على امتناع ذلك في حقهم سمعا وعند ذلك فلا بد من التاويل وذلك
وجوه الاول ان الضمير في قوله صالحا لشركا غير عائد الى آدم وحواء بل الى الذكور والاناث من الكفار
من ذريتهما ويكون تقدير الكلام فلما اتى الله آدم وحواء الولد الصالح الذي طلباه من الله تع
دعا هما صالحا كفارا ولادهما ذلك مصاحا الغير الله تع ويدل على صحة هذا التاويل وهو قراءة
الله عما يشركون فانه يشعر بان المراد بالمشار اليه في صالحا الشرك انما هو الحاصل من حسن ولاد آدم وحواء
فلئن قلتم اذا كان الضمير في قوله تع فلما تغشاها وفي قوله دعوا الله ربهما لان آتيتنا صالحا
لنكونن وفي قوله فلما اتاهما صالحا عائدا الى آدم وحواء وجب ان يكون الضمير في قوله فتعالى الله
شركا عائدا الى آدم وحواء حتى لا يكون الكلام مضطربا مختلفا وانا سلمنا جواز الاختلاف في عود
الضمير في الكلام غير انا نشترط الضمائر ان يعود الى المذكور والمذكور انما هو آدم وحواء دون اولادهما
قلنا اما الاول فهو كما سبق لان الفقيه المصنف قد ينتقل من فعل الى غيره ومن كناية الى ما يليها
ومنه قوله تع واما ارسلنا شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه
يعني الرسول عليه السلام ثم قال وتسبحوه يعني رسل الرسول فالكنايات مختلفة وان كان الكلام
جملة واحدة ومنه قول الشاعر عدي لك ما في وضع اسلمي ثم اسلمي ثم اسلمي ثم لا يقبل منك اتاني

ولم يقل انا الذي نم عدم ذكر اولاد آدم وحوا بل هم مذكورون في قوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة
والمراد به جميع اولاد آدم واد العدم مذكور ان وعقبا لضمير لابليس باحدهما وحينئذ فالمراد
من تلبيس وتشريك عرلا من آدم فوجب عوده الى الكفار من اولاده وان لم يسبق عدم ذكر الاولاد
غير ان عود الضمير الى الكلام الى ما لم يسبق بعد كور غير ممتنع وبدليل عليه قوله تعالى حتى توارت بالحجاب
السمس ولم يسبق للشمس في الكلام ذكر ومنه قول الشاعر لعمرك ما يغني الثراء عن الفتى اذا حشرجت
وضاق بها الصدر والضمير في حشرجت عائد الى النفس وهي غير مذكورة الوجه الثاني في الجواب
ان الضمير في قوله جعلا له غير عائد الى الله تعالى بل هو عائد الى ابليس وكلمة ان قد ترد
ان حوا لما اثقل بها الحمل عند دنو ولادتها عرض لها ابليس في صورة ما وقال لها ما
لعل ما في بطنك بهيمة فقالت ما ادري ثم انصرف عنها فلما ازداد ثقل الولد في بطنها
وضع اليها ابليس فقال لها لحارث ان كان الذي عرض لي حق لتسمينه عبد الحارث
القمام اذا فعلت فقال لها ارايت ان دعوت الله ان يجعله انسانا مثلك ومثل آدم اتسمينه
باسمي وكان اسم الحارث قالت نعم ثم انصرف عنها فقال لآدم لعلها اتاكما آت بزعم ان
الذي تعطيني بهيمة و الى الان لم يظهر شيء وقد خفت ان يكون كما قال فجعلا يدعوان الله تعالى ان
آتيا صالحا اي ولدا سويا في الخلق ليكون من امر الله كرر ثم قولا فلما آتاهما صالحا جعلا
فيما آتاهما شركا اي لابليس في اسمه حيث سمو ولدهم عبد الحارث
ثم انقطع الكلام وقال تعالى الله عما يشركون بعد كفار حكاه المذكورون في اول الاسراء
الاشعال من خطاب بعض لخطاب غيره كما ذكرناه من قوله تعالى انا ارسلناك شاهدا
ومبشرا ونذيرا الوجه الثالث في التاويل ان الضمير في قوله جعلا له شركا عايد
الى الولد لا الى الله تعالى ولا الى ابليس ومعناه اهما طلبا من الله تعالى انسانا لا الولد
الصالح الذي انا سماه وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الضمير ين اول الكلام الى اخره
عايدا الى آدم وحوا وقوله تعالى الله عما يشركون غير عايد الى هذا الاسر اكل المذكور فانه عبر
ممتنع ان يطلب منه ولد صالح بعد اجوبة والمراد به الاسر اكل به تكون الكلام مقطعا
عن الاول كما سبق تحقيقه والجواب لو لم الاجماع منا ومنكم منعقد على امتناع الشرك لله تعالى
على الانبياء فلنا في حالة النبوة او قبل النبوة والاول مسلم والثاني ممنوع فانا ذكرنا ان من وجب
القاضي الى بكير ان ذلك غير ممتنع عقلا ولا سمعا ولم يدل انه حالة اصابة الاسر اكل
الله كان سماه ان سلمنا امتناع الشرك بالله تعالى على الانبياء مطلقا غير انه لم يدل قوله
فجعلا له شركا في الاسم بل اراد به شركا في الطاعة له اي انهما اطاعا ابليس في تسميته ولدهما
عبد الحارث على سبيل التحقيق في التاويل ان طاعة ابليس وان لم تكن في الشرك بالله تعالى ففي
ذنب ومعصية فانه لا امر بغير الشر والباطل ولم الضمير في جعلا له شركا عايدا الى المذكور والانا

والاناث من اولادهما الكفار فلنا اولادهما وان كانوا مذكورين عن ان السنة عن مذكوره والاصل في
ضمير السنة ان يعود الى المذكور لا الى غير المذكور اد هو ابعد عن اللبس والخلل والكلمة ان ضمير
التثنية مذكور غير ان الاصل عود الضمير الى اقرب مذكور لا يخفى ان آدم وحوا اقرب مذكور الى
الضمير من اولادهما فكان عوده اليهما اولى ولان الضمير في قوله فتعالى الله عما يشركون
وفي قوله ابتنا صالحا وفي قوله ليكونن من الشاكرين وفي قوله تعالى فلما اتاهما صالحا عايد الى
آدم وحوا فكان عود الضمير في قوله فجعلا له شركا الى آدم وحوا اولى اد هما اقرب الى ضبط
الكلام وحفظه عن الخبط والتخليط فكان عوده الى غيرهما جايزا كما ذكروه وقوله تعالى الله عما
يشركون عايد الى كفار مكة المذكورين في اول الاية وهو لم في التاويل الثالث ان الضمير عايد 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 حارثا فلم يكن الشريك في اسمه واقعا البتة واذا كان
ذلك لم يتحقق الشرك لابليس في اسمه غير ان ابليس عم مذكور في الاية ولدهما مذكور فيها ولا يخطر
عود الضمير في المذكور اولى من عوده الى ما ليس بمذكور وقولهم في التاويل الثالث ان
الضمير في قوله جعلا له شركا عايد الى الولد لا الى الله تعالى على ما ذكروه فهو ممتنع لوجهين الاول
طلب امثال الولد الصالح لا يكون جعلا لشريك الولد فان طلب الشيء غير جعل الشيء
الثاني ان المفهوم من قوله جعلا له شركا فيما آتاهما هو الشرك الحاصل انا فيما الولد الصالح اياهما
الولد لهما وليس في اتاهما الولد سوى الولد فيمتنع عود الشرك اليه الوجه الثالث وهو المعتمد
نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه
ليس من اهلك وجه الاحتجاج بالاية ان الله تعالى كذب نوحا في قوله ان ابني من اهلي بقوله
انه ليس من اهلك فدل على كونه كاذبا وان الكذب عند الخصوم غير جايز على الانبياء مطلقا
لا بطريق العمد ولا السهو ولا التاويل فان قيل لعل ابنه لم يكذبه في دعواه انه من اهله
ومن نسله وانما نفى ان يكون من اهله الذين وعد بهم الله بنجاتهم على ما قاله ان عملك غير صالح
لانه تعالى كان قد وعد نوحا ان اهله مستثنى عنهم من اراد الله بهلاكهم لقوله تعالى
قلنا احمل فيها 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 بحق 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
ليس من اهلك ليس تكذيبا له فيما اخبر عنه في ظاهر الشرع بل اخبارا له بما لعله لدى الله يعلمه
من خيانة امراته والجواب قوله لم يكذبه في اخباره ان ابنه من اهله وانما اخبره

انه ليس من اهل الدين وعده الله بنجاتهم فاما ان يكون اسلمك اما ان يكون المعلوم
مقابلا وما قضى لما اخبر به نوح او لا يكون كذلك فان كان ما قضى له فهو كذلك وان
لم يكن ما قضى له فسواله لحاله دنت وسوء دليله على ان الاول انه نقل اهل التفسير ان الله
تعالى عاتب نوحا في انه بقوله تعالى اني اعظك ان تكون من الجاهلين فكلم نوح بعد عتابه على ذلك
ملیا عام حتى صارت لحيته مثل الجدول من البكاء وقال رب اني اعوذ بك ان اسلك
ما ليس لي به علم وذلك يدل على سابقة الذنب والاساءة لسواله الا انه قال واذ الم تغفر لي
وترحمني اكن من الخاسرين وذلك يدل على سابقة الجرم في سواله وعلى هذا فقد وجه الجواب
عما ذكروه من انه ولم الكاذب والثالث الجواب الرابعة وهو ما حكاه عن ابرهيم عليه السلام فانه
حين علم الفعل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الآفلين فلما راى الشمس بازغة
قال هذا ربي هذا اكبر وجه الاحتجاج به انه لا يخلو اما انه قال ذلك معتقدا او غير معتقد فان
كان الاول فهذا اعتقد الباطل وهو غير جايز عند الخصوم لا قبل النبوة ولا بعدها وان
كان الثاني فهذا كذب في قوله هذا ربي والكذب ايضا غير جايز عندهم على الانبياء مطلقا
فان قيل لم لا يجوز ان يقول هذا ربي تخمينا ليكون كاذبا وبيانه من وجهين الاول انه اما ان يكون ذلك
على طريق الاستفهام واسقاط حرف الاستفهام جايز للكسعي، عنه قال الاخطل لتبك
عينك ام رابت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا وقال ابن ابي ربيعة ثم قالوا
تحبها فقلت بهرا عددا القطر والحصى والتراب وقال غيره لعمرك ما ادري وان كنت داريا
بسبع رمين الجمار بثمان وقد روي عن عكرمة انه قال في قوله تعالى فلما اصبح في العقبة هذا
اقتح العقبة الثاني انه ذكر ذلك على طريق الفرض التقديري حاله نظره فكره ليستبين بما يودي
اليه ذلك الفرض من صحيح او فساد فاما ان يكون بذلك محكما اسلمنا انه يخبر بقوله هذا ربي لكنه
لا يكون كاذبا فيه لوجهين الاول انه انما اخبر بذلك على ذلك قومه واعتقادهم وتقديره
هذا ربي على مذهبكم واعتقادكم الثاني انه اخبر بذلك عن ظن في حاله فكره ونظره ومن اخبر عن شيء
في حاله فكره ونظره ثم رجع عنها لا دلة الى الحق لا يوصف بكونه كاذبا ولا بعدما اخبر به
قبيحا والجواب قولهم انه ذكر ذلك على طريق الاستفهام قلنا الاصل ان ما ورد على
صورة الخبر ان يكون خبرا حتى يقوم دليل على ان المراد به الاستفهام وذلك لان
ان الاضمار في الكلام على خلاف الاصل وانما يصار اليه لدليل ولا دليل ولا يمكن حمله على الاستفهام
لنفي الكذب عنه لما فصلناه الى الدور من حيث انه يتوقف حمله على الاستفهام على احالة
الكذب عليه واحالة الكذب عليه يتوقف على حمله على الاستفهام وهو محال وعلى هذا فقد
خرج الجواب عما ذكروه من الثاني والثالث واما قولهم انه اخبر بذلك على مذهب قومه حتى يحاجهم
فيما اخبرهم به والاصل عدمه الا ان بذلك الدليل عليه ولا دليل على ما سبق في الاول والثاني

الاول قولهم انه اخبر بناء على ظنه قلنا اذا كان ظانا ان الكوكب ربه فقد اعتقد في حالة
الحاجة الى الحق
الها غير الله وهو شرك لا محالة وان لم يعتد في العرف كاذبا في اخباره
عليه السلام حكاية عن ابرهيم لما قال له قومه وقد كسر الاصنام بقوله تعالى فجعلهم جذاذا الا كبيرا
لهم لعلهم اليه يرجعون انت فعلت هذا بالهتنا يا ابرهيم قال بل فعله كبيرهم هذا وعنى به اكبر اصنامهم
واضاف الكسر اليه فكان كاذبا فيه وذلك اما ان يكون قبل النبوة او في حالة النبوة على
كلي القسمين فهو عاصٍ عند جميع الخصم فان قيل لم لا تحمله على ان اضاف الكسر الى الصنم بل
المراد من قوله بل فعله كبيرهم هذا النفي لان الانسان اكبر من الاصنام واسلمنا انه اضاف الكسر
الى الصنم لكن لا نسلم انه اضافه اليه مطلقا بل معلقا بشرط وسوف ان كانوا ينطقون معلوم
انهم لا ينطقون ولا يخفى انه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط واسلمنا انه
اضاف الكسر الى الصنم غير مشروط بالنطق فمعناه انه الحامل لابرهيم على كسر الاصنام
لموضع غلبته بسبب ما رأى من تعظيم قومه له والفعل كما يضاف الى المباشرة بصفة
الى الحامل عليه والجواب قولهم لم لا يجوز ان اضاف الكسر الى الصنم لدليل دل عليه قلنا بل فعله
كبيرهم هذا الذي على عنقه الفاس فانه كان موضع الكسر الذي كبيرته الاصنام على
عنق الصنم وفهم القوم ذلك من قرينة والاصل حمل اللفظ عليها سوى ما خصه الدليل
ترك ظاهر اللفظ من غير دليل قولهم انه اضاف الكسر الى الصنم مشروطا بنطق الاصنام
لا نسلم وذلك بل المشروط بنطقهم انما هو السؤال وسوف قوله فاسلوهم ان كانوا ينطقون قولهم انه
اضاف الكسر اليه لانه الحامل له على الكسر لموضع غلظه منه لبس كذلك لان غلظه منه يجوز ان
يكون حاملا على كسره لا على كسره غير مكسور فيه وان هذه التاويلات على خلاف ما روي الحسن
عن النبي عليه السلام انه قال لم يكذب ابرهيم عليه السلام غير ثلث مرات وكلهن في ذات الله عز وجل
الى سقيم وقوله بل فعله كبيرهم هذا وقوله لسارة هذه حتى حكى رام احدا
الى السادسة
وقوله تع حكاية عن ابرهيم عليه السلام نظرة في النجوم فقال اني سقيم وجه الاحتجاج به ما روي في
اهل التفسير انه كان لابرهيم عليه السلام من اصحاب ينظرون في النجوم وكان اذا اراد احدهم
ان ينظر الى السماء قيل له اين ابرهيم اليوم وفي اي شيء هو فنظر ذلك فعرف حاله
بنية وانه كان لقدمه عندهم يرجعون اليه ولا يخلفون بعدهم الا مضى فلما اراد ابرهيم عليه السلام
كسر اصنام قومه نظر الى السماء ليلة ذلك العيد وقال لاصحابه اني اشتكي غدا وذلك
قوله تع فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم اي مريض انه اصح من الغد مفصود ولا يسلم
ما نفى من كسر اصنامهم وكان كاذبا فيه ويدل عليه قوله عليه السلام لم يكذب ابرهيم اكثر من ثلث
مرات على ما بيناه به درا للكل تا ويل يقال ههنا وذلك اما ان يكون في حالة النبوة او قبلها
وعلى كلي التقديرين فهو محمول على الخصوص الى السابعة وقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ابرهيم رض انه اسقما و

كيف يحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ووجه الاحتجاج به انه لا يحل لانسان
يكون مطمئنا بان الله تعالى يقدر على احياء الموتى اولا يكون مطمئنا بد لك لا جائز ان يكون
مطمئنا والالما حسن قوله ولكن ليطمئن قلبي فان طلب تحصيل الحاصل محال وان لم يكن مطمئنا
بذلك فهو شاك فيتوسا ك مترددا في قدرة الله تعالى على احياء الموتى والشك في ذلك عند الخصوم غير
جايز على الانبياء مطلقا قبل النبوة في حالة النبوة كيف وان ذلك انما كان في حال نبوته على
ما نقله الرواة فان قيل ابرهيم لم يكن شاكا في قدرة الله تعالى على احياء الموتى وهي الآية
الدالة على ذلك بل سواله كمل وجوها الاول انه سال تكثير الدلايل ليكون العبد على عاية الاطمينان
وانفي للخواطر والوساوس الثاني انه روى جعفر الصادق ان الله تعالى اوحى الى ابراهيم اني اتخذ
انسانا خليلا وعلامة اني احيي الموتى بسبب دعائه فوقع في نفسه ذلك فسال الله تعالى
ذلك ليطمئن قلبه انه الخليل الثالث انه لما قال النمرود بن كنعان لابراهيم عرم تب
تزعم ان ربك يحيي الموتى وانه قدار سلك الى يدعوني الى عبادته فسله ان يحيي ميتا ان
كان قادرا على ذلك وان لم تفعل قبلك فيجب ان يكون قد سال الله احياء الموتى ليطمئن
قلبه بما مر من التعليل لا ليطمئن قلبه بقدرة الله على احياء الموتى ولانه كان شاكا في ذلك
الرابع انه يحتمل ان يكون قد سال ذلك لاجل قومه ليدفع الشك والشبه عنهم ويكون سعيا
وليطمئن قلبي من جهة قومي والجواب قولهم اما سال لكسر الدلايل لقصد دفع الشبه قلنا
اما ان يكون عالما منتفيا بقدرة الرب على احياء الموتى او لا يكون منتفيا لذلك
فان كان الاول فهو دفع الشبه والتشكيكات بمستمع وان كان الثاني فهو المطلوب وما ذكروه
عن جعفر الصادق فلم تصح نقله وما ذكروه من الثالث والرابع فهو بعيد لانه لو كان
المعصوم ما ذكروه لقال ابرهيم كيف تحيي الموتى ولم يقل ارني اذ لا يلزم من رؤيته لذلك
زوال شبههم ولا يكون تحدوا لقبل مندفعا وما ذكروه من الثالث وعلى الرابع فضعيفان لا
يقال ارهم ولم يقل ارني كيف وان ما ذكروه من حذفه الياء وبقاء الكسرة فعلى خلاف ما روى
اهل التفسير فانهم رووا ان سبب سوال ابراهيم لذلك انه مر بحوت ميت نصفه في البحر
ونصفه في البر ورواب البر والبحر تاكل منه فاخطر الشيطان بباله انه استحال رجوع ذلك
حيا مولفا متفرق اجزايه وانضمام اعضائه في بطون حيوانات البر والبحر فسال الله تعالى ما
تضمنه الاية قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عرم والذي اطمع ان يغفر لي
خطيئتي يوم الدين ثبت ان له خطيئة صدرت منه وسواء ان يكون صدر منه في حال النبوة او قبلها
وعلى كل التقديرين فهو على الخصوم قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عرم رب اجعلني
ومني ان يعبد الاصنام ووجه الاحتجاج به واضح لانا نعلم انه لا يخلو اما ان يكون عباده الاصنام علة
جايزة عقلا او غير جايزة فان كان ذلك غير جايز فلا معنى لطلب دفعها وهو مسلم لوقوع

عقلا وان كان جايزا فهو حجة مذهبنا في امتناع وقوع الكفر من الانبياء عقلا وسواء كان ذلك في
النبوة او قبلها قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عرم رب اجعلني مقيم الصلاة ومن
الاحتجاج من هذه الاية كوجه الاحتجاج من التي قبلها قوله تعالى حكاية عن يوسف
ولما راوا العزيز لقد تمت به وبهم ما ووجه الاحتجاج بهذه الاية انه وصفه بالهم بها ولهم
بالشيء في اللغة هو العرم عليه ومنه قوله اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكيف ايديهم عنكم فان قيل
التقدير اراد بذلك انهم عرموا عليه واراد وه ومنه قول الشاعر عرمت ولم افعل وكدت
وليتني تركت على عثمان تبكي حلايله والمراد به عرمت فان حاتم الطاي وقد صعلوك ساهم
وعمضى على الايام والدهر مقبلا واراد به نساور عزمه ولان الميتا در الى الفهم من قول القايل
سهم فان بكذا انه عرم عليه وعلى هذا فيكون معنى قوله تعالى ولهمت به وبهم بها العرم على القاعة
والعرم على الفاحشة حرام ومعصية فذلك اما ان يكون قد وقع منه قبل النبوة او في حالة
النبوة وعلى كل حال فهو حجة على الخصوم فان قيل ان سلمنا ان الهم قد يطلق بمعنى
العرم غير انه قد يطلق ايضا على خطور الشيء بالبال من عرم عليه ويدل عليه قوله تعالى اذ همت طايفتان
منكم ان تفشلا ولم يرد به الوقوع على الفعل لانه معصية وقد قال الله تعالى انهما لا يكونان ولي
العاصي ومن عرم على الفرار عن الزحف ونهي ويدل على ذلك ايضا قول الكبير ربهم فكم فهم من
سيد متبوع ومن فاعل للخير ان سما وعرم فرق بين الهم والعرم وسوء ليل الافتراق في الخفة
وقد يطلق الهم بمعنى المقاربة ومنه يقال هم فلان بكذى وكذى اي قارب ان يفعله
وقد قال ذو الرمة اولى المسعود بحر عاما بكر وقد سمع ان يلح او اليه وصف الدمع
بالهم واراد به انه قارب ان يحرج لكنه لم يوجد الفعل فهذا الهم هو العرم وقد يطلق الهم بمعنى
الشهوة ومثل الطبع طلما يصح ان يقول القايل هذا الشيء من همي اي مشتهاي له وهذا ليس
من همي اي هو عرمي وعلى هذا فليس لقول بحمل الهم الاية على العرم اولى من غيره من الاقسام
ويدل على ان الهم في الاية ليس هو العرم معصية سلمنا ان الهم في الاية بمعنى العرم غير ان غاية الهم
في الاية ليس هو الا قرن ان كان الذوات حال بقاءها لا سياق الارادة بها بل فعل في
ذاتها وهو غير معين ولا مذكور وعند ذلك فليس حمل الهم على الفاحشة اولى من حمله
غيرها من ضرب امراة العزيز وهما عن نفسه وغير ذلك من معروب الافعال الى ليست
معصية سلمنا ان الهم كان بالمعصية الا انا نعلم ان الكلام فيه تهديد وتاديب وتقدير
لولا ان راى برهان ربه لهم بها ولبئس في ذلك ما يدل على وقوع العرم على الزنا وان سلمنا
دلالة ذكروه على العرم على الزنا غير ان معنا ما يدل على عدمه وهو قوله كذلك لنصرف عنه السوء
والفحشاء وايضا قوله تعالى حكاية عن يوسف ذلك لنعلم انى لم اخنه بالغيب يعني العزيز ولو كان قد عرم
على المعصية لكان خائنا له وايضا قوله تعالى حكاية عن امراة العزيز ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وايضا

قول العزيز لما رأى القميص قد قد من دبر انه من كيدكن ان كيدكن عظيم وايضا 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 ببراءته من كل معصية وايضا قوله تعالى قلن حاش لله ما علمنا
عليه من سوء والجواب قولهم ان الهم قد يطلق بمعنى خطور الشيء بالبال لكن من غير عزم عليه قلنا
قد بينا ان الهم عبارة عن العزم بما ذكرناه واما الثاني فلانا ان المراد بالهم هنا العزم على الفعل او العزم
اذ هو غير ممتنع عليهم بالاجماع قوله تعالى والله وليهما غير مناف لمعصيتهما المطابقين والا كانوا معصومين
عن الذنوب وهو خلاف الاجماع [illegible] من الخصوم قولهم انه فرق بين الهم والعزم قلنا لفظ
[illegible] الاول مسلم والتمام [illegible] قالوا فيلزم مما ذكرتموه الترادف في الالفاظ والاصل عند اختلاف الالفاظ
اختلاف معانيها قلنا [illegible] يلزم منه محال [illegible] ان يكون لفظ الهم مشتركا [illegible] او مجازا في بعضها حيث
قيل باطلاقها بازاء العزم وخطور الشيء بالبال وكل واحد من الامرين على خلاف الاصل ايضا [illegible]
سلمنا ان ما ذكرناه من دليل اطلاق الهم بازاء العزم وان سلمنا صحة اطلاق الهم بمعنى خطور الشيء
بالبال غير انه حقيقة فيما ذكرناه بدليل تبادره الى الفهم من اطلاق اللفظ عليه [illegible] ويلزم ان
يكون مجازا فيما 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 لدوام ذلك في اللفظ
المشترك دائما وفي جميع محامله بخلاف المجاز من حيث انه لا يفتقر الى القرينة في جميع محامله ولذا
ولذلك كان استعمال اهل اللغة للالفاظ المجازية اكثر من استعمالهم للالفاظ المشتركة
ولولا انها ادنى تحصيل مقصود منهم 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 انك ميت وانهم
ميتون ونحوه واذا ثبت انه حقيقة في العزم مجاز في غيره فيجب ترك الحقيقة من غير دليل
وعلى هذا يكون الجواب عما ذكروه من الاحتمال الخامس والسادس قولهم سلمنا ان الهم
عبارة عن العزم غير ان المعزوم عليه غير معين فامكن حمله على ضربها ودفعها
فهو ممتنع لوجوه اربعة الاول انه لو اراد به العزم على غير المعصية مما يكون دافعا للمعصية
لم يكن في قوله تعالى لولا ان رأى برهان ربه فائدة اذ البرهان لا يكون صارفا عنه وكل
ما يقال في ذلك من الاحتمالات فبعيد عن مذاق العقول فلا يمكن الحمل عليه الثاني ان يكون
الكلام في قوله تعالى ولقد همت به وهم بها خرج مخرجا واحدا وذلك يستدعي اتحاد المفهوم منهما
نظرا الى سياق الكلام والهم في حقها محمول على العزم على الزنا فكذلك في حقه ولانه [illegible]
خلاف ما يظهر من اللفظ الا لدليل ولا دليل الثالث هو ان لفظ الهم بالمرأة ظاهر في غرض
الانسان من الوطء لا في غيره من الافعال ولهذا فانه لو قال القائل هم فلان بفلانة فانه لا يفهم منه

لا يتبادر الى الفهم منه غير الاهتمام بوطئها الرابع قال ابن عباس في معنى قوله وهم بها انه
حل الهميان من ازاره وجلس منها مجلس الخاتن وقال مجاهد انه حل سراويله [illegible] استلقت له
واما همه بها انه قعد بين رجليها ونزع ثيابه قولهم في الكلام تقديم وتأخير على ما ذكروه فهو ممتنع
لوجهين الاول هو انه يلزم مما ذكروه تقديم جواب لولا عليها وهو غير جائز ولهذا فانه لا يحسن
ان يقال قام زيد لولا عمرو وقصدتك لولا بكر الثاني هو ان جواب لولا لا يكون الا باللام
كما في قوله تعالى فلولا انه كان من المسبحين للبث في بطنه الى يوم يبعثون وبتقدير ان ما ذكروه لو
رجع سمة بها وهو خلاف ما نقله ارباب التفسير فان قيل لو لم يكن قوله وهم بها جوابا لقوله
لولا ان رأى برهان ربه لكان جواب لولا محذوفا وليس القول بامتناع تقديم جواب لولا عليها
اولى من امتناع حذف جوابها قلنا ليس كذلك فان حذف الجواب جائز في اللغة وقد ورد به
القرآن وشعر العرب اما القرآن فقوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان الله رؤوف رحيم
معناه ولولا فضل الله عليكم لهلكتم او غير ذلك واما الشعر فقول امرئ القيس فلو انها نفس تموت
سوية ولكنها نفس تساقط انفسا واراد فلو انها نفس تموت لانقضت عمرها فحذف الجواب اعتمادا
على اقتضاء الكلام فلم يصح ورود تقديم جواب لولا عليها فكان ممتنعا وعلى هذا فجواب لولا
ان رأى برهان ربه المحذوف قلنا بها ولم يعصها ما يدل على عدم ذلك هم وقوله تعالى كذلك
لنصرف عنه السوء والفحشاء فالمراد به ما سوى الهم بها وان كان جواب لولا مقدما عليها
ومن غير الاثم وهو ممتنع كما سبق كيف وان ما ذكرناه يدل على الهم بها بخصوصه وما ذكروه يدل
على نفيه بعمومه ولا يخفى ان دلالة الخاص بعدم دلالة العام من حيث انه يلزم من العمل بالعموم
الغاء دلالة الخاص والعمل بالخاص لا يلزم منه ابطال دلالة العام بالكلية والجمع بين
الادلة اولى من تعطيل الواحد منها والعمل بعموم الآخر وقوله ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب ليس هو كلام
يوسف بل هو كلام امرأة العزيز ولهذا وقع مسبوقا على كلامها حيث قال وقالت امرأة العزيز
الآن حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب والضمير
في اخنه عائدا الى يوسف دون زوجها لان زوجها قد خانته في الحقيقة بالعشق وقول امرأة
العزيز وانه لمن الصادقين يعني في ادعائه 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 يعني الزنا فانه هو الذي دعي 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 نسوة المدينة حاش لله ما علمنا عليه من سوء ليس فيه ما يدل على عدم الهم بها
والعزم عليها [illegible] المسألة الحادية عشرة قوله تعالى حكاية عن يوسف وابويه واخوته ورفع
ابويه على العرش وخروا له سجدا وجه الاحتجاج به ان يعقوب سجد ليوسف ويوسف نبي

لسجود ابويه واخوته له والسجود لغير الله معصية فعلم انه معصية فكيف يكون يعقوب عاصيا وكان نبيا
والرضا بمعصية لا يقال الرضا بالمعصية معصية فيكون يوسف عاصيا وكان نبيا فان قيل
يحتمل ان يكون المراد من ذلك انهم يجدون لله شكرا من اجل حيث ادوه على احسن حال من الوجوه
في الدين والاخرى وضع الله تعالى بلوبه واخوته ومن فعل فعلا لاجل غيره يصح ان يقال فعل
كما يقال انما ضحت لشفاء مريضي وصليت لعدوم اخي ويحتمل انهم سجدوا سكورا وكان يوسف
قبلة لسجودهم الى جهته كما يقال صلوا الى الكعبة وسجدوا الى جهتها وان كان السجود ليس الى الله
تعالى قلنا ما ذكروه من الاحتمال مع بعد لوجوه بل الاول انه على خلاف الظاهر من الخطاب فلا يجوز المصير
الا بدليل وسنقدح في كل محتملاته دليل الثاني انه على خلاف ما ذكروه ادبا التقايس من ان سجودهم
كان تعظيما لا على طريق العبادة له لما كان عادة الناس في ذلك الزمان من تعظيم ملوكهم بالسجود
لهم عند دخولهم عليهم وكذلك في زمننا هذا الثالث انه على خلاف ما فسره به يوسف في رؤياه
في 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 في 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 قوصفها بامرين يقتضيان ان هذا من شيعته وهذا من عدوه فاستغاثه الذي من شيعته
على الذي من عدوه فوكزه موسى فقضى عليه ووجه الاحتجاج به ان قتله اما ان يكون معصية او لا
يكون معصية فان لم يكن معصية فلا مقال لمدعيه وقوله هذا من عمل الشيطان وقوله اني ظلمت
نفسي فاغفر لي وان كان معصية فهو المطلوب وسواء كان ذلك حال النبوة وقبل النبوة وهو
خلاف مذهب الخصوم فاني قسم الكلام على هذا من وجهين اجمالا وتفصيلا اما الاجمال
فهو انه لا يخلو اما ان يكون قتله له عمدا او خطأ فان كان عمدا فاما ان يكون على لون من
فان كان الاول فليس بمعصية لا صغيرة ولا كبيرة وان كان الثاني فهو ممنوع لان القتل العمد
من بعض الوجوه كبيرة وذلك عند واقع من الانبياء وان كان خطأ فليس بمعصية اصلا وسواء كان
لون بغير حق واما التفصيل فهو انه لم يعهد قبله وانما قصد التخليص من وخز الظالم وذلك
جائز عن الغير كما هو جائز عن النفس واطلاق الوكزة والقتل كان خطأ ولخطأ ليس بمعصية الا
انه قصد قبله بخبر ايس بجائز ان الله تعالى كان قد عرف موسى استحقاق ذلك القبطي للقتل كنوع
وندبه الى تاخيره الى حالة التمكن فلما راى موسى منه الاقدام على رجل من شيعته بعد قبله وترك
المندوب وبعد قبل بجواز قبله ليس بمعصية وترك المندوب ليس بمعصية على هذا فقد كان عليه
ترك ما ندبا اليه وهو المراد من قوله ظلمت نفسي وقوله هذا من عمل الشيطان وقوله ما محمول فلما اراد منه
طلب قبول الاستغفار وهو الثواب عليه والجواب عن الاجمال ما المانع ان يكون القتل
الصادر منه عمدا من غير استحقاق قوله لم يكبره قلنا لم وان وافقناكم على امتناع صدور

صدور الكبيرة من النبي حال نبوته فلم امتناع صدورها منه قبل نبوته موسى حال قبل
القبطي لم يكن نبيا بدليل قوله تعالى حكاية عن قول فرعون لموسى الم نربك فينا
وليدا ولبثت فينا من عمرك سنين وفعلت فعلتك التي فعلت وانت قبل القبطي وانت
من الكافرين اي الجاحدين لنعمتي فقال موسى فعلتها يعني قتل القبطي وانا من الضالين
اي الجاهلين ان النبي لا يكون جاهلا ثم قال ففررت منكم لما خفتكم فوهبلي ربي حكما وجعلني
من المرسلين فدلالته لم تكن حال قتل القبطي فسقط ما ذكروه من امتناع صدور الكبيرة من الانبياء
مطلقا وان الفعل الصادر منه كان مخالفا لما يلزم من ذلك امتناع صدور الصغيرة
منه حال قبله اما على الوجه الاول فبما ذكرناه من ندبه وقوله هذا من عمل
الشيطان وقوله ظلمت نفسي فاغفر لي وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من الوجه
الاول في المفصل وقولهم في الوجه الثاني من المفصل انه من المحال ان الله تعالى كان قد عرف
موسى استحقاق القبطي للقتل باطل بما بيناه من ان موسى لم يكن ذلك الوقت لم يكن طريقا
اليه لعدم كونه رسولا وعلى هذا فقد بطل ما فرعوه من جواز الاقدام على ترك
المندوب من تاخير قبل القبطي **الرابع عشر** قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وألقى
الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه ووجه الاحتجاج به انه لا يخلو اما ان يكون قد صدر
هرون ذنب يستحق به اتباع ذلك الفعل به او لم يصدر منه ذلك فان كان الاول فقد
اذنب هرون وان كان الثاني فموسى يكون مذنبا بما فعله لهرون والنهاية في الفظاعة
فان قيل انما يلزم ما ذكرتموه ان لو كان اخذ موسى برأس هرون على طريق الغضب والنقمة
وليس كذلك بل انما كان اخذه برأس اخيه وجره اليه لامر اوجب عليه ذلك وهو خوفه عظيم لما جرى
من قومه من عبادة العجل على سبيل التوجع والتسكين لقلقه كما يفعل الواحد منا عند
ما اذا رأى اخاه حلق عثنونه وتسكين مصابه بمصيبة وتحمل ان موسى لما غلب
على ظنه ان هرون واسبابه انكروا ما احدثه قومه من بعده انه اخذ برأس اخيه يجره اليه لما
طريق الابداء لكما يفعل الانسان بمن عنده عدو مغلب عليه من عض يده وسقته
وقبضه على لحيته واجرى موسى لهرون في ذلك مجرى نفسه كان اخاه وشريكه ما يلزم من ضرر
وشر وسعد يرهده الا ضعاف لا على ما لزم شيء مما ذكروه وتحمل انه اخذ برأسه اليه ليسره
صدور الله تعالى له من الامور كما جرت به العادة قلنا لا يخفى على عاقل بعد هذه التاويلات
وجروحها عن مذاق العقل مع بعدها فضلا عن القول بها اما ما ذكروه من التاويل الاول
فهو ممتنع لثلثة اوجه الاول انه اخذ بلحيته وبرأسه لقوله حكاية عن هرون لا تاخذ بلحيتي ولا
برأسي والعادة عرفا به بلحيته الا ان يقصد بتسكين عقيدته وجزعه الثاني ولو اراد
ان يقول فرقت بيني وبين امتثال هذا الامر لا يتم مطلب كف موسى عن الاخذ برأسه

على سبيل الاشفاق وازالة الغيظ عنه ان تالف قوله ولا تشمت بي الاعداء والاحد ما ذكر اس
والمحنة على وجه الاشفاق وتسكين الحزن والغيظ لا التحقق به تمامة الاعداء فدل على
ان ذلك انما كان على طريق الغيظ وخصوصا وهو بين الوجوه السابقة يبطل ما ذكروه
من الاحتمالات ايضا ويخصه صحة وهو ان ما ذكروه على خلاف العادة او العادة
عند استيلاء الفكر والحزن على الانسان ان تعمل ما ذكروه بخلافه لا بغيره وكيف ما جد
راس الخبر ولجته وبما ذكرناه ايضا يبطل ما ذكروه من الاحتمالات الثالث الخامسة
عشرة وله تعالى في قصة داود عم وسل انباك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله فحر راكعا
واناب وجه الاحتجاج من ذلك ان المفسرين بأجمعهم رووا ان داود كان يوما في محرابه
صواى وبينه قرابة فذلك وقال من انما فعالا له نحن قرناك اللذان يخطأ كل منا في
بعض او يخطئ فقال لها فحكما بيني وجرا فتفعل فقال اما اليوم فلا يبدخل على احد ولا
اخرج الى اهلي ولا ابرح اصلا واذا الى الليل فبينا هو كذلك اذ انظر الى الكوة فرأى فيها
طيرا احسن ما يكون بعضه ذهب وبعضه من ياقوت فاعجبه ما رأى من حسن فوقع الطائر في
البيت فقال داود في نفسه لو قمت واخذت هذا الطائر فاعرضه للملك لكان ابهج
فقام اليه فجعل يطير الى ان وقع في الكوة فاهوى اليه الى الكوة فاذا بامرأة تغتسل
فلما رأته نسي صلاته وقرابه وصل يطلب اليها فلما زالت توارت منه بشعرها فراد
ذلك اعجابا بها فلما دخل اليها مع الاطلاع معصية لما علم انه عرض لها في نفسه
فقالت له زوجي غائب الى الملك الذي هو اقدر على ما اقول لك وكانت امرأة اوريا من
حكت بدعاه من غيبته ثم انه قدمه على جيش الجيوش لما زال بعض الحصون لقصد قتله
فمضى فما لحصن بحصر فقتله فرجع بامرته ولا يجني ان قصده لذلك معصية فارسل الله الملكين
في صورة خصمين ليكشاه على خطيئته وذلك قوله تعالى هل اتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب
الى قوله لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وقد قيل انه احطأ ايضا في الجواب في قوله
لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه قبل سماع كلام الخصم الاخر لانه لما قضى بهما
نظر احدهما الى الآخر وضحكا صعدا الى السماء وصورا اسامعا داود وذلك مما ضحك فخر
ساجدا وبكى ورجع الى ان نبت الشجر وطال راسه من دموعه ثم رفع راسه فرأى حاملك قائمة بين
يديه وقال له ان الله قد غفر لك ذنبك وذلك قوله تعالى فظن داود انما فتناه فاستغفر ربه
وخر راكعا واناب فغفرنا له ذلك وان له عندنا لزلفى وحسن مآب وقد روي ان الله تعالى غفر له
اوحى اليه اما الذنب فقد غفرته ولكن حبيت المودة التي كانت بيني وبينك وروي انه
بما لصق داود الخطيئة نفرت الوحوش من حوله فقال الهي ردعلي الوحوش الانس
بهن فردها عليه فرفع صوته بقراءة صعب بما عمل لهم ما دبيه بينهما داود فحبب الخطيئة

الخطيئة بحماوة صوتك فاق قتل ما ذكروه على امره اورياء من بعد صلح تا وصلان المشهور
على داود انما كانوا من البشر وان لفظ النعاج تحمل على حصة لا على الكناية عن النساء
وفزعه منهم انما كان لانهم دخلوا عليه في غير وقت الدخول فزعا ذلك لا يدل على
معصية والحمل هذا التاويل اولى من تقدير صدور المعصية منه ثم الله وتقدير سكته توبته
تعالى الملكة وقوله الهي خطهان بعضنا على بعض الى قوله واسدنا الى سواء الصراط
حيث انه يلزم منه كذب الملكة وقوله خصمان بغى بعضنا على بعض والاصل ان نزع
كلامهما وتقدير اذا ليت لو كنا كذلك وكل واحد من الامرين بعيد ويلزم منه ايضا الكذب
في قوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها ان حمل على اطلاقه
حيث لم يكن له نعجة ولا اخيه بعاج ولا قال له ذلك وان يقدر نزع الكلام ما ذكرناه ولا
امتناع الكذب على الملكة وبعد الاصار والتقدير في الكلام وان سلمنا ان المنسوب عليه
كانوا ملكة لقصد عشقه فليس ذلك يدل على كونه مذنبا فانه روي ان داود بن حنان
خطب امراة وكان من عادة اهلها ان من خطب واحدا منهم لا يرجع عن
الخاطب الى الاخر فرجعت الى اهلها فخطبها داود بعد اوريا فرجحها اهلها منه
بعلمهم انه يحبها وفي نفسها انه وقعت عينه على امراة اوريا فاذا ان نزعها
ليتزوجها لان ذلك كان معتادا لهم فنزل الملكان لعنام على ذلك مع كثرة نسائه
وفرط محبته لاوريا وان كان ذلك مباحا وليس بمعصية وقولكم انه اخطا ايضا في الجواب
قبل سماع كلام الاخر ليس كذلك انما حكم لذلك بعد ان سلون الامر على ما ذكره وقوله
وظن داود انما فتناه الى حبرنا واضحناه وقوله فاستغفر ربه وخر راكعا وانا فلم
يكن عن سابق ذنب يصدر منه بل انما كان ذلك على سبيل الانقطاع الى الله تعالى
الخضوع له والبكاء بين يديه لعظمه وشكرا ولنعمه صونا له ذلك عما قالته
ذلك وكتابة ثوابه لانه لما كان المعصوم من الاستغفار دائما سوا الثواب فصل
في جوابه عن الى قوله تعالى سوا المعصوم من الاستغفار والذي يدل على صحة جميع ما ذكرناه
وان داود عم لم يذنب قوله تعالى عقيبا على القصة المذكورة وهبنا قوله وهل اتاك نبأ الخصم
اذ تسوروا المحراب الى داود انا جعلناك خليفة في الارض الى قوله وان له عندنا لزلفى
وحسن مآب ولو كان في القصة المذكورة عاصيا وبذنبه لما كان ترتيب الاكرام
والتعظيم له عليها في القصة بل كان يجب قبل الترتيب على العلم ضدا لمعصية والجواب
اما الكبار بحمله ما ذكرناه من القصة فنوعان احدهما المشهور من جماعة المفسرين بمجرد التشهي وانه
الهوى غير دليل عليه بل قد يقبل وتليم ان المنسوبين عليكا نوا من الكثير فهو ايضا
من محل الخصوم واضمارهم البعيدة وهو على خلاف اطلاق الرواة المشهور

التفات العارفين من المقصر من وما ذكروه من الترجيح بمن ما ذكرناه من القصة وبما ذكروه
من الاحتمال فهو فرع كون ما ذكروه منقولا وليس كذلك بل ما ذكروه من الترجيح انما هو مجرد
احتمال لما المنقول ما ذكر ولا ترجيح لغير المنقول على المنقول ولم يسلم ان الداخل على كان واحدا
ملائكة ولكن ليس ذلك بدليل على كونه بساقنا دليلة ما استدفاه بالرواية عن المقاتل
من كثرة ذلك وتفرعه وتفرق الوحش عن حوله ودوله تم صعوبة ذلك فيه فيما تقدم
ان المعقول يستدعي سابقة الذنب على هذا ما ذكروه من الرواية اما ان يكون سببا على
الذنب او عن شيء عليهما كان الاول هو المطلوب وان كان الثاني كان ترجيح ما ذكرناه
من الرواية بما هو من موافقة الظواهر الدالة على كونه عتابا ولوم الله تعالى على القصة
مالا يليق بهما بتقدير كونه مرتكبا قلنا ما ذكروه انما كان مرجحا على تقدير استقلاله وجوده
وخصوصه ويكفيه وندبه على وجه لا يخل بالذنب فيكون مما يأتي ان شاء الله تعالى واحكم

السادسة عشرة قوله تعالى وهبنا لداود سليمان نعم العبد انه اواب اذ عرض عليه
عليه بالعشي الصافنات الجياد فقال اني احببت حب الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب
ردوها علي فطفق مسحا بالسوق والاعناق وقد اختلف المفسرون في
ان سليمان عم صلى الاولى لم جلس على كرسيه تعرض عليه بالليل كان هو بنفسه لم يتوضأ
ليصلي على ذلك حتى غابت الشمس وفاتته صلاة العصر وذلك صلاة اوعرض عليه بالعشي
اي بعد زوال الشمس الصافنات الجياد الخيل الحسان وقوله اني احببت حب الخير عن ذكر ربي
معنى قوله احببت ما هو من احاب التعدي اذا تركب وتصرف الا ترى ان من ركب فرسا
احب بالغير واحب انا قد اذا تركبت وكل من ترك شيئا حتى ان يفعله فكأنه يحبه فعلى هذا
عدي عند ومعنى قوله حب الخير اي من اجل حب الخير ولذلك نصب حب والمراد من الخير الخيل
وقد قرأ ابن مسعود حب الخيل والمراد من قوله عن ذكر ربي الى الصلاة وتقدير الكلام
فعدت عن الصلاة حب الخيل وقوله حتى توارت بالحجاب اي الشمس على ما قاله المفسرون ولا
يخفى ان ترك الصلاة معصية فكان فعل الامر امكان عود الضمير في قوله توارت بالحجاب
الى الشمس اذ هي غير مذكورة بل هو عائد الى الخيل على ما قاله ابو مسلم محمد بن بحر واذا سلمنا
امكان عود الضمير الى الشمس فعوده الى الخيل اولى اذ هي صريح مذكور والشمس غير صريح
مذكورة وعود الضمير الى الصريح اولى ولانها اقرب مذكور الى الضمير من الشمس وعلى هذا
لم يصح ما ذكروه من سلمنا عود الضمير الى الشمس لكن لا يمتنع ان يكون قوله حتى توارت بالحجاب
عائدا لعرض الخيل لا لفوات الصلاة واذا سلمنا انه عائد لفوات الصلاة غير انه قد ذكر ابو علي
الجبائي وغيره ان ذلك كان غاية لفوات عادته فلما كان قد تعود بها سليمان فتشغل
فيها لاشتغاله بالخيل فعاقبه الله تعالى على سبيل الاعتداد بما فاته من الطاعة ولا يجوز ان يترك

ان يترك ان فعله ليس بمعصية والذي يدل على انه لم يعص لعرفان الاول سوان الله تعالى اثنى
بمدح سليمان والثناء عليه بقوله نعم العبد انه اواب اي راجع بالطاعة لربه ولكن عرفا
الثناء على شخص لم يعقب من عمر فاضله بما صار معه المعصية والقبيح اليه ان قوله ردوها علي
فطفق مسحا بالسوق والاعناق اما ان يحمل المسح على ان مسح اعرافها واطرافها سنة محببة لها كما قاله
مجاهد واما ان يحمل ذلك على انه عرجها فمسح اعناقها وسوقها بالسيف كما قاله قوم آخرون فان
كان الاول دل على ان عرضها لم تكن سببا للمعصية اصلا والا كان مسحها وزراقتها بهذه
الصفة لذلك عمر ما لم تكن هي سببا للمعصية ان كان الامر كذلك فهو ممتنع لوجهين الاول قوله
تعالى فسخرنا له الريح تجري بأمره رخاء حيث اصاب والثاني قوله وآتيناه ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي
ان لم يكن مسحها بالسيف كونها مستحقة للذبح وان كان مسحها بالسيف كما هو الظاهر من
الآية بمسح على بني من الاعناق والله تعالى اعلم فلا سبيل لها سعلة عن الطاعة والجواب عن
قوله الضمير في قوله حتى توارت بالحجاب للشمس اذ هي غير مذكورة قلنا وان لم تكن مصرحا بذكرها في
الكلام فما يدل عليها وهو قوله اذ عرض عليه بالعشي اي بعد زوال الشمس لان العرض كما يكون عوده الى
المذكور فكذلك عوده الى ما في الكلام دلالة عليه كيف وان ما ذكرناه مما لا يمنع عليه سواء الرواية المتقدمة
التفسير فلا يكون معارضا لقول واحد لا يوثق به ولم يرجع عود الضمير الى الخيل اولى مما ذكروه من الوجهين اما
الترجيح بما تقدم الى الاولى فالغلطة الربح في مقابلة النقل ولهذا فانه لو كان اللفظ حقيقة في معنى ومجازا
في معنى ونقل الناقل عن المتكلم بذلك اللفظ اراد جهة المجاز فانه يقدم على الاصل في اللفظ حمل اللفظ
على ان نقل الرواة المعتبرين حمل المفسرين ما ذكرناه دون ما ذكروه ولم يسلم ان الاولى ما ذكروه فكان اولى وقوله سلمنا
عود الضمير في قوله حتى توارت بالحجاب الى الشمس ولكن لا يمتنع ان يكون ذلك غاية لفوات الخيل وقوله ولما
لم كونه غاية لفوات الخيل وصل كونه الوصول الى غروب الشمس بسبب فوات الصلاة على ما ذكرناه
وما ذكره الجبائي فهو اما ان يكون مما تفرد به عن جميع المفسرين ولم يتابع في مقالته وهو الذي ذكره المعتبرون من المفسرين
فقوله انه كان لا بد الا له يمدح سليمان والثناء عليه لا تم ذلك فانه قد قال تعالى وهو زعيم اهل النار
ان قوله تم العبد يحتمل ان يكون سليمان ويحتمل ان يكون لداود وعند ذلك فلا يجوز ان يمدح الله تعالى
بعض الخلق بما يعتذر الخلق عن مثله الذي من ترك الصلاة اولا سيما سليمان فهو ذنب عظيم وخصوصا
الى داود وصورة صحة ما ذكرناه من النقل وان لم يعتد بعض ما ذكروه ولهم اما ان يحمل رده
ومسحها بالسوق والاعناق على المسح بالسيد او الوقيعة بالسيف فلم لا يجوز ان يقع على الوجه
قولهم لم يحز بالسيف قد قلنا انه من اهل التفسير وهم ارباب اللغة وهو الى المسح بهما يصح القطع
وسواء كان ذلك بالسيف وغيره ولهذا تقول العرب مسحه بالسيف اذا قطعه وقوله العرب لا تمسح الا
بالسيف ممنوع لانا نمنع ذلك فان العرب تقول مسح علاوته بالسيف اذا ضربها وانا نمنع على انه لو سلم ذلك
لكونها شعلة عن العبادة قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك بطريق العقوبة لما بل لو صدرت بعضها على الفقراء
والمساكين لكون كفارة عن تفريطه ويكون تخصيصه لها لذلك لكونها سببا شعلة عن العبادة لكونها

كانت احب اليه مما لو عبد في القربة الى الله تعالى على ما قال تعالى ما لوالدين حتى تنفقوا مما تحبون
وليس كما زعمه عن يونس عم ود الدون اذ ذهب معاضا قطان ان لن يقدر عليه فنادى في
الا اكه الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين ووجه الاحتجاج صدانه وصف نفسه بانه كان من الظالمين
فلا يخلو اما ان يكون صادقا فيه او كاذبا فان كان صادقا فتظلم ذنب لهذا قال تعالى ويؤاخذ
الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ربت المعاصي على الظلم فدل على كونه معصية وان كان كاذبا فالكذب
ايضا ذنب ومعصية بالاجماع وعلى كل تقدير فيكون مذنبا فان قيل لا يلزم من صدوره في ذلك الوقت
كونه مذنبا وذلك لانه يحتمل انه اراد به الكف من الجنس اللذين يسمع منهم الظلم وهو حسن البشر ويكون القصد
من ذلك الخضوع لله تعالى والتكبر والتحقير عن اضافة نفسه الى جنس يتصور منهم الظلم لكونه بين يدي الله تعالى في
مقام السؤال الظلم لا الكفار كما كان يجاري من عادة السؤال من بين يدي الملوك وذلك لا يدل
على صدور الذنب منه وبتقدير ان يكون قد اضاف الظلم الى نفسه ظاهرا سيء تسميته ظالما لتركه بعض المندوبات
وتعويت نفسه ثوابها كما سبق تحقيقه في الحجة الاولى من قصة آدم عم وترك المندوب ليس بمعصية كما سبق
تحقيقه والجواب ان ما ذكرتموه من الاحتمال الاول وان كان محتملا الا انه على خلاف الظاهر وما يتبادر
الى الفهم من قول القائل لغيره انك من الظالمين فانه لا يفهم منه الا جنس يسمع منهم الظلم بل الذي
يفهم منه انك متصف بصفات الظالمين ونحن انما تمسكنا في هذا الباب بالظاهر اذ المسئلة عن قطعية
على ما حققناه ولا يجوز ترك الظاهر من غير دليل وما ذكروه من الاحتمال لا يقدح في ما تمسكنا به في
الحجة الاولى الخامسة عشرة ما روى المفسرون اهل التفسير كابن عباس والحسن وغيرهما ان الله
عم كان يصلي لوما يكه بقوله اقراسم للات والعزى ومناة الثالثة الاخرى فانهن الغرانيق العلى
وان شفاعتهن ترتجى وان قريشا لما سمعت ذلك سرت به وقالوا الا نسمعه بذكر الهتنا بخير فمل عليه صرعا مات له
وقال ملوت على لساني فاما انك به فخرن لذكرك هربا شديدا فاخبر له بقوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى الى قوله ان الله عليم حكيم فنسخ الله ما يلقي الشيطان
ولا يخفى ان الاخبار عن اللات والعزى والملائكة وان شفاعتهن ترتجى
كذب والكذب عند الخصوم غير جائز على الانبياء عمدا وسهوا فان قيل التمني قد يطلق ويراد به
التلاوة قال الله تعالى لا يعلمون الكتاب الا اماني اي لا يعرفونه الا تلاوة وقال حسان بن ثابت
يمني كتاب الله اول ليله وآخره لاقى حمام المقادر وارادتنا كتاب الله اول ليله وقد يطلق على التفكر
بلفه قرأ فان كان المراد منه التلاوة فلم ان ذلك جاري على لسانه لانه اما ان يكون
عمدا او سهوا لا جائز ان يكون عمدا لان الثناء على الاصنام والاخبار عنها بعلو الرتبة عظيم
الشان عند من يكون مسألها لها معتقدا له اعتراء واعتقادا وهو من الكبائر والانبياء
معصومون عن الكبائر بالاجماع منا ومنكم وان اختلفنا في الصغائر ولا جائز ان يكون سهوا لقوله

لقوله لئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلا الا رحمة من ربك ان فضله كان عليك كبيرا
ولان السورة وما تقدم من معناها كما انه يمتنع على احد من ينشد قصيدة ويجري على لسانه
في اثنائها بيت مطابق لوزن القصيدة ولمعنى ما تقدم منها كذلك يمتنع على الله سبحانه وتعالى
عند ذلك فيجب ان يكون الغرانيق عم قد ذكر تلك السورة وان كان في الصلاة والمشركون حوله
من قريش يجلسون انتهى الى قوله ومناة الثالثة الاخرى وعلم من قرب منه منهم انه سيؤول بعد ذلك
ما يسوءهم في الهتهم فقال كالمعارض لهذا بتهم عند الله من الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى فطن السامعون لذلك انه جرى على لسانه عم لانهم كانوا يلغطون عند قراءته عم طمعا
لتغليطه وهو المراد من قوله تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته اي في تلاوته فيحكم الله تعالى
تلاوته واصلاحه حتى لا يتمكن احد من التحريف والتغيير فان قيل هذا مما جرى على لسانه عم
فوجب ان لا يكون ذنبا لانا بينا ان ذلك مما جرى على لسانه لانه اما ان يكون المراد من
قوله تلك الغرانيق العلى شفاعتهن ترتجى عند الملائكة وحينئذ فلا يكون قرآنا عم فلا تكون
ان المراد منه انتهم تحت تلاوته وان سلمنا ان المراد منه اللات والعزى وانها لم تكن قرآنا
عم لانه قد قيل انه عم كان اذا قرأ القرآن على عادته في وقف حصول الثبات والى الكلام آخر
سبيل الاحتجاج عليهم فلما تلا قراءتهم اللات والعزى وقف حصول الثبات ثم قال تلك
الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى استفهاما على سبيل الانكار عليهم مع حذف الالف المستفهم بها
فانه جائز على ما عرف من لغة العرب ولا يمتنع ان يكون ذلك في الصلاة لان الكلام في الصلاة
كان جائزا وبعد ذلك فهذا كله ان كان المراد من قوله تمنى التلاوة وان كان
المراد منه العكرة ومعنى العلب كان معنى قوله القى الشيطان في امنيته انه لو سوس
اليه عند تمنيه بالباطل وحدثه بالمعاصي بوحي الله تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي ابطل
ذلك وصده عن عليه ما يريده الله من مخالفة الشيطان وذلك لا يدل على وقوع
المعصية من النبي عم والجواب ان المراد بالتمني ههنا التلاوة العلانية اوضح الاول
وردت عليه الاية من حيث وسوسا سمع من قوله تلك عند الله من الغرانيق العلى وقد
اعاد وقع في البيداء قالا في معنى العلب الكثرة قوله فينسخ الله ما يلقي الشيطان ولفظ
النسخ في الشرع معهود في نسخ الشارع او حكمها دون ما عداهما فكان حمله عليه
متعينا الثالث قوله تعالى ثم يحكم الله اياته قال ابن عباس معناه ما جرى منها
عليها والمراد بالاية القرآن وعلى هذا التقدير لا يتجه العلب قولهم لانم ان ذلك
جرى على لسانه صلى الله عم فلم لا يجوز خلاف المنقول على لسان الرواة كما ورد مثل
معاتبة الله بقوله ليبوءن على الكافر ما انكه به قولهم لما ان يكون عمدا او سهوا قلنا ما المانع
ان يكون السهو او قوله تعالى فلا تنسى فهو مشروط بعدم المشيئة على ما قال 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 كما سبق له العلم الحال وهما والى ردما في وقتنا هذا فعلم
وان اورد عليه انه ما بقدر السهو في مثل ذلك فهو مسلم ولا ضرر علما وصح ذلك او يصح قولهم كمل
ان يكون ذلك من كلام من وجب عليه السكوت منه وقت قرانه فلما سمعه ارجع احتمالا فلا يقع
في مقابلة المنقول الظاهر باي طريق كان قولهم المراد من وله تلك الوساوس العارضة الملائكة
وان ذلك كان قرانا صحيح ليس كذلك لوجوه منها الاول ان الرواية ما ذكرنا وهو يوله فانهن
من اقرانهن العلماء والضمير عائد الى اللات والعزى وما لثالثة الاخرى اذ ليس ثم ما يمكن عود
الضمير اليه غير ذلك وذلك لا يتصور ان يكون قرانا لكذبه الثاني انه لو كان ذلك من اقران الكمال
لاظهر اشتهاره وشيوعه كسائر الايات المنسوخة وهو غير مشتهر الثالث ان الله تعالى
وصف ذلك بانه من الشيطان ٥ والقران لا يكون كذلك فقولهم ان ذلك كان
حينئذ قرانا مما لم يقل به على سبيل الاحتجاج على المشركين ليس كذلك لوجهين الاول ان الرواية كما ذكرنا
وذلك لا يتصور فيه الاحتجاج الثاني انه وصفه بانه من القاء الشيطان وما يكون محلا عند
المشركين لا يكون من القاء الشيطان وانه وسوسة كيف وان المنقول ان ذلك كان في
في الصلاة وعند ذلك فلا يخلو اما ان يقال كان الكلام في الصلاة في ذلك الوقت
محرما او لم يكن محرما فان كان الاول فقد صدر منه الذنب والمعصية ما عامدا او ساهيا
وهو خلاف اصول المعصوم وان كان الثاني قال الذي عزم المصلي ناويا في ربه الظاهر
من حاله انه لا يشتغل حالة مناجاته للرب بعزة ولا يلحق ان الاحتجاج على المشركين في حاله
الصلاة اشتغال بغير مناجاة الرب تم فكان بعدا الثاني عشر قولهم
تخاطبا لمحمد عم انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وصريح
في ان الذنب عظيم وذنوب فان قيل المراد من ذلك ما تقدم وتاخر من ذنوب امتك في الزمان
وان حسنت اضافة ذنوب الى امته لانه كبيرهم ورئيسهم ويصح ان يقال لمن ترك على جمع
وكان معهم عليها او احيى 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
واضيفت ذنوبهم اليه وان 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 وبعدوا الاول اعجبني ضرب زيد عمرا وبعدوا الثاني اعجبني ضرب عمرو زيدا
واسلم صدور تلك الذنوب عنه لكن يمنع ترك الاولى لانه يعد ارتكاب ما ينوه
نقصا بحطوراه لهذا فان من تاب على نقصانه مصلحة وان لم يكن تركه محرما يقال
انك مسيء وندبت بالنظر الى حق نفسك وليس ذلك من القبائح التي يمتنع على الانبياء فعلها
والاحوال ولم المراد بما تقدم وتاخر من ذنوب امتك فلنا المنقول عن اكثر المفسرين انفاس

كالنفاس وغيره انهم قالوا المراد منه ما تقدم من ذنبه عم في الجاهلية وما تاخر الى نبوته
وما ذكروه غير مروي عن موثوق به كيف وانه يمكن حمل ما ذكروه اما الاحتمال الاول فانه
انما يحسن اضافة فعل الاتباع الى تقدمهم 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 يحسن فيه ليس كذلك وما ذكروه من الاحتمال الثاني
وهو اضافة الذنب اليه لكونه مصدرا يصح فيما كان من المصادر مصدرا كالضرب ونحوه
واما ما لا يكون مصدرا كالذنب فلم يصح اضافته الى المفعول ولان ذلك وقع في العربية
ثم وان سلم صحة جوازه الاضافة غير انها على خلاف الظاهر من اضافة الذنب الى الذي عزم ولهذا
كان حمله على الذنب منه متبادرا الى الفهم بخلاف ما ذكروه من الاضافة فانها لا تفهم من اللفظ
الا بعد تكلف وبعد في المقاصد لا يخفى ان قول الظاهر من غير دليل ممتنع قولهم ذلك يحمل على تركه
الافضل والاولى ليس كذلك فانه لا معنى له بين الغفران والذنب بعد ان المكلف به على
خلاف الظاهر من اللفظ فيمتنع المصير اليه لا بدليل العقل وقول تم محاطبا للنبي
الم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك ووجه الاحتجاج منه انه
صرح بوضع الوزر عنه في قوله الم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك وان كان اللفظ
لفظ استفهام لانه للوجوب ولفظ الوزر ظاهر في الذنب فسوالتبادر من لفظ
الوزر الى الفهم وذلك يدل على سابقة الذنب ولما قال المفسرون المراد به ما كان قبل
الرسالة مما لا ذنوب فان قيل لم لا يجوز ان الوزر هو الذنب لان الوزر في اللغة هو الثقل
كل شيء اصله الراسخ على ظهره وما ثقله فهو وزر ومنه سمي الوزير وزيرا لانه يتحمل
عن صاحبه ومنه قوله تعالى واجعل لي وزيرا اي ثقالا ظهرها والذنب انما سمي وزرا لانه
يثقل صاحبه وعلى هذا كل شيء اثقل الانسان وعمه حاز ان يسمى وزرا لشبهه بالوزر
الذي هو الثقل الحسي وعند ذلك فلا يمتنع ان يكون المراد بلفظ الوزر هي الاثام
بثقله من الهم والغم بسبب سهر كونه ومما كان عليه من كونه مهموما مستضعفا من كفار
وحيث اعلى الله كلمته ونشر اعلامه وازال عنه ما كان يثقله من الهم والغم عاطفه
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 هو الثقل الحسي
فهو مجاز فيما عداه والاصل ان حمل الوزر على الذنب مجاز مشهور فيه العرف لتبادره
الى الفهم عند الاطلاق بخلاف ما عداه فكان حمله عليه اولى ولا يصرف عن الاصل
كيف وان هذه السورة مكية وانها نزلت على النبي عم وسرى عنه الضعف والخوف
وشدة الكرب من الاعداء وعلى اعدائه كلمته ونشر اعلامه فامتنع الحمل على ما ذكروه من
الاثقال فان قيل لم لا يحمل ان يكون المراد من قوله الم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك

ولا صح

صدور صح

وزرك المستعل وان كان ظاهرا في الكفر كما في قوله تعالى ونادى نوح ربه الآية وقوله تعالى ونادوا يا مالك والمراد بالكفر الكفر بالاشارة اليه بعلى ذنبه وبطهر كلمته والتنفيه من اعدائه وسواء تحقق قصدها وعدمه كان بذلك قد وقع عنه نقل عن بعضهم لسبق قوله فلنا الاول وان كان محتملا الا انه خلاف الظاهر وعلى تقدير الدليل واما الثاني فقد اجيب فان معصية الرسول وصفا عنك وزركم رفع الوزر مطلقا والوعد بما كرهوه لا يرفع الوزر مطلقا فان الغم الحاصل بعاد المنكرين له وخوفهم في الحال وان قل بسبب قوله لو عد الله بازالته فكان محل عفو كما ذكرناه اولى وعند هذا فقد ظهر من الكتابة الى الخصوم والتنبيه على وجه الانفصال عنها ان الدلالة الاولى العمدة الكبرى للخصوم وهو ان المعجزة لما دلت على صدق الرسول ودعواه الرسالة من حيث ان اظهارها على يده تصديق له بالقول فقد دلت على وجوب اتباعه بواسطة دلالتها على صدقه لان الغرض من الرسالة وتصديقه انما هو وجوب اتباعه فما يجري مجرى ما يقدح في القبول ووجوب الامتثال فالمعجزة يدل على امتناعه وعند هذا فما كنا نجوز على العاصي ولا نامن منه الاقدام عليها ان الامن لكون سكوته الى القول وقوله امتناعه كسكوتها فلا امن لما يجوز عليه شيء من ذلك والعادة وان امتنعت هناك في ذلك فانما هي في القول بصدور المعصية عن الرسل اما توزن بقبول قول الرسول واتباعه وكان السمع دليلا على هذا ايضا بمنع صدورها عنه قبل النبوة لان السكوت الى من سبقت منه المعصية وان تاب واقلع عنها يكون اقل من السكوت الى من لم يصدر عنه اصلا وعلى هذا يكون الكلام في امتناع المعصية عنه على سبيل الخطأ والنسيان والجواب الكلي وجوب اتباع الرسول عليه السلام فيما يخبر به عن الله تعالى وبودته اليناعة وكون لازم ذلك على امتناع صدور المعصية عنه قوله لان الغرض من الارسال انما هو الامتثال والقبول تهوس على فاسد اصولهم في وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى واحكامه فانا لم نسلم ان المقصود من وجوب الاتباع الامتثال بل انما يكون الحكم اجراء لما ظاهره وادعى ظاهره لنا ولهذا فانا قد اتفقنا على وجوب العبادات وتحريم المحظورات وان لم يكن الحكم فيها هو الامتثال كما في المخالفة مع الوجوب والتحريم والمقصود من ايجاب الله تعالى العبادات الامتثال لما لا يحصل مقصوده منه وان سلمنا ان المقصود من الوجوب انما هو الامتثال لكن لا نسلم ان الذي لا بد منه هو الامتثال مع تعرفنا الاول ممنوع وسنده عوى محل النزاع والثاني مسلم ولكنا نقول العلم واجل المعرف محمول على ان يكون النخص ضعيفا عاما بالحواس الاعتبار منتفاي النفوس مثل الاتباع والناس ما يقبل الانقياد اليه الدخول تحت حكمه والطاعة له ومع ذلك فانا اجمعنا على انه لا يمتنع على النبي عليه السلام مع ظهور المعجزة على يديه وان يكون متصفا بمثل هذه الصفات مكذبا في المعاص ولا سيما اذا كان صدورها عنه على سهو وخطأ في التاويل وابلغ من ذلك ان يكون قد صدرت عنه

قبل الرسالة التنبيه الثانية انه يلزم من صدور المعصية عن الرسول امر ممتنع فيسقط الملازمة من سنة اوجه الاول انه يلزم ان يكون استحقاقه للعقاب اشد من استحقاق غيره لان زيادة العقوبة على حسب تعاظم المعصية على ما قال تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولا حاجة لذكر وجه الرجحان على المخصوص من غيره وكمل الحق في حق الحر دون العبد ولا يخفى ان صدور المعصية عمن عظمت نعمة الله عليه اقبح من صدورها عن غيره ولا نعمة اتم من نعمة النبوة وكان صدور المعصية عن ابنه اقبح من غيره والجواب ان حال النبي في استحقاق العقاب فوق حال غيره من العصاة من امته تخفيفا لاجماع الكل انه يلزم من صدور المعصية عنه ان يكون فاسقا ويلزم من ذلك الا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ومن لا يكون مقبول الشهادة يمتنع ان يكون مقبول القول الا بدليل وذلك محال الثالث انه يلزم من صدور المعصية عن الرسول ايذاؤه بوجوه والايذاء عليه لان الكبار المكروهة حرام ايذاء الرسول يمتنع لقوله تعالى ان الذين يؤذون ورسوله لعنهم في الدنيا والاخرة الرابع انه لو صدرت المعصية عن الرسول ان يكون مامورا باتباعه اولا يكون مامورا باتباعه والاول محال لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء والثاني لقوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله حسنة الخامس لو صدرت عنه المعصية لما كان من اهل ضم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وذلك ايضا خلاف الاجماع السادس انه يلزم من صدور المعصية عن الرسول ان يكون طاعنا للنفوس ويلزم من ذلك ان يكون ملعونا لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين والنا ل لعهد الله تعالى لقوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فقال ابن عباس المراد لهذه ها الامامة ومعناه ان الظالمين لا يتم بهم ويلزم من ذلك الا يكون الرسول موصوفا بها وهو محال والجواب لا نسلم انه يلزم من صدور المعصية عن الرسول ما ذكرتموه قولهم انه يلزم ان يكون استحقاقه للعقاب على معصيته اشد من استحقاق غيره فنقول انا لا نسلم ذلك بل نقول ان الاستحقاق للعقاب انما يكون على قدر المعصية وان اردتم به ملازمة العقاب لها فهو ايضا ممنوع فلم قلتم بذلك وما الدليل عليه قولهم ان الله تعالى قد سوى بين الكل في قوله تعالى لجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى لجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فضلها الى غير ذلك من الايات قلنا اولا لا نسلم وجود صيغة العموم في الاثبات ص في معرض الاثبات على ما عرف من اصلنا وان سلمنا العموم في الاثبات لكن خام العموم في قوله مثقال ذرة وذلك لان الاساءة قد عمل به في الكفر والكبائر والمطلق اذا عمل به في صور خرج عن ان يكون حجة في غيرها

وان اردتم جواز عفا به عقلا فهو كذلك عندنا وان كان ممتنعا سمعا وان اردتم به غير ذلك
وان السلم لزوم المعاصي المعصية وكل لازم لزوم المساواه ولفظ الشبهة الاربعين مملوك قد عدل
في صوره فلا يكون لحجة كما وان ساد كروه دال على امتناع صدور المعصية منه في حاله النبوة فليس
فيه ما يدل على امتناعها قبل النبوة وقولهم يلزم منه ان يكون فاسقا عن مقبول الشهاده ممنوع
اذ الكلام انما هو في جواز ارتكاب الصغير ة من محمد اوسه عليها وذلك عندنا جائز حتى للفسق
ورد الشهاده قولهم يلزم من ذلك اداء النبي الى الكفار على وهو غير جايز قلنا الانكار عليه بتقدير
صدور المعصية منه اما ان يكون مشروعا او غير مشروع فان كان الاول فالمعنى بفعل ما شرع فيه
مسلم بالاجماع وان الثاني فعدم امتثاله لزوم ايذاء النبي عليه وهو غير قولهم اما ان يكون مامورين باتباعه او غير
مامورين قلنا غير مامورين باتباعه في المعصية وساد كروه من ايات الاتباع فامر وقوله تعالى
ان الله يامر بالفحشاء خاص والخاص مقدم على العام قولهم يلزم ان يكون من بعثهم للسلم
وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لانهم صيغة العموم وكل الاشخاص تحت صيغة العموم
في الاشخاص فلزم انه يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال الخ لمنع الملازمة لو قال لزوجاته
دخلت منكن الدار فانتي طالق فانه وان كان عاما في الزوجات فلا يكون عاما في الكل دخول الدار فانه
لا ينكر الطلاق بنكر الدخول فكذلك لا يلزم من العموم في الاشخاص فيما نحن فيه العموم في المعصية
العموم في كل معصية كلية مخصوص بالاجماع وبقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك والعلم
بعد التخصيص لانهم انه يبقى حجة والسلم انه حجة غير انا قدمنا جواز صدور الصغاير عن الانبياء
والاجماع منعقد على خلافهم من ان نجيب اخراجهم من العموم بما مر من الادلة ما صلى الامكان
قولهم يلزم من ذلك ان يكون طاعا لنفقة ان يكون ملعونا لانهم ذلك حجة الا لعنة الله على
الظالمين لا يعم كل طالم بل هو خاص في الظالمين الذين صدرون عن سبيل الله ويبغونها
عوجا وبهم بالاخرة هم كافرون على انه من حيث ان الامر بالسجود لادم انما كان للملائكة
الصغيرة فلا يكون الا به دليلا قولهم ويلزم منه الاخلال بعهد الله وانا لعهد سوا الامة فيكفيه قد
قال ابن عباس من اهل التفسير معناه لم اف بعهدي ان سال الظالمين جزائي وثوابي
يوم القيامة ولئن سلمنا ذلك ما يدل على انه لا يثبت وان كان ليس بعهده ان ويسل حد التقسيم
اولى من الآخر وان سلمنا ان المراد بالعهد ما ذكروه عن ان الصغاير وان كان طالما في نفسه لا تنقض لكن العموم
في لفظ العالمين لم يسلم صيغة العموم منه فيجب تخصيصه بالظالمين بما صح الكباير منهم وبين ما ذكرناه من
الادلة فان الجواب الاول من التعليل الثاني لو وجد المعاصي من الانبياء كانت الملائكة افضل
منهم لان الملائكة معصومون على ما مر في تحقيقهم والانبياء غير معصومين فنقول الله تعالى جعل الذين
امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض فان الامر عند الله انفاقهم والالازم تسليم ما لا اجماع
من الكفاءة والسوء الجواب لانا لم نسلم قولهم الملائكة معصومون مع ما مر في ادلتنا وان سلمنا ان

الملائكة معصومون لكن لانسلم ان الانبياء افضل على ما سيذهب القاضي الى بكر وجماعة من اصحابنا
الشبهة الرابعة سبحان الله تعالى قد وصف بعض الانبياء بالاخلاص في ذلك كقوله في حق
ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة 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 ولما كان ذلك باطلا كان
صحيحا والجواب ان ما ذكروه فهو حكاية عن قول ابليس لا حجة فيه وان سلمنا ان قوله حجة
غير انه يجب حمل الاغواء على الاضلال والاشارة الى ما سبق ذكره من ما ذكرناه من الادلة
والشرك ممسح في حق الانبياء بالاجماع منا ومن الخصوم الشبهة الخامسة قوله تعالى ولقد
صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المومنين ولا جايز ان يكون المستثنى غير
الانبياء والا كان غير الانبياء افضل من الانبياء لما تقدم وهو خلاف الاجماع وان كان المستثنى الانبياء
لزم امتناع صدور المعصية منهم والا كانوا ممتثلين لابليس وهو خلاف النص والجواب انه يجب
ان يحمل قول ابليس ولقد صدق عليهم ابليس ظنه في اتباعه في نحو كباير الذنوب فاتبعوه فيما صدق
عليه ظنه من كباير الذنوب حتى انا ذكرنا من الادلة والكباير خرجوا من الانبياء
باجماع المسلمين صلى الانبياء فرقه الاصل السادس فيما فصل في عصمة الملائكة عليهم السلام والتفصيل
بينهم وبين الانبياء ويشتمل على فصلين الفصل الاول فيما قيل في عصمة الملائكة عليهم السلام وقد اختلف
المتكلمون في ذلك نفيا واثباتا نحن في كل واحد من الطرفين نجح وها نحن نذكر ادلة كل واحد منهما ونبين
ما فيها اما القايلون بعدم العصمة فقد احتجوا بالحجج الاولى ان ابليس كان من الملائكة
وقد عصى بمخالفته امر الله تعالى بالسجود لادم ودليل انه كان من الملائكة امران الاول انه استثنى
من الملائكة وذلك يدل على انه من جملتهم الثاني ان الامر بالسجود لادم انما كان للملائكة بدليل قوله
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ولو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان عاصيا ولا حق له للامر لان
الامر للملائكة لا يكون امرا للرود ليس بعصيانه قوله تعالى الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين
الحجة الثانية قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون وفي الاية اصح ب
كثيرة عن ان يعصي على ما سوا كاشفة مما ذكرناه من ادلة وجه الاول انهم ذكروا ذلك بطريق الاعتراض
على الله تعالى والاعتراض لعدم وذلك من اعظم الذنوب الثاني انهم اخبروا عن بني آدم وتسويتهم الى الفساد
وسفك الدماء والعصمة تعلم وذلك كذب لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى عن العصمة الالهية طاهر
في التحريم لكونه ذلك باكل لحم المنتن المنتن حرام وكذلك بسببه ولو لا ان الغيبة معصية لما كان كذلك
الثالث انهم كذبوا فيما سووا بني آدم الله تعالى لكل بني آدم كذلك وكذب معصية بيقين الرابع انهم سووا
بعضهم الى التسبيح والتقديس بعد الطعن في بني آدم على طريق الترجم والقدح وذلك عجب منهم فعلهم
والعجب من الذنوب المهلكة فان قيل لانسلم ان ابليس كان من الملائكة بل كان من الجن وهو الذي

كما قاله ابن مسعود والسدي والحسن وغيرهم وبدل على قوله تعالى الا ابليس كان من الجن قوله تعالى
لوجوه ملئكة الاول قوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون
قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وذلك يدل على ان الجن من غير الملائكة
الثاني سوى ابليس له ذرية على ما قال تتخذونه وذريته اولياء من دوني والملائكة لا ذرية لهم لان
الذرية لا تكون الا من ذكر وانثى والملائكة لا اناث فيهم بدليل قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا بطريق الانكار والتهديد لقائله بقوله استكتبت شهادتهم ويقولون الثالث ان
ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين والملائكة مخلوقون
من النور وعلى هذا فالجن مستثناة من الملائكة وان لم يكن من جنسهم كما في قوله تعالى الا
الا اله استثنى من غير الجنس الذي نصاه واما عصيانه فمخالفة الامر فليس لمن قوله في امر الملائكة بل لانه كان
مامورا بالسجود على الانفراد بدليل قوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك وذلك يدل على تخصيصه بالامر
والآية الاخرى عامة دالة على عصيان الملائكة وقولكم في الوجه الاول انهم ذكروا ذلك على طريق
الاعتراض على الله والانكار عليه في فعله غير مسلم بل انما سألوا ليعلموا ذلك كما قاله الكلبي
وتغلب وقال آخرون من اهل التفسير لم يذكروا ذلك على طريق الاستعلام والاستفهام لقوله تعالى
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون بل انما ذكروا ذلك ان كانت صورته صورة الاستفهام على
طريق الانكار تصديقا لله تعالى فيما اخبرهم به وذلك ان الله تعالى اخبرهم بانه كائن في الارض من
يفسد فيها ويسفك الدماء فقالوا اتصدق بقاله الجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء والمراد
تجعل ويجوز في لغة العرب ان يطلق ما لفظه لفظ الاستفهام والمراد به الاخبار كقول
الشاعر خير من ركب المطايا وان دي العالمين بطون راح اي اسمح من ركب المطايا
وقد قال بعض في قال التفسير خير من ركب الخطايا واندى العالمين ذكروا ذلك على طريق التعجب
عند انفسهم من ذلك وعلى كل تقدير فلا يكون ذلك منهم تطريق الانكار وعلى عدا فقد اندفع
ما ذكروه من الوجه الثاني والثالث ايضا وقولكم في الوجه الرابع انهم ذكروا ذلك على طريق الرجم
والتعجب ليس كذلك بل انما ذكروه على طريق الاخبار بالانقياد لله تعالى والطاعة له والتعظيم
لشانه والتذلل بين يديه كما في قول الواصف ما يغيره اذا اراد التذلل بين يديه انا عبد
وقائم بخدمتك وان سلمنا دلالة ما ذكروه على وقوع الذنوب من الملائكة فهو معارض بما
يدل على عدمه وبيانه من وجهين الاول قوله تعالى في صفة الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون
ومن هذا صفته لا يتصور صدور الذنب منه لان في حالة صدور الذنب منه يستدعي الفتور
في التسبيح وهو خلاف مدلول الآية 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
منهم لان المعصية اما بمجرد الامر او النهي لا جائز ان يقال انها في حقهم بمجرد الامر وهو خلاف النص
ولا جائز ان يقال انها بمخالفة النهي لان النهي عن الشيء امر بضده او هو مخالفة النهي اما ان يكون

لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون

انما يكون بارتكاب المنهي وارتكاب المنهي يلزم منه ان لا يكون قد تلبس بضد من اضداد المنهي
مخالفة الامر وهو خلاف مدلول الآية والجواب قولهم لا نسلم ان ابليس كان من الملائكة قلتم دليلكم ما ذكرتموه
قولهم انه كان من الجن قلنا ولا منافاة بين الامرين فانه قد قال ابن عباس وهو رجال القرآن
وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة من سكان السماء الدنيا وكان يقال لهم الجن لانهم كانوا اخوان
الجنان ولا يخفى ان التوفيق بين المعلقين وموافقة ما ذكرناه من الدلالة السمعية ولي ما ذكروه
وقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا الآية عنه جوابان الاول لا نسلم صحة العموم في الملائكة وان سلمنا العموم
لكنا قد ذكرنا اهل التفسير ان الجن لما كان وكان سكانا في الارض قبل خلق
الله تعالى لآدم وسم طائفة من سكان الارض بعد عنهم بالجن لاستتارهم وليسوا من قبيل
الملائكة الذين هم ان الجنان وعلى هذا يجب حمله لانه على الجن الذين ليسوا من جنس
الملائكة حملا للاله على وقوله ان ابليس له ذرية ليس في ذلك ما ينافي كونه من الملائكة قولهم
ان الذرية لا تكون الا من ذكر وانثى مسلم قولهم الملائكة لا اناث فيهم قلنا انما يلزم ان
يكون في الملائكة اناث ان لو امتنع حصول الذرية من جنسين مما لم تكن ذرية ابليس
ممنوعة كونها من جنس الملائكة ومن غير جنسهم قولهم ان ابليس مخلوق من النار والملائكة من النور
فلا منافاة اصلا من كون ابليس من جنس الملائكة وان كان اصل خلقه غير اصل خلقهم
الملائكة قولهم انه تجوز الاستثناء من غير الجنس كما ذكروه مسلم غير ان الاصل انما هو الاستثناء
من الجنس ولذلك كان سوق الكلام في الظاهر مسوقا الى الاخبار عن ابليس لكن
دل الحال في عموم امر الملائكة كان مامورا على ابعاده كما تم ذلك عادة تم به غرض قوله
واذ قلنا للملائكة وقوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك ليس فيه ما يدل على تخصيصه بالامر فان
ذلك يصح وان كان داخلا في عموم امر الملائكة قوله في الآية الاخرى لا تتخذوا الهين اثنين على
عصيان الملائكة دليله ما سبق وقولهم انهم انما سألوا ليعلموا انهم ذكروا ذلك على طريق
الاعتراض فهو مسلم لو جهل الاولى انه اجابهم بقوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون ولو كان ذلك
منهم على طريق الاستعلام لكان الجواب بمثل هذا الجواب بل كان الواجب ان يجابوا بنعم
اولا الله قال مقابل امر ادم بالنبوي يا سما سولاي ان كنتم صادقين اجيبوا قولكم
اني جاعل في الارض من يفسد فيها فذلك على ان قولهم انما الكلام تصديق لله
تعالى فيما اخبرهم به ويريد وجه آخر وسواء لم يتعلق من قوله تعالى غير قولهم واذ قال ربك للملائكة
اني جاعل في الارض خليفة الا انه مصدر بكلام آخر غير منقول ولا دليل يدل عليه مسلم وما ذكرناه
من الوجهين الاولين يندفع قولهم اما ذكروا ذلك على طريق التعجب عند انفسهم قولهم انا قالوا
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على سبيل التذلل والخضوع قلنا العادة جارية بان مقال
فلان فاسق ومرتكب للذنوب انا اعبد الله ولا اعصيه انما يذكر ذلك على طريق التعظم

كان طريق الاخبار لا طريق الاستفهام وليس من الوجهين ما يبطل ايضا ما ذكروه في الوجه الثالث انهم ذكروا ذلك على طريق الاخبار

والرفع ولذلك ليستقيم منه ذلك في الوقوع والعكس ولو كان كما ذكره لما كان ذكره مفيدا ولكان
ذلك سوء الظاهر من كلامهم فالعدول عن الظاهر الى غير الظاهر من غير دليل ممنوع وما ذكروه
من الكبرى ممنوعة في الوجه الاول فان صيغة العموم في الخاص كالملائكة والانس ولكن لا نسلم العموم
بالنسبة الى كل زمان وان سلمنا صيغة العموم بالنسبة الى كل زمان سلمنا انه مخصوص بعوله تعالى
حكاية عنهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فان ما مثل هذا القول ليس سجية وفي حاله
ذكره لا يكون سجية من التخصيص بسبب الضعف والوهن وما ذكرناه من الدليل الاول غير مختصة
بحالة اولى بل الانسان امتناع خلو هم عن التسبيح وكلية لا تنافي ذلك بل يدل على امتناع صدور
كل معصية منهم بل انما يدل على امتناع صدور معصية تكون مضادة للتسبيح واللازم من امتناع
بعض المعاصي امتناع كل معصية وما ذكروه من الوجه الثاني من المعارضة فالعموم في جانب
ولا في حالتهم والكلام فيه ذلك لكن لا نسلم انه يلزم من امتناع المعصية بحكم مخالفة الامر امتناع المعصية
بحكم مخالفة النهي قولهم ان النهي عن الشيء امر بضده ممنوع ولا مانع عقلا من النهي عن الشيء عند
الامر بجميع الاضداد بدل ولا مانع ان يكون الامر بالشيء وبضده على ما حققناه في مسئلة تكليف
بالاطاق وبالجملة فهذه المسلة ظنية سمعية والترجيح فيها لكل احد على حسب ما يقتضيه
عليه من المنع وجوده الوجه الحكم فيما عدا غير ما من المسائل الاجتهادية الفصل الثاني
في ما قيل في التفصيل بين الملائكة والانبياء عليهم السلام مذهب اكثر المسلمين والمعتزلة
الكرامية ان الانبياء عليهم افضل من الملائكة وذهب العلوية والمولوية والفاضل يوسف بن
من اصحابنا الى ان الملائكة افضل من الانبياء احتج اصحابنا بان ادم افضل من الملائكة
وبيان كونه افضل ان الملائكة امروا بالسجود لادم بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم
وقوله تعالى للملائكة اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
وامر بالسجود لهم ان السجود من اعظم انواع الخدمة والتذلل بين يدي المسجود له يدل على ان ادم
عم افضل عند الله من الملائكة على ما هو المتعارف وذلك لان الحكمة اذا كان
قبل نبوته افضل من الملائكة بعد نبوته او لا فان يكون افضل فان صح ما ذكرتموه
انما يصح ان لو تصور السجود الجميع وسوف اضع اليه على محل السجود في حق الملائكة
وهو عكس فان ذلك انما يتصور بالنسبة الى الاجسام المحيزة المتصلة والملائكة عندنا انها
اجسام ولا اجرام محيزة حتى يتصور عليها الحركة والانتقال من جواهر بسيطة معقولة لها متعلقة بالعالم
الكلول فما وراءها وهي مع ذلك اما غير متعلقة بعالم المادة كالعقول او لها متعلقة بالعالم
المادة كالنفوس الفلكية سلمنا تصور السجود الجميع في حقها ولكن ما المانع ان يكون المراد
بامرها بالسجود التواضع الملازم للسجود تعبدا بالسمع الشرعي وما ذكرتموه من تواضع تعبده لا يدل
ذلك على انه افضل بدليل ما ذكرناه من ذلك اليقين ودليل ذلك التامل ثم سلمنا ان المراد به حقيقة

النهي ح

الفصل الثاني

يكون ح

حقيقة السجود ولكن لم لا يجوز ان يكون السجود كان لادم بل كان الله تعالى وادم قبلة السجود ولم لا يجوز ان يكون
افضل من الساجد لها سلمنا ان السجود كان لادم لكن لم لا يجوز ان ذلك على كون ادم
افضل من الملائكة لا ان يكون عرف الملائكة في السجود للتعظيم كعرفنا وهو غير مسلم وانما
المانع من رتبة العلم عليه سلمنا ان عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا
ورتبة السلام لا يلزم ان يكون افضل من رتبة العلم عليه سلمنا ان عرفهم في السجود للتعظيم
كعرفنا لكن لم لا يجوز ان يكون امرهم بالسجود لادم لا لتفضيله بالنسبة اليهم بل بطريق الابتلاء
والامتحان لهم ليتبين المطيع من العاصي منهم سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان ادم افضل
من الملائكة لكن ليس فيه ما يدل على تفضيل جملة الانبياء على الملائكة سلمنا دلالته على
تفضيل جملة الانبياء على الملائكة عليهم السلام لكنه معارض بما يدل على تفضيل الملائكة على الانبياء
وبيانه من وجهين المعقول المنقول اما من جهة المعقول فهو ان اشخاص الملائكة
جواهر روحانية نورانية علوية في جوار رب العالمين دائمة التحرك لا فاسدة ونسبة
جميع الموجودات الكائنة الفاسدة تختصة بالسافل العلوية الشريفة والكواكب السيارة
المدبرة لما في عالم الكون والفساد عن تحوم عن تحلي الانوار القدسية لها ولا تمنعها
من الالتذاذ بها في وقت من الاوقات ولا في حالة من الحالات بوم ولا غفلة ولا شهوة
ولا غضب ولا غم ولا هم في الالتذاذ والتنعيم بما شاهده وتطالعه من العالم القدسي
والنور الرباني دائما ابدا سرمدا اجمالا وتفصيلا من الانبياء عليهم السلام فانها اجسام كثيفة
مظلمة كاثفة فاسدة معلولة للملائكة محجوبة عن اكثر الاوقات فانها تستولي عليها من الغفلة والذهول
والغضب والحرص والهم والشهوة والنوم وغير ذلك من مالك بها المانعة من هذه الكمالات
وحصول هذه الالتذاذات فانت تفضل رتبة من الملائكة واما المنقول فمن وجهين
عشر وجها الاول قوله تعالى في وصف الملائكة ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
وصفهم بانهم عنده وليس المراد به الجهة لان الجهة لا تفيد ان يكون العندية بمعنى الفضيلة
والمرتبة بل المراد به القرب واسند العدم استكبارهم عن عبادته على امتناع استكبار البشر
عن عبادته بطريق الاولى وذلك دليل مرتبتهم وعلو مرتبتهم بالنسبة الى البشر فانهم لو
كانوا مساوين لهم او افضل منهم لما حسن هذا الاستدلال الثاني ان عبادات الملائكة
اشق من عبادات البشر فكان ثوابها اكثر واوسع لكونها افضل عند الله من ثوابهم اكثر
وبيان ان عبادتهم اشق انها مستمرة متصلة لا يتخللها انقطاع ولا فتور لقوله ويوم
وغير ليلا يسئمون الليل والنهار لا يفترون وانها اشد لكثرة اعمالهم الملائكة
بالنسبة الى اعمال البشر وما كان كذلك فهو اشق واما ان ثوابهم اكثر فلنص
والعقل اما النص فقوله عز وجل انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله تعالى ذاكرة

والعول ح

المشقة لو لم يعصوني يأكله النوب لكان التكليف بها وتحملها صادا عن المعصوم متخذا عن الحكمة
وهو ممتنع الثالث ان عبادات الملائكة اشق من عبادات البشر لامحالة والسابق
الى العبادة افضل من المسبوق لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون
الوجه الاول ان اشعار الملائكة بعبادة دائمة غير منقطعة على تعيين وذلك يمنعهم الاقدام
على المعصية الا نادرا ان كانوا معصومين من الكبائر فوقوعهم معصومين من الصغائر بالكبائر
ويدل عليه قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فانه يدل على ان كل
ذلك ابدي والابدي افضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم الخامس قوله تعالى يوم
يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش
ووجه الاحتجاج به انه اما ذكر ذلك للتنبيه على عظم الله تعالى وعلو شأنه ولو كان
ثم من هو افضل من الملائكة لكان ذكره في هذا المقام اولى الساوس قوله تعالى ما
بكم السوء ان علينا لحافظين كراما كاتبين وجه الاحتجاج به انه جعل الملائكة
حفظة البشر عن المعاصي والحافظ عن المعصية لابد وان يكون اعلى عنها من المحفوظ فكونوا
افضل من المحفوظ وانه جعل كتابتهم محرمة للبشر وعليكم ولو كان البشر افضل منهم لكان
الامر بالعكس السابع قوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل
آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ووجه الاحتجاج به انه ابتدأ بنفسه على الكتب ثم
بالكتب ثم برسله ثم بالمؤمنين في الذكر دليل التقدم بالفضل في الفضل عرفا وعادة والله
وقع النزاع على عهد رسول الله لما كنت كتاب الصلح بينه وبين من كتب في عدم
اسمه وقال عمر للكاتب اكتب باسمك اللهم كما كنت تكتب اولا لو قدمت الاسلام
لاعطيتك وذلك لا يدل على فضيلة المتقدم والاصل في العرف الشرعي ان يكون
على وفق العرف العادي ولقول عمر ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي
هذه الآية قوله تعالى يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس السابع ان الملائكة
اعلم من الانبياء فكانوا افضل منهم لقوله تعالى هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى
لا يعلمون ويبان ان الملائكة اعلم انبياء بالنسبة الى ذات الله تعالى وصفاته وبمخلوقاته
العلوية والسفلية فانهم لطول اعمارهم واكثرة مشاهدتهم لها من الانبياء ولسائر
الى الامور النظرية والقضايا الشرعية فانهم عالمون بجملها وان ما يحصل
من العلم بها اما هو بواسطة الوحي منتهى الى الملائكة لهم ذلك قال الله تعالى في حق
محمد عليه السلام علمه شديد القوى اي جبريل والمعلم لابد وان يكون اعلم من المتعلم
التاسع قوله تعالى في حق بني آدم وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا وذلك
يدل بعمومه على انهم لبسوا افضل جميع المخلوقات ومن العلوم انهم افضل من جملة

من جميع الجمادات والحيوانات العجماوات والجن والشياطين على ما بيناه فكانوا افضل من الملائكة
لكانوا افضل من جميع المخلوقات وهو خلاف معلوم الآية العاشرة قوله تعالى ينزل الملائكة بالروح
من امره على من يشاء من عباده وقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ووجه الاحتجاج به انه اقتضى
ان يكون الملائكة رسلا واما يكونون رسلا الى الانبياء والنبي اما يكون رسولا الى من ليس برسول
فنقول ان الرسول الى امته يسمى رسولا الى امته لا يسمى رسولا الى غيرهم
عشر قوله تعالى في حق يوسف عليه السلام ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم شبهه بالملك الكريم
بالشيء دون ذلك الشيء الحادي عشر قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك ذكر ذلك في معرض سلب التعظم وفي الترفع والتنزل
عن هذه الدرجات وذلك يدل على ان حال الملك افضل واشرف من حال النبي
الثالث عشر قوله تعالى ما نتنزل الا بامر ربك الآية وذلك يدل
على ان حال الملك افضل من حال البشر الرابع عشر قوله تعالى ان يستنكف المسيح ان
يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ووجه الاحتجاج به انه ابتدأ بالمسيح وثنى بالملائكة المقربين
وذلك يدل على ان الملائكة افضل من المسيح كما يقال ان فلانا حليم لا يستنكف الوزير عن خدمته
بل لا السلطان ولا يقال ذلك بالعكس اذ هو مستفيض عرفا وعادة الى 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 عليه السلام 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 وتصاغرا من امره وتجهيلا لامته
وهو ممتنع والجواب قولهم لانم تصور السجود الحقيقي في حق الملائكة قلنا دليل تصوره انه لا يلزم
المحال من فرض وجوده لذاته عقلا ولا من الممكن عدم هذا قولهم الملائكة ليست اجساما
متحيزة ولا قابلة للانتقال والحركة قلنا دليل كونها اجساما قابلة للحركة والانتقال قوله
ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وصفهم بالنزول والنزول صفة
في الحركة والانتقال والاصل في الاطلاق الحقيقة قولهم ما المانع ان يكون المراد بالسجود
ما سولا زم له من التواضع قلنا لانه يجوز والاصل اطلاق اللفظ على مسماه وقد بيناه
من دليل التجوز فيما قبل وقولهم لانم ان السجود كان الادم عليه جوابان الاول لم لا يجوز ان
السجود لادم في قوله تعالى اسجدوا لادم كاضافة الى الله تعالى في قوله واسجدوا لله الذي خلقهن وقولهم
مسلم لكن اللفظ الدال اذا دار المدلول المفهوم منه نفيا للاشتراك والتجوز عن اللفظ او هو
خلاف الاصل وليس المراد منه وحينئذ ان يكون الله تعالى قبلة للسجود بل المراد منه المبالغة
في الخدمة والله اعلم تمسكوا في حق آدم الثاني قول ابليس ارايتك هذا الذي كرمت علي

يدل على ان الامر بالسجود لادم انما كان بطريق التفضيل له على الملائكة ولو كان تكليفا محضا
كما ذكروه لما كان كذلك وبهذا اندفع ما ذكروه من السؤالين الاخرين بعده قولهم لئن سلمنا ذلك
ما يدل على تفضيل جملة الانبياء على الملائكة عنه جوابان الاول ان القائل قائلان قائل يقول
بتفضيل الانبياء جملة على جملة الملائكة وقائل يقول بتفضيل جملة الملائكة على جملة الانبياء والاجماع
من الفريقين منعقد على امتناع التفصيل بهما سلم فضل بعض الانبياء على الملائكة لزم تفضيل كل
نبي عليهم على موافقة الدليل في البعض ولضرورة امتناع خرق الاجماع في التفصيل الثاني
انه اذا ثبت فضل آدم عم على الملائكة فمن كان مساويا له من الانبياء في الفضيلة او كان
افضل منه لزم ان يكون افضل من الملائكة ضرورة وذلك كاف في اثبات فضيلة البعض واطال
حول الخصم بتفضيل الملائكة على جملة الانبياء، قولهم ما ذكرتموه معارض بما يدل على افضل الملائكة
على الانبياء لانه وجوه المعارضة قولهم تخاصل الملائكة جوابهم روحانية قلنا فضيلة تخاصل
الملائكة على تخاصل الانبياء اما من جهة كونها جواهر واما من جهة ايضا ما ذكروه
من الصفات فان كان الاول فما يصح ان لو اختلف الجواهر الجواهر وسوغير مسلم على ما سبق
اصلا وان كان الثاني فالمشترك من المتغايرة كل واحد ما ذكروه من الصفات اما قولهم انها روحانية
اراد بها انها ارواح لغوية فهو مسلم بارجح اجسام دقيقة ارواح حية عالمة قادرة مريدة كغيرها
من الاحياء وان اراد وبذلك اتصافها بالروح والراحة فلم قلنا ان دلالة ذلك على
فضيلتها بالنسبة الى الانبياء، والا كان كل من اتصف بالروح والراحة اكمل افضل من سيد
مواظب على العبادات الشاقة ويلزم من ذلك ان يكون بعض امة النبي بالنظر الى هذا المعنى
افضل من النبي وهو ممتنع وان اراد وغير ذلك فلا بد من تصويره والدلالة عليه وقولهم انها
نورانية فاما ان يريدوا بها انها نيرة ذوات 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 تصويره وقولهم انها علوية فالمعلوم من ذلك عند خلق الله تعالى
في جرم الملأ الاعلى وذلك ايضا لا يوجب فضيلتها بالنسبة الى الانبياء والا كانت احجار
افضل من الانبياء وهو محال الاجماع من الوثنية وقولهم انها دائمة غير كائنة ولا فاسدة وهو
ممنوع على ما سلف بيانه في كل موجود سوى الله تعالى قولهم انها مبادئ سائر المخلوقات على
ما تقدم من بيان ان لا خالق ولا موجد الا الله تعالى قولهم انها منزهة عن الحاجة والشهوة
لما انها اجسام متغايرة انما يصح ان لو امتنع في حقهم المعاصي وهو غير مسلم على ما سبق
قولهم انه تعالى وصف الملائكة بانهم عنده عاية الدلالة على الفضيلة وليس فيه ما يدل على افضليته
وهو معارض بقوله تعالى في حق المسيح فمن يستنكف عن عبادته ويستكبر ويقوله عز من قائل
عند المكرمون فقلوبهم اولى حتى انه دل على ان القرب عند الملائكة وقد ذكروه دليل

دليل على ان الملائكة عند الله تعالى لا يخلو ان من القرب عنده يكون افضل من الكاهن عند الرب
وما ذكروه من الاستدلال بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله على عدم استكبار المسيح
عن عبادته فليس في ذلك ما يدل على ان الملائكة عند الله افضل بل امكن ان يكون
ذلك لانهم اشد واقوى واقدر من البشر ويكون معناه انه اذا لم يستكبر عن عبادة الله
تعالى الملائكة مع شدتهم وقوته ما تعتهم فالبشر مع ضعفهم وضعفهم وزيادة القوة والقدرة للملائكة
لا توجب لهم الفضيلة على الانبياء والا كان الايد القوي من امة النبي الضعيف الذنب
افضل من ذلك النبي وهو محال فولهم ان عباد الملائكة اشق من عبادات البشر لهم وذلك قولهم
انها مستمرة لا يلحقها انقطاع ولا فتور فقد سبق جوابه في المسئلة الثالثة قولهم ان عبادتهم
اطول مدة اعاد يلزم ان يكون مشقتها ازيد ان لو بقيتا التساوي بين عبادة الانبياء
الملائكة مع كيفية المشقة من زيادة كمتها والا فلا وسيان ان عبادة البشر اشق من عبادة الملائكة
انهم مكلفون بالعبادة مع شهوتي، الموانع عليهم عنها وذلك كالشهوة والغضب والحرص
والهوى ووسوسة الشيطان وكثرة اعتراضاتهم مع ان اكثر عباداتهم مستنبطة بالمجاهدة والنظر العميق عن مشاهدة العالم العلوي ومطالعة ما في اللوح المحفوظ الى غير
ذلك من الامور ودلك كله مما لا تحقق له في حق الملائكة ولا يخفى ان التكليف بالعبادات
مع هذه الامور اشق عليها مع ان عدمها قولهم عباد الملائكة اسبق ليس في ذلك
ما يدل على كونهم افضل وقوله تعالى والسابقون السابقون قال بعض اهل التفسير المراد
السابقون في الدنيا الى الخير او قبل المراد به اول الناس ردا الى المسجد واولهم خروجا
في سبيل الله وقيل المراد به السابقون الى الجنة من بالانبياء من امتهم وعلى كل تقدير فلا
مدخل للملائكة قولهم ان الملائكة اتقى على ما قرروه فقد سبق جوابه في التفصيل الذي قبله وقوله تعالى
يوم يقوم الروح والملائكة وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش غاية الدلالة
على عظمة الله تعالى وكبريائه العظمى لما يراه الشداد له وذلك يدل على ان الملائكة اقدر واقوى 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 غاية الدلالة على ان الملائكة حفظة اعمال العباد
خيرها وشرها وانهم كاتبون لما يشاهدون منها وليس في ذلك ما يدل على ان حال الشاهد
افضل من حال المشهود عليه وقولهم انهم حافظون للبشر عن المعاصي ليس كذلك لما بينا
لهم عنها والمقدور لهم عليها انما هو الله تعالى وليس للعبد من الحفظ الا ترك الفعل او عدمه
كما سبق كيف وان ما ذكروه معارض بما يذهب اليه احد من اهل التفسير وقوله تعالى آمن الرسول
بما انزل اليه الآية ليس فيه ما يدل على تفضيل الملائكة على الانبياء والمقدم من الذكر لا يقتضي
افضليته المعدم في الآية المتأخر فيها بدليل انه ذكر الكتب بعد الملائكة وقبل الرسل ولا يخلو انما

ان تكون المراد بالكتب الكلام النفساني القديم او العبارات الحادثة الدالة عليه فان كان الاول
فلا يخفى ان الكتب تكون افضل من الملائكة وقد اشرنا في الذكر عن الملائكة وان كان الثاني
فلا يخفى ان الانبيا افضل من العبارات الدالة على الكلام القديم وقد قدمنا على الانبيا
في الذكر بل امكن ان يقال الامة انما وردت في معرض الثناء على المؤمنين بالايمان والشيخ
ان الايمان بما يتوا خفى يكون افضل وهو للملائكة اخفى من وحوه الرسل فكان الايمان
بهم ادل على طواعية المؤمن وانقياده فكان تقديم الملائكة لفضيلة الايمان بهم لا لفضلهم
والله اعلم وقوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس فليس فيه ايضا ما يدل على
ان الملائكة افضل بل انما وقع الترتيب في الذكر على وفق الترتيب في الوقوع ولا يخفى ان اتى
الملائكة رسلا متقدم على اتى الانبيا رسلا فكان تقديمهم في الذكر لذلك وقولهم ان الملائكة
اعلم ان الانبيا، لانهم ولكن فان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة بدليل قوله تعالى وعلم
آدم الاسما كلها ثم عرضهم على الملائكة ليكونوا عالمين بها بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة فقال
انبئوني باسما هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فان قيل
وان كان آدم اعلم بالاسما، فالملائكة اعلم بالمسميات ولا يخفى ان العلم بالاخفى اجل فضل العلم
باسمائها فلنا لانهم ان الملائكة اعلم ان من آدم بالمسميات فانه قد قال اهل التفسير ان الله
علم آدم الاسما كلها والمسميات التي يوضع الاسما عليها لانه لا فائدة في الاسما دون المسميات
ويدل على ذلك قوله ثم عرضهم على الملائكة والمراد به اصحاب الاسما، ولذلك قال
ثم عرضهم بالميم ولو اراد به الاسما، لقال ثم عرضهن بالنون او ثم عرضها سكذا قال ثعلب وسيبويه
من اكثر ائمة الكوفيين والبصريين ان الملائكة اعلم مطلقا لانه لم فضيلة ولا يدل ذلك على انهم
افضل وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا بهذه
الدلالة بمفهوم عدد ان البشر ليسوا افضل من جميع المخلوقات قالوا لانه لو كان المفهوم حجة وان
سلمنا كونه حجة فلانه انما يعمل بمفهوم متعذر بتفضيل البشر على من عداهم من
المخلوقات فانهم من جملة المخلوقات وليس افضل من نفسه فليس هم افضل من جميع المخلوقات
والكلام ان العمل بمفهوم الآية يتوقف على عدم تفضيل جنس البشر على جملة المخلوقات
ممن عداهم فلو لم يتوقف على عدم تفضيلهم على الملائكة اذ المراد بالتفضيل
هو ما ليس هو التفضيل في الدار الآخرة والا في كثرة الثواب وهو المتنازع فيه قيل المراد
اما هو التفضيل باكرامهم في الدنيا كلام بابويهم وباقي الحيوانات وحملهم في البر على اظهر الحيوانات
وفي البحر على السفن سورز قناهم من الطيبات اي الحلال على ما قال تعالى في اولاد آدم
بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم اي بهذه الامور
على كثير ممن خلقنا من الحيوانات تفضيلا والكلام المراد به التفضيل في الاخرى ولكن لا يلزم

لا يلزم من كون جملة البشر ليس افضل من الملائكة ان لا يكون الانبيا افضل منهم فانه لا يلزم
من انتفا، حكم عن الجملة انتفاؤه عن بعض احاد الجملة قولهم ان الملائكة رسل الى الانبيا
والانبيا رسل الى من ليس بنبي فيكون الملائكة افضل قلنا لانه ان لا يتسلم ان الانبيا لم يكونوا
رسلا الى الانبيا وان ابراهيم عم كان لنبي لوط وكان نبيا وموسى كان رسولا الى نبي
بني اسرائيل وان سلمنا ما ذكروه ولكن انما يلزم ما ذكروه ان لو كانت فضيلة الرسل
مشتركة من شرف المرسل اليه وسوء حاله فلم لا يجوز ان تكون فضيلة الرسول لذاته ولكونه رسولا
لله تعالى او بعمول فضيلة الرسول من حيث انه يلزم كونه رسولا الا حاكما على المرسل اليهم متصرفا في احوالهم
على حسب ما ينبغي، ويحار وهذا غير ممكن في حق الملائكة بالنسبة الى الانبيا اذ ليس لهم علم التشريع
والاعلام والعمارة والوفاء بما انه 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 منهم كالمرسل
الرسول المبلغ لا غير فان العمارة لا توجب فضيلة على من ارسل اليه والا كان احاد العبيد
عند ارساله الى ملك من ملوك الملوك لاعلامه بامر من الامور ان يكون افضل لان التشريف
بالملك انما وقع من جهة حسنه وجماله لا من جهة فضيلة وهذا يدل على ان الملك اجمل
واحسن لانه افضل فان اصل السرة انما وقع من جهة الفضيلة والسيرة الحمدة وعلى الطرف
وكف دواعي الشهوة وغير ذلك من الصفات الموجبة للفضيلة لا من جهة الحسن والجمال ولذلك
قالوا ان هذا الملك كريم والكريم انما يكون كريما لحسن السيرة لا لحسن الصورة فلئن
لو ازم الملك الكريم حسن الصورة والسيرة والنسبة الى الملك الكريم في كل احد من البشر
ممكن عرفا فضلا عن التناسب حسن الصورة الظهر فيانه من جملة وجه الاول ان سلمنا ان
لذلك حد وجه عليهن تغطيهن ايديهن بالسكاكين لاشتهين كل منهن جماله على ما قال تعالى
وآتت كل واحدة منهن سكينا وقالت اخرج عليهن فلما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن
بالسكاكين لاشتهين لنا انهن فعال حد وجه عليهن انما عرض حسنه وجماله فحال ذلك يحصل
ما ذكرناه فلا نظر لخلاف حسن السيرة والصفات الفضيلة فانها لا تعرف الا بعد خبرة وطول
مدة فالظاهر لذلك انهم انما قصدوا التشبيه الصورة لا الى السيرة الا ترى ان امرأة
العزيز قد لكن الذي عذلتني فيه اي في جماله ومثلها اليه الظاهر لمن عذرها في حبه جماله له
ولا يخفى ان ما كان فيه من حسن السيرة وصفات الفضيلة غير موجب لذلك وقوله تعالى قال الا اول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك لا يدل ايضا على تفضيل الملك
عليه وذلك لان النبي عليه السلام لما خوف الكفار بالعذاب في قوله تعالى فسوف يعلمون عند مجيء
تذيرها بتنا يعني كفار قريش بالقوارع يعني العذاب اما كانوا يستعجلون فسأله الكفار تعجيل
تعجيل العذاب استهزاء وتكذيبا له وقد بين الله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله اي مفاتيح

نزول العذاب عليكم ولا اعلم الغيب اى متى ينزل عليكم العذاب ولا اقول لكم اى ملك اى
يقدر على احاطة انواب بكم ويقوله به عليكم من الملائكة كما قال تعالى بالامم السالفة من قبلكم على
ما روى ان جبريل عم اقلعت بها صدخاصه بلاد لوط وذلك يدل على ان الملك اصغر وانه يدل
على كونه افضل وقوله ان اتبع الا ما يوحى الى الا ان يكونا ملكين لانه ليس فيه
ما يدل على ان الملائكة افضل من الانبياء وذلك لانه قد ذكر اسبل التفسير ان ادم وحواء ابا
الملائكة على صور احسن من صور بهما وحلى اعظم من حليهما حال لما ابليس بما حال بينهما
عن هذه الشجرة الا ان يكونا ملكين او يكونا من الخالدين معناه الا ان يكونا على صورة الملائكة
وان يكونا من الخالدين وقاسمهما اى حلف لهما على ذلك وذلك
يدل على ان صورة الملائكة احسن واعظم من صورة البشر لا على التفضيل وقوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون لا يدل على تفضيل الملائكة على المسيح وقاسم
الملائكة في الذكر لانهم دلالة على ذلك صرح به من قال في قول القائل ان فلانا لا
يستنكف عن خدمة الوزير ولا السلطان لم يرفعه زيادة شرف السلطان على
الوزير بل التعديم والتاخير لكان ذلك معلوما لما قلناه ولهذا فانه لو قال القائل
ما فضل هذا الامر زيد ولا عمر فانه لا يدل على شرف عمر وعلى رذيل ريا كان الامر بالعكس
في نفس الامر وان كنا نحن ان ذلك يدل على افضلية المتاخر في الذكر ولكن غاية الدلالة
على ان جملة الملائكة افضل من المسيح وليس فيه ما يدل على ان احاد الملائكة افضل من المسيح و
النزاع انما هو واقع في ان احاد الانبياء افضل من احاد الملائكة لا في ان احاد الانبياء
افضل من جملة الملائكة وان سلمنا دلالة الاية على ان احاد الملائكة افضل من المسيح ولكن
ليس فيه ما يدل على انه افضل منه في الثواب ورفع الدرجة في الدار الاخرة عند الله تعالى لجواز
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 المسيح اما لقدرته
على احياء الميت واما لكونه مخلوقا من غير ذكر قال تعالى محاجا عليهم بقوله لن يستنكف المسيح
مع قدرته على احياء الميت من كونه مخلوقا من غير ذكر ان يكون عبدا لله ولا الملائكة الذين
هم اقوى واقدر منه وكونهم مخلوقين من غير ذكر ولا انثى والتفاوت بين المسيح والملائكة
في كل واحد من الامرين المذكورين لا يدل على افضلية الملك بالنسبة الى المسيح فما هو محل النزاع
على ما فرر ناه وقوله تعالى ان هذا لقول رسول كريم الاية لا دلالة فيه على ان جبريل افضل محمد صلى الله عليه وسلم
فان غاية ما ذكر صفات الجلال جبريل موجبة افضليته ولا يلزم من ذلك الا فضليته الا ان يكون كل ما وصف
به محمد صلى الله عليه وسلم قد وصف به جبريل وليس كذلك على ما ذكرناه في تعريره وعلى تقدير
انه لم يذكر وصف جبريل بما ذكر به لقصد تفضيله على محمد لانه افضل منه بل لما ذكر ذلك للرد

على كفار مكة حيث انهم كانوا يقولون ان محمدا مجنون وان ما يذكر من القرآن اساطير
سطان يلقيه على لسانه قال تعالى فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس اى الكواكب الليل اذا
عسعس اى اظلم والصبح اذا تنفس اى اضاء انه اى القرآن لقول رسول كريم ذى قوة عند
ذى العرش مكين مطاع ثم انعين ما نفى انه ليس بقول شيطان رجيم وما صاحبكم
بمجنون كما زعتم وانما وقعت المباينة فى ذكر صفات جبريل دون صفات محمد صلى الله عليه وسلم وجبلك
احدهما انهما لم يكن معلومة تامة لنبى فصفات محمد صلى الله عليه وسلم فانها كانت معلومة لهم لكونهم بين
اظهرهم وثانيهما اى جنهم الله تعالى للمبالغة فى المرسل ومن يرسل اليه القرآن على لسان الرسول
عليه السلام من الشياطين لان جبريل اعصل وهذه الملة فطسه لاحط للقطع فيها بفساد انها
وهذا يدل على الادلة السمعية دون الادلة العقلية وهذا ما صرح به المحققون من اصحابنا ولو اسهبنا
غيرنا على وفق ما عهدناه فى اصحابنا وهذا محمد الفاعدة السادسة فى المعاد والسمعيات
واحكام الثواب والعقاب وتشتمل على ثلثة اصول الاصل الاول فى المعاد وتشتمل على ثلثة فصول الاول
فى جواز اعادة ما عدم عقلا والثانى فى وجوب وقوع المعاد الجسمانى والثالث فى المعاد النفسانى
الفصل الاول فى جواز اعادة ما عدم عقلا وقد خالف فيه فذهبت الفلاسفة والتناسخية
وابو الحسين البصرى من معتزلة الكوفة الى المنع من ذلك وذهب اكثر المتكلمين الى جوازه ثم اختلف
القائلون بالجواز فذهب الاشاعرة ومن تابعهم الى جواز اعادة ما عدم ذاتا ووجها واختلفوا
فى اعادة الاعراض فمنهم من منع منها لان المعاد عنده معاد لمثل خلق اعادة الاعراض لعادت
لمثل وليلزم منه قيام العرض بالعرض وهو محال وذهب اكثرهم وابو هاشم الى جواز اعادتها
مطلقا واختلف اصحابنا القائلون بجواز اعادة الاعراض فى انه هل يجوز اعادتها
فى عين محالها او انها لا تعاد الا فى محال اخر والذى عليه المحققون منهم انما سوجواز
اعادتها فى غير محالها مع اتفاقهم على ان ما كان معدوما لبعض لا يجوز ان يعيده الله
تعالى معدوما انما يكون لعدمه القدرة الاولى عليه او بقدرة اخرى واما المعول القائلون
بكون المعدوم ممكنا فى اذاتهم وجوه نذكر على ذاتها فانهم جوزوا اعادة ما عدم وجوها
لا ذاتا وتنوعوا من اعادة المعدوم ذاته واما الاعراض فقد اتفقوا على جواز اعادة
ما كان منها على اصولها فانه عند من يجوز اعادة المتولد منها واختلفوا فى جواز
فى جواز اعادة ما لا تعاد كالكائنات والاصوات والارادات فذهب الاكثرون منهم الى المنع من اعادتها
وجوزه الاقلون كالبلخى وغيره واتفقوا على ان الفاعل المختار من المخلوقين وان كان
عنده قادرا على انشاء الفعل فى اى قدرة شاء لا تقدر على اعادة ما عدم من افعاله وسواء كان
باقيا او غير باقية وصح من الله تعالى اعادة ما عدم من افعال العباد واختلفوا
ايضا فى ان ما كان من مقدورات الرب تعالى هل يصح من الله تعالى اعادته المعدور العبد هل يصح

بعد عدمه فذهب الجبائي الى امتناعه وخالفه الباقون منهم فمنهم من منعه لما قاله الشيخ ومنهم من
جوز اعادة ما عدم مطلقا الى الاولى انا قدمنا ان كل موجود ممكن فهو جائز العدم على السبر
في جعله الغاء وكل ما هو جائز العدم فرض عدمه لا يلزم عنه المحال لذاته والا لما كان جائز العدم وكل ما يمكن
فرض عدمه بعد وجوده فهو ممكن بعد عدمه وهو المطلوب بيانا باعادة ما عدم وبيان ان كل موجود بعد عدمه ممكن لذاته
لانا نعلم ان ممكن الوجود لذاته اوممتنع الوجود لذاته اوواجب الوجود لذاته لجواز ان يكون ذا جهتي الوجود
لذاته والا لما عدم ولا 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 احدث واخترع كما ان النشاة
الاولى احدث واخترع فما من حدوث واختراع فهما من هذا الوجه مثلان والتفاوت بينهما انما هو من جهة ان النشاة
الاولى غير مسبوقة بوجود اصل عدم والاعادة مسبوقة بوجود قبل عدم وهذه السبقية غير موثرة في اختلاف
ذلك الحدوث والاختراع من حيث هو كذلك اذ الاصل في الحدوث والاختراع انما يكون بالصفات العلة الدائمة
وانما يتبع الاضافات الحادثة والاجناس من العلل مستمد على ان الحدوث في النشاة الاولى
جايز وما ثبت لاحد المثلين امكن ثبوته للمثل الآخر فان قلتم ما ذكرتموه استدلال على اثبات
ما هو معلوم بالضرورة وذلك انه اذا عدم الشيء ما ابدع ثانيا فانا نعلم بالضرورة انه غير الاول والمشخص
لا يكون اعدميا هو الاخر وقد سلمنا انه غير صرورة ولكن نوكلكم 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 حتى لو كان ممتنع الوجود لما وجد اولا قلنا المانع ان يكون لذاته
جايز الوجود هو النشاة الاولى لذاته وممتنع الوجود في طرف الاعادة ولا يلزم من امتناع
احدهما عليه لذاته امتناع الآخر وصار كما قلتم في جواز وجود العرض لذاته وعدمه
الدهن الكائن من حدوثه لذاته وهو كلكم في الحجة الثانية ان الاعادة مماثلة للنشاة الاولى
ممنوع ولا يلزم من التماثل مطلقا وذلك لان اخص صفة الاعادة انها احدثت بعد نشاة
غيرها الشيء واخص وصف النشاة انها احدثت اما لم يثبتوا ولا على هذا فلا يلزم من جواز
احدهما جواز الاخر وان سلمنا ولا نه ما ذكرتموه على جواز الاعادة غير انه معارض بما يدل
على امتناعها وبيانه من اربعة اوجه الاول هو ان الحكم على ما عدم بكونه جايزا الاعادة
حكم بالصفة للمعدوم وعند ذلك فاما ان يكون المعدوم في حال عدمه ما سا او لا
يكون ثابتا فان كان الاول لزم الحكم على المعدوم بكونه شيئا وذاتا ثابتة ولم يقولوا
وان كان الثاني صفة اثباتية لنكس الكلام حينئذ ان سوان ما يقتضي الجواز اعادته
اما ان يكون هو عين ما عدم بعد النشاة او غيره فان الاول فيلزم ان يكون متعينا
في نفسه حالة العدم وتعين المعدوم المحقق محال فان ذلك ليستدعي التميز بين الاعدام ولا تمايز
بينها وان كان غيره فلي الاعادة له الثالث انه لو كانت اعادة ما عدم جايزة لكانت اعادته

اعادة الوقت الذي فيه النشاة جايزة ولو جاز ذلك لجاز اعادة ما حدث فيه اولا نا سابقا من
ان الوقت والشيء الذي حدث فيه لا يكون معادا وقد فصل انه معاد وسوينا حصول الكل في
انه لو جاز اعادة ما عدم لجاز ان يخلق الله تعالى منذ ابتداء وقت اعادته وعند ذلك
فنسبتها الى ما قبلي اول ليلة واحدة فما نلهما وعند ذلك فاما ان تكونا عين الاول
او احدهما دون الثاني او انه لا واحد منهما عين الاول الاول المحال لما فيه من تعدد المتحد
والثاني محال لعدم الاولوية والثالث هو المطلوب ان سلمنا ما ذكرتموه على المعارض
في جواز اعادة الجواهر غير انه معارض في الاعراض جايز على امتناع اعادتها وذلك
لان العرض لو اعيد فلا بد وان يكون لمحصص بزمان اعادته فيه وذلك ليستدعي قيام
مخصص به توجب بزمانه والا لما كان اختصاصه بزمان عوده اولى من غيره وذلك يحوج الى
قيام المخصص به الى ما لا نهاية وهو محال كما سبق ان سلمنا جواز اعادة الجواهر من الاعراض من غير انه يمتنع
اعادة غير المباشر لها وذلك لانه لو جاز وجود العرض الذي لا بقاء له في زمنين يفصلهما عدم الجاز
وجوده في زمن لا يعقبهما عدم وذلك لان الزمان الذي يلي زمان الحدوث مماثل لزمان
الذي لا يلي زمان الحدوث وما ثبت لاحد المثلين جاز ثبوته للآخر واللازم ممتنع لما بين
فان ما لا يبقى من الاعراض واجب التخصص في علم الله تعالى بأوقات لا يجوز بعدها عليها ولا
بأخرها عنها على ما عرف من اصلنا فلو صح جواز اعادتها لبطل هذا التخصص وهو ممتنع وان
سلمنا جواز اعادة الاعراض ولكن ما كان منها مخلوقا لله تعالى اولا بعد الاول سلمنا ولكن
لم وذلك لان ما كان مخلوقا للعبد لو امكن اعادته لكانت بقدرة الرب او بقدرة العبد
فان كان ذلك بقدرة الرب تقدم منه وجود مخلوق بين خالقين ضرورة المحال 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 مقدورين واحد بعدد بين وكما يمتنع وجود معدورين قادرين يمتنع
وجود مقدور لقدرتين وان كان الثاني هو ممتنع لانه لو صلح القدرة الواحدة الاحداث
العرض واعادته لكانت صالحة لانشاء مثليه في وقت اعادته في محله وذلك يمنع لانه
لو جاز ان يصير عرض القدرة الواحدة امورا مثلية في محل واحد جاز على القدرة
حمل الجبال الرواسي وذلك بان يفعل في كل جزء من الجبال بعدد اجزاء من الاعراض
العلوية الموجبة لرفع الجبل وذلك محال حارق للعوايد وعلى هذا فمع على الله تعالى اعادة ما
مر اضافي يحاسب العبد كما قاله الجبائي لانه اذا استتبع عليه اعادة متلف عليه اعادة
والجواب اما ما ذكره من دعوى الضرورة في المغايرة فان ادعوا العلم الضروري بالمغايرة
بين الاعادة والنشاة الاولى فهو مسلم وان ادعوا المغايرة بين المعاد والمنشأ او لا فقد

ضعف اعراض الصورة في محل الانزاع وليس ذلك اولى من دعوى ضرورة الاخر فقولهم ما المانع ان
يكون جايز الوجود لذاته في النشاة الاولى ممنوع الوجود في طرف الاعادة قلنا لان الاعادة
لا معنى لها غير الاحداث والاختراع لما كان حد عدم بعد اختراعه الاحداث او الاختراع
الثاني غير مخالف للاول من حيث سوكد لك وما وقع به التفاوت بينهما في العدم والتاخر
فهو موجب لاختلافهما من ذواتهما او سوجب لذاته واضافاته والنسب والاضافات بحر بالعلل
فلو كان الشيء لذاته ما يمتنع عليه الحدوث والاختراع في حاله من الاحوال لم يعد ممتنعا عليه ذلك
مطلقا لان حكم الذات لا يختلف وخرج عما ذكرناه الاعراض فانها تقضي بجوازه عليها
لذاتها انما هو الحدوث والاختراع وما تقضي بامتناعه عليها لذاتها انما هو البقاء والبقاء
مخالف للحدوث والاختراع فلزم من جواز احدهما جواز الاخر ولا من امتناع احدهما
امتناع الآخر وبما قصاه سطل ما ذكروه على الجهة الثانية ايضا وله الحكم بجواز الاعادة
على ما عدم حكم منصفة اساسه فهو مبني على ان الجواز صفة اثباتية وهو باطل بما سبق قولهم يلزم
من الحكم بجواز اعادة على ما عدم ان يكون المعدوم متميزا وشيئا في حال عدمه على احتمال
عنه جوابان الاول انهم ان ارادوا بذلك ان يكون متميزا في علم الله تعالى فهو مسلم وما لزم
منه وان ارادوا بذلك انه يكون حينئذ متحيزا وذاتا ثابتة معينة في حالة عدمها فهو ممنوع
على ما عدم الثاني ان ما ذكروه لازم عليهم في الحكم عليه بامتناع الاعادة وانما ذاك
يكون متخذا فلين قالوا نحكم عليه بجواز ولا امتنعنا قلنا فتخصيصه بهذا الحكم دون غيره
من المعدومات الحايزة الوجود يستدعي تميزه 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 فيكون نسبة واضافة والنسب والاضافات يستحيل
عليها ما سبق ان سلمنا ان الوقت امر وجودي وسلمنا امكان اعادته وايجاده لكنا نمنع
فيه اولا انا لا نسلم ذلك من كونه معادا لان المعاد هو الحادث المسبوق بحدوث نفسه
والممتنع هو الحادث الذي لم يسبق بحدوث نفسه قولهم لو جاز اعادة ما عدم لجاز ان يخلق
الله تعالى مئة وقتا عاد تسلم وما ذكروه من الاقسام فالمختار منها انما هو القسم الثاني
منها قولهم لا اولوية قلنا انما يصح ذلك ان لو تبايرا وجوه ولا يلزم من عدم علمنا بها عدم
تمايزها والا لما وقع التعدد والتكاثر وهو محال ولهذا اقتضوا ما يمتنع العلم بالمعاد دون
الحدوث وقولهم تمايز الماكان كذلك قولهم بان اعادة الاعراض بعض اقسام المحال الخ
قلنا وما المانع ان يكون عود العرض اختصاصيا بزمان عوده بجعل جاعل مختار
كما سبق بحصته قولهم لو جاز وجود العرض في زمانين فصلهما عدم لجاز وجوده
في زمانين لا فصل بينهما عدم دعوى مجردة وتمثيل غير دليل قولهم ان الزمان الذي يلي

زمان الحدوث مما يلي الزمان الاعادة بعد العدم مسلم غير انه يلزم من استمرار الوجود في الزمن
الثاني من الحدوث بقاء العرض ولا كذلك في زمن الاعادة وبما لا سبق حل لا عراض
ممتنع ولا يلزم من جواز الوجود في زمان لا يلزم منه المحال جوازه في زمان يلزم منه المحال
بيانه المانع ان يكون وجود العرض حدوثه بشرط السبق العدم على زمان حدوثه وهو
غير متحقق في جانب البقاء بخلاف الاعادة والذي يحقق ما قلناه ان الجوهر الذي حدث
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 تعذر الوجود في الاعادة
بعد العدم كتعذر الوجود في الحالة الثانية من حالة الحدوث لاشتركا في جواز الحركة
على الجواهر فيهما وهو مع قولهم العرض الذي لا يبقى واجب التخصص بوقت لا يتقدم عليه ولا يتاخر
عنه دعوى مجردة من غير دليل مع انهم متنازعون فيها كما زعموا في جواز الاعادة كيف وان
ما ذكروه باطل من ثلثة اوجه الاول انه لو كان اختصاص العرض بزمان حدوثه واجبا
كما ذكروه يخرج عن كونه مقدورا على اصولهم حيث قضوا بان التخصيص للوجوه وقيام الاعراض
عند وجوده لما كان واجبا امتنع ان يكون مقدورا فكذلك ههنا ولا فرق بين الامرين
الثاني هو ان الصوت عندهم غير باقية وهي مماثلة لما مع ذلك جوزوا وجود كل صوت منها في زمان
غير زمان الصوت الاخر ولو كان كل واحد منها 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 عكسه وما ذكروه ان ثبت لاحد المسلمين لم يسع بقيتهم الا خرق الاجماع
انه وان سلم اختصاص العرض الذي لا يقال بزمان دون زمان فيجب حدوثه فيما
المانع ان يكون حدوث العرض في النشاة الاولى مختصا بزمان وحدوثه في النشاة الثانية
مختصا بزمان آخر قولهم سلمنا جواز اعادة الاعراض ولكن ما كان معلوما لله تعالى
للعبد على ما ذكروه فهو مبني على فاسد اصول المعتزلة في ان القدرة الحادثة مؤخرة عنه
ومؤثرة وهو باطل على ما سبق وان سلمنا كون القدرة الحادثة مؤثرة فما المانع ان يكون
اعادة اخترعه العبد في النشاة الاولى بقدرة حادثة قولهم يفضي ذلك الى وقوع تحلوق
بين خالقين قلنا المسلم انه حاله قيامه 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 فالمانع ان تكون الاعادة بقدرة غير القدرة على النشاة الاولى قولهم
ذلك ممتنع قلنا المسلم امتناعه انما هو تعلق القدرتين بالشيء بمقدور واحد في
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

لا انتا مله في وقت اعادته في محله قلنا معا لا على طريق البدل للاول ثم والثاني مسلم وذلك
لا يلزم منه اجتماع المثلين في المحل الواحد وان سلمنا صحة ما ذكره لكن معا لكن المثلين
ولما ارادوا عليه لا الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يلزم على ما ذكره من المحال سلمنا صحة القدرة
الواحدة للمتماثلات الى غير النهاية غير ان ما ذكره من لزوم الحرج من حمل الذرة للجبل مبني على تماس القدرة
الواحدة في الاعتمادات المولدة لحركة الحمل الى جهة العلو وهو فرع القول بالتولد وقد ابطلناه
وعلى هذا فمذهب الجبائي ظاهر البطلان مما تقدم واعلم ان ما قررناه في تجويز اعادة ما عدم
غير متصور على اصول المعتزلة فان اعادة ما عدم فرع جواز عدمه وقد بينا فيما تقدم امتناع
ذلك على اصولهم وبتقدير جواز العدم على اصولهم فما ذكرناه من الحجج مما لا يمكنهم التمسك بها لا كرا
على اصولهم بجواز حدوث الاعراض التي لا تقابلها على اصولهم وقضائهم بامتناع اعادتها

القاعدة الثانية في وجوب وقوع المعاد الجسماني وقد اختلف في ابقائه فذهب الفلاسفة والتناسخية
وكثير من العقلاء الى المنع من ذلك وذهب اهل الحق من الاسلاميين والمتشرعين الى وجوب
ذلك بعقل جسماني ثم اختلف القائلون بذلك فمنهم من اوجب اعادة المكلفين عقلا
كالمعتزلة بناء على اصولهم في وجوب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ومنهم من انكر الوجوب
العقلي ولم يوجب ما اوجب اعادته بغير السمع كالاشاعرة ومتابعيهم وهو الحق اما انكار
الوجوب عقلا فمن جهة انه مبني على القول بايجاب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله
تعالى وهو باطل بما سبق في التعديل والتجويز واما الوجوب السمعي فلانه قد ثبت جواز الاعادة
عقلا فاذا اخبر الشارع عن وقوعها وورد السمع بها لزم القول بوجوبها ودليل
ورود السمع بذلك ما نعلمه بالضرورة والنقل المتواتر من اخبار جميع الانبياء عليهم السلام
بالمعاد الجسماني والشريعة طافحة بما ورد على لسان المؤيد بالمعجزات الدالة على صدقه من الكتاب
والاخبار الدالة على وقوع حشر الاجساد ونشرها اما الكتاب 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 الحياة 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 تعالى 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 تعالى كل نفس ذائقة الموت وانما توفون اجوركم يوم القيمة وقوله تعالى
ولو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين وقوله
تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة الاية 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 الاية وقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات 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 شركائي الذين كنتم تشاقون فيهم وقوله تعالى ونحشرهم يوم
القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما الاية وقوله تعالى ويوم نسير 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 تعالى وان جاهداك على ان تشرك بي
ما ليس لك به علم فلا تطعهما الى مرجعكم الاية وقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت ثم الينا ترجعون وقوله
تعالى الله يبدأ 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 شيء قدير وقوله تعالى ويوم
يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء 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 ائذا كنا ترابا وعظاما ائنا 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 شيء الاية وقوله تعالى
وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه فريق في الجنة وفريق في السعير وقوله تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم
الى يوم القيمة 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 سائق وشهيد
وقوله تعالى يوم يسمعون الصيحة بالحق ذلك يوم الخروج وقوله تعالى قل هو الذي ذراكم في الارض
واليه تحشرون وقوله تعالى يومئذ تعرضون 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 الداعي الى شيء نكر خشعا ابصارهم يخرجون
من الاجداث كانهم جراد منتشر وقوله تعالى قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات

يوم معلوم وهو ابوم ينفخ في الصور فتاتون افواجا الى غير ذلك من الايات والاخبار
فاروى مسلم في صحيحه عن ابن عمر انه قال يحشر الناس يوم القيمة على ارض بيضاء عفراء وفيها
قوله عم يحشر الناس يوم القيمة حفاة عراة وفيها قوله عم انكم انها الناس ملاقوا الله حفاة عراة كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين وفيها قوله عم
يقوم يوم القيمة الناس لرب العالمين حتى يغيب احدهم في رشحه الى انصاف اذنيه وروى ايضا
في صحيح عن ابن عمر انه قال يحي يوم القيمة الناس فدر ثوب امثال ابعرة الجن وروى ايضا في
صحيح عن ابن عمر انه قال يدنا المؤمن يوم القيمة حتى يضع عليه كنفه فيقرره بذنوبه فيقول اعرفت
فيقول ابي اعرف فاني قد سترتها عليك في الدنيا واني اغفرها لك اليوم وفيها الكافر والمنافقون
فينادي بهم على رؤوس الخلايق هاؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين وفيها
ولا يحصر خطاب كلها طاهرة في الدلالة على حشر الاجساد ونشرها مع امكان ذلك في نفسه
عقلا بحيث لم يتوهم دليل لكن محل الاعتراض انما هو بعد عدمها وسيأتي الكلام في اعادتها
بعد تفرقها فقد اختلف فيه وفي امكان كل واحد من الاجزاء وفي السمع وحيث لا حاجة هنا
تعين التنبيه على ان الاعتراض على الاعادة بعد الانعدام بالتفريق اجزائها بعد تفرقها هل يجب اعادة عين
ما تفرق ومصح من الناس في الدنيا او في الدار الآخرة ان يؤلفها بالتأليف آخر فذهب الجمهور
الى المنع من اعادتها بالتأليف الآخر منهم ابو هاشم وابناؤه وكل واحد
الآخر بعينه وبالتأليف الخاص فاذا انعدم ذلك التأليف الخاص فذلك الشخص لا يكون
هو المعاد بل غيره وهو محال اذ لا فرق بينه وبين ما ورد به السمع من حشر الناس على صورهم وهيئاتهم
من عداه من اهل الحق ان كل واحد من الاجزاء يجوز عقلا ولا دليل على امتناع السمع وغيره
وما قيل من ان معنى كل شخص ما هو مخصوص لا يلزم ذلك الا ان يكون جائزا ان يكون بعينه او
يعرض له عرض التأليف ومن مذهبي ثم انه لا يجب اعادة عين التأليف من الاجزاء الاصلية
فما هو جوابه عن عدم التأليف فهو جواب ابي هاشم في التأليف وان سلمنا ان خصوص هيئة التأليف
الخاص به لكن عدم ذلك التأليف اذا امتنع اعادته الاول بعينه وسلم وذلك لانا نجد منا
ان اعراضا غير باقية والتأليف عرض فيكون غير باق ومع ذلك فان عدم كل شخص في زمان
لا يقال انها غير موجودة في الزمان المتقدم وان كان التأليف موجودا وما ورد به السمع من حشر
الناس على هيأتهم ليس صريحا بل دل على اعادة عين ما يعرض من التأليف والجائز ان يكون
الاعادة بمثل ذلك التأليف لا بعينه فهل يجوز ان يحكم الله في احكام المعاد بما هو
آخر زائد عليها فذلك مما انكره المعتزلة وهو مبني على قاعدة التحسين والتقبيح
واجاب النواب على الطاعة والعقاب على المعصية وامتناع عفو من لم يتب عن ثواب من
لم يطع وهو باطل بما اسلفناه في العدل والتجويز والذي عليه اهل الحق من الكتاب

الكتاب العزيز ان ذلك جائز عقلا وواقع سمعا بدليل قوله عم ان من الكافر ليصيبه في
ان من مثل احد فوقه عم يصهر جلد الكافر في النار اربعين ذراعا بذراع الجبار وهو
ضرب من المذراعات وما ورد في ذلك مما صحت الروايات به عند اهل النقل
فكله غير خارج عن حد الامكان فان قيل ما ذكرتموه من السمعيات وان كانت ظاهرة في الدلالة على حشر
الاجساد ونشرها فانما تعتبر العمل بها ما لم يعارضها ما هو قطعي وهو ان الانسان بعد
ان بلي الانسان بحيث لا يستحيل وصار حكم الاول او بعضه جزءا من اجزاء المعدي عاد ثانيا
يستحيل ان يعود ذلك الاجزاء الى كل واحد منهما بحيث يكون جزءا من هذا وجزءا من عدا فلم
من الا ان تعود الى احدهما او تعود الى واحد منهما فان كان الاول فالشخص الآخر غير
معاد بجملة اجزائه وليس احدهما اولى من الآخر وان كان الثاني فكل واحد منهما غير
معاد بل بعضه وليس اعادة بعض الاجزاء دون البعض اولى من العكس لانه لا يخلو
اما ان يعاد جميع اجزاء البدن التي حصلت في حالة الحياة وكملت او الاجزاء التي كانت
حاصلة له حالة الموت فان كان الاول فهو ممتنع لوجهين الاول انه من المحال ان تكون تلك
الاجزاء المنفصلة عنه في حالة الحياة قد صارت اجزاء لجسم غيره اذ لا يعقل في الانسان
آخر وصارت جزءا منه وعند ذلك فاما ان يقال باعادتها في كل واحد من الشخصين او في
احدهما اولا في واحد منهما ويلزم المحال السابق ذكرها وعلى هذا ايضا يلزم المحال
بتقدير ان يكون ذلك الشخص بعينه قد اغتذى بها وصارت جزءا من عضو آخر منه الثاني
يلزم من اعادة جميع الاجزاء اليه ان تعاد الاجزاء التي انفصلت عنه حالة الابان بعد
كفره بعد ذلك لانها ان فارقت الاجزاء التي انفصلت عنه حالة الكفر بعد توبته وعوده
الى الايمان بعد ذلك وثوابه لعاصي وعقاب المطيع ممتنع على ما سبق وان كانت
وسوان الاعادة جميع الاجزاء فهو ممتنع لعدة اوجه الاول انه يلزم منه ان من قطع
الاطراف ان تقال على حسه ولم يقولوا به الثاني يلزم منه الاشتراك في الاجزاء المنفصلة
حالة الطاعة والعاقب بعد بر انفصالها حالة الكفر وهو ممتنع كما تقدم الثالث انه
ليس اعادة البعض اولى من البعض الوجه الثالث سوان ما مضى من الابدان
غير متناهية العدد ولكنها في الحس في قدم العالم فلو اعدت للزم وجود اجسام لا
لاعداد لها معا وهو محال لما تقدم والرابع وسوان اعادة الاجسام اما ان
يكون ما كان وما عدم من اجزائها او ينافي ما فوق منها الاول محال لما سبق من امتناع
اعادة ما عدم والثاني مسلم لانا انما نعاد ذلك التأليف بعينه وغيره فان كان عينه
فهو ممتنع لوجهين الاول لما فيه من اعادة المعدوم والثاني ان التأليف عرض والعرض يمتنع

الاعاده لمكسبن وان كان المعاد غيره فهو ايضا ممتنع لمكسبن الحاكم انه لو اعيدت ابدان
الناس لم يكن ما ان يقال انها تبقى دائمة من غير فناء او انها تفنى فان كان الاول فهو ممتنع
لانها مركبة من اجزاء مختلفة بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولانها من فعل والفعال
تحتاج حصلت منه كيفية مزاجيه بسبب مزاجيه بسبب ابدان الانسان عن سواه وذلك الفعل والانفعال من تلك
الاجزاء انما يقضي الى بعض الرطوبة بفعل الحرارة فيها الى حد الفناء وكذلك بالفعل والموت
من لوازم ذلك لامحاله وان كان الثاني فلم يقولوا به السادس سموان اعاده ابدان الحيوانات
مما يفضي الى جواز وجودها من غير توالد وهو مخالف للفعل والعاده السابع انه لو اعيدت
الاجسام فاما ان يقال انها تعدى اولا تعدى فان كان الاول فاما ان لا يلزم
اعادتها الاعراض اللازمة في الدنيا كالخروج والاحتراق والسواد والمرض وغير ذلك
او لا يلزم الاول لم يقولوا به والثاني غير معقول الثامن ان اعاده الاجسام عند الفاعل بها انما تجب
مع عدم اعتدادها بها ايضا غير معقول انها تجب عنده فوق السموات والارض وتحت كل شيء حاصل بها والسماء
فوق كل شيء حاصل لها كما سومن الحكمة فكيف يكون الارض تحت الا تحت له والجنة
فوق ما لا فوق له يلزم من كون الجنة فوق السموات ومن دخول الابدان الانتهاء الى
الاولا تحاق السموات لصعوبة ابدان الناس الى الجنة الى ان يكون الاجسام الكائنة
الفاسدة في جرم الجنة الابد اعيه او فوق جنة ونوع عكسين وعلى هذا فحتى ويل
كل ماور وعن السمع حتى وهلك على العالم النفساء صاحل ادلة العقل ومخاطبة الامتناع من
للعوام عالا يعهدونه وما لا سبق طباعهم عن قبوله مع عوالجاجة الى ترغيبهم بالتنعم وترهيبهم بالعذاب
المقيم فيما يقصد منهم فعله وتركه ولهذا قال عز من قائل ان حاطب الليل على اقدر عقولهم والجواب
قولهم بتعذر الفعل بطريق ما ذكروه من السمع قلنا قد بينا امكان اعادة الاجسام بالعقل
فيمتنع مخالفته من ظاهر السمع لان ما يمكن من الاجرا ما يتصور عليها التبدل والتغيير وان تصور جرا من
تارة وجرا من اخرى وهو هم بل كل ما يحتمل شيئا من اجزاء اصله وما قوامه كذلك لا يتصور عليها
التبدل والتغير فيه اجزاء اصليه وهي ما يتصور عليها التبدل والتغير فيه وما يكون فيه من الاجزاء
الاصلية هي المنبة والمعاقبة وهي فلا يتصور ان تصير اجزاء اصليه من غيرها بل ان صارت جزءا من
الغير فلا يكون فيه الا اصلية وكذلك العكس وبعد ابطال ما ذكروه من الشبهة الثانية ايضا فليعلم
ان ما مضى من الابدان للانهاية لا عداد ها باطل بما سبق في مسئلة حدوث العالم وما ذكروه من
الوجه الرابع فقد سبق جوابه ايضا فلم لو اعيدت الاجسام اما ان سعى الاولا سعى قلنا كل واحد من الامرين
ممكن والسمع قد دل على الدوام وما ذكروه في امتناع دوامها فمبني على القول بالمزاج وقد ابطلناه
وقد ابطلناه فيما تقدم بل الحكماء كلها انما تسنده الى فعل فاعل مختار تام القدرة فلا يكون

فلا يكون الدوام ممتنعا قولهم ان القول باعادة الابدان من غير توالد يحال لكن لك ادلة لم
من العقول بانه لا انسان الا عن انسان السلسلة الحوادث الى غير النهاية وقد ابطلناه ايضا
فيما تقدم قولهم لو اعيدت الاجسام ان تعددى فلكل واحد من الاجزاء عند تمكن غير ان
السمع قد دل على التعدد في الدار الاخرى ولا يلزم عليه سبق الاعراض ما كان لازما في
الدنيا اذ كل واحد من الاعراض مستند الى فاعل مختار لا الى مقتضى الطبيعة كما سبق تقريره والسمع
قد ورد بامتناع ملك الاعراض في الدار الاخرى فوجب امتناعها وما ذكروه من الشبهة الرابعة
فمبني على فاسد اصولهم من امتناع ما فوق السموات وتحت الارض امتناع انواع الاجسام البتة
وهو غير مسلم الفصل الثالث في العالم النفساني والنظر فيه يحصر تتوقف على بحوث النفس
الانسانية ومعناها وقد اختلف الناس في النفس الانسانية فمنهم من قال انها عرض
ومنهم من قال انها جوهر ومن قال انها عرض اختلفوا فمنهم من قال انها عرض خاص الاعراض
ولم يعينه وهذا هو مذهب جماعة من المتكلمين وقد نصره الامام الهراسي من اصحابنا وغيره وزعم
ان كل مخلوق لا يخلو عن ان يكون جسما او عرضا والنفس لا يستحيل ان تكون جسما والا كان كل
جسم نفسا ضرورة تماثل الاجسام كما سبق فلم يبق الا ان تكون عرضا ومن قال ان العقل
من قال انها المزاج الخاص بابدان نوع الانسان وهي كيفية حادثة من تفاعل الكيفيات المتكيفة
فيها وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولهذه القوة اي نفوت النفس فان ذلك المزاج ومنهم
من قال انها من جملة القوى الصفاتية في الاجسام وهذا وهي ما يصح اسنادا الافعال الاختيارية
من الذهاب والاتيان الى انها وحفظ النوع وتقايه في توليده حتى لا تكون من الانسان الا انسان
الى غير ذلك من الافعال ولكن فذلك مستند الى الكيفية المزاجية بل ما يستند الى المزاج ليس عبارة الا عن
لهذه الامور فكانت هذه القوة هي النفس ولهذا يفوت النفس بفواتها ومنهم من قال النفس
هي صفة الحي وهي ما يتم بها هذا الافعال الا انها ولذلك تفوت النفس بفواتها ومنهم من قال
انها عبارة عن الشكل الخاص والتخطيط وامن 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 البنية الخاصة المركبة من الجواهر والاعراض القائمة بها وهو ما يسبق كل واحد
اليها بقوله نفسي ولا اشارة الى عركبها الخاصة وهذا هو مذهب جماعة من المتكلمين اما قدماء
الفلاسفة فمنهم من قال انها جسم في داخل هذا البدن هم اختلفوا فمنهم من قال انها جسم مركب من
العناصر مقيمة امنه الى ان النفس مدركة للمركبات وانما تدرك الشيء لشبهه ومنهم من قال انها
عبارة عن مجموع الاخلاط الاربعة مع تناسب مخصوص بينها في كيفياتها وكيفياتها ولذلك فانه
لا بقاء للنفس مع اختلال هذه الامور او بعضها ومنهم من قال انها الدم اذ هو الشريف الاخلاط
البدن ولان الانسان يموت عند خروجه ولا يوجد منه شيء في ابدان الاموات ومنهم من قال انها

عنصر من العناصر مصداقه الى ان ما يدرك عنه فانما يدرك لانه من جوهره والنفس من ركه لكنه بسبب العنصر
ان يكون من جوهر ما سماه احلف عمولا، فقال فلوطرحت لها النار السارية في هذا الهيكل كان
النار اكره والكسر ان وذلك محض النفس قال وبواسطتها الموا المتنفس المرد وفي مجاري
البدن ولذلك تزول الحياة بزواله وقال بالس انها الما، انما هو سبب النشوء النمو والنفس كما ذكرنا
سبي الما، وذهبت الاطبا الى ان النفس الروح وهي جسم لطيف بخاري ساري التجويف الايسر من
القلب منبثث في جميع البدن سومنبع الحياة والنفس الغيبي في قداش القاصي الى ما قريب من هذا القول
وهو لان قال النفس عبارة عن اجسام لطيفه مشبكه بالاجسام الكثيفه اجرى سداله عارضا ما مع
بقائها ومنهم من قال ان النفس عبارة عن الروح الكائنه في الدماغ الحاملة للقوى الحساسة
الباطنة وهي الحس المشترك والمصورة المخيلة والوهمية والحافظة ومن المتكلمين من قال النفس اجسام
الاصلية في كل بدن من الابدان دون الاخر العاصلة كما سقناه في الفصل الذي قبل هذا واما
قال انها جوهر بسيط اختلفوا فمنهم من قال انها جوهر قائم بنفسه وهذا مذهب طائفة من المتكلمين
من المعتزلة والامام الغزالي من اصحابنا ومنهم من قال انها جوهر بسيط معقول عن متحيز وعن الماده
دون عالمها وهذا هو مذهب المحول من العلما سفة اليونانيين ومن تابعهم من فلاسفة الاسلاميين
ولد باب التسلسل وقد احوجنا عند ذكر الاول الى انه من البدا الذي لا شركة فيه على كل
كل عاقل ان في وجدانه شاهدا درا كل المعقولات البسيطة الى لا نكيفيتها كالكلية والمجردي
المركبات والواجب الا يكون المدرك لها جسما ولا قائما بالجسم قيام الاعراض لموضوعاتها والصور
الجوهرية بموادها والا كان متحيزا لان كل جسم متحيز على ما قام بالحيز يكون متحيزا ولو كان متحيزا
لما كان محل لانطباع المعقولات اليه لانا كيفية والا انطباع عبارة عن وجود امثلة دون مثال
اجزايه او في كل واحد من اجزايه لما جاز ان يكون الانطباع في جزو واحد منه كان فرضا جزو من
الجسم وما قام به غير متحيز محال لما سبق في البعض بعضه يكون لازما الى ما لا يتناهي ولا جاز ان
يكون الانطباع في كل واحد من الاجزاء والا فالمنطبع في كل واحد من الاجزاء اما ان يكون مثل
المنطبع في الجزو والاخر او غيره فان كان الاول لم يكن الشي الواحد في حال واحد معلوما كوات
غير متناهية وهو محال لا كيف وان ما من جزو يفرض الا وهو منقسم الى ما لا نهاية له والعلم بالشي لا يتم
الا بعلم الكل وان كان الثاني فلم ان يكون المعلوم من متحيزا وقد فرضنا غير متحيز وهو محال هذا
ما هو محل انطباع المعقولات الغير متحيزة عن متحيز والا كان ما لا يتجزأ اي منطبعا فما هو متحيز وهو
محال ويلزم الا يكون جزما ولا قائما بجزو وذلك هو المطلوب الثانية انا قد نعقل صور اجزاء
عن الاوضاع والمقادير كصورة الانسان الكلي ونحوه وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكون
تجردها عن ذلك لذاتها او لما اخذت عنه والنفس لا تجرد وهو المحل العامل لها لا جايز ان
يقال بالاول والا لما عقلت الا وهي مجردة عنه ولكن ذلك محال لان الشخص والانسان كل

كل صورة معقولة مجردة عن الوضع حاصلة من شي وذلك كالذي تصوره الانسان من الصورة التي
لا وضع لها في الخارج ولان ما اخذت عنه قد لا يكون مجردا عن الوضع كالخيط والانسان وان
اتلث فما هو العقل ليس جسما لا حسبانيا ولا الما جذاع وذلك لثلاثة انه لو كانت النفس كذلك
بالة جرمانية لما ادركت نفسها ولا الهنا كما في الحواس الخمس ليس بها ومن نفسها ولا بالهنا
الهنا الرو الاخر اكما لا الهنا اما بالة اولا بالة فان كان الاول فاما ان يكون ادراكها لالهنا
بعين ذلك الالة او بغيرها فان كان بغير ذلك الالة فاما ان يكون ذلك لوجود صورة الهنا
ذلك في الهنا او لوجود صورة اخرى غير صورة الهنا فان كان الاول فيلزم ان يكون
عاقلا لالهنا دايما اذا كانت انما تعقل بوجود صورة المعقول الالة وصورة الهنا في التا
دايمة الوجود وهو محال على المعقول وان كان الثاني فاطل (بعينها) فان الصورة اذا
اخرجها العاقل (بما تجعله عاقلا لما) ذلك الصورة صورة لا لصورة غيره (الا ان يكون مغايرا
له وليس الامر فما نحن فيه كذلك وان كان ادراكها لالهنا بغير ذلك الالة فالكلام في ذلك
كالكلام في الاولى ويلزم من ذلك التسلسل او الدور الممتنع وان كان ادراكها لالهنا لا
بالة فيمكن مثله في غيرها واذا القول بالفرق بحكم غير معقول الوا بعة انها لو كانت مدركة بالة
جرمانية للزم كلالها عند المواظبة على الادراك كالحواس فان من واجب على ابصار سني اذا سمع
صوت جلت الة الرو التي بها طن ان ادراك النفس يعوي نكره ما يدركه من المعقولات ويتعسر عليه
الحاسة بها لو كانت مدركة بالة جرمانية لما ادركت الاحق بعد ادراك الاظهر او لعل
ادراكها لذلك كادراك الحواس فانها من ادراك الاصوات الهايلة كاصوات البوقات ونحوها البطيوا
فانه قد لا يدرك الممن الاصوات كادراكه لها قبل ذلك وكذلك من ادراك ضوء الشمس قد لا يدرك
بعده للكسبا المصوغة كالدرة ونحوها وكمن ادرك الحرارة او البرودة الشديدة فانه لا يدرك
ما هو اضعف منها بحلاف ادراك النفس الساذ سبها لو كانت ادراكه بالة جرمانية لوقفت
وعجزت عند بلوغ الادنى كمال النشوكسا براجزاء البدن والحواس الظاهرة و
ليس كذلك السابقة انها لو كانت ادراكه بالة جرمانية لضعف بضعف البدن واستقرت
بضرر موضوعها بالالام والامراض وليس كذلك بل النظر والفكر مؤلم للدماغ ومضرته
ومحل النفس الناطقة انها لو كانت ادراكه بالة جرمانية لامكن ان يكون النعقل من ملك الالة
مدركا للشي والنقيض بخلاف مدركه فيكون الشخص الواحد عالما بالشي الواحد وجاهلا به
في حالة واحدة وانه محال التالثة لو كانت ادراكه بالة جرمانية لما كانت مدركة للمتضادات
معا لتوقف ادراكها على انطباع صورة الشي المدرك في الالة وانطباع صورتي المتضادات
معا في جزو واحد محال كما في الحواس الظاهرة والباطنة ولهذا فانا لا نجد في حواسنا
الامكان ادراك كون الشي الواحد اسود ابيض حارا باردا صعبا ولا كذلك عند كونها مدركة

للمتضادات بعد آخر مانية لان ادراكها لا يكون على سبيل انطباع صورتي المتضادتين
في المنطبع على سبيل التصور بحقيقتها ولا يلزم من استحالة انطباع الصورتين المتضادتين
في الجسم الواحد استحالة حصول الصورتين المتضادتين بالجسم بينهما التعاشر ان النفس الانسانية
يقوى على ادراك ما لا يتناهى من الصور المعقولة فقوتها غير متناهية فلو كانت مدركة بآلة جرمانية
لكانت متناهية قابلة للتضعيف صورة تناهي محلها وصولة التضعيف الحادية عشرة ان
الاجسام وقواها تفعل بما يتصور فيها من الصور العلمية هي فاعلة منفعلة والنفس الانسانية
تفعل ذلك حيث يستحيل من المعدات تفعل حكم التصديق بها من حيث هي كذلك
فاعلة لا منفعلة فالنفس ليست جسما ولا قوة في جسم الثانية عشرة الاجسام وقواها انما
تختلف ما يوجد فيها بالحركة المكانية بزيادة ونقص الطاقة الفاعلة في بعضها عما يوجد فيها كذلك
بالرأي والروية فالنفس ليست جسما ولا قوة في جرم الثالثة عشرة ان بدن الانسان يتعرف
من اصداء تأثيرها لا يقع به مماثلة بين اجزائه في افعاله الصادرة عنها من الحركات الى الجهات
والنفس العاقلة انما يقوى على افعالها بما لها بما لهما من القوى كالغضب والشهوة ونحو ذلك
فالنفس ليست جسما الرابعة عشرة ان كل احد يعلم من نفسه علما ضروريا انه الذي كان
من صبي لانه ويعلم ان من ما كان من اجزاء الجسم قد تبدلت وتغيرت بالتحلل والتبدل الجارية
العزيزية المحللة والقوة العادية المورد فتبدل بما تحلل وذلك لبقاء الكم هو الذي لا يتغير ولا
يتبدل هو النفس فلا يكون هو الجسم ولا ما هو حال فيه الخامسة عشرة ان القوى التي بها تصدر
الافعال المختلفة كالغضب والشهوة وغيرهما لا تفعل بعضها عن بعض ولا بعضها في بعض
بعد العدم الاشراكي بها في الآلة وهي عند تركه بذاتها ولا معطلة بذواتها وقد تشاهد
مع ذلك البعض معطلا والبعض عن معطل طالبا لما من حامع تحتها ويكون هو المقصود
فيها وليس في ذلك شيء من اجزاء البدن ولا ما هو حال فيه السادسة عشرة ان الانسان
مع قطع النظر عن جميع الاجزاء البدنية الظاهرة والباطنة وذلك هو النفس الانسانية لم يختلف
هؤلاء في اربعة مواضع الاول في عدم النفس الانسانية وحدوثها الثاني في وحدتها وتكثر بعلل
والثالث في انها هل تفوت البدن ام لا والرابع في انها هل تفعل الا بين آلام لا الموصل الاول
اختلفوا في قدمها وحدوثها فقال افلاطون وجماعة انها قديمة وقال ارسطاليس ومن تبعه
انها حادثة بحدوث بدنها وحجج القائلون بقدمها تختص بحجة الاولى انها لو كانت
حادثة بعد ان لم تكن لكان لها فاعل يحدثها وذلك الفاعل اما ان يكون قديما او حادثا
لا جائز ان يكون حادثا وان كان الكلام فيه كالكلام في حدوثه ويلزم منه التسلسل او
الدور وهما محالان فلم يبق الا ان يكون قديما او مستندا الى العدم ويلزم من قدم العلة
قدم معلولها لاستحالة انفكاكه عنها فاذا النفس بما لعدم ما وجبت عنه غير قابلة للكون اللهم

الا ان يقال بتوقف اعمال العلة لعدمية في معلولها على شيء معين من قابل او فاعل او
الفاعل ليس بالذات او الطبع بل بالارادة والاختيار لا جائز ان يقال المعين من القوابل البدن لانه
اذ النفس غير هيولانية كما سبق ولا فاعل آخر فان من هذا انما يكون في معلول متجزئ تكون كل
واحد من الفاعلة بعض جزء ان لم يتم الا جزء والنفس ذات واحدة ولا تجزء كما سبق ولا جائز ان يكون
وجود النفس عن الارادة اذ ليست الارادة وجودا وليس بموجود او ليس بحكم هو لا يكون موثرا في الجوهر
ولا الجوهر يكون متوقفا في صدوره عنه اذ الجوهر اشرف مما ليس بجوهر فلا يكون لا شرف
مفتقرا الى الاخس الحجة الثانية انهم قالوا النفس جوهر قائم بنفسه قائم بالاجسام وهو معنى قولنا
وهي مخالفة بذلك لسائر القوى والصور العرضية التي سطل عند مقارنة موضوعاتها لها لان في قابله
لكون والفساد اذ القابل لذلك ليس الا مكان من الموجودات اقائما بالاجسام وما يوجد حدوثه
الى الحركات المحدودة المعلومة وما لحدوثه فيه بذلك من القرب والبعد والحق والاتصال
والانتهاء الا اصداء التي لبعضها بعضا اما ما هو سوى ذلك كله فلا واما القابلون
بحدوث النفس فقد احتجوا بسبع حجج الحجة الاولى انهم قالوا النفس الانسانية من نوع واحد كما
بانا لو كانت قديمة سابقة الوجود على حلولها في البدن لم يحل اما ان تكون متحدة او متكثرة ولا
جائز ان يكون متحدة والا لتعذر تكثر الابدان لا يحلوا اما ان تتكثر متحدة او متكثرة لا جائز ان
يقال بها متحدة والا لكان الناس كلهم بدنين واحدا وانى يحل لابدان حال كان الاول قد لم خلوها
الابدان عن النفس وهو محال وان كان الثاني فاما ان تكون متماثلة او مختلفة ليس الناس كلهم فيه
الا محالا لتماثل النفس والمدرك وهو محال ولا جائز ان يقال بها متكثرة لان تأثير
ما لا ينقسم بالعدد محال لهذا حكما ان حل بالحال ما حل بمقارنه الابدان ولا جائز ان يقال بها
متكثرة بما حل الابدان اذ التكثر والتغاير فيما لا تتوجه دون ما يحل وعامة النابزوا التغاير اما ان
يكون ثابتا بالذات اتها او ان ذلك اما بالتبدل عنها لا جائز ان يقال الاول اذ هي نوع واحد
حاصلة لواحد منها ذواتها ليس اولى من تثبوته لغيره وان كان الكل وكل يكتسب بعرضها بكثرة
الماهية المتحدة الغير مقتضية للتكثر بذاتها فلتكن الاثنانية بالنسبة الى المواد وعلى بعضها حال لكثرة وحدته
انما لا اما لو ثبت من قرض وجود النفس بعد عن الابدان حال سيق الحجة الثانية انه لو كانت
هذه النفس الانسانية موجودة قبل وجود الابدان لكانت اما عالمة متصرفة او معطلة عن الفعل
والانفعال لا جائز ان يكون معطلة اذ لا شيء من حال لطبيعة معطلة وان كانت متصرفة فاما فعل
والانفعال فتختص بها لا بعدد واحد امر بين اما ادراك عقلي او اما ادراك حسي
وكل واحد من الامرين حتم لهما قبل وجود الابدان التي هي حاكمة فيها والا لا آلة بها الحصول
الامر ادراك مدركاتها حاد الما وجود النفس قبل وجود الابدان الحجة الثالثة انها لو كانت
قديمة موجودة قبل وجود البدن لقد كانت كوجودها وهي من القوة الى الكمال على احد وجوه من غير زيادة

ولا تفصلان والله بالحل بما شاء حين من ضعفها ابتدا حدوث البدن واسعالها من ضعف
قوة ومن عجز الى قدرة على حسب اسعال البدن من ضعف الى قوة ومن صبر الى عجز ومن بعض الاحكام
الموضع الثاني اختلفوا في وحدة النفس الانسانية وتكثرها فقال بعضهم انها في جميع الاشخاص واحدة
بالشخص وان نفس زيد هي نفس عمرو وان نسبتها الى اعضاء المحلقة مع اختلاف جوهرها الى الجوهرية
المختلفة هي نسبة واحد الى الاشياء كنسبة الشمس مع الاجرام السماوية انها عند الناس اجرام على
زجاجات مختلفة الالوان في الالوان الحادثة عنها مختلفة بحسب ذلك وان قالوا قد تعدت النفس بتعدد
وعند ذلك فاما ان تكون متجزئة لذاتها او متكثرة بالعرض والاول لتكثر محال الكسر وان كانت متجزئة لذاتها
فالمتجزئ بذاته يمتنع تكثره ولا بغيره وذلك سواء المكثور منهم من قال ان النفوس الانسانية معدودة متكثرة
بتكثر ابدانها اذ ليس على العدم بما ثبوت فلو كانت النفوس واحدة بالشخص مع تعدد ابدانها لعدم كان كل
ما يوجد من العلوم والافعال والاحوال منسوبا الى نفس شخصية واحدة معلن مشتركا
فيه من الاشخاص حتى لا يعلم ويتعلمون ولا يجهل وهم يعلمون ولا يكون حريدا ذهم كما وسون ولا كاذبا
وهم مريدون وما يجهلا لا يكون هم اعنهم محال من الاحوال ولا افعل من الافعال ضرورة ان ما وقع من
الاحوال الاضافية فانما هي للنفس وللبدن من حيث النفس ان احكام التابع ولا يؤثر في احكام المتبوع
وهذا كله خارج عن الامكان وبخالف للحس والعيان فاذا النفس معددة لا محالة ثم اختلف سؤلا فهم
من زعم ان الاحكام على النفوس الانسانية بالنوع الجنسي ومنهم من زعم انها متحدة بالنوع بحكمه
بالشخص ما كرض وقد اصح الاولون بانا قد نجد في انفسنا عند تبدل المزاج والعوارض الاضافية
والنفسية والحر والتبرد والغضب والحلم والصبور والملول الى غير ذلك من الاختلافات في القوى
والهمم والاخلاق وذلك اما ان يرجع الى مغايرة نفوسنا بالاصلة وقطرتها الاولية واما ان يكون
ذلك لحلها اكتسابيا عرضيا ما هو اما ان صح اخراجه الابداء لا جايز ان يعال بالكتابة اذا
اعتبرنا ان الاعتبار ان بدن الانسان قد يتغير مزاجه من حيه اطلاق النفس حتى يصح ضحك
مزاجه ويعم صحك من يهل وروح فطرت وحصب لم يكن الحرارة في مزاج بدنه او حتى تقهر الغضبية حاله
الغضب الطارية على نفسه او حتى حر مزاجه حكمت بعض احوال البدن لازمة على احوال النفس
ولهذا كان تغير احوال النفوس بعد الاحوال الابدان وتابعة لها من شان الشيء
حتى انها تتبدل مع تبدل الامزجة الاشكال فسهل حلقة الشرير اذا صار حرا الى حلقة الاخيار وكذلك
بالعكس وهذا كله يشهد بان هذه الاحكام ليس الا الاحكام جواهر الانفس لان احكام اعراض الابدان
واعضائها ما قد نشاهد احكام النفوس ما مورة الحق بها بالابدان واغراضها واجسامها وبحكمها
بحكمة الصنايع والعلوم والميل الى فنون جزوية وفنون واضافاته فلو كان ذلك الاضافات لاختلاف
المزاج لما بقي الانسان على حالة واحدة نفسا عند تبدل مزاجه واسعاله من ضد الى ضد من حار
الى بارد ومن بارد الى حار ومن رطب الى يابس ومن يابس الى رطب كان يتبدل ويستحيل خلق

من خلق الى ضده على حسب ما يقع الاسعال في المزاج من ضد الى ضد وايضا فان من سلف من الحكما
قد حكموا في الانواع المختلفة من دوات النفوس بان احكامها وافعالها لا تختلف نوعها
في طبايعها وهو اصحها حتى كانت حرارة مزاج الاسد معصومة لو اوقعت نفس الحجامة والحرارة وبرد
مزاج الارنب لو اوقعت لنفس العصفور والكبر مما بال الاحكام النفس الانسانية لا لذواتها
بل لاضافات امزجة ابدانها وربما اضحوا عن ذلك ايضا بحكم حطابة مانورة على الاسطاق منهم
وذلك ما فعل على وسطا لبدان قال الكرمانية نفسانية حارة لطيفة حراسة جوهره لا اضافات بدنها
وكهولة ان الحرارة طباع اول جوهري لا طباعا ثانيا اكتسابيا فلو كانت جوهر النفوس الانسانية
وطبايعها متفقة لزم ان تكون النفوس كلها احرارا وهو محال وشاهد وامارات المدعى ان
فقد اصح ابان قالوا النفوس الانسانية وان كانت معددة فهي مشتركة في خاصة النفوسية
النظرية والعملية كما قدمنا ذلك في الحكمات وهو دليل الحادثي النوعية اما الوضع الثاني
اختلفوا في ان النفس الانسانية هل تفوت بعد ابدانها ام لا فذهب كثير من الاقدمين الى انها لا تبقى
بعد مفارقة بدنها تحقيق ما ذلك يحصل الاول انه قد ثبت انه لا وجود للنفس قبل وجود بدنها
بما سبق ذكره وهو بعينه مساعد في امتناع وجودها بعد مفارقة البدن الحجة الثانية
انها بعد مفارقة بدنها لا تفعل ولا تنفعل وكل ما لا يفعل ولا ينفعل فهو معطل
ولا معطل في الوجود الطبيعي وذهب فريق آخر الى التفصيل وهو ان كانت
النفس مما تكون بالبدن والالة كالاوراكات الحسية بالحواس الخارجة ومنها
ما تكون لها لذاتها كالتعقلات الكلية والتصورات العقلية فما كان لها من الاحوال
الاولى فلا سبيل بعد مفارقة البدن بحال من الاحوال ما كان لها من الاحوال الثانية وعلى
هذا ان كانت معارضها للبدن حال تصور المعقولات وتجريد الكليات من المحسوسات فانها
لا شك اذ ليس لها فعل يخصها لها بالفعل والانفعال وان كانت قد تحملت بها حصل
لها من التصورات الكلية والتصديقات العقلية في حالة اتصالها بالبدن فانها تبقى
وان فارقت البدن وذهب آخرون الى ان النفوس وان تنوعت بحسب تحول الحكما الى الرديم
بعد مفارقة البدن وسواء كان التنعم الى ما كانت المكسب في حصلت
حالة المفارقة او لم تكن حاصلة تحقيق ما ذلك يحتمل الاولى ان ما العدم وجوده
لا يجوز ان تكون العدم له لذاته والا لما وجد قط فعدمها اما ان يكون لعدم علته
الفاعلة لم المعصية لعيانه واستمراره كما في العدم ضوء المصباح عند اطفايه او
لوجود مزاحم سلطه ومضاد لعدمها بعد ما كان لعدم وروده الما بحراره الطارية على العالم
له فلو عدمت النفس لكان العدم منها لاحد هذين الامرين وكل واحد منهما باطل اما انه لا يجوز
ان يكون لعدم منها لا العدم علتها الفاعلة للتي كانت علة لما سواها العمل الفعال وهو فاعل لكون

والفساد على ما قرر في الحكمة واما انه لا يجوز ان يكون اتحادهما لوجوه احدها ان ذلك
لا يتصور الا مع قيام الضدين لموضوع واحد وفي محل واحد مع استحالة الجمع بينهما فيه والا
تمانع ولا امر احد وليس من وجود النفس البدن على الحد وجود الشيء في محله او موضوعه اذ لا
موضوع لها لكونها جوهرا ولا هي حالة في محل كما سبق بل انما وجوده فيه على سبيل التعلق به التصرف
في احواله كما سبق الوجه الثاني انه لو لزم فوات النفس من فوات بدنها لكان متعلقة
تعلق المتقدم والمتاخر او الكيفي والا لما كان هذا اللزوم لاجايز ان يقال بالاول والا لكان النفس
متقدمة على البدن تقدما بالذات ضرورة ان غير هذا النوع من التقدم لا يوجب الفوات من
الفوات ولو كان كذلك لكان فوات البدن لازما عن فوات النفس لان فوات الملزوم
عن فوات اللازم اذا لعلة لا سطل البطلان معلولها واما 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 لا يفوت بفواتها هو معدوم عليه لاحرج عن هذه الاقسام وليس هو علة فاعلية
لها والا لكان الاشرف مستفادا من الاخس وليس علة مادية لها لكسبي من ان النفس
غير قابلة بمحل وليس علة صورة ولا عاما ضرورة ان صار كذلك ضمنا بما يلزم من فوات
احدهما فوات العارض للذات الموضوعة الخ الثالثة لو كانت النفس قابلة
للفساد لكان فيها قوة قابلة للفساد وكل ما له قوة ان يفسد فقبل الفساد له قوة ان
يبقا بالفعل وليس يبقاء بالفعل هو نفس قوة ان يبقا فاذا فان سعى ان نعرض لها له
قوة ان يسعى وقوة ان يسعى ليس لذاتها بالفعل بل لما يعرض لذاتها ان يسعى بالفعل
فالنفس قبل الفساد لها قوة ان يسعى فالنفس مركبة من صورة وهي ما بها يكون النفس
موجودة وباقية بالفعل ومن مادة وهي الذات التي لها هذه القوة اعني قوة ان يسعى والنفس
ليست غير مركبة على ما سبق فهي قابلة للفساد الموضع الرابع اختلف القائلون
ببقاء النفس بعد مفارقة بدنها في شتاتها الابدان لها واتصالها من بدن الى بدن فمنهم من
اثبت ذلك ومنهم من نفاه فاما المثبتون فمنهم من اوجب ذلك واحال بقاء النفس عن متعلقة
ببدن آخر غير بدنها الذي فارقته محتجين على امتناع عودها الى البدن بعد المفارقة بمثل
احتجاجهم على امتناع عودها قبل البدن كما سبق ومنهم من جوز عليها الامرين حتى انها تكون
مفارقة للبدن تارة ومقارنة له تارة ومقارنته بعد المفارقة ومفارقة بعد المقارنة
ولم يلتزم في ذلك قانونا معينا ولا ضابطا مخصوصا اوجب المقارنة بعد المفارقة جهتهم
من لم يرى انها للابد وان يكون حافظة للصورة النوعية في الاشخاص حتى انها لا تسقط تخصص

من شخص الانسان الا الى شخص انسان وسمى هذا الانتقال نسخا ومنهم من يرى انها غير
حافظة للنوع في الاشخاص بل قد تستبدل صورة الانسان صورة اخرى ثم اختلف هؤلاء
فمنهم من جوز الانتقال الى غيره من الابدان الحيوان وسمى ذلك مسخا ومنهم من جوزه الى النبات
وسمى ذلك فسخا ومنهم من جوزه الى الجمادات وسماه رسخا ومنهم من يرى ان النفس عند ابتدا
يبتدي من اضعف الصور واخسها كصورة الدود والديدان وترد دالى الاقوى والافضل
حتى تنتهي الى صورة الانسان وحسبان سعدت بفعل ما يسعد اربعين دورا الى اعلى واصفى
افضل درجة الجمل حتى يبلغ اقصى الكمال وان شقيت بفعل ما يشقى ويردى عادت
الى العكس والقهقرى وكذا الاتزال يردد في كل دور الى ما هو ارقى واوفى وانفس ثم
منهم من يرى ان ذلك يدوم ويتكرر دورا لا انقضاء له عدة ولا انتهاء لعدده ومنهم من يرى انها
ذلك وان النفس قد تتفق لها سعادة ناقلة لها في مرة او مرات الى اجل حالاتها واكمل كمالاتها
ضيقطع تعلقها بالابدان وتلحق بالمبادي الاول صابرة على عقلية مجردة عن المواد
وعلايقها فلا سبيل لها الى التعلق بالابدان ابدا والذي عليه المحققون من الفلاسفة امتناع الفوز
بالنعيم واستحالة اسقال النفس بعد مفارقة بدنها المقارن وجوبا لوجوه احدها الى بدن آخر
محتجين على ذلك بحجتين الاولى ان وجود النفس مع وجود البدن امر كان لشوق جبلي ومثل طبيعي
من النفس الى الابدان للاهتمام بها والتصرف في احوالها كما سبق وعلى هذا فكل بدن
فانه يستحق لذاته نفسا تدبره وتتصرف فيه وليس ذلك لبعض الابدان دون البعض
اذ كلها من نوع واحد فلو قبل تناسخ بدن النفس 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 آخر لتذكرت ما كان لها من الاحوال حاكمة كونها
في البدن الاول ضرورة اتحاد النفس فيهما والامر بخلافه فكما هدم ثم قالوا ولا شك ان
سعادة كل شيء ولذته انما هو بحصول ما له من الكمالات الممكنة وذلك كما لا صيار للقوة
الباصرة والسمع للقوة السامعة وكذلك كل قوة على حسبها وكذلك نفاوة كل شيء
وتامه انما هو بعدم ما له من الكمالات الممكنة له على هذا سعادة النفس الناطقة انما هو في ما حصل
لها من الكمالات الممكنة لها وكمالها الخاص بها وهو صيرورتها عالما عقليا منطبعا فيها صورة
المعقولات وكذلك سقاوتها وتالمها انما هو بفقدانها كمالها عنها وعند ذلك فالنفس الناطقة
بعد مفارقة بدنها اما ان يكون قد استعدت لحصول كمالها او لم تستعد له فان كانت قد
استعدت لكمالها وبهجته ولم يمنعها عائق العقل الفعال عليها على ما هو الحال في اكثر
الحال الاولى ان يكون قد حصلت شيئا من كمالاتها بالبحث عنه والتفكر فيه والتلخص عن
علائق الضلال وتركت الاستعمال بالرذائل والاهتمام بالبدن وعلائقه فقد سعدت وحصلت

العقل

لها اللذه والنعيم الدايم وعلى حسب زيادة حصول الكمال يكون زياده الالتذاذ والتنعم
للنفس من اللذة بحصول كمالاتها كالتذاذ البهايم والحيوانات بمطاعمها ومشاربها فان الالتذاذ
بالشيء وزياده على حسب كمال الملتذ به ونهاية وقوة الادراك له ودوامه ولا يخفى ان كمال
النفس بالنسبة الى سايركمالاتها باقي القوى اشرف واجل وان ادراك النفس لما تدركه اعظم و
من ادراك غيرها بالكماله من حيث ان ادراك النفس لما هي كمال ادراك غيرها من القوى فاذا التذ
اشد والتذاذها اكمل لاختبار ان ما يحصل لها من الالتذاذ والكمال قبل مفارقة البدن بالنسبه
الى ما يحصل لها بعد مفارقته كنسبة الالتذاذ بالحبة المطعوم الملذة اكله وذلك قدر تشتهيها
كان كذلك من حيث ان النفس قبل المفارقة مشغولة بالبدن وعلايقه والانهماك في الشهوات
والرذايل وكل ذلك قصار وموانع عنها عن تمام الالتذاذ بحصول كمالها فاذا زال ذلك المانع
حصلت اللذة التامة والسعادة الدايمة التي لا تشاكلها شيء مما لانواع الملاذ فيكون حالها بالنسبه
الى اللذة التي كنت له اللذة الحاصلة باكل الشيء الحلو للمريض بالنسبه الى لذه اكله بعد الصحو وزوال المانع
وهذه اللذة العظيمة وان لم يدركها في حاله مفارقة البدن على ما سيجيء عليه ولا تشوقها عالم التشوق
لكونها مشغولين بعوالق البدن لكنها تقطع بوجودها في حال الالتذاذ بالنسبة
الى الالتذاذ بدرك الصور الجميلة حالة يقطع بها وان لم يكن حاضرا في التشوق الى المحاكاة
عرضا بالنظر اليها بل وفي حال العشق بالنسبة الى لذة الجماع لكن هذه اللذة العظيمة بما هي بل اكملت
نعيما بالعلوم وحصلت لها كمالاتها في الدنيا وكانت متجردة عن الامور الدنيوية الحالة
الثانية ان يكون قد حصلت له الكمالات الدنيا لكنها مع ذلك طالمة قاهرة تشغله بالرذايل
والشهوات البهيمة بعد المفارقة وان حصلت لها اللذة العالية من كمالاتها فانما تستوفيها من صور تلك
الامور الدنيوية وبه تحدثها الى الملا الاسفل وما حصل في جوهرها من الكمالات تحدثها الى الملا الاعلى
فيحصل لها بسبب هذا التجاذب والتضاد الم عظيم لكنه لا يدوم لكون النفس كاملة في جوهرها وان
تلك الامور الاخر عارضة والعارض قد يزول على طول الزمان وعلى حسب زوال تلك الامور
العارضة في النفس يكون بعد زوال هذا العذاب والالم وما مثل هذه النفس الا كمثل المريض
الحالة الثالثة ان لا يكون النفس قد حصل لها شيء من الكمالات لكنها مع ذلك زكية طاهرة مستعدة للذة الرايحة
والشهوات بالنسك والعبادات كالنفوس الزهاد والصلحاء من العامة فهؤلاء بعد ان سعدت نفوسهم بالتجرد المفارقة
الى حرم ملكي تحمل به صور ما كانت تشتهيه في دار الدنيا من انواع المآكل والمشارب والمناكح
والملبوسات على نحو ما كانت تحمل بها حواسها لباطنة حالة المقارنة وعند ذلك تجد من اللذة
والنعيم ما لا كانت تجده حالة المقارنة للبدن وهذا الالتذاذ لا سبيل عما تجده النفس من
اللذة حالة مسامحة فانه قد ضعف على ما تجده في حالة بعطيه لضعف القوى الحالة الرابعة
ان لا يكون قد حصل لها شيء من كمالها وهي مع ذلك متمرنة الذوايل منهمكة على الشهوات البهيمة

البهيمة بحيث توسخت بها صورها واشتدت القوة الشوقية اليها فعند مفارقة البدن
وزوال العايق الحسي يجد فاقتها من كمالاتها وتتالم بمفارقتها فيحصل لها بسبب ذلك وبسبب
ما اكتسبوه فيها من هذا الرذايل الحادثة لها عذاب والم عظيم على نحو ما يحصل للنفس الكاملة
الذكية من اللذة والنعيم بل اشد عذابا من هذا العذاب من كان نفسه مع ذلك قد اكتسب
على اعتقادات فاسده وركنت اليه نفوسهم وتحدث الراي الصدق محالها كمن يرجح
الفساد راجحة الاساسية الكريمة على الاشياء المستلذة فاذا زالت العلايق والموانع حصل
التالم المنكر ومفارقة المستلذ بل اسوا حالا من هذا الحال حال من كان مع اشتغاله بالرذايل
قد طالع شيئا من المبادي الموصلة الى المعلوم بالنظر به واشتد شوقه الى المطالب بالنظر واشتغل
بما سواها من الرذايل فان تالمه بعد المفارقة يكون اشد لان الشوق الى المعشوق حتى عرف
مبادية وسببه يكون اشد ممن لم يحصل له ذلك وحسرته على فواته يكون اعظم كمن حصلت له مبادي
الجماع او الاكل ثم منع فان تالمه يكون اشد من تالمه قبل ذلك ولا سعدان يكون احيانا هذه
النفس الحاملة للعاجزة بعد المفارقة مثل بعض الاجرام الفلكية فتخيل صورا كانت
تشعر بها من المناظر والاطعمة وغير ذلك مما كانت سراعذية على الافعال الحسية التي تشتهيه
من الالم والعذاب الا يقاس بغيره من انواع العذاب هذا كله ان كانت النفس التي طرء
قد استعدت لقبول كمالها ونهايتها واما ان لم يكن قد حصل لها ذلك كالصبيان
والمجانين وغيرهم من النفوس البسايطة التي لم تتم ولا تستعد لعدم اشتغالها الى كمالها
لعدم استعدادها لقبوله واذا تبين على شرح الحد هذه النفس التي طرء العلم الموجب لها
لعلمها فلا بد من التنبيه على ما فيها وما يرد المحترز منها ان شاء الله فنقول اما من قال
قال من اصحابنا انها عرض فموطالبته بالدلالة على ذلك وقوله كل مخلوق لا يخرج عن كونه
جسما او عرضا فلقايل ان يقول اولا لانسلم الحصر وما المانع ان يكون جوهرا وذا كمال
العزالي غيره او ان يكون جوهرا غير متحيز ذا عزالي مجردون على تعلق الماده كما في الكاف
وعندنا ان ابطال ذلك صعب جدا وان كنا الحصر سلمنا وذكرنا ولكن ما المانع ان تكون النفس
جسما كما قاله الغير وقولك لان الاجسام متماثلة فقد سلمنا ضعف هذه المقالة في تماثل الاجسام
وان ذلك مما لا سبيل الى الدلالة عليه وان سلمنا تماثل الاجسام ولكن ما المانع ان تكون النفس
جسما مع عرض خاص يحلها كما قاله بعض المخالفين كما تقدم حتى تكون جسما فقط ولا عرضا
مجردا وان سلمنا دلالة ما ذكر على ان النفس عرض عنا قد بينا فيما تقدم امتناع بقا
الاعراض وانها متجددة فلو كانت النفس عرضا لكانت متجددة بخلاف باقية وعند ذلك
فالاعراض المتجددة من اول حياة الانسان الى مماته اما ان يكون كل واحد منها نفسا
او ان النفس جزء منها دون الباقي او ان النفس جملتها او انها جملة من جملة ملك الاعداد

قد حطمها

ان

فان كان الاول فهو ممنوع لو جهن الاول انه يلزم من ذلك ان من علم شيئا لا اكتساب والنظري
لا يكون عالما في الحال التي تلي تلك الحالة لفوات ذلك المدرك منه الا بنظر ثاني وكذلك في
كل حالة بعد وهو محال خلافا للمعقول من انا الا انه يلزم من ذلك ان من كان كافرا
في بعض الاحوال وهو مؤمن في بعض الاحوال ان يكون نفس المؤمنة عن الكافرة صورة الجدد وان
تخلد نفس الكافرة في النار والمؤمنة في الجنة ويكون الشخص الواحد معذبا منعما باعتبارين النفس
ولم نقل به قابل وان كان الثاني فهو ممتنع لو جهن الاول انه ليس النفس بان يكون النفس
منها دون الاخرى اولى من العكس ضرورة التماثل الثاني انه يلزم من ذلك خلو الانسان عن النفس
قبل ذلك الجزء وبعده وهو محال وان كان الثالث فيلزم من ذلك الا يكون له نفس قبل
بلوغ ملك الجنة وهو ايضا محال وتمثله يبطل القسم الرابع ايضا واما القول بان النفس هي
المزاج فهو مبني على القول بوجود المزاج وقد ابطلناه بالوجوه الكثيرة المتعددة عند الرد على
العكسة فيه وبتقدير تسليم المزاج جدلا فموضوع متخدد كما سبق فكان هو النفس ضرورة ان
ان من علم شيئا ممكنا في بعض الكلمات المكتسبة يكون مدركا له والمدرك حينما المزاج
المتعدد او المتخدد بعد اللمس الاول لعدم المدرك والكل محال لتحدده بعد اللمس وبما قيل
في ابطاله وجوه آخر ضعيفة ابطلناها في كتاب دقايق الحقايق والقول بان النفس عند
خراب ذلك المزاج لا يدل على كونه هو النفس لجواز ان يكون غيرها وهو ملازم لها فانه
كما ان النفس يفوت بفوات المزاج قد يفوت بفوات احد من الاخلاط والاخلاط عند هذا
القايل ليست نفسا مع لو كان كل ما يفوت بفوته النفس يفوته يكون نفسا لكان للشخص الواحد
نفوس كثيرة وبما يفوت بها النفس من الاخلاط وصفة الحياة وبما قيل من ان القوى عرض والنفس لا يكون
عرضا لما تقدم في المزاج وبه بطل القول بان النفس هي الحياة والقول بانها النكل الخاص
والتخطيط باطل بما بعد الموت فان التخطيط مفارقة للبدن بالاجماع مع بقاء النكل
الخاص والتخطيط والقول بان النفس هي الكيفية المركبة من الاخلاط والاعراض القائمة
بها فيلزم ان يكون الاعراض القائمة بها ما هو في صفة النفس وهو باطل والاعراض
متخددة فتكون النفس متخددة ويلزم عليه المحالات السابقة والقول بان النفس جسم مركب من
العناصر في داخل هذه الكيفية الخاصة فليس اولى من غيره من الاقاويل قولهم بان النفس مركبة
للمدرك وانما يدرك الشيء لشبهه فيلزم ان يكون النفس مدركة لما تركب من العناصر وطبيعة الصور
لطبيعتها وهي الكيفية ان يكون نفسا لانها مدركة للنفس وانكاره ونحوه من انواع المركبات
فانها وان تشابهها في كونها مركبة من العناصر عند هذا القايل فمع شبهه لطافي نفس التاليف
والمزاج والاكان في اناليف النفس انسياجمع انواعه جل الانواع ويكون محال ويلزم منه ايضا

ايضا ان يكون كل جسم من الاجسام المدركة مدركا لما هو من نوعه غير مدرك لما هو مخالف
له في نوعه والا يكون قوة واحدة تدرك الاضداد بل كان يجب ان البصر اذا ادرك البياض
مثلا ان يدرك ما يحاذيه من البصر اسفل وكذلك في السواد ونحوه بخصوص الذي منه وكان يجب ان
يكون البصر مستعدا باطرافه غير متاصبه الالوان والاشكال لادراك الالوان والاشكال
المحسوسة وهو محال والقول بان النفس هي الخاطر الاربعة مع الكتلب المخصوص فيما عليها
على ما ذكر فليس هو ايضا اولى من غيره من الاحوال وما قيل بانه لا يقال للنفس مع افضل
هذه الامور تحسب ابطاله فالقول بان النفس الدم ممنوع قولهم ان الدم اشرف الاخلاط لم
لا يجوز ان يكون النفس هي جاز ان يكون النفس عين الدم واشرف من الدم قولهم ان النفس يبطل
عند سيلان الدم قلنا وكذلك عند زوال غيره من الاخلاط وليست النفس عند هذا القايل
والقول بان النفس عنصر من العناصر مع ما قبل من ان المدرك لشيء يجب ان يكون عنصره
والنفس مدركة للعناصر فيلزم ان لا يكون النفس واحدا اذا كانت عنصرا اذ هو مدرك فالبس بعنصري
كادراكنا واسطة بين النفي والاثبات وان الكل اما مساو لشيء او لعدمه مناف وهو محال
مع انه ليس القول بانها بعض العناصر المعينة اولى من غيره والقول بانها عنصر الماء عند سلم
قولهم لان خاصية الماء الرابحة والاشراق وذلك متحقق في النفس فمنوع بانه الكل في كل واحد من
الصفات ولا يمتنع اشتراك المختلفات في عارض واحد وبما ذكرناه يبطل الدلالة على
ما قيل ان النفس هي الهواء المستنشق واما القول بان النفس هي الروح على ما ذكره
الاطباء فليس اولى من غيره من الاقوال ولم انها منبع الحياة والنفس والنبض لما ذكرناه
انها سبب للحياة والنفس والنبض تمنوع وغاية الملازمة بينهما ولئن سلم ذلك
فلا يدل على ان الروح هي النفس الانسانية وسيذكر التسليم كونها كذلك
فليس فيه ايضا دلالة على ان الروح هي النفس بل امكن ان يكون النفس عين الروح كما
قاله الغير وبهذا يبطل القول بانها الروح الكائنة في الدماغ ايضا والقول بان النفس
هي الاجسام الاصلية في كل بدن فليس ايضا اولى من غيره من الاقوال ولا يخفى ان الدلالة
على ذلك صعب جدا والقول بان النفس جوهر فرد كما ذهب اليه الامام الغزالي وغيره
فلا يخفى ان الجواهر على اصله متماثلة فلو جاز ان يكون بعض الجواهر العودة نفسا انسانية
لجاز ذلك في غيره من الجواهر ليس اختصاص بعض الجواهر بانه النفس اولى من غير مفروض
التماثل واما ما ذهب اليه الفلاسفة فمبني على وجود جوهر عقلي مجرد وهو ممنوع على ما تقدم في الجزء
قولهم كل واحد من اشخاص الناس في شيء من ادراك المعقولات البسيطة سلم قولهم يمتنع ان يكون
المدرك لذلك جسما او ما هو قايم بالجسم ممنوع قولهم لانه يلزم ان يكون متحيزا لانه مدلول عليه
ان المعلوم لا يعدو ان يكون منطبعا في المدرك وحالا فيه وهو عين ما سبق في الصفات وان سلمنا
ان العلم لا يكون الا بانطباع صورة المعلوم في المدرك ولكن لا نسلم ان انطباع ما لا يحل فيه يجب

يكون موجبا لجزئي المطبوع كما ذكروه في بعيره فهو منتقض على اصلهم بالاضافة فانها عرض
قايم بالجسم كعلم الابوة بذات الاب والنبوة بذات الابن وذات الاب والابن مع انه يكون منكسرا
ونفس الاضافة وهي الابوة غير منكسرة ليجري محلها فانه لا يصح ان يقال ان الابوة ذات انعاص وكل
بعض منها قايم ببعض من ذات الاب وكذلك النبوة بالنسبة الى ذات الابن وكذلك فان القوة
الوهمية عندهم من القوى الجسمانية وهي مدركة من الصور المحسوسة للشيء بسبب المعنى الموجود فيه
عن الذي هو غير محسوس والا محوا انطباعا عندهم فما هو متجزء واذا كان انطباع شيء
ما يجري محال المانع ان يكون لانطباع في جزء من الجسم وليكن كل جزء من الجسم متجزء الى غير النهاية
انطباعا فيما بعدم فولهم انا نعقل صورا مجردة عن الاوضاع والمقادير الى آخر الحجة هو مبني
على ان المدرك يحل الشيء المدرك وليس كذلك كما تقدم تحقيقه واذا سلمنا انه محال فانما ذكروه
انما يستقيم بعد صحة الحصر في الاقسام الثلثة وما المانع من وجه رابع وسوما سبيل الى
الدلالة على نفيه واذا سلم الحصر فما ذكروه ولكن ما المانع ان يكون المجرد ذلك المعنى المعقول على الوضع
والمقدار لا لذاته بل لا لذات الا خذ ولا يلزم من كون الاخذ هو الموجب لتجريد الصور المعقولة
عن الوضع والمقدار ان يكون موجدا في نفسه عرض لك قولهم لو كانت النفس مدركة بالجزئيات
لما ادركت نفسها ولا الهتها كما في الحس فهو تمثيل من غير دليل جامع قولهم لان ادراكها
للالهها اما بآلة او لا بالة ما المانع ان يكون ذلك بالة قولهم اما ان يكون بعض تلك الالة او غيرها
ما المانع ان يكون تعلق تلك الالة قولهم اما ان يكون ذلك لوجود صورة الهتها تلك او لوجود صورة اخرى غير صورة الهها فهو مبني على القول بان الادراك لا يكون الا لحصول
حلول المدرك في المدرك وهو باطل بما سبق قولهم لو كانت مدركة بالة جرمانية اقوى و
اثبت من القوى المدركة الجسمانية فلذلك لا تنحل وان كل الحواس وهم سطح ذكروه
من الشبهة الثالثة والسادسة والسابعة ايضا قولهم لو كانت مدركة بالة جرمانية لامكن ان
يكون البعض من تلك الالة مدركا لشيء والبعض الآخر غير مدرك له فيكون الشخص الواحد
عالما بشيء وجاهلا به جوابا ان الاول ان مثل هذا على اصولنا غير ممتنع الثاني ان ما ذكرتموه
في التعقل لازم عليهم في القوى الجسمانية كالشهوة والغضب وكل ما هو جواب لهم فهو جواب
لنا في محل النزاع قولهم لو كانت مدركة بالة جرمانية لما كانت مدركة للمتضادات اعني جواب
الاول بما ذكروه مبني على ان التعقل انما يكون بالحلول والانطباع وسوف يتبين
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 عرضا حيث انها لا ادراك بها
لا يتناهى من الصور المعقولة صورة بعد صورة ومعقول بعد معقول ومثل ذلك تتعوق القوة
الخيالية والحواس الظاهرة الا تكون مدركة بالة جرمانية وكذلك في النفس قولهم ان الالة يجب ان

لعله الشيء

من اخذ عنه
للاذ الاخذ

وقوانا فاعلة منفعلة والنفس فاعلة غير منفعلة كما قرروه غير صحيح اذا امكن ان يقال
القوى الجسمانية فاعلة بادراكها غير منفعلة في نفسها بل المنفعل انما هو جسم لانها وكذلك
في القوة النفسية قولهم ان الاجسام وقوانا انما تخلص على بودهما بالهرب عنه ولركه
المكانية بخلاف القوة العاقلة فهو باطل فانه ان ادعى ذلك في كل وجه وحيثية فهو
عين المصادر على المطلوب وان ادعى ذلك في بعض الاجسام وقوانا فهو غير مفيد للمطلوب
وبهذا اسطل ما ذكروه من الشبهة الثالثة عشرة وقولهم ان كل احد يعلم من نفسه عند تمام
انه الذي كان من حين ولادته مع علمه بتبدل اجزاء الجسم قلنا اما الاول فمسلم وانما
تجموع واما المانع ان يقال بان كل انسان مشتمل على اجزاء اصلية لا يتصور عليها
التبدل والتغير من اول الحياة الى آخرها كما سبق ذلك الا جسم لطيف متشابك بالبدن
كما ذكره الاطباء والقاضي ابو بكر قولهم القوى الجسمانية التي هي مصدر الافعال
المختلفة لا بد لها من جامع يجمعها ويتصرف فيها وذلك هو النفس مسلم ولكن لانم ان ذلك
الجامع الحاكم لا يكون جسما وما المانع ان يكون جسما لطيفا في جواهر هذه الحية وان لم
يكن شيئا من اجزاء الحية ولا دليل لهم على ابطال ذلك وعلى هذا فلا سبيل الى القطع
في شيء مما قيل من المذاهب في جملة النفس الانسانية المدركة العاقلة وان كان الحق
غير خارج عنها فعليك بالاصابة في نصرة المختار وما اردناه من ايراد المذاهب في جملة النفس هو ما
من الاشارة الى ابطال ما قيل من التركيب على كون النفس جوهرا بسيطا وبما ذكرناه
من عادتنا اما للتعريف الاول من العدم والحدوث فنقول اما من قال بتقدم النفس فلا يد
له من دليل قولهم في الحجة الاولى لو كانت حادثة فالفاعل لها اما قديم او حادث
ما المانع ان يكون قديما قولهم يلزم ان يكون قديما يعدمه فهو مبني على القول بان الموجب
موجب لذاته وهو باطل بما سبق سلمنا ان الموجب موجب بالذات جدلا فلم لا يجوز
انه يلزم من قدم قدم معلوله وما المانع على اصلهم من توقف فعل الفاعل بذاته وتاثيره
في معلوله على تهي القابل للمعلول واستعداده له كما قالوه في الصور الجوهرية العنصرية فانها
وان كانت معلولة لجوهر قديم سوا العقل الفعال او انه فاعل لها بذاته فليست قديمة
لتقدمه لتوقف تاثيره فيها على تهي القابل لها على اصولهم جليا قولهم لو ذلك انما يتصور فيما
يكون وجوده وجودا لما هو لها والنفس ليس كذلك فهو مبني على اعتقادهم كون النفس
غير مادية وكل ما سيذكرونه في الدلالة على ذلك فقد اسطلناه واسلمنا ان النفس ليست
مادية ولكن لم لا يجوز ان تكون موجودة في المادة او بعض اجزائها غير متعلقة الوجود بوجود المادة
الاولى سلمنا ذلك ولكن على هذا لم لا يكون المادة موجودة فاعلة وجود للنفس وان كان

الفاعل لها بذاته موجود او على هذا ما ذكروه من لزوم قدم النفس لقدم علتها اما بتصح
يكن النفس متعلقة بالمادة ان لو لزم قدم ما لعدم علتها وهو ممنوع وعلى تسليمه
فهما ما يجيء الوجه في ابطال الحجة الثانية على قدم النفس ايضا واما القول بحدوث النفس
وان كان قولا لا محالة غير انه لا بد من تتميم حجة قائله اما الحجة الاولى فهي باطلة اما اولا فلانا
ان النفوس الانسانية من نوع واحد وما المانع ان يكون تخلفه بالنوعية وبسائر ابطال
كل ما يذكرونه على ذلك ان سلمنا ان نوعيتها فما المانع من قدمها على اصولهم
حولهم بجواز قدم الممكنات قولهم لانها اما ان يكون متحدة او متكثرة وسلم ولكن ما المانع من اتحادها
قولهم لانه يلزم منه اشتراك جميع الاشخاص فيما علة الواحد او جهله انما يلزم ان لو لم يكن
نسبة النفس الى كل شخص من اشخاصها شرطا في شعوره فلم قالوا بعدم هذا الاشتراك واذا سلمنا
امتناع اتحادها فما المانع من كثرتها قولهم لان تكثر المتحد بالنوع يستدعي مادة يقع التمايز بها
ويمكن لم قالوا بامتناعه قولهم لان التمايز اما ان يكون بين النفس ذاتها او لامر خارج
فكذا ما المانع ان يكون ذلك لامر عارض لها قولهم لان ذلك العارض اما ان يكون
لازما لها لذاتها او لامر خارج فما المانع ان يكون لازما لها لامر خارج 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 غير المادة وما المانع منه على تقدير تسليم
وان سلمنا ان ذلك لا يكون الا بسبب المادة ولكن ما المانع من ذلك قولهم لانه لا مادة
قبل وجود الابدان انما يصح ان لو تصور خلو النفس عن البدن وما المانع على اصولهم ان
يكون النفس العقلية والابدان لم يزل ساريا بعضها الى الازل الى الابد وما يذكرونه في ابطال
التناسخ على اصولهم فسياتي ابطاله وان سلمنا امتناع التناسخ وان الابدان حادثة لكن
ولكن يلزم على ما ذكروه امتناع العدد في اشخاص النوع الواحد وهو محال بخلاف الكم والعيان
وبيان اللزوم ان يقال لو تعددت اشخاص النوع الواحد فلا بد من تمايزها وما به التمايز اما
ان يكون لازما لذات النوع او لعارض خارج الاول محال لما ذكروه والثاني يلزم منه ان يكون
ذلك تسببا لمادة واما مادة اما مادة النوع او غيرها الاول محال لصيرورته اتحادا وذلك
والثاني يلزم منه ان يكون للمادة مادة وهو تسلسل محال واما الحجة الثانية فمبنية على القول
بان الطبيعة لها فعل وهو ممتنع على ما سيجيء من تقدير التسليم لذلك لم لا يجوز
ان يقال فعل الطبيعة معطل واذا سلمنا انه لا شيء من فعل الطبيعة معطل ولكن لم لا يجوز
الاوقات الاول ممنوع ولئن سلم وعلى هذا فعل الطبيعة للنفس قبل وجود البدن وان
كان معطلا فلم لا يكون معطلا بتقدير المقارنة للبدن وان سلمنا امتناع تعطيل فعل الطبيعة
دائما ولكن انما يلزم ذلك ان لو خلقت النفس عن البدن وذلك مبني على امتناع التناسخ

التناسخ على اصولهم وسيأتي ابطاله ثم يلزم على من قال منهم بقاء النفس الا لطعل العدد المفارقة
الاشعال انها لا يكون معطلة عن الادراك والتحريك الجسماني كما ذكروه واما الحجة الثالثة
فباطل ايضا اذ ليس يسمح ان يقال بان ما وجدنا النفس عليه من الحال عند ابتداء وجود
البدن سوى لها وبحالها في العدم قبل حدوث البدن وما يجد لها من الاحوال الاشعالات
والنوازع فانما هو لها بسبب البدن واما التفريع الثاني في حدة النفس الانسانية وتكثرها
فضعيف اما من قال بوحدتها فمبني على القول بعدمها وامتناع تكثرها قبل وجود
الابدان وقد ابطلناه واما القول بتكثرها وان كان هو الحق عند ان ساعدك على مسئلة
من الحجة وهو فاسد بما اسلفناه من جواز ان يكون ما اختص بكل واحد من اشخاص النفوس
من العلم والجهل وغيره مما قيل شروطا لانفصال تلك النفس المجردة بدنه وعلى هذا فعدد
النفوس على ذلك بانها متكثرة بالنوع او التخصص وسعد يه التسليم لاصل التكثر فلا يتم
حجة المدعي اما الحجة على القول بتكثرها بالنوع فاسدة فانه لا مانع من ان يكون اختلاف
النفوس فيما فرض من الاحوال المذكورة لتخصصها بها مستندا ذلك الى فعل فاعل مختار كما يكون
تخصيصه وتقديره الا يكون التخصص لما يدل على فاعل مختار اقطا مانع ان يكون ذلك
بسبب اختلاف امزجة الابدان لا لانها لا اختلاف فيما في جوهرها وليس الاحكام من شأنها
احوال المادة لانها في الكمية الكيفية طول الزمان وقصره الى الموادا الى غير ذلك الا تعلل
من الخط والقصب والتطويل والكسر مع اتحاد جوهر الخط وصورتها النوعية ولئن
اختلاف الالوان اتحادها بسبب سطح سعاع الشمس على ما قيل بها من الزجاج المختلفة الالوان
بسبب اختلاف الزجاج القابلة وان كان الشعاع المتصل بها واحدا في نوعه وهذه
الاحوال وان كان منها ما قد يعرض للبدن بالنسبة وبسبب عوارض النفس كما قيل
الا انها غير مستغنية في عروض ذلك العارض العارض لها عن البدن وجراحه يكون
البدن معينا لها في عروض ذلك العارض لها اولا بالفعل ويكون على حسب ذلك
البدن وحاله ضعفا لو كان على مزاج غير ذلك المزاج لم يعرض لها ما عرض ويكون
على بعد ذلك معينة وسببا لعروض ما عرض للبدن ما سواه وكيف لا يكون كذلك واختلاف
ما قيل من احوال النفس للاشخاص المتعددة لا مزيد على اختلاف حال النفس الواحدة لبدن واحد
حتى انها تكون تارة عالمة وتارة جاهلة وتارة قوية وتارة ضعيفة الى غير ذلك من الاحوال
الكائنة بدن النفس المتعددة فلو كان ذلك يدل على اختلاف النفوس في جوهرها ونوعيتها عند
تعددها بتعدد الاشخاص لدل على اختلافها بجوهره مع اتحاد الشخص ولزم 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 جوهرة النفس
مع اتحاد الشخص يلزم مع تعدد الاشخاص وعلى هذا فان كانت على خلق عند كون

بدنها على مزاج مخصوص ثم انتقل عنه الى مزاج آخر يضاد الاول كالانتقال من الصحة الى المرض
والحرارة الى البرودة والرطوبة الى اليبوسة وما اشبه فقد لا يسلم فقد خلق النفس على حالة واحدة
بل ينتقل الى حالة اخرى بهذا الاول وهذا كما نبينا هو من تبدل الخلق الذي يسمى بالحسن والقبيح
بالكرم والبخل وما اشبه ذلك عند اختلاف مزاج الابدان وانتقالها من المرض
الى الصحة وما اشبه ذلك الا انه ربما لا يؤثر على اسعال دون اخرى اختلاف اسوى يكون اختلاف
خلق النفس بحسب اختلاف مزاج البدن مهما كان وضع مثل يكون ذلك متوقفا على حد محدود
واختلاف معين في المزاج البدني عند الطبيعة على نحو ما فاوه في كون الصور العنصرية
وفسادها عند حدوث عوارض مواد ما وانتقالها من حال الى حال فيمكن ان يكون
الطبيعة قد اقتضت وضع البدن او بعضه على مزاج مخصوص قابل للنفس مرتبة من النفس
الانسانية او غيرها ويكون اقتضاؤها ذلك مع اقتضاء كون النفس او قبلها حتى لو فسد او تغير عن
ذلك الحد المحدود الذي يتوقف عليه اتصال النفس بالبدن تفارقت النفس البدن
وما شاكل هذا المزاج لا يصور ان تخالف فيه بدن بدنا من الابدان الانسانية واما
ما وراء ذلك من الامزجة التي يتوقف عليها العوارض النفسانية رجعة عن جوهرية
النفس مما لا يعد تبدلها والعود الى حالها من حال الى حال ومن شان الى شان على
هذا ما اعتقد انه مراد القوم اسلافهم من الانواع المختلفة دون النفوس انفسها
اختلفت امزجتها واشكالها لاختلاف طبائعها في انفسها حصول عنهم موثوق به ولا سيما
في نفسه سعيد بان يكون محبة محبب عليه على الامزجة التي بها قبول البدن للنفس من حيث هي
نفس مخصوصة انفس انسان او فرس او غير ما من الامزجة واما قول ارسطوطاليس
ان المحبة وان كان محبة فلا يمتنع ان يكون المراد من قوله ان المحبة ملكة نفسانية ومن قوله ان المحبة
طباع اول جوهري ان ذلك من توابع النفس من وطا مزاج البدن وذلك لا يلزم منه
عموم المحبة لكل انسان وان اتجدت طبيعة انفسهم ولما المحبة على القول بها تحاد نوع الانسان
الا كالتي فيبنية على اشتراك النفوس في اصل القوة العلمية والنظرية واما يلزم ان لو كان
اشتراكها في هذه القوى كذا انتهاء وما المانع ان يكون ذلك لما من قابل محال وتعذر
ان يكون تلك القوى من لوازم ذاتها حتى لا مانع من اشتراك المختلفات في لازم عام لها
واما حجج التفريق الثالث وسؤال النفس هل يفوت بفوات البدن ام لا فحجج قوله انها
الحجج الاولى على امتناع فنائها فمبنية على امتناع وجود النفس قبل وجود بدنها وقد سبق
ابطال حجج على ذلك وتعذر امتناع سبق النفس على البدن في الوجود فالقول بامتناع
وجودها بعد مفارقتها البدن بهذا الامتناع وجودها قبله بمثل من زعم دليل ما هو المساعد في
وجودها قبل وجود البدن عند محبي بعد المفارقة وذلك لان امتناع وجودها قبل البدن لما
كان عندهم لاستحالة وجودها مجردة ومكتفية على ما مر رده وسوغ مساعدة بعد المفارقة واذا امكن

امكن القول بكثرتها بسبب نسبتها الى ما كان لها من ابدانها وذلك غير متحقق قبل وجود ابدان
فاقتضاء واما الحجة ان نية فمبنية على ان النفس من اصل الطبيعة وان وجود النفس قبل البدن
يكون معطلا وقد سبق ابطاله واما الحجة القول بالتفصيل وهو القول ببقاء النفس الكاملة
دون غيرها فاسدة ايضا قولهم ان افعال النفس منها ما يكون بالبدن والا لم يحتاج لكون
للنفس لبثا منها وهو باطل اما القسم الاول فغاية مبنى على النفس في بعض افعالها يعود الى الم
وبنيته مخصوص واما القسم الثاني على ان النفس قد يفعل بذاتها وقد ابطلنا ما وبنا ان كل الافعال
للنفس وغيرها ليست الا عن فاعل قديم مختار كما سبق وبعد تسليم كما ذكروه من القسمين
غير انه يمنع القول بوجوب عدم التعلق اذا لم يكن قد تكملت بالعلوم والاعتقادات فاعلها او هو
مبني على امتناع وجود النفس معطلة عن الافعال وقد ابطلناه فيما تعدم واما حجج القول
بوجوب بقاء النفس بعد المفارقة مطلقا فحجة ايضا واما الحجج الاولى القائلة بان
ما العدم بعد وجوده اما ان يكون انعدامه لعدم علة الفاعل له او لوجود معدم العدم
فباطل اما اولا فلانا لم نسلم احتياج العدم الى الفاعل الكاشف وجوده لذاته
كما تقرر في الاعراض وسعد تسليم امتناع عدم ما وجد لذاته بما المانع ان يكون العدم
لفاعل مختار اعدمه او فوت شرطا بقائه واستمراره وجوده ما لا بد لوجوده منه بان لا يخلقه الله تعالى
كما سبق في الفناء واما ثانيا فلم نسلم ان الخصم القسيم لكن ما المانع من عدم النفس على اصولهم
لعدم علتها قولهم لان علتها الفعل الفعال وهو عندهم فاعل للنفس اجل للانسان وحلول الفعل
الفعال فيها من كونه علة كما سبق بحسبه واما سلمنا وجوده فلم لا يجوز ان العلة للنفوس
واما سلمنا انه علة للنفوس الانسانية فلم لا يجوز انه غير فاعل للفساد بل الشرع فيه كالشرع في
النفوس واما سلمنا امتناع انعدامها لانعدام علتها فلم لا يجوز ان المانع ان يكون ذلك مسلك
وجوديا فاقولهم لان ذلك انما يصور مع قيام الضدين بموضوع واحد وتحل
واحد لانهم واما المانع ان يكون ضد المانع انه يمتنع وجوده مع وجوده وان تحققا
في موضوع ومحل وسواء من كونه ضدا مانعا في محل واما سلمنا ان ذلك لا يكون
الا كما ذكروه ولكن لانهم ان النفس ليست بوجوده في موضوع وانما لا تكون في موضوع
ان لو كانت جوهرا وليست غير بقيني واما سلمنا امتناع وجودها في موضوع فلم
امتناع وجودها في محل واحد واما المانع من قبلها بالمحل على كونها من الصور الجوهرية بعد ما
وبما ذكره في احاله ذلك فقد ابطلناه واما الحجج الثانية القائلة بانه لو لزم فوات النفس من
فوات بدنها لكانت متعلقة به تعلق المعدوم والممتاز او المكان فباطل ايضا فانا لم
ان يكون اشد اتصالها عند انعدام البدن ومفارقتها اياه اعدامها عن محل بل انها
بينهما من التعلق واما سلمنا الحكم بما ذكر من الاقسام فما المانع ان يكون النفس

مقدمة قولهم لانه يلزم ان تكون مقدمة بالذات الى آخره وما المانع من تقدمها عليه بغير هذه الجهة
قولهم لان عين هذا النوع من التقدم لا يوجب الفوات الى آخره لانم فان التقدم بالطبع
غير التقدم بالذات كما سبق بخصمه كما في تقدم الواحد على الاثنين مع ذلك فانه يلزم من
فوات الواحد فوات الاثنين قولهم لو كان كذلك لزم فوات البدن من فوات النفس الى آخره
وان لم يوجب فوات علة فلم قلتم انه لا يوجب فوات علة من جهة اخرى وكما سبق الى
نفي ذلك وان سلمنا امتناع كونها مقدمة على البدن فما المانع من تقدم البدن عليها
قولهم يلزم من ذلك ان يكون البدن علة للنفس 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 فاعلة او مادية او صورية او غائية مسلم ولكن لما لم قلتم ان كل
علة فاعلة قولهم يلزم منه استغناء الاشرف من الاخس فهو ممنوع على ان النفس وجود
كما سوف يجيء وسوغ عليه كما سبق ابطاله وعند ذلك فاما ان يكون جسما او وجودا او عرضا
فان كان الاول فلم لا يجوز ان يكون الجسم في الشرف والخاصية مما يتخاسر على غيره
من اصله وان كانت جواهر افراد فالبدن ايضا مؤلف من جواهر فردة وانما يلزم التفاوت
في الشرف ان لو لم يكن لجواهره مخالف وهو غير مسلم وان سلمنا امتناع كونه قابلا لها
فما المانع ان يكون قابلا وما ذكروه في ابطاله فقد عرف ما فيه وان سلمنا امتناع التقدم
والتاخر فما المانع من الحكم فوق وما ذكروه في تعذر امتناعه فانما يلزم ان لو كان كل من
متصايفين بحيث يتوقف تعقل كل واحد منهما على تعقل الاخر وليس كذلك بل الحكم فوق عدم
من ذلك وذلك بان يكون كل واحد من الامرين بحيث يلزم من وجوده وجود الاخر ومن عدمه
عدمه في نفس الامر لا في التعقل واما الحجة الثالثة فلم قلتم بان النفس لو كانت قابلة للفساد
لكان فيما فوقه قابلة للفساد فما طريق الفساد وذلك لانهم ان ارادوا بقوة قبول البقاء
وقوة قبول الفساد امكان بقائها وفسادها فمسلم وقد سبق ان الامكان صفة عدمية
لا وجودية وعلى هذا فانما يلزم التركيب في النفس كما ذكروه وان ارادوا بالقوة غير ذلك
فهو غير مسلم ولا دليل على ان سلمنا ان قبول البقاء والفساد امور وراء الامكان فانما يلزم
التركيب في النفس وان لو كانت هذه القوى داخلة في جملة النفس وهو غير مسلم وما المانع
ان يكون من الصفات العرضية للنفس مع بساطتها النفس قابلة لها ولا يكون هذه القوى مما
قبيل الصورة المقومة للنفس ثم يلزم على ما ذكروه امتناع قبول الصور الجوهرية الغير قابلة للفساد
صورة لبساطتها وعدم التركيب فيها ولم يقولوه وكل ما هو جواب لهم في الصور الغير قابلة
من النفوس الانسانية وسلمنا ان ذلك يفضي الى التركيب في النفس ولكن لم لا يمتنع وما ذكروه

وما ذكروه في تعذر امتناعه فقد اسقطناه فيما تقدم واما السريع الرابع المعلق بالتناسخ اما
القائلون بوجوب التناسخ محتجة على ان النفس باقية بعد فوات البدن وقد سبق ابطال ادلتهم
على ذلك وبتقدير بقائها بعد مفارقة بدنها فلم لا يمتنع قيامها بنفسها مجردة عن
الابدان وما ذكروه من دليل امتناع وجود النفس دون بدنها فقد سبق ابطاله وان سلمنا
امتناع وجودها بنفسها على وجه بدنها ولكن لا نم مساعدة دليل ذلك بعد مفارقة البدن
على ما سبق بخصمهم لوجوب التناسخ وامتناع بقاء النفس دون بدن تعلق به فلم لا يجوز ان
يكون كل بدن انتقلت منه قد انتقلت قبله ببدن آخر الى غير النهاية او تقف الامر على بدن
لم تتعلق قبله ببدن آخر فان كان الاول لزم منه وجود ابدان لا نهاية لها غير متناهية
وهو محال بخصمهم واستحاله وجود ان كان التناسخ لا يخرج عن ان
يكون نفسيا او جسميا والى الامر من قدر فهي لم يستحقه شيئا على فعل لها سابق عليه وهو خلاف
اصل هذا القائل واما الحجج القائلين بامتناع التناسخ بخصمه ايضا اما الحجة الاولى فهي مبنية
على ان كل بدن فانه يستحق لذاته نفسا يدبره وهو غير مسلم وما المانع ان يكون وجود النفس
للبدن فعل فاعل مختار لا انه يكون مستحقا لها بذاته لما بينا من ابطال الاقتضاء الطبيعي وجوب
اسناد جميع الكائنات الى الله تعالى وان سلمنا جدلا ان كل بدن فانه يستحق لذاته نفسا يدبره ولكن
ما المانع ان يكون هي انتقلت اليه من البدن الاخر وعلى هذا فلا يقضي الى اجتماع نفسين
في بدن واحد كما ذكروه واما الحجة الثانية فانما يلزم ان لو لم يكن ناسخا للبدن الاول شرطا
في تذكر تلك الاحوال الموجودة معه بالعادة ولعله شرط قد انتفى ويمتنع وجود المشروط مع
انتفاء شرطه فان سلم ما ذكروه وان دل على ابطال اخذ النفس فما دهكم في التناسخ
قلنا اما ان يكون النفس بعد الامر عرضا او جوهرا فان كانت عرضا فلم يمتنع اعادتها عقلا
في بدنها او غيره وان كانت جوهرا فلم يمتنع عقلا ان يعيد الله الى جسم آخر او يعيده بعد
في عين ذلك البدن الاول وقد ورد السمع بذلك حيث قال عز من قائل ان ارواح المؤمنين في
حواصل طيور خضر في الجنة وروي عنه ايضا انه قال ارواح المؤمنين في قناديل معلقة تحت
العرش عن ابي هريرة رضي الله عنه متفقة على سماع التناسخ فوجب اتباعه واما ما ذكروه في الحجة
الثالثة من ان النفس لو كانت باقية بعد مفارقة البدن على ما وصفوه فلقائل
ان يقول وان سلمنا وجود الالم واللذة في النفس على وفق ما بعقدونه وانها لا تفوت
بفوات البدن وان البدن لا يفنى اصلا معا فكل واحد من الامرين محال على اصولهم
كما تقدم غير ان القول بسعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة بدنها على ما ذكروه
متوقف على كون النفس عالمة بما ينطبع في صور المعقولات فيها وهو غير مسلم على ما سبق وان
سلمنا ان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس ولكن ما ذكروه انما يسلم

ان لو امكن انطباع صور المعقولات فيها بعد المفارقة وما المانع ان تكون اتصالها بالبدن شرطا
في دوام الانطباع وحصولا لعلم لها كما كان شرطا في الابتداء او ان يكون المفارقة مانعة
من ذلك وقولهم غير بعيد ان يتصل النفس بعد مفارقته ببدنها بعض الاجرام الفلكية يتخيل
صور المقتدى بها او تستقيها فهو اعتراف بعدم التناسخ الذي ابطلوه ولم يقولوا به كيف وان
ما يتخيل بالقوى الجسمانية عندهم غير خارج عن الامور الخيالية والنفس المطلقة غير مدركة للامور
الجزئية عندهم هذا ما يتعلق بالمواد النفسانية

المقدمة الاولى في الدلالة اللفظية

وهي اربعة فصول في الدلالة السمعية واقسامه وانها هل تفيد العلم ام لا وهل كانت في خلق الحكم والامر
في عدد البقر ومسائله منكر ونكير في الصراط واليمين والحساب وقراءة الكتب وشهادة الاعضاء

الفصل الاول في الدلالة السمعية واقسامه وانها هل تفيد العلم ام لا وهل كانت بدا في الكتاب

اقسام الدليل الى عقلي وسمعي والدليل العقلي واقسامه وهذا او ان بيان الدليل
السمعي واقسامه والدليل السمعي في العرف هو الذي للفظ المسموع وفي عرف فقهاء الدليل
السمعي هو الدليل الشرعي وهو عندهم منحصر في الكتاب والسنة واجماع الامة والعقل والاستدلال
وذلك لان الدليل الشرعي اما ان يكون ورود ه وظهوره من جهة النبي عليه السلام او من جهة غيره
فان كان الاول فاما ان يكون من قبيل المتلو او غيره فان كان من قبيل المتلو فهو الكتاب
وان كان من قبيل غير المتلو فهو السنة ويدخل فيه اقوال النبي عليه السلام وافعاله واقاريره واما ان
كان الثاني فاما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه او لا يشترط فان كان الاول فهو الاجماع وان كان
الثاني فاما ان يكون صوريته ونظمه محل معلوم على معلوم يحس علمه من الامة او منصوص عليه
من الشارع او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو القياس وان كان الثاني فهو الاستدلال
وقد عرفنا حصر كل واحد في غير هذا من كتبنا واما عرف المتكلمين فانهم اذا اطلقوا الدليل
السمعي فلا يريدون به غير الكتاب والسنة والاجماع ولا بد من النظر في متنه وسنده اما النظر
في متنه اي في دلالته فهو ينقسم الى ما يدل بمطومته اي بصريح دلالة اللفظية والى ما يدل
لا بحمله المنطوم فان كان الاول فاما ان يحتمل مدلوله بحيث اذا حمل اللفظ عنه او لا
يحتمل بوجه ما فان كان الاول فهي الدلالة النصية العاطون بها اللفظ وذلك كقولنا لفظ
العشرة على معناها مع الاصرار عليه فانه لا يحتمل لغة عند الاقتصار عليه ان يحمل على ما هو اكثر منه
او انقص من ذلك بوجه اما مطلق كقولنا عشره واما مقيد كقولنا هذه العشره او عشرة
رجال وان كان الثاني فاما ان يكون جميعه في كل واحد من مدلولاته او هو جميعه في البعض
دون البعض فان كان الاول فاما ان لا يحتمل بها دلالة او يحتمل فان كان الحدث فهو العام
ويسمى اقسام الاول ما كان من ادوات الشرط والجزاء كقوله عليه السلام ايما رجل اسلم على
اكثر من اربع نسوة فليفارق اربعا والثالث اسماء المجموع المعرفة كالرجال الرابع

الرابع اسم الجنس اذا دخله الالف واللام كالرجل الخامس الالفاظ المؤكدة مثل كل
وجميع واجمعون السادس من ممن يعقل لقوله تعالى والله يسجد من السموات ومن في الارض
السابع ما فيما لا يعقل كقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لا به وان كان اسما هو المشترك
وذلك كدلالة لفظ العين والقرء والجون ونحوه وان كان اسما هو المجازي وذلك كدلالة
لفظ الاسد على السبع وعلى الانسان الشجاع ونحوه وان كان اسما هو الدال لا بجهة المنطوم
فان احتملوا ان يكون وجه دلالته مقصودا للمتكلم او لا يكون مقصودا له فان كانت مقصودة له
فان احتملوا ان يكون ما فهم من دلالته في محل النطق او في غيره فان كان مفهوما بها في محل
النطق فهو منقسم الى ما يسمى دليل الاقتضاء والى ما يسمى دليل الحصر والايماء فدليل الاقتضاء
منقسم الى ستة اقسام الاول ما يفهم من اللفظ ضرورة صدق المتكلم كفهم نفي الصحة والكمال
من قوله عليه السلام لمن لم يثبت الصيام من الليل لا صيام ما يفهم من اللفظ ضرورة وقوع
الملفوظ به شرعا كفهم حصول الملك لمن قال لعبده اعتق عنك على الف فقبل العبد فان
ما يفهم من اللفظ ضرورة وقوع الملفوظ عنه كفهم الوطي من قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
واما دليل التبيين والايماء وذلك كفهم كون الوصف علة للحكم اذا قرن عليه بفاء التعقيب كما في
فهم كون السرقة علة للقطع من قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او من كرم حلم
ولم يقدر التعليل بكان ذكره عبثا كفهم كون الطوف في الهرة علة من قوله عليه السلام انها من
الطوافين عليكم او الطوافات وله اقسام كثيرة ذكرناها في كتبنا المخصوصة بهذا العلم واما ان كان
المفهوم من دلالة اللفظ في غير محل النطق فلا يخلو اما ان يكون المفهوم منه في غير محل النطق
مما لها للمفهوم منه في محل النطق او مخالفا له فان كان مما لا لم ضمي مفهوم الموافقة ويسمى
لحنا وذلك كفهم تحريم شتم الوالدين والضرب العنيف من تحريم التافف لهما من قوله
تعالى ولا تقل لهما اف وان كان المفهوم من اللفظ في غير محل النطق مخالفا له في محل
النطق ضمي مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وهذا النوع على اقسام ثمانية معارضة بالسنة
الاول الاستثناء من النفي والاثبات كقوله لا عالم في البلد الا زيد الكتاب وردبلفظه
اما كقوله عليه السلام لا صلاة لمن اعتق ان ثلث وكرر الاسم العام مقرونا بالصفة الخاصة كقوله
عليه السلام في الغنم السائمة زكاة الرابع ذكر الحكم مقرونا بشرط كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا
عليهن الآية الخامس تعليق الحكم الى غاية كقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره السادس تخصيص الحكم
بالوصف الطاري كقوله عليه السلام في السائمة فيها زكوة السابع ذكر الاسم المشتق الدال على
المعنى كقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل وهو تخصيص المذكور بمفهوم
اللقب كما في قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير الى آخر الحديث واما ان يمكن
جعله دلالة اللفظ مقصودة للمتكلم بل هي واقعة بطريق اللزوم والاستتباع فسمي لحن الخطاب

وذلك كفهم كون اكثر الحيض واقل الطهر خمسة عشر يوما من قوله ما رأت النساء فيما فوقه وتحيضن
حيث انه فسر نقصان الدين بكون المرأة تمضي عليها الاشهر لا تصلي فانه وان كان المقصود انما
هو بيان نقصان الدين غير ان فهم كون اقل الطهر واكثر الحيض خمسة عشر يوما موضع لا زما من ذلك
تابعا واما السند فينقسم الى مقطوع ومظنون اما المقطوع فهو ما افاد العلم نحو قوله وفيكم
كتاب الله الصادق او الواحد اذا اختلفت القراءتان او التواتر واما المظنون فهو ما افاد
الظن وليس خبر الاحاد وهو منقسم الى مستفيض وغير مستفيض واما ان الدليل السمعي هل يفيد
العلم ام لا فقد اختلف فيه فذهبت الحشوية الى انه مفيد للعلم حتى بالغوا وقالوا العلم
بنبوة الكتاب والسنة وذهب آخرون الى انه غير مفيد للعلم لانه موقوف على امور ظنية
وما يتوقف على الامر الظني فهو ظني اما المقدمة الثانية فظاهرة واما المقدمة الاولى فبيانها ان
التمسك بالدليل السمعي موقوف على معرفة مدلوم اللفظ لغة وذلك غير معلوم وطريق العلم
به معلوم بطريق الاحاد فلا يفيد العلم والسند موقوفة اصل الوضع قطعا فيحتمل ان يكون
اللفظ مشتركا وليس احد محامله لان يكون مقطوعا به وسد بر الا يكون مشتركا فيحتمل ان
يكون مطلقا بازاء مفهوم احد محامله حقيقة وفي الآخر مجازا وحمله على جهة الحقيقة
وان كان سوا لاصل لكنه ليس بقطعي لظني لاحتمال ارادة جهة المجاز وحمل على جهة المجاز قطعي
وما بعد عليه اما فرسه لفظية والكلام فيها كالكلام في الاول واما مرسلة فانه يحتمل عدم العمل
لاصطرابها وتعارض العراسل وسد بر ان لا تكون مجازا اصلا غير ان دلالة اللفظ
على المعنى قد تختلف بالخروج والاضمار والتقديم والتاخير وكل ذلك قاطع لكن المؤصل اليه غير
معلوم وبتقدير ان لا يتوقف على ذلك نقول انه يتوقف على معرفة نقلة من جهة الشارع
واكثر سنده الاحاد وسد بر ان يكون منقولا عن الشارع تواترا الا انه يتوقف العمل
على نفي المعارض ولا سبيل الى معرفته ذلك بعد البحث والتتبع مع عدم الاطلاع وسوء
بعضهم كالكرخي وبتقدير عدم المعارض فالعمل موقوف على عدم نسخه ولا دليل عليه وطريق
الظن والحق في ذلك ان يقال اما اولا الحشوية انه لا طريق الى العلم واستدراك مطلوب من المطلوبات
الا بالكتاب والسنة فهو غاية السفسطة فانا لو قدرنا عدم ورود السمع والادلة السمعية بعد ان علم
وجود الرب تعالى وصدق العالم وما سئل عنه باحكام الخواص والاعراض وغير ذلك من المسائل العقلية
وليس في شيء من ذلك كله عن الادلة العقلية ما يفيد العلم فضلا عن ان يفيد اعتقاد ان هذا كتاب الله المنزل
على رسوله الله فان قالوا اعتقاد ذلك واجب وتركه يوجب العقاب فهو المطلوب واما ما حاصل في
بيان ان الدليل السمعي ظني فانما يصح ان لو لم يقترن به قرائن تفيد القطع والا فمع تقدير ان يقترن به
قرائن مفيدة للقطع فلا يخفى ان ذلك ممكن في كل نقلة عن ممتنع واذا عرفت ذلك فاعلم
ان الدليل اما ان يكون عقليا محضا كالدال على حدوث العالم ووجوب الصلاة ونحوه واما

سمعيا محضا كالدال على وجوب الصلاة والزكاة وغير ذلك واما مركب من الامرين بان يكون بعض مقدماته
عقلية وبعضه سمعية وعلى هذا فالمطلوب منه ما لا يعرف تمام الدليل العقلي كحدوث
العالم ووجود الصانع وقبول الرسول والسمع منه ما يعرف به تمام الدليل السمعي كالاحكام الشرعية
من وجوب الصلوة وتحريم الخمر ونحوه ومنه ما يمكن معرفته بكل واحد من الطريقين كالوعد والوعيد
ورؤية الله تعالى في الآخرة فانه يمكن اثباته بالعقل والسمع جميعا

واكثر المسلمين ان الجنة والنار اللتان هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان في وقتنا هذا وافقهم
على ذلك من المعتزلة الجاحظ وبشر المريسي والحسين البصري ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال انهما تفنيان
ومنهم من قال بانهما لا تفنيان وذهب جهم بن صفوان والصالحي وعمرو بن عبيد وابو هاشم وعبد الجبار الى
انهما غير مخلوقتين في وقتنا هذا غير ان عباد بن سليمان زعم انه يستحيل في العقل دخول المكلفين فيهما
وخالفه ابو هاشم في ذلك وزعم ان خلقهما في وقتنا هذا غير ممتنع عقلا واما هو مسموع سمعا والتمسك في
الكتاب والسنة واجماع الامة الى الكتاب فقوله تعالى في وصف السموات والارض اعدت للمتقين
وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين ووجه الاستدلال
من الاسم وصفه تعالى الجنة والنار بالاعداد واعداد ما يدل على انهما موجودتان الآن فان
اهل اللغة على ان اعداد الشيء هيئته عن وجوده وشيوعه والفراغ منه ولهذا فانه لو قال القائل
لغيره قد اعددت لك طعاما فانه يتبادر الى الفهم وجود الطعام والفراغ منه وايضا ما
ورد في حق آدم وحواء من اسكانهما الجنة واباحتها لهما بقوله اسكن انت وزوجك الجنة وقوله
تعالى اهبطوا منها جميعا وهذا يدل على كون الجنة مخلوقة وايضا قوله تعالى ولقد راه نزلة
اخرى عند سدرة المنتهى عند جنة المأوى احتج عن وجود الجنة المأوى وعن وجودها فدل
على كونها مخلوقة واما السنة فما تظاهر صحاح رواياته مسلم في صحيحه منها ما خص الجنة ومنها ما خص
النار ومنها ما يعم الامرين اما ما خص الجنة ما روي عن النبي عليه السلام انه قال سبحان الله وبحمده
والنبي كلما مر بابراهيم الخليل عليه ذلك 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 مر وذلك لا يكون الا في الجنة وايضا ما روي عنه
عليه السلام انه قال ان في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام ولو لم تكن الجنة موجودة لما قال فيها
ذلك سيكون وقد اجمع المفسرون على ان المراد بلفظ الجنة في هذه الاحاديث الجنة التي كان
آدم فيها واهبط منها واما التي في دار الثواب واما ما دخل النار فمنها ما روي ابو هريرة انه قال كنا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ سمع وجبة فقال النبي عليه السلام اتدرون ما هذا قال قلنا الله
ورسوله اعلم قال هذا حجر رمي به في النار منذ سبعين خريفا فهو يهوي في النار الآن حين
انتهى الى قعرها وهو من ادل الدلائل على وجود النار وايضا قوله عليه السلام رأيت عمرو بن عامر الخزاعي

في النار وانا ما يلي الجنة وان رفقوله عز اسمه 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 واحدة منكما ملاها ودلك ايضا دليل على 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 عن احد منكر الى حين ظهور المخالفين وكان مجمعا عليهم فكان قبل اما يمكن العلم بظاهر ما ذكرتموه ان لو امكن دلك عقلا وليس كذلك وبيانه ان هذا من افعال الرب لا تخلو عن فايدة وحكمة كما سبق والفايدة في خلق الجنة والنار انما هو الجزاء اما الثواب والعقاب وذلك غير متحقق قبل يوم القيامة باجماع المسلمين فلا يكون خلق الجنة والنار في وقت هذا مستندا فكان ممتنعا عقلا وان سلمنا الامكان العقلي نمنع ان ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيض مقتضاه وبيانه من وجهين الاول انا نقول الجنة لو كانت موجودة لكانت دايمة لقوله تعالى اكلها دايم وظلها ودوام اكلها وظلها مع عدم دوامها محال وليس دايمة بدليل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه خالية دالة على فناء كل مخلوق فقد خلص ان الجنة وبلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم فلا انها غير مخلوقة الآن وانما يخلق بعد فناء كل مخلوق الثاني قوله وجنة عرضها السموات والارض وجه الاستدلال ظاهر على عدم فنائها وقتئذ اذ لو فنيت لفنيت طا الارض لان سعة الجنة الموعودة لمتقي الثقلين وسؤدليل ظاهر على عدم فنائها وقتئذ اذ لو فنيت لفنيت تعارض الادلة فليس العمل بالبعض اولى من البعض فتحتاج الى الترجيح والجواب قوله من ذلك غير ممكن عقلا قلنا دليل الامكان العقلي انا لو فرضنا ان الله تعالى خلقها في الآن لم يرض عنه المحال لذاته ولا معنى لامكان العقل الا ما ذكرناه في تقريره قوله مبني على فاسد اصولهم في رعاية الغرض والحكمة في افعال الله تعالى وقد ابطلناه وسلمنا التزامهم لوجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى لا سيما ان يكون له في ذلك حكمة قد استأثر بعلمها وحده ولا يخفى ان لله في ذلك مما لا سبيل للعقل بقطع قولهم لو كانت الجنة مخلوقة لكانت دايمة لا نسلم ذلك وقوله لكلها دايم قلنا المراد بالاكل انما هو المأكول وهو ثمر الجنة كما قاله المفسرون وذلك غير دايم ضرورة فانه عند اكل اهل الجنة اذا ما هو الطاهر من دوام الاكل غير معول عليه فضلا عن حمل دوام الاكل على تجدده من غير انقطاع وذلك لا ينافي عدم الجنة واسلمنا انها لو كانت موجودة لكانت دايمة ولكن لا نسلم انها غير دايمة قوله فهو كل شيء هالك الا وجهه لا نسلم العموم على ما عرف من اصلنا واسلمنا العموم لغة غير ان المراد بقوله كل شيء هالك الا وجهه كل حي ميت على ما قاله رضوان القرآن وهو ابن عباس كل نفس تخصيصه بما سلف قوله وجنة عرضها السموات والارض انما يدل على عرضهم ان لو وجب كون الجنة

كون الجنة في حيز السموات والارض وليس كذلك بل امكن ان تكون خارجة عن حيزهما ويكون المراد من قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض مثل السموات والارض لا انها عينها ويدل عليه ما روي ان الدرجة السابعة من الجنة فوق السماء السابعة والبه الاشارة بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى فوق السماء السابعة فلذلك سميت سدرة المنتهى لانتهاء اوامر الملك اليها وانها لا يتعداها

الفصل الثالث

في عذاب القبر ومسائل منكر ونكير وقد اتفق سلف الامة قبل ظهور الخلاف واكثر الامة بعد ظهوره على اثبات عذاب القبر للمجرمين في قبورهم ومسائل الملكين اياهم ونعيمه لصديقهم وانكروا ذلك وعلى اثبات عذاب القبر للمجرمين الكافرين ذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى ان لا عذاب يقع في القبر لكن يجوز ان يعذب فيما بين النفختين ايضا وذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من اهل الحديث الى تخصيص ذلك على الموتى الذين قبورهم من عراة الهم وذهب بعض المتكلمين الى ان الالام تجمع في الاجساد الموتى وتتضاعف من غير حس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة وذهب ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المعتزلة من المعتزلة الى انكار ذلك كله وانكار الحياة والبنية والعلم للميت ونكير او نكير امع الاعتراف بهما وانما المنكر ما يصدر من الكافر عند محاولة اذا سئل والنكير يقرع المكين له والدليل على احياء الموتى في قبورهم قبل الاحياء للحشر قوله تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين الموتة التي قبل دار القبور والموتة التي بعد مسألة منكر ونكير والمراد بالحياتين الحياة الاولى والحياة لاجل الملك على ما قاله المفسرون فان قيل لا يتم ان المراد بالاماتين والحياتين ما ذكرتموه على ما ذكره المفسرون من جواز ان يكون قد مات غير مرتين ايضا فانه قد قيل ان المراد بالاماتين الموتة الاولى في اطوار النطفة قبل نفخ الروح فيها والثانية التي قبل دار القبور والمراد بالحياتين الحياة لاجل الحشر ولسنا نسلم ان هذا القول اولى من الآخر بل هذا القول اولى لانه لو كان كذلك لكان ذلك موافقا للمفهوم من قوله تعالى واحييتنا اثنتين حيث انه يدل المفهوم على نفي حياة ثالثة ما ذكرتموه يلزم منه ان يكون الاحياء مرتين الاحياء الاولى قبل دار القبور والاحياء للمسألة والاحياء للحشر وهو المفهوم من الآية قلنا سلمنا ما ذكرناه اولى لوجهين الاول انا السابع المستفيض بين ارباب التفسير وما ذكرتموه مقول شذوذ لا يبوبه لهم الثاني ان جعل الامانة على حالة الطوارئ النطفة مخالف للنظام فان الامانة لا تطلق الا بعد سابقة الحياة وما ذكرناه موافق للنظام فكان اولى قولهم يلزم مما ذكرتموه مخالفة مفهوم الآية لانا نمنع ان المفهوم حجة واسلمنا انه حجة ولكن لا نسلم مخالفة المفهوم فيما فيه وبيانه من ثلثة اوجه الاول انا نمنع ان ما ذكروا الحياة بعد الموت والحياة بعد الموت لا تزيد على اثنتين وهذا قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لان انا نمنع انهم انما ذكروا الاحياء الماضي

لا يزيد على الاصل ان الثالث انهم اما ذكروا الاحياء الذى عرفوا لله تعالى وذلك لا يزيد
على سدس وهو الاحياء للمسائل والاحياء للحشر يحيا فلا احيا الاول فانهم لم يعرفوا الله تعالى
والسلم مخالفة المفهوم غير ان ما ذكروه يلزم منه مخالفة ما ذكرناه من الطاهر وهو ظاهر متيقن
على العمل به بخلاف المفهوم اذ هو مختلف فى صحته والعمل بالمتفق عليه اولى كيف وان ما ذكرناه على
وفق ما روى مسلم فى صحيحه عن انس رضى الله عنه انه ترك قتلى بدر ثلثة ايام ثم قام عليهم فناداهم
يا ابا جهل ابن هشام يا امية بن خلف يا عتبة بن ربيعة اليس قد وجدتم ما وعد ربكم حقا فانى قد وجدت ما وعدنى ربى حقا فسمع عمر قول النبى صلعم فقال يا رسول الله كيف يسمعون او انى
يجيبون وقد جيفوا فقال رسول الله والذى نفسى بيده ما انتم بما اقول منهم لكنهم لا يقدرون
ان يجيبوا وايضا ما روى عنه صلعم انه قال ان العبد اذا وضع فى قبره وتولى عنه اصحابه
انه ليسمع قرع نعالهم وذلك يدور الحياة غير متصور والدليل انا عذاب القبر للكافر والفاسق
اما للكافر فلقوله تعالى الآية الاولى حول النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب ووجه الاستدلال بها من ثلثة اوجه الاول انها صريحة
فى العذاب قبل يوم القيامة وذلك لا يكون الا قبل الانتشار من القبور لان عذاب يوم
القيامة يكون ابدا سرمدا غير مقيد وما انتم فى العذاب فليس فى ما نكره وعشيا على ما قال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا واذا لم يكن هو عذاب يوم القيامة تعين ان يكون هو عذاب القبر
اذ الآية انما وردت فى حق الموتى الثالث ان الآية قد دلت على ان العذاب وصفت
عذاب يوم القيامة بانه اشد العذاب على ما قال ان يوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون
اشد العذاب والعرض على النار غدوا وعشيا ليس هو اشد العذاب فلا يكون ابو عذابا يوم القيامة تعين
ان يكون هو عذاب القبر الآية الثانية قوله تعالى حق قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والقاء
فى النار للتعقيب من غير مهلة وذلك ظاهر فى عذاب القبر الآية الثالثة قوله تعالى ومن اعرض عن
ذكرى فان له معيشة ضنكا وقد اختلف اهل التفسير فى ذلك فمنهم من حمل المعيشة الضنك على
عذاب القبور ومنهم من حملها على سوء الحال وذلك يعم ما ذكرناه غير ان الاول اولى وذلك
الى الطاهر وذلك لان من اعرض عن ذكر الله تعالى قد يكون فى الدنيا فى اتم عيش وارغده
والمؤمن على الضد منه على ما هو المشاهد المحسوس ولهذا قال عز من قائل نحن قسمنا
بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا
وحينئذ الكافر حيث كان فله ولا شك من المعيشة الضنك المعينة ما له الحال فان كانت هذه الآية
على خلاف ظاهر الآية واما السنة فما صح فى صحيح مسلم منها ما روى عن النبى صلعم
انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان فى كبير اما احدهما كان لا يستبرئ من البول واما الآخر فكان يمشى بالنميمة وايضا ما روى عنه صلعم انه قال استبرءوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول وايضا قوله صلعم فى سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة

ضغطة اختلفت لها اضلاعه وايضا ما روى عنه صلعم انه كان يكثر من قوله اللهم انى اعوذ بك
من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة المسيح الدجال وايضا ما روى عنه صلعم انه خرج بعد ما غابت
الشمس فسمع صوتا فقال يهود تعذب فى قبورها والاخبار المأثورة والآثار المشهورة فى
ذلك اكثر من ان تحصى والدليل على انها مسائل الملكين ما روى مسلم فى صحيحه عن البراء عن
فى اثناء حديث مطول ان ملكين يجيئان القبر وكلتا ان الميت فيقولان لاثنائه فى القبر
من ربك فيقول ربى الله فان كان كافرا قالا ادرى فيقولان لا دريت ولا اهتديت
وان كان مؤمنا قال امنت بالله ورسوله وبالاسلام دينا ومحمدا نبيا فيقال له فى قبره وبين
من صفته من انجبه ويقال له ارقد رقدة العروس وتسمى احد الملكين منكرا والآخر نكيرا
فما جاء من اجماع السلف من الائمة واخبارهم عن النبى صلعم فان قيل ما ذكرتموه من الطواهر
فى عذاب القبر مسألة منكر ونكير انما يمكن العمل بها ان لو لم يكن ما ذكرتموه للمعقول وليس كذلك
ودليل مخالفتها للمعقول هو انا قد نرى شخصا تقبل وتصلب وتقطع اعضاؤه ثم لا يذهب اجزاؤه
منه ولا يتأثر هذا مما لا يشاهد منه حياة ولا مسألة والقول بذلك مع عدم مشاهدته
منه مخالف للمعقول وايضا فان من افترسه السباع الصوارى وتفرقت اجزاؤه فى بطون
السباع وحواصل الطيور بل ابلغ من ذلك ما لو احرق بالنار حتى تفتت اجزاؤه وصارت رمادا
وذريت فى الرياح العواصف فانا نعلم استحالة اعادته ومسألة الملكين فانه ان كان
ذلك من غير حياة فهو محال وان كان مع الحياة فالحياة لا يقوم بالاجزاء الفردة دون تالف
خاص الاجزاء انما يقال من جوهر لا يتجزأ وسوى عالم قادر مريد مكلف والقول بذلك مما
لا يرتضيه لبيب فحصل ان سلمنا الامكان العقلى غير ان ما ذكرتموه من الطواهر معارضة
بمثلها الاول منها وله حكاية عن الكفار اذا حشروا يا ويلتا من بعثنا من مرقدنا وهو دليل الطاهر
على انهم لم يكونوا معذبين قبل ذلك الثانى قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وهو
خلاف قول من يقول بان الميت يحيى للمسألة ثم يموت الثالث قوله تعالى كيف تكفرون
بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فانه يدل على ان الاحياء اثنتان ثم الاماتة
ثم الاحياء للحشر فمن غير مزيد ومن قال بالاحياء للمسألة وبالموت بعدها فقد زاد
على مدلول الآية الرابع قوله تعالى انك لا تسمع الموتى وقوله تعالى وما انت بمسمع من فى القبور
وهو خلاف القول بالمسألة لاستدعائها السمع والاسماع والجواب عما ذكروه
من الشبهة الاولى فقد اختلف المتكلمون فى جوابها فمنهم من قال التزام الثواب
والعقاب فى الموتى من غير حياة كما حكيناه عن الصالحى وابى جرير الطبرى وبعض
الكرامية وهو ممكن مرة للمعقول واما الصحابة فقد اختلفوا فى صورة المصلوب وكذا
كل ما نشاهده من الموتى بعد موته وهو على هيئة مددا منطرحا وله منهم من قال تره

الحياة الى بعض اجزاء البدن واختصاصها بذلك والمسئلة والعذاب وان لم يكن ذلك
واما القاضي ابو بكر فقد قال لا سعد ان رد الحياة الى المصلوب وان كنا نحن لا نشعر
بها كما في صاحب السكتة وسؤال ويعذب ويكون ذلك خفاء عنا مستورا ما ولا نقدح
كما لا يعد في رؤية النبي عم جبريل هو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم واما الصورة الاخرى
فجوابها بمنع اشتراط البنية المخصوصة في الحياة وعند ذلك طامكن ان يرد الله سبحانه الحياة
الى كل جزء من البدن او الى اجزاء مخصوصة منه كما سبق في سؤال ويعذب ان كان ذلك
منسوبا عنا وعابته ان من الخوارق للعادة وهي غير ممنوعة في مقدور الله تعالى كما يختص
واما قوله تعالى وملتمسون بعثنا من مرقدنا هو دليل على حياتهم لان المعدوم من المرقد موضع
الاضطجاع على ردي من صفات الاحياء فالجواب لم يدل على كونهم احياء في قبورهم وليس فيما
يدل على عدم العذاب جواز ان يكون في مرقدهم معذبين ولهذا فانه يصح ان يقول المريض
المدنف الذي استولت عليه الآلام لعدوه في مرقدي وانا على غاية الالم والعلو فجدل
ان المرقد يكون مع الراحة تارة ومع مقابلها اخرى ويحتمل ان يقال بان ما بلغوته من
عذاب القبر بالنسبة الى ما بلغوته من عذاب يوم القيمة يكون كالروح والراحة حالة كون
الانسان راقدا في مرقده فلذلك قالوا يا ويلتنا من بعثنا من مرقدنا اي ما كنا فيه من الروح
والراحة بالنسبة الى هذا العذاب وان سلمنا ان ما قاله المرقد للعذاب مطلقا عرفا لهم من
مرقدهم لا يدل على انتفاء عذاب القبر مطلقا لوجهين الاول ان عذاب القبر عند ابي
بعض الاوقات دون البعض على ما قال به الناصرون عليها عددا وانواعا وضعافا فلذلك
في العذاب يكون مصروفا قيام الساعة انما يكون عند ارتفاع النهار على ما ورد به الاخبار
ولعل ذلك يصح مصداقا لوقت النفخة في مرقدهم لكنا انه قد ورد في الرواية الصحاح
عن النبي عم ان عذاب القبر يرتفع فما بين النفختين لكن النفخة البعثة وهي الاخيرة فالقوم الساعة
الاولى في مرقدهم غير معذبين وبه الدليل على الانصاري وهو فاسد وله ان لا يبعدون
فيها الموت الا الموتة الاولى فهو والصفي على اهل الجنة وعند ذلك فيجب ان يكون المراد من قوله
الا الموتة الاولى جنس الموت وان كانت الصيغة صيغة الوحدان كما في قوله تعالى ان الانسان
لفي خسر والمراد به جنس الناس ليس في ذلك ما يدل على انتفاء كثرة الموتى في نفسها وان سلمنا
ظهور اللفظ في الموتة الواحدة الاولى فيجب ان يحمل انه اراد بذلك تعريف انهم لا يذوقون
فيها الموت كما لهو في الموتة الاولى ليس في ذلك ما يدل على انتفاء موتة اخرى لجواز
الا يذوقون فيها الم الموت وشدته كما هو في سدة الموتة الاولى ولا يلزم من انتفاء وصف
الموتة الاولى عن غيرها انتفاء اصل الموت ويحمل انه اراد بذلك بيان دوام نعيمهم وعدم
انقطاعه فقال لا يذوقون فيها الموت اي لا ينقطع نعيمهم بالموت كما ينقطع نعيم اهل الدنيا

الدنيا بالموت وليس في ذلك ايضا ما يدل على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة اذ لم ينقطع
بها تنعمهم ويحتمل ان يحمل على ما ذكرناه بينه وبين ما ذكرناه من الاول واما الاية الثانية فالمراد
من قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم الحياة الاولى وقوله ثم يميتكم الموتة الاولى وقوله
ثم يحييكم احياء المسئلة واما احياء النشر والموت قبله فهو مستفاد من قوله تعالى ثم اليه ترجعون
فلا بد دالة على ما منعوه من الزيادة لا انها نافية له والاية الثالثة دالة على الاحياء الاول
والموت منه دالة على ما منعوه من الزيادة لا انها نافية له والاحياء النشر فليس فيما يدل
على نفي الزيادة على ذلك الا بطريق المفهوم وليس بحجة وبتقدير ان يكون حجة عن العمل
بما ذكرناه اولى لانه منطوق واما قوله تعالى انك لا تسمع الموتى تشبيه للكفار بالموتى وليس
لاينكر 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 اموتى وفي القبور
به والا فبتقدير ان يكونوا احياء فلا امتناع في اسماعهم اجماعا

الفصل الرابع

في الشرط والجزاء والحاجة في قراءة الكتب في الحصول المورود وشهادة الاعصا اما الشرط
فقد خص اكثر المسلمين اسم الشرط على ستة جهم وسوكا لحرف المحدود عليها وعليه جميع
الحاكين الموافق وغيرهم واما المعتزلة فقد اختلفوا الواحد بل بتقدير ان يعبر الى هو
دون الحكم بوقوعه وتردد الحاكي في نفيه واثباته فائدة جديدة وبقاء اخرى وهو الكف
المعتزلة الى نفي الشرط بهذا الحد اخذا بان اسم الشرط بهذا الاعتبار
ممكن لكونه فرضا لم يلزم عنه لذاته محال وبخصوص الكتاب والسنة واجماع الاجماع
الامة دالة عليه وجب اثباته اما الكتاب فقوله تعالى فقد جاء اشراطها وقوله تعالى هل ينظرون
مسئولون واما السنة فما روي ان النبي عم اخبر عنه ووصفه بانه ادنى من عشر
واحد من عز ار السيف وعلى جبينه خطاطيف وكالثياب وان الكلوب فيها كحوي
على عدد ربيعة ومضر وبهوى بهم الى قعر جهنم وروي عنه عم انه قال لما اطلعت
السموات وبدلت الارضون اين يكون الخلق يومئذ فقال انهم على حافتي جهنم وروي عنه
عم انه سئل بعض اصحابه ان سطلك في عرصات القيامة فقال الله عم عند الشرط
او عند الحوض والميزان وروي عنه السلام انه وصف العابرين على الشراط فقال منهم كالبرق
ومنهم من هو كالريح ومنهم من هو كالطير ومنهم من هو كاجود الخيل ومنهم
من تحمل رجلاه ويعلق يداه ومنهم من تحرقه النار غير ذلك من الاخبار الكثيرة
المتواترة المخارجة عن العدد ذكر الشراط وصفته واما الاجماع فنقل الامة
من السلف قبل ظهور المخالفين على ان اسم الشرط بهذا الحد فكان حجة على المخالف
فان قيل على الشرط عليها وصفتموه من كونه ادق من الشعرة وآحد من حز السيف وامثال

العبور على عقاب وقد علم تعالى عليه عبور الخلائق كلهم فمع تقدير امكان العبور عليه غير
يلزم من ذلك اتعاب المكلفين ولا تعب عليهم يوم القيامة ولا يصاف اليه نوع من العذاب
والعقوبة من غير معنى وعند ذلك فنقول لفظ الشرائط الذي كان محدثا به بين المسلمين
ولا يخفى ذلك على احد ومن طريق الجملة يمتنع العقل لاستوجب الرب تعالى بمقتضى العقل
على العبد شكر آخر نا شايه للعبد ان كانت الثانية واجبة اولى ان تاتي تعالى اولى بالتحقيق
لابتدائه بالنعم وذلك الى التسلسل الممتنع الرابع انه لو وجب الثواب على الله تعالى وحده عنه
محمدا وذلك لو حصل الترقي مصطرا في فعله عن مختار وهو محال ثم لو لم يكن الثواب
لابد وان يكون الفائدة ممتنعة على وجوبه لعائدة الحكمة في افعاله تعالى وقد ابطلناه ثم وان
سلمنا وجوبه لعائدة الحكمة جدلا فالمانع ان يكون ذلك الحكمة غير الثواب قولهم اما ان العود
الى التعذيب في الدنيا وفي الاخرى مما المانع من كونها دنيا دار دعوى
من غير دليل وعدم الوجدان لذلك مع البحث والسبر غير يقضي العلم وانا استحقاق العقاب
واجبة على الله تعالى ممنوعا ممنوعا لانه انما ان يكون ذلك لفائدة او لا لفائدة لا جائز ان يكون
لا لفائدة اذ هو عبث يتعالى الله عنه وان كان لفائدة فما ان يعود الى الرب تعالى او الى العبد لا جائز
ان يعود الى الرب تعالى لتعاليه عن الانتفاع والتضرر بمنافع الخلق ومضارهم ولو عاد الى العبد
لما سلفنا في العدل والتجويز ان الله تعالى قد خلق العبد ليثيبه على الطاعة ويعاقبه على المعصية
العبد استحقاق للعقاب بالمعصية لكان ذلك اغراء للعبد بالمعصية ليس كذلك بل الواجب
ان خلق الشهوة مع المنع يستحق به العقاب كان اولى لما فصل الاول من الاغراء بالمعصية
ما منعنا وان سلمنا ان المنع ليس باغراض لكن الاغراض انما يمنع من الاغراء بالمعصية مع
المكلف بالمنع والطرق وكان من الواجب الا يقدر العبد على المعصية اذ هو اقبح من التمكين
مع استحقاق العقاب الفعل والا كان ذلك اغراء بالمعصية وان لم تعتبر ذلك بالمنع
الطرق فقد امكن رفع الاغراء بعلم العبد بحوار عقابه واسقاط ثوابه من غير العاب كلفة
وانه يلزم على ما ذكروه ان يكون الرب تعالى مجابا للمعصية للعبد حال العبد بالمعصية
للعقاب بمعصيته حيث علم الله تعالى بذلك ولم يفعل ذلك

الفصل

في ان ثواب اهل الجنة وعقاب الكفار غير واجب الدوام عقلا بل سمعا

مذهب اهل الحق ان اصل الثواب والعقاب على الطاعات والمعاصي غير واجب عقلا على ما تقدم
في الفصل الذي قبله وكذلك الحكم في دوامه اذ يستحيل ان يكون دوامه واجبا عقلا وصلته
غير واجب بل جوز دوامه لما وقع مستقبلا واما السمع اذا القرآن والسنة متفقان على دوام
نعيم اهل الجنة وعذاب الكفار واما المعتزلة فانهم قالوا بالوجوب دوام نعيم المؤمنين
عذاب الكفار عقلا ونقل عن الجاحظ من عباداته قال اهل الجنة خلود نعيم من علم الله

الله تعالى منه انه لو بقاه في دار الدنيا لمات على ايمان الدنيا ابد النبي على كفره ابد او لا تخلص
منه وذلك سنبين بطلان هذه الفرائض من حكايته المعتزلة عن جاحظ وابطالها ضعف مقالة ابن عباد
على اصول المعتزلة وتناهيها في انفسها وقد اتضح المعتزلة على مذهبهم بحيث منها يعلم الحلول من
ما هو خاص باحدهما دون الآخر اما الخاص فهو انهم قالوا الموجب لاستحقاق الثواب
الموجب لاستحقاق الثناء والمدح وكذلك الموجب لاستحقاق العقاب هو الموجب لاستحقاق الثناء
والمدح وكذلك الموجب لاستحقاق العقاب سواء الموجب لاستحقاق الثناء والمدح والتوبيخ
غير مقيد بزمان دون زمان بمعنى العقل بل سواء يم وكذلك الموجب الآخر وهو الثواب
والعقاب واما الخاصة بالثواب فقالت الاولى سواء الثواب نفع محض لا يشوبه ضرر
وبيانه من وجهين الاول سوى التفضل بمنافع خالية عن الضرر حسن العقل وجائز فلو لم
يكن الثواب مجردا عن الضرر لكان التفضل بمنافع خالية عن الضرر حسنا سواء ان
الله تعالى قد رغب المكلفين بتكليفهم تركا لمنافع المشوبة بالام ارادة الثواب فلو كان
الثواب نفعا مشوبا بالام اخل التكليف والترغيب كما نفع الى المنع واذا انتفى
الثواب نفع محض لا يشوبه ضرر فلو علم المكلفون في دار الثواب بصرم تنعيمهم وان نعيم
عليه من التنعيم سينقطع لتنغصت عليهم لذاتهم وخراج الثواب عن محض النفع
وذلك ممتنع الثاني انه لو كان الثواب منقطعا لكان التفضل حسنا بجوار
دوامه ولزم من ذلك ان لا يكون التكليف حسنا وهو محال الثالث لو كان الثواب
غير دائم لتحال ان يعتريه التقدير بالاوقات ولا يعتبر فان كان الاول فليس بثواب
الاستحقاق في بعض الاوقات اولى من البعض ضرورة تساوي اللحظات وان كان الثاني
امكن حصوله في حالة واحدة ضرورة عدم اعتبار الاوقات ثم ينقطع عن الثواب وذلك
مما لا يحسن الترغيب فيه بالام المشاق الدائمة تركا لمنافع الدائمة بدوام الاوقات
الحياة في الدنيا وذلك تمنع من حسن التكليف واذا بطل كل واحد من الامرين لزم
بطلان المدلوم ويمثل هذه الحجج يستدل على خلود العقاب ايضا وذلك ان قالوا لو
لم يكن العقاب دائما لم يحل الا ان تعتريه التقدير بالاوقات ولا يعتبر فان كان الاول وهو محال
لما تقدم وان كان الثاني امكن وصوله الى المكلف في وقت واحد في لحظة من لحظات الدنيا وعند
ذلك فلا يحسن ان يكون زاجرا عن الملاذ والمنافع المحرمة المستتبعة لاستحقاق العقاب
الحاقة من الالام اضعاف ما يستحق عليه من العقاب وذلك مما يمنع من حسن التكليف
بالمنع من المعاصي وبهذا الجواب عن الحجج الاولى تام استحقاق الثناء والمدح دائما
واما سلمنا ما ذكروه فمعارض بما ذكرناه من الحجج الخاصة اما الحجة الاولى لانا نمنع
سوء الثواب بالضرر قوله انه يجوز التفضل بما لا يشوبه الضرر وذلك يمنع من حسن التكليف

فهو مبني على التحسين والتقبيح ورعاية الحكمة في افعال الله وهو باطل كما ستعلم ولئن سلمنا
الاصل صلاحا فالمانع على اصلكم ان يكون حسن التكليف مما فيه من تعظيم المنافع مكلفا
عالي الرتبة بالسفاه حقه تحلل المتفضل عليه بكونه ممنوعا عليه ولو لم ان التكليف قد يرغب
المكلف المنافع المنوية بالاضرار الى الآخرة اعنا يلزم ان لو قطع التساوي في اصل منفعة الثواب
والمنافع التكليفية كما ولكن ذلك جائز ان يكون منفعة الثواب اكثر وبتقدير التساوي في
اصل النفع انما يمتنع الترغيب ان لو وضع التساوي في شوب الضرر وما المانع من ان يكون
بثبوت الضرر فيما كلف وان عادوه مبني على التحسين والتقبيح العقليين وهو باطل وان سلمنا
امتناع ثبوت الضرر للثواب لكن ما المانع من الاخلال اصلا اهل الجنة ان العلم بانقطاع
النعيم بن منهم عن ذلك الى حسابهم وعلى هذا فكون نعيم الصالحين شوبا للكدر
خلنا قولنا النعيم لا يتم دون كمال العقل والعاقل لا يخلو عن خطور ذلك بعقله اذ الامكان جائز
فلنا اذا كان خطور ذلك بعقله من مقدورات الله كما سبق جاز ان لا يخلقه وعلى تقدير ان يخلقه
يكون قبل الوجدان اول ما يخطر بباله قبلها وعلى تقدير ان المانع ان يكون للثواب مقدر
بالاوقات ولم ليس تقديره بعض الاوقات اولى من العكس كما شرع قولهم الاوقات حاصرة
قلنا الا اني مقادير الاوقات غير متناهية فلا يلزم من تقدير الثواب ببعض اعداد الاوقات تقديره
بجميعها وان سلمنا جواز حصول الثواب في حالة واحدة في المانع منه وما ذكروه في تقريره كما
يعلم الدليل لقوم الا انه قد يطلق ويراد به الطريق الى الشيء وعند ذلك صح حمل قوله تعالى
اولئك على الطريق عليها صعد حمله على ما سواه من الاعتبارات الآخر وعلى ذلك يحمل قولهم
الاخبار دالة عليه ايضا والجواب قولهم بان ذلك ما لم يحل العبور عليه بين كذلك فانه عين
بعدا ويعد الله بعض عبيده على ذلك كما قدر بعض مخلوقاته على الطيران في الهواء وبعضهم
على السباحة في الماء وغايته ان ذلك من خوارق العادات وغير مستبعد ان يخصص الله تعالى
عباده كما حققناه في المحاجات قولهم فيه انا لا نسلم ان المؤمنين ممنوعون وما المانع من ان يقدر الله
لهم على ذلك من غير تعب ونصب وسعد كرامتهم فهو عن ممنوع على اصول اهل الحق فان ذلك
مما لا يزيد في الخروج والمشقة على ما نال الانبياء والاولياء من زفره جهنم على ما روي في صحيح الخبر
ان جهنم تزفر زفرة لا يبقى عند ها ملك مقرب ولا نبي مرسل الا جثى على ركبتيه والباقي اشارة
بقوله تعالى وترى كل امة جاثية ولا على ما نالهم من الورود على جهنم على ما في يعود ان منكم
الا واردها واذا جاز ذلك جاز ما هو مثله في المشقة او ادنى وما ذكروه في تاويل الخبر
فهو مدفوع باجماع الامة السالفة على خلافه والمخالف معلوم بما ذكرناه من انه جثى على
جهنم وان عبور الخلائق كلام عليه كيف وفي الاخبار ما يدل على امتناع حمله على الطريق
الى جهنم حيث انه وصف المؤمنين بسرعة العبور دون غيرهم ولو كان السراط طريقا الى جهنم

المانع ص

جهنم لا اسرع على جهنم لكان الامر بالعكس واما الميزان فقد اتفق الناس عامة السلف
واكثر المسلمين وانكره المعتزلة لكن منهم من حاله بعقله ومنهم من جوزه عقلا وان
لم يقض بثبوته كالقاضي في البشر بن المعتمر وقد تقدم اول الكتاب ذلك بما ان نصب الميزان ممكن
والنصوص دالة عليه فوجب اثباته اما الجواز العقلي فلما تقدم واما النصوص
الدالة عليه فمنها قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله تعالى والسماء رفعها
ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان وقوله تعالى والوزن يومئذ الحق قوله ثم من ثقلت موازينه
فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه الآية فان قيل حمل لفظ الميزان والموازين
على ما يوزن به اعمال العباد مع ان الاعمال اعراض لا تعاد لها كما تقدم ولا
مما يمكن اعادتها لما سلف وبتقدير بقائها او امكان اعادتها فهي اعراض والاعراض
يمتنع وزنها ولا توصف بثقل ولا خفة بل ان ذلك من صفات الاجسام وبتقدير امكان
وزنها فلا فائدة في الوزن اذ المقصود انما هو العلم بتفاوت الاعمال والله تعالى عالم بذلك
فلا فائدة في نصب الميزان وما لا فائدة فيه فعله يكون قبيحا والرب تعالى منزه عن فعل القبيح
وعند هذا فمن حمل لفظ الميزان على العدل والانصاف وبتقدير على ما يوزن به فالنقض
قد دخل على موازينه وهو قوله تعالى ونضع الموازين وقوله ثم ثقلت موازينه واسم الجمع لا يقع على
الاقل ان واحدا والجواب اما ما ذكروه في بيان تقدير وزن الاعمال فمنهم من يقول ان الله
عرف الملائكة عن وزن الاعمال اما توزن الصحف فقد لهم لا فائدة في وزن الاعمال فمنهم
مبني على اصولهم في وجوب رعاية الحكمة وقد ابطلناه وبتقدير تسليمه وذلك لهم فلما منع ان
يكون لله في ذلك حكمة قد لا تتاح لبعضهم ادراكها وعلى هذا فيحمل الميزان على العدل
والانصاف لما في الموازين موصوفة بالخفة والثقل في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه وقوله
ومن خفت موازينه والعدل والانصاف لا يوصف بثقل ولا خفة وقوله الصحف فدل
على انها موازين قلنا نحن لا ننكر ذلك غير انه ان ثبت في الاخبار ان الميزان ليس الا
واحدا صح حمل الجمع عليه اذ لا تقدر فيه كما في قوله تعالى قال الله لكل ان لكل ان بين قد
جمعوا لكم واذا دبقوله تعالى قال لهم الناس واحد او اما الحساب واخذ الكتب وقراءتها ونصب
الخواص في سماء الاعضاء فهو ممكن فعقل على ما تقدم والمنصوص الله على ذلك وجهات عهد
واما الحساب فيدل عليه قوله تعالى وصف يوم القيامة يوم الحساب وقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا
يسيرا واما اخذ الكتب فدل عليه قوله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه واما قراءة الكتب فيدل
عليها قوله تعالى اقرا كتابك الى اما نشاكره الا عضاء فيدل عليه قوله تعالى يوم تشهد عليهم
السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون واما نصب الحوض فيدل عليه ما روي عنه

عم لما سأله بعض اصحابه ان نطلبك بعرصات القيامة انه قال عند السراط والحوض او الميزان
والمطلوبات من الآيات والاخبار فذلك متسع
والعقاب ويشمل على مسئلة فصول الاول في استحقاق الثواب والعقاب فان ثواب اهل الجنة على
الكفار غير واجب لدوام عقابهم بل يسقط في جواز غفران ذنوب العصاة من المؤمنين وفي
ان عقاب العصاة من المؤمنين غير مخلد في الاحباط والتكفير

الاصل الاول

في استحقاق الثواب والعقاب فقد بنى في التعديل والتجويز ان من ذهب الى ان الله تعالى
شيء وانه ان العلم شيء فصله وان انتم صدقه وانتقم على ذلك التلمي من المعلوم فوجب الثاني
من المعلوم الى انه يجب على الله تعالى ان يثيب المطيع على طاعته اذا لم يقارنها محبط وان يعاقب
العاصي على معصيته ان مات من غير توبة تحقيق على ذلك بقولهم انا نعلم بفضله العقل ان المطيع
مستوجب للتعظيم ورفع الدرجة وان العاصي مستوجب لضد ذلك وايضا فان الرب
قد اوجب الطاعات على المكلفين فاما ان يكون ذلك لعبادة فانا نعود الى الخالق
اذ هو تعالى ومقدس عن لاعراض عن الضرر والانتفاع وان عاد الى العبد فان يعود اليه
في الدنيا او في الاخرى لا جائز ان يقال الاول لان العبادة محض عناء وتعب وكلفة وتعب
وحط النفس عن الشهوات وانواع الملاذ ولا نفع فيها في الدنيا ولا فائدة وان كان الثاني فهو
ايضا فان الله تعالى قد خلق في المكلف شهوة المعاصي والقبائح فلو لم يعلم المكلف استحقاقه
للعقاب على تقدير فعلها لكان ذلك مراد الله تعالى من المكلف بفعل القبيح فيكون قبيحا وهو على
الله تعالى محال وبالجملة يحصل لهم بالثواب والعقاب على الله تعالى منع على التحسين والتقبيح العقليين
ووجوب غايته الحكمة في افعال الله تعالى ومن حقوق الاستفاء في التعديل والتجويز الحكم عليه
بطلان هذه الجملة غير انه لا بد من تتبعها وزيادة الكشف في ابطالها فنقول اما الحكم
الثواب على فعل الطاعة بناء على كونه مقتضى العقل فمنع على التحسين والتقبيح العقليين وقد بطلنا
وبتقدير التسليم لذلك جدلا ولكن لا نسلم ان كل ما هو مستحق بالعقول بيانه مسلم ربطه وجب
الاول ان ما يأتي به العبد من الطاعات فهي عندهم واجبة عليه شكرا لما انعم الله عليه من النعم الدنيا وهو
ومنادى واجبا فانه لا يستوجب بمقتضى العقل ثوابا ولا اجرا لهذا فان السيد منا اذا احسن الى
عبده ومن هو في رتبته وملكه وان من عادة النعم واتراح عند النعم فانه يستحق بمقتضى العقل ضده العبد له
وطاعته اياه وما يفعله العبد من ذلك ليس الا استحقاق والشكر لاحسان سيده والدليل عليه
بمقتضى العقل موجبا لجزاء السيد اياه على ذلك الفعل الا انه لو استوجب العبد بمقتضى
العقل الثواب الابدي على فعل الواجب لاستوجب الرب تعالى الشكر الابدي بالنعم السابقة
بل اولى والالزم ممتنع وبيانه الملازمة ان عباده العباد مع الايادي لا توازي نعم الله عليهم
في دار التكليف ساعة من نهار فاذا جاز بمقتضى العقل ايجاب الثواب الابدي على الله تعالى

تعالى بطاعة العبد مع كونها واجبة شكرا لما انعم الله به عليه ابتداء بقولنا يجاب الشكر لله
لله تعالى العبد بالنعم عليه به اولى والا لزم ممتنع لما فيه من لزوم التكليف في دار الخلود وهو محال
الثاني انه لو استوجب للعبد بطاعته الواجبة على الله تعالى الثواب بمقتضى فاما ان يكون
بتقدير التساوي في مقدار المنفعة وما المانع ان يكون مقدار منفعة الثواب اكثر اضعافا
مضاعفة وبتقدير التساوي فاما ان يسقط حق التكليف ان لو لم يحصل التعظيم على ما تقدم
وبتقدير الا يحصل ما توجبه عقلا ما ذكروه مبني على التحسين والتقبيح العقليين وقد
عرف ابطاله وعلى تقدير ان يحصل فقد خرج الثواب عما ذكروه في الاصل عن ان يكون واجبا
ايضا واما ما ذهب اليه ابن عباد في حاصل بر جعلي الى ان الثواب الابدي والعقاب الابدي
في مقابلة ما كان يخزان يقع وان لم يقع وفيه الى الثواب والعقاب من غير طاعة ومعصية
وهو خلاف اصول المعتزلة لم يلزم من ذلك ان من مات على كفره وقد علم الله انه لو احياه لآمن واطاع
طول عمره ان يثيبه على ذلك وكذلك من مات على ايمانه وقد علم الله انه لو احياه لكفر وعاقبه
وتخلده في النار وكل ذلك خبط وتخليط وخارج عن اصول القوم

الفصل الثاني

في استحقاق عصاة المؤمنين للعقاب على زلاتهم وجواز العفران عنها عقلا والذي عليه اجماع
المسلمين ان من مات على كفره فهو مخلد في النار ابدا وقد اختلفوا في هذا الكبائر من المؤمنين
عنها من غير توبة فالذي عليه اجماع المسلمين منهم ما تواتر عن الايمان طاقا للحق اربع مكاتب تفصيل
مذاهبهم والذي عليه الاسماء والاحكام منهم اختلف القائلون بانها قد تحبط بعض دون بعض حتى
ان المؤمن لا يستحق على زلته عقابا اصلا لا عاجلا ولا اجلا وانه كما لا يستحق مع الشرك لله تعالى
بفعل الطاعة ثواب فلا يستحق مع الايمان بالمعصية عقاب. ومنهم من قال ان المؤمن لا يعاقب على
زلاته في العقبى وانما يعاقب عليها في الدنيا بالالام والهموم والغموم والنقص الاموال والنفس
والثمرات وفي هؤلاء على هذا القول الى ان ما يفعله الكفار من الخيرات وانواع الطاعات
مثابون عليها لكن في الدنيا لا في الاخرى فثواب الكافر وعقاب المؤمن من محل واحد وهو الحي
الى جواز استحقاق المؤمن العقابين الاخرى على زلاتهم اختلفوا في جواز غفرانها فذهبت
الاشاعرة الى جواز ذلك عقلا وسمعا وذهب البصريون وبعض البغداديين من المعتزلة
الى جواز جواز ذلك عقلا وامتناعه سمعا وذهب بعض البغداديين من اتباع الكعبي
الى امتناع ذلك عقلا وسمعا هذا تفصيل المذاهب واما الرد على المرجئة فمن وجهين احدهما
الاول هو ان الآلام الصادرة عن المؤمن من حيث انها متنوعة تالمه سلام على فعلها مذموم
عليها بالاجماع من المسلمين من المرجئة وما هذا شأنه فلا يمتنع في العقل التواعد عليه والاستحقاق
العقاب ولما كانت معصية لو لم تكن صل الايمان بالاجماع ووجود الايمان معها ان لم يكن هو كذا
لو لم تكن طاعة يكون ساقطا فان زاده العالم بالله تعالى المختص بجلال توة الايمان عليه يكون تحت الوعد بالعفو

من زاد غير معجزات اولى باستحقاق العقاب والله اكثر ان يقوله تعالى ما نسائه من مثلها
نفاته سلبية يضاعفها العذاب اضعافا وليس في ذلك اختصاص من لموقه وتعالى النقمة
بالقرب مما ينبغي عدم الوجه الثاني وتحصل المنكرين لاستحقاق العقوبة في الدنيا والاخرى وهو ان يقال
المسلم اذا زنا 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 الثاني لانه على خلاف اجماع المسلمين
ونصوص الكتاب والسنة وذلك كما في قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا
من الله وكقوله تعالى في حق الزاني ولتشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وان كان الاول فهو المطلوب
الثاني وهو ايضا يخص مذهب المنكرين لاستحقاق العقوبة مطلقا انه معلوم مذموم على المعصية
بالاجماع والذم واللوم نوع من العقوبة اذ لا معنى للعقوبة الا ما يضر بها واللوم والذم مما يضر
كل عاقل وكان 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 يأتكم 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 للرسل والمؤمن هو غير مكذب للرسل فلا يكون
النار وايضا قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى والمؤمن هو غير مكذب ولا متولي
معذبا وايضا قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى والمؤمن
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 فسلم فيما عداه على العموم وايضا قوله
تعالى وهل نجازي الا الكفور دل على ان المجازاة لا تكون الا للكفور وصاحب الكبيرة ليس بكافر فلا
قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم مؤمنين حالة كونهم باغين وايضا فان صاحب الكبيرة وان لم تجب
عنها مؤمنا على ما ذكرناه فلا يدخل النار كان يحمل قوله تعالى انا انذرناكم نارا تلظى من يدخل النار فيصلاها
والمؤمن غير يخزى بقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وبقوله تعالى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين ولقوله تعالى حكاية عن المؤمنين ولا تخزنا يوم القيامة وقوله تعالى لهم
رهيم وايضا قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها
قترة اولئك هم الكفرة الفجرة حكم على ارباب الوجوه المغبرة والمقترة وهم ارباب الكبائر بالكفر وسلب
الكبيرة ليس بكافر فلما تعدم ولما بالي فيما بعد وايضا قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على
ظلمهم فانه يعم كل ظالم سواء اتى بالتوبة او لم يتب عنه انه خص الكفار بحسب العمل به فيما سواهم والجواب
بعد ان ما ذكروه انما يصح الاستدلال به ان لو ثبت تسليم العموم في كل واحد من النصوص
المذكورة وهو غير مسلم وبعد التسليم لذلك فيجب اعتقاد التخصيص في كل واحد منها جمعا بينه

وبين ما ذكرناه من الدليل كيف وان ما ذكروه من النصوص معارضة بنصوص اخرى تدل على
عادوه من جملة الكتاب والسنة اما من جملة الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ايقظتم الآية
قوله الى قوله ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم
وبئس المصير وقوله تعالى انه من يأت ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
وقوله تعالى ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وقوله والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وقوله
وقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها
فيها خالدين وقوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل
مسمى وذلك يدل على وقوع عقابهم في الجملة وقوله تعالى وبل للمطففين الآية وقوله تعالى ان الذين
يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا الى غير ذلك من الآيات واما من جهة السنة
فكقوله عليه السلام من عصب بشيء من ارض مطوقه من سبع ارضين يوم القيامة وقوله عليه السلام من كان عليه الخراج
وذاد وجبين كان في النار الى غير ذلك من الاخبار واذا تعارضت النصوص سلمنا ان ما ذكرناه
من العفو والصفح مستحق للعقوبة بحيث يدل العقل والسمع اما من جهة العقل
ان العفو والصفح مستحق للعقوبة بحيث يدل العقل وعدد من المكارم والكمالات وصف الكمال
والمدح ولذلك ندب الشارع اليه بقوله تعالى وان تعفوا وتصفحوا وتغفروا فان الله غفور رحيم
واذا كان ذلك من محاسن العقول والشرع ممن ينتقم وينصر ويحصل له التشفي والانتقام
وهو حاضر والمنتقم بالعقوبة واستيفائها كما في ذلك من الله تعالى مع تعاليه
عن الضرر والانتفاع والتشفي والانتقام اولى وما هذا شانه وكيف يكون ممتنعا والسمع
يجهم فقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هو
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 لغفور رحيم وقوله
تعالى ويعفو عن السيئات وقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله تعالى وربك الغفور
ذو الرحمة وقوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا
ايضا فان الامة على ثبوت الشفاعة للنبي عليه السلام والنصوص الدالة عليه كقوله عليه السلام اذخرت
شفاعتي للاهل الكبائر من امتي وقوله عليه السلام في اثناء حديث مطول اذا كان يوم القيامة آخر
ساجدا بين يدي ربي فيقول لي يا محمد ارفع راسك وسل تعط واشفع تشفع فاقول يا رب
امتي فيقول انطلق فمن كان في قلبه مثقال شعيرة من ايمان فاخرجه فانطلق واجيء
ثم اسجد ثانية وقاله فاذا كانت الرابعة فلت يا رب ما بقي في النار الا من حبسه القرآن
وعزته وجلاله لاخرجن منها كل من قال لا اله الا الله وذلك كله لا يدل على جواز العفو
والغفران من الله تعالى فان قيل ما ذكرتموه من الدليل العقلي على جواز العفو ان مما يسقط العموم به

لو جيء الاول انه لو جاز العفو عن احد لاوجدت نفسه لجواز العفو عنه والصفح عنه
وذلك مما يسهل عليه الا لاقدام على المعصية وهو اغراء لله تعالى للعبد بالمعصية والاغراء بالمعصية
قبيح وهو مستحيل في حق الله تعالى انه اذا جاز العفو فاما ان يدخله الجنة او لا يدخله الجنة الثاني خلاف
الاجماع وان ادخله الجنة فيلزم من ذلك ان يكون التفضل ساويا للتوبة وهو ممتنع لما سلف
كيف وان ما ذكروه منتقض بصف الذم فانه عفو عنه ومع ذلك فانه لا يسقط باسقاط
المستحق وبمنتقض بكثير من الحقوق الثابتة فانها لا يسقط باسقاط المستحق لها كالنوائب تحق
للعبد فانه لا يسقط باسقاطه ولذلك 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 يعم صيغة العموم في قوله
وينقض ما دون ذلك ولهذا يصح ان يقال كل ما دون ذلك او بعضه ولو كانت للعموم لما حسن
هذا الاستثناء والكلام العموم عرانه يحمل على حالة التوبة وعلى الصغائر وهو الجواب
على ما لف الظاهر عرانه محتمل وقد بايدناه بالدليل العقلي على ما ذكرنا وبما سلم من الادلة السمعية
عن معارضة سلمنا تناوله للكبيرة في غير حالة التوبة عرانه لا دلالة على ذلك مطلقا بل شرطها
بقوله لمن يشاء وذلك يتوقف على وجود المشيئة فلم يعلم قطعا بوجودها فما لم يعلم فيه سلمنا وجود
الوجود للمشيئة عرانه لا يلزم من المغفرة تقدير تاخير العقوبة وقد يطلق تعجيل العقوبة
وليس ذلك على الاسقاط اولى من التاخير وسيان اطلاق المغفرة مع تاخير العقوبة
ويستحيل ذلك بالسنة صلى الله عليه وسلم وقد خلت من قبلهم المثلات وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
والمراد بالمغفرة ظاهرا انما هو تاخير العقوبة لا اسقاطها لان الامة اجماعا وردت في حق الكفار
والعقوبة غير ساقطة عنهم اجماعا ويدل عليه ايضا قوله تعالى وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم
كسبوا لعجل لهم العذاب وهو صريح في المغفرة بمعنى تاخير العقوبة سلمنا ان المغفرة ظاهرة في اسقاط العقوبة
غير انه قد اقترن بما يدل على ارادة العفو عن جهة 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 ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ووجه الاحتجاج به انه خاطب الكفار وحذرهم من تعجيل العقوبة على تركهم الايمان
بالشرك ثم قال ان الله لا يغفر ان يشرك به اي لا يؤخر عقوبة الشرك بل تعجلها وهو يغفر
ما دون ذلك مقابل للمقول له لا يسقط عن يشرك به ما ذا كان من سبب العفو ان يحل العقوبة
فالعفو ان المقابل له يكون بتاخير العقوبة سلمنا دلالة الآية على المغفرة بمعنى اسقاط
العقوبة غير انه لا دلالة له على اسقاط كل واحد واحد من انواع العقوبة او على العفو او بعض
انواعها كالمقابل الاول لعدم دلالة اللفظ عليه وان كان الثاني فلا يلزم من كونه لائقا بكل
انواع العقوبة الا لائق بعضها وان كان الثالث فلا يلزم من اسقاط بعض انواع العقوبة

لعقوبة اسقاط البعض الآخر واما باقي النصوص فلا تعم العموم فيها وبتقدير التسليم فيحب
حملها على حالة التوبة والصغائر لما سبق في النص الاول واياما ذكروه من اسباب 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 شفاعة وقوله تعالى
ولا يشفعون الا لمن ارتضى والفاسق غير مرتضى وقوله تعالى فمن خفت موازينه فاولئك
الذين خسروا انفسهم في النار وقوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى ما لكم من دونه
وليه ولا شفيع لا يقال شفاعة اهل الكبائر من المسلمين وهو الشفاعة عرانه ليس في
ذلك ما يدل على اسقاط العقوبة فان الشفيع قد يكون في طلب الخير كما يقال الشفيع فلان
الى الملك في اعطاء بلدة لفلان وقد يكون في طلب دفع السوء واراحة الضر كما يقال
سفع فلان من الشفع وهو الزيادة والشفيع في الصورتين لم يصر شفيعا للمشفوع له مجازا
اطلاق اسم الشفيع في الصورتين جميعا وبتقدير كونه شفيعا في طلب الخيرات وزيادة النعم
لا يلزم منه اسقاط سلمنا الشفاعة لا لكون الا لطلب دفع الضرر عرانه يحمل
ذلك على الصغائر وحالة التوبة لما سبق سلمنا دلالة ما ذكروه على العفو والغفران
بالنسبة الى اهل الكبائر من غير توبة عرانه معارض بما يدل على نقيضه وسوى ما ذكروه
من نصوص الوعيد في معارضة الموجبة والترجيح لاباننا لو عددنا من وجهين الاول
ان اكثرها خاص بالكبائر وآياتنا الوعد فعامة للصغائر والكبائر لما ان اكثر طباع
الناس محمولة على الشر والظلم دون الخير فكان اجابهم الى نوع الزواجر اولى من الحمل
وقد اسلفناه وان سلمنا ذلك لكنه يلزم منه تقييح العفو وهذا وهو خلاف اجماع العقلاء
ثم هو منقوض بالتوبة فانهم قالوا بايجاب قبولها ولا يخفى ان ذلك مما يسهل على الفاسق
الاقدام على المعصية اصلا لعلمه بانه بالتوبة خير وتوبه بالغفران بل الامر من حيث ان
التوبة مغفورة لا محالة ان كان يحب ان يفضل توبته لما فيها من
الاغراء، وهو خلاف الاجماع فلئن قالوا اسوغ ام انع بالاهمال الى التوبة فهو اصباغ
وانع بالعفو قولهم يلزم ان يكون التفضل مساويا للثواب فقد سبق جوابه قولهم العفو يقتضي
بالدم ليس كذلك فان الدم انما لا يكون مستحقا للسقوط ويكون مستحقا لغيره فان كان الاول
فلا نقصد وان كان الثاني فاما ان يكون من قبيل ما يمكن سقوطه بالاسقاط او لا يكون كذلك
فان كان الاول فهو خلاف الفرض وان كان الثاني فلا يلزم من سقوطه سقوط العقوبة
لامكانه عقلا قولهم سقوط الثواب المستحق للعبد على الله تعالى هو منع على ايجاب الثواب
على الله تعالى وقد ابطلناه وبتقدير تسليم استحقاق العبد للثواب غير ان اسقاطه غير نافع في سقوط
عقابه وهو الله تعالى اذ هو يتعالى عن الاضرار والانتفاع فاسقاط العقوبة عن

فلان الى الملك في اطلاق فلان من الحبس
والاصل في الاطلاق الحقيقة فلان الشفيع

العبد فانها نافعه ولا يلزم من تحسين اسقاط العقوبه عن العبد فانها نافعه له ولا يلزم
تحسين اسقاط حق نافع للمستحق عليه تحسين اسقاط حق نافع للمستحق عليه تحسين اسقاط
حق عن نافع ولم يلخص اسقاط الشكر لسيد ذلك فانه ان اريد بالشكر المستحق اظهار النعمه
باللفظ او نحوه فلا يلزم انه لا يمكن اسقاط وان اريد به اعتقاد كون المشكور منعما عليه
فذلك مما لا سبيل الى اسقاط اذ هو معلوم بالضروره وان اريد به غير ذلك فلا يدرى
تصوره والدلاله عليه قوله في الاعتراض على الاله الاولى لانم صيغه العموم فلنا لم وان انكر
صيغ العموم فلا يمتنع من فهم العموم من القرائن كما اسلفناه وقرينه التعميم هنا ظاهره لانه
لو لم يكن قوله وبعضها دون ذلك عاما فيما عدا الكفر لكان مما لا يغفره لما كان لتخصيص
الشرك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به دون غيره مما لا يغفر فايده قوله تحمله على حاله
التوبه وهو خلاف الظاهر وما ذكروه من الدليل العقلي فقد ابطلناه وما يذكروه من الدليل
السمعي فسيأتي ابطاله كيف وانه يمتنع حمله على حاله التوبه عن الذنب لثلثه اوجه الاول
ان العقو العفران حاله التوبه عندهم واجب ذلك مما يمتنع تعلقه بالمشيه عقلا
وعاده وان كان واقعا بالمشيه الثاني انه فرق في الايه بين المعصيه بالكفر وغيره حيث قال
ان لا يغفران يشرك به ويغفر ما دون ذلك في حاله التوبه فالفرق عنه محقق لا محاله الثالث
سلمنا ان المراد من قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به انما هو غفران التفصيل لان غفران التوبه
واجب عندهم على ما كان قوله ويغفر ما دون ذلك محمولا على حاله التوبه لكان العفران واجبا اصلا
ولا يكون الكلام مستقلا كما لو قال القائل فلان لا يعصل بدينار لكنه يعطي ما دونه لم يحسن
وهذا بخلاف ما لو قال فلان لا يتفصل بدينار لكنه يتفضل بما دونه فولهم انه مشروط بالتوبه
قلنا المشروط بالمشيه نفس الغفران لا المغفور له الاول مم والثاني مسلم ولهذا فانه
لو قال القائل لغيره لا تعط هذا الدينار من شئت من الناس ولا تعط فلانا اعطاه الدينار
يكون معطوفا به غير معلق بالمشيه بخلاف المعطى سلمنا ان المعلق بالمشيه هو الغفران
غير ان ذلك يدل على جوازه ولا فلو كان مسمى لما كان للفرق بينه وبين الشرك معنى
قولهم المغفره قد يطلق بمعنى اخر العقوبه وقد يطلق بمعنى اسقاط العقوبه قلنا الحمل على
اسقاط العقوبه اولى لثلثه اوجه الاول ان المتبادر الى الافهام من اطلاق لفظ العفو
والمغفره اسقاط العقوبه دون اخر العقوبه فكان حمله عليه اظهر واولى الثاني
انه لو حمل لفظ المغفره في الايه على اخر العقوبه لزم منه تخصيص قوله ان الله لا يغفر
ان يشرك به لان عقوبه الشرك مؤخره عن كثير من المشركين بل ربما كانوا في ارغد
عيش واطيبه الى الموت المؤمن كما سبق ذكره والاصل في مثل هذه الصور ان
الشرك وما دون الشرك يخالف في حمل على اسقاط العقوبه الثالث ان الامه من السلف

من السلف قبل ظهور المخالف لم يزالوا مجمعين على حمل لفظ المغفره في الايه على سقوط
العقاب وما وقع عليه اجماع الامه 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
المغفره في الايه وقد اقترن به ما يدل على ارادة المغفره بتاخير العقوبه ولهم ان 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 ان الله لا يغفر ان يشرك به يسلب
الغفران فاذا كان المفهوم من الغفران اسقاط العقوبه فسلب الغفران يسلب
فيكون ايجابا ومعناه اقامه العقوبه وعند ذلك فاما ان يكون المفهوم من قوله لا يغفر
ان يشرك به اقامه كل انواع العقوبات او بعضها لا سبيل الى الاول لاستحاله الجمع
بين العقوبات المتضاده ولان ذلك غير مشترط في حال الكفار اجماعا فلم يبق الا الثاني
ويلزم من ذلك ان يكون الغفران فيما دون الشرك اسقاط كل عقوبه والا لتحقق
الفرق بين الشرك وما دونه واما ما ذكروه على ما تقدم في التخصيص من جمع العموم فقد دفعناها اما
ان يكون عاما في كل واحد واحد لا يكون عاما فان كان الاول صوابا لكن الباقي
فيحتمل ان يكون المراد لها هو نفس محل النزاع واحتمل ان يكون غيره وغير محل النزاع
لا يرجح عن حاله التوبه والصغاير والعفو والغفران في ذلك واجب عندهم ومحل النزاع
الكباير من غير توبه وهو متفضل بالغفران فيه واحتمال دلالتها على محل النزاع اولى من غيره لانها انما
وردت في معرض الامتنان والانعام والعفو والغفران وذلك وفي حاله التفضل من حاله التوبه
على ما لا يخفى وبه يسقط ان اول ايضا واما ما ذكروه من الاحاديث لدليل الشفاعه عند قوله
اما قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فالجواب ان صيغه الجمع للعموم فانها قد ترد
تاره للاستغراق وتاره للخصوص وليس حملها على حقيقه في احد الامرين اولى من الاخر فحملها
على ما لا يخفى وبه يسقط ان اول ايضا واما ما ذكروه من الاحاديث لدليل الشفاعه عند قوله
على البعض اولى للسبقه واللحق فيما ذكروه لان دلاله لام الاستغراق على العموم اظهر
او البعض ولو كانت للعموم لما حسن الاستفسار وعلى فاما ان يكون المراد من الظالمين
الكفار فان الكفار طايعون على ما قال به والكافرون هم المالكون لسائر العموم غير انه يحسن حملهم
على الكفار ضروره الجمع بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وربما قيل بوجب هذه الايه حيث انها
تنفي ان يكون في الاخره شفيع مطاع ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع مطلقا وهو
بعيد من جهتين ان الطاعه في اللغه عباره عن فعل واد الطالب وسواء كان الطالب
مساويا او اعلى او دونه ولهذا قال عرم لابن عباس انا اطعت الله اطاعك اي ان
فعلت ما اراد فعل ما تريد وقد حققناه ذلك فيما تقدم فلو لم يكن في الاخره شفيع مطاع
لما كان مراده حاصلا من شفاعته وهو خلاف مطلوب قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي

نفس عن نفس شيئا ولا ينفعها شفاعة فنحن وان سلمنا جدلا ان العموم لصيغة غير
ان الضمير في قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة انما عاد الى النفس المذكورة ثانيا وهي نكرة
والاصل في النكرات الخصوص الا اذا كانت منفية كقولهم لا رجل في الدار او في احدى
شيء كقولهم ما جاءني احد والنفس المذكورة ثانيا غير معرفة ولا نفي عنها شيء فهي على الخصوص
وعلى هذا فيمكن ان يكون المراد منها النفس الكافرة ونحن لا نحمل عليها جمعا بين الدليلين
فان دخول النكرة وان لم تكن منفية ولا نفي عنها شيء الا انها الا اذا كانت معلقة بما ينفي
عنه شيء كقولنا عامة كما لو قال القائل والله لا شربت ماء من داوة فان النفي سوى الشرب
والمالحة والاغتراف من كل الماء من داوة حتى انه يحرم الشرب من اي داوة
كان فكذا هذا يدل على كون الداوة مطلقة لا عامة والا لو كان اللفظ مقتضيا للعموم في
كل داوة يحرم الشرب منها فاذا شربه من واحدة منها ليس كذلك وقوله تعالى ولا
يشفعون الا لمن ارتضى فهو خصص في ذات المشفوع له والمرضي غير معلق بهذا لهذا
فانه لا يقال رضيت داخل فلا يدخل من التجوز وكما يمكن التجوز بذلك عن ارتضى فعلا فيمكن
التجوز به عن ارتضيت الشفاعة له وليس احد المجازين اولى من الاخر ونجيب بان
يكون المراد منه من ارتضيت الشفاعة له لا بد على رغم الشفاعة الا بتقدير عدم الرضى
بالشفاعة الا بتقدير عدم الرضى بالشفاعة ولا سبيل الى اثباته في محل النزاع واما سلمنا
وجوب حمل الاية على من ارتضى فعلا قائم وجوب حمله على كل الافعال فان حمل اللفظ
على العموم اذا كان ضرورة العمل باللفظ فكون نحن اقل ما يندفع به الضرورة ولا نعم
وعلى هذا فيكون الفاسق المؤمن مرضيا عمله من جهة اتيانه فلا يكون خارجا عن صورة
الاستثناء وقوله تعالى افمن حقت عليه كلمة العذاب افانت تنقذ من في النار دليل على ان
حقت عليه كلمة العذاب انه لا شفاعة في حقه ونحن نقول سلمنا ان المراد من قوله حقت عليه
كلمة العذاب انه قطع بعذابه ودلك عندنا غير متصور في حقه ونحن نقول سلمنا ان المراد من قوله
حقت عليه كلمة العذاب انه قطع بعذابه ودلك عندنا غير متصور في حقه ونحن نقول سلمنا ان
المراد من قوله حقت عليه حق على الكافر الذي مات على كفره وقوله تعالى وما للظالمين من انصار
فجوابها مستدرك بجواب الاية الاولى ونخصها جواب اخر وهو القول بالموجب فان المفهوم من
النصرة هاهنا المدافعة بالقهر والغلبة ومن الشفاعة الطلب من جهة 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 لما عرف وقوله عز وجل لا تنفع الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن
فقد قيل انه مرسل فلا يكون حجة وان كان حجة فانه امكن حمله على من كفر من امته ويكون
تسمية من امته بطريق المجاز باعتبار ما كان عليه كما في تسمية المعتق عبدا ونحوه ونحن حملناه عليه

عليه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الاخبار فان قالوا ليس تاويل بعض الامة اولى مما ذكرتموه
اجراء لما ذكرتموه من تاويل الكبائر من امته ضرورة اجراء لما ذكرناه على ظاهره فهو ممتنع
فان من تاب عن الكبيرة من المؤمنين فانه يعفو عنه واجب عندهم ولا يحتاج في كسره
الى شفاعة وكذلك ان حملوه على الصغائر فهو ايضا سلمنا الشفاعة ولكن ليس في ذلك
ما يدل على اسقاط العقوبة فقد قيل في جوابه ان الشفيع حصته طالب دفع الضرر بالاجماع
وليس حصته في طالب طلب النفع والاصح تسمية الواحد من امته النبي عليه السلام شافعا لكنه عند رسوخه
في زيادة كرامته ورفع درجته وليس كذلك الاجماع فوجب حمله على الحصة دون الجواز
وليس بحق فانه ان اطلق اسم الشفيع على الواحد من امة النبي عليه السلام عند ما اذا سأل
الله تعالى الزيادة في كرامته عند ما سأل الله دفع الضرر عنه اما ان يقال له شفيع او لا يقال
له ذلك فان كان الاول فالفرق بحكم غير معقول وان كان الثاني فكما دل امتناع اطلاق
الشفيع او لا يقال على الواحد من امة محمد طلب الزيادة في كرامة النبي عليه السلام على ان الشفيع
ليس حصته في طالب النفع فامتناع اطلاق الشفيع على طالب دفع الضرر عنه عليه السلام يدل
على ان الشفيع ليس حصته في طالب دفع الضرر وليس احد الامرين اولى من الاخر كيف وانه
امكن ان يقال ان معنى الشفيع في العرف لا يكون دون المشفوع له فلذلك لم يكن الواحد
من امة النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان طالبا طلب نفع او دفع ضرر فانه في الحالتين
وان كان اسم الشفيع حصته في طالب طلب النفع وطالب دفع الضرر عنه لما ذكرناه
من الخصوص الدال على كونه شفيعا صح ان يكون شفيعا بمعنى كونه طالبا للاسقاط
العقوبة ودفع الاضرار فكان اولى واما ما ذكره من المعارضات بايات الوعيد السابق
ذكرها على تعميمها وتسليم التعميم فقد ذكرنا ما من ايات الوعد راجحة على ايات الوعيد
وبيان الترجيح من ثمانية اوجه الاول انا قد بينا الدليل على ان ايات الوعد يجب ان
يكون مخصصة بمحل النزاع وما ذكروه من ايات الوعيد فمتناولة لمحل النزاع بعمومها
والخاص يقدم على العام على ما مر الثاني ان ايات الوعد اكثر فكانت اغلب على الظن لما
هو ان ايات الوعد اكثر بامرين على الحسنات اراجح من السيئات والمترتب على الراجح
راجح وبيان ان الحسنات ارجح من السيئات قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فدل انها
ارجح واقوى وايضا قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وربما زاد على ذلك
بدليل قوله تعالى والله يضاعف لمن يشاء ولا شك ان الرابع ان اكثر ايات الوعد
موكدة كما في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها
الانهار خالدين فيها وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فكما ان ايات الوعد الخالص
هو ان الخلف في الوعيد قبيح والخلف في الوعيد كرم وهو مستحسن في العقول ولذا قال النبي

والى ١٤١ او عدته او وعده تخلف ايعادي ومنه موعدي فما وصل بايات الوعيد يكون اولى
من ايات الوعد السادس ان ايات الوعده الى الرحمه وايات الوعيد دالة على العصب
والرحمة اقوى واسبق لقوله عز من قائل حكاية عن ربه رحمتي سبقت غضبي السابع ان المعصوم
الاصلي من خلق الخلق ان يكون اوامره ليحسن لاحاسن ودليله قوله تعالى خلقكم ليبلوكم ايكم
عليكم وفي ترجيح الايات الوعد تقرير هذا الاصل في ترجيح ايات الوعيد مخالفة فكانت
ايات الوعد اولى الثامن ان ما ذكروه من الوجوه منهم من قدح بافضل الكبائر دون الصغائر
ومنهم من زاد بالقصد حتى اشترط في ذلك زيادة مقدار الكبيره على مقدار الكبيره عادة من الحسنات وبالجمله
فاريب في تخصيصها بما بعد التوبة ولم يوجد شئ من ذلك فيما ذكرناه من ايات الوعد
فكان العمل بها اولى

الفصل الثاني

في بيان عقاب العصاة من المؤمنين

غير مخلد هذا هو مذهب اهل الحق وذهب المعتزله الخوارج الى ان من مات من ارباب الكبائر
من المؤمنين من غير توبة فهو مخلد في النار لكن منهم من وصف ذلك عقابا وسماه ومنهم من وصفه بكونه
لا عقابا كما سبق ليتضح مذهبهم في الفصل الى ان قد سبق بحسب الماخذ العقلي من الجانبين
نفيا واثباتا في الفصل الذي قبله فلنشر اليها هنا واما المسلك السمعي من باب الخصوص في تخليد
الفساق بقوله تعالى من يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وايضا قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وايضا قوله تعالى ان الذين يلحدون في ايتنا لا يخفون علينا
يوم الدين وما يتم عنها تعاسر في ذلك يدل على انهم لا يخرجون منها والا كانوا خالدين
فيها وهو خلاف دلالة الايه وطريق الاعتراض ان يقال اما قوله تعالى من يعص الله ورسوله
خطيئة فلم قلتم بوجوب صيغة العموم في الاشخاص لكن مشروطا بعدم العفو ولا سيما وطائفة
الاول سلموا ان العموم وذلك لانه يستحيل ان يكون العاصي معاقبا مع فرض العفو وعند ذلك
فيتوقف العموم بمحل النزاع على عدم العفو وعدم العفو متوقف على العموم وهو دور يمتنع
سلمنا العموم في الاشخاص لكن لانسلم انه يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال والازمان
هذا فلا يلزم من العموم في محل من محل شئونه العموم في كل شئونه ولهذا فانه لو قال الطالب
لزوجاته من دخلت منكن الدار فهي طالق فانه وان عم جميع الزوجات حاله بعموم كل واحدة
فان كل واحدة يبطل الدخول مرة ولا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول واذا كان لفظ
الشئونة والخطيئة غير عام فما ملكوه منا ولا كل شئونه وخطيئته حتى يندرج فيه محل النزاع وعلى
ان يكون مطلقا والمطلق اذا عمل به في صورة فقط يبطل وجه الاشكال به وقد عمل به
في الكفر فلا يبقى حجة سلمنا العموم في كل شئونه وخطيئته ولكن لانسلم ان الخلود عبارة عن البث
الدائم الذي لا آخر له حتى يصح ما ذكروه بل الخلود عبارة عن طول البث في اللغة ومنه يقال

يقال قد خلد فلان اذا طال عمره ويقال خلد الله ملكه اي اطاله ومنه يقال في
وقفا مؤبدا الخلد او على هذا فنحن نقول بموجب الايه وهو ان اهل الكبائر يخلدون في النار
بهذا المعنى ولا نزاع فيه فلم قلتم ان الخلود صفة ذات الدوام ويجاز في غير المؤبد ودليله سبعة
اوجه الاول انه صفة ذات الدوام المؤبد بالاجماع فلو كان صفة في غير المؤبد لكان اللفظ مشتركا
والاشتراك على خلاف الاصل لانه تحمل التقاسيم الذي هو معصوم اهل الوضع من وضعهم المجاز
وان كان اشد منه على خلاف الاصل الا ان محذور الاشتراك اعظم من محذور المجاز لكونه
في جمع محامل اللفظ بخلاف المجاز فانه لا يكون كذلك لان استعمال المشترك في اللغة اكثر 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 هم بخارجين منها من قبيل الخلود ولو كان الخلود عبارة
عن طول اللبث من غير تابيد لدام منه الخلف في الايه لان من كان في قبل خلد قد خلد بعد الا ترى
انا نعلم ان الخلود صفة في مطلق اللبث المتطاول بغير انه قد يعلم الخلود بعد الدوام من هذه
الامارات في حق الكفار فكذلك في غيرهم لان الدلالة غير مختلفة فثبت ان الخلود
حقيقة في اللبث الدائم فاما ان يكون باعتبار ما فيه من طول اللبث وهو الاولى لما لزم
منه الاشتراك ولا التجوز لما ذكرناه من الصور وعلى هذا فقد سقط ما ذكروه من الترجيح الاول
قولهم انه يصح تاكيده بالتابيد لانا نقول التابيد للتمسك به ورة انقسامه الى مؤبد وقوله
تعالى وما هم بخارجين منها حملناه على الخلود المؤبد ضرورة وجواز المخالفين
قبلنا الاعتبار العهد مؤبدا لان اللفظ اقتضاه دون غيره قولهم ان الاتيان قد دلت
في حق الكفار على الخلود بمعنى التابيد فلذلك في غيرهم فاما يصح ان لو كان ذلك مستفادا
في حق الكفار من الايات المذكورة وليس كذلك انما استفدناه من دليل والاجماع
وعلى هذا فقد سقط الجواب عن الايه الثانيه والثالثه واما قوله ان النجاري محيم لانم
العموم في الالف واللام فيه وان سلمنا العموم فيه لكن لانم ان قوله تعالى وما هم منها بخارجين
للتابيد ولهذا يصح ان يقال فلان لا يغيب عني في اكثر احواله كذلك وان
غاب عنه في بعض الاوقات ولو كان ذلك للتابيد لكان هذا الاطلاق
مجازا والاصل ان الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يلزم منه الاشتراك لامكان
ان يكون المدلول عليه المشترك زائدا في التابيد والدائم مشتمل على العالي في ضمنه
سلمنا ولكن لا نسلم ان الايات المذكوره من الايات على الخلود بمعنى التابيد بعين انه يجب حملها على
الكفار جمعا بينها وبين ما ذكرناه من الدليل العقلي لانها معارضة بمثلها من
ايات الوعد وبما القرآن مشتمل عليه من ايات الوعد بالنواب كما في قوله تعالى
يعمل صالحات ندخله جنات تجري من تحتها الانهار وقوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات

الاحسان الا الاحسان الى غير ذلك من الآيات الدالة على وقوع الثواب وعند ذلك
فاما ان يقال بانه لا مانع عقلا من استحقاق الثواب والعقاب او يقال بالمانع فان
كان الاول فهو مذهبنا وان كان الثاني فليس لنا ادراج ما نحن فيه تحت اثبات الوعيد
اولى من ادراجه تحت اثبات الوعد وعند تقابل السمعيات فلا ما ذكرناه من الدليل
العقلي كيف وان الترجيح لاثبات الوعد لكونه تخصيصا للفضل الذي قبله

الفصل الخامس في الاحباط والتكفير وقد اختلف اهل القبلة في المؤمن اذا اجمع عليه
وريات فالذي عليه اهل الحق من اصحابنا وغيرهم انه لا يحبط عمل احد ثوابه ولا عقابه بل
ان اتى بما يفضله وان عاقب فبعد له واثابه العاقبي وعقاب المطيع على سلف
وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الكفر والاعمال عن الايمان لا معنى عندهم
فيما تعدم وذهبت الخوارج وجماعة المعتزلة الى ان من خرق كثيرة واحدة انها تحبط ثواب
جميع طاعاته وان زادت الطاعات على زلته وذهب الحاكي وابنه في الاحباط الى مراعاة
الكثرة في المحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكثرتها ومن
زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته بهم اختلفا فقال الحاكي من زادت
طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته من غير ان تسقط زلاته ثواب طاعاته شيئا
ونزل منزلة من لم تكن تلك الطاعات من غير زلة وقال ابو هاشم لا بد وان يسقط من ثواب
بمقدار ما حبطت عنه من العقاب وان نزل رتبته في النواب على ثواب من لا سيئات له
من غير زلة وكذلك اختلفا في عكس ذلك عند ما اذا زادت زلاته على طاعاته
واتفقا على امتناع وقوع المساواة من الطاعات والزلات كما اختلفا فقال الحاكي
بامتناع ذلك عقلا وقال ابو هاشم لا مانع منه عقلا وهل المحاطبة بين الثواب
والعقاب عند القائلين بالمحاطبة او بين الطاعات والزلات فقد اختلفوا فيه اصلا واتباعا على
ايضاح المذاهب بالفصل فلا بد من الاشارة الى ما هو المحاط عنه ومناقضاتهم فيها
اما المرجئة فقد بنينا ما قدمناه واما في الفصل الثاني فمن قال بالمحاطبة اما من قال
وثوابها ما كثرة الواحدة زادت على الطاعات ونقصت عنها فقد رجح بحق الاولى انهم
قالوا الطاعة والمعصية صفتان متقابلتان ومرتكب الكبيرة عاص فلا يكون مطيعا
واذا لم يكن مطيعا فلا يستحق الثواب بالطاعة الثانية ان استحق الثواب يستدعي تعظيما
المستحق ويستحق العقاب يستدعي اهانته وتعظيم الشخص الواحد في حالة واحدة من شخص واحد واهانته له
محال ومرتكب الكبيرة مستحق للعقاب 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 وتكون محالا ومرتكب الكبيرة مستحق للعقاب فلا يكون مستحقا للثواب ويدل على تحسين هذه الوجوه ولو

قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله لئن اشركت ليحبطن عملك وذلك يدل على عدم
استحقاق الثواب مع الموجب لاستحقاق العقاب واما الجبائي على ان المعصية القاصرة على الطاعة
غير موجبة لتنقيص شيء من ثواب الطاعة ان موجب الطاعة الثواب وموجب المعصية
العقاب فاذا كثرت الطاعة على المعاصي ورتب عليها كانت موجبة لاستحقاق الثواب الدائم
ومسلم مع ذلك ان يكون المعصية موجبة لاستحقاق العقاب والا لما كان ثواب الطاعات
الكثيرة دائما واذا خرجت المعصية الطاعة عن كونها موجبة لاستحقاق العقاب سلمنا ان
يؤثر في سقوط الثواب لان الشيء اذا لم يرتبط به حكم المختص به لم لا يكون مختصا به اولى
وعلى تقدير ان يكون الحكم في هذه الصورة عند ما اذا ربت زلاته على طاعاته
واما حجة ابي هاشم على التنقيص انه قال لو لم يقتض التنقيص لاقتضى ذلك عند ما اذا
ربت الطاعات على الزلات ان يكون حال من اطاع الله تعالى طول دهره من غير زلة كحال
من اطاع وعصى وكذلك اذا ربت زلاته على طاعاته ان تكون حاله كحال من عصى
الله تعالى ابدا من غير طاعة وذلك ظلم وقبيح عن الحكيم والعدل واما حجة الحاكي على
التساوي من الطاعات والزلات عقلا ان ذلك يفضي الى المحال سمعا وبيان ذلك بمقتضاه
الى المحال انهما لو تساويا فاما ان يعدما من بعد بر لا او عقلا لا سبيل الى الجمع في النفي والاثبات ليس
اعتبار احدهما بالاخر من الطاعات الآخر بسبب التساوي وفي العكس واما حجة ابي هاشم
على جواز ذلك عقلا واحالته سمعا فهو ان قال لسنا في العقل ما نحكم باستواء الطاعات
والزلات في الدرجات ما من مرتبة ينتهي اليها الطاعة الا ويجوز في العقل ان يعلمها الله
الله وكذلك بالعكس غير انا لما علمنا سمعا ان كل مكلف فانما من اهل الجنة وان
وانه لا بد من اخذ الخلود من دون الآخر سمعا التساوي في الثواب
ممتنع ولا بد من التنبيه على بقايا هذه الحجج اما الحجة الاولى من قوله لا يكون الكثيرة محبطة للطاعات
مطلقا وظاهره الاطلاق فان الكثير قابل من الطاعة والمعصية انما يتصور في فعل
واحد بالنسبة الى احدهما ان يكون مطيعا لعلمه عاصيا لعلمه واما ان يكون مطيعا
في شيء وعاصيا في غيره فلا امتناع فيه كيف ان ذلك ولا ان ذلك وهو ان احباط ثواب
الطاعات الكثيرة الواحدة فانهم لا يمتنعون من الحكم على ما صدر من صاحب الكثيرة من
انواع العبادات كالصلاة والصوم والحج وغيره بالصحة وقوعها موقع الامتثال والخروج
عن عهدة امر الشارع كما يقارن الكفر منها واجماع الامة دل عليه ايضا وعلى
هذا فلا يمتنع اجتماع الطاعة والمعصية ان يكون مثابا على هذه ومعاقبا على هذه وعلى
هذا يخرج الجواب عن الحجة الثانية فان التعظيم والاهانة انما يمتنع اجتماعهما من شخص
واحد ان لو اتحدت جهة التعظيم والاهانة والا فيصح ان يكون معظما من جهة مهانا من جهة
معظما من جهة طاعته مهانا من جهة معصيته فلا امتناع فيه واما الحجة الثالثة القائلة بانه

الثواب والعقاب فمبنية على التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الحكمة والثواب والعقاب
والعاصي على الله تعالى وقد ابطلناه وبتقدير التسليم لكن الاصول جدلا ما يمنع من تأثير التواب
والعقاب على فعل الطاعة والمعصية وذلك ان يخلق الله تعالى للمطيع النعيم والعذاب السرمدا الخالي
بجميع الواجد منافي الدنيا بدل العموم والاطراد بجماع الكسب الموجه لها فحينئذ
يكون هو جاريا جاره ومعهودا بهما جاريا ان معاقبة تارة ومعهما اخرى الى ما لا يتناهى
وهذا هو الاول في العقل من بعطل احد السابقين الاخرين قالوا العقول بذلك
ما يبطل الثواب والعقاب اذ النعيم هو الذي لا نشوبه كدر والعذاب المقيم هو الذي
لا نشوبه راحة قلنا وما المانع من قسم آخر وهو نعيم مشوب بكدر وعذاب مشوب براحة ويكون
المتخصص من النعيم لمن يتخصص طاعة عن مشوبة بالزلات والمتخصص من العذاب لمن يتخصص لمعصية
غير مشوبة بالطاعة والمشوب لمن مات الطاعة بالزلات اذ هو اولى واقرب
الى العدل على اصولكم ثم ذا سلمنا امتناع الجمع بين الثواب الدايم والعقاب الدايم
فما المانع ان تكون 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
الامر للعقاب اشد من استحقاق من خالف الادنى عما يجب عرفا وفي الطاعة بالعكس
فان استحقاق مطيع الاعلى للكون اولى استحقاق 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 وقائلا الردة من الكبائر
فكان حكمها كذلك كثرة قلنا اما قولكم ان استحقاق من خالف الاعلى الكبائر اشد من استحقاق
من خالف الادنى لا نسلم وما المانع ان يكون استحقاق العقاب انما يكون اشد
عند ما اذا كان قصد المخالف المخالفة اكثر والرب تعالى متقدس عن الاضرار والانتفاع
فكان استحقاق للعقاب ادنى من استحقاق غيره فكان اولى بالعفو والصفح وقولكم ان
استحقاق مطيع الاعلى للثواب ادنى من مطيع الادنى لا نسلم وما المانع ان يقال بل مطيع
الله تعالى اولى باستحقاق الثواب من المطيع لغيره نظرا الى ما يلحقه في طاعة الله تعالى من الكلفة
والمشاق في النظر والاستدلال وقمع الوساوس والشهوات وسائر العوائق الباعثة
بالسوء لجلال طاعة غيره وقد قال عم توانيك على قدر نصبك الذي يدل على ترجيح الطاعات
على الكبيرة الواحدة امور بدلة الاول انهم حكموا بان الصغاير تحبط بالطاعات اذا تجردت
عن فعل الكبيرة وذلك يدل على رجحان جانب الطاعة على المعصية لان الكثير المعرى عن
العفو ان الكبيرة عقلا اذا امتنع احباطها من غير توبة ولم يجز احد منهم احباط الطاعات
اذا تجردت عن الردات على رجح العبادة على المعصية الثالث ان السمع قد دل على الترجيح بقوله

بقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهو لم
ان الردة محبطة للطاعات فكذلك غيرها من الكباير فنقول مبني على كون الردة محبطة للطاعات
عقلا وهو غير مسلم على ما عرف من اصلنا في امتناع وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى
وبتقدير التسليم لذلك فلا يلزم من كون الردة محبطة للطاعات ان يكون غيرها من الكبائر
كذلك لجواز اختصاص ذلك بالردة دون غيرها ولهذا فان المرتد لا يسلب المسلمين
في استحقاق الفيء والغنيمة وحضور المساجد ولا بد من مقاربة المسلمين ولا يصلى عليه
بخلاف ارباب الكبائر سلمنا صحة احباط الطاعة بالمعصية عقلا لكن مع المساواة او مع كون
الطاعة اربد من المعصية الاول مسلم والثاني ممنوع وبيانه من وجهين الاول ان ذلك
يفضي الى المساواة بين من عند الله تعالى طول عمره كان عالما تائبا وصفاته وما يجوز
عليه وما لا يجوز عليه ومن قرونه وما بان ومن لم يطع الله تعالى طرفة عين وفي ذلك خلاف
مقتضى الحكمة ويحسن العقول وتصحيح الناس وان ذلك من مستقبحات العقول فان
ان من احسن الى غيره طول عمره ولم ار جهدا في طاعته وبذل مجهوده في مرضاته فاتى يوما
في العمر بقدر اساءة لقمة واحدة لا سيما ان كان الماء اليه مما لا تتيسر
بتلك الاساءة او محط ما مضى له من طاعته وسابقه على تلك الزلة ابدا لا يليق
من وله لا سيما وصدقائكم يالمن والاذى قالوا به ان يكون محاصدا بالصدقة
المن الاذى والطاعة غير محبطة مع ذلك اما ان يكون المراد به ابطالها بالمن بعد
تحصيلها عبادة فلا وان سلمنا ان المراد بها الابطال بعد التحقق فعامة الزلة
على الاحباط بالسمع ونحن لا ننكر ذلك سمعا وانما ينكر عقلا وعلى هذا الحرج الجواب عن قوله
تعالى ان اشركت ليحبطن عملك واما الحمل على ان الطاعة لا سقص عقاب المعصية
وان المعصية لا سقص ثواب الطاعة فيلزم منها ان يكون حال من طاع الله تعالى من غير
معصية كحال من طاعته مع المعصية ان يكون حال من عصى الله مع الطاعة كحال من عصى
الله من غير طاعة وهو خلاف الحكمة والمعصية التعديل وعلى هذا فلا يلزم من كون المعصية
اذا نقصت عن المعصية الاسقص عقاب المعصية ان لم يثب عليها واما الحمل على ما يتم
فيلزمه عليها ان سقص ثواب الثاني عن المعصية بقدر عقاب المعصية والا كان حال
من طاع مع المعصية كحال من طاع من غير معصية وهو خلاف الاجماع فما هو الجواب له
في صورة الثاني هو الجواب في غيرها واما الحمل الكبائي على امتناع التساوي بين
الطاعة والمعصية عقلا فهي مسئلة على وجوب الثواب والعقاب وسوغ على ما عرف وبتقدير
وجوبه لكن مع التساوي بين الطاعة والمعصية او مع التفاوت الاول ممنوع والثاني
مسلم وعلى هذا مما المانع فيقال ان حاله عند التساوي كحال من لم يصدر منه طاعة

ولا معصية لضروره التعارض والتساقط وصار حاله كحال من مات دون البلوغ
انه لا يستحق ثوابا ولا عقابا واما ذكره لهذا سمعا وابطال الامتناع العقلي فهو حي غير
ان ما ذكره من الامتناع السمعي باطل فانا لا نسلم وجود السمع بانه لا بد لكل مكلف من ان
يكون من اهل الجنة والنار بل من السعداء قطعا عاديه وردلا نه قد يسمع من اسلم الاعراب على
والنار كما وردت الاخبار الصحيحة وان سلمنا ذلك لكن انما يمتنع ان يكون من اهل
الجنة او النار ان لو اشترط في الجنة سبق الايمان او بالعكس وهو غير مسلم بل يجوز
عندنا ان يدخل الله الجنة من يخرج طاعاته وتعاقب من غير معصية كما سبق تحقيقه واما الاحكام في
الحابط بين الطاعة والمعصية او بين الثواب والعقاب وان كان مبنيا على القول بوجوب
التحابط وهو باطل على ما حققناه غير ان القول بالتحابط بين الثواب والعقاب عند القائل
به اولى من التحابط بين الطاعات والمعاصي اذ الامة مجمعة على من ارتكب كبيره وصام وصلى وتزكى
ان عبادته صحيحة واقعة موقع الامتناع كما سبق القاعدة السابعة
في الاسماء والاحكام ويشتمل على ستة فصول الاول في تحقيق معنى الايمان وانه هل يقبل الزيادة
والنقصان ام لا والثاني في تحقيق معنى الكفر وفي ان القاضي من اهل القبلة هل هو كافر ام لا والثالث
في ان مخالف الحق القبلة هل هو كافر ام لا وفي ان الكفار هل هم معذورون ام لا وفي حكم
المصيب في الاعتقاد من غير دليل والرابع في معنى التوبة واحكامها الفصل الاول
في تحقيق معنى الايمان وانه هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وقد اتفق اهل الكلام على
ان مدلول لفظ الايمان لا يخرج عن اعمال القلب والجوارح وما تركب منهما لكن اختلفوا فمنهم
من قال انه لا يخرج عن اعمال القلب فقط اختلفوا فمنهم من قال الايمان هو تصديق القلب
وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق واكثر الائمة ووافقهم على
ذلك المصالحي وابن الراوندي من المعتزلة ومنهم من قال الايمان هو معرفة الله تعالى وهو مذهب
جهم بن صفوان وبشر بن غياث المريسي احد رؤساء الجهمية ومنهم من قال الايمان هو
معرفة الله ورسله وما جاء به الرسل على الجملة وتنفصيلا عن بعض التفاصيل 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 كل طاعة هي الايمان سواء كانت فرضا او نفلا وهو مذهب الخوارج والمعتزلة
وعند الجبائي وابنه ومنهم من قال الايمان هو الطاعات المفروضة دون النوافل منها وهذا
هو مذهب الجبائي وابنه واكثر البصريين من المعتزلة ومنهم من قال الايمان هو الاقرار باللسان
والمعرفة وهذا هو مذهب العلاف وهو ايضا محكي عن ابي حنيفة وعند رسائل سعيد بن
كلاب ومنهم من قال هو اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وعمل الاركان وهذا هو مذهب
العلافي من اصحابنا والجاري من المعتزلة ولعامة من قال انه لا يخرج عن المركب من اعمال القلب والجوارح

والجوارح قال هو المعرفة بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان وهو مذهب اكثر اهل الاثر
وان يجاز واذا بنينا على تفصيل المذهب علينا بد من تحصيل الحق وابطال الباطل منها فاقول
في هذه المسئلة غير خارج عن مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو ان الايمان بالله هو
تصديق العبد وان التصديق من افعال القلب وهو ضروري من ضروريات المعرفة ولا بد من تحصيل
ذلك واذا اردنا الخوض في معرفة الشيء والانفصال عنها فنقول اما ان الايمان هو التصديق
شرعا فهو ان الايمان في اللغة هو التصديق بالكتاب باتفاق اهل اللغة ومنه قوله تعالى وما
نحن لك بمؤمن اي بمصدق ومنه قوله لم فان يؤمن بالذي اشتريتم به واذا ثبت ان
معنى الايمان في اللغة هو التصديق وجب حمل كل ما ورد من العاطفة في الكتاب والسنة
عليه الا ما دل دليل على مخالفته وانما قلنا ذلك لوجهين الاول هو ما حكاه الشارح للعرب انما
كان بلغتهم وجب حمل كلامه الخاطبهم على معانيهم وبدل على ان خطاب الشرع لهم انما
كان بلغتهم قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقوله تعالى في صفة القرآن وانه
بلسان العرب في هذا لسان عربي مبين وقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى بلسان
عربي مبين الثاني انه لو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة مع علمة مخاطبة الشارع
به لبين الامة نقله ويعتبره بالتوقيف كما عرف سائر الاحكام الشرعية ولا لما لم يقصد
من مخاطبا لا يكون حاصلا لانهم لا يحملون ما يخاطبون به من الخطاب الا على مصطلحهم
ولا يخفى ما فيه من الخلل ولو ورد فيه توقيف لكان متواترا او احادا الجائز ان يقوم بالاحاد
ولو كان كذلك لاشترك الناس في معرفته كاشتراكهم في معرفة ما ورد به من الاحكام
الشرعية واما ان الايمان يختص بالقلب فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله
تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم
وقوله فتح الاكرمة وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان
وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام واما السنة فما روي عنه عليه السلام 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 قال فصل سلمنا ان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق ولكن لا نسلم انه
في الشرع كذلك قولهم ان الشارع يخاطب العرب بلغتهم مسلم ولكن لا نسلم امتناع مخاطبته
لهم بغير لغتهم واما النصوص الدالة على كون القرآن عربيا فليس فيها ما يدل على امتناع
اشتماله على غير العربية ولا يخرجه ذلك عن كونه عربيا وعن اطلاق اسم العربي عليه فان السواد
الغالب في الفارسي يسمى فارسيا وان كان فيه احاد من كلام العرب الذي يدل على ذلك اشتمال
القرآن على كلمات ليست عربية فان المشكاة هندية والاستبرق فارسية قوله تعالى وما كانه

وابا فال ابل الادب الا ليس من لغة العرب ان يسلبا استعمال مخاطبة العرب بغير الفاظ
العربية ولكن لانهم استعمال الالفاظ العربية في غير موضوعها لغة يدل على ذلك
النص والالزام اما النص من جهة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم اي بيت المقدس والسنة فقوله عم نهيت عن قبل المصلين واراد به الموتى وقيضا
قوله عم 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 ان الصلاة في اللغة عبارة
عن الدعاء وفي الشرع عبارة عن الافعال المخصوصة بالكيفية المعلومة لكل مسلم وكذلك الزكوة 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 لكنه لو كان الايمان في الشرع هو التصديق
فالتصديق الحكمي لا يرد ولا يعصى بلزوم موجبه لكن اعني الشرع كان الواجد من العوام لا يعلم
وهو جمع الثالث هو ان الفسوق ما قابل الايمان ولا يجامعه ولو كان الايمان هو التصديق
في الشرع على استجماعه للفسوق ويدل على امتناع الجمع بينهما قوله تع ولكن الله حبب اليكم الايمان
وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق ووجه الاستدلال به انه ذكر الايمان وقابله بالكفر والفسوق
فدل على ان الفسوق منافض للايمان في الرابع هو ان فعل الكبيرة مما ينافي الايمان ولو كان الايمان في
الشرع هو التصديق لما كان فعل الكبيرة منافيا له ومباينا مناقضة فعل الكبيرة للايمان قوله
تع وكان بالمؤمنين رحيما وقوله تع في حق بعض الكبائر ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله
حيث يخرج الاثنين على ان معارف الكبيرة ليس مؤمنا الخامس ان المؤمن غير مجرى لقوله
تع جوم لا يجرمنكم الذين امنوا معه وقد قال تعالى في حق قطاع الطريق ذلك لهم
خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم ويخرج الاستثناء يدل على ان قاطع الطريق ليس مؤمنا
مع انه مصدق بالله تع وهذا دليل على ان الايمان في الشرع ليس هو التصديق السادس
ان المستطيع اذا ترك الحج من غير عذر فهو كافر لقوله تع 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 تع فهو كافر لقوله تع ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكافرون ولو كان الايمان في الشرع هو التصديق لما كان
كافرا لكونه مصدقا الثامن ان الزاني ليس مؤمنا لقوله عم لا يزني الزاني حين يزني
وهو مؤمن ولو كان الايمان هو التصديق لما كان الزاني غير مؤمن لكونه مصدقا التاسع
ان من قال لمن تحاكم اليه انك يهودي او نصراني ولم يحكم فهو كافر لقوله عم من تهود او تنصر
ان من ترك الصلوة متعمدا فهو كافر لقوله عم 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

بالله تع وفي الشرع لما كان من قبل بيتنا او استخف به او حد تمن بيدي بيدي صنم مع
كونه مصدقا كافرا وهو خلاف اجماع الامة الثاني عشر ان اهل الواحد هو الذي لقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكوة وذلك
دين القيمة والاشارة من قوله وذلك دين القيمة راجعة الى جملة المذكور السابق والدين
هو الاسلام لقوله تع ان الدين عند الله هو الاسلام والاسلام هو الايمان لانه لو كان
غيره لما قبل من متبعه لقوله تع ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولو كان الايمان
في الشرع هو التصديق لما كان الايمان هو هذا الواحد الثالث عشر انه لو كان الايمان
في الشرع هو التصديق لما وصف الكافر بفعله الا في وقت صدوره منه كما في سائر الاوقات
ولو كان كذلك لما وصف الناس في حالة سمره والعاقل في حالة غفلته بكونه مؤمنا حقيقة
وهو خلاف الاجماع وذلك بدل على ان لفظ الايمان الرابع عشر انه لو كان
الايمان باقيا على وصفه في الشرع لصح ان يقال في الشرع لمن صدق بالاهية عيسى انه
مؤمن بالله تع وهو خلاف الاجماع الخامس عشر ان الله تع قد وصف بعض المؤمنين بالله تع بكونه
مشركا بقوله تع وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ولو كان الايمان بالله تعالى في الشرع
هو التصديق به لاستحال ان يجامعه الشرك فلما لم يستحل ان يجامعه الشرك في الشرع هو التصديق
ان يكون هو التصديق باللسان كما قاله الكرامية كيف ان ذلك هو الاولى لان اهل اللغة
لا يعبرون عن التصديق عن التصديق باللسان والجواب قولهم لانسلم ان امتناع محاطبة
الشارع للعرب بغير لغتهم فلنا دليله ما ذكرناه من الوجهين قولهم لم لا يجوز ان يكون المنصوص
عليه بدل على امتناع استعمال القرآن على غير العربية لان ما تعبقه عربي وبعضه غير
عربي فلا يكون كله عربيا وطاهر ما ذكرناه من النصوص يدل على ان القرآن كله عربي قولهم
ان الشيء العارض لا يخرج عن كونه فارسيا بنسبة له على كلام من العربية فكذلك الكلام
العربي لا يخرج كونه عربيا باستعماله على كلمات ليست عربية قلنا ان قبل بان ما هو العربي منه
لا يخرج عن كونه عربيا فهو مسلم وان قبل ان الجملة المركبة من العربي وغير العربي انها يكون
عربية فهو ممنوع للمحقق والمحسوس نعم غاية اطلاق اسم العربي عليها تغليب الكلام
العربي فيها لكنه بطريق المجاز دون الحقيقة والاصل ما كان قائما هو حمل الكلام على حقيقته
وصفته دون مجازه قولهم القرآن اشتمل على كلمات عربية لا يعلم ذلك وما ذكروه من الكلمات
فلا يعلم انها ليست عربية واستعملها غيرهم من العرب لانا لا نسلم ان نوع تغيير كما غير العرب
بنون الاناث ما سوت في الالة لا ثبوت قولهم لانسلم امتناع استعمال الالفاظ العربية
في غير موضوعها لغة قلنا لانها اذا استعملت لادا معاني غير معانيها لغة كاستعمال
لفظ الغني مجازا للفقر والفقر مجازا للغنى فلا يكون لغويا اذ لا يكون من لغات اهل
اللغة وعند ذلك فمن يخاطبه الشارع به للعرب لا سبق قوله تع وما كان ليضيع ايمانكم
لانسلم ان المراد به الصلاة بل المراد به التصديق بالصلاة وانما قلنا التصديق بالصلاة

صلاه على سبيل التجوز لدلالة الصلاه على التصديق والمجاز من لفظه الوجوب لانه خارج عنها و
عم نهيت عن قتل المصلين فالمراد المصدقين على سبيل التجوز ايضا وتسمية الماط للادى
عن الطريق امكان بطريق المجاز اجماع الدلالة على الايمان قوله الصلاه في اللغة عبارة عن
الدعاء والركوع عبارة عن الخضوع الخ عبارة عن المقصود وفي الشرع غير هذه المحل فلا يلزم
التغير في هذه الالفاظ بل هي مستعملة في الشرع مجازا ان كانت مستعملة مجازا في اللغة على ان
الشارع اعتبر فيها شروطا لصحتها لا الشرع من غير ان يكون الشرع وضع لها في اللغة على ان الشارع
تصرف بوضع الشروط لصحة الشرعية لا في اصل الوضع قوله لو كان الايمان في الشرع هو
التصديق لكان ايمان الكل عرضا يبقى العرض الواحد بالشخص الواحد لان المحل
فيه الزيادة والنقصان بين الكل والواحد مما غير ان الايمان عرض والعرض لا يحل في
اكثر من محل واحد وعند ذلك فلا يمتنع التفاوت بين ايمان الكل وايمان الواحد بسبب
تحلل الفضل والقصور بين اعداد الايمان المتحد والواحد منها وقلة محلها بالنسبة الى
المتحدة من ايمان الكل عرضا وسببا لعروض اسباب الشبه والتشكيكات التي يفتقر في دفعها
الى الاضياء بالتطوا الكثير لان الخلاف في الكل عرض قوله ان الفسوق يغاير الايمان ولا
يمتنع وقوله لكن اعلم حيث الكفر الايمان مورده في طريق وكره الكفر والفسوق
ليس فيه ما يدل على كون الفسوق مغايرا للايمان ولعله اراد انه لو قال اسقط ان الله حيث
الكفر العلم به وكره العلم الفسوق فانه لا يدل على المغايرة بين العلم به والفسوق وكون الكفر
مغايرا للايمان لم يكن مستفادا من الآية بل من ضروره التضاد بينهما عقلا وان سلمنا
دلالة ما ذكره على مغايرة الفسوق للايمان غير انه معارض بما يدل على عدم وذلك
على قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يدل على مغايرة الظلم للايمان والتقابل
قوله ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه وذلك
يدل على مجامعة الظلم لاصطفاء الله تعالى والمصطفى لا يكون الا مؤمنا قوله لان
فعل الكبيرة مجانبا للايمان لانه ذلك قوله ولم المؤمن مرحوم لما ذكرتم من النص
مسلم ايضا ولكن ليس فيه ما يدل على مغايرة الكبيرة للايمان وقوله تعالى عن من ذلك
الكبيرة ولا يلزم احدكم بهما دائما في دين الله ليس فيه ايضا ما يدل على كون المؤمن غير مرحوم
من الله تعالى ولكن لا يلزم من رحمته وسعة كل شيء الا ترى ان الله انكم لا يحكم
الشفقة والرقة الحاصلة على اسقاط حدود واسقاط بعدوها والذي يدل على ذلك انا
مرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا بالاجماع مرحوم والنص معارض لعقد ما ذكروه قوله
ان المؤمن لا يخرج من النار الا بعد ان يقع في طريق من كونه مصدقا بما ذكروه من الايمان قلنا ليس
فيما ذكروه دلالة وذلك لان آية نفي الخروج دلت على نفي الخروج في الآخرة وانه لا ينقطع
دالة على الخروج في الدنيا ولا يلزم من ما ذكروه في يوم القيمة للايمان ما فاته للايمان

للايمان في الدنيا كيف وان آية نفي الخروج خاصة على النبي وصحابته في يوم قوله المستطيع
اذا ترك الحج من غير عذر كافرا لانه ذلك قوله تعالى 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 الواجب سوا بدا، كلام آخر والمراد به ومن لم يصدق وان سلمنا ان
المراد به الكفر بترك الواجب فالمراد به انه من لم يصدق بما سبق الخ وحدها اعتقاد
وذلك لا يتصور معه التصديق قوله ان من لم يحكم بما انزل الله فهو كافر فقد قال المعتزلي
المراد به من لم يعتقد الزام احكامه ولم يتسلم لاحكام الاسلام وذلك لا يتصور معه
التصديق وقوله عم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن لما تسلم ان قوله وهو مؤمن حال
الحديث انما هو من الايمان بل من الامن ومعناه لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن امن
على امن عذاب الله تعالى وان سلمنا انها حاصة من الايمان غير انه لم حمله على الايمان
مع التصديق لما فيه من مواضعة الوضع اللغوي وان حمل قوله لا يزني الزاني حين
يزني وهو مؤمن على حالة الاستحلال للزنا ويكون تقديره لا يزني الزاني حين يزني
مستحلا لزناه وهو مؤمن اي مصدق بكل ما صدق به يمكن ان يكون المراد من قوله
لا يزني الزاني وهو مؤمن اي على صفة المؤمن من احب المحظورات وسوا ان لزم منه التناقض
عليا لو لم نحمله على ذلك للزم منه حمل الايمان على غير موضوعه اللغوي ولا يخفى ان تاويل
الظواهر متفق عليه بحيث لم يخالفه الاوضاع ومخالفه ما اتفق على جوازه في لغة اولى من
مخالفه ما لم يتفق على مخالفته الا ان مخالفة الظواهر في الشرع اكثر من مخالفة الاوضاع
اللغوية عند القائلين بمخالفة الاوضاع وان اكثر الظواهر يخالفه واكثر الاوضاع مقررة
وذلك يدل على ان المحذور في مخالفة الاوضاع اعظم منه في مخالفة الظواهر فكان مخالفه
الظاهر اولى وعلى هذا الحب حمل قوله عم من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء
نصرانيا وقوله عم من ترك الصلاه متعمدا فقد كفر على ما قاله الاصحاب والنجار الوجوب لما ذكرناه
من الترجيح قوله لو كان الايمان هو التصديق لما كان من قال بنبوة او استحق به او بجحد بني
مدى صنم كافرا اذا كان مصدقا فلنا نحن لا ننكر جواز ان يحاسبه مع هذه الكبائر من الايمان
عقلا غير ان الامة مجمعة على تكفيره فلذلك اضفنا التصديق عند وجود هذه الكبائر
سمعا ويجب ان يقال بذلك جمعا بين العمل بموضوع اللغة واجماع الامة على التكفير وسوا ولا
من اطلاق احدهما فلم يصر الواجبات سوا بين لانهم ذلك بل الدين سوا التصديق بالواجبات
وقوله تعالى وذلك دين القيمة ليس فيه ما يدل على ان اقامة الصلاة وفعل الزكوة من الدين
فان الآية قد فرقت بين الدين وفعل الصلاة والزكوة حيث قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين ثم قال بعد ذلك حنفاء ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكوة وذلك دليل على ان
من الدين وما ذكر من الواجبات ثم وان سلمنا دلالة ما ذكروه على ان الدين سوا فعل الواجبات
وان الدين سوا الاسلام ولكن لا نعلم ان الاسلام سوا الايمان وما يدخل الايمان في قلوبكم

وذلك يدل على المغايرة بينهما ثم وان سلمنا دلالة ما ذكروه على ان الايمان هو فعل الواجبات
غير انه معارض بما يدل على المغايرة بينهما وبيانه من جهة النص والاجماع والمعقول اما النص
فقوله تعالى ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا فانه يدل على المغايرة بين الايمان والعمل الصالح حيث
عطف العمل الصالح على الايمان والظاهر ان اللفظ الذي لا يعطف على نفسه ايضا وقوله تعالى فان
اقاموا الصلاة اسم الزكوة واعتبر برسلي عطف الايمان على الصلاة والزكوة وهو دليل
المغايرة بينهما واما الاجماع فمن وجهين الاول هو ان الامة من السلف قبل طوائفهم
مجمعون على امتناع اطلاق القول على من ترك طاعة واحدة انه تارك الايمان وذلك يدل على
المغايرة الثاني ان الامة من السلف مجمعة على ان الايمان شرط في صحة افعال الجوارح من
الطاعات والشرط غير المشروط واما من جهة المعقول فمن وجهين الاول 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 كان الطاعات اما مالكمال او لدفع
الايمان ضد الكفر والطاعة ضد المعصية فاذا حكم على احد الضدين بحكم وجب الحكم على
الضد الاخر وهذا الوجه ضعيف من حيث انه لا يمتنع انتزاع المتضادات في حكم واحد ولو لزم
من الحكم على احد الضدين بحكم ان يحكم بضد ذلك الحكم على الضد الآخر لما تصور الانتزاع
بين الضدين في حكم من الاحكام والمسلم امتناع الكثير اجتماع بينهما في حكم واحد بمعنى
ثبوت الحكم لاحدهما واسقاطه عن الآخر اما ان يكون ضد ذلك الحكم واجب الثبوت للضد
الآخر وعلى هذا فما يلزم من الحكم على الطاعة بكونها ايمانا الحكم على المعصية
بكونها ايمانا اما انه يجب ان يكون كفرا فلا هو لم يكن الايمان ضد الكفر بل
صح وصف المكلف به حيث في حالة نومه وغفلته فضلا ان يلزم عليه في كل الفروض
الايمان عين التصديق والجواب اذا كان يكون متحدا لهم لو كان الايمان هو التصديق
لصح تسمية المصدق بالله عز اسمه مؤمنا فعلى هذا يصح تسميته بذلك نظرا الى الوضع اللغوي ولا يصح
بالنظر الى العرف الاستعمالي وهو تخصيص العرف في الايمان بالطاعة على بعض مسمياته ولا يوجب
ذلك بعد الوضع تخصيص اسم الدابة في العرف بذوات الاربع وقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله
الا وهم مشركون فلنا الايمان شرعا ضد الشرك بالاجماع وما ذكروه فضلا ان لم يعلم على كل
مذهب من المذاهب المتقدم ذكرها واذا كان ذلك لا شرعا على الكل ولا عند من يجعل العمل
في احد مسمياته فلا يخفى ان مخالفة الوضع يكون اولى من قوله لم يلزم ان يكون الايمان
هو التصديق بالقلب فلنا ما ذكرناه من الادلة الدالة على اختصاص الايمان بتصديق القلب
وقولهم اهل اللغة لا يفهمون من التصديق عن ذلك دعوى مجردة من غير دليل على ان
كيف وانا نعلم من حال الشارع عند اطلاقه انه لم يكتف من المكلف بمجرد الاقرار
باللسان ولا العمل بالاركان مع تكذيب الجنان بل كان في كثير من حاله لذلك كاد يساويها
ومنه قوله تعالى كذبتم لما سقط عند قولهم لم نشهد انك لرسول الله والله يشهد ان

استقصا

ان المنافقين لكاذبون وقال تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
كيف وانه لا يخفى ابطال القول بان الايمان هو مجرد الاقرار باللسان من جهة افضائه الى
تكفير من ابطن التصديق بالقلب وعدم تكفير من اقر باللسان المانع والحكم بايمان من احد هذين
وابطن التكذيب بالله وبرسوله وانما انتهينا اليه سهلا بالنجاء المسبوق بالعلم صحة مذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري وسلطان جميع مدارك احاده من المذهب الواهية المحكية فالمال جهد في
نفيها وتحريرها والتنبيه على ابطالها واما ان الايمان يقبل الزيادة والنقصان 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 وجب اتصافه بكونه مؤمنا لا يزيد ولا ينقص واما ايمان الانبياء والملائكة فانه
يزيد ولا ينقص واما ايمان من عداهم فانه يزيد وينقص والحق في ذلك ان ايمان الرب تعالى
لا يزيد ولا ينقص لامكان ما يضاف اليه من زيادة الايمان ونقصانه حادثا والرب تعالى لا يحل الحوادث
واما ايمان غيره فمعنى قولنا الايمان بالطاعات انه يزيد وينقص لامكان التباين والتفاضل في
الطاعات وفي غيره لحصوله واحدة من مصدق او غيره فانه لا يقبل الزيادة والنقصان
من حيث هو حصوله واحدة اللهم الا ان يرجع الى كثرة اعداد اشخاص ذلك الحاصل وقلتها
في احاد النفس فانه يكون قابلا للزيادة والنقصان على ما حققناه قبل

الفصل الثاني

في بعض معاني الكفر ثم عاد الكفر في اللغة ما هو من الكفر وهو الستر ومنه يقول العرب
كفر درعه بثوبه اي ستره ومنه قولهم للزارع مكفور اذا سقت عليه الريح الثرى والزارع كافر
لانه يستر البذر بالتراب عند حراثته ويقال لليل كافر لستره ما يكون فيه ويقال لليل كافر فلان
اذا طما يستر الخبايا وعطاء وقد يطلق الكفر في اللغة على ضد الايمان حتى انه يقال لمن كذب
بشيء كفر به كما يقال لمن صدق بشيء آمن 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 عكس
على المحدود وشرط الحد ان يكون مطردا منعكسا حتى لا يكون احد اعم من المحدود ولا المحدود
اعم من الحد كما سبق لمعرفته وبيان انه عكس ان محمد الرسالة وسيد الرسل والشيخ
للضم والعاصي في المغفرة آكد فانا لا نجمع ولا نسلم من جهل بالله تعالى فانه قد يصدق ذلك
من العارف بالله الجاهل بالدلالة على العلم بما يستلزم عدة الامور او مع المعرفة بها فلا يكون
فعل هذه الامور دالا على الجهل بالله تعالى ومن قال الايمان هو الطاعة كما سبق له وبعض الجبرية
قال الكفر هو المعصية لكن خلقوا اضافة الجوارح كل معصية كفرا لما سبق له تحقيقه وسموا
المعاصي كفرا وسمى كل معصية دالة على الجهل بالله كسب الرسول والنافي للضعف والعاصي
والى معصية لا توجب اضافتها بالكفر ولا بالفسوق ولا يمتنع بها 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 خبر ابن المغيرة بن المسيب الى ليس بكافر ولا مؤمن وادل من احداث هذا المذهب

ح اصل من عطاء وعمرو بن عبيد وطريق الرد على هؤلاء ان سوء سان ان كل معصية لابد لها على يكذب
الرسول فيما جاء به فانها لا تكون كفرا على كل حقيقة في الفصل الذي بعده وربما قالت
المعتزلة الكفر عبارة عن فعل قبيح والخلال واجب سمي عليه اعظم العقاب وهو فاسد بما اولا
على انه مبني على فاسد صولهم في تحقيق العقاب على المعاصي وهو باطل كما سبق واما ثانيا فان
انواع الكفر متفاوتة في العقوبة فعقوبة الشرك بالله تعالى وسبه اعظم من عقوبة انكار الرسالة وعقوبة
انكار الرسالة اعظم من عقوبة الاستخفاف بالرسول بعد ثبوت انكار الرسالة والاستخفاف
بالرسول كفر اذا لم يسم عليه اعظم الكفر الشرك بالله تعالى وسبه تعالى اعظم منه فلذلك قالوا الكفر
هو الذي يسمى عليه عقابا اكثر من عقاب الفسق فلا بد ان الفسق اعم من الكفر وكل كفر فسوق
كفر او عند ذلك فلا بد من عقاب الكفر عن عقاب الفسوق فلذلك قالوا اعظم من عقاب الفسوق الذي ليس
بكفر فقد اخذوا الكفر في حد الكفر وتعريف الشيء بنفسه محال ومن قال الايمان سوى الاقرار باللسان
لا غير قال الكفر هو ترك الاقرار وهو باطل من حيث انه يوجب الحكم بالكفر على المصدق بالله
بقلبه وبما جاء به رسله مع عدم نطقه بالاقرار لغير مانع يمنعه منه وهو خلاف قاعدة الذين
واجماع المسلمين ومن قال الايمان هو المعرفة بالجنان واقرار باللسان وعمل الاركان
قال الكفر هو الاخلال باحد هذه الامور الثلثة فمن لم تكن عارفا بالله تعالى وان اقر باللسان وعمل
بالاركان فهو كافر فرق كذلك من كان عارفا بالله ومعترفا بلسانه غير انه عامل الاركان فهو كافر
وعلى هذا النحو وهو باطل فان من كان بالله ورسله وما جاء به رسله وان اخل بسبي من الاركان
شهادة كالصلاة لا يطلق الحكم بانه لا يكون كافرا ولهذا فان الائمة من السلف يحكمون على
مانعي من هذا الشخص لو اتى بعباده من العبادات الصحيحة منه واله يسلم المسلمون في الغنيمة ويشهد
المشاهد وانه يغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ولو كان كافرا لما كان كذلك باجماع
الامة ومن قال الايمان هو التصديق بالقلب باسقاط ما جاء به رسله قال الكفر هو التكذيب
بشيء مما جاء به الرسول وهذا هو اختيار الامام الغزالي وهو باطل ايضا لما سبق من ان كل معصية
بشيء مما جاء به الرسول فانه كفر بالاجماع وليس كذلك فان ايضا باطل الكفار وحكمهم
انهم كفار وليسوا مصدقين ولا مكذبين لما جاء به الرسول والاقرار بذلك يقال
الكفر عبارة عما يمنع المتصف به من الامن على مناسبة المسلمين في شيء من جميع الاحكام
المختص بهم وذلك كالقصاص والامامة وحضور المشاهد وقسمة الغنيمة والصلاة على الخبار
والدفن في مقابر المسلمين وصحة العبادة الى غير ذلك من الاحكام وهو مطرد في كل ما عد كفرا عليه
وكل سواه مما اصل فيه الخلو عن ما قض ومفسد يدل عليه كما حققناه في الاصل الاول
فان العاصي من اهل القبلة سيما سوء كان دائما وقد اختلف المسلمون في ذلك فذهب المرجئة الى
ان معارف الكبيرة مؤمن ليس بكافر وهل يسمى فاسقا اختلفوا فيه فمنهم من قال انه
فاسق ايضا وان الايمان بالله تعالى يحصل كل دم ولائمة والوصف بالفسق من اعظم وجوه
الذم واللوم ومنهم من قال انه ليس بفاسق ومنهم من فصل وقال ليس بفاسق ما دام ملابسا

ملابسا للكبيرة ولا اسمي ذلك بعد بصيرها ومنهم من قال سمه فاسقا في الدنيا دون الاخرى
وسواء تاب ولم يتب اختلفوا في جواز الارتداد عليه ومنهم من جوزه ومنهم من منعه والخوارج
قد اطبقوا على ان معارف الكبيرة كافر بل كل من اختلفوا في عد الكبيرة منهم الى ارتداده وهو
اشد من الكافر وقد نقل عن الحسن البصري ايضا وقد ذهبت طائفة منهم الى انه كافر
لا بمعنى انه مشرك بل بمعنى انه كافر بانعم الله تعالى غير مؤد شكرها واما المعتزلة فانهم قسموا المعصية
الى ما يكفر المكلف بها والى ما يحبطه عن الايمان من غير ان يصير بها كافرا بل الفاسق بالنفس والى ما يحبطه عن الايمان
والاسوء فاعلها مع حب الكبائر يسمه الفسق اما اصحابنا فهم قالوا اما ان يكون كبيرة من افعال
الجوارح او اعم على صغيره هو مؤمن وليس بكافر بل فاسق ومن فعل صغيرة واحدة هو عاص وليس
بفاسق واما على شرح المذهب بالتفصيل فعلى ما سبق من اطلاقات مذاهب المحبي العين والمانع 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 واطلاقهم على المسمى بهذا الاسم
واخبارهم كيف وان النفس للمعتبر الخروج عن الطاعة ومنه قولهم فسق عن امر ربه اي خرج
عن طاعته ومرتكب الكبيرة خارج عن الطاعة وسواء كان ذلك بترك واجب او بفعل محظور
اما قولهم ان الايمان بالله تعالى يحصل كل دم ولائمة فهو باطل بما سبق في القاعدة السادسة
وقولهم ان من صح ايمانه لا يصح عليه الرد فليس كذلك دليل العقل والنص والاجماع اما العقل
فهو انه لا يلزم من رفض رد المؤمن محال في ذاته ونفسه ولا سبق لنفي الرد قط لا عقلا ولا نقلا واما النقل
فمن جهة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى حكاية عن المؤمنين ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ
هديتنا فلولا ان ذلك جائز لما سألوا دفعه واما السنة فما روي عن ابي عبد الله انه قال فصيح
الحر موصوف بالكفر واما الاجماع فهو ان الامة لم تزل حلفا وسلفا يسلمون ابا بكر
وعلي وسائر الصحابة على الايمان ولا يدرجهم على ان الكفر ان ولو لم يكن ذلك جائزا لما سألوا دفعه
عنهم واما الدليل على العاصين بكون مرتكب الكبيرة كافرا فمن جهة المعقول والمنقول والحكم
اما المعقول فهو ان مرتكب الكبيرة مؤمن وبيان كونه مؤمنا انه متصف بالايمان وبيان
اتصافه بالايمان انه متصف بالتصديق بالله تعالى ولا معنى للايمان بالله تعالى غير التصديق
على ما تقدم واذا كان مؤمنا فلا يكون كافرا والكفر ضد الايمان لا يكون مجامعا للايمان
واما المنقول فمن جهة النص والاجماع اما النص فاذكر ما من النصوص الدالة على نفي المانعة
من الايمان وفعل الكبيرة واما الاجماع فهو ان الامة من السلف على طول المخالفين تجمعه
على الايمان من صدرت عنه الكبيرة وعلى دخوله في جملة المؤمنين واما الحكم فهو انه يصلى عليه
ويكاتبه ويكل ما بقي من العبادات الاجماع من المسلمين ولو كان كافرا لما صحت عباداته فكان
الدليل على ان مرتكب الكبيرة منافق النص والمنقول اما النص فمن جهة الكتاب والسنة واما الكتاب

قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا 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 وايضا قوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون دل على ان غير المنافق لا
يكون فاسقا حيث انه ذكر الفاسقين بصيغة الجمع المعرف وهي تحصر الخبر في المبتدا، ومرتكب الكبيرة
فاسق فلو لم يكن منافقا لكان ليس يمكن ان يكون فاسقا وهو خلاف ظاهر الاية واما السنة فما روي
عن النبي عم انه قال علامة المنافق ثلث اذا حدث كذب واذا اؤتمن خان واذا حلف
وهو نقض فمن صدرت عنه هذه الخصال منافق واما المعقول فهو ان من وقر الايمان
بالله تعالى في صدره وصدق بوعده ووعيده وثوابه على الطاعة وعقابه على المعصية وعلم
ان عذاب الخصلة من عذاب الاخرة يزيد باضعاف مضاعفة على نعيم الدنيا فيعلم انه لا يفعل
مثل نقيض ما يعلم فاذا راينا شخصا منهمكا على المعاصي متماديا على ارتكاب ما نهى الله تعالى فنعلم انه
ما وقر الايمان في صدره وانه غير مصدق بوعد الله ووعيده فلا يكون مؤمنا حقا
وان كان متسميا بالمؤمنين فيكون منافقا والجواب انا نسلم انه غير منافق ولكنه كافر ويدل عليه
النص من الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ومرتكب
الكبيرة ليس شاكرا فيكون كفورا وبيان انه غير شاكر ان الشكر اما كثرة الحمد على الله تعالى على
ما قال تعالى واما شكر نعمة ربك فحدث واما اعمال الجوارح في طاعة الله على ما قال اعملوا آل
داود شكرا ومعناه اعبدوني ولئن شكرتم لازيدنكم واما الاعتراف بان كل ما به من
نعمة فمن الله على ما قاله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والمنهمك على المعاصي لا يكون شاكرا بهذا
الاعتبار فكان كافرا وايضا قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن
العالمين وقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور ومرتكب الكبيرة معذب لما تقدم فيكون مكذبا والمكذب
كافر وقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى ومرتكب
الكبيرة ممن يصلى النار فكان مكذبا والمكذب كافر وقوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك
هم الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون الى قوله تعالى الم تكن اياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون
ومرتكب الكبيرة ممن خفت موازينه فيكون مكذبا والمكذب كافر وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون ووجه الاحتجاج به ما سبق في الاية الاولى وقوله تعالى 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 عم من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وقوله عم بين العبد والكفر
ترك الصلاة وقوله عم من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا وقوله عم لا يزني الزاني
حين يزني وهو مؤمن والجواب عن الاية الاولى انه ليس فيها ما يدل على مذهب الخصم فان من جعب

ان مرتكب الكبيرة حال ارتكابه لها منافق والاية تدل على صفة النفاق بعض اخلاف التعهد و
الموعد والمتصف للشيء لا يكون حاله نوع الشيء وقوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون
دليل على ان كل منافق فاسق ولا ينعكس فلا يلزم ان يكون كل فاسق منافقا وقولهم انه
ذكر الفاسقين بصيغة الجمع المعرف وهي تحصر الخبر في المبتدا، فهو مبني على دعوى صيغة العموم
وهو غير مسلم على ما عرف من اصلنا والمسلمين ان صيغة الجمع المعرف للتعميم غير ان الفسق
ينقسم الى كامل وهو فسق النفاق والى ما هو دونه كفسق غير النفاق وعند هذا يحمل الاية
على الفسق الكامل جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة ويكون معنى الاية ان المنافقين هم الفاسقون
بالفسق الكامل وما ذكروه من الحديث قال علماء الاخبار انما ورد في المنافقين في زمن النبي عم
ويجب الحمل عليه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة وقولهم ان من وقر الايمان في صدره لا
يكون منهمكا على فعل المناهي ليس كذلك فانه لا يبعد ممن وقر الايمان في صدره وعلم ان عذاب
لحظة من الاخرة يزيد على نعيم الدنيا ان يقدم على المعصية اغترارا بما يوقعه من كرم ربه وعفوه
وصفحه عنه واطلاعه 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 وعدم الالتفات
الى الطاعة على طاعة الله فلا يدل على ان فاعلها ليس مؤمنا بالاجماع وليس ذلك الا لما ذكرناه
في فعل الكبيرة وكيف ان اسم النفاق مخصوص بمستبطن الكفر ومظهر ضده باجماع المسلمين
وهو مشتق من النافقاء وهو جحر من جحرة اليربوع في الارض ما اعده للخروج منه اذا دعاه الحاجة
الظاهرة ومرتكب الكبيرة غير مستبطن للكفر ولا معتقد لنقيض الحق فلا يكون منافقا فان قيل
فقد روي عن عمر رضي الله عنه انه سال حذيفة بن اليمان لما عرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم المنافقين
واسمائهم وقال انشدك هل عدني رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنافقين ولو كان النفاق
عبارة عن مستبطن الكفر فعمر رضي الله عنه كان يعلم من نفسه انه لم يكن مستبطنا للكفر فكيف
تشكك في نفسه قلنا انما سال عن ذلك نظرا الى الحال وخاتمة العمل على ما جرت به العادة
من وجل الانبياء والصالحين من سوء الخاتمة وما جرى به القلم في السابقة اما ان يكون ذلك
للتشكك في حاله 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
من مرتكب الكبيرة ان يكون شاكرا بمعنى التحدث بنعم الله تعالى عليه او اعتقاده ان كل ما به
من نعمة فمن الله على ما ذكروه واما باقي النصوص فقد سبق جوابها فيما تقدم

في مخالف الحق من اهل القبلة هل هو كافر ام لا وقبل الشروع في
تحقيق الحق وابطال الباطل من ذلك لا بد من الاشارة الى فرق المخالفين وارباب المقالات
من الملة الاسلامية والتنبيه على مقالة كل فريق وفي خلال ذلك يلوح الكفر من الايمان فنقول

اعلم ان المسلمين كانوا عند وفاة النبي عليه السلام ملة واحدة وعلى عقيدة واحدة وعين كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور احتهاد يه كان عرضهم منها افامة مراسم الشرع وادامة مناهج الدين لا لوجوب امامة ولا لكفر وذلك كاختلافهم عند قول النبي عليه السلام في مرض موته ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا حتى قال عمر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي عليه السلام قوموا عني لا ينبغي عند نبي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة وقد قال النبي عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن من تخلف عنه فقال قوم يجب الاسراع وقال قوم بل يجب انتظار ما يكون من حال رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر ان قال ان محمدا قد مات قتلته بسيفي هذا وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فقد مات ومن كان يعبد الله فانه حي لا يموت وقرأ قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة والمدينة او القدس على ما قال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير ثم في جريان الميراث عن النبي عليه السلام فيما خلفه من ملك وفدك فاطمة لذلك ودفعها ابو بكر بما روى عنه عليه السلام انه قال معشر الانبياء لا نورث وما تركناه فهو صدقة ثم بعد ذلك في قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف تقاتلهم وقد قال عليه السلام احرمت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم وقال ابو بكر ليس حق قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلاة وايتاء الزكوة ثم قال لو منعوني عقالا مما اودوه الى النبي عليه السلام لقاتلتهم عليه ولو بايني ما بين هم افعلوا فهم بعد ذلك في نصوص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم بعد ذلك في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في صلح عثمان والاختلاف فيما وقع على يديه ومما جرى في وقعة الجمل وصفين الى غير ذلك ثم اختلفوا ايضا في بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة والاخوات وعمل الاصابع ودية الاسنان الى غير ذلك مما لا احكام ولم يزل الامر في الخلاف يتدرج الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء الغزال وعمرو بن عبيد وبشر المريسي وبين الاسواري وخالفوا في القدر من اضافة الخير والشر الى الله تعالى والى العبد ولم يزل الخلاف يتشعب والامر يختلف حتى غرق الاسلام وارباب المقالات فيه الى ثلث وسبعين فرقة وكان ذلك من معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث وقع ما اخبر به قبل وقوعه حيث قال عليه السلام افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قالوا يا رسول الله من الفرقة الواحدة التي سلمت قال ما انا عليه واصحابي والوجه في تحصيل

هذه الفرق ان نقول اما اكبر الفرق الاسلامية فثمانية معتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والكرامية والمشبهة والعوام اما المعتزلة فيسمون انفسهم اصحاب العدل والتوحيد واما تسميتهم معتزلة فلاعتزال اصلهم وسوء اصل من اعتزل مجلس الحسن البصري وهو ما ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وانما سموا بالمعتزلة من المنزلتين واما تسميتهم باصحاب العدل فلما تفاهم على ان الله تعالى ان الصلاح والخير ووجوب رعاية الحكمة في افعاله وسموا انفسهم عدلا واما تسميتهم بالقدرية فلكثرة ذكرهم افعال الخلق في القدر ومعنى اضافتها الى قدرة الرب تعالى وقد قال عمر القدرية مجوس هذه الامة وقال عمر القدرية خصما الله في القدر وربما زعموا ان القدري هو من يقول القدر خيره وشره من الله تعالى ما شنيع هذه الوصمة وسوء بعد فانه عمر وصف القدرية بما تهم خصما الله ولا خصومة في حق من يقول بالتسليم والتوكل واحالة الامور كلها على القدر المحتوم وقد اجمعوا على ان العدم احق وصف الاله وعلى ان الصفات القديمة عن ذاته وان كلامه محدث مخلوق من حرف وصوت وانه عز وجل ما لا يصار في الآخرة انه يحب عليه رعاية الحكمة في افعاله وعلى التحسين والتقبيح العقليين وعلى ان العباد اخرج من الدنيا مطيعا ناتيا استحق الثواب وجوبا وان خرج من تلك الكبيرة عن الدنيا من غير توبة استحق الخلود في النار على ما سنبين كل ذلك اصطلاحا في مواضعه ثم احتجوا لهذا القدر بكلمات فرقة بعضهم بعضا القوة الاولى الواصلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال قالوا سمي الباري تعالى وتقدس عادلا بالقدر وامتناع اضافة الشر الى افعال الله وبالمرصد بين المكلفين والحكم بحظر احد الفريقين وتفسيقه لا بعينه من غير ان يكون عصيانه كفرا وجوز ان يكون عصيان الموحد ولا كافرا لان احد الفريقين فاسق لا بعينه والفاسق ليس بمؤمن عندهم ولا كافر وجوز ان يكون عصيان المؤمن مخلدا في النار وكذلك الحكم في علي ومعاوية في وقعة الجمل وصفين وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهد على ما حصل لم يقبل شهادتهم كما لا يقبل شهادة احد الفريقين في الفرقة الثانية القدرية اصحاب عمرو بن عبيد ومذهبهم كمذهب الواصلية الا انهم تسمحوا للفريقين معا الفرقة الثالثة الهذيلية اصحاب ابي الهذيل العلاف ومن مذهبهم فناء مقدورات الله تعالى وان اهل الخلد من يصيرون الى سكون دائم خمود لا يقدر الله تعالى بعد ذلك على شيء ولا اهل الخلد من مع صحة عقولهم يقدرون على شيء ولذلك سمي المنتهى اليه ابا الهذيل جهمي الاخيرة وان الله تعالى عالم بعلم هو ذاته 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 ارادة الله تعالى عين المراد وان الحي لا لعموم فما غاب الا الجزء وعشرون فعلا 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 الشر وردائه لا يقدر ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه حولا ان يزيد في عذاب اهل النار شيئا ولا ينقص منه وكذلك نعيم اهل الجنة وان من شانه ان يريد المعاصي ولا يريد الطاعات لانها لا تكون الا بارادته وان الانسان في الحقيقة الروح وانه جوهر لا يتحيز وانه لا يتنهاى وان الطعوم والالوان والاراييح والاصوات والالوان اجسام وان الجوهر مؤلف من الاعراض وان العلم مثل الجهل والكفر مثل الايمان وان الله تعالى خلق جميع المخلوقات دفعة واحدة وانه لم يتقدم خلق آدم على خلق ولده وانا السعدم وان غير في الكمون والظهور وان نظم القرآن ليس بمعجز وان العباد قادرون على الاتيان بمثل القرآن وافصح منه وان التواتر الذي لا يحصل عددا لا يجوز ان يكون كذبا وان الاجماع والقياس ليس بحجة وقالوا بالقطع والميل الى الرفض ان الامامة لا تكون الا بالنص وان النبي عليه السلام نص على عشرة ان تحصرتهم كلهم ذلك وان من عداهم ضالون معاندون الركاة اولهم انه لا نص وكل عدد الاوائل قد سبق ابطالها وقولهم ان الامامة لا تصح بغير النص قد سبق ابطاله وقولهم ان من عداهم ضالون لانكارهم النصاب فاسقون فهو خلاف لاجماع الفرقة الخامسة الاسوارية اصحاب الاسواري ومذهبهم كمذهب النظامية وزادوا عليهم بان الله تعالى لا يقدر على ما علم انه لا يفعله او اجرانه لا يفعله وان الانسان قادر على ما علم وجاز ان يفعله بنا ان حاصل الخلاف يرجع الى العبارة دون المعنى الفرقة السادسة الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكافي ومن مذهبهم ان الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء واما يقدر على ظلم الاطفال والمجانين وهو مبني على اصولهم الظلم منه وقد ابطلناه فيما تقدم الفرقة السابعة الجعفرية وهم اصحاب جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وافقوا الاسكافية وزاد جعفر بن مبشر بان قال حرام الامة من سوء شر من الزنا وقد والمجوس ان اجماع الامة على حد سارب الخمر كان خطا وان السارق حده واحدة مخالفة عن الايمان وهذا ايضا مما سبق ابطاله الفرقة الثامنة البشرية اصحاب بشر بن المعتمر ومن مذهبهم ان الالوان والطعوم والادراكات وجميع ذلك من الاعراض بجواز ان يبقى الجسم من فعل الغير وان الاستطاعة هي سلامة الله وصحة الجوارح وهو ما عن الافات وقد سبق ابطال ذلك وقالوا ايضا ان الله تعالى قادر على تعذيب الطفل طالما له وانه لو فعل ذلك لكان الطفل عاقلا بالعاصي مستحقا للعقاب وكان يجوز ان الله تعالى يظلم ولو ظلم لكان عادلا وهو في غاية الفساد الفرقة التاسعة المرادية اصحاب عيسى بن صبيح المكنى بابي موسى المردار وهو ملقب بالمزمر ومن مذهبهم ان الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو كذب وظلم لكان الها كاذبا ظالما وانه يجوز وقوع صدق فاعل بطريق المولد وان الناس قادرون على مثل القرآن واخر منه بطا وان الناس

لا نبي للسلطان كافرا لا ورث ولا يورث وان من قال بروية الرب تعالى وان افعال العباد مخلوقة لله كافر وكل ذلك فهو باطل بما سبق الفرقة العاشرة الهاشمية 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 وما انا عليكم بوكيل اي حفيظ والامتناع من اطلاق القول بان الله تعالى قلوب المؤمنين وهو خلاف قوله تعالى في قلوبهم وان الاعراض لا تدل على الله ولا على احد من رسله ودليله على ذلك ان خلق الجوهر والحياة الموجبة لا تكون دليلا على صدق من ظهر على يده وانه لا دلالة في القرآن على حكم من الحلال والحرام وهو محال للتعذيل والاجماع قالوا ايضا ان الامامة لا تنعقد في حال الاختلاف وان عليا لم تنعقد امامته لوقوع العقد مع حال الاختلاف وهو خلاف الاجماع وان الجنة والنار غير مخلوقة في الان وقد ابطلناه وانكار خلافة عثمان وقتله بالتبيلة وخلعه وهو خلاف ما عهد ونعلم ان من اصبح الصلاة بسر وطهارتهم افسدها في اثرها كان اول صلاته معصية منهي عنها وهو خلاف لاجماع الفرقة الحادية عشرة الصالحية اصحاب الصالح بن ومن مذهبهم جواز وجود العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر في الميت ومن مذهبهم ذلك جواز ان يكون الناس امواتا مع هذه الصفات والا يكون الله حيا بصيرا وانه يجوز خلو الجوهر عن الاعراض الفرقة الثانية عشرة الخابطة اصحاب احمد بن خابط من اصحاب الظام ومن مذهبهم ان للعالم الذي هو احدهما قديم والآخر محدث والقديم هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وانه المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وانه الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله عز من قائل هل ينظرون الا ان يأتيهم الله خلق آدم على صورته وبقوله صلعم الحجر الاسود يمين الله في الارض ورأى اسماعيل المسيح لانه ادرع الجسم المحال واحدة وقالوا الكفار مشتركون لاتحادهم الخالق تعالى وقد اجمع الدلالة على ابطال قولهم فيما عدم الفرقة الثالثة عشرة الحدثية اصحاب فضل الحدثي ومن مذهبهم كمذهب الخابطة الا انهم زادوا عليهم بالقول للسامع وان الحيوان فعل واحد محال للتكليف وقولهم ايضا كفار لاسلامهم وقولهم بالسامع قد ابطلناه وقولهم بان كل حيوان مكلف مع عدم الفهم فمخالف للمعقول وما جاءت به الرسل واجماع المسلمين الفرقة الرابعة عشرة المعمرية اصحاب معمر بن عباد السلمي ومن مذهبهم ان الله تعالى لم يخلق شيئا بجهة التمام وبقولهم لا يكون الله مريدا ولا مسمعا ولا مبصرا ولا حيا ولا موجودا عرض والاعراض عن خالق ليس من الاعراض وبقولهم على نحو ذلك لا يكون الله تعالى كلاما لان المتكلم انما من فعل الكلام او بمعنى انه قام به الكلام والرب تعالى ليس عندهم بفاعل ولا متكلما لمعنى قيام الكلام به اذ لا صفة له ترد على ذاته عندهم ولا متكلما

جعفر

لمن قام الكلام به اذ لا صفة له تريد على ذاته عندهم ولا متكلما بمعنى انه فاعل للكلام اذ الكلام
عرض والعرض غير متقدور للرب تعالى على اصلهم وان قالوا ان الكلام جسم فقد اطلوا
حرامهم انا احدثه في محل اذ الجسم لا يقوم بالجسم ويلزم على ذلك ان لا يكون الرب تعالى امرا ولا
ناهيا ولا مخبرا ولا متكلما اصلا ومن مذهبهم ان الاعراض لا نهاية لها في كل نوع وان النفس تعلم
عالم قادر مريد محال بلا محل ولا حال في المحل وان الله تعالى ليس بعديم لان العدم مستلذ
الرمي والباري ليس برمي وان الباري لا يعلم نفسه لان العالم يستدعي ان يكون غير
المعلوم وكل ذلك فقد اطلناه وان الانسان لا فعل له غير الارادة لان ما عدا الاعراض من
فعل الجسم ولم يقم على ذلك ان يكون احد من الناس مصليا ولا حاجا ولا صائما ولا ساجدا
وكل ذلك كفر وضلالة الفرقة الخامسة عشرة اصحاب ثمامة بن الاشرس السمري وافق
مذهبهم ان الاعراض المولدة لا فاعل لها وان المولدة مولدة عن النظر وانها واجبة قبل
ورود السمع وان اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يعصون في الآخرة ترابا ولا يدخلون
نارا ولا جنة وكذلك حكمهم في البهائم والاطفال المؤمنين وان الاستطاعة سلامة الجوارح
عن الآفات وان من لا علم له بالله من الكفار فهو معذور وان المعارف كلها ضرورية ولا فعل
للانسان غير الارادة وما عدا ذلك فهو حادث لا محدث له وان العالم من فعل الله تعالى بطبعه
وما ذكروه من ان المولدة لا فاعل لها وان المولدة مولدة عن النظر مبني على القول بالمولد
وقد اطلناه وابطلنا ايضا القول بالطبع لوجوب فعل ورود الشرع وقولهم ان الكفار لا
يدخلون جنة ولا نارا فهو ايضا خلاف اجماع السلف وما وردت به النصوص متواترة
الكفار وخلودهم في النار وما ذكروه في الاستطاعة قد ابطلناه ايضا وقولهم ان من
لا علم له بالله تعالى معذور فقد ابطلناه لوقولهم بحدوث جوارحه لا محدث لها وان العالم
من فعل الله تعالى بطبعه فقد ابطلناه الفرقة السادسة عشرة الخابطية اصحاب ابي الحسن بن
ابي عمرو الخابط ومن مذهبهم القول بالسدر وسمه المعدوم شيئا وهو هو اعراضا وان يمكن ان الرب
تعالى مريدا انه قادر غير مكره ولا كاره وان فعل المريد لا فعال نفسه معناه انه خالق لها وفاعل
العباد انها وان يمكن ان الرب تعالى سميعا بصيرا انه عالم بالمسموعات والمبصرات وان
يمكن ان الرب تعالى يرى ذاته وغيره انه يعلم ذاته وغيره وكل ذلك فقد بطلناه الفرقة
السابعة عشرة الخابطية اصحاب عمرو بن الخابطي خط ومن مذهبهم ان المعارف كلها ضرورية
الكفار اصلا الا الارادة شاهدا وانه لا يمكن ان يدعو عن ساه عالما بعلة وان الارادة
المعللة بفعل الغير هي فعل الفاعل له وان الاجسام ذوات طبايع والعوالم يستحيل عدم الجواهر
وان الله تعالى لا يخلد احدا في النار ولا يدخله الجنة بل النار هي التي تحدث لمن يسكنها الموت
بالعدد ونسبه الخير والشر الى فعل العبد ونفى الصفات وان القرآن محدث وان نعيم الجنة

فلما قتل علي زعم ابن سبا ان عليا لم يمت فيه الجزء الالاهي وان ابن ملجم انما قتل شيطانا تصور
بصورة علي وانه في السحاب وان الرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل الى الارض بعد
هذا ويملأها عدلا كما ملئت ظلما فكذا ان عذه الطايفه اذا سمعوا صوت الرعد قالوا عليك السلام
يا امير المؤمنين ولا يخفى كفر هذه الطايفه لاضافتها الالهية الى علي ثم قال لهم ان كان
علي حيا وانا نعلم لم يقتل الشيطان فقاتل الشيطان محمود لامذموم ملعون الفرقه
الثانيه الكاملية اصحاب ابي كامل كفروا الصحابه بتمامها بتبعة علي وكفروا عليا بتركه طلب الحق
واظهاره وهم قائلون بالتناسخ ويلزم الامامه نور ساطع من شخص الى شخص وان ذلك النور
قد يكون في شخص نبوة وفي شخص امامة الفرقه الثالثه البيانيه 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 الحنفيه ثم في ابنه ابي هاشم
ثم بعده في بيان وهذه الطايفه كافره لقولهم بان بعض الاله يهلك وادعوى الالهية على هذا
وان اسم والد بيان الفرقه الرابعه المغيريه اصحاب المغيره بن سعيد العجلي زعموا
ان الله تعالى جسم وان صورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور وله قلب ينبع
منه الحكمة وانه لما اراد خلق العالم تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على رأسه ثم انه
كتب على كفه اعمال الذين يعصونه من الخلق في جميع مشارق الارض ومغاربها فنظر اليها
فاغتاظ عليهم فعرق غضبا حتى كثر عرقه فكان البحر من عرقه ثم نظر الى كفه فرأى
الكافرين من اعمالهم فاغتاظ فعرق غضبا حتى كثر عرقه فكان البحر الكبريت الاحمر من عرقه
واحصى اعمالهم فقال لا يسعني ان اكون مع آله غيري ثم انه خلق الخلق كلهم من البحر
الكبريت الاحمر من البحر الاخضر ثم ارسل الى الخلق محمدا ثم ضلالا ثم عرض الامامة على
السموات والارض والجبال فهربن ان يحملن عبأ من الامامة فلما ذلك ثم عرض على
الكرام الكاتبين فابوا ان يحملن معه من ذلك وضمن ان يعينه على الوديعة بشرط
ان يحمل اليه فرقة من بعده فقبل معه واحدا على المنع متتابعين على حمله وذلك قوله تعالى وحملها
الانسان انه كان ظلوما جهولا اعني ابا بكر وعمر وعثمان وان قوله تعالى كمثل الشيطان اذ قال
للانسان اكفر فلما كفر قال اني بري منك نزع من عمر واي بكر وسولا، يزعمون ان الامام
المنذر محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي بن ابي طالب انه حي لم يمت وسيقيم في خيال
حاجزا الى ان يؤمر بخروجه ومنهم من يقول ان الامام المبشر سوا لميته وطريق الرد عليهم
ما مضى في الرد على الشبهة الفرقه الخامسة الجناحيه اصحاب عبد الله بن معونة
عبد الله بن جعفر ذي الجناحين يزعمون ان الاله روح سماوي وان روح الاله تعالى كانت
في آدم ثم في شيث ثم صارت الى الانبياء والائمة حتى ابهت الى علي واولاده السلمة من بعده
ثم صارت الى عبد الله بن معونة ابن عبد الله بن جعفر وانه لم يمت وانه تخلله من خيال اصفهان

اصفهان وكفروا العامة واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة وغيرهما وهولاء العصاكفار لهذه الآيه
الآية آدم وغيره واستحلالهم للمحرمات من هذه الفرقه السادسة المنصورية اصحاب ابي منصور
اليشكري ومضمون الامامة صارت من ابي منصور محمد بن علي بن الحسين بن ابي طالب وانه عرج به الى
السماء وان معبوده مسح سده على راسه وقال له ما ابي ادعب فعلم عني ثم اسرد الى الارض فانه
الكشف الساقط من السماء، وانه المراد من قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا
سحاب مركوم وزعموا ان الصلاة للوصل لا تسقط ابدا وكذا بالخمر والنار واحلوا المحرمات
واسقطوا الفرايض وزعموا ان الجنة رجل فرضوا الامامة وسموا الامام وان النار رجل
امر باسقطه وسموا الامام كذلك بكر وعمر وعثمان وان الفرايض رجال امرنا لمولانا نهم و
المحرمات رجال امرنا بعصيهم وسموا لبعض الكفار لاستحلالهم المحرمات ورفض الفرايض من
هذه الفرقه السابعه الخطابيه اصحاب ابي الخطاب الاسدي زعموا ان الائمة
انبياء، وان امر الخطاب كان ساوان الانبياء فضيعوا الناس طاعة هم زاد وزعموا
ان الائمة آلهة وان الله، الحس والجبل بنا الله واحاده وان صعوا الا ان الخطاب
افضل منه ومن علي بن ابي طالب ويستحلون شهاده الزور لموافقتهم على مخالفيهم ثم افترق
بعضهم بعد الخطاب فصار بعضهم من قال الامام بعد ابي الخطاب ممن وعده كما عدد و
بالخطاب زعموا ان الجنة ملذاتهم في الدنيا من صرد سعم وان النار مضرتهم في الدنيا
من الفساق والهرم واستحلوا المحرمات وترك الفرايض ومنهم من قال الامام بعد ابي
الخطاب بعينه وان كل مؤمن يوحى اليه بمكابتوله الله وما كان النفس ان تموت الا
باذن الله اي يوحي من الله عز وجل وزعموا ان جسم من صرع من صرع من قتل واكل لا يموتون
وان الواحد منهم اذا بلغ الهرم اربعين ان الملكوت يرفعونه ومنهم من قال الامام بعد ابي الخطاب
عمر بن يقطين الحلي الا انهم اعترفوا بامامة موسى بن جعفر الكاظم لعلمهم الامامة
الالهية واستباحتهم المحرمات وترك الفرايض الفرقه الثامنة منه الغرابيه الذين قالوا
ان عليا كان اشبه بمحمد من الغراب بالغراب وان الله تعالى بعث جبرئيل الى علي
فغلطه وادى الرسالة الى محمد لمشابهته به ولذلك يلقبون صاحب الرسالة ابي جبرئيل وقد
قال شاعرهم غلط الامين في جزيرة بحي حيدرة ولا ما لحكمة هم لانكارهم نبوة محمد صلى
الله عليه وآله لم يكن رسولا عن علي تعالى بل الامر القرآن سوء الذمة واتباعهم
بذلك لانهم يرون دم محمد صلى الله عليه وآله ويزعمون ان عليا الله وآله بعث محمدا الى عالمه
فادعى الامر لنفسه ومنهم من قال بالوهية محمد وعلى الاسم من سدم علمائي احكام الالهية
ومنهم بعدم محمد او منهم من قال بالوهية جماعة من اصحاب السابع محمد وعلي وفاطمة
والحسن والحسين ان جسمهم شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية ولا فضل لواحد على

الاخرة ولم يشموا خاطره بالتاء نبذ بل خاطره ولذلك قال شاعرهم ولست بعد الله في الدين بسبة
وسطه دشيا وخاطما وباد لاكن لا تحادهم عليا الحادية الفرقه العاشره الهاشميه
اصحاب هشام بن سالم من الحكم وهشام ابن سالما 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 متساوية
وانه كالسبيكة الصافية نقيا لا من كل جانب وزعم ان الله لون وطعم وراحة وتحس وليست
معرفة الصفات عجزه وانه تحرك ويسكن وتنوم وتعلم وان بين الله وبين العرش الحجاب مشاهدة
لولاها لما دلت على وانه تعلم ما تحت الثرى بالسماع المنفصل عن المتصل بما فوق العرش
وحكى ان الله تعالى سبعة ابعاد لنفسه وانه مماس للعرش على وجه لا ينفصل احدهما عن
الاخر وانه مريد للاشياء وارادته حركة ليست غيره ولا غيره وانه لا يعلم الاشياء قبل
كونها بل بعد كونها لان العلم لا يوصف بكونه قديما ولا حادثا لانه صفة والصفة لا توصف
انه متكلم لان الكلام هو صفته ولا يوصف بكونه مخلوقا ولا غير مخلوق وزعم ان الائمة اصح
للدلالة لها على الله تعالى وان الائمة معصومون والانبياء غير معصومين لان الله تعالى يوحي
اليه فيعصمه فيصوب بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فجاز ان يكون معصوما وامتنع ان يكون
بن سالم زعم ان الله تعالى على صورة الانسان وله جوارح خمس من يد ورجل وراس وعين
وعين وفم ووفرة سوداء وبصعه الا على مجوف الاسفل مصمت الاعلى ليس بجوف ودعاوى قد
سبق ابطال ذلك كله الفرقة الحادية عشره الزرارية اصحاب ابن اعين قالوا الحدوث
صفات الله من علمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره وانه لم يكن في هذه الصفات حيا ولا
عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا وهو ايضا باطل بما سبق الفرقة الثانية
عشره اصحاب يونس عبد الرحمن الذين يزعمون ان الله على عرشه يحمله الملائكة وهو الحق
منها كالكرسي لحملة رجلاه وهو اوى منها وذلك يدل على احتياج الرب الى غيره من مخلوقاته
وهو بسط يماثل من السبعة المطلق الفرقة الثالثة عشره الشيطانية اصحاب محمد بن
النعمان الملقب بشيطان الطاق يزعمون ان الله تعالى نور على صورة انسان
وانه لا يعلم الاشياء الا بعد كونها وقد ابطلناه الفرقة الرابعة عشره الزرارية
وسمى الدين سادوا الامامة الى محمد بن الحنفية ثم الى ابنه ثم الى علي بن عبد الله بن العباس
ثم ساروا في ولده الى المنصور ثم ادعوا حلول الالهية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وسموا
لمخازم ومنهم من ادعى الالهية في المصبح وماولا الطائفة بدعواهم حلول الالهية في عشره
الفرقة الخامسة عشره المنصورية زعموا ان الله تعالى خلق محمدا عليه السلام اولا وفوض
الله الخلق اليه ثم انه تعالى خلق عليا ففوض الخلق اليهما ومنهم من قال بمثل هذه المقالة في علي كرم الله وجهه
وهو بسط مما سبقه من اصناف وهو خالق غير الله الفرقة السادسة عشره السبائية اصحاب

البداء الذين جوزوا لله تعالى وانه يريد الشيء ثم يسدو له ويظهر له ما لم يكن ظهر له اولا
فانه لا معنى للبداء الا هذا ومنه قول الشاعر بدا لي منها ما بدا لك من قبل
الشاعر وبداء الى انها لا تحسن وان سواها الشيء يحملي اي ظهر لي انها لا تحسن بعد ان لم
يكن ظاهرا ولزم منه ان يكون الرب جاهلا بعواقب الامور وقد ابطلنا الفرقة
السابعة عشره البهرية والذي هو وعد ذكرنا خذلهم في مسئلة استحالة حلول الذات الموصوفة
في محله وابطلناه الفرقة الثامنة عشره الاسماعيلية وهم الغالية الباطنية والقرامطة
والخرمية والسبعية والباطنية والاسماعيلية وتسميتهم باطنية لانهم زعموا ان للقرآن
ظاهرا وباطنا وان المراد هو الباطن دون ما سوى الطاهر المعلوم لغة وزعموا ان ضد الباطن
من الظاهر لقوله القرآن من الباب ومنه قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة
وظاهره من قبله العذاب وزعموا ان التمسك بظاهر القرآن والاخبار مذموم بالمشقة
في الاكتساب والباطن مودي الى ترك العمل بالظاهر وهذا القول هو من قول المنصور به
والى حمزة كما سبق لرسمه واما سموا القرامطة لان اول من ظهر بهم رجل من
اهل الكوفة يقال له حمدان ومطوا سماء حمزة لانهم المحرمات ونكاح ذوات المحارم
واما سموا السبعية لانهم زعموا ان الرسل المطاعين بالشرع سبعة آدم ونوح وابرهيم وموسى
وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع الناطقين وان من كل ناطق وناطق سبعة ايام يتمم بها الشهر سبعة
وانه لا بد في كل عصر من سبعة يهم وتعرف الدين وحدوده وسمي بهتدي وبعدي مناديين
في الرسنة وسمي امام سوالمودي عن الله تعالى وسوعاه الا دلة الى دين الله تعالى وحي رسوله الذي
يودي عن الامام ويحمل علمه ويحيه له ودعوته وسوالذي يمتص العلم من الحجة اي ماذونه
عنه وابواب والباب سوالداعي الاكبر الذي يرفع درجات المؤمنين وداع ومأذون
وسوالذي باحد المهدي على الطالبين حراسل الطاهر فيدخلهم في دعوة الامام ويسلمهم
باب العلم والحجة ومكلب وسوالذي لا تنفع دعوته في الدين ولم يؤذن له بالدعوة ولكن
اذن له بالاحتجاج واذا احتج على احد من اهل الطاهر كفره عليه حتى يهلك ويرغب وده
المكلب له الداعي لها صوعلي واما سموا ما هل هذا مكلبين لان مثله مثل الكلب الذي
يحمس الصيد على كلب الصايد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو من سوالذي
احد عليه المهدي وامن والبيت الحق ودخل في دعوة الامام بدعوته فالوا وذلك كان السموات
سبع والارضين سبع والحار سبع والامام سبع وان احد سر العالم منوط بالواحد السبعة
وهي رحل المشتري الكريم والشمس المزهرة وعطارد والقمر واما سموا المكبة لخروج
طايفة منهم مع بابك الخرمي في ناحية اذربيجان واما سموا المحمرة لانهم لبسوا الحمرة في ايام
بابك وصار انهم يسمون محمرة المسلمين عمروا نما سموا اسماعيلية لانهم اسسوا الامامة

اسمعيل بن جعفر وصل لانتساب زعمهم الى محمد بن اسمعيل بن جعفر واصل دعوتهم
منه على ابطال الشرايع ودحض النواميس الدينية وذلك لان ابتداء دعوتهم انما كان
من المجوس تمالى لهم غيارية احمد صدا كرو ما كان استولاهم عليه من الملك الذى علت عليه
المسلمون وقالوا للرسل لما الى دفعهم بالسيف لكثرتهم وقوتهم سوكهم لكنا نحتال بايادل
شر البهم على وجوه تعود الى قواعد الاسلام من المجوس ويستدرج به الضعفاء منهم الى
ذلك مما يوجب الاختلاف بينهم واضطراب كلمتهم وكان رأس القوم فى ذلك
عبد الله بن ميمون القداح وصل احمد ان قرمط وكان اول ما فعل انه اتى الى علماء
الوضع واسمائهم بالدعوة الى الامام ولحث على مباينته ولم يزل يستدرجهم بحارة
حتى اجابه منهم طائفة كثيرة ولم يزل فى الدعوة ويستدرج الطعام حتى الى الاول فالاول الورق
وهو ان يكون الداعى قحطانيا عارفا بفنون احوال المدعو اليه بدعوته الى بحث لا يدعوه عن قابل
ولا ذلك كلو دعاهم على لعا السدرة الا راضى السيد ولا يكلم المدعو فى بدء امره سراج
اى فهمه او متكلم السانه الا بمن سواشتماله لكل واحد بعبر ما يحمل اليه سواه حتى انه ان كان
المدعو ممن يميل الى الزهد والورع رمى له ذلك وتح سايضه وان كان ممن يميل الى
الخلاعة رمى له ذلك وتح سايضه حتى يحصل به الانبساط له فى التشكيك والتعليل سواء
اذا انبسط المدعو الداعى يشكك بعد ذلك فى اركان الشريعة وذلك بان يسول له ما فى
الحروف المسطفة فى اوايل السور ولم كانت اخاص بحب عليها الصوم دون الصلوة
والغسل واجب من خروج المنى دون البول والكوع واعداد المحرمات امس والبوات
الحجة ثمانية وابواب جهنم سبعة والصبح ركعتان والمغرب لمناداة الظهر والعصر والعشاء الاخرة
الى غير ذلك فيستشكك ويسئل قلبيا ليصل الى حرامهم فى ذلك الرابعة الربط وذلك انه
اذا عاد اليهم وراجهم فيما يتشككوه فيه قالوا له قد خرقت سنة الله باحد الميثاق
والعهود واستدلوا عليه بقوله تعالى واذا خذنا من النبيين ميثاقهم الاية فاذا ادعى
لهم استحلفوه بالايمان التى يعتقدها ان سرما يسمعه منهم ولا يعصى لهم سرا الا ما استثنوه
فاذا حلف حالوا له الى اسئلك عن ذلك انما يعرفها الامام ومن اطلع
عليها من قبله ولا يقدر على ذلك الا المالوف من درجه الى درجه حتى ينهى له الحال
الى ان ليس سوان يدعو الى سبه كل رئيس خطير يمثل نفس المدعو اليه والى ان اعتاد
فيه الى دعوتهم حتى يميل الى ما دعوه اليه الساكنة لكيس وذلك يوضع معدات
معمولة فى الطبايع لتعد عوعلى وجه يكون كالسابق الى ما دعوته اليه من الباطل السابقة
الى الخلع وسر طايفة الى اسقاط وجوب الاعمال الدينية الى غاية اليقين وسواء خرج عن الاعمال
الدينية كلها قوام الدين وعند انها انما المدعو الى هذه الدرجة صار دون فى الاباحة وكف على

على استحلال الدماء وترك التعبد بما وردت به النواميس الشرعية وتاويلات الشرايع كلها
الوضع عبارة عن موالاة الايمة والتسليم لهم والاخذ من العلم دون عند عنه الامام الذى هو
الحجة وان الصلاة اشارة الى الناطق وسر ان الرسول ودليله وان الصلاة التى
عن الفحشاء والمنكر والعمل لا تكون ناهية بل الناهى عن ذلك انما هو الرسول او الذى الامام بين
اللسان الى فتاة شئ من اسرارهم الى من ليس من اهله بعد قصد منه واعتماده بحدود العهد عليه
والذكاة تركية النفس بمعرفة ما دعوا اليه من دينهم والكعبة النبى والباب على والصفا النبى والمروة على
والمسح الاساس الذى اقامه المدعو والاحرام بحرم النطق بشئ من اسرارهم دون اذنهم وسرع
الثياب السرى من خالفهم والطواف بالبيت سبعا موالاة الايمة السبعة والصوم والامساك
عن اظهار اسرارهم والقيام قيام قايم بامورهم ومنهم من قال سواسداد ورود النصاد ورد المعارف
عود كل شئ الى الاصل الذى انفصل عنه وان المراد بالحج راحة الابدان من الشرايع والنار
المعدة اللازمة من الشرايع الغير ذلك من بواطنهم وهذا سر الياموس الاعظم والبلاع الاكبر
والذى عليه مدار اعتقادهم واصل دعوتهم ان الله تعالى ليس بموجود ولا معدوم ولا عالم ولا
جاهل لا قادر ولا عاجز ولذلك فى جمع الصفات فان الاثبات يفضى الى الاشراك به وبين
سائر الموجودات فما اطلقوه عليه وسوسه والنفى المطلق يفضى الى مساركة المعدومات
بل سوء واجب هذه الصفات وترك المصادر وما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا
انه ابدع بالارادة العقل التام بتوسط ابدع النفس الى ليست تامة وان النفس
الى العقل التام احالت الى الحركة من النقص الى الكمال ولان تم الحركة الاولى
حدثت الافلاك السماوية وتحرك كرة دورية سرى النفس فحدثت شروط واسم فيها
نوع الانسان لاستفادته العقل الانوار القدسية عليه والاتصال بعالم العالم
العلوى وانه لما كان العالم العلوى شمل الاعلى كاملا كل وكل نفس ناقص كلى يكون
مصدر الكاينات وجبان يكون فى العالم السفلى عقل متخصص كامل يكون وسيلة
الى الله وذلك سو الرسول الناطق ونفس ما فصه يكون نسبتها الى الناطق نسبة
طرق النفاذ نسبة النفس الاول العقل الاول فما يرجع الى ايجاد الكاينات وذلك سو الاساس
وهو الامام الوصى الناطق وكما ان تحرك الافلاك تحريك العقل والنفس كذلك تحرك النوس
والشرايع تحريك الناطق والوصى بوعلى هذا فى كل عصر ودور الى زمان القيامة وارتفاع
التكاليف واضمحلال الدين وطلوع الشمس من مغربها كما انها وسر انقضائها لبعض العلوية
وذلك هو القيامة الكبرى وعندها تحل تراكيب الافلاك والمركبات وتنشق السماء وتتناثر
الكواكب وتبدل الارض غير الارض وتطوى السماء كطى السجل للكتاب وتحاب الكفن
وسر الخير على الشر وتفصل كل بما بنى به هذا ما كان عليه قدماء وسم محمد بن طاهر العلوى بن

محمد الصباح عاد ودعا الناس لدوله وعرفه الى امام قايم فى كل زمان وانه محمد ذلك
الامام وساره وكان خلاصه كلامه ان المعنى بمعرفه الله تعالى اما ان يقول انا اعرف
ان ربى هو يصلى وينظرنى عن غير احتياج الى معلم معلم صادق او ان يقول لا اطرح
مع العقل والنظر الى المعرفه دون تعليم معلم صادق فان كان الاول فليس له الانكار
على عقل غيره ونظره فانه متى لم يحتج عليه فقد علمه او للانكار يعلم وهو دليل على ان المكلف
عليه يحتاج الى المعلم وان كان الثانى فلا يحل له ان يكتفى بكل معلم على الاطلاق كيف
كان وانه لابد من معلم صادق وان كان الاول فليس له الانكار على علم خصه وان
انكر فعليه ان انه لابد من معلم صادق وان كان الثانى وسواء لابد من معلم صادق فانه
من معرفه المعلم الاول المعرفه والتعليم منه وبان ان الحسن مع هذه الفرقه وان راسهم
راس المحصلين ومن عداهم مضلون ورؤسهم اوساط المضلين مع انه متبع السواد الاعظم
فى العلوم والاخراص عن النظر فى الكتب المعده حتى لا يطلع على مضارها هم رادون بعضهم
وبعضهم اولم يزالوا متحيرين مائلين الى الامور السفليه حتى تحصنوا بالحصون
وتعلقوا بالمعاقل وكثرت شوكتهم ورهب ملوك السوء منهم فاظهروا المحال وبالجملة
من اسقاط التكليف فى اماحه المحرمات وصاروا كالبهائم العجماوات من غير ضابط
دينى ولا وازع شرعى نعوذ بالله من السلطان والتخبط فى الاديان وعند هذا اعلم ان من
على ابطال مجاريهم وزيف مالهم درجوا به السلطان العوام على رده محصه وان كان
سلطان ذلك لا ظهر من يحتاج الى السان يسئل اما قولهم ان السلطان سبعه الامه
سبعه لان السموات والارض والمجار والامام والكواكب المدبره سبعه فمسلم من غير
دليل ثم ليس فى ذلك اولى من ان يقال ان النطفه اما عشر وكذلك الامه لان البروج
اثنا عشر والاشهر اما عشر او ان يقال بالربع لان العناصر اربعه والاحاط وما
بالتوحيد لان الله واحد كيف ان قولهم بان السموات سبع والارضين سبع ان اخذوه من
ظاهر القرآن فلعل الباطن مخالف للظاهر وان اخذوه من قول العلماء والاحاد كن عندهم
تسعه والارض واحده كما استثناه من مذهبهم وعلى هذا فكان يجب ان النطفا
والامه يا تسمو ان يكونوا تسعه وان تسئل الارض ان يكون الناطق واحدا وكذلك الامام
واما الاباحيه ومخالفه ظواهر الشرع وما وراءها مما جوابه اما ان يكون ذلك مستندا
الى العمل والعناد او الى قول الامام المعصوم كما سومعهم فان كان الاول فالعمل عندهم
غير كاف فى ذلك ولو كان كافيا لما اشبه الى الامام المعصوم وان كان الثانى والامام المعصوم
المحرم ذلك للعباد وان سلم كونه معصوما لتحصل الوثوق بقوله والا لما كان قوله اولى من قول
غيره والعلم بذلك كان مكلوما بالعمل والنظر فالعمل عن سقط لذلك الا فى حق من ثبت

دلت المعجزه على صدقه وذلك هو الباطن لا الامام كيف وان العمل عندهم غير كاف
وان كان ذلك معلوما بقوله فقوله انما يكون حجه للعلم ان عرف صدقه فاذا كان
صدقه موقوفا على قوله والاحتجاج بقوله على صدقه فرع صدقه فيكون دورا او ان كان معرفه
صدقه متاخرا عن ظاهر من تصويره والدلاله عليه وقولهم ان الله تعالى سمع حقا ولا معلم
هو السلطان لوجوه الاله تعالى وحدانيا فما لعدم وقولهم انه ليس بعالم ولا عاجل ولا قادر
ولا عاجز وكذلك سائر الصفات فعند السلطان انه ليس فى الصفات وما ذكروه من ابداع
الرب تعالى للعقل وبتوسط العقل كل الافلاك وسوسا وحركات الافلاك حدوث
المركبات فعند السوفسطا بطاله ايضا فما لعدم واذا بطل بوجوه العقل النفس
العلوى فعند السلطان فى السوء العول بوجوب وجوه الناطق هو الرسول وبيان
ذلك من المحاير ات لامن الواجبات وبعد بوجوب وجوه الناطق فلم قلتم بوجوب
وجوه الناطق وهو الرسول وبيان ذلك من المحاير ات لامن الواجبات وبعد بوجوب
الامام ولم لا اكتفى بما سلعه الناطق من غير حاجه الى امام ويكون بالته وشرعه
وبعضه من الضوابط كافيا فى المعرفه بعد موته كما كان ذلك كافيا فى حوته كيف وان
الامام اما ان يكون صادقا او لا يكون صادقا فان لم يكن صادقا فلا فائده فيه
اذ ليس قوله اولى من قول غيره وان كان صادقا فلا بد من معرفه صدقه ولا سبيل
اليه لما تقدم وعلى تقدير ان يكون ما ذكره الحسن بن محمد الصباح فى امر الامام وهو اباحيه
وانه سوف يخلف ابن المسلمين مع كونه الطاعنه وان حكمهم حكم المرتدين وسائر
سبيل العول عنه واما الرده فعند فرق العرده الاولى الحارودية اصحاب
ابى الجارود زعموا ان النبى عرف نص على على الوصف دون القسميه وان العصابه كفرة
بتركهم الاقتداء على بعد النبى ثم الامامه بعده فى الحسن ثم الامامه شورى
فى ولدهما من خرج منهم عالما فصلدا عا الى الله فهو الامام ثم اختلفوا انهم من
قال الامام المنتظر محمد بن عبد الله بن الحسين وانكروا قتله ومنهم من قال الامام المنتظر
محمد بن القاسم ومنهم من سطر يحيى بن عمر صاحب الكوفه وسنا بطال قولهم فيما بعد
العرده الثانيه السليمانيه اصحاب سليمان بن جرير زعموا ان الامامه شورى وان
الامامه انما تنعقد بجليس من خيار المسلمين وانها تصح للمفضول مع وجود الافضل
واسوا امامه اخطات فى السعه لها مع وجود على خطا الا سهى الى درجه النبى
وعصوا كعثمان وطلحه والزبير وعائشه مع التطوع بانهم بايعوا من اهل الحل والعقد
من المنصوص عليهم وتركه النبى عزم ثم العرده الثالثه البتريه اصحاب كثير النوى وقولهم بقبول
السليمانيه عن انهم توقفوا فى عثمان واما الامامه المطلقه فلم يعلم احد منهم بالحلول عن انهم

الامامية المطلقة متفقون
على سوق الامامة
الى جعفر بن محمد الصادق

قالوا بالنص على نعساو نعصا وكفوا الصحابة بترك نعسه وتوصوا سوقه فهم بسلت
ذلك وهم متفقون على سوق الامامة الى جعفر بن محمد بن الصادق ومختلفون في المنصوص
عليه بعد ذلك وكانوا في الاول على مذهب المهم حتى خلفت الروايات عن ايمهم وعادى الزمان
عليهم فتشعبوا واصر فوا حتى صار بعضهم معه له وبعضهم اخباره اما شبهه واما سلفته وهم
من التحق بنص الطوائف الصالة اما قولهم بالنص على علي فسياتي ابطاله فيما بعد واما تكفيرهم
للعامة الصحابة وسلف الامة مع سهادة القرآن واخبار الرسول بعد النهم والرضى عنهم و
انهم من اهل الجنة فهو بعد اما سهادة القرآن لهم قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة وكانوا الفا واربعمائة وقوله تعالى من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم
باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وقوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار
الذين اتبعوه في ساعة العسرة وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض وذلك يدل على طهارتهم وعظم شانهم وكرامتهم على الله تعالى وقوله وقال لهم عمر
عشرة في الجنة ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف
وابو عبيدة واما الخارج الى عمر ذلك من الانصار الواردة في حقهم جملة وافرة اذ لو كان
ابو بكر وعمر كافرين لكان علي اسلم وكلهم ام كلثوم الكبرى من عمر كافرا فاسقا حيث
عرض ابنته للزنى لان نكاح الكافر للمسلمة باطل لا جماع والوطء الواقع فيه يكون زنا وعلى
لم يكن كافرا ولا فاسقا واما الخوارج فقد انقسموا في الاصل الى محكمة الاولى والبهسية والازارقة
والنجدات والصفرية والاباضية والبيهسية واما المحكمة الاولى فهم الذين خرجوا على علي عليه السلام
عند التحكيم وكانوا ثنتي عشرة الفا رجل اسمه صلباه وصيام وفهم قال الذي عرم كعرصلاه احدكم
في جنب صلاتهم وصوم احدكم في جنب صومهم ولكنهم كانوا رايامنهم براقتهم وهم مجمعون
على كفر الامامة في عمر قريش وان كل من نصبوه ابراهيم وعاشر الناس العدل واحسان
الكوركان اماما وان غير السيرة وعدل عن الحق وجب عزله اصلا وجوزوا ان لا يكون في العالم
اصلا واحدا ايضا على خطئه على في التحكيم وتكفيره وكفر عثمان واكثر الصحابة وكفر مرتكب
الكبيرة ايضا قولهم انهم يجوز ان يكون الامام من عمر فرنبض فهو خلاف الاجماع من السلف
وخلاف قولهم عرم الامة من قريش وقولهم ان لا يعدموا قرشيا ولا يعدموا وقولهم بجواز خلو العصر
عن الامام فهو ايضا على خلاف اجماع السلف واما تكفيرهم مرتكب الكبيرة فقد انطلق ناه فيما
تعدم واما البيهسية اصحاب ابي بهش المبيع بن حابر جانهم قالوا ان الايمان هو الاقرار
والعلم بالله وما جاء به رسوله في الجملة من واجب ما لا يسلم كونه واجبا او حلالا فليس بمؤمن
اذا كان من حقه ان يعلم الحق وهم من خالف في ذلك وقال لا يكفر حتى يدفع امره الى الامام
او نائبه فيجده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور وهم من قال انه لا حرام سوى ما في قوله تعالى قل

ان الامام اذا كفر كفرت
الرعية شاهدها وغائبها

لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ميتة وما سواه فحلال وهم من قال ان الامام
او اكثر الرعية شاهدها وغائبها وقالوا ان اطفال المؤمنين مؤمنون واطفال الكفار
كفار ووافقوا القدرية في القدر وهم من قال ان السكر اذا كان من شراب حلال
فلا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل لحق الحرام وهم من قال ان السكر اذا انتهى الى فعل
كبيرة فهو كفر اما قولهم ان الايمان هو الاقرار والعلم فقد ابطلناه فيما بعد وقولهم انه لا حرام
الا ما حرم في الآية المذكورة وان الامام اذا كفر كفرت الرعية فهو ايضا خلاف الاجماع
من السلف والقرآن كله ولا سر وارد اخرى وقولهم ان السكر اذا كان من شراب حلال
فلا يؤخذ صاحبه بما فعل وان السكر اذا انتهى الى فعل الكبيرة كان كفرا فهو خلاف اجماع السلف
ايضا والدليل على ما سبق من اما الآية الرابعة التي نزع ابن الازرق فانهم كفروا علي
بالتحكيم وقالوا ان عليا هو الذي نزل في شانه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وهذا خطأ
وليشهد الله على ما في قلبه وهو الداء الخصام وصلوه عند الومن من ملح بعلي العلاء وقالوا انه
الذي انزل الله في شانه ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الداء الخصام وصلوه عند الومن من ملح بعلي العلاء وقالوا انه
وزاحدنا وشاعرنا عمران بن حطان بما حرمه من بعي ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش
ورضوانا التي لا ذكره لو ما حسبه او خير الرية عند الله بشرانا وراد واعلى ذلك تكفير
عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقسو بخلودهم
في النار وكفروا القعود عن القتال وان كانوا من اهل العدل والدين ولم يجوزوا العفو
في قول ولا عمل واما وصل اطفال المخالفين لهم ونسائهم واسقطوا الرجم عن الزاني المحصن
وحد القذف المحصنات من الرجال دون النساء اذ هو مذكور في القرآن وحكموا بان اطفال
المسركين في النار مع ابائهم وجوزوا العفو عن كل من كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة وصوبوا
من ارتكب كبيرة بعد كفر وخرج عن ان يكون مخلدا في النار واما تخطئتهم للصحابة تخطئة لما لا يسع
لهم ان كانت دلالة ما دالة على علي عليه السلام فلا يمكن ان يكون منافقا في وقت رسول
الله واسماع المنافق كفر عندكم ولا من ذلك ان يكون كفرا بالساعة في وقته اجماع الصفين
قبل التحكيم وهو ما نص نقولكم انه اما كفرا بالحكم واما ما ذكروه من ما في الاحكام
فقد خرجوا فيها اجماع المسلمين ولم يستحلوا مالا لحلال اما الجواب القادر به اصحابنا
بن عاصم الحنفي واما سموا عادريه لانهم عدروا بابا كهالات في احكام الفروع وهما
ولا وافقوا الازارقة في تكفير من كفروه الازارقة من الصحابة وخالفوهم في بقية
الاحكام وقضوا بانه لا حاجة للناس الى امام وانما عليهم ان يداصعوا فيما بينهم وان
راوا جائرا منه فهو جائز وهم في جميع ما قضوا به محطون اما الكفر فلما سبق واما السيف
الامام فلعلة الاجماع واما الصفرية اصحاب زياد بن الاصفر ومذهبهم كمذهب الازارقة في تكفير

التقية في القول دون العمل

العبد عن القتال اذا كانوا موافقين في الدين والاعتقاد وخالفوهم في الرجم وفي تكفير
الكفار وتعذيبهم وجوزوا التقية في القول دون العمل وحكموا بان ما كان من المعاصي عليه حد
فليس لصاحبه اسم غير الاسم اللازم منه كالزاني والسارق والقاذف ولا يكون كافرا واما ما ليس فيه حد
وعلى نحوه وما 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 وقالوا ايضا حكمهم في تكفير
الصحابة حكم الازارقة واما التكفير بترك الصلاة والزكاة ومنع استحلال فقد ابطلناه فيما
تقدم واستحلال تزويج المسلمات ايضا من الكفار خلاف الاجماع واما الاباضية اصحاب عبد الله
ابن اباض حكموا بان مخالفيهم كفار وليسوا بمشركين ومناكحتهم جائزة وغنيمة اموالهم من السلاح والكراع
عند الحرب حلال دون ما سواه وان دارهم دار اسلام وتوحيد دون معسكر السلطان
منهم وان شهادة مخالفيهم مقبولة على اوليائهم وان مرتكب الكبائر موحد غير مؤمن وان الاستطاعة
قبل الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله وان لم يكلف بعين لما افتى اهل التكليف ان مرتكب
الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم واختلفوا في النفاق هل هو
شرك ام لا وانه يجوز بعث الله رسولا بلا دليل وتكليف العباد بما يوحى اليه من العالمين
عنا بكفر علي واكثر الصحابة وسموا بالقول للاجماع في اكثر ما قالوا وقد افترقوا اربع فرق الفرقة
الاولى الحفصية اصحاب ابي حفص بن ابي المقدام وقد زادوا على الاباضية بان قالوا بين الشرك
والايمان خصلة واحدة وهي معرفة الله فمن عرفه ثم كفر بما سواه من رسول او جنة او نار او ارتكب
كبيرة من الكبائر فهو كافر لا مشرك وزعموا على ذلك ان المعرفة لليهود والنصارى لانهم غير
مشركين عندهم لمعرفتهم بالله تعالى على ما قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وهو خلاف اجماع المسلمين الفرقة الثانية من الاباضية اليزيدية اتباع يزيد بن انيسة
زادوا على الاباضية بان الله تعالى سيبعث رسولا من العجم وينزل عليهم كتابا قد كتب في السماء
وينزل عليهم 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
وفي الاستطاعة قبل الفعل وهو باطل لما سبق الفرقة الرابعة منهم العاملون بطاعة
لا يريد بها الله تعالى زعموا ان العبد قد يكون مطيعا لله تعالى اذا فعل ما امره به وان لم يقصد
الله تعالى بذلك الفعل وقولهم ممنوع لقوله عليه السلام لا عمل الا بالنية وقوله عليه السلام الاعمال بالنيات واما العجاردة
اصحاب عبد الرحمن بن عجرد واعتقدوا المحال من مذهبهم وزادوا عليهم بانه تجب البراءة
عن الطفل حتى يدعى الى الاسلام ويجب دعاؤه اذا بلغ وزعموا ان اطفال المشركين في النار وقد
تفرقوا عشر فرق الفرقة الاولى منهم الميمونية اصحاب ميمون بن عمران قالوا بالقدر كما قالت المعتزلة

المعتزلة وبعدم الاستطاعة على الفعل وان الله تعالى يريد الخير دون الشر وانه لا مشيئة له في
معاصي العباد وان اطفال الكفار في الجنة ونقل عنهم انهم يجوزون نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات
الاولاد الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف من القرآن واما قولهم بالقدر وبعدم الاستطاعة
على الفعل وان الله يريد الخير دون الشر فقد ابطلناه واما بعدم وانكار سورة يوسف من
القرآن فخلاف الاجماع وما ورد به التواتر الفرقة الثانية منهم الحمزية اصحاب حمزة بن
ادرك وافقوا الميمونية في مذهبهم الا في اطفال الكفار فانهم قالوا بانهم في النار الفرقة
الثالثة من الشعيبية اصحاب شعيب بن محمد قائلون بمذهب الميمونية الا في القدر الفرقة الرابعة
الحازمية اصحاب حازم بن عاصم والخلفية اصحاب خلف الخارجي والاطرافية الذين عذروا
اهل الاطراف في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل قائلون
بنفي القدر واصول اهل السنة وقد نقل عنهم التوقف في امر علي عليه السلام الفرقة الخامسة المعلومية
قائلون بمذهب الحازمية غير انهم قالوا من لم يعلم الله بجميع اسمائه فهو جاهل به فاذا علمه بجميع
اسمائه فهو مؤمن وان افعال العباد مخلوقة لهم الفرقة السادسة المجهولية مذهبهم كمذهب
الحازمية غير انهم قالوا من علم الله ببعض اسمائه دون البعض فهو عارف به مؤمن وان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى وكل واحد منهما يكفر الاخرى الفرقة السابعة منهم الصلتية اصحاب
عثمان بن ابي الصلت وقيل الصلت بن الصامت بن الصلت امتازوا عن العجاردة بان الرجل
اذا اسلم واستجاب توليناه وبرئنا من اطفاله اذ لا اسلام لهم حتى يدركوا فيدعوا
الى الاسلام فيقبلوا ونقل عن بعضهم انه ليس لاطفال المشركين والمسلمين ولاية ولا
عداوة حتى يبلغوا فيدعون الى الاسلام فيقرون او ينكرون الفرقة الثامنة من العجاردة
الثعالبة اصحاب ثعلبة بن عامر قائلون بولاية الاطفال صغارا او كبارا حتى يظهر منهم
انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا انهم قالوا ليس للاطفال حكم من ولاية ولا
عداوة حتى يظهر منهم ويرون ايضا اخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا ودفعها اليهم
اذا افتقروا وقد افترقت الثعالبة اربع فرق الفرقة الاولى الاخنسية اصحاب اخنس
بن قيس توقفوا في جميع من في دار التقية ومن اهل القبلة الا من عرف ايمانه او كفره وحرموا
الاغتيال بالقتل والسرقة وانه لا يبدأ احد 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 المسائل الفرقة الثانية المعبدية اصحاب معبد بن عبد الرحمن خالفوا
الاخنسية في تزويج المسلمات من المشركين وفي الثعالبة في اخذ الزكاة من عبيدهم ودفعها اليهم الفرقة
الثالثة الشيبانية اصحاب شيبان بن سلمة قائلون بالجبر ونفي القدرة الحادثة وهو باطل بما
الفرقة الرابعة المكرمية اصحاب مكرم العجلي قائلون بان تارك الصلاة كافر لا من جهل

ترك الصلاة مثل الجحد بالله تعالى وطرد ذلك في فعل كل كبيرة وزعموا ان الله تعالى انما
يتوفى عباده وسعاديهم على ما هم صائرون اليه من مواخاة الموت لا على اعمالهم الواجبة
اذ هي غير موثوق بها ما داموا صائرين الى اخر عمره وفناء اجله فان كان في ملك الحال من
والفناء ولان كان كافرا عاد فناء وسولا تكون لان جاع يكفر بترك الكبيرة و
الدليل على ما سبق فاذا حاصل فرق الخوارج عشرون فرقة واما المرجئة فانهم بودن
تاخير العمل عن النية والقصد وسولون لا تضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر من
طاعة وبالنظر الى هذين الوصفين سموا مرجئة لان الارجاء في اللغة قد يطلق ويراد به التاخير
ومنه قولهم كلوا رجه واخاه اي امهله واخره وسموا مطيعة الاسلام والمرجئة خمس
فرق الفرقة الاولى اليونسية اصحاب يونس السمري من زعموا ان الايمان سو المعرفة
بالله تعالى والخضوع له والمحبة لله من جميع خصال الخير وان فرض والا يضر
ترك الله وحده غير انه كفر باستكباره وترك الخضوع له مع ذلك ترك الطاعات والتعبد
عليها والمؤمن انما يعبد جل الجنة بايمانه لا بعمله وعمله وزعموا ان الملك كان ربانيا لله وحده
غير انه كفر باستكباره وترك الخضوع لله لعوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين
وعدوا ابطال فعدوهم فناعدم الفرقة الثانية العبيدية اصحاب عبيد المكتب
قالوا ان ما دون الشرك مغفور لا محالة وان العبد اذا مات على ايمانه لا يضره
ما اقترف من المعاصي وان علم الله تعالى ترك شيء عمره وان لله على صورة الانسان
والله عليهم في هذه الاقوال فعدم الفرقة الثالثة العاسمية اصحاب عاسم
الكوفي زعموا ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى ورسوله والاقرار بما وما جاء من
عند الله جملة دون التفصيل وان الايمان سوى ولا يتعض وقالوا ان قال قائل
اعلم ان الله تعالى فرض الحج الى الكعبة عرفاني لا ادري ابن الكعبة ولعلها باليمن لا يمكنه
كان مؤمنا وقال اعلم ان الله بعث محمدا رسولا ولا ادري انه السحق المبعوث اليه
بالمدينة او غيره لكان مؤمنا وكالكي عاصم هذه المقالة عن ابي حنيفة وما ذكروه
في تفسير الايمان فعدا رطلناه فيما تقدم واما الشك في ان الكعبة والرسول
لاسحق والعامل لتقرب سوحا فاجماع الامة واما حكايته ذلك عن ابي حنيفة فلعل
ان قال كما ذكر فيه بعض اكلاسا س فما قاله يوافقه رحل كثير مشهور ومع هذا فان
اصحاب المقالات قد عدوا ما حكيه واصحابه من مرجئة السنة ويشبه ان يكون ذلك لانه
كان يخالف القدرية ومعتزلة المعتزلة وكانوا في الصدر الاول يلقبون كل من
خالفهم في القدر مرجئا ولانه لما كان يقول ان الايمان هو المصدق بالقلب وانه لا يزيد
ولا ينقص ظن به الارجاء فيما يعد من الايمان وتركه ليس كذلك مما عرف من مقالته

مبالغة في العمل واعتماده فيه الفرقة الرابعة النوبانية اصحاب نوبان المرجئ
زعموا ان الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسله وكل ما لا يجوز في السعيد ان
لا يعمله وما جاز في السعيد تركه فليس من الايمان وآخر والعمل كله عن الايمان وقولهم
على ذلك ايمرو ان بن عطان المنقري وابو سمرة ويونس بن عمران والفضل الرقاشي
ومحمد بن سبيح وما فيه الا ان بن عطان جمع بين الارجاء والقول بالقدر والخروج
حتى قال بان الامام يجوز ان لا يكون قرشيا وقد ائتمن من عدد ناسم من الجماعة على الله تعالى
لو عفا عن عاصي الثنية عفا عن كل مؤمن سوى مسلم حاله ولو اخرج من النار واحد خرج
كل من سوى مسلم حاله ولم يجز معه القول بان المؤمنين يخرجون من النار ولا بد وما ذكروه
في غير الايمان وترك العمل وقول بن عطان بالقدر والامامة في عمر بن قيس فقد اسطلناه
فيما تقدم وما ذكروه الجماعة ممنوع لوجوب العمل على الله وسوط ايضا بانعدام الفرقة
الخامسة السومسية اصحاب ابي معاذ السومسي زعموا ان الايمان ما كان عاصما من الكفر
وسو اسم لخصال وتركها اتارك وبعضها كلها ولا يزال بعضها انه ايمان ولا بعض ايمان
وترك الخصال سي المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء الرسول وكل
معصية لم يجمع المسلمون على انها كفر طائل فاعلها انه فاسق كل فسق وعصيان من
ترك الصلاة او الصيام حتى كفر تكذيبه لما جاء به الرسول ومن ترك ذلك على نيته
القضاء يكفر ومن صلى بنا او لطم كفر لا ومن اجل العمل والتطويل من اجل الاستحقاق
والدلالة على تكذيبه وبعضه وبه قال ابن الرلاندي وبشر المريسي وزعموا ان السجود
للصنم ليس بكفر انه علامة على الكفر وما ذكروه في غير الايمان فقد اسطلناه وقولهم
ان كل معصية لا يكون كفرا الا ما دل على انها انه فاسق بكل فسق وعصيان فهو ساقط فيه لانه
لو لم يفسق غير انه قام به فعل الفسق وان لم يسم فاسقا الا ذلك فهذه هي فرق المرجئة
الخالصة ومن المرجئة من جمع بين الاثنين والقدر كالصالحي ومحمد بن شبيب وابي
سعد وعلان ان الصالحي زعم ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى الا طلاق وان
للعالم صانعا فقط والكفر سو الجهل به على الاطلاق وبنى على ذلك ان العوام ان
الله تعالى على الاطلاق وان للعالم صانعا لكنه ليس بكفر ولكنه لا يعلم الامر
كافرا وان الايمان صحيح مع جحد الرسول عمدا ولا صحيح سمعا لقول الرسول من
لا يرسم هو كافر وزعم ايضا انه لا عبادة لله سوى الايمان واما ابو سعد المرجئ
فانه زعم ان الايمان هو المعرفة بالله والمحبة والخضوع له بالقلب والاقرار به انه واحد
ليس كمثله شيء فقط وذلك عالم يعلم جحد الانبياء فالاقرار بهم
وبصدقهم من الايمان واما الاقرار والمعرفة بما جاء به فليس من الايمان الا صلي وليس

السجود للصنم ليس بكفر انه علامة على الكفر فيما ذهب اليه بعض الخوارج

كل خصلة من خصال الايمان ايمانا ولا بعض ايمان واما عثمان قال ان الايمان هو المعرفة
ان نبيه الكبير الله تعالى والمحبة والخضوع له والاقرار بجاء به الرسول والمعرفة الاولى
الفطرية وهو عليه ان فلعام صانعا فليس حد الايمان واما النجارية اصحاب الحسين
بن محمد النجار فوافقون للصفانية في الجملة ان الله تعالى خالق افعال العباد وان
الاستطاعة مع الفعل وان العبد مكتسب وهم موافقون للمعتزلة في نفي الصفات الموجودة عن
ذات الله تعالى وفي القول بحدوث كلام الله ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص
الفرد احد حوالث فرق الفرقة الاولى الذين زعموا ان كلام الله تعالى حادث
وانه واحد فهو عرض واذا كتب فهو جسم وهو كفر لان الكتبة من ارادات مكلفين
ولهم على ذلك ان كلام الله تعالى اذا كتب صارت تلك الحروف المقطعة من تلك الكتبة
كلام الله تعالى بعد ان لم تكن كلاما وسموا الفرقة الثانية الذين زعموا ان كلام
الله عرض وان كل ما سوى عرض فهو مخلوق ومع ذلك قالوا من قال ان القرآن مخلوق
فهو كافر وكذلك انهم يقولون ما رب العزة اسلك من قال ان القرآن مخلوق فان اراد
بقولهم كونه مخلوقا بمعنى الاختلاف والكذب والافتراء فانه تعالى منزه عن حال الفرقة الثالثة
المستدركة الذين زعموا ان الفرقة الثانية وقالوا ان كلام الله تعالى مخلوق مطلقا عن
النبي عليه السلام قال كلام الله غير مخلوق واجمعت الامة على ذلك فوافقتهم وحملنا قولهم
غير مخلوق الى ان هذا التركيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير
هذه الحروف بعينها وهذه حكاية عنهما وزعموا ان احوال محاسنهم كلها كذلك في صلاته
حتى انه لو قال لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذب والعياذ بالله بهذه المقالة
في غاية الصحة من العقل فانه اذا قال بحاسنهم لا اله الا الله محمد رسول الله ان كان
اخباره على خلاف ما هو عليه فيلزم ان يكون ثم الا غير الله وان لم يكون محمد رسول
الله وهو محال وان كان اخباره على وفق ما هو عليه جميعا ان يكون خبرا وكذبا وصلاته
بل صدقا وانما ثم يلزمهم ان يحاسنهم اذا قال بحاسنهم انك مؤمن انه ان كان صادقا
ومعصوما عندهم وان كان كاذبا بالصادق عليه انه ليس بمؤمن ثم عن عثمان والمكبرية
عبارة عن نفي الفعل عن العبد جنسه واضافته الى الرب تعالى عن ان يكون العبد مسلما الى جبره
خالصة وهي التي لا يثبت للعبد فعلا ولا كسبا كالجهمية الى جبر متوسطة وهي التي لا يثبت
للعبد فعلا الكن يثبت له كسبا كان سورد الى ارية والضرارية والمعتزلة هذا ما
سوسان مذهب الجبرية الى الجهمية وهي اصحاب جهم بن صفوان واما المتوسطة فعلى اختلاف
مذهبهم منها عدم وقد زعمت الجهمية الخالصة ان الانسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل
بل هو بطريق تجوز كما خلقه الله تعالى له من الاعضاء على حسب ما خلقه في سائر الجماد او ان قدرته

الفعل الله تعالى سوا بطريق المجاز كما قال جرى الماء وطلعت الشمس وغربت السماء وامطرت
واسرت الارض وانبتت وانسبت الفعل الى غير ذلك وان لم يكن ذلك من فعل المسوب
اليه ولا من كسبه وبعد اقصد اطلاقه فيما تعدم في العدم الحادثة وزعموا ايضا ان
الله تعالى لا يعلم الشيء قبل وقوعه وان علومه حادثة لا في محل وقد اطلقوا انه صفاته ومن
مذهبهم امتناع اتصاف الرب تعالى بما يصح ان يوصف به غيره لان ذلك مما يوجب
التشبيه وذلك كقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله تعالى ويبقى وجه ربك
غيره كقوله تعالى والعلم وفاعلا ويلزمهم من ذلك ابطال اكثر ما ورد القرآن والسنة من الاسما
الحسنى كالرحيم والعالم والسامع والمكرم والوتر والحي والسميع والبصير واللطيف والخبير
والحكيم ونحو ذلك وهو خلاف المنصوص والاجماع ومن مذهبهم ان الجنة وان نعيمها
بعد دخول اهلها اليها وبقي بها حتى لا يبقى غير الله تعالى وفنيت بكلمة قوله تعالى اكلها
دائم وظلها وقوله تعالى عطاء غير مجذوذ واي غير مقطوع وقوله تعالى في اهل النار خالدين
فيها ومن مذهبهم ايضا موافقة المعتزلة في نفي الرؤية والقائلين بخلق الكلام والحاجة المعارف
بالعقل قبل ورود الشرع وهو يطابق ما سبق بعد التنبيه على الاشبه بعد التنبيه على الاله بالمخلوقات
وتمثيلها بالكائنات وذلك جملة ما ذكر فرقه واحدة وان كانت طرقهم في التفاصيل وذلك
فرقة مخالفة فيهم معهم على اصله كالبيانية والمغيرية والجناحية والخطابية
والدمية والهشامية والدوانيقية والواصلية والبصرية والاسحاقية على ما سنقف عليه مرتبا
والتالية بالتجسيم والحركة والاستعلاء والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية
كمضر وكهمس والمهدي وغيرهم فقد سئل عنهم اسلافهم اخبارا على ربهم الملائكة والمضافة والناسبة
للمخلصين وانهم يرونه في الدنيا ويرورونه ويزورهم حتى نقل عن بعضهم انه قال اعصوني
من الفرج واللحية واسلوني عما دون ذلك وقال ان معبوده صمد من كل وجه وله خواص
واعضاء من يد ورجل ورأس وعين ولسان وادعى انه اخبر الناس على معرفة الاسفل
وانتهى اخبر وكل ما ورد من اخبار الصفات على ما سلف في ابطال التشبيه على ظاهرها
ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله بن محمد بن كرام وفرقهم معدودة واقوالهم
في الجملة مختلفة عن انها ما لم يكن منسوبة الى ائمة معتبرين الا عارضين على الاقوال الشاذة
لهم واصحابنا على اقوال رئيسهم والمشهور منهم وقد اسوا على ان الله تعالى مستو على العرش
مماس له من الصفحة العليا وانه محمد فوق بدائه وانه مما يجوز عليه الحركة والانتقال و
النزول ومنهم من قال انه على يمين العرش ومنهم من قال انه على يسار العرش ومنهم من قال
انه محاذي العرش لكن منهم من قال بينهما بعد متناهي ومنهم من قال بعد غير متناهي ومنهم
اطلق لفظ الجسم على الله تعالى منهم من سكت عنه مساعيا من جمع جهاته ومنهم من لم يطلق

المتناهية من جهة دون غيرها ومنهم من نفى عنه المتناهية مطلقا واسند اعلى جواز حلول الحوادث
بذاته وانها زايدة على الحوادث المخارجة عن ذاته ورعموا انه انما يقدر على الحوادث
في ذاته دون غيرها واوجبوا على الله تعالى ان يكون اوسع جلدة جانبي هذا الكلام وزعم
ان الرسالة والنبوة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي اليه وسوى امر الله تعالى
له بالتبليغ عنه وسوى اظهار المعجز على يده وسوى عصمته عن المعاصي وان من كان خاليا عن
تلك الصفة فانه يجب على الله تعالى ارساله وفرقوا بين الرسالة والمرسل من جهة ان الرسول
رسول للمعنى الذي قام به والمرسل مرسل لان الله تعالى ارسله واجازوا ان يكون الرسول
غير مرسل ولم يكن مرسل غير رسول وان الرسول لا يكون رسولا الى غير المرسل
وزعموا انه لا يجوز في الحكمة الاقتصار على رسول واحد وجوزوا وجود امامين في عصر واحد
غير انه امامة علي رضي الله عنه وامامة معاذة عن خلاف السنة ومع ذلك فهو طاعة رعيته له
وزعموا ايضا ان الايمان سوى الاقرار الذي وجد في الدرجة الاولى لكل المسلمين
على سواء وان الايمان وان ذلك الايمان باق في جميع الحالين على السوية غير المرتدين
وان ايمان المنافقين مع كفرهم كايمان الانبياء عليهم السلام سواء الجمع في ذلك الاصول وان الايمان
بالسماء ليس بايمان الا اذا قيل بعد الوعد وان يكون الايمان ليس بايمان هذا احكامه
مذاهب المشبهة واما حكم صلاطين فيما يعدم كل ما قالوه بالتجسم والتصوير والحركة والانتقال
والتحديد والتناهي والحلول والجهة والاستواء على العرش وحلول الحوادث في ذاته تعالى
والحجاب للعقل على الله والجعل قولا في موضعه وبينا ايضا ان الرسول لم يكن رسولا بمعنى
في ذاته ولا بصفة من صفاته وانه لا معنى للقول انه رسولا عن قول الله تعالى له ارسلتك وانت
رسول فبلغ عني وعلى هذا فقد بطل قولهم انه لا يكون رسولا وهو غير مرسل وان الرسول
لا يجوز ان يخالف المرسل واما قولهم بجواز نصب امامين في عصر واحد فقد تقدم ذلك
بدعا وهو مختلف فيه عند اصحابنا كما يأتي وانا النبي من قولهم بوجوب طاعة صوته مع الاخبار
بان امامته على خلاف السنة كيف وان الامة من السلف مجمعة على ان صوته لم يكن امامة ولا من
امامته على ما ذكروه فبطل الايمان من ان الايمان سوى الاقرار الموجود في الدرجة الاولى
الايمان ليس بايمان بوجه من الوجوه لان احد عن المرتدين مأمورا بالايمان وان يكون
المنافق الكافر مؤمنا وهو خلاف اجماع الامة من السلف بعد وبعض الفرق الضالة الهالكة
المتوجهون للنار لقول النبي عليه السلام وهي ثنتان وسبعون فرقة عشرون فرقة قدرية وثنتان
وعشرون فرقة وعشرون فرقة مرجئة وثلثة فرق حشوية وفرقة مشبهة وانا
ما وردا ذلك من الفرق الهالكة وارباب الاقوال المضلة فانها وان كانت متكثرة وخارجة
عن الحصر عن انها ما هو متفرع على ما سبق من قولي الفرق الهالكة وهما ما سوى اقوال

اوائل العوام العظام وضلالة الناس ومن لا يعوله لعدم اهليته في العلم وخساسته من
اهل الفطرة فلذلك لم نعدد من ارباب المقالات لعدم بلوغهم ولا خلاقهم واما
الفرقة الناجية وهي الثلثة والسبعون فهي ما كانت على ما كان النبي عليه السلام وتكلف
الصحابة على ما يبين حين نجوله عليه السلام حتى صار في الفرقة الناجية قال سيد الدين على ما انا
عليه واصحابي وهذه الفرقة هم الاشاعرة والسلفية من المحدثين واهل السنة
والجماعة وذلك لانهم لم يخلطوا اصولهم كشيء من بدع القدرية والمشبهة والخوارج والمرجئة
والجبرية والمشبهة ما سبق بعضه من بدعهم واقوالهم بل هم مجمعون على حدوث
العالم وهو الباري وانه لا خالق ولا مبدع سوى الله تعالى وانه قديم لم يزل ولا يزال
وانه متصف بصفات الكمال من العلم والقدرة والارادة وكذلك ما سبق بعضه
وانه لا شبيه له ولا نظير وانه لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء من الحوادث وانه ليس في جهة ولا حيز
ولا يجوز عليه الحركة والانتقال وانه لا يستحيل عليه الجهل والكذب وسائر صفات النقص
وانه لا شريك له ولا ضد ولا ند وانه مرئي للمؤمنين في الآخرة وانه لا يكون الا ما يريد
واراده قهرية كائنة وانه غني عن خلقه غير محتاج الى شيء وانه لا يجب عليه بل ان اثاب بفضله
وان عاقب بعدله وانه يرى عن التقاضد والاغراض في فعله ولا يوصف فيما يفعله بجور
ولا ظلم وانه واحد غير منقسم ولا له حد ولا نهاية وانه غير محجور عليه في فعله بل ما شاء كان
وما لم يشأ لم يكن ولا تأثير للاستطاعة والانقطاع في مخلوقاته ومبتدعاته واجمعوا على الاقرار
بالمحاسبة وخلق الجنة والنار وهلود نعيم اهل الجنة وهلود عذاب الكفار وجواز
العفو عن المذنبين وشفاعة الشافعين وعلى جواز بعثة الرسل والاعتراف لكل من ثبت
دعواه بالمعجز من الرسل والانبياء من لدن آدم الى محمد عليه السلام وان اصل سعادة الرسول اهل
مدرسة اصل الجنة واما في اصل الامامة فعلي ما سبق بعضه فان فضل فاذا كان حكم اصل
البدع والاهواء من الفرق الضالة اما هالكة من اصل النار في الآخرة في حكمهم في الدنيا فقد
اختلف المسلمون في ذلك فصل عن الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من اصحابه وعن جماعة
من ائمة الفقهاء كالشافعي وابي حنيفة ان من ثبت له حق من اصل القبلة مسلمون حتى يعلن عن ذلك
رضي الله عنه انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء غير الخطابية فانهم يعتقدون
جواز الشهادة للاولياء على اعدائهم وروى عن اصحابنا من قال لا نكفرهم اما القدرية
من وجه سبعة الاول لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة وقد اختلف اصحابنا في حكم
بجبتهم فمنهم من قال انهم مجوس بمعنى انهم لو بذلوا ما لا لحصول بعض ما يحصل منهم عجزة لكان
دمائهم ولا يسبى نساءهم ولو صار احدهم سبعة حق وكان قاتله من اصل القبلة قتل عمدا
وانه المجوسي وسواء ذهبنا في الاسار الى اسمي ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين فلا يعمل منهم عجزة

وما اصحابنا يقال حكمهم في الدار الآخرة

وما اصحابنا يقال
حكم القدرية حكم المرجئة

ولا اكل ذبائحهم ولا سكح نسائهم اذ لا دية على قاتل واحد منهم ثم لو كفر احدهم بدار الحرب
وسبى لا يسترق ان الكفار هم للصحابة وجعلهم بالله تعالى الثالث كمى لقتهم لاجماع الامة
على ان فعل الله تعالى من فعل غيره حيث قالوا الايمان من فعل العبد مع كونه خيرا لمن كل خالق
الرابع قولهم بخلق القرآن ومنى نعلم لقوله عرم من قال القرآن مخلوق فهو كافر اى والكل زعم
كون الرب تعالى مريدا لجميع الكائنات ومنى لغة الاجماع من قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن السادس الكفار هم للرؤية وقد قال كثير منهم بلغنا ان ربهم كافر ون السابع انهم
كون المعدوم شيئا او ذاتا ما به فى العدم مع انكارهم اعراضا لا خوان وذلك توجب
كون الذوات اوجوهها واحدا ولزم منه قدم الجواهر والاعراض وحدوثها على ان يكون
حاصله بفعل الله تعالى والشيعة والخوارج فلتكفيرهم اعلام الصحابة ومن بعدهم لقوله القرآن
وقوله الرسول المعصوم بالتكفير والايمان وانه من قتل احدهم على ما سبق فيكون ذلك
تكذيبا لله وللرسول وتكذيب الله والرسول يكون كافرا ولان الامة مجمعة على ان من كفر احدا
من الصحابة كافر ولان النبى عرم قال من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما وتكفير من كفر
الصحابة اولى واما المشبهة فمن وجوه ثلثة الاول لاجماعهم ان الله جسم وجعلهم به اكفر
كونهم عابدين للجسم وهو غير الله وان كان كفرا كعبادة الصنم الثانى قال الله تعالى لقد كفر
الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وانما كفرتهم لقولهم بان غير الله هو الله وقد سموا من قال بان
الجسم اله بعد قال بان غير الله هو الله اذ الجسم غير الله واما الاستاذ ابو اسحق فقد قال
من كفر فى كفره والمختار انه سواء كالمفصل وسواء كان ما كان من ابدع المقالة والاقوال
المهلكة يرجع الى اعتقاد وجود الله عز اسمه وصفاته الا ما هى بصفات الناس كما سيأتى المنقول
عن بعض غلاة الشيعة كالحابطية والسابئة الخابية والدمية والزرارية والنصيرية والاباحية
او لانكار رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ودعوته كالمنقول عن الزرارية والدمية او الى
المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية وانكار ما جاءت الرسول كقول الخابية المنصورية و
الخطابية والاسماعيلية فذلك مما لا شك فيه ولا قابل لمسلم بنفى التكفير به واما عدا
ذلك مما اشرنا اليه من المقالات المختلفة فلا يسع ان يكون معتقدها وقائلها مسلما
غير كافر وذلك لانه لو توقف الايمان على غير المصدق بالله تعالى ورسوله وما جاء
من معرفة المسائل المختلف فيها فى اصول الدين ما عدوه ولكان من اكراهب على
الاسلام عرم ان يطالب بمعرفة والبحث عن كيفية اعتقاده كما وجب عليه المطالبة بالشهادتين
والبحث عن اعتقاد قلبه وكسبها وحيث لم يجز منه شئ من ذلك فى زمانه مع العلم
بان آحاد الاعراب ومن لم يكن له قدم راسخ فى النظر والاستدلال لم يكن عارفا باحاد
تلك المسائل ولا عالما بها علم ان ذلك مما لا يتوقف عليه اصل الدين وعليه جرى

ع الكفار الشيعة والخوارج

ع الكفار غلاة الشيعة

جرى الصحابة والتابعون الى وقتنا هذا وما لا يكون شرطا فى الايمان ولا الايمان
متوقف عليه فالحمل به لا يكون كفرا واما قوله عرم القدرية مجوس هذه الامة فخبر واحد
وخبر الاحاد لا يفيد التكفير والقول بانهم لم ينكروا الصفات فقد علم ان من انكر الصفات
كافرا ذا سود عوى محل النزاع قولهم انهم جاهلون بالله تعالى مطلقا او من
جهة الاول فقط فان احدا من اهل القبلة لم يكن جاهلا بالله تعالى مطلقا والثانى
مسلم ولكن لا نسلم ان ذلك يكون موجبا للتكفير ولو كان ذلك موجبا للتكفير فلم لا يجوز
ان الصحابة ايضا قد اختلفوا فى صفات زائدة على ايماء من الصفات فلزم ان
من انكر الصفات الزائدة ان يكون كافرا ايضا والقول بانهم جاهلون باجماع الامة
فى ان فعل الله عرم من فعل العبد فقد علم ان مخالف الاجماع مطلقا كافر ولهذا فانه
لو اعتقد المعتزلى ان الله تعالى يريد ما لا يكون كافرا بالاجماع وان كانت
الامة مجمعة على كونه مريدا ما لا يكون والقول بانهم قالوا بخلق القرآن لا نسلم من قال بذلك يكون
كافرا وقوله عرم من قال القرآن مخلوق فهو كافر خبر واحد فلا تثبت التكفير به
التكفير ولكن متى اذا اريد به مخلوق بمعنى الاحداث او بمعنى الكذب الاول ممنوع والثانى
مسلم واحد من اهل القبلة لا يقول القرآن مخلوق بمعنى انه كذب والقول بانهم انكروا
كون الرب مريدا لجميع الكائنات لا نسلم انه كفر وقولهم انهم خالفوا الاجماع فى قولهم ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن انما يصح ان لو كان حرف ما نفيا فى العموم وليس كذلك
وان كان نفيا فى العموم فغاية ما فى الباب ان يكون كفرا مطلقا على ما تقدم
والقول بانهم انكروا الرؤية مسلم ولكن لا نسلم ان الكافر بالرؤية كفر وقوله تعالى لنتم يومئذ
ربهم كافرون انما يلزم منه التكفير بانكار الرؤية ان لو كان المراد بالرؤية
وهو عرم مسلم بل يمكن ان يكون المراد به ثواب ربهم وعقابه لا رؤية الله واحد من
اهل السنة لا ينكر ذلك والقول بانهم اثبتوا كون المعدوم شيئا لا نسلم انه كفر بل التكفير
انما يتوجه اذا قدم وجود الجواهر والاعراض ولا يلزم من قدم نوعها قدم وجودها
اذ الثابت اعم من الوجود كما تقدم من مذهبهم وغاية ما يلزم من انكار الاحوال على
رأى من هو المعترف انكارهم حالا ولا يلزم من ذلك انكار حقيقة الذات والوجود
وانما يكفر الرافضى والخوارج لحكمهم على الصحابة فدعوى محل النزاع وقولهم بانهم
كذبوا الله ورسوله انما يلزم ذلك مع اعتقاد عاقل المركة من الله ورسوله كمن يكفر
وليس كذلك وما ورد فى حق احاد الصحابة من فعلوا تكفيره فاحاد لا تفيد
وسعد ان يكون سهوا وغلطا فانا يلزم التكذيب فى الرواحص والخوارج ان
لم يكن ذلك ساهيا واما اذا كان متأولا فلا يلزم التكفير لمن كفر بعض الصحابة وعلى هذا

فلم تعلم ان تكفيرهم لهم من غير تاويل وجه التاويل لحمل ما ورد في حقهم على شرط سلامة
الخاتمة من الكفر وسلامة العاقبة غير معلوم والا كانت الصحابة معصومين عما يكفر ولم
يقل به عاقل فولهم ان الامة مجمعة على ان من كفر احدا من الصحابة كافر قلنا مع ان التاويل
الاول لهم واجب مسلم فلم قالوا ان الروافض والخوارج غير متاولين في تكفيرهم لبعض
الصحابة وقوله عم من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما من اخبار الاحاد فلا يصح به
في الكفر وبعد ان يكون متواترا فيعسر حمله على ظاهره ولهذا فان من ظن شخص
انه يهودي فقال له يا كافر فرفعه لا يلزم منه كفر واحد منهما فلا بد من التاويل وعند هذا
فامكن تاويله بما اذا قال له يا كافر رفعا واسلاما ودينا لم يحس فيما لحق نفسه ولما
تكفير المشبهة ايا هما فكونه جسما انما يلزم ذلك ان لو انه جسم كالاجسام وليس كذلك
قولهم لانهم قائلون بالله تعالى وبما سبق قولهم انهم عبدوا الجسم وهو غير الله ومن عبد
غير الله فهو كافر انما يلزم ذلك مع اعتقاده غير الله وليس كذلك فخرج عليه عابد الصنم
فانه يعتقد انه غير الله قولهم من يعتقد كون الجسم الها فهو اعتقد غير الله الها ومن اعتقد
غير الله الها فهو كافر قوله ليس بعد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فلما امكن
ان يكون تكفير من اعتقد كون المسيح الها فكونه جسما كالاجسام وذلك غير متحقق فما لحق فيه
فالملزم التكفير فان صح قولكم توقف اصل الدين على معرفة هذه المسائل لوجب على
النبي عليه السلام البحث عنها كما في السمعيات بتقدير انه لم يكن مطالبا بها فاما ان يعلم
انه كان يطالب الخلق بمعرفتها في كتاب الله وسنة رسوله الكتاب والسنة مشتملان
على احاد هذه المسائل ولهذا وجدنا ارباب الكلام لا يحيون في نصرة ما يرونه بكثير
من ايات الكتاب والاخبار وان سلمنا انه لم يطالبهم بذلك ولم يبحث عنها ولكن لا يدل
ذلك على عدم توقف اصل الدين عليه ولهذا فانه لم يسع عنه انه ما بحث 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 ان اصل الدين موقوف على معرفة وجود الصانع وصدقه
ومعرفة الرسول ودلالة المعجزة على صدقه وما ذكرتموه من كون العبد غير فاعل لافعاله
وسيأتي الصفاتية ما يصح الى الاحالة على معرفة هذه الاصول فانه لا يكون العبد غير خالق
وما الصفاتية يكون كافرا فانتم كفروا بان قال سواء ان ذلك سواء ان قال العبد غير خالق
لافعاله فانه يلزمه من ذلك سد باب الصانع ومعرفة صدق الرسول اما الاول
فلان الطريق في معرفة اثبات الصانع واحتياج العالم في حدوثه الى الفاعل انما هو بناء
على احاد افعال العبد منها ما هو صحيح كالمعاصي فلو كان الرب هو الفاعل لها لكان فاعلا

فاعلا للعالم ولو جاز ذلك عليه لجاز عليه اظهار المعجز على ايدي الكذابين و
مع ذلك الوثوق بصدق الرسول واما الثاني فانه يحتاج في معرفة الله تعالى
والى امتناع الوثوق بصدق الرسول اما الاول فهو ان العدم احض وصف الا له تعالى
كما سبق فمن اثبت صفة قديمة زايدة على الذات فقد اثبت قديما ثانيا والقدما
الهة ومن اثبت الها غير الله تعالى فهو كافر فقوله تعالى لعد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة
واما الثاني فلانه يلزم من كون مريد ا باراده قديمة لكل الكتاب ان يكون مريد اللعالم
اذ هي من جملة الكتاب وتخصيص ذلك على الله تعالى توجب تجويز اظهار المعجزة على ايدي
الكذابين على ما عدم وذلك مما يعدم معه معرفة صدق الرسول والجواب قولهم انه
كان يطالب الناس بمعرفة ما في الكتاب والسنة ممنوع على هذه المسائل فانها ليس
كذلك فان جملة الكتابات والسنة وان كان مشتملا على هذه المسائل غير ان النبي عليه السلام
كان في ابتداء البعثة يحكم بايمان من اتى بالشهادتين مطلقا مع الكتاب والسنة لم يكن موجودا
ولا معه في ابتداء البعثة لان الكتاب والسنة انما ورد بعضها فشيئا الى آخر حياته عليه
السلام وما لم يكن موجودا في الابتداء لا يكون معلوما واذا لم يكن الكلام في
الكتاب والسنة في ابتداء الاسلام علمنا ان احاد العربان ومن لم يكن من
اهل النظر والمعرفة لم يكن عالما بما يشتمل عليه الكتاب والسنة ومع ذلك فانه كان
محكوما بايمانه بمجرد الاقرار بالشهادتين ولو توقف الايمان على معرفة مستند المسائل
لما حكم بايمانه الا بعد كامل معرفة بها ولم يكن انه لم يبحث معهم في هذه المسائل
لم يبحث معهم عن حدوث العالم ووجود الصانع ودلالة المعجزة على صدق الرسول
فلن انما لم يبحث معهم في حدوث العالم ووجود الصانع ودلالة المعجزة على
صدق الرسول لان ادلة هذه الامور ظاهرة جلية لا يجوز على عاقل جهلها وذلك
لان العالم في عامة الحكم والاعيان فدلالته على وجود الصانع الفاعل صورته
ودلالة كونه معلولا لفاعل على كونه حادثا بعضا ورده وان كان الفاعل
محصلا للحاصل وهو محال واما دلالة المعجزة على صدق الرسول فصورتها بينة
بعد تنبيه وانما وقع الاشكال والتطويل في دفع ما اورده المخالفون من الشبه وهذا
بخلاف ادلة سايل المسائل النظرية فافترقا قولهم ان القول بكون العبد غير خالق
لافعاله وبانه الصفاتية مما يفضي الى سد باب الصانع ومعرفة دلالة المعجزة على صدق
الرسول لكون كفرا ليس كذلك قولهم لانه لا طريق الى معرفة احتياج حدوث العالم
الى صانع غير القياس على افعالنا لانا لم نحكم في ذلك وسائر ما سبق بيانه مطردا ما
الا بذلك ولهم لو كان موجد الافعال العبد لجاز عليه فعل السحر ويلزم من ذلك جواز

الجهار المجحره على احد من الكفار من انا علم ان لو كانت صفة العبد حي وهو باطل
ذاتا وليس كذلك على ما علم وعلى عدا سلموا ان يكون التبع صادر اعنه فولهم
انا التابع سبحه الى انا آلكه عز اسمه سبق جوابه في الصفات فاغفل فمن قصصهم
بكفره من سئل الاجوا ما حكمهم في صبانهم وقتلهم وتوهم وما حكم اموالهم فقل حكمهم
حكم المرتدين فاقتل منهم حربه ولا تاكل دماءهم ولا تنكح نساءهم ولا تاسره على تحامل واحد
منهم وان كل واحد منهم بكر الحرب بسبي للاسر في ولو تاب واحد منهم فان كان ذلك
ابتداء منه من غير خوف صلت توبته وان كان لذلك خوف اس القتل بعد الظهور على
بعضه بعد احلف وقبل توبته فقها الشافعي وابو حنيفه ومنع من ذلك مالك و
بعض اصحاب الشافعي وهو احد اقوال الشافعي ونوجيه احد منهم اوما
ماله تحس عند الشافعي وابي حنيفه وعند مالك ماله كله فاي تحس لاسل الخمس
والله اعلم الفصل الخامس في الكفار سل بهم معذورون ام لا وفي حكم
المصيب في الاعتقاد من غيره دليل اتفق اسل المسلمون على ان الكفار اذا كانوا معاندين
بكفرهم بان كفروا بعد ظهور الحق لهم كخلدون في النار عز معذورين واما ان فطروا
بالتوا في الاجتهاد واسم النظر والاجتهاد الى الكفر وعجزوا عن درك الحق فمذهب اهل
انهم ايضا كالمعاندين وصايروا الى الخلود في النار وذهب الى ان هؤلاء معذورون
لانهم اذا واما حب عليهم من الاجتهاد فاداموا الى ما اعتقدوه حقا وهم معاذورون له قوى
من الله وكذلك الحكم في فيما اذا لم يتبطر من ختم بعرف وجوه التظار اد عند الله من
الحق العشري على الحاطوز عم ان كل مجتهد في العقليات مصيب كما في الفروع الشرعيه
والحق ان ما ذكروه الى حاطوعم مسموع عقلا ولو ورد به الشرع لما كان ممتنعا ايضا غير
ان الشرع قد ورد بالذم على الكفر والعقاب عليه والعذاب في الدنيا والوعيد بالخلود
في النار وفي الدار الاخرى ولم يعذر احدا من الكفار ولم يفصل بين المجتهد الباحث
وغيره في ذلك مع علمنا بان المعاند العارف للحق ما نقل وان اكثر الكفار كانوا مجتهدين
عاجزين عن درك الحق لو معذورين للابهم عن خارجين بوجوب النظر المؤدي الى معرفه
صدق الرسول عم وهو لا سم الاكثر ويدل على عدم ذمهم مع طبهم انهم على الحق
قوله تعالى ذلك فمن الذين كفروا اقول للذين كفروا من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي
ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين وقوله تعالى وحسوا انهم على شئ الا انهم
هم الكاذبون الى غير ذلك من الايات فاغفل ما ذكروه وان دل على انهم غير
معذورين عن ان عجزهم عن درك الحق بعد التظار الميا نعه في الاجتهاد موجب لعذرهم
فكونهم بعد ذلك كفارا مكلفين بالاطلاق وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا

نفسا الا وسعها فكنا اما التكليف بما لا يطاق فمعلوم بالضرورة من اقوال الشارع
وافعاله على ما سبق وقولهم ان ذلك تكليف بما لا يطاق فان ذلك ممكن لعدم
الدليل على الحق منصوبه ظاهره والعمل لدى به للمعرفه حاضره عند لهم ومع ذلك
فالمعرفه لعلي يكون ممكنه لا متنعه فالتكليف بها لا يطاق وان سلمنا انه تكليف بما لا يطاق
غير انه جايز على ما تقدم في المسئلة الخامسة وان سلمنا انه غير جايز لكن لا نسلم
انا ان يريد به الاصابه في الاجتهاد اي انه اتى بما امر به من الاجتهاد الذي ينتهي مجتهده
واما ان يريد به الاصابه في نفس المجتهد فيه وان ما اعتقده على وفق اعتقاده
ولما ان يريد به انه معذور غير اثم كما هو مذهب الحاطه او منع آخر فان كان
الاول فهو حق غير انه لا يمنع مع ذلك الذم والعقاب لعدم اضافه الجهل والمعتقد
كما سبق وان كان الثاني فهو محال قطعا وان ذلك يوجب كون العالم في نقيض
قد ما حادثا عند احلاف المجتهدين فيه واداى اجتهاد احدهما الى قدمه والاخر
الى حدوثه وكذلك في كل مسئله عقليه من المسائل الاصوليه والامر الحقيقي الذاتي لا يتصور
ان يكون لطرفي النفي والاثبات معا بل يستحيل ورود الشرع به وعند المخالف مذهب الحافظ وخلاف الاحكام
الشرعيه والامور الوضعيه فانه يتصور لا تكليف العقل في المحل الواحد حلالا بالنسبه الى زيد وحراما
بالنسبه الى عمر وان كان المنقول باطل بما مر وان كان الرابع فلا بد من تصويبه
والدلاله عليه فان فضل الله ما اراد من قوله كل مجتهد في العقليات مصيب اي في المسائل
الكلاميه الى لا يكفر فيها كما لزوله وخلق الاعمال وخلق القرآن وعم ذلك لان الاجتهاد له
فيها مسارضه والايات والاخبار فيها متشابهه وكل في حد ذاته مما دافق بعطوه وجوده
الى يعطيه الله قلنا وان اراد به المسائل الكلاميه الى لا يكفر فيها فلعمر
قوله كل مجتهد مصيب كما يعدم فان اراد به انه اتى بما شاء وسعه وبما امر به فهو صحيح
غير ان ذلك ايضا عما منع من الذم والوعيد بالعقاب بدليل اجماع الامه على ذم المبتدعه
ومهاجرتهم وتسديد الانكار عليهم فيدل على قوله عم معروفي ملسا وسعين فرقه
كلهم في النار الا واحده وان اراد به ان ما اعتقده على وفق اعتقاده فهو ايضا
حق لما عدم وان اراد به انه معذور غير اثم فهو باطل بما حققناه وان اراد غيره
فلا بد من تصويره ولا يلزم على ما ذكرناه المسائل الفقهيه والامور الخمسه كما عساد
يكون زيد في الدار وليس فيها اما المسائل الفقهيه فلان الحق فيها عند معين بل
الحكم فيها عند الله ما ادى اليه راى المجتهد على ما عرف في الاصول كما في الامور
الخمسه واما عساد كون زيد في الدار وليس فيها وبالعكس فحق لا سواد لاعتقاد
فيه نعم واما الخلاف في المسائل الكلاميه فان المكلف مثاب على معرفتها ومعاقب

على الجهل بها كما لعدم فان قيل فالام اما مقصور سعد بر الجهل بها سعد
ان يكون العلم بها معذورا واذا كانت الادلة فيها عارضة والشبهات معارضة
فالعلم بها لا يكون معذورا قلنا قد بينا ان الله معذور انا على الادلة المنصوبة
والعقل الهادي وتعارض الشبه مما لا يمنع من الامر بدليل سلامة حدث العالم و
اتساق السوء هذا حكم الكفار واما المفسون في الاعتقاد فاما ان يكون ذلك
مستندا الى الدليل او الى محض التقليد فان كان الاول فهم مسلمون مثابون على الاعتقاد
وان كان الثاني فقد اختلف المتكلمون فيه فمنهم من قال يكفر في الدين اعتقاد اكثر من
غير دليل والمطلوب انما هو الاعتقاد القاطع ولا قطع مع التقليد ومنهم من خالف
في ذلك واكتفى بمجرد الاعتقاد وان كان عن غير دليل وهو الاظهر فانا نعلم بالضرورة
ان اكثر من دخل في الاسلام على عهد رسول الله لم يكونوا عارفين بالدلائل
الاصولية عن اطراد دليل ادلم يكونوا من اهل النظر والاستدلال ومع ذلك كان
النبي عليه السلام يحكم باسلامهم ولم يقف اسلام على اعتقاد هذه المسائل بالنظر
والدليل بل حكم باسلامهم دون تعلمه ولزم من ذلك بكمه اكثر الصحابة وعلى هذا
جرى الصحابة والتابعون وعلماء الى عصرنا هذا في الحكم باسلام العوام واجراء
الطعام الذين لا اصالة لهم في التعلم ولا احد لهم بالوجود لذلك

الفصل السادس

في التوبة واحكامها اما التوبة فهي في اللغة عبارة عن الرجوع ومنه قوله تعالى
عليهم ليتوبوا اي ليرجع عليهم بالقبول والانعام لرجوعهم الى الطاعة واما في الشرع فعبارة
عن الندم على ما وقع به التفريط من الكفر من جهة كونه حاملا على العزم على الاعود الى مثل ما فعل
في المستقبل عند كونه اصلا للعقاب في المستقبل انا قلنا ان الندم توبة لقوله عليه السلام الندم توبة
واما قلنا على ما فرط من الكفر لانه لو لم يندم على فعل معصيته وعلى حمل النفس على
ولا معصية فانه لا يكون توبة واما قلنا من جهة كونه حاملا لانه لو لم يتحسر
حصل منه تألم في حسه فندم على ما فرط منه من شرب الخمر لما احس الالم فانه لا يكون
توبة وانما قلنا مع العزم على الاعود الى مثل ما فعل في المستقبل لانه ملازم للندم
على ما فعل واما قلنا عند كونه امكانه احترازا عما اذا زنا ثم جب او كان في سن لا يولد لمثله
فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور لعدم تصور الفعل منه في المستقبل ومع
ذلك فالندم على ما فعل صحيح باجماع السلف قال ابو هاشم الزاني اذا احصن
لا تصح توبته لانه عاجز عنه وهو ضعيف بما اذا زنا وغيره وهو في حرض
مخوف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان عاجزا عن الفعل في المستقبل على هذا
فليس من شرط صحة التوبة عن ملك المظلمة ان لا يكون متمكنا من ذنب آخر ولا

على الاساءة والذنب بعد ذلك ان يكون مستديما للندم في جميع اوقاته ومذكورا في جل
حالاته خلافا للمعتزلة اما الاولى فلانه بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا وجب عليه اجوان
التوبة والخروج من المظلمة وهو مسلم يسعه مع الامكان لبعض ما سبق ومن اتى بالتوبة فقد اتى
باحد الواجبين ومن اتى باحد الواجبين فلا يكون مخلا بواجب فلا يكون مخلا بما هو واجب الاخر كما لو
وجبت عليه صلاتان فاتى باحداهما دون الاخرى واما الثانية فلان التوبة وان وجبت عن
الذنب فصحتها والذنب بعد التوبة متساويان فلو لزم من صحة التوبة عن ذنب التوبة عن غيره
والا لما صحت التوبة عن الكفر بالاسلام مع استدامة فعله من الزنا وان لا يتحسر
حاله عن حال من هو مستمر على كفره وجحوده وهو خلاف اجماع المسلمين واما الثالثة
فلان التوبة انما مورها سعد بر الان بها تكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة
وقوعها في زمان عدم المعصية في زمن المستقبل عامة انه اذا عصى عقيب ذلك الذنب
وجب توبة اخرى عليه واما الرابعة فلانه يلزم من ذلك اخلال الصلوات واتيان العبادة
او ان لا يكون سعد بر عدم استدامة التندم وتذكره تائبا وان يجب على العباد التوبة
وهو ممتنع مخالف للاجماع وانما صحت التوبة مع تذكر الذنب فانا نعلم بالضرورة ان
كالعارف للذنب فانه لا يحد عليه بتجديد التوبة خلافا لبعض الحشوية فانا نعلم بالضرورة ان
الصحابة ومن سلم بعد كفره كانوا يتبتون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر والظلم
عليهم بتجديد الاسلام ولا احد ذلك ولذلك في كل ذنب في صحة التوبة عنه وعلى وجب
على الله قبول التوبة والمحاه علمنا قالت المعتزلة ان ذلك واجب لانها حسنة ومن
اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وهذا الاصل قد ابطلناه فيما تقدم وقوله تعالى
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا فلس فيه
ما يدل على وجوب قبول التوبة اذ المراد منه الذي يتولى ذلك ويتفضل وليس لاحد
سواه ذلك فانه يفعل ذلك ان شاء لا بطريق الوجوب والحتم وقبول التوبة طاعة
اختلفوا فيه والظاهر انها طاعة لانها واجبة مأمور بها بامر الله تعالى قادرة على بها
العبد فتكون مقدورة لله تعالى فان كانت طاعة فانه لا معنى للطاعة غير الاتيان بالمأمور
به لعبد امتثال امر الآمر الفاعل الذي منه في الامامة ومن له الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ويشتمل على اصلين الاصل الاول الامامة واعلم ان الكلام في
الامامة ليس من اصول الديانات بل من الفروعيات غير انه لما جرت العادة بوضعها
في اواخر كتب المتكلمين ومصنفاتهم الاصولية جريا على العادة في ذكرها ههنا ونحن
الى الخمسين اصولها اد تنيف فصولها وهي تسعة فصول الاول في ان الامامة هل هي
واجبة ام لا فيما بيت كون الامام اماما حرى بشروط الامام في اثبات

مطلب الامامة

امامه امام الائمه ابی بکر الصدیق رضی الله عنه و فی اثبات امامه عمر بن الخطاب
رضی الله عنه و فی اثبات امامه عثمان بن عفان رضی الله عنه و فی اثبات امامه
علی کرم الله وجهه ح فی المفصل ط فیما جری بین اصحابه من القتل و الحروب

الفصل الاول

فی ان اقامه الامام من اهم واجباته ام لا وصل النظر فی ذلک
لابد من کشف معنی الامامه قال بعض الاصحاب امامه عبارة عن ریاسة فی الدین
و الدنیا عامة لشخص من الاشخاص و منصب ذلک الشخص هو الحق الا الامامه عبارة
عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول علیه السلم فی اقامة مراسم الشرع و حفظ حوزة
الملة علی وجه یجب اتباعه کافة الامة و اذا عرف معنی الامامه فهل اقامة الامام واجبة
ام لا اختلف الناس فیه فمنهم من قال بالوجوب و منهم من ابی ذلک و القائلون بالوجوب
اختلفوا فی ان الاول فی طریق معرفة الوجوب فمنهم من قال بان طریق معرفة الوجوب
السمع دون العقل کالاشعریة و اکثر المعتزلة و منهم من قال بالعقل دون السمع کالاسماعیلیة
و الامامیة غیر ان الاسماعیلة قالوا بالوجوب لیکون الامام معرفا لله تعالی و قالت الامامیة
بالوجوب لا لکونه دلیلا بل لان اقامة التوانین الشرعیة و حفظها عن الزیادة و النقصان
و منهم من قال بالعقل و السمع معا کالجاحظ و الکعبی و ابی الحسین البصری الا ان القاضی
ان اقامة الامام یعلم واجبة علی الله او علی الخلق فمذهب الامامیة و اسماعیلیة انه واجب علی
الله تعالی و اما القائلون بعدم الوجوب فمنهم من قال ینفی الوجوب مطلقا فی جمیع
الاوقات و انما ذلک من باب المباحات کالاراعة و التجارة و غیرهم من الخوارج
و منهم من قال بانه لا یجب مع الامن و انتصاف الناس بعضهم من بعض بعدم
الحاجة الیه و انما یجب عند الخوف من ظهور الفتن کابی بکر الاصم و منهم من عکس
الحال و قال یسقط الوجوب مع الفتن لانه ربما کان مقتضیا لزیادتها کالنبی
بکر الاصم کاستکاههم عنه و انما یجب عند العدل و الامن او هو اقرب الی الاظهار
سائر الاسلام کالغوطی و اتباعه و اذا اتضح هذا فلنتصل المذاهب فی الکلام
فی هذه المسئلة بسلک ابطال ادلة الطرف الاول فی بیان الوجوب سمعا و الکلام
فی امتناع الوجوب عقلا و الکلام فی امتناع الحاق ذلک علی الله تعالی الطرف
الاول فی بیان الوجوب سمعا و المعتمد فیه الاجماع الحق ما علیه الجمهور من اجماع
المسلمین فی الصدر الاول بعد وفاة النبی علیه السلم علی امتناع خلو الوقت عن خلیفة
و امام حتی قال ابو بکر فی خطبته المشهورة بعد وفاة النبی علیه السلم ان محمدا قد مات
و لا بد لهذا الدین ممن یقوم به فانظروا الی کل من تصدی لهذه الامر فان تقول فقبوله

قوله و لم یخالف فی ذلک احد من المسلمین و ارباب الحل کانوا مطبقین علی الوجوب
و حال الخوارج علی الامام و لم ینقل عن احد منهم انکار ذلک و ان اختلفوا فی السمن
و لم یزالوا علی ذلک معاکانوا علیه من الخشونة فی الدین و الصلابة فی امر الله و لیس القول بعد
و نصب العقد علیه مرتبا علی ذلک لزوم لایم و لا عذل عادل حتی یقال بل المراد رجوعهم الی ولی الامر
و العمال فی نصرة الدین و اقامة کلمة المسلمین و العمل من حیث العادة کما یقول الواطی
مثل هولاء العوام علی وجوب الحج لا سیما مع ورود الکتاب و السنة من رسولهم
و الاخبار عن عظمهم علی تکسب الحسنة فی قاعدة السلام جری الناسون علی طریقتهم
و اتباعه سنتهم و لم یزل الناس علی ذلک فی کل عصر و زمان الی زمننا هذا من اقامة
الائمة و نصب الامام مع فی کل عصر و حکمة ذلک انا نعلم علما یقارب الضرورة ان مقصود
الشارع من اوامره و نواهیه فی جمیع موارده و مصادره و ما شرعه من الحدود و المعاصات
و عمود المعاملات و المناکحات و احکام الجهاد و اظهار شعار الاسلام فی ایام الجمع و الاعیاد
انما کان لمصالح الخلق و لاعراضهم عائدة الیهم معاشا و معادا و ذلک مما لا یتم دون امام
مطاع و جلسة مع یکون من حاصل الشارع بحیث یوثق باراءهم فی جمیع امورهم الدینیة و یعتمدون
فی جمیع احوالهم علیه فانهم بانفسهم مهما هم علیه من اختلاف الاهواء و تشتت الاراء و ما بینهم
من العداوة و التشاحن فاما سعادی بعضهم بعضا و رعایة کل منهم حق صاحبه و ذلک الی سائر الخلق
بذلک و قوع الفتن و احتلاف الامم عند موت ولاة الامر من الائمة الی حین نصب
امام آخر بحیث لو عادت الحال فی اثنائه لکثرت الاختلاف و بطلت المعاش و عظم الفساد
فی العباد و صار کل مشهورا بالحظ و العدوان و ذلک مما یقطع بقبحه و ذلک مما یقطع الی رفع
الدین و سلک الناس جمیعا منه سبل الدین امن السلطان حارس الدین و السلطان
توءمان فاذا ثبت ان الامام من اهم مصالح المسلمین و اعظم مقاصد الدین و هو حکمه
الذی لا یتم السمع فان قیل لا نسلم تصور انعقاد الاجماع و الکلام ذلک و لکن لا نسلم ان
الاجماع حجة و لا نسلم صحة التواتر و هو ان کل واحد ما یتبع قاعدة النبوات و الکلام ان
الاجماع حجة و ان التواتر مفید للعلم و لکن لا نسلم وجود الاجماع مما نحن فیه و ما المانع
منه کیف و ان المواضع لم تخل الاصل حاکم المسلمین و الذی یدل علی ذلک قول عمر رضی
الله عنه لو ان سعد ای بلدکانت علیه دعا الله شرها من عاد الی سلمها فاقتلوه انی
سمعت ابا بکر من غیر مشورة دعا الله شرها فبایعوا الی مثلها کیف و ان الاجماع لا بد و ان
یعود الی مستند من الکتاب و السنة لو کان له مستند لعدکانت العادة تحیل ان لا
ینقل مع توفر الدواعی علی نقله بحیث یعلم مستنده علما انه عم واضح فی نفسه سلمنا
دلالة ما ذکروه علی وجوب نصب الامام لو کان واجبا فما ان یکون واجبا علی الله

تعالى او على العبد الاول محال لما سبق في العدل والجور وان كان الكتاب فاما ان يكون ذلك لفائده او لا لفائده فان كان لا لفائده فهو عبث والعبث لا يكون واجبا وان كان لفائده فاما ان يرجع الى الله تعالى او الى العبد الاول حج لان الله تعالى يتقدس عن الاغراض والضرر والانتفاع وان عادت الى العبد فاما ان تعود في الدنيا او في الاخرة فان كانت في الدنيا فاما معرفة الله على ما قاله المعتزله او لا لاجله التواتر الشرعيه كما قاله الامامية والاول محال لان العقل كاف في معرفته ومعرفة جميع المقتضيات العقليه ولا حاجه الى تعريف ذلك الامام والكتاب مع توجه الاول الا ولا يكفي في معرفة ذلك كتاب الله وسيره رسول الله على ما جرت العاده به من زمن النبي الى وقتنا هذا الكتاب الذي هما من ملايين احدهما دالا وكذلك كل واحد من المجتهدين ان كان مخالفه فيما يؤدي اليه اجتهاده فكيف يكون واجب الطاعه مع جواز المخالفه ولا يكون في نصبه فائده وان كانت في الدنيا فهذا ايضا ممنوع لوجهين الاول لان تعاون الناس على اشغالهم وتوزعهم على اصلاح احوالهم في دنياهم مما يحوجهم اليه طباعهم وادبانهم فلا حاجه لهم الى الامام ومن يحكم عليهم فيما يتعاملون به ويهتدون اليه دونه ويدل على ذلك انتظام احوال البوادي والعربان الخارجين عن حكم السلطان الى هذا الاوان الاسماع بالامام في هذه الامور قرع الوصول اليه ولا تخلي بعدد وصول احاد الدعيه اليه في كل ما يمس له من امور الدنيا وعاده فلا يكون نصبه معدا لهذا الوجه الثاني هو ان نصب الامام مما يمنع الى الاضرار بالمسلمين والاضرار ممنوع بقوله لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وبيان لزوم الاضرار من ثلثه اوجه الاول انه قد يستكف عنه بعض الناس كخارجي العاده في السلف وسلم حراوذلك مما يفضي الى الفتن والاختلاف وهو اضرار الثاني هو ان الامام منع نوع الدعيه وتوليه الانسان على من هو مثله يحكم عليه فيما يهتدي وما لا يهتدي الله اضرار له لا محاله الثالث ان الامام اما ان يكون معصوما او لا يكون معصوما العول بالعصمه ممتنع على ما يأتي وان لم يكن معصوما صور عليه الكفر والفسوق وعند ذلك ان لم يزل عن اصر ركوفه وخلعه الى الامه وان عزل احتيج في عزله الى اثاره الفتنه وهو اضرار على ما لا يخفى الوجه الثالث سلمنا ان الامام لم شرط حكما قوي في كل عصر وعند ذلك فان اقام الناس اماما اختلف فيه شرط من شروط الامامه فما حكموا الوجوب وان لم يقيموه بعد تركوا الواجب واجماع الامه على تركه الواجب محال لهذه المحالات انما لزمت من العول بوجوب نصب الامام فلا وجوب نعم ان اوى اجتهادهم الى اقامه اميرا وربيس عليهم يسعد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي ثغورهم ويجاهد على الدين ويستوفي منهم وينصف المظلوم من الظالم ويقوم بذلك كله على وجه العدل والانصاف لهم ذلك ومن

من يلزمهم بذلك حرج في الشرع اصلا والجواب انا نصور انعقاد الاجماع مع منع كونه حجة ومع التواتر وافضائه الى العلم عند من جوابه وابطال كل ما ورد عليه قاعدة النظر والنبوات قولهم لا نسلم وجوب الاجماع فما الحق فيه قلنا دليله يأتي قولهم لم لا يكون كذلك لو وجد النكير في مثل هذا الامر العظيم لعلمنا ان العاده تحيل عدم نقل مثل هذه الحاله على عدم وقوعه ولم يدل عدم النقل على انتفاء وقوعه على وجوب نصب الامام ما دل عليه الدليل على كون سعد ابي بكر وتعيينه للعهد مما وقع عليه الاجماع مع انه لم ينقل فيه ايضا دليل التواتر على انتفاء وقوع الاجماع عليه نعم لو نقل الينا ما يمنع من وقوع الاجماع على ذلك بعد ان قدر الاختلاف في التعيين او لو قيل لو وجد الاجماع على مستنده من الكتاب او السنه فلما مستند الاجماع ان لو ادعت الحاجه اليه ونحن نمنع الداعي على نقله ولئن سلمنا ان لكل منهما لحق الاتباع واسعام الوفاق من الامه على شيء بعد وجود ما يقتضيه ودواعي الاسباب متوفره مع عدم المانع ولم يسلم النظار الذي هو افقه ومخالفته ومع عدم الحاجه الى النظار المستدام نقض البواعث لي نقله ولم يتوفر الداعي على اشاعته فلا يكون بعدم نقله قادحا في الاجماع كيف وانه لا يعدان يكون مستند الاجماع من فصل ما لا حاجه الى نقله بان يكون من قرائن الاحوال التي لا يكتفي حوفها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن السمع قولهم لو كان نصب الامام واجبا اما ان يكون واجبا على الله تعالى او على العبد قلنا قد بينا استحاله الوجوب على الله تعالى في العدل والجور بل انما هو واجب على العبد قولهم اما ان يكون ذلك لفائده او لا لفائده ما المانع ان يكون لا لفائده قولهم لانه يكون عبثا قد سبق جوابه ايضا في العدل والجور ان سلمنا انه لا بد وان يكون لفائده فما المانع من عودها الى العبد قولهم اما ان يكون دينيه او دنياويه قلنا ما المانع من كونها دينيه قولهم اما ان يكون عاده الى موجد الله او موجد المؤمن الشر عنه لا نعلم الحكم وما المانع ان تكون الفائده الدينيه راجعه اي توفر الناس على العباده التي خلقوا لها على ما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وذلك بسبب طاعتهم فكونهم واعينهم من المعارف المندفعه بنصب الامام والفتن الموجبه بعدم عدمه على ما هو المألوف المعروف والعاده الجاريه عند موت الولاه والائمه الى حين نصب امام متبع وخليفه مطاع او ان الفائده اقامه شعائر الدين من اقامه الجمع والاعياد التي لا يتم في الغالب بغير الامام والسلطان امتناع كون الفائده دينيه ما المانع من كونها دنيويه وما ذكروه في الوجه الاول من ان طباع الناس تحدوهم على التعاون على ما يصلح احوالهم قلنا بهذا وان كان ممكنا في العقل غير انه بالنظر الى العاده الجاريه والسنه المطرده ممنوع بدليل ما ذكرناه من توران

العين وكثرة الاختلاف في ادعاء موت ولاة الامر ولهذا صار فقهاء العربان والجار
عن حكم السلطان كالدساكر الساردة والاسود الضارية لا يبقى بينهم على بعض و
لا محافظة في الغالب على سنة ولا فرض ولم يكن طباعهم ودواعيهم الى صلاح امورهم
وتشوفهم الى العمل بموجب دينهم كما في عصر السلطان ولهذا قيل ان السيف والسنان
قد يفعل ما لا يفعله البرهان وعلى هذا فعدم وجوب الجواب عما ذكروه من الوجه الثاني لتوهم
امتناع كون العادة دساسة وقولهم انه يلزم من نصب الامام الاخير على ما ورد
مسلم غير ان الاضرار اللازم من تركه اكثر فلا بد من دفع الضرر الاعظم اولى بتحصيل الوجه
الثالث جواب آخر وهو ان تركهم لنصب الامام سعيد ان لا لحد وهو من هو منصف لشروط
الامامة انما يلزم منه المحذور وترك الواجب ان لو تركوه اختيارا مع تحقق شروط الامامة
في حقه واما اذا تركوا نصب الامام لعدمه احرازا عن الطرف الثاني فلا
امتناع الوجوب عقلا ودليله ما سلفنا في قاعدة النظر اللهم الا ان يعني بكونه
واجبا عقلا ان في نصب الامام فائدة وهي تركه مضرة ملازمة في اللفظ الطرف
الثالث في بيان امتناع ايجاب ذلك على الله تعالى ودليله اصالة سقوط امتناع
ايجاب شيء على الله تعالى في السمع والتحويل فان قيل نصب الامام لطف من الله
تعالى بالعبد واللطف واجب على الله تعالى وكان نصب الامام واجبا على الله تعالى وانا قلنا
ان نصب الامام لطف من الله تعالى بالعبد لانا لا نعني بكونه لطفا بهم بحيث ان الله تعالى يعلم
ان حال المكلفين سعيد بنصب الامام يكون اقرب الى فعل الطاعات واجتناب المعاصي
منها اذا لم يكن واذا عرف معنى اللطف فلا يخفى ان الامة اذا كان لها امام معصوم
يمنعهم من المعاصي ويحثهم على الطاعات ان حالهم يكون اقرب الى فعل الطاعات وابعد عن
ارتكاب المعاصي منها اذا لم يكن وذلك معلوم بالضرورة من تجارب العادات فاذا نصب
الامام يكون لطفا من الله تعالى بالعبد وانما قلنا ان اللطف واجب على الله تعالى وذلك
لان الله تعالى وعد للطاعات من العبد وكان للمعاصي منهم فاذا علم ان فعلهم للطاعات
واجتنابهم للمعاصي موقوف على نصب الامام فاذا اراده نصب الامام يكون لا رجحان
الطاعات منهم لان ارادة الشيء ارادة لما لا بد منه ذلك السبب لانه ولا معنى لايجاب على الله
تعالى الا هذا فقول اولا لانا لم ان نصب الامام لطف بالعبد قولكم ان حال العبد عند نصب
الامام يكون اقرب الى فعل الطاعات فصول المسلم كونه اقرب الى فعل الطاعات انما هو
نصب امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه على ما هو المعروف من العادة واما
امام خفي لا يعرف فلا يعلم ان نصبه يكون لطفا على هذا حتى يلزم اللطف فالخصوم
لا يوجبونه لا لطف فيه فسمع الحاكم سلمنا ان نصب الامام اقرب الى فعل الطاعات

الطاعات مطلقا عن ان ذلك مما [illegible] نصب الامام على الله تعالى ولهذا فانا نسلم ان
حصول الطاعات سعيد بنصب قصد [illegible] وحبوس معصوم مع نصب الامام يكون
اقرب بل حصول ذلك سعيد بغصبه [illegible] ايضا يكون اقرب مع ذلك فانه لا يحكم على
الله تعالى شيء من ذلك بالاتفاق والدليل المفروض لا يكون صحيحا سلمنا ان نصب الامام
اقرب الى فعل الطاعات وانه صالح لايجاب نصب الامام على الله تعالى لكن سعيد بوجوب
الطاعات وما من زمان الا ويصور خلوه عن الكافة الشرعية بالاتفاق فالقول بجواز
خلو الزمان عن وجوب نصب الامام لاجل الطاعات اولى وعلى هذا فعدم القول
بوجوب نصب الامام في كل زمان على ما قالوه وربما فصل فيه وجوه اخرى مذكورة
لا حاجة الى ذكرها الفصل الثاني فما سلمت كون الامام اماما وقد انتفى
المسلمون على ان ذلك لا يخرج عن التخصص بالاختيار والدعوة الى الله تعالى
ممن هو اهل للامامة مع اتفاقهم على انه لو وجد التخصص من الرسول عليه السلام بشخص او
من الامام بشخص كون المنصوص عليه اماما مع اختلفوا بعد ذلك فذهبت الامامية
واكثر طوائف الشيعة الى انه لا طريق سوى التخصص من الرسول والامام وذهبت المعتزلة
والجبائية وجمع اهل السنة والجماعة والزيدية من الزيدية الى ان
الاصطخري في انه يكون الامام اماما ذهبت الخارجة من الزيدية الى ان
الامامة في ولد الحسن والحسين سوى من خرج منهم داعيا الى الله تعالى وكان
عالما فاضلا فهو امام وحد الاول صحابة والمعتزلة والامامية على ابطال حصر الطريق
في غيرها والمعتمد لاصحابنا انهم قالوا لو جاز ان نصب الامام بعد النبي
عليه السلام واجب سمعا وقد ثبت للعامة على ان طريق انما كون الامام اما بالاجماع
او بالنص الاختيار والدعوة والاول بالتخصص والدعوة ممنوع فمنع القول
بالاختيار والا كان اجماع الامة على الحصر في الطرق الثلاثة حطا وهو ممنوع وبيان
ان القول بالدعوة ممنوع وبيان ان القول ممنوع وذلك لانه لو وجد من ولد الحسن
او الحسين انسان عالما ان فاضلا ان يدعو ان الله تعالى اكسله في الزمان
واحد في بلد واحد فاما ان يكون الامامة فيهما او في احدهما او لا في واحد منهما
الاول محال مخالف للاجماع والثاني ايضا محال لعدم الاولوية فلم يبق الا الثالث
وهو المطلوب واما ان القول بالتخصص باطل وذلك لانه لو نقض النبي عليه السلام
احد طرق الحصر اما ان يكون ذلك التخصص بمشهد جماعة يصور عليهم التواطؤ على
الخطأ ولا يصور عليهم التواطؤ على الخطأ فان كان الاول فلا حجة فيه لانا لا نسلم
ما ادعاه الخصوم بالكلية فانا لا نرى ان خبر يصور عليه الخطأ في جميع الامور

على عاماتي واما عدد المعصوم فان خبر الواحد [illegible] بهم ومن يصور عليه الخطا لا يو
علما ولا عملا وللكلام في ذلك من فخر فخر الـ [illegible] المعصوم باب الكلام في ارطال
عصمة الامام وان كان القسم الثاني وهو ان المعصوم كان يشهد من جماعة يعلم
الجملة بقولهم ولا يصور عليهم التواطي على الخطا لقاعدة تحيل تواطي الكل على عدم نقله
فسمع عليهم ان لا يتعلموه والا كانوا محطين بكتمان نص الرسول وهو محال
للفرض وايضا فان المعصوم على الامام من عظايم الامور واما فلما ذلك لان
الدين من عظايم الامور والمعصوم على الامام اساسا ركنا في الدين والدنيا فكان
من عظام الامور واذا كانت من عظايم الامور فلو جرى المعصوم يشهد من من
جماعة يحصل التواتر بخبرهم فالعادة تحيل عدم نقله واضاعته كما لو جرى بمشهد من الجميع
او اكثر الجامع فضل ملك ودسه عظيم فان العادة تحيل ان لا ينقلوه ولو نقلوه
فاما ان ينقله واحد او جماعة فان الاول محال بالضرورة لان انفراد واحد بنقل
هذا الخبر العظيم دون الجماعة يدل على كذبه كما لو انفرد الواحد بنقل ملك
العظم في الجامع يوم الجمعة دون اهل الجمعة وان الثاني فيلزم ان يكون ذلك
شايعا ذايعا في الناس وهو محال وبيانه من وجوه الاول ان الناس
بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] لفوا اخي اخلف المهاجرون
والانصار وتفاخروا فيما بينهم وقال ايضا انا امير وانتم امرا ولو كان ثم
من هو منصوص عليه من قبله لكنه عرف مع اشتهاره كما سبق لكانت العادة
تحيل ان لا ينكره احد من الصحابة هذا الاصل وان يقول هذا الاخلاف
لما دا طلان منصوص عليه لكنه انه لما قال ابو بكر سوا اعمر بن الرجلين اسا
عمر وا ما اما عبيده حال عمر ولان اقدم فالحق الصراح الى من اتعدم فلما
فهم ابو بكر وقال عمر لابي عبيده امدد يدك انا بايعك فقال ابو عبيده ما كنت لتقدم
في الاسلام عمر ان يقول هذا وابو بكر حاضر ثم قال لابي بكر انت صاحب رسول الله
في المواطن كلها شد تنا وراحا ما قد مك رسول الله فمن يوخرك فقال عمر اوكلم يطيب
نفسا ان سقدم قد مني قد مهما رسول الله في الصلاة مخصوصة بالامامة ولو كان
ثم نص مشهور على احدهما وقع هذا الاخلاف الثالث ان ابا بكر قال لعمر وردت
الى سالت رسول الله عن هذا الامر فلم يوفقني لاسازعه اهله وقال عمر ان تخلف
فقد استخلف من هو خير مني يعني ابا بكر له وان ترك فقد ترك من هو خير مني يعني النبي
صلى الله عليه وسلم حيث انه لم يستخلف احدا ولو كان النص من الله على احد مشهورا
لما آمنا كد سهما ولما اقد ما على ما قالاه من عدم ضرورة الشرايع قول علي كرم الله

كرم الله وجهه ان ارطلكم لجار لكم [illegible] الله قال لعلم الله فكم خيرا فهكم عن اخيركم
كما جمعنا على خبر ما يغير ابكر وذلك دليل على عدم النص من الله عز وجل ايضا
لما مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال العباس لعلي كرم الله وجهه
انا اعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب وقد عرفت الموت في وجه رسول الله
صلى الله عليه وسلم فادخل بنا عليه لنسأله هذا الامر فان كان انا نعلمه وان
كان لغيرنا علمناه وصى بنا ولو كان النص قد مض على احد لكان العباس وعلي اعلم
من غيرهما ولا يمكن ان يكون المراد من قول العباس استعلام الامر لهم فان قوله
ان اوليتنا طالبهم في الاستحقاق لان استدامة المستحق يحتاج على معرفة استدامة
يكون خلاف الظاهر فان قيل سلمنا ان النص على الامام من عظايم الامور
ولكن لانم ان دوع ذلك [illegible] بمشهد من الجمع الكثير مما يوجب اشتهاره وتواتر اخباره
سهوا ان اقامة الصلوة من [illegible] الاسلام ومن قواعد الدين وقد وقعت في زمن الرسول
بمشهد من كل الصحابة في كل يوم وليلة خمس مرات طول حياته النبي عليه وسلم ومع ذلك
فلم ينتشر ولم تتواتر حتى وقع الخلاف في عدد ركعاتها وانها مثنى او فرادى وكذلك
الاذان العمرة مع مكة عشرة او تسعا وكون البسملة من القرآن في اول كل سورة من
عظايم الامور وقد وقع بمشهد من الكل ولم ينتشر حتى وقع الخلاف في جمع ذلك سلمنا
ان ما وقع في الامور العظيمة بمشهد من الخلق الكثير لا بد وان تواتر وتنتشر ولكن منع
انه اذا وجد الداعي لهم الى الكتمان من منفعة عظيمة او مضرة عظيمة تلحقهم من اظهاره اذا
لم يوجد الاول ولم نسلم فلم قلتم ان الداعي الى الكتمان لم يوجد ولم سلم ان احتمال
الداعي الى الكتمان من الجايز انهم اعتقدوا وجود ناسخ للنص وبتقدير اعتقادهم
صحة النص فيمكن ان يكون الداعي الى الكتمان انه عداوة سابقة او انهم حسدوه على تمكنه
بتامير عليهم وذلك غير ممتنع على الدين سمعوا النص وعلموا صحته وبيانه من وجهين
الاول ان عدد المستمعين للنص لا يزيد على عدد قوم فرعون وقد قال وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا اي بالايات التسع التي ظهرت على يد موسى ثم
ان عددهم لم يكن زايدا على عدد قوم موسى الذين صلوا بعد ذهاب الخجل مع علمهم
ان العجل لا يكون الها معبودا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على صحة الاخبار والبيان
النص لكنه معارض بما يدل على بعضه وبيانه من وجه المعقول والمنقول
اما من وجه المعقول فمن وجهين احدهما 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 بين في موضعه وان لا يكون كافرا في نفسه وكل ذلك مما لا يعلمه المختارون

لم فلا يكون امامته بالاختيار الثاني وان كان من له الاختيار لا يملكون
في امور المسلمين ومن لا يملك ان يملك
لو اراد ان يجعل غيره ما كان الحكم عليه واحد
طلاق لا يصح منه ان يجعل غيره ناخذ الحكم عليه
وصحت الامامة بالاختيار لكان لمن لو
اختيارية الا اذا دل على انه لا يؤثر في الا
بالاختيار مما يفضي الى النقض ودفع الاسلام ذلك خلاف المنصوص
الامام وبيان لزوم ذلك ان الناس مختلفون في المذاهب والاغراض فكل جيل
الى عند الامة من هو على مذهبه وموافقة غرضه وذلك يبطل الاختيار الى الحال السادس
بهوان احد من الامة لا يعدل على توليه ما يهوى في الرتبة من الائمة كالقضاء والحسبة
وغيره فلان لا يعدل على توليه الامامة كان اولى ان يتبع هوان الامام عليه السلام
كتاب ورسوله فلو جاز للامة ان يختاروا بعض الائمة ان يخلعوهم عنهم لان الله
ورسوله لانه لم يكن مستخلفا من جهة الله ورسوله ان من له جاز لاساس الامامة
بالاختيار لاحتمل ذلك الى خلو بعض الاعصار عن الامام وهو ممتنع وبيان ذلك انه
اذا ثبت الامام فنوسع اساس كل طايفة لواحد وطلبا لعدم احدهما ولا وقوعهما
معا فانه يمتنع القول الصحيح بجواز وقوعهما معا وان السلطان كوار بعدم
احدهما ويمسح بعدم احدهما لعدم الاولوية ومع ذلك يمتنع نصب الامام آخر
وذلك يفضي الى خلو الزمان عن الامام في حقه اجماع بين ان الامامة
ولانه عليه جاز اساسها بالاختيار لجاز اساس السوء بالاختيار وحب لم يجز
لم يجز ان الامامة في الاركان العظيمة الدين فوجب ان تثبت بالنص لا بالاختيار
كما في العسكر الخمس وصوم رمضان الحادي عشر سوال النبي عليه السلام لا يجوز ما
ان قال انه كان عالما باختياج الخلق الى من يقوم بمهامهم ويحفظ شعثهم ويحمي
حوزهم ويقوض على امدي السفها منهم ويعلم فهم القواعد الشرعية على وقف ما
وردت به الادلة السمعية وانه لم يكن عالما بذلك اولا ول محال اذ هو اساسه
طن بالنبي وقدح في الرسول وان كان الله خالق جميع الغرائز التعريف والتنصيص
على ما تعلق بالاسماء والتنبيه عن ذلك من الامور التي هي ادنى من الامامة فكان
التعريف بها والتنصيص عليها اولى اذ لا يعلم من حال الخلق عموم انه كان
للامة في بدو امرهم كالوالد لولده والانسان سيقول عرفنا انا لكم مثل الوالد
لولده واذا كان الوالد يجب عليه الوصية عند موته لمن يقوم مقامه في حفظ ولده

سعد وحكذلك النبي وجب ان يوصي لمن يقوم مقامه بعد موته الى الساعة وقد قال
اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا اولو لم يكن فيه كل ما يتعلق به والامام
يستكمله بالدين فوجب ان يكون قد بين اماما كما بين كتابه اوحى به رسول وعلى
كل تقدير فكون منصوصا عليه الرابع عشر انه قد علم من حال النبي عليه السلام انه ما كان
يخرج من المدينة الا ويستخلف فيها الرعية من يقوم بما حوالهم ونص عليه ولم يكن
ذلك من فعل ما منه بد والا فيقع الاخلال به ولو مرة واحدة فكان لابد واما
كان كذلك لبعد رياسته لهم بعد الموت اولى بالاستخلاف الخامس
عشر هو ان نصب الامام بعد ان لم يكن حرب نصب الامام لازم لا محالة وهو
اما ان يستدل النص او الاختيار لا جائز ان يستند الى الاختيار والا لما وجب
طاعة الامام على الرعية من جهة ان الاختيار لا تسند له ولانه انما صار اماما بما قام
له فهم اصل الامامة الذي هو الاصل لا يحب عليه طاعة اتباع واذا بطل التوكل
بالاختيار تعين النصوص واما من قال بالنصوص
بعد الصعوا على ان المنصوص عليه عجز عن اقامة الحدود وعلى العباس كما يملك
قال بان المنصوص عليه ابو بكر بعد اضلعوا فيهم من قال انه نص عليه نصا جليا
كنص اصحاب الاشعري وبعض اصحاب الحديث في ذلك ما روي عن النبي عليه السلام
انه قال لو قوي سدواه وقد كان كتب الى ابي بكر كما لا تخلف فيه انان
ثم انه قال يابى الله ورسوله الا ابا بكر وايضا قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر وعلق عليه السلام ازمة الاهداء بهما وسوق على امامة ابي بكر وايضا
قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكا وذلك يقتضي على خلاف
الخلق، الاربعة على الترتيب حسب وقوع الامر كذلك ومنهم من قال ان النص عليه
خفي كالحسن البصري وذلك كقوله في الصلاة واما من قال بان المنصوص عليه
العباس قال ان النص وان خفي فانه قد ورد في جملة من الاقوال ما لا يدل على
انه اهل للامامة من غيره كقوله عليه السلام العباس هو عمي وصنو ابي اي عم وذلك
واما من قال بان المنصوص عليه علي كرم الله وجهه فقد اضلعوا على النص
الجلي واختلفوا في النص على خلافته الامامة دون الردة وقد احتجوا عليه
بان الامامة مع كثرتهم في زمانه كثيرة لا يصور على مثلهم التواطؤ على الكذب قد
بلغوا النص الجلي على علي عن بعدهم اجمعين بعد ان كانوا في الكثرة الى حد لا يصور
عليهم التواطؤ على الكذب انهم اخبروا انه كذلك واصروا ان من اخبرهم بذلك
كان طالبا لهم وسلم جرا الى السمع والمخبر به محسوس مشاهد وهو خبر النبي

عرم صح

وقوله كان خبرهم متواترا او الواو عند للعلم كما تقدم تقدمه ولا يمكن ان
يقال ذلك مما وضعه بعض الناس في بعض الاعصار مع شهرته وذاع وذاع بحيث
نقله عدد التواتر لانه مثل الامور العظيمة المتعلقة بخطر الامامة فما اتفقوا عليه من
عقد الامامة لعلي كان كذلك فالقدح فيه اما ان يكون متوجها على نقله واشاعته
من القائلين بعدم النص فلا يمكن ابطال القول بالنص وافساده و
لكنهم وهم غير خائفين في تلك الحالة لهم في كل عصر ومن قال بالنص
تحت القهر والتقية تحت لم نقبل ذلك لعلم ابطاله ولا يمكن ان يقال انا نلزم نقل
ذلك ان لو عرف واشتهر ودقت حدوثه وليس كذلك بل يمكن ان يكون من وقع
بعض الناس وحدثا قلة الالتفات له وان تهمم من غير ان يعرف واشتهر ووقت
حدوثه كما في الاراجيف الواقعة في كل زمان لان القول بتحريم ذلك مما توجب بطلانه
الى كل حد متواتر ويخرج التواتر عن كونه مفيد العلم وهو محال واما النصوص لجعله
فكتبه الاول منها انهم قالوا ان قريشا في الاول العقلية امتناع سبق الامامة بالرعوة
والاختيار وانه لابد وان يكون الامام منصوصا عليه وقد انعقد الاجماع على ان المنصوص
عليه لا يخرج عن علي بكر والعباس وعلي ابو بكر غير منصوص عليه بوجهين الاول انه قد
نقل عنه انه قال وددت اي سألت رسول الله عن هذا الامر فمن هو فكما لا تنازعه
اهله ولو كان منصوصا عليه لكان اعلم به لانه لو كان اعلم به منصوصا عليه لما
وقف لكن على البعد لانه يكون من اعظم المعاصي وذلك قادح في امامته
والعباس ايضا غير منصوص عليه لانه لما عرض رسول الله على العباس لعلي
ادخل بنا عليه لنسأله عن هذا الامر فان كان لنا منه وان كان لغيرنا وصى
العباس بنا ولو كان العباس منصوصا عليه لكان اعلم به من غيره واذا بطل
ان يكون المنصوص عليه ابا بكر والعباس تعين ان يكون علي عليه السلام عملا بالاجماع
الثالث ان عليا عليه السلام افضل الصحابة والافضل يجب ان يكون هو الامام
والا كان الاكمل الافضل تابعا للانقص وهو قبيح عقلا واذا كان اماما بعد
نبينا ان الامامة لا تكون الا بالنص وهو كان علي عليه السلام هو المنصوص عليه وبيان
كونه افضل الصحابة من ثمانية عشر وجها الاول قوله تعالى تعالوا ندع ابناءنا
وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية وجه الاستدلال بها انه
عزوجل دعا عليا الى ذلك المقام وذلك يدل على انه افضل من جميع الصحابة
وبيان دعاه الله ما ورد في الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل
النقل وايضا فان قوله عزوجل وانفسنا ليس المراد به نفسه صلى الله عليه لان

لان الانسان لا يدعو الى نفسه كالامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين
لانهم قد اندرجوا في قوله تعالى وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلابد وان يكون
شخصا آخر غير فاطمة والحسن والحسين وليس في الكل المدعو غير علي بالاجماع
فثبت ان يكون عليا عزوجل وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة من وجهين الاول ان
دعاه الى المباهلة يدل على انه عزوجل في غاية الشفقة والمحبة لنبينا وان تعالى المنافقون
ان الرسول ليس على بصيرة من امره حيث انه لم يدع الى المباهلة من يحبه ويخدر عليه من العدات وزيادة
الشفقة والمحبة للمدعو الى المباهلة من نفسه ويخدر عليه من العدات وزيادة الشفقة والمحبة للمدعو
الى المباهلة اما ان يكون لزيادة قربه منه او لكونه افضل الاول محال والا كان التعبير اولى
بذلك لما كان عليا اولى من اراقة عبيط ليس ادميا في القرابة فلم يبق الا ان يكون لكونه افضل
الثاني عزوجل لما جعل عليا نفسه اوجب ان يثبت له كل ما هو ثابت للنبي عزوجل الا
الاتحاد غير انا خالفناه في امور كالنبوة وبقي ما وجب للنبي فيما دون ذلك المحل الخالقة ومن جملة
ذلك كون النبي افضل من الصحابة فكذلك علي عليه السلام في الذرية تعليلا بخير الخلق وقد
قتل على عزوجل المالك فوله صلى الله عليه اخي ووزيري وخير من تركه بعدي ينصح دني وينجز
موعدي علي بن ابي طالب الرابع قوله عزوجل لفاطمة امارضين اي روحك حرام على كل
قوله عزوجل حرمان تركي بعدي على السادس ما روي عن عائشة انها قالت كنت عند رسول
الله اذا اقبل علي فقال رسول الله هذا سيد العرب السابع قوله عزوجل لفاطمة ان الله تعالى اطلع
على اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك ان من مارواه
عنه عزوجل انه اسد [illegible] قال اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي فجاء علي
واكل معه وان [illegible] زياده قوله وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي عزوجل
والملائكة اما انه لا يدل على كونه افضل من النبي فلانه قال ائتني باحب خلقك اليك واسهل
به الى النبي يجب ان يكون غير النبي فكانه قال احب خلقك خلقك اليك غيري واما انه لا يدل
على كونه افضل من الملائكة فلانه يأكل مع وبعد يرد اي احب خلقك اليك ممن يأكل ليأكل
مع الملائكة لا يأكلون وبتقدير عموم اللفظ للكل فما يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة
تخصيصه بالنسبة الى غيرهم التاسع انه عزوجل آخا بين الصحابة واتخذ عليا اخا لنفسه وفي ذلك
دليل على افضليته وعلى ما نسبه العامري على علي انه بعث ابا بكر الى حج فرجع مهزوما
بعث عمر فرجع منهزما فغضب الرسول لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال
لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فرض له
المهاجرون والانصار فقال عمر ابن فنيل انه ارمد العينين صعب وعيته ثم دفع الراية
اليه وذلك يدل على ان ما وصفه به مفقود فيمن تقدم ذكره فيكون افضل منهم ويلزم

من كون علي افضل من ابي بكر وعمر ان يكون افضل منهما من باقي الصحابه ضروره ان
بالفرق وان ابا بكر وعمر افضل من غيرهما من الصحابه فاذا كان علي افضل منهما فالافضل
من الافضل افضل الحادي عشر ان عليا كان اقضى به لقوله عرم اقضاكم علي والاقضى
اعلم ان احتياجه اي 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 الثاني عشر ان عليا كان اكثر جهادا مع رسول الله من جميع
الصحابه على ما هو معلوم في مواضعه فيكون افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين
اجرا عظيما ولا يمكن حمل الجهاد في الايه على جهاد النفس لان حمل اللفظ على الفاعدين الثالث عشر
ان ايمان علي كان سابقا ايمان على جميع الصحابه وبيانه من جهة اوجه الاول ما روي ان الله
عرم بعث يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا روي عن علي عرم انه كان رسول الله
اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلاه الا نبي الله وقد نقل
عنه انه قال في ذلك سبقتكم الى الاسلام طرا علما ما بلغت الحلم وكان قوله
مشهورا فما مدل الصحابه ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من
الصحابه كان افضل منهم لقوله تعالى السابقون اولئك المقربون وسعد ان لا يكون ايمانه
سابقا على ايمان جميع الصحابه غير انه كان سابقا على ايمان ابي بكر بدليل قول علي
وهو على المنبر بمشهد من الكل انا الصديق الاكبر امنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت
قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر واذا كان اقدم ايمانا من ابي بكر كان افضل منه للايه
ولزم من كونه افضل من ابي بكر ان يكون افضل من باقي الصحابه لما تقدم الرابع عشر قوله
تعالى في حق النبي عرم فان الله هو مولاه وجبريل صالح المومنين والملائكة بعد ذلك ظهير
علي بن ابي طالب علي بعد الوصل الى علي بن عباس ومحمد بن علي بكسر فسكون احكاه
النقاش وغيره في تفسيره والمراد بالمولى هنا الناصر اذ هو المعنى المشترك بين
الله وجبريل وعلي ودل على ان عليا افضل من باقي الصحابه من وجهين الاول
ان ظاهر الايه للحصر ولانه لو لم يكن للحصر لما كان التخصيص بذكر الله وجبريل وعلي فايده
وسعد بره انه لا ناصر لمحمد غير الثلاثة وجبريل وعلي واختصاص علي بهذه النصره دون باقي الصحابه دليل على انه افضل منهم نظرا الى ان نصره ابلغ من افضل الاعمال
الثاني انه بعد البقيه الخمسة بل عم على عليه السلام وذلك يدل على انه افضل منهما
غيره من الصحابه الخامس عشر قوله عرم من كنت مولاه فعلي مولاه وقوله عرم انت
مني بمنزله هرون من موسى وقد سبق وجه الاحتجاج بذلك السادس عشر قوله عرم
على حبي السبط وابنا سبع عشر ما روي عن انس عرم انه قال من اراد ان

ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في سواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته
والى عيسى في عباده فليطلع الى علي بن ابي طالب وجب مساوته للانبياء في صفاتهم
والاصفياء افضل من باقي الصحابه فكان علي افضل من باقي الصحابه لان المساوي
للافضل افضل من ذلك المفضول الثامن عشر ان فضيلة المرء على غيره انما هي
بما يعود اليه من الكمالات وتصفه من الرذائل وتحلى به من الصفات المرضيه والاخلاق
السنيه ولا يخفى انه قد اجتمع من صفاتي حق على عليه السلم ما تفرق في مجموع
الصحابه كالعلم والزهد والكرم باعه وحسن الحكم والاختصاص بمزيد القوة
وشده البأس وعظم المواسي والعرب من رسول الله نسبا وصهارة فهو ابن عم
الرسول زوج البتول ابو السبطين الحسن والحسين ما اضافه بالعلم طاهر على
ما سبق واما الزهد فكما اشتهر عنه من انسلاخ ابو اب الدنيا عليه والتمكن منها
من التحرج الاكل والملابس وسخف العيش وتركه السعي حتى قال للدنيا طلقتك
ثلثا واما الكرم فكما اشتهر عنه من اثنا المحاويج على انفاقه واصطناعه تاكد مع تاكد
حاجتهم حتى يصدق في الصلاه باطعام على المسكين واليتيم والاسير واما الشجاعه فكما اشتهر عنه وتواتر من محاربته
الطغام على مكيتا ويتماوا سيرا واما السخاوه فكما اشتهر عنه وتواتر من محاربته
الحروب وصل الحاربي الهوا وملاقات ابطاله وخابعه في خيرها مثالها حتى
قال عرم في فعه يوم الاحزاب نصره على خير من عباده الثقلين واما الحلم فكما
مشهور حتى انه نسب بسبب ذلك الى كثره الدعابه وقد قال عرم حسن الخلق من الايمان
واما الاختصاص بمزيد القوة فظاهر واشتهر حتى انه اصلح بين باب خيبر وقال عرم لاسد
ما قتلت باب خيبر بقوة جسمانيه لكن بقوه الهيه واما اختصاصه بالنسبه والطهاره
من الرسول فطاهر غير حقي ومن هذه صفاته واحق ان يكون افضل الثالث في بيان
كونه منصوصا عليه بان الامه مجمعه على ان الامام بعد رسول الله عرم ابو بكر ثم
عمر ثم عثمان ثم علي والعباس وابو بكر العباس لا يصلح للامامه لوجهين الاول
انه سبق ان الامام لابد وان يكون معصوما وابو بكر والعباس لم يكونا معصومين
بالاتفاق الثاني ان ابا بكر والعباس قبل البعثه كانا كافرين وكانا طالمين لقوله
تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
للعباس اما ما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان قيل الايه انما تدل
على امتناع سبق الظالمين للعهد والظالم صفه انما تكون حاله اتصافه بالظلم
للعهد زواله فلنا انما يصح ان لو اشترط في اطلاق الاسم المشتق صفه وجود المسمى منه
حاله الاطلاق وليس كذلك والا لما صح اطلاق اسم الماشي على لا قائل صفه ولا جاز

علك

اما انه لا صح صعه فلان اسم المشتق يحكمات مشاقه تخصوصه لا وجود لها معا وكذلك
القول عبارة عن حروف منظومة مشاقه لا وجود لها معا واما انه لا يصح بحمله المجاز
فلان المجاز مستعار من محل لصعه فاذا لم يكن صعه فلا مجاز وسيد ر اكثر الطوائف
المنسى منه لان الاسم المشتق صعه غير ان النظام حاله انصافه بالظلم يصدق عليه
في ذلك الوقت انه لا يزال محمد الله وذلك عام في الوقت الحاضر وغيره من الاوقات
المستعمل ولهذا لا يصح امس اجمع الاوقات استعمل مقال الظالم لا يزال محمد
الله الا بعد ز وال ظلمه والاستثناء يدل على خروج ما لولاه لكان داخلا تحت
اللفظ واذا بطل ان يكون ابو بكر العباس ما فات من ان يكون الامام علما وان لا يكون
قد كفر طائفة عن عمل بمعصية الا بحق الى غير ذلك من قول الامامية ويلزم من ذلك ان يكون
منصوصا عليه لما تعدم الرابع وله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ووجه الاحتجاج ان لفظ الولي قد يطلق ويراد به
الاولى والحق بالتصرف ويدل عليه النقل اللغوي والعرف الاستعمالي اما النقل
اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف ومنه قول الكميت وبعم ولي
الهدى بعد ولي ومنتجع الغوي ونبع المودت واراد به العم سد سر الامور واما
النص فقوله عم انما امرته نكحت بغيها بعد اذن مولاها فكحاها باطل واراد بالاولى
بالتصرف فيها وقوله عم فان استجروا فالسلطان ولي من لا ولي له اي اولى بالتصرف
واما العرف الاستعمالي فانه يقال لكل المرأة وانها انه وليها اي اولى بالتصرف
فيها وقد يطلق الولي بمعنى المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض اي بعضهم يحب بعضا وناصره لانه الاولى بالتصرف فيه اذ سوء حال
الاجماع ولم يعهد في اللغة للولي معنى ثالث واذا ثبت ان الولي قد يطلق بمعنى
الاولى بالتصرف وبمعنى الناصر فلفظ الولي في الآية يحتمل ان يكون حملا على الناصر وانما قلنا
ذلك لان قوله الآية بمعنى النصرة انه عام في حق كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون
بعضهم اولياء بعض فذكر ذلك بصيغة الجمع المعرف فكان عاما والولاية في الآية ليست
عامة لكل المؤمنين فان لفظة انما يجعل الحصر في المؤمنين الموصوفين في الآية بالصفات
المذكورة فتكون الولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين وانما قلنا ان لفظة
انما تفيد الحصر في المذكور دون غيره لان ذلك مما يتبادر الى الافهام من اطلاقها في
حق الناس ونظائر ايت اليوم زيد اخاه بمعنى منه انه لا اخ لزيد دون غيره ويدل عليه ايضا
قوله تعالى انما الله اله واحد فانه يفهم منه ان الله تعالى اله واحد وان غيره ليس كذلك واذا
ثبت ان الولاية في الآية خاصة وبمعنى النصرة عامة فقد امتنع حمل الولاية في الآية على الولاية

بمعنى النصرة ونحن حملناها على الولي بمعنى الاحق والاولى بالتصرف وعلى هذا فيكون المراد من
الآية انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا اي الاولى بالتصرف فيكم انما الامة والكذ تحي
هما ولي بالتصرف في كل الامة من المؤمنين انما هو الامام فاذا الآية ناصة على امامة بعض
المؤمنين وسيلزم ان يكون عالما عم لانصاف الآية النفس على ان المراد بقوله تعالى والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون انما هو علي كرم الله وجهه
فالآية نص على امامته الخامس قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
امر بالكون مع الصادقين وانما يصور الامر بذلك ان لو علم الصادق وانما يعلم كون الشخص
صادقا ان لو كان معصوما فالامر اذا انما هو بمتابعة المعصوم وغير علي من الصحابة غير
معصوم بالاتفاق فكان المامور بمتابعته انما هو علي كرم الله وجهه وذلك نص على
امامته السادس قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعتهم
وانما امر بمتابعته من لا يامر بالمعصية لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء قالا بمتابعته اولي الامر
الذي لا يامر بالمعصية اصلا وذلك انما يكون في حق من يثبت عصمته والامام يجب ان يكون معصوما
وغير علي من الصحابة غير معصوم بالاتفاق فتعين ان يكون علي معصوما ضرورة مواقعة الامر
بطاعته وذلك يقتضي امامته السابع قوله عم غدير خم وقد جمع الناس اولا
بكم من انفسكم قالوا بلى فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث مما انعقد الامة على صحته ووجه الاحتجاج به
هو ان لفظة المولى قد يطلق بمعنى الاولى وقد يطلق بمعنى الناصر وللمعين وقد يطلق بمعنى
المعتق والمعتق وبمعنى الحليف وابن العم اما اطلاقه بمعنى الاولى فيدل عليه الكتاب والسنة
قوله تعالى والكل جعلنا موالي الآية قال المفسرون المراد به من كان اولى بالميراث وقوله تعالى
وماواكم النار هي مولاكم اي اولاكم على ما قاله المفسرون واما السنة
فقوله عم في بعض الروايات ايما امة نكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل والمراد به
المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما اطلاقه بمعنى الناصر والمعين فيدل عليه البغض
والشر اما البغض قوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم والمراد
به الناصر واما الشر فقول الاحطل ما صحت مولاهم ها من الناس كلهم
ومعناه ما صحت ناصرها والذات عنها واما اطلاقه بمعنى المعتق والمعتق فظاهر مشهور وقد
يقول العم لغلام مولى من اعلا وموالي من اسفل واما اطلاقه بمعنى الجار فيدل عليه
قول عمر الكلابي لما رأى جار الكليبيين يربوع جاحر جواره حراد الله حر اوجحا
يكفه كليب بن يربوع وراديهم حمدا ثم خلطونا بالنفوس واجحوا الى نصر مولاهم
مسومة جوادا اراد به جارهم واما اطلاقه بمعنى ابن العم فيدل عليه قوله عم حكاية عن

والى خفى الموالى من ورائى قيل معناه بنى عمى ومنه قول العباس بن مرداس
فى سى امسه مهلا بنى عمنا مهلا موالينا لا تبسوا بينا ما كان مدفونا
واراد بقوله مهلا موالينا بنى عمنا وعند ذلك فاما ان يكون لفظ الموالى طاهرا فى الحكم
الموضع فى الاولى اولا يكون كذلك فان كان الاول وجب حمله عليه دون غيره عملا
بظاهر اللفظ اذ هو الاصل وان كان الثانى صح حمله عليه ايضا لوجهين الاول ان
المخيل اذا اطلق وله محامل وقد افاد انه حالة صح حمله على بعضها بالترجيح
والمذكور فى مبدا الحديث هو قوله الولى يكم صالح للتفسير بلفظ المولى وبيانه وهو محتاج الى
البيان وجب حمله على الاولى لانه اسبق فى العمل بلفظ المولى فى الحديث على ما سوى الاولى
فحسن حمله على الاولى ضرورة العمل باللفظ وبيان انه يمكن حمله على الناصر لان ذلك
معلوم من قوله تعالى والمومنون بعضهم اولى ببعض على ما سبق ويمكن حمله على المعتق
وعلى الجار وابن العم لكونه كذلك فانه ليس كل من كان الشخص معتقه او جارا له او ابن عم له
يكون على معتقه او الجار او الابن عم فى الشخص عرف ان عمل وارادته
ان لفظ المولى فى الحديث بمعنى الاولى فحينئذ اسقط المفسرون على الاول من قوله عرم الست اولى
بكم من انفسكم انه اولى بهم فى التصرف 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 الاولى فى التصرف فى صدر الحديث يرجع الى ان قوله
من كنت مولاه فعلى مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه وذلك
على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الذى قوله عرم لعلى حين خرج الى غزاه سوى انت
منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى ووجه الكلام فى صحته كما تقدم فى الخبر الذى قبله
ووجه الاستدلال به ان الشبه عرم اجرا ان يكون له على منه كمنزلة هرون من موسى وذلك
يدل على ان جميع المنازل التى كانت لهرون بالنسبة الى موسى ثابتة لعلى بالنسبة الى النبى عرم
بلفظة منزلة وان لم يكن فيها صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم وبيانه سواء قوله منزلة اسم
جنس يصلح للكل واحد واحد من آحاد المنازل الخاصة وصالح للكل والبدل يصح ان يتمثل
على انه عرم قال له منزلتك من فلان ومنزلته منك انه واجب له وانه محبته وناصبه فى جميع اموره وعند هذا
فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينا وهو باطل او مبهما وهو ايضا باطل
لعدم دلالة اللفظ على المعين ولانه ايضا جمع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم
يبق الا حمله على الجميع ويدل عليه قوله الا انه لا نبى بعدى وهذه الكلمة لو لم يكن له دور باقى
المنازل ولم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل على الواحد منها لكان لا يساوى اذا

واذا ثبت التعميم فذلك يدل على ثبوت الامامة لعلى كرم الله وجهه وبيانه من وجهين
الاول ان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه فى الحال حياته بدليل
قوله تعالى حكاية عن موسى اخلفنى فى قومى واصلح ولا معنى لنائبه القيام مقام المستخلف
فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة فى حال حياته كان خليفة بعد
وفاته بيقين لانه لو لم يكن خليفة بعد وفاته لكان عليه السلام موجبا لتضييعه امره عمه وذلك غير جائز على
الانبياء واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يكون مثله لعلى عليه السلام اما الاول
فهو ان جملة منازل هرون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له فى الرسالة بدليل قوله
تعالى اذهبا الى فرعون انه طغى وقوله تعالى انا رسولا ربك ومن لوازمه استحقاقه للطاعة بعد وفاة موسى
ان لو بقى فوجب ان يكون لعلى عرم وجه غير انه قام الدليل على امتناع كونه شريكا
للنبى فى الرسالة ولهذا قال عرم الا انه لا نبى بعدى فوجب ان يبقى معه وجه الطاعة على
الامة بعد وفاته بعد النبى عملا بالدليل ما قصى الامكان ولا معنى لكونه اماما الا هذا
التاسع قوله عرم سلموا على على بامرة المومنين وقوله انت اخى ووصى وخليفتى من بعدى
وقاضى دينى ومنجز وعدى مسلم انه خليفته بعده ولا معنى للامام الا هذا العاشر
انه عرم استخلف عليا على المدينة ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى خليفته بعد موته عليها
ويلزم من ذلك الحاجة فى جميع الامور ضرورة ان الاقاليم لا تفرق والجواب
قولهم لانه ان وقوع ذلك مشهد من الجميع الكثير بما نوجب اشتهاره نقلا متواترا
واما الامامة فانها ان كانت من عظائم الامور وانها وقعت بمشهد من الجمع الكثير
غير ان الاختلاف فى رواياتها منقول احاديا ان كان الاختلاف لكون بعض الناس فى
عهد رسول الله عرم سمع منهم من كان بعيدا منهم فرادى فصل كل واحد
عاره وسمعه وكان منشا الاختلاف بين الرواة ما ذكرناه واما الشقاق العارض من
اصحابنا من منع من وقوعه وتاول قوله تعالى والشق القمر على ما سيجىء وسيد
وقوعه فلعله لم يشهد جماعة لحصل العلم بخبرهم وسوالا ظهر لان ذلك كان
لسماع اكثر الناس بنام ومحجوبون عن رويته بحذر ان سوءهم واما مع حكمة عنوه وصلحة
فلم يتيسر ويتواتر الى ان وقع ذلك بمشهد من الخلق الكثير لعدم الفائدة فى تعليله
بخلاف الامامة لان جمع مصالح الدين والدنيا متعلقة بها واما السيد فلم
ابهامه من اول كل سورة على قول الشافعى رضى الله عنه وهو اختيار القاضى
الحاكم اصحابنا ولم منى يلزم الاشتهار اذ قد وجد الداعى الى الكتمان ولم لا تحمل
التوصل والتنصيص مع من يشهد من جماعة لا يصور عادة التواطى على الخطا
فلو كتموه وان كان ذلك لبعض او لدفع ضرر او لحسد فيكون خطاء وسوء سمع

تخالف للغرض قولهم تحمل اطلاقهم على وجه لا يسع النص قلنا لو وجد النص فانه
لا يسع فالعادة تحمل ايضا عدم نقله ولم يسأل احد من الصحابة ذلك وقوله تعالى وحمله
واستنبطها القسم يحب حمله على جماعة بصدور تواطئهم على الخطأ والفرض خلافه
فيه بخلاف قولهم ان قوم موسى ضلوا لعبادتهم العجل مع علمهم ان العجل لا يكون الها
قلنا والكلام انهم ضلوا بذلك مع كونه صادرا عن الامة اعني انه لا يمتنع ان كانوا عالمين
حلول الله تعالى عنه وتعلم لم يطرد في الالهة المتخيلة لذلك ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يكون
الجمع الكثير متفقين على فعل ما يعتقدون بطلانه اذ هو خلاف العادة بخلاف ما اذا تفاقم
على ما يعتقدون بطلانه وهذا الخلاف ما لم يفض فانه ما من احد من الصحابة الا ويعتقد
تحريم كل النصوص التي يدعى في احاد المسائل الفرد عينها طنكيدلك في العظائم وان
سلمنا اعتقادهم لبطلان ذلك ولكن لا نسلم عدم النكير عليهم من مرءوس واساءة الخلاف
ما لم يفض فانه لم يعلم عن احد من الصحابة نفس لبعض قولهم ان الامام يجب ان يكون معصوما
لانا نمنع ذلك على ما يأتي وسعد بن ان يكون معصوما فما مانع من التنصيص على عصمته و
سيعين نصبه اماما الى اختيارنا وقولهم يجب ان يكون افضل من رعيته وعالما بجميع احوره
للدين واحكام الشرع لانا نمنع ذلك على ما يأتي ايضا وسعد بن التسليم فيجب ذلك طاهرا وفي
نفس الامر الاول مسلم غير ان معرفة ذلك لا يتوقف على التنصيص بل يكفي نصب الصحابة
والامناء والتحكيم وهو الجواب عن قولهم شرطه ان يكون كافرا والكلام انما هو في اشتراطه ابتداء
في نفس الامر عند انا لا نم مع ذلك امتناع نصب الامام بالاختيار وذلك ممكن بان ينص
الشارع على ابهام جماعة وسيعين الواحد منهم الى اختيارنا قولهم ان الخيار لا يملك
التصرف في امور المسلمين فلا يملك تمليك غيره لذلك ممنوع بل لا يملك تولي المرأة فانه لا يملك
نكاحها لنفسه يملك تمليكه ذلك لغيره ولذلك الوكيل لا يملك التصرف في مال مع
العين الموكل في بعها وهبتها ويملك تمليك ذلك من غيره بالبيع والهبة قولهم المختار
لو اراد ان يجعل غيره فاقد الحكم على نفسه وحده او على غيره وحده لا يمكن من ذلك
مسلم قولهم فالتولية على نفسه وغيره اولى ليس كذلك فانه جاز ان يكون الاختيار سببا
لتولية العامة لحصول التحكيم التام الذي لا يتبعه معه منازع بخلاف التولية الخاصة
قولهم لو نصب الامة اماما بالاختيار لكان لمن انتهاز الفرصة كالتوكيل فجوابه من غير
دليل كيف ومن الموكل فكان لا يطرأ له بخلاف نصب الامام فانه يعد بتنويه بالاختيار
يكون حقا على المحاربين ولهذا فانه لو اتفقت الامة على عدم نصب الامام مع القدرة
عليه اثموا بخلاف الموكل ولا يلزم من ثبوت حق على المحاربين اثبات حق على الرعية
ان نصب الامام بالاختيار مما يعود الى وقوع الفتن والاختلاف قلنا هذا الاحتمال

الاحتمال طاهر اذ غير طاهر الاول ممنوع بدليل العادة في كل عصر عند موت امام واختيار
غيره والتسليم غير ان ذلك مما لا يمتنع من اعتبار الاختيار مع ظهور المصلحة وغلبة
ظن الوقوع المفضي مع الاختيار وان كانت نادرة غير انها مع التنصيص يكون
اندر فكان التنصيص اولى من الاختيار وصوابه ان كان التنصيص يليق في دفع
المفسدة من الاختيار فليس ذلك مما يمتنع من صحة الاختيار ولهذا فانه لو سئل الله
ملكا حاط الامة بالتنصيص على الامام مع التنصيص التي عرم وسلب المخالفين له
قدرتهم على المخالفة فانه يكون اليق في دفع المفسدة وما لزم من ذلك عدم جواز
الاكتفاء بما هو دونه من تنصيص الى غير عرم فكذلك لا يلزم من كون التنصيص مما
يليق من دفع المفسدة اكتفاء الامتناع الاكتفاء بالاختيار قولهم ان احد امر الامة
لا يقدر على توليه ما سواه في الرتبة من الامة فالامة اولى ان لا يقدر عليها فجوابها
ما سبق في جواب الشبهة ان له قولهم ان الامام خليفة الله ورسوله وبالاختيار يخرج
عن ذلك لانا نم ذلك قال الله تعالى اذا حكم بحكم فليس له الاختيار له فقد صار خليفة
لله ورسوله قولهم يلزم من ذلك خلو بعض الازمنة عن نصب الامام مع وجوب
ما قرروه ممنوع فانا نهما جعلنا السابق منهما اسنا نعا عقد المن يقع عليه الاختيار
لاستحالة خلو الزمان عن الامام ان قد الحكم قولهم لو جاز ان الامة بالاختيار لجاز
اثبات النبوة فهو تمثيل من غير دليل جامع وهو الجواب عن قولهم ان الامامة من
اركان الدين فوجب الاسبوع النص كالصلاة الخمس قولهم لا نحلوا اما
ان يكون النبي عالما بالاجتهاد الامامة الى الامام او لا يكون عالما بذلك قلنا
بل كان عالما ومع علمه بذلك فانما يلزم التنصيص ان لو كلف به من جهة الله تعالى
ولعله لم يكن مكلفا به ولهذا فانه كثيرا ما تمس الحاجة الى بيانه والتنصيص عليه
من احكام الوقايع مما لا عرم من تحريم تنصيص عليه ولا يسوغ ذلك كالحكام
الحدود مع الاخوة والاحرات وقول القائل لزوجاته علي حرام وغير ذلك ويدل
على ان الاحكام الشرعية مما لا تخفى عدم ان الآي الاحكامية على ما قالوا راجعة الى الاصول
لا تزيد على حسابه امة وكذلك الاحاديث الاحكامية فانها وان كانت التوقيفية
انها مختصة فاذا لم يكن التنصيص الذي عرم على ما يدعوا الحاجة الى معرفته وحمله موكلا
الى اراء المجتهدين ليس بعالم عقلا ولا عادة ولا شرعا وكذلك عدم التنصيص
على الامام وجعل الامر فيه موكولا الى اختيار اهل الحل والعقد لا يكون ممتنعا
قولهم ان الشيء عرم كان للامة كالوالد لولده مسلم ولكن في الخروج والانشقاق
والسباسة ادهى وامر تحت عليه مثل ما يجب على الوالد لولده الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا

فانه لاحك عليه الاعاق على الامه كما كان حق على الوالد لاولاده الصغار و
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ليس فيه ما يدل على التنصيص قولهم انما يكون
الدين متكملا ان لو بين فيه كل ما يسئل عنه يسلم ولكن بطريق التنصيص عليه او
بالتنبيه على طريق تحصيله الاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا فان كثيرا من الاحكام
الشرعيه لم ينص عليه السلم عليها كما بيناه بحيث انه بين طريق حصولها بما هو اسهل
لخلق العقد وخوص النظر في تحصيلها اليوم وعلى هذا فيجب اعتقاد تنبيه على طريق
اثبات الامامه وان لم ينص على واحد معين يدل عليه اجماع الصحابه على الاختيار
كما ياتي تقريره فان ذلك يدل على ما يدل على قولنا الاجماع من جهة الرسول
عليه السلم والا كان اجماع الامه خطا وسوء منه وبتقدير ان يكون ما دلهم على ذلك
قوله عم ان تولوها ابا بكر تجدوه ضعيفا في بدنه قويا في امر الله تعالى وان تولوه
عمر تجدوه قويا في بدنه قويا في دين الله وان تولوه عليا تجدوه هاديا مهديا فانه يدل على
صحة الاختيار قولهم انه عم ما كان يخرج من المدينه الا ويستخلف فيها على الوفيه
خليفة فلنا لم قلتم ان المواظبه على ذلك يدل على وجوب الاستخلاف في العهد كان
مندوبا وبعد ثبوت الوجوب فلا يلزم من وجوب الاستخلاف في العطرق في احوال الامه
حالة حياته وجوب ذلك فلا بعد ان يكون الامر دون الامام قولهم
لا جايز ان يسند نصب الامام الى الاختيار والامام وجب طاعته الامام على
الرعيه قلنا لم قلتم ان الاختيار لا يسلم ذلك على ما سيرصد كيف وان وجوب
طاعتهم له ليس مستندا الى الاختيار وانما هو مستند الى الاحكام المستندة الى الكتاب
او السنه وبه يندفع قولهم انما صار امامتا فاتهم فلا يجب طاعته عليهم واما دعوى
التنصيص على ابي بكر بعينه والعباس فقد دعوى لا دليل لهما من دليل وما ذكروه
في حق كل واحد فاختيار احال لا يشك في بطلانها عاقل الامور كما تعدم تقديره
كيف وانها مع ضعف سندها ومعارضتها متعارضة فان من ضرورة التنصيص
على كل واحد منهما اي لا يكون الاخر منصوصا عليه والذي يدل على ابي بكر و
العباس غير منصوص عليهما ما سبق في الوجه الثاني من الوجوه الدالة على التنصيص
على علي على عم واما ما ذكر في الدلالة على النص الخفي على علي على عم فتوسط قولهم ان ظهر
الشيعه بخيبره متواترا ام لا والمانع من ان يكون ذلك من وضع بعض
الناس فهما مقطوع من الاعصار الماضيه ثم انه شاع وذاع بحيث نقل الينا على
لسان التواتر او انه كان في بعض الاعصار المتقدمه من فضل اختيار الاصاغر
عن النبي عم انه شاع بحيث صار آخره متواترا قولهم لو كان كذلك لتوفرت الدواعي

الدواعي على نكيره واشاعته من القائلين بعدم النص الخفي قلنا لم لا يجوز ان يقال
ولم يسمع وساله ان جدل واسهر ان واضح ذلك كان ابن الراوندي وعثمان
بن الحكم وغيرهما من الكذابين وان سلمنا عدم فعل واضعه غير ان ذلك
لا يدل على صحة ما ذكروه وتواتره بدليل ما شاهدوه من الاراجيف الحادثه
في كل زمان بحسب بصيع ولكن كثره التواتر مع العلم بكذبها وبطلانها مع الجهل
بواضعها ووقت حدوثها قولهم القول بذلك يسقط خبر التواتر على الاطلاق
قلنا ليس كذلك فان ضابط ظهر التواتر حصول العلم عنده فمهما حصل العلم بحر
الجماعه علم تواتره وما ذكره ليس من بعد العلم فانا لا نجد انفسنا عالمه
بما اخبروه من النص الخفي فلا يكون متواترا سلمنا نظرا ما فصل من الاحتمال
الذي ذكرتموه ان القول بتواتر النص الخفي مما لا يسلم على اصول الامامه
لان جميع الامه ارتدت بعد موت النبي عليه السلم ولم يسلم منهم على الاسلام
الا العدد اليسير لا يبلغ عددهم الى عدد التواتر ومن عداهم فكفار لا سبيل الى
سبيلهم وان سلمنا دلالة ما ذكر على تواتر النص الخفي فهو معارض بما يدل
على عدمه وساله معارضتين من الادله على عدم النصوص طلقا سبعه عشر
وجها الاول ان عليا عم لو نزل بصحراء ما ذكر لما ورد عن احد عم في حقه
ما دل على مرتبه وعلو شانه في خطبه ومناشدته كقوله العدير وغيره من
الاخبار السابق ذكرها ولم ينقل عنه ذكر النص الخفي على امامته ولو كان
صحيحا لكان اولى بالذكر من غيره لكونه قاطعا وما عداه حتى ان سوان
كثيرا من المعتدين بالفضيله على غيره كالمرتضى ومعه لبعد ان قد
انكروا هذا النص مع زوال التهمه عنهم والشك في قوله الثالث انه لو كان
على منصوصا عليه لكان اعلم بدين غيره ولو كان عالما به لكره للسبب حين
قال له ادخل بنا الى الرسول لنسأله عن هذا الامر فان كان لنا سلمه وان كان
لغيرنا وصى لنا فيوصي بنا الرابع انه لما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
العباس لعلي امدد يدك ابايعك يقول الناس عم رسول الله بايع ابن
عمه فلا يختلف عليك اثنان وانما ذكروا ذلك لقوته بطاعة الناس له ان تابعه
لكونه عالما بالرسول اعظاما للرسول لو كان بنص على من الرسول لكانوا الطوع له من ذلك
فلا يخرج الى المنابذه الخامس انه لو وجد النص الخفي في حق علي لما دعي الى
في الشورى لما فيه من تركه العمل بالنص الخفي على السادس انه قد روي عن علي
كرم الله وجهه انه قال لطلحه ان اردت ان اباديك بما يسوءك فلو كان النص عليه

حلما لما اقدم على مخالفته السابع ان عليا كتب الى معاويه اما بعد فاسعى بالبدله
لزمك بالشام محق عليه بالسعه ولو كان منصوصا عليه نصا جليا لاحج بالنص
لا بالبيعه اذ لا سعه مع النص لخلى الناس من قول على عليه السلم لولا ان يتولى عليها
يلبس حق بباطل ويحمل امته بحكم بغير ما انزل الله لما دخلت صفا ولو كان منصوصا
عليه نصا جليا لما جاز مخالفته الثامن ولو لم يكن نصا جليا لما قال ليس عندنا
ولو كان نصا جليا لما امر بمخالفته التاسع لو كان نصا جليا لما قال ليس عندنا
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا نجد انباه من انفسنا فان يكن صوابا فمن الله وان
يكن خطا فمنا واستخلف ابو بكر فقام 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 بعده بالاستقامه لان مخالف النص
لخلى لا يكون بعلمه سيما ما كان على عهد ابي بكر ولو كان منصوصا عليه نصا جليا
لما جاز من بعده وعضده بالمشوره والرأى كما انه يرجع الى بكر عن قتال
العرب وصد عمر عن الحج الى قتال فارس لان معاضده الخاص منصوصه
الثانى عشر انه عزم كان يحاول الى بكر ليوليه بالخليفه رسول الله ولو كان هو
المنصوص عليه نصا جليا لكان كاذبا فى ذلك وان كان يطرق البعثه وهو
سمع لان الله تعالى وصف الصحابه بالصدق بقوله تعلقا المهاجرين الذين
اخرجوا من ديارهم اى قوله اولئك هم الصادقون الثالث عشر انه لو كان
منصوصا عليه جليا لم يحل لهما ان يعهد الصحابه على حصه من الامامه او لا يعهد
فان كان الاول فيلزم ان يكون عاصيا معصيه وهو خلاف مذهبكم وان كان الثانى فيلزم
ان لا يكون الامه خير امه اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو خلاف قوله تعالى كنتم خير امه اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو سمع الرابع عشر قوله عزم افسد وا
بالدين من بعدى فى بكر وعمر لو سلما ولا يمكن ان يقال لعل الرواية افسدوا
بالدين من بعدى الى بكر وعمر وبكر المامور بذلك ابو بكر وعمر والمراد بالدين من
بعده كتاب الله وعتره اذ هو عتره معصوم وهو جوز تطرق مثل هذه الاشياء
الى الدلائل القطعيه لما بقى الوثوق بشئ منها وهو خلاف عام بالنسبه الى كل من بعدا
الى بكر وعمر فدخل فيه على ولو كان منصوصا عليه نصا جليا لما كان مامورا
بما فعله عمر الخامس عشر انه لما قال ابو بكر اقيلونى فلست بخيركم قال على
سلمك ولا نستسلمك عدمك رسول الله لدنيا فما بعد سلمك فى امور دنيانا ولو كان

ولو كان منصوصا عليه لما جاز له ذلك السادس عشر ان من يدعى النص الجلى
على ابى بكر اما لعون عدد التواتر فى زماننا وهم يزعمون انهم نقلوا ذلك عن جماعه
لا يطرق اليهم التواطى على الكذب وانهم اخبروهم انهم رووه عن جماعه لا يتطرق
اليهم الكذب وانهم اخبروهم عن جماعه كذلك وهلم جرا الى ان ينتهى الخبر على نحو
ما ذكره الامامية وكلام من لم يخصص ذلك على ابى بكر ان لا يكون على منصوصا
عليه لاستحاله اجتماع اماميين فى بلد واحد فى عصر واحد وليس احدهما اولى من الآخر
فوجب انه لم يسمع نص الامامه بالدعوه والاشتهار قلنا اما الدعوه فمسلم واما الاشتهار
فممنوع وقد ابطلنا كل ما ذكروه على ذلك وبعد التسليم بان الامامه ثابته
بغير النص فلا يلزم النص على ولد الامامه يحتج على ان المنصوص عليه لا يخرج عن ابى بكر
وعلى العكس مسلم عن الامامه الحجه على ذلك عندهم كفار لا لعدم الحجه
بقولهم وكيف يصح منهم الاحتجاج بالاجماع حيث قالوا اذا احتجت الامامه على
شئ فيكون فيهم الامام المعصوم الذى لا يخلو كل زمان منه على ما مضى بيانه فيلزم
بطلانه فيما بعد وان سلما صحه احتجاجهم بالاجماع غير انا نلزم انا بكر والعباس غير
منصوص عليه ما ذكروه فى ابطال النص على ابى بكر والعباس غير صحيح اذ يجوز
ان يكون الشخص منصوصا عليه وان لم يكن عالما به فانه من شرط صحه النص
على احد سماعه له وان سلمنا انه لا بد من سماعه له غير انه معارض بسماع من على
اصحابه وليس بسبق قولهم ان على افضل الصحابه لانم ذلك على ما قوله تعالى لا يستوى
منكم من انفق من قبل الفتح واولئك اعظم درجه من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا
وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير وقوله تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين
اذ يبايعونك تحت الشجره فعلم ان المراد به بعضهم لا الكل وكان المجاز اغلب
والاصل فى الكلام الحقيقه قولهم لم لا يجوز ان المراد من قوله والعباس نفسه ممنوع قولهم لان
الاصل فى الاسناد الحقيقه قلنا هذا مجاز الاول مسلم والثانى ممنوع فان من اراد ان يخبر
عن غيره ان يقال دعا نفسه الى ذلك الشئ وهو وان كان مجازا فالحمل عليه اولى من الحمل
على الكذب فان عليا ليس بنفس النبى صلعم وليس احد المجازين اولى من الآخر سلمنا ان الآخر
الى المباهله على ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون افضل من الصحابه قولهم ذلك
يدل على ان النبى صلعم فى غايه الشفقه على الدين صلعم قولهم لم لا يجوز ان يكون ذلك لزياده
قربه من النبى صلعم او لزياده فضله لانم الحصر اذا لم يكن فى ذلك الموضع امور لا توجد
فى غير المدعو بل اصل القرابه واصل الفضل مع زياده الف وكسر المعشره لا
لزياده الفضل والزياده القرابه وعلى هذا امكن اختصاص على بهذه الامور
دون غيره من الصحابه وسوكد ذلك قولهم انه جعل على نفسه فلنا سلمنا انه اصاب بهذا القول

او يعني انه اوجب الاتحاد من نفس علي ونفسه الاول سلم والثاني او هو خلاف الخصمه
وعند ذلك فلا يلزم من مطلق الاضافة الاشتراك في الصفات اللازم ما ذكروه وقولهم
في اليده بصلة خير الخلق مردود الظاهر فانه يدل على ان من باشر قتال الكفرة خصمه يكون
خير الخلق وعلى هذا باشر قتلة يلزم ان يكون من قتلة من اصحاب علي افضل من علي ومن الخلق
وهو ممتنع ثم انه يلزم من ذلك ان يكون علي خير امة عم لانه من الخلق وبعد التخصيص
فقد يطلب الخصمه وحتى حمل لفظ الخلق على العموم وعند ذلك فمتى تردد ابن الخصم
وما عد اصورة التخصيص وهو يجاز في كل واحد منهما والترجيح مع المجاز اولى من الاضمار لما
كان حمله على الاقل الخ اولى لسعة وقوله عم احد ورد زيادة خير من اتركه بعدي مصلح دنيا
وبخير موعدي علي بن ابي طالب فلا حجة في قوله اخي ووزيري فانه لا يلزم من كونه اخا للنبي عم
ان يكون افضل عند الله من غيره وكذلك الوزير بل من وضع الاجناع انما هو في قوله خير
من اتركه بعدي ولا حجة فيه ايضا فان قال خير من اتركه بعدي يصلح دنيا وبخير موعدي علي
بن ابي طالب بعده خير من يصلح دنيا وبخير موعدي علي ولا يلزم من ذلك ان يكون
خير امن عمره مطلقا بالنسبة الى كل شيء وعند ذلك فيكون خير من الامة مطلقا او ليس في لفظه
الى رد وحكم خير امنهم فليس فيما يدل على كونه خيرا من الامة مطلقا او ليس في لفظه
خير صيغة عموم ليكون خيرا منهم بالنسبة الى كل شيء وعند ذلك فيكون خيرا من الامة بالنسبة الى
بعض الاشياء ولا يلزم ان يكون خيرا منها مطلقا وعلى هذا وان كان خيرا من عمره
من وجه فيكون غير خير امن وجه آخر فان قيل الى عم انما ذكر ذلك في معرفة الاتصال
والانعام على فاطمة لو كان الامر على ما ذكروه لم يتحقق هذه الفايدة فلنا امكن
ان يكون تحقق فايدة الامتثال والانعام عليها بكون على خير الامة بالنسبة الى فاطمة
فيكون رجوعا الى القرابة وزيادة الحنو والشفقة عليها وكثرة طوا عنه لها وزيادة خير لها في حب
النبي عم وعلى هذا اعلم خرج الجواب عن قوله عم خير من اتركه بعدي على وامكن بعد
ذلك بانه خير من يقتضي دين النبي عم وبخير موعده وقوله عم عن علي هذا بعد اخوه
فلا يخفى لان السيادة عبارة عن التقدم والارتفاع وليس في لفظ سيد ايضا صيغة عموم
على ما مر مطلقة والكلام فيها كالكلام في قوله خير امن اسلم العموم في قوله سيد بالنسبة
الى كل شيء غير انه لا يدل على كونه افضل من جميع الصحابة فانه قد كان فيهم من لم يسلم بعد
كسلمان الفارسي وغيره فلئن قالوا اذا كان سيد العرب فالعرب سادات من سواهم
وسيد السيد سيد فكل هذا من ذلك ان يكون على سيدا لعالمين فنقول بعد تسليم
في الفرق بينه وبين على لكنه سيد العالمين وعلى سيد العرب وقوله عم ان الله اطلع
على اهل الارض فابغض فاختارهم بعلمه يدل على كونه مختارا وليس في لفظه يدل على اختياره

اختياره بالنسبة الى كل شيء اذ لا عموم في قوله اختارهم بعلمه بالنسبة الى كل شيء ولا يلزم
من كونه مختارا بالنسبة الى بعض الكل بان يكون افضل من غيره مطلقا وعلى هذا
امكن ان يكون مختارا بالنسبة الى هذه الامة عم او بالنسبة الى حملة العرش او فاطمة
او نحو ذلك وقوله عم العلي باحب خلقك اليك يأكل معه فليس فيه ايضا ما يدل على كونه احب
الخلق مطلقا بل امكن ان يكون احب الخلق بهذا اللفظ الى سيدنا ابي بكر الصديق رضي الله عنه
وتعالى احب خلق الله في كل شيء او في بعض الاشياء وعند ذلك فلا يلزم من زيادة توابه
في بعض الاشياء على غيره الزيادة من كل شيء بل جاز ان يكون غيره ازيد ثوابا منه في شيء
قال فصل اذا كان كذلك فما يدل في قوله اللهم باحب خلقك اليك قتلني الخ يدل
فيه بخصوصه عن كل احب عند الله ولا من وجه وقولهم ان النبي عم اتخذ عليا اخا فلم
جاز ان يكون ذلك لزيادة حسوه عليه وشفقته شديدة له ومصاهرته وزيادة حدمته
والالف بكثرة مخالطته له صلى الله عليه وسلم فلم قلتم بما يدل على كونه افضل من غيره عند الله
تعالى واما خصه عم فليس فيما ايضا ما يدل على ان عليا افضل من ابي بكر وعمر بل غاية ان
مجموع ما وصفه به من كونه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله انه كرار غير فرار ثم يجتمع فيها
وذلك مع تعارضها ولم يلزم من ذلك ان يكون افضل منها بالنظر الى هذا الوجه لا عم ولا
يلزم ان يكون افضل مطلقا لجواز ان يكون كل واحد منها افضل منه وخاصة من وجه
ان عليا كان اعلم الصحابة لانهم ذلك قوله عم اقضاكم علي والدليل على انه اعلم بل غايته
انه يحتاج الى جميع انواع العلوم التي يعلن بها الفضلاء وافضل الخصوص 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 كرم الله وجهه وان سلمنا انه اعلم الصحابة وانه افضل من باقي الصحابة
بالنسبة الى فضيلة العلم فلم يلزم ان يكون افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة
غير فضيلة العلم يكون بها افضل من علي عم ولم لم ان عليا كان اكثر جهادا مع رسول
الله من جميع الصحابة فلنا وان كان اكثر جهادا بالقتال ومنازلة الابطال من غيره فليس
في ذلك ما يدل على انه افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة
غير كالجهاد مع النفس بالعبادة او الجهاد مع العدو بالقاهرة البراهين ودمع الشبهات
او غير ذلك ولم لم ان ايمان علي كان سابقا على ايمان جميع الصحابة ممنوع وما ذكروه
معارض بما روي عنه عم انه قال ما عرضت الايمان على احد الا وكان له كبوة عند
ابي بكر فانه لم يتلعثم وذلك يدل على سبقه بكل من عداه الى الايمان لانه لو لم يكن كذلك
لكان تاخره في الايمان للعدم اجابته بل لبعض الموانع عم في دعوته له الى الايمان وذلك مع

في حق النبي عرم وان لم نسلم ان ايمان علي كان سابقا على ايمان ابي بكر غير ان اسلام ابي بكر
كان بعد البلوغ واسلام علي قبل البلوغ بدليل ما نقل عنه من السفر واسلام السابع
العاقل احصل من اسلام الصبي لثلثة اوجه الاول ان ان سر قد اختلفوا في صحة اسلام
الصبي مع اتفاقهم على صحة اسلام العاقل البالغ فيكون اسلام البالغ العاقل
النفع لنفسه ولغيره اما بالنسبة الى نفسه فلان تهذيبه للعبادات واستئناف الشارع
ونهيه يكون اكثر فيكون اكثر ثوابا واما بالنسبة الى غيره فلان تاثير الغير به في الدخول في الاسلام
لكان عقله يكون اكمل على ما لا يخفى الثاني ان دعاء الغير الى الاسلام وحده جلية يكون
اقدح واقرب الى المقصود من الصبي ولهذا فان ابا بكر بعد اسلامه كان سببا في اسلام
عثمان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص الى ان قال فاسلم على يديه جماعة
بسببهم ومن الرسول في اسلامهم وكان ذلك للسبب جمع الاسلام وظهوره بخلاف اسلام
علي صبيا فانه لم يساعده على هذه الفائدة الخسيسة فكان اسلامه افضل والثالث سلمنا
ان من سبق الى الاسلام افضل لكن من جهة سبقه الى الاسلام او مطلقا الاول مسلم
والثاني ممنوع وعلى هذا فالذي يلزم ان يكون علي افضل من غيره مطلقا وقوله تعالى ان اكرمكم
وجب حمل صالح المومنين لئلا يلزم ان المراد من قوله وصالح المومنين علي بن ابي طالب بل اكرم
خيار المومنين على ما قاله اكثر المفسرين وقال العلماء من ذكر المراد به الانبياء وقال الضحاك
المراد به ابو بكر وعمر وقال عثمان ايضا في قوله عرم من كنت مولاه فعلي مولاه وقوله انت مني
بمنزلة هرون من موسى سلمنا جوازه فيما بعد وقوله عرم ما اراد ان ينظر الى آدم في علمه الحديث
ليس فيه ما يدل على التفضيل قوله لم انه اوجب مساواته لكل نبي في صفة لا نحلوا اما ان يوجب
ذلك مساواته لكل واحد في التفضيل المساواة له فيما شبهه به اولا يوجب ذلك الاول محال
لما فيه من العدول عن علي مساو للنبي في التفضيل وهو خلاف الاجماع ولانه يلزم من مساواته
لكل واحد من الانبياء المذكورين في خصلة ان يكون افضل من كل واحد منهم لمساواته
له في فضيلته وترجيحه عليه بتلك الخصلة وهو محال لما تقرر ان الفضل من النبي بالاجماع وان كان
الثاني فهو باطل بما ذكرناه من وجه الاستدلال وما ذكروه من الاحاديث بالصفات المذكورة
والمناقب المسطورة فكل ذلك مما يوجب الفضيلة لا الافضلية فانه ما من واحد
من احاد الصحابة الا وهو ايضا مختص بمناقب وفضائل لم يوصف بها غيره وان لم تكن افضل
من غيره والجواب سلمنا دلالة ما ذكروه على ان عليا افضل من باقي الصحابة لكنه معارض
بما دل على ان ابا بكر افضل منه وبيانه من ثلاثة عشر وجها الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى
الذي يوتي ماله يتزكى الاية قال اكثر اهل التفسير وعليه اعتماد العلماء انها نزلت في
حق ابي بكر فيكون موصوفا بكونه اتقى والاتقى هو الاكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
اتقاكم والاكرم هو عند الله هو الافضل فاذا الاية دلالة على ان ابا بكر افضل من كل من عداه
من الامة الثاني قوله عرم افضل من بعدي ابو بكر وعمر وكل احد الاقداء بهما قد دخل
فيه علي عليه السلام ويلزم من ذلك ان يكون علي مفضولا بالنسبة الى ابي بكر لانه ان لم يكن
مفضولا فاما مساو وهو افضل فان كان مساويا فليس بافضل وهو المطلوب كيف وانه
يمتنع ان يكون مساويا فانه ليس للامة من بعد النبي احد المتساويين للاخر اولى من العكس وان
كان افضل كان الواجب ان يكون الامر بالمتابعة بالعكس واذا بطل ان يكون فاضلا
ومساويا يلزم ان يكون مفضولا الثالث ما روي ان ابا الدرداء كان يمشي امام ابي بكر
فقال له عرم اتمشي امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عرم لابي بكر وعمر هما
سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عرم لا يسعى لقوم يكون فيهم ابو بكر
ان يتقدم عليه غيره السادس قوله عرم لم ار الناس ابو بكر وتقدمه في الصلاة مع انها افضل
العبادات ادل على كونه افضل السابع قوله عرم يا ابا بكر والله ورسوله الا انكر ان من قوله عرم اسوة
حسنة اواه وقد طلب ابو بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان الى ان سرد قوله
قوله عرم خير امتي ابو بكر ثم عمر والعشرة قول النبي عرم وذكر ابو بكر عنده وابن مثل ابي بكر كمثل الناس
وصدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهز بماله وواساني بنفسه جاهد معي ساعة الخوف
الى دي عشرة قول علي كرم الله وجهه خير الناس بعد النبي ابو بكر ثم عمر الله اعلم الثاني
عشر ما روي عن علي عرم 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 لو قال عرم لو كنت متخذا
خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن اخي وصاحبي وصاحبه الذي وصفه الله بصاحبي الغار
وخليفتي امتي الى غير ذلك من الادلة وهذه الادلة وان لم تكن راجحة فلا اقل من التساوي
ومع التساوي يجب القول بالتساقط والرجوع الى اجماع الصحابة وان سلمنا ان عليا افضل
من جميع الصحابة ولكن لا نسلم امامة المفضول مع وجود الفاضل وذلك لانه اذا وقع التشاجر
بينهما في اصل الشروط المعتبرة في الامامة فلا يمتنع ان يكون بعض الامامة الى المفضول اخفى
الى صلاح الناس في اكثر امورهم وذلك بان يكون افاضل منصوصا لاكبر الخلق
والمفضول مختارا لهم ومع ذلك فقد يحسن من علي ما يعد ان الامامة حيث تعذر ان الامام
معصوم جعله وما لو اعفاء الفضل الحق عليه وعلى نصب ابي بكر اماما ولذلك سموهم
نواصب فهذا تمام الكلام في ان الامامة مجمع على ان الامامة مختارة عن ابي بكر وعلي والعباس وعويصا
ان استدلالهم بالاجماع مما لا صحة وسعد بن ابي وقاص لم ان ابا بكر والعباس عرم صالحين للامامة
قولهم انهما غير معصومين سلم ولكن لا نسلم ان الامام لابد وان يكون معصوما على ما سياتي

قوله ان ابا بكر و العباس كانا كافرين قبل اسلمه و الكافر ظالم فحين الكافر ظالم حالة كفره
او بعد زواله الاول مسلم و التالي فانه بعد الاسلام لا يسمى الشخص كافرا حقيقة بالاجماع و اذا
كان الكفر هو منشأ تسميته ظالما و لا كفر حقيقة و الاصل في قوله تعالى و الكافرون هم الظالمون
الحقيقة دون المجاز قوله لا يشتمه فانا في اطلاق اسم الاسم المشتق حقيقة و هو المشتق منه لكن لو
كان تسمية المحل اسودا او ابيض لحالة عدم السواد المشتق منه اسم الاسود و عدما لتلبس المشتق منه
اسم الابيض لما يكون و لو لم يكن و لو لم يوجد الصفة المشتق منه ثم طافي وصف المحل يكونه اسودا
و ابيض لما كان كذلك و ما ذكروه من لا تستهما دبا لقاتل و الماسي فالمشتق منه اسم للكاسب
انما هو لحركة الاخيرة مشروطا بعدم الحركات السابقة بعد وجودها و كذلك الحكم في القول
قوله انه يصدق عليه حالة اتصافه بكونه ظالما فانا لا ننال بعد الله تعالى العموم لوقت الظلم و ما
بعده و لا يلزم ذلك بل هو مصور على حالة كونه ظالما حقيقة و هي حالة الاستثناء، معارض بصحيحة
الاستهام فانه يصح ان تقال لابنال بعهد الله في حال الظلم او في جميع الاوقات و لو كان كذلك
طاهرا في العموم لما تسلس الاستهام قوله تعالى انما وليكم الله و رسوله الاية انما تكون محمة ان
لو كان كذلك الموالي في الاية بمعنى الاولى بالتصرف و اما المانع من حمله على معنى انه صار قولهم
ان الولاية بمعنى النصرة عامة و الولاية في الاية خاصة قلنا الولاية بمعنى النصرة انما تكون
عامة اذا اضيفت الى جمع محصور حين يصفا معه كما في قوله و الموحنون بعضهم اولياء بعض
و اما اذا اضيفت الى جمع محصور حين بصفا خاصة كما في الاية المبحوث فيها قلنا و على هذا فلا نسلم
ان تكون الولاية المحصورة فالله و رسوله و الموحنين المحصورين بالصفا المذكورة في
الاية الولاية بمعنى النصرة و هي الولاية الخاصة منها دون الولاية العامة من عبر منافاة
بين الاسم المذكور رتبة و يكون تعدير الاية انما وليكم الله و رسوله و الموحنون الموصوفون
بالصفا المذكورة اي بالولاية التي هي بمعنى النصرة لا الولاية العامة و انا سلمنا دلالة ما
ذكروه على ان الولاية في الاية بمعنى التصرف عمر انه يمنع حمل لفظ الموحنين على عرمها
من حمل لفظ الجمع على الوحدان و هو مخالف للاصل و الحصة قوله لم ان اسم التفسير اسوا على
ان المراد بالموحنين المذكورين في الاية علي لا سلم الاتفاق على ذلك فانه قد حكى التعاس
في تفسيره عن ابي حنيفة انه قال الموحنون المذكورون في الاية اصحاب النبي عرم و هو الاظهر لمافيه
من موافقة ظاهر لفظ الجمع و ان سلمنا ان المراد انما هو علي كرم الله وجهه غير انه يمنع حمله
بذلك اما ما روي حلفه عن الرسول عرم و الاقدم منه اما خصص به بعد موت النبي عرم
و هو خلاف ظاهر الاية و اما انا الولاية لا بمعنى التصرف في الامة في زمن النبي عرم و هو
خلاف الاجماع عندنا و من الخصوم و قوله لا سلم ان قد سمع الصادق لم سلم و الا سلمنا
انه لم يسمع الصادق خلافا في الظاهر او في نقل الاجماع الاول سلم و الا سلمنا ممنوع و على هذا

هذا فلا يلزم العصمة و ان سلمنا انه لا بد من عصمة المامور بمتابعته في نفس الامر و لكن
لا لم انه يلزم من ذلك ان يكون علي معصوما قوله لم ان غيره علي من الصحابة غير معصوم
قلنا غير معصوم من اجاد الصحابة او حملة الصحابة الاول سلم و التالي ممنوع على ما
بيان عصمة الامة عن الخطا و على هذا فلا يمتنع ان يكون المراد بالصادقين المجموعين
من اهل الحل و العقد من الصحابة و غيرهم دون احاد الصحابة و هو الاظهر نظرا الى صيغة
الجمع في الصادقين فانه حقيقة في الجمع لا في الاحاد كما سبق انه ليس كل امام عند الخصوم طاهر
او الاخر بمتابعته من ليس بطاهر و لا معروف فاذا كان الخطاء مع المومنين بمتابعته
الصادقين فاذا كان المراد بالصادقين المجموعين من اهل الحل و العقد فهم من الموصل للخاطئين
و يلزم من ذلك ان يكونوا مخاطبين بمتابعة انفسهم و هو سمج مخالف للظاهر فلنا و اذا كان
الخطاء مع المومنين فالامة داخلون فيهم بتبعا فلو كان المامور بمتابعته من الصادقين هم
الامة فحينئذ لم ان يكون الامة ايضا قد امروا بمتابعة انفسهم و الجواب عن الاتكالين يكون
مخدوا و على هذا يكون الجواب عن قوله تعالى اطيعوا الله و اطيعوا الرسول قوله عرم من كنت مولاه
من اخبار الاحاد فلا يكون حجة في هذا اليتا لما عدم قوله الامة مجمعة على صحته قد عين ابطال
احتجاجهم بالاجماع و ان صح احتجاجهم بالاجماع لكن لا نم ان هذا الحديث مما اجتمعت الامة
على صحته فانه قد طعن فيه ابراهيم داؤد و ابو حاتم الرازي و غيرهم من اهل الحديث سلمنا
سلمنا اجماع الامة على صحته لكن بحمله القطع اذ حمله الظن الاول ممنوع و التالي سلم و ان سلمنا
انه مقطوع بصحته و لكن لا نم صحة الزيادة فيه و هي قوله الست اولى بكم من انفسكم و لا يمكن
دعوى اجماع الامة عليها فان اكثر المحدثين لم يوافقوا عليها سلمنا صحة الاصل و الزيادة
و لكن لا نم صحة الاحتجاج به على امامة علي عليه السلم قوله لفظ المولى يحمل الاولى لا نم ذلك
بيانه من وجهين الاول احدهما بمعنى افعل و الاخر بمعنى مفعل و قد يحمل على الاهل
اللغة انه لم يرد احدهما بمعنى الاخر الثاني لو ورد احدهما بمعنى الاخر و كان المفهوم منهما واحدا
صح ان يعبر عن احدهما بالعبارة عن الاخر و ذلك بان تقال فلان مولى فلان كما تقال لاحد
فلان و فلان اولى فلان كما تقال فلان و سوء يمنع عن ان المفاد من قولنا المفهوم منهما و ان
كان واحدا غير ان اللفظ يختلف و عند ذلك فلا بد من ان يجوز على كل واحد منهما ما يجوز
على الاخر الا ان سيان ذلك لا زم من لوازم مفهوم اللفظ لا من لوازم اللفظ و هو
غير مسلم قوله و لكل جلنا حوالي ما ترك الوالدان و الاقربون لا نم ان المولى بمعنى
الاولى بل المراد به الوراث و هم العصبة من بني العم و القربى ما ترك الوالدان و الاقربون و قوله
ما لكم الا النار هي مولاكم لا نم ان المولى ههنا ايضا بمعنى الاولى بل قد حمل المراد به قوله او لى بكم
اي محالكم و مقركم و ما لكم و عاقبتكم و لهذا قال تعالى و بئس المصير و قد حمل امكن ان يكون

المراد به الناصر كم يعني المبالغة في نفي الناصر لهم كما يقال الجوع زاد من لا زاد له والمراد نفي المبالغة في نفي الحملة والزاد اما ان يكون الجوع زادا او الصبر حملة فلا حمله له والمراد نفي المبالغة في نفي الحملة والزاد اما ان يكون الجوع زادا او الصبر حملة فلا حمله له وقوله عرم اما امة نكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل لانم صحة وسعد سمى حمله مولاها مالكا لها والمتصرف فيها نوض بعود الضمير اليه لانها فانه المتبادر الى الافهام من اطلاق لفظ المولى زاعما لانم وعند ذلك فيسمع بارا، الاولى المطلق في قوله عرم الست اولى بكم من انفسكم والا لصدق على السيد عرم انه مالك رق من خاطبهم بذلك وهو ممتنع بالاجماع سلمنا احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لانم وجوب حمله عليه في بحثنا فيه قوله لهم لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى بالتصرف او لا يكون ظاهرا فيه قلنا ليس ظاهرا فيه قوله في الوجه الاول ان اللفظ المصداق اطلق وله محامل فلا بد له من البيان والمذكور في سبدا، الكلام وهو قوله اولى بكم صالح للبيان فوجب الحمل عليه قلنا سلمنا انه يحتمل ان لو لم يكن لفظ المولى ظاهرا في محل من تلك المحامل واما اذا كان ظاهرا في كل واحد منها فحينئذ لا يحمل عليه لا على غيره وهو الاولى تعيينا للاجمال عن الكلام لكونه مخلا بمقصود الوضع وهو التفاهم وذلك على خلاف الاصل وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون لفظ المولى ظاهرا في كل المعنى فلا يكون محتاجا الى البيان كيف وان الاصل عدم تعدد الالفاظ لتعدد المعاني ثم انه ولو كان لفظ المولى بمعنى الاولى لكان اقل فائدة وهو بعد ان سلمنا وجوب حمل لفظ المولى في الحديث المذكور على الاولى ولكن لانم ان المراد به الاولى بالتصرف فلم لا يجوز ان يكون المراد به الاولى بهم في محبتهم وتعظيمهم وليس هذا المعنى اولى من الاخر كيف وان الترجيح لما ذكرناه فانه لو حمل ذلك على الاولى بالتصرف فهم لزم ان يكون عليا اماما في زمن النبي عرم وهو خلاف الاجماع وان يكون ذلك متعذرا بعد موت النبي عرم وهو خلاف الظاهر من اللفظ قوله في الوجه الثاني سلمنا حمل لفظ المولى على غير الاولى من المحامل المذكورة لكن لانم ما ذكرتموه من حمله على معنى ان خبر المعنى قوله لا فائدة فيه لكونه معلوما من قوله الست اولى بهم من انفسهم قلنا لانم لا فائدة فيه فان ما اشتهر على ما هو النصرة بجمع المؤمنين والنصرة التابعة في قولهم المؤمنون بعضهم اولياء بعض نصرة البعض للبعض سلمنا ان المثبت في الاية والخبر واحد لكنه مع ذلك متعدد وبيانه من وجهين الاول انه اثبت النصرة لعلي في الخبر بدليل يخصه وفي الاية بدليل يعمه والخاص بعد العام يصير اقوى في الدلالة فكان متعددا الثاني سلمنا ان في الامة ان موالاته بمولات النبي عرم زيادة حرمة وتعظيم غير حاصلة من الاية ولا يخفى ان ذلك من اعظم الفوائد وان سلمنا انه عري عن هذه الفائدة من جهة ان ما اشتهر في الخبر معلوم من الاية فغيرهم من ذلك لا يكون امامة

امامة على عمل معتد به النصوص الخفية معدوما فان امامة على اصلهم معلومة بالنص الجلي وعلى هذا فالجواب ان يكون معنى سلمنا امتناع حمل المولى في الخبر على غير الاولى في التدبير والتصرف لكن لم لا يجوز ان يكون معنى انه اعرف بمصالحهم في التدبير والتصرف لكن لم لا يجوز ان يكون معنى انه اعرف بمصالحهم في التدبير او يعود التصرف عليهم سادا والتي الاول سلمنا والتسليم ممنوع وانما قلنا بامتناع الثاني لانه يلزم منه اما ان يكون علي اماما في زمن النبي عرم او ان يكون ذلك معدوما بعد موته وكل واحد منهما خلاف الظاهر لما سبق وقوله عرم انت مني بمنزلة هرون من موسى لا يصح الاستدلال به اصلا من جهة السند كما تقدم في الخبر الذي قبله ولان سلمنا صحة سنده قطعا لكن لانم ان قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى نعم 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 يثبت في حق علي عليه السلام قوله منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحد منها فلم قلت انه يحمل على الكل او على واحد منها وما الدليل على التعميم فيه وان سلمنا ان اسم الجنس اذا عرى عما يوجب التعميم فيه كدخول الالف واللام عليه كقولنا الرجل خير من المرأة ودخول حرف النفي عليه كقولنا لا رجل في الدار نعم كل منزلة بل سوى قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق البدل لا ان يكون متناولا للكل على طريق الاستغراق معارض بالاتفاق على ان المطلق والعام قد يرد وان يكون قول رجل خبرا له قول الرجل وهو محال مخالف لاجماع اهل اللغة سلمنا ان لفظ الجنس صالح للعموم ولاحاد لكن بطريق العموم او الاستغراق الاول ممنوع والثاني مسلم ولم قلت انه يحسن الاستفسار وهو ان يقال في كل المنازل او في بعضها وهو دليل الاشتراك قوله لو حملناه على بعض المنازل دون البعض فلم لا يجوز ان يكون ذلك البعض معينا او مبهما قلنا هذا ممنوع لان اللفظ المطلق على اطلاقه وعمومه يأمرنا بالعمل به وقوله عرم الا انه لا نبي بعدي معارض بقوله عرم انت مني بمنزلة هرون من موسى انه كان اخا له من النسب وشريكا له في النبوة والاستغراق لكل منزلة بل على صلاحيته لكل واحد من آحاد المنازل على طريق البدل فالاستثناء منه مطلقا اخراج لما لولاه لكان اللفظ المطلق صالحا له على طريق البدل والاستثناء من اللفظ العام اخراج لما لولاه لكان اللفظ متناولا له على طريق العموم والاستغراق سلمنا التعميم لجميع المنازل ولكن لانم ان من منازل هرون من موسى استخلافه اياه عند ذهابه الى الميقات على ما يدل عليه سياق القصة وعلى هذا فلا يلزم من ثبوت هذه المنزلة لعلي ثبوتها له في حال حضوره لانم ذلك بل لم لا يجوز ان يكون هرون شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة لم لا يجوز ان يكون خليفة عن الاحاد لا من الاعلى قوله لعلي اخلفني في قومي فلم اراد به المبالغة والتأكيد في القيام بما هو موجه على خلفاء موسى به اما ان يكون مستخلفا عنه بقوله فلان في المستخلف عن الشخص لو لم يقدر استخلافه له لما كان له القيام مقامه في التصرف في هرون من حيث هو شريك

في النبوة قلنا ذلك ولو لم يستخلفه موسى سلمنا انه استخلفه في حال حياته
ولكن لانم لزوم استخلافه له بما به قان قوله احلعني لبس يقتضي الخلافة في كل زمان
ولهذا فانه لو استخلف كيلعا في صورة على امواله وضيعته فانه لا يلزم من ذلك استمرار
الخلافة له بعد موته واذا لم يكن ذلك مقتضيا للخلافة في كل زمان صدم خلافه في بعض
الازمان لعصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لامكون عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف
في بعض التصرفات دون البعض فان ذلك عزلا فيما لم يستخلفه فيه واذا لم يكن
ذلك عزلا فلا يتصور كما قالوه سلمنا ان ذلك يكون عزلا له ولكن متى يكون متى انعزله
اذا كان قد زال عنا لمزل حاله توجب نصبه في الاعين او اذا لم يكن الاول كذلك
والثاني لم قلم قالوا بان ذلك مما يوجب نصبه في الاعين وبيان عدم نصبه هو ان
هرون كان شريكا لموسى في النبوة وحال المستخلف دون حال الشريك في نظر الناس
فاذا استخلف حالة منصبه بالنظر الى حالة الشركة وزوال المنصب لا يكون موجبا للنصب
سلمنا لزوم النصب من ذلك لكن اذا لزم منه العود الى حالة هي اعلا من حالة الاستخلاف
واذا لم يعد الاول ممنوع والتسليم فلم قلتم انه لم يعد الى حالة هي اعلا وبيان انه لو ان
عزل عن الاستخلاف فقد صار بعد العزل مستعلما بالرسالة والنص عن الله تعالى عن موسى
وذلك اشرف من استخلافه عن موسى قولهم ان من جملة منازل هرون بالنسبة الى موسى انه
كان شريكا له في النبوة قلنا فلم لم يكن ذلك ان يكون على شريكا ضافيا في النبوة حتى
يحال قولهم من احكام الشريك في النبوة انه مفترض الطاعة مطلقا ولا يلزم من مخالفته
ذلك في النبوة مخالفته في افتراض طاعته سلمنا ان طاعته تعد التي عزم قلنا انما افترضت
طاعة هرون اما انه كان بمقتضى النبوة او لا بمقتضى النبوة فان كان لا بمقتضى
النبوة فهو خلاف فرض وان كان بمقتضى النبوة فلم من انا سلمنا ذلك لعلى ان يكون
حينا وسر محالا واكان انبنا وجب طاعته لا بمقتضى النبوة بل بمقتضى الخلافة فعولا انت
منى بمنزلة هرون من موسى لا يكون صحيحا وقوله عزم سلموا على على امرة المؤمنين وقوله
انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فاخبارا احاد لا يمكن الاحتجاج بها في مثل هذا
الباب لما تقدم وكذلك الاحتجاج بقولهم انه استخلفه على المدينة في حال خروجه وان
قوله سلموا على على امرة المؤمنين انما عزه عليهم في قصته فيحمل قوله انت
اخي وما ال على الفصلة لا الاقصلة وقوله ووصيي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد به
الوصية والخلافة على المدينة ويحمل ذلك على فساده واخباره ومع تطرق هذه
الاحتمالات فلا قطع واما استخلافه في حياته على المدينة فليس فيما يدل على انه خليفة
بعده وفانه لم يكن في قصة موسى وهرون واذا ثبت ما قررناه الى هنا وجب

وجوب بثوت الامامة بالاختيار دون التنصيص فذلك مما لا نعصر الى الاجماع من اهل
اهل الحل والعقد فانه مما لم يتم عليه دليل عقلي ولا سمع نعلي بل الواحد والاثنان من
اهل الحل والعقد كاف في ذلك وجوب الطاعة والانقياد للامام المختار وذلك
لعلمنا بان السلف من الصحابة رضوان الله عليهم مما كانوا عليه من الصلابة في الدين
والمحافظة على امور الدين اكتفوا في عقد الامامة بالواحد والاثنين من اهل الحل والعقد
كعقد عمر لابي بكر وعبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا اجماع من المدينة من اهل
الحل والعقد فضلا عن اجماع من عداهم من اهل الامصار وعلما الاقطار وكانوا
على ذلك من المتقدمين والمتاخرين من غير مخالف لهم وعلى هذا الطوا الامصار
في عقد الامامة الى وقتنا هذا قال بعض الاصحاب الواجب ان يكون ذلك بحضور
الشهود وبيعة عاقد كفا للخصام ودفع الخلاف بين الناس وادعاء مدع عقد
الامامة له سرا عقدها 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 متعددة او في بلد واحد من
غير ان يشعر كل فريق من العاقدين بعقد الفريق الاخر قالوا الواجب ان يتصفح العقود فما كان منها
منعقدا بما وجب قراره واجراؤه على ما يتلوه وما عداه الا فان اجابوا الاصوب وكانوا
من الجواز وذلك كما اذا زوج كل واحد من الوليين موليته من شخص مجهول العين والعدالة وان لم
يعلم السابق وجب ابطال الجميع واستئناف عقد لم يقع عليه الاختيار ممن سواهل الامامة
وذلك كما اذا زوج كل واحد من الوليين موليته من شخص وجهل العقد السابق منهما والا
خلاف في انه لا حكم لعقد الامامة لشخصين في صقع واحد منضايق الاخطار متقارب
الامصار لما فيه من الفتن ووقوع الهرج والمسخا واما ان تباعدت الامصار بحيث
لا يسعل الامام الواحد تدبيرها والنظر في احوالها فقد قال بعض الاصحاب ان اقامة الامامين
في محل الاجتهاد وكما ان للمسلمين نصب الامام بالاختيار فلهم خلعه وان سولم يعزله اذا وجد
منه ما يوجب عزله مما حال امور الدين واحوال المسلمين وما لا حله بقام الامام وان لم
يعذر واعلى خلعه واقامة غيره لقوة سوكته وعظم باسه وكان ذلك مما يفضي الى فساد العالم
وهلاك النفوس وكانت المفسدة في مقابلة وعزله اعظم من المفسدة في طاعته فالاولى التزام
ادنى المحذورين ودفع اعلاهما

الفصل الثالث في شروط الامامة

وهي منقسمة الى متفق عليها ومختلف فيها اما الشروط المتفق عليها فثمانية شروط الاول
ان يكون مجتهدا في الاحكام الشرعية بحيث يتمكن بالنسبة الى النوازل واما احكام الحوادث
نصا واستنباطا لان من اكبر مقاصد الامامة فصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم
ذلك دون هذا الشرط ولا يمكن ان يقال يكتفي بما اجوابه الغير في ذلك اذ هو خلاف الاجماع

الثالث ان يكون بصيرا بامور الحرب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور قادرا على مقاتلة
ذلك بنفسه واذا تم حفظ بيضة الاسلام وحمايه جوزتهم ولهذا روى عن النبى
عم انه وقف بعد انهزام المسلمين كلهم فى الصف وقال مربجرا انا النبى لا كذب
انا ابن عبد المطلب حتى عاد المسلمون اليه الثالث ان يكون له من وجاهة الباس
وعظم الراس ما لا يهوله اقامه الحدود وضرب الرقاب وانصاف المظلوم من
الظالم كمن غير فطاطه كما وصف الله تعالى اصحابه بقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم
الرابع ان يكون عالما سلما عدلا تقيا ورعا فى الظاهر حتى يوثق باخباره وبما
يصدر عنه من افعاله ولانه احفظ لمال بيت المال وصرفه فى مصارفه الخامس ان يكون
بالغا لانه يكون اكمل عقلا وهيبة وتجربة ونظر 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 واسترقاق الزمان بها ولان العبودية مظنة
استخفار الناس له والانقياد من الدخول تحت حكمه الثامن ان يكون مطاع الامر نافذ
الحكم فى محل ولايته متمكنا على زجر من خرج عن طاعته فان فسل فلم يكن على هذا الوصف
عثمان عن الامامة حالة ما حوصر فى داره حتى لم يكن قادرا على زجر من خرج عن
طاعته فلا لام انه لم يكن قادرا بل كان تاركا لزجره ما فذا شفقا وغيرا ولا سيما
فى الشام غير انه ناقش عليه قوم من الرعاع واوباش الناس وقصد فى ذلك تسكين
الفتنة واحد الامرين اللتين ولم يعلم ما يولى الامر اليه واما الشروط المختلف فيها
فنبدأ الاول العشيرة وقد اختلف الناس فيها فذهب اضحابنا والجبائى واتباعه الشيعة
وجمع اهل السنة واجماعه الى انه لابد وان يكون الامام قرشيا وحكى الخوارج
وبعض المعتزلة الى انه لا يشترط فيه ان يكون قرشيا وقد اجمع اصحابنا ومن تابعهم
على ذلك اجماع الصحابة احتج قال الانصار يوم السقيفة للمهاجرين منا امير ومنكم
امير فمنعهم ابوبكر من ذلك حتى لم يكونوا قرشيين وادعى ان القرشية شرط فى الامامة
محتجا على ذلك بقوله عم الائمة من قريش وبقوله قدموا قريشا ولا تقدموها وبقوله
انما الناس تبع لقريش خيارهم تبع لخيارهم وشرارهم تبع لشرارهم وتلقت تلك الامة
بالقبول واجمعوا على اشتراط القرشية ولم يوجد لهم نكير فصار اجماعا مقطوعا به ولولا
انعقاد الاجماع على ذلك لكان هذا الشرط فى محل الاجتهاد نظرا الى ان الاخبار
فى ذلك اخبار احاد لا يعتد العين 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 فى الدين والعلم لان منشاء الدين والعلم من قريش وقوله قدموا قريشا

ولا تقدموها يتعذر حمله على ان اراد بذلك التعديم فى التفضيل والشرف وسلك التب
من رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيح الخصوص بالاجماع والسنة والمعقول اما الاجماع
فهو ان عمر قال فى وقت الشورى عن سالم مولى ابى حذيفة لو كان حيا ما لحكمت فيه نفسى
ولم ينكر عليه منكر فكان اجماعا واما السنة فقوله عم اطعه ولو لم ضرب بسوطك اطعه
ولم ضرب ظهرك ولو كان عبدا حبشيا وظاهر ذلك يدل على ما بينى اعتبار القرشية
واما المعقول فهو ان المعصوم من الامامة اقامة السياسة الدينية عن ذار الاسلام
وحماية جوزتهم والقيام بالتواعين الشرعية كما تقدم وذلك تحصل بكل من الشروط
فلا حاجة الى النسب والجواب لا نسلم وجوب الاجماع على اسقاط اعتبار القرشية
والرواية عن عمر مختلفة بعد تسليم انه قال لو كان سالم فى الاحياء لما سكت الى كنت اشارة
وسعدير ان يكون الرواية على ما ذكروه بعد تسليم انه كان قرشيا وسعدير ان لا
يكون قرشيا فلم يصرح عمر بصلاحيته للامامة فلعله اراد بذلك انه ما كان يراعى
فيمن يعينه للامامة او معه آخر ونحن نحمل على ذلك نصا للتعارض بينه وبين الاجماع
السابق على اسقاط اعتبار القرشية وقوله عم اطعه ولو ضرب ظهرك الحديث فمن باب الاحاد
فلم يقع فى مقابلة الاجماع المتواتر المعلوم وقوعه ضرورة وبتقدير القطع بسنده فليس
ما يدل على ايجاب الامام بل نحمله انه لما اراد به السلطان وليس كل سلطان اماما
وان كان كل امام سلطانا ونحن نحمل ايضا على ذلك دفعا للتعارض بينه وبين
الاجماع السابق واما المعقول فلا يسلم فى مقابلة الاجماع المقطوع به بكيف وانه يحتمل
ان تكون القرشية زاكية تامة فى حصول مقاصد الامامة بسبب علمه العاد الناس
الى القرشى لعلمه بانه من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما جرت به العوائد
من زاكية الافياد للعطاء وبدون القرشية فانا نحصل تلك الزوائد من المعتقد
الشرط الثانى كون الامام هاشميا فذهب اكثر الناس ان الهاشمية ليست شرطا خلافا
لطوائف الشيعة فانهم جعلوا انها شرط وهو باطل بمخالفة ذلك طاهر الاطلاق
من النصوص السابق ذكرها والاجماع على صحة امامة ابى بكر وعمر ولم يكونا هاشميين
الشرط الثالث كون الامام عالما لجميع مسائل الدين وقد اتفق الاكثرون على ان ذلك
ليس بشرط خلافا للامامية ونحن نذكر ذلك انما هو التفصيل وهو انه ان اراد ابو علم
انه يجب ان يكون عالما لجميع المسائل الشرعية ان يكون اصلا للعلم بها بطريق الاجتهاد
عند وقوعها ومعرفتها من النص والاجماع والاستنباط فذلك مما لا خلاف فيه كما سبق
وان اراد انه يجب ان يكون عالما لجميع ذلك حتى فقه وان يكون العلم عنده
لحكم كل واقعة يمكن وقوعها حاضرا عنده بحيث لا يحتاج معه الى النظر والاستدلال فهو باطل

من جهة الاجماع والمعقول والالزم اما الاجماع فهو ان الامة اطبقت على صحة امامة
ابي بكر وعمر وعثمان وعلي ولم يكونوا مهتدين المثابة حتى ان الواحد منهم كان عند وقوع الواقعة
يسأل عن الاخبار والنصوص الواردة في ذلك ويبحث عن دلالتها لتحصره من المجتهدين
وانه قد كان نرى الرأي في حكم الواقعة ثم يرجع عنه واما المعقول فهو ان المسائل الشرعية واحكام
الوقايع الجزئية غير متناهية ولا يحصى امتناع حصول وصول العلم بها لاحد من الخلوقين اما الامام فهو لانه لو اشترط ذلك في الامام لاشترط في العصاة والقوة
عليه لما مر تقريره ملخصا من العصاة والولاة فان فصل الامام اما نصب
لفصل المنازعات والمخاصمات والقيام باحكام الشرع فاذا لم يكن عالما بجميع الاحكام
الشرعية كان نصبه جمعا من جهة او جه الاول ان نصبه يكون قبيحا عرفا فان اقامة
الانسان للقيام بما لا يعرفه والنهوض فيما لا الفه مما لا يستحسنه العقلاء الثاني انه اذا
وقعت واقعة وهو لا يعرف حكمها فامكن ان لا بد له اضطراره الى معرفة حكمها وعند
ذلك فصعوبة الوصول الى خلو الواقعة عن الحكم مع دعوى الحاجة اليه اوان يكلف الحكم بما لا يعرفه وكل
ذلك ممتنع الثالث هو انه لو ساوى الامام في المعرفة وانهما له فان ذلك يكون متعارضا بين
اتباعه وعاصيا من الاتيان والجواب عن الاول منع ان يكون نصبه قبيحا اذا كان
اهلا للاجتهاد في تحصيل الاحكام اذا لم يكن الاول ممنوعا والتسليم والتعاون دالة
على ذلك في كل امر يستناب في تحصيله وعن الثاني انه وان بعد عليه الاجتهاد في تحصيل حكم
الواقعة فلا يمتنع ايضا ذلك في خلو الواقعة عن الحكم بل لعوض الامر فيها الى غيره من
المجتهدين وبتعذر ان لا يتفق اجتهاد غيره ايضا الى حكمها فالحكم فيها السعي على التبع
الاضلي ولا امتناع فيه وعن الثالث انه وان ساوى غيره من المجتهدين في المعرفة والكمالة
فلا يكون ذلك موجبا للسقوط عنه لاختصاصه بما لا وجه له في حقهم من باقي شروط الامامة
الشرط الرابع كون الامام افضل من الرعية وقد اختلف في جواز الامامة المفضول مع
وجود الفاضل فجوزه اكثر اصحابنا ومنع منه الامامية وفضل العاضي ابو بكر وقال ان كان
العقد للمفضول لا يودي الى هرج وقتال فساد جاز والا فلا واحتج من قال بالجواز بسلامة امور
الاول ان الامامة منصب لدنيه كالقاضي والامامة في الصلاة فلو امتنع انعقاد الامام المفضول
مع وجود الفاضل لكان ذلك بناء على صحة بعدم الاولى على الاعلى والبعد المانع من المبايعة
ويلزم من ذلك امتناع تقدم المفضول على الفاضل في الصلاة وهو خلاف الاجماع الاخر
الثاني انه لو لم يوجد من اهل الامامة الا شخصان احدهما افقه والاخر اعرف بالسياسة
وامور الامامة فاما ان يقال بتولتهما او لا بتولية واحد منهما او بتولية احدهما دون الاخر
الاول محال لتخالف للاجماع والثاني ايضا محال لامتناع خلو الزمان عن الامام فلم يبق

فلم يبق الا الباب والثالث فهو المقصود بالنسبة الى ما نحن فيه لانه اما ان يكون عدم
العقد او السياسة وهو المطلوب الثالث انه ما من عصر من اعصارنا ان يبين في عصرنا
هذا الا والامامة مجمع على صحة امامة كل من يولى من الائمة وان كان المعقود بالبيعة له
غير مستجمع لشروط المعتبرة في الامامة وهي ما سبق ذكرها فدل ان ذلك ليس
بشرط وبهذا يبطل قول من شرط الافضلية بنا على ان تقدم المفضول على الفاضل صحيح
وما فيه من فوات كمال المصلحي الحاصلة بتولية الافضل وحسن سيرته على المسلمين كيف
وان تولية المفضول انما يصح عند ما اذا لم يرض بتولية الافضل واما سيرته فرضى العامة
والاتباع به دون الفاضل كرضاهم بتوليته ولدى مات من الملوك ومن اصله عربي في الملك
فانه لا يبعد صحتها في نظر اهل العرف ان كان من هو افضل منه ما صالحا مصانعة وان كان
كذلك لان حصول مصلحي الرعية رضاهم بالمعقود لهم بالمعقود لطاعتهم له يكون اقرب من
حصول مصلحهم بتوليته الافضل بتعذر سيرهم عنه وعدم طاعتهم له الشرط الخامس
اشترطت العلماء على الشيعة ان يكون الامام صاحب معجزات وان يكون عالما بالغيب
وجميع اللغات والحرف والصناعات وطبايع الاشياء بما في الارض والسماوات
وهو مع انه لا دليل عليه باطل بالاجماع على عدم الامامة ممن يجري على هذه الصفات في عصر
الصحابة والتابعين ومن بعدهم الى وقتنا هذا الشرط السادس العصمة مذهب اهل
السنة والجماعة انه ليس شرطا للامام كونه معصوما وادعتهم على ذلك المعتزلة والجواب ارجح
والزيدية وذهب الامامية واكثر طوايف الشيعة الى انه لابد وان يكون معصوما واحتج
اهل الحق بالاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان الامة من السلف اجمعت على صحة الامامة
ابي بكر وعمر وعثمان مع اجماعهم على ان العصمة لم تكن واجبة لهم واما الاول فمن وجوه
الاول سواء كان اماما حقا بالاجماع منا ومن المخصوم وقد وجد فيهم منه ما يدل على
عدم عصمته وسيأتي تفصيله الوجه الثاني سواء كان منصوصا على امامته عندهم وان غيره
ليس اماما فعدوله عنه اما ان يقال بانه كان قادرا على المنازعة والدفع للقيام
بما اوجبه الله تعالى عليه من امور الامامة او ما كان قادرا فان كان الاول عد بركه
واجبا لانه تركه وان كان الثاني فكان من الواجب ان يجهد في ذلك وسعى الكل وبلى
عدر بعد الاجتهاد على ما قال عليه السلام اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ولم يوجد
منه شيء من ذلك ومع انه لم يوجد منه النكير فانه بايعهم ودخل في اوامرهم وانتهى بهم وفي
الصلاة واحد عطيتهم وتزوج منهم وهي الجعفية ام ولده محمد وانكح عبد الله ام كلثوم الكبرى
ورضي بالدخول في الشورى المبنية عندهم على غير التسوي الى غير ذلك مما نقلوا عنه عدم مذاهب
واقوالا في الشريعة تخالفه لاقوال غيره من الائمة غير موجبة لهم وهي اما ان تكون حقا او

فان كانت حفاكان من حفه تنبههم عليها ولم يوجد منه شئ من ذلك وان كان البلخي
فعد اخطا وعلى كلى التقديرين فلا يكون معصوما الثالث انه حكم ابا موسى الاشعرى وعمرو
العاص وما عدوان له فاسقان عندكم وحكمه يمكن للاعداء الفساق من خلعه والتمسك
في امامته وذلك معصية لاراخلاع الامام المعصوم معصية التمكين المعصية معصية للدليل
عنه عرم انه كان يصوب بعد التحكيم لعدعترته عره لا اخر سوف اكفس بعد ما واستر واجمع
الراى السيب المنتشر وذلك منه يدل على ان التحكيم جرى على خلاف الصواب الرابع هو انه عرم
قبل المقاتلة مع معاوية لهل وصفين لعدل اموالهم قتالهم وحين هذهب المخصوم ان عليا كان يعتقد
لفر مقاتليه وارتدادهم وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكونوا مرتدين في نفس الامر او لا يكونوا
مرتدين فان كان الاول فمال المرتدين فيء وغنيمة ولم يحل قتالهم وان كان الثاني فقد اخطا في
اعتقاد ارتدادهم وعلى كلى التقديرين يكون مخطيا حال ما قصد صحابه ان كان قتلهم
حلالا فغنيمهم حلال وان كان غنيمهم حراما فقتلهم حرام الخامس هو ان عمر لما
اتى الى عرم كراس الزبر وقد قتله بوادي السباع وقال لحاربه يا امير المومنين
فقال له سمعت رسول الله يقول قاتل بن صفية بالنار وهو لا يخلو اما ان يكون قتله
حراما ام لا يكون حراما فان كان حراما فالانكار على فعل المحرم واجب لقوله عرم من
راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وعلى عرم كان
قادرا على الانكار على ابن صفورسيل ولسانه ولم يسل عنه الانكار وكان تاركا
للواجب وان لم يكن حراما فقد اخطا في اعتقاد استحقاق فاعل ما ليس بحرام للنار
مما فيه من حمل كلام النبي على ما لم يقله السادس انه عرم قال وقد رئي على عمر ثوبان
في حين منهما الاول اداس راى وراى عمر على ان لا سفن الان وقد رايت بعض قضاة
البصرة عبده السلمانى وقال رايكم مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك فقال ان السلماني
لمعصوم وفي ذلك لا محالة على انه ليس بمعصوم فانه لابد وان يكون مصيبا حد الخاطئين
وخطيا الاخرى السابع انه عرم خطب بنت ابي جهل بن هشام في حياة النبي صلى الله عليه
فبلغ ذلك فاطمة فشكته الى النبي عرم فقام على المنبر فقال ان عليا قد اراد اني وخطب بنت
ابي جهل بن هشام ليجمع بينها وبين بنتي فاطمة والجمع بين بنت نبي الله وبين بنت
عدوة الله ما علم معشر الناس ان فاطمة بضعة مني وانا اذاها واذى فقد اذى الله تعالى
وذلك يدل على انه ليس بمعصوم الثامن 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 صالح للامامة ثم انظر هو الا به واحد من عظماء الدين
ما منهم مع كثرة اتباعه وانصاره حتى عابتوه في ذلك وسموه مذل المومنين وذلك كله يدل

معصية نا في العصمة الالزام التاسع هو ان الحسين بن علي عليهما السلام كان ايضا عندهم
اماما منصوصا عليه ومع ذلك الفى نفسه في التهلكة مع ظن وقوعها وذلك معصية منهي
عنها لقوله تعالى ولا تلقوا باديكم الى التهلكة وبيان ذلك انه خرج باهله وعياله الى الكوفة
لقتال اعوانه مع كثرتهم وقوة سوكهم وعاراه من ضعفهم بابيه واستظهارهم على اخيه وتبلهم
للمسلم ان عقيل انفذ زايدا اليهم وعدرهم بوا شادة كل احد عليه بعدم الخروج حتى قال له
ابن عمر لعدان الهي عذرك في ان تصح استودعتك الله من قتل الى ان عرض ابن زياد عليه
الامان وان سايع يزيد فامتنع من ذلك مع ظهور امارات الغدر له والاستيلاء عليه وهلاكه
وهلاك من معه حتى ادى الامر الى ما ادى اليه من قتله وسلك من كان معه من المسلمين
الالزام الرابع ان العام المهدي عرم من الايمة المنصوص عليه عندهم ايضا وقد فعل
ما في العصمة وبيانه ان الامام انما جعل اماما لان يكون وسيلة الى الارشاد وبابا
الى معرفة الحق وطريقا الى الله تعالى وفي تعريف الواجبات والمحظورات والقيام بمصالح المومنين
الى القوام لها دون الامام عندهم وسموا باختفائه واستتاره عن الخلق بحيث لا يعرف
مما يوجب وقوع الناس في حيرة وعدم معرفة الحق وموارده في مسئلة العمل لان كان لا
طريق لهم الى معرفة ذلك والوصول اليه الا بالامام وذلك من اعظم المعاصي واكبر المناهي
وان امكنهم الوصول الى ذلك بالادلة دون الامام فلا حاجة الى الامام فان فعل الامام لا يكون
ذلك معصية ان لو اختص بالعدرة على التهور وليس كذلك فانه انما احتمى بعده وخوفا
من الظلمة الطاهرين على نفسه فقط هذا ان اوجب الاستتار عن الاعداء فهو عرم
موجب عن اسباعه واوليائه فكان من الواجب ان يكون ظاهرا لهم بما لهم في حصول
مصالحهم ودفع المفاسد عنهم وان اوجب ذلك الاستتار مطلقا اختل الاعمال
الذي اصل الخلق لاجله فلا فرق بين وجوده وعدمه على ما بيناه في ابطال قول
قالوا الفايدة في ابقاء رجاء ظهوره عند زوال الخاصة للقيام بمصالح المومنين قلنا
فلما جاز ان يعدم حالة الخاصة وبالحادة حالة زوالها فانه يجوز ان الحادة بعد عدمه
حادث للعادة فابعاده المدة الكثيرة عن العادة حادث للعادة ايضا وليس
احد الامرين اولى من الآخر الالزام الحادي عشر انا قد بينا فيما تقدم ان العصمة غير واجبة
للانبياء عليهم السلام فلو كان الامام يجب ان يكون معصوما اكثر طاعة من الذين
لو كان اكثر طاعة من الذين كان اكثر ثوابا عند الله تعالى لقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر
امثالها وقوله تعالى ويزيد الذين احسنوا بالحسنى لو كان الامام اكثر ثوابا من الذين
عرم لكان افضل منهم فانه لا معنى للافضل غير انه اكثر ثوابا ومهما ان يكون نائب النبي افضل
فان قيل انما ذكرتموه من الاجماع على الامامة ابي بكر وعمر فهو غير مسلم المنصور بتقدير

تسلم تصوره فلا يتم كونه حجة على ما سيبين وسعد بن سلم كونه حجة فانما يصح دعوى
ذلك فيما لم يعلم كون علي عليه السلم داخلا فيه وهو غير مسلم وما ظهر منه من الموافقة
لائمة كان عن اعتقاد دليل تعبدي وخوف على نفسه ولذلك فانه لم يظهر منه الموافقة على امامة
ابي بكر مدة ستة اشهر حتى ظهرت له الاخاذة منهم وسعد يسلم لا يكون على موافقا على
ذلك في اجماع يكون في عصر علي وهو غير داخل فيه واما ما ذكروه من الادلة اثبات
فهو لازمة لو جهلين اجمالا وتفصيلا اما الاجمال فهو اما ما ذكروه في ابطال عصمة
الائمة صلوات الله عليهم فرع عدم عصمتهم واذا كان ما تذكر في ابطال العصمة فرعا على
ابطالها فلا يكون صحيحا لما فيه من الدور وهو توقف عدم العصمة على ما ذكر دليلا وتوقف
كونه دليلا على عدم العصمة وبيان ذلك انه سعد يران يكون الامام معصوما فما صدر
منه وان كان ظاهره الذنب فيجب صرفه عن ظاهره الى ما يوافق العصمة كما فعل ذلك
في ايات القرآن التي ظاهرها بعض الشبيه وما لا يجوز على الله تعالى وانما لا يجب الصرف
عن سعد يران لا يكون معصوما فاذا ظهر توقف من الدليل على ابطال عصمة الائمة
على عدم العصمة واما التفصيل حيث لكم فيما سلق على عدم انه لم يظهر انكار على ما سلفه عمر
لانه لم ينكر فانه قد نقل عنه بالروايات الكثيرة انه لم يزل سلم في كل زمان على حسب ما سلفت
حتى انتهت التوبة اليه فصرح بالنكير في كل موقف وخطبة والتعليم على من عصبه حتى
اشتركت في معرفة ذلك الخاص والعام وبتعذر عدم اظهار النكير لكن المنكر مروط
بشروط متفق عليها وهي التمكن من الانكار وان لا يفعل على ظن المنكر ان تركه كالانكار
بحالي منكر بن بد على ذلك المنكر فلا بد لكم من تكلف هذه الشروط حتى على علة السلام
حتى ينتم الدلالة والاصل عدم ما يكيف وادلا مانع من عدم تمكنه وخوفه من الانكار على
نفسه وشيعته لاسيما مع ظهور الامارات الدالة على ذلك وهو اتفاق الرسول الاعظم
ولكم في التغفير على مبالغة النكير والرضى به وعزاسا تهم اليه والى من تاخر عن اسعة شيعته
بالمتابعة والتهديد على الحلف عليها وقولكم انه ما منعهم فلما يجب الرضا بذلك والتسليم
في نفس الامر او ظاهر الشعة الاول ممنوع والثاني مسلم فلم يلزم بالرضى والتسليم وقولكم انما
دخل في ذراهم فكنا انما كان تدخل في ذلك لقصد الارشاد لهم الى ما شد عنهم من
الصواب وذلك واجب لانه معصية قولكم انه اقتدى بهم في الصلاة قلنا باوبالذلك
وقاصد الله او مظهرا له من غير قصد الاول ممنوع والثاني مسلم واظهار الاقتداء انما كان
للشعة لان تركها يحاهر بالعداوة والمنازعة ولم يكن قادرا على دفع ما يودي اليه
من المحذور وقولكم انه كان باطل عطيهم فلنا لان ذلك كان حقا له ولا باس على من
اسقط حقه وقولكم انه اسقاط وعلى سهم لانم انه اسقاط ذلك بناء على سهم فانه قد روى

قد روى الدلائل انه اعانت سواسد على شيعة فسواطوه بنت جعفر قد مها المدينة
في اول خلافة ابي بكر فدعوها من علي عليه السلم فلم تجبهم فوعدوها فعدوا على علي عليه السلام
فعرقوها واحرقوه وصوصها منهم فاعقبها وتزوجها ولدت له محمدا وقولكم انه روجها بنته
من عمر قلنا انما فعل ذلك بعد مراجعة ومنازعة وتهديد وتواعد اشتق معه من الهاشمية
واصرار بعد على اصرار المروحة منه ولهذا فانه لما روى العباس ما يقتضي لحاق الدين
رد امرها اليه فزوجها منه ولم يكن ذلك عن اختيار وايثار وعلى هذا فلا يكون ذلك
معصية منه ولا منكرا ولكم انه دخل في الشورى قلنا الحامل له على ذلك ما كان الحامل له
على اظهار البيعة وسعد يران يكون راضيا بذلك فانا كان العوض صحيحا لم يكن
بذلك سبيل الوصول الى حقه بذلك وتمكنه من الاحتجاج عليهم بفضائله ومناقبه الى
تستحق بها الخلافة واظهار الاخبار الدالة على النصوص عليه وكل امر طن معه الوصول
الى ما هو متعلق عليه فادى درجانه ان تكون جايزا لا لانه تكون محرما وقولكم انه لم يرد
الناس بعد ظهور امره الى مذهبه قلنا اما انه لم يظهر ذلك فسيل عود الامر اليه وهو ما تقضي
اليه من وجه المخالفة واما بعد عود الامر اليه فلانه لم يعد الله الا باسم دون المعنى
فانه ما زال منازعا معارضا منتقصا من عداه وان اكثر من تابعه سبعة من منتقصي
من اعدائه ومن بعدهم صعوا على اعدل الاسور وان غايته من راى بعدهم بسبع امارهم و
الاصفا نفسهم فيما كان عليه من نفسه وجوف نور ان العصمة ما ظهر المخالفة والامر
بالعود الى مذهبه ولهذا قال عليه السلم والله لو سبى لي الوساد لحكمت اهل التوراة بتوراتهم
واهل الانجيل بانجيلهم واهل الزبور بزبورهم واهل القرآن بقرآنهم ولكم انه حكم اعداه
وتمكنهم من خلعه قلنا انه ما فعل ذلك اختيارا بل اضطرارا على ما سيل الاشارة اليه وذلك ان
معاوية واصحابه لما بين لهم استظهارهم على علي عليه السلام عليهم والعوا بالطلب بدم عثمان
واظهروا الوضا بما فيها وطلبوا التحكيم بحلة وضعها معاوية وعمرو بن العاص وعقيدة تخالف
على علي عليه السلم حتى دل عنه اكثر اصحابه وبقاعد وعن متابعته في اباه عن ذلك لعلم بالمكيدة
وما توالى مواقفة التحكيم مع لخصوم اعلم ارهم عن شدة الوطئ في مقلهم من طول المنازلة واتمام
تلك الشبهة عليهم لعلط افهامهم وعدم اطلاعهم على المكيدة ولم يزل علي عليه السلم يمسح من ذلك
ويحذرهم المكيدة حتى غلبوه على ارايه ورايهم الا ان الامر اليه الى ذلك اول دفعا لما علم من سوء
عاقبة الى القوة وافضا الامر الى ما رجح اكثر اصحابه عنه واستظهارهم عدده عليه استظهارا يكون
فيه هلاكه وهلاك سبعة حاجة الى الحكم على ان يكون الحكم بكتاب الله وسنة رسوله فان
الامر الى ما ال ومن قصده وجه الشر العظيم بالبرام شهود وفيه في بطن لا يكون بحيطا وعلى صيا
واما ما سلم عنه من الشر فعند عنه انه سيل عن مراده بقوله لك الى محمد بن ابي بكر ان اكتب له

كتابا في القضا ليعمل به لم ذلك والفدية فالعرض معاوية فاخذه فاستفتت ان عمل
بما فيه من الاحكام ولو سلم اصحابه ان ذلك من علي فبقوى الشبهة عليهم في متابعته اما
ان يكون ذلك اعترافا منه بالخطا في التحكيم فلا قول لكم ان من قبلته في دفعه الحمل انهم لكونوا
مريدين فعد اخطائي اعتقاد اريد ادهم وان كان يوم مريدين فعد احطاحتهم
لحمل اموالهم فساقتنا بل كانوا كفارا مريدين وحسنتم تحمل اموالهم فانما كان لان
احكام الكفار ما يحلف ولا يلزم انه اذا كان مال حربي اريد وما وهو معرف بالارتداد
ومصر عليه كالمسلم اذا هو داد تكفر فسا ان يكون مال حربي اريد وهو لا لعبد اريد اراده
بل هو ممتنع باحكام دين الاسلام وملزم بها وقتا على هذا فانما يكون بحيطا ان
لو حكم بان المال ليس في يد الاعراف بالارتداد للمسلم لكون المال فيا واما
في غيره فلا كيف وانه مما يحب اعتقاد نقيضه فيا وضعه له بقوله عزم اللهم الحق مع
علي كيف دارو لكم في الترسو هل اس جرموزه اما ان يكون حراما او لا يكون حراما
فلنا لم يكن حراما لانه كان من مقابلة عليه السلم وكل من قاتله كفر مرتد وقتله كفر
لاعتقاده كون قاتله مستحقا للنار قلنا انما يكون بحيطا ان لو اعتقد استحقاق اس حرموزه
للنار بعلة التقرب وليس كذلك بل انما اعتقد ذلك له بالنظر الى عاقبته وخاتمة امره
وذلك لان ابن حرموز خرج بعد ذلك على علي عليه السلم مع اصل النهران فلما خاف
فكان نبذ ذلك الخروج من اصل الامر لا لاصل الترسو لكم انه في قصته انما قتل الاول الا ولا بد
وان يكون بحيطا انما في الحالة الاولى والاخيرة فلنا لم لا يجوز ان يكون موافقا لغرض الطاهر
لافي نفس الامر نبيه وخوفا مما يلزمه من اظهار الخلاف معه من المضار والمقاصد كما ذكرناه
في الموافقة على البسعة واذا كان ذلك محتملا وجب حمل عليه دفعا لاحتمال الخطا عنه بقوله
عزم اللهم الحق مع علي كيف دار ولنضر به على صدر وبيد وحتى بعبة الى يمن وقوله
اللهم اشد قلبه وبت لسانه وقوله عزم انا مدينة العلم علي وانا بها فمن اراد المدينة
فلياتها من الباب وانا قضية علي وخطابه الى جهل بن هشام فخبر موضوع غير سليم الصحة
والذي يدل على ضعفه ان علما عزم لو فعل ذلك لكان فعله مسوغا له سرعا وما يكون قتله
سايغا شرعا لحسن ان ينسب الى النبي عزم الانكار على فاعله مع ورود اباحته
على لسانه واما ما ذكروه من الالزام الثاني في قصة الحسن خليفة لنفسه من الامامة وتسليمها
المعاوية فهو لازم فانه لو قدر انه لم يكن اماما معصوما ولا له حق في الامامة فما يشك
عاقل في ان احد الامرين اعني ولاية وتحظم مملكة سلماني ذلك الامر لعدوه وغيبة
عنها عاد بالعارة بعضه ان ذلك لا يكون الا لدفع مفسدة مربى على مصلحة الولاية
فما ظنك بمن كان معصوما ومستحقا للامامة وواجبا عليه طلبها للقيام بلوازمها

بلوازمها وعلى هذا فهو له على الامامة وتسليمها الى معاوية مع قسوته انما كان
لما ظهر له من تحادل اصحابه وميلهم الى اموال معاوية ودنياه وان الامر لا يتم له
وان الاضرار على طلب الحق بما يعصف به الى ضرر يحل به وشيعته يربد على مصلحة
الامامة واما اظهار البسعة متابعة معاوية وموالاته واعطاءه ما اعطاه فيحتمل ان
قصد به عزم واما عدل بعض اصحابه على ذلك وتسليمهم له حاذل المومنين فانما
كان لاضرار يعم بما اراده من كثرة عدد اصحابه وموافقتهم له في مراده والامر لو
استمر على الامامة لدام ولم يقع ما وقف عليه ولم ينتهي الى بعض عاقبة الامر
اليه لغلط افهامهم وقلة فهمهم او ما ذكروه من الالزام الثالث في قصة الحسن عليه السلام
فهو لازم ايضا فانه اما يحكم الى الكوفة بعد ان ظهر له كراهل الكوفة الرغبة فيه والميل
اليه بما اخذه عليهم من العهود والمواثيق بعد كثرة مكاتبتهم واستدعائهم له والاعتماد
منهم ومن شيعتهم من السواد ان عظم وذلك مما احتج به من الاعوان والانصار وقوي
غلبة على ظن الامام الوصول الى حقه والقيام بما اوجبه الله عليه من النظر في احوال
المسلمين وحث عليه السني اطلبه واما عدل من عدله كان عباس وابن عمر عنهما
قاعدا كان لانه لم يظهر له عليه السلم من قرائن الاحوال ومكاتبات اهل الكوفة له بما ذكره
والمناصرة واما قولكم انه الفى نفسه وشيعته في المهلكة حتى لم ينزل على امان عبد الله بن
زياد لبسا لذلك فانه كيف يطلق به ذلك وقد قال العمر بن سعيد لما اقبل مكرم ورد
امارات الصعف احار ومتى اما الرجوع الى المكان الذي خلصه منه او ان اضع يدي في
يد مروان لسري برايه واما ان نسير وليا العمر من بعور المسلمين فاكون رجلا من اهل الشام
مالهم وعليهم وان عمر بن سعد كتب بذلك الى عبد الله بن زياد فاباه واعلما
له حلما ان الاعراق ما ان من ضعف الحسن وشيعته واحاطة الاعداء بهم امتنع من النزول
على امان عبيد الله بن زياد لانه ظهر له من قرائن احواله وما تعدم منه من عدم احابته
للامان قبل انها الاعراق ما انتهى اليه امر الحسن من شدة الضعف وظهور الطفوة ان
ان قصده من ذلك ان يجمع له بين المذلة والذل على حكمه وقتله واي ذل على حكم ما
لا يعصم من القتل بعد ذلك فاخبار صلوات الله عليه الزام الفعل دفعا للجمع بينه وبين
دلالته على حكم عبد الله بن زياد واما الالزام الرابع عشر لازم ايضا فان
فان الصفا القائم المهدي عليه السلم انما سوليه من اعدائه على كفر لكم
فهذا وان اوجب الاستبشار عن الاعداء فغير موجب للاستبشار عن شيعته فلنا لانا لم
نستبشر عن شيعة الوصي الا لكونهم من جهتهم وانما المانع من ظهوره لولاية وان
غيرهم وانما لم يظهر لم يخشى منه ما شاهده خبر كما وحذره عنه بما يودي الى فقده وبتعذر احيائه

عن سمعه مطلقا فاما كان خوفا من توقع الكشاعة قولكم فلفائده في ابقائه قلنا
الفائده في ابقائه رجاء ظهوره عند زوال المخافه قولكم ليس في ذلك اولى من عدمه والجواب
عنده زوال المخافه لانم ذلك والفرق بينهما انه اذا غيب شخصه للتخافه منهم كان ما يفوتهم
من المصالح لازما من خافهم له والى يهم لا الى الكتاب فيكون العهده في ذلك لازمه لهم
والحق لازمه من فعل الله تعالى ومنسوبا اليه فلا يكون العهده في ذلك لازمه لهم بل الله تعالى وهو
سبحانه وتعالى منزه عن فعل القبيح قولكم في الالتزام الخامس انه لو كان الامام معصوما لكان له
فضل من النبي فهو منتف على ان الانبياء غير معصومين وهو معلوم على ما سلف وسلمنا ان لا
يكون النبي معصوما والعباد بالله فلا يلزم ان يكون افضل من النبي لان النبي عرم سلمنا ان
بعض قد يعرف دنيه والمعانيه عليه من الوحي فيتوب عنه والنائب من الامة كما لا دنى لخلاف
الامام فانه لا يقدر على ذلك اذ هو غير موحى اليه نعم وان سلمنا دلاله ما ذكروه على ان الامام
غير معصوم لكنه معارض بما يدل على عصمته وبيانه من عشره اوجه الاول سوان الانتهاء
الى الامام انما كان ليكون الامه ابعد عن فعل الخطا واقرب الى فعل الواجب فلو كان
الامام من يجوز عليه الخطا لكان ايضا محتاجا الى امام آخر حتى اصعار الامه لبيه ويلزم
من ذلك التسلسل وهو محال او الانتهاء الى امام لا يجوز عليه الخطا وهو المطلوب الثاني
انه يجب متابعته بدليل اللغه والاجماع اما اللغه فلان الامام في اللغه عباره عن شخص
يؤتم به اي يقتدى به كما ان اسم الرد المبرتد به والحق في اسم لما يلحق واما الاجماع
فلانه لا خلاف في انه يجب على كل واحد من الناس قبول حكم الامام واتباعه في جميع
ما يسامه ووجوب اتباعه يدل على ذلك اما ان يكون لمجرد قوله او لدليل دل على ذلك
او لا لقوله ولا لدليل دل عليه لا جايز ان يقال بالاول لقوله ولا لدليل دل عليه والا كان ذكر
الاتباع لقوله لا سديد له وهو محال ولا جايز ان يقال بالثاني لاستناده الى دليل الاجماع
على وجوب الاتباع لقوله لمجرد قوله واذا كان كذلك فلو جاز عليه الخطا فسنعيد اقدامه
على فعل الخطا اما ان يقال بوجوب اتباعه والامر من الله بالاقتداء به او لا يقال بذلك
كان الاول فيلزم ان يكون الله تعالى آمرا بالخطا وهو محال وان كان الثاني فحينئذ خرج الامام
عن ملك الحالة عن كونه اماما ولزم منه خلو ذلك الزمان عن الامام وهو محال الثالث انا
قد علمنا بالتواتر عن علماء الامه ورباعته النبي عرم وتكليف الناس في كل عصر باتباع ما
كانه من الشريعه وانما يصور التكليف من بعده لبشريعه بعود 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 حصل العلم بقوله خصما بعلة وان
كان معصوما فالمعصوم عند القائلين بعصمة غير الانبياء اما الامام او الامه فيما اجمعوا عليه

عليه او اهل التواتر فيما نقلوه لا عرة بالقول المعصوم خارج عن هذه الامه وقول لا قايل به وعند
ذلك فلما جايز ان يكون مستند علم بعد النبي نسبه انعقاد الاجماع من الامه عليه فان عصمه
الامه عن الخطا انما يعرف بالنصوص الوارده على لسان الرسول من الكتاب والسنه وكل
نص يدل على كون الاجماع حجه فانما يعرف كونه منقولا عن الرسول وانه لا نسخ له ولا معارض
وذلك ايضا موقوف على حذق الناقل له وصدقه اما ان يكون معلوما بالاجماع او بغيره
فان كان بالاجماع لزم الدور من حيث انا لا نعرف صدق الخبر الدال على عصمه اهل الاجماع
الا بالاجماع وعصمه اهل الاجماع لا نعرف الا بعد معرفه صدق ذلك الخبر وان كان بغير
الاجماع فاما بالتواتر او بغيره لا جايز ان يكون ذلك بالتواتر فان عامه التواتر معرفه كون
ذلك الخبر منقولا عن النبي عرم وليس فيه ما يدل على انه ليس بمنسوخ ولا معارض وعلى هذا
فلا يكون مفيدا لكون الاجماع حجه فلم يبق الا القسم الثالث وهو الامام وذلك هو المطلوب
الرابع انه لو لم يكن الامام معصوما لجاز عليه وقوعه في المعصيه اما ان يجب الانكار عليه
او لا يجب فان وجب الانكار لزم الدور من وجهين توقف ارتفاع الامام على زجر
الرعيه له وتوقف زجر الرعيه على زجر الامام لهم وهو ممتنع وان لم يجب الانكار فهو ممتنع ايضا
فيه من تخالفه ولعرم من راى منكرا فلم ينكره الكذب في الخاص هو ان الامامه
قد اختلف في احكام ليست في كتاب الله تعالى ولا في السنه المتواتره والاجماع غير
مساعد عليها لوقوع الخلاف وما عدا ذلك من الكتاب والاخبار الاحاد فمن باب
الرجم بالظن وذلك لا يصلح الا فاده الشريعه لقوله تعالى وان الظن لا يغني من الحق شيا فلا بد من
معصوم يعرف الحق من الباطل وذلك هو الامام السادس هو ان القران انما انزل لعلم وعمل
به قال المعتزلون من الروافض القران قد دخله التغيير والتحريف ويدل على ذلك اختلاف
واختلاف الصحابه في الفاتحه والمعوذتين وانه الرحم ودعاء القنوت هل ذلك من القران ام
لا وكاختلاف النقل في البسمله هل هي اية من اول كل سورة ام لا وهو ما فيه من اللحن والتصحيف
والاختلاف الى غير ذلك من الامور التي حققناها في النبوات وذلك كله يدل على دخول التحريف
والتبديل فيه وعلى هذا فالعلم بما فيه من القران وما ليس منه انما يعرف بمعرفه معصوم وذلك
هو الامام واما المتاخرون من الروافض فانهم وان سلموا امتناع تطرق التحريف والتبديل الى
القران غير انهم زعموا انه مشتمل على الفاظ مشتركه مجمله لا يعرف مدلولها من نفسها وايات
معارضه وايات متشابهه ولذلك وقع الاختلاف فيها بين المفسرين ولا سبيل الى معرفه الحق
فيها بقول غير المعصوم اذ ليس قول احد غير المعصومين اولى من الاخر فلا بد وان يكون المعرف
لذلك معصوما وهو الامام السابع سوان الامام لا بد وان يكون منصوصا عليه
من الله على لسان رسوله لما سبق من ادلته والبادي بما عالم بعواقب الامور فلا يكون

ط ضي

علمه بوجه من وجوه العلم فانه يجب ان يكون معصوما الى من سواه من معرفة الله واجبة عليه
ممكنة وعند ذلك فاما ان يكون العقل مستقلا بمعرفته او غير مستقل فان كان الاول
فهو محال لوجهين الاول سوا ناحدثنا هذا العقول معصوما الى المداسبب المتناقضه ولو كان
العقل مستقلا بالايصال الى معرفة الحق لما كان كذلك الثاني انه يلزم منه نقض بعثة الرسل على كل احد
الى عقله وان لا ينكر على عاقل وان لا يحتاج مع ذلك الى نبي ولا امام وهو محال وان
كان الثاني فاما ان يحال بالاضطرار الى المعلم او لا يحال بالاضطرار الى المعلم فان قيل انه لا يضطر
الى المعلم فهو تسليم بانه لا حاجة الى المعلم وهو تناقض وان حال بالاضطرار الى المعلم فاما ان
يحال بعصمته او لا يحال بعصمته فان لم يحل بعصمته فلا يحصل الوثوق بتعليمه لجواز خطائه وان حال بعصمته
فهو المطلوب وهذه شبهة الملاحدة من غلاة الشيعة التاسع قولهم لابراهيم الذي حاجك
للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ووجه الاحتجاج بالآية انه نفى
ان ينال عهد الامامة للظالمين ومن ليس بمعصوم فهو ظالم لنفسه فلا ينال عهد الامامة وهو المطلوب
عنه يكون ظالما لنفسه فمنهم ظالم لنفسه فلا ينال عهد الامامة ولا بد من الامام لما تقدم فثبت
ان يكون معصوما العاشر قولهم تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر
بطاعة اولي الامر وكل من امر الله تعالى بطاعته لا بد وان يكون معصوما والا كان الامر بالخطأ
خطأ فاذا امر بطاعته فهو محظي فيه وذلك محال والجواب انا نمنع تصور الاجماع وكونه حجة
لجواز ما سبق من قاعدة النظام قولهم انا نكون متعبدين على اباحة ابي بكر ان لو تسلم دخول على
عليه السلام وهو غير مسلم فلنا لا نزاع في وقوع الموافقة منه لنا في متابعة ابي بكر قولهم ان
ذلك لم يكن عن اعتقاد فلنا الاعتقاد والمعصوم من الامور الباطنة التي لا سبيل الى
الاطلاع عليها لذواتها وانفسها وانما تعرف بدلايلها والاقدام على عقد الشيعة صالح
للدلالة عليها فكان دليلا ويلزم من وجود الدليل وجود المدلول الا ان يوجد له معارض فنقول الاصل
عدمه فمن ادعاه يحتاج الى بيانه واحتمال وجود المعارض اذا لم يكن ظاهرا لا يمنع من التمسك
بالدليل المحقق والالتماس التمسك بشيء من الدلايل اللفظية على مدلولها صلى الله على كتاب الله
وسنة رسوله لانا خاطبنا اهل العرف فانه ما من لفظ الا ويجوز ان لا يكون المتكلم به مريدا لما هو
دليل عليه في وضع اللغة لقيام معارض له وذلك مما يجر الى ابطال الشرايع واللغات
وان يكون الله ورسوله اخبر الناس في الظاهر او ناهيا او مخبرا عن شيء ولا 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 اطلعوه من الالفاظ وانواعه
من الدليل غير مراد المدلول لاحتمال وجود المعارض من ذلك كله محال وعدم صدور البيعة
منه على ذلك لا يدل على انه غير راض بالبيعة حالة صدور البيعة وعلى هذا فالقول بان البيعة

لسعة انما كانت تقية ودفعا للمخافة عنه فرع كونه كارها للبيعة وغير راض بها وهو غير مسلم
وكل ما يوردونه من الالفاظ الدالة على الكراهة لامامة ابي بكر وانه انما عقد البيعة معه تقية
ومخافة فهو من الترهات والاكاذيب التي لا اساس لها عند اهل الحديث والرواة العاب قولهم
ما ذكروه في ابطال عقيدة الامامية فرع عدم عصمتهم لانهم وما ذكروه في سيره صلى الله عليه وسلم معارض
الدلايل عن مدلولها لاحتمال المعارض لها وذلك بط بما مر في تقرير كيفية وان ما ذكروه
لازم لهم ايضا وذلك لان كل من اعتقد كونه معصوما فانما لعلم بعصمته لكن من الضروريات
والاجماع الخلاف فيه من اكثر العقلاء ولان العصبة الصرورية تمنا صدق العلم بها
من غير توقف على سبر تصور موجباتها ومن تصور شخصا ما وتصور معنى العصمة
لا بد من نفس التصديق بكونه معصوما الا بدليل يدل عليه والا كان كل شخص تصوره
مع تصور العصمة في الحال يكون معصوما وهو محال فاذا اعتقاد كون شخص من الاشخاص
معصوما لا بد له من دليل يدل على عصمته فدلالته موقوفة على كونه معصوما في نفس الامر فانه
بعد بان لا يكون معصوما في نفس الامر فيمتنع صرف دلالة الدليل على العصمة اي ما
يلتبس بعدم العصمة فاذا قد توقفت دلالة الدليل على عصمته على وجود عصمته ووجود العصمة
متوقف على دلالة الدليل على العصمة وهو دور ممتنع وكل ما يقال في الجواب عنا هو الجواب فيما
نحن فيه ويدل على ما ذكرناه الالزام قولهم في الالزام الاول لانا لم ان علما عرم ينكر قلنا
الاصل عدم النكير فمن ادعاه يحتاج الى بيانه قولهم انه صرح بالنكير لانهم وكما بدكروه في
الدلالة على ذلك فمن بعدوا لاسه فهو من الترهات والاكاذيب التي لم يسل على السنة الرواة
الثقات فلا اعماد عليها ثم لا نسلم انه لو كان ما نقلوه عنه عرم من اظهار الانكار
صحيحا او لا يكون صحيحا فانا لم نكن صحيحا فهو المطلوب وان كان صحيحا فلم لا يجوز ان يكون
محظيا فيه او مبطلا فان كان محظيا فيه فقد اخطا في المتابعة وان كان مبطلا فيه
اخطا في الانكار وعلى التقدير ان لا يكون معصوما من الخطا فلم قالوا انما بايع
بعة قلنا لو كان كذلك لما انكر ايضا بعته فانه لا فرق في المخافة بين ان لا يبايع وبين
ان يبايع مع تصريحه بالانكار والتحالف وان دلالة ما ذكره على النكير متوقفة على
ابطاله الامامة الى نكيره فانه لو كان انما حقا لما انكر على ذلك لانه يخرج به عن كونه معصوما
فاذا احتمل ما وجد منه من الدلايل على ضعفه الانكار موقوف على ابطال الامامة الى نكيره وابطال
امامته موقوف على دلالة ما وجد من علي على ضعفه الانكار وهو دور على ما ذكروه
في دليل ابطال العصمة فان ابطلوه بما هنا بما ذكرناه فقد اعترفوا بطلان ما ذكروه على
دليل ابطال العصمة مع انه من اكثر عمدهم في ابطال العصمة قولهم انما بايع طاهرا للبيعة فيمن
ابطاله في اول الجواب قولهم انما كان يدخل في ارادتهم لعصل ارشادهم عما شد عنهم قلنا انا

اصل يفهم في الامور السياسة وما سلق التصرف فيه بالامام غير مسوغ لهم سر
عند الخصوم وقد كان يدخل معهم في اداء السياسة المتعلقة بالامام والارشاد الى
فعل ما يشرع شرعا عن جابر ولهم انه كان يقتدي بهم في الصلاة غيرها والافساد اهم فهو
خلاف ما يدل عليه الافعال الظاهرة ويخرج افعال النبي لا يصح في الدلالة الظاهرة
لما سبق كيف والافعال المتعرية بصلاته ومتابعته لافعاله غيره اذا لم يكن هو تمامه
مبطل للصلاة باجماع المسلمين فلو صدر منه لما كان معصوما قولهم انما كان ذلك
عطيتهم لان ذلك كان حقا له قلنا انما يكون حقا له ان لو كان سبب الكساء جسوعا
في الشرع وعن علي من الائمة الثلاثة عصمات عند الخصوم وتصرف العاصب عن مشروع
كلابة يتب عليه في شرعي قولهم لانسلم انه استباح وعلى سبيهم قلنا دلالة الجمعة قولهم
انه اجمعها وبروجها قلنا صنعه لها دليل اعتقاده سابقة الملك له عليها ومن لوازم
ذلك اعتقاد حل وطيها قولهم انه انما زوج ابنته من عمر بعد وفاته لانسلم وذلك ولابد
لهم في ذلك من دليل وكل ما يذكر وته فيه فيما انفرد وتفرد عن الثقات المعتبرين قابل
كيف وان عمر عند الخصوم كان في اعتقادهم على علانية الاسلام كافرا مرتدا والتزويج من
الكافر غير جائز بحال فانه لو زوج ابنته من يهودي او نصراني للعنه فانه لا يجوز بحال اقصى
منهم ولا يخفى ان حال المرتد من حيث انه لا يسر عا على ردته اسوء حالا من الكتابي
من حيث يجوز اقراره على دينه فانه اذا لم يجز ذلك في الكتابي ففي المرتد اولى واما تزويج
العباس لبريرة فانما كان لما قد جرت به العادة من ان الانانا لا يباشرون بروج
بناتهم وليس في ذلك ما يدل على انه كان عن رضاه فقولهم الحامل له على الدخول في الشورى
ظاهر اما كان حاملا له على السعة هو باطل بما سبق ايضا قولهم وسعد ان يكون راضيا
بالدخول في الشورى لما كان لطمعه الوصول بذلك الى خلافنا على التطوع بدعوى
ترجيح احد الجائزين المتماثلين على الاخر وذلك يستدعي ظهور الدليل المرجح وهو
غير صحيح في حالة الشورى لرجحه عرم للامامة بل ربما كان بالعكس لان سعيد دون
دون اكمة الثلاثة فلن يكون بعض الصحابة له والصحابة عند الخصوم قد كانوا على الحق
عرم وسعيد للامامة من عدوه وسعد ومع ذلك فلا طمع قولهم انه انما فعل ذلك لتمكنه من الاضرار
عليهم بالاخبار الدالة على التنصص عليه قلنا فذلك يستدعي وجود النص عليه وهو عين المتنازع
على ما سبق وبعد ان يكون منصوصا عليه فانكارهم للنص عليه قبل دخوله في الشورى لا يزيد
على انكارهم له بعد دخوله في الشورى بل ربما كان انكارهم للنص عليه بعد رضاه بالدخول
في الشورى ازيد منه قبلها فانه قد يقال له لو كنت منصوصا عليك لما رضيت بالدخول في الشورى
لاعتقادك بطلانها والباطل لا يرضى به المعصوم قولهم انما يسلم النص بعد هبه ولم يظهر

بطلانه لهم فعلى عود الاخرة وبعده بعده وخوفا من وجه المخالفة قلنا ليس كذلك فان الصحابة
رضي الله عنهم سارعوا الى الوقائع مختلفون في الاحكام ويخالف بعضهم بعضا كما في
مسئلة الجد مع الاخوة والاخوات ومسئلة العول وقوله انت علي حرام اي غير ذلك من
المسائل لم ينقل اجماعا، وذلك الى وحشة لا بعضه وعلى هذا فلو ظهر ما اختص به من الباطل
العصمة قبل عود الامر وبعد عوده لم يكن ذلك مما يتوقع معه المخالفة فانه ما كان معاصرا في
ذلك على اجل المجتهدين ولم يمنع احد من المجتهدين من اظهار مذهبه خوفا فعلى اولى بذلك
قولهم انه عزم ما حكم اعداه اختيارا بل اضطرارا على ما ورد وقلنا اصحابه وان كان الحق
الى التحكيم لكن لا الى تحكيم الرجال بل الى تحكيم كتاب الله وسنة رسوله ولهذا فانه لما كان حكم
عمرو بن العاص ولما موسى الاشعري كان محل الخوارج عليه انك حكمت في دين الله الرجال وان
سلمنا انه كان مليا الى تحكيم الرجال من الصحابة ولكن لانسلم انه كان مليا الى تحكيم اعدائه
وقوم معسد لعمرو بن العاص ونحوه وكل ما يقال في ايحابه الى تحكيم عمرو بن العاص واي
موسى الاشعري يعسهما فهو من باب الكذب في الحرص الذي لا سبيل الى انكاره بقول من قال
الغايات دليل على ما ذكرناه الشرط المنقول عنه فانه يدل على انه اخطأ في التحكيم قولهم انما
اراد به ما نقلوه عنه من كتاب محمد بن ابي بكر واعتراض معاوية ليس كذلك فانه ذكره
عقيب التحكيم وخروج الخوارج عليه بسببه وذلك يوجب القطع بانه انما اراد به
التحكيم الذي بسببه التبس علة الحق من الخوارج والعلم علة التحكيم وفساده حالة واستطالة
اعداء في حالة تمامه ولهذا قال لعدي عشرة لا تخبره معاوية لكتاب محمد بن ابي
بكر لم يكن من الغرابة الموجبة لاشتهار الامور الموجبة لاشتهار الحال على علي بالتحكيم
على ما الحق وذلك يوجب القطع بضعف ما نقلوه وكذب ما اوردوه قولهم انما يحمل
ما فعلوه من ذلك على انهم كانوا يعتقدون انهم مسلمون وانهم كانوا على الحق في
الاسلام وهو بعيد المثابة من مذهب علي السلام ان حاله لا يكون فيه الا قلنا فلم لا يجوز ان
يكون مخطئا في اعتقاده مال المرتد من بني حنيفة فما لانهم كانوا ابعد المثابة وعلم
حسن الصفات دليل على اعتقاده ذلك انه اشترى الجمعة من السابق لها عند ذلك فانا لو
سلمنا انه كان معتقدا لصحة الشراء او غير معتقد له لا جائز ان يقال انه لم يكن معتقد الصحة
الشرط الموجب لاول انهم قد علموا انه اعتقدها والعلق يستدعي شائبة الملك والاملاك
ولا سبيل له عن الشراء الكائنة لو لم يكن الشرى صحيحا في معتقده لما جاز له تسليم الثمن
الى البيع لان تصرفه فيه يكون حراما والتمكين من فعل الحرام حرام ويلزم من ذلك
خروجه عن كونه معصوما ان كان معتقدا لصحة الشرط فلزمه اعتقاد كونها حراما و
ما ذكروه من الخبر فمن اخبار الاحاد التي لا يوجب القطع سيما الخطأ عنه قولهم ان فعل الرسول

لم يكن حراما فلما منع لشارة قابله بالنار وقولهم انما بشره بالنار بالنظر الى
عاقبته امره وما جرى له من مقابلته على ليس كذلك فانا نعلم علما ضروريا ان ابيه عزم
انما ذكر ذلك الخبر في حق الزبير في معرض التعظيم له والتفخيم من امره وهو المتبادر من لفظه
عند اطلاقه وحمل كلام النبي عزم على تيسر قابل من صفيه بالنار لكونه سابقا علما خفيا عاقبة
البعد والاصرار على القول وكلام النبي المشرع كيره عنه ولو جاز مثل ذلك في كلام عزم لما
بقي لنا بما نخاطبهم به من الالفاظ وثوق فما امرنا به ونهانا عنه في جميع احكام التكاليف
لاحتمال ان يريد به معاني نظهر لنا من كلامه ويعلم بذلك كلام الملاحدة في ابطال الشرع
بناء على قولهم ان كلام الله والرسول له ظاهر وباطن وان المراد به الباطن دون الظاهر
وهو محال قولهم في حصته انما الاولاد ان علينا اتباع عزم فيه وهو قالبس كذلك بدليل
امرنا الاول انه قال اتقن راي وراي عمر علي اتباع بيع امهات الاولاد ولو كان كما ذكروه
لما قال اتقن راي لانه لم يكن ذلك رايا لانه كون كذا وبالجملة كان يسعه ان يقول القول الذي
وهو قول عمر او راي عمر انه قال والان صدرت وسهمن وذلك يدل على صدوره له
في سهمن والا لقال وراني سهمن وما ذكروه من الاحصار فاحصارا حاد لا توجب القطع
بعصمة قولهم ان خطابه على لغتنا اي جهل لم يسمع ولم يصح قلنا الحديث حديث عنهم
ولم يوجد لنكر ممن يوثق به فكان محجة قولهم انه لو فعل على ذلك لما ساغ من النبي عليه السلام
انكاره عليه لكونه فعلا سائغا قلنا الاضحاج انما هو بقوله عزم ان علما فداداي ولا
شك ان ابدا النبي محرم وعند ذلك فاما ان يكون ابداوه بما عطفه على قوله
وخطب بنت اي جهل او بغيره فان كان الاول فالخطبة لا تكون سببا لتحريمه
وان كان بغيره فلم يكن منكرا للخطبة حتى يلزم ما قال قولهم طعن علي عليه السلام
على الامامة انما كان لانه ظن هلاك نفسه سعد بن البقاء على الامامة
فكان لجا الى ذلك غير جائز قلنا نحن نسلم علما ضروريا ان خوف الحسن عليه
وشيعته سعد بن تبكيه على الامامة لم يكن منتهيا الى خوف الحسين من خروجه الى الكوفة
ولهذا فان اكثر اصحاب الحسن وشيعته كانوا ملومين على خلع نفسه من الامامة حتى انهم سموه
مذل المؤمنين وعلى ما سبق واكثر اصحاب الحسين وشيعته كانوا ملومين على الخروج الى
الكوفة كابن عباس وابي بكرة وعمران بن حصين وغيرهم من الصحابة ولولا ان الخوف من خروج
الحسين الى الكوفة ايم من الخوف اللازم من بقاء الحسن على الامامة لما كان كذلك
وعند هذا فاما ان يكون ما اسهى الله خوف الحسن مجوزا لخلع نفسه وترك ما وجب
عليه او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم ان يكون الحسين قد وقع في
الهلكة مع علمه الظن بوقوعها ما علما ان خوف الخروج الى الكوفة ايم من خوف بقاء

بقاء الحسن على الامامة والقاء النفس في الهلكة مع ظن وقوعها حرام فلا يكون الحسن معصوما
وان كان خوف الحسن لم ينته الى حد يجوز معه خلع نفسه من الامامة فخلعه نفسه عن الامامة
مع وجوب طلبه لها يكون معصية ويخرج عن كونه معصوما وكيف ما دار الكلام فلا بد من
تخطئة احدهما ثم لو كان خلعه لنفسه عن الامامة لعذر وخوفا مما اوعدا بهم واخذ
عطاياهم قولهم الكلام فيه مبني على عصمة علي عليه السلام قلنا والكلام في ابطال ما ذكرتم
كما تقدم قولهم انما نزل الحسن عن الامامة بعد ان بايعه عبد الله بن الزبير لانه ظهر له انه لا بد له من فعله
وفعل شيعته فامتنع من النزول عليه دفعا للجمع بين الفعل وبين النزول عن الامامة فجعله تصديرا ان
يجلس عليه انه لا بد من فعله بعد النزول على الامان عن ان عليه الظن بذلك سعد بن عدم
النزول على الامان يكون اعظم ضررة وهما اجتمع طرفان ولا بد من سلوك احدهما و
الظن بالهلاك في احدهما اغلب من ظن الهلاك في الثانية كيف سلوك اقرب الطريقين الى
السلامة وعند ذلك فسلوكه لاقربهما هلاكا يكون سببا كالواجب ويخرج بذلك عن
كونه معصوما قولهم ان القائم المهدي انما اخفى للخوف من اعدائه مع ظهور يمن واسلامهم
فلما كان الواجب ان لا يخفى من جهتهم اشاعة ذلك قلنا لا يخفى ان الاحوال تختلف باختلاف
الاماكن والاوقات وبحسب ظهور الضرورة اولا فلا يظهر دون بعض الاوقات وفي بعض الاماكن
على اعدائه ويكون الفعل لهم عليه فلو كان من ظهر لبعض شيعته غير امته من الخوف لظهر
عند ظهور شيعته واستيلائهم على اعدائه في بعض الاماكن والاوقات وقد اسر ذلك كثير
في كثير من الازمان وكثير من الاماكن ولم يسع ظهوره لهم اصلا وبتقدير اسلم قولهم انه
انما لم يظهر مطلقا خوفا من توقع الاشاعة فانه قد ظهر علانية لظهور يمن واستيلاء شيعته
على اعدائه وان شوكته اعلاه فكان من الواجب ظهوره لهم لما لزم من ذلك
عدم الفائدة في بقائه قولهم فائدة بقائه توقع ظهوره عند زوال المخافة قلنا
ليس ذلك اولى من عدمه ووجوده عند زوال المخافة قولهم عهده ما سوغ من الصلح
عليهم ما صالحهم خوفا منهم يكون عاهده عليهم بخلاف ما اذا اعدمه الله تعالى
قلنا اذا كان عدمه لسلطان فائدة ووجوده وبطلان فائدة وجوده مستند
الى الخوف منهم فالعهد ايضا ما ينبو عليهم من المصالح حاله عدمه يكون واقعا
عليهم قولهم في الالزام الحسن ان الانبياء معصومون فقد ابطلناه فيما تقدم قولهم
وان قدر ان النبي ليس بمعصوم لا يلزم ان يكون الامام اصل حتى قلنا دليله ما ذكرتم
قولهم اذا لم يعرف ذلك به الوحي فسكوت مخالف للعلم قلنا هذا انما يلزم ان لو لزم
من ترك الوحي بذلك وهو غير ممكن وسعد تم التسليم سعد سوء عن ذلك فقد ابوب وسعد

التسليم لزوم السوء اذا كان الذب بترك واجب فعاقبه اسعاء الام ولكن
لا يلزم منه العقاب على خلاف من اتى به وترك فانه مثاب عليه ولا يخفى
الا ان ثوابه اكثر فلذين قالوا دثاب خلافه وان يقتضي ساقانه من الواجب قلنا
وقد لا يتفق فضاؤه وسعد بر قضائه فالحق ان ترتب الاداء اكثر من القضاء
لقوله عزم حكايه عن ربه لن يتقرب المتقربون الى بمثل اداء ما افترضت عليهم و
سعد بر ان يكون مساويا له في الثواب يلزم ان يكون الامام مساويا للنبي في الفضيله
وهو محال مخالف للاجماع قولهم ما ذكروه معارض بما يدل على العصمه لانهم وجوه
المعارض قولهم في الشبهه الاولى ان الاحتراز الى الامام انما كان لتكون الامه
اقرب الى فعل الصواب واعد عن فعل الخطا واقرب الى فعل الواجب فهو مبني على وجوب رعايه الحكمه في
افعال الله تعالى واحكامه وقد ابطلناه في التعديل والتجويز وان سلمنا انه لابد من رعايه الحكمه
ولكن لا نسلم ان الغرض من نصب الامام ما ذكروه بل انما الغرض من ذلك ما ذكرناه من حصول
الامر الذي لا يحصل الا بنصب الامام وبدبر الامور السياسيه كما سبق بحصل القول
فيه في الفصل الاول من هذا الاصل ودلك غير موقوف على عصمه الامام وان سلمنا
ان الغرض ما ذكروه لكن العدر الذي يحصل من ذلك نصب الامام مطلقا او من نصب
الامام المعصوم الاول سلمنا والثاني لم قلتم بان ما زاد على ذلك العدر يكون مطلوبا
للشارع قولهم في الشبهه الثانيه ان الامام يحب اما ان يريد ويدلك الوجوب
العقلي او السمعي فان الاول فهو مم على ما عرفناه من امتناع الوجوب السرعي واما
ما ذكروه من الاجماع فلا نسلم ان الاجماع عندهم انما يصح بعد دخول الامام
المعصوم فيه وهو ممنوع ودلاله الاجماع فيكون دورا وان سلمنا صحه ما ذكروه من
الدلاله على وجوب متابعه الامام ولكن لا نسلم دلاله دلك على عصمته وما ذكره من الدلاله
عليه فهو منقوض بالقاضي فانه يجب على الرعيه متابعته في حكمه ومنقوض بالشاهد
فانه يجب متابعه الحاكم له في قوله ولم تشترط العصمه في القاضي والشاهد
اجماعا وكل ما يذكرونه في دلك فهو جواب في فصل الامام قولهم في الشبهه الثالثه ان الشريعه
لابد لها من ناقل معصوم سلمنا انها لابد لها من ناقل ولكن لم قلتم انه يجب ان يكون
معصوما ولم قلتم انه لا يمكن ان يكون ذلك الناقل معلوما على القطع وان سلمنا انه
لابد وان يكون معلوما لكن لم قلتم انه الامام وما المانع ان يكون الناقل المعصوم
غير الامه قولهم عصمه الامه موقوف على دلاله المنصوص بتقرير على عصمه الاجماع وهو ساقط
من دليل العاقل وهو استحاله اجماعهم على الخطا عاده كما هو معروف في كتب الاصول
سلمنا دلاله ما ذكروه على كون الناقل كذلك انما هو الامام المعصوم لكنه ما يدل على عدم

عدمه وذلك لانه لو كان الامام المعصوم شرطا في نقل الشريعه في وصار هذا ان
لا يكون المعصوم على دين الاسلام ضروره احتياج الناقل المعصوم وعدم معرفته كما هو معلوم
قولهم في الشبهه الرابعه لو لم يكن الامام معصوما فيتعدم وقوعه في المعصيه اما ان يجب الانكار
عليه او لا يجب الى اخره يلزم عليه القاضي والسلطان المنصوب من جهه الامام فانه غير معصوم
بالاجماع فيتعدر وقوعه في المعصيه اما ان يجب الانكار عليه او لا يجب فان كان الاول فاما
ان يجب ذلك على الرعيه وحدهم او الامام وحده او على الامام والرعيه معا فان كان الاول
لزم الدور كما ذكروه وان كان الثاني فهو محال لان الامام يتعدر انفراده بالانكار وحده
فلا يقدر على الانكار على من نصبه لقوته سوكه فلا يكون الانكار عليه واجبا وان كان
الثالث فيعد لزم الدور ايضا وكل ما يقال في الجواب عن الامر والقاضي فهو جواب عن
الامام قولهم في الشبهه الخامسه ان الامه قد اختلفت في احكام ليست في كتاب الله
ولا السنه المتواتره مسلم ولكن لم قلتم انه لابد من الامام المعصوم وما المانع ان يكون
طريق معرفتها القياس عن خبر الواحد واستصحاب الحال كما قد عرف كل ذلك في كتب الاصول
قولهم ان ذلك لا يفيد غير الظن والظن غير معلوم ولا معمول به للاله المذكوره فلسنا صلهم على
هذا ان لا يكون الظواهر من الكتاب والسنه ايضا مما في الشريعه وهو خطا اجماع المسلمين
ودليله عزم في حكم الظاهر والله سوى السرائر وعلى هذا فلا يخصص قوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا العطيات دون الطسات قولهم في الشبهه السادسه ان القرآن قد دخله التحريف
والتبديل ليس كذلك بل هو محفوظ مضبوط لما هاه من تواتر جميع امانه عن النبي عليه السلم
وما ذكروه من دلايل ذلك فقد سبق جوابها في السؤال قولهم انه تسلم على الالفاظ لكنه
فلنا ما كان نقضا وجب اتباعه وما كان منه ظاهر افي معنى ومحتملا لمعنى يجب ايضا حمله
على ظاهره الا ان يقوم دليل الاصل البعد وما كان منه مجملا فسوف نبين في حينه
ظهور دليل احد محتمليه فان ظهر عمل به والا وجب التوقف اما ان يتوقف
ذلك على اخبار المعصوم فلا دليله اجماع الصحابه على العمل بالظواهر وقول المدعي
نحن نحكم بالظاهر والله سوى السرائر قولهم في الشبهه السابعه ان الامام لابد وان يكون
منصوصا عليه باطل بما سبق وان سلمنا انه لابد وان يكون منصوصا عليه لكن لم
قلتم انه لابد وان يكون معصوما قولهم لانه لا يحوز على الحكيم تولية من يعلم من باطنه
الفساد فهو مبني على التحسين العقلي وهو باطل بما سبق وان سلمنا التحسين عقلا فما المانع
من ذلك بعد ان يعلم الله تعالى صلاحيا في اتباع ذلك الشخص في توليه عليهم وان كان
غير معصوم في نفسه على هذا فالتنصيص عليه لا يكون قبيحا وان سلمنا دلاله ما ذكروه
على امتناع توليه من ليس بمعصوم لكنه منقوض بتنصيص الرسول على القاضي والامير فانه

قوله منه لو ان لم يكن معصوما بالاجماع قولهم في الشهد الساسة ان معرفة الله
سلم قولهم اما ان يكون العلم مستعملا بالمعرفة او غير مستعمل بها قلنا المستعمل بالمعرفة
لا عطاف نظر بل النظر الصحيح على عدم في قاعده النظر على هذا قلنا سلم انتصاء
النظر الصحيح الى المذاهب المتناقضة قولهم لم يبق احد كل احد الى نظره قلنا
النظر الصحيح والنظر الفاسد الاول مسلم والثاني ممنوع وهذا فالاحكام به الحق انما يسقط
من النظر النظر الصحيح على من نظره كيف صحيح قولهم يلزم من ذلك الاستغناء عن الامام
والنبي قلنا ما يتعلق بالمعرفة او مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع وبيانه ان الحاجة الى
النبي في تعريف ما لا يستقل العقل بمعرفته من الامور الشرعية واما الامام فلامن من
المخاوف والعتق وتدبير الامور السياسة التي لا يستقل العقل بمعرفتها كما مر
ما ذكروه في ابطال النظر العقلي اما ان يكون صحيحا او لا يكون صحيحا فان لم يكن صحيحا
فلا حاجة الى جوابه وان كان صحيحا نعارضه النظر وان سلمنا امتناع استقلال
العقل بذلك لكن لم قالوا بانه لا بد من الامام المعصوم قولهم لانا اما ان نسعى
ذلك الى صلاح او لا نسعى اليه قلنا لا نسعى اليه قولهم فعند التعليم بانه لا حاجة الى العلم
لانا نقول هو ابطال للتسلسل مطلقا وان سلمنا انه لا بد من العلم ولكن لم قلتم ان العلم
هو الامام المعصوم قولهم لانه اما ان يكون المعلوم معصوما او غير معصوم قلنا معصوم
ولكن لم لا يجوز الحضار المعصوم للعلم فالامام بل يجوز ان يكون سوال الذي عرم ووصول
خبره الينا بالتواتر المفيد للعلم وان سلمنا ان العلم المعصوم هو الامام ذلك حتى
يحصل المعرفة بقوله اذا عرفت عصمته واذا لم نعرف لا نسلم والثاني ممنوع وعند
ذلك تعرفه عصمته اما ان تكون بمجرد قوله او لا بمجرد قوله الاول محال اذ ليس يصدقه
في دعواه العصمة بمجرد قوله اولى من تصديق غيره وان كان الثاني فلا بد من صرف آخر
ويلزم منه ابطال القول بانه لا معرف الا قول الامام المعصوم وان سلمنا توقف
عصمته بمجرد قوله ولكن لم لا يحصل المعرفة بقوله بعد ظهور واما بعد ظهوره فلا
والامام عندهم غير ظاهر ويلزم ان لا يكون عارفا بالله بل جاهلا به لعدم تعريف
الامام لهم واما قوله تعالى جاعلك للناس اماما فعدي جوابه في عصمة الانبياء
عليهم السلام واما قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم عاليه امر بين
بطاعة اولي الامر وليس فيه ما يدل على عصمته قولهم لو لم يكونوا معصومين لكنا مامورين
بطاعتهم فيما يحظون به وهو باطل بامرنا بطاعة العاصي والاخير المنصوب
من جهة الامام وكذلك امر العبد بطاعة سيده والزوجة بطاعة زوجها فانه جائز
من الله ورسوله بالاتفاق وان لم يكن الامور بطاعتهم في هذه الصور كلها معصوما

معصوما الفصل الرابع في ان الامامة اما الامة ابي بكر الصديق رضي الله عنه
ودليل امامتها اجماع الامة بعد وفاة الرسول عليهم على نصبه وعقد الامامة له واتباع
النفس له في ايام حياته وموافقتهم له في غزاوته ونصبه للولاة والحكام وبعوثه وامره وفوده
في البلدان وذلك بمشاع وذاع وعلم بالتواتر علما لا ريب فيه كما علم وهو النبي عليه السلام ودعواه
الرسالة وذلك دليل على ان امامته وصحة نصبه واقامته حال اول الامر انه كان من اهل
الامامة ولا يستحق شروطها المعتبرة فيها حتى يصح امامته فلا بد من بيان الاهلية او لا ثم بيان
عدم اهليته لذلك من ثلاثة اوجه الاول قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ووجه الاحتجاج انه اخبر انه لا ينال عهد الله وهو
الامامة للظالمين 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 ظلمها انها حيتها حتى فدكا كان تابتا لها غير انها منعتها وبيان ذلك
ان فدكا كانت للنبي عليه السلام وملكت فاطمة كانت مستحقة لنصفها بحق الميراث ولقوله
الاول قوله تعالى وان كانت واحدة فلها النصف لكن ان فاطمة كانت معصومة عن الخطا
وبيان عصمتها من وجهين الاول انها كانت من اهل البيت لا تفاق واهل البيت
معصومون بدليل الكتاب والسنة اما الكتاب قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا اورد ذلك في معرض الامتنان والانعام عليهم والتعظيم
لحكم واذا ثبت ذلك ان تواتفا عنهم الرجس مطلقا والا لبطل فائدة ذلك لمشاركة
غيرهم لهم في ذلك فلزم ان تكون فاطمة معصومة عن الخطا مطلقا واما السنة قوله عليه السلام
فاطمة بضعة مني والبضعة معصومون فبضعة يكون معصومة واذا كانت معصومة فعند
استحقاقها للميراث فتكون صادقة في دعواها بالوجه الثاني في بيان عدم اهليته ان
النبي عليه السلام لو ترك شيئا في حال حياته وحبث به الحكم ليقرا، سورة براءة على الناس في
الموسم نزل جبريل عليه السلام على النبي بعد ذلك انه لا يودي عنك الا انت او رجل منك
فبعث عليا في اثره واخذ ان تبلغ ما نزل منه السورة وبعثا على اهل مكة وعزل ابا بكر عن
ذلك وذلك دليل على انه ليس اهلا للامامة ولانه ادى امر الله تعالى ان انبذ عهدهم
عزله عن الامامة بالقياس لما اخرجه بامر جبريل عن عاتقه حتى لا يكون اهلا للامامة في الصلاة
لا يكون اهلا للامامة الامة الرابع ان شرط الامام ان يكون معصوما على ما تقدم وابو بكر
لم يكن معصوما وذلك لامور اربعة الاول اتفاق الامة على ذلك الثاني انه قد ثبت عنه
بالنقل الصحيح انه قام على منبر رسول الله وقال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني
وان غويت فقوموني فانكروا ان يكون صادقا فيه او كاذبا فان كان كاذبا فلا يكون

معصوما وان كان صادقا فقد ثبت انه كان بعضى فلا يكون معصوما ايضا الثالث
انه خالف امر رسول الله ومن خالف امره معصيه وبيان ذلك انه لما جهز النبى عزم جيش اسامه
فى مرضه الذى مات فيه وقال ملعون من تخلف عنه وكان عمر وعثمان فيه ومن جمله من امر
الخروج فيه فحبس ابوبكر لعمر عن الخروج معه الرابع انه سمى نفسه خليفه رسول الله وخليفه رسول
الله من استخلفه ولم يكن استخلفه فكان كاذبا الوجه الخامس فى بيان عدم اهليتهم اشترط
الامام ان يكون افضل الامه كما تقدم بيانه وابوبكر لم يكن كذلك ودليله قولى وليتكم ولست
بخيركم افيلونى وهو لا خلوا اما ان يكون كاذبا فى ذلك او صادقا فان كان كاذبا فكان
لا يكون خير الامه وان كان صادقا فهو المطلوب السادس هو الشرط الامام ان يكون
اعلم الامه كما تقدم وابوبكر لم يكن كذلك فانه لم يكن عالما بالشرايع فانه آخر محاه
بالنار وهو يقول انا مسلم وقطع لسارق الساري وذلك على خلاف الشرع وروى
انه سأله جده عن معبر انها فقال لا احد لك فى الكتاب ولا سنه رسول الله سار رضى
حتى سأل المغيره بن شعبه فحدثه المغيره ابن شعبه عن ان النبى عزم اعطاها السدس فجعلها
لها الى عيبه وذلك دليل بعصمه فى العلم بالشرع السابع انه قال وددت
انى سألت رسول الله عن هذا الامر فمن هو فكان لا سارعه اهله وذلك منه دليل
على شكه فى استحقاقه للامامه الثامن ان عمر بن الخطاب مع انه ولده وحميمه حاضر
والمتولى للعهد من صلة فعدل عنه ما عدل على دمه والانكار عليه وان بعضه حق لا عن اصل
بنى عليه وهو دليل لا كتفاء على عدم استحقاقه للامامه اما دمه له فما روى عنه انه جاء
عند المرض عمه ابى بكر يشفع فى الخطبه الناعيه فقال دونيه سوء لوهو حمر من اسره واما
انكاره عليه حتى لم يصل خالدين الوليد ولم يعزله وقد صل خالدين لوبره وسوء سلم
طمعا فى ابيه وجاء بحرمه لها حتى قال له عمر ان ولعب الامر لا قيدنك به واما ان بعضه
كانت عن غير اصل فهو ان عمر ان سعد ابى بكر كانت قليله وقال الله شرا من عمار الى منلها
فاقتلوه وان سلمنا انه كان اهلا لكنه كان الامامه غير دائم لانعقاد اجماع الامه
على عقد الامامه له فانه قد روى ان النبى عزم لما قضى وبويع ابوبكر تخلف عن
البيعه سلمان الفارسى وابوذر الغفارى والمقداد بن العوام وجماعه من اهل بيت الهاشميه
واما على فانه تاخر عن البيعه ستة اشهر وانه كان يقول اذا اذنى الى البيعه الى لا اخو
رسول الله صلى الله عليه لا بعولها اعنى الاكتساب والى الله احق بعبد الامر منكم وايم
الله لو ابى البيعه لى حتى اتعذ الله عليه عمر مع جماعه قصر بوا الباب فلما سمع على عليه السلام صوتهم
لم يكلمهم فكلمت امراته فقالت من هؤلاء فقالوا اعوان ابن الخطاب بايع وقعد فى حاطمه
صوتها وقالت يا رسول الله ما لقينا من ابى بكر وعمر لعمرى فكانت ممن سمع صوتها وانصرف

وانصرف قوبت عمرة ناس معه فاخرجوه واطلقوا انه الى ابى بكر حتى جلسوه على يمين بدله
فقال ابوبكر بايع قال فان لم افعل فقال اذا والله الذى لا اله الا هو نضرب عنقك فالتفت
على عليه السلام الى الغير وقال يا ابن ام ان القوم استضعفونى وكادوا يقتلونى ثم بايع
عن كره واضطرار وروى انه لما بويع ابوبكر غضب جماعه من المهاجرين والانصار وقالوا
بويع من غير مشوره ولا رضى منا وغضبت على والزبير ودخلا بيت فاطمه وخلفا عن السقيفه ثم
عمر فى جماعه وفيهم سلمه بن اسلم فصاح عمر اخرجوا والا سرقها عليكم فابوا ان يخرجوا فرمى سلمه بن
اسلم فدخل عليها واحدا شتاها او سيف احدهما فضربت بالجواز حتى كسرته ثم اخرجها فشوتها
حتى سالت دما بالجاء وعلى حد افاى اجاع سعلى فى عصره على الزبير وسماعهم داخلين فيه اختيارا
وان سلمنا انعقاد الاجماع على ذلك لكن لا نسلم ان الاجماع حجه على ما عدم سلمنا انه حجه
لكن منى اذا لزم منه مخالفه النص اذا لم يكن الاول ممنوعا والثانى مسلم وبيان مخالفته للنص
ما سياتى من التنصيص على على كرم الله وجهه والجواب قولهم لا نسلم انه كان اصلا للامامه
قلنا دليله الاجمال والتفصيل اما الاجمال فلان اجماع الامه على عقد الامامه له يدل
على كونه اصلا لها وسيجى شرائطها والا كان اجماعهم وهو محال واما التفصيل فهو
ان الشروط المعتبره فى الامامه كلها مجتمعه فى حقه فانه كان وكرادا وحسبا مشهور النسب
بالغا عاقلا من غير خلاف فى كان مسلما عدلا لانه كان منطاهم بالاسلام والقيام
باحكام الدين والاقرار بالشرايع متى قطاعا على امور دينه ودنياه ولم يعلم منه صدور
كبيره ولا اصراره على صغيره ولا منافيه للمسلم العدل الاعدا وكان من اهل الحل والعقد والاجتهاد
فى المسائل الشرعيه والامور المسميه له فى ذلك الاقوال المشهوره والمذهب المانوره فى
احكام الفرايض وغيرها كما هو معروف فى مواضعه مضافا الى ما كان عليه من لسان الوحى
ووفاهما والعلوم الادبيه والامور السياسيه التى لا ارسخ فيها الا المجاهدون مع
مع ذلك خبيرا بامور الحرب وسياسه الكبوس وضبط الثغور بصيرا بالامور السياسيه
لم يلف فى عصره مده ولا بعده خلق لا ازل ولا كان شجاعا مقداما وماشديد البأس
قوى المراس ثابت الجنان وجيب الجنان الشديد واصطدم الابطال بدليل صبره مع
النبى عزم فى ساعه العسره واستشهاده فى النار من الكفار ووضع عصبه على كوهه
فى النار وقد لسعه الافاعى ولم تنله مخافه استبطاء النبى عزم وحصه المشهوره
مع المريدين وحدى الصحابه عنهم وعوله لا على يليهم ولو باعى من الناس والهم تخلف
عن رسول الله صلى الله عليه فى وقعه من الوقايع ولا مشهد من المشاهد الا وهو المقدم
العوام وآخرهم فى نصره الدين والذب عن حوزه المسلمين ان كان مطاعا بها
بالقاعد الامر صلك النظر بدليل جوع الصحابه فى وقت اصرابهم وتشويش خواطرهم عنده

ما فيض النبي عم واحلافهم في موته وحل وحه ومن يعوم بالامر بعده الى حوله والرجوع
اليه في ذلك وفي كل ما كان سوف من الامور المحصلة والعصابا المشكلة على حاسن تدبيره
ولهم انه كان ظالما لانه لم يكن كافر اهل المعيشة لجواب عنه ولهم انه ظلم فاطمة
بمنعها من حيرانها لانه انه كان لها حيرا اجيء يقال بمنعها منه ولهم انه ظلم فاطمة
بما روى عنه عم انه قال لن معاشر الانبيا لا يورث ما تركناه صدقة فان هذا
تصح المعارضة بذلك ان لو كان حبر الواحد حجة وهو عند مسلم وسعد بن التسليم لذلك فانما يكون
حجة اذا لم يكن الراوي له متهما واما اذا كان متهما فيه فلا وسان وهو العلم من وجهين للاول ان
الراوي له ابو بكر وهو الخصم في هذه المسلة ورواية الخصم للحجة به على خصمه كشهادته عليه فلا تقبل
لكونه متهما فيه الثاني انه قد انفرد بسماعه من النبي عم مع عدم حاجته الى معرفته دون من حاجته داعية
الى معرفته كالتباس فاطمة بذلك حرصا لنفسها وان سلمنا خلوه عن التهمة ولكن انما يكون حجة
اذا لم يكن مرجوحا وهو مرجوح من جهة السدد والمدل اما من جهة السدد فلانه احاد وبعض
الامور متواتر والمتواتر اقوى من الاحاد واما من جهة المتن فمن وجهين الاول انا نعلم
علما الضعف قاطعا في دلالته على ورث النصف وقوله عم لن معاشر الانبيا لا يورث
ما تركناه صدقة يحتمل ان يكون المراد به لا يورث ما صدقناه والقاطع راجح على المحتمل
الثاني انه المراب مرجح بموافقة قوله تعالى وورث سليمان داود وقوله تعالى حكاية
عن زكريا عم يرثني ويرث من ال يعقوب والخبر على خلافه فلنا اما مع كون خبر الواحد حجة
الحسن في خبر حمل بن مالك في ميراث المراة من دية زوجها الى ضرب الضحاك وفي اخبار المحوس
على سنة اسل الكتاب في صر عبد الرحمن بن عوف في وجوب الغسل من الماء الخارج على
صر عائشة من ذلك رجوع عثمان في الحكم بالكفن الى خبر ربيعة عن القاسم عن عائشة
عم من قولكم الواحد مع سمته وقوله كنت اذا سمعت حديثا من رسول الله يعني الحديث
شاء مني واذا احدثني غيره ظففته واذا حلفته صدقه ومن ذلك رجوع اهل قباء الى
خبر الواحد في التحول عن سمت المقدس الى الكعبة في اثنا الصلاة الى غير ذلك من الوقايع
التي لا تحصى عددا الثاني انا نعلم علما ضروريا خلاف الواقع ان النبي عم كان سمع
الواحد من العضاة والوسل التلميح الشرايع والاحكام بعض الصحابة وذلك كما
يسمعه ابا بكر في الموسم سنة تسع وافناقه سورة براءة مع علي عم بعوثها على اهل الموسم
وقوله عم مرعى المقدس الى غير ذلك مع بقاء الاجماع واهل النقل ان النبي عم كان يبعث
على اسل الاطراف في قبول ذلك واتباعه والاقلوا صرح ذلك الى سمعد عدد التواتر ربما

ربما كان لما نفى ذلك لجمع الصحابة وكمن ذلك مستغنى لابن بالاصول الفصلة و
ان خبر الواحد ليس بحجة عن ابي بكر هو الحاكم وما عمل بخبر الواحد الا بخبر الرسول الصادق
حيث سمعه منه قولهم انه كان متهما فيه لانم قولهم متهما بالخصم لانم بل الحاكم والحاكم بحيث منهم قولهم
انه انفرد برواية لانم فانه قد نقل جماعة من الصحابة كعشرين مالك وسعد بن عبادة ما كان انفرد
برواية عنه قولهم انه مرجوح لانم ذلك قولهم انه احاد وبعض الامور متواتر اقطعا الا انه
خاص سلمنا ان ارث المسلمين بخصوصه وانه التوريث يتناوله بعمومها والخاص اقوى
من العام وذلك ان ضعف العموم مسبب بطرق الكذب اليه وهو بعيد في حق العدل وكان الظن
بخبر الواحد الخاص اقوى قولهم دلالة الاية فاطمة في توريث النصف ودلالة الخبر مظنونة عليا
وان كانت دلالة الاية فاطمة في توريث النصف عم انها ظنية بالنظر الى احاد الدلالة
لانها لا طرق التخصيص اليها وقد طرق بالقابلة والمخالفة في صدر الاسلام فدلالتها على
ورث فاطمة يكون ظنية لاحتمال عم الرجوع عن ذلك لدلالة الخبر فان اخراج فاطمة عن الوارث
عام خصص عموم وهو غالب على العدم وصرف الخبر الى من الورث صما ترك صدقة
مخالفة للظاهر من لفظ الخبر وهو ما سوغ لنا دراية الفهم منه عند اطلاقه واكثر الظواهر
مقررة لا معتبرة وكان الخبر اقوى كيف وان حمل الخبر على ما سلمناه يحتاج الى تخصيص
التبيين الذكر من حيث ان عمرهم شاركهم في ذلك بالاجماع قولهم ان الاية مترجمة
بموافقة قوله تعالى وورث سليمان داود وقول زكريا يرثني ويرث من ال يعقوب
قلنا يحتمل ان يكون المراد به وراثة العلم والنبوة العلم سابغة لقوله تعالى اورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من عبادنا وقوله عم العلما ورثة الانبيا ويحتمل على عهد المتن
لامور اربعة الاول ما قيل من الجمع بين الادلة ما امكن الثاني ان قوله تعالى وورث
سليمان داود وما ذكره في معرض التعظيم والاجلال لشانه فذلك انما يليق
بوراثة العلم لا بورثة المال الثالث انه لو كان المال لكان لداود اولا واخرهم بذكرهم وليكن
المراد به وراثة المال لما اختص به سليمان دونهم الرابع ان ترك سليمان ما لها
الناس علما بقطع الطير وذلك دليل على انه اراد بالميراث العلم بدون غيره ولما كان
وراثة العلم اشرف من وراثة المال وجب ايضا حمل قول زكريا عليه كيف وانه قد
يقال ان زكريا كان رجلا قبر الاموال لقلة حدوده ومشاركته لبني ذلك مما يعظم
عند بني كوم حتى انه يبعث حمار سمعه عشة فسلم ان يكون المراد به وراثة
العلم والاظهر من كونه طلبا لما ورث علم ان يكون قد يحل بوصول علمه الى غير
ولده ليكون ذلك حراما فانه لا يمتنع مع ذلك ان يكون ولده وعم ولده وارثا
لعلمه وايضا فانه قد صح انه عم سيد بقوله حب الي من الدنيا ثلاث ان يكون لي ولد او ولد ولد آمال

انى يكون لى ولد وكانت امراتى عاقرا وقد بلغت من الكبر عتيا وانما اراد به وليا يقوم
مقامه فى العلم والدين وسوله فى موضع ام جعلنى لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعا،
ليس فيه ما يدل على طلب الولد بل من يكون من ذرية طيبة يكون لى وليا ولهذا لم يقل من
ذريتى فولهم ان فاطمة كانت معصومة عن الخطا لانسلم قولهم انها كانت من اهل البيت مسلم
ولكن لانسلم ان اهل البيت معصومون ولا نسلم ان هذه الاية تدل على ذلك انها لما نزلت هذه الاية
قالت عايشة يا نبى الله الخ من اهل بيتك اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
فقال عم يا عايشة انما تعلمين ان اوجه الرجال اقرب اليه فى السود والعجب من كلامه
وان زوجه الرجل يسكن الى والدى يعنى بالخ لعدم تعلقه بهذه الاية فاطمة وزوجها وابناهما
وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعلوا ازواج محمد وخادمه واقرباءه واذا اسقطت ذلك فالاية
يتناول الكل تناولا واحدا وقد اجمعنا على انها عم مختصة بعض الازواج وعصمة الرجس وتطهيره
من الاقارب فكذلك فى بعضهم ولهم يلزم من ذلك ثبوت العصمة لكل فى كل زمان
ان يكون ما ذكر فى اهل البيت من الرجس الخاص غير مصروف عن عمر بهم وقوله عم فاطمة بضعة
منى وان كان من اخبار الاحاد وليس هو عندهم حجة الا انه لا يمكن حمله على الحقيقة قال البضعة
من الشى هو الشى وهو الشخص ما نقص فى ذلك الشخص بنقصان وتموت وبعدى بعده انه
دنا لم يمرض عليه من الالام وفاطمة بالنصب اى الزم عم لسانك فاسكن حماد وبالضم
عم اى كبضعة منى فيما يرجع الى الخطوط الشنعة وانسلمنا انها بضعة منه صفة وكنى لانم ان حب
ان يكون معصوما قولهم لان النبى عم معصوم عم على ما تقدم وانا نسلمنا انه معصوم
فلا نسلم انه لم يوصف بوصف جرمانه خلق او انا لم نسلم الان
عمدا وعن ان النبى عم لحمها بها وسهدنا على والحسن والحسين ام المس ورضاهما بالكل
فلم نسلم دعواكم علينا انه لم يصل شهادة الحسن والحسين لانه راى اهماده امتنع بقبول شهادته
لولد والده وسوراى اكثر اهل العلم وسماع السلم لم يعد على وذم المس وبعد اتهام مرتا
الحكم بالشاهد الواحد واليمين فانه مذهب كثير من العلماء قولهم انه لم يوله شنانى حال جانه
لانم انه ذلك فانه قد امره على الجيش فى سنة تسع واستخلفه فى الصلاة بالناس فى مرضه
صلى خلفه ويدل على ذلك ما روى حاتم بن عماد انه قال لما نعل رسول الله فى مرضه
حين اسل ربيع الاول امر ابا بكر ان يصلى بالناس كان ان وجد خفة والحق الصلاة
قاما فخرج فصلى بنا وان وجد خفة ولم يستطع القيام خرج فصلى جالسا وابو بكر يصلى
بالناس لانه عم سمانا ان يصلى القاعد بالقيام وايضا ما روى عن عبد الله بن
زمعة انه قال حايلا ان فى اول ربيع الاول فاذنه بالصلاة فقال رسول الله مروا ابا
بكر يصلى بالناس فخرجت فلم ار بحضرة الباب الا عمر فى رجال الس فيهم ابو بكر فعلمت ما

اما صح

ما عم وصلى بالناس فقام عمر فلما كبر وكان رجلا صيتا فلما سمع رسول الله صوته ما انكر
قال ابن ابو بكر يا ابا الله ذلك والمسلمون ثلاث مرات مروا ابا بكر فليصل بالناس
فقالت عايشة يا رسول الله ان ابا بكر رجل رقيق القلب اذا قام فى مقامك عليه
البكاء قال اسمعوا احاديث يوسف مروا ابا بكر فليصل الناس وايضا ما روى المعمر
على بن هبيرة انه قال صلى النبى خلف ابى بكر وايضا ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه
انه قال لم يصل النبى عم خلف احد من امته الا خلف ابى بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن
عوف كعه وايضا ما روى عن رافع بن عمر وعن ابن انه قال لما نقل النبى عم عن
الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلى بالناس كان النبى عم يخرج
بعد ما دخل ابو بكر فى الصلاة فيصلى خلفه ولم يصل النبى عم خلف احد غيره وعن ابن عمه
صلاتا فى سفر خلف عبد الرحمن بن عوف والكل ان الوليه فى الصلاة وليه فى الطهارة
وغيرها وان سلمنا مع ذلك لانه لم يوله شيا فى حياته فليس فى ذلك ما يدل على انه يلم
يكن اسل للامامة فانه لم ينقل انه ولى الحسن فى حال حياته وهو عندهم اسل للامامة
قولهم انه عزله عن قراءة سورة براءة لانم ذلك بل المروى انه ولاه الحج وردفه بعلى بسورة
سورة براءة وقوله لابو ذى على الارجل منى قلنا انما كان كذلك لانه كان من عادة
العرب انهم اذا اراد ابتداء العهود والمواثيق طالبه بعض ذلك الصاحب العهد او
رجل من اهل بيته وقد جرى رسول الله على سابق عهدهم قولهم انه عزله عن الصلاة غير صحيح
بدليل ما ذكرناه من الروايات الصحيحة وكل ما تمسكوا به فى ذلك فانه موهون لانا كما سلمنا لكم
انما عند الخلص من ارباب النقل بل الصحيح ما روى الزهرى عن انس بن مالك
انه قال صلى ابو بكر صبيحة اثنى عشر من يوم توفى النبى عم والناس فى صلاة
الصبح عاصبا راسه حتى وقف على باب حجرة عايشة فلما راه الناس كاد يفتتن فى صلاته
ابو بكر لتاخر فاشار اليه النبى عم ان صل فصلوا وعاج وانصرف وقوله ان شرط
الامام ان يكون معصوما قد ابطلناه فيما تقدم وقوله انه قال ان لى شيطانا يعترينى لانم
جلة على انه كان به خبل فى عقله وفصله وساسته وطوا عنه الناس
وانما معناه انه يلحقنى ساعة بعد ساعة ما يحول بينى وبين التواضع وكسر النفس مما يدعو
الاولة شيطان بهذا الاعتبار ولهذا قال عم وما منكم الا له شيطان
معه قيل وانت يا رسول الله قال وانا الا ان الله اعانى عليه فاسلم
ما ذكرناه وقوله انه خالف امر رسول الله لانسلم ذلك قولهم ان عمر كان فى جيش
اسامة قلنا عاسه انه كان ذا طاقة نظرا الى عموم امر الرسول عم وكان
ذلك لاصلاح الدين ولعله راى ان المصلحة فى اقامة عمر فى المدينة اكثر للدين وتحصيل

العموم بالراى جائز عنده وعلى اصول اهل الحق كما علم فى الاصول قولهم انه سمى نفسه خليفة
رسول الله علنا انما سمى نفسه بذلك لانه سماه فى الصلاة كما قدمناه ولم يكن كاذبا
فيه ويمكن ان يقال انه انما سمى نفسه بذلك لانه قام مقام النبى عليه السلام فيما كان يقصده
من اقامة الدين وسياسة المسلمين لوجه شرعى وهو انعقاد الاجماع عليه فان كل من قام مقام
شخص فيما كان ذلك الشخص يقصده فانه يصح ان يقال خلفه فيه ولهذا صح ان يقال خلفان
فى خلفه فلان فى الفعل لعلم انه قام مقامه فيه وان لم يكن ذلك بنيابة من ذلك الشخص
وقولهم شرط الامام ان يكون افضل الامة مشروع على ما عدم وانكرنا ذلك علانا انه
لم يكن افضل قوله ولستم بخيركم اقتلوني فانا لست وليكم ولستم بخيركم فيحتمل
انه اراد به التولية فى الصلاة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعلوم انه لم يكن خير
قوم فيهم رسول الله ويكون فايده ذكر ذلك الاحتجاج على جواز توليته بعد الرسول
بطريق التنبيه بالاعلى على الادنى ويحتمل انه اراد بقوله لست بخيركم اى فى العشرة والعصبة
فان الهاشمى افضل من العشرة حتى وان لم يكن شرطا فى الامامة كما سبق وعلى كل واحد من
العددين يكون صادقا وكاذبا فى احد طرفيه واما طلبه للاقالة ولست فيه ما يدل على
عدم الاستقالة ايضا ولا سيما مع الوعد بالامامة عليه وقولهم لا يملك ولا يستعمله وصفك
رسول الله ايانا على بر صنا كذا لدسا بل لعل ذلك انما كان لتقرر من حمل اعباء المسلمين
والتعذر لامور الدنيا والامتحان ليعرف المواضع من المختلف وعدم ذلك من الاحتمال
ومع ذلك لا يتم ما ذكروه منه فى نفى الكسر قى للامامة وقولهم شرط الامام ان يكون اعلم
الامة لا يتم ذلك كما سبق من صلح قولهم انه حان عالما باحكام الشرع ان اراد وانه حافظا
جميع احكام الشرع حاضره عنده وعند كل مسئل يقصد اعلمه وكل لا يتم ان ذلك
من خواص ابى بكر بل جميع الصحابة فى ذلك على السويه وان اراد وبه انه لم يكن من اهل الحل
والعقد والاجتهاد فى المسائل الشرعيه والعدره على معرفتها مستنبطا من
مدارکها فهو مع على ما عدم ولعدا فان من ما من مسئلة فى الفقه الا وله صاحب قول
معتبر من اهل العلم قولهم احرق محاه بالنار قلنا اذا كان مجتهدا فكل مجتهد هو
احدهما او حيطته واذا كان مدار ذلك فى احياه كان هو حكم الله فى حقه
ولم يسبقه فى ذلك اجماع قاطع ليكون محجة عليه وما عداذلك مما لا دلة فهى عرضة
للتاويل والمعارضة وقولهم ان محاه كان تتلى انا نسلم عند الاحراق لم لا يجوز ان
يكون فعله بامر عنده انه كان زيفا والزندق غير مسئول التوبة على راى صحيح
وقولهم انه قطع يسار السارق فلعل ذلك كان من غلط الحكام واصنعف
اليد لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك فى اكراه الثانية على ما مر واما كونه

اكثر اهل العلم واما وقوفه فى مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة فى ذلك فليس بعام من
المجتهدين ان يحيطوا عن مدارك الاحكام ولسنا نوامر احاطتها بالتعذر والاعلام وبهذا
يرجع على عليه السلام فى حكمه للذى الى قول للعداد وفى بيع امهات الاولاد الى قول
عمر ومما دل ذلك على عدم علمه باحكام الشريعة قولهم انه قال يوما ى سالت رسول الله
عن هذا الامر فمن هو فلما لم يسم ذلك كان ذلك لعدم بلوغه فى طلب الكنى
وتفى الاحتمال البعيد فانه يحتمل ان يكون الامامة فى نفس الامر منصوصا عليها وان كان
ذلك لاحتمال بعيد امع جزمه بالطاعة وقولهم انه عمر دمه بما يعلمون من حضه عبد الرحمن
ابن ابى بكر فهو من الكاذب ليا رده فان عاقلا لا شك فى عقل عمر ومعرفته بالامور وهو
فانما كان يستدل على صحة امامة بعهد ابى بكر اليه فكيف يليق به مع هذا التباهر بدمه
والقدح فيه فان ذلك مما يوجب القدح فى امامة وصحة توليته وقولهم انه انكر عليه حيث اسلم
خالد بن الوليد ولم يعزله مع مالك بن نويره وبروجه ما جرانه عليا انكر فى ذلك ما يدل على القدح فى امامة
ابى بكر ايضا ولا كان ذلك معصوما لعلم ما تقدم بل انما انكر على ابى بكر ذلك لعلمه بطنه خطا خالد
كما انكر بعض المجتهدين على بعض كما فى ذلك ما يدل على خطا ابى بكر فى ظنه عدم الخطا فى حق خالد
وذلك لانه قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه كفر منه الردة وبروجه ما جرانه فى دار الحرب لانه
من المسائل المجتهد فيها من اهل العلم وصل ان خالدا لم يعمل بما لكا وانما قتله بعض اصحابه
خطا لظنه انهم ارتدوا ان خالدا قال لعوم بعطا ردته بحدقه اسار الجيش وكان ذلك
اللفظ فى لغة المخاطب بمعناه اختلوهم فظن ذلك الشخص انه قد امر بقتل المسلمين
فعمل بالكاد لم يمن الامر وبحمه بامرانه لعلها كانت مطلقة ثم وقد انقضت عدتها وقول
عمر ان سعه الى بكر كانت صلح وقال الله سرها يمنع ان يحمل ذلك على ان بيعته لم تكن صحيحة
ولا اجماعا عليها وان كان ذلك قد حا فى امامته نفسه كما تقدم وهو عاره الحق طالبين
نسبته اليه بل الامر لا يقوله عليه الى بعد محاه وقوله وقال الله سرها اى سر الكلام الى الذى كان
افاضه عند ما بين المهاجرين والانصار وقول الانصار منا امير ومنكم امير لان البيعة
كانت شرا وذلك انه وضاف السنى الى السنى اذا طهر عنده وان لم يكن من سنخه كقولهم كاهل
مكة الليل والنهار وليس الليل من النهار عند هما وقوله ممن على الى منا فا قتلوه اى الى
مثل الكاف الموجب لسد يوالكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير قولهم لا يم اجماع الامة
على عقد الامامة لفلان دليل يلتزم ومن ما خرعن بيعته معمل على غيره لم يكن عن غاف
ومخالفة وان كان بعد رضا واحرولهذا انعقد الامر وانعقد خلوا فى ارانه واحد ومن عطاه
وكانوا سعادين له فى جمع اوامره ونواهيه مسعدين صلاحيته وصحة بيعته حتى قال
على فى هذه الامة بعد النبيين ابو بكر وعمر على ما تقدم ذكره واما ما ذكروه من الاخبار

الدالة على تصور ذلك ممن يحرصات الاعداد وتشعبات النسبات الاعداد ولهذا فانه لم
يعد شيء من ذلك على الله تعالى من العباد وارباب العدالة من الرواة قولهم لانا ان الاجماع حجة بين
جوابه من قاعدة النظر كيف ان منع كون الاجماع حجة بعد تسليم وقوعه كما لك سيعلم على مذهب
الامامية لانه تصور ذلك عندهم الا وفيهم الامام المعصوم فلو لم يكن اجماع الامة حجة لما كان
قول المعصوم حجة وهو خلاف مذهبهم ولهم انما يكون الاجماع حجة اذا لم يلزم منه مخالفة النص الجلي
قلت لانم وجود النص الجلي على ما تعرض له العصل الخامس في امامة
عمر بن الخطاب رضي الله عنه وطريق اثباتها ان ابا بكر رضي الله عنه كان اماما حقا على ما تعدم
ذكره وقد دراه اهلا للامامة ووضع الامر فيه وعهد اليه بالامامة واجمعت الصحابة على هذا
العهد طريقا في انعقاد الامامة فكانت امامة عمر رضي الله عنه منعقدة وبيان عهده الى ان
ذلك مما شاع وذاع ونقل بالتواتر بحيث لا يسع فيه هذا من جهد الجاحد واما من جهة العصل
فما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه استدعا في مرضه عثمان بن عفان واراده ان يكتب العهد
المشهور الذي كان بيده على المنبر وهو هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا
واول عهده بالعقبى حالة يؤمن فيها الفاجر ويوقن فيها الكافر اني استخلف عليكم عمر بن الخطاب
فان احسن السيرة فذاك ظني به ولخيره اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي
منقلب ينقلبون الى آخره واما الاجماع الصحابة اجمعوا على اصل ذلك طريقا في انعقاد
الامامة تواترت النقل فيهم على متابعته وصحة امامته ونصرفانه في اموال المسلمين بالجمع
والعود وقسمه للاولاد والحكام وصول اجوره وتواضعه وطواعيته الكل فيما سعلق بالامور
الدينية والدنيوية من غير نكير فكان اجماعا لان اجماع الامة على صحة العهد اليه فانه قد علم ان
طلحة وسعد العشرة قالا لابي بكر ما انت قائل لربك اذا قدمت عليه فاظا غلظا وذلك يدل
على عدم موافقتهم كيف يدعى الاجماع على ذلك مع علم من قال على واسماعه انكار ذلك
ودعواه ان صرف ذلك الامر عنه ظلم عدوان وانه المستحق له دون غيره كما تعدم تقريره
في امامة ابي بكر والمدعى يدل على عدم اجماع الامة على ذلك انهم لو اجمعوا لكان اسنادهم
وهو علم يكن اسنادهم انه عن ما كان مشروعا على عهد رسول الله وبدل كتاب الله وسنة
وكان جاهلا بالقرآن واحكام الشريعة ساكتا في دين الاسلام وفي اسلام نفسه ومعاذ
الله عن هذا وهو عنه غير راض ومن هذا شأنه لا يكون اهلا للامامة اما انه يدل وعن ما ذكر عنه
الرسول فمن ذلك عنه وحما الاول انه صعد المنبر وقال ايها الناس لست كنت على عهد رسول
الله اما انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل
الا ان الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه لا يسوغون الحج بل الطلاق الثلاث في
مجلس واحد اطلق اجرائه علينا على عهد رسول الله فردها عليه واجراه بما كانا وان يطلقها

لطلقها للسنة وعمر جوز ذلك وايضا ما روي ان واحدا طلق زوجته مئة فقال له عمر بانك عصيت ربك وقال ملعون بكتاب الله اللعب بكتاب الله حرام وعمر جوز ذلك
الثالث انه عزم ممن النظر والعصر بين المغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر على
ما رواه ابن عباس وعمر منع من ذلك الرابع انه وضع العطاء للمهاجرين على سابقته
الاكاسرة وصلهم بما هو دون بالاجرة ولم يكن ذلك معهودا على عهد رسول الله
الى مس انه اسقط الكفاءة وروح ذوات الاحساب ولم يكن ذلك معهودا على
عهد رسول الله السادس انه عزم سبا كسرى من قبائل العرب فاعتق واسترق واطلق
وقال عمر ليس على عربي ملك السابع انه نهى على جلد العرب ورجمها وخالف في ذلك كتاب
الله وسنة رسوله فانه فصل في القسمة المهاجرين على الانصار على عهدهم والعرب
على العجم ولم يكن ذلك معهودا في زمن النبي ولا زمن ابي بكر ان سلم انه اجلا اهل نجران وحبس
عن ديارهم بعد اقرارهم التي لهم فيها الكافرين الله على عهد رسول الله كانت
جارية واحدة دار عن كل جانبهم لم من اصل العهد وغيره وغيره ووضع ذلك على اجدادهم
الثامن انه عزم على ان امر بالرأي في شهر رمضان ولم يكن معهودا في زمن الرسول ولا زمن
ابي بكر وابدع ذلك ثنتي عشرة ولي معاوية بن ابي سفيان امور المسلمين تحطب على منابرهم
وخالف امر الرسول حيث قال اذا رأيتم معاوية على منبري هذا فاقتلوه التاسع
انه منع اهل البيت من الخمس وغيرها كان في عهد رسول الله وخالف النص واما انه كان
جاهلا بالقرآن فما روي انه لما قص الرسول صلى الله عليه كان يقول لا سكون هذا
القول حتى يقطع ابدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي عليه حتى لما ابو بكر
وله اتى انك ميت وانهم ميتون وقول تعالى افان مات وقتل انقلبتم على اعقابكم
وذلك يدل على انه لم يكن عالما بالقرآن واما به وايضا ما روي ان رجلا اتاه فسأله
عن معنى قوله والذاريات ذروا وعن النازعات غرقا وعن المرسلات عرفا فعلاه بدرته
واحرته ثم حبس وحلف ان يحرجه في كل يوم فضربه خمسين خمسين جريدة مدة اياما ثم بعثه الى البصرة واحر ان لا
البصرة ان لا يجالسوه ولا يعاملوه ومن المعلوم انه لم يكن في السؤال عن ذلك
ما يوجب هذا الا وانما فعل ذلك ليسد عليه باب السؤال لانه كان جاهلا بالقرآن في
وما سلم به واعانه كان جاهلا بالاحكام الشرعية فدل على امور سبعة الاول عارضي
ان رجلا من اليهود اصيب مقتولا في سكك المدينة فخطب الناس وناشدهم بالله
فقام اليه رجل معه سيف ملوث بالدم المؤمنين اني خرجت غازيا في جيش فخلفني
في اهله رجل منهم واتى اتيته فاذا انا برجل يهودي جالس مع اهله فلم املك
نفسي ان دخلت الله فخرسته بهذا السيف حتى برد فقال عمر اقتل الناس بحكمك وذلك

منه جمل احكام الشرع حتى انه اسند رد ما تحرم بالمجدود المهر بالقبل ولم يسمع عنه الحد
بعد ف امراة احصنا انه سيم ان يرجم حاما فقال له معاذ ان كان ذلك عليها
سبيل فلا سبيل لك على حملها فامسك وقال لا يهلك عمر الثالث انه سيم يرجم مجنونة فقال
له على العليم رجوع من المجنون فامسك وقال لولا على لهلك عمر الرابع انه كان نهى عن
المعالات في مهور النساء فقامت له امراة فقالت تعالى وانتم احدهن قنطارا
فقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء الخامس انه لم يكن عالما بعوله وحكمه من
الاحكام الشرعية ولذلك روى عنه انه قضى في الكلة بسبعين حصة السادس انه لما شهد
على المغيرة بن شعبة بالزنا وبقي الرابع ليشهد فظر وجهه
وقال ما اظنه الا قد رايا بعول انت ثم قال اني لارى وجها ما كان الله ليفضح بشهادته
رجلا من اصحاب رسول الله محمد ثم لبعد مخطط في السهاكة وقال رايت منظرا قبيحا
وسمعت نفسا عاليا وما ادري ما هناك فقال عمر الله اكبر ما كان الشيطان ليسبق
برجل من اصحاب رسول الله ثم جلد الشهود الثلثة وهم ثم من اصحاب رسول الله وبقيت
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 احرى بقوم مسرفون لحم فسور عليهم فقالوا له انك خطأت من ثلثة وجه
الاول ان الله تعالى نهى عن التجسس وقد تجسست انت انك دخلت بعراد ون الثالث
انكم لم تسلموا وذلك كله مهل باحكام الشرع واما انه كان كافرا في دين الاسلام فدل
عليه ما روى ان النبي عرم انما ادرج يوم الحديبية فريشا وكنت بتهم وبليه كتابا
على ان من خرج من قبله اليهم لم يردوه ومن خرج من اصل مكة الى عرم ردوه اليهم فغضب
عمر وقال لصاحبه يرفا عم انه سي وهو يريد الكتاب الى المشركين عم انه اني النبي عرم فجلس
عند يده وقال له الكتب رسول الله حقا قال بلى قال وكل المسلمون حقا قال بلى قال
فعلام نعطي الدنية في ديننا فقال له النبي عرم انا اعمل بما امرني به ربي فقال عمر
يومئذ والله ما شككت في ديني الاسلام الا حين سمعت رسول الله يقول ذلك
ثم انه قام من عند رسول الله مستخطا لاجر الله ورسوله غير راضي بذلك ثم انه
اتى ابا بكر في الكلام وتوثب على رسول الله وعرض به وقول وعهدنا مروما الى عرم
انه رؤيا انه يدخل مكة وقد صددنا عنها ومنعنا منها ثم الآن نصرف وقد اعطينا
الدنية في ديننا والله لوان جمع اعوانا ما اعطيت الدنية ابدا هذا وقد كان اعطى
الاعوان يوم احد وقتل له قاتل حمزا عوانه تبلغ ذلك النبي عرم فقال له انه قد بلغني قولك

قولك فانكم كنتم يوم احد وانتم تصعدون ولا تلوون على احد وانا ادعوكم
في اخراكم وذلك كله يدل على الشك في دين الاسلام واما انه ساكا في اسلام
نفسه يدل عليه ما روى عنه انه سال حذيفة بن اليمان وقد كان عرفه رسول الله
المنافقين وقال له اسال انا منهم قال فرايت في شكا من اسلامه واما ان النبي عرم مات
عنه عرر اض عليه فيدل عليه ما روى عن النبي عرم انه يوم نعل قال ائتوني بصحيفة ودواة
اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده واعجب عليه حال عمر انه ليهجر حسبنا كتاب الله وسنة
رسوله فلما افاق قالوا رسول الله الا ناتيك بالصحيفة والدواة الى طلبت لتكتب لنا
ما لا تختلف بعده فقال الان بعد ما تكلمتم بهجر ولم يعمل وذلك يدل دلالة قاطعة
على عدم رضاه عنه والجواب وليس ان طلحة كان كافرا فسلمنا ان طلحة كان مسلما فلعله
العهد صحة امامة عمر بل غايته انه تقدم ما كان سوسه من فوطاته وعلاطته لا عيد ولهذا
فانه لم يزل متوقعا لحال معدما به اخذ العطاء ويراجعا في راية معتبا له في قضاياه
ذلك كله مع انكار صحة امامته بعده واما دعوى تي لفه على وشهادته في ذلك فجوابه ايضا
بما سبق في امامة ابي بكر رضي الله عنه وليس انه لم يكن هذا الامامة لانه ولا دليل الاجماع
والتفصيل كما سبق في حق ابي بكر واما ما ذكروه في الدلالة على ابطال الجملة فباطل
من وجه الاجمال والتفصيل اما الاجمال فانه قد روي ما يدعي جمعه من النصوص
والاجماع ما يدل على خلافه من الروايات وهي وان كانت احادا فاحاد اغير مجموعها
بل هذه التواتر تمسك ذلك وله عرم ان صاحبي لمحدثون ان عمر منهم وقوله اشد وان الله
من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عرم في حق ابي بكر وعمر وهما سيدا كهول اهل الجنة وقوله عرم
لو لم انب لبعثت يا عمر فان قيل في متن هذا الحديث ما يدل على ضعفه لانه لو صح لكان
بعثه النبي عرم بعثا من عمر لا رحمه حيث انه سعنه امسع عليه الوصول الى عالم الرسالة
رسالة النبوة وهو على خلاف قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين قلنا اما اولا
فانا نمنع صحة العموم في العالمين كما عرف من اصلنا واما سلمنا صحة العموم غير انا نخصه
الكفار فانهم من العالمين ولم تكن رسالته رحمة لهم بل زيادة في النقمة عليهم حيث كفروا به
والعام بعد التخصيص لا يفيد الا عدم بعوره واما سلمنا انه يفيد فلا نسلم ان رسالته
لعمر رحمة لهم لانه ما تتابعه على ذلك دعاه الى الباطل وقوله ان اعلا بكر
المراتب عليه لا ساقي وهو اصل الرحمة ارسال النبي عرم في حقه واعتقادا ما روي ان
جبريل نزل على محمد عرم وقال له يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول لك احرم
السلام وقال اسود راس عليه كرصاني عته وهذا وان كانت صورته صورة الاستفهام
عن ان معناه للتعدير فلا يكون ممتنعا في حقه تعالى كما في قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى

وجوه عرم سراج اهل الحجة وقوله عرم يوم بدر لو ترك من السماء عذابا ما نجا منه عمر
ولا منافاة بين هذا الخبر وبين قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم اذ الآية
جارية في اسقاط العذاب عنهم ورسول الله فيهم وهو في الخبر معلق على نزوله ونزوله عليهم
ممتنع الرسول المرسول فيهم ومما يدل على علو رتبته وعلو شانه وكرامته على الله تعالى ما
اشتهر وشاع وذاع انه نادى وهو بالمدينة ياسارية الجبل وكان سارية بنهاوند
فسمع صوته والجأ ر الى الجبل ومن ذلك يعلم انه ضم حسن السيرة واستقامة الامور وحمل
الناس على المحجة البيضاء واستيصال اعداء الله تعالى وظهور كلمة الاسلام شرقا وغربا
وفتح البلاد واستيجار انعاد مع فشوته في دين الله وتواضع لعباد الله ومن يعهد
المزية من الله ورسوله واجتماع الامة وانعقاد الجماعة ومحل هذه الفضائل
والكمالات نسعد عند العقلاء صدوا لي ما صدر عنه من الاكاديب الراجعات الى اصل
لا عند الثقات من اهل الدراية هذا من جهة الاجمال واما التفصيل فما ذكروه
اما حرمة المتعة فمبني على ان العمل انما كان لانه ظهر عنده المحرم لذلك بعد الجواز او المجتهد
تبع لما اوجبه ظنه واما حكمه بجواز الجمع بين الطلقات الثلث فلكونه لا حاجز عليكم ان طلقتم
النساء ثلاثا لم تمسوهن فتحرج عن الطلاق فتحلل فيه الجمع لانه يطلق ولهم انه
لم يكن ذلك مستمرا على عهد رسول الله لما ذكروه من الخبر الاول فلم تعمل
على انه العدول وسعد وان سمع العدل فهو خبر واحد فلم يسمع في مقابلة القرآن المتواتر
عند اصوليي الحنفية على انه كيف ما واقعة عين يتطرق اليها الاحتمال والاعموم فيها فلكونها
محل بيان طرق الاحتمال انه يحتمل انه كان قد طلقها وهي حائض او في طهر جامعها فيه فكان
عصيانه عليه السلام لذلك لا لمجرد الطلقات واما قول ابن عباس ان الناس عرم جمعوا بين الظهر
والعصر بالمزدلفة والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر فليس فيه ما يدل على الجمع بين عرم عدة
اصحاب الجواز انه جمع مع المطر وعلى هذا لا يكون عرم مخالفا للرسول عرم ولهم انه
وضع النطق للنبي حدس فلنا ليس في ذلك ما يصرح فيه فانه لم يحرم من كان في عهد
رسول الله ولا منع من نحو وما فعله لم يكن تحريما وعدم فعله لا يدل على تحريمه بل غايته
انه لم يرجح ذلك في نظره في زمانه ولم يكن ذلك ترجيحا في زمان النبي عرم فلذلك
صار الله ولهم انه اشترط الكفاءة في خروج ذوات الاحساب فلم يكن ذلك معهودا
على عهد رسول الله لانكم انما لم يكن معهودا وذلك لما روي عن النبي عرم انه قال
تحرم ليطلقكم وانكحوا الاكفاء وانكحوا اليهم الحديث ذلك الام للوجوب فكثير ما فيه من ترجيح
النار اللاحق بها وما والاها فكان في ذلك موافقا لقول النبي عرم لانه مخالف
ولهم انه قال لا تسترق العرب وهو مخالف لفعل النبي عرم قلنا ان صح ذلك عنه فلعله ظهر

ظهر على نبي ومعارض لم يطلع عليه عمر ولهم انه خالف كتاب الله وسنة رسوله في
منعه من جلد العربي رحمها كيف يصح دعوى ذلك وسؤال من جلد ولده حتى مات وجلد
شهود المغيرة بن شعبة وكانوا من العرب ولو صح ذلك عنه لكان ممسكا لجواز ظهوره
على معارض في نظره كما سبق قولهم انه خاص في القسمة بين الناس قلنا ليس في ذلك
ايضا ما يوجب القدح فيه فانه معاراه في نظره واجتهاده من المصلحة في ذلك لم يحرم
التساوي والا وجب التفاضل فلم يكن في ذلك ما ينافي قضية النبي عرم به من الاسوة
قولهم انه اجمال الراوي وحمل عن رأيه كذلك لعله حمل ذلك لاطلاعه لشرط او سبب
للنبي عرم به وجد عرفه دون غيره فلم يكن ذلك ما ينافي النبي عرم بل هو اضافة قولهم
ان العادة كانت جارية باحد دينار من كل عالم من اول العهد فلما لم يكن ذلك العهد
بطريق الوجوب بل غايته انه كان ذلك على وفق ما اقتضته المصلحة في ذلك الوقت ولعله راى
المصلحة بعد ذلك في الزيادة مع بقاء ما كان واجبا على عهد رسول الله وهو من اهل
الاجتهاد فيه قولهم اتباع التراويح لانهم انه قد روي عن النبي عرم انه صلاها ليالي
وصلوها معه ثم تاخر وصلاها في بيته باقي الشهر حتى لا تظن انها واجبة ولم يستمر فهم
صلاها كان مستويا لانه فعل ما كان لم يكن قولهم انه خالف آخر الرسول في توليته معاوية
لانهم وما ذكروه عن النبي عرم في معاوية فلم يصح ولا سيما وهو كان في كتابة
الوحي حال الموتين وسعد سر الصحابة فلعلهم ان عمر وخالف آخر النبي عرم فانه قال اذا رايتم
معاوية على منبري هذا بطريق العين فاقتلوه وما لزم من توليته على اهل الشام
المنع من قبله سعد بن ابراهيم على منبر رسول الله حتى يكون ذلك لامره قولهم انه منع اهل
السنن من الخمس قلنا لعله اطلع فاجتهاده على معارض اقتضى ذلك وعارض به نص الكتاب
وبالجملة فمخالفة المجتهد في الامور الظنية لما هو طاهر لغيره لا يوجب القدح فيه والا لزم ذلك في
كل واحد من المجتهدين المختلفين وسومح قولهم انه كان حاملا بالقرآن لا سلم ذلك واما قصته
في حالة موت النبي عرم مع ابي بكر فذلك مما لا يدل على جهله بالقرآن فان ذلك كان لشدة
الهال به واضطراب الاحوال والذهول عن الجلي وخفاء الواضح لسبب موت النبي عرم
حتى انه قد نقل ان بعض الصحابة ملك الحال عمي وبعضهم حرس وبعضهم جن وبعضهم غشام
على وجهه وبعضهم صار مغمى الا بعد على القيام في طنك بالعقل عاقل من الاموات
واما قصة مع السائل عن المتعة المذكورة فما فعل به ما فعل الا لانه كان جاهلا بالمتعة وكيف يظن به
ذلك وقد كان من رجال العرب وفصحاء اهل البادية ومن شاهد الرسل وعرف السنن وسواء كان ذلك
في قوله او المسائل المأثورة عنه كثير جدا من ان عاده العقلاء عن جاريه بادي من سال عما لا يعرف
المسؤول جوابه ان ما فعل به ذلك لانه ظن به انه قاصد للاستهزاء والتعنت لا الاستفادة وقصد

القاعده والامام له تاديب من هو من هذا العسل ثم لو كان سواله عالما بوقف عمر حوانه
لفعه به واداه اولن الموجب سد السوال علية لكان فعله ذلك بالمراة المقعصه علية منعه
من المقاله ح صور النسوان واجامه بن لكس حج قال كال الماس آ حصه من عمر حتى النساء اولى
ولهم انه كان جاهلا بالاحكام الشرعيه ان اراد وا به انه لم يكن قادرا على معرفتها بالاجتهاد
ممنوع وان اراد وا به انها لم تكن عنده حاضرة مفصله تسلم لكن ذلك مما لا يوجب
العدح فيه اذ هو مشارك لجميع الامه الا اجتهاد في ذلك وما ذكروه من قصه اليهودي
فلا تسلم صحة وله اصلا واما معكوم انه لم يعلم على المكوحه فذلك اراه فلا تهام بطالبه
والمطالبه شرط فيه ولهم انه اسدر دم اليهودي بمجرد قوله المكوحه فذلك يدل على انه يجب
عليه القصاص لانه ما كان براصل المسلم بالدي وانما انه لم يوجب عليه ارريه لان شرط
الرامه بها مطالبه ولي العسل ولم يطالب بها وانما انه لم يوجب عليه كفاره فلعله كان يرى
الخيار الكفاره في القبل العمل قولهم انه سم برجم حامل ومجنونه قلنا لعله لم يعلم بالحمل والجنون
وقوله لولا علم الملك عمر لولا معاذ لملك عمر اي سيبت ما كان ساله من المشقه بعد بيان العلم
بحالها بعد الرجم لعدم المبالغه في البحث عن حالها قولهم انه كان نهى عن القضاء في المساجد
فلم لم يكن ذلك منه تهيا عاما فقضاه بعض الكتاب على جهة التشريع بل يجوز انه وان كان
حاضر اشاهد قرينه دالة على نظرا الى الامر المعين بالنظر الى الامر الشرعي وقوله كل الناس افقه من عمر
حتى خدرات النواصع ولسر النقص قولهم انه صح عن الكحد بسعلن قضيته فلما انه كان يجتهد
وكان يجب عليه اتباع ما يوجب ظنه في كل حادث اذ الحدث الواقعه كما شوهد آسار المجتهدين
واما حديث المغيره بن شعبه فهو موجب للظن ايضا اما قوله ما كان الشيطان ليتمثل على
صوره صحابي رسول الله اي بوقوعه في معصد الزنا ظاهر انه غير موجب للقدح قولهم انه اسمت
الشيطان بالسهو وهم من اصحاب رسول الله ان اراد وا بذلك انه اسمت الشيطان بهم
باقامه الحد عليهم مع وجوبه حتى صارت اولهم حدا لبعضان بقضاء الشهاده ولم يحد لدفع
ذلك عنهم سببا فذلك غير موجب للقدح والا لكان الامام منهيا عن اقامه الحدود الواجبه
وهو باطل وان اراد وا به غير ذلك فهو تحكم قولهم انه عطل حدا لازم ذلك لان التعطيل يسند الى صاحبه
الوجوب الحد على المغيره لم يجب لبعضان بقضاء الشهاده قولهم انه يلقن الشاهد المداهنه في
الشهاده لازم بن غايه انه قال اني لاري وجها لعل ما كان الله ينفضح بشهادتك يا رجلا من اصحاب
رسول الله معناه اي العرس منه انه ليس منه شهاده يصح بها بعل من اصحاب رسول الله وليس في
ذلك ما يوجب التهلم بالمداهنه قولهم انه اراد ان يعلم الحد حرة زانيه على بعض السهود حتى يكون
الشهاده بعد اقامة الحد عليه اما كان كذلك لانه ظن انه قذف ثانيا غير التقدف الاول قال
على عليه السلام اذا جلدته رجمت صاحبك معناه ان حدوده لظنك انه من صدر منه من الشهاده ثانيا

ثانيا غير الشهاده الاولى بعد كمل نصاب الشهاده على الزنا فلزم ان يرجم المغيره عاطنه
وليس في ذلك بدعا من احوال المجتهدين كما رجع علي عليه السلام عن المنع من بيع امهات الاولاد
الى سهن قولهم انه اخطا في صوره الانكار من بلده او جه لائم ذلك قولهم انه لحس لان سلم من
احد فذلك مما حصل به الظن الموجب للانكار قولهم انه دخل من عمر اذن سلم ولكن لائم
ان الكسر ان في من هذه الحاله واجب ليكون تخطيا بتركه ردك لان انكار المنكر واجب على
العوره ويلزم من الكسر ان ماخيره طاعه قولهم انه لم ينكر قلنا لان السلم لس واجبا على
ان يكون مندوبا ومن قول مندوبا لا بعد تخطيا فان الكسر الاول كان مندوبا
وتارك ذلك لا بعد تخطيا والا كان الذي في كل وقت لو دي جميع عباده تطوعا تخطيا وهو
معلوم قولهم انه كان شاكا في دين الاسلام معاذ الله واما يكون ذلك منه معاصاه من التوقف
الوارده في حقه واجماع الامه على امامته وملازمته من حين سيره وتصديه لاقامه الدين و
نوره الذي ما سمعه ولا لحقه به احد من المسلمين كما يباه وما ذكره عنه من تلك الاقوال التسعه
والاحاديث التسعه من اكاديب اعداء الدين وتشيع الملحدين بقصد الطعن في امير المؤمنين
في اعين الضعفاء بالقدح فيمن كان عاد الاسلام ونه قوامه ابتداء بل لس قوله عم اللهم
الا سلم ما في جهل او نعمر بن الخطاب قولهم انه كان شاكا في الاسلام بعسه سواله لحذيفه بن
اليمان معد سبق جوابه قولهم ان السع عرم ما وهو عمر راص عنه لائم وكيف يكون ذلك
مع ورود ما ورد عنه في مناقبه وكمن فضائله كما سدم كعسه وانما صبله لهوا به الصحيحه
على انه لم ان عمر كان القائل عن السع عرم انه سهو بل الذي رواه ابن عباس ان العامل
له لكن احد من اسل السيف يعني الحاضرين ولم يعن عمر وان سلم ان القائل لذلك
عمر فمعناه ان الالم الوجع قد غلب على رسول الله وغيب صوابه وكيف يكسر ولس في ذلك
ما يوجب سخط السع عرم عليه **الفصل السادس** في امامه عثمان بن عفان
رضي الله عنه ولاحاف بن ان سان ان عمر رضي الله عنه جعل الامامه شورى بين ستة هم
عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحه والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان ابو
عبيده بن الجراح في الاحياء الماردت به واتما جعلها شورى بين الستة المذكورين
لانه كان براهم افضل جلي الله تعالى في زمانهم وان الامامه غير صالحه لمن عداهم وقال في
حقهم سوالا تا رسول الله وهو عنهم راض عم انه تردد في التعس ولم يترجح في نظره واحد
منهم على الباقين واراد ان يستظهر براي غيره في العسر ولهذا قال ان اصبتم امر
واربعه فكونوا جميع الاربعه تلامته الى الكثره وانها اغلب على الظن وان استووا فكونوا
في الحزب الذي فيه عبد الرحمن بن عوف ولهذا لم يعين واحدا منهم للصلاه عليه تخوفا ان
يقال مال اليه وعينه بل رضي لكل منهم ان يصلي بالناس وكان يدعو للخليفه بعده ويقول ان فعي الخليفه

بعدی یا المسلمان وصیه بالمساکین ثم اتفق المسلمون بعده علی عثمان لاجماعه سر ابعضا الامام
وبحسبها علی ما مر رناه فی حق ابی بکر وکان مع ذلک له فی الفضائل المأثوره والمناقب
المشهوره ما لا حاقا به حتی حسن العشره وسهل سریرته وزاد فی مسجد رسول الله وجمع الناس
علی مصحف واحد عند ما کان وقوع الاختلاف بینهم فی القرآن واختیار النبی عرم له فی ترجیح
اسمه وقوله عرم لما سأله الثانیه لو کان لنا ثالثه لرددناک عما اشتهر من کیف الذی عرم رجله
عند دخول عثمان علیه وقوله فی حقه کیف لا استحی ممن تستحی منه الملائکه وقوله علی الله علیه وسلم وقد
وضعت کفه واحته فی کفه فوجدت ماءها ثم وضع ابوبکر مکانی فرج ماءها ثم وضع عمر مکانه فرج ثم وضع
عثمان مکانه فرج بهم ثم رفع الیمان حکان من ذلک من الرشاد والعباد المهتدین بهم القرآن
فی کل لیلة رکعة سوا حده حتی تزل فی حقه قوله تعالی امن هو قانت آناء اللیل ساجدا وقائما یحذر
الاخره ویرجو رحمة ربه وقال فیه حیث بعد ذکره فی اثناء قصیده مطوله صحونا بمط عثمان
السجود به یقطع اللیل تسبیحا وقرآنا فالی کیف یمکن ان یقال صل الامامه سوری بین
الستة المذکورین وعنهم لیعاد ون عرم مع انه مد فتح فی کل واحد منهم ودلیل ذلک ما روی
عن عمر انه قال لابن ابی الحسن امیر المؤمنین لو عمر فقلت له یا امیر المؤمنین لو حدثک ما فی نفسک
فقال عرم کنت اصدقک فقلت کانک تنکر من صلبک لهذا الامر بعدک فقال ما احاط حطات
فی نفسی قال ابن عباس فقلت یا امیر المؤمنین ما سئولک عن عثمان فقال سوکلک عار یحلک
اما ابی محیط علی رقاب الناس فیخطو بهم خطم الابل البسر فحمل الناس علی ما یعلمون
فسئولونه اشارا الی مصر والعراق والله ان حملهم لیعلم والله ان حمل لیعلمن فلت فطلحه
قال ما حاد دون هذا الامر لا یصلح لمکه فلت فالزبیر قال لحمل یطل طول نهاره
بالسیف کاست علی الصباع من الفرو هذا الامر لا یصلح الا لمتشرح الصدر فلت فسعد قال
صاحب شیطان اذا غضب انسان اذا رضی فمن للعکس اذا غضب فلت فعبد الرحمن
قال والله لوددت ایمانه بایمان الخلق لوزنه فلت فعلی قال صلی قبل الناس بسبع سنین
علی الاذی وقال سولنا لولا دعابه فیه ووالله ان فی هذا الامر لمحلهم علی المحجة البیضاء
لهم والکلمة انه لم یجمع فیهم ولکن لا تم اجماعهم علی عثمان وکیف یجمعون علیه وهم یکرهون اسلا
للاحقه حامیه وسان عدم اسلمه کنسبی عشر وجبا الاول انه اولی الحکم طرد رسول الله وردوه
ولم یرد رسول الله ولا ابوبکر ولا عمر ولکنه اسلم اما در من الشام وضربه بالسوط ونفاه
الی الزبره وکان حسب رسول الله صلی الله علیه من عمه دینه کوجد ذلک سوی اتباع سوی عاوده
وسکواه منه الثالث انه احرق المصاحف فان ابن مسعود حتی کسر ضلعین من
اضلاعه عند احراق مصحفه حرمه لعطاء بن السائب انه ضرب عمار بن یاسر حتی صاح فی وجهه
السادس انه ولی اقاربه وزوج ابنای حیط علی رقاب الناس بعد نهی عمر وعن ذلک وکراهته

وکراهته الناس لهم السابع انه ولی علی المسلمین من لا یصلح للولایه علیهم کتولیه للولید بن
عقبه وسعید بن عاص وعبد الله بن ابی سرح ومعاویه واما الولید بن عقبه فلانه سرب
الخمر وصلی بالناس سکرانا واما سعید بن العاص فانه لما ولاه علی الکوفه فعل ما اوجب
ان اوجره اسلحتها واما عبد الله بن ابی سرح فانه لما ولاه مصر اهدر دمه النبی صلی
سکان اسلمها وظلمومنه واما معاویه فکما ظهر لسنه من العیث واحداث من العظائم
الثامن انه کان ینثر اموال المسلمین ویوجها علی اقاربه حتی انه بعث الیه رجل
الی اربعة نفر منهم اربعمائة الف دینار التاسع انه کان مستعالحدود والله کما یعلم
علیه انه لم یعمل عمدا عمر قال الهرمزان وکان مسلما وانه اراد ان یعطل حد شرب الخمر
فی حق الولید بن عقبه فحده علی علیه السلم وقال لا یعطل حدالله وانا حاضر العاشر انه کتب
ابن ابی السرح سرا الی مصر کتب الیه جهرا علی ید محمد بن ابی بکر واعراه لعمل محمد بن ابی بکر ولم
یوجد منه ما یقتضی ذلک حتی ان مرذلک الی ما ال الیه من حدوث الصحابه له وتوانی الناس علی
قتله وترکه بلا ایام لا بد من الحادی عشر انه حمی لعقد ام الصلاة فی السفر الثانی عشر انه
رقی علی المنبر الی حیث کان ابوبکر عالس عرم مسافة بعد رسول الی بکر درجه ونزول عمر درجتین
وهذا نوع الخصوص علیه شیء کثیر لا حاصل لها فطه وسادها واهل النظر لمن له ادنی تفطن ولذلک انزنا الامر فی عثمان معصر بن علی ما ذکرنا لکونه
اشبه بحاقل والجواب قولهم ان عمر صرح فی کل واحد من الستة فلم یکن مقصوده
بذلک القدح فیهم والنقص بهم بل لانه لما اعتقد انهم افضل اهل زمانهم وجعل الامامة منحصرة
فیهم اراد ان یعلم الناس علی ما یعلمه من کل واحد من الستة مما یوافق مصلحة المسلمین وحاجتها
مبالغة فی الحری والنصح للمسلمین لیکون اختیارهم لمن یختارونه اوفق للمصلحة ولهم
لا تسلم اجماعهم الامة علی عثمان فلان ثبوت اسلامه صلی لخوطریق اسلام امامه الی بکر علی ما مر
وقولهم انه لم یکن اسلا للامامة فلما دلت الاحتمال والتسلسل کما مر فی حق ابی بکر رضی الله عنه
قولهم انه اولی حلم بذر رسول الله وردوه من الطائف فجوابه انا نرده لان عثمان کان قد اذن
رسول الله فی رده فاذن له فی ذلک فلم یتفق رده حتی زمن الثلاثة عرم حمل الامر الی ابی بکر وقد
قد کرنا ذلک مطلقا مع شاهد آخر علی ذلک فلم یتفق حتی ال الامر الی عثمان فحکم فیه
بعلمه وقولهم انه انحص اما در من الشام وضربه بالسوط وبقاه الی الزبره فلما انحصه
من الشام لانه علم انه کان فی الشام اذا صلی الجمعة واحد الناس فیخافون التخلف
عنها لولا سیما احدث الناس بعدها شید البنیان ولبس الناعم ورکوب الخیل والتحلی
بالطیالسة کما ورد بسبب قوة الامور وبیوس الاحوال اسدعاه من الشام وکان اذا رای

عثمان بالشرط قال لوم الحكم عليها في ما جنحتم فكوى بها حاسهم وحتوبهم الامة فضربه عثمان
بالشرط على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالشدة اي كل من سار رده عليه وان افضى ذلك
ان دب الى اهله كما قالوا اما ان يخف اما ان يحج الى حيث شئت فخرج الى الربذة
عن مرفق ومات بها قولهم انه احرق المصاحف لان رقمنا هذا من اعظم مناقبه حيث انه
جمع الناس على كلمة واحدة ومصحف واحد ولولا ذلك لاضطرب الناس واختلفوا اكل جيل
بسبب اختلاف المصاحف فانها كانت مختلفة غير منضبطة قولهم انهم ضربوا مسعودا
حتى كسر ضلعه فكتان صح ظلمه فعدل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد
ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك معللا كان فيه من الزيادة والنقصان
فاذنه على ذلك قولهم انه حرم العطاء عنه فلما اصلان يكون ذلك لانه راى صرفه
الى من هو اولى منه او انه كان قد استغنى عنه قولهم انه صرف عامرا بن ياسر حتى مات اعماه
قلنا انما فعل به ذلك بطريق التاديب لانه روى انه دخل عليه واساء عليه الادب
واغلظ له في القول بالاخور الحري بمثله على الائمة وللامام التاديب من الاساءة الادب
عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه رفع من ضروره فعل ما سوغ له فكيف وان
ما ذكروه لازم على الشفعة حيث ان عليا عليه السلام فعل اكثر الصحابة في حرمه حتى قالوا
فعلم بحرضهم عنه واعيانهم عليه فعلنا فاذا جاز الفعل دفعا لمفسدة الاحتساب على الامام جاز
ان يدب ايضا قولهم انه ولى اقاربه حتى لانهم كانوا هذا للولاية قولهم كان ذلك مع
كراهية الناس لهم ان اراد انه كره كل الناس فممنوع وان اراد اكثرهم بعض الناس
وهذا مسلم لكن ذلك مما لا يمتنع من الولية والامام الناس نصب خاص لا الى كل احد
ان ما منهم وآل ولا خاص الا ولا يمنع من كراهية بعض الناس له قولهم انه ولى من لا يصلح للولاية
لانهم ذلك قولهم انه ولى الوليد بن عقبة وحد شرب الخمر وصلى بالناس سكرانا قلنا اما ولاه
فلظنه انه اصلح للولاية وليس من شرط الولى ان يكون معصوما فلا يحرم لما علم من السنة على
وجوده وكذلك يكون الجواب عن كل من ولاه وظاهره الصلاح ولم يكن في فعل الا ما ذكر
قولهم انه كان يكثر مما في العطاء لانا رايه فعلا لانم ان الزيادة على القدر المستحق كان من مال
بيت المال بل لعل ذلك من ماله وما خصه به قولهم انه كان مصمتا محدودا الله لانم قولهم انه
لم يصل عند ابن عمر مائل الميزان تحكما لانه كان مجتهدا وقد قال هذا الصلح ذي كبير خطا
فلا يزعزعني حكمه وذلك لانه كان قبله عهد الامامة لعثمان قولهم انه اراد ان لا يعهم احد على
الوليد بن عقبة بشربه الخمر لانسلم ذلك بل لعله آخر اسقاه الحد ليكون على لعنة من شربه
اكثر ولهذا اخاه وحده بعد ذلك قولهم انه كاتب ابن ابي السرح سرا بما خالف كما بلغه فجهز
وانه امره بقتل عبد الرحمن بن ابي بكر لانم ذلك فانه قد خلف ما فعل سرا من ذلك ولا اخر بقتله

لعل عبد الرحمن بن ابي بكر دلالة على ما كان عليه من الديانة والامانة مع انه لم يوف كما
والكذب في ذلك الى رعيته بمن لا يعلم فعله من السفساف الاباس ولى قولهم انه لم يتم الصلاة
حتى دايم الصلاة في السفر فكتانا لم يخص هو به فانه كان في زمان التحتم فكيف قالوا
لانه زاد في ذلك قلنا لاحتمال زيادة المواسي والامور المصلحية فيما يختلف باختلاف الاوقات
بالزيادة والنقصان واما اتمام الصلاة في السفر فانما كان لان الايمان سوا الاصل
وغالبه انه عدل عن الرخصة الى العزيمة قولهم انه رقى المنبر الى موضع رسول الله وخالف
الشيخين فلنا لان النزول عنه ليس من الوظائف بل يحتمل ان يكون من السنة وما ذكر من ركن معدود
لا يعد محيطا كما سيتبين بعد هذا الفصل السابع في امامة علي كرم الله وجهه
ولا شك ان عليا كان مستجمعا للخلال الشريفة والمناقب المنيفة التي بسببها يستحق الامامة وانه
اجتمع فيه من فضائل السبق والرواع الكمالات لا يعرف في غيره من الصحابة ما يدانيه
واعلمها واعبدها وازهدها واقضيها واسبقها ايمانا واكثرها مجاهدة مع النبي رسول الله
واقربها نسبا وصهرا وهو منه كان على عليه السلام محمودا في اول الحدة وسابقا الى كل
فضيلة ولذلك قال فيه ربانا هذه الامة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما وعن الفخار عنهما
كان والله للقرآن تاليا وللسنة قائلا وعن الكتاب ناهيا وعن المنكر ناهيا وعن الفحشاء صادعا
ويد سبه عارفا ومن الله خائفا وعن المرتكبات صادفا وبالليل قائما وبالنهار صائما ومن
دنياه سالما وعلى العدل في الرعية عازما وبالمعروف آمرا وعن المهلكات زاجرا وبورائيه
ناظرا وللشهوة قاهرا وفي العالمين ورعا وكفافا وصاعة وعفافا وساهدتم
زهدا وامانة وبرا وجيا طة كان والله خليفة الاسلام ومادي الاسام ومحل الانام
ومنتهى الاتقياء ومعاد الصفوة ومعدن الخيرة كان للحق حصنا وللناس عونا
متينا وللدين نورا وللنعم شكورا وفي الملاصبورا كان والله سحابا دايما لا يجاركثر الدموع عند
ذكر النار دايم الفكر في الليل النهار ناهضا الى كل مكرمة سباقا الى كل مجيدة فرارا من كل
موبقة كان والله علم الهدى وكهف التقى ومحل الحجى ومحر الندى وطود النهى وكيف العلم
للورى ونور السنن لظلم الدجا كان داعيا الى الحق العظيم وحسكا بالعروة الوثقى عاملا
بالصحف الاولى وعاملا بجاءه الملك الاعلى عارفا بالله وبالذكرى معتقدا
الهدى حامدا عن طرق الردى حاميا الى الحق والعلى وقايما بالدين والتقوى ومادكا
للجور والعدوى وحرزا من المآثم والمعاصي وكنيفا من نعم وارتدى والمدى من اعلى وسمى واصفى
من سربل واكتسى واكرم من سعى وقرى واحصل من صام وصلى واحمى وصلى والحرى من ضحك
وبكا واخطب من مشى على الثرى واوضح من سطع في الورى بعد النبي المصطفى فهل
يساوى احد وروح حر النسوان فهل يساوى احد وروح حر النسوان فهل يساويه بعل

و ابو السطلن فعل بداسه خلق وكان والله للاشد اقبالا وليحب سعالا وفي الهراهم خبالا
سلاسعا ورد فيه من الاخبار الصحيحة الدالة على فضيلته والآثار المعتبرة عن علو شانه ورفعته
كما قررناه وأوردناه فيما تقدم فهذا فيما يتعلق بالصفات الموجبة للاستحقاق للامامة واما
الوجه في اصل امامته فاجماع الامة عليه بعد قتل عثمان واجماعهم على استحقاقه واما منه
واتباعهم له في صلاته وابرامه ونقضه وحكمه فيما ولاه من الامور ومنازعه وللامداع وذلك
دليل على انه امام منه لكن في اثبات امامته لابي بكر رضي الله عنه فان كل سلمناه
دلالة ما ذكرتموه على كونه اصلا للامامة لكنه معارض بما يدل على عدمها وبيانه من وجهين
الاول انه ما لا على قتل عثمان مع اصالة الامامة على تحريم قتله وهذا يدل على وقوع قتله
من قتلت عثمان قال الله قتله وانا معه وروي عنه انه قال دم عثمان في حجزتي حفزه والدي لو كنا
ذلك ان قتل عثمان كانوا في عسكره وكان في راعليهم ولم يقبلهم بل كانوا اعتقاده وانصاره
وبطانته ولو لا كتب الله معاوية كتابا ومن جملة ما كتبت قتل عثمان لانك محنت ذكره
والبت عليه ان ناسا حتى جاوزوا من بهتا ولو انك قمت على ما به مقام صدق وبهت عنه بجلبة
رجوا والدليل عليه ان قتلة اعضادك وانصارك وبطانتك وان قتلهم عنه احساك
اطمعك وان لم والا فوالله الذي لا اله الا هو لسطلن قتلة عثمان في البر والبحر الى ان الخوارج
كفرته حيث لم يحكم الرجال ولم يحكم كتاب الله وسنة رسوله وقال ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون فسلمنا انه كان اصلا للامامة لكن لم لا يجوز ان اجماع الامة على عقد
الامامة له يدل على ان الاولى انه روي ان طلحة والزبير وسائر من حاربا الصحابة ومن جملة
العشرة والمقطوع لهم بالجنة لجلسوا عن شعب وانهما اجابا حين سمعا بها متكرهين وقد حاربا
طلحة اسكن البصرة وبالزبير اسكن الكوفة وحين بهما الى علي فبايعا مع الكراهة ولذلك نعلل عن طلحة
بعد ذلك انه قال ما نعلم يدنا ولم نبايع قتلنا ولهذا فانهما خرجا عليه وقاتلاه بالبصرة
وعلى انا لا نسلم اجماعهم على امامة الصحابة رضي الله عنهم كعبد الله بن عمر وسعد ومحمد بن مسلمة
الانصاري لم يبايعوه على عقد الامامة ولم يوافقوه فيما عرض لهم من مهماته ولو كان ممن انعقد
امامته لما تخلفوا عن بيعته ولما تأخروا عن مساعدته كما كان حالهم بالنسبة الى من تقدم من
الخلفاء الراشدين لعلمهم ان ذلك مما لا يحل وان التخلف عنه من الكبائر والجواب
ولم انه ما لا على قتل عثمان لم قلتم ذلك فانه قد روي عنه انه قال والله ما قتلته ولا امرت
على قتله وانه اقسم الحسن والحسين بحياته في نصرته فعل عثمان لا حاجة الى ذكر ذلك وقوله
ان قتله رضي الله عنه اعان على قتله بوجه ما لو وجه بل معناه والله اعلم انه اذا ذكر
هذا اللفظ الموجه ارضا للمؤمنين ومداراة للخوارج لم يحل عليه لما ويتسوش الحال وقوله
دم عثمان في عنقي ايما ان يكون على طريق الاستعظام ومعناه المطلوب ان دمه في عنقي وامكن

وامكن ان يكون معلقا بشرط في نفسه وتقديره استوجبه مع القدرة عليه وجب الحمل
على ذلك حماسة وذبا عن نكاره والحلف عليه وهو انه كان قادرا على قتل من قتل عثمان ولم
يقتلهم فلنا انا لم نسلم لانه قد روي انه كان سول البوم قبله عثمان فسوم اكثر عسكره وانه
المصلحة في تاخير ذلك الى وقت الامكان وانه لو اقدم على ذلك لتشوش عليه الحال واضطر
الامر والى الحال وحفر الى الجملة حال عثمان وامكن ان يقال ان قتله عثمان كانوا جماعة ولم يكن من
يرى قتل الجماعة بالواحد فان ذلك من المسائل الاجتهادية وهو بعد كان من اهل الاجتهاد
وهو لم ان الخوارج كفروه بتحكيم الرجال قلنا لا نسلم ان ذلك موجب للتكفير وهو لم تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون لا نسلم العموم في صيغته ومن وما عرف من اصلنا
سلمنا العموم فيها ولكن غايته الدلالة على تكفير من لم يحكم بما انزل الله ولم يثبت ان علما لم يحكم
بما انزل الله بل غايته انه حكم لا يلزم من التحكيم الحكم ولا عدم الحكم بما لم ينزل الله ليكون كافرا
وهو لم انه لا اجماع الامة على امامته قلنا وللناس ان يقولوا لم ان مصلحة وانه لم يكلفنا عن سبب
ايمانهم سابقا الا الاكراه ليس كل من بايع بما بايعا طوعا وما ذكروه في الدلالة على الكراهة
فمن اكاذيب لك كذب السير والتواريخ التي لا ثبت بها عند المحققين وهو لم انهما
قاتلاه وخرجا عليه فلم لا يمكن ان يكون ذلك للسطلان امامته بل لظنهما انه كان يمكنهما
من قتل قتلة عثمان ولم يفعلهما ظنا بما جهما ذلك مما يسوغ حاله والخروج عليه وتحملهما
فيه ولهذا نقل عنهما انهما ما ذكرا عن ذلك قتلها فولهم ان ما عنه من سادات الصحابة لم
حضروه ولم يبايعوه كعبد الله بن عمر وسعد وغيرهما قلنا لم يركوا ذلك لاعتقادهم انه ليس
بامام لانهم استعفوه من الخروج معه لضعف كان بهم وعلم صلى الله عليه وسلم ضعفهم عن ذلك
فاعفاهم منه وايضا فانهم كانوا مجتهدين وقد علمت عذر المجتهد وهو انا لم نكلف عنه والوقوع في
الفسق لما روي سعد عن النبي عليه السلام انه قال ستكون فتنة القاعد فيها خير من
القائم والقائم خير من الماشي والماشي خير من الساعي فاطاعوه في الامامة وما خالفوه
في جواز التخلف عنه كما هو في مسائل الاجتهاد على ما ذكرنا من عقد الامامة بالاجماع على
نصب الامام عند كونه مستجمعا للشرائط الامامة جرت العادة واطردت السنة في اقامة
كل امام في عصره وسلم جوازه الى عصرنا هذا قوله عم الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير
ملكا عضوضا كذب فيه ما يدل على ان الخلافة منحصرة في الخلفاء الراشدين وهم ابو بكر
وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم حيث ان مدة خلافتهم وضعف بلسان سنة على ما روي
روي به البيتي عم وانه لا خلافة بعد الخلفاء الراشدين بل المراد به ان الخلافة بعدي
على ما يجب من القيام بوظائف الامامة واتباع سنتي من غير زيادة ولا نقصان تكون
سنة كخلافة من بعدها فان اكثر احكامها احكام الملوك ويدل على ما قلنا الحالة مع ذلك

ان ح

ان الاول اجماع الامة في كل عصر على وجوب اتباع امام ذلك العصر وعلى كونه اماما
وخليفة متبوعا وانه قال لم يصر ملكا والصمير في قوله يصير انما هو عائد الى الخلافة لا الى
ممكن يعود الضمير اليه غير الخلافة وبعد سرد الكلام في مصير الخلافة ملكا حكم عليها بانها تصير ملكا
والحكم على الشيء يستدعي وجوده لذلك الشيء **الفصل الثامن** في التفضيل بين الصحابة
فقد اختلف فيهم مذهب اهل السنة واصحاب الحديث الى ان ابا بكر افضل من عمر وعمر افضل من
عثمان وعلي افضل من باقي العشرة وباقي العشرة افضل من باقي الصحابة والصحابة افضل من
التابعين افضل من بعدهم لقوله عليه السلام خير القرون القرن الذي انا فيهم الذي يليه ثم الذي يليه
الى ان قبض عليه السلام افضل الصحابة وزاد واعلى ذلك وقالوا انه افضل من الناس بعد
رسول الله ومن اصحابنا من قال ان قلنا انه يصلح امامة المفضول مع وجود الفاضل فكذلك
الى القطع بتفضيل البعض على البعض وان قلنا انه لا يصح امامة المفضول مع وجود الافضل
فابو بكر افضل من باقي الصحابة لانعقاد الاجماع على صحة امامتهم عمر ثم عثمان ثم علي عليهم السلام
والذي عليه السلام والذي عليه اعتمادنا الحاصل من اصحابنا انه لا طريق الى التفضيل بمسلك قطعي
واما المسالك الظنية فبعارضه وقد يطعن بعضها في طرق بعض المحدثين وقد لا يطعن وعلى كل حال
في كلتا الحالتين تعارض وابطال الباطل لا بد منه كي يسلم الافضلية ليكون التواتر دالا بالنص والاتباع على امر واحد
فنقول اعلم ان التفضيل بين الاشخاص قد يطلق ويراد به اختصاص احد الشخصين عن الاخر
اما باصل فضيلة لا وجود لها في الاخر كالعلم والاخر للعلم وبراءته منها كذلك ونحو ذلك
وقد يطلق ويراد بها اختصاص احد الشخصين بانه اكثر ثوابا عند الله من الاخر وعلى
هذا فان اريد بالتفضيل الاعتبار الاول فلا يخفى ان دليل ذلك غير مقطوع به لتعارض
ادلته وذلك انه مهما من فضيلة بين اختصاص بعض الصحابة بها الا وقد حصل بمكان بيان
مشاركة الاخر له فيها وبعد ان شاركه فيها هذا امكن بيان اختصاصه بفضيلة اخرى
معارضة لفضيلة وبسبيل الاكثر يكثر الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة
ارجح من فضائل بدلك اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كمالها وبالجملة فما تقابل فيه
ذلك فالظنون فيه متعارضة وان اريد بالتفضيل الاعتبار الثاني فلا يخفى ان معرفة ذلك
مما لا يتعلق به العمل واما مستنده الاخبار الواردة من الله تعالى في ذلك على لسان رسوله
والاخبار الواردة في ذلك كلها اخبار احاد لا يعتد بها في القطعيات مع ان ذلك مما تعارضت
فيه الاخبار كما سبق ولبس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا لزيادة الثواب وطعاد
الثواب بفضل الله تعالى لا بالعمل والتعويض قد ينبت عن المطيع ولا
المطيع ان كان ولا بد فليس الا بطريق الظن على ما قدمناه وان قلنا بان امامة المفضول لا يصح
مع وجود الفاضل فليس في ذلك ما يقتضي الحكم فيه الى القطع بل غايته القطع باجماع الامة على

على امامة احد فان كان قاطعا في صحة امامته فلا يكون قاطعا في الدوام لعصمة ولا
خلاف بين اهل الحق ان الانبياء افضل من الائمة وسائر الامم وما ذهبت اليه علماء الروافض
من تفضيل علي على عمر محمد عمر من الائمة وطائر الطغيان لاجماع سلف الامة على ان الائمة
افضل من غيرهم لان الانبياء عرم من المكتوف عن الله تعالى والداعون اليه والعاملون
بشرائعه والمخاطبون من الله تعالى شفاها او بالوحي واكرم في نعالى التحلي من غيرهم وغيرهم
عالمة ان يكون ما لهم تشتهم وسالكا لطريقهم فلا يكون عرم الائمة افضل منهم وما
ذلك محمد صلى الله عليه افضل النبيين والمرسلين وسيد الاولين والاخرين لانعقاد الاجماع
من الامة على ذلك ولقوله عرم لواء الحمد سيد العالمين ولما ورد فيه من الاثار والاخبار الدالة على
تنزل مرتبة التواتر وان كانت احادا واما ورد في حق سائر عرم فمدوحيت اهل السنة
واصحاب الحديث الى ان عائشة افضل نساء العالمين لقوله عرم فضل عائشة على النساء
كفضل الثريد على غيره من الطعام ولما روي عنه عرم انه قال كل مع صاحبه في الدرجة ولا
يخفى ان درجة النبي عرم اعلى من درجة غيرها ولانها كانت تخدمه بحكم منه وتحمل اثقاله وخلفه
خلفه حالة نيامهم فكانت افضل وقالت الشيعة افضل وقالت النبي عرم حدثي وافضل
نساء العالمين فاطمة وحريم انه عرم ان واسلة حراء فرعون اما فاطمة فلقوله عرم فاطمة
سيدة نساء العالمين وقوله فاطمة بضعة مني وشبه بعض النبي الى بعض غيره كشبه النبي
الى غيره والنبي افضل من غيره فبضعته افضل من بعض غيره واما حريم انه عمران فلقوله
تعالى وحريم اسه عمران التي احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا واما اسية امرأة فرعون
فلقوله تعالى وضرب الله مثلا للذين امنوا امرأة فرعون اذ قالت رب ابن لي عندك
بيتا في الجنة ونجني من فرعون وعمله ونسعها في خلاص موسى عرم من عدو الله
تعالى فرعون اخرقالت على ما قال الله حكاما عنها وقالت امرأة فرعون قرة عين لي ولك
لا تقتلوه الاية والحق ان كل هذه الادلة طنية ومع كونها طنية فمعارضة للسبق الى
القطع بشيء منها وان علت على طن بعض المحدثين منها بشيء فلا خروج واما افضل
الانبياء على الملائكة فقد سبق ما فيه **الفصل التاسع** فما جرى بين الصحابة
من القتال والحروب وقد اختلف اهل الاسلام فمنهم من بدع جميع الصحابة من الفريقين
ومنهم من كفر وفوعها اصلا وراسا وقال ان عثمان لم يحاصر ولم يقتل عليه وان وقعه الجمل
وصفين لم توجد كالمشابهة من المعركة ومنهم من اعترف بوقوعها ثم اختلف هؤلاء في الحكم
فيها وهم اهل هذا بتخطئة ولا تصويب وهم طائفة من اهل السنة ومنهم من تكلم فيها ثم اختلف
هؤلاء فمنهم من خطأ الفريقين وفسقهما معا كما نقل عن اصحاب عمرو بن عبيد من المعتزلة ومنهم
من قضى بتخطئة احد الفريقين ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال تخطئة احد الفريقين وتفسيقه لا بعينه

من عثمان ومقاتله وعلى ومقاتله وحكموا ان كل واحد من الفريقين لو شهد على فاسق
لم تقبل شهادته لان الفاسق مهما واحد لا بعينه واحتمال ان يكون من شهد هو الفاسق وهو
هم الواصلية اصحاب واصل بن عطاء من المعتزلة ومنهم من قال تحطه احد الفريقين لا بعينه هم
القائلون بهذا المذهب لا يعرف خلافا فيما بينهم في تعين المحطة في قتلة عثمان ومقاتلي على يوم
وكذلك كل من خرج على من اتفق على امامته لكن اختلفوا منهم من قال بان المحطة لا سبيل الى احد
السبعين كالقاضي ابي بكر ومنهم من قال ما التفسيق كل الشيعة وكفر من صحابنا واحدا ساعلى شرح المذهب
بالمفصل فاعلم ان من انكر وقوع ما جرى من الحروب وسحر من العين فقد انكر ما تواترت به
الاخبار وعلم ضرورة وكاكمن انكر وجود مكة وبغداد واما السكوت عن الكلام في
والتصويب فاما ان يكون ذلك لعدم ظهور الدليل التخطئة والتصويب او القصد كف اللسان
عن كل ما يؤدي الى محظور منهما مع عدم الجابة فان الاول فممنوع لان الاجماع انعقد
على امامة شخص ولم يظهر منه ما يوجب خلعه وقتله فالخارج عليه يكون مخطئا ظاهرا او على
وعثمان رضي الله عنهما شهد الشاهد فكان الخارج عليهما مخطئا وان كان الامر كذلك فهو
ولا باس بهذا وهو الاولى فان السكوت عما لا يلزم الكلام فيه اولى من الخوض فيه
عن الرسل ولهذا قال بعض المعتبرين من الاوائل ملكت ما ظهر الله سبوقنا منها فاقتطر
السماء وامر المخطئة الفريقين جميعا لما صفناه من انعقاد الاجماع على صحة امامة الامام مع
عدم ظهور ما يقتضي خلعه وبطلانه فالقول من قال تحطئة احد الفريقين لا بعينه اقيم
من الاخطاء احدهما بعينه وهو الخارج على الامام لا يخلو اما ان يكون الخارج على
الامام مجتهدا معتقدا او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطاه لا يسمى الا التحسين
لانه مجتهد والمخطئ في المجتهدات ان ظاهر الا يكون فاسقا وان كان الامر خلاف ظنه
والله اعلم الاصل الثاني الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وينتظم على فصلين في وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وتسقط عن فصلين في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وتشتمل على فصلين عن المنكر الفصل الاول في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وقد اختلف اهل الاسلام في ذلك فذهب بعض الروافض الى ان ذلك لا يجب الا بامر
الامام العدل واستثناه كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه وسواء
امر به الامام او لم يامر به خالفه واحد ذهب الاشاعرة واهل السنة الى وجوبه سمعا
لا عقلا وذهب الجاحظي وابو علي الجبائي الى انه يجب عقلا لكن اختلفا فقال الجاحظي يجب
مطلقا فيما يدرك حسنه وصحة عقلا وقال ابو هاشم ان تعلق الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر دفع ضرر عن الامر والناهي وكان بحيث لا يندفع عنه الا بذلك فهو واجب والا
فلا وانه لا يتوقف على اعلام العالم لعلم وجوبه بل يجب على كل احد ممن علم ذلك
ولنا انه لا يتوقف على اعلام العالم لعلم وجوبه بدليله انا نعلم

علما ضروريا بسل التواتر ان الصحابة رضي الله عنهم بعد موت النبي عليه السلام لما نزل افرادهم وافرادهم
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير توقف على اذن الامام وامره في ذلك وكان ذلك سابقا
داعيا فما بينهم ولم يوجد له نكير وكان ذلك اجماعا منهم على جوازه فان لم يكن جائزا كان
فعلهم منكرا مع كثرتهم وتعاونهم على العادة محال من الامة تواطئهم على عدم الانكار ولو وقع الانكار لكان
في العادة ان لا تقع مع توفر الدواعي على انكاره وحيث لم ينقل ذلك علمنا انه لم يقع وهذا مما
يرد ذلك ويدفع كل ما يورد عليه من الاشكالات في كتاب شرح الجمل وغيره من كتبنا وعلى هذا
لم نزل نقول في كل عصر وزمان الى زماننا هذا واما انه واجب فلنا الاجماع والنصوص
اما الاجماع فهو ان القائل قائلان قائل يقول بوجوبه مطلقا من غير توقف على امر
الامام وقائل يقول بالوجوب متوقف على استنابة الامام فقد انعقد الاجماع على وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر في الجملة فاذا بطل بالدليل توقف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على
استنابة الامام بقي الاجماع على الوجوب بحاله واما المنصوص من جهة الكتاب والسنة اما
الكتاب فقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على
الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فامر بالاصلاح وما زاد المنكر وهو البغي والامر بالطاعة في الوجوب اما انه
امر بقتالها بصفة الفعل وهي اذا خرجت على الخارجين كانت باغية فامر بقتالها امرا بالمعروف فانه
اذا قال السيد لعبده افعل كذا فانه يعد مرتكبا لهذه الصفة عن المعروف بعد يا سل الامر
امرا وقال امره والسيد آمرا والعبد مامورا ايضا فان اهل اللغة يسمون الكلام الى
اقسام فقالوا الكلام ينقسم الى امر ونهي وخبر والامر هو قول القائل لغيره افعل والنهي قوله لا
تفعل واما ان الامر للوجوب فان السيد لو امر عبده بامر ولم يمتثل فانه يسمى اللوم والتقريع
والعقوبة من السيد عرفا ولا معنى للوجوب الا هذا واما السنة في وجوب الامر بالمعروف في جملته
الصورة لزوم وجوبه في باقي الصور ضرورة انعقاد الاجماع على عدم الفصل 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 طاهر في الوجوب لما روى واما
السنة فما روى عن النبي عليه السلام انه قال لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله
عليكم على صالحكم فلا يرحم صغيركم ولا يوقر كبيركم فاخبر عن ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل
الوجوب وايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال لتنكرن المنكر ولتامرن بالمعروف او ليدعنكم
الله تعالى من عنده وجه الاحتجاج به كما سبق وايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال اي قوم او
الظالم فلم يأخذوا على يديه اذا المنكر فلم يغيروه عمهم الله بعقابه وذلك دليل الوجوب وايضا
ما روي عنه عليه السلام انه قال لا يقدس الله امة لا يأخذ قويها لضعيفها الحق منه وايضا
في ذلك كثير مما يحسن تتبعه مما ورد التواتر واما الوجوب العقلي فقد بطلناه فيما تقدم الفصل الثاني

فيمن يجب عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن لا يجب عليه واعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن
واجب على كل مكلف عالم بان ما يامر به معروف وبنهى عنه منكر واجب قطعا اذا لم يؤد الى ضرر
وكان يرجى حصول ما امر به وزوال ما نهى عنه من غير تجسس وتحسس فان لم يغلب على ظنه حصول ما امر به
ان يكون مكلفا اى اسلا لخطاب التكليف وذلك لان الوجوب من الاحكام الثابتة بخطاب
التكليف والتكليف لغير من اهلية التكليف محال كما في الحيوانات العجماء والصبيان والمجانين
ان يكون عالما بان ما يامر به معروف وينهى عنه منكر والا كان مكلفا بما لا يعلمه وهو تكليف
بما لا يطاق وليس من شرطه ان يكون فقيها عالما فان من المعروف والمنكر ما يعلمه بديهة العوام
كوجوب الصلاة وصوم رمضان مع عدم العذر وحرمة الزنا والسعي بالكواعب عدوانا فالعالم في
حق عليه وذلك مما يجب على العقلاء لاستوائهما في معرفة كون ذلك الشيء معروفا ومنكرا واما ما لا يعلم
بمعرفة كونه معروفا ومنكرا غير العقيه فلا يجب الامر به والنهي عن المنكر عنه على غير الفقيه ولا يشترط فيه
ايضا ان يكون عدلا بل يجب عليه وان كان فاسقا حتى انه يجب على متعاطي الكبائر النهي
عنه للتجانس وذلك لان النهي عن المنكر واجب والامتناع عن المحرم واجب والاحتمال يعضد
الواجب للامر من وجوب فعل الواجب الكفائي لو كان عدلا اولى منه الا ان علة ايصاله
ونهيه الى المعصوم وعلى غلبة الظن بالقبول لكونه عدلا اولى منه الا ان علة ايصاله
قد تكون الزهادة والتعصب في الاولوية والاقصاء الى المعصوم وعلى هذا فالفاسق اذا
شاهد منه ما يوجب معروفا او عموما وكان مستورا لحال ظاهر العدالة وجب عليه اداء الشهادة
لغلبة ظنه لكونه صادقا وان كان الفسق ظاهرا لعدم اقصائه الى المعصوم والا لم يكن
عاما مريا واجبا ونهيه عنه محرما اذ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما يكون واجبا ان
يكون ذلك مقطوعا به كوجوب الصلاة وتحريم الخمر واما اذا كان مجتهدا فيه كشرب النبيذ
والنكاح بلا ولي والبسملة في اول كل سورة وغير ذلك من المسائل الاجتهادية فلا انكار فيه
غير واجب كما ذكر احد القولين من القائلين بتخصيصه اولى من العكس المحكم اذ لم يلزم
غيره وذلك لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس واجبا على الاعيان بل وجوبه وجوب
كفائي اذا قام به في كل ناحية من يحصل الكفاية سقط عن الباقين ولا اثم على الكل اذا توافقوا على
الامر والنهي ويسقط عنهم ثواب الواجب عن احد من تعود بالعود على منكر فليس له تركه اعتمادا على
انكار الغير اذ ربما لا ينكر عليه وذلك الحد السادس ان يرجى حصول ما امر به وزوال ما نهى عنه
واما اذا علم ان ذلك مما لا يفضي الى المقصود فلا يجب على المحتسب اظهار الشعار الاسلام السابع
ان يكون ذلك من غير تجسس وتحسس لكتاب الله اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا ولان التجسس
سبب في اظهار الفاحشة وهو حرام لقوله ﷺ ان الله يحب ان يستر العاصي في الدنيا فنحن
الاشهاد الاولين والاخرين ولانه قد علم من حال النبي ﷺ انه كان يامر بالستر ويترك التجسس
العاصي لقوله ﷺ من اتى من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته
اقمنا عليه حد الله وكان فعل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما ان يكون متعلقا بامر ظاهر
او بالمتعلق الاول محال لان المعصوم من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما هو التعسر وهو ممتنع
محال وان كان الثاني فوقوعه غير متيقن وقد تكلم لا بد وان يكون معظوما عنه فلم المراد به انما
هو القسم الثاني والشرط التقطع انما كان عايدا الى وجوب المامور به وتحريم المنهي عنه لا التقطع
في وقوعه وعلى هذا فالمامور به والمنهي عنه وان كان مستقبلا لا يشترط فيه ان يكون معلوما
بوقوعه بل ان يكون مظنونا اذ الوجوب يتعلق بالظن الغالب والعلم الدال على استمراره
والدوام عليه ويمكن اسقاط التقطع في المتعلق بما ما في الوجوب بما اسهبنا الله
باتمام الكتاب واسعافه المسؤول وسؤالي مولانا ان يجعله نافعا في الدنيا وذخيره
صالحة في الاخرى ان يصلي على محمد سيد الاولين والاخرين وعلى
آله واصحابه اعلام الدين وكان الفراغ من تاليفه
في نصف شهر ذي الحجة من سنة ست
عشرة وسبعمائة وصلى الله
على محمد وآله الطاهرين

CC9
١١٣٦
٠٦٩٢
٠٥٢٤