شرح قسم الكلام من التهذيب

٢٧٠٧
٢٧

T. C.
ISTANBUL
Fatih Kütüphanesi
BAYI

٢٢٠٢

Süleymaniye U. Kütüphanesi
K. | Fatih
Yeni
Eski Kayıt No. | 3026

تردد
١

٧٠٢٦

وقف سلطان الموحدين الموقف وتحلى الحافان المسدل على اسنان الواحف
ما وضح الراهب الملبع عن الربع في الدين المعتمد ما عليه اصحاب السعد
السلطان بن السلطان السلطان الوالد الشكور والمعمر محمود خان
ابن السلطان مصطفى خان جعل الله مقاصده الجليلة حاصلة
واجوره على مهمات الكلام الحق كامله وامانيه العمر الله سبحانه وتعالى
مصطفى طاهر المصلى بالحرمين الشريفين المحترمين
عفرله

K. 3124

هذا قسم الكلام من التهذيب * وعلى الستة وقع التبويب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نواله والصلوة على نبيه محمد واله **قوله** هذا قسم الكلام من التهذيب الخ. اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقايق كما هي وعملية كمالها القيام بالاعمال على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه وكاد دونت حكماء الفلسفة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت علماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرايع والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور يستغني عن المادة في الوجود و التصور جميعا وهو العلم الالهي او في التصور فقط وهو الرياضي او لا يستغني اصلا وهو الطبيعي ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم في الاعتماد بمتهامة العقل والنقل هو معرفة المبداء والمعاد المشار اليها بالايمان بالله واليوم الاخر وطريق الوصول اليها هو النظر في الممكنات من الجواهر والاعراض على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى فاقتضر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسايرما لا سبيل اليه للعقل باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام خمسة هي الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات وقد جرت

الحكمة ص

العادة

باب الكلام هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية

العادة بتصديرها بمباحث يجري مجرى السوابق لها تسمى بالمقدمات فرتب المص هذا القسم من الكتاب على ستة ابواب ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيات هو الباب السادس او معلومات يختص الواجب وهو الخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا يختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد الفن فهو الباب الاول ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البيانات وقد يتفق الضبط والمناسبة ايراد الشيء من مباحث باب في اخر كمسئلة الرؤية في الالهيات واعادة المعدوم في السمعيات

الباب الاول في المقدمات فمنها تعريف علم الكلام فاعلم ان حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون بايجادها وهو اتصاف بها وقد يكون بصورها وهو تصور لها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصور وغير الكريم يتصور وان لم يتصف به والاخفاء في ان حقيقة كل علم من الكلام و غيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها باعيانها بطرايق النظر و الاستدلال فاجتمع الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تساويها صونا للطلب والنظر عن اخلال بما هو منها او اشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان مرتبة ثانية واغما كثر تركه سيما في العلوم الشرعية و الادبية لما شاع من تدوين العلوم على ما يلقاها [illegible] وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطرايق التعلم [illegible] من الكتاب اذا تورد هذا فقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الاثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى النقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير [illegible] فروعها واصولا الى ان ظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت

الفتاوى والواقعات وست الحاجة الى زيادة نظر وتتبعات فاخذ ارباب
النظر والاستدلال فى استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم فى تحقيق عقايد
الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وتواينها وتلخيص حججها وبراهينها
وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقهها وخصوا
الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والمتاخرون خصوا العمليات باسم الفقه
والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزايه واشرفها
وبعلم الكلام لان مباحثه مصدرة بقولهم الكلام فى كذا وكذا ولاجل
الاختلاف فيه كانت مسئلة كلام الله انه قديم او حادث ولانه يورث
قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات كالمنطق فى الفلسفيات ولانه كثر فيه
من الكلام مع المخالفين والرد عليهم مالم يكثر فى غيره ولانه لقوة ادلته صار
كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو
الكلام واعتبروا فى ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن فى الاعتقاديات بل
فى العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من
ادلتها اليقينية وهذا معنى العقايد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد
صلى الله عليه وعلى آله وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من
الدين فى الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وخرج العلم بغير
الشرعيات وبالشرعيات الوهبية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام
بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فمن لم يسم عالما ودخل علم عقايد الصحابة
بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى فى ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم
بالعمليات فقه وان لم يكن من هذا التدوين والترتيب وذلك اذا
كان متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر
فى الادلة اليقينية او كان ملكة يقتدر بها بان يكون عندهم من المآخذ
والشرايط ما يكفيهم فى استحضار العقايد على ما هو المراد بقوله العلم

بالعقايد

وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق بذلك * والعلم لا يحد لوضوحه
وقيل لخفايه

بالعقايد عن الادلة **قوله** وموضوعه الخ اتفقت كلمة القوم على
القسم على ان تمايز العلوم فى انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات
فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما يتميز به بحسب الذات
بعد ما افاد التعريف التمييز بحسب المفهوم وايضا فمعرفة جهة الوحدة
للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيله لم
يتصرف الطلب بما هو الحاصل منها ولا شك ان جهة وحدة مسايل
العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها فنقول
موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق بالعقايد الدينية لما
انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والارادة والقدرة
وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدث والافتقار والتركيب
من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هى عقيدة اسلافنا ووسيلة
اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الالهية
والمشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق
الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح على راى من لا يقول بالوجود الذهنى
ولا يغير العلم بحصول الصورة فى العقل ويرى مباحث المعدوم والحال
من مسايل الكلام **قوله** والعلم لا يحد الخ ذهب كثير من المحققين
الى ان العلم لا يحد لانه بديهى لوجهين الاول انه معلوم يمتنع
اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه
انما يكون بغير معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغير
مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور او التسلسل
طريق الضرورة وهو الوجه الثانى ان علم كل احد بوجوده بديهى اى
حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم
المتركب منه ومن الخصوصية والسابق على البديهى بديهى بل اولى بالبداهة

فمطلق العلم بديهي وهو المطلوب واجيب عن الوجهين بان مبناهما على
عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم
على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على
تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد
بغير المطلق حتى لو لم نقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله
ايضا واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود
بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بداهته
كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها وذهب الامام الغزالي
الى انه لا يحد لخفاء معناه وعسر تحديده قال في المستصفى ربما
يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان
ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات
وانما يبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان يميز عما يلتبس
به وهي الاعتقادات والاخفاء في تمييزه عن الشك والظن بالجزم
وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا اعتقاد المقلد ويتميز عنه بانه الاعتقاد
الذي مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد
والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى
عند انتفاء المتعلق لانه كشف وانجلاء للصدر والاعتقاد عقدة
على القلب ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان
ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع
صورة المبصر اعني مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة
في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اي
حقايقها وماهياتها مجردة عما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل
صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور

يقطع

والتفسير بمثل حصول صورة الشيء في العقل والاعتقاد الجازم المطابق الثابت وصفة يتجلى بها
المذكور لمن قامت به وادراك المركب الكلي تنبيه على اختلاف الاصطلاحات ■ وحقيقة النظر
حركة النفس في المعقولات عودا على بدء لتحصيل مجهول

٤

يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال ينهك حقيقة العلم هذا
كلامه فظاهره انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا ما يفيد امتيازه
وتفهيم حقيقته وان ذلك ليس ببعيد وانه لا يريد بالمثال هنا شيئا من
هنا بناء كما اعتقدنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض قوله
والتفسير الخ لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل
فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل وسيجيء في بحث الكيفيات
تحقيقه ودفع ما اورد عليه ومنها احد اقسام التصديق فيفسر بالاعتقاد
الجازم الثابت المطابق فيخرج الظن والتقليد والجهل المركب وسيجيء
بيان ذلك ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما
هو الموافق للوف واللفة فيفسر بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت
هي به اي ينكشف بها ما يذكر وينفتح اليه انكشافا تاما لمن قامت به
تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود
والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم
وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فخرج الظن والجهل اذ لا
تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح
وانحلال للعقدة ومنها ادراك المركب وادراك الكلي فيتمم ادراك
البسيط وادراك الجزئي معرفة ثم ان البديهي لا يعرف تعريفا حديا
اورسميا لافادة تصوره لكن قد يعرف تعريفا لفظيا لافادة المراد
من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا
بنفسه ومن حيث انه مدلول لفظ اخر وتعريفات العلم من هذا القبيل
قوله وحقيقة النظر الخ لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه
من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك
ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل

وكونه مفيدا للعلم في الجملة ولو في الالهيات وبدون المعلم ضرورية
والمنكر معاند كالسوفسطائي المنكر للمحسوسات او الاوليات او كليهما

لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة
لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بالامر تصوري او
تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلابد ان يتحرك النفس في المعلومات
المخزونة عندها منتقلا من معلوم الى معلوم اخر حتى يجد المعلومات
المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبادية ثم لابد ايضا ان تتحرك
في تلك المبادي لترتيبها ترتيبا خاصا يودي الى ذلك المطلوب فهناك
حركتان مبداء الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه
الناقص ومنتهاها اخرها يحصل من تلك المبادي ومبداء الثانية اول
ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل
وحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين
الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية **قوله**
وكونه مفيدا للعلم الخ ذهبت السمنية الى ان النظر لا يفيد العلم اصلا
والمهندسون الى انه لا يفيد في الالهيات والملاحدة الى انه لا يفيد
بلا معلم والحق انه يفيد العلم ولو في الالهيات ويدل العلم ضرورة
ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم له مؤثر
سواء كان هناك معلم اولا وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على
تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم كابرة مريحة نعم اذا كان هناك معلم
كان الامر اسهل وشبه الطوائف باوجبتها مذكورة في المطولات
قوله والمنكر معاند الخ اي المنكر لافادة النظر العلم معاند مكابر
لما يقتضيه بديهة العقل وفيها شارة الى جواب دخل مقدر تقريره
الدخل ان الحكم بالنظر يفيد العلم لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف
العقلاء كثير الضروريات وتقرير الجواب انه قد يختلف في الضروري
مكابرة وعنادا كالسوفسطائية منهم من انكر المحسوسات وبعض المبادي

وهل هو بطريق العادة او الوجوب فيه خلاف

الاولى في الاوليات ومنهم من عكس ومنهم من انكرهما جميعا قال في
تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم
نحلة ومذهب وينتسبون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا
نحن شاكون وشاكون فيما نشاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين
يقولون ما من قضية بديهية ولا نظرية الا ولها معارضة ومناقضة
مثلها في البتول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق
يالقياس اليهم باطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا
بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شئ بحق والمحققون على
ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطا ومعناه العلم الغلط والحكمة
المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط ولا يمكن ان يكون في العالم
قوم ينحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه
قوله وهل هو بطريق العادة الخ يشير الى كيفية افادة النظر للعلم
فعند الاشاعرة هي بخلق الله تعالى عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة
اعتكر دلك دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق
خرق العادة وذلك لما تقرر عندهم من استناد جميع الممكنات الى قدرة
الله تعالى واختياره ابتداء واثر المختار لا يكون واجبا ثم القائلون
بهذا المذهب فريقان منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان
يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة
وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبا مقدورا وعند المعتزلة هي
بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل الفاعل فعلا آخر كحركة اليد لحركة
المفتاح فالنظر فعل الناظر يوجب تعالى اخر هو العلم اذ معنى الفعل
ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير الا ترى ان الحركة ليست
بفعل بمعنى التاثير وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان

والنظر في معرفة الله تعالى واجب بالنص والاجماع ولكونه مقدمة للمعرفة
الواجبة عندنا بذلك وعند المعتزلة بكونها دافعة لضرر خوف العقاب.

لفاعل واحد وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام
الفاعل وذلك ان النظر يفيد الذهن لغيبان العلم عليه من عند واهب
الصور الذي عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكاينات المفيض على
نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به ويعنون باللوح المحفوظ
والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه وههنا مذهب اخر اختاره
الامام الرازي وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي
لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على ما هو راي المعتزلة واستدل على
الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين
العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا
الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان
التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه
بغير قدرته واعترض عليه صاحب المواقف بانه لما كان فعل القادر
المختار امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من
غير وجوب عليه او عنه واجاب عنه المصنف في شرح المقاصد بان وجوب
الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثره كالنظر لا ينافي
كونه اثر المختار جايز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا يلزمه لا بان
يخلق الملزوم ولا يخلقه كساير اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر
لوجود العرض وانما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن
من تركه اصلا **قوله** والنظر في معرفة الله تعالى الخ النظر في معرفة
الله تعالى اي لاجل حصولها بمقدور الطاقة البشرية واجب بظواهر
النصوص كقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات
الى غير ذلك وبالاجماع المنعقد عليه ولانه امر مقدور يتوقف عليه
الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب

المطلق

قالوا لو لم يجب الا شرعا لما صح للنبي الزام النظر في المعجزة لعدم الوجوب
قبل ثبوت الشرع ورد بان المتوقف على النظر هو العلم بالوجوب

المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو
راي الاشاعرة وعقلا ان كان عقليا كما هو راي المعتزلة لئلا يلزم تكليف
الخ اما كون النظر مقدورا لفظا واما توقف المعرفة عليه فلانها
ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر
ويتحصل منه واما وجوب المعرفة فعند الاشاعرة بالشرع للنصوص
الوارده فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه
وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب
في الاخرة حيث اخير جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب عليه في الدنيا
على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس و
تلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما
اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا ورد بمنع ظن
الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه
من الضرر ولا بالصانع وبما يترتب في الاخرة من الثواب والعقاب لاستبعاد
بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق
لان التقدير عدم معرفة الصانع وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات
ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطاء
قائم مع خوف العقاب او الاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك
ان في حصول المعرفة احسن ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل
الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها
ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك وان قيل البلاغة
ادنى الى الخلاص من فرطانة سراء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن **قوله**
قالوا لو لم يجب الا شرعا الخ احتج المعتزلة على ان وجوب النظر في
المعجزة والمعرفة وساير ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا

ثم انها اول الواجبات المقصودة لتوقف البواقي عليها والنظر والقصد اليه وسيلة اليها فيجب لذلك والدليل ما يتوسل بالنظر فيه الى حكم وقد يختص بالجازم فيقابله الامارة

بالنزع لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظ وجه اللزوم ان النبي عليه السلام اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر مالم يجب علي لان ترك غير الواجب جايز ولا يجب علي مالم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم النظر لان بثوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر مالم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي عليه السلام ح الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالافحام واجيب بان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر مالم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب ليلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع مالم انظر او ارادة التحقق بقوله لا انظر مالم يجب صحت جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته و بالعكس قوله ثم انها اول الواجبات المقصودة الخ اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاد هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كون المقدمة وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر قوله والدليل ما يتوسل بالنظر فيه الخ الدليل في اصطلاح

المنطق

ثم ان توقف على نقل فنقلي والا فعقلي

المنطق هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتأمل فيه ويستنبط منه المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يتوصل اي ما يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى حكم قطعيا كان او ظنيا وانما فسرنا بالامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه والمراد بالنظر النظر الصحيح لانه لا يوصل بالفاسد اليه وذلك بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالة واطلق الحكم ليتناول التفسير الامارة وقد يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الاثر على المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاحراق اي التصديق بذلك قوله ثم ان توقف على نقل الخ الدليل قد ينقسم الى العقلي والنقلي وقد ينقسم اليهما والى المركب من العقلي والنقلي وهذا يوهم ان المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو بسط اذ لو لم ينته سلسلة صدق المخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك بان من حصر فيما اراد بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة او البعيدة على النقل والسامع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثمة لم يقسم اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص فيستحق العقاب وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي ايضا قد يحتاج بعض مقدماته البعيدة عقلية للامر فلا يتأبى المركب بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد ما حفظها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى للمركب وطريق القسمة الاستلزام

وقد يستفاد منه بمعونة القرائن القطع

للمطلوب كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي قوله وقد يستفاد منه الخ
لاخفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادة العلم فانها يتوقف
على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني
المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم
بالوضع يتوقف على العلم بجملة لغات العربية لغة وصرفا ونحوا عن
الغلط والكذب لان مرجعه الى رواياتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع
سوى النقل اما الاصول اعني ما وقع التنصيص عليه فظ واما الفروع
فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة
يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى
وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق المجاز في معنى غير المعنى
الموضوع له وعلى عدم اضمار شئ يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما
ظاهره عموم الافراد او الاوقات بالبعض مز ذلك بان يراد مز اول
الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى
ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وبالجملة فلا
سبيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غايته الظن وما يبنى
على الظن لا يفيد الا الظن ومز جملة ما لا بد منه ولا سبيل الى الجزم
به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تاويل النقل وصرفه
عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لاستلزام اعتقاد حقيقة النقيضين
ولا تكذيبهما لاستلزام اعتقاد بطلان النقيضين ولا تصديق
النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه
بالاخرة اليه لما سبق مز انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي
وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا
وما يفضي وجوده الى عدمه يظن عدما والحق ان الدليل النقلي قد يفيد

ولا يثبت ما استوى طرفاه عند العقل الا بالنقل وما يتوقف النقل عليه
الا بالعقل باب تصور الوجود ضروري والتعريف بمثل الكون والتحقق
والشيئية لفظي

القطع اذ مز الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء
والارض وكاكثر قواعد النحو في وضع هيئات المفردات وهيئات
التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى
شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوها وفي
التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيها بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله
احد فانه يعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشاها اول مرة
وهو بكل خلق عليم فانه مز قبيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه
بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلانتفاء
اذ لا مجال للعقل فلا معارض مز قبله ونفي المعارض من قبل الشرع
معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا مز الصلوة والزكوة واما
في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي لا ذم للعلم بالصنع والارادة
وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث وذلك
لان العلم بتحقق احد المتنافيين يستلزم العلم بانتفاء المنافي الاخر
قوله ولا يثبت ما استوى طرفاه الخ الحكم المطلوب ان استوى
فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد مز نفسه سبيلا
الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج وكون
زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق
المخبر وما يبتنى عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثته التي عليها السلام
ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل لا غير لئلا يلزم
الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوجود الصانع و
حدوث العالم اذ صح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث
الاعراض او بعض الجواهر قوله باب تصور الوجود ضروري الخ
الباب الثاني في الامور العامة وهو ايلم اكثر الموجودات الواجب الجوهر

وينبه على اشتراكه معنى صحة التقسيم الى الواجب وغيره والجزم به مع التردد في الخصوصية وتمام الحصر في الموجود والمعدوم وعلى زيادته على الماهية ذهنا صحة سلبه عنها وافادة حمله عليها واكتساب ثبوته لها

والغرض منها الوجود والحق ان تصوره ضروري وان هذا الحكم ايضا ضروري يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاشارة اذ هو كاف في هذا المطلب ان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهم ما في ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون تعريفا وقد يعرف تعريفا للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والتشيئة والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس

قوله وينبه على اشتراكه معنى الخ المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة يختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يقابل ركون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود معنى زايد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان والحق ان اشتراكه معنى وزيادته على الماهية ذهنا بديهي

والمذكور

والحكماء على ان حقيقة الواجب وجود خاص قائم بنفسه مقيم لغيره مخالف لوجود الممكن بحقيقته فلذا صح تفرده بالقيام بالماهية ذهنا لا عينا كبياض الجسم مشارك له في عارض الكون المقول على الوجودات بالتشكيك كالنور على الانوار

9

والمذكور فمعروض الاستدلال بتنهات فعلى الاول وجوه الاول انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة لانه لا معنى لقسم الشيء الا بعض ما صدق هو عليه فنقول الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يغني الا عن المقصود بحث الاشتراك بين الواجب والممكن رد اعلى من زعم عدم الاشتراك اصلا او لانه لا قائل بالاشتراك بينها دون سائر الممكنات او لانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود اما ممكن او واجب والممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره والكل انا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به اليقيني مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الوجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود بأحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر الى ابطاله وينبه على الثاني امور يجامع الوجود وينافي الماهية وذاتياتها الاول صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها الثاني افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها الثالث الكتاب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها قوله والحكماء على ان حقيقة الواجب الخ الحكماء اتفقوا على ان حقيقة الواجب تقدس

لنهاصه

وما يقال انه في الكل نفس الماهية فبمعنى انه لا ينفرد كل تحقق
على حدة في الخارج وانما ذاك في العقل

وجود خاص قائم بذاته في الذهن والخارج من غير افتقاد الى فاعل
يوجده او محل يقوم به في العقل سبب الغيرة من الوجودات فخالفتها بالحقيقة
فانها قائمة بالماهية عارضة لها في الذهن بان يلاحظ كلا منهما من
غير ملاحظة الاخر ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية لا في
الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم شاركه لها في
كونه معروضا للوجود المطلق المقول على الوجودات بالتشكيك كالنور
على الانوار فان الوجود في العلة اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى
منه في العرض القار كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب
اقدم واولى واشد منه في الممكن ويعبرون عنه بالوجود الصفت وبالوجود
بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهيته ولو في العقل كما في وجود الممكنات
وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان
الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم
احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج
الوجود لعروضه الى الماهية ولو في العقل قوله وما يقال انه في الكل الخ
يريد تحقيق ما نقل عن الشيخ من ان وجود كل شيء عين ماهيته
وتبيينه على وجه لا يخالف بديهة العقل فان الظاهر من ان مفهوم
وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا وهو ظاهر البطلان قال
المص في شرح المقاصد ادلة القائلين بان وجود الشيء زائد عليه لا يفيد
سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير
دلالة على انه عرض قائم به يتم الوض بالمحل فان هذا مما لا يقبله
العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود
الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى
بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض

والجسم

ثم الوجود ينقسم الى العيني والذهني حقيقة واللفظي والخطي مجازا اذ ليس في اللفظ
او الخط من الانسان الشخص والماهية كما في الخارج والذهن بل الاسم وصورته والدليل
على الذهني انا نتعقل ما لا ثبوت له في الخارج اذ نحكم على الممتنعات ايجابا ونجد من المفهومات
كليا ومن القضايا ما حقيقة
فالتعقل ان كان بالحصول
في الذهن فذاك والا فلا محالة
يقتضي اضافة بين العاقل
والمعقول ولا تعقل الى النفي
الصرف واذ ليس الثبوت
في الخارج كان في العقل

والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من
ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين
ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زايد على الماهية ذهنا
اي عند العقل وحسب المفهوم والقصود بمعنى ان العقل اذا يلاحظ الوجود
دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اي حسب الذات والهوية
بمعنى ان يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم احديهما بالاخرى كبياض
الجسم فعند تحرير المبحث وبيانا ان المراد الزيادة في التصور او الهوية
يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود
لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم
من المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة
ومخالفة لبديهة العقل قوله ثم الوجود ينقسم الخ الوجود على
مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود المتاصل المتفق عليه
الذي به تحقق الذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود
في الاذهان وهو وجود غير متاصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق
به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت
ذلك الشيء كما ان ظل الشجر او جسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود
في العبارة ثم في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى الذات الشيء
حقيقتة مجازيان لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع
بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات
زيد ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش
الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود
في الاعيان قوله والدليل على الذهني الخ استدل على الوجود الذهني
بانا نتعقل ما لا ثبوت له في الخارج وذلك لوجوه الاول انا نحكم على

وهو وجود غير متأصل لا يقتضي الا تصاف كالمؤمن يتصور الكفر فلا يوجب اتصاف الذهن
بالاعراض حتى المتضادان ولا وجود الممتنع في الخارج لكون الذهن فيه كالماء في البيت

الممتنعات كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع
الضدين وكذلك والحكم على الشيء يقتضي تعقله الثاني انا نجد من
المفهومات المتعقله ما هو كلي وليس بموجود في الخارج لان كل موجود في
الخارج فهو شخصي الثالث انا نجد في القضايا قضية حقيقية وهي التي حكم
فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا
في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا والحكم على
الشيء بدون تعقله محال ثم التعقل ان كان عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل فذاك هو المطلوب والا فلا شك انه يقتضي تعلقا بين العاقل
والمعقول والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة
فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر
المعدومات سيما الممتنعات في الخارج تعين كونه في الذهن وهو
المطلوب ثم ان قيد الايجاب في كلام المص مما لا حاجة اليه كما لا يخفى
قوله وهو وجود غير متأصل الخ اشارة الى الجواب عما استدل
به المنكرون للوجود الذهني تقريره الاستدلال انه لو كان تصور
وجود الشيء مستدعيا لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة
ان يكون الذهن حارا وباردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين و
اتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام وايضا يلزم من تعقلنا
للممتنعات وجودها في الخارج لكونها موجوده في العقل الموجود
في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك
الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت وتقرير الجواب ان
مبناه على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية
وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما
يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة

والبرودة

ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس الا الثبوت ومن العدم الا النفي فالمعدوم
ليس بشيء ولا ثابت ولا واسطة بينه وبين الوجود ومنهم من اثبتهما جميعا وتفريقا
وسمى الواسطة حالا

١١

والبرودة لا صورتيهما والموجود في الموجود في الشيء انما يكون
موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان
هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود الممتنع
في الذهن الوجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من الممتنع صورة
والوجود غير متأصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصل
وبالجملة فماهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية
في كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية
مبدء للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت
في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض
المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان
الصورة العقلية اذا ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم
يكن صورة لها قوله ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس الا الثبوت الخ
قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشيء ام لا وفي انه هل بين
الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات
اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس فذلك
انه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقديرين اما ان يكون بين
الموجود والمعدوم واسطة او لا والحق نفيهما بناء على ان الوجود
يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي وكما ان المنفي ليس بثابت فكذا
المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود و
المعدوم واما الشيئية فيساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شيء والعكس
ولفظ المساوقة مستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون
اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين ولهم
تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يبنى نفيه بناء

على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد
شيء فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او
الذهن فموجود وثابت وشيء والا فمعدوم ومنتفي ولا شيء واما المحالون
فمنهم من خالف في نفي الواسطة واليه ذهب منا امام الحرمين اولا واكثر
ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعدوم ان لم يكن له بثوت فهو المعدوم
وان كان له بثوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان
كان باعتبار البتعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم
لانه عبارة عن صفة للوجود لا يكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية
والقادرية ويخص ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال
بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة
بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها
صفة العدم والصفة لا تكون لها ذات حتى تكون موجودة او
معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم لموجود عن صفات
المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات
الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات
السلبية ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة
حيث زعموا ان المعدوم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا
فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان له تحقق
في نفسه وتقرر فثابت والا فمنفي وكل ما له كون في الاعيان فله
تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الوجود اخص من الثابت
وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل ما لا
كون له لا تقرر له فيكون المنفي اعم من المعدوم لا منفيا بل ثابتا
ومنهم من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم

فيكون بعض المعدوم شيء

ان كان له

ويجعل الوجود منه اذ لو وجد تسلسل ولو عدم اتصف بالنقيض
وكذا الايجاد وردّ بانّ وجوده عينه ونقيضه العدم لا المعدوم

ان كان له كون في الاعيان فان كان ذلك بالاستقلال فهو
الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في
الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت
والا فمنفي فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود
والمعدوم واسطة هو الحال قوله ويجعل الوجود منه الخ احتج
المثبتون للحال بوجهين الاول ان الوجود ليس بموجود والا لكان له
وجود ويتسلسل ولا معدوم والا اتصف بنقيضه اي بما صدق
عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا
للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود الثاني ان الايجاد
ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد لمحتاج الى آخر هكذا الى
ما لا نهاية له ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجدا لانه بعد
صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة فكما لم يكن قبل الصدور موجدا
فكذا بعده واجيب عن الاول بانا نختار ان الوجود موجود
ووجوده عينه لا زائد ليلزم تسلسل الوجودات فامتيازه عن
سائر الموجودات يكون بقيد سلبي هو ان لا ماهية له ورآء
الوجود وبانا نختار انه معدوم ونقيضه العدم لا المعدوم
واتصاف الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق المواطاة مثل ان
الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق
مثل ان الوجود ذو عدم فلا نسلم استحالته فانه بمنزلة قولنا الحيوان
ذو لا حيوان هو السواد او البياض وسائر ما يقوم به من
الاعراض وعن الثاني بانا نختار ان الايجاد معدوم ولا نسلم لزوم
ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل لا يجب لها بناء على كون
الوصف الذي اخذ منه المحمول معدوما في الخارج كما في قولنا زيد

قالوا الاعدام متمايزة ولا يعقل المتميز بدون الثبوت والامكان ثبوتي للفرق بين امكانه
لا ولا امكان له فثبت موصوف قلنا في العقل والا انتقض بالممتنعات والمركبات الخيالية

اعمى في الخارج واجتماع النقيضين ممتنع في الخارج يمكن كلا
من العمى والامتناع معدوم في الخارج قوله قالوا الاعدام متمايزة الخ
القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجهين
الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما
فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز
عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا
بالاشارة العقلية بهذا وذاك والاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه
ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف الثاني انه ممكن وكل
ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لانه لا فرق بين قولنا امكانه
لا وقولنا ممكن له فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا
فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان
اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان
التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني
انا لا نم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو
اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل وقولهم لا فرق
بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له نم فان قولنا امكانه
لا ان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي وبمعنى لا
امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق العدم
والامتناع فان بنى لك على انه لا تمايز في الاعدام اجيب بان
التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوته في نفسه فلا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره
قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل
على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود

واجتماع

ثم كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا وقد يقع رابطة ويفتقر حمل الايجاب الى اتحاد الطرفين
هوية ليصح وتغايرهما مفهوما ليفيد وصدقه يكون بمطابقة ما في نفس الامر ومعناه ما يفهم
من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اي مع قطع النظر عن حكم الحاكم

١٢

واجتماع
النقيضين ممتنع فلانا نان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها
ثبوتية وبعضها سلبية ثم لا نعني في ان الممتنعات كشريك الباري
واجتماع النقيضين وكون الجسم في ان واحد في حيزين بعضها متميز
عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منفية قطعا وان مثل
جبل من ياقوت وبحر من زيبق من المركبات الخيالية متميز وممكن
مع انها غير ثابتة وفاقا فيورد بالاول معارضة او نقضا على
الوجه الاول وبالثاني على الوجهين ثم ان قول المص الفرق الخ
ظاهر والصواب لعدم الفرق او ما يؤدي مؤداه كما قلنا وهو
الموافق لما ذكره في المقاصد وشرحه ولما وقع في سائر الكتب قوله
ثم كل من الوجود والعدم الخ كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما
في قولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين
الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم او بين
غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان وفي الاعيان او الاذهان
والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد
يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه وحقيقتهما ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قال
ويفتقر حمل الايجاب الى اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات
والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين
الموجودين المتمايزين بالهوية وتغايرهما بحسب المفهوم ليفيد
فائدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان
بحسب الذات والوجود القطع بعدم الفائدة في مثل الارض والسماء
سماء قوله وصدقه يكون بمطابقة ما في نفس الامر الخ يعني
ان الحكم قد يكون صدقا وقد يكون كذبا وان كان غالبا استعمال الصدق

فصل ماهيته الشئ ما به يجاب عن السؤال بما هو ٥ وتؤخذ بشرط شئ وتسمى المخلوطة
ولاخفاء في وجودها وبشرط لا شئ وتسمى المجردة ولا يؤخذ في الاذهان فضلا عن الاعيان

والكذب في الاقوال خاصته وليس صدق بالحكم بمطابقته لما في
الاعيان الخ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية
على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل
للامتناع واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او اعمى
ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان لانه قد يتسم فيها الاحكام الغير
المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم صدقا لمطابقته
لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر في صدق الحكم
مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اعني خارج ذات
المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس
كذا اعني في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخباره
المخبر على ان المراد بالامر الشئ والشئ وبالنفس الذات قوله فصل
ماهية الشئ ما به يجاب الخ الماهية لفظة مشتقة من ماهو ولذا قالوا
ماهية الشئ ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب
عن السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد ما هو الذي يطلب بالحقيقة
دون الوصف او شرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على ان المتعارف
واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية وقد يفسر بما به الشئ
هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى
هذا ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال
ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اعني ما يتعقل منه واذا اعتبرت
مع التشخص هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود
الخارجي وقد يراد بالذات ما صدق عليه الماهية من الافراد قوله
وتؤخذ بشرط شئ وتسمى المخلوطة الخ الماهية قد تؤخذ بشرط مقارنة
العوارض وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شئ لا خفاء في وجودها

كزيد

ولا بشرط شئ وهي اعم من المخلوطة فتوجد لكونها نفسها في الخارج لا لجزء منها لعدم التمايز
وانما ذلك في العقل ثم اذا اعتبرت معروضة للكلية فهي الكلي الطبيعي وانما يوجد منه المعروض
مجردا عن العارض وهي الافراد

١٤

كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها
شئ من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء في امتناع
وجودها في الاعيان لان الموجود من العوارض وكذا التشخص
وفي الاذهان ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لا
تكون في الذهن ايضا من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية
بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله اياه وصفا لها وقيدا
فيها قوله ولا بشرط شئ وهي اعم من المخلوطة الخ لا خفاء في تباين
المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعني الماخوذة لا بشرط شئ
فاعم منها لصدقه عليها مع وجود صدق المطلق على المقيد ثم لا
نزاع في ان الماهية لا بشرط شئ موجودة في الخارج الا ان
المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة في
الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو
زيد وعمرو وغيرهما من الافراد ليس في الخارج انسان مطلق
وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق
عليه مع وجود امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود
وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج
فلذا قال فتوجد لكونها نفسها في الخارج لا لجزء منها فان قيل
الماخوذ لا بشرط شئ يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي
ولا شئ من الكلي بموجود في الخارج لان الموجود في الخارج يلزمه
التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات
قلنا لا نسلم ان مجرد الماخوذ لا بشرط شئ كلي طبيعي بل هو مع
اعتبار كونه معروضا للكلية والماخوذ لا بشرط شئ اعم من ان
يعتبر معه هذا العارض او لم يعتبر فلا يمتنع وجوده فان قيل

وقد يقال الماهية بشرط لا شئ بمعنى ان يزيد عليها كل ما يقارنها
فيكون مادة للشخص متقدمة عليه في الوجودين

ينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان كليته العارضة
تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان
الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلي الطبيعي
وهو الماخوذ لا بشرط شئ موجود في الخارج ووجوده الخارجي
انما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل ان ما صدق عليه
الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما الماخوذ مع
عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من المعروض و
العارض المسمى بالكلي العقلي قوله وقد يقال الماهية بشرط لا شئ الخ
ماذكر من معنى الماهية بشرط شئ وبشرط لا شئ ولا بشرط شئ
هو المشهور فيما بين المتاخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ
بشرط لا شئ بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده
ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول محمولا
على ذلك المجموع في حال المقارنة بل يجوز منه مادة له متحدا معه
في الوجود الذهني والخارجي مزودة امتناع تحقق الكل بدون
الجزء ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد
في الوجود وقد تؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع
تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول محمولا
على المجموع حال المقارنة وانما الماخوذ على هذا الوجه قد يكون
غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة
الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو
بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذي قومه و
جعله احد الاشياء المختلفة الحقايق فصلا وقد يكون متحصلا
بنفسه كما في الانواع البسيطة او بما انضاف اليه بجعله احد الاشياء

كما في

ثم لا خفاء في وجود الماهية المركبة ولا بد من انتهائها الى البسيطة

كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط
ان لا يكون معه شئ وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان
والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع
الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه
شئ بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق يجعل
انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا والحيوان الاول جزء الانسان متقدم
عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه
فلا يكون جزءا له لان الجزء لا يحتمل على الكل بالمواطاة وانما يقال للجنس والفصل
انه جزء من النوع لان كلا منهما يتمم جزءا من حده مزودة انه لا بد للعقل
من ملاحظتها في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا
الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج
فيكون متاخرا لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شئ
يعم وغيره وشئ يخصه ويحصله ويصيره هو هو قوله ثم لا خفاء في
وجود الماهية المركبة الخ الماهية اما بسيطة لا جزء لها اصلا كالواجب
والعقلة والوحدة والوجود واما مركبة لها اجزاء كالجسم الانسان
والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيطة
اما مطلقا فلان كل عدد لو عد تناهى فالواحد موجود فيه بالضرورة
واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيطة استمر تعقل الماهية
لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى وكلاهما ضعيف اما الاول
فلانه مغالطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد
بمعنى ما لا جزء له اصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض واما
في معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو احد اجزائه
فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيطة يكون الماهية مركبة من مركبات

واحتياج بعض الاجزاء الى البعض في المركب الحقيقي ضروري بخلاف الاعتباري ٦ ومن خالف في مجعولية الماهية اراد انها من لوازم الوجود كتناهي الجسم لا الماهية كزوجية الاربعة والا فاحتياج الممكن الى العلة ضروري

غير متناهية مراده غير متناهية ويلزمه وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لا يثبت المدعى واما الثاني فلان معنى المركب العقلي ان لا يكون تمايز اجزائه الا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه معقولا باجزائه فالاولى التمسك في اثبات البسيطة ايضا بالضرورة كالوجود **قوله** واحتياج بعض الاجزاء الى البعض الخ التركيب قد يكون حقيقيا بان يجعل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختلفة باللوازم والآثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة وقد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبطلان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادة فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورا يفيض على المواد في نفس الامر **قوله** ومن خالف في مجعولية الماهية الخ لا نزاع على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بمجعول مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط وتحرير محل النزاع على ما ذكره صاحب المواقف ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض

والعوارض

فصل افراد النوع انما يتمايز بعوارض ربما يفيد الهذية فبعد التخصيص ان التشخص والتعين هو تلك الهذية او ما يفيدها او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة او عدم قبوله لذلك وان العدمي هو المعدوم او العدم المضاف او ما يدخل في مفهومه العدم والوجودي بخلافه وان الحقيقي ما له ثبوت في نفس الامر من غير شايبة فرض وتقدير والاعتباري بخلافه لا يشتبه ان التعين وجودي

والعارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوج لم يكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان جسما ولا فناء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية يعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انه يعرض للماهية من حيث هي مجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان لا احتياج الى الفاعل من ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية والفرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى **قوله** فصل افراد النوع انما تتمايز بعوارض الخ تصور الشيء بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيق ان التعين وجودي او عدمي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول الحقيقة النوعية المتحصلة بنفسها او بمالها من الغايات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما تنتهي العوارض الى ما يفيد الهذية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذاك وليتي

اوعدمي وحقيقي او اعتباري وانه يسند الى الفاعل او الى الوجود الخارجي او الى سبب اخر كنفس الماهية او المادة المشخصة بما يلحقها من العوارض بحسب تعاقب الاستعدادات

العوارض المشخصة فلابد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة
من بيان ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها
من الهذية او عدم قبول الشركة او كون الحصة منها النوع بهذه الحيثية
او نحو ذلك ثم لابد لتحصيل معنى المحمول قريبا من المراد بالوجودي و
العدمي والاعتباري فنقول العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا
او مضافا مركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شانه او غير مركب كعدم
قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم كون الشيء بحيث لا يقبل
الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او ما يكون وجودا مطلقا
او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ
حتى ان العمى عدمي واللاعدم وجودي واما الاعتباري فهو الا تحقق
له الا بحسب فرض العقل وان كان بوجود منتزع به في نفس الامر
كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه
العقل الى الوجود يقبل له وصفا هو الامكان ويقابله الحقيقي
اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض المشخصة وجودية والهذية
اعتبارية وتميز الفرد عما عداه وعدم قبول الشركة وكونه ليس بحيث
او لا يقبل الشركة عدمية ثم على تقدير كون التشخص موجودا يستند
عندنا الى تعاور المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما
شاء من التشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية في الخارج المقطع بانها
اذا تحققت لم يكن الا فردا مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما
يقبل التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل وذهبت
الفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها
كما في الواجب فيتحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علة لتحقق
الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الاخر وقد يستند الى غيرها

ولا يجوز

فصل الوجوب والامتناع والامكان معقولات تحصل من نسبة المفهوم الى هليته البسيطة او المركبة تصورها ضروري والتعريف بمثل ضرورة الوجود وضرورة العدم ولاضرورتها لغني

١٧

ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل
الافراد والتعينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص
لافتقاره اليه يكون متأخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه
ضرورة انه لا يصير هذا الشخص الا بهذا التشخص يكون متقدما
عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له والمراد بمحل الشخص موضوعه
في الاعراض ومادته في الاجسام ومتعلقه في النفوس واعترض
بان للمادة التي يستند اليها التشخص يكون متشخصة لا محالة
فتشخصها اما لماهيتها فلا يتعدد افرادها او للتشخص المعلول
فيدور او لمادة اخرى فيتسلسل واجيب بانه لما فيها من الكليات والكيفيات
والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التي تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات
حتى اوذهب الخير النهاية لم يمتنع على ما هو رايهم مبناه ان يجتمع في الوجود
كالحركات والاوضاع الفلكية واذا استند الى المادة تكثرت افراد
الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا يفتقر الى قابل
تكثرها قوله فصل الوجوب والامتناع والامكان معقولات الخ
قد تقرر في موضعه ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشيء
في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى
وجوده في نفسه او وجوده لامر حصل في العقل معنى هو الوجوب
والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء الى الشيء
بواسطة قد يجب كما في قولنا الباري تعالى وتقدس موجود والاربعة
يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود
والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود
او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم او الربط
بواسطة لكنه يندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود او الربط بواسطة

وينقسم كل من الاولين الى الذاتى والغيرى • والموصوف بالذاتى واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى اولشئ اخر كزوجية الاربعة وممتنع الوجود لذاته كشريك البارى اولشئ اخر كفردية الاربعة

لكونه اعم من الايجابى والسلبى وتصورات هذه المفاهيم ضرورية حاصلة لمن لم يمارس مرافق الاكتساب الا انها قد يعرف بتعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شئ منهما ولهذا لا يخلو شئ عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعانى لكان دورا ظاهرا واظهر هذه المفهومات الوجوب لكونه تاكدا لوجود الذى هو اعرف من العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود قوله وينقسم كل من الاولين الخ كل من الوجوب والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشئ او لا وجوده فى نفسه او ضرورة وجود شئ لاخر او لا وجوده ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود البارى وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتى والا فغيرى والامكان ذاتى لا غير اذ لو كان غيريا لكان الشئ فى نفسه واجبا او ممتنعا اى ضروريا لوجود او العدم بالذات ثم يصير لا ضروريا لهما بالغير فيرتفع ما بالذات وصحح قوله والموصوف بالذاتى الخ يعنى اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لذاته كالبارى تعالى وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع

الوجود

وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود او العدم ويسمى الامكان العام لعمومه الخاص وضرورة الطرف الاخر وبالنظر الى الاستقبال ويسمى استقباليا • وبمعنى تهيؤ المادة لحصول الشئ باعتبار تحقق الشرائط شيئا فشيئا فيتفاوت شدة وضعفا ويسمى الاستعدادى

١١

الوجود لا نظر اليه كالفردية للاربعة فلا زم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اى واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم الخ قوله وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود او العدم الخ الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويتم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويتم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ويسمى بالامكان العام لعمومه الامكان الخاص وضرورة الطرف الاخر وبالامكان العامى ايضا فان العامة يفهم منه نفى الامتناع فمن امكان الوجود نفى امتناع الوجود ومن امكان العدم نفى امتناع العدم وقد يؤخذ الامكان بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشئ فى المستقبل من غير نظر الى الماضى والحال ويسمى بالامكان الاستقبالى وذلك لان الامكان فى مقابلة الضرورة وكلما كان الشئ اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك فى المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشئ من الوجود والعدم بخلاف الماضى والحال فانه قد تحقق فيهما وجود الشئ او عدمه قوله وبمعنى تهيؤ المادة الخ اشارة الى الامكان الاستعدادى وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط بحيث لا ينتهى الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة وتتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة

وهذا مراد من قال كل حادث يفتقر الى مادة يكون محلا للامكان وحدة بها تكون تعاقب الحوادث وانما يتم لو سلم ان كل حادث ممكن بهذا المعنى

الحامل للجنين ثم الطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للمهية كالامكان الذاتي الذي يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل قوله وهذا مراد من قال الخ زعمت الفلاسفة ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقه ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة قديمة بسيطة هي الحامل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى وتسلسلوا واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودي وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة والجواب انا ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن كما هو ظاهر كلامهم فلانم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وان اريد الامكان الاستعدادي كما هو تحقيق كلامهم فلانم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان القابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي فان قيل المراد بالامكان الاستعدادي الدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث

لا يجوز

ثم احتياج الممكن الى المؤثر وامتناع ترجح احد طرفيه بلا مرجح ضروري وهذا غير ترجيح المختار احد المتساويين بلا مخصص بل بمحض الارادة كالهارب يسلك احد الطريقين والجائع يأكل احد الرغيفين

١٠٩

لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل لا بمجموعها الحادث فيفتقر الى شرط اخر حادث فيكون داخلا فيها وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بمجموعها للحادث حالات متعاقبة الى الفيض لزم من العلة على استعدادات المتعاونة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا به هو المعنى بالمادة قلنا هذا ضعيف لا بتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى يتعلق به ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث واحتجوا على حكمه الحادث مسبوقا بالزمان بانه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك بحيث لا يجتمع المتقدم والمتأخر وبذاك الا بالزمان والجواب مبناه على افتقار كل حادث الى سبق كل حوادث متعاقبة وقد مر ما فيه قوله ثم احتياج الممكن الخ من جواز ان الممكن انه محتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا بمرجح والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تخصيص معنى الموضوع والمحمول فلم يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه

بلغ مقابلة

فان قيل التأثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال العدم جمع النقيضين
قلنا الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل اخر

يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا
لامر خارج بل بمجرد الاتفاق قلنا هذا ما يظهر بطلانه بادنى التفات
ولهذا يحكم به من لا يتاتى منه النظر والاستدلال ايتال لو تمنع و
قوع الممكن بلا موثر وترجحه بلا مرجح لما وقع بلا مرجح واللازم بسط
بحكم الضرورة فمثل العطشان يشرب احد الماءين والجايع ياكل احد
الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطريقين فدعوى التساوى
وعدم المرجحة لا تقبل بعد تسليم عدم المرجحة عند العقل اصلا ولهذا
ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح
المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير
المتنازع فان قيل هذا الاختيار والترجيح امر ممكن وقع بلا سبب
وفيه المطلوب قلنا مم بل انما وقع بالارادة المتميزة بانها الترجح
والتخصيص قوله فان قيل التاثير الخ مزاقوى شبه المنكرين
لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كما يعرف من اتباعه القايلين
بان وجود السموات بطريق الاتفاق انه لو احتاج الممكن الى
موثر فتاثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للموجود
وتحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اى العدم
الذى كان والوجود الذى حصل والجواب انا نختار ان التاثير
حال الوجود قان اريد بايجاد الموجود الموجود بالوجود
الحاصل بهذا الايجاد فلازم استحالته كما فى القابل فان السواد
قائم بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بوجودا خر سابق
فلا تم لزومه فان الوجود الحاصل بالتاثير مغاير له وقد تختار
ان التاثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان آن الاثر عقيب

ان التاثير

المحوج هو الامكان او الحدوث فيه خلاف ولكل وجهة ومعنى الاحتياج
حال البقاء توقف الوجود او العدم او استمراره على امر ما

ان التاثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى
امتناع التخلف انه لا يتخلف آن قوله والمحوج هو الامكان
او الحدوث الخ قد سبق ان الممكن محتاج الى المؤثر الا ان ذلك عند الفلاسفة
وبعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه
مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتجت الفلاسفة على دعواهم
بان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتض للوجود او العدم بالنظر
الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا لسبب خارج وهو معنى
الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واعترضوا
على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود متاخر عنه
لكونه عبارة عن مسبوقيته الوجود بالعدم والوجود متاخر عن
تاثير الموثر وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج
وجزءها وشرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج او جزءها
او شرطها لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين
فقالوا السبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون
الشيء ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة يخرجه من العدم
الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم
ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية
فيتاخر عن الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الاحتياج الى
الموثر والحق ان هذه العلية انما هي بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ
الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول
في الحيز هو التحيز لا بحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث
فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال
مغالطة واما في الاثبات فكلام المتاخرين اظهر والبقول احد

ولا تعقل اولوية بالذات لاحد الطرفين الا بمعنى نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب وهي ايضا منتفية والا لما تحقق الطرف الاخر لاستلزامه انتفاء الاولوية الذاتية

واعترض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم بطلان التأثير اما في الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقاء او في امر اخر بمجرد وهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر فيكون الامكان علة الاحتياج فنادا خر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق بمعنى انه نفي محض ازلي لا يعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على تحققا خرا وانتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحققت فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك **قوله** ولا تعقل اولوية بالذات لاحد الطرفين الخ الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما على الاخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان او عرضا زائلا او باقيا لتحققه بدون تحقق سبب مؤثر وحصوله بانتفاء شئ من اجزاء العلة التامة للوجود المتوقف على تحقق جميعها وردبان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا القدر لا يقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل

العدم

ثم وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق لانه ما لم يجب لم يوجد لامتناع الترجح بلا مرجح وحين الوجود امتنع العدم لامتناع الجمع وهذا لا ينافي الاختيار

العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد اولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الاخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى العدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا نظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بانه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته مع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الاخر فيكون الطرف الاولى واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا هف واما ان يمكن وقوعه اما ان يكون بلا سبب يرجحه فيلزم ترجح المرجوح اعني الطرف الغير الاولى او يكون بسبب يفيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن مع ذلك السبب هف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على ما توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب **قوله** ثم وجود الممكن محفوف بوجوبين الخ يعني انه لا يكفي في وجود الممكن مجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاولى تارة

والثالثة بل كل ما يوصف اتحاد يفرض منه بمفهومه كالقدم والحدوث والوحدة
والكثرة والتعين والبقاء والموصوفية اعتبارات عقلية والا لزم التسلسل ومعنى
كون الشئ واجبا في الخارج انه بحيث اذا عقل مسندا الى الوجود لزم في العقل معقول هو الوجوب
وكذا البواقي

ولا وقوعه اذ هي مع استواء الطرفين حيث لم يوجد الا بمجرد الاولوية ترجحا
بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق
وبعدما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم
وهذا وجوب لاحق سمي الضرورة بشرط المحمول فان قيل بادكرتم من
كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصلح فيما يصدر عن الفاعل
بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار صح ينتقض دليلكم قلنا
لا اذ كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق
الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل بحقيقة
قوله والثالثة بل كل ما يوصف الخ لاخفاء فان الامتناع اعتبار عقلي
وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان
موجودا كان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال
نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا هذا خلف لامتناع الانقلاب
والواجب ما لا الوجوب فينقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في
الامور المرتبة الموجودة معا وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا
الدليل بعينه جاريا في الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة
والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب
التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما يتكرر نوعه متسلسلا مترتبا
اي كل ما يتكرر نوعه بحيث يكون اعتبار يوجد منه موصوفا بذلك
النوع فيكون بمفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة
وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اختياريا
لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة ولهذا لم يكن الامور الموجودة
متصفة بمفهوم مايتها فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا
ونحو ذلك ولما كانت هذه مظنة الاشكال وهو انا قاطعون بان الباري

تعالى

فصل القدم عدم المسبوقية بالغير وهو الذاتي او بالعدم
وهو الزماني والحدوث بخلافه

٢٢

تعالى موجود وواجب وشئ وواحد وقديم وباق في الخارج لا في
الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك اشار
الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة
في الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى
قولنا الباري تعالى واجب في الخارج انه بحيث اذا نسب العقل الى
الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه
اذا نسب الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشئ
او واحد او كثير او قديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا نسب العقل
الى هذه المفهومات كان النسبة بينها الايجاب لا السلب وهذا ما
يقال ان انتفاء ميداء المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل في
الخارج كما في قولنا زيد اعمى قوله فصل القدم عدم المسبوقية بالغير الخ
المتصف بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود واما الوجود فباعتبار
وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم
وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث شئ قد يؤخذ حقيقيا
وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية
بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم
فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو
معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف
عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان
وجود الشئ اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتي اعم من
الزماني والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير
اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما
ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى

ولا قديم بالذات سوى الله تعالى وبالزمان سوى صفاته ايضا ولزم المعتزلة كثير من المحال وعند الفلاسفة كثير ■ ولا يستند القديم الى المختار لان القصد الى الايجاد يقارن العدم ضرورة ■ ولا يمكن عدمه لكونه واجبا او مستندا اليه ايجابا

ماحدث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس قوله ولا قديم بالذات سوى الله تعالى الخ لا قديم بالذات سوى الله تعالى لما سيأتي من ادلة توحيد الواجب واما القديم بالزمان فجملة المتكلمون منا ومن الصفاتية الله تعالى فقط حيث بينوا ان ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والوجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات اي بوصف حالة خامسة على الاربعة ممتزجة للذات هي الالهية فلزمهم القول بقدم الفعاء واما الفلاسفة فقد جعلوا القديم بالزمان شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما سيأتي قوله ولا يستند القديم الى المختار الخ القديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار يعني ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانما قيد بالمختار لانه لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسايط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح فيلزم ان يوجد في الازل ووجدنا لا يزال يتبع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة قوله ولا يمكن عدمه الخ ما ثبت قدمه

يمتنع

خاتمة التقدم والتأخر والمعية يكون بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالشرف او بالرتبة الحسية او العقلية وضعا او طبعا او بالذات كما في اجزاء الزمان فسبق العدم على الحادث لا يلزم ان يكون بالزمان فلا يلزم قدم الزمان ومحله كما لا يلزم ان يكون له امكان استعدادي ليلزم قدم مادة له

٢٢

يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة كالمعلول الاول اتفاقا او بواسطة قديمة كالثاني والثالث لما سيأتي من ادلة الامتناع التي اياما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علة الوجوب فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما يمتنع العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان فصفات الواجب وان كانت مفتقرة الى ذاته لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتاثير والتاثر انما يكون بين المغايرين ولا تغاير ههنا قوله خاتمة الخ ذهبت الفلاسفة الى ان اقسام التقدم والتأخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة بمعنى ان كلا منها يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون حسية بان يكون الحكم بالمرتب وتقدم البعض على البعض ما خوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الامور المعقولة

فصل الوحدة والكثرة من المعانى الواضحة ، ومقولتيهما بالتشكيك

وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الواحد على الوتينة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء واشتراقهما اخر وهو التقدم بالذات كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع فى الزمان فسبق عدم الحادث على وجوده يجوز ان يكون من هذا القسم ولا يلزم ان يكون زمانيا حتى يلزم ما تدعيه الكلابية من قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك ممكن بانه لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجوده حال عدمه كما لا يلزم ان يكون لكل حادث امكان استعدادى حتى يلزم ما يدعونه من قدم مادة تكون محلا له كما مر تفصيله قوله فصل الوحدة والكثرة الخ الحق ان تصورهما بديهى لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها فلا خفاء فى انتقاضها طردا وعكسا بالمجتمع من الامور المتخالفة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هى المجتمع من الوحدات فمبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبداء للكثرة والعقل انما يعرف المبداء قبل ذى المبداء والكثرة ترسم صورها فى الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تصوير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتصوير الكثرة بالوحدة عند العقل تصوير الشىء بما هو اعرف لا بالمساوى فى المعرفة والجهالة قوله ومقولتيهما

بالتشكيك

وقد يتحد معروضهما فيكون جهة الوحدة مقومة او عارضة او منتسبة

بالتشكيك يعنى ان الوحدة والكثرة مقولان بالتشكيك دون الاشتراك او التواطى اما الوحدة فلكونها مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع والواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس والواحد بالعرض وفى الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو ما ينقسم الى اجزاء متخالفة ولم يقل احد بالتفاوت فى الاشدية والاقدمية لكونه غير معقول واما الكثرة فلكونها فى كل عدد اشد منها فيما دونه قوله وقد يتحد معروضهما الخ معروض الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما فى قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول النقطة والثانى المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاجزاء فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع هذا ان لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشىء الواحد باعتبار واحد او كثير جهة الوحدة اما ان يكون مقوما للكثرة بمعنى كونه ذاتيا يتقوم به او عرضيا واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد

ويبتني الوحدة في الجنس مجانسة وفي النوع مماثله وفي الكم مساواة وفي الكيف مشابهة
وفي النسبة مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء
موازاة ■ ويمتنع اتحاد الاثنين ضرورة والاستدلال بان اختلاف الماهيتين والهويتين
ذاتي لا يزول ليس بواضح من المدعى وبانهما اما موجودان او معدومان او مختلفان فلا اتحاد مدفوع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الصابرين واحدا

وعمرو في الانسانية اوجزا معقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة
الحقيقية وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في
الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل
وانما يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والشخص
اما ان يكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض
او محمولات لموضوع واحد كالكاتب والضاحك للانسان والثالث
كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير
الذي ليس عارضا للنسبتين بل النفس والملك في اعطاء في ان التدبير
محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول
عارض لهما فهو كالبياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة
هي به الاشتراك وهو ليكون لا بحيث يحمل بالمواطاة او الاتفاق

قوله وليبتني الوحدة الخ الوحدة تشوع انواعا بحسب ما ينه
ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير
عنها ففي الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة فاذا قيل هما متماثلان
كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الكم عددا كان
او مقدارا مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة
كزيد وعمرو اذا شاركا في بنوة بكر وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف
مطابقة كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف الاخر وفي وضع
الاجزاء موازاة ومحاذاة كشخصين متساويا في الوضع بالقياس
الى ثالث قوله ويمتنع اتحاد الاثنين الخ ويمتنع اتحاد الاثنين
بالضرورة بان يكون هناك شيآن فيصيرا شيأ واحدا بالطريق
العصرة الانضمامية كما اذا جمع الماء ان في اناء او الاجتماعية
كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء

والهواء

والهواء فصار بالغليان واحدا والاستحالة كلون الجسم كان
سوادا وبياضا فصار سوادا بان يصير احدهما الاخر الصائر بعينه
اياه وقد يتمسك في بيان ذلك بوجهين الاول ان الاثنين سواد
كانا ماهيتين او فردين منها او من ماهية واحدة فالاختلاف
بينهما ذاتي لا يعتل زواله اذ لكل شيء خصوصية هو بها هو فمتى
زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض بانه ان كان استدلالا
بتمانع وان كان بتنبيها فليس واضح فان المدعى اذ بما يقع
الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين
الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين
لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما
موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وهلك
اثالث واعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين
لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فدفع هذا
الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين
لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين
فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما
وهو ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود
واحد هو نفس الوجودين الاولين صار واحدا فلم يمكن النفي
عن هذا المنع الا بان الحكم باستناع اتحاد الاثنين ضروري و
المذكور في وجوه الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل
وانت خبير بان مجال دعوى الضرورة فحل النزاع وبان استناع
اتحاد الوجودين ليس بواضح من استناع اتحاد الاثنين على الاطلاق
قوله والغيرية تقتضي التهو هو الخ من خواص الكثرة التغاير

والغيرية نقيض الهوهو وقد يخص الغيران بموجودين يجوز انفكاكهما فالجزء مع الكل
لاهو ولاغيره وكذا الموصوف مع الصفة ولذا يصح ما في الدار غير زيد وغير عشرة
مع ان فيها الاجزاء والصفات الغير المحمولة فليس المعنى انه لاهو بحسب المفهوم ولاغيره
بحسب الوجود

فانه لايتصور الا بين متعدد وانما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد
هل يستلزم التغاير فعند الجمهور يستلزمه ولهذا ذهبوا الى ان
الغيرية نقيض الهوهو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه
هوهو فغيره وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة
الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات
والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر فبحسب الذات والهوية
وعند المتقدمين من اهل السنة لايستلزمه ولهذا خصوا الغيرين
بموجودين جاز انفكاكهما فخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود
وبناه على ان التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد فلا
يتصف به المعدوم واما التعليل بانه لاتمايز بين الاعدام فيخص
المعدومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع
الانفكاك ودخل الجسمان وان فرض كونهما قديمين لانهما ينفكان
بان يوجد هذا في حيز لايوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة
سواء كان قديما او حادثا لانهما ينفكان بان يوجد الموصوف
ويعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز
او بحسب الوجود والعدم فلاحاجة الى التقييد بقولنا في حيزين
او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا التقرير مشعر بانه يكفي في التغاير
الانفكاك من جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا
غيرها هي الصفة اللازمة النفسية وقيل بل الصفة القديمة
كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الا ان
عمدتهم الوثقى في الممسك هو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في
بيتي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء
زيد وصفاته وفي البيت احاد العشرة واوصاف الدراهم لا يفرق

بين الصفات

بين الصفات المفارقة واللازمة ويقتضي ان لا يكون ثياب زيد
بل سائر ما في الدار من الاشقة غير زيد وفساده بين وكيف يخفى
على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان اخر غير زيد وعبد اخر غير
العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم
والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون
الصانع واجيب بانه يكفي الانفكاك من جانب وقد امكن عدم العالم
مع وجود الصانع وردبانه ح لايكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء
مع الكل والموصوف مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء والموصوف
مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجيب ايضا بان المراد
جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج
وكما يمكن ان يعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن
ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب البرهان
على ان العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن
ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في
التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة
بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا
للصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين بان الغيرين
موجودان يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضائفين
لا بحسب الخارج ولا بحسب العقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين
فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا
بموجودين والغيران لابد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير
مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر المتضائفات كالاخوين
ضروري لا يمكن انكاره قلنا الضروري هو التغاير بين الذاتين

واما مع وصف الاضافة فليما بموجودين فكيف يتغايران
والتغاير عندهم من خواص الوجود ومثل هذا يدفع ما يقال
ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة
مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانها باعتبار الذات ممكن
الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون
هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول ببقاء الاعراض وان
يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة ثم بمزاولة العبد
وان يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل سيما عند من يقول
ان الاستطاعة تصلح للضدين ثم ان ما ذهبوا اليه من ان
الكل بالنسبة الى الجزء والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينيه
ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين واعتذر عنه
صاحب المواقف بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره
بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع
بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد
بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية ومن قال
بالوجود الذهني صرح بانهما مختلفان في الخارج متغايران في
الذهن ومن لم يقل لم يصرح بل قال لا عين ولا غير لان المعلوم
قطعا هو انه لا بد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه
واما ان ذاك في الخارج وهذا في الذهن فلا وهذا الاعتذار فاسد
لان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من
العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات والقدرة مع الذات
ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية قوله
والتماثل لا الاشتراك الخ من خواص الكثرة وهو الاشتراك في الصفات

النفسية

النفسية ومرادهم بالصفة النفسية صفة ثبوتية بدل الوصف بها
على نفس الذات دون معنى زائد عليها كالجوهر جوهرا وذاتا وشيئا
وموجودا ويقابله المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات
كالجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في
الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز
وثانيهما ان سد كل منهما سد الاخر وينوب منابه فمن ههنا يقال المثلان
موجودان يشتركان فيما يجب ويمتنع ويجوز او موجودان يسد
كل منهما مسد الاخر والمتماثلان وان اشتركا في الصفات النفسية
لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتباين فيصح التماثل
وينسب الى الشيخ انه شرط في التماثل التساوي في كل وجد واعترض بانه
لا معنى حينئذ لقولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير
من الاوصاف وكذا قال النبي عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وارادة
الاستواء في الكيل والوزن وعدد الحبات واوصافها والجواب ان
المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في
الفقه وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما منابه لا من صح
القول بانهما مثلان في الفقه والا فلا قوله واختلف في لزوم تغايرهما
الخ اختلف في لزوم تغاير المثلين قال الآمدي واما الصفات فقد
اختلف اصحابنا فيه فمنهم من قال ليست متماثلة ولا مختلفة لان التماثل
والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما وصفات الله تعالى
غير متغايرة وقال القاضي بجريان الاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة
من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا منه فان
القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية ففي التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر

والتضاد وكون المعنيين بحيث يمتنع لذاتهما اجتماعهما في محل من جهة

عبارة المواقف ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف والبتة فمن يصف
الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا واختلف ايضا في اجتماع المثلين
في محل واحد منعه الشيخ الاشعري وجوزه المعتزلة حجة المانع ان
الوضاب اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يمتنع بينهما تمايز
الا بحسب المحل لان قيامها به ووجودها تبع لوجوده فاذا اتحدت
الماهية وما يتبعه الهوية ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان
يختص كل العوارض مستندة الى اسباب مغايرة وقد سيدل بانه لو
جاز اجتماع المثلين لجاز لمن لا علم نظري بشيء ان ينظر ليحصل العلم به
اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع
باعتقاد شيء من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة والالزم بطلان
القطع بذلك في كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعها لجاز افتراقها
بزوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس الا بطريان
ضده الذي هو ضد للمثل الاخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين ورد
الاولون بمنع الملازمة لجواز مانع اخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم
بالمطلوب ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او استدلالا والثالث
بمنع المقدمات تمسكت المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم
اخر وآخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بانا لا نسلم ذلك بل السوادات
المتفاوتة بالشدة والضعف انواع متخالفة بالحقيقة متشاركة
في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد يعرض للجسم الذي يشتد
سواده على التدريج فكل ان فرض اخر قوله والتضاد كون المعنيين الخ
من فوائد الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يمتنع لذاتهما اجتماعهما
في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قائما
بنفسه وذكر الاجتماع مع ان وحدة الزمان في الاجتماع لا يكون الا في

زمان

وعند الفلاسفة كل اثنين غيران فان اشتركا في تمام الماهية فمثلان
والا فمتخالفان وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة

زمان واحد والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى و
العدمي والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الاكوان وسائر
الاضافيات لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج القديم و
الحادث اذ كل منهما معنى كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر التعريف تناول له
اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع
الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان منهما فيخرج مثل ذلك لان محل
القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يزول عن المحل
حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد امتناع الاجتماع عن مثل السواد و
الحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل وبقيد لذاتهما عن مثل العلم بحركة الشيء
وسكونه معا اي العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في آن
واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون
واما تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما
وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق
فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر
اضافتهما الى معين ككون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولا فساد
في انه لا حاجة الى هذا القيد لانه مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما
وعند اتحاد الجهة يمتنع فلا وجه لان القيد احتراز عن مرجح مثل ذلك
وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين كالسوادين عند من
يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا
تماثل الا عند اختلاف المحل قوله وعند الفلاسفة كل اثنين الخ ذهب
الفلاسفة الى ان الكثرة يستلزم التغاير بمعناه كل اثنين فهما غيران
فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض
او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا في تمام الماهية كزيد

فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فمتضادان وان كان
احدهما عدميا فان تقيد بكون الموضوع مستعدا للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب
او البعيد فملكة وعدم والا فايجاب وسلب ▪ وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف

ويخص باسم الحقيقي والاول بالمشهوري وفي الملكة والعدم الاستعداد للوجود ويخص باسم المشهوري والاول بالحقيقي

ومعرفة في الاثنانية اولا فالاول المثلان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لا كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة ما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع الاجتماع في محل تواردهما على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد واما قيد وحدة الزمان فمستدرك على ما مر وكذا قيد وحدة الجهة اذا قصد به الاحتراز عن مثل الصفر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن مرجع مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبياض الرومي وسواد الحبشي قوله فان كانا وجوديين الخ يريد حصر اقسام التقابل في الاربعة وبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر متضايفين كالابوة والبنوة والا فمتضادين كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر في المدرك من الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد اونوعه كعدم اللحية عن المرأة اوجنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس اوجنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد تقابلا بالايجاب والسلب قوله وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف الخ ما مر من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده قدماء الفلاسفة في اوائل المنطق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر وهو في المتضادين ان

يكون

ولا تقابل بين الواحدة والكثرة لتغاير موضوعهما وتقوم احدهما بالآخر

يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلبا للوجودي عما هو من شانه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد وكل من التضاد وبين الملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني فزيدة ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري قوله ولا تقابل بين الوحدة والكثرة الخ من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك ان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة و مكيالا لها والكثرة معلولا مقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اعني اذا طرأت الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وصارت هوية واحدة وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر فظاهر واما في المتضايفين فلان المعدوم للشيء متقدم عليه وجودا ومتقللا والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المعدوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد بل يرافعه وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالزوجية والمرئية

فصل العلة وهي يحتاج اليه الشئ ان كانت داخلة فيه فوجود الشئ معها اما بالفعل فصورية او بالقوة فمادية وان كانت خارجة فالشئ اما بها ففاعلية او لها فغائية ومرجع الشروط والآلات الى الفاعل وجميع ما يتوقف عليه الشئ يسمى علة تامة

للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر عارض كالحيز والكم للشئ واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة ممنوع اما بحسب الخارج فلانهما امتيازان عقليان واما بحسب النفس فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشئ بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك

قوله فصل العلة وهي ما يحتاج اليه الشئ الخ تقريره بالعلة ما يحتاج اليه الشئ وبالمعلول ما يحتاج هو اليه الشئ وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشئ بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشئ اعني ما يحتاج هو اليه اما ان يكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجود الشئ معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشئ فاما ان يكون الشئ بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان اعني المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشئ يفتقر اليها في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بها او بما ينتزع عنها كالجنس والفصل ويخص الاخريان اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشئ يفتقر اليها في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما ثم المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليها وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها داخلة في الغاية الشئ

قوله وجميع ما يتوقف عليه الشئ الخ جميع ما يحتاج

اليه الشئ

وعند تمام الفاعل يجب وجود المعلول لامتناع الترجح بلا مرجح وبالعكس لكون الاحتياج من لوازم الامكان فعدم المعلول يفتقر الى عدم العلة ووجوده مع انعدامها انما يتصور في المعدات كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء

اليه الشئ يسمى علة تامة العلة اما ناقصة هي جميع ما يحتاج اليه الشئ بمعنى ان لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى انه يكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة هي بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يعود اليه وقد يكون هو هي المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشئ نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية

قوله وعند تمام الفاعل الخ يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والقابل يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التأثير فمن ان يبقى شئ يوجب الترجح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هف واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تاثير القديم في الحادث شروط حادثة يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا وفي الحكمات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل من جميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية

بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون بعقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجح بلا مرجح قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات التاثير بعدية زمانية مع قوله فتعدم المعلول يعني لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة او بعض جهات تاثيرها فان قيل كل من العدمين نفي محض لا ثبوت له فكيف يكون اثرا او موثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه وهذا معنى المعلولية والعلية ههنا لا التاثر والتاثير واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجوده علة وعدمه الى عدم علة ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه اما عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التاثير واما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق بمعنى ان زوال وجوده يحتاج الى حدوث زوال وجود الفاعل بجميع جهات التاثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة بط لما يشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل الموثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تاثيره في حركات وافعال ينتهي الى ذلك وتنعدم بانعدام مقدمة وبمباشرة وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يوثر في حركات تنتهي الى خلع اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول ليس العنصر هذا على راي الفلاسفة واما على راي القائلين باستناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار

وتعلق

والموثر في الوجود قد يغاير الموثر في البقاء ووحدة المعلول بالشخص توجب وحدة الفاعل لامتناع الاحتياج والاستغناء معا ولا عكس لاستناد الكل الى الواجب ابتداء والاستدلال بانه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لزم اتحاد السلسلة والعلية فيما بين كل شيئين ضعيف

ملخ مقالة ٢١

وتعلق الارادة فالامر بين قوله والموثر في الوجود الخ يريد انما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس تفيد ضوء القابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب قوله ووحدة المعلول بالشخص توجب وحدة الفاعل الخ يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد وشروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فانه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه وذلك كجزئيات الحرارة التي تقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران واما الثاني وهو جواز صدور الكثير عن الواحد فلاستناد الممكنات كلها الى الواجب تعالى ابتداء على ما سيأتي والاستدلال بانه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بوسطة او بغير وسط وهذا ظاهر البطلان ضعيف لان

تمسك المخالف بانه لو صدر عنه شيئان فصدوريته لهذا غير صدوريته لذاك فان دخل شئ
منهما فيه تركب والا تسلسل ورد بانها اعتبار عقلي ويرد على صدور الواحد وقولهم
المراد انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته لهذا غير فاعلية
لذاك لا يفيد شيئا ولا يوافق
ما بنوا عليه من امتناع تعدد
اثر البسيط ومن ان الفاعل
لا يكون قابلا لان الفعل
والقبول اثران وقد يستدل
بان نسبة الفاعل بالوجوب
والقابل بالامكان ورد بعد
التسليم بانه لا امتناع في الوجوب
والا وجوب بجهتين

ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب
الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسطه
شئ آخر وهكذا الى ما لا يحصى بانه على ما ذكروه انه اذا صدر عن المبداء الاول
الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شئ كان ذلك الشئ واحدا بالحقيقة
والذات لكن يتعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور ستة هي الوجود
والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدائه فيجوز
ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر ابتداء
سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشئ الذي هو
المعلول الاول معلول ثان وعن المبداء الاول بتوسطه معلول ثالث
وبتوسط المعلول الاول والثاني والثالث معلول رابع وهكذا عن كل
معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة
او فرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة **قوله** تمسك المخالف الخ
احتجت الفلاسفة على امتناع صدور الكثير عن الواحد بانه لو صدر
عنه شيئان لكان مصدوريته لهذا او مصدوريته لذلك مفهومين متغايرين
فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه
هو او خارجا عنه لازما له فيكون له صدور عنه وينقل الكلام
الى مصدوريته له ويتسلسل المصدوريات مع كونها محصورة بين حاصرين
واعترض عليه بان المصدورية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل او عارضا له معلولا وبانه لو صح
هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شئ اصلا والا
لكانت هناك مصدوريته داخلة فيتركب او خارجة فيتسلسل ويدبين
المطلوب بوجه لا يرد عليه الاعتراض ويدعى انه زيادة تنبيه و
توضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه

لو صدر

فصل يجوز دوام افعال القوى الجسمانية بخلق الله تعالى وقال الفلاسفة يلزم تناهيها
بحسب الشدة والمدة والعدة لان القسري يختلف باختلاف القابل والطبيعي
باختلاف الفاعل فاذا فرض في حركتهما الاتحاد في المبداء تفاوت الجانب الآخر
ولزم التناهي ورد بعد تسليم التأثير بانه انما يلزم لو كانت القوة بقدر الجسم

لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته للاخر
بالضرورة والشئ مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الاخر فالموضوع
لا يكون شيئا واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتي
هف واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر في الفاعل كان وحدة
الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولانها فان
هذا كلام قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من مدارك الاداء و
تقريره على هذا الوجه لا يوافق ما بنوا عليه من امتناع تعدد
اثر البسيط من ان الواحد لا يكون قابلا للشئ وفاعلا له لان
القبول لان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد وذلك
لانه يجوز ان يصدر عن الواحد الحقيقي اشياء ويكون عليته
لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا لعليته للاخر ولا يقدح ذلك
في وحدته وبساطته الحقيقية والا لما جاز ان يصدر عنه شئ
اصلا لان عليته لذلك الشئ مفهوم مغاير لذاته العلة بحسب
التعقل مزودة كونه نسبة له الى المعلول وقد يستدل على ان
الواحد لا يكون قابلا للشئ وفاعلا له بان نسبة الفاعل الى
المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان
الفاعل التام للشئ من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل لا يستلزمه
بل يكون حصوله فيه فيكون قبول الشئ للشئ وفاعليته له
متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان واعترض
بانه امكان عام لان معنى قابلية الشئ للشئ انه لا يمتنع
حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب وقيل بل معناه انه لا يمتنع
حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولو
فرضناه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه

مفهوم الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافى تعين الوجوب الذى
لا يحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشئ واجبا
للشئ من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له
قوله فصل يجوز دوام افعال القوى الجسمانية الخ القائلون باستناد
الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ولا
يمنعون دوام الافعال المرتبة عليها كما فى نعيم الجنة وعذاب الجحيم
واما الفلاسفة فيثبتون لها تاثيرا ويقطعون بانه يلزم تناهيها
بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها
متناهيا وكذا زمانها فى جانبى الازدياد والانتقاص بان لا يزداد
الى غير نهاية ولا ينتقص الى غير نهاية وذلك ان المنفصل حقيقة
بالتناهى واللاتناهى هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التى محلها
جسم متناه انما يتصف بهما باعتبار كمية المتعلق اعنى الحركات والآثار
الصادرة عنها اما كمية الفصالية وهى عدد الآثار واما كمية
اتصالية وهى زمان الآثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهى واللاتناهى
فى جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفى جانب الانتقاص
وهو الاختلاف بحسب الشدة وبيان ذلك ان الشئ الذى يقوى
به شئ ذو مقدار وعدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان
او اعمال متوالية لها عدد فعرض النهاية واللانهاية فيه يكون
بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذى بحسب المقدار
يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الانفصال
فى العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته وبهذه الاعتبارات
يصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد
منها فى ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة فى

ازمنة

ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى
زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا فى زمان
قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة
يختلف ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة تكون التى زمانها
اكثر اقوى من التى زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية
فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها
مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد سهامهم ولا محالة يكون التى
يصدر عنها عددا اكثر اقوى من التى يصدر عنها عددا اقل ويجب من
ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول
بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهى
بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر فى الزمان الذى هو فى غاية القصر
بل فى الآن ظاهر الامتناع ان يقع الحركة الا فى زمان قابل للانقسام
بحيث يكون القوة التى توقع الحركة فى نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا
اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهى بحسب العدد والمدة فقالوا
لا شك ان التأثير القسرى يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى
انه كلما كان اكثر كان تحريك القاسر له اصعب لكون معاوقته ومقاومته
اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهى فى الجسم الكبير اقوى
منها فى الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة
فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة جسما مقدارا معينا ثم تحريكه جسما
اعظم منه ثلاثا بحسب الطبيعية واكثر منه بحسب المقدار بتلك القوة
بعينها وفرضنا المقدار بعينها لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين
بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوق فيه اقل
فبالضرورة تنتهى حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانتهاء

فصل يستحيل الدور وهو توقف الشئ على ما يتوقف عليه لان امتناع تقدم الشئ على نفسه ضروري

انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر اثرا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدإ معين لزم التفاوت في الجزء الا ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتها واجيب عنه بعد تسليم تاثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف القسرية بالقابل والطبيعة باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على المعاوقة او على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقاديرها حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقة او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير او تحريكه ليلزم ان يكون حركته القسرية منصفة حركة الكبير وحركة الطبيعية نصفها ممنوع لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والابوة قوله فصل يستحيل الدور الخ الدور وهو توقف الشئ على ما يتوقف عليه محال لانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه وهو ضروري الاستحالة وجه الاستلزام ان الشئ اذا كان علة لاخر كان متقدما عليه واذا كان الاخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيكون الشئ متقدما على نفسه ويلزمه كون الشئ متاخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة

فان قيل

والتسلسل وهو تراقي معروض العلية والمعلولية لا الى نهاية لان المؤثر المستقل للجملة ليس نفسها ولا جزءا منها للدور بل خرجا واجبا يوجب شئ من الجملة فينقطع ولانا نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد ونطبق بين الجملتين فان وقع بازاء كل من الناقصة جزء من التامة لزم تساوي الكل والجزء والا انقطعة الناقصة فتناهت التامة ولانها لما اشتملت على معلول

فان قيل ان اريد بتقدم الشئ على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشئ لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشئ لا يكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم فيكون الشئ علة الشئ بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا يرى انه لا يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولاخفاء في استحالة ذلك بالنظر الى الشئ ونفسه قوله والتسلسل الخ ويستحيل التسلسل وهو ان يترامى معروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية واستدلوا على بطلانه بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشئ لكان هناك جملة يعني نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل فرد فرد منها او واحد منها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شئ من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى اجزائها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا فاذا كانت الجملة موجودة ممكنة فوجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلة لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الوجود الا استغناؤه عما سواه واما المرتجح عنها فلا محالة يكون موجد البعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة

محض لزم اشتمالها على علة محضة تحقيقا للتكافؤ ولانا نطبق بين سلسلتي وصفي العلليات والمعلوليات فيما فوق المعلول المحض فيلزم لضرورة سبق العلة زيادة العلية وبتناهيان ولانها ان انقسمت بمتساويين فزوج والا فوزد وكل منهما اقل بواحد مما بعده فيتناهى

المعلولة لكون الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولا
يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع
العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل
بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير
منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء اخر الثاني وليس برهان
التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه انه لو وجد سلسلة
غير متناهية الى علة محضة تنتفي من طرفها المتناهي واحدا فيحصل
جملتان احديهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم نطبق
بينهما فان وقع بازاء كل جزء من الناقصة جزء من التامة لزم تساوي
الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور الا بان يوجد جزء من
التامة لا يكون بازاء جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة
بالفرضية والتامة لا تزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض
فيلزم تناهيها ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه
الثالث انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة لا تكون
معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المضافين واللازم باطل ونقول لو كان
المضافان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم
من كان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما في المثل او في الخارج
وجد الاخر واذا انتفيا انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير
يشتمل على معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم
ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية والمقدم
في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احديهما لو تسلسلت
العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد
العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان اللزوم

ان كل

ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل
ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وتاليهما نأخذ جملة من
المعليات التي هي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق
بينهما فان زادت احاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية
والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية
علية وبالعكس وان لم يزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في
الجانب المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول الاخير فلزم
الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة الرابع
انا نفرض المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد
التي فوقه مستندا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء
من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان
متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم
عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة
على المعلول فان كل علة لا ينطبق على معلولها فمرتبتها بل
على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لحرفح المعلول الاخير
لعدم كونه معروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة
والا بطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان
يوجد علة لا يكون معلولا وفيه انقطاع للسلسلتين الخامس
ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية
اما ان يكون منقسما بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا
وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة
وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل
عدد يكون اقل من عدد اخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وعد

فصل قد يقال الصورة لكل هيئة في قابل وحدانى بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم والغاية لما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن له جهة علية واحتياج من الفعل اليه بل وان لم يكن للفاعل قصد

محصورين حاصرين هما ابتداءه وذلك الواحد الذى بعده عدد بالاتفاق ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطلق حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا راجع ظ قوله فصل قد يقال الصورة الخ كل من الصورة والمادة والغاية يقال بالاشتراك لمعنى عام سابق فالصورة للهيئة الحاصلة في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منها الى الآخر والفرق بين الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت والغاية لما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن له جهة علية واحتياج من الفعل اليه كالسجود على الكنز فهو غير البر بل وان لم يكن للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض للهبوط الحجر وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتأدى اليه السبب ان كان تأديه دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية والا فاتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا وتحقيقه ان العلة قد يتوقف عليتها على امور خارجة عن ذاتها غير داخلة ولا اكثرية معها فيقال لها بدون الشرائط علة اتفاقية فاذا اتفق حصول الشرائط معها ترتب المعلول عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلول بالنسبة الى العلة وحدها غاية

الاتفاقية

ولما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده بمعنى العلية والتأثير في الممكن هو التسبب العادي

باب في الاعراض

فصل الموجود ان لم يسبق بالعدم فقديم والا فحادث فان تحيز بذاته فجوهر او بتبعيته فعرض مختص بالحي كالحياة والادراكات او غير مختص كالالوان والمحسوسات وقالوا الموجود ان كان وجوده لذاته فواجب والا فممكن وهو ان استغنى عن محل يقومه ويسمى الموضوع فجوهر والا فعرض

٢٦

قوله ولما كان الموجد عندنا هو الله الخ الاحكام السابقة للعلة الفاعلية بمعنى المؤثر كونها متناهية الآثار انما هي على راى من يجعل بعض الممكنات مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من المتكلمين واما على راى الغائلين باستناد الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن للشيء جرى العادة بان الله تعالى يخلق الشيء عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ازوجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تاثير فيه فعلة الاحراق تكون هي النار لا الماء وان وجد عقيب مماستها وعلة اكل زيد لا يكون شرب عمرو وان وجد عقيبه قوله باب في الاعراض الخ الباب الثالث في الاعراض وصدره بتقسيم الموجود لبيان الحيثيات اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث والقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر واما حال في المتحيز بالذات متحيز بتبعيته وهو العرض واما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم يجدوه من اقسام الوجود لانه لم يثبت وجوده وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه الباري تعالى في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر لان الاشتراك في العوارض السلبية لا يوجب التركيب والعرض اما ان يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا به وهو الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع

واجناسه بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك
والاضافة وان يفعل وان ينفعل وامتناع قيام العرض بنفسه او باكثر من محل واحد
بالذات او بالاجتماع كوحدة العشرة وحيوة البنية ضرورى والعرض فى مثل القرب والجوار
والتاليف متعدد

او الشم او الذوق او اللمس على ما سيجىء تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان
من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود فى الخارج ان كان وجوده
لذاته بمعنى انه لا يفتقر فى وجوده الى شىء اصلا فهو الواجب والا
فالممكن والممكن ان استغنى عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد
بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة انما تدخل فى تعريف الجوهر دون
العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع
فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب
عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان وقالوا وكذلك اذا لم
يقيد مثل موجود لا فى موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت
لا فى موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زايد عليها ومعنى وجود
العرض فى المحل ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله بحيث يكون
الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر بخلاف وجود الجسم فى المكان
فانه امر مغاير لوجوده فى نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال
الى مكان اخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على
سبيل الممازجة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين فى الوضع ويحصل
للثانى صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود
الاول محلا والثانى حالا فقد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل
المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال
عرضا والمحل موضوعا **قوله** واجناسه الخ اجناس الاعراض بحكم
الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك و
الاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا فى ذلك على الاستقراء و
اعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر
فى بيان ذلك تكلف لا يخ عن ضعف ورداءة **قوله** وامتناع قيام العرض الخ

فقد يكون

فقد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الاذهان فيورد فى
المطالب العالية ويذكر فى معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة
او يفيد بيان اللمية كامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد بالذات
كسواد الجسم او بالاجتماع كوحدة العشرة وحيوة البنية فان
الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو
بعينه القائم بمحل اخر الا انه بين لميته بان تشخص العرض انما
هو بالمحل بمعنى ان محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع
العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونبه
عليه بان حصول العرض الواحد فى محلين كحصول الجسم الواحد فى المكانين
فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضرورى البطلان وبانه لو جاز قيام
العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير
السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم
بطل بالضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع
الوضع بنفسه ما نقول به على ما نقل عن ابى الهذيل ان الله تعالى مريد
بارادة عرضية حادثة لا فى محل لكون مكابرة محضة بخلاف قيام
العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين زعما
منهم ان الترب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين
الى غير ذلك من الاضافات المتحدة فى الجانبين بخلاف مثل الابوة
والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لا نسلم ان
الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم
بالاخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك
النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة
فان مغايرة القايم بهذا للقايم بذاك فى غاية الظهور وجوزه ابو هاشم

ويستحيل انتقاله من محله لان وجوده في نفسه هو وجوده
في محله ولان تشخصه ليس الا بمحله وقد يتوهم من حدوث المثل
في المجاورة انتقال

من المعتزلة زعامنه ان التاليف عرض قائم بجوهر ويمتنع قيامه
باكثر من جوهر حتى انه اذا الف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزئين تاليف
مغاير للتاليف القائم بجزئين اخرين اما الاول فلان عند انفكاك اجزاء
الجسم لابد ان يكون لرابط وليس الا التاليف لانه لم يحصل عند اجتماعها
وصيرورتها جسما امر غيره فلا يكون عدميا بل ثبوتيا قائما بشيئين
ضرورة وردّ بالمنع لجواز ان يكون لسبب اخر كالمادة القابل للفساد
واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا انعدم بانعدام
احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء
واللازم بط ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين وردّ
بانا لا نم ان التاليف الثاني بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم
بالثلاثة لم لا يجوز ان ينعدم ذاك ويحدث هذا **قوله** ويستحيل انتقاله
من محله الخ اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل
الى محل آخر لان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده
في محله فيكون زواله عند ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه ولان
تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية في
شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لماهو حال
في العرض والا لزم الدور لان الحال في الشيء محتاج اليه متأخر عنه
في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه وايضا منفصل
عنه لان نسبته الى الكل سواء فافادته هذا التشخص دون ذاك ترجيح
بلا مرجح ولا لهويته لان الهوية تتعلق على التشخص وعلى الوجود
الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشيء من هذه المعاني
ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض لمحله
فان قيل يجوز ان يكون لا مر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى محله ويجيء

ذلك

وفي جواز قيامه بالعرض خلاف مبني على الاختلاف في معنى القيام
انه التبعية في التحيز او الاختصاص الناعت

ذلك ونرجع اخرا الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه
لمحله استغنى بقاؤه بالتشخص عند انتقاله عن ذلك المحل وردّ بانا لا نم ان
نسبة المتفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى
هذا التعين خاصة سيما اذا كان مختارا وهو ظ ثم ان ما يوجد فيما
يجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق
الانتقال اليه بل الحادث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول
الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبداء عند الفلاسفة **قوله**
وفي جواز قيامه بالعرض خلاف الخ جمهور المتكلمين على انه يمتنع
قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض
بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا
بالذات ليصح كون الشيء بتعاله في التحيز والمتحيز بالذات ليس
الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلابد بالاخرة من جوهر
ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح
فقيام بعض الاعراض ببعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا
اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل
في حيز ذلك الجوهر بتعاله وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا
لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء
بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو معقول به كاختصاص البياض بالجسم
لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله
تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر الجردة عند الفلاسفة فضلا
ان يختص بالمتحيز لا بالتبعية ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما
لا نزاع فيه لا انا لا نسلم وجوب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص
الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي

والجمهور من المتكلمين على امتناع بقاء العرض لان مفهومه ينبئ عن ذلك ولانه يستلزم قيام عرض البقاء به وامتناع زواله اصلا لانه اما بنفسه فيمتنع او بزوال شرط فيتسلسل او بطريان ضده فيدور او بفاعل فيصير النفي المحض اثرا والكل ضعيف

اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فهي من الجواهر لا الاعراض ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونها وجوديا انما يقوم بالجسم بان السرعة والبطوء ليس عرضا زايدا على الحركة قايما بها بل الحركة امر متدد تتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطوء لتخلل السكنات خطيفات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عائدة الى الذاتيات دون الوصفيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرضي هو الحركة واخر هو السرعة او البطوء **قوله** والجمهور من المتكلمين الخ ذهب كثير من المتكلمين الى ان شيأ من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فنحن ههنا محتاجان في بقائها الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث والامكان واحتجوا عليه بوجوه الاول ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة ماخذ الاشتقاق يقال عرض فلان اعراى معنى لا اقرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس اسما لما لا يقوم بذاته بل لما يفتقر الى محل يقومه اذ ليس في معناه اللغوي ما ينبئ عن هذا المعنى وهذا الوجه في غاية الضعف لان العرض في اللغة انما ينبئ عن عدم

الدوام

الدوام لا عن عدم البقاء زمانين او اكثر ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه باعتبار هذا المعنى بالكلية الثاني انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه وصفاله واللازم بط لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما بالباقي ومنع انتفاء اللازم اذ لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض الثالث انه لو بقي لامتنع زواله واللازم ط البطلان وجه الملزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب قسيما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال الشرط من شرايط الوجود فنقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتم ضرورة انه يكون لزوال شرطه وهلم جرا واما طريان ضده فهو بط للزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الاخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الاخر على طريانه كان دورا واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تاثير والعدم النفي المحض لا يصلح اثرا وردا بالنقض والحل اما النقض فتقريره انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الاجسام باقية والا لما جاز عدمها بعين ما ذكروا واما الحل فلان العرض لو لم يبق فقضاؤه اي عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره مزيلا شرطا او طريان ضد او وجود مؤثر والكل بط بعين ما ذكروا واما الحل فبمنع بعض مقدمات بيانها بطلان جزء المفصلة وذلك مزوجوه الاول لم لا يجوز ان لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه في بعض الاحوال كالحال ما بعد البقاء فلا وذلك كالحركة يقتضي العدم عقيب الوجود غاية الامر ان ترجح بعض الاوقات

الكم عرض تقبل القسمة لذاته بمعنى فرض شئ غير شئ فينفصل ان لم يكن لاجزائه حد مشترك
وهو العدد ومتصل ان كان وهو ان كان غير قار الذات فزمان والا فمقدار خط
او سطح او جسم تعليمي

الزوال يفتقر الى شرط ليلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة الثاني لانهم
انه لو كان زواله بزوال الشرط لزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون وجود
العرض مشروطا بوجود اعراض تتجدد فيعالها على سبيل التبادل بان
يصير لا هق بدلا عن سابق في الشرطية الى ان ينتهي تلاحقها الى عرض لا
يوجد الفاعل له بدلا فحينئذ يزول العرض المشروط بهذا الشرط لزوال الشرط
الثالث لانهم انه لو زال بطريان الضد لزم الدور الخ لانه ان اريد بتوقف
طريان الضد على زوال الاخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى
تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم طريان عليه
بالعلية دورا فالدور مسلم وان اريد انه لا يفارقه ويمتنع ان يتحقق
بدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة
في حيز الاخر وخروج الاخر عنه فانه لا يتحقق احدهما بدون الاخر
من غير استحالة فلم يكون للطريان سبق عليه وهو لا ينافي المعية
الزمانية على انه يجوز ان يكون العلة طريان الضد على المجاور و
يكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معا بحسب الذات لا تقدم
لاحدهما على الاخر اصلا الرابع لانهم ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل كيف
وهو حادث يفتقر الى مؤثر محدث والفاعل معدم يلزم ان يكون اثره
العدم ولم نسلم فنختار انه فاعل بمعنى انه لا يفعل العرض اي يترك فعله
لا بمعنى ان يفعل عدمه قوله فصل الكم عرض الخ من خواص الكم قبول
القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة
بواسطته والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بان يفرض فيه شيء
غير شيء وعلى الفعلية بان ينفصل وينقطع بالفعل او يحدث له
هويتان بعد ان كان هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة
فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لان الفعلية

يستحيل

يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران
اخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك
الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام
كالحركة يهيئ للجسم للسكون الطبيعي فلا يبقى معه ثم الكم اما ان يكون لاجزائه
المفروضة حد مشترك او لا الثاني المنفصل وهو العدد لا غير لان
حقيقته ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك وغيره
انما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد لكون اجزائه معروضا للوحدة
والاول المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود
او لا الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة
فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها في جهات فجسم
تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل الا التجزية في جهة والسطح امتداد
يحتمل التجزية في جهة وامكن ان يعار منها تجزية اخرى قائمة عليها حتى
يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزية
في ثلث جهات وحقيقته كمية ممتدة في الجهات متناهية بالسطح الواحد
المحيط او السطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لازم كما في الفلك او غير
لازم بل متغير كما في الشمعة مثلا بين السطوح الستة للربع جوهر متحيز
هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي ويبقى
باعتبار كونه محدودا بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط نحتا
وباعتبار كونه نازلا مرفوقا عمقا وباعتبار كونه صاعدا مرتفعا سمكا
والثلثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة
وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر
انقضاؤه يتوهم فيه شيء هو الان يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل
بخلاف العدد فانها اذا اضيفت الى اثنين وثلثة لم يكن هناك حد مشترك

وقد يؤخذ مع اضافة فيسمى الطول والعرض والعمق ـ وعند المتكلمين العدد اعتبارى والمقادير جواهر مجتمعة او تهايات او انقطاعات ـ والزمان وهمى اذ لا وجود للماضى والمستقبل ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء ولان تقدم اجزائه ليس الا بالزمان فيتسلسل ولانه لو وجد لامتنع عدمه بعده لكونه زمانيا فيلزم وجوبه مع تركيبه ونقضيه وردّ بان العدم فى الحال لا يستلزم العدم مطلقا والتقدم بالذات وبعدية العدم فى طرف الماضى وامتناع العدم بعد الوجود لا ينافى فى الامكان

وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقى اربعة لا خمسة وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة ستة قوله وقد يؤخذ مع اضافة الخ يعنى انه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما مر فتكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الامتدادين او البعد الماخوذ من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الاخذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا والثخن المعتبر من اعلى الشىء الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان وبطنه وح لا تكون كميات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يعسر سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض قوله وعند المتكلمين العدد اعتبارى الخ قد اشتهر خلاف من المتكلمين فى وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلانه مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل مزورة بيان ان الوحدة لا توجد لانها لو وجدت فلها وحدة لان كل موجود موصوف بانه واحد ولزم التسلسل فى الوحدات المرتبة الموجودة معا واما الزمان فلما سياتى واما المقادير فبناء على ان الجسم متالف من اجزاء لا يتجزى مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الرافع للفاصل والقاطع والمجتمع من توتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهى امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولا يثبت للجسم التقديرى ولو ثبت فالمتالف من العدمى عدمى قوله والزمان وهى الخ احتج المتكلمون على نفى

بالغ مقاله

الزمان

الزمان بوجوه الاول انه اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو ممتنع مزورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان فى الوجود او غير منقسم وننقل الكلام الى الجزء الثانى الذى يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من زمانات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التى هى نفس الجسم والمنطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو باطل الزاما او استدلالا بادلة النفاة الثانى انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض القطع بانه ليس امر اقار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون للحادث الان حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امرا متقضيا مستمرا بحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية مزورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم هيهنا وامكانه فى سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان وننقل الكلام اليه فيتسلسل الثالث انه لو وجد لا متنع عدمه بعد الوجود لان هذه البعدية لا تكون الا زمانية لان المتاخر لا يجامع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتاخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتى واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو ظاهر لانه متركب يقبل الانقسام ومقتضى يحدثه وينقضى اجزائه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لا وجود للماضى ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضى الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو منتظر الكون بل غاية الامر انه لا وجود لها فى الحال واجيب عن الثانى بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمعا فى الوجود معلوم بالضرورة ككون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمى مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتأخر فى زمان فلا

قالوان وجود امتداد يتصف بالمضى والاستقبال ويلحقه التقدم والتأخر بالذات بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل ضرورى يعترف العامة ويقسمه الى السنين والشهور والايام والساعات

لاقسام التقدم فى الحمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات واجيب عن الثالث بان كون العدم بعد الوجود لا يقتضى ان يكون فى زمان بل يجوز ان يكون فى الان الذى هو طرف للزمان الذى مضى وانقضى اعنى الطرف الذى به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضى الوجوب الذاتى المنافى للتركب والتقضى لجواز ان لا يقتضى الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما بتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه قوله قالوان وجود امتداد الخ تمسكت الفلاسفة فى وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة فى مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى فى تلك المسافة مثل الاولى فى السرعة فان توافقنا معا فى الاخذ والترك بان ابتدانا معا ووقفنا معا فبالضرورة تنقطع المسافة معا وان توافقنا فى الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متاخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا فى الاخذ والترك وكانت الثانية ابطا منها تقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطوء معين وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان بتلك السرعة المعينة فهناك امر قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته ضرورة ان متول التفاوت منتهى الى ما يكون بالذات وهو الذى عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد المتحرك لانه قد يختلفان كالحركة فى مقام المسافة تساوى نصف تلك الحركة فى السرعة مع الاختلاف

ع المقدار

فى المقدار وكالحركتين المتساويتين فى مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطوء وعلى العكس ان يقطع السريعة فى ساعة فرسخا والبطيئة نصف فرسخ والحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة فى ساعة او حركة الجسمين المتساويين فى المقدار يقطع المسافة احدهما فى ساعة والاخر فى نصف ساعة الثانى ان كون الاب قبل الابن ضرورى لا شك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون زمن لا احقا لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد الزمنين فى كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد فتعين ان يكون قبلية الاب وبعدية الابن امرا غير ولا بد من ان ينتهى الى ما يلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذى يكون جزء منه قبل وجزء بعد بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء يكون متقبلا لمطابقته الجزء القبل وبعد لمطابقته الجزء البعد فمحل وجود الاب فى الجزء البعد والابن فى الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات القابلة للتفاوت ومن القبلية المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بدليل انها يتصف بها الاعدام فان من اليوم الى راس الشهر اقل من اليوم الى راس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده فزعمت الفلاسفة ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لا استدلال لانه ضرورى يعترف به العامة ومن لا سبيل لهم

واما حقيقته فقيل مقدار حركت الفلك الاعظم لانه لتفاوته كم ولامتناع تالفه من الانات متصل ولعدم استقراره مقدار لهيئته غير قارة هي الحركة ولامتناع انقطاعه لما مر مقدار حركة مستديرة اذ المستقيمة تنقطع لما سيأتي ولتقدير جميع الحركات به مقدار لاسرعها ومبناه على اصول الفلاسفة

الى الاكتساب ولهذا يعتمونه الى السنين والشهور والايام و الساعات ويجري انكاره مجري انكار الاوليات وانما الخفاء في حقيقته قوله واما حقيقته الخ اختلفوا في حقيقة الزمان فقيل انه مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو واشياعه واحتجوا على ذلك بانه كم متصل اما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تالفه من الانات المتتالية ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لا في غير قار الذات وهو الحركة والا لكان هو ايضا قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان وهو ظ ولا يجوز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة لانها لا زمنة الانقطاع لما يلحق من تناهي الابعاد من امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لا ينقطع لما مر فتعين ان يكون مقدار الحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارها اقصر فيصلح للتقدير جميع الحركات به فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير المائة بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارها واعترض على هذا الدليل بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومثل امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون

عدمه

وقيل متجدد معلوم تقدر به متجدد غير معلوم او تقدر به متجدد موهوم ويفيد الحقيقة والقدماء على انه جوهر مستقل يقطع بوجوده ■ وان لم يوجد جسم ولا حركة

٤٢

عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان اخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل او التزام الخصم اياها بان يجعل هذا محتجا علينا في الفلاسفة فلا نسلم انه القابل للتفاوت بل يلزم ان يكون كما مقتضيا لموضوع وانما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع والمفروض غير مسموعة قوله وقيل متجدد معلوم الخ قال كثير من المتكلمين الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس وربما يتفاوت بحسب علم المخاطب متى اذا علم وقت قعود عمرو فقال متى قام زيد يقال في جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهوره عند المخاطب كما تقول العامة اجلس يوما والقارئ اجلس قدر ما يقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما يكتب صفحة والتركي قدر ما ينطبخ مرجل ولا يخفى ان لبس في هذا التغيير افادة تصور ماهية الزمان قوله والقدماء على انه جوهر الخ ذهب القدماء من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه او حركة تقبله فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لاستحالة الوجود بعد العدم لان التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان فان كان معي الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تقدد الزمان بل تسلسله وردبعد تسليم القدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الفرضية بمعنى انا نفرض بوجود امر به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة او لا حتى لو فرضنا ان الفلك كان ساكنا ثم وجد

فصل المكان قيل هو السطح الباطن من الحاوى المماس للظاهر من المحوى
وقيل البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم

ثم فى كونا قاطعين بوجود ذلك الامر ويتقدم عدم الفلك على وجوده
بمعنى كونه فى زمان سابق والوجود فى زمان لاحق حاضر والفناء فى
زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا مرعوبا بها بل
جوهرا ذليا يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصرم بحسب النسب والاضافات
الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم انه بامتداد نسبة ذاته
الى الامور الثابتة ليسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارناتها
زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه فى نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير
بحال دعوى الضرورة فى مثل هذا المتنازع الهائل الذى لا يرجع فيه نقرة
الاراد على شيء قوله فصل المكان قيل هو السطح الخ لاقناء فى اينية
شيء ينتقل الجسم عنه واليه ويكون فيه ولا يبقى معه فيزه وهو المسمى
بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهية السطح الباطن من الجسم الحاوى
المماس للسطح الظاهر من المحوى واليه ذهب اسطو واشياعه من المشائين
او البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم ويتجدد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة
والمتكلمون وزعموا ان مرالبعد ما هو مادى يحل فى الجسم ويقوم به و
يمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم
التعليمى ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه
بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين
عدم محض ونفى صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم
الذى لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة استعداد
موجود قد يكون ذا وضع وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم
وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر تتوضيحه انا انا نتوهم خلو الاناء
من الماء والهواء ونجزم بانه فى ما بين اطرافه استعداد قد يشغله الماء
وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء وبيونة البعد المقطور بمعنى انه

مشهور

والامارات من نحو مساوات المكان للمتمكن وعمومه لكل جسم وكون الطير فى الهواء المنحرك
والحجر فى الماء الجارى ساكنا يدل على الثانى وهل يجوز خلوه عن شاغل قيل نعم لانا اذا رفعنا
صفيحة ملساء عن مثلها دفعة لزم فى اول زمان الارتفاع خلو الوسط واذا رفعنا احدجانبى
الزق المسدود الرأس والمسام عن الاخر خلا جوفه

٤٤

مشهور منظور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف
الاناء وقيل بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم بماله من البعد ويغيره
افلاطون مادة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على
المادة ومادة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة فى الجهات
بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التى بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز
عن الجهات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون غير الجسم جزءا
منه فى غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند
افلاطون وابتاعه ممتنع الخلو عن شاغل وعند البعض ممكن الخلو عنه
فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة قوله والامارات الخ
احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء
امور يحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان
الشقة المدورة اذا جعلنا هاصفحة رقيقة كان السطح المحيط بها
اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح
المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم فى الحالين واحد وكما
اذا جعلنا فى الكعب نقرة عميقة فانه يزيد السطح المحيط به مع انتقاص
الجسم ومنها كون كل جسم فى مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم
ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف فى الهواء
المتحرك والحجر الساكن فى الماء الجارى فانه يتبدل عليها السطوح المحيطة
بها مع ان يتبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها وبالجملة
فهذه واشالها امارات يفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح
وان كان للمناقشة مجال فى استحالة بعض العدائم او فى فرضها على ما
لا يخفى قوله وهل يجوز خلوه عن شاغل الخ المتنازع فيه هو الخلاء
بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمى بعدا اولم يسم وسواء جعل متحققا

موجودا اوغير موهوما فان قيل فامعنى القول بامكانه عند نرجيبله نفيا
محضا وعدما صرفا لايتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان
بحيث لايتماسان ولايكون بينهما مايماسهما اجمع القائلون بامكان الخلاء
بوجوه نذكر منها المصادرات الاول انا لو فرضنا صفحة ملساء فوق
اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولايكون بينهما جسم اصلا
ورفعنا احديهما عن الاخرى دفعة ففي اول زمان الارتفاع يلزم
خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الجانب بعد
المرور بالاطراف والفضاء اعني امكان الصفحة الملساء اي الجسم الذي له
سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير انفصال
واتحاد وكون التماس بين السطحين لابين اجزاء لايتجزى من الجانبين
وامكان رفع العليا عن السفلى دفعة بحيث لايكون ارتفاع احد الجانبين
قبل ارتفاع الاخر ليلزم التفكك وعدم حصول الهواء في الوسط
عند الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول اليه من النافذ والمسام
بين اجزاء لا تتجزى سلمنا عندهم مبنية على اصولهم الثاني ان الزق
اذا العصق احد جانبيه بالاخر بحيث لايبقى بينهما هواء وشد راسه
وجميع سمامه بالقار بحيث لايدخله الهواء من خارج فاذا رفعنا
احد جانبيه عن الاخر حصل فيه الخلاء واجيب عن الاول بمنع امكان
ارتفاع العليا عن السفلى بل هو عندنا ممتنع جاز ان يستلزم محالا ولو
سلم امكان الارتفاع في الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه في آن
لاينقسم اصلا فلانم امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضي زمانا وان اريد
كون حركة جميع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فلانم استلزامه للخلاء
فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط في
ذلك الزمان فغي الجملة الخصم بين منع اللزوم ومنع امكان الملزوم ولاتهم

المطلوب

وقيل لا والا لزم تساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا حركة جسم في فرسخ خلاء
وليكن ساعة واخرى مثلها في ملاء وليكن ساعتين واخرى مثلها في فرسخ ملاء قوامه
نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق

٤٥

المطلوب الايثبوتها نعم لو جعل اللزوم هو اللاوصول اعني لامماسة
السطحين الحاصلة عند الارتفاع لزما لمن يقول بكون اللاوصول
آنيا يتعين منع امكان الملزوم وعن الثاني بانه لايستلزم تحقق الخلاء
لجواز ان يبقى بين جانبي الزق قليل وهواء يتخلخل عند الارتفاع
او ان ينفذ الهواء في المسام وان بولغ في تسديدها قوله وقيل لا الخ
اجمع القائلون بامتناع الخلاء احكموا الجسمين بحيث لايتماسان ولا
يكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان او
معدوما بانه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا
لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم باطل للبطلان بيان الملزوم انا
نفرض حركة الجسم في فرسخ من الخلاء ولامحالة يكون في زمان ولنفرضه
ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء و
لامحالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض
حركة بتلك القوة في خلاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان
حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اعني يكون قوامه نصف قوام
الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه
اذا اختلفت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطؤ اعني
قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوي زمان
حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعني
التي في الخلاء واعترض اولا بمنع امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء واجيب لو لم يكن القوام الى ماهو ارق منه وهو م
وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق
معاوقا واجيب لو بطل انقسام المعاوقة فوق سارية في الجسم منقسمة بانقسام
غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لايوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع

ومن امارات ارتفاع اللحم في المحجمة والماء في الانبوبة وعدم نزول الماء من ثقبة
الكون المسدود الرأس والمعترض مستظهر من الجانبين فصل الكيف عرض
لا يقتضي قسمة او نسبة

ان ينتهي المعاوق من الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه وابعا
وهو المنع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدرات السابقة على اصول
الفلاسفة الله لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة الزمانين ان يكون زمان
قليل المعاوق ساويا لزمان عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوق
واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة
في الخلاء فلا ادرى المعاوق القليل يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء
ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي تكون هي نصف المعاوقة الكثيرة التي
تبقى ساعة بازائها قوله ومن امارات ارتفاع اللحم الخ القائلون بامتناع
الخلاء ربما استدلوا بامارات دالة عليه كارتفاع اللحم في المحجمة عند
المصفانة لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم ليلا يلزم الخلاء وكارتفاع
الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء وسد الطرف الاخر
كبقاء الماء في الكوز الذي في اسفله ثقبة ضيقة من غير ان ينزل من
الثقبة عند سد رأس الكوز ليلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله على ما
هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء وكانكسار العارودة
التي جعلت في فراشها خشبة وسدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج
منها هواء ثم اخرجت الخشبة فان العارودة تنكسر الى الداخل لئلا
يبقى حيز الخشبة خاليا وان ادخلت تنكسر العارودة الى الخارج لما
ان فيها ملاء لا يجامع الخشبة واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب
اخر فان غاية هذه الامور لزومها لامتناع الخلاء واللازم قد
يكون اعم فلا يصلح لاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما
يفيد يقينا عند بعض الناظر لكن لا يقوم حجة على المناظر بما سبق
من الاعتراض على ادلة الطرفين ظهر ان المعترض مستظهر من الجانبين
قوله فصل الكيف عرض الخ لا طريق الى تعريف الاجناس العالية

سوى

سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل
لان التركيب من الامرين المتساويين ليكون كل منهما فصلا مجردا اهمال
عملي لا يعرف تحققه بل ربما يقام الدلالة على انتفائه ولم يظفر
للكيف بخاصة لازمة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم و
للاعراض النسبية لان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في الوضوح
والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فمن لم
يعرف كلا من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى وقالوا هو
عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فخرج
الجوهر والكم والاعراض النسبية وغير جعل الوحدة والنقطة من الاعراض
زاد فيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنها وقيدوا عدم اقتضاء
القسمة واللاقسمة بالذات والاولية ليلا يخرج عن التعريف العلم
بالمركب والبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق
فان قيل من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء اخر كالعلم والقدرة
والاستقامة والانحناء وكذلك قلنا ليس هذا بتوقف وانما هو
استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق له
بخلاف النسبيات فانها لا يتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب
اليه وبالجملة فالمعنى بالكيفية ما ذكر فلو كان شيء مما يعد في الكيفيات
على خلاف ما ذكر لم يكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية انها هيئة
قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا
يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاخير عن الوضع
وبالاول اعني القارة عن الزمان وان يفعل وان ينفعل واعترض بان
الاحتراز عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان
بالقيد الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ما ليست بقارة

واقسامه بالاستقراء اربعة ٭ الاول المحسوسات ٭ واصول الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ٭ وقد يقال الحار لما يحدث حرارة اما بشرط ملاقاة البدن كالاغذية والادوية اولا كالسموميات واما الغريزية التي بها قوام الحيوة فقيل سماوية وقيل مخالفة لهما

كالصوت ومنها ما يوجب تصورها تصورا خارجا كالعلم والقدرة على ما مر قوله واقسامه بالاستقراء اربعة يخص اقسام الكيف بالاستقراء في اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات الاستعدادات والتقويل في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول او الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء قوله الاول المحسوسات القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالمخصوص في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسايط مثل حرارة النار فان الحرارة مزجية هي قد تكون تابعة للمزاج ولانفعال المواد وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بالانفعال فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين قوله واصول الملموسات الخ اصول الكيفيات الملموسة اي التي لا يخلو عنها شيء من الاجسام المنغمرة ويتبع الاحساس بها اولا هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولاخفاء في وجودها فما يقال ان البرودة عدم الحرارة ليس بشيء ولا في ماهيتها فما يذكر في تعريف لها تنبيه على بعض لها من الخواص لا افادة لتصورانها قوله وقد يقال الحار لما يحدث الخ اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفايضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة

ليس بحسب

ومنها الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة وقد يجعل انواعه ستة بحسب الجهات والطبيعي منها ما يكون الى فوق وهو الخفة او تحت وهو الثقل وهما متضادان

٤٧

ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التي تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مساوية للحرارة كالكيفية المحسوسة في النار ام ذلك توسع واطلاق للحار على ما منه الحرارة وان لم يقم به معنى يسمى بالحرارة فيه تردد واختلفوا في الحرارة الغريزية التي بها قوام حيوة الحيوان فاختار الامام الرازي انها هي النارية فانها واذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب لمخالطة اعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وحكى عن ارسطوانها من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعني اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبسالمة بها تناسب البسايط السماوية فاضت عليه مزاج معتدل حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة ويقول علاقة النفس وبعضهم على انها مخالفة بالمهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمنافاة الحرارة الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم للحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها اله الطبيعة تدفع مزاج الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرها البارد الوارد بالمضادة قوله ومنها الاعتماد الخ قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه

والفلاسفة يسمونه الميل ويجعلونه طبيعيا وقسريا ونفسانيا لان مبداه
ان كان من خارج فقسري والا فان كان مع شعور فنفساني والا فطبيعي
فيكون ميل مثل النبات الى التبرز والتزيد طبيعيا

ثم الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة وقد يراد به سداد
المدافعة فيعتبر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه من الحركة
الى جهة ما وفي انه من اي قسم من اقسام الكيف اشتباه وقد يجعل
انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست وفيه ضعف
من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف
بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل
اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لا تتبدلان اصلا حتى لو
تنكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى
فوق ورأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل
كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب صار قدامه خلفا ويمينه شمالا
وبالعكس فيتبدل الاعتمادات اعني صيرورة اعتماده الى قدام اعتمادا الى
خلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا مختلفة
وثانيهما ان حصر الجهات في الستة مع عرف اعتبره العوام من هاك
الانسان فان له راسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين يمينا وشمالا
والخواص من هاك الجسم فان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا
قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا
غير محصورة بحسب الجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد
او غير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا
يقول به وبالجملة فالحقيقي من انواع الاعتماد الذي لا يلحقه التبدل
اصلا اثنان هما الخفة والثقل اعني الميل الصاعد والهابط
وهما متضادان ولا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد
قوله والفلاسفة يسمونه الميل الخ الفلاسفة يسمونه اي الاعتماد
ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لان مبداه وما

يبحث

واصول المبصرات الالوان والاضواء ولكل منهما انواع الا ان لجملة جلة من انواع اللون
اسما خاصا كالسواد والبياض وغيرهما بخلاف الضوء

٤٨

يبحث هو عنده ان كان امرا خارجا عن محله فقسري كميل السهم الى
فوق والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان
على جنبه والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة
ابدا كميل الحجر المكفن في الجو او اقتضته على تاثر مختلف كميل
النبات الى التبرز والتزيد ومنهم من يسمي المقرون بالقصد والشعور
ارادتا وجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما يكون
على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف
على حسب اقتضاء النفس فيهذا الاعتبار ليس ميل النبات نفسانيا
ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام لكونه مركبا قوله واصول
المبصرات الالوان الخ ذهبت الفلاسفة الى ان المبصر بالذات
هو الضوء واللون وان كان الثاني مشروطا بالاول وقد يبصر
بتوسطها ما لا يبدو في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة
بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء
والتحدب والتقعر وسائر الاشكال وكالطول والقصر والصغر
والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون
والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما ما يتوهم من ابصار
مثل الرطوبة واليبوسة والملابسة والخشونة فمبني على انه يبصر
ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء
الاجزاء في العضو واختلافها فيتم لكل من الالوان والاضواء
انواع مبتاينة بحسب كل منها بآثار مختلفة والظاهر من كلام
القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير
ذلك وانواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هي

البياضات المخصوصة التي لا تتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلا
وكذا في السواد وغيره بل في كلها يقال بالتشكيك هنا ان النوع من
الملونات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون في
افرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات
ليس مطلق الضوء بل الضوء الخالص الذي لا يتفاوت فيه افراده
كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشتباه في هذين الانواع وقد تكون
الجملة جملة منها عارض خاص كالبياضات المشتركة في تفريق
البصر وفي اسم البياض والسوادات المشتركة في قبض البصر وفي اسم
السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة
نوع واحد بمجرد الاشتراك فانه لا يتفرد جملة جملة منها بعارض واسم
فلا يتوهم ذلك فيبعد بما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فالكون
والضوء تدرجا في مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون جنس
للالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء يتوهم نوعيته
لتقارب انواعه بخلاف التلون وانما يتوهم ذلك في جملة جملة من انواعه
كالبياض مثلا لتقارب انواع البياض وكالسواد لتقارب انواع
السواد وعلى هذا القياس حكم الضوء بمنزلة البياض مثلا
في انه ليس نوعا لما تحته ولا جنسا بل عارضا ومبنى ذلك على ما تقرر
عندهم من ان المقول بالتشكيك لا يكون الا عارضا لامتناع التفاوت
في الماهية وذاتياتها لان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث
يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم
يتحقق التفاوت فيها بل كانت تحكم على السواء وان كان داخلا
فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء
مثلا المخصوصية التي توجد في ضوء الشمس دون القمر ان كانت مزاتيات

وتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة كما في الزبد والثلج وسحوق البلور
والزجاج لا يمنع كونه حقيقة يحصل باسباب اخره والضوء ان كان من ذات المحل
كالشمس فذاتي والا فعرضي اول وثان وثالث والظلمة عدم ملكه ومجعوليتها لا يستلزم
كونها كيفية موجودة كيف ولو كان لكان حائلا للجالس في الغار من ابصار الخارج
كالعكس لعدم الفرق

الضوء لم يكن ما في القمر ضوء والا لم يكن تفاوت النورين في نفس
الماهية قوله وتخيل مخالطة الضوء الخ زعم بعضهم انه لا حقيقة
للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء
ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جدية شفافة وكذا في زبد الماء
والسحوق من البلور والزجاج الصافي والسواد يتخيل من عدم
عبور الضوء عن الجسم لكثافة وانضاج اجزائه وباقي الالوان
يتخيل بحسب اختلاف الكثيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد سبق
السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يظهر نفوذ الضوء
الى السطح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على
انها كيفيات متحققة لا متخيلة وظهورها في الصور المذكورة
بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها ولا ضرورتها باسباب اخر
قوله والضوء ان كان من ذات المحل الخ. الضوء غني عن التعريف
كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف
من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على
الابصار بشيء اخر تعريف بالاخفى وكان المراد التنبيه على بعض
الخواص والضوء وان كان من ذات المحل بان لا يكون قابلا عليه
من مقابلة جسم اخر مضيء فذاتي كالشمس ونيرها ضياء والا
فعرضي كالقمر ونيرها نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل
الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي ان
كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه
الارض القابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء
لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل

والذاتي من المتفرق كالشمس يسمى شعاعا والعرضي كالمرئة بريقها وقد يتوهم ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ بناء على ان حدوثه من مضئ عال او متحرك او متوسط بينه وبين المضئ يوهم بحركته انحدارا او اتباعا او انعكاسا

للشمس والضوء لداخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الغار المضئ من مقابلة الهواء المقابل للشمس او الهواء الخارج المقابل لها فهو الضوء الثاني والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضئ بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية ويعدم وهو الظلمة اعني عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضئ خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع فزالا بصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل اما حالة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار لكنه لا يتاتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة فزالا بصار تمسكا القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا و اجيب بالمنع بان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعول انما هو العدم المطلق قوله والذاتي من المتفرق الخ قد يشاهد للضوء تفرق وتلالو على الجسم حتى كانه شئ يفيض منه ويضطرب مجيئا وذهابا بحيث يكاد يستر فان كان ذاتيا كما للشمس يسمى شعاعا وان كان عرضيا كما للمرآة يسمى بريقا قوله وقد يتوهم ان الضوء اجسام الخ زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتحرك المحال واما الصغرى فلان الضوء يخرج من الشمس الى الارض و يتبع المضئ في الانتقال من مكان الى مكان كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الخ وفيه وكل ذلك حركة والجواب المنع

بل كل

وعدم رؤية اللون في الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجود والحق لرؤيته واما المسموعات فالاصوات وسببه القريب تموج الهواء المعلول للقرع او القلع ويدل على وجوده خادج الصماخ وتعلق الاحساس به هناك ادراك جهته ولو من الجانب المخالف والتمييز بين قربه وبعده

بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضئ والحركة وهم قوله وعدم رؤية اللون الخ للحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا ولا تمسكهما يعتد به فيما ادعيا كيف وانه قريب من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجوده لدار ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق تقدم او المعية فغير مسلم على انه تصح بوجود الضوء بدون اللون كما في الجلود المرئي بالليل قوله واما المسموعات الخ من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الادلة الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية يحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع القارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع و القلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشئ بسبب القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس والاخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك

وعلى كون ادراكه بوصول الهواء انه يميل مع الرياح وانه ينفرد بسماعه من ينفرد بذلك

عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له
فيكان وجهته خارج الحس واللازم بط قطعا لانا اذا سمعنا الصوت
نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن كان قريبا او بعيد
لا يقال يجوز ان يكون ادراكه للجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء منها
لانا نقول لو صح ذلك لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة
وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه
باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج
لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين قوله وعلى كون ادراكه
بوصول الهواء الخ رأى الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت في وضع
تكيف هواء ذلك الوضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع
الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا السامع
الذي تقع في تلك المسافة ويصل اليها ذلك الهواء وتمسكوا بوجوه ذكر
المصنف منها اثنين وترك واحدا الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح
ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى الصاخ
فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السامع على وصول ذلك الهواء
لما كان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها
الاخر في الصاخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان
دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل
للصوت الى صماخهم الثالث وهو المتروك في المتن انا نرى بسبب
الصوت كضرب الناس على الخشبة مثلا وتتأخر الصوت عنه زمانا
يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلو لا ان السامع يتوقف
على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب من الكل بان غايتها الدور
وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح

واختصاص

وإذا رجع بمصادمة جسم املس فهو الصدى واذا عرض له كيفية بها تمتاز عما يماثله في الحدة
والثقل تميزا في المسموع فهو الحرف وينقسم الى صامت ومصوت مقصور هي الحركات وممدود
هي المداف والصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع الممدود ممدودا مثل
لا و قد يقال للمقطع مقصور مع ساكن بعده مثل لم

٥١

واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب
الناس بسبب آخر فلا يدل على توقف السماع على وصول هواء حامل
للصوت والحق ان هذه امارة تفيد اليقين الحدسي للناظر وان لم
يتم حجة على المناظر قوله واذا رجع بمصادمة الخ الهواء اذا
تموج وقاومه جسم املس كجبل او جدار بحيث يرد ذلك المتموج الى خلف
على هيئته كما في الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك الصوت
هو الصدى قوله واذا عرض له كيفية الخ قد يعرض للصوت كيفية بها
يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف
هي تلك الكيفية العارضة او ذلك الصوت المعروض او مجموع العارض
والمعروض وقيد المماثلة بالحدة والثقل اعني التي بهما والتميز احترازا
عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن آخر تميزا في المسموع لكن
الصوتين يكونان بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن
مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في
المسموع لانها ليست بمسموعة الا ان في كونها من الكيفيات نظرا فالاولى
الى احترازا عن مثل الغنة والبحوحة بقي النظر في دلالة قوله تميز في المسموع
على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات بخلاف
الغنة والبحوحة والجواب ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز
مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه
ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد
تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس قوله وينقسم الى صامت و
مصوت الخ للحركات يعبر عندهم في الحروف وبسمى المصوتة المقصورة والالف
والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعني
الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة

رجاحه

بلغ مقابله

والمؤلف من الحروف يسمى بالكلام واللفظ وقد يخص الكلام بما يفيد واللفظ بما يتألف من المقاطع

الممدودة وهي المسماة فى العربية بحروف المد لانها كانها مدات للحركات وماسوى المصوتة تسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان والساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة فى الحرف الصامت من اماله مخرجه الى مخرج احد المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف فى امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف فى ان ذلك لكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل الحس يجب من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا فى لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت الا فى الوقف مثل زيد وعمرو واذا كانت الصامت الاول حرف لين والثانى مدغما مثل خويصة فانه جايز كما اذا كان الاول مصوتا بحوداية وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كما تلفظ بعض الحروف المقصورة فى الالة ثم ان الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل لا بالفتح او الكسر او الضم ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو لى وقد يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلة المقطع الممدود فى الوزن قوله والمؤلف من الحروف الخ يفسر الكلام بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة والمتخيلة وبالمتميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم

الى المهمل

وقد يتوهم ان اللفظ من مقولة الكم اذ يقدر جميعه بجزء منه ورد بانه بالعرض

الى المهمل والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذى يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحرف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالة على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قايم ولعل زيدا قائم وتخوك او اخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل قى وقوا او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين وياذا من مقطعين وبازيد من مقطع ولفظ وروم فى امر المخاطب من مقطع وحرف ورضى واحشوا من لفظ وحرف ويكمل يمثل فى وقوا فان كلا منها مقطع ممدود فقط الا ان يقال انه من حرفين صامت ومصوت واما مثل ق فمن مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعنى انت وهذا بخلاف فى وقوا فان كلا من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك قوله وقد يتوهم ان اللفظ الخ زعم الفارابى ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدد وغير قار هو القول واحتج بانه ذو جزء يتقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وفاقا بيان الصغرى ان اجزاء الاقاويل مقاطع مقصورة او ممدودة يتبع فيها التركيب بان يردف مقصور بممدود مثل على او بالعكس مثل كان ثم يتركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ما يتقدر به الالفاظ هى المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكملها ما ذكر فى المقصور اولا ثم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منها وربما يحتاج الى ان يتقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدره ذراع فيستغرقه ومنها ما يحتاج الى ذراعين واكثر واجيب

بمنع الكبرى وانما ذلك اذا كان التقدر لذاته وههنا انما عرض للقول
خاصة الكم من جهة الكمية التي فيه كما ان الجسم يتقدد بالذراع وغيره
لما فيه من الكم المتصل قوله واصول المذوقات الخ اصول المذوقات
اى بسائطها الطعوم التسعة الحاصلة من مزج احوال ثلثة للفاعل
هي الحدة والبرودة والاعتدال في احوال ثلثة للقابل هي اللطافة والكثافة
والاعتدال بينهما لان الحار يفعل في اللطيف حرافة وفي الكثيف مرارة
وفي المعتدل ملوحة والبارد في اللطيف حموضة وفي الكثيف عفوصة
وفي المعتدل قبضا والمعتدل في اللطيف دسومة وفي الكثيف حلاوة
وفي المعتدل تفاهة ثم يتركب من التسعة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف
التركيبات واختلاف مراتب البسايط قوة وضعفا ما تمزاج شيء
من الكيفيات الملمسية بها بحيث لا يتميز في الحس وهذه المركبات قد
يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والملوحة كما في الشيحة وقد لا يكون
كالحلاوة والحرافة في الفل المطبوخ والمرارة والتفاهة في
الهندباء والمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان والزفت
بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص
ظاهره وباطنه والتفاهة المذمومة في الطعوم مثلها في اللحم
والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا كالبايظ ولما يحس
طعمه لانه لا يتحلل منه شيء يخالط الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالجيد
قوله والمشمومات الخ وليس فيها محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه
الاوصاف اعني المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات
والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها

منها

فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما
جميعا وفي كون مضادها موضوعة كذلك النوع من الادراك كالابصار
والسماع او لا يقتضي البتة كالبواقي ومن ههنا يقال ابصرت الورد وشممت
وسمعت الصوت لا صوته ولمست الحرير لا لينته وذقت الطعام
وحلاوته وشممت العنبر ورائحته قوله الثاني الكيفيات النفسانية الخ
اى من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الانفس
الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام للحيوان دون
النبات والجماد فلا يمتنع بثوت بعضها لبعض المجردات من الواجب
وغيره على ان القائلين ببثوت صفة الحيوة والعلم والقدرة
ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض
ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا فحالا
فالتمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض بان تكون الصفة حالا
ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم
يصير شيخا ومثل ذلك وان كان سبقا الى الوهم ويقع في بعض
العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة
للقطع بتغاير العوارض المشخصة قوله فمنها الحيوة الخ من الكيفيات
النفسانية الحيوة واختلف العباراة في تفسيرها لا من جهة
اختلاف في حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير
عنها الا بمثال واللوازم والاثار فقيل هي صفة تقتضي الحس
والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير للتحقيق على ما
هو راى البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبداء لقوة الحس والحركة
وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة
تتبع اعتدال النوع وينبعث عنها سائر القوى الحيوانية اعم المدركة

ولا يشترط باعتدال المزاج ووجود البنية والروح وان كانت قد ينتفي بفقدها

والمحركة على ما سيجيء تفصيلها ومعنى اعتدال النوع وهو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثاني اعتدالا صنفيا والثالث شخصيا فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وعبارة القوة الحس والحركة فيغايرها بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرها من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان قوله ولا يشترط باعتدال المزاج الخ ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى والمراد بالبنية البدن المؤلف من الاعضاء الاربعة و بالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الاوسط من القلب ويسري الى البدن من عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية و

تفرق الاجزاء

والموت زوالها وقيل كيفية تضادها وقد يطلق على عدمها كما في الجماد ومنها الادراك وهو تميز وظهور وحضور الشيء عند العقل

٥٤

تفرق الاجزاء بانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه ورد بان غاية الامر وهو لا يقتضي الا شتراط بحيث يمتنع بدونه تلك الامور قوله والموت زوالها الخ ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم الحيوة عما من شانه اي عما يكون من امره وصفته الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة للحيوة كما في العمى الطاري بعد البصر كما طلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل هو كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا ويجاب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج وقد يطلق الموت على عدم الحيوة كما في الجماد فيكون مقابلا للحيوة تقابل السلب والايجاب قوله ومنها الادراك اي من الكيفيات النفسانية الادراك والذي استقر عليه راي المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشيء حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته المتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك او الة التي بها الادراك وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا مثلا فاما ان يحصل لنا حال لم يكن ويكاد يشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وهاذا كان الادراك امرا وجوديا وظهور ذلك الشيء عند العقل وليس ذلك لوجوده في الخارج اذ كثيرا ما يدرك مالا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا

بحقيقته كالنفس وصفاتها او بصورتها المنتزع كما في المادّيات او الحاصلة ابتداء
كما في المجرّدات والمعدومات، وهي مع انّها مغايرة للهوية التي بها الاتصاف ليس حصولها
للنفس كحصول العرض للمحل فلا يلزم اتصاف المدرك بالمدركات فالكريم يتصور البخل
ولا يتصف به ويتصف بالكرم وقد لا يتصور يدركه العقل مع تشوقه اليه بل لوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه
اثر نيابة ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى
بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها
وغير ذلك ولا يفهم من ادراك الشيء سواه قوله بحقيقته كالنفس
وصفاتها الخ اشارة الى ما ذكر وان الشيء المدرك اما ان لا يكون
خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا وح فاما
ان يكون ماديا او غير مادي فالاول يكون حقيقته المتمثلة عند المدرك
نفس حقيقته الموجودة في الخارج ويكون ادراكه دائما والثاني يكون
صورة منتزعة منه والثالث يكون صورة منحصلة في العقل غير مفتقرة
الى الانتزاع من حقيقة خارجة لكونها صورة لما هو موجود في نفسه
كادراك المفارقات او لما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات
قوله وهي معها مغايرة للهوية الخ اشارة الى دفع اعتراض و
هو ان العلم لو كان بحصول صورته المساوية التي ربما تسمى ماهية
الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة
مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مما ظهر فساده يستلزم
اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورها وجوابه ان اللاّ
ما قام به هوية الحرارة لا صورتها وماهيتها وكذا جميع الصفات وفرق
ما بينهما ظاهر فان الهوية حقيقة مكتنفة بالعوارض فاعلة للصفات
الخارجية والصورة كلية مجردة لا يلحقها الاحكام ولا يترتب عليها
الآثار وهذا لا ينافي مساواتها للهوية على انها بحيث اذا وجدت
في الخارج كانت اياها في الماهية والحقيقة كما يطلق على الصورة
المعقولة كذا على الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال قادة ان
المعقول من السماء مساو لماهيتها وقادة انه نفس ماهيتها فضلاً عن

المساواة

ومن انكر الوجود العقلي جعل الادراك اضافة او صفة ذات اضافة فاشكل العلم بالمعدومات
سيما الممتنعات ولزم القول بالصورة في الكل لما ان الادراك معنى واحد معناها ان للمعدوم
وجودا غير متأصل وهي من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان العلم
ما في الذهن والمعلوم
ما في الخارج

المساواة وجواب آخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة
كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس و
حصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل
منها للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ولزوم
الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر
عنده وهو معلوم لنا بالوجدان ومتحقق كونه حصولا لنا وان لم نقدر
على التعبير عن خصوصيته صفة بغير كونه ادراكا او علما او شعورا
او احاطة بكنه الشيء او ما يجري مجرى هذه العبارات ولكون الحصول
الادراكي مغايرا لحصول العرض لمحله المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك
المعاني التي تكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل
ونحو ذلك اتصاف النفس بها لاشتمال الحصول الاتصافي تكيف يلزم
ذلك فيما ليس من شان النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة
ونحو ذلك قوله ومن انكر الوجود العقلي الخ يعني ان من لم يقل
بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق
بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة العلم
والاضافة العالمية واثبت القاضي وراء العلم والعالمية اضافة
اما لامرها فيكون هناك ثلثة امور واحد منها فيكون اربعة
وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بنفس
ذاته فان العقل لا يتصور الا بين شيئين اجيب بان التغاير
الاعتباري كاف نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات
كثير من الاشكال الهندسية والمستحيلات كالفروضات التي
يبنى بها الخلف لا يتحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق في الذهن
ايضا لم يتصور الاضافة بينها وبين العالم لا يقال غاية ما في الباب

وانواع الادراك احساس وتخيل وتوهم وتعقل

اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات لانا نقول الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فاذا علم انه غير نفس الاضافة فهو مع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما يكون لذي الصورة لا للعدم المحض فاما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن فيكون فيه من المعدوم امر هو الصورة وامر اخر له الصورة وهو بالم يقل به احد قلنا ليس في الذهن الا امر واحد هو الصورة وبمعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو امكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم يتصف به النفس ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متاصل وهذا بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج وبهذا يندفع اشكال الموهم انهم مرهوا بان الصورة انما يكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجية واما المعروضات من الاعتباريات وغيرها فمن مطابقتها ما ذكرنا **قوله** وانواع الادراك الخ الاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك

فالاحساس

والعلم قد يقال لمطلق الادراك وللثلثة الاخيرة وللاخير وللتصديق الجازم المطابق الثابت ويسمى الخالي عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا واما الشك والوهم فتصوره والذهول عن الصورة الادراكية ان انتهى الى زوالها فنسيان والا فسهو والجهل البسيط عدم ملكة للعلم والمركب مضاد له وقيل مماثل أو لا اختلاف الا بعارض الطباق

٥٦

فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة وآلات الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس **قوله** والعلم قد يقال لمطلق الادراك الخ لفظ العلم قد يطلق في الاصطلاح على مطلق الادراك الشامل للاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وقد يطلق على الثلثة الاخيرة وقد يطلق على الاخير وقد يطلق على احد اقسام التصديق اعني اليقيني منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الفرف والجهل المركب واعتقاد المقلد والتصديق على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة او لا وقوعها واما الشك فتردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة الطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم اصلا **قوله** والذهول عن الصورة الادراكية الخ يشير الى الفرق بين السهو والنسيان وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية قيد الطريان والشك عدم ملكة لعلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعني

والعلم الحادث قد يكون بالفعل اجمالا بان يلاحظ امر بسيط هو مبداء التفاصيل
او تفصيلا بان لا يلاحظ التفاصيل

الاعتقاد الجازم الغير المطابق ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع
مع الجهل بانه جاهل به فمعناد للعلم لصدق حد الضدين عليهما
لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتيهما ولكونهما متقابلين
بتقابل لا يعقل احدهما بالقياس الى المعقل الاخر وقالت المعتزلة
هما متماثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف انما هو بالعارض لانهما
لا يختلفان الا بمطابقة الواقع ولا مطابقته وذلك عارض لا بالنسبة
لا تدخل في حقيقة المنتسبين والاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف
بالذات والجواب ان المطابقة واللامطابقة وخصوصيات
النفس العلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات
فظاهر معارضة ويمكن تنزيله على المنع اي لانم ان الاختلاف
بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن
لا ونا قوله والعلم الحادث الخ العلم اما قديم لا يسبقه العدم
وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم وهو علم المخلوق و
الحادث ثلاث الاول ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد
للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما
يستفاد من حس اللمس ان هذه النار حارة فتستفاد النفس العلم بان
كل نار حارة وعلى هذا القياس والنظريات يكون بالضروريات بان
يرتب فيكتسب النظري والثاني العلم الاجمالي كمن علم مسئلة فغفل
عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته
حالة بسيطة اجمالية هو مبداء تفاصيل المركب والثالث العلم
التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث يعرف اجزاؤه متميزا
بعضها عن بعض ملاحظة كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا
الصحيفة دفعة فلا شك انا نجد حالة اجمالية مرة الابصار ثم اذا

حدقنا

وجاز انقلاب النظري ضروريا وفي عكسه خلاف كما في تعدد العلم
بتعدد المعلوم

٥٧

حدقنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على الانفراد وحصلت لنا حالة
اخرى مع ان الابصار حاصل في الحالتين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي
والثانية بمنزلة العلم التفصيلي قوله وجاز انقلاب النظري ضروريا
الخ انقلاب النظري ضروريا جايز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد
علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة عولوا في
الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم
بالله وصفاته ليلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه
من الله تعالى واما انقلاب الضروري نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين
لان العلوم متجانسة اي متماثلة متفقة الماهية بناء على كون
التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من
العوارض التي ليست مقتضى الذات وان كانت متماثلة وحكم الامثال
واحد جاز على كل منها ما جاز على الاخر كما جاز على الانسانية التي
قد زيد ما جاز على التي في عمرو بالنظر الى نفس الانسانية والجواب
بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد
التجانس لا يقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات
على البعض ما يجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا
الى ماهية العلم فغير متنازع والجمهور على ان الضروري لا يجوز
ان ينقلب نظريا والا لزم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه
والالتفات وساير شرايط حصول الضروريات لان ذلك من
لوازم النظريات وذهبا امام الحرمين وهو احد قولي القاضي الى انه
لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يتاهل لاكتساب
النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور
قوله كما في تعدد العلم الخ اتفق القايلون بالعلم القديم على انه

ومحله القلب بدليل السمع الاان الكلام في القلب ولا كلام في توسط الآلات في الجزئيات
ومناط التكليف القوة الحاصلة عند العلم ببعض الضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب
النظريات وهي القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة

واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ
وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا
هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب
الى انه يجوز وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير
العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذات او صفة
ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم
القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث
انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل
ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل **قوله** ومحله القلب الخ قد دلت
الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو
القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في
اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب
ذلك العضو المخصوص الموجود بجميع الحيوانات بل الروح الذي به استيناس
الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس
الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والباطنة الآلات
المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس فانه انه في الكليات
يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط الآلات اعني المشاعر وسيجيء بيان
ذلك في بحث النفس **قوله** ومناط التكليف الخ لا خلاف في ان مناط
التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان
والمجانين والبهايم وسيجيء ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة
فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات اي الكليات
البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لجاز
انفكاكها بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم

بالنظريات

ومنها الارادة وهي كسائر الوجدانيات يسهل معرفتها ويعسر تعريفها وتفارق في الوجود الشهوة
ولشدة تعقلها بالقوة الادراكية كالشهوة بالطبيعية قيل هي اعتقاد النفع او ميل يتبعه
او العلم بما هو عند العالم كمال وخير والتفسير بصفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل
والترك لا يكشف عن حقيقته

بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم
بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من البديهيات
او تجربتيا او تواتريا او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة
فان المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد
يمنع بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو
ضعيف والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث
يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انها غريزة يتبعها
العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها
يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انه
علم بعض به طريق يبتداء به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي قوة
حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب
النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة **قوله** ومنها الارادة الخ
احد الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه ان يكون معناها واضحا
عند العقل غير ملتبس بغيرها كسائر الوجدانيات الا انه يعسر
معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير
الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة يغاير النفرة ولذا قد يريد
الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده
كالطعام لذيذ يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة
اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على
السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه
يرجح بسببه ذلك الطرف ويصير مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى
انها ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان الفاعل كثيرا ما يعتقد
النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل واجيب بانا لا نجعلها

مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل اعتقاد نفع له او دفع ما يؤثر عنه بحيث
يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع من تعب او معارضة
وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشئ قدرة تامة
كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي
الاعتقاد المذكور وذهبت الفلاسفة الى انها عبارة عن العلم بما هو عند
العالم كمال وخير من حيث هو كذلك والمعتزلة الى ان منشاء ذهابهم الى
ما ذهبوا اليه شدة تعلق الارادة بالقوة المدركة كتعلق الشهوة بالقوة
الطبيعية وذهب الاصحاب الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع
او بل يتبعه فلا يكون شئ منها لازما لها فضلا ان يكون نفسها وذلك
كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع
الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك
المعتزلة والمعتزلة ينكرون ذلك ويزعمون الضرورة بانه لابد من مرجح
حتى لو تساويا في نفس الامر لم يستبد منع اختيار احد الامرين وسلوك
احد الطريقين وانما يستبد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع
والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح ليس الا بمحض الارادة
من غير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة
بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة
المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير كما لا يقتضي
كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون
متعلقها مقدورا الجواز ان يكون من صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون
من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة
والموت **قوله** وزعم الشيخ الخ ذهب الشيخ واتباعه الى ان ارادة الشئ
نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مثلا لها او مضادا او مخالفا

والكل

والكل بطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا في صفات النفس
اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زايد كالانسانية للانسان
والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز ونحو
ذلك فمثلان كالبياضين والانان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد
والبياض والا تنخالفا كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم
فانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وعقلا لوقوعا
وفسادا ولو كانا مختلفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع
خلافه لان هذا شان المتخالفين كالسواد المتخالف للحلاوة يجتمع
مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو المرارة فيلزم
جواز ارادة الشئ مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة
الضد واجيب بان عدم الانحاد لا يستلزم التغاير ليلزم احد
الامور الثلثة سلمنا لكن لانم جواز اجتماع كل من المتخالفين
مع ضد الآخر لجواز ان يكونا مثلا ذين واستلزم اجتماع الملزوم
مع ضد اللازم ط او ضدين لامر واحد كالشكل للعلم والقلق فاجتماع
كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط
ارادة الشئ وكراهته الشعور به ضرورة وقد يراد الشئ او يكره
من غير شعور بضده فارادة الشئ لا يستلزم كراهة ضده
فضلا ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير
الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا
فلا معنى لاشتراط كون الشئ نفس الشئ بشرط **قوله** ومنها
القدرة الخ لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من
مزاولة افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرية
فيغاير الصفة مع ابداء التغاير من شئ فاخر من حيث هو اخر وقوله

فما الذي اشعر بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر وقد الجيشية
اشعر بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كطبيب يعالج نفسه فيؤثر
من حيث انه عالم بالصناعة ويتأثر من حيث انه جسم ينفعل مما
يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق والا فعند التحقيق
التاثير للنفس والتاثر للبدن والمعالج نفسه في تهذيب
الاخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرية
اما ان يكون مع قصد وشعور باثرها اولا وعلى التقديرين فاما
ان يكون آثارها مختلفة اولا فالاولى وهي صفة المؤثرية مع القصد
والشعور واختلاف الآثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة
بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور
لكن على نهج واحد من غير اختلاف في آثاره هي القوة الفلكية والثالثة
وهي المبداء الآثار وافعال مختلفة على سبيل القصد والشعور هي
القوة النباتية والرابعة وهي مبداء الاثر على نهج واحد بدون القصد
والشعور هي القوة العنصرية اذا تقرر هذا فنقول اعتبر بعضهم
في كون القوة قدرة مقارنتها القصد والشعور ففسر القدرة
بصفة تؤثر وفق الارادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم
وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النفسانية والعنصرية واعتبر
بعضهم اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة تكون مبداءً لافعال
مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها
القصد والاختلاف والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشيء من
التفسيرين لخلوها عن الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير
الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر بيانا التفسيرين
عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ

فلا يدخل

والقدرة الحادثة مع الفعل لا قبله لامتناع بقاء الاعراض ورد بانها تستمر لتجدد الامثال كالعلم
وغيره مما هو قبل الفعل وفاقا قالوا ولم يتعلق الا حال الفعل لزم ايجاد الموجود وامتناع التكليف
ورد بما سبق وبانه يكفي في التكليف كون الفعل مما يتعلق القدرة في الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الجسم

٦٠

فلا يدخل في شيء من التفسيرين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل
بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التأثير والايجاد والقدرة
الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى قوله
والقدرة الحادثة مع الفعل الخ اختلفوا في ان الاستطاعة اي القدرة
الحادثة على الفعل يكون قبله او معه فذهب الاشاعرة وغيرهم
من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها
قبل الفعل ثم اختلفوا فانه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور
لنا ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل
الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة
والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة
لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء
العرض بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا
واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة
ذلك لنفس المتنازع ولو سلم فيجوز ان يتقدم القدرة ويحدث
مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل
كما هو شان العلم والميل والتمني ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها
على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور اما بالقدرة
الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب ثم لا يخفى ان الكلام
الزامي على من يقول بتاثير القدرة الحادثة واحتجت المعتزلة بان
القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالان
الاول ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة
الثاني بطلان التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل
حصوله مزودة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل

فعلى الاول الممنوع لا يكون قادرا كالزمن والقدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين والحق
ان القوة التي هي مبداء الافعال تأثيرا وتسببا عاديا يوجد مع الفعل وقبله وبعده
ومع جميع شرايط التأثير لا يكون الا معه

الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق
وهو باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن وجوبه
والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل
ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما
بهذا الايجاد فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا
يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون
جايز الصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق
الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وقريب من هذا
ما يقال ان معنى كون المكلف به مشروطا بالقدرة ان يكون هو او ضده
متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان قوله
على الاولى الممنوع الخ يتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع
اي الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه
حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن المشي وان القدرة الواحدة لا
تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين فانا نجده
في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الاخر
واورد الامام الرازي كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة
التي هي مبداء الافعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها او لم يكمل
فلا شك في كونها قبل الفعل وبعده وفي جوازه وتعلقها بالضدين
وان اريد القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا نسلم كونها مع
الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين
مطلقا مع زيادة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة
لذلك الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد
قال المعنى في المقاصد التاثير والمباشرة بما يعم الكسب الذي هو شان

القدرة

والعجز قيل ضد للقدرة فلا يتعلق الا بالموجود وقيل عدم ملكة للقطع بان عجز المتحدين
انما هو عن الاتيان بالمثل وجعله مشتركا بين المعنيين خلاف اللغة والقدرة
تضاد الخلق لما ان افعاله بسهولة وبلا روية وسوئة

بلغ مقابلة

القدرة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة
بحصول الفعل عندها واشار الى ذلك ههنا ايضا بقوله تأثيرا او
عاديا فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لوفا
اومعها عادة متعادنة وبدون ذلك سابقة قوله والعجز قيل ضد
للقدرة الخ المجمع على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان
في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل
وعند ابي هاشم هو عدم ملكة للقدرة وليس في الزمن صفة متحققة
تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل
او في الجملة بطريق جرى العادة ويتفرع على كون العجز
ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من انه انما يتعلق
بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال
محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم
ولا خفاء في ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا
ان لم يقم عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة
ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين بمعارضة القرآن انما
هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول
باشتراكهما في ان هذا مكابرة والفرق بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق
بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة
فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف
واللغة ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشايع الاستعمال قوله
والقدرة تضاد الخلق يريد ان من الكيفيات النفسانية الخلق
وفسر بملكة تصدر بها عن النفس افعالها بسهولة من غير تقدم
فكروية فخرج الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم

وهل تضاد النوم فيه تردد ومنها اللذة والالم وقد يفهم من تفسيرهما بادراك الملايم والمنافر من حيث هما كذلك انهما نوعان من الادراك على احتمال ان يراد الاصابة والوجدان وبعضهم على ان كلا منهما خروج عن الحالة الغير الطبيعية

وكذا الراسخ الذي يكون مبداء الافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يفتقر في صدور الفعل عنه الى فكر ورؤية كالبخيل اذا ماول الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستفناء عن رؤية وكانت نسبتها الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورية قوله وهل تضاد النوم الخ لاغناء في جواز بعض الافعال عن التاثم و امتناع الاكثر واختلفوا فيما يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه معذور له وان النوم لا تضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ردها بالى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضي وبعض الاصحاب قوله ومنها اللذة والالم الخ اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتخصيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو منافٍ والملائم للشيء هو كماله الخاص اعني الامر اللائق به كالتكيف بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشياء على ما هي عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشيء قد يكون ملائما من وجه دون وجه فادراكه لا من جهة الملايمة لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى الملايم او المنافي ويحتمل ان يراد بالادراك الوصول الى ذات الملايم لا الى مجرد صورته فان تخيل اللذيذ غير اللذة ولذا كان الاغرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول

ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية وبنيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ وحصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث اقتضاء ذاته واردة ما لذلك الشيء من القوة الى الفعل كمال ومن حيث كونه موثرا جزء ثم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس الى نفس المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيلتذ به وان لم يكونا فيه وقد لا يعتقدهما فيما تحققتا فيه فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شيء معين لذة والم لزيد دون عمرو وبالعكس وزعم محمد بن ذكريا ان اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع و الجماع لدغدغة المني اوعيته ويبطله انه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك ببال قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اولا مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات ويميزها على فرض غاية الشوق الى ذلك وقد عرفه شامل بان الشعور والادراك وسبب السرور اخذا بالعرض كان ما بالذات فان الالم واللذة لا يتيان الا بادراك والادراك الحسي

وكل اما حسي او عقلي وهو اقوى والحسي من الالم سيما اللمسي يستحق وجعا

خصوصا اللمسي لا يحصل الا بالانفعال عن الضد ولذلك متى تعذرت
الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل الادراك فلم يحصل
لذة ولا الم وبالجملة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير
الطبيعية فلم انها نفسه ثم ان قول المص على ان كلا منها سهو ظاهر
على ان اللذة لا تكون الا لم خروجا عن الحالة الغير الطبيعية مما لم
يقل به احد قوله وكل اما حسي او عقلي الخ وكل من اللذة والالم ينقسم
الى الحسي والعقلي بحسب الادراك فانه ينقسم اليها ويخص فيها عند
ارباب البحث اما الحسي فنحو كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والقوة
الغضبية بتصور غلبة ما والوهم بصورة شيء يرجوه الى غير ذلك واما
العقلي فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله
من الواجب بقدر الاستطاعة ثم بانه ينفعل من صور معلولاته المرتبة
اعني الوجود كله تمثلا مطابقا حاليا عن شوائب الظنون والاوهام
بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمال خير
بالنسبة اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن
هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل
له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم ادراكا قاطعا
بين اللذتين فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد
تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لا يتناهى واما الثاني فلان العقل
يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام
فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا اللذات التابعة
لها وبحسب هذا يعرف حال الالم عند التبه لفقد الكمالات واما
ان العالم قد لا يلتذ بالادراكات ولا يتالم بالجهالات فلعله لاستيفاء
بعض الشروط والقيود المعتبرة في كون الادراك لذة او الم لا شك ان

ثم انه ص

لفظا

ومنها الصحة والمرض فالصحة ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع سليمة والمرض
ملكة او حالة مضادة للصحة او عدم ملكة لها وقد يتسامح بجعلهما من المحسوسات

لفظ اللذة او الالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي واما
بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يؤخذ الادراك
اعم من الاحساس والتعقل ولا يرد الاعتراض بان المدرك قد يتعقل
ان فيه عارضا غير طبيعي ولا يتالم بذلك لان الحاصل بهذا التعقل
صورة الحادة المطابقة فهو ادراك الملايم لا المنافي وانما المنافي
هيئة الحادة الغريبة وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها
صارت بمنزلة الطبيعية فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن الم
وقيل الاشتراك لفظي والتفسير انما هو للحسي خاصة واما الوجع
فمختص بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه باللمسي على
ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم
فلذا قال الحسي من الالم سيما اللمسي يستحق وجعا قوله ومنها
الصحة والمرض الخ اعلم ان الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما
الصحة فقد عرفها ابن سينا في اول القانون بانها ملكة او حالة
تصدر عنها الافعال من الموضوع سليمة وليس كلمة او للتردد
المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية
سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم
البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه
لاجلها افعال الطبيعة وغيرها على المجرى الطبيعي غير موقتة
فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر
مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا
ثم تصير ملكة لان الملكة لوسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب
في الصحة ولانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال
ولانها غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف

يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وباذكر الامام من انه
يتناول صحة النبات ايضا وهو اذا كان افعاله من الجذب والهضم
سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما تكون من الكيفيات النفسانية
اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما مر هو به وعلى هذا
يكون فى تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال
الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم
من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما المرض
فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة او حالة
تصدر عنها الافعال من الموضوع غير سليمة وذكر فى مواضع
من الشفا ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم ليست
اعنى من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل الملكة
والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام
هو ان الصحة عنده هيئة هى مبداء سلامة الافعال وعند
المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة هى مبداء للافة فى الافعال
فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما
تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية
فتقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين
او حقيقة فى احدهما مجاز فى الاخر والافالاشكال بحاله
واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة
ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ
منها يدخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما
سوء المزاج فلانه نفس الكيفية الغريبة التى بها خرج المزاج
عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهى

من الكيفيات

من الكيفيات المحسوسة واما انصاف البدن بها وهو مزعومة
ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد
او وضع او شكل او انسداد مجرى يحل بالافعال وليس شئ منها
داخلا تحت الحال والملكة وكذا انصاف البدن بها وذلك لان
المقدار والعدد من الكيفيات والوضع مقولة برأسها والشكل
من الكيفيات المختصة بالكميات وفى الانصاف من ان ينفعل و
لم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما
تفرق الاتصال فلانه عدمى لا يدخل تحت مقولة اصلا وانما
يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا
لها وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تفسير
المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح
والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم
باعتبارها وهذا ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع
وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع
انه من المحسوسات **قوله** ثم ان اعتبر فيها سلامة جميع الافعال الخ
قد اختلفوا فى ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس
الخلاف فى ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض
كالعلم والقدرة والحموضة الخ فغير ذلك مما لا يحصى بل فى ثبوت
حالة لا يصدق بها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق
عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كما للنافين
والمشايخ والاطفال ومن يبغض اعضائه افة دون البعض
وانكرها ابن سينا والحق ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف
فى تفسيرها كما يشعر به كلام الامام حيث قال يشبه ان يكون النزاع

الثالث الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء للخط والتقعير والتقبيب للسطح والزوجية والفردية للعدد وكالخلقة اعني مجموع الشكل واللون الذي بحسبه يوصف بالحسن والقبح

لقطيا من ثني الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد والاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد او في الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اشباهها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كغير كل الاعضاء بحيث يكون افعالها ما وقوله الثالث الكيفيات المختصة بالكميات الخ القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعير والتقبيب للسطح او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعرف الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واتشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على انه عبارة عن هيئة احاطة حدود ما نهايته الجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد او حدود ما نهايات كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرها من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن لانحفاء في ان جزئه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات والجواب مبني ذلك على ما قيل ان اللون من عوارض السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملونا ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني فان الكلام في الكيفية المزدة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصيته باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح

مردوا

وكالزاوية وهي هيئة احاطة الخطين بالسطح عند الملتقا وما قيل انها سطح احاطة به خطان يلتقيان عند نقطة فغير صحيح

٦٥

عدوا المركب منها نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الشكل مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية المعتبر ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكيفية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كيفية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كيفية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم قوله وكالزاوية الخ المحققون على ان الزاوية من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة واحدة وذهب بعضهم الى انها من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات فسروها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان وقد اورد عليه فقال انها سطح ينتهي الى نقطة والانحناء فان هذا صادق على غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية ففيه تسامح ومرادهم انها ما يلي تلك النقطة على ما صرح به فقال انها المنحصر اي موضع الانحناء من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واجيب بانا لا نسلم ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح ولو سلم فعندنا ما ينفي كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الخلقة تنتهي بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منها يبطل بالتضعيف مرة اما القائمة

الرابع الكيفيات الاستعدادية وهي استعداد شديد على ان ينفعل كالمراضية اولا كالصحاحية
فصل الاين هو الكون في الحيز فان اعتبر حصول الجوهر باعتبار جوهر آخر فاما ان امكن
تخلل ثالث بينهما فافتراق والا فاجتماع وان لم يعتبر فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك
الحيز فسكون او في آخر فحركته

فلالتواء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة
فلتاديها الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه
ولا يتصور ذلك الا بزيادة كلما هو اقل منه فلا بد في تضعيف المنفرجة
من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على استقامة
فيبطل المنفرجة بالمزورة وحدوث الحادة في الجانب الآخر لا نيابي
ذلك وايضا لا شك ان الزاوية جنس قريب للثلاثة فاذا لم يكن القائمة
من الكم لم يكن الآخران منه قوله الرابع الكيفيات الاستعدادية
الخ القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية انما تتميز جنس الاستعداد
لانها مغيرة باستعداد شديد على ينفعل اي تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة
او بسرعة وهو وهي طبيعي كالمراضية واللين ويسمى اللاقوة او على
ان يقاوم ولا ينفعل اي تهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال كالصحاحية
والصلابة وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل المرض وبابي
عن الانفعار ويسمى القوة فاذا عادلنا ذكرا مثل القسمين و
بحضها قلنا كيفية بها يترجح القابل في احد جانبي قبوله ويبني ذلك
على ان القوة على الفعل كالقوة على المصادعة غير داخلة في هذا
النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه فالامر المشترك
بين الاقسام الثلثة هو انها استعداد جسماني كامل بخوام من غادح
او مبداء جسماني به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه متر تب قوله فصل الاين هو الكون في الحيز الخ الاين هو النسبة الى المكان
اعني حصول الجوهر في الحيز والمتكلمون يعبرون عنه بالكون ويعترفون
بوجوده وان انكروا وجود سايرالاعراض النسبية وقد حصروه في
اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول
الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا وعلى الاول اما ان
يكون

فالحصول في آن الحدوث خارج وقيل بل سكون

77

يكون بحيث يمكن ان يتوسطها ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع و
اعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل
الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان
مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك
الحيز فهو السكون فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اولا والحركة
حصولا اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا
بل تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا
اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في ان انقطاع الحركة فلا
يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول
في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا
قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول
في الحيز الثاني وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث
الاضافة اليه دخول وحركة اليد ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول
خروج وحركة منه قوله فالحصول في آن الحدوث خارج الخ الاضاء
فان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر
فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز آخر ليجامر
لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا قلنا ذهب بعض المتكلمين الى ان
الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا
ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا
سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضي ابو هاشم بانه
سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بلا تفاق
والبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا اول ما قاله
الاستاذ ان السكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر في ذلك

والحق ان حقيقة الكون في الكل واحد وانما التمايز بالحيثيات حتى ان الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة والقول بتضاد الاكوان معناه امتناع اجتماعها عند تميزها في الوجود

الحيز وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز اخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اول في حيز ثان فحركة والا فسكون وينخرم في السكون الحصول في اول زمان الحدوث قوله والحق ان حقيقة الكون في الكل واحد الخ يعني ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى اخر وحركة او سكونا من جهة كونه سبوقا بحصول في حيز اخر او في ذلك الحيز بالحركة وسكونا اذا لم يشترط في السكون لبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي واتباعه قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان المتمايزة في الوجود ومعنى التضاد محله امتناع الاجتماع ولوس جهة القائل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فمتماثلان فلا يجتمعان كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منها يستدعي الاخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجبا ان كل منها تخصيصه بحيز اخر فمتضادان لزمه امتناع اجتماع الجوهرين في حيز واحد في حيزين فان قيل ليس للجوهر الفرد المحتوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هي مماسة لها فان من منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر تفاديا عن لزوم التحيز فقد كابر مقتضى العقل بل الحس وان تاليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لا يجعلون المماسة منها بل امرا اعتباريا

قوله

والحركة قد يراد بها ما هو المحقق منها وهي الحصول بعد الحصول في حيز اخر وما هو الموهوم وهي الحصولات المتعاقبة على الاستمرار دون الاستقرار والسكون ان لم يشترط باللبث فالحركة سكون او سكنات وان اشترط فلا وهل هو الحصول او مجموع الحصولين فيه تردد ثم الحق ان الباطن من اجزاء المتحرك متحرك وان الواقف عند هبوب الريح او جريان الماء عليه ساكن ومبنى التردد في ذلك على التردد في حقيقة الجزء والحركة

قوله والحركة قد يراد ما هو المحقق منها الخ يجيء في اقوال الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبداء والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبداء الى المنتهى فالمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في اجياز متلاصقة ويسمى بالاضافة الى الحيز السابق هربا والى اللاحق هولا ثم منهم من يسمي مثل هذا الحصول سكونا ومنهم من يعتبر في مسماه اللبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد فكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم يكن للحركة ولا لاجزائها ولا الحصول في ان الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر على انها مجموع الحصولين قوله ثم الحق ان الباطن من اجزاء المتحرك متحرك الخ يشير الى ان المتكلمين اختلفوا في كل منها انها حركة او سكون فالاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل مماسة بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح وكالجسم المستقر على الارض في الماء والحوان الاول حركة والثاني سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك اي انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهي الحيز فيكون الباطن ايضا فيه وقد انتقل منه الى الخارج

٦٧

وقول الفلاسفة الحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج او بسيرا بسيرا
ولا دفعة مبنى على بداهة تصور هذه المعاني

٦٨

هنا فان العقل جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم في حالة
واحدة لا يكون الى جهتين قوله وقول الفلاسفة الخ بعض
الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او
بسيرا بسيرا او لا دفعة وبنى ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح
عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة
ونظر بعضهم للان معنى التدريج انه لا يكون دفعة ومعنى الحصول
دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التدريج
به دوريا فسرها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة
والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلا ولا فناء في الحركة
امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية
عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان فهو ممكن الحصول في مكان
اخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه
اليه وهما كمالان والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول
كمال ثان ثم الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة
لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن
الحصول ليكون التوجه توجها اليه فزايد بقي من ذلك التوجه ما
دام موجودا شيء بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة
متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون المتادى اليه
حاصلا بالفعل فيكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذي هو
بالقوة من جهة التادي الى المقصود الذي هو الحصول في المكان
المطلوب فيكون كمالا اول لما بالقوة لكن من جهتانه بالقوة
لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى فان للحركة لا تكون
كمالا للجسم في جميعه او في كله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو

وعلى الثاني بانه لو كان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة الى جهتين
مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان
يتحرك البعض عليه اخذا من يمينه الى يساره والبعض بالعكس والكل
منهيف احتج المحالف في الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيز الذي
هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان
حيز الكل حيز وقد فارقه وفي الثاني بانه حصل في حيز هو ما يحيط به
من الجواهر بعد الحصول في حيز اخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه
قد تبدلت عليه محاذيات وهو نفس الحركة او ملزومها واجيب بان
حيز البعد المخطط وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول في الحيز
الثاني انما يكون حركة اذا كان بدلا له عن الاول دون العكس و
بان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحيز بان
يزول من محاذاة الى محاذات فظهر ان الخلاف في الاول عايد
الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعني البعد المشغول
به او الجواهر المحيطة بدام ماله خاصته من البعد او الاجزاء المحيطة
وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المخطط الذي لا يفارقه
المستقر بحركة الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر
المحيطة به على ما ينساب قول الفلاسفة من انه السطح الباطن
من الحاوي وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على
ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز البتة
ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول يمتنع
حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني
لا يمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة والبعض يسرة
على ما يلتزمه الاستاد ابو اسحق وان شدد غيره النكير عليه كان

حتا

والموجود منها كون الجسم متوسطا بين المبداء والمنتهى على استمرار واما كلية
المتصلة الممتدة فوهمية ولا بد له مما منه واليه وفيه وبه وله والزمان

باعتبار ما كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا
عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول
للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيثما هو
بالفعل قوله والموجود منها الخ لفظ الحركة تطلق على معنيين احدهما
كيفية بها يكون الجسم متوسطا بين المبداء والمنتهى بحيث لا يكون قبله
ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة اي يوجد للمتحرك ما دام
متحركا لا يجتمع متقدمة مع متأخر وبها يحصل الجسم في حيز بعد
ما كان في حيز آخر وحقيقته كون في الوسط ينقسم الى الكون
بحسب الفرض والوهم وهو في نفسه واحد متصل ملحق بالمسافة
والزمان فيما يعرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة
من اجزاء لا تتجزى وثانيهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبداء
الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك
ما دام لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها وانما انتهى فقد
انقطعت الحركة وبطلت بل في الاذهان لان للمتحرك نسبة الى
المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت
في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم ارتسمت قبل زوالها
عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان
في الخيال وحكم بشر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد
واما بالمعنى الاول فوجودها ضروري يشهد به الحس قوله
ولا بد له مما منه الخ الحركة تفتقر الى ستة امور الاول ما منه
الحركة وهو المبداء والثاني ما اليه الحركة وهو المنتهى الثالث ما فيه
الحركة وهو المقولة اي الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه
الى نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف آخر الرابع ما به الحركة

اي بسببها

في الاين ظاهر وفي الوضع كحركة الفلك وفي الكم كالنمو والذبول
والتخلخل والتكاثف

اي بسببها الفاعلي وهو المحرك الخامس مالة الحركة اي سببها المادي
وهو المتحرك السادس الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا التعلق
بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة
المشبوع لكونها مرضوضا للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها
واقعة فيه مقدرة به قوله فمنى الاين ظاهر الخ يشير
الى بيان المقولات التي تقع فيها الحركة من المقولات العشر وهي
اربع الاين والوضع والكم والكيف اما الحركة في الاين فظاهر
معلوم بالضرورة مدركه بالحس واما الحركة في الوضع فكحركة
الفلك فان له حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج
نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما
في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الهيئة
الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في
الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير ان
يتبدل المكان قوله وفي الكم الخ الحركة في الكم يقع باعتبارين
احدهما النمو والذبول وثانيهما التخلخل والتكاثف وقال
في شرح ذلك ان لا ينتقال في الكم اما ان يكون من النقصان
الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود
مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل
كما في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون
بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدفون او بدونه وهو التكاثف
كما في هواء باطن القارورة عند النفخ منها وقد يستدل على
وقوع التخلخل والتكاثف بان الماء اذا انجمد يصير مقداره
وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان

وفى الكيف كتسود العنب ولتسخن الماء مع الجزم بعدم الكمون فيه او الورود عليه
ويكون بالذات كحركة السفينة وبالعرض كحركة راكبها

الدورة اذا مصت خرج منها هواء كثير فلولم يتخلخل الباقى لزم الخلاء
واذا نفخت ينفها دخلها هواء كثير فلولم يتكاثف لزم الداخل اعنى
اشتغال حيز واحد بجسمين وهو مردود الاستحالة وقد يقال
التخلخل للانتشاش اى تباعد اجزاء الجسم بحيث يداخلها جسم غريب
كالهواء والتكاثف للانضمام اى تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها
من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة
الاجزاء بعضها الى بعض قوله وفى الكيف الخ يعنى من المقولات التى
فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة وذلك كانتقال المعنى من البياض
الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على
التدريج لتكون بعضهم ذلك فمنهم من زعم ان فى الماء مثلا اجزاء نارية
كامنة يبرزها الاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم
انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه
يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بدلائل واما دات
ربما يحق الحكم بالضروريات ادناها ان جبلا من كبريت يشتعل
بتدريب يسير من النار فلو كان ذلك بظهور الاجزاء النارية الكامنة
لكانت لكثرتها اولى بان يشعلها ويحس بها او الواردة لكانت
بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد السخونة لو كانت بانقلاب
بعض اجزائه نارا من غير استحالة لفارقته تلك النار صاعدة
بطبعها او انطفت ببرد الماء ورطوبته فلم يحس بها على انك
ستعرف فى بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا ابدا
صيرورته هواء وح يتصعد بطريق البخار واعلم انه لا دليل على
ثبوت الحركة فى باقى المقولات بل بما يقام الدليل على نفيها كما
ذكر فى المطولات قوله ويكون بالذات الخ ما يوصف بالحركة

اما ان

والمحرك ان كان خارجا عن المتحرك فقسرية والا فمع القصد والشعور ارادية وبدونها طبيعية
فيدخل فيها حركة النمو والنبض وكذا التنفس من حيث الاحتياج الى مطلقها واما من حيث
امكان تغير جزئياتها عن اوقاتها فارادية وما قيل ان الطبيعية لا يكون الا صاعدة او هابطة
فانما هو فى البسائط
العنصرية

اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة بان يكون الحركة
عارضة له بلا واسطة عروض شئ اخر او لا بل يكون الحركة
حاصلة فى شئ اخر بتبعيته عارضة له ينوصف هذا بالحركة تبعا
لذلك الشئ والاول يقال له انه متحرك بالذات ويسمى حركة
ذاتية كحركة السفينة والثانى يقال له انه متحرك بالعرض ويسمى
حركته حركة عرضية كحركة راكبها قوله والمحرك الخ يريد انقسام
الحركة بالذات الى الاقسام الثلثة واما مطلق الحركة فينقسم الى
اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت العرضية
لا تخرج عن الاقسام الثلثة ولهذا يقال الحركة ان كانت بتبعية
اخر فعرضية والا فان كان محركها موجودا فى غير الجسم المتحرك فقسرية
وان كان موجودا فيه بعينه فان كان مزجانه الشعور والقصد
فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك فى المتحرك اعم من ان
يكون جزءا منه او متعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس
الانسانية ببدانها والنفوس الفلكية بافلاكها فيعم تحرك
الحجر هبوطا والانسان يمنة ويسرة والفلك استدارة فان
قيل فعلى راى من يجعل الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء
هل تبقى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا
بل تبقى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما
يفصح عنه وضعهم بعض الحركات بكونه اختياريا قوله فينزل
فيها حركة النمو الخ قد اشكل الامر فى بعض الحركات انها من اى
قسم من الاقسام الثلثة فنقول اما حركة النمو فظاهر انها طبيعية
اذ طبيعة النامى تقتضى الزيادة فى الامتداد عند ورود الغذاء
ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست

بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر فانه ابدع بل بما في القلب
من القوى الحيوانية واما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية
باعتبار على ما قال بعض المتاخرين من الحكماء انها تتعلق بالارادة
من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من ان يقدر به
على ذلك الزمان وان يوقع منه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق
بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو طبيعي ومن
حيث الحاجة الى مطلق التنفس وارادي من حيثما مكان تغيير
التنفسات الجزئية عن اوقات يقتضيها الحاجة ويكون
وقوعها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي فان قيل الحركة الطبيعية
لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة
على ما مر وانتم قلتم ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما
الطبيعية النباتية او الحيوانية فقد يفعل حركات الى جهات
وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها
للروح اجراء حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط
واخرى من المحيط الى المركز وهو الانقباض لكن ليس الغرض
من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل
جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل
المركز بل دفع الهواء المفسد لمزاجه والاحتياج الى هذين الامرين
ما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار المتضادة في القوة
الواحدة وهب بعضهم عن الاشكال المذكور بمنع انحصار
الحركة بالذات في الاقسام الثلثة وجعل طريق القسمة
الحركة اما ذاتية او عارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد
فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة لارادة فارادية

بلغ مقابلة

حركة الفلك

ووحدتها النوعية بوحدة ما فيه وما منه وما اليه والشخصية بوحدة ما سوى
الحركة والجنسية بوحدة ما فيه وتضادها بتضاد ما منه وما اليه كالتسود والتبيض
وكالصعود والهبوط وانقسامها بانقسام الزمان او ما فيه او ماله

٧١

كحركة الفلك والطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء
وللحركة ان لم يكن من خواص الحيوان فنباتية كالنمو وان كانت
فاما ان تكون تابعة للارادة وهي الارادية كالمشي او لا وهي
التسخرية كالنبض والعارضة ان كان المحرك جزء من المتحرك
او مكانا له بالطبع فوضعية والا فقسرية **قوله** ووحدتها
النوعية الخ اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض
واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم
قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام نبه المصنف ههنا الى بيان ذلك
وقد سبق ان الحركة يتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة
منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية
الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافه
ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك
انه اذا اتحد المبداء والمنتهى وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع واذا اختلف
المتحرك او المحرك او الزمان لا ان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب
تنوع العوارض والمبينات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين
مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار
والشمس وبهذا يظهر ان سائر الاختلاف بالقسر والطبع والارادة
فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف
نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض
فلا خفاء في جواز اتحادها بحقيقة واحدة واذا اختلفا المبداء
والمنتهى اختلف الحركة وان كان ما فيه واحدا اما في الاين فكالحركة
الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد
على طريق التصعد ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على

طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدء
او المنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء
وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد
معها على طريق الاخذ ثم الخضرة ثم النيلية ثم السواد واما وحدة الحركة
بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان
حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركة في هذا
الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة
غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة
غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن الانحناء في ان
وحدة ما فيه اعني وحدة الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه
من غير عكس فلهذا يكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واما
وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا
تكثر فيها بالفعل اصلا قد تقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة
بتلاحق الجواذب وحركة الماء في الحادة بتلاحق الينابيع ولا يلزم من
ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل انما يكون في امر اخر هو
بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزي لا يقدح في وحدتها
على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من
تكثرها باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية
كما يتوهم بحركة الفلك مع اتصالها انقسامات بحسب الشروق والغروب
والمساماة والوحدة الجنسية للحركة انما يكون بوحدة ما فيه اعني
المقولة حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والاين والوضع والاينان
مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا
في الكيف وغيره واما تضادها فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه

بالذات

ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة تسمى باعتبار الشدة سرعة والضعف بطوء وليس هو لتخلل
السكنات لامتناع عدم الحركة مع خلوص المقتضى واللزوم الانفكاك في مثل حركتي طوق الرحى
وللزوم زيادة سكنات الطائر على حركاته بما لا يحصى واجيب بان الحركة بمحض خلق الله تعالى
وان الانفكاك ثم الاتيان جائز وان الحركات لكونها وجودية متجددة متميزة عن السكنات وان كانت اضعاف الافها

٧٤

بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل المحركين
كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو والسفل وقد يكون واحدا
مع تضاد المحركين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض
الى السواد وبالعكس او من غاية نموه الى ذبوله وبالعكس او من انتصابه
الى انتكاسه وبالعكس ولا تضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في
الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين
وتضادها مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة
او بالقسر ولا التضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا
عن التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات
ولا تضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه
وكذا السواد والبياض عند اتحاد الطريق فحقيق ان يكون تضاد الحركة
لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من
السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبيعة الجسم الى
غاية الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس وقد
يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئهما
من التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد
من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى واما انقسامها فبانقسام الزمان
والمسافة لانها امور متطابقة فبانقسام احدها ينقسم الاخران
ضرورة واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه ظاهرا
لكنه خفي من جهة الخفاء في ان القابل للانقسام من الحركة بل هو
حال في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم **قوله** ومن لوازم
الحركة الخ لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقادير

او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم
باطلاقه لما في الاين وهما اعني الزمان والمسافة يقبلان القسمة
فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد يقطع تلك المسافة في زمان
اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها
فلا محالة يكون ذلك بصفة في الحركة يشتد فيقطع المسافة الاطول
ويسمى سرعة ويضعف فيقطع المسافة الاقصر ويسمى بطوءا ولا
يقدر على التعبير عنهما الا بما يلزمهما من قطع المسافة الاطول في زمان
مساو والمسافة المساوية في زمان اقل وقطع المسافة الاقصر في
زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اكثر فنكون بطيئة بحسب
بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما يقطع
مسافتها في زمان اكثر او يقطع في زمانها مسافة اطول وبطيئة
بالنسبة الى عكس ذلك ثم سبب البطوء المعاوقة الداخلية كثقل
الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق
والارادية كما في صعود الانسان للجبل لا الطبيعية لامتناع ان
يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه او المعاوقة الخارجية كغلظ
قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية كنزول
الحجر في الماء والقسرية والارادية لحركة السهم والانسان فيه
وقد يكون السبب في بطوئها نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك
اليد برفق ولا خفاء في سببية هذه الامور في الجملة لكن عند
الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذي هو العلة
القريبة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر
تخلل السكنات التي لا يخلو الحركة عن شوبها ويختلف بالسرعة و
البطوء بحسب قلتها وكثرتها والفلاسفة نفوذ ذلك لوجوه الاول ان

في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرايطها والموانع مرتفعة
والا اشتغت الحركة فلو وقع في اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول
عن تمام العلة وهو خلف الثاني انه لو كان البطوء لتخلل السكنات
لزم الانفكاك في مثل حركتي طوق الرحى اعني الدائرة العظيمة والصغيرة
فان طوقه العظيم اذا تحرك في زمان وقطع مسافة فلا يقطع الصغير
مثل تلك المسافة بل اقل فقد يتحرك في زمان يسع قطعه لتلك ثم يسكن
الى ان يتم الطوق العظيم حركته في تلك المسافة الطويلة فحي ينفك
اجزاء الرحى بعضها عن بعض لاختلافها بالسكون والحركة وهو خلاف
ما يشهد به الحس الثالث انه لو كان البطوء لتخلل السكنات لزم
ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات التي نشاهد في عالم العناصر
كطيران الطاير وعدو الفرس ومرور السهم وغير ذلك الا مشوبة
بسكنات هي اضعاف الاينها والا لزم بطء وجه الارض ان تلك الحركات
لا تقطع في اليوم بليلته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة
الى الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم بليلته دورة ما ليس له قدر
محسوس وبالجملة ففي غاية الصغر في تلك الحركات فحي غاية البطوء
فيلزم ان يتخلل حركة الطاير مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك
الاعظم على تلك الحركات وتكون الحركات مغمورة لا يحس بها اصلا
فيرى الطاير ساكنا على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات
بتلك النسبة ويرى ساكنا اضعاف الاف ما يرى متحركا لان
السكون وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء في ان الجسم قد يرى
ساكنا وقد يرى متحركا ويفرق الحس بين الحالين واجيب عن الاول
بان المؤثر في جميع الحركات بل جميع الممكنات قدرة الفاعل المختار فله
ان يوجد الحركة في زمان والسكون في اخر مع كون المتحرك بحاله غاية

قالوا لابد بين كل حركتين مستقيمتين من سكون لان آن الوصول غير آن الرجوع فلولا زمان سكون بينهما لزم تتالى الآنين المستلزم لوجود الجزء واجيب بانه لا آن بدون الانقطاع وعورض بانه لولزم لكان بلا سبب ولافى زمان معين ولوقف الجبل الهابط بملاقات خرولة صاعدة واجيب بان سببه عدم علة الحركة ويقع فى زمان لاينقسم فعلا وبخرولة ترجح بمصادمة هواء الجبل

الامران جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير وعن الثانى بان التأم ما انفك من الرمى بسبب حركة بعض اجزائه وسكون بعض مما لا يمتنع فى قدرة الله تعالى ولا يلزم فساد من التزام ذلك وعن الثالث بان تخلل السكنات بين الحركات وامتزاجها ليس بحيث يزيل الحس بين ازمنتها بل صارت بمنزلة شئ واحد الا ان الحركات لكونها وجودية يغلب الحس شيئا فشيئا بتبع السكنات وتعلبها وان كانت السكنات فى غاية الكثرة ويرى الطائر متحركا على الدوام قوله قالوا لابد بين كل حركتين مستقيمتين الخ ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يكون فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب اخر والحق فى احتجاج الفلاسفة ان الوصول الى النهاية انى اذ لو كان زمانيا ففى نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول فلا يكون فى ذلك الزمان بل فى نصفه او لا يحصل فلا يكون الموصوف زمان الوصول وكذا الرجوع اعنى ابتداء الرجوع الذى قد يعبر عنه باللاوصول واللاملاقاة والمباينة والمفارقة ثم الآنان متغايران ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالى الآنين فيكون الامتداد الزمانى الذى هو مقدار الحركة متالفا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذى لا يتجزى واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه تعين السكون واجيب بان الآن عندكم طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له فى الخارج مالم ينقطع الزمان وانما هو موصوم محض لما يفرض للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع قوله وعورض بانه لولزم الخ احتج القائل بعدم لزوم سكون بين حركتين بوجوه

الاول

فصل اذا تحرك الجسم الى جهتين متقابلتين فبعده عن المبداء بقدر الفضل والا فيكن

٧٤

الاول انه لولزم السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة لكان وقوعه بلا سبب واللازم بط لانه ممكن لابد له من سبب وبم الملازمة ان هذا السكون اما طبيعى وهو ظاهر البطلان واما قسرى والتقدير عدم القاسر الى السكون الثانى انه لولزم لامتنع كونه فى زمان ما لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف فى دفع تلك الضرورة الثالث انه يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاته الخرولة الصاعدة واجيب عن الاول بان سبب السكون هو عدم سبب الحركة وعن الثانى بان السكون يقع فى زمان لا يقبل الانقسام الا بمجرد الوهم لانه الذى يمتنع ان يكون لبعضه مقدار السكون وبعضه لا وعن الثالث بان الخرولة ترجح بمصادمة ريح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقاته الجبل فان قيل قد شاهدنا ان الملاقاة كانت له حالة الصعود دون الرجوع كما فى السهم الصاعد يلى كما فى حركة اليد الى فوق فانه لا يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل قوله فصل اذا تحرك جسم الى جهتين الخ فيكون للجسم حركتان الى جهة واحدة كالمتحرك فى السفينة الى الصواب الذى يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبداء بقدر الحركتين او الى جهتين متقابلتين كالمتحرك فى السفينة الى احدى جهتيها فان لم يكن لاحد الحركتين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا فى المبداء وان كان فاما الحركة السفينة فيرى بطيئا او لحركة الشخص فيرى راجعا وعلى هذا يتبين سرعة الكواكب و بطوءه ووقوفه ورجوعه او الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا فى سفينة تجرى شرقا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الجهات مختلفة كحركة الشخص شرقا فى سفينة

والسكون في الاين بقاء النسب وفي غيره بقاء النوع فيضاد الحركة وقيل عدم الحركة عما من شانه فعدم ملكة ويكون طبيعيا وقسريا واراديا ويتضاد بتضاد ما فيه كالسكون في المكان العلى والاسفل

فصل الاضافة هي النسبة المتعكسة ويسمى مضافا حقيقيا والمركب منه ومن المفروض مشهوريا

والنسبتان قد يتوافقان وقد يتخالفان والانعكاس قد يستغني عن حرف وقد يفتقر وعروضها قد يكون لصفة في الطرفين لواحدهما اولا لصفة

تدفع شمالا في بناء يجري غربا وبحركة السريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب ما تقتضيه الحركات قوله والسكون في الاين الخ السكون يقابل الحركة فينتفي في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسب وبقاؤها الحاصلة للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فيعني به بقاء النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام في ابتداء الحركة وانتهائها وفي كل آن وكذا الاجسام التي يمتنع عروضها عن احيازها كالكليات الافلاك والعناصر ويكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء واراديا كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الطبيعة مطلقا لان الجسم ذا خلق وطبيعة لم يكن له بد من موضع معين لا يطلب مفارقته ويقع فيه التضاد بتضاد ما هو فيه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل قوله فصل الاضافة هي النسبة المتعكسة الخ الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض هي النسبة المتكررة اعني النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مشهوريا وما ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى الانعكاس كما صرح به في شرح المقاصد

والنسبتان

ويعرض لكل موجود ويتكافؤ الطرفان في التحصيل والاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا قوة وفعلا

والنسبتان قد يتوافقان كالاخوة من الجانبين وقد يتخالفان كالابوة والبنوة والانعكاس قد يستغني عن حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد المولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعدوم والمعدوم معلوم للعالم وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من كلا الطرفين كالعاشقية الى الادراك والمعشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية وقد لا يفتقر اصلا كالمتشامين والمتناسبين فان الاتصاف بذلك لا يكون الا باعتبار صفة حقيقية في شيء منها قوله ويعرض لكل موجود الخ وتعرض الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاشد والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا ثم الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العددي على الاطلاق بازاء النصف العددي على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كانت في الطرف الاخر كذلك فان قيل المتقدم والمتاخر متضائفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما هو بمفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومي المتقدم والمتاخر وهما معا في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المتضائفين قد يوجد كل منها بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما

والجمهور على انه اعتباري والا لتسلسل لان الحلول في المحل اضافة فلها حلول وللزم لا تناهي اوصاف كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى ما عداه وقد يجاب بان سلب الكل لا يوجب السلب الكلي والتمسك في وجودها بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل ضعيف ثم انها في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة للمعروضات بانفسها بل بما بعد لو وضعناها كانت تابعة لها في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها ليلا يلزم الاستقلال قوله والمتى هي النسبة الخ كما ان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان لا انها فيكون لوقوع الشيء فيه وقد يكون لوقوعه في طرفه الذي هو الان فان كثيرا ما يسأل عنه بمتى قد يقع في الان كالوصول الى منتصف المسافة مثلا والوقوع في الزمان قد يكون بان يكون للشيء هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات وينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصلا في ذلك كالتوسط اعني كون المتحرك على مسافة بينا بين طرفيها قوله والوضع كون الجسم الخ الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض بحيث تختلف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات في الموازات والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه بحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانعكاس وضعا اغرفا للمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فيلا عتبارين وحصول الوضع للجسم قد يكون

بانفسها

يدون الاخر من غير عكس كالعلم والعالم وقد يمتنع كل بدون الاخر كالعلة مع معلولها الخامس قوله والجمهور على انه اعتباري الخ جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على ان الاضافة امر اعتباري لا تحقق لها في الخارج لنا عليه وجوه ذكر منها المصنف اثنين الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها هالة ينها فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة الثاني انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب اضافاتها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجهين بان لزوم المحالين المذكورين انما هو على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون المستحيل هذا لا وجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلي انما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يقال الاضافة طبيعة واحدة فلا يختلف افرادها بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها دون البعض قوله والتمسك في وجودها الخ قد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى ثم ان الاضافات لما كانت طبايع غير مستقلة

والملك نسبة الجسم الحاصر له اولبعضه ينتقل بانتقاله وان يفعل هو تأثر شئ في شئ
ما دام سالكا وان ينفعل هو تاثيره عنه كذلك واما الحاصل بعد الاستقرار فيكون كيفا
او وضعا او غير ذلك

بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما يكون بالطبع كقيام الانسان ولا
بالطبع كالانتكاس ويجري فيه التضاد فان القيام والانتكاس وجوديان
متعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة والضعف
على ما هو الظاهر فكل من الانتصاب والركوع **قوله** والملك نسبة الجسم الخ
الملك ويسمى الجدة وله ايضا نسبة حاصلة للجسم الحاصر له اولبعضه
منتقل بانتقاله كالتقمص والتختم وقد يكون ذاتيا كنسبة البهرة الى اعضائها
وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة
الشئ الى الشئ واختصاصه به فرجهه استواله اياه وتصرفه فيه
كلون العنب للنفس والزهر لزيد وقال ابن سينا اما انا فلا اعرف
هذه المقولة حق المعرفة لان قولنا له كم اوله كيف اوله مضاف كقولنا
له اين اوله جوهر هام لكله كما في قوله ثوب اولبعضه كما في قوله خاتم او
محصور فيه كما في قولنا للمدن شراب يقع عليها لفظة له لا بالتواطي لكن
بالتشابه والتشكيك وان احتيل حتى يقال ان مقولة له يدل على نسبة
الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتعمم لم يكن
لهذا المعنى مزية تقدر في عداد المقولات وان كان التشكيك يزول **قوله**
وان ينفعل هو تاثير شئ في شئ الخ مقولة ان ينفعل هي تاثير الشئ في
غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن ومقولة
ان ينفعل هي تأثر الشئ عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام
يتسخن واما الحال الحاصل للمتكمل بعد الاستقرار عما انقطع الحركة
منه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحمرار
الحاصل للثوب والقعود او القيام الحاصل للانسان فليس من هذا
القبيل وان كان قد يسمى اثرا او انفعالا بل من الكم او الكيف او الوضع
او غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التاثير وبعده كتعوج الناد

تسخن

باب الجوهر ان انقسم فجسم والا فجوهر فرد وقالوا ان كان له الابعاد الثلثة فجسم والا فاما جزء له هيولية بالفعل
فصورة او بالقوة فمادة واما خارج يتعلق به فنفس اولا فعقل **فصل** الجسم عندنا الجوهر القابل للانقسام
فيتناول المؤلف من جزئين فصاعدا وعند المعتزلة ما له طول وعرض وعمق فيخرج ما يكون تركب اجزائه
على سمت او سمتين فقط او يكون عددها اقل من اوفى ما يتركب منه الجسم اعني ثمانية او ستة او اربعة

تسخن احراقا ويجري في كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد
التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف فان تسخين
النار اشد من تسخين الجمر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد
منه ما هو قريب الى الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا
اليه من اسوداد اخر وقال ابن سينا انما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل
على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة
وانما المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير
مستقر من حيث هو كذلك ولفظة ان ينفعل وان يفعل مخصوصة بذلك
قوله الجوهر ان انقسم فجسم الخ الباب الرابع في الجواهر قد سبق تعريف
الجوهر على راي المتكلمين والحكماء فهذه مقدمة في تقسيمه على رايهما
اما على راي المتكلمين فهو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات
فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم او لا وهو الجوهر الفرد واما على راي
الحكماء فهو ان الجوهر وهو ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع ان كان قابلا للابعاد الثلثة فجسم والا فان كان جزأ منه
هو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزأ منه فان كان
متعرفا به فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفا ان الجوهر ان كان
مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في تقويم المركب فاما
دخول الخشب في وجود الكرسي فمادة او دخول شكل الكرسي فيه فصورة
وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تعرف بها في الاجسام
بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل الداخل في قوام الجسم انما هي
الصورة الجسمية واما النوعية فليست بداخلة فيه قلنا الصورة النوعية
وان لم يكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في انواعه من الفلكية
والعنصرية **قوله** فصل الجسم عندنا الجوهر القابل للانقسام الخ لانفكاك

وعند الفلاسفة الجوهر الذي
يمكن ان يفرض فيه الابعاد
الثلثة ولهم تردد في ان هذا
حدا ورسم

ولا نزاع فان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلف العبارات في تعريفه وادى ذلك الى اختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما وعند المعتزلة ما له طول وعرض وعمق فالجوهر المركب الذي يكون تركيبا جزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط او في سمتين فقط وهو المسمى بالسطح او يكون عدد اجزائه اقل مما في ما يصح تركب الجسم منه اعني ثمانية او ستة او اربعة على اختلافهم في ذلك يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد وعند الفلاسفة هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اي الذي يمكن ان يوضع فيه الابعاد الثلثة وناد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اي غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان يكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا فلا محالة يكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا فرضنا في الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر تقاطعا معه في اي جهة شئنا يحصل اربع قوايم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث يحصل عنده بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوايم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قوايم وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كيفما اتفق لا على هذا الوجه ولهم تردد في ان هذا التعريف حد او رسم والظاهر انه رسم بالجاعة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا

كذلك

٧١

كذلك قال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسمية بالابعاد والمفروضة غير معقول قوله ثم انقسامات الجسم متناهية الخ حقيقة ذكروا في ضبط مذاهب القوم في تحقيق الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الطبايع اما ان يكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل او لا وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او لا فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكن لا خفاء في ان ما لا يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه ذيمقراطيس من ان الجسم متألف من اجزاء صغار صلبة للغاية لا توهية ودونه الفعلية قابلة ص واما القول بتأليف الجسم من السطوح المتالفة من الخطوط المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام في الاقطار الثلثة بحيث لا يتألف من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترقت الفلاسفة القايلون بلا تناهي الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام مفتقرا الى الهيولى ومنهم من منع ذلك واما ذهب الى النجار وضرار من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من مختلف الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغير ذلك فضروري البطلان والذي يعتد به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثاني للمشائيين من الفلاسفة انه مركب من الهيولى والصورة والثالث للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تقدر اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهي الى حد لا يقبل قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله تعالى وكانه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة

لنا ان القابل للقسمة لوكان واحدا لكانت الوحدة منقسمة والتفريق اعداما

يتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم
يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه
صورا وعند المشائيين جوهر يتقدم بجوهر اخر حال فيه يسمى صورة يتحصل
بتركيبها جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو
الجوهر الفرد التي يقوم بها التأليف فيتحصل الجسم فالتأليف عندهم
بمنزلة الصورة عند المشائيين الا انه عرض لا يتقدم بذاته بل بمحله والصورة
جوهر يتقدم بذاته ويتقدم به محله الذي هو الهيولى **قوله** لنا ان القابل
للقسمة الخ للمتكلمين فكون الجسم من اجزاء لا يتجزى طريقان احدهما
اثبات ان قبول الانقسام مستلزم لحصول الانقسام وتقرير الكلام
ان كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ما هو كذلك فانقسامه حاصلة
بالفعل لوجهين الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل
بل واحدا في نفسه كما هو عند الخصم فنقول الوحدة الانقسام واللازم
باطل اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة ح تكون
عارضة لذلك القابل حالة فيه سواء جعلت لازمة له او غير لازمة
مفروضة انها ليست نفسه ولا جزءا منه واقسام المحل يستلزم انقسام
الحال مفروضة ان الحال في كل جزء غير الحال في الاخر واجيب بان الوحدة
من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض السارية التي تنقسم
بانقسام المحل الثاني انه لو كان واحدا لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه
اعداما له مفروضة انه ازالة لهوية الواحدة واحداث لهويتين
اخريين واللازم باطل للقطع بان شق البعوضة البحر بابرته ليس اعداما
له واحداثا لبحرين اخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ما له من
الاتصال فلا نسلم انتفاءه عند عروض الانفصال وان اريد نفس
ذلك الماء من غير اعتبار الاتصال فليس في الشق نعدام بحر ولا احداث

بحرين

وانه لولا الجزء لما كان الجبل اعظم من الخردلة لكونهما غير متناهي الاجزاء ولما تناهى امتداد الجسم لكونه مما لا يتناهى
من الامتدادات ولما وجد الزمان اصلا اذ لا يوجد منه غير الحاضر اللا منقسم المنطبق على الحركة والمسافة
وايضا النقطة طرف الخط وبها تماس الكرة لسطح مستو وقيام الخط على خط فتوجد ومحلها غير منقسم ضرورة

٧٦

بحرين وهذا انسب بقواعدهم حيث يقولون ان القابل للشئ يجب
ان يكون باقيا عنده مجتمعا معه فان نقل الكلام الى المادة بانها كانت
متعددة فهو المراد وان كانت واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك
فظاهر البطلان للقطع بان ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو محل
للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد انعدمت الاولى فمرة
ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعا وبطل قاعدة اجتماع القابل
مع المقبول فلا محيص الا بان يقال المادة استعداد محض ليست
في نفسها بواحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة **قوله** وانه
لولا الجزء الخ الطريق الثاني للمتكلمين اثبات جوهر في الجسم لا يقبل
الانقسام اصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والفرق
بينها ان القطع يفتقر الى آلة نفاذة بخلاف الكسر ثم انها تؤدي
الى الافتراق بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي اذا اريد به ما يكون
بمعونة القوة الوهمية التي هي سلطان القوى الحسية فدينقف
اعلا يقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي
افعال القوى الجسمانية بخلاف وهم العقل فان العقل يتعلق
بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهية وغير
المتناهية فان قيل اثبات الجوهر لا يفيد المطلوب عن تركب الجسم
منها قلنا نعم الا انه يكفي لدفع ما يريده الفلاسفة من امتناعه
على ان بعض الوجوه مما يفيد اصل المطلوب بالجملة فلنعم في هذا
الطريق سالك منها ما يبتنى على ان قبول الانقسام يستدعي
حصول الاقسام بالفعل وفيه وجوه ذكر منها المصنف اثنين
الاول انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم
من الخردلة لان كلا منهما حينئذ يكون قابلا لانقسامات غير متناهية

ان ص

فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاوت

وهو معنى التساوى فان قيل غايته لزوم الاستواء فى عدد الاجزاء
بان يكون اجزاء كل منها غير متناهية العدد وهو غير مسلم والمسلم
استواء مقاديرها وهو غير لازم اجيب بان الاستواء فى الاجزاء
يستلزم الاستواء فى المقادير ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو
بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه
اكثر فما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم الثانى انه
لو لم يثبت انقسام الجسم الى ما لا يكون له استداد ويقبل انقسام
لزم ان يكون استداد كل جسم حتى الحذلة غير متناهى القدر
لتالف من استدادات غير متناهية الورد ومنها ما يبتنى على ان
الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استمرار والزمان
عبارت عن آنات متتالية وهو وجه واحد تقريره ان وجود
الحركة فى المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضى منها
ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا
حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل
الانقسام والا لكان شئ منه قبلا وبعدا لكنه غير قار الذات
فلا يكون بتمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان
فى الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هف واذا ثبت
فى الحركة جزء غير منقسم وهى منطبقة على المسافة بمعنى ان
كل جزء منها على جزء منها ثبت فى المسافة جزء غير منقسم لامتناع
انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات
ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل بعقيب انقضاء جزء آخر
حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان
ينتهى فان الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى فكذا المسافة لانطباقها

عليها

عليها وقد يستعان فى ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه
اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم فى الحركة
من تخلل سكون او لزوم وقوع اجزاء منها فى زمان قابل للانقسام
فيقال الموجود منه هو الحاضر الذى لا يقبل الانقسام ولو
بالفرض لان معناه صحة فرض شئ هو غير شئ وهذا ينافى
عدم الاستقرار الذاتى ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة فيكونان كذلك والحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان
ويجعلون الموجود من الحركة هو المتوسط بين المبدأ والمنتهى
ويجعلون حالتها فى قبول الانقسام كحال الاجسام اما يبتنى
على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان
النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود
بالضرورة ثم انها اما ان يكون جوهرا كما هو راى المتكلمين او عرضا
وح يفتقر الى جوهر يحل هى فيه بالذات ان لم يجز قيام العرض بالعرض
او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما
والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل
هف فاياما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب الثانى
انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو ماسة بجزء لا يقبل
الانقسام والا لامكان فى سطح الكرة خط مستقيم وسطح مستو
فلا يكون الكرة كرة حقيقية هف فذلك الجزء اما جوهر وهو
المطلوب او عرض وفيه المط ثم انا اذا وضعنا تلك الكرة على ذلك
السطح لم تكن سطحها من اجزاء لا يتجزى وتمام المقصود والقول
باستناع الكرة او السطح او نحو سهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم
الثالث انه اذا قام خط على خط فى احد جانبيه لقيه بجزء لا ينقسم

ومنها

ثم ان الاجزاء متناهية والا لم يقع بين طرفين ولم يصل المتحرك
الى غاية والسريع الى بطئ

ثم اذا مر عليه الى الجانب الاخر ظهر ما لقيه من اجزاء لا يتجزى ضرورة
ان ما يقع عليه غير المنقسم غير منقسم والحكماء يزعمون ان
انقسام الحال بانقسام المحل ممتنع بما يكون حلوله بطريق السريان
كالبياض في الجسم والنقطة انما يحل في الخط من حيث انها
نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي
الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان والحق ان حديث الكرة والسطح
قوي وتماسهما بجوهر بهما ضروري والقول بان موضع التماس منقسم
بالوهم يخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض شئ عتوشئ وهذا
في النقطة مع اذعانه بصير خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق
على السطح المستوي وعند زوال التماس عن ذلك الموضع الحاصل
اخر يصير الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة عندهم انما
هي النهاية للخط فلا يوجد في الكرة بالفعل قوله ثم ان الاجزاء
متناهية الخ احتج القائلون بالجزء على ان الاجزاء الموجودة
في الجسم متناهية نفيا لقول النظام بوجوده الاولى انها محصورة
بين حاصرين وكل ما هو كذلك عددا كان او مقدارا فهو متناه
بالضرورة الثاني ان لا تناهي الاجزاء يستلزم امتناع وصول
المتحرك الى غاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف
نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهي وذلك لا يتصور فيما يتناهي من
الزمان الثالث انه يستلزم امتناع لحوق السريع البطئ اذا
ابتداء الحركة بعيده لانه اذا قطع جزءا فالبطئ ايضا قطع جزءا
اذ لا اقل منه ضرورة ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس والبرهان
وانما اعتبر البطئ دون الواقف مع انه كذلك لانه ح يكون ذكر
السرعة لغوا وبصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما

ووصوله

وللنافي وجوه اما منه الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى ٢ تلاقي الجزئين اما بالاسر فلا جم اولا فانقسم
٣ اذا تقاطعت ثلثة فالوسط ان منع الطرفين من التلاقي انقسم والا فلا جم ٤ اذا وقع جزء على ما يلتقي
الجزئين انقسمت الثلثة ٥ يلزم التفكيك في كل جسم قطع البعض منه اجزاء اكثر كطوق في حجر الرحى
وشعبتي فرجار ذي ثلث شعب وعقب الانسان مع سائر اطرافه حين يدور على نفسه والمعترض
مستظهر من الجانبين

٨١

ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت
الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تقتضي على فرض قبول
بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين
من اطرافه وجهتين مرجحة واما على تقدير القول بلا تناهيها
في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا
اذ بين تناهي عدد الامتدادات قوله وللنافي وجوه الخ
للفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزى طرق منها ما يبتني على ان تعدد
جهات الشيء ونهاياته يستلزم الانقسام في ذاته وهي وجوه الاول انه
لو وجد الجزء اي الجوهر المتحيز الذي لا انقسام فيه اصلا لتقدرت جهاته
ضرورة فيتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى اليمين غير ما منه الى
اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير
عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه
بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل
من انضمام الاجزاء جسم ومقدار فلا يحصل جسم ولا بالكلية بل على
دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا تماست
ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسط اما
ان يمنع الاخرين عن التلاقي والتماس فيكون وجهه الذي يلاقي
احدهما غير الذي يلاقي الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل
من اجتماع الجزئين جسم ومقدار وهكذا في الثالث والرابع فلا
يحصل الجسم الرابع انه اذا وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين آخرين
لزم انقسام الثلثة لان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعض
اي يكون شيء منه مماسا لشيء من هذا وشيء آخر مماسا لشيء من ذاك اذ لو ماس
احدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى ومنها ما يبتني على ان تفاوت

بلغ مقابلة

قالوا فاذا لم يكن اتصال الجسم باجتماع اجزاء والانفصال بافتراقها فله هوية امتدادية لا ينتفي بتبدل المقادير هي الجوهر الذي شانه الاتصال وفرض الابعاد فيه ويسمى صورة وهي لا يبقى بعينها مع الانفصال بل يزول الى هويتين اتصاليتين فلابد من امر قابل للاتصال والانفصال باق في الحالين وهو المسمى بالهيولى

الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة البطيئة اما لكونه مستحيلا في نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما لاستلزامه امرا معلوم الانتفاء قطعا كتفكك الجسم الذي في غاية الاستحكام لحظة فلحظة ثم التأمها بيان ذلك انا نجد المتوافقين في الاخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة فنحكم بان الذي قطع مسافة الحلول اسرع حركة والاخر ابطاء فلو كانت المسافة من اجزاء لا تتجزى فعند قطع السريع جزءا ما ان يقطع البطيء جزءا فيتساويان او اكثر فابعد او اقل فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له في خلال حركاته سكنات ولما كان هذا غير ممتنع عند المتكلمين بل مقررا اعرض المعترض عنه الى ما يكون تخلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذي هو مثل في الشدة والاستحكام كالحجر والذي لو تفككت اجزاؤه لتناثرت كالغبار وكان له شعور بذلك بل يبطل حيوته وحركته عند الاكثرين كالانسان ثم ان ادلة اثبات الجزء ونفيه لا يخلو عن ضعف ولا يسلم عن منع وقد اشرنا الى وجه الضعف ومورد المنع في الكل فلا تغفل قوله قالوا فاذا لم يكن اتصال الجسم الخ الفلاسفة قالوا لما بطل كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى يكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته فله استعداد جوهري يتبدل عليه المقادير المختلفة اعني الجسم التعليمي الذي هو قابل الكميات كالشعة التي تحمل نارة مدورة ونارة مكعبا ونارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا يعقل بدونه تعقله بل لا يدرك في بادي النظر من الجسم غير اعني الجوهر الذي له الامتدادات الفرضية الآخذة في الجهات فليس هو خارجا

عن حقيقة

عن حقيقة الجسم بل هو عند افلاطون واشياعه نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند رسطو واتباعه جزء منه حال في جزء اخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلابد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالنوع وهو المسمى بالهيولى وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا ينعدم بانعدام مقدار عنها وحدوث اخر ولا يعقل حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة الآخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان اخر عرضية اضافية كاتصال الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر وكاتصال المقدار متحد النهاية بمقدار اخر كضلعي الزاوية او غير اضافية كاتصال الشيء بحيث اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية للاخر كاتصال السطح لقسمي الجسم والخط لقسمي السطح والنقطة لقسمي الخط ثم لا خفاء في ان تلك الهوية الاتصالية لا يبقى بعينها عند طريان الانفصال بل ينعدم ويحدث هويتان اخريان مع القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد هو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان اخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كما اذا جعل في كيزان اوعية الكيزان بحيث تحمل في جرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل ليمتنع

وزعم اخرون ان ذلك الامر هو الجسم نفسه ومايطرأ عليه من الاتصال والانفصال اعراض ومايتوهم من الامتداد الباقي عند تبدل الابعاد هو نفس المقدار المستحفظ بتعاقب الخصوصيات فصل اختلف القائلون بالجزء في انه هل يقبل الجسوة وتوابعها وهل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين وهل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة وهل له شكل واختلف المثبتون فقيل يشبه الكرة وقيل المثلث وقيل المربع واتفقوا على انه لاخط له من الطول والعرض وان طبيعة الاجزاء واحدة واختلاف الاجسام انما هو بالاعراض المختلفة بارادة القادر المختار وقيل باختلاف الاشكال واعلم ان في اثبات الجزء سد طريق كثير من الاصول الفلسفية وسهولة الامر في كثير من القواعد الاسلامية

طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل يمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدة واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرة بطريان الانفصال عليه قوله وزعم اخرون ذلك الامر هو الجسم نفسه الخ ذهب الاشراقيون وهم قوم من الفلاسفة يوثرون طريقة افلاطون وماله من الكشف والعيان على طريقة ارسطو وماله من البحث والبرهان الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه اعني ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في جوانب الجهات و يسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذي هو الشبر لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهابا واحادا المقادير في الجهات فيزيد الطول على ما كان وينقص العرض وبالعكس وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعني المقدار الجوهري بل بالمعنى الذي يعتريه بين المقدارين فلا يمتنع قوله اياه مع بقائه بذاته وضاء الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام المتشاركة في الجسمية انما تختلف في المقادير المخصوصة التي هي اجزاء للجسميات المخصوصة لا في المقدار المطلق الذي اجزاء للجسم المطلق ثم الجسم المطلق من حيث قوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة فيه يسمى هيولى كما يسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صورا قوله فصل اختلف القائلون بالجزء الخ من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الجسوة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من فرقائه المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون

الجيوة

الجيوة مشروطة بالبنية ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنها اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين ومنها اختلافهم في ان للجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الاجماع اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطا ومحاطا فينقسم وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك في المكعب ومنها انهم اتفقوا على انه لا خط له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشيء من ذلك والا لكان منقسما مرة وبمعنى ان المشهور من القائلين بكون الجسم من اجزاء لا ينقسم اصلا والقائلين بانها ينقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اعني جوهرها واحد بالطبع في جميع الاجسام فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الاخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء واعلم ان في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة والقول بقدم العالم ونفي حشر الاجساد وسهولة الامر في كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد كما سيظهر ان شاء الله تعالى

فصل زعمت الفلاسفة ان الاجسام انواع مختلفة باختلاف الصور النوعية التي بها اختلاف الاثار والمتكلمون
على انها متماثلة لا يختلف الا بالعوارض المستندة الى القادر المختار لتماثل الجواهر الفردة فيجوز على كل منها
ما يجوز على الآخر كخرق السموات وبرودة النار ونحو ذلك

قوله فصل زعمت الفلاسفة الخ زعمت الفلاسفة ان في الاجسام صورة
نوعية هي مبادي اختلاف الانواع بالاثار وبيانه انه لاختفاء فان
الاجسام اثارا مختلفة كقبول الانفكاك والانقسام بهولة كما في الماء
او بعسر كما في الارض او امتناع عز ذلك كما في الفلك وكالاختصاص
بما لها بحسب طبعها من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك
بمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر ولا بامر مفارق
لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولان الكلام في اثار الاجسام فيلزم
الخلف فتعين ان يكون امرا مختصا مقارنا ويجب ان يكون صورة لا
اعراضا لانا ننقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض فينسد ولان تنوع
الاجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الامور وهي المحل تقوم
الجوهر بالعرض واعترض بان الترديد المذكور يجري في اختصاص كل جسم
بما له من الصورة قوله والمتكلمون على انها متماثلة الخ والمتكلمون اتفقوا
على ان الاجسام متماثلة اي بحقيقة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض
وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار
وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة
لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما
جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والخرق على السماء
ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة وبنى هذا الاصل
عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة
لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا يخفى لمن اعترف بتماثل الجواهر
واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلة فيها
وقد يستدل بان الاجسام متساوية في التحيز وقبول الاعراض وذلك
من خواص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري بما لهما

من الاقسام

من الاقسام وحدود القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض
على تقدير الاستواء في الاعراض ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك
والكل ضعيف قوله ثم انها باقية الخ ثم ان الاجسام باقية زمانين
واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا
وذواتنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان في
العوارض والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية لجواز الاعراض
بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض ثم انها فانية
كما يدل عليه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان
وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات وان
جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال الصور لكن في البسايط واجزاء
الجسم من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لا يتصور الا بالانعدام
ثم ان الجسم لا يخلو عن شكل لانه متناه على ما سيجيء وكل متناه فله شكل
اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم وكذا لا يخلو عن حيز
بمعنى فراغ يشغله بحكم الضرورة ثم استناد خصوصيات الاشكال
والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا وذهب الفلاسفة
الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن
جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين
وفي حيز معين وهو المعنى بالطبيعي وكذا يمتنع خلو الجسم عن العرض
وضده كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق قال اللمي في
شرح المقاصد مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد
الضدين من كل عرض اي من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان
قابلا له وقال امام الحرمين مذهب اهل الحق ان الجوهر لا يخلو عن كل
جنس من الاعراض وعن جميع اضداده ان كان له اضداد وعن احد

واستدل على تناهيها بوجوه ١ لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان يتحرك اليه كرة فيميل قطرها الموازى له الى المساسة ويلزم تعيين نقطة لاولييتها لحدوثها لكن كل نقطة تفرض فالمساسة مع ما فرضها قبل المساسة معها ٢ يفرض من نقطة خطين كساقى مثلث يكون بعد ما بينهما بقدر امتدادهما فيلزم من عدم تناهيهما عدم تناهى ما بينهما ٣ ينقص من البعد الغير المتناهى ذراعا ثم

الضدين ان كان له ضد وعن احد من جنسه ان قدر عرض لا ضد له

والمانعون يقولون انه يجوز ان لا يوجد فيه شيء من الاعراض اما فى الاول كما هو رأى الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما فيما لا يزال كما هو راى الصالحية من المعتزلة فرجح القول الاول الى ايجاب كلى والثانى الى سلب كلى والاشبه هو الايجاب الجزئى بمعنى انه يجب ان يوجد فى كل جسم شيء من الاعراض الا ان القائلين بالتفصيل منهم خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شيء من الالوان وهم المعتزلة البغدادية ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق وهم البصرية قوله واستدل على تناهيها الخ استدل على ان الاجسام متناهية الابعاد بوجوه الاول برهان المساسة وتقريره ظاهر من المتن وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المساسة هناك فى غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى هو اذاة للخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما الى النهاية والمساسة بخلافها الثانى هو البرهان السلمى وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهى المحصورين وهو محال والملزوم مثله اما الخبر من نقطة خطين كساقى مثلث ولا نعنى بامتدادهما الا ان يزداد البعد بينهما على امتداد الحيز النهاية كان زيادة البعد بينهما الحيز النهاية وهو محصور بين حاصرين الثالث برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه يفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يبقى بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو ممتنع لامتناع تساوى الزايد والناقص بل الجزء والكل او لا يبقى ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع قوله

فان قيل

فان قيل ما يلى الجنوب غير ما يلى الشمال فلا يكون عدما محضا والواقف على طرف العالم امّا ان يمكنه مد اليد فيملأه بعدا ولا فثمة مانع قلنا الاول وهو محض وعدم امكان مد اليد لعدم الشرط ثم طرف الامتداد من حيث كونه منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول فيه جهة وباعتبارها للانسان من الرأس والقدم والظهر والبطن واليدين تنحصر الجهات فى الست ولا حصر لها فى الحقيقة والطبيع الذى لا يتبدل هو العالم والتسفل

٨٥

فان قيل ما يلى الجنوب الخ اشارة الى ما احتج به القائلون بعدم تناهى الاجسام وهم حكماء الهند وتقريره ان ما وراء العالم متميز فان ما يلى الجنوب غير ما يلى الشمال والمتميز لا يكون عدما محضا وايضا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده فيما وراءه فثمة بعد موجود لاستحالة مد اليد فى العدم الصرف وان لم يمكنه مد يده فثمة جسم مانع لليد من النفوذ فان قيل هذان الوجهان لا يفيدان سوى ان فيما وراء العالم امرا لم تحقق ما من غير دلالة على انه جسم او بعد ولو سلم فلا دلالة على انه غير متناه قلنا يفيدان بطلان راى من زعم انه عدم محض ثم يدلان على تمام المطلوب بمقدمات معلومة مثل ان ما يلاقى طرف العالم لا يكون الا خلاء وهو بعد او جسما وهو ذو بعد بل اذا بين استحالة الخلاء تعين انه جسم ولا يكون متناهيا والا لكان له طرف فيعود الكلام ويثبت ان ما وراءه ليس عدما محضا والجواب عن الاول منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب نفس الامر وانما ذلك وهم محض لا عبرة به اصلا وعن الثانى لانا نم انه لو لم يمكنه مد يده فثمة جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذى يمكن مد اليد فيه قوله ثم طرف الامتداد الخ جعل بحث الجهة فى ذيل بحث تناهى الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة الحاوى حركة والاشارة جهة ثم انها موجودة وموجودات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم او المجرد يمتنع للحصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة فانها كيف لحركة الجسم من البياض الى السواد فان السواد مقصد المتحرك بالتحصيل فلا يجب بل يمتنع ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لا يخفى ان معنى الحصول فى الجهة الحصول عند هاو صوبا

وقربا كما ان معنى التحرك في جهة كذا التحرك في سمت يتادى اليها وذلك
لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلا يتبع حقيقة الا في منقسم والجهة
لا تقبل الانقسام اعني في ماخذ الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين
مثلا فالجزء الذي يلي المتحرك اما ان لا يتجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه
فيكون هو الجهة من غير دخل للجزء الآخر واما ان يتجاوزه فتلك الحركة
اما محركة عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي
الثاني فقط وهذا يدل على انها لا يقبل الانقسام في ماخذ الحركة والاشارة
وهو كاف في افادة المطاعني امتناع وقوع الجسم والحركة فيها ولا يدل
على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا تكون الا نقطة بل ربما يكون
خطا او سطحا ثم المشهور ان الجهات ست وسبب الشهرة امران احدهما
خاص وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة على كل
بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عامي وهو اعتبار
حال الانسان فيما له من الراس والقدم فجهتها الفوق والتحت ومن
البطن والظهر فجهتها القدام والخلف ومن الجنبين اللذين
عليهما يداه قوى في الغالب وهي اليمنى واضعف وهي اليسرى فجهتها
اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب المقايسة والمقاسبة
فكان في ذوات الاربع الفوق والتحت ما يلي الظهر والبطن والقدام
والخلف ما يلي الراس والذنب والتحقيق انها غير محصورة في عدد
لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل بالقياس
الى نقطة واحدة والطبيعي منها جهة العلو وهو ما يلي راس الانسان
بالطبع والسفل وهو ما يلي قدمه بالطبع حيث لا يتبدلان اصلا والاربع
الباقية وضعية تتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون
المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه

الى المغرب

والاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وجمهور الفلاسفة على ان الفلكيات قديمة سوى الجزئي من الحركات والاوضاع
والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا والنوعية جنسا وبعضهم على ان هناك مادة قديمة
هي العناصر او الارض او النار او الماء او الهواء والبواقي بتلطيف وتكثيف والسماء من دخان يرتفع منه
او جوهر غيرها او اجسام صغار صلبة كرية او مختلفة الاشكال او نور وظلمة او وحدات تحيزت فصارت

نقطا ثم خطوطا ثم سطوحا ثم اجساما
لنا وجوه الجسم لا يخلو عن العرض
الممتنع البقاء وبخصوص الحركة
والسكون لان كونه في الحيز ان لم يمتنع
كون في ذلك الحيز فسكون
والا فحركة وكلاهما في معرض الزوال
المنافي للقدم فالحركة ظاهر
والسكون لان كل جسم قابل للحركة
بالاتفاق وبدلالة التماثل ابتداء
وانتهاء قبل العلم بها حركات وبدوم
الكلي بتعاقب جزئياتها الحادثة
قلنا نبطله برهان التطبيق والتكافؤ
وانه لا وجود للكلي الا في ضمن الجزئي

الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله
بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا يعبر بما يلي رجله تحتا وما يلي
راسه فوقا بل يعبر براسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت
بحالهما فالشخصان القائمان على طرفي قطر الارض يكون راس كل منهما فوق
ورجلها تحت قوله والاجسام محدثة الخ الاحتمالات الممكنة ههنا
ثلثة الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل
من المسلمين وغيرهم والثاني قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته
ونعني بالصفة ما يعم الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام
الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الصفوف والكل واصل الحركة
والوضع يعني انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد لان
كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة بامر ما فيكون حادثة وكذا الوضع
والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية بحسب النوع وكذا صورها
النوعية بحسب الجنس يعني انها لم تزل عناصرا لكن خصوصيتها النارية او
الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون قديمة والثالث
قدمها بذواتها وصفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة و
اختلفوا في تلك الذات التي ادعوا قدمها انها جسم او ليست بجسم وعلى تقدير
الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها او واحدة منها والبواقي بتلطيف او تكثيف
والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم او جوهر غير العناصر حدثت منها
العناصر والسموات او اجسام صغار صلبة لا يقبل الانقسام الا بحسب الوهم
واختلفوا في انها كرات او مضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل هي نفس
وعقلة والعالم من امتزاجها وقيل وحدات متحيزت فصارت نقطا وبقيت
النقطة فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح
فصارت جسما واما قدمها بصفاتها دون ذواتها فغير معقول قوله لنا وجوه الخ

المشهور في الاستدلال على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث و
كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض كالحركة والاعراض كلها
حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية لما تقرر من ان القدم ينافي العدم
والازلية يستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق من امكان امتناع
بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن الحركة
والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز اما
حركة او سكون لانه ان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز فسكون
والا فحركة وكل من الحركة والسكون حادث لانها في معرض الزوال
والزوال اعني طريان العدم ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وما جاز عدمها امتنى قدمه اما كون الحركة في معرض الزوال فظاهر لكونها
لغيرا وتقضيا على التعاقب واما الكون فلان كل جسم قابل للحركة
اما اولا فلعدم نزاع الخصم في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة
فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر فاذا جاز الحركة على البعض بحكم
المشاهدة جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام اما بسائط واما
مركبات فالبسايط يجوز على كل جزء من اجزائها المتشابهة الحصول
في حيز الاخر وما ذاك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من بسايطها
المتماسة ان يكون تماسها الذي وقع بجزء من هذا يقع باجزائه
المتشابهة وذلك بالحركة واعترض بان ما ذكرتم من دليل امتناع
الازلية انما يقوم في كل جزئي من جزئيات الحركة ولا يدفع مذهب الحكماء
وهو ان مهية الحركة ازلية بمعنى ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى
بداية فالفلك متحرك ازلا وابدا بمعنى انه لا يقدر زمان الا وفيه شيء من
جزئيات الحركة وح يرد المنع على الكبرى ايضا اى لانم ان ما لا يخلو عن الحوادث

فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد من
بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ولا نهاية على ما هو زعيم
في حركات الافلاك واوضاعها واجيب عنه اولا باقامة البرهان
على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك بوجهين احدهما
طريق التطبيق وهو ان يفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الان
واخرى من يوم الطوفان فان كل منهما الى نهاية ثم تطبق بينهما
بحسب فرض العقل اجمالا بان تقابل الاول من هذه بالاول من
تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى الكل والجزء او لا فينقطع
الطوفانية ويلزم انتهاء الاية لانها لا تزيد عليها الا بقدر
متناه وثانيهما طريق التكافؤ وهو انا نفرض سلسلة من الحادث
المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث اخر
بمنزلة العلول الاخير فلضرورة تضائف السابقية والمسبوقية
وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم ان يشتمل السلسلة على
سابق غير مسبوق وهو المنتهى وثانيا باقامة البرهان على
امتناع ان يكون ماهية الحركة وتقريره ان ماهية الحركة لو كانت
قديمة اى موجودة في الازل ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا
تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق قوله
الثاني الجسم الخ الوجه الثاني ان الجسم محل للحوادث اى متصف
بها بحكم المشاهدة ولا شيء من القديم كذلك كما سيجيء في الالهيات
فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فالمنع ظ ودعوى الضرورة
بط وان اخذت جزئية لم تفد المطلوب اعني حدوث كل جسم فان
حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية مما لا نزاع فيه
قلنا نؤخذ كلية ونبين بان الافلاك والانجم كلها يتصف بالحركة

قالوا ان وجد فى الازل جميع ما لابد منه للعالم لزم وجوده فيه وان توقف على حادث
ننقل الكلام اليه وتسلسل قلنا لعل من جملة ما لابد منه الارادة التى شانها الترجيح
والتخصيص اى وقت شاء

والاوضاع الحادثة والمقادير خاصة بالاضواء والاحوال الاخر
ويلزم من حدوث البسايط حدوث المركبات منها ضرورة الثالث
ان الجسم بل كل ممكن يحتاج الى مؤثر ولابد من انتهاء
الى الواجب تعالى وسيجىء انه فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل
ما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا
يكون ذلك الا حال عدمه وبهذا يثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر
والاعراض وتكمل بصفاته القديمة ولا يتم الا على من يجعل سبب
الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان قوله قالوا ان وجد فى الاول الخ
قالت الفلاسفة القائلون بقدم العالم ان جميع ما لابد منه لتاثير
الصانع فى العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا فى الازل او لا
والثانى بطل قسمين الاول وهو يستلزم المط وتقريره انه لما
وجد فى الازل جميع ما لابد منه لوجود العالم لزم وجوده فى
الازل والمفروض خلافه واما الثانى فلامتناع تخلف المعلول
عن تمام علته التامة واما حقيقة المقدم فلانه لو لم يكن جميع ما لا
بد منه حاصلا فى الازل بل كان بعضه حادثا ننقل الكلام اليه
بان جميع ما لابد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا فى الازل
او لا ويتم والجواب انا لا نسلم انه لو كان جميع ما لابد منه فى ايجاد
العالم حاصلا فى الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من
جملة ما لابد منه الارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص متى شاء
الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج قولكم سيلزم
تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح
قلنا لا نسلم بطلان التخلف فى العلة المشتملة على الارادة والاختيار
فانه ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير

مرجح

واما حديث قدم المادة والزمان لاقتضاء حدوثها تسلسل المواد والازمنة فضعيف
فصل قالت الحكماء ان تالف الجسم ان تالف من اجسام مختلفة الطبايع فمركب ولا فبسيط والبسيط
اما فلكى او عنصرى والمركب اما ممتزج او غيره

مرجح خارج واستحالة ممنوعة كما فى اكل الجوائع احد الرغيفين
وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لا نزاع فى ان نفس الارادة
لا يكفى فى وجود المراد بل لابد من تعلقها فان كان قديما كان العالم
قديما وان كان حادثا كان ذلك ترجيحا بلا مرجح قلنا لا بل ترجيحا فان
تعلق الارادة ما يتبع الارادة من غير افتقار الى امر اخر والحاصل
انا نجعل شرط الحوادث تعلق الارادة ويلتزم فيه التخلف عن تمام
العلة قوله واما حديث قدم المادة الخ اشارة الى الجواب عن دليلين
اخرين لهم على مذهبهم الاول ان الجسم مركب من المادة والصورة
والمادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى ويتم وانها لا تنفك عن
الصورة فيلزم قدم الجسم الثانى ان الزمان قديم والا لكان زمان
قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق والمسبوق وهو السبق
الزمانى فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا
كان الزمان قديما كانت الحركة التى هو مقدارها قديمة فكذا الجسم
الذى هو محل الحركة والجواب عن الاول انا لا نسلم تركب الجسم من المادة
والصورة وان سلمنا ولك فلا نسلم كون المادة قديمة فانه ثبت
بوجوب اختلاف الاستعداد المقرب الى وجود الحوادث وانه
مزيح الايجاب بالذات وسيظهر بطلانه ولا نسلم ايضا انها لا تنفك عن
الصورة وعن الثانى انا لا نسلم تحقق التقدم الزمانى فانه فرع
وجود الزمان وهو غير مسلم وان سلم تحققه فى الجملة فليس يلزم
تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين
بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اعنى التقدم بالذات
لا بامر زايد عليها فلا محذور ح قوله فصل قالت الحكماء الخ
الحكماء قسموا الجسم الى مركب وبسيط لانه ان تالف من اجسام مختلفة

فن البسيط الفلكى ما هو فوق الكل ويسمى المحدد للجهات وبيّنوه بانّه لابدّ لتحديد الجهة الحقيقية
كالعلو والسّفل من جسم واحد كرى محيط بالكل يتحدّد بمحيطه القرب وبمركزه البعد اما الوحدة فلانّه
لو تعدد فان احاط البعض بالبعض تعين المحيط والآ تحدد القرب فقط على ان كون كل منهما فى جهة
من الآخر يقتضى تقدم محدد واما الكرية فلان غير الكرى لا يحدد البعد ولان تركبا وزواله عن الاستدارة

الطبايع كالنبات والحيوان فهو المركب وان لم يتألف عنها فهو البسيط
والبسيط اما ان لا يقبل الخرق والالتيام وهو الفلكى او يقبل
ذلك وهو العنصرى والمركب اما ان يكون لامزاج كالمعادن والنبات
والحيوان اولا كانبخار المركب من الماء والهواء وكالدخان المركب من
الهواء والنار وقوله من البسيط الفلكى الخ شروع فى اثبات فلك
محيط بجميع ما سواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان
ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات
وان العلو والسفل منها جهتان حقيقيتان لا تتبدلان وهذا
يستلزم وجود محدد به يتعين وضعها ويلزم ان يكون جسما واحدا
كريا محيطا بالكل ليتعين العلو باقرب حدى من محيطه والسفل
بابعد حديه منه وهو المركز الى الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما
الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط
احدهما بالآخر او لا فان احاط كان هو المحدد اذ اليه الانتهاء
دون المحاط وان لم يحط كان كل منهما فى جهة من الآخر فيكون متاخرا
عن الجهة ومقارنا لها لا سابقا عليها ليصلح محددا لها ايضا
كل منهما انما يتحدد به جهة القرب منه دون البعد فانه غير متحدد
والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معا وفيه نظر
لجواز ان يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من كل منهما
غاية البعد من الاول الآخر فيتحدد بهما الجهتان واما كونه كريا
فلان غير الكرى لا يتحدد به الا جهتا القرب لان البعد عنه غير
متحدد ولانه سبيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه اعنى الاستدارة
اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن الاستدارة لزم جواز الحركة
المستقيمة على امر ذاتى وهو صحيح مرّ ورة انها لا تكون الا من جهة الى

جهة

وزعموا ان المحدد تاسع الافلاك التى قام الدليل عليها وانه يتحرك من المشرق الى المغرب على منطقة
يسمى معدل النهار وقطبين يسميان قطبى العالم وتحته فلك الثوابت ثم فلك ذحل ثم المشترى
ثم المريخ ثم الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر

جهة فيكون الجهة قبله او معه فلا يكون محددة به وجه اللزوم
اما فى البسيط الخالى عن الاستدارة فظاهر واما فى المركب فلان تالفه
لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض واما كونه محيطا بذوات الجهات
فلان غير المحيط انما يتحدد به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محددا للجهتين
معا واما كونه محيطا بالكل فلانه لو كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة
مزورة امتدادها المحاط فلم يكن محددا للجهة التى هى طرف الامتدادات
ومنتهى الاشارات قوله وزعموا ان المحدد الخ لما وجدوا الشمس والقمر
وسائر الكواكب تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر
الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة
اعنى الشمس والقمر وذحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد ذوى حركات
غريبة مختلفة غير متشابهة بحيث لا يقياس بعضها الى البعض وكانت الكواكب
عندهم مركوزة فى الافلاك كالحصيات فى المياه بنوا على ذلك ان الافلاك
الكلية الشاملة للارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين
الاوليين وسبعة لحركات السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين
فى زمان واحد من جسم واحد هذا فى جانب القلة واما فى جانب الكثرة
فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك
الغير الكوكبية كثيرة محيطا بعضها بالبعض لكنهم لم ينتصبوا الى ذلك لعدم
الدليل ولانهم لم يجدوا فى السماويات فضلا لحاجة اليه ثم انهم لما وجدوا
القمر كسيف سائر السيارات ومر الثوابت ما يكون على مر حكمها ثبات
فلكه تحت الكل وهذا الحكم فى البواقى الا الشمس فانها لا يكسفها
غير القمر ولا يدرك كسفها شئ من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها
فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسان لما فيه من حسن
الترتيب وجودة النظام حيث يكون البر الاعظم فى الوسط من التيارات

ومنطقة حركة الثامن يسمى منطقة البروج وتقاطع منطقة العالم على نقطتين تسميان نقطتي الاعتدالين
الربيعي والخريفي وما بينهما نقطتي الانقلابين الصيفي والشتوي وانقسم الفلك بتوهم
ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسما يسمى كل منها برجا وتفاصيل ذلك
في علم الهيئة

بمنزلة شمسة العلادة وزعم بعضهم انه راى الزهرة كثامة على صفحة
الشمس والحكم بانها تحت المثلثة العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ
ماخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد ما بين مرائي الخطين المارين بمركز
الكوكب والواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والاخر من
موضع الناظر نار وجوده يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد بعد
للشمس دون العلوية والمغايب فعلم انها تحتها ولم يعرف وجوده للزهرة
وعطارد لانه انما يعرف بالة لهم تسمى ذات الشعبتين تنصب في سطح
نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالي الشمس دائما لا يصلان الى نصف
النهار ظاهرين قوله ومنطقة حركة الثامن الخ يتحرك الفلك الثامن على
منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبية ويسمى تلك المنطقة
منطقة البروج لمرورها باواسط البروج وانها تقطع معدل النهار بنصفين
على نقطتين متقابلتين لانها دائرتان عظيمتان وكذلك كل دائرتين
عظيمتين يقطعان في كرة فانه يجب تقاطعهما على التناصف والتقاطع
بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين مشتركتين
وبينهما نقطتي الاعتدالين الاستواء الليل والنهار في جميع نواحي
الارض اذا حلت الشمس فيها سوى موضعي هما تحت القطبين فما يتجاوزها
الشمس من هاتين النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعي
لانه مبداء الربيع في معظم المعمورة وما يتجاوزها الى الجنوب من المعدل
هو الاعتدال الخريفي لانه مبداه في معظم المعمورة ايضا ويفرض على
نصف منطقة البروج نيابين الاعتدالين في كل جانب من الشمال
والجنوب نقطة وهو حيث يكون غاية البعد بين المنطقتين وسميان
نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال من المعدل هي الانقلاب
الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع

المعمورة

وعندنا الخلاء ممكن والحركات مستنده الى قدره المختار والحركة المستقيمة التي بها الخرق
والالتيام جائزة على الافلاك والكواكب سابحة في الافلاك وعلى الوجه الذي يعلمه الله تعالى

٩٠

المعمورة والتي في طرف الجنوب من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب
الزمان الى الشتاء في تلك المواضع وبهذه النقط الاربع تصير منطقة
البروج اربعا يكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول
الاربعة التي للسنة في معظم العمارة ثم يتوهم على كل واحد من ربعيين
متلاصقين منها نقطتان بعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاخرى
عن اقرب طرفي الربع اليها ثم يتوهم ست دوائر عظام متقاطعة على
قطبي البروج احديها تمر بنقطتي الاعتدالين وبقطبي البروج و
الاخرى تمر بقطبي العالم وبقطبي البروج ونقطتي الانقلابين والاربع
الباقية تمر بالنقطة الاربع المتوهمة على الربعين المفروضين
وبمقابلاتها من الربعين الباقيين المتقابلين للمفروضين فينقسم الفلك
الثامن بهذه الدوائر الست اثني عشر قسما كل قسم منها وهو ما احاط به
نصفا دائرتين يسمى برجا والقوس التي بين نصفي دائرتين يسمى ايضا
برجا ثلثة منها بسيطة وهي الحمل والثور والجوزاء وثلثة صيفية
وهي السرطان والاسد والسنبلة وهذه البروج الستة شمالية وثلثة
خريفية وهي الميزان والعقرب والقوس وثلثة شتوية وهي الجدي
والدلو والحوت وهذه الستة جنوبية وهذه الاسامي المذكورة
مأخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الاقسام
وعين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن اثروا ابقاء الاسماء تيسيرا
للامر فضبط الحركات وتفاصيل ذلك في علم الهيئة الباحث عن احوال
الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كياتها وكيفياتها و
اوضاعها وحركاتها اللازمة لها في ارادة الاطلاع فليرجع اليه قوله
وعندنا الخلاء ممكن الخ لاغناء في اثبات الخلاء مبني على امتناع
الخلاء والالجاز ان ينتهي البعد الا امتدادات ويتعين به اوضاع الجهات

على امم

قالوا وتحت فلك القمر عنصر النار حارّ يابس ثمّ الهواء حارّ رطب ثمّ الماء بارد رطب ثمّ الارض بارد يابس وينقلب كلّ الى ما يجاوره وهو الكون والفساد

وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الصبيعة والاماكن من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرّك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المركز ويتحرّك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كلّ منها ما يجوز على الاخر وان الحركات مستندة للقدرة الفاعل المختار ولا اشرفيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات المحدد ولم يمتنع الحركة المستقيمة على السموات كالم يمتنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق والالتيام ولا الكون والفساد ولا الخفة والثقل والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروائح ولا اللين والصلابة والخشونة والملاسة والخفة والثقل الى غير ذلك مما وردت به الشريعة المطهرة على انه لو سلم ما ذكر في المحدد خاصته دون سائر الافلاك وجاز ان يكون الكواكب سابحة في الافلاك كالحيتان في المياه على حسب ارادة القادر المختار **قوله** قالوا وتحت فلك القمر الخ قالوا البسائط العنصرية اربعة النار والهواء والارض والماء وذلك لانه اما ان يتحرّك عن المركز او الى المركز والاول اما ان يطلب متقعر فلك القمر او لا والاول هو النار والثاني اي الذي يتحرّك الى المركز اما ان يطلب المركز اولا والاول هما الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار يابس محدبه مماس لمقعر فلك القمر ومكانه الطبيعي ان يكون فوق الهواء بان يكون شاملا للهواء مشمولا لمقعر فلك القمر والهواء خفيف مضاف اي يتحرّك جهة الفوق ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديدة كحرارة النار وهو مشمول لمقعر النار شامل

هو الهواء او الثاني

للارض

ومن العناية الالهية انكشاف البعض من الارض معاشا للحيوان والنبات طبقة واحدة ومن البواقي طبقات

للارض والماء والارض ثقيل مطلق اي يتحرّك نحو المركز بحيث يكون مركزها منطبقا على مركز العالم باردة يابسة ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والماء ثقيل مضاف اي يتحرّك نحو المركز ولا ينتهي اليه بارد رطب ثمّ انهم زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب والاستعدادات يجوز ان يزول صورة وهو المراد بالفساد ويحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الى اخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثمّ الماء ثمّ الارض وكلّ من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره فيقع ثلث ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء او الارض والى غير المجاور بواسطة واحدة فيقع ازدواجان احدهما بين النار والماء وهو الثاني بين الهواء والارض او بواسطتين فيقع ازدواج واحد وهو بين النار والارض ويشتمل كلّ ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعني انقلاب هذا الى ذاك وبالعكس والانواع الاولية ستة والتي بواسطة اربعة وبوسطين اثنان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كلّ من الاربعة في الثلثة الباقية ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربة **قوله** ومن العناية الالهية الخ كان حق الماء ان يحيط بجميع الارض لان الارض لثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف بمعنى ان حيزه الطبيعي ان يكون فوق الارض وتحت الهواء والسبب في انكشاف البعض المسكون قيل هو كثرة الوهاد والاغوار فناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجة فينحدر المياه اليها بالطبع ويبقى المواضع المرتفعة مكشوفة وقيل السبب انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها اقرب الى الشمس منها وبعدها عن ناحية

بلغ مقابلة

الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية واوجها في الشمالية
وكونها في الوقت اشد شعاعا من كونها في البعد كونه الحرارة اللازمة
من الشعاع الاشد اقوى واحر من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف
والاضعاف فان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد في التراب
وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية
الالهية فان ارادوا بذلك ارادة الله تعالى ان يكون ذلك مستمرا
للانسان وسائر الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات
فقد دخلوا في زمرة المهتدين من حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات
فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لكنهم ينكرون العناية بالعلم
بالنظام على الوجه الاكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئي من حيث هو
جزئي ولا الفعل بالقصد والاختيار ثم ان النار لطيفة واحدة
لانها شديدة الاحالة لما يلاقيها الى جوهرها لقوة كيفية الحرارة
النارية وشدتها واما الهواء فله اربع طبقات احديها الدخانية
المجاورة للنار يخالطها اجزاء من النار ويتصاعد اليها اجزاء
من الدخان فتكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية
وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان ولم ترتفع اليها البخار
وذلك لان الدخان لمخالطة الاجزاء النارية وتصعده من
اليابس من حيث انه يابس يكون اخف حركة واشد نفوذا
وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة جدا لمخالطة الابخرة
المتصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من
انوار الكواكب وتحتها الطبقة المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس
الانوار من سطح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هي
البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها لنفوذ آثار الاشعة

ومخالطة

والبخار المتصاعد قد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيكاثف سحابا وينزل مطرا وثلجا
او بردا وقد لا يبلغها فيصير ضبابا او ينزل صقيعا او طلا وقد يتصاعد مع البخار دخان فيحتبس
في السحاب فيحصل من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق وكثيفة هي الصاعقة

٩٢

ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعذوبة والملوحة
والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية
قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات احدها الترابية التي
انكشف بعضها عن الماء وتجفف بحر الشمس والكواكب وبقي
بعضها تحت الماء والثانية الطينية الممتزجة من الماء والتراب
والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر
ستا قوله والبخار المتصاعد الخ لما فرغ من بيان البسائط
بقسميها اعني الفلكية والعنصرية شرع في بيان قسمي المركبات
اعني التي لا امتزاج لها والتي امتزاج وقدم ذلك لكونها اشبه
البسائط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز
اقتصاره على عنصرين او ثلثة وهو ثلثة انواع لان مدركه
اما فوق الارض اعني في الهواء واما على وجه الارض واما
في الارض والنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه ما
يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب
اجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن اليابس اجزاء ارضية
يخالطها اجزاء نارية وقلما يخلو عن هوائية وهي الدخان فالبخار
المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاءه المائية فيصير هواء
وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيكاثف فيجتمع سحابا وينفصل
مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد يجمد
السحاب قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجا او بعد تشكله
بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد
لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والا فكبيرا غير مستدير
في الغالب وانما يكون البرد وهواء ربيعي او خريفي لوفاء التحليل

وقد يتكاثف الادخنة المتصاعدة بالبرد فينزل بمتوج وهو الريح وما فيها من الاهوال والاحوال يشهد بانها ليست الا من عند مرسل الرياح

في الصيف والجمود في الشتوي وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف يبرد الليل فان ابخر نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل بنسبة الثلج الى المطر قد يكون السحاب الماطر من بخار كثير متكاثف بالبرد من غير ان يتصعد الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد او الضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطوء حركته وقد يكون المتبخار المتصاعد دخانا فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد البخار سحابا واحتبس الدخان فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه وعصكته صوت هو الرعد وناريته لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفئ الى سراج مشتعل فيرى فيه الاشتعال فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذوابة او ذنب او حية او حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياما وربما يظهر فيه علامات هائلة هرو سود بحسب زيادة غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض فنزل اشتعاله الى الارض يرى كان تينا ينزل من السماء الى الارض وهو الحريق قوله وقد يتكاثف الادخنة الخ الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد يتكاثف بالبرد وينكسر هبها بالطبقة الزمهريرية فيثقل وترجع بطبعها فيتموج الهواء فيحدث الريح

البادرة

والطين اللزج الكثير اذا انعقد بحر عظيم وانخفر اجزاؤه الرخوة باسباب تكونت الجبال ولقلة تسخنها بانعكاس الشعاع يبقى عليها التلوج والانداء فيتكون المعادن والسحاب والعيون

٦٢

البادرة وقد لا ينكسر حرها فيتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها السابقة لحركة الفلك فيحدث الريح الحادة وقد يكون تموج الهواء لتحلل يقع في جانب منه فيدفع ما يجاوره وهكذا الى ان ينتشر وبالجملة فالتموج من الهواء هو الريح باي سبب يقع واما الرونقة والاعصار اعني الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة فسبب الصاعدة تلاقي ريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابط ان ينفصل ريح من سحابة فيقصد النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة فيدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت دافع الى فوق فيستدير وينضغط الاجزاء الارضية بينها فترتفع ملتوية والحوان ما شوهد من احوال الرياح القالعة للاشجار والمختطفة للسفن من البحار وما فوات من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك تشهد شهادة صادقة او جوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان للاسباب المادية قوله والطين اللزج الكثير الخ السبب الاكثري لتحجر الارض عمل الحرارة في الطين اللزج بحيث يحكم انعقاد رطبته بيابسته فاذا صادف الحر العظيم طينا لزجا كثيرا اما دفعة او على مرور الايام يكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان يكون الطين المتحجر تخلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فينخفر اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح ويبقى الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل وقد يرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا كانها سافات الجدار فيشبه ان يكون حادث مادة النوع الذي بعد تحجر التحتاني وقد سال على كل ساف من خلاف جوهر ما صار حائلا بينه

واذا انشقت الارض بابخرة وادخنة محتقنة فيها حدثت الزلازل وقد يكون معها نيران واصوات وربما ينقلب البخار فيها ماء فينشق عيون جارية او راكدة وربما يفتقر الى كشف عنه وهى الابار او القنوات

وباب الابخرة قد يوجد فى كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء للهوائية المائية فيشبه ان يكون هذه المعدودة قد كانت فى سالف الدهر مغمورة فى البحر لحصل الطين الكثير وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثر الجبال ويكون انحفاد ما بينها باسباب تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التى هى مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تنفش من الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به قوله واذا انشقت الارض الخ يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيتحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولد تحت الارض بخار ودخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك فى ذاته وحرك الارض وربما شقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منها دوى لشدة النيح ولا يوجد الزلزلة فى الاراضى الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون فى الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التى يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها ابار كثيرة حتى كثرت مخارق الابخرة قلت الزلزلة بها ثم ان الابخرة التى تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة وانقلب مياها انشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجرى على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الحال يمنع مانع يحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم يكن

فصل اذا اجتمعت العناصر المتصغرة الاجزاء جدا فتفاعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع حدثت كيفية متوسطة متشابهة فى الكل يسمى المزاج

الابخرة كثيرة بحيث تشق الارض فاذا انبثق عن وجهها تمثل التراب صادفت منفذا واندفعت اليه حدثت منها العيون الجارية والابار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها قوله فصل اذا اجتمعت العناصر الخ هذا شروع فى بيان المركبات التى لها مزاج وانما اثر فى تفسير المزاج طريق التفويض على طريق التعريف بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة مرتفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء بقولنا المنكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفى رعاية ذلك قوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اى حاجة الى ذكر المتوسط قلنا للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان معنى التوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين ما يقابلها بمعنى ان يستمر بالقياس الحار البارد ويعتبر بالقياس الى البارد وكذا فى الرطوبة واليبوسة واما ذكر المتشابهة على ما سيجىء من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر بدلها الملموسة لكفى وهو التحديد ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام فى مواضع الاول انا اعتبرنا فى المزاج تصغر اجزاء العناصر لان تاثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما فى تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لا خفاء فى انه فى الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهى تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم الثانى انه لا بد فى حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان فى كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة

المتشابهة ولهذا يرى المركب من الماء والتراب لا يترتب عليه اثار الامزجة
الا بعد تحلل في الاجزاء وحرارة فوق ما في الهواء فعلى هذا لا بد
في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد اذ لا ينزل من الاثير الا
بالتقاسر ولا تقاسر بعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض
العناصر فانها اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لا محالة
وحدثت الكيفية المتوسطة الثالثة ان عند امتزاج العناصر الفاعل و
المنفعل هي الكيفيات الاربع بنظر الطبيب اذ لا يثبت عنده للصور النوعية
واما الفلاسفة فلما اثبتوها جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية
التي لها دونها بالذات كحرارة النار وبالعرض كحرارة الماء ومعنى فاعليتها
ان يحيل مادة العنصر الاخر الى كيفيتها فينكسر سورة كيفية الاخر
بمعنى ان يزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية ويحدث مرتبة اخرى
اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون
هو المادة لان شانها القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل
الكيفيتين اي كسر كل منهما سورة اخرى ان كان معا لزم ان يكون الشيء
مغلوبا عن شيء حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان
يكسر سورة الاخرى ثم ينكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشيء
غالبا عليه والغالب على الشيء مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عند
ما كان قويا لم يقو على كسر الاخر فلما انكسر وضعف قوة قوي على كسر
الاخر وهذا هج واما توسط الكيفية فلان منشاء الكسر والانكسار
هو التضاد وذلك في الكيفيات ولهذا لا يكسر صورة النار الا الماء
وبرودة الارض ولا صورة الماء الحاد حرارة الهواء وكذا
الرابع ان معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء
من الاجزاء المركبة او البسيطة للممتزج يماثل الحاصل في الجزء الاخر

فان كان من قوى متساوية المقادير فمعتدل والا فخارج بكيفية او كيفيتين غير متضادتين
فينحصر في ثمانية وقد يقال المعتدل لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له من الكيفيات
والكيفيات نوعا او صنفا او شخصا او عضوا كل بحسب الخارج او الداخل

سيادية في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان
الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة وكذا الهوائي والارضي انما اختلفت الكيفيات في
اجزاء الممتزج وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات
العنصرية الباقية على حالها بحيث لا يتميز عند الحس لما كان هناك
فعل وانفعال ولم يحدث كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان
صورة معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية عليه بل
كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج
هو اجتماع العناصر بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة المتشابهة
والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط **قوله** فان كان من قوى الخ
بين حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب
الاعتدال الحقيقي او المرضي والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد
سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعني
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسمي قويا باعتبار
كونها مبادي التغيرات على ما هو ظاهر فنظر صناعة الطب والقوة
اسم لما هو مبداء التغير في اخر من حيث هو اخر فالمزاج ان كان
على مد التساوي في مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل
حقيقي والا فغير معتدل والتساوي في مقادير القوى لا يستلزم
التساوي في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا في الكمية
قويا في الكيفية وبالعكس وغير المعتدل اما ان يكون خارجا بكيفية
واحدة كما يكون حار من المعتدل او ابرد او ارطب او ايبس او بكيفيتين
غير متضادتين كما يكون احر وايبس او احر وارطب او ابرد وايبس
او ابرد وارطب فهذه اقسام ثمانية ولا يمكن الخروج عن الاعتدال

بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان البدل
عن خلاف الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة
فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة وقد يطلق
المعتدل على المزاج الذى يتوفر فيه على الممتزج مركبات الاعضاء مع
كيفيات القسط الذى ينبغى له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله
مثلا شان الاسد الجرءة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن
فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثانى غلبة البرودة وهذا هو
المعتدل المرضى والطبى المستعمل فى صناعة الطب مشتقا من العدل
فى القسمة والحابس عن هذا الاعتدال ايضا ينحصر فى ثمانية لانه
اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون احد ما ينبغى او ابرد
او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين منها فيكون احد
وارطب او ايبس او ابرد وارطب او ايبس وهذا الاعتدال يعرض
له ثمانية اعتبارات لان البقية المزاج الممتزج اما ان يكون بحسب
الافعال المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص او من العضو
وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعنى النوع الى سائر
الانواع والصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع والشخص
الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء
من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعنى النوع الى حاله من
الاصناف والصنف الى حاله من الاشخاص والشخص الى ما يعرض له
من الاحوال وكذا العضو مثلا لبدن الانسان مزاج هو اليق به من
حيث هو انسان من مزاج اى نوع فرض بحيث اذا تغير وفسد اختلت
الافعال المختصة بهذا النوع ولمراتب يتردد فيها بين طرفى
افراط وتفريط يعبر عنها بسعة المزاج للقطع بان ليس جميع افراد

الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية
فلنفرض ان حرارته لا يزيد على عشرين ولا ينقص من عشرة بل
يتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا واذا
انقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ادنى ثم لا محالة يكون هناك
واسطة بين هذين الطرفين اعنى الافراط والتفريط هى اليق به من حيث
انه انسان من مزاج اى فرد فرض من افراد الانسان ويكون افضل امزجة
الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقى ويوجد فى شخص فى غاية
الاعتدال مرضف فى غاية الاعتدال فى سن بلغ فيه النشو غايته
وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقى الذى حكموا باستتباع وجوده لكنه
يقرب وجوده اذ لا يوجد الا فى شخص واحد يجعله الاطباء دستورا
يقاس عليه سائر الاشخاص وكذا المزاج الخاص بشخص خاص هو اليق به من حيث
انه تركى من امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اى سعة لو خرج
الشخص منها لم يكن تركيا بل صنفا اخر ولذا واسطة هى اليق به من اى
فرد فرض من افراد التركى هى افضل امزجة الصنف وان لم يلزم
ان يكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو اليق به من حيث
هو هذا الشخص المعين اى انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد
وذلك الصنف وهو المزاج الذى يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا
صحيحا ثم لا محالة فان له سعة مزورة ان مزاجه وهو شاب غير
مزاجه وهو شيخ او صبى او كهل ولها طرفا افراط وتفريط لا يعتدها
مزورة ان ليس كل مزاج صالحا له مع اختصاصه بمزاج معين
وبينها واسطة اذا حصلت لزيد كان على افضل ما ينبغى ان يكون عليه
بمعنى ان المزاج الذى فى ذلك الوقت اصلح لافعاله من المزاج الذى له
فى سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امزجة سائر الاعضاء

واعدل البقاع بحسب اوضاع العلويات سكان الاقليم الرابع عند الاكثرين

البدن عريضوله طرفان اذا تحاذيا لم يكن القلب واسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على مرتبة اضافة لان عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على مرتبة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على مرتبته في حالاته وليس مزاج العضو داخلا في العروض المتوالية لانها ماخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذا تكافأت الاعضاء الحارة بالبارة والرطبة باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج البدن مزاج عضو واحد قوله واعدل البقاء الخ قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف فلابد ان يكون اشرف اعاقرب الى الوحدة وابعد عن التضاد والكثرة ولانه اجمع الانواع الى الافعال المتقنة التي يبين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اعدل لموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت راسهم بسرعة لما تقرر في موضعه من ان حركتها في الميل اعني البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطاء عند الانقلابين ولا شتائهم شديد البرد لان الشمس لا يبعد عن سمت راسهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفه وشتائه ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة وهي شهر ونصف لما تقرر في محله فزاد العضو لفناك ثمانية فالشمس لا تسامتهم عن بعد كثير

بل عن

والممتزج ان تحقق فيه مبداء التغذية والتنمية فاما مع مبداء الحس والحركة وهو الحيوان اولا وهو النبات والأ فالمعدني وهو اما ذائب مع الانطراق كالاجساد السبعة او مع الاشتعال كالكبريت او بدونهما كالزاج واما غير ذائب لفرط الرطوبة كالزيبق او اليبوسة كالياقوت

٦٧

بل عن قرب فرالمسامتة فيهم دائما منتقلون من حالة متوسطة الى ما يشابهها وكانهم في الربيع دائما والجواب ان تشابه الاحوال بمعنى انه لا يطراء عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم نكاية من حر او برد لا يفيد المطلوب اعني قربهم من الاعتدال الحقيقي الذي هو تساوي الكيفيات لجواز ان يكون البالغ في الحرارة او البرودة المألوفة كذلك وذهب جمع من الاوائل وكثير من المتاخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع استدلالا بالآثار كقلة التوالد والتناسل وتوفر العادات وغير ذلك من الكمالات قوله والممتزج ان تحقق فيه الخ الممتزج اي المركب الذي لم يمزج على ثلثة اقسام المعادن والنبات والحيوان وتسمى بالمواليد الثلثة وهي المحترزة ان تحقق فيه مبداء التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبداء الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق مبداء الحس والحركة لانه لا قطع بعدمها في النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما شاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر وتعشقها به بحيث لو لم يلقح منه لم يثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها في الصعود من جانب المواضع الى الفضاء وقدم الحوالي المعدنيات ليترقى الى الاكمل فالاكمل والاعدل فالاعدل واقسام المعدني خمسة ذائب منطرق مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب لفرط الرطوبة غير ذائب لفرط اليبوسة فالاول اي الذائب المنطرق هو الجسم الذي انجذ فيه الرطب واليابس بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم

ذائب ه

ويشارك النبات الحيوان في الاحتياج الى قوى طبيعية منها الغاذية التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى وتخدمها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة واول مراتب الهضم في المعدة ابتداء من الفم ثم في الكبد ثم في العروق ثم في الاعضاء

الانطراق وهو الاندفاع في العمق بانبساط يعرض للجسم في الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال شيء والذوبان سيلان للجسم بسبب تلازم رطبة ويابسة والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مرايا للهاخوامس والثاني اي الذائب المشتمل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزج ولذلك يقوى النار على تفريق رطبة من يابسة وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائية محترقة بالارضية والهوائية تحترا شديدا بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية والتفتت بالبرد والثالث اي الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل لما فيه من امتزاج رطبة ويابسة وكثرت رطوبته المنعقدة بالجمود اليابس كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية وجمادة فيها قوة ببعض الاجساد النابتة والرابع اي الذي لا يذوب ولا ينطرق لرطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة الغالبة والاجزاء اليابسة بحيث لا يقوى النار على تفريقها كالزيبق وتولده من مائية خالطتها جدا ارضية كبريتية بالغة في اللطافة والخامس اي الذي لا يذوب ولا ينطرق ليبوسته ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة المستولية بحيث لا يقدر النار على تفريقها مع اعانة البرد للمائية الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة حسية دهنية ولذا لا ينطرق وذلك كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من الاحجار قوله ويشارك النبات الحيوان الخ لما اختص النبات بزيادة اعتدال لا يوجد في المعدن ويقارب ما يوجد في الحيوان شارك الحيوان في الاحتياج الى قوى طبيعية منها الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى وتتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة شبيه بالعضو وقد يخل

عند عدم

عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد يخل كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء متبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن مرتهلا الثالث ان يحيله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق وتخدم الغاذية اربع قوى الاولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها في المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما في البهايم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك بمعنى الغذاء وليس القاسر امرا من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل هي ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء شعرة او عظم مثلا فينفلت الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد يرى المعدة عند شدة شوقها الى الطعام يصعد و يجذبه ويظهر لك ذلك بينا في الحيوان الواسع الفم القصير الرقبة كالتمساح فتعين كونها بقوة من المعدة ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن المفعول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المني حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم نجد كل واحد منها يتميز عن صاحبه وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواذب الثانية الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء ريثما يفعل فيه الهاضمة فعلها ويدل على وجودها ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام والمني

ومنها النامية التي تدخل الغذاء في اجزاء الجسم ويزيد في اقطاره على هيئة طبيعية هو منها المولدة
التي تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى ويفضله الى اجزاء مختلفة
ويفيدها الهيئات اللايقة وقد يسند هذا الى اخرى كيتي مصورة

الاخلاط انهضمنا تاما فوق ما كان لها في الكبد وهناك يتميز ما يصلح غذاء
لكل عضو عضو فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو الرابعة في
الاعضاء وهو ان يصير الغذاء بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو **قوله**
ومنها النامية الخ اى من القوى الطبيعية النامية وهي القوة التي تدخل
الغذاء في اجزاء الجسم المغتذى فتزيد في اقطاره الثلثة اعني الطول
والعرض والعمق بنسبة طبيعية اى نسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص
فخرج ما يفيد السمن لانه لا يكون زيادة في الطول والعرض لانه ليس على النسبة
الطبيعية . بل خارج عن المجرى الطبيعي وما يقال من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات
الصناعية كما اذا خلت شمعة وشكلتها بشكل فانك متى نقصت من
طولها زدت في عرضها ففيه نظر لان الكلام في القوى الطبيعية وفي
ان يكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا خفاء في انك اذا نقصت وخرجت
بالشمعة قدرا آخر من الشمع حصلت الزيادة في الاقطار ولا يخفى ان
اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل سيل مفعم
على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انما هو الانماء والنامي انما هو
الجسم **قوله** ومنها المولدة الخ ومنها المولدة وهي حق شأنها تحصيل
البذر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان يفرز
جزء من الغذا بعد الهضم التام ليصير مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى
او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية يمزجها بمزجات
يحب عضو عضو ثم يفيده بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض
الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البذر او لجنسه كما في البغل والمحققون
على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث الاولى التي تجذب الدم الى
الانثيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهي لا يفارق الانثيين وتخص
باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المني فتفصل كيفياتها المزاجية

ببع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء
الثالثة الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان يحيله الغاذية
الى العضو فعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح ان يصير جزءا من المغتذى
وفعل الغاذية احالته الى ما يكون جزءا من المغتذى بالفعل ويدل على
وجودها تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الاحشاء ثم تمام
الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط الرابعة الدافقة وهي
التي في فم الفضلات ويدل على وجودها انا نجد المعدة عند القيء ودفع
ما فيها تتحرك الى فوق بحيث يحس بتزعزعها وتحرك الاحشاء بتبعها
وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما
في سائر الاعضاء فلاشكال الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط
فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملائم لما حصل الاغتذاء على ما ينبغي وقد
يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كما في المعدة فان فيها الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى الغذاء جميع البدن وفيها
ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذى به خاصة ثم للهضم مراتب
اربع الاولى في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كالماء الكثر
الشخين فيما يضه وقوامه وهذه المرتبة تتلو في الفم وهو عند
المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماء فوق ما ينضجه الطبيخ
الثانية في الكبد وهو ان يصير الغذاء بعد الانحدار من المعدة اليه
بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والبلغم
والسوداء الثالثة في العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها
في الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف
المقابل للعرق النابت من مقعر المسمى بالباب ثم تندفع الاخلاط
في العروق المنشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها ينهضم

واضطربوا فى ان تعدد هذه القوى بالذات او بالحيثيات وفى ان الجامع للاجزاء والحافظ لها
والمدبر لها الى ان يتم الشخص ماذا وتحيروا فى كيفية صدور الافعال المتقنة والشعور
والاشكال الغريبة التى يشاهد فى انواع النبات والحيوان عن القوى الضعيفة والتجاؤا اخرا الى الخالق القدير

وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتقبل مثلا للعصب مزاجا خاصا
وللشرايين مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء
وتخص هذه باسم المفصلة والثالثة التى تفيد تمييز الاجزاء وتشكيلها
على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بها
مقاديرها وبالجملة تليس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجوده
الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها المنى كالمفصلة وفعلهما
انما يكون فى الرحم وكلام القوم مترددة فى ان المولدة اسم للقوى الثلث
جميعا او للمحصلة وحدها اولها وللمفصلة معا قوله واضطربوا الخ
لما كان كلامهم فى باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين
وفيه مترددا فى عدة مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى
متعددة متمايزة بحسب الذات ام مجرد الاعتبار ويكفى اختلاف الافعال
والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا يفعل الغاذية
التمويف اذا كان الوارد مزيدا على المتحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا
لان يصير منيا وحاصلا فى الانثيين ويفرز لافعالها قوة او ضعف
فى بعض الاحوال لاسباب عائدة الى المواد والآلات وزيادة الحرارة
الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت فى الحدوث بان يحدث التوليد
بعد التغذية والتنمية ويبقى التوليد دون التنمية ويبقى التغذية دون
التنمية والتوليد وما تقرر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا
فانما هو فى الواحد بجميع الجهات وبينها ان الجامع لاجزاء البدن هل
هو الحافظ لها ام لا هل هو نفس المولود ام غيرها وان المدبر
لها الى تمام الشخص ماذا تذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس
الوالدين ثم اذ يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الامام الى ان يستعد
لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء

بطريق

بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن
الجنين نفس الوالدين والحافظ كذلك الاجتماع اولا القوة المصورة
لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة
فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة
لمادة الجنين وذكر فى الشفا انه النفس التى لكل حيوان هى جامعة
اسطقسات بدنه ومؤلفتها ومركبتها على نحو يصلح معه ان يكون
بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى والاشبه
بمقتضى قواعدهم ماذكر فى شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع
بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا ويفرز منها بالقوة
المولدة مادة المنى ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد
المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون
صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى تتزايد
كما فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الاقمن النباتية فيجذب
الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها
فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل
وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما
تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم
البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها
مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل وقد
شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبداء حدوثها الى استكمالها نفسا
مجردة بجرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم يشتد فان الفحم
بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة

بالنار المجاورة فبداء الحرارة الحادثة في المخ كتلك الصورة الحافظة
واشتدادها كمبداء الافعال النباتية وبجرها كمبداء الافعال الحيوانية
واشتعالها نارا كالناطقة فظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما صدر
عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من احدهما من
النقصان الى احدها من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة
فهي على خلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتابيب من ذلك ان الجامع للاجزاء
الغذائية الواقعة في الجنين هو نفس الابدين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء
المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج وهو نفس
المولود ومنها انه كيف يصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام
المخصوص عن القوى التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها
قدرة او ارادة او علم خصوصا اذا توغل في الصور الجسمية والاشكال
الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة الموجودة في انواع
النبات والحيوان فان العقل لا يكاد يذعن لصدورها عن القوة التي
سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف
وقد نطق الكتاب الالهي في غير موضع باستناد جميع ذلك الى الله سبحانه
واشار الى الدلائل على كونه قادرا حكيما وصانعا قديما والفلاسفة
ايضا لما رجعوا الى الفطرة السليمة رجعوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك
باذن خالقها المدبر وموجدها الحكيم المقدر ومنهم من قال نحن نعلم
قطعا ان ما في التغذية والتنمية والتوليد من الحركات الى الجهات
المختلفة وفي الالصاقات ومن التشكيلات لا يصح بدون الادراك وان
هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة في البدن
والنفس غافلة عنها وتجدس حدسا موجبا لليقين ان الحيوانات
العجم ايضا لا يدركا ما فعال هذه القوى في ابدانها فاذن هو ادراك موجود اخر له

اعتناء بهذه

ويختص الحيوان بقوى نفسانية مدركة او محركة فالمدركة الحواس الظاهرة والباطنة
فمن الظاهرة اللمس قوة ساريه في البدن بها يدرك الحرارة والبرودة ونحوها

١٠١

بلغ المقابلة

اعتناء بهذه الانواع قوله ويختص الحيوان الخ الحيوان يختص بقوى اهوى
مدركه ومحركة وتسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية او الى النفس
الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان
لزيادة اعتداله قد يختص بما ينفعه ويلائمه وبما يضره وينافيه فاحتاج
الى طلب المنافع وهرب من المضار وذلك بادراكها والاقتدار على الحركة
الى النافع ومن الضار بخلاف النبات فانه ليس في ذلك الاعتدال ولو كان
فانه مركوز في موضعه لا يمكنه التحرك عن شيء والى شيء فيكون قوة الادراك
والتحريك فيه ضائعة بما يكون ضائرا ثم كلامهم متردد في ان القوى
النفسانية جنس للمدركة والمحركة ام بمنزلة الجنس وكذا في انقسام كل
منها الى ما تحته من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى
وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتمييز الذاتيات والعرضيات
عسرة جدا في الحقايق المدركة بالعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة
الاثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات كلون الشيء مبداء
التغير فاعلم ان المدركة هي الحواس الظاهرة والباطنة لان الكلام في
القوى التي يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية
المدركة للكليات فسيأتي في بحث النفس وكل منها جنس او بمنزلة الجنس
لقوى تحته وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه
تلك الادراكات وتعلقها بما يخصها من الآلات واما الباطنة فتثبت
بالبرهان كما سيأتي ثم لا جزم للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة
او الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط الوجود قوله
فمن الظاهرة اللمس الخ من الحواس الظاهرة اللمس وهي قوة ثانية في الاعضاء
الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل

والذوق قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان بها يدرك الطعوم • والشم قوة فى زائدتى مقدم الدماغ بها يدرك الروائح بوصول الهواء لا انفصال الاجزاء • والسمع قوة فى عصب باطن الصماخ بها يدرك الاصوات

عنها العضو اللاسن عند المماسة بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت البعيد ايضا لم يحصل التمييز بين ما يجب فعله وما لا يجب ثم الجمهور على انها قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فاختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مبادئها ومنهم من قال انها اربع متغايرة بالذات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة خامسة يحكم بين الثقيل والخفيف **قوله** والذوق قوة الخ ومن الحواس الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الاله المسماة بالمعدة بالمذوق ووصوله الى العصب ويشترط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق او ضده وبالجملة ينبغى ان يكون الرطوبة عادمة الطعم فى نفسها ليخالط ما يرد على جرم اللسان من المذوقات ويؤدى طعمه فيحصل الاحساس به **قوله** والشم قوة الخ ومن الحواس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة فى الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح والجمهور على ان ادراكها بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة ورد بان القليل من المشموم يدوم على طول الازمنة وكثرة الاماكنة من غير نقصان فى وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك **قوله** والسمع قوة الخ ومن الحواس الظاهرة السمع وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى باطن الصماخ بها تدرك الاصوات بواسطة وصول الهواء المتموج المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما مر فى بحث الاصوات

قوله

والبصر قوة فى ملتقى العصبتين المجوفتين المفترقتين الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء بالانطباع او خروج الشعاع • ولكل امارات فللاول ان نور العين مرئى وانطباع الشبح فى المقابل المقابل ضرورى وان سائر الحواس يأبيها المحسوس وان صورة الشمس قد تبقى زمانا فى عين من اطال النظر اليها ثم اعرض وللثانى ان الرؤية بتفاوت بتفاوت الشعاع وانه يشاهد فى الظلمة انفصال النور من العين وعند تغميض العين على الشراج خطوط شعاعية وعندنا الرؤية بمحض خلق الله تعالى

قوله والبصر قوة الخ ومن الحواس الظاهرة البصر وهو قوة مودعة فى ملتقى عصبتين مجوفتين نابتتين من مقدم الدماغ تتقاطعان تقاطعا صليبيا ثم تبتعدان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء اولا وبالذات وبتوسطها سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح واختلفوا فى كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح المرئى فى جزء من الحدقة تكون فى ذلك الجزء زاوية مخروط مزور من قاعدة المخروط سطح المرئى وزاويته عند الحدقة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه يلى العين وقاعدته يلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الوضع الذى هو موضع سهم المخروط ثم اختلفوا فيه على وجوه ثلثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثانى انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هى اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادرك البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التى فى غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعى دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهى الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا فى طول المرئى وعرضه فيحصل الادراك به والمذهب الحق وهو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذى بينها وبين المرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فيها ويصير ذلك آلة فى الابصار

قوله ولكل امارات الخ اى لكل من الانطباع او خروج الشعاع دلائل ظنية فللاول وجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نورانى وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهر وامّا الصغرى فلما يشاهد من البنود

وما قيل انه يشترط بعد سلامة الحاسة والقصد وحضور المبصر كونه كثيفا مضيئا مقابلا
او في حكمه بلا حجاب ولا افراط قرب او بعد او صغر او سبب غلط ممنوع وكذا دعوى لزومها عند الشرائط

على ظهر الهرة السوداء
ولان الانسان اذا نظر
نحو افقه ٥٥

في الظلمة اذا هكذا المنبه من النوم عينه وكذا عند مرا ليد قد يرى
عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه
زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت واما
غمض احدى العينين يتسع ثقب العين الاخرى وما ذاك الا
لان جوهر النور انيا يملأه ولانه لولا انضباب الارواح النورانية
من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الابصار محوفتين وهذا
بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به وثانيها ان سائر
الحواس انما يدرك بان يأتي صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها
شيء الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه لمثيل بلا جامع وثالثها
ان من نظر الى الشمس زمانا طويلا ثم اعرض عنها يبقى صورتها في
عينه زمانا ورد بان الصورة في خياله لا في عينه كما اذا غمض و
للثاني ايضا وجوه الا ان المص ذكر منها اثنين احدهما ان من
قل شعاع بصره كان ادراكه للقرب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق
الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه
للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء
ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الانسان
يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينه وانعرف على انفه واذا
غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت
بين عينيه والسراج والجواب عنها انها لا يدلان على المطلوب
اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا
ونحن لا ننكر ذلك ثم الحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند
فتح العين قوله وما قيل الخ ذهبت الفلاسفة وبتبعهم المعتزلة
ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله

معها

ومن الباطنة الحس المشترك القوة المشتركة التي يجتمع فيها المحسوسات بالتأدي من الطرق بدليل الحكم
بالبعض على البعض ومشاهدة النائم والمريض ما ليس في الخارج ومشاهدة القطرة الدائرة
خطا والشعلة الجوالة دائرة

١٠٧

معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء
شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما
الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة وبراري واسعة ونحن لا نراها والملازم بط قطعا
ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه و
ان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما
عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية
ومنهم من قال انما اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق
النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا
القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الاخرة او في حكم المقابل
يعني كما في رؤية الوجه في المرآة قوله ومن الباطنة الخ الحواس
الباطنة ايضا على حسب ما وجدناه خمس وان احتمل امكان
غيرها وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك
والمدركة اما مدركة للصور او للمعاني والمعينة اما حافظة
للصور او للمعاني واما متصرفة فيها فوجه ضبط وعمل الحافظ
والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك
فهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي
اليها من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه احدها انا
نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا
الاصفر هو هذا الحامض وهذا الحلو وهذا المشموم وكل من
الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاته فلا بد من قوة
يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها وثانيها ان النائم او
المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا

بالغ مقابله

والخيال التي يحفظ صور المحسوسات بدليل انها تزول عن الحس المشترك لا بالكلية كما في النسيان
بل مع سهولة الاسترجاع وباقية في التفات • والوهم التي بها ادراك المعاني الجزئية

في شيء من الحواس الظاهرة فلا بد من قوة بها المشاهدة وثالثها انا
نشاهد الفطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة المجوالة بسرعة
خطا مستديرا وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة الفطرة
والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية
بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال
المقابلة قوله والخيال الخ ومن الحواس الباطنة الخيال وهي القوة التي
تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس المشترك ويدل على وجودها
ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد يزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس
جديد وهو النسيان وقد يزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات
وهو الذهول ولولا انها مخزونة ح في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك
من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه لم لا يجوز
ان يكون محفوظة في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات
النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين
المشاهدة والتخيل لان كلا منها حضور لصورة المحسوس في الحس المشترك
من جهة الحواس بالتفات النفس وعدم ان تخيل المبصرات ابصار اولا
تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس
والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا
الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه
ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة قوله والوهم الخ ومن
الحواس الباطنة الوهم وهي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة
في المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد والمراد بالمعاني ما لا يدرك
بالحواس الظاهرة فيقابل الصور عما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد
المعاني بغير المحسوسة فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها

ادراكها

والحافظة لاحكام الوهم • والمتصرفة في الصور والمعاني وتسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة
والوهم متخيلة • والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ وللخيال مؤخره وللمتخيلة البطن
الاوسط والوهم مقدم البطن الاخير وللحافظة اخيره بدليل الاختلال بالاختلال المحل

ادراكها وكونها سالم بتاد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها
جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات
بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب
بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون لها ادراك انواع المحسوسات
لم لا يجوز ان يكون لها ادراك معانيها ايضا قوله والحافظة الخ ومن
الحواس الباطنة الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما
ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور قوله
والمتصرفة الخ ومن الحواس الباطنة المتصرفة اي في الصور المأخوذة
عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل
بعضها عن بعض كتصور انسان له راس ان ولا راس له وتصور العدو
صديقا وبالعكس وهي انما تسمى نوما ولا يقظة وبها يقتضي الحد
الاوسط باستعراض ما في الحافظة وهي المحاكية للمدركات والرئيات
المراجعة وينتقل الى الضد والشبيه وليس من شانها ان يكون عملها
منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة
العقلية وحدها او مع الوهمية وح تسمى مفكرة او بواسطة القوة الوهمية
من غير تعرف عقلي وح تسمى متخيلة قوله والمحل الخ قالوا الدماغ
تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط و
هو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس
المشترك بافة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء
الدماغ على انه محله وكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الاول
المتخيلة في البطن الاوسط وكون الوهم في مقدم البطن الاخير وكون
الحافظة في اخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف الآثار
مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير قوله والمحركة الخ

وكون

١٠٤

والمحركة منها شوقية يبعث على جلب النافع او دفع الضار ويسمى الاولى شهوية والثانية غضبية ومنها فاعلية بتمديد الاعصاب الى جهة مبداءها كما فى القبض او الى خلاف جهته كما فى البسط فى المجردات فصل فى النفس قسموها الى فلكية وانسانية وقد تطلق على مبداء اثار النبات والحيوان ويسمى نباتية اوحيوانية

المراد بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها ويسمى شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهى الباعثة على الحركة نحوما يعتقد او يظن نافعا وغضبية وهى الباعثة على الحركة نحوما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهى قوة من شانها ان يقبض العضل بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها لينقبض العضو المتحرك اى يزداد عرضا وينتقص طولا او يبسطه بارخائها الى خلاف تلك الجهة لينبسط العضو المتحرك اى يزداد طولا وينتقص عرضا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب تنبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم اعنى به الفرج التى بين الاجزاء المنتفشة الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشا يحللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين فى الانفطاف صلب فى الانفصال قوله العقول فى المجردات الخ الجوهر المجرد ان لم يتعلق البدن تعلق التدبير والتصرف فعقل وهيثاتى والا فنفس وتنقسم الى فلكية وانسانية وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادى وهو ما يكون مبداء الاثار النبات كالتغذية والتنمية والتوليد وتسمى نفسا نباتية او ما يكون مبداء الاثار الحيوان كالحس والحركة الارادية وتسمى نفسا حيوانية ويجعل النفس الرضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فيفسر بانها كمال اول للجسم طبيعى الذى حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يحل به النوع فى ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديدة او فى صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان والمراد بالطبيعى ما يقابل الصناعى وبالآلى ما يكون له قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلى صور البسائط والمعدنيات

الذليس

والمعتمد من اراء المتكلمين ان النفس الانسانية جسم لطيف سار فى البدن لا يتبدل ولا يتحلل او الاجزاء الاصلية الباقية التى لا تقوم الحيوة باقل منها ومن اراء الفلاسفة وبعض المتكلمين انها جوهر مجرد متصرف فى البدن

اذ ليس فعلها بالآلات لا يحال قبل ذى حيوة بالقوة معنى بذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افاعيل الحيوة والا لم يصدق التعريف الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة والاحفاء فى ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هى الفلك الكلى وان ما فيه من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون جسما آليا لا ان ما يصدر عنه من التنقلات والحركات الارادية التى هى من افاعيل الحيوة يكون دائما وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعنى تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون قوله والمعتمد الخ اختلف كلمة المتكلمين والفلاسفة فى حقيقة النفس فقيل هى النار السارية فى الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمزاج والقلبية اى الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزى فى القلب وقيل انها اجسام لطيفة منكونة فى القلب سارية فى الاعضاء من طريق الشرايين الى الروح الضابية او متكونة فى الدماغ نافذة فى الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن وجمهور المتكلمين على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذى يتولد منه الاعضاء نور الى علوى خفيف هى لذاته نافذ فى جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد والنار فى الفحم لا ينطفى اليه بدل ولا انحلال بتاوه فى الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى العالم

فى العدم

لنا وجوه ١ انا نحكم على الجزئي ومدرك الجزئي منا هو الجسم ليس الا ٢ ان المشار اليه بانا وهو معنى النفس يوصف بانه مباين الجسم ٣ ان نسبة المجرد الى الابدان على السواء فيجوز ان ينتقل فلا يقطع بان زيدا الان هو الذي كان ٤ ظواهر النصوص

الارواح موت وكثير منهم على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان مزامراد من قال هو هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة اي التي مزشانها ان يحس بها واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء واللطيفه ويفيده قوة بها يسري في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة وينابيع قوله لنا وجوه الخ احتج المتكلمون القائلون بكون النفس من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لابد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس وكان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انها لا تثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لانم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته وسنحققه فان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان لنفسه بواسطتها مع انقطع بعدم التفاوت الثاني ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو معنى النفس يتصف بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما ينادي الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق فحيث يوصف بخواص الاجسام

كالقيام

احتجوا بوجوه ١ انها بتعقلها تكون محلا لما ليس بمادي ولا ذي وضع ومقدار ولا قابل للانقسام

١٠٦

كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء فلم يتعلق ببدن دون آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان ينتقل من بدن الى بدن وحينئذ لم يصح القطع بان زيدا الان هو الذي كان بالامس وردبانا لانسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه واعتداله الا لتلك النفس الفايضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالقعود في النار وعرضها عليها وكالتردد حول الجنازة وكلومها فحقنا دبل من نور او في جوف طيور خضر وامثال ذلك ولا غناء في احتمال التاويل بعد كونها على طريق التمثيل قوله احتجوا بوجوه الخ احتج القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها لو كانت جسما لكان محلا لامور يمتنع حلولها في المادیات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور هذا شانها فلانها تتعقلها والتعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال والمادي لا يكون صورة لغير المادي ومثالا له واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها في المادة فهو ان من جملة معقولاتها الواجب وان لم يمكن تعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم يقل بوجودها في الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود او ليس بموجود ثم لانغناء في امتناع حلول صورة المجرد في المادي ومنها المعاني الكلية التي لا يمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية المتناولة لزيد وعمرو فانها يمتنع اختصاصها بشيء من المادیات والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك عنه الشيء المادي في الخارج بالبحث

الثاني انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها ولا تضعف بكثرة الافعال وضعف الاعضاء
ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك

بجردها عن جميع ذلك والا لم يكن متناولة لما ليس له ذلك والحاصل ان
الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشئ من المقادير والاوضاع و
الكيفيات والكلية تنافي ذلك فلو لم يكن النفس مجردة لم يكن محلا
للصور الكلية عاقلة لها واللازم بط ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام
كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك والا لكان كل معقول مركبا
من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو مع ومع ذلك فالخط وهو وجود ما
لا ينقسم حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان من المعقولات
ما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا
لان الجسم والجسماني منقسم وانقسام المحل يستلزم لانقسام الحال
فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار في
الجسم لا طبيعة بالجملة كحلول النقطة في الخط لتناهيه وكحلول
الشكل في السطح بكونه ذا نهاية واحدة او اكثر وكحلول المحاذاة في
الجسم من حيث وجود جسم اخر على وضع ما منه وكحلول الوحدة في الاجزاء
من حيث هي مجموع وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يحمل وجوها
ثلثة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات او الكليات
او البسايط والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند
الخصم قوله الثاني انها تدرك ذاتها الخ الثاني من وجوه الاحتجاج
على تجرد النفس انها متصفة بصفات لا توجد للماديات وكل ما هو
كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها والاتها
وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية
ضعف وكلال بل ربما يصير اقوى واقدر على الادراك ولا شئ من القوى
الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يحمل وجوها احدها انها تدرك ذاتها
والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة

والوهم

الثالث ان القوة العاقلة لو كانت في جسم فانكفى في تعقله حضوره عندها لم ينقطع
والا لم يحصل لامتناع تعدد الصور لشئ واحد

١٠٧

والوهم والخيال لانه انما يعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة
بين الشئ وذاته والآلة وادراكاته وثانيها ان النفس لا تضعف
في التعقل عند ضعف البدن واعضائه وقواه بل تتثبت وتزيد
فان الانسان في سن الاختلاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو
لما حصل له من التمرن على الادراكات واستحضار صور المدركات
وكذا عند توالي الافكار المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات
وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلو كان تعقلها بآلات
بدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال وثالثها انها لو كانت من
الماديات لوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شان القوى
الجسمانية بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى
الجسمانية لا يكون الا بانفعال لموضوعاتها كتأثر الحواس عن
المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحرك غيرها في المحركة
والانفعال لا يكون الا عن قاسر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه
عن المقاومة فنوهنه وهم معترفون بان الوجوه الثلثة اقناعية
لا برهانية لجواز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط آلة وكذا لما هو آلة لها في سائر الادراكات وان يكون
كمال القوة الجسمانية العاقلة متعلقة بتقدم الصحة والمزاج
يبقى مع ضعف البدن او بعضو لا يلحقه الاختلال او يتأخر اختلاله
وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال والانفعال
قوله الثالث ان القوة العاقلة الخ يعني لو كانت النفس الناطقة
جوهرا ساريا في جسم او عرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك
الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ
دائما او غير واقع اصلا واللازم بطلان البدن واعضاءه ما يعقل

تارة وينتقل عنه اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكون في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه عند القوة العاقلة او لا بل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المحكم عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها وصفاتها الحاصلة لها لا بالمقايسة الى الغير كلا وانها مدركة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة لها كلا وانها مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع فانها لا يدركها دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثاني لزم الثاني لانه حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك لحصول صورته لها بعد ما لم يكن واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد اعني الصورة المستمرة الوجود كذلك الجسم حال التعقل وعدمه والصورة المتجددة التي يحصل له حال تعقل النفس اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحدة الماهية تمتنع ان تتغاير من غير تغاير المواد وما يجري مجراها وبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والا لجاز ان لا يكون حضور الصورة المعينة لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا لا يحتاج الى استتباع الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة المخصوصة وايضا لا تماثل بين الصورتين لان المتنزعة حالة في النفس والاصلية في الجسم بل في مادته

ولو

ولو جعلنا مثلين من جهة كونها صورة لشيء واحد من غير اختلاف لا في كون احديهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز وههنا الامتياز باق وان جعلا قائمين بشيء واحد لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامها بالمادة للجسم وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول العرض في محله لا بطريق مباشرة الاجزاء قوله ثم النفوس متماثلة الخ ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة اي متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الآلات هذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واحتجوا بان ما يعقل فر النفس ويحمل حدها انما هو مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن اي فرد فاي طائفة تفرض فهو هم بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهري وقد يحتج بانها متشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب

واتفقوا على ابديتها وقد يتوسل بذلك الى قدمها وكذا باستغنائها عن المحل وقد يستدل على حدوثها
بانه يلزم تعطلها قبل البدن بخلاف ما بعد المفارقة فانها في شغل شاغل وبانها لو تحدث امتنع تعددها
فان تعددت فتمايزها بالماهية ولوازمها بنا في التماثل وبما يحل فيها كالشعور بهويتها يستلزم الدور
وبالعوارض الماوية بان يكون قبل كل بدن يستلزم التناسخ وقدم الجسم

العقلي من الجنس والفصل لا بنا في التجرد فلا يستلزم الجسمية وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام في المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فقد قيل انه لم يقل به قائل تصريحا واحتج على هذا المذهب بان اختلاف النفوس في صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاصول البدنية والاسباب الخارجية كانت الاشخاص المتقاربة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجة متقاربة البتة في الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم بط اذ كثيرا ما يوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد يتبدل مزاجه جدا وهو على غريزته الاولى والاحفاء فان هذا من الامتناعات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها قوله واتفقوا على ابديتها الخ اتفق المتكلمون والفلاسفة على ان النفوس الانسانية باقية بعد فناء البدن وابدية ثم انها سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا كونها انواعا نادرا المختار وانما الكلام في انها حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشاناه خلقا اخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد

على ان المراد

على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولا في الاية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم يكن ابدية واللازم بط بالاتفاق على ما مر وجه اللزوم ان كل حادث قابل للعدم مزورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم بنا في الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلا بنا في دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة فان ما مر على تقدير تمامه لا يفيد لزوم ماده يحلها الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لا بنا في كونه مجردا في ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجهين احدهما انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل في الطبيعة وجه اللزوم ما سيجيء في ابطال التناسخ ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة بكمالاتها او متألمة بردائلها وجهالاتها فتكون في شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لا معطل في الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات ولا تتعلق بجسم اخر بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا تكون معطلة وبانهما وهو العمدة في اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو بط بالاتفاق والمفروضة التقطع باختلاف الاشخاص في العلوم والجهالات واما ان يتكثر بالانقسام والتجزي وهو على المحل ومحال ويزول الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحدوث ولا الى الثاني لان تمايزها اما بذواتها فينحصر كل في شخص ولا يوجد نسان متماثلان والخصم

ثم هي مع البدن على التناوي قطعا ولو تعلقت قبل ذلك ببدن آخر لتذكرت بعض احوال ولا جمعت
نفسان لان تمام المزاج يقتضي حدوث النفس لعموم الفيض وغاية مشت التناسخية انه
لا معطل في الوجود وان شان النفوس الاستكمال وما ثبت بالشرع من المسخ والحشر ليس من المتنازع

وما يقال ان النفوس الكاملة
يتصل بعالم العقول والمتوسطة
يتعلق باجرام سماوية او شباح
مثالية والناقصة بابدان
حيوانات تناسبها فيما اكتسبت
من الاخلاق وتمكنت فيها
من الهيئات متدرجة في ذلك
الى ان يتخلص من الظلمات
فمجرد حكاية

يوافقنا على بطلانه واما بما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا وهذا
انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه مغايرا للحال في تلك
فتعليل التمايز بذلك دور واما بالعوارض المادية وهو ايضا بطلان
اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد ومادة النفس هي البدن
والبدن في الازل لان الممكنات الصغرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام
في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة فتمايزها في الازل بابدان
قديمة لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ
وقد ثبت بطلانه على ما يجيء قوله ثم هي مع البدن الخ كل نفس
تعلم بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى يدبر امره
وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن اخر فالنفس مع البدن على
التناوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة
الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل
والانتقال من بدن الى اخر فلوجهين احدهما ان النفس المتعلقة
بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان يتذكر شيئا
من احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة
بجوهرها التي لا تختلف باختلاف احوال البدن واللازم بط قطعا
وثانيهما انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة
وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول
الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك بحصول المزاج الصالح و
عند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من
لزوم وجود المعلول عند تمام العلة قوله وغاية مشت التناسخية
الخ يعني ليس التناسخية دليل يعتد به وغاية ما تمسكوا به في اثبات
التناسخ على الاطلاق اعني انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم انسانا

او غيره وجهان الاول انها لو لم يتعلق لكانت معطلة ولا معطل في
الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة الثاني انها مجبولة على الاستكمال
والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شان النفوس والا لكانت
معقولا نفسا وردا بانه ربما كان الشيء طالبا للكمال ولا يحصل لزوال
الاسباب والآلات بحيث لا يحصل لها البدل وقد يتوهم ان مرجع هذا
القول بالتناسخ فان مسخ بعض الكفار قردة وخنازير للنفوس
الى ابدان حيوانات اخر والمعاد الجسماني رد النفوس الكل الى ابدان
اخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لا تكون الابدان الهالكة
بعينها لتبدل الصور والاشكال بلا نزاع والجواب ان المتنازع هو
ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان اخر
للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان يتبدل صور الابدان كما في
المسخ او يجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فيرد اليها النفوس
كما في المعاد على الاطلاق وكما في احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص
ثم ان القول بالتناسخ في الجملة اعني تعلق بعض النفوس بابدان اخر
في الدنيا محكي عن كثير من الفلاسفة الا انه حكاية لا يعضدها شبهة
فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة
ناطقة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد
وكون الجنة والنار دار ثواب وعقاب ولذات والام حسية ويجعلون
المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها
بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسب
من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات معذبة بما يلقى فيها من الذل
والهوان مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالكلب
المجبول بالطاوس والشرير بالكلب ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع

ثم الثابت بالشرع بقاؤها ووافقت الحكماء بناء على استنادها الى التقديم استقلالا او بشرط حادث فى الحدوث دون البقاء وعلى ان قوة الفناء بمعنى امكانه الاستعدادى تفتقر الى محل

والاشخاص اى ينزل من بدن الحيوان هواء فى تلك الهيئة المناسبة مثلا يبتدئ نفس الحريص من التعلق ببدن خنزير ثم الى ما دونه فى ذلك حتى ينتهى الى النمل ثم يتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل المعلقة فى ظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم فى ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم فى ظاهر الظلمانيات والصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم فى الشقاوة فبعضهم فى تلك الظلمات ابدا لكونه الشقاوة فى الغاية وبعضهم ينتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجردة قوله ثم الثابت بالشرع الخ فناء البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة له مجردة كانت او مادية اى جسما لانه لا كونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضى فناءها بفنائه لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية البتة فلذا احتيج فى ذلك الى دليل وهو عندنا التصوير من الكتاب والسنة واجماع الامة وهو من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس لوجهين احدهما انها مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط للحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهى باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشىء يكون باقيا معه موصوفا به ومع ان يكون الباقى بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر

بسيط

فصل مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها الحاكمة بها وعليها وآلتها السمع والابصار وعند الفلاسفة الحواس بالقطع بان الابصار للباصرة وآفتها آفة له وما يمتنع ارتسامه فى المجرد كثيرا ما يتخيل والعقل بانها لا تدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات يرفع النزاع الا انه يقضى ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات والشريعة بخلافه

١١٧

بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفناء او مشتملة عليه فلا يكون هو ولا شىء من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هى امكان العدم وهو امر اعتبارى لا يقتضى وجود محل اجيب بان المراد الامكان الاستعدادى الذى يجتمع مع وجود الشىء لا الامكان الذاتى الاعتبارى قوله فصل مدرك الجزئيات عندنا النفس الخ لا نزاع فى ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وذلك لانها تحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلى وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الجزئى والكلى او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شىء واحد وعند الفلاسفة الحواس لوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وليسا فعلى قوة واحدة وهذا فى التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثانى لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة فى محال هذه القوى توجب الآفة فى هذه الافعال كما لا يوجبها الآفة فى الاعضاء الاخر واللازم باطل بالبديهة الثالث لو كان التخيل للنفس لا لقوة جسمانية لما امكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها فى المجرد وقد سبق انه لا بد فى الادراك من الارتسام ولا يخفى

بلغ مقابله

فصل قوة النفس باعتبار تأثيرها عن المبداء للاستكمال يسمى عقلا نظريا ومراتبه اربع العقل الهيولانى الذى شأنه الاستعداد المحض والعقل بالملكة الذى له استعداد النظريات بحصول الضروريات والعقل بالفعل الذى له التمكن من استحضار النظريات من غير تجشيم كسب جديد والعقل المستفاد الذى هو حضور النظريات عندها مشاهدة

انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين فظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكال وهو انه يقتضى انه لا يبقى للنفس ادراك الجزئيات عند فقد الآلات والظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات مجددة جزئية والاطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف فى الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاحياء من الاموات فى استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التى دفنت فيها فاذا زار الحى تلك التربة وتوجهت نفسه تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة ما فاضافات كذا ذكره المحقق فى شرح المقاصد **قوله فصل قوة النفس الخ** قوة النفس باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادى للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا. والمشهور ان مراتبه اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوى او متوسط او ضعيف فالضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامى المستعد لتعلم الكتابة ويختلف مراتب الناس فى ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار على استحضار

النظريات

وباعتبار تأثيرها فى البدن للتكميل يسمى عقلا عمليا وهى قوة التصرف والاستنباط وانتظام امر المعاش والمعاد

النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة محضرة بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب ولدان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان يحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اى من خارج هو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته اليها نسبة الشمس الى ابصارنا ويختلف عبارات القوم فى المذكورات اسامى لهذه الاستعدادات والكمال او للنفس باعتبار اتصافها بها او لقوى فى النفس هى مبادى لها **قوله** وباعتبار تاثيرها فى البدن الخ وقوة النفس باعتبار تاثيرها فى البدن لتكميل جوهرها وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها فى تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا وهى قوة بها يتمكن اولا من استنباط الصناعات والتصرفات فى موضوعاتها التى هى بمنزلة المعاد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التى يجب الاتيان بها من المفاسد التى يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هى مبدء حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى اراء تخصها متلاحقة ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والتخيل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهى استعمالها فى استخراج امور مصلحية وصناعات وغيرها ونسبة الى القوى النظرية وهى ان افاعيله اعنى اعماله الاختيارية تنبعث عن اراء جزئية يستند الى اراء كلية تستنبط من مقدمات اولية او تجربية او عرفية او ظنية يحكم بها القوة النظرية

ويتفرع على الاول الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية وعلى الثاني الحكمة العملية
المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي كذلك ومن ههنا يقال ان الفضيلة اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقال العملية
لمعرفة ما يتعلق باختيارنا فان تعلقت باصلاح الشخص فتهذيب الاخلاق او اهل المنزل فتدبير المنزل
والمدينة فسياسة المدن

مثلا يستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغي ان
يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغي ان يصدر عنا ثم نحكم بان هذا الدرهم
ينبغي ان يبذل لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى
بذله فيتقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق قوله ويتفرع
على الاول الخ يعني ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات
واحوالها واحكامها كما هي اي على الوجه الذي هي عليه في نفس
الامر بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمة نظرية وكمال القوة
العملية القيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يرتضيه العقل
الصحيح بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمة عملية وفسروا الحكمة على
ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها
الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشا البلبلة والضلال
في شان الكمال وفي كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم
الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من
الله تعالى وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد
الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل
بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها
بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه
فانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقسم الحكمة المفسرة بمعرفة
الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور
المتعلقة بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل
الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منها ينقسم بالقسمة
الاولية الى الثلثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي
والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة

المدينة

واصول الاخلاق الفاضلة اعتدال القوة الشهوية وهي العفة والغضبية وهي الشجاعة
والنطقية وهي الحكمة ومجموعها العدالة ولكل طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الجمود
والفجور وللشجاعة التهور والجبن وللحكمة الجربزة والغباوة

المدينة لان النظرية ان كان علما باحوال الموجودات من حيث
تتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعي وان كان من حيث
تتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح
وغيرها مما يفتقر الى المادة في الوجود لا في التصور وان كانت
من حيث لا تتعلق بها لا قواما ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم
الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات
وما يتعلق بذلك والحكمة العملية الخ اي ان تعلقت باداء ينتظم
بها حال الشخص وذكاء نفسه فالحكمة الخلقية والا فان
تعلقت باستظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية
او العامة فالحكمة المدينة والسياسية قوله واصول الاخلاق
الفاضلة الخ للانسان قوة شهوية هي مبداء جذب المنافع
ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها ويسمى القوة البهيمية
والنفس الامارة وقوة غضبية هي مبداء الاقدام على الاهوال
والشوق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفس
اللوامة وقوة نطقية هي مبداء ادراك الحقايق والشوق
الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويحدث
من اعتدال حركة الاولى العفة وهي ان يكون تصرفات البهيمية
على وفق انتقاء النطقية ليسلم من ان يستعبدها الهوى
فيستحذمها اللذات ولها طرف افراط هي الخلاعة والجمود اي
الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي وطرف تفريط هو الخمود
اي السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات
ايثارا لاخلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهي
انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير

فصل في العقل اجمع على وجوده بان اول المخلوقات لا يكون جسما لكثرته ولا هيولى او صورة للزوم فاعلية احدهما للاخر وعرضا لافتقاره الى غير فاعله ولا نفسا اذ لا يستقل بايجاد ما بعده وبان علة اول الاجسام لا بد ان تشمل على كثرة لئلا يتعدد اثر الواحد وان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشيء على نفسه

اضطراب فالاحوط الهيولى ولها طرف افراط هو التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريط هو الجبن اي الحذر عما لا ينبغي وهي اعتدال جملة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تفريطها البلادة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط فضائل و الاطراف رذائل واذا امتزجت الفضايل حصل من اجتماعها حالة متشابهة فهي العدالة فاصول الفضايل العفة والشجاعة و الحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الستة **قوله** فصل في العقل الخ احتج الفلاسفة على وجوده بوجوه احدها ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه لو كان جسما وهو مركب من الهيولى والصورة لزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وهو محال ولا يجوز ان يكون هيولى وصورة لانه لو كان احدهما وكل منهما لا يوجد بدون الاخر لزم قاعليته احدهما للاخر وهو محال اما الهيولى فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما يفعل بما ذكر الهيولى فيلزم تقدمها على نفسها ولا يجوز ان يكون عرضا لانه لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل عن الواحد الحقيقي واما للعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يجوز ان يكون نفسا لانها يتوقف في التاثير على البدن وهو اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه فضاد الحاصل ان لنا امرا صحيح وجوده عن العلة الاولى وايجاده للمعلول الثاني وما ذاك

العقل

العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى وعرض لا يصلح علة للمعلول الثاني لان ما يصلح منه للعلية يفتقر في علتيته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما عرضا فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والا لكان عقلا لا نفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منها لا يوجد بدون الاخر ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اي لانا نمنع صدور الكثير عن الواحد ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولانا نمنع ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة ثم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بواسطتها ولانا نمنع ان المعلول الاول يجب ان يكون موجبا لما بعده لجواز ان يكون واسطة وح يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطتها البدن او الجزء الاخر في الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولانا نمنع ان النفس تتوقف على البدن في تاثيرها بل في

وبان دوام حركات الافلاك ليس الا لنيل شبه دائم غير مستقر بمعقول كامل بالفعل
لا يتناهى كماله والا لزم الانقطاع او طلب المحال وليس هو الواجب والا لم يختلف
الحركات فتعين العقل

ادراكاتها قوله وبان دوام حركات الخ هذا ثالث وجوه الاحتجاج
على ثبوت العقل تقريره ان حركات الافلاك ارادية لانها ليست
طبيعية لان الحركة الطبيعية يكون عن حالة منافرة الى حالة
ملايمة فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى كل نقطة ان تكون مطلوبا
بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع من حيث الحركة
عنها وهو محال والا قسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فحيث
لا طبع لا قسر فتعين ان تكون ارادية فتكون المطلوب اما
محسوس او معقول والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون
للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب
وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال لا يتغير من حالة
غير ملائمة الى حالة ملائمة فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب
معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط
طلب يقتضيه محبته مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان
يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احديهما والا لما كان له
تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما
ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل
وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لا ينال اصلا فلا بد
من الياس عن حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع او دوام الطلب
المحال على انه نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين
الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز
ان يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل
بل شبها غير مستقر اعني شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه و
يحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية

ولا يلزم

وزعموا انها لا يكون اقل من عشرة والعاشر هو المدبر لعالم العناصر وانها ازلية منحصرة انواعها
في اشخاصها جامعة لكمالاتها عاقلة لذواتها ولسائر المجردات وجميع الكليات وانها مبادئ
للنفوس والاجسام

١١٥

ولا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول شبهات غير
متناهية يحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم
انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال
غير متناهية يتحرك الفلك فيستمنح بحركته الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي
هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل اخر فيزول
شبه ويحصل اخر ويحفظ كل منها بتعاقب الافراد والفلك يقبل
منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك
هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت
بذلك تعدد العقول واعترض عليه بانا لا نم وجوب دوام حركة
السماء وامتناع انقطاعها ولا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا
للجذب او الدفع لا يجوز ان يكون لموافقته او التشبه به او غير
ذلك ولا نم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم
من تشابه اجزائها في الحقيقة تشابه احوالها ولا نم انه يلزم من
عدم نيل ذات المعشوق او حاله حصول الياس ولا نم ان يلزم انقطاع
الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق او حاله
امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه ولا نم
ان المعشوق الموصوف بصفات كمالية غير متناهية هو العقل
وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاحتياج دون التعاقب قوله
وزعموا انها لا يكون الخ يشير الى ما كان يتعزع على اثبات
العقول المجردة منها انها ليست اقل من عشرة واما في جانب
الكثرة فالعلم عند الله كيف ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية
في التسعة بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل فلك الثوابت

افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو سلم فيجوز
ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره و يتشبه هو به
بوجه لا يعلم كنهه الا الله تعالى وحده وانما يصير عشرة مع كون
الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا
الى الاخر فيكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر
عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر
بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع
الفلكية والمراد بتدبير العقول التأثير وافاضة الكمالات لا
التصرف الذي للنفوس مع الابدان ومنها انها ازلية لما سبق
من ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض
او يتعلق بها كالنفوس والعقول مبراة عن ذلك ومنها ان كلا من
العقول نوع منحصر في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا
يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات ومنها ان كمالها
حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون
الا بمادة تندرج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات
من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات
اما لذواتها فلانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها المجردة و
هو معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول
المثال المطابق واما لغيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان
يعقل لبرائته عن الثواب المادية والعوارض الغريبة المانعة
عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره
من الكليات لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متقارنة
وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقارنه من غير ان يتوقف

صحة المقارنة

صحة المقارنة على حصولها في جوهر عاقل لان ذلك مغاير عن صحة
المقارنة مرفوعة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت
صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن صحة مقارنة المجرد وسائر
الكليات ثابتة عند حصول المجرد في الاعيان فيثبت صحة تعقله
اياها اذ لا معنى له سوى مقارنتها المجرد وحضورها عنده وكل ما يصح
للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لما مر فتكون عاقلة لذواتها و
لجميع المعقولات ومنها انها مبادي النفوس والاجرام لان مبداء
النفوس كلها لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا
يكون الا مع الاجسام فلا يصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان يكون
من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة
الوضع فلا يؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام
في المبداء القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب
ولا الجسم واجزاؤه واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما
تفعل بواسطة الجسم فتعين العقل ومنها ان مبداء النفوس
كلها من حيث هي نفوس يجب ان يكون من العقول اذ لا يجوز ان
يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام
فلا يصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان يكون من الاجسام واجزائها
واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا يؤثر فيما لا وضع له
ولا من النفوس لان الكلام في المبداء القريب الذي يستند
اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض وبهذا يتبين
ان المبداء القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب
ولا الجسم واجزاؤه واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما
تفعل بواسطة الجسم فتعين العقل ثم انك خبير بانتهاء هذا النوع

ويصدر عن الاول باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم وزعموا
ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات
والشيطان هو القوة المتخيلة

على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى التنبيه
قوله ويصدر عن الاول الخ اشارة الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب
الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق
انه اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا
ووجوبا بالغير وامكانا ذاتيا فيصدر عنه باعتبار وجوده عقل ثان وباعتبار
وجوبه بالغير نفس فلكي وباعتبار امكانه جسم فلكي استنادا للاشرف
الى الاشرف وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما
ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تدبير عالم العناصر الى العقل
الاخير بمعونة الاوضاع والحركات واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع
صدور الكثير عن الواحد الحقيقي جعلوا ما ذكر طريقا في صدور الكثرة
عن الواحد على انه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا
الوجود والامكان وغيرهما من الامور الاعتبارية بل الاعتبارات و
حيثيات يختلف بها احوال العلل الموجدة قوله وزعموا ان الملائكة الخ
الفلاسفة زعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية
ويخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو
بالتدبير والقابلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان
الجن جواهر مجردة لها تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من غير
تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هي القوى
المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوة العاقلة و
صرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات
واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد
مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة معها ان كانت خيرة
مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور

والقبائح

وان لكل فلك روحا كليا تنشعب منه ارواح كثيرة والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية
ولكل من الانواع الكائنات روح مدبر امره يسمى بالطباع التام

١١٧

والقبائح معينة على الضلالة والانهماك في الغواية فهم الشياطين
وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والجن والشياطين مما انعقد
عليه اجماع الانبياء ونطق به كلام الله وكلام الانبياء وحكى
مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء
فلا وجه لنفيها كلا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية قوله وان
لكل فلك روحا الخ يشير الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك
روحا كليا يدبر امره وينشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني
الفلك الاعظم روح يباشره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية
والروح الاعظم وينشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش
واطرافه كما ان النفس الناطقة يدبر امر بدن الانسان ولها قوى
طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل
قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تنزل الملائكة والروح
فيها فان من حول العرش سبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك
واشتراك الكل في درجة روحها يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة
وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز والمزارات
والانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع
من ملك الارزاق وملك الجبال وملك البحار وملك الامطار و
ملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما ثبت لكل من الابدان البشرية
نفس يدبره فقد اشتراك الكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا
يدبره ويسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه من الافات
والمخافات ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية
في الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه
السلام اطت السماء وحقت بها ان تاط ما فيها موضع قدم الا وفيه

وعندنا الملائكة اجسام لطيفة يتشكل بانشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة
والجن كذلك الا ان منهم المطيع والعاصي والشياطين شانهم الشر والاغواء ولا يمتنع ظهور الكل على البعض
الابصار في بعض الاحوال وما على الكلام في كل باب اعرضنا عنه مخافة الاطناب والله الهادي لطريق الصواب

ملك ساجد او راكع **قوله** وعندنا الملائكة الخ وعندنا على مقتضى
ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة
نورانية قادرة على التشكل باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة
على الافعال الشاقة شانها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله الى
انبيائه وامناؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية
تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة منهم المطيع والعاصي
والمؤمن والكافر والشياطين اجسام نارية شانها القاء الناس في
الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي واللذات واناء نافع
الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال تعالى حكاية عن الشياطين و
ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني
ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر
الاربعة الا ان الغالب على الشياطين عنصر النار وعلى الاخريين
عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من
الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية
يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء
او الهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار وليس لهذه الغلبة
حد معين بل يختلف المراتب بحسب نوع الممتزجات ثم انه
لا يمتنع ظهور الكل على بعض الابصار وفي بعض الاحوال اما على
القول باستناد الممكنات الى القادر المختار فظ لجواز ان يخلق
رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض واما على القول
بالايجاب فلجواز ان يكون بينهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه
الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال دون البعض

اويظهرها

باب في الالهيات **فصل** في الذات لا بد للممكنات من واجب وللمحدثات من قديم
قطعا للدور والتسلسل

٧١٨

اويظهرها احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلباب لهم
فيبعد وا ثم ما يرد على الكلام في كل باب من الابواب فاعرض المصنف عنه
مخافة الاطناب والله الهادي لطريق الصواب واليه المرجع والمآب
قوله باب في الالهيات الخ الباب الخامس في الالهيات اي المباحث
المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما
لا يجوز عليه افعاله واسمائه فنقول طريق اثبات الواجب عند
الحكماء انه لا شك في وجوده موجود فان كان واجبا فهو المراد وان
كان ممكنا فلا بد له من علة يترجح وجوده وينقل الكلام اليه فاما
ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال وينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعند
المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم ولا شك في وجود الحادث وكل
حادث فله لا محالة محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال
واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب
فكلا المطلوبين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا
موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يتولوا اثبات قدم
شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم
ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات و
الاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم واما
ثانيا فلان ذلك انما هو في المدات دون العلل الموجدة التي لا بد
من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال
على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بان
يقال الامكان يكفي في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير دفعا
للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء
عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان

وقد شاع فى الكتاب الالهى الارشاد الى الاستدلال بالافاق والانفس ذواتها وصفاتها الامكانها
اوحدوثها لانه ظاهر فى نظر الكل النافع للجمهور والاستكثار منه ربما يفضى الى اليقين والحدس
والتامل الى ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا موصوفا بصفات الكمال منزها عن الزوال

الترجيح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغنى عن الغير يوجد تارة ويعدم
اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل بمجرد
الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى ابطال
الدور والتسلسل بان يقال لو لم يكن فى الموجودات واجب لكانت باسرها
ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو ظاهر الفساد وفيه نظر لان وجود الممكن من
ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن اخر الى نهاية وهو ممنوع
التى ان اريد مجموع الممكنات من حيث هى فلا بد من بيان علتها ليست
نفسها ولا جزأها بل غاير جا عنها وذلك اما حداد لة ابطال التسلسل كذا قاله
المعين فى شرح المقاصد ورده بعض الفضلاء بانه هنا ناشئ من عدم
الفرق بين اللزوم من الدليل وبين ابتناء الدليل عليه مع انه باين

قوله وقد شاع فى الكتاب الالهى الخ قد سبقت الدلالة على وجود
الصانع بالبرهان القطعى وههنا يشير الى وجوده اقناعيته بيان ذلك
انه لا بد اولا فى وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر
والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفى اختلاف صفات لها
واحوال وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها
على وجود صانع قديم قادر حكيم فيأتى اربعة طرق هى الشايعة فيما بين
الجمهور واشير اليها فى اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى
كقوله تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك
التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به
الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وكقوله تعالى وسخر لكم
الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم
اياتنا فى الافاق وفى انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين

وكقوله

ثم الحق ان ذات الواجب يخالف سائر الذوات لئلا يلزم وجوب الممكن
او امكان الواجب وان كونه ازليا ابديا غنى عن البيان

١١٦

وكقوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم
والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم
الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال
المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وغرائب امتزاجاتها
والاثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات
سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما
ذكر فى علم النفس وبنى الكل على ان افتقار الممكن الحالى الوجود والحادث
الى المحدث ضرورى يشهد به الفطرة وان فاعل العجايب والغرائب على
الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك
لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات
دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب انه يعلم بالحدس والتخمين
ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شئ
ولا يفتقر هو الى شئ بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من
الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا ما يقوى الظن بحيث يفضى الى
اليقين قوله ثم الحق الخ الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات فى
الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل عن الاخر بخصوصية فمثل
الواجب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك
المختلفين او الذات مع الخصوصية فيلزم التركب المنافى للوجوب
الذاتى نعم يشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى
ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على
المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة
يشتركان فى مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجى غير مقوم
فالادلة المذكورة فى اشتراك الوجود من صحة التقسيم الى الواجب وغيره

فصل في التنزيهات الواجب لاجزء له والا لامكن ولا تعددا فراد لان ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او جزئها او لازمها فلا تعددا ومنفصل فلا وجوب

ومن الجزم به مع التردد في الخصوصية ومن تمام الحصر في الوجود والمعدوم لا تفنيد لاشتراك مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتماثلها في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما يمتاز بامور اربعة هي الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خاصة تسمى بالالهية الموجبة لهذه الابعاد متمسكا بالوجوه المذكورة غلط مزيل باشتباه العارض بالمعروض وقد يحمل مرغلط هذا البيان الصانع ازلي وابدي ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ابدا وازلا وبعض المتكلمين لما افتقروا في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث وننقل والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم قوله فصل في التنزيهات الخ اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه فمنها نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بانه يتركب من جزئين او اكثر وجب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركب بان كل مركب محتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته مع قطع ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه واستدل على امتناع تعدد الواجب بانه لو تعدد فالتعين الذي به الاثنينية اما نفس الماهية الواجبية او جزئها او لازمها فلا تعدد او امر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في ذاته وتعينه الى امر منفصل قوله ولان يقع ما

قصده

ولان وقوع ما قصده الواجبان اما بهما فلا استقلال او بكل منهما فتوارد او باحدهما فترجح بلا مرجح ولان احدهما ان لم يتمكن من ضد ما قصده الاخر عجزوان تمكن فان وقعا لزم اجتماع الضدين والا لزم عجزهما او عجز احدهما مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ولزوم الترجح ولانهما ان اتفقا على كل مقدور فالتوارد والا فالتمانع وفي النصوص القطعية كثرة وقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع

قصده الخ شروع في طرق المتكلمين فمنها انه لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصد الى ايجاد مقدور معين لحركة جسم معين فهما مع تعاندين فوقوعه اما ان يكون بهما معا فيلزم عدم استقلال كل منهما بالقدرة والارادة والتقدير خلافه او يكون بكل منهما فيلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي او يكون باحدهما فيلزم الترجح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله والمقدور به امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ومنها انه لو وجد الهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امر الحركة جسم مثلا فاما ان يتمكن الاخر من ارادة ضده او لا وكلاهما محال واما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه انتفاع القصدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما الحركة جسم وسكونه في زمان معين او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو محال لاستلزامه عجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده والترجح بلا مرجح واما الثاني فلانه يستلزم عجز الاخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد وهذا البرهان يسمى برهان التمانع ومنها انه لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم تفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجح بلا مرجح ومنها ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوهدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وهي كثيرة وكاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشرك وما قيل التقدم

والمشركون هم الثنوية القائلون بالنور والظلمة والمجوس بأهرمن ويزدان والمثبتون للولد وعبدة الاصنام لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب

يستلزم الامكان لما عرفت من ادلة التوحيد فالم يبرهان الله تعا
واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يثبت اثبات البعثة والرسالة
ليس شيء لان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته
معرفتها فضلا عن التوقف ومنشاء الغلط عدم التفرقة بين ثبوت
الشيء والعلم به وقوله تعا لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة
الى برهان التمانع فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد
الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين
او بكل منها او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال
القدرة واما الاخران فلانه حينئذ يلزم ان يريد بالفساد الخروج عما هما عليه
من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب
وتميز صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين افراد
العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد
ويختل الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتب الاثار قوله والمشركون
هم الثنوية الخ المشركون طوائف منهم الثنوية القائلون بان للعالم
النهين نورا هو مبداء الخيرات وظلمة هو مبداء الشرور وفساده خط
لانها عرضان يلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم
ارادوا بمعنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع
بصير ومنهم المجوس القائلون بان مبداء الخيرات هو يزدان ومبداء
الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من
يزدان وشبهتهم انه لو كان مبداء الخير والشر واحدا لزم كون الواحد
خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره
وبالشر من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد مخالق الخير
ومخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصح اطلاق الشرير لظهوره فيمن

غلب شره

غلب شره وعورض بان الخيران لم يقدر على دفع الشرور او الشرور فعاجز
وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل بقاءها خيرا لما فيه من الحكم
والمصالح الخفية كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره
وتمكينه من الاغواء فلعل نفس خلق الشرور والنتايج ايضا
كذلك فلا يكون شرا وسفها ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا
ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرا التورية عن ظهر
قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا
اب وورد في الانجيل ذكرها بلفظ الاب والابن والجواب انه لو
صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبداء والمرجع
ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل او قصد
التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة
ايضا حيث قال الى ذاهب الى ابي وابيكم والهي والهكم ومنهم
عبدة الاصنام ولهم في ذلك تاويلات الاول انها صور ارواح تدبر
امرهم وتعتني باصلاح حالهم لانها صور الكواكب التي اليها
تدبير هذا العالم فزينوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث
ان الاوقات الصالحة للطلسمات النورية الناري لا توجد الا
احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسما
بمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا
ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا
صورا بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لما
مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا
على صورته وتضرعوا تشفعا الى الله تعالى وتوسلا وهذه التاويلات
كلها باطلة لان استحقاق المعبودية يستلزم الوجوب وهو منتف عن

واما القائلون بقدم الصفات وخلق الحيوان لافعاله والشيطان للقبايح والعقول للنفوس
والاجسام والافلاك لما فى عالم العناصر فيبالغون فى التوحيد الا ان القول بتعدد الذوات القديمة
الموجدة لذوات مستقلة خطب هائل والواجب ليس بجسم ولا عرض للاحتياج ولا متحيز للزوم
قدم المحيز بل وجوب وامكان الواجب لان المتحيز محتاج الى المحيز دون العكس ولا جوهر لامكانه ولواريد به
القائم بنفسه وبالجسم الموجود فيمنع شرعا واحتياطا

بلغ مقابله

الاصنام وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما
يشركون قوله واما القائلون بقدم الصفات الخ يعنى ان المشركون
هم المذكورون واما القائلون بقدم الصفات وهم الاشاعرة والقائلون
بخلق الحيوان لافعاله والشيطان للشرور والقبايح وهم المعتزلة
والقائلون بايجاده العقول للنفوس والاجسام والافلاك بما فى
عالم العناصر وهم الفلاسفة فيبالغون فى التوحيد اما الاشاعرة
فيبالغون فى نفى تعدد الخالق واما المعتزلة فيبالغون فى نفى تعدده
القديم والكل متفقون على نفى تعدد الواجب والمستحق للعبادة و
الموجد للاجسام واما الفلاسفة فيبالغون فى توحيد الذات والصفات
والافعال حتى لا يجوز دون التكثر فى الذات بوجه من الوجوه و
يجعلون الصفات عين الذات ويمتنعون عن التكثر فى الآثار الا
ان قولهم بقدم العقول وهم ذوات مستقلة وبايجادها للنفوس
والاجسام التى هى ذوات مستقلة خطب هائل قوله والواجب
ليس بجسم الخ الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية
هى الجنس والفصل ووجودية هى الهيولى والصورة او الجواهر الفرده
ومقدارية هى الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شئ من المحتاج
بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقومه اذ لا معنى
له سوى ذلك وليس بمتحيز لانه لو كان متحيزا لزم قدم المحيز
ضرورة امتناع المتحيز بدون المحيز واللازم بط لما بين من خلق
ما سوى الله تعالى وصفاته ولانه لو كان متحيزا لكان محتاجا الى
المحيز ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان
المحيز مستغنيا عنه لامكان الخلاء والمستغنى عن الواجب يكون مستغنيا
عما سواه بالطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض ان الواجب هو المتحيز

لا المحيز

والقول بانه جسم على صورة انسان او غيره وفى جهة العلو مماسا للعرش او محاذيا له
تمسكا بان كل موجود جسم او جسمانى ومتحيز او حال فيه ومتصل بالعالم او منفصل
جهالة والنصوص متاولة

١٢٢

لا المحيز وليس بجوهر لان معنى الجوهر ممكن مستغن عن المحل وما هيته
اذا وجدت كانت لا فى موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب
ليس كذلك على ما سبق ولو اريد به القائم بنفسه وبالجسم الموجود
فيمتنع اطلاقهما على الواجب تعالى اما سمعا فلعدم اذن الشارع
واما عقلا فلابهامه بما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور
وبما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثالثة اقانيم قوله والقول
بانه جسم الخ القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة اختلفوا
فيما بينهم فقيل انه على صورة انسان وقيل غير ذلك وقيل انه
فى جهة العلو مماسا للعرش وقيل انه محاذ للعرش وبنو مذهبهم
على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها وعلى ظواهر آيات واحاديث
تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود اما جسم او جسمانى
والواجب يمتنع ان يكون جسمانيا لامتناع احتياجه فتعين
كونه جسما وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال فى المتحيز
وتعين كونه متحيزا للامر وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم
او منفصل عنه وايا ما كان يكون فى جهة منه وبين عون فى
صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الفروده والجواب
المنع كيف وليس تركيبها عن الشئ ونقيضه او المساوى لنقيضه
واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم
او جسمانى او ليس بجسم ولا جسمانى وكذا التقسيمان الاخيران
والجزم بالانحصار فى القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة
للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على
ان الوهميات كثيرا ما يشتبه بالاوليات واما الثانى فكقوله تعالى
وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله الرحمن على العرش استوى

اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك بذا الله فوق ايديهم
والتضع على عيني فلقت ببيدي والسموات مطويات بيمينه ياحسرتنا
على ما فرطت في جنب الله الحيز ذلك وكقوله عليه السلام للجارية
المرسماء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها و
كقوله عليه السلام ان الله ينزل الى سماء الدنيا الحديث ان الله
خلق ادم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه يضحك الى
اوليائه حتى يبدو نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن الحيز
ذلك والجواب انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية
فتقطع بانها ليست على ظواهرها ونفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى
مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله
في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله او نأول تأويلات مناسبة
موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح
الحديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون
في العلم قوله ولا يتحد لما سبق الخ الواجب لا يتحد بممكن ولا يحل
فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم
انقلاب الممكن واجبا او الواجب ممكنا على تقدير زوال الامكان
الغير او وجوب الواجب او اجتماع الوجوب والامكان في ذات
واحد على تقدير بقاء الوجوب والامكان واما الحلول فلان
الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكانه
او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو راي الحكماء او صفة
في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب
فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من
خواص الاجسام وننقل الى الاقسام وعائد الى حلول الجسم

في المكان

في المكان ولانه لو حل في شيء لم يتحيز لان المعقول من الحلول باتفاق
العقلاء وهو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات
الباري فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها
اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناشئ
قوله وحكى الحلول والاتحاد الخ يعني كما قامت الدلالة على امتناع
الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة
انتقال الصفة عن الذات في هذا الاصل فمانية حلول ذات الواجب او
صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم
النصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى
ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والقدرة
والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس ويعنون
بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة
اخرى مثل الحاق الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة
دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة داخلة
في الحيوة والسمع والبصر في العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم
اتحدت بجسد المسيح وتدرعت ناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء
عند الملكانية وبطريق الاشراق كاشراق الشمس كوة على بلور عند
النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح
عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك
في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن
وقيل ان الكلمة قد تنزل الجسد فيصدر عنه خوارق للعادات وقد
يفارقه فيخله الالام والافات الحيزية لك من الهذيانات واما المنتمون
الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور

الروحانى بالجسمانى كجبرئيل فى صورة دحية الكلبى وكبعض الجن و
الشياطين فى صورة الانسى فلا يبداء بظهر الله تعالى فى صورة بعض
الكاملين واولى الناس بذلك على واولاده المخصوصون الذين هم خزانة
والعلم فى الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم فى العلوم و
الاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بانه
السالك اذا اتم فى السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا فيه كالنار فى الجمر بحيث لا تمايزا ويتحد به بحيث
لا اثنينية ولا تغاير ويصح ان يقول هو انا وانا هو وح يرتفع الامر والنهى
ويظهر من العجايب والغرايب ما لا يتصور من البشر فساد الوثيين عنى
عن البيان قال المحقق فى شرح المقاصد وههنا مذهبان اخران يوهمان
بالحلول او الاتحاد وليسا منه فحق الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه
الى الله وفى الله يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته فى ذاته
وصفاته فى صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى فى الوجود الا الله
وهذا الذى يسمونه الفناء فى التوحيد واليه يشير الحديث الالهى
ان العبد لا يزال يتقرب الى حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذى
به يسمع وبصره الذى به يبصر ويدا يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول
او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها
بالمقال ونحن على ساحل التمنى نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان
ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق للتابع
ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة
فى الاضافات والتعينات التى هى بمنزلة الخيال والسراب فالكل فى الحقيقة
واحد يتكرر على الظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر فى النواظر لا بطريق
الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلاهما

ف ذلك

ويمتنع اتصافه بحادث لانه تغير ولانه يمتنع فى الازل فيلزم الانقلاب ويوجب زوال ضده
فيلزم عدم الخلو عن الحادث واما الاتصاف بما له تعلق حادث او بما يتجدد من السلوب
والاضافات والاحوال فليس من الممتنع

ف ذلك طويل عار عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا فى بحث الوجود
الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد قوله ويمتنع اتصافه بحادث الخ
الجمهور على ان الواجب يمتنع اتصافه بالحادث اى بالموجود بعد العدم
واحتجوا على ذلك بوجوه الاول وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف
بالحادث تغير وهو على الله محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال
من حال الى حال فالكبرى ممنوعة وان اريد تغير فى الواجبية او
تاثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول
الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضى صفة كمالية
متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الاخرى كحركة الافلاك
عندهم الثانى ان الاتصاف بالحادث من حيث هو كذلك يمتنع فى
الازل والا لزم كون الحادث ازليا وهو بط ضرورة ان الحادث ماله
اول والازلى ما لا اول له فاذا اتصف به فيما لا يزال لزم انقلاب الممتنع
ممكنا واعترض بان الاتصاف ممتنع فى الازل على ان الازل قيد للاتصاف
لا للاتساع والواقع فيما لا يزال هو الاتصاف مطلقا لا الاتصاف
الازلى فلا يلزم الانقلاب ح الثالث انه لو جاز اتصافه بالحادث
لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق فى حدوث العالم
واما الملازمة فلان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد
الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شئ من القديم كذلك لما تقرر
من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واعترض بانا ان اريد بالضد ما هو
المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين
وان اريد بحسب ما بنا فيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شئ ضده
ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث
انما يجعلان من صفات الوجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بتقديم

فصل في الصفات الوجودية وهي زائدة على الذات اذ لا يعقل من العالم الا من له العلم وهكذا ولو كان علمه ذاته لما افاد حمله ولم يتميز الصفات ولم يفتقر الى اثبات وجاز اتصافه بما يتصف به الذات

ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وانتفاء زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث ثم ان اتصاف الواجب بالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات كالعالم بهذا الحادث وقادرا عليه وبالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن كالخالق لزيد الميت رازقا لعمرو والمولود وبالاحوال المتحققة بعد ما لم يكن كالعاليات المتجددة بتجدد المعلومات ليس من المتنازع وبهذا يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا للصورة سامعا للصوت آمرا له بالقعود بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يريد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العاليات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فنى بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع **قوله** فصل في الصفات الوجودية الخ لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفات كذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي العظيم والاول والاخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم وقادر له وحياة حيوة وكذا في السمع والبصر والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست

عين الذات

وقالت المعتزلة فيه استكمال بالغير وتعليل للعالمية بالعلم مع انها واجبة وتكثير للقدماء قلنا الصفة لا عين ولا غير ولو سلم فلا نسلم استحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له والكفر بتعدد الذوات القديمة كما لزم على النصارى قالوا

١٢٥

عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا لزعم تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال لصفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته واثروا ان يقال هو قائم بذاته او موجود بذاته ولا يقال هو فيه او معه او مجاور او حال فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخالف وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والاهواء وسمى القائلين بها بالصفاتية لنا ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زائدا عليه وكذا سائر الصفات. قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة مزيدة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقاد الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه مزيدا ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله تعالى بعبده هو كاذ **قوله** وقالت المعتزلة الخ تمسكت المعتزلة القائلون بنفي زيادة الصفات بوجوه الاول انه لو كانت الصفات زائدة على الذات لزم محالات اولها استكماله بالغير وهو يوجب النقص بالذات

فيكون محالا وثانيها تعليل عالميته تعالى مثلا بالعلم مع انها واجبة
لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما و
كذا البواقي والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز
ليترجح جانبا الوجود فعالميته مثلا لا يعلل بالعلم بل يكون هو عالما
بالذات بخلاف عالميتنا فانها جايزة وثالثها تعدد القدماء وهو
كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بمجرد ذلك قديمين فكيف
بالاكثر واجيب بانا لا نسلم ان ما لا يكون بعين الشيء يكون غيره
بل صفة لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت
صفة الكمال ناشئة عن الذات دايمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال
ولا نسلم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو راى مثبتي
الاحوال ولو سلم فلا نسلم وجوبها بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها
ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها
معللة بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط
ولا نسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت
التعدد فان المغايرة هي الذات يمكن انفكاكها عنها عن الاخر
بمكان او بزمان او بوجود وعدم لهما فاتا ليست احدها الاخرى
ولو سلم فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بتعددها لكونها اخص
فان القديم هو الازلي القايم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا
نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل القديم الذاتي
بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها
غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا
كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني
ما يقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات

لكن لزمهم

في بقاء الصفات قيام المعنى بالمعنى قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض والمعنى اعم ولو سلم
فهي باقية ببقاء الذات او ببقاء وها عينها قالوا فيما مثل قدرته وعلمه قدرة الشاهد وعلمه
فلا يختلف آثارها قلنا ممنوع

١٢٦

لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد سبق
بيان ذلك وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة
ثلثة فاين هذا من القول باله واحد له صفات كما نطق بها الكتاب
قوله في بقاء الصفات الخ الوجه الثاني انه لو كانت له صفات
قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة و
عندكم ان بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى
بالمعنى بط قيل من الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل
استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى
وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز
والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتصور غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر
ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات فان بقاء الذات
والصفات والبقاء لانها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر
فانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له والبقاء القائم
بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره ومنهم من قال ان الصفة باقية
ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء
لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء
للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا
بنفسه ويجوز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان
قائما بالاخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين
بحركة واسودين بسواد قوله قالوا فيما مثل قدرته الخ الوجه
الثالث انه لو كان الباري تعالى قادرا بالقدرة وعالما بالعلم لكان
قدرته وعلمه مماثلا لقدرة العبد وعلمه وحكم الامثال واحد فلا يصح

فمنها القدرة لاستناد الحوادث اليه وفاقا ولاستلزام ارتفاع ما ثبت بالايجاب ارتفاع الموجب
ولامتناع استناد مواضع الكواكب والاقطاب واختلاف الاعضاء والاشكال الى غير المختار
وقد يتمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيره وبان القدرة وغيرها صفات كمال واضدادها
سمات نقص وان اتقان العالم وانتظامه لا يتصور الا من قادر

قدره الباري تعالى لخلق الاجسام كما لا يصلح قدرة العبد له ويلزم
عليه تعالى كعلم العبد وكلاهما باطل والجواب ان لزوم
مع لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب
التساوي في الاوصاف لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجود
على راي المتكلمين قوله فمنها القدرة الخ المشهور ان القادر هو الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه ان يتمكن من الفعل والترك اي
يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل
عنه عند خلوص الدواعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم
الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه
بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في
الاشراق والنار في الاحراق ثم الدليل على قادرية الباري تعالى وجوه
الاول انه صانع قديم يستند اليه الحوادث وفاقا وصدور الحادث
عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم
تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت فالا نذا العلة دون
المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى
الباري تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته و
صفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين
امتناع ان يكون موجبا بالذات فيكون في سلسلة معلولاته قديم
مختار يستند اليه الحوادث وهذا ما وافقنا عليه الخصم او حركته
سرمدية تكون هي كما تها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث
الحوادث على ما زعمه الفلاسفة وقد سبق في بحث حدوث العالم
بيان استحالة ازلية الحركة الثاني انه لو كان موجبا لعالم وهو الله
تعالى موجبا بالذات من ابتناء العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل ارتفاعه

على

على ارتفاعه لان العالم حيث يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة
ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال
فتعين ان يكون تاثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون
اللزوم والايجاب الثالث ان اختصاص الكواكب والاقطاب
بمحالها لو لم يكن بقادر مختار بل موجب لزم الترجيح بلا مرجح لان
نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء وكذا فاعل الحيوان
والعضايه على صورها واشكالها اذا لم يكن قادرا مختارا بل الطبيعة
النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة
اذ كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة المني
الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضمومة بعضها
الى بعض ان كانت النطفة مركبة من البسايط بمثل ما ذكر وقد
يتمسك في اثبات كون الباري تعالى قادرا عالما بالاجماع والنصوص
القطعية من الكتاب والسنة وفيه مرجع الادلة السمعية الى الكتاب
والسنة ودلالة المجمع وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل
التصديق بكون الباري تعالى قادرا عالما فيه تردد وتامل
وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها
من العجز والجهل والممات سمات نقص يجب تنزيه الله تعالى
عنها وفيه انه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالات في حقه
ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما يناقش
فيها وبان صانع العالم على ما فيه من لطايف الصنع وكمال الاتقان
والانتظام عالم قادر بحكم الضرورة وفيه انه مبني على ان ما يشاهد
من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة الا بعض
معلولاته على ما يزعم الفلسفي لكن من كان طالبا للحق غير ها في اودية

ان ه

وتمسك المخالف بان تعلق القدرة لا يكون الا لمرجح ويتسلسل وبانه اما قديم فيكون الاثر قديما او حادث فيتسلسل الحوادث وبان الاثر انما يصدر بعد تمام الشرايط وحينئذ لا اختيار وبان اثر المختار ان كان اولى لزم الاستكمال اولا فالعبث وبانه امتنع فى الاول لزم الانقلاب او امكن فاستناد الاولى الى المختار وبانه اما معلوم الوجود فيجب او العدم فيمتنع فلا يكون مقدورا واجيب بان المرجح تعلق الارادة لذاتها فلا يتسلسل

وبانه يجوز تعلق الارادة فى الازل بايجاده فى وقته والوجوب بالاختيار عين الاختيار وقيل الاولى فى نفسه او للغير لا يكون عبثا والحادث ممكن فى الازل لذاته ممتنع لكونه اثر المختار ويعلم وجوده بقدرته

الضلال وبما يستفيد من هذه الوجوه القطع والبقين بلا احتمال

قوله تمسك المخالف الخ تمسك المخالف بوجوه الاول لو كان البارى تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون المرجح فان افتقر المرجح ننقل الكلام الى تاثيره فى ذلك المرجح ولزم التسلسل فى المرجحات وان لم يفتقر لزم استناد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن الحدوثى الثانى ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا ننقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق ويتسلسل التعلقات الحادثة الثالث ان الواجب انما استحق جميع ما لابد منه فى صدور الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وانه لم يستحق جميع ما لابد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤل الى ما نقل عن الفرق بين الموجب والمختار الرابع ان الفاعل المختار يطرق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى به لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب الخامس ان البارى تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون الازلى اثرا للقادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا فى الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو الامر الثانى لان امكانه فى الازل مع الاستناد الى القادر فى وقت الامكان استناده الى القادر مع كونه فى الازل ممكنا

ان اثر البارى تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لا ندا ما ان يعلم فى الازل وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شئ من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك فى الاول والفعل فى الثانى بل عليهما فى كليهما والجواب عن الاول منع الملازمتين اى لا نم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما فى اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولا نم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم استناد باب اثبات الصانع فان المقتضى الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك ومن الثانى منع الملازمتين ايضا اما الاولى فلجواز ان يتعلق القدرة والارادة فى الازل بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق اخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار وعن الثالث انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلا نم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافيه لانه بحيث لو شاء ترك بخلاف الموجب فظهر الفرق وعن الرابع انا لا نم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفى فى نفى العبث كونه اولى فى نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمى مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع للفاعل فلا نم استحالته على الواجب وعن الخامس منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا فى الازل نظرا الى ذاته

وقدرته غير منقطعة ولا مقتصرة على بعض الممكنات لان المقتضي للقادرية هو الذات والصحيح للمقدورية
هو الامكان فالله تعالى على كل شئ قدير وخالف بعض المعتزلة في القبايح والبعض في مقدور العبد
والبعض في مثله وبالجملة فالكل مستند اليه ابتداء عندنا واعم من ان يكون ابتداء او بوسط
عند غيرنا وبالاختيار ابتداء او بوسط عند الفلاسفة

ويمتنع وقوعه في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر
كالحادث يمكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز
الاستناد الى القادر لما هو ازلي بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولا نم
استحالته وعن السادس انه يلزم وقوع الاثر بقدرته ومثل هذا الوجوب
لا ينافي المقدورية بل صحتها قوله ثم قدرته غير منقطعة الخ قدرة
الله تعالى غير منقطعة اي لا يصير بحيث يمتنع تعلقها ولا مقتصرة
على بعض الممكنات دون بعض لان المقتضي للقادرية هو الذات والصحيح
للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لها واورد عليه انه لم لا يجوز
اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه ومجرد
وقوع المقتضي والصحيح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع و
اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط
التعلق وموانعه دون البعض فالله على كل شئ قدير كما نطق به
الكتاب قوله وخالف بعض المعتزلة الخ المنكرون لشمول قدرة
الله تعالى طوائف منهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر
على خلق القبايح كالجهل والكذب والظلم اذ لو كان خلقها مقدورا
لجاز صدوره عنه واللازم بطل لافضائه الى السفه ان كان
عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما
والجواب لا نم قبح شئ بالنسبة اليه كيف وهو يتصرف في ملكه ولو
سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجوه
الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم الجبائي
واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو
صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه
بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب الفعل عند خلوص

القدرة والدواعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد
والجواب منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد غير مؤثر ولو سلم
فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال ومنهم ابو القاسم
البلخي المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور
العبد حتى لو حرك جوهر الحيز وحركة العبد الى ذلك الجزء يماثل
الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بملاك فعل
الرب والجواب منع المحرك كثير من المصالح الدينوية ولو سلم فالمقدور
في نفسه حركات وسكنات ويلحقه بهذه الاحوال والاعتبارات يحسب
قصد العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع
التماثل ثم ان ما مر من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى
بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة والارادة فوجد
ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا يتأتى فلاسفة
الفلاسفة لانهم لا يقولون بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول
قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو مخلوق له بالذات او بالواسطة
وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوجوب الواجب وانما
الخلاف في كيفية الاستناد ووجوه الوسائط وتفاصيلها وان
كل ممكن الى اي حد يمكن يستند حتى ينتهي الى الواجب فاهل الحق من المتكلمين
ذهبوا الى ان الكل مستند اليه تعالى بلا اختيار ابتداء اي بلا واسطة
وخالف فيه المعتزلة والفلاسفة فالمعتزلة اسندوا الشرور و
القبايح الى الشيطان واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره
من الحيوانات اليهم والفلاسفة ذهبوا الى ان الباري تعالى موجب
لا مختار له في افعاله وان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول
وهو صادر بعقل ونفس وفلك وكذا يترتب المعلولات مستندا بعضها

هكذا

ومنها العلم باستناد العالم مع احكامه وانتظامه اليه ولكونه قادرًا مختارًا واثباته بالسمع دور بخلاف مثل القدرة والكلام

الى البعض فالفاعل للافلاك عقولها ولحركاتها نفوس وللحوادث بعض هذه المبادى او الصور او القوى بتوسط الحركات والافعال المعدنيات صورها النوعية والافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات فحالفة المعتزلة في نفي الواسطة فقط ومحالفته الفلاسفة في اثبات الاختيار ونفي الواسطة جميعًا قوله ومنها العلم الخ ومن صفات الباري تعالى العلم وقد اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا متقنا محكما وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من راى خطوطا ملحنة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتقان واحكام واتساق وانتظام يحار فيه العقول والافهام ولا يبغى تفاصيلها الدفاتر والاقلام الثاني انه قد راى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد وابعد من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجبا يستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر ببال كونه المرسل عالما

والظاهر

وعلمه تعالى لا ينقطع ولا يقتصر لمثل ما مر وخالف بعضهم في العلم بذاته لعدم الاثنينية او بالعلم لزوم لا تناهي الصفات او بغير المتناهي لاستحالة وجوده او بالمعدوم لانه نفي محض

١٢٠

والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام قوله وعلمه لا ينقطع الخ علم الله تعالى فيما تناه بمعنى انه لا ينقطع ولا يقصر بحيث لا يتعلق بالمعلوم ويشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والمستحيلة وجميع الكليات والجزئيات لمثل ما مر في القدرة وتقريره ان المقتضي للعالمية هو الذات والمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان بمخصص وهو محال لاستناج احتياج الواجب في صفاته وكمالاته لغيره الوجوب هو المعنى المطلوب والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بذاته لان العلم اضافة او صفة ذات اضافة وايا ما كان يقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واجيب بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كما في علمنا بانفسنا ومنهم من قال يمتنع علمه بجميع الا لزم انقضاء بالا تناهي عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه ووجه اللزوم انه لو كان جائز الكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال على ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لا تناهيها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى لان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظ ولا شيء من غير المتناهي بممتاز لان الممتاز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة والجواب انا لا نسلم ان كل ممتاز عن غيره يجب

والفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها ورد بان من الجزئي لا يتغير وان تغير الاضافة لا يوجب
تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم بعده وهذا ما قيل ان علم الباري بان الشئ
سيوجد هو نفس علمه بانه وجد وبالجملة فالعلم لا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتكثر بكثرته
بمنزلة مرآت تنكشف بها الصور وهذا انما يصح اذا لم يجعل نفس الاضافة بل صفة ذات اضافة

ان يكون تناهيها وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى
للانفصال الا مغايرته له ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لانه كل
معلوم متميز ولا شئ من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان
اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن قوله والفلاسفة
في العلم بالجزئيات الخ المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات
على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغيرات
تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته
واما من حيث انها غير متعلقة بزمان تتعلقها تعقل بوجه كلي
لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع الحوادث وازمنتها الواقعة هي فيها
لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الزمان الماضي وبعضها
في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل
بل علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر
يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لها مقابلة
يوم كذا وتخسيفا القمر في اول الشهر وهذا العلم ثابت له حال المقابلة
وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكاين ويكون بل هي حاضرة عنده
في ذاته ازلا وابدا وانما التغير بالازمنة في علومنا والمحال ان
تعلق العلم بالشئ الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره
والعمدة في احتجاج الفلاسفة انها متغيرة وتغير المعلوم يستلزم
تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته مثلا انه لو علم ان زيدا
يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم بحاله
بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع
وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى
العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال والجواب ان من

الجزئيات

ومنها الارادة وهي صفة بها يتخصص احد طرفي المقدور بالوقوع
وتعلقها لذاتها وقدمها لا يوجب قدم المراد

١٢١

الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري تعالى وصفاته الحقيقية عند
من يثبتها وكذوات العقول فلا يتناولها الدليل وتخصيص الحكم
بالبعض انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية وايضا العلم اما
اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير
المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث انام يوجد الحادث وبعد
انا وجد وبعده اذا فني من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير
كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات
وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن
الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان
الشئ سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا
يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى ان دخل لم يعلم بهذا العلم
انه دخل الدار من غير افتقاد الى علم مستأنف فعلى هذا لا تغير
في العالمية التي يثبتها المعتزلة والعلم الذي يثبته الصفاتية
وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر وامثال هذا المعنى
بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره مرارا فيلزم كثرة
الصفات بل لاتناهيها بحسب لاتناهي المعلومات وبان
العلم صفة يتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآت تتغير الصورة
وهذا الجواب انما يتم اذا لم يجعل العلم نفس الاضافة بل صفة
حقيقية ذات اضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف
اليه قوله ومنها الارادة الخ ومن صفات الباري تعالى
الارادة وهي صفة بها يتخصص احد طرفي المقدور بالوقوع وبنسبة
على مغايرتها للمقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
بخلافها والعلم ازيد مطلق العلم نسبة الى الكل على السواء والعلم بما فيه

يتكشف بها المعقول فلا تتغير بتغير
المعلوم كما لا تتغير المرآت بتغير
الاصور

والقول بانها حادثة قائمة بذاتها ضروري البطلان وبانها العلم بالنظام الاكمل او كون القادر مكرها ولاساه او العلم في فعله والامر في فعل غيره او الداعية بمعنى العلم بنفع زائد في الفعل نفي لما هو معنى الارادة المعلوم لكل منصف وقد دل عليه النصوص واستلزمه الفعل بالاختيار

من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم للخصم سبق العلم بانه سيوجده في وقت كذا على ارادته ذلك ولا تأخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشيء كما يتبع واقع المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم ان الارادة تتعلق بالمراد لذاته من غير افتقاد الى مرجح اخر لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجوب الممكن بالموجد وترجيح بلا مرجح في شيء فان قيل فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار ثم انها قديمة كسائر الصفات وقدمها لا يوجب قدم المراد لان المراد انما يتحقق عند تعلقها به والتعلق حادث فلا يلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته وبكل ايجاد الزمان لا ان يجعل امرا معدوما الا تحقق له في الاعيان قوله والقول بانها حادثة الخ يشير الى نفي مذاهب المبطلين فمنها قول اكثر المعتزلة البصرة ان ارادته تعالى حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى وسيسونها العناية بالمخلوقات هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المتربة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا هذا هو المقتضى لا فاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب

وعلى القول

ومنها الحيوة والسمع والبصر لدلالة النصوص القاطعة واجماع الانبياء بل جميع العقلاء على ذلك ولان الخلو عنها نقص فثبت صفات ثلاثة قديمة ولا يلزم قدم المسموع والمبصر وما يقال انها اعتدال المزاج وتأثر الحاسة ممنوع وكذا كونها مجرد العلم بالمسموعات والمبصرات

وعن القول المجردة بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا ينسد لتوغل في الامور السافلة ومنها قول البغداديين من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا له ومنها قول كثير من المعتزلة ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمي في الشاهد والغائب جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه هو العلم بالمصلحة وكل من هذه الاقوال فيما هو معنى الارادة المعلوم لكل منصف لان تخصيص بعض الامتداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في ما عليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الاخر وقد دل عليه النصوص وكونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة لاحد طرفي المقدورين مع ملاحظة ما للطرف الاخر وكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد قوله ومنها الحيوة الخ فتعلم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله ان الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد اجماع الانبياء بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على

واما الشم والذوق واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزه العقل لكن المذهب
انه يدرك متعلقاتها

الحيوة بانه عالم قادر لما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع
والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب فله الكمالات
ثبت بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل
بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في من يصح اتصافه
بها نقص وهو على الله تعالى محال فثبت صفات ثلثة هي الحيوة والسمع
والبصر قديمة كساير الصفات فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين
لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع
والابصار بدون المبصر قلنا لم لجواز ان يكون كل منها صفة قديمة
له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وههنا شبهة وهي انه لو كان
حيا سميعا بصيرا كان جسما واللازم بط وجه الملزوم ان الحيوة
اعتدال نوعي للمزاج الحيواني او صفة تشبهها مقتضية للحس والحركة
الارادية والمزاج من الكيفيات الجسمية والسمع والبصر وساير الادراكات
تاثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تشبهه وليست الحواس
الا قوى جسمانية والجواب انا لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر على
ما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر
انها في الشاهد يقارن ما ذكرتم ولا حجة على الاشتراط كما سيجيء ثم
لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة الاصحاب له صفات
قديمة هي الحيوة والسمع والبصر علما بنيا على العلم والقدرة وبطل
القول بكونه سميعا بالمسموعات وبصيرا بالمبصرات قوله
واما الشم والذوق الخ تقدس الباري تعالى عن كونه شاما ذائقا
لا سلا انه لم يرد به الشرع ولم يجوزه العقل فان هذه الصفات تنبئ
عن اتصالات بتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن خفايا الادراكات
فانك تعلم شيئا تفاصيله فلم ادرك ريحها وكذلك الذوق واللمس لكن

المذهب

ومنها الكلام بشهادة الانبياء مع عدم توقف دلالة المعجزة على الكلام ليدور ولان ضده في الحي نقص
وهو عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والافة يدل عليها بالعبارة والكتابة وجمهور الفرق على
ان المعقول من الكلام هو الحسي دون النفسي ولم يقل بقدمه الا الحنابلة والحشوية وبطلانه ضروري
لكونه مركب الاجزاء ممتنع البقاء وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما ومعنى تكلم الباري خلقه فيه

١٢٢

المذهب ان تعالى يدرك متعلقاتها اعني المسموعات من الروائح
والمذوقات من المطعوم والملموسات من الحرارة والبرودة واللين
والخشونة قوله ومنها الكلام الخ من صفات الباري تعالى الكلام
فقد دل عليه تواتر النقل عن الانبياء بان تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق
الكلام لئلا يلزم الدور وقد سيدل عليه بدليل عقلي على مقابل ما مر في
السمع والبصر وهو ان عدم التكلم من يصح اتصافه بالكلام اعني الحي
العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال فان
توقف في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت
فلا اقل من انه كمال منه يمتنع ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من
الخالق وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري
تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل
الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة
بذاته تعالى منافية للسكوت والافة كما في الخرس والطفولية هو
بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة
فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية
فتوريه والاختلاف في العبارات دون المعنى كما اذا ذكر الله تعالى
بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا
انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على
المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة
والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع توالیها وترتب بعضها
على البعض وكون الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه
كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وانه سمع

من اصوات القاء والمرئى من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم
وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف اذيان
وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به القران فانتظم حروفا وقرؤها هو بعينه
كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ولما دارت الكرامية ان بعض
الشاهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل
ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى
وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على الكلام وهو قديم وقوله
حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كلام الله ابتداء ان كان قائما بالذات
فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مبانيا للذات فهو محدث
بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف
وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى
كونه متكلما انه خلق الكلام فى بعض الاجسام والحاصل انه انتظم
من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قديم كلام
الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى وهى قديمة والاخر حدوثه
وهو انه من جنس الاصوات وهى حادثة فاضطر القوم الى القدح فى
احد القياسين ومنع بعض المقدمات مزورة اشتاع حقية النقيضين
فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية كون كل صفة
قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون
المنتظم من الحروف حادثا والاشاعرة بكلام الحشوية والكرامية فبقى النزاع
بين الاشاعرة والمعتزلة وهو فى التحقيق عايد الى اثبات كلام النفس
ونفيه وان القران هو او هذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسى
والا فلا نزاع للاشاعرة فى حدوث الكلام الحسى ولا لهم فى قدم
الكلام النفسى لو ثبت قوله لنا ان معنى المتكلم الخ استدل على قدم

كلام

كلام الله تعالى وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين الاول ان المتكلم من قام به
الكلام لا من اوجد الكلام ولو فعلا خر للقطع بان موجد الحركة فى جسم
لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يتصف بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا
سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه موجد لهذا
الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راى اهل الحق وح فالكلام
القائم بذات البارى تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف
المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى
من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه
فى الوجود وبقاء شئ منها بعد الحصول والحادث يمتنع قيامه بذات
البارى تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم
الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل الحنابلة بان
المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل قد يكون كما لو قام بنفس
الحافظ وكما لو حصل على الورقة من طابع فيد نفسى الكلام وانما لزوم
الترتب فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة فالقران الذى هو
اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قائما بذات البارى تعالى
اجيب بان كون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء
ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم مستند المنع ممنوع فان الكلام
فى المنتظم من الحروف المسموعة لا فى الصورة المرسومة فى الخيال
او المخزونة فى الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام
الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كانت غير مرتب
الاجزاء كحرف واحد مثلا الثانى ان من يورد صيغة امر او نهى او
نداء او اخبار او استخبار او غيرها لكل يجد فى نفسه معانى ثم يعبر
عنها بالالفاظ التى نسميها بالكلام الحسى فالمعنى الذى يجده

قديما صح

ولانزاع فى انه يقال بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع لا بمجرد انه دال على كلامه القديم بل لانه انشاءه برقومه فى اللوح او بحروفه فى الملك ويخص العربى منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفى علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل والعربى والمقروء والمسموع والمستحدث به ونحو ذلك

فى نفسه ويرد فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها فى نفس السامع ليبرهن على موجبها هو الذى نسميه كلام النفس وحديثها ومغايرته للعلم والارادة سيما فى الاخبار والانشاء الغير الطلبى فى غايته الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب النفسى هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه فى نفسى او اطلبه ولا اريده تناقض واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يامر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتزال من مذهبه بانه يعصيه ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون قلت فى نفسى كلاما وزورت فى نفسى مقالة وقال الاخطل ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفى التنزيل ويقولون فى انفسهم وانما ثبت ان البارى تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسى بذاته تعالى ان يكون هو النفسى ويكون قديما لما مر **قوله** ولانزاع فى انه يقال الخ اشارة الى دفع ما تمسك به المعتزلة على ان الكلام ليس الا الحسى وذلك وجهان الاول انه علم بالضرورة من دين النبى عليه السلام حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثانى ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما ان النزاع فى اطلاق اسم كلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور شهرة الحقايق على هذا المؤلف الحادث لا بمجرد انه دال على كلامه

القديم

قالوا الاخبار بالماضى فى الازل كذب والامر والنهى بغير مامور ومنهى عبث واجيب بانه انما يصير احد الاقسام فيما لا يزال مع انه يكفى مخاطب معقول والتحقيق انه طلب ممن سيوجد هذا والمذهب انه واحد فى الازل يتكثر بحسب التعلق اذ لم يرد التسمع بالتعدد

١٢٥

القديم متى وكان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق محالا بل لان له اختصاصا اخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجده ولا اشكال فى اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ فى لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الاية ويخص العربى منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التى هى من صفات الحروف وسمات الحدوث وذلك مثل كونه منزلا على النبى عليه السلام بشهادة النص والاجماع ولا خفاء فى امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محل لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وكونه عربيا لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربى هو اللفظ لاشتراك اللغات فى المعنى وكونه مقروءا بالالسن لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وكونه مسموعا بالاذان لقوله تعالى حتى يسمع كلام الله وكونه متحدثا به لكونه معجزا اجماعا وكونه مكتوبا فى المصاحف مفصلا الى السور لقوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت واردفنا عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون **قوله** قالوا الاخبار فى الماضى الخ مالت المعتزلة ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب فى اخباره لان الاخبار بطريق المضى كثير فى كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدق لا يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلى فتعين الكذب وهو محال اجماعا وايضا كلامه يشتمل على امر ونهى واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور

واثبت الشيخ البقاء صفة لان الباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم وردّ بانه استمرار الوجود
وبانه يعود الكلام في بقاء البقاء

والنهي بلا مهي والاخبار بلا مخبر والنداء والاستخبار بلا مخاطب
وكل ذلك سفه او عبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس
واجيب بان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل
وليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا
يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول
وايضا التغير على القديم صح فلنا المراد انه امر واحد يعرض له التنوع
بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وقد يجاب بان
وجود المخاطب انما يلزم في الكلام اللفظي واما النفسي فيكفيه
وجوده العقلي وتحقيق هذا الجواب ان السفه والعبث انما يلزم
لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون
طلبا للفعل من سيوجد فلا كما في طلب الرجل تعلم وجوده الذي
اخبر صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه السلام بالامر
ونواهيه لكل مكلف يولد الى يوم القيمة اذا اختصاص خطابه
باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا
نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا
وتبعا ليس من السفه في شيء كان شيئا ثم المذهب ان كلامه
الاولي واحد يتكثر بحسب التعلقات لان ثبوت الكلام انما
هو بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الاجماع
على نفي كلام ثان قديم ولم يمنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها
بكلام واحد تحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر
الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا
تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات قوله واثبت
الشيخ البقاء صفة الخ هذا شروع في بيان صفات اختلف فيها

اهل الحق

وبعض الفقهاء التكوين لانه خالق اجماعا ومدح به نفسه بكلام ازلي فيلزم ان يكون صفة ازلية
وهو المعنى بقول الكل انه يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كن ولا يلزم من قدمه قدم المكون
كالعلم والقدرة والحق انه معنى اضافي يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وليس سوى تعلق القدرة
والارادة والتمدح في الازل بالخالقية مثل التمدح بانه سبح له ما في السموات اي هو بحيث له
ذلك فيما لا يزال

١٢٦

اهل الحق القائلون بالصفات الازلية فمنها البقاء واثبته الشيخ
الاشعري واتباعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلا بد
ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب
والاضافات وهو ظ وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الشيء
قد يوجد ولا يبقى كالاعراض سيما السيالة وورد بان المعقول منه
استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى
الزمان الثاني بعد الزمان الاول وبانه لو كان صفة ازلية زائدة
على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة صح فان كان له بقاء ينقل
الكلام اليه ويتسلسل ايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم
وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم وقد تبين بطلانه فان قيل
هو باق بالبقاء الا ان البقاء نفسه لا زائد عليه لبت فلنا صح
يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالم بعلم هو نفسه
فلا يثبت زيادة صفة البقاء على ما هو راي الشيخ ولا زيادة العلم
والقدرة وغيرهما على ما هو راي اهل الحق قوله وبعض الفقهاء التكوين
الخ اشتهر القول بالتكوين عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه
وهم ينسبونه الى قدماء ثم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري
حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية
ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى
الوجود واستدلوا عليه بوجوه احدها وهو العمدة انه الباري
تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين صح كالعالم
بلا علم ولا بد ان يكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى
وازليتها لا يستلزم ازلية المكونات كما ان ازلية العلم والقدرة لا يستلزم
ازلية المعلومات والمقدورات ثم تختلف اسماؤها بحسب اختلاف الاثار

وما قيل ان التكوين هو المكون معناه ان المفهوم من اطلاق الخالق هو المخلوق
وان الحاصل من التأثير هو الاثر لا غير

من حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والاوزاق ترزيقا والصور
تصويرا والحياة احياء والموت اماتة الى غير ذلك وثانيها ان الباري
تعالى تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يثبت
التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان ذلك تمدحا بما ليس فيه وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو
عليه محال وثالثها ان الاشاعرة كلهم يقولون في قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن ينكرون انه قد جرت العادة الالهية
بانه يكون الاشياء لا وفانها بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا نعني بصفة
التكوين الا هذا واجيب عن الاول انما هو في الصفات الحقيقية
كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل
من اضافة الوثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى
صفة القدرة والارادة وعن الثاني بان التمدح المذكور كالتمدح
بقوله تعالى سبح لله ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود ولا شك ان ذلك
بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشيء في
الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والابناء وغير
ذلك نعم هو في الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات
فيما لا يزال لما له من صفات الكمال وعن الثالث بان التكوين على
ما ذكر يعود الى صفة الكلام ولا تثبت صفة اخرى على ان الاكثرين
يجعلون قوله تعالى انما قولنا لشيء الاية مجازا عن سرعة الايجاد
والتكوين لما له من كمال العلم والقدرة والارادة قوله وما يقال
ان التكوين الخ قد اشتهر عن الاشعري ان التأثير نفس الاثر والتكوين
من نفس المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده غني عن التنبيه فضلا

عن الدليل

واما بسائر ما يطلق عليه فراجعة الى الصفات المذكورة ومثل الاستواء واليد والوجه والعين مجازات
وتمثيلات فصل في احواله الحق انه يصح ان يرى بمعنى حصول الحالة الادراكية الحاصلة عند النظر
الى القمر من غير جهة ولا مقابلة وتحصل ذلك للمؤمنين في الجنة اما الصحة فلان موسى عليه السلام
طلب الرؤية والله سبحانه علقها على الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل

١٢٧

ثم الدليل فقد قال بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في
المخلوقات بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيرها سواء جعلناه حقيقة
فيه او مجازا اشتهر من الخلق بمعنى الصدد وهذا لا يليق بالمباحث
العلمية وقيل معناه ان الشيء اذا اثر في شيء واوجده بعد العدم كان موثرا فالخلق
حاصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد
فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان قوله واما سائر ما يطلق الخ اثبت
ابن سعيد صفة بها يكون الباري تعالى قديما وابت الرحمة والكرم
والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه
واثبت القاضي ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم والمجهود
على انه قديم بنفسه لا بقدم وجودي زائد على ذاته والبواقي راجعة
الى الارادة او العلم ثم ان ما ورد به ظاهر الشرع واتسع حملها على معانيها
الحقيقية مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد
في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه
ربك والعين في قوله ولتصنع على عيني ضن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة
وعند الجمهور وهو المعتمد قولي الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز
عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى واليد مجاز
عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر وفي كلام المحققين
من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين
عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي التشبيه والتجسيم
سرقتها الافهام تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في
الصور الحسية قوله فصل في احواله الخ ذهب اهل السنة الى ان الله
تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة
والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون

برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع انتقام
صورة المرئية في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي
او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انا اذا عرفنا القمر
مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناه وغمضنا العين
كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من
الادراك فوق الاولين لسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو
في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون
المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة و
المكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان
ايضا لانها سمعيات ربما يعرضها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا
الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا لنا من المنقول قوله تعالى
حكاية رب ارني انظر اليك الاية والاستدلال بها من وجهين احدهما
انه لعلم بجواز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم بط بالنص
والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه الملزوم انه ان كان عالما
بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء
لا يليق بالانبياء وان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما
انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة
والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على
تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير قوله والقول
بانه انما طلب الخ اعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه السلام
لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري الثاني
انه على حذف المضاف والمعنى ارني اية نبوتك انظر الى اية نبوتك وكلا هما

فاسد لمخالفته

لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب اعني قوله لن
تراني لانه نفي لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة والعلم الضروري
والرؤية الاية والعلامة كيف وموسى عليه السلام عالم بربه سمع كلامه
وعمل بناجيه ومخاطبه واحتفى عنده بايات كثيرة فما معنى
طلب العلم الضروري واندكاك الجبل اعظم اية من ايا نه فكيف
يستقيم نفي رؤية الاية وايضا الاية انما هي عند اندكاك الجبل
واستقراره فكيف يصح تعليق رويتها بالاستقرار وايضا الرؤية
الموزونة بالنظر الموصول بالى نفي مطلق الرؤية الثالث للجاحظ و
اتباعه ان موسى عليه السلام انما سال الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا
الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال
الى نفسه ليتبع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى
ولهذا قال افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته
الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان
تجويز الرؤية باطل بالكفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه السلام
تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها
كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون
واما ثانيا فلانه لم يبق لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم
الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام
على موسى عليه السلام لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا
مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية
من غير طلب للحج ومكابرة لما فرجت هذه الاهوال والاهوال والالام
يعقب الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المجزا بانه كلام الله
تعالى الرابع انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة

يتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم ان يريه كيفية احياء
الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال الموهم بجهالة
بما يعرفه احاد المعتزلة واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون
المناظرة انالانم انه طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤية اية
وعلامة ولو سلم فلانم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون لغرض
ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب فعليك بتطبيق الاجوبة
واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريقي الاستدلال فمن وجوه
احدها انالانم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة
السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة
تزلزل واندكاك ولانم امكان الاستقرار ح والجواب ان الاستقرار
حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان
الذاتي لا يزول ولهذا صح جعله دكا فانه لا يقال جعل كذا الا فيما
يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا
كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال وثانيها
ان ليس المقصد ههنا الحبان امكان الرؤية وامتناعها بل الى
بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان
قصدا ولم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم
يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فانتفتا بدا لتساوي
الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليق
بالجايز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند
وقوع الشرط واما اذا كان القصد الاقناط الكلي عن وجود الشرط
كما في هذه الاية فلا ورد بان الاية على الاطماع اذل منها
على الاقناط قوله وقد يستدل بان متعلق الرؤية الخ ممتنع

المتقدمون

وقد يستدل بان متعلق الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود المشترك بينهما وبين الواجب
لما مر لان الحدوث او الامكان عدمي مع اشتراك المعدوم فيه وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح
متعلقا لها ضروري وجواز رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والعلوم ملتزم
وان استبعد فان قيل الواحد النوعي قد تعلل بعلل قلنا الكلام في المتعلق والرؤية قد يتعلق بالشيء
من غير ان يدرك جوهريته
او عرضيته فضلا عن
خصوصيته

١٢٩

المتقدمون من اهل السنة على امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا
نرى الجواهر والاعراض بحكم المشاهدة كالاجسام وكالالوان و
الالوان والاكوان وباتفاق الخصوم وان زعم البعض منهم في بعض
الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جواهر ممتدة انه عرض
وبالجملة لما صحت رؤيتها وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود
وينتفي عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح
وان يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لامتناع تعليل
الواحد بعلتين وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع
يصلح للعلية والاخيران ايضا لا يصلحان لهما لان الحدوث عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم وهما اعتباري محض وكذا الامكان اعتباري
ومشترك ايضا بين الموجود والمعدوم فلو كان علة لصحة الرؤية
لزم ان يصح رؤية المعدوم وهو باطل بالضرورة فتعين الوجود
وهو ما يشترك فيه الواجب لما مر في بحث الوجود فلزم صحة رؤية
وهو المط واعترض عليه بوجوه الاول انا بعد ثبوت كون الوجود
هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب
لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية
الجوهرية والعرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعا عنها
والجواب ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر
في الصحة او صحة رؤية الشيء الذي هو الوجود الذي هو المتعلق للرؤية
ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما
يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها الثاني انه يلزم على ما ذكر تم صحة
رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات
والقدر والارادة والدواعي والادراكات وغير ذلك من الموجودات

واما الوقوع فلقوله تعالى ناظرة الى ربها ولم يعهد استعمال النظر اليه الا فى الرؤية وحمل النظر
على الانتظار والى على النعمة تعسف وقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقوله للذين احسنوا
الحسنى وزيادة ولقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ولقوله عليه الصلوة
والسلام فينظرون الى وجه الله ه

وبطلانه ضرورى والجواب منع بطلانه وانما لا يتعلق بها الرؤية بناء
على جرى العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع
ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث انه لو سلم تماثل صحة
رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض فالواحد النوعى قد يعلل بعلل
مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون لها علة مشتركة
والجواب انه قدمر انفا ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية لا المؤثر
فى الصحة ومتعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية
او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى
الشئ ونذركه انه له هوية ما من غير ان نذرك كونه جوهرا او عرضا
فضلا عن ان نذرك ما هو زيادة خصوصيته لاحدهما لكونه انسانا
او فرسا سواد او خضرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق رؤيته واحده
بهويته ثم يتميز تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله
الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نفصل عن التفاصيل
بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا فالتأمل فعلم
ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التى
بها الافتراق وههنا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر
والعرض قوله واما الوقوع الخ لا خفاء فى ان اثبات وقوع الرؤية
لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنصوص اما
الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية
وكون الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى
روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضوان الله
عنهم واما النصوص فى الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها
ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزومها لها بشهادة

النقل

النقل عن ائمة اللغة والتبع بموارد استعماله واما مجازا عنها لكونه عبادة
عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته وقد تقدر ههنا الحقيقة
لانتفاء المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث
المتحق بالحقايق بشهادة الوفد واعترض بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما
بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما فى قوله
تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا يجيء بمعنى
الانتظار كما فى قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتى
بالفلاح ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها
لتحققه مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى
وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وحمله مجازا عن الرؤية ليس
باولى فرحمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها يحلى بما ذكره كثير
من المفسرين وبالجملة فلا خفاء فى ان ما ذكرنا احتمالات يدفع
الاحتجاج بالاية واجيب بان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان
انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة و
الثواب لا يلايم ذلك ربما يناقيه لان الانتظار موقت امره فهو بالغم والحزن
والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول على ان
كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته
واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد
من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه
وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار
مما لم يثبت عن الثقات ولم يدل عليه الا اثبات لجواز ان يحمل على تقليب
الحدقة مجازا واما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او
المجاز المشهور الى الحذف الذى لا يظهر فيه قرينة تعيين المحذوف

والمخالف تدعى اقتضائها المقابلة ودوامها عند حصول الشرائط وكلاهما ثم والعمدة قوله تعالى
لا تدركه الابصار لظهور ان المعنى على عموم السلب وردّ بعد تسليم كون الادراك هو الرؤية
اواعم منها بانه لا عموم في الاشخاص والاوقات واما قوله تعالى لن تراني فليست للتأبيد ولا عموم
الاوقات واما استعظام سؤال الرؤية فلتعنتهم وطلبهم في الدنيا

ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فكان المؤمنون
غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين غير ذليله
وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة
فسرهم جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد
في الخبر وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق
والزيادة هي الفضل والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون
ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روى عن صهيب
انه قال قراء رسول الله عليه السلام هذه الاية للذين احسنوا الحسنى
وزياده وقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى
منادى يا اهل الجنة ان لكم عند الله تعالى موعدا يشتهي ان ينجزكموه
قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا وينضر وجوهنا ويدخلنا
الجنة ويجرنا من النار قال فرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله
عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله ان
ان ادنى اهل الجنة منزلة من ينظر الى جناته وازواجه ونعيمه
وخدمه وسروره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى
وجهه غدوة وعشية ثم قراء رسول الله عليه السلام وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من يوثق به من
ائمة الحديث الا انها احاد قوله والمخالف يدعي الخ للمعتزلة شبه
عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية
منها انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي بالضرورة وهو محال لتنزهه
عن المكان والجهة ومنها انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم
الحاسة في الدنيا والاخرة فلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول
منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على

استغالهم

استغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفي للرؤية
في جانب الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جايز الرؤية لان
المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة او القرب او
البعد وحيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين
انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين
لو لم يجب الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان
الله تعالى لم يخلق رؤيتها او لم يوقفها على شرط امر وهذا قطعي البطلان
والجواب عن الاول انا لا نسلم لزوم المقابلة وانما الرؤية نوع من الادراك
يخلقه الله تعالى متى شاء ولا على شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع
فيه الجم الغفير من العقلاء ممنوعة وعن الثاني انه ان اريد بقولهم
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها جواز ذلك في نفسه بمعنى
كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرطية
المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم يجب الرؤية عند
تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند الفعل
بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان
انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وجبل
من الزبرجد وكون ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان
كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به بينا على العلم
بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل
مع الجهل بذلك واما النقلية فمنها وهي العمدة قوله تعالى لا تدركه الابصار
والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك النكرة عبارة شائعة في الادراك
بالبصر استنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المعنيين
او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال

وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل
الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك
والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم
الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم مع انه من الممكنات وقد
اوطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما هو من خواص
الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك
وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراة والاقدام على السؤال بدون
الاذن اوعن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى
في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية
بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روى انه سئل عليا السلام
هل رايت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكى
القول بها عن كثير من السلف ولا مفاد في انها نوع مشاهدة يكون
في القلب دون العين

بلغ مقابله

قوله فصل الجمهور على انه لا يعلم الخ اختلفوا في
حصول العلم بحقيقة الله تعالى للبشر فمعرفة ذاته بكنه الحقيقة قال
بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون
بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين
احدهما ان ما يعلم منه البشر هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج
والصفات بمعنى انه هي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واجد
ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه
خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات وثانيها

والقطع باتباع اثبات احدهما ونفي الاخر مثل ادركت الشيء ببصري
ومارايته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم
والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وشهادة
استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فانه سبحانه قد اخبر بانه لا يراه
احد في المستقبل فلو راه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال وثانيها
ان نفي ادراكه بالبصر قد ورد مورد التمدح فيدرج في ثناء المدح فيكون
نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا
الوجه على نفي الجواز والجواب انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام
لعموم السلب لا لسلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا
اولا نسلمها الا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي لكن لا نسلم
عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين
الادلة ومنها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام بعد سؤاله الرؤية
بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التابيد فيكون
نفيا في ان موسى عدم الابصار في الجنة او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا
في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات واذا لم يره موسى عليه
السلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتابيد لم يثبت
من يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتاكيد وان ثبت بحيث لا
يمنع الا مكابر لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا
ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العمليات سيما مع ظهور قرينة
الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صح
بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة ومنها
ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استفظعه
شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى

وقال

واورد عليه ان نفيها قد يراد به التمدح وما به التمدح يندرج في الثناء
والمدح لا نزول ودفع بان اتصاف الرؤية بالنفي
يوجب رجوع الى الذات والصفة وانما يرجع
الا فعال فقد يترك الجود بنفيها والبخل
في الثناء فقد يخلق الشيء
ولا يخلق

ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه ولا شيء مما
يعلم منه كذلك ولهذا يفترق في باب التوحيد اي نفي الشركة الى دليل ولو
كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك ويرد على الوجهين انا لا نم
ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر
ومعلوماتهم والتأليف بحصول المعلومية بقولكم انه لا حقيقة له سوى
كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير
ذلك من الصفات والجواب ان هذه المفهومات من العوارض والوجوه
والاعتبارات والكلام فيما يصدق عليه تلك المفهومات وامتجت
الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام
صورة المعلوم في النفس اي ماهيته الكلية المنتزعة من الموجود العيني
بتجريد المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشيء وليس الواجب
ماهيته كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك كان
الواجب مقولا على تلك الصور الموجودة في الاذهان فيصير كثيرا
ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نم ان العلم بارتسام الصورة هو سلم
فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فانما في التوحيد تقدد
افراد الواجب لا الصور الماخوذة منه والمحال بالشخصية امكان فرض
صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور وثانيهما
ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبديهة وهو ممتنع في الواجب وفاقا
واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس
كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب
بانا لا نم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله
العلم الضروري بالكسبيات او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس
عند مفارقتها البدن كسائر المجردات ولو سلم فلا سلم انه لم يستلزم

تقرر

فصل في افعاله موجد فعل العبد هو الله تعالى وانما للعبد الكسب وهو ما اضافي يجب من العبد
ولا يوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل به وذلك كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف
القدرة وعند المعتزلة الموجد هو العبد واطلقوا لفظ الخلق

١٤٢

تصور الحقيقة لكن قد يفضي اليه قوله فصل في افعاله الخ اختلفوا في
خلق الله افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال
الاختيارية التي للعباد بل سائر الاحياء مع اتفاق على انها افعالهم
لا افعاله كالقيام والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الاثنان
مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند حقيقة
الى من قام به لا الى من اوجده كما يرى ان البياض مثلا هو الجسم وان كان
البياض بخلق الله تعالى وايجاده فعندنا فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى
وحدها وانما الحاصل للعبد الكسب ولا بد من بيانه معنى الكسب وما لما
يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان
لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير لا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة
ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض
كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف
حقيقته وقيل الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة
للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة
وقيل ان للعبد قدرة يختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين
احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر
الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده وجود اثر وهو
الكسب فهو لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف
الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات
كما يكون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح
بقصده واراداته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة و
العاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليها ولمحض الكلام ما اشار اليه الامام
حجة الاسلام وهو اندفاع بطلان الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا

ولزمهم كون كل حيوان خالقا وقد قال الله تعالى خالق كل شئ خلق كل شئ انا كل شئ خلقناه والله
خلقكم وما تعملون هو الله الخالق فعال لما يريد كل من عند الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك
وابكى وقد تواتر من النبي عليه السلام ما يشعر بان كل كائن بتقدير الله ومشيته

لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انا نعتقد ان
الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه الزم التعلق يعبر عنه بالاكتساب
وليس بضرورة تعلق القدرة بالمقدور له يكون على وجه الاختراع اذ قدرة
الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم يتعلق به عند الاختراع
نوعا اخر من التعلق تحكم العبد باعتبار نسبتها الى القدرة يسمى كسبا له
وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهو خلق للرب ووصف للعبد
وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد ليس كسبا له فذهبت المعتزلة
الى ان فعل العبد واقع بقدرته وحدها ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون
من تسمية العبد خالقا تقربا بعهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله
واجترأ المتاخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة قوله ولزمهم كون كل حيوان الخ
يعني لزم المعتزلة على قولهم باستناد افعال العباد اليهم كون كل انسان
بل كل حيوان خالقا لافعاله وقد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة
على ان الكل مستند اليه تعالى خلقا وتقديرا قال الله تعالى لا اله الا هو
خالق كل شئ فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على
انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك
بل يحمل على العموم ويدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل
والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون
بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا
وقال تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم
قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار يدل على المطلوب بالعموم وبانه
اذا جعل كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر فقد خلق كل احد مثل
خلقه في الجملة وقال تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شئ فقدره
تقديرا يدل بالعموم وبالنص قوله تعالى وخلق كل شئ اذ الة لما يتوهم

من ان العبيد

من ان العبيد وان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق لكنهم
يخلقون بعض الاشياء والا لكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعا
وقال تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات
بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص يطابق الغرض والمصلحة والفائدة
هذا المعنى كان المختار نصب كل شئ اذ لو رفع لتوهم ان خلقنا صفة
وبقدر خبر والمعنى ان كل شئ خلقناه فهو بقدر اي كل شئ مخلوق فهو
بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه الله فليس بقدر وقال تعالى
والله خلقكم وما تعملون اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره
سيبويه لاستغنائها عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى
وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي وخلق ما
تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على
عبادة ما عملوا من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونها
من الاوضاع والحركات والمعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد
باعمال العباد المختلف في كونها مخلوق العبد او مخلوق الرب هو ما يقع
بكسب العبد ويستند اليه مثل القيام والقعود والاكل والشرب
والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس
الايقاع الذي هو من الاعتبارات القلبية الا ترى الى مثل يقيمون
الصلوة ويؤتون يعملون الصالحات والسيئات وقال تعالى هو الله الخالق
وهذا انما يفيد حصر الخالقية في الله اذا كان الخالق خيرا وهو خير الشان او
ضيرا مبها يضمر الله واما اذا كان الخالق صفة ففي افادته اياه تامل
وقال تعالى فعال لما يريد اي يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته وهي متعلقة
بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها
هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر

وقال تعالى وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم
سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فالظاهر منه ان جميع الحسنات و
السيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله ومشيته لان منشاء
الاحتياج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا يخفى ان
يخفى على العاقل فانهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله تعالى بعد ذلك
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واداد على سبيل
الانكار كيف يكون هذا من التفرقة او محمولا على جري السببية دون الايجاد
توفيقا بين الكلامين وقال تعالى كتب في قلوبهم الايمان والظاهر منه
انه الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب وقال تعالى انه هو اضحك
وابكى والظاهر منه انه يوجد الضحك والبكاء والاحاديث الواردة في
باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله تعالى ومشيته وان
كانت احادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم
فمنها ما روى ابو هريرة انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج
ادم وموسى فقال موسى عليه السلام يا ادم انت ابونا وانت خيبتنا واخرجتنا من الجنة
فقال ادم عليه السلام يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة
بيده تلومني على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج ادم
موسى ومنها ما روى علي رضه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن
عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله بعثني
بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها
ما روى ابن عمر رضه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء بقدر
حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة انه قال صلى الله عليه وسلم
ان الله يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه السلام ما من قلب الا
وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيم اقامه وان شاء

ان يزيغه

ولو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لما ثبت من شمول قدرة الله تعالى ولكان عالما
بتفاصيله ولكان متمكنا من تركه مع ترجح الفعل لم يخرج لا يكون منه ويجب عنده الفعل ومع
ان معلوم الله هو وقوعه

١٤٥

ان يزيغه اذا غمه وعن جابر رض كان النبي عليه السلام كثيرا ما يقول يا مقلب
القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد امنا
بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن
يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركها والاحاديث الصحيحة
في هذا الباب كثيرة **قوله** ولو كان فعل العبد بقدرته الخ لما فرغ من
الاستدلال على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله بوجوه سمعية شرع
في الاستدلال عليه بوجوه عقلية فالاول ان فعل العبد ممكن وكل ممكن
مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور لله تعالى
فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين
المستقلين على اثر واحد الثاني ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان
عالما بتفاصيلها واللازم بط اما الملازمة فلان الاتيان بالاذ يد
والاتفق والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار
من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه
الملازمة ينكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق وهو
يستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه
منها ان النائم لم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل
كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة
معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز
التي بين المبداء والمنتهى ولا بالآنات التي منها يتالف ذلك الزمان
ولا بالسكنات التي يتخللها لكون تلك الحركة ابطاء من حركة الفلك
او بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطؤ ومنها ان الناطق يأتي
بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي
هي الالسنة ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان

وقد يستدل بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته وعلى مثله وعلى خالق الجسم ولكان فعله كخلق الايمان احسن من فعل الباري كخلق الشيطان ولما صح سؤال الايمان ولا الشكر عليه

بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بها للانامل من الاعضاء والاجزاء اعني المفاصل والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات والاختلاف حركاتها واوضاعها التي بها يتاتى تلك الصور والنقوش الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من تركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاعتزال لكن اللازم اعني التمكن من الترك بط لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح اولا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكفر وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال او ينتهي المرجح لا يكون منه وان كان المرجح ابتداء او بالاخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان التمكن مع وقوعه مع الشاء ونكيف مع المرجوحية ولا مع وجود الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق وايضا لا شك ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل فكل علم الله انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته لا شيء من الواجب والممتنع بآت في مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه **قوله** وقد يستدل بانه لو قدر الخ للمقدمة الممنوعة على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى وقدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعل ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم

واما المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة لان كل احد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده ويجد تم فانه بحسب دواعيه وقصوده ويقطع بان ما يطلبه او ينهى عنه او يتمناه او يتعجب منه انما هو فعل فاعله والجواب ان ذلك لا يفيد كونه بخلقه وايجاده بل كونه متعلق قدرته وارادته واقعا على وفق قصده ودواعيه هـ

الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل لان مثل ما فعلنا سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم ولا يرد النقض بالقدرة الالكتابية لانها انما يتعلق بالذوات واحوالها وهي مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثير من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض والشياطين وكثير من الموذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقرير والتثبيت لانه عايد الى الحاصل فحاصل الزمان الثاني وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يقصد ذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه واما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشيء اخر **قوله** واما المعتزلة فمنهم من ادعى الخ واما المعتزلة القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين فابو الحسين البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المتقنين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد

ومنهم من احتج عقلا بانه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد ونحو ذلك وبان من افعال العبد قبايح لا يجوز ان يخلقها الله الحكم كالظلم والشرك وسائر المعاصي وبانه يوجب اتصاف الباري بما لا ينبغي كالكافر والظالم والاكل والقاعد وغير ذلك وردّ بان الكسب وتعلق القدرة والارادة كاف والا فلا نزاع في الوجوب او الامتناع بناءً على المرجح الموجب او العلم الازلي والقبيح فعل القبيح لا خلقه الا ترى انه تعالى خالق اصل جميع القبايح وهو الشيطان والفاعل من قام به الفعل لا من اوجده في محل آخر

التبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاولى بقدرته واعياده بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سما ولا معنى لوجود الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل على وفق داعيه الثالث ان الطالب الفاعل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يحدثه المأمور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهي وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد باعتباره والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق لقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كما هو محض الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المنازع فضلا ان يفيد العلم الضروري بذلك قوله ومنهم من احتج عقلا الخ المعتزلة من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظري فتمسكوا بوجوه عقلية وسمعية اما العقليات فثلثة الاول وهو عمدتهم الكبرى وعمودهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فساد اتسعها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح او الذم على ما ليس بفعل له

ولا واقع

(٤٧)

ولا واقع بقدرته واختياره ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور ولا يدخل في قدرته بل بالاولى بتعريضه بمضرة بحيث ان العقلاء يتعجبون منه ويلبسون الامر الى المجنون والمجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد اعني ارسال الرسل وبعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ لا يفيد الترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله ويترتب على مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي يطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقراء والاحسان وكفعل البغي عديم الرواية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة وبالتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التي لا يورث الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله من غير تاثير للعبد الثاني ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول بما يخالف الواقع ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه

الثالث ان الله تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها
لان معناها واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى
للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وح يلزم ان يكون
البارى تعالى وتقدس كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قاعدا
قائما الى غير ذلك من الفواحش التى لا يستطيع العاقل اجراءها
على اللسان بل اخطارها بالبال والجواب عن الاول انه انما يرد
على المجبرة القائلين بقدرة العبد واختياره لا على من يجعل
فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان
كان بخلق الله تعالى ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا
بالاستقلال بل بمرجح هو بخلق الله تعالى على ما مر من الضدات
ما يلزم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال العبد بناء على
وجوب الفعل واستناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله
بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما يدفع بطريق آخر فان المدح او الذم
قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن
والقبح وسائر الفرائض وان الثواب او العقاب ايضا لما كان فضل
الله وتفرقا بينا هو حقه لم يتوجه سؤال لمية كما لا يقال لم خلق
الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد
والوعيد والوعد وغير ذلك قد يكون داعيا الى الفعل او الترك
فيخلقه الله وان عدم افتراق الفعلين فى المخلوقية لله تعالى
لا ينافى افتراقهما بوجوه اخر وعن الثانى ان خلق القبيح وقبحا
يكون له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله وعن الثالث لان
الفاعل من قام به الفعل لا من اوجد الفعل فى محل افلا يرى
ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى فى محالها وفاقا ولا

يتصف

وسمعا بالآيات الواردة فى اسناد الفعل الى العباد سيما ما ينبئ عن معنى الايجاد مثل من عمل صالحا ما يفعلوا
من خير فتبارك الله احسن الخالقين وفى انه لا منع فى الايمان والطاعة ولا الجاء على الكفر والمعصية
وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا وما منعهم ان يؤمنوا بالله لا يؤمنون كيف تكفرون وعلى تعليق افعال العباد بمشيتهم اعملوا
ما شئتم فمن شاء فليؤمن والجواب ان بعضها غير المتنازع والبعض ما اول جمعا بين الادلة ومشية
العبد ليست الا بمشية الله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله

يتصف بها الا المحال قوله وسمعا الآيات الواردة الخ الوجوه
السمعية للمعتزلة كثيرة جدا حتى ذهبوا انه ما من آية الا وفيها دلالة
على بطلان الجبر ثم هى على كثرتها محصورة فى عدة انواع منها الآيات
الواردة فى اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله و
هى اكثر من ان يحصى فليباء مر قوله تعالى الذين يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلوة الخ قوله تعالى الذى يوسوس فى صدور
الناس ومنها الآيات الصريحة فى اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد
الى العباد وهى العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه والفعل
كقوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله والخلق كقوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس
ما كسبت والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والجعل
كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى اذانهم من الصواعق والاحداث
كقوله تعالى حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه
ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها ومنها
الآيات الواردة فى انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ
الى الكفر والمعصية توبيخا للكفار والعصاة كقوله تعالى
وما منع الناس ان يؤمنوا فما لهم لا يؤمنون كيف تكفرون بالله
وامثال ذلك فعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك
خلقت فينا الكفر وعلمته واردته واجبرت به وخلقت قدرة
وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون
القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه ومنها الآيات الدالة
على ان افعال العباد معلقة بمشيتهم كقوله تعالى اعملوا ما شئتم
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لمن شاء منكم ان يتقدم او

والحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اذ المبادى القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر في صورة المختار

تيا فمن شاء ذكر فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب
ان بعضها وهو النوع الاول غير المتنازع كما عرفت وبعضها وهو النوع
الثاني والثالث ما دل لانه لما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل
بقضاء الله تعالى وقدره وجب تاويل ما يدل على خلافه من الالفاظ فالعمل
والفعل وغيرها مجازات عن التسبب العادي اي من صار سببا
عاديا للعمل الصالح وعلى هذا القياس واسنادها مجازات لكون
العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة هذا تاويل
النوع الثاني واما تاويل النوع الثالث فبان يقال المراد الموانع القاهرة
التي يعلمها جهال الكفرة والموانع المذكورة عقلية خفيت على علماء
القدرية واما الجواب عن النوع الرابع فهو ان التعليق بمشية العبد
مذهبنا لكن مشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
قوله والحق انه لا جبر ولا تفويض الخ يشير الى ان حال هذه
المسئلة عجيبة فان الناس كانوا يخلطون فيها ابدا بسبب انه ما
يمكن الوقوع فيها اليها متعارضة متدافعة تقول الجبرية على انه
لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعلوم القدرية
على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر
والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد
الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد
اعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم
وددا عيهم وهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة
على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان
وان افعال العباد يكفر بعضها وعبثا فلا يليق بالمتعالي عن
النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء مما يوهم بالامرين وكذا

الآثار

نيا خبر فقط الكسب فانه يصح عن صفة
والخلق فانه بمعنى التقدير والعمل فانه بمعنى
التصيير وهو لا يستلزم الحدوث
محقق فمثل هذا الوهم في الكتب
وجعل الزيادة شركا
منه

وافعاله بقضاء الله وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بوسط موجب والرضى انما يجب
بالقضاء دون المقضي وعند المعتزلة لا يصح الا بمعنى الاعلام والتبيين او بمعنى الالزام
في الواجبات خاصة

١٤٩

الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الوقتين وكذا الاوضاع
والحكايات متدافعة من الجانبين حتى يتبدان وضع الرد على الجبر ووضع
الشريعة على القدر الا ان مذهب الجبرية اقوى لسبب ان القدح
في قولهم لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب استناد باب اثبات الصانع
فالحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره
والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر في صورة مختار
كالقلم في يد الكاتب والوتد في ثقب الحائط وفي كلام القائل مال الحائط
للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني قوله وافعاله بقضاء الله وقدره الخ
قد اشتهر بين اكثر المللان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتاول
افعال العباد وامر ظاهر عند اهل الحق لانه الخالق لها نفسها او
الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق
والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر
فيها اقواتها لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضاء به لان
الرضاء بالقضاء واجب والقاعدة بطلان الرضاء بالكفر كفر لانا
نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي
ولا يستتبع هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب
والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى
نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي
وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها
من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جمع الافعال
بالقضاء والقدر قوله ثم لا خلاف في ذم القدرية الخ قد ورد في صحاح

ثم لا خلاف فى ذم القدرية وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفى القدر وما قالوا ان المثبت
اولى بان ينسب اليه مردود بقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة وقوله عليه السلام اذا
قامت القيامة نادى منادٍ اين خصماء الله فيقوم القدرية وبان من يضيف القدر الى نفسه
اولى بالتسمية فصل النصوص الشاهدة بان الكل بمشيئة الله اكثر من ان يحصى حتى صار بمنزلة
المثل ما شاء الله كان ومالم يشأ
لم يكن كيف لا وقد ثبت انه
خالق للكل فريده وعالم بعدم
وقوع مالم يقع فكيف يريد

الاحاديث لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون
بنفى كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيته سموا بذلك لما انتهم فى
نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان
الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيته لان الشائع نسبة الشخص
الى ما يشتهيه ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه
ورد بانه صح عن النبى عليه السلام قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله
اذا قامت القيامة نادى منادٍ فى اهل الجمع اين خصماء الله تعالى فيقوم
القدرية والاغناء فى ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله و
الشر الى الشيطان وسيجىء انهما يزدان واهرمن وان من لا ينفى عن
الامور كلها الى الله تعالى وليس بعضها الى نفسه يكون هو المخاصم لله
وايضا من يضيف القدر الى نفسه وسمى كونه الفاعل والقدر اولى
باسم القدرى ممن يضيف الى ربه قوله فصل النصوص الشاهدة الخ
مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة
بما ليس بكائن والايات والاحاديث فى هذا الباب اكثر من ان يحصى
واظهر من ان تخفى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا
عليهم كل شىء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان
يهديه يشرح صدره للاسلام ومزيد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا ولا ينفعكم نصحى ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم
ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء الله لهدى كم اجمعين انك لا تهدى
من احببت ولكن الله يهدى من يشاء والله يدعو الى دار السلام ويهدى
من يشاء الى صراط مستقيم وقد اشتهر بين السلف حتى صار بمنزلة المثل
ورفعه موقوفا الى النبى عليه السلام ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن
ويدل ايضا على ارادة للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير اكراه فيكون

مريدا لها

والمعتزلة جزموا بانه لا يريد القبائح بل اضدادها وان لم يقع فجعلوا اكثر ما يجرى فى ملكه خلاف مراده
تمسكا بان ارادة القبائح قبيحة وان العقاب على ما اريد ظلم وان الامر بما لا يراد والنهى عما يراد
سفه وان الارادة يستلزم الامر والرضى والمحبة والكل فاسد واما الرد على الذين قالوا لو شاء الله
ما اشركنا فلقصدهم الاستهزاء وجعل ذلك عذرا لهم ولذا جعلوا مكذبين لا كاذبين وحكم بانه

مريد لها مزيدة ان الارادة هى الصفة المرجحة لاحد طرفى الفعل
والترك وعلى عدم ارادته لما لبس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم
استحالة الاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشىء لا يريده البتة
واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له فى نفسه والمقدور اذا كان يتعلق
المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبر
النبى الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد
قتله بل حيوته والجواب ان هذا تحتى الارادة فانها الصفة التى
شانها التخصيص والترجيح قوله والمعتزلة جزموا الخ خالفت المعتزلة
فى الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع
ولا يريد الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق
حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصير على
ذلك ويشكو قريبة من عباده حكى انه دخل القاضى عبد الجبار دار الصاحب
ابن عباد فراى الاستاذ ابا اسحق الاسفرائنى فقال سبحان من تنزه
عن الفحشاء فقال الاستاذ على العقب سبحان من لا يجرى فى ملكه الا
ما يشاء والتعقيب عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة بغيتهم
واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك
كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها الى منظرا
فلم يدخلوا ليس بشىء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم
وكنى بهذا نقيصة ومغلوبية وتمسكوا فى دعويهم بوجوه الاول ان
ارادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه
لغاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه الثانى ان العقاب على ما اراده
ظلم ورد بالمنع فانه تصرف فى ملكه الثالث ان الامر بما لا يراد والنهى عما يراد
سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الا يتان بالمأمور به كالسيد

لو شاء لهدى الناس اجمعين وامثاله قوله تعالى كل ذلك كان سيئه
عند ربك مكروها فالمراد
مكروها بين الناس ومجارى العادات

اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة و
العصيان او تمتاز عن مزجر بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان و
كالمكروه على الامر بهذا سبب امواله وكذا النهي فان قيل ما معنى السلطان يتبادر الى
المامور به مع انه لا يدل على انه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل انما ظهر ارادة الارادة
وانما يدل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع ان الارادة تستلزم الا
والرضاء والمحبة فلو اراد القبايح لكان امرا بها راضيا عنها محبا لها وهو
بط لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء، ولا يرضى لعباده الكفر والله لا
يحب الفساد والجواب ان الارادة لا تستلزم الامر لما بينا انفا وكذا لا
يستلزم الرضاء والمحبة لما فيها من الاستحسان وترك الاعتراض والارادة
الانعام فهو سبحانه وتعالى يريد كون الكافر بخلقه ومع ذلك ينهاه
ينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه الخامس قوله تعالى سيقول الذين
اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء الاية وذلك
ان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعايهم ان الكفر بمشية الله
تعالى وكذبهم وابادهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون
فيه الظن دون العلم وانه كذب صريح والجواب انا رد مقال المشركين
لقصدهم بذلك التهزؤ والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال
المتدعي استهزاء بالنبي وقصدا الى الزامه لو شاء الله دعوى الي
مذهبكم وخلق في عقايدكم لرجعت والدليل عليه انه قال تعالى كذلك كذب
الذين من قبلهم فجعل مقالتهم تكذيبا لا كذبا وسبب عذاب الاباء على
تكذيبهم لا كاذعم المستدل ولهذا صح في الاية بنفي مشية هدايتهم
وانه لو شاء لفعل البتة اذ الة للفهم الذي ذهب اليه المستدل السادس
قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة
فلا تكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة

الى المنهيات

فصل الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب في حكم الله تعالى
بالشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولانه لو كان لذات الفعل لما تخلف عنه
ولان العبد لا يستقل بفعله والمدح والذم عقلا يقتضي الاستقلال

١٥١

الى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس
وفي مجاري العادات لا عند الله ليلزم المحال واما جعل المكروه مجازا عن
المنهي فلفوات الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهي قوله فصل الحسن
والقبح الخ قد اشتهر ان الحسن والقبح عند الاشاعرة شرعيان وعند
وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال و
النقص كالعلم والجهل وبمعنى الملايمة وعدمها كالعدل والظلم والجهة
كل ما يستحق المدح او الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك
بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله بمعنى
استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب
آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد وعند
الاشاعرة ذلك يجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن
او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فحسن وما ورد النهي عنه
فقبيح من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب
جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهي عنه صار رضا وبالعكس وعند
المعتزلة للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها
العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر
كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن
صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد تمسكت الاشاعرة بوجوه
الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب وفاعل
الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصل المعتزلة في وجوب
تعذيب مرتكب الكبيرة اذا مات غير تائب واللازم بط لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا الثاني لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف
عنه في شيء من الصور مضرورة واللازم بط انا نقض الكذب انقاذ

بنى من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن فكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب ابدا وقطعا واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان تركه ايجاء الى ما هو اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الايجاء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخلص بالتعريض والا فنفي المفاسد ممنوعة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الايجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب ابدا فامرهما ظاهر الثالث لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل بامتناعكم وجه الملزوم ان دخول العبد اما اضطراري واما اتفاقي ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فانه لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان مصدرا اتفاقيا على انه يفضي الى الترجح بلا مرجح وفيه فساد بابا الصانع وان توقف فذاك المرجح ان كان من العبد ينقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن فحينئذ ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد التردد لزم المحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معها عندنا على سبيل التجدد وهو الوجوب الا عند ابي الحسين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل فيبطل استقلال العبد وشأنه لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به عندهم قوله وقالت المعتزلة بل بالعقل الخ المعتزلة فيكون الحسن والقبح عقليين وهو الاولى وهو عمدتهم

المقصود

وقالت المعتزلة بل بالعقل لان حسن الاحسان وقبح العدوان ضروري ولان العقل عند التساوي يؤثر الصدق وانقاذ الغريق على الكذب واهلاكه ولانه لولم يقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب لم يثبت النبوة والجواب عن الاولين المنع بالمعنى المتنازع عند التساوي بالحقيقة وعن الثالث ان عدم الوقوع من القطعيات العادية

المقصود ان الحسن مثل العدل والاحسان والقبح مثل الظلم والكذب مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع فلو لا انه ذاتي للفعل لما كان كذلك الثاني ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء الثالث لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب عن الاول منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلقا بالمدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب فهكم بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك وعن الثاني ان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه ملائما لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص وانتفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجوز استحسان ذلك الفعل من غيره فيحقق نفسه الى استحسانه من نفسه فحق عميم وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ

وقد يتمسك بان من عرفه بذاته وصفاته ثم اصر على الشرك ونسب كل نقص اليه علم قطعا انه في معرض العقاب قلنا لما علم من تقرير الشرايع وبانه لو كان بالشرع لزم الخام الانبياء وقد مر

عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنها انما هو لحسنها عند الله تعالى على ما هو المتنازع بل الامر اخر وعن الثالث ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات قوله وقد يتمسك الخ وقد يتمسك المعتزلة بوجهين فرق الاول انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار فتجه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل الثاني فانه لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا بل شرعيا لزم افحام الانبياء وقد مر جوابه وقوته هاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبح بعضها ما يدرك بالعقل كما هو راى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي عليه السلام وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وحرمة الاشراك بالله تعالى وشتمه ما هي في غاياتها لشدة العقل على من هو عارف به وبصفاته وكماله ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل الة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض قوله فصل خلاف في عدم التكليف بما يمتنع لذاته لجمع النقيضين وفي وقوع التكليف بما يمتنع لسابق علم الله تعالى بانه لا يقع والحق ان الخلاف فيما امكن ولم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء فعندنا يجوز لعدم القبح العقلي ولا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة لا يجوز لكونه سفها ومنا من ذهب الى ان تكليف الجاهل بان يصدق في جميع ما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن جملة انه لا يصدق

اولا ارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به مفصلا عن الجواز فان مزيات على كونه ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد علمنا اجمالا او تفصيلا ما يمتنع لذاته كتلب الحقايق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد مبناه على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض والمرتضى الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يتعلق قدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به فعندنا الاشاعرة يجوز لانتفاء القبح العقلي وان لم يقع للاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة لا يجوز لانه سفه وقبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه فمنهم من ادعى العلم الضروري بقبحه ومنهم من اثبته بقياس الغايب على الشاهد فان العقلاء يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم بما لا يطيقونه ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز وعدم القدرة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستقبحين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتنزه افعاله عن الغرض واما لقصده حكما ومصالح لا يهتدي اليها العقول وفي كلام كثير من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جايز بل واقع

فصل الخلاف في عدم التكليف بما يمتنع لذاته كجمع النقيضين وفي وقوع التكليف بما يمتنع لسابق علم الله واخباره بانه لا يقع والحق ان الخلاف فيما امكن ولم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء فعندنا يجوز لعدم القبح العقلي ولا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة لا يجوز لكونه سفها ومنا من ذهب الى ان تكليف الجاهل بان يصدق في جميع ما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن جملة انه لا يصدق اصلا تكليف بجمع النقيضين واجيب بانه انما كلف بتحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه ممتنع لسابق العلم والاخبار

فصل تعليل بعض الفعاله بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس فالاقرب حمل الخلاف على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد بن استدلالهم بانه لابد استدلالهم بانه لابد من الانتهاء الى ما يكون لغرض قطعا للتسلسل وبانه لا يعقل لتخليد الكفار نفع لاحد

شرعا فان الرب تعالى امر بالهب بان يصدقه ويوثق به فى جميع ما يخبر عنه وما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امر ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين واجيب بان المكلف به ليس هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن فى نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار الرسول عليه السلام بانه لا يؤمن فيكون مما هو جايز بالواقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وقد يجاب ايضا بان الايمان فى حق مثل ابى لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وان يمتنع بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص قوله فصل تعليل بعض افعاله بالاغراض الخ ما ذهب اليه الاشاعرة من ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض لهم فى بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفى بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض وفى بعضها سلب العموم ونفى اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم فى كل فعل فمن الاول وجهان احدهما انه لو كان البارى فاعلا لغرض لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد فى الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل البارى لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وبواسطته واللازم بط لما بينا من استناد الكل اليه ابتداء ومن الثانى وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار فى النار لا يعقل فيه نفع لاحد الخ عند المصنف تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم

والمصالح

وذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف التعريض للثواب بدليل مثل قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى ولان الاضرار بدون استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون التعريض للمنفعة هى الجهة المحسنة وردّ بان المرتب قد يكون فضلا من الله تعالى وبانه المالك فلا ظلم منه اصلا ثم لو سلم لزوم الغرض فيجوز ان يكون هو الابتلاء او الشكر او حفظ النظام او غير ذلك مما لا نعلمه وبالجملة لا يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة والعذاب الدائم بشرب جرعة خمر

والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو مثل هذا من افعاله عن غرض فمحل بحث وردّ بعض المحققين بانه كلام غير معقول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة غائية باعثة فلا شيء من افعاله واحكامه تعالى معلل بهذا المعنى وان اراد به ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين فى العلم الموئدين بنور من الله تعالى وروح منه قوله وذهبت المعتزلة الخ ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من مات على الكفر والفسق هو التعريض للثواب اعنى منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولافناء فى ان للافعال والتروك اثارة تاثيرا فى اثبات الاستحقاق بشهادة الايات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على كثير من الافعال والتروك وعلى ان يطيع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الانهار من عامل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى ودلالة العقول لان البعث على ارتكاب طريق الاستدلال بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب ضرار وايذاء غير المستحق لا لمنفعة فظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لذلك النافع

وهو المحقق الدوانى فى شرح العقايد العضدية

فصل قد ورد في الكتاب والسنة نسبة الهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله تعالى فعندنا بمعنى خلق الهداية والضلال لانه الخالق وحده وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة الى البغية او البيان بنصب الادلة او منح الالطاف والاضلال منع الالطاف للعلم بانها لا تجدي او الاسناد مجاز

والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتعويتها الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب بان ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها تأثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى دائرا مع العمل كيف وجميع الاعمال لا تفي بشكر القليل مما انعم من النعماء وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والله المالك يتصرف في خالص ملكه كيف يشاء فلا يتصور ظلم منه اصلا ثم لو سلم لزوم الغرض في افعاله فلا نسلم ان الغرض من التكليف التعويض للثواب لم لا يجوز ان يكون الغرض هو الابتلاء كما قيل وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويجوز ان يكون امرا لا يهتدي اليه عقولنا وبالجملة لا يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد تصديق القلب واللسان فيمن امن ومات في الحال واستحقاق العذاب الدائم بمثل شرب جرعة من الخمر قوله فصل قد ورد في الكتاب والسنة الخ دلت الآيات القرآنية على انصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة كقوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم وهي عند الاشاعرة رابطة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على انه الخالق

وحده

واما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية وقيل العصمة ان لا يخلق الذنب وقيل خاصية يمنع صدور الذنب وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة او يقرب منها مع تمكنه وتسميان المحصل والمقرب والتوفيق اللطف المحصل لترك القبيح

٥٥ ومن خلافنا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهوى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحمدوا الهداية على الدلالة الموصلة الى البغية او الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة او الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة او منح الالطاف والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتقليب بالضلال او الوجدان ضالا او منع الالطاف للعلم بانها لا تنفعهم وقد يقال الاضلال فعل الشيطان اسند الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه قال المصنف في شرح المقاصد نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع من كلام الله تعالى شهيد للمتأمل بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي قوله واما اللطف والتوفيق الخ اللطف والتوفيق عندنا خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية العصمة هي التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا ومنهم من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة يمتنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ورد بانه لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا واتيانا او يقرب منها مع تمكنه في الحالين فان كانا مقربا من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا ويخص المحصل للواجب باسم

فصل الاجل الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه وهو واحد والمقتول ميت باجله لما ان موته مما خلقه الله تعالى عقيب فعل العبد بطريق جرى العادة ووجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل وارتكبه من المنهى ومعنى زيادة البر فى العمر كثرة الخير للنصوص القاطعة على انه لا تقدم ولا تأخر عن الاجل

التوفيق والمحصل لتركه القبيح باسم الفعله قوله فصل الاجل الوقت الذى علم الله تعالى الخ الاجل فى اللغة الوقت واجل الشى يقال لجميع مدته و لاخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر شهر ثم شاع استعماله فى آخر مدة الحيوة فلذا فسر بالوقت الذى علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم المذهبان المقتول ميت باجله اى موته كائن فى الوقت الذى علم الله تعالى فى الازل وقدر حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع باستداد العمر والموت بدل القتل وخالف فى ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبى انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اى مفعوله واثر صنعه وردبان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا فى المقتول وانما فيه الموت وانزهاق الروح الذى هما بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة وزعم الكثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل لانه لو مات باجله لم يحق القاتل دم ولا دية ولا قصاصا ولا اثما فى ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا والجواب ان استحقاق الذم والعقوبة ليس ما يثبت فى المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهى وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك الوقت لانه لو لم تمت لكان القاتل قاطعا الاجل قدره الله تعالى مغيرا الامر عليه وهو مع والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله بانه لا يقتل وح لا يثبت لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة فى قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تغيير للمعلوم لا تغيير لنا الايات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوفى

اجله

فصل الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فكل يستوفى رزقه ولا يأكل احد رزق آخر وقيل لينتفع به وقد يخص بالمأكول وقيده المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام فلا يكون من لم يأكل الحرام مرزوقا وقد دلت النصوص على ضمان الله تعالى الارزاق

١٥٦

اجله من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا فى كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد فى العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لى درهم ونصف اى لا ينقص عمر شخص من اعمار اضرابه وما بلغ مدد امثاله واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعى وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة فى صحيفتهم فقد يثبت فيها الشئ مطلقا وهو فى علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الموجب علم الله تعالى والمراد الاشارة بقوله تعالى يمحو ما يشاء ويثبت و عنده ام الكتاب ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر هو اجله الثانى وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعى بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته العزيزيتين وآجال اختراميته بحسب اسباب لا يخلى من الامراض والآفات قوله فصل الرزق ما ساقه الخ الرزق فى الاصل مصدر سمى به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرها من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال لمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفى رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الفقير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بجرعة صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض الاصحاب نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاره والنفى يتضمن

بلغ مقابله

وقيل المراد بالزيادة والنقصان بالنسبة الى ما قدر الله تعالى فى علمه او اللوح او فى صحف الملائكة عليهم السلام والاول اصح لان هذا لا يعود بفائدة فى الاجل والمذهب ان زيادة

فصل السعر تقدير ما يباع به الشئ ويكون غلاء او رخصا باسباب من الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى وحده فصل المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا وخيروا في بعض الوجوب فمنها اللطف لان منعه نقض للغرض وتقريب او تحصيل للمعصية ولان الواجب لا يتم الا به قلنا فيجب ان لا يبقى كافر ولا فاسق ولا يخلو عصر عن الانبياء والاولياء

المعنى المصدري التمكن من الانتفاع وفي العيني ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا قبل ان ياكل ومن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى ومما لم يكن للحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه ولزمهم ان من لم ياكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو بعيد لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها قوله فصل السعر تقدير ما يباع به الشئ الخ السعر تقدير ما يباع به الشئ طعاما كان او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والازمان والنقصان عنه ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبما له فيه اختيار كاعاقة السبل ومنع المتابع وادخار الاجناس ومرجعه ايضا الى الله تعالى فالسعر هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة نعم منهم انه قد يكون من افعال العباد توليدا كما مر او مباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان قوله فصل المعتزلة اوجبوا على الله تعالى الخ اتفق الاشاعرة على انه تعالى لا يجب عليه شئ لان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شئ والمعتزلة اوجبوا عليه تعالى امورا وتحيروا في تعيين الوجوب عليه ففسره بعضهم باستحقاق الذم على الترك وبعضهم بالقبح عليه لما في الترك من الاخلال بالحكمة وكلاهما مردود اما الاول فبانا لا نسلم انه يستحق الذم على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق واما الثاني فبانا لا نسلم ان كل ما ينافي الحكمة يكون بحيث

يخل تركه

يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح لا يهتدي اليها العقول فان الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو نفي في الاختيار ولو سلم فلا يوافق مذهبهم ان ضد الفعل عنده على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا منع المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعل البتة ولا يترك وان كان الترك جائزا كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب ان الوجوب بمجرد تسميته والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجبا جهالة وادعاء من غير مذمة بخلاف العاديات فانها معلوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل ما قلتم والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع ان فعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة ثم ان ذلك الامر اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى احد الاجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والاجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الايمان بالمعرف ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون المعرف به مرادا او غرضا ويتعلق بنقضه حكم ومصالح الثاني ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولا نسلم ارادة ايجاد القبيح قبيح الثالث ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه ذكر البعض

ومنها العوض اي النفع الخالي عن التعظيم في مقابلة الالم ونحوه لان تركه ظلم واختلفوا في وجوب كونه في الآخرة وفي حبوطه بالذنوب وفي ان العوارض الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهايم يكون في الدنيا او في الاخرة وان البهايم هل تدخل الجنة وهل تخلق فيها العلم

منها اثنين الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل وقد قواعدهم ان اقصى اللطف واجب الثاني انه لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد ولي معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وعلى وجه الارض خليفة ينصف للمظلوم في شفف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف قوله ومنها العوض الخ ومن الامور اللائق ايجابها للمعتزلة على الله تعالى العوض وهو نفع خالص عن التعظيم مستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به فكونه غير مستحق وجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بايتاله الالام على العبد وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير كالزكوة وبايتاله الغموم التي لا تستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامره العباد بالمضار كالذبح مثل الهدي والنذر او باحتنابه اياها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من اضرار العباد لا بمثل الم الاحتراق حين القي الصبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا بخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جري العادة فالعوض على الثاني والثالث مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فانه الا انتصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموازية لظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتالم او تفضل الله عليه بمثل ذلك الاعواض

عقيب

ومنها الاصلح للعباد في الدين قيل وفي الدنيا ايضا ولا خلاف في الاقدار والتمكين لان تركه بخل وسفه فلو لم ان لا يخلق الكافر الفقير المبتلى وان لا يخلد الكافر وان لا يميت المحسن ولا يبقى المسيء سيما ابليس وان لا يحسن الدعاء لدفع البلاء الى غير ذلك من المفاسد

١٥٨

عقيب انقطاعها كيلا يتالم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزاء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية كيلا ينقطع المه وفسروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع او ضرر دفع معلوم او مظنون لا يكون دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جري العادة فخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر اعلى لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم انهم اختلفوا في ان العوض هل يجب ان يكون في الاخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على النقيض واختلفوا ايضا في ان اعواض الكفار والفساق وغير العاقل من الصبيان والمجانين والبهايم يكون في الدنيا ام في الاخرة واختلفوا في ان البهايم تدخل الجنة وتخلق فيها العقل والعلم بان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يحيي الله تعالى الى البهايم اعواضها ثم يجعلها ترابا قوله ومنها الاصلح الخ ومن الامور التي اوجبها المعتزلة على الله تعالى الاصلح فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة والتدبير والائتلاف بينهم في وجوب الامداد والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى ما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه قادر على كل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها قالوا يحسن تقطع بان للحكيم اذا اوربطا عنه وقدر على ان يعطي الملاعنها يصل به

فصل تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري وما قيل ان الاسم نفس المسمى والتسمية غيرها او يدل بالاسم
المدلول وليس النزاع في اسم فمشتبك الفريقين بمثل سبح اسم ربك ولله الاسماء الحسنى ليس على
المتنازع ومعنى الخلاف ان الاسم اذا اطلق فالمراد به المسمى كما في زيد كاتب او نفس اللفظ كما في زيد مكتوب

الى الطاعة من غير تعزيز بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء
مستحقا في ذمة البخلاء وكذلك من دعي عدوه الى الموالاة والرجوع
الى الطاعة لا يجوز ان يهاب لفظ اللين الا بما هو ابلغ في
حصول المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل
واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه لدخل
واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لاضدادها
قلنا ذاك بعد تسليم استلزام الامر للارادة انما هو في حكيم يحتاج الى
طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار
ويعظم لديه الاقتدار ويكون لشيء بالنسبة اليه مقدار لنا بعد التنزل
الى القول بوجوب شيء على الله تعالى وان ليس الصلاح والفساد بخلق الله
تعالى وجوه الاول لو وجب عليه الاصلح لعباده لما ملئ الكافر
الفقير المجتنب في الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام والمحن
والافات الثاني يلزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود في النار اذ لكان
الخروج او عدم الدخول اصلح لفعل الثالث يلزم ان يكون امانة الانبياء
والاولياء المرشدين بعد جبن وبقية ابليس وذرياته المضلين
الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فضاعة الرابع اجمع الانبياء
والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء
والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يفعل الاصلح ويمنع
الواجب وهو ظلم ثم ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان يخفى واكثر
من ان يحصى ولو وجب على الله تعالى الاصلح للعباد لما فضل المعتزلة
طريق الرشاد قوله فصل تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري الخ
الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد
بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح

النحاة

المسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم
للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمى زيد اولا سمى عمرا فلا خفاء
في تغاير هذه الامور الثلثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض الاصحاب
من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعري فان اسماء الله تعالى
ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات وما خص
بمعنى كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا
غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير
الاسم والمسمى وقد صرحوا بانهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله
كما يريدون بالوصف قولنا الواصف وبالصنعة مدلوله وكما يقولون ان القراءة
حادثة والمقروء قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول الطابقي فاطلقوا
القول بان الاسم نفس المسمى لتقطع بان مدلول الخالق شيء هو الخلق
لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء هو العلم لا نفس العلم والشيخ اعتبر المدلول
اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول
الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا
غير وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات
دون اللفظ وعورض بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى مع القطع بان
المسمى واحد لا تعدد فيه وكلا الوجهين لم يقع في محل النزاع لان النزاع
ليس في اسم بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر
والاسم والفعل وغير ذلك على ما يشهد به كلام الاوزاعي انه لو اريد
الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله تعالى وانقسامها الى ما هو عين
او غير او لا عين ولا غير معنى فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ
الاسم وانه في اللغة موضوع اللفظ الدال او لمعناه بل في الاسماء التي
هي جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها

واذا اتصف البارى بمعنى ولم يرد اذن لابه ولا بمرادفه وكان مشعرا باجلال لهل يجوز اطلاقه عليه منعه الجمهور ولم يجز مثل العارف والفطن لوهم الاخلال ولا مثل الحارث والزارع لعدم الاجلال

ومفهوما تاوان اريد بالاسم المدلول فلا فناء فى ان مدلول اسم الشئ ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشئ ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع فى الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد مكتوب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع باذاء لفظه يعبر به عنه كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر ثم اذا اريد المعنى فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس الانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جائنى انسان ورايت حيوانا وقد يراد جزئها كالناطق او عارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه فى ان اسم الشئ نفس مسماه ام غيره قوله واذا اتصف البارى بمعنى الخ لا خلاف فى جواز اطلاق الاسماء والصفات على البارى تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل فى حقه فعند الجمهور لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى ابوبكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالى فقال يجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات لنا انه لا يجوز ان يسمى النبى عليه السلام بما ليس من اسمائه بل لو سمى واحد من افراد الناس بما لم يسم به ابواه لما ارتضاه فالبارى سبحانه وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداى وتنكرى وشاع ذلك وذاع من غير نكير فكان اجماعا قلنا الكفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعى وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الاسماء الواردة فى الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز عدم الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعى لا يثبت الا بدليل شرعى والقياس انما

يعتبر

ولا خلاف فى كثرة اسماء الله تعالى باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات وامتناع ما يكون باعتبار الجزء والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو لفظة الله وان كان الاله اسما للمعبود ولا يحصر اسماؤه تعالى فى التسعة والتسعين والحديث بعدد لالة اسم العدد على نفى الزيادة يحمل على ان من احصيها دخل الجنة فى موقع الوصف

١٥٩

يعبر فى العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالى اجراء الصفة انما هو بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بالدلائل على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف فى المسمى لا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجرى مجرى ذلك فان قيل فلم لا يجوز مثل العارف والفطن قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعماله مع خصوصية يمتنع فى حق البارى تعالى فان المعرفة قد يشعر بسبق العدم والفطنة بسرعة ادراك ما غاب وعاقبته ايهام لا يجوز بدونه الا اذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد جئنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها ورود الشرع بها كالحارث والزارع والرامى قلنا لا يكفى فى صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها فى الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام واسياق الكلام بل يجب ان لا ينبئ عن نوع تعظيم ودعاية ادب قوله ولا خلاف فى كثرة اسماء الله تعالى الخ مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا فساد فى تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركب واختلفوا فى الموضوع لنفس الذات فقيل جايز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم علم لذاته المخصوصة وكونه ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام وهو مشتق من اله يأله او ولد يولد او لاه يليه اذا احتجب اولاه يلوه اذا ارتفع وغير ذلك من الاقاويل الضعيفة والقائلون لا ينافى فى العلمية ولا يقتضى الوصفية وقيل غير جايز لان الوضع يقتضى العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز

باب في السمعيات فصل النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب خاص والبعثة لطف من الله وفضل يتضمن مصالح كمعاضدة العقل ومعاونته ودفع الاحتمال وبيان المبهم ونعرفها المبعوث بنصب الادلة اولعلم الضروري ومنافع التكليف اكثر من مضاره وان خفيت تفاصيل البعض على البعض كهيئات الصلوة والحج ونحوها

ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه ما لوجوه كلونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة فان قيد اعتبار السلب والاضافات يقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب الاضافات والمغايرات فاوجبا التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة اجيب بان التخصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض اخر كزيادة الفضيلة مثلا وبان قوله عليه السلام من احصاها دخل الجنة في موضع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته يعني انه لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات اوان هذا العدد من غلمانه الجنة كاف لمهماته من غير افتقار الى الاخر قوله باب في السمعيات الخ الباب السادس في السمعيات اي الامور التي تتوقف عليها السمع كالنبوة اوتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية فنقول النبي هو انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص ممن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من لم يكتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة بحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف ولا يبتني على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يخص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته ثم بعض الناس انكروا النبوة وليهم شبه الاولى ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل هنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبيا ومخالفا له قبيحا عنده

يرد ويترك

فيرد ويترك وان جاء به النبي فاما ان كان لا حاجة اليه فان قيل لعله لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا قلنا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض منجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها بل لها فوائد ومصالح اخر كتكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاخلاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات في المنازل والمدن وكالانجاد بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات وكمنافع الادوية والادوية ومضارها التي لا تتفي بها التجربة الا بعد ادوار وطوار مع ما فيها من الخطار الوجز فلكم من الفوائد على ان ما يوافق العقل قد يستقل بموافقته فيما عهده النبي وتؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدله عليه ويرشد هو ما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفع النبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل ومنقض الى اختلال النظام الثانية ان البعثة يتوقف على علم المبعوث بانه مبعوث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا لاداء يحيل علما ضروريا فيه الثالثة ان العمدة في باب البعثة هي التكليف وهو عبث لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة وللمعبود تعالى عن الاستفادة والانتفاع والجواب ان مضارها الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية المظاهرة لدى العوائق على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاملين على اسرارها الخفية الرابعة انا نجد الشرائع مشتملة على افعال وهيئات

وطريق ثبوتها المعجزة وهي امر خارق للعادة مقرون بالتحدي وقيل امر مقصود به اظهار صدق من ادعى النبوة على وفق الدعوى

لاشك ان الصانع الحكيم لا يعبثها ولا يامرها كما نشاهد في الصلوة والحج و كفعل بعض الاعضاء لنكوث بعض اخر الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اجتزها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وتاكيدا للملكة استئنافهم الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله تعالى والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض المحققين في اسرار الشريعة قوله وطريق ثبوتها المعجزة الخ المعجزة ما هو فعلة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له بالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة والمعجزة هي طريق ثبوت النبوة وهي في العرف امر خارق مقرون بالتحدي وانما قال امر ليتناول الفعل كانبجاس الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل حمل المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء وعن ان تتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه ولابد من قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من افعال الله تعالى او قائم مقام الفعل يقصد بقصده مثل هذا التصديق وقال بعض الاصحاب هما مرتقبه باظهما يصدق مدعي النبوة قوله ووجه دلالتها الخ اي وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى النبوة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس الملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان تخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون بمنزلة قوله صدقت وعقيب العلم الضروري بصدق من عجز اذا تأمل فان قيل فيها احتمالات تنافي العلم القطعي العادي على ان الكلام فيما ثبت العجز عن معارضته قطعا مع فرط الاهتمام وانه لا مؤثر فيه سوى الله تعالى وحصول التصديق لا يتوقف على كونه غرضا ولا على كون الباعث صادقا لجواز كونه بناء على انه سمعي على ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قطعي الانتفاء وان جوزه البعض

انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان تخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون بمنزلة قوله صدقت وعقيب العلم الضروري بصدق من عجز اذا تأمل فان قيل فيها احتمالات تنافي الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او اطلاع منه على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية او ضلع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله تعالى اجراءها او تكرير عادة لا يكفي في ظهور متطاولة كعود الغوابات الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون ما يعارض الا العلم يعارض لعدم بلوغه الى مرتبة تعتد على المعارضة او لموافقة من القوم وموافقة في اعلاء وكلمة او لخوف او لاستهانة او قلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عوارض اولم يتقل لمانع الرابع احتمال ان لا يكفي لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب واما لثبوت غرض اخر مثل ان يكون لطفا للمكلف او اجابة لدعوة او معجزة لنبي اخر او ابتلاء للعبد ليدل الثواب بالتوقف عن توجيه او النظر والاجتهاد في دفعه كما في ازال المتشابهات او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله تعالى يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله بان المدعي صادق فهو لا يوجب صدقه استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله محال وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا ينافي

العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب
ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا
بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور وان كان الملك ظلوما عسوفا كذوبا
لا يبالي بانحراف رعيته والاستهزاء برسله وتفضيلا اولا انا بينا ان لا
مؤثر في الوجود الا الله وحده سبحانه في مثل احياء الموتى وانقلاب
العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر وثانيا ان كلا منا فيما
حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع
كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمال هممهم
فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة
كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتهالكوا عليه وتفاخروا به كالسحر
في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة
في زمن محمد عليهم السلام وثالثا انه لا افضاء كيفي ترتب الغايات والآثار
على بعض هو الله وان لم يجعلها اغراضا له على انا لا نقول انه فعل
المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت على تصديق من لله يتكلم ناشم
بذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس وغيرها ورابعا
ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لاي غرض فرض وان جاز عقلا
بناء على شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء
قطعا كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قال القاضي ان اقتران
ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا اخرافها
عن مجريها جاز اخلاء المعجز عن اعتضاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره
على يد الكاذب وانما يدون ذلك فلا استحالة العلم بصدق الكاذب
وقد سبق ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه وبتصديق
الله تعالى اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار قوله فصل

والاخلاف ص

محمد

فصل محمد رسول الله لانه ادعى الرسالة واظهر المعجزة لانه اتى بالقرآن المعجز بفصاحته بلغاء العرب
مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية ولم يطعنوا فيه مع حذاقتهم وعداوتهم بل نسبوه لكمال فصاحته
الى السحر فالمطاعن مدفوعة اجمالا والتفصيل في المقاصد والتعجب كان من فصاحته لا من عدم المعارضة
مع سهولتها فبطل القول بالصرفة على ان نقصان البلاغة ادخل في الصرفة

١٦٧

محمد رسول الله الخ محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق وليظهره
في ذلك مخالفو اهل الملل والاديان من البعض من اليهود والنصارى
وحجتنا عليه انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك
فهو نبي اما بيانا اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس
في الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن المعجز واخبر
عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد بلغت جملتها حد التواتر
وان كانت تفاصيلها من الآحاد فلنتكلم في الانواع الثلثة اما النوع
الاول فبيان الاعجاز انه صلى الله عليه وسلم تحدى بالقرآن ودعا الى
الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء وفقهاء العرب الفرباء مع
كثرتهم وطال الفضاء وعصا البيداء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية
الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن الاحساب
وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا حتى اثروا المعارضة على المعاصي
وبذلوا المهج والارواح دون المعارضة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا
ولو عارضوا النقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والمانع
بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح احتمال انهم تركوا المعارضة
مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة
وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات ووجه الاعجاز عند
الجمهور كونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من
البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهاداتهم
فحص البيان واحاطتهم باساليب الكلام هذا مبني اشتمال على الاخبار
عن المغيبات الماضية والآتية كما سيأتي وعلى دقائق العلوم الالهية
واحوال المبدء والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة
العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين

ويجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى
من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهو ان الله تعالى صرف هممهم المحدين
عن معارضته مع قدرتهم عليها ورد بان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون
من فرط نظمه وبلاغته وسلامته في جزالته ويقصرون رؤسهم عند
سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الاية لذلك
لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها في نفسها وبانه لو قصد الا عجاز
بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه
كلما كان ازوال في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة
ابلغ في خرق العادة وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه
كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف
والتناقض وقيل باشتماله على دقايق العلوم وحقايق الحكم والمصالح
وقيل باخباره عن المغيبات وورد بان هناك مسيلمة ومن يجري مجراه
ايضا على ذلك النظم بانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف و
التناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقايق والاخبار عن
المغيبات لا يوجب الا في قليل من الايات ثم ان اشراف العرب مع كمال
حذاقتهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه المطعن
مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو داب
المجروح المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته بمعزل عن
من يعرفهم من اعداء الدين وفرق الملحدين مثل ان فيه كلمات غير
عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس فكيف يصح انه عربي مبين
وان فيه عيب التكرار كما عادة قصة فرعون في غير مواضع وكما عادة
فباي الاء ربكما تكذبان ويل يومئذ للمكذبين في سورة الرحمن
والمرسلات وان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسال عن ذنبه

انس

ولانه اخبر عن المغيبات كقصص الانبياء وغيرهم وكقوله وعدكم الله مغانم كثيرة الم غلبت الروم
وسيهزم الجمع لتدخلن المسجد الحرام وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه تقاتل
بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة الباغية الى غير ذلك
ولانه ظهرت منه امور خارجة عن العادة كولادته مختونا مسرورا مع خاتم النبوة مبصرا

من خلفه وكونه غاية في صفات
الكمال مستجاب الدعوة وخرور
الاوثان وسقوط قصور
الاكاسره ليلة ميلاده وانظلال
السحاب عليه وانشقاق القمر
وانقلاع الشجر وتسليم الحجر
وحنين الجذع وشكايت
الناقة وتسبيح الحصى وغير ذلك

١٦٢

انس ولا جان مع قوله فوربك لنسالنهم اجمعين عما كانوا يعملون
مدفوعة اجمالا بذلك وتفصيلا بما ذكر في كتاب القاصد فانه لا يبعد
توافق اللغتين او حمل الكل فيها على سبيل التغليب والتكرار
ربما يكون من محاسن الكلام ولا سلم وجود شرايط التناقض وقد
بين ذلك في كتب التفسير قوله ولانه اخبر عن المغيبات الخ النوع
الثاني من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة
اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف عم وقصة ابراهيم
ونوح ولوط وغيرهم على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد
ولا نظر من كتاب على ما اشير اليه بقوله ذلك من انباء الغيب نوحيها
اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة
فمنها ما في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها
الم غلبت الروم الخ قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سيهزم الجمع
ويولون الدبر لتدخلن المسجد الحرام ومنها ما ليس فيه كقوله عليه
السلام لعلي رض تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين
ولعمار رض تقتلك الفئة الباغية الى غير ذلك مما ورد في صحاح
الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فتتميز عن الكرامات بظهوره
النفس وصوالح الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر في
الاتها فتتميز عن السحر والكهانة والنجوم وامثال ذلك قوله
ولانه ظهرت منه الخ النوع الثالث من انواع المعجزات فقال ظهرت
منه عليه السلام على خلاف العادة بعضها ارهاصية ظهرت قبل
دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور
ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنها فالاول
كولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوته

ومن الشواهد نصوص التورية والانجيل والزبور ومن الاقناعيات لاهل الانصاف
ما اجتمع فيه من الكمالات وما اشتمل عليه شريعته في كل باب وظهورها على سائر الاديان
مع قلة الاعوام

مع ما كان فيهم النبوة بني كتفيه مبصر من خلفه كما كان
مبصرا من قدامه وكالنور الذي كان ينقلب في اباءة الحمار ولد
وكطول قامته عند الطويل ووساطة عند الوسيط والثاني
كاسبقيته الغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف
والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل
المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة و
المواظبة على كارم الاخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف
الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وكونه مستجاب
الدعوة على ما دعا لابن عباس رض بقوله اللهم فقهه في الدين
فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم
سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد والثالث كحزوده
الاوثان سجدا ليلة ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة
واضلال السحاب عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم
الحجر وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر
وشكاية النوق عن اصحابها وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا
يعد ولا يحصى قوله ومن الشواهد الخ ما سبق هو العمدة في اثبات
النبوة والزام الحجة على المجادل والمعاند وقد يذكر وجوه اخر
تقوية له وتتميما وارشادا للطالب الحق وتعليما الاولى الفصول
الواردة في كتب الانبياء المتقدمين المنقولة الى العربي المشهورة
فيما بين امهم اما في التورية فمنها ما جاء في السفر الخامس
جاء الله من طور سينا واشرق من ساعير واستعلن من جبال
فاران يريد الاخبار على انزال التورية على موسى بطور سينا
والانجيل على عيسى بم ساعير فانه كان يكون ساعير بقرية

تمتى

قسى نامرة وانزال القرآن على محمد بم بمكة فان فاران في طريق مكة
قبل المعدن بميلين ونصف وهو كان المنزل وقد بقي البوم على ياد
الطريق من العراق الى مكة واما في الانجيل فمنها ما ورد في الصحاح
الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون
معكم الى الابد والفارقليط روح الحق واليقين وفي الخامس عشر
فاما فارقليط روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويفهمكم
جميع الاشياء ويصيد كركم ما قلته لكم ثم قال والان قد اخبرتكم بهذا
قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسمي يعني بالنبوة
ومعنى الفارقليط كاشف المخفيات واما في الزبور فقوله تقلد ايها الجبار
السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة
ملاءم يجرون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة
حتى يعلم الناس انه بشر فيما بعث محمد احق ان يعلم الناس ان عيسى بشر
الثاني انه قد اجتمع من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير
المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن البدنية الرابعة
الى النفس والبدن والنسب والحظ ما يجزم العقل بانه لا يجتمع
الا لنبي الثالث ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته ما يتعلق بالاعتقادات
والعبادات والمعاملات والسياسات والاداب وعلم ما فيها من دقائق
الحكم علم قطعا انها ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والبعث
بها ليس الا نبيا الرابع انه انتصب مع ضعف وفقر وقلة اعوان
وانصار وهربا لاهل الارض اعاديهم واوساطهم واكاسرتهم و
جبابرتهم فضلل اراءهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم دولتهم
وظهر دينه على الاديان وزاد على ما لا يحصى والاذناب وانتشر
في الافاق والاقطار وشاع في الشاذ والغادب من غير ان يقدر

وغاية تشبث المنكرين الطعن في النسخ مطلقا وقد بين في موضعه وفي نسخ دين موسى
خاصة بمثل تمسكوا به ابدا وهو افتراء وعبارة عن طول الزمان

الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم و
وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انواره وطمس
اثاره على احاد شرارة من ناره فهل يكون ذلك الا بدون النهي
وتاييد سماوي قوله وغاية تشبث المنكرين الخ اذ كر الشركون
والنصارى والمجوس ومن يجري مجراهم نبوة محمد عليه السلام بقيا منهم
وعنادا وولدا من غير تمسك بشبهة واكثر اليهود تمسكا بانه
لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى واللازم بطلا اذ لا فبطلان الملزوم
مطلقا او مبنيان احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يخل
عنه شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها
او لا ثم ابداها فبداء والجواب انه لمصلحة تجددت وحصلت بعدها
لم يكن فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال فرب دواء
يصلح في الصيف دون الشتاء وزيد دون عمرو وثانيهما ان الحكم
اما موقت مثل صم غدا فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد مثل
صم ابدا ونسخه تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابدا وليس بواجب
واما مرسل لا توقيت فيه ولا تابيد وحي اما ان يعلم الله استمراره
ابدا فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية ما فلا يرفع بعدها فلا نسخ
والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتابيده والمعلوم
عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفعه ولا تناقض
في ذلك سواء كان الواجب موقتا او مؤبدا بمنزلة قولك صوم الغد
او الابد واجب حينا دون حين وانما التناقض في رفع الوجوب
بعد تابيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ فيكون زمان
لا وجوب فيه وهذا مما لا نزاع في امتناعه على ان التحقيق ان لا رفع
ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق

واما ثانيا

ثم النص والاجماع على انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثقلين وانه لا نبي بعده
ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء وامته خير الامم واختلفوا في الافضل
بعده فقيل آدم وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى

١٦٥

واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى عم لانه تواتر النص منه
على تاييدها مثل عمكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت
السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عم ودعوى تواتره
مكابرة ولو صح لما ظهرت المعجزة على عيسى ومحمد عليهما السلام
ولاظهروه في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه لاشتهر ولتوفر الدواعي
على انه كثيرا ما يعبر بالتابيد والدوام عن طول الزمان قوله
ثم النص والاجماع الخ يريد انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة
على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي
انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين وردبان احتياج
اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع
الضلالات مع ادعائهم انه مرسل عند الله والدليل على عموم بعثته
وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى
ذلك بحيث لا يحتمل التاويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه
المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة
للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع
نفر من الجن الاية ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله
فان قيل اليس عيسى عم حيا بعد نبينا رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا قلنا
بلى ولكنه على شريعة نبينا لا يسعه الا اتباعه على ما قال عم فوق موسى عم
انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فنبصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث
نبي بعده واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد عليه السلام لان امته
خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا
وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه بعث
الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على

ودل الكتاب على معراجه الى المسجد الاقصى واجماع القرن الثانى على انه فى اليقظة بالجسد والخبر المستفيض على كونه الى السماء وخبر الواحد الى الجنة او العرش او طرف العالم فصل من شرائط النبوة المذكورة وكمال العقل وقوة الرأى والسلامة عما ينفر عنه الطباع السليمة او يخل بالمروة وحكمة البعثة

الزنا ونشر عيته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة فى القيمة على كافة البشر الى غير ذلك من خصائص لا يعد ولا يحصى وقوله تعالى ورفعنا لك ذكرك وبعضهم درجات اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح فى هذا المعنى كثيرة حتى قال ﷺ انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر فما قال ﷺ لا تخيرونى على موسى ﷺ وما ينبغى لعبد ان يقول انى خير من يونس بن متى فواضع منه واختلفوا فى الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح للطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه

قوله ودل الكتاب الخ قد ثبت معراج النبى ﷺ بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف فى انه فى المنام او فى اليقظة وبالروح او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى السماء والحق انه فى اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثانى وفريق منهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم فكان على ما اخبر وبما رأى فى السماء من العجايب وبما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور فى كتب الحديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق وكل ما كان كذلك فهو حق بيان الامكان انا نتصور الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبى ﷺ المعراج فى المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم تردد انه فى صدق النبى عليه السلام تمسك المخالف بما روى عن عايشة رضى الله عنها قالت والله ما فقد جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة وانت خبير بانه على تقدير صحته رواياته لا يصلح حجة فى مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة قوله فصل من شرائط النبوة الخ

من شروط

ثم المختار ان الانبياء معصومون عمدا فى ما فى مقتضى المعجزة كالكذب فى التبليغ وعن الكفر وعن تعمد الكباير سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة وعن الصغاير المنفرة وتعمد غير المنفرة ايضا وعن سهو الكبيرة ايضا وذلك لئلا يلزم ما هو منتف قطعا لحرمة اتباعهم ورد شهادتهم ووجوب زجرهم واستحقاقهم العذاب والذم وعدم نيلهم عهد النبوة ونحو ذلك وما نقل من ذنبهم وتوبتهم وما صح منه فعلى السهو او ترك الاولى او ما قبل البعثة

من شروط النبوة المذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراى وفى الصبى كعيسى ويحيى والسلامة عن كل ما ينفر عنه كدناءة الآباء وعهر الامهات والملفظ والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروة كالاكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة وكل ما يخل بجلالة البعثة فراى الثرايم وبتول الائمة

قوله ثم المختار ان الانبياء الخ قد سبق ان المعجزة تقتضى الصدق فى دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فما يتوهم صدوره فى اثناء ذلك من القبايح اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثانى اما ان يكون كفرا او معصية غير وهى اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافى مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضى سهوا زعما منه انه لا يدخل فى التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم المذهب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واهتوازا عن القاء النفس فى التهلكة وردد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعى وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكباير بعد البعثة فعند الاشاعرة سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية اما لعدم دليل الامتناع واما لما يجئ من شبه الوقوع وكذا عن الصغاير المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفى الكباير قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفى الصغاير ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكباير بعد البعثة مطلقا والصغاير عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون على بل

يبنهون فيتبهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة
الى تجويز الصغاير عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لوجب هجرهم
منفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ الاية وللاجماع على ذلك لكنه منتف
للقطع بان من يرد شهادته في القليل من متاجر الدنيا لا يستحق القبول
في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم
ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم
المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون رسول الله الاية الرابع
استحقاقهم العذاب واللعن والطعن واللوم والذم لدخولهم
تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى
الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله
تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف
للاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهدة النبوة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة
التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان الذنب قد اغواه الشيطان
والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع وبقوله تعالى في ابراهيم واسحق
ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من
عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم
قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات ممدودين
عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله
تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن

المصطفين

والاولى ان لا ينحصر عددهم وان ورد في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة
وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة عشر اخذا بقوله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص فصل والجمهور على عصمة الملائكة لقوله تعالى وهم لا يستكبرون
يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار ولا يفترون احتج المخالف بقصة
المصطفين الاخيار احتج المخالف بما نقل فرارا فيما صيص الانبياء وما شهد
كتاب الله فرنسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم
والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل احادا او مردودا وما نقل متواترا اد
منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل
البعثة او غير ذلك من المحامل والتاويلات واما تفصيلا فمذكور في
التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب قوله والاولى ان ينحصر عددهم الخ
قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روى
عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم الانبياء
فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة
وثلثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى ان لا يقصر
عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد الا
الظن ولا يعتبر في العمليات دون الاعتقاديات وههنا حصر عددهم
يخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك
ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم
في الواقع اقل مما يذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم
التضييق على عدد قوله فصل والجمهور على عصمة الملائكة الخ الملائكة اجسام
لطيفة يظهر في صور مختلفة ويقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون
يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة
واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم فالجمهور على انهم معصومون لقوله
تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى لا يستكبرون عن
عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا منافاة

ابليس مع كونه من الملائكة وبقدح
في آدم واستبعادهم جعله
خليفة وورد بان ابليس من الجن
وعده من الملائكة تغليب وان
قصدهم التعجب والاستفسار
عن حكمة استخلاف من لا يليق
مع وجود الاليق واما تعذيب
هاروت وماروت فمعاتبة
ولم يكن منهما عمل بالسحر ولا اعتقاد
لتاثيره بل التعليم مع تنبيه وتحذير
وذلك ابتلاء

شمل العقل والنقل والاسلام وعلم الطبع

ثم جمهور اصحابنا والشيعة على ان الانبياء افضل من الملائكة وبالغ بعضهم حتى فضل خواص البشر على خواص الملك وعوامهم على عوامهم اما عقلا فان اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعة مع الشواغل ادخل في استحقاق الثواب واما سمعا فلقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين ومن جملتهم الملائكة ولانه امرهم بالسجود لآدم تعظيما وتكرمة وآدم بتعليمهم الاسماء قصدا الى اظهار فضله

فان امثال هذه العمومات يفيد الظن وان لم يفد اليقين ومايتال الله لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فان ديانة لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان ديانة لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان احتج المخالف بوجوه الاول انه ابليس مما كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اياه ولذا عوتب بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين الثاني ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة الاستنكار ومعنى الله لا ينبغي ان يكون وامثال هذا محال بالعصمة لا محالة الثالث قصة هاروت وماروت ملكين بابل يعذبان لا وتكابهم السحر والجواب ان ابليس ليس من الملائكة بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادرج في الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا منهم وانما يتم ان لو ثبت ان الاغتياب انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة الغير بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجوه الادب والا بد واما تعذيب هاروت وماروت فانما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة ولانم ان تعلم السحر واعتقاده تأثير بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يلقنان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا او لا تعملوا فان ذلك كفر قوله ثم جمهور اصحابنا والشيعة الخ ذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء

افضل

١٦٨

افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا وصح بعض اصحابنا بان خواص البشر افضل من خواص الملائكة وعوامهم من المؤمنين افضل من عوامهم وخواص الملائكة افضل من عوام البشر غير الانبياء لنا وجوه عقلية وسمعية الاول ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة الثاني قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات الثالث ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس واستكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المعهود به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجود الا على للادنى اعظاما له ورفعا لمنزلته وبعضا لنفوس الساجدين الرابع ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علمه الله من الخصائص والعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار الربانية قوله احتج المخالف الخ احتج المخالف ايضا بوجوه عقلية ونقلية الاول

احتج المخالف بانها متصفة بالكمالات العالمية والعملية بالفعل قوية على الافعال العجيبة مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير منزهة عن الشرور والقبايح علومهم واعمالهم ادوم واقوم وعن الاختلال اسلم وبقوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك وقوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وقوله علمه شديد القوى والمعلم افضل وقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون والاول معارض بما مر وتأويل البواقى فى كتب التفسير واما الاراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء فيجوز ان يكون لتقدمهم فى الوجود او فى قوة الايمان بهم لخفاء امرهم

ان الملائكة روحانيات مجردة فى ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب الذين هما مبدأ الشرور والقبايح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من عزة ثوابت الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج وغرائب الغلط قوية على الافعال العجيبة واعدات السحب والزلازل واشكال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير امالهم المستوجبة للمثوبات الكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الفواعل واقوم لسلامتها عن مخالفة العاصى المنقصة للثواب الثانى قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل الثالث قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان تكونا ملكين يعنى ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وفى الاكل من الشجرة ارتقاء اليها الرابع قوله تعالى علمه شديد القوى يعنى جبرئيل عم والمعلم افضل من المتعلم الخامس قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع درجة كذلك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو كنا خلنا بشهادة علماء البيان والبصراء باساليب الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اى مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب عن الاول معارض بما مر من الوجه العقلى الدال على افضلية الانبياء على انه مبنى على قواعد الفلسفة دون الملة والجواب عن البواقى مذكور فى كتب التفسير واما اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء فى الوحى فيجوز ان يكون بجهة تقدمهم فى الوجود او فى قوة الايمان بهم

والاهتمام

فصل ومن خوارق العادة كرامة الاولياء وتفارق المعجزة بالخلو عن دعوى النبوة فلا توجب التباس النبى بغيره ولا انسداد باب اثبات النبوة بل يفيد زيادة جلالة قدر الانبياء حيث نالت امتهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم وتفارق السحر بانها لا يجرى فيها التعلم والتعليم ولا يتاتى المعارضة ولا يجامع شرة النفس ولا يكون بمباشرة اعمال مخصوصة وكلاهما واقع لقصة مريم واصف واصحاب الكهف وما تواتر من كثير من الاولياء ولقوله تعالى يعلمون الناس السحر الايات ولما ثبت من انه سحر النبى صلى الله عليه وسلم وعايشة وابن عمر رضى الله عنهما ولا دلالة لقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم على انه لا حقيقة والاصابة بالعين قد جربت مجربة المشاهدات وفيها نزلت وان يكاد الذين كفروا الآية وفى جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وجواز تعليق التمائم خلاف

١٦٩

قول فصل ومن خوارق العادة الخ ذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنه اكثر المعتزلة لنا امكانها فى نفسها وشمول قدرة الله تعالى وذلك كاف للمدعى بصدق رسوله ببعض ما ليس من عاداته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وللمخالف وجوه الاول انه لو ظهر الخوارق من الولى لالتبس النبى بغيره اذ الفارق هو المعجز الثانى بانها لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبى لغرض ما من غير التصديق الثالث ان مشاركة الاولياء للانبياء فى ظهور الخوارق يخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم فى النفوس والجواب انها تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولى النبوة صار عدو الله لا يستحق الكرامة بل الاهانة فلا توجب التباس النبى بغيره ولا انسداد باب اثبات النبوة ولا اخلال بعظم قدر الانبياء بل يزيد فى جلالة اقدارهم والرغبة فى اتباعهم حيث نالت امتهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم واما السحر فهو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجرى فيها التعلم والتعليم وبهذين الاعتبارين تفارق المعجزة والكرامة وبانه قد يتصدى لمعارضة ويبذل الجهد فى الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلق بالمنسق ويتصف بالرجس فى الظاهر والباطن والخزى فى الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جايز لامكانه فى نفسه وشمول قدرة الله تعالى وقالت المعتزلة هو مجرد اراءة تخيلا لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التى تبنى على خفة حركات اليد واخفاء وجه الحيلة فيه ثم الكرامة والسحر

والاهتمام

واتقان اما الكرامة فلما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى
وانه كلما دخل عليها ذكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك
هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف ولبثهم فى الكهف سنين
بلا طعام ولا شراب وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف
ولما تواتر معناه وان كانت التفاصيل احادا من كرامات الصحابة والتابعين
ومزيدهم من الصالحين كردية عمر رضى على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال
يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضى السم من
غير ان يضره وامامن على رضى فاكثر من ان يحصى وبالجملة فظهور كرامات
الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء واما السحر فلقوله تعالى
يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت
الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم
بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة
ليس مجرد ارادة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله تعالى وحده
ولما روى من انه سحر لبيد بن اعصم اليهودى رسول الله صلى الله عليه
وسلم حتى مرض ثلث ليال فنزلت سورة الفلق وفى انه سحرته جارية
عائشة رضى وفى انه سحر ابن عمر فتكوعت يده فان قيل قوله تعالى
فى قصة موسى صلعم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لا
حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم
هو ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولم يسلم فكون اثره فى تلك
الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة
بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت
شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد يجرى مجرى المشاهدات التى لا يفتقر
الى حجة وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم العين حق وقد قال العين

يدخل

فصل والولى لا يبلغ درجة النبى ولا يسقط عنه التكاليف ولا يكون الولاية افضل من النبوة
واما ولاية النبى فقيل افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص وقيل بل نبوته لما فيها من الوساطة
بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك

١٧٠

يدخل الرجل الفقير والمجهول القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله
تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الاية نزل فى ذلك
وقالوا كان العين فى بنى اسد وكان الرجل منهم يتجوع ثلثة ايام
فلا يمر به شئ يقول فيه الا اكله اليوم الا عاينه فالتمس الكفار من
بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول فى رسول الله عليه السلام ذلك
فعصم الله تعالى ثم القائلين بالسحر والعين اختلاف فى جواز الاستعانة
بالرقى والعوذ وفى جواز تعليق التمايم وفى جواز النفث والمسح ولكل
من الطرفين اخبار وآثار والمسئلة بالفقهيات اشبه والله اعلم

بلغ مقابله

قوله فصل والولى لا يبلغ درجة النبى الخ حكى عن بعض الكرامية
ان الولى قد يبلغ درجة النبى بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية
افضل من النبوة لانها تبتنى عن القرب والكرامة كما هو شائع فى خواص
الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من
ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولى لا يبلغ درجة
النبى لان النبوة لا يكون بدون الولاية وعن اهل الحق
ان الولى اذا بلغ الغاية فى المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص
يسقط عنه الامر والنهى ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب
الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاولى خاصة بان النبى
مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصى مامون عن سوء
العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحى ومشاهدة الملك
مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك
من الكمالات والثانى بان النبوة تبتنى عن البعثة والتبليغ من الحق
الى الخلق فيها ملاحظة للجانبين وبعض مراتب الولاية وشرفها

فصل في المعاد يجوز اعادة المعدوم لان الامكان ذاتي لا يزول بحسب الاوقات على ان الوجود الاول ربما افاد المادة الباقية زيادة استعداد لوجود ذلك

لا محالة فلا يخص عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا يكون على غاية الكمال لان علامة ذلك ينال مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في ان بنوة النبي افضل ام ولاية فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل بالثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون هو في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون باد ذلة بل بترك الافضل قوله فصل في المعاد الخ المعاد مصدر او مكان وحقيقة العود تطرق الشيء الى مكان كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن استعمال الآلة والتبرء عما ابتليت به من الظلمات ولما توقف اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء على اعادة المعدوم ذكرها اولا واتفق جمهرة المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها والدليل على جوازها ان المعاد مثل المبداء بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه في تحليل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت متفرع للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات على ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد

بقوله تعالى

احتج المنكرون بان المعدوم لا اشارة اليه ولا حكم عليه وبانه لا يبقى فرق بين المبداء والمعاد لاعادة الوقت وايضا يتخلل العدم بين الشيء ونفسه واجيب بان الاشارة العقلية كافية والفرق ان المبداء واقع اولا والمعاد واقع ثانيا وان كانا في زمان واحد وبهذا الاعتبار يجوز تخلل العدم

١٧١

بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يعيده زيادة الاستعداد تعلوم بالضرورة انه لا ينفك عما هو عليه بالذات مرة بالقوة الوجود في جميع الاوقات فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على الله وقدرته قديمة لا تتفاوت بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وههنا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء قوله احتج المنكرون الخ احتج المنكرون لاعادة المعدوم بعينه بوجوه الاول ان المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي متميزا وثبوتا في الجملة الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بعينه كونه في هذا الوقت غير الموجود بعينه كونه في وقت آخر لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبداء من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبداء الا الموجود في وقته الاول وفي هذا نفع للتفرقة والامتياز بين المبداء والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبداء والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري الثالث لو اعيد المعدوم بعينه لتم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة واجيب عن الاول بان التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج وعن الثاني بان المبداء هو الواقع اولا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني وعن الثالث بانه يجوز تخلل العدم بين الواقع اولا والواقع ثانيا ولا يلزم من ذلك تخلل العدم بين الشيء ونفسه قوله وقد ثبت بالكتاب والسنة الخ اتفق المحققون من

وقد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة ثبوت المعاد الجسماني ومن يقول بتجرد النفس فالروحاني ظاهر وليس بتناسخ لكونه عودا الى الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان لم يكن هو الاول بعينه على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى اوليس الذي

خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم وكون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمي مثل عهد وجبل الآيات والاحاديث في باب المعاد على التمثيل والتصوير للمعاد الروحاني اعني احوال النفس في السعادة والشقاوة المعاد

الفلاسفة والملبين على حقيقة المعاد واختلفوا في كيفية فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهبت الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن يتبدل بصوره واعراضه فلا يبقى والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والجليمي والراغب والقاضي ابو زيد الدبوسي الحنفي القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية ونعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة انه لا معاد للانسان اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل المحصوص بما له من المزاج والقوى والاعراض وانه ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما يقرره المحققون من اهل الملة وتوقف ابن سينا في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فتفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد لنا ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع ومات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فلما ورد في التنزيل من نصوص لا يحتمل اكثرها التاويل مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ويستقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة اليحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا

الارض منهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الآيات ولما تواتر من الانبياء عليهم السلام انهم كانوا يقولون بذلك وفي الاحاديث كثرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين وليس بتناسخ لانه عود الروح في الدنيا الى بدن ما وهذا عوده في الآخرة الى بدن مخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان لم يكن عين البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وبايهذه النصوص وكون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل الآيات مشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر ظواهر الآيات الشعرة بالتشبيه والجبر والتعدد ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فليجز فيها ايضا التاويل للمعاد الروحاني واحوال السعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء بعثوا لكافة الخلائق لاداعم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي الى صلاح المعاد وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يستقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه المما ونقصانا واكثرهم عوام يقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية ويقتصر على ما الفوه من اللذات والآلام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى امثال المعاد النفس والرعاية لمصلحة العامة الحاقة نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق

احتج المنكرون بامتناع اعادة المعدوم وقد عرفت انه لا يتوقف عليها وبانه لو اكل انسان انسانا
فالاجزاء المأكولة ان اعيدت فى بدن الاكل فلا يكون المأكول بعينه معادا والا فى بدن المأكول فلا
يكون الاكل بعينه معادا على انه يلزم فى اكل الكافر المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب المطيعة
وردّ بان المعاد هو الاجزاء الاصلية التى منها ابتداء الخلق ولعل الله يحفظها من ان يصير جزء
اصليا لبدن آخر

بالتبليغ والعقد التى تضليل اكثر الخلايق والتعصب طول العمر لتزديج
الباطل وافناء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التى لا حقيقة لها
عندكم افهم قبل ان ترى هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها فى نفس الامر
مثل المعاد الروحانى واللذات والآلام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن
على ما يذكره المحققون من علماء الاسلام لكان مقالا ريب فيه ولا اعتداد لمن
ينفيه قوله احتج المنكرون الخ احتج المنكرون بوجهين الاول ان المعاد الجسمانى
موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير
كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونها جمعا واحياء بعد التفرق
والموت فلتقطع بفناء التاليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات
والجواب ان المراد اعادة الاجزاء المادية كانت عليه من التاليف والحيوة
وغير ذلك ولا يضر انعدام المعاد مثل المبدء لا نجيئه على انا لا نسلم امتناع
الاعادة وقد تكلمنا على ادلته الثانى لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له
جزء منه فالاجزاء المأكولة اما ان يعاد فى بدن الاكل او فى بدن المأكول
وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزءا
من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما ولقائل
ان يختار الاول كما فى اكل المأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية
او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نفنى بالحشر اعادة الاجزاء
الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره الحاصلة بالتغذية فالمعاد
من كل من الاكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة فى اول الفطرة ثم غيرت
لزوم فساد فانه قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء الغذائية الاصلية
فى المأكول الفضلية فى الاكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود
المحذور قلنا الفساد انما هو فى وقوع ذلك لا فى امكانه فلعل الله تعالى
يحفظها من ان يصير جزء البدن آخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا

وقد ابقى

واما الغرض فعلى تقدير لزومه يجوز ان يكون ايصال الجزء الى المستحق ثم التنصيص منها ما هى الانبات
نفس الاعادة وهو الذى بدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة
ومنها ما هى لازالة استبعاد احياء الرميم والتراب من يحيى العظام وهى رميم اذا متنا وكنا ترابا

١٧٢

وقد ابقى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء
الى مستحقه قوله واما الغرض الخ اشارة الى الجواب عن شبهة اخرى لهم
تقريرها ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض عائد الى الله تعالى
نقص يجب تنزيهه ولغرض عائد الى العبد ابتداء لا نه اما ايصال الم وهو
لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة فى الوجود سيما فى عالم المحن
وكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الالم والالم فى العدم او الموت
ليكون الخلاص عنه لذة معقودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل
البدل المانع يخلصه عنه فيكون الاعادة لايصال الم يعقبه خلاص وهو
عبث لا يليق بالحكمة وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم الغرض وقبح الخلو عنه فى فعل الله
تعالى ولو سلم فلا نسلم انحصار الغرض فى ايصال اللذة والالم اذ يجوز ان
يكون نفس ايصال الجزاء الى من استحقه غرضا ولو سلم فلا نسلم كون اللذة دافعة
للالم وخلاصا عنه كيف واللذة والالم من الوجدانيات التى لا يشكل العاقل
فى تحققها ولو سلم فلا نسلم كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة
ليلزم كونها دافعة للالم وخلاصا عنه قوله ثم التنصيص منها الخ اشاره
الى الجواب عما اشكل به على قوله المعاد هو الاجزاء الاصلية الخ وتقريره
ان الايات الواردة فى باب الحشر من مثل من يحيى العظام وهى رميم واذا متنا
وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد تشعر بان منازع الحق
والمبطل متوارد الاثبات والنفى هى اعادة الاجزاء باسرها الى الحيوة
الاصلية وحدها وتقرير الجواب ان من الايات ما هو سوق لنفس
الاعادة مثل وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا
قل الذى فطركم اول مرة ومنها ما هو سوق لازالة استبعادها فان
المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والتراب فازيل
استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة

واختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء على ما يشعر به قوله تعالى هو الاول والآخر كل شئ هالك الا وجهه كل من عليها فان كما بدانا اول خلق نعيده والبداءة من العدم فكذا العود اجمع بعد التفرق كما يشعر به ارني كيف تحيي الموتى الخ يحيي هذه الله بعد موتها وكذلك النشور وكذلك يخرجون الى غير ذلك

كما قال تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم الآية واما هيئة اعادة الاجزاء الاصلية فلعله لم يخطر ببالهم قوله واختلفوا الخ القائلون بحقيقة حشر الاجساد اختلفوا فمنهم من ذهب الى الايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى هو الاول والآخر فانه لا معنى للوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدء كل موجود وغايته كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك هذا اول من زارك ام اخرهم فتقول هو الاول والآخر وتريد انه لا زائر سواه او هو الاول والآخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول لفظا والآخر نقلا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شئ بحيث الزمان للاتفاق على ابدية الجنة وفنيها الثاني قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فان المراد به الاعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشئ بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من جميع الدلالة عليه وان صلح كذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك الى قيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله فهو هالك اي غير مثاب عليه الثالث قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو خروج الشئ عن الصفة التي ينتفع به عندها كما يقال فني زاد القوم

وفني الطعام

ثم الجنة والنار مخلوقتان الآن لقصة آدم وحواء مع ظواهر مثل اعدت ازلفت برزت قيل يمتنع خلقها في افلاك هذا العالم لامتناع الخرق وفي عناصره لانها لا يسع عرض السماء وفي عالم آخر لانه لا حيازة له الى محدد الجهات يكون كريا فيلزم خلاء بين العالمين ولاشتماله على عناصر لها احياز طبيعية يلزم ان يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيتان فيلزم الميل اليه ومنه ورد بمنع المقدمات الفلسفية مع انه لا يمتنع كون العالمين في محيط بهما ولا كون العناصر مختلفة الطبايع او تحيزها في احد العالمين غير طبيعي

وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت مثل افناهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت الرابع قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده والبداءة من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابتدائه لا يتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابتداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدء خلق الانسان من طين او الجمع الاخرون بالنصوص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرقة لا الايجاد بعد العدم كقوله تعالى حاكيا قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الآية وكقوله تعالى وكأين من قرية وهي خاوية على عروشها قال الى يحيي هذه الله بعد موتها الى قوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى كذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفرق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم يرد عليه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر فحاوى النظر والشواهد عليه اكثر هم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام والفناء قوله ثم الجنة والنار الخ جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يحذو حذوهما من المعتزلة حيث زعموا انها انما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بأكل الشجرة وكونها مخصصتان عليهما ومن الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها يثبوتها الثاني

قيل فيلزم هلاكها لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه قلنا لو سلم افضاء الهلاك
الفناء لحظة لا ينافي الدوام عرفا

الايات الصريحة في ذلك كقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين
امنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين
وبرزت للجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ونحو ذلك
لو وجدنا الان فاما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه
لا يتصور في افلاكه لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات
فيها وهبوط آدم منها ولا في عنصرياته لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء
والارض واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة
انما تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا ملاصقا في هذا العالم الا بنقطة
فيلزم بين العالمين خلاء وقد بين استحالته ولانه يشتمل لا محالة على عناصر
لها فيها اجياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون
كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى
حيزه الذي في هذا العالم لكونه قاسرا عنه واجتماع الحركة والسكون
محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه
لا محالة يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم
تحدد الجهة قبله لا به مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب
ان مبنى ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء واشتماع
الخرق والالتيام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته تختلف
الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان بكون العالمين
في محيط بهما بمنزلة نقطة في نحن فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون
عناصر العالمين مختلفة الطبايع ولا كون حيزها في احد العالمين
غير طبيعي قوله قيل فيلزم هلاكها الخ تمسك المنكرون ايضا
بانها لو خلقت لهلكت لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه واللازم

بط

ثم الاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى والنار تحت الارضين والحق التوقف فصل سؤال القبر وعذابه حق بالآيات والاحاديث
المتواترة المعنى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اغرقوا فادخلوا نارا يرزقون فرحين بما اتاهم الله
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران اذا وضع الميت في قبره يدخل عليه ملكان الحديث

١٧٥

بط للاجماع على دوامها والمنصوص الشاهرة بدوام اكل الجنة وظلها
والجواب ان الهلاك لا ينافي الفناء كما مر ولو سلم فالدوام المجمع عليه هو
لا انقطاع لبقائها ولا انتهاء لوجودها بحيث يبقيان على العدم فانا
نعتقد به كما في دوام الاكل فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا
لا ينافي فناء لحظة قوله ثم الاكثرون الخ لم يرد ترجيح في تعيين مكان
الجنة والنار والا كثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش
تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله سقف
الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى
علم العليم الخبير قوله فصل سؤال القبر الخ اتفق الاسلاميون على حقية
سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه وينسب
خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم هكذا نقل ذلك عن مراد
بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالفته قرارا باهم
وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الايات والاحاديث المتواترة
المعنى فمن الايات قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا و
عشيا اي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ومنها قوله تعالى في قوم نوح
اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب ومنها قوله تعالى ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين
بما اتاهم الله ومن الاحاديث قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من
رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ومنها ما روى عن عدم انه اذا
وضع الميت في قبره يدخل عليه ملكان وهما مبشران فيقولان الميت
عذب به وعذبيته ومبشيه الخبر ذكر هذا الاحياء والآثار المسطورة
في الكتب المشهورة وقد تواتر لنا بنحو هم استعاذته من عذاب القبر واستفاض

ولا بعد ان يوسع القادر
المختار اللحد بحيث يمكن الجلوس
فيه وان يبقى من الاجزاء
الاصلية لمن احرق وفرق رماده
قدر ما يقوم به الحيوة وان لا
يشاهد الناظر ما يجري على الميت
وقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى وكنتم امواتا
فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين لا ينفي عذاب القبر لجواز
ان لا يسمى ما يعقبه موتا او
اندرج في الموتة الاولى تبعا
وان يسكت عن بعض الاحياء
لخفاء امره او لكونه معاينا وبالجملة
فالذي ثبت في الدين هو ان
للميت في القبر نوع حيوة قدر ما
يتألم ويتلذذ وهل ذلك باعادة
الروح اليه وبالحالة التي يسمى
زوالها موتا فيه تردد

ذلك في الاحاديث المأثورة عند المنكرون بالعقل والسمع اما العقل
فلان اللذة والالم والمسألة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون
العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم
فانا نرى الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم
ولا اثر تلذذ اوتالم وربما يدفن فصندوق او لحد ضيق لا يتصور
فيه جلوسه عليها ورد في الخبر وربما يأكله السباع او يحرقه النار
فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته
وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس ببعيد من تجويز
حيوة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب وامثالها
ونحن نراها بحالها والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا
تنفي الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد اخبر الصادق بها لزم
التصديق وتفصيلا انا لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان
يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمسألة بجوز ان
يكون للروح التي هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية الباقية
فلا يمتنع ان لا يشاهدها الناظر والا ان يخفيه الله تعالى عن الانس
والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها والا ان يتحقق مع كون الميت في بطون
السباع ومزقا بالبقاع والمختار المجيء الميت لا يستبعد تفسيخ اللحد
والصندوق والقول بان تجويزا مثال ذلك يفضي الى السفسطة انما
يصح فيما لم يقم عليه الدليل ويخبر به الصادق واما السمع وهو المعتمد في
نظر اهل الشرايع فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف في احياء
الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط
فان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا

ولو فرض

ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها قلنا هو استثناء
منقطع اعلى ما قالوا الموتة الاولى وما تتصل على قصد المبالغة
في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اعلو امكنت
فيها موتة لكانت الموتة الاولى التي ماتت وانقضت لكن ذلك مما
وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياء
ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر والجواب ان هذه الايات لا تنفي
عذاب القبر اما الاولى فلجواز ان لا يسمها يعقب الحيوة في القبر
موتا او ان لا يراد بالموتة الواحدة بالعدد بل للجنس على ما تناول
موته الدنيا وموته القبر وايضا اثبات الواحد لا ينفي وجود الثاني
على ان التعليق بأحد المحالين كاف في المبالغة واما الثالثة فلجواز
ان يراد بالاماتة الاماتة في الدنيا وبالاحياء الاحياء في
الاخرة ولم يتعرض لما في القبر لخفاء امره وضعف اثره فلا يصلح
ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان
والتعجب والتعجيب من الكفر واما الثالثة فلان المراد بالاماتين
ما في الدنيا وفي القبر وكذا المراد بالاحيائين ونزكر ما في الاخرة
لانه معاين وقيل بل المراد في القبر وما في الحشر لانه المراد احياء
يعقبه معرفة مرذية بالله تعالى واعتراف بالذنوب ثم ان اهل الحق
اتفقوا على جواز ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما
يتالم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاحاديث والآثار لكن توقفوا
فيه هل يعاد الروح البدن او مايتوهم من اشتباك الحيوة بدون
الروح منهم وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال
الاختيارية **قوله** ثم جميع احوال القيامة الخ جميع احوال القيامة امور

وفيه اشارة الى ما ورد في الاحاديث

ثم جميع احوال القيمة من المحاسبة واحوالها والصراط والميزان والحوض وتفاصيل احوال الجنة والنار
امور ممكنة اخبر بها الصادق فوجب التصديق ولا استبعاد في ان يسئل الله تعالى العبور على
الصراط وان كان احد من السيف واد ق من الشعر وان يوزن صحايف الاعمال او يجعل اجساما
نورانية وظلمانية فلا حاجة الى تاويل الصراط بطريق الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة او العبادات
او الشريعة والميزان بالعدل
او الادراك

ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون
القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار اليها بقوله
تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا
واهوالها طول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل اقل
وقيل اكثر والله اعلم قال تعالى وقفوهم انهم مسئولون يوم يقوم الروح
والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهو نظير الكتب
قال تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وقال وكل انسان الزمناه طايره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا
يلقاه منشورا وهو السؤال قال الله تعالى وقفوهم انهم مسئولون
فوربك لنسئلنهم اجمعين وهو شهادة الشهود العشرة الالسنة
والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل و
النهار والحفظة الكرام قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم
وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم
وقال نحن ما من يوم وليلة ياتي علي ابن ادم الا قال انا ليل جديد
وانا فيما تعمل في شهيد وكذا قال اليوم وقال الله تعالى كل نفس معها
سائق وشهيد وهو تغير الالوان قال تعالى يوم تبيض وجوه
وتسود وجوه وقال تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة
ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وهو المناداة بالسعادة
والشقاوة قال عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا
ترجح كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها
ابدا واذا ترجح كفة الشر نادى الملك الثاني الا ان فلانا شقي شقاوة
لا سعادة بعدها والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب
خبير بها الناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضايح اصحاب النقصان

على رؤس الاشهاد زيادة في فضائح هؤلاء ومساءتهم والام اولئك
واهانتهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات وحمل بعظهم
اثم هذه الاهوال في الانبياء والاولياء وسايرالصلحاء والاتقياء
فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا
الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو
ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد
من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه
هو المراد بورود كل احد النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها
وانكر القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور
عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم
القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم
ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم
وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوها
وقيل الشريعة والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران
في الهواء غاية مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من يشاء
كما جاء في الحديث ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح
الهابة ومنهم كالجواد ومنهم من هو يحبو حبوا ويتلوى بلاء ومنهم
من يمر على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط
ليوم القيمة فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت
موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان
ولسان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تصريح بذلك وانكره
بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا
قالت وتلاشت والمراد بها الصحف الثابت فيها كل شيء وكذا ذكر بلفظ الجمع

فصل الثواب فضل والعقاب عدل ومعنى وجوبهما انه وعد ووعيد فلا يخلف على اختلاف
في الوعيد ومعنى استحقاقهما ان اضافتهما الى الطاعات والمعاصي ملايمة في مجاري العقول
والعادات وذلك انه لو واجب على الله تعالى وان الطاعات وان كثرت لا تفي بشكر بعض النوابغ
ولو استحقا لما سقطا عمن عاش على الكفر ثم امن او على الايمان ثم كفر وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما
يفضي الى التوافي في الطاعات
والاجتراء على المعاصي وان
ايجاب المشاق بلا نفع يقابلها
ظلم وبلا مضرة في تركها موجب
لوجوب كل ما في فعلها نفع مردود
بان مجرد الوقوع كاف في المقصود
وان الغرض لا ينحصر فيما ذكر

والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر و
الاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات
العلم والعقل واجيب بانه يوزن صحايف الاعمال وقيل بل يجسد الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستظام
وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا للجلالة الامر وعظم
المقام ومنها الحوض قال الله تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث
حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب
من المسك وكيزانه اكثر من عجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال
الصحابة لم يدم ابن فطليك يعني المحشر فقال على الصراط فان لم نجدوا فعلى
الميزان فان لم نجدوا فعلى الحوض قوله فضل الثواب فضل الخ الثواب
فضل من الله والعقاب عدل منه من غير وجوب عليه ولا استحقاق
من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب
الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة انجازا للوعد بخلاف الخلف في الوعيد
فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه فيجوز ان لا يعاقب العاصي ووافقنا
في ذلك البعض من المعتزلة وكثير من البغداديين ومعنى كون الثواب
والعقاب غير مستحقين انه ليس عقلا ولا ينبغي تركه واما الاستحقاق
بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وبلا ئمة اضافتهما اليها في مجاري
العقول والعادات فمما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة
وفحوا منع لا يحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب
يستحق سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب
وهذا امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على
افادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة انه لا يجب على
الله شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية لانها طاعات

العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق
عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرتب على
ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته
وازاحة علله والولد على خدمته لابيه الذي يربيه وعلى مراعاته وتوخي
مرضاته الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق
وترتب المسبب على السبب لزم ان يعاقب من اصر هو على الكفر بعد
الايمان فاحر عمره مرددة تحقق الوجوب والاستحقاق وان شاب
مرة واحدة طول عمره على الطاعات عاد ان تدفوذ بالله في هذه الجهة واللازم
بط باتفاق احتج المخالف بانه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك
الى التوافي في الطاعات والاجتراء على المعاصي لان الطاعات شاق
ومخالفات للهوى لا يميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع
تربي عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها النفس الا
مع القطع بالام ومضار تترتب عليها وبان الزام الشاق من غير
منفعة موقنة تقابلها يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم
وتلك المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة
والا لوجبت النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق
العقاب بتركه ليحصل ايجابه وكلا الوجهين مردود اما الاول فبان
شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة الاخبار
والاثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك
غير قادح واما الثاني فبان الغرض لا ينحصر فيما ذكر بل يجوز ان
يكون شكرا للنعم السابقة او امرا من لحصول السرور بالمدح على
اداء الواجب واحتمال الشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون
ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب في انفسها قوله فضل

فصل لا خلاف في خلود من ادخل الجنة ولا في خلود الكافر في النار سوى الكافر حكما عند المعتزلة كاطفال المشركين فهم خدم اهل الجنة وقيل من علم الله تعالى منه الايمان على تقدير البلوغ ففي الجنة او الكفر والمعصية ففي النار واما من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها فعندهم يخلد في النار وعندنا لا بل يعفى عنه او يخرج بعد حين للنصوص الشاهدة بانهم يخرجون من النار وبانهم يدخلون الجنة وليس قبل النار وفاقا ولان ثواب المستحق وعدا او عقلا لا يتصور الا بالخروج ولان دوام جزاء المعصية المحدودة ليس بعدل فان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد مائة سنة لو لم يكن على الطاعة مائة سنة لو لم يكن ظلما فلا ظلم احتجوا بعمومات الوعيد بالخلود قلنا تخص بالكفار او يحمل الخلود على المكث الطويل او تقيد السيئات بقيد الاستحلال ونحو ذلك جمعا بين الادلة قالوا لو خرج الفاسق لخرج الكافر لتناهيهما قلنا لا نسلم علية التناهي وتناهي الكفر قدرا وصحة القياس في مقابلة النص وفي الاعتقادات

لا خلاف في خلود الخ اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار هذا حكم الكافر الجاهل والمعاند وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ والعنبري حيث زعما انه معذور اذ لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذله الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عنادا او اعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عندنا لا كما زعمت المعتزلة في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومشايخهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا يجزون الا ما كنتم تعملون ويعفو عن كثير وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والمعصية ففي النار واختلف اهل السلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا افراج من النار وعندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشيئة الله تعالى لكن على تقدير التعذيب يقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج الى الجنة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة لنا وجوه الاول النصوص الدالة ان المؤمنين يخرجون من النار كقوله تعالى النار مثويكم خالدين فيها الا من شاء الله ثم يخرج من النار ويدخل

الجنة

الجنة فقد فاز وكقول النبي عليه السلام يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا وصاروا حمما وحمما فيلقون كما تنبت الحبة في حميل السيل وغير ذلك وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التاييد والتاكيد بتضافر النصوص الثاني الآيات والاحاديث الدالة على انهم يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بعده وهو مسئلة العفو قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فمن يعمل صالحا منكم من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثالث انا استحق الثواب بالايمان والطاعات وعدا عندنا وعقلا عندكم ولا يزول ذلك الا باحتباط بارتكاب الكبيرة كما سيجيء فيكون الدوام ايصال الثواب اليه بحاله وما ذاك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب الرابع وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يجوز من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابدا الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم اولم يستحق بهذا دواما فلازم احتجت المعتزلة بوجهين الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما اراد وان يخرجوا منها اعيدوا فيها وغير ذلك والجواب انا نخص تلك العمومات بالكفار او نحمل الخلود وان كان ظاهرا في الدوام على المكث الطويل فانه قد يستعمل فيه كسجن مخلد ووقف مخلد او نقيد السيئات

والجمهور منهم على ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات مخالفة للسمع والعقل والبعض على ان اياً
من الطاعات والمعاصي اربت اجرا او وزرا لا عددا احبطت الاخرى محضا بان يسقط الاقل ولا
يسقط من الاكثر واما موازنة بان يسقط ويسقط ما يقابله وتمسكوا بمثل ما احبطت اعمالهم
لا تبطلوا صدقاتكم ان يحبط اعمالكم ولا يفيد المتنازع وهو بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة
او لاحقة وعورض بمثل فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والزموا بانه لا كبيرة يرى وزرها على اجر
معرفة الله تعالى فيجب ان يدروا بها جميع الكبائر

بقيد الاستحلال او نحو ذلك كما قيل في اية القتل ان التعليق بالمشيئة فيختص بمن قتل مؤمنا لايمانه جمعا بين الادلة الثاني
لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع تناهي
المعصية والجواب منع علية التناهي ومنع تناهي الكفر ندا ومنع
اعتبار القياس في مقابلة النص والاجماع وفي الاعتقاديات **قوله**
والجمهور منهم الخ لا خلاف في ان خلود من بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل
الجنة بمنزلة فاعل معصيته له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل
الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له واتما الكلام فيمن
امن وعمل صالحا وافرشيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد
من الناس فعندنا مآله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب
بمقتضى الوعد والوعيد ثابت غير هبوط والمشهور من مذهب
المعتزلة انه من اهل الخلود في النار افاقات قبل التوبة فاشكل
عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما ثبت من استحقاقاته اين طارت
وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبن
الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب
جميع العبادات وفساده ظاهر سمعا فللنصوص الدالة على ان الله
تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن
من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد وعلى ظنه على الطاعات
طول العمر بتخاول لقمة من الربوا او جرعة من الخمر بمنزلة من هدم
كرسيا مائة سنة حتى الحذقة ثم بدرت منه مخالفة امر من اوامره فهل
يحسن لفضل حقوق تلك الخدمات ونقض ما عهد ووعد من الحسنات
وتعذيبه عذاب من واظب مدة الحيوة على المخالفة والمعاندات
وحين تنبه ابو علي وابو هاشم لفساد هذا الراي رجعا من التمادي

يعني الرجوع

بعض الرجوع فقالا ان المعاصي انما يحبط الطاعات اذا ربت عليها وان
اربت الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات و
المعاصي بل الى مقاديرها الا وزاد والاجور فرب كبيرة تغلب وزرها اجر
طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى
ثم اقترقا فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا ويكون
ساقط الاقل اذا كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا
وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر
ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه
يسقط منه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلة ويبقى له تسعمائة
جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الف من العقاب
يسقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة واختلفت
كلمتهم في ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعني الطاعة والمعصية
او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين مال الجبائي الى
الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين تمسك القائلون
بالاحباط بانه صحيح في التنزيل كقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم
ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ولا يجهر والله بالقول كجهر بعضكم
لبعض ان تحبط اعمالكم قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم وهو بطلان حسنة
كاملة بسيئة سابقة او لاحقة بل بمعنى ان من عمل عملا استحق به الذم
وكان يمكنه ان يعمل على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط
عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونها وايضا هو معاوض بمثل
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ويلزمهم انه ليس بازاء معرفة الله
تعالى كبيرة يرى وزرها على اجرها فكان من فقههم ان يدروا بها جميع
الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذا بانهم بتغالب الاعمال وسقوط

فصل يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة لان العقاب حقه فله اسقاطه ويدل على الوقوع مثل يعفو عن السيئات ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا وعلى نفيه في الشرك ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث ايضا كثرة والتخصيص بالصغاير او بما بعد التوبة او بالحمل على تاخير العقوبات المستحقة مع كونه خلاف الظاهر وصريح الاحاديث لا يصح

اقلها باكثرها قوله فصل يجوز العفو عن الكبائر الخ اتفقت الامة و نطق الكتاب بالسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا واختلفوا في العفو عن الكباير بدون التوبة فجوزه الاصحاب بلا شئ خلافا للمعتزلة لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الايات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوفقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا وعلى عدم العفو عن الكفر قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث كثرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير او عن الكباير بعد التوبة او على تاخير العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود في غالب المعاصي او على ترك وضع الاصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكبتة الاثام على الجباه ونحو ذلك مما يفعلهم في الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد الاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا فرودة وتوفيقا بين الايات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك الاية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بابتنائها لما دونه وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلايم التعليق بمن يشاء المقيد للبعضية وكذا مغفرة الصغاير على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان

الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية واما بالنسبة الى المعاصي المذكورة فربما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا معنى للنفي قوله وقالت المعتزلة الخ بعض المعتزلة قالوا بجواز العفو عن الكبار عقلا واستاثره سمعا وهم البصريون وبعض البغداديين وتمسكوا بالخصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكباير اما بالخصوص كقوله تعالى في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي القتل عن الوعد وما وبهم جهنم وبئس المصير وفي بعض حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها واما بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لتم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم بط فكذا الملزوم وبعضهم قالوا بعدم جواز العفو عقلا وهم البلخي واتباعه وتمسكوا بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو فيرتكب القبايح وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى واجيب عن الاول بانهم ما فهموا في العمومات الوعد بالثواب وعدول الجنة على ما مر والخلف في الوعد لوم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك وعن الثاني بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب ما يحل فكيف مع الايات القاطعة بالعذاب والوعيدات الثابتة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلم الا الله تعالى مظنة للاغراء ومفضية الى الاجتراء قوله واذا جاز العفو عن الكبيرة الخ

واذا جاز العفو عن الكبيرة فمع الشفاعة اولى كيف وقد قال الله تعالى استغفر لذنبك وللمؤمنين
وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فمثل لا تقبل منها شفاعته بعد
تسليم عموم الازمان والاحوال يخص بالكفار جمعا بين الادلة ولاخفاء في ورود الشرع بالشفاعة
فحملها المعتزلة على طلب المنافع ويلزم ان يكون من سال الله تعالى زيادة كرامة النبي صلى الله عليه وسلم
شافعا له واما الحمل على الصغيرة
او بعد التوبة فظاهر البطلان

ثم الكبيرة هي التي يشعر بقلة الاكثرات وقيل التي خصت بالتوعد وقيل كل معصية فهي بالاضافة الى ما دونها كبيرة والى ما فوقها صغيرة وقيل هي الشرك والقتل والقذف والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد في الحرم وقد يزاد الربوا والسرقة وشرب الخمر

يجوز الشفاعة لاهل الكبائر فمحط السيأت اما في الوهبات واما بعد
الناء لما سبق من ادلة العفو عن الكبيرة ولقوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيعم الكبائر ولقوله عم ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وانكرها المعتزلة وتمسكوا بالايات الدالة
على نفي الشفاعة بالكلية فيخص المطيع والتائب بالاجماع فيبقى حجة
فيما ورد ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون وقوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها
شفاعة ولا هم ينصرون فالكفر فقط لا نقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة
للنفي للجهة العامة وكقوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه
ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
اي مجاب والجواب بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تخص
بالكفار جمعا بين الادلة هذا بعد تسليم كون الكلام للعموم السلب
العموم ثم انه لا غناء في ان الشفاعة ثابتة بالنص والاجماع فحملها
المعتزلة على طلب زيادة المنافع ويلزمهم ان يكون من سال الله تعالى
زيادة كرامة النبي هم شافعا له واللازم بطل وفاقا فان قيل يجوز
ان يعتبر فيها زيادة فيد كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كون
زيادة المنافع مجهولة البتة لسؤاله وطلبه قلنا الشفيع قد يشفع
لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يتبع السؤل فضلا ان
يكون لاجل سؤاله ثم انه لا يجوز حملها على ترك العقاب على الصغيرة او على
الكبيرة بعد التوبة لان الصغائر مكفرة عندهم باجتناب الكبائر وكذا
ترك العقاب على الكبائر بعد التوبة واجب عندهم قوله ثم الكبيرة على انها
تشعر الخ ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم

فصل التوبة وهي الندم على المعصية لكونها معصية وقيل مع العزم على الترك
في الاستقبال قالت المعتزلة اعتقاد انه اساء وانه لو امكنه رد المعصية لردها

يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا كما قيل لان كل شيئة
مرهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة لانه لا
يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحد هو دون
الكل وانى للبشر ذلك فمن هنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التي تشعر
بقلة الاكثرات بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم
الى تعيين الكبائر ففي رواية ابن عمر رض انها الشرك بالله وقتل النفس
بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال
اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي
هريرة رض اكل الربوا وفي رواية علي رض السرقة وشرب الخمر قوله فصل
التوبة هي الندم الخ التوبة في اللغة الرجوع يقال تاب وناب وانا
اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم
واذا اسند الى الله تعالى اريد رجوع فضله والطافه الى عباده وفي
الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم
على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك
لا يكون توبة ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل ومعنى كونه
لم يفعل ولا بد من هذا للقطع بان مجرد الترك كما هو اذا لم يخطر
فاستروح الى بعض المباحات ليس بتوبة ولقوله عم الندم توبة
وقد زاد وقيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل والتحقيق ان
ذكر العزم انما هو للبيان وللتقرير لا للتقييد والاحتراز اذ الندم
على المعصية لقبحها لا ينفك عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور و
الاقتدار والمعتزلة لما حزموا بالكبيرة ثم الايمان وجزموا بالدخول
بل الخلود فيما لم يتوبوا هونوا الامر التوبة حتى اعتقدوا
عوامهم انه يكفي مجرد قول التائب تبت ورجعت وخواصهم انه يكفي

وواجبة سمعًا لقوله تعالى توبوا الى الله تعالى وقالوا عقلاً لما فيها من دفع الضرر وكذا
ثبوت القبول ووجوبها على الفور حتى ان اثام التارك متلاحقة ثم سقوط العقوبة
عندنا بمحض الكرم وعندهم بنفس التوبة او بكثرة ثوابها ولا يلزم تجديدها كل ما ذكر الذنب

ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا جابة الى
الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن لهم وانما
الحزن لتفويت الفرد ولا حزن مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل
وقت ولا يمكنه تحصيل العزم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق قوله
بلغ مقابله
وواجبة سمعا الخ لا نزاع في وجوب التوبة اما عندنا منهما فلقوله تعالى
توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا وهو ذلك واما عند المعتزلة
فعقلا لما فيها من دفع مر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات
العقل الصحيح واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وهل
يثبت سمعا ووعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك
نص قاطع لم يحتمل التاويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب
بعد التوبة ظلم لكن يقتضي الجود على راي البغدادية ويقتضي العدل
والحكمة على راي الجمهور واجمعوا بان العاصي قد يذل وسعه في التلافي
فيسقط عقابه لكن بالفضل فالاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذمه
بالضرورة وبان التكليف باق وهو قريب للثواب ولا يتصور الا بسقوط
العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة فتعين
ان يكون مخلصا واكثر المعتزلة من فرق بلزوم ما يدعى القطع بان من
اساء الخيزران وانتهك حرمانه ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول
اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه ثم ان وجوب
التوبة عندهم على الفور حتى يلزم تاخيرها ساعة اثم اخر يجب التوبة
عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان بتاخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون
له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وتركها التوبة
عن كل منها وثلث ساعات ثمان وهكذا ثم سقوط العقوبة عندنا بمحض
عفو اسقطا وكرمه وعندا كثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم

بكثرة

ويصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة ويكفي الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب
وقد يتوقف تحققها على واجب آخر كرد المغصوب وقد يلزم ذلك معا كحد الشرب
وقضاء الصلوة وارشاد من اضله والاعتذار الى من اذاه

١٨٢

بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجاء وبندم المغرغر
عند معاينة الملك ورد بمنع الندم في صورة الالجاء وبمنع كونه للقبيح
في صورة المعاينة واصح الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما
اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان
نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما يفرق بين التوبة
المتقدمة على المعصية والمتاخرة في اسقاط عقابها كسائر الطاعات
التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان مرتاب عن
المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب قوله ويصح
التوبة الخ المذهب انه يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على
البعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب ثم كفر
مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة
تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها و
الندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجدت وشبهة ابي هاشم
ان الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق
الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبح
لا قبحها ثم انه يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علم تفصيلا
لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا
فيما علم مفصلا ورد بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع تناهي اجناس
الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما
لا يطاق قالوا ثم ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى تركا لواجب
فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف
وقد يفتقر الحامر زايد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب
في ترك الزكوة ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم

ويجب الامر بالواجب والنهي عن الحرام ويندب الامر بالمندوب والنهي عن المكروه بشرط العلم
بوجه المعروف والمنكر وبجواز التأثير وانتفاء المفسدة ولا يختص بالولي الامر انما يفضي الى القتال
ولا بالمجتهد الا ما يفتقر اليه ولا بمن لا يرتكب مثله وهو فرض كفاية فيسقط بقيام البعض
ولا دلالة لقوله تعالى عليكم انفسكم على نفي الوجوب ولا اكراه في الدين منسوخ

مع الضمان ويلزم ايضا حق العبد او بذله اليه ان كان الذنب ضمانا كما في الغصب والقتل العمد ولزم رشاده ان كان الذنب اضمانا لا مالا عتبارا
اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اعتنى به الا اذا بلغه
على وجه الفحش ثم التحقيق ان هذا الواجب اخر فاجمع عن التوبة
على ما قال الامام المرغيناني ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص
صحت توبته في حق الله تعالى وكان منع القصاص من مستحقه معصية مجددة
تستدعي توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح التوبة
بدون الخروج عن حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع اقامة
اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب قوله صح بالامر
بالواجب الخ العبارة المشهورة فيما بين القوم يجب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام والا فالامر
بالمندوب او النهي عن المكروه ليس بواجب بل مندوب والدليل على
وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما يزعم الروافض الكتاب
والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون
الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى فاصدع
بما تؤمر فانه عن المنكر واما السنة فقوله عم مروا بالمعروف وانهوا
عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عم لتأمرن بالمعروف ولتنهون
عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب
لكم وقوله عم من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه
فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان
المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون
تاركه مع الاقتدار عليه ثم لوجوبها شرائط الاول علم الفاعل بوجوبها
فمن لم يجب معين او خير مضيق او موسع عين او كفاية وكذا في النهي

وبالجملة

فصل الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع تصديق النبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة والاكثرون
على انه لا بد من الاقرار وكثير من السلف على انه التصديق والاقرار والعمل لكن لا يخرج ترك العمل من الايمان
خلافا للمعتزلة ولا يدخل في الكفر خلافا للخوارج فالفاسق عندنا مؤمن وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر
وهذا معنى المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر فان قيل كيف لا ينتفي الكل بانتفاء الجزء قلنا المراد
انه يطلق على اساس النجاة وعلى
الكامل المنجي بلا خلاف

١٨٤

وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليبقا على ما ينبغي
الثاني تجويز التأثير بان لا يعلم قطعا عدم التأثير لما لا يكون عبثا و
اشتغالا بما لا يعني فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا ربما
يكون ذلك ادلالا الثالث انتفاء مضرة ومفسدة اكثر من ذلك المنكر
او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز ان ظن
انه يقتل ثم انه لا يختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول
والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح يرجع بالاستفتاح
حذرا عن الفتنة وكذا لا يختص بالمجتهد بل اذا كان الحكم الشرعي
مما يستوي فيه آحاد الخاص والعام ففيه للمجتهد وغيره الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه
امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد وكذا لا يختص بمن
يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه
ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن
يترك احدهما ان يترك الآخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في محل
موضع فرضيته غناء سقط الفرض عن الباقين فان استدل على
نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم
من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين اجيب بان المعنى
اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي والامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لا يضركم بعد النهي عنادهم وامرارهم على المعصية او لا يضر
المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله تعالى لا اكراه في الدين منسوخ
بآيات القتال على انه وما يناقش في كون الامر والنهي كراها قوله فصل
الايمان في اللغة الخ الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن
للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من

يكون مكذبا او جعل الغير امتنع التكذيب والمخالفة وتعدى بالباء
باعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى من الرسول بما انزل
اليه من ربه وباللام باعتبار معنى الانقياد والقبول كقولك تقول
حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين واما في الشرع فاختلف
الائمة في تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان
فقط او لفعلهما جميعا وعدها او مع سائر الجوارح وهذه طرقا وبنى عليها
الاول قد يجعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي صلعم فيما علم مجيئه به بالضرورة
اعني ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر
واستدلال كوجوب الصلوات وحرمة الخمر ونحو ذلك
ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا
حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر
عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد
يجعل اسما للمعرفة اي معرفة ما ذكرنا وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان
وابن الحسين الصالحي من القدرية وقد يميل اليه الاشعري وعلى
الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقية ما جاء به
النبي قد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكفيه الاقرار بدونها ايمانا
واليه ذهب الرقاشي وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان
وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهبت الكرامية وعلى الثالث وهو
ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهل يسمى التصديق المذكور مع
الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رحمه الله
واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان
والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل الاركان
فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهبت

الخوارج

والدليل على ان عمل القلب قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم
ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة
خردل من الايمان والاكتفاء بالكلمتين انما كان في حكم الدنيا من عصمة الدم والمال

١٨٥

الخوارج او غيرهم داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهبت
المعتزلة وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة
وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من
المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وعليه اشكال لفظ وهو انه
كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني العمل وكيف يدخل الجنة
من لم يتصف بما جعل الايمان اسما له وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو
الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى
ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه
بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك
هم المؤمنون حقا وبوضع الخلاف ارتفع الاسم الاول والاسم الثاني قوله
والدليل على انه عمل القلب الخ ههنا مقامات الاول ان الايمان فعل القلب
دون مجرد فعل اللسان الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد
الثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها اما
المقام الاول فلبيانه بعض من يدل على ذلك فمنها ان القول يكون الايمان
مجرد الاقرار بكلمة مجردة عن التصديق قال الله تعالى اولئك
كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا
امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي صلعم اللهم ثبت
قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان
الحديث عمم المخالف بان النبي صلعم ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد
بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة حين قتل
قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي صلعم
وقال هلا شققت قلبه وقال صلعم امرت ان اقاتل حتى يقولوا لا اله

وحقيقة التصديق الاذعان والقبول المعبر عنه في الفارسية بكرويدن وراستكوى داشتن ويقابله الانكار والتكذيب لا مجرد العلم والمعرفة الحاصل لبعض الكفار بحقية ما جاء به النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ليعلمون انه الحق وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ويقابله النكر والجهالة. وقد يقع في عبارة السلف مكان التصديق العلم والاعتقاد والمراد العلم والتصديق نقل ولهذا كانوا يمتثلون من غير توقف واستفسار وانما خص متعلقه بامور مخصوصة ولذا صح في جواب اخبرني عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله الحديث فان قيل الايمان مأمور به فيلزم ان يكون فعلا اختياريا والتصديق المقابل للتصور المفسر بكرويدن كيفيت ومن اقسام العلم قلنا لم ليس معنى كون المأمور به اختياريا ان يكون من مقولة الفعل البتة بل ان يصح تعلق القدرة به وكسبه بالاختيار وان كان في نفسه كيفية كالعلم والنظر او غيرها كالقيام والقعود والتسخن والتبرد والصوم والصلوة فغاية الامر انه يشترط كون التصديق حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب واما انه معنى غير ما جعل في المنطق مقابلا للتصور وفسر بكرويدن فلا وعلى ما ذكر فاليقين الخالي عن الاذعان كما للسوفسطائية لا يكون تصديقا بل تصورا او واسطة واليقين المقارن للاذعان بلا كسب واختيار لا يكون ايمانا شرعا فيلزم ان يكون تصديق الملائكة بما القي اليهم والانبياء بما اوحي اليهم والتصديق لما سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم او وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة مكتسبا بالاختيار او كونوا بعد مكلفين بتحصيل ذلك بالاختيار وربما ناقش في حصول اليقين بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار مستيقنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين وفي ان كفرهم مبني على عدم التصديق لا على عدم الاعتداد به على ظهور امارات الانكار من الاباء عن الاقرار وعن قبول الاحكام ونحو ذلك كمن

الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم والجواب ان هذا في حق احكام الدنيا وانما النزاع في احكام الاخرة قوله وحقيقة التصديق الخ هذا شروع في بيان المقام الثاني وهو ان الايمان هو التصديق دون المعرفة والاعتقاد فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن ويخالفه الانكار والتكذيب وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث قال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا وهذا المعنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص والمغايرة بين العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال واما الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فاحتج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عليه السلام وبين التصديق ليصح كون الاول حاصلا للعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول ففرق بينهما بان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة والبتار والامام الغزالي رحمه الله حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وقد يقع في كلام كثير من علماء اللغة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بكرويدن ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ان الايمان معرفة

والمعرفة تسليم والتسليم تصديق ثم ان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب الورى بالكل مع ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من غير استفسار لا توقف الجواز ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ ان تؤمن تقويلا على ظهوره معناه عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا نعم لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي المعبر عنه في الفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب فان قيل الايمان مأمور به فيلزم ان يكون فعلا اختياريا والتصديق المقابل للتصور المفسر بكرويدن كيفية ومن اقسام العلم قلنا ليس معنى كون المأمور به مقدورا او اختياريا انه يلزم ان يكون البتة من مقولة الفعل التي وقع النزاع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان هو في نفسه من الكيفيات كالعلم والنظر فانه لا الا الله قل انظروا ماذا في السموات والارض او من اوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور

واذ قد ثبت ان الايمان اسم للتصديق ولا نقل وان المؤمن قد يؤمر وينهى مثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين آمنوا اتقوا وان العمل قد يعطف عليه مثل آمنوا وعملوا الصالحات وقد ينفى عنه مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وان الايمان شرط للعبادة وان من صدق واقر فمات قبل ان يعمل مؤمن ظهر ان الاعمال غير داخلة فى حقيقة الايمان فالمطبق عليه كثير من السلف من انه اسم للتصديق والاعمال اراد وا الايمان الكامل كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته

المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور المجزى بها فتكون الايمان ماثورا به اختيارا مقدورا مثابا عليه لا يبقى فى كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التاثير فان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما فى سائر الواجبات وبالجملة لم يلزم ما ذكر ان يكون التصديق فى الايمان غير التصديق المنطلق المقابل للتصور المغاير بكرور بين غاية الامر ان يشترط تكوين حصوله بالاختيار ومباشرة الاسباب على ما هو فى عدة المامور به على هذا يلزم ان لا يكون اليقين الحاصل بعد زوال الاذعان والقبول بلا جحود والاستكبار كما للسوفسطائى وبعض الكفار تصديقا بل تصورا وان خارجا عنها وكذا يلزم ان لا يكون اليقين المقارن للاذعان والقبول بلا كسب واختيارا ايمانا شرعيا فيكفر بتصديق الملائكة بما القى اليهم والانبياء بما اوحى اليهم والصديقين بما سمعوا من النبى بكتسبا بالاختيار ويكفر من حصل له التصديق بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدقا لنبوته مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا وربما يناقش فى امكان الايقان بعد زوال الاذعان وفى كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبى عليه السلام غير مصدقين وفى ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار هو ما يشمل الاوامر والقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك مما يوجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الانقياد بموجب تلك الامارات كما فى القاء الصحف فى النار وورات قوله واذ قد ثبت ان الايمان الخ هذا شروع فى بيان المقام الثالث وهو ان الاعمال غير داخلة فى حقيقة الايمان وذلك لوجوه الاول ما مر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل الثانى النصوص الدالة على الامر

المعتبر هو

والنواهى

والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان على التصديق بالامور المخصوصة كما فى الآيات المذكورة لكنهم يدعون النقل الى الاعمال لقوله تعالى وذلك دين القيمة اى المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر هو الاسلام كقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سياتى ولقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وما كان الله ليضيع ايمانكم قلنا يجوز ان يكون ذلك اشارة الى الاخلاص او التدين او الانقياد وان يراد ان الدين المعتبر دين الاسلام وان يكون الاسلام غير الايمان وان يراد المؤمنون الكاملون وان يكون الايمان مجازا فى الصلوة او يراد التصديق بوجوبها

والنواهى بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام الثالث المنصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متغايران كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات الرابع المنصوص الدالة على ان الايمان والمعاصى قد يجتمعان كقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية الخامس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السادس انه لو كان اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن مؤمنا قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان مصدقا واقرارا وكذا الموت مات مؤمنا ولما ثبت بهذه الوجوه ان الاعمال غير داخلة فى حقيقة الايمان فمنا من ذهب اليه اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين ومالك والشافعى واوزاعى من ان الايمان اسم للتصديق والاقرار والاعمال فرادهم الايمان الكامل المبنى بالاخلاف اصل الايمان كما يقال الاقرار ركن زايد لا يفوت الايمان بفواته فان المراد انه ركن الايمان الكامل زايد على اصل الايمان والا فمتى يكون الركن زائدا قوله والمعتزلة لا ينكرون الخ المعتزلة لا ينكرون استعمال الايمان فى الشرع فى معناه اللغوى اعنى التصديق لكنهم يدعون نقله عن ذلك المعنى شرعى هو فعل الطاعات وترك المعاصى لان المفهوم من اطلاق المؤمن فى الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام المجراة على المؤمنين دون الكفرة ليست مترتبة بمجرد المعنى اللغوى ورد بانا لا ندعى كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة كما فى الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوى مجرد هذا فلا نزاع فيه ولا دلالة على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا

واما مثل لا يزنى الزانى وهو مؤمن فتغليظ ومثلها مؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ومن الناس من يقول آمنا بالله الاية فلان الاول تصديق بالله فقط والثانى باللسان فقط والكفر بمثل سجدة الصنم والقاء المصحف فى القاذورات ليس لكونه اخلالا بالعمل والا اقتصر على نفى الايمان بل لان الشرع جعل بعض المعاصى امارة التكذيب

الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اى ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجىء الثانى قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حتما قوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا الاية الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس واجيب عن الاول بان ذلك مقوله مذكور وجعله اشارة الى جملة ما سبق تاويل ليس اولى واقرب من جعلها اشارة الى الاعمال او الدين والانقياد لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوى او قريبا منه وبان المراد بالدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التى يعتبرها غالبا اضافتها الى الرسول لا يكون نفس الاسلام الذى هو منة المكلف وبانه يجوز ان يكون الاسلام غير الايمان وعن الثانى بان المراد بالمؤمنين هم المؤمنون الكاملون فى الايمان جمعا بين الادلة وعن الثالث بان المعنى تصديقكم بوجوبها او يكون سماها جايزة عند التوجه الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته وشروطه به ودلالة عليه على ما قال النبى صلعم بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة قوله ولما لا يزنى الزانى الخ احتجت المعتزلة بوجوه احدها قوله صلعم لا يزنى الزانى وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة فان الوعيد كقوله تعالى فى تارك الحج ومن كفر

فان الله

فرتكب الكبيرة عندنا مؤمن وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر لان له بعض احكام المؤمن كعصمة الدم والمال وبعض احكام الكافر كسلب الاهلية الامامة والقضاء والشهادة فجعل له منزلة بين المنزلتين واسم بين الاسمين وزعموا انه هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك للمختلف فيه وهو الايمان والكفر وردت بانه ترك للمجمع عليه وهو عدم الواسطة وعند الخوارج هو كافر تمسكا بظواهر النصوص الواردة تغليظا او الناطقة بانحصار العذاب على الكفار تهويلا ونحو ذلك وقيل هو منافق لان عصيانه دليل كذبه فى دعوى التصديق وردت بالمنع واما جعل مثل الكذب والخيانة من علامات النفاق فتهويل

11

فان الله غنى عن العالمين والمعارضة بمثل قوله صلعم وان زنى وان سرق حتى قال وان رغم انف ابى ذر الخالحاق الايمان بمعنى التصديق بجامع الشرك والنفى الايمان الشرعى لقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثانى تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثالث لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق شيئا مؤمنا وعلى تقدير التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون ساجد الصنم والقاء المصحف فى القاذورات وبغض النبى صلعم وغير ذلك كفرا لعدم تصديق القلب بجميع ما جاء النبى صلعم به اجمالا والملازم منتف قطعا واجيب بان من المعاصى ما جعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا عليها وعلى دليله والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال قوله فمرتكب الكبيرة عندنا مؤمن الخ كما اختلفت الامة فى حكم صاحب الكبيرة تلك هل اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر لان له بعض احكام المؤمنين المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن فى مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلوه احكام الكافر خواصه التى لا تتجاوزه الى مؤمن اصلا كما فى احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا يعم الكافر وبعض المؤمنين واجمع اصلين عطا بانه اجمعنا الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق

واختلفوا فحكونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف فيه والاخذ
بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن
او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما يقل به احد فضلا عن الاتفاق
وعند الخوارج هو كافر وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الظاهرة
بكفر المعاصي كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين
وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق
على الكفر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي صلعم من ترك الصلوة متعمدا
فقد كفر ومن مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا
والجواب ان المراد بما انزل هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا
التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الخ وقوله ومن لم يحكم بما
انزل الله فيختص من لم يحكم باليهود لانا لم نتعبد بالحكم بالتورية
على انه لو كان للعموم فلعل العموم احتمال ظاهر ثم التعبير بترك
الحج بالكفر استعظام له وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث
الوارد في هذا المعنى وفي ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال
والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون
في الفسق او المتوعدون المتهكون في الكفر للقطع بان الفسق لا
يخرج عن الكفر بعد الايمان الثاني الآيات الدالة على اختصاص
العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون كقوله
تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب
وتولى والجواب ان المراد الكامل الهايل من العذاب والخزي والفساد
للقطع بتعذيب غير المكذبين او الخزي غير مبقي بل بالاضافة الى المتقين

فلا يمنع

فصل الاجماع على ان كل مؤمن مسلم وبالعكس وان حكمهما واحد ومرجعهما الى القبول والاذعان لكن
لتغاير مفهومهما قد يتعاطفان مثل ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فازادتهم الايمانا
وتسليما واطلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر قد يثبت مع نفي الايمان مثل قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ولكون السؤال عن متعلق الايمان وعن شرايع الاسلام ورد في الحديث الايمان ان تؤمن
بالله الى آخره والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخره

فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث ما يدل على
كون الكافر في مقابلة المتقي من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمتقي
فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا
الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا والجواب انه لا دلالة
على نفي قسم ثالث وذهب الحسن البصري الى ان الفاسق منافق لنا بين
عقلي ونقلي اما العقلي فهو ان في اقدامه على المعصية المغضبة الى العذاب
يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي وهم كمن ادعى انه
يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها والجواب انه وان كان
يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة ويأمل توفيق التوبة او يلهيه عن العمل
العقوبة كما يفعل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية واما النقلي فهو قوله
اية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا وعد خان
والجواب انه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان
من وعد غيره عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تأملت
فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يخرج سنانه ويظهر شبانه

قوله فصل الاجماع على ان الخ الجمهور على ان الايمان والاسلام
واحد اذ معنى امنت بما جاء به النبي عدم صدقته ومعنى اسلمت له سلمته
ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد
والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم
مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القدم بترادف الاسمين واتحاد المفهوم وعدم
التغاير فصح التمسك بالاجماع على انه يتبع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر
في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا
وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وذهبت الحشوية
وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى تغاير لفظ الايمان ينبغي ان التصديق

بما اخبر الله به على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد
ومتعلق التصديق ينبغي ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر
والنواهي وتمسكا بعطفها احدهما على الآخر كقوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية فما زادتهم الا ايمانا وتسليما
والتسليم هو الاسلام وباثبات احدهما ونفي الآخر كقوله تعالى قالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبان جبريل عم لما جاء
لتعليم الدين سأل النبي عم كلا منهما على حدة فاجابا النبي عم لكل
بجواب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام
فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر فدل على ان
الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان
بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لا نفي اتحاد المفهوم بحسب
اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع الامرين الى الدعاء والقبول
كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات تكذا بالاوامر والنواهي
بمعنى كونها حقة واحكاما فرائض تطا وكذا التسليم وعن الثاني بان
تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير
كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الثالث ان
المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام
المعتبر في شرع المقابل للكفر المبني عنه قولنا من فلان واسلم وعن
الرابع ان المراد السؤال عن شرايع الاسلام اعني احكامه المشروعة
التي هي الاساس على وقع مرجعا في بعض الروايات وعلى ما قاله عم
لعلهم وفروا عليا تدرون ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله
اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة

وايتاء الزكوة

والجمهور على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص لما ان التصديق البالغ حد اليقين وانما يتفاوت اذ جعل اسما
للطاعات وردبان اليقين ايضا يتفاوت قوة وضعفا وبان ايمان احاد الامة لا يساوي ايمان
الانبياء قطعا وبان ظاهر الكتاب والسنة يشهد بقوله الزيادة والنقصان ففي الكتاب واذا تليت
عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وفي الحديث ان الايمان
يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة
وينقص حتى يدخل صاحبه
النار والحمل على الزيادة بحسب
الدوام والثبات والاعداد
وبحسب زيادة المؤمن به عند
ملاحظة التفاصيل او بحسب
الاثار والانوار تكلف

١٦٠

قوله والجمهور على ان الايمان الخ ظاهر الكتاب والسنة وهو مذهب
الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رضي الله عنه وكثير العلماء ان
الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه وكثير من
العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانا سلمنا
للتصديق البالغ حد اليقين ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان
والمصدق اذا عزم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا
اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال
الامام الاوزاعي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق
فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال تفاوت ورد بان اليقين من باب العلم
والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق او ازيد منه
ما يبلغ حد الايمان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بكذا وبدين ليكون
تصديقا قطعيا فلا نسلم ان لا يقبل التفاوت بل اليقينيون مراتب فمراعلى البكاء
الى فنى النظريات وكون التفاوت واجبا في الجزء الجلاء والخفاء غير
مسلم بل عند الحصول وزوال وزوال التردد التفاوت بحاله وبان الايمان
لو لم يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل المنهمكين في الفسق مساويا
لتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا وبان النصوص من
الكتاب والسنة يدل على قبوله التفاوت قال الله تعالى قال اسقالى
واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد
الذين امنوا ايمانا وعن ابن عمر رضي قلنا يا رسول الله ان الايمان ليزيد
وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه
النار واجيب عن هذه النصوص بوجوه الاول ان المراد الزيادة
بحسب الدوام والثبات وكثرة الاوان والساعات وهذا ما قال امام

ثم كثير من الصحابة والمجتهدين على صحة الاستثناء في الايمان نحو انا مؤمن ان شاء الله تبركا وتأدبا او تردد فيما هو اية النجاة اعني ايمان الموافاة لا الايمان الناجز والعبرة بالموافاة بمعنى انه المنجي وان كان الناجز ايمانا وكذا الكفر والسعادة والشقاوة والاكثرون على منعه لايهامه الشك في الناجز

الحمد لله الذي هدى من يشاء بفضل من مزيد لطفه باستمرار تصديقه وعصمه الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيتبع للمبنى متواليا ولم يلزم على الفرات فيثبت للمبنى اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا امنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يخفى ذلك بعض التوجه على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واثر ان توزه في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا غبار عليه ولا يخفى ما في هذه الوجوه من التكلف فلا يصار اليه الا بعد ثبوت ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه **قوله ثم كثير من الصحابة الخ** ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي رحمه الله والمروي عن ابن مسعود رضي الله عنه الايمان يدخله في الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى تبركا بذكر اسم الله تعالى وتأدبا بإحالة الامور الى مشية الله تعالى وتردد في الايمان الذي هو علم الفوز واية النجاة اعني ايمان الموافاة ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحياة وأول منازل الآخرة لا في الايمان الناجز فانه لا شك فيه والعبرة بايمان الموافاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو المنجي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة واصحابه لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند محققه ومن تردد في محققه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن الشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام قال المصنف في شرح

العقايد

فصل الجمهور على صحة الايمان المقلد لصدق التعريف وعدم الدليل على اشتراط الدليل والقياس على ايمان اليأس فاسد لان العلة كونه دفع العذاب وانه لم يبق حينئذ للعبد قدرة التصرف في نفسه والاستمتاع بها

العقايد النسفية والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد بهما ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله تعالى لانقطع بحصوله في الحال فمن قطع بالمجهول اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثاني **قوله فصل الجمهور** على صحة ايمان المقلد الخ ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت فمن اين اقتران بموجب من موجبات الكفر ولا دليل على انه يشترط في كونه ايمانا استناده الى سبب دليل فان قيل نحن لا ننفي كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفعه على ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معلل بان العبد لا يقدر على ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقالة عن معرفة وعلم استدلالي فان الثواب على الايمان انما هو بمقابلة ما يتحمله من المشقة وهي في اكتساب الفكر واد مان النظر في محدثات العالم ومعجزات الانبياء والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل اصل الايمان قلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد ولا جامع ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلم صحته في الاصول فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين الى ان ايمان اليأس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لا يبقى معه للعبد قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذ ربما يموت العبد فيه فينتقل الى عذاب الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تترتب الحياة معه وابتغاء لمرضاة ربه غير الجاه ولا قصد دفع للعذاب ولا استغناء قدرة على التصرف في النفس **قوله واما الماتنوف الخ** يعني

واما المانعون فالمعتزلة يشترطون فى كل مسئلة التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة والشيخ
اثناء الاعتقاد على دليل فى الجملة والى هذا رجع المتاخرون من المعتزلة حيث قالوا الخلاف فيمن
نشاء فى شاهق جبل ولم يتفكر فاخبر بما يجب عليه اعتقاده فصدق واما من نشاء فى دار الاسلام
ولو فى الصحارى وتواتر عنده حال النبى صلى الله عليه وسلم فمن اهل النظر وقال بعضهم ان وجوب
النظر انما هو فى حق البعض
اما العاجز كالعوام فلا يكلف
التقليد المحق او سماع اوائل
الدلائل الظاهرة فان فهموا كفاهم
وهم اصحاب الجمل والا فلا تكليف
قالوا ولبس الخلاف فى اجزاء
احكام الاسلام بل فى انه هل
يعاقب عقوبة الكافر

القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح اوليس بنافع فمنهم من قال لا بد
من ابتناء الاعتقاد فى كل مسئلة من الاصول على دليل مفصلى وبهذا كله لا بد من
الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهبت
المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شىء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفر
ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير
عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عن الشيخ
ابى الحسن الاشعرى حتى حكى عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا والى هذا
ذهب بعض المتاخرين من المعتزلة حيث قالوا الخلاف فيمن نشاء على شاهق
جبل مثلا ولم يتفكر فى ملكوت السموات والارض فاخبر عما شاهد بما يفترض
عليه اعتقاده فصدق فيما اخبر به بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر
واما من نشاء فى ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر
عنده حال النبى صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات فهو من اهل النظر والاستدلال
بلا خلاف وحكى عن الكعبى وابن عياش وجميع اهل من المعتزلة ان من
العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن
وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر فى الادلة وتمييزها
عن الشبه لكنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل والظن الصائب دون
الخطاء وذكر بعض المتاخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا اوائل
الدلائل التى تتبايع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل
ولا يكلف غير الجنس العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين
اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم فى الدنيا وهم كثير من العوام
والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذى يعتقد الجمل
التى اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل فى الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق
منها تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هى ان الله تعالى واحد لا شريك

على دليل ط

له ولا مثل له وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه
القديم وما سواه محدث وانه عدل فى قضائه صادق فى اخباره لا يجب عليه شىء
ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه مصيب حكيم محسن
فى جميع افعاله وفى كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب
ليتذكر من فى سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة على من علم انه لا
يؤمن ويأبى وان الرضاء بقضائه والحب والتسليم لامره لازم لا دائما
شاء كان وما لم يشاء لم يكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء لا كالاضلال
الذى علم بالشيطان الذى يغرى لكفر فى العقائد الاسلامية قالوا الاختلاف فى
اجراء احكام الاسلام على المقلد والاختلاف فى كفره راجع الى انه هل
يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله و
دينه والجهل بذلك كفر وقال بعض ذوى التحقيق منهم انه وان كان
جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينتقص عقابه لذلك قوله والكفر عدم
الايمان الخ الكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم التصديق
المنجى فى بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والطاهر هذا اعم من تكذيبه
عليه السلام فى شىء مما علم مجيئه به على ما ذكر الامام الغزالى لشموله
الكافر الخالى عن التصديق والتكذيب وقال القاضى الكفر هو الجحد بما
وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة
عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين وان اريد الجحد
او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شىء من صفاته
وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين فى الاصول
لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد به فى شىء مما علم
قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وهو لا يطرد ولا ينعكس
بل ربما يكون اعم من التعريف بتكذيب النبى هم او عدم تصديقه لشموله

١٩٢

لا ولا مثل

والكافر ان اظهر الايمان خصّ باسم المنافق وان سبقه اسلام فبالمرتدّ وان آل اعتقاده الى تعدد الاله فبالمشرك وان تدين ببعض الكتب السماوية فبالكتابي وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان ابطن عقايد هي كفر وفاقا فبالزنديق

الكفر بابه من غير توسط النبي عم كتكذيب ابليس فان قيل فما تعريف بالشرع والشارع اما الاول فمعرف في المفردات اوشد الزنار وبالاجتياد كما فراجعا وان كان مصدقا النبي عم في جميع ما جاء به وهو يبطل بمثل المعرف فانه جعلت تركه المامور به وارتكاب المنهي عنه بملامسة التكذيب وعدم التصديق يطل مراده بغير الكفرة من الفساق قلنا لعدم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه ويوجبوا التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها كالزنا وشرب الخمر وبهذا يندفع اشكال آخر وهو ان صاحب التاويل في الاصول اما ان يجعل من الكتابي فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بين المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فان تاويلاتهم ليست بابعد من تاويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتاويله تكذيب للنبي بخلاف البعض قوله والكافر ان اظهر الايمان الخ فيظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فانما اظهر الايمان خصّ باسم المنافق وان طرء كفره بعد الاسلام خصّ باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالنهيين او اكثر خصّ باسم المشرك لاتيانه الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خصّ باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واستناد الحوادث اليه خصّ باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى خصّ باسم المعطل وان كان مع اقراره ببنوة النبي عم واظهاره شعاير

الاسلام

والجمهور على ان مخالف الحق من اهل القبلة لا يكفر ما لم ينكر شيأ من ضروريات الدين لان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا يفتشون من العقايد والسكوت عن الاصول التي هي من ضروريات الدين امكان لشهرتها وظهورا دلتها والمعتزلة يكفرون باكثر القواعد المخصوصة بالسنة والجماعة ولذا قال الاستناد نكفر من اكفرنا

١٩٢

والجمهور

الاسلام يبطل عقايد هي كفر بالاتفاق خصّ باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زنداسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زراد شت الذي يزعمون انه نبيهم قوله على ان مخالف الحق الخ هذا شروع في بيان حكم مخالف الحق من اهل القبلة فذهب الكرخي والايمان ومعناه الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سوا هذه المسئلة كالصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرويه وغير ذلك مما لا نزاع ان الحق في واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والاقل لا نزاع في كفرهم فذهب اهل القبلة المواظبون طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكنا بصدد شيء من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا فمذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب والحنابلة ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي رحمه الله لا اردّ شهادة كل اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وعن ابي حنيفة انه يلزم بكفر احد من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن الاصحاب من قال بكفر المخالفين واختيار الامام الرازي ان لا يكفر احد من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي عم ومن بعده يطالبون بها من امن وبفتشون عن عقايدهم فيها ويبينونهم على ما هو الحق منها واللازم منتف قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها مما اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى البيان لحشر الاجساد وبعضها مما ظهرت ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل بحيث يتسارع اليها الافهام كحدوث العالم

والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة والاصرار على الصغيرة والبدعة مخالفة
اهل الحق فى العقيدة وحكمها البغض والاهانة ومنهم من جعل المخالفة فى بعض الفروع بدعة
ومنهم من زاد كل امر لم يكن فى عهد الصحابة ومن ههنا جاز كون بعض البدعة حسنة

بخلاف اصول الخلافية فان الحق فيها خفى يفتقر الى زيادة نظر و
تامل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يخيل معارضا لحجة اهل
الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتة وقالت
قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال ومنهم
من بلغ الغاية فى الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات
ويجوز الرؤية وبالمخرج من النار ويكفر الشيعة والبتاعي بخلقه
وارادته ومشيته ويجوزا ظلها والبخع على يد الكاذب كلها كفر ولذا
قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني نكفر من يكفرنا ومن لا فلا قوله
والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى الخ والفسق هو الخروج فطاعة الله
تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وفحواه ارتكاب الكبائر الاصرار
على الصغائر بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة
واما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة
وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة يرتكب من غير مبالاة ويجري
مجرى البامات والاغفاء فيان المراد ما ثبت بقطعي والبدعة المخالفة
فى العقيدة لطريقة السنة والجماعة وحكم المبتدع البغض والعداوة
والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلوة خلفه
والمشهور من اهل السنة فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر
الامطار هم الاشاعرة اصحاب ابى الحسن الاشعري اولع خالفا بعلي
الجبائي وربع منهم ينتمون الى السنة اعطريقة البخاري والجماعة اى طريقة
الصحابة رضى الله تعالى عنهم اجمعين وفى ديار ماوراء النهر الماتريدية
هم اصحاب ابى منصور الماتريدي وما يزيد من قرى سمرقند وبين الطائفتين
فى بعض الاصول اختلاف كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء فى
الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا يشب

احدها الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما
جعلوا الاختلاف فى الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بمسح مربع
الناصية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وبجواز
النكاح بدون الولى والصلوة بدون الفاتحة ولا يدرون ان البدعة
المذمومة هو المحدث فى الدين من غير ان يكون فى عهد الصحابة والتابعين
ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن فى زمن
الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عم
اياكم ومحدثات الامور ولا يخفى ان المراد بذلك هو ان يجعل فى الدين
ما ليس منه قوله فصل الامامة رياسة الخ لا نزاع فى ان مباحث الامامة
ليست من الفروع التي لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام
الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهى امور كلية
تتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد
الشارع تحصيلها فى الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد
ولا فى كل زمان فان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ولكن لما
شاعت بين الناس فى باب الامامة اعتقادات فاسدة بل اختلافات
بارزة سيما من فرقة الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات
كادت تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين
والقدح فى الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم
واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون
هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه فى تعريفه حيث قالوا
هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما
يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة فى امر الدين
والدنيا خلافة عن النبى عم وبهذا القيد خرجت النبوة وبيد العموم

ونصب الامام واجب على الخلق سمعا عندنا للاجماع ولكونه مقدمة ما وجب من اقامت الحدود وسد الثغور ومنافع لا تحصى وعقلا عند بعض المعتزلة لما فيه من دفع الضرر وردّ بان هذا القدر لا يوجب استحقاق تارکه الذم والعقاب وعلى الله تعالى عند الشيعة لكونه لطفا محصلا للمعرفة مقربا من الطاعة وردّ بانه لا وجوب على الله تعالى وبانه يتضمن مفاسد وان قلت فلا يكون لطفا محضا على انه لو سلم فكال اللطف

مثل القضاء والولاية في بعض النواحي وكذا رياسة فرجعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تتم الا مام فان قيل الخلافة عن النبي عليه السلام انما يكون فيما استخلف النبي عليه السلام فلا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن راية النائب العام للامام قلنا لو سلم فلا استخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه قوله ونصب الامام واجب الخ نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وجماعة المعتزلة وعقلا عند بعضهم وقالت الشيعة هو واجب على الله وقالت القوم من الخوارج انه ليس بواجب اصلا لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى صار ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن رسول الله صلعم وكذا عقيب موت كل امام ودعاء لما توفي النبي صلعم خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم وحكم الله فبادروا من كل جانب وقال صدقت ولكن تنظر في هذا الامر فلم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا به فسلم لانا نقول فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب فههنا الوجوب مطلق اعلم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب انما هو مشروط به وموقوف عليه كوجوب الصلوة المشروط بالطهارة واما

في الزكوة

في الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى انا انتفى فلا وجوب الثالث انه في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد يلحق بالضروريات بل الناظر فيها ضروري وبيان الثاني انه لا يحتاج الى البيان واما الكبرى فبالاجماع عند الاشاعرة وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي اقبح القائلون بوجوبه علينا عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا كالاجتناب عن الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو قلنا قلنا نعم بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملاءمتها في الكلام الوجوب بمعنى استحقاق تارکه الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع ههنا واحتج القائلون بوجوبه على الله تعالى بانه لطف من الله تعالى في حق العباد لانه اذا كان لهم رئيس قاهر ميزهم من المحظورات وحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله تعالى لما سبق والجواب انه لا يجب على الله تعالى شيء وقد سبق وايضا انما يكون لطفا اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو هم فانه يتضمن مفاسد وان كانت قليلة بالنسبة الى مصالحه لما في الاداء من المشاق فالاهوله وفي القيام من الاستكفاف عن تسلط الاكفاء والاسنان قليل البقاء على ما عليه من الاهتداء وصلوح الاقتداء فيميل النفوس الى الاباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغي والعناد ويهلك الحرث والنسل وينصب الفرع والاصل وكفاك شاهدا ما جرى في فرصص انقضاء خلافة عثمان رض الى ابتداء دولة بني العباس وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبايح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم واحتج القائلون بعدم وجوبه بان في

ويشترط فيه التكليف والحرية والذكورة والعدالة وزاد الجمهور الشجاعة والاجتهاد واصابة الرأى
لظهور الاحتياج اليها وكونه قرشيا لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش الولاة من قريش قدموا قريشا
ولان لشرف النسب اثرا فى جميع الآراء وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة لقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا
ولو امر عليكم عبد حبشى اجدع واجيب بحمله على غير الامام جمعا بين الادلة وعند الاضطرار يكفى ذو شوكة
نصب او استولى

نصبه اثارة الفتنة لان الآراء تختلفة والاهواء متباينة فيميل كل
حزب الى واحد ويهيج الفتن ويقوم الحروب وما هذا شانه لا يجب والجواب
ان الدليل قام على وجوبه فلا يدفعه هذا الاحتمال مع ان اعتبار الترجيح
كما قيل يقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او انقياد الامر واتساد
طريق المخالفة يجر الى بقية البعض ولو اعلا يدفع الفتنة مع از فتنة
النزاع فى تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم

ويشترط

قوله فيه التكليف الخ يشترط فى الامام ان يكون مكلفا هو ذكر اعدلا
لان غير العاقل من الصبى والمعتوه قاصر عن القيام بالامر على ما ينبغى
والعبد مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للامر يستحق فى اعين الناس
لانه يهاب ولا يمتثل والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن
الخروج الى المشاهد للحكم ومعارك الحرب والفاسق لا يصلح لامر الدين
ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل بامر الدين والدنيا
وكيف يصلح للولاية وما الولى الا لدفع شر الذى يجب استرعاء
الذئب واما الكافر فامر ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا
لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا فى الاصول
والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين ذا راى فى تدبير الامور لئلا
يخبط فى سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها فى
الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض
امر الحرب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتى المجتهدين فى
امور الدين ويستشير اصحاب الآراء الصائبة فى امور الملك واتفقت
الامة على اشتراط كونه قريشيا اى من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج
واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع والمعقول اما السنة فقوله ص
الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة

الكبرى

واشترط الشيعة كونه هاشميا بل علويا وافضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول ورد بالمنع بل ربما يجوز
وان يكون معصوما قياسا على النبوة ولكونه واجب الاطاعة ولان المعصية ظلم وعهد الامامة لا ينال
الظالمين ولانه لو عصى لا فتقر الى امام اخر وتسلسل ولكان ناقضا للشرع وقد شرع حافظا ورد بمنع الجامع
وبانه انما يطاع فيما لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد وعدم العصمة لا يوجب
المعصية فضلا عن الظلم

الكبرى وقوله الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا الامره
وقوله قدموا قريشا ولا تقدموها والاجماع فهو انه لما قال الانصار
يوم السقيفة منا امير ومنكم امير فمنعهم ابو بكر وعمر لعدم كونهم
من قريش ولم ينكر عليهما احد من الصحابة فكان اجماعا واما المعقول
فهو ان لشرف النسب وعظم قدره فى النفوس اثرا تاما فى اجتماع
الآراء وتالف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار الانشاد
والانقياد ولا يليق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس سيما
وقد افتخر عليهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى
يوم القيمة احتج المخالف بقوله ص اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشى
اجدع واجيب بان ذلك فى غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة
ثم ان مبنى ما ذكر فى باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما
عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة او الكفار والتجار وتغلب
الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدينية تغلبية وبنيت عليها
الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم
والعدالة وسائر الشرائط فيجوز حينئذ القضاء وتنفيذ
الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام فكل ذى شوكة
نصب او استولى فان الضرورات تبيح المحظورات قوله واشترط
الشيعة الخ اشترطت الشيعة امورا منها ان يكون هاشميا اى
من اولاد هاشم بن عبد مناف بن عبد المطلب وليس لهم فى ذلك
شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفى امامة ابى بكر وعمر وعثمان رض
ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة بنى العباس وكفى باجماع
المسلمين على امامة الائمة الثلثة حجة عليهم ومنها ان يكون افضل
اهل زمانه لان قبح تقديم المفضول على الافضل فى اقامة قوانين

الشريعة وحفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا ترجيح في تقديم
المساوي واجيب بان القبح بمعنى استحقاق تارکه الذم والعقاب عقلا
لا ممنوع وبمعنى عدم ملاءمته لمجاري العقول والعادات غير مفيد
مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح
الدين والملك وانصب اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في انذفاع
الفتنة ومنها ان يكون معصوما وقد احتجوا عليه بوجوه الاول القياس
على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة
الاسلام الثاني ان الامام واجب الطاعة قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا لجاز
ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي ويتهم الطاعات ويامر بالمعاصي
فيلزم وجوبا اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان واللازم ظاهر
البطلان الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او
على الغير ولا شئ من الظالم بنائل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى انى
جاعلك للناس اماما قال وفرعيتي الرابع ان الامة انما يحتاجون
الى الامام لجواز الخطاء عليهم في العلم والعمل ولذلك يكون الامام
لطفا لهم فلو جاز الخطاء على الامام لوجب له امام اخر ويتسلسل الخامس
انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لكان ناقضا لها لا حافظا
ويعود على موضوعه بالنقض واجيب عن الاول بان النبي يوحى
اليه بالمعجزات الباهرة الدالة على
عصمته من الكذب وسائر الامور المخلة بمرتبة النبوة ومنصب
الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل
لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريرته فلا معنى لاشتراطها وايضا

النبي

ثم الجمهور على ثبوت الامامة باختيار اهل الحل والعقد وان قلوا اذ قد اشتغل الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم
وبعد عثمان رضي الله عنه بالبيعة والاختيار من غير نكير وخالفت الشيعة لانه قد يخفى عن اهل البيعة بعض الشروط
كالعصمة والافضلية ومعرفة الدين كله ولانه ليس اليهم تولية مثل القضاء والاحتساب ولان فيه اثارة
الفتنة ولان من اختاروه يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله واجيب بمنع الاشتراط والخفاء بمعنى
عدم الظن وبانه لو سلم عدم
تفويض مثل القضاء فلوجود
الامام وبانه لا فتنة عنده
الاذعان للحق واعتبار الترجيح
ولو سلم ففتنة عدم الامام اشد
وبان مختارهم خليفة الله بدليل الفرع

النبي بالشريعة الى لا علم للعباد بها الا فرجعته فلو لم يكن معصوما
عن الكذب فيها تبليغها والتسوق فيها طيها وقد لزمنا امتثاله فيما امر
ونهى واعتقادا باحقية ما جرى عليه وقضى لكانت المعجزة التي اقامها الله
تعالى لصحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا مفضية الى
الضلالة والردى واختلال حال العاجلة والعقبى وعن الثاني بان
وجوب طاعة الامام انما هو فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله تعالى
فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه حي
بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام ومنا ما يقال انما يجب عصمته
لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله
فيكفي العلم والعدالة كما تقاضي والوالي بالنسبة الى الخلق والشاهد
بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك وعن الثالث
بان غير المعصوم انما يمكن ليوله ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل
فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اتم من الظلم وليس كل عاص ظالما
على الاطلاق ولو سلم فدلالة الاية على صدق الكبرى لا يتم لجواز
ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو راي اكثر المفسرين
وعن الرابع بان وجوب نصب الامام شرعي لا عقلي مبني على جواز
الخطاء على الامة كما زعتم وعن الخامس بان الامام ليس حافظا
للشريعة بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان
اخطاء في اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون يردون والامرون
بالوقوف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة
ولا نقض على الطريقة المستقيمة قوله ثم الجمهور على ثبوت الامامة الخ
اتفقت الامة على جواز الرجل لا يصيرها ما يجمع صلاحية للامامة
واجتماع الشرائط فيه بل لابد من امر اخر به ينعقد امامته وهي

طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه المردود الدعوة بان
ما بين الظلمة من اهل للامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر
ويدعو الى اتباعه فالبه غير الصالحية من الزيدية ذاهبين الى انه كل
فاطمي جمع شاهرا سيفه داعيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم
على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة و
الخوارج والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد و
منهم من غيران يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد
واحد منهم ولذا لم يتوقف ابوبكر رض الى انتشار الاخبار في الاقطار
ولم ينكر عليه احد وقال عمر رض لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال
اتقول هذا وابوبكر حاضر فبايع ابابكر رض وهذا مذهب الاشعري
الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعى انه
عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى
اشتراط عقد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على
كون البيعة والاختيار طريقا انه استقل الصحابة رض بعد وفاة
النبي صلعم وبقتل عثمان رض باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير
فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت
الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من
رعيته عالما باحكام الدين كلها ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار الثاني
ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء والاحتساب
فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى الثالث ان الامامة لازالة
الفتن واثباتها بالبيعة مظنة لاثارة الفتن لاختلاف الاراء فيفوت
على موضوعها بالنقض الرابع ان الامامة خلافة عن الله ورسوله فيتوقف
على استخلافها بوسط او بلا وسط والثابت باختيار الامة لا يكون

خلافة

وفيه اكمال الدين واستخلاف وتوصية من النبي صلى الله عليه وسلم فالا يرد اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي
والسلام كان يستخلف ويوصي البتة وانه يستجيل منه ان يهمل مثل هذا الامر • واما ادعاؤهم النص الجلي
على علي رضي الله تعالى عنه فقدح في اكابر الصحابة بالجهل او العناد بل في علي رضي الله عنه حيث لم يقم بالامر
ولم يحتج بالنص بل في الكتاب والسنة حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة الا يرى ان عليا رضي الله عنه

خلافة منها بل من الامة واجيب عن الاول بمنع المقدمتين فقد سبق
عدما شتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد
بالصفات المذكورة وعن الثاني بمنع الصغرى فان التحكيم جائز
عندنا ولو سلم فذلك لوجوبه من اليه التولية وهو الامام وكذلك
اذا مات والامام عزم وعن الثالث بانه لا فتنة عند الانقياد للحق
فان جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة ولو سلم
فالفتنة القائمة من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع في تعيينه
وعن الرابع بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان
من اضاعه الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكرتم الا
ترى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي
حكم الله لا حكمهم قوله وفيه اكمال الدين الخ احتجت الشيعة بوجوه
اثر ضعيفة الاول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم والاخفاء في
ان الامامة من عظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما نقلا
واما على لسان نبيه صلعم الثاني انه سيرة النبي صلعم وطريقته على انه
لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبته مدة
قليلة فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفات الثالث انه كان لا يترك
البيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرايض والسنن والاداب حتى
ارخاء الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك البيان فيما هو
اساس المهمات والجواب ان في التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد
واجتهادهم الى الاصلح نوع اكمال واستخلاف وتوصية كما في كثير
من فروع الايمان قوله واما ادعاؤهم النص الخ ذهب جمهور اصحابنا
والمعتزلة والخوارج الى ان النبي صلعم لم ينص على امام بعده وميل نفوس على
ابوبكر فقال الحسن البصري خفيا وهو تلقى من عدم اياه في الصلوة

قبل الشورى وقال للطلحة ان
اردت بايعتك وعاون ابابكر
وعمر واشار عليهما بالاصلح وصلى
معهما الجمع والاعياد وان كثيرا
من عظماء اهل البيت انكروا النص
وان العباس رضي الله عنه قال
لعلي رضي الله عنه امدد يدك
ابايعك وعمر لابي عبيدة رضي الله
عنهما

L91

وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روى انه عم قال اتوني ببواة
وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون
الا ابابكر وقيل نص على علي رض وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي
وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلي فعند
الامامية دون الزيدية وهو قوله عم سلموا عليه بامرة المومنين وقوله
مشيرا اليه واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له و
اطيعوا وقوله انت الخليفة من بعدي وقوله عم وقد جمع بني عبد
المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي وخليفتي من بعدي
فبايعه علي رض وردوا بوجهين الاول انه لو كان نصا جليا ظاهرا مراد
مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق
لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وعظم على اجلتهم الذين لهم زيادة
قرب بالنبي عم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف
والا لم يتوقفوا على الانقياد له والعمل بموجبه ولم يتردد حتى
اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار
منا امير ومنكم امير ولم يميلوا بيعة الى ابي بكر واعزى الى علي وامزى
الى العباس ولم يقل عمر لابي عبيدة رض امدد يدك ابايعك ولم يتوك
النصوص عليه محاجة القوم وخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك
بالنص عليه وزاد على النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين و
الانصار عامة بالجهل او بمخالفة الحق وكتمانه وفي كل وهم عامة
باتباعه الباطل وادعائه بل في كتاب الله حيث اثنى عليهم وجعلهم
خيارا ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر الثاني روايات واما رايات ص
وبما تفيد باجمعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا وكقوله على رض
في الشورى فان رضي بامامة اربعة كان وكقوله لطلحة ان اردت بايعتك

وكما ضدته ابابكر وعمر والاشارة عليها بما هو اصلح حين هزم ابو بكر
لقتال الروم وعمر لقتال فارس وكافاته معهما الجمع والاعياد وكانكار
كثير من سادات اهل البيت هذا النص وكقول العباس رض لعلي رض امدد
يدك ابايعك يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
عليك اثنان وكقول عمر رض لابي عبيدة امدد يدك ابايعك ويغرز لك

قوله فصل الامام بعد رسول الله الخ الامام الحق بعد رسول الله ثم
عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر رض وعند الشيعة علي رض
لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد عليه لذلك وان
كان في البعض بعد تردد وتوقف وقد ثبت انقياد علي رض لاوامره
ونواهيه وتسميته خليفة رسول الله والثناء عليه والاعتذار
عن التاخر في البيعة ثم الاجماع على امامته اجماع على اهليته لذلك
مع انه امر الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان الثاني ان المهاجرين
والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تقعد الا بابكر وعليا والعباس
ثم ان عليا والعباس تابعا لابي بكر وسلما له الامر فلو لم يكن على الحق
لنا وتعاه لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق فتعين ابو بكر للاتفاق
على انها ليست لغيرهم الثالث قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا
يوتكم الله اجرا حسنا الاية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به
عند اكثر المفسرين ابو بكر رض وبالقوم بنو حنيفة وقوم مسيلمة
الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر وفي ثبوت خلافة ثبوت
خلافة ابي بكر وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يقاتل في خلافته
الكفار الرابع قوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر الخامس
قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا اي بتيال

فصل الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه لاجماع اهل الحل والعقد وقد ثبت انقياد علي
رضي الله عنه له وتسميته اياه خليفة والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار عن التاخر في البيعة وان الكل
اتفقوا على امامة ابي بكر او علي او العباس ثم انها لم ينازعاه فتعين وقد تمسك بقوله تعالى ستدعون
الى قوم اولي باس والداعي اما ابو بكر او عمر باتفاق المفسرين وبقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من
بعدي ابي بكر وعمر ويقول عليه السلام الخلافة ثلثون سنة وباته صلى الله
عليه وسلم استخلف في الصلاة ولم يعزله ولذا قال علي رضي الله
عنه رضيك رسول الله لديننا
فرضيناك لدنيانا

144

وقالت الشيعة علي رضي الله عنه لانتفاء العصمة والافضلية والنص في غيره ورد بالمنع ولقوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله الاية والمراد بالولي المتصرف في الامر اذ ولاية النصرة تعم الكل وعلي رضي الله عنه هو
الذي تصدق بخاتمه وهو راكع واجيب بان سوق الاية لولاية المحبة والنصرة ووصف المؤمنين للمدح وزيادة
الشرف وهم راكعون للعطف اي لا كصلوة اليهود اوخاضعون على ان الحصر لنفي المتنازع ولم يكن للامامة وحمل
وحمل صيغة الجمع على الواحد بعيد
وولاية التصرف بالفعل لم يكن ح
وباعتبار المال لم يستقم في الله
ورسوله ولما تواتر من قوله صلى الله عليه
وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه وانت
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه
لا نبي بعدي لان المراد المتصرف
في الامر اذ لا صحة اولا فائدة لغيره
ومنزلة هرون عام اخرجت منه
النبوة فبقيت الخلافة ورد بانه
لا تواتر ولا حصر في علي ولا عبرة في
الاحاد في مقابلة الاجماع وكفاك
عدم الاحتجاج بها عند الاحتياج
وبهذا يندفع نحو سلموا عليه بامرة
المؤمنين انت الخليفة من بعدي
انت امام المتقين هذا خليفتي عليكم
انت اخي ووصيتي وخليفتي من
بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
وقد يحتج بان غيره لا تصلح للظلهم
سبق كفرهم وفساده بين وبطاعن
مفضلة في حق كل واحد من الثلثة
ورد بان بعضها افتراء والبعض
غير قادح وللبعض تاويلات

الرعية منهم فلم كانهم يعتدون بها وكانت خلافة ابي بكر سنتين وثلثة
عمر عشرين وخلافة عثمان اثني عشرة سنة وخلافة علي ست سنين
السادس ان النبي صلعم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله و
رواية الفرد افتراء مع الرواية فض ولهذا لما قال ابو بكر رضه اقيلوني فلست
بخيركم قال علي رضه لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله فلا نؤخرك
رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فبضم
الامام من القطعيات تفيد الظن على انها باجتماعها مما يفيد القطع
لبعض المنصفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها سندا للاجماع وتاييدا

قوله وقالت الشيعة علي رضه الخ قالت الشيعة الامام الحق بعد رسول
الله علي رضه ولهم في اثبات ذلك وجوه من العقل والنقل والقدح فيمن
عداه من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قاموا بالامر
الاول لا نزاع في ان في ان بعد رسول الله صلعم اماما وليس غير علي
والثاني الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل
زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق
واما الافضلية فلما سياتي والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء
الشرائط في ابي بكر الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق
المفسرين في علي بن ابي طالب رضه حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع
في صلوته وكلمة انما للحصر شهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء
بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال انه
المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد
ههنا لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون
بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة

واتياء الزكوة حال الركوع والمتصف من المؤمنين فامر الامامة يكون
هو الامام فتعين علي رضه كذلك اذ لم يوجد هذه الصفات في غيره والجواب
منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما
هو خاصة الامام بل الناصر والموالي والمحب على ما يناسب ما قبل الاية
وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود
والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي
عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست هي المتصرف
والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتولى الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم لظهور
ان ذلك تولي محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لا يخفى على من تامل في سياق
الاية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولي ههنا ما يقتضي الامامة
بل المحالات والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح
والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين و
استحثاثهم ان يتخذوا اولياء واولوياتهم بذلك وترغيبهم وتشفقهم للحاملة
على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم
يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون
بخلاف الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع وانتفاء فيما ذكر
عند نزول الاية لم يكن امامة الا يمة الثلثة وايضا الذين امنوا صيغة
جمع فلا يصرف الى الواحد والدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في
حق علي رضه لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى اختصاص
الاوصاف فيه مبنية على جهل وهم راكعون علامة من يؤتون وليس بلازم
وايضا ظاهر الاية يثبت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شبهة في ان امامة
علي رضه انما كانت بعد النبي صلعم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في

امر المسلمين في حيوة النبي عم ايضا مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون في
الماء دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله الثالث ما تواتر
من حديث الغدير والمنزلة اما حديث الغدير فهو انه عم قد جمع الناس
يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجته
الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر
وجمع الرجال وصعد عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من
انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والمن
والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق
على صحته اورده علي رض يوم الشورى عندما ناشدهم فضائله ولم ينكره
احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم
والناصر والاولى بالتصرف ويمكن ان يكون المراد به في الحديث هو هذا
المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا
للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سببا
وقد قال الله تعالى المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء
في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم
بمنزلة النبي عم هو معنى الامامة واما حديث المنزلة فهو قوله عم لعلي رض
انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره ان المنزلة
اسم جنس مضاف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى
منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة
له ومتوليا تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة
لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة
الثابتة في حيوة موسى عم بوفاته فاذا قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك
الا بطريق الامامة والجواب عنها منع التواتر وقد تقدح في صحة الاول كيف

مزاحمة

غير الواحد في مقابلة الاجماع واذا تأملت فيما يدعون منه

من ائمة الحديث وبعد صحته فغايته الدلالة على استحقاق الامامة
وشؤنها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله ثم لا
عبرة بمن تواترها حجة عليهم لانهم انما لو كانا سبوقين لثبوت
الامامة والنص عليه لما خفيا على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال
بها ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا الا فتياد ضادا
وعلى رض تركه الاحتجاج تقية اية الغواية وغاية الوقاحة السرابي
الاضغاث التي يدعون انها مضمون حديث غدير خم البتة عم على خلافة علي رض
وعن قوله عم مخاطبا الصحابة سلموا عليه بامرة المؤمنين والنص
لعلي رض والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله عم
لعلي رض انت الخليفة من بعدي وقوله عم انه امام المتقين وقائد
الغر المحجلين وقوله عم واقتدوا بهذين على هذا خليفتي عليكم
وقوله عم لعلي رض انت اخي ووصيي وخليفتي مرفوض وقاض
دينه بكسر الدال والجواب ما مر انها اخبار احاد في مقابلة الاجماع وانها
لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين
سيما علمآؤهم واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته خلافة لا نفي خلافة
الاخرين الخامس القدح في امامة الاولين وتقريره انه لا نزاع في
وجود امام بعد النبي عم وغير علي رض من الجماعة الموسومين بذلك
لا يصلح لذلك اما ابو بكر فلظلمهم بسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون
هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الاية على كون من كان كافرا
ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فلكل
منعلة في حق كل واحد من الثلثة والجواب ان بعضها افتراء وبعضها
غير قادح وبعضها ماول كل ذلك مذكور في شرح المقاصد وغيره

ثم عمر لتفويض ابي بكر رضي الله عنهما الامر اليه واجماع الامة عليه ثم عثمان رضي الله عنه لان عمر جعل الامر شورى بين ستة ووقع الاتفاق على عثمان ثم علي رضي الله عنه لاجماع اهل الحل والعقد على مبايعته ومتابعته ثم ال الامر الى الحسن رضي الله عنه وبعد ستة اشهر من بيعته سلم الامر لمعاوية رضي الله عنه تسكينا للفتنة فانقلب الامامة الى الملك والسلطنة

قوله ثم عمر لتفويض ابي بكر الخ الامام الحق بعد ابي بكر عمر رض وذلك لانه لما مرض ابو بكر مرضه الذي توفي فيه شاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويبر الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورأي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على اجلة الصحابة فبايعوا بما فيها حتى مرت على رض فقال بايعنا بما فيها وان كان عمر فانفقت له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد فزالها جرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا بامر العدل والسياسة ثم الامام الحق بعده عثمان وذلك لان عمر رض حين استشهد جعل الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص ثم فوض الامر جملتهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه محضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد وكان اجماعا ثم الامام الحق بعده علي رض وذلك لان عثمان رض استشهد وترك الخلافة سهلا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رض والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد ثم ال امر الخلافة الى الحسن رض وبعد ستة اشهر من بيعته سلم الامر لمعاوية رض تسكينا للفتنة فانقلب الامامة الى الملك والسلطنة قوله والافضلية بترتيب الخلافة الخ قال اهل السنة

الافضل

والافضلية بترتيب الخلافة اما اجمالا فلان اتفاق اكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل لهم عليه واما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وهو ابو بكر رضي الله عنه ولقوله صلى الله عليه وسلم والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر وقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر وقال لو كان نبي بعدي لكان عمر وقال عثمان انحى ورفيقي في الجنة ويعضد ذلك ما تواتر من آثارهم واخبارهم ومساعيهم في الاسلام وقالت الشيعة الافضل علي لقوله تعالى وانفسنا وانفسكم قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وجبريل وصالح المؤمنين وقوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه الحديث ولحديث الطير ولانه اعلم وازهد واشجع وافصح واجود واكثر عبادة واحسن خلقا واجيب بان الكلام في الاكرم عند الله

الا فضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي على ترتيب الخلافة وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي رض على عثمان رض والبعض الى التوقف فيما بينهما وذهبت الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله علي رض لنا اجمالا ان جمهور علماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوه بدلائل واما رات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا معنى للافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا رض لان النبي لم يكن عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن ايماءات لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفى افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وقوله عم خيرا متي ابو بكر ثم عمر وقال عم لو كان نبي بعدي لكان عمر وقال عم عثمان انحى ورفيقي في الجنة ويؤيد ذلك ما تواتر من آثارهم واخبارهم ومساعيهم في الاسلام تمسكت الشيعة بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية عنى بانفسنا عليا رض وان كان صيغة جمع لانه عم معين عاد فقد نجران الى المباهلة وهو الدعاء

على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلى
رض وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بني عمه
غير علي ولا شك ان كان بمنزلة نفس نبيهم كان افضل وقوله تعالى قل
لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت
هذه الاية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين تودهم قال علي وفاطمة
وولداها ولا خفاء فان من وجبت محبتهم بحكم نص الكتاب كان
افضل وكذا مزيت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى على اسم
تعالى وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان
الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس ان المراد به علي
رض واما السنة فقوله يوم طار اداد ان ينفل الحادم في عمله والى شمع في
تنوره والى ابراهيم في حمله والى موسى في هيبته والى عيسى في صلاته
فلينظر الى علي بن ابي طالب ولا خفاء فان من يساوي هؤلاء الانبياء
في هذه الكمالات كان افضل وقوله يوم اللهم ائتني باحب خلقك
اليك ياكل معي من هذا الطير فجاءه علي فاكل معه والاحب الى الله
اكثر ثوابا وهو يعني الافضل واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة
لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي يوم واستفادته منه
وقد قال النبي يوم علي مع نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية
اللهم اجعلها اذن علي قال علي رض ما نسيت بعد ذلك شيئا
وقال علي رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف
باب ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقايع واستند العلماء
في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة في اكثر مسائل اصول والمغربين
في علم التفسير فان دينهم ابن عباس تلميذه والشيخ في علم السر
وتصفية الباطن فان المرجع فيها الى العترة الطاهرة وعلم الفقه

انما ظهر

وامّا بعدهم فقد ثبت ان فاطمة رضي الله عنها سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين سيدا شباب
اهل الجنة وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة وطلحة والزبير مبشرون بالجنة ثم الفضل للعلم
والتقوى وبهما فضل العشرة الطاهرة

انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت
بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل
الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت
في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار او في الجنة او في
النار نزلت وفي اي شيء نزلت وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه
عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاشياع اسباب الدنيا عليه وايضا
هو اشجعهم بدليل كثرة جهاده في سبيل الله وهو ان اقدامه في
الغزوات وهي مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي يوم لا فتى
الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال يوم طار لضربة علي خير
من عبادة الثقلين وايضا هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج
البلاغة واكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي
ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده واحسنهم خلقا وطلاقة
وجه حتى نسب الى الدعابة وبالجملة فما قبله اظهر من ان يخفى واكثر
مزاين يحيى والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله وانما
الكلام في اختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الا فضلية بمعنى
زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الا تفاق الجاري
مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من علي رض بذلك

قوله واما بعدهم فقد ثبت الخ ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب
التعيين امر ذهبي اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالي
رحمه الله حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا
رسول الله وقد ورد في الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقايق الفضل
والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال

والحق تعظيم جميع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرون والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم ولقوله صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوا اصحابي غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه قوله ولتوقف على وض الخ قد استقرت اراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقايد الدينية والقواعد الكلامية وليس ينفع في الدين بل ربما يضر باليقين انتهى وكروا بنا من ذلك امرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقايد الردية التي يوقعها حكايات بعض الروافض وروايتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية فانها ربما تبتني على ما ذكر في ذلك نصوص ترجع اليها فنقول اما توقف على وض في بيعة ابي بكر فينحمل على انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقده رسول الله لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق فعل فيما فعل فاتفقت الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان فلانه لم يأذن في ذلك وكان يتحامى عن الحرب وارافة الدماء حتى قاله وضع السلاح من يده فلما قهروه ومع هذا فقد نفع عنه للحسنات ولم ينفع وكان ما كان وتوقفه عن قتول بيعة لاعظام قتل عثمان وانكاره وتوقفه عن قصاص قتلة عثمان وض اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وخوفهم بالخروج على مريطا لهم بدعة ما قتضى النظر الصائب تاخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واثارة واعانهم بغاة لما لهم من الشبهة الظاهرة والتاويل الفاسدة حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور وان الباغي اذا انقاد الامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو راء بعض المجتهدين وتوقف

تاولوا فهم ذلك لما وثبوا الامر كذلك اذ كان لا يأظنهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما من عداهم فقد ورد النص بانه من اهل الجنة وانه من اهل الجنة وانه الحسن والحسين وضهيدا شبابا اهل الجنة وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجلاء فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على انه افضل واتقى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وقال تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي صم كسواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال صم ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سايرالكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال صم فضل العالم على العابد كفضلي على احادكم وقال صم من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله طريقا الى الجنة وفضل العترة الطاهرة على غيرهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب لا يرى انه صم قرنهم بكتاب الله تعالى فكونه تمسك بهما منقذا من الضلالة حيث قال اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولا منافي للتمسك بالكتاب الا اخذ بما فيه من العلم والهداية هكذا في العترة ولهذا قال النبي صم من ربطوثبه عمله لم يسرع به نسبه قوله والحق تعظيم الخ يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب ظاهرها الطعن فيهم على محامل وتاويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الايات الصراح والاخبار الصحاح وتلقاها صلبها فكتب الحديث والسير والمناقب والمقامات النبي صم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن

عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال صم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وقال صم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه قوله ولتوقف على وض الخ قد استقرت اراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقايد الدينية والقواعد الكلامية وليس ينفع في الدين بل ربما يضر باليقين انتهى وكروا بنا من ذلك امرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقايد الردية التي يوقعها حكايات بعض الروافض وروايتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية فانها ربما تبتني على ما ذكر في ذلك نصوص ترجع اليها فنقول اما توقف على وض في بيعة ابي بكر فينحمل على انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقده رسول الله لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق فعل فيما فعل فاتفقت الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان فلانه لم يأذن في ذلك وكان يتحامى عن الحرب وارافة الدماء حتى قاله وضع السلاح من يده فلما قهروه ومع هذا فقد نفع عنه للحسنات ولم ينفع وكان ما كان وتوقفه عن قتول بيعة لاعظام قتل عثمان وانكاره وتوقفه عن قصاص قتلة عثمان وض اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وخوفهم بالخروج على مريطا لهم بدعة ما قتضى النظر الصائب تاخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واثارة واعانهم بغاة لما لهم من الشبهة الظاهرة والتاويل الفاسدة حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور وان الباغي اذا انقاد الامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو راء بعض المجتهدين وتوقف

والمصيب فى حرب الجمل وحرب صفين وحرب الخوارج على رضى الله عنه والمخالفون بغاة لا فسقة او كفرة لما لهم من الشبهة وهذا نهى على رضى الله عنه عن لعن اهل الشام

جماعة من الصحابة كسعد بن ابى وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة على والخروج معه الى الحرب لم يكن عن نزاع منهم فى امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم منهم الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الى اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفى واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعيد بن ابى وقاص انه قال ستكون ببدى فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشى والماشى فيها خير من الساعى وقالوا لهم قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلاثة ايام فلم يأثموا بالقعود عن الحروب **قوله** والمصيب فى حرب الجمل الخ قاتل على رضه ثلث عرق من المسلمين على ما قال النبى صلعم انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة ومقدمهم طلحة والزبير وقاتلوا عليا ببصرة مقدمهم عائشة فهو دوج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور فسمى ذلك حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد طاعة على بعدما بايعوه وتابعوه فى حرب اهل الشام ذعا منهم انه كفر حيث رضى بالتحكيم وذلك انه لما طالت محاربة على رضه ومعاوية بصفين واختدت اتفق الفريقان على تحكيم ابى موسى الاشعرى وعمرو بن العاص فى امر الخلافة وعلى الرضى بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبى وساروا الى النهروان وساروا اليهم على ببصرة وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذى هو بيعة على رضه والدخول تحت طاعته

ذهابا

فصل قد وردت احاديث صحيحة فى ظهور امام من ولد فاطمة رضى الله عنها يملاء الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما وفى نزول عيسى عليه السلام وخروج الدجال وغير ذلك من الاشراط كدابة الارض ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسفات الثلثة وقلة العلم والامانة وكسرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والاراذل واشفار الاسلام على الزوال وانقضاء النظام الى الانحلال ويشبه ان يكون هذا عند غاية قرب الساعة فلا بنا فى احتمال خيرة آخر الامة على ما قال عليه الصلوة والسلام مثل امتى مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره رزقنا الله واياكم خير الآخرة والاولى ووفقنا واياكم للعمل بما يحب ويرضى وحشرنا واياكم فى زمرة الانبياء ولا تقياء انه خير موفق ومعين

حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ابن سلمة
وضمت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي من عترتي
من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال رسول الله عم المهدي
من امتي من اهل بيتي يعيش خمسا او سبعا او تسعا حجج فيجيء
اليه الرجل فيقول يا مهدي اعطني اعطني فيحثي له في ثوبه
ما استطاع ان يحمله فيرجع فيقول لا فيكون من امتي خليفة
يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه عم
قال ذكر رسول الله عم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجاء يلجاء اليه من الظلم
فيبعث الله رجلا من عترتي من اهل بيتي فيملأ الارض قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما وذهب العلماء الى انه امام عادل من
ولد فاطمة رض يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه وذهبت
الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس
الاعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر وانكر
ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه
الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا اماره ولا اشارة
من النبي عم واما نزول عيسى فعن رسول الله صلعم انه قال والذي
نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما وعدلا فيكسر
الصليب ويقتل الخنزير واما قوله عم لا مهدي الا عيسى بن
مريم فلا يبعد ان يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع
شره على ما نطق به الاحاديث الصحاح فمن حديث طويل في
اللاحم انه يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال
يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن مريم فيؤمهم
فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء ولو تركه لذاب حتى
يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وقال عم
ليس ما بين خلق ادم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال عم

ما من

ما من نبي الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم قد وصفه وفصل كثيرا
من احواله وقال عم ينزل عيسى بن مريم على المنارة البيضاء شرقي
دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وكذا قد وردت احاديث
صحيحة في غير ذلك من الاشراط عن حذيفة ابن اسيد الغفاري
قال اطلع النبي عم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر
الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر ايات فذكر الدخان
والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم
ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف
بالمغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد
الناس الى محشرهم وقال عم ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم
ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون
لخمسين امراة القيم الواحد وقال عم اذا ضيعت الامانة فانتظر
الساعة وقال عليه السلام اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من
المشرق الى المغرب وقال عم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض
الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال عم لا تقوم الساعة
حتى تتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة ويكون
الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة ويكون الساعة كالضرمة
بالنار وقال عم لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث
اخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر عم في
حديث اخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد
وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم
وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب
كثيرة رواها العدول الثقاة وصححها المحدثون الاثبات

ولا يمنع حملها على ظواهرها عندا هل الشريعة لان المكان المذكورة
امور ممكنة عقلا فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعر بان الامة
في اخر الزمان شر الخلق قليل الخير وقد قال البغوي مثل امتي
مثل المطر لا يدرى اوله خير ام اخره قلنا الخيرة الظاهرة
التي لا تشك معها في خيرية القرون السابقة انما هي عند غاية
قرب الساعة وحين انقرض ذوي التكليف وكا دعلى ما ورد في
الحديث انه يمكث عيسى بن مريم في الناس بعد قتل الدجال
سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من
قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من
خير او ايمان الا قبضته حتى لو ان احدكم دخل في جحر الطير واحلام
السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيأتيهم الشيطان
بعبادة الاوثان وهم في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في
الصور وهذا ما قال لم تقم الساعة على احد يقول الله الله
واما في اخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعة والايمان
فلا يبعد كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار ايقانهم وايمانهم
مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي ومظهر البركات وهبوط
الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات
والعلوم والمعارف وارشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع
المنكرات وكساد المعاقل ورواج الرذائل واستيلاء اهل
الجهل والعناد والشر والفساد وهذا لا ينافي خيرية القرون
الاول ومن يليهم باعتبار كثرة الطاعات والعبادات و
صفاء العقايد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي عليه السلام
ويحمل ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي

انا فيهم

انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب وهذا اخر ما اردنا ايراده في شرح تهذيب
الكلام تيسر لنا اتمامه بتوفيق الملك العلام
حرره العبد الفقير المحتاج الى رحمة ربه القدير
مصطفى بن الحاج عبد المؤمن شهر
غرة جمادى الاخرة سنة
اربع وعشرين ومائة
والف

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kı... Fatih
Yeni
Eski Kayıt No 3026