نهاية العقول
في
دراية الأصول

نهاية العقول في دراية الأصول

تأليف : الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي

تحقيق : الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

الطبعة الأولى : ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

حقوق الطبع محفوظة

دار الذخائر

بيروت لبنان

نهاية العقول
في
دراية الأصول

تأليف

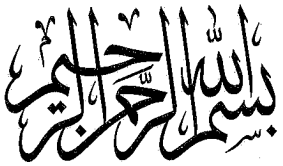
الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
٥٤٣ - ٦٠٦هـ

عني بتحقيقه

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

الجزء الأول

دار الذخائر
بيروت لبنان


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلامُ على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن مما ينبغي الاهتمام به نشر كتب الأعلام من علماء هذه الأمة العظيمة، وقد حرصت منذ سنوات على حضّ العاملين على طباعة الكتب النفيسة والمخطوطات المدفونة في المكتبات، ومن الكتب التي ما زلت أستغرب من عدم الإقدام على طباعتها، كتاب «نهاية العقول في دراية الأصول» للإمام فخر الدين الرازي، وهو من أهمّ كتب هذا الإمام الهمام، وما زلت منذ صغري، ومذ عرفت عن وجود هذا الكتاب، أتطلع إلى أن يمُنَّ الله عليّ بالقيام بتحقيقه وتقديمه للمهتمين بالعلوم العقلية والكلامية، لينتفع به الناس في هذا العصر.

وقد كنت بدأت بالعمل على خدمة الكتاب وتوفير بعض مخطوطاته بجهودي الخاصة، منذ حوالي خمس عشرة سنة، وقمتُ مع بعض أصحابي بصف المجلد الأول من الكتاب منذ أكثر من تسع سنوات، ولكن حالت الظروف دون إتمامه، ودون طباعته، وكم شعرت بالأسف لذلك، ثم وفقنا الله تعالى إلى ترتيب الوقت في هذا العام لإعادة الاهتمام به، والعمل على إخراجه؛ لِما له من أهمية عظيمة في علم الكلام والمعقولات. فأحببت أن أنتهز هذه الفرصة التي ربما لن تتكرر، وحرصت في هذا العمل على الاهتمام بتدقيق النص،

ومعارضة المخطوطات التي حصلنا عليها، وتصحيح المتن واختيار الكلمات الأقرب إلى الصواب عند الاختلاف، وذلك بصورة أرجو أن تكون قليلة الأخطاء، فلا يوجد عمل كامل.

والأصول الخطية التي تم الاعتماد عليها هي ثلاث نسخ كاملة وصفُها كالآتي:

النسخة الأولى: وهي من مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، وتقع بمجموعها في **٣٩٩** ورقة، وفي كل صفحة **٢٤** سطراً، ورقمها **١٤٥٦/ ٣٠٧٧١**. ورمزنا لها بـ(أ).

النسخة الثانية: من المكتبة السليمانية بتركيا، رقمها **٧٨٢**، وتقع بجزأيها في **٣٠٦** ورقات، في كل ورقة **٢٧** سطراً. ورمزنا لها بـ(ب).

النسخة الثالثة: من دار الكتب المصرية، رقمها (**٧٤٨** علم الكلام)، الجزء الأول منها في **٢٦٧** ورقة، والجزء الثاني منها في **٢٨٥** ورقة، وهي متأخرة النسخ، فتاريخه **١٣٢٤** هـ، على يد مصطفى بن علي بن مهدي بن شرف الدين الشافعي. ورمزنا لها بـ(ج).

وقد اتبعت القواعد التالية في تحقيق الكتاب واختيار ما أراه أقرب إلى الصواب:

١-حرصت على إبقاء نص النسخة الأمّ الأصل ما أمكن، ما دام رسمها مفيداً للمعنى.

٢-قد أزيد أو أنقص في النص المختار، وذلك اعتماداً على النسخ الأخرى، بحسب ما يظهر لي أنه أرجح وأبين أو أصوب، مع الإشارة إلى ذلك الاختلاف في الهوامش، وقد أبين سبب الاختيار إذا كان خفياً، وإذا زدتُ كلمةً من عندي، وهو نادر، ذكرت ذلك أيضاً مع التعليل.

٣-ما كان من قبيل الاختلافات الممكنة التي لا تضر المعنى نحو: (هذا، ذلك) (فهو، وهو) (مجبورون، مجبرون)...الخ، فقد أبقيت ما في الأصل على ما هو مع الإشارة لما في النسخ الأخرى في الهامش طبعاً.

وكذا ما كان من قبيل التقديم والتأخير مما لا يضر نحو: (الآن عليها، عليها الآن)، صريح العقل، العقل الصريح).

٤-قد أفضِّلُ اختيار وجه في غير الأصل على ما فيها، مع كون ما فيها محتملاً، لكون ذلك أوضح، نحو: (ولما كان كذلك باطلاً، ولما كان ذلك باطلاً).

والكتاب مملوء بالتحقيقات النادرة، وله فيه أدلة لم يسبق إليها، واستنباط مسائل لم يبحثها أحد قبله كما في تعلقات الصفات والأحوال، وقد بين في كتابه هذا أنه يناقش المخالفين في مذهبهم ولو في أمر يحتمل القول به بناء على قواعدهم، وإن لم يقولوا به بالفعل، وذلك منه غاية التدقيق والتعمق في البحث، وهي طريقة مطردة في أغلب كتبه، خصوصاً المطول منها. وقد امتاز الإمام الرازي بأنه في بعض المسائل لا يتردد من التصريح بأنه لم يصل بعدُ إلى رأي قاطع فيها كما في مسألة الكلام، وهذا يدلُّ على عظيم إنصافه كما صرح به الإمام القرافي في نص طويل ننقله لاحقاً في الكلام على الإمام الرازي، ولو تفرغ بعض الباحثين لدراسة هذه المسائل التي تردد فيها الإمام الرازي، أو غير رأيه فيها، لكان أمراً حسناً جداً لا تخفى فوائده. وقد صرَّح بأنه يحاكم آراء الفرق والمذاهب الاحتكام والرجوع إلى أقوال أذكيائها والعلماء المشهورين فيها، لا المغمورين، كما في مناقشاته للمشركين والمنجمين، وهذا لا يمنعه من استسخاف بعض المذاهب، بعد بذل الجهد في تحرير المطلوب منها على أحسن وجه ممكن، كما فعل في مذهب الثنوية، وقد حرر مذاهب النصارى استنباطاً من بعض تسبيحاتهم واستدل بها على ما يعتقدون، واعتمد على تفسير بعض العلماء كذلك، وحقق مذاهب بعض العلماء في المسائل الدقيقة في مواضعها كما فعل في مذهب الجويني في القدرة، ومذهبي الجويني والإسفراييني في الأفعال والقدرة، وقام بتحرير بعض المفاهيم المستشكلة بدقة كما فعل في مفهوم اللانهاية، وفرق بينه وبين تصور ما تصدق عليه.

وهذه إشارات قليلة جداً إلى بعض ما تميز به هذا الكتاب، مع كونه من أكبر كتب الإمام الرازي حجماً، وأوسعها بحثاً، وأقربها إلى الطرائق المعروفة عند أعلام المذهب.

وكأني به أراد شرح خلاصة ما وصل إليه من أقوال وتحريرات ومسائل وتدقيقات في علم الكلام من العلماء المتقدمين.

وكنت أودُّ أن أقوم بكتابة بعض التعليقات عليه، وأمهد له بدراسة معمقة أبين ما تميز به الكتابُ من طرائقَ وتدقيقاتٍ ومحاسن. ولكن ضيق الوقت منعني من ذلك كله، فاقتصرت على كتابة مقدمة تعريفية بالإمام الرازي، وعزفت عن كتابة التعليقات التي كنت أرغب فيها، خوفاً من أن يطول زمان الفراغ منها لكثرة الانشغال في هذه الفترة، فيؤخر ذلك إخراج الكتاب مرة أخرى.

وقمت بإدراج بحث في بيان ما اتهمَ به بعضُهم الإمام الرازي من أنه أشرك بالله تعالى وكفر وارتدَّ فترة من الزمان! ثم عاد وآمن، وهو بحث مختصر ليكون لائقاً بهذا الموضع، وهذا أقل ما يمكن القيام به في حقّ الإمام الرازي، وقد كشفنا في هذا البحث النقاب عن حقائق لم تصل إليها من قبل يد باحث قط، بهذه الصورة من التفصيل والتوسع.

وأدعو الله تعالى أن يكون هذا العمل نافعاً للمسلمين، ولطلاب العلم، مفيداً في دفع الدراسات العقلية الإسلامية والكلامية خطوة إلى الأمام.

ونرجو من الله تعالى التوفيق والسداد

والحمد لله رب العالمين

كتبه

سعيد فودة

وليس لنا إلى غير الله حاجة ولا مذهب

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

تعريف موجز بالإمام الرازي وجهوده في خدمة العقيدة الإسلامية

المحور الأول: من هو الإمام الرازي

والسادس الفخر الإمام الرازي والرافعي مثله يوازي

اسمه محمَّد بن عُمَر بن الحسن بن الحسين التَّيميّ البَكريّ، الإمام فخر الدين الرازي، ابن خطيب الري، إمام المتكلمين ذو الباع الواسع في تعليق العلوم، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم، والارتفاع قدراً على الرفاق وهل يجري من الأقدار إلا الأمر المحتوم؟

ولد الإمام الرازي سنة ٥٤٣هـ أو سنة ٥٤٤هـ، وتوفي سنة ٦٠٦هـ.

درس الأصول على والدِهِ ضياء الدين، ووالدُه على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري، وهو على إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وهو على الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وهو على شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعريّ.

ودرس بعد موت والده على الكمال السمناني مدة.

ودرس على مجد الدين الجيلي تلميذ الغزالي، مزاملاً شهاب الدين السهروردي الإشراقيّ.

أما والد الإمام الرازي فقال التاج السبكي: «عمر بن الحسين بن الحسن الإمام

الجليل ضياء الدين أبو القاسم الرازي، خطيب الري والد الإمام فخر الدين، كان أحد أئمة الإسلام، مقدماً في علم الكلام، له فيه: كتاب غاية المرام، في مجلدين، وقفت عليه وهو من أنفس كتب أهل السنة وأسدِّها تحقيقاً، وقد عقد في آخره فصلاً حسناً في فضائل أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه وأتباعه.

أخذ الإمام ضياء الدين علم الكلام عن أبي القاسم الأنصاري تلميذ إمام الحرمين، وقال في آخر كتاب «غاية المرام» هو شيخي وأستاذي.

وأخذ الفقه عن صاحب «التهذيب» [أي: الإمام البغوي].

وكان فصيح اللسان، قوي الجنان، فقيهاً أصولياً، متكلماً صوفياً، خطيباً محدثاً أديباً، له نثر في غاية الحسن، يكاد يحكي ألفاظ مقامات الحريري من حسنه وحلاوته ورشاقة سجعه، ومن نظر كتابه «غاية المرام» وجد برهان ذلك.

المحور الثاني: مكانة الإمام الرازي عند أهل السنة والمتكلمين والفلاسفة

منزلة الإمام الرازي معلومة عند أهل السنة بل عند سائر أهل الإسلام وغيرهم، من المعتزلة والحشوية المجسمة، والشيعة بشتى فرقهم ومذاهبهم، والفلاسفة المتقدمين والمتأخرين، وذلك لِما كان له من أثرٍ في نقد هذه المذاهب والطوائف، وزلزلة كثير من أركانها، وإكمال ما بدأه الأعلم العظام من أهل السنة كالأشعري والباقلاني والجويني والغزالي من عملية نقد منظمة لمذاهب الخصوم، وإعادة تحريرٍ وتنقيح وتوجيه لمذهب أهل السنة. فجاء الإمام الرازي على رأس هذه العملية التي ما زالت ولن تزال مستمرة بإذن الله تعالى، ولكنا عندما ننظر إلى أعلام العلماء، فلا بد أن تستوقفنا هذه السلسلة الشريفة التي غالباً ما أسميها بالسلسلة الذهبية من أعلام أهل الحق.

واشتهر عند المتأخرين من الأعلام أن اسم «الإمام» إن أُطلق في الأصلين، عُني به الرازي فخر الدين محمد بن عمر، رحمه الله تعالى؛ لِما له من أثر بارز فيهما، بل في سائر العلوم التي اشتغل بها.

قال تاج الدين السبكي فيه في «طبقات الشافعية الكبرى»:وله شعار أوى الأشعري من سننه إلى ركن شديد، واعتزل المعتزلي علماً أنه ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد.

أما الكلام فكل ساكت خلفه، وكيف لا وهو الإمام! رد على طوائف المبتدعة وهدَّ قواعدهم، وهشم الهشامية والبهشمية بالحجة الموضحة، وقصم الكعبية فصارت تحت الأرجل مجرحة، وعلمت الجبائية مذ قطعها أن الإسلام يجبُّ ما قبله، والتفت إلى الروافض فقالت الإمامية: هذا الإمام! ومن حاد عنه فقد جاء شيئا إدّاً. وقال المنتظرون: هذا الإمام وهذا اليوم الموعود، ودعا الحلولية فحل عليهم ما هو أشد من المنية، وأصبحت الباطنية تأخذ أقواله ولا تتعدى مذهب الظاهرية.

وأما الحشوية ـ قبح الله صنعهم، وفضح على رؤوس الأشهاد جمعهم ـ فشربوا كأساً قطع أمعاءهم، وهربوا فراراً إلى خسي الأماكن حتى عدم الناس محشاهم، وصار القائل بالجهة في أخس الجهات، وعرض عليه كل جسم وهو يضرب بسيف الله الأشعري ويقول: هل من مزيد هات، حتى نادَوا بالثبور، وزال عن الناس افتراؤهم ومكرهم ومكر أولئك هو يبور.

وأما النصارى واليهود فأصبحوا جميعاً وقلوبهم شتى ونفوسهم حيارى، ورأيت الفريقين سكارى وما هم بسكارى، وما من نصراني رآه إلا وقال: أيها الفرد لا نقول بالتثليث بين يديك، ولا يهودي إلا سلَّم وقال: إنا هدنا إليك.

وأما علوم الحكماء فلقد تدرّع بجلبابها، وتلفّع بأثوابها، وتسرع في طلبها حتى دخل من كل أبوابها، وأقسم الفيلسوف إنه لذو قدر عظيم، وقال المنصف في كلامه: هذا من لدن حكيم.

وقال ابن خلكان: وكل كتبه ممتعة، وانتشرت تصانيفه في البلاد، ورزق فيها سعادة عظيمة، فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين، وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه: وأتى فيه بما لم يُسبق إليه.

المحور الثالث: مكانة علم التوحيد

علم التوحيد يحتل مكانة عالية بين علوم الإسلام، عرفه الإمام العضُد الإيجي في «المواقف» فقال: الكلام علمٌ يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحُجج ودفع الشُّبه.

وقد قرر الإمام الرازي أهمية الكلام ومكانته بأخصر كلام وأجلاه على عادته رحمه الله تعالى، وذلك في كتابه المهمّ «نهاية العقول في دراية الأصول»، وها نحن نقتطف كلامه، ليرتاح إليه الشادون.

قال: فإن شرف العلم يظهر من عدة أوجه:

أحدها: شرف المعلوم. ولا شكّ أن الغرض الأهم، والمطلوب الأعظم من علم الكلام معرفةُ ذات الله تعالى، وصفاته، وكيفية أفعاله، ولا شكَّ أنه سبحانه وتعالى أشرف المعلومات، فيجب أن يكون هذا العلم أشرفَ العلوم.

وثانيها: وثاقة البرهان. ولا شك أن الأدلة المستعملة في مباحث هذا (العلم) يجب أن تكون مؤلَّفة من علوم ضرورية تأليفاً يعلم صحته بالضرورة، [ويعلم بالضرورة] لزوم المطلوب منه، وذلك هو النهاية في القوة والوثاقة.

وثالثها: شدة الحاجة إليه. ولا شكَّ أن اكتساب السعادة أهم المطالب، وأجلّ المقاصد.

ثم إن السعادة الأخروية لا يُمكن اكتسابها إلا بالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر الذي لا يمكن تحصيله كما ينبغي إلا بهذا العلم، وأما السعادة الدنيوية فلا يمكن تحصيل كمالها إلا بانتظام أحوال العالم، وذلك مما لا يكمل إلا بالرغبة في الثواب والرهبة من العقاب.

ورابعها: حاجة سائر العلوم الدينية إليه. ومعلوم أن ما عدا هذا العلم إمّا أن يكون دينيّاً [أو لا يكون؛ أمّا الذي لا يكون دينيّاً] فنفعه مقصور على جلب منفعة، أو دفع مضرة في الحال، وذلك يجري مجرى العلوم بالحِرَف والصناعات ولا شكَّ في أن العلوم الدينية فائقةً عليها في المرتبة، وزائدة عليها في المنقبة.

(و)أمّا الدينيات فصحةُ كُلِّها متوقفة على صحة هذا العلم؛ لأنه ما لم يثبت أن للعالَم صانعًا حيًّا عالمًا قادرًا كيف يتمكَّن المفسِّر والمحدِّث والفقيه من الشروع في علومهم؟ فإذن ما عدا هذا العِلم من العلوم الدينية يحتاج إليه، مع استغنائه عنها، وذلك يوجب زيادة شرفه على شرف غيره.

وخامسها: وهو أن شرف الشيء قد يُستفاد بوجهٍ ما من خساسة ضدِّه، وإذا كان الخطأ في هذا العلم كفرًا أو بدعة، مع أنهما من أقبح الأشياء؛ وجب أن تكون إصابة الحق فيه من أشرف الأشياء.

فثبت بهذه الوجوه أن هذا العلم أجلُّ العلوم وأعلاها، وأشرفها وأبهاها.

المحور الرابع: أعمال الإمام وجهوده في خدمة العقيدة

يمكن أن نوجز أعمال الإمام في علم العقائد بالنظر في أعماله في مختلف المجالات التي تخدم في مجملها هذا العلم الجليل:

الحقل الأول: التأليف لبيان علم التوحيد بأتم صورة

تجلت أعمال الإمام في مجالات ثلاثة:

المجال الأول: تأليف الكتب النافعة التي تهتم بتوضيح العقيدة وتقرير أدلتها، وذلك بمنهجية وترتيب متميزين:

عمل الإمام الرازي على بيان المسائل العقدية والاستدلالِ عليها عن طريق تقديمها لطلاب العلم في مستويات ملائمة لمراحل التعلم والتعليم.

الدرجة الأولى من الكتب: وهي ما فيه كفاية لعامة طلاب العلم، مثالها: «المسائل الخمسون في أصول الدين»، «معالم أصول الدين».

الدرجة الثانية: اشتملت على الشرح المتوسط الذي يكفي العالِمَ غير المتخصص في هذا العلم، مثالها: «الأربعين في أصول الدين»، «تأسيس التقديس»، «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين».

الدرجة الثالثة: الكتب المطولة في علم أصول الدين التي يستفيض فيها في مناقشة الخصوم والاستدلال على المطالب، مثالها: «نهاية العقول في دراية الأصول»، و«المطالب العالية في العلم الإلهي».

المجال الثاني: تأصيل العقائد من الكتاب والسنة

وذلك باستنباط مفاهيمها وبيان أدلتها من النصوص الشرعية، وشرح النصوص بناءً على منهج مستقيم، ويتجلى ذلك من خلال أعماله في الكتب الآتية: «التفسير الكبير»، «أسرار التنزيل وأنوار التأويل»، «عصمة الأنبياء»، «لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات»، ولو لم يؤلف الإمام الرازي في هذا المجال إلا «تفسيره الكبير» لكفى!

المجال الثالث: بيان آراء الفرق والأديان والفلسفات والرد عليها:

وذلك باستقصاء الآراء والمذاهب المخالفة من المتكلمين والفلاسفة، وتوضيحها ونقدها، وقد اشتغل الإمام الرازي في هذا المجال باهتمام بالغ؛ بحيث إنه صاحَبَهُ من أول حياته العلمية إلى نهايتها.

ومن كتبه في هذا المجال: «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، «شرح الإشارات والتنبيهات»، «شرح عيون الحكمة»، «لباب الإشارات»، «المباحث المشرقية»، «الملخص في الحكمة والمنطق».

طريقته ومنهجه في التأليف:

ليس هناك أولى من الإمام الرازي في بيان أسلوبه ومنهجه في التأليف والتوضيح،

وها نحن ننقل من مقدمة كتابه الشهير **نهاية العقول** ما قرره من طريقته، فقد قال رحمه الله تعالى: وإن كتابي متميِّز عن سائر الكتب المصنَّفة في هذا الفن بأمور ثلاثة:

أولها: الاستقصاء في الأسئلة والجوابات، والتعمّق في بحار المشكلات، على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابي (هذا) ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التي صنّفها أصحاب ذلك المذهب؛ فإني إنما أوردتُ من كل كلام زُبدتَه، ومن كل بحث نقاوتَه، حتى إني إذا لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلامًا يعوّل عليه، أو يُلتفت إليه في نصرة مذهبهم، وتقرير مقالتهم استنبطتُ من نفسي أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير ذلك المذهب، وتحرير ذلك المطلب، وإن كنا بالعاقبة نردّ على كل رأي، ونزيِّف كل رؤية، سوى ما اختاره أهلُ السنّة والجماعة، ونبيِّن بالبراهين الباهرة، والأدلة القاهرة؛ أن ذلك هو الذي يجب له الانقياد بالسمع والطاعة.

وثانيها: استنباط الأدلة الحقيقية، والبراهين اليقينية المفيدة للعلم الحقيقي، واليقين التام، لا الإلزاقات التي منتهى المقصود من إيرادها مجرّد التعجيز والإفحام.

وثالثها: الترتيب العجيب، والتلفيق الأنيق الذي يوجب التزامه على ملتزمه إيراد جميع مداخل الشكوك والشبهات، والاجتناب عن الحشو والإطناب.

(و) هذا كتاب لا يعلمه إلا من تقدَّم تحصيله لأكثر كلام العلماء، وتحقّق وقوفه على مجامع مباحث العقلاء، من المحقِّين والمبطلين، والموافقين والمخالفين، حتى يمكنه بعد ذلك فهم ما فيه من الأدلة القطعية، والشكوك العويصة القوية، فإني قلَّما تكلّمتُ في المبادئ والمقدّمات، بل أكثر العناية كان مصروفًا إلى تمحيص النهايات والغايات.

ولمّا خرج الكتاب على هذا الوجه سمّيته «**نهاية العقول في دراية الأصول**»؛ ليكون الاسم مطابقًا للمسمَّى، واللفظ موافقًا للمعنى، وجعلته خالصًا لوجه الله تعالى، وطلبًا لمرضاته، والفوز بعظيم ثوابه، والهرب من أليم عقابه، وسألته أن يُعظم الانتفاع به لي وللمسلمين في الدارين، ويجعله سبب السعادة في المنزلين، إنه قريب مجيب.

وأيد ذلك بما ذكره في وصيته فقد قال: «وأما الكتب التي صنّفتُها واستكثرتُ فيها من إيراد السؤالات على المتقدمين فيها، فمن نظر في شيء منها، فإن طابت له تلك السؤالات، فليذكرني في صالح دعائه على سبيل التفضل والإنعام، وإلا فليحذف القول السيّئ، فإني ما أردت إلا تكثير البحث وتشحيذَ الخاطر، والاعتمادُ في الكل على الله».

الحقل الثاني: التدريس والاعتناء بطلاب العلم النبهاء

اهتم الإمام الرازي اهتماماً بالغاً بتدريس الطلاب، والحرص على رعاية أمورهم، ومعونتهم؛ لأنهم الذين سيستأنفون الحركة العلمية بحمل المذهب وإيصاله إلى الناس، وحمايته من المخالفين، شأنه في ذلك شأن أكابر العلماء من قبله، فهذه هي طريقة العلماء العظام.

ومن طلابه الذين أصبحوا من أعلام العلماء:

- زين الدين الكشي بخراسان.
- قطب الدين المصري السلمي الطبيب.
- شهاب الدين النيسابوري.
- محمد بن رضوان، وهو الذي سأله تأليف «شرح عيون الحكمة» لابن سينا.
- أثير الدين الأبهري المفضل بن عمر المنطقي الفلكي الفيلسوف.
- أبو بكر إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني، الذي أملى عليه وصيته قبل موته.
- أفضل الدين الخونجي محمد بن ناماور بن عبد الملك.
- تاج الدين الأرموي، صاحب كتاب «الحاصل».
- ابن عنين الشاعر.
- أبو يعلى المليني الهروي النحوي اللغوي.

ـ شمس الدين الخسروشاهي.

ـ ابن الإمام الرازي المسمى أبا بكر الذي تولى التدريس بعده.

الحقل الثالث: رحلاته ومناظراته مع العلماء والمخالفين وعلاقته مع الحكام

من المعلوم أن علماءنا المتقدمين كانوا يتخذون من السفر والرحلة إلى مختلف البلاد وسيلة لنشر العلوم والمعارف، وما زالت هذه السُّنّةُ جاريةً لغاية هذا الزمان عند بعض العلماء، وكذلك فعل الإمام الرازي رحمه الله تعالى، وكان ينتهز عند حلوله في بلدٍ فرصةَ اللقاء مع كُبراء ذلك البلد من الأعلام والعلماء، ليناقشهم ويباحثهم، وهذه وسيلة من أعظم الوسائل لنشر المعارف والعلوم. وكتابه «مناظرات ما وراء النهر» شهير، أودع فيه بعض أهم مناظراته مع الأعلام.

ففي بخارى التقى ببعض الأعلام: منهم الرضي النيسابوري، باحثه في مسألة في التوكيل بالبيع، ومنهم نور الدين الصابوني صاحب كتاب «البداية في أصول الدين»، وشرحه «الكفاية»، وصار بينهما مناظرة شهيرة في الحال والموجود، وثانية في التكوين غير المكون، والخلق غير المخلوق، وثالثة في البقاء: هل هو صفة زائدة؟ وفيها اعترف الصابوني بدقة تحرير الرازي، وشهد له بالتحرير وبالغ الرازي في إكرامه بعدما حصل بينهما من المنافرة من قبلُ، وهذا الإنصاف شأن العلماء الأعلام.

وفي غزنة ناظر قاضياً في التكوين والمكون أيضاً.

وفي بخارى تكلم في مسألة التعليل بالمصالح مع ركن الدين القزويني تلميذ الرضي النيسابوري.

وتباحث في سمرقند مع الشرف المسعودي الفيلسوف في بعض مسائل الفلسفة، ومسألة أخرى من كتاب «شفاء الغليل» للغزالي في بعض مسالك العلة.

سافر إلى بلاد ما وراء النهر، ودخل سمرقند، وانتقل إلى خَجَنْد، وبخارى، وخوارزم التي لم يطل بقاؤه فيها؛ لأنه ناظر المعتزلة، فضيَّقوا عليه في البلاد فخرج منها، وذهب إلى الري، ومرَّ بسرخس فلقي طبيباً يسمى عبد الرحمن السرخسي فأكرم الرازي، وبادله الرازي بالمثل بأن شرح له «كليات القانون» لابن سينا، وكان إذ ذاك في الخامسة والثلاثين.

مناظراته مع النصارى

ناقش الإمام الرازي كثيراً من النصارى، مباشرة أو من خلال الكتب، مثل «تفسيره الكبير»، وكتبه الكلامية، ومن المناظرات المباشرة التي أخبرنا عنها في «التفسير»:

قال الشيخ الإمام العلامة فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي ـ قدس الله روحه ـ في تفسيره الكبير عند قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ ...﴾[آل عمران:٦١]: إنه جاء نصراني من أكابر علماء دين النصرانية يدعي التحقيق والتقرير لدينه، فذهبت إليه وشرعنا في الحديث.

فقال لي: ما الدليل على نبوة محمد؟

فقلت: كما نقل إلينا ظهور الخارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام، فإن رددنا التواتر أو قبلناه، لكن إن قلنا: إن المعجزة لا تدل على الصدق، فحينئذ تبطل نبوة سائر الأنبياء، وإن اعترفنا بصحة التواتر واعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق، ثم إنهما حاصلان في حق محمد ﷺ وجب الاعتراف قطعياً بنبوة محمد ﷺ ضرورةَ أنْ عندَ الاستواء في الدليل لا بد من الاستواء في حصول المدلول.

فقال النصراني: أما الجواب عما ذكرته أولاً من قضية التواتر فهو كما قلت، لكن أين التواتر؟ فإنا لا نسلم أن المعجز ظاهر على يد محمد بالتواتر بخلاف سائر الأنبياء؛ فإنه

لما نقل إلينا ذلك عنهم بالتواتر أجمعنا نحن وأنتم عليه، ولا كذلك ما نقل عن محمد، فإنه لو كان بالتواتر لما وقع الخلاف فيه بين أحد من الأمم كما لم يقع الخلاف بينهم في الأشياء المتواترة، وإنما أنتم تدعون أنه بالتواتر ـ بمجرد التحكُّم لا غير ـ بل يشبه تواتر ما تدعونه من انشقاق القمر نصفين ولم يرو هذا الحديث إلا واحد منكم وهو ابن مسعود، فمن هذا الشبه تواتركم في جميع ما تدعونه من المعجزات. وكذلك فإنكم نقلتم عن محمد أنه لم يصر نبياً إلا بعد أربعين سنة وما ظهر عليه شيء من المعجزات إلا بعد ذلك. فكيف كان ذلك محجوباً عنه طول هذه المدة، وهو في علم الله تعالى ـ على زعمكم ـ أنه نبي، وأفضل الأنبياء، فأي مانع منع الله تعالى عن أن ينبئه من حين كان طفلاً، وتظهر على يديه المعجزات العظيمة الخارقة للعادة من حين كان صبياً؟ فلو كان في علم الله تعالى أن محمداً نبيٌّ وأفضل الأنبياء لما منعه ذلك إلى أن صار له أربعون سنة، مفلساً عن جميع ذلك، معطلاً عن ذلك كلِّه، فارغاً عنه، خالياً منه. فهل زعمتم أن الله تعالى لم يعلم أن محمداً يصير نبياً ثم علم بعد ذلك؟ وهذا عين الكفر! أو تزعمون أنه كان قد علم ذلك ولكنه منعه مانع من إبليس أو غيره، أو نفس محمد باشتغالها بالدنيا إلى الأربعين فيكون الله تعالى حينئذ مقهوراً على ذلك؟ وهذا أيضاً محض الضلال، أو تزعمون أن الله تعالى ما أراد أن يجعله نبياً، ثم تجددت له الإرادة بعد الأربعين؟ واعتقاد هذا غاية الجهل، تعالى الله أن تتجدد له صفة أو تحدث له إرادة.

فقال له الإمام: خذ الجواب عن ذلك: أما قولك **أولاً**: لا تُسلّم أن المعجز حاصل لنبينا بالتواتر، فهل تشك في وجود هذا القرآن الذي هو بين أيدينا الآن؟ فأي تواتر أصدق وأظهر من شيء تراه بعينيك.

فقال: لا أشك في وجوده.

فقال: هل تشك في أن ذلك من غير محمد ﷺ ؟

فقال: هذا أشك فيه لاحتمال أن يكون ساعده الغيرُ فأَلّف إلى أن صار بهذه المثابة.

فقال له الإمام: لو كان كذلك لادعى كلُّ من أعانه على ذلك أنه نبي أيضاً، وأنه نزل

عليه الكتاب، فإنه من المحال أن يُظهر مثلَ هذا الكتاب غيره ويسكتون عن ذلك، حتى يدعي واحد منهم الأمر الذي خُصَّ به غيرُه، وتُقرّ ذلك الجماعة بأن الأمر كذلك، وهل تشك في العجز عن الإتيان بمثله؟

فقال النصراني: أما الإتيان بمثله من جميع الوجوه فهو الإتيان بعينه فيكون هو هو، وذلك تحصيل الحاصل وهو محال، وأما الإتيان به من بعض الوجوه في الفصاحة مثلاً، وفي النظم والنثر، أو في كونه يهدي إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال فالعلوم الشريفة تشاركه في ذلك، فهي مثله وهو مثلها من بعض الوجوه.

فقال له الإمام: ليس المراد من الإتيان بمثله إلا أن يظهر كتاب فيه علم الأولين والآخرين على لسان رجل أمّيٍّ لم يتقدم له اشتغالٌ بعلم البتة، ويدعي أنه كلام رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلبه ليكون من المنذرين ومن النبيين المرسلين، بأدلة باهرة، وحجج قاهرة، يبهر بأدلته جميع الملل والنحل، ويقهر بحججه جميع من خالف، فالمراد من الإتيان هو هذه المثلية لا ما ذكرته وذهبت إليه.

ثم قال: وأما قولك: ما المانع من نبوة محمد ﷺ في حال الصغر حتى بقي معطلاً عن النبوة، ونشر الرسالة أربعين سنة؛ فالجواب أن ظهور المملكة على من لم يكن مَلِكاً بل كان راعياً وحرّاثاً وتاجراً أكثر عمره، لأبلغ في إظهار القدرة ممن ورثها وراثة، أو أوتيها من أول عمره، ومبدأ زمامه وأبلغ في التعجب من ذلك، فكيف وقد كان نبينا آدم بين الماء والطين وإنما لم تظهر نبوته للخلق إلا بعد الأربعين، ومأخذ الحكمة في ذلك ما قدمنا ذكره، ثم لا يلزم من تأخر ظهورها عليه أن لا يكون أعظمَ وأفضل ممن أوتي في الكِبَر، بل قد يكون الثاني أعظم وأفضل من الأول، وما المانع من ذلك؟ فكذلك الحال في معنى النبوة والعلم والحكمة، فتقدم العطاء وتأخره لا يدل على الأفضلية.

فانقطع النصراني وقال: غلبتني وأفحمتني.

وقد التزام الإمام الرازي مناهج البحث والمناظرة في هذه المناظرة، منها:

١ـ استدلال الرازي على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بما يؤمن به خصمه، كاستدلاله بضرورة حصول المدلول عند الاستواء في الدليل.

٢ـ لم يستدلَّ بآيات قرآنية وأحاديث نبوية، وفي ذلك مراعاة لمذهب الخصم.

٣ـ لم يتبع الرازي أسلوب التجريح، والتشغيب، ولا الاستهزاء بالخصوم، ممتثلاً لقوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل :١٢٥]. ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [العنكبوت:٤٦]، وهذا كله يساعد الخصم على الاعتراف بالحق الذي هو مقصود المناظرة.

٤ـ عدم الخروج عن الموضوع.

٥ـ معرفة مذهب المناظر، وفي ذلك اختصار لوقت المناظرة، ووصول إلى النتائج المرادة عن قرب.

علاقته بالملوك والسلاطين:

واتصل بملِكَي الغوريين في بخارى غياث الدين وأخيه شهاب الدين، وعمل لدى الأخير، واتجه إلى خراسان عند السلطان علاء الدين تكش المعروف بخوارزم شاه، فأكرمه، وعمل مربياً لابنه محمد، فلما صار محمد سلطاناً قرّب الرازي وأعلى منزلته.

ولا ريب في أنَّ هذه النشاطات للإمام الرازي في التدريس والتعليم والالتقاء مع الأفاضل من:

ـ العلماء للتباحث معهم، وتمكين أواصر المحبة والتعارف الموجب للتعاون والتواثق في سبيل هذا الدين، أو نقدهم وتبين ضحالة آرائهم إن كان فيها ما يُنتقد.

ـ وكذلك الحكام لتعليمهم معارف الدين، وتوجيههم لنصرة الدين والعمل بأحكام الإسلام، وتذكيرهم بواجباتهم تجاه الدين والامة الإسلامية.

ومن ذلك ما أورده التاج السبكي، قال: وذُكِر أن الإمام وعظ يوماً بحضرة السلطان شهاب الدين الغوري وحصلت له حال فاستغاث: يا سلطان العالم، لا سلطانك يبقى، ولا تلبيس الرازي يبقى، وأن مردنا إلى الله.

فهذه القصة تدل أبلغ دلالة على الطريقة العملية النافعة التي كان يتمثلها الإمام الرازي في إصلاح الناس بشتى السبل الحكيمة التي يقدر عليها، وهو في ذلك جارٍ على منهج من تقدمه من أعلام أهل السنة كالإمام الأشعريّ، والباقلاني، والجويني، والغزالي، وكذا من بعدَهم.

خلاصة منهج الإمام في خدمة العقيدة من الناحية العلمية والعملية

أولاً: الناحية العلمية:

ذكرنا سابقاً أصولَ طريقة الإمام العلمية في خدمة علم التوحيد، عن طريق التأليف والرد والنقد، وبهذه المنهجية في خدمة علم التوحيد؛ يكون الإمام قد أحاط في كتبه بجهات هذا العلم الشريف ومقاصده؛ لأنه يشتمل على البيان والرد، وهما ركنا علم الكلام.

فعلم التوحيد يشتمل على جهتين:

١ـ جهة الشرح والتقرير للمفاهيم والمعاني.

٢ـ جهة التصديق والاستدلال: وهذه الجهة تشتمل على نحوين:

الأول: استنباط المعاني العقدية من النصوص الشرعية قدر المستطاع، وإرجاعها إليها، وهذا هو التأصيل النقلي.

الثاني: الاستدلال على الأحكام العقدية، وذلك يتمُّ بطريقتين:

الطريقة الأولى: الاستدلال عليها ببيان الأدلة العقلية والنقلية القائمة عليها.

الطريقة الثانية: تدعيمها عن طريق دفع شبه ودلالات المخالف، وانتقادها وبيان زيفها ومخالفتها للعقل السليم والفهم الصحيح للنقل الثابت.

ثانياً: الناحية العملية:

تتجلى هذه الناحية في التعاون مع العلماء والتعرف عليهم والتعاون معهم، وفي الاهتمام بتدريس الطلاب وفتح الآفاق أمامهم، وتيسير أمورهم العلمية والعملية، والاهتمام بتوجيه أولي الأمر من السلاطين والملوك لِما ينفع الناس في دنياهم وآخرتهم، وحضِّهم على اتباع الطريق الحق بتعليمهم وإرشادهم، ومتابعة أمورهم قدر المستطاع.

المحور الخامس: ردّ انتقادات موجهة على طريقته

١ـ قال بعض الناقدين: «يورد الشبه نقداً، ويحلها نسيئة»:

إيراده شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من القوة، وإيراد جواب أهل الحق منها على غاية ما يكون من الوهاء، وذلك في غالب كتبه الكلامية والحكمية، كـ «الأربعين»، و«المحصل»، و«النهاية»، و«المعالم»، و«المباحث المشرقية»، ونحوها.

تفسير ذلك عند بعضهم:

ـ وبعض الناس يتهمه في هذا وينسبه إلى أنه ينصر بهذا الطريق ما يعتقده ولا يجسر على التصريح به، ولكن هذا خلاف ظاهر حاله، فإنه ما كان يخاف من قول يذهب إليه، أو اختيار ينصره.

فلذلك قال بعضهم: كان سببه أنه كان شديدَ الاشتياق إلى الوقوف على الحق ـ كما صرح به في وصيته التي أملاها عند موته ـ فلهذا كان يستفرغُ وُسعَه ويكدُّ قريحته في تقرير شبه الخصوم، حتى لا يبقى لهم بعد ذلك مقال، فتضعف قريحتُه عن جوابها على الوجه، لاستفراغه قوتها في تقرير الشبه.

وهذا غير صحيح أيضاً؛ فإن من قرأ كتبه عرف أن إيراداته على أدلة الخصوم، وإن كانت في عبارة موجزة، إلا أنها كافية بعد استيفائه بيان مذاهب الخصوم، ولعمر الحق، فإن المذاهب الباطلة يكتفي أكثر الدارسين بمعرفة تفاصيلها ليتجلى لهم فسادها، فإن أعانهم مع ذلك بذكر موارد الضعف فيها كان في ذلك الكفاية.

٢ـ اشتغاله وتأثره بالفلسفة:

قال التاج السبكيُّ في «معيد النعم» لما انتقد الفلسفة وأعلامها: فإن قلت: فقد خاض حجة الإسلام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي في علوم الفلسفة، ودوَّنوها، وخلطوها بكلام المتكلمين فهلّا تنكر عليهما؟ ثم أجاب قائلاً:

قلت: إنَّ هذين إمامان جليلان، ولم يَخُضْ واحد منهما في هذه العلوم حتى صار قدوة في الدين، وضُربت الأمثال باسمهما في معرفة على الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، فإياك أن تسمع شيئاً غير ذلك، فتضل ضلالاً مبيناً، فهذان إمامان عظيمان وكان حقاً عليهما نصر المؤمنين، وإعزاز هذا الدين، بدفع ترهات أولئك المبطلين، فمن وصل إلى مقامهما لا ملام عليه بالنظر في الكتب الفلسفية، بل هو مثاب مأجور.

وكلام التاج السبكي كافٍ على اختصاره، ولا أحد من الباحثين يخالف في لزوم البحث في مذاهب المخالفين للرد عليها، فهذا منهج قرآني، وأعون للناس كافة على إدراك أن الإسلام هو الدين الحق.

٣ـ اشتغاله بالسحر واتهامه بالكفر:

قال الذهبي عنه وقد ترجم له في «الميزان» في حرف الفاء باسم «الفخر» ـ كما أشار لذلك تاج الدين السبكي منتقداً إياه على ذكره الرازي وليس من أهل الرواية ـ: رأس في الذكاء والعقليات لكنه عريٌّ عن الآثار، وله تشكيكات على مسائلَ من دعائم الدين تُورث

الحيرة؛ نسأل الله أن يُثبت الإيمان في قلوبنا، وله كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم»، سحر صريح، فلعله تاب من تأليفه إن شاء الله تعالى.

الجواب:

أنكر التاج السبكي نسبة «السر المكتوم» إليه، فقال: وأما كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم» فلم يصح أنه له، بل قيل: إنه مختلق عليه.

وقال تعليقاً على كلام الذهبي: وقال في «الميزان»: له كتاب «أسرار النجوم» سحر صريح.

قلتُ: وقد عرفناك أن هذا الكتاب مختلَقٌ عليه، وبتقدير صحة نسبته إليه ليس بسحر، فليتأمله من يُحسن السحر!!

وقد ثبت ما أشار إليه الإمام التاج السبكي من براءة الرازي من الكفر الذي نسبه إليه الذهبي وابن تيمية في غير موقع، وذلك مما أثبته الإمام الرازي نفسه في مقدمة كتاب «السر المكتوم» ـ على فرض أنه له ـ فقد قال: بسم الله الرحمن الرحيم... الحمد لله الذي أحاط بكل شيء علمُه ونفذ في كل شيء حكمُه، والصلاة والسلام على نبي الرحمة، وشفيع الأمة، محمد وآله الطاهرين، أما بعد: فهذا كتاب يجمع فيه ما وصل إلينا من علم الطلّسمات والسحريات والعزائم ودعوة الكواكب مع التبري عن كل ما يخالف الدين، وسلم اليقين، والتكلان على إحسان الرحمن...إلخ[1].

وسوف يأتي ذكر تفصيل كافٍ في دفع هذه الشبهة على الخصوص.

---

(١) وسوف نرفق بحثاً في هذه المسألة بعد المقدمة، نبين فيه براءة الرازي من الكفر وموافقة المشركين، وبراءته من الردة التي ألصقها به ابن تيمية، بل إن هذا اتهمه بالشرك وعبادة الأوثان مدة، وإن زعم أنه تاب بعد ذلك وليس له على كفره وارتداده دليلٌ كما ليس له على عودته بعد ردته المزعومة دليل أيضاً، فكل كلامه عصبية وتلفيق.

٤ـ تشكيكاته في مذاهب الفلاسفة:

أما الشهرزوري فقد نقده نقداً لاذعاً من منطلق فلسفي إشراقي وقال عنه: له مصنفات في أكثر العلوم إلا أنه لا يذكر في زمرة الحكماء المحقِّقين، ولا يُعَدُّ في الرعيل الأول من المدقّقين، أورد على الحكماء شكوكاً وشبهاً كثيرة وما قدر أن يتخلص منها، وأكثر من جاء بعده ضلّ بسببها، وما قدر على التخلص منها، ويقول عنه أيضاً: هو شيخ مسكين، متحير في مذاهبه التي يخبط فيها خبط عشواء.

الجواب:

تشكيكاته في مذاهب الفلاسفة وإيراداته عليهم فيما يخالف عقيدة أهل السنة من محامده لا من معايبه، فهذه شهادة له لا عليه!

وأما التخابط الذي ينسبه للرازي، فإنما هو من سوء فهم الشهرزوري لكلام الرّازي، ولقلة اهتمامه بعلم الكلام، ومن يقرأ كتاب «النهاية» الذي نقدم له، يعرف فساد قوله. فإن علم الكلام علم دقيق، وليس كل مسائله ظاهرة واضحة، بل فيها خصوصاً في الدقيق منها اجتهاد من وجه من الوجوه، فربما رأى رأياً في بعض أحواله، ثم ظهر له أن هناك رأياً أقوى وأقوم، وتغر أقوال الإمام الرازي أكثر ما يظهر في الدقيق من المسائل لا في جليلها.

وقد تكلم الإمام العلامة القرافي في نفائس الأصول في شرح المحصول للإمام الرازي في الرد على من اعترض على الرازي بأنه يختار في بعض كتبه رأياً، ثم يختار خلافه وما قد لا يتوافق معه في كتاب آخر، وهو وإن كان يتكلم في أصول الفقه إلا أن تعليله ينفع عموماً، ولذلك رأينا أن ننقل كلامه هنا، لما فيه من فائدة.

قال القرافي: «سلمنا أن هذا الاختيار لا يجتمع مع ذلك، أو أي محذور في هذا،

وذلك أن العلوم ليس تقليدية، ولا يجمد فيها على حالة واحدة طول عمره، إلا جامد العقل، فاتر الذهن، قليل الفكرة، فاتر الفطرة، إلا في الأمور الجليلة جداً، فإنها لا تتغير عند العقلاء، وليس هذا منها، بل هذا من محالِّ النظر، وموارد التغير، فهذا الاختلاف مما يدلُّ على وفور علم الإمام وجودة عقله ودينه، أما عقله وعلمه، فإنه أبداً في النظر والنقل، طالب للازدياد والتحصيل والوصول إلى غاية بعد غاية، وكشف حقيقة بعد حقيقة، فيظهر له دائماً خلاف ما ظهر له أولاً، وكذلك قال عمر رضي الله عنه في المشركة: «ذلك على ما قضينا، وهذا على ما نقضي»، ورجع عما أفتى به أولاً، ولم يزل العلماء على ذلك قديماً وحديثاً.

وأما وفور دينه: فلأنه إذا ظهر رجحان شيء، رجع إليه، ولا يخشى أن يقال: غلط أولاً، ثم رجع للحق، بل يقول الحق متى ما ظهر له، ولا يكترث بمن يعتب عليه للاختيار الأول، وهذا عائد الدين، وصلابة الهمة، فهذا بأن يُشكَر به الإمام أولى وأحرى، وأن يجعل من صفات كماله، لا من صفات نقصانه.

ولقد رأيت جماعة قصدت هممهم عن فهم كلام الإمام، والاشتغال بتحصيل معاني كتبه، فيعيبونه بهذا، وينفرون الناس، ويقولون: هو ينقض كلامه بعضه بعضاً، فلا تشتغلوا به، وطول الزمان ينقلون عن الشافعي وغيره من السادة الكرام عدة أقوال في المسألة الواحدة، ولا يعدُّ ذلك أحد من معايبهم، بل من كمالهم، فلم لا يفعلون ذلك ها هنا؟ بل من جهل شيئاً عاداه، وعادى أهله لا سيما، وفي هذه الاختلافات تنبيه الطالب على النظر، وتفنن من المدارك، ووجوه الترجيح، وقوة إيضاح الحقّ، فإن كثرة أقل المباحث مما يزيد الحق وضوحاً عند الفضلاء، وذوي العقول الراجحة، كما أن الأخوث[1] وناقص العقل، إذا اختلفت عليه المباحث يتيه ويضل، ولا يبقى له حاصل ألبتة، بل لا يعرف المشي إلا على

(١) خوث الرجل خوثاً، وهو أخوث بين الخوَث: عظم بطنه واسترخى.

تفنن واحد، وكالدابة لا تعرف دار صاحبها إلا إذا لم تختلف الطرق عليها، أما ذو البصيرة الراجحة فلا[1] ».

وكلام الإمام القرافي في هذا الباب نفيس للغاية، مفيد ومنه يتعلم الباحث العلم واحترام العلماء، وآداب الطلب والبحث.

٥ـ اشتمال كتبه على ذكر مذاهب الفلاسفة مما لا يناسب المبتدئين:

قال الإمام السنوسي في شرحه لـ «أم البراهين» : وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حُشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم، وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبههم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام، و«طوالع البيضاوي» ومن حذا حذوهما في ذلك، وقلّ أن يفلح من أولع بصحبة الفلاسفة.

الجواب:

هذا ليس قدحاً في كتب الرازي نفسِها، بل تحذيرٌ للمبتدئين من تداولها، خصوصاً الكتب الكبيرة التي ذكرناها في المرحلة الثانية والثالثة من تصنيف كتبه.

وهذه المنهجية ليست خاصة بكتب علم الكلام، بل إن أي مبتدئ في علم، ولو كان من علوم الطبيعة، لا ينصح بأن يبتدئ في دراسته من الكتب المفصلة المليئة بالخلافات والمناقشات.

وقد تقدم بيان التاج السبكي لاشتغال الأعلام بالفلسفة وفائدته في حقهم لقدرتهم

---

(١) نفائس الأصول في شرح المحصول، تأليف شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصريّ القرافيّ (٦٨٤هـ)، (٥/ ١٩٥٢-١٩٥٣)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض. مكتبة نزار مصطفى الباز. ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

على دفع الشبه والتنبيه على أغلط الفلاسفة ومغالطاتهم، وفي ذلك نصرة عظيمة لأهل الحق.

٦ـ تراجعه عن مذهبه في وصيته:

وهذه التهمة صدرت عن رجلين: **الأول**: معارض للرازي من المجسمة ـ أو المتفلسفة ـ أراد تشكيك الناس فيه، فزعم تراجعه عن مذهبه.

والثاني: رجل لم يفهم حقيقة مراد الرازي فتوهَّم تراجعه.

والحقيقة أن الرازي وهو يملي وصيته يورد القواعد العظيمة، وخلاصة المقاصد التي توصل إليها في بحوثه وكتبه، فلذلك تراه يقول فيها: «فاعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم، فكنتُ أكتب من كل شيء شيئاً لأقف على كميته وكيفيته، سواء كان حقاً أو باطلاً، إلا أن الذي نطق به في الكتب المعتبرة: أن العالم المخصوص تحت تدبير مدبره المنزَّه عن مماثلة المتحيِّزات موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة».

ولقد اختبرت الطرق الكلاميةَ والمناهج الفلسفيةَ، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية! فلهذا أقول:

كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء، كما في القدم والأزلية والتدبير والفعالية، فذلك هو الذي أقولُ به وألقى الله به.

أما ما ينتهي الأمر فيه إلى الدقة والغموض، فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما قال، والذي لم يكن كذلك أقول:

يا إلـٰه العالمين، إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين، فكل ما مده قلمي أو خطر ببالي فأستشهد علمَك وأقول: إن علمتَ مني أني أردتُ به تحقيق باطل أو إبطال حقٍّ فافعل بي ما أنا أهلُه، وإن علمتَ مني أني ما سعيتُ إلا في تقرير ما اعتقدتُ أنه الحق وتصوّرتُ أنه الصدق، فلتكُن رحمتُكَ مع قصدي لا مع حاصلي، فذاك جهد المقلّ وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة، فأغثني وارحمني، واستر زلتي، وامحُ حوبتي، يا من لا يزيد ملكَه عرفانُ العارفين، ولا يَنقُصُ ملكُه بخطأ المجرمين.

وأقول: ديني متابعة الرسول محمد ﷺ، وكتابي القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما.

ولذلك فإن العلماء الذين ذكروا هذه الوصية، بيّنوا أنها تدلُّ على حسن اعتقاد الرازي، لا على تراجعه، ولا على أنه كان على اعتقادٍ سيءٍ فحسَّنه عند موته؛ كما أوهم بعضُ مبغضيه وشانئيه، أو من لم يحط بأحواله وحقيقه طريقته، فقد جاء في «وفيات الأعيان» لابن خَلِّكان: ورأيت له وصية أملاها في مرض موته على أحد تلامذته تدل على حُسْنِ العقيدة[1].

وكذا قال الصلاح الصفدي في «الوافي بالوفيات» بعدما ساق وصية الرازي: «قلت: ومن وقف على هذه الألفاظ علم ما كان عليه هذا الإمام من صحة الاعتقاد ويقين الدين واتباع الشريعة المطهرة»[2].

وأما ما ذكره الإمام ابن حجر في «لسان الميزان»: وقد مات الفخر يوم الإثنين سنة ست وست مئة بمدينة هراة، واسمه محمد بن عمر بن الحسين، وأوصى بوصية تدل على أنه حسن اعتقاده[3].

---

(١) انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان (٤/ ٢٥٢).

(٢) الوافي بالوفيات، للصفَدي (٤/ ١٧٦-١٧٧).

(٣) لسان الميزان،لابن حجر (٤/ ٤٢٨).

فإما أن تكون تحريفاً في النسخة، كما ظهر من النسخة التي حققها الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، وليس فيها هذه الكلمة، كما قرّره بعض الباحثين[١]، أو أن تكون كلمة «أن» زائدة فيكون ابن حجر قد قال: «على حسن اعتقاده» أو نقرؤها :«على أنه حسنٌ اعتقادُه»، فيندفع كل قيل.

رحم الله ابن حجر العسقلاني فإنه كان إماماً عظيماً جليل القدر، ولكنه لم يدّع لنفسه العصمة أبداً، ولا يمانع في أن تناقش بعض أحكامه على الرجال، خصوصاً إذا كان هؤلاء ليسوا مقصودين بعلم الرواية والحديث، فالحكم على الرجال تابع لمعرفة الحاكم بهم، وعلمه بتفاصيل أحوالهم ودقائق أخبارهم، ولذلك كان علماً جليلاً خطير الشأن، وقد يحكم بعض العلماء على بعض فيعاد النظر في أحكامهم تلك، وتحرر أقوالهم، ولا يعود ذلك بالنقص عليهم.

ونحن نعلم أن بعض العلماء انتقد الإمام أحمد نفسه والحارث المحاسبي والقشيري، بل بعضهم انتقد الإمام أبا حنيفة وبالغ في ذلك، وبعضهم انتقدَ ابنَ معين شيخ النقاد في علم الرواية والرجال، ولكن أحكام أولئك لم تؤخذ مسلَّمةً، بل تداولها العلماء بينهم بالنقد والتحليل ثم إعادة النقد والتفسير، حتى انكشف ما تنطوي عليه من أمور مُضمَرَة، والقدر الذي تكشف عنه من الموضوعية والدقة، وذلك كله نتيجة لهذا النقد الذي تواتر عليه العلماء.

---

(١) قال الشيخ صلاح الدين الإدلبي في كتابه «عقائد الأشاعرة» ص ٤٨ ما نصه : نقل الباحث (يعني: سفر الحوالي) أن ابن حجر قال في «لسان الميزان» في آخر ترجمة فخر الدين الرازي: «أوصى بوصية تدل على أنه حسّن اعتقاده»!!! وقد وقع في قلبي من هذه الكلمة شيء، واستبعدتها جداً، لكن ما العمل؟ وليس أمام الباحث من «لسان الميزان» إلا هذه الطبعة السقيمة المحرفة المشوهة !!

ثم ظهرت طبعة حسنة قيمة من «اللسان»، محققة على عدة نسخ خطية، بعناية الشيخ عبدالفتاح أبو غدة رحمه الله، وتبين منها أن تلك الكلمة ليست في شيء من النسخ الخطية، وأنها مكتوبة في حاشية إحدى النسخ، فبطل إثبات تلك الكلمة عن الحافظ ابن حجر رحمه الله والاستدلال بها والبناء عليها. اهـ.

وقد يكون المقصود من عبارة ابن حجر رحمه الله تعالى، أنَّ تلك الاعتراضات التي أوردها بعضُ الناس على الإمام الرازي في العقائد، مما ذكر ابنُ حجر في موضع الترجمة بعضَه ـ إن كان ثابتاً من قبل، وإن سلمناه تنزلاً لقائله ـ؛ فإن هذه الوصية تدلُّ ـ بناء على ذلك الفرض ـ على أن الإمام الرازيَّ قد استقام عقدُهُ وتراجَعَ عن كل ما يزعم هؤلاء أنه قائل به مما يخالف الحق أو يجانبه. فتكون عبارة الإمام ابن حجر ـ على هذا المعنى، وهو ليس ببعيد ـ شهادة عظيمة للإمام الرازي وذبّاً عنه، مع عدم الدخول في مجادلات مع الخصوم حول ثبوت تلك الاتهامات أو عدم ثبوتها، بما يلائم الطريقة العامة التي يتبعها ابن حجر في مثل هذه المقامات. فكأنه يقول: إن هذه الوصية تقطع كلَّ قيل لقائل، وكلَّ قدح لقادح في الإمام الرازي، وتبطل كلَّ اتهام له بأنه كان يخالف الحقَّ من قبل، فها هو يصرح بأنه لا يقول إلا بما يوافق القرآن والثابت من السنة، ولا يحيد عن طريقة القرآن، وأن كل كتابة كان يقصد منها هذا المقصد العظيم، وأنه بالتشكيكات التي أظهرها لم يكن قصده إلا تشحيذ الهمم وتدريب العقول على النظر...إلخ.

هذه كانت مقدمة.

أقول: تكلم غير واحد عن وصية الإمام الرازي...وذكروا بعض الأحكام التي دللوا عليها بكلمات وردت في الوصية، ومن هذه الأحكام أن الإمام الرازي حسن العقيدة، كما عبر الأكثر، ومنهم من عبّر بأنه حسنٌ اعتقاده، ومن هؤلاء ابن حجر.

وسنذكر فيما يأتي كلماتِ بعض هؤلاء العلماء، ونعلّق على ما يتعلق منها بهذا الجانب، بما ترون، مما ندعو الله تعالى أن نكون فيه من المصيبين:

جاء في «وفيات الأعيان» لابن خلكان: «وكانت ولادة فخر الدين في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة أربع وأربعين ـ وقيل: ثلاث وأربعين وخمسمائة ـ بالري، وتوفي يوم الإثنين ـ وكان عيد الفطر ـ سنة ست وستمائة بمدينة هراة، ودُفن آخر النهار في الجبل المصاقب لقرية مزداخان رحمه الله تعالى، ورأيت له وصيةً أملاها

في مرض موته على أحد تلامذته تدلُّ على حُسْنِ العقيدة »[1].

وفي «الوافي بالوفيات»: «ولما توفي الإمام فخر الدين بهراة في دار السلطنة يوم عيد الفطر سنة ست وست مئة كان قد أملى رسالةً على تلميذه ومُصاحبه إبراهيم بن أبي بكر بن علي الأصبهاني تدل على حسن عقيدته وظنه بكرم الله تعالى ومقصده بتصانيفه، والرسالة مشهورة ولولا خوف الإطالة لذكرتُها ولكن منها: وأقول: ديني متابعة سيد المرسلين، وقائد الأولين والآخرين إلى حظائر قدس رب العالمين، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما.

اللهم يا سامع الأصوات، ويا مجيب الدعوات، ويا مقيل العثرات، ويا راحم العبرات، ويا قيّام المحدثات والممكنات، أنا كنت حسن الظن بك، عظيم الرجاء في رحمتك، وأنت قلتَ: أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي خيراً، وأنت قلتَ: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾[النمل:٦٢]، وأنت قلت: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦]، فهب أني جئت بشيء فأنت الغني الكريم، وأنا المحتاج اللئيم، وأعلم أنه ليس لي أحد سواك، ولا أحد كريم سواك، ولا أحد محسن سواك، وأنا معترف بالزلة والقصور، والعيب والفتور، فلا تخيِّبْ رجائي، ولا تردَّ دعائي، واجعلني آمناً من عذابك قبل الموت، وعند الموت، وبعد الموت، وسهِّلْ عليَّ سكرات الموت، وخفِّضْ عني نزول الموت، ولا تضيق علي سبب الآلام والسقام؛ فإنك أرحم الراحمين.

ثم قال في آخرها: واحملوني إلى الجبل المصاقب لقرية مزداخان وادفنوني هناك، وإذا وضعتموني في اللحد فاقرؤوا علي ما تقدرون عليه من آيات القرآن العظيم، ثم ردوا عليَّ التراب بالمساحي، وبعد إتمام ذلك قولوا مبتهلين إلى الله مستقبلين القبلة على هيئة المساكين المحتاجين: يا كريم يا كريم، يا عالماً بحال هذا الفقير المحتاج، أحسِنْ إليه، واعطف عليه؛

---

(١) انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، اسم المؤلف: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان، الوفاة: ٦٨١هـ، دار النشر: دار الثقافة - لبنان، تحقيق: إحسان عباس، (٤/ ٢٥٢).

فأنت أكرم الأكرمين، وأنت أرحم الراحمين، وأنت الفعال به وبغيره ما تشاء، فافعل به ما أنت أهله؛ فأنت أهل التقوى وأهل المغفرة. انتهى.

قلتُ: ومن وقف على هذه الألفاظ علم ما كان عليه هذا الإمام من صحة الاعتقاد ويقين الدين واتباع الشريعة المطهرة[1].

فهذه الألفاظ التي وصف بها العلماءُ وصية الإمام الرازي وعقيدته فيها، تدلُّ على حُسْنِ عقيدته، لا على الشكِّ فيها، وتدل على الرد على منِ انتقده وشكك فيه، فاتهمه مرة بالكفر والسحر والشرك، كما تجاسر على ذلك ابن تيمية في غير كتاب من كتبه، ولم يكن ذلك من ابن تيمية إلا افتراءً على الإمام الرازي وتلبيساً على الخلق، وقدحاً فيه رحمه الله تعالى لِما بذله من كشف أخطار عقيدة التجسيم والتشبيه التي تبناها ابن تيمية بكل جوارحه وقواه العقلية والخيالية.

وبعضُ الناس تأثر بابن تيمية وانخدع بعضُهم بأحكامه لما لم يكن لهم خبرة بتفاصيل علم التوحيد، وقد يجتمع مع هؤلاء من دَفَعهُ التعصب إلى القدح بمخالفيه وعلى رأسهم الرازي ومدرسته.

والمقصود أننا إذا عرفنا الأسبابَ التي تدفع الناس إلى الكلام، وعرفنا القدْرَ الذي يشتمل عليه من موضوعيةٍ وكشف عن الحقيقة، أمكننا أن نجتنب الاندفاع وراء كلماتهم بلا وعي ولا فهم ولا حيطة، فنقع فيما نقع فيه من مخاطر الوقوع في العلماء.

وكما هو واضح فهناك عبارتان عبر بها العلماء عن عقيدة الرازي، تلك العبارة التي اختارها الإمام ابن حجر العسقلاني، والعبارة الثانية التي تمسك بها غيره ممن لا يقل عنه شأناً بمعرفة الرجال، ويوجد فرق بين العبارتين:

---

(١) الوافي بالوفيات، اسم المؤلف: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، الوفاة: ٧٦٤، دار النشر: دار إحياء التراث - بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، تحقيق : أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (٤/ ١٧٦-١٧٧).

عبارة ابن حجر التي يقول فيها :«تدلُّ على أنه حسن اعتقاده».

وعبارة غيره ممن ذكرنا : تدل على أنه «حسن الاعتقاد» بل هي نصٌّ في ذلك.

وتعبير ابن حجر يستلزم ـ حسب ما يظهر لأول النظر ـ أن الرازيَّ لم يكن حسن الاعتقاد ثم إنه حسّنه في وصيته قبيل موته! وهذا المعنى فيه تجرؤ عظيم على الإمام الرازي، فهو وإن كان له اختيارات في العقائد، إلا أنَّ الكلام لا يطلق فيه على هذا النحو الذي يفيد قارئه على أنه في الأصل فاسد العقيدة، ولذلك تعلق بهذه العبارة أصحاب الهوى من المجسِّمة وغيرهم ممن يحبون تشويه صورة أهل الحق، أو كانوا من الجاهلين بمكانة الرجال، ونحن لا نزعم أن ابن حجر أراد هذا المعنى حقيقة، ولكنه يفهم من عبارته بحسب التركيب المذكور.

هذا كله لو قرأنا عبارته :على أنه «حسَّن اعتقادَه» بتشديد السين ونصب «اعتقاده» على المفعولية، ولكن لو قرأناها بصورة أخرى: [على أنه «حسنٌ اعتقادُه»] بناء على أن اعتقاده فاعل للصفة المشبهة، وإن بعدت ـ أسلوباً ـ عن المعتاد إلا أنها ليست ممتنعة؛ فإنها لا تدلُّ على المعنى السابق، بل غاية ما تدل عليه أنه الإمام الرازي ذو اعتقاد حسن، وهذا القدر من المعنى موافق لِما نصَّ عليه غيره من العلماء كما ترى.

وعلى كل الأحوال، فإنا لا نعتقد في ابن حجر أنه معصوم، وأن حكمه على العلماء مقطوع به لا يرد ولا يُجادَلُ ولا يُنقد، وخصوصاً إذا خرج عن تخصُّصه في الحكم على الرواة وأهل السند وما يتعلق بذلك، إلى الحكم على العلماء بما قد نراه خالف الصواب فيه، وإن وافقه فيه غيره، ويمكن أيضاً أن يكون في العبارة تصحيف؛ فلتنظر وتراجع، ونرجو من يقدر على مراجعتها في بعض الأصول المخطوطة أن يثبت ذلك هنا ليفيدنا بذلك مشكوراً.

ولكن عبارة غيره فيها دفاع عن الرازي بأنه وإن قدح فيه بعض الناس وزعموا أنه منحرف عن أهل السنة إلا أنه حسن الاعتقاد ومما يدلُّ على ذلك وصيته..إلخ، وأن حُسْن اعتقادِه ثابت مستقرٌّ وليس طارئاً عند موته، فلم يتراجع عن باطل كان يعتقده؛ لأنه لم

يكن مُبطِلاً في الاعتقاد، ولم يكن منحرفاً عن أهل الحق، ولكن هذه الوصية أظهرت ذلك بالإضافة إلى كتب كثيرة كتبها الإمام الرازي مما يظهر ذلك عند أدنى بحث وطلب.

ومن المعلوم أن الشبهات في عقيدة الإمام الرازي ودعوى انحرافه عن أهل السنة قد زعمها بعض الحاقدين عليه، أو الجاهلين بما يقوم به في حياته ويؤلفه من كتبه، وقد استعصت طريقتُه في التأليف ومناقشة الخصوم وبيان الشبهات وحلِّها على من ليس من أهل الفنِّ، وقد تكلم الإمام الرازي في ذلك في أواخر كتابه «معتقدات المسلمين والمشركين»، لعل أحد الإخوة ينقله لنا هنا لكي يكتمل تصور الموضوع. وقد ردَّ الإمام الرازي عليهم في ذلك الكتاب وقال مما قال: إن طلابه وطلاب والده من قبله منتشرون في الأرض يدافعون عن عقيدة أهل السنة، فكيف يتصور واحد أنه منحرف عنهم إلا أن ذلك من المغرضين.

وقد تعرض لهذا التشويه أكثر العلماء الذين دافعوا عن عقيدة أهل السنة وتصدوا للرد على مخالفيهم، ومنهم الإمام الأشعري والغزالي والتفتازاني وغيرهم كثير، وقد تعرضنا نحن لذلك ـ وما زلنا ـ كما لا يخفى على أحد؛ فاتهمَنا بعضُ الحاقدين أننا نخرب مذهب أهل السنة، وبعضهم قال إننا نتعامل مع اليهود والشيعة!! وبعضهم قال غير ذلك... وبعض المنتسبين إلى أهل الحق اغترّ بذلك كما اغترّ من تقدم بالكلام على الإمام الرازي، والعقلاء يعلمون أن كتب الإمام وجهود العاملين هي من الشواهد الواضحة لهم على حُسن سيرتهم وصحة سبيلهم، وأما كلام الخصوم والحاقدين والجاهلين فلا عبرة به. وليس أحد إلا يؤخذ منه ويرد إلا نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام، فقد عصمه الله تعالى بلطفه ومنه وكرمه.

ولكن أن يصل الأمر إلى القدح في عقيدة الإمام الرازي واتهامه بالانحراف عن أهل الحق أو بالتشيع أو بالتفلسف، فهذا ـ لعمر الحق ـ يحتاج إلى دليل عظيم أعظم بكثير من تقوُّلات الذهبي على جهالته في هذه المعارف والعلوم، وكذب ابن تيمية وافترائه المقصود من قبله، وهو رأس التجسيم ومرجع المجسمة منذ زمانه إلى الآن.

والسبب في ذكر ابن حجر الكلام على الإمام الرازي في «لسان الميزان» أنَّ الذهبي ذكره في «ميزان الاعتدال» الذي اعتمد عليه ابن حجر وزاد عليه ونقَّحه، كما هو معلوم، وذكر الآمديَّ أيضاً!! مع أنهما ليسا من رجال الرواية كما قال تاج الدين السبكي، ولا داعي لذكرهما في هذا الكتاب، وما دفعه إلى ذلك إلا كراهيته وحقده عليهما وعلى غيرهما من أئمة الأشاعرة، تقليداً وتأثراً بابن تيمية الذي عبأه وملأ نفسيته من ذلك، كما أفسد عقل كثيرين في زمانه وزماننا، وإلا فالذهبي لا يعلم شيئاً في علم الكلام، ولا يقدر أن يحكم على أحد من أئمة هذا العلم، وليس بأهل لأن يحكم في علوم أسهل وأوضح من هذا العلم، فكيف يخوض في الحكم على هؤلاء الأئمة، ولذلك اتهمه تاج الدين السبكي مصيباً بأنه متعصّب وبغير ذلك.

فقال الإمام تاج الدين السبكي في وصف حال شيخه الذهبي ـ الذي هو من أعرف الناس به ـ وموقفه من علماء الأشاعرة وقصده تشويه صورتهم، كلاماً مفيداً جداً وفي غاية القوة، وهو مشهور بين أهل العلم وطلابه:

والحال فى حق شيخنا الذهبي أزيد مما وصف وهو شيخُنا ومعلّمنا غير أنّ الحق أحقُّ أن يُتَّبع، وقد وصل من التعصب المفرِط إلى حدٍّ يسخر منه.

وأنا أخشى عليه يوم القيامة من غالب علماء المسلمين وأئمتهم الذين حملوا لنا الشريعة النبوية؛ فإن غالبهم أشاعرة، وهو إذا وقع بأشعري لا يُبقي ولا يذر، والذي أعتقده أنهم خصماؤه يوم القيامة عند مَن لعل أدناهم عندَه أوجهُ منه؛ فالله المسئول أن يخفف عنه، وأن يلهمهم العفو عنه وأن يُشفّعهم فيه.

والذي أدركنا عليه المشايخ النهي عن النظر فى كلامه وعدم اعتبار قوله ولم يكن يستجري أن يظهر كتبه التاريخية إلا لمن يغلب على ظنه أنه لا ينقل عنه ما يعاب عليه.

وأما قول العلائي رحمه الله: دينه وورعه وتحريه فيما يقوله، فقد كنت أعتقد ذلك، وأقول عند هذه الأشياء: إنه ربما اعتقدها ديناً، ومنها أمور أقطع بأنه يعرف بأنها كذب،

وأقطع بأنه لا يخلقها، وأقطع بأنه يحب وضعها في كتبه لتنتشر، وأقطع بأنه يحب أن يعتقد سامعها صحتها بغضاً للمتحدث فيه وتنفيراً للناس عنه مع قلة معرفته بمدلولات الألفاظ، ومع اعتقاده أن هذا مما يوجب نصر العقيدة التى يعتقدها هو حقاً، ومع عدم ممارسته لعلوم الشريعة، غير أني لما أكثرت بعد موته النظر فى كلامه عند الاحتياج إلى النظر فيه توقفت في تحريه فيما يقوله، ولا أزيد على هذا غير الإحالة على كلامه، فلينظر كلامه من شاء، ثم يبصر هل الرجل متحر عند غضبه، أو غير متحرّ وأعني بغضبه: وقت ترجمته لواحد من علماء المذاهب الثلاثة المشهورين من الحنفية والمالكية والشافعية.

فإني أعتقد أن الرجل كان إذا مد القلم لترجمة أحدهم غضب غضباً مفرطاً، ثم قرطم الكلام ومزقه وفعل من التعصب ما لا يخفى على ذي بصيرة، ثم هو مع ذلك غير خبير بمدلولات الألفاظ كما ينبغي، فربما ذكر لفظة من الذم لو عقل معناها لما نطق بها.

ودائمًا أتعجب من ذكره الإمام فخر الدين الرازي في كتاب «الميزان في الضعفاء» وكذلك السيف الآمدي، وأقول: يالله العجب هذان لا رواية لهما، ولا جرحهما أحد ولا سمع من أحد أنه ضعّفهما فيما ينقلانه من علومهما، فأي مدخل لهما فى هذا الكتاب !!

ثم إنا لم نسمع أحدًا يسمى الإمام فخر الدين بالفخر، بل إما الإمام، وإما ابن الخطيب، وإذا ترجم كان في المحمدين، فجعله في حرف الفاء، وسماه الفخر ثم حلف في آخر الكتاب إنه لم يتعمد فيه هوى نفسه، فأي هوى نفس أعظم من هذا؟ فإما أن يكون وري في يمينه أو استثنى غير الرواة، فيقال له: فلمَ ذكرتَ غيرهم، وإما أن يكون اعتقد أن هذا ليس هوى نفس وإذا وصل إلى هذا الحد والعياذ بالله فهو مطبوع على قلبه[1].

فليقرأ كلام التاج السبكي وهو من هو بعناية...

---

(١) [انظر: طبقات الشافعية الكبرى، اسم المؤلف: تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، الوفاة: ٧٧١هـ، دار النشر : هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤١٣هـ، الطبعة: ٢، تحقيق : د. محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلو (٢/ ١٣-١٥)].

المحور السادس: مميزات مدرسة الإمام في خدمة علم التوحيد

١ـ إحاطة الرازي بأصول أهل السنة والجماعة، عن طريق دراسة كتب المتقدمين والمتأخرين منهم، ثم إعادة تقديم العقيدة بمنهج وترتيب جديدين.

٢ـ عملية إعادة بحث مذهب أهل السنة من الإمام الرازي لم يكن مجرد إعادة إنتاج تقليديّ، بل كان مبنياً على نقدٍ لبعض المسائل، أو الدلائل، ولذلك اشتملت كتبُ الرازي على استدلالاتٍ واختياراتٍ لم يسبقه إليها أحد، حتى صارت عنواناً على مدرسته كقوله في الصفات، أو في أفعال الإنسان.

٣ـ لم يكن الرازي مقلداً لأئمة المذهب المتقدمين، وهذه السمةُ صاحبته منذ بداياته في كتبه الأولى، إلى كتبه المتأخرة الجامعة، وهذه إحدى سمات المجتهدين المجددين.

٤ـ لم يقتصر الإمام على إعادة تحرير المذهب، بل امتدَّ بصره إلى إعادة نقد المذاهب المخالفة من الإسلاميين (كالمعتزلة، والحشوية المجسمة، والشيعة) وغيرهم من الفلاسفة كابن سينا والفارابي، وأصحاب الأديان الأخرى كالنصارى واليهود.

٥ـ لم يقتصر الإمام الرازي على ما حرره العلماء المتقدمون من مذاهب المخالفين، بل إنه قام بإعادة قراءة الأطروحات التي لم تتعرض لنقد وتحرير من السابقين أيضاً، أو لنقد موجز، غير كافٍ، فأعاد بناءها، وتأصيل أركانها، ونَقْدَها على أسس علمية محررة.

وهذا يدلُّ على أنه كان عالماً بأن عملية خدمة العقيدة مستمرة، لا تقتصر على زمان دون زمان، وأن الجهود التي قدمها الأعلام السابقون لا يصحُّ أن يُكتفى بها عند المتأخرين، وذلك لما تَعتَوِرُ الأدلة من إعادة صياغة وتحرير من المعارضين، فتحتاج دوماً إلى إعادة نقد من الأصحاب، وبذلك كان الإمام الرازي مجدّداً، لا مجرد شارح للمذهب، أو ملخص له، بل كان صاحب مدرسة واتجاه ظاهر في مذهب أهل السنة.

٦ـ إن هذه السمات التي ذكرناها لطريقة الإمام كان لها أعظم الأثر في المسلمين، والمخالفين، فأكدت عقائد أهل السنة، وزلزلت أقدام المخالفين، وهذه الروح هي حقيقة روح المتكلمين، التي ينبغي لنا أن نستظهرها ونقتدي بهم فيها.

٧ـ كان الإمام الرازي حريصاً على دفاعه عن أعلام أهل السنة، وذلك لما يعلمه من خصيصة من أهمِّ خصائص العلوم والمعارف الإسلامية، وهي التأصيل في العقائد، ولما تبعثه الثقة في الأعلام في نفوس الناس بأركان الإيمان، فلم يكن حريصاً على التشكيك برجال الإسلام، بل كان يقدم لبعض آرائهم تابعًا لما توجبه عليه شرائط العلم والنظر، ولذلك لما نسب بعض الناس التجسيم للإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى، دافع الإمام الرازي عنه ونفى هذه التهمة فقال في كتابه «اعتقادات المسلمين والمشركين»:

فصل:

اعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله وإسحاق ابن راهويه ويحيى بن معين وهذا خطأ؛ فإنهم منزّهون في اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل، لكنهم كانوا لا يتكلمون في المتشابهات، بل كانوا يقولون: آمنا وصدّقنا؛ مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له وليس كمثله شيء، ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جداً عن التشبيه.

ولما تعرَّض الإمام الرازي نفسه للتشكيك من بعض المغرضين، بأن زعموا أنه مخالف لأهل السنة والجماعة، لم تدفعه مكانته وإمامته إلى السكوت عن الدفاع عن نفسه؛ لأنه يعلم تماماً أن تزلزُلَ الناس في ثقتهم بما قدمه، يعود بالتشكيك ـ من قريب أو بعيد ـ بالدين نفسه، ولذلك فإن نفسي تهتز حزناً على ما كان الإمام يلاقي مما لخصه بإيجاز في كتابه «اعتقادات المسلمين والمشركين»، فقال بعدما ذكر بعض كتبه في الرد على الفلاسفة: وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين،

وقد اعترف الموافقون والمخالفون أنه لم يصنف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات، وأما المصنفات الأُخَر التي صنفناها في علم آخر، فلم نذكرها هنا، ومع هذا فإن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا، مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة، ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنة والجماعة، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة، ولم تزل تلامذتي ولا تلامذة والدي في سائر أطراف العالم، يدعون الخلق إلى الدين الحق، والمذهب الحق، وقد أبطلوا جميع البدع، وليس العجب من طعن هؤلاء الأضداد الحساد، بل العجب من الأصحاب والأحباب! كيف قعدوا عن نصري! والرد على أعدائي! ومن المعلوم أنه لا يتيسر شيء من الأمور إلا بالمعاونه والمساعدة، ولو أمكن ذلك من غير مساعدة، لما كان كليم الله موسى عليه السلام بن عمران مع حججه الباهرة، وبراهينه القاهرة، يقول مخاطباً للرب سبحانه وتعالى: ﴿وَأَخِي هَـٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِيٓ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ﴾ [القصص: ٣٤].

٨-المنهج العملي الذي كان يتبعه الإمام الرازي في خدمة العقيدة، من التعاون مع العلماء، والتعرف عليهم، وكذلك مدّ أواصر العلاقات مع الملوك والسلاطين العاملين، لنصيحتهم وحضهم على خدمة أهل السنة، ليدلّ دلالة أكيدة على عمق رؤية الإمام، ودقة بصيرته في العوامل المؤثرة في دوام المذاهب وقوتها، أو التأثير فيها وزلزلتها.

كل ذلك مع الحفاظ على معالم منهجه ومذهبه، فلم يكن يساوم عليهما، وإن كان ذلك يستلزم عداوةَ بعض الناس أو المذاهب، وكان يصل الأمر أحياناً لأن يُخرج من بعض البلاد، ولكن ذلك لم يكن ليثنيه عما يقوم به، لأنه يعلم أن الأمر ليس عبارةً عن استجلاب مصالحَ سياسية خاصة به، ولو كان كذلك، فما كان أغناه عن الرد على كثير من الناس، وما كان أقرب أن يكتسب محبة العلماء المخالفين له بالتزلف إليهم،

بمدحهم بما ليس فيهم، أو ربما بترك التعرض لأقوالهم وعدم نقدها.

إذن كان ليكتسب رضاهم عنه، وترك التعرض له، ولكنه لو فعل ذلك، فإنه كان ليعتبر نفسه خائناً لمنهجه، تاركاً لأصول ديانته، مخالفاً لأخلاقه التي تربى عليها، ومجانباً لأصول الطريقة التي تلقاها علماء أهل السنة كابراً عن كابر، وهي ـ لعمر الحق ـ الطريقة الأصول الجامعة بين الاعتراف بالمخالف من حيث ما هو مخالف، مع الحفاظ على الذات وعدم الذوبان بترك الثوابت بدعوى التآلف السياسي العاري عن المبادئ، الذي يزول مع أدنى هبة ريح.

حكاية الحمامة والإمام الرازي

حكى الأديب شرف الدين محمد بن عنّين أنه حضر درسه مرةً ـ وهو شاب وقد وقع ثلج كبير ـ فسقطت بالقرب منه حمامة، وقد طردها بعض الجوارحُ، فلما وقعت رجع عنها الجارحُ فلم تقدر الحمامة على الطيران من الخوف والبرد، فلما قام الإمام من الدرس وقف عليها ورَقَّ لها وأخذَها، قال ابن عنين فقلت في الحال:

يا ابنَ الكرام المطعِمين إذا شتوا ... في كلّ مسغبةٍ وثلجٍ خاشفِ

العاصمينَ إذا النفوسُ تطايَرَتْ ... بينَ الصوارمِ والوشيجِ الراعفِ

من أنبأ الورقاءَ أنَّ محلكُمْ ... حَرَمٌ وأنكَ ملجأٌ للخائفِ

وَفَدَتْ إليكَ وقد تدانى حَتْفُها ... فَحَبَوْتَها ببقائها المستانفِ

لو أنها تُحبى بمالٍ لانثَنَتْ ... من راحتَيكَ بنائلٍ متضاعِفِ

جاءت سليمانَ الزمانِ بشكْوِها ... والموتُ يلمَعُ من جناحَيْ خاطِفِ

قدَمٌ لواهُ الفوتُ حتى ظلّهُ ... بإزائه يجري بقلبٍ واجفِ

المحور السابع: ماذا بقي من الإمام الرازي

لو كنا نسأل هذا السؤالَ عن فيلسوف من الفلاسفة، أو فنان من الفنانين، أو قصاص وصاحب رواية، إذن ربما ما كنا لنجد كثيرًا مما سيبقى منه! وذلك لأن اشتغال هذه الفئات يشغلها نظرتها الشخصية أو قناعتها أو هواها، وكل هذه المشغلات لا دوام لها ولا عموم، في أغلب الأوقات.

ولكنا مع أئمة وعلماء كالرازي يشتغلون بالدين، ويبحثون فيه، فلا بعد في أن نتوقَّع أنّ بقاءهم يستمر مع بقاء الدين، وأنّ نفْعَهُم يستمدّ من طريقتهم في خدمة الدين، فإن الدين منهج عامٌّ للناس أجمعين، فلذلك كانت هذه الخاصية ـ أعني: اعتماد المتأخرين على المتقدمين في أمور الدين لازمة له ـ غير منفكة عنهم، بخلاف الفلسفات والفنون، فضلاً عن كثير من النظريات العلمية التجريبية.

ولذلك فإنا نعتقد أن الحرص على إعادة دراسةِ أئمةٍ عظماءَ مثل الإمام الرازي والغزالي والأشعري وغيرهم من أعلام الإسلام، ليعود بالفائدة القطعية على الناس في هذا الزمان من جهة استلهام طريقتهم في الدفاع عن الدين، ورعاية شؤون الناس:

١ـ ضرورة استحضار سيرتهم لوضع نموذجٍ مثالٍ أمام طلاب العلم، لاستحثاث هممهم، بأقرب الطرق، وكما هي نافعة في طريق الاقتداء.

٢ـ متابعة ما بدؤوا به من الحرص على بناء مذهب أهل السنة، وذلك بتناول كتبهم بالدارسة والتمحيص، وإعادة تنقيح مباحثهم، لتقريبها للأجيال الحاضرة.

٣ـ استئناف طريقتهم في الاستمرار بدراسة الثقافات الأخرى المعارضة للإسلام، والموافقة له، وذلك لأن الضرورة الواقعية تفرض علينا إبقاء التواصل، والتعاون من الآخرين، مع الحفاظ على هويتنا وأركان ديننا وثقافتنا، وهذا لا يتم إلا بتوثيق العمود الأول، مع الحرص على تنقيح الثقافة بتناول ما ينتجه الآخرون، فلعلنا نستفيد من بعض

نتائجهم كما استفاد المتقدمون، ونتقوّى إلى أن نقدر على إعادة نقد ثقافتهم بآلياتٍ جادّة عميقة، فإن هذه الطريقة هي الطريقة الأقوم لاستئناف نهضة الإسلام والمسلمين في هذا الزمان.

٤ـ إن من ينظر في الواقع الحاضر، يجزم بلا تردد بأن منهج الإمام الرازي ـ الذي ذكرنا إجمالاً أهم معالمه ـ هو المنهج الأقرب والأنفع لواقعنا المعاش، وذلك لما نلاقيه من تدافع الثقافات والفلسفات المعاصرة المنافية في كثير من جهاتها لقواطع الإسلام فضلاً عن ظنياته وأحكامه، والحفاظ على الدين في هذه الظروف، يحتاج لإحياء مدرسة قادرة على إعمال رؤية حقيقة وطريقة نافذة تقدر على اقتطاف ما ينفع، واجتناب ما يضرُّ، مع الحرص على استكمال بناء ما وثقه المتقدمون، وإعادة ترميمه، مع الحرص على ترتيبه وتنظيمه بما يتوافق وأذواق أهل العصر؛ فإن اختلاف الصورة مع بقاء الجوهر لهو من أعظم طرائق التجديد، فما بالنا إذا أمكننا أن نضمَّ إلى ذلك التحقيق في المعاني، والتدقيق في المباني العلمية الراسخة؟

٥ـ سمة الاتصال والاستمرار في الإشكاليات والسؤالات الفلسفية والكلامية في علم التوحيد، إما بشخصها أو بنوعها (قدم العالم وحدوثه، وجود الله تعالى، عموم الأحكام الشرعية وتاريخيتها، الفعل الإنساني ومشكل الاختيار والجبر.....)، تتيح لنا مجالًا واسعاً من الاستفادة من المتقدمين وخصوصاً الإمام الرازي؛ لأنه صاحب مدرسة المتأخرين ومؤطِّرها، بل مخرجها من القوة إلى الفعل.

ويمكن تلخيص ذلك بأن نقول: إن ما قام به الإمام من التجديد الأفقي لعلم التوحيد، بإضافة مسائلَ له مستجدةٍ له، والتوسعة العمودية له بإعادة نقد الأدلة الداخلية والخارجية، هو ما نحتاج إليه في هذا الزمان.

والاعتماد على نتاج هذا الإمام ومدرسته، هو أكبر عون لنا في ذلك؛ لأنه لا يخفى أن

أكثر مسائل علم التوحيد لا تتغير بتغير الأزمان والأوقات، وذلك يعني إمكان الاستفادة لا من المنهج فقط، بل من الحلول التي قدمها المتقدمون من الأعلام.

٦ـ ما نراه في الزمان المعاصر من تشتت ظاهر لعلوم أهل السنة ورجالاتهم، وتفكك أواصرهم، هذه الظاهرة التي يشكو كثير من العاملين في هذا المجال، من طلاب العلم والعلماء والأساتذة، تُوجب علينا بإلحاح بضرورة إعادة تقويم فهمنا بناءً على الاسترشاد بتجاربَ ناجحةٍ ذات تأثير ومكانة بارزة مثل تجربة الإمام الرازي ومدرسته.

* * *

بحث يتعلق
بالإمام الرازي وتأليفه في السحر
كتابَ السر المكتوم

لما ذكرت في بعض الدروس والبحوث أن ابن تيمية اتهم الإمام الرازي بالشرك والكفر وعبادة الأوثان والحض عليها، وزعم مع ذلك أنه تاب من ذلك بعد مدة بقي فيها على الكفر والارتداد عن الدين، وقلت: إن كلام ابن تيمية هذا لا دليل عليه، بل الأدلة تدلُّ على خلافه، وتأباه، حتى الكتاب المنسوب للإمام الرازي في السحر يدلُّ على خلاف ذلك في مواضع مختلفة منه؛ بادر بعضُ المتعصبين لابن تيمية بمحاولة الدفاع عن صاحبهم، واختلفت أساليبهم في ذلك، فبعضهم حاول أن ينكر أنّ ابن تيمية كفَّر الرازي، وأنه اتهمه بالارتداد والحضّ على عبادة الكواكب، وبعضهم حاول أن يبرئ ساحة ابن تيمية من الوقوع في الرازي، بأن وافقه على أن ما في كتاب الرازي يدل على ما نسب إليه من الكفر والارتداد.

وسوف أحاول تلخيصَ مقولاتهم فيما يلي، مع بيان الردّ عليها جملة وتفصيلاً.

أما الرد الإجمالي، فأقول:

اعترض بعضهم على الإمام الرازي بخصوص كتاب «السر المكتوم»، بأنه ألفه في الحضّ على السحر والكفر والشرك، وهذا كفر؛ لأنه حضٌّ على العمل به واعتقاد به.

وكلام هذا المعترض باطل من أصله:

تأمل قوله تعالى عن الملكين هاروت وماروت: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾[البقرة: ١٠٢]، والتحقيق في التفسير: أنهما مَلَكان، قال البيضاوي: وهما ملكان أُنزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس، وتمييزاً بينه وبين المعجزة.

والإمام الرازي بيّن السحر ونفّر عنه خصوصاً ما يخالف الدين وقواعد اليقين، فإن تعلم السحر عند بعض الفقهاء جائز إن لم يكن متوقفاً على كفر، ولكن العمل به غير جائز، وهذا هو ما أعلن عنه الرازي فقد بين السحر ونفّر عنه، وليس في ذلك ما يستلزم كفره أو شركه كما زعم ابن تيمية، ولا فيه ما يستلزم أنه عبد الكواكب أصلاً، بل بين ما في كتب السحر ولخصه تمهيداً للرد عليهم فيما يخالفون فيه الدين الحق.

قال البيضاوي في تفسير الآية: وفيه دليل على أن تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور، وإنما المنع من اتباعه والعمل به.

وكثير من العلماء يصنفون في العقائد الباطلة لينفّروا الناس منها ويبيّنوا عُوارها، بل في القرآن نفسِه ذكر العقائد والأديان الباطلة لبيان عوراتها ومنافرتها للحق، وما زال العلماء يبينون عقائد اليهود والنصارى والملاحدة والمجسِّمة لينفّروا الخلق عنها بعد بيان تهافتها.

وما يمتنع أن يقوم به المسلم هو إذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بإلهية الكواكب؛ بحيث يكون قصدُه من ذلك التعليم إثباتُ أنَّ ذلك المذهب حقٌّ، أما إذا اشتغل ببيان السحر لبعض الناس، وأعلَمَ الخلقَ أنه كفر، أو أنه باطل، أو مخالف للدين الحق، فكيف يستلزم ذلك كفرَه كما زعم ابن تيمية؟ وتبعه على ذلك هؤلاء الغافلون تقليداً وتعصُّباً.

والحقيقة أن المسألة لا تحتمل كل ذلك التشقيق لولا تعصُّب ابن تيمية، وتطاوله على الرازي بغير حقّ، أما أتباع ابن تيمية فإنما هم تابع له مقلدون يحاولون تأويلَ كل ما يصدر عنه، وتقليده بعلم وبغير علم.

ولا تنسَ أن الغزالي رحمه الله قد ألف في كلام الفلاسفة، ثم بين بطلانَ ما هو باطل منها، وما هو مخالف للدين الحق، وكذلك غيره من الأعلام ما يزالون يفعلون ذلك، بل إن اشتغالنا نحن ببيان عقيدة المجسمة وما ينسبونه لله تعالى من أمور باطلة، ومحاولة التفصيل في عقائدهم إنما هو لتنفير الخلق عنها بعد العلم بها، لا لكي نحض الناس على التجسيم والتشبيه الذي يقرره هؤلاء.

ثم تأمَّل كيف يشاغبون؟! فإن أصل الكلام كان في أن: هل ابن تيمية حكم على الرازي بالكفر ولو لفترة أو لا؟ وقد أنكره هؤلاء أول مرة، ثم ها أنت تراهم يعترفون بأن الإمام الرازي كان فعلاً قد كفر بالله تعالى وأنه كان مشركاً عابداً للكواكب، وحساب هؤلاء يلقونه يوم القيامة، وكل إنسان مسؤول عن كلامه في يوم الحساب.

وسوف يأتيهم كثير من أخبار ابن تيمية وما ادّعاه بغير حق على العلماء والأئمة، فلم يقتصر على دعواه في حق الرازي، بل تعداه إلى غيره، وسيتبين ذلك قريباً، وستراهم أنهم في كل حال يلجؤون إلى التأويل والتحريف والتشغيب، ولا يمكن أن يعترفوا بغلطه؛ لأنهم ربما يعتقدون فيه العصمة في واقع الأمر، ويعتقدون في مخالفيه كل أمر عظيم، ولا يتورعون عن اتهامهم بالرذائل والشنائع بحقّ وبغير حقّ، وكذب المجسمة على أهل السنة ومحاولتهم إيذاءهم معلومة قديماً وحديثاً، فإنهم يتعبدون الله تعالى بالافتراء على الخلق، والكذب عليهم، وتحريف الكتب وابتداع التهم وافتراءاتهم معلومة، وهيهات أن يكونوا متابعين للسلف الصالح فهم أبعد الخلق عن متابعة السلف، بل يدّعون بذلك خداعاً للعوام ونشراً لمذهبهم البطال.

واعترض بعضهم أيضاً فقال: ألم تقرأ ما كتبه الرازي في الفصل الثاني من هذا الكتاب ـ أي: كتاب «السر المكتوم» ـ الذي عنوانه «الفصل الثاني في فضائل هذا العلم»، وقال فيه: إن اصحاب هذا العلم جمعوا بين لذة أشرف العلوم وأشرف أنواع القدرة، أما لذة العلم فلأنَّ هذا العلوَّ يُوقفك على أسرار العالم الأعلى وأسرار العالم الأسفل، بل ويجعلك بحيث تصير مشاهداً للروحانيات، ومخاطباً لهم بل ومختلطاً بهم.

وأما لذة القدرة فمنها أن لذة صاحبه يقوى على معالجة الأمراض الصعبة التي يعجز عنها الأطباء؛ لأن هؤلاء يستعينون بالروحانيات، ومنها أن صاحب هذا العلم يقوى على قهر الخصوم من غير ممارسة الحروب وتعريض النفس للخطر.

فبالله عليكم هل هذا تأليفٌ لكشف السحر والسحرة، أم هو ترغيب في السحر؟!!

والجواب: أن هذا الكلام إما على سبيل الحكاية عن السحرة ما يزعمونه في السحر، ومنزلته، أو بناء على التنزل بأن السحر له فائدة كالتي يدَّعونها، فهو يحكي عنهم ما يزعمونه من مكانتهم ومما يجدونه في معارف هذا العلم، وما يقدرون عليه من أعمال غريبة عجيبة، ومن كان أمره كذلك فهو يجد لذة عظيمة فعلاً، ويقدر على أفعال عجيبة، ولا يستلزم ذلك أن السحر من أصله يسمح العمل به إما جملة أو تفصيلاً.

فلا يلزم مما ذكره الرازي أنه مروِّج للسحرة والزنادقة من الصابئة كما يزعم ابن تيمية ومن تبعه.

واعترض أيضاً فقال: لو كان الرازي معترضاً على الصابئة والسحرة غير موافق لهم فيما يفعلون ويعتقدون، لوجدنا في كتابه ولو بعضَ ردٍّ عليهم، أو تنفيراً عن أعمالهم، وذمّاً لهم، ولكنا ما وجدنا ذلك في كتابه هذا، ولا في غيره من الكتب.

والجواب: أن ذلك كله دليل على عدم اطّلاع المعترض على كتب الرازي، ففي كتابه هذا ردٌّ على الصابئة والسحرة، وتنفيرٌ مما يفعلون خصوصاً مما فيه مخالفة صريحة لأصول الدين، وكفر واضح، وهذا موجود في هذا الكتاب من أوله إلى آخره، وكذلك فقد ألف الرازي كتباً أخرى أودع فيها ردوداً جمة على السحرة بما لا نجده عند غيره من الأعلام، بل بلغ الأمر بالعلماء الجهابذة أن يعتمدوا طريقة الإمام الرازي في الرد على السحرة، وفي تبيين السحر، وفي بيان أنواعه وحقيقة كل منها، وهذا كله نبينه ـ فيما يأتي ـ منقولاً من كلام الرازي.

فظهر بذلك أن ما زعمه المعترض مجرد أوهام وتعصُّب مذموم.

وأما الجواب التفصيليّ، فأقول:

لا بد قبل البدء في الكلام مع هؤلاء من تذكُّر أصل المسألة التي نحن فيها، ولا بأس من أن نتكلم في بعض ما تفرع إليه الكلام، فكل ذلك ـ بإذن الله تعالى ـ فيه نفع.

أصل المسألة أن ابن تيمية اتهم الإمام الرازي بأنه عَبَدَ الكواكب وأشرك فترة، ثم تاب إلى الله تعالى، واستدل على ذلك بأنه ألف كتاب «السر المكتوم»!

ونحن اهتممنا ببيان ما يكفي لإثبات أن ابن تيمية كفَّر الرازي فعلاً متهماً إياه بعبادة الكواكب معتمداً على هذا الوهم والمشاغبة.

قلنا: إن الإمام الرازي تبرأ في مقدمة الكتاب من كل ما يخالف الإسلام والدين الحق، وهذا كلام واضح في أن الإمام الرازي قد تبرأ من كل ما يخالف الإسلام، ومنه بالطبع الشرك وغيره، في أول الكتاب وهذا يكفي عند المنصف، لا المتعصب اللجوج الذي يبادر إلى اتهام خصمه والتشنيع عليه بمجرد الشبهة، ولا يستبعد الافتراء في سبيل التشنيع على خصمه، أقول: وهذا يكفي في التردد لا مرة واحدة، بل ألف ألف مرة في اتهام الرازي بالكفر والشرك، ومع ذلك فما زلنا نسمع أن أتباع ابن تيمية يعتقدون أن الإمام الرازي عبَدَ الكواكب فعلاً، وأشرك تقليداً لابن تيمية.

وإيماناً منا بأن أحد السبل للتقارب المبنيّ على العلم بين المسلمين هو النقاش بالتي هي أحسن، فإنا نتبرع هاهنا بالجواب عن شبهاتهم، وبيان براءة الإمام الرازي من الذي لفقه عليه ابن تيمية بعدة طرق، وتابعه فيه مقلّدوه من الحشوية القدماء والمعاصرين!

علماً بأن الأئمة والعلماء قد شكّك بعضهم في نسبة الكتاب للإمام الرازي، ولم نحصل إلا على نسخة واحدة من الكتاب، إلا أن ما بين أيدينا ـ على فرض ثبوته للإمام الرازي ـ كافٍ في براءته من التهمة التي نسبها إليه ابن تيمية ظلماً وعدواناً، وهي أنه كان يعبد الكواكب، ويأمر بها ويحض عليها.

ونحن نحسن الظنَّ بالمعارضين، وإن كانت علامات القصور والتقليد والتعصب لابن تيمية بادية عليهم، ولكنا نرجّح جانبَ إرادة الفهم، وطلب الصواب، فلذلك نكتب هذه الكلمات محاولةً منا لإرشادهم لإعادة النظر فيما هم عليه.

يمكن تلخيص الإيرادات التي تقدم بها المعارض بما يأتي:

الإيراد الأول:

الكتاب يدل على أن الرازي يعتقد بما أورده فيه من أمور، بدليل ما قدمه في الفصل الثاني من الكتاب.

الجواب:

هذه قراءة قاصرة للكتاب، بل قصور وتقصير.

أما ما ذكره الإمام الرازي في مقدمة الكتاب، فإنما هو مقرر لما يدعيه أهل هذا «العلم» على رأيهم وزعمهم، وذلك أنه بعدما ذكر فضيلة العلم على طريقتهم، ذكر فضيلة العلم على زعمهم، وعلى تقدير صحة ما يقولونه ويقررونه من أمور، فإنهم لو صح ما زعموه من أن الكواكب هي التي تُدير أمور الخلق، وأن التركيبات المادية تفيد تلك الفوائد التي زعموها لها، وأن العزائم التي يُقرّرونها تعطي مفعولها؛ فإنهم فعلاً بما يعلمونه ويقومون به يحظَونَ بمكانة عالية من العلم والقدرة على الأفعال التي لا تقدر عليها إلا الروحانيات الثابتة على رأيهم في الكواكب.

ولا أظنك ـ وغيرك مما قد يقرأ كلامي هذا ـ، إلا قائلاً : ها هو سعيد فودة يقرر أن السحر والشعوذة والعزائم والطلّسمات كلها صحيحة!! أو ربما تقولون: إنني أصحح عبادة الكواكب، كما افترى ابن تيمية على الرازي من قبل، تتبعون في ذلك طريقة شيخكم ابن تيمية من التشنيع والافتراء على الخصوم ولو بالباطل.

ولئلا تفعلوا ذلك، فأرجو أن تتنبهوا إلى أنني أقرر ذلك على سبيل الفرض، فأقول: لو صح ما يقرره أهل السحر والعزائم والصابئة من عباد الكواكب...إلخ، لكان ما يزعمونه في فائدة العلم مما أشار إليه الرازي في الفصل الثاني صحيحاً، ولكن هذا لا يستلزم أن ما يزعمونه صحيح، فهو حكمٌ على فرض صحة الدعوى، وإن كانت باطلة. وقد قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وقد يخطر في وهمك أن هذا مجرد تأويل لكلام الرازي، ومحاولةٌ لنفي ما تقرر في أوهامكم من افتراء ابن تيمية عليه بأنه فعلاً كتب الكتاب لعبادة الكواكب، ولأنه كان يعتقد بجميع ما في الكتاب من أمور، ولكنا نقول لك ولغيرك:

إن من اطلع على الكتاب وعلى طريقة الرازي في التأليف التي ذكرها في غير موضع من كتبه، وكما قرره في وصيته، لا يستبعد أبداً ما نقول.

نحن نعلم أن من يطلع على كلامنا هذا ـ إن كان مريداً للحق والفهم لا لمجرد التعصب ـ فإنه سيقرر ما نقول على أنه الحق والصدق، لا لمجرد التأويل والمجادلة بغير علم كما يفعل الخصوم، ولا لمجرد التعصب والتكفير بغير دليل كما فعل ابن تيمية.

بل نقول: إن كل من اطلع على مقدمة الكتاب يعلم علماً تاماً أن الإمام الرازي لا يعتقد ما فيها، أو على الأقل يعتقد بطلانَ بعض ما أودعَهُ فيه، ويتردَّد في بعضها الآخر، وذلك لأنه صرّح أن في بعض ما ذكره أهل السحر والعزائم والصابئة ما فيه مخالفةٌ للدين الحق، وكرر ذلك في أثناء الكتاب مراراً، كما سنذكر.

وسنورد بعض الكلمات مما في الكتاب تدل على أنه يذكر ما فيه على سبيل الحكاية لا على سبيل الاعتقاد، وأنه في كثير من المواضع يصرح بأن بعض ما يقوم به هؤلاء كفر لا يحل نقلُه فضلاً عن العمل به، وفي بعض المواضع يقوم بالرد على الأصول التي اعتمد عليها هؤلاء.

١ـ قال الإمام الرازي في ص٣ : فهذا كتاب يجمع فيه ما وصل إلينا من الطلّسمات والسحريات والعزائم ودعوة الكواكب، مع التبري عن كل ما يخالف الدين وسلم اليقين، والتكلان على إحسان الرحمن.

أقول: في الحقيقة يكفي الإنسان المخلص القصد هذه الكلمات إذا فهمها أن يعرف غرض الرازي من تأليف الكتاب، فهو يريد:

ـ جمع ما أورده هؤلاء من مقولات، وآراء.

ـ كتابه هذا أراد أن يلخص فيه ما استطاع أن يصل إليه من كتبهم، لتقريبها للباحثين لا لحضّ الناس على العمل بها.

ـ الإمام الرازي يتبرأ من جميع ما يقول به هؤلاء مما يخالف الدين، ومن المعلوم بالضرورة أن الشرك وعبادة غير الله تعالى مما يخالف الدين.

فالرازي إذن ـ فضلاً عن تصريحه أنه إنما أراد جمع ما وصل إليه من علومهم ـ إلا أنه لم يقتصر على ذلك، بل صرَّح بأنه لا يخالف الدين.

والعاقل يكفيه هذا التصريح لإحسان الظنِّ به لجمع هذا الكتاب، ويكفيه لأن لا يحكم عليه من مجرد العنوان، أنه عبد الكواكب وأشرك بالله تعالى، فما بالك إذا صرح الرازي في مواضع أخرى بكلام واضح أنه إنما يريد جمع مقالاتهم.

٢ـ ومما يدلُّ على أن صاحب الكتاب ينقل عن أصحاب هذا الفن ويلخص آراءهم قوله في ص٧: اتفق الحكماء على أن ممارسة هذه الأعمال في الليل أولى منها في النهار... إلخ، وفي ص٧ قال: الفصل الأول في تحديد الطلّسمات، وتحقيق الكلام فيها على الوجه الكلي، قال: الطلّسم: عبارة عن علم بأحوال تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة العنصرية لأجل التمكن من إظهار ما يخالف العادة أو المنع مما يوافقها...إلخ، فهو ينقل عنهم ما يزعمونه، كما ترى.

٣ـ وكثيراً ما يعبر مؤلف الكتاب عن نفسه بأن يقول: «قال جامع الكتاب»، أو «جامعه» مما يدل على أن قصده جمع ما كتبوه وقرّروه فقط لا الاعتقاد بما فيه.

وسوف يزداد ذلك وضوحاً بما ننقله أيضاً في الرد على الإيراد الثاني ففيه بعض ما يتعلق بما نحن فيه.

الإيراد الثاني:

لا يوجد في الكتاب أي براءة ولا أي رد على دين عبادة الكواكب الذي زعم ابن تيمية أن الرازي فعلها فترة ثم تاب منها، واعتمد في قوله بأن الرازي كان يعبد الكواكب ويحضُّ عليها على هذا الكتاب دون غيره، وعدم وجود أي براءة أو رد في الكتاب على أقوال هؤلاء يدلُّ على أنه معتقدٌ بقولهم.

الجواب:

هذا كلام لا يخلو قائله من أحد احتمالين:

الأول: أن يكون قد اطلع على الكتاب وقرأه.

الثاني: أن لا يكون قد اطلع عليه، ولا قرأه.

فإن كان الاحتمال الثاني فهذا نوع من البهتان والإفك المبين أن يتهم إمام من أئمة الدين في إيمانه، ويحكم بأنه أشرك وعبد الكواكب، وكفر بالله، بلا بينة ولا برهان.

وإن كان الاحتمال الأول فهو إفك أشد من الأول، بل إن المتلبس به يلزم القدحُ فيه هو نفسه، وفي عدالته. وذلك لأنّا سنورد هاهنا أن الإمام الرازي قد تبرأ في الكتاب غير مرة من الشرك وعبادة الكواكب، وما يخالف الدين، وأبطل أصولهم الشركية فيه، وأنه أبطل أصولهم أيضاً في أكثر من موضع من كتبه.

١ـ بعد أن أورد جامع الكتاب أصول القائلين بالنيرنجات وأنها مبنية على أنّ لكل

حادث علةً قبله على الترتيب بحيث يؤول الأمر إلى التسلسل، قال في ص٩: وتقريره أن يقال: ذلك المؤثر القديم الواجب لذاته فياض أيضاً لذاته، أن كل حادث مسبوق بحادث آخر، حتى يكون انقضاء المتقدم شرطاً لفيضان المتأخر عنه، وبهذا الطريق يصير المبدأ الأول مبدأ للحوادث المتغيرة. **قالوا:** ولهذا مثال في الحركات الطبيعية وفي الحركات الإرادية... ـ إلى أن قال ـ : فوجب أن يكون في أجرام الأفلاك أجرام مختلفة الطبائع ويكون الأجرام بحيث يختلف نسبتها وتشكلاتها حتى يمكن أن يكون تلك التشكلات هناك مبادئ لحدوث الحوادث في عالم الكون والفساد، وهي اتصالات الكواكب... **ثم إن القائلين بهذا المذهب وهم الفلاسفة والصابئة قالوا بإلهية هذه الكواكب واشتغلوا بعبادتها واتخذوا لكل واحد منها هيكلاً مخصوصاً وضمناً معيناً واشتغلوا بخدمتها، ثم إنهم قالوا:** المبدأ الفاعل لا يكفي في حصول الأثر، بل لا بدّ معه من حضور القوابل، ولا يكفي حضورها أيضاً، بل لا بد وأن تكون الشرائط حاصلة، والموانع زائلة، فربما حدث تشكل غريب في مادة العالم الأسفل.... ـ إلى أن قال ـ : فصاحب الطلّسمات هو الذي يعرف القوى العالية الفاعلة بسايطها ومركباتها، ويعرف ما يليق بكل واحد منها من القوابل السفلية، ويعرف المعدات لبعدها، والعوائق لمستجنها، معرفةً بحسب الطاقة البشرية، وحينئذ يكون هذا الإنسان ممكّناً من استحداث ما يخرق العادة ومن دفع ما يوافقها بتقريب المنفعل من الفاعل، وهذا أحد قول بطليموس: علم النجوم ممكن، ومنها، **فهذا قول الصابئة والفلاسفة وحقيقة الطلّسمات».**

فهذا الكلام كله يدل دلالة صريحة على أن جامع الكتاب كان يريد تلخيص أقوالهم، وترتيب معارفهم بحسب ما يقررونه هم، ولذلك تراه ينسب كل قول إلى قائله، ويصرح بذلك، ولا تراه يقول: إنه هذا هو القول الحق، بل ينسبه لقائليه، ويقرر أن هذا هو قول الصابئة والفلاسفة...إلخ، وأنهم هُمْ من عَبَدَ الكواكب وقالوا بإلهيتها.

فكيف يَحلُّ لمن يتقي الله تعالى أن يقول: إن الرازي عبد الكواكب، أو أنه حض على عبادتها.

وكيف جاز لابن تيمية أن يتهم الإمام الرازي أنه كفر وأشرك في هذا الكتاب وعبد الكواكب؟!

٢ـ وقال في ص١٢: واعلم أن مذهب هؤلاء الصابئة أن هذه الكواكب أحياء عاقلة ناطقة قادرة على الأفعال، واتفقوا على أن كل واحد من أرواح هذه الكواكب قد تجلى للإنسان في زمان، وأوحى إليه بهذه الرقوم والرقى، وهي أسماء تلك الأرواح وأسماء أعوانه، فجميع كتبهم مشتملة على هذا القول...فهذا ما عندي في هذا الباب.

فما يريد الباحث عن الحقّ والعدل أكثر من هذا ليعلم أن جامع الكتاب لا يهدف إلى أكثر من تلخيص معارفهم؛ فإنه بعد ذلك يقرُبُ الرد عليهم بإبطال أصولها التي بنوا عليها سائر كلامهم.

٣ـ ويقول جامع الكتاب في أثناء تقرير قولهم: فقالوا: يجب أن يحترز في الغذاء عن كل ما ينفصل عن ذي الروح، بل لا بد وأن يكون طعامه من الحبوب بدهن الزيت وإلا فبالشيرج، وإن أحبوا أن تخلطوا هذه الحبوب بالبقول التي جرت عادت الناس بطبخها مع هذه الحبوب، فلا بأس بذلك، فإذا تم الأربعون على هذا الوجه، صارت نفوسهم صافية وأرواحهم نقية، ويحيطون بغوامض العلوم، ويقدرون على تمريض الأجسام الصحيحة، وبالضد أيضاً يجب الاحتراز عن كل شيء منجز، ولا سيما الباقلى وفراخ الحمام؛ فإن لهما خاصية في إفساد الدماغ، ولذلك يحرمان كلهما في دين الصابئة...إلخ.

فها هو ذا يتكلم عن دين الصابئة، ويقرر مقولاتهم كما يرونها، وهذا من الأدلة الكافية لمعرفة أنه إنما كان يريد جمع ما يقولونه فقط بلا تأييد منهم، ولا اعتقاد له.

٤ـ قال في ص١٧: فلهذا السر اتخذ الكسدانيون الأقدمون أصناماً للكواكب، لكل معنى من المعاني المطلوبة كالحب والبغض والمرض والصحة.

٥ـ ثم لخص أقوالهم بعد بعض النقولات عن كبرائهم فقال: ونهاية التحقيق أنه قد

ثبت أن هاهنا مبدأ عالم الفيض بجميع الصور، فلا يتخصص بعض القوابل بقبول الصور المتضادة على البدل من دون الأخرى إلا لمرجح، فلما كانت الأجسام العنصرية بأسرها قابلة لجميع الصور المتضادة على البدل لم يكن فيضانُ بعض تلك الصور عن ذلك المبدأ العامّ الفيض أولى من بعض، فأما إذا استحكمت العلاقة النفسانية لصاحب الطلسم بالأرواح الفلكية ترجح الفيض الخاص.

فهذا هو خلاصة أقوالهم ولب معرفتهم يلخصه بعبارات واضحة لا لبس فيها. وسيأتي بعد ذلك أنه يبطل المبدأ والأصل الذي يعتمدون عليه في ذلك، وهو أن الواجب فياضٌ لذاته.

٦ـ قال في ص١٨: النوع الثاني من مقدمات هذا العلم أن أصحاب الطلسمات اتفقوا على أن كل صورة في هذا العالم فلها مثال في الفلك، وزعموا أن الصور السفلية مطيعة للصور العلوية: الحيات للتنين، والعقارب للعقرب، والسباع للأسد وغيرها.

٧ـ قال في ص١٩: المهم الثالث في هذه الصناعة: أنهم اتفقوا على توزيع كل ما في العالم الأسفل على هذه السبعة السيارة، فذكروا أن الشمس من الأيام كذا، ومن الألوان كذا، ومن الأطعمة كذا.

٨ـ قال في نهاية الفصل الخامس ص٢٠: فهذا نهاية الكشف والبيان في هذا الباب.

يعني: أنه يقرر فقط ما ذكروه، ويلخص كلامهم، لا لأنه يعتمده، بل ليتم الوقوف عليه ويعرف كلامهم، فيتمكن الواحد من إبطاله.

٩ـ قال بعد أن بيَّنَ أصولهم وأقوالهم في عدة فصول، وذلك في ص٢٠ : الفصل السادس: في البينة على ضعف ما حكيناه عن هؤلاء الفلاسفة والصابئة والبينة على صحة دين الإسلام.

اعلم أن مدار كلامهم على العالم ووجود حادث لا أول لها، والقول بذلك باطل، ويدل عليه وجوه:

الأول: أن جميع الموجودات سوى الواحد الحق ممكن، وكل ممكن محدث، فجميع الموجودات ما عدا الواحد ممكن محدَث.

ملاحظة: جاءت الكلمة في المخطوطة التي بين أيدينا: ما عدا الواحد الممكن محدث، وعدلناها إلى ما تراه؛ لأنه المراد كما لا يخفى.

ثم استطرد إلى الاستدلال على المقدمات بنوع تفصيل، ثم قال في ص ٢١ : فثبت بهذه الوجوه أن العالم محدث، وأن الحوادث بداية، وإذا ثبت ذلك، بطل أصل كلامهم، وإذا بطل الأصل، بطل كل ما فرعوه. ومن الله التوفيق.

١٠ـ ولما ذكر ما يعتقد به الصابئة من معتقدات بحسب ما يقرره زعماؤهم، وأورد الحجج التي يقولون بها، قال في ص١١٤: اعلم أن هؤلاء الصابئة لما اعتقدوا هذه الجملة التي شرحنا بنَوا على هذه القواعد دينهم، فزعموا أن هذه الكواكب هي الآلهة القريبة لهذا العالم، فلا جَرَمَ وَجَبَ على أهل العالم الأسفل أن يشتغلوا بعبادتها والتضرع إليها بالدخن والقربانات، ولما علموا أن هذه الكواكب قد تغيب عن الأبصار لا جرم اتخذوا لها تماثيلَ وأصناماً، واشتغلوا تعظيماً لتلك الكواكب، فهذا هو دين عبدة الأوثان، واعلم أن هذا المذهب باطل...إلخ، ثم شرع في بيان بطلانه.

١١ـ وذكر في المقالة الخامسة من كتاب «السر المكتوم» بعض الطلّسمات التي يعتمدها هؤلاء السحرة، ناقلاً عن أبي بكر ابن وحشية من كتاب «السحر الكبير»، ثم قال ص١٦٠: وذكروا فيه شيئاً لا يجوز ذكرُها من جهة دينهم وعباداتهم.

وقال أيضاً في ص ١٦٠ : وقد كان لهم كلام يتكلمون به عليه لم أرَ لذكره وجهاً، إلى كل ساعة من النهار، يدخل البيت ثلاثة نفر يتكلمون بذلك الكلام، ومعنى ذلك الكلام أنه تقديس الشمس وتسبيحٌ لها ومدح وتعظيم ويسمونه صلاة الشمس.

وقال أيضاً في ص ١٦٠: وكانوا يعتقدون أن الآلهة تقربهم بعبادتهم لها إلى رب الكل، وإله الجميع الذي هو رب العالمين.

وقال أيضاً في ص١٦١: فإنهم عملوا هذه الأصنام من هذه الجواهر على صورة الكواكب، ثم عبدوها تعظيماً منهم للنيرَين المدبِّرَين والكواكب ومواضعها تعظيماً منه لها، قالوا: لا أن هذه الأصنام هي التي تقربنا إلى هذه الآلهة، تعالى الله عما يشركون.

وبعد هذا الكلام الواضح المصرح:

ـ بأنه لا يؤيدهم فيما ينقله عنهم، بل إنه يمهد بمعرفة أقوالهم لإبطالها، بإبطال الأصول التي اعتمدوا عليها.

ـ والمصرح كذلك بنقض أصولهم التي أقاموا عليها عقيدتهم.

فهل يتصور أنَّ أحداً يقف على هذا الكلام ثم يصرُّ على القول بأن الإمام الرازي عبد الكواكب، أو أنه كفر في هذا الكتاب، أو أنه كان يريد ترويج الكفر، فإنما يقول ذلك لتعصبه وعماه، ولضلالته لا لهداه.

الإيراد الثالث:

ادعى الخصم أنه لا يوجد في كتب الرازي الأخرى أي رد على عقيدة المشركين وعباد الكواكب، ولا على الصابئة.

الجواب:

هذا كلامُ رجل لم يطلع أبداً على كتب الرازي، ولا يدري ما طريقته في التأليف.

ونحن اختصاراً للكلام ننقل هاهنا بعض ما قرره الإمام الرازي في كتابه «نهاية العقول في دراية الأصول»، ليعرف أنه يبطل أقاويل الصابئة والمشركين.

قال الإمام الرازي وذلك في بابٍ عَقَدَهُ للردّ على أصناف الخارجين عن الإسلام، تكلم في **الفصل الأول** منه على الفلاسفة القائلين بأن الله فاعل موجِب، ونفوا عنه الاختيار، وقالوا: إنه علة موجبة تصدر عنه الأشياء بالفيض:

الفصل الثاني في الردّ على الصابئية:

اعلم أن الصابئية هم الذين يقولون: الأفلاك أحياء ناطقة، وهي المدبّرة للعالم السفلي، وهي المحدثة للأمور الحادثة فينا، ويجب علينا عبادتها، وهي تعبُدَ اللهَ تعالى، والله تعالى أجلّ من أن يكون معبودًا لنا.

وأنا لم أعرف كيفية مذهبهم في الباري تعالى أنه ـ على مذهبهم ـ موجب بالذات أو فاعل بالاختيار؟ لأني ما طالعتُ كتابًا معتمدًا من كتبهم، فإن اعتقدوا فيه تعالى كونه موجبًا بالذات: فحينئذ يكون مذهبُهم عينَ مذهب الفلاسفة، وإن اعتقدوا أنه تعالى فاعل باختيار ولكنه تعالى فوّض تدبيرَ هذا العالم إلى الأفلاك والكواكب؛ فحينئذ يظهر الفرق بينهم وبين الفلاسفة.

فأمّا شُبَههم على كون الأفلاك أحياءً ناطقة؛ فهي التي حكيناها عن الفلاسفة، واعترضنا عليها.

وأمّا شبههم على استناد هذه الحوادث إلى حركات الأفلاك والكواكب؛ فعلى هذا الوجه قالوا: الأمور الحادثة في عالمنا هذا مستندة إلى مبادئ... ـ وذكر شبهاتهم وأدلتهم ـ ثم قال:

والاعتراض عليه أن نقول: مدار هذه الشبهة على نفي الفاعل المختار، ونحن قد أثبتنا ذلك بحمد الله، وإذا ثبت ذلك فنقول: إن كل حادث إنما حدث في الوقت الذي حدث فيه؛ لأن الفاعل اختار إحداثَهُ فيه.

ثم تنزَّل معهم في مقام المناظرة والمباحثة وذلك بناء على التسليم بمذهبم وشرع في إبطال مقدماتهم ونتائجها على هذا المبنى، فقال:

ثم إن نزلنا عن هذا المقام وسلّمنا أن صدور هذه الحوادث عن الموجب القديم لا بدّ وأن يكون بواسطة تغيّر، ولكن لمَ قلتم: إن ذلك التغير لا بدّ وأن يكون في أحوال

جسمانية؟...إلخ، ولئن سلّمنا أنه لا بدّ من توسّط حركات جسمانية، ولكن لمَ قلتم: إنه لا بدّ من حركة مستديرة؟... وذكر معارضتهم ـ فيما يقررون ـ، ثم قال:

وأمّا الصابئية المعترفون بكون الباري تعالى فاعلاً مختاراً فشبهتهم في استناد هذه الحوادث إلى الكواكب والأفلاك: أنّا لمّا شاهدنا الحوادث في عالمنا تختلف باختلاف أحوال الكواكب وتشكّلات الأفلاك، وما دار بدَوَرانِ غيرِه وجودًا وعدمًا لم يضف إلا إليه، فإذًا يجب إضافة هذه الحوادث إلى تلك التشكّلات.

وربما قالوا: إنّا نشاهد في العالم حوادثَ خسيسةً، فيستقبح العقل إضافتها إلى الله تعالى، مثل الحيوانات المؤذية والقذرة الخسيسة، ونرى الدنيا طافحة بالشرور والمحن والآفات، والعقل يقتضي تنزيهَ الله تعالى عن ذلك، فلا بدّ من إضافتها إلى الأجرام الفلكية.

فنقول: أمّا الحُجّة الأولى: فالدوران ممنوع، وبتقدير تسليمه؛ فإنه لا يدلّ على العِلّيّة، على ما مرّ تقريره في أول الكتاب.

وأمّا الثانية: فقد عرفت أن الكلام المبنيّ على الخسّة والشرف لا يُلتفت إليه في المباحث العلمية، ثم هو معارَضٌ بأنه سبحانه وتعالى إذا كان هو الفاعل لكل ما في العالم كان ذلك أعظم وأجلَّ من أن لا يكون كذلك.

ويليق بنا أن نتكلم عَقيبَ هذا الفصل على عبدة الأصنام؛ (لأنه يشبه أن يكون أول مَن دعا إلى عبادة الأصنام) هم الصابئية.

الفصل الثالث في الردّ على عبدة الأصنام:

اعلم أن العلم الضروري حاصل بأن الخشبة التي ينحتها النجّار ويصوّرها ويضمّ بعضَ أجزائها إلى بعض يستحيل أن يكون هو الموجِدَ لذلك الشخص الذي صوّره ونحته، بل أن يكون موجدًا لسائر الخلائق ورازقًا لهم، وأن يكون محدِثًا للسماوات والأرضين، والعلم بفساد ذلك أجلى العلوم الضرورية، والجمع العظيم من العقلاء لا يجوز اتفاقهم

على ما يُعلم فساده بالضرورة، فإذًا لا بدّ وأن يكون لعبدة الأصنام في ذلك تأويلاتٌ لا يُعلم فسادها بالضرورة، وهي ستة:

الأول: أن في الأزمنة السالفة كان أكثر الناس على مذهب الصابئية، وإنهم كانوا عبدة النجوم وأصحاب الطلّسمات، والطلّسم عبارةٌ عن تمزيج القوى الفعّالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية للتمكن من إظهار ما يخالف العادة، أو المنع مما يوافقها، وإذا كان كذلك فهم كانوا يترصّدون الأوقات التي تصلح لتركيب تلك الطلّسمات العظيمة النافعة، وربما لا يحصل مثل ذلك الوقت في ألف سنة أو أكثر إلا مرة واحدة، ثم يركّبون ذلك الطلّسم العظيم النفع وينتفعون به، فكانوا يأمرون الناس بتعظيم ذلك الطلّسم وخدمته، فصار ذلك سببًا لعبادة تلك الهياكل.

الثاني: أنهم لمّا كانوا يعبدون الكواكب، وكانوا يعتقدون فيها كونها أحياءً ناطقة عالمة، فاتخذوا لكل واحد من تلك الكواكب هيكلاً مخصوصًا، وكانوا يعبدونه ويتقرّبون إليه لا على أن المعبود بالحقيقة هو ذلك الهيكل، بل الكواكب التي ذلك الهيكل هيكل له.

الثالث: أنهم كانوا يعتقدون في بعض الرجال بالنبوّة، أو الولاية، فبعد موتهم اتخذوا صُوَرهم، ويقربون إليها ليكونوا شفعاء لهم عند الله تعالى.

الرابع: أنهم اتخذوا تلك الهياكل قِبْلة لصلواتهم، كما أن المسلمين لمّا سجدوا إلى جانب الكعبة فليس المسجود له هو الكعبة بل الله تعالى، لكن الكعبة قبلة الصلوات، فكذا الصنم كان قبلة صلواتهم.

الخامس: لعلهم كانوا مجسّمة ـ أو حُلولية ـ فاعتقدوا حلول الله تعالى، أو حلول صفة من صفاته في تلك الأصنام فيعبدونها لذلك.

السادس: لعلهم كانوا يتقرّبون إليها على سبيل التيمّن والتبرّك؛ لأن بعض مَن اعتقدوا فيه بالنبوة أمرهم بذلك.

فهذه هي الوجوه التي تحضرني في حمل عبادة العاقل للصنم، فأمّا البُلْه الناقصو العقل فلعلّ فيهم مَن كان يعتقد إلهيّتها، ولكن لا عبرة بهم، وإنما العبرة بقول الأذكياء من كل فريق، فإذا عرفت ذلك فنقول: أمّا مذهب الصابئية فقد أبطلناه، وأمّا مذهب الحلول والاتحاد والتجسّم فسيأتي إبطاله، فبطلت التأويلات الثلاثة.

وأمّا اتخاذهم تلك الأصنام قبلةً لصلواتهم، أو اتخاذُهم شفعاءَ لهم فقد بطل ذلك بإنكار صاحب الشريعة الحقّة ـ صلوات الله عليه ـ وذلك لمنعِهِ وزجره إيّاهم عن ذلك، فبطلت التأويلات بأسْرها، وبطل قول أصحاب الأصنام.

واعلم أنه لمّا كان مدار أمر الصابئية على رعاية أحوال النجوم لا جرم أفرطوا في تعظيم علم الهيئة والأحكام، [فـ] ـيجب علينا أن نتكلم عليها [عَقيبَ ذلك].

الفصل الرابع في الكلام على أصحاب علم الهيئة:

اعلم أن القَدْح في كليّة نوعٍ من الأنواع لا يمكن إلا بالقدح في المقدّمات التي تنبني عليها كلية ذلك النوع، فأمّا المقدمات التي تنبني عليها بعض مسائل ذلك النوع فإن القدح فيها لا يكون قدحًا في كلية ذلك النوع؛ لأنه لا يخلو نوعٌ من الأنواع عن ذلك، ومدار النوع المسمى بعلم الهيئة على مقدّمتين: إحداهما عقلية، والأخرى حسّيّة:

أمّا العقلية، فهي أن حركات الأفلاك متصلة متشابهة يستحيل أن يعرض لها البطء والسرعة، أو الرجوع أو الانقطاع؛ لأنا لو جوّزنا شيئًا من ذلك، فحينئذ لا يمكننا القطع بأن شيئًا من ذلك لا يقع، وإذا لم يُمكنّا ذلك لم يمكنّا الاستدلال ببطء حركة الشمس في النصف الشمالي، وبسرعتها في النصف الجنوبي على أنها مركوزة في فلكٍ خارج المركز، أو في فلكِ تدويرٍ يكون نصف قطره مثل ما بين المركزين بتقدير إثبات الفلك الخارج المركز، ولا يمكننا أيضًا أن نستدلّ برجوع الكواكب المتحيزة واستقامتها على تداويرها، وهكذا القول في كل ما يثبتونه من الحواصل والمواثل والممثلات.

وإذا عرفت هذا فنقول: إن هذه المقدمة باطلة من وجهين:

الأول: أن اختصاص الأجرام الفلكية بالصفات التي لها ـ لو كان واجبًا ـ لكان ذلك الوجوب إمّا بجسميتها، أو لما يحلّ في جسميتها، أو لما يكون محلًّا لجسميتها، أو لما لا يكون حالًّا فيها ولا محلًّا لها، والأقسام الأربعة باطلة على ما سبق تقريره في مسألة الحدوث استدلالاً واعتراضًا وجوابًا، فإذًا يلزم أن لا يكون اختصاصُ الفلك بشيء من صفاته التي قد يخالفه فيها جسم آخر واجبًا، [و] إذا لم يكن ذلك واجبًا بطل هذا الأصل.

الثاني: أن نقول: عندكم أن لكل واحد من أفلاك الكواكب السبعة حركة خاصة من المغرب إلى المشرق، ولها مع ذلك حركة أخرى من المشرق إلى المغرب بسبب حركة الفلك الأعظم، فنقول: إن فلك زحل ـ مثلاً ـ حالما يكون متحركًا بذاته إلى جهة المشرق إمّا أن يكون في تلك الحالة أيضًا متحركًا بتحريك الفلك الأعظم إلى جهة المغرب، وإمّا أن لا يكون، والأول باطل؛ لأن التوجّه إلى جهةٍ انصرافٌ عن الجهة التي يضادّها، ولا يتقرّر في العقل أن يكون الجزءُ الواحد في حالة واحدة متوجّهًا إلى جهة، ويكون ـ هو بعينه في تلك الحالة ـ منصرفًا عنها، فإذًا حالما يكون متحركًا بذاته إلى المشرق لا يكون متحركًا بتحريك الفلك الأعظم إلى المغرب وبالعكس، فتكون حركات الأفلاك منقطعة، وذلك يبطل المقدمة المذكورة.

لا يقال: الحركة بالذات إلى جهة لا تنافي الحركة بسبب حركة المحلّ إلى جهة أخرى؛ فإن النملة التي على الدولاب الدائر يمكنها أن تتحرك على خلاف حركة الدولاب.

لأنا نقول: الذي ذكرتموه مثال يتطرّق إليه الاحتمال، فإن من المحتمل أن يقال: إن حال حركة النمل لا يكون الدولاب متحركًا بل واقفًا، وهذا ـ وإن كان بعيدًا ـ ولكنه لا يدفعه صريح العقل، وكم من مستبعَدٍ التزمتْهُ الفلاسفة لأجل الدليل، فإنهم لمّا اعتقدوا أنه لا بدّ وأن يوجد بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون ألزموا أنفسهم ما إذا رمينا الخردلة إلى فوق وقدّرنا أن جبلاً كان ينزل من الهواء فوصل إلى تلك الخردلة حالَ انتهاء حركتها،

فإنْ وجب سكون الخردلة؛ لزم من سكونها سكون الجبل في الهواء، وذلك مستبعد جدًّا، فعند ذلك التزموا هذا الشنيع لقيام الدلالة عليه.

وأمّا الذي ذكرناه من أن الجسم الواحد في الزمان الواحد يستحيل أن يكون متحركًا إلى جهة وإلى ضدّ تلك الجهة، فهذه المقدمة لا تختلف عند العقل بأن تكون إحدى الحركتين ذاتيّة والأخرى عَرَضية؛ لأن المعقول من الحركة إلى جهتين متضادّتين حصول المتحرك دفعة واحدة في تَيْنك الجهتين دفعة واحدة، وذلك محال سواء كان الحصولان بالذات، أو بالعَرَض، أو أحدهما بالذات والآخر بالعَرَض، وإذا كان كذلك ثبت أن ما ذكرناه لا يصير معارضًا بالمثال الذي ذكرتموه.

ثم إن نزلنا عن مقام الاستدلال على فساد قولكم، ولكن ما دليلكم على صحة قولكم؟ وقد احتجّوا عليه بأمرين.... وذكر الإمام الرازي حجتهم على ذلك وردَّ عليها وفندها وأبطلها، ثم قال: فقد ظهر ضعف دليلهم على إثبات هذه المقدمة.

أمّا المقدمة الثانية، وهي اعتبار الرصد، وحاصلها يرجع إلى الاعتماد على إبصار شخص واحد، فأمّا الاعتماد على الإبصار فإنه لا يفيد اليقين، لكثرة ما يعرض للبصير من الغلط، والاعتماد أيضًا على خبر الواحد لا يفيد إلا الظن الضعيف، ولذلك ترى الاختلاف الشديد بين أصحاب الأرصاد، فالمتقدّمون اتفقوا على أنه لا حركة لأَوج الشمس، والمتأخّرون أثبتوا له حركة، وكذا المتقدّمون زعموا أن فلك البروج يقطع الدرجة الواحدة في مئة سنة، والمتأخرون زعموا أنه يقطعها في ست وستين سنة، واختلفت أقوالهم في مقدار ميل مُعدَّل النهار عن فلك البروج حتى إنه لم يتفق منهم اثنان على قول واحد! وهكذا القول في سائر المقدمات الرصدية، ومع هذه الاختلافات كيف يبقى التعويل على الرصد؟

ولمّا ظهر ضعف هاتين المقدمتين، ثم وجدنا علم الهيئة ـ عند تتبّع مسائله ـ مبنيًّا عليهما: علمْنا ضعف ذلك العلم عن إفادة اليقين.

وأمّا الذي يفتخر به أصحاب علم الهيئة من أن مباحثهم مبرهنة بالبراهين الهندسية؛ فهو كذب وزور وبهتان، فإنه لا يتمشّى شيء من مسائلهم إلا بالبناء على المقدّمتين المذكورتين، وليس يتبرهن واحد منهما بالهندسة! بلى إنهم بعد بنائهم أصولَهم على هاتين المقدّمتين يستخرجون مقادير سير الكواكب في المُدَد المضبوطة بالطرق الهندسية، وهبْ أنهم يصحّحون بعض مقدّمات هذه المسائل بالهندسة، ولكن لا نزاع في أنها لا تفي بتلك المطالب إلا مع اعتبار المقدمتين المذكورتين، وإذا توجّه الطعن في مقدمة واحدة من مقدمات الدليل كان ذلك كافيًا في الطعن والإبطال، والله الموفق.

الفصل الخامس في الردّ على أصحاب الأحكام:

اعلم أن الأذكياء منهم قطعوا بأنه لا يمكن إثبات مباحث هذا العلم بالأدلة اليقينية، مثلاً من حاول إقامة الدلالة اليقينية على أن الدرجة الثالثة من الثور شرفٌ للقمر، والدرجة الحادية والعشرين من الميزان شرف لزُحل، وكذا القول في البيوت والحدود والوجوه والمثلثات وأربابها والاثني عشريّات كان ذلك من أول الدليل على جهله بحقيقة الدليل، ولكنهم زعموا أنه علم مبني على التجربة والوحي، وإذا كان هذا مذهب المحقّقين منهم وجب علينا صرف العناية إلى ما يمكن أن يقال له وعليه، وقد كنتُ برهةً من الدهر أقول: إن البرهان قد دلّ على فساد هذه التجربة فلا يمكن المصير إليها.

بيانه: أنّا إذا رأينا حادثًا حدث عند حلول كوكب في برج، فالمقتضي لذلك الحادث: إمّا أن يكون هو ذلك الكوكب، أو ذلك البرج، أو مجموعهما، أو شيئاً آخر.

فإن كان **الأول**: وجب استمرار ذلك الحادث باستمرار ذلك الكوكب، وأن لا يتوقّف على حلوله في ذلك البرج، ولكن التالي باطل فالمقدّم مثله، وإن كان **الثاني**، فإذا كان مقتضى ذلك البرج مخالفًا لمقتضى البرج الآخر؛ وجب أن يكون أحد البرجين مخالفًا لماهيّة البرج الآخر..... ـ وأكمل الإمام الرازي بيان تفصيل الرد عليهم، وأبطل كلامهم الذي زعموه ـ، إلى أن قال:

فالحاصل أن تصحيح هذه التجربة لا يمكن إلا مع القول بكون الفلك مركّبًا، وذلك يبطل علم الهيئة الذي هو أصل لعلم الأحكام.

ولمّا أوردتُ ذلك على بعضهم قال: لمَ لا يجوز أن يقال: إنه يختلف أفعال الكواكب السيّارة في البروج المختلفة لاختلاف ما في تلك البروج من الثوابت المختلفة الطبائع؟ فقلتُ له: لو كان الأمر على ما ذكرتَ لوجب أن يختلف بيوت الكواكب وأشرافها وحدودها عند حركة الثوابت بحركة فلكها، حتى إنها تتقدّم في كل مئة سنة ـ على رأي المتقدمين، أو في كل ستة وستين سنة على رأي المتأخرين ـ درجة واحدة، ولكن ليس الأمر كذلك، فإن شرف القمر كما أنه في زماننا هو الدرجة الثالثة من الثور، فكذلك عند الذين كانوا قبلنا بألفَيْ سنة، فانقطع ولم يُجب عنه بشيء.

واستأنف الإمام الرازي مناقشاً كلامه نفسَه، معيداً النظر فيه، مما يدل دلالة عالية على علوّ كعبه في النظر والاستدلال وعلى طلبه الحق، لا بطريق المغالطة بل بالطرق الصحيحة، فلم يكُن يبحث كغيره عن إلزام الخصوم بأي طريقٍ كان بالحق أو بالباطل، ثم قال الإمام الرازي:

ثم إن سلّمنا أنه لم يوجد ما يدلّ على فساد هذه التجربة، ولكن التجربة لا تفي بتصحيح هذا العلم، وبيانه من وجهين:

الأول: أن هاهنا أمورًا لا تتكرّر إلا في أعمار متطاولة، مثل الأدوار والألوف التي زعم أبو معشر أنها هي الأصل في هذا العلم، ومثل مماسّة جِرْم زُحل الكرة المكوكبة، بل مثل انطباق معدل النهار على فلك البروج، فإنهم يزعمون أن ذلك يقتضي إحاطة الماء بالأرض من كل الجوانب، مع أن هذا المعنى لا يوجد إلا في ألوفِ ألوفٍ من السنين، فكيف يصحّ ذلك وأمثاله بالتجربة؟

الثاني: أنّا إذا رأينا حادثًا حدث عند حلول كوكبٍ في برجٍ ففي الفلك كواكبُ لا

يُحصي عددها إلا الله، فكيف يُعلَمُ أن المؤثر في ذلك الحادث حلول ذلك الكوكب في ذلك البرج لا غيره؟

وبتقدير ذلك؛ فلعلّه قد وجد أيضًا ما يدفعه عن تأثيره: إمّا في الحال، أو في الماضي، أو في المستقبل، وبتقدير ذلك فلعلّ المادة الأرضية لم تكن مستعدّة لقبول تلك الصورة، وحدوث الشيء كما يتوقف على حضور الفاعل [يتوقّف أيضًا على حضور القابل]، فإذا وقع الشك في هذه الأمور بطل القولُ بالأحكام، وهذا الإشكال قد عوّلت الفلاسفةُ عليها في إبطال أحكام النجوم، وهو إنما يصحّ للقدح في قول مَن يطلب القطع منها، أمّا مَن يكتفي بالظن فلا يضرّه هذا الإشكال.

فإن قيل: ما الدليل على فساد قول مَن قال: إن الله تعالى خلق هذه الأفلاك والكواكب وأعطاها قُدَرًا يتمكّنون بها من إيجاد الأجسام والتصرف في هذا العالم، أو خلق فيها خواصَّ، تلك الخواصُّ تقتضي وجود الأجسام وغيرها؟

قلنا: أمّا نحن فنبطل ذلك بما ثبت من أقدار الله تعالى على كلِّ الممكنات، ثم نبيّن أن كلَّ ما كان مقدور الله تعالى استحال وقوعُه بغيره، على ما سيأتي تقريره، فحينئذ يحصل القطع باستناد كل هذه الأشياء إلى الله تعالى.

ثم قام ببيان طرق المعتزلة بالرد على هؤلاء.انتهى كلام الإمام الرازي.

وهذه الطرق من الاستقصاء في البحث وتحري الحق، في الإثبات والرد على الخصوم لا نجد عُشْرَ معشارِها ـ كما هو معلوم ـ عند المجسمة الذين يخالفون الإمام الرازي، ويُنسبون كذباً إلى السلف الصالح، فإنهم يبالغون في الإلزام بالحق وبالباطل، بل لا يتورّعون عن الكذب على خصومهم، والتلبيس عليهم وهم يعلمون أنهم لا يقولون ذلك! فأيُّ عاقل يقايس بين الطريقتين لا يتردد في معرفة المُحِقِّ في الطريقة والمنهج، وبين المبطل فيهما.

وما نقلناه عن الإمام الرازي قليل مما ذكره في الرد على هؤلاء، كما تجد كلامه منثوراً

في كتبه المختلفة، ويزداد عجبي من هؤلاء الذين يتساءلون: هل قام الرازي بالرد عليهم، أو أنه تصدى لإبطال معتقداتهم؟ فهذا التساؤل يبين أنهم لم يكلّفوا أنفسهم أبداً بتصفُّح كتب الرازي لِيَرَوا بأعيُنِهم بطلانَ ما ينسبونه إليه، وإلى غيره من أهل السنة، ولو كان قصدهم الحق، لفعلوا ذلك، ولكن مبلغُ قصدِهم نصرة شيخهم ولو بالباطل، وسوف يزداد ما نظهره من الأدلة المتوالية على ذلك شيئاً فشيئاً، حتى يتبين لهم ما نقول.

وبما نقلناه يكون قد تبين أنه قام بالرد على كلام الصابئة والمشركين وغيرهم من أصحاب الأحكام والفلاسفة، فلا يحلُّ لأحد أن يزعم أنه لم يردَّ عليهم، أو أنه قائل بقولهم.

الإيراد الرابع:

ومجموع هذا الإيراد يتألف مما أثاره متسائلٌ تيميٌّ من شُبُهاتٍ تدل على قصور فهمِه لجوابنا السابق، ونلخصها مع الجواب عنها في النقاط التالية:

١ـ زعم أن قولنا: إنَّ التحقيق أن هاروت وماروت ملكان، باطل، وقال: إن في ذلك نزاعاً.

الجواب:

هذا المجيب يبدو أنه لا يفهم ما يقال له، فإن قولنا: إن التحقيق هو أنهما ملكان، يتضمن الإشارة ـ كما هو معلوم ـ إلى وجود خلاف في ذلك، ولكنا بنينا على هذا الوجه اللائق بنظم القرآن وهو المختار عند كثير من المفسرين.

٢ـ زعم أن هاروت وماروت كانا ينفّران عن السحر، أما الرازي فلم ينفِّر ولم يتبرَّأْ منه ولم يُبطله.

الجواب:

هذا القول غير صحيح، فقد تبين أن الإمام الرازي قد نفَّر من السحر والشرك وعبادة

الصابئة تنفيراً شديداً، وقد قام بالردّ عليهم في كتبه، ومنها الكتاب المنسوب إليه كما بيناه في عدة مواضع، حتى وإن لم يكن قصده في هذا الكتاب استقصاءَ الرد عليهم، بل كان غايته ـ كما قرّره في المقدمة ـ جمع ما وصل إليه من أقوالهم، ومع ذلك فقد بَيَّنَ تهافتهم في أصولهم التي اعتمدوا عليها، وأظهر مخالفَتَهُم لدين الإسلام في شِرْكهم وعبادتهم الكواكب.

٣ـ إذا كان الملَكان فتنة للناس بحسب أمر الله تعالى لهما، فهل أمر الله تعالى الرازي بفتنة الناس حتى يُبين لهم السحر!

الجواب:

إن الله تعالى كلَّفَ العلماء عند انتشار الفتن والشبهات أن يقوموا بردّها، وذلك لا يتأتى إلا بعد بيانها، وهو ما قام به الملكان هاروت وماروت، وما قام به الأعلام مثل الغزالي في ردّه على الفلاسفة، وما قام به الرازيُّ في ردّه على المجسمة والصابئة والفلاسفة وغيرهم.

واعلم أن مجرد كلام العلماء إنما هو فتنة للناس من حيث إن الله تعالى كلف الناس بتحرّي الحق والصدق، وطريق ذلك لأكثرهم هو تتبع كلام العلماء، ومحاولة الاستعانة بهم في الاسترشاد، والتعلم والعلم. والفتنة البلاء، فإنَّ الفتنة ما يظهر به حال الشيء في الخير والشرّ: و أنبياء الله تعالى ورسله فتنةٌ لمن أُرسلوا إليهم لِيَبْلُوَهم أيّهم أحسنُ عملاً.

٤ـ السحر كله ضرر لا نفع فيه.

فقال: إذاً إن منطوق الآية ـ أيها (الأصولي) ـ يقول إن السحر كله مضرة؛ تعلُّمه والعمل به على حد سواء فقال تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾[البقرة: ١٠٢].

فمنطوق الآية أن تعلّم السحر ضرر ولا منفعة فيه، فتأمل!

الجواب:

إنما تدل الآية ـ إن دلت ـ على أن العمل بالسحر مضرة لا منفعة فيه في الآخرة،

ولا تدل ـ على سبيل القطع ـ أن مطلق العلم به مضرة كذلك، فإنه على القول بأن هاروت وماروت ملكان فإنهما كانا يعلّمان السحر، ولكنهما كانا يحُضّان الناس على عدم العمل به، ولكن بعض الناس كانوا يتعلمون منهما ويعملون به، فهؤلاء هم الذين يتعلمون ما يضرهم في الدنيا لعملهم به واتباعهم إياه، لا لحذرهم منه، ونفرتهم عنه، ولا ينفعهم في الآخرة، ما عملوه واتبعوه.

بل إن المتأمل في الآية ليعرف أن معرفة قدرٍ من السحر أي: تصور أحكامه ومعرفة بعض ما يدعيه السحرة ـ لا بدَّ ـ لازمٌ لمن يريد التفريق بين معجزات الأنبياء وغيرهم، وما كان كذلك لا يقال عليه: إنه كله باطل غير مفيد.

قال البيضاوي: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا﴾الضمير لما دل عليه ﴿مِنْ أَحَدٍ﴾. ﴿مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾ أي: من السحر ما يكون سبب تفريقهما ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ لأنه وغيره من الأسباب غير مؤثرة بالذات، بل بأمره تعالى وجعله. قُرئَ ﴿بضارّي﴾على الإضافة إلى أحد، وجعل الجار جزء منه والفصل بالظرف ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ﴾لأنهم يقصدون به العمل، أو لأن العلم يجر إلى العمل غالباً ﴿وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ إذ مجرد العلم به غير مقصود ولا نافع في الدارين.

وقال الجصاص في «أحكام القرآن»: وقَوْلُهُمَا : ﴿فَلَا تَكْفُرْ﴾ يدلُّ على أنّ عملَ السّحر كُفر؛ لأنَّهما يُعلّمانِه إياه لئلّا يعمل به؛ لأنهما علّماه ما السّحر؟ وكيف الاحتيالُ؟ لِيتجنّبهُ، ولئلا يتموَّه على النّاسِ أنَّه من جنس آياتِ الأنبياء صلواتُ الله عليهم فيبطلَ الاستدلال بها.

فهذا يُفهم منه أن الضرر إنما هو في العمل بالسحر لا في مجرد علمه.

وقال الإمام الرازي في «تفسيره» بعد أن ذكر قول من قال: بل المعنى أنهم كفروا وهم مع ذلك يعلّمون الناس السحر، وليس نفس السحر كفراً، وسأل سؤالاً بناءً على

قولهم: فإن قيل : هذا مشكل؛ لأن الله تعالى أخبر في آخر الآية أن الملكين يعلمان الناس السحر، فلو كان تعليم السحر كفراً لزم تكفيرُ الملكين، وإنه غير جائز لِما ثبت أن الملائكة بأسرهم معصومون، وأيضاً فلأنكم قد دللتم على أنه ليس كل ما يسمى سحراً فهو كفر.

قلنا : اللفظ المشترك لا يكون عامّاً في جميع مسمياته، فنحن نحمل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الأول من الأشياء المسماة بالسحر، وهو اعتقاد إلهية الكواكب والاستعانة بها في إظهار المعجزات وخوارق العادات، فهذا السحر كفر، والشياطين إنما كفروا لإتيانهم بهذا السحر لا بسائر الأقسام.

وأما الملكان فلا نسلم أنهما علّما هذا النوع من السحر، بل لعلهم يعلمان سائر الأنواع على ما قال تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾. وأيضاً فبتقدير أن يقال: إنهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع إنما يكون كفراً إذا قصد المعلم أن يعتقد حقيته وكونه صواباً، فأما أن يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفراً، وتعليم الملائكة كان لأجل أن يصير المكلف محترزاً عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما : ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ وأما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقية هذه الأشياء فظهر الفرق.

مبحث: هل كتاب السر المكتوم للإمام الرازي أم لا

قال حاجي خليفة في «كشف الظنون»: «السر المكتوم في مخاطبة الشمس والقمر والنجوم»، للإمام فخر الدين محمود بن عمر الرازي المتوفى: سنة ٦٠٦ ست وستمائة، قيل: إنه مختلق عليه فلم يصح أنه له، وقد رأيت في الكتاب أنه للحَرَالِّي أبي الحسن علي ابن أحمد المغربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ، والله ـ سبحانه وتعالى ـ أعلم، قال الذهبي في «الميزان»: إن له كتاب «أسرار النجوم» سحر صريح، قال التاج السبكي في «هامشه» : هذا الكتاب المسمى بـ «السر المكتوم في مخاطبة النجوم»، فلم يصح أنه له، وقيل: إنه مختلق وبتقدير صحة نسبته إليه ليس بسحر فليتأمله من يحسن السحر. انتهى.

وعليه رد للشيخ زين الدين سريجا بن محمد الملطي، المتوفى سنة ٧٨٨ ثمان وثمانين وسبعمائة، وسماه : «انقضاض البازي في انفضاض الرازي».

ورجح الدكتور الزركان أن الكتاب للرازي، فقد أحال عليه في بعض كتبه، وهذا ما يظهر لي كذلك، فقد عزا الإمام الرازيُّ لكتاب «السر المكتوم» في موضعين اطلعتُ عليهما:

الأول: في «شرح الإشارات والتنبيهات»، في الفصل الثلاثين من النمط العاشر في أسرار الآيات، حيث قال في الجزء الثاني ص٦٦٤ من الطبعة الإيرانية المحققة بعناية د. علي رضا نجف زاده. وتجده في الطبعة القديمة بعنوان «شرحا الإشارات والتنبيهات» الأول للرازي والثاني لنصير الدين الطوسي (٢/ ١٤٣): واعلم أن القوى الفلكية لا تؤثر في الخوارق إلا عند انضمام القوى العنصرية القابلة والقوى النفسانية الأرضية الفاعلة، وهذا هو الطلسمات، فهذا ما أورده هاهنا، وشرحناه نحن. ثم ارجع إلى «السر المكتوم» إن كنت راغباً في التحقيق، فقد ظهر إمكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه الثلاثة.

والموضع الثاني: تجده في «شرح عيون الحكمة» (٢/ ١٩٤) بتحقيق د. أحمد حجازي السقا فقد قال في صدد بيان شرح ما قاله ابن سينا من أن الأجرام السماوية مؤثرة في هذا العالم بناء على تخصيص القوابل وهذا لا يكون إلا بسبب الحركة الدائمة الدورية: وتمام تقرير هذا الوجه مشهور في الحكمة، ومذكور بالاستقصاء في «السر المكتوم».

وقد ذكر الزركان في كتابه عن الإمام الرازي أن العلماء اختلفوا في نسبة الكتاب للرازي على أقوال:

الأول: منهم من قال: إنه له كابن تيمية وابن خلكان، والذهبي، والشهرزوري والصفدي وطاش كُبري زاده.

الثاني: من العلماء من تردد كابن خلدون وحاجي خليفة والزبيدي.

الثالث: من العلماء من يقطع بأن الكتاب ليس له كصاحب «تحفة الإرشاد»، وصاحب «الفوائد البهية»، والسبكي وكلامه في «الطبقات الكبرى» معروف.

خاتمة:

أخيراً نقول:

إن ابن تيمية قد جزم بأن الإمام الرازي قد أشرك وعبد الكواكب[١]، واستدل

---

(١) انظر ما قاله ابن تيمية في حق الرازي مثلًا في «درء التعارض» : إن قول الخليل: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ ـ سواء قاله على سبيل التقدير لتقريع قومه، أو على سبيل الاستدلال والترقي، أو غير ذلك ـ ليس المراد به: هذا رب العالمين القديم الأزلي الواجب الوجود بنفسه ولا كان قومه يقولون: إن الكواكب أو القمر أو الشمس رب العالمين الأزلي الواجب الوجود بنفسه، ولا قال هذا أحد من أهل المقالات المعروفة التي ذكره الناس، لا من مقالات أهل التعطيل والشرك الذين يعبدون الشمس والقمر والكواكب ولا من مقالات غيرهم، بل قوم إبراهيم ﷺ كانوا يتخذونها أرباباً؛ يدعونها ويتقربون إليها بالبناء عليها، والدعوة لها والسجود والقرابين وغير ذلك، وهو دين المشركين الذين صنف الرازي كتابه على طريقتهم، وسماه «السر المكتوم في دعوة الكواكب والنجوم والسحر والطلاسم والعزائم»، وهذا دين المشركين من الصابئين كالكشدانيين والكنعانيين واليونانيين وأرسطو وأمثاله من أهل هذا الدين وكلامه معروف في السحر الطبيعي والسحر الروحاني.

فهو يتهمه هنا بأنه يشايع هؤلاء السحرة الكفار بالله تعالى المشركين به، وأنه على طريقتهم، معتقد بذلك.

ويزيد ذلك بياناً ما قاله ابن تيمية في «الرد على تأسيس التقديس» :وأما قول الرازي: وذكر أبو معشر المنجم أن سبب إقدام الناس على اتخاذ عبادة الأوثان ديناً لأنفسهم هو أن القوم في الدهر الأقدم كانوا على مذهب المشبهة، وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثناً هو أكبر الأوثان على صورة الإله، وأوثاناً أخرى أصغر من ذلك الوثن على صورة الملائكة، واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد أنهم يعبدون الإله والملائكة، فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة.

فالكلام على هذا من وجوه:

أحدها: أنه من العجب أن يذكر عن أبي معشر ما يذمّ به عبادة الأوثان، وهو الذي اتخذ أبا معشر أحد الأئمة الذين اقتدى بهم في الأمر بعبادة الأوثان لما ارتد عن دين الإسلام وأمر بالإشراك بالله تعالى وعبادة الشمس والقمر والكواكب والأوثان في كتابه الذي سماه «السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم»، وقد قيل: إنه صنفه لأم الملك علاء الدين ابن محمد أبي بكر ابن جلال الدين هو أنها أعطته عليه ألف دينار، وكان مقصودها ما فيه من السحر والعجائب والتوصل بذلك إلى الرئاسة وغيرها من المآرب، وقد ذكر فيه عن أبي معشر أنه عبد القمر، وأن في عبادته ومناجاته من الأسرار والفوائد ما ذكر، فمن تكون هذه حاله في الشرك وعبادة الأوثان كيف يصلح أن يذم أهل التوحيد الذين يعبدون =

على ذلك بما أودعه في كتاب «السر المكتوم»، وقد قمنا ببيان بعض عبارات الإمام الرازي في ذلك الكتاب، ورأينا كيف قام ببيان مخالفته أصولهم للإسلام، وبين كيفية الرد عليهم بنقض أصول ما قرّروه في الكتاب نفسه، وإن لم يكن مقصوده الرد عليهم، بل كان مقصوده فيه جمع ما وصل إليه وما عثر عليه من كلامهم، وكذلك قام بالردّ على أصولهم التي تعلقوا بها في كتبه الكلامية، فلم يبق بعد ذلك عُلقة لمتعلقٍ في الافتراء على الإمام الرازي بأنه كفر وأشرك وارتدّ وعبد الكواكب!

ومن عجيب ما اتهم به ابنُ تيمية الإمامَ فخر الدين الرازي ما ذكره في قوله في «مجموع الفتاوي»:وكان بعض المشايخ يقول : هولاكو ـ ملك التّرك التّتار الّذي قهر الخليفة بالعراق وقتل ببغداد مقتلةً عظيمةً جدًّا يقال: قتل منهم ألف ألفٍ، وكذلك قتل بحلب دار الملك حينئذٍ كان بعض الشّيوخ يقول هو ـ للمسلمين بمنزلة بخت نصّر لبني إسرائيل . وكان من أسباب دخول هؤلاء ديار المسلمين ظهور الإلحاد والنّفاق والبدع حتّى إنّه صنّف الرازي كتابًا في عبادة الكواكب والأصنام وعمل السّحر سمّاه «السّرّ

= الله تعالى لا يشركون به شيئاً ولم يعبدوا لا شمساً ولا قمراً ولا كوكباً ولا وثناً، بل يرون الجهاد لهؤلاء المشركين الذين **ارتد إليهم أبو معشر والرازي وغيرهما مدة، وإن كانوا قد رجعوا عن هذه الردة إلى الإسلام**؛ فإن سرائرهم عند الله، لكن لا نزاع بين المسلمين أن الأمر بالشرك كفر وردة إذا كان من مسلم، وأن مدحه والثناء عليه والترغيب فيه كفر وردة إذا كان من مسلم، فأهل التوحيد وإخلاص الدين لله تعالى وحده الذين يرون جهاد هؤلاء المشركين ومن ارتد إليهم من أعظم الواجبات وأكبر القربات، كيف يصلح أن يعيبهم بعض المرتدين إلى المشركين بأنهم يوافقون المشركين على أصل الشرك.

وابن تيمية هنا يتهم الإمام الرازي بأنه ارتد وكفر وأشرك مدة، ثم تاب ورجع إلى الإسلام بعد ذلك، ولا يملك ابن تيمية دليلاً على كفر الرازي وارتداده كما يقول، كما لا يملك دليلاً على أنه تاب بعد كفره، فكلا التهمتين من باب الكذب الصريح، أو التعصب القبيح.

ويكرر اتهامه بالكفر والشرك والتعمد في مخالفة الشريعة وكلام رسول الله عليه الصلاة والسلام، وسيأتي نقل بعض كلامه.

وكلام ابن تيمية في اتهام الرازي بالكفر والشرك والارتداد كثير اقتصرنا منه على ما فيه كفاية.

المكتوم في السّحر ومخاطبة النّجوم»، ويقال : إنّه صنّفه لأمّ السّلطان علاء الدّين محمّد ابن لكش بن جلال الدّين خوارزم شاه، وكان من أعظم ملوك الأرض، وكان للرازي به اتّصالٌ قويٌّ حتّى إنّه وصّى إليه على أولاده، وصنّف له كتابًا سمّاه «الرّسالة العلائيّة في الاختيارات السّماويّة» . وهذه الاختيارات لأهل الضّلال بدل الاستخارة الّتي علّمها النّبيّ ﷺ المسلمين.

وقد قام بعض أصحابنا وهو الدكتور سامح يوسف بالبحث عن كتاب «الاختيارات العلائية» للإمام الرازي، وقد ألفه بالفارسية، وترجم منه بعض الفقرات المتعلقة بالسحر وبموقف الرازي من العمل به، وقد قام بنشر مقالة حول هذه المسألة ننشر منها ما يتعلق بهذا الأمر لكي يزداد الأمر وضوحاً.

قال د. سامح يوسف: الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فالذبُّ عن العلماء الربانيين من أفضل القربات، وكان الإمام الرازي من أكابر العلماء الذين عرف المسلمون قدرهم جيلاً بعد جيل، أما في زماننا فتطاول عليه أصاغر المبتدعة ممن لا يقرؤون ولا يفقهون إلا قليلاً، وكانت مسألة تصنيف «السر المكتوم» مما كثر فيه الكلام واستفاض، فوجب بيان الحق فيها والذب عن هذا الإمام، فتكلم عن ذلك شيخنا سعيد فودة ـ أدام الله أيامه ـ في شرحه لـ «أساس التقديس»، ونقل أخي عثمان النابلسي ـ حفظه الله ـ نقولاً واضحة عن الرازي في مسألة السحر وموقفه منها؛ مما كتبه الرازي في «التفسير الكبير» وفي «المطالب العالية» وفي «السر المكتوم» نفسه، ونقل أخي ورفيقي أشرف سهيل وفقه الله كلام الإمام القرافي في المسألة، وما قالوه كاف شاف في المسألة.

ثم وقفت على نصين في غاية النفاسة لم يقف عليهما أحدٌ من العصريين بعد، وهذان النصّان من كتابين مخطوطين كتبهما الإمام الرازي بالفارسية، لغةِ أهل البلدان الشرقية في ذلك الزمان كخوارزم وهراة وطوس وغيرها من تلك البلدان!

وقد ساعدني في ترجمة هذه النصوص إلى العربية أخي الفاضل الأستاذ محمد عبد الرحيم الحنفي الأشعري المتخصص في اللغة الفارسية وعلومها، وأُهدي هذين النصين لشيخنا سعيد فودة ـ حفظه الله ـ ولكل تلاميذه، فإليكم سادتي:

النص الأول: من كتاب «جامع العلوم الستيني»، وهو كتاب مفيد جليل تكلم فيه الإمام عن العلوم التي يتداولها أهل عصره، ولما تكلم عن الطلاسم وذَكَرَ ما يفعله أهلها في دعوتهم الكواكب كوكباً كوكباً بطلّسم خاصٍّ بكل كوكب منها، لما انتهى مما يقوله هؤلاء قال رحمه الله:

أما في ديننا وشريعتنا شريعة الإسلام فهذا حرام، بل كل من يفعل هذه الأفعال كافر وفي عداد المرتدين، ولولا أن بعض الناس سمعوا باسم هذا النوع لما أوردناه في هذا الكتاب، لكن ذكرنا نبذة منه على وجه النصيحة والتنبيه لئلا يفعله الناس؛ فهو ـ وإن تحصّل منه مقصود دنيوي ـ مفسدٌ للدين والإسلام، نعوذ بالله من بيع الآخرة بالدنيا. اهـ.

فهو إذن يتكلم في هذه الأشياء على سبيل المباحثة والبيان لا على سبيل الاعتقاد والإقرار؛ كمن يجمع كلام أهل البدعة في مسألة ما ليقف على حقيقة أقوالهم لا ليتبنى أقوالهم، وهذا واضح جلي لكن زاده الإمام وضوحاً بهذا النقل الذي قدمناه.

النص الثاني: من كتاب «الاختيارات العلائية في الاختبارات السمائية»:

قال الإمام الرازي في مقدمة «الاختيارات العلائية في الاختبارات السمائية»:

ينبغي أن تعلم أن النظر في النجوم على ستة أوجه:

الأول: النظر في هذه الأجرام لتدلّ على الخالق عزّ اسمُه وحياتِه وعلمِه وقدرتِه، وهذا عين الإيمان، بل أعلى درجات الإيمان؛ لأن إبراهيم عليه السلام نظر في النجوم والقمر والشمس، فاستدل بهذا النظر على وجود الباري سبحانه وتعالىٰ.

الثاني: النظر في حركاتها لتحديد أوقات الصلاة والصيام والزكاة والحج وسمت القبلة، والنظر في النجوم على هذا الوجه واجب.

الثالث: النظر في مقاديرها وأجرامها وأبعادها ودوراتها كما في علم الهيئة، والنظر في النجوم على هذا الوجه مندوبٌ إليه لفهم آثار حكمة الله.

الرابع: اعتقاد أن النجوم غير مؤثرة أبداً في العالم بالطبع، لكن أجرى الله تعالى العادة أن طلوع الشمس سبب ضياء العالم وغروبها سبب ظلمته، والقرب منها سبب حرارة الهواء والابتعاد عنها سبب برودته، ومثل هذا النظر في هذه النجوم كأسباب للسعادة والنحوسة من طريق العادة لا من طريق الطبع، واتفق جملة المحققين والمتكلمين على أن علم النجوم على هذا الوجه ليس بكفر ولا ضلالة.

الخامس: اعتقاد أن النجوم مؤثرة في العالم بالطبع، وهذا الاعتقاد خطأ، ولكنه ليس بِكُفر.

السادس: اعتقاد أن النجوم مدبرة للعالم وعبادتها، وهذا كفر صريح.

وبسبب هذا التفصيل أوردنا في هذا الكتاب ما يحدُثُ بالنظر فيه منفعة ولا يضر الاعتقاد. انتهى كلامه.

فها هو الإمام يبين المسألة بجلاء ما يحل منها وما يحرم، ويؤكد حرصه على حدوث النفع مع صون الاعتقاد من الضرر[1].

ولك أن تقارن بين ما ينسبه ابن تيمية للرازي، وبين ما يقرره الرازي في كتابه المذكور. لترى أن هناك خللاً عظيماً وظلماً وخيماً وقع على الإمام الرازي.

---

(١) يمكن الرجوع للمقال الأصلي للدكتور سامح يوسف المنشور في منتدى الأصلين على الشبكة الدولية للمعلومات على الرابط التالي:

http://www.aslein.net/archive/index.php/t-17104.html

وبهذا يتبين لنا أن في كلام ابن تيمية قدراً لا بأس به من عدم الموضوعية والإنصاف في اتهامه للإمام الرازي بما اتهمه به.

ويحق لنا أن نستغرب تماماً من جرأة ابن تيمية على نسبة ما نسبه للإمام الرازي، ونحن نرى كلامه في الكتاب الذي يحيل إليه على خلاف ذلك، والأمر واضح لا يحوج المنصف إلى زيادة كلام، أما المتعصب فلا ينفع معه الكلام زاد أو نقص.

ونحن نشير إلى أن الإمام الرازي ـ رحمه الله تعالى ـ كان منذ صغره عاملاً بالعلم الديني يخدم عقيدة الإسلام، ووالده كان من قبله إماماً عظيماً من أئمة الإسلام، وقد ذكرنا ترجمته في مقالة خاصة عن الإمام الرازي، وقد يعترض على الإمام الرازي أنه ألف في هذا الفن أعني السحر كتاباً خاصاً أو أكثر، ولكنه بيّن طريقته في التأليف وهي تعتمد على الاستقصاء في معرفة الأقوال من أهلها، والمبالغة في الحرص على تقريرها كما يريد أصحابها، ليتمكن من الرد عليهم بحكم وقوة، فإن الرد عليهم إذا بُني على جهل بأصولهم أو عدم معرفة تامة بها؛ كان ذلك أكبر مُعينٍ لهم في الترويج لأقوالهم وتشكيكِ الناس بالردود التي يوجهها عليهم المخالفون.

ولذلك؛ فإن الإمام الرازي قال في آخر بحثه في النبوة في «المطالب العالية» (٨/ ١٣٧): وهذا آخر الكلام في هذا الباب، ويتلوه الكلام في السحر، ليحصل الفرق بين المعجز والسحر والنبي والساحر.

إذن فهو يتخذ من من تفصيله لأبواب السحر وأنواعه طريقاً للتمييز بين النبوة والسحر، وهذا من المقاصد المهمة في الدين، لا يُنكره منكر، فإذا أمكن للإمام الرازي أن يبين الأصول الكلية التي ينبني عليها السحر، وأهم القواعد التي يعتمدها السحرة، ثم ردَّ عليها، تمَّ له المراد، وكشف عن حقيقة الأمر المطلوب الذي هو نصرة للدين، ولذلك فإنه لما قال في «المطالب العالية» (٨/ ١٤٦): بعد أن بينا أنواع السحر وأقسامه والأصول التي

يبنى عليها: واعلم أن شيئاً من هذه الأقسام لا يتم ولا يكمل إلا عند الاستعانة بالسحر المبني على النجوم، ولو قدر الساحر على أن يجمع أنواعاً كثيرة منها كان أقوى وأكمل فيما يروم.

فإنه قد قام ببيان بطلان ما اعتمدوه من هذه الأصول في كتاب «السحر المكتوم» ـ كما نقلنا عنه سابقاً ـ وبذلك ينكشف لطالب العلم الحريص على الإنصاف طريقة الإمام الرازي ومنهجه في المعارف، ويجد الجواب المقنع للسبب الذي دفع الإمام الرازي إلى الكتابة في هذا العلم.

والطريقة التي يتبعها الرازي في بيان أصول السحر وأقسامه في «المطالب العالية» قريبة جداً من الموجود في السر المكتوم، إلا أنه يقتصر في «المطالب» على الأصول الكلية دون الخوض في تفاصيلِ كثيرٍ من الأعمال الجزئية التي ذكرها في «السر المكتوم»، ومن المعلوم أن الرازي توفي رحمه الله قبل أن يكمل كتابه «المطالب العالية»، وانقطع به الكلام قبل الانتهاء من كتابة أقسام السحر ونقض أصولها، ولم يبحث المسائل المتعلقة بالبعث في «المطالب العالية» أيضاً، ولكنه نقض أصول السحر في كتبه الأخرى مثل «نهاية العقول» ـ كما نقلنا عنه ـ وفي نفس «السر المكتوم» أيضاً؛ كما أشرنا.

ونحن نرى أن الزركان رحمه الله قد جانب الصواب عندما ظنَّ أن قول الرازي في «المطالب» (٨/ ١٤١): اعلم أنا ما رأينا إنساناً عنده من هذا العلم شيء معتبر، وما رأينا كتاباً مشتملاً على أصول معتبرة في هذا الباب، إلا أنا لما تأملنا كثيراً، حصلنا أصولاً وجملاً، فمن جاء بعدنا، وفاز بالفوائد والزوائد في هذا الباب، فليكن شاكراً لنا، حيث رتبنا له هذه الأصول المضبوطة، والقواعد المعلومة...

كان تأييداً للسحر والسحرة، فقال الزركان في ص٥٤ : هذا وقد قام الرازي في تنظيم السحر وتبويبه بمجهودات لا يحمد عليها، لنسمعه يقول بافتخار ـ ونقل الكلام

السابق للرازي، ثم قال الزركان: وإذا علمنا أن الرازي توفي بعد كتابة هذا النصر بأشهر معدودة لاستولى علينا الأسف.

وهذا كله يبين أن الزركان ـ وغيره من الكتاب ـ لم يفهموا مراد الرازي في هذه التأصيلات، فحسبوا أنه يُحرّض الناس على العمل بها، ولكنه يصرح ـ كما قلنا ـ أنه إنما يبينها لكي تكتمل عندنا معرفة الفرق بين النبوة والسحر والتنجيم وغيرهما، ولا يتم هذا ـ على أصله ـ إلا بالتفصيل في معرفة أقسام السحر وأصوله، فكيف إذا قام الرازي بكتابة نقدٍ مفصل لهذه الأصول أيضاً؟! فهل يقول قائل: إنه كان يريد الترويج للسحر؟ أو أنه قام بما لا يحمد عليه!

ونحن معهم ـ إن أجاز الرازي العمل بالسحر المحرَّم ـ أنه أخطأ، ولكنا نرى أن ما أورده هنا وفي غيره من الكتب لم يكن يريد به ترويج السحر، بل بيان أركانه لما ذكرناه.

وكذلك فإن الزركان قد أخطأ أيضاً عندما حسب أن ما قرره الرازي في «المطالب العالية» (٨/ ١٥٨) من قوله: وإذا كان كذلك وجب الاشتغال بحصيله، والاعتناء بشأنه، فإن القليل منه كثير بالنسبة إلى أحوال مصالح البشر... كلاماً وتقريراً لاعتقاد الرازي نفسه، والحقيقة أنه يقرر كلام الفلاسفة والصابئة في هذه الفصول كلها، فانظر إليه كما قاله في أول هذا القسم: إنه إنما أراد ذِكْرَ الأصول المعتبرة لهذا في هذا الباب، وترتيبَها، ليتمكن من بيان الفرق بينها وبين المعجزات والنبوات على أكمل وجه.

فكل ما في هذا القسم بيان لكلام الفلاسفة والصابئة ومن اشتغل بهذا العلم، ولذلك يقول الرازي في أول المقالة التي كتبها في تقرير الأصول الكلية المعتبرة في السحر المبني على طريقة النجوم : قالت الفلاسفة والصابئة: الطلّسم عبارة عن تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية لإحداث ما يخالف العادة، أو للمنع مما يوافق العادة.

وهو قريب من التعريف المذكور في «السر المكتوم»، وقد بيّنّا أن الرازي يبطل تلك

الأصول في «السر المكتوم» وفي «نهاية العقول»، ولو كُتب له أن يُكمل «المطالب» لكان مبيناً بطلان هذه الأصول في كتابه هذا أيضاً!

وكذلك قال الرازي في «المطالب العالية» (٨/ ١٥٢) : وأما الحجة الثانية وهي الحجة الإقناعية فهي أنهم قالوا...فهذه الوجوه بيانات ظاهرة في صحة هذا العلم... فهذا كله سوقُ كلام الفلاسفة والصابئة، وما ذكره بعد ذلك من الوجوه الدالّة على صعوبة العلم ذكر قريباً منه في «السر المكتوم» أيضاً، ثم عقبه بالرد على أصولهم التي يَدّعونها بعدة وجوه، أهمها: أن الله تعالى هو الفاعل المختار بلا واسطة، وأن العلل والمعلولات باطلة.

فالإمام الرازي من أعظم الناس إبطالاً للتعليل في هذا العالم، ولا يخلو موضع في بيانه لحقيقة السحر إلا وفيه ذكر للعلة من الكواكب والأرواح العلوية والسفلية، وهو يصرح بإبطال ذلك كله في كتبه كلها، وكذلك ينقل عنهم حديث الطبيعة، وتأثيرها، وهو قد أبطل القول بالطبائع والعلل كما قلنا.

وكذلك مما يبرهن على أن الرازي إنما يسوق أقوالهم ويرتب كلامهم ما ذكره نقلاً عنهم من وجوب تقريب قرابينَ للأرواح العلوية لإحداث الآثار المطلوبة، وهو قد صرح في «السر المكتوم» وغيره أن هذا شرك.

ويقول في الشرط الرابع (٨/ ١٦٣) : اتفقوا على أن من شرائط هذا العلم المبالغة في الكتمان....**والثاني**: أن إشاعة هذا العلم على خلاف مصالح العالم.....**الثالث**: إن لشيء إذا كان عزيزاً بُولِغَ في حفظه وكتمانه، فعدم المبالغة في الحفظ والكتمان يدل على أنه لا وقع له عنده. وكذلك ما قاله في الشرط الخامس (٨/ ١٦٤) : اتفقوا على أن ممارسة هذه الأعمال في الليل أولى منها في النهار. وهذا ذكره في «السر المكتوم» أيضاً، وقال (٨/ ١٦٤) : أجمعوا على أن صاحب هذا العمل كلما كان إقبالُه على أبواب البر والخير أكثر أعماله أكمل....، وهذا الأسلوب الصريح في أنه ينقل عنهم ما قرروه، ولا يريد إلا تقرير أصولهم بحسب

النقل الثابت عنهم، بلا افتراء عليهم، تراه في جميع فصول هذا القسم الذي خصصه الرازي لبيان أصول السحر.

ومن الأمور التي تزيدك ثقة بأن الرازي كان يريد تقرير كلامهم ما ذكره في القسم الثاني من الفصل الخامس (٨/ ١٧٩) في الأمور التي يجب معرفتها عن الأجسام القابلة، نقول: إن أصحاب الأحكام أثبتوا لكل كوكب من الطعوم والروائح والأزمنة والأشكال والصور....إلخ، ثم قال: فالنوع الأول اتخاذ التماثيل المناسبة للجنس. ثم قال (٨/ ١٨٠): ومن الناس من طعن في هذا النوع من العمل، وقال: إنه عبث لا فائدة فيه، بل الاقتصار على المناسبات النجومية والأوهام النفسانية كافية، قال جابر بن عبد الله بن حيان: هذا الطعن غلط؛ لأن حدوث تلك الصورة عند طلوع ذلك الكوكب يجري مجرى ولادة الولد....إلخ.

فهو إذن يبين آراءهم واختلافاتهم في أنواع السحر وأبوابه، فهذا كله يبين بياناً تاماً أنه ينقل أقوالهم وشروطهم، ولا يذكرها إلا لبيان عقيدتهم على حسب ما يقررونه هم، وكيف يكون مؤيداً لهم وهو ينشر أصولهم ولا يكتمها، ويفسد عقائدهم ويبطل أصولهم التي يبنون عليها!

وأي إنسان يعرف هذه الأنواع والتقاسيم للسحر وأنواعه يعلم علم اليقين أن هناك فرقاً عظيماً بين السحر والنبوة، وبين أعمال السحرة ومعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وهذا ما كان الإمام الرازي قاصداً له، وقد صرح به مراراً.

فلا يعود هناك أي متمسك لإنسان لأن يتمسك به في القول بأن الإمام الرازي كان موافقاً للسحرة، أو عابداً للكواكب، أو إنه أشرك وكفر بالله العظيم.

فإذا ضم القارئ مجموع الكلام الذي نقلناه عن الرازي في كتبه التي بين أيدينا، وما صرح به مراراً من براءته من عقائد الصابئة والفلاسفة وما ذكره من وجوه الرد عليهم في

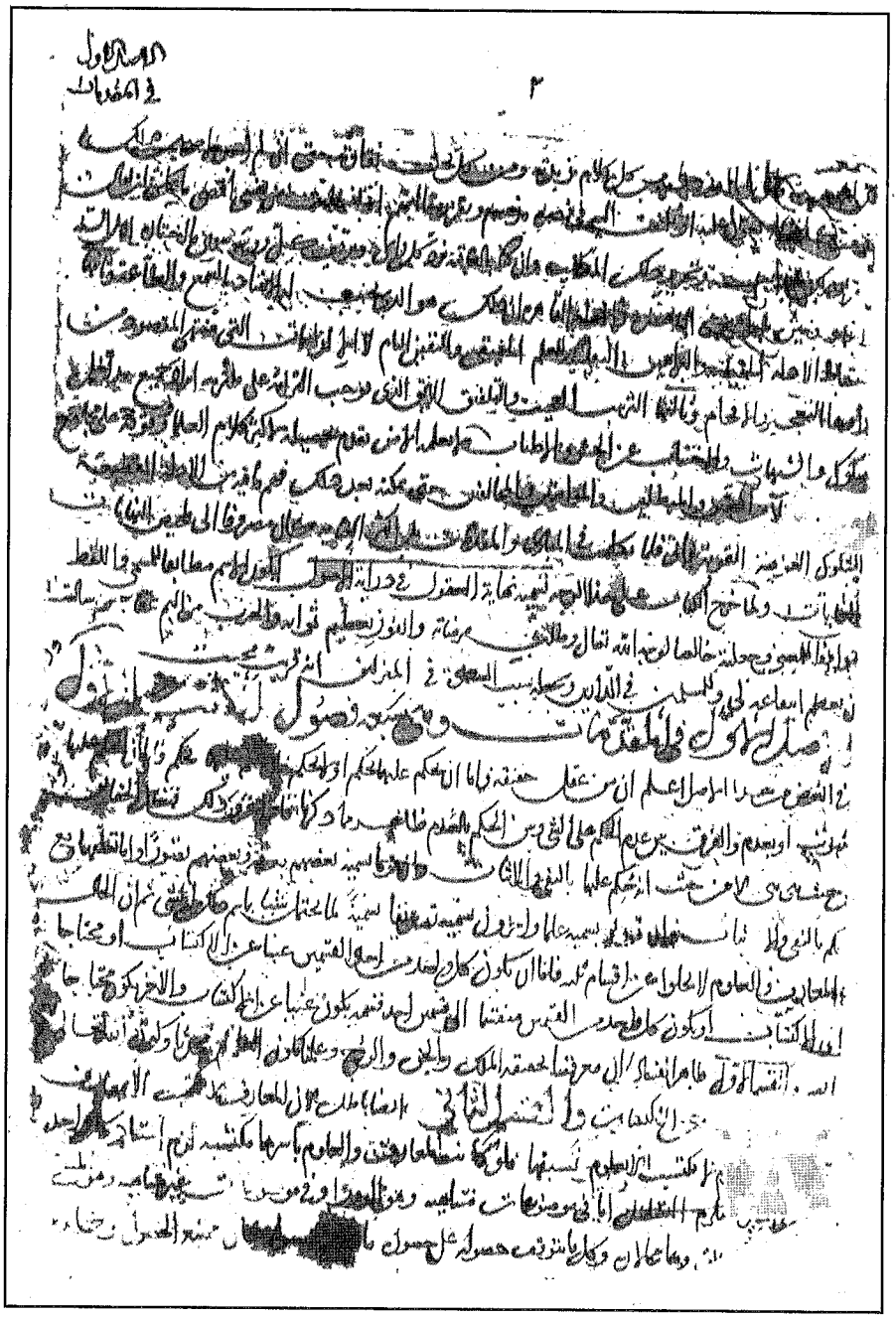
كتبه المختلفة، انعدمت من نفسه كلُّ شبهة يثيرها المتعصبة القاصرون عن الفهم، وبطلت من ذهنه كلُّ تهمه له بالشرك والكفر، ولو فترة من الفترات، كما زعم ابن تيمية.

وبذلك تندفع من نفس المنصف كلّ شبهة في دعوى أن الرازي كان يعبد الكواكب والنجوم، أو أنه كفر بالله العظيم وأشرك به، كما ادعى ابن تيمية وغيره.

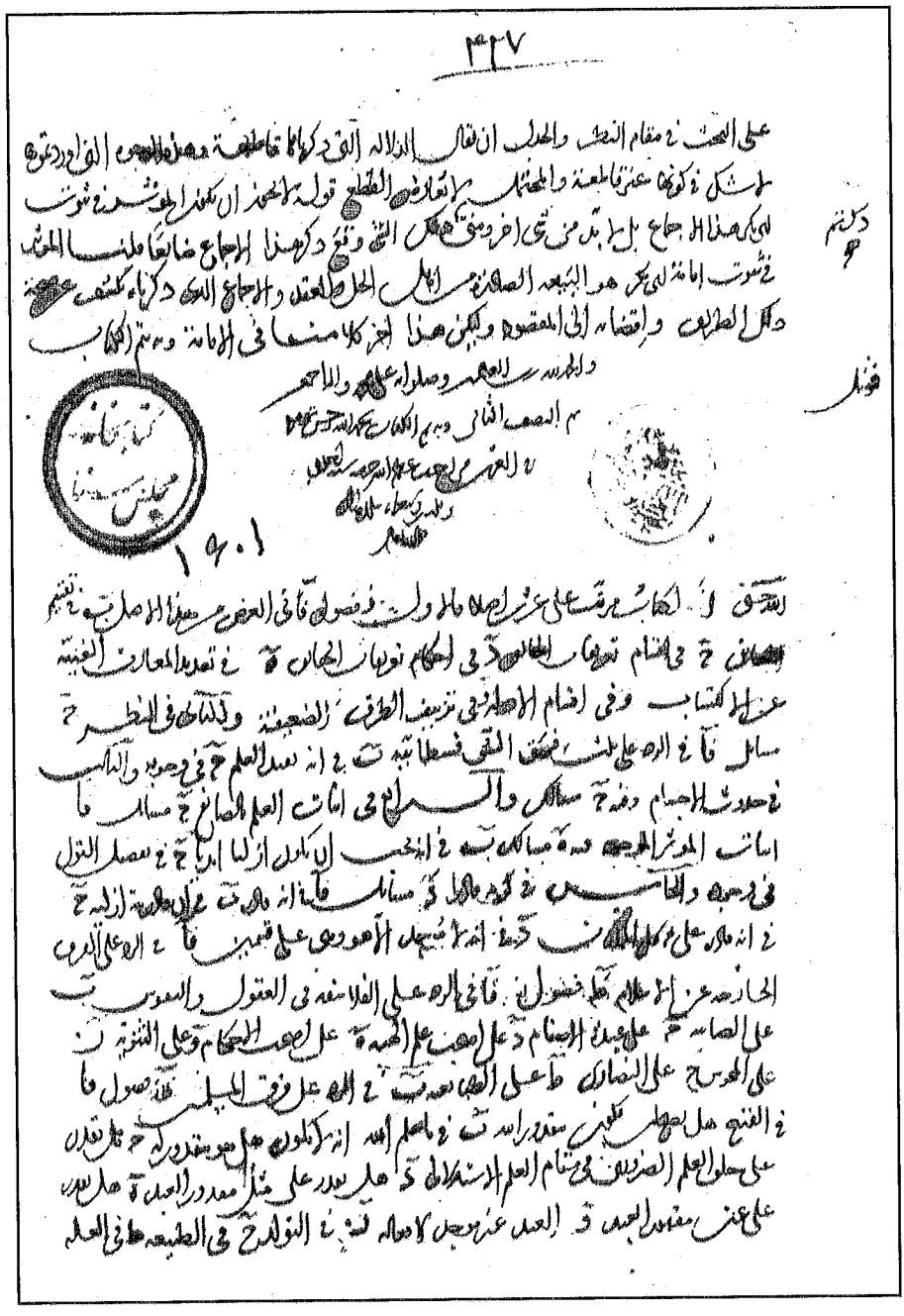
* * *

صور الأصول الخطية

المعتمدة في تحقيق الكتاب



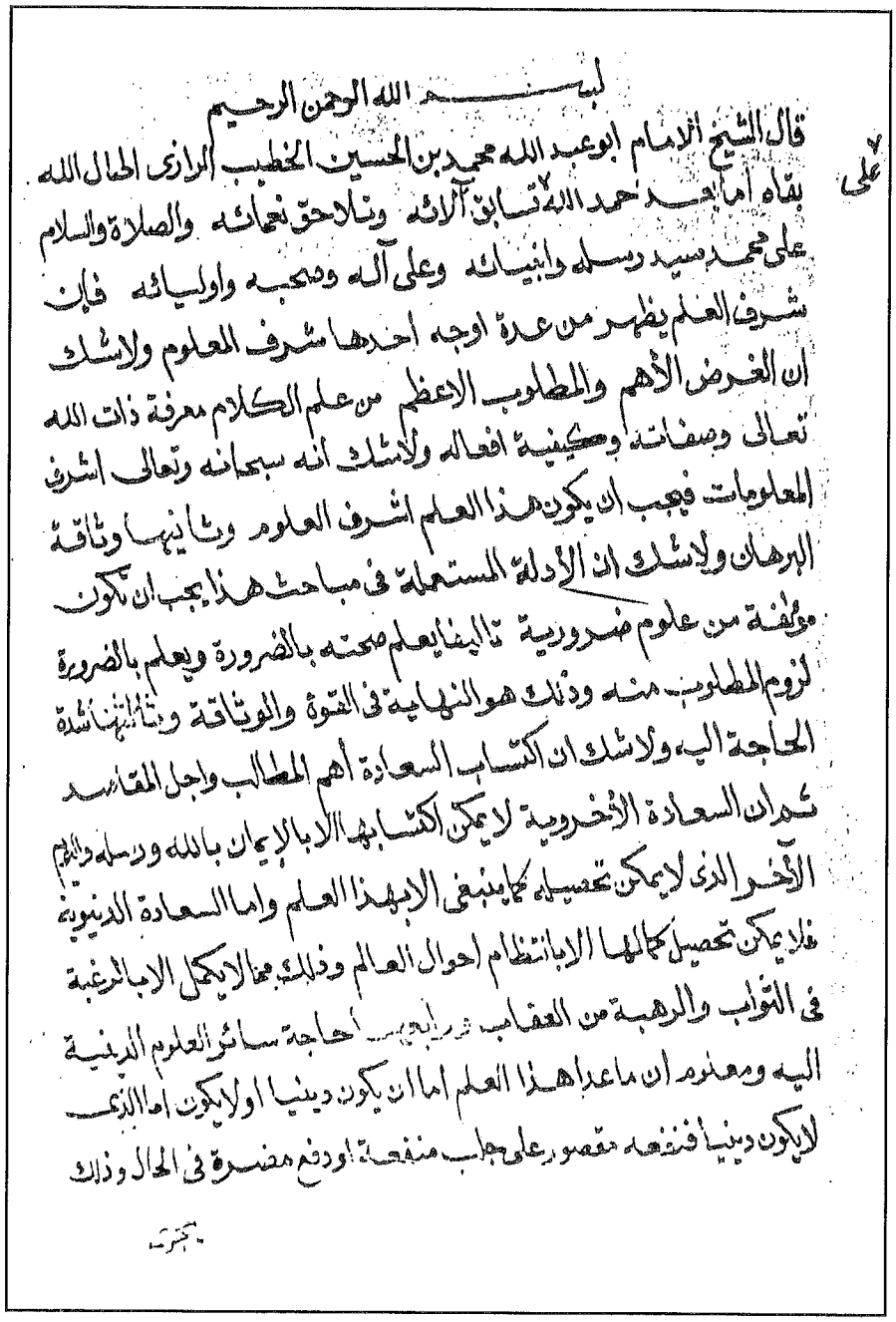
صورة الصفحة الأولى من النسخة (أ)



صورة الصفحة الأخيرة من الكتاب من النسخة (أ)

صورة الصفحة الأولى من النسخة (ب)

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (ب)

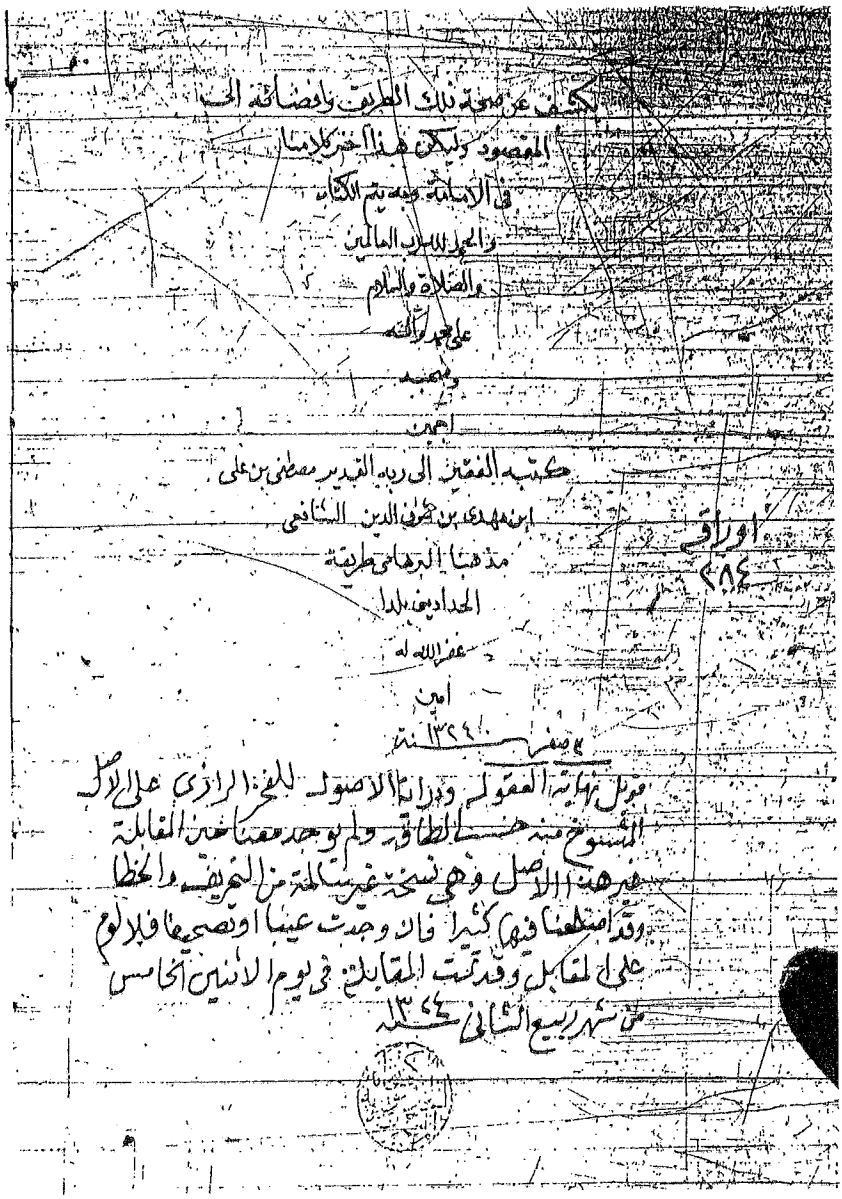


بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام ابو عبد الله محمد بن الحسين الخطيب الرازي اطال الله
بقاه اما بعد حمد الله تعالى على آلائه وتلاحق نعمائه والصلاة والسلام
على محمد سيد رسله وانبيائه وعلى آله وصحبه واوليائه فان
شرف العلم يظهر من عدة اوجه احدها شرف المعلوم ولا شك
ان الغرض الأهم والمطلوب الاعظم من علم الكلام معرفة ذات الله
تعالى وصفاته وكيفية افعاله ولا شك انه سبحانه وتعالى اشرف
المعلومات فيجب ان يكون هذا العلم اشرف العلوم وثانيها وثاقة
البرهان ولا شك ان الأدلة المستعملة في مباحث هذا يجب ان تكون
موثقة من علوم ضرورية اما ليفيد علم صحته بالضرورة ويعلم بالضرورة
لزوم المطلوب منه وذلك هو النهاية في القوة والوثاقة وثالثها شدة
الحاجة اليه ولا شك ان اكتساب السعادة أهم المطالب واجل المقاصد
ثم ان السعادة الأخروية لا يمكن اكتسابها الا بالايمان بالله ورسله واليوم
الآخر الذي لا يمكن تحصيله كما ينبغي الا بهذا العلم واما السعادة الدنيوية
فلا يمكن تحصيل كمالها الا بانتظام احوال العالم وذلك مما لا يكمل الا بالرغبة
في الثواب والرهبة من العقاب فثبت ان حاجة سائر العلوم الدينية
اليه ومعلوم ان ما عدا هذا العلم اما ان يكون دينيا او لا يكون اما الذي
لا يكون دينيا فنفعه مقصور على جلب منفعة او دفع مضرة في الحال وذلك

يجتر

صورة الصفحة الأولى من النسخة (ج)



صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (ج)

نهاية العقول
في
دراية الأصول

تأليف

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
٥٤٣ - ٦٠٦هـ

عني بتحقيقه

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

الجزء الأول

دار الذخائر
بيروت لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر[١] بن الحسين الخطيب الرازي، أطال الله بقاءه:

أما بعدَ حمد الله على تسابُق آلائه، وتلاحُق نعمائه، والصلاةِ والسلام على محمد سيد رسله وأنبيائه، وعلى آله وصحبه وأوليائه.

فإن شرف العلم يظهر من عدة أوجه:

أحدها: شرف المعلوم.

ولا شكّ أن الغرضَ الأهم، والمطلوبَ الأعظم من علم الكلام معرفةُ ذات الله تعالى وصفاته، وكيفية أفعاله، ولا شكَّ أنه سبحانه وتعالى أشرفُ المعلومات، فيجب أن يكون هذا العلم أشرفَ العلوم.

وثانيها: وثاقة البرهان.

ولا شك أن الأدلة المستعملة في مباحث هذا العلم[٢] يجب أن تكون مؤلَّفة من علوم ضرورية تأليفاً يعلم صحته بالضرورة، ويعلم بالضرورة[٣] لزوم المطلوب منه، وذلك هو النهاية في القوة والوثاقة.

---

(١) قوله: «بن عمر» سقط من ج.

(٢) قوله: «العلم» سقط من ج.

(٣) قوله: «ويعلم بالضرورة» سقط من ب.

وثالثها: شدةُ الحاجة إليه.

ولا شكَّ أن اكتسابَ السعادة أهمُّ المطالب، وأجلّ المقاصد، ثم إن السعادة الأُخرويَّة لا يمكن اكتسابُها إلا بالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، الذي لا يمكن تحصيلُه كما ينبغي إلا بهذا العلم، وأما السعادةُ الدنيوية فلا يمكن تحصيلُ كمالها إلا بانتظام أحوال العالِم، وذلك مما لا يكمل إلا بالرغبة في الثواب، والرهبةِ من العقاب.

ورابعُها: حاجةُ سائر العلوم الدينية إليه.

ومعلومٌ أن ما عدا هذا العلم إمّا أن يكون دينيّاً أو لا يكون؛ أمّا الذي لا يكون دينيّاً[1] فنفعُه مقصور على جلْب منفعة، أو دفع مضرة في الحال، وذلك يجري مجرَى العلوم بالحِرَف والصناعات؛ ولا شكَّ في أن العلوم الدينية فائقةٌ عليها في المرتبة، وزائدة عليها في المنقبة.

وأمّا[2] الدينياتُ فصحة كلِّها متوقفة على صحة هذا العلم؛ لأنه ما لم يثبت أن للعالَم صانعاً حيّاً عالماً قادراً كيف يتمكَّن المفسِّر والمحدِّث والفقيه من الشروع في علومهم؟

فإذن ما عدا هذا العِلم من العلوم الدينية يحتاج إليه، مع استغنائه عنها، وذلك يوجب زيادة شرفه على شرف غيره.

وخامسها: وهو أن شرف الشيء قد يُستفاد بوجهٍ ما من خساسة ضدِّه، وإذا كان الخطأ في هذا العلم كفراً أو بدعة ـ مع أنهما من أقبح الأشياء ـ وَجَب أن تكون إصابة الحق فيه من أشرف الأشياء.

فثبت بهذه الوجوه أن هذا العلم أجلُّ العلوم وأعلاها وأشرفها وأبهاها.

ثم إن جماعةً من الأفاضل الذين لا توجد أمثالُهم إلا على تباعد الأعصار، وتوارد

---

(١) من قوله: «أو لا يكون» إلى هنا سقط من ب.

(٢) في ج: «أما» دون واو.

الأدوار، لمّا طال اقتراحُهم لديّ، وكثر إلحاحهم عليّ[١] في تصنيف كتابٍ في أصول الدِّين، مشتمِلٍ على نهاية الأفكار العقلية، وغاية المباحث العلمية، صنّفتُ بتوفيق الله تعالى هذا الكتاب على نحو ملتمَسِهم، وأوردت فيه من الحقائق والدقائق ما لا يكاد يوجد في شيء من كتب الأوّلين والآخرين، والسابقين واللاحقين[٢]، من الموافقين والمخالفين.

وإن كتابي متميِّزٌ عن سائر الكتب المصنَّفة في هذا الفن بأمور ثلاثة:

أولها: الاستقصاء في الأسئلة والجوابات، والتعمّقُ في بحار المشكلات، على وجهٍ يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابي هذا[٣] ربما كان أكثرَ من انتفاعه بالكتب التي صنَّفها أصحاب ذلك المذهب؛ فإني إنما أوردت من كل كلام زبدته، ومن كل بحث نقاوتَه[٤]، حتى إن[٥] لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلاماً يُعوَّل عليه، أو يُلتفت إليه في نُصْرة مذهبهم، وتقرير مقالَتهم، استنبطتُ من نفسي أقصى ما يمكن أن يقال في تقريرِ ذلك المذهب، وتحرير ذلك المطلب، وإن كنا بالعاقبة نردّ على[٦] كل رأي، ونُزيِّف كل رؤية[٧]، سوى ما اختاره أهلُ السنّة والجماعة، ونبيِّن بالبراهين الباهرة، والأدلة القاهِرة، أن ذلك هو الذي يجب له الانقيادُ بالسَّمْع والطاعة.

وثانيها: استنباطُ الأدلة الحقيقية، والبراهينِ اليقينية المفيدة[٨] للعلم الحقيقي، واليقينِ التام، لا الإلزامات التي منتهى المقصود من إيرادها مجرّد[٩] التعجيز والإفحام.

---

(١) في ب: «لديّ» أيضاً، وهو خطأ.

(٢) في ب: «اللاحقين» دون واو.

(٣) قوله: «هذا» سقط من ج.

(٤) ب: «نقادته»، تصحيف.

(٥) ب، ج: «إني إذا».

(٦) قوله: «على» سقط من أ.

(٧) ب: «وزيف كل ردية».

(٨) قوله: «المفيدة» سقط من أ.

(٩) قوله: «مجرد» سقط من أ.

وثالثها: الترتيب العجيب، والتلفيق الأنيق، الذي يوجِب التزامُه[١] على ملتزِمه إيرادَ جميع مداخل الشكوك والشبهات، والاجتنابَ عن الحشو والإطناب.

وهذا[٢] كتاب[٣] لا يعلمُه إلا من تقدَّم تحصيلُه لأكثر كلام العلماء، وتحقّق[٤] وقوفه على مجامع مباحث العُقلاء، من المحقِّين والمبطلين، والموافقين والمخالفين، حتى يمكنَه بعد ذلك فهمُ ما فيه من الأدلة القطعية، والشكوك العويصة القوية، فإني قلَّما تكلّمتُ في المبادئ والمقدّمات، بل أكثرُ العناية كان مصروفاً إلى تلخيص[٥] النهايات والغايات.

ولمّا خرج الكتاب على هذا الوجه، تسمية[٦]: «نهايةُ العقول في دراية الأصول»؛ ليكونَ الاسم مطابقاً للمسمَّى، واللفظ موافقاً للمعنى، وجعلتُه خالصاً لوجه الله تعالى، وطَلَب مرضاته[٧]، والفوزِ بعظيم ثوابه، والهربِ من أليم عقابه، وسألتُه أن يُعظِمَ انتفاعَه[٨] لي وللمسلمين في الدارَين، ويجعله سببَ[٩] السعادة في المنزِلَين، إنه قريب مجيب.

ورتّبته على عشرين أصلاً[١٠]:

---

(١) «التزامه» مكانها في ج كلمة لم أتبينها، رسمها نحو رسم: «الرائد».

(٢) في ج: «هذا» دون واو.

(٣) قوله: «وهذا كتاب» سقط من أ.

(٤) قوله: «تحقق» سقط من أ.

(٥) ج: «تمحيص».

(٦) ب، ج: «سمّيته».

(٧) ب، ج: «وطلباً لمرضاته».

(٨) ب، ج: «الانتفاع به».

(٩) «يجعله سبب» من ج، مكانها في ب أخريان لم أتبينهما.

(١٠) قوله: «ورتبته على عشرين أصلا:» سقط من أ.

الأصل الأول

في المقدمات

الأصل الأول

في المقدّمات

وهي[١] سبعة فصول:

الفصل[٢] الأول: في الغرض من هذا الأصل

اعلمْ أن من عَقَل حقيقةً فإمّا أن يَحكُمَ عليها بحُكمٍ أو لا يحكم، فإن حَكَم عليها بحُكْم فإمّا أن يكون[٣] الحكم عليها بثبوتٍ أو بعدم، والفرق بين عَدم الحكم على الشيء[٤] وبين الحكم على الشيء بالعدم ظاهر مما ذكرناه.

فإذا عرفتَ ذلك فتعقُّل الحقائق من حيث هي هي، لا من حيث أنه[٥] حُكم عليها بالنفي والإثبات[٦]، يسمّيه بعضهم معرفة، وبعضهم تصوُّراً، وأما تعلُّقها[٧] مع الحكم عليها[٨] بالنفي والإثبات[٩]، فإن قوماً يسمّونه[١٠] علماً، وآخرون

---

(١) ب، ج: «وفيه».

(٢) قوله: «الفصل» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «يكون» سقط من أ.

(٤) قوله: «على الشيء» سقط من أ.

(٥) ب، ج: «إنها».

(٦) ب، ج: «أو الإثبات».

(٧) ب، ج: «تعقلها».

(٨) قوله: «عليها» سقط من أ.

(٩) ب، ج: «أو الإثبات».

(١٠) كذا في ب، ج، وفي أ: تسمية.

يسمونه[١] تصديقاً، تسميةً لما[٢] يَحتمِل شيئاً باسم ذلك الشيء.

ثم إن الحالَ في المعارف والعلوم مع انقسامها إلى قسمَين[٣]، لا تخلو عن أقسام ثلاثة:

فإما أن يكونَ كل واحد من آحاد القسمَين غنيّاً عن الاكتساب، أو محتاجاً إلى الاكتساب[٤]، أو يكونَ[٥] كل واحد من القسمَين منقسمًا إلى قسمَين؛ أحد قسمَيْه[٦] يكون غنيّاً عن الاكتساب، والآخر أن[٧] يكون محتاجاً إليه.

والقسمُ الأول ظاهر الفساد؛ لأنَّ معرفتَنا[٨] بحقيقة المَلَك والجنّ والرُّوح، وعِلْمَنا[٩] بكَون العالم محدَثاً، وكَون الله ـ تعالى ـ واحداً غيرُ غني عن الاكتساب.

والقسمُ الثاني أيضاً باطل؛ لأنَّ المعارفَ لا تُكتسب إلا بمعارفَ تسبقها، والعلومَ لا تُكتسب إلا بعلومٍ تسبقها، فلو كانت المعارفُ والعلومُ بأسرها مكتَسَبة لزم استنادُ كل واحدٍ منهما إلى غيره، فيلزم التَّسلسل؛ إمّا في موضوعاتٍ متناهية، وهو الدَّور، أو في موضوعاتٍ غير متناهية، وهو المسمى بالتسلسل المطلق، وهما مُحالان. وكل ما يتوقف حصولُه على حصولِ[١٠] ما يمتنع حصوله كان ممتنِع الحصول[١١]، فكان يجب أن لا يحصل المعرفة والعلم بشيءٍ أصلاً، وهو ظاهر الفساد.

---

(١) كذا في ب، ج، وفي أ: تسمية.

(٢) ب: «تسمية لا».

(٣) قوله: «مع انقسامها إلى قسمين» سقط من أ.

(٤) من قوله: «ومتى كان كذلك» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٥) ب: «ويكون».

(٦) ب، ج: «أحدهما أن».

(٧) قوله: «أن» سقط من أ.

(٨) ب، ج: «علمنا».

(٩) ب، ج: «علمنا» دون واو.

(١٠) قوله: «حصول» سقط من ب، ج.

(١١) ب: «كان غير ممتنع الحصول»!

ولما بَطَل القسمان تعيَّن الثالث، وهو أن يَقال: من المعارف ما هو غَنيٌّ عن الاكتساب، ومنها ما هو غيرُ غنيٍّ عنه، وكذلك من العلوم ما يكون غنيّاً عن الاكتساب، ومنها ما هو غيرُ غني عنه[١].

بقي ها هنا بحثٌ؛ وهو أنه هل يجب في كل ما لا يكون مُكتسَباً أن يكون كاسِباً؟ أو يجوز وجود معارفَ وعلومٍ لا تكون كاسِبة ولا مَكتسَبة؟ والأظهر جوازُه، وإن كان تحقيقُ الحق فيه مما لا يُهِمُّنا في هذا الموضع.

وإذا عرفتَ ذلك، فنقول: مقصودنا[٢] من هذا الأصلِ بيانُ المعارف والعلومِ الغنية[٣] عن الاكتساب، وبيانُ كيف تكون[٤] كاسِبة للمعارف والعلوم المُكتَسبة على وجهٍ لا يقع الغلط فيها، حتى يمكنَنا أن نخوضَ بعد ذلك في المُعضِلة من المسائل على وجهٍ لا يقع الغلط فيها، والله أعلم[٥].

الفصل الثاني: في تقسيم الحقائق

اعلمْ أن الحقائق إما أن تكونَ مركَّبة أو لا تكون، والمعني من المركَّب[٦]: ما تلتئم حقيقتُه من اجتماع عدّة أمور.

ثمَّ من الظاهر أنه لا يمكنُ أن يكونَ كل حقيقة كذلك؛ لأن الذي يلتئمُ حقيقتُه من اجتماع أمورٍ لا بد وأن يكون[٧] فيه أمورٌ كلُّ واحد منها حقيقةٌ واحدة، وإلا

---

(١) من قوله: «وكذلك من العلوم» إلى هنا سقط من ب.

(٢) كذا في ب، ج، وفي أ: «بمقصودنا».

(٣) ج: «المغنية»، تصحيف.

(٤) ب، ج: «وبيان أنها كيف تكون».

(٥) من قوله: «حتى يمكننا الخوض» إلى هنا سقط من أ.

(٦) ب، ج: «بالمركب».

(٧) في ج: «أن يكون» دون واو.

لكانت الحقيقة مركّبة من أمورٍ لا نهاية لها، لا مرّة واحدة، بل مراراً لا نهاية لها، ومع ذلك فإنه لا بدّ من الاعتراف بالحقيقة غيرِ[١] المركبة؛ لأنَّ كل كثرةٍ؛ متناهيةً كانت أو غير متناهية[٢]، فإن الواحدَ فيها موجود؛ لأن الكثرة عبارةٌ عن مجموعِ الوحدات، وما لم يحصل الشيء لم يحصل انضمامه إلى غيره.

وإذا عرفتَ ذلك ظَهَر لنا[٣] بالضرورة حقيقةٌ غير مركّبة، وأنه[٤] لا استحالة في وجود حقيقة مركّبة.

فنقول: الحقيقةُ المركبة لا شك أن تحقُّقَها لا بد وأن يكون متوقِّفاً على حصولِ أمور[٥]، كلُّ واحد من تلك الأمور التي منها التَأَمَتْ تلك الحقيقة، وكلُّ ما تَحَقُّقُه[٦] يتوقف[٧] على اجتماع أمورٍ كثيرة؛ فإنَّ عدم أيِّ واحد فُرض من تلك الأمور يكون سبباً[٨] مستقلًا حينئذ[٩] لاقتضاء عدمِ ذلك الشيء[١٠]، فإذن أجزاء الحقيقة سابقةٌ عليها في الوجود والعدم، ثم إن تلك الحقيقةَ إذا تمت[١١] في نفسها فربما كانت مقتضِية لأمور أُخر تكون تلك الأمور متوقِّفة التحقُّق على تلك[١٢] الحقيقة.

---

(١) ب، ج: «الغير».

(٢) قوله: «كانت أو غير متناهيه» سقط من ب.

(٣) كذا في ب، ج، وفي أ: «أنّ».

(٤) ج: «فإنه».

(٥) قوله: «أمور» سقط من أ.

(٦) قوله: «وكل ما تحققه» سقط من ب.

(٧) ب، ج: «وكل ما يتوقف».

(٨) قوله: «سبباً» سقط من أ.

(٩) قوله: «حينئذ» سقط من أ.

(١٠) ب، ج: «تلك الحقيقة».

(١١) ج: «ثبتت»، ب: «ثبت».

(١٢) ب، ج: «على تحقق تلك».

وإذا عرفتَ ذلك، فنقول: إن قوماً اصطلحوا على تخصيص[١] اسم الذاتيِّ بجزء الحقيقة؛ وأما[٢] الذي لا يكون جزءاً منها؛ فإنه سواء كان بين الثبوت للشيء أو لم يكن فإنهم لا يُسمونه ذاتيّاً، ومن الناس مَن أطْلَق لفظ الذاتي على كل ما يكون بَيِّنَ الثُّبوت للشيء، سواءً كان جزءَ الحقيقة أو لم يكن، ومنهم مَن عنى به أمراً أعم[٣]، وهو الذي يمتَنع زوالُه عن الشيء، سواء كان بَيِّنَ الثبوت للشيء أو لم يكن.

وقد طالت الخصومة في ذلك، وهي مما لا يعجبني؛ لأنها نِزاع في أمر لفظي، وإنَّ[٤] لكلِّ واحد أن يفسر لفظة «الذاتي» بما شاء، ولا يمكن وقوع النزاع فيه إلا من جهة اللغة، نَعَم، مَن فسَّر اللفظ بتفسيرٍ، وجَبَ عليه رعاية ذلك التفسير، وأن يحترَزَ عن الغلط الواقع بسبب الاشتراك.

الفصل الثالث: في أقسام تعريفات الحقائق[٥]

المعارف المكتسَبة لا يمكن أن يكون كاسبُها نفسَها؛ لأن الكاسب معلومٌ قبل المكتسَب، والشيء يَمتنِع أن يَعلم قبل أن يُعلم، بل اكتسابُ المعرفة بالحقائق إما أن يكون بأمورٍ داخلة في تلك الحقائق، أو بأمور خارِجة عنها[٦]، أو بما يتركَّب[٧] من القسمَين، ولا مزيد على هذه الثلاثة.

أما الأول، وهو تعريف الحقيقة بأمور داخلة فيها:

فمن المعلوم أن ذلكَ إنما يكون إذا كانت الحقيقة مركبة؛ لأنها إذا كانت

---

(١) ج: «على تخصيصه».

(٢) في ج: «أما» دون واو.

(٣) ب، ج: «أمراً أعم منه».

(٤) ب، ج: «فإن».

(٥) ج: «الدقائق».

(٦) ب، ج: «من تلك الحقائق».

(٧) ب، ج: «تركب».

غيرَ[١] مركبة لم يكن لها جزء، وما لا يكون له جزء لا يمكن تعريفُه بجزئه[٢]، فثبَت أن هذا القسم من التعريف لا يصلُح إلا للحقائق المركَّبة.

ثم إن استعمالَه لتعريف الحقائق المركَّبة أيضاً على وجهَين؛ فإنه إما أن تذكر جملة أجزاء الحقيقة أو بعضُها، فإن ذُكرت جملةُ أجزاء الحقيقة، فحينئذٍ تصير الحقيقة معلومةً على الوجه الذي لا يُمكن أن يزداد العلم بها[٣]، وهذا القسم مما لا نزاع في إطلاق اسمِ الحد عليه.

وأما إن كانَ المذكورُ؛ بعضَ أجزاء تلك الحقيقة[٤]؛ فلا يخلو: إمَّا أن يكون ذلك المذكورُ[٥] مفيداً تميُّزَ تلك الحقيقة عن غيرِها أو لا يكون؛ فإن أفادَ كان ذلك في إفادة معرفة[٦] حقيقة الشيء دون القسم الأول لا محالة، وقد اختلفوا في إطلاق اسم الحدّ عليه، وهو نزاعٌ لفظي، وأما إن لم يُفِدِ التميّز؛ فهو غير مقبولٍ بالاتفاق.

أما[٧] القسم الثاني من التعريفات، فهو[٨] تعريف الحقائق بالأمور الخارجة عنها:

وقد خصّ قومٌ اسمَ الرسم الناقص بذلك، وهذا النوعُ من التعريف صالحٌ للحقيقة، سواءٌ كانت مركبة أو غير مركّبة، فهذا القسم أعمُّ من الأول، وإن كان الأول أتمَّ منه.

---

(١) ب، ج: «لم تكن».

(٢) ب، ج: «بجزء».

(٣) كذا في ب، ج، وفي أ: «به».

(٤) قوله: «وأما إن كان المذكور بعض اجزاء تلك الحقيقة» سقط من أ.

(٥) من قوله: «بعض أجزاء تلك الحقيقة» إلى هنا سقط من ب.

(٦) ب: «معروفة».

(٧) قوله: «أما» سقط من ب، ج.

(٨) قوله: «فهو» سقط من ب.

ومن شروط هذا القسم أن يكونَ المعرَّف ممتنِع الزوال عن جملة أفراد المعرَّف في جميع الأزمنة، وممتنِع الحصول لغيره، وأن يكونَ أعرفَ عند العقل منه، فمتى استجْمَع[١] الشيءُ هذه الخصال كان صالحاً لمعرفته[٢].

أما[٣] القسم الثالث من التعريفات، فهو[٤] تعريف الحقيقة بمجموع أمور بعضها داخلة[٥] فيها، وبعضُها خارجةٌ[٦] عنها:

وهذا القسم لا يصلُح أيضاً[٧] إلا في الحقائق المركبة، وهو أيضاً على قسمَين؛ فإنه إمّا أن يكونَ بين تلك الأمور عمومٌ وخصوص أو لا يكون.

والأول[٨] على قسمَين؛ فإنه إما أن يكونَ العامُّ ذاتياً والخاصُّ عرضياً[٩]، وإما بالعكس، والأول من هذَين القسمين هو المسمى بالرسم التامّ عند الجمهور.

فإن قيل: أليس أن من جملة التعريفات المثالُ، وهو خارجٌ عن تقسيمكم؟

قلنا: هذا المثال مُخالِف للممثَّل من وجهٍ ومُشارِك له من وجه؛ فمن الوجه الذي اختلفا فيه لا يكون المثال مفيداً معرفة الممثَّل، وأما من الوجه الذي اشتبها فيه كان مفيداً[١٠] معرفتَه، ولكن تلك المشابهةَ من لوازم تلك الحقيقة، فكان التعريف[١١]

---

(١) ب، ج: «اجتمع في».
(٢) ب، ج: «للعرفية».
(٣) قوله: «أما» سقط من ب، ج.
(٤) قوله: «فهو» سقط من ب.
(٥) ب، ج: «داخل».
(٦) ب، ج: «خارج».
(٧) ب، ج: «أيضاً لا يصلح».
(٨) في ب: «الأول» دون واو.
(٩) ب، ج: «عرفياً».
(١٠) ب، ج: «فيفيد».
(١١) في جميع النسخ: «للتعريف».

بالمثال داخلاً في القسم الثاني، فهذا أضبطُ أنواع التعريفات.

ثم هاهنا[١] إشكالات على هذه الأقسام:

فإن لقائلٍ أن يقول: إن تعريفَ الحقيقة بمجموع أجزائها غيرُ معقول؛ لأن معرفةَ تلك الحقيقة إما أن يكون كُلَّ واحدٍ واحد[٢] من تلك الأجزاء، وإما أن يكونَ هو مجموعَها[٣] عند الاجتماع، والأول باطلٌ؛ لوجهين:

أما أولاً: فلما سيأتي في أن الجزءَ الواحدَ من الحقيقة لا يمكنُ أن يكون مُعرِّفاً لتمام الحقيقة.

وأما ثانياً: فلأنَّه لو كان كذلك وَقع[٤] الاستغناءُ بذكر كُلِّ واحد منها عن ذكر كلَ واحد منها.

والثاني أيضاً باطلٌ؛ لأن مجموعَ أجزاء الحقيقة إما أن يكون هو عينَ الحقيقة، أو جزءاً منها، أو أمراً خارجاً عنها:

فإن كان الأولَ: لزمَ تعريف الشيء بنفسه، وقد أبطلتم ذلك.

وإن كان الثاني: لزِم أن يكونَ مجموعُ أجزاء الشيء بعضَ[٥] أجزائه، وذلك[٦] محال.

وإن كان الثالث: كان مجموعُ أجزاء الحقيقة[٧] أمراً منفصلًا عن الحقيقة، وهو باطل بالبديهة.

---

(١) ب، ج: «هنا».

(٢) ب، ج: «هو كل واحد».

(٣) ب: «مجموعهما».

(٤) ب، ج: «لوقع».

(٥) في أ: «بعد»، وصححناها كما ترى. وفي ب، ج: «بعضاً لأجزائه».

(٦) ب، ج: «وهذا».

(٧) ب: «أجزاء تحقيقه».

وبتقدير تسليمِه كان ذلك التعريفُ تعريفاً رسميّاً من القسم الثاني، وفيه اعترافٌ بفساد القسم الأول.

لا يقال: إنا نعرفُ[١] هيئةَ الاجتماع العارضةَ لتلك الأجزاء بتلك[٢] الأجزاء أو[٣] بالعكس.

لأنا نقول: إن الهيئةَ أحدُ[٤] أجزاء تلك الحقيقة المركبة، وهي خارجةٌ عن ماهيّاتِ معروضاتِها وبالعكس، فتعريفُ ذلك العارضِ بمعروضاته أو بالعكس يكونُ تعريفاً بالأمور الخارجية، وهو غيرُ القسم الذي نحن الآنَ فيه.

وتوجيهُ هذا الإشكال على[٥] عبارة المنطقيين أن يُقال: تعريفُ حقيقةِ الشيء بجنسِها وفصلِها إما أن يكون المرادُ منه تعريفها بكل واحد من هذين الأمرين أو بمجموعهما.

والأول باطل؛ لأنَّ الجنسَ وحدَه لا يفيد معرفة تمام الحقيقة، وكذا الفصلُ وحده.

والثاني باطل؛ لأن مجموع الجنس والفصل هو الحقيقة، فلو[٦] عَرَّفتموها بمجموع الجنس والفصل لزِم تعريفُ الشيءِ بنفسه، وأنه[٧] محال.

وأما تعريفُ الحقيقة ببعض أجزائها ففيه أيضاً إشكال؛ لأن تلك الحقيقةَ عبارة عن مجموع ذلك الجزء وسائر الأجزاء، وذلك الجزءُ يستحيل[٨] أن يكون معرِّفاً

---

(١) ب، ج: «إنا لا نعرف».

(٢) ب، ج: «إلا بتلك».

(٣) لفظة: «أو» سقطت من ب.

(٤) ب، ج: «إن الهيئة الاجتماعية أحد».

(٥) ب: «عن».

(٦) ب، ج: «فإن».

(٧) ب، ج: «وهو».

(٨) ب، ج: «الجزء قد يستحيل».

لنفسه؛ لاعترافكم بفسادِ هذا القسم، فإذن يكون معرِّفاً لسائر الأجزاء، لكنَّ كلَّ واحد من أجزاء الماهيَّة خارج عن ماهية سائر الأجزاء، وإن كان داخلاً في ماهيَّة تلك الحقيقة، فكونُ كل واحد من تلك الأجزاء معرِّفاً لغيره يكونُ تعريفاً رسميّاً، وذلك غيرُ القسم الذي نحن الآن فيه. وسنُورِد الشبهة أيضاً عليه[١].

فظهر أن جزءَ الحقيقة يستحيلُ أن يكون معرِّفاً لشيءٍ من أجزائها، وإذا كان كذلك استحالَ كونُه معرِّفاً لتلك الحقيقة.

وأمّا تعريفُ الحقيقة بلوازِمها ففيه أيضاً إشكال؛ لأنا إذا قلنا في حقيقةٍ مخصوصة: إنها التي يلزمها اللازم الفَلاني؛ فالأمر الذي نطلب معرفتَه إما أن يكون هو خصوصيةَ تلك الحقيقة في نفسها، أو كونَها ملزومة لذلك اللازم.

والأولُ[٢] باطل؛ لأن العلمَ بكونها مؤثِّرة في اللازم الفلاني لا يقتضي العلمَ بخصوصيتها، فإن الأشياء المختلفة في الحقيقة يجوزُ اشتراكها في لازم واحد، ومع ذلك التجويزِ لا يمكن القطعُ بحصول تلك الماهية المخصوصةِ عند حصول العلم بكونها مؤثِّرة في ذلك اللازم. نَعَم[٣]، قد يكونُ اللازم بحيث لا يوجدُ إلا لملزومٍ واحد، ولكن[٤] ذلكَ الاختصاص لا يُعرف إلا بعد معرفة الملزوم، ودلالة الحس أو البرهان على اختصاصه بذلك اللازم، وحينئذ تكون معرفة الملزوم سابقةً على معرفة ذلك الاختصاص، فلا[٥] يمكن أن يُستفاد من ذلك اللازم لامتناع الدور.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنَّ كونَها مؤثِّرة في ذلك اللازم هو الذي فرضناه معرفاً، فلو جعلناه نفسَ المطلوب لكان ذلك تعريفاً للشيء بنفسه، وإنه محال.

---

(١) ب، ج: «عليه الشبهة أيضاً».

(٢) ج: «فالأول».

(٣) ب، ج: «بل».

(٤) ب، ج: «لكن» دون واو.

(٥) كذا في ب، ج، وفي أ: «ولا».

واعلم أنه لا خلاصَ عن[١] هذه الشبهات إلا إذا قلنا: إن التعريفاتِ الحدّيةَ والرسمية عبارةٌ عن تفصيل ما دلّ الاسمَ عليه على سبيل[٢] الإجمال، ولكنْ يلزمُ عليه شيءٌ آخر، وهو أن لا يبقى فرقٌ بين الحدّ والرسم؛ لأنَّ الاسمَ إنما يوضع بإزاء ما يُعقل، فإذا وَضع الواضع اسم العَلَم بإزاء أمرٍ ما[٣] يؤثر[٤] في العالمية، فمتى[٥] ذَكَر في تعريف العلم هذا القدر فقد فَصَّلَ ما دلّ عليه اسم العَلَم على الإجمال[٦]، فيلزم أن يكونَ ذلك حدّاً، وهذا مما قد التَزَمه بعضُ المحققين، وإن كان فيه أيضاً[٧] غُموض.

الفصل الرابع: في أحكام التعريفات

وهي ثلاثة:

الأول: إن جملةَ التعريفات مشترِكة في وجوب أن تكون مميِّزة للحقيقة المعرَّفة عن غيرها، وتحصيلُ هذا القَدْر أسهل من تحصيل الحدّ الحقيقي من وجه، وأصعب من وجهٍ.

أمّا وجهُ السهولة: فلأن هذا المقصودَ يحصل من الحد الحقيقي والناقص والرسم، والمعرفةُ التامة لا تحصل إلا بطريقٍ واحد، وهو الحدُّ الحقيقي، والشيءُ الذي يمكن تحصيله بطرق كثيرةٍ أسهلُ مما لا يمكن تحصيله إلا بطريق واحد.

وأما وجه الصعوبة: فلأنَّ العلم بامتياز الشيء عن غيره يتوقفُ على العلم بحقيقة كلِّ واحد من الأمرين المحكومِ عليهما بالامتياز؛ لأنَّ مَن لا يعرفُ الشيء، كيفَ يَعرِف أن الشيءَ الفلاني متميِّز عنه؟

---

(١) ب، ج: «من».

(٢) قوله: «سبيل» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «ما» سقط من ب.

(٤) ب، ج: «مؤثرة».

(٥) ب، ج: «فمن».

(٦) ب، ج: «الاسم بالإجمال، وهو اسم العلم».

(٧) ب، ج: «أيضاً فيه».

فإذن العلمُ بأن الحقيقة الفلانية متميِّزة عن ما[١] عداها من الحقائق متوقف على العلم بما عداها من الحقائق التي[٢] لا نهاية لها، وذلك محُال، وعلى العلم بتلك الحقيقة في نفسِها، فيلزمُ الدور؛ لأن مَن استفادَ معرفة الحقيقة من التميُّز[٣] الذي يتوقَّف معرفته على معرفتِها فإنه لا بد وأن يلزمه الدور، فظهر أن القائِلين في التعريفات بذكر المميِّزات ليسوا واجدين للمطلوب.

الثاني: اتفقَ المتكلِّمون على أن العالِـم بالحدّ يجب أن يكون عالماً بالمحدود، والجاهلَ به يجب أن يكون جاهلاً بالمحدود، وهذا صحيح؛ إذا أريد بالحدّ ما سمَّيناه بالحدّ الحقيقي، وأمّا إذا أريد به الحدُّ الناقص، أو الرسم، فلا، وهذا مبنيٌّ على الفرق بين الحدّ والرسم.

الثالث: الحدّ لا يمكن منعه؛ لأن المنعَ إنما يتوجه نحو الخبر، والدليلُ لا يُصَحِّح[٤] إلا الخبر، والحدُّ ليس فيه خبر، بل الحدّ ـ كما بيّنّاه ـ إشارة إلى تفصيلِ ما دلّ الاسم عليه بالإجمال، وحاصلُه يرجِع إلى تعيين حقيقة مُتصوَّرة تصوّراً تفصيليّاً، من غير أن يُحكم على تلك الحقيقة المتصوَّرة بالنفي أو الإثبات.

ومعلوم أن المنازعة في تلك الحقيقة المتصوَّرة من حيث إنها متصوَّرة غيرُ ممكنة، نَعَم[٥]، يمكن النزاع في إطلاق تلك اللفظةِ على تلك الحقيقة المتصوَّرة، ولكنه؛ أمّا[٦] أولاً: فنِزاعٌ[٧] لغوي، وأمّا ثانياً: فلأن النزاع ما وَقع في نفس المعرفة الساذَجة، بل

---

(١) ب، ج: «عما».

(٢) ب، ج: «وما عداها من الحقائق».

(٣) ب، ج: «التمييز».

(٤) ب: «لا يصح».

(٥) ب، ج: «بل».

(٦) ب، ج: «ولكنه لا يكون حداً، أما».

(٧) ب، ج: «فلأنه نزاع».

في الحكم بجواز إطلاق تلك اللفظةِ على تلك الحقيقة المتصوَّرة، فيكون الاثباتُ والإبطال[١] عند التحقيق واقعَيْنْ في التصديق لا في التصوُّر.

فإن قيل: أليسَ أنَّ الحادَّ يدّعي أن حدّ الإنسان ـ مثلاً ـ أنه[٢] الحيوانُ الناطق، وذلك منه دعوى[٣]، فلمَ لا يجوز أن يُطلب[٤] بالدليل المصحِّح لدعواه؟

قلنا: قوله في الإنسان: «إنه[٥] حيوان ناطق»، يمكن أن يُذكر على وجهٍ يكون حداً، وحينئذ لا يمكن أن[٦] يُمْنَعَ[٧]، ويُمكن أن يُذكر على وجه يكون دعوى، وحينئذ يمكن منعُه.

أمّا الأول: فهو أن يكونَ مراد القائل بقوله: «الإنسان حيوانٌ ناطق» الإشارة إلى هذه الماهية المتصوَّرة من غير حُكم عليها البتةَ[٨] بالنفي ولا بالإثبات[٩]، وعند هذا لا يُمكن أن يُمنع، ولا أن يُطالَب بالدليل.

وأمّا الثاني: فهو أن يكونَ مرادُه أن ذات الإنسان محكومٌ عليها بالحيوانية والناطقية، وحينئذ يتوجّه المنع والمطالبة عليه[١٠]، ولا يكون ذلك حدّاً، بل دعوى.

فإن قيل: فعلى ما ذكرتُموه وجب أن لا يتوجّه النقضُ والمعارضة على الحدّ، وقد اتفق النُّظّار على توجههما!

---

(١) ب، ج: «الإبطال والإثبات».

(٢) قوله: «أنه» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «وذلك منه إنما هو دعوى».

(٤) ب، ج: «يطالب».

(٥) ب، ج: «هو».

(٦) قوله: «أن» سقط من ب.

(٧) ب، ج: «لا دعوى فيه».

(٨) قوله: «البتة» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «أو الإثبات».

(١٠) ب، ج: «عليه المنع والمطالبة».

قلنا: الحقُّ عندنا أن الحد ـ ما لم ينضمّ إليه شيء من الدعاوى ـ فإنه لا يتوجّه عليه النقض، مثاله: مَن حدّ العلم بأنه الذي[١] يصحُّ من الموصوفِ[٢] به إحكامُ الفعل، فإذا قيل له: هذا منقوضٌ بالعلم بالواجبات والمُحالات؛ فإن ذلكَ علمٌ، مع أنه لا يفيد صحةَ الإحكام؛ فهذا النقضُ إنما توجَّه[٣] لأجل تسليمه وجودَ العلم المتعلق بالمحالات، فلما سلَّم ذلك واعترف به لا جَرَمَ توجّه النقض على حَدِّه[٤]، ولو قدّرنا عدمَ تسليم هذه الدعوى لم يمكن[٥] توجيهَ[٦] النقض على ذلك الحد وحْدَه، وكذلك المعارضة لا يمكن القدحُ بها في الحد، إلا عند تسليمِ الدعوى، وإلا فالحقائقُ غير متعاندة في ماهياتها، فإنَّ مَن عارض هذا الحدّ بأنه الاعتقادُ المقتضي[٧] سكونَ النفس، فليس بين هاتَين الحقيقتَين تعاند؛ فإن حقيقةَ أمرٍ يقتضي للمتصف به صحةَ الإحكام من حيث إنها هذه الحقيقة، لا يُنافي[٨] حقيقةَ اعتقادٍ يقتضي سكونَ النفس من حيث إنها هذه الحقيقة، وإذا لم يكنْ بين الحقائق منافاةٌ لم تتحقق المعارضة في الحدود.

الفصل الخامس: في تعديدِ المعارف الغنية عن الاكتساب

الحقائقُ التي تكون معرفتُها مستغنيةً عن الاكتساب؛ هي التي تكون معرفتُها حاصلة عند الإنسان من غير طَلَب منه لها، وهي إما محسوسة أو غيرُ محسوسة؛

---

(١) ب، ج: «ما».

(٢) ب، ج: «المتصف».

(٣) ب، ج: «يتوجه».

(٤) ج: «توجه النقض على ذلك الحد وحده».

(٥) ب: «لم يكن».

(٦) ب، ج: «توجه».

(٧) ج: «الاعتقاد والمقتضي».

(٨) ب: «لا تنافي».

أما المحسوساتُ فلا يمكن تعريفُها؛ لأن تعريفَها لو أمكن لكان لا بدّ وأن يكون بأمورٍ هي أعرف منها، ولسنا نجدُ عند[١] العقل أموراً أعرف من المحسوسات حتى نُعرِّفَها بها، فظهر[٢] من هذا فساد سعي من حاول تعريف هذه المحسوسات، ولنذكرْ منها مثالَيْن:

المثال الأول[٣]: قالت الفلاسفة: الحرارةُ هي التي من شأنها أن تجمعَ بين المتماثِلات، وتفرّقَ بين المختلِفات، والبرودةُ هي التي من شأنها ضدُّ ذلك.

وهذا باطلٌ؛ لأنه لو[٤] كان المرادُ من ذلك بيانُ أن هذه الكيفيةَ المحسوسة ـ التي نسمّيها بالحرارة ـ موجِبة لهذه الآثار؛ فذلك دعوى تحتاجُ إلى برهان، والدعوى غيرُ الحد.

وإن كان الغرضُ منه بيانَ تعريف المسمى بلفظ الحرارة؛ فذلك تعريفٌ لغوي؛ ولأن[٥] أهل اللغة لم يخطرْ ببالهم عند إطلاقهم لفظ «الحرارة» الأمورُ التي ذكروها.

وإن كان الغرضُ منه تعريفَ هذه الكيفية المخصوصةِ التي ندركها بلمسنا من[٦] النار؛ فمعلومٌ أن تلك الكيفية أعرف عند الكل من هذه الأمور التي ذكروها؛ لأن العوامَّ كلَّهم يميِّزون بين الحرارة من حيث هي حرارة وغيرها[٧]، والتمييزُ بين

---

(١) ب، ج: «في».

(٢) ب، ج: «فيظهر».

(٣) ب، ج: «أمّا المثال الأول».

(٤) ب، ج: «إن».

(٥) ب، ج: «لأن» دون واو.

(٦) قوله: «من» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «حرارة وبين غيرها».

الشيء وغيره لا يمكن إلا بعد معرفة الشيء، فإذن، العوامُّ يعرفون حقيقةَ الحرارة وإن لم يخطرْ ببالهم كونُها جامعةً للمتشابِهات[١]، ومفرّقةً للمختلِفات.

وأمّا الخواصّ فإنهم لا يعرفون كونَ الحرارة كذلك إلا بحجة إن تيسّرتْ، وكيفَ والمعلم[٢] باستناد هذا الاجتماع والافتراق إلى البرودة والحرارة لا[٣] يحصلُ إلا بعدَ العلم بعدم استنادِها إلى فاعل مُختار يوجِد هذه الآثار عَقيب ملاقاة الحارّ والبارد؟ وذلك لا يثبت إلا بالقدح في الفاعِل المختار، وحدوثِ العالَم، وكل عاقلٍ يعلم بالضرورة أن علمه بالحرارة والبرودة لا يتوقف على القطع بقِدَم العالم، ونفيِ الفاعل المختار.

المثال الثاني: ذكروا في حدّ الصوت: أنه كيفيةٌ تحدث من تموُّج الهواء المنضَغِط من[٤] قارِع ومقروعٍ انضغاطاً بعُنف.

وهذا أيضاً من الطراز الأول؛ لأن الصوتَ ليس إلا نفسَ هذه الكيفية المسموعة، وأنه لا يمكن تعريفُها إلا بشيء أعرفَ منها، والذي ذكروه فهو إشارةٌ إلى سبب حدوثه، ولا يمكنُ تصحيحُ ذلك إلا بعد إتعابِ الخاطر، وبناء ذلك على المقدّمة المذكورة، فكيفَ يمكن تعريفُ الصوت بذلك؟

وهكذا القول فيما يذكرونه من تعريفات[٥] الألوان، وهو أن السوادَ لونٌ قابضٌ للبصر، والبياضَ لونٌ مفرّق للبصر، فإن كل[٦] هذه التعرّيفات أخفى بكثير من المعرفات.

---

(١) ب، ج: «للمتماثلات».

(٢) ب، ج: «والعلم».

(٣) ب: «ولا»!

(٤) ب، ج: «بين».

(٥) ب، ج: «تعريف».

(٦) قوله: «كل» سقط من ب، ج.

وأقولُ[١] قولًا كليّاً: إن أحداً لا ينكر أن العلم بتميُّز الحارّ عن البارد، والرطبِ عن اليابس، والحلوِ عن المرّ، والطيِّبِ عن المُنْتِن، والأسودِ عن الأبيضِ، عِلمٌ لا يُحتاج فيه[٢] إلى الاكتساب[٣] أصلًا؛ فإنه حاصلٌ للعوامّ، بل للأطفالِ والمجانين، بل للبهائمِ؛ فإنها تُمـيِّز بين هذه الأمور.

ومن المعلوم بالضرورةِ[٤] أن العلمَ بتمييز أمرٍ يستدعي العلمَ بحقيقة كل واحد من الأمرَيْن المتميِّزين، والسابقُ على غير المكتسَب[٥] أولى أن يكون غنيّاً عن الاكتساب، فإذن العلمُ بحقائق هذه المحسوسات حاصلٌ وغنيٌّ عن الاكتساب، ومتى كان كذلك لم يكن حاجة إلى الاكتساب[٦]، والعجبُ من الفلاسفة حيثُ اتفقوا على استغناءِ القضايا المحسوسةِ عن البراهين، ثم حاوَلوا تعريف الحقائق المحسوسة، وكيف صار الإحساسُ في أحد البابَيْن مغنياً عن الكسب دون الثاني.

فهذا هو القولُ في المحسوسات.

وأما الأمورُ التي لا تكونُ محسوسةً فكلما كانت حقائقها مدرَكة من النفس[٧] فالاشتغالُ بتعريفها خطأٌ وضَلالٌ[٨]، ولنذكرْ مثالَين[٩]:

الأول: الخصومةُ العظيمة الواقعةُ بين الناس في تحديد العلم، وذلك لمحاولتهم

---

(١) في ج: «أقول» دون واو.

(٢) قوله: «فيه» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «اكتساب».

(٤) ب، ج: «ضرورة».

(٥) ب، ج: «الكسب».

(٦) من قوله: «ومتى كان كذلك» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «بالنفس».

(٨) ب، ج: «وضلال».

(٩) ب، ج: «ولنذكر منها مثالين».

تحديدَ ما لا يمكن تحديدُه، وليس عسرُ تحديده لخفاءِ حقيقته، بل لبلوغِ حقيقته في الوضوح إلى حيث لا يمكنُ تعريفها، وبيانه من وجهين:

ـ **الأول**: أنَّ كل ما عدا العلم فإنه إنما تنكشفُ حقيقتُه بواسطة العلم، فما يكون كاشفاً لكلِّ ما عداه كيف لا يكون حقيقةً[١] منكشِفةً بنفسها؟

ـ **الثاني**: أنّا نعرف وجودَ أنفسنا بالبديهة، ومن علم شيئاً بالبديهة أمكنَه أن يعلم بالبديهة كونَه عالماً بذلك الشيء، والعلمُ بكونه عالماً بالشيء مسبوقٌ بالعلم بحقيقة العلمَ، فإذن العلم بحقيقة العلم سابقٌ على علمنا البديهي بوجودِ أنفسنا، والسابقُ على البديهي أولى أن يكون بديهيّاً، فالعلم بحقيقة العلم بديهي.

الثاني[٢]: أن بعضَ الناس حاولَ[٣] تحديد الوجودِ والعدم، والوجوبِ والإمكانِ والامتناع، والوَحدة والكثرة، ثم إنهم وقعوا في خَبْطٍ عظيم يشتمل على شرحه كتُبهم، وعندنا أن ذلك الخبطَ وقع لامتناع تعريف هذه الأمورِ؛ لوضوحها واستغنائها عن التعريف، والدليلُ عليه أنّا نعلمُ بالبديهة أن الشيءَ يستحيل خلوه عن العدم والوجود معاً، ويجب اتصافه بأحدهما لا بعَينه، ويمكن اتصافُه بأيّهما كان على التعيين، وهذا العلمُ لا مَحالة مسبوق بتصوّر الوجود والعدم، والوجوب والامتناع والإمكان؛ لأن مَن لم يتصوّر المفرداتِ لا يمكنه أن يحكم ببعضها على البعض[٤]، فإذن هذه التصوّرات بديهية.

وأيضاً العلمُ البديهي بأن الوجودَ والعدم لا يجتمعانِ، مسبوقٌ بالعلم بكَوْن الوجود مغايراً للعدم، والمغايرة عبارةٌ عن الإثنية التي العلمُ بها مسبوقٌ بالعلم

---

(١) ب: «كيف لا تكون حقيقته..».

(٢) ب، ج: «المثال الثاني».

(٣) ج: «عادل».

(٤) ب، ج: «بعض».

بالوَحدة، فيكون تصوّرَ الوحدة والكثرة غنيّاً عن الاكتساب، وظهر[١] أن تعذُّر تعريف هذه الأمور ليس لخفائها، بل لوضوحها، ويجب أن يكون مقرَّراً عندك أن كل تصوّر يتوقّف عليه تصديقٌ بديهي ابتداءً، فإن ذلك التصوُّرَ يكون غنيّاً عن الاكتساب.

وبعد أن فَرَغنا عن إعطاء ما يليق بهذا الكتاب من قوانينِ اكتساب المعارف، فلنُعطِ ما يَليق به أيضاً من قوانين اكتساب العلوم[٢].

الفصل السادس: في أقسام الأدلة

اعلمْ أن كلَّ ما يلزم من العلم به العلمُ بشيءٍ آخرَ كان دليلاً على ذلك الشيء، وهو لا يخلو: إمّا أن يمتنعَ خروجُه عن كونه دليلاً، أو لا يمتنع.

والقسمُ الأول هو الدليلُ العقلي، ولا بد فيه من مقدّمتَين لا أزيد ولا أنقص. أمّا أنه لا بدَّ فيه من مقدّمتَين: فلأنَّ كلَّ مطلوب فلا بد فيه من موصوفٍ وصِفة، والمطلوبُ هو حصول تلك الصفةِ لذلك الموصوف، وإذا كان ذلك الحصولُ مجهولاً فلا بدّ من ثالثٍ ينتسبان إليه انتساباً معلوماً؛ لتصير تلك النسبة المجهولة بواسطة النسبتَين المعلومتَين معلومة، وحينئذ يحصلُ من انتسابهما إليه مقدّمتان.

وأمّا أنه لا يمكنُ الزيادة على المقدّمتَين: فلأنا متى وجدنا شيئاً ينتسب الموصوفُ والصفة[٣] إليه انتساباً يلزم من العلمِ به العلمُ بذلك الاتصاف، فحينئذٍ يحصلُ المطلوب لا محالة، وإن لم يحصل لم تكن المقدّمتان الحاصلتان مقدمتَين قريبتَين لإنتاج المطلوب، بل ربما كانتا مقدمتَين بعيدتَين، وذلك مما لا نزاع فيه وهذا في الأقيسة الحمليّة، وأما الشرطية فإنها راجعة إليها[٤].

---

(١) ب، ج: «فظهر».

(٢) ب، ج: «اكتساب العلوم وبالله تعالى التوفيق».

(٣) ب، ج: «الصفة والموصوف».

(٤) قوله: «وهذا في الأقيسة الحمليّة، وأما الشرطية فإنها راجعة إليها» ضرب عليه الناسخ في أ.

وإذا عرفت ذلك فلا بدّ من البحثِ عن الأمرَين[١]؛ أحدهما: حالُ تلك المقدمات، والثاني: حالُ تركّبها.

النظر الأول: في المقدمات

وهي، قريبةً كانت أو بعيدة، فلا بدّ وأن تكون معلومةَ الصحة بالبديهة، أو لازمةً من البديهيات لزوماً بديهيّاً، إما بواسطةٍ واحدة أو بوسائطَ كثيرة، حالُ كل[٢] واحدة منها كذلك.

النظر الثاني: في كيفية تركّبها

وهي[٣] على أوجهٍ خمسة[٤]:

الأول: أن تكونَ الصفة المجهولة الثبوت للموصوف معلومةَ الثبوت لكل ثالث[٥]، أو معلومةَ[٦] الانتفاء عن كل ثالث[٧]، وذلك الثالثُ يكون معلومَ الثبوت لكلِّ الموصوف أو لبعضه، وهذه أقسامٌ أربعة، وعندنا علم بديهي أن الثابتَ لكل الشيء أو المنتفي عن كل ما ثبت له الشيء يجب[٨] أن يكون ثابتاً كذلك[٩] الغير أو منفيّاً عن ذلك الغير، فعند هذا تصيرُ النسبة المجهولة للصفة إلى الموصوف معلومةً بواسطة المعلومات التي ذكرناها[١٠].

---

(١) ب، ج: «أمرين».
(٢) ب، ج: «وحال كل».
(٣) ب، ج: «وهو».
(٤) ب، ج: «خمسة وجوه».
(٥) ب، ج: «الثالث».
(٦) ب: «ومعلومة».
(٧) ب، ج: «الثالث».
(٨) ب، ج: «الشيء الثابت لغيره يجب».
(٩) ب، ج: «لذلك».
(١٠) ج: «ذكرنا».

الثاني: إذا رأينا شيئَين وجب اتصافُ أحدهما بأمر يمتنع اتصافُ الآخر به علمْنا كونَ أحدهما مسلوباً عن الآخر؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان الأمر الحاصلُ لأحدهما حاصلاً للآخر، مثالُه: كلُّ جسم مؤلَّف، ولا شيءَ من القديم بمؤلَّف، فلا جسمَ واحدٌ قديم[١].

الثالث: إذا رأينا شيئَين يحصلان في ثالث، فحينئذٍ يحصل بينهما التقاء في ذلك الشيء[٢]، وبسبب ذلك استحقّ الإيجابَ الجزئي، ثم من المحتَمل أن يكونَ وجودُهما خارجَ ذلك الموضع[٣] لا يتلاقيان، فحينئذ الالتقاء الكلي يكون مجهولًا، والالتقاء الجزئي حاصل على كل حال، فلا جَرَم تحصلُ[٤] النتيجة جزئية، مثاله: كلُّ سواد عَرَض، و[٥] كلُّ سوادٍ لون، فبعضُ العَرَض لون.

الرابع: طريقةُ التلازم؛ فإنه إذا كان شيئان يكونُ أحدهما لازماً للآخر، أمكنَ الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم، وبعدم اللازم[٦] على عدم الملزوم؛ وإلا بطل اللزوم، لكن لا[٧] يمكن الاستدلال بعدم الملزوم على عدم اللازم، وبوجودِ اللازم على وجود الملزوم، لاحتمالِ كون اللازم أعمَّ من الملزوم.

الخامس: التقسيمُ المتردّد بين النفي والإثبات، فإنه يلزم من إثبات أيِّهما كان نفي الآخر، ومن نفي أيهما كان إثباتُ الآخر.

فهذه المناهجُ الخمسة تركيباتٌ يقينية، وعليها شكوكٌ سنذكرها في المسائل التي ستأتي بعد ذلك.

---

(١) ب، ج: «شيء من الجسم بقديم».
(٢) ب، ج: «الشيء الثالث».
(٣) ب، ج: «الموضوع».
(٤) كذا في ب، ج، وفي أ: «تحصيل».
(٥) قوله: «كل سواد عرض و» سقط من ج.
(٦) قوله: «وبعدم اللازم» سقط من ب.
(٧) ب، ج: «ولكن لا».

وأما السمعياتُ[١] فهي قولُ النبي ﷺ، أو ما[٢] يستند إليه.

ثم إن للمتكلمين طرقاً سوى ما ذكرناه[٣]، وهي غير مفيدة لليقين، فلْنذكرْها، ثم لنبيّنْ[٤] وجه ضعفها[٥].

الفصل السابع: في تزييف الطرق الضعيفة

وهي أربعة[٦]:

فالأول: أنَّهم متى حاولوا نفيَ شيء غيرِ معلوم الثبوت بالضرورة، قالوا: إنه لا دليلَ عليه، وما لا[٧] دليلَ عليه وَجَب نفيه.

أمّا بيانُ أنه لا دليل عليه: فذلك إنما يثبتونه بنقل أدلّة[٨] المثبِتين لذلك الشيء، ثم ببيان فسادِها وضعفها، وقد يقيمون الدلالةَ على حصر وجوه الأدلة، ثم يكتفون في بيان انتفائِها بعدم وُجدانهم لها، والأوَّل أَولى؛ لأنه إذا كان لا بدَّ آخرَ الأمر[٩] من التعويل على عدم الوُجدان، فَلَأَنْ يُتمسَّك به ابتداءً حتى يَسقُط عن أنفسِنا[١٠] مُؤنة بيان حصر وجوه الأدلة أَوْلى.

---

(١) ب، ج: «السمعية».

(٢) ب، ج: «وما».

(٣) ب، ج: «ذكرناها».

(٤) ب: «نبين».

(٥) ب، ج: «وجه ضعفها وبالله التوفيق».

(٦) قوله: «وهي أربعة» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «وكل ما لا».

(٨) ج: «أوله»، تحريف.

(٩) ب، ج: «في آخر الأمر».

(١٠) ب، ج: «أنفسهم».

وأمّا بيان أنَّ ما لا دليلَ عليه وَجَبَ نفيُه، فهم يثبتونه[١] من وجهين:

الأول: أن تجويزَ ما لا دليلَ عليه يلزم منه القدحُ في العلوم الضرورية والعلوم النظرية، وما أدّى إليه كان[٢] فاسداً.

بيانُ أدائه إلى القدح في العلوم الضرورية: أنّا لو[٣] جوّزنا إثبات ما لا دليلَ عليه يلزمُنا تجويز أن يكون بحضرتنا جبالٌ شامخةٌ، وأصواتٌ هائلة، ونحن لا ندركها؛ لأنّ الله تعالى خلقَ في عيوننا مانعاً عن إدراكها، ولعلّ لكلِّ واحد منا ألفَ رأس، إلا أنه قامَ بالعين ما يمنعُ عن إدراك ما عدا الواحد منها، وإن لم يقم دليلٌ على إثبات المانع.

وبيانُ أدائه إلى القدح في العلوم النظرية: لأنا إذا استدلَلْنا بدليلٍ على شيء، فإذا جوّزنا ثبوتَ ما لا دليل عليه، فلعلّ في مقدّماتِ ذلك الدليل غلطاً لم نقف عليه لا نحن ولا غيرُنا، ومع هذا التجويزِ لا يمكن حصول اليقين، فإذن لا بدّ من دفع هذا التجويزِ، ودفعُه[٤] لو كان بدليلٍ آخرَ كان الكلامُ فيه كالكلام[٥] في الأول[٦]، فيلزم حاجة[٧] كل دليل إلى دليلٍ آخرَ[٨] لا إلى نهاية، وذلك مُحال، فإذن لو لم يُقطَع بنفي ما لا دليلَ على ثبوته لم يمكنّا[٩] أن نجزمَ بصحة الدليل، فثبت أن تجويزَ ثبوت ما لم تقم الدلالة[١٠] على ثبوته يُؤْذِنُ القدحَ[١١] في الضروريات والنظريات.

---

(١) ج: «يثبونه» تصحيف.
(٢) ب، ج: «يكون».
(٣) ب، ج: «إذا».
(٤) ج: «وقع هذا التجويز ووقعه».
(٥) ب، ج: «كالكلام في الأول، فيلزم».
(٦) قوله: «في الأول» زيادة من ب، ج.
(٧) ب، ج: «فيلزم منه حاجة».
(٨) قوله: «آخر» سقط من ب، ج.
(٩) ب، ج: «لم يمكننا».
(١٠) ب، ج: «يقم الدليل».
(١١) ب، ج: «بالقدح».

الثاني[١]: أن الأمور التي لم يدلَّ دليل[٢] على ثبوتها غيرُ متناهية، فلو جاز إثبات ما هذا شأنُه، لزم تجويز إثبات أمورٍ لا نهايةَ لها، وذلك محال.

فهذا تمامُ تقرير هذه الحجة، وهي عندي ضعيفة جداً.

بيانه: أنَّ قولكم في المطلوب المعيّن إنه لا دليل عليه، إمّا أن تَعْنُوا به أنكم لم تعرفوا دليلَ ثبوته، أو تعنوا به أنه ليسَ[٣] في نفس الأمر[٤] عليه دليلٌ؛ فإن عنَيْتم به الأول: كان حاصلُ كلامكم أن الشيء الفلاني لم نعرف على ثبوته دليلاً، وكل ما لا نعرفُ على ثبوته دليلاً وجب نفيُه.

وعلى هذا التقدير تكون المقدمة الأولى حقّة، لكنَّ المقدمةَ الثانية تكون ظاهرةَ الفساد؛ لأنه لو كان عدمُ علم الإنسان بدليل ثبوت شيءٍ دليلاً على عدم[٥] ذلك الشيء[٦]؛ لزمَ من هذا أن يكونَ العوامُّ كلُّهم جازمِينْ بنفي الأمور التي لا يعلمون دليلًا على ثبوتها، ولزمَ كون المنكِرين لوجودِ الصانع والتوحيد والنبوة والحشر عالِمين؛ لكونهم غيرَ عالمين بأدلة ثبوتِ هذه الأشياء، بل يلزم أن يكون الإنسان كلما كان أقلَّ معرفةً بالدلائل أن يكونَ أكثرَ علماً! وفسادُ تلك[٧] أظهر من أن يحُتاج فيه[٨] إلى الإطناب.

وإن عَنَيتم به الثاني، كان حاصلُ كلامكم أن الشيءَ الفلاني ليس على ثبوته

---

(١) ب، ج: «والثاني».

(٢) ب، ج: «الدليل».

(٣) قوله: «ليس» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «في نفس الأمر ليس».

(٥) قوله: «عدم» زيادة من ب، ج.

(٦) ب، ج: «على عدم ذلك الشيء».

(٧) ب، ج: «ذلك».

(٨) قوله: «فيه» زيادة من ب، ج.

دليلٌ[١] في نفس الأمر، وكل ما كان كذلك وجب نفيُه[٢].

ولكنَّ[٣] المقدمة الأولى لا تتقرّر بتزييف أدلة المثبِت[٤]؛ لأنه من الجائز أن يكون على ثبوتِ ذلك الشيء دليل، وإن لم يقف المثبِت له على ذلك الدليل.

فبالجملة[٥] لا يلزمُ من إبطال[٦] الوجوه التي تمسّك بها المثبِت في إثبات ذلك الشيء أن لا يكون على إثبات ذلك الشيء دليل غيرُ معلوم للمثبت.

ثم إن سلّمنا أنه لا دليل عليه في الحال، ولكن من الجائز أن يوجَد بعد ذلك ما يدلّ عليه، وهو إخبار الشرع عنه، ومعلومٌ أن خبر الشارع عن ثبوت الشيء يفيد العلم به إذا لم يتوقف العِلم بكَون الشارع صادقاً على العلم به، فما دام يبقى احتمال أن يخبر الشارع عن ثبوته، استحال الجزم بعدمه. ولولا صحّةُ هذا الطريق لَزمنا القطع[٧] بعدم وقوع جملة[٨] الممكناتِ التي لا طريق إلى العلم بوقوعها إلا إخبارُ الشرع، نحو مقاديرِ السماوات والكواكب، وأحوالِ الجنة والنار، ومقاديرِ الثواب والعقاب، وحضورِ الملائكة والجن عندنا.

ثم إن سلَّمنا أنه لا دليل على ثبوته في الحال والاستقبال، فلم قلتم: إن كل ما كان كذلك وجب نفيه؟

---

(١) ج: «دليل على ثبوته»، ب: «لا دليل على ثبوته».

(٢) زاد في ب، ج: «وعلى هذا التقدير تكون هذه المقدمة صحيحة»، وأشير هنا في ج إلى كلام في الهامش، وفيه: «المقدمة الثانية حقة (كذا الأصل)»، يعني أن في الأصل المنسوخ عنه: «وعلى هذا التقدير تكون المقدمة الثانية حقة، لكن المقدمة الأولى..»، ثم غيِّر إلى المثبت.

(٣) ب، ج: «لكن» دون واو.

(٤) ب، ج: «أدلة المثبت له».

(٥) ب، ج: «وبالجملة».

(٦) ب، ج: «فساد».

(٧) ب، ج: «للزمنا أن نقطع».

(٨) قوله: «جملة» سقط من ب، ج.

قوله: لأنه يلزم من تجويزه القدح في العلوم الضرورية.

قلنا: العلمُ بعدم الجَبَل بحضرتي، وبعدم الرؤوس الكثيرة للشخص الواحد، إمّا أن يكون متوقفاً على العلم بأنَّ ما لا دليل عليه وجب نفيُه، أو لا يتوقّف عليه، فإن كان متوقّفاً عليه لم يكن حصول العلم بأنه لا جَبَل بحضرتنا[١] إلا بعدَ العلم بأنَّ ما لا دليل عليه وجب نفيُه، ويلزم من ذلك محذوران:

أحدهما: أنه إذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتي موقوفاً[٢] على العلم بأنَّ ما لا دليل عليه وجب نفيُه، وهذا القائل قد بنى قولَه أنَّ ما لا دليل عليه وجب نفيُه على أن القدح فيه يفضي[٣] إلى تجويز كون الجبل بحضرتي، فحينئذ يلزم الدور.

وثانيهما: أنه إذا كان العلمُ بعدم الجبل بحضرتي موقوفاً على العلم بأنَّ ما لا[٤] دليلَ[٥] عليه وجب نفيه، فحينئذٍ يكون العلم بعدم الجبل بحضرتي علمًا نظريّاً مستفاداً من دليل، فلا يلزمُ من القدح فيه القدحُ في العلم الضروري، وأمّا إن لم يكن العلم بعدم الجبل بحضرتي موقوفاً على العلم بأنَّ ما لا دليلَ عليه وجب نفيه؛ لم يلزم من عدم العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه زوالُ العلم بأنه لا جبل بحضرتي؛ لأنَّ[٦] ما لا يتوقّفُ حصوله على حصول غيره لم يلزمْ عدمُه من عدم ذلك الغير[٧].

وأمّا قوله: يلزمُ منه القدح في العلوم النظرية؛ لاحتمال أن يكون هناك غلط غير معلوم.

---

(١) ب، ج: «بحضرتي».

(٢) ب، ج: «متوقفاً».

(٣) ج: «يقضي».

(٤) قوله: «لا» زيادة من ب، ج.

(٥) ب، ج: «ما لا دليل».

(٦) ب، ج: «فإن».

(٧) ب، ج: «من عدمه عدمُه».

قلنا[١]: قد بيّنا أن الدليلَ إنما يفيد العلم إذا كانت مقدّماته بديهيّة ابتداءً، أو تكونُ بديهية اللزوم عن البديهيّ ابتداءً، فعلى هذا إنما نحكم بصحة النتيجةِ عند العلم بصحة المقدّمات، لا عند عدم[٢] العلم بفسادِها، فأين أحد البابَيْنِ عن[٣] الآخر؟

وأمّا قوله: ما لا[٤] دليل على ثبوته لا نهاية له، فلو جاز إثبات ما هذا شأنه، لزم إثبات ما لا نهاية له.

قلنا: إن قام دليلٌ قاطع على استحالة وجود ما لا نهاية له؛ لم يلزم من الجزم بعدم ما قامَ الدليل على امتناع حصوله الجزمَ بعدم ما لم يقم الدليل على امتناع حصوله؛ لظهور الفارق، وإن لم يقمْ دليل على امتناع حصوله لم يمكنّا[٥] القطع بعدم حصوله.

فالحاصلُ أنهم قاسُوا عدمَ حصول الشيء على عدم حصول ما لا[٦] نهاية له، ونحن نقدحُ في هذا القياس إمّا بإظهار الفرق[٧]، أو بمنع الحكم في الأصل.

ثم إن سلّمنا أنَّ ما ذكروه يقتضي أن ما لا دليل عليه يجب[٨] نفيه، ولكنّا نقول: لو لزمَ من نفي دليل الثبوت الجزمُ بالعدم، لَلَزِم منه أيضاً الجزم بالوجود، وذلك متناقض، وما يُنتج المتناقضَ كان باطلاً، فإذن هذه الطريقة باطلة.

بيانُ ما ذكرناه من وجهَين:

الأول: هو أن جزمَ النافي بالنفي أمر ثبوتي، فإمّا أن يلزمَ من عدم الجزم بالنفي

---

(١) ب، ج: «غير معلوم لنا قلنا:».

(٢) كذا في ب، ج وفي أ: «علم».

(٣) ب، ج: «من».

(٤) ب، ج: «إن ما لا».

(٥) ب: «لم يمكن».

(٦) زدناها من ب، ج، وهي ساقطة من أ.

(٧) ب، ج: «الفارق».

(٨) ب، ج: «وجب».

الجزم بالثبوت أو لا، فإن لزمَ فنقول: كما لم يوجدْ ما يقتضي ثبوتَ المطلوب لم يوجد ما يقتضي ثبوتَ الجزم بالنفي[١]، فليس الاستدلالُ بعدم دليل ثبوتِ الشيء على ثبوتِ الجزم بانتفائه، أَولى من الاستدلال بعدم دليل ثبوت الجزم بالنفي على ثبوت المطلوب، فإمّا أن يحصل الدلالتان معاً، فحينئذ يلزم منه الجزم بالثبوت وبالعدم، وهو محال، وإمّا أن لا يحصل واحد منهما، فيكون ذلك اعترافاً بأن عدم دليل الثبوت لا يقتضي الجزم بالنفي.

وأمّا إن كان لا يلزمُ من عدم الجزم بالنفي الجزمُ بالثبوت؛ فذلك إنما يكونُ إذا كان بينهما واسطة، وإذا كان كذلك لا يلزم من عدم ما يقتضي الجزمَ بالثبوت الجزمُ بالنفي لاحتمال القسم الثالث، وهو عدمُ الجزم أصلاً، وحصول التوقف.

الثاني: سلّمنا هذا[٢]، ولكن إن جاز أن يُستدَلّ بعدم دليل الثبوت على النفي؛ جاز أن يُستدَلّ بعدم دليل[٣] النفي على الثبوت، فيلزم حينئذ[٤] الجزمُ بالإثبات والنفي[٥] معاً، وهو محال.

لا يقال: الفرق بينهما من وجوه أربعة:

أحدها: وهو أن دليل النفي إمّا أن يُعنى به عدم دليل الثبوت، أو يُعنى به وجود دليل النفي؛ فإن عُني به الأول: كان عدم دليل النفي عبارةً عن عدم عدم[٦] دليل الثبوت، وهو نفس دليل الثبوت، فيكون حاصله الحكم بالإثبات؛ لوجود دليل

---

(١) ج: «ثبوت الجزم بالجزم بالنفي».

(٢) من قوله: «ولكنا نقول» إلى هنا سقط من أ.

(٣) من قوله: «الثبوت على النفي» إلى هنا سقط من ج.

(٤) ب، ج: «من ذلك».

(٥) ب، ج: «بالنفي والإثبات».

(٦) قوله: «عدم» سقط من ب، ج.

الثبوت، وذلك لا نزاعَ فيه، وإن عُني به الثاني لم يلزم من عدم ما ينفي وجود شيء[١] حصولُ ذلك الشيء، لاحتمال حصول عدمه بالطريق الأول، وهو عدمُ المثبت.

وثانيها: أن دليلَ كل شيء على حسب ما يَليقُ به، فدليل الثبوت يجب أن يكون ثبوتيّاً، ودليل النفي يجب أن يكون عدميّاً.

وثالثها: إذا لم نجد على إنسانٍ ما يدل على نبوّته قَطَعنا أنه[٢] ليس بنبيّ، وليس إذا لم نجدْ عليه ما يقدح[٣] في نبوّته نقطع بكونه نبيّاً.

ورابعها: أنّا لو نفينا ما لم يوجد دليلُ نبوّته[٤] لزمَنا نفيُ أمور غير متناهية، وهو غير ممتنع، أمّا لو أثبتنا ما لم يوجد دليل عدمه[٥] لزِمَنا إثبات ما لا نهاية له، وذلك ممتنع، فظهر الفرق.

لأنا نقول: أمّا الأول فهو معارَض بمثله؛ لأن مَن قال في الشيء المعيّن: إنه لا دليلَ على ثبوته؛ فيقال له: إن دليلَ الثبوت قد يُراد به عدم دليل العدم، وقد يراد به ما يقتضي نفسَ الثبوت؛ فإن عنَيت الأول، كان معنى قولك: لم يوجد دليل الثبوت؛ أنه عُدم عَدَم[٦] دليل العدم[٧]، وذلك هو نفسُ وجود دليل العدم، فيكون حاصله الحكمَ بالنفي؛ لوجود ما يقتضي ذلك النفي، وذلك غير هذه الطريقة.

وإن عنيتَ الثاني: لم يلزمْ من عدم ما يقتضي الثبوت أن لا يكون الثبوت حاصلاً؛ لاحتمال أن يحصل بواسطة الطريق الثاني، وهو عدم دليل العدم.

---

(١) ب، ج: «الشيء».

(٢) ب: «قطعاً إنه».

(٣) ج: «عليه بالقدح»!

(٤) ب، ج: «دليل على نبوته».

(٥) ب، ج: «دليل على عدمه».

(٦) ج: «قد علم»، ب: «قد عُدم».

(٧) ب، ج: «الثبوت».

وأما[١] الثاني: قوله: دليلُ كل شيء على حسب ما يليق به.

قلنا: هذا كلامٌ إقناعي، ثم إنه باطل؛ لأنا توافقنا على أنه يجوز الاستدلال بوجود شيءٍ على عدم شيء آخر، فإذا جاز ذلك فليجزْ أيضاً الاستدلال بعدم شيء على ثبوت شيء[٢]، بل ذلك هو الحق، فإنه يلزمُ من ارتفاع أحد النقيضَين القطعُ بحصول النقيض الآخر.

وأما الثالثُ[٣]: قوله: إذا لم نجد على إنسان[٤] ما يدلّ على نبوّته قطعنا أنه ليس بنبيّ.

قلنا: لا نسلّم، بل إنما نقطعُ بذلك لقيام الدلالة القاطعة على أنه لا نبيَّ بعد محمد ﷺ[٥] وعلى آله، ولولا ذلك لما قطعنا به.

قوله: لو نفَينا ما لم يوجدْ دليل على ثبوته لزمَنا نفي ما لا نهاية له، ولو أثبتنا وجود ما لا دليل على نفيه لَزِمنا إثبات ما لا نهاية له.

قلنا: نحن لا ندّعي أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريقٌ مستقيم؛ بل نقول: إنه لا فارق في العقل بين الاستدلال بعدم دليل الثبوتِ على النفي وبين الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت، ولكن ذلك مُحالٌ؛ لوجوه، منها ما ذكرتموه من أنه يلزم منه إثباتُ ما لا نهاية له، فيكون ما ذكرتموه باطلاً، وهذا إنما يتمشى لو دلَّلنا على أنه يلزم من أحدهما الآخر[٦]، أمّا لو لم يدلّ عليه فهذا الكلام غيُر جيّد، وفي[٧] هذا الموضع مزيد نظر. وبالله التوفيق.

---

(١) ب، ج: «أما».

(٢) ب، ج: «ثبوت شيء آخر».

(٣) قوله: «وأما الثالث» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «الإنسان».

(٥) قوله: «وسلم» سقط من ب.

(٦) ب، ج: «أحدهما ما يلزم من الآخر».

(٧) في ب: «في» دون واو.

والطريقةُ[١] **الثانية**، وهي[٢] القياس، وهو يستدعي أركاناً أربعة: الأصلُ والفرع والحكم والعلَّة[٣]، فإنه متى ثبت أن الحكمَ في محلّ الوفاق مُعلَّل بعلة، ثم وجدنا تلك العلّة في محل النزاع؛ لزم ـ لا محالة ـ ثبوتُ الحكم فيه.

وردُّ الغائب إلى الشاهد، أو ردّ[٤] الشاهد إلى الغائب، أحد أنواع القياس، والمقام المُشكِل في تقرير هذه الحجة بيان كون الحكم في الأصل معلَّلاً بالعلة الموجودة في الفرع، ولهم في بيان ذلك طريقان؛ الأول: الطَّرد والعكس، مثل ما قالت[٥] المعتزلة: إن الإضرار من غير جنايةٍ سابقة ولا عِوَضٍ لاحقٍ قبيحٌ في الشاهد.

ثم لما تأمّلنا وجدنا أن الفعلَ متى كان واقعاً على هذه الوجوه كان قبيحاً، ومتى زال عنه أحد هذه القيود زالَ قبحُه، فلما دار القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدماً؛ علِمْنا أن قبحَ الظلم معلَّل بهذه الاعتبارات، وإذا ثبتَ ذلك فلو صدر مثل هذا الفعل من الله تعالى وجب أن يُحكم بقبحه؛ لوجود علة القبح فيه.

فإذا قيل لهم: لِمَ لا يجوز أن يكون القبح، وإن كان دائراً مع هذه الوجوه والاعتبارات وجوداً وعدماً، ولكنه لا يكون مُعلَّلاً بها، بل بأمرٍ آخر؟

كان جوابهم عنه من وجوه أربعة:

أحدها: أنه لا دليلَ على ذلك المقارِن، فوجب نفيه.

وثانيها: أنّا متى علمنا هذه الوجوهَ علمنا قبحها، وإن لم نعلمْ شيئاً غيرها، ومتى لم نعلمْ هذه الوجوه لم نعلم القبح، وإن علمنا سائر الأشياء، فلو كانت علةُ

---

(١) قوله: «الطريقة» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «وهو».

(٣) ب، ج: «والعلة والحكم».

(٤) ب، ج: «ورد».

(٥) ب، ج: «قالته».

القبح غيرَ هذه الوجوه لما كان يلزم من مجرَّد العلم بهذه الوجوه العلم بالقبح.

وثالثها: أنه إن جاز مع دوران القبح مع هذه الوجوه وجوداً وعدماً إسنادُ القبح إلى غيرها؛ لزم تجويزُ إسناد المتحرِّكية إلى غير الحركة، وإن كانت تدور معها[١] وجوداً وعدماً، وذلك يفتح باب التشكيك في العلل والمعلولات.

ورابعها: أن ذلك المقارَن إن أمكن انفكاكُه عن هذه الاعتبارات، أو أمكن انْفكاكُ هذه الاعتبارات[٢] عنه؛ لم يكن القبح دائراً مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدماً، وإن لم يمكن انفكاك ذلك المقارَن عن هذه الاعتبارات ولا انفكاكُها عن ذلك المقارن، فحيث حصلت تلك الوجوه حصل ذلك المقارِن، فكانت علةُ القبح حاصلة، وذلك يفيد المطلوب.

هذا غاية هذه الطريقة، وهي عندي ضعيفة من وجهين:

أحدهما: أن تعليلَ الحكم الواحد وحدةً نوعية بعلّتَين مختلفتين إمّا أن لا يكونَ جائزاً أو يكون؛ فإن لم يكنْ كان الانعكاسُ في العلل واجباً، وإذا كان كذلك فكما أن المعلولَ يدور مع العلّة وجوداً وعدماً، فالعلةُ تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، فإن لزمَ من مجرد هذا الدوران الحكمُ بالعِلّيّة؛ لزم الحكمُ بكون المعلول علةً لعلّته، وهو مُحال، وإن كان تعليلُ الحكم الواحد بعلتَين جائزاً؛ لم يكن اعتبار العكس في العلل، فحينئذ لا يمكنُ توقيف معرفة علّية العلة على الطرد والعكس.

الثاني: ما ذكرناه من احتمالِ أن يكون المؤثِّر في القبح ليسَ الوجوهَ المذكورة، بل أمراً مقارناً لها.

فأمّا قوله: لا دليل على ذلك المقارن، فوجب نفيه.

---

(١) ج: «معاً».

(٢) قوله: «أو أمكن انفكاك هذه الاعتبارات» سقط من ب.

قلنا: الكلام عليه ما مضى من تزييف هذه الطريقة.

وأمّا قوله: إنّا متى علمْنا هذه الوجوه علمنا القبح، وإن لم نعلم شيئاً غيرَها، ومتى لم نعلمْ هذه الوجوه لم نعلم القبح، وإن علمنا سائرَ الأشياء[١].

قلنا: هذا باطلٌ بالأمور العادية، فإن كثيراً من الأسباب المستعقِبة لمسبّباتها بمجرى العادة متى علِمناها علمنا المسبَّب، وإن لم نعلم شيئاً آخر، مع الاتفاق على أنها غيرُ مؤثرة، مثل ما إذا علمنا ملاقاة النار القطنَ، عَلِمنا الاحتراق، وإن لم نعلمْ شيئاً آخر، ومتى علمنا أن البَدَنَ الصحيح تناول الغذاءَ الجيد، علِمْنا حصول الشبع، وإن لم نعلم شيئاً آخر، مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشِّبَع يحصلان بفعل الله ابتداءً[٢].

ثم إن سلّمنا سلامة ما ذكرتموه عن النقض، لكن لا نسلّم أنه لمّا وجب عند العلم بكون الفعل ظلماً، العلمُ بكونه قبيحاً، وإن لم نعلمْ سائر الأشياء أنه يجب أن يكون كونه ظلماً علةً في كونه قبيحاً، ولا نسلّم أنه لمّا لم يجب من العلم بالاعتباراتِ المغايرة لكونه[٣] ظلماً العلمُ بكونه قبيحاً أنه يمتنعُ أن يكونَ سائر الاعتبارات علةً لكونه[٤] قبيحاً.

أمّا الأول: فلأنَّ[٥] الأبوّة متى عُقلتْ وجب تعقل[٦] البُنوة، وإن لم يعقل مع الأبوة شيء آخر، وكذا[٧] القول في جميع الإضافيات، ثم إنه لم يلزم من ذلك أن يكون بعض الإضافات[٨] علّة للبعض، فثبت أن ذلك لا يدل على العلية.

---

(١) من قوله: «فلو كانت علة القبح غير هذه الوجوه» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) ب، ج: «بفعل الله تعالى ابتداءً».

(٣) ج: «بكونه».

(٤) ب: «بكونه».

(٥) ب، ج: «فإن».

(٦) ب، ج: «وجب أن تعقل».

(٧) ب، ج: «وكذلك».

(٨) ب، ج: «الإضافيات».

وأما الثاني فلأن القول بأنه لما لم يجب العلم بكون الفعل قبيحاً عند عدم العلم بكونه ظلماً، وإن كان سائر الاعتبارات معلومة، إنما يُوجِب أن لا يكون سائر الاعتبارات علة لكونه قبيحاً، لو ثبت أن العلم بالعلة من حيث هي علةٌ يقتضي العلم بالمعلول لا محالة، لكنا سنبيِّن في مسألة العالمية ـ إن شاء الله تعالى[١] ـ في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالماً بالكليّات ـ ضعف هذه القاعدة.

قوله: لو جاز فيما يدور مع الشيء وجوداً و عدماً[٢] إسنادُه إلى غيره جاز إسناد المتحركية إلى غير الحركة[٣].

قلنا: المتحركيَّةُ هي نفس الحركة عندنا، فإنّا لا نقول بالعلة والمعلول، ثم إن سلّمْنا ذلك فالفرق ظاهر؛ لأنا لا نريد بالحركة إلا الأمرَ المؤثر في المتحركية، فإن[٤] قيل لنا: جوِّزوا إسناد المتحركية إلى غير الحركة، فكأنه قيل لنا: جوِّزوا أن يكونَ المؤثرُ في المتحركية غير ما هو مؤثر فيه[٥]، وفساد ذلك ظاهر.

قوله: ذلك المقارَن إمّا أن يكون ملازماً أو غير ملازم.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يقال: إن ذلك المقارن يمتنعُ حصوله عند عدم تلك الوجوه، وإن صحّ حصول تلك الوجوه عند عدم ذلك المقارن، وذلك مثلُ أن الإضرار بالغير من غير جناية سابقة ولا عِوَضٍ لاحقٍ إنما قَبُحَ لمجرّد ما به امتاز[٦] الشاهد عن الغائب، وهو كونُه مخلوقاً مملوكاً، أو يكونُ ذلك مأخوذاً في المقتضى، وإن لم يكن تمامَ المقتضى، فبهذا[٧] التقدير يفسد ما قالوه.

---

(١) ب، ج: «ـ إن شاء الله تعالى ـ في مسألة العالمية».
(٢) كذا في ب، ج، وفي أ: «أوعدماً».
(٣) ب، ج: «إلى غير الحركة»، وسقطت «غير» مِن أ.
(٤) ب، ج: «فإذا».
(٥) ب، ج: «المؤثر فيها».
(٦) ب: «امتياز».
(٧) ب: «فهذا».

الطريق الثاني في إثبات علية[١] الأصل في الأقْيِسَة العقلية: السبر[٢] والتقسيم

وهو أن يذكر أقساماً غير منحصِرة، مثل أن[٣] يقال: السواد إنما رُؤي لأنه موجود، والله تعالى موجود، فيكون مرئيّاً، ثم يحتجّ على أن علةَ صحة رؤية السواد ـ وهو الوجود ـ بأن علة هذه الصحةِ إمّا كونُه سواداً أو لوناً أو عَرَضاً أو محدثاً أو موجوداً، فإذا بَطَلَت الأقسام ـ سوى الوجود ـ ثَبَتَ أن علّة صحة الرؤية هي الوجود.

واعْلَمْ أن مدار هذه الطريقة على أن ما لا دليل عليه وجب نفيُه، فإنه إذا قيل: لـمَ لا يجوز أن تكون العلة أمراً آخر سوى ما عدَدْتُموه؟ فعند ذلك يقولون: إنه لا دليل على وجود قسم آخر، فوجب نفيُه، وقد سبق الكلام عليه.

والطريقة الثالثة[٤]: وهي[٥] الإلزامات، وهي بالحقيقة من أنواع القياس، وذلك يكون تارة على صورة قياس العكس، وتارة على صورة قياس الطرد أما على صورة قياس العكس[٦]، فنذكر فيه[٧] مثالَيْن:

الأول: استدلالُ الأشعرية في خلق الأعمال بأن العبدَ لو كان قادراً على الإيجاد لكان قادراً على الإعادة، قياساً على الباري تعالى، فإنه لمّا[٨] كان قادراً على الإيجاد لكان[٩] قادراً على الإعادة، ولمّا لم يكنِ العبد قادراً على الإعادة وجب أن لا يكون

---

(١) ب، ج: «علة».

(٢) ب، ج: «بالسير».

(٣) ب، ج: «ما».

(٤) ب، ج: «والثالث».

(٥) قوله: «وهي» سقط من ب، ج.

(٦) من قوله: «وتارة على صورة» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «منه».

(٨) ب، ج: «فإنه تعالى لمّا».

(٩) ج: «وكان»، ب: «كان».

قادراً على الإيجاد، وربما يتركون القياسَ على الباري تعالى، ويقولون: الإعادةُ نفس الإيجاد ثانياً، فلما كانت الإعادة متعذّرة على العبد دلّ على تعذّر الإيجاد عليه.

الثاني: استدلالُـهم أيضاً على أن الاستطاعة لا تتقدّم الفعلَ، بأن قالوا: لو جاز تقدُّم القدرة في حقِّنا على المقدور بوقت واحد؛ جاز تقدُّمها بأوقات[١]، قياساً على قادرية الله تعالى، فإنها لمّا تقدّمت الفعل بوقت واحد جاز تقدُّمها عليه بأوقات، فلمّا لم يَجُزْ تقدّمُ قدرة العبد على الفعل بأوقات؛ لم يجزْ تقدّمها عليه بوقت واحدٍ، وربما يتركون القياس على الباري تعالى فيقولون: إذا جاز تقدُّمها عليه بوقت واحد؛ لم يكن تجويز ذلك بحسب وقتٍ واحدٍ أَولى من تجويزه بحسب وقتَين، وذلك يُفضي إلى تجويز ذلك[٢] التقدُّم بأوقات كثيرة.

واعلمْ أن هذين المثالين من القياس هو المسمى بردّ الشاهد إلى الغائب.

وأما على[٣] صورة قياس الطرد: فتارة يكون في الإثبات، وتارة في النفي[٤]. أمّا الإثبات[٥] فنذكر منه مثالين:

الأول: استدلالهم على أن الله تعالى عالـمٌ بالعلم، بأن قالوا: أجمَعْنا على أنه[٦] مُريد بالإرادة، فليكن أيضاً عالماً بالعلم.

الثاني: استدلالهم على أن القابل للضدَّين يمتنع خلوُّه عنهما، بأن قالوا: أجمَعْنا على أن القابلَ للضدَّين يمتنعُ خلوّه عنهما بعد اتِّصافه بهما، فليمتنعْ خلوُّه عنهما مطلقاً.

---

(١) ب، ج: «تقدمها عليه بأوقات».

(٢) ب، ج: «جواز».

(٣) ب، ج: «وأما الذي على».

(٤) ب، ج: «وتارة يكون في النفي».

(٥) ب، ج: «أما في الإثبات».

(٦) ب، ج: «أن الله تعالى».

وأمّا في النفي: فكاستدلالهم على أن النظرَ لا يُولِّد العلم، بأن قالوا: أجمَعْنا على أن تذكُّرَ النظر لا يولد العلم، فوجب في نفس النظر ألا[١] يكون مولِّداً.

واعلم أن هذا النوعَ من الحجة لا يصلح لإفادة اليقين، وذلك ظاهر، ولا لإفحام الخصم أيضاً.

وبيانه: هو أن للخصم أن يقول: إني إنما اعترفت[٢] بالحكم في محلّ الوفاق لِعلّة غيرِ موجودة في محل النزاع، فإن صحّتْ لي[٣] تلك العلةُ بَطَلَ القياسُ مع ظهور الفارق، وإن بَطَلَتْ تلك العلة مَنَعَتِ الحكمَ في محل الوفاق[٤].

وبالجملة فهذه الحجةُ دائرة بين منع الحكم في الأصل وبين ظهور الفارق بينه وبين الفرع، وعلى كلا التقديرَين تبطل الحجة.

ولنحققْ هذا الكلام في الأمثلة التي أوردناها، فنقول: إن للمعتزليِّ أن يقول: إني إنّما[٥] منعتُ من اقتدار العبد على الإعادة لأمرٍ لا يوجد في الإيجاد؛ وذلك لأنَّ العبد لو قَدِرَ على الإعادة لكان اقتدارُه عليها إمّا بالقدرة التي كانت متعلّقة بإيجاد ذلك الشيء، أو بقدرةٍ أخرى، والأوَّلُ باطل؛ لأن تلك القدرة لها بحسب كل مقدور[٦] على حِدَة، فلو تعلّقت في بعض الأوقات بإعادة ما عُدم، وهي في ذلك متعلِّقة[٧] بإيجاد مقدورٍ آخر ـ كانت القدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد متعلقةً بإيجاد شيئَين، وذلك يقتضي تعلُّق تلك القدرة بمقدوراتٍ لا نهايةَ

---

(١) ب، ج: «أن لا».

(٢) ب، ج: «اعترف».

(٣) قوله: «لي» سقط من ب، ج.

(٤) من قوله: «لعلّه غير موجودة» إلى هنا سقط من ب.

(٥) كذا في ب، ج، وفي أ: «إنما أنا».

(٦) ب، ج: «كل وقت مقدور».

(٧) ب، ج: «ذلك الوقت متعلقة».

لها؛ لأنه ليس عددٌ أولى من عدد، وذلك يقتضي بطلانَ التفاوُت بين القادر والأقدر، وهو باطل.

وأمّا[١] إن كانت القدرة المتعلقة بالإعادة غيَر القدرة المتعلقة بالإيجاد، فحينئذ تكونُ القدرتان متعلقتَين بمقدورٍ واحد، ولو صح ذلك صحّ[٢] قيام كل واحدٍ من القدرتَين لشخص آخر[٣]، وحينئذ يلزمُ وجود مقدور بين قادرَين، وذلك[٤] مُحال.

فهذه الأصول التي أَعْتَقِدُ في[٥] صحتها ساقَتْني إلى الحكم باستحالةِ اقتدار العبد على الإعادة، وهي غيرُ موجبة للحكم بامتناع اقتدارِه على الإيجاد، ثم إنها إن كانت صحيحةً ظهر الفرق بين الإيجاد والإعادة، وإن فَسَدَتْ منعت الحكم في الأصل، وجوّزت اقتدارَ العبد على الإعادة.

وهكذا القولُ في قولنا: لما كان مَريداً بالإرادة وجب أن يكون عالماً بالعلم، فإنهم يقولون: إنما حكمنا بتعليل المُريدية بالإرادة[٦]؛ لأن عندنا المُريدية صفة جائزة، والصفات[٧] الجائزة معلَّلة، والعالِمية صفة واجبة، والواجب لا يعلَّل، فإن صحّت هذه الأصولُ ظهر الفرق، وإن فَسَدَتْ مَنَعْنا كونَ المريدية معللة بالإرادة.

وهكذا القولُ في قولنا: لـما استحالَ[٨] خلوّ القابل للضدَّين عنهما بعد اتصافه بهما، وجب أن يمتنع ذلك الخلو مطلقاً، فإنهم يقولون: الأعراضُ عندنا على قسمَين،

---

(١) في ب: «أما» دون واو.

(٢) ب، ج: «لصح».

(٣) ب، ج: «بشخص واحد».

(٤) ب، ج: «وهو».

(٥) ب، ج: «اعتقدت».

(٦) زاد في ب: «وجب أن يكون عالماً بالعلم، فإنهم يقولون: إنما حكمنا بتعليل المريدية بالإرادة».

(٧) ب، ج: «والصفة».

(٨) ب، ج: «امتنع».

منها ما تَبْقَى ومنها ما لا تبقى؛ أمّا التي لا تبقى: فإنه يصحّ خلوّ المحلِّ عنها بعد اتصافه بها، وأمّا الباقية: فإنها لا تزول عن المحل إلا لضدٍّ[١] يعدمُها، فلهذه العلة يستحيل خلوّ المحلّ عنها بعد اتصافه بها، فإن صح هذا المأخذ ظهر الفارق، وإلا منعنا الحكم في الأصل.

وهكذا الكلام في قولنا: «تذكُّر النظر لمّا لم يولِّدِ العلمَ[٢] وَجَبَ أن لا يكون نفسُ النظر مولداً له»؛ لأنهم يقولون: التذكُّر عبارةٌ عن وجود عِلْمَين؛ **أحدهما**: العلمُ بالمقدِّمات التي سبقت، **والآخر**: العلمُ بأنه كان قد أتى بتلك العلوم، ثم ليس أحد العلمَين بالتوليد أولى من الآخر، فيلزم أن يكونَ كل واحد منهما مولداً لذلك العلم، وهو محال، فإن صح هذا المأخذ ـ وهو غير موجود في أصل النظر ـ كان الفارقُ ظاهراً، وإلا مَنَعْنا الحكم.

واعلم أن لهذا السؤال دافعاً[٣] واحداً، وهو أن يُقال: الحكم في الأصل مجُمَع عليه بين الأمّة، فالرجوع عنه يكون خرقاً للإجماع، وإنه غير جائز، ولكن إنما يتمّ[٤] في الأصل الذي اتَّفَقَتِ الأمّة عليه، وذلك قلّما يوجد، فإنَّ في[٥] القدماء من المتكلّمين كثرة[٦]، و قلّما[٧] يوجد احتمالٌ في مسألةٍ من المسائل إلا وهو مذهب لبعض[٨] المتقدّمين، ومَن أراد الوقوفَ عليه فعليه بمطالعة كتب المقالات.

---

(١) ب، ج: «بضد».

(٢) ب، ج: «لم يكن مولداً للعلم».

(٣) ج: «واقعاً».

(٤) ب، ج: «ولكن هذا أيضاً إنما يتم».

(٥) قوله: «في» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «كثيرة».

(٧) في (ب): «قلّما» دون واو.

(٨) ب: «مذهب بعض».

وأيضاً تخرج الحجّة مِن أن تكون عقلية، بل تصيرُ سَمعية، فإنه لا فرقَ بين أن يكون أصلُ الحجة سمعيّاً وبين أن يكون مقدِّمة من مقدماتها سمعية.

فلنتكلمْ في أنه[١] هل يجوز التمسُّك بالأدلة السمعية في العقليات أم لا؟

والرابعة: وهي التمسك بالسمعيات. فنقول: المطالبُ على أقسامٍ ثلاثة، منها: ما يستحيلُ حصول العلم بها بواسطة السمع، ومنها: ما يستحيلُ حصولُ العلم بها إلا بالسمع[٢]، ومنها: ما يصحُّ حصولُ العلم بها من العقل تارة ومن السمع أخرى[٣].

أمّا القسم الأول: فكلُّ ما يتوقّف العلم بصحة السَّمْع على العلم بصحته استحالَ تصحيحُه بالسَّمْع، وذلك مثل العلم بوجود الصانع، وكونُه مختاراً وعالماً بكلّ المعلومات[٤]، وصدْقُ قولِ الرسول.

وأمّا حدوث العالم فذلك مما لا يتوقَّف العلم بصحة السمع على العلمِ به؛ لأنه يمكننا أن نثبت الصانع المختار بواسطة حدوث الأعراض، أو بواسطة[٥] إمكان الأعراض، على ما سيأتي تفصيلُ القَوْل فيه، ثم نثبت كونه عالماً بكل المعلومات، ومرسِلاً للرسل، ثم نُثبِت بإخبار الرسول حدوثَ ذات العالم، وبهذا تبين[٦] خطأ قول مَن زعم أن أوّل الواجباتِ هو القصدُ إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالَم.

وأمّا القسم الثاني: فهو ترجيحُ أحد طرفَي الممكن على الآخر إذا لم يجدْه الإنسان من نفسه، ولم[٧] يدركه بشيء من حواسّه، فإن جلوسَ غُرابٍ على قُلّة جبلِ قاف، إذا

(١) ب، ج: «فلنتكلم الآن في أنه».
(٢) ب، ج: «من جهة السمع».
(٣) ب، ج: «أن يعلم من السمع تارة ومن العقل أخرى».
(٤) ب، ج: «المعلومات، ومرسلًا للرسل».
(٥) ب، ج: «وبواسطة».
(٦) ب: «وهذا نبين».
(٧) كذا في ب، ج، وفي أ: «ولا».

كان جائز الوجود والعدم مطلقاً، وليس هناك ما يقتضي وجوبَ أحد طرفيه أصلاً، وهو غائبٌ عن النفس والحسّ؛ استحالَ العلم بوجودِه إلا من قول الصادق.

وأمّا القسم الثالث؛ وهو معرفة وجوب الواجبات، أو إمكانِ الممكنات، أو استحالةِ المستحيلات، التي لا يتوقف العلم بصحّة السمع على العلم بوجوبها وإمكانها واستحالتها، مثلُ مسألة الرؤية والصفات[١] والوحدانية وغيرها.

وإذا عرفتَ هذا التفصيل فنقول: أمّا أن الأدلة السمعية لا يجوزُ استعمالها في القسم الأول فهو ظاهر، وإلا وقع الدور، وأمّا أنه يجب استعمالها في القسم الثاني فهو ظاهرٌ مما سلف، وأمّا القسم الثالثُ ففي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال؛ وذلك لأنا[٢] لو قدّرنا قيام الدليل العقلي القاطع[٣] على خلاف ما أشعرَ به ظاهر الدليل السمعي فلا خلافَ بين أهل[٤] التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي؛ لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى دليل العقل؛ فإمّا أن نكذبَ العقل أو نؤوِّلَ النقل؛ فإن كذّبنا العقل مع أن النقلَ لا يمكن إثباته إلا بالعقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل، فحينئذٍ تكون صحة النقل متفرّعة على ما يجوزُ فساده وبطلانه، فحينئذ لا يكون النقلُ مقطوع الصحة، فحينئذ تصحيحُ النقل بردّ العقل يتضمن القدحَ في النقل، وما أدّى ثبوتُه إلى نفيه كان باطلاً، ولمّا بَطَلَ ذلك تعيّن تأويل النقل، فإذن الدليل السمعي لا يفيد اليقين بوجود مدلولِه إلا بشرط أن لا يوجد دليلٌ عقلي على خلافِ ظاهره، فحينئذٍ لا يكون الدليل النقلي مفيداً

---

(١) ج: «والصفة».

(٢) ب، ج: «أنّا».

(٣) يجب التنبه هنا أن الإمام يتكلم على الدليل العقلي القاطع، وليس على مجرد الدليل العقلي قاطعاً كان أو غير قاطع، وبهذا تنحل شبهات كثيرة أثارها بعض من اتبعوا طريق التجسيم في إثارة الشبهات على الإمام الرازي خصوصاً وعلى أهل السنة عموماً.

(٤) ج: «فلا خلاف من أهل»!

للمطلوب إلا إذا بين[١] أنه ليس في العقل ما يقتضي خلافَ ظاهره، ولا[٢] طريقَ لنا إلى إثبات ذلك[٣] إلا[٤] من وجهَين:

إمّا بأن نُقيم دلالة عقلية قاطعة على صحة ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي، وحينئذٍ يصير الاستدلال بالنقل فضلاً غيرَ محتاج إليه.

وإمّا أن[٥] نزيِّفَ أدلة المنكِرين لما دلّ عليه ظاهر النقل، وذلك ضعيفٌ؛ لما بيّنّا أنه لا يلزم من فساد ما ذكروه أن لا يكونَ هناك معارِض أصلاً، اللهم إلا أن نقول: إنه لا دليلَ على هذا المعارض، فوجب نفيُه، ولكنّا زيّفنا هذه الطريقة، أو نُقيم دلالةً قاطعة على أن المقدمة الفلانيّة غيرُ معارضة لهذا النصّ، ولا المقدّمةَ الفلانية الأخرى، وحينئذ نحتاج إلى إقامة الدلالة[٦] على أن كل واحدة من المقدّمات التي لا نهايةَ لها غير معارضٍ لذلك الظاهر، فثبت أنه لا يمكن حصولُ اليقين بعدم[٧] ما يقتضي خلافَ الدليل النقلي، وثبت أن الدليل النقلي يتوقف إفادتُه اليقينَ على ذلك، فإذن الدليل النقليُّ يتوقف إفادته اليقينَ على مقدّمة غير يقينية، وهي عدم دليلٍ عقلي يوجب تأويلَ ذلك النقل، وكلّ ما يبتني صحّتُه على ما لا يكون يقينيّاً[٨] لم يكن هو أيضاً يقينيّاً، فثبت أن ذلك الدليلَ النقلي في هذا القسم لا يكون مفيداً لليقين، وهذا بخلافِ الأدلة العقلية، فإنها مركّبة من مقدّمات لا يُكْتَفى فيها[٩] بأن لا يُعلم

(١) ب، ج: «ثبت».
(٢) ب: «فلا».
(٣) ب، ج: «إلى إثبات ذلك الأمر».
(٤) قوله: «إلا» سقط من (ب).
(٥) ب، ج: «بأن».
(٦) ب، ج: «الدليل».
(٧) ب، ج: «لعدم».
(٨) ب: «يقيناً».
(٩) كذا في ب، ج، وفي أ: «يكفي منها».

فسادها، بل لا بدّ وأن يُعلم بالبديهة صحّتها، أو يعلم بالبديهة لزومها[١] مما عُلم صحته[٢] بالبديهة، ومتى كان كذلك استحالَ أن يوجد له ما يعارضُه؛ لاستحالة التعارض في العلوم البديهية.

فإن قيل: إن اللهَ تعالى لما أسمع المكلَّف الكلام الذي يُشعر ظاهره بشيء، فلو كان في العقلِ ما يدلّ على بطلان ذلك الشيء وجب عليه ـ تعالى ـ أن يُخطِر ببال المكلّف ذلك الدليل، وإلا كان ذلك تلبيساً من الله تعالى، وإنه غير جائز.

قلنا: هذا بناءً على قاعدة الحُسن والقبح، وأنه يجب على الله ـ تعالى ـ شيء، ونحن لا نقول به.

ثم إن سلَّمْنا ذلك، فلِمَ قلتم: إنه يجب على الله تعالى أن يُخطر ببال المكلّف ذلك الدليلَ العقلي؟

بيانه: أن الله تعالى إنما يكون مُلبِّساً على المكلَّف لو أسمعه[٣] كلاماً يمتنع عقلًا أن يُراد به إلا ما أشعر به ظاهره، وليس الأمر كذلك؛ لأن المكلّف إذا سمع ذلك الظاهر، ثم إنه يجوز أن يكونَ هناك دليل عقلي على خلاف ذلك الظاهر، وبتقدير أن يكونَ الأمر كذلك لم يكن مراد الله تعالى من ذلك الكلام ما أشعرَ به ظاهره، فعلى هذا إذا أسمع اللهُ المكلّف[٤] ذلك الكلام؛ فلو قطع المكلفُ بحمله على ظاهره، مع قيام احتمالِ[٥] الذي ذكرناه، كان على ذلك التقديرِ التقصيرُ واقعاً من قِبَل المكلّف لا من قِبَل الله تعالى؛ حيث قَطَعَ لا في مَوضع القطع، فثبت أنه لا يلزم من عدم إخطار الله

---

(١) قوله: «لزومها» سقط من (ب).

(٢) قوله: «صحته» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «المكلف أن لو أسمعه».

(٤) ب، ج: «أسمع الله تعالى المكلف».

(٥) ب، ج: «الاحتمال».

تعالى ببال ذلك الدليل[١] العقلي المعارضَ للدليل النقلي؛ كونُه ملبّساً، فخرج مما ذكرنا[٢] أن الأدلة النقلية لا يجوزُ التمسك بها في المسائل العقلية.

أو لعله[٣] يمكنُ أن يجُاب عن هذا السؤال بما به يجاب[٤] عن تجويزِ ظهور المعجزات على الكذّابين[٥]، نعم، يجوز التمسُّكُ بها في المسائل النقلية، تارةً لإفادة اليقين، كما في مسألة الإجماع، وخبر الواحد[٦]، وتارة لإفادة الظن، كما في الأحكام الشرعية، وبالله التوفيق.

ولنختم هذا الفصلَ من هذا الأصل بذكر مقدّمَتين مشهورتين فيما بين المتكلّمين، يفرّعون عليهما كثيراً من المسائل العظيمة:

المقدمة الأولى: وهي أنهم إذا أرادوا نفيَ عدد متناهٍ أو إثباتَ عدد غير متناه، قالوا: إنه ليس عدد أَولى من عدد، فلَزِم إمّا إثبات أعدادٍ لا نهاية لها، أو نفيُ العدد أصلاً، ونحن نذكر بعض المسائل التي يستعملون هذه المقدمة في أدلّتها:

أمّا في جانب نفي العدد:

فمنها: أنهم احتجّوا على وحدانية الله تعالى بأن قالوا: الإلهُ الواحد كافٍ في إيجاد[٧] الخلق، فأمّا إثبات الإله الثاني فليس بأَولى من إثبات الإله الثالث أو الرابع، وإذا لم يكن عددٌ أولى من عدد، لَزِم إثبات آلهة غير متناهية، وذلك محال، فإذن

(١) ب، ج: «ذلك المكلف الدليل».

(٢) ب، ج: «ذكرناه».

(٣) ب، ج: «و لعله».

(٤) ب، ج: «يجاب به».

(٥) ب، ج: «على أيدي الكذابين».

(٦) كذا في ب، ج، وفي أ: «الواحدة».

(٧) ج: «كافٍ وإيجاد»!

القول بالعدد أفضى إلى المُحال[١]، فيكون محالًا.

ومنها: أنهم احتجّوا على أن العِلمَ الحادث الواحدَ لا يتعلّق بأكثر من معلوم واحد، بأن قالوا: لو تعلقَ بمعلومَين لم يكن تعلّقه بذلك أولى من تعلقه بثلاث معلومات أو أربعة[٢]، فيلزم تعلّقُه بالمعلومات التي[٣] لا نهاية لها، وذلك محال.

ومنها: أنهم احتجّوا على أن القدرةَ الواحدة في الوقت الواحد في المحلّ الواحد[٤] من الجنسِ الواحد لا تتعلّق إلا بمقدور واحد؛ بأنها لو تعلّقت بمقدورين لم يكن عددٌ أولى من عدد، فيلزم تعلّقها بما لا نهاية له من المقدورات، وذلك محال.

وأمّا في جانب الإثبات، فقد قالوا: ثبت أن الله تعالى عالمٌ بأكثرَ من معلوم واحد، وعالميّته بالمعلومات أمر واجب، فلم يكن بأن يجب[٥] كونه عالـمًا ببعض المعلومات أولى من أن يجب[٦] عالميتُه بغيره، فإما أن لا يكون عالماً بأكثر من معلوم واحد ـ وهو محال ـ أو يكونَ عالماً بكل ما صحّ أن يعلم، وهو المطلوب.

ومنها: إثباتُهم كونَه تعالى قادراً على ما لا نهايةَ له من المقدورات بهذا الطريق، وهذه المقدمة عندي ضعيفةٌ من وجهين:

الأول: أن قولَه[٧]: «ليس عدد أولى من عدد آخر[٨]»؛ إمّا أن يريدوا به أنه ليسَ عند العـاقل دليلٌ يَعلم به أن بـعض تلك الأعداد أولى من بعض، وإما أن يُعنى به أنه

---

(١) ب، ج: «إلى هذا المحال».

(٢) «بثلاث معلومات أو أربعة» كذا في الأصول الخطية.

(٣) ب، ج: «بمعلومات».

(٤) قوله: «في المحل الواحد» سقط من أ.

(٥) ب: «يجيب».

(٦) ب: «يجيب».

(٧) ب، ج: «قولهم».

(٨) قوله: «آخر» سقط من ب، ج.

لا يمكن أن يختصّ أحد العددَيْـن في نفسه بما لأجله يكون أولى من عدد آخر، والأولُ حقٌّ ولا نزاع فيه، ولكن[١] لا يـلزم من عدم العلم بالمرجِّح عدم الترجيح[٢][٣]، اللهم إلا أن يقال: ما لا دليل عليه وجب نفيُه، ولكن[٤] الكلامَ عليه قـد سبق.

وإن أرادَ[٥] به أنه لا يمكنُ أن يكون أحد العددَين ممتازاً عن الآخر بما لأجله يكونُ وجودُه أولى من وجود الآخر؛ فهذه دعوى لا بدَّ من تصحيحها بالدليل؛ فلمَ لا يجوز أن يكون وجودُ الثاني حاصلاً، مع أنه يكون وجودُ الثالث محالاً؟ فإن[٦] كنا لا نعرف ما لأجله لم يمتنعْ وجود الثاني وامتنعَ وجود الثالث.

لا يقال: الثالثُ مِثْلُ الثاني، وحكم المِثْلَيْن التساوي في كل الأحكام اللازمة، فلو صحّ حصولُ أحدهما[٧] صح حصول الثاني[٨].

لأنا نقول: إن كان ما قلتموه حقّاً فيلزم من وجوب الأول وجوبُ الثاني؛ لكون الثاني مثلَ الأول[٩]، فإن لم يلزم ذلك لم يلزم ما ذكرتموه.

وتحقيقُه: وهو أنه[١٠] إذا جاز وجود علم خاصيةِ التعلُّق بمعلوم واحد على التعيين، جاز أيضاً وجود علم خاصية التعلق[١١] بمعلومَين معيَّنَين[١٢] فقط، وصريح

---

(١) ب، ج: «لكن» دون واو.

(٢) ب، ج: «عدم المرجح».

(٣) قوله: «عدم الترجيح» سقط أ.

(٤) ب، ج: «لكن» دون واو.

(٥) ب، ج: «أرادوا».

(٦) ب، ج: «وإن».

(٧) ب، ج: «الأول».

(٨) ب، ج: «الآخر».

(٩) ب، ج: «مثلًا للأول».

(١٠) ب، ج: «أن يقال».

(١١) من قوله: «بمعلوم واحد على التعيين» إلى هنا سقط من (ب).

(١٢) ب: «يقينين» وقد سقطت من ج.

العقل لا يستبعد ذلك، يؤكده[١]، وهو أن العلم المتعلّق بمضادة السواد والبياض لا بدّ وأن يكون بعينه متعلّقاً بهما، وإلا لكان المتعلَّق هو مجرّد المضادة، وليس كلامنا فيها، بل في مضادة السواد البياض[٢]، فقد وجدنا علمًا[٣] متعلقاً بمعلومتَين[٤]، مع أنه لم[٥] يجب أن يتعلق بجميع المعلومات، وإذا ثبت ذلك، بَطَلَ قولهم: إنه يلزم من وجوب عدد معيّن وجوبُ أعداد لا نهاية لها.

وأيضاً العالم يصح تقديم إحداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد ووقتَين[٦] وثلاثة أوقات، وهلمّ جرّاً، مع أنه لا يصحّ تقديم إحداثه على الوقت الذي حَدث فيه بأوقاتٍ لا نهاية لها، فعلمنا أنه لا يلزم من صحة وجود ما يكون أزيَد من الواحد صحة وجود ما[٧] لا نهاية له.

هذا إذا[٨] تمسّكوا به في جانب الثبوت، أمّا إذا تمسكوا به في جانب الانتفاء فيحضر[٩] سؤال آخر، وهو أن وجود ما لا نهاية له إمّا أن يكونَ محالًا أو لا يكون؛ فإن كان مُحالاً، وإثبات[١٠] أعداد متناهية لم يقمِ الدليل على امتناعِه، فلا يلزم من تجويز ما لم[١١] يقم الدليل على امتناعِه تجويزُ ما قام الدليل على امتناعه، وإن لم

---

(١) ب، ج: «بل يؤكده».

(٢) ب، ج: «والبياض».

(٣) ج: «علمنا».

(٤) ب، ج: «بمعلومين».

(٥) ب، ج: «لا».

(٦) ب، ج: «ووقتين».

(٧) قوله: «ما» سقط من أ.

(٨) ب، ج: «هذا السؤال إذا».

(٩) ب، ج: «فيتجه».

(١٠) ب، ج: «فإثبات».

(١١) كذا في ب، ج، وفي أ: «لا».

يكن محالاً لم يكن اللازم من تجويز عددٍ مخصوص أمراً محالاً، فحينئذ لا تستقيم الحجة.

وهذا السؤالُ إنما يتقرّر في الحقيقة بالسؤال الأول؛ لأنَّهم لو قدِروا على بيان أنه يلزمَ من إثبات أمورٍ أكثرَ من الواحد إثباتُ أمور لا نهاية لها؛ اندفع عنهم هذا السؤال.

المقدمة الثانية، وهي قريبةٌ من الأولى: استدلالُهم بتساوي الشيئين من[١] بعض الوجوه على تساويهما مطلقاً. ولنذكر لذلك سبعة أمثلة:

الأول: قولُ المعتزلة: لو قدّرنا قيام صفاتٍ قديمة بذات الله لكانت[٢] الصفات مساويةً[٣] للذات في القدم، وكل شيئَين يتساويان[٤] في القِدم يجب تساوِيهما من[٥] جميع الوجوه، فيلزم أن تكون[٦] الذات مِثْلًا للصفات، وأن تكون[٧] كل واحدة[٨] منها مثلاً للآخر[٩]، وحينئذٍ لا يكون قيام الصفة بالذات أولى من العكس.

الثاني: قولُهم: لو كان الله تعالى عالماً بالعلم لكان ذلك العلمُ متعلّقاً بما تعلق[١٠] به عِلم الواحد منا، فحينئذ يكونان متساويَين في كون كل واحد منهما علماً متعلقاً

---

(١) ب، ج: «في».

(٢) ب، ج: «بذات الله تعالى لكانت».

(٣) ب: «متساوية».

(٤) ب، ج: «متساويين».

(٥) ب، ج: «في».

(٦) ج: «يكون».

(٧) ج: «يكون».

(٨) كذا في ب، ج، وفي أ: «واحد».

(٩) ب، ج: «للأخرى».

(١٠) ب، ج: «يتعلق».

بذلك المعلوم، فيلزمُ تساويهما مطلقاً، ثم يلزم من قدم علمه قدم عِلْمنا، ومن حدوث علمنا حدوث علمه لتساويهما[١].

الثالث: قولُ كثير من المتكلّمين في إبطال قول الفلاسفة في أن العالمَ قديم، وله علةٌ قديمة: إن العلّة والمعلول إذا كانا قديمَين لم يكن أحدهما بأن يكونَ علةَ الآخر[٢] أولى من العكس، فإمّا أن يكون كل واحد منهما علةً للآخر فيكون دوراً، وهو محال، أو لا يكونُ واحد منهما علة للآخر، وفيه إبطالُ ما قالوه.

الرابع: استدلال كثير من المتكلّمين على أن اللهَ تعالى واحدٌ؛ بأن قالوا: لو قدّرنا إلهَيْن قديمَين غير جسمين لم يتميّزْ أحدهما عن الآخر بالمكان ولا بالزمان ولا بالوجوب والإمكان[٣]، وإذا[٤] كانا متماثلَين في نفي الزمان والمكان والإمكان[٥]، لزم تساويْهما من كل الوجوه، حتى يكونَ تعيُّن كل واحد منهُما حاصلاً للآخر، وحينئذ يكون كل واحد منهما نفس الآخر.

الخامس: استدلال المتكلّمين على نفي النفس الناطقةِ التي تقول بها الفلاسفة؛ بأن النفسَ إذا لم تكن متحيّزةً ولا قائمة بالمتحيِّز ـ وقد جعلوها محلَّ العلوم الكليَّة ـ كانت النفسُ مساوية[٦] للعلم القائم بها في عدم الاختصاص بالحيّز والمكان، وإذا كانا كذلك كانا متساويَين، فلم يكنْ حلول العلم في النفس أولى من العكس، وهو محال.

السادس: استدلال المعتزِلة على نفي الصفات بأن الباريَ تعالى إذا لم يكنْ

---

(١) قوله: «لتساويهما» زيادة من ب، ج.

(٢) ب، ج: «للآخر».

(٣) في (ب): «الإمكان» دون واو.

(٤) ب، ج: «فإذا».

(٥) ب، ج: «والمكان والوجوب والإمكان».

(٦) ب: «متساوية».

حاصلاً في الحيِّز والمكان كانت ذاته مساويةً[١] لصفاته في هذا المعنى، فحينئذٍ لا يكون[٢] قيام الصفة بالذات أولى من العكس.

السابع: استدلال المتكلّمين على نفي الهُيُولى، بأن قالوا: إذا لم تكن الهَيولى متحيّزة لم يكن كونُها محلاً للصورة أولى من كون الصورة محلاً لها، والتقرير ما ذكرناه.

واعلمْ أن هذه المقدمة[٣] عندي ضعيفة جدّاً؛ لأن المتمسّك بها إمّا أن يدَّعيَ أن المشتركَيْن في أمر واحد يجب أن يكونا مشتركَيْن من كل الوجه[٤]، أو لا يدعيَ ذلك؛ فإن ادعى ذلك ظهر كَذِبُه؛ فإن الأنواعَ المندرجة تحت الجنس الواحد[٥] لا يلزمُ من اشتراكها في الحقيقة الجنسية تماثُلُها مطلقاً، بل الأشياء المختلفة تكون متشارِكة في كون كلٍّ واحد منها مخالفاً للآخر، فلو لزمَ من الاشتراك من بعض الوجوه التماثُل لزم وجوبُ كون المختلفَين متماثلَين، وهو ظاهر الفساد.

وأمّا إن سلّموا أنه لا يلزم من اشتراك الشيئَين من بعض الوجوه تماثُلها[٦]؛ فعند ذلك تسقُط هذه الأدلة بأسرها؛ فإنه لا يلزم من كون الصفة مساوية للذات في القدم تماثُلهما مطلقاً، فإن صريحَ العقل لا يستبعد وجود شيئَين لا أول لكل واحد منهما، ثم إن حقيقةَ كل واحد منهما[٧] تكون مخالفة لحقيقة الآخر، وكذلك ليس بمستبعَد[٨] أن يكون علم الله تعالى مخالفاً في حقيقته وماهيّته لعلم الواحد منا، وإن كانا متشاركين في كون كل واحد منهما علماً متعلّقاً بذلك المعلوم[٩].

---

(١) ب: «متساوية».
(٢) ج: «فحينئذ أن يكون».
(٣) ج: «مقدمة».
(٤) ب، ج: «الوجوه».
(٥) ب، ج: «جنس واحد».
(٦) ب، ج: «تماثلهما».
(٧) كذا في ب، ج: «حقيقة كل واحد منهما»، وفي أ: «حقيقة مما».
(٨) ب، ج: «لا يستبعد».
(٩) ب: «العلوم» تصحيف.

وكذلك ليس بمستبعَد أن يكون العالم وعلّته مع تساويهما في القِدَم يتخالفان في الحقيقة، وحينئذ تكون الحقيقة المخصوصة التي لأحدهما تقتضي كونَه محتاجاً إلى الآخر، والحقيقة التي للآخر تقتضي الاستغناءَ عن الأول.

وكذلك ليس بمستبعَد أن يكون الإلـهان ـ مع تساويهما في نفي المكان والزمان والإمكان[١] ـ يتخالفان بالحقيقة والماهية، وكيف لا نقولُ ذلك والعَرَضان اللذان يحلّان محلاً واحداً متساويان في اتحاد المحلّ والزمان والإمكان[٢]، ولا يلزم من ذلك تساوِيهما؟ فإذا لم يلزمْ من الاشتراك في ثبوت هذه الصفات التماثُل؛ فَلأنْ لا يلزمَ من الاشتراك في نفيها التماثل كان أولى؛ لأنّ كل حقيقتَين لا بدّ وأن يكونا متشاركتَين في سلب ما عداهما عنهما، وكذلك ليس بمستبعَد أن تكون ذات الله تعالى وصفته[٣] وإن كانتا متساويين[٤] في سلب الحيِّز والجهة إلا أن إحداهما تكون مخالفة في حقيقتها الأخرى[٥]، فلأجل ذلك تكون[٦] إحداهما أَوْلى بالموصوفية من الأخرى، وكذلك القول في أمثال هذه الأمثلة.

فقد ذكرنا في هذا الأصل من القوانين ما لو تيقنتَها لقدرتَ على نقد الحدود والأدلة المذكورة في الكتب الكلامية، وتُمَيِّزَ[٧] الصحيح منها من الفاسد، ولنقتصر على هذا القَدْر، ولنشرعْ في المسائل المقصودة، وبالله التوفيق.

* * *

(١) ب، ج: «والزمان والوجوب والإمكان».
(٢) ب، ج: «والمكان».
(٣) ب، ج: «وصفاته».
(٤) ب، ج: «متساويتين».
(٥) ب، ج: «للأخرى».
(٦) ب: «يكون».
(٧) ب، ج: «وتمييز».

الأصل الثاني

في النظر

الأصل الثاني
في النَّـظَر

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في الرد على السوفسطائية:

اعلم[١] أنهم ثلاثُ فرق، وأمثَلهم طريقة اللاأدْريّة[٢]، التي تقول: إنّا لا نعرف ثبوتَ شيء ولا انتفاءه[٣]، بل نحن متوقِّفون في كل الأقسام، ومحصول ما يتمسكون به من الـشُّبَه أربع:

الشبهة الأولى[٤]: قالوا: إنّا لمّا تأمَّلْنا المذاهبَ وجدنا في كل واحد منها أموراً يدَّعي أربابُها فيها الضرورة، مع أن خصومَهم يكذبونهم في تلك القضايا، فضلاً عن المساعدة[٥] على أن العلمَ بها ضروري، وذلك يقتضي القدحَ في الضروريات.

وإنما قلنا: «إنا[٦] وجدنا في كل واحد من المذاهب أموراً يدَّعي أربابُها فيها الضرورةَ، مع أن خصومهم يكذبونهم فيها» لأربع عشرة مسألة:

---

(١) قوله: «اعلم» زيادة من ب، ج.

(٢) ب: «اللادرية».

(٣) ب، ج: «ولا انتفائه». خطأ.

(٤) ب: «الأول» تصحيف.

(٥) ج: « المسالمة».

(٦) قوله: «إنا» سقط من ب، ج.

منها: أن المعتزلةَ ادَّعوا الضرورة في العلم بحُسْن الصدق النافع، وقبحِ الكذب الضارّ، والظلم، وإيلامِ البريء عن[١] الجرائم من غير عوض، والأشعرية والفلاسفة اتفقوا على أن هذه قضايا غيرُ أولية، بل هي مشهورة وصحيحة[٢] في بعض الصُّور دون البعض[٣].

ومنها: أن بعضَ المعتزلة ادّعى العلمَ الضروري بكون العبد مُوجداً لأفعاله، مخيّراً بين الفعل والترك، والأشعرية والفلاسفة كذَّبوا هذه القضية، وقابلوا دعواهم للضرورة بدعوى ضرورةٍ أخرى، وهي أن فاعلية العبد للحركة يَمنةً دون الحركة[٤] يسرة أمر جائز، فلا بدّ من إسنادها إلى أمر واجب، وهو إرادة الله تعالى، وزعموا أن إسناد الجائز إلى الواجب أمر ضروري، ومتى ثَبَتَ استناد هذه الفاعلية إلى إرادةٍ واجبة لم يبقَ التمكن والاختيار[٥].

ومنها: أن المعتزلةَ والفلاسفة ادّعَوا العلمَ الضروري باستحالة رؤية الأعمى في ظلمة الليل بَقّةً الأندلس[٦] وهو بالصين، مع استحالة أن[٧] البصيرَ لا يرى في ضياء النهار الجبالَ العظيمة الحاضرة عنده، وادّعوا أيضاً العلمَ الضروريَّ باستحالة رؤية ما لا يكون[٨] مقابِلًا ولا في حكم المقابِل، وأن الأشعرية جوّزوا ذلك، وكذّبوهم في

(١) ب، ج: «من».

(٢) ب، ج: «صحيحة» دون واو.

(٣) ب، ج: «بعض».

(٤) قوله: «الحركة» سقط من أ.

(٥) التحقيق أن يقال: «ومتى ثبت إسناد هذه الفاعلية إلى إرادةٍ واجبةٍ، لم يبق التمكُّن على الخلق، وإن بقي الأختيار والكسب».

(٦) ب، ج: «بالأندلس».

(٧) كذا في ب، جن وفي أ: «مع أن»، بدون: «استحالة».

(٨) ب، ج: «ما لم يكن».

دعوى الامتناع، فضلاً عن أن يُعلم ذلك الامتناعُ بالضرورة.

ومنها: أَنَّ جمهورَ العوامّ مضطرون[١] إلى العلم ببقاء الألوان وسائر الأعراض الذي[٢] يستمرّ وجودها على طريقة واحدة، مع أن الأشعريةَ وكثيراً من المعتزِلة ذهبوا إلى امتناع[٣] بقائها.

ومنها: أن الجمهورَ ادّعوا الضرورة في بقاء الأجسام، والنظّام[٤] أنكر ذلك.

ومنها: أن المجسِّمة ادعوا العلم الضروريَّ بأن ما لا يكون مختصّاً بجهة، ولا[٥] يكون ملاقياً للعالم[٦] ولا مباينا له فليس بموجود، وجمهورُ الموحّدين يكذبون هذه القضية، فضلاً عن أن يَدَّعي العلمَ الضروريَّ بصحّتها.

ومنها: أن مثبِتي الخلاء يدّعون العلم الضروري بأن كل جسم ينتهي إمّا إلى مَلاء أو إلى خَلاء، ونُفاةِ الخلاء يكذّبون هذه القضية.

ومنها: أنَّ القائلين بقِدَم الزمان يدّعون العلم الضروري بأن كل حادثٍ فلا بدّ وأن ينتهي وجوده في الوهم إلى زمان[٧] سابق، وجمهورُ القائلين بالحدوث يكذبونهم في ذلك.

---

(١) ب، ج: «يضطرون».

(٢) ب، ج: «التي».

(٣) ج: «إلى الامتناع»!

(٤) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار البصري النظام، معتزليٌّ انفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه، له نظم رائق، وترسُّل فائق، وتصانيف جمّة، منها: كتاب «الجواهر والأعراض»، وكتاب «حركات أهل الجنة»، توفي سنة ٢٣١هـ.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ٥٤١)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٧: ٦٧).

(٥) في (أ): «لا» دون واو.

(٦) ب، ج: «متصلًا بالعالم».

(٧) ب، ج: «إلى وجود زمان».

ومنها: أن جمعاً من الفلاسفة يدَّعون العلمَ الضروري باستحالة حدوث الشيء لا من الشيء، والمسلمون[١] يكذبونهم في ذلك.

ومنها: أن الفلاسفةَ يدّعون العلم الضروري بأن الممكنَ لا يترجّح أحدُ طرفيه على الآخر إلا لمرجِّح، والمتكلمون[٢] يكذبون[٣] هذه القضية في حق القادِر، فإنهم يقولون: القادرُ[٤] يجوز أن يرجّح أحدَ مقدورَيْه على الآخر لا لمرجح.

ومنها: أن جمهورَ المتكلمين اتفقوا على أن أولَ العلوم الضرورية علمُ الإنسان بنفسه وألمه ولذّته وجوعه وعَطَشه، ثم إن الفلاسفة اتفقوا على أن المدرِك للألم واللذّة والجوع والعطش ليس هو نفسَ الإنسان، بل المدرِك لها قوىً جسمانية هي من توابع النفس الناطقة الإنسانية التي هي الإنسان بالحقيقة.

ومنها: أن المتكلِّمين بأجمعِهم ادّعوا العلم الضروري بأن الإنسان هو المبنيُّ بهذه البنية المخصوصة، والفلاسفةُ بأجمعهم كذّبوا هذه القضية، وجعلوا حقيقةَ الإنسان شيئاً غير متحيِّز ولا قائم به.

ومنها: أن الفلاسفة ادَّعوا العلمَ الضروري باستحالة إعادة المعدوم، وجمهورُ المتكلمين جوَّزوا ذلك.

ومنها: أن الأشعرية ادَّعوا العلم الضروري باستحالة كَوْن الميت ـ بل المعدومِ ـ فاعلاً، والمعتزِلة جوَّزوا ذلك في المتولّدات.

فثبت بهذه المسائل أن أربابَ المذاهب[٥] يدَّعون العلم الضروري بصحة بعض القضايا، مع أن خصومهم يُكذبونهم فيها.

---

(١) ب، ج: «والمتكلمون».

(٢) من قوله: «يكذبونهم في ذلك» إلى هنا سقط من أ.

(٣) ب، ج: «يكذبونهم في».

(٤) ب، ج: «يقولون فيه: القادر».

(٥) ب، ج: «أرباب هذه المذاهب».

وإنما قلنا: إن ذلك يقدح في البديهيات[١]؛ لأن هذه القضايا التي ادُّعِيَ[٢] فيها أن صحّتها معلومةٌ بالضرورة، إمّا أن تكونَ في أنفسها ضرورية الصحة أو لا تكون؛ فإن كانت[٣] ضروريةً فالمنكِرون لها منكرون للضروريات، مع أن ذلك المنكِر يعتقد أنه في ذلك الإنكار على الحقّ؛ فقد اشتبه الضروري عليه بغير الضروري[٤]، وإن لم تكن ضرورية فالمعتقِد فيها أنها من الضروريات قد اشتَبه[٥] عليه غيرُ الضروري بالضروري، فعلى كِلا التقديرَين، الضروري يشتبه[٦] بغيره، وإذا كان كذلك لم يكن جَزْمُ الذهن مفيداً لكون المجزوم به ضروريّاً، وبالعكس، فإذن لا بدّ من تمييز الباطل منها من[٧] الحق بالدليل، لكنَّ الدليلَ إنما يتركّب من المقدّمات الضرورية، فيتوقّف كل واحد منهما[٨] على الآخر، فيكون دوراً.

لا يقال: إنه ليسَ الطريق إلى تمييز الضروريات عن غيرها الاستدلال، ولا مطلقُ جزم العَقل بذلك، بل أن يَفرِضَ الإنسان نفسه خاليةً عن جميع الهيئات النظرية والعملية من العقائد والأديان والرقة الجنسية[٩] والإلف والعَادة، وكل[١٠] ما يجزم العقل به[١١] حينئذ فهو ضروري، وما لا فلا.

---

(١) ب: «يقدح له في البديهيات»!

(٢) ب، ج: «ادعوا».

(٣) ب: «كان»!

(٤) قوله: «عليه بغير الضروري» سقط من أ.

(٥) ب: «انتبه» تصحيف.

(٦) ب، ج: «مشتبه».

(٧) ب، ج: «عن».

(٨) ب، ج: «منها».

(٩) ب، ج: «والرقة والجنسية».

(١٠) ب، ج: «فكل».

(١١) ب، ج: «به العقل».

لأنا نقول: هذا باطلٌ من وجوه ثلاثة:

أحدها: أن الهيئاتِ الاعتيادية[١] تصير مَلَكاتٍ مستقرةً في النفس، وهي لا تزولُ عندما يحاول[٢] زوالها، وإذا تعذَّر زوالُها وهي[٣] مانعة من الجزم بمقتضى حكم العقل، فحينئذ لا يصحّ الوثوق بشيءٍ من أحكام العقل.

وثانيها: هَبْ أنها[٤] ممكنةُ الزوال بمحاولَتنا[٥] إزالتها، لكن من الجائز أيضاً أن يبقى في النفس هيئةٌ[٦] لا نشعرُ بها على التفصيل في تلك الحالة، فحينئذٍ لا نشتغل بإزالتها، وإن كان[٧] قد أزلنا سائر الهيئات، ومع هذا الاحتمال لا يمكن[٨] الوثوق بها.

وثالثها: هبْ أنّا نقطع بزوال جميع الهيئات[٩]، ولكن في هذه الحالة قد نجدُ العقل جازماً بأمور مختلفة الصحّة، فإنّا لا يمكننا أن نتصوّر انتهاء الأجسام[١٠] لا إلى خلاء ولا إلى مَلاء، ولا أيضاً نتصور انتهاء الزمان وجملةَ[١١] الحوادث إلى ما لا يُفرض فيه قَبْلية وبَعْديّة زمانية، ولا أيضاً وجود شيءٍ غير مختصّ بالجهة، ولا مختص بما يختصّ بالجهة.

لا يقال: الحاكم بهذه القضايا بديهةُ الوهم لا بديهة العقل، وبديهةُ الوهم كاذبة بدليل تصديقها بما يلزم منها بالضرورة نقائض هذه القضايا، ولو كانت

---

(١) ب، ج: «الاعتقادية».

(٢) ب: «يتجاول».

(٣) ب، ج: «فهي».

(٤) ب: «وثانيها بسبب أنها».

(٥) ج: «بمجادلتنا».

(٦) ج: «مية»! وكتب في الهامش: «لعلها: هيئة».

(٧) ب، ج: «كنا».

(٨) ب: «لا يكون».

(٩) ب، ج: «وانتهائها» خطأ.

(١٠) ج: «الأجسام وانتهاءها»، ب: «الأجسام الثبات».

(١١) ب، ج: «الزمان ولا جملة».

صادقةً لـما صدقت بما ينتج نقائضَ ما حكمتْ بصحّتها.

لأنا نقول: هذا يقتضي توقيفَ معرفة صحة البديهيات على هذا الدليل الذي ذكرتموه، وحينئذ يعود الدور، وأيضاً فإذا توقّف الوثوق بجزم البديهة على أن لا تكونَ جازمة بما يُنتج نقائضها؛ وَجَبَ علينا في كل قضيةٍ بديهةٍ[١] أن نتفحّص أنه هل في مجزومات البديهة ما يُنتج نقائضها، وذلك مما لا سبيلَ إلى معرفته؛ لأن غاية ما يفيدنا التفحصُ أن لا نجد شيئاً يناقض حكم البديهة، وعدم الوجدان لا[٢] يكون دليلاً على عدم الوجود، على ما مرّ، فثبت فساد ما ذكرتموه.

الشبهة الثانية: قالوا: لزوم النظريات عن الضروريات إمّا أن يكون ضرورياً أو لا يكون؛ فإن لم يكن ضرورياً كان نظرياً، فيحتاجُ في إثبات ذلك اللزوم إلى نظرٍ آخر، فيُفضي إلى التسلسل، وهو محال.

وبتقدير التسليم فالمقصودُ حاصل؛ لأن تلكَ الوَسَطيات التي لا نهاية لها لا بدّ وأن يكون كل واحد منها ملاصِقاً للآخر، وإلا لم يكنْ شيء منها متصلاً بالآخر، فلم يكن شيء من العلوم مفيداً لشيءٍ من العلوم، وإذا كان كل واحد منها ملاصقاً لشيء آخر فلزومُه عن مُلاصِقِه لا بدّ وأن يكون بالضرورة، وإلا لكان لا بدّ من متوسّطٍ آخر، فلا يكون الملاصِق مُلاصِقاً، هذا خلف؛ فثبت أن لزوم النظريات عن الضروريات واجب[٣]، وحينئذ نقول: إن كانت الضروريات حاصلةً للكلّ كانت[٤] النظريات حاصلة للكل[٥]، لكن التالي[٦] ظاهرُ الفساد، فيلزم أن لا تكون

---

(١) ج: «بديهية»، ب: «بديهته».

(٢) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «واجب بالضرورة».

(٤) كذا في ب، ج: «كانت»، وفي أ: «لكانَت».

(٥) ج: «لكل».

(٦) ب: «الثاني».

الضروريات حاصلة للكل، وإذا[١] كانت هذه العلوم التي يدَّعون كونهَا ضرورية قد تكون حاصلة وقد لا تكون، ومتى لم تكن حاصلة فإنها لا تحصُل إلا بالبحث[٢] والطلب، ولا معنى للعلم النظري إلا ذلك، فإذن صارت العلومُ الضرورية نظريةً، فيلزم افتقارها إلى علوم أُخَر سابقةٍ عليها لا إلى نهاية، وذلك[٣] محال.

الشبهة الثالثة: أن هذه العلومَ النظرية[٤] إمّا أن يكفيَ في حصولها مجرّد الفطرة الإنسانية أو لا يكفي؛ فإن كفتْ لَزِم حصول هذه العلوم للإنسان من ابتداء وجوده حتى يكون الجنينُ عالـماً بامتناع اجتماع النفي والإثبات، وبأن الأشياءَ المساوية لشيء[٥] واحد متساوية[٦]؛ وإن لم تَكْفِ فلا بدَّ من طريق آخر تكتسب به هذه العلوم، فتكونُ هذه العلوم مكتَسبة لا بديهية.

لا يقال: هذه[٧] العلومُ إنما تحصل من طريق[٨] استقراء المحسوسات، فإن الإنسانَ إذا أحسَّ بأمور جزئية تنبَّه[٩] حينئذ بمشاركات[١٠] بينها، ومبايَنات تنزع منها هذه العلوم البديهية.

لأنا نقول: أمّا أولاً: فلا نسلّم أنَّ الإحساس يفيدُ اليقين، وسيأتي بيانُه، ثم إن سلّمْنا ذلك فلا نسلِّم أن الإحساس يمكن أن يكون مبدأً لهذه[١١] العلوم البديهية.

---

(١) ب، ج: «فإذا».
(٢) ب، ج: «بالكسب».
(٣) في ب: «ذلك» دون واو.
(٤) ب، ج: «الضرورية».
(٥) كذا في ب، ج: «لشيء»، وفي أ: «ليس».
(٦) ب: «مساوية».
(٧) ب، ج: «لا يقال: إن هذه».
(٨) قوله: «طريق» سقط من ب، ج.
(٩) ج: «جزئية مثبتة» تصحيف.
(١٠) ب، ج: «لمشاركات».
(١١) ب: «يكون بهذا لهذه» تحريف.

بيانه: أن نفرضَ الكلام في قولنا: الأشياءُ المساوية لشيءٍ واحد متساوية، فنقول: لا يمكن أن يُستفاد ذلك من الحسّ لوجوهٍ ثلاثة:

أحدها: أنه ليس شيءٌ من الجزئيات المحسوسة يُعلم أنها[١] مساوية على التحقيق لشيءٍ واحد؛ لأن الحسّ لا يضبط ذلك.

وثانيها: أن الاستقراءَ لو أفاد هذا العلم لكان ذلك من حيث إنّا لمّا أَحسَسْنا بثبوت هذا الوصف في الخشب والحَجَر[٢] والحديد[٣] علمْنا أن ثبوتَه في الخشب ليس لكونه خشباً، وإلا لـما ثَبَت في الحديد ولا بالعكس، وحينئذ نعلم أنها إنما كانت كذلك؛ لأنها مساويةٌ لشيء واحد، ولكن هذه الطريقة لا تتم إلا بعد ثلاث[٤] مقدّمات كلية:

منها: أن كل صفة انْتَفَتْ مع وُجود الحكم فليست علّةً له. وهذه المقدمة كاذبة.

ومنها: أنه لا بدَّ من الحَصر.

ومنها: أن العلّةَ إذا حصلت حصل معها معلولُها، حتى يُعلم أنه يلزم من كون تلك الأمور مساوية للشيء الواحد حصول المعلول، و هو[٥] مساواتها[٦].

وظاهر أن العلم بالأشياء[٧] المساوية لشيء[٨] واحد متساويةٌ أظهرُ[٩] من كل واحد من هذه المقدمات.

---

(١) ب، ج: «كونها».

(٢) ب، ج: «أو الحجر».

(٣) ب، ج: «أو الحديد».

(٤) قوله: «ثلاث» سقط من ب، ج.

(٥) قوله: «هو» سقط من ب.

(٦) جاء هنا في أ و ب: «ومنها: أن القدر المشترك بين هذه الصور ليس إلا كونها مشاركة لشيء واحد» وهذه العبارة مضروب عليها في أ.

(٧) ب، ج: «بأن الأشياء».

(٨) «لشيء»، في ب: «نسي» تصحيف.

(٩) ب: «يظهر».

وثالثها: أن هذا العلم يُستفاد إمّا من الإحساس بكلِّ الجزئيات، أو إمّا[١] من الإحساس ببعضِها، والأول باطلٌ لتعذُّره؛ ولأجل ما يُعلم أن العِلْم بأن الاشياء[٢] المساوية لشيء واحد متساويةٌ قد يحصل دون استقراء كل الجزئيات؛ ولأجل أن الإحساسَ إنما يفيد الحكم في الجزئيات المحسوسة، لا في الجزئياتِ الوهمية التي لا نهاية لها، التي يتوقّف صدقُ القضية كلية[٣] على ثبوتِ الحكم فيها بأسرها، وبهذا بَطَلَ أن يكونَ المفيد هو استقراءَ بعض الجزئيات.

فثبت بما ذكرنا[٤] أنه لا يُمكن استفادة هذه العلوم البديهية من استقراء المحسوسات، وهي أيضاً ما كانت حاصلة في ابتداء الخِلقة، فلم يبقَ إلا أن يكون طريق تحصيله[٥] الكسب، وذلك يوجِب إمّا التسلسل، وإمّا الدور، وهما محُالان، وذلك يقدح في حصول العِلم.

الشبهة الرابعة: أن الجزمَ بالبديهيات ليس أقوى من الجزمِ بالمحسوسات، ثم إنه لا اعتمادَ على الجزم بالمحسوسات، لستّ مسائل:

منها: أن العلمَ الضروري حاصلٌ بأنَّ زيداً المشاهَد ضَحوة النهار هو التي[٦] شوهد بالبُكرة، مع اتفاق[٧] المسلمين على أن اللهَ تعالى يجوز أن يكونَ قد خلق شخصاً مثلَ زيد من جميع الوجوه، فمع هذا التجويز لا يكون ذلك كان الجزمُ صحيحاً.

ومنها: أن الواحدَ منا إذا خرج من داره فإنه يجوزُ من الله تعالى أن يُقلّب ما فيه

---

(١) ب، ج: «و».
(٢) ب، ج: «بالأشياء».
(٣) ب، ج: «الكلية».
(٤) ب، ج: «ذكرناه».
(٥) ب، ج: «تحصيلها».
(٦) ب، ج: «الذي».
(٧) ب، ج: «الاتفاق من».

من الأواني أناساً فاضلين علماء، ومع هذا التجويز، كان ينبغي أن لا يحصلَ الجزم بِعَدَمِ[١] ذلك، فلمّا حصل كان ذلك كان[٢] الجزم باطلًا.

لا يقال: هذا إنما[٣] يتوجَّه على الأشعرية، أما على المعتزلة والفلاسفة فلا؛ أمّا المعتزلةُ فلأنهم يقولون: إن تجويز ذلك منه تعالى يقتضي أن لا يكونَ المعجِز دليلاً على الصدق، وذلك يوجب اشتباهَ النبيِّ بالمتنبِّئ، وإنه قبيح، وهو غير جائزٍ على الله تعالى. وأمّا الفلاسفة، فلأنهم يقولون: هذا إنما يتوجَّه على مَن يُثبِت فاعلاً مختاراً يفعل ما يشاء باختياره، فأمّا القائلُ بالموجِب فلا يلزمه ذلك.

لأنا نقول: هَبْ[٤] أنه يمكنهم إبطالُ ذلك بما ذكروه من الدليل، ولكنْ كان يجب أن يكونَ الإنسان قبل علمه بذلك الدليل غيرَ قاطعٍ بعدم هذه الاحتمالات، وأن لا يحصلَ ذلك الجزمُ إلا لمن عرف ذلك الدليل، ولـمّا لم يكن الأمر كذلك بَطل ما ذكروه.

وأيضاً فلأن الفلاسفة لا يمكنهم القطع بأنه لا يحدثُ في الفلك شكلٌ غريب نادر يقتضي ذلك، وإذا لم يمكنْهم القطع بذلك بطل ما ذكروه.

ومنها: أن المُبَرْسَم[٥] والسوداويَّ يتخيّلان صوراً وأشخاصاً لا وجودَ لها في الخارج بالاتفاق، مع أنهما جازمان[٦] بوجودها ومشاهَدَتها، والأنبياءُ والأولياءُ يشاهدون صوراً وأشخاصاً لا وجودَ لها في الخارج عند الفلاسفة، فإذا جازَ أن

---

(١) في أ: «بعد».

(٢) قوله: «كان» سقط من ب، ج.

(٣) ب: «هذا وإنما».

(٤) «هب» في ب: «ثبت».

(٥) ب: «المبرهم».

(٦) كذا في ب، ج: «أنهما جازمان»، وفي أ: «أنهم حازمون».

يشاهد الإنسان صورة[١] يجزم بوجودها في الخارج، مع أنه لا يكونُ كذلك، فكيف تكون مشاهدته لهذه الصورة[٢] مفيدةً للجزم بوجودها؟

ومنها: أن النائمَ يشاهد صوراً يجزم بوجودها حالَ نومه، ثم ينتقلُ إلى حالة أخرى يظهر له هناك أن الذي شاهده في الحالة الأولى كان خيالاً وباطلاً، فإذا جازَ ذلك جاز أن يكونَ هناك حالةٌ أخرى ينتقل إليها، وفيها يظهرُ له أن الذي[٣] شاهدَه حال اليقظة كان أيضاً خيالاً باطلاً.

ومنها: أن الإنسانَ يرى القطرةَ النازلة خيطاً[٤]، والذُّبَالة[٥] التي تُدار دائرة، مع أن القطرَ والذبالةَ ليستا خيطاً[٦] ولا دائرة.

ومنها: أنّا قد نشاهدُ المتحرّك ساكناً، كالظلّ الذي هو متحرِّك في نفسه، ونحن نراه ساكناً، وكذلك السفينةُ إذا سارت في البحر عند استواءِ الرياح واستواءِ سطح الماء، فإنّ سيرَها يكون في غاية السرعة، مع أن أهلَها لا يحسُّون بالحركة أصلاً، وقد نرى[٧] الساكنَ متحركاً، كالذي في السفينةِ فإنه يرى الشطَّ متحركاً، وقد نرى الكبير صغيراً، كما نشاهد الكواكب مع عِظَمها صغيرةً، وقد نشاهد[٨] الصغيَر كبيراً، كما نرى العِنَبة في الماء كالإجّاصة، وكما نرى أن[٩] نار السِّراج من البعيد[١٠] أكبُر منها

---

(١) ب، ج: «صوراً».

(٢) ب، ج: «الصور».

(٣) «أن الذي» كررت مرتين في ج.

(٤) ب، ج: «خطاً مستقيمًا».

(٥) الذبالة: الفتيلة التي تُسرج.

(٦) كذا في ب، ج: «ليستا خطاً»، وفي أ: «ليست خطأ».

(٧) ب، ج: «يرى».

(٨) ب، ج: «يشاهد».

(٩) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(١٠) ج: «بعيد»، ب: «البعد».

إذا رأيناها[١] من القريب، وقد نرى المستقيمَ منتكِساً، كما نرى صورةَ الشجرة في الماء مُنكَسة، وقد نرى[٢] الواحدَ اثنين، كما إذا غمزْنا على العين[٣] ونظرنا إلى القمر فإنّا نراه قمرَين، وقد نُحسّ بالشيء على خلاف ما هو عليه، كما نرى السَّراب شراباً، وكل ذلك يرفَع الأمان عن[٤] المحسوسات.

وإنما قلنا: إن الجزم بالمحسوسات لمّا لمْ يُفد اليقينَ وجب أن لا يكون الجزمُ[٥] بالأوليّات مفيداً لليقين؛ لأنَّ الجزم في البابَين على السواء، فإذا ارتفعَ الأمان عن أحدهما فقد ارتفعَ الأمان عن[٦] الآخر.

لا يقالُ: السوفسطائي[٧] المورِد لهذه الشُبَه[٨] هل يعترف بوجود نفسه وبصدور هذه الأسْولة[٩] عنه وبتوجُّهها علينا أم لا؟ فإن لم يعترفْ فقد سَقَطَتْ مكالمته، وإن اعترفَ بذلك بَطَلَتْ سفسَطَتُه.

لأنا نقول: هذا الإشكالَ إنما يتوجّه على العِناديّة الذين يَقولون: إنّا نجزمُ بنفي حقائق الأشياء، وأمّا[١٠] اللاأدرية فهم يقولون: الكلام الذي ذكرتَه أنت لو خَلا عن المُعارض الذي أوردتُه أنا لكان يُفيد في[١١] الجزم، ولكن لأجل تلك المعارَضات زال الوثوق، فلا جَرَم لا أقطعُ بشيءٍ أصلاً لا بحَيرتي ولا بعدم حَيرتي.

---

(١) ب، ج: «شاهدناها».

(٢) ب، ج: «يرى».

(٣) ج: «إذا غمزتك عين»، ب: «غمزنا على عين».

(٤) ب، ج: «من».

(٥) قوله: «الجزم» سقط من ب.

(٦) كذا في ب، ج: «عن»، وفي أ: «على».

(٧) ب، ج: «إن السوفسطائي».

(٨) ب، ج: «الشبهات».

(٩) ج: الاسئلة.

(١٠) في ب: «أما» دون واو.

(١١) قوله: «في» سقط من أ.

فهذا جملةُ ما يَتَمَسَّكُ به اللاأدريّة.

ومنهم فرقةٌ أخرى مُسماةٌ[١] بالعِنادية، وهم الذين يُعاندون فيقولون: نحن نجزِم بأنه لا موجودَ أصلاً. وشُبهتهم إنما نَشَأَتْ من الإشكالات المتعارِضة، ونحن نذكُر منها أمثلةً ثلاثة للتنبيه على الباقي:

فالأول: لو كانَ في الوجود موجودٌ لكان ذلك الموجودُ إمّا أن يكونَ مشاركاً في الوجود لوجود غيره أو لا يكون؛ لكن القسمَين[٢] باطلان، فالقولُ بالوجود باطل.

وإنما قلنا: إن القولَ بكون الوجود مشترِكاً باطل؛ لأنه إن كان السواد ـ مثلاً ـ مشارِكاً للبياض في وجوده وهو مُخالف له في سواديّته، وما به الاشتراك غيرُ ما به الامتياز، فكونُه سواداً مغايِرٌ لكونه موجوداً، لكن ذلك محال؛ لأن وجودَ الشيء لو كان وصفاً زائداً عليه لكان ذلك الوجود إمّا أن يكون معدوماً؛ فيكونَ الشيء موجوداً بوجود معدوم، وهو محال؛ أو موجوداً، فيكونَ وجوده زائداً عليه، فيَتَسَلْسَلُ.

وأيضاً فاتصاف الشيء[٣] بالصفة الثبوتية مسبوقٌ بثبوت الموصوف، فلو كانَ الوجود صفةً زائدة على الماهيّة لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة، وذلك محال.

وإنما قلنا: إن القولَ بكون الوجود غير مشترِك محال؛ لوجهين[٤]:

أمّا أوّلاً: فلأنه يلزم أن لا يكونَ المقابل للسلب أمراً واحداً، بل أمور كثيرة؛ فحينئذ يبطل الانحصار بين النفي والإثبات.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ تعقُّل كون الشيء موجوداً لا يختلفُ باختلاف اعتقاد[٥]

---

(١) ب، ج: «تسمى».

(٢) ب، ج: «القسمان».

(٣) ب، ج: «الماهية».

(٤) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «اعتبار».

كـونه سواداً أو بياضاً أو جوهراً أو عَرَضاً، ولولا أن الـوجود أمر مشترَك بينهما وإلا لمَا كان كذلك.

والثاني: لو كان في الوجود موجودٌ لكان ذلك الموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكِناً[١]، والقسمان باطلان؛ لـما سيأتي من الإشكالات التي تقدحُ في الإمكان وفي[٢] الوجوب، فثبت أنه لا موجود.

والثالث: لو كانَ الجسم موجوداً لكان إمّا أن يتناهى قبولُه للانقسام، وهو باطل لأدلة نُفاة الجزء[٣]، ولا يتناهى، وهو باطل لأدلة[٤] مُثبتي الجزء[٥]، فإذن الجسمُ ليس بموجود.

فظهر[٦] من هذا أن مأخَذ شُبَه[٧] هذه الفرقة القدحُ في الأصول بالإشكالات المتوجِّهة على كل واحد من الأقسام.

واللاأدْريّةُ قد يتمسّكون بذلك في بيان أنه لا وثوقَ بحكم العقل، فإن مقدّمات هذه الأقيسة كلُّها جليّة، ولا يتأتّى الطعنُ في شيءٍ منها إلا بالتعسُّف، ثم نعلمُ[٨] مع ذلك أنها ليست بأسرها[٩] حقّة.

ومنكرو النظرِ قد يتمسّكونَ بهذه الشبه[١٠] في بيان أن النظر لا يفيد العلم.

---

(١) ب، ج: «يكون ممكناً أو واجباً».
(٢) في ب: «في» دون واو.
(٣) ب: «الخبر» تصحيف.
(٤) ب، ج: «وهو باطل أيضاً لأدلة».
(٥) ب: «الخبر» تصحيف.
(٦) ب، ج: «وظهر».
(٧) ب، ج: «شبهة».
(٨) ب، ج: «تعلم».
(٩) ب، ج: «بأسرها ليست».
(١٠) ب، ج: «الشبهة».

ومنهم فرقةٌ أخرى تسمّى بالعِنديّة، وهم الذينَ يقولون: إن حقائقَ الأشياء تابعةٌ للاعتقادات، لا أنّ الاعتقادات تابعةٌ للحقائق، فمن اعتقدَ في العالم أنه قديمٌ كان العالم[١] قديمًا في حقّه، وبالعكس.

واحتجوا على مذهبهم بأن الصفراويَّ يجد السُّكَّر في فمه مُرّاً، فدلّ ذلك على أن الحقائقَ تابعةٌ للإدراكات.

فهذه جملةُ ما أمكننا[٢] أن نقولَه[٣] في تقرير مذاهب السفسطة.

والجواب: أن العلماءَ اختلفوا في أنّه هل يجوزُ المناظرة معهم؟ والمحقّقون اتفقوا على أنها غير جائزة؛ لأنّ المعنيَّ من المناظرة استفادةُ العلم بالمجهول بواسطة أمورٍ معلومة، ثم لا يجوزُ أن يتوقّف حصول العلم بشيءٍ[٤] على العلم بشيءٍ آخر؛ لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنه يلزمُ[٥] استناد كل علمٍ إلى علم آخر سابق عليه، فيلزم إمّا التسلسل وإما الدور، والفطرة شاهِدة بأن مناظرة الإنسان ونظره ليس كذلك.

وأمّا ثانياً: فلأنا لو سلَّمنا صحّة التسلسل والدور، ولكنْ[٦] لا بدّ وأن يُفرض هناك علوم غير متناهية يلزم البعض عن[٧] البعض، فلزومُ الشيء عن ملزومه لا يكون بتوسّط شيء ثالث، وإلا لم يكنِ الملزوم ملزوماً، وإذا لم يكنْ لزوم كل واحد منها عن ملزومٍ[٨] بواسطة شيءٍ آخرَ كان العلم بلزوم كل واحد منها عن ملزومه

---

(١) قوله: «العالم» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «أمكنا».

(٣) ب: «نقول».

(٤) ب، ج: «بكل شيء».

(٥) ب: «سيلزم».

(٦) ب، ج: «لكن» دون واو.

(٧) كذا في ب، ج: «عن»، وفي أ: «من».

(٨) ب، ج: «ملزومه».

غير موقوف على الدليل، بل يكونُ حاصلاً بالضرورة، فثبت أنّ المناظرةَ لا غنى[١] فيها عن علومٍ ضرورية لا يتوقّف حصولُها على الاستدلال، وإذا كان كذلك استحالَ إثباتها بالنظر والاستدلال، فثبت أنه لا يجوز المناظرة مع السوفسطائية.

نعم، نَعُدّ عليهم أموراً لا بدّ لهم من الاعتراف بثبوتها حتى يظهر كذِبهم في إنكارهم حقائقَ الأشياء، وذلك مثلَ أن نقول لهم: هل تميِّزون بين الدخولِ في النار وبين الدخول في الماء؟ وهل تميزون بين الضَّرب وعدمه؟ وهل تميّزون بين مذهبِكم وبين ما يناقضه؟ فإن قالوا: لا: ظهرت مكابَرتهم؛ فحينئذ لا يستحقّون إلا الإيجاع والإيلام، وإن اعترفوا: بَطَلَتْ سفسطتهم.

وأمّا الشبهة التي ذكروها: فالصحيح أنها لا تستحقُّ الجواب أيضاً؛ لأن الجوابَ عبارة عن بيان الخطإ الذي لأجله وقع الغَلط في المطلوب، ولمّا استحال وقوع الغلط في المطلوب لم تكنِ الشبهة مستحقةً للجواب، ومع ذلك فإنّا نشير إلى مأخذ الأجوبة عن الشُّبَه[٢] المذكورة.

أما[٣] قولهم: كل واحدة من الفرق ادّعت الضرورةَ فيما كذّبها فيه خصمها، وذلك يقدح في صحّة البديهيات.

قلنا: إنّا نعني بالبديهي ما يكون مجرّدُ تصوّر حقيقة الموصوف وحقيقةِ الصفة يكفي[٤] في جزم الذهن بإثبات أحدهما للآخر، ومثلُ هذه القضايا لا يقع الاختلاف فيها، نعم، الخلافُ إنما يقع لعدم تحصيل المفهوم من الطرفَين، ولتحقّق ذلك في بعض الصور التي ذكروها.

---

(١) ب، ج: «غناء».

(٢) ج: «الشبهة».

(٣) ب: «وأما».

(٤) ب، ج: «كافياً».

أمّا الاختلاف في حُسْن الصدق وقبح الظلم[١]، فذلك لعدم تحصيل مفهوم الحُسْن والقبح[٢]، قد يراد بهما ما يلائم النفسَ وما ينافرها، وبهذا المعنى حُسنُ العدل، وقبحُ الظلم ضروريّ، وتارة يُعْنَى به كونُه بحال[٣] يترتب على فعله، أو على تركه الثوابُ والعقابُ، وكلُّ أحد يعلم أنه بهذا[٤] المعنى ليس بضروري[٥]، وهكذا القول في سائر الصور التي ذكروها، على ما سيأتي تحقيقُ كل واحد منها في الموضع اللائق به من هذا الكتاب، إن شاء الله عزَّ وجلّ.

قوله: العلومُ النظرية لازمةٌ للعلوم الضرورية، فيستدلّ بعدم العلوم النظرية على عدم العلومِ الضرورية.

قلنا: لا نزاعَ في أن عدم حصول العلم النظري لعدم حصول شيءٍ من العلوم الضرورية المنتِجة له، ولكن لمَ قلتم: إنّ العلمَ الضروري إذا أمكنَ عدم حصوله فإنه يصير نظريّاً؟

بيانه: أن العلمَ بنسبة[٦] أمر إلى أمرٍ بالنفي أو بالإثبات[٧] مشروطٌ بحصول حقيقةِ المنسوب والمنسوب إليه في الذهن؛ لأن التصديقَ لا مَحالة مشروط لا محالة[٨] بالتصوّر، وحضور[٩] تلك التصوّرات غيُر واجبٍ في الذهن، فلا جرم قد يكونُ الإنسان ذاهلاً عن العلوم الضرورية كما يكونُ ذاهلاً عن العلوم النظرية.

---

(١) ب، ج: «وقبح الكذب والظلم».

(٢) ج: «والقبيح».

(٣) كذا في ب، ج: «وقد يراد بهما كونه بحال»، وفي أ: «كونه محال».

(٤) ب، ج: «أن هذا».

(٥) ب، ج: «غير ضروري».

(٦) ب، ج: «العلم الضروري بنسبة».

(٧) ب، ج: «الإثبات».

(٨) قوله: «لا محالة» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «وحصول».

نَعَم، الفرق بين العلم الضروري والعلمِ النظريّ، أنّ في العلم الضروري متى حصل تصوُّر ما فيه من المفردات وَجَبَ حصولُ التصديق، وفي العلم النظري لا يجبُ ذلك.

مثال العلم الضروري: أن مَن تصوّرَ حقيقة الواحد والاثنين والنصف استحالَ منه أن لا يَحكم بكون الواحد نصفَ الاثنين، ومثال العلم النظري: أن مَن تصوّر حقيقة العالَم والحادِث، فمجرد هذَين التصوّرَين لا يكفي في الجزم بكون العالم حادثاً.

فالحاصل[١]: أن العلم الضروري والعلم النظري يشتركان في جواز ذهول الإنسان عنهما[٢]، ويفترقان في أن الضروري يكونُ التصديق فيه لازماً للتصوّر، وفي النظري لا يكون كذلك.

وإذا ثبت ذلك لا يلزمُ من جواز الذهول عن العلوم الضرورية حاجتُها إلى النظر؛ لأن المحتاجَ إلى النظر هو الذي لا يكون تصديقُه لازماً لتصوّره.

فإن قيل: لـما[٣] سلّمتم جوازَ الذهول عن العلوم الضرورية، فهل تجوّزون أن يحصلَ للإنسان اعتقاداتٌ مناقضة لها؟

قلنا: لا؛ لأن التي تكون مناقِضة للقضية الأولى[٤] لا بد وأن تكون مساوِيةً لها في موصوفها وصفتها، ونحن قد بيّنا أن حضورهما في الذهن علةٌ لحصول التصديق، وإذا استحالَ حصول تلك التصوّراتِ مَعَ عدم ذلك التصديق، فلأن[٥] يمتنع حصولها مع ما يناقضها كان أَولى، فظهر أنه وإن جاز الذهولُ عن العلوم الضرورية، ولكن[٦] لا يجوز وقوع الخطأ فيها.

---

(١) ب، ج: «والحاصل».

(٢) كذا في ب، ج: «عنهما»، وفي أ: «عنه».

(٣) ب، ج: «قد».

(٤) ب، ج: «الأولية».

(٥) كذا في ب، ج: «فلأن»، وفي أ: «فبأن».

(٦) ب، ج: «لكن» دون واو.

فإن قيل: كما أن أصحابَ الحق لا بدّ وأن ينتهيَ تحليلُ أدلّتهم إلى مقدماتٍ عُلم صدقُها ابتداءً، فكذلك أصحابُ الشبهات لا بد وأن ينتهيَ تحليل شُبُهاتهم[١] إلى مقدماتٍ أخطؤوا فيها ابتداءً؛ لا بسبب خطأ سابق، وإلا لزم إمّا الدور وإما التسلسل[٢]، فذلك الخطأ الواقع ابتداءً لا بدّ وأن يكون واقعاً في القضايا الضرورية؛ لأنه لو لم يقع الخطأ في المقدمات الضرورية استحالَ وقوعه في النظريات، لما ثبت أن النظريات لازمةٌ للضروريات.

قلنا: لا نسلّم أن خطأهم لا بدّ وأن يكون واقعاً في القضية الضرورية، بل لا بدّ وأن يكون ذلك الخطأ واقعاً في قضيةٍ نظرية اعتقدوا فيها اعتقاداً خطأً ابتداءً، ثم ترتّب على ذلك الخطأ سائر أنواع الخطأ[٣]، فانحلّت الشبهة التي ذكروها.

قوله: الفطرةُ إما أن تكون كافية في حصول هذه الضروريات أو لا تكون.

قلنا: إنها غير كافية، بل لا بدّ من استحضارِ تصوّر مفردات هذه القضايا الأولية، ثمّ متى حَصَلَتْ تلك التصورات وَجَبَ حصول التصديق، وتلك التصورات إنما تُستفاد من الحواسّ، فلا[٤] ندّعي أن حصولَ هذه القضايا إنما يكونُ بواسطة استقراء تلك الأحكام في الجزئيات حتى يتوجّهَ علينا ما ذكرتموه، بل الحسّ يفيد حصولَ صور[٥] هذه الماهيّات في الذهن، ثم إن تلك التصوّراتِ إذا[٦] حصلت ترتَّب عليها حصول ذلك التصديق لا محالة.

---

(١) ب، ج: «شبههم».

(٢) ب، ج: «التسلسل، وإما الدور».

(٣) قوله: «سائر أنواع الخطأ» سقط من (أ).

(٤) ب، ج: «ولا».

(٥) ب، ج: «صورة».

(٦) ب، ج: «متى».

قوله: لا اعتمادَ على المحسوسات، فوجب أن لا يُعتمد على الأوليات.

قلنا: لا نسلّم أن[١] لا اعتماد على المحسوسات.

قوله: إذا شاهدنا زيداً قَطَعنا بأنه هو المشاهَد بالأمس، مع القطع بتجويز أن يكون هذا شخصاً مثلَه[٢] من كل الوجوه خَلَقَه الله تعالى الآن.

قلت[٣]: المحسوسُ وجود هذا المشاهَد، وذلك لا شكّ فيه، فأمّا أنّ[٤] هذا هو الذي شوهدَ بالأمس، فليس ذلك أمراً محسوساً، فالخطأ فيه لا يكون خطأً في المحسوس.

وهذا هو الجواب عن قوله: «إنّا إذا خرجْنا عن الدار جوّزْنا أن ينقلبَ ما فيها من الأواني أناساً فاضلين». فإن هذا التجويز ليس تشكيكاً في وجود شيء محسوس، بل في أمر آخر غيرِ محسوس، فلا يكون ذلك طعناً في المحسوسات.

قوله: النائمُ قد[٥] يجزم بما شاهده[٦]، ثم يتبيّن عند[٧] اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلاً، فجاز أن يكون الأمر في اليقظة كذلك.

قلنا: نحنُ نجد من أنفسنا أن هذا الكلامَ لا يشككنا في علمنا بوجود أنفسنا وآلامِنا ولذّاتنا، ولا فرقَ أقوى مما[٨] يجده الإنسان من نفسه.

---

(١) ب، ج: «أنه».

(٢) ب، ج: «شخصاً آخر مثله».

(٣) ب، ج: «قلنا».

(٤) كذا في ب، ج: «فأما أن»، وفي أ: «فإنّ».

(٥) قوله: «قد» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «يشاهده».

(٧) ب، ج: «يتبينّ له عند».

(٨) ب: «فما» تصحيف.

وأمّا سائر ما ذكروه من الغلط في المناظرة[١] فالبحثُ المستقصى فيها مذكورٌ في كتاب «المناظر»، فلا[٢] يتسع له هذا الكتاب.

وأمّا شبهة العناديَّة فحاصلُها القدح[٣] في الأصول بإبطال جميعِ أقسامها، فيكون الجواب عنها ببيانِ ضعف ما ذكروه في إبطال كل تلك الأقسام، وذلك مما سيأتي، إن شاءَ الله تعالى، في هذا الكتاب[٤].

وأمّا شبهة العنْديَّة فساقطة؛ لأن الذي يختلفُ باختلاف الأشخاص فهي[٥] الأمور الإضافية، فأمّا حدوثُ العالَـم وقِدَم الصانع وغيرها[٦] فهي أمور حقيقية، فيستحيلُ أن تختلف باختلاف الأشخاص.

وقوله[٧]: الصفراوي يجد السُّكّر مراً في فمه[٨].

قلنا: لأنّ في فمه مِـرّةً[٩] مُـرّةَ الطعم[١٠]، فإذا خالَطَهـا السكر تغيّر[١١] طعمه بسبب ذلك.

فهذه[١٢] جملة الكلام على السوفسطائية، وبالله التوفيق.

---

(١) ب، ج: «الرؤية».
(٢) ب، ج: «ولا».
(٣) ب، ج: «فحاصلها يرجع إلى القدح».
(٤) قوله: «في هذا الكتاب» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «هو».
(٦) ب، ج: «وغير ذلك».
(٧) ب، ج: «قوله» دون واو.
(٨) ب، ج: «في فمه مراً».
(٩) قوله: «مرة» سقط من ب، ج.
(١٠) ب، ج: «بالطعم».
(١١) ب، ج: «يغيّر».
(١٢) ب، ج: «فهذا».

المسألة الثانية: في بيان أنّ النظر يفيد العلم

اعلم أن[١] مَن عرف حقيقة النظر الذي ندّعي إفضاءه[٢] إلى العلم عَلِم بالضرورة كونه كذلك.

بيانه: أنّا نعني بالنظر[٣] التفكُّر المتضمّن مجموع علوم أربعة:

أحدها: العلوم البديهية[٤] بالمقدمات الحاصلة في الذهن على الترتيب؛ أعني أن يحصلَ البعض عقيبَ البعض.

وثانيها: العلم البديهيُّ بصحّة ترتيب تلك المقدمات.

وثالثها: العلم البديهي بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المترتِّبة التي عُلمت صحّتها وصحةُ ترتيبها بالضرورة.

ورابعها: أن ما عُلم لزومُه عن[٥] الأمور التي عُلمت صحّتها بالبديهة كان صحيحاً.

فمرادُنا بالنظر ذلك، وكل عاقلٍ يعلم ببديهة عقله أن مَن حصلتْ له هذه العلومُ الأربعة فإنه لا بدّ أن يحصلَ[٦] له العلم بصحة المطلوب، فثبت أنه[٧] مَن[٨] تصوَّر حقيقة النظر الذي ندّعي إفضاءه إلى العلم عَلِم بالضرورة كونَه كذلك.

---

(١) «أن» مكررة مرتين في ب.

(٢) ب: «إفضاؤه» خطأ.

(٣) قوله: «النظر» سقط من (أ).

(٤) ب، ج: «العلم البديهي».

(٥) ب، ج: «من».

(٦) ب، ج: «لا بد وأن يحصل».

(٧) ب، ج: «أن».

(٨) قوله: «من» سقط من (أ).

فإن قيل: لا ننازعُكم[١] في إطلاق[٢] اسم النظر على مجموع العلومِ الضرورية الأربعة التي ذكرتموها؛ لأن النزاعَ في العبارات غيرُ لائق بالعقليات، ولكنّا نقول: إن النظرَ والفكر أمر يجده الإنسانُ من نفسه، ويميّز بينه وبين العلوم الضرورية القائمة به، والنزاعُ إنما وقع في أن النظر الذي ندرك التفرقة بينَه وبين العلوم الضرورية هل[٣] يُفيد العلمَ أم لا؟ فمن حقِّكُمْ أن تقيموا الدلالة في محل النزاع لا في غيره، ثم إن سلّمنا جواز تفسير النظر بما ذكرتموه، لكن لا نسلّم أن تلك العلومَ الضروريةَ تفيد العلم النظري.

بيانه:[٤] أن العقَلاء بأسْرِهم اتفقوا على أن تلك العلومَ الضرورية لا يجوز أن تفيد علماً نظريّاً؛ وذلك لأن الأشعريةَ اتفقوا على أن العلم النظري إنما يحصلُ بخلق الله تعالى، وأنه لا تأثيرَ للعلوم الضرورية فيها.

وأمّا المعتزلةُ فعندهم أن النظر جنسٌ مغاير للعلوم، وهم زعموا أن المولِّد للعلم النظري ليس هو العلومَ[٥] الضرورية، بل ذلك[٦] الجنس الآخر.

وأمّا الفلاسفةُ فعندهم[٧] الأنظار أسبابٌ مُعِدَّةٌ لصيرورة النفسِ الناطقة مستعدة استعداداً تاماً لتلك العلوم، فأمّا حصولُ تلك العلوم فإنما يكون من العقل الفعّال.

فثبت أن أحداً من أصحاب المذاهب لم يجعل العلم النظري معلولَ تلك العلوم الضرورية، فيكون ما ذكرتموه على خلاف إجماعِ العقلاء، فيكون[٨] باطلًا.

---

(١) ب، ج: «فإن قيل: نحن لا ننازعكم».

(٢) ب، ج: «اطلاقكم».

(٣) ب: «بل» تحريف.

(٤) زاد في أ: «وهو»، وهي غير موجوده في ب، ج. ولا يخفى أن الكلام أكثر سداداً بدونها.

(٥) ب، ج: «ليس هو تلك العلوم».

(٦) ب، ج: «هو».

(٧) ب، ج: «فإن عندهم».

(٨) ب: «ليكون».

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يقتضي كونَ النظر بالمعنى الذي ذكرتموه مفيداً للعلم، إلا أن هاهنا شُبَهاً تُوهِم نقيض ذلك، وهي عَشَرة أمور:

الأول: النظرُ لو كان مفيداً للعلم لكان العلمُ ـ بكونه كذلك ـ إمّا أن يكونَ ضروريّاً أو نظريّاً، والأول باطل؛ لأن الضروري يجب اشتراكُ العقلاء فيه، لكن العقلاءَ لم يتفقوا على كون النظر مفيداً للعلم، والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ ما كان طريقاً إلى معرفة شيء آخر لا بدّ وأن يكون معلوماً قبل العلمِ بذلك المطلوب، فلو أثبتنا صحّة النظر بالنظر، لزم أن يكونَ صحة النظر معلومة[١] قبل كونها معلومَة؛ لأنها من حيث[٢] كونها مطلوبة يجب أن لا تكون معلومة، ومن جهة كونها طريقاً يجب أن تكون معلومَة، لكن كون الشيء معلوماً قبل نفسه مُحال، فتصحيح النظر بالنظر محال[٣].

الثاني: أنّا إذا نظرنا وتفكّرنا فحصل[٤] لنا عقيبَ النظر اعتقادٌ، فإمّا أن يكونَ العلم بكون ذلك الاعتقاد علماً ضرورياً أو نظريّاً، والأول باطل؛ لأن الضروريَّ يجب اشتراك العقلاء[٥] فيه، وخصم ذلك الناظر غيُر معترِف بأن الاعتقاد الذي حصل له عقيبَ نظرِه علمٌ، وإن كان الثاني[٦] كان الكلام فيه كالكلام في الأول فيُفْضي[٧] إلى التسلسل[٨].

الثالث: أن الناظرَ طالب، والطالبَ لا بدّ له من مطلوب، فذلك[٩] المطلوبُ

---

(١) قوله: «لزم أن يكون صحّة النظر معلومة» سقط من (ب).

(٢) ب، ج: «جهة».

(٣) ب، ج: «بالنظر أيضاً محال».

(٤) ب، ج: «يحصل».

(٥) ب، ج: «اشتراك كافة العقلاء».

(٦) ب، ج: «العلم بكون ذلك العلم الذي حصل به عقيب النظر علمًا نظريّاً».

(٧) في (ب): «يفضي».

(٨) ب، ج: «إلى التسلسل وهو محال».

(٩) ب، ج: «وذلك».

إمّا أن يكون معلوماً للناظر أو لا يكون؛ فإن كان معلوماً استحالَ منه طلبه؛ لاستحالة طلب تحصيلِ الحاصل، وإن لم يكنْ معلوماً استحال الطلب[١] أيضاً؛ لأنه إذا وجدَه كيف يعرف[٢] أنه هو الذي كان مطلوباً له؟

الرابع: أنّا نجد كثيراً من أهل الأديان يعتقدون مذهباً، ويكونون جازمين بصحتِه، ثم إنه يتبيّن لهم بعد حين فسادُ ذلك، وإذا[٣] كان كذلك فكيف يَأْمَن الواحد منا من أن الذي يعتقدُ الآن صحتَه يكون صحيحاً؟ بل يحتمل أن يكون[٤] فاسداً، وأنه سيظهرُ له بعد ذلك فسادُه، ومع هذا التجويز كيف يحصل اليقين؟

الخامس: أنّا نجد أهلَ العلم متفرّقين إلى فرق كثيرة، وكل[٥] واحدٍ منهم اختار مذهباً وجزم به، ولم يتخالجْه[٦] ريب ولا شكّ، ثم إنهم إذا اجتمعوا على المناظرة كان السيفُ بضاربه[٧]، فكل[٨] مَن كان منهم أحذقَ كان أقدر على ترويج مذهبه، ثم إن الغالبَ لإنسانٍ ربما صار مغلوباً لإنسان آخرَ فوقه في الذكاء[٩]، وأيضاً نرى إنساناً يصنِّف كتاباً يعظُم وقعُه في القلوب، والناس يتلقَّون كل ما فيه بالقَبول، ويعتقدون أنه ليسَ وراء ما فيه تحقيق وتدقيق، ثم يجيءُ إنسان آخر بعده[١٠] يستخرجُ وجوه ضعف ما في ذلك الكتاب وسخافتَه، حتى يتبيّن لكل مُنصِف أن الذين كانوا جازمين[١١]

---

(١) ب، ج: «استحال منه الطلب».

(٢) ب، ج: «يعلم».

(٣) ب، ج: «فإذا».

(٤) قوله: «صحيحاً؟ بل يحتمل أن يكون» سقط من أ.

(٥) ب، ج: «كل» دون واو.

(٦) ب، ج: «يخالجه».

(٧) ب، ج: «يضاربه».

(٨) ب، ج: «وكل».

(٩) ب، ج: «في الذكاء والكياسة».

(١٠) ب، ج: «بعده إنسان آخر».

(١١) ب، ج: «يقولون».

بصحة ما في ذلك الكتاب كانوا على الخطأ والضلالة، وإذا كان كذلك فما الذي[١] يؤمِّننا من أن يكون حالنا مع ما نحن فيه كذلك؟ ومع هذا الاعتقاد كيف يحصل اليقين؟

السادس: أنّا إذا استدلَلْنا بدليل فإمّا أَنْ لا يتوقف[٢] إفادةُ النظر في ذلك الدليل على العلم بكونه غيرَ معارَض بدليل آخر أو تتوقف[٣]، والأول[٤] محال؛ لأن بتقدير حصول المعارض إما أن يُجزم بالاعتقادَيْن معاً، وهو محال، أو يَجزم بأحدهما دون الثاني[٥]، وهو أيضاً محال؛ لأنه ليس أحدُهما بالقبول والآخر بالردّ أولى من العكس؛ أو لا يَقبل واحداً[٦] منهما، فحينئذٍ تكون إفادة النظر في الدليل للعلم موقوفةً على نفي المعارض.

لا يقال: حصولُ[٧] المعارض للأدلة العقلية مُحال.

لأنا نقول: إنه وإن استحال ذلك في نفس الأمر[٨]، لكنه[٩] لا يستحيلُ بحسب[١٠] الظن، وبهذا التقدير يرتفع الأمان عن كل واحد منهما، ألا ترى أن العلم الضروري بالفرق بين الحركات الجمادية والحركات الحيوانية يقتضي إسنادَ أفعال[١١]

---

(١) ب، ج: «وإذا كان كذلك فالذي».

(٢) ب، ج: «تتوقف».

(٣) ب، ج: «أو لا تتوقف».

(٤) ب، ج: «والثاني».

(٥) ب، ج: «الآخر».

(٦) ب، ج: «واحد».

(٧) ب، ج: «لا يقال إن حصول».

(٨) ب، ج: «حصول المعارض للدليل العقلي حقيقة».

(٩) ب، ج: «لكن».

(١٠) ب، ج: «لا يستحيل حصوله بحسب».

(١١) ب: «أفعاد» تصحيف.

الحيوانات إليها، والعلمُ الضروري بافتقار الممكن إلى المرجح يقتضي إسناد أفعال الحيوانات إلى غيرها؟ وليس أحدُ الوجهين أظهرَ عند العقل من الجانب الثاني؛ فالتعارضُ حاصل عند العقل وإن لم يكن حاصلاً في نفس الأمر، وإذا كان كذلك فالإنسان إذا استدلَّ بدلالة[١] فهو يجوز أن يحصلَ في خاطره[٢] ما لا يكون هو بالرد أولى[٣] مما تمسَّك[٤] به من الدليل، وذلك يقدح في النظر.

وأمّا إن قيل: إن إفادةَ النظر للعلم تتوقفُ على نفي المعارض، فالعلمُ بنفي المعارض ليس بضروري، فهو نظري ولا[٥] محالة، فلا بدَّ[٦] من دليل يدلّ على نفي المعارض.

ثمّ الكلامُ في نفي ما يعارض ذلك الدليلَ كالكلام في الأول، فيفضي إلى أن تتوقفَ إفادة النظر للعلم على أدلةٍ لا نهاية لها، وذلك محال.

السابع: إفادةُ النظر للعلم إمّا أن يتوقف على الشعور بدلالةِ الدليل على ذلك المدلول أو لا يتوقف؛ فإن توقَّفَتْ[٧] لزم الدور؛ لأن العلم بدلالة الدليل على المدلولِ علمٌ بإضافة أمر إلى أمر، والعلمُ بالإضافة مسبوق بالعلم بالمضافَين، فإذن العلم بدلالة الدليل على المدلول موقوفٌ على العلم بوجود الدليل ووجود المدلول، فلو استُفيد العلم بالمدلول من العلم بوجه دلالةِ الدليل عليه لزِم الدور.

وإن لم يتوقف[٨] إفادةُ النظر للعلم على معرفة وجه الدليل[٩] فهو باطل؛ لأن

---

(١) ب، ج: «بدليل».
(٢) ج: «عنده»، ب: «عنده، و».
(٣) ب، ج: «أولى بالرد».
(٤) ب، ج: «يتمسك».
(٥) ب، ج: «لا» دون واو.
(٦) كذا في ب، ج: «فلا بد»، وفي أ بدون الفاء.
(٧) ب، ج: «توقف».
(٨) ب، ج: «وأما إن لم يتوقف».
(٩) ب، ج: «وجه دلالة الدليل».

الدليلَ إذا اعتُبر من غير وجه دلالته على المدلولِ كان ذلك الوجه أجنبيّاً عن المدلول، فينقطعُ التعلّق[١] عنه، ونحن نعلم بالضرورة أن ما لا تعلّق له بالشيء لم يلزمْ من العلم به العلمُ بالشيء، فلا يكونُ النظر مفيداً للعلم.

الثامن: أن[٢] النظرَ طَـلَبٌ للعلم بالمدلول، وطلبُ الشيء يمتـنع حصوله عند حصولِ ذلك الشيء، فالنظر يمتـنعُ حصوله عند حصولِ العلم، فإذا كان حال وجودِ النظر يستحيلُ وجود العلم استحالَ أن يكونَ النظر مؤثراً في العلم أو ملزوماً له، لاستحالةِ كون المعدوم مؤثّراً أو مـلزوماً للموجود، فإذن لو حصلَ العلم عند النظر لكان حصولُه جارياً مجرى حصوله مع سائر الأعراض، فكما[٣] لا نقولُ في سائر الأعراض إنها تفيد العلم، فلذلك[٤] يجب أن لا نقولَ في النظر إنه يفيد العلم[٥].

التاسع: وهو أنكم لما جعلتُم النظرَ عبارةً عن مجموعِ علومٍ ضروريةٍ، فحصولُ العِلم النظريّ[٦] عند حصولها إمّا أن يكون واجباً أو جائزاً.

فإن كان[٧] واجباً: وجبَ أن يكونَ حُكمُ العِلم النظريِّ مِثلَ حُكم العِلم الضروري في الدوامِ وامتناع الزوال عند اعتراض الشُّبَه[٨]، والخروجِ عن القدرة والاختيار، وعَدَمِ استحقاقِ المدح والذم، والأمر والنهي، لوجوب حصول اللازم

---

(١) ب: «المتعلق».

(٢) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٣) ج: «وكما»، ب: «كما».

(٤) ب، ج: «فكذلك».

(٥) كذا في ب، ج: «العلم»، وفي أ: «للعلم».

(٦) في أ: «النظر».

(٧) «فإن كان» تكرر مرتين في أ!

(٨) ج: «الشبهة».

عند حصول الملزوم، والتوالي كاذبة، فالمُقدَّمُ مثلُها، وإن كان جائزاً[١]، فحينئذ يمكن أن يحصل النظرُ[٢] الصحيحُ بكماله في الدليل مع أنه لا يحصلُ العلمُ بالمدلول، فحينئذ يكون اعتقادُ وجودِ[٣] المدلول ـ والحالةُ هذه ـ اعتقاداً ليس له[٤] ما يوجبه ويقتضيه، ولا معنى لاعتقاد المقلّد إلا هذا، فَعَلِمْنا أن العقائدَ الحاصلةَ عقيبَ استكمال النظرِ ليس شيءٌ منها بعلم[٥].

العاشر: النظر[٦] لو كان مفيداً للعلوم[٧]؛ لكان نظر مخالفينا في[٨] أدلّتنا يفيدهمُ العلمَ، ولمّا لم يكن كذلك علمْنا أن النظر لا يفيد العلم.

ثم إن سلَّمنا أن العلومَ الضروريَّة التي سَمَّيتموها بالنظر تفيدُ العلم، ولكن بَيِّنوا[٩] صحَّةَ[١٠] اجتماع العلوم الكثيرة في الذهن دفعة واحدة[١١].

بيانه: أنّا لما جرَّبْنا أنفُسَنا وجدنا أنّا متى وجّهنا الذهن نحو العلم بشيء استحال منّا توجيهُه نحو العلم بشيء آخر، فعلمْنا تعذُّرَ اجتماعِ العلومِ الكثيرة في الذهن[١٢]، وإذا[١٣] كان المقتضي للعلم النظري هو مجموعَ العلوم الضرورية،

---

(١) ب، ج: «حصول العلم النظري عند حصول تلك العلوم الضرورية غير جائز».

(٢) ب، ج: «العلم».

(٣) في ب، ج: «ووجود».

(٤) ب، ج: «اعتقاداً لشيء ليس له».

(٥) ب، ج: «يعلم».

(٦) ب: «أن النظر».

(٧) ب، ج: «للعلم».

(٨) قوله: «في» سقط من أ.

(٩) ب، ج: «ثبوت».

(١٠) ج: «صحته»!

(١١) ب، ج: «دفعه واحدة محال».

(١٢) ب، ج: «في الذهن دفعة واحدة».

(١٣) ب، ج: «فإذا».

وقد ثبت استحالة اجتماع العلوم الضرورية[١]، يمتنع[٢] القول بكونها مفيدةً للعلم النظري.

والجواب عن هذه الأسئلة من حيثُ الإجمالُ والتفصيل:

أمّا من حيث[٣] الإجمال: فهو أن نقول: هذه الكلمات التي ذكرتموها تارةً في الاعتراض، وتارة في الاستدلال، هل[٤] أفادتكم علمًا بفساد دليلنا وبصحة[٥] مذهبكم أو لا؟[٦] فإن أفادتكم ذلك: فقد بان أن[٧] النظرَ قد أفادَ العلمَ في الجملة، وذلك يناقضُ قولكم: إنه لا يفيد العلمَ أصلاً. وإن لم تفِدْكم[٨] شيئاً: فقد اعترفتم بسقوط كلماتكم بالكليّة.

لا يقال: غرضنا من هذا معارضةُ كلماتِكم الفاسدةِ بكلمات أُخَر فاسدة حتى تتساقطا.

لأنا نقول: معارضةُ الفاسدِ بالفاسد هل أفادتكم علماً بسقوطهما[٩] أم لا؟ فإن أفادتكم ذلك: فقد اعترفتم بكون النظرِ مفيداً للعلم[١٠]، وإن لم تفِدْكم[١١] ذلك: فقد اعترفتم بأنه لا فائدة في شيء مما ذكرتموه.

وأمّا من حيثُ التفصيلُ: فنقول: قولكم: النظرُ أمر يجدُه الإنسانُ من نفسه، ويُميِّزُ بينه وبين العلومِ الضرورية.

---

(١) ب، ج: «اجتماعها».
(٢) ج: «أمتنع»، ب: «مع».
(٣) قوله: «من حيث» سقط من ب، ج.
(٤) ب: «بل» تحريف.
(٥) ب، ج: «مذهبنا وصحة».
(٦) ب، ج: «أم لا».
(٧) ب، ج: «اعترفتم بأن».
(٨) ب: «يفدكم».
(٩) ب، ج: «بسقوطها».
(١٠) ج: «العلم».
(١١) ب: «يفدكم».

قلنا: النظر حقيقة ليس إلا مجموعَ علومٍ ضروريةٍ لا كيف كانت، لكن[١] بشرط خاص، وهو أن يكون حصولُها على التعاقب في أزمنةٍ متوالية، ويكونَ للبعض تعلُّقٌ بالبعض على وجه يلزم من حصول تلك العلوم حصولُ العلمِ بشيء آخر، فالعلوم أو الظنون إذا كانت واقعة على هذا الوجه سمّيت نظراً، وأمّا إذا التُفِتَ إليها لا من هذا الاعتبار، بل من حيث إنها علوم؛ فهي لا تسمى نظراً.

والدليل على أن النظر ليس إلا ما ذكرناه: أنّا[٢] إذا جربنا[٣] أنفُسَنا لم نجد للفكرة والنظر معنىً إلا ترتيبَ علومٍ أو ظنونٍ ليُتوصَّل منها[٤] إلى علومٍ أو ظنون، ولا نجد شيئاً وراء ذلك. ثم لا معنى للترتيب إلا ما ذكرناه من حصول بعضها عقيبَ بعض[٥] في أزمنة متوالية.

قوله: إن أحداً من أرباب المذاهب لم يذهب إلى أن هذه العلوم الضرورية تفيد العلم النظري.

قلنا: لا نسلّم؛ فإن الأشعري، وإن كان مذهبه أن حصول العلم عقيب النظر بإجراء العادة، إلا أن جمهورَ أصحابِه يقولون: النظر الصحيح يتضمن العلوم[٦]. وفسَّروا التضمّن بملازمة العلم النظري للنظر، وفسَّروا النظر بالتردُّد في أنحاء العلوم الضرورية. فنحن نقول بهذه الملازمة.

---

(١) ب، ج: «بل».

(٢) ب: «وأنّا»!

(٣) ج: «جربنا».

(٤) ب، ج: «بها».

(٥) كذا في ب، ج: «بعض»، وفي أ: «البعض».

(٦) ب، ج: «حصول العلم».

وأيضاً فأبو الحسين البصري[١] ـ وهو الرجل في المعتزلة ـ ذهب إلى أن هذه العلومَ الضروريةَ توجب العلمَ النظريّ، فثبت أن الذي اخترناه ليس[٢] مذهباً على خلاف الجمهور.

وأيضاً[٣] فهب[٤] أنه كذلك، لكن الدليل لما ساقنا إليه وجب قبوله.

قوله: العلم بكون النظر مفيداً؛ للعلم ضروريّ أو نظري؟

قلنا: ضروري؛ لأنا بيّنّا أنّا نعني بالنظر تلك العلوم الأربعة، وبيّنّا أن اقتضاءها[٥] للعلم النظري ضروريٌّ، فاندفع عنّا هذا الإشكال. وأمّا[٦] الأصحاب فكلُّهم عوَّلوا في أن النظرَ مفيدٌ للعلم على أن قالوا: لو كان النظر[٧] فاسداً لكان العلم بفساده إمّا أن يكون ضروريّاً، وهو[٨] باطل لاختلاف العقلاء فيه؛ أو نظريّاً، فيكون ذلك نفياً للشيء بنفسه، وهو متناقض[٩].

ثم سألوا أنفسهم فقالوا: ولو[١٠] كان النظر مفيداً للعلم لكان العلم بكونه

---

(١) هو المتكلم أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري شيخ المعتزلة، كان جيد الكلام، مليح العبارة، غزير المادة، وله التصانيف الفائقة في أصول الفقه وفي غيرها من أصول الدين، من أشهر مصنفاته «المعتمد» و«غرر الأدلة»، توفي سنة ٤٣٦هـ.

ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤: ٢٧١)، و«سير أعلام النبلاء» (١٧: ٥٨٧).

(٢) ب: «اخترناه وليس»!

(٣) قوله: «أيضاً» سقط من (ب).

(٤) ب: «ذهب» تصحيف.

(٥) ب، ج: «اقتضائها» خطأ.

(٦) ب، ج: «فأما».

(٧) ب، ج: «إن النظر لو كان».

(٨) ب: «فهو».

(٩) قوله: «وهو متناقض» زيادة من ب، ج.

(١٠) ب، ج: «لو» دون واو.

كذلك إمّا أن يكون ضروريّاً، فكان يجب أن يكون متفَقاً عليه بين العقلاء؛ أو نظريّاً فيفضي إلى إثبات الشيء بنفسه[١].

ثم أجابوا عنه بأن قالوا: نفيُ الشيءِ بنفسه متناقض، لكن إثباتُ الشيءِ بنفسه غير متناقض، فظهر الفرق.

ولقائلٍ أن يقول: إثبات الشيء بنفسه متناقض؛ لأنه من حيثُ إنه مطلوب وجب أن لا يكون حاصلاً، ومن حيث إنه الطلب[٢] وجب أن يكون حاصلًا في الحال، وذلك متناقض.

فظهر ممّا ذكرنا أن نفيَ كلِّ النظرِ بالنظر وإثباتَ كلِّ النظرِ بالنظر متناقض، فإذن لا مَخْلَص إلا بأحد أمرين[٣]: أحدهما: التوقف في الصحة والفساد[٤]. الثاني[٥]: دعوى الضرورة إما في الصحة أو في[٦] الفساد. لكنّا إذا فسّرنا النظر بما ذكرناه صحّ منّا دعوى الضرورة في كونه مفيداً للعلم. أمّا مَن فسّره بغير ما ذكرناه فإنه لا يمكنه دعوى الضرورة، بل لا بدّ له[٧] من الاستدلال، وحينئذ يلزمه التناقض الحاصل من إثبات الشيء بنفسه بحيث لا محيص عنه. فثبت أنه لا يمكن بيانُ كونِ النظر مفيداً للعلم إلا بالطريق الذي ذكرناه.

قوله: كيف نعرف[٨] أن الاعتقاد الحاصل عقيبَ النظر عِلْمٌ؛ بالضرورة أم بالنظر؟

---

(١) ب، ج: «الشيء بنفسه، وهو محال».
(٢) ب، ج: «إنه آلة الطلب».
(٣) ب، ج: «الأمرين».
(٤) ب، ج: «الفساد والصحة».
(٥) ب، ج: «والثاني».
(٦) قوله: «في» سقط من ب، ج.
(٧) قوله: «له» سقط من ب، ج.
(٨) ب، ج: «يعرف».

قلنا: بالضرورة؛ لأنا إذا عرفنا أنه لازم عن العلوم الضرورية، وعرفنا بالضرورة أن اللازم للضروري[١] يجب أن يكون صحيحاً؛ فحينئذ يحصل اليقين بأن اعتقاد ذلك اللزوم علم.

قوله: الناظر طالب، والطالب إمّا أن يكون عالماً بمطلوبه أو لا يكون.

قلنا: بأنه[٢] عالم بماهيّة الموصوف والصفة والنسبة، جاهل بأن الحق هو ثبوت النسبة أو انتفاؤها، وإذا[٣] قام الدليل على الثبوت أو الانتفاء فحينئذ يميز بين مطلوبه وبين غيره بالمفردات التي كانت متصوّرةً له.

قوله: نجد كثيراً من الناس جازمين بصحة مذهبهم، ثم تبيّن لهم فساده.

قلنا: كل مَن أتى بالنظر على الوجه الذي ذكرناه[٤] استحال أن يبدوَ له فسادُ ذلك؛ لأن علمَه الضروريَّ بالمقدّمات إذا حصل استحال تطرّق الخلل إليه، وكذلك العلمُ الضروريُّ بصحّةِ الترتيب، وكذا[٥] العلمُ الضروريُّ باللزوم. وإذا استحالَ تطرُّقُ الخلل إلى واحد[٦] من هذه العلوم؛ استحال تطرّقُ الخلل إلى النتيجة[٧]. فأمّا إذا لم يأت بالنظر على هذا الوجه فهو النظر الفاسد. ولا نزاع في أنه[٨] لا يفيد العلم.

وهو الجواب[٩] عن قوله: إنَّ كلَّ واحد من أهل العالم[١٠] ذهب إلى مذهب آخر.

لأنا نقول: إن ذلك لأنهم ما أتوا بالنظر على الوجه الذي ذكرناه. وفائدة

---

(١) ج: «عن ضروري»، ب: «الضروري».
(٢) ب، ج: «إنه».
(٣) ب، ج: «فإذا».
(٤) ب، ج: «بيناه».
(٥) ب، ج: «وكذلك».
(٦) ب: «كل واحد».
(٧) ب: «تطرق الخلل إلى كل واحد من هذه العلوم النتيجة».
(٨) ج: «ولا نزاع فيه في أنه».
(٩) ب، ج: «وهذا هو الجواب».
(١٠) ب، ج: «العلم».

المناظرة ليست إلا مجادلةَ كلِّ واحد من الخصمين تنبيهَ الآخر على موضع[١] الغلط.

قوله: النظر[٢] في الدليل لو أفاد العلمَ لكانت تلك الإفادةُ إما أن تكون متوقّفةً على العلم بنفي المُعارِض أو لا تتوقّف.

قلنا: تتوقف على العلم بنفي المعارض.

قوله: العلم بنفي المعارض، إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً[٣].

قلنا: إنه ضروري؛ وذلك لأن النظر إذا كان عبارةً عن مجموع تلك العلوم الضرورية المترتبة[٤]، ونحن نعلم بالضرورة أن العلوم الضرورية لا تتدافع[٥]، فحينئذ نعلم بالضرورة أن الدليل الذي تمسّكنا به ليس له مُعارض.

قوله: إفادةُ النظرِ العلمَ إمّا أن تتوقّف على الشعور بدلالة الدليل أو لا تتوقف.

قلنا: إنه لا تتوقفُ على العلم بدلالة الدليل[٦] على المدلول، ولكن يتوقف[٧] على وجهِ[٨] دلالةِ الدليلِ على المدلول، وفرْقٌ بين نفس الدلالة وبين[٩] وجه الدلالة[١٠]. مثاله: دلالةُ العالَـم على الصانع، كونه بحالة[١١] يلزم من ثبوته ثبوتُ الصانع، وهذا أمر إضافي؛ فالعلم به لا محالةَ مسبوقٌ بالعلم بالمضافين[١٢].

---

(١) ب، ج: «مواضع».
(٢) ب، ج: «قوله: إن النظر».
(٣) ب، ج: «إما ضروري أو نظري».
(٤) ب، ج: «المرتبة».
(٥) ب: «لا تندفع».
(٦) من قوله: «أو لا تتوقف قلنا» إلى هنا سقط من (ب).
(٧) ج: «تتوقف».
(٨) ب، ج: «على العلم بوجه».
(٩) قوله: «بين» سقط من ب، ج.
(١٠) ب، ج: «نفس الدلالة وبين وجه الدلالة».
(١١) ب، ج: «بحال».
(١٢) كذا في ب، ج: «بالمضافين»، وفي أ: «بالمضامين».

وأمّا وجه دلالته على الصانع فهو الإمكان، والعلم به غير مسبوق بالعلم بالصانع، بل يجب أن يترتّب عليه العلم بالصانع، ولذلك[١] لا يلزم منه محال.

قوله: النظر لا يوجد مع العلم، فلا يكون مؤثراً فيه ولا ملزوماً له.

قلنا: قد بيّنا أن النظرَ عبارةٌ عن العلوم الضرورية بشرط أن تكون مترتبة ترتباً[٢] زمانيّاً، فتلكَ العلومُ حالَ حصولِها على هذا الوجه تسمّى نظراً، ثم إنها بعد استقرارها واجتماعها لا تسمّى نظراً، والمؤثِّر في العلم النظري هو مجموع تلك العلوم من حيث إنها علوم، لا من حيث إن حصولَها واقعٌ على الترتب[٣] الزماني، وذواتُ تلك العلوم حاصلةٌ مع العلم بالنتيجة، فأما[٤] كون حدوثها واقعاً على الترتب[٥] الزماني فذلك غير حاصل مع العلم بالنتيجة[٦]، فما هو المؤثّر في العلم بالنتيجة موجود مع العلم بالنتيجة، وما هو غير موجود مع العلم بالنتيجة فهو غيرُ مؤثّر في النتيجة، فاندفع الإشكال.

قوله: العلم النظري إذا كان لازماً لتلك العلوم الضرورية وجبَ أن يكون حُكمُه حكمَها.

قلنا: إن حكمَهُ حكمُها إلا في شيء واحد، وهو أن الإنسان لا يمكنه أن يعتقد اعتقاداً يناقض العلم[٧] الضروري، ويمكنه أن يعتقد اعتقاداً يناقض العلم النظري. والفرق: أن العلمَ الضروريَّ هو الذي يكون تصوّرُ طرفَيْه موجِباً للتصديق به[٨]،

---

(١) ب، ج: «وذلك».
(٢) ب، ج: «ترتيباً».
(٣) ب، ج: «الترتيب».
(٤) ب، ج: «وأما».
(٥) ب، ج: «الترتيب».
(٦) من قوله: «فأما كون حدوثها» إلى هنا سقط من ب.
(٧) كذا في ب، ج: «يناقض العلم الضروري»، وسقطت: «العلم» من أ.
(٨) قوله: «به» سقط من أ.

والقضيتان إنما تتناقضان إذا اتّحد موصوفُهما وصفتُهما، فإذا كان الموصوفُ والصفةُ في القضية المناقضة للعلم الضروري يجب أن تكون نفسَ الموصوف والصفة في القضية[١] الضرورية، وقد بيّنا[٢] أن الموجبَ لذلك التصديق الضروري هو نفسُ ذلك الموصوف وتلك الصفة ـ لا جرم استحال حصولُهما مع عدم ذلك التصديق فضلاً عن التصديق المناقض له، فلأجل هذا يستحيل أن يوجد الاعتقاد المناقض للاعتقاد الضروري.

وأمّا القضية النظرية فليس الموجبُ للتصديق الذي فيها نفسَ تصوُّرِ طرفَيْها، بل الموجب لذلك التصديق هو العلم الضروري بالمقدّمتين الضروريتين، فعند الذهول عن تَيْنك المقدمتين لا يبقى في القضية النظرية ما يوجب التصديق فيها، فلا جرم أنه[٣] يصحّ أن يوجد الاعتقاد المناقض له، فلهذا[٤] السببِ يصحّ أن يوجدَ الاعتقادُ المناقضُ للاعتقاد النظري، ولا يصحّ أن يوجد الاعتقاد المناقض للاعتقاد الضروري، فأمّا في سائر الأمور فلا فرق عندنا بين العلم الضروري والعلم النظري.

قوله: لو كان النظر في الدليل مفيداً لكان[٥] نظر المخالفين في دليلكم يفيدهم العلم.

قلنا: إنه لا[٦] يفيدهم العلمَ لاعتقادهم أن بعض المقدّمات التي أوردناها في الدليل فاسدة، فأمّا لو اعتقدوا صحّةَ كلِّ المقدّمات استحالَ منهم أن لا يعترفوا بالمطلوب.

قوله: ما ذكرتموه بناءً على صحة اجتماع العلوم الكثيرة.

قلنا: الجواب عنه سيأتي[٧] في مسألة الحدوث، إن شاء الله تعالى.

---

(١) من قوله: «المناقضة للعلم الضروري» إلى هنا سقط من ب.

(٢) ب، ج: «ثبت».

(٣) قوله: «أنه» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «فهذا».

(٥) ب، ج: «مفيداً للعمل لكان».

(٦) ب، ج: «نظر المخالفين إنما لا».

(٧) ب، ج: «يأتي».

المسألة الثالثة: في وجوب النظر

والدليل عليه أن معرفة الله تعالى واجبةٌ لإجماع الأمّة[١]، وتحصيلُ معرفةِ الله[٢] تعالى لا يمكن إلا بالنظر، وما لا يتأدّى الواجب المطلق إلا به فهو واجب، فالنظر واجب[٣].

فإن قيل: لا نسلِّمُ أن معرفة الله تعالى يمكن أن تكون جائزةً[٤]، فضلًا عن أن تكون واجبة.

بيانه: تارةً بأن[٥] نُبيِّن[٦] أن العلمَ مطلقاً يستحيل أن يكون مأموراً به، وتارة بأن نبين[٧] أن العلم بالله تعالى على الخصوص يستحيل أن يكون مأموراً[٨].

أمّا القسم الأول فبيانه من وجهين:

الأول[٩]: وهو أن الشخص لو كان مأموراً بتحصيل العلم؛ فلا يخلو إمّا أن يكونَ حالَ كونِه مأموراً بذلك مُتمكِّناً من التمييز بين العلم والجهل، وإما أن لا[١٠] يكون متمكناً من ذلك[١١]؛ فإن كان متمكّناً من ذلك: فمعلوم أن التمييز بين العلم والجهل إنما يكون إذا عَلِمَ أن أحدَ الاعتقادَيْن مطابقٌ للأمر في نفسه، والآخرَ غيرُ مطابق[١٢].

---

(١) ج: «لاجتماع الآية».
(٢) ب، ج: «معرفته».
(٣) ب، ج: «كان واجباً؛ فيكون النظر واجباً».
(٤) كذا في ب، ج: «جائزة»، وفي أ: «واجبةً».
(٥) قوله: «بأن» سقط من أ.
(٦) ب: «تبين».
(٧) ب: «تبين».
(٨) ب، ج: «مأموراً به».
(٩) ب، ج: «أحدهما».
(١٠) ب، ج: «أو لا».
(١١) قوله: «متمكناً من ذلك» سقط من ب، ج.
(١٢) ب، ج: «والآخر غير مطابق للأمر في نفسه».

والعلم بكون هذا الاعتقادِ مطابقاً للمعتَقَد علم بإضافة أمر إلى أمر، والعلم بإضافة أمر إلى أمر مسبوقٌ بالعلم بكل[١] واحد من المضافَيْن، فإذن العلم بكون هذا الاعتقاد علماً[٢] مسبوقٌ بالعلم بذلك المعتقد. فإذن تمكّنُ المأمورِ من التمييز بين العلم وبين غيره مشروطٌ بحصول العلم أولاً بذلك الشيء، وذلك محال؛ لأن الكلام فيه كالكلام في الأول، ويفضي إلى التسلسل، وأيضاً فلأنَّ العلمَ السابقَ إذا كان حاصلاً تعذَّر تحصيلُ العلم الثاني، لاستحالةِ الجمع بين المِثْلين.

وأمّا إن قلنا: إنه لا يشترط في الأمر بتحصيل العلم تمكُّنُ المكلَّف من التمييز بينه وبين غيره: كان تكليفه بالعلم على التعيين تكليفاً بالمحال، وإنه غيرُ جائز.

فثبت بما قلنا[٣] أن وقوعَ المعرفةِ عند النظر يجري مجرَى الاتفاق، وكل ما كان كذلك فإنه لا يدخل تحت التكليف، وهو مِثْلُ مَن يمشي في طريق فيقع اتفاقاً في البئر، ثم قد يتفق وقوعه[٤] على الكنز، وقد يتفق وقوعه[٥] على الرَّوث والزِّبْل، وما هذا شأنه لا يصحّ الأمر به.

الثاني: وهو أن النظرَ عبارةٌ عن ترتيب العلوم الضرورية على وجهٍ يلزم من حصولِها حصولُ العلمِ النظريِّ لا محالة، وإذا كان كذلك فمتى خلقَ الله تعالى تلك العلومَ الضروريةَ كان ذلك العلمُ النظري حاصلاً لا محالة؛ لوجوب حصول اللازم عند حصول الملزوم.

ومتى لم يخلُق اللهُ تعالى تلك العلومَ الضروريةَ استحالَ حصولُ العلم النظري،

---

(١) كذا في ب، ج: «بكل»، وفي أ: «لكلّ».

(٢) كذا في ب، ج: «علمًا»، وفي أ: «علمٌ».

(٣) ب، ج: «قلناه».

(٤) ب، ج: «يقع».

(٥) ب، ج: «يقع».

وإلا كان[١] ذلك حكمًا بأن حصول العلم النظري[٢] لا يتوقّف على النظر، وذلك يبطل دليلكم. وإذا كان حصول العلم النظري دائراً[٣] مع حصول العلوم الضرورية وجوداً وعدماً كان وجودُه وعدُمه عند وجود العلوم[٤] الضرورية وعدمها ضروريّاً واجباً، فلا يكون داخلاً تحت التكليف[٥].

لا يقال: هذا الإشكال إنما يلزم[٦] على مَن يقول: النظرُ عبارةٌ عن ترتيب العلوم الضرورية، فأمّا[٧] مَن يقول: النظر جنس آخر وراء هذه العلوم[٨]؛ فإنه لا يلزمه هذا الإشكال؛ لأنا نقول: الذي يُثبِتُ النظرَ جنساً آخر وراءَ هذه العلوم المترتبة[٩] إمّا أن يعترفَ بأنه لا بدّ في حصول العلم النظري من هذه العلوم الضرورية، أو لا يعرف[١٠] بذلك؛ فإن لم يعترف بذلك: كابر[١١]؛ لأنا نعلم بالضرورة أن الناظر لو لم يترتب[١٢] في ذهنه مقدّماتُ دليلِه فإنه لا يحصل له العلمُ النظريُّ أصلًا.

وإن اعترف بذلك: فنقول: إن مَن عَلِمَ بالحسِّ أن هذا الشخصَ فاعلٌ، وعلم بالضرورة أنّ كلَّ فاعلٍ حيٌّ، فمع حصول هذين العِلْمَيْن إمّا أن يعترفَ[١٣] أنه يجب

(١) ب، ج: «لكان».
(٢) «وإلا لكان ذلك حكمًا بأن حصول العلم النظري» مكرر في ب مرتين.
(٣) ب: «دارا» تصحيف.
(٤) ب: «العلم» تحريف.
(٥) ب، ج: «تحت التكليف والأمر».
(٦) ب، ج: «يرد».
(٧) ج: «وأمّا».
(٨) ب، ج: «هذه العلوم المرتبة».
(٩) ب، ج: «المرتبة».
(١٠) ب، ج: «يعترف».
(١١) ب، ج: «بذلك: فقد كابر».
(١٢) ب، ج: «يرتب».
(١٣) كذا في ب، ج: «يعترف»، وفي أ: «يعرف».

حصول العلم بأن هذا الشخصَ حيٌّ، أو لا يعترفَ بذلك؛ فإن لم يعترف[١] به: فقد كابر. وأيضاً فالمقدّمات الضرورية إذا كانت بحيث لا يلزم من العلم بها العلمُ بالمدلول: لم تكن صالحةً للاحتجاج بها على المطلوب. وإن اعترف بوجوب حصول العلم النظري عن تلك العلوم الضرورية[٢]: فحينئذ يتوجَّهُ عليه الإشكال.

فظهر أن هذا الإشكال واردٌ[٣] سواء قلنا: النظرُ[٤] نفس هذه العلومِ الضروريةِ المترتبةِ أو أثبتنا أمراً آخر وراء ذلك، لا يقال: إن هذه العلوم الضرورية[٥] لا يلزمها حصولُ ذلك العلم النظري مطلقاً، بل يُعتبر في ذلك ثلاثةُ أمور أُخَر:

أولها[٦]: شعور الذهن بارتباط تلك المقدّمات بعضِها بالبعض، فإنه قد يكون الإنسان عالـماً بأنّ هذه بغلة، وأنّ كلَّ بغلة عاقر، ثم إنه يراها منتفخة[٧] البطنِ فيظنُّها حاملاً، وإنما يكون كذلك حينما لم يشعر بارتباط كلِّ واحدةٍ من المقدّمتين المذكورتين بالأخرى.

وثانيها[٨]: إخلاءُ الذهنِ عن سائر الاعتبارات.

وثالثها[٩]: توجيه الذهنِ نحو اكتساب ذلك المطلوب.

وكلُّ هذه الأمورِ مقدورةٌ للعبد، فلما توقّف اقتضاء تلك العلوم الضرورية للعلم النظري على هذه الأمور المقدورة للعبد: لا جَرَمَ صحَّ كونُ العبدِ مكلّفاً بالعلم النظري.

---

(١) كذا في ب، ج: «يعترف»، وفي أ: «يعرف».

(٢) ب: «النظرية»! خطأ.

(٣) ج: «الإشكال دارو» تحريف.

(٤) ب، ج: «إنه».

(٥) من قوله: «المترتبة أو اثبتنا» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٦) كذا في ب، ج: «أولها»، وفي أ: «منها».

(٧) كذا في ب، ج: «منتفخة»، وفي أ: «مُنَفَّخة».

(٨) كذا في ب، ج: «وثانيها»، وفي أ: «ومنها».

(٩) كذا في ب، ج: «وثالثها»، وفي أ: «ومنها».

لأنا نقول: أمّا شعور الذهن بارتباط تلك المقدِّمات بعضها ببعض[١] فإمّا أن يكون ضروريّاً أو نظريّاً؛ فإن كان ضروريّاً فهو لا يكون مقدوراً للعبد، وبطل كلامكم، وإن كان نظريّاً افتقر[٢] في اكتسابه إلى نظر آخر، فلو احتاج ذلك النظرُ إلى[٣] الآخر إلى ذلك الشعور لزمَ الدور[٤]، وهو[٥] محال.

فأما[٦] إخلاء الذهن: فإمّا أن يكون عن العلوم الضرورية أو النظرية، أمّا عن العلوم الضرورية فلا يمكن؛ لأنا نجد من[٧] أنفسنا[٨] تعذُّرَ ذلك علينا، وأمّا عن العلم النظري[٩] فهو أيضاً محال؛ لأنها لازم عن العلم الضروري، ولازم الضروري لا يمكن إزالته، فثبت أن التكليف بالعلم غير جائز.

وأمّا الذي يدلُّ على امتناع الأمر بمعرفة الله تعالى خاصةً: فوجهان:

الأول: وهو أن ذلك الأمرَ إمّا أن يتوجّه على مَن كان عارفاً بالله تعالى، أو على مَن لا يكون عارفاً به، والأول محال؛ لأن العارف بالله تعالى لو أُمر بتحصيل المعرفة لكان إمّا أن يكون مأموراً بتحصيل تلك المعرفةِ الحاصلةِ أو بتحصيلِ معرفةٍ[١٠] أخرى، والأول باطل لاستحالة تحصيل الحاصل. والثاني باطل لاستحالة تحصيل

---

(١) كذا في ب، ج: «ببعض»، وفي أ: «بالبعض».

(٢) ب: «اقتصر».

(٣) قوله: «إلى» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «فلو احتاج ذلك النظر الآخر إلى ذلك الشعور لزم افتقار النظر إلى الشعور بارتباط المقدّمتين وافتقار الشعور بذلك الارتباط إلى نظر آخر فيكون دوراً».

(٥) ج: «وهذا».

(٦) ب، ج: «وأما».

(٧) ب، ج: «في».

(٨) ج: «نفسنا».

(٩) ب، ج: «العلوم النظرية»، ب: «وأما عن العلوم النظرية فلا يمكن لأنا نجد في أنفسنا فهو أيضاً محال» تكرار خطأ.

(١٠) ب، ج: «بمعرفة».

المثلَيْن دفعة[١]، ومحال أيضاً أن يتوجَّه على[٢] غير العارف[٣]؛ لأنه حينما لا يكون عارفاً بالله تعالى استحال أن يكون عارفاً بأمر الله[٤]، فكونه مأموراً بأمر يستحيل منه العلم بالأمر، والأمر يكون تكليفاً بما[٥] لا يُطاق، وإنه غير جائز.

الثاني[٦]: أنَّ الشخصَ لو كان مأموراً بمعرفة الله تعالى لكان لا يخلو: إمّا أن يكون له في فعل المعرفة غرضٌ أو لا يكون؛ فإن لم يكن استحالَ منه فعلُ المعرفة لاستحالة ترجيح الفاعلية على تركها مع إمكانهما إلا[٧] لمرجّح هو الغرض[٨]، وإن كان فذلك[٩] الغرض ليس بدنيويّ؛ لأن الإنسان لا يكتسب بتحصيل معرفة الله تعالى[١٠] نفعاً ولا يدفع بها ضرراً في العاجل، وليس بديني؛ لأن ذلك إمّا جلبَ[١١] الثواب أو دفعَ[١٢] العقاب، وذلك إنما يكون مطلوباً بعد العلم بالإله المُثيب المعاقِب، فيستحيل أن يكون ذلك مطلوباً قبل العلم بوجود الإله، فثبت أنه لا يمكن تحقيق غرضٍ في معرفة[١٣] الله تعالى، فلا يكون فعلُ المعرفةِ ممكناً، فيستحيل أن يكون مأموراً به[١٤].

---

(١) ب، ج: «المثلين دفعة واحدة».

(٢) ب، ج: «يتوجه الأمر على».

(٣) ب، ج: «غير العارف به».

(٤) ب، ج: «بأمره تعالى».

(٥) ب، ج: «لما».

(٦) ب، ج: «والثاني».

(٧) ب، ج: «إمكانها لا».

(٨) زاد في أ: «ليس»، وهي ساقطة من ب، ج، وهو الصحيح.

(٩) ب، ج: «كان ذلك الغرض فذلك».

(١٠) قوله: «تعالى» سقط من أ.

(١١) ب، ج: «لجلب».

(١٢) ب، ج: «دفع».

(١٣) ب، ج: «في فعل معرفة».

(١٤) ب، ج: «بها».

لا يقال: الغرضُ دفعُ الضرر عن النفس؛ لأنه إذا جَوَّز أن يكون له إلهٌ حكيمٌ يعاقب على القبائح حصل الخوفُ منه والنظرُ بدفع ذلك الخوف.

لأنا نقول: إنه يجوز أيضاً[١] من ذلك الإله الحكيم أن يعاقبَه على النظر بأن يقول له: لِمَ تصرّفتَ في ملكي[٢] بغير إذني؟ وإذا جاز الأمران[٣] لم يكن النظرُ دافعاً للخوف.

ثم إن سلَّمنا أنه يمكن أن يكون معرفةُ الله تعالى مأموراً بها؟ فما الدليل على كونها مأموراً بها؛ ودعوى الإجماع ممنوعةٌ[٤]، بل ندّعي انعقادَ الإجماع على كونها[٥] غيرَ مأمورٍ بها[٦]، وأن الأمرَ ما ورد إلا بالإقرار والاعتقادِ فقط. وبيانه من وجوه أربعة:

الأول: أنَّ الأعرابيَّ الجِلْفَ ربما وصل إلى حضرة النبي[٧] ﷺ وتكلم بكلمتَيِ الشهادة فالنبيُّ ـ عليه السلام ـ كان يحكم بإسلامه، ونحن نعلم بالضرورة أن معرفةَ الله تعالى، ومعرفةَ ما يجبُ ويجوزُ ويستحيلُ عليه، ومعرفةَ شرائطِ[٨] المعجزات ما كانت حاصلةً لذلك الأعرابي الذي حكم النبيّ ـ عليه السلام ـ بإسلامه، بل نعلم بالضرورة أن واحداً لو حاول تفهيمَه صورَ[٩] هذه المسائل لما تصوَّرها قطُّ، فهذا دليل قاطع على أنّ المعرفةَ غيرُ مأمور بها.

الثاني: أنه لم يُنقل عن رسول الله ﷺ ولا عن الصحابة والتابعين والسلف

---

(١) ب، ج: «أيضاً يجوز».
(٢) ج: «في الملك».
(٣) ب، ج: «احتمل الأمرين».
(٤) ب، ج: «ولا نسلم انعقاد الإجماع على الأمر بتحصيل المعرفة».
(٥) ب، ج: «أن ذلك».
(٦) قوله: «بها» سقط من ب، ج.
(٧) ب، ج: «رسول الله».
(٨) ج: «شرائطه».
(٩) ب، ج: «صور».

الصالحين[١] خوضُهم في الأدلةِ الدالةِ على حدوث العالم وإثبات الصانع، وبيانِ كونِه عالماً بكل المعلومات، ودلالةِ المعجزات على الصدق، مع أنّ إيمانَهم كان أتمَّ من إيمان غيرهم.

لا يقال: إن هذه الأدلةَ كانت جليّةً ظاهرةً وهم كانوا عالمين بها من غير بحث ونظر. لأنا نقول: إن ذلك مكابرة[٢]؛ فإنّا نعلم أنه ليس يوجد في شيء من العلوم من الغوامض والمشكلات مثلُ ما يوجد في هذا العلم، فكيف يمكن دعوى إحاطةِ الصحابة والتابعين بها مع أنه لم يُنقل عن واحد منهم كلامٌ فيها لا بالقليل ولا بالكثير؟

الثالث: أنه لما ثبت أنهم ما كانوا خائضين في هذه المباحث كان الخوض فيها بدعة، وكل بدعةٍ حرامٌ بالأحاديث المشهورة.

الرابع: أنه ـ عليه السلام ـ شدَّدَ النكيرَ على مَن خاض في هذه المباحث، رُوي عن النبي[٣] ـ عليه السلام ـ أنه خرج إلى الصحابة[٤] فرآهم يتكلَّمون في القَدَر، فغضب حتى احمرّت وجنتاه وقال: إنما هلك مَن كان قبلكم لخوضهم في هذا، عزمتُ عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً»[٥]. وقال النبي[٦] ـ عليه السلام ـ: «إذا ذُكر القَدَرُ فأمسِكوا»، وقال النبي[٧] ـ عليه السلام ـ: «عليكم بدين العجائز». وأمّا إنكار الصحابة والتابعين والمجتهدين على مَن خاض في الكلاميّات فأظهرُ من أن يُحتاجَ

---

(١) ب، ج: «والسلف والصالحين رضي الله عنهم أجمعين».

(٢) ب، ج: «مكابرة من قائله».

(٣) ب، ج: «عنه».

(٤) ب: «أصحابه».

(٥) رواه من حديث أبي هريرة: الترمذي (٢١٣٣) وفيه: «إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه». وقال الترمذي: حديث غريب. اهـ. وأبو يعلى في «مسنده» ١٠/ ٤٣٣، وروى الطبراني نحوه في «الأوسط» (٥١٥) من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه،عن جده.

(٦) قوله: «النبي» لم يرد في ب، ج.

(٧) قوله: «النبي» لم يرد في ب، ج.

فيه إلى الشرح[١]، وكل ذلك يفيد انعقادَ الإجماعِ على أن معرفة الله تعالى غيرُ واجبةِ التحصيل، وأنّا ما أُمرنا إلا بالإقرار والاعتقاد.

وإن سلّمنا أنه لا يجوز الاكتفاءُ بالإقرار والاعتقاد فلِمَ لا يجوز الاكتفاء بالظن الغالب؟ وبيانه من وجهين:

الأول: أنَ أدلةَ المعارف غامضةٌ، والوصولَ بها إلى عين[٢] الحق لا يحصل إلا بعد صرف العمر إليه بالكليّة، فلو كنا مكلَّفين بنفس المعرفة لوجب أن لا نحكم[٣] إلا بإيمان شخص أو شخصين في آخر عمرهما عندما نعلم إحاطَتَهما بجملة أصول الدّين ووقوفهما على الجواب عن جميع الشُّبَه، فإن اليقين التامّ لا يحصل إلا عند الإحاطة بكل الشكوك والشبه وحلّها، لكنا[٤] نعلم بالضرورة أن ذلك ليس من دين محمد ـ عليه السلام ـ.

الثاني: أنّ القولَ بكون المكلَّفِ مأموراً بتحصيل المعرفة يفضي إلى إفحام الأنبياء عليهم السلام؛ لأنّ اليقين والمعرفة إذا كان لا يحصل إلا بالوقوف على الأدلةِ والجوابِ عن الشبهة[٥]، وذلك ليس[٦] بالأمر السهل حتى يحصلَ في زمان قصير، بل إنما يحصلُ لو حصلَ عند صرف أكثر العمر إليه، فإذا جاء النبي وادَّعى النبوة وكلَّفه باليقين فللمَدْعُوِّ أن يستمهلَه مدةً يتمكن فيها من تحصيل اليقين، ثم[٧] إنّ النبيّ[٨] لا يمكنه في وقت من الأوقات أن يرهقه[٩] إلى قبول الدعوة، فإن له أن يقول: إنك

---

(١) ب، ج: «إلى الإطناب والشرح».

(٢) كذا في ب، ج: «عين»، وفي أ: «غير».

(٣) ب: «يحكم».

(٤) ب، ج: «ولكن».

(٥) ب، ج: «الشبه».

(٦) ب، ج: «وليس ذلك».

(٧) قوله: «ثم» سقط من أ.

(٨) ج: «إن الشيء» تحريف، وكتب مقابله في الهامش: «لعله: إذ النبي».

(٩) ب: «يرمقه».

كلّفتني اليقينَ، واليقينُ بعدُ غير حاصل لي، والنبي لا يمكنه أن ينسبه إلى التقصير لِما عُلم ضرورة من صعوبة تحصيل اليقين. فثبت أن الأمر بتحصيل اليقين يفضي إلى سقوط دعوة الأنبياء فهذا هو الكلام على ماذكرتموه مِن الإجماع[١].

وإن[٢] سلّمنا أن تحصيلَ معرفةِ الله تعالى[٣] واجبٌ فلِمَ قلتم: إنه لا طريق إلى تحصيلها إلا بالنظر؟ وما الدليل على ذلك؟

لا يقال: طريقُ تحصيلِ العلم بالأشياء إمّا الحسُّ وإما[٤] الخبُر وإما[٥] النظرُ؛ أمّا الحسُّ فيُعلم بالضرورة أنه[٦] ليس طريقاً إلى معرفة الله تعالى.

وأمّا الخبرُ فالمتواترُ إنما يفيد العلمَ إذا كان مستنداً إلى الحسن[٧].

وأمّا الآحاد فليس طريقاً أيضاً[٨]؛ لأنه ليس قبولُ قولِ إنسانٍ أولى من قبول قول غيره.

وبهذا الطريق بَطَلَ القولُ بالتعليم، ولـما بطل أن يكون الحسّ أو الخبر[٩] طريقاً إلى معرفة الله تعالى تعيَّن النظر.

لأنا نقول: لا نسلِّمُ أن طريقَ تحصيلِ المعارفِ هذه[١٠] الطرق الثلاثة، فما الدليل عليه؟

---

(١) قوله: «فهذا هو الكلام على ما ذكرتموه من الإجماع» زيادة من ب، ج.

(٢) ج: «فإن».

(٣) ب، ج: «معرفة الله تبارك وتعالى».

(٤) ب، ج: «أو».

(٥) ب، ج: «أو».

(٦) ب: «وأنه».

(٧) ب، ج: «الحس».

(٨) ب، ج: «طريقاً أيضاً».

(٩) ب، ج: «والخبر».

(١٠) ب، ج: «بهذه».

ثم إنّا نبيّن أن هاهنا طريقاً آخر وهو[١] تصفية النفس عن العلائق الحيوانية[٢] والهيئات البدنية، فإنها متى خلت عن هذه الأمور حصلت[٣] لها عقائدُ يقينية، وهذا هو طريق الصوفية وأصحاب الرياضة، فإنهم جازمون بما هم عليه من العقائد في المعارف[٤] الإلهية، وأما أصحاب النظر فقلّما[٥] يحصل لهم مِثْلُ هذا الجزم، وإذا[٦] كان كذلك فالرياضة إن لم تتعيّن طريقاً إلى تحصيل معرفته تعالى فلا أقلّ من أن تكون هي من جملة الطرق[٧] المفيدة لمعرفة الله تعالى، وإذا كان كذلك بطل ما ذكرتموه من الحصر.

ثم إن سلّمنا صحةَ الحصر فلمَ لا يجوز أن يكون طريقُ معرفةِ الله تعالى خبرَ شخص واحد، وهو المعلِّمُ الصادق؟

قوله: كيف يعرف كونه صادقاً؟

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: المعارضة بالنظر، فإن المعلم كما أنه قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً، فكذلك[٨] النظر قد يكون صحيحاً وقد يكون فاسداً، فإن احتجنا في التمييز بين المعلم الصادق والمعلم الكاذب إلى معلم آخر لا إلى نهاية فكذلك يجب أن نحتاجَ في التمييز بين النظر الصحيح والنظر الفاسد إلى نظر آخر لا إلى نهاية، وإن جاز أن ينتهي ذلك إلى نظر[٩] نعرف صحته بالضرورة فليَجُز انتهاءُ أقوالِ

---

(١) ج: «وهي».
(٢) ج: «الجسدانية».
(٣) ب، ج: «حصل».
(٤) ب، ج: «بالمعارف».
(٥) قوله: «ما» سقط من ب.
(٦) في ب: «إذا» دون واو.
(٧) ج: «الطريق».
(٨) ب، ج: «فكذا».
(٩) ب، ج: «هذا النظر إلى نظر آخر».

المعلمين إلى قول معلِّم[١] يُعرف صِدْقُهُ[٢] بالضرورة.

الثاني: أن هذا الإشكالَ إنما يندفع إذا عُرِفَ مذهبُ أصحاب التعليم فإنهم لا يقولون: إن قول المعلم يفيد العلمَ من حيث إنه إنسان كيف كان، بل إنما يفيد قولُه العلمَ بخصوصيته[٣] التي بها امتاز عن سائر الناس.

بيانه: هو أن نفوسَ الخلق ناقصةٌ غيرُ متمكنة من إدراك الحقائق، وأمّا نفسُ النبيِّ فإنها كاملة متمكنة منتقشة[٤] بإدراك حقائق الأشياء، ونفسه[٥] بالنسبة إلى نفوس[٦] الخلق كنسبة الشمس إلى الأبصار وكما ان الأبصار[٧] لا تقوى على إدراك[٨] المبصَرات في الظُّلمة، ثم إذا[٩] طلعت الشمس تقوّت الأبصار بنور الشمس حتى قَدِرَت على إدراك المبصَرات، كذلك نفوس الخلق قاصرةٌ عن إدراكِ المعارف الإلهية، فإذا انضمّوا إلى الإمام استكملت عقولُهم بعقل[١٠] الإمام حتى قَدِروا على إدراك المعارف، كما أن الإنسان[١١] متى استكملت[١٢] بصُره بنور الشمس حتى أدرك المبصَرات فإنه يدركها إدراكاً لا يرتاب فيها، ويميّز بين الشمس وغيرها في كون الشمسِ[١٣] مُكَمِّلةً

---

(١) قوله: «إلى قول معلِّم» سقط من ب.

(٢) كذا في ب، ج: «صدقه»، وفي أ: «صِحَّتُه».

(٣) ب: «بخصوصية».

(٤) قوله: «متمكنة منتقشة» زيادة من ب، ج، وفي أ: «كاملة متنشقة».

(٥) في ب: «نفسه» دون واو.

(٦) ب، ج: «إلى نسبة نفوس».

(٧) ب، ج: «التي».

(٨) ب: «الإدراك» خطأ.

(٩) ب، ج: «فإذا».

(١٠) كذا في ب، ج: «بعقل»، وفي أ: «بعض».

(١١) ب، ج: «وكما أن الإنسان».

(١٢) ب، ج: «استكمل».

(١٣) ب، ج: «كونها».

له[١]، فكذلك إذا انضمّ الطالب إلى الإمام قَوِيَ عقلُه حتى أدرك الأشياء إدراكاً لا يرتاب فيه، ويميّز بين الإمامِ المكمِّلِ له وبين غيره تمييزاً لا يرتاب فيه.

ثم إن سلّمنا أنه لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر، فلمَ قلتم: إن ما لا يتأدّى الواجب إلا[٢] به فهو واجب؟

بيانه: أن التكليفَ[٣] مشروطٌ بكون المكلَّف عالماً قادراً، ثم إنه لا يجب عليه تحصيل تلك الشروط؛ لأن منها ما هو غير قادرٍ عليه، وهو كونه قادراً، ولا[٤] يلزم التسلسل، وأيضاً فالزكاة لا تجب إلا بالمال، ثم إنه لا يجب عليه تحصيل المال، وكذا[٥] القول في جميع الشرائط العقلية والشرعية[٦].

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يدلُّ على كون النظر واجباً، ولكن هاهنا شُبَهٌ توهِمُ نقيضَ ذلك، وهي ثلاثة:

الأولى[٧]: النظر[٨] لو كان واجباً لكان العلمُ بوجوبه إما أن يكون ضروريّاً أو نظريّاً، والأول باطل؛ لأن الضروريات يجب اشتراكُ العقلاء فيها، والعقلاء غيرُ مشتركين في العلم بوجوب النظر، كيف والقائلون بأن وجوبه إنما يثبت بالسمع زعموا[٩] أنه قبل السمع غيرُ واجب فضلًا عن أن يُدَّعَى العلمُ الضروريُّ بوجوبه؟!

---

(١) قوله: «له» سقط من أ.

(٢) قوله: «الواجب إلّا» سقط من أ.

(٣) ب: «التكلف» تصحيف.

(٤) ب، ج: «وأيضاً».

(٥) ب، ج: «وكذلك».

(٦) ب، ج: «الشرعية والعقلية».

(٧) ب: «الأول».

(٨) ج: «أن النظر»، وسقطت من ب.

(٩) ب، ج: «بالسمع قد زعموا».

وأمّا إن[١] كان العلمُ بوجوب النظر نظريّاً فحينئذ يتوقف علمنا[٢] بوجوب النظر على أن ينظر، فله أن يقول: إني لا أنظر حتى لا أعرف وجوب النظر عليّ؛ وحينئذ[٣] لا يمكن تحقيق الإيجابِ عليه.

الثانية[٤]: أنّ الإنسانَ قد ينظر فيحصل عقيبَ نظره العلمُ تارةً والجهلُ أخرى، ثم إنَّ الجهلَ قبيحٌ محرَّم، فإذا أقدم الإنسانُ في ابتداء الأمر على النظر كان مُقْدِماً على ما يجوز أن يتأدّى به إلى القبيح، والإقدام على ما يُحتمل كونُه مُؤدياً إلى القبيحِ المحرمِ قبيحٌ محرم، فيلزم أن يكون النظر قبيحاً محرَّماً، وأقلُّ مراتب ذلك أن لا يكون واجباً.

الثالثة[٥]: أنّ النظرَ لا يوجد إلا عند عدم المعرفة، والأمرُ بالشيء يتضمَّن الأمر بلازمه، فالأمر بالنظر إلى معرفة[٦] الله تعالى يتضمن الأمر[٧] بعدم معرفة الله[٨] تعالى، وذلك باطل، فيكون القول بكون النظر مأموراً أنه باطل[٩].

والجواب: قوله: الأمر بتحصيل المعرفة محال.

قلنا: ما دلّ على وقوع الشيء كان دليلاً بالتضمُّن على إمكان وقوعه، وقد بيّنّا أن إجماع الأمّة يدلّ على وجوبها.

قوله: لو كان الشخصُ مأموراً بالعلم لكان لا بدَّ وأن يكون هو[١٠] متمكّناً

---

(١) ب، ج: «إذا».

(٢) ب، ج: «علمه».

(٣) ب، ج: «فحينئذ».

(٤) كذا في ب، ج: «الثانية»، وفي أ: «الثاني».

(٥) كذا في ب، ج: «الثالثة»، وفي أ: «الثالث».

(٦) ج: «معرفة»، ب: «بمعرفة».

(٧) ب، ج: «أمر».

(٨) ب، ج: «معرفته».

(٩) ب، ج: «واجباً باطلًا».

(١٠) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

من التمييز بين العلم والجهل، وذلك يستدعي سابقة العلم بالعلوم حتى نعلم أن الاعتقاد المطابق له علم، والاعتقاد الغير المطابق ليس بعلم.

قلنا: لا نسلّم أن الطريق إلى التمييز بين العلم والجهل إنما يكون بما ذكرتموه فقط، بل هاهنا طريق آخر، وهو أن الاعتقاد الذي[١] يكون لازماً بالضرورة عن العلوم الضرورية لا بدّ وأن يكون علماً وإلا لكان الباطل لازماً للحقّ، وما لزمه[٢] الباطل فهو باطل، فالحق باطل، فإذن هذا محال، وإذا كان كذلك فمتى رأينا النتيجةَ لازمةً عن المقدّمات الحقَّةِ عَلِمْنا بالضرورة أن اعتقاد تلك النتيجة علمٌ فاندفع الإشكال.

قوله: العلومُ النظريةُ لازمةٌ للعلومِ الضروريةِ واللازمُ للضروري ضروري؛ فالعلم النظري ضروري.

قلنا: لا شكّ أنَّ مجرَّدَ حصول هذه العلوم الضرورية غيرُ كافٍ في حصول العلم النظري؛ لأن العلوم الضرورية مُشْتَرَكٌ فيها[٣] بين العقلاء، فلو كانت كافيةً في حصول العلم النظري لزمَ من الاشتراك فيها اشتراكُ جملةِ العقلاء في جملة العلوم النظرية، ولما كان ذلك باطلاً عَلِمْنا أنَّ اقتضاءَ العلومِ الضروريةِ للعلم النظري يتوقف على شرط، وذلك الشرط إمّا أن يكون حصولُه على حسب قصودنا[٤] ودواعِيْنا[٥] أو لا يكون، فإن لم يكن؛ وجب أن لا يكون حصولُ العلم بالعلوم[٦] النظرية بحسب قصودنا[٧] ودواعينا[٨]، وهو باطل، فتعيّن الأول، وإذا كان كذلك فهذا القَدْر يكفي

---

(١) كذا في ب، ج، وفي أ زيادة: «لا» والمعنى بدونها هو الصحيح.

(٢) كذا في ب، ج: «وما لزمه»، وفي أ: «وأما لزومه».

(٣) ب، ج: «مشتركة».

(٤) ج: «تصورنا».

(٥) ب: «وداعينا».

(٦) ب، ج: «حصول العلوم».

(٧) ب، ج: «تصورنا».

(٨) ب: «وداعينا»، وزاد في ب، ج: «فيلزم اشتراك العقلاء في النظريات أيضاً».

لصحة التكليف بالعلوم النظرية، ولا يضرُّنا أنّا لا نعلم ذلك الشرط على التعيين، وهذا الجواب فيه صعوبة فليتأمل فيه.

قوله: الأمر بتحصيل المعرفة يتناول المكلّف حال كونه عالـماً[١]، أو حال كونه غيرَ عالم؟

قلنا: بل حالَ ما لا يكون عالـماً.

قوله: إذا لم يكن عالماً بالله تعالى لا يكون عالماً بأمره، ومن شرط التكليف العلمُ بالأمر والآمر.

قلنا: لا نسلّمُ ذلك، بل من شرطه[٢] التمكّنُ من العلم بذلك، وهاهنا التمكّنُ حاصلٌ في الجملة؛ لأنه إذا نظر وعرف الله تعالى فبعد حصول معرفة الله تعالى يعرف أنه كان مأموراً بذلك، وإذا كان كذلك كان هذا التمكنُ كافياً.

قوله: والفاعلُ[٣] لا بدّ له من غرض، وليس في تحصيل المعرفة غرض.

قلنا: إنه لا يجب أن يكون تحصيلُ كلِّ شيء لأجل شيء آخر وإلا لزم التسلسل، بل لا بدّ من الانتهاء إلى ما يكون تحصيلُه لذاته، فمن المحتَمَل أن[٤] يكون العلم بالأشياء مطلوباً لذاته أو يكونَ[٥] الغرضُ منه دفعَ الضرر المتوهّم بتقدير ترك النظر.

قوله: لا نسلّم انعقاد الإجماع على الأمر بتحصيل المعرفة.

قلنا: لا نزاع بين الأمّة[٦] أنه لا بدّ من الإقرار والاعتقاد، ما[٧] يخلو إمّا أن

---

(١) ب، ج: «كونه عالـمًا بالله».

(٢) ج: «شرط».

(٣) ب، ج: «الفاعل» دون واو.

(٤) كذا في ب، ج، وفي أ: «أن لا».

(٥) ب، ج: «ويكون».

(٦) ب: «الأمر»!

(٧) ب، ج: «والاعتقاد بالدين الحق فلا».

يكونَ المأمورُ به الإقرارَ والاعتقادَ بالدِّين؛ سواءٌ كان حقاً أو باطلاً، أو المأمورُ به الإقرارُ أو الاعتقاد[١] بالدين الحق، والأول باطل بإجماع الأمة[٢]؛ لأنّ المعلومَ[٣] بالضرورة من دين محمد ـ عليه السلام ـ أنه ما كان يأمرُنا بالإقرار بدينه والاعتقاد له إلا لكون هذا الدين حقّاً.

وأمّا القسم الثاني:

ففيه تسليم المطلوب؛ لأنا ما لم نعرف[٤] صحّةَ هذا الدِّين لا نعرف وجوبَ الإقرارِ به ولا اعتقادَ صحتِه، فثبت أنه لا بدّ من تحصيل المعرفة.

وبهذا الحرف نجيب عن قول مَن يقول: الواجب هو الظن. لأنا نقول: التكليف وَرَدَ بأي ظن كان أو بظن الصادق[٥]، والأول ظاهر الفساد، وإلا لزم أن يكون لليهودِ[٦] والنصارى والدَّهريةِ كلِّهم معذورين إذا غلبت على ظنونهم صحّةَ أديانهم، وذلك معلوم البطلان بالضرورة من دين محمد ـ عليه السلام ـ وإن كان المأمور به هو الظن الصادق المطابق فما[٧] لم نعرف حقيقةَ الشيء لا يمكنا[٨] أن نعلمَ أنَّ هذا الظنَ صادق، على أنّا إن سلَّمنا أنّ التكليف إنما وقع[٩] بالظن، ولكن الظن لا يحصل أيضاً إلا بالنظر والفكر، وذلك يفيد مطلوبَنا[١٠] من وجوب النظر.

---

(١) ب، ج: «والاعتقاد».

(٢) ب، ج: «بالإجماع».

(٣) ب: «العلوم» تصحيف.

(٤) ب، ج: «نعلم».

(٥) ب، ج: «صادق».

(٦) ب، ج: «اليهود».

(٧) ج: «فلما».

(٨) ج: «لم يمكنّا».

(٩) ب، ج: «ورد».

(١٠) ج: «مطلوباً».

قوله: كل مَن تكلّم بكلمة[١] الشهادة في عصر النبي ﷺ[٢] فإن النبي عليه السلام[٣] كان يحكم بإسلامه.

قلنا: لمّا ثبت بالدلالة القاطعة أنه[٤] لا بدَّ وأن يكون المكلَّفُ مميزاً بين الدين الحق والدين[٥] الباطل فنقول: لمّا حكم النبي ـ عليه السلام ـ بإسلام أولئك فلا بدّ هناك من أحد أمرين:

أحدهما[٦]: أن يكون النبي[٧] ـ عليه السلام ـ قد علم من ذلك الشخص كونَه عالـماً بأوائل الأدلة في هذه الأصول، وذلك[٨] القَدْرُ كافٍ في حصول اليقين، ولا يلزم من عدم اقتدارهم عن التعبير عن تلك المعاني أن لا يكونوا عالمين بها، فإن العاميَّ إذا رأى تغيُّر الهواء من الرعد والبرق فقال: سبحان الله! علمْنا أنه إنما قال ذلك[٩] لـما تقرّر في اعتقاده أن هذه الحوادث لمّا اختصّ حدوثها بالوقت المعيّن مع جواز ذلك قبله أو بعده استند ذلك ـ لا محالة ـ إلى فاعل مختار، فهذا المعنى إذا كان متقرِّراً في عقله كان عالماً بالله تعالى بدليله، ولا يضرُّه[١٠] عدمُ الاقتدار على بيان ذلك وشرحه.

وثانيهما: أن ذلك الشخصَ قد عَلِمَ النبيُّ ـ عليه السلام ـ من حاله أنه غير مستعدّ لفهم هذه الأشياء، فيكون التكليف بذلك ساقطاً عنه لعدم قدرته عليه.

---

(١) ب، ج: «بكلمتي».
(٢) ب: «عليه السلام».
(٣) ب، ج: «فإنه».
(٤) ب، ج: «القاطعة على أنه».
(٥) قوله: «الدين» سقط من ب.
(٦) ج: «أحدها».
(٧) قوله: «النبي» لم يرد في ب، ج.
(٨) ب، ج: «وهذا».
(٩) ب: «أنه قال إنما ذلك» خطأ.
(١٠) ب، ج: «يضر».

قوله: لم يُنقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوضُ في الأدلة التي تذكرونها.

قلنا: لا نسلّم، بل جملة أصول الأدلة التي يذكرها المتكلّمون في إثبات الصانع والمعاد والنبوة مذكورةٌ في القرآن، وسُنَّة الرسول[١] ـ عليه السلام ـ، وأكثرُ الصحابة كانوا عالمين بذلك. نعم الخصوم في زمانهم كانوا قليلين فلا جَرَمَ استغنَوا عن البسط في تقرير هذه الأدلة، أمّا في زماننا لمّا كثرت الشُّبَهُ والشكوكُ فلذلك احتجنا إلى مزيد البسط والشرح.

قوله: النبي عليه السلام[٢] والصحابة كانوا منكرين للخوض في هذه[٣] الأدلة.

قلنا: لا نسلّم، كيف وأكثر كتاب الله تعالى يشتمل[٤] على هذه الأدلة؟ ولْنَذْكُر من جملتها آيةً واحدة ليقاس بها عليها[٥]: قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ﴾ [يسٓ: ٧٧] إلى آخر السورة، حكى تعالى في هذا الموضع إنكار المنكرين للإعادة مقروناً بحكاية شبهتهم[٦]، وهي أن العظام التي صارت[٧] رميمةً متفتتةً كيف يمكن أن تصيرَ حيّة! وهو المراد من قوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾ [يسٓ: ٧٨]، ثم إنه تعالى لمّا حكى عنهم شبهتهم احتجّ على صحة الإعادة بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[٨] [يس: ٧٩]، وهذا هو الذي عليه تعويل المتكلمين[٩] من أن الإعادةَ مثلُ الإيجاد، وحُكم الشيء حكم مِثْله؛ فلما كان قادراً على الإيجاد وجب أن يكون قادراً على الإعادة.

---

(١) كذا في ب، ج: «في القرآن وسنة الرسول»، وفي أ: «في القرآن والرسول».

(٢) قوله: «عليه السلام» لم يرد في ب، ج.

(٣) قوله: «هذه» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «مشتمل».

(٥) ب، ج: «الباقي».

(٦) ب، ج: «شبههم».

(٧) ب، ج: «كانت».

(٨) قوله: «﴿مَرَّةٍ﴾» لم يرد في ب، ج.

(٩) ب، ج: «وهذا هو الذي يقوله المتكلمون».

وأمّا[١] قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩]: فهو إشارةٌ إلى[٢] الجواب عن الشبهة التي حكاها عن نُفاة الحشر، وهو[٣] أن العظامَ الرميمةَ[٤] كيف يمكن إحياؤها؟ ثم إن نفاة الحشر يتمسّكون بذلك من وجهين:

أحدهما: أن العظام والأبدان إذا صارت رميمةً اختلطت الأجزاء بعضُها ببعضٍ[٥]، فحينئذ لا يمكن تمييزُ أجزاء كل بدن عن أجزاء البدن الآخر، فأجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾، معناه[٦] ـ والله أعلم ـ أنه تعالى لمّا كان عالماً بكل المعلومات أمكنه تمييزَ أجزاءِ بدنِ كلِّ حيوانٍ عن أجزاء الحيوان الآخر، وذلك إنما يتعذّر على مَن لم يكن عالماً بكل المعلومات.

وثانيهما: أن الأجزاء الرميمة تكون يابسةً جدّاً، والحياةُ تستدعي رطوبة البدن، فكيف يمكن جعلُ تلك الأجزاء اليابسة حية؟ فأجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ [يس: ٨٠] معناه ـ والله أعلم ـ أنه لمّا جاز ظهور[٧] النار من الشجر الأخضر مع ما بينهما من نهاية التضادّ، فَلأنْ لا يمتنع ظهور الحياة في تلك الأجزاء اليابسة ـ مع أن التضادّ هناك أقل ـ كان أولى.

ثم إن لمنكري المعادِ[٨] شبهةً أخرى مشهورة، وهي أن القول بالقيامة على ما جاءت به الشريعة محال؛ لأن ذلك[٩] يتضمّن إعدام هذا العالم الذي نحن فيه وإيجادَ

---

(١) ج: «على الإعادة فكذا وأما»!

(٢) ب، ج: «عن».

(٣) ب، ج: «وهي».

(٤) ب، ج: «الرميم».

(٥) كذا في ب، ج: «ببعض»، وفي أ: «بالبعض».

(٦) ب، ج: «ومعناه».

(٧) ج: «ظهوز» تصحيف.

(٨) ب، ج: «الإعادة».

(٩) ب، ج: «لأنه».

عالَم آخر، وذلك باطل بأصول[١] كثيرة مقررة في الفلسفة، فأجاب عن هذه[٢] الشبهة بأن يُسَلَّمَ من المنكِر كونُه تعالى خالقاً لهذه السماوات والأرض، ومتى سلَّم الخصم ذلك لزمَ تسليمُ كونه قادراً على إعدامها؛ لأن ما صحّ عليه العدم في وقت صحّ عليه في كل الأوقات، ولزمه أيضاً تسليمُ كونه قادراً على إيجاد عالم آخر؛ لأن القادرَ على الشيء قادرٌ ـ لا محالةَ ـ على مثله.

فظهر بما أشرنا أنه[٣] ـ سبحانه وتعالى ـ جمع في هذه الآيات: بين الدليل على إثبات المعاد، وبين[٤] إيرادِ كلِّ شُبَههم، وبين ذكر الجواب عنها بحيث لا مزيد عليه. وأمّا الآيات الدالة على: إثبات الصانع، وصفاته، وإثبات النبوّة، والردِّ على منكريها، فأكثرُ من أن تُعدّ وتُحصى، وإذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقال: الرسول[٥] عليه السلام[٦] والصحابة كانوا منكرين للخوض في هذه الأدلة؟ ولا يمكن أن يقال: إنهم كانوا منكرين للجدل؛ لأن النبي عليه السلام كان مأموراً بالجدل في قوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وإذا[٧] ثبت ذلك ثبت أنّ النهيَ الواردَ عن الخوض في الكلام والمعقولات ما ورد مطلقاً، وإنما ورد عن ترتيب الشبهات وتلفيق الضلالات، وذلك ممّا لا نزاع فيه، وبهذا تبيّن الجوابُ عن سائر الوجوه المذكورة في هذا المقام.

قوله: ما الدليل على حصر المدارك في الحسّ والخبر والنظر؟

قلنا: مَدركُ العلمِ إمّا أن يكون العلمُ بكونه مَدركاً ضروريّاً أو لا يكون، فإن

---

(١) ب، ج: «الأصول».

(٢) ب، ج: «فأجاب الله تعالى عن هذه».

(٣) ب، ج: «بما أشرنا إليه أنه».

(٤) قوله: «بين» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «أن يقال: إن الرسول».

(٦) قوله: «عليه السلام» لم يرد في ب، ج.

(٧) ب، ج: «فإذا».

كان ضروريّاً وجب اشتراك العقلاء بأسْرهم[١] في العلم بكونه مَدركاً، والذي[٢] يعلم العقلاء بالضرورة كونَه مَدركاً الحسُّ والنظر والخبر[٣] على ما بيّناه، وأمّا الذي لا يُعلم بالضرورة كونُه مَدركاً فلا بدّ من طلب العلم به، وذلك هو النظر على قول مَن يجعل العلمَ بكونه مَدركاً نظرياً، وما يستند إليه على قول من لم يقل بذلك.

قوله: فلمَ[٤] لا يجوز أن تكون التصفية طريقاً إلى اكتساب المعارف؟

قلنا: العقائد الحاصلة عند التصفية إمّا أن تكون ضروريةً أو لا تكون[٥]، فإن كانت فلا كلام لنا فيه[٦]، فإنّا قد نسلّم أن النظريات يمكن أن تصير ضرورية، وإن لم تكن ضروريةً فلا يخلو: إمّا أن تكون تلك العقائدُ بحالٍ يلزم من زوالها زوالُ شيء من العلوم الضرورية أو لا يلزم؛ فإن لزم فتلك العلوم إنما حصلت مترتبة على تلك العلوم الضرورية، ولا معنى للعلم النظري إلا ذلك، وإن لم يلزم فتلك العقائد ليست إلا عقائد[٧] تقليدية، ولا عبرة حينئذ بذلك، فإن أمثال تلك العقائد قد توجد لأصحاب الرياضة من المبطلين، مثل اليهود والنصارى والدهرية.

قوله: لمَ لا يجوز حصولُه بطريق التعليم؟

قلنا: لِـمَا مضى من أنّا نحتاج في التمييز بين المعلِّم المحقِّ وبين المعلم المبطل إلى مميِّز[٨]، فلو كان ذلك المميِّز مُعلِّمًا آخر لزم التسلسل.

---

(١) ب: «بأمرهم» تصحيف.
(٢) «والذي» في ج مكرر مرتين.
(٣) ب، ج: «والخبر والنظر».
(٤) ب، ج: «لم».
(٥) ب، ج: «أو لا تكون ضرورية».
(٦) ب، ج: «فيها».
(٧) ب: «إلا عتقاء»!
(٨) ب، ج: «المميز».

قوله: هذا معارض بالنظر.

قلنا: الفرق أن النظريات تنتهي إلى الضروريات الغنية[١] عما يُعرف صحتُها، وأمّا المعلمون فممتنع انتهاؤهم إلى مُعلم يُعلمُ صدقُه بالضرورة؛ فإن الدعاوى والأقوال يمتنع ترجّح بعضها على البعض إلا بحجّة تنضمّ إليها وتؤيِّدها، وذلك هو المعجز.

قوله: عقلُ الطالب ناقصٌ وإنما يكمل بعقل المعلِّم[٢].

قلنا: بعد صيرورةِ عقلِ الطالب كاملاً فتلك العقائد التي تحصل له إمّا أن تكون ضروريةً أو لا تكون؛ فإن لم تكن فإمّا أن تكون بحال يلزم من زوالها زوالُ شيءٌ من العلوم الضرورية أو لا يلزم، والأول دعوى لانقلاب العلوم النظرية في زمان الإمام ضرورية، وليس الآن كلامُنا في صاحب العلم الضروري[٣]، بل فيمن لم تكن المعارف عنده ضرورية، والثاني مساعدة على ما نريده بالتعلم النظري[٤]، والثالث عبارة عن اعتقاد المقلّد، وقد بيّنّا أنه لا تعويل عليه.

قوله: لمَ قلت: إن ما لا يتأتى الواجب إلا به فهو واجب؟

قلنا: لأن[٥] التكليفَ إذا ورد بالشيء مطلقاً وعلى جميع الاعتبارات كان ذلك إيجاباً لكلّ ما يوقف[٦] تحصيلُه عليه مما يكون مقدوراً له.

وبهذا الحرف وقع الجواب عما ذكروه من الأسئلة، وسيأتي الاستقصاء في تقرير ذلك في مسألة وجوب الإمامة.

---

(١) ب، ج: «المغنية».

(٢) ب: «العلم».

(٣) ب، ج: «العلوم الضرورية».

(٤) ب، ج: «بالعلم الضروري».

(٥) ب، ج: «إن».

(٦) ب، ج: «يتوقف».

قوله: معرفةُ وجوبِ النظرِ إمّا أن تكون ضروريةً أو نظرية.

قلنا: بل هي نظرية.

قوله: فللرجل أن يقول: لا أنظر حتى لا أعرف وجوب النظر. قلنا: قد بيّنّا أن وجوب النظر لا يتوقف على علمه بوجوب ذلك[١] عليه، بل على تمكّنه من معرفة ذلك الوجوب، وهذا المعنى حاصل هاهنا، فيكون كافياً[٢] في الوجوب.

قوله: والنظر[٣] قد يتأدّى إلى العلم تارةً وإلى الجهل أخرى، فيكون الإقدامُ عليه مُحرَّماً.

قلنا: الفرق بين النظرِ الصحيحِ والنظرِ الفاسدِ معلومٌ حالَ الشروع في النظر؛ لأنّ النظرَ الصحيحَ[٤] عبارةٌ عن ترتيب العلوم الضرورية أو المستندةِ إليها استناداً ضرورياً، والنظرَ الفاسدَ ما لا يكون كذلك، فالناظر حال شروعه في النظر يمكنه أن يميِّز بين العلوم الضرورية والمستندة إليها، على الوجه المذكور وبين ما لا يكون كذلك، وإذا كان كذلك كان متمكّناً من الإقدام على النظر الصحيح والاحتراز عن النظر الفاسد، فلا يلزم ما ذكرتموه.

قوله: النظر لا ينفكّ عن عدم العلم بالمطلوب، فالأمر بالنظر يكون أمراً بعدم العلم بالله تعالى، وإنه غيرُ جائز.

قلنا: الأمر بالنظر إنما يتوجّه عليه بشرط كونه غيرَ عالم لا[٥] أنه حال كونه

---

(١) ب، ج: «النظر».

(٢) وقع هنا في أ: «ذلك» بعد «كافياً»، وهي غير موجودة في ب، ج، وهو الصحيح.

(٣) ب، ج: «النظر» دون واو.

(٤) ب: «تصحيح» تصحيف.

(٥) ب، ج: «إلا».

عالماً[١] توجّه الأمر عليه[٢] بالنظر، والمحذور إنما يلزم من التقدير الثاني لا من التقدير الأول والله أعلم بالصواب[٣].

* * *

(١) ب، ج: «حال كونه غير عالم عالـمًا».
(٢) ج: «إليه».
(٣) قوله: «والله أعلم بالصواب» لم يرد في ب، ج.

الأصل الثالث

في حدوث الأجسام

الأصل الثالث

في حدوث الأجسام

لنا فيه ثلاثة[١] مسالك:

الأول: الطريقةُ المبسوطةُ المشهورة: الأجسام[٢] لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ فالأجسام حادثة.

بيان أنها لا تخلو عن الحوادث: أنها لا تخلو عن الأكوان، والأكوان[٣] حادثة، فالأجسام لا تخلو عن الأكوان[٤].

بيان أنها لا تخلو عن الأكوان إنما يتم ببيان أمرين:

أحدهما: إثبات الأكوان.

ونحن فيه بين أمرين: إمّا أن ندّعيَ العلمَ الضروريَّ بكونها زائدةً على ذات الجسم؛ لأن المفهومَ من المتحيّز[٥] مغايرٌ للمفهوم من حصوله في الحيِّز؛ وإمّا أن ندَّعيَ الاستدلالَ فيه؛ وذلك لأن الجسم لم يكن متحركاً ثم صار متحركاً، فتبدُّلُ الحالين عليه مع بقائه مدرَكٌ بالحسّ، والمتبدِّل غيرُ المستمرّ الذي هو ذات الجسم.

---

(١) ب، ج: «ثلاث».

(٢) ب، ج: «وهو أن الأجسام».

(٣) قوله: «والأكوان» سقط من أ.

(٤) ب، ج: «الحوادث».

(٥) ب، ج: «من ذات المتحيز».

وثانيهما: بيان امتناع انفكاك الجسم عن الأكوان، وهو أيضاً ظاهر؛ لأن الجسم متى كان موجوداً كان متحيِّزاً، ومتى كان متحيزاً كان حاصلاً في الحيِّز؛ فإذن يمتنع خلوّه عن الحصول في الحيّز، ولا نعني بالكون إلا ذلك.

بيان أن الأكوان حادثة: أنّ كلَّ كون فإنه[١] يصحّ عليه العدم، وكلّ ما يصحّ عليه العدم امتنع عليه القدم.

بيان أنّ كل كون يصحّ عليه العدم[٢]: أنّ كلَّ متحيّزٍ اختصّ بحيّز فإمّا أن يكون اختصاصُه بذلك الحيز واجباً أو جائزاً؛ فإن كان واجباً فإمّا أن يكون ذلك الوجوب لنفس الجسميّة، أو لأمر عارض للجسمية، أو لأمرٍ الجسميةُ[٣] عارضةٌ له، أو لأمر غيرِ عارض للجسمية ولا الجسميةُ عارضةٌ له:

فإن كان لنفس الجسمية: وجبَ اشتراكُ الأجسام كلِّها في وجوبِ الحصولِ في ذلك الحيّز لاشتراكها بأسرها في الجسمية، ولوجوبِ[٤] اشتراك المتماثلات في جميع اللوازم.

وإن كان لأمرٍ عارضٍ للجسمية فذلك العارضُ إما أن يكون ممتنعَ الزوال أو ممكنَ الزوال؛ فإن كان ممتنعَ الزوال: فإمّا أن يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية؛ فيعود الإلزام[٥] المذكور، أو لغيرها؛ فيكون الكلام فيه كالكلام في الأول، فيفضي إمّا إلى التسلسل أو إلى المحال المذكور، وإن كان ممكن الزوال فهو المقصود.

وأمّا إن كان لمعروضِ الجسميةِ وهو القسمُ الثالثُ المذكورُ في هذه الدلالة،

---

(١) قوله: «فإنه» سقط من أ.

(٢) من قوله: «وكلّ ما يصحّ عليه» إلى هنا سقط من أ.

(٣) ب: «الجسمي»!

(٤) كذا في ب، ج: «ولوجوب»، وفي أ: «ووجوب».

(٥) ب، ج: «اللازم».

فنقول: ذلك محال؛ لأن المعقولَ من الجسميّة الامتدادُ في الجهات، ولو[١] كان ذلك حالاً في محلٍّ لكان ذلك المحلُ إما أن يكون له ذهابٌ في الجهات أو لا يكون، فإن كان الأول: كان محل الجسمية جسماً، فجسمية ذلك المحل إن اقتضت محلاً آخر لزم التسلسل، أو لم تقتضِ محلاً آخر فتكون الجسميةُ غيرَ واجبةِ الحلول في محلّ، فكل ما يعرض لها بسبب ذلك المحلّ الممكن الزوال يكون أيضاً ممكنَ الزوال؛ فحينئذ يكون حصولُ[٢] الجسم في الحيز[٣] المعيّن أمراً ممكنُ الزوال، وهو المقصود.

وإن لم يكن لمحلّه امتداد في الجهات لم يَخْلُ[٤] ذلك المحلّ: إمّا أن يكون له اختصاص بالجهة[٥] أو لا يكون؛ فإن كان: فإمّا أن يكون على سبيل الاستقلال أو على سبيل التبعيّة، والأول باطل بالبديهة؛ لأنا نعلمُ بالضرورة أن ما لا يكون متحيّزاً استحالَ أن يكون له حصولٌ في الجهة على سبيل الاستقلال.

وأمّا الثاني فإنه يقتضي كونَ ذلك الشيء حالًّا في الجسمية؛ لأن كل ما كان حصولُه في الحيِّز تبعاً لحصول الجسمية فيه كان ـ لا محالة ـ حالاً في الجسمية كالأعراض، وأمّا إن لم يكن لمحلّ الجسمية اختصاصٌ بالحيِّز أصلاً لم يكن لوجودِ الجسميّةِ الممتدّةِ في الجهات حلولٌ في ذلك المحلّ؛ لأن من المعلوم بالبديهة أنَّ أحدَ الشيئين إذا كان واجبَ الحصول في الجهة والآخرَ ممتنعُ الحصولِ فيها فإنَّ أحدهما لا يكون حالاً في الآخر ولا مختصّاً به أصلاً.

وأمّا[٦] القسم الرابع، وهو أن يكون وجوبُ حصولِ الجسم في الحيِّز لأمر غَيْرْ

---

(١) ب، ج: «فلو».

(٢) ب، ج: «يكون أيضاً حصول».

(٣) ب، ج: «حيزه».

(٤) كذا في ج: «يخل»، وفي أ، ب: «يحل» بالحاء المهملة.

(٥) ب، ج: «بجهة».

(٦) ب، ج: «أمّا» دون واو.

حالّ[١] في الجسمية ولا الجسميةُ حالة فيه[٢]: فذلك أيضاً باطل؛ لأن ذلك الشيءَ إن كان جسماً أو مختصّاً به بالحالّيّة أو المحليَّة: عادت المحالات، وإن لم يكن جسماً ولا مختصّاً به كانت نسبتُه إلى جميع الأجسام المتساوية في صحة الحلول في ذلك الحيِّز واحدةً، فلم يكن بأن يجب لأجله[٣] حصول بعض الأجسام في ذلك الحيِّز أَولى من الباقي، فإمّا أن يجبَ حصولُ الكلّ فيه، وهو محال، أو لا يجبُ حصولُ شيء منها فيه، وهو المطلوب وإن كان اختصاصُه بالحيز ممكناً فهو المطلوب[٤].

بيان[٥] أنَّ كلَّ ما صحَّ عليه العدم امتنع عليه القِدَم: لأن القديم لا يخلو: أن يكونَ[٦] حقيقتُه قابلةً للعدم أو لا يكون؛ فإن لم يكن[٧]: امتنع العدم عليها، وإن كانت قابلة للعدم، وهي أيضاً موجودة: احتاجت في وجودها إلى مرجّح، وإلا لم يكن الوجود أولى بها[٨] من العدم، وذلك المرجّح إن كان ممكناً: عادت[٩] الحاجة ولا تنقطع إلا عند الانتهاء إلى شيء واجب.

وذلك الواجب إمّا أن يكون موجباً أو مختاراً؛ فإن كان موجباً: فإما أن يتوقف إيجابه لذلك القديم على شرط[١٠] أو لا يتوقف؛ فإن توقّف: فذلك الشرط إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً: فإمّا أن يكون واجباً أو ممكناً، فإن كان واجباً لزم

---

(١) كذا في ب، ج: «لأمر غير حال»، وقوله: «غير» سقطت من أ.

(٢) ب، ج: «فيه حالة».

(٣) ب، ج: «فليس اقتضاؤه».

(٤) من قوله: «وإن كان اختصاصه» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «وبيان».

(٦) ج: «تكون».

(٧) ج: «تكن».

(٨) ب، ج: «بها أولى».

(٩) ب: «حادث»!

(١٠) ب: «شرطه».

من امتناعِ زوالِه وامتناعِ زوالِ علّةِ ذلك القديم امتناعُ زوالِ ذلك القديم، وإن كان ممكناً فالكلام فيه كالكلام في الأول؛ فيفضي[١] إلى التسلسل، وهو محال، أو ينتهي إلى ما هو واجب لذاته، فيعود المحال المذكور.

وإن كان حادثاً فإمّا أن يكون الشرطُ حادثاً معيّناً، وهو محال؛ لأنّ القديمَ سابقٌ على ذلك الحادث[٢]، والسابقُ على الشيء لا يكون مشروطاً به[٣]، وإمّا أن يكون حوادثَ[٤] لا أول لها، وسيأتي بطلان ذلك، وإن لم يتوقف لزم من إيجابه له وجوبُه، ثم يلزم من امتناعِ زوالِ موجبِه امتناعُ زوالِه، هذا إذا كان المؤثر في وجود ذلك القديم موجباً.

وإمّا إن كان مختاراً، فكل[٥] ما كان فعلًا لفاعلٍ[٦] مختار فهو[٧] مُحدَث؛ فيلزم أن يكون القديم محدَثاً، وهو محال، فثبت أن كلَ كونٍ فإنه يصحّ عليه العدم، وأن كل ما صحّ عليه العدم[٨] فهو حادث فإذن كلُّ كون فهو[٩] حادث[١٠]، وثبت أن الجسم لا يخلو عن الكون، فإذن الجسم لا يخلو عن الحوادث، فنقول: هذه الحوادث إمّا أن يكون لها بدايةٌ أو لا[١١] يكون[١٢]، والثاني[١٣] باطل من وجوه أربعة:

---

(١) هنا زيادة في أ: «لنا»، وهي ساقطة من ب، ج، وهو الصحيح.

(٢) ب، ج: «عليه».

(٣) قوله: «به» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «يكون الشرط حوادث».

(٥) ب، ج: «وكل».

(٦) كذا في ب، ج: «لفاعل»، وفي أ: «له فاعل».

(٧) كذا في ب، ج: «فهو»، وفي أ: «وهو» بالواو.

(٨) ب: «عليه العلوم» تصحيف.

(٩) قوله: «فهو» سقط من ب، ج.

(١٠) قوله: «فإذن كل كون فهو حادث» سقط من أ.

(١١) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(١٢) ب، ج: «إما أن لا يكون لها بداية أو يكون».

(١٣) ب، ج: «والأول».

الأول: أنَّ كلَّ[١] واحدٍ من الحوادث سبقه عدم لا أولَ له، فإذا كان كلُّ واحد منها حادثاً كان مجموعُ العَدَمات السابقة عليها حاصلاً في الأزل، فلو وُجد شيء من الحوادث في الأزل مع هذا الفرض وهو[٢] مع أن عدمَه كان حاصلًا في الأزل: لزم أن يكون وجودُ الشيء حاصلاً مع عدمه، وإنه محال، فثبت أنه ليس شيءٌ من الحوادث موجوداً في الأزل، فإذن لكلِّ الحوادثِ أَوَّلٌ وبداية.

الثاني: وهو أن الحوادثَ إمّا أن يكونَ[٣] قد وُجد شيء منها في الأزل[٤] أو لم يوجد؛ فإن[٥] كان الثاني كان لكل الحوادث أول، وهو المطلوب.

وإن وُجد شيءٌ منها[٦] في الأزل فهو محال لوجهين[٧]؛ **أمّا أولًا**: فلأنَّ الأزليةَ تُنافي المسبوقية، والحدوثُ يقتضي المسبوقيةَ وبينهما[٨] تنافٍ[٩]، **وأمّا ثانياً**: فلأنَّ الذي وجد منه[١٠] في الأزل إن كان مسبوقاً بغيره لم يكن هو أزلياً، وإن لم يكن مسبوقاً بغيره فهو أول الحوادث، وهو المطلوب.

الثالث: وهو أنَّ كلَّ الحوادث لا شكّ في احتياجه[١١] إلى المؤثر، وذلك المؤثر

---

(١) ب، ج: «الأول: وهو أن كل».

(٢) قوله: «وهو» سقط من ب، ج.

(٣) ج: «تكون».

(٤) كذا في ب، ج: «الأزل»، وفي أ: «الأول».

(٥) ج: «وإن».

(٦) ب، ج: «منها شيء».

(٧) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٨) في (أ): «بينهما» دون واو.

(٩) ج: «تنافي».

(١٠) ب، ج: «منها».

(١١) ب، ج: «احتياجها».

يستحيل[١] أن يكون موجباً لـما مرّ في بيان[٢] أنه ليس المؤثر في الأكوان موجباً، بل المؤثر فيه مختار، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فإنه يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم، فإذن جملة الحوادث مسبوقة بالعدم، وهو المطلوب.

الرابع: أنّا إذا أخذنا الحوادث الماضية من زمان الطوفان جملةً والحوادثَ الماضيةَ من زماننا هذا جملةً أخرى، ثم طبقنا في الوهم بين النهايتين اللتين تبيّنتا[٣] لنا؛ فلا يخلو: إمّا أن يظهر التفاوت من ذلك الجانب الآخر[٤] وإمّا أن لا يظهر، فإن لم يظهر من ذلك الجانب الآخر فهذا[٥] محال لاستحالة أن يكون الشيءُ مع غيره كَهُوَ لا[٦] مع غيره.

وإن ظهر فتكون الجملةُ الناقصةُ ذاتَ بداية، والزائدُ زاد عليها[٧] بمقدار ما بين زمان الطوفان إلى زماننا، والمتناهي إذا ضُمَّ إلى المتناهي يكون الكل متناهياً؛ فإذن الحوادث لها بداية، فثبت أن الجسم لا يخلو عن الحوادث، وثبت أن الحوادثَ لها بداية؛ فيلزم بالضرورة أن يكون للجسم أولٌ، وهو المطلوب.

فإن قيل: الكلام على ما ذكرتموه من وجوهٍ ثلاثة:

الأول: ما يتعلّق بالقدح في نظم هذا الدليل، وهو أن دليلكم مركّبٌ من مقدمتين، والمقدمة الثانية ليست إلا إعادةَ الدعوى مع احتمال ضمّ دعاوى أُخرَ إليها

---

(١) ب، ج: «مستحيل».

(٢) قوله: «في بيان» سقط من ب.

(٣) «تبينتا» في ج غير بيّنة، وفي ب: «تبيا».

(٤) ج: «الأخرى».

(٥) ب، ج: «فهو».

(٦) قوله: «كهو لا» سقط من أ.

(٧) ب، ج: «والزائد إنما زاد عليها».

فلا يكون في ذكرها فائدة، فتبقى[١] المقدّمةُ الأولى وحدَها، ومعلوم أنها وحدَها لا تنتج المطلوب.

بيان أنَّ المقدمة الثانية ليست إلا إعادة الدعوى مع احتمال ضمّ دعاوى أُخر إليها: أن قولكم: وما لا يخلو عن الحوادث حادث: معناه أنَّ كل واحد واحد[٢] مما يوصف بأنه لا يخلو من[٣] الحوادث فهو حادث، ومن جملة ما يوصف بأنه لا يخلو عن الحوادث الجسم، فقولكم: وما لا يخلو عن الحوادث حادث: معناه: أن الجسم الذي لا يخلو عن الحوادث حادث، وغيره لو كان فهو حادث أيضاً[٤]، فظهر أنه ليس في ذكر هذه المقدمة إلا إعادة الدعوى مع احتمال ضم دعاوى أُخر إليها، والشيء لا يصلح أن يكون دليلاً على نفسه من حيثُ إنه يجب أن يكون الدليلُ معلوماً قبل المدلول، وامتناع كون الشيء معلوماً قبل نفسه[٥].

ثم إن سلَّمنا أنَّ المقدمةَ الثانيةَ ليست إعادةَ الدعوى لكن[٦] المنتج للنتيجة[٧] إما أن يكون إحدى المقدمتين أو مجموعهما، والأول باطل بالضرورة، ولأنه لو كان المنتجُ أحداهما[٨] لكان[٩] ذكرُهما حشواً، وإن كان الثاني فهو باطل؛ لأنهما إنما تكونان منتجتين إذا وُجدتا معاً، وذلك محال؛ لأن حضورَ[١٠] عِلْمين بمعلومين في الذهن

---

(١) ب، ج: «فبقيت».
(٢) كلمة «واحد» لم تكرر في ب.
(٣) ب، ج: «عن».
(٤) ب، ج: «أيضاً حادث».
(٥) ب، ج: «قبل نفسه معلوم بالضرورة».
(٦) ب، ج: «الدعوى ولكن».
(٧) قوله: «للنتيجة» سقط من ب، ج.
(٨) ب، ج: «أحدهما».
(٩) ب، ج: «لكن».
(١٠) ب، ج: «حصول».

دفعةً واحدةً ممتنع، والعلم بهذا الامتناع ضروري؛ لأنا متى وجّهنا ذهننا نحو العلم بشيء تعذّر علينا توجيهُه نحو العلم بمعلوم آخر.

ولئن[١] سلَّمنا إمكانَ حصولِ العلمَيْنْ في الذهن دفعة ولكن إذا كانت كلُّ واحدة من المقدمتين غيرَ منتجةٍ وجب أن لا يكون المجموعُ منتجاً؛ لأن كل واحدة[٢] منهما عند الانضمام إلى الأخرى إمّا أن تبقى على ما كانت عليه حالةَ[٣] الانفراد أو لا تبقى؛ فإن بقيتا على ما كانتا عليه وجب أن لا يكونا منتجين[٤] غيَر مؤثّرتين: فوجب أن لا تؤثّرا[٥] حالةَ الاجتماع، وإن لم تبقيا على ما كانتا عليه[٦]؛ فحينئذ قد يحصل عند اجتماعهما أمر زائد فينقل الكلام إلى كيفية حصول ذلك الزائد، وهو أن المؤَثِّرَ فيه إمّا أن تكون كلُّ واحدةٍ منهما وحدَها أو المجموع، ويعود التقسيم، فإن كان حصول ذلك الزائدُ لزائد آخر يتسلسل إلى غير النهاية.

لا يقال: الموجب هو اجتماع المقدّمتين.

لأنا نقول: الاجتماع إمّا أن يكون أمراً زائداً على ذاتِ كلِّ واحدة من المقدّمتين أو لا يكون؛ فإن كان الثاني: استحال جعله موجباً للنتيجة، وإن كان الأول: فالموجب لذلك الاجتماع إمّا أن يكون كلُّ واحدة من المقدّمتين وحدَها، أو مجموعَهما، أو شيئاً ثالثاً؛ فإن كان الأول: لزم حصول النتيجة من كل واحدة منهما لاستقلال كل واحدة منهما بما يوجب النتيجة، وإن كان الثاني: كان الموجبُ لذلك الاجتماع اجتماعاً[٧]

---

(١) ب، ج: «ثم إن».

(٢) كذا في ب، ج: «واحدة»، وفي أ: «واحد».

(٣) كذا في ب، ج: «كانت عليه حالة»، وكلمة «عليه» سقطت من أ.

(٤) ب، ج: «ما كانتا عليه حالة الانفراد وهما كانتا حالة الانفراد».

(٥) ج: «تؤثر».

(٦) ب، ج: «كانتا عليه حالة الانفراد».

(٧) ب، ج: «اجتماع».

آخر؛ فلزم التسلسل، وإن كان الثالث: فاقتضاؤه لحصول[١] تلك النتيجة إن لم يتوقف على هاتين المقدّمتين لم يكن للمقدمتين اعتبارٌ أصلاً في ذلك الإنتاج، وإن توقف: فإمّا أن تكفي المقدمة الواحدة في صدور النتيجة عن ذلك المقتضى، وحينئذ تحصل النتيجة عند حصول المقدمةُ الواحدةُ، وذلك محال، أو لا بدّ منهما؛ فحينئذ يعود المحال المذكور.

ثم لئن[٢] سلّمنا أن الأمور التي لا يمكن أن يكون كلٌّ واحد منها[٣] وحدَه موجباً لشيء[٤] فإن مجموعَها يُعقل أن يكون موجباً في الجملة، ولكن في هذا الموضع ذلك[٥] غير ممكن؛ لأنه إذا قيل: الإنسان[٦] حيوان، والحيوان جنس، فيلزم أن يكون الانسان[٧] جنساً، فالمقدّمتان صادقتان والنتيجةُ كاذبة، وما ذاك إلا لأن هذا النظم غير منتج.

ثم لئن[٨] سلّمنا استقامة هذا النظم في الجملة لكن لا نسلّمُ استقامتَه في هذا الموضع.

وبيانه من وجهين:

أحدهما: أنَّ كلَّ مطلوب فله طرفان؛ أحدهما: الموصوف والآخر الصفة، فإذا[٩]

---

(١) ب، ج: «بحصول».
(٢) ب، ج: «إن».
(٣) كذا في ج: «منها»، وفي أ، ب: «منهما».
(٤) ب: «موجب الشيء».
(٥) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.
(٦) ب، ج: «كل انسان».
(٧) ب، ج: «كل انسان».
(٨) ب، ج: «إن».
(٩) ب: «فلذا».

قلت: الجسم مُحْدَث فالجسمُ هو الموصوف والمحدَثُ هو الصفة، ثم لا بدّ من شيء متوسط بينهما بحيث يكون له نسبةٌ إلى كل واحد منهما، فهذا المتوسط[١] هاهنا إمّا أن يكون قولَنا: لا يخلو عن[٢] الحوادث، أو قولَنا: لا يخلو عن حوادثَ ذاتِ بداية، فإن كان الأولَ صار الدليل هكذا: الجسم لا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث[٣] فهو حادث؛ فحينئذ تصير المقدمةُ الثانيةُ كاذبة؛ لأنا لو قدَّرنا أن لا يكون للحوادث بدايةٌ فلا يلزم من عدم خلوِّ الجسم عنها حدوثَه. وإن كان الثاني: صار الدليل هكذا: الجسم لا يخلو عن حوادث لها بداية، وكل ما كان كذلك فهو[٤] حادث، وحينئذ تصير[٥] المقدمةُ الأولى عيَن المطلوب؛ لأن المعني بقولنا[٦]: الأجسام لا تخلو عن الحوادث[٧] لها بداية أن للجسم بدايةً فتكون إحدى مقدّمات الدليل نفسَ المطلوب، فهو[٨] باطل.

الثاني: وهو أن هذه الحجّةَ إن كانت تقتضي حدوثَ الأجسام فهي بعينها تقتضي قِدَمها، وما يقتضي النقيضين كان باطلاً.

بيان اقتضائها[٩] للحدوث والقِدَم: أنه لو كانت استحالةُ خلوِّ الأجسام عن كل الحوادث يقتضي حدوثَها وجب أن يكون استحالةُ لا خلوّها عن كل الحوادث

---

(١) ب، ج: «التوسط».

(٢) ب، ج: «من».

(٣) قوله: «وكل ما لا يخلو عن الحوادث» سقط من ب.

(٤) «فهو» مكرر مرتين في ج.

(٥) ب، ج: «فتصير».

(٦) كذا في ب، ج: «بقولنا»، وفي أ: «لقولنا».

(٧) ب، ج: «حوادث».

(٨) ب، ج: «وهو».

(٩) ج: «افتضائها» تحريف.

مقتضيةً لقدمها[١]، فإنَّ استحالة الخلو عن الكل يقابلها استحالةُ اللاخلو[٢] عن الكل، فالشيء إذا اقتضى شيئاً فمقابله يقتضي مقابل ذلك الشيء، مثل الحرارة: فإنها لما اقتضت التسخين اقتضت البرودةُ التبريدَ، فكذلك[٣] هاهنا لمّا كان امتناعُ الخلو عن الكل يقتضي الحدوث، فامتناع اللاخلوّ عن الكل وجب أن يقتضيَ القدم، لكن كما[٤] صَدَقَ عليه امتناع الخلو عن الكل صَدَقَ عليه امتناع[٥] اللاخلوّ عن الكل فيلزم أن يكون الجسمُ قديماً وحادثاً[٦] معاً، فعلمْنا أن هذا النظمَ هاهنا باطل.

السؤال الثاني: في البحث عن تلخيص محل النزاع فنقول: ولئن[٧] سلّمنا سلامة هذا النظم عن الخلل ولكن[٨] نقول: الاشتغال بالدليل إنما يكون بعد تلخيص حكم المسألة، فلا بدّ من البحث عن معنى كون العالَم مُحْدَثاً حتى يمكنَ[٩] الشروعُ بعده في الاستدلال، ومتى لخصنا محل النزاع عُلم على القطع امتناعُ القول بالحدوث. وبيانه من وجهين:

الوجه[١٠] الأول: أن نقول: الحدوث إمّا أن[١١] يُفَسَّر بكون الشيء مسبوقاً

---

(١) ب، ج: «لقدمها».

(٢) ب، ج: «أن لا».

(٣) ب، ج: «فكذا».

(٤) ب، ج: «لما».

(٥) في الأصول الخطية هنا زيادة كلمة «أن» فحذفناها ليستقيم المعنى.

(٦) ب، ج: «حادثاً» دون واو.

(٧) ب، ج: «إن».

(٨) ب، ج: «لكنا».

(٩) ب، ج: «يكون».

(١٠) قوله: «الوجه» سقط من ب، ج.

(١١) قوله: «أن» سقط من أ.

بالعدم، أو يكون مسبوقاً[١] بوجودِ غيره[٢]، والعبارات وإن كثرت فلا يمكن أن يزيدَ حاصلُها على هذين الوجهين. والقدمُ لكونه مقابِلاً للحدوث لا بدّ وأن يفسّر إما بنفي المسبوقية بالعدم أو بنفي المسبوقية بالغير، وأقسام التقدم خمسة:

أحدها: التقدُّمُ بالعليّة، فإن العقل يدرك ترتّب[٣] وجود ضوء السرّاج على السراج وإن امتنع تأخر أحدهما عن الآخر في الزمان، فذلك الترتب المعقول هو المسمى بالتقدم بالعلّيّة.

وثانيها[٤]: التقدم بالطبع، كتقدم الشرط على المشروط، مثل تقدم الواحد على الاثنين، والفرق بين هذا وبين الأول بعد اشتراكهما في امتناع وجود المتأخر إلا بعد وجود المتقدم أن في الأول يلزم من وجود المتقدم وجودُ المتأخر، وفي الثاني لا يلزم ذلك.

وثالثها: التقدم بالشرف، كتقدم العالم على الجاهل.

ورابعها: التقدم[٥] بالمكان، كتقدّم الإمام على المأموم.

وخامسها: التقدّم بالزمان، كتقدم الشيخ على الشاب.

فهذا هو الذي نعقله من وجوه التقدم، فنقول: من فسر حدوث العالم بكون وجودِه مسبوقاً بالعدم فنقول: أمّا التقدم بالعلّيّة فهو باطل بالاتفاق؛ لأن العدم لا يكون علّة للوجود، وأما التقدم بالطبع فهو ثابت بالاتفاق؛ لأن العالم ممكن وكل ممكن فله من ذاته لا استحقاقيةَ الوجود، وله من غيره الوجود، وما بالذات أقدم مما

---

(١) ب، ج: «أو يكون الشيء مسبوقاً».

(٢) ج: «بوجود وغيره» خطأ.

(٣) ب: «ترتيب».

(٤) ب، ج: «ثانيها».

(٥) قوله: «التقدم» سقط من ب، ج.

بالغير، فإذن كونه غيرَ مستحقٍّ للوجود[١] أقدمُ من الوجود تقدّماً بالطبع، ومعلوم أن ذلك متفق عليه بين الكل.

وأمّا التقدم بالشرف فهو منفي بالاتفاق[٢]، وكذا التقدُّم بالمكان، ثم لو سُلِّم التقدم بأحد هذه الوجوه الأربعة فإنه ليس فيه ما يقتضي الحدوث الذي يريدونه.

بقي هاهنا التقدم بالزمان، فنقول: التقدم بالزمان[٣] ليس مجردَ العدمِ والوجود؛ لأن العدمَ قد يحصل بعد الوجود، والشيء بهذا الاعتبار لا يكون حادثاً، بل إنما يكون حادثاً لأجل أن وجوده بعد[٤] العدم وعدمه قبل الوجود، وتلك القَبْليّةُ أمرٌ زائد على ذات العدم، ولا محالةَ قبلَ كلِّ قبليةٍ قبليةٌ أخرى، فإذن هاهنا قَبْلِيّاتٌ لا بدايةَ لها، ولا نعني بالزمان إلا ما تلحقه القَبْليةُ والبعديةُ لذاته، فإذن لا أوَّل للزمان، فإذن تفسير حدوث العالَـم بتقدّم عدمه عليه يقتضي قدم الزمان، فإذن يلزم[٥] من تفسير حدوث العالَـم بهذا التفسير قدمُه.

وأمّا إن فسّرتم حدوثَ العالَـم بكونه مسبوقاً بالغير فنقول: إن أردتم بذلك أن للعالَـم سبباً[٦] بتقدمه بالعلّيّة أو بالطبع أو بالشرف فذلك مما لا نزاع فيه، ولكنه[٧] لا يقتضي الحدوث الذي[٨] تريدونه، وأمّا التقدمُ بالمكان فهو منفي بالاتفاق؛ لأن الله

---

(١) ب، ج: «الوجود».

(٢) ب، ج: «بالإجماع».

(٣) ب، ج: «وذلك».

(٤) ب، ج: «بعدم».

(٥) ب، ج: «لزم».

(٦) كذا في ب، ج: «سبباً»، وفي أ: «شيئاً».

(٧) ب، ج: «ولكن».

(٨) كذا في ب، ج: «الذي»، وفي أ: «التي».

تعالى ليس بمكان، وبتقدير الثبوت لا يحصل منه مقصودُكم، بقي[١] التقدّم الزماني وهو[٢] باطل، وبتقدير ثبوته كان ذلك موجِباً لقدم العالم.

أمّا بيان كونِه باطلاً: فهو أنه لو كان تقدّمُ الباري على العالم بالزمان لزم أن يكون الباري زمانياً[٣] وأن يكون الزمان زمانياً، وهما محالان؛ أما الأول: فلكون الزمان من لواحق التغيُّر، وامتناع[٤] ذلك على الباري. وأمّا الثاني: فلامتناع التسلسل.

وأما بيان أنه بتقدير ثبوته يوجب القولَ بالقِدَم: فلأنه إذا كان هذا التقدم زمانياً ثم لا بداية[٥] لتقدم الباري على العالم لزم أن لا يكون للزمان بداية، ويلزم منه القدمُ على ما بيّنا، هذا إذا حاولتم تفسيرَ حدوث العالم بمسبوقيةٍ بالعدم، أو بمسبوقيةٍ بوجود غيره، وسلّمتم انحصار التقدّمِ في الوجوه الخمسة التي ذكرناها، فأمّا[٦] إن حاولتم تفسيرَ الحدوث بشيء آخر وما[٧] فسرّتموه بأحد التفسيرين ولكنكم ادعيتم قسماً سادساً[٨] فيجب عليكم تلخيصُه وتحقيقُه حتى يمكنَ الشروعُ بعده في الاستدلال الثاني، وهو أنكم إمّا أن تقولوا: إن لصحّةِ وجود العالم بداية، أو تقولوا: إنه ليس لها بداية.

---

(١) ب، ج: «وأما».

(٢) ب، ج: «فهو».

(٣) ب، ج: «يكون الباري تعالى زمانياً».

(٤) ب، ج: «وامتنع».

(٥) ب: «لا بد».

(٦) ب، ج: «وأما».

(٧) ب، ج: «سوى هذين التفسيرين فاذكروه لنتكلم عليه، أو».

(٨) ب: «ادعيتم فيها سادساً».

والأول باطل لوجهين: **أما أولاً**: فلأنَّ كونَ العالم ممكنَ الوجود فيما لا يزال أمر واجب؛ لأن العالم بعينه[١] يستحيل أن لا يكون ممكنَ الوجود فيما لا يزال، وهو قبل أن صار ممكنَ الوجود فقد كان ممتنع الوجود لعينه، فإذا[٢] جوّزتم ذلك لا يمكنكم الاستدلال بحدوث العالم على إثبات الصانع؛ لأنه إذا جاز أن يقال: ذلك الإمكان كان ممتنعاً لعينه، ثم ينقلب[٣] واجباً لعينه جاز في وجود العالم ذلك أيضاً حتى يقال: إنه قبل حدوثه كان ممتنعاً لعينه ثم انقلب واجباً لعينه، وعلى هذا التقدير يجب استغناؤه عن الصانع.

وأمّا ثانياً: فلأنه لو جاز انقلابُ الممتنعِ لذاته ممكناً لذاته[٤] لجاز، وذلك في كل الممتنعات، فحينئذ لا نأمن من[٥] أن يصير اجتماع الضدين ممكناً لذاته بعد أن كان ممتنعاً لذاته، وذلك مما يجرّ إلى السفسطة.

وأمّا إن قلتم: إنه لا بداية لصحة وجود العالم؛ فقد سلّمتم أن العالم ممكن أن يكون أزلياً، ومع الاعتراف بذلك[٦] لا يمكنك دعوى امتناع القدم ووجوب الحدوث.

لا يقال: العالم مستحيل الوجود في الأزل لا لذاته ولكن لامتناع وجود شرطه في الأزل أو لوجوب وجود مانعه.

لأنا نقول: امتناعُ وجودِ شرطه إن كان امتناعاً ذاتياً وجب امتناعُ زواله، ويلزم

---

(١) ب، ج: «نفسه».

(٢) ب، ج: «وإذا».

(٣) ب، ج: «انقلب».

(٤) قوله: «لذاته» سقط من (ب).

(٥) قوله: «من» سقط من ب، ج.

(٦) كذا في ب، ج: «الاعتراف بذلك»، وفي أ: «اعتراف ذلك».

منه استمرار امتناعِ العالَـم فيما لا يزال، وإن لم يكن ذاتياً كان لامتناعِ شيءٍ آخر، ولزم التسلسل، وهكذا الكلام في وجوب المانع، فإنه إن كان واجباً لذاته امتنع زوالُه، فامتنع زوالُ امتناعِ العالم، وإن كان واجباً لغيره لزم التسلسل، وإنه محال.

السؤال الثالث: أن نتكلم على مقدمات الدليل فنقول: لا نسلّم أن الجسم لا يخلو عن الحوادث.

قولكم: لا يخلو عن الأكوان.

قلنا: هذا بناءً على أن الكونَ أمرٌ زائدٌ على ذات الجسم، وذلك[1] ممنوع، ودعوى الضرورة فيه غير صحيحة.

بيانه: أنّ ادّعاءَ الضرورةِ فيه فرعٌ على تصورِ ماهية حصول الجسم في الحيّز وذلك غير معقول؛ لأن الحيّزَ الذي يقال: الجسم حصل فيه إن كان معدوماً لم يعقل حصول الجسم فيه، وهذا سقط قولِ مَن قال: إنه أمرٌ مقدَّرٌ مفروض؛ لأنّ الأمرَ المفروضَ الذي لا وجود له في نفسه لا يعقل حصولُ الجسم فيه، وإن كان موجوداً فهو إن كان متحيّزاً لزم وجود التميز في متحيز آخر، وهو محال؛ ولأن الحيّز الواحد إذا وُجد لزم أن لا يكون حاصلاً في الحيّز، وإن لم يكن حالاً فيه ولا عرضاً استحالَ حلولُ المتحيّز فيه.

وبالجملة فلا بدّ من تفسير الحيّز وتفسير الحصول في الحيّز حتى يمكن ادعاءُ أنه هل هو حاصلٌ أم لا، فإنّ كل ما نعقله من هذه الأقسام التي ذكرناها باطل.

لا يقال: المعقول من كون المتحيِّز في الحيّز كونَه بحيث لو وُجد متحيّزٌ آخرُ لصح أن يقال لأحدهما: إنه قريب من الآخر أو بعيد عنه.

---

(١) ب، ج: «فذلك».

لأنا نقول: هذا باطل:

أما أولاً: فلأنَّ كونَه كذلك إشارةً إلى تحيُّزِه لا إلى حصوله في المحلّ، والحيِّزُ وتحيُّزُه أمر مستمر معه، وإنما الذي تريدونه في هذا المقام هو حصوله في الحيّز، وأين أحدُهما من الآخر؟! والدليل على هذه المغايرة: أن الجوهر ما دام موجوداً كانت تلك الحيثيةُ باقية، وأمّا حصوله في الحيّز فإنه غير باقٍ عند خروجه عنه.

وأما ثانياً: فهو أن القربَ والبعدَ لا يفسَّران إلا بكون أحدهما حاصلاً في حيِّز قريب من حيز الآخر أو بعيد عنه، فإذا لم يفسَّر القربُ والبعدُ إلا بالحصول في الحيِّز فلو فسّرنا الحصولَ في الحيّز بهما لزم الدور، وإنه محال.

ثم إن نزَّلْنا عن مقام الاستفسار لكن لا نسلِّمُ أن الحصولَ في الحيز أمرٌ زائد؛ لأن المعلوم بالضرورة هو أن المفهومَ من ذات الجسمِ ليس هو المفهومُ من كونه حاصلاً في الحيّز، ولا يلزم من التغاير في المفهوم[1] كونهُما أمرين وجوديّين لاحتمال كونِه قيداً عدمياً أو أمراً نسبياً لا وجود له في الخارج، ويدل عليه أمور سبعة:

أحدها: أن المعقولَ من كون الجسم جسماً مغايرٌ للمعقول من كونه ممكنَ الوجود، مع أن الإمكانَ لا يمكن أن يكون وصفاً وجودياً زائداً وإلا لكان له إمكانٌ آخر فيتسلسل.

وثانيها[2]: أن المعقول من حقيقةِ الكائنيةِ غيرُ المعقول عن قيامها بالمحلّ، ثم إنه لا يلزم أن يكون قيامُها بالمحل عرضاً زائداً عليه قائماً به، وإلا لزم التسلسل.

وثالثها: أن الواحدَ نصفُ الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وكذا له إلى

---

(١) ب، ج: «الفهم».

(٢) ب، ج: «وثانيهما».

كل مرتبة من مراتب الأعداد الغير المتناهية نسبة، فالمفهوم[١] من كونه واحداً مغاير للمفهوم من كل واحدة[٢] من تلك النِّسَب، مع أنه لا يلزم أن تكون تلك النسبُ الغيرُ المتناهيةِ أموراً وجودية، فكذا هنا.

ورابعها: أن المفهوم من كون الجوهر ذاتاً غيرُ المفهوم من كونه جوهراً، ولا يلزم[٣] أن يكون كونُ الجوهر ذاتاً أو صفةً[٤] وإلا لكان الكلام في أصل الذات[٥] عائداً، ولزم التسلسل.

وخامسها: أن المفهومَ من كون الجوهرِ غير العَرَض غير المفهوم من كونه جوهراً، ثم لا يلزم أن تكون الغيريةُ صفةً ثبوتيةً زائدةً وإلا لزم[٦] التسلسل، وكذا القول في المماثلة والمخالفة والتعيّن والتعدد.

وسادسها: أنَّ المعقولَ من ذات الجوهر غيرُ المعقول من كونه حادثاً وباقياً، ثم إنَّ الحدوثَ والبقاءَ لا يمكن أن يكونا وصفين ثبوتيين وإلا لزم التسلسل.

وسابعها: المعقول[٧] من كون الإنسان ليس بحجر غير المعقول من كونه ليس بشجر، ثم هذه[٨] السُّلوب ليست أموراً ثبوتيةً وإلا لزم حصول صفات لا نهاية لها للشيء الواحد لا مرة واحدة بها مراراً لا نهاية لها.

---

(١) ب، ج: «والمفهوم».

(٢) ب، ج: «واحد».

(٣) كذا في ب، ج، وفي أ زيادة: «من» ولا داعي لها.

(٤) كذا في ب، ج: «ذاتاً أو صفة»، وقوله: «أو» سقط من أ.

(٥) ج: «الأصل الذات»!

(٦) ب، ج: «زائدة على ذات الجوهر وإلا لزم».

(٧) ب، ج: «أن المعقول».

(٨) ب، ج: «ثم إن هذه».

فظهر من هذه الوجوه أنه لا يلزم من التغاير في المفهوم إثباتُ الصفاتِ المتغايرة، فظهر فساد دعوى الضرورة.

وأما ما ذكرتموه من الاستدلال، وهو أنّا ندرك الجسم متحركاً بعد أن لم يكن كذلك، فتبدُّل الحالين عليه مع بقائه يدلّ على كون تلك الأحوالِ المتبدّلةِ أموراً ثبوتية.

قلنا: لا نسلّم أن الجسم الذي كان ساكناً بقي وصار متحركاً، بل ذلك الجسم عدم وحدث جسم آخر هو لذاته متحرك؛ لأن حدوث الشيء غيرُ زائد على الشيء بل هو نفسه، وإلا لزم التسلسل، ثم في الزمان الثاني لا يبقى حدوثه، فوجب أن لا تبقى ذاته، وإلا كان حدوثه مغايراً لذاته، وهو محال.

لا يقال: إنَّ مقصودَنا من هذه الدلالة[1] حدوثُ الأجسام، فإذا سلَّمتم ذلك فقد سلَّمتم المقصود.

لأنا[2] نقول: هبْ أن ذلك مساعدةً على المطلوب، ولكنه لا يبقى دليلُكم الذي حاولتم تصحيحَه مستقيماً، ثم إن سلّمنا بقاء ذات الجسم لكن لمَ قلتم: إن تبدلَّ الساكنيةِ بالمتحركيّةِ يدلُّ على وجودهما؟ ويدلّ عليه أمران:

أحدهما: أنكم لـمّا أوجبتم حدوثَ العالم فلا بدّ وأن تقطعوا باستحالةِ وجوده في الأزل، ولا بدّ من تبدّل تلك الاستحالة بالإمكان فيما لا يزال، فالتبدّل هاهنا حاصل، مع أنه لا يجوز أن يكون إحدى الحالتين ـ أعني الامتناع والإمكان ـ أمراً وجودياً: أمّا الامتناع: فلأنه لو كان أمراً وجودياً لكان الموصوفُ به ـ لا محالة ـ وجودياً، فيكون الممتنعُ وجودُه موجوداً، وهو محال وأمّا الإمكان: فلمَا بيّنا من قبلُ[3] أنه لا يمكن أن يكون أمراً وجودياً.

---

(١) ب، ج: «الأدلة».

(٢) ب: «ولأنا».

(٣) كذا في ب، ج: «من قبل»، وفي أ: «بَعْد».

وثانيها: أن الشيءَ حالَ حدوثه يكون حادثاً، وحالَ بقائه لا يكون حادثاً فقد تبدّل الحدوث بالبقاء، مع أن الحدوث والبقاء لا يمكن أن يكونا أمرين وجوديّين؛ أما الحدوث: فلأنه لو كان صفةً لكانت تلك الصفةُ حادثة، وكان[١] حدوثُها زائداً عليها، ولزم التسلسل، وأما البقاء: فلأنه لو كان صفة لتوقّف إمكان حصولها في الجوهر على حصول الجوهر في الزمان الثاني، وحصوله في الزمان الثاني إمّا هو نفس البقاء أو معلولُ البقاء، فيلزم: إمّا توقف الشيء على نفسه أو على ما[٢] يتوقف عليه، وكلاهما محالان.

لا يقال: إنَّ إمكان الشيء وامتناعَه وحدوثَه وبقاءَه أُمورٌ[٣] غيرُ مدركةٍ بالبصر فيجوز أن تكون قضايا عقلية، فلا يلزم من تطرق التبدل إليها كونُها أموراً وجوديةً بخلاف المتحركية والساكنية، فإن وقوع التبدّل فيهما مدرك بالبصر، فوجب أن تكون أموراً وجودية.

لأنا نقول: الساكنية والمتحركية غيرُ مدركتينِ بالبصر؛ لأنا إذا قدَّرنا سفينةً على موضع من البحر غيرِ مختلفِ الارتفاع والانخفاض في وقت هبوب الرياح من جانب واحد فقط، فإن السفينة حينئذ تتحرك بأسرعَ حركةٍ مع أنّ سكانها يظنّون أن السفينة قد سكنتْ، ولو كانت الحركة أو السكون[٤] أمراً محسوساً لـها[٥] اشتبه أحدهما[٦] بالآخر.

ثم إن سلّمنا أن التبدّل يقتضي الوجود ولكنه يقتضي وجود كل المتبدّلَيْن أو وجود أحدهما[٧].ع م.

---

(١) ب، ج: «فكان».
(٢) ب، ج: «معلوله الذي».
(٣) قوله: «أمور» سقط من أ.
(٤) ب، ج: «والسكون».
(٥) ب، ج: «ما».
(٦) في ج: «ما نسبتم أحدهما»!
(٧) ج: «واحدهما».

بيانه: وهو أنه بتقدير أن يكون الشيءُ خالياً عن وصفٍ ثبوتيٍّ ثم يوجد فيه وصفٌ ثبوتيٌّ أو بالعكس كان التغيّر حاصلاً، وإذا كان كذلك فلا يلزم من تبدّل المتحركية بالساكنية كونُ كل واحد منهما أمراً وجودياً، بل يكفي كونُ أحدِهما أمراً وجودياً.

ثم إن سلَّمنا أن ما ذكرتموه يدل على أنّ الحصولَ في الحيّز أمرٌ زائد على ذات الجسم، ولكن معنا ما يدلّ على نفي ذلك، وهي أمور ثلاثة:

ـ **الأول**: وهو أن الحصولَ في الحيّز أمرٌ نسبي، والأمورُ النسبية تستدعي وجودَ أمرين ليتحقق بينهما تلك النسبة، فلو كان الحصول في الحيّز أمراً ثبوتياً لزم أن يكون الحيزُ أمراً ثبوتياً، وذلك باطل؛ لأنه لو كان موجوداً لكان إمّا أن يكون حالاًّ في الجسم أو لا يكون، فإن كان حالاًّ في الجسم لم يكن الجسم فيه[١]، فلا يكون حيّزاً للجسم، وإن لم يكن حالاًّ فيه فإمّا أن يكون ذا حيّزٍ أو لا يكون، والأول[٢] يقتضي التسلسل، والثاني يبطل حصول الجسم فيه.

ـ **الثاني**: وهو أن حصولَ الجوهر في الحيّزِ نسبةٌ مخصوصة له إلى الحيّز، فلو كانت هذه النسبة أمراً وجودياً لكان ذلك الأمر الوجودي حاصلاً في المحلّ، فيكون له نسبةٌ إلى المحل، فتكون تلك النسبةُ زائدةً على تلك[٣] الكائنية، ولزم التسلسل.

ـ **الثالث**: أن الحركة يمتنع دخولها في الوجود؛ لأن الحركةَ إمّا أن لا يكون لها حضورٌ في الحال أو يكون، فإن لم يكن لها حضورٌ في الحال[٤] لم يكن ماضياً ولا مستقبلاً؛ لأن الماضيَ هو الذي[٥] كان له وجودٌ في وقتٍ كان هو فيه[٦] حاضراً،

---

(١) ب، ج: «الجسم حالًا فيه».

(٢) ب، ج: «فالأول».

(٣) قوله: «تلك» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «حضور في الحضور» خطأ.

(٥) ب، ج: «هو الزمان الذي».

(٦) ب، ج: «فيه هو».

والمستقبل هو الذي يتوقع فيه ذلك؛ وإن كان لها حضورٌ في الحال فالذي يكون منها[١] حاضراً في الحال إمّا أن يكونَ محتمِلًا للانقسام[٢] أو لا يكون، فإن كان محتمِلًا للانقسام[٣] لم تكن الأجزاءُ المفترَضةُ فيها قارّةً بحيث يوجد أحدُ الجزئين مع الآخر؛ لأن حقيقةَ الحركة لا يُعقل إلا مع التقضي والمرور، فإذن الأجزاء المفترضة في القَدْر الحاضر من الحركة غيرُ موجودة معاً فلا يكون الحاضرُ من الحركة حاضراً، هذا[٤] محال.

وأمّا إن كان الحاضرُ من الحركة غيرَ منقسم فعند فواته يحضر شيء آخر من الحركة هو أيضاً غيرُ منقسم، فتكون الحركةُ مركبةً من أمور كل واحد منها غيرُ قابل للقسمة، وهو أيضاً محال؛ لأن الجزءَ الذي لا يتجزّأُ من الحركة إمّا أن يقعَ على مسافة منقسمة أو غيرِ منقسمة، والأول باطل وإلا لكان الواقعُ فيها في نصف تلك المسافة نصفَ تلك الحركة، فتكون تلك الحركةُ منقسمة، هذا خُلْف[٥].

وإن[٦] كانت المسافةُ غيرَ منقسمة لزم تركُّب الجسم من أجزاءٍ لا تتجزأ[٧]، وذلك باطل لوجوهٍ أَلْيَقُها بهذا الموضع: أنه يلزم منه نفيُ الحركة؛ لأنّ المتحركَ إذا تحرك من أحد الجزأين إلى الجزء الذي[٨] يلاصقه فإمّا أن تكون الحركةُ موجودةً عندما يكون المتحركُ ملاقياً لكلية الجزء الأول، وهو باطل؛ لأنه حينئذ بعدُ لم يتحرك، أو عندما يصير ملاقياً لكلية الجزء الثاني، وهو باطل؛ لأنه حينئذ قد انقضت الحركة،

---

(١) ج: «يكون بينها».

(٢) ب، ج: «محتمل الانقسام».

(٣) ب، ج: «محتمل الانقسام».

(٤) ب: «وهو».

(٥) ب، ج: «وهذا خُلف».

(٦) ب، ج: «وإذا».

(٧) ج: «الأجزاء التي لا تتجزأ»، ب: «الأجزاء لا تتجزأ».

(٨) ب، ج: «جزء».

أو عندما يكون متوسّطاً بينهما، وذلك يقتضي انقسام الأجزاء، وقد فرضناها غيرَ منقسمة، هذا خُلف[١]، فثبت أن القول بوجود الحركة يفضي إلى أقسام باطلة، فهي إذن غير موجودة، بل هي أمر مقدّرٌ مفترض في الذهن لا حقيقة له[٢] في الخارج، فإذا ثبت أنَّ الحركةَ لا يمكن أن تكون أمراً ثبوتياً وجب أن لا يكون السكون أيضاً ثبوتياً؛ لأنه لا فرق بينهما[٣] إلا بالدوام وعدمِ الدوام، فالحصول[٤] في الحيِّز المعين[٥] إن استقرَّ فهو سكون، وإلا فهو حركة، فإذا لم تكن الحركةُ أمراً وجودياً، فالسكونُ الذي لا يخالفها[٦] إلا بالدوام وجب أن لا يكون أمراً وجودياً.

ثم إن سلَّمنا أنَّ الكائنيةَ أمرٌ زائدٌ على ذات الجسم لكن لا نسلّمُ أنَّ الجسمَ لا يخلو عنها.

قولكم: الجسم متى كان موجوداً كان متحيزاً، ومتى كان متحيزاً كان حاصلاً في الحيز.

قلنا: لا نسلّم أنه متى كان موجوداً كان متحيزاً، ولمَ لا يجوز أن يقال: الأجسام كانت موجودة في الأزل، لكنها كانت خالية عن صفة التحيّز، ثم إنها اتّصفت بالتحيز فيما لا يزال على ما هو مذهب أفلاطون؟ والذي يدلّ عليه أمور ثلاثة:

الأول: أنّا قدْ دللنا على نفي الجزء الذي لا يتجزأ، فيلزم أن يكون الجسمُ البسيطُ في نفسه شيئاً واحداً، ثم لا شكّ أنه قابلٌ للانفصال، والقابلُ للانفصال إمّا أن يكونَ هو الاتّصالُ أو غيره، والأول باطل؛ لأن القابل يبقى مع المقبول، والاتصال لا يبقى

---

(١) ب، ج: «وهذا خُلف».

(٢) ب، ج: «لها».

(٣) ب، ج: «بين الحركة والسكون».

(٤) ب، ج: «والحصول».

(٥) ج: «حيز المعين».

(٦) كذا في ب، ج: «يخالفها»، وفي أ: «يخالفة».

مع الانفصال؛ فإذن القابل للانفصال ليس هو الاتصال، بل ما هو قابل للاتصال والانفصال[١] هو الجسمية[٢]، فإذن للجسمية قابل، فإذن الجسم مركَّب من الجسمية ومن قابلٍ لها، وذلك[٣] القابل هو الهَيُولى.

ثم إنَّ الجسميةَ[٤] لـمّا كانت حالَّـةً[٥] في هذه الهيولى كانت محتاجةً[٦] إليها[٧] لاحتياج الحالّ إلى المحل، وإذا كان كذلك امتنع احتياج الهيولى إلى الجسمية لامتناع الدور، وإذا لم يكن بالهيولى[٨] حاجةٌ إلى الجسم[٩] أمكن خلوُّها عنها، فثبت أن للمتحيزات[١٠] هيولى غيرَ متحيزةٍ يمكن انفكاكُها عن المتحيز.

الثاني: أنَّ ما ذكرتموه من الدليل على حدوث الأجسام يدل على حدوث المتحيزات، وكل مُحدَث فإنه مسبوق بإمكان حدوثه، وإمكانُ حدوثِه ليس عائداً إلى القادر؛ لأنّ القادرَ قادرٌ على إيجاد الممكنات، وغير قادر على إيجاد المحالات، فلولا أن امتياز الممكن عن المحال[١١] بأمر عائد إليه وإلا[١٢] لمَا حصلت هذه التفرقة، فثبت أنّ الإمكانَ أمرٌ عائد إلى الممكنات، وهو إمّا أن يكون أمراً وجودياً أو لا يكون، وباطل أن لا يكون وجودياً؛ لأنه لا فرق بين نفي الإمكان وبين إثبات إمكان منفي، فإذن ذلك

---

(١) كذا في ب، ج: «والانفصال»، وفي أ: «والاتصال».

(٢) ب، ج: «الجسمية قابل».

(٣) زاد في أ: «هو» ولاداعي لها.

(٤) ب، ج: «الجسم».

(٥) ب، ج: «كان حالًا».

(٦) ب، ج: «كان محتاجاً».

(٧) ب: «الجسمية لما كانت حالة في هذه الهيولي كانت محتاجة».

(٨) ب، ج: «للهيولي».

(٩) ب، ج: «الجسمية».

(١٠) ب، ج: «المتحيزات».

(١١) ج: «المحل».

(١٢) قوله: «وإلا» سقط من ب، ج.

الإمكانَ أمرٌ وجوديّ وهو[١] يستدعي محلاً مستقلًا بنفسه، فإذن الأجسام محتاجة إلى أمور توجد فيها إمكاناً بها[٢] السابقةُ على وجودها، وذلك المحلّ لا يمكن أن يكون متحيزاً لامتناع قِدَم المتحيز[٣] بدليلكم، فهو إذن غير متحيز، وذلك هو هيولى الأجسام.

الثالث: أن بدايةَ العقول قاضيةٌ بأن حدوثَ الشيء لا من الشيء غيرُ معقول، فإذا كان المتحيز حادثاً فلا بدّ له من مادة غير متحيزة متقدمة عليه.

ثم إن سلَّمنا أنَّ الأجسام متى كانت موجودة كانت متحيزةً فلمَ قلتم: إنه يلزم من ذلك امتناع خلوها عن الكائنية؟

قوله: لأنه متى كان متحيزاً كان حاصلاً في الحيز، ولا معنى للكون إلا ذلك.

قلنا: إن كان هذا الكلام يدلُّ على امتناع خلو الجسم عن الكائنية فهاهنا ما يدل على جواز خلوه عنها، وذلك من وجهين:

الأول: أن اللازمَ للجسم إمّا أن يكون جميعَ الكائنات أو كائنيةً[٤] واحدة، والأول[٥] ظاهر الفساد، والثاني لا يخلو: إمّا أن يكون اللازمُ كائنيةً واحدةً على التعيين أو لا على التعيين، والأول ظاهر الفساد بالدليل الذي ذكرتموه في إبطال وجوب حصول شيء من الأجسام في حيّز معين، والثاني أيضاً باطل؛ لأنَّ كون الشيء لازماً لشيءٍ فرعٌ على وجوده في نفسه، فإنّ ما لا وجود له في نفسه يمتنع أن يكون وجودُه لازماً لغيره.

---

(١) قوله: «وهو» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «إمكاناتها».

(٣) ب، ج: «المتحيزات».

(٤) ب: «كائنة».

(٥) ب، ج: «الأول» دون واو.

والكائنية المبهمة لا وجود لها في الخارج، فإن كل ما يوجد في الخارج لابدّ[١] وأن يكون معيناً، فإذن كل ما يوجد في الخارج معيّن، ولا شيء من المعين بلازم للجسم، فلا شيء من الكائنات الموجودة في الخارج بلازم للجسم.

وأمّا المبهم الذي لا وجود له إلا في الذهن فغير موجود في الخارج. ولا شيء مما[٢] هو غير موجود في الخارج بلازم للجسم في الخارج؛ فإذن لا شيء من الكائنات بلازم للجسم.

لا يقال: إنَّ الكائنيةَ من حيث هي كائنيةٌ لها مفهوم مشترك بين الكائنيات[٣] الجزئية، وذلك المفهوم المشترك هو اللازم للجسم.

لأنا نقول: ذلك المشترك من حيث هو هو لا يوجد إلا في الذهن، وقد بيّنّا أن ما كان كذلك يمتنع أن يكون لازماً للجسم في الخارج.

الثاني: وهو أن الجسمَ وكائنيتَه إمّا أن يكون أحدُهما علّةً لوجود الآخر أو لا يكون، والأول باطل؛ لأنه إن فرض الجسم علّة للكائنية[٤] فلا بد وأن يكون علةً لكائنية معيّنة، فإن المعيّن لا يقتضي مبهماً، وحينئذ يلزم اشتراك[٥] الأجسام في الحصول في ذلك الحيّز، وإن فرضت الكائنية علّة للجسم فهو أظهر بطلاناً، فثبت أنه ليس واحد منهما علةً لوجود الآخر.

ثم لا شكّ أن الجوهر شرط للكائنية[٦] فالكائنية[٧] لا تكون شرطاً له لامتناع

---

(١) ب، ج: «فلابد».

(٢) ج: «فما»!

(٣) ب: «الكائنات».

(٤) ب: «علة كائنة».

(٥) ب: «وحينئذ لم يكن اشتراك».

(٦) ب: «للكائنة».

(٧) ب: «فالكائنة» وسقطت من ج.

الدور، فإذن الكائنية ليست علة للجوهر ولا معلولاً له[١] ولا شرطاً له، فيلزم جوازُ خلوّ الجوهر عن الكائنية.

ثم إن سلَّمنا أن الجسم لا يخلو عن الكائنية، لكن لا نسلّم أن الكائنية حادثة.

قولكم: كل جسم فإنه يصحّ خروجه عن حيّزه.

قلنا: لا نسلّم قولكم: لو وجب حصول جسم في حيّز لكان ذلك الوجوب إمّا لأجل الجسمية، أو لعارضها، أو لمعروضها، أو لأمر آخر لا يكون عارضاً لها ولا معروضاً لها.

قلنا: التقسيم[٢] غير منحصر؛ لأن من الأقسام إن ثبت[٣] ذلك لا لأمر، والذي يُبَيِّنُ صحةَ ذلك الإجمالُ والتفصيل؛ أمّا الإجمال: فلأنه لو وجب تعليل كلِّ أمرٍ بعلَّةٍ لزمَ تعليل عليّة تلك العلةِ[٤] بعلَّة أخرى، ولزم التسلسل.

وأمّا التفصيل فمن وجهين:

الأول: أن الوجوبَ أمرٌ عدميٌّ ـ على ما سيأتي ـ والأمور العدمية لا تستدعي علّة.

الثاني: إنّا لو[٥] سلّمنا كونه أمراً وجودياً ولكن[٦] لا يمكن تعليله؛ لأن كل ما احتاج إلى العلة كان ممكناً لذاته، فلو علّلنا الوجوب لزم أن يكون الوجوب ممكناً لذاته، فينقلب الوجوب إمكاناً، وهو محال.

---

(١) ب، ج: «معلولة».

(٢) ب، ج: «قلنا: هذا التقسيم».

(٣) ب: «يثبت».

(٤) ب، ج: «تلك العلية».

(٥) ب: «إذاً لو».

(٦) ب، ج: «لكن» دون واو.

ثم إن[١] سلَّمنا كون الوجوب ممكناً لذاته فلمَ قلتم: إن الممكن لا بدّ له من مؤثر؟ وتقريره سيأتي في مسألة إثبات العلم بالصانع، إن شاء الله تعالى.

ثم إن[٢] سلّمنا احتياجَ الممكن إلى المؤثر، ولكن متى؟ إذا كان الممكن حادثاً أو[٣] إذا لم يكن؟ م ع. وسيأتي تقرير ذلك.

فإذن لا يمكنكم بيان[٤] احتياج الكائنية إلى المؤثر إلا إذا بَيَّنتم حدوثَها، وأنتم بيّنتم بيان حدوثها على كونها محتاجةً إلى المؤثر فيلزم الدور.

ثم إن سلَّمنا احتياجَه إلى المؤثر على الإطلاق فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك الوجوبُ لنفس الجسمية؟

قولكم: لأنه يلزم منه حصولُ كلِّ[٥] جسم في ذلك الحيّز.

قلنا: لا نسلّم.

قولكم: إنَّ الجسميةَ أمرٌ مشتَرَك بين الأجسام، والاشتراك في العلة[٦] يوجب الاشتراك في الحكم.

قلنا: لا نسلّم أن الجسمية أمر مشترك بين الأجسام، والذي يدل على ذلك أنها لو كانت مشتركةً بين أفراد الأجسام لكانت شخصيةُ كلِّ واحد من الأجسام زائدةً على جسميته؛ لأن ما به الاشتراك غيرُ ما به الامتياز، لكن يستحيل أن تكون

---

(١) قوله: «إن» سقط من أ.

(٢) قوله: «إن» سقط من أ.

(٣) ب، ج: «أم».

(٤) «بيان» كررت مرتين في ج.

(٥) ج: «لكل».

(٦) ج: «والاشتراك والعلة».

شخصيةُ الجسم المشخص زائدةً على جسميته، وأن[١] انضمام ذلك الزائد إلى الجسمية في الخارج يتوقف على حصول الجسمية في الخارج، وحصول الجسمية في الخارج يتوقف على[٢] تشخصه الذي هو عبارة عن انضمام ذلك الزائد إليه، فيلزم[٣] من ذلك الدور، فثبت أن القول بكون[٤] الجسمية أمراً مشتركاً بين أشخاص الأجسام يؤدّي إلى هذا المحال فيكون محالاً[٥].

لا يقال: المعقول من الجسمية إنما هي[٦] شغل الأحياز ومنع الغير عن أن يكون بحيث هو، وهذا[٧] القدر مشترك.

لأنا نقول: ليس الشغلُ والمنعُ نفسَ الجسمية، بل حُكمان من أحكام الجسمية، ولا يلزم من الاشتراك في الأثرِ الاشتراكُ في المؤثر[٨].

ثم إن سلّمنا كونَ الجسمية مشتركةً لكن لا نسلّم أنه يلزم من الاشتراك في المؤثر[٩] الاشتراكُ في الأثر، ويدلّ عليه أمور ثلاثة:

أحدها: أن الذات حالَ[١٠] الحدوث يجب افتقاره[١١] إلى الفاعل[١٢]، وحالةَ

---

(١) ب، ج: «فإن».

(٢) من قوله: «حصول الجسمية في» إلى هنا سقط من (ب).

(٣) ب، ج: «ويلزم».

(٤) «بكون» كررت مرتين في ب.

(٥) ب: «محللًا».

(٦) ب، ج: «هو».

(٧) في ب: «هذا» دون واو.

(٨) ب: «الاشتراك والمؤثر».

(٩) ب، ج: «والمؤثر».

(١٠) ب، ج: «حالة».

(١١) ج: «يجب افتقارها»، ب: «بحيث افتقارها».

(١٢) قوله: «إلى الفاعل» سقط من ب.

البقاء يمتنع افتقاره[١] إليه، مع أن الذات واحدةٌ في الحالتين، ومعلوم أن التفاوت بين المثلين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في الحالتين، فإذا جاز أن ينقلب الشيء الواحد من الوجوب الذاتي إلى الامتناع الذاتي بحسب زمانين فلأَنْ يجوز ذلك في مثلين[٢] كان أَولى، وأيضاً فَلأِنَّ الجوهرَ الحادث مثلُ الباقي، ثم لا يلزم من تماثلهما تساويهما في صحة المقدوريّة وامتناعها، فكذا ها هنا، وكذا العرض الذي لا يبقى يصحّ أن يَحدُثَ في زمانِ عَدَمِه مثلُه، ولا يلزم من صحّة حدوث مثلِه في ذلك الزمان صحّةُ وجوده في ذلك الزمان، فكذا هاهنا.

الثاني: أن الممكنَ المعيَّنَ محتاجٌ إلى مؤثر معين أو شرط معين، وعلة تلك الحاجة هي الإمكان؛ لأنا لو رفعنا الإمكان بقي إمّا الوجوب وإمّا الامتناع، وهما مُغنيان[٣] عن المؤثر، ثم إن الإمكان مشتركٌ بين الممكنات، ولا يلزم من اشتراكها في الإمكان اشتراكُها في الحاجة إلى ذلك المؤثر المعين، أو إلى ذلك الشرط المعين؛ لأن أكثر الطوائف أثبتوا مؤثراً غير الله تعالى، فإن بعضهم زعم أن العبد مُوجِد، وبعضَهم أثبت معانيَ[٤] توجب أحوالاً، وبعضهم أثبت طبيعة وعقلاً ونفساً.

ثم هبْ أنه ثبت أنه[٥] لا مؤثِّر إلا الواحد، ولكن لا نزاع في كثرة الشروط؛ إذ الجَوْهر شرط العَرَض، والحياة شرط العلم، وذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء، ومعلوم أن حاجة[٦] المشروط إلى الشرط[٧] لإمكانِهِ، والشرط علّة لصحّة[٨]

---

(١) ب، ج: «افتقارها».
(٢) ب، ج: «المثلين».
(٣) ج: «معينان».
(٤) ب: «معان» خطأ.
(٥) قوله: «ثبت أنه» سقط من ب، ج.
(٦) ج: «الحاجة المشروط».
(٧) قوله: «إلى الشرط» سقط من أ.
(٨) قوله: «لصحة» سقط من أ.

المشروط، مع أنه لم يلزم من احتياجِ صحّةِ ذلك المشروط إلى ذلك الشرط احتياجُ كُلِّ صحةٍ إلى ذلك الشرط، فثبت أنه لا يلزم من الاشتراك في المقتضى الاشتراك في الحكم.

الثالث[١]: ثم إن سلَّمنا أنَّ الاشتراك في السبب يقتضي الاشتراك في الحكم، ولكن متى؟ إذا فقد شرط أو وجد مانع أو إذا لم يكن كذلك؟ ع م.

بيانه: وهو[٢] أنَّ الأشياء المتماثلة[٣] في تمام الماهية لا بدّ وأن تكون متمايزةً بتشخُّصاتها وتعيُّناتها، وما به الاشتراك غيرُ ما به الامتياز، فإذن تشخص كل شخص يكون زائداً على ماهيته، ولأنَّ المتصورَ من الجسم ـ مثلاً ـ أمرٌ يصِحُّ أن يكون محمولاً على كثيرين، والمتصور من هذا الجسم لا يصحّ أن يكون محمولاً على كثيرين، مع أنّا نعلم بالضرورة أنّ المتصور من الجسم[٤] داخل في المتصوَّرِ من هذا الجسم فعلمْنا أنّ المتصوَّرَ من هذا الجسم[٥] دخل فيه مفهوم زائد على المتصوَّرِ من الجسم، وإذا ثبت ذلك ظهر أنَّ تعيّنَ كلِّ شخص زائدٌ على حقيقته، وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن يكون شخصيةُ الشخص المعيَّنِ من الأجسام المتماثلة تكون[٦] شرطاً لاقتضاء الجسمية للحصول في ذلك الحيّز، أو يكونَ شخصيةُ الجسم الآخر مانعةً من ذلك الاقتضاء، وإذا كان كذلك لم يلزم من اشتراك الأجسام في تمام الجسمية وكونها موجبةً للحصول في الحيّز المعين اشتراكُ كل الأجسام في ذلك.

وبهذا التقرير تبيّن أنّ المقدّمة المشهورة من أن المتماثلات يجب استواؤها في جميع اللوازم مقدّمةٌ ضعيفة.

---

(١) قوله: «الثالث» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «هو» دون واو.

(٣) ب، ج: «المماثلة».

(٤) من قوله: «لا يصحّ أن يكون» إلى هنا سقط من أ.

(٥) قوله: «فعلمنا أن المتصور من هذا الجسم» سقط من أ.

(٦) قوله: «تكون» سقط من ب، ج.

لا يقال: التعيّن أمر عدمي، فإن معناه أنه ليس غيرَه، والقيد العدمي لا يصلح[١] أن يجعل[٢] جزءاً من المقتضى.

لأنا نقول: لا نسلّم أنه عدمي، وبتقدير تسليمه فالمقصود أيضاً حاصل؛ لأنه لا نزاع بين العقلاء أن العدم[٣] يصلح أنْ يجُعلَ شرطاً، ألا ترى أنّ عدم الضدّ شرطٌ لصحة حلول الضد الآخر في المحل؟

ثم إنْ سلّمنا أنه لا يجوز أنْ يجب[٤] حصولُ الجسم المعينّ في الحيّز[٥] المعين لأجل جسميته[٦]، فلمَ لا يجوز أن يكون لشيء[٧] من لوازمه؟

قولكم: الكلام في لزوم ذلك اللازم كالكلام في الأول، ولزم إما[٨] التسلسل وإما[٩] الدور.

قلنا: وما الدليل على استحالة التسلسل واستحالة[١٠] الدور؟

ثم إنْ سلّمنا أنه لا يجوز أن يكون لشيء من عوارض الجسم، فلمَ لا يجوز أن يكون لشيء من معروضاته؟

وما ذكرتموه من الأدلة على أنَّ الجسميةَ لا محلّ لها فالكلام عليه أنْ نقول: لمَ لا

---

(١) ب: «يصح».

(٢) ج: «لا يصلح أن لا يصلح أن يجعل»!

(٣) ب، ج: «العقلاء في أن العدم».

(٤) ج: «يجيب».

(٥) ب: «الخبر».

(٦) لا داعي لهذه الحاشية، لأنها نفس الكلمة أعلاه (جسميته).

(٧) ب: «يكون الشيء».

(٨) قوله: «إما» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «أو».

(١٠) ب، ج: «أو».

يجوز أنْ يكون حصول ذلك المحلّ في تلك الجهة يكون[١] تبعاً لحصول الجسمية فيها؟ وهذا لا ينافي كونَ الجسمية صفةً له، ألا ترى أنَّ ذاتَ الله تعالى موصوفةٌ بالصفات أو الأحكام أو الأحوال أو السُّلوب أو الإضافات[٢] على اختلاف مذاهب[٣] العقلاء في ذلك مع أنَّ ذاته ـ تعالى ـ غيرُ حاصلة في الحيّز أصلاً[٤]؟ فعلمنا أنَّ كون الشيء صفةً لغيره مغايرٌ لحلوله في جهة المحل تبعاً لحلوله فيه، وإذا ثبت هذا التغاير فلمَ لا يجوز أن يقال: الجسمية وإن كانت حالّةً في المحلّ إلا أنّ حصول محلها في الحيز يكون تبعاً لحصولها فيه؟

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدل على نفي محلّ للجسمية[٥]، لكنه معارض بما ذكرنا في[٦] أن للجسم[٧] هَيولى.

ثم إنْ سلّمنا أنه لا يجوز أنْ يكون لشيء من معروضات الجسمية فلم لا يجوز أن يكون لشيء مباينٍ عن الجسمية بحيث لا يكون جسماً ولا جسمانياً؟

قولكم: لأن نسبتَه[٨] إلى جميع الأجسام واحدة، فلم يكن بأن يجب لأجله[٩] حصول بعض الأجسام في ذلك الحيّز أولى من سائر الأجسام.

---

(١) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «والإضافات».

(٣) ب: «مذهب».

(٤) قوله: «أصلًا» سقط من ب.

(٥) ب، ج: «الجسمية».

(٦) ب، ج: «من».

(٧) ب: «الجسم».

(٨) ج: «نسبة»!

(٩) ب، ج: «لأجل».

قلنا: هذا باطل بأمرين:

ـ **أحدهما**: أنّ الباريَ تعالى خَصَّص خلق العالم بوقتٍ معين مع كونه مساوياً لسائر الأوقات، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوزُ هاهنا؟

ـ **الثاني**: أنَّ صحّةَ حدوثِ العالم وصحةَ مُحدِثيَّةِ الباري تعالى حدثتا في وقت معين مع كونه مساوياً للأوقات المقدّرة التي قبله وبعده؛ إذ لو لم يكن لهاتين الصحّتين بدايةٌ لم يصح قطعكم بوجوب حدوث العالم، فإذا جاز ذلك فهكذا[١] هاهنا[٢].

ثم إن سلَّمنا أنَّ كلَّ جسم فإنه يصحّ خروجه عن حيّزه، فلمَ قلتم: بأنه[٣] بتقدير الخروج عن الحيز لا بد وأن يُعدَم تلك الكائنية؟ ولمَ لا يجوز أن يقال: بأنها[٤] تصير كامنةً[٥] بعد ظهورها، أو تنتقل إلى محل آخر، أو لا إلى[٦] محل؟ ومع هذه الاحتمالات لا يمكن الجزم بالعدم.

ثم إن سلَّمنا أنَّ كلَّ كائنيةٍ فإنه يصح عليها العدمُ فلمَ قلتم: إنَّ ما صحّ عليه العدم يجب أنْ يكون حادثاً؟

قولكم: لأنَّ القديم إمّا أنْ يكون واجباً لذاته أو لا يكون.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون واجباً لذاته[٧]؟

قولكم: لأنَّ ما يجب لذاته يمتنع عدمه.

قلنا: هذا منقوض بامتناع وجود العالم في الأزل وإمكانِه فيما لا يزال، مع

---

(١) ب، ج: «فكذا».

(٢) في ب: «هنا».

(٣) ب، ج: «أنه».

(٤) ب، ج: «إنها».

(٥) ب: «كائنة».

(٦) ب، ج: «إلى لا».

(٧) من قوله: «أو لا يكون» إلى هنا سقط من ب.

أن ذلك الامتناع قد زال والإمكان قد تجدّد[١]، فإذا عُقِل زوالُ امتناع الممتنع لذاته فلْيعقلْ زوال وجوب الواجب لذاته.

ثم إنْ سلَّمنا أنه[٢] لا يجوز أن يكون واجباً لذاته فلمَ قلتم: إنه لا بدّ وأنْ يكون واجباً لغيره؟ إذ من المحتمل أنْ يكون مع كونه قابلاً للعدم يكونُ الوجودُ به أَولى، فلأجل قبوله للعدم[٣] لا يكون واجباً، ولأجل تلك الأولوية يستغني عن السبب، كما أنَّ الصوت والحركة العدمُ بهما أولى، ولذلك لا يوجدان إلا عند تعلّق القارن بهما، مع أنه[٤] يصحّ الوجود عليهما.

ثم إنْ سلَّمنا أنَّ قبوله للوجود والعدم على السواء فلمَ قلتم: إنه لا بدّ له من سبب؟ فإنَّ جهةَ الحاجةِ هي الحدوثُ بدليل أمرين:

أحدهما: استغناء البِناء عن البَنَّاء حالَ استمراره، وكذا[٥] الحجرُ المرمي إلى الفوق[٦] بالقَسْر، فإن حركته تبقى بعد مفارقة الرامي.

والثاني: أنَّ الشيءَ لو احتاج إلى المؤثر حالَ بقائه لكان ذلك المؤثرُ إمّا أنْ يكونَ له أثرٌ أو لا يكون[٧] [٨] فإن لم يكن له أثرٌ كان ذلك الشيءُ في ذلك الوجود غنيّاً عن ذلك المؤثر، وإن كان له أثرٌ فأثرُهُ[٩] إمّا أن يكون هو الوجودُ الأولُ أو وجود

---

(١) ب: «تجد» سقطت الدال الثانية.

(٢) ج: «أن».

(٣) ب، ج: «العدم».

(٤) ب، ج: «أنهما».

(٥) ب، ج: «وكذلك».

(٦) ب، ج: «فوق».

(٧) قوله: «أو لا يكون» سقط من ب.

(٨) ج: «أن يكون له أثر أو لا يكون له أثر»، وقوله: «أو لا يكون له أثر» سقط من ب.

(٩) في أ: «فأثر».

آخر، والأول باطل؛ لأنّ الوجودَ الأولَ لـمّا حصل مرةً استحال[١] تحصيله بعينه مرة أخرى، والثاني أيضاً باطل لوجهين[٢]؛ أمّا أولًا: فلاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجوداً مرتين، وأمّا ثانياً: فلأنه بتقدير التسليم يكون المحتاج هو الوجود المتجدد[٣] لا الوجود الأول، فلا يكون للباقي حاجةٌ إلى المؤثر، فثبت أنَّ جهة الحاجة إلى المؤثر هو[٤] الحدوث.

فإذن ما لم[٥] تثبتوا[٦] أنّ الذي صحّ عليه العدم يجب أن يكون حادثاً لا يمكنكم أنْ تثبتوا[٧] حاجته[٨] إلى السبب، ولو بيّنتم ذلك لاستغنيتم عن هذه الحُجّة.

ثم ها هنا وجوه كثيرةٌ تدلّ على أنّ الإمكانَ لا يجوز أنْ يكون علةً للحاجة[٩] وسيأتي[١٠] ذكرها في مسألة[١١] إثبات الصانع.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ من سبب فلم لا يجوز أن يكون مُوجِباً؟

قولكم: يلزم من امتناع عدم ذلك الموجِب امتناع عدمه.

قلنا: إذا جاز أنْ يتخلّف الأثرُ عن القادر مع حصول جميع جهات مؤثريته فلمَ لا يجوز أيضاً أن يتخلَّفَ عن الموجب؟

---

(١) كذا في ب، ج: «لمّا حصل مرة استحال»، وفي أ بدون: «مرة».

(٢) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «الوجود والمتجدد».

(٤) ب، ج: «هي».

(٥) كذا في ب، وفي أ، ج: «لمّا لم».

(٦) ب، ج: «تبينوا».

(٧) ب، ج: «تبينوا».

(٨) ج: «حاجة».

(٩) ب: «علة الحاجة».

(١٠) ب، ج: «سيأتي» دون واو.

(١١) ب، ج: «باب».

ثم إن سلّمنا أنه لا يمكن أن يكون موجباً فلمَ لا يجوز أن يكون مختاراً؟

قولكم: كل ما كان فعلاً لفاعل مختار فلا بدّ وأن يكون حادثاً.

قلنا أولاً: نمنع ما ذكرتموه ونطالبكم بالدلالة عليه. وثانياً: نقيم الدلالة على إبطاله من وجوه أربعة:

الأول: وهو أنَّ العدَم[١] السابقَ لنا في وجود الفعل وفاعلية الفاعل، وما كان منافياً للشيء لا يكون شرطاً له، فالعدمُ[٢] السابق لا يكون شرطاً لكون الفعل فعلًا، ولا يكون الفاعل فاعلاً، فإذن الفعلية والفاعلية قد يتحققان عند عدم العدم السابق، فإذن لا يجب أن يكون فعل المختار حادثاً.

الثاني: أن المحدَثَ له وجودٌ حاصل وعدمٌ سابقٌ له[٣]، وهو لذاته[٤] مسبوق بالعدم، والمحتاج إلى الفاعل ليس هو العدمُ السابق؛ لأنه نفي محض فلا حاجة به إلى المؤثر، وليس هو مسبوقيةَ الوجود بالعدم؛ لأنها كيفية واجبة الحصول لذلك الوجود عند حصوله، والواجب غني عن المؤثر، فبقي أن المحتاجَ هو الوجود الحاصل ثم[٥] جهة الحاجة، إمّا كونه وجوداً وهو[٦] محال، وإلا لزم احتياج فاعله إلى فاعل آخر، بل إلى نفسه لكونه موجوداً، وإمّا كونُه وجوداً ممكناً فحينئذ ثبت أنَّ جهةَ الحاجة ليست هي الحدوث، بل الإمكان، فإذن المحتاج في وجوده إلى القادر لا يجب أنْ يكون محدثاً.

---

(١) ب، ج: «القدم».

(٢) ب، ج: «فالقدم».

(٣) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٤) كذا في ب، ج: «وهو لذاته»، وفي أ: «وأنه».

(٥) ب، ج: «من».

(٦) ب: «فهو».

الثالث: أنَّ الممكنَ حالَ بقائه ممكنُ الوجود وإلا لانقلب إمّا واجباً أو ممتنعاً، وكلاهما محال[١] لاستحالة انقلاب[٢] لوازم الحقائق، وإذا[٣] بقي ممكناً والإمكانُ علةُ الحاجة فوجب أن يبقى محتاجاً إلى المؤثر، فإذن الباقي محتاج إلى المؤثر[٤]، فإذن ليس من شرط الحاجة إلى المؤثر الحدوث.

لا يقال: الشيء حالَ بقائه يصير أَولى بالوجود، وتلك الأولوية تغني عن المؤثر.

لأنا نقول: تلك الأولوية إن كانت حاصلةً له لذاته كانت[٥] حاصلةً حالةَ[٦] الحدوث، فيجبُ الاستغناء عن المؤثر حالَ الحدوث، وإن كان حصولُها لأمرٍ[٧] آخر كان الباقي محتاجاً في بقائه إلى تلك الأولوية وإلى علة تلك الأولوية[٨] بواسطة حاجته إلى الأولوية، وذلك قولٌ بحاجة الباقي إلى المؤثِّر.

الرابع: وهو أنَّ الحدوثَ عبارةٌ عن مسبوقيةِ الشيء بالعدم، وهي كيفيةٌ زائدةٌ على وجود الحادث، فهو متأخر عن وجودِ الحادثِ، المتأخرِ عن تأثيرِ القادر فيه، المتأخرِ عن احتياج الحادث إلى القادر، المتأخر عن علة ذلك الاحتياج، فلو كانت علة الاحتياج هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب[٩] وهو محال، وإذا لم يكن للحدوث دخل في الإحواج لم يلزم أن يكون المحتاج حادثاً.

---

(١) ب، ج: «محالان».

(٢) ج: «القلاب»!

(٣) ج: «فإذا».

(٤) قوله: «الباقي محتاج إلى المؤثر» سقط من ب.

(٥) ب، ج: «لكانت».

(٦) ب، ج: «حاصلة له حالة».

(٧) ب، ج: «بواسطة أمر».

(٨) قوله: «وإلى علة تلك الأولوية» سقط من ب، ج.

(٩) قوله: «بمراتب» سقط من ب.

واعلم أنّا قبل هذا السؤال أوردنا سؤالاً ذكرنا فيه أن علّةَ الحاجة هي الحدوثُ لا الإمكان، وذلك إنما[١] ذكرناه على ما يليق بالسائل من المطالبة بكل جانب من جوانب الاحتمال، ولكن ذلك ليس مذهباً للقوم، وإنما مذهبهم هذا الذي قرّرناه في هذا المقام، وسترى من هذا النوع كثيراً في هذا الكتاب، وإنما نبّهناك عليه كيلا تَعُدَّه من الغفلة.

ثم إن سلَّمنا أنَّ ما ذكرتموه يدلُّ على امتناع العدم على القديم، ولكن معنا ما يدلُّ على جواز ذلك، وهو أمور خمسة:

الأول: أنَّ حدوثَ العالم في الأزل ومُحْدِثِيّةِ الباري له لو كانا ممتنعين فتلك الاستحالةُ إن كانت لعينها مع أنها قد زالت فلمَ لا يجوز زوالُ الواجب لذاته؟ وإن كانت لسبب فيعودُ ما ذكرتموه من التقسيم مع أنها قد زالت.

الثاني: إمكانُ العالم فيما لا يزال إمّا أن يكون لذاته أو لا لذاته، فإن كان لذاته فإن كان ثابتاً في الأزل فذلك ينافي قطعَكم بوجوب حدوث العالم، وإن لم يكن ثابتاً في الأزل مع أنه قد تجدّد فإذا جاز أن تحدث الأمورُ اللازمةُ بحقائق الأشياء جاز أيضاً أن يزولَ بعد ثبوتها؛ إذ لا فرق في العقل بين الطرفين، وإن كان لسبب كان ذلك الإمكانُ ممكناً في نفسه فيفضي إلى ثبوت إمكاناتٍ غيرِ متناهية، وذلك محال، ثم إنها بأسرها تستدعي سبباً، وكل ما كان كذلك فهو لذاته ممكن، فإذن إنْ لـم[٢] يكن ها هنا إمكانٌ غنيٌّ عن الجعل امتنعَ جعل تلك الإمكانات، وإن كان هناك[٣] إمكانٌ غنيٌّ عن الجعل فهو حاصل لذاته، ويعود الكلام الأول.

الثالث: صحةُ مؤثِريَّةِ الباري تعالى في العالم إن كانت لذاتِه فيلزم دوامُها لدوام ذاته، أو لأمر آخر، ويعود التقسيم، ولا ينقطع إلا عند الانتهاء إلى واجب

---

(١) ب، ج: «أنّا».

(٢) قوله: «لم» سقط من (أ).

(٣) ب، ج: «هاهنا».

الوجود، ومع ذلك فلم يجب دوامُ صحةِ تلك المؤثرية، فانتقض ما ذكرتموه.

الرابع: أن الحادث لذاته يصح أن يكون مقدوراً، ثم إنه حالَ البقاء يمتنع أن يصير مقدوراً، فقد تَبَدَّلَ[١] صحةُ المقدورية بامتناعها، فقد تَبَـدَّل الواجبُ الذاتيّ، وأيضاً فلأنه كان من الأزل إلى الآن مقدوراً للباري تعالى، فإذا أوجده فقد زالت تلك الصحة، فقد عدم القديم.

الخامس: أنّا سنبين ـ إن شاء الله تعالى ـ أنَّ تعلُّقَ علمِ الباري بأن[٢] العالم سيحدث يزول عند حدوثه، فذلك التعلُّق إن كان حادثاً فيكون[٣] قبل ذلك التعلّقِ تعلقٌ آخر لا إلى أول، فيكون هناك حوادثُ لا أول لها، والقول بتجويزه اعتراف بفساد المقدّمةِ الثانية من أصل دليلِكم على حدوث الأجسام، وإن كان قديماً فقد زال[٤] القديم، والقول به اعتراف بفساد المقدمة الأولى من أصل دليلكم.

لا يقال[٥] بأن اقتضاء ذاته تعالى لتلك العالِمية مشروطٌ بشرط[٦] عدم العالم، فعند وجود العالم زال الشرط، فلا جرم يزول ذلك التعلق[٧].

لأنا نقول: إذا عقلتم زوال القديم لزوال شرط وجوده فاعقلوا مثله في سائر القدماء.

ثم إن سلَّمنا أنَّ الجسمَ لا يخلو عن الحوادث ولكن لمَ قلتم: إنّ لتلك الحوادثِ بداية؟

قولكم في الوجه الأول: مجموعُ العدمات السابقة على الحوادث لـمّا كان حاصلاً في الأزل وجب أن لا يحصلَ في الأزل وجودُ شيءٍ منها.

---

(١) ب، ج: «تبدلت».
(٢) ب، ج: «الباري تعالى بأن».
(٣) ب، ج: «فقد يكون».
(٤) ج: «زالت».
(٥) ب، ج: «ولا يقال».
(٦) قوله: «بشرط» سقط من أ.
(٧) ب: «المتعلق».

قلنا: هذا معارض لصحة حدوثِها في الأوقات المقدّرة، فإنّ صحةَ حدوثِ الحادث المعيَّنِ في الوقت المعين تقديراً كان ذلك الوقتُ أو تحقيقاً لا يحصل إلا عند حصول ذلك الوقت التقديري أو التحقيقي، ثم إن ذلك الوقتَ مسبوقٌ بأوقاتٍ لا بداية لها، فإن صحة حدوث الحوادث في ذلك الوقت مسبوقٌ بعدمٍ لا بدايةَ له، وهكذا الكلام في كلِّ صحةٍ تُفرضَ مختصّةً بوقت معين، فإذن لا حادث إلا وصحةُ حدوثِه في الوقت المعين[١] مسبوقةٌ بعدمٍ لا بداية له[٢]، فيلزم على سياق قولكم أن يكونَ لصحّة كلّ الحوادث بداية، وإنه محال لَمَا سبق من أنه يجرُّ إلى السفسطة وإلى[٣] نفي الصانع، وهذا هو الكلام على ما ذكرتموه في الوجه الثاني.

وأيضاً فإن هذا الإشكال إنما وقع من لفظة «الأزل»، فإن الإنسان يتخيّل منه أنه وقت معيّن قد اجتمع فيه عدم جميع الحوادث، فحينئذ يجب عليه الاعتراف بخلوّ ذلك الوقت عن وجود الحوادث، وليس الأمر كذلك؛ لأن الأزل ليس عبارة إلا[٤] عن نفي الأولية. فقولكم: «كل واحد من العَدَمات السابقة على وجود الحوادث حاصل في الأزل» لا معنى له إلا أن كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أول له، ثم قولكم بعد هذا: «فيجب أن لا يوجد شيء من الحوادث في الأزل» معناه أنه لا بدّ من الانتهاء إلى حادث لا يكون مسبوقاً بغيره، ويرجع[٥] حاصلُ كلامِكم في ذلك الدليل إلى أنه لـمّا كان كل واحد من الحوادث مسبوقاً بعدمٍ لا أول له وجب انتهاء تلك الحوادث إلى حادث لا يكون مسبوقاً بغيره، ومعلوم أن ذلك دعوى نفس المسألة.

---

(١) من قوله: «وهكذا الكلام في كل صحة» إلى هنا موجود في أ، إلا أن عليه شطب ولذلك وجه كما لا يخفى.

(٢) قوله: «له» سقط من أ.

(٣) في ب: «إلى» دون واو.

(٤) ب، ج: «إلا عبارة».

(٥) ب، ج: «فيرجع».

ومما يؤكد هذه المطالبة أنه لا نزاع في أن الله تعالى قديم، ولا يعقل من كونه قديماً إلا أنه متقدّم على العالم[١] بأزمنة محققة لا بداية لها، على ما يقوله الفلاسفة، أو بأزمنة مقدّرة لا بداية لها، على ما يقوله المتكلمون.

ثم إن الذي تمسّكتم به في إبطال أزمنةٍ محققةٍ لا بدايةَ لها قائمٌ بعينه في الأزمنة المقدّرة؛ لأنّ كلَّ واحد من تلك الأزمنة المقدرة مسبوقٌ بعدمٍ لا أول له، فمجموع العَدَمات السابقة على تلك الأزمنة المقدرة حاصلٌ[٢] في الأزل، فوجب أن لا يحصلَ في الأزل تلك الأوقاتُ المقدرة، فوجب أن يكون لتلك الأوقات المقدّرة بداية، وذلك يقتضي نفيَ قدمِ الله تعالى، فإنه[٣] باطل، فعلمْنا أنّ ما ذكرتموه مغالطةٌ وقعت بسبب الاشتباه الحاصل في لفظة «الأزل».

وأمّا[٤] قولكم في الوجه الثالث: الحوادث بأسرْها فعل فاعل مختار، وكل ما كان كذلك فهو مسبوق بالعدم.

قلنا: لا نسلّم أن مجموعَها فعلُ فاعلٍ مختار.

بيانه: وهو أنَّ كل الحوادث إمّا أن تكون عبارةً عن كل واحدٍ واحدٍ[٥] منها، أو لا يكون عبارةً عن ذلك، والأول باطل لوجهين[٦]:

أمّا أولاً: فلأنا نعلم بالضرورة أن العشرةَ ليست عبارةً عن كل واحد من آحادها.

وأمّا ثانياً: فلأنكم بعد أنْ دللتم على أنَّ كلَّ واحد من الأكوان القائمة بالجسم حادثٌ شرعتم في الدلالة على أنَّ مجموعَها حادث، ولو لم يكن المجموعُ مغايراً لكل

---

(١) ب، ج: «على حوادث العالم».

(٢) ب، ج: «حاصلة».

(٣) ب، ج: «وذلك».

(٤) ب، ج: «أمّا» دون واو.

(٥) قوله: «واحد» سقط من ب، ج.

(٦) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

واحد من الآحاد وإلا لكان شروعُكم في بيان أنّ لكل الحوادث بدايةً بعد فراغكم من بيان أنَّ كلَّ واحد منها حادثٌ عبثاً، وأمّا الثاني: وهو أنْ يقال: مجموعُ الحوادث مغاير لكل واحدٍ واحدٍ منها.

فنقول: ذلك المجموع واجبُ الحصول عند حصول كل الآحاد، والعلم بذلك ضروري، وإذا كان كذلك لم يكن مجموعُ الحوادث من حيث إنه مجموعٌ واقعاً بالفاعل، بل الواقع بالفاعل هو كل واحد من آحادها، فحينئذ يرجع[١] حاصل الاستدلال إلى أن الفاعل ـ تعالى ـ لمّا كان سابقاً على كل واحدٍ واحدٍ من الحوادث وجب أن يكون سابقاً على مجموعها، وذلك هو عين محل النزاع.

ثم إن سلّمنا أن كل الحوادث من حيث كونُه فعلاً لفاعل[٢] فلمَ قلتم: إنه فعل فاعل مختار؟ وتقريره على ما سيأتي في مسألة إثبات العلم بالصانع المختار[٣].

ثم إن سلّمنا أنه فعل فاعلٍ مختارٍ فلمَ قلتم: إنّ الفاعلَ المختارَ يجب أن يكونَ سابقاً على فعله؟ بل ندّعي أنه يستحيل أن يكون سابقاً على فعله[٤]؛ لأن الفاعل المختار إمّا أن يكون قد حصل عنده جميع ما لأجله صَدَرَ[٥] وجودُ ذلك الفعل عنه أو لم يحصل عنده كلُّ تلك الأمور؛ فإن كان **الأول**: وجب صدور الفعل عنه؛ لأنَّ المؤثِّر إذا استجمع جميعَ جهات المؤثرية فإن لم يوجد الأثر كان صدور ذلك الأثر عنه عند استجماعه لكل تلك الأمور من الممكنات، وكل ممكن فلا بدّ له من مؤثر؛ فحينئذ لا يكون المؤثر مستجمعاً لجميع الأمور التي لأجلها يكون مؤثراً وقد فرضناه كذلك، هذا خُلف.

---

(١) ب، ج: «رجع».

(٢) ج: «كونه كلا فعل لفاعل».

(٣) ب، ج: «بالمختار».

(٤) قوله: «بل ندعي أنه يستحيل أن يكون سابقاً على فعله» موجود في أ، إلا أن عليه شطب.

(٥) ب، ج: «يصدر».

وأما الثاني: وهو أن لا[١] يكونَ المؤثرُ مستجمعاً لجميع جهات المؤثّرية، فذلك المؤثر يمتنع صدور الأثر عنه؛ إذ لو صحّ صدور الأثر عنه ـ والحالة هذه ـ لـمّا كان صدورُ ذلك الأثر عنه موقوفاً على حصول أمر آخر، فحينئذ لا يكون شيء من شرائط المؤثريةِ فائتاً مع أنّا قد فرضناه فائتاً، هذا خلف، فثبت بهذا أنّ الفاعلَ المختارَ متى تمّت جهاتُ فاعليته وجب حصول الفعل معه، فبطل قولكم: الفاعل يجب تقدّمه على فعله.

وأما قولكم في الوجه الرابع: الحوادث الماضية محتملة للزيادة والنقصان.

قلنا: هذا ممنوعٌ[٢].

بيانه: أنّا إذا قلنا: إنّ شيئاً موصوفٌ[٣] بشيء آخر، كان معناه: إنّ تلكَ الصفةَ ثابتةٌ لذلك الموصوف؛ لأنّ وصفَ الشيء بالشيء إن لم يقتضِ[٤] ثبوتَ الوصف للموصوف وجب أن يقتضيَ نفيَ حصولِ الوصفِ للموصوف لامتناع الخروج عن النقيضين، وهو ظاهر الفساد، وإذا ثبت ذلك فنقول: ثبوت الوصف للموصوف فرعٌ على ثبوت الموصوف في نفسه، فإنّ الشيء ما لم يثبت في نفسه لا يثبت له غيره، نعم[٥] قد يثبت في نفسه ولا يثبت له غيره أمّا يستحيل أن يثبت له غيره إلا بعد أن يثبت في نفسه.

فإذا ظهر ذلك فنقول: لو قلنا: الحوادث الماضية إنه يتطرّق إليها الزيادةُ والنقصان: فقد ادّعينا ثبوتَ الزيادةِ أو النقصانِ[٦] لها، ثم إنَّ الموصوفَ بهذه[٧] الوصف إمّا أن يكون هو الموجودُ في الخارج أو الموجود في الذهن، فإن كان الأول:

---

(١) ب، ج: «ألا».

(٢) كذا في ب، ج: «ممنوع»، وفي أ: «الممنوع».

(٣) ب، ج: «موصوفاً».

(٤) ج: «لم يقتضي» خطأ.

(٥) ب، ج: «بل».

(٦) ب، ج: «والنقصان».

(٧) ب، ج: «بهذا».

فإمّا أن يكونَ هو كل[١] واحد من الحوادث الماضية أو مجموعُها، وإن[٢] كان الأول: لزم أن يكون لكل واحد منها بداية، وذلك لا نزاع[٣] فيه، وإن كان الثاني: فهو باطل؛ لأنّ مجموع تلك الحوادث ما كان له وجودٌ البتّة في وقت من الأوقات، وما لا وجود له لا يمكن أن يكون موصوفاً بوصف وجودي في الخارج.

ولا يقال: ألستم تصفون ذلك المجموعَ بأنه لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان؟ فنفيكم الوصفَ عنه دون غيره وصفٌ له، فيكون كلامكم متناقضاً.

وأيضاً فاليوم ما دام يكون حاضراً لا يتصف بكونه أمسِ، بل إنما يتصف بهذا الوصف بعد مُضيّه.

لأنا نقول: نفيُ الوصفِ لو كان وصفاً لزمَ أن يكونَ نفيُ الشيء عينَ ثبوته، فيكون كل واحد من النقيضين هو الآخر، وذلك محال. وأما صيرورةُ اليوم الماضي أمسِ فذلك وصف اعتباري لا خارجي.

وأمّا إن كان المحكومُ عليه هو الصورةَ الذهنية فنقول: الذهن لا يقوى على استحضار الذوات الغيرِ المتناهيةِ على التفصيل، بل الذهن إنما يقوى على استحضار معنى اللانهاية، ومعنى اللانهاية ـ من حيث هو هذا المعنى ـ أمرٌ واحدٌ ليس فيه كثرة، وفرق بين معنى اللانهايةِ وبين الأعداد التي توصف بذلك، وكيف يلزم من اقتدار الذهن على استحضار معنى اللانهايةِ اقتدارَه على استحضار الأمور التي حمل عليها اللانهاية؟ فظاهرٌ[٤] بيّنٌ أنه لا يمكن الحكم على الحوادث الماضية بالزيادة والنقصان.

---

(١) ج: «يكون موكل» تحريف.

(٢) ب، ج: «فإن».

(٣) ب، ج: «وذلك مما لا نزاع».

(٤) ب، ج: «وظاهر».

ثم إنْ سلّمنا أنه يمكن[١] وصفها بالزيادة والنقصان، ولكن[٢] لِمَ قلتم: إن ذلك يقتضي أن يكون لها بداية؟

بيانه: إنكم إنْ عنيتم باحتمال الحوادثِ الزيادةَ والنقصانَ أنّ الناقصَ ينتهي ويَفْضُل عليه من الزائد شيء: فهذا ممنوع، وإن عنيتم به أنه أبداً يوجد في جانب الزائد ما لا يوجد في جانب الناقص، فهذا مُسلَّم، ولكن لم قلتم: إن ذلك يوجب التناهي؟[٣].

ثم إنْ سلَّمنا أنّ ما ذكرتموه يدلّ على أنّ المحتَمِل للزيادة والنقصان يجب أن يكون متناهياً، فهاهنا ما يدّل على أنه لا يجب أن يكون متناهياً، وذلك أمور سبعة:

الأول: أنّ الصحةَ الماضيةَ من زمان الطوفان أقلُّ مما مضى من يومنا، ثم لا يجب أن يكون للصحة بدايةٌ لـما مرَّ بيانه غيرَ مرة.

الثاني: أن[٤] الحوادث المستقبلة من زمان الطوفان بالاتفاق أكثر منها إذا أخذناها من زماننا هذا، ومع ذلك فلا يقتضي ثبوت آخر للحوادث، فهكذا[٥] هاهنا.

الثالث: أن الباريَ تعالى بالاتفاق قد[٦] تقدم على العالم بما لو كان هناك زمان لكان لا بداية لذلك الزمان، ثم إن ذلك الزمانَ المقدَّرَ محتَمِلٌ للزيادة والنقصان، ومع ذلك فلا[٧] يجب أن يكون لذلك المقدَّرُ بداية، وإلا لزم حدوث الباري.

---

(١) ب، ج: «أنه لا يمكن».

(٢) ب، ج: «لكن» دون واو.

(٣) ج: «التنهاهي» تصحيف.

(٤) قوله: «أن» سقط من أ.

(٥) ب، ج: «فكذا».

(٦) كذا في ب، ج: «أن الباري تعالى بالاتفاق قد»، وسقطت كلمة «بالاتفاق» من أ.

(٧) ب، ج: «لا».

الرابع: وهو أن تضعيفَ الألف مراراً لا نهاية لها أقلُّ من تضعيف عشرة ألف[١] مراراً لا نهاية لها، فهكذا[٢] هاهنا.

الخامس: معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته، ولا[٣] نهاية لهما جميعاً.

السادس: الله تعالى إذا علم شيئاً فلا بدّ وأن يعلم علمَه بذلك الشيء، وأن يعلم علمَه بعلمِه بذلك الشيء، فيكون هناك علومٌ غيرَ متناهيةٍ مترتبة[٤] مع أنها قابلةٌ للزيادة والنقصان.

وقول من يقول[٥] العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم بالشيء سيأتي بطلانه.

السابع: مشايخ المعتزلة أثبتوا ذواتٍ معدومة[٦] لا نهايةَ لها مع احتمالها الزيادةَ والنقصان، وجمعٌ من الصِّفاتيّة أثبتوا لله تعالى علوماً غيرَ متناهيةٍ مع احتمالها للزيادة والنقصان، وبعض المعتزلة أثبتوا لله تعالى[٧] عالميات وقادريّات لا نهاية لها[٨].

ثم إن سلَّمنا أنّ الحوادثَ الماضيةَ لها بدايةٌ فلمَ قلتم: إنّ الأجسام إذا لم تنفكَّ عنها وجب أن يكون لها بداية؟ فإنه لو وجب في المتلازمين[٩] تساويهما في جملة الأحكام لزم كونُ الجوهرِ عَرَضاً والعرضِ جوهراً لامتناع انفكاك كل واحد منهما عن الآخر، وذلك محال.

---

(١) ب، ج: «آلاف».

(٢) ب، ج: «فيكون كذا».

(٣) ج: «مقدور أو لا»!

(٤) ج: «مرتبة».

(٥) ب، ج: «والقول بأن».

(٦) ب، ج: «متعددة».

(٧) قوله: «لله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٨) ج: «لهما».

(٩) ب، ج: «التلازمين».

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يدلّ على حدوث الأجسام فها هنا شبهٌ توهم نقيض ذلك، وهي عشرون شبهة:

الشبهة الأولى[١]: العالم لو كان محدَثاً لكان له محدِث، فما لأجله يكون ذلك المحدِثُ محدثاً إمّا أن يكون حاصلاً بتمامه في الأزل أو لا يكون، فإن لم يكن: لم يحصل إلا لمؤثر، والكلام فيه كالكلام في الأول، فيتسلسل، وهو محال، وإن كان حاصلاً فمن المعلوم بالضرورة أنّ المؤثر إذا حصل مع جميع الأمور التي باعتبارها يتمّ مؤثريّته فإنه يستحيل تخلُّف الأثر عنه، فإذن يستحيل تخلف العالم عن الباري تعالى فإذن العالم قديم[٢].

لا يقال[٣]: المؤثر في العالم فاعل مختار فيجوز أن يتخلّف الأثر[٤] عنه.

لأنا نقول: هذا المختار إمّا أن لا يمكن[٥] إيجادُ العالم في وقت آخر أو يمكنه ذلك[٦]، فإن لم يمكنه ذلك فهو إمّا أن يكون لأجل خاصية في ذلك الوقت، أو لا لخاصية فيه، والأول باطل؛ لأن الأوقاتَ كلَّها متساويةٌ في أنفسها، والعلم بذلك ضروري، فيستحيل أن يختصّ الواحد منها بحكم واجب.

وأيضاً فلأنَّ صحةَ حدوث العالم في نفسه وصحةَ مُحدِثيّةِ الباري تعالى له إن كانتا مختصّتين بذلك الوقت لزم أن يقال: إنهما كانتا قبل ذلك الوقت ممتنعتين لذاتهما، فحينئذ يكون الممتنع لذاته قد انقلب ممكناً لذاته، وذلك يفضي إلى السفسطة ونفي الصانع على ما مرّ بيانه، وإن لم يكونا مختصتين بذلك الوقت فحينئذ يكون المؤثِّر متمكناً من التأثير في غير ذلك الوقت.

---

(١) ج: «تشبهه» وكتب مقابله في الحاشية: «لعله: الشبهة الأولى».

(٢) قوله: «فإذن العالم قديم» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «ولا يقال».

(٤) ب، ج: «أثره».

(٥) ب، ج: «أنه لا يمكنه».

(٦) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

وأيضاً فذلك الوقت إن امتاز عن سائر الأوقات في اختصاصه بهذه الصحة وجب أن يكون ذلك الوقت أمراً وجودياً؛ لأن العدمَ الصِرْف لا امتياز فيه أصلاً، فيكون الزمانُ موجوداً قبل حدوث العالم، وذلك يقتضي قِدَمَ الزمان.

وأيضاً فتلك الصحةُ لمّا لم تكن حاصلةً قبل ذلك الوقت ثم حصلت في ذلك الوقت فإن لم يكن لها مؤَثِّرٌ أصلاً فقد حدث الشيء لا عن المؤثر، وهو محال، وإن كان لها مؤَثِّر نقلنا الكلام إلى صحّة تأثير ذلك المؤَثِّر في تلك الصحة، وأنها مختصة بذلك الوقت أو غير مختصة، ويعود الكلام الأول بعينه.

وأمّا إن لم يكن لخاصيةٍ في ذلك الوقت كانت تلك المؤثريةُ الواجبةُ غيرَ موقوفة على اعتبار حال شيء من الأوقات، ومتى كان كذلك وجب دوام تلك المؤثرية.

وأمّا إن كان الفاعل المختار يمكنه أن لا يوجد العالم في الوقت الذي أوجده فيه فيكون إيجاده للعالم[1] في الوقت الذي أوجده فيه ممكناً، فيحتاج إلى المؤثر[2]، ويعود الإشكال.

لا يقال: الكلام على ذلك من وجهين: **أحدهما**: الجواب، **والثاني**: المعارضة؛ أما الجواب فهو مِن وجهين[3]:

أحدهما: أنَّ القادر لا يتوقف ترجيحه لأحد المِثْلين على الآخر إلى[4] مرجّح.

وبيانه من وجهين:

ـ **أحدهما**: وهو أن الهارب من السبع إذا اعترضه طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع إلى مقصوده فإنه يسلك أحدهما دون الآخر لا لمرجّح، وكذا الجائع

(١) ب، ج: «العالم».

(٢) ب، ج: «المؤثر».

(٣) كذا في ب، ج: «فهو من وجهين»، وفي أ: «فوجهان».

(٤) ب، ج: «على».

إذا خيّر بين أكل رغيفين متساويين من كل الوجوه فإنه يختار أحدَهما على الآخر لا لمرجِّح أصلاً، وكذا الجائع إذا وضع عنده رغيف فإنه يبتدئ بأكل جانب مُعيّنٍ دون سائر الجوانب لا لمرجّح، فثبت أن القادر لا يتوقف تخصيصه لمقدوره بوقت دون وقت على مخصص معيّن.

ـ **الثاني**: وهو أنّ القادرَ إنما يفعل[١] أحدَ مقدورَيْه[٢] دون الثاني؛ لأنّ الإرادة اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره، ولا يمكن أن يقال: الإرادة لماذا رجحت ذلك الشيءَ على غيره؟ لأنها لو رجّحت غيرَه عليه كان ذلك السؤالُ عائداً[٣]، وعلى هذا التقدير يلزم أن يكونَ كونُ الإرادة مرجِّحةً معلَّلَةً بعلّة أخرى، وذلك محال؛ لأنَّ كون الإرادة مرجحةً صفةٌ نفسية لها كما أنّ كون العلم بحيث يعلم به المعلومُ أمرٌ ذاتي له، ولمّا استحال تعليلُ الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجّحة.

الجواب الثاني: إن سلّمنا أنَّ كون الإرادة مرجحةً لمرادٍ معيّنٍ على غيره يستدعي مرجّحاً، ولكنّا نقول: ذلك المرجّح يحتمل ها هنا وجوهاً ثلاثة:

الأول: جواب بعض الأشعرية، وهو أنَّ علم الله تعالى متعلّق بجميع الأشياء، وإذا كان كذلك كان الله تعالى عالـماً بأنَّ أي الأشياء يوجد[٤] وأيّها لا يوجد[٥]، ووقوع ما علم الله أنه لا يقع[٦] محال، وعدم وقوع ما علم الله تعالى أنه يقع محال أيضاً، والإرادة لا تتعلّق بالمحال، فلا جَرَمَ تعلّقت الإرادة بوقوع ما تعلّق العلم بوقوعه وبعدم إيقاع ما تعلّق العلم بعدم وقوعه.

---

(١) ب: «يقول».

(٢) ج: «مقدوره»!

(٣) ب: «عامداً».

(٤) ب، ج: «يقع».

(٥) ب، ج: «يقع».

(٦) كذا في ب، ج: «علم الله تعالى أنه لا يقع»، وسقطت: «لا» من أ.

الثاني: جواب المعتزلة، وهو أنَّ الله تعالى إنما رجّح إيجادَ العالَم على ترك إيجاده؛ لأنَّ الإيجادَ إحسان، والإحسان أفضل من تركه.

وأمّا تخصيصه إيجاد العالم بالوقت المعين[١] فمن المحتمل أن يكون إيجاده العالم في ذلك الوقت متضمناً نوعَ مصلحةٍ عائدةٍ إلى المكلّفين لو[٢] أوجده في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة، وبهذا التقدير يكون إيجاد العالم في ذلك الوقت أولى من إيجاده في غير ذلك الوقت، وكما دلّ الدليل على حدوث العالم، ودلّ الدليل على أنّ اختصاصَ حدوثِه[٣] بالوقت المعينّ دون ما عداه لا يمكن إلا لاختصاص ذلك الوقت بمرجح[٤] ومخصصٍ لا يوجد في غيره، فوجب علينا القطعُ بذلك[٥] وإن كنا لا نطّلع على تفصيل تلك المصلحة.

الثالث: جواب قوم آخرين من المعتزلة، وهو أن حدوث العالم قبل أن[٦] أحدثه الله تعالى فيه كان محالاً فلهذا لم يُحدثه الله تعالى فيه.

وأمّا المعارضات فخمسة:

الأولى: أنّ الفَلَك عند الفلاسفة جسمٌ متشابه[٧] الأجزاء، فيكون النقط[٨] التي يمكن فرضها فيه متشابهة، ثم إنه تعيّنت نقطتان من جملة تلك النقط للقطبيّة،

---

(١) ب، ج: «بوقت معين».

(٢) ب، ج: «إذا».

(٣) ب، ج: «حدوثها».

(٤) ب، ج: «لمرجح».

(٥) ب: علينا بقطع ذلك».

(٦) ب، ج: «قبل الوقت الذي».

(٧) كذا في ب، ج: «متشابه»، وفي أ: «متساوية».

(٨) ب، ج: «النقطة».

وتعيّنت دائرةٌ مخصوصةٌ لكونها منطقةً مع[١] كونها مساويةً لسائر الدوائر التي يمكن فرضها فيها[٢]، ويكون ذلك ترجيحاً[٣] للشيء على ما يساويه من غير مرجح.

الثانية: أن انتقال الفلك من المشرق إلى المغرب كما أنه ممكن فانتقاله من المغرب إلى المشرق أيضاً ممكن، فاختصاصه بالحركة من جهة إلى أخرى دون ضدِّها واختصاصُ تلك الحركة بحدّ معين من[٤] السرعة أو البطء[٥] دون ما هو أزيد أو أنقص منه يكون ترجيحاً للشيء على ما يساويه من غير مرجح.

الثالثة: أن الفَلَك لـمّا كان متشابهَ الأجزاء من كل الوجوه كان اختصاصُ جانبٍ منه[٦] بالنقرة التي ترتكز الكواكب فيها دون سائرِ الجوانب ترجحاً[٧] للشيء على مثله من غير سبب.

الرابعة: اختصاص جانبٍ من متمّماتِ الأفلاك الخارجة المراكز بالغِلَظ دون الجانب الآخر من هذا الباب.

الخامسة: هبْ أنّ العالَـمَ قديمُ الذات، ولكن لا نشكّ في حدوث الأعراض الحاصلة في عالمنا هذا، فاختصاص حدوث كلِّ واحد منها بالوقت المعين دون الوقت الذي حدث فيه مثلُه يكون من ذلك الباب.

لأنا نقول: أمّا الجواب الأول فهو باطل؛ لأنَّ العمدةَ في إثبات الصانع احتياجُ

---

(١) ب، ج: «من».

(٢) ب، ج: «فيه».

(٣) ب، ج: «فيكون ذلك ترجحاً».

(٤) ب، ج: «في».

(٥) ب، ج: «والبطء».

(٦) قوله: «منه» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «ترجيحاً».

الممكنِ إلى المؤثّر، فلو جوّزنا ممكناً ترجّح أحدُ طرفيه على الآخر من غير مرجِّح لم يمكنّا[١] أن نحكمَ في شيء من الممكنات باحتياجه إلى المؤثر، وذلك يسدّ بابَ إثبات الصانع.

وأما الهارب من السبع إذا عَنّ له طريقان فإمّا أن نمنعَ تساويهما من كل الوجوه، أو أن ساعدنا عليه، ولكن الهارب يعتقد ترجح أحدِهما على الآخر من بعض الوجوه، أو يصير غافلاً عن أحدهما، فأمّا لو اعتقد الهاربُ تساويهما من كل الوجوه فإنه يستحيل منه ـ والحالة هذه ـ أن يسلُك أحدَهما، والدليل على أن الأمر كذلك: أن الإنسان إذا تعارضت دواعيه إلى الحركات المتضادة فإنه يتوقف في ذلك الموضع، ولا يمكنه أن يتحرك إلا عند حصول الترجح[٢].

وأمّا الجواب الثاني فهو باطل أيضاً؛ لأننا لا نعللُ أصل كون الإرادة مرجحة، وإنما نعلل كونَها مرجحةً لهذا الشيء على ضدّه، ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحيّة تعليلُ أصل المرجّحية، ألا ترى أنّ الممكنَ لـمّا دار بين الوجود والعدم فإنّا نحكم بأنه لا يرجح[٣] أحدُ طرفيه على الآخر إلا لمرجّح، ولا يكون تعليل ذلك تعليلًا لأصل كونه ممكناً؟ فكذا ها هنا.

وأما الجواب الثالث فهو أيضاً باطل؛ لأن العلم بالوقوع تَـبَعٌ للوقوع، ووقوعُ ذلك الشيء تبع للأمر الذي خصصه بالوقوع دون مثله، وهو الإرادة، فلو علّلنا تعلّقَ الإرادة بوقوعه بتعلق[٤] علم الله تعالى بوقوعه: لزم الدور، وإنه محال.

---

(١) ب: «لم يمكننا».

(٢) ب، ج: «المرجح».

(٣) ب، ج: «يترجح».

(٤) ج: «لتعلق»، ب: «يتعلق».

وأما الجواب الرابع فهو باطل أيضاً[١]؛ لأن المصلحةَ التي تحصل من خلق الله تعالى العالم[٢] في ذلك الوقت دون سائر الأوقات إن أمكن حصولها بتقدير خلق الله تعالى العالم في وقت آخر لم يكن ذلك مرجِّحاً لذلك الوقت على سائر الأوقات، وإن لم يمكن حصولها في سائر الأوقات فيكون حصول تلك المصلحة بتقدير حدوث[٣] العالم في وقت آخر محالاً، فتلك الاستحالة إمّا أن تكون لعَيْن الشيء وذاته، أو لأمر لازم، أو لأمر عارض، والأقسام باطلة بما[٤] مرّ.

وأيضاً فلأنا نعلم بالضرورة أنّا لو قدَّرنا أن الله تعالى خلق العالم قبل أنْ خلقه بلحظة لطيفة، أو خلقه أزيد من المقدار الذي خلقه عليه بجزء لا يتجزأ أو أنقص منه بذلك فإنه لا يختلف بسبب ذلك شيء من مصالح المكلَّفين، لا سيّما إذا لم يخلق الله تعالى فيهم علماً بذلك.

وأما الجواب الخامس ـ وهو أن حدوث العالم قبل أن حَدَثَ فيه محال ـ فقد مرّ إبطاله.

وأما المعارضة الأولى فالجواب عنها: أنَّ تعيُّن تَيْنكَ النقطتين للقطبية[٥] وتعيّن تلك الدائرة لكونها منطقةً إنما كان لأجل أنّ الفَلَك إذا تحرّك على الوجه الذي تحرّك عليه فإنه يستحيل عقلاً أن تصير سائر النقط قطباً وسائر الدوائر منطقة، فإذن تعيُّنُ الأقطاب والمناطق بسبب تعين الحركات، وتعين الحركات لأجل أحد أمور ثلاثة:

---

(١) ب، ج: «أيضاً باطل».

(٢) قوله: «العالم» سقط من أ.

(٣) ج: «حصول».

(٤) ب، ج: «لما».

(٥) ب، ج: «القطبية».

أولها: أن نظام العالم السفلي لا يحصل إلا بالحركة على هذا الوجه.

وثانيها: أنَّ الحركةَ من المشرق إلى المغرب مضادَّةٌ للحركة من المغرب إلى المشرق، ولا يلزم من كون الشيء قابلاً للشيء كونه قابلاً[١] لما يضادُّه، فإذن لا يكون اختصاص الفلك بإحدى الحركتين دون الأخرى ترجيحاً لأحد المِثْلين على الآخر، بل ترجيحاً للشيء على ما يخالفه، وذلك غير منكر، إنما المنكر ترجح الشيء على مثله.

وثالثها: أنّ حركات[٢] الأفلاك لأجل التشبّه بالعقول المفارقة، على ما سيأتي تفصيل مذاهبهم فيه، وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن يكون التشبّهُ لا يحصل إلا بالحركة المخصوصة، فلأجل هذا اختار الفلك تلك الحركةَ على سائر الحركات.

فبهذه[٣] الأجوبة الثلاثة خرج الكلام في[٤] البطء والسرعة.

وأما المعارضة الثالثة فالجواب عنها: أنّا لا نقول: الفلك يوجد ثم ينتقر جانبٌ منه ويحصل فيه الكوكب[٥] حتى يقال: إنا لم[٦] انتقر ذلك الجانبَ دون غيره، بل الكواكب توجد مع وجود الفَلَك لا متأخراً[٧] في ذلك الموضع من الفلك. ثم إنه يستحيل أن ينتقل عن ذلك الموضع لاستحالة الخرق على الفلك، وهذا هو الجواب عن اختلاف المتمّمات.

---

(١) ب: «للشيء كان قوله قابلًا»!

(٢) ج: «الحركات»!

(٣) ب، ج: «وبهذه».

(٤) ب، ج: «عن».

(٥) ب، ج: «الكواكب».

(٦) ب، ج: «لنا لما».

(٧) ج: «لا متأخر».

وأما المعارضة الخامسة: فالجواب عنها: أن حدوث الحوادث في عالمِنا هذا إنما كان لأن المواد العنصرية بسبب[١] اختلاف الحركات السماوية الدورية تختلف[٢] استعداداتُها، وبحسب تلك الاستعدادات المختلفة يَفيض عليها من العقل الفعّال كيفياتٌ مختلفة، فلولا الحركات السماوية لاستحال حدوث الحوادث في عالمنا هذا.

ثم تلك الحركات[٣] السماوية لا بدّ وأن تكون كلُّ واحد منها مسبوقةً بغيرها[٤] لا[٥] إلى أول، ليكون كل متقدم مُقرِّباً للعلة الموجدة إلى المعلول بَعْد بُعْدها عنه، وذلك هو الذي يقتضي قِدَم العالم.

الشبهة الثانية: العالم صحيح الوجود في الأزل، وكل ما كان صحيحَ الوجود في الأزل كان واجبَ الحصول في الأزل.

بيان أنَّ العالَم صحيحُ الوجود في الأزل: أنه لو لم يكن كذلك لكان ممتنعَ الوجود، فيلزم انقلابُ الممتنعِ ممكناً، وقلبُ الحقائق محال، ولأن ذلك الحكمَ المتجدّدَ إن كان بسبب[٦] وكل كان لسبب[٧] فهو مسبوق بالإمكان الذاتي، كان مسبوقاً[٨] بالإمكان الذاتي، وهذا محال، وإن لم يكن بسبب كان التجددُ غنياً عن السبب، بل كان المتجددُ واجبَ الوجود لذاته، وهو محال.

وبيان أنّ كلَّ ما كان صحيحُ الوجود في الأزل كان واجبَ الحصول في الأزل:

---

(١) في أ: «سبب».

(٢) ب: «يختلف».

(٣) ب، ج: «إن تلك الحركات».

(٤) كذا في ب، ج: «مسبوقة بغيرها»، وفي أ: «مسبوقاً بغيره».

(٥) قوله: «لا» سقط من أ.

(٦) ب: «لسبب».

(٧) كذا في ب، وفي ج: «ما كان بسبب»، وفي أ: «ما سبب».

(٨) ب، ج: «فكان الإمكان الذاتي مسبوقاً».

أنّا لو قدّرنا عدَمَه في الأزل استحال أن يوجد في وقت من الأوقات بحيث يكون أزلياً؛ لأن الذي يحدث في وقت معيّن لا يكون حدوثُه في ذلك الوقت موجباً حصولَه في الأوقات الماضية؛ لأنَّ الشيءَ يستحيل أن يتجدّد له حصولٌ في الزمان الماضي، فإذن لو لم يكن موجوداً في الأزل لم يصح أن يكون أزلياً، لكنه يصحُّ أن يكون أزلياً كما بيّنّاه، فإذن يجب[١] أن يكون أزلياً.

الشبهة الثالثة: كل مُحدَث فإنه[٢] مسبوق بإمكان عائد إليه، على ما مرّ، وثبت أن ذلك الإمكان يستدعي محلاً، وهو المعنيُّ بالهيولى، وذلك[٣] المحل إن كان محدَثاً احتاج إلى محلّ آخر، ولزم التسلسل، وإن كان قديماً فتلك الهيولى القديمة إمّا أن تكون خاليةً عن الجسمية أو لا تكون، والأول محال، وإلا لكانت الجسمية إذا حصلت فإمّا أن تحصل في حيّز معين، وهو باطل؛ لأن نسبةَ الجسمية إلى كل الأحياز نسبةٌ واحدة؛ وإمّا أن لا تحصلَ في شيء منها، أو تحصلَ في كلها، وهما ظاهرا الاستحالة، فإذن الهيولى لا تنفكّ عن الجسمية، فثبت[٤] أن الهيولى قديمة، فالجسم قديم.

الشبهة الرابعة: العالم لو كان مُحدَثاً لكان وجودُه بعد عدمه وعدمُه قبل وجوده، وتلك القَبْلية[٥] والبعدية[٦] ليست عبارةً عن مجرّد العدم والوجود؛ لأن العدمَ قبلُ كالعدم بعد، وليس القبل بعد، فإذن القبلية والبعدية صفتان وجوديّتان، والصفة الوجودية تستدعي موصوفاً موجوداً، فإذن لا بد قبل حدوثِ الحادث من شيءٍ

---

(١) ب، ج: «فوجب».

(٢) ب، ج: «فهو».

(٣) في أ: «ذلك» دون واو.

(٤) ب، ج: «وثبت».

(٥) ب: «القبلة» تصحيف.

(٦) كذا في ب، ج: «والبعدية»، وفي أ: «والتعديدية».

وجوديٍّ يكون موصوفاً لذاته بالقَبْلية حتى يكون العدم الحاصل فيه موصوفاً بكونه قبلاً لذلك الحادث، والشيء الذي يكون قبلاً لذاته هو الزمان، فإذن قبلَ حدوث كل حادث زمان، لكن الزمانَ شيء غير مستقرّ، بل هو على التقضي، فإذن قبل كان زمان زمان[١] لا إلى أول، ويلزم من قدم الزمان قدمُ الحركة؛ لأن الزمان قد ثبت في الطبيعيات أنه من لوازم الحركة، ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم.

الشبهة الخامسة: العالَـم لو كان محدَثاً لكان محدِثُه إمّا أن يقال أنه كان[٢] قادراً على أن يُحدِث العالَـم قبل الوقت الذي أحدثه فيه بقَدْر عشرة أيام، أو ما كان قادراً عليه، والثاني محال؛ لأنه يلزم إمّا انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوق من الامتناع إلى الإمكان، وهما محالان؛ فثبت الأول.

وبمثله ثبت أنه كان[٣] قادراً على أن يخلق حوادثَ أيضاً تنتهي إلى الوقت الذي أحدث العالم فيه بمقدار عشرين يوماً.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إمّا أن يقال: إنه يمكن إحداثُ ما ينتهي إلى أول العالَـم بعشرين يوماً مع إحداث ما ينتهي إليه أيضاً بعشرةِ أيام معاً حتى يكونَ ابتداؤها معاً وانتهاؤها معاً أو لا يكونَ ذلك ممكناً، والأول ظاهر البطلان، والثاني يقتضي وجودَ زمان قبل حدوث العالم؛ لأن هناك أمراً يتسع لعشرة[٤] أيام ولا يتسع لعشرين[٥] يوماً، وهناك ما يتّسع لعشرين[٦] يوماً ولا يصير مستغرقاً لعشرة[٧] أيام، وكل ما كان

---

(١) قوله: «زمان» سقط من ب.

(٢) ب، ج: «أن يكون».

(٣) ب، ج: «أنه ما كان».

(٤) ب، ج: «بعشرة».

(٥) ب، ج: «بعشرين».

(٦) ب، ج: «بعشرين».

(٧) ج: «لعشرة».

في نفسه قابلاً للزيادة والنقصان والتقدير فإنه لا بدّ وأن يكون أمراً وجودياً مقدارياً، وذلك هو الزمان، فقد ثبت وجود الزمان قبل حدوث العالم، وإذا ثبت قدم الزمان ثبت قدم الجسم على ما مرّ بيانه.

لا يقال: التقدير الذي ذكرتموه يكشف عن إمكان وجود زمانين أحدِهما[١] أطول من الآخر ولم[٢] يدل على وجودهما.

لأنا نقول: الأمر التقديري هو الذي يتغيّر عند تغير الفرض، وفيما ذكرناه[٣] فقد كان قبل حدوثِ العالم أمرٌ لا يتسع إلا لحوادثَ[٤] عشرة أيام سواء وُجِدَ فرضُ فارض أو لم يوجد، وأمر آخر يتسع بحوادث عشرين يوماً ولا يصير مستغرقاً بحوادث عشرة أيام، سواء وجد الفرض أم لم[٥] يوجد، فعلمْنا أنّ التقدير الذي ذكرناه يكشف عن وجود هذه الإمكانات المقدَّرة[٦] بالمقادير المحددة قبل حدوث العالم، لا أنه يكشف عن مجرد فرض ذهني واعتبار وهمي.

الشبهة السادسة: لا شك أنّ الله تعالى قديم؛ فلو كان العالم مُحْدَثاً لكان الله تعالى متقدماً على العالم تقدّماً لا بداية له، وذلك التقدم ليس عبارةً عن وجود الباري تعالى وعدم العالم فقط؛ لأن الله تعالى إذا أعدم العالم فقد حصل هناك وجودُ الباري وعدمُ[٧] العالم، مع أنه تعالى لا يكون بهذا الاعتبار قبل العالم، فعلمْنا أنّ كونه متقدماً

---

(١) ج: «إحداهما».

(٢) ب، ج: «ولا».

(٣) ب، ج: «ذكرنا».

(٤) ب، ج: «بحوادث».

(٥) ب، ج: «أو لم».

(٦) كذا في ب، ج: «المقدرة»، وفي أ: «المتقدرة».

(٧) ب، ج: «الباري تعالى وعدم».

على العالم كيفيةٌ وجوديةٌ زائدة[١] على وجود الباري تعالى[٢] أو عدم[٣] العالم، ولا بدّ لتلك الكيفية الثبوتية من شيء يتصف بها لذاته، والذي يتصف بالقَبْلية والبعدية لذاته هو الزمان، فإذن تقدّم الباري تعالى على العالَـم بالزمان فإذا لم يكن لتقدمه على العالم بداية وجب أن لا يكون للزمان بداية.

لا يقال: الباري تعالى متقدم على العالم بأزمنة لا نهايةَ لها، ولكن[٤] تلك الأزمنة مقدرة لا محققة.

لأنا نقول: المقدّر في الذهن إن لم يكن له وجود في الخارج لم يكن الباري تعالى متقدِّماً على العالم أصلاً، وإن كان له وجود في الخارج حصل المقصود.

الشبهة السابعة: العالم لو كان محدَثاً لصدق قولنا: إنه لم يمكن في الأزل موجوداً، وهذه الممكنيةُ[٥] مستمرةٌ من الأزل إلى الأبد، فلا يخلو: إمّا أن يكون المفهومُ من ذلك أنّ العالَـم ما كان حاصلاً في زمانٍ وجودي تقتضي[٦]، أو مفهومه[٧] أنه لم يكن[٨] حاصلًا في مجرد العدم، والثاني باطل؛ لأنه لو كان المفهومُ من قولنا: إنه لم يكن موجوداً في الأزل: أنه ما كان موجوداً في العدم الصِّرْف فالباري تعالى أيضاً ما كان موجوداً في العدم الصرف، فيلزم أن يصدقَ عليه تعالى أنه لم يكن[٩] موجوداً

---

(١) ب، ج: «وجوديه ذاتيه زائدة».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «وعدم».

(٤) ب، ج: «لكن» دون واو.

(٥) ب، ج: «الممكنة».

(٦) ب: «تقضي».

(٧) ج: «أو مفهوم».

(٨) ب، ج: «ما كان».

(٩) ج: «ما كان موجوداً»، ب: «كان موجوداً»، وفي أ: «لم يكن كان» ولا حاجه لِـ«كان».

في الأزل، لكن ذلك كاذب، وإذا بطل ذلك ثبت أنَّ المفهومَ من قولنا: إنه ما كان موجوداً في الأزل، أي: ما كان موجوداً في الأزمنة الماضية، ولمّا كان مفهومُ قولنا: لم يكن العالَمُ موجوداً في الأزل مستمراً من الأزل إلى الآن، لزم أن يكونَ استمرارُ الزمان من الأزل إلى الآن حاصلاً.

الشبهة الثامنة: لو لم يكن الزمانُ قديماً لما تميَّز وقتَ عدمِ العالَم عن وقت وجوده، ولو لم يتميز ذلك استحال[١] القصدُ إلى إيجاده؛ لأنه لمّا كان الجمعُ بين وجودِه وعدمه محالاً كانت[٢] صحةُ وجودِه وعدمه موقوفة[٣] على امتياز وقتِ وجوده عن وقت عدمه، فإذا لم يكن الوقتان مستمرين[٤] استحالَ القصد إلى الإيجاد.

فـهذه الشُّـبَـهُ كلُّـها فلسفيةٌ محضة، وها[٥] هنا شُبَـهٌ أُخر[٦] مستخرجةٌ من القواعد[٧] الكلامية، ونحن نردفها بها:

الشبهة التاسعة: العالم لو كان محدَثاً لكان المؤثر فيه قادراً، ويستحيل أن يكون المؤثر قادراً، فيستحيل أن يكون العالَم محدَثاً.

بيان أنه لو كان محدثاً لكان المؤثر فيه قادراً ما سيأتي في مسألة القادر وبيان أنه يستحيل أن يكون المؤثر[٨] قادراً: وجهان:

---

(١) ب، ج: «لاستحال».

(٢) ب، ج: «كان».

(٣) كذا في ب، ج: «وجوده وعدمه موقوفة»، وسقطت: «وعدمه» من أ.

(٤) ب، ج: «متميزين».

(٥) في (ب): «وهنا».

(٦) ب، ج: «أخرى».

(٧) ب، ج: «قواعد».

(٨) من قوله: «فيه قادراً ما سيأتي» إلى هنا سقط من ب، ج.

الأول: لو كان قادراً لكان لا يخلو: إمّا أن يكون قادراً على الإيجاد في الأزل أو لا يكون، ومحالٌ أن يكون قادراً على الإيجاد في الأزل؛ لأن المَعْنيَّ بالإيجاد[١] الإخراجُ من العدم إلى الوجود، وذلك ينافي الأزلية، ومحال أن لا يكون قادراً على الإيجاد في الأزل؛ لأن عدمَ تمكنِه من ذلك إمّا أن يكون لعدم المقتضي أو لوجود المانع، والأول إخراج له عن القادرية، والثاني محال؛ لأن ذلك المانع إن كان واجباً لذاته امتنع زوالُه، وإن كان ممكناً فلا بدّ له من مؤثِّر، وذلك المؤثر إن كان قادراً كان ذلك المانع حادثاً؛ فلا يكون الامتناع أزلياً وقد فرض كذلك، هذا خُلْف، وإن كان موجباً لزم من دوام الموجب دوام ذلك المانع، فكان ينبغي أن لا يصحّ وجود العالم، فثبت أن القول بكون المؤثر قادراً يفضي إلى هذه المحالات.

الثاني: أنّ القادرَ إذا أَوجدَ الفعل فإمّا أن تبقى قادريَّتُه على إيجاد ذلك الفعل أو لا تبقى، والقسمان محالان، فبطل القول بكونه قادراً.

بيان استحالة بقاء تلك القادرية: لأنه[٢] كان قبل وجود الفعل قادراً على إيجاد ذلك الفعل، فلو بقيت تلك القادرية لكان قادراً على إيجاد ذلك الفعل بعد وجوده، فيكون ذلك إيجاداً للموجود، وإنه محال.

وبيان استحالة زوال تلك القادرية: أنَّ قادريةَ الله تعالى على إيجاد ذلك الفعل ثابتةٌ[٣] من الأزل إلى الآن وإلا لكانت قادريّتُه متجددة، وذلك باطل بالاتفاق، فإذا وُجد الفعلُ فلو لم تبقَ تعلقُ قدرة الله تعالى[٤] بذلك الفعل كان ذلك زوالًا لذلك التعلّق الثابت من الأزل إلى الآن، فيكون ذلك عدماً للقديم، وهو محال.

---

(١) ب، ج: «من الإيجاد».

(٢) ج: «أنه».

(٣) ب، ج: «الفعل كانت ثابتة».

(٤) ب، ج: «قدرة الله تعالى متعلقة».

الشبهة العاشرة: لو كان العالَـمُ محدَثاً لكان الباري تعالى عالماً بالجزئيات، والتالي محال، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنَّ المؤثرَ يستحيل أنْ يقصِدَ إلى الإيجاد والإحداث إلا إذا كان عالـماً بأنَّ ذلك الشيءَ معدوم، فإنه لو لم يَعلم عدمَه لاستحال منه القصدُ إلى الإيجاد، ثم إذا وجد الفعل[١] فلا بدّ وأن يصير عالماً بوجوده، وذلك يقتضي وقوع التغيّر في علم الله تعالى، وهو محال.

الشبهة الحادية عشر: لو كان العالَمُ محدثاً لكان محدِثُه مختاراً، وذلك محال، فالقول بالحدوث محال.

أمّا الشرطية فظاهرة، وأمّا بيانُ استحالةِ كونه مختاراً فلوجهين:

الأول: أن ذلك الاختيارَ إمّا أن يكون لغرض أو لا لغرض، فإن كان لغرض فهو باطل[٢]؛ أمّا أولًا: فلأنه يجب أن يكون وجود ذلك الغرض أولى به من عدمه وإلا لم يكن غرضاً، وإذا كان الغرض أولى به كان الباري مُستكمَلاً بخلق العالم، وذلك محال.

لا يقال: هذا الكلام إنما يلزم إذا كانت فاعليتُه[٣] لغرض يعود إليه، أمّا إذا كانت[٤] لغرض يعود إلى غيره كان الداعي له هو الإحسانَ إلى الغير، اندفع[٥] الكلام، لأنا نقول:

---

(١) ب، ج: «إذا وجد منه الفعل».

(٢) ب، ج: «محال».

(٣) ج: «فاعلية».

(٤) ب، ج: «كان».

(٥) ب، ج: «فاندفع».

أما أولاً: فالأحسانُ إلى الغير إمّا أن يكون[١] بالنسبة إلى ذاته أَولى من ترك الإحسان أو لا يكون، فإن كان مساوياً لم يكن غرضاً، وإن لم يكن مساوياً عاد المحال.

وأما ثانياً: فلأنَّ كلَّ مَن فعل فعلاً لغرض غيره كان ذلك الفاعلُ أخسَّ من المفعول له بدليل الخادم والمخدوم، ولمّا استحال أن يكون غير الله تعالى أشرفَ منه استحال أن يكون هو تعالى فاعلاً لغرض غيره.

وأمّا إن قيل: بأنه تعالى فعلَ العالَم لا لغرض، كان عبثاً، والعبث على الحكيم محال، ولأنه يكون ذلك ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجّح، وهو محال.

الثاني: أنه تعالى لو كان فاعلاً بالاختيار لكان لا يخلو: إمّا أن يجوزَ منه فعلُ القبائح أو لا يجوز، والقسمان باطلان؛ فبطل القول بكونه مختاراً.

وإنما قلنا[٢]: إنه لا يجوز أن يصدرَ منه فعلُ القبيح؛ لأنا لو جوّزنا ذلك لـمَا أَمِنّا أن يكون الأنبياءُ الذين[٣] ظهرت المعجزات على أيديهم كلِّهم كذّابين، مع أنّ الله تعالى أيّدهم ونصرهم، ولجوّزنا أن يكون كاذباً في كل ما أخبرنا به من وعده ووعيده، وحينئذ لا نعلم أنه يثيب المطيع ويعاقب العاصي[٤]، والعقل يقتضي قبح عبادة مَن هذا وصفُه، وذلك مما لا يقول به أحد من أصحاب الملل.

وإنما قلنا: إنه لا يمكن أن يقال: إنه لا يفعل القبيح، لوجهين:

أحدهما: أنّ أصحابَ الملل اتفقوا على أنه كلّف عباده بالإيمان مع أنه علم من الكافر أنه يكفر، ووقوع ما علم أنه لا يقع محال، فيكون صدور الإيمان منه محالاً،

---

(١) ج: «لأنا نقول إما أن يكون»، ب: «لأنا نقول: الاحسان إلى الغير إما أن يكون».

(٢) ب، ج: «قلت».

(٣) ب، ج: «يكون الأنبياء عليهم السلام الذين».

(٤) كذا في ب، ج: «العاصي»، وفي أ: «المعاصي».

فيكون التكليف به تكليفاً بالمحال، وذلك قبيح؛ فثبت أنه فعل القبائح[١].

وثانيهما: أنّا نرى الدنيا طافحةً بالشرور والآفات وأنواع الآلام والعقوبات، والقول بالعوض باطل، على ما سيأتي، ولمّا بطل القسمان بطل القول بالفاعل المختار، وثبت قِدَمُ العالم، وهذه شبهةٌ عَوَّلَ عليها ابن الراوندي[٢] وابن زكريا الطبيب[٣].

الشبهة الثانية عشر: أنَّ علةَ وجودِ العالَم وجودُ الباري تعالى، ووجوده قديم أزلي، فيجب أن يكون وجودُ العالم أزلياً.

الشبهة الثالثة عشر: أنَّ الإيجادَ إحسانٌ والإحسانُ أفضلُ من تركه، فلو كان العالم محدَثاً لكان الباري تعالى تاركاً للإحسان الذي هو أفضل الأمور مدة غير متناهية، وترك الأفضل نقص، وذلك محال على الله تعالى[٤].

الشبهة الرابعة عشر: أنَّ المفهومَ من كون الباري تعالى مؤثِّراً في العالم غيرُ المفهوم من ذات الباري ـ تعالى ـ ومن ذات العالم بدليل أنه صح[٥] أن: يُعقل ذاتُ الباري تعالى، وذاتُ العالَم مع الجهل بكونه تعالى مؤثِّراً في العالَم، فمفهوم المؤثِّرية لا يخلو: إمّا أن يكون عدمياً أو وجودياً، والأول باطل؛ إذ لو كان المؤثِّريةُ أمراً عدمياً لكان عدمُ المؤثِّريةِ أمراً وجودياً ضرورةَ أنّ أحدَ طرفي النقيض لا بدّ وأن يكون أمراً ثبوتياً، لكن المعدوماتُ يصحّ وصفها أنها غيرُ مؤثِّرةٍ في شيء، فيلزم أن تكونَ

---

(١) ب، ج: «فاعل للقبائح».

(٢) هو الفيلسوف أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، كان مجاهراً بالإلحاد، وقال فيه ابن حجر العسقلاني: ابن الراوندي، الزنديق الشهير، كان أولاً من متكلمي المعتزلة ثم تزندق واشتهر بالإلحاد، ويقال: كان غاية في الذكاء.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٤: ٢٦٧)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (١: ٣٢٣).

(٣) ب، ج: «المتطبب».

(٤) ب، ج: «على الله محال».

(٥) ب، ج: «يصح».

المعدوماتُ موصوفةً بالصفات الثبوتية، وذلك محال؛ فثبت أن عدمَ كونِ الشيء مؤثراً في غيره أمرٌ عدميّ، فالمؤثريةُ صفةٌ ثبوتية، وإذا ثبت ذلك فنقول: لو لم يكن الباري تعالى مؤثراً في الأزل في وجود العالم ثم صار مؤثراً فيه لزم حدوث صفة في ذاته، وذلك محال بالاتفاق، فإذن وجب أن يكون مؤثريّةُ الباري في[١] العالم ثابتة على الدوام، وذلك يقتضي قدمَ العالم.

الشبهة الخامسة عشر: أنَّ العالَـم لو كان محدَثاً لكان الباري سابقاً على العالم بمدة غير متناهية، فيكون حدوث العالم موقوفاً على انقضاء تلك المدة الغير المتناهية، وما يتوقف حصوله على انقضاء ما لا نهاية له استحال حصولُه، فكان يجب استحالةُ حصول العالم، فلما حصل علمْنا أنه لا يمكن أن يكون الباري سابقاً عليه بمدة غير متناهية، فإذن إما أن يكون سابقاً عليه بمدة متناهية، فيلزم حدوث الباري، وإمّا أن لا يكون سابقاً عليه، وهو المطلوب.

الشبهة السادسة عشر: قالوا: إنّا ما رأينا بيضةً إلا من دجاجة ولا دجاجةً[٢] إلا من بيضة[٣]، فلو[٤] جوّزنا خلافَ ما شهدناه[٥] لزمَنا تجويزُ خلافَ جميع القضايا المطّردة حتى يجوزُ أن يُدرِكَ الضريرُ الذي بالصين في الليلة الظلماء بقّةَ الأندلس[٦]، وأن لا يُبصرَ الإنسان الصحيح الحسّ في النهار الواضح الجبل الذي بحضرته، إلى غير ذلك من المحالات، ولئن[٧] التزمت الأشعريةُ كلَّ ذلك ألزمناهم ما

---

(١) ب، ج: «الباري تعالى في».

(٢) قوله: «ولا دجاجة» سقط من ج.

(٣) ج: «بيضة إلا من دجاجة لا من بيضة»! وكتب في الهامش: «لعله: ولا دجاجة إلا من بيضة».

(٤) ب، ج: «ولو».

(٥) ب، ج: «شاهدنا».

(٦) ب، ج: «بقة في الأندلس».

(٧) ب، ج: «وإن».

لا[١] يلتزمونه، وهو أنهم اتفقوا على امتناع حصول العلم[٢] بدون الحياة، ولا طريق إلى ذلك إلا الاستقراء، فإذن جوَّزنا أن يحصل الأمر لا كما[٣] شوهد فلمَ لا يجوز حصول العلم[٤] بدون الحياة؟ فثبت أنّا لو لم نقسِ الغائبَ على الشاهد مطلقاً لزمنا القول بالسفسطة[٥].

ولنذكر[٦] بعد ذلك الشبهة التي ذكرها المانوية[٧]:

الشبهة السابعة عشر: لو كان الجسم حادثاً لكان حدوثُه إمّا أن يكون وصفاً عدمياً أو ثبوتياً، والأول باطل؛ لأنا نقول في الشيء: إنه لم يكن حادثاً ثم صار حادثاً، ولا شك أنَّ أحدَهما رفع الآخر، فلا بدّ وأن يكون أحدُهما ثبوتياً، وإذا علمنا بالضرورة أنّ قولنا: «ما حدث» عدميّ، علمْنا أن قولنا: «حدث» أمرٌ ثبوتيّ.

ثم إنَّ هذا الأمرَ الثبوتيَّ إمّا أن يكون نفس الجسم أو زائداً عليه، والأول باطل، وإلا لكان متى ثبت الجسمُ ثبت حدوثُه، فوجب أن يكون حادثاً حالَ بقائه، وهو محال، وإن كان زائداً عليه فذلك الزائد إمّا[٨] أن لا يكون حادثاً، فيكون حدوث الحادث موجوداً قبل وجود ذلك الحادث، فيكون الحدوث حاصلاً قبل الحدوث، هذا خُلف، وإمّا أن يكون حادثاً، فيكون حدوثه زائداً عليه، ولزم التسلسل.

---

(١) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «العالم».

(٣) ب، ج: «الأمر على خلاف ما».

(٤) ب، ج: «العالم».

(٥) زاد في أ: «الجواب»، وهي غير موجوده في ب، ج.

(٦) ب، ج: «ولذكر».

(٧) ب: «الماوية».

(٨) ب، ج: «الزائد عليه إمّا».

قالوا: فإذا كان القولُ بحدوث الجسم أدَّى إلى هذه الأقسامِ الفاسدةِ كان[١] القولُ به فاسداً.

لا يقال: نختار من جملة هذه الأقسام أنّ حدوثَه نفسُ ذاته، وقوله يلزم أنْ يكونَ حادثاً أبداً. قلنا: يلزم ذلك فإنَّ الجسم لا يوجد في وقت إلا ويكون محكوماً عليه بأنه حادث، ولئن نَزَلْنا عن هذا المقام[٢] لكنه معارض بأمرين:

أحدهما: أنّا وإن اختلفنا في حدوث الأجسام لكنّا توافقنا على حدوث الأعراض، والتقسيم الذي ذكرتموه جارٍ فيه.

وثانيهما: أنّ نورد[٣] هذا التقسيمَ بعينه[٤] عليكم في القديم مورَد.

لأنا نقول: أمّا الأول فباطل؛ لأنّ الجسم حالَ بقائه غيرُ محكوم عليه بأنه الآن حادث، وكيف والمرادُ مِنَ الحدوث أنه ما كان قبل الآن موجوداً وإنما حدث الآن، والشيء حال بقائه غيرُ محكوم عليه بذلك، بل[٥] حالَ بقائه محكوم عليه بأنه كان كذلك؟ وليس كلامُنا فيه، إنما كلامنا في نفس الحدوث.

وأما المعارضة الأولى فغيرُ لازمة؛ لأنا لا نثبت الأعراض، وبتقدير أنْ نثبتَها لكنّا نقول: إنّ شيئاً منها لا يبقى؛ لأنه لمّا كان حدوثُ العرض نفسَ ذاته لا جَرَمَ متى تحقّق كان حادثاً، فلأجل ذلك حكمْنا بأنَّ العَرَض لا يبقى، وأمّا أنتم لو[٦] أُلزمتم أنّ الجسم لا يبقى البتّة كان ذلك مكابرة، والجمهور منكم معترفون بفساده.

---

(١) قوله: «كان» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «الكلام».

(٣) قوله: «نورد» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «بعينه» سقط من ب، ج.

(٥) كذا في ب، ج: «بل»، وفي أ: «بلى».

(٦) ب، ج: «فلو».

فأما[١] المعارضة الثانية فمندفعةٌ أيضاً؛ لأنا نحكم على الجسم بأنه قديمٌ أزلي[٢]، وكذلك نحكم عليه بأنّ قِدَمَه عينُ ذاته.

أمّا لو قلتم: إنّ حدوثَه عينُ ذاته يلزمكم[٣] أن يكون أبداً حادثاً[٤]، ويلزم المحذورَ المذكور.

الشبهة الثامنة عشر[٥]: لو كان الجسمُ محُدَثاً لكان محُدِثُه إمّا أن يكون مساوياً له من كل الوجوه فيلزم أن يكون مُحدِثُه مُحدَثاً؛ لأن المساويَ للمحدَث من كل الوجوه لا بدّ وأن يكون محدَثاً، فحينئذ يفتقر إلى محدِث آخر، ويلزم التسلسل، وهو محال؛ أو مخالفاً له من كل الوجوه فيلزم أن لا يكون المحدِثُ موجوداً؛ لأن ما يخالف الموجود من كل الوجوه ليس بموجود، أو يكون مساوياً له من وجه مخالفاً له من وجه آخر، فالمحدِثُ من الوجه الذي يساوي المحدَث لا بد وأن يكون محدَثاً، فحينئذ يكون المحدِث مركّباً من القديم والمحدَث[٦]، وذلك محال؛ لأن الكلام يعود بعينه[٧] في ذلك الوجه.

الشبهة التاسعة عشر[٨]: المؤثر في الجسم إمّا أن يكون موجِباً فحينئذ يلزم من قِدَمه قدمُ الجسم، أو مختاراً، والمختارُ هو الذي يكون مخيَّراً بين الفعل والترك، والتركُ يستحيل أن يكون عدماً محضاً؛ لأن القادر إنما يتخير فيما[٩] يكون له أثرٌ فيه، والعدمُ

---

(١) ب، ج: «وأما».

(٢) ب، ج: «أزلي أبدي».

(٣) ب، ج: «فيلزمكم».

(٤) ب، ج: «حادثاً أبداً».

(٥) ج: «الثانية عشر» خطأ.

(٦) ب: «والحدث».

(٧) ب، ج: «بعينه يعود».

(٨) كذا في الأصلين: «الشبهة الحادية عشر.. الثانية عشر... التاسعة عشر».

(٩) ب، ج: «يختار ما».

المحضُ لا أثَرَ له فيه، وإلا لكان العدمُ وجوداً[١]، بل الخيرة لا تتحقق إلا بين الضدّين، فلو كان المؤثِّرُ في الجسم قادراً لوجب أن يكون للجسم ضدٌّ وأنْ لا يخلوَ ذلك القادرُ من فعل الجسم ومن فعل ضدّه، فهو في الأزل إن كان فاعلاً للجسم كان الجسمُ أزلياً، وإن لم يكن فاعلاً له وجب أن يكون فاعلاً لضده، وذلك محال؛ أمّا أولاً: فلأنه لا يعقل للجسم ضد، وأمّا ثانياً: فلأنه لو كان كذلك لكان ضدُّ الجسم قديماً، والقديمُ يستحيل عدمُه، ومتى استحالَ عدمُ الشيء استحال وجودُ ضدّه، فكان يلزم أن لا يوجد العالم أصلاً، فلما وجد بطل ما ذكرتموه.

الشبهة العشرون: لو كان الجسم محدَثاً لكان إمّا أن لا يكون له محدِث، وهو محال بالضرورة، وإما أن يكون[٢] له محُدِث، فهو إمّا أن يكون نفسُه، وهو محال؛ لأن المحدِث متقدّم بالوجود على المحدَث[٣]، والشيءُ لا يتقدَّم على نفسه[٤]؛ أو غيره، وهو محال؛ **أمّا أولاً:** فلأنَّ ذلك الغيرَ إمّا أن يؤثر؛ لأنه هو، فيلزم من دوامه دوامُ الجسم، أو لا؛ لأنه هو، بل لغيره، فيعود التقسيم المذكور، **وأمّا ثانياً:** فلأن ذلك الغيرَ إن كان موجِباً عادَ الإلزام، وإن كان قادراً فالقادر ما لم يُفرض بينه وبين المقدورِ نسبةٌ وتعلقٌ استحالَ تأثيره فيه، لكن حصولُ النسبة بينه وبين غيره موقوفٌ على حصول ذلك الغير، فلو كان حصولُ ذلك الغيرِ لأجل تلك النسبة: لزم الدور، وهو محال. وبالله التوفيق[٥].

قـوله: المقدمة الثانية هي بعينـها إعادةُ الدعوى مع احتمال ضمّ دعاوى أُخرَ إليها.

---

(١) ب، ج: «وإلا لكان من العدم المحض وجوداً».

(٢) ب، ج: «أو يكون».

(٣) ب، ج: «على المحدث بالوجود».

(٤) ب، ج: «على وجوده».

(٥) ب، ج: «وهو محال. والله أعلم، الجواب. وبالله التوفيق».

قلنا: لا نسلّم.

بيانه: هو[١] أنَّ المطلوبَ ها هنا ثبوتُ الحدوث للعالم، ومن الجائز أن يكون للشيء صفاتٌ بعضُها بيّنةُ الثبوت له وبعضُها غيرُ بيّنةِ الثبوت له، وهذا الذي لا يكون بيّنُ الثبوت للشيء يكون بيّنَ الثبوت لَمَا هو بيِّنُ الثبوت له، فلا جَرَمَ أنه يكتسب اللازم المجهول بواسطة اللازم المعلوم، فالحدوثُ مجهولُ الثبوتِ للجسم ومعلومُ الثبوتِ لـما لا يخلو عن الحوادث، وعدمُ الخلوِّ عن الحوادث يكون[٢] معلومَ الثبوت للجسم، فتصير تلك النسبةُ المجهولةُ معلومةً بواسطة النسبتين المعلومتين، فظهر أنّ المقدّمة الثانيةَ ليست إعادةً[٣] للدعوى[٤].

قوله: المنتج إمّا أن تكون إحدى المقدمتين أو مجموعُهما.

قلنا: المنتج مجموعُهما.

قوله: احتياج النتيجةِ[٥] إليهما يستدعي وجودَهما معاً.

قلنا: وهكذا[٦] نقول؛ لأن العِلْم إمّا تصوّرٌ وإمّا تصديقٌ، فأمّا التصورُ فإنه يجوز اجتماعُ كثيرٍ منه؛ لأنا إذا حكمنا بشيء على شيء[٧] فلا بدّ وأن يحضر في ذهننا ـ حالَ ثبوت ذلك الحكم حقيقةُ ـ معنى الموصوف ومعنى الصفة، وإلا لامتنع ذلك الحكم.

وأمّا التصديقات فإنه يجوز اجتماعها؛ لأنه يمكننا[٨] أن نعقلَ تلازم القضايا

---

(١) كذا في ب، ج: «هو» دون واو، وفي أ: «وهو».

(٢) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٣) ب: «عادة».

(٤) ب، ج: «الدعوى».

(٥) ب: «احتياج والنتيجة»!

(٦) ب، ج: «هكذا» دون واو.

(٧) قوله: «على شيء» سقط من ب، ج.

(٨) ج: «ويمكنا».

وتعانَدها، مثل أنْ نعلمَ أنّ الآن[١] لـمّا كانت الشمسُ طالعةً وجبَ أن يكون النهارُ موجوداً، وأن لا يكون الليلُ موجوداً، ولولا أنّا في الزمان الواحد نعلم أنّ الشمسَ طالعةٌ وأنّ النهارَ موجودٌ وإلا لامتنع حصولُ العلم بكون أحدِهما لازماً[٢] للآخر؛ لأن الحكم باللازمية والملزومية يستدعي العلمَ بكل واحد منهما.

قوله: إذا لم يكن كلٌّ واحد منهما مؤثِراً عند الانفراد فالمجموعُ لا يكون مؤثراً.

قلنا: لا شكّ أنّ المقدّمتين عند اجتماعهما يحصل لهما وصف الاجتماع، فبالطريق الذي عُقِل حصول وصف الاجتماع لهما ـ وإن امتنع حصولُه لأحدهما ـ فليعقل كذلك أيضاً في المنتِجيّة.

قوله: إذا قلنا: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جنس، فهما صادقتان يُنْتِجان أنّ كلَّ إنسان جنسٌ وهو كاذب، فعلمْنا فساد هذا النظم، لأنَّ شرط الإنتاج أن تكون المقدمةُ الثانيةُ كلية، وأنها ليست كذلك، وفي الذي تمسَّكنا به كانت كلية، فلو أنكم جعلتموها كلية هنا كانت كاذبة، فإنه يصير كلُّ فرد من أفراد الحيوان موصوفاً بكونه جنساً، وذلك باطل[٣].

قوله: هذا النظم غير مستقيم في هذه المسألة.

---

(١) ب، ج: «أنه».

(٢) كذا في ج: «ملازماً».

(٣) من قوله: «لأن شرط الإنتاج» إلى هنا لم يرد في ب، ج، وورد في أ على الحاشية وصحَّح عليه، وورد بدلاً منه في ب، ج: «قلنا: لا نسلّم أنَّ المقدمتين صادقتان، فإنّ المقدمة الثانية إن جعلناها كلية كانت كاذبة؛ لأن المعنى بقولنا: كلّ حيوان جنس: أن كل فرد من الأفراد التي توصف بالحيوانية جنس، وذلك باطل؛ فإن الأشخاص موصوفةٌ بالحيوانية وهي غير موصوفة البتّة بالجنسية، وإنما الحيوان الموصوف بكونه جنساً هو المعنى الكليُّ المرتسم من الحيوان في الذهن، فلمّا لم يُصرَّح فيها بذكر الكلية كانت في حكم الجزئية، وهي غيرُ منتجةٍ عندنا؛ لأنّ شرط الإنتاج أن تكون المقدّمةُ الثانيةُ كليّة، وإنها ليست كذلك، والذي تمسّكنا به كانت كلية»، وهذه الفقرة وردت في أ لكن ضرب عليها الناسخ ثم استدرك في الحاشية ما أثبتناه.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: المقدمة الثانية على أحد التقديرين كاذبة؛ لأنَّ بتقدير أنْ لا يكون للحوادث بدايةٌ لا يلزم من عدم خلوِّ الجسم عنها حدوثُ الجسم.

قلنا: الكلام عليه من وجهين:

أحدهما: أنَّ ذلك التقدير عندنا محال[١]، ولا يلزم من عدم صحة الكلام عند تقدير باطلٍ بُطلان الكلام؛ فإنّا إذا قلنا: كلُّ خمسةٍ فرد، فهذه القضية الكلية صحيحةٌ مع أنّا لو قدّرنا الخمسة منقسمةً بمتساويين لم تكن الخمسة فرداً، لكن لمّا كان هذا[٢] التقدير باطلاً لم يكن قادحاً[٣] في كلية تلك القضية، فكذلك[٤] ها هنا.

والثاني: أن يجريَ الدليل على وجه آخر، وهو أنّ الأجسام لا تخلو عن الحوادث، ولتلك الحوادث بداية، أنتج أنَّ الأجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية، وذلك هو المعنيُّ بحدوثها.

لا يقال: إنّا إذا قلنا: الأجسامُ[٥] لا تخلو عن الحوادث، ثم إذا قلنا: والحوادثُ لها بداية: فالموصوف في هذه[٦] المقدمةِ ليس هو تمامَ الصفة في المقدمة الأولى؛ لأنَّ تمامَ الصفة في المقدمة الأولى هو مجموع قولنا: لا تخلو عن الحوادث، فإذا جعلنا الحوادثَ وحدَها موصوفةً[٧] في المقدمة الثانية لم يكن الموصوفُ في[٨] المقدمة الثانية إلا بعضَ

---

(١) ب، ج: «باطل».

(٢) ب، ج: «ذلك».

(٣) ب، ج: «لم يكن ذلك قادحاً».

(٤) ب، ج: «فكذا».

(٥) ب، ج: «إذا قلنا: إن الأجسام».

(٦) ب، ج: «بهذه».

(٧) ج: «موصوفاً».

(٨) ب، ج: «و».

الصفة في المقدمة الأولى، ومثل هذا لا يُنتج؛ فإنّا إذا قلنا: كلُّ جسم ففيه كائنية، وكلُّ كائنيةٍ فهو[١] عَرَض، لم يُنتج أنَّ كلَّ جسم عرض، وإنما لم ينتج؛ لأنَّ الموصوفَ في المقدمة الثانية بعضُ الصفة في المقدمة الأولى لا تمامُها.

لأنا نقول: إنّا لا ندّعي أنه متى جُعِلَ جزءُ الصفة في المقدمة الأولى تمامَ الموصوفِ في المقدمة الثانية أنتجَ ـ لا محالة ـ حتى يكونَ ما ذكرتموه من النقض متوجهاً، بل قد لا يكون منتجاً كما في الصورة التي ذكرتموها، وقد يكون منتجاً بحيث يعلم ذلك بالضرورة، فإنّا إذا قلنا في أشياء ثلاثة: إنَّ الأولَ منها مساوٍ، والثاني[٢] مساوٍ للثالث؛ فإنه يلزم أنْ يكون الأولُ مساوياً الثالث، والعلم بذلك ضروري، مع أنَّ الموصوفَ في المقدمة الثانية بعضُ الصفة في المقدمة الأُولى، وكذا في مسألتنا؛ فإنه وإن[٣] كان الموصوفُ في المقدمة الثانية بعضَ الصفة في الأولى إلا أنَّ العلمَ الضروريَّ حاصلٌ بلزوم النتيجة المذكورة عنها.

قوله: إن دلّ[٤] امتناع خلوّ الجسم عن كل الكائنيات على حدوثه دلّ امتناعُ لاخُلُوِّه[٥] عن كلها على قِدَمه.

قلنا: لا نسلّم أنَّ قولَنا: يمتنع خلوُّ الجسم عن كل الكائنيات نقيضٌ لقولنا: إنه يمتنع لا خلوّه عن كل الكائنيات، وكيف وهما مجتمعان[٦] على الصدق؟ لأنَّ الحقَّ هو أنَّ الجسم أبداً موصوف بكائنية واحدة، فنقيض قولنا: يستحيل خلوُّه عن الكل أنه لا يستحيل خلوُّه عن الكل، لا أنه يستحيل لا خلوّه عن الكل.

---

(١) ب، ج: «فهي».

(٢) ب، ج: «مساوٍ للثاني، والثاني».

(٣) قوله: «وإن» سقط من ج.

(٤) ب: «إن أول».

(٥) ب، ج: «خلوها».

(٦) ب، ج: «يجتمعان».

ثم إن سلّمْنا أنَّ استحالةَ الخلو عن الكل يناقضها استحالةُ اللاخلوّ عن الكل، لكن ليس يلزم أن يكون اللّازمُ من أحد النقيضين نقيضاً للّازم من الآخر، ألا ترى أنَّ الضدَّين يتشاركان في الدخول تحت جنس واحد فيجوز أن يتشاركا في أثر واحد؟ فبطل ما قالوه.

قوله: لا بدّ من تفسير الحدوث أولاً حتى يصحَّ الشروعُ بعد ذلك في الدليل.

قلنا: نفسّره إما بالمسبوقية بالعدم أو بالمسبوقية بوجود الغير.

قوله: أقسام التقدم خمسة.

قلنا: لا نسلّم، والدليل عليه أنَّ أجزاءَ الزمانِ متقدّمةٌ بعضها[1] على البعض، فذلك[2] التقدم ليس بالعلّيّة؛ لأنَّ العلة مع المعلول، فلو كان جزءٌ من الزمان علّةً للجزء الآخر لكان الجزءان معاً؛ فلا يكون الزمان منقضياً؛ فلا يكون الزمان زماناً، وذلك محال، وليس أيضاً بالطبع؛ فإن المتقدِّمَ بالطبع لا بدّ وأن يوجد مع المتأخر، مثلُ الواحدِ فإنه موجودٌ مع الاثنين، وأجزاءُ الزمان ليست كذلك، وليس أيضاً بالشرف؛ لأنَّ المتقدمَ بالشرف قد يقارن المتأخّرَ فيه، ومما يُبطل هذه الأقسام الثلاثة أيضاً: أنه لو كان الأمر على أحد هذه الأقسام الثلاثة لزم وقوع الاختلاف في أجزاء الزمان، وذلك أيضاً محال.

وليس أيضاً بالمكان، وهو ظاهر، وليس أيضاً بالزمان؛ لأنه لو كان تقدم الأمس على اليوم بالزمان لزم أن يكون الزمان زمانياً، ولزم أيضاً أن يكونَ تقدُّمُ الباري على الحادث المعين زمانياً، وذلك باطل.

ولـمّا كان من المعلوم بالضرورة تقدمُ بعض أجزاء الزمان على البعض، وتقدمُ

---

(١) ب: «بعضها متقدمة».

(٢) ب، ج: «وذلك».

الباري تعالى على الحادث المعين، وثبت أنّ هذين التقدّمين ليس لأحد الوجوه الخمسة: ثبت أنّ هاهنا نوعاً سادساً من التقدّم، وإذا كان كذلك بَطَل ما قالوه، فإنهم على الوجه الذي عَقَلوا تقدَّم الأمس على اليوم من غير حاجة إلى زمان آخر فليعقلوا تقدُّمَ عدمِ العالم على وجوده، وبالوجه الذي عَقَلوا تقدمَ الباري على الحادث اليومي من غير أن يكون ذلك تقدماً بالزمان لاستحالة أن يكون الباري تعالى زمانياً ـ فليعقلوا تقدُّمَه على كل العالم.

قوله: صحة حدوث العالم إمّا أن يكون لها بدايةٌ أو لا يكون.

قلنا: قولنا في صحّةِ حدوثِ كلِّ العالم كقولكم في صحة حدوث الشيء المعين بشرط كونه مسبوقاً بعدمه[1]، فإنه لا أولَ لصحة حدوث هذا الحادث مع أنه يمتنع كونه أزلياً؛ لأنَّ الشيءَ بشرط كونه[2] مسبوقاً بالعدم ممتنع[3] كونه أزلياً.

قوله: ما المعنى بالحصول في الحيّز؟

قلنا: إنه لا حاجة به إلى التفسير لكونه من الأمور الضرورية، فإنَّ كلَّ واحد يعلم بالضرورة أنَّه في مكانه المخصوص، وأنه ليس في سائر الأمكنة، وما كان كذلك فلا حاجة به إلى التفسير.

قوله: لا نسلّم أنَّ حصولَ الجسم في الحيّز أمرٌ زائد عليه.

قلنا: العلم الضروري حاصل بأنَّ الكائنيةَ أمرٌ ثبوتي زائد على ذات الجسم، والأمور الضرورية لا تبطل بالشُّبَه، فإن النظرياتِ أمورٌ مكتسبة، فلا يخلو: إمّا أنْ يُكتسبَ كلُّ علم بعلم مكتسب أو ينتهي إلى علم غير مكتسب، أمّا الأول فيلزم منه

---

(١) ب، ج: «بالعدم».

(٢) ب، ج: «أن يكون».

(٣) ب، ج: «يمتنع».

إمّا الدور وإما التسلسل، وهما باطلان، وأمّا الثاني فهو قول بإثبات علوم غير مكتسبة، والعلوم[١] النظرية متفرّعة عليها، والفرع لا يكون قادحاً في الأصل وإلا لقدح في نفسه، ولا وجهَ أبلغُ في الفساد من كون الشيء قادحاً في نفسه، ولا شكَ أنَّ أظهرَ العلوم وأجلاها العلمُ بكون المتحركية والساكنية أموراً متغايرة في حقائقها لحقيقة الجسم، فإذن ما ذكروه من الشُّبَه يجري مجرى الشُبه[٢] السوفسطائية في كونها غير مستحقة للجواب.

ثم إنْ سلَّمنا أنَّ ذلك ليس ضرورياً، ولكِنّا نستدلّ عليه بما ذكرناه من تبدّل المتحركية بالساكنية مع بقاء الذات.

قوله: لا نسلّم أنَّ الذاتَ باقيةٌ في الحالتين.

قلنا: العلم الضروري حاصل بأن زيداً الذي شاهدته بالبكرة هو الذي شاهدته بالضَّحْوة من غير تبدّل.

لا يقال: المسلمون بأسْرهم اتفقوا على أنّ الله تعالى قادر على أن يخلق شخصاً[٣] مثلَ زيد في شكله وتخطيطه وصورته من جميع الوجوه، وإذا[٤] كان هذا الجواز حاصلاً[٥] فمع ذلك كيف يَدَّعون[٦] العلم الضروري بأنه هو الذي شوهد بالأمس؟

لأنا نقول: إنَّ هذا الشكّ لا يقدح في علمي بأَني أنا الذي كنتُ موجوداً قبل ذلك، فاندفع الإشكال لكن هذا الجواب مبني على نفي النفس الناطقة[٧].

---

(١) ج: «غير مكتسبة بالعلوم».

(٢) ب، ج: «شبه».

(٣) ب، ج: «قادر على إيجاد شخص».

(٤) ب، ج: «فإذا».

(٥) ب، ج: «التجويز ثابتاً».

(٦) ب، ج: «يمكن دعوى».

(٧) من قوله: «لكن هذا الجواب» إلى هنا، سقط من ب، ج.

قوله: تبدُّلُ الساكنيةِ بالمتحركية لا يدل على وجود واحد منهما، كما أنَّ تبدُّلَ الامتناعِ بالصحة لا يدلّ على وجود واحد منهما.

قلنا: لا نسلّمُ تبدّلَ الامتناع بالصحة، وكيف يعقَل[١] ذلك وتجويزُه يؤدي إلى ارتفاع الثقة عن القضايا العقلية حتى يلزمَ تجويزُ أن ينقلبَ استحالةُ الجمع بين الضدين في بعض الأوقات ممكناً بل واجباً؟ وذلك[٢] جهل مفرط.

بل نقول: المحال هو وجود الفعل الأزلي، وهذا المعنى ما زالت الاستحالةُ عنه في شيء من الأوقات، والممكن هو وجود الفعلِ[٣] فيما لا يزال، وذلك ما كانت الصحةُ زائلةً عنه في شيء من الأوقات.

قوله: الحدوث يتبدّل بالبقاء من غير أن يكون واحدٌ منهما أمراً ثبوتياً.

قلنا: الحدوث عبارةٌ عن حصول الذات في الزمان الأول، والبقاء عبارة عن حصوله في الزمان[٤] الثاني، فالمتبدّلُ إنما هو النسبة إلى الأزمنة[٥] فقط، وذلك لا يمكن أن يكون أمراً ثابتاً[٦] وإلا لكان لذلك الأمر نسبةٌ أيضاً إلى ذلك الزمان، فيلزم التسلسل، وأمّا الكائنيةُ فهي عبارة عن النسبة إلى الأحياز والأمكنة، وهي أحوال طارئة على الجسم مُدرَكةٌ بالمشاهدة، فهي لا محالةَ تكون أموراً ثبوتية.

قوله: المتحركيةُ والساكنيةُ غيرُ مشاهدة.

قلنا: الفرق بين الحالتين مشاهد بالحسّ، فإنكاره مكابرة، وعدم الإحساس به

---

(١) ب، ج: «وكيف يمكن يعقل».

(٢) في ب: «ذلك» دون واو.

(٣) ب: «والممكن موجود الفعل».

(٤) ب، ج: «الإمكان».

(٥) ب، ج: «اللازمية».

(٦) ب، ج: «ثبوتياً».

في الصورة التي فرضتموها[١] لا يدلّ على كونهما غيرَ مدركتين في ذاتَيْهما وإلا لَمَا أُدركا قطّ، بل يدلّ على أنَّ إدراكَهما مشروط ببعض الشرائط[٢] المفقودة في تلك الصورة.

قوله: وهبْ[٣] أنَّ التبدُّل يدل على كون أحد المتبدلين وجودياً أما أنه لا يدلّ[٤] على كون كل واحد منهما أمراً وجودياً[٥].

قلنا: الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في أحياز متوالية؛ والسكون عبارة عن حصول واحد في حيّز واحد[٦]، فالتفاوت بين الحركة والسكون إنما هو بالدوام وعدم الدوام، وإذا كان كذلك فمتى ثبت في أحدهما أنه أمرٌ وجوديٌّ لزم في الآخر كذلك[٧] ضرورةَ توافقِهما في الحقيقة.

قوله: ما ذكرتموه معارَضٌ بأمور.

قلنا: قد بيّنا في مسألة النظر أنَّ إفادة النظر في الدليل العقلي لا تتوقف على نفي ما يعارضها[٨]، وإذا كان كذلك فحينئذ لا يلتفت إلى المعارضة في العقليات، ولكن هذا الكلام صالح للدفع وقت الجدال، فأما[٩] عند التحقيق فلا؛ لأنه ليس جعلُ[١٠] أحدهما أصلاً والآخرُ معارضةً حتى لا يُلتفت إليه أَولى من العكس.

---

(١) ب، ج: «فرضتموه».

(٢) ب، ج: «بالشرائط».

(٣) ب، ج: «هب» دون واو.

(٤) كذا في ج: «أما أنه لا يدل»، وسقطت «أنه» من أ.

(٥) من قوله: «أما لا يدل» إلى هنا سقط من ب.

(٦) ب، ج: «في حيّز واحد معاً».

(٧) ب، ج: «في الآخر أن يكون كذلك».

(٨) ب، ج: «يعارضه».

(٩) ب، ج: «وأما».

(١٠) ب، ج: «جعله».

قوله: الحصول في الحيّز أمرٌ نسبيّ، فوجوده في الخارج يستدعي وجودَ الحيّز في الخارج.

قلنا: هذا باطل بالعلم، فإنه نسبة أو ذو نسبة بين العالِم والمعلوم، ثم إنّا نعلم المحالات ولا وجود لها البتة في أنفسها مع أن النسبة المسمّاة بالعلم حاصلةٌ موجودة، فعَلِمْنا أنّ وجودَ النسبة لا يقتضي وجودَ كلِّ واحد من المنتسبين.

قوله: الكائنيةُ لها نسبةٌ إلى محلّها.

قلنا: نحن إنما أثبتنا الكائنيةَ لأنا رأينا أنَّ الجوهرَ الواحدَ تحرك بعد أن كان ساكناً، فعلمْنا أنَّ المتبدّلَ غيرُ المستمرّ، فلو كانت الكائنية الواحدة تارة تَحُلُّ محلاً وتارة تخرج عنه وتحلّ محلاً آخر كانت مثالاً[1] لمسألتنا، لكن[2] لمّا استحال ذلك ظهر الفرق.

قوله: الحركة لو كانت موجودةً لكانت إمّا أن تكونَ مركّبةً من أمور غير قابلة للقسمة الزمانية أو لا تكون.

قلنا: أما مُثبتوا[3] الجزء الذي لا يتجزأ فإنهم اختاروا الأول.

قوله: إذا انتقل الجزء من جزء إلى جزء آخر متصل به متى يكون متحركاً؟

قلنا: عندما يلاقي كلية الثاني[4].

قوله: إنَّ في هذا الوقت قد انقطعت الحركة.

قلنا: الخروج عن الحيّز الأول هو غير الدخول في الحيّز الثاني، والدخول في الحيز

---

(١) ب، ج: «مثلًا».

(٢) ب، ج: «ولكن».

(٣) ب، ج: «لما أثبتوا».

(٤) ب، ج: «كلية الجزء الثاني».

الثاني يسمّى في أول أوقات وجوده حركة، ثم إذا استمر فإنه يسمى حال استمراره سكوناً، وعن هذا زعموا أنَّ الحركةَ تماثل السكون، وأمّا نفاة الجزء فإنهم اختاروا القسم الثاني، وهو أنَّ الحركةَ غيرُ مركَّبة من أجزاء عديمة القبول للانقسام الزماني.

بيانه: وهو أنَّ الحاصلَ في الحاضر الذي هو الفاصل بين الماضي والمستقبل طرفُ الحركة، وأما الحركة فإنها لا توجد في ذلك الفاصل، وإنما[١] توجد في الزمان، وهي عبارة عن الحصول بين جزءين من حدود المسافة على وجهٍ لا يكون حالُ ذلك الحاصلِ في ذلك الحصولِ في آنٍ من الآناتِ المفروضةِ مشابهةً لما قبلها أو لما بعدها، ومعلوم أنَّ هذه الحالةَ لا توجد[٢] في الآن، بل هي مفترضة[٣] بين كل آنين يعترضان في الزمان، وليس كل ما لا يوجد في الآن وجب أن لا يكونَ موجوداً وإلا لما كان الزمان موجوداً؛ لأنه غير موجود في الآن، وبعد ذلك دقائق لا تليق بهذا الموضع سنذكرها في مسألة الجزء، إن شاء الله تعالى.

ثم تَعارَض ما قالوه بالجسم، فإنّ لقائل أن يقول: لو كان الجسم موجوداً لكان إمّا أن يكون منقسماً أو لا يكون، ومحال أن يكون منقسماً؛ لأنه يلزم منه انقسام الحركة، ويلزم منه نفيُها في الذهن وفي الخارج، ومحال أن لا يكون منقسماً لِمَا ذكروه، فيلزم منه نفي الجسم، ولـمّا كان ذلك باطلاً فكذلك ما قالوه.

قوله: لا نسلّم أنّ الجسمَ متى كان موجوداً كان حاصلاً في الحيّز.

قلنا: قد دللنا على أنَّ المقدارَ الممتدَّ في الجهات الثلاثة[٤] لا يمكن أن يكون له

---

(١) ب، ج: «الفاصل بين الماضي والمستقبل وإنما».

(٢) ب: «لا يوجد».

(٣) كذا في ب، ج: «مفترضة»، وفي أ: «مفترض».

(٤) ب، ج: «الثلاث».

محل، بل هو أمر قائم بنفسه، والأمر الذي لا حقيقة له إلا كونُه ممتداً في الجهات يمتنع خلوّه عن الحصول في الجهات.

قوله: ثبت أنَّ الجسمَ غيرُ مركّب من شيء من الأجزاء فيكون له هَيولى.

قلنا: لا نسلّم فساد القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وسيأتي تقريره، إن شاء الله تعالى، ثم لئن[١] سلّمْنا نفيَ الجزء فلمَ قلتم: إنَّ للجسم هيولى؟

قوله: لأنه قابل للانفصال، والقابل[٢] للانفصال ليس هو الاتصال.

قلنا: إن كنت تعني بالانفصال الانقسامَ[٣] وبالاتصال هذا المقدارَ فلمَ قلتم[٤] بأنَّ المقدار لا يقبل الانقسام؟ وكيف يمكن أن يقال ذلك مع أنَّ قَبول التجزئة للمقدار بالذات، ولغيره بواسطته؟ وإن عنيتم بالانفصال والاتصال شيئاً آخر فاذكروه لنتكلم عليه.

ثم لئن[٥] سلّمْنا أنَّ للجسم هَيولى، ولكن لا نسلّم صحّة خلوِّها عن الجسمية.

قوله: لو امتنع خلوُّها عن الصورة لزم الدور.

قلنا: لكن لا يجوز أن تكون تلك[٦] الصورةَ الجسميةَ من لوازم الهيولى وإن لم تكن الهيولى محتاجةً إليها، كما أنَّ الحصولَ في الحيّز من لوازم الجسمية وإن لم تكن الجسميةُ محتاجةً إليه، وكما نقول في جميع لوازم الماهيّات؟

---

(١) ب، ج: «ولئن».

(٢) ج: «والقائل» تصحيف.

(٣) ج: «الأقسام».

(٤) ب، ج: «قلت».

(٥) ب، ج: «ولئن».

(٦) قوله: «تلك» سقط من ب، ج.

ثم لئن[١] سلَّمنا أنَّ الهيولى تكون محتاجةً إلى الصورة ولكن لمَ لا يجوز أن يقال: الهيولى تحتاج[٢] إلى تلك الصورة لا من حيث إنها تلك الصورة، بل من حيث إنها صورة، وأمّا الصورة[٣] فتحتاج إلى الهيولى لا من حيث إنها صورة، بل من حيث إنها تلك الصورة؟ وإذا اختلف الاعتبار[٤] لم يلزم الدور.

قوله[٥]: كل محدَث فإنه مسبوق بإمكان الوجود.

قلنا: هذا مسلّم.

قوله: إمكان الوجود وصف[٦] ثبوتي.

قلنا: لا نسلّم ذلك لوجهين:

الأول: ما ذكرنا[٧] أنه لو كان ثبوتياً لما كان واجبُ الوجود لذاته، لاحتياجه إلى الموصوف وعدمِ احتياج الواجب لذاته إلى الغير، فيكون ممكناً، فيلزم التسلسل.

الثاني: أنه لو كان ثبوتياً لكان ثبوتُه: إمّا في ذات الممكن، أو في غيره، أو لا في محلّ. ومُحالٌ أن يكون فيه؛ لأنَّ ثبوتَ الشيء في الشيء يتوقّفُ على ثبوت ذلك الشيء، فلو كان الإمكانُ وصفاً ثبوتياً قائماً بالممكن لكان ثبوتُ الممكن[٨] سابقاً على ثبوته له[٩] فيلزم من استحالةِ زوالِ الإمكان عن الممكن لذاته استحالة زوالِ

---

(١) ب، ج: «ثم إن».
(٢) ب، ج: «محتاجة».
(٣) ج: «وأما صورة».
(٤) ب، ج: «اختلفت الاعتبارات».
(٥) ب، ج: «وقوله».
(٦) ب، ج: «نصف».
(٧) ب، ج: «ذكرناه».
(٨) ب، ج: «ثبوت ذلك الممكن».
(٩) قوله: «له» سقط من ب.

وجودِ ذلك الممكن الذي هو شرطٌ لذلك الإمكان، فيكون الممكن[١] واجباً، هذا محال.

وبهذا تبيّن أنه لا يكون[٢] قائمًا بغيره؛ لأنَّ إمكاناتِ الممكنات أمورٌ مستحيلةُ الزوال لأعيانها، فلو كانت الإمكاناتُ قائمةً بغيرها لكان وجود تلك المحالِّ شرطاً لوجود الإمكانات التي يمتنع زوالُها لأعيانها، وما كان شرطاً لشيء واجبِ الوجودِ بعينه فهو أولى أن يكون كذلك، فإذن وجود الهيولى واجبٌ لعينه، وهو محال بالاتفاق، وأيضاً فلأنَّ إمكاناتِ الماهيّات لوازم لها، ولوازم الماهيات لا يُعقل حصولُها في غيرها وإلا لم تكن[٣] لوازمَ لها، ويستحيل أن يوجد لا في محلّ لوجهين[٤]؛ أمّا أولًا: فلأنَّ إمكاناً مجرداً لا لممكن غير معقول. وأمّا ثانياً: فلأن ذلك يغني عن الهيولى.

قوله: لا فرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان المنفي.

قلنا: يلزمكم على هذا أنْ يكونَ الامتناعُ وصفاً ثبوتياً وإلا فلا فرق بين نفي الامتناع وبين امتناع منفي، بل يلزم[٥] أنْ يكونَ العدمُ موجوداً، وإلا فلا فرق بين نفي العدم وبين عدم منفي[٦].

قوله: بديهة العقل تحكم بأنَّ الشَيء لا يحدث إلا من شيء.

قلنا: بل بديهة العقل تحكم بأنَّ حدوثَ الشيء من الشيء غيرُ معقول، لأنَّ حدوثَ الشيء من الشيء هو أن يصيرَ بعضُ الشيء شيئاً آخر، وصيرورةُ الشيء شيئاً

---

(١) من قوله: «لذاته استحالة زوال وجود ذلك الممكن» إلى هنا سقط من ج.

(٢) ب، ج: «أنه لا يمكن أن يكون».

(٣) كذا في ج: «تكن»، وفي أ، ب: «يكن».

(٤) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «يلزمكم».

(٦) ب، ج: «النفي».

آخر غيرُ معقول؛ لأنَّ ذلك الشيءَ إن بقي على حالته[١] فهو ما صار شيئاً آخر، وإن لم يبقَ على حالته[٢] فقد عُدِمَ هو وحدث شيء آخر، إلا أن يفسّروا حدوثَ الشيء من الشيء بأنَّ الحادث لا بدّ وأن يكون حدوثُه في شيء، فحينئذٍ تكون هذه القضيةُ مفهومةً ولكنها[٣] ممنوعة، فكيف وقد بيّنا أنّ حلولَ الجسمية في المحّل مُحال.

قوله: اللازم للجسم إمّا كلُّ الكائنيات، أو كائنيةٌ معينة[٤]، أو كائنيةٌ مبهمة.

قلنا: هاهنا[٥] قِسمٌ آخر وراء هذه الأقسام.

وبيانه: وهو أنَّ لكلِّ شيء حقيقة، ثم يَعْرِض لتلك الحقيقةِ العمومُ تارةً والخصوصُ أخرى، والتعيينُ تارةً والإبهامُ أخرى، وهي من جهة ما[٦] أنها تلك الحقيقة مغايرة لتلك القيود، فالكائنية من حيث هي كائنيةٌ مغايرةٌ للكثرة والوحدة والتعيين والإبهام، فلا نقول: الجسم يلزمه كل كائنية، أو كائنية معينة، أو غير معيّنة، بل الجسم يلزمه الكائنيةُ من حيث هي كائنية، وهذه حقيقة معينة ولها وحدة نوعية، فالجسم يقتضي تلك الحقيقة.

قوله: إن تلك الحقيقة أمرٌ لا يوجدُ إلا في الذهن، فكيف يكون لازماً للجسم؟

قلنا: هذا سوء فهم لما قلناه؛ لأن الحقيقةَ الذهنيةَ هي الكائنيةُ الكليةُ أو المبهمة، والكائنيةُ الكليةُ أو المبهمةُ مقيدةٌ بقيد وهي الكلية أو الإبهام، وليس كلامُنا فيها[٧]،

---

(١) ب، ج: «حاله».

(٢) ب، ج: «حاله».

(٣) ب، ج: «لكنها» دون واو.

(٤) ب، ج: «معينة».

(٥) ب، ج: «هذا».

(٦) ب، ج: «وهي موجبة».

(٧) ب، ج: «الكلام في هذا».

بل في الكائنية من حيث هي كائنية فقط، وهي موجودة في الأعيان؛ لأنَّ الكائنيَة المعيّنةَ موجودةٌ في الأعيان، والكائنيةُ المعينةُ كائنيةٌ مع قيد، وإذا كانت الكائنية مع القيد موجودة كانت الكائنية أيضاً موجودة، نعم الكائنية بقيد كونها كليةً أو مبهمةً غيرُ موجودة، وليس كلامنا فيها.

قوله: الكائنية ليست علّةً للجسم ولا معلولةً ولا[1] شرطاً، فوجب جواز خلوِّ الجسم عنها.

قلنا: الجسم من حيث هو جسمٌ علةٌ للكائنية من حيث هي كائنية، فتلك الحقيقة لازمة للجسم لكونها معلولةً له، والعلة لا تنفكّ عن المعلول، ولا يلزم منه الدور، وأمّا الكائنيات المعينة فإن الجوهرَ غيرُ محتاجٍ إلى شيء منها فلا يلزم الدور.

قوله: لمَ قلتم: إنَّ الكائنية حادثة؟

قلنا: لأنه يصحّ عليها العدم؛ لأنه لو وجب حصولُ جسم في حيّز لكان ذلك الوجوبُ إمّا أن يكون لنفس الجسمية، أو لعارضها، أو لمعروضها، أو لأمر آخر لا يكون عارضاً لها ولا معروضاً.

قوله[2]: التقسيم غير منحصر لاحتمال أن يثبت ذلك الوجوبُ لا لعلة.

قلنا: وجوبُ حصول الجوهر في الحيّز صفةٌ من صفات ذلك الحصول، وإذا لم يكن حصولُ الجسم في الحيز مستقلاً بنفسه فكيف يكون الوجوبُ المحتاجُ إليه مستقلاً بنفسه؟

قوله: لو كان كل حكم معللاً بعلة لكانت علّيّةُ العلةِ معللةً بعلة أخرى، ولزم التسلسل.

---

(١) ب، ج: «ولا معلولة له ولا».

(٢) ج: «وقوله».

قلنا: علّيّـةُ العلةِ معللةٌ بذاتها فلا يلزم التسلسل.

قوله: لو كان الوجوبُ معللاً لكان ممكناً لذاته.

قلنا: إن عنيتم بكونه ممكناً أنه غيرُ مستقل بوجوده بل هو في وجوده ومعقوليّته تَبَعٌ للغير فَلِمَ قلتم بأنَّ الوجوبَ[1] ليس كذلك؟ بل صريح العقل يشهد بأنَّ الوجوبَ حكمٌ تابع في الثبوت والتصوّر للغير، وإن عنيتم به معنى آخر فاذكروه لنتكلم عليه.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون ذلك لوجوب جسميته[2]؟

قلنا: لأنَّ الجسمية أمر مشترك، والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم، فكان يجب حصول كل الأجسام في ذلك الحيّز.

قوله: لا نسلّمُ أنَّ الجسمية أمر مشترك.

قلنا: المرجع في تماثل المتماثلات واختلاف المختلفات إمّا إلى العقل أو الحسّ[3]، وهما حاكمان بتساوي الأجسام في الجسمية؛ لأنَّ المعقولَ من الجسمية[4] الامتدادُ في الجهات، وصريحُ العقل شاهدٌ بأنَّ هذا القَدْرَ غيرُ مختلف في أفراد الأجسام، وأمّا في الحسّ: فلأنّ كل جسمين يتساويان في ما عدا الجسمية من الصفات فإنه يلتبس أحدهما بالآخر حتى يُظن أنَّ أحدَهما هو الآخر، ولو كان الاختلاف في الجسمية[5] حاصلاً لمَا حصل هذا الالتباس وهذا الكلام فيه نظر[6].

---

(١) ب، ج: «بأن ذلك الوجوب».

(٢) كذا في ب: «جسميته»، أ: «لجسميته»، ج: «الجسمية».

(٣) ب، ج: «أو إلى الحس».

(٤) ب، ج: «لأن المعقول من المعقول من الجسمية».

(٥) ب، ج: «الجسم».

(٦) كذا في ب، ج: «وهذا الكلام فيه نظر»، وسقطت «فيه» من أ.

قوله: لو كانت الجسميةُ أمراً مشتركاً لتوقّف دخولُه في الوجود الخارجي[١] على انضمام الشخص إليه وتوقّف انضمام الشخص إليه على دخوله في الوجود الخارجيّ.

قلنا: هذا إنما يلزم إذا جعلنا الشخصَ أمراً وجودياً زائداً على تلك الحقيقة، فأمّا إذا لم نقل بذلك بل جعلناه[٢] عبارةً عن قيد عدمي وهو أنه ليس هو غيَره: اندفع الإشكال، والذي تحقق أن التشخص لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً أنه لو كان كذلك لكان له تشخّصٌ آخر فيلزم التسلسل.

قوله: التفاوت بين المثلَيْن أكثرُ من التفاوت بين الذات الواحدة في حالتين[٣]، فإذا عُقل وجوبُ اتصاف الذات بالمقدورية في حالة وامتناع اتصافِها به في حالة أخرى فلمَ لا يجوز أن يكون أحدُ المثلين مقتضياً حكماً دون الآخر؟

قلنا: الإشكال إنما يلزم إذا جعلنا الحقيقةَ مقتضيةً لصحة المقدورية من حيث هي تلك الحقيقة، ثم إنها تقتضي تارة ولا تقتضي أخرى، ونحن لا نقول كذلك، بل نقول: الذات بشرط الحدوث تقتضي المقدورية، وفي زمان البقاء فُقِدَ الشرط، فلا جَرَمَ يزول الحكم[٤].

قوله: الباقي مثل الحادث، ثم لم يلزم من تماثِلِهما تساويهما في صحة المقدورية.

قلنا: إنما يلزم[٥] ذلك لمَا ذكرنا أنّ صحةَ المقدوريةِ ليست معللةً بالذات وحدها، بل بالذات بشرط الحدوث، على أن كثيراً من الناس زعموا أنَّ الباقيَ محتاج

---

(١) ج: «الخارج».

(٢) ب، ج: «و جعلناه».

(٣) ب، ج: «الحالتين».

(٤) ب، ج: «يزول الحكم بزوال المقتضي».

(٥) ب، ج: «إنما لا يلزم».

إلى السبب كما كان محتاجاً إليه حالَ حدوثه، وهذا أَولى من الأول؛ لأنا في بعض المقدّمات التي ستأتي[١] نحتاج[٢] إلى القول بأن الممكن كيف كان يحتاج[٣] إلى المؤثر.

قوله: الممكنُ المعيّنُ إنما احتاج إلى المؤثر المعين لإمكانه، ثم إنَّ الإمكانَ متحققٌ[٤] في سائر المواضع مع عدم الحاجة إلى ذلك المؤثر المعينّ.

قلنا: لا نسلّم أنّ إمكانَ الممكنِ المعينِ علّةٌ لاحتياجه إلى ذلك المؤثّر، بل هو علة لاحتياجه إلى مطلق المؤثر، ثم إنَّ ذلك المؤثِّرَ المعينَ[٥] علةٌ لذاته المخصوصة لوجود ذلك المعيّن، فإمكان المعلول مُحوجٌ له إلى مؤثر مطلق، فلا جرم متى تحقق الإمكان تحققت الحاجة المطلقة، وأمّا تعيّن المؤثر فإنما جاء من خصوصية ذات المؤثر، وتلك الخصوصيةُ غيرُ مشتركة بينه وبين سائر المؤثرات، فاندفع الإشكال.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون تعيُّنُ الشخصِ المعيَّنِ شرطاً لصدور الحكم على[٦] العلة، أو تعينُ غيره يكون مانعاً؟

قلنا: هذا إنما يتم لو كان تعيُّنُ متعينٍ مخالفاً لتعيُّنِ المتعيِّن الآخر، فأمّا إذا كانت التعينات[٧] بأسرْها متساويةً في تمام ماهيتها[٨] اندفع الإشكال، وهاهنا أبحاث دقيقة يجب التأمل فيها.

---

(١) ب: «سيأتي».

(٢) ج: «يحتاج».

(٣) ب، ج: «محتاج».

(٤) ب، ج: «يتحقق».

(٥) قوله: «المعين» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «من».

(٧) ب، ج: «المتعينات».

(٨) ب، ج: «الماهية».

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون ذلك الوجوب لشيء من عوارض الجسمية؟

قلنا: لأن ذلك العارضَ إن لم يكن لازماً لم يكن الحصولُ في الحيّز المعيَّنِ الحاصلِ بسببه لازماً، فإن[١] كان لازماً كان لزومه إمّا للجسمية أو للازم آخر، ويلزم التسلسل أو الدور[٢].

قوله: لمَ قلت: إنَّ التسلسل والدور باطلان؟

قلنا: لمَا سيأتي في[٣] باب وجوب[٤] الصانع تعالى.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون ذلك الوجوب لمعروض الجسمية؟

قلنا: قد دللنا على امتناع أن يكون للجسمية محل[٥].

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون حصولُ ذلك المحلّ في الجهة تبعاً لحصول الجسمية فيها؟

قلنا: لأن ذلك المحلَّ حينئذ يكون محتاجاً إلى الجسمية، فلو كانت الجسميةُ حالَّةً فيه بوجه آخر كانت محتاجةً إليه لاحتياج الحالّ إلى المحل؛ فيلزم الدور، وأنه مُحال.

وأمّا المعارضات التي ذكروها فقد مرّ الجواب عنها.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون لشيء غيرِ جسم ولا جسماني؟

قلنا: لما بيّنا أنَّ نسبتَه إلى جميع الأجسام تكون متساوية، فلم يكن بأن يجبَ حصولُ بعض الأجسام لأجله في حيّزٍ معين أَولى بأن يجبَ حصولُ الباقي فيه.

---

(١) ب، ج: «وإن».

(٢) كذا في ب، ج: «ويلزم التسلسل أو الدور»، وقوله: «أو الدور» سقط من أ.

(٣) ب، ج: «لما سيأتي إن شاء الله تعالى في».

(٤) ج: «وجود».

(٥) ب، ج: «محلًا».

قوله: إذا جاز أن يرجِّح[١] القادر مِثْلًا على مثل جاز في الموجب أيضاً كذلك.

قلنا: الفرق بينهما ظاهر، وبتقدير عدم الفرق، فالمقصود حاصل، أمّا الفرق: فهو أنَّ العلم الضروري حاصل بأنَّ الجائع المشرف على الموت لجوعه إذا وُضع عنده الرغيف فإنه لا بدّ وأن يَبتدئ بالأكل من جانب معيّن من غير شيء اقتضى ترجح[٢] ذلك الجانب على سائر الجوانب، والعلمُ الضروريُّ حاصلٌ بأنَّ السّراجَ إذا أضاء جانباً[٣] بقَدْر ذراع فإنه يجب أن يضيء من الجانب الآخر بذلك المقدار، وإذا اقتضى صريح العقل هذا الفرق كان قياس أحدهما على الآخر باطلاً.

وأمّا[٤] بتقدير عدم الفرق فالمقصود حاصل؛ فإنَّ[٥] الموجب إذا عقل منه ما يعقل في[٦] القادر فكما أنَّ للقادر أن[٧] يحصل الجسم في الحيّز ثم يخرجه عنه فليعقل أيضاً ذلك[٨] من الموجب، وبهذا التقدير يكون خروج الجسم عن الحيز ممكناً.

قوله: صحّة وجود الشيء معللة بحقيقته[٩]، ثم إن حقيقة العالم اقتضت الصحة في بعض الأوقات دون البعض، فقد تخصّص أثر الموجب.

قلنا: هذا بناءً على أنّ الصحةَ أمرٌ وجودي، وهو باطل من وجهين: أحدهما: ما مرّ، الثاني[١٠]: أنه لا يمكن جعل الصحة من معلولات الحقيقة.

---

(١) كذا في ب، ج: «يرجح»، وفي أ: «يترجح».

(٢) ب، ج: «ترجيح».

(٣) ب، ج: «جانبها».

(٤) زاد في أ: «إن» وهي ساقطة من ب، ج.

(٥) ب، ج: «لأن».

(٦) ب، ج: «من».

(٧) كذا في ب، ج: «للقادر أن»، وفي أ: «القادر» بدون «أن».

(٨) ب، ج: «فليقل ذلك أيضاً».

(٩) ب، ج: «بحقيقة».

(١٠) ب، ج: «والثاني».

فإن قيل: حدوث الشيء لم يكن للشيء ذات وعين وثبوت حتى يُجعلَ علّةً لشيء، بل كل ذلك أمور فرضية ذهنية.

قوله: هبْ أنّ الجوهر يصحّ خروجه عن حيّزه، لكن[١] لَمَ قلتم إن تلك الكائنيةَ تُعدَم[٢]؟ ولَمَ لا يجوز أن يقال: إنها تصير كامنة، أو تنتقل إلى محل آخر، أو لا إلى محلّ؟

قلنا: لأنا لا نعني بالكائنية إلا حصولَ[٣] الجسم في الحيّز، والمعني بخروج الجسم عن الحيّز أنه لم يبقَ حاصلاً فيه، فظهر[٤] أن الكُمون والانتقال محالان على الكائنية[٥].

نعمَ مَن أثبت معانٍ هي عللٌ موجِبَةٌ لهذه الكائنية يتوجّه عليه هذا السؤال، أما على هذه الطريقة فلا.

قوله: لمَ قلت[٦]: إنَّ القديم يستحيل عدمه؟

قلنا: لـمَا ذكرنا أنّ القديم إمّا أن يكون واجباً لذاته أو لا يكون، فإن كان واجباً لذاته استحال عدمه.

قوله: هذا منقوض بزوال امتناع وجود العالم وحدوث صحّته مع أنهما حُكمان واجبا الحصول لذاتيهما.

قلنا: إن الصحة والامتناع ليسا من الأمور الوجودية المحصلة في الأعيان، بل هما وصفان اعتباريان لا حصولَ لهما إلا في الذهن.

---

(١) ب، ج: «ولكن».

(٢) ج: «تقدم».

(٣) ب، ج: «إنا نعني بالكائنية حصول».

(٤) ب، ج: «وظهر».

(٥) ب، ج: «على الكائنية محالان».

(٦) ب، ج: «قلتم».

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون ممكناً بمعنى كونه قابلاً للعدم ومع ذلك يكون الوجود به أولى، فيكون بتلك الأولوية غنياً عن العلة؟

قلنا: لمَا سيأتي في باب وجود[١] الصانع تعالى.

قوله: هبْ أنَّ قبولَ الوجود والعدم على السواء فلمَ قلت[٢]: إنه لا بدّ له من سبب؟

قلنا: لأنَّ بديهةَ العقل شاهدةٌ بأنَّ الحقيقةَ إذا كانت نسبةُ الوجود إليهما كنسبة العدم فإنه لا يترجح إحدى النسبتين على الأخرى إلا لمرجح.

قوله: الحدوث علة الحاجة.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: البناء يستغني عن الباني حالَ بقائه.

قلنا: المحتاج إلى الباني ليس هو استقرار أجزائه في مواضعها[٣]، بل انتقال تلك الأجزاء من موضع إلى موضع، فأمّا استقرارها في موضعها: فإمّا[٤] أنْ يكون لأنَّ اللهَ تعالى يخلق الأكوان فيها حالاً بعد حال، أو لأن فيها قوى تقتضي البقاء والاستمرار[٥] في تلك الأحياز على اختلاف المذاهب، وهكذا القول في الحجر المرمي إلى فوق.

قوله: لو احتاج الأثر إلى المؤثر حالَ بقائه فلا يخلو: إمّا أن يكون للمؤثر فيه تأثيرٌ أو لا يكون، فإن كان فإمّا أن يكونَ تأثيرُ المؤثر فيه هو ذلك الوجودَ الأولَ أو وجود آخر.

---

(١) كذا في ب، ج: «وجود»، وفي أ: «وجوب».

(٢) ب، ج: «قلتم».

(٣) ب، ج: «موضعها».

(٤) ب، ج: «إما».

(٥) ب، ج: «الاستمرار والبقاء».

قلنا: إن عنيتم بقولكم: المؤثر هل له فيه تأثيرٌ جديد فليس الأمرُ كذلك وإن عنيتم أنَّ المؤثرَ له فيه تأثير، بمعنى أنَّ الأثرَ الذي وجد عنه استمر لأجْلِ استمراره: فالأمر كذلك[١].

قوله: سلّمنا أنه لا بدّ له[٢] من مؤثر فلِمَ لا يجوز أنْ يكونَ المؤثرُ موجباً؟

قلنا: لأن ذلك الموجبَ إمّا أن يكون واجباً أو منتهياً إلى الواجب، ويلزم من امتناع زواله امتناع زوال ذلك القديم.

قوله: إن جاز أن يتخلّف الأثر عن القادر جاز أن يتخلّف أيضاً عن الموجب.

قلنا: الفرق قد مرّ فلا نعيده.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر قادراً؟ قلنا: لأنا نجد من أنفسنا تعذّرَ الاقتدارِ على الباقي، والعلم بذلك ضروري.

قوله: العدم السابق مُنافٍ لوجود الفعل والفاعلية، فكيف يكون شرطاً لهما؟

قلنا: المنافاة إنما تتحقق بشرط المقارنة، فلمَ لا يجوز أن يكون المنافي عند المقارنة يكون تقدّمه شرطاً لوجود الشيء؟ ألستم تقولون: إن كل جزء من أجزاء الحركة فإنه علّة معدّة لحدوث الجزء الذي يتلوه؟ مع أنه يستحيل تقارن تلك الأجزاء، فكذلك[٣] هاهنا.

قوله: المحتاج إلى المؤثر إمّا الوجود، أو العدم، أو المسبوقية بالعدم.

---

(١) هكذا وردت هذه الفقرة في أ، أما في ب، ج فوردت هكذا: «قلنا: إن عنيتم بقولكم: المؤثر هل له فيه تأثير، بمعنى أن الأثر الذي وجد عنه استمر لأجل استمراره: فالأمر كذلك وإن عنيتم بقولكم: المؤثر هل له فيه تأثير جديد: فليس الأمر كذلك».

(٢) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «فكذا».

قلنا: المحتاج هو الوجود، ولكن لا مطلقاً، بل بشرط كونه ممّا[١] سيحدث والباقي ليس كذلك.

قوله: الباقي ممكن الوجود فيكون محتاجاً إلى السبب، فلا تكون الحاجةُ إلى المؤثّر مشروطةً بالحدوث.

قلنا: لا منازعةَ في أنَّ مطلقَ الحاجة لا يتوقّف على الحدوث، بل الحاجة إلى القادر والتعلّقُ به هو المحتاج إلى قيد الحدوث، وهذا القيد هو الدعوى، والعلم به ضروري.

قوله: لو كان الحدوث علةَ الحاجة لزم الدور[٢].

قلنا: نحن لا نجعل علةَ الحاجة هي الحدوث، بل علة الحاجة هي الإمكان، ولكن بشرط كون الممكن مما سيحدث، لست أقول: بشرط كونه حادثاً حتى لا يلزمَ الدورُ لأجل الشرطية.

لا يقال: إذا حكمتَ الآن بأن المحتاج إلى المؤثر يجب أن يكون حادثاً، وقد ذكرت قبل ذلك أنه لا يتوقف حاجةُ الشيء إلى المؤثر على الحدوث ـ كان بين هذين الكلامين تناقض.

لأنا نقول: الذي ذكرناه قبلَ ذلك[٣] أنَّ الحاجةَ إلى المؤثر الموجب لا تتوقف[٤] على الحدوث، فالذي ذكرناه الآن أنَّ[٥] الحاجة إلى المؤثر القادر[٦] تتوقف[٧] على الحدوث فقد زال التناقض.

---

(١) ج: «كونه ما».

(٢) ب، ج: «لزم الدور، وإنه محال».

(٣) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «يتوقف» بالياء والتاء.

(٥) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «القادر المؤثر».

(٧) ج: «يتوقف» بالياء والتاء.

قوله: إن كان ما ذكرته[١] يدلّ على استحالة عدم القديم فها هنا ما يدلّ على جوازه.

قلنا: ممنوع.

قوله: امتناع وجود العالم وامتناع[٢] مؤثّرية الباري قد زالا[٣]، وصحّة وجود العالم وصحة موجودية الباري له قد وجدتا[٤].

قلنا: قد بيّنا أنّ الصحة والامتناع أمران لا وجود لهما إلا في الذهن والاعتبار، وأمّا مؤثّرية الباري تعالى فهي أيضاً ليست أمراً وجودياً وإلا لاحتاجت إلى المؤثر، فكانت مؤثريةُ المؤثر[٥] فيها زائداً عليها، فيلزم التسلسل،وهكذا القول في كون الشيء بحيث يصحّ أن يكون مقدوراً.

فأمّا تعلق علم الباري تعالى بعدم العالم: فمن العلماء من زعم أنَّ العلمَ بأنَّ الشيء سيوجد علمٌ بوجوده إذا وجد، فقد سقط عنه هذا الإشكال، ومن سلّم أنه لا بد من تجدد علم آخر ـ وهو أبو الحسين البصري[٦] ـ فإنه يقول بأن ذلك التعلقَ الأزليَ[٧] يبقى ولكنه يحدث تعلّق آخر، فأمّا مَن زعم بأن[٨] التعلق الأول غيُر باقٍ فالإشكال لازم له ولا محيص عنه.

قوله: سلّمنا أنَّ الأجسام لا تخلو عن الحوادث، فلمَ قلتم: إنها تكون حادثة؟ ولمَ قلتم: إنّ لتلك الحوادث بدايةً؟

---

(١) ب، ج: «ذكرتموه».
(٢) ب، ج: «العالم في الأزل وامتناع».
(٣) ب، ج: «الباري فيه قد زال».
(٤) ب، ج: «وجد».
(٥) قوله: «المؤثر» سقط من ج.
(٦) قوله: «البصري» سقط من ب، ج.
(٧) ب، ج: «الأول».
(٨) ب، ج: «أن».

قلنا: للوجوه الأربعة المذكورة.

قوله على الأول[١]: إنه معارض بالصحة.

قلنا: قد مرّ أنَّ الصحة ليست أمراً ثبوتياً، بل هي من الأمور المقدّرة في الذهن.

قوله: هذا الخيال إنما وقع لتوهّم كون الأزل حالةً معينة.

قلنا: إنه لا حاجة في تقرير هذا الدليل إلى ما ذكرتموه.

بيانه: وهو أنَّ كل واحد[٢] من الحوادث مسبوق بعدم لا أول له، فلو قدّرنا كل واحد من تلك العدمات شيئاً موجوداً لكان كل واحد من تلك الأشياء قديماً، وتلك القدماء لا بدّ وأنْ تفرض متقارنةَ الوجود في حين ما، وإلا لكان بعضُها بعد البعض، وذلك يقدح في كونها قدماء، وإذا كانت تلك الأشياء متقارنةً فعند حصولها بأسْرها لا يوجد شيء من الحوادث؛ لأنَّ أحد الأمور الحاصلة عند ذلك التقارن المفروض هو عدمُ هذا الحادث، فلو حصل وجود هذا الحادث معه لكان وجود الشيء مقارناً لعدمه، وإنه محال، فثبت أنّا متى فرضنا أنَّ لكل واحد من الحوادث عدماً سابقاً عليه لا أول له فإنه يلزم كون كلِّها مسبوقاً بالعدم.

قوله: هذا معارض بالأوقات المقدّرة.

قلنا: الأوقات المقدّرة ليست أموراً وجودية؛ فلا يكون مثالاً[٣] لمسألتنا.

وإذا ظهر الجواب عن الأسئلة المذكورة على الوجه الأول ظهر أيضاً عن الأسئلة المذكورة على الوجه الثاني.

---

(١) ب، ج: «على الوجه الأول».

(٢) ب، ج: «كلًا».

(٣) ب، ج: «مثلًا».

قوله على الوجه الثالث: مجموع الحوادث غيرُ حاصل بالفاعل؛ لأنه واجب الحصول عند حصول آحاده.

قلنا: أتعنون به أنه واجب الحصول عند كل واحد[١] من آحاده؟ أو تعنون به أنه واجب الحصول عند مجموع آحاده؟ والأول ظاهر الفساد؛ فإن العشرة لا تكون واجبةَ الحصول عند حصول كل واحد واحد من آحادها.

والثاني أيضاً ظاهر الفساد؛ لأن مجموع الحوادث ليس إلا جملةَ آحاده على الاجتماع، والقول بتعليل وجوب حصول الشيء عند حصول غيره يستدعي التغاير، فإذا لم يوجد التغايرُ بطل التعليل.

ثم إنْ سلّمنا حصول التغاير ولكن المجموعُ لـمّا كان محتاجاً إلى هذه الأشياء المتأخرة[٢] في وجودها عن الباري ـ تعالى ـ وجب أن يكون هو أيضاً متأخراً عنه.

قوله على الوجه الرابع: وصف الشيء بالزيادة والنقصان يستدعي وجود ذلك الشيء.

قلنا: ألستم أثبتم الزمان باحتماله الزيادةَ والنقصان، مع أنَّ أجزاءَ الزمان بمجموعها قط لا توجد[٣] في شيء من الأوقات؟ فإذا اعترفتم باحتماله للزيادة[٤] والنقصان عندما حاولتم إثباته فكيف منعتم مِنْ وَصْفِه بهما عندما حاولنا بيانَ تناهيه؟ وعلى[٥] أن هاهنا طريقةً أخرى وهي أن[٦] نقدّر أنه حصل في كل دورة من

---

(١) ب، ج: «عند حصول كل واحد».

(٢) ب: «المتغيرة»!

(٣) ب، ج: «لا يوجد مجموعها قط».

(٤) ب، ج: «الزيادة».

(٥) ب، ج: «على» دون واو.

(٦) ب: «أخرى أي أن».

الدورات الماضية شيء، وبقي ذلك الشيء إلى الآن مثل ما يقوله الفلاسفة في النفوس الناطقة، فمجموع النفوس الحاصلة في هذا اليوم محتمل للزيادة والنقصان، فتكون متناهية، ويلزم من تناهيها تناهي الدورات الماضية ويحصل المقصود.

قوله: لا بداية للصحة الماضية وللزمان[١] المقدّر الماضي ولا نهاية للصحة في المستقبل.

قلنا: قد بيّنّا أنَّ الصحة ليست أمراً وجودياً، وكذا الزمان المقدر، وكذا الصحة المستقبلة، فلا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان لما[٢] ذكرتموه من أنَّ ما لا يكون موجوداً لا يتصف بالوصف الوجوديّ، وهكذا القول في تضعيف الألْف مراراً لا نهاية لها، فإن ذلك التضعيف ليس أمراً حاصلاً في الخارج، بل هو اعتبار ذهني، وأمّا العلم بالشيء مع العلم بالعلم به:

قلنا: ليس علم الله تعالى عبارةً عن هذه التعلّقات، بل عن[٣] صفة قائمة به يعرض[٤] لها تلك التعلقات، وأما تلك التعلقات فليس لها في الخارج وجود، بل هي من باب النِّسَب والإضافات.

وأما التفاوت بين معلومات الله تعالى ومقدوراته:

قلنا: ليس هناك في المعلومات أعدادٌ وفي المقدورات أعدادٌ أُخرُ وجوديةٌ مع أنَّ أحدَ المجموعين أقلُّ من الآخر حتى يلزم الإشكال، بل المعنى بقولنا: لا نهاية لمقدورات الله تعالى أنه لا تنتهي إلى حدّ إلّا ويصحّ منه الإيجاد بعد ذلك، فحاصل

---

(١) ب، ج: «والزمان».

(٢) ب، ج: «بما».

(٣) قوله: «عن» سقط من ب، ج.

(٤) ب: «يرض»!

القول في عدم تناهي مقدورات الله تعالى دوام صحة موجوديّته، لا أنَّ هناك أعداداً موجودة محتملة للزيادة والنقصان.

قوله: لو لزم من[١] استحالة خلوّ الجسم عن الحوادث كونُه حادثاً لزم من استحالة خلوه عن العَرَض كونه عرضاً.

قلنا: الفرق بينهما ظاهر، فإن الشيئين إذا تلازما وامتنع انفكاك أحدهما عن الآخر كانت مدةُ وجود أحدهما مساويةً لمدة وجود الآخر، فإذا كانت مدّة وجود أحدهما متناهيةً كانت مدّة الآخر[٢] كذلك، ولكن لا يلزم من التلازم كونُ كلِّ واحد من المتلازمين مساوياً في حقيقته وماهيته للملازم الآخر، فظهر الفرق.

قوله في المعارضة الأولى: جميع جهات مؤثرية الباري تعالى في العالم لا بدّ وأن يكون حاصلاً في الأزل، ويلزم من ذلك امتناعُ تخلُّف العالم عن الباري.

قلنا: هذا إنما يلزم إذا كان موجباً بالذات، أمّا إذا كان قادراً فلا.

قوله: القادر لـمّا أمكنه أن يفعل في وقت وأن يفعل قبله أو بعده[٣] توقّفت فاعليته على مرجّح.

قلنا: المعتمد في دفع ذلك ليس إلا أن يقال: القادر لا يتوقف في فعله لأحد مقدورَيْه[٤] دون الآخر على مرجح.

قوله: إذا جاز استغناء الممكن ها هنا عن المرجح فليجزْ في سائر المواضع، ويلزم منه نفي الصانع.

---

(١) قوله: «من» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «مدّة وجود الآخر».

(٣) ب، ج: «وبعده».

(٤) ج: «مقدورية»!

قلنا: قد ذكرنا أنَّ بديهةَ العقل فرّقت في ذلك بين القادر وبين غيره، وما[١] اقتضت البديهة الفرق بينهما لا يمكن دفعه، ثم إنّا نعارض شبهتهم[٢] بالمعارضات المذكورة.

قوله: تعيّن النقطتين المخصوصتين للقطبية والدائر المخصوص[٣] لكونها منطقة الخط المخصوص لكونه محوراً لأجل تعيّن الحركة.

قلنا: لا نزاع في ذلك، ولكن لماذا اختصّ الفلك المعيّن بالحركة المخصوصة؟

قوله: لأنَّ نظام العالم لا يحصل إلا بالحركة على هذا الوجه.

قلنا: هذا باطل، وبتقدير تسليمه فهو يُبطل دليلكم، أمّا بطلانه: فلأنا نعلم بالضرورة أنّا لو قدّرنا حركة الكوكب على ممرّه المخصوص وعلى بطئه أو سرعته[٤] المخصوصتين ولكن إلى ضدّ جهته فإنه لا يختلف[٥] شيء من منافع العالم.

وأمّا أنه يُبطل دليلكم؛ فلأنه[٦] إذا جاز لكم أن تزعموا أنَّ الفلك اختار الحركةَ المخصوصةَ رعايةً منه لنظام العالم فلمَ لا يجوز أن يقال: الباري تعالى إنما اختار إيجاد العالم في الوقت المعين رعايةً منه لمصلحة أهل العالم؟ وبأيّ[٧] شيء يقدح في هذا أمكن أن يقدح به فيما ذكرتموه.

قوله: الحركة من جهة إلى جهة أخرى تضادُّ الحركةَ من الجهة الأخرى إلى الجهة الأولى، ولا يلزم من كون الشيء قابلاً للشيء كونه قابلاً لضدّه.

---

(١) ب، ج: «ولما».

(٢) ب، ج: «شبههم».

(٣) ب، ج: «والدائرة المخصوصة».

(٤) ب، ج: «وسرعته».

(٥) كذا في ب، ج: «فإنه لا يختلف»، وقوله: «لا» سقط من أ.

(٦) ب، ج: «لأنه».

(٧) كذا في ب، ج: «وبأي»، وفي أ: «ويأتي».

قلنا: لا نزاع في تضادّ هاتين الحركتين، ولكنّا قد دللنا على أنَّ كلَّ عَرَض يصحّ[١] أن يتصف به جسم فإنه[٢] يصحّ أن يتصف به كل جسم، وإذا كان كذلك فالحركة من المشرق إلى المغرب حاصلةٌ[٣] في الفَلَك الأول، فيلزم أن يكون الفلك الثاني قابلاً لها وبالعكس، فيكون اختصاص كل واحد من الفلكين بإحدى الحركتين لا لمرجّح، وذلك يُبطل كلامَكم.

قوله[٤]: حركات الأفلاك لأجل التشبّه بالعقول[٥] فمن المحتمل أن يكون التشبه حاصلاً بإحدى الحركتين دون الأخرى، فلهذا اختار الفلك تلك الحركة على سائر الحركات.

قلنا: هذا باطل؛ لأنَّ الفَلَك إذا حاول التشبّه بالعقل فليس ذلك لأنه يحاول أن يجعل نفسه مثلَ العقل؛ لأن الجسم لا يصير عقلاً لاستحالة انقلاب الأجناس، بل المعنى من هذا التشبه أنَّ الفلك يحاولُ أنْ يحصل له بالفعل[٦] كل الكمالات التي يمكن حصولها له، كما أن العقل قد حصل له بالفعل من الكمالات كل ما كان ممكنَ الحصول له، وإذا كان المعنى من التشبُّه ذلك لم يكن[٧] اختلافُ ماهيّات العقول موجباً اختلاف[٨] هذه الحركات؛ لأن العقل المجرد كيف كان حقيقته وماهيته[٩] فإنَّ تشبه الفَلَك به من الوجه المذكور لا يختلف أصلاً.

---

(١) ب، ج: «على أن كل عرض قد يصح».

(٢) قوله: «يصح أن يتصف به جسم فإنه» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «كان حاصلًا».

(٤) ب، ج: «قولكم».

(٥) قوله: «بالعقول» سقط من ج.

(٦) ب، ج: «بالعقل».

(٧) ج: «يكن» بالوجهين: بالياء والتاء.

(٨) ب، ج: «لاختلاف».

(٩) ب، ج: «ماهيته وحقيقته».

لا يقال: ماهيّاتُ العقول إذا كانت مختلفةً فلا يلزم من كون ماهيةِ[١] عقل موجبةً حركةً مخصوصةً كونُها موجبةً حركةً أخرى؛ لأنه ليس ما أوجب لذاته شيئاً أوجب لذاته كلَّ شيء.

لأنا نقول: لا نزاع في ذلك، ولكن العقلُ لـمّا لم يكن جسماً ولا جسمانياً كانت نسبته إلى جميع الأجسام المتماثلة واحدة، فلم يكن بأن يختصّ بعض الأجسام بقبول أثره الخاص[٢] أولى من غيره إلا لأمر زائد على الجسمية، وذلك الزائد إن كان حالاًّ في الجسم عاد السؤال فيه، وإن كان محلاًّ له كان ذلك باطلاً لـمَا مرّ مِن أنَّ الجسمية لا محلّ لها.

قوله على المعارضة الثالثة: إنَّ انتقارَ الموضع المعيّن من الفَلَك ليس متأخراً عن وجود الفلك.

قلنا: هذا باطل؛ لأنَّ كونَ ذلك الموضعُ مكاناً للكوكب المعين عبارةٌ عن سطح[٣] مع إضافة خاصة وهي كونه محيطاً بجسم آخر، فتلك الإضافة متأخرة عن ذلك السطح المتأخر عن وجود الجسم، فيكون[٤] حصول تلك النقرة متأخراً لا محالة عن تكوُّن[٥] جسم الفلك، وذلك يبطل ما ذكروه[٦]، وهذا هو الجواب عن اعتذارهم عن المتمّمات.

قوله على المعارضة الخامسة: إنَّ حدوثَ الحوادث ها هنا إنما كان لأنَّ الحركاتِ السماوية مُعدّاتٌ لفيضان تلك الحوادث عن واهب الصور.

---

(١) ب: «ماهيته».

(٢) ب، ج: «الخاصة».

(٣) ب، ج: «السطح».

(٤) كذا في ب، ج: «فيكون»، وفي أ: «فيقول».

(٥) ب، ج: «كون».

(٦) ب، ج: «ذكرتموه».

قلنا: ما ذكرتموه عبارات هائلة ونحن نذكر تقسيماً حاضراً يُبْطل ما ذكرتموه فنقول: علة هذه الحوادث إمّا أن تكونَ قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة فإمّا أن يتوقف فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث حادث أو لا يتوقف، فإن لم يتوقف كان ذلك اعترافاً بأنَّ المؤثر القديم لا يجب أن يكون أثره قديماً، وحينئذ يبطل أصل كلامكم.

وأمّا إن توقف[١] فتلك العلةُ قبل حصول هذا الشرط ما كانت علةً بالفعل وعند[٢] حصوله صارت علةً بالفعل، فكونها علة بالفعل حُكمٌ حدث لتلك الماهية بعد أن لم يكن، فلا بدّ لها من مؤثّر، وذلك المؤثر إما أن يكون سابقاً عليه أو مقارنا له، فإن كان سابقاً عليه[٣]، فحينئذ أمكن أن يكون علةُ وجود الشيء متقدماً عليه، وإذا جاز ذلك جاز أيضاً استناد وجودِ كلِّ حادث إلى وجود حادث سابق عليه لا إلى أول على ما هو مذهب الفلاسفة من غير أن يستند ذلك الحادثُ إلى مؤثر قديم، وذلك يسدّ عليهم باب[٤] إثبات المؤثر القديم.

وأمّا إن كان المؤثر في تلك العلّيّة أمراً مقارناً فذلك المقارن إمّا أن يكون معلولاً له[٥] أو لا يكون؛ فإن كان الأول لزم الدور، وإنه محال، وإن كان الثاني فالكلام في حدوث ذلك الحادث المقارن كالكلام في الأول، وتعود الأقسام المذكورة بعينها، وأمّا إن كانت علّةُ الحادث المعيّن حادثةً أيضاً فذلك الحادث إن وجب أن يكون معه كان الكلام فيه كالكلام في الأول؛ فيلزم إثبات علل

---

(١) ج: «يتوقف»، ب: «تتوقف».

(٢) في ب: «عند» دون واو.

(٣) من قوله: «أو مقارناً له» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «باب» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «معلوله».

ومعلولات لا نهاية لها معاً، وذلك يسدّ عليهم باب[١] إثبات واجب الوجود[٢].

وإن كان سابقاً عليه كان هو أيضاً يستند إلى حادث آخر سابق عليه لا إلى أول على ما هو مذهب الفلاسفة، وذلك يسدّ عليهم باب[٣] إثبات الصانع، فثبت أنه إمّا أنْ يلزمَهم نفيُ الصانع أو الاعترافُ بمؤثّر قديم تخلّف عنه الأثر.

لا يقال: أنتم بيّنتم[٤] هذا الكلام على أنَّ علّيّةَ العلةِ المؤثرة حكمٌ زائد على ذات العلّة، وذلك ممنوع.

لأنا نقول: إنّ الفلاسفة اتفقوا على أن مقولة[٥] أن يفعل أحد أجناس الأعراض فلا يمكنهم الامتناع عن ذلك هاهنا، فهذا جملة الكلام على المعارضة الأولى.

قوله في المعارضة الثانية: العالم ممكن الوجود في الأزل، فوجب أن يكون واجبَ الحصول في الأزل.

قلنا: قولنا في كل العالم كقولكم في الحادث المعين، فإنْ حكمتم في الحادث المعيّن أنه كان ممتنعاً في الأزل ثم انقلب ممكناً فيما لا يزال فنحن نقول في كل العالم كذلك، وإن حكمتم أنه[٦] كان ممكناً في الأزل مع أنه لم يجب حصوله في الأزل فكذلك هاهنا.

قوله في المعارضة الثالثة: كلُّ مُحدَث فإنه مسبوق بإمكان الوجود، والإمكان يستدعي محلاً.

قلنا: بيّنّا[٧] أن الإمكان ليس وصفاً ثبوتياً حتى يستدعيَ محلاً.

---

(١) قوله: «باب» سقط من ب، ج.

(٢) ب: «إثبات العيب الوجود» كذا!

(٣) قوله: «باب» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «بينتم» سقط من ج.

(٥) ج: «مقوله».

(٦) ب، ج: «بأنه».

(٧) ب، ج: «قلنا: قد بيّنا».

ثم إنْ سلَّمنا أنه يستدعي محلاً فلمَ قلتم: إنَّ ذلك المحلَّ الذي يسمونه[١] بالهيولى يمتنع خلوه عن الجسمية؟ فإن تلك الهيولى لو احتاجت إلى الجسمية المحتاجةِ إليها[٢] لزم الدور.

قوله: لو كانت خالية عن الجسمية ثم اتصفتْ بها فليس حصولُها[٣] في بعض الأحياز أولى من البعض، فإمّا أن تحصل في كل الأحياز أو لا في شيء منها[٤].

قلنا له[٥]: لَمَ لا يجوز أن يقال: الفاعل المختار إذا خلق فيها[٦] الجسمية فإن الداعيَ له إلى الجسمية يدعوه إلى تخصيصه بحيز[٧] معينّ؟ فإن قالوا: القادر لماذا خصصه بذلك الحيّز دون حيّز آخر: كان ذلك رجوعاً منهم إلى الشبهة الأولى.

قوله في المعارضة الرابعة: كل محدَث فإنه[٨] مسبوق بالعدم، وذلك السبق لا يحصل إلا بالزمان.

قلنا: الجواب عنه ما مرَّ من أن بعض أجزاء الزمان سابق على البعض مع أن ذلك لا يستدعي زماناً وإلا لزم التسلسل، وإذا كان تقدُّمُ بعض أجزاء الزمان على بعضٍ[٩] لا يستدعي زماناً فلِمَ لا يجوز مثلُه في تقدّم عدم الحادث على وجوده؟ وأيضاً فالقَبْلية ليست من الأمور الثبوتية خارج الذهن؛ لأنها من الأمور الإضافية

---

(١) ب، ج: «سميتموه».

(٢) كذا في ب، ج: «إليها»، وفي أ: «إليه».

(٣) كذا في ب، ج: «حصولها»، وفي أ: «حصوله».

(٤) ج: «شيء ها هنا» تحريف.

(٥) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «فيه».

(٧) كذا في ب، ج: «بحيز»، وفي أ: «الحيز».

(٨) ب، ج: «فهو».

(٩) كذا في ج: «على بعض»، وفي أ، ب: «البعض».

التي وجودها متوقف على وجود كل واحد من المضافين، لكن القَبْل الزماني يستحيل أن يوجد مع البَعْد الزماني من حيث كونُه قَبْلاً وبَعْداً، بل[١] الشيء الذي كان قبلًا يجوز أن يبقى حال ما هو بَعْد لكنه حينما حصل معه لم يكن بهذا الاعتبار قبلاً بل معاً.

قوله في المعارضة الخامسة: إنَّ الإمكان المفترض[٢] قبل العالم الذي يتسع لحوادث[٣] عشرة أيام أقلُّ من الإمكان الذي يتسع لحوادث[٤] عشرين يوماً.

قلنا: ما ذكرتموه يقتضي القول بالخلاء؛ لأن الجسم الذي يزيد نصفُ قطرِه على نصف قطر هذا العالم الموجود بعشرة أذرع لا يتسع له ما يتسع لنصف قطر هذا العالم، فيلزم منه إثبات الخلاء خارج العالم، وذلك مما لا تقولون به، فكذا ها هنا.

وأيضاً يقال لهم: ما المعنى بقولكم: إن هناك إمكاناً يتسع لعشر من الدورات[٥] وإمكاناً[٦] آخر يتسع لعشرين دورة؟ إن عنيتم به أنه وجد قبل حدوث العالم بأجسامه وأعراضه أمر يتسع للعشرين[٧]، فهذا مصادرة على المطلوب[٨] الأول، فلمَ قلتم: إنه وجد قبل حدوث العالم مدة وزمان؟ وهل النزاع إلا فيه؟ و إن عنيتم به أن الدورات العشرة إذا[٩] وجدت كانت أقلّ من الدورات العشرين فهذا مسلّم، ولكن ذلك لا يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم.

---

(١) كذا في ج: «بل»، وفي أ، ب: «هل».

(٢) ب، ج: «المفروض».

(٣) ب، ج: «بحوادث».

(٤) ب، ج: «بحوادث».

(٥) ب، ج: «العشرة دورات».

(٦) ج: «وإمكان»!

(٧) ب، ج: «العشرة وأمر آخر يتسع لعشرين».

(٨) ب: «المطر» كذا!

(٩) ب، ج: «إن».

قوله في المعارضة السادسة: الباري ـ تعالى ـ متقدّم على العالم، وذلك لا يكون إلا[١] بالزمان.

قلنا: مرّ الجواب عنه.

قوله في المعارضة السابعة: المفهوم من قولنا: العالم لم يكن في الأزل: إمّا أن يكونَ هو أنه ما كان موجوداً في العدم الصِّرْف، أو ما كان موجوداً في زمان مستمر[٢].

قلنا[٣]: المفهوم منه ما هو المفهوم من قولنا: هذا الزمان كائن الآن، أو أنه[٤] كان فيما مضى، فإن ذلك لا يدلّ على زمان حصل فيه الزمان، فكذلك هاهنا.

قوله في المعارضة الثامنة: لا بدّ من تمييز وقت الحدوث عن وقت اللاحدوث، وإلا فقد وقعا[٥] معاً.

قلنا: وكذلك يلزم تميُّزُ الوقتِ الذي حدث فيه اليومُ من الوقت الذي حدث فيه الأمس، وإلا فيكون اليوم حاصلاً مع الأمس، وإنه محال، فيلزم أن يكون للزمان زمان، وهو محال، وكل ما تجيبون به عن ذلك فهو جوابنا عن كلامكم.

قوله في المعارضة التاسعة: لو كان العالم محدَثاً مستنداً إلى القادر لكان القادر إما أن يصحّ منه الفعلُ أزلاً أو لا يصحّ.

قلنا: إن[٦] عنيتم أنه[٧] يصحّ منه إيجاد الفعل في الأزل فهذا محال لعينه ولا[٨]

---

(١) ج: «لا»!

(٢) ج: «مر» وسقط من ب.

(٣) ج: «مرّ قوله قلنا»!

(٤) ب، ج: «وإنه».

(٥) قوله: «وقعا» سقط من ج.

(٦) قوله: «إن» سقط من ج.

(٧) ب، ج: «عنيتم به أنه».

(٨) في أ: «لا» دون واو.

ينقلب البتة ممكناً، فإن وجود الفعل في الأزل مُحال في كل وقت يفرض، وإن عنيتم به أنه يصحّ منه في الأزل في جميع الأوقات إيجادُ الفعل في ما لا يزال، فهذه الصحة ثابتة أزلاً وأبداً، فالذي كان صحيحَ الوجود في وقت فهو صحيحُ الوجود أزلاً[١] وأبداً، والذي كان ممتنعاً فهو ممتنع أزلاً وأبداً، وأيضاً فتعارضه بوجود الحادث بشرط كونه مسبوقاً بالعدم فإنه إن كان صحيحاً لذاته ثم لا يلزم ثبوتُ الصحة في الأزل وكذلك[٢] في كل العالم، وإن لم يكن صحيحاً فعدم تلك الصحة إمّا لعدم المقتضي أو لوجود[٣] المانع، ويعود التقسيم الذي ذكروه.

قوله في التقرير الثاني لهذه الشبهة: إنه إذا وجد الفعل إمّا أن تبقى قادريتُه على ذلك الفعل أو لا تبقى.

قلنا: القادرية أمر ثبوتي، وهي باقية بعد وجود الفعل، وأما تعلّقها بالفعل فقد بيّنا أنه ليس أمراً ثبوتيّاً في الخارج، بل هو من قبيل النِّسب والإضافات التي لا تعرضُ[٤] إلا في الذهن.

قوله في المعارضة العاشرة: لو كان العالم حادثاً لزم وقوع التغيّر في علم[٥] الله تعالى.

قلنا: هبْ أنَّ الأجسامَ قديمةٌ أمّا لا شك في حدوث الأعراض والصفات والأحوال، فكل ما تقولونه في حدوث الأعراض فهو قولنا في حدوث الأجسام، ثم سيأتي بيان اختلاف العلماء في باب عالمية الله تعالى.

---

(١) ج: «وأزلًا»!

(٢) ب، ج: «فكذلك».

(٣) ب: «المقتضي الوجود».

(٤) كذا في ب، ج: «تعرض»، وفي أ: «تفترض».

(٥) قوله: «علم» سقط من ج.

قوله في المعارضة الحادية عشر: لو كان العالم محدَثاً لكان محدِثُه مختاراً.

قلنا: وهو[١] كذلك.

قوله في التقرير الأول لإبطال الاختيار: إنّ[٢] اختياره إمّا أن يكون لغرض أو لا لغرض.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون لا[٣] لغرض؟

قوله: لأنه يكون عبثاً.

قلنا: إن عنيتم بالعبث أن الفعل لا يكون لغرض فكأنكم قلتم: إن لم تكن فاعليتُه لغرض وجب أن لا تكون فاعليته لغرض، وهذا تعليل الشيء بنفسه، وإن عنيتم بالعبث معنى آخر فاذكروه لننظر فيه[٤].

لا يقال: إذا[٥] لم تكن فاعليته لغرض كانت فاعليته مساوية للافاعليته، وإذا كان كذلك فلا[٦] بدّ من مرجّح.

لأنا نقول: هذا رجوع إلى الشبهة الأولى، وقد مرّ الجواب عنه.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ من غرض، ولكن لمَ لا يجوز أن يكون الغرض عائداً إلى غيره؟

قوله في الوجه الأول في إبطال هذا القسم: عود الغرض إلى غيره وعدمُ عوده[٧]

---

(١) ج: «فهو».

(٢) ب: «وإن».

(٣) ب، ج: «لا يكون».

(٤) ب، ج: «لنتكلم عليه».

(٥) ب، ج: «إن».

(٦) ب، ج: «لا».

(٧) ب، ج: «العود».

إلى ذلك الغير فإمّا أن يكون بالنسبة إليه متساويين أو لا يكونا كذلك[١]، والأول عود إلى القسم الثاني، والثاني يتضمن كون الباري مستكملاً[٢].

قلنا: إن عنيتم بذلك أنه إذا كان حصول الغرض لغيره لا يتضمّن حصولَ كمال له، وعدم حصول ذلك الغرض لذلك الغير لا[٣] يتضمن فوات كمال عنه وجب أن لا يكون ذلك حاملاً له على الفعل، فهذا ممنوع؛ لأنَّ مجرّد انتفاع الغير يصحّ[٤] أن يكون داعياً للفاعل إلى الفعل، نعم الفاعل الذي هذا شأنه يستحق المدح والثناء بحيث لو لم يصدر عنه ذلك[٥] الفعلُ لم يحصل ذلك الاستحقاق، فإن كنتم تعنون بالاستكمال هذا المعنى فلمَ قلتم: إنه محال؟ وما الدليل عليه؟

قوله في الوجه الثاني في إبطال هذا القسم: إنَّ كل مَن فعل فعلاً لغرض هو[٦] أخسّ من ذلك الغرض[٧].

قلنا: القضايا المبنية على الشرف والخسّة قضايا غير علمية، بل خطابية، فلا يمكن بناء قواعد العلمية عليها، على أنّا ننقض هذه القضية بالراعي فإنه[٨] ليس أخسّ من الغنم، وبالنبيّ فإن الأمّة ليسوا أشرف منه، فكذلك ها هنا.

قوله في التقرير الثاني لإبطال الاختيار: إمّا[٩] أن يحَسُن منه كل شيء أو لا يحسن منه بعض الأشياء.

---

(١) ب، ج: «يكون متساويين».
(٢) ب، ج: «الباري تعالى مستكملًا».
(٣) ب، ج: «لم».
(٤) ج: «يصلح».
(٥) ب، ج: «هذا».
(٦) ج: «لغرض الغير الغير»، ب: «لغرض الغير».
(٧) ب، ج: «الغير».
(٨) ب، ج: «فإنها».
(٩) ب، ج: «الاختيار: إنه إما».

قلنا: الأول مذهب أهل السّنة، والثاني مذهب المعتزلة، وسيأتي الكلام على ما ذكرتموه في باب خلق الأعمال والحُسن والقبح.

قوله في المعارضة الثانية عشر: علّة وجود العالم جُود[١] الباري، وجُوده أزلي، فوجود العالم يكون أزلياً.

قلنا: إن عنيتم بالجُود إفادة ما ينبغي لا لغرض فكأنكم قلتم: إفادة الباري لوجود العالم أزلية، وهذا هو أول المسألة، وإن عنيتم به معنى آخر فاذكروه لننظر فيه ونتكلم عليه.

قوله في المعارضة الثالثة عشر: الإيجاد إحسان، فتركه[٢] مدّةً غيُر متناهية تركٌ للأمر الأفضل.

قلنا: فعل الإحسان مشروط بإمكانه، فإذا كان وجود العالم محالاً في الأزل فكيف يقتضي الإحسانُ إيجادَه؟ وأيضاً فإيجاد هذا الشخص إحسان إلى هذا الشخص، ثم إنه لا يلزم منه دوام وجود هذا الشخص، فكذلك القول في كل العالم، وأيضاً فقد[٣] مَنَع بعض الناس من كون الإيجاد إحساناً؛ وذلك لأن الإحسان يستدعي وجودَ المنعَم عليه حالَ وصول تلك النعمة إليه، والشيء لم يكن موجوداً حالَ حصول الوجود له، وإلا لزم التسلل، فلا يكون الإيجاد إحساناً.

قوله في المعارضة الرابعة عشر: كون الباري تعالى مؤثراً صفةٌ زائدة على ذاته وذاتِ الأثر، فلو كانت متجددة لزم قيام الحوادث به[٤].

---

(١) ب: «جواد».

(٢) ب، ج: «وتركه».

(٣) ب، ج: «قد».

(٤) قوله: «به» سقط من ب، ج.

قلنا: لا نسلّم أن المؤثرية صفة زائدة وإلا لكانت مؤثرية المؤثر في تلك الصفة الزائدة زائدةً[١] عليها، فيلزم التسلسل، وقد مرّ بيان ذلك.

قوله في المعارضة الخامسة عشر: لو كان العالم محدَثاً لتوقف حصول الحوادث على انقضاء أوقات مقدّرة غير متناهية قبله، وذلك[٢] محال.

قلنا: وأنتم لمّا أثبتم قِدَم العالم فقد وقَفْتم حدوثَ الحادث اليومي على انقضاء حوادثَ غيرَ متناهية، فقد تساوى القِدَمان.

لا يقال: التوقف عبارة عمّا إذا كان الشيئان معدومين ثم توقف دخول أحدهما في الوجود على أن يبتدئ الآخر بالوجود وينقضي ثم يحصل بعده الآخر، وهذا إنما يمكن فرضه إذا كان للحوادث الماضية بداية، أمّا إذا لم يكن لها بداية لم يتحقق هذا التوقف؛ لأنا نقول: إن صحّ لكم هذا الجواب في الأوقات المحققة فاقبلوه منا في الأوقات المقدورة.

قوله في المعارضة السادسة عشر: لو جاز حدوث بيضة لا عن دجاجة ودجاجة لا عن بيضة لزم القول بالسفسطة.

قلنا: البديهة فرّقت بين الموضعين، فإذا[٣] رأينا شخصاً قطعنا بأنه تولّد عن الأبوين، وإذا عرضنا على ذهننا أنه هل يمكن في الجملة قبل زماننا حدوثُ شخص لا عن الأبوين[٤] لم نجد الذهن قاطعاً بامتناع ذلك، وإذا حكمتِ البديهةُ بالفرق لم يضرّنا الجهل بلمية ذلك الفرق.

---

(١) ب، ج: «زائداً».

(٢) ب، ج: «وإنه».

(٣) ب، ج: «فإنا إذا».

(٤) ب، ج: «أبوين».

قوله في المعارضة السابعة عشر: حدوث الجسم إمّا أن يكون عدمياً أو وجودياً.

قلنا: النظّام زعم أنَّ حدوثَه نفسُه، ولأجله حكم باستحالة بقاء الجوهر، فأما معمر بن عبّاد[١] فإنه زعم أن حدوثه زائد عليه، والتزم القولَ[٢] بما لا نهاية له من المعاني، والذي نقوله هو المعارضة بالقدم.

قوله: إنه أبداً قديم.

قلنا: هذه مغالطة؛ لأنه في الحال لا يكون محكوماً بأنه في الأزل، بل محكوم عليه بأنه كان في الأزل، كما أنه في الحال لا يكون محكوماً عليه بأنه حادث، بل بأنه كان حادثاً، فظهر أن القول في القدم كالقول في الحدوث.

قوله في المعارضة الثامنة عشر: خالق الجسم إمّا أن يكون مساوياً له من كل الوجوه، أو مخالفاً له من كل الوجوه، أو مساوياً له من وجه ومخالفاً له من وجه آخر.

قلنا[٣]: هذا الكلام مثل أن يقال: السواد إمّا أن يكون مساوياً للبياض من كل الوجوه، وهو محال، أو مخالفاً له من كل الوجوه، فيلزم من كون السواد موجوداً أو عَرَضاً أن لا يكون البياض كذلك، أو مساوياً له من وجه مخالفاً من وجه آخر، فيلزم أن يكون السواد بياضاً من الوجه الذي تماثلا فيه، وكما أن هذا الكلام باطل فكذلك ما ذكرتموه.

---

(١) هو أبو المعتمر معمر بن عباد السلمي معتزلي من الغلاة، ناظر النظّام وكان أعظم القدرية غلواً، وانفرد بمسائل، منها أن الإنسان ليس بطويل ولا عريض ولا ذي لون وتأليف وحركة ولا حالّ ولا متمكن، وانما هو شيء غير هذا الجسد، وهو حيّ عالم قادر فوصف الإنسان بوصف الإلهية، توفي سنة ٢١٥هـ. ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ٤٤٢)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٦: ٧١)

(٢) وفي أ، ج: «والتزم القول».

(٣) ج: «قوله» خطأ.

قوله في المعارضة التاسعة عشر: القادر لا بدّ وأن يكون مخيّراً بين فعل الشيء وفعل ضدّه لا بين فعل الشيء وبين لا فعله.

قلنا: التخيير بين فعل الشيء وضده إنما يكون لأن ضده يتضمن عدمه، فلولا ثبوت التخيير بين فعل الشيء ولا فعله لما حصلت الخيرة بين فعل الشيء وضده.

قوله في المعارضة العشرين: لو كان العالم محدثاً، إمّا أن لا يكون له محدِث أو له محدِث هو نفسه أو غيره.

قلنا: نختار القسم الأخير.

قوله: وذلك الشيء إمّا أن يحدثه[1]؛ لأنه هو فيلزم القدم، أو لغيره فيعود التقسيم.

قلنا: هذا هو الذي حكيناه عن الفلاسفة أولاً، وقد مرّ الجواب عنه.

قوله: القادر لا بدّ له من متعلق.

قلنا: هذا منقوض بكون الواحد منّا عالماً بالمعلومات.

فهذا تمام الكلام في هذه الطريقة وبالله التوفيق.

واعلم أنّا إنما بنينا هذه الطريقة على امتناع خلوّ الجسم عن الكائنيات الحادثة، وربما يبني هذه الطريقة على امتناع خلوّ الجسم عن معانٍ[2] هي علل لهذه الكائنيات، وهم أصحاب الأحوال، وفي تلك الطريقة مزيد إشكالات مع أنه لا حاجة إليها في إثبات هذا المطلوب:

منها: إثبات تلك المعاني، ولا يمكن إثباتها بعد الفراغ عن مقدّمات كثيرة إلا

---

(١) كذا في ب: «يحدثه»، وفي أ، ج: «محدثه».

(٢) ب، ج: «معاني».

بإبطال حصول هذه الكائنيات بالفاعل المختار، وذلك مما لا سبيل إلى إبطاله بحجة قوية، وسيأتي الكلام في ذلك[١].

ومنها: إثبات حدوث تلك المعاني، وذلك يستدعي إبطال القول بالكُمون والظهور، وإبطالَ الانتقال على الأعراض، وإبطالَ قيام المعنى بالمعنى، وإبطالَ حصول المعاني[٢] لا في محلّ، وهذه مقامات[٣] صعبة عسرة، فالأَولى الاكتفاء بما ذكرناه[٤].

واعلم أن[٥] هذه الطريقة مبنيّةٌ[٦] على جواز خروج كل جسم[٧] عن حيّزه، وقد دللنا على ذلك بما مرّ، ويمكن أن يستدلّ عليه بوجوه أُخر:

منها: أن نقول: لو وجب حصول جسم في حيّز لكان الحيّزُ الذي حصل فيه الجسم الآخر إمّا أن يكون مخالفاً للحيّز[٨] الأول أو لا يكون؛ فإن كان مخالفاً له كان أمراً ثبوتياً؛ لأنَّ العدمَ الصِّرفَ والنفيَ المحض[٩] لا يتقرّر فيه الاختلاف؛ لأنَّ المعقول من الاختلاف أن يكون حقيقتُه غيرَ قائمة مقام الحقيقة الأخرى، وذلك يستدعي حقائقَ[١٠] غيرَ متعيّنة[١١] في أنفسها[١٢]، وذلك في العدم الصِّرف محال.

---

(١) ب، ج: «فيها».
(٢) ب، ج: «معانٍ».
(٣) ب، ج: «مقدمات».
(٤) ب، ج: «ذكرنا».
(٥) «أن» كررت مرتين في ج.
(٦) ب: «بينة».
(٧) ب، ج: «الجسم».
(٨) ب: «مخالفاً الحيز».
(٩) زاد في ب، ج: «المحض».
(١٠) ج: «يستدعي عن حقائق»!
(١١) ج: «معينة».
(١٢) ب: «أنفسهما»!

ولـمّا بَطَل ذلك، ثبت أنَّ الأحياز لو كانت متخالفةً لكانت أموراً وجودية، فهي إمّا أن تكون مشاراً إليها أو لا تكون، والأول[١] على قسمين: إمّا أن تكون حالّةً في الأجسام، فحينئذ يستحيل حصول الجسم فيه وإلا لزم الدور، أو لا تكون حالّةً في الأجسام مع أنه[٢] يمكن الإشارة إليها، وذلك هو المتحيّز[٣]، فيكون الحيّز متحيزاً، وكل متحيز فله حيّز[٤]، فللحيز حيز آخر ولزم التسلسل.

وأمّا إن لم يكن الحيز مشاراً[٥] إليه استحال حصول الجسم المشار إليه فيه، فثبت أن الحيّز نفيٌ محض، وأنه إذا كان كذلك يستحيل أن يخالف حيّزٌ حيّزاً، وإذا كان كذلك فكل جسم حصل في حيز فإنه لا بدّ وأن يمكنَ حصولُه في حيز آخر لوجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم.

ومنها: أن نقول: كل متحيز فإنه لا بدّ وأن يفرض له جهتان ويكون هو بكل واحدة[٦] من جهتَيْه[٧] مساماتاً شيئاً غير ما يسامته بجهته الأخرى، وجهتاه لا بدّ وأن يكونا متساويين في تمام الماهيّة وإلا كان[٨] ذلك الجزء مركّباً عن جزءين مختلفين بتمام الماهية، فحينئذ ينقل الكلام إلى كل واحد من جزءيه، فإن كان كل واحد من جزءَيْه مركّباً من جزءين آخرين[٩] لزم التسلسل، وهو محال، وبتقدير تسليمه فلا بدّ

---

(١) في ج: «الأول» دون واو.

(٢) زاد في أ: «لا»، وهي ساقطة من ب، ج.

(٣) ب: «التحيز».

(٤) قوله: «حيّز» سقط من أ.

(٥) ب: «مشار» خطأ.

(٦) وفي النسخ جميعها: «واحد»، والوجه: واحدة.

(٧) ج: «من جهته».

(٨) ب، ج: «لكان».

(٩) ب: «من جزء بين آخرين»!

من الاعتراف بجزء غير مركّب؛ لأن كل مركب ففيه ـ لا محالة ـ شيء هو واحد في نفسه، وحينئذ نتكلم في جهتَيْ ذلك الواحد، وإذا كانا متساويين فإنه يصحّ على كل واحد من جهتيه أن يصير مسامتاً لما سامته جهته الأخرى ضرورةَ وجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم، وذلك يقتضي صحة حركة ذلك الجزء في مكان نفسه، ومتى صحّ ذلك لزم أن لا يكون حصوله في ذلك الحيز واجباً.

ومنها، وهو إلزاميّ: أن نقول: الأجسام[١] عند الفلاسفة إما فلكية وإما عنصرية، أمّا الأفلاك فإن الحركة على كليتها وإن كانت ممتنعة إلا أنَّ أجزاءها دائمةُ الحركة على الاستدارة، وأمّا العناصر فإن أجزاءها لا نزاع في صحة الحركة المستقيمة والمستديرة عليها، فإذن كل جسم باتفاق الخصم فإنه يصحّ الحركة عليه.

ومنها: أن لا يلزم[٢] بيان صحة الحركة على كل الأجسام، بل نتكلم في الأجسام التي نشاهدها متحركةً ونثبت حدوثَها، ثم نبين أنَّ الأجسامَ كلَّها متماثلة، ونبين أنَّ حكمَ الشيء حكمُ مثله، فحينئذ يلزم من حدوث بعض الأجسام حدوثُ كلِّها، وهنَّ الطرق الأربع[٣] وإن كانت جيدة إلا أن الطريقة التي عوّلنا عليها أقوى من الكل.

وأمّا بيان أن العدم لا يصحّ على القديم فقد ذكروا فيه وجهين:

الأول[٤]: أن القديم موجود لذاته، وكل ما كان كذلك امتنع[٥] العدم[٦] عليه، وهذه طريقة مشايخ المعتزلة، وهي ركيكة جداً.

---

(١) ب، ج: «أن نقول: هو أن الأجسام».

(٢) ب، ج: «نلتزم».

(٣) ب، ج: «وهذه الطريقة».

(٤) ب، ج: «وجوهاً أُخر: منها».

(٥) ب، ج: «لا يصح».

(٦) ب: «القدم».

والثاني[١]: أن عدم القديم إمّا أن يكون لذاته أو للازم[٢] ذاته، فيجب عدمُه عند وجوده ووجودُه عند عدمه، أو لا يكون كذلك، فحينئذ لا بد لعدمه من مرجّح، وذلك المرجح[٣] إمّا المختار وإما الموجب، أما الموجب فيمتنع[٤] أن يكون هو المختار؛ لأن الفاعل لا بدّ له من فعل، والإعدامُ ليس بفعل؛ لأنه لو كان فعلاً لكان ذلك الفعل إمّا أن يكون مقتضياً عدمَ القديم، وحينئذ[٥] يكون عدمُ القديم بذلك الفعل لا بالفاعل، أو لا يكون مقتضياً، فلا يحصل عند ذلك عدم القديم.

وأمّا الموجب فهو إما[٦] أن يكون عدميّاً أو وجودياً، أمّا العدمي فهو لا محالة عدم شيء يتوقف عليه وجود ذلك القديم، وذلك الشيء يمتنع أن يكون حادثاً؛ لأن القديم لا يكون مشروطاً بالحادث، فلا بدّ وأن يكون قديماً، والكلام فيه كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل.

وأمّا الوجودي فهو باطل أيضاً؛ لأنه لو كان قديماً لزم من قِدَم عدم[٧] ذلك القديمُ فلا يكون القديم قديماً، وإن كان حادثاً فهو محال؛ لأن القديم أقوى من الحادث، فيكون اندفاع الحادث[٨] بذلك القديم أولى من ارتفاع[٩] ذلك القديم بذلك الحادث.

---

(١) ب، ج: «ومنها».

(٢) كذا في ب، ج: «للازم»، وفي أ: «لوازم».

(٣) قوله: «المرجح» سقط من ج.

(٤) ب، ج: «ويمتنع».

(٥) ب، ج: «فحينئذ».

(٦) ب، ج: «فإما».

(٧) ب، ج: «عدمه».

(٨) ب، ج: «اندفاع ذلك الحادث».

(٩) ب، ج: «اندفاع».

وأيضاً فالتضادّ حاصل من الجانبين، فليس انعدام أحدهما بالآخر أولى من العكس، فيلزم أن ينعدم كل واحد منهما بالآخر، ولا شكّ أنّ علّة عدمِ كلٍّ واحد منهما وجودُ الآخر، والعلة لا بدّ من وجودها عند وجود المعلول، فلو عُدِم كلٌّ واحد منهما بالآخر لزم أن يكون كل واحد منهما موجوداً حالَ صيرورته معدوماً، وذلك محال، فثبت أن القول بعدم القديم مفضٍ[١] إلى أقسام فاسدة، فيكون القول به باطلًا.

وأمّا بيان استحالةِ حوادثَ لا أول لها: فقد عوَّل المتكلمون فيه على أنه لمّا كان لكل واحد من الحوادث أوّلٌ[٢] وجب أن يكون للمجموع أولٌ[٣]، كما أنه لمّا كان كل واحد من الزنج أسود وجب أن يكون الكل أسود.

واعلم أن إطلاق القول بأن المجموع لا بدّ وأن يكون مساوياً لجميع أجزائه في كل الأحكام باطل وإلا لكان كل واحد من العشرة عشرة، وإنه محال، والقياس على الزنج غير مستقيم، وبتقدير صحته غير مفيد؛ أمّا أنه غير مستقيم: فلأن مَن عقل كونَ كلِّ واحد من الزنج أسودَ اضطُرَّ إلى العلم بكون الكل أسود، وليس كل مَن عقل أن لكل واحد من هذه الحوادث أوّلاً فإنه يضطر إلى العلم بأن للكل أولاً، وإذا فرَّقَتْ بديهةُ العقل بين الأمرين فكيف يصحّ القياس؟ وأمّا أنه بتقدير الصحة غير مفيد؛ لأنا لم نقل: إن حكم المجموع مخالف لحكم الآحاد لا محالة، بل قد يكون مخالفاً له وقد لا يكون، والأمر فيه موقوف على الدليل، والصورةُ الواحدة لا تقتضي[٤] ثبوتَ الحكم في[٥] كل الصور.

---

(١) ب، ج: «يفضي».

(٢) في النسخ: «أولًا»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) كذا في ب، ج: «أول»، وفي أ: «أولًا».

(٤) ب: «لا يقتضي».

(٥) قوله: «في» سقط من ب.

وعلى أنَّ هاهنا بحثاً آخر وهو أنا نقول: لا شكّ في جواز خلوّ كل واحد من الأجسام المعيّنة من كل واحد من الأكوان المعينة وإلا فحينئذ يجب اتصاف كلِّ جسم معين بكون معيّن، وحينئذ لا يمكن إثبات حدوثِ الأكوان، وإذا ثبت ذلك فنقول: إمّا أن يلزم من جواز خلوّ الجسم المعيّن عن كل واحد من الكائنات المعينة جوازُ خلوّه عن كل الكائنيات[١] أو لا يلزم، فإن لزم فحينئذ يبطل قولهم: إن الجسم يمتنع خلوّهُ عن الكائنية، وإن لم يلزم فحينئذ يكون حكم المجموع هاهنا مخالفاً لحكم الآحاد، وإذا كان كذلك بطل قولهم في هذه الطريقة[٢]: إنَّ حكم المجموع لا بدّ وأن يكون مساوياً لحكم الآحاد لا محالة، فظهر أن بين هاتين المقدمتين نوع تناقض، وربما أمكن أن نتكلّف إزالة هذا التناقض، ولكن الذي قدّمناه يغنينا عن الخوض في هذه الأمور، وبالله التوفيق.

المسلك الثاني: أن نقول: العالَـم ممكن، وكل ممكن محدَث، فالعالَـم محدث.

بيان أن العالَـم ممكن من وجوه أربعة[٣]:

الأول: لا شكّ أنه عبارة عن موجوداتٍ كثيرة، والأشياءُ الكثيرة لا تكون واجبةَ الوجود، فالمقدمة الأولى بديهية، والثانية مبرهنة، وبرهانها: أن الأمور الكثيرة إذا كانت واجبة الوجود لذواتها كانت متشاركة في الوجوب[٤] ومتباينة بتعيّناتها وخصوصياتها، وما به الاشتراك غيرُ ما به الاختلاف[٥]، فإذن وجوبُ كلِّ واحد منها مغايرٌ لتعيّنه، فلا يخلو: إمّا أن يكون بين وجوبه وتعيّنه ملازمةٌ أو لا تكون، فإن كان الأول فلا بدّ وأنْ يكون أحدُهما ملزوماً والآخر لازماً.

---

(١) ج: «عن كل الكل الكائنيات».

(٢) ب، ج: «المقدمة».

(٣) قوله: «أربعة» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «في الوجوب» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «الامتياز».

فأمّا أن يكون التعين مقتضياً للوجوب فيكون الوجوب معلولاً، وكل معلول فهو ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فإنما يوجد عندما يصير واجباً بعلّته، وإنما يجب لوجوب علّته إذا كانت علتُه واجبة، فلو[١] كان وجوب تلك الأشياء معلولًا لتلك التعيّنات لكانت تلك التعيناتُ واجبةً قبل كونها واجبةً فيلزم التسلسل.

وأمّا أن يكون الوجوب مقتضياً لذلك التعيّن فكل[٢] وجوب يجب أن يقتضي ذلك التعين، فما ليس بذلك التعين لا يكون واجباً، فلا يكون واجب الوجود أكثرَ من واحد.

وأمّا إن لم يكن بين ذلك الوجوب وذلك التعيّن ملازمةٌ لم يكن اجتماعهما إلا لعلَّة مغايرة لهما، فتكون ذات كل واحد من تلك الأشياء ممكنةً[٣] لذواتها فثبت أن[٤] الأمور الكثيرة لا تكون واجبة الوجود، وثبت أن العالم أمور كثيرة، فإذن العالم ليس بواجب الوجود لذاته فهو ممكن الوجود لذاته، فثبت أن العالم ممكن.

الثاني: وهو أن وجود العالم زائد على ماهيته، وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود وإنما قلنا: إن وجود العالم زائد على ماهيته[٥] لوجوه[٦] ثلاثة:

ـ **الأول**: وهو أنه يمكننا تعقّلُ[٧] ماهيةَ الجسم والعرض حال ما نشكّ في وجوده[٨]، والمعلوم غير المشكوك، فوجوده[٩] غير ماهيته.

---

(١) ب، ج: «ولو».

(٢) ب: «فلكل»!

(٣) ب، ج: «تلك الاشياء متعلقة بشيء آخر، والمتعلق في وجوده بغيره ممكن لذاته، فكل واحد من تلك الأشياء ممكنة».

(٤) قوله: «أن» سقط من ج.

(٥) من قوله: «وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود» إلى هنا سقط من ب.

(٦) ب: «لوجود».

(٧) ج: «نعقل» بالنون.

(٨) ب، ج: «وجودهما».

(٩) ب، ج: «المشكوك فيه فوجوده».

ـ **الثاني**: وهو أنها مشتركة في الوجود ومتباينة بالماهية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجودها مغاير لماهيتها.

وإنما قلنا: إنها مشتركة في الوجود:

أمّا أولاً: فلأنا إذا اعتقدنا موجوداً هو عَرَض، ثم اعتقدنا ذلك الموجود[١] بعينه جوهراً فإنه يزول اعتقاد عرضيته ولا يزول اعتقاد وجوده، ولولا أن وجود العرض مساوٍ لوجود الجوهر وإلا لزال اعتقاد وجوده عند زوال اعتقاد عرضيته.

وأمّا ثانياً: فلأن السلب لا يقابله إلا أمر واحد ضرورة أنه لا واسطة بين طرفَي النقيض، فلولا[٢] أنّ الإيجابَ مفهومٌ واحدٌ وإلا لم يكن المقابل للسلب أمراً واحداً، بل أموراً كثيرة.

وأمّا ثالثاً: فلأنا نقسم الموجود إلى الواجب والممكن ومورد[٣] التقسيم مشترك بين القسمين، فلولا أن الواجب والممكن يتشاركان في الوجود وإلا لما صح ذلك.

وأمّا رابعاً: فلأن مَن زعم أن الوجود أمر غير مشترك فليس حكمه بعدم الاشتراك المعنوي على وجود واحد، فلولا أنّ مفهوم الوجود واحد وإلا لما كان الحكم بعدم الاشتراك على وجودٍ عامّاً لكل وجود.

وأمّا خامساً: وهو أنّ العلمَ بكون الوجود مشتركاً بين الموجودات علمٌ ضروري بديهيّ، وقد بيّن بعض أفاضل الكتاب[٤] الشعراء هذه الدعوى من[٥] صناعته بياناً

---

(١) ب، ج: «الوجود».

(٢) ب، ج: «ولولا».

(٣) ج: «وهورد» تصحيف.

(٤) قوله: «أفاضل الكتاب» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «في».

لطيفاً[١] فقال: إنَّ شاعراً لو ذكر قصيدة وجعل قوافي[٢] جميع أبياتها[٣] لفظة «الوجود» أو ما يرادفها يحكم كل عاقل بأن تلك القافية مكررة، ولو جعل قوافي[٤] أبياته لفظة واحدة مشتركة واستعملها في كل بيت بمعنى آخر لم يقل أحد بأن القافية مكررة.

فهذا يدلّ على أن العقلاء ببداية عقولهم يعلمون أن الوجود مشترك بين الموجودات، وإذا ثبت أن الوجود مشترك وجب أن يكون زائداً على الماهيات؛ لأن الماهيات متخالفة في أنفسها[٥] ومتشاركة[٦] في وجوداتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجب أن يكون وجودها زائداً على ماهيتها[٧].

لا يقال: لمَ لا يجوز أن يكون الوجود جزءاً جنسيّاً للماهيّات؟

لأنا نقول: هذا باطل، وبتقدير صحّته فهو غير[٨] قادح في مقصودنا: أمّا أنه باطل فلوجوه خمسة[٩]:

الأول: لو كان الوجود جنساً للماهيّات لاستحال تعقّلها مع الذهول[١٠] عن الوجود لاستحالة تعقّل الشيء مع الذهول[١١] عن أجزائه.

---

(١) ب: «عليفاً» تصحيف.

(٢) ب، ج: «القوافي في».

(٣) ب، ج: «أبياته».

(٤) ب، ج: «قافية».

(٥) ب: «أنفسنا».

(٦) ب، ج: «متشاركة» دون واو.

(٧) ب، ج: «ماهياتها».

(٨) ب، ج: «فغير».

(٩) قوله: «خمسة» سقط من ب، ج.

(١٠) ج: «الدخول» تصحيف.

(١١) ج: «الدخول» تصحيف.

الثاني: لو كان الوجود جنساً للماهيّات لكان الباري تعالى داخلاً تحته، فيكون الباري تعالى مركّباً من الجنس والفصل، فيكون ممكناً؛ لأن كل مركَّب فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه.

الثالث: وهو أن الجنس لا بدّ له من فصل يُقَوِّمُ وجوده، فلو كان الوجود جنساً لكان له فصل يُقَوِّمُ وجوده، فيكون للوجود[١] وجود آخر، وذلك محال.

الرابع: وهو أن الوجود في طبيعته إمّا أن يكون مفتقراً إلى المحل أو لا يكون، فإن كان الأول وهو جزء الجوهر، وما كان جزؤه مفتقراً إلى المحلّ كان هو مفتقراً إلى المحل، فيكون كل جوهر[٢] مفتقراً إلى المحل، هذا محال.

وإن كان الثاني وهو جزء العرض، وما كان جزؤه[٣] غنيّاً عن المحل كان هو أيضاً غنياً عنه؛ لأنه لو حلّ في المحل لكان جزؤه أيضاً حالاًّ فيه، وحينئذ يلزم أن يكون العرض جوهراً، هذا محال[٤].

الخامس: وهو أن الوجود أَولى بالواجب منه بالممكن، ومن الممكنات أَولى بالجوهر منه بالعرض، وجزء الماهيّة لا يمكن أن يدخل فيه التفاوت؛ لأن القَدْر الذي فيه[٥] التفاوت إن كان معتبراً في تحقق الماهية امتنع تحقّقها بدونه، وإن لم يكن معتبراً فيه لم يكن جزءاً من الماهية.

وأمّا أنه بتقدير صحّته فهو غير قادح في المطلوب؛ فلأن[٦] الماهية وإن كانت

---

(١) ج: «الوجود».
(٢) ب، ج: «الجوهر».
(٣) ب: «جزءاً».
(٤) ب، ج: «وهذا محال».
(٥) ب، ج: «الذي يمكن فيه».
(٦) ب، ج: «لأن».

مركَّبةً من الوجود وممّا به امتازت عن غيرها، إلا إن الوجود لا بدّ وأن يكون خارجاً عمّا به وقع الامتياز، وهذا القَدْر يكفينا في بيان الإمكان على ما نقرّره.

ـ **الوجه الثالث**: في بيان أن الوجود زائد على الماهية

إنّا ندرك بالبديهة تفرقةً بين قولنا: الجوهر جوهر[١]، وبين قولنا: الجوهر موجود، ولو كان كونُه موجوداً نفسَ كونِه جوهراً لتنزّل أحد القولين منزلة الآخر، فثبت بهذه الوجوه أن الوجود[٢] زائد على ماهيات الأجسام والأعراض.

فنقول: وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود؛ لأن حقيقة الوجود إمّا أن تكون مستقلة بنفسها وغنيّة عن محلّ تحلّ فيه، وإمّا أن لا يكون كذلك؛ فإن كان الأول: لم يكن شيء من الوجودات[٣] عارضاً لشيء من الماهيّات، والماهيات[٤] إمّا أن لا تكون موجودة أصلاً، أو إن كانت موجودةً كان وجودُها عينَها، وكلا الوجهين باطلان على ما مرّ.

وأمّا إن لم يكن الوجود غنيّاً عن المحل كان تحقّق الوجود موقوفاً على تحقق المحل، وكل ما يتوقف تحقّقه على تحقق غيره كان في نفسه ممكناً، وكل ممكن فلا بدّ له من مؤثر، فإذن لا بدّ لوجود الأجسام والأعراض من مؤثر، وذلك المؤثر إمّا أن يكون نفسَ ماهياتها أو شيئاً غير تلك الماهيات، والأول باطل؛ لأن الشيء ما لم يوجد لم يكن سبباً لوجود آخر، فلو كانت ماهيّاته علةً لوجود نفسها لكانت تلك الماهيةُ موجودةً قبل ذلك الوجود.

---

(١) قوله: «جوهر» سقط من ج.

(٢) قوله: «أن الوجود» سقط من ج.

(٣) ب: «الموجودات».

(٤) ب، ج: «فالماهيات».

ثم إن الكلام في ذلك الوجود الأول كالكلام في الوجود الثاني: ويلزم[١] منه التسلسل، وهو محال، وبتقدير صحّته فالمقصود حاصل؛ لأنه لا يخلو: إمّا أن يكون هناك وجود لا واسطةَ بينه وبين الماهية، وإمّا أن لا يكون[٢]؛ فإن كان الأول: لم يكن تأثير الماهية في ذلك الوجود بواسطة وجود آخر، فلا يكون تأثير تلك الماهيةِ في ذلك الوجود موقوفاً على كون تلك الماهية موجودةً فيكون المؤثر هناك مؤثراً في الوجود قبل كونه موجوداً، وذلك محال.

وإن كان الثاني كان[٣] ذلك اعترافاً بأن تلك الماهية غيُر مقتضية لشيء[٤] من الوجودات[٥] أصلًا، ولـمّا[٦] ثبت أنَّ علة وجود الماهية ليست نفسَ تلك الماهية فلا بدّ لها من علة أخرى، فثبت أن الأجسام والأعراض ممكنة في وجوداتها ومفتقرة إلى مؤثّر من خارج.

الوجه الثالث[٧] : في بيان أن العالم ممكن

وهو إلزامي، وهو أن[٨] الفلاسفة اتفقوا على أنَّ الأجسام مركّبة من الهَيُولى والصورة، وكل ما كان[٩] مركباً فإنه[١٠] لا بدّ وأن يكون مفتقراً في تحققه إلى كل واحد

---

(١) ب، ج: «يلزم» دون واو.

(٢) ب، ج: «لا يكون كذلك».

(٣) قوله: «كان» سقط من ج.

(٤) في ب: «شيء».

(٥) ج: «الموجودات».

(٦) في ب: «لـما» دون واو.

(٧) كذا، وحسب السياق فهو الرابع.

(٨) كذا في ب، ج: «وهو إلزامي، وهو أن»، وسقطت: «وهو» الثانية من أ.

(٩) ب، ج: «يكون».

(١٠) قوله: «فإنه» سقط من ب، ج.

من أجزائه، وكل ما كان كذلك كان ممكناً، فالجسم ممكن، وأيضاً كل واحد من أجزائه فهو ممكن؛ لأن الصورة حالَّـةٌ في الهيولى، والحالُّ مفتقر إلى المحلّ، والمفتقر إلى غيره ممكن.

والهَيُولى أيضاً لا يمكن انفكاكها عن الصورة، وليست علّة أيضاً للصورة[١]؛ لأنَّ الهيولى قابلة لها فتكون نسبتها إليها بالإمكان، فلو كانت مؤثرة فيها كانت نسبتها إليها[٢] بالوجوب، فيكون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد بالإمكان وبالوجوب[٣]، وذلك محال، وإذا لم تكن الهيولى علةً للصورة وثبت امتناع خلوِّها عنها[٤] كانت الهيولى محتاجة في وجودها إلى الصورة، فتكون ممكنة.

لا يقال: لـمّا حكمتم باحتياج الصورة إلى الهيولى فلو احتاجت الهيولى أيضاً إلى الصورة لزم الدور، وإنه محال.

لأنا نقول: الصورة محتاجة إلى الهيولى المعيّنة، والهيولى محتاجة لا إلى الصورة المعينة، بل إلى ماهيّة الصورة[٥]، فانقطع الدور.

أو يقال[٦]: الهيولى حينما احتاجت الصورةُ إليها لا تكون محتاجة إلى تلك الصورة، بل إلى صورة سابقة عليها، فإن الصورة لا تحتاج إلى الهيولى إلا في حدوثها، فإنه لولا حدوث الاستعداد[٧] التام في الهيولى لم تحدث الصورة، وحينما تصير الهيولى مستعدّةً لحدوث تلك الصورة لم تكن متقوّمة بتلك الصورة، بل بصورة سابقة عليها، فيلزم انقطاع الدور.

فهذه الوجوه الثلاثة فلسفية محضة في بيان إمكان العالم.

---

(١) ب: «الصورة».

(٢) كذا في ب، ج: «إليها»، وفي أ: «إليه».

(٣) ب، ج: «والوجوب».

(٤) ب، ج: «عن الصورة».

(٥) قوله: «الصورة» سقط من ب.

(٦) ب، ج: «نقول».

(٧) ب: «الاسعتداد» مهملة الحروف! تصحيف.

الوجه الرابع وهو كلامي: إنّا قد دللنا في الطريقة الأولى أنَّ الكائنية زائدة على الجسم وإنه مُمتنع[١] أنْ يُلزِمَ شيئاً من الأجسام المعينة شيءٌ من الكائنيات المعينة، وإذا ثبت ذلك فنقول: الجسم والكائنية أمران متلازمان، وليس واحد منهما علةً لوجود الآخر: أمّا أن الجسم ليس علةً للكائنية[٢]: فلأنه لو كان كذلك لامتنع انفكاك ذلك الجسم عن تلك الكائنية، وقد[٣] مرّ فساد ذلك.

وأمّا أن الكائنية ليست علةً للجسم: فالأمر فيه ظاهر؛ وإذا ثبت ذلك كان الجسم محتاجاً إلى الكائنية احتياجاً لو قُدِّر ارتفاعها لوجب ارتفاع الجسم، وكل ما كان كذلك كان ممكناً لذاته، فثبت أن الجسم ممكن لذاته، والأعراض المحتاجة إليه أولى لا محالة بالإمكان[٤]، فثبت أن العالم ممكن.

أمّا بيان[٥] أنَّ كل ممكن محدَث: فلأن الممكن لا يترجّح وجوده على عدمه إلا لمؤثر، وذلك المؤثر[٦] إمّا أنْ يكون موجباً أو مختاراً، والأول باطل؛ لأنا قد بيّنا في الطريقة الأولى أنّ كلَّ عرض صحّ ثبوته في جسم فإنه يصح ثبوته في جسم آخر، ونسبة الموجب الذي لا يكون جسماً ولا جسمانياً إلى كل الأجسام واحدة، فلم يكن بأنْ يختصّ بعضُ الأجسام لقبول بعض الصفات منه أَولى من الباقي[٧]، فإمّا أن تجتمع كل الصفات المتضادّة في كل واحد من الأجسام، أو يخلوَ كلُّ واحد منها عن

---

(١) ب، ج: «فإنه يمتنع».

(٢) من قوله: «أمران متلازمان» إلى هنا سقط من ب.

(٣) في ب: «قد» دون واو.

(٤) ب، ج: «بالإمكان لا محالة».

(٥) ب، ج: «وأمّا بيان».

(٦) قوله: «وذلك المؤثر» سقط من ج.

(٧) ب، ج: «الثاني».

كلها، وكل ذلك محال، فثبت أن مؤثر العالم ليس بموجب، فهو مختار، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فإنه محدَث، فإذن العالم محدَث.

فإن قيل: لا نسلّم[١] أنَّ العالم ممكن.

قوله في الوجه الأول: العالم عبارة عن موجودات كثيرة.

قلنا: هذا مسلّم.

قوله: الموجودات الكثيرة لا تكون واجبة؛ لأنها لو كانت واجبة كانت[٢] متشاركةً في الوجوب ومتباينةً[٣] في الهويات وما به الاشتراك غير[٤]، فإن الامتياز[٥] فيكون كل واحد منها مركَّباً مما به شارك[٦] غيَره ومما به امتاز عن غيره.

قلنا: لـمَ لا يجوز أن يقال: إنّ وجوب الوجود وصف عدمي، فالأشياء الواجبة تكون متشاركةً في قيد سلبيّ وهو الوجوب، ومتباينةً بتمام حقائقها، فلا يلزم وقوع التركيب فيها.

والذي يدلّ على كون الوجوب وصفاً عدميّاً أمران:

الأول: أن الوجوب لو كان أمراً وجودياً مشاركاً[٧] لسائر الموجودات في الوجود ومخالفاً لها في حقيقته[٨] التي هي الوجوب[٩]، وما به الاشتراك غير

---

(١) ب: «لا تسلم»!

(٢) ب، ج: «لكانت».

(٣) ب، ج: «متباينة» دون واو.

(٤) ب، ج: «وما به الامتياز».

(٥) قوله: «فإن الامتياز» سقط من ب، ج.

(٦) ب: «مشارك».

(٧) ب، ج: «وجودياً لكان مشاركاً».

(٨) ب، ج: «الحقيقة».

(٩) ب، ج: «الوجودات».

ما به الامتياز، فإذن وجود وجوب الوجود يكون مغايراً لحقيقته[١]، واقتضاء تلك[٢] الحقيقة لذلك الوجود ـ إن كان ممكناً ـ كان وجود الوجوب ممكناً، فكان وجود الواجب أولى بالإمكان، فيكون الواجب ممكناً، هذا محال، وإن كان واجباً كان وجوب وجوده زائداً على حقيقته[٣]، فيكون للوجوب وجوب آخر، فيتسلسل[٤].

الثاني: أن الوجوب لو كان وصفاً ثبوتيّاً لكان إمّا أن يكون هو تمام الذات الواجبة، أو داخلاً فيها، أو خارجاً عنها، والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول[٥] بكون الوجود[٦] وصفاً ثبوتيّاً باطل[٧].

بيان[٨] أنه يمتنع أن يكون الوجوب هو تمام حقيقة الذات: أن الوجوب وصف إضافي لا يعقل إلا عند نسبة أمر إلى أمر آخر، وحقيقة الذات الواجبة لا تكون أمراً إضافيّاً وإلا لم تكن مستقلّة بنفسها، وبهذا تبيّن أنه يمتنع أن يكون الوجوب جزءاً من الذات؛ لأن ما حقيقتُه تكون متقوّمةً بالوصف الإضافي لم تكن حقيقتُه مستقلّةً في الوجود والعقل، والذاتُ الواجبة مستقلّة.

وبيان أنه يمتنع كونه خارجياً: لأن كل وصف خارج عن الذات فهو محتاج إلى الذات، والمحتاج ممكن، والممكن وجوبه تَبَع لوجوب سببه، فيلزم أن يكون

---

(١) ج: «مغاير الحقيقة».
(٢) ب: «لتلك».
(٣) ب، ج: «حقيقة».
(٤) ج: «فتسلسل».
(٥) ب، ج: «فيكون القول».
(٦) ب، ج: «الوجوب».
(٧) ب، ج: «باطلًا».
(٨) ب: «بيانه».

الوجوب ممكناً لذاته، واجباً لوجوب معروضه، فيلزم أن يكون[١] قبل كل وجوب وجوب آخر إلى غير النهاية، وهو محال.

ثم إن سلّمنا أن الوجوب وصف ثبوتي فلا نسلّم أنه أمر مشترك، ولمَ لا يجوز أن يكون المفهوم من كون كل واحد واجباً مغايراً للمفهوم من كون الآخر واجباً؟

لا يقال: كل ما استدللنا به على أن الوجود أمر مشترك بين الموجودات فهو بعينه يدلّ على أن الوجوب أيضاً مشترك.

لأنا نقول: لا شكّ أن تلك الوجوهَ لو صحّت لدلت[٢] على كون الوجوب مشتركاً، ولكنّا سنبين ـ إن شاء الله تعالى ـ ضعف تلك الوجوه.

ثم إن سلّمنا اشتراكها في الوجوب، فلا[٣] نسلّم أنَّ الهويّة أمر ثبوتي، بل هي أمر عدمي، ومعناها: أن كل واحد من الأشياء ليس هو الآخر، ويدل على ذلك أمران:

أحدهما: أنها لو كانت وجودية لكانت شخصيةُ كلِّ شخص مساويةً لشخصية الشخص الآخر[٤] في مطلق حقيقة الشخصية، ولا بدّ وأن تمتاز عنها في كونها تلك الشخصية، فإن شخصيّتي غيرُ شخصية غيري، وحينئذ يلزم أن يكون للشخصية شخصيةٌ أخرى، ويلزم التسلسل.

الثاني: أن[٥] تلك الشخصية إنما تنضمّ إلى الماهية في الوجود الخارجي بعد دخول تلك الماهية في الوجود الخارجي، فلو توقّف دخول الماهية في الوجود الخارجي على

---

(١) من قوله: «الوجوب ممكناً لذاته» إلى هنا سقط من ب.

(٢) ب، ج: «دلت».

(٣) ب، ج: «لكن لا».

(٤) ب، ج: «شخص آخر».

(٥) قوله: «أن» سقط من ج.

انضمام تلك الشخصية إليها لزم الدور، وعلى[١] تقدير كون الشخصية ثبوتيةً يتوقّف دخول الماهية في الوجود عليها، وإلا لجاز دخولها في الوجود دون تلك الشخصية، فتكون مشخّصة قبل أن صارت مشخصة[٢]، فأمّا إذا كانت الشخصية عدمية لم يلزم هذا الدور؛ لأن العدم يستمرّ حال عدم الماهية وحال وجودها[٣].

ثم إن سلّمنا أنَّ الهوية أمر ثبوتي فلا نسلّم وقوع التكثّر في ذات كل واحد من تلك الأشياء الواجبة.

قوله: إذا كانت متساويةً في الوجوب، والوجوب أمر داخل في الذات فحينئذ تكون تلك الأشياء متشاركةً في أمر ذاتي، ومتباينةً بهويّاتها التي هي أمور ثبوتية، وبديهة[٤] العقل شاهدة بأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز[٥]، فيلزم وقوع الكثرة في ذات كل واحد منها.

قلنا: إنْ كان ما ذكرتموه يقتضي وقوعَ التكثّر في ذات كل واحد من الأشياء الواجبة فإنه يقتضي وقوعَ الكثرة[٦] في ذات[٧] واجب الوجود وإن فرض واحداً.

بيانه: وهو أنَّ الوجود عندكم أمر مشترك بين الموجودات، والواجب ممتاز عن الممكن في خصوصية ذاته، فيلزم أن يكون الواجب مركّباً مما به شارك الممكنات، ومما به امتاز عنها، فثبت أن وقوع الكثرة في ذات واجب الوجود ـ على التقدير الذي ذكرتموه ـ لازم، سواء فرض الواجب شيئاً واحداً أو أشياء كثيرة.

---

(١) في ب: «على» دون واو.

(٢) ج: «فتكون شخصية قبل أن صارت شخصية».

(٣) من قوله: «وعلى تقدير كون الشخصية» إلى هنا سقط من أ.

(٤) ج: «وبديهية».

(٥) كذا في ب، ج: «الامتياز»، وفي أ: «الامتنان».

(٦) ب، ج: «التكثر».

(٧) من قوله: «كل واحد من الأشياء» إلى هنا سقط من ب.

ثم إن سلّمنا أن ذلك يوجب وقوع الكثرة في ذات كل واحد من تلك الأشياء فلمَ قلتم: إن ذلك محال؟

قوله: لأن ذَيْنك الجزئين إمّا أن يكون بينهما ملازمةٌ أو لا يكون.

قلنا: بينهما ملازمة.

قوله: إذا كان بينهما ملازمةٌ فلا بدّ وأن يكون أحدهما تابعاً للآخر.

قلنا: هذا ممنوع، والدليل على أن ذلك غير واجب أن الإضافات متلازمة، مثلاً الأبوّة والبُنوّة يتلازمان، ثم إنه ليس أحدهما تابعاً للآخر وإلا لم تكن موجودة معاً فلا تكون إضافات، وذلك محال.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ وأن يكون أحدهما تابعاً للآخر فلمَ لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك تابعاً لما به الامتياز؟

قوله: لأنه يلزم أن يكون الوجوب تابعاً لغيره.

قلنا: إن كان[1] ما ذكرتموه يمنع من كون الوجوب تابعاً لغيره فهاهنا ما يقتضي ذلك، وهو من وجهين:

الأول: ما مرّ أن الوجوب وصفٌ إضافي، والأوصاف الإضافية تابعة للغير.

الثاني: أن الوجوب بالذات يشارك الوجوب بالغير في أصل كونه وجوباً، فالقَدْر المشترك بينهما إمّا أن يكونَ مستقلاً بنفسه أو لا يكون، بل يكونَ متعلّقَ الثبوت بغيره، فإن كان مستقلاً بنفسه والوجوب بالغير متقوّم به والمتقوم بالمستقلّ بنفسه يجب أن يكون مستقلاً بنفسه فالوجوب بالغير غني عن الغير؛ فيكون الوجوب بالغير وجوباً بالذات، هذا محال، وإن كان القَدْر المشترك غيرَ مستقلٍّ[2] بنفسه والوجوب

---

(١) ب: «إن كل».

(٢) كذا في ب، ج: «مستقل»، وفي أ: «مستقلاً».

بالذات متقوّم به[١]، والمتقوّم بما لا يكون مستقلًا بنفسه لا يكون هو أيضاً مستقلًا بنفسه بطريق الأولى، فالوجوب بالذات لا يكون مستقلاً بنفسه، بل يكون حُكماً تابعاً لغيره وهذا محال[٢].

ثم إن سلّمنا أنَّ الوجوب لا يكون تابعاً للتعيّن فلمَ لا يجوز أن يكون التعيّن تابعاً للوجوب؟

قوله: لأن الوجوب إذا كان مقتضياً لذلك التعيّن فمتى تحقّق الوجوب وجب تحققُ ذلك التعين، لامتناع انفكاك المؤثر عن الأثر.

قلنا: قد ذكرنا النقوض المتوجّهة على هذه القاعدة في الطريقة الأولى.

فهذا جملة الكلام على الوجه الأول مما ذكرتموه في بيان إمكان العالم، وأما الكلام على الوجه الثاني مما ذكرتموه فهو[٣] أن نقول: لا نسلّم أن وجود العالم زائد على ماهيته.

قوله على الوجه الأول في تقرير ذلك: إنّا نعقل ماهيّته مع الشكّ في وجوده[٤]، وذلك يقتضي التغاير.

قلنا: قد نقضنا هذه المقدمة في الطريقة الأُولى حيث استعملتموها[٥] في بيان أنَّ الكائنيةَ زائدةٌ على ذات الجسم بأمور سبعة[٦]، فلا نعيدها، ولكنّا نزيد هاهنا نقضين آخرين:

---

(١) ب: «بنه» تحريف.

(٢) زيادة من ب، ج: «وهذا محال».

(٣) قوله: «فهو» سقط من ب، ج.

(٤) ب: «مع الشك ووجوده».

(٥) ب، ج: «استعملوها».

(٦) ب، ج: «كثيرة».

أحدهما: أنه[١] يمكننا أن نعقل ماهية الوجود وحقيقته مع الشك في حصوله في الأعيان، فيلزم أن يكون للوجود وجود آخر، ويلزم[٢] التسلسل.

لا يقال: الشك في تحقق الوجود في الأعيان بعد تصوّر ماهيّته، ليس شكّاً في ثبوت وجود آخر له، بل يكون شكاً في ثبوته للماهية، وذلك يقتضي كونه مغايراً للماهية، وهو المطلوب، وأيضاً فإن الوجود وحده لا يستقلّ بالمعلومية، بل لا بدّ وأن يتصوّر أولاً أمراً يكون الوجود وجوداً[٣] له، وإذا[٤] كان كذلك فالوجود وحدَه لا يمكن الحكمُ عليه بالوجود واللاوجود، بل المحكوم عليه بذلك هو الماهية.

لأنا نقول: أمّا الأول فضعيف؛ لأن حصول الشيء للشيء[٥] إنما يكون بعد حصوله في نفسه، فالوجود ما لم يتحصّل أوّلاً لا يمكن أن يكون حاصلاً لغيره، وإذا كان كذلك ظهر الفرق بين حصول الوجود في نفسه وبين حصوله لغيره، ونحن بعد تصور[٦] ماهية الوجود يمكننا الشكُّ في حصوله في نفسه؛ إذ لو كان نفس ماهية الوجود هي نفسَ تحصُّلها في الأعيان وكون الماهياتِ ماهياتِ أمورٍ ممتنعةِ التبدّل فحينئذ يكون كون الوجود حاصلاً في الأعيان أمراً ممتنع التبدّل لما هو هو، فيكون كل وجود واجباً لذاته، وذلك يبطل ما[٧] ذكرتموه.

وأمّا الثاني فضعيف أيضاً؛ وذلك لأن الوجود الذي للسواد إمّا أن يكون

---

(١) ب، ج: «أحدهما: وهو أنه».

(٢) ب، ج: «فيلزم».

(٣) ب: «الوجود مجوزاً».

(٤) ب، ج: «فإذا».

(٥) قوله: «للشيء» سقط من ج.

(٦) ج: «ونحن بتصور».

(٧) ب، ج: «بما».

ماهيّته[١] متميزة[٢] عن ماهية السواد أو لا يكون؛ فإن كان الأول: فقد استقام الإلزام؛ لأن تلك الماهية إمّا أن تكون محصَّلَةً في الخارج أو لا تكون؛ فإن كانت محصلة في الخارج: كان للوجود وجود آخر، ولزم التسلسل، وإن كان الثاني: كان وجود الموجود معدوماً، فيكون الموجود معدوماً[٣] وهو محال.

وأمّا إن لم[٤] يكن[٥] الوجود الذي[٦] للسواد ممتازاً[٧] في ماهيّته عن ماهية السواد كان وجود السواد نفسَ السواد، وذلك يناقض القول بأن وجوده زائد عليه.

وثانيها: أنه يمكننا تعقّل حقيقةَ الله تعالى مع الذهول عن وجوده فيلزم أن يكون وجوده[٨] زائداً على حقيقته، وذلك مما لا يمكنكم التزامه لقولكم: إن كل ما كان كذلك فهو ممكن[٩] محدث.

قوله في الوجه الثاني في بيان أن الوجود زائد على الماهيات: إنَّ الماهيات مشتركة في وجوداتها.

قلنا: هذا ممنوع.

قوله في الوجه الأول في بيان ذلك: إنّا إذا عقَلنا موجوداً فإن ذلك الاعتقاد لا يتبدّل عند تبدّل اعتقاد كونه جوهراً أو عَرَضاً، وذلك يدلّ على كون الوجود مشتركاً.

---

(١) ج: «يكون ماهية».
(٢) ب، ج: «ممتازة».
(٣) قوله: «فيكون الموجود معدوماً» سقط من ب، ج.
(٤) قوله: «لم» سقط من ج.
(٥) ج: «وأما أن يكون».
(٦) قوله: «الذي» سقط من ب، ج.
(٧) ب: «الوجود السواد ممتاز».
(٨) قوله: «فيلزم أن يكون وجوده» سقط من ج.
(٩) قوله: «ممكن» سقط من ب.

قلنا: أولاً: هذا منقوض بنفس الماهية، فإنّا إذا اعتقدنا ماهيةً[١] فإن ذلك الاعتقادَ لا يتبدّل عند تبدل اعتقاد كونها جوهراً أو عرضاً، فيلزم أن يكون كونُ الماهيةِ ماهيةً وصفاً زائداً على حقيقته، ويكون مشتركاً فيه بين كل الماهيات، وذلك باطل لوجهين:

الأول: وهو أنَّ ماهيةَ الشيء متحقّقةٌ عند قطع النظر عن جميع صفاته، فلو كان كونُه ماهيةً صفةً له لزم أن لا تبقى الماهيَّةُ عند فرض زوال تلك الصفة، وذلك[٢] محال؛ لأن تحقّق الصفات إذا كان متوقّفاً على تحقق الموصوف فلو توقّف تحقق الموصوف على تحقّق شيء من الصفات لزم الدور.

والثاني: أنَّ كونَه ماهيةً لو[٣] كان أمراً زائداً عليه فذلك الزائد مخالفٌ لسائر الماهيات بحقيقته[٤] المخصوصة ومشارك لها في كونه ماهيّةً من الماهيات، فيلزم أن يكون كون ذلك الزائد ماهية زائدة عليه أيضاً، ولزم التسلسل.

ثم إنْ سلّمنا سلامة ما ذكرتموه عن النقض، ولكنّا نقول: قولكم: إن[٥] اعتقادَ وجودِ موجود لا يتبدّل عند تبدّل اعتقادِ كونِه جوهراً أو عرضاً، ما الذي تريدون بوجود الجوهر أو وجود[٦] العرض؟ إن عنيتم بوجود الجوهر أو وجود العرض نفسَ كون الجوهر جوهراً وكون[٧] العرض عَرَضاً: فمن المعلوم أنَّ هذا الاعتقاد يتبدّل عند تبدل اعتقاد الجوهرية أو اعتقاد العَرَضية، وإن عنيتم بوجود الجوهر

---

(١) كذا في ج: «ماهية»، وفي ب، أ: «ماهيتهُ».

(٢) ب، ج: «وهو».

(٣) ب، ج: «فلو»، إلا أنها رسمت في ب هكذا: «ـلو».

(٤) من قوله: «لو كان أمراً زائداً» إلى هنا سقط من ج.

(٥) قوله: «إن» سقط من ج.

(٦) قوله: «وجود» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «أو نفس كون».

ووجود العرض أمراً زائداً على كون الجوهر جوهراً أو العرض عرضاً: كان دليلكم مبنيّاً على كون وجود الجوهر زائداً على جوهريته، والدليل الذي يبتني صحّته على صحة المطلوب يكون باطلاً.

قوله في الوجه الثاني في بيان أن الوجود أمر مشترك: إنه مقابل للسلب، والسلب أمر واحد فمقابله يجب أن يكون أمراً واحداً.

قلنا: إن عنيتم بالسلب المقابل للثبوت أنَّ تحقّق كلِّ ماهيةٍ تقابل لا تحقّق تلك[١] الماهية: فهذا صحيح، ولكن لا يلزم منه كون الماهيات متشاركةً في الثبوت المطلق، وإن[٢] عنيتم به أن هاهنا ثبوتاً عاماً مشتركاً بين كل الأشياء الثابتة، وأن ذلك الثبوتَ العامَّ مقابلٌ للسلب العام: فذلك بناءً على ثبوت عامٍّ مشترك، وهو الذي وقع النزاع فيه أولاً، فيكون الدليل هاهنا أيضاً مبنياً[٣] على المطلوب.

لا يقال: السُّلوب بأسْرها غير متخالفة؛ إذ لو خالف بعضها بعضاً لكان لكل واحد منها في نفسه خصوصيةٌ وتعيّن، ولا معنى للموجود إلا ذلك فيكون كل واحد[٤] من السلوب على هذا التقدير أمراً وجودياً، وذلك محال، وإذا كانت السلوب بأسرها متساوية في مفهوم السلبية وجب أن يقابلها ثبوت عام وإلا لم يكن المقابل لذلك السلب العام ثبوتاً عاماً واحداً، بل أموراً كثيرة، وذلك يُبطل انحصار القسمة في الطرفين.

لأنا نقول: ألستم تصفون السلوب بالكثرة العددية مع أنه لا يلزم كونُها أموراً ثبوتية، فلمَ لا يجوز وصفها بالكثرة النوعية وإن لم يلزم كونها أموراً ثبوتية[٥]؟ وأيضاً

---

(١) ب، ج: «لا تحقق كل الماهية».

(٢) في ب: «إن» دون واو.

(٣) ب: «بيناً».

(٤) من قوله: «منها في نفسه خصوصية وتعيّن» إلى هنا سقط من ب.

(٥) من قوله: «فلمَ لا يجوز وصفها بالكثرة» إلى هنا سقط من ب.

فلأن قولكم: «السلوب لا اختلاف فيها» مقدمةٌ كاذبة، ألا ترى أن عدمَ العلة وعدمَ الشرط يقتضيان عدمَ المعلول وعدمَ المشروط، وعدمُ غيرهما لا يقتضي ذلك؟ فلولا اختلاف السلوب وإلا لم يكن الأمر كذلك.

وأيضاً فلأن هذا الوجودَ الذي جعلتموه مقابلاً للعدم المطلق إمّا أن يكون في قسم الثبوت أو في قسم العدم، أو لا يكون في واحد من القسمين؛ فإن كان في قسم الثبوت: فهو مشارك لغيره من الأمور الثابتة في مطلق الثبوت، وممتاز عنها بخصوصيّته التي له، فيلزم أن يكون له ثبوت آخر، ويلزم التسلسل، وإن كان في قسم العدم المطلق: كان وجود الموجود معدوماً، وذلك متناقض، وإن كان خارجاً عن القسمين: بطل أصل دليلكم من أنه لا واسطة بين القسمين.

قوله في الوجه الثالث: إن الموجود[١] مَورد التقسيم بالواجب والممكن.

قلنا: إن عنيتم بذلك أن حقيقةَ كلِّ واحد من الأشياء يمكن أن يقال فيه: إنَّ كونَه[٢] تلك الحقيقة إمّا أن يكون من الواجبات وإما أن يكون[٣] من الممكنات، فذلك صحيح ولكنه يكون موردُ التقسيم في كل شيء حقيقتَه المخصوصة[٤].

وإن عنيتم بذلك أن هاهنا ثبوتاً عاماً هو مورد التقسيم: فهذا إنما يصح بعد صحة القول بثبوت عام، والنزاع ما وقع إلا فيه، وأيضاً فهو منقوض بالماهيّة؛ فإنه يمكن جعلها مورداً للتقسيم فيقال: الماهية إمّا أن تكون جوهراً أو عرضاً، فيلزم أن يكون كونُ الجوهر ماهيةً وكون العرض ماهيةً اعتباراً مشتركاً زائداً على حقائقها، وذلك مما أبطلناه.

---

(١) ب، ج: «الوجود».

(٢) ج: «كون».

(٣) ب، ج: «أو يكون».

(٤) ب: «حقيقة المخصوصة».

قوله في الوجه الرابع: الحكم بأن الوجود غير مشترك إنما يتمّ[١] لو كان الوجود مشتركاً.

قلنا: هذا يقتضي أن يكون الحكم بأن الماهيّات المختلفة لا تكون مشتركةً في ماهيّاتها لا يصحّ إلا إذا كانت تلك الماهيات مشتركة، فيلزم منه كون المختلفات غيرَ مختلفات، وذلك باطل، فكذا هاهنا.

قوله في الوجه الخامس: العلم[٢] بكون الوجود مشتركاً ضروري.

قلنا: ممنوع.

قوله: لأن من جعل «الوجود» أو ما[٣] يرادفه قافية لأبياته فإن كل أحد يحكم عليه بالتكرير.

قلنا: وكذا لو جعل «الماهية» قافية من قوافي أبياته فإنهم يحكمون عليه بالتكرير، فيلزم أن يكون كونُ هذه الحقائقِ والماهيّاتِ حقائقَ وماهياتٍ وصفاً مشتركاً زائداً عليهما[٤]، وذلك باطل لما مرّ.

ثم إنْ سلّمنا أنَّ ما ذكرتموه يدلّ على كون الوجود مشتركاً بين الماهيات فمَعَنا ما يمنع من ذلك، وهو الذي ذكرناه في الطريقة الأولى في بيان أن الجسمية يمتنع أن تكون[٥] أمراً مشتركاً بين الأجسام.

قوله في الوجه الثالث: إنَّ حُكْمَ البديهةِ بالفرق بين[٦] قولنا: الجوهر جوهر[٧]،

---

(١) ج: «يعمّ».

(٢) ب، ج: «الخامس: إن العلم».

(٣) ب، ج: «وما».

(٤) كذا في ب، ج: «مشتركاً زائداً عليهما»، وقوله: «زائداً» سقط من أ.

(٥) ب: «يكون».

(٦) كذا في ب، ج: «بين»، وفي أ: «من».

(٧) ج: «للجوهر جوهر».

وبين قولنا: الجوهر موجود، يقتضي أن يكون وجودُ[١] الجوهر زائداً عليه.

قلنا: وكذلك البديهة[٢] تفرق[٣] بين قولنا: الجوهر جوهر، وبين قولنا: الجوهر ماهية، فيلزم أن يكون كونُ الجوهر ماهيّةً أمراً زائداً عليه، وكذلك نعلم الفرق[٤] بين قولنا: الأسد أسد، وبين قولنا: الأسد ليث، فوجب أن يكون للشيء بحسب كل اسم صفة، وكذلك نعلم الفرق بين قولنا: الباري باري، وبين قولنا: الباري موجود، فيلزم أن يكون وجودُه زائداً عليه، وهذا مما لا يمكنكم التزامَه؛ لأنكم بنيتم غداةً الطريقةَ على أن كلَّ ما وجوده زائدٌ[٥] على ماهيّته فإنه يكون ممكناً محدثاً، فكيف يمكن[٦] التزام ذلك في حق الباري تعالى؟

ثم إن سلّمنا أن الوجوه الثلاثة التي ذكرتموها دالّةٌ على أن الوجود زائد على الماهية، ولكن هاهنا ما يمنع من ذلك، وهو أمور ثلاثة:

الأول: وهو أن الوجود لو كان[٧] صفةً لكان ثبوتُه للماهية يتوقّف على ثبوت الماهية في الخارج، فإنَّ حصولَ الشيء للشيء فرعٌ على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، فإنَّ ما لا ثبوت له ولا تعيُّنَ في الخارج استحالَ[٨] أن يحصل غيره له[٩] في الخارج؛ لأنَّ حصولَ غيرِه له في الخارج إضافةٌ لغيره إليه في الخارج[١٠]، وإضافة الغير إليه في الخارج بعد تحقّقه

---

(١) قوله: «وجود» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «وكذلك بحكم البديهة».

(٣) ب، ج: «بالفرق».

(٤) ب، ج: «نحكم بالفرق».

(٥) من قوله: «عليه، وهذا مما لا يمكنكم» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «يمكنكم».

(٧) ب، ج: «لو كان الوجود».

(٨) ب، ج: «يستحيل».

(٩) ج: «له غيره»، ب: «غيره».

(١٠) قوله: «إضافةٌ لغيره إليه في الخارج» سقط من ج.

في الخارج، فيلزم أن يكونَ حصولُ الوجود للماهية موقوفاً على كون الماهية موجودة، ويلزم[١] منه إمّا كون الشيء سابقاً على نفسه أو اجتماع المثلين، وعلى هذا التقدير يكون الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول، فيفضي إلى التسلسل، وهو محال.

وبتقدير تسليمه يلزم المحال المذكور؛ لأنه لا بدّ وأن ينتهيَ الأمرُ إلى وجود تكون الماهيّة قابلةً له لـما هي هي[٢]، فيكون هناك القابلُ للوجود غيرَ موجود، ويلزم منه المحال.

الثاني: وهو أن الوجود لو كان زائداً على الماهية لكان إمّا أن يكون ثابتاً، وإمّا أن لا يكون، والأول يوجب[٣] التسلسل، والثاني يقتضي أن يكون وجود الموجود معدوماً.

لا يقال: الوجود[٤] موجودٌ بوجودٍ هو نفسه.

لأنا نقول: ماهية الوجود يصحّ أن تعقل مع الشك في تحصيله في الخارج فيستحيل أن تكون موجوديةُ الوجود عينَ كونه وجوداً[٥].

الثالث: وهو أن الوجود لو كان زائداً على الماهية لصحّ أنْ تُعقلَ الماهيةُ محصَّلةً في الأعيان مع الذهول عن كونها موجودة أو بالعكس، فلمّا لم يصحّ ذلك علمْنا أنَّ وجود الشيء نفسُ[٦] ماهيّته.

ثم إن[٧] سلّمنا أن وجود الممكنات زائد على ماهيّاتها فلمَ قلتم: إنه يلزم من ذلك كونُها ممكنةَ الوجود؟

---

(١) ب، ج: «فيلزم».
(٢) قوله: «هي» سقط من ج.
(٣) ب، ج: «أوجب».
(٤) ب، ج: «الموجود».
(٥) كذا في ب، ج: «وجوداً»، وفي أ: «موجوداً».
(٦) «نفس» مكرة مرتين في ب.
(٧) قوله: «إن» سقط من ج.

قوله: لأن ذلك الوجودَ إمّا أن يكون قائماً بنفسه أو يكون محتاجاً إلى تلك الماهية.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون غنيّاً في ذاته عن الماهية، ولكنه لذاته يقتضي أن يكون مقارناً للماهية؟ وبهذا[١] التقدير لا يلزم كون الوجود في نفسه ممكناً، ألا ترى أن ذات الباري تعالى تقتضي[٢] صفاتٍ ثابتةً له ولا يلزم من امتناع انفكاك ذاته عنها احتياج ذاته إليها[٣]؟ بل نقول: إن ذاته غنية عن تلك الصفات، ولكن حصول تلك الصفات له من لوازم ذاته، فهكذا[٤] هاهنا لمَ لا يجوز أن يقال: الوجود غني في نفسه عن الماهية، ولكنْ من لوازم الموجود[٥] وجوبُ مقارنته للماهية؟

ثم إن سلَّمنا افتقارَ الوجود إلى مؤثر فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك المؤثر هو الماهية؟

قوله: لأن المؤثر لا بدّ وأن يكون موجوداً قبل الأثر، فلو كانت الماهية مؤثرة في وجود نفسها لكانت موجودة قبل أن تكون موجودة.

قلنا: لمَ قلتم: إن المؤثر لا بدّ وأن يكون موجوداً[٦] قبل الأثر؟ والذي يبطل[٧] ذلك أمور أربعة:

أولها: وهو أن أصل دليلكم يبتني على أن الممكن لا بدّ له من مؤثر واجب، فذلك المؤثر الواجب إما أن يكون وجودُه مساوياً لوجود غيره، أو لا يكون، والقسم الثاني باطل على رأيكم فإنكم بيّنتم أن الموجوداتِ بأسْرها مشتركةٌ في الوجود.

---

(١) ب، ج: «وعلى هذا».

(٢) ب: «مقتضي»!

(٣) كذا في ب، ج: «إليها»، وفي أ: «إليه».

(٤) ب، ج: «فكذا».

(٥) ب، ج: «الوجود».

(٦) ج: «موجواً» سقطت الدال.

(٧) ب: «تبطل».

والقسم الأول على قسمين أيضاً، فإن ذلك الوجود الذي له إمّا أن يكون مقارناً لماهيّة غيره أو لا يكون، والقسم الثاني محال لوجوه ستأتي في مسألة وجوب الباري - إن شاء الله تعالى - فبقي القسم الأول، فإمّا أن يقال: إنّ ذلك الوجود وإنْ كان مقارناً لتلك الماهية إلا أنه غني عن المؤثر، أو يقال: المؤثّر فيه هو نفس تلك الماهية، أو يقال: المؤثر فيه شيء آخر.

أمّا القسمان الأولان فإن كانا صحيحين فلمَ لا يجوز مثلُهما في وجود الأجسام والأعراض؟ وأمّا القسم الثالث فهو يقدح في كون واجب الوجود واجباً لذاته، وذلك[1] محال.

وثانيها: وهو أن الماهيّات مقتضية للوازمها، واقتضاؤها للوازمها لا يتوقّف على الوجود وإلا لكانت قبل الوجود خاليةً عن تلك اللوازم فلا تكون تلك اللوازمُ لوازمَ الماهية مطلقاً، بل لوازمَ الوجود، أو لوازمَ بشرط الوجود، وليس كلامنا فيها، بل كلامنا في الأمور التي تكون لازمة مطلقاً - كالزوجية للأربعة، والمحاذاة للنقطة[2] - ولما بطل ذلك ثبت أن اقتضاءها[3] للوازمها لا يتوقف على الوجود، وذلك يُبطل ما ذكرتموه.

وثالثها: وهو أن قابليةَ الماهياتِ الممكنةِ الوجودِ لا يمكن أن تكون مشروطة بالوجود وإلا لزم التسلسل، فإذا جاز أن لا تتوقف القابليةُ على الوجود فلمَ لا يجوز أن لا تتوقفَ المؤثريةُ على الوجود؟

ورابعها: وهو أن كون[4] الماهيّات قابلةً للوجود حكمٌ ثابت لها لا بالفاعل بل لذواتها، فإن ذواتها لذواتها قابلةٌ للوجود، فتلك القابلية يكون المؤثرُ فيها ذاتَ الماهية،

---

(١) ب، ج: «وهو».

(٢) ب: «والمحاذاة النقطة».

(٣) ب، ج: «اقتضائها» خطأ.

(٤) ب، ج: «تكون».

ولا يمكن أن يكون ذلك التأثير متوقّفاً على الوجود وإلا لزم الدور، ولـمّا بطل ذلك ثبت المطلوب.

وأمّا الكلام على الوجه الثالث مما ذكرتموه في بيان إمكان العالم فهو أن نقول: القول بكون الجسم مركّباً من الهَيُولى والصورة قول باطل عندكم، وقد بَيّنْتُم الطريقة الأولى التي ذكرتموها على إبطال ذلك، وإذا كان كذلك لم يكن بناء الحجّة عليه بناءً برهانيّاً، بل غايته أنه[١] يكون إلزاميّاً، وقد بيّنتم[٢] في أول الكتاب أنه لا فائدة في ذلك.

ثم إن سلّمنا ذلك، وسلّمنا افتقارَ الجسم إلى كل واحد منهما، ولكن لم قلتم[٣]: إن الصورة والهيولى ممكنتان؟

قوله: الصورة حالّةٌ في الهيولى فتكون محتاجةً إليها.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يقال: الصورة غنية في ذاتها عن الهَيُولى، ولكنها لذاتها تقتضي أن تكون مقارنة لوجود الهيولى؟ على ما مرّ تقريره قبل ذلك.

ثم إن سلّمنا احتياج الصورة إلى الهيولى فلمَ قلتم: إن الهيولى تحتاج إلى الصورة؟ ولمَ لا يجوز أن تكون الهيولى علّةً للصورة؟

قوله: الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علةً لها.

قلنا: الفلاسفة عَوَّلوا على هذه المقدّمة في نفي صفات الله تعالى، وأنتم تقدحون فيها، وتكشفون عن فسادها، فكيف يمكنكم أن تعوّلوا الآن عليها[٤]؟

---

(١) ب: «أن».

(٢) ج: «بنيتم» تحريف.

(٣) كذا في ب، ج: «ولكن لم قلتم»، وقوله: «لم» سقط من أ.

(٤) ب، ج: «عليها الآن».

وأمّا الكلام على الوجه الرابع أن نقول: لا نسلّم أن الجسم ليس علةً للمكانية[١].

قوله: يلزم أن يكون كل جسم حاصلاً في ذلك الحيّز.

قلنا: مرّ الكلام عليه في الطريقة الأولى.

ولئن[٢] سلّمنا أنه ليس علّةً له ولكن[٣] لمَ لا يجوز أن لا يكون به حاجةٌ إلى الكائنية بل تكون ذات الجسم تقتضي[٤] وجوبَ كونه مقارناً للكائنية بالمحلّية؟ والذي يحقق ذلك: أن الجسم لو كان محتاجاً إلى الكائنية مع أن الكائنيةَ محتاجةٌ إليه لزم الدور، وإنه محال.

ثم إن سلّمنا أن[٥] ما ذكرتموه من الوجوه دالّة على أن العالم ممكن، ولكن هاهنا ما يدلّ على أنه يستحيل أن يكون في الوجود موجود ممكن الوجود، وذلك سيأتي ـ إن شاء الله ـ في مسألة[٦] إثبات[٧] العلم بالصانع.

ثم إن سلّمنا أن العالم ممكن، ولكن لمَ لا يجوز أن يكون الوجود به أَولى فحينئذ يستغني عن المؤثر؟

ثم إن سلّمنا أن الوجود والعدم بالنسبة إليه على السواء، لكن لمَ قلتم: إنه لا بدّ له من المؤثر؟ وسيأتي تقرير هذين المقامين في مسألة إثبات العلم بالصانع، إن شاء الله تعالى.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ من المؤثر، ولكن متى؟ إذا كان محدثاً أو إذا لم يكن؟ م ع،

---

(١) ب، ج: «للكائنية».

(٢) ب، ج: «وإن».

(٣) ب، ج: «لكن» دون واو.

(٤) ب: «يقتضي».

(٥) قوله: «أن» سقط من ج.

(٦) ب، ج: «باب».

(٧) ب، ج: «إن شاء الله تعالى في باب إثبات».

وحينئذ إنما يمكنكم بيان احتياجه إلى المؤثر لو ثبت حدوثه، وإنما تثبتون حدوثَه بناءً على احتياجه إلى السبب، فيلزم الدور.

ثم إن سلّمنا حاجته إلى المؤثر فلمَ لا يجوز أن يكون موجِباً؟

قوله: الأجسام متساوية في قبول جميع الصفات، فلو كان المؤثر موجِباً لم يكن اختصاص بعض الأجسام ببعض الصفات أولى من العكس.

قلنا: لا نسلّم أن نسبته إلى بعض الأجسام ليست[١] أولى من نسبته إلى الباقي، وما الدليل على ذلك؟

ثم إن سلّمنا ذلك فلمَ قلتم: إنه يلزم من تساوي نسبته إلى كل الأجسام تساوي جميع الأجسام في قبول الأثر عنه؟

ثم إن سلّمنا ذلك ولكنه منتقض بالقادر، فإن نسبته إلى الضدّين المقدورين له على السواء مع أنه يصدر عنه أحدُهما دون الآخر، فكذا هاهنا.

ثم إن سلّمنا أن المؤثر فاعل بالاختيار فلمَ لا يجوز أن يقال: إن ذاتَه موجبٌ لوجود الأجسام وبالاختيار[٢] فاعلٌ لصفاتها؟ أو يقال: إن هاهنا شيئاً يوجب وجود الأجسام ويوجب وجود قادر، ثم إن ذلك القادر يتولى تخصيص[٣] الأجسام بصفاتها[٤] المخصوصة وأعراضها المعيّنة.

ثم إن سلّمنا أن فاعل[٥] الأجسام فاعل لها فلمَ قلتم: لا بدّ[٦] من حدوثها؟

---

(١) ب، ج: «ليس».
(٢) في ج: «بالاختيار» دون واو.
(٣) ب، ج: «يخصص».
(٤) كذا في ب، ج: «بصفاتها»، وفي أ: «لصفاتها».
(٥) ب، ج: «المؤثر في».
(٦) ب، ج: «فاعل لها بالاختيار فلم قلتم إنه لا بد».

بيانه ما سبق في الطريقة الأولى من الوجوه الأربعة الدالة على أن احتياج الفعل إلى الفاعل ليس لأجل الحدوث[١].

والجواب[٢]: قوله: لا نسلّم أن الوجوب وصف ثبوتي.

قلنا: يدلّ عليه أمران:

الأول: أن[٣] الوجوب يناقض اللاوجوب، والموصوفُ باللاوجوب إمّا المحال وإما[٤] الممكن: أمّا المحال فهو معدوم، وأمّا الممكن فهو جائز العدم، فإذن اللاوجوب وصف لا يتصف به عند العقلاء إلا المعدوم أو ما يجوز أن يكون معدوماً، وما كان كذلك استحال أن يكون ثبوتياً؛ لأن الأوصاف الثبوتية لا تحصل للأمور العدمية، فإذن اللاوجوب وصف عدميّ فيلزم أن يكون الوجوب وصفاً ثبوتياً ضرورةَ انقسام النقيضين في الثبوت والانتفاء.

الثاني: وهو أن المعقولَ من الوجوب استحقاقُ الوجود، والعلم الضروري حاصل بأن استحقاقَ الوجودِ وصفٌ ثبوتي، كما أن العلم الضروري حاصل بأن حصول الجسم في الجهة أمر ثبوتي، بل هاهنا أولى؛ لأن حصولَ الجسم في الجهة عبارةٌ عن انتساب مخصوص للجسم إلى الجهة، والجهة أمر تقديري[٥] لا وجود له، فإذا كان العلم الضروري هناك[٦] حاصلًا مع هذا الإشكال فهاهنا مع عدم ذلك الإشكال أَولى.

---

(١) ب: «الحادث».

(٢) ب، ج: «الجواب» دون واو.

(٣) قوله: «إن» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «أو».

(٥) ج: «تقدري».

(٦) ج: «هاهنا».

قوله: لو كان الوجوب وصفاً ثبوتياً لكان ثبوتُه واجباً، فيكون للوجوب وجوبٌ آخر إلى غير النهاية[١].

قلنا: هذا مُشكل، والذي يمكن أن نحاولَ به دفعه أن الوجوبَ واجبٌ بوجوبٍ هو ذاته، فينقطع التسلسل.

ولقائل أن يقول: إنّا بيّنا أن الوجوب لو كان أمراً ثبوتياً لكان وجودُه مغايراً لماهيّته، ووجوب وجوده كيفية عارضة لانتساب وجوده إلى ماهيّته، ونحن نعلم بالضرورة أن الكيفيةَ العارضةَ لانتساب وجوده إلى ماهيته مغايرةٌ لنفس ماهيته.

قوله: لو كان الوجوب أمراً ثبوتيّاً لكان إمّا أن يكون هو تمام الماهية، أو جزءاً منها، أو خارجاً عنها.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون هو تمام الماهية؟

بيانه: أنّا إذا أخذنا الأشياء الممكنة مع وجودها فإنها تصير واجبة، فإنه وإن كان وجود المشي[٢] للإنسان ممكناً إلا أن ثبوت الشيء[٣] في زمان ثبوت الشيء واجبٌ له، فإذا[٤] صارت الممكنات بشرط أخذ وجودها[٥] معها واجبة، فلو قدّرنا وجوداً مجرّداً عن كل ما عداه كان ذلك الوجود أولى بالوجوب[٦]، وكان ذلك الوجوب هو تمامَ ذلك الوجود المجرد، فقد عقلنا أنه كيف يكون الوجوبُ تمامَ الذات الواجبة، وإذا عُقل ذلك في الجملة بطل قولهم: الوجوب وصف إضافي.

---

(١) ج: «نهاية».

(٢) كذا في ب، ج: «المشي»، وفي أ: «لشيء».

(٣) ب، ج: «المشي».

(٤) ب، ج: «ولذا».

(٥) ج: «وجوها» سقطت الدال.

(٦) كذا في ب، ج: «بالوجوب»، وفي أ: «بالوجود».

ولقائل أن يقول: ماهية الوجوب إمّا أن تكون أمراً إضافيّاً أو لا تكون، فإن كانت أمراً إضافيّاً: فحيث ما[١] وُجدتْ كانت[٢] مجرّدَ إضافة، اللهم إلا إذا قيل: بأنَّ[٣] قولَ الوجوب على الأشياء الواجبة باشتراك الاسم، وذلك مما يهدم أصل هذه الطريقة، وإن لم يكن أمراً إضافياً أصلاً فهو باطل؛ لأنا إذا قلنا لشيء: إنه يجب اتصافه بكذا: فمفهوم الوجوب هاهنا إضافي؛ لأنه لا يعقل إلا عند تعقّل المضافَين، وإذا[٤] كان الوجوب هاهنا مجرّدَ إضافةٍ وجب أن يكون في جميع المواضع كذلك.

واعلم أن الأقرب أن الوجوبَ مفهومٌ سلبي، وقد قرّرنا ذلك في كتابنا[٥] المسمى بـ«المباحث المشرقية».

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون وجوبُ كلِّ شيء مخالفاً لوجوب الآخر؟

قلنا: ما دللنا به على أن قول الوجود على الأشياء ليس باشتراك الاسم، فهو بعينه يدلّ على أن قول الوجوب عليها ليس باشتراك الاسم، وسنجيب ـ إن شاء الله تعالى ـ عن[٦] الأسئلة التي أوردوها على تلك الأدلة، وأيضاً فالمرجع في معرفة التماثل والاختلاف إلى العقل، فكما أن العقل يشهد في السوادَيْن والبياضَيْن بالتساوي فكذلك يشهد في الوجوبين بالتساوي في هذا القَدْر، وإنه لو كان هناك اختلافٌ لكان ذلك الاختلافُ في أمر وراء هذا المفهوم.

قوله: لمَ قلتم: إنَّ التعيُّنَ أمر ثبوتي؟

---

(١) قوله: «ما» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «كان».

(٣) ب، ج: «إن».

(٤) ب، ج: «فإذا».

(٥) كذا في ب، ج: «قررنا ذلك في كتابنا»، وقوله: «ذلك» سقط من أ.

(٦) ب، ج: «على».

قلنا: لأن التعيُّنَ جزء من المعيّن، والمعيَّنُ من حيث هو ذلك المعيَّنُ أمر ثبوتي، وجزء الثبوتي من حيث هو ثبوتي يجب أن يكون ثبوتيّاً، فالتعيّن يجب أن يكون أمراً ثبوتياً[١].

قوله: يلزم أن يكون للتعيُّنِ تعيّنٌ آخر إلى غير نهاية.

قلنا: التعيّن يتعين لذاته فينقطع التسلسل.

ولقائل أن يقول: إن كان المراد من هذا الكلام ماهيّةَ[٢] مطلقِ التعينّ هو نفسُ تعين هذا التعيّن: فهذا[٣] باطل؛ لأن هذا التعين يشارك سائر التعيّنات في مطلق كونه تعيّناً، ويخالفها في كونها تلك التعينات[٤]، وما به الاشتراك غير ما به الافتراق.

وإنْ عنيتم به أنَّ ماهيّةَ مطلق التعيّن غيرٌ وشخصيةَ هذا التعيّن غير، فيكون تعيّن التعين مغايراً له، ويلزم التسلسل.

قوله: يتوقّف انضمامُ التشخّص إلى الحقيقة على وجودها في الخارج، ويتوقف وجودُها في الخارج[٥] على انضمام التشخص إليه فيلزم[٦] الدور.

قلنا: لا نسلّم أنه يتوقف انضمام التشخص إلى الحقيقة على وجودها في الخارج؛ فإنه إذا عقل أن لا[٧] يتوقف اتصافُ الحقائق بوجودها ولوازمها على وجودها الخارجي[٨] فليعقل هاهنا أيضاً كذلك.

---

(١) قوله: «فالتعينّ يجب أن يكون أمراً ثبوتيّاً» سقط من ب.

(٢) ب، ج: «هذا الكلام أن ما هيّة».

(٣) ب، ج: «فهو».

(٤) ب، ج: «كونه ذلك التعين».

(٥) ب: «فلو توقف وجود ما في الخارج»، وهي ساقطة من ج.

(٦) ب، ج: «لزم».

(٧) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «الخارج».

ولقائل أن يقول: الإشكال المذكور متوجّه أيضاً في[١] الأمثلة المذكورة.

قوله: لو لزمتِ الكثرةُ مما قلتموه للزمت الكثرةُ من مشاركةِ الواجبِ الواحدِ الممكنَ[٢] في أصل الوجود وامتيازُه عنه بالحقيقة.

قلنا: الصحيح عندنا أن وجود الباري تعالى زائد على حقيقته، لكنَّ حقيقتَه ـ سبحانه وتعالى[٣] ـ غيرُ مشتركة[٤] من أمرين أو أكثر، فلا يلزم أن تكون حقيقته ممكنة، بل تكون حقيقتُه منزّهةً عن التركّب المقتضي للإمكان، وهي مقتضية لوجود نفسه، فلا يلزم إمكانه، أمّا الأجسام والأعراض فإن حقائقها مركّبة فهي تكون ممكنة محتاجة، فظهر الفرق.

قوله: لمَ قلتم: إنَّ كلَّ متلازمَيْن فلا بدّ وأن يكون أحدهما محتاجاً إلى الآخر؟

قلنا: لأنَّ مقارنتَهما إمّا أن تكون لحقيقتهما أو لا لحقيقتهما، فإن كان الأول: فهما مضافان، والمضافان محتاجان إلى شيئين يكونان عارضين لهما فيستحيل أن يكونا مقوّمين للواجب بذاته.

وإن كان الثاني: فلا بدّ وأن يكون وجوبُ تلك المقارنة إمّا لوجودَيْهما، أو لوجود أحدهما فقط، أو لشيء ثالث، فإن كان الأول: لزم الدور، وإن كان الثاني: كان أحدُهما واجباً لذاته والآخر ممكناً معلولاً، وإن كان الثالث: لزم احتياجهما إلى ذلك الثالث؛ فلا يكون هو بمجموعه ولا بأجزائه واجباً.

ولقائل أن يقول: لمَ قلت: بأنهما[٥] لو وجب تقارنهما لذاتيهما لكانا مضافين؟

---

(١) ب، ج: «على».

(٢) ب، ج: «للممكن».

(٣) ب، ج: «تعالى».

(٤) ب، ج: «مركب».

(٥) ب، ج: «إنهما».

نعم[١] كل مضافين فإنه يجب تقارنهما[٢] لذاتيهما، ولكن من أين أنَّ كلَّ ما يجب مقارنتُهما لذاتيهما كانا مضافين؟ وما الدليل عليه؟

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون الوجوب تابعاً؟

قلنا: لما مرّ.

قوله: الوجوب وصف إضافيّ فيكون تابعاً.

قلنا: الكلام عليه ما مر[٣].

قوله: القَدْر المشترك بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير إن كان غنياً عن الغير لزم أن يكون الوجوب بالغير غنياً عن الغير.

قلنا: لا نسلّم أنَّ الوجوبَ بالغير أمرٌ مركّب مما به يشارك الوجوب بالذات وما به امتاز عنه، ومن المحتمل أن يكون محتاجاً إلى أمر، وإن كانت تلك الحاجة لا لكل أجزائه بل لبعض أجزائه.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون التعيّن تابعاً للوجوب؟

قلنا: لأنه يلزم من تحقّق حقيقة الوجوب تحققُ ذلك التعيُّن، وما يتوجه عليه من الأسئلة فقد سبق الجواب عنها[٤] في الطريقة السالفة[٥].

فهذا هو الكلام على هذا الوجه، وهو عمدة الفلاسفة في وحدة واجب الوجود، وقد ظهر أنه ليس بقوي.

---

(١) ب، ج: «بل».

(٢) ب، ج: «مقارنتهما».

(٣) ب، ج: «قد مر الكلام عليه».

(٤) قوله: «عنها» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «السابقة».

أما الوجه[١] الثاني، وهو أن وجود العالم زائد[٢] على ماهيّته فيكون ممكناً، وذكرنا في تقرير أن وجود العالم زائد على ماهيته وجوهاً ثلاثة:

أولها: إما بعقل[٣] ماهيته مع الشكّ في وجوده.

قوله: هذا معارض بنفس الوجود.

قلنا: الشك في حصول الوجود ليس شكّاً في أنه هل ثبت للوجود وجود آخر أم لا فإن ذلك محال؛ إذ الوجود غير قابل للوجود والعدم، أمّا الوجود فلأنه لو قبل وجوداً آخر لكان الحالّ مِثْلاً للمحلّ، فحينئذ لا يكون حلولُ أحدِهما في الآخر أولى من العكس، فيلزم أن يكون كل واحد منهما حالًّا محلا[٤]، وذلك محالٌ؛ ولأنه يلزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً مرتين؛ ولأن الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل، وكل ذلك محال.

وأمّا العدم فلأنا لو قدّرنا عُروضَ العدم للوجود وعروضَ ذلك الوجود للماهية فحينئذٍ تكون تلك الماهيّة موجودة بوجودٍ معدوم، وهذا مما يأباه صريح العقل[٥]، ولما بطل ذلك ثبت أن الشك في حصول الوجود ليس شكّاً في حصول وجود آخر له، بل هو شكّ في حصوله[٦] للماهية، وذلك مما لا يضّرنا، بل هو الذي تمسّكنا به أولى[٧] في إثبات المطلوب.

---

(١) ب، ج: «وأما الوجه».

(٢) ب، ج: «العالم وجوده زائد».

(٣) ب، ج: «أن نعقل».

(٤) ب، ج: «ومحلًا».

(٥) ب، ج: «العقل الصريح».

(٦) ب، ج: «حصول وجود».

(٧) ب، ج: «أولًا».

قوله: يلزم أن يكون حصول الوجود للماهية أمراً زائداً على نفس الوجود.

قلنا: حصول الشيء لشيء آخر لا يمكن أن يكون زائداً وإلا لكان هو أيضاً حاصلاً لذلك المحلّ، فيلزم التسلسل، بل حصول الشيء لشيء[١] اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج، وأمّا نفس الوجود فلا يمكن أن يقال: إنه اعتبار ذهني، فظهر الفرق.

قوله: إنّا نعقل حقيقة الله تعالى مع الذهول عن وجوده.

قلنا: هذا ممنوع؛ لأنا لا نعقل حقيقة الله تعالى، بل المعقول منه عندنا مجرّد السُّلوب والإضافات، ثم إنّا لا ندري أنّا إذا عقلنا حقيقته المخصوصة فهل يمكننا[٢] مع ذلك الذهول عن وجوده أم لا[٣]؟ وإذا كان كذلك اندفع النقض.

ثم بيَّنَّا في الوجه[٤] الثاني أن الوجود مشترك بين الموجودات بالوجوه الخمسة.

قوله على الوجه الأول: هذا منقوض بنفس الماهية.

قلنا: لا جرم كون السواد ماهيةً اعتبار زائد على ذات السواد، والسواد من حيث إنه سواد فليس إلا السواد.

وتحقيقه: أنَّ[٥] السوادَ حقيقةٌ مفردة، فإذا أخبرتَ عنها بشيء فالمخبَرُ به لا محالة مغاير في المفهوم للمخبر عنه، فإذا قلنا: السواد ماهيّة: وجب أن يكون كونه ماهيةً مغايراً لكونه سواداً، وكيف لا نقول ذلك وكونه ماهيةً أمرٌ مشترك بينه وبين غيره، وكونه سواداً[٦] ليس كذلك، بل كونه ماهية إمّا أن يكون اعتباراً سلبياً، وإمّا أن يكون

---

(١) ب، ج: «للشيء».
(٢) ج: «يمكنا».
(٣) قوله: «أم لا» سقط من ب، ج.
(٤) ب، ج: «في الوجه».
(٥) ب، ج: «وتحقيقه: هو أن».
(٦) ج: «سواد» خطأ.

اعتباراً ذهنياً غير مستند[١] إلى صفة خارجية؟! وأمّا الوجود فلا يمكن أن يكون كذلك، فظهر الفرق.

قوله: ما الذي تريدون بوجود الجوهر؟ تريدون به نفس كونه جوهراً أو أمراً زائداً على ذلك؟

قلنا: نحن قبل أن نَعرف أن وجودَ الجوهرِ نفسُ[٢] كونه جوهراً أو أمرٌ زائدٌ[٣] على كونه جوهراً فإنه يمكننا[٤] أن نعتقد أن الله تعالى خلق موجوداً هو جوهر، ثم يمكننا[٥] أن نعتقد أن ذلك الموجودَ الذي كنا نعتقد فيه أنه كان جوهراً ما كان كذلك، بل كان عَرَضاً، ومَن دفع إمكان ذلك كان مكابراً، ونعلم بالضرورة أن الوجود الذي لا يتغيّر اعتقاد تحقّقه باختلاف اعتقاد كونه جوهراً أو عرضاً لا بدّ وأن يكون مشتركاً بين الجوهر والعرض، فحينئذ نعلم بالضرورة أن الوجود أمر مشترك، وما ذكرتموه من أن ذلك بناءً على كون الوجود زائداً، بل يلزم منه كونُ الوجود زائداً فليس كذلك؛ لأن الأمر الذي ذكرناه معلوم بالضرورة قبل العلم بكون الوجود زائداً أم لا.

قوله على الوجه الثاني: إن سلب كل حقيقة يقابله ثبوتُه الخاص وليس بين ذلك السلب وذلك الإيجاب واسطة، فأمّا إن ادعيتم ثبوتاً عامّاً مقابلاً للسلب العام فهذا نفس المطلوب.

قلنا: إنا[٦] إذا قلنا: السواد ـ مَثَلًا ـ إمّا أن يكون موجوداً وإمّا أن لا يكون؛ فلا

---

(١) ب، ج: «مستندة».

(٢) ب، ج: «الجوهر هو نفس».

(٣) ب، ج: «أمراً زائداً».

(٤) ج: «يمكنا».

(٥) ج: «يمكنا».

(٦) قوله: «إنا» سقط من ب، ج.

نعني به أن السواد إمّا أن يكون سواداً وإمّا أن لا يكون سواداً؛ لأن هذه القضية لا فائدة في ذكرها البتّة؛ فإن[١] كل أحد يعلم بالضرورة صدقَ أحدِ قسمَي هذه القضية وكذب القسم الآخر منها، فبطل أن يكون المراد من التقسيم المذكور ما ذكرتموه، ولـما بطل ذلك ثبت أن المرادَ منه التقسيمُ بالوجود العام والعدم العام.

قوله: هذا الوجود الذي أثبتموه إمّا أن يكون في قسم الثبوت العام، أو في قسم النفي العام، أو يكون خارجاً عنهما.

قلنا: بل هو في قسم الثبوت العام.

قوله: فعلى هذا التقدير يكون هو[٢] مساوياً لسائر الأمور الثابتة في أصل الثبوت، فلا[٣] بدّ وأن يكون ممتازاً عنها باعتبار آخر، فيكون للثبوت ثبوت آخر، ويلزم التسلسل.

قلنا: إنما يلزم التسلسل لو كان الوجودُ المجرّدُ مساوياً لسائر الأمور الموجودة في أصل الوجود ممتازاً عنها بوصف آخر حقيقي، وليس الأمر كذلك، بل الوجود يمتاز[٤] عن سائر الأمور الموجودة بقَيْد عدمي وهو أنَّ الوجودَ المجردَ وجودٌ ليس معه مفهوم آخر، وسائر الموجودات وجوداتٌ يقارنها غيرها، وإذا كان الامتياز بالقيد العدمي لا يلزم التركّب والتسلسل.

قوله على الوجه الثالث: إن مورد التقسيم بالوجوب والإمكان هو نفسُ حقيقةِ كلِّ واحد من الأشياء.

قلنا: هذا يَبطل بما مرّ في الوجه الثاني.

---

(١) ب، ج: «لأن».

(٢) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «ولا».

(٤) ب، ج: «ممتاز».

قوله: إنه منقوض بالماهيّة.

قلنا: لا جَرَمَ كونه ماهيةً اعتبارٌ عامٌّ مشترك، ولكنه ذهني لا خارجي بخلاف أصل الوجود فإنه لا يمكن أن يقال: إنه مجرد اعتبار ذهني.

قوله في الوجه الرابع: لو كان الحكم بعدم كون الوجود مشترِكاً لا يعم[١] إلا عند كون الوجود مشترِكاً لكان الحكم على المختلفات بأنها غيرُ مشترِكةٍ لا يعم[٢] إلا عند كون المختلفات مشتركةً، وهو[٣] متناقض.

قلنا: لا نسلّم أن ذلك متناقض؛ لأن المختلفات وإن كانت مختلفةً في ماهيّاتها المخصوصة ولكنها مشتركةٌ في مجرد كونها مختلفة؛ لأن الاختلاف حكم شامل لها، بل الاختلاف اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج، أما الوجود فلا يمكن أن يكون كذلك، فظهر الفرق.

قوله في الوجه الخامس: إن مَن جعل الماهية قافيةَ أبياتِ قصيدةٍ واحدة فإن العقلاء يحكمون عليه بالتكرير.

قلنا: فلا جرم المفهومُ من كون الجوهر ماهيةً مفهومٌ مشترك بين كل الأمور، ولكنه اعتبار سلبي أو ذهني بخلاف الوجود فإنه لا يمكن أن يكون كذلك، فظهر الفرق.

ثم بيّنا في الوجه الثالث أن حكم بديهة العقل بالفرق بين قولنا: الجوهر جوهر، وبين قولنا: الجوهر موجود: يقتضي أن يكون وجودُ الجوهر زائداً على كونه جوهراً.

قوله: هذا منقوض بقولنا: الجوهر ماهية، وبقولنا: الأسد ليث، وبقولنا: الباري موجود.

---

(١) ب: «لا يتم».

(٢) ب: «لا يتم».

(٣) ب، ج: «فهو».

قلنا: كونُ الجوهر ماهيةً اعتبارٌ زائد على نفس كونه جوهراً، ولكنه اعتبار سلبي أو ذهني بخلاف الوجود، وكذلك كونُ الأسد مُسمًّى بالليث[١] اعتبارٌ نسبي إضافي، وهو زائد لكنه لا وجود له في الخارج بخلاف نفس الوجود، وأمّا كونُ الباري ـ تعالى ـ موجوداً فهو الإشكالُ العظيم، ويمكن أن يدفع عن هذا الموضع بأن يقال: المعقول من الباري صفة إضافية، فلا شك أن هذه الصفة الإضافية الاعتبارية مغايرة لنفس وجودِهِ[٢] ـ سبحانه وتعالى ـ فاندفع الإشكال.

قوله: لو كان الوجود زائداً على الماهية لكان القابلُ[٣] للصفة الوجودية غيرَ موجودة، وهو محال.

قلنا: لا نسلّم أن ذلك محال، ولمَ لا يجوز أن يكون تعيّنُ الماهية من حيث إنها ماهيةٌ يكون كافياً في قابلية الوجود.

ولا[٤] يقال: الماهية القابلة للوجود إذا لم تكن موجودة كانت معدومة، فالمعدوم يكون موصوفاً بالوجود وهذا محال.

لأنا نقول: الماهية من حيث إنها ماهيةٌ اعتبارُها مغاير لاعتبار كونها معدومةً أو موجودة، وإسقاط كونها موجودةً عن درجة الاعتبار في قابليتها للوجود لا يقتضي دخولَ اعتبار كونها معدومةً في قابليتها للوجود، ألا ترى أن الماهية لا يمكن أن يُحكم عليها بالإمكان عند اعتبار كونها موجودة؛ لأنها حالَ وجودها لا تكون قابلةً[٥] للعدم، فإن العدم لا يجامع الوجود، وكذا حال اعتبار كونها معدومة لا

---

(١) ب، ج: «الأسد ليثاً».

(٢) في ج: «وجود».

(٣) ب، ج: «القائل».

(٤) في ب: «لا» دون واو.

(٥) كذا في ب، ج: «تكون قابلة»، وفي أ: «يكون قابلًا».

تكون[١] قابلًا[٢] للوجود، وإذا كان كذلك لم تكن الماهية موصوفةً بشرط وجودها أو عدمها ممكنة[٣]، بل هي إنما تتصف بالإمكان إذا أُخذت مجرّدة عن العدم والوجود، فعلمْنا أن إسقاط الوجود عن درجة الاعتبار لا يوجب دخول العدم في هذا الاعتبار.

قوله: الوجود لو كان زائداً لكان إمّا أن يكون ثابتاً أو لا يكون.

قلنا: إنه ثابت، ولا يلزم التسلسل لـمَا بيّنا أن امتيازه عن سائر الأمور الثابتة[٤] بقيد سلبي.

قوله: لو كان الوجود زائداً على الماهية لصحّ تعقّل الماهية حاصلةً في الخارج مع الذهول عن كونها موجودة.

قلنا: هذا ركيك جداً؛ لأنه لا معنى للوجود إلا نفسُ الحصول في الأعيان، فإذا عقلنا كون الماهية حاصلةً في الأعيان فمع هذا التعقّل كيف يمكن الذهول عن كونها موجودة؟ نعم[٥] لو التزمتم تعقُّلَ مطلق الماهية عند الذهول عن الوجود فذلك مما نلتزمه، بل هو الذي عوّلنا عليه في إثبات أن الوجود زائد على الماهية، فقد تقرّر أن وجود العالم زائد على ماهيته.

قوله: لِمَ قلتم: إنه إذا كان كذلك كان ممكناً؟

قلنا: لِـما مرّ أن ذلك الوجودَ إما أن يكون غنياً عن محلّ يَحِلُّ فيه أو لا يكون، فإن كان غنيّاً عن المحلّ استحال كونه عارضاً لشيء من الماهيات.

---

(١) ج: «تكون» بالياء والتاء، ب: «يكون» بالياء.

(٢) ب، ج: «قابلة».

(٣) قوله: «ممكنة» سقط من ب، ج.

(٤) رسمَها في ج مقروءة بوجهين: «الثابتة، الثانية»، ورسمُها في ب يحتمل ذلك.

(٥) ب، ج: «بل».

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون غنياً عن المحل ولكن[١] يقتضي كونه مقارناً لتلك الماهية؟

قلنا: مقارنة الشيء لغيره ليست أمراً زائداً وإلا لكان ذلك الزائد أيضاً مقارناً لا محالة؛ فيلزم التسلسل، وإذا لم تكن المقارنة زائدة لم يكن جعلُها معلولَ ماهيةِ المقارن.

ثم إن سلّمنا ذلك لكنَّ الشيء لمّا وجبت[٢] مقارنته لغيره فعند زوال ذلك الغير لا بدّ وأن يزول ذلك الشيء، فحينئذ يكون ذلك الشيء بحيث يلزم من فرض عدم غيره فرضُ عدمه، وذلك ممّا تحقّق عليه الإمكان.

قوله: لمَ لا يجوز أن تكون الماهية كافية في اقتضاء ذلك الوجود؟

قلنا: دليله ما مرّ.

قوله: هذا معارض بوجود الباري تعالى.

قلنا: هذا أصعب سؤال[٣] على هذه الطريقة، ولا دافع له إلا أحدَ الشيئين:

أحدهما: أن نقول: إن قول الموجود على الواجب والممكن[٤] باشتراك الاسم، ثم نبين أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها بالوجه الأول والثالث، ولا نتمسّك بالوجه الثاني أصلاً، ونمنع من كون وجود الله تعالى زائداً على ماهيته، ونقدح في الوجه الثاني.

والثاني: نقول[٥]: قول الموجود عليهما بالاشتراك المعنوي، ولكن الوجود هو تمام حقيقته ـ سبحانه وتعالى ـ وإنه غير مقارن لشيء من الماهيّات أصلاً، وهذا

---

(١) ب، ج: «ولكنه».

(٢) ب، ج: «وجب».

(٣) ب، ج: «من أصعب الاسئلة».

(٤) ب، ج: «وعلى الممكن».

(٥) ب، ج: «والثاني: أن نقول».

هو طريقة الفلاسفة، وإنها أصعب الطرق على ما سيأتي بيانه في مسألة إثبات العلم بوجود الصانع[١].

فهذا منتهى[٢] الكلام في هذه الطريقة، وفيها عُسر، وتمام الكلام فيها سيأتي في مسألة[٣] وجود الله تعالى.

وأمّا الوجه الثالث ـ وهو أن الأجسام مرّكبة من الهيولى والصورة ـ فلا شك أنه وجه إلزامي على مذهب الخصم، وأنه ليس برهانياً[٤]، ولكن لو بَيَّنّا بالإلزام على مذهب الخصم فجمهور الفلاسفة اتفقوا على كون العالَم ممكناً لذاته، فكان من حقّنا الاكتفاءُ بذلك وتركُ التطويل فيما لا يفيد[٥].

وأمّا الوجه الرابع فهو المعتمد في إثبات كون الأجسام ممكنةَ الوجود.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون الجسمُ علّةً للكائنية؟

قلنا: لما مرّ في الطريقة الأولى.

قوله: لو احتاج الجوهر إلى الكائنية لزم الدَّور.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر لا من وجه واحد بل من وجهين مختلفين حتى لا يلزم الدور؟ فعليهم أن يقيموا الدلالةَ على إبطال هذا الاحتمال.

قوله: سلّمنا أن ما ذكرتموه يدلّ على أن العالم ممكن، ولكن هاهنا ما يمنع من القول بوجود الممكن.

---

(١) ب، ج: «بوجود الصانع إن شاء الله تعالى».

(٢) ب، ج: «فهذا هو منتهى».

(٣) ب، ج: «سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في مسألة».

(٤) ب، ج: «ليس برهانياً»، وفي أ: «برهاني».

(٥) ب، ج: «الذي لا فائدة فيه».

قلنا: سيأتي الجواب عن ذلك في مسألة إثبات العلم بالصانع، وكذا الجواب عن قولهم: لمَ قلتم: إنَّ الممكن لا بدّ له من مؤثّر.

وأمّا بيان أن المؤثر لا يمكن أن يكون موجِباً فلما مرّ.

قوله: لمَ قلتم: إن نسبة المؤثر إلى كل الأجسام نسبةٌ واحدة؟

قلنا: لأن المؤثر إن[١] كان جسمًا أو جسمانياً فالكلام في وجوب اختصاصه بتلك المؤثرية من بين سائر الأجسام يعود بعينه وإن لم يكن جسماً ولا جسمانياً، والأجسام بأسْرها قابلةٌ للأثر الفائض عنه، فما[٢] لأجله اختصّ البعض بقبول ذلك الأثرِ عنه قائم في الكل، فوجب أن يقبل الكل ذلك الأثرَ عنه.

قوله: هذا معارض بالقادر.

قلنا: سبق الجواب عنه في الطريقة السالفة.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر موجباً لذوات الأجسام ومختاراً في إحداث صفاتها.

قلنا: الأجسام لا تخلو عن الأشكالِ والحصولِ في الأحياز، فلو كانت ذواتُها قديمةً والفاعلُ لأشكالها وتخصيصاتها[٣] بأحيازها فاعلًا مختاراً لكان ذلك المختار موجداً[٤] لتلك الأشكال والكائنيات في الأزل، والإيجاد بالاختيار أزلاً محال، والعلم به ضروري.

وهذا هو الجواب عن قولهم: لمَ لا يجوز أن يكون الموجب موجباً للأجسام،

---

(١) قوله: «إن» سقط من ب، ج.

(٢) كذا في ب، ج: «فما»، وفي أ: «مما».

(٣) ب، ج: «ومخصصاتها».

(٤) ب، ج: «موجباً».

ولوجود قادر مختار[١] ثم إن ذلك المختارَ يخصص تلك الأجسام بصفاتها الممكنة؟

قوله: لمَ قلتم: إنَّ كلَّ ما كان فعلاً للمختار لا بدّ وأن يكون محدَثاً؟

قلنا: الكلام في هذا المقام استدلالاً واعتراضاً وجواباً قد سبق في الطريقة الأولى.

فهذا نهاية هذه الطريقة، وبالله التوفيق[٢].

المسلك الثالث[٣]: في حدوث العالم

الجسم لو كان قديماً لكان قِدَمُه إمّا أن يكون وصفاً عدمياً أو ثبوتياً، والقسمان باطلان، فبطل القول بكونه قديماً.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون عدمياً؛ لأنه لو كان عدمياً لكان الحدوث الذي يناقضه وصفاً ثبوتياً، ولو كان كذلك لكان ذلك الوصفُ إمّا أن يكون حادثاً فيكون حدوثُه زائداً عليه، فيلزم[٤] التسلسل، وإمّا أن لا يكون حادثاً بل قديمًا، فيكون الوصفُ المحتاجُ ثبوتُه إلى ثبوت الحادث قديماً، وهو محال.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون ثبوتياً؛ لأنه لو كان كذلك لكان إمّا أن يكون هو عينَ الجسم أو زائداً عليه، والأول باطل وإلا لكان العلم بكون الجسم جسماً عِلْماً بقِدَمه، فكان ينبغي أن يكون العلم بقدمه ضرورياً، كما أن العلم بكونه جسماً ضروري.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن قِدَم الجسم إذا كان زائداً على ذاته فذلك الزائد إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً؛ فإن كان قديماً كان قدمُه زائداً عليه، ولزم التسلسل، وإن كان حادثاً كان قِدَمُ القديم وصفاً حادثاً، وذلك ظاهر الاستحالة لتناقضه،

---

(١) ج: «مختار» تصحيف شنيع.

(٢) ب، ج: «والله الموفق».

(٣) كذا في ب، ج: «المسلك الثالث في حدوث العالم»، وقوله: «في حدوث العالم» سقط من أ.

(٤) ب، ج: «ويلزم».

فثبت أن القول بكون قدم الجسم وصفاً ثبوتياً أو عدمياً[١] محال، فيكون القول بقدمه محالاً.

فإن قيل: الكلام على هذا المسلك من وجهين:

الأول: ما يتعلق بالبحث عن هذا النظم.

فنقول: إن نظمَ التلازم غيرُ منتج، وبيانه من وجوه أربعة[٢]:

ـ **الأول**: أنّ الملازمة التي ادعيتموها إمّا أن يكون أمراً ثبوتياً أو لا يكون، والأول باطل لوجهين[٣]:

أمّا أولاً: فلأنها لو كانت صفةً ثبوتية لكانت إمّا أن تكون ملازمةً للأمرين اللذين وصفتموهما[٤] بهذه الملازمة أو لا تكون؛ فإن كان الأول كان كونُها ملازمةً لذَيْنك الأمرين زائداً[٥] على ذاتها فيلزم التسلسل، وإن كان الثاني وجب أن لا تتحقّق الملازمة أصلاً؛ لأن نفس الملازمة إذا لم تكن لازمةً لذَيْنك الأمرين وجب أن لا يكون بينهما ملازمةٌ أصلاً.

وأمّا ثانياً: فلأنكم ادّعيتم أنَّ قِدَم الجسم يلزم منه كون القدم ثبوتياً أو عدمياً، ثم أبطلتم كل واحد من القسمين، وبنيتم عليه إبطالَ قدم الجسم، فإن[٦] الملزوم واللازم هاهنا عدميان[٧]، والأمور العدمية إذا كانت متصفة بالملازمة لم تكن الملازمةُ

---

(١) ب، ج: «عدمياً أو ثبوتياً».

(٢) قوله: «أربعة» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٤) كذا في ب، ج: «وصفتموهما»، وفي أ: «وصفتموها».

(٥) ج: «زائد» خطأ.

(٦) ب، ج: «فإذن».

(٧) ب، ج: «عدميين».

صفةً ثبوتيةً لاستحالة أن يكون الوصفُ الثبوتيُّ حاصلاً للموصوف المعدوم، فثبت أن الملازمة لا يمكن ان تكون أمراً ثبوتياً فهي أمر عدمي، وإذا كان كذلك فنقول: لا فرق بين ملازمةٍ لا ثبوت لها وبين عدم الملازمة؛ إذ لو تميّز عدم الملازمة عن الملازمة العدمية لكان في العدم تميّز وتعيّن، لا معنى للموجود إلا ما كان كذلك، فلو وجد في العدم هذا المعنى[1] لزم أن لا يتميز المعدوم عن الموجود، وهو محال، فإذن وجب نفي الملازمة.

ـ **الثاني**: وهو أن الملازمة عبارة عن امتناع تحقق الملزوم إلا عند تحقق اللازم، وذلك غير معقول؛ لأن الذي نحكم بتوقّفه على تحقق اللازم إمّا أن يكون هو ماهيّةَ الملزوم، أو وجودَه، أو شيئاً ثالث، والأول باطل؛ لأنَّ كل ماهية فإمّا أن تكون بسيطة أو مركّبة من البسائط، والبسيط لا يعرض له الإضافة؛ لأنها لا تعقل إلا بين أمرين، فالأمر الواحد يستحيل عُروض الإضافة له، وإذا امتنع عروض الإضافة له امتنع عروض الإمكان ـ الذي هو نوع من أنواع الإضافة ـ له، وإذا امتنع عروض الإمكان للبسيط امتنع توقفه على الغير؛ لأن التوقفَ ليس إلا الحاجةَ والإمكان، وإذا استحال توقيفُ البسيط على الغير استحالَ توقيف المركب ـ الذي لا معنى له إلا مجموع أمور كل واحد منها بسيط ـ على الغير، فثبت أنه لا يمكن توقيف الماهيّة على الغير، وبهذا الطريق تبيّن أنه لا يمكن توقيف الوجود أيضاً على الغير، وإذا ثبت ذلك كان الذي فُرِضَ ملزوماً غيرَ متوقف الماهية والوجود أصلاً على ذلك اللازم، ومتى كان كذلك انقطع التلازم.

ـ **الثالث**: أن مقتضى التلازم إمّا عدمُ الملزوم عند عدم اللازم، أو وجودُ اللازم عند وجود الملزوم، أمّا الأول فإنه غير صحيح؛ لأن المعقول من الملازمة أن يكون وجود اللازم واجبَ الحصول عند وجود الملزوم، وذلك كيفية عارضة لوجودهما،

---

(١) ب، ج: «هذا المعنى في العدم».

فإذن يتوقّف ثبوت هذه الملازمة على ثبوت اللازم وثبوت[١] الملزوم، ثم إذا حكمنا في المقدمة الثانية بعدم اللازم كان ذلك مناقضاً لدعوى اللزوم الذي لا يحصل إلا عند ثبوت اللازم، فعلمْنا أن بين المقدمتين تناقضاً.

وأما القسم الثاني فباطل أيضاً؛ لأن دعوى كون الشيء ملزوماً لغيره دعوى لثبوت إضافةٍ بين ذَيْنك الشيئين، والحكم بثبوت الإضافة بين الأمرين لا يمكن إلا بعد ثبوتهما أولاً، فإذن يتوقف حكمنا بتلك الملازمة على ثبوت الملزوم وثبوت اللازم مع أن المطلوب هاهنا معرفة ثبوت اللازم؛ فإذن لا يعرف ثبوت اللازم إلا بعد معرفة ثبوت الملازمة[٢] التي لا يعرف ثبوتها إلا بعد ثبوت اللازم، فيلزم الدور، وإنه محال.

ـ **الرابع**: أن الشرطية إمّا أن تُذكر كُلّيّةً أو مهملة؛ فإن ذُكرت كُليةً فإمّا أن يكون المراد منها عموم الأشخاص أو عموم الأحوال، والأول باطل؛ لأنّ الشرطيةَ قد تكون كليةً وإن لم يعقل لها عمومٌ في الأشخاص[٣]، مثلما يقال: كلما كان زيد عالماً فهو حيّ.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن الشرطية يمتنع أن تَصْدُقَ كليةً في عموم الأحوال؛ لأن من جملة الأحوال التي يمكن اعتبارها أن لا يكون بينهما ملازمةٌ أصلاً، وفي هذه الحالة يمتنع صدقُ اللزوم، وأمّا إن ذكرت الشرطية مهملة، والمهملة في قوة الجزئيَّة، والشرطية الجزئية لا تنتج؛ لأنه لا يلزم من كون الشيء ملازماً لغيره في بعض الأحوال ـ تحققُ اللازم لا محالة عند تحقّق الملزوم، أو انتفاء الملزوم لا محالة عند انتفاء اللازم.

فهذا جملة ما في هذا النظم من المباحث.

---

(١) قوله: «اللازم وثبوت» سقط من ج.

(٢) ج: «اللازمة».

(٣) ب، ج: «عموم في الأشكال والأشخاص».

ثم إن سلّمنا سلامته، ولكن لمَ قلتم: إنه لو كان الجسم قديماً لكان قِدمُه إمّا أن يكون أمراً ثبوتياً أو عدمياً؟

لا يقال: لأنه لا واسطة بين الثبوت والانتفاء.

لأنا نقول: مورد التقسيم بالثبوت والانتفاء إمّا أن يكون هو نفسَ الثبوت، أو نفسَ الانتفاء، أو أمراً مغايراً لهما، والأول باطل؛ لأن مورد التقسيم لا بدّ وأن يكون مستقرّاً مع جملة الأمور التي بها وقعت القسمة، لكن الثبوت لا يجامع الانتفاء، فلا يمكن أن يكون موردُ التقسيم بالثبوت والانتفاء هو الثبوتَ أو الانتفاء، ولما بَطَل القسمان ثبت أن موردَ التقسيم أمرٌ مغاير للثبوت والانتفاء، فتكون الواسطة بين الثبوت والانتفاء متحققة، وذلك يُبطل ما ادعيتموه من الانحصار.

السؤال الثاني: أن نتكلّم على مقدّمات الدليل فنقول:

قوله: إمّا أن يكون عدمياً أو ثبوتياً.

قلنا: هذا يقتضي تصورَ العدم، ونحن قد بيّنا من وجوهٍ عدةٍ استحالةَ تصوّر العدم.

قوله: القِدَم إمّا أن يكون غيرَ الجسم أو زائداً عليه.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون قدمُ الجسم زائداً عليه؟

قوله: ذلك الزائد إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون قديماً؟

قوله: يلزم أن يكون قِدمُ القديم زائداً عليه، ولزم التسلسل.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون القديم قديماً لذاته حتى ينقطع التسلسل؟

ثم إن سلّمنا أنه لا يكون قديماً فلمَ لا يجوز أن يكون حادثاً؟

قوله: للتناقض.

قلنا: أليس أنَّ الأشعرية زعموا أن الجوهر باقٍ ببقاء ممتنع البقاء؟ فإذا عقل ذلك فليعقل أن يكون الشيء قديماً بقدمٍ غير قديم.

ثم إن ما ذكرتموه معارض بثلاثة أمور[١]:

أحدها: أن الجسم لو كان حادثاً لكان حدوثُه إن كان عينَه لزم أن يكون العالِـم بعينه عالماً بحدوثه بالضرورة، وإن كان زائداً عليه فذلك الزائد إن كان حادثاً لزم التسلسل، وإن كان قديماً لزم أن يكون حدوث الحادث قديماً، وهو محال.

وثانيها: أنَّ قِدَم الله تعالى إن كان نفسَ ذاتِه لزم من العلم بذاته العلمُ بقِدمه، وليس الأمر كذلك فإنّا بعد معرفة وجوده نحتاج في العلم بقدمه إلى استدلال مستأنف، وإما أن يكون[٢] زائداً عليه، فإن كان قديمًا لزم التسلسل، وإن كان حادثاً لزم التناقض.

وثالثها: أن الحادث إذا استمرّ مدةً فاستمراره في تلك المدة إمّا أن يكون نفسَ ذاته، فيجب أن يكون العالم بذاته عالماً بمدة استمراره، وليس كذلك، أو يكون[٣] زائداً عليه، وذلك الزائد إن كان مستمراً كان استمراره زائداً عليه، ولزم التسلسل، أو لا يكون مستمراً فلا يكون استمرار المستمر مستمراً، وإذا جاز[٤] كذلك فلمَ لا يجوز أن لا يكون قِدَمُ القديم قديماً؟

والجواب[٥]:

أما الأسئلة المذكورة على نظم التلازم فإنها لا تستحق الجواب؛ لأنا نقول: هذه الإشكالات التي أوردتموها هل يلزم منها القدح في نظم التلازم أو لا يلزم؟

---

(١) ب، ج: «بأمور ثلاثة».
(٢) ب، ج: «وإن كان».
(٣) ب، ج: «وإما أن يكون».
(٤) ب، ج: «كان».
(٥) ب، ج: «والجواب ـ وبالله التوفيق ـ».

فإن لم يلزم ذلك: لم يجب علينا الجواب عنها، وإن لزم منها ذلك: فقد ثبتت الملازمة في الجملة، فيكون القدح فيها بعد ذلك في الملازمة[١] متناقضاً، فلا يستحقّ الجواب.

قوله: لمَ قلتم: إنه لا واسطة بين النفي والإثبات؟

قلنا: هذا أجلى العلوم الضرورية، وقد بيّنا أن ذلك لا يمكن إثباته بالدلالة.

قوله: مورد التقسيم بالنفي والإثبات إمّا أن يكون هو النفي؛ أو الإثبات، أو شيئاً ثالثاً. قلنا[٢]: بل شيء ثالث.

قوله: فذلك يكون تسليماً للواسطة.

قلنا: هذه مغالطة؛ لأنا لم نقل: إنَّ الحقائقَ إمّا النفي وإمّا الإثبات حتى يكون ثبوتُ حقيقة ثالثة قدحاً فيما قلناه، ولكنّا قلنا: الحقائق لا تخلو عن النفي والإثبات، فكأنّا سلّمنا أن هاهنا[٣] حقائقَ كثيرةً في الفهم[٤]، إلا أنّا ادّعينا أنَّ كلَّ واحد منها لا يخلو عن هذين الأمرين، فدعوى[٥] الحصر على هذا الوجه لا تَبطل بما ذكروه.

لا يقال: وجدنا بعض الصور قد خلا من الحكم بالنفي والإثبات معاً.

بيانه: أنّا إذا قلنا: الوجود[٦] إمّا أن يكون موجوداً أو لا يكون موجوداً، فإن القسمين باطلان؛ أمّا بطلان الثاني[٧] فلأنه[٨] يلزم صدق قولنا: الموجود ليس

---

(١) قوله: «في الملازمة» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «قوله» خطأ.

(٣) ب، ج: «هنا».

(٤) قوله: «في الفهم» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «عن النفي والإثبات، ودعوى».

(٦) ب، ج: «الموجود».

(٧) كذا في ب، ج: «الثاني»، وفي أ: «الأول».

(٨) ب، ج: «فإنه».

بموجود، وذلك باطل بالاتفاق، وأمّا بطلان الأول[١] فلأنَّ بديهةَ العقل حاكمةٌ بأن المحكوم به مغاير للمحكوم عليه، فيلزم أن يكون للموجود وجودٌ زائد عليه من حيث إنه موجود، وذلك محال بالاتفاق؛ لأن من قال: الوجود نفسُ الماهيّة، فلا شك أنه ينكر ذلك، ومن قال: إنه زائد على الماهية: لم يُثبِت للوجود وجوداً آخر؛ ولو[٢] حصل للماهية مع الوجود وجودٌ آخر لزم التسلسل، وإنه محال، فثبت كذب النقيضين، وهو المطلوب؛ لأنا نقول: هذا تشكيك في الضروريات فلا يستحقّ الجواب.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون قِدَمُ القديم نفسَ ذاته؟

قلنا: لأن قدم الجسم إذا كان زائداً على الجسم كان ذلك الزائد مساوياً لذات الجسم في الاستمرار ومخالفاً في حقيقته المخصوصة، وما به الاشتراك غيرُ ما به الاختلاف.

تحقيقه: القِدَم مغايرةٌ لاستمرار وجود تلك الحقيقة، وذلك يقتضي أن يكون قِدَمُ القديم زائداً عليه، ثم يلزم التسلسل.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون قِدَمُ القديم حادثاً؟

قلنا: لأن المعنى بالقدم الاستمرارُ من الأزل إلى الأبد، وليس ذلك أموراً كثيرة، بل معقولاً واحداً ثابتاً من الأزل، والشيء الواحد الثابت من الأزل يستحيل أن يكون حادثاً، وأمّا كون الجوهر باقياً ببقاء لا يبقى فهو ممنوع.

قوله: هذا معارَضٌ بالحدوث.

قلنا: قد[٣] بيّنا في أول الدليل أنَّ الحدوث وصف عدمي، فلا جرم لا يلزم من العلم بنفس الجسم العلمُ به، بخلاف القِدَم؛ فإنه وصف ثبوتي.

---

(١) كذا في ب، ج: «الأول»، وفي أ: «الثاني».

(٢) ب، ج: «إذ لو».

(٣) قوله: «قد» سقط من ب، ج.

وتحقيق ذلك: هو أن الحدوث لا يتقرّر إلا عند وجودٍ حاصل وعدم سابق، ومن الجائز أن يكون العالِـمُ بالوجود الحاصل جاهلاً بالعدم السابق فلا يعلم الحدوث.

وأمّا القِدَم فهو عبارة عن نفي العدم السابق، ونفيُ النفي إثبات.

قوله: هذا معارض بالباري تعالى.

قلنا: قِدَمُه عندنا نفسُ ذاته، ولسنا نسلّم أنّا إذا دللنا على وجوده وبعض صفاته فقد عرفنا حقيقته المخصوصة، بل تلك الحقيقةُ عندنا مجهولةٌ إمّا أبداً وإمّا إلى أن يُتعرّف كمالُ صفاته بالأدلة.

ولقائل أن يقول: لمّا عقلنا كونَه قديماً مع أنّا لا نعقل حقيقته فلزم[1] أن يكون قدمه مغايراً لذاته، فحينئذ[2] يتوجّه الإلزام.

قوله: هذا معارض بالباقي.

قلنا: الباقي إذا كان محدثاً فإنه لا يُعرف مقدارُ مدة بقائه إلا إذا عُرف حدوثُه في الزمان الذي حدث فيه إمّا مقدّراً أو محققاً، ولـمّا أمكن العلم بوجوده مع الجهل بذلك الزمان الذي حدث فيه لا جَرَمَ كانت مدة بقائه مجهولة، بخلاف القِدَم فإن وجوده غيرُ مختصّ بزمان دون زمان حتى يكون الجهلُ بشيء من الأزمنة قادحاً في الجهل بالقِدَم، فظهر الفرق وبالله التوفيق[3].

* * *

(١) ب، ج: «لزم».

(٢) ب، ج: «وحينئذ».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

الأصل الرابع

في إثبات العلم بالصانع تعالى

الأصل الرّابع

في إثبات العلم بالصانع تعالىٰ

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في إثبات المؤثر الموجود، وفيه أربعة[١] مسالك:

المسلك[٢] الأول: الاستدلال بحدوث الذوات.

فنقول[٣]: العالم محدَث، وكل محدَث فله محدِث، فالعالم له محدِث.

بيان أن العالم محدَث: ما مرَّ.

وبيان أنَّ كلَّ محدَث فله محدِث: أنَّ كل محدَث فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فهو محتاج في وجوده إلى مؤثّر موجود، فيلزم أن كل محدَث فهو محتاج إلى مؤثّر موجود.

بيان أن كل محدَث فهو ممكن الوجود: أن المحدَث إمّا أن لا[٤] يكون حقيقته قابلة للعدم أو يكون[٥]، فإن لم تكن قابلة للعدم لم تكن معدومة قطّ، فكانت موجودةً

---

(١) ب، ج: «خمسة».

(٢) قوله: «المسلك» سقط من ب، ج.

(٣) كذا في ب،ج: «فنقول: العالم»، وقوله: «فنقول» سقط من أ.

(٤) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «للعدم أو لا يكون».

أبداً، وإن كانت قابلةً للعدم وهي أيضاً قابلةٌ للوجود كانت ممكنةَ الوجود؛لأنا لا نعني بالممكن إلا ذلك.

بيان أنَّ كلَّ ممكنٍ محتاجٌ إلى مؤثر موجود: أمّا احتياجه إلى المؤثر: فلأنه لمّا كان قابلاً للعدم والوجود فلولا أمرٌ من الأمور وإلا لم يكن ترجّح أحد الطرفين على الآخر أولى من العكس، والعلم بذلك ضروري.

وأمّا أن ذلك المؤثّرَ يجب أن يكون موجوداً: فلأنه[1] لا فرق بين مؤثر منفي وبين نفي[2] المؤثر، فالحكم بالاكتفاء بالمؤثر المنفيّ حكم بعدم الاحتياج إلى المؤثر، وذلك قد أبطلناه، فثبت احتياج الممكنات إلى مؤثر موجود.

فإن قيل: لا نسلّم أنَّ المحدَثَ ممكنُ الوجود.

قوله: لو لم يكن ممكناً لكان واجباً، ولو كان واجباً لكان دائم الوجود.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يقال: إنه كان ممتنعَ الوجود لعينه ثم صار واجب الوجود لعينه؟ والذي يدل عليه أمور أربعة:

أحدها: أنَّ صحةَ حدوث الحوادث غيرُ حاصلة في الأزل لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنها لو كانت حاصلة في الأزل لم يمكنّا[3] الجزمَ بامتناع قدم العالم.

وأمّا ثانياً: فلأنّا إذا عنينا بالحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم امتنع أن يكون أزلياً؛ لأن الأزل هو نفي العدم السابق، وذلك لا يجامع العدم السابق، فثبت أن صحة حدوث الحوادث غير حاصلة في الأزل، ثم إنها[4] حصلت فيما لا يزال.

---

(١) كذا في ب، ج: «فلأنه»، وفي أ: «لأنه».

(٢) قوله: «نفي» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «لم يمكننا».

(٤) ب: «إنهما».

وليس تجدد هذه الصحة من الممكنات لوجوه ثلاثة:

أمّا أولاً: فلأنه لو كان من الممكنات لأمكن أن لا يصير حدوث الحوادث فيما لا يزال ممكناً وأن يبقى على تلك الاستحالة، وذلك ضروري الفساد.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ حدوثَ الصحة لو كان من الممكنات لكان إمكان حدوث الإمكان حاصلاً قبل حدوثه، ولا بدّ وأن تنتهي تلك الإمكانات إلى إمكان حاصل على طريق الوجوب دفعاً للتسلسل.

وأما ثالثاً: فلأنَّ حدوث تلك الصحة لو كان بالإمكان لكان لا يخلو: إمّا أن يكون له سبب أو لا يكون، والأول باطل لوجهين[1]:

ـ **أمّا أولاً**: فلأنَّ بعد صيرورة الشيء ممكن الحدوث إذا فرضنا عدم ذلك السبب فإمّا أن يزول ذلك الإمكان أو لا يزول، فإن زال: فلا محالة يصير إمّا واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته، فيلزم انقلاب الممكن لذاته واجباً لذاته، أو ممتنعاً لذاته، وهو محال، وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل؛ لأنه إذا جاز ذلك فلمَ لا يجوز أن ينقلب الممتنع لذاته واجباً لذاته؟ وأمّا إن لم يزل فلم يكن ذلك الإمكان معلّلاً بتلك العلة.

ـ **وأمّا ثانياً**: فلأن الإمكان لو كان معلّلاً بعلّة خارجية وتأثيرُ العلة الخارجية في الشيء يتوقف على كون ذلك الشيء ممكناً في نفسه، فلو كان إمكانُه لأجل مؤثّر خارجيّ لكان ذلك الإمكان مسبوقاً بإمكان آخر، ولزم التسلسل.

وأمّا إن كانت الصحةُ ممكنةَ الحدوث ومع ذلك تكون غنيّة عن السبب كان الممكن واقعاً لا عن سبب، وذلك محال، فثبت أن صحة حدوث الحوادث قد تجدّدت لا مع الإمكان بل مع الوجوب، فبطل قولكم: إن المتجدّد لا بد وأن يكون تجدُّده على نعت الإمكان.

---

(١) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

الوجه الثاني: أن فاعلية الباري كانت ممتنعةً في الأزل ثم حدثت فيما لا يزال على طريقة الوجوب، ونبيّن هذه الصورة بمثل ما مضى.

الوجه الثالث: أن الحادث حالَ حدوثه يجب أن يكون مقدوراً، وحالَ بقائه يمتنع أن يكون مقدوراً، وامتناع كونه مقدوراً حكم تجدّد مع الوجوب، فإنه لو كان لا مع الوجوب لأمكنَ[١] أن تحصل ذاتُه حالَ بقائه غيرَ موصوف بامتناع المقدوريّة، وذلك محال، فبطل قولكم: إن المتجدّد ممتنع[٢] أن يكون واجباً لذاته وأيضاً فإن كان انتقاله من أحد الحكمين إلى الآخر ـ أعني الجواز والامتناع ـ جائزاً فليجز الانتقال من الامتناع إلى الوجوب، وهو المطلوب[٣].

الوجه الرابع: وهو أن الزمان لا شكّ أنه[٤] من الأمور المتقضية[٥] على طريق الوجوب، فإنه يمتنع أن يكون اليومُ حاصلاً في الغد امتناعاً لذاته، ثم إنه يجب حصولُ الغد عَقيبَ انقضاء اليوم وجوباً لذاته؛ إذ لو كان الوجوب[٦] بالغير لكان عند عدم ذلك الغير لم يكن هو واجبَ الحصول، لكن ذلك محال؛ فإنه إذا فرض عدمُ حصولِه كان ذلك العدم واقعاً بعد وجوده، وهذه البَعْدية بالزمان، فيكون الزمان واجبَ الحصول عند فرض عدمه وجوباً لذاته لا لغيره، وما كان كذلك كان واجبَ الوجود لذاته، فعلمْنا أنَّ كل جزء من أجزاء الزمان فإنه واجب الحدوث لذاته.

لا يقال: إنَّ صحةَ حدوث الحوادث، وصحةَ فاعلية الباري تعالى، وامتناعَ

---

(١) كذا في ب، ج: «لأمكن»، وفي أ: «لا يمكن».

(٢) ب، ج: «يمتنع».

(٣) من قوله: «وأيضاً فإن كان انتقاله» إلى هنا سقط من أ.

(٤) قوله: «أنه» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «المنقضية».

(٦) ب، ج: «لو كان ذلك الوجوب».

مقدورية الباقي، ووجوبَ تجدّد أجزاء الزمان اعتباراتٌ عقلية وليست موجوداتٍ حقيقيةً، وليس كلامُنا فيها، وإنما كلامنا في موجودات حقيقية وُجدت بعد أن كانت غيرَ موجودة، فكيف يقاس أحدهما على الآخر؟

لأنا نقول: ما المعنى بقولكم: هذه اعتبارات عقلية؟

إن عنيتم به أنه لا تحقّق لها في أنفسها: فذلك باطل؛ فإن الحوادث ممكنةُ الوجود في أنفسها سواءٌ وُجِدَ فرضٌ واعتبارٌ أو لم يوجد، وكذا الباقي يمتنع كونُه مقدوراً سواء وُجد عاقلٌ أو لم يوجَد، وكذا نعلم بالضرورة أن الله تعالى إذا خلق حادثاً فإنه يتميّز مَبْدأُ حدوثه[1] عن انتهاء وجوده، وإن ذلك التميّزَ ليس بحسب فرضنا، فإنه سواء وجد الفارض أو لم يوجد فإن ذلك التميّـزَ يكون حاصلاً، ولا نعني بالزمان إلا ما يُفترض فيه ذلك المبدأ والمنتهى.

وإن عنيتم أن هذه الصحةَ وأن هذه الأمورَ الأُخر ليست ذوات[2] مستقلّةً بأنفسها، بل هي صفاتٌ وأحكام لا توجد في العقل والخارج إلا تابعةً لغيرها فمسلّمٌ: ولكنّا[3] لمّا رأينا في هذه الصور حصولَ التجدّد منفكّاً عن الجواز والحاجة إلى المؤثر فقد بَطَلت دعواكم.

ثم إن سلّمنا أنَّ ما ذكرتموه يدل على أنَّ المحدثَ ممكنُ الوجود، ولكن معنا ما يدلّ على فساد القول بوجود شيء ممكن الوجود، وذلك من وجوه خمسة[4]:

الأول: أن المحدثَ لو كان ممكنَ الوجود لكان ذلك الإمكانُ إمّا أن يكون أمراً

---

(١) ب، ج: «وجوده».

(٢) ب، ج: «ذواتاً».

(٣) كذا في ب، ج: «لغيرها: فمسلّم، ولكنّا»، وكلمة «فمسلَّم» سقطت من أ.

(٤) ب، ج: «خمسة أوجه».

عائداً إليه أو لا يكونَ كذلك، بل يكونَ مجردَ اعتبار وفرض يفرضه العقل، والقسم الثاني يقتضي أن لا يكون الشيء في نفسه ممكناً، كما أن الجسم إذا لم يكن موصوفاً بالسواد فإنه لا يلزم من فرض العقل سواداً فيه أن يكون أسودَ، فكذلك هاهنا.

وأمّا إن كان إمكانُه أمراً عائداً إليه فذلك الأمر إمّا أن يكون حاصلاً في الأزل[١] أو لا يكون، والأول باطل لما مرّ أن المحدَث مفهومه المسبوق بالعدم والأزل إشارةٌ إلى نفي الأولية، والجمع بينهما تناقض[٢]، وأمّا إن لم يكن حاصلًا في الأزل ثم إنه حدث فيما لا يزال فحدوثه إمّا أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً، والأول باطل لما ذكرتموه أن الواجب لذاته لا يكون قابلاً للعدم، والثاني باطل لما مرّ أن حدوث الإمكان لا يكون على نعت الإمكان، فثبت أن القول بإثبات الممكن مؤدٍّ إلى أقسام فاسدة، فيكون القولُ به فاسداً.

الثاني: أنَّ كونَ[٣] السواد ـ مثلًا ـ ممكنَ الوجود نسبةٌ مخصوصة بين حقيقة السواد وبين وجوده، والنسبة محتاجة في وجودها إلى المنسوب و[٤]المنسوب إليه، فلو كانت هذه النسبة المسمّاة بالإمكان حاصلةً بين حقيقة السواد وبين وجوده لكان تقررُها محتاجاً إلى تقرر ماهيّة السواد وإلى تقرّر وجوده، فيلزم أن يكون إمكانُ الشيء متوقفاً على وجوده، وذلك ظاهر الاستحالة، وبتقدير صحّته فإنه يقدح في مقصودكم؛ لأن إمكان الحادث إذا كان متأخراً عن وجوده وصيرورته ممكناً أمرٌ واجب، وما كان شرطاً للواجب كان واجباً لا محالة؛ فوجوده يكون واجباً، فلا يكون ممكناً، ولأنه على هذا التقدير لا يكون ممكناً ثم يوجد، بل يوجد ثم يصير ممكناً، فحينما يوجد ويحدث لا يكون حدوثه على سبيل الإمكان، فبطل قولكم: المحدَثُ ممكن.

---

(١) ب، ج: «الأول».

(٢) ب، ج: «متناقض».

(٣) ج: «أن يكون».

(٤) قوله: «المنسوب و» سقط من ب، ج.

الثالث: أنَّ حقائقَ الأشياء إمّا أن تكون مقتضيةً للوجود والعدم معاً، أو لا تكونَ مقتضيةً لواحد منهما، أو تكونَ مقتضيةً لواحد منهما[١] دون الآخر، والأول باطل لامتناع كون الحقيقة موجودةً معدومةً[٢] معاً، والثاني محال لامتناع خلوّ الحقيقة عن الوجود والعدم معاً، وأما[٣] الثالث فإمّا أن تكون الحقيقةُ مقتضيةً لأحدهما لا على التعيين أو على التعيين، والأول باطل؛ لأن الشيء الغير المتعيّن يمتنع أن يكون له حصولٌ في الأعيان؛ لأن كل ما حصل في العين فله تعيّن، واقتضاء أن[٤] يحصل في الخارج ما يمتنع[٥] حصولُه في الخارج محال، فيبقى أن يقال: الحقيقة تكون مقتضية إمّا للوجود بعينه[٦] أو للعدم بعينه[٧]، وكل ما تقتضيه الماهية لنفسها امتنع انفكاكها عنه، فإذن الماهيات لا بدّ وأن تكون واجبةَ الاتصاف إمّا بالوجود بعينه[٨] أو بالعدم بعينه[٩]، وذلك يقدح في كونها ممكنةَ الوجود.

الرابع: الإمكان أمر نسبيّ، والأمور النسبية لا تعرض للحقائق المفردة لاستحالة أن يكون الشيء الواحد منتسباً إلى نفسه، والعلم بذلك ضروري، فإذن حقيقة السواد من حيث هي هي أمر مفرد فلا يعرض لها الإمكان، والوجود من حيث هو هو أيضاً مفرد فلا[١٠] يعرض له الإمكان، ونسبة أحدهما إلى الآخر أيضاً

---

(١) قوله: «أو تكون مقتضية لواحد منهما» سقط من ب.

(٢) ب، ج: «موجودة ومعدومة».

(٣) قوله: «أما» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «ما».

(٥) ب: «ما يحتمل».

(٦) ب، ج: «لعينه».

(٧) ب، ج: «لعينه».

(٨) ب، ج: «لعينه».

(٩) ب، ج: «لعينه».

(١٠) ب، ج: «ولا».

أمر مفرد فلا يعرض لها الإمكان، فإذن لا يمكن أن يكون الإمكان عارضاً للماهية، ولا للوجود، ولا لانتساب أحدهما إلى الآخر، فيكون كل واحد من هذه المفردات غيرَ موصوف بالإمكان، فتكون واجبة، وإذا كانت المفردات واجبة كان المجموع أيضاً واجباً تبعاً لوجوب مفرداته، وإذا كان المجموع واجباً امتنع وصفه بالإمكان.

لا يقال: الماهية يحتمل أن تكون مركّبة، وحينئذٍ يُعقل عروض الإمكان لها.

لأنا نقول: المركّبات ينتهي انحلالها إلى المفردات، وكل واحد من تلك المفردات غير ممكن كما[1] بيّنا، ثم يلزم من عدم كون تلك المفردات بأسْرها ممكنةً كونُ مجموعِها غيرَ ممكن.

الخامس: أنَّ وجودَ كل شيء ذاتُه، وكل ما وجوده نفس ذاته استحال أن يكون ممكناً، فإذن كل شيء فإنه لا يمكن أن يكون ممكناً.

بيان الأول: ما مرّ في مسألة الحدوث أن الشيء بشرط أن يكون موجوداً لا يكون قابلاً للعدم لامتناع كونه معدوماً حالَ كونه موجوداً، وإذا لم يكن الوجود قابلاً للعدم لم تكن الحقيقة قابلة للعدم وإلا كانت[2] تلك الحقيقةُ مغايرةً لوجودها، وإذا لم يكن الموجود[3] قابلًا للعدم لم يكن له إمكان العدم، فإذن المحدَث حالَ وجوده ليس ممكن[4] الوجود، وأمّا قبل حدوثه فإذا لم يكن وجودُه حاصلًا لم تكن حقيقته متحقّقة، فيمتنع الحكم عليها بالإمكان؛ لأن الحكم على الشيء بأمرٍ ما يستدعي تحقّق المحكوم عليه في نفسه.

ثم إن سلّمنا أنَّ كل مُحدَثٍ ممكنُ الوجود فلم[5] قلتم: إن الممكن لا بدّ له من سبب؟

---

(١) ب، ج: «لما».

(٢) ب، ج: «لكانت».

(٣) ب، ج: «الوجود».

(٤) ب، ج: «بممكن».

(٥) ب، ج: «ولكن لم».

ثم هاهنا نظران:

ـ **أحدهما**: أن نقول: أنتم في هذا المقام بين أمرين: إمّا أن تَدَّعوا الضرورةَ فيه أو النظر، ودعوى الضرورة باطلة لوجهين: أحدهما: أنّا إذا عرضنا هذه القضية على العقل وعرضنا أيضاً قولنا: الواحد نصف الاثنين: لم نجد القضية الأولى في قوة القضية الثانية.

ـ **وثانيهما**: أن أكثر العقلاء جوّزوا وقوع الممكن لا عن سبب، ولو كان ذلك ضرورياً لاستحال من العقلاء دفعه[١].

بيان أن العقلاء جوّزوا ذلك صُوَرٌ ستّ:

إحداها[٢]: أن القائلين بحدوث العالم ـ وهم المسلمون ـ يقولون: الله تعالى فعلَ العالَـمَ في الوقت المعيّن دون سائر الأوقات لا لأمر يختصّ به ذلك الوقت.

ومَن علَّل منهم ذلك باختصاص ذلك الوقت بمصلحة خفيّة فقد حكم باختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة دون سائر الأوقات المذكورة مع تساويها بأسْرها، فيكون ذلك وقوعاً للممكن بلا سبب.

وثانيها: أن الذين يجعلون[٣] الأعراضَ[٤] والدواعيَ مستحيلةً[٥] على الله تعالى ويُنكرون كون الحُسن والقبح صفاتٍ عائدةً إلى الأفعال يقولون: الله تعالى[٦] حكم في الواقعة المعيّنة بحكم مخصوص من إيجاب أو ندب أو حظر مع كون سائر

---

(١) ج: «دفعه عن العقلاء»، ب: «دفعه من العقلاء».

(٢) ب، ج: «أحدها».

(٣) ج: «يحيلون».

(٤) «الأعراض» كذا في الأصول، ولعلها بالغين أي الأغراض.

(٥) قوله: «مستحيلة» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «يقولون إن الله تعالى».

الوقائع مساوية[١] لها، فلا يكون على مذهبهم لتخصيص تلك الواقعة بذلك الحكم سببٌ مخصِّص.

وثالثها: أن أكثر المعتزلة زعموا أن القادر مع تساوي دواعيه إلى الشيء وضدّه قد يَفْعل أحدهما دون الآخر لا لمرجّح، بل زعموا أن الهارب من السَّبُع إذا اعترضه طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه لا بدّ وأن يختار أحدهما دون الثاني، وزعموا[٢] أن العلم بذلك ضروري، وكذلك[٣] الجائع إذا خُيّر بين أكل رغيفين متساويين من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما، بل يبتدئ بكسر أحد جوانب ذلك الرغيف من غير سبب يختصّ به ذلك الجانب، وكذا النائم ينقلب من أحد جنبيه على الآخر لا لمرجّح، وادّعوا الضرورة في هذه الصور.

ورابعتها[٤]: أن أكثر المعتزلة زعموا أن الذواتَ متساويةٌ في الذاتية ومختلفةٌ في الصفات الذاتية، وأنه ليس لاختصاصها بتلك الصفات علّةٌ.

وخامستها[٥]: زعمت الفلاسفة أن حركات الفَلَك لأجل التشبّه، مع أنها لو وقعت إلى الجهة المضادّة لجهتها أو أسرعَ أو أبطأَ مما وجد لكان التشبه حاصلاً، فيكون حصول الحركة المعيّنة للسرعة[٦] أو البطؤ إلى الجهة المعينة حاصلة[٧] لا عن مرجّح.

وسادستها[٨]: أنهم يقولون: الكوكب المعيّن يختصّ بموضع معيّن من

---

(١) كذا في ب، ج: «مساوية»، وفي أ: «مساوياً».

(٢) ب، ج: «دون الآخر، فزعموا».

(٣) ب، ج: «وكذا».

(٤) ب، ج: «ورابعها».

(٥) ب، ج: «وخامسها».

(٦) ج: «السرعة»، ب: «المسرعة».

(٧) ج: «الجهة المعينة السرعة حاصلة».

(٨) ب، ج: «وسادسها».

الفلك، مع كون ذلك الموضع مساوياً لسائر المواضع في الحقيقة والماهية، لكون الفلك عندهم بسيطاً.

فثبت أن العقلاء حكموا في هذه الصور بوقوع الممكن لا عن سبب، ولو كان العلم بذلك ضرورياً لاستحال ذلك كما استحال[١] أن يحكم بعضُهم بكون الواحد أكثر من الاثنين[٢]، فهذا البطلان قولُ مَن يدّعي الضرورة في هذا المقام.

فأما[٣] مَن يدّعي الاستدلال فلا بدّ له من دليل، وأنتم ما ذكرتم ذلك الدليل، ثم لو ذكرتموه فإنه ينقض الصور التي عددناها.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يقتضي احتياج الممكن إلى السبب، ولكن هاهنا شُبَهٌ توهم نقيض ذلك، وهي خمسة أوجه:

الأول: الممكن إن[٤] كان محتاجاً إلى المؤثر لكانت الحاجةُ إمّا أن تكون أمراً ثبوتياً في نفسها أو لا تكون، والأول باطل لوجوه ثلاثة:

أحدها: أن الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت في الثبوت مساويةً لغيرها من الأمور الثابتة، وفي الحقيقة ممايزةً[٥] لها، وما به الاشتراك غيرُ ما به الامتياز، فيكون ثبوت الحاجة زائداً على ماهيتها، فحصول ثبوتها لماهيتها إمّا أن يكون واجباً لذاتها أو ممكناً لذاتها، والأول باطل لاستحالة أن يكون الوصف الإضافي المفتقر إلى الممكن المحتاج واجباً غيرَ محتاج، فإذن تكون الحاجة ممكنةَ الوجود لذاتها، فإمّا أن تكون محتاجةً إلى

---

(١) قوله: «ذلك كما استحال» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «اثنين».

(٣) ب، ج: «وأما».

(٤) ب، ج: «لو».

(٥) ج: «مميزة».

الغير فيلزم التسلسل في كون الحاجة موصوفةً لحاجة[١] أخرى، وإمّا أن لا تكون؛ فيكون الممكن غنيّاً عن المؤثّر.

والثاني[٢]: أن الحاجة لو كانت أمراً ثبوتياً فإذا[٣] جعلناها معللةً بالإمكان مع أنّا قد بيّنّا أن الإمكان أمرٌ عدمي لزم تعليل الأمر الوجودي بالأمر العدمي[٤]، وإنه محال.

الثالث: أن حاجة الممكن إلى المؤثر سابقة على ثبوته، فلو كانت الحاجة أمراً ثبوتياً لزم أن يكون ثبوت الوصف للشيء سابقاً على ثبوت الشيء في نفسه، وهو محال.

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الحاجة لا يمكن أن تكون أمراً ثبوتياً في الخارج، وإذا لم يكن لها ثبوت وحصولٌ في الخارج لم يكن الشيء في نفسه محتاجاً، والذي يقال من أن الحاجة وإن لم يكن لها ثبوت في الخارج إلا أنها وصفٌ فرضيٌّ اعتباريٌّ فهو مساعدة[٥] على المطلوب؛ لأن غاية ما في الباب أنّا إذا فرضنا ثبوت الحاجة كان الشيء محتاجاً في فَرْضِنا واعتبارنا، وإذا لم تكن الحاجة ثابتةً في نفسها لم يكن الشيء محتاجاً في نفسه، وليس مطلوبكم بيانَ كون الممكن محتاجاً إلى المؤثر بحسب الاعتبار والفرض المجرّد، بل بيانُ كونه محتاجاً في نفسه سواء وُجِد فَرْضٌ واعتبار أو لم يوجد، فإذا ساعدتم على أنه ليس كذلك فقد ساعدتم على فساد ما ذكرتموه.

الوجه الثاني في بيان أنَّ الممكنَ غيرُ محتاج إلى المؤثر: أن نقول: إن كان العبد قادراً على الفعل لكان الممكن واقعاً لا عن سبب، والأول حق فالثاني[٦] حق.

---

(١) ب، ج: «بحاجة».

(٢) ب، ج: «الثاني» دون واو.

(٣) ب، ج: «فلو».

(٤) قوله: «بالأمر العدمي» سقط من ب.

(٥) ب، ج: «مساعد».

(٦) كذا في ب، ج: «فالثاني»، وفي أ: «والثاني».

بيان كونه قادراً: أن العقلاء ببداية عقولهم يستحسنون مدحَ المحسن وذمَّ المسيء على ما يصدر منه من الأفعال ويستقبحون مدحهم وذمّهم على عدد الكواكب وسائر الأمور[١] التي لا يصدر عنهم، بل يستقبحون ذم العاجز[٢]، فلولا علمُهم الضروري بكونه فاعلاً وإلا لما فرقوا بالضرورة بين الموضعين.

بيان أنه يلزم من كونه قادراً على الفعل استغناءُ الممكن عن السبب: أن القادر لا يخلو: إمّا أن يصدر عنه[٣] الفعل حالما يكون صدور ذلك الفعل عنه بالنسبة إليه كعدم صدوره عنه، أو حالما يترجّح الصدور على اللاصدور، والثاني باطل؛ لأنه متى ترجّح الصدور على اللاصدور فإمّا أن يكون عدمُه عند كونه مرجوحاً ممكنَ الوقوع أو لا يكون، فإن كان ممكنَ الوقوع لم يكن ترجحُ أحد طرفَيِ الممكن موقوفاً على المرجح؛ لأن المرجوح لا مرجح له حالَ كونه مرجوحاً، وإن استحال حصول العدم عند كونه مرجوحاً وجب حصول الوجود[٤] عند صيرورته[٥] راجحاً لِما أنه لا واسطة بينهما.

ثم إن ذلك المرجّحَ لجانب الوجود على جانب العدم إمّا أن يكون من[٦] فعل الله، فيكون[٧] فعلُ العبد موجبَ فعلِ الله تعالى، فلا[٨] يكون للعبد اختيار في ذلك الفعل، بل يكون وجود ذلك الفعل اضطراراً من قِبَل الله تعالى، ويكون ذلك نازلاً

---

(١) ب، ج: «النجوم».

(٢) كذا في ب، ج: «العاجز»، وفي أ: «الفاجر».

(٣) ب، ج: «منه».

(٤) ج: «الوجوب».

(٥) ج: «صيروته» سقطت الراء.

(٦) قوله: «من» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «فعل الله تعالى، فيكون».

(٨) ب، ج: «ولا».

منزلة الألم الحاصل فيه عقيب[١] خلق الله المرض، فيؤدّي[٢] ذلك إلى أن لا يكون العبد فاعلاً، وأن لا يَحسُن مدحُه وذمُّه على أفعاله كما لا يحسن مدحه وذمه على[٣] سائر الأمور الاضطرارية، ولـمّا بطل ذلك علمْنا أنه لا يتوقّف صدور الفعل عنه على ترجّحه على لاصدوره عنه، وحينئذ لا يكون ترجّحُ أحد الطرفين الممكنين[٤] على الآخر لسبب، وذلك هو المطلوب.

الثالث: أن الماهيّة لا يمكن وصفها بالحاجة؛ لأن[٥] ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير، فلو كان السواد في كونه سواداً محتاجاً إلى المؤثر لزم أن لا يبقى السواد سواداً عند فرض ارتفاع ذلك المؤثر، وهو محال، وكذلك الوجود لا يمكن وصفه بالحاجة إلى المؤثر وإلا لزم أن لا يكون الوجود وجوداً عند فرض ارتفاع ذلك المؤثر، وكذلك انتساب حقيقة الوجود إلى حقيقة السواد لا يمكن أن يكون بالمؤثر وإلا لزم أن لا تكون تلك النسبة تلك النسبة[٦] عند فرض ارتفاع ذلك المؤثر، فإذا امتنع احتياج الماهيّة أو الوجود أو انتساب أحدهما إلى الآخر امتنع احتياج مجموعها إلى المؤثر.

الرابع: أنّ الممكن[٧] حالَ بقائه غيرُ مستند إلى المؤثر على ما مرّ، وذلك يدلّ على أن الإمكان غيرُ محوج إلى السبب[٨].

---

(١) ب، ج: «عند».

(٢) ب، ج: «خلق الله تعالى المرض فيه، فيؤدي».

(٣) من قوله: «على أفعاله كما» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «طرفي الممكن».

(٥) ج: «لا» سقطت النون.

(٦) ب، ج: «تلك النسبة نسبة».

(٧) ب، ج: «الرابع وهو أن الممكن».

(٨) تُقرأ في ب «المسبب».

الخامس: وهو أن الهارب من السبع إذا اعترضه طريقان متساويان من كل الوجوه فهو مع شدّة حاجته[١] إلى الفرار يستحيل أن يقف، ثم إنه ليس لأحد الجانبين ترجّح على الآخر فيكون الممكن هاهنا مترجّحاً بدون السبب، وكذا القول في سائر الصور المعدودة.

ثم إن سلّمنا أن الممكن لا بدّ له من مؤثر فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك المؤثر عدمياً؟

قولكم: المؤثر لا بدّ وأن يتميّز عما ليس بمؤثر، والتمييزُ خاصيةُ الوجود.

قلنا: هذا منقوض بأمور خمسة:

الأول: إنَّ عدمَ الضدّ عن محلّ معيّن يصحح وجود الضدّ الآخر لا في[٢] محلّ آخر، فلذلك[٣] العدم اختصاص به.

الثاني: إن عدمَ السبب وعدمَ الشرط يقتضي عدمَ المسبب والمشروط، وعدمُ ما ليس بسبب ولا شرط لا يقتضي ذلك، فقد وجدنا لبعض الأعدام تميُّزاً عن البعض.

الثالث: إن العدم لو لم يكن متميّزاً عن الوجود لم يصحّ تردّد الحقيقة بين العدم والوجود؛ لأن التردد بين الطرفين لا يُعقَل إلا بعد امتياز كل واحد منهما من[٤] الآخر، فإذا[٥] ثبت كون العدم متميزاً عن الوجود مع كونه عدماً جاز أن يتميزَ بعضُ الأعدام عن بعض مع كونه عدماً.

---

(١) ب، ج: «الحاجة».

(٢) ب، ج: «الآخر فيه لا في».

(٣) ب: «فكذلك».

(٤) ب، ج: «عن».

(٥) ب، ج: «وإذا».

الرابع: أن الإمكان متعلّقٌ بالوجود والعدم، فلو افتقر الوجودُ إلى مؤثر لافتقر العدم أيضاً[١] إلى مؤثر[٢]، وبالاتفاق[٣] عدمُ الممكنات مستندٌ إلى أعدام عللها، فإذا جاز اسناد العدم[٤] الممكن إلى مؤثرات عدمية جاز ذلك في جانب الوجود.

الخامس: وهو أنَّ الأمس إنما يتصف بكونه أمساً عند حصول اليوم، والأمسُ غير موجود في اليوم، فإذن المتصف بالأمسيّة من شرطه أن يكون معدوماً.

وليس لقائل أن يقال[٥]: إنَّ الأَمْسِيّةَ ليست صفةً ثبوتية.

لأنا نعلم أن الأَمْسِيّةَ والغَدِيّةَ صفتان متغايرتان مع أن عندكم لا يُعقل التغاير في العدم.

ثم إن سلّمنا أنه لا يمكن أن يكون المؤثِّر عدميّاً فلمَ قلتم أنه[٦] لا بدّ أن يكون[٧] وجوديّاً؟ ولا يمكن دعوى الضرورة؛ لأن قوماً أثبتوا واسطة بين الموجود والنفي الصرف، وهو الذي يسمّونه بالحال أو بالذوات[٨] المعدومة، والملاحدة ـ لعنهم الله ـ زعموا أن الباري تعالى لا موجود ولا معدوم نفياً لمشابهته للموجودات[٩] والمعدومات، وكيفما كان فالعقلاء لا يختارون مذهباً بخلاف[١٠] الضرورة.

---

(١) قوله: «أيضاً» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «المؤثر».

(٣) في ب: «بالاتفاق» دون واو.

(٤) ب، ج: «استناد عدم».

(٥) ب، ج: «يقول».

(٦) ب، ج: «بأنه».

(٧) ب، ج: «لا بد وأن يكون».

(٨) ب، ج: «بالذات».

(٩) ب، ج: «بالموجودات».

(١٠) ب، ج: «يخالف».

ثم الذي يبين إمكانَ هذا القسم أمران:

الأول: أنَّ إمكان الممكنات من لوازم ماهياتها، ولوازمُ ماهياتها[١] معلولةٌ لها، فاقتضاء الماهيةِ الإمكانَ إمّا أن يكون بشرط الوجود، أو بشرط العدم، أو لا بشرط[٢] الوجود ولا بشرط العدم، والأول باطل؛ لأن الماهية بشرط كونها موجودةً يمتنع أن تكون قابلة للعدم فلا يكون لها إمكان العدم[٣] فلا يكون لها إمكان الوجود ضرورةَ أن الإمكان لا يوجد إلا عند تعلّقه بالطرفين.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن الماهية بشرط كونها معدومةً يمتنع أن تكون قابلةً للوجود، فلا تكون ممكنةَ الوجود، فثبت أن اقتضاءَ الماهيّة للإمكان[٤] ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم، وأن هذا المقتضي لا موجود ولا معدوم.

الثاني: أن الموجودَ الواجب لذاته مشاركٌ[٥] للممكن في الوجود وممتازٌ عنه في حقيقته، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فحقيقة الموجود الواجب مغايرة لوجوده، والمقتضي لوجوده هو حقيقته وإلاّ لم يكن واجباً، واقتضاء حقيقته لوجوده ليس بواسطةِ وجودٍ آخر وإلا لزم التسلسل، وهو محال، وبتقدير تسليمه فإن لم تقتضِ حقيقتُه وجوداً لا يكون بينها وبين ذلك الوجود وَسَطٌ فلم[٦] تكن تلك الحقيقةُ مقتضيةً للوجود[٧] أصلًا فلا تكون واجبةً لذاتها، وإن اقتضت وجوداً فيكون ذلك

---

(١) ب، ج: «الماهيات».

(٢) ب، ج: «أو لا يكون بشرط».

(٣) قوله: «فلا يكون لها إمكان العدم» سقط من ج.

(٤) ب، ج: «الإمكان».

(٥) ب، ج: «مساوٍ».

(٦) ب، ج: «لم».

(٧) ب، ج: «لوجوده».

المقتضي لا موجوداً[١] ولا معدوماً، وإذا عقل ذلك ثبت أنه لا يلزم من فساد كون المؤثر عدمياً وجوبُ كونِه موجوداً.

الجواب على منهجين:

الأول: إجمالي، وهو أن دليلنا بناءً على مقدمتين بديهيّتين[٢]: إحداها[٣]: أن المحدَثَ لا بدّ وأن يكون ممكناً؛ لأن الذي لا تقبل حقيقته العدم لا يكون معدوماً في شيء من الأوقات. وثانيتهما[٤]: أن الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح، وهاتان المقدمتان ممّا لا يشكّ فيهما عاقل.

وما ذكرتموه من الشكوك فهي جارية مجرى شُبَه السوفسطائية القادحة في سائر العلوم الضرورية، وكما أن تلك الشبه مع قوتها لا تقدح في شيء من العلوم الضرورية ولا تزيل عنّا الجزم والوثوق بالمشاهَدات فكذلك ما ذكرتموه، وهذا جواب قاطع للمنصف.

والمنهج الثاني: أن نجيب عن الشكوك المذكورة على التفصيل فنقول: قد بيَّنّا بالدليل أن كل محدَثٍ ممكنُ الوجود.

قوله: إن ذلك ينتقض بصحة حدوث الحوادث، وبصحة فاعلية الباري ـ تعالى ـ للحوادث، وبامتناع كون الباقي مقدوراً فإنها أحكام متجدّدة مع كونها واجبةَ التجدد لذواتها.

قلنا: هذه أحكام فرضية اعتبارية لا وجود لها في الخارج بخلاف الحوادث التي هي موجودات حقيقية.

---

(١) ج: «لا وجوداً».

(٢) ج: «بهيتين» سقطت الدال والياء الأولى.

(٣) ب، ج: «إحداهما».

(٤) ب، ج: «وثانيها».

قوله: لو لم تكن هذه الأحكام أموراً موجودة في الخارج لم يكن الشيءُ في نفسه عند عدم الفرض والاعتبار ممكناً.

قلنا: هذا الكلام مثل ما يقال: كون الشيء معدوماً لو لم يكن أمراً ثابتاً[١] في نفسه لم يكن الشيء في نفسه معدوماً عند عدم الفرض والاعتبار، وكما أن هذا الكلام لا يقتضي كونَ العدم أمراً ثبوتيّاً فكذلك هاهنا، وبهذا الحرف حصل الجواب عن سائر النقوض وعن[٢] المعارضة الأولى، وبه يحصل الجواب عن المعارضة الثانية؛ لأنه إنما يلزم تقدّمُ وجودِ الممكنات على إمكاناتها لو كانت الإمكاناتُ أموراً وجوديةً في الخارج حتى يقال: بأن[٣] وجود تلك النسبة يكون متوقّفاً على تحقق المنسوب والمنسوب إليه، إمّا إذا لم يكن كذلك فالإشكال غير لازم.

قوله: الماهيّة لا بدّ وأن تكون مقتضيةً إمّا للوجود بعينه[٤] أو للعدم بعينه[٥].

قلنا: عدم الخلوّ عن الوجود والعدم أمر متعيّن، وذلك هو المقتضي، وأيضاً فهذا لا يجري في المحدَث فإن المحدث قد كان معدوماً ثم صار موجوداً، ولو كانت الماهية مقتضيةً لأحد الأمرين على التعين[٦] لاستحال اتصافها بنقيض ذلك.

قوله: الإمكان أمر نسبيّ فلا يعرض للمفردات.

قلنا: لمّا لم تكن النسبةُ أمراً وجوديّاً في الخارج لم يلزم ما ذكرتموه، بل حاصل الكلام في الإمكان كونُ الشيء في نفسه بحيث لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال.

---

(١) ب، ج: «ثبوتياً».

(٢) ب، ج: «النقوض المذكورة وعن».

(٣) ب، ج: «إن».

(٤) قوله: «بعينه» سقط من ب، ج.

(٥) ج: «لعينه».

(٦) ب، ج: «التعيين».

قوله: لو كان الوجودُ نفسَ الحقيقة لم يكن الإمكانُ ثابتاً.

قلنا: هذا مُسلَّم، لكنّا بيّنّا فيما مرّ أن الوجود[١] زائد على الحقيقة.

ثم الذي يدلّ على فساد قول مَن يُنكر أصلَ الإمكان أنّا نشاهد الجسم متحركاً بعد سكونه، وهذه المتحركية لا يعقل بقاؤها عند صيرورة الجسم ساكناً، فهي إذن قد عُدمت، فحقيقة المتحركية لو لم تكن قابلة للوجود والعدم لامتنع صيرورتُها تارةً موجودةً وتارةً معدومة، ولا نعني بالإمكان إلا قبول الحقيقة للوجود والعدم معاً، وإذا ثبت كون المحدثات ممكنةً وجب استنادها إلى مؤثر.

قوله: تدّعون فيه الضرورة أو النظر؟

قلنا: بل ندعي فيه الضرورة؛ فإنّا إذا فرضنا إنساناً سليم العقل لم يمارس هذه المجادلات ثم يعرض على عقله أن كفّتي الميزان هل يمكن أن ترجح إحداهما على الأخرى لا لسبب أصلاً، فإن صريح عقله يشهد له بإنكار ذلك، وكذلك إذا دخل برّيّة لم يجد فيها عمارة أصلاً، ثم دخلها فرأى فيها عمارة رفيعة وقصراً مشيداً فإنه يضطرّ إلى العلم بوجود بانٍ[٢] وصانع، وكذلك إذا أحسّ بصوت أو حركة اضطرّ إلى العلم بوجود مصوّت أو متحرك، بل الصبيان يضطرون إلى العلم بذلك؛ لأنهم إذا وَجدوا في موضع شيئاً لم يتوقّعوا حصوله هناك حملتهم طباعُهم السليمةُ على طلب مَن وضع ذلك الشيء في ذلك الموضع، فدلّنا هذا على أن ذلك من العلوم الضرورية.

قوله: إذا عرضنا على العقل أن الواحد نصف الاثنين، وعرضنا أيضاً أن الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح وجدْنا الأول أظهر.

قلنا: هذا ممنوع، وبتقدير تسليمه فلا يلزم من كون الأول أجلى منه أن لا

---

(١) ب، ج: «فيما مرّ من أنّ الوجود».

(٢) ب، ج: «باني».

يكون[١] هو جليّاً؛ وذلك لأن العلوم الضرورية متفاوتةٌ في الجلاء[٢]، كما أن العلومَ النظريةَ متفاوتةٌ في الخفاء، وكما أن التفاوت في النظريات لا يخرجها عن أن تكون نظرية فكذلك[٣] التفاوت في الضروريات لا يخرجها عن أن تكون ضرورية.

قوله: إن جمعاً من العقلاء التزموا وقوع الممكن لا عن سبب، ولو كان فساد ذلك ضروريّاً لما قالوا به.

قلنا: إنهم لم يلتزموا ذلك، بل غايته أنْ صار ذلك لازماً على مذاهبهم، ولكن ليس ما صار[٤] لازماً وجب أن يلتزمه صاحب ذلك المذهب، والإشكال إنما يجيء من التزام ما يناقض هذه القضية لا من لزومه، ولذلك فإن أصحاب هذه المذاهب متى لزمهم وقوع الممكن لا عن سبب فإنهم يحتالون في الجواب عن ذلك سواء كانت أجوبتُهم عن ذلك ضعيفةً أو قوية[٥]، وذلك يدل على أن[٦] العلم بذلك ضروري[٧].

وأمّا العذر عن كل واحدة[٨] من الصور التي أوردوها فيجيء بعد ذلك إن شاء الله تعالى[٩] في المواضع اللائقة بها.

وبالجملة فكل مذهب يؤدّي إلى وقوع الممكن لا عن سبب فإحالة البطلان على ذلك المذهب أولى من إحالته على هذا الأصل المعلوم بالضرورة.

---

(١) ب، ج: «إلا أن يكون»، وفي حاشية ج: «أن لا يكون»، وفي حاشية ب: «لعله: أن لا يكون».
(٢) ج: «الجلى».
(٣) ب، ج: «فكذا».
(٤) ب، ج: «ليس كل ما صار».
(٥) ب، ج: «أجوبتهم قوية أو ضعيفة».
(٦) قوله: «أن» سقط من ب، ج.
(٧) ب، ج: «الضروري».
(٨) ب، ج: «من كل واحد».
(٩) ب، ج: «عليه فسيجيء بعد هذا».

قوله: الحاجة إمّا أن يكون لها ثبوت في نفسها أو لا يكون.

قلنا: منهم مَن اعتقد كونَها أمراً ثبوتياً[١] في نفسها، محتجّاً بأن الحاجة تناقض اللاحاجة التي يمكن وصف الممتنعِ بها، والممتنعُ معدوم لا محالة، وكل ما يمكن وصف المعدوم به فهو لا محالة وصف عدمي، فاللّاحاجةُ وَصْفٌ عدميٌّ[٢] فالحاجة التي تناقضها تكون وصفاً وجودياً[٣]، وهذه الحجة ضعيفة؛ لأن وِزَانهَا أنْ يقال: المعدوم يصحّ وصفه بأنه ليس بممتنع، فيكون سلب الامتناع عدميّاً، فيكون الامتناع ثبوتيّاً حتى يلزمَ أن يكون الممتنعُ الموصوفُ به موجوداً بل واجبَ الوجودِ ضرورةَ كونِ الموصوفِ بالوصف الوجودي اتصافاً واجباً لذاته موجوداً واجباً لذاته، ولما بطل ذلك بطل[٤] ما قالوه، بل الواجب أن يعتقد أن الحاجة لا ثبوت لها في نفسها.

قوله: إذا لم يكن ثبوت لها[٥] في الحقيقة لم يكن الممكن محتاجاً في الحقيقة.

قلنا: قد بيّنّا أنّ وِزَان هذا الكلام ما يقال: إنَّ العدم لو لم يكن أمراً ثبوتيّاً لم يكن الشيء في نفسه معدوماً، فلمّا لم يلزم من هذا كونُ العدم وجوديّاً فكذلك ما ذكروه.

وبالجملة فإذا[٦] قلنا: الممكن محتاج إلى السبب، فلا نعني به أن الإمكان وصف والحاجة وصف آخر وأن أحدهما علة للآخر، فإن المعلول محتاج، فلو كانت الحاجة معلولة في وجودها للإمكان لكانت الحاجة محتاجة، فلزم[٧] التسلسل، بل نعني

---

(١) ب، ج: «زعم أنها أمر ثبوتي».

(٢) قوله: «فاللاحاجة وصف عدمي» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «وصف وجودي».

(٤) قوله: «بطل» سقط من ج.

(٥) ب، ج: «لها ثبوت».

(٦) ب، ج: «فإنّا إذا».

(٧) ب، ج: «ويلزم».

بذلك أن الذي حقيقته تكون[١] قابلة للوجود والعدم فإنه لا يدخل في الوجود إلا عند مؤثر، وهذا لا يقتضي شيئاً مما ذكروه.

قوله: لو كان العبد فاعلاً لاستغنى الممكن عن سبب.

قلنا: من الناس من نفى[٢] فاعلية العبد وزعم أنه كما أنهم مجبورون[٣] على أفعالهم فكذلك هم مجبرون على ما يصدر عنهم من المدح والذمّ، وعند ذلك يندفع الإشكال، ومنهم مَن زعم أن العبد فاعل، وسَلَّمَ أن الإمكان في هذه الصورة لا يُحوج إلى المؤثر، ولكنه ادّعى العلم الضروريَّ باحتياجه إلى المؤثر في سائر الصور، وتقريره ما مرّ في مسألة الحدوث.

قوله: الماهية لا يمكن وصفها بالحاجة وكذا الوجود والنسبة.

قلنا: إنه لا بد من الاعتراف بوجودِ موجودٍ ممكنِ الوجود فبالطريق الذي نعقل كون الشيء ممكناً وجب أن نعقل كونَه محتاجاً.

قوله: الباقي حالَ بقائه يستغني عن المؤثر.

قلنا: الكلام فيه قد مرّ في مسألة الحدوث، وسيأتي تمامه في مسألة البقاء[٤].

قوله: الهارب من السبع يختار أحدَ الطريقين لا لمرجّح.

قلنا: منهم مَن منع، ومن سلّم ادّعى[٥] العلم الضروري بالفرق بين القادر وسائر الممكنات فيه، وإذا ثبت أنه لا بد من مؤثر ثبت أنه يمتنع كونُه معدوماً؛ لأنه

---

(١) ب، ج: «يكون حقيقة».

(٢) ب، ج: «منع».

(٣) ب، ج: «مجبرون».

(٤) ب، ج: «مسألة البقاء، إن شاء الله تعالى».

(٥) ب، ج: «منع ذلك ومنهم من سلم وادّعى».

لا فرق في العقل بين عدم المؤثر وبين المؤثر المعدوم، والعلم بذلك ضروري، ولا نتصدّى في هذا المقام للاستدلال بالكلام المشهور من أن المعدوم لا يتميّز فيه فلا يمكن إسناد[١] الأثر إليه[٢]؛ لأنه يتوجّه عليه الشكوك المذكورة، والجواب عنها وإنَّ كان ممكناً إلا أنَّ العلمَ بفساد إسناد[٣] الأثر الموجود إلى المؤثّر المعدوم أظهرُ كثيراً من العلم بذلك الدليل، والأجوبة عن الأسئلة التي تورد عليه وإيضاح الواضح[٤] لا يزيده إلا خفاءً.

قوله: هبْ أن المؤثر ليس بمعدوم، فلمَ يجب أن يكون موجوداً؟

قلنا: لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم.

قوله: الماهية تقتضي الإمكان لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم، فهي متوسطة من[٥] الوجود والعدم.

قلنا: نحن لا ندّعي أنَّ كلَّ حقيقةٍ فهي إمّا الوجود وإمّا العدم حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لهما فساد ذلك الحصر، وكيف نقول ذلك مع أنّا نعلم بالضرورة أنَّ المفهومَ من حقيقة السواد وحقيقة البياض وحقيقة الحركة وحقيقة الثلاث[٦] مغايرةٌ للوجود والعدم، بل ندعي أن العقل يحكم على كل حقيقة من الحقائق التي لا نهاية لها أنها لا تخلو عن وصفَيِ الوجود والعدم؟! وإذا كان كذلك فكون[٧] الماهية مغايرةً للوجود والعدم لا يقدح في قولنا: إنه لا واسطة بين الوجود والعدم.

---

(١) ب، ج: «استناد».

(٢) قوله: «إليه» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «استناد».

(٤) ب، ج: «التي يورد عليها فإيضاح».

(٥) ب، ج: «بين».

(٦) كذا في ج: «الثلاث»، وفيهما: «المثلث».

(٧) ج: «وكون»!

قوله: الماهية مقتضية للإمكان[١] لا بشرط كونها موجودةً أو معدومة.

قلنا: قد بيّنّا أن الإمكان ليس أمراً ثبوتياً في الخارج فلا يلزم ذلك.

قوله: حقيقة الباري تعالى مقتضية لوجود نفسها.

قلنا: مَن زعم أن وجود الباري ـ تعالى ـ نفسُ حقيقته اندفع عنه هذا الإشكال، ومَن لم يقل بذلك قال: صريح[٢] العقل لا يدفع كونَ الشيء واجباً لذاته على معنى أنه يستحقّ الوجود من ذاته، ولكنه شاهد على أنَّ الشيءَ لا يكون سبباً لوجود شيء آخر إلا بعد كونه موجوداً، وإذا كان العلم بهذا الفرق فيه[٣] ضروريّاً اندفع السؤال.

واعلم أن الذين يثبتون العلم بالصانع ـ تعالى ـ بواسطة حدوث الأجسام على قسمين: **أحدهما**: الذين يزعمون أن دلالة الحادث على المحدث أمر نظريّ، **وثانيهما**: الذين يزعمون أن ذلك[٤] ضروري.

فأمّا الأوّلون فهم على قسمين:

أحدهما: الذين يثبتون أن المحدث ممكن، وأن الممكن محتاج، وذلك هو الذي قرّرناه.

وثانيهما: الذين يقيسون ذلك على صورة أخرى، وهم مشايخ المعتزلة، فإنهم يثبتون كون العبد موجداً لأفعاله أولاً، ثم يثبتون أن حاجة أفعاله إليه لكونها حادثة، ثم إذا ثبت لهم حدوث الأجسام قالوا: ثبت أن أفعالنا إنما احتاجت إلينا لحدوثها، فيلزم أن يكون المحدوثُ علةً للحاجة[٥] إلى الفاعل، فإذا كان العالم حادثاً لزم احتياجه إلى الفاعل.

---

(١) ب، ج: «الإمكان».

(٢) ب، ج: «قال: إن صريح».

(٣) قوله: «فيه» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «يزعمون أنه».

(٥) ب، ج: «الحدوث علة الحاجة».

وأمّا أصحاب الضرورة فهم الذين يقولون: إنّا متى علمْنا حدوث الأجسام علمْنا احتياجَها إلى المحدث سواء علمْنا كونَها ممكنةً أو لم نعلم[١].

فهذه جملة الوجوه التي يمكن بناؤها على حدوث الأجسام.

المسلك الثاني: الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع تعالى

وهو عمدة الفلاسفة. قالوا: الأجسام ممكنة، وكل ممكن فلا بدّ له من مؤثّر.

أمّا بيانُ كونِها ممكنة: فبالطريق المذكورة في المسلك الثاني من مسألة الحدوث، وأمّا بيان أن[٢] الممكن لا بدّ له من مؤثر فبالطريق المذكورة[٣] في الطريقة الأولى من هذه المسألة.

المسلك الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع تعالى سواء كانت الأجسام واجبة أو قديمة أو ممكنة وحادثة[٤].

وتقريره أن نقول: اختصاص كل جسم بما له من الصفات إمّا أن يكون لجسميته، أو لـما يكون حالاً في الجسمية، أو لما يكون محلاً لها[٥]، أو لـما لا[٦] يكون حالاً فيها ولا محلاً لها، وهذا القسم الأخير فهو إمّا أن يكون جسماً أو جسمانيّاً أو لا جسماً ولا جسمانيّاً، ويَبْطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير، بما مر[٧] تقريره في أثناء المسلك الأول في مسألة الحدوث[٨].

---

(١) ب، ج: «ممكنة أو لا».

(٢) ج: «بيان كونها أن»!

(٣) ب، ج: «المذكور».

(٤) ب، ج: «أو ممكنة قديمة أو حادثة».

(٥) ج: «لهما»!

(٦) قوله: «لا» سقط من ب.

(٧) ب، ج: «وتمام».

(٨) ب، ج: «مسألة الحدوث. والله أعلم».

المسلك الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع سبحانه وتعالى[١]

ولْنفرض الكلامَ في أعراضٍ لا يَقدِرُ عليها البشر، مثل صيرورة النطفة المتشابهة الأجزاء إنساناً، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثةً والعبدُ غيرُ قادر عليها فلا بدّ من فاعل آخر، ثم مَن ادّعى[٢] أن العلم بحاجة المحدَث إلى الفاعل ضروري ادّعى الضرورة هاهنا[٣]، ومن بنى ذلك إمّا على الإمكان أو على القياس في حدوث الذوات فكذلك يفعل أيضاً في حدوث الصفات.

والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها: أنّ الأولَ يقتضي أن لا يكون الفاعل جسماً، والثاني لا يقتضي ذلك.

واعلم أن الاستدلال على ما لا[٤] يُعلم بالضرورة إنما يكون بما يعلم بالضرورة، والمعلومُ بالضرورة إمّا الأجسامُ وإمّا الأعراضُ القائمة بها، وكل واحد منهما إمّا أن يعتبر إمكانه أو حدوثه.

لا جرم كانت أصولُ الأدلة الدالّة على الصانع تعالى هذه المسالكَ الأربعة.

وهاهنا طريقة خامسة وهي عند التحقيق عائدة إلى الطرق الأربعة، وهي الاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل، والذي يدلّ على علم الفاعل فهو بالدلالة على[٥] ذاته أولى[٦].

---

(١) قوله: «سبحانه وتعالى» لم يرد في ب، ج.

(٢) ب، ج: «ثم إن من ادعى».

(٣) في ب: «هنا».

(٤) قوله: «لا» سقط من ب.

(٥) قوله: «على» سقط من ج.

(٦) ب، ج: «أولى. وبالله التوفيق».

المسألة الثانية: في إثبات أن الصانع ـ تعالى ـ يجب أن يكون أزليّاً وأبديّاً:

والدليل عليه: أن المؤثر في وجود العالم إمّا أن تكون حقيقتُه قابلةً للعدم أو لا تكون، فإن كانت حقيقته قابلة للعدم وثبت أيضاً أنها موجودةٌ كانت تلك الحقيقةُ غيرَ ممتنعةِ الاتصاف بالوجود ولا بالعدم، أي لا يلزم من فرض عدمها ولا من فرض وجودها مُحال، وإذا كان كذلك امتنع أن يترجّح وجوده على عدمه إلا لمرجّح، والكلام في ذلك المرجّح كالكلام في الأول، فإمّا أن لا ينتهيَ إلى موجود[١] واجب الوجود، أو ينتهيَ إليه.

والأول باطل؛ لأنه إمّا أن: يستند الأول إلى الثاني والثاني إلى الأول إمّا بغير واسطة أو بواسطة واحدة أو بوسائطَ كثيرة، وإمّا أن يستند كل واحد منها[٢] إلى شيء آخر لا إلى نهاية[٣].

والأول باطل؛ لأنه لو توقّف كل واحد منهما على الآخر لتوقف[٤] [٥] كل واحد منهما على نفسه، وهو محال، والثاني أيضاً باطل؛ لأنه إذا[٦] استند كل واحد منها[٧] إلى شيء آخر إلى غير النهاية فمجموع تلك الممكنات إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً[٨]، وباطل أن يكون واجباً؛ لأنّ المجموعَ من الآحاد الممكنة محتاجٌ إلى كل واحد من تلك الآحاد الممكنة، والمحتاج إلى الممكن أولى بالإمكان وإن كان ذلك المجموع

---

(١) ب: «موجوده».

(٢) ب، ج: «منهما».

(٣) ب، ج: «إلى غير النهاية».

(٤) قوله: «توقف كل واحد منهما على الآخر» سقط من ج.

(٥) ب، ج: «توقف».

(٦) ب، ج: «لو».

(٧) ب، ج: «منهما».

(٨) ب، ج: «ممكناً أو واجباً».

ممكناً فلذلك[١] المجموع حاجة إلى مؤثر[٢]، وذلك المؤثر ليس هو ذلك المجموعَ لاستحالة استناد الشيء إلى نفسه ولا أحد[٣] الأمور الداخلة فيه؛ لأنَّ كلَّ ما كان مؤثراً في مجموع آحاد كان ـ لا محالةَ ـ مؤثراً في كل واحد من تلك الآحاد، فإذا كان المؤثرُ في ذلك المجموع أحدَ تلك الآحاد لزم كونه مؤثراً في نفسه وفي مؤثّره، وذلك محال، فثبت استناد مجموع الممكنات إلى شيء آخر، والذي يستند إليه كل الممكنات وجب أن لا يكون ممكناً؛ لأن الخارج عن كل الممكنات غير ممكن[٤]، فثبت انتهاء جميع الممكنات إلى موجود لا تقبل حقيقته العدم، وما كان كذلك كان دائمَ الوجود فكان أزليّاً وأبديّاً[٥]، وهو المطلوب.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يقال: المؤثر في وجود العالم وإن كانت حقيقتُه قابلةً للعدم إلا أن الوجودية أَولى، فلأجل تلك الأولوية يستغني عن مؤثّر آخر، ولأجل كونها قابلةً للعدم في الجملة لا تكون واجبةً لذاتها؟ فإن ادّعيتم أن الأولوية بالوجود لا تعقل إلا عند الوجوب طالبناكم[٦] بالدلالة على تصحيحه أولًا، ثم نبيّن صحة القول به ثانياً من وجوه ثلاثة:

الأول: أن الموجودات التي يمتنع بقاؤها ـ مثل الحركة والصوت ـ لا شكّ أن العدم بها أولى وإلا لصحّ بقاؤها، ولا شكّ أنه يصحّ الوجود عليها وإلا لـما وُجدت أصلاً، وإذا جاز أن تكون الحقيقةُ قابلةً للعدم والوجود، ومع ذلك يكون العدم بها أولى، فلمَ لا يجوز مثله في جانب الوجود؟

---

(١) ب: «فكذلك».

(٢) ب، ج: «المؤثر».

(٣) ب، ج: «ولأحد».

(٤) ب، ج: «الممكن».

(٥) ب، ج: «أبدياً» دون واو.

(٦) ج: «طلبناكم».

الثاني: وهو أنَّ العلةَ قد توجد ثم يتوقّف إيجابُها المعلولَ على تحقّق شرط أو انتفاء مانع، ولا شكّ أن تلك العلّة الأولى[١] بها اقتضاءُ المعلول وإلا لَمْ تتميز العلّة عن غيرها، وذلك مثل الثقل فإن اقتضاءه[٢] للهُوِيّ أولى من أن لا يقتضيَه، فيكون اقتضاؤه للهُوِيَ وعدمُ اقتضائه له كل واحد منها معقول[٣]، ومع ذلك[٤] فالاقتضاء أولى.

الثالث: ما بيّنّا أن الماهية لا بدّ وأن تكون مقتضية إمّا للوجود بعينه[٥] أو العدم بعينه[٦]، ثم إنه يمكن طروء الطرف المنافي لمقتضاه، فذلك المقتضي ممكن الزوال عنه في الجملة مع أنه به[٧] أولى.

ثم إن سلّمنا أنه ممكنٌ على التساوي وأنه محتاجٌ إلى المؤثر، لكن[٨] لمَ لا يجوز أن يكون سببه أيضاً ممكناً مستنداً إليه على سبيل الدور؟

قوله: لو توقّف كل واحد منهما على الآخر لتوقّف كل واحد منهما على نفسه[٩].

قلنا: الكلام عليه من حيث القدحُ ومن حيث المعارضة: أمّا القدح فهو أن نقول: ما المعنى بقولكم: «توقف كل واحد منهما على الآخر؟» إن عنيتم به أنه يوجد كل واحد منهما قبل الآخر في الزمان: فهذا غير لازم؛ لأن العلّة لا يجب تقدُّمُها على معلولها في الزمان، بل ذلك محال[١٠].

---

(١) ب، ج: «أولى».

(٢) ب، ج: «اقتضائه» خطأ.

(٣) ب، ج: «منهما معقولًا».

(٤) «ذلك» ساقطة من أ، وزيادة من ب، وفي حاشية ج: «لعله: ومع ذلك».

(٥) ب، ج: «لعينه».

(٦) ب، ج: «لعينه».

(٧) قوله: «به» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «إلى المؤثر، ولكن».

(٩) ب، ج: «منهما على الآخر لتوقف كل واحد منهما على نفسه».

(١٠) ب: «ذلك الحال».

وإن عنيتم بالتوقّف احتياجُ كلِّ واحد منهما إلى الآخر في وجوده فلمَ قلتم: إنه يلزم من[١] احتياج كل واحد منهما إلى الآخَر في وجوده احتياجُ كل واحد منهما إلى نفسه في وجوده[٢].

بيانه: أنَّ المعلولَ غيرُ محتاج إلى علة العلّة أصلاً؛لأنا إذا فرضنا حصولَ العلة عندما لم يحصل علةُ العلة فإمّا أن يوجد المعلولُ أو لا يوجد، فإن وُجد المعلول: لزم أن يكون المعلول غنيّاً عن علة العلّة، وإن لم يوجد: لم يكن المؤثرُ في وجود المعلول هو الشيءَ الذي فُرِضَ أنه هو العلّةُ القريبة، بل يكون علةُ العلة هي العلةَ القريبة، هذا خُلْف؛ فثبت أن المعلول غير محتاج إلى علة العلة، وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا قدَّرنا استنادَ شيئين كل واحد منهما إلى الآخر كان كلُّ واحد منهما علةً لعلّة نفسه، ولمّا ثبت أن الشيء غير محتاج إلى علة العلة[٣] لا يلزم من كون الشيء علةً لعلة نفسه احتياجُ الشيء إلى نفسه، وإن عنيتم بالتوقّف وجوبَ حصول واحد منهما في زمان حصول الآخر فذلك غير محال، وإن عنيتم بالتوقف معنى رابعاً فاذكروه ولخصوه[٤] حتى نتكلم عليه.

أمّا المعارضة[٥] فهي أن الجوهر والكون يمتنع انفكاك كل واحد منهما عن الآخر، ثم إنه[٦] ليس أحدهما معلولًا للآخر، فإذن يكون كل واحد منهما محتاجاً إلى الآخر.

ثم إن سلّمنا أنه ليس على سبيل الدور فلمَ لا يجوز أن يكون على سبيل التسلسل؟

---

(١) من قوله: «احتياج كل واحد منهما إلى الآخر» إلى هنا سقط من ب.

(٢) ب، ج: «في وجوده إلى نفسه».

(٣) ج: «علة لعلة».

(٤) قوله: «ولخصوه» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «وأما المعارضة».

(٦) قوله: «إنه» سقط من ب، ج.

قوله: لو تسلسلت الأسبابُ إلى غير النهاية لكان مجموعها ممكناً محتاجاً إلى المؤثر.

قلنا: الكلام عليه من حيث القدحُ ومن حيث المعارضة: أمّا القدح: فلمَ قلتم: إن تلك الأسباب الغير المتناهية لها مجموعٌ وكلٌّ وجملةٌ حتى يمكنكم وصفُها بالإمكان والحاجة إلى السبب؟

لا يقال: السبب لا بدّ وأن يكون موجوداً مع مسبّبه، فلو تسلسلت الأسباب لكان كل واحد منها موجوداً مع الآخر، فحينئذ يصحّ وصفها بأنها مجموعٌ وكلٌّ وجملة.

لأنا نقول: الكلام عليه من وجهين:

أحدهما: لا نسلّم أنه لا بدّ وأن يكون المؤثرُ موجوداً عند وجود الأثر؛ وبيانه ما مرّ في مسألة الحدوث مع بقاء البناء مع عدم البناء وغيره من الوجوه.

ثم إن سلّمنا أن المؤثر لا بدّ وأن يكون موجوداً مع الأثر، وأن تلك الأسبابَ والمسبّباتِ الغير المتناهية كلَّ واحد منها موجودٌ مع الآخر لكن لمَ قلتم: إنه يصحّ وصفها بأنها كلٌّ ومجموع وجملةٌ؟ وذلك لأن هذه الألفاظ مشعرة بالحصر والامتياز عن الغير، وذلك من صفات المتناهي، فإذا وصفتم الأسباب والمسبّبات المتسلسلة بذلك فكأنكم سلّمتم كونَها متناهية.

وأمّا المعارضة فهي أنه لا بداية لإمكان حدوث الحوادث وإلا لانتهت الصحة، وهو محال، وأيضاً فمعلوماتُ الله تعالى ومقدوراتُه غيرُ متناهية، وأيضاً فلأنه ـ تعالى ـ عالم بالمعلوم المعيّن وعالم بكونه عالماً بذلك إلى غير نهاية[1]، وكل واحد من تلك المراتب متوقّف على المرتبة التي قبلها.

---

(١) ب، ج: «النهاية».

ولا[١] يقال: العلم بالعلم بالمعلوم هو العلم بالمعلوم.

لأنا[٢] نقول: هبْ أنَّ العلمَ واحدٌ لكن تعلّقاتُ ذلك العلم متعددةٌ مترتّبٌ بعضُها على البعض، وأيضاً فلأن مراتب الأعداد غيرُ متناهية مع أنَّ كلَّ زائد منها معلول للناقص[٣]، وأيضاً عند الفلاسفة لا بداية للحركات الماضية ولا نهاية لأعداد النفوس الناطقة، فكذلك هاهنا.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يدلّ على القول بموجود واجب الوجود لذاته، لكن هاهنا[٤] شبهة أخرى تُوهم نقيض ذلك، وهي أنَّ واجبَ الوجود وممكنَ الوجود إمّا أن يتساويا في الوجود أو لا يتساويا؛ فإن كان الأول فإمّا أن يكون ذلك الوجودُ مقارناً لماهيّة أخرى أو لا يكون، والأقسام الثلاثة يأتي إبطالها في المسألة الثالثة، فبطل القول بوجود موجود واجب الوجود لذاته.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ من موجود واجب الوجود ولكن ما ذكرتموه لا يفيد أن يكون موجدُ الأجسام والأعراض واجبَ الوجود[٥] لاحتمال أن يكون[٦] موجدُها ممكناً لذاته محتاجاً إلى مؤثر يؤثر فيه، وذلك المؤثر يكون واجباً، وبهذا التقدير لا يكون خالق العالم واجباً، فلا يحصل مقصودكم وبالله التوفيق[٧].

والجواب: قوله: لمَ لا يجوز أن يكون المؤثر قابلاً للعدم ومع ذلك يكون الوجود به أولى؟

---

(١) ب، ج: «لا» دون واو.

(٢) كذا في ب، ج: «لأنا» دون واو، وفي أ بالواو.

(٣) ج: «للناقص».

(٤) ب، ج: «الوجود لذاته ولكن هاهنا».

(٥) قوله: «الأجسام والأعراض واجب الوجود» سقط من ج.

(٦) ج: «موجداً لاحتمال عند أن يكون»، ب: «موجد الأجسام والأعراض واجب الوهم ولاحتمال أن يكون».

(٧) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

قلنا: لوجهين:

أحدهما: أن كلَّ حقيقةٍ كان الوجودُ به أولى فالوجود لا يزول عنها إلا لوجود ما ينافي ذلك الوجود، ومعلوم أنَّ كل ما وجودُه ينافي وجودَ شيء آخر فوجود ذلك الشيءِ ينافي وجودَ الأول؛ لأن المنافاة لا تتحقّق إلا من الجانبين؛ فهذه الأشياء المتعارضة لا تخلو[١]: إمّا أن يكون البعضُ أقوى من البعض في اقتضاء الوجود أو لا يكون؛ فإن كان الأول فتلك القوة لازمةٌ لتلك الحقيقة لنفسها لا لغيرها، وذلك الضعيف أيضاً كذلك فيستحيل أن ينقلب القوي ضعيفاً والضعيف قويّاً، فحينئذ[٢] يبقى القويّ موجوداً ممتنعَ الزوال؛ لأنه لو عُدِمَ لكان عدمُه لأجل وجود معارضه، ومعارضُه[٣] أضعف منه فلا يوجد مع وجوده؛ إذ لو وجد لكان أقوى منه، وقد فرضنا أنه أضعَف منه، هذا محال، فإذن القوي يكون دائمَ الوجود ممتنعَ العدم، والضعيف ممتنعَ[٤] الوجود دائمَ العدم، والأول هو الواجب، والثاني هو الممتنع، ويَخرجان عن قضية الإمكان، وأمّا[٥] إن كانا متساويين في القوة والضعف لم يكن اندفاع أحدهما بالآخر أولى من العكس فلا يحصل الترجّح إلا من خارج، وحينئذ يحصل التساوي وتبطل الأولية[٦].

الثاني: أن الحقيقة التي يكون الوجود بها أولى لا يخلو: إمّا أن تتوقف[٧] أولوية الوجود لها على عدم ما يُعدمه أو لا تتوقف[٨]؛ فإن توقّفت تلك الأولوية على عدم

---

(١) ج: «لا يخفى».

(٢) ب، ج: «وحينئذ».

(٣) ج: «معارضة ومعارضة».

(٤) ب، ج: «والضعيف يكون ممتنع».

(٥) في ب: «أما» دون واو.

(٦) ب، ج: «الأولوية».

(٧) في ج: «يتوقف» بالتاء والياء (الحرف الأول).

(٨) في ج: «تتوقف» بالتاء والياء (الحرف الأول).

المعدَم كانت تلك الحقيقةُ عند قطع النظر عن عدم المعدم لا يحصل لها تلك الأولوية فلا تكون تلك الأولويةُ حاصلةً لها من ذاتها، وإن لم تتوقف[١] تلك الأولوية على عدم ذلك المعدَم فسواء وجد ذلك المعدم أو لم يوجد كان ذلك الترجّح حاصلاً، وإذا كان كذلك امتنع عدمه بحضور ذلك المعدم.

فأمّا قوله: إذا جاز في بعض الأشياء أن يكون العدمُ به أولى جاز في بعضٍ آخر[٢] أن يكون الوجودُ به أولى.

قلنا: العدم ليس أمراً محصَّلاً حتى يُجعلَ من[٣] مقتضيات الحقيقة على نعت الأولوية، بل الشيء بعد عدمه نفي صِرف فلا يتقرّر أن يكون[٤] علةً أو معلولًا.

قوله: العلة قد توجد منفكّة عن المعلول لوجود مانع.

قلنا: هذا ممنوع.

قوله: كل حقيقة فإنها تقتضي إمّا الوجودَ بعينه[٥] أو العدمَ بعينه[٦].

قلنا: سبق[٧] الجواب عنه.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون على سبيل الدور؟

قلنا: لما مرّ أنه يلزم احتياجُ الشيء إلى نفسه.

قوله: المعلول غير محتاج إلى علة العلة فلا يلزم من جعله علةً لعلة نفسه احتياجُه إلى نفسه.

---

(١) ب: «يتوقف».

(٢) ب، ج: «البعض الآخر».

(٣) ب، ج: «في».

(٤) ب، ج: «فلا يتقرر فيه أن يكون».

(٥) ب، ج: «لعينه».

(٦) ب، ج: «لعينه».

(٧) ب، ج: «قلنا قد سبق».

قلنا: كل ما احتاج إلى شيء فالعقل يفرض للمحتاج إليه تَقدُّماً في الوجود على المحتاج[١]، والعلم[٢] بذلك ضروري، فلو أسندنا كلَّ واحد منهما إلى الآخر لزم تقدُّمُ كلِّ واحد على الآخر في العقل، وذلك محال.

قوله: هذا معارض بالجواهر[٣] والأكوان.

قلنا: مرّ الجواب عنه في مسألة الحدوث.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون على سبيل التسلسل؟

قلنا: لما مرّ أن تلك الأشياء تكون موصوفة بالإمكان.

قوله: لا يمكن وصفها بالكلّ والجملة.

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: أنه إذا كان السبب واجبَ الحصول مع المسبّب فلو تسلسلت الأسباب لكانت بأسْرها موجودة.

قوله: ما الدليل على أن المؤثِّر لا بدّ وأن يكون موجوداً عند الأثر؟

قلنا: لأنَّ المؤثِّـرَ لو لم يكن موجوداً عند حصول الأثر لكان ترجُّح وجود ذلك الأثر على عدمه حاصلاً إمّا من غير مرجّح أو لأجل مرجح معدوم، وكلا القسمين قد أبطلناه.

قوله: لو احتاج الأثر إلى المؤثر حالَ حدوثِه لاحتاج إليه حالَ بقائه، ويلزم أن لا يبقى البناء عند عدم البناء.

---

(١) ب، ج: «يفرض تقدماً في الوجود على المحتاج إليه».

(٢) في (أ): «العلم» دون واو.

(٣) ب، ج: «بالجوهر».

قلنا: مر الجواب عنه[١] في مسألة الحدوث.

والثاني: أن تلك الأسبابَ والمسبَّبات لو لم توجد[٢] معاً لكان ذلك قولًا بحوادث لا أول لها، وذلك قد أبطلناه.

قوله: هبْ أن تلك الأسبابَ أو المسبَّبات موجودةٌ معاً، ولكن لمَ قلتم: إنه يمكن وصفها بكونها كُلاًّ وجملة؟

قلنا: لأن كل واحد منها إذا كان موجوداً مع الآخر فهناك موجودات، فقولنا: كلٌّ وجملة: إشارة إلى تلك الموجودات بحيث لا يخرج عن حُكمنا واحدٌ منها، وبعد ذلك يكون النزاع في مجرّد العبارة، وأيضاً فإنكم تصفونها بكونها غيرَ متناهية، ولا شكّ أن هذا[٣] الموصوف بهذا الوصف ليس هو آحادَها ولا بعضاً منها، فما هو الموصوف بهذا الوصف سمّيناه كلاًّ وجملة.

قوله: هذا معارض بالصحة وبمعلومات[٤] الله تعالى ومقدوراته.

قلنا: أمّا الصحة فقد بيّنّا أنها ليست من الأمور الوجودية في الخارج، وأمّا المعلومات والمقدورات فليس كون البعضِ معلوماً معلولاً لكون الآخر معلوماً لا إلى نهاية فلا يلزم تسلسل[٥] في العلل والمعلولات.

قوله: العلم بالعلم بالشيء معلول العلم بالشيء، ثم هذه المراتب حاصلة إلى غير النهاية.

---

(١) ب، ج: «الجواب عنه قد مر».

(٢) قوله: «لو» سقط من أ.

(٣) قوله: «هذا» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «ومعلومات».

(٥) ب، ج: «التسلسل».

قلنا: إمّا أن نقول: العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم بالشيء، وأمّا التعلّقات فهي أمور نسبيّة، وكلامنا في الموجودات الحقيقية؛ وإمّا أن نقول: أنَّ[1] لها بداية، وهي العلم بالشيء، وأمّا العلم بذلك العلم فهو معلول العلم الأول لا أنه علةٌ له، فلو تسلسلت لزم أن لا يكون هناك طرف في جانب المعلولات، ولا يلزم نفي الطرف في جانب العلّة، وكلامنا فيه.

قوله: الفلاسفة يثبتون حركاتٍ لا أول لها ونفوساً ناطقةً لا نهاية لأعدادها.

قلنا: لا جرم أن[2] قولهم بذلك باطل، ولأنهم يفرّقون فيقولون: أمّا الحركات فإنها غير موجودة بمجموعها، وما لا يكون موجوداً لا يمكن الحكم عليه بالتناهي واللاتناهي، على ما قرّرناه عنهم في مسألة الحدوث، وأمّا النفوس فقد قالوا: إنّا لم ندَّعِ أنَّ كلَّ حكمٍ يَثبت للآحاد لا بدّ وأن يكون ثابتاً للمجموع حتى يلزمنا من كون كل واحد[3] من النفوس مسبوقةً بالعدم كونُ المجموع كذلك، بل الأمر موقوف[4] على الدليل، وهاهنا قد بيّنّا أنه لمّا كان كل واحد من الأسباب ممكناً كان الكل المتوقّف عليها المحتاج إليها أولى بالإمكان، وفي النفوس لم تقم الدلالةُ على ذلك فلا جرم لم نقل به.

قوله: وجود الواجب إمّا أن يكون مساوياً لوجود الممكن أو لا يكون[5].

قلنا: إنه لا شكّ في وجود هذه المحسوسات فهي إمّا أن تكون متساوية في الوجود أو لا تكون، فإن لم تكن متساوية في الوجود مع كونها موجودة: جاز أن لا يكون الواجب مساوياً للممكن في الوجود مع كونه موجوداً، وأمّا إن كانت متساوية

---

(١) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «واحدة».

(٤) ب، ج: «الأمر فيه موقوف».

(٥) ب، ج: «لا يكون مساوياً».

في الوجود ولا شكّ أنها متخالفةٌ في حقائقها، وما به الاشتراك غيرُ ما به الاختلاف لا محالة ـ فيكون وجودها زائداً على حقائقها، وتكون تلك الحقائقُ موصوفةً بالوجود وقابلةً له، والقابل لا بدّ من تقدّمه على المقبول، وذلك التقدّمُ يستحيل أن يكون بالوجود وإلا لزم أن تكون الماهيّاتُ[١] موجودة قبل أن تكون موجودة، فإذن ذلك التقدم ليس بالوجود، فإذا عقل أن يكون تقدّمُ الماهياتِ الممكنةِ القابلةِ لوجوداتها على تلك الوجودات ليس بالوجود فليُعقلْ أيضاً أن يكون تقدّمُ الحقيقةِ الواجبةِ الوجودِ لذاتها على وجودها ليس بالوجود، وإذا كان كذلك فحينئذ[٢] بَطَل ما استدلوا به على أن وجود الله تعالى لا يمكن أن يكون زائداً على ماهيّته.

وهذا طريق متين في دفع هذه الشبهة، وأمّا تفصيل القول فيه فسيأتي في المسألة الثالثة.

قوله: هبْ أنه ثبت القولُ بواجب الوجود، ولكن كيف يعرف أنه هو الموجد للعالم؟

قلنا: مطلوبنا في هذا الموضع إثبات واجب الوجود، فإذا سلّمتم ذلك فعند ذلك نقول: يمكن نفيُ هذه الواسطة بالدليل السمعي، وهو ما عرفناه بالضرورة من دين الأنبياء ـ عليهم السلام ـ نفيَ هذه الواسطة وبالله التوفيق[٣].

المسألة الثالثة: في تفصيل القول في وجود واجب الوجود:

قد مرّ غير مرة أنَّ وجودَ واجب الوجود إمّا أن يكون مساوياً لوجود ممكن الوجود في مفهوم الوجود أو لا يكون، فالأول[٤] فإمّا أن يكون ذلك الوجودُ مقارناً لماهية أخرى في حق واجب الوجود، وإمّا أن لا يكون، فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها:

---

(١) ب، ج: «تكون هذه الماهيات».
(٢) قوله: «فحينئذ» سقط من ب، ج.
(٣) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.
(٤) ب، ج: «والأول».

أحدها: أن يكون[١] الوجود[٢] مقولًا على الواجب والممكن باشتراك الاسم، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري وأصحابهما.

والثاني: أن يكون الوجود مقولاً على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي، وذلك المشترِك في واجب الوجود يكون[٣] مقارناً لماهية مغايرةً له، وهذا مذهب أبي هاشم وأصحابه.

الثالث[٤]: أن لا يكون ذلك المشترِك مقارناً لماهية أخرى في حق واجب الوجود، بل يكون حقيقةُ واجب الوجود هي نفسَ الوجود، ويكون امتيازُ ذلك الوجود عن وجود غيره بقيد سلبي، وهو كونه مجرداً عن الماهيات غيرُ مقارن لشيء منها، وهو مذهب الفلاسفة.

واعلم أن أظهر الأقسام الثلاثة فساداً هو هذا القسم الثالث، والذي يدل عليه، وهو أن الوجود إذا كان[٥] حقيقةً واحدة في الواجب والممكن فالوجود لما هو هو إمّا أن يقتضيَ كونَه[٦] عارضاً لماهيّة، أو يقتضي أن لا يكون عارضاً لماهية، أو لا يقتضي شيئاً من هذين الحكمين لا كونه عارضاً ولا كونه لا عارضاً.

فإن كان **الأول**: وجب أن يكونَ كلُّ وجود عارضاً للماهيّة؛ لأن مقتضى الماهية حاصل أينما تحققت الماهية، فيكون وجود الباري تعالى مقارناً لماهية غيره، وذلك على[٧] خلاف هذا الوضع.

---

(١) ب: «أن كون».

(٢) كذا في ب، ج: «الوجود»، وفي أ: «الموجود».

(٣) ب، ج: «يكون في واجب الوجود».

(٤) ب، ج: «والثالث».

(٥) كذا في ب، ج: «كان»، وفي أ: «كانت».

(٦) ب، ج: «أن يكون».

(٧) قوله: «على» سقط من ب، ج.

وإن كان **الثاني**: وجب أن لا يكون شيء من الموجودات[١] مقارناً لشيء من الماهيّات، فالممكنات إذن إمّا أن لا تكون موجودةً أو تكونَ موجودة[٢] بوجودٍ هو نفس ماهيّاتها، فيكون قول الوجود على الماهيات الممكنة باشتراك الاسم، وذلك أيضاً يبطل هذا المذهب.

وإن كان **الثالث**: فيكون وجوداً[٣] عارضاً تارة ولا عارضاً أخرى، فيكون[٤] من الاعتبارات المفارقة[٥] لماهيّة الوجود، فلا[٦] يمكن تحقّقه[٧] إلا لسبب منفصل، فإذن كون الوجودِ في حقّ الباري غيرَ عارض لشيء من الماهيات لا بدّ وأن يكون لعلّة منفصلة، فيكون وجودُ[٨] واجب الوجود معلولَ علة منفصلة، وذلك محال.

ولمّا بطلتْ هذه الأقسام الثلاثة بَطَل ما قالوه من أن وجود الباري ـ تعالى ـ مشارك لوجود الممكنات في كونه وجوداً، مع أنَّ وجودَه واجبُ التجرّد عن الماهيات، ووجودُ الممكنات واجبُ المقارنة للماهيات[٩].

ولما ظهر فساد هذا القسم بقي القسمان الأولان:

أحدهما: أن يكون الوجود مقولاً على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي، كما هو مذهب الأشعري.

---

(١) ب، ج: «موجودات».

(٢) قوله: «أو تكون موجودة» سقط من ب.

(٣) ب، ج: «الوجود».

(٤) كذا في ب، ج: «فيكون»، وفي أ: «يكون».

(٥) ب، ج: «المقارنة».

(٦) ب، ج: «فلا».

(٧) «تحققه» مكررة مرتين في ب.

(٨) ب: «وجوب».

(٩) ب، ج: «المقارنة لها».

والثاني: أن يكون وجودُه تعالى مقارناً لماهية أخرى، كما هو مذهب أبي هاشم.

والكلام فيما يمكن أن يقال لكل واحد من هذين القسمين وعليهما قد مرّ في المسلك الثاني في مسألة الحدوث، فلا حاجة إلى الإعادة. وبالله التوفيق[1].

* * *

(١) ب، ج: «والله الموفق».

الأصل الخامس

في بيان كونه تعالى قادراً

الأصل الخامس

في بيان كونه تعالى قادراً

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: في إثبات[١] أن الصانع تعالى قادر

ونعني بالقادر: المؤثرُ الذي لا يمتنع عليه أن يؤَثِّرَ وأن لا يؤَثِّرَ بحسب اختياره.

الدليل عليه[٢] أنَّ إسناد العالم إلى مؤثّرٍ موجِبٍ يفضي إلى أقسام فاسدة، فيكون القولُ به فاسداً.

بيان أنه يؤدي إلى أقسام فاسدة: أنه لا يخلو: إمّا أن يكون حادثاً أو قديماً، وباطل أن يكون حادثاً لما مرّ، فبقي أن يكون قديماً، فصدورُ العالم منه إمّا أن يكونَ موقوفاً على شرط أو لا يكون، فإن لم يكن موقوفاً على شرط: لزم منه قِدَمُ العالم، وهو باطل، وإن كان موقوفاً على شرط: فذلك الشرط إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً: لزم من قِدَم الموجِب وقِدَمِ الشرط قِدَمُ العالم، أو من حدوث العالم حدوثُهما، أو حدوثُ أحدهما، وكل ذلك باطل.

وإن كان حادثاً: فإمّا أن يكونَ ذلك الشرطُ مقارنَ الحدوثِ لحدوث[٣]

---

(١) ب، ج: «الأولى في بيان إثبات».

(٢) ب، ج: «والدليل عليه».

(٣) ب، ج: «بحدوث».

المشروط، أو يكون سابقاً عليه، والأول باطل؛ لأنّ الكلامَ في حدوثه كالكلام في الأول فيلزم أنْ يكونَ حدوثُه بحدوث[١] شرط آخر مقارن له، ويلزم منه احتياج كل شرط إلى شرط آخر مقارنٍ له إلى غير النهاية، وقد أبطلناه.

وإن كان حدوثُ الشرط سابقاً على حدوثِ المشروط فهو باطل من وجهين[٢]:

أحدهما: أنه يلزمُ أن يكونَ[٣] كلُّ حادث مشروطاً بحادث آخر قبلَه لا إلى أول، وذلك قد أبطلناه.

والثاني: أنّ السببَ عند حصول الشرط لا يكون موجِباً وجودَ المشروط، وعند زوال الشرط يوجب وجودَ المشروط، فموجبيّتُه لوجود المشروط حكمٌ قد تجدّد بعد أن لم يكن، فإما أن يحتاج إلى العلّة أو لا يحتاج، والثاني باطل لامتناع استغناءِ الحكمِ المتجددِ عن المؤثر، فبقي أن يكون ذلك الحكمُ محتاجاً إلى العلة، فعلّتُه لا تخلو: إمّا أن تكون عدميّةً أو وجودية، وباطل أن تكون عدمية؛ لامتناع استنادِ الأحكامِ الثبوتيةِ إلى الأمورِ العدمية، فبقي أن تكون العلةُ أمراً وجودياً، وذلك لا يخلو: إمّا أن يكون مقارِناً لتجدُّد ذلك الحكم، أو سابقاً عليه، فإن كان مقارناً: فإمّا أن يكون هو معلولَه، وهو محال لاستحالة الدور، وإمّا أن يكون شيئاً آخر، والكلام فيه كالكلام في الأول، فيفضي إلى احتياج كلِّ حادث إلى حادث آخر مقارِنٍ إلى غير النهاية.

وأمّا إن كان سابقاً عليه فهو باطل لوجهين:

أحدهما: ما بيّنا أنّ العلّةَ المؤثرةَ في وجود الشيء يجب أن تكون شيئاً[٤] مقارناً

---

(١) ب، ج: «كحدوث».

(٢) ب، ج: «لوجهين».

(٣) ب، ج: «يلزم منه أن يكون».

(٤) ب، ج: «لزم أن تكون».

له، وأولى الناس بذلك هم الفلاسفة؛ فإنهم[١] يجوِّزون حادثاً قبل حادث لا إلى أول، فلو جَوَّزوا[٢] استنادَ الممكن إلى موجود سابق عليه لانسدّ عليهم بابُ[٣] إثبات واجب الوجود لاحتمال أن يقال: إنّ كلَّ ممكن استند في وجوده إلى ممكن آخر سابق عليه لا إلى أول من غير أنْ يكون هناك حاجةٌ إلى مَوجودٍ واجب الوجود.

وثانيهما: ما بيَّنا من امتناع حوادثَ لا أول لها، فثبت أنّ[٤] القولَ بإسناد العالم إلى علّة موجبة يؤدي إلى أقسامٍ فاسدة، فيكون القولُ به فاسداً.

فإن قيل: لا نسلّم أنّ إسنادَ العالم إلى المؤثر الموجب يؤدي[٥] إلى أقسام فاسدة.

قوله: لأنّ ذلك الموجبَ إمّا أن يكون قديمًا أو حادثاً، وهما باطلان.

قلنا: لا نسلّم أنه يمتنع أنْ يكونَ حادثاً، والكلامُ[٦] فيه قد مرّ.

ثم إن سلّمنا أنه لا يجوز أن يكون حادثاً فلمَ لا يجوز أن يكون قديماً؟

قوله: لأنّ صدورَ العالَم عن ذلك الموجب القديم إمّا أن لا[٧] يكون موقوفاً على شرط أو يكون[٨].

قلنا: لـمَ لا يجوز أن يكون[٩] موقوفاً على شرط؟

---

(١) ب، ج: «لأنهم».

(٢) ب، ج: «جوزنا».

(٣) قوله: «باب» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «يفضي».

(٦) ب: «إذ الكلام».

(٧) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «شرط أو لا يكون».

(٩) ب، ج: «لا يجوز أن لا يكون».

قوله: لأنّ العلةَ القديمة متى لم يتوقّف صدورُ معلولها عنها على شرط لزم قِدَمُ المعلول.

قلنا: لا نسلّم.

وبيانه بالإجمال والتفصيل:

أمّا الإجمال: فلأنكم[١] إمّا أنْ تثبتوا لصحة العالم بدايةً أو لا تثبتوا لها البداية[٢]، فإن أثبتم لها بدايةً فلمَ لا يجوز أن يقال: العالمُ حين ما لم يوجد لم يكن عدمُه لأجل أنّ مؤثرَه ليس بموجب بالذات، بل لأجل أنه لم يحصل في ذلك الوقت صحةُ حدوثِه، وإن قلتم: إنه لا بدايةَ لصحّة حدوث الحوادث فحينئذ يكون وجودُ العالم في الأزل غيرَ ممتنع، وعلى هذا لا يمكن الجزمُ بحدوثه، وإذا تعذّر الجزمُ بالحدوث لم[٣] يمكنكم الاستدلال بحدوثه على امتناع أن يكونَ مؤثِّرُه موجِباً.

وأمّا التفصيل: فهو أن نقول: لمَ لا يجوز أن يقال: إنّ الموجبَ وإن كان أزليّاً إلا أنّ حقيقتَه تقتضي[٤] وجودَ ذلك المعلول في وقت مخصوص دون الوقت الذي قبله، فما[٥] الدليل على فساد هذا الاحتمال؛ ثم الذي يدل على أنه محتمل أمران:

الأول: أنكم لما[٦] جعلتم العالَمَ محدثاً صادراً عن مؤثر قادر فلا يخلو: إمّا أنْ تقولوا بأنّ ذلك القادرَ كان يمكنه إيجادَ العالم قبل ذلك الوقت، أو ما كان يمكنه

---

(١) ب، ج: «فإنكم».

(٢) ج: «تثبتوا لصحة حدوث الحوادث بداية أو لا تثبتوا»، ب: «تثبتوا الصحة حدوث الحوادث بداية أو لا تثبتوا».

(٣) ب، ج: «لا».

(٤) ب: «يقتضي».

(٥) ب، ج: «في».

(٦) ب، ج: «أنكم إذا».

ذلك، فإن كان لا يمكنه ذلك فامتناعُ حدوثِ العالَمِ في الوقت الذي قبلَه إمّا أنْ يكونَ لأجل أنه في نفسه كان ممتنعاً ثم انقلب بعد ذلك ممكناً؛ وإمّا أن يكون لأنّ حقيقةَ ذلك المؤثر تقتضي كونَه مؤثراً في ذلك الوقت دون وقت آخر، فإن كان الأولُ كانت تلك الحقيقةُ لذاتها مقتضيةً لكونها ممكنةَ الوجود في وقت معيّن دونَما قبلَه، وإذا عُقِل ذلك فليُعقل كونُ العلّةِ القديمة موجبةً للعالم في وقت معين دونما قبله، وإن كان الثاني فكذلك أيضاً؛ لأنه إذا جاز أن يكون حقيقةُ ذلك المؤثر تقتضي كونَه قادراً على إيجاد العالم في وقت معين دون سائر الأوقات؛ جاز أيضاً أن يكونَ حقيقةُ ذلك المؤثر الموجب تقتضي إيجادَ العالم في وقت معين دون سائر الأوقات.

وأمّا إنْ قيل: إنّ القادرَ كان يمكنه إيجادَ العالم قبل الوقت الذي أوجده فيه فلا يخلو: إمّا أن يكون تخصيصُه إيجادَ العالم بذلك الوقت لا لمرجّح أو لمرجح، فإن كان لمرجح فحينئذ يكون المؤثرُ القديمُ مع استواء نسبةِ اقتضائه[1] حدوثَ العالم إلى جميع الأوقات يكون قد رجَّحَ بعضَ الأوقات على بعض لا لمرجِّح، وإذا عُقل ذلك فلمَ لا يجوز أن يقال: الموجبُ القديمُ نسبتُه إلى جميع الأوقات واحدة، ومع ذلك فإنه يترجح بعضُ الأوقات على البعض لا لمرجّح؟

وأما[2] إن قيل: القادرُ لا يرجّح وقتاً على وقت إلا لمرجحٍ يخصص ذلك الوقتَ به[3].

فنقول: إذا عُقل اختصاصُ الوقت المعيّن بمرجّح يقتضي صدورَ العالم عن القادر الأزلي في ذلك الوقت دون سائر الأوقات فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك المرجحُ سبباً لأنْ يَصدر العالمُ في ذلك الوقت المعيّن عن الموجب الأزلي؟

---

(١) ب، ج: «اقتضاء».

(٢) ج: «فأما».

(٣) قوله: «به» سقط من ب، ج.

الثاني: أنّ القدرةَ عند المعتزلة تؤثر في وجود الفعل في الحالة الثانية، والاعتماداتُ تقتضي حركاتٍ متأخرةً عنها في الزمان، والنظرُ يقتضي علماً يستحيل أن يوجَدَ مقارناً له، وإذا عقل تقدمُ الموجبِ على الموجَب بلحظة[١] واحدة فلمَ لا يجوز تقدّمُه عليه بأوقات كثيرة؟ وأيضاً فلأنّ فعلَ الواجب سببٌ لاستحقاق المدح والثواب لا إلى نهاية، وفعلَ القبيح سببٌ لاستحقاق الذمّ والعقاب لا إلى نهاية على مذهب المعتزلة، ففي هذه الصورة يجوز تأخير[٢] المعلول عن العلّة تأخراً لا نهايةَ له مع أنّ العلةَ ـ وهي فعلُ الواجب أو فعلُ القبيح ـ غيرُ موجودةٍ في شيء من هذه الأوقات أصلاً، فلأنْ يعقل ذلك مع كون العلّةِ موجودةً في تلك الأوقات كان أَولى.

ثم إن سلّمنا فساد[٣] هذا القسم[٤] فلمَ لا يجوز أن يكون صدورُ[٥] الحادث عن القديم مشروطاً بشرطٍ حادثٍ يتقدّمه لا إلى أول؟ والكلام فيه ما مضى في تلك المسألة.

وقوله[٦]: ثانياً: السببُ لا يكون موجِباً لذلك المعلولِ الحادثِ عند وجود الشرط ويصيرُ موجباً له عند عدمه، فتلك الموجبيّةُ[٧] تستدعي علّة.

قلنا: الموجبيّةُ[٨] متى تستدعي مؤثراً؟ إذا كان لها وجودٌ في الخارج أم إذا لم يكن؟ مع.

بيانُه: أنّ موجبيةَ[٩] الشيء للشيء لو كانت أمراً وجودياً لكانت إمّا أن تكون

---

(١) ج: «بمحظة»، وكتب في الحاشية قبالته: «لعله بلحظة».

(٢) ب، ج: «تأخر».

(٣) ج: «فساده».

(٤) قوله: «هذا القسم» سقط من ج.

(٥) ب: «صدر».

(٦) ب: «قوله» دون واو.

(٧) ب: «الموجبة».

(٨) ب: «الموجبة».

(٩) ب: «الموجبة».

واجبةً لذاتها أو لا تكون، والأول باطل؛ لأنّ الموجبيةَ[١] حكمٌ إضافي، والإضافاتُ تابعةٌ لغيرها في الخارج والذهنُ والتابعُ للغير لا يكون واجباً بالذات، وإن كانت ممكنةً فتستدعي مؤثراً[٢] لا محالة[٣]؛ فيلزم أن تكونَ مؤثريّةُ المؤثر في تلك المؤثريةِ موجوداً آخر، ولزم التسلسل، وهو محال، ومع تسليمه فالمقصود حاصل.

لأنا نقول: إمّا أن يكون الذاتُ المؤثرةُ تقتضي لما هي هي أمراً أو لا تقتضي، فإن اقتضت: لم يكن بين الذات وبين ذلك الأمر واسطة، وإلا لكان المؤثرُ هو تلك الواسطةَ لا الذات، وإذا لم يكن بين الذات وبين ذلك الأمر واسطةٌ، لم يكن مؤثريّةُ المؤثرُ في ذلك الأمر زائداً على الذات وإلا لكان الزائدُ متوسطاً.

وإن لم يكن[٤] هناك أمرٌ ما تقتضيه[٥] الذاتُ أصلًا فهذا يكون قولًا بأن المؤثرَ لا يؤثر في شيء أصلاً ولا يقتضي أمراً أصلاً، فذلك[٦] إخراجٌ له عن كونه مؤثراً، فثبت بما ذكرنا أنّ المؤثريةَ ليست أمراً وجوديّاً، بل هي أمرٌ ذهنيّ اعتباري، وإذا كان كذلك لم يكن بها[٧] حاجةٌ إلى المؤثر، فبطل ما ذكرتموه.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يقتضي كونَ المؤثرِ قادراً إلا أنّ هاهنا شُبَهاً توهم نقيض ذلك، وهي الشبهُ المذكورة في مسألة الحدوث، والذي نزيده الآن أن نقول: القادرُ لا بدّ وأن يكون له تعلّقٌ بمقدور دون مقدور حتى يمكنَه إيجادَ ذلك المقدورِ دون غيره، والتعلقُ حالةٌ نسبيةٌ إضافية، فهذه الحالةُ النسبية إمّا أن يكون[٨] لها وجودٌ

---

(١) ب: «الموجبة».

(٢) قوله: «مؤثراً» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «فتستدعي لا محالة مؤثراً».

(٤) ب، ج: «وإلا لكان ذلك الزائد متوسطاً. هذا خلف وإذا لم يكن».

(٥) ج: «يقتضيه».

(٦) ب، ج: «وذلك».

(٧) قوله: «بها» سقط من ب.

(٨) ج: «تكون».

في الأعيان أو لا يكون[١]، فإن كان لها وجودٌ في الأعيان ومعلومٌ أنّ الأحوالَ النسبيّة يتوقف وجودُها على وجود كل واحد من الشيئين اللذَيْن يُنسب أحدُهما إلى الآخر، وهما هاهنا القادرُ والمقدور: فيلزم أن يتوقف تعلّقُ القادر بالمقدور على تعيّن المقدور[٢] في نفسه ولن[٣] يكون كذلك إلا إذا كان موجوداً في نفسه، فإذن تعلّقُ القادر بالمقدور يتوقّف على وجودُ المقدور، فلو كان وجود المقدور مستفاداً من تعلّق القادرية لزم الدور[٤]، وهو محال. وأمّا إن[٥] لم يكن لذلك التعلّقِ وجودٌ في الأعيان: لم يكن للقادر تعلّقٌ بالمقدور، ولا[٦] يكون موجداً له، فيكون ذلك نفياً لكونه قادراً.

ولئن[٧] سلّمنا أنّ خالقَ العالم قادر، ولكن لـمَ لا يجوز أن لا يكونَ هو ذلك الذي يثبت كونُه واجبَ الوجود، بل يكون معلولاً له؟

والجواب: قوله: لمَ لا يجوز أن يتأخرَ المعلولُ عن العلّة القديمة؟

قلنا: لأنّ اقتضاءَ تلك العلّة لذلك المعلول إما أن يكون موقوفاً على أمر آخر أو لا يكون، فإن توقّف: كان اقتضاؤه لذلك المعلول مشروطاً، وإن لم يتوقف: وجب أن يحصلَ معه المعلولُ بحصول[٨] المقتضى بتمامه.

قوله: يحتمل أن يقال: المقتضي يقتضي لذاته حصولَ ذلك المعلول في الوقت الفلاني.

---

(١) ج: «لا تكون».

(٢) ب: «المدور» تصحيف.

(٣) ج: «والا»، ب: «ولا».

(٤) ب، ج: «القادرية به لزم الدور».

(٥) ب، ج: «إذا».

(٦) ب، ج: «فلا».

(٧) ب، ج: «وإن».

(٨) ج: «محصول»، ب: «لحصول».

قلنا: على هذا التقدير يصير اقتضاءُ المقتضي مشروطاً بحضور ذلك فيكون[١] ذلك من القسم الذي يكون فيه اقتضاءُ المقتضي للمعلول مشروطاً بشرط.

قوله: إمّا أن تحكموا بأنّ للصحّة بدايةً أو لا تحكموا به[٢].

قلنا: عندنا لا بداية للصحة، ولا يلزم مع ذلك[٣] صحةُ كونِ العالمِ أزليّاً كما أنّ الحادث بشرط[٤] كونه مسبوقاً بالعدم لا بداية لصحة حدوثه مع استحالة دخوله في الأزلية لاستحالة الجمع بين الأولية وعدم الأولية، وكما أنه لا نهايةَ لصحة تأخّر بقاء الشيء وإن كان لا يلزم منه دخولُه في نفي الآخريّة.

لا يقال: إنكم إذا سلّمتم استحالةَ كونِ العالم أزليّاً فحينئذ لا يلزم من كون مؤثرِهِ[٥] موجباً كونُ العالم قديمًا؛ لأنّ وجودَ المعلول كما يتوقف على وجود العلّة يتوقف على كونه في نفسه ممكنَ الوجود.

لأنا نقول: هبْ أنه لا يلزم من كون المؤثر موجباً كونُه أزليّاً، أمّا لو قُدّر[٦] حدوثُ العالم قبل الوقت الذي حدث فيه بتقدير عشرة أيام لا يلزم من ذلك دخولُه في الأزلية، وإذا كان حدوثُه على هذا الوجه ممكناً ثم لم يكن كذلك علمْنا أنّ عدمَ حدوثه على هذا الوجه لم يكن لعدم الإمكان، بل لعدم المقتضي.

قوله: إذا جاز أن يخصّص[٧] القادرُ بعض الأوقات بحدوث العالم مع مساواته لسائر[٨] الأوقات جاز مثله في الموجِب.

---

(١) ب، ج: «ذلك الوقت فيكون».
(٢) قوله: «به» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «ومع ذلك لا يلزم».
(٤) ب، ج: «يشترط».
(٥) ب: «مؤثر».
(٦) ب، ج: «لو قدّرنا».
(٧) ج: «أن تخصيص».
(٨) ب، ج: «مع تساويه بسائر».

قلنا: قد بيّنا أن المرجع[١] في هذه القضايا إلى صريح العقل، والعقل يحكم بأن الجائع إذا وُضع عنده قرصٌ متساوي الأطراف والجوانب فإنه يبتدئ بأكل أحد[٢] الجوانب من غير مرجّح يختصّ بذلك الجانب، ولا يجد العقل مانعاً لذلك حاكماً بفساده، فأما[٣] إذا قدّرنا ناراً توسّطت أجساماً قابلة للتسخّن على السواء، ثم قدّرنا أنها سَخّنتْ ما على يمينها بقَدْر شبر فإن العقلَ يقتضي كونها مسخّنةً لسائر الجوانب على ذلك الحدّ، وهذا أمر يجده العاقلُ من نفسه بالضرورة، وإذا[٤] حكمت البديهةُ بالفرق بين الصورتين كانت محاولةُ الجمع بعدذلك عناداً.

قوله: المعتزلةُ جوّزوا تقدّمَ بعض المؤثرات على آثارها.

قلنا: هذه الصورةُ ممنوعةٌ على مذهب الأشعري، والمنع هاهنا أسلم.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون صدورُ الحادث عنه مشروطاً بحادث آخر سابق عليه؟

قلنا: لما مضى من فساد القول بحوادثَ لا أول لها، وأيضاً لأنه[٥] يلزم احتياجُ موجبيته لذلك الحادث[٦] إلى مؤثر.

قوله: المؤثريةُ أمرٌ غير[٧] وجودي فلا يستدعي علّة.

قلنا: الكلامُ عليه من وجوه ثلاثة:

---

(١) ب، ج: «قد بينا في مواضع أن المرجع».
(٢) ب، ج: «يبتدئ بأحد».
(٣) ب، ج: «وأما».
(٤) ج: «فإذا».
(٥) قوله: «لأنه» سقط من ب، ج.
(٦) ب، ج: «لذلك الأثر الحادث».
(٧) قوله: «غير» سقط من ب.

الأول: لا نسلّم أنّ المؤثريةَ ليست أمراً وجوديّاً.

بيانه[١]: أنّ المعقولَ من مؤثرية قدرة الله تعالى شيءٌ غير المعقول من قدرة الله تعالى، ومن ذلك الفعل؛ لأنا قد نعقل حقيقةَ قدرةِ الله تعالى وإن كنا لا نعلم كونَها مؤثرةً في فعل العبد، وقد نعلم المؤثريةَ وإن لم يخطر ببالنا قدرةُ الله تعالى، وكذلك قد نعقل فعلَ العبد وإن لم نعلم مؤثريةَ قدرة الله فيه[٢]، وقد نعلم مؤثريةَ قدرة الله تعالى وإن لم نعلم فعلَ العبد، فظهر أنّ حقيقةَ المؤثرية مغايرةٌ لحقيقة ذات المؤثر وحقيقةِ ذات الأثر، فنقول: هذه المؤثريةُ إمّا أن تكون أمراً عدميّاً أو وجوديّاً، والأول باطل؛ لأن المؤثريةَ واللامؤثريةَ لكونهما نقيضين يجب أن يكون أحدُهما ثبوتياً، وبديهةُ العقل شاهدة بأن اللامؤثرية عدمية، فالمؤثريةُ أمر ثبوتي، فهذا ما يمكن أن يُتمسّك به في بيان كون المؤثرية أمراً ثبوتياً.

ولقائل أن يقول: إنها أمرٌ اعتباري كما ذكرتموه في الصحة، يدل عليه أنّ مؤثريةَ المؤثر في تلك المؤثرية أمرٌ اعتباري لا محالة دفعاً للتسلسل، وإذا[٣] عقل ذلك فليعقل هاهنا مثلُه.

الثاني: أن نقول: المقتضي لوجود المشروط إن كان حاصلاً بتمامه عند وجود الشرط السابق فحينئذ يكون المعلولُ متخلّفاً عن المقتضي المستكمل لجميع جهات العلّيّة، وذلك قد أبطلناه، وإن لم يكن حاصلاً ثم تمت جهاتُ العلّيّة فاستتمامها إما بأمر[٤] وجوديّ أو عدمي، ويعود التقسيم المذكور.

---

(١) ب، ج: «وبيانه».

(٢) ب، ج: «قدرة الله تعالى فيه».

(٣) ب، ج: «فإذا».

(٤) ب، ج: «أمر».

الثالث: أنّ حدوثَ كل واحد من الحوادث إذا[١] كان مشروطاً بزوال ما قبلَه فزوالُ ما قبله إمّا أن يكون لذاته، وهو ظاهر[٢] الاستحالة، أو لعدم المؤثر، وهو أيضاً محال؛ لأنّ مؤثرَه قديمٌ ممتنع الزوال، أو لطريان[٣] مانع، وذلك يؤدي إلى الدور؛ لأنّ زوالَ السابق مشروطٌ بطريان[٤] اللاحقِ المشروطِ طريانُه[٥] بزوال السابق، وذلك محال.

قوله: هذا معارضٌ بالشُّبَه المذكورة[٦] في مسألة الحدوث.

قلنا: سبق[٧] الجواب عنها هناك.

قوله: القادر لا بدّ له من التعلّق، وذلك التعلقُ أمرٌ نسبي فيتوقّف وجودُه على وجود المقدور.

قلنا: نحن نعلم بالضرورة صحّةَ علمنا بالمعدومات واقتدارنا عليها، فعلِمْنا أن هذا التعلّق لا يتوقّف على وجود المتعلَّق به.

قوله: لـمَ لا يجوز أن يكون القادرُ غيرَ ما هو واجب الوجود؟

قلنا: الجواب عنه قد مرّ في مسألة وجوب واجب الوجود[٨] وبالله التوفيق[٩].

---

(١) ب، ج: «إن».

(٢) ب، ج: «وهو محال ظاهر».

(٣) ب، ج: «لطرآن».

(٤) ب، ج: «بطرآن».

(٥) ب، ج: «طرآنه».

(٦) ب: «المذكور».

(٧) ب، ج: «قلنا: قد سبق».

(٨) كذا في ب، ج: «وجوب واجب الوجود»، وقوله: «واجب» سقط من أ.

(٩) ب، ج: «والله أعلم».

المسألة الثانية: في أنّ قادرية الله تعالى أزلية

الدليل عليه: أن قادرية الله تعالى إمّا أن تكون عينَ ذاته وإمّا أن لا تكون، فإن كان الأولُ وذاتُه تعالى أزليةٌ فقادريته أيضاً أزلية، وإن كان الثاني: فتلك القادريةُ إمّا أن تكون واجبةً لذاتها أو لا تكون، فإن كان الأول: فهي أزلية، وإن كان الثاني: فلا بدّ لها من مؤثر، وذلك المؤثرُ إما ذاتُه أو غيره، فإن كان الأول: فإمّا أن يتوقفَ اقتضاءُ ذاتِه لتلك القادرية على شرط أو لا يتوقّف، فإن لم يتوقف وذاتُه أزلية: كانت قادريتُه المقتضاة[1] عنها كذلك، وإن توقّف: فذلك الشرطُ إمّا أن يكون قديمًا أو حادثاً، فإن كان الأول[2]: لزم من أزليةِ ذاته وأزليةِ ذلك الشرط أزليةُ قادريّته، وإن كان حادثاً: كان حدوثُه المختصُّ بوقت معيّن دون ما قبلَه أو ما بعدَه لا بدّ وأن يكون للقادر على ما مرّ، فيكون قادريةُ ذلك القادر سابقةً على حدوث الحادث الذي هو شرطُ تجدُّد قادريةِ القادر الأول.

ثم الكلامُ في قادرية القادر الثاني كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل، وهو محال، أو ينتهي إلى قادر لا يكون اتصافُه بالقادرية مشروطاً بشرط[3]، وهو القسم الثاني، وهو قولنا: إن اقتضاءَ ذات القادر لقادريته غيرُ مشروط بحدوث حادث، فحينئذ يلزم من دوام ذاته دوام تلك القادرية.

وأمّا إن قلنا: إنّ ذاتَه لا تقتضي تلك القادرية: كان حصولُ تلك القادرية له لا بدّ وأن تكون لمؤثر قادر، والكلام فيه كالكلام في الأول[4]، ولزم التسلسل[5]، وهو محال،

---

(١) ب، ج: «الصادرة».

(٢) ب، ج: «قديمًا».

(٣) زاد في أ: «بحدوث» هنا، وليست في ب، ج.

(٤) ج: «في أول»!

(٥) ب، ج: «الأول، ولزم التسلسل»، وكلمة «الأول» ليست في أ.

فلا بدّ من الانتهاء إلى قادر غنيّ في اتصافه بالقادرية عن غيره، وهو الإله جل ثناؤه.

فإن قيل: لا معنى لكون الذاتِ قادرةً إلا كونُها بحيث يصحّ منها إحداثُ الحوادث، وهذه الصحةُ غيرُ حاصلة في الأزل، فكيف يكون قادراً في الأزل؟ فلئن قلتم: القدرةُ هي الصفةُ التي يترتّب عليها هذه الصحة فيما لا يزال: فنقول:

أمّا أولاً: فنحن نمنع ثبوتَ تلك الصفة، بل المعقولُ من القدرة نفسُ هذه الصحّة، فإذا لم تكن هذه الصحةُ حاصلةً في الأزل[١] لم يكن مسمى القدرة حاصلاً.

وأمّا ثانياً: فبتقدير تسليمه نعارضُ ما ذكرتموه في القدرة بجانب الصحة، فإن تلك الصحةَ لما كانت متجدّدةً فهي إن كانت غنيّةً عن المؤثر فليكن أصلُ القدرة كذلك، وإن احتاجت إلى المؤثر فذلك المؤثر إن كان في اقتضائه لتلك الصحة غنيّاً عن الشرط مع أنه لم تكن[٢] هذه الصحةُ دائمةً[٣] بدوام ذلك المؤثر فليكن الأمرُ كذلك في أصل القادرية، وإن كان لا بدّ فيه من شرط فكيفما عُقل ذلك في الصحة فليُعقل[٤] مثلُه في أصل القدرة[٥].

والجواب: أنّ القادريةَ صفةٌ ثبوتية، وأمّا الصحةُ فقد بيّنا غيرَ مرة أنها ليست من الأمور الثبوتية، بل هي من الأمور الفرضية الاعتبارية، فظهر الفرق[٦].

---

(١) كذا في ب، ج: «الأزل»، وفي أ: «الأولى».

(٢) ج: «تكن» بالياء والتاء.

(٣) ب، ج: «دائمًا».

(٤) ب: «فليقل» تصحيف.

(٥) ب، ج: «أصل القدرة. والله الموفق».

(٦) ب، ج: «فظهر الفرق. والله الموفق».

المسألة الثالثة: في أنه تعالى قادر على كل الممكنات

والدليل عليه: أنه لو كان علّةُ صحة كون بعض الأشياء مقدوراً للباري تعالى حاصلةً في كل الممكنات لصح في كل الممكنات أن يكون مقدوراً للباري تعالى[١] والأولُ حق فالثاني مثله.

بيان الشرطية: أنّ العلّة لا تنفكّ عن المعلول، فلو كانت علةُ هذه الصحة عامةً في كل الممكنات وجبَ عمومُ هذه الصحة فيها بأسْرها.

وبيان أن تلك العلةَ عامة: أنّ علةَ صحة كون الشيء مقدوراً للباري تعالى هو الإمكان، وأنه حكم عامّ في كل الممكنات، وإنما قلنا: إنّ علةَ هذه الصحةِ هي الإمكان؛ لأنّ كل حكم وجهةٌ للشيء فإمّا أن يكون ذلك الشيءُ من ذلك الوجه واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً، والأوّلان يحيلان المقدوريةَ فلا يكونان علةً لصحة المقدورية، وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون المحوجُ هو الإمكان.

وأمّا أن الإمكان مشتركٌ بين الممكنات كلِّها فهو أمرٌ قد تقرّر غيرَ مرة، فثبت أنّ علّةَ صحةِ مقدوريةِ مقدورِ[٢] الله تعالى عامةٌ في كل الممكنات، فيثبت لكلها ذلك الحكم.

فإن قيل: لا نسلّم أنّ صحةَ المقدورية أمرٌ ثبوتي، ولئن[٣] سلّمنا ذلك فلا[٤] نسلم أنها من الأمور المعللة، وسيأتي تقرير هذين السؤالين في مسألة الرؤية، ولئن[٥] سلّمنا ذلك فلا نسلّم أن تلك العلةَ هي الإمكان.

---

(١) من قوله: «حاصلة في كل الممكنات» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «مقدور» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «ولكن لا».

(٥) ب، ج: «وإن».

قوله: كلُّ أمر يعتبر فإمّا أن يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً، والأولان يُحيلان المقدورية، فبقي أن يكون الثالث هو العلةَ[١] للمقدورية.

قلنا: هذا[٢] مغالطة؛ لأنه حقٌّ أنّ كل أمر فإنه لا يخلو عن الوجوب والإمكان والامتناع[٣]، لكن ليس بحقّ أنّ كل حقيقة فهي لا تخلو[٤] أن يكون[٥] إحدى هذه الثلاثة؛ إذ ماهيّةُ الجسم ـ مثلاً ـ مخالفةٌ لماهيّةُ الوجوب والإمكان والامتناع[٦]، وكذا ماهيةُ السواد والبياض والحجر والمثلث، وكذا ماهيةُ كل واحد من الحقائق التي لا نهاية لها مخالفةٌ لماهيات هذه الثلاثة، نعم[٧] تلك الماهيات لا تنفكّ عن أحد هذه الأمور الثلاثة لكن ليس كل ما لا ينفكّ الشيءُ عنه فهو عين ذلك الشيء، وإذا كان كذلك فلا يلزم من حذف الوجوب والامتناع عن العلّيّة تعيّنُ الإمكان لتلك العلّـيّة.

ولئن[٨] سلّمنا أنّ المقتضَي لهذه الصحة هو الإمكان، لكن لا نسلّم أنّ الإمكانَ وصفٌ عام على ما سيأتي تقريره في مسألة الرؤية.

ولئن[٩] سلّمنا أنه أمر مشترك ولكن لـمَ لا يجوز أن يكون اقتضاؤه لتلك الصحة مشروطاً بشرط خاص وهو كونه مضافاً إلى ماهية مخصوصة؟

---

(١) ب، ج: «الثالث علة».

(٢) ب، ج: «هذه».

(٣) ب، ج: «والامتناع والإمكان».

(٤) ج: «لا يخلو».

(٥) ب، ج: «عن أن يكون».

(٦) ب، ج: «والامتناع والإمكان».

(٧) ب، ج: «بلى».

(٨) ب، ج: «وإن».

(٩) ب، ج: «وإن».

ثم إن سلّمنا ذلك لكن لمَ قلتم: إنه يلزم من اشتراك الممكنات بأسْرها في الإمكان اتصافُها[١] بصحة مقدورية الله تعالى؟

بيانه: أن ما ذكرتموه لو اقتضى كونَ كلِّ الممكنات مقدوراً لله لوجب صحةُ كونِ كل الممكنات مقدوراً للعبد؛ لأن الشيء الذي هو مقدور العبد إنما صحَّ[٢] كونه مقدوراً له لإمكانه، والإمكان مشترك بين الكل، فيلزم صحة كون الكل مقدوراً له، وكذلك العالِميّة إنما تكون معلّلةً بالعلم لإمكانها، والإمكان مشترك، فوجب صحةُ كون جميع الممكنات معللةً بالعلم، وكذلك[٣] العلم إنما يكون مشروطاً بالحياة لكونه ممكناً؛ إذ لو كان واجباً لذاته لكان غنيّاً عن كل ما عداه.

ثم إنّ الإمكانَ عامٌّ فيجب صحةُ كون كل الممكنات مشروطاً بالحياة حتى تكون[٤] الحياةُ ومحلُّها وشرائطُها مشروطةً بالحياة نفسها، وهو[٥] محال.

ولئن[٦] سلّمنا اشتراكَ الممكنات بأسْرها في صحة مقدورية الله تعالى، ولكن صحة[٧] عائدةٌ إلى المقدور أو إلى القادر. م ع.

بيانه: أنّ الصحةَ العائدة إلى المقدور مغايرةٌ للصحة العائدة إلى القادر بدليل أنّ القادر يصح منه فعلُ الممكن دون المحال، فلولا امتياز الممكن عن المحال بحكم عائد إليه وإلا لم يكن صحةُ صدور الممكن منه أَولى من صحة صدور المحال، وإذا

---

(١) ب: «اتصافه».

(٢) ب، ج: «يصح».

(٣) ب، ج: «وكذا».

(٤) ب: «يكون».

(٥) ب، ج: «وذلك».

(٦) ب، ج: «وإن».

(٧) ب، ج: «الصحة».

ثبت تغاير[١] الصحّتَيْنْ فمن المحتمل أن يكون الصحةُ العائدة إلى المقدور مشتركةً[٢] بين كل الممكنات، ولكن الصحةُ العائدة إلى القادر لا تكون ثابتةً لقدرة الله بالنسبة[٣] إلى الكل؛ إذ ليس بمستبعد أن تكون تلك القدرةُ تقتضي لذاتها[٤] التمكّنَ من إيجاد بعض المقدورات دون البعض، كما أنّ العلمَ الحادث يقتضي التعلّقَ بمعلوم خاص دون غيره، وإن كانت المعلوماتُ بأسْرها مشتركةً في صحة المعلومية.

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يقتضي كونَ الممكنات بأسْرها مقدورةً لله تعالى، لكن هاهنا ما يمنع من ذلك.

واعلم أنّ جميع الفِرقِ الخارجةِ عن الإسلام ـ مثل: الفلاسفة والثنوية والصابئية والنصارى والمجوس ـ يُنكرون كونَ الباري تعالى قادراً على كل الممكنات، وأمّا المسلمون فأكثر[٥] المعتزلة يُنكرون أيضاً ذلك[٦]، ونحن نجيب أولًا عن هذه الأسئلة ثم نعقبها بإيراد شُبَهِ هذه الفرق إن شاء الله تعالى[٧].

والجواب قوله: الصحة ليست حكماً ثبوتيّاً.

قلنا: هَبْ أن الأمر كذلك إلا أنها أمرٌ عقليّ حَكَمَ العقلُ باختصاص بعض الأشياء بها دون البعض، فيستدعي مناطاً.

قوله: لمَ لا يجوز أن لا يكون من الأمور المعلّلة؟

---

(١) ب، ج: «مغاير».

(٢) ب، ج: «مشتركاً».

(٣) ب، ج: «لقدرة الله تعالى بالنسبة».

(٤) ب، ج: «لذاتها تقتضي».

(٥) ب، ج: «وأكثر».

(٦) ج: «أيضاً كون الباري كذلك»، ب: «أيضاً كون الباري تعالى كذلك».

(٧) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

قلنا: نحن نعلم بالضرورة أنّ الصحةَ ليست من الأمور المستقلة بنفسها، بل لا بدّ من أمر تكون الصحةُ عارضةً له، ومتى كان كذلك وجب تعليلها.

قوله: حقٌّ أنّ الماهيّاتِ لا تخلو عن هذه الاعتبارات، لكن ليس بحقّ أنّ الماهياتِ ليست إلا أحدَ هذه الثلاثة.

قلنا: لا نزاع فيما ذكرتموه، لكن[1] كلُّ ماهية تعتبر فإن كانت تلك الماهيةُ من حيث إنها توجد تكون مأخوذةً مع الوجوب أو الامتناع[2] استحال احتياجُها من ذلك الوجه إلى المؤثر؛ لأنّ تحقق الحاجةِ مع ما يحيل الحاجةَ محال، وإن لم تكن ملحوقةً لا بالوجوب ولا بالامتناع فلا بدّ وأن تكون ملحوقةً بالإمكان، فلا يخلو: إمّا أن يكون المحوِجُ هو الإمكانَ أو الإمكانَ مع ذلك الملحوق، والثاني باطل؛ لأن الإمكان وحده كافٍ[3] في الإحواج، والحكمُ إذا حصل عَقيبَ مجموع أمور ويكون واحد منها كافياً فيه كان مستنداً ـ لا محالة ـ إلى ذلك الكافي، فثبت أنّ الحاجةَ مستندةٌ إلى الإمكان فقط.

قوله: لا نسلّم أنّ الإمكانَ وصفٌ عامّ.

قلنا: لأنه يمكن تقسيمه إلى إمكان الجوهر وإمكان العَرَض، فما به القسمةُ هو انتسابه إلى هذه الماهيّات، ومورِدَ القسمة هو أصل الإمكان، ونحن نعلم بالضرورة أن المورِدُ يجب أن يكونَ مشتركاً بين القسمين.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون اقتضاؤه صحةَ مقدورية الله تعالى مشروطاً بشرط خاص؟

---

(١) ب، ج: «ذكرتموه، ولكن».

(٢) ب، ج: «والامتناع».

(٣) ب، ج: «كافٍ وحده».

قلنا: لما مرّ من[١] أنّ الإمكانَ وحده كافٍ في الإحواج فلا يمكن توقيفُه على الغير.

قوله: باطل لصحّة اقتدار العبد على كل الممكنات.

قلنا: هذا إنما يلزم لو أثبتنا للعبد قدرةً مؤثرة، ونحن لا نقول بذلك، بل نستدلّ على أنه ليس للعبد قدرةٌ مؤثرةٌ بهذه[٢] الدلالة، ولا نقول أيضاً بالأحوال ولا بالعلّة والمعلول، فسقط الإشكال. وأمّا الشرطُ فهو بالحقيقة علةٌ لتحقّق الإمكان؛ لا أنّ[٣] المشروطَ محتاجٌ إليه لإمكانه، مثلاً: العلم يكون ممتنعَ الحصول قبل الحياة، ثم إنّ حصولَ الحياة علةٌ لحصول إمكانِ حصولِ العلم، ونحن نجوِّزُ أن يكونَ للأحكام المتماثلة عللٌ مختلفة.

قوله: هبْ أن الإمكان يقتضي اشتراكَ المتماثلات في صحة مقدورية الله تعالى، لكن لمَ قلتم: إن قدرة الله تعالى تقتضي[٤] صحةَ صدور تلك الأشياء عنه؟

قلنا: لأنه لمّا ثبت أنّ المكناتِ مشتركةٌ في صحة مقدورية الله تعالى فحينئذ يكون نسبةُ قدرة الله تعالى إلى بعضها كنسبتها إلى الباقي؛ لأنّ انتسابَ الشيء إلى الشيء كانتسابه إلى مثله، فإذن كانت المكناتُ بأسْرها مشتركةً في صحة تعلّق قدرة الله تعالى بها وجبَ صحةُ تعلق قدرة الله بها بأسْرها.

قوله: المعلوماتُ بأسْرها مشتركةٌ في صحة كونها معلومةً لنا، ثم لم يلزم من تعلق العلم الحادث ببعضها تعلقُه[٥] بكلها.

---

(١) قوله: «من» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «لهذه».

(٣) ب، ج: «لأن».

(٤) ب: «يقتضي».

(٥) ب، ج: «تعلقها».

قلنا: الفرقُ ظاهر؛ لأنّ المعلومَ الذي تعلّق العلم الحادث به لم يدلّ الدليل على أنه إنما صحّ كونُه متعلَّقاً لذلك[١] العلم الحادث لأجل وصفٍ مشترك بينه وبين كل المعلومات، بل من المحتمل أن يكون كونُه بحيث يصح تعلقُ ذلك[٢] العلم به إنما كان لأمر[٣] غير مشترك بينه وبين غيرِه فلا يلزم من صحة تعلّق ذلك العلم به صحةُ تعلقه بغيره بخلاف مسألتنا فإنّا قد دللنا على أنّ ما لأجله صحَّ في مقدور الله تعالى كونُه مقدوراً له أمرٌ مشترك بين كل[٤] الممكنات فظهر الفرق، وبالله التوفيق[٥].

المسألة الرابعة: في أنه لا موجد إلا الله تعالى

ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنه لا موجد إلا الله تعالى، والخلاف فيه مع جمهور المخالفين للإسلام[٦] ـ كالفلاسفة والصابئية[٧] والمنجّمين والثنوية والطبائعية والنصارى ـ ومع كثير من المسلمين ـ وهم المعتزلة ـ وتفصيل القول فيه أن نقول: مَن أثبت مؤثراً سوى الله تعالى فذلك المؤثرُ إمّا أن يكون جسماً أو جسمانيّاً أو لا جسماً ولا جسمانيّاً، والقسم الثالث هو مذهب الفلاسفة؛ فإنهم يثبتون العقول ويزعُمون أنها هي المؤثرةُ في وجود الأفلاك والعناصر.

والقسم الثاني أن يكون[٨] المؤثر شيئاً جسمانياً فهم القائلون بالمعاني القائمة بالذوات المقتضية صفاتاً لتلك الذوات، كالحركة المقتضية للمتحركية[٩].

---

(١) ب، ج: «بذلك».

(٢) «ذلك» مكررة مرتين في ج.

(٣) ج: «كان الأمر».

(٤) قوله: «كل» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «والله أعلم بالصواب».

(٦) ب، ج: «مع الجمهور من المخالفين».

(٧) «الصابئية» رسمها في ج بحيث تُقرأ كلمتين: الصابئية أو الصائبية!

(٨) ب، ج: «الثاني وهو أن يكون».

(٩) ب، ج: «كالحركة والسكون المقتضية للمتحركية والساكنية».

والقسم الأول وهو أن يكون المؤثرُ جسماً فذلك الجسمُ إمّا أن يكون عنصريّاً أو فلكيّاً أو لا عنصرياً ولا فلكياً، وهذا القسم الثالث هو مذهب الثنوية، فإنهم أضافوا حدوثَ العالم إلى النور والظلمة وكيفيةِ امتزاجِ أحدهما بالآخر.

وأمّا القسم الثاني ـ وهو أن يُجعل المؤثرُ هو الفلكَ ـ فالقائلون به الفلاسفة[١] والصابئية وجمهور الأحكاميين فإنهم زعموا أنّ الأفلاكَ أحياءٌ ناطقة وكذا(٢) الكواكب، وأن الله تعالى فوّض[٣] تدبير هذا العالم السُّفلي إليها.

وأمّا القسم الأول ـ وهو أن يُجعل المؤثُر جسماً عنصرياً ـ فهو إمّا أن يكون من الجمادات أو من الحيوانات، فإن كان[٤] من الجمادات فالقائلون بذلك هم الطبائعية، فإنهم زعموا أنّ العناصر الأربعةَ موصوفةٌ بطبائع متفاعلة، ويحدث من تفاعلها أنواع الحوادث.

وأمّا إن كان من الحيوانات فالقائلون بذلك فريقان: أحدهما: النصارى، فإنهم يجعلون الإنسان إلهاً مدبّراً لهذا العالم، كما قالوا في حقِّ عيسى عليه السلام، والثاني: المعتزلة، فإنهم زعموا أن الحيوانات موجدة لأفعال أنفسها تارة بالمباشرة وتارة بالتوالد.

وهم أيضاً على ثلاثة أقسام: منهم مَن زعم الباري[٥] تعالى قادراً على عين ما يوجده العبد ويجوز وجود مقدور واحد بين قادرين[٦]، وهذا مذهب أبي الحسين البصري، ومنهم من زعم أنّ الباري تعالى يستحيل أن يكون قادراً على عين مقدور

---

(١) ب، ج: «فالقائلون به هم الفلاسة».

(٢) ب، ج: «وكذلك».

(٣) ب، ج: «الله تعالى قد فوّض».

(٤) ب، ج: «كانت».

(٥) ب، ج: «من زعم أن الباري».

(٦) ب، ج: «القادرين».

العبد، ولكنه تعالى قادر على مثل مقدور العبد، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم، ومنهم مَن زعم أنّ في[١] مقدور العبد ما لا يكون الله تعالى قادراً على مثله ولا على جنسه، وهو مذهب النظّام، فإنه زعم أنه ـ تعالى ـ غير قادر على الجهل والكذب والظلم أصلاً؛ ومذهب البَلْخيّ[٢] أيضاً، فإنه زعم أنّ الله تعالى لا يقدر على أن يخلق فينا علماً ضروريّاً بما علمناه بالاكتساب.

فهذا[٣] كيفية ضبط مذاهب المنكِرين لعموم تعلق[٤] قدرة الله تعالى، وقد جعلنا الكلام في هذا الباب على قسمين:

---

(١) قوله: «في» سقط من ب، ج.

(٢) لعله أبو علي المذكور في «طبقات المعتزلة» لأحمد بن المرتضى ص١٠٢، وقال فيه: «وله رئاسة ضخمة ومحل كبير، وهو من المصنفين».

(٣) ب، ج: «فهذه».

(٤) قوله: «تعلق» سقط من ب، ج.

القسم[١] الأول: في الكلام مع الخارجين عن الإسلام

وفيه فصول تسعة:

الفصل الأول: في الردّ على الفلاسفة

اعلم أنهم لمّا طعنوا في كون الباري تعالى فاعلاً بالاختيار[٢] بالوجوه التي حكيناها عنهم فيما مضى، واعتقدوا كونه موجباً بالذات، ثم بيّنوا امتناع كونِ حقيقتِه متركبةً[٣] بوجه ما، زعموا بعد ذلك أنّ الواحد لا يمكن أنه[٤] يصدر عنه[٥] إلا الواحد، ثم بنَوْا على هذا الأصل قولهَم في العقول والنفوس.

فلْنذكر أولاً ما احتجُّوا به على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ومجموعُ ما تمسّكوا به أمورٌ أربعة:

أولها ـ وهو[٦] الذي عليه يعوّلون وبه يصولون[٧] ـ : أن قالوا: إنّ مفهومَ أنّ كذا صدر عنه أ مغاير[٨] لمفهوم أنّ كذا صدر عنه ب[٩]، فإنه يصح أن يُعقلَ أحدُهما مع الذهول عن الآخر، فهذان المفهومان إمّا أن يكونا داخلَيْن في ماهية العلة، أو

---

(١) قوله: «القسم» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «باختيار».

(٣) ج: «حقيقة مركبة»، ب: «حقيقتة مركبة».

(٤) قوله: «يمكن أنه» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «منه».

(٦) ب: «هو» دون واو.

(٧) ب، ج: «يقولون».

(٨) ب، ج: «مغاير» دون همزة الاستفهام.

(٩) ب، ج: «ج».

خارجين عنها، أو أحدُهما يكون داخلاً والآخرُ يكون[١] خارجاً، فإن كان الأول: كانت ماهية العلة مركّبة[٢]، هذا خُلف.

وإن كان الثاني: فمن المعلوم أنّ اللوازمَ غيرُ مستقلّة بأنفسها، بل تكون محتاجةً إلى الملزوم، والمحتاجُ إلى الغير ممكن لذاته، والممكن لذاته لا بدّ له من سبب، والسبب إن كان غيرَ ذات الملزوم فهو محال لوجهين[٣]:

أمّا أولاً: فلأنّ عند فرضِ ارتفاع ذلك الغير يرتفعُ ذلك اللزوم[٤] فلا يكون اللازمُ لازماً.

وأمّا ثانياً: فلأنه لو عُقل تعليلُ اللوازم بغير ماهياتِ الملزوماتِ ولكن[٥] ذلك في هذه الصورة محال؛ لأنّ الكلامَ في صدور المعلولات عن العلة الأولى وليس هناك شيءٌ آخر يكون[٦] علةً لثبوت تلك اللوازم لها، فثبت أنّ هذين اللازمين لا بدّ وأن يكونا معلولَيْ تلك العلة، وحينئذ يكون مفهومُ أنه صدر عنها أحدُ اللازمين مغايراً لمفهوم[٧] أنه صدر عنها اللازمُ الآخر، فإن كان هذان المفهومان[٨] أيضاً من قبيل اللوازم فإمّا أن ينتهي إلى اختلافٍ في الماهية، فتكون الماهيةُ مركّبة، أو لا ينتهي فيكون هناك لوازمُ مترتّبةٌ لا نهاية لها، وذلك محال.

---

(١) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «العلة الغير المركبة مركبة».

(٣) زاد في ب، ج: «لوجهين».

(٤) ب، ج: «ذلك الملزوم مع بقاء اللازم».

(٥) ب، ج: «الملزومات في الجملة ولكن».

(٦) ب: «تكون».

(٧) ب، ج: «غير المفهوم».

(٨) كذا في ب، ج: «المفهومان»، وفي أ: «المفهوم».

وبتقدير تسليمه فالمقصودُ حاصل؛ لأنّ ماهيةَ العلّة لما هي هي إمّا أن تقتضيَ أمراً أو لا تقتضي، فإن اقتضت أمراً: لم يكن بينها وبين ذلك الأمر متوسط، فيكون ذلك اللازمُ لازماً بغير واسطة، وهو مطلوبنا، وإن لم يقتضِ[١] أمراً لم تكن تلك الماهيةُ مؤثرةً في أمر ما، وذلك يخرجها عن كونها علةً ومؤثرة[٢]، فثبت أنه لا يمكن أن يكون المفهومان المختلفان[٣] لازمين خارجين، وأمّا إن كان أحدُهما داخلًا في الذات والآخرُ خارجاً عنها: فالداخلُ في الذات لا يكون معلولاً[٤] للذات والخارجُ عنها هو المعلول، فيكون[٥] تلك الذاتُ مركّبة، ومع تركّبها يكون الصادرُ عنها واحداً، فثبت أن الواحدَ لا يصدر عنه إلا[٦] الواحد.

وثانيها: وهو أنه لو صدر عنه شيئان[٧] وأحدُهما ليس هو الآخر فيكون قد صدر عنه شيء وما[٨] ليس بذلك الشيء، وهو متناقض.

وثالثها: أنّا إذا عرضنا جسماً على النار فسخنته[٩]، وعلى الماء فبردته[١٠]، فيستدل باختلاف الأمرين[١١] على اختلاف المؤثّرين، فكيف لا يستدلّ باختلاف الأثرين على تغاير المؤثرين؟

---

(١) ج: «لم يقتضي».

(٢) ب، ج: «مؤثرة» دون واو.

(٣) أ، ج: «المختلفين» خطأ.

(٤) كذا في ب، ج: «معلولًا»، وفي أ: «معلولة».

(٥) ج: «فتكون».

(٦) قوله: «إلا» سقط من ب، ج.

(٧) ج: «عن شيئان»!

(٨) ب: «شيء ما».

(٩) ب، ج: «فسخنه».

(١٠) ب، ج: «فبرده».

(١١) ب، ج: «الأثرين».

ورابعها: وهو أنّ العلةَ ملائمةٌ للمعلول، والشيء الواحد لا يلائم شيئين مختلفين.

هذا مجموع ما تمسكت به الفلاسفةُ[١] في بيان أنّ الواحدَ لا يصدر عنه إلا الواحد.

فيقال في الجواب عمّا تمسّكوا به أولاً: كما أنّ مفهوم[٢] أنّ العلةَ صدر عنها أحدُ المعلولين مخالف لمفهوم أنه صدر عنها المعلولُ الآخر فكذلك مفهومُ أنّ الشيءَ سُلِبَ عنه شيءٌ مخالفٌ لمفهوم أنه سلب عنه شيء آخر، فإن كان اختلافُ المفهوم في صدور الأثرين يقتضي أن لا يصدر عن الشيء الواحد إلا أثر[٣] واحد فكذلك اختلاف المفهوم في السلبين يلزم أن[٤] يقتضي أن لا يسلب عن[٥] الشيء الواحد إلا أمرٌ واحد[٦]، وذلك باطل؛ لأنه لو لم يسلب عن الحقيقة الواحدة إلا أمرٌ واحد لكان ما عدا ذلك الواحدَ غيرَ مسلوب عنه، بل يكون موجِباً عليه، فكلُّ حقيقة بسيطة وجب أن تكون هي بعينها نفسَ ما عدا ذلك الواحدَ من الحقائق التي لا نهاية لها، فيلزم أن يكون الشيءُ كلما كان أقوى بساطةً أن يكون أكثرَ تركّباً، وذلك باطل في البديهة[٧]، ولما بطل ذلك علمْنا أنّ اختلافَ المفهومَيْنْ عند اختلاف السلبين راجعان إلى المسلوبين[٨] لا إلى المسلوب عنه، فكذلك[٩] اختلافُ المفهومين عند

---

(١) ب، ج: «تمسك الفلاسفة به».

(٢) ج: «المفهوم».

(٣) ب: «إلا أمر».

(٤) قوله: «يلزم أن» سقط من ب، ج.

(٥) قوله: «عن» سقط من ب، ج.

(٦) في قوله: «فكذلك اختلاف المفهوم في السلبين» إلى هنا سقط من ب.

(٧) ب، ج: «بالبديهة».

(٨) كذا في ب، ج: «المسلوبين»، وفي أ: «السلبين».

(٩) ب، ج: «وكذا».

التأثيرين راجعان إلى نسبتَي المؤثر إلى الأثرين[١] لا إلى المؤثر نفسه.

وأيضاً مفهومُ أنّ زيداً متكلمٌ مخالفٌ لمفهوم أن زيداً ساكت، فيلزم منه أن يكون الموصوفُ بالمتكلّمية غيرَ الموصوف بالساكتية[٢]، فلمّا لم يلزم ذلك فكذلك هاهنا.

وأيضاً فمفهومُ[٣] أنّ الواحد[٤] نصفُ الاثنين مخالفٌ لمفهوم أنه ثلث الثلاثة، فيلزم منه[٥] أن لا يكون الوحدة[٦] وحدة، بل يكون لها بحسب نسبتها[٧] إلى كل عدد جزء، فكذلك هاهنا[٨].

ثم نقول: إذا علمْنا أنّ العلّة مؤثرةٌ في شيء فليس المعلومُ هاهنا العلةَ فقط، بل المجموعُ الحاصل من العلة ومن ذلك الشيء، ومن نسبة العلة إليه.

وإذا علمْنا أنها مؤثرة في شيء آخر كان المعلومُ مجموعاً آخر، وذلك مما لا نزاع فيه، ولكن لمَ قلتم: إنّ العلةَ المأخوذةَ في أحد المجموعَيْن ليست هي العلة المأخوذةَ في المجموع الآخر، والنزاعُ ما وقع إلا في ذلك[٩]، وما ذكرتموه لا يفيده؟

ويقال في الجواب عمّا تمسّكوا به ثانياً: إنه ليس صدورُ الشيء عن العلة مناقضاً لصدور ما ليس ذلك الشيءُ عن تلك العلّة، بل المناقضُ له هو لا صدور ذلك الشيءِ

---

(١) قوله: «إلى الأثرين» سقط من ب، ج.

(٢) «بالساكنية» كذا في ب، ج بالنون، والصحيح بالتاء.

(٣) ب، ج: «مفهوم».

(٤) كذا في ب، ج: «الواحد»، وفي أ: «الواحدة».

(٥) قوله: «منه» سقط من ب، ج.

(٦) ج: «الواحدة».

(٧) ب، ج: «النسبة».

(٨) ب، ج: «عدد جزء، وهو باطل، فكذلك هاهنا».

(٩) ب، ج: «إلا فيه».

عنها، والدليلُ على هذا الفرق: أنّ اتصافَ الجسمِ بالحركة لا يناقض اتصافَه بالسواد الذي ليس بحركة، وإن كان يناقض لا اتصافه بالحركة، فظهر أنّ ذلك مغالطة.

ويقال في الجواب عما تمسكوا به ثالثاً: إنّا لم نَحكم باختلاف الماء والنار لمجرّد اختلاف الأثرَيْن، بل لأجل أنه لمّا لم يحصل التبريدُ من النار والتسخينُ من الماء تخلَّفَ أثرُ كل واحد منهما عن الآخر: علمْنا أنّ ماهيّةَ كل واحد منهما مخالفةٌ لماهية الآخر، فإنّ الماهياتِ المتحدةَ في الحقيقة لا بدّ وأن تتشارك في اللوازم، فالحاصلُ أن دليل اختلاف الطبيعتين تخلُّفُ الأثرِ[١] لا اختلاف الأثر[٢].

ويقال في الجواب عما تمسّكوا به رابعاً: الملاءَمة[٣] لا بدّ من تفسيرها بالمماثلة، فهذه المماثلة إمّا أن تكون معتبرةً من الجهة التي باعتبارها صارت العلةُ علّة، وحينئذ لا تكون العلةُ بالعلّيّة أولى من العكس أو من غير تلك الجهة، فتكون المماثلة مرعيّة من الجهة التي هي أجنبية عن العلة، وذلك لا يمكن اعتباره[٤]، فظهر أنه لا يمكن اعتبار الملائمة بين العلة والمعلول. ولئن سلّمنا إمكانه ولكن يجوز أن يشترك المعلولان من[٥] الوجه الذي يلائمان العلة.

فهذا هو الكلام المختصر[٦] على هذه الشُّبَه الضعيفة، ومَن أحبّ الاستقصاء فيه فعليه بكتبنا البسيطة في هذا الباب.

ثم قالت الفلاسفة: إذا ثبت أنه لا يصدر عنه تعالى إلا شيءٌ واحد فنقول: الممكناتُ إمّا أن تكون موجودةً في محلّ مستغنٍ في وجوده عما يحلّ فيه، وإمّا أن لا

---

(١) ب، ج: «الأثرين».

(٢) ب، ج: «الأثرين».

(٣) ب، ج: «إن الملائمة».

(٤) ب، ج: «اعتبارها».

(٥) ب، ج: «في».

(٦) ب، ج: «المختص».

تكون، فالأول هو العرض[١]، والثاني هو الجوهر، وهو لا يخلو إما أن يكون موجوداً في محل وهو الصورة أو لا يكون[٢] وهو لا يخلو: إمّا أن يكون محلاً ـ وهو الهَيُولى ـ أو لا يكون، وهو لا يخلو: إمّا أن يكون مركّباً من الهيولى والصورة، والمعلوم منه هو الجسم، وإن كان غيره محتملاً نظراً إلى التقسيم العقلي، وإمّا أن لا يكون، وهو إمّا أن يكون متعلّقاً بالجسم تعلّقَ التصرف والتدبير ـ وهو النفس ـ أو لا يكون ـ وهو العقل ـ فالممكنات إما عرض وإما جوهر[٣]، والجواهر[٤] خمسة: الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل[٥].

فإذا عرفتَ ذلك فالصادرُ الأول عنه تعالى يستحيل أن يكون عرضاً وإلا لكان حصولُ الجوهر بواسطته فيكون الجوهر محتاجاً إليه مع أنّ العرضَ محتاجٌ إلى الجوهر، هذا محال[٦].

ويستحيل أن يكون هو الهَيُولى لثلاثة أوجه:

أمّا أولاً: فلأنه لا حقيقة للهيولى إلا أنه قابل، والقابل من حيث هو[٧] قابلٌ يستحيل أن يكون مؤثراً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ وجودَ الهيولى بواسطة الصورة، فلو كانت الهيولى هي الصادرة الأولى[٨] لكانت الصورةُ محتاجةً إلى الهيولى، فيلزم الدور.

---

(١) ج: «فالأول مع العرض».

(٢) من قوله: «وهو لا يخلو إما» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «إما جوهر أو عرض».

(٤) ب، ج: «والجوهر».

(٥) ب، ج: «والعقل والنفس».

(٦) ب، ج: «إلى الجوهر، وهذا محال».

(٧) ب، ج: «إنه».

(٨) قوله: «الأولى» سقط من ب.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ نسبةَ الهيولى إلى الصور[١] كلِّها واحدةٌ فيستحيل أن تكون الهيولى[٢] علّةً لصورة معيّنة، والصادرُ الأول يجب أن يكون علةً لما بعده.

ويستحيل أن يكون الصادرُ الأول هو الصورةَ الجسمية وإلا لكانت الهيولى معلولةً للصورة فتكون مؤثريةُ الصورةِ في الهيولى لا يكون بمشاركة من الهيولى لامتناع تقدّم الشيء على نفسه، فتكون الصورة في مؤثّريتها في الهيولى غنيّةً عن الهيولى، وما تكون في مؤثّريته غنية[٣] عن الهيولى كان في ذاته أيضاً غنيّا عنها، فتكون الصورةُ غنيّةً عن الهيولى مطلقاً، فلا تكون الصورة صورةً. هذا خُلف.

ويستحيل أن يكون[٤] جسمًا؛ لأنه مركَّبٌ من الهيولى والصورة، والتأثير في الشيء مسبوقٌ بالتأثير في أجزائه.

ويستحيل أن يكون[٥] نَفْساً؛ لأنّ النفسَ هي التي إنما[٦] تَفْـعَلُ[٧] بواسطة الجسم، والصادرُ الأول يجب أن يكون مبدأَ الجسم، ومبدأُ[٨] الجسم يستحيل أن يكون فعلُه للجسم بواسطة الجسم لاستحالة تقدُّم الشيء على نفسه، فلم يبقَ إلا أن يكون الصادر الأول عن الباري تعالى عقلاً.

وإذا ثبت ذلك فنقول: الصادرُ الأول من ذلك العقل إمّا أن يكون أيضاً شيئاً واحداً أو لا يكون، والأول باطل؛ لأن الكلام في ذلك الشيء كالكلام فيما قبله، فيلزم

---

(١) ب، ج: «الصورة».

(٢) قوله: «الهيولى» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «غنياً».

(٤) ب، ج: «ويستحيل أيضاً أن يكون».

(٥) ب، ج: «ويستحيل أيضاً أن يكون».

(٦) ب: «إمّا».

(٧) في الأصول: «بِفِعْلٍ»، والصحيح «تَفْعَلُ».

(٨) ج: «ومبتدأ».

أن لا يصدر عن ذلك الثاني إلا شيء واحد، وكذا القول في الثالث والرابع، فيلزم أن لا يوجدَ شيئان إلا وأحدهما علّةٌ قريبةٌ أو بعيدة للآخر، وذلك باطل؛ فإن الإنسانَ ليس علةً للفَرَس ولا بالعكس، فإذن لا بدّ وأن يصدرُ عن الصادر الأول شيئان، وقد بيّنّا أن ما يصدر عنه شيئان ففيه كثرة، فإذن في الصادر الأول كثرة، فتلك الكثرة إن انتسبت إلى ماهيته مع أنّ ماهيته بسيطةٌ فيكون البسيطُ قد صدر عنه الكثرة هذا خُلف ـ أو إلى الباري ـ تعالى ـ فيعود المحال، أو يكون[١] للصادر[٢] الأول من ماهيّة نفسه أمرٌ ومن الباري تعالى أمر آخر، فإذا ضُمَّ ما له من ذاته إلى ما له من الباري تعالى حصلت هناك كثرةٌ تصلح أن تكون[٣] مبدأً لصدور[٤] الكثرة عن الصادر الأول، وذلك هو الحق.

ثم إنّ الذي للصادر الأول مِنْ ذاته الإمكان، والذي له مِنَ الباري تعالى هو الوجوب، وأشرف الجهات يجب أن يجعل مبدأً لأشرف المعلولات، فلا جرم جعلْنا وجود العقل الأول علّةً لعقل آخر، وجعلنا إمكانَ العقل الأول علةً لوجود الفَلَك الأقصى، وعلى هذا الترتيب يَصدر عن كل عقل عقلٌ وفلكٌ إلى أن ينتهي إلى العقل الفعّال الذي هو مدبرُ[٥] ما تحت كرة القمر.

هذا حاصل كلامهم في كيفية صدور الأشياء عن الباري تعالى.

والاعتراض عليه أن نقول: لـمَ لا يجوز أن يكون الصادرُ الأول هو الهيولى؟

قوله: لا حقيقةَ للهيولى سوى كونِها قابلة، والقابلُ من حيث إنه[٦] قابل لا يكون مؤثراً.

---

(١) ب، ج: «المحال المذكور، أو يكون».

(٢) ب، ج: «الصادر».

(٣) ب: «يكون». وفي ج رسمها بحيث تُقرأ بالوجهين بالياء والتاء.

(٤) ج: «الصدور».

(٥) ب، ج: «المدبر».

(٦) ب، ج: «هو».

قلنا: ما المراد من قولكم: لا حقيقة للهيولى سوى كونِه قابلاً؟ إن أردتم[١] أنّ تمامَ حقيقته وماهيّتِه هو القابليةُ فقط؛ فهذا[٢] باطل؛ لأنّ[٣] القابليةَ عبارةٌ عن اتصاف شيء[٤] بشيء، وهذا الاتصافُ نسبةٌ عارضة للشيء بعد تحقّقه في نفسه، فما لم يكن هناك حقيقةٌ متحقّقة في نفسها استحالَ أن يَفرض العقلُ كونَها قابلةً لغيرها، فعلمْنا أنّ القابلَ يستحيل أن يكون تمامُ حقيقته هو القابليّة، بل لا بدّ وأن يكون له ماهيةٌ وحقيقةٌ مستقلّة بنفسها ثم تعرض لها القابلية، والدليلُ عليه: أنّ النفسَ الناطقةَ لها ذات قائمة بنفسها، وهي قابلة للصور الكليّة التي تحدث فيها، وإذا ثبت ذلك فلمَ لا يجوز أن تكون تلك الحقيقةُ كما أنها قابلةٌ لذاتها فهي أيضاً تكون لذاتها فاعلةٌ ومؤثرة؟

وأمّا حجتُهم على أن الشيء الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً معاً فسيأتي الاعتراض عليه في مسألة الصفات إن شاء الله تعالى[٥].

قوله: الهيولى محتاجة إلى الصورة في وجودها.

قلنا: لا نسلّم فإنّ الصورةَ محتاجةٌ في وجودها[٦] إلى الهيولى؛ لأنها حالّةٌ فيها، والحالُّ محتاجٌ إلى المحلّ، فلو كانت الهيولى محتاجةً إلى الصورة لزم الدور، وإنه محال.

قوله: الهيولى نسبتُها إلى كل الصور واحدة، والصادرُ الأولُ لا يمكن أن يكون كذلك.

---

(١) ب، ج: «كونها قابلة؟ إن عنيتم به».

(٢) ب، ج: «فهو».

(٣) ب، ج: «أن».

(٤) «شيء» مكررة مرتين في ج.

(٥) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٦) ب، ج: «في وجودها محتاجة».

قلنا: لا نسلّم أنّ الهَيُولى الفلكيةَ نسبتها إلى كل الصور واحدة، وكيف وهيولى كلِّ فلك مخالفةٌ بالنوع لهيولى الفلك الآخر وغيرُ قابلة إلا لصورة[١] ذلك الفلك؟

ثم إن سلّمنا أنّ الصادرَ الأول يمتنع أن يكون هيولى فلِمَ لا يجوز أن يكون صورة؟

قوله: لأنّ الصورةَ[٢] تكون علةً للهيولى، وعلّتُها لا تكون بواسطة الهيولى، فتكون الصورةُ في فاعليتها غنيّةً عن الهيولى، فيجب أن تكون[٣] في ذاتها غنيةً عن الهيولى.

قلنا: لمَ قلتم: إن كل ما كان غنيّاً عن الشيء في فاعليته يجب أن يكون غنيّاً في ذاته؟

ألستم تقولون: إنّ الصورةَ شريكةٌ لعلّة الهيولى؟ فهذه الشركةُ إن كانت بواسطة الهيولى لزم تقدّمُ وجود الهيولى على وجودها، وإن لم يكن[٤] بواسطتها مع أنّ الصورةَ هيولانية[٥] فقد انتقض كلامكم.

ثم إن سلّمنا أن الصادر الأول لا يجوز أن يكون صورةً فلمَ لا يجوز أن يكون جسماً؟

قوله: الجسم مركّب من الهيولى والصورة.

قلنا: لا نسلّم، وحجّتهم على ذلك قد سبق الاعتراض عليها في مسألة الحدوث.

ولئن[٦] سلّمنا أنّ الصادرَ الأول هو العقلُ ولكن الكلام في أنه كيف يصير مبدأً للكثرة.

---

(١) ب، ج: «بصورة».
(٢) ب، ج: «لأنها».
(٣) ب: «يكون».
(٤) ب، ج: «وإن كانت لا».
(٥) ب: «هيولائية».
(٦) ب، ج: «وإن».

قوله: إنه لإمكانه مبدأٌ للفلك[١] ولوجوده مبدأٌ للعقل.

قلنا: الكلام عليه من وجوه[٢]:

الأول: أنّ الإمكانَ وصفٌ عدمي، ولا[٣] شيء من الأوصاف العدمية صالحةً للمؤثِّرية فالإمكانُ لا يعقل أن يكون مؤثراً.

بيان الصغرى من وجوه[٤]:

الأول: لو كان الإمكانُ أمراً[٥] ثبوتياً لكان مشاركاً للموجودات في وجوده ومخالفاً لها في حقيقته التي هي الإمكان، وما به الاشتراك[٦] غيُر ما به الاختلاف[٧]، فوجودُ الإمكان زائدٌ على حقيقته، واتصافُ[٨] حقيقته بذلك الوجود إمّا أن يكون من الواجبات فيكون الإمكانُ واجبَ الوجودِ لذاته[٩] فلا يكون صفةً لغيره، هذا خُلف، أو يكون من الممكنات فيكون إمكانُ الإمكان زائداً عليه، والكلام[١٠] فيه كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل.

الثاني: لو كان الإمكانُ أمراً ثبوتيّاً، فاتصافُ الماهيّةِ بالإمكان ليس لغيرها وإلّا لزال الإمكانُ عنها بتقدير زوال ذلك الغير، فحينئذ تنقلب[١١] الماهيةُ الممكنةُ واجبةً

---

(١) ب، ج: «لوجود الفلك».
(٢) ب، ج: «وجهين».
(٣) ب، ج: «وليس».
(٤) ب، ج: «من وجوه خمسة».
(٥) ب، ج: «وصفاً».
(٦) ب، ج: «المشاركة».
(٧) ب، ج: «المخالفة».
(٨) ب، ج: «فاتصاف».
(٩) ب، ج: «بذاته».
(١٠) ب، ج: «فالكلام».
(١١) ب: «ينقلب».

أو ممتنعة، هذا خُلف، وإذا كان اتصافُ الماهية بالإمكان لذاتها فلو كان الإمكانُ صفةً ثابتةً واتصافُ الشيء بصفة موجودة مشروطٌ بكون[١] الموصوف موجوداً وإلا لكنا نجوِّز في الجسم المتصفِ باللون والشكل والمقدار أن يكون معدوماً، وذلك سفسطة، وإذا كان كذلك فيكونُ وجودُ الممكن شرطاً لثبوت صفةٍ واجبةِ الحصولِ للمكن لذاته، وكل ما كان كذلك كان واجبَ الحصول لذاته، فيكون وجودُ الممكن واجبَ الحصول لذاته، فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته، هذا خلف.

الثالث: وهو أنّ المفهومَ من أنّ المحلَ يمكن اتصافُه بهذا السواد غيرُ المفهوم من أنه يمكن اتصافُه بذلك السواد أو بتلك[٢] الحركة، فإذن هذه الإمكانات متغايرة، فلو كانت أموراً وجودية لكان في المحل الواحد صفاتٌ وجودية غير متناهية، وإنه محال.

الرابع: أنّ الإمكانَ[٣] لو كان وصفاً ثبوتيّاً لكان لا يخلو: إمّا أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً لذاته، والأول باطل؛ لأنّ الإمكانَ صفةٌ إضافية ولا شيء مما هو كذلك بواجب، وإن كان ممكناً لذاته فإمّا أن يكون له مؤثر أو لا يكون، والثاني باطل لاستحالة ترجّح أحد طرفَيِ الممكن على الآخر لا[٤] لمرجح، فإذن له مؤثر، فذلك المؤثر لا يخلو: إمّا أن يكون مجردَ[٥] ماهيةٍ أو شيئاً آخر، والأول باطل؛ لأن اقتضاءَ ماهيته[٦] لوجود إمكانه إمّا أن يكون بشرط كون تلك الماهيةِ موجودة، فحينئذ يكون وجودُ الممكنِ سابقاً على إمكانه، هذا خُلْف.

---

(١) ج: «يكون».
(٢) ب: «وبتلك»، وفي ج: «بتلك» دون شيء قبلها.
(٣) ج: «أن الكلام».
(٤) ب، ج: «إلا».
(٥) ب، ج: «يكون هو مجرد».
(٦) ب، ج: «ماهية».

أو لا يكون، فحينئذ يكون الشيءُ حالَ عدمه علّةً لوجود غيره، وهو محال، ومحال أن يكون المؤثُر في وجود إمكانه شيئاً غيرَ تلك الماهية لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ ما بالغير يرتفع عند ارتفاع الغير[١] فيجب أن لا تبقى الماهيةُ ممكنةً عند زوال علة إمكانها، هذا خُلف.

وأمّا ثانياً: فلأنّ تأثيرَ العلة الخارجية في الشيء مسبوقٌ بكون ذلك الأثرِ في نفسه ممكنَ الحصول، فيلزم حصولُ الإمكان قبل الإمكان، وهو[٢] محال.

الخامس: أنّ الإمكانَ صفةٌ إضافية فإنه عبارة عن نسبة مخصوصة بين الماهية والوجود[٣]، وثبوتُ الأمورِ النسبيةِ موقوفٌ[٤] على حصول المنسوب والمنسوب إليه، فلو كان الإمكان أمراً ثبوتيّاً لزم[٥] توقّفه على توقف الوجود، فيكون إمكانُ الشيء بعد وجوده، وإنه[٦] محال.

فثبت بهذه الوجوه أنّ الإمكانَ أمر عدمي.

لا يقال: الموصوفُ بالامتناع معدوم، وما يتصف به المعدومُ معدوم، فالامتناعُ وصف عدمي والإمكانُ عدمه، وعدمُ العدم ثابت، فالإمكان ثابت.

لأنا نقول: كما أنّ الإمكانَ عدمُ الامتناع فهو[٧] أيضاً عدم الوجوب، فالوجوب ثبوتي[٨] أو عدمي، فإن كان ثبوتيّاً ونقيضُ الثابت عدمٌ فالإمكان عدم،

---

(١) ب، ج: «ارتفاع ذلك الغير».
(٢) ب، ج: «وهذا».
(٣) ج: «والموجود».
(٤) ب، ج: «متوقف».
(٥) «لزم» من ج، ومكانها مطموس في ب.
(٦) ب، ج: «وهو».
(٧) ب، ج: «فالإمكان».
(٨) ب، ج: «فالوجوب إما شيء ثبوتي».

وإن كان عدميّاً مع أنه نقيضُ الامتناع فبطل قولُكم: إنّ نقيضَ العدم ثابت.

والحق أنّ الإمكانَ ليس نقيضاً للامتناع، بل أحد أجزاء نقيضه.

وأمّا الكبرى وهي[١] أنّ الأمورَ العدمية لا تكون عللًا ولا أجزاءً من العلل ـ فالأمر[٢] فيه ظاهر؛ أن[٣] العلة لا بدّ وأن تكونَ متميزةً عن غيرها وإلا لم تكن هي بالعلّيّة أولى من غيرها، والتميُّزُ في الأمور العدميّة محال، وأيضاً فلو جاز استنادُ الأجسام والأفلاك إلى أمور عدمية جاز ذلك في كل الممكنات، وحينئذ ينسدّ علينا باب إثبات واجب الوجود، فثبت بهذا البرهان القاطع أن الإمكان يمتنع أن يكون علّةً لوجود غيره[٤].

الوجه الثاني[٥]: أنّ الإمكانَ واحد[٦] في الممكنات بالوجوه المذكورة في بيان أنّ الوجودَ أمرٌ واحد في الموجودات، وإذا كان كذلك فحكمُ الشيء حكمُ ما يماثله، فلو صحّ إمكانٌ لِعلّيّةِ شيء صلح[٧] كلُّ إمكان لعلية ذلك الشيء، وذلك محال لثلاثة أوجه:

أولاً[٨]: فلأن إمكان العقل الأول إذا جعلوه صالحاً لوجود[٩] الفلك الأقصى يلزم أن يكونَ إمكانُ البُرَّة والخردلة صالحاً لذلك.

وأمّا ثانياً: فلأنه يلزم أن يكون لا نهاية[١٠] للأفلاك.

---

(١) ب، ج: «وهو».

(٢) ب، ج: «والأمر».

(٣) ب، ج: «لأن».

(٤) من قوله: «فثبت بهذا البرهان القاطع» إلى هنا سقط من ب.

(٥) جاء في أ: «الحجة الثانية» وصوّب على الهامش.

(٦) ب، ج: «الإمكان أمر واحد».

(٧) ب، ج: «لصلح».

(٨) ب، ج: «أوجه: أما أولًا».

(٩) ب، ج: «لعلية».

(١٠) كذا في ب، ج: «يلزم أن يكون لا نهاية»، وقوله: «أن يكون» سقط من أ.

وأمّا ثالثاً: فلأن إمكان ذلك المعلول يجب أن يكون علة لوجوده، فحينئذ يكون وجوده مستفاداً من ذاته لا من غيره، فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته، هذا خُلف.

لا يقال: لسنا نقول: إمكان العقل الأول وحدَه علةً لوجود الفلك الأقصى، بل مجموعُ ماهيةِ العقل الأول[١] مع إمكانه[٢] علّةٌ للفلك[٣] الأقصى، وهكذا الوجود فإنّا لا نقول: وجودُ العقل الأول علةٌ وحده[٤] للعقل الثاني، بل مجموعُ الماهيّة والوجود علةٌ للعقل الثاني.

لأنا نقول:

أمّا أولاً: فتلك الماهيةُ إذن مبدأ لأمرين[٥]: أحدهما: أن يكون جزأً من علّة الفلك، والثاني: أن يكون جزأً من علة العقل، وهذان أثران مختلفان، فقد صَدَر عن الماهية الواحدة أكثرُ من أثر واحد، وهذا يهدم أصل القاعدة.

وأمّا ثانياً: فلأن الماهية الممكنة بدون الوجود لو صلح أن تكون علةً لوجود شيء لما أمكننا[٦] إثباتُ واجب الوجود لاحتمال أن يكون المؤثرُ في وجود هذه الممكنات ماهيةٌ ممكنةُ الوجود وإن لم تكن تلك الماهيةُ موجودة، فعلمْنا أنّ استنادَ المعلول إلى تلك الماهية لا يُعقل من حيث إنها ممكنة، بل من حيث هي موجودة، فإذن العقل الثاني إنما صدر عن العقل الأول من حيث إنها ماهيةٌ موجودة، وكذلك الفلك الأول إنما صدر عن العقل الأول من حيث إنها ماهيةٌ موجودة، فيكون المعلولان صادرَيْن عن العقل الأول باعتبار واحد، وذلك يُبطل ما ذكروه.

---

(١) قوله: «الأول» سقط من ب.

(٢) ج: «مع إمكان».

(٣) ب، ج: «الفلك».

(٤) ب، ج: «وحده علة».

(٥) كذا في ب، ج: «لأمرين»، وفي أ: «الأمرين».

(٦) ج: «أمكنا».

ثم اعلم أن على مذهب الفلاسفة إلزامات كثيرة، وما لا بُدّ من ذكره[١] سبعة:

الإلزام الأول: أن نقول: الكثرةُ الحاصلُة في العقل الأول التي جعلتموها مبدأً لصدور العقل والفلك عنه معاً إمّا أن تكون كثرةً في الماهية أو في أمور خارجة عنها، فإن كان الأولُ فتلك الأجزاءُ مستندةٌ إلى الباري تعالى، وحينئذ يبطل قولكم: الواحدُ لا يصدر عنه إلا الواحد.

وإن لم تكن كثرةً في الماهية، بل في أمور خارجة عنها، فكثرةُ الأمورِ الخارجيةِ إمّا أن تصلح أن تكون مبادئَ للمعلولات الكثيرة أو لا تصلح لذلك، فإن صلحت لذلك: فالباري تعالى له لوازمُ سلبيةٌ وإضافية[٢]، فجوّزوا إستناد[٣] المعلولات الكثيرة إليه لسبب ما فيه من السلوب والإضافات.

وإن لم يصلح لذلك: وجب أن لا يصدر عن[٤] العقل الأول لأجل كثرةِ عوارضِه معلولاتٌ كثيرة.

الإلزام الثاني: زعمت الفلاسفةُ أنّ العقل الأول لا بدّ وأن يكون عالماً بالباري تعالى، وعلمه بالباري تعالى[٥] ليس هو عيَن ذاته؛ لأنّ العلمَ صورةٌ مساويةٌ لماهية المعلوم، وذاتُ العقل الأول غيرُ مساوية لذات الباري تعالى فلا يكون ذاتُ العقل الأول نفسَ علمه بالباري تعالى، فإذن علمُ العقل الأول بالباري تعالى أمرٌ زائد على ذاته، وليس المقتضى لوجود ذلك العلم هو ماهيّةَ العقل الأول لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ ماهيّتَه مع الإمكان علّةٌ للفلك ومع الوجود علةٌ للعقل الأول،

---

(١) ب، ج: «ذكرها».
(٢) ب، ج: «أو إضافية».
(٣) ب، ج: «إسناد».
(٤) ب، ج: «من».
(٥) ب، ج: «به».

وليس هاهنا اعتبار آخر وراءهما حتى تُجعلَ الماهيةُ معه علةً لحصول علمه بالباري تعالى، فإذن يجب أن يجعل ماهية العقل الأول مع أحد ذَيْنك الاعتبارين علّةً لحصول علمه بالله[١] تعالى، فيكون قد صدر عن العلة الواحدة من جهة واحدة أكثرُ من معلول واحد، وهو محال.

وأمّا ثانياً: فلأن المتصفَ بذلك العلم هو ذات العقل الأول، فلو كان المؤثرُ فيه أيضاً هو ذاتَه لزم أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً[٢]، وهو عندهم محال.

ولما بَطَل هذا القسم ثبت أنّ الموجدَ لذلك العلم هو ذات الله تعالى، فيكون قد صدر عن الله[٣] تعالى ذاتُ العقل الأول وعلومُه القائمة به، فيكون قد صدر عن الواحد أكثرُ من الواحد، وذلك يُبطل قاعدتهم.

الإلزام الثالث: أنه لا يمكنكم[٤] إضافةُ الفلك الأقصى إلى إمكان العقل الأول فإن الفلك ليس موجوداً واحداً في الحقيقة، بل هو مجموعُ موجودات كثيرة؛ فإن[٥] في الفلك هَيُولى وصورةً جسميةً وصورة فلكية نوعية، وله مقدار مخصوص وكيف[٦] مخصوصة وأين مخصوص، بل له من كل مقولة عرضٌ أو أعراضٌ كثيرة، فهذه الموجوداتُ الكثيرة لو استندت إلى الإمكان فقد صدر عن الواحد أكثرُ من الواحد، وبَطَلت القاعدة[٧]، وإلا فلا بدّ هاهنا من اعتبارات أُخر وراء الإمكان والوجود.

---

(١) ب، ج: «بالباري».
(٢) في ج: «فاعلًا» دون واو.
(٣) ب، ج: «عنه».
(٤) ب، ج: «يمكنهم».
(٥) ب: «كان».
(٦) ب، ج: «وكيفية».
(٧) ب، ج: «فبطلت قاعدتهم».

الإلزام الرابع: عندكم الجوهرُ مقولٌ على ما تحته قولُ الجنس على الأنواع، والعقلُ الأول داخلٌ تحته، وكل ما كان مندرجاً تحت الجنس فلا بدّ[١] له من فصل يميّزه عن سائر أنواعه، فيكون العقل الأول مركّباً من الجنس والفصل مع أنه قد صدر عن الباري تعالى، فيكون الصادر عن الباري تعالى أكثرُ من الواحد.

الإلزام الخامس: أليس أنْ العقلَ الفعّال مع بساطته مبدأٌ لجميع الحوادث التي في هذا العالم؟ وذلك يبطل قولكم: الواحدُ لا يصدر عنه إلا الواحد.

لا يقال: لمّا كانت فاعليةُ العقل الفعّال بواسطةِ إفادةِ التشكّلات الفلكيّة استعدادات خاصية[٢] للموادّ العنصرية، والعلةُ الواحدة يجوز أن تفعل أفعالًا مختلفة[٣] بحسب الموادّ المختلفة[٤] والشرائط المختلفة ـ فلا جرم جاز ذلك، وأمّا الباري تعالى فإنه هو المبدئُ لجميع الأشياء، فيستحيل أن يختلف فعله بسبب اختلاف الموادّ والشرائط؛ لأنه يلزم أن لا يكون هو الفاعل لتلك الموادّ والشرائط.

لأنا نقول: إذا كانت الحركاتُ الفلكية صالحةً لإفادة هذه[٥] الاستعدادات فلتكن[٦] هي المؤثرة في هذه الصور الحادثة في عالمنا هذا، وذلك يُبطل إسنادكم إياها إلى العقل[٧] الفعّال.

ثم إن سلّمنا ذلك لكنّا نقول: كما أن هذه الموادَ تختلف[٨] حالَ استعداداتها

---

(١) ج: «تحت الجنس فلا جنس فلا بد»!

(٢) ب، ج: «خاصة».

(٣) ج: «مخالفة».

(٤) قوله: «بحسب المواد المختلفة» سقط من ج.

(٥) قوله: «هذه» سقط من ج.

(٦) ب: «فليكن»، ورسمها في ج بالياء والتاء.

(٧) ب: «الفعل».

(٨) ب: «يختلف».

لاختلاف الحركات الفلكية فالماهيّاتُ في أنفسها مختلفةُ الاستعدادات لذواتها، فليكن اختلافُ استعداداتها كافياً في فيضان الوجود العامِّ عليها من الباري تعالى.

الإلزام السادس: إن كان يصدر عن إمكانِ العقل الأول ووجودِه عقلٌ وفلكٌ[١] فيلزم أن يصدر عن كل عقلٍ عقلٌ وفلكٌ لا إلى نهاية، وذلك محال.

لا يقال: إنّا لم نقل: إنّ الإمكانَ والوجود يجب أن يكونا مصدرَيْن لعقل وفلك حتى يلزمنا ما قلتموه، بل قلنا: إنّ العقلَ والفلك[٢] لا يصدران عن العقل الواحد إلا لإمكانه ووجوده، ثم إنّ الماهيّات مختلفة، فيجوز أن يكون إمكانُ شيء ووجودُه صالحاً للمؤثرية، وإمكانُ شيء آخر ووجودُه لا يكون صالحاً لها، فاندفع الإشكال.

لأنا نقول: **أمّا أولاً**: فالإمكانُ والوجودُ[٣] غيرُ مختلف في شيء من الماهيات على ما مرّ.

وأمّا ثانياً: فلأنه إذا لم يلزم أن يصدرَ عن هاتين الجهتين موجوداتٌ لا محالة فلمَ لا يجوز أن يقال[٤]: إن العقل الأول لم[٥] يصدر عنه إلا عقل ثاني[٦]، وعن ذلك الثاني ثالثٌ وهلمّ جرّا إلى أن انتهت المراتب إلى الأَلْف أو أكثر، ثم بعد ذلك حصل عن ذلك العقل[٧] هذه الأفلاك؟ وحينئذ يبطل ما أجمعوا عليه من عشرية العقول.

---

(١) ب، ج: «فلك وعقل».
(٢) ب، ج: «إن العقل الأول والفلك».
(٣) ب، ج: «فالوجود والإمكان».
(٤) ب، ج: «لا يجوز أيضاً أن يقال».
(٥) ب، ج: «لا».
(٦) ب، ج: «العقل الثاني».
(٧) ب: «الفعل».

الإلزام السابع: أنّ اسنادَ[١] العقل إلى الوجود، والفلكِ إلى الإمكان ليس بأَولى من العكس، والاعتمادُ على الشرف والخسّة في المباحث العلمية غيرُ جائز، بل ذلك يليق بالخطابة وما يشبهها، وقد اعترف أبو علي[٢] بذلك في «الشفاء»؛ فظهر بما ذكرنا فساد هذه الطريقة وبالله التوفيق[٣].

الطريقة الثانية لهم في إثبات العقول:

قالوا: حركاتُ الأفلاك إمّا أن تكون: لأجسامها، أو لأمرٍ يوجد في أجسامها، أو لأمرٍ مجرد، والأول باطل؛ لأنّ الأجسامَ متساويةٌ في الجسمية[٤]، فلو[٥] اقتضت جسميةٌ حركةً لاقتضت كل جسمية مثل تلك الحركة.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ الحركاتِ الفلكيةَ غيرُ متناهية، والقوى الجسمانية لا تفعل أفعالاً غير متناهية.

وإنما قلنا: إنّ الحركاتِ الفلكيةَ غيرُ متناهية لما مرّ في مسألة الحدوث.

وإنما قلنا: إنّ القوى الجسمانيةَ لا تقوى على أفعالٍ غير متناهية؛ لأنّ القوةَ الجسمانيةَ لا بدّ وأن تكون سارية[٦] في الجسم، والجسم[٧] منقسم أبداً، والحالّ في

---

(١) ب، ج: «استناد».

(٢) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أحد أئمة المعتزلة، كان إماماً في علم الكلام، وله في مذهب الاعتزال تصانيف ومقالات مشهورة، وله طائفة من المعتزلة يعتقدون مقالاته يُعرفون بالجُبائية، أخذ عنه ابنه أبو هاشم عبد السلام وطائفته تعرف بالبهشمية، عاش ثمانياً وستين سنة، وتوفي سنة ٣٠٣هـ.
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤: ٢٦٧)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٤: ١٨٣).

(٣) ب، ج: «والله الموفق».

(٤) ج: «الجمسية» وكتب قبالتها في الحاشية: «لعلها الجسمية».

(٥) ب: «ولو».

(٦) ب، ج: «مساوية».

(٧) قوله: «والجسم» سقط من ج.

المنقسم منقسم، فالقوة الجسمانية منقسمة[١]، فبعضها إن قوي على مقوى[٢] الكل كان الجزء[٣] مساوياً للكل، وهو محال.

وإن لم يَقْوَ كان مُقويه لا محالةَ أقلَّ من مقوي الكل، فإذا ابتدأت القوةُ مع جزئها بالتحريك من مبدإٍ خاصّ فلا بدّ وأن ينتهيَ فعلُ الجزء إلى حيث لا يقوى بعد ذلك على التحريك وإلا فلا يظهر التفاوتُ بين الكل والجزء، وإذا كان كذلك كان فعل الجزء متناهياً، ولذلك الجزء نسبة إلى الكل، فيكون فعل الكل أيضاً متناهياً[٤]، فثبت أن مُقَوي القوى الجسمانية متناهية، فإذن محركُ الأفلاك غير جسم ولا جسماني، ويستحيل أن يكون هو الله تعالى لاستحالة أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد، فثبت وجود موجودات ليست بأجسام ولا بجسمانية غير الله تعالى، وهو المطلوب.

والاعتراض عليه أن نقول: لـمَ لا يجوز أن يكون حركاتُ الأفلاك لنفس جسميّتها؟

قوله: الأجسامُ بأسْرها متساويةٌ في الجسمية، فلو اقتضت جسميةٌ أثراً لاقتضت كلُّ جسميةٍ ذلك الأثر.

قلنا: لا نسلّم أنّ الأجسامَ بأسْرها متساويةَ في الجسمية.

بيانه: أنّ الجسمَ هو الذي يمكن أن يُفرض فيه الأبعاد الثلاثة، فهاهنا أمور ثلاثة: أحدها: الأبعاد، وثانيها: إمكان وجودها في شيء، وثالثها: الأمر الذي عَرَض له ذلك الإمكان.

---

(١) ج: «منقسم».

(٢) ب، ج: «ما يقوى»، ويمكن تفسير «مَقْوى» بمحل قوة الكل، اسم مكان مِن قَوِيَ، مع غرابتها.

(٣) ب، ج: «الكل عليه كان الجزء».

(٤) ب: «متناهيان»!

أما الأبعاد فليست هي[١] نفسَ الجسم، بل هي أعراضٌ من[٢] مقولة الكمّ.

وأمّا إمكانُ وجودها في شيء فقد مَرَّ غير مرة أنّ الإمكان لا يمكن أن يكون أمراً وجودياً، وبتقدير أن يكون[٣] كذلك، فهو أمر نسبي إضافي.

ولمّا بطَل أن يكون المرجعُ بالجسم إلى هذين الأمرين لم يَبْقَ إلا أن يكون الجسمُ هو الشيءَ[٤] الذي عرض له ذلك الإمكان، وماهيةُ ذلك الشيء من حيث هي هي غيرُ معلوم لنا بالبديهة ولا بالحسّ، بل المعلومُ منه عندنا هذا القَدْرُ وهو أنه أمرٌ ما يلزمه قَبولُ الأبعاد الثلاثة، وإذا لم تكن ماهيتُه[٥] معلومةً بالبديهة ولا بالحسّ استحال أن نعلّه[٦] بالبديهة أو بالحس كون تلك[٧] الماهية ماهيةً مشتركة فيها بين الأجسام كلِّها.

وأما القَدْرُ المعلوم منه[٨] عندنا ـ وهو كونه أمراً ما يلزمه قبول الأبعاد الثلاثة ـ فذلك أيضاً لا يقتضي كونَ ذلك الأمر الذي عرض له هذا الإمكانُ مشتركاً فيه؛ لأنَّ الأشياءَ المختلفةَ في الماهية يجوز اشتراكها في لازم واحد، فإذا كان كذلك ثبت أنه لا يمكن دعوى اشتراك الأجسام في الجسمية إلا لدليل منفصل.

لا يقال: الدليل عليه أنّ الجسمَ يمكن تقسيمه إلى الفلك والعنصر ـ مثلاً ـ ومورد القسمة لا بدّ وأن يكون مشتركاً فيه بين القسمين، فإذن الجسميةُ أمرٌ مشترك فيه بين الأجسام.

---

(١) ب، ج: «فأما الأبعاد الثلاثة فهي ليست».

(٢) ب، ج: «في».

(٣) من قوله: «أمراً وجودياً» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «الشيء» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «يكن ماهية».

(٦) ب، ج: «يعل».

(٧) ب، ج: «ذلك».

(٨) «منه» مكررة في ب مرتين.

وأيضاً فنستدل[١] هاهنا بسائر الأدلة التي استدللتم بها في بيان كون الوجود مشتركاً.

لأنا نقول: لفظةُ «الجسم» موضوعةٌ للأمر الذي يقبل الأبعاد الثلاثة، وهذا القدرُ مشتركٌ فيه بين الأجسام، ولكن ذلك من عوارض الماهية فإنه ليس فيه إلا أنه شيءٌ ما قابلٌ للأبعاد الثلاثة، والشيئيةُ ليست من المقوّمات بالاتفاق، وقبول الأبعاد ليس أيضاً من الذاتيّات، فإذن مفهومُ أنه شيءٌ ما قابلٌ للأبعاد لا يكون تمامَ ماهية الذات ولا جزءاً منها، بل يكون من عوارضها، فلا يلزم من اشتراك الأجسام فيه اشتراكُها في ذواتها أو في شيء من مقوّماتها.

ثم إن سلّمنا أنّ الأجسامَ مشتركةٌ في الجسمية فلمَ يلزم من اقتضاء الجسمية أثراً في موضع اقتضاؤها[٢] ذلك الأثر في جميع المواضع؟ أليس من مذهبكم أنّ وجودَ الواجب مساوٍ لوجود الممكن في كونه وجوداً؟ ثم قلتم: إنه لا حقيقة لواجب الوجود سوى الوجود المجرّد المحض، فوجودُ الباري تعالى وجودٌ واجبُ التجرّد عن كل ما عداه لذاته، ووجودُ الممكن مع كونه مماثلاً لذلك الوجود وجودٌ واجبُ التعلّق بالفاعل والماهية القابلة لذاته، فقد اختلف حكم المثلين في هذه الصورة اختلافاً على سبيل الوجوب، فلمَ لا يجوز أن يكون هاهنا كذلك؟ وأيضاً فقد جعلتم وجودَ الباري تعالى واجبَ التأثير في وجود الممكنات، ووجودُ الممكنات واجبُ الحصول عن وجود الواجب مع تساوي الوجودين في الماهيّة، فبطل ما ذكرتموه[٣] من امتناع اختلاف المتماثلات في اللوازم.

ولا خلاص لهم عن هذا الإلزام إلا بأن يقولوا: الوجودُ مقولٌ على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي.

---

(١) ب، ج: «نستدل».

(٢) ب: «اقتضاها».

(٣) ب، ج: «ذكرتم».

أو يقولوا: للباري ماهيّةٌ وراء الوجود لأجلها استحقّ كونَه مؤثراً، وكلا القولين تركٌ منهم لمذهبهم.

ثم إن سلّمنا أنه لا يجوز أن يكون حركةُ الفلك لجسميّته فلمَ قلتم: إنه إذا لم يكن كذلك وجب ان يكون حركتُه لأمر يوجد في جسميته أو لأمر مباين عن جسمه؟ ولـمَ[١] لا يجوز أن يكون تلك الحركةُ لأمر يوجد فيه جسمه[٢]؟

بيانه من وجهين:

أحدهما: أنّ الجسمَ[٣] عندهم مركّبٌ من الهيولى والصورة، ولكل فلك هيولى تخالف هيولى سائر الأفلاك بنوعيتها، وإذا كان كذلك فلمَ لا يجوز أن يكون المقتضي لحركة الفلك هو تلك الهيولى لا غير؟

الثاني: أن العقل الذي يثبتون[٤] نسبته إلى جميع الأجسام الفلكية نسبة واحدة؛ لأنه إذا لم يكن حالاً في الفلك ولا فيما يجاوره، وكان مجرّداً عن كل العلائق، وكان أيضاً غيرَ قاصد إلى تحريك الفلك؛ لأن العالي لا يفعل لأجل السافل.

وبتقدير جواز ذلك ولكن قصدُه إلى تخصيص ذلك الفلك بتلك الحركة دون سائر الأفلاك ودون سائر الحركات لا بدّ وأن يكون؛ لأن استحقاقَ ذلك الفلك لتلك الحركةِ أرجحُ من استحقاق غيره ومن استحقاقه لغيرها وإلا لكان الممكنُ واقعاً من غير سبب، وإذا كان كذلك استحال أن يختصّ بعضُ الأفلاك بقبول أثر خاصّ من ذلك العقل دون سائر الأجسام ودون سائر الآثار، إلا لأجل[٥] أن ذلك الفلك مخالفٌ لسائر الأجسام في كونه مستعدّاً لقبول ذلك الأثر.

---

(١) ب، ج: «لجسميته؟ فلمَ».

(٢) ب، ج: «جسميته».

(٣) ب، ج: «أحدهما: هو أن الجسم».

(٤) ب، ج: «يثبتونه».

(٥) ب، ج: «ولأجل».

ثم اختصاصه بذلك الاستعداد ليس لأجل الجسمية العامّة المشترك فيها لعين ما ذكروه[١]، ولا لما يحلّ في ذلك الجسم، فإن ذلك الحالَّ إنْ كان لازماً للجسم كان حاصلاً لكل الأجسام فلا يكون علةً لاستعداد بعض الأجسام لبعض الصفات، وإن لم يكن لازماً عاد السؤال في كيفية اختصاص ذلك الجسم به دون غيره.

ولا أيضاً لأجل العقل لما بيّنا من أن نسبةَ العقل إلى كل الأجسام نسبةٌ واحدة، فلم يبقَ إلا أن يكون اختصاص الفلك المعين بصفاته التي هي ممتنعةُ الزوال عنه لأجل مادّته المخصوصة التي هي بماهيتها مخالفةٌ لسائر المواد، وهذا هو[٢] مذهب جمهور الفلاسفة.

وإذا كان كذلك فلمَ لا يجوز أن يقال: إن محرك الفلك هو تلك المادة لا غير؟ وبهذا التقدير لا يلزم اشتراك الأجسام بأسْرها في تلك الحركة؛ لأن سائر الأجسام لا تماثِلُ ذلك الفلك في مادّته المخصوصة، بل في جسميّته، ونحن إنما أسندنا حركته إلى مادته لا إلى جسميته.

لا يقال: المادةُ موجودة غيرَ متغيِّرِ الذات فلا تكون علةً للحركة، وأيضاً فالمادةُ قابلة للحركة فلا تكون فاعلةً للحركة لاستحالة[٣] كون الشيء الواحد قابلًا وفاعلًا.

لأنا نقول: أمّا الأول فهو باطل[٤]؛ لأن العقلَ المفارق أكثرُ تجرّداً من المادة، فإذا جاز لكم إسنادُ[٥] الحركةِ إليه بالطريق الذي تذكرونه من أن كلَّ حركة سابقة فهي مقربةٌ للمعلول إلى العلة بعد بُعده عنها فلمَ لا يجوز مثلُه في المادة؟ وأمّا الثاني فهو

---

(١) ب، ج: «ذكرتموه».

(٢) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «لا ستحالة» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «فباطل».

(٥) ب، ج: «استناد».

باطل أيضاً؛ لأنا سنبطل شبهتهم[١] على استحالة كون الشيء الواحد قابلًا وفاعلًا.

والذي نذكره الآن أنه لا بدّ لكم من جعل تلك المادةِ مبدأً لاستعداد قبول الحركة المخصوصة، فإذا جاز جعلُها مبدأً لذلك الاستعدادِ فلمَ لا يجوز جعلُها مبدأً لأصل الحركة[٢]؟

ولئن[٣] سلّمنا ذلك لكنّا نقول: القابلُ للحركة ليس هو المادة؛ لأن المعقولَ من الحركة هو الحصولُ في موضع عَقيب خروجه عن موضع آخر[٤]، وهذا إنما يعقل في المتحيز، والمادةُ ليس لها في ذاتها حجم ولا تحيّز فلا يكون ذاتُ المادة ممكنةَ الاتصاف بالحركة، فلا تكون المادةُ قابلةً للحركة.

ثم إن[٥] سلّمنا هذا المقام فلمَ لا يجوز أن يكون الفلك متحركاً بقوة جسمانية؟

قوله: حركاتُ الفلك غيرُ متناهية، والقوةُ الجسمانية لا تقوى على أفعالِ غيرِ متناهية.

قلنا: لا نسلّم أن حركات الفلك غيرُ متناهية، على ما مضى في مسألة الحدوث، وإن سلّمنا ذلك فلا نسلّم أن القوةَ الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية.

بيانه من[٦] ثلاثة وجوه[٧]:

الأول: وهو أن دوامَ ذات علة وجودُ القوة الجسمانية ودوامُ علّيّتها، ودوامُ ذاتِ القوة الجسمانية ودوامُ علّيتها للحركة ممكنٌ لذاته، والممكنُ لذاته لا يصير ممتنعاً

---

(١) ب، ج: «شبههم».
(٢) ب، ج: «لأصل تلك الحركة».
(٣) ب، ج: «وإن».
(٤) قوله: «آخر» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «وإن».
(٦) ب، ج: «غير متناهية. وبيانه من».
(٧) ب، ج: «وجوه ثلاثة».

لذاته، فإذن إمكان هذه الأمور الأربعة لا نهاية له[١]، وإذا كان كذلك بطل القول بوجوب كون القوى[٢] الجسمانية متناهيةَ الفعل، وهذه نكتة قاطعة.

الثاني: أن النفسَ الفلكيةَ ـ التي هي المباشرة للتحريك عندهم ـ جسمانيةٌ مع أنها تحرك بغير النهاية.

لا يقال: العقل يمدّ النفسَ فلأجل ذلك الاستمداد تقوى النفسُ على التحريك الدائم.

لأنا نقول: ما المعنيُّ بهذا الإمداد؟ إن عنيتم به أن ذاتَ النفس في بقائها تكون محتاجةً إلى العقل فهذا القَدْر لا يخرجها عن كونها فاعلةً للتحريك، فإن العقلَ أيضاً محتاجٌ في استمراره[٣] إلى الباري.

وإن عنيتم[٤] به أن ذاتَ النفس تتجدّدُ في كل حال: فهذا باطل؛ لأن الموجود[٥] لا يتجدّد مرة أخرى، إلا أن يقال: إن تلك النفسَ تُعدمُ وتوجد[٦] مرةً أخرى هي أو نفس أخرى، وهذا أيضاً باطل؛ لأنه ليس بعضُ الأوقات بهذا التجدّد أولى من البعض، فيلزم أن يتجدّد في كل آنٍ نفسٌ أخرى، وهو باطل.

وإن عنيتم به أن العقلَ يُعطى في كل زمان قدرة وقوة: فهذا أيضاً باطل؛ لأنه إذا جاز أن يبقى ذاتُ النفس[٧] مع كونها جسمانية مدّةً لا نهاية لها جاز أن يبقى كمالُ قدرتها ونهايةُ قوتها أيضاً مدةً غيرَ متناهية، فإنه لا فرق في العقل بين الأمرين.

---

(١) ب، ج: «لها».
(٢) ب، ج: «القوة».
(٣) ب، ج: «استمداد».
(٤) ب، ج: «الباري تعالى وإن عنيتم».
(٥) ب، ج: «الوجود».
(٦) ب: «ويوجد»، وفي ج بالياء والتاء.
(٧) «ذات النفس» مكررة مرتين في ب.

الثالث: أن بقاءَ الأرض في حيِّزِهِ[١] الطبيعي مدّةً[٢] غير متناهية ممكن؛ إذ يستحيل أن يصير زوالُ الأمر الطبيعي وحصولُ الأمر المخالف[٣] للطبيعي واجباً لذاته، وإذا كان كذلك كان بقاؤها في حيزها الطبيعي معلولَ طبيعةِ نوعها، فيكون القوةُ الجسمانية فاعلةً لما لا نهاية له.

لا يقال: السكونُ أمرٌ عدمي، وكلامنا في الأثر[٤] الوجودي.

لأنا نقول: الحصولُ في الحيّز من مقولة الأين، وهو أمرٌ ثبوتيٌّ بالاتفاق، فيكون استمرارُه استمراراً لأمر ثبوتي.

فأما قوله: القوةُ الجسمانيةُ تنقسم لانقسام محلّها.

قلنا: لا نسلّم أن الجسم أبداً منقسم، ولمِ[٥] لا يجوز أن يكون مركّباً من أجزاءَ غيرِ قابلة للقسمة؟ وسيأتي الاستقصاءُ في هذه المسألة.

وإن سلّمنا ذلك ولكن لـمَ قلتم: إنّ الحالَّ في المنقسم يجب أن ينقسم؟ والدليل عليه النقطة والوحدة والإضافة، فإن كلَّ هذه الأمور حالَّةٌ في الجسم مع استحالة الانقسام عليها؟

ثم إن سلّمنا ذلك فأيُّ محال يلزم منه؟

قوله: مقوي الكل إمّا أن يكون أكثرَ من مقوي الجزء أو أقلَّ منه.

قلنا: القسمان باطلان؛ لأن المحكومَ عليه بأنه أكثرُ من غيره أو أقلُّ لا بدّ وأن

---

(١) ب، ج: «حيزها».

(٢) ب، ج: «الطبيعي وحصول الأمر المخالف مدة».

(٣) قوله: «وحصول الأمر المخالف» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «الأمر».

(٥) ج: «وثم».

يكون أمراً موجوداً[١]، والأمورُ التي يقوى[٢] عليه الكل والجزء إذا فرضنا كونَها غيرَ متناهيةٍ فإنها لا توجد[٣] في شيء من الأوقات، فلا يمكن الحكم عليها بالأكثرية والأقليّة، وهذا هو العذرُ الذي يذكرونه في الجواب عن استدلالنا على تناهي الحركات الماضية بقبولها[٤] الزيادةَ والنقصان.

ثم إن سلّمنا صحةَ الحكم على تلك الأمور ولكن لم[٥] لا يكفي في ذلك التفاوت كونُ أحدهما أبطأَ في فعله من الآخر وإن[٦] كانا دائمين في الفعل[٧]، أو يكون أحدُهما أكثرَ تحريكاً لمحلّه من الآخر والذي يدلّ عليه أن عقلَ فلكِ القمر أكثرُ إدارةً لفلكه من عقل فلك الثوابت لفلكه، ثم لم يلزم منه تناهي العقلين[٨] في القوة على التحريك، فكذلك هاهنا، فبطلت[٩] حجّتهم.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ للفلك من مُحرِّك مفارق فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك هو الله تعالى؟

وقوله[١٠]: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فقد سبق الجواب عنه وبالله التوفيق[١١].

---

(١) ب، ج: «وجودياً».

(٢) ج: «تقوى».

(٣) ب: «لا يوجد».

(٤) ب، ج: «لقبولها».

(٥) قوله: «لم» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «وإذا».

(٧) ج: «العقل».

(٨) ب، ج: «الفعلين».

(٩) ب، ج: «فبطل».

(١٠) ب، ج: «قوله» دون واو.

(١١) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

الطريقة الثالثة:

قالوا: كلُّ جسم يصدر عنه أثرٌ لا بالقسر ولا بالغرض فلا بدّ وأن يكون لقوة موجودة فيه؛ لأن الأجسام متساويةٌ في الجسمية، فلولا اختصاصها بها لأجله يصير أولى لقبول الأثر من المفارق لم يكن اختصاصه بذلك الأثر أولى من غيره، ثم تلك القوةُ الموجودة في القسم الغير القسرية إمّا أن يكون لها شعورٌ بما يصدر عنه أو لا يكون، فالأول هو القوة الحيوانية، والثاني هو[١] القوة الطبيعية.

فنقول: الحركةُ الفلكية يستحيل أن يكون المباشرُ لها هو المفارق[٢] ابتداءً، بل لا بدّ من قوة في الفلك تحرّكه، فتلك القوةُ إمّا أن تكون طبيعيةً أو قسريةً أو إرادية، والأول محال؛ لأن الحركةَ الطبيعية هربٌ طبيعيٌ عن الشيء، والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع، وكل نقطة تفرض حركةُ الفلك عنها فهي مطلوبة أيضاً بالطبع، فإذن ليست الحركة الفلكية طبيعية، وأيضاً فلأن الطبيعة إنما تُحَرِّكُ[٣] إلى الشيء على أقرب المسامتات، فإذن كلُّ حركة طبيعية فهي مستقيمةٌ وتنعكس انعكاسَ النقيض؛ أنّ كلَّ حركة لا تكون مستقيمةً فلا تكون طبيعية، لكن حركةُ الفلك غير مستقيمةٍ فلا تكون طبيعية، وإذا ثبت أنها ليست[٤] طبيعيةً فهي أيضاً غيرُ قسرية؛ لأن القسرية هي التي تكون على خلاف الطبيعة، وهناك لا طبيعة، فلا قسر أيضاً، فإذن حركةُ الفلك إراديّة.

لا يقال: لو كانت إراديةً لوجب أن تختلف على أنحاءٍ مختلفة كما في سائر الحيوانات.

---

(١) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «الفارق».

(٣) ب، ج: «تحركت».

(٤) قوله: «ليست» سقط من ب، ج.

لأنا نقول: الإنسان إذا أراد فعلاً مخصوصاً فما دامت تلك الإرادةُ باقيةً فلا بدّ وأن يكون فاعلاً[١] لذلك الفعل، فإنه لو كان مع تلك الإرادة أمكن أن لا يفعلَ ذلك الفعل كانت فاعليّتُه لذلك الفعل مع تلك الإرادة كلا فاعليته[٢] له، ومتى كان كذلك استحال أن يكون فاعلاً، فثبت أن فاعليتَه للفعل المخصوص عند إرادته الجازمة لذلك الفعل واجبة، فلو قدّرنا دوامَ تلك الإرادة وجب دوامُ ذلك الفعل، لكنّا بيّنا أن دوامَ تلك الإرادة أبداً ممكنٌ لاستحالةِ أن ينقلب الممكنُ محالاً، فإذن كون الفاعلِ فاعلاً لفعل واحد دائماً من غير التغير ممكن، فبطل ما ذكرتموه.

وإذا ثبت أن الفلكَ مختارٌ فلا بدّ له من غرض؛ لأن الفعلَ العاريَ عن الغرض لا يكون دائماً، والحركةُ الفلكية دائمة.

وذلك[٣] الغرض لا يخلو: إمّا أن يكون هو العناية بالسافلات أو الاستكمال من العاليات، والأول باطل لوجهين:

أحدهما: أن كلَّ من فعل فعلاً لأجل شيء آخر فذلك الفاعل أخسُّ من ذلك المقصود، مثل الغلام[٤] الذي إنما يفعل أفعاله لأجل سيّده، فلو تحركت الأفلاك لأجل السافلات لكانت السافلاتُ أشرفَ من الأفلاك، وإنه باطل.

الثاني: أن كلَّ مَن فعل فعلاً لغرض فلا بدّ وأن يكون وجودُ ذلك الغرض له أولى من عدمه، ومتى كان[٥] كذلك كان الفاعلُ مستكملًا بذلك الغرض، فلو تحركت الأفلاك لأجل السافلات لزم استكمالها بالسافلات، وذلك محال.

---

(١) من قوله: «إذا أراد فعلًا مخصوصاً» إلى هنا سقط من ج.

(٢) ج: «كلا فاعلية».

(٣) ب، ج: «وكذلك».

(٤) ب، ج: «ومثل الغلام».

(٥) قوله: «كان» سقط من ج.

فثبت أن غرضَ الأفلاك في حركاتها ليس لأجل السافلات، بل لا بدّ وأن يكون للاستكمال بالعاليات، والأشياءُ العاليةُ إمّا أجسام أو جسمانية أو لا أجسام[١] ولا جسمانية، والأول باطل وإلا لكانت حركةُ الفلك التابع مثلَ حركة الفلك المتبوع في جهته وسرعته وبطئه والثاني كذلك[٢].

والثاني أيضاً باطل؛ لأن الكلامَ في تحريك تلك القوة المتبوعة كالكلام في تحريك تلك القوة التابعة، فثبت أن حركة الفلك لأجل الاستكمال بموجودات علوية ليست أجساماً ولا جسمانية، وليس ذلك هو الله تعالى؛ لأن حركات الأفلاك مختلفة، والحركاتُ[٣] المختلفة لا تصدر عن الله تعالى لاستحالة أن يصدر عنه أكثر من الواحد، فلا بدّ وأن يكون لكل فلك محركٌ خاص، فثبت القولُ بالعقول.

وأما بيان أن الأفلاكَ كيف تُستكمل بالعقول[٤]: فلأن الأفلاكَ كاملةٌ في ذواتها وفي جميع صفاتها، إلا في الأُيون والأوضاع فإنه يستحيل أن يحصل لها دفعةً واحدة جميع الأيون والأوضاع، وأمّا العقل المفارق فإنه قد حصل له بالفعل جميع ما أمكن حصولُه له، فالفلك تشبيه به في أن[٥] يحصل لنفسه كلُّ ما يمكن له، وهو الأيون والأوضاع، كما أنه حصل للعقل كل ما أمكن حصوله له. فهذا هو كيفية التشبّه.

والاعتراض[٦] عليه أن نقول:

قوله: إن كلَّ جسم يتحرك لا بالغرض ولا بالقسر فلا بدّ وأن يكون لقوة موجودة فيه.

---

(١) ب، ج: «جسم».
(٢) قوله: «والثاني كذلك» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «والتحريكات».
(٤) ب، ج: «لعقول».
(٥) ب، ج: «أنه».
(٦) ب: «والأغراض».

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأن نسبة المفارق إليه وإلى غيره[١] على السواء.

قلنا: متى؟ إذا كان المفارق مختاراً أو موجباً؟ ع م، وقد بيّنا فيما مضى أن اللهَ تعالى مختارٌ لا موجب، فبطل ما قالوه.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ من قوة فلمَ لا يجوز أن يكون تلك القوةُ طبيعية؟

قوله: لأن المهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع، وكل نقطة تحرك الفلك عنها فإنه بحركته عنها متحركٌ إليها.

قلنا: أليس أن حركةَ المَدَرة النازلة لأجل طبيعتها؟ ثم إنه لا نَفْرِضُ[٢] في مسافتها شيئاً من الحدود إلا وكانت الطبيعةُ موصلة إليه، وعند حصول الوصول إليه فإن الطبيعةَ تحرك[٣] عنه، فذلك الوصولُ قبل حصوله كان مطلوباً للطبيعة، وعند حصوله صار[٤] مهروباً عنه لها[٥]، فإذا جاز[٦] أن يصير مطلوبُ الطبيعة مهروباً لها جاز مثله أيضاً في الحركات المستديرة.

لا يقال: الطبيعةُ إنما كانت[٧] تطلب الوصولَ إلى ذلك الحدّ بشرط عدم الوصول إليه، فإذا وصلت إليه فقد زال شرط المطلوبية، فلا جرم زالت المطلوبية.

لأنا نقول: إذا عُقل ذلك فليُعقل مثلُه فيما ذكرتموه سواءً بسواءٍ.

---

(١) زاد في أ: «لا»، وهي ساقطة من ب، ج.

(٢) كذا في ب، ج: «يفرض»، وفي أ: «تفوض».

(٣) ب، ج: «تحركت».

(٤) ج: «صا» سقطت الراء.

(٥) قوله: «عنه لها» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «عنه لها للطبيعة، فإذا جاز».

(٧) ب: «كان».

ثم إن سلّمنا أن حركةَ الفلك إراديةٌ فلمَ قلتم إنه لا بدَّ له[١] من غرض؟ أليس أن فاعليةَ الله تعالى موجودةٌ دائماً بلا غرض؟ فبطل قولكم: الفاعليةُ التي لا تكون لغرض لا تكون دائمة، والذي يحقّقه وهو أن غرضَ الفلك إن كان ممكنَ الحصول وجب وقوفُ الفلك عند حصول غرضه، أو لم يمكن حصولُه فيكون طالباً أبداً شيئاً محالاً.

وإن[٢] سلّمنا أنه لا بدّ من غرض فلمَ قلتم: إن الغرضَ إمّا العنايةُ بالسافلات أو الاستفادةُ من العلويات؟ وما الدليل على صحة هذا الحصر؟

ثم إن سلّمنا صحةَ هذا الحصر[٣] فلمَ قلتم: إنه لا يجوز أن يكون للعناية بالسافلات؟

قوله: كل مَن فعل فعلاً لشيء كان ذلك الفاعل أخسَّ من ذلك الشيء.

قلنا: ألستم قلتم: إن الحجّةَ المبنية على الخسّة والشرف تكون[٤] خطابيّةً لا تحقيقية[٥]؟ فلماذا استعملتم هذه الحجة[٦] في هذا المطلوب الشريف؟

ولئن[٧] سلّمنا ذلك ولكن لَمَ لا يجوز أن يكون العالي وإن كان أشرفَ من السافل من وجوه كثيرة ولكنه يكون[٨] أخسَّ منها[٩] من بعض الوجوه فلأجل ذلك

---

(١) ب، ج: «بأنه لا بد».

(٢) ب، ج: «ثم إن».

(٣) قوله: «إن سلمنا صحة هذا الحصر» سقط من ب.

(٤) قوله: «تكون» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «يقينية».

(٦) ب، ج: «استعملتموها».

(٧) ب، ج: «وإن».

(٨) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «منه».

تصحّ هذه العناية؟ كالنبي ـ عليه السلام ـ فإنه وإن كان أشرفَ من الأُمّة لكنه مبعوث لإصلاح الأمّة.

قوله: يلزم أن يكون العالي مستفيدَ الكمال[١] من السافل.

قلنا: وأيّ محال يلزم منه؟

قوله: لأن السافل لا يستفيد الكمال إلا من العالي، فلو استفاد العالي كمالاً من السافل لزم الدور.

قلنا: المحالُ إنما يلزم لو كان كلٌّ واحد منهما مستفيدَ[٢] الكمال من الآخر من الوجه الواحد، فأمّا إذا لم يكن الوجه واحداً لم يلزم الدور.

ولئن[٣] سلّمنا أنه لا يجوز أن يكون للعناية بالسافلات فلمَ لا يجوز أن يكون كلُ فلك متشبهاً[٤] بالفلك الذي فوقه، وأمّا الفلكُ الأقصى فإنه يكون متشبّهاً بالله تعالى؟

قوله: لو كان الفلك السافل متشبّهاً بالفلك العالي لكانت حركتُه مساويةً لحركة الفلك العالي في الجهة والبطؤ والسرعة.

قلنا: أليس أن الفلكَ يتشبّه بالعقل مع أنه لا يشبهه في شيء من الوجوه[٥]؟ فعلمْنا أن القصد إلى التشبه[٦] لا يتوقف على كون المتشبّه مماثلًا للمتشبَه[٧] به، وأيضاً

---

(١) ب، ج: «مستفيداً للكمال».

(٢) ب، ج: «يستفيد».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «شبيهاً».

(٥) ب، ج: «في شيء من هذه الوجوه».

(٦) ب، ج: «التشبيه».

(٧) قوله: «مماثلًا للمتشبه» سقط من ب، ج.

فهيولى كلِّ فلك مخالفةٌ بالنوعية لهيولى الفلك الآخر، وعند ذلك يجوز أن لا يكون هيولى الفلك السافل قابلةً للحركة التي تقبلها هيولى الفلك العالي، فلأجل الاختلاف في القوابل اختلفت الأفعال.

ولئن سلّمنا أنه ليس للتشبّه بشيء من الأجسام، ولكن لمَ لا يجوز أن يكون للتشبّه بالله تعالى؟

وقوله[١]: الواحد من كل الوجه[٢] لا يصدر عنه إلا الواحد فقد سبق إبطاله.

ولئن سلّمنا فسادَ هذه الأقسام إلا أن القسم الذي اخترتموه فاسدٌ أيضاً لوجوه[٣] أربعة:

الأول: وهو أن الشيءَ إنما يريد التشبّهَ بغيره إذا علمَ ذلك الغير، والنفسُ غيرُ مدركة للعقل؛ لأنها قوة جسمانية، والعقل موجود مجرّد، والقوة الجسمانية عندكم لا تدرك المجرّدات، فإذن النفس لا تدرك العقل أصلاً، فيستحيل أن يقصد النفسُ التشبّهَ بالعقل.

الثاني: أنه لو كان غرضُ النفس التشبّهَ بالعقل في استخراج الأُيون والأوضاع من القوة إلى الفعل، ثم إنه لا مرتبة من مراتب السرعة إلا ويمكن وجود ما هو أسرعُ منها، فلو كان غرض الفلك من الحركة هذا التشبّه، وكان يمكنه تحصيل هذا التشبه بالحركة التي تكون أسرع من حركتها[٤] لكان تركه الأسرع تركاً لتحصيل المقصود، وذلك يقدح في كون التشبه هو المطلوب.

---

(١) ب، ج: «قوله» دون واو.

(٢) كذا في ب، ج، وفي حاشية ج: «ولعله: الوجوه».

(٣) ب، ج: «أيضاً فاسد من وجوه».

(٤) كذا في ب، ج: «حركتها»، وفي أ: «حركاتها».

لا يقال: الفلكُ إنما ترك تلك الحركة التي هي أسرعُ من حركته؛ لأنه ممتنع الاتصاف بتلك الحركة، فلا جرم قنع بالممكن.

لأنا نقول: إن جاز ذلك فلْيجز أن يقال: الفلكُ ما كان ممكنَ الاتصاف بالسكون ولا بحركة أخرى، فلمّا وجب اتصافُها بهذه الحركة لا[1] جرم اتصف بها وإن لم يكن له فيها غرضٌ لأجل تعيّنها.

الثالث: وهو أن الفلكَ لا يتشبّه بالعقل ليصير نفسُه مثلَ العقل، فإن ذلك محال، بل ليحصل له ما يليق به من الكمالات كما حصل للعقل ما كان لائقاً به من الكمالات، وإذا كان كذلك استحال أن يختلف التشبُّه لاختلاف حقائق الأمور المتشبّهِ بها؛ لأن خصوصيةَ المتشبَّه به ملغاةٌ[2] في غرض التشبه، وإنما المعتبَر هو عمومُ كونه كاملاً، وإذا ثبت أن المتشبَّه به عمومُ كونِه كاملاً وأن ذلك لا يختلف باختلاف حقائق تلك الأشياء ومع ذلك فقد اختلفت الحركاتُ ـ فلمَ لا يجوز أن يكون المتشبَّهُ به هو الله تعالى؟ ثم إن الحركاتِ تختلف لأجل اختلاف المواد القابلة.

الرابع: أن المقولات لم تدلّ دلالةً قاطعةً على انحصارها في عدد معين، وبتقدير ذلك فلا شك[3] أنه لا يمكن حصْر أنواعها أصلًا، وإذا ثبت ذلك فكيف يمكننا أنْ نعلم أنّ الفلك ما بقي فيه شيء بالقوة أصلاً إلا الأُيون والأوضاع حتى نقول: إنّ حركته لأجل استخراجها من القوة إلى الفعل؟ بل من الجائز أن يكون هناك أمورٌ أُخر بقيتْ في القوة، وإذا احتمل ذلك بطل قولهم: إن ذلك التشبّه لأجل استخراج تلك الأوضاع والأُيون من القوة إلى الفعل[4].

---

(١) ب، ج: «فلا».

(٢) ب، ج: «ملغى».

(٣) ب، ج: «فإنه لا شك».

(٤) قوله: «من القوة إلى الفعل» زيادة من ب، ج.

ونِعْم ما قال مَن قال: إن الواحد[١] منّا[٢] لو قام يعدو في الأرض لا لغرض سوى استخراج الأيون من القوة إلى الفعل يعدّ سفيهاً مجنوناً، فكيف يكون ذلك كمالاً للفلك؟!

فهذا هو الكلام على هذه الطريقة، ولهم طُرق أُخر في إثبات العقول سوى هذه الثلاثة، ولكن لمّا كانت هذه الثلاثة أقواها لا[٣] جرم اكتفينا بالكلام عليها وبالله التوفيق[٤].

وأمّا حجتهم على إثبات النفوس الفلكية: فهي أن الفلكَ متحركٌ بالإرادة، وكلُّ متحرك بالإرادة فله شعورٌ بأفعاله، وكل ما له شعور بأفعاله فإمّا أن يكون شعورُه بأفعاله كليّاً أو جزئياً، ويستحيل أن يكون المحركُ القريبُ للفلك[٥] صاحبَ شعورٍ كلّي؛ لأن الشعورَ الكليَ نسبتَه إلى جميع الجزئيات نسبةٌ واحدة، وما كان كذلك استحال أن يكون سبباً لبعض الجزئيات دون البعض، فالفاعلُ القريب للحركة الفلكية يستحيل أن يكون صاحبَ إدراك كلي، فهو إذن صاحبُ إدراك جزئي، وكلُّ إدراك جزئي فهو بقوة جسمانية للوجوه التي ستأتي في باب العلم، فإذن المحركُ القريب للفلك قوةٌ جسمانيةٌ وهي[٦] النفس، هذا هو ظاهر[٧] قولهم.

وقد يزعمون أن النفسَ الفلكية غيرُ جسمانية، وكلامهم في ذلك في غاية التخبّط.

---

(١) ب، ج: «أحداً».

(٢) ج: «منها».

(٣) ب، ج: «فلا».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٥) قوله: «للفلك» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «وهو».

(٧) ب، ج: «النفس وهذا هو ظاهر».

والجواب: أنّا لا نسلّم أنّ كل إدراك جزئي فهو بقوة جسمانية، وبيانه ما سيأتي.

ثم إن سلّمنا ذلك لكن نقول: كما يمتنع استناد الحركات الجزئية إلى العقل المجرد فكذلك يمتنع اسنادُ[١] تلك الإدراكات[٢] الجزئية الحاصلة للنفس إلى العقل المجرّد، فإذن يجب إسنادُها إلى أمور أُخر متغيّرة جزئية، والكلام فيها كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل.

لا يقال: السببُ لحدوث كل تصوّر هو[٣] التصورُ السابق أو العقلُ بشرط انقضاء ذلك التصوّر.

لأنا نقول: فلمَ لا يجوز أن يكون السببُ لحدوث كل حركة هو الحركةَ السابقة أو العقلَ بشرط انقضاء تلك الحركة؟

وليكن هذا[٤] القَدْر كافياً[٥] في الردّ على الفلاسفة في إثباتِ العقول والنفوس وبالله التوفيق[٦].

الفصل الثاني: في الردّ على الصابئية

هم الذين يقولون[٧]: الأفلاكُ أحياءٌ ناطقة، وهي المدبّرةُ للعالم السفلي، وهي المحدثةُ للأمور الحادثة فينا، ويجب علينا عبادتُها، وهي تعبد الله تعالى، والله تعالى أجلُّ من أن يكون معبوداً لنا.

---

(١) ب، ج: «استناد».

(٢) ب: «الإدراك».

(٣) ج: «وهو».

(٤) ب، ج: «وهذا».

(٥) ب، ج: «كافٍ».

(٦) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٧) ب: «اعلم أن الصابئية هم الذين يقولون».

وأنا لم أعرف[١] كيفية قولهم[٢] في الباري تعالى أنه على مذهبهم موجب بالذات أو فاعل بالاختيار؟ لأني ما طالعتُ كتاباً معتمداً من كتبهم، فإن اعتقدوا فيه تعالى كونَه موجباً: فحينئذ[٣] يكون مذهبهم عيَن مذهب الفلاسفة، وإن اعتقدوا أنه تعالى فاعل بالاختيار[٤] ولكنه تعالى فوّض تدبير هذا العالم إلى الأفلاك والكواكب: فحينئذ يظهر الفرق بينهم وبين الفلاسفة.

وأما شبهتهم[٥] على كون الأفلاك أحياءً ناطقة: فهي التي حكيناها عن الفلاسفة، واعترضنا عليها.

وأمّا شبهتهم[٦] على استناد هذه الحوادث إلى حركات الأفلاك والكواكب: فهي على[٧] هذا الوجه قالوا: الأمورُ الحادثة في عالمنا هذا مستندةٌ إلى مبادئ، فتلك المبادئُ إمّا أن تكون عنصرية أو لا تكون، فإن كانت[٨] عنصرية: فإما أن تكون تلك المبادئ[٩] أجرامَ هذه العناصر أو قوى مركوزةً فيها، والأول باطل وإلا لوجب أن لا يختلف أحوال الجسم الواحد، وأن لا يختلف أحوال الجسمين[١٠] أصلًا.

والثاني باطل؛ لأن تلك القوّةَ إمّا أن يكون لها شعور بما يصدر عنها ـ وهي

---

(١) ب: «وإنا لم نعرف».

(٢) ب، ج: «كيفية مذهبهم».

(٣) ب، ج: «موجباً بالذات: فحينئذ».

(٤) ب، ج: «باختيار».

(٥) ب، ج: «فأما شبههم».

(٦) ب، ج: «شبههم».

(٧) ب، ج: «فعلى».

(٨) ب، ج: «لا تكون عنصرية، فإن كانت».

(٩) ب، ج: «فتلك المبادئ إما».

(١٠) ج: «الجسمان» خطأ.

الاختيارية ـ أو لا يكونَ كذلك، وهو إمّا أن تكون ملائمةً للجسم الذي فيه فتكون طبيعية، أو لا تكون فتكون قسرية، والقوةُ الطبيعية إمّا أن تكون في البسائط، وهي كالنارية والأرضية، أو في المركّبات، وهي كقوة المغناطيس على جذب الحديد.

فنقول: إن هذه القوى لا يصلح شيءٌ منها أن يكون مبدأ[١] أول، لحدوث الحوادث السفلية، أمّا الاختيارية فلأنها قوة على الضدَّين؛ لأن الحيوان كما يمكنه أن يتحرك يَمْنةً يمكنه أن يتحرك يَسْرة، فترجُّح أحد الطرفين يستدعي سبباً، فإن كان ذلك اختياراً آخر تسلسلت الاختيارات، وإلا فلم يكن الاختيارُ[٢] مبدأً أول لحدوث الحوادث.

وأمّا القوى الطبيعية التي للبسائط فهي أيضاً ليست مبادئ[٣] أول[٤] لوجهين:

أمّا أولاً: فلأن كل واحد من العناصر يمكن أن يتصف بصورة العنصر الآخر بدلاً[٥] عن الصورة التي هي فيه على ما ثبت في علم الكون والفساد، فاختصاص ذلك الجسم بتلك الصورة لا يمكن أن يكون للجسمية[٦] المشترَكة بينه وبين العاري عن تلك الصورة، ولا للازم تلك الجسمية أو ملزومها، فبقي أن يكون لأمر آخر، فحينئذ لا تكون القوى الطبيعية مبادئ[٧] أول.

وأمّا ثانياً: فلأنا عرفنا بالمشاهدة أن شيئاً من القوى الطبيعية لا يفعل أفاعيلَها

---

(١) ج: «مباد»، وفي أ، ب: «مبادأ» وصححناها كما ترى.

(٢) ب، ج: «الاختيارات».

(٣) ب، ج: «مباد».

(٤) ب، ج: «أول الوجهين».

(٥) ب: «الآخر ولا»!

(٦) ج: «لجسميته»، ب: «لجسمية».

(٧) ب، ج: «مباد»، وفي أ: «مبادأ» وصححنا كتابتها كما ترى.

إلا عند ملاقاة العناصر المتفاعلة، وهي لا بدّ وأن تكون متخالفة بالطبع؛ لأن الشيء لا ينفعل عن مثله، والأجسامُ المتخالفةُ بالطبع تكون متنازعة[١] بالطبع إلى التباعد، والأمورُ المتباعدة بطباعها لا تكون مُتَلاقية بطباعها، فإذن التقاؤها يكون لأمر آخر، وذلك الأمر لو كان جسماً عنصريّاً: عاد الكلام، وإن لم يكن عنصريّاً: فحينئذ يتوقف حدوثُ الحوادث عن القوى الطبيعية على تفاعلها المتوقفِ على تلاقيها المتوقّفِ على الجامع القاسر على الالتقاء ذلك الجامع ليس من العناصر، فإذن القوى الطبيعية ليست مبادئ أول[٢].

وأمّا القوى الطبيعية التي للمركبات فظاهرٌ من أمرها أنها ليست مبادئَ أولى لحدوث الحوادث عندنا وإلا لكانت موجودة قبل وجودها.

وأما القوى القسريةُ فظاهرٌ أنه لا يستند كل قسر إلى قسر آخر بغير[٣] نهاية، بل هو بالآخرة ينتهي إلى طبيعة أو إرادة، فكيف يكون القسر صالحاً للمبدئية؟ فثبت أن الحوادثَ العنصرية لا بدّ من استنادها إلى أمور غير عنصرية؛ فتلك الأمور إمّا حادثةٌ أو قديمة، فإن كانت حادثةً احتاج كل واحد منها إلى غيره لا إلى نهاية، فتلك الأمور المتسلسلة إمّا أن تكون متساوية[٤] أو متسابقة، والأول باطل لما مضى من استحالة علل ومعلولات لا نهاية لها، والثاني باطل لاستحالة أن يكون المعدوم علة للموجود، فإذن هذه الحوادثُ مستندةٌ إلى أمر قديم.

فإمّا أن لا يتوقف فيضانُها عنه على حركة وتغيّر أو يتوقف، والأول محال؛ لأنه يلزم من قدمه قدمُ تلك الحوادث، فثبت الثاني، وهو أن يكون صدورُ تلك الحوادث

---

(١) ج: «متنارعة» بالراء، تصحيف.

(٢) ب، ج: «أولى».

(٣) ب، ج: «لا إلى».

(٤) ج: «متساومة»، ب: «متساوقة».

عن ذلك القديم مشروطاً بالحركة على معنى أن الحركةَ السابقة تقرّبُ العلةَ إلى المعلول بعد بُعدها عنه، فيكون الحادث السابق علةً بالعَرض لحدوث الحادث اللاحق، وأمّا العلةُ بالذات فهي ذلك القديمُ الموجود عند كل واحد واحد[١] من الحوادث إلا أنه كيف كان فلا غنى[٢] عن توسيط[٣] الحركة في حدوث هذه الحوادث، وتلك الحركةُ إن كانت ذاتَ بداية أو[٤] نهاية عاد الإشكال في أنها لماذا ابتدأ وجودُها في ذلك الوقت لا قبل ولا بعد؟ ولا ينقطع ذلك السؤال إلا إذا أثبتنا قبلَ كلِّ حركةً حركة أخرى لتكون السابقةُ مقرّبةً للعلّة إلى اللاحقة، وهذه الحركة ليست إلا الحركةَ الفلكية، فثبت استنادُ الحوادث بأسْرها إلى حركات الأفلاك والكواكب، وصحّ أيضاً بما سبق أنها أحياء ناطقة، فإذن ثبت أنها هي المدبّراتُ لهذا العالم والمتصرّفات فيه فيجب علينا عبادتها.

والاعتراض أن نقول[٥]: مدار هذه الشبهة على نفي الفاعل المختار، ونحن قد أثبتنا والحمد لله على ذلك[٦]، وإذا ثبت ذلك قلنا[٧]: إن كلَّ حادث إنما[٨] حدث في الوقت الذي حدث فيه؛ لأن الفاعل اختار إحداثَه فيه.

ثم إن نزلنا عن هذا المقام وسلّمنا أن صدور هذه الحوادث على[٩] الموجب القديم لا بدّ وأن يكون بواسطةِ تغيّر، ولكن لمَ قلتم: إن ذلك التغير لا بدّ وأن يكون

---

(١) قوله: «واحد» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «غناء».

(٣) ب، ج: «توسط».

(٤) ج: «و».

(٥) ب، ج: «والاعتراض عليه أن نقول».

(٦) ب، ج: «أثبتنا ذلك بحمد الله».

(٧) ب، ج: «فنقول».

(٨) ب: «إذا حدث».

(٩) ب، ج: «عن».

في أحوالٍ جسمانية؟ ولمَ لا يجوز أن يقال: إن هاهنا نفساً أو عقلاً يكون هو مورداً للصفات[١] المختلفة، وتلك الصفات تكون فائضةً عن الله عز وجل، وكلُّ متقدّم منها يكون مقرّباً لذلك الفيض إلى المتأخر ـ كما قرروه في الحركة ـ ثم إن بحسب اختلاف تلك الصفات تختلف أحوالُ هذا العالم؟

ولئن سلّمنا أنه لا بدّ من توسيط[٢] حركات جسمانية، ولكن لَمَ قلتم: إنه لا بدّ من حركة مستديرة؟

لا يقال: لأن كلَّ حركة سوى المستديرةِ فهي منتهيةٌ إلى السكون الذي هو عبارةٌ عن عدم الحركة، فلو[٣] عُدمت الحركةُ استحالَ[٤] حدوثُها بعد ذلك، فإذن لا بدّ من الحركة المستديرة[٥].

لأنا نقول: قد بيّنا في كتابنا الكبير أن الذي يعوَّل عليه في أن كلَّ حركةٍ غيرِ مستديرة فهي منتهيةٌ إلى سكون ليس بقوي، بل هي[٦] حجّةٌ ضعيفة.

وأمّا الصابئيةُ المعترفون بكون الباري تعالى فاعلاً مختاراً فشبهتُهم في إسناد[٧] هذه الحوادث إلى الكواكب والأفلاك: أنّا لمّا شاهدنا الحوادث في عالمنا تختلف باختلاف أحوال الكواكب وتشكّلات الأفلاك، وما دار بدوران غيره وجوداً وعدماً لم يضف إلا إليه، فإذن يجب إضافةُ هذه الحوادثِ إلى تلك التشكّلات.

---

(١) ج: «مورد الصفات».

(٢) ب، ج: «توسط».

(٣) ب، ج: «ولو».

(٤) ب، ج: «لاستحال».

(٥) ب، ج: «حركة مستديرة».

(٦) ب، ج: «هو».

(٧) ب، ج: «استناد».

وربما قالوا: إنّا نشاهد في العالم حوادثَ خسيسةً يستقبح[١] العقلُ إضافتَها إلى الله تعالى، مثل الحيوانات المؤذية والقذرة[٢] والخسيسة[٣]، ونرى الدنيا طافحةً بالشرور والمحن والآفات، والعقل يقتضي تنزيهَ الله تعالى عن ذلك، فلا بدّ من إضافتها إلى الأجرام الفلكية.

فنقول: أمّا الحُجّة الأولى: فالدوران ممنوع، وبتقدير تسليمه فإنه لا يدلّ على العلِّيّة، على ما مرّ تقريره في أول الكتاب.

وأمّا الثانية: فقد عرفت أن الكلامَ المبنيَّ على الخسّة والشرف لا يلتفت إليه في المباحث العلمية، ثم هو معارضٌ بأنه سبحانه وتعالى إذا كان هو الفاعل لكل ما في العالم كان ذلك أعظمَ وأجلَّ من أن لا يكون كذلك وبالله التوفيق[٤].

ويليق بنا أن نتكلم عَقيبَ هذا الفصل على عبدة الأصنام؛ لأنه يشبه أن يكون أولُ مَن دعا إلى عبادة الأصنام[٥] الصابئية[٦].

الفصل الثالث: في الردّ على عبدة الأصنام

اعلم أن العلمَ الضروري حاصلٌ بأن الخشبة التي ينحتها النجّارُ ويصوّرُها ويضمّ بعض أجزائها إلى البعض[٧] يستحيل أن يكون هو موجداً[٨] لذلك الشخص

---

(١) ب، ج: «فيستقبح».

(٢) ب: «والقدرة» بالدال المهملة.

(٣) ب، ج: «الخسيسة» دون واو.

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٥) قوله: «لأنه يشبه أن يكون أول من دعا إلى عبادة الأصنام» سقط من ج.

(٦) ب، ج: «هم الصابئية».

(٧) ج: «إلى بعض».

(٨) ب، ج: «الموجد».

الذي نحته وصوره[١]، بل أن يكون موجداً لسائر الخلائق ورازقاً لهم، وأن يكون محدِثاً للسماوات والأرضين، والعلمُ بفساد ذلك أجلى العلوم الضرورية، والجمعُ العظيم من العقلاء لا يجوز اتفاقُهم على ما يُعلم فساده بالضرورة، فإذن[٢] لا بدّ وأن يكون لعبدة الأصنام في ذلك تأويلاتٌ لا يُعلم فسادُها بالضرورة، وهي ستة:

الأول: أن في الأزمنة السالفة كان أكثرُ الناس على مذهب الصابئية، وإنهم كانوا عبدةَ النجوم وأصحاب الطلسمات، والطلسمُ عبارةٌ عن تمزيج القوى الفعّالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية للتمكن[٣] من إظهار ما يخالف العادة، أو المنع مما يوافقها، وإذا كان كذلك فإنهم[٤] كانوا يترصّدون الأوقاتَ التي[٥] يصلح لتركيب تلك الطلسمات العظمى[٦] النافعة، وربما لا يحصل مثلُ ذلك الوقت في ألف سنة أو أكثر إلا مرة واحدة، ثم يركبون ذلك الطلسم العظيم النفع وينتفعون به، فكانوا يأمرون الناس بتعظيم ذلك الطلسم وخدمته، فصار ذلك سبباً لعبادة تلك الهياكل.

الثاني: أنهم لمّا كانوا يعبدون الكواكب، وكانوا يعتقدون فيها كونَهم[٧] أحياءَ ناطقةً عالمة، فاتخذوا لكل واحد من تلك الكواكب هيكلاً مخصوصاً، فكانوا[٨] يعبدونه ويتقرّبون إليه لا على أن المعبود بالحقيقة هو ذلك الهيكل، بل الكواكب التي ذلك الهيكلُ هيكلٌ له.

---

(١) ب، ج: «صوره ونحته».
(٢) ج: «فماذا».
(٣) ب: «بالتمكن».
(٤) ب، ج: «فهم».
(٥) ب، ج: «الذي».
(٦) ب، ج: «العظيمة».
(٧) ب، ج: «كونها».
(٨) ب، ج: «وكانوا».

الثالث: أنهم كانوا يعتقدون في بعض الرجال بالنبوّة[١] أو الولاية، فبعد موتهم[٢] اتخذوا صورهم، وتقربوا[٣] إليها ليكونوا شفعاءَ لهم عند الله تعالى.

الرابع: أنهم اتخذوا تلك الهياكلَ قِبْلةَ صلواتهم[٤]، كما أن المسلمين سجدوا[٥] إلى جانب الكعبة فليس المسجودُ له هو الكعبة بل الله تعالى، لكن الكعبةُ قبلةُ الصلاة[٦] فكذلك[٧] الصنم قبلةُ[٨] صلواتهم.

الخامس: لعلهم كانوا مجسّمةً أو حُلوليةً أو قائلةً بالاتحاد[٩] فاعتقدوا حلولَ الله تعالى، أو حلولَ صفة من صفاته في تلك الأصنام فعبدوها[١٠] لذلك.

السادس: لعلهم كانوا يتقرّبون إليها على سبيل التيمّن والتبرّك؛ لأن بعض مَن اعتقدوا فيه بالنبوة أَمَرَهم بذلك.

فهذه هي الوجوهُ التي تحضرني في حمل عبادة العاقل للصنم.

فأمّا البُلْهُ الناقصو العقول[١١] فلعلّ فيهم مَن كان يعتقد إلهيتها، ولكن لا عبرة بهم، إنما العبرةُ[١٢] بقول الأذكياء من كل فريق. وإذا[١٣] عرفت ذلك فنقول: أمّا

---

(١) ب: «بالبنوة».

(٢) ب: «نبوتهم»!

(٣) ب، ج: «ويقربون».

(٤) ج: «لصلاتهم»، ب: «لصلوتهم»، فيحتمل أن تقرأ: لصلاتهم، أو لصلواتهم.

(٥) ب، ج: «المسلمين لمّا سجدوا».

(٦) ب، ج: «الصلوات».

(٧) ب، ج: «فكذا».

(٨) ب، ج: «الصنم كان قبلة».

(٩) قوله: «أو قائلة بالاتحاد» سقط من ب، ج.

(١٠) ب، ج: «فيعبدونها».

(١١) ب، ج: «الناقص العقل».

(١٢) ب، ج: «بهم وإنما العبرة».

(١٣) ب، ج: «فإذا».

مذهب الصابئية[١] فقد أبطلناه، وأمّا مذهب الحلول والتجسيم والاتحاد[٢] فسيأتي إبطالُه، فبطَلت التأويلاتُ الثلاثة.

وأمّا اتخاذهم تلك الأصنام قبلةً لصلواتهم، أو اتخاذُهم إياها[٣] شفعاءَ لهم فقد بطل ذلك لإنكار[٤] صاحب الشريعة الحقَّة ـ صلوات الله عليه ـ ذلك[٥] ولمنعه[٦] وزجره إيّاهم عن ذلك، فبطلت التأويلات بأسْرها، وبطل قولُ أصحاب الأصنام والحمد لله رب العالمين[٧].

واعلم أنه لمّا كان مدارُ أمر الصابئية[٨] على رعاية[٩] أحوال النجوم لا جرم أفرطوا في تعظيم علم الهيئة والأحكام، فيجب[١٠] علينا أن نتكلم عليها عَقيبَ ذلك[١١].

الفصل الرابع: في الكلام على أصحاب علم الهيئة

اعلم أن القَدْحَ في كليّة[١٢] نوع من الأنواع لا يمكن إلا بالقدح في المقدّمات التي يبتني عليها كليةُ ذلك النوع، فأمّا المقدماتُ التي يبتني عليها بعضُ مسائل ذلك

---

(١) ج: «الصائبية» تصحيف.

(٢) ب، ج: «والاتحاد والتجسم».

(٣) قوله: «إياها» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «بإنكار».

(٥) ب، ج: «وذلك».

(٦) ب، ج: «لمنعه» دون واو.

(٧) قوله: «والحمد لله رب العالمين» لم يرد في ب، ج.

(٨) ج: «الصائبية» تصحيف.

(٩) «رعاية» من أ، ج، ومكانها في ب كلمة لم أتبينها.

(١٠) في ب: «يجب».

(١١) قوله: «عقيب ذلك» سقط من ب.

(١٢) ج: «الكلية»!

النوع فإن القدح فيها[١] لا يكون قدحاً في كلية ذلك النوع؛ لأنه لا يخلو نوع من الأنواع عن ذلك، ومدار النوع المسمى بعلم الهيئة على مقدّمتين: إحداهما عقليةٌ، والأخرى[٢] حسّيّة:

أمّا العقليةُ فهي أن حركاتِ الأفلاك متصلةٌ متشابهة يستحيل أن يَعرض لها البطءُ والسرعة أو الرجوع أو الانقطاع؛ لأنا لو جوَّزنا شيئاً من ذلك فحينئذ لا يمكننا[٣] القطع بأن شيئاً من ذلك لا يقع، وإذا لم يمكننا[٤] ذلك لم يمكننا[٥] الاستدلالُ ببطء حركة الشمس مثلاً[٦] في النصف الشمالي، وبسرعتها في النصف الجنوبي على أنها مركوزة في فلك خارج المركز، أو في فلك تدوير يكون نصفُ قطره مثلَ ما بين المركزين بتقدير إثبات الفلك الخارج المركز، ولا يمكننا[٧] أيضاً أن نستدلّ برجوع[٨] الكواكب المتحيزة واستقامتها على تداويرها، وهكذا القولُ في كل ما يثبتونه من الحواصل والمواثل والممثلات.

وإذا عرفت ذلك[٩] فنقول: إن هذه المقدمةَ باطلةٌ من وجهين:

الأول: أن اختصاص الأجرام الفلكية بالصفات التي لها لو كان واجباً لكان ذلك الوجوبُ إمّا لجسميتها[١٠]، أو لما يحلّ في جسميتها، أو لما يكون محلًّا لجسميتها،

---

(١) ج: «فيها».

(٢) كذا في ب، ج: «والأخرى»، وفي أ: «والآخر».

(٣) ج: «لا يمكنا».

(٤) ج: «لم يمكنّا».

(٥) ج: «لم يمكنّا».

(٦) قوله: «مثلًا» سقط من ب، ج.

(٧) ج: «ولا يمكنا».

(٨) ج: «برجوح».

(٩) ب، ج: «هذا».

(١٠) ب، ج: «بجسميتها».

أو لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها، والأقسامُ الأربعة باطلة على ما سبق تقريره في مسألة الحدوث استدلالاً واعتراضاً وجواباً، فإذن يلزم أن لا يكون اختصاصُ الفلك بشيء من صفاته التي قد يخالفه فيها جسم آخر واجباً، وإذا[١] لم يكن واجباً[٢] بطل هذا الأصل.

الثاني: أن نقول: عندكم أنّ لكل واحد من أفلاك الكواكب السبعة حركةً خاصةً من المغرب إلى المشرق، ولها مع ذلك حركةٌ أخرى من المشرق[٣] إلى المغرب بسبب حركة الفلك الأعظم، فنقول: إنّ فلك زحل ـ مثلاً ـ حالما يكون متحركاً بذاته إلى جهة المشرق إمّا أن يكون في تلك الحالة أيضاً متحركاً بتحريك الفلك الأعظم إلى جهة المغرب، وإمّا أن لا يكون، والأول باطل؛ لأن التوجّه إلى جهةٍ انصرافٌ عن الجهة التي يضادّها، ولا يتقرّر في العقل أن يكونَ الجزءُ الواحد في حالة واحدة متوجّهاً إلى جهة ويكونَ هو بعينه في تلك الحالة منصرفاً عنها، فإذن حالما يكون متحركاً بذاته إلى المشرق لا يكون متحركاً بتحريك الفلك الأعظم إلى المغرب وبالعكس، فتكون حركاتُ الأفلاك منقطعة، وذلك يُبطل المقدمةَ المذكورة.

لا يقال: الحركةُ بالذات إلى جهة لا تنافي الحركةَ بسبب حركة المحلّ إلى جهة أخرى؛ فإن النملة التي[٤] على الدولاب الدائر يمكنها أن تتحرك على خلاف حركةِ الدولاب.

لأنا نقول: الذي ذكرتموه مثال يتطرّق إليه الاحتمال، فإن من المحتمل أن يقال: إنّ حالَ حركة النمل لا يكون الدولاب متحركاً بل يكون[٥] واقفاً، وهذا وإن كان

---

(١) في ب: «إذا» دون واو.

(٢) ب، ج: «يكن ذلك واجباً».

(٣) ب: «من مشرق».

(٤) ج: «الذي».

(٥) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

بعيداً لكنه[١] لا يدفعه صريح العقل، وكم من مُستبعَد التزمته[٢] الفلاسفة لأجل الدليل، فإنهم لمّا اعتقدوا أنه لا بدّ وأن يوجد بين الحركة الصاعدة والهابطة سكونٌ ألزموا أنفسهم ما إذا رمينا[٣] الخردلة إلى فوق وقدّرنا أن جبلًا كان ينزل من الهواء فوصل إلى تلك الخردلةِ حالَ انتهاء حركتها فإنْ وجب سكونُ الخردلة: لزم من سكونها سكونُ الجبل في الهواء، وذلك مستبعد جدّاً، فعند ذلك التزموا هذا الشنيع[٤] لقيام الدلالة عليه.

وأمّا الذي ذكرناه من أن الجسمَ الواحد في الزمان الواحد يستحيل أن يكون متحركاً إلى جهة وإلى ضدّ تلك الجهة: فهذه المقدمةُ لا تختلف عند العقل بأن يكون إحدى الحركتين ذاتيّةً والأخرى عَرَضية؛ لأن المعقولَ من الحركة إلى جهتين متضادّتين حصولُ المتحرك دفعةً واحدة في تَيْنك الجهتين دفعة واحدة، وذلك محالٌ سواء كان الحصولان بالذات، أو بالعَرض، أو أحدهما بالذات والأخرى[٥] بالعَرض، وإذا كان كذلك ثبت أن ما ذكرناه لا يصير معارضاً بالمثال الذي ذكروه[٦].

ثم إن نَزَلنا عن مقام الاستدلال على فساد قولهم[٧]، ولكن ما دليلُهم[٨] على صحة قولهم[٩]؟

---

(١) ب، ج: «بعيداً ولكنه».
(٢) ج: «ألزمته».
(٣) ب: «رأينا».
(٤) ب، ج: «الشفيع».
(٥) ب: «والآخر».
(٦) ب، ج: «ذكرتموه».
(٧) ب، ج: «قولكم».
(٨) ب، ج: «دليلكم».
(٩) ب، ج: «قولكم».

وقد احتجّوا عليه بأمرين:

أولهما[١]: أنّ عللَ أجرام الأفلاك وقُواها المركوزةَ فيها جواهرُ عقليةٌ مجردةٌ عن شوائب التغيّر، فيلزم من عدم تغيُّرِ عللها عدمُ تغيُّرِ ذواتها وقواها، ويلزم من عدم تغير ذواتها وقواها عدمُ تغيّر صفاتها وحركاتها.

وثانيهما: أنه[٢] قد ثبت بالدليل أنَّ كلَّ ما يتحرك إلى جانب ثم ترك الحركةَ إلى ذلك الجانب وتحرك نحو[٣] جانب آخر فإنه لا بدّ من أن يحصل بين حركتيه سكون، والسكونُ على الفلك محال؛ لأن الزمان من لواحق الحركة، فلو انقطعت الحركة لانقطع[٤] الزمان، وذلك محال على ما مرَّ تقريره في مسألة الحدوث، فيقال لهم فيما ذكروه:

أولاً: أليس أنّ عللَ أجرام العناصر وقُواها المركوزةَ فيها جوهرٌ عقليّ مع أنه يصحّ التغير عليها؛ فلمَ لا يجوز مثلُه في الأجرام السماوية؟

لا يقال: اختلافُ أحوالِ الأجرام العنصرية إنما كان[٥] بسبب الحركة المستديرة السماوية المقربةِ للعلة[٦] إلى المعلول بعد بُعده عنها.

لأنا نقول: إن هذا يقتضي وجودَ حركة واحدة مستديرة لا يتطرق إليها الانقطاع، أمّا لا يجب أن يكون كلُّ حركة مستديرة كذلك فلِمَ لا يجوز أن يقال: حركةُ الفلك الأعظم وإن كانت بحيث لا يتطرق إليها شيء من الاختلافات، لكن حركاتُ سائر الأفلاك قد يتطرق إليها الاختلافُ بتوسّط حركةِ الفلك الأعظم؟

---

(١) ب، ج: «أحدهما».

(٢) قوله: «أنه» سقط من ب.

(٣) ب، ج: «إلى».

(٤) ب، ج: «انقطع».

(٥) ج: «كانت».

(٦) ب، ج: «للعلل».

وبالجملة كما جاز اختلافُ أحوال الأجرام العنصرية بسبب أحوال[١] الأجرام السماوية فلِمَ لا يجوز اختلافُ أحوال سائر السماوات بسبب الاختلاف الحاصل في أحوال الفلك الأعظم بسبب حركته الدائمة المستديرة؟

وتقريره: أنه لا بدّ من وجود جسم لا يصح عليه الكونُ والفساد والحركة المستقيمة ليكون محدّداً للجهات، ولا بدّ من حركةٍ[٢] غير منقطعة لتكون حافظةً للزمان، وذلك هو الفلك الأعظم، فأمّا سائرُ الأفلاك فلا حاجةَ إليها في تحديد الجهات ولا في حفظ الزمان، فلم يكن الدليلُ الذي ذكروه في إثبات جِرْمٍ محفوظِ الذات والحركة جارياً في جميع الأفلاك.

ويقال لهم فيما ذكروه ثانياً: لا نسلّم أنه لا بدّ بين كلِّ حركتين من سكون[٣]، ودليلُهم[٤] فيه زيّفناه[٥] في كتبنا الفلسفية.

ولئن[٦] سلّمنا ذلك ولكن[٧] لِمَ قلتم: إنّ السكونَ على كل فلك محال؟ بل هو محالٌ على صاحب الحركة الحافظة للزمان، فأمّا على غيره فلمَ قلتم: إنه محال؟

ولئن سلّمنا أنّ السكونَ على الأفلاك محالٌ ولكن لِمَ قلتم: إنّ حركاتِها لا تصير سريعة تارة وبطيئة أخرى، فإنّ اختلافَ أحوال الحركة بالسرعة والبطؤ لا يقتضي[٨] تخلل[٩] السكون؟

---

(١) ب، ج: «بسبب اختلاف أحوال».
(٢) ب، ج: «ولا بد له من حركة».
(٣) ب، ج: «لابد من سكون بين كل حركتين».
(٤) ب، ج: «ودليلكم».
(٥) ب، ج: «فيه قد زيفناه».
(٦) ب، ج: «ثم إن».
(٧) ب، ج: «لكن» دون واو.
(٨) ج: «لا تقتضي».
(٩) ب: «تحلل».

فقد ظهر ضعف دليلهم على إثبات هذه المقدمة.

واعلم أن ابن سينا[١] قال في آخر مجسطي[٢] «الشفاء»: على[٣] أَنَّ الحركةَ السماوية إراديةٌ فلا يمتنع فيها أن لا يتمم الدائرة[٤].

وهذا تصريح منه بجواز اختلاف أحوالها، والمقدمة التي عوّل عليها في هذه الفتوى وإن كانت إقناعيةً فهي قوية، فهذا هو الكلام على هذه المقدمة.

أمّا المقدمةُ الثانية، وهي اعتبارُ الرصد، وحاصلُها يرجع إلى الاعتماد على إبصار شخص واحد، فأمّا الاعتمادُ على الإبصار فإنه لا يفيد اليقين لكثرة ما يعرض للبصر[٥] من الغلط، والاعتماد أيضاً على خبر الواحد لا يفيد إلا الظن الضعيف، ولذلك ترى الاختلافَ الشديد بين أصحاب الأرصاد، فالمتقدّمون اتفقوا على أنه لا حركةَ لأَوج الشمس، والمتأخّرون أثبتوا له حركة، وكذا المتقدّمون زعموا أنّ فلكَ البروج يقطع الدرجة الواحدة في مئة سنة، والمتأخرون زعموا أنه يقطعها في ست وستين سنة، واختلفت[٦] أقوالُهم في مقدارِ ميلِ معدلِ النهار عن فلك البروج حتى أنه لم يتفق منهم اثنان على قول واحد، وهكذا القول في سائر المقدمات الرصدية.

---

(١) هو العلامة الفيلسوف أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا البلخي ثم البخاري (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ)، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق، نشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همذان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته، فتوارى. ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه، من أشهرها: «القانون»، و«الشفاء».

ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٢: ١٥٧)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧: ٥٣١).

(٢) ج: «محيطي».

(٣) قوله: «على» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «الدورة».

(٥) ب، ج: «للبصير».

(٦) ب: «واختلف».

ومع هذه الاختلافات كيف يبقى[١] التعويلُ على الرصد؟

ولمّا ظهر ضعف هاتين المقدمتين، ثم وجدنا علمَ الهيئة ـ عند تتبّع مسائله ـ مبنيّاً[٢] عليهما: علمْنا ضعفَ ذلك العلم عن إفادةِ اليقين.

وأمّا الذي يفتخر به أصحابُ علمِ الهيئة من أن مباحثَهم مبرهنةٌ بالبراهين الهندسية: فهو كذبٌ وزور وبهتان، فإنه لا يتمشّى شيء من مسائلهم إلا بالبناء على المقدّمتين المذكورتين، وليس يتبرهن واحد منهما بالهندسة، نعم[٣] إنهم بعد بنيانهم[٤] أصولَهم على هاتين المقدّمتين يستخرجون مقادير سير الكواكب في الـمُدَد المضبوطة بالطرق الهندسية، وهبْ أنهم يصحّحون بعضَ مقدّمات هذه المسائل بالهندسة[٥] ولكن لا نزاع في أنها لا تفي بتلك المطالب إلا مع اعتبار المقدمتين المذكورتين، وإذا توجّه الطعنُ في مقدمةٍ واحدةٍ من مقدمات الدليل كان ذلك كافياً في الطعن والإبطال[٦].

الفصل الخامس: في الكلام[٧] على أصحاب الأحكام

اعلم أن الأذكياء منهم قطعوا بأنه لا يمكن إثباتُ مباحث هذا العلم بالأدلة اليقينية، مثلاً من حاول إقامةَ الدلالة اليقينية على أن الدرجةَ الثالثة من الثور شرفٌ للقمر، والدرجةَ الحادية والعشرين من الميزان شرفٌ لزُحل، وكذا القولُ في البيوت والحدود والوجوه والمثلثات وأربابها والاثني[٨] عشريّات كان ذلك من أدل

---

(١) في الأصول: «يبق».

(٢) ب: «بيناً».

(٣) ب، ج: «بلى».

(٤) ب، ج: «بنائهم».

(٥) من قوله: «وهب أنهم يصححون» إلى هنا موجود في أ إلا أن عليه شطب.(٧٩/ أ).

(٦) ب، ج: «والإبطال والله الموفق».

(٧) ب، ج: «الرد».

(٨) كذا في ج: «والاثني»، وفي ب، أ: «والاثنا».

الدلائل[١] على جهله بحقيقة الدليل، ولكنهم زعموا أنه علمٌ مبنيٌّ على التجربة والوحي، وإذا كان هذا مذهب المحقّقين منهم وجب علينا صرفُ العناية إلى ما يمكن أن يقال له وعليه، وقد كنت برهةً من الدهر أقول: إن البرهان قد دلّ على فساد هذه التجربة فلا يمكن المصير إليها.

بيانه: أنّا إذا رأينا حادثاً حدث عند حلول كوكب في برج فالمقتضي لذلك الحادث إمّا أن يكون هو ذلك الكوكب، أو ذلك البرج، أو مجموعهما، أو شيء آخر[٢]، فإن كان **الأول**: وجب استمرار ذلك الحادث باستمرار ذلك الكوكب وأن لا يتوقّف على حلوله في ذلك البرج، لكن[٣] التالي باطل فالمقدّم مثله.

وإن كان **الثاني**: فإذا كان مقتضى ذلك البرجِ مخالفاً لمقتضى البرج الآخر: وجب أن يكون أحدُ البرجين مخالفاً بماهيته للبرج[٤] الآخر؛ إذ لو كانا متماثلين في الماهية لاستحال اختلافُهما في اللوازم، فإنّ الأشياءَ المتحدة في الماهية يمتنع اختلافها في لوازم الماهية، ولو كانت البروجُ مختلفةً في ماهيّاتها لكان الفلك مركّباً لا بسيطاً، وذلك يقتضي جوازَ الخرق والالتئام عليه، ومتى صحّ ذلك بطَل علمُ الهيئة الذي هو أصلُ علم الأحكام.

وإن كان **الثالث**، وهو أن يكون المؤثرُ في حدوث ذلك الحادث هو مجموعَ الكوكب والبرج[٥]؛ فإذا كان حكمُ الكوكب مع هذا البرج بخلاف حكمه مع البرج الآخر: وجب أن يكون أحد البرجين مخالفاً في الماهية للبرج الآخر؛ لأن حكم الشيء مع الشيء كحكمه مع مثله، فثبت أنه يلزم من هذا التقدير أن لا يكون الفلك بسيطاً،

---

(١) ب، ج: «أول الدليل».

(٢) كذا في الأصلين، والوجه: أو شيئاً آخر.

(٣) ب، ج: «البرج ولكن».

(٤) ب، ج: «لماهية البرج».

(٥) ب، ج: «الكواكب مع البرج».

بل يكون مركباً، وقد بيّنا أن ذلك يُبطل علمَ الهيئة الذي هو أصلٌ لعلم الأحكام.

فالحاصلُ أن تصحيح هذه التجربة لا يمكن إلا مع القول بكون الفلك مركّباً، وذلك يُبطل علمَ الهيئة الذي هو أصلٌ لعلم الأحكام.

ولمّا أوردت[١] ذلك على بعضهم قال: لَمَ لا يجوز أن يقال: إنه يختلف أفعالُ الكواكب السيّارة في البروج المختلفة لاختلاف ما في تلك البروج من[٢] الثوابت المختلفة الطبائع؟ فقلت له: لو كان الأمرُ على ما ذكرتَه[٣] لوجب أن يختلف بيوتُ الكواكب وأشرافُها وحدودُها عند حركة الثوابت بحركة فلكها حتى إنها تتقدّم في كل مئة سنة على رأي المتقدمين، أو في كل ستٍّ[٤] وستين درجةً[٥] على رأي المتأخرين ـ درجةٌ واحدة، ولكن ليس الأمر كذلك، فإن شرف القمر كما أنه في زماننا هو الدرجة الثالثة من الثور فكذلك عند الذين كانوا قبلنا بألفَيْ سنة كذلك[٦] فانقطع ولم يجُب عنه بشيء.

إلا أني لمّا تأمّلت كثيراً خطر ببالي احتمالٌ آخر يدفع ذلك السؤال، وهو أن يقال: لمَ لا يجوز أن يكون الفلك الأعظم مكوكباً بكواكب صغيرة لا نراها لصغرها وغاية بُعدها عنا، ثم إنها لا تتحرك عن مواضعها[٧] في البروج، فلا جرم اختلفت[٨] آثار الكواكب السيارة عند حلولها في البروج المختلفة، أو ثبت فلكٌ آخر فوق الثوابت[٩]

---

(١) ب: «وددت» تصحيف.

(٢) قوله: «من» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «ذكرت».

(٤) في الأصول: «ستة».

(٥) ب، ج: «سنة».

(٦) قوله: «كذلك» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «موضعها».

(٨) ب، ج: «اختلف».

(٩) ب، ج: «فوق تلك الثوابت».

بطيئة الحركة بحيث لا تفي[١] بمعرفة حركتها أعمارُنا[٢]، ويكون ذلك الفلكُ مكوكباً بتلك الكواكب الصغيرة المختلفة الطبائع؟ فهذه احتمالات، والله أعلم بحقائقها، ولكنها دافعة لذلك السؤال.

ثم إن سلّمنا أنه لم يوجد ما يدلّ على فساد هذه التجربة، ولكن التجربةُ لا تفي بتصحيح هذا العلم، وبيانه من وجوه[٣]:

الأول: أن هاهنا أموراً لا تتكرر إلا في أعمار متطاولة، مثلُ الأدوار والألوف التي زعم أبو معشر أنها هي الأصلُ في هذا العلم، ومثلُ مماسة جِرْم زُحل الكرة المكوكبة، بل مثلُ انطباق معدل النهار على فلك البروج، فإنهم يزعمون أن ذلك يقتضي إحاطةَ الماء بالأرض من كل الجوانب، مع أن هذا المعنى لا يوجد إلا في ألوف ألوف من السنين، فكيف يصحّ ذلك وأمثالها[٤] بالتجربة؟

الثاني: أنّا إذا رأينا حادثاً حدثَ عند حلول كوكب في برج ففي الفلك كواكبُ لا يُحصي عددَها إلا الله تعالى، فكيف يعلم أن[٥] المؤثر في ذلك الحادث حلولُ ذلك الكوكب في ذلك البرج لا غيره؟

وبتقدير ذلك فلعلّه قد وجد أيضاً ما يدفعه عن تأثيره إمّا في الحال أو في الماضي أو في المستقبل، وبتقدير ذلك فلعلّ المادةَ الأرضيةَ لم تكن مستعدَّةً لقبول تلك الصورة، وحدوثُ الشيء كما يتوقف على حضور الفاعل يتوقّف أيضاً على حضور القابل[٦]، وإذا[٧] وقع الشك في هذه الأمور بطل القول بالأحكام، وهذا الإشكال

---

(١) ب: «لا يفي».

(٢) ب: «أعارها» تحريف.

(٣) ب، ج: «وجهين».

(٤) ب، ج: «وأمثاله».

(٥) هنا في أ زيادة: «مع» وهو ليس في ب، ج، كما يقتضيه النظم.

(٦) قوله: «يتوقّف أيضاً على حضور القابل» سقط من ب.

(٧) ب، ج: «فإذا».

قد عوّلت الفلاسفة عليه[١] في إبطال أحكام النجوم، وهو إنما يصحّ للقدح في قول مَن يطلب القطعَ منها، أمّا مَن يكتفي بالظن فلا يضرُّه هذا الإشكال.

فإن قيل: ما الدليلُ على فساد قول مَن قال: إن الله تعالى خلق هذه الأفلاك والكواكب وأعطاها قُدَراً يتمكّنون بها من إيجاد الأجسام والتصرف في هذا العالم، أو خلق فيها خواص[٢]، تلك الخواصُّ تقتضي وجودَ الأجسام وغيرها؟

قلنا: أمّا نحنُ فنُبطل ذلك بما ثبت من اقتدار[٣] الله تعالى على كل الممكنات، ثم نبيّن أن كلَّ ما كان مقدوراً لله تعالى استحالَ وقوعُه بغيره، على ما سيأتي تقريره، فحينئذ يحصل القطع باستناد كل هذه الأشياء إلى الله تعالى.

وأمّا المعتزلةُ فلهم فيه طرقٌ ثلاثة:

أحدها: أن قالوا: كلُّ قادر غير الله فلا بدّ[٤] وأن يكون قادراً بالقدرة، والقادر بالقدرة لا يصح منه فعل الأجسام والألوان، وسيأتي إبطالُ هذا الطريق إن شاء الله تعالى[٥] في مسألة الصفات.

وثانيها[٦]: أنه لا دليل على كون الأفلاك كذلك، فوجب نفيه، وقد بيّنا ركاكةَ هذه الطريقة.

وثالثها: الرجوع إلى السمع وبالله التوفيق[٧].

---

(١) في الأصول: «عليها»، والوجه: «عليه».

(٢) ب، ج: «خواصاً».

(٣) ب، ج: «أقدار».

(٤) ب، ج: «غير الله تعالى فلا بد».

(٥) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٦) ب، ج: «والثاني».

(٧) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

الفصل السادس: في الردّ على الثنوية

زعموا أن العالمَ محدثةُ الصورةِ قديمةُ[١] المادة؛ وذلك لأن العالمَ إنما حدث لأجل امتزاج النور بالظلمة، ولذلك الامتزاج أول وآخر، وأمّا[٢] النور والظلمة فهما قديمان.

واعلم أن الكلامَ معهم يقع في خمس[٣] مقامات: أحدها: في حقيقة النور والظلمة. وثانيها: في أحكامهما[٤]. وثالثها: في تكوّن العالم منهما. ورابعها: في أن امتزاجهما حادث. وخامسها: في سبب ذلك الامتزاج، وكيفية خلاص أحدهما عن الآخر.

المقام الأول: في حقيقة النور والظلمة: اعلم أن استنارةَ الأجسام ليست نفسَ كونها أجساماً، بل هي عرضٌ قائم بها، وأمّا الظلمةُ فليست عبارةً عن أمر وجودي، بل عن[٥] عدم النور عمّا من شأنه أن يكون مستنيراً.

والدليلُ على أن الضوء عرضٌ وجوهٌ أربعة[٦]:

الأول: أن[٧] الأجسامَ المستنيرة والمظلمة متشاركةٌ في الجسمية ومتباينة[٨]

---

(١) ب، ج: «محدث الصورة قديم».

(٢) ب، ج: «أما» دون واو.

(٣) كذا في الأصلين.

(٤) في الأصول: أحكامها، والوجه: أحكامهما.

(٥) ب، ج: «هي».

(٦) قوله: «أربعة» سقط من ب، ج.

(٧) قوله: «أن» سقط من ج.

(٨) في ب: «متباينة» دون واو.

في الضوء والظلمة، وما به الاشتراكُ غير ما به الامتياز، فالجسميةُ مغايرةٌ للضوء والظلمة.

والثاني: أن الجسمَ الواحد يصير مضيئاً بعد أن كان مظلماً، والباقي غير المتبدّل، فكونه جسماً مغايرٌ لهذين الوصفين.

الثالث: أن الشمس إذا طلعت من دائرة الأفق استضاءَ وجه الأرض في الحال، ومن المحال أن تنقلَ الأجسام منها إلى وجه الأرض[١] دفعةً لاستحالة الطفرة، والضوءُ قد حصل دفعة، فالضوء غير الجسم.

الرابع: إذا كانت الشمسُ محاذيةً لكوّة البيت حتى صار مستضيئاً[٢]، فإذا سددنا الكوة صار البيت مظلماً، ولو كان الضوءُ جسماً لبقي في البيت حال[٣] سدّ الكوة دفعة، فكان يجب أن لا يصير البيت مظلماً، فثبت أن الضوءَ عَرَض.

وأمّا أن الظلمةَ عبارةٌ عن عدم الضوء عمّا من شأنه أن يستضيء فلوجهين:

الأول: أن حال البصير[٤] في الظلمة التامّة كحال الأعمى، ثم إن الأعمى لا يدرك كيفيةَ البتّة[٥]، بل لا يبصر شيئاً أصلًا، فوجب أيضاً[٦] أن تكون الظلمةُ عبارةً عن مجرّدِ أن لا يدرك البصر شيئاً، فتكون الظلمةُ أمراً عدميّاً.

الثاني: أن في الليلة الظلماء إذا جلس إنسان[٧] قريباً من النار وإنسانٌ آخر بعيداً

---

(١) من قوله: «في الحال، ومن المحال» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «يصير مضيئاً».

(٣) ب، ج: «حالة».

(٤) كذا في ب، ج: «البصير»، وفي أ: «البصر».

(٥) ب، ج: «كيفية الظلمة البتة».

(٦) قوله: «أيضاً» سقط من ب، ج.

(٧) كذا في ب، ج: «إنسان»، وفي أ: «الإنسانُ».

منها في الظلمة[١] فالبعيدُ منها يرى القريب منها ولا يكون الهواء الذي بينهما مظلمًا بالنسبة إليه، وأمّا القريب من النار فإنه لا يرى البعيد منها، ويكون الهواء مظلماً بالنسبة إليه، فلو كانت الظلمةُ كيفيةً حقيقية لما اختلف حال الهواء الواحد في كونه مضيئاً ومظلماً بالنسبة إلى شخصين، فثبت أن الظلمة ما ذكرناه.

فهذا هو القولُ في حقيقة النور والظلمة.

المقام الثاني في أحكامهما[٢]: وهي أربعة:

الأول: اعتقدت الثنويةُ أن المرجع بالنور والظلمة إلى نفس الأجسام وذواتها، ونحن قد دللنا فيما مضى على حدوث الأجسام، فلو كان الحقُ ما قالوه لزم القولُ بحدوثهما[٣]، ولو كان الحقُّ ما ذهبنا إليه من أن النور عَرَض فيلزم[٤] أيضاً من حدوث الجسم حدوثُ النور لاستحالة سبق الحالّ على المحلّ.

ولئن سلّمنا قِدَمَ الأجسام، ولكن مع ذلك يجب القولُ بحدوث النور والظلمة أيضاً؛ لأنا قد بيَّنا كونَ النور من الأعراض، فاختصاصُ الجسم المتصّف به ليس بجسميته[٥]، ولا لما يحلّ فيها حلولًا واجباً، ولما يكون[٦] محلًّا لها ـ على ما ظهر فسادُ هذه الأقسام في مسألة الحدوث ـ بل يكون لأجل الفاعل المختار، فكل[٧] ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدَثٌ، فإذن النورُ محدث[٨].

---

(١) قوله: «في الظلمة» سقط من ب، ج.
(٢) في الأصول: أحكامها، والوجه: أحكامهما.
(٣) ب، ج: «بحدوثها».
(٤) ب، ج: «فلزم».
(٥) ب، ج: «لجسميته».
(٦) ب، ج: «واجباً، ولا لما يكون».
(٧) ب، ج: «وكل».
(٨) ب، ج: «محث».

وأمّا الظلمةُ فإن كانت أمراً عدميّاً ـ على ما قرّرناه ـ فلا كلام، وإن كانت صفةً ثبوتية كان بيانُ حدوثها كبيان حدوث النور.

الثاني: زعمت الثنويةُ أنه لا نهاية للنور والظلمة من جميع الجهات، إلا من الجهة التي بها يلقى[١] كل واحد منهما صاحبَه، فالنورُ غيرُ متناهٍ إلا من جهة التحت، والظلمةُ غيرُ متناهية إلا من جهة الفوق، واحتجوا عليه تارة بما يدلّ على امتناع تناهي الأجسام مطلقاً، وتارة بما يقتضي امتناع تناهي النور والظلمة على الخصوص.

أمّا الأول: فقد قالوا: العالمُ لو كان متناهياً لكان الواقفُ على طرفه ونهايته إمّا أن يمكنه مدّ اليد إلى الخارج أو لا يمكنه، فإن أمكنه[٢] ذلك فالذي يتسع من الخارج لمقدار ذراعٍ أقلُّ من الذي يتسع لمقدار ذراعين، والقابلُ للأقل والأكثر مقدار، فخارجُ العالم إذن مقدارٌ وجسم، فإن كان ذلك أيضاً متناهياً عاد الكلام الأول، وإلا فهو المطلوب، وأمّا إن امتنع إخراج اليد فهناك جسم؛ لأن العدم الصِّرف لا يكون مانعاً، فإذن لا نهاية للأجسام والمقادير على كل حال.

وأمّا الثاني فهو لأن[٣] الحسّ يشهد بأن الأجسامَ النُّورانية صاعدةٌ والمظلمةَ هابطة، فلو كان النورُ متناهياً في جهة الفوق لكان يمكنه أن يتصاعد أكثر مما تصاعد الآن، ولو أمكنه ذلك لفعل؛ لأن الصاعد بطبعه إذا أمكنه ذلك لا بدّ وأن يصعد، وكذلك الظلمة يلزم أن تهبط أكثر من هبوطها الآن، ولو كانا[٤] كذلك لما كانا متلاقيين، فلمّا كان تلاقيهما محسوساً علمْنا أنه لم يبق شيء من الجهات خالياً عنهما.

---

(١) ب، ج: «يلتقي».

(٢) ب، ج: «لا يمكنه مد اليد إلى الخارج، فإن أمكنه».

(٣) ب، ج: «فلأن».

(٤) ب، ج: «كان».

والجواب: الدليلُ على تناهي الأبعاد: أن لو قدّرنا خطّاً غير متناهٍ، ثم قدّرنا كرةً خرجَ من مركزها خطٌّ يوازي الخط الأول، فإذا دارت الكرة حتى صارَ الخطُّ المركزي[١] مسامتاً للخط الأول بعدما كان موازياً له: فلا بدّ وأن يُفرض في الخط الأول نقطةٌ هي أول النقطة المسامتة، لكن ذلك في الخط الغير المتناهي محال؛ لأنه[٢] لا نقطة إلا والمسامتة مع ما فوقها تحصل قبل المسامتة معها، وإذا كان لا تناهي الأبعاد أدّى إلى هذا المحال كان محالاً.

فأمّا قوله: الواقفُ على طرف العالم إمّا أن يمكنه إخراج اليد أو لا يمكنه.

قلنا: يمكنه.

قوله: فالذي يتسع من خارج العالم للذراع أقلُّ مما يتسع للذراعين، فيوجد خارج العالم مقدار.

قلنا: لا نسلّم أنه وجد[٣] خارج العالم شيء فيقبل[٤] الذراع والذراعين حتى يقال: القابل للذراع نصف القابل للذراعين؛ فإن النزاع ما وقع إلا في ذلك، بل إذا أخرجنا[٥] إليه اليد فليس هناك البتة شيء[٦] إلا اليد.

ثم إن سلّمنا ذلك فلِمَ لا يجوز أن يتعذّر إخراجُ اليد؟

قوله: هذا التعذّرُ لا بدّ وأن يكون لأجل جسم خارج يمنع مدَّ[٧] اليد.

---

(١) ب، ج: «المركوز».
(٢) قوله: «لأنه» سقط من ج.
(٣) ب، ج: «يوجد».
(٤) ب، ج: «يقبل».
(٥) ب: «خرجنا».
(٦) ب، ج: «شيء البتة».
(٧) ب، ج: «هذا».

قلنا: الشيءُ كما يتعذّر لوجود المانع فقد يتعذر أيضاً لعدم الشرط، وهاهنا كذلك.

قوله: الأجسامُ النُّورانية صاعدةٌ بطباعها[١].

قلنا: لا نسلّم، أمّا عند الفلاسفة فلأنّ الصعودَ حركةٌ مستقيمة، وهي على الأفلاك محال، وأمّا عند المسلمين فلأنه لا شيء من الصفات التي تختلف فيها الأجسام بواجب لشيء من الأجسام، فلا يكون الحركةُ الصاعدة والهابطة واجبة.

الثالث: زعمت الثنويةُ أنّ النورَ خيرٌ كلُّه، والظلمةَ شرٌ كلُّها، وذلك عندنا باطل؛ لأن الظلمةَ قد تسترُ الهاربَ من الظالم، والضوءَ يدلُّ عليه، والظلمةُ تُعين على النوم والاستراحة، والضوءُ قد يمنع منه، وإدامةُ[٢] النظر إلى الأشياء المشرقة تفسد البصر، والأشياءُ السودُ تجمعه فينفعَه في بعض الأوقات، والنظرُ إلى سواد شعر الجارية الحسناء وسوادِ حدَقتها ألذُّ من النظر إلى بياض[٣] شعر العجوز وبياض برصها، والعاشقُ المواصلُ لمعشوقه قد يتمنى طول الليل ويكره الصباح، ثم هبْ أن الحسَّ[٤] البصري يثني على النار فليسمع ما يقوله الحسّ اللمسي[٥]، على أنك قد عرفت أن البحث المبنيَّ على شرف الأشياء وخسّتها ليس بحثاً عقليّاً، بل هو بالمباحث الوعظية أليق.

واحتجّت الثنويةُ على قولهم بأنّا نرى في العالم خيراً وشراً، فلا بدّ من خيّر وشرير، وثبت أن أصل العالم هو النورُ والظلمة، فوجب أن يكون أحدُهما خَيْراً

---

(١) ب، ج: «بطبعها».

(٢) ج: «وإداته» تصحيف.

(٣) قوله: «بياض» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «الحسين»، وفي أ: «الحسن»، وتصويبهما «الحسَّ».

(٥) «الحس اللمسي» كذا في ج، وقد تُقرأ في ب: «الحسن التميمي».

والآخر شراً[١]، والنورُ لا شكّ أنه أفضل من الظلمة، فهو إذن خَيِّرٌ لذاته، والظلمةُ شرٌّ لذاته[٢].

والجواب عنه ما سيأتي إن شاء الله تعالى[٣] في مسألة الوحدانية، وأيضاً فهذا بناءٌ على أن العالَمَ مركّبٌ من النور والظلمة، وسنبطل ذلك، إن شاء الله تعالى.

الرابع: اتفقوا على كون النور حيّاً عالماً قادراً سميعاً بصيراً متحركاً لذاته، ثم اختلفوا في القوة على هذه الإدراكات: فذهبت الديصانية[٤] إلى أن القوةَ على هذه الإدراكات الخمسة قوةٌ واحدة، لكنه تختلف الإدراكاتُ لاختلاف الآلات والمشاعر.

وأمّا المانويةُ فقد عدَّدوا القوى بحسب عدد الإدراكات: فجعلوا قوةَ الإبصار غيرَ قوة السماع وكذا في البواقي، وأمّا الظلمةُ فقد اختلفوا فيها: فذهبت الديصانية[٥] إلى أنها[٦] غيرُ عالمة ولا سميعة ولا بصيرة ولا حيّة، بل هي ميتة، وهي أيضاً غيرُ متحركةٍ بذاتها[٧]، بل هي راكدة، واحتجّوا عليه بأن النور لمّا كان موصوفاً بهذه الصفات كانت هذه الصفات خيِّرات، والظلمةُ ضدّ النور فوجب أن لا تكون[٨] موصوفة بشيء منها لما بينهما من التضادّ.

وذهبت المزوقيةُ إلى أنها حية، ولكنها غيرُ عالمة ولا سميعة ولا بصيرة.

---

(١) ب، ج: «شريراً».

(٢) ب، ج: «شريرة لذاتها».

(٣) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٤) كذا في ب، ج: «الديصانية»، وفي أ: «الريصانية» بالراء، وهو تحريف.

(٥) كذا في ب، ج: «الديصانية»، وفي أ: «الريصانية» بالراء، وهو تحريف.

(٦) «إلى أنها» كررت مرتين في ج.

(٧) ب، ج: «لذاتها».

(٨) ب: «لا يكون».

وذهبت المانويةُ إلى أنها موصوفةٌ بكل هذه الصفات، لكن[١] الفرقُ بينها وبين النور: أنها[٢] تَستعمِل حياتهَا وعلمها وسمعها وبصرها في الشر، والنورُ يستعمل هذه الصفات في الخير.

ولكلٍّ واحدة من هذه الفرق أدلةٌ ركيكة، ولسنا نحتاج إلى إيرادها؛ فإن الخوضَ في تفاريع المذاهب أمرٌ طويل، ولا طائل فيه.

المقام الثالث في الامتزاج: اتفقت الثنويةُ على أن تكوُّنَ[٣] العالم من امتزاج النور والظلمة، والمعتمدُ في إبطاله وجهان:

الأول: أنّ النورَ عرض، والظلمةُ عدمُ النور عمّا من شأنه أن يقبله[٤]، وامتزاجُ العرض بعدم نفسه غيرُ معقول.

الثاني: إن سلمنا[٥] أنّ امتزاجَ النور بالظلمة[٦] معقولٌ في[٧] الجملة، ولكن لا يمكن أن تكون هذه الأجسامُ مركّبةً منهما؛ فإنّا نرى الأجسامَ الكثيفة إذا لم يقابلها الأجسامُ المنورة ـ كالشمس والقمر وسائر الكواكب والنار ـ فإنها تكون مظلمةً جدّاً، ولو كانت مركبةً من النور والظلمة لكان ما فيها من أجزاء النور منورة، فلمّا لم يكن كذلك بطَل ما قالوه.

ثم هاهنا إلزاماتٌ على قولهم: العالَـمُ[٨] متكونٌ من امتزاج النور والظلمة، مع

---

(١) ب، ج: «الصفات ولكن».
(٢) ب، ج: «أن الظلمة».
(٣) ج: «يكون».
(٤) ب، ج: «أن يكون مستنيراً».
(٥) ب، ج: «أن نسلّم».
(٦) ب، ج: «والظلمة».
(٧) ب، ج: «على».
(٨) ب، ج: «قولهم: إن العالم».

قولهم: النورُ[١] لا يفعل إلا الخير، والظلمةُ لا تفعل إلا الشر، وهي أربعة:

الأول: أنّ امتزاجَها إمّا أن يكون[٢] خيراً أو شراً، فإن كان خيراً والنورُ[٣] كان تاركاً له من[٤] الأزل، فإن تَرَكَه اختياراً، واختيار ترك الخير شر: كان النورُ شريراً، وإن تَرَكَه عجزاً، والعجز نقص، والنقص شر: لزم المحال.

وأمّا إن كان الامتزاجُ فَتَرْكُ[٥] النورِ دفعَ ذلك الشرِّ إن كان بالاختيار، وتَرْكُ دفعِ الشرِّ شرٌ: فيكون[٦] النورُ شريراً، وإن كان عجزاً، والعجز نقص: فيكون النورُ ناقصاً.

الثاني: من قال: أنا ظلمة، فقائل هذا القولِ إن كان ظلمةً كانت الظلمةُ[٧] صادقة، فتكون فاعلةً للحسن، وإن كان هو النورُ كان النور كاذباً، فيكون فاعلاً للقبيح.

الثالث: مَن قال: أنا جانٍ، فقائلُ هذا القول إمّا أن يكون هو النورَ أو الظلمة، وكان هو النورُ فإن كان صادقاً: كان النور جانياً، وإن كان كاذباً: كان أيضاً فاعلاً للقبيح، وإن كان هو الظلمةَ فلا بدّ وأن تكون صادقةً في مقالتها؛ لأنها إن[٨] كانت قد جنت فيما مضى فإخبارُها عن كونها جانيةً صدق، وإن لم تجنِ فإخبارُها عن كونها جانيةً كَذِب، والكذبُ جناية، فهي على كل الأحوال صادقة، فتكون الظلمةُ فاعلة للصدق.

---

(١) ب، ج: «قولهم: إن النور».

(٢) في ج رسمت بحيث تُقرأ بالياء والتاء.

(٣) ب، ج: «فالنور».

(٤) ب، ج: «في».

(٥) ب، ج: «الامتزاج شراً فترك».

(٦) ب، ج: «كان».

(٧) ب، ج: «ظلمته».

(٨) ب، ج: «إذا».

الرابع: أنّ[١] الإنسانَ إذا كان مركّباً من النور والظلمة، والنورُ لا يقدر إلا على الخير، والظلمة لا تقدر إلا على الشر، فحينئذٍ يكون الأمرُ والنهي والزجر والحثّ عبثاً.

واحتجّت الثنويةُ على كون العالَم متكوِّناً من النور والظلمة بأن قالوا: وجدنا أجسام العالَم على ضربين: أحدهما: ذا ظلٍّ يستر غيره من أن يقع عليه النور، والثاني: لا ظل له، كالأجسام النيّرة المشرقة، فعلمْنا[٢] أن ما كان ذا ظل فالظلامُ غالب عليه، وما ليس بذي ظلّ فالنورُ غالب عليه.

والجواب: أنه ليس كلُّ ما لا يقع له ظل فهو نيِّر، فإن الهواءَ لا يقع له ظل وإنه ليس بنيِّر.

ولئن سلَّمنا أنّ كلَّ جسم فهو إمّا ذو ظل وإمّا نيّر، ولكن لا يلزم من امتناع خلوّ الجسم عن وصفين كونُه مركّباً عنهما مثلَ الزوجية[٣] والفردية وغيرهما.

ولئن[٤] سلّمنا أن ذلك يقتضي تكوّنَ بعضِ الأجسام من النور، وتكوّنَ البعض من الظلمة، ولكن لمَ قلتم: إنّ أجسامَ العالم إنما تتكون من امتزاجهما؟ ولمَ لا يجوز أن يكون[٥] تكوُّنُ البعضِ من النور وحده، وتكونُ البعض الآخر[٦] من الظلمة وحدها؟

---

(١) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٢) ب: «فقلنا».

(٣) ب، ج: «كالزوجية».

(٤) ب، ج: «وإن».

(٥) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٦) قوله: «الآخر» سقط من ب، ج.

واعلم أن تكوُّنَ الأجسام من امتزاج النور والظلمة كالأمر الذي يُعرف فسادُه بالضرورة، فلذلك قال بعض العلماء: حقيقةُ مذهب الثنوية يرجع إلى أحد كلامين للفلاسفة[١]:

أحدهما: أنْ يكون مرادُهم بالنور والظلمة ما تسمّيه الفلاسفةُ هَيُولى وصورة، فإن الجسمَ عندهم مركبٌ[٢] منهما، فالثنويةُ عَبرّت عن الصورة بالنور، وعن[٣] الهيولى بالظلمة.

وثانيهما: أنّ كلَّ جسم[٤] فهو ممكنٌ لذاته، موجودٌ بغيره[٥]، والإمكانُ طبيعة عدمية، فعبَّروا عنه بالظلمة، وعن الوجود بالنور.

المقام الرابع: في حدوث الامتزاج: يقال للثنوية: عندكم الأجسامُ قديمة، فكيف قطعتم مع ذلك على حدوث امتزاج النور والظلمة[٦]؟

قالوا: لوجهين: **الأول**: أنّا وجدنا النورَ طالباً للخلاص من الظلمة أبداً، فلو كان ممازجاً له في الأزل لمَا كان طالباً إزالةَ الأمر الأزلي.

الثاني: أنّ الأجسامَ النيّرةَ خفيفةٌ صاعدة، والمظلمةَ ثقيلةٌ سافلة، ولذلك فإن كل شيء في العالم فصَفْوُه يعلو كُدرةً، فعلمْنا أنّ النورَ لم يزل كان[٧] غالباً على الظلمة، وإنما[٨] كانا متباينين.

---

(١) ب، ج: «كلامي الفلاسفة».

(٢) ب، ج: «مركب عندهم».

(٣) ب: «عن».

(٤) ب، ج: «ممكن».

(٥) ب، ج: «وموجود لغيره».

(٦) ب، ج: «الامتزاج».

(٧) قوله: «كان» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «وأنهما».

والجواب[١] عن الأول: أنهما لمّا كانا متباينَيْنِ في الأزل لَمَ طلب أحدُهما الامتزاج بالآخر، والامتزاجُ تركُ التباين؟ فإذا جاز أن يكون طالباً تركَ التباين الأزلي فلمَ لا يجوز عكسه؟ وهو أن يكون طالباً تركَ الامتزاج الأزلي.

وعن الثاني: أنّ كونَ النور صاعداً بطبعه، والظلمةُ هابطةٌ بطبعها إذا لم ينافِ امتزاج أحدهما بالآخر في بعض الأوقات وجب أن لا يكون منافياً له في شيء من الأوقات؛ لأن حكمَ الشيء لا يختلف باختلاف الأوقات.

المقام الخامس: في سبب حدوث هذا الامتزاج، وفي سبب الخلاص

المرقوبيّةُ زعموا أن امتزاج الأصلين إنما كان لشيء ثالث هو المعدَّلُ المتوسط.

وأمّا المانويةُ والديصانيةُ فقد أنكروا هذا المتوسط، وزعموا أن سبب هذا الامتزاج هو أنّ كلَّ واحد من النور والظلمة كان عالماً بأنّ معه غيرَه، فاتفق في بعض الأوقات أن التفتت[٢] الظلمةُ إلى النور فمالتْ إلى المخالطة به[٣]، ثم تعلّق بعض أجزائها ببعض أجزائه، ثم حاول النور الأعظم تخليص تلك الأجزاء النوريةِ عن[٤] الأجزاء الظلميّة فما أمكن ذلك إلا ببناءِ هذا العالم وخلقِ الأجرام النيّرة فيها[٥]، حتى إن تلك الأجرام[٦] تستصفي ما في هذا العالم من الأنوار وتردُّها إلى عالم النور الأعظم إلى أن لا يبقى في هذا العالم المظلم شيءٌ من النور، فحينئذ يتخلص النورُ بالكليّة من الظلمة[٧]، ويبطلُ هذا العالم المحسوس، فذلك هو المبدأ، وهذا هو المعاد.

---

(١) ب، ج: «الجواب» دون واو.

(٢) ب: «التقت».

(٣) في الأصول: «بها»، والوجه: به.

(٤) كذا في ب، ج: «عن»، وفي أ: «على».

(٥) ب، ج: «فيه».

(٦) زاد في أ: «لا»، وهي ساقطة في ب، ج وهو الصواب.

(٧) ب، ج: «من تلك الظلمة».

فهذا ما تلخّص من مذاهبهم على ما في كُتب المتكلّمين الناقلين عنهم، وما وراء ذلك فهو أليقُ بكتب الحكايات منه بكتب[١] الحقائق[٢].

فنقول: إن هذا باطل؛ لأن هذا الامتزاجَ إمّا أن يكون طبيعيّاً لهما أو اختياريّاً، فإن كان طبيعياً: وجب حصولُه في الأزل، وإن كان اختيارياً: فهذا الاختيار إمّا أن يكون ثابتاً لتلك الأجسام[٣] لذواتها، وهو حاصلٌ لها من غيرها، والأولُ قد ظهر فسادُه في مسألة الحدوث حيث بيّنا أنّ الصفةَ التي لا تتشارك فيها الأجسامُ لا تكون واجبةً لشيء منها[٤]، فتعينّ الثاني، وذلك الشيءُ إن كان أيضاً جسمًا عاد المحال، وإن لم يكن جسماً فيكون حينئذٍ لا بدّ من موجود[٥] غيرِ جسم ولا جسماني يكون هو معطياً للنور والظلمة قدرةً واختياراً بهما يتمكّنان من الامتزاج، وهذا يكون اعترافاً بالصانع تعالى[٦]، وتركاً للتثنية، ولا يبقى الخلافُ إلا في قِدَم الأجسام وحدوثِها، وذلك قد مرّ.

واعلم أن من الناس مَن حاول إبطال ذلك بأن قال: النورُ والظلمةُ إذا كانا قديمين فلماذا اختار الامتزاجُ في هذا الوقت دونما قبلَه أو ما بعده؟

وهذا خطأ؛ لأن لهم أن يقولوا: كما جاز من الفاعل القديم عندكم تخصيصُ الفعل بوقت دون وقت جاز لنا أن نقول ذلك[٧] أيضاً.

---

(١) قوله: «الحكايات منه بكتب» سقط من ب.

(٢) ج: «الحكايات منه لا بكتب الحقائق»، وقوله: «الحكايات منه لا يكتب» سقط من ب.

(٣) ب: «لتلك الأمساك» تحريف.

(٤) ب، ج: «من الأجسام».

(٥) ب، ج: «وجود».

(٦) ب، ج: «بالصانع تبارك وتعالى».

(٧) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

وأما[١] المرقوبيةُ القائلون بالمعدَّل فقولهم لا يستمر على مذهبهم[٢]؛ لأن ذلك الامتزاج إن كان خيراً كان فاعلُه من[٣] النور؛ لأن الخيَر لا يصدر إلا من النور، وإن كان شرّاً كان فاعلُه الظلمة؛ لأن الشر لا يصدر إلا منها، فبطل المتوسط[٤]، وإن أرادوا بالمتوسّط الباريَ تعالى الذي يجمع بين الأجسام، ويؤلّفها، ويخلق منها الأجناس والأنواع: كان ذلك تركاً للتثنية.

الفصل السابع: في الرد على المجوس

اعلم أنهم[٥] أثبتوا للعالم صانعاً غيَر جسم ولا جسماني، عالماً قادراً حكيمًا، ونزّهوه عن خلق الجهل والألم والمرض وجميع أنواع الشرور أجمع[٦]، وسمَّوه بيزدان، فاحتاجوا عند ذلك إلى[٧] إسناد هذه الشرور إلى الشيطان، واختلفوا في كونه جسماً[٨]، وفي كونه حادثاً؛ فالأقلّون على أنه قديمٌ فليس[٩] بجسم ولا جسماني، والأكثرون على أنه محدث وجسم[١٠]، وزعموا[١١] أن سبب حدوثِه أنه عَرَضَ ليزدان في بعض الأوقات فكرة، وهي أنه كيف يكون حالي لو كان في ملكي مَن

---

(١) قوله: «أما» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «على أصل مذهبهم».

(٣) قوله: «من» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «التوسط».

(٥) كذا في ب، ج: «اعلم أنهم»، وقوله: «اعلم» سقط من أ.

(٦) قوله: «أجمع» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «في».

(٨) كذا في ب، ج: «جسمًا»، وفي أ: «جسمه».

(٩) ب، ج: «وليس».

(١٠) ب، ج: «جسم ومحدث».

(١١) ب، ج: «فزعموا».

ينازعني[١]؟ فتولّد الشيطان عن هذه الفكرة، ثم إنه حارب بعسكره يزدانَ وعسكرَه، وصفةُ تلك المحاربة مذكورة في كتب المتكلمين.

واعلم[٢] أن البحثَ العقليَ بيننا وبينهم إنما يقع[٣] في مقامين:

أحدهما: قولهم: إنه لا يجوز إضافةُ الشرور والآلام إلى الله تعالى، ونحن ندفع ذلك بطريقين:

أحدهما: أمّا على مذهبنا وهو أن نمنع[٤] من تحسين العقل وتقبيحه، وأمّا على مذهب المعتزلة فهو أن نسلم ذلك ونبين وجه الحُسن في هذه الآلام، وهو[٥] طريقةُ المعتزلة، وهي عَسِرةُ التمشية على ما سيأتي بيانه.

والثاني: أن نبيّنَ تناقض هذا المذهب؛ لأن الشيطانَ الذي هو أصلُ الشرور والآلام لمّا أضافوا حدوثَه إلى الله تعالى فكيف يمكنهم تنزيهَ الله تعالى عن فعل الآلام؟

وثانيهما: أن نبيّن أنّ المحاربةَ[٦] مع الله تعالى محال، وذلك إنما يمكن ببيان كونه تعالى قادراً على ما لا نهاية له من المقدورات، وذلك مما قد مرّ، وأمّا ما وراء ذلك من رواية مذاهبهم في كيفية تلك[٧] المحاربة والاشتغال بإبطالها فالأولى تنزيهُ الكتب العلميّة عن مثل تلك الركاكات[٨].

---

(١) ج: «ينارعني».
(٢) في أ: «اعلم».
(٣) ب، ج: «وقع».
(٤) ب، ج: «يمنع».
(٥) ب، ج: «وهي».
(٦) ب، ج: «المحادثة».
(٧) قوله: «تلك» سقط من ب، ج.
(٨) ب، ج: «تلك الركاكات والله الموفق».

الفصل الثامن: في الرد على النصارى

إنه يجب علينا أن نعرفَ مذهبَهم في ذات الله تعالى وصفاته، ثم بعد ذلك نتكلّمُ فيما يعتقدونه في أمر عيسى عليه السلام.

أمّا الأول: فقد اشتهر فيما بين المتكلّمين أن النصارى يقولون: إن اللهَ تعالى واحدٌ بالجوهرية، ثلاثةٌ بالأُقْنُوميّة.

وأما[١] وصفهم اللهَ تعالى[٢] بأنه جوهر: فالخلاف فيه ليس إلا في اللفظ، فإنه قد اشتهر من مذهبهم أن الله تعالى ليس بمتحيز[٣]، وأنه منزّه عن المكان والجهة.

وأمّا الأقانيمُ: فالناسُ قد تخبّطوا في معرفة مرادهم بذلك، ونحن نذكر تقسيماً يحيط بجميع الأقسام التي يمكن أن يقالَ فيه، فنقول: المرجعُ بالأقانيم الثلاثة إمّا أن يكون إلى[٤] محض ذاته أو لا يكون كذلك، والأولُ ضروريُّ الفساد لا يقوله عاقل؛ لأنّ الذاتَ الواحدةَ من حيث إنها واحدةٌ يمتنع أن تكون أموراً ثلاثة.

وأمّا الثاني فلا يخلو: إمّا أن يكونَ المرجعُ ببعض الأقانيم إلى مجرد ذاته، وإمّا أن لا يكون، فالأول هو الذي يُحكى عن بعضهم أنّ أُقنومَ الأب هو نفسُ الذات، أي وجود الباري تعالى هو عين[٥] ذاته، وأما الثاني فلا يخلو: إمّا أن يكون المرجعُ بالأقانيم الثلاثة إلى موجودات ثلاثة أو لا يكون، فإن كان الأول: فإمّا أن يكون تلك الموجوداتُ الثلاثةُ[٦] صفاتٍ قائمةً بذات الله تعالى ـ كما يقوله الصفاتية ـ وإمّا أن يكون

---

(١) ب، ج: «فأما».

(٢) ب، ج: «وصفهم ذات الله تعالى».

(٣) ب، ج: «متحيزاً».

(٤) ب، ج: «في».

(٥) كذا في ب، ج: «عين»، وفي أ: «غير».

(٦) قوله: «الثلاثة» سقط من ب، ج.

تلك الموجوداتُ الثلاثةُ[١] موجوداتٍ قائمةً بأنفسها، على ما يقوله مَن أثبت آلهةً كثيرة.

وأمّا إن لم تكن الأقانيمُ الثلاثة أموراً موجودة فهي إمّا أن تكون من قبيل الأحوال ـ على ما يقوله أبو هاشم[٢] ـ أو من قبيل الأحكام ـ على ما يقوله أبو الحسين ـ أو من قبيل السلوب أو[٣] الإضافات ـ على ما يقوله الفلاسفة؛ فهذه هي الوجوهُ التي يمكن حمل الأقانيم عليها.

والأشبهُ عندي أنّ مرادَ النصارى من الأقانيم الأحوالُ التي يثبتها[٤] أبو هاشم.

بيانه: وهو أنّ الأحوالَ عند أبي هاشم لا توصف وحدَها بالتعدّد والوحدة ولا[٥] بالمعلومية والمجهولية[٦]، بل الذاتُ على الأحوال توصف بالتعدّد مرةً وبالاتحاد أخرى، والنصارى أيضاً يمنعون من وصف الأقانيم وحدَها بالتعدّد، بل يقولون: الذاتُ في نفسها واحدة[٧]، ومع الأقانيم ثلاثة: أي: الذات إذا[٨] أُخذت مع أُقنوم الوجود ـ أي مع صفة الوجود ـ فهي واحدة، فإذا أُخذت مع أقنوم العالِمية ـ أي مع صفة العالمية ـ فهي شيء آخر؛ لأنّ أحدَ المجموعين مغايرٌ للمجموع الآخر في الاعتبار، وكذا القولُ في أقنوم الحياة.

فالحاصلُ أنّ الذاتَ واحدة، والأقانيمَ لا تتعدّد أصلاً، وأمّا الذاتُ على الأقانيم

---

(١) قوله: «تلك الموجودات الثلاثة» سقط من ب، ج.

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام ابن الأستاذ أبي علي محمد الجبائي المعتزلي (٢٤٧ـ ٣٢١ هـ)، من كبار الأذكياء. كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما، وله من الكتب: كتاب «الجامع الكبير»، وكتاب «العرض».

ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٥: ٦٣)

(٣) ب، ج: «و».

(٤) ب، ج: «بينها»، وفي أ: «يبثها»، وهي تصحيف.

(٥) في أ: «لا».

(٦) ج: «ولا بالجهولية»، ب: «ولا بالمجهولية».

(٧) ج: «وحدة».

(٨) ب: «إلى»، و«إذا» كررت مرتين في ج.

فثلاثة، فظهر مما بيّنا أنّ الشرائطَ الثلاثةَ التي في مذهبهم مِن: وَحدة الذات، والامتناعِ من تعديد الأقانيم، والقولِ بأنّ الذاتَ بالأقانيم ثلاثةٌ غيرُ حاصلة إلا في مذهب أبي هاشم، فأمّا الصفاتيةُ فإنهم لا يمنعون من تعديد الصفات، وذلك لا يلائم امتناعَ النصارى من تعديد الأقانيم.

وإذا[١] عرفت ذلك[٢] فلنرجع إلى تقسيم[٣] المذكور فنقول: إن كان مرادُهم بالأقانيم الثلاثة ذواتٍ ثلاثةً قائمةً بأنفسها غيرَ ذات الله تعالى: فذلك يُبطله ما[٤] سيأتي في مسألة الوحدانية ـ إن شاء الله تعالى ـ وأيضاً فهذا لا يلائم قولَهم: إنّ الذاتَ واحدة[٥] فقط.

وإن كان مرادُهم بالأقانيم الصفات القائمةَ بذات الله تعالى: فالمعنى صحيح، على ما سيأتي في مسألة الصفات، وحينئذ لا يكون كفرُهم بسبب ذلك، بل بسبب قولهم بإلهية عيسى وإنكار[٦] نبوة محمد ـ عليهما السلام ـ وأيضاً فهذا لا يلائم امتناعَهم[٧] عن تعديد الأقانيم.

وإن كان مرادُهم الأحوالَ التي يقول بها أبو هاشم، وهو الأظهر، أو الأحكامَ التي يقول بها أبو الحسين، أو السلوبَ والإضافات فالكلام عليه ما سيأتي في مسألة الصفات، فظهر بهذا ما يَصحُّ وما يبطل مما يمكن أن يرادَ بالأُقنوم، وعند ذلك لا يضر[٨] جهلنا بمرادِهم بالأقنوم على التعيين.

---

(١) ب، ج: «فإذا».
(٢) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «التقسيم».
(٤) ب، ج: «نبطله بما».
(٥) ج: «وحده».
(٦) ب، ج: «عيسى ـ عليه السلام ـ وإنكار».
(٧) ب، ج: «مذهبهم، وهو الامتناع».
(٨) ب، ج: «يضرنا».

بقي في هذا الموضع بحث آخر وهو حصرُهم[١] الأقانيمَ في الآب والابن وروح القدس، أي في الوجود والعلم والحياة. وللمتكلّمين هاهنا مقامان:

أحدهما: المطالبةُ بإقامة الدلالةِ على هذا الحصر، وهم يقولون إن[٢] كلَّ واحد من الفِرَق يَدَّعي انحصارَ صفات الله تعالى في عدد مخصوص؛ فالأشعريةُ يحصرونها في سبعة أو ثمانية، أو أكثر[٣].

والمعتزلةُ[٤] من أصحاب أبي هاشم زعموا أن الصفةَ الذاتية واحدةٌ والصفاتِ المستفادةَ منها أربعة، فما به[٥] يثبتون هذا الحصر فنحن نثبت به أيضاً حصَرنا.

المقام الثاني: أن قالوا: إنكم لمّا سلّمتم أنّ اللهَ تعالى فاعلٌ مختار فلا بدّ لكم من الاعتراف بكونه قادراً، فلِمَ[٦] لا تثبتون أُقنوم القدرة؟

والأغلبُ على ظني أنّ مذهب النصارى في هذا الموضع هو مذهب الفلاسفة حيث زعموا أنّ علمَ الله تعالى علمٌ فعلي لا علم انفعالي، والعلمُ الفعليُّ هو الذي يكون مبدأً لحدوث المعلوم، مثل علمِ المهندس الباني للدار فإنه هو السببُ لبناء الدار، والعلمُ الفعليُّ هو القدرةُ نفسها لا غير إذا كان الفاعلُ غنيّاً عن الآلات والأدوات، وكان الفعل غنيّاً عن الزمان والمادة، فهذا هو[٧] مذهب النصارى.

ثم إن سلّموا كونَه تعالى فاعلاً مختاراً، ولكن القادريةُ عبارةٌ عن الأمر الذي

---

(١) ب، ج: «وهو في حصرهم».

(٢) ب، ج: «بأن».

(٣) ب، ج: «و أكثر».

(٤) ب، ج: «المعتزلة» دون واو.

(٥) كذا في ب، ج: «فما به»، وفي أ: «فإنهم».

(٦) ب، ج: «فلماذا».

(٧) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

لأجله يصح الفعل، والله تعالى إنما يصحّ منه الفعلُ لذاته المخصوصة، فلا يكون له ـ تعالى ـ قدرةٌ زائدة على ذاته، بل قدرتُه عينُ ذاته، كما هو مذهب أبي الحسين، فلا يلزم من نفي كونِ القدرةِ أقنوماً رابعاً نفيُ كونِه قادراً.

فالحاصلُ أن مذهبهم في كونه تعالى قادراً إمّا أن يكون مثلَ مذهب الفلاسفة، أو مثل مذهب أبي الحسين.

ومن المطالبات أن قالوا للنصارى: لمَ لا تثبتون للإله[١] تعالى أقنومَ السمعِ والبصر؟ وأظن أيضاً هاهنا أنّ طريقتَهم فيه[٢] طريقةُ الفلاسفة، وهي أنّ هذين الإدراكين يتوقّفان على حصول صورة المبصر[٣] والمسموع إمّا في المدرِك أو في آلة الإدراك، وذلك لا يصحّ إلا على الجسم أو على[٤] الجسماني، فيكون على الله محالًا.

وغرضي من التنبيه على هذه الأشياء أن يُعلمَ أنّ مادةَ الشكوك والشبهات في جميع الملل والأديان هي الفلسفة، فمن أحكم إبطالها قَدِرَ على إفساد جميع الأباطيل والشبهات.

أمّا الكلام فيما يقولونه في أمر عيسى ـ عليه السلام ـ فالناسُ قد تخبّطوا فيه، والأَولى تقسيمُ الوجوه التي يمكن أن يقال في ذلك، وقبل ذلك لا بدّ[٥] من مقدمة، وهي أنّ الناسَ اختلفوا[٦] في حقيقة الإنسان؛ فمنهم مَن ذهب إلى أنه[٧] نفسُ هذه

---

(١) ب، ج: «لله».

(٢) قوله: «فيه» سقط من ب، ج.

(٣) ج: «المبصرة».

(٤) قوله: «على» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «فلا بد».

(٦) ب، ج: «الناس قد اختلفوا».

(٧) ب، ج: «أنها».

البِنْية المخصوصة، ومنهم مَن[١] ذهب إلى أنه[٢] لا بدّ مع ذلك من وجودِ قائم بنفسه غيرِ متحيّزٍ ولا قائمٍ بالمتحيز يسمّى بالنفس الناطقة، فالنصارى إمّا أن يكونوا قائلين بهذه النفس أو لا يقولوا بها، وأيضاً فإمّا أن يثبتوا لذات الله تعالى أمراً سواء كان ذلك الأمرُ معنًى أو حالاً أو حُكماً أو إضافة؛ أو لا يثبتوا ذلك.

وإذا[٣] عرفت ذلك فنقول: النصارى إمّا أن يكونوا من القائلين بحلولِ ذاتِ الله تعالى أو حلولِ[٤] صفاته إمّا في بدن عيسى عليه السلام[٥] أو في نفسه الناطقة، وذلك أقسامٌ أربعة.

وإمّا أن يقولوا باتحاد ذاتِ الله تعالى أو باتحادِ صفاته إمّا ببدن عيسى أو بنفسه الناطقة، وهذه أربعةٌ أخرى، وإمّا أن يقولوا بتولّد بدنه أو نفسه من ذات الله تعالى أو من صفاته، وهذه أربعة أخرى.

أو لا يقولوا بشيء من هذه الأقسام الاثني عشر، ولكن يقولوا[٦]: إن الله تعالى أعطى عيسى ـ عليه السلام ـ خاصيةً إمّا لبدنه أو لنفسه، لأجلها قَدِرَ على ما لم يقدر عليه سائرُ البشر من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وخلق الأجسام.

وإمّا أن لا يقولوا بذلك أيضاً، بل يقولوا[٧]: إن الله تعالى كان يفعل خوارقَ العادات إكراماً لعيسى ـ عليه السلام ـ وتصديقاً لنبوّته، واتخذه ابناً لنفسه تشريفاً

---

(١) ب: «وقسم من».

(٢) ب، ج: «أنها».

(٣) ب، ج: «فإذا».

(٤) ب، ج: «بحلول».

(٥) قوله: «عليه السلام» لم يرد في ب، ج.

(٦) ب، ج: «يقولون».

(٧) ب، ج: «يقولون».

له[١]، كما اتخذ إبراهيم خليلًا لنفسه تشريفاً له، فهذه هي الأقسامُ التي يمكن حملُ مذهبِ النصارى عليها.

وإذا عرفت ذلك فنقول: أمّا الحلولُ والاتحادُ فسيأتي إبطالُهما في باب ما يستحيل على الله تعالى، فبطلت الأقسام الثمانية، وأيضاً فلو حلّت صفةُ الله تعالى في بدن عيسى عليه السلام[٢] أو في روحه ففي تلك[٣] الحالة إن كان اللهُ عالماً، وكلُّ عالمٍ فعلمُه قائمٌ به؛ فلزم أن يكونَ علمُ الله تعالى موجوداً فيه وفي عيسى دفعةً واحدة، وذلك[٤] محال لاستحالة قيام الصفة الواحدة بموصوفَيْن، وإن لم يكن الله تعالى عالماً في ذلك الوقت كان كونُه تعالى عالماً حُكماً جائزاً؛ فيفتقر إلى مخصصٍ يخصّصُه به، وذلك يخرجُه عن الإلهية.

وأمّا التولّدُ فلا بدّ وأن يقال: المتولِّدُ حادث، فلا يخلو إما[٥] أن يكونَ حدوثُه من: ذات الله تعالى، أو من بعض أجزاء ذاته ـ تعالى الله[٦] عن ذلك علوّاً كبيراً ـ، أو من صفاته، أو لا يكونَ كذلك، فإن كان الأول: كان ذاتُ الله تعالى جزءاً من عيسى، فيعود إلى القول بالحلول أو الاتحاد، وهو محال، وإن كان الثاني: لزم أن يكون اللهُ تعالى متجزّئاً في ذاته، وذلك أيضاً محال[٧] على ما ليس بجسم، وإن كان الثالث: عادَ إلى القولِ بالحلولِ أو الاتحادِ في صفات الله تعالى، وإنه محال؛ فبطلت الأقسامُ الاثنا[٨] عشر.

---

(١) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «عليه السلام» لم يرد في ب، ج.

(٣) كذا في ب، ج: «ففي تلك»، وفي أ: «فتلك».

(٤) ب، ج: «وهذا».

(٥) قوله: «إما» سقط من ب، ج.

(٦) لفظ الجلالة: «الله» لم يرد في ب، ج.

(٧) ب، ج: «محال أيضاً».

(٨) ب: «الاثني» خطأ.

وأمّا القسم الثالث عشر، وهو أن يقال: إنه تعالى أعطاه قُدرةً قَدِرَ بها على ما لم يقدر عليه غيرُه: فليس يقتضي ذلك كونه إلهاً.

وأيضاً فسنُبين في باب خلق الأعمال أن ما عدا قدرةِ الله تعالى يستحيل أن يكون صالحاً للإيجاد، نعم[١] المعتزلةُ ذكروا طريقةً في أن القادر بالقدرة لا يصحّ منه فعل الجسم، ولكنا[٢] سنبيّنّ ضعفها في باب الصفات إن شاء الله تعالى[٣].

وأمّا القسم الرابع عشر: فالنزاعُ فيه لفظي؛ لأنّ إطلاقَ اسم النبوة على جهةِ التشريف أمرٌ لفظيٌّ يجب الرجوع فيه[٤] إلى الشرع، ولمّا منعَ صاحبُ شريعتنا منه لا جرمَ امتنعنا منه بسبب ذلك.

فهذا هو الكلامُ المحصّل عندي في هذا الباب.

واعلم أن المتكلّمين تخبّطوا في نقل مذاهب النصارى، وذلك إمّا لتخبّط المذهب في نفسه، أو لعدم علمهم بكيفيّته، وعلى التقديرين فالأَولى في هذا الباب ما فعلناه؛ لأنّ الخوضَ في إبطالِ مذهبٍ لا يُعلم كيفيّته على التحقيق لا يورث إلا كثرةَ التخبّطِ والفضيحة.

وإذ قد فرغنا عن الكلام الملخّص فلننقل المذاهبَ التي أوردها المتكلّمون، ولنطبق كلَّ واحد منها على قسم من الأقسام التي فصلناها[٥] فنقول: النصارى اتفقوا على الاتحاد، لكنهم بعد ذلك اختلفوا: فالملكانيةُ ذهبتْ إلى أنّ الاتحادَ وقع بالإنسان الكلّيّ لا بالإنسان الجزئي، والباقون أثبتوا الاتحادَ بالإنسان الجزئي.

---

(١) ب، ج: «بلى».

(٢) ب: «ولكننا».

(٣) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد ب، ج.

(٤) ب، ج: «فيه الرجوع».

(٥) ب، ج: «حصلناها».

ثم هؤلاء اختلفوا في تفسير الاتحاد:

فقالت اليعقوبية: المرادُ منه الممازجةُ حتى صار منهما[١] شيءٌ ثالث كما تمزج النار بالفحمة فيحصل منهما الجمر الذي ليس هو بنار ولا بفحم، ولذلك قالوا: المسيحُ جوهرٌ من جوهرين، وأُقنوم من أقنومين، لاهوتيٌّ وناسُوتي.

وقالت النسطورية: معنى الاتحادِ هو أنّ الكلمةَ جعلته هيكلاً ومحلاًّ، وأذرعته أذراعاً، ولذلك قالوا: المسيح جوهران أُقنومان.

ومنهم مَن قال: الاتحادُ وقع به كما اتحد نقشُ الفصّ بالشمع، وصورةُ الوجه بالمرآة من غير أن يكون قد انتقل النقشُ من الفص إلى الشمع والوجهِ إلى المرآة.

ومنهم مَن قال: المرادُ بالاتحاد هو أنه ظهرت آثار الكلمة على يد[٢] عيسى عليه السلام.

وفسّر يحيى بنُ عدي[٣] قولَ النصارى بالآب[٤] والابن وروح القدس بما يقوله الفلاسفة من أنه تعالى عقل وعاقل ومعقول، فهو من حيث إنه عقلٌ هو أقنومُ الأب، ومن حيث إنه عاقل لذاته فهو أقنومُ الابن، ومن حيث إنه معقولٌ لذاته فهو أقنومُ روحِ القدس.

---

(١) ب، ج: «فيهما».

(٢) ب، ج: «يَديْ».

(٣) هو الفيلسوف الحكيم أبو زكريا يحيى بن عَدِيّ بن حميد (٢٨٠ - ٣٦٤ هـ)، انتهت إليه الرِّئاسة في علم المنطق في عصره، قرأ على الفارابي، ونسخ كثيراً من كتب المتكلمين وترجم عن السريانية، من كتبه «تهذيب الأخلاق»، و«الرد على ما تعتقده الفرق الثلاث، اليعقوبية والنسطورية والملكية».
ترجمته في: «أخبار العلماء بأخيار الحكماء» للقطفي (١: ٢٧٠)، «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة (١: ٣١٧).

(٤) ب، ج: «في الآب».

وأمّا الأرمنوسيّة[١] فإنهم زعموا أن عيسى عليه السلام[٢] كان عبداً لله تعالى ورسولاً له، ولكنه تعالى اتخذه ابناً لنفسه على سبيل التشريف كما اتخذ إبراهيم عليه السلام[٣] خليلًا لنفسه[٤] على سبيل التشريف.

فهذا[٥] ما نُقل في الكتب من مذاهبهم.

فأمّا قولُ الملكانية: إنّ الكلمةَ اتحدت بالإنسان الكلّي: فلا بدّ فيه أولاً من البحث عن حقيقة الإنسان الكلي، فنقول: الكلي: هو الذي لا يَمنعُ نفسُ تصوُّرِ معناه عن[٦] وقوع الشِرَّكة فيه.

وذهب أفلاطون إلى أنّ كلَّ حقيقة يُوجد لها أشخاصٌ في الوجود المحسوس فإن لتلك الحقيقة من حيث إنها كليةٌ وجوداً باقياً[٧] أزليّاً لا يتغيرّ، واحتَجّ عليه بأن قال: لمّا صدق أنّ هذا الإنسانَ موجودٌ في الأعيان صدق أيضاً أن الإنسان موجود في الأعيان؛ لأنّ هذا الإنسانَ عبارةٌ عن مجموع حقيقة الإنسان مع قيد تعيُّنِ ذلك الإنسان المخصوص، ومتى كان المركَّبُ موجوداً فالمفردُ لا محالةَ موجود؛ فإذن الإنسان من حيث هو إنسانٌ موجودٌ في الأعيان، لكن الإنسانُ من حيث هو إنسانٌ حقيقةً لا يمنع نفسُ تصوّرِها عن وقوع الشركة فيه، فإذن الإنسانُ أمرٌ كلي، وقد ثبت أنه موجود في الأعيان؛ فإذن الإنسانُ الكلّيُّ موجودٌ في الأعيان، وإنه لا يتطرّق إليه العدمُ والفساد؛

---

(١) هم الأريوسية نسبة إلى أريوس أحد الآباء المتقدمين الذين أنكروا ألوهية عيسى عليه السلام.

(٢) قوله: «عليه السلام» لم يرد في ب، ج.

(٣) قوله: «عليه السلام» لم يرد في ب، ج.

(٤) قوله: «لنفسه» لم يرد في ب، ج.

(٥) ب، ج: «هذا».

(٦) ب، ج: «من».

(٧) ب، ج: «وجوداً ما باقياً».

لأنّ الإنسانَ يستحيل أن يخرج عن كونه إنساناً، ثم إن ذلك الإنسانَ هو حقيقةُ كلِّ واحد من الأناس الشخصية[١] الكائنة الفاسدة، مثل زيد وعمرو، فإنّ الإنسان الذي هو جزءٌ من مفهوم زيد وعمرو وخالد ليس إلا مفهوماً واحداً وحقيقةً متحدة، وإذا ثبت ذلك في الإنسان فالأمرُ أيضاً في جميع الماهيات كذلك، ثم إنه سمى تلك الأمورَ الكليةَ الباقيةَ مُثُلاً.

وإذا قد[٢] عرفت ذلك فالملكانيّةُ زعموا أنّ الاتحادَ ما وقع بعيسى من حيث إنه ذلك الإنسانُ الشخصيّ، بل بالإنسان الكليّ الذي هو ماهيّةُ ذلك الشخص؛ فهذا نهايةُ تلخيص مقالتهم.

فنقول في الجواب: إنّا سنبيّن في باب ما يستحيل على الله تعالى أنّ الاتحادَ والحلولَ محالان، ولئن سلّمنا ذلك ولكن نقول: يمتنع أن يكونَ الإنسانُ الكليُّ موجوداً في الأعيان؛ لأنّ الإنسانَ الكليَّ مشتَرَكٌ فيه بين أشخاص، فلو كان موجوداً في الخارج لكان الشيءُ الواحد موصوفاً بالصفات المتضادّة، أعني علمَ زيد وجهلَ عمرو[٣]، وطولَ بكر[٤] وقِصَر خالد.

قوله: الإنسان لمّا كان موجوداً في الخارج كان الإنسانُ الكلي موجوداً في الخارج.

قلنا: الإنسانُ من حيث إنه إنسانٌ ليس إلا أنه إنسان، وأمّا[٥] كونه كليّاً فهو قيدٌ من قيوده، وهذا أمرٌ خارجٌ عنه لا يَعرِض له[٦] إلا عند كونه ذهنيّاً، فلا يلزم من كون الإنسان موجوداً في الخارج كونُ الإنسانِ الكليِّ موجوداً في الخارج.

---

(١) ب: «الأناس بشخصية»!

(٢) قوله: «قد» لم يرد في ب، ج.

(٣) ب، ج: «بكر».

(٤) ب، ج: «عمرو».

(٥) ب، ج: «فأما».

(٦) قوله: «له» سقط من ب، ج.

وإن[١] سلّمنا وجودَ الإنسان الكلي في الخارج لكنا نقول: لو اتحدت الكلمةُ به[٢] وهو مشترَك بين جميع الناس لزم أن لا يختصّ بعضُ الناس بهذا الاتحاد دون البعض، وإنه باطل.

أمّا قولُ[٣] اليعقوبية: إنهما امتزجا ثم اتحدا: فهو باطلٌ لوجهين[٤]:

أمّا أولاً: فلأنّ الامتزاجَ لا يُعقل إلا في الأجسام، والكلمةُ عندهم ليست من الأجسام؛ فلا يعقل ذلك فيها.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ الاتحادَ محال.

وأمّا قولُ النسطورية بالحلول فهو باطلٌ لما[٥] سيأتي.

وأمّا قولُ مَن قال: إن ذلك الاتحادَ كاتحاد[٦] نقش الفصّ بالشمع: فإن عنى به أن ذات عيسى ـ عليه السلام ـ صار مثلاً للباري ـ تعالى ـ فهو محال، لاستحالة أن يصير الجسمُ المحدثُ منزّهاً قديماً. وإن عَنوا به أنه حصلتْ له خاصيةٌ لأجلها قَدِرَ على ما لا يقدر عليه غيره: فقد سبق الكلام عليه.

وأمّا قولُ الأرمنوسيّة: فقد مرّ الكلام عليه.

وأمّا قولُ يحيى بنِ عدي: فهو تأويلٌ بعيد عن اللفظ، وأيضاً فسنبين[٧] في مسألة الصفات إن شاء اللهُ تعالى[٨] أنه يستحيل أن يكون علمُه بالأشياء هو عيَن ذاته.

---

(١) ب، ج: «ولئن».

(٢) قوله: «به» سقط من أ.

(٣) ب، ج: «وأما قول».

(٤) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «بما».

(٦) ب، ج: «الاتحاد كان كاتحاد».

(٧) ب، ج: «سنبين».

(٨) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

وأيضاً فإن للنصارى تسبيحةً مشهورةً دالّة على فساد هذا التأويل، وهي قولُهم:

«نؤمن بالله الواحد الأب مالكِ كلِّ شيء صانعِ ما يُرى وما لا يرى[١]، وبالرب الواحد أيسوع[٢] المسيح ابنِ الله يكن الخلائق كلها، الذي وُلِد من أبيه قبل العوالم كلِّها، وليس بمصنوع، إلهٌ حقٌّ من جوهر[٣] أبيه الذي بيده أُبقيت العوالُم وخُلِق كلُّ شيء من أجلنا ـ معشرَ الناس ـ ومن أجل خلاصنا نزلَ من السماء، وتجسّدَ بروح القدس، وصار إنساناً، وحُبِل به، ووُلد، وقُتل، وصُلب، ودُفن، وقام بعد ثلاث، وصَعَدَ إلى السماء، وجلس عن يمين أبيه، وهو مستعدّ للمجيء تارةً أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء، ونؤمن بروحِ القدس روح مجيئه التي خرج من أبيه ولمعموديةٍ واحدةٍ لغفران[٤] الخطايا، وبجماعة[٥] واحدة قدسية حابليقية، ومقامه أبداً بنا[٦] إلى أبد الآبدين».

هذا آخر هذه التسبيحة التي لهم، وهي دالةٌ على فسادِ تأويل يحيى بنِ عدي؛ فإنّ ممازجةَ الابن وحده دون الأب لا يعقل إلا إذا كان الابن مغايراً للأب.

وشبهة النصارى شيئان: **أحدهما**: ما اختصّ به عيسى عليه السلام[٧] من خوارق العادات؛ وذلك[٨] حدوثُه من غير الأب أولًا[٩]، ثم إحياؤه الموتى،

---

(١) قوله: «وما لا يرى» سقط من أ.

(٢) ج: «أي يسوع»، ب: «شيوع».

(٣) ب، ج: «حق من إله حق من جوهر».

(٤) ب، ج: «وخر لمعبودية واحدة بغفران».

(٥) ب، ج: «ولجماعة».

(٦) كذا في ب، ج: «ومقامه أبداً بنا»، وفي أ: «وبقينا معه أبداً بناءً».

(٧) قوله: «عليه السلام» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «وتلك».

(٩) ب، ج: «حدوثه أولًا من غير أب».

وإبراؤه الأكمه والأبرص ثانياً، **وثانيها**: ما يحكونه عنه[١] ـ عليه السلام ـ من[٢] قوله: أذهبُ[٣] إلى أبي وأبيكم.

والجواب عن **الأول**: المعارضة بمعجزات سائر الأنبياء، وعن **الثاني**[٤]: أن نَمنعَ صحةَ النقل، وبتقدير تسليمه نحمله على التشريف، والدليل عليه أنه قال: أذهب إلى أبي وأبيكم، فجعله أباً لهم، وبالاتفاق حقيقةُ الأُبُوة ما كانت حاصلةً بالنسبة إليهم[٥].

الفصل التاسع: في الردّ على الطبائعية

زعموا أنّ الأجسامَ أزلية، وهي متحركةٌ لذواتها، ثم اتفق لها في حركاتها أن تصادمتْ فحصلَ مِن تصادمها هذا العالم، وإبطالُ ذلك قد بيَّناه في[٦] حدوثِ الأجسام، وهو قد مَرّ.

ثم أنكروا وجودَ الباري ـ تعالى ـ والبرهانُ عليه قد مرّ.

وزعموا أنّ حصولَ الألوان والأشكال والخواصّ في عالمنا هذا تابعٌ لامتزاج العناصر الأربعة، وهذا القَدْرُ لا يلزم منه قدم العالم ولا إنكار الصانع، وإن كان لا يمكنهم إقامةُ الحجّة على إثباته إلا بنفي الفاعل المختار، فإن مَن قال: السَّقَمونِيا مسهل للصفراء، فإذا قيل له: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنّ اللهَ تعالى أخرج الصفراءَ عند تناول السَّقمونيا على سبيل العادة؟ فإنه لا يمكنه دفعُ هذه المطالبة إلا بنفي الاختيار،

---

(١) ب، ج: «تمسكوا به عن عيسى».

(٢) ب، ج: «في».

(٣) ب، ج: «قوله: إني أذهب».

(٤) ب، ج: «الأنبياء عليهم السلام وعن الثاني».

(٥) ب، ج: «بالنسبة إليهم. والله الموفق».

(٦) كذا في ب، ج: «قد بيناه في»، وفي أ: «بيانُ».

فثبت أنه وإن كان لا يلزم من مجرد القول به[١] الكفر، لكنّ صاحبَه لا يمكنه تصحيحَه إلا بالكفر.

وأما إقامةُ الدلالة على نفي هذه القُوى والخواصّ فسيأتي إن شاء الله تعالى، ولنقتصر على هذا القدر في الردّ على الخارجين[٢] عن الملّة وبالله التوفيق[٣].

* * *

(١) ب، ج: «هذا القول».

(٢) ج: «الخارجيين».

(٣) ب، ج: «والله الموفق».

فهرس محتويات المجلد الأول

الموضوع — الصفحة

المقدمة ٥

ـ تعريف موجز بالإمام الرازي وجهوده في خدمة العقيدة الإسلامية ٩

ـ بحث يتعلق بالإمام الرازي وكتاب السر المكتوم ٤٧

صور الأصول الخطية ٨٧

الأصل الأول: في المقدّمات ١٠١

ـ الفصل الأول: في الغرض من هذا الأصل ١٠٣

ـ الفصل الثاني: في تقسيم الحقائق ١٠٥

ـ الفصل الثالث: في أقسام تعريفات الحقائق ١٠٧

ـ الفصل الرابع: في أحكام التعريفات ١١٣

ـ الفصل الخامس: في تعديدِ المعارف الغنية عن الاكتساب ١١٦

ـ الفصل السادس: في أقسام الأدلة ١٢١

ـ الفصل السابع: في تزييف الطرق الضعيفة ١٢٤

الأصل الثاني: في النَّـظَر ١٥٥

ـ المسألة الأولى: في الرد على السوفسطائية ١٥٧

ـ المسألة الثانية: في بيان أنّ النظر يفيد العلم ١٧٩

ـ المسألة الثالثة: في وجوب النظر ١٩٥

الأصل الثالث: في حدوث الأجسام ٢٢١

ـ المسلك الأول: الطريقة المبسوطة المشهورة: الأجسام لا تخلو عن الحوادث ٢٢٣

الموضوع | الصفحة

- المسلك الثاني: أن نقول العالم ممكن وكل ممكن محدث فالعالم محدث ٣٤٤
- المسلك الثالث: في حدوث العالم ٣٨٨

الأصل الرّابع: في إثبات العلم بالصانع تعالى ٣٩٧

- المسألة الأولى: في إثبات المؤثر الموجود ٣٩٩
- المسألة الثانية: في إثبات أن الصانع ـ تعالى ـ يجب أن يكون أزليّاً وأبديّاً ٤٢٦
- المسألة الثالثة: في تفصيل القول في وجود واجب الوجود ٤٣٧

الأصل الخامس: في بيان كونه تعالى قادراً ٤٤١

- المسألة الأولى: في إثبات أن الصانع تعالى قادر ٤٤٣
- المسألة الثانية: في أنّ قادرية الله تعالى أزلية ٤٥٥
- المسألة الثالثة: في أنه تعالى قادر على كل الممكنات ٤٥٧
- المسألة الرابعة: في أنه لا موجد إلا الله تعالى ٤٦٣

القسم الأول: في الكلام مع الخارجين عن الإسلام ٤٦٦

- الفصل الأول: في الردّ على الفلاسفة ٤٦٦
- الفصل الثاني: في الردّ على الصابئية ٥٠٥
- الفصل الثالث: في الردّ على عبدة الأصنام ٥١١
- الفصل الرابع: في الكلام على أصحاب علم الهيئة ٥١٤
- الفصل الخامس: في الكلام على أصحاب الأحكام ٥٢١
- الفصل السادس: في الردّ على الثنوية ٥٢٦
- الفصل السابع: في الرد على المجوس ٥٣٩
- الفصل الثامن: في الرد على النصارى ٥٤١
- الفصل التاسع: في الردّ على الطبائعية ٥٥٤

فهرس المحتويات ٥٥٧

* * *

نهاية العقول
في
دراية الأصول

تأليف

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
٥٤٣ - ٦٠٦هـ

عني بتحقيقه

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

الجزء الثاني

دار الذخائر
بيروت لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

[تتمة الأصل الخامس في بيان كونه تعالى قادراً]

نهاية العقول
في
دراية الأصول

تأليف

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
٥٤٣ - ٦٠٦هـ

عني بتحقيقه

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

الجزء الثاني

دار الذخائر
بيروت لبنان

القسم الثاني: في الردّ على من خالف اقتدار الله تعالى على كل الممكنات من المسلمين

وفيه فصولٌ عشرة[١]:

الفصل الأول: في أن القبيح هل يصح أن يكون مقدوراً لله تعالى؟

ذهب النظّامُ إلى أنّ القبائحَ لا يصح أن تكون مقدورةً لله تعالى، وأهلُ السُّنة يوافقونه على هذا الإطلاق وإن كان الخلاف باقياً بينهما من حيث المعنى؛ فإنّ النظّامَ يريد به أنّ اللهَ تعالى غيرُ قادر على خلق الجهل والكذب والألم الذي لا يكون مسبوقاً بجناية[٢] ولا يكون ملحوقاً بعِوَض، وأمّا أهلُ السنّة فإنهم اتفقوا على أنّ الله تعالى قادرٌ على هذه الأشياء وموجدٌ لها، ولكن إيجادُه[٣] تعالى لها غيرُ قبيح أصلًا، كما أنّ الحسنَ والقبحَ لا يثبت عندهم[٤] إلا بالسمع.

وذهب[٥] أكثرُ المعتزلة إلى أن الله تعالى قادرٌ على القبائح، وأنّ صدورَها منه تعالى غيرُ محال، وأما أبو الهذيل[٦] وأبو الحسين فهما[٧] ذهبا إلى أنّ صدورَ القبيح منه

---

(١) ب، ج: «عشرة فصول».

(٢) ب، ج: «بالجناية».

(٣) ب، ج: «ايجاد الله».

(٤) ب، ج: «عندهم لا يثبت».

(٥) ب، ج: «بالسمع. وقد ذهب».

(٦) هو رأس المعتزلة أبو الهذيل محمد بن الهذيل البصري العلاف (١٣٥-٢٣٥ هـ) صاحب التصانيف، كان حسن الجدل، قوي الحجة، سريع الخاطر، له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات، وله كتب كثيرة، منها كتاب سمّاه (ميلاس) على اسم مجوسي أسلم على يده.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ٥٤٢)، «الوافي بالوفيات» للصفدي (٥: ١٠٧).

(٧) ب: «فيما».

تعالى ممكنٌ بالنظر إلى كونه قادراً، محالٌ بالنظر إلى الداعي؛ لأنّ الفعلَ إنما يصدر عن الفاعل بالداعي، والداعي إلى فعل القبيح محالٌ في حقّه تعالى، فيستحيل صدورُ القبيح منه نظراً إلى هذه الجهة، والمعتمدُ في إبطال مذهب النظّام أن هذه الأشياءَ ممكنة، وكل ممكن فإنه يكون مقدوراً لله تعالى.

وأمّا المعتزلةُ فإنهم قالوا: الذي يدلُّ على قدرته تعالى على الظلم أنه لا نزاع في أنه تعالى قادرٌ على تعذيب المجرم فذلك التعذيبُ لماهيّةِ مقدورِ الله تعالى، وحقيقةُ ذلك التعذيب لا يتوقف على سبق الجُرم؛ لأنّ الواحدَ منّا[١] يمكنه تعذيبه من غير سابقة ذلك الجرم، فإذن اللهُ تعالى قادرٌ على عذابٍ غيرِ مشروط في ذاته بسابقةِ الجُرم، فوجب أن يكون قادراً عليه من غير سابقة ذلك الجرم.

وأمّا الذي يدلّ على قدرته تعالى على الكذب أنه تعالى قادرٌ على أن يقول: العالم ليس بقديم، والتلفظ بلفظة «العالم» مع لفظة «القديم» لا يتوقف على التلفظ بلفظة «ليس»؛ لأنه يمكننا[٢] أن نتلفظ[٣] بهما من غير التلفظ بلفظ «ليس»، وكل مَن قَدِرَ على مجموعِ أمورٍ لا يكون البعضُ منها مشروطاً بالبعض وجب أن يكونَ قادراً على كل واحد منها عند عدم الآخر، وذلك يقتضي أن يكون الباري تعالى قادراً على أن يقول: العالم قديم، وذلك كذب، فثبت أنه تعالى قادر على الكذب.

وأمّا الذي يدلّ على قدرة الله[٤] تعالى على خلق الجهل فلأنه[٥] قادرٌ على خلق

---

(١) ب: «منها».

(٢) ج: «يمكنا».

(٣) ج: «يتلفظ».

(٤) ب، ج: «قدرته».

(٥) ب، ج: «أنه تعالى».

العلم، والقادر على الشيء[١] لا بدّ وأن يكون قادراً على ضدِّه، فإذن يلزم أن يكونَ الباري تعالى قادراً على الجهل.

هذا أجودُ[٢] كلماتهم في هذه المسألة، وهي ضعيفة:

أمّا الأول: فلأنّ المعتزلةَ سلَّموا أنّ تعذيبَ المجرم امتازَ عن تعذيب البريء بالوجه الذي لأجله كان الأولُ حسناً والثاني قبيحاً، وإذا كان كذلك فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك الوجهُ أو وجهٌ آخر غيرَ معلوم لنا يكون علةً لاستحالة تعلّق قدرة الله تعالى به؟

ولا يمكن دفعُ ذلك بأن يقال: إنَّ كيفيةَ كونِ ذلك الوجه مانعاً من اقتدار[٣] الله تعالى عليه غيرُ معلوم لنا فوجب نفيه.

لأنا قد بيّنا ضعفَ هذا الكلام فيما مرّ.

وبهذا يظهر ضعفُ الوجه الثاني أيضاً.

وأمّا الثالث فإنما يتقرر ببيان أنّ كلَّ مَن قَدِرَ على شيء لا بدّ وأن يقدرَ على ضدّه، وهم فيه منازعون، فلا بدّ لهم من الدلالةِ عليه تُحقِّقه، وهو أنّ عندهم اللهَ تعالى قادرٌ على مثل مقدورِ العبدِ مع أنه يستحيل أن يكونَ قادراً على عين مقدورِ العبد، فإذا لم يجب استواءُ المتماثلات[٤] في صحة المقدورية فكيف يحكم به في المتضادات؟

وأما شبهةُ النظّام فهي أنّ فعلَ القبيحِ من الله تعالى محال، والمحالُ غيرُ مقدور، ففعلُ[٥] القبيح غيرُ مقدور.

---

(١) ب، ج: «شيء».

(٢) ب، ج: «وهذا أجود».

(٣) ج: «اقدار».

(٤) ب، ج: «المتماثلين».

(٥) ب، ج: «مقدور عليه ففعل».

وإنما قلنا: إنّ فعلَ القبيح منه محال؛ لأنّ القبيحَ لا يصدر منه[١] إلا عند وجود المحال، وما لا يوجد إلا عند وجود المحال فهو محال.

وإنما قلنا: إنّ فعلَ القبيحِ لا يوجد إلا عند وجودِ المحال؛ لأنّ القبيحَ لا يفعله إلا المحتاجُ إليه أو الجاهلُ بقبحه أو باستغنائه عنه، وهذان على الله تعالى محال؛ أمّا أن القبيح لا يفعله إلا الجاهل أو المحتاج إليه: فالعلم به ضروري.

وأمّا أنّ هذين الوصفين محالان على الله تعالى[٢]: فسيأتي الحجةُ عليهما، وهو متفق عليه بين المسلمين.

وأمّا أنّ ما لا[٣] يوجد إلا عند وجود المحال فهو محال: فالعلم به ضروري؛ فثبت أن فعل القبيح منه تعالى محال، وما كان محالاً فهو غيرُ مقدور عليه؛ لأنّ المقدورَ هو الذي لو شاء الفاعلُ لفعله، وذلك فرعٌ على صحة حدوث الشيء، والمحال: ما لا يصح حدوثه في نفسه، فكيف يصحّ صدورُه من الفاعل؟

والجواب: أنّا لا نسلّمُ أنه يقبح من الله تعالى شيء، بل كل ما يفعله فهو صواب وحسن[٤]، وهذا بناءً على نفي الحسن والقبح العقليين.

ولئن[٥] سلَّمنا ذلك فلا[٦] نسلّم أنّ القبيحَ لا يفعلُه إلا المحتاجُ إليه، أو الجاهلُ[٧] بقبحه، أو باستغنائه عنه، ودعوى الضرورة ممنوعة.

---

(١) كذا في ب، ج: «منه»، وفي أ: «منها».

(٢) ب، ج: «عليه تعالى محال».

(٣) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «حسن وصواب».

(٥) ب، ج: «وإن».

(٦) ب، ج: «لكن لا».

(٧) ب: «و الجاهل».

ولئن سلّمنا ذلك ولكن نقول: ما ذكرتموه يدلُّ على استحالةِ صدورِ القبيح من الله تعالى نظراً إلى الداعي أو نظراً إلى القدرة م ع[١].

بيانه: وهو[٢] أنه[٣] إنما يستحيل على الله تعالى فعلُ القبيح لاستحالة أن يتحقق[٤] الداعي إلى القبيح في حق الله تعالى، ولكنّ الكلامَ أنّا لو[٥] قدَّرنا صحةَ تحقق هذا الداعي في حقه فهل يصحّ نظراً إلى كونه قادراً صدورُ ذلك الفعلِ منه؟ وذلك لا يثبت امتناعُه لِما ذكرتموه.

فالحاصلُ أنّ فعلَ القبيح من الله تعالى وإن كان مستحيلاً نظراً إلى الداعي، إلا أنه لا يلزم أن يكون مستحيلاً نظراً إلى القادرية.

فهذا[٦] جوابُ أبي الحسين، وعليه اشكالان[٧]:

أحدهما: أنه إنما يلزم من استحالة تحقق الداعي إلى القبيح في حق الله تعالى استحالةُ فعلِ القبيح منه لو ثبت توقّفُ صدورِ الفعل عن القادر على تحققِ الداعي في حقه، ونحن قد بيَّنا في مسألة الحدوث أنه لا خلاص عن شبهة القائلين بالقِدَم إلا إذا جوَّزنا أن يصدرَ عن القادر أحدُ مقدورَيْه دون الآخر من غير مرجِّح أصلاً، ومتى كان كذلك لم تكن الفاعليةُ متوقّفةً على الداعي، فلا يلزم من استحالةِ الداعي استحالةُ الفعل لو كان الفعلُ مقدوراً، وحيث استحال صدورُ القبيح عن الله تعالى وجب أن يكون ذلك لكونه غيرَ مقدور له.

---

(١) قوله: «م ع» سقط من ب، ج.
(٢) قوله: «وهو» سقط من ب، ج.
(٣) قوله: «أنه» سقط من أ.
(٤) ب، ج: «تحقق».
(٥) ب، ج: «الكلام في أنا لو».
(٦) ب، ج: «وهذا هو».
(٧) كذا في ب، ج: «إشكالان»، وفي أ: «إشكالات».

الثاني: وهو أن أصحابنا لمّا زعموا أنّ أفعالَ العباد مخلوقةٌ لله تعالى زعمت المعتزلةُ أنه متى كان كذلك كان حصولُ ذلك الفعلِ فيه واجباً، ولا حصولهُ فيه محالاً، ولو كان كذلك لما بقي المدحُ والذمُّ والثوابُ والعقاب.

فنقول لأبي الحسين في هذا الموضع: العبدُ إذا استحقَّ على الله تعالى ثواباً أو عِوضاً على مذهبك فإنه يستحيل من الله تعالى ـ نظراً إلى الداعي ـ ألا[١] يفعلَ ذلك الواجب، وإذا كان تركُه محالاً كان فعلُه واجباً فوجب أن لا يستحقّ اللهُ تعالى على فعل[٢] تلك الواجبات مدحاً أصلًا، وذلك مما لا يقوله مسلم، بل نقول[٣]: إنه وإن استحال منه تعالى عقلاً أن لا يفعل ذلك الثواب إلا أنه مع ذلك فاعل، فعلمْنا أنّ كونَ المؤثر بحيث يجب أن يَصدر الأثرُ عقلاً[٤] لا يقدح في كونه فاعلًا، وذلك يُبطل ما ألزموه علينا في مسألة خلق الأعمال.

الفصل الثاني: في أن ما[٥] علم الله تعالى أنه لا يكون هل[٦] هو مقدور له؟

ذهب عبَّادٌ إلى أنه غير مقدور، واحتجّ عليه بأن قال: وجودُ ما عَلِمَ الله تعالى أنه لا يكون محالٌ، والمحالُ[٧] لا يكون مقدوراً.

وإنما قلنا: إنّ وجودَ ما علم الله أنه لا يكون[٨] محال؛ لأن ذلك الشيءَ لو وقع

---

(١) ب، ج: «أن لا».

(٢) من قوله: «ذلك الواجب، وإذا» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «يقول».

(٤) ب، ج: «الأثر عنه عقلًا».

(٥) قوله: «ما» سقط من ب، ج.

(٦) ب: «بل».

(٧) من قوله: «فهو محال، فإذن» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «علم الله تعالى أنه لا يكون».

لم يكن معلومُ علمِ الله تعالى على ما تعلّقَ به علمُ الله تعالى فيلزمُ منه محالان:

أحدهما: انقلاب علمه[١] جهلًا.

والثاني: تغيُّرُ الشيءِ عما كان عليه في الماضي.

وكلاهما محالان[٢]، وما أدّى إلى المحال فهو محال، فإذن وجودُ ما عَلِمَ اللهُ تعالى أنه لا يكون محالٌ، والمحالُ لا يكون مقدوراً، على ما مرَّ في الفصل الأول.

لا يقال: ما ذكرتموه غيرُ لازم لوجهين:

أحدهما: أنّا إذا فرضنا انقلابَ معلومِ الله تعالى فلا نقول: إنّ ذلك يدلّ على انقلاب علمه جهلاً، ولا أنه لا يدلّ على ذلك، بل نُمسك عن القولين.

وثانيهما: أنّا لو[٣] لم نمسك عن[٤] الجواب لكنا لا نقول: إنّ علمَه يتغير عما كان عليه في الأزل، بل نقول: إنّا متى فرضنا وقوعَ الشيء الذي فرضنا أنّ علمَ الله كان[٥] متعلِّقاً بعدم وقوعه فإنّا نبيّن أنّ علمَ الله تعالى ما كان في الأزل متعلقاً بعدم وقوعه، بل بوقوعه؛ لأنّ العلمَ تابعٌ للمعلوم، فمتى[٦] فرضتَ وقوعَ المعلوم على وجهٍ مخصوصٍ لزمك أن تفرض تعلّـقَ علمِ الله تعالى به في الأزل على ذلك الوجه.

ثم إن سلَّمنا أن ما ذكرتموه يدل على امتناع تغيُّر المعلوم فهنا ما يدلّ على القطع بجـواز تغير المـعلوم[٧]، وذلك من وجهـين:

---

(١) ب، ج: «علم الله تعالى».

(٢) ب، ج: «محال».

(٣) قوله: «لو» سقط من ب.

(٤) ب: «من».

(٥) ب، ج: «علم الله تعالى كان».

(٦) ب، ج: «فإنه متى».

(٧) ب، ج: «بجوازه».

الأول: أنّ علمَ الله تعالى متعلّقٌ بكونه جائزَ الوجود والعدم في نفسه، فلو كان هو في نفسه واجبَ الوقوعِ ممتنعَ العدمِ لكان علم الله تعالى جهلاً.

الثاني: أنّ الشيءَ كان[١] في نفسه جائزَ الوجود فلو صار[٢] واجبَ الوجود لكان ذلك الوجوبُ لأجل تعلّق علم الله تعالى به، فيكون العلمُ مؤثراً في المعلوم، وهو محال.

لأنا نقول: **أمّا الأول**: فليس المقصودُ من الإلزام أن تلتزموا تصريحَ لسانكم شيئاً، ولكنا لمّا علمنا بالبديهة أنّ الأمرَ لا يخلو من النفي والإثبات، وعلمْنا بالضرورة أنّ انقلابَ المعلوم يقتضي انقلابَ العلم لزمَكم[٣] ما ذكرناه سواء أمسكتم اللسانَ عنه أو لم تمسكوا.

وأمّا الثاني: فهو باطل؛ لأنّ علمَ الله تعالى في الأزل لا بدّ وأن يكون متعلّقاً إمّا بوجود ذلك الشيء أو بعدمه، ونحن وإن كنا لا نعلمُ كيفيةَ ذلك التعلق على التعيين إلا أنّا نعلمُ أنّ ذلك التعلّقَ في نفسه كان واقعاً على أحد الوجهين على التعيين، فإذا قدَّرنا أن لا يقع المعلومُ على ذلك الوجه الذي تعلّق العلمُ به لزم انقلابُ علمه تعالى جهلاً، ولزم انقلابُ الشيءِ في الماضي، وإنه محال.

وأمّا الثالث: فالجوابُ عنه: أنّ ذلك الوجوبَ ما جاء من نفس العلم، بل جاء من القدرة، فيكون علمُه تعالى متعلّقاً بكون المعلوم ممكناً لذاته وواجباً[٤] بالنظر إلى سبب آخر، وهو الجوابُ بعينه عن الرابع؛ فثبت أنّ وقوعَ ما عَلِمَ الله تعالى أنه لا يكون محال، والمحال لا يكون مقدوراً.

---

(١) ب، ج: «أن الشيء لو كان».

(٢) «فلو صار» مكرر مرتين في ج.

(٣) ب، ج: «فلزمكم».

(٤) ب، ج: «واجباً» دون واو.

والجواب: أنّا نسلّمُ أنه محالٌ نظراً إلى تعلُّقِ علمِ الله تعالى، ولكنه[١] ممكنٌ لذاته، وكلُّ ممكن فهو من حيث إنه ممكنٌ مقدور ـ على ما مرّ ـ فإذن خلاف معلوم الله تعالى وإن كان محالاً بالنظر إلى العلم لكنه مقدورٌ بالنظر إلى ذاته.

الفصل الثالث: في أن الله تعالى هل هو قادر على أن يخلق فينا علماً ضروريّاً متعلقاً بما علمناه استدلالاً؟

مَنَعَ البلخيُّ منه، واحتج بأمورٍ أربعة:

أولها: أنه[٢] تعالى لو قَدِرَ على مثل العلم المكتسب لصحّ أن نعلمَ باضطرارٍ ما علمناه باكتساب؛ لأنه لو فعلَ فينا العلم لكنا مضطرين إليه، ولو صحّ ذلك لصحّ أن نعلم باكتسابٍ ما علمناه الآن باضطرار، وفي ذلك كونُنا عالمين بوجود[٣] أنفسنا وألمنا ولذّتنا باكتساب، وعالمين بنبوة الأنبياء باضطرار.

وثانيها: لو صحّ أن يفعل اللهُ تعالى فينا علماً بما نعلمُه باستدلال[٤] لصحّ منه تعالى أن يفعل فينا العلمَ بصفة الشيء مع كوننا عالمين بذاته باستدلالٍ حتى نعرفَ وجودَ زيد استدلالاً بخبر شيء، ونعرفَ كونَه قادراً باضطرار؛ لأن المحلَّ محتمل له، وليس بين العلْمين تنافٍ، والقادرُ قادرٌ عليهما، ولو صحّ ذلك لم يمتنع أن يَدخل علينا شبهةٌ في نبوة ذلك النبيّ فيزول[٥] علمنا بوجود زيد عند كوننا عالمين باضطرارٍ بكونه قادراً، وذلك محال.

---

(١) ب، ج: «تعالى به ولكنه».

(٢) ب، ج: «وهو أن الله».

(٣) ب: «بوجوه»!

(٤) ب، ج: «استدلالًا».

(٥) ب، ج: «النبي عليه السلام فيزول».

وثالثها: أنّ اللهَ تعالى لو قَدِرَ على خلق العلم فينا بما نعلمُه بالاستدلال[١] لجاز أن نعلمَ باضطرارٍ ما نعلمه الآن باستدلالٍ[٢] من الغائبات، ولو جاز ذلك لجاز ـ إذا صرنا مضطرّين إلى ذلك ـ أن نكتسب العلمَ به؛ لأنا أصحّاءُ عقلاً غير مَؤُوفين[٣]، والأدلة حاضرة، ولو جاز أن نكتسبَ العلمَ به جاز[٤] أن نكتسب الجهلَ به بدلًا من العلم كسائر ما نعلمه باستدلال[٥]، ويلزم منه صحةُ كوننا عالمين بالشيء الواحد بالضرورة وجاهلين به، وإنه محال، فما[٦] أدّى إليه مثلُه[٧].

ورابعها: أنه لو جاز أن نعلمَ بالضرورة ما نعلمُ[٨] الآن باستدلال[٩]، وأن نعلمَ بالاستدلال[١٠] ما نعلمُه الآن بالضرورة لجاز أن يرى الأعمى في ظلمة الليل وهو بالصين بقّةً بالأندلس، ولا يرى سليمُ الحس[١١] في النهار الواضح الجبلَ الذي بحضرته؛ إذ ليس أحدُهما أَولى من الآخر.

واعلم أنّ البلخيَّ إنما أخذ هذا المذهبَ من الفلاسفة، ولكنه نصره[١٢] بهذه الشُّبَه الركيكة، فلْننقل كلامهم في هذا الباب:

---

(١) ب، ج: «استدلالًا».

(٢) ب، ج: «بالاستدلال».

(٣) «مؤوفين»: مصابين بآفة. وفي ج: «مؤدفين» تصحيف.

(٤) ب، ج: «لجاز».

(٥) ب، ج: «استدلالًا».

(٦) ب، ج: «وما».

(٧) ب، ج: «أدى إليه فهو مثله».

(٨) ج: «ما نعلمه».

(٩) ب، ج: «بالاستدلال».

(١٠) قوله: «وأن نعلم بالاستدلال» سقط من أ.

(١١) ب، ج: «البصر».

(١٢) ب، ج: «بصره».

قالوا: العلمُ بالمعلول لا يحصل إلا بواسطة العلم بعلّته؛ لأنّ المعلولَ من حيث هو هو ممكن، والممكنُ من حيث هو ممكنٌ لا يجب أن يكون موجوداً، فإذن العقل إذا نظر إليه لا بواسطة علّته يجدْه بحيث لا يجب وجودُه، وإذا كان كذلك لم يمكنْه القطعُ بوجوده؛ لأن مع تجويز أن لا يكون موجوداً يستحيل الجزمُ بكونه موجوداً، فأما[١] إذا التفت العقلُ إليه من قَبلِ علّته، والممكنُ مع علّته لا يكون ممكنَ الوجود بل واجبَ الوجود، فحينئذٍ[٢] يجده العقلُ من هذا[٣] الاعتبارِ واجبَ الوجود فيمكنه القطع والجزم[٤] بوجوده[٥]؛ فثبت أن العلم بوجود المعلول ممتنع الحصول إلا من قبل العلم بوجود علته[٦].

والجواب عن **الأول**: أن نمنَع[٧] الشرطية، وامتناعَ التالي.

وعن **الثاني**: أن نقول: العلمُ بكون زيدٍ قادراً يتضمّن العلمَ بوجوده، فيستحيل حصولُه عند عدم العلم بوجود زيد[٨]، ولا يلزم من استحالة أن يخلق اللهُ تعالى مثلَ هذا العلم استحالةُ أن يخلق العلمَ بما تعلمه بالاكتساب إذا[٩] لم يلزم منه هذا المحال.

---

(١) ب، ج: «وأما».

(٢) ج: «وحينئذ».

(٣) ب، ج: «بهذا».

(٤) ب، ج: «الجزم والقطع».

(٥) ب، ج: «بوجود المعلول».

(٦) ب، ج: «علته. وأما وجه تعليق هذا القول على قول البلخي أنه يقول: يستحيل أن يخلق الله تعالى العلم الضروري بما هو معلوم باكتساب؛ لأنه يستحيل من حصول العلم بالشيء من جهة علته علم مكتسب ضروري، فإذن ما هو معلوم بالاكتساب يستحيل أن يعلم بالضرورة. والجواب».

(٧) ب: «تمنع».

(٨) قوله: «زيد» سقط من أ.

(٩) ب، ج: «يعلم اكتساباً إذ».

وعن **الثالث**: أن نقول: لمَ لا يجوز أن يكون حصولُ العلم الضروري مانعاً من صحة طلب العلم الاستدلالي؛ لأنّ النظرَ طلب، وطلبُ الحاصل محال.

ولئن سلّمنا ذلك، ولكن لمَ قلتم: إنه محال؟

وقوله[١]: يلزم منه صحةُ طلبه للجهل[٢].

قلنا: تَدَّعون صحةَ اكتساب الجهل بذلك المعلوم من الوجه الذي هو معلوم أو من وجهٍ آخر؟ والأول غيرُ لازم؛ لأن ذلك محال، والمحال لا يمكن تحصيله. والثاني نلتزمه، ولا استحالة فيه.

وعن **الرابع**: أن نطالبَ بإثبات الشرطية و بامتناع[٣] التالي.

وأمّا الذي[٤] قالته الفلاسفةُ فجوابه أن نقول: نحن نسلّمُ أنّ النظر إلى[٥] الممكن من حيث هو ممكن لا يقتضي الجزمَ بوجوده، ولكنه أيضاً لا يمنع الجزمَ بوجوده، وعندنا أنّ الجزمَ بوجوده إنما حصل[٦]؛ لأن الله تعالى يخلق العلم بوجوده.

نعم[٧] لو أمكنكم أن تقولوا: النظرُ إلى الممكن من حيث هو ممكنٌ يمنع[٨] من الجزم بوجوده: لكان كلامُكم لازماً، ولكن ذلك باطل؛ لأنّ الممكنَ لا يمنع من

---

(١) ب، ج: «قوله» دون واو.

(٢) ب، ج: «طلب الجهل».

(٣) أ: «بامتناع».

(٤) ب: «التي».

(٥) ب: «النظر أي».

(٦) ب، ج: «يحصل».

(٧) ب، ج: «بلى».

(٨) ب: «منع».

الوجود ولا من العدم، فكيف يكون النظرُ إليه من حيث هو هو مانعاً من اعتقاد الوجود أو اعتقاد العدم؟

الفصل الرابع: في أنه تعالى هل يقدر على مثل مقدور العبد؟

زعم البلخي أنّ اللهَ تعالى قادرٌ على أن يحرّكَ الجوهرَ إلى الحيّز[١] الذي يقدر العبد على تحريكه إليه، ولكن الحركةُ التي يفعلها العبد لا تكون مماثلةً للتي يفعلها الله، واحتجّ عليه بأنّ مقدورَ العبد إمّا سفه أو تواضع، ويستحيل أن يكون مقدورُ الله تعالى كذلك، فإذن اللهُ تعالى غيرُ قادر على مثل مقدور العبد.

أمّا أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما فقد خالفوه[٢] فيه، وأجابوا عن حجّته بأن قالوا: كون الفعل عبثاً أو سفهاً أو تواضعاً اعتباراتٌ عارضة له بسبب قصد العبد وداعيته، والاختلافُ في العوارض المفارقة لا يوجب الاختلافَ في الماهية وبالله التوفيق[٣].

الفصل الخامس: في أن الله تعالى قادر على عين مقدور العبد

اتفقت المعتزلةُ على امتناع ذلك إلا أبا[٤] الحسين فإنه اعترف به، واحتجّوا عليه بأمور تسعة:

أولها: لو قَدِرَ[٥] قادران على مقدور واحد لصحّ من فعل أحدهما له[٦] أن لا يفعلَه الآخر؛ لأن مِن حق القادر أن يصحَّ منه أن يفعلَ وأن لا يفعل إذا لم يكن مُلْجأً

---

(١) ج: «الخير» تصحيف.

(٢) ب، ج: «خالفوا».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٤) كذا في ب، ج: «أبا»، وفي أ: «أبو».

(٥) ب، ج: «أولها: أنه لو قدر».

(٦) قوله: «له» سقط من ب، ج.

إلى الفعل، وليس فعل أحدهما يلجئ الآخرَ إلى الفعل، ولو لم يفعله الآخرُ لصحّ أن يفعلَ ضدَّه في محلّه، وفي ذلك حصولُ الفعل من جهة أحدهما ووجودُ ضده من جهة الآخر في المحل الواحد، وإنه محال.

وثانيها: لو صحّ أن يقدرَ قادران على مقدور واحد بعينه لكان إذا أرادَه أحدُهما وكرهه الآخرُ فإمّا أن يوجدَ الفعل، فحينئذٍ قد وُجد مقدورُ القادر مع أنه كان كارهاً له، وذلك محال، أو لا يوجد، فحينئذٍ لا يوجد مقدورُ القادر مع أنه كان مريداً له ولم يكن له منه مانع[1]، وهو محال، أو يوجد ولا يوجد معاً، وهو أظهر امتناعاً.

وثالثها: لو قَدِرَ قادران على مقدور واحد بعينه لوجب إذا أرادا[2] جميعاً إيجادَه أن يكونَ كلٌّ واحد منهما فاعلاً، ولو كان كذلك لم ينفصل حالةٌ ـ وقد أراد أحدهما إيجاده ـ من حالةٍ وقد أرادا جميعاً إيجاده؛ إذ ليس يختص أحدُهما بتأثير ليس للآخر.

ورابعها: لو قَدِرَ قادران: قديمٌ ومحدَثٌ على إيجاد الشيء الواحد: لم يمتنع أن يَقدِرَ القديمُ على اختراعه ويَقدِرَ المحدَثُ عليه بسبب، فإن صحّ من القديم مخترَعاً[3] من غير أن يوجدَ الآخرُ السبب كان الفعل غنيّاً عن السبب، وإن لم يوجد إلا مع السبب انتقض القولُ بأنّ اللهَ تعالى قادرٌ على اختراعه، وفي ذلك كونُ الفعل مفتقراً إلى السبب وغنيّاً عنه، وهو محال.

وخامسها: لو قَدِرَ قادران محدثان على مقدورٍ واحدٍ لا على سبيل التوليد، فإن وُجِدَ فيهما[4] معاً كان الحالُّ الواحدُ حاصلًا في محلَّين، وهو محال، وإن لم يوجد في واحد منهما كان الفعلُ موجوداً لا في محلّ، وكان كلٌّ واحد منهما مخترعاً له، وذلك محال، وإن وُجد في أحدهما كان الذي لا يكون هو حالاًّ فيه لا يوجِدُ إلا بواسطة

---

(١) ب، ج: «مانع منه».

(٢) ب: «أرادوا».

(٣) ب، ج: «أن يخترعه».

(٤) ب: «فيها».

سببٍ لاستحالة كون العبد مخترعاً، فيكون ذلك[١] الفعلُ محتاجاً إلى السبب لأجل هذا الفاعل، وغنيّاً عن السبب؛ لأنّ الفاعلَ الذي هو حالٌّ فيه يمكنه إيجادَه من غير واسطةِ السبب، فيكون الفعلُ الواحدُ محتاجاً إلى السبب وغنيّاً عنه، وهو محال.

وسادسها: أنّ حاجةَ مقدورنا إلينا كتعلّق المعلول بالعلّة، فكما استحال تعليلُ المعلول الواحد بعلّتين معاً فكذلك يستحيل كونُ الشيء الواحد مقدوراً لقادرين.

وسابعها: شبهةُ البلخي أنّ الفعلَ فعلٌ لفاعله لنفسه لا لغيره، كما أنّ اللونَ لونٌ لنفسه لا لغيره، فإن جاز أن يكون فعلُه فعلاً لغيره جاز أن يكون لونُه لوناً لغيره، وعبدُه عبداً لغيره.

وثامنها: لو قَدِرَ اللهُ تعالى على مقدورنا لصحّ أن يوجدَه، ولو صحّ ذلك[٢] لكان إمّا أن يوجدَه خشوعاً وتذللاً، أو ظلماً أو عبثاً[٣]، أو يوجده ولا يكونَ كذلك، والأول ظاهر الفساد، والثاني يقتضي أن يكون اتصافُ ذلك الفعل بهذه الأحكام جائزاً، والحكمُ الجائز لا بدّ له من علة، فيلزم أن يكون اتصاف فعلنا بهذه الأحكام لعلّة، ويلزم قيامُ[٤] المعنى بالمعنى، وإنه محال.

وتاسعها: شبهة ابن الإخشيد[٥]: لو صحّ فعلٌ لفاعلَيْنْ لصحّ لونٌ لمتلوّنين، وحركةٌ لمتحركين، وقولٌ لقائلين، وإنه محال.

---

(١) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «أن يوجده».

(٣) ب، ج: «و عبثاً».

(٤) ب، ج: «ويلزم منه قيام».

(٥) هو العلامة شيخ المعتزلة أبو بكر أحمد بن علي بن بيغجور الإخشيد (٣١٢-٣٧١هـ)، صاحب التصانيف في الفقه وفي النحو والكلام. كان لا يفتر من العلم والعبادة، من كتبه «نقل القرآن»، و«الإجماع».

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (١٥: ٢١٧).

والجواب عما ذكروه **أولاً**: أنّ صحةَ صدور الفعل عن الشخص كما يتوقف على كونه قادراً فهي أيضاً موقوفةٌ[١] على كون المحلّ قابلًا، فأحدُ القادرَيْن إذا فعل ذلك المقدورَ في ذلك المحل امتنع على القادر الثاني أن يفعل فيه ضدَّه[٢]، لوجود المانع.

لا يقال: ليس أحدُ القادرين بأن يَصدرَ عنه أحدُ الضدّين أولى من الثاني[٣].

لأنا نقول: إنّ هذا الإلزامَ لا يختصّ بما إذا قَدِرَ قادران على مقدور واحد، بل هو قائمٌ فيما إذا كانا قادرين على الضدّين، مع أن ذلك بالاتفاق غيرُ باطل[٤].

والجواب عما ذكروه **ثانياً**: أنّ أحدَ القادرين إذا قَصَدَ إلى إيجاده دون الثاني فإنه يوجد.

قوله: ليس بأن يوجد؛ لأنّ أحدَهما أراد وجودَه بأَولى من أن لا يوجد؛ لأن القادرَ الثانيَ كرهه.

قلنا: هذا ركيك؛ فإنّ جانبَ الوجود يكفي فيه حصولُ مؤثرٍ واحد، وأما[٥] جانبُ العدم فلا يكفي فيه أن لا يحصل مؤثر معيّن، بل أن لا يحصل شيءٌ من المؤثرين أصلاً، كما أنه إذا قامت حياةٌ بالمحل فإنها تكفي في تصحيح العلم والقدرة، ولا يجب انتفاءُ الصحة لعدم حصول الحياة الثانية والثالثة، وهكذا القولُ في جميع الأسباب إذا وُجد منها فردٌ واحد فإن المسبب يحصل، فكذلك هاهنا كلُّ واحد من القادرين لمّا كان مستقلاً بالتأثير فإذا قصد أحدُهما إلى الإيجاد فقد وُجد ما يستقلّ بالتأثير، فلا جرم يوجد المقدورُ[٦] سواء أراده القادر الثاني أو لم يرده[٧].

---

(١) ب، ج: «يتوقف أيضاً».

(٢) ج: «عنده».

(٣) ب، ج: «الآخر».

(٤) ب، ج: «غير باطل بالاتفاق».

(٥) ب، ج: «فأما».

(٦) ج: «بالمقدور».

(٧) ب، ج: «كان الثاني مريداً له أو لم يكن».

لا يقال: إن مِن حُكْم المقدور أن لا يُوجد إذا كان القادر كارها له[١]، والقول بكون الشيء الواحد مقدوراً لقادرين يُبطل ذلك.

لأنا نقول: من حُكم المقدور أن لا يوجد إذا كرهه كلُّ مَن كان قادراً عليه، أو كرهه[٢] بعضُ من كان قادراً عليه، الأول مسلّم، ولا يضرنا، والثاني ممنوع، وهو نفس محل النزاع.

والجواب عما ذكروه **ثالثاً**: أن هذا منقوضٌ على مذهبهم باجتماع الكونين، فإنهما إمّا أن يقتضيا كائنيةً واحدةً أو كائنيتين، والثاني محال؛ لأنّ المعقولَ من الكائنية هو الحصولُ في الحيز، والمتحيزُ الواحدُ في الزمان الواحد في الحيّز الواحد[٣] يستحيل أن يكون حاصلاً مرتين، فبتقدير جوازه فالمقصودُ حاصل؛ لأنّ الجسمَ لو حصلت له كائنيتان فليس إلا أنه حاصل في[٤] ذلك الحيز، ولو حصلت له كائنيةٌ واحدة فهو أيضاً كذلك، فإذن لا يصير حصولُ الكائنيتين عند حصولِ الكائنية الواحدة فيه، فإن جاز ذلك فلمَ لا يجوز مثلُه هنا[٥]؟ فبقي الأول وهو أن يقتضيا كائنيةً واحدة، وإذا عقل ذلك في العلّة والمعلول فليعقل مثله في القادر والمقدور.

ثم إن سلمنا[٦] ما ذكروه عن النقض، لكن لَم قلتم بأن وقوعَه بالقادرين[٧] لا يتميز عن وقوعه بالقادر الواحد؟ وما الدليل على ذلك[٨]؟ ثم إنّا نذكر ذلك التميّز،

---

(١) ب، ج: «كرهه القادر».

(٢) قوله: «كرهه» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «الواحد» سقط من ج.

(٤) قوله: «في» سقط من ج.

(٥) من قوله: «فبتقدير جوازه فالمقصود حاصل» إلى هنا ضرب عليه الناسخ في أ.

(٦) ب، ج: «سلم سلامة».

(٧) ب: «في القادرين».

(٨) ب، ج: «عليه».

وهو أنّ القادرَ الواحدَ إذا حاول قادرٌ آخر مثله منْعه عن فعله وقعَ التمانعُ بينهما، وأمّا القادران فإنه لا يقع بينهما وبين القادر الواحد التمانع، فظهر الفرق.

والجواب عما ذكروه **رابعاً**: أن نقول: الصحةُ العائدةُ إلى المقدور مغايرةٌ للصحة العائدة إلى القادر، فصحَّةُ وجودِ ذلك المقدور غيرُ متوقّفةٍ على وجود ذلك السبب، أمّا الصحة الراجعة إلى القادر فإنها في حقّ أحد القادرين تكون موقوفةً على وجود ذلك السبب، وفي حق الآخر لا[١] تكون موقوفة، فلمَ لا يجوز أن يكون الأمر كذلك؟

وهذا[٢] هو الجواب بعينه عما ذكروه **خامساً**.

وأما[٣] الجواب عما ذكروه **سادساً**: هو[٤] أنّ الدليلَ الذي منع من تعليل[٥] المعلول الواحد بأكثرَ من علّةٍ واحدةٍ إن وجد في مسألتنا هذه[٦] فلا حاجةَ إلى القياس، وإن لم يوجد لا[٧] يلزم من الامتناع في العلة الامتناعُ في القادر إلا أن يذكروا دليلاً قاطعاً على أنه يلزمُ من جواز مقدورٍ بين قادرين جوازُ معلولٍ لعلتين، ولكنهم لم يذكروا ذلك فلا يجوز الاكتفاءُ بقولهم: لو جاز أحدُهما لجاز الآخر، لأنا بيّنا في أول الكتاب ضعفَ هذا المأخذ[٨].

والجواب عما ذكروه **سابعاً**: أن نقول: كونُه لذاته فعلاً لأحد الفاعلين لا ينافي

---

(١) ب، ج: «فلا».

(٢) ب، ج: «هذا» دون واو.

(٣) قوله: «أما» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «تحليل».

(٦) ب، ج: «ذلك الدليل».

(٧) ب، ج: «لم».

(٨) ب، ج: «هذه الطريقة والمأخذ».

أن يكون[١] مع ذلك لذاته[٢] فعلًا للآخر على معنى أنّ ذاتَه تقتضي[٣] الاستنادَ إليهما معاً، اللهم إذا بُين[٤] أنّ استنادَه إلى أحدهما ينافي[٥] استنادَه[٦] إلى الآخر، ولكن[٧] ذلك أول المسألة.

والجواب عما ذكروه **ثامناً**: قد مرّ في الفصل الذي قبل[٨] هذا الفصل.

والجواب عما ذكروه **تاسعاً**: أنه كما لا يجوز وجودُ لونٍ لمتلونين فلا يجوز[٩] وجودُ معلومٍ لعالمين ومرئيٍّ لرائيَيْن ومسموعٍ لسامعين[١٠]، فلمَ كان إلحاقُ المقدور بأحدهما أولى من إلحاقه بالآخر وهم لم يزيدوا فيما قالوه على الدعوى.

وأمّا أبو الحسين فإنه احتج على جواز مقدورٍ بين قادرين بشيئين: فالأول أنه ممكنٌ والممكنُ مقدورٌ عليه، والثاني[١١] فإنا إذا[١٢] فرضنا التصاقَ جزء واحد بكفَّيْ إنسانين فجَذَبَه أحدُهما في حالِ ما دَفَعَه الآخر، فإمّا أن يحصل في ذلك الجزء حركتان أو حركةٌ واحدة، والأول باطل؛ أمّا أولاً: فلاستحالة اجتماع المثلين، وأمّا ثانياً: فلأنه ليس استنادُ إحدى الحركتين إلى أحد القادرين بأولى من العكس، فإمّا أن لا يستندَ

---

(١) ب، ج: «كونه».

(٢) قوله: «لذاته» سقط من ب، ج.

(٣) ب: «يقتضي».

(٤) ب، ج: «اللهم إلا إذا بينّ».

(٥) ب، ج: «مما ينافي».

(٦) ب: «إسناده».

(٧) قوله: «لكن» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «الذي كان قبل».

(٩) ب، ج: «فيجوز».

(١٠) ب: «لون المتلونين.. معلوم العالمين ومرئي الرائيين ومسموع السامعين».

(١١) من قوله: «بشيئين فالأول أنه» إلى هنا سقط من ب، ج.

(١٢) ب، ج: «أما لو».

واحدٌ منهما إلى واحد من القادرين فيكون الفعلُ حاصلاً لا عن[١] الفاعل، وهو[٢] محال، أو يستندَ كلُّ واحد منهما[٣] إلى كل واحد من القادرين، فيكون كل واحد منهما مقدوراً[٤] لقادرين، وهو المطلوب، وأمّا إن كان الحاصلُ في ذلك الجزء حركةً واحدة فليس استنادها إلى أحد القادرين أولى من استنادها إلى الآخر، فإمّا أن لا يستندَ إلى واحدٍ منهما فيكون الفعلُ حاصلاً لا عن الفاعل، وهو محال، أو يستندَ إلى كل واحد منهما، وهو المطلوب.

واعلم أن هذا الكلامَ لازمٌ على المعتزلة؛ فإنهم يزعمون أن العبد يقدر على الفعل في المباين، فأما على مذهبنا فغير لازم، والحق عندنا أنه يستحيل وجود مخلوق واحد بين خالقين، وسنذكر الدلالة على ذلك، إن شاء الله تعالى.

الفصل السادس: في خلق الأفعال

العبدُ غيرُ موجِد لأفعاله، والدليلُ عليه خمسةُ مسالك:

المسلك[٥] الأول: أنّ العبدَ إذا تحرك يَمْنةً فإمّا أن يقال: إنه كان يمكنه أن يتحرك يَسْرةً بدلاً عن تحركه[٦] يمنة، أو ما كان لا[٧] يمكنه ذلك، فإن كان الأولُ فصدور إحدى الحركتين عنه دون الأخرى إمّا أن يكون لمرجّح أو لا لمرجح، فإن لم يكن لمرجّحٍ فقد ترجّح أحدُ طرفي الممكن الحادث على الآخر لا لمرجح، وإنه محال،

(١) ب، ج: «من».

(٢) ب، ج: «وإنه».

(٣) قوله: «كل واحد منهما» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «مقدور».

(٥) قوله: «المسلك» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «من الحركة».

(٧) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

وإن استدعى مرجحاً فحصولُ ذلك الفعل عند[١] حصولِ ذلك المرجحِ إمّا أن يكون واجباً أو لا يكون، ومحالٌ أن لا يكون واجباً وإلا لأمكن أن لا يحصل ذلك الفعلُ مع حصولِ المرجح لوجوده، فيكون حينئذٍ[٢] ترجُّحُ لا حصولِه حالَ حصولِ مرجحِ حصولِه واقعاً لا عن[٣] مرجح، وهو رجوعٌ إلى القسم الذي مر[٤] من أنّ الترجحَ لا يتوقّف على المرجح، فإذن حصولُ ذلك الفعل عند حصولِ ذلك المرجحِ واجب.

فذلك المرجحُ إمّا أن يكونَ من فعل العبد أو لا من فعله، والأول باطل؛ لأنّ الكلامَ في كيفية فاعليته[٥] لذلك المرجح كالكلام في كيفية فاعليته[٦] لذلك الفعل، فإن كان ذلك لمرجحٍ آخر تسلسلت المرجحاتُ والإرادات، وذلك محال، أو يلزم انتهاؤها إلى مرجحٍ حاصلٍ فيه اضطراراً من فعل الله تعالى، وحينئذٍ يكون فعلُنا واجبَ الحصول مما هو فعل الله تعالى، وحينئذٍ لا يكون العبدُ مُوجداً بمعنى كونه متمكّناً مستقلاً بنفسه في الفعل والترك، وهو المطلوب.

وأمّا إن قيل: إنه حال تحركه يمنةً ما كان يمكنه أن يتحرك يسرة، فحينئذٍ ما لأجله صحَّ صدورُ تلك الحركة منه غيرُ صادرٍ منه، وترتُّبُ تلك الحركةِ على ذلك الأمر أيضاً ليس باختياره؛ وذلك يُبطل كونَه مستقلاً بالإيجاد والتأثير، وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا[٧] الاستدلالُ خارجٌ عن محل النزاع؛ لأنّ مذهبَكم أنّ القدرةَ الحادثةَ لا أثر لها في وجود الفعل، وما ذكرتموه لا يدل على ذلك؛ لأنه من الجائز أن

---

(١) ب، ج: «مع».

(٢) ب، ج: «فحينئذ يكون».

(٣) ب، ج: «من».

(٤) ب، ج: «الثاني».

(٥) ج: «فاعلية».

(٦) ج: «فاعلية».

(٧) ب، ج: «قيل: إن هذا».

يقال: إنّ اللهَ تعالى يخلق القدرة والداعيَ المعين في العبد، ثم إن تلك القدرةَ توجب بشرط وجود الداعي[١] ذلك الفعل المعينّ، وهذا الاحتمال لا يَبطل بالدليل الذي ذكرتموه، وإذا كان كذلك لم يكن دليلُكم واقعاً في محلّ النزاع.

ثم إن سلّمنا كونَ الدليل واقعاً في محل النزاع لكنّا نقول: إنه فاسد الاعتبار؛ لأنه استدلالٌ على فساد ما عُلم صحتُه بضرورة العقل.

وبيانُه من وجوهٍ ثلاثة:

الأول: أنّ كلَّ عاقل يعلم من نفسه أنّ وقوعَ تصرّفاته موقوفٌ على دواعيه، ولولا دواعيه[٢] لمَا وقع شيءٌ منها، فمتى اشتدّ به الجوع[٣] وكان تناولُ الطعام ممكناً منه فإنه يصدر منه تناولُ الطعام، ومتى اعتقد أن في الطعام سُمّاً انصرف عنه، وكذلك يعلم في غيره من العقلاء الذين أحوالُهم سليمةٌ أنه يجب وقوع أفعالهم بحسب دواعيهم، فإن زيداً العاقلَ السليمَ إذا عَلِمَ ما له من المنفعة في شرب الماء حالَ شدّة عطشه ولم يمنعه منه[٤] مانع فإنه يقع منه الشربُ[٥] لا محالة، ومتى علم ما له من المضرّة في[٦] الدخول في النار فإنه لا يدخل فيها، وإذا كان معنى الموجد الشيء[٧] هو الذي يحدث منه الفعل موافقاً لدواعيه، وثبت أنّ العقلاءَ قد تقرر[٨] في بداية عقولهم كونَ العبد كذلك: علمْنا أنّ علمَهم بكونهم محدثين لتصرّفاتهم علمٌ ضروري.

---

(١) ب، ج: «داعي».

(٢) «ولولا دواعيه» مكرر مرتين في ب.

(٣) ب، ج: «جوعه».

(٤) قوله: «منه» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «شرب الماء».

(٦) ب، ج: «من».

(٧) ب: «الموجد للشيء».

(٨) ب، ج: «يعلم».

الثاني: أنّ[١] العقلاءَ يعلمون بالضرورة[٢] حسنَ ذمِّ المسيء إليهم ومدحَ المحسن إليهم، ويعلمون بالضرورة قبحَ المدح والذم على كونه طويلاً وقصيراً، وكونِ[٣] السماء فوقَه والأرضِ تحته، ولولا علمُهم الضروريُّ بكون العبد محدِثاً لأفعاله لما علموا حسنَ مدحِه وذمِّه[٤] بالضرورة على أفعاله، وقبحَ مدحه وذمّه على ما لا يكون واقعاً به؛ لأنّ العلمَ باستحسانهم لذلك فرعٌ على العلم بحدوث ذلك منهم، والعلمُ بالفرع إذا كان ضرورياً فالعلمُ بالأصل أولى أن يكون كذلك، ولظهور ذلك عند العقلاء حصل هذا العلم للمراهقين، فإن الإنسان إذا رمى المراهق بآجُرَّة يؤلمه بها فإنه يذمّ الرامي دون تلك الآجُرَّة، ولولا علُمه الضروريُّ بكون الرامي فاعلاً دون الآجُرَّة لما استَحسن ذمَّ الرامي دون ذمِّ[٥] الآجُرَّة.

الثالث: وهو[٦] أنّ الواحدَ منّا يجد من نفسه ومن غيره أنه إذا طلب من غيره فعلًا أنه يطلبه[٧] منه طلبَ عالم بأنه هو الذي يحُدث ذلك الفعل، ولهذا يتلطّف في استدعاء الفعل منه بكل لطف، ويَعِظُه ويزجره عن تركه، ويحتال بكل حيلة، ويعدُه ويتوعّدُه على تركه، وينهاه عن فعل ما يكرهه، ويذمّه ويعنفه على فعله، ويتعجب من فعله ذلك ويستظرفه، ويَعجب العقلاءُ من فعله، ويعلّلُ كلَّ ذلك بأنه فعلُه، ونجد من أنفسنا الفرقَ الضروريَّ بين أمره بالقيام والقعود وبين أمره بإيجاد[٨] السماء والكواكب، ولولا أنّ العلمَ الضروريَّ حاصل بكوننا موجدين لأفعالنا وإلا لما صحّ ذلك.

---

(١) قوله: «أنّ» سقط من أ.

(٢) ب، ج: «بالضرورة يعلمون».

(٣) ب، ج: «أو كون».

(٤) قوله: «وذمه» سقط من ب، ج.

(٥) قوله: «ذم» سقط من ب، ج.

(٦) قوله: «وهو» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «يطلب».

(٨) ب، ج: «من إيجاد».

فهذه الوجوه الثلاثة منبّهةٌ على أنّ العلمَ الضروريَّ حاصلٌ بكون العبد مُوجداً، فما ذكرتموه من الحجّة إن كانت لا تقدح في ذلك لم يكن بنا حاجةٌ إلى الجواب عنها، وإن كانت قادحةً في ذلك فالقادح فيما يعلم صحتُه بالضرورة لا يستحقّ الجواب، كما أن شبهة السوفسطائية لا تستحقّ الجواب، فحينئذٍ لا يستحق كلامَكم الجواب.

فهذا هو طريق أبي الحسين وأصحابه.

ثم إن سلَّمنا أنَّ العلمَ بكون العبد مُوجداً ليس علماً ضروريّاً، ولكن ما الدليل[1] على أنه ليس بموجد؟

قوله: حصولُ أحدِ مقدورَيِ القادر إمّا أن يستدعيَ مرجّحاً أو لا يستدعي.

قلنا: لا يستدعي.

قوله: إنه يمتنع استغناءُ الجائز عن المرجح.

قلنا: متى[2]؟ في حق القادر أم في حق غيره؟ ع م

بيانه من حيث الحقيقةُ والحكم:

أمّا الحقيقة: فلأنّ حقيقة القادر مَن يكون متمكناً من الفعل والترك، فلو وقَفْنا فاعليَّتَه وتاركيتَه على شيء آخر لخرج عن كونه قادراً؛ لأنه متى حصل ذلك المرجحُ وجب حصولُ الفعل، ومتى لم يحصل استحالَ حصولُه، فإذن لا يكون المتمكنُ حاصلاً في شيء من الأحوال، فثبت أنّ توقيفَ صحة صدور الفعل عن القادر على المرجح يقدح في حقيقة القادر وماهيته، فيكون ذلك باطلاً.

---

(١) ب: «ولكن بالدليل»!

(٢) قوله: «متى» سقط من ب، ج.

وأمّا الحكم: فالهاربُ من السبع وسائر المسائل المذكورة في باب إثبات العلم بالصانع[١].

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ من مرجّحٍ ولكنْ لِـمَ[٢] قلتم: إنّ حصولَ الفعل عند ذلك المرجح يكون واجباً؟

بيانه: أنّ[٣] القادرَ لمّا كانت نسبتُه إلى أحد مقدورَيْه كنسبته إلى المقدور الآخر على السواء، فإنه لا يترجّح أحدُهما على[٤] الآخر إلا عند حصول قصدٍ وداعٍ، ولكن ذلك الترجحُ[٥] لا ينتهي إلى حدّ الوجوب، فإن العقل لا يأبى[٦] إثباتَ واسطةٍ بين التساوي وبين التعين[٧] على سبيل الوجوب، وهي أن يكون أحدُ الجانبين أولى من الآخر، وإن لم[٨] يَنْتهِ تلك الأولوية إلى درجة الوجوب.

والدليلُ على صحته: إنّ الإنسانَ إنما يستحق المدحَ إذا ترك الفعل عند توفر دواعيه عليه، فأمّا عند عدم الدواعي فلا يستحق ذلك، وهذا يدلّ على إمكان الترك عند الترجّح.

فأمّا قوله: إذا حصل المرجحُ للوجودِ فإمّا أن يُعقل مع ترجّحِ الوجود وترجُّحِ العدم أو لا يُعقل، فإن[٩] عُقل كان ذلك ترجحاً لذلك العدم من غير مرجح، وإن لم يُعقل ثبت الوجود.

---

(١) ب، ج: «بالصانع تعالى».
(٢) ب، ج: «فلم».
(٣) قوله: «أن» سقط من ب، ج.
(٤) ج: «عن».
(٥) ب، ج: «المرجح».
(٦) ج: «لا ينافي»، ب: «لا يبالي».
(٧) ب، ج: «التعيين».
(٨) قوله: «لم» سقط من أ.
(٩) ب، ج: «لا يعقل ذلك، فإن».

قلنا: عدمُ الفعل كان حاصلاً قبل حصول مرجِّح الوجود، فبتقدير عدمِ الفعل عند حصول مرجِّحِ وجودِ الفعل[١] لم يكن ذلك تجدّداً لذلك العدم، بل استمراراً للعدم الذي كان، والشيء حالَ استمراره لا يفتقر إلى المرجح، فإذن لا يلزم من استغناء ترجُّح العدم في هذه الصورة استغناءُ الترجح[٢] مطلقاً عن المرجح؛ لأنّ وجودَه إذا ترجح كان ذلك الترجحُ في أمرٍ متجدّد، وإنه[٣] موقوف على المرجح بخلاف الباقي فإنه لا حاجة به إلى المرجح.

ولئن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يقتضي كونَ الفعل واجباً عند تحقّق الداعية فلِمَ قلتم: إن العبد لا يكون موجداً؟

قوله: لأنّ الموجدَ هو المستقلُّ بالفعل والترك.

قلنا: هذا الكلام يقدح في كون الله تعالى فاعلاً وموجداً[٤].

بيانه: أنّ صدورَ الفعل عن قادرية الله تعالى إمّا أن يتوقف على وجود قصدٍ وداعٍ مرجِّح أو لا يتوقف، فإن لم يتوقف فلمَ لا يجوز مثله هاهنا[٥]؟ وإن توقف فإمّا أن يكون حصولُ الفعل واجباً مع ذلك القصد المرجِّح أو لا يكون، فإن كان لزم من قدم إرادته قدمُ مراداته، فيكون ذلك قولاً بقدم العالم، ولأن أفعال العبد[٦] من جملة مراداته عندكم فيلزم قدمُ أفعال العباد، وذلك معلومُ الفساد بالبديهة[٧]، وإن لم يكن

---

(١) ب، ج: «الوجود».

(٢) ب: «المترجح».

(٣) ب: «إنه».

(٤) ب، ج: «موجداً» دون واو.

(٥) ب، ج: «في العبد».

(٦) ب، ج: «العباد».

(٧) ب، ج: «بالضرورة».

حصولُ الفعل في حقه تعالى واجباً مع ذلك القصد فلمَ لا يجوز مثلُه هاهنا؟ وحينئذٍ يبطل دليلُكم.

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه ينفي كونَ العبد موجداً إلا أنّ هاهنا ما يقتضي ذلك، منها عقليةٌ ومنها سمعية[١]:

أمّا العقليةُ فثلاثة:

الأول: أنه يجب وقوعُ أفعالنا بحسب دواعينا، وانتفاؤها بحسب كراهتنا، فإنّ الصائمَ في الصيفِ الصائفِ إذا اشتدت شهوتُه إلى شرب[٢] الماء والشارعُ يشير إليه بذلك، وكذا الطبيب، وعلم قطعاً أنه لا تَبِعَة عليه في شرب ذلك الماء حالاً ولا مآلاً، فإنه لا بدّ وأن يشربه، والعالمَ بما في دخول النار من الآلام إذا عَلِم أنه لا ينتفع به أصلاً فإنه لا يدخلها، وإذا[٣] ثبت ذلك فلو كانت[٤] أفعال العباد أفعالًا لغيره[٥] أو لا لفاعل أصلاً لصح امتناع ذلك الغير عند توفّر دواعينا حتى لا يقع الفعل مع توفر الدواعي، ولصحّ أيضاً أن يقع مع شدة كراهتنا له عند سلامتنا، وذلك يُبطل ما ثبت من مطابقة الأفعال للدواعي ثبوتاً وعدماً.

الثاني: أنّ الأنبياءَ أجمعوا على أن الله تعالى أمَرَ عبادَه ببعض الأشياء، ونهاهم عن بعضها، وذلك لا يصحّ لو لم يكن العبدُ موجداً؛ إذ كيف يصح أن يقال له: ائت بفعل الإيمان والصلاة والزكاة، ولا تأت بالكفر وشرب الخمر والزنا، مع أنّ الفاعلَ لهذه الأفعال والتاركَ لها هو غيره؟ فإن الأمر بالفعل[٦] يتضمّن الإخبارَ عن كون

---

(١) ب، ج: «نقلية».

(٢) ب، ج: «شهوته إلى تناول شرب».

(٣) ب، ج: «فإذا».

(٤) ب، ج: «كان».

(٥) ج: «أفعال العباد واقعاً لا لغيره»!

(٦) ج: «بالفصل».

المأمور قادراً عليه، حتى إنه لو لم يكن المأمورُ قادراً على المأمور بهِ لـمَرَضٍ أو سبب آخر، ثم أَمَرَه[١] غيره به[٢] فإن العقلاء يتعجّبون منه وينسبونه إلى الحماقة والجنون، ويقولون له: إنك تعلم أنه لا يقدر على ذلك ثم تأمرُه به! وأيضاً لو صحّ هذا لصحّ أن يبعث اللهُ رسولاً إلى الجمادات مع الكتاب فيبلّغ إليها ما ذكرناه، ثم إنه تعالى يخلق الحياة في تلك الجمادات ويعاقبها لأجل أنها لم يمتثلوا أمر الرسول! وذلك مما يُعلم فسادُه ببديهة العقل.

واعلم أنّا قد حكينا عنهم قبل ذلك استدلالَهم[٣] بهذا الوجه لبيان أنّ كونَ العبد مُوجداً معلومٌ بالضرورة، والفرقُ بين ذلك التوجيه وهذا التوجيه: أنّا[٤] في هذا المقام جعلنا العلمَ بحسن الأمر والنهي أصلاً للعلم بكونه موجداً، وفي المقام الأول بالعكس من ذلك، وربما يتمسّكون أيضاً بحسن المدح والذم على كونه موجداً، وهو مثلُ الاستدلال بحسن أمره ونهيه[٥] على كونه موجداً.

الثالث: أنّ القولَ بأنّ اللهَ تعالى هو الخالق لأفعال العباد يفضي إلى خمسة محالاتٍ[٦] يسدّ[٧] بابَ الاستدلالِ على إثبات العلم بالصانع[٨]، والاستدلالِ على صحة النبوة[٩]، والاستدلالِ على كون الله[١٠] تعالى صادقاً في إخباره، والاستدلالِ

---

(١) ب: «أمر».

(٢) قوله: «به» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «استدلالاتهم».

(٤) ج: «أما»!

(٥) ب، ج: «الأمر والنهي».

(٦) قوله: «يفضي إلى خمسة محالات» سقط من ب، ج.

(٧) ب: «ويسد»!

(٨) ب، ج: «بالصانع تعالى».

(٩) قوله: «والاستدلال على صحة النبوة» سقط من ج.

(١٠) ب، ج: «الرب».

على صحة الشريعة، ويفضي إلى القول بخرق إجماع الأمة[١]:

أمّا الأول: فلأنه لا يمكن إثباتُ الصانع إلا بأن يقال: العالَـمُ محدَثٌ فيكون محتاجاً إلى المحدِث، قياساً على أفعالنا المحتاجة إلينا، فمن منع حكمَ الأصل في هذا القياس ـ وهو كون العبدِ موجداً ـ لا يمكنه استعمالَ هذه الطريقة، فحينئذٍ ينسدّ عليه بابُ إثبات الصانع.

وأمّا الثاني، وهو أنه يلزم منه سدُّ باب إثبات النبوات؛ فلأنه[٢] ـ تعالى ـ إذا كان خالقاً لجميع القبائح لم يمتنع أن تظهر المعجزاتُ على الكذابين[٣]، ومتى لم نقطع بامتناع ذلك ينسدد[٤] علينا بابُ الفرق بين النبي والمتنبئ.

وأمّا الثالث، وهو أنه يلزمنا سدُّ باب الوثوق بوعده ووعيده؛ لأنه إذا جاز أن يخلق القبائحَ جاز أن يكذب في إخباره[٥]، فلا يوثق بوعده ووعيده وإخباره عن أحكام الآخرة.

وأمّا الرابع، وهو أنه يلزم سدُّ باب القطع بصحة الشرائع، فهو[٦] من وجهين:

الأول: هو أن[٧] مَن جاز منه فعلُ القبائح جاز أن يدعو إليها، وأن يبعثَ مَن يدعو إليها، وأن يحثَّ[٨] عليها ويرغّبَ فيها، ومتى جاز ذلك لزمهم[٩]

---

(١) ب، ج: «الإجماع من الأمة».
(٢) ب، ج: «النبوة لأنه».
(٣) ب، ج: «على يدي الكذابين».
(٤) ب، ج: «ينسد».
(٥) ب، ج: «الإخبار».
(٦) ب، ج: «وهو».
(٧) ب، ج: «الأول: وهو أن».
(٨) ج: «بحث» تصحيف.
(٩) ب، ج: «لزم».

تجويزُ أن يكون ما رغّب الله فيه من القبائح؛ وفيه زوالُ الثقة بالشرائع وقبحُ التشاغل بها.

الثاني: أنه[١] لو جاز منه تعالى أن يخلقَ في العبد الكفرَ والضلال، ويزيّنَه له[٢]، ويصدَّه عن الحق، ويستدرجَه بذلك إلى عقابه للزم في دين الإسلام جوازُ أن يكون هو الكفرَ والضلال، مع أن الله تعالى زينه في قلوبنا، وأن يكون بعضُ الملل المخالفة للإسلام هو الحق، ولكن الله تعالى صدّنا عنه وزيّن خلافَه في عيننا، وإذا جوّزتم ذلك لزمكم تجويزُ أن يكون ما أنتم عليه هو الضلالَ والكفرَ والباطل، وما نحن عليه هو الحق، وإذا لم يمكنكم[٣] القطعَ بأن ما أنتم[٤] عليه هو الحق، وما خُصُومُكم عليه هو الباطل لم تكونوا مستحقين للجواب.

وأمّا الخامس: وهو أنه يلزم منه أمورٌ باطلة بالإجماع وسائر الأدلة، فذلك[٥] من وجوهٍ عشرة[٦]:

الأول: لو كان ـ تعالى ـ هو الخالقَ لأفعال العباد وفيها القبائحُ ـ كالظلم والعبث ـ لجاز أن يخلقَها الله[٧] تعالى منفرداً حتى يكون ظالماً عابثاً.

الثاني: أنّ من جملة أفعال العباد الإشراكَ بالله، ووصفَه[٨] بالأضداد والأنداد والصاحبة والأولاد، وشتمَه وسبَّه[٩]، فلو كان الله تعالى فاعلًا لأفعال العباد لكان

---

(١) قوله: «أنه» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «في قلبه».

(٣) كذا في ب، ج: «يمكنكم»، وفي أ: «يمكنهم».

(٤) كذا في ب، ج: «أنتم»، وفي أ: «هم».

(٥) ب، ج: «وذلك».

(٦) قوله: «عشرة» سقط من ب، ج.

(٧) قوله: «الله» لم يرد في ب، ج.

(٨) ب، ج: «بالله تعالى، ووصفه».

(٩) ب، ج: «وسبه وشتمه».

فاعلاً لكل هذه الأمور، وذلك يُبطل حكمته؛ لأن الحكيم لا يشتم نفسه، وفي ذلك إلحاقُه بالسفهاء.

الثالث: لو جاز أن يخلق الزنا واللواط لجاز أن يبعثَ رسولاً هذا دينُه، ولو جوّزنا ذلك لجوّزنا أن يكونَ فيما سلف من الأنبياء مَن لم يُبعث إلا للدعوة إلى السرقة والأفعال الرديَّة ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله ورسوله وبالوالدين وذمّ المحسن ومدح المسيء.

الرابع: لو كان تعالى يخلق الكفرَ في العبد ثم يعذبه عليه لكان ضررُه عليه أشدَّ من ضرر الشيطان عليه؛ لأن الشيطانَ لا يمكنه أن يلجئَهم إلى القبيح، بل يدعوهم إليه كما حكى عنه تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢٢]؛ ولأنّ دعاءَ الشيطان هو أيضاً فعلُ الله، وأمّا الله تعالى فإنه يضطرّهم إلى القبائح، ولو كان كذلك لحسن من الكافر أن يمدحَ الشيطان وأن[1] يذمّ الله ـ تعالى عنه علوّاً كبيراً.

الخامس: أنّ العبدَ لو لم يكن موجداً لأفعاله لما استحقّ ثواباً ولا عقاباً، ولكان تعالى[2] مبتدئاً بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم، ولو جاز ذلك لحسنُ منه تعذيبُ الأنبياء وإثابةُ الفراعنة والأبالسة، ولو كان كذلك لكان أسفهَ السفهاء، وقد نزّه تعالى[3] المسلمين عن ذلك في كتابه فقال: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥ ـ ٣٦].

السادس: لو خلق الكفرَ[4] في الكافر لكان قد خلقه للعذاب في نار جهنم، ولو كان كذلك لمَا كان لله تعالى نعمةٌ على الكافر أصلاً.

---

(١) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «ولكان الله تعالى».

(٣) ب، ج: «وقد نزه الله تعالى».

(٤) ب، ج: «لو خلق الله الكفر».

لا يقال: اللهُ تعالى[١] وإن لم يكن له نعمٌ[٢] دينيةٌ على الكافر ولكن له عليه نعم[٣] دنياوية.

لأنا نقول: اللذةُ الدنيويةُ[٤] بالنسبة إلى العقوبة الأبدية كالذَّرة[٥] بالنسبة إلى البحر، بل أقل، وذلك لا يعدّ نعمة، ألا ترى أن من جعل السُمَّ في الحلواء فإنه لا يَعدُّ اللذةَ الحاصلة من تناوله نعمة؟ فكذلك هاهنا، ومتى ألزمتم أنه لا نعمة لله تعالى على الكافر فقد خالفتم الكتاب والسنّة: قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا﴾ [إبراهيم: ٢٨]، وقال[٦]: ﴿وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص: ٧٧]، وأيضاً فقد علم بالضرورة من دين محمد ـ عليه السلام ـ أنه قال: ما من عبد إلا ولله نعمةٌ عليه كافراً كان أو مسلماً.

السابع[٧]: لو خلق الظلمَ والجَوْرَ والفسادَ لصحّ وصفُه بأنه ظالم وجائر[٨] ومفسد[٩]:

أمّا أولاً: فلأنه لا معنى للظالم إلا فاعلُ الظلم، ولذلك لا يصحّ إثباتُ أحدِهما عند نفي الآخر.

---

(١) قوله: «الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٢) ب، ج: «نعمة».

(٣) ب، ج: «نعمة».

(٤) ب، ج: «الدنياوية».

(٥) ب، ج: «كالقطرة».

(٦) ب، ج: «وقال تعالى».

(٧) قوله: «السابع» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «جائز» دون واو.

(٩) ب، ج: «مفسد» دون واو.

وأمّا ثانياً: فلأنه لمّا فَعَلَ العدلَ سمي عادلاً، فكذا لو فَعَلَ الظلمَ وجب أن يسمى ظالماً، ولزم أيضاً أن لا يسمى العبدُ ظالماً سفيهاً؛ لأنه لم يفعل شيئاً من ذلك.

الثامن: أنه تعالى لو خلق الكفر في الكافر ثم كلّفه بالإيمان لكان ذلك تكليفاً بما لا يُطاق، ولو جاز ذلك جاز[١] تكليفُ الأعمى نَقْطَ المصاحف، وتكليفُ الزَّمِن العَدْوَ، بل يلزم[٢] التكليفُ بخلق القديم، والجمع بين السواد والبياض، ولو جاز ذلك لجاز تكليفُ الجمادات وكلُّ ذلك باطلٌ بالضرورة.

التاسع: لو كان هو الخالقَ[٣] للأفعال لكان إمّا أن يتوقّفَ خلقُه لها على دواعيهم وقُدَرِهم أو لا يتوقف، والأول باطل؛ لأنه يلزمهم[٤] أن يكونَ تعالى محتاجاً إلى علومهم و قُدَرهم، والثاني باطل؛ لأنه يلزم أن يصحَ منه تعالى خلقُ تلك الأفعال من دون قُدَرهم ودواعيهم، حتى توجدَ الكتابةُ والنساجةُ المحكمتان ممن لا يكون عالماً بهما، ووقوعُ الكتابة ممن لا يَدَ له ولا قلم، ووقوعُ شرب الماء من الجائع الذي ليس له[٥] بعطشان، ويلزم[٦] تجويزُ أن تنقلَ النملةُ الجبال، وأن لا يقوى الرجل القوي على رفع تِبنةٍ[٧] خفيفة، وأن يجوز من الممنوع المقيّد العَدْوُ، وأن يعجزَ القادرُ الصحيح المخلَّى من تحريك الأنملة، وفي ذلك زوال الفرق بين القوي

---

(١) ب، ج: «لجاز».

(٢) ب، ج: «لزم».

(٣) ب، ج: «الخلق».

(٤) ب، ج: «يلزم».

(٥) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «ولزم».

(٧) ب، ج: «بنية».

والضعيف، وفساد تصرفاتهم في حبس السرّاق وقُطّاع الطريق[١]، وفسادُ كل ذلك معلومٌ بالضرورة.

العاشر: أن الله تعالى لو كان فاعلاً للقبائح لكان جاهلاً أو محتاجاً؛ لأنه كذلك في الشاهد، مع أنّ الواحدَ منا ليس بفاعل له في[٢] الحقيقة، وأن يكون كذلك في الغائب كان أَولى وأَحْرى.

وأمّا الوجوه النقلية فهي تنقسم إلى الكتاب والسنّة والإجماع:

أمّا الكتاب: فمنها قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، وكذلك جملةُ الآيات المشتملة على إثبات العمل للعبد مثل قوله: ﴿وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا[٣]﴾ [طه: ٨٢]، فذكر الغفران من[٤] نفسه لمن أتى بالإيمان والعمل الصالح، وذلك يدلّ على أن للعبد عملاً، وقوله تعالى[٥]: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٦]، وقوله[٦]: ﴿وَيَجْزِىَ[٧] ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ بِٱلْحُسْنَىٰ﴾ [النجم: ٣١]، وقوله[٨]: ﴿لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٧]، وقوله[٩]: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الجاثية: ٢١]، وقوله: ﴿أَمْ نَجْعَلُ

---

(١) ب، ج: «والقطاع».

(٢) ب، ج: «على».

(٣) ب، ج: «﴿صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ﴾».

(٤) ب، ج: «عن».

(٥) ب، ج: «وقوله سبحانه وتعالى».

(٦) ب، ج: «وقوله تعالى».

(٧) في ج: «وليجزي»، والآية ما أثبتنا، وفي أ: ﴿لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔوا۟ بِمَا عَمِلُوا۟﴾، وهو بداية الآية نفسها، لكن الكلام عن الإحسان.

(٨) ب، ج: «وقوله تعالى».

(٩) ب، ج: «وقوله تعالى».

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِي ٱلْأَرْضِ [١]﴾ [ص: ٢٨]، وبالجملة فكلُّ ما في القرآن من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد ووصف العباد بكونهم محسنين أو مسيئين يدلُّ على كونهم فاعلين.

وأمّا السنّة: فقولُه عليه السلام: «اعملوا فكلّ ميسَّرٌ لما خُلق له»[٢]، وقوله عليه السلام[٣]: «نيةُ المؤمن خيرٌ من عمله»[٤]، وقوله: «إنما الأعمال بالنيات»[٥].

وأمّا الإجماع: فهو أنّ الرضى بقضاء الله تعالى واجبٌ بالأحاديث والإجماع، فلو كان الكفرُ من خلق الله تعالى لكان وقوعُه بقضاء الله تعالى فكان يجب الرضا به، لكن الرضا بالكفر كفرٌ بالإجماع والأحاديث، فعلمْنا أنّ الكفرَ ليس من قضاء الله تعالى فلا[٦] يكون من خلقه[٧].

والجواب قوله: هذا الاستدلالُ خارجٌ عن محل النزاع.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: مذهبكم أنّ القدرَة الحادثة غيرُ مؤثرة.

قلنا: الذي اتفق عليه أصحابنا أنّ العبدَ غيرُ فاعل استقلالاً، فأمّا أنّ القدرةَ

---

(١) ب، ج: «﴿فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾».

(٢) رواه البخاري (٤٩٤٥ - ٤٩٤٩، ٦٢١٧، ٦٦٠٥، ٧٥٥٢)، ومسلم (٢٦٤٧).

(٣) قوله: «عليه السلام» لم يرد في ب، ج.

(٤) رواه من حديث سهل بن سعد: الطبراني في «الكبير» ٦/ ١٨٥، قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» ١/ ٦١: رجاله موثقون إلا حاتم بن عباد بن دينار الجرشي: لم أَرَ مَن ذكر له ترجمة. اهـ.
وقال العراقي في «المغني عن حمل الأسفار»: [رواه] الطبراني من حديث سهل بن سعد ومن حديث النواس بن سمعان، وكلاهما ضعيف. اهـ. وهو من حديث أنس في «مسند الشهاب» ١/ ١١٩ وهو ضعيف.

(٥) رواه البخاري (١، ٥٤، ٢٥٢٩، ٣٨٩٨، ٥٠٧٠، ٦٦٨٩، ٦٩٥٣)، ومسلم (١٩٠٧).

(٦) ب، ج: «ولا».

(٧) ب، ج: «من خلقه والله الموفق».

الحادثة هل هي مؤثرةٌ أم لا فذلك مختلف فيه بين أصحابنا: أمّا الأشعري: فقد ذهب إلى أنها غيرُ مؤثرة، وأما غيره: فقد زعم القاضي[١] أنّ القدرةَ[٢] الحادثةَ لا تأثير لها في وجود الفعل، ولكن في حالة زائدة عليه، وهو كونُ الفعل طاعةً ومعصية.

ومنهم مَن زعم أنّ القدرةَ الحادثة مؤثرةٌ في وجود الفعل عند حصول الإرادة الجازمة لذلك الفعل، فما لم يحصل القدرة والإرادة الجازمة لا يمكن حصولُ الفعل، ومتى حصلتا وجبَ حصولُ الفعل، وهذا قد صرح به إمامُ الحرمين[٣] في الكتاب[٤] «النظامي»، وهو أيضاً مذهبُ الأستاذ أبي إسحاق[٥]؛ لأنه اشتهر من كلامه أنه كان يقول: القدرةُ الحادثة لا تؤثر إلا بمعيّن، واشتُهِر من مذهبه المبالغةُ[٦] في نفي الأحوال، فلم يبقَ إلا أن يقال: إنه جعل القدرةَ الحادثةَ مؤثرةً في وجود الفعل، وإذا

---

(١) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد(٣٣٨ - ٤٠٣ هـ)، كان ثقة إماماً بارعاً، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه، وانتهت إليه الرئاسة في مذهب الأشاعرة.
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤: ٢٦٩)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧: ١٩٠).

(٢) ب، ج: «القاضي أبو بكر الباقلاني أن القدرة».

(٣) هو الإمام الكبير عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجوَيْني (٤١٩- ٤٧٨ هـ)، كان محققاً نظاراً أصولياً متكلماً، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء، صاحب تصانيف من أشهرها: «العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية»، و«البرهان» في أصول الفقة.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٨: ٤٦٨)، و«طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي (٥: ١٦٥)

(٤) ب، ج: «كتاب».

(٥) هو المتكلم الأصولي الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم الإسفراييني الأصولي الشافعي الملقب ركن الدين، أحد المجتهدين في عصره، وصاحب المصنفات الباهرة، منها جامع الحلى في أصول الدين والرد على الملحدين، وتعليقه في أصول الفقه، وذكر الرافعي في أثناء الغصب وأثناء النكاح أنه شرح فروع ابن الحداد وله غير ذلك، وتوفي يوم عاشوراء سنة ٤١٨ هـ بنيسابور رحمه الله تعالى، وكان يقول أشتهي أن أموت بنيسابور حتى يصلي علي جميع أهلها ثم إنه نقل إلى إسفرين ودفن في مشهده.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧: ٣٥٣)، و«طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة (١: ١٧٠).

(٦) ب، ج: «من مذهبه أيضاً المبالغة».

ثبت ذلك فنحن نستدلّ بالدلالة المذكورة على القَدْرِ المتفقِ عليه بين أصحابنا، وهو نفي كون العبد فاعلاً استقلالاً، فأما[١] أن القدرةَ الحادثَة هل هي مؤثرةٌ أم لا؟ فذلك مما لا نثبته بهذا الدليل.

قوله: العلمُ بكون العبد موجداً ضروري، فلا يسمع الاستدلال على نفسه.

قلنا: لا نسلّم، وبيانه من وجهين:

الأول: وهو أنّ العلمَ الضروري ما يشترك العقلاءُ فيه، والعلمُ بكون العبد موجداً غيرُ مشترَك فيه بين العقلاء؛ فإنّا إذا رجعنا إلى[٢] أنفسنا لم نعلم إلا أنّ هذه الأفعالَ لا تحصل إلا على حسب قصودنا[٣]، فأمّا أن يكون المؤثر فيها نحن فذلك مما لا نجدُه من أنفسنا.

وكيف لا نقول ذلك والناسُ قبل أبي الحسين كانوا[٤] إمّا منكرين كونَ العبد موجداً، وإمّا معترفين بذلك، مثبتين دعواهم بالنظر والاستدلال؟! فإنّ كلَّ مَن تقدّم أبا الحسين من المعتزلة اتفقوا على أن[٥] كون العبد موجداً مما لا يُعلمُ إلا بالنظر والاستدلال، وإذا كان كذلك كان كلُّ من تقدم أبا الحسين من الموافقين له[٦] والمخالفين متفقين على أن العلم[٧] بكون العبد موجداً ليس بضروري، فكيف يُسمع منه نسبةُ كلِّ العقلاء الذين[٨] سبقوه إلى إنكار الضرورة[٩]؟

---

(١) ب، ج: «وأما».

(٢) قوله: «إلى» سقط من أ.

(٣) ب، ج: «تصورنا وإرادتنا».

(٤) ب، ج: «أبي الحسين البصري كانوا».

(٥) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٦) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٧) كذا في ب، ج: «على أن العلم»، وقوله: «أن» سقط من أ.

(٨) ب، ج: «الذي».

(٩) ب، ج: «الضروري».

الثاني: وهو أنّ كلَّ مَن كان سليم العقل إذا اعتبر أحوالَ نفسه فإنه يعلم أنّ إرادته للشيء لا يتوقف على إرادته لتلك الإرادة، بل سواء أراد لتلك الإرادة أو لم يُردها فإنه يحصل له تلك الإرادة، ونعلم أنه متى حصلت الإرادةُ الجازمةُ للشيء فإنه لا بدّ وأن يحصل المراد، وأنه قبل حصول تلك الإرادة لا يحصل ذلك المراد، وإذا كان العلمُ الضروري بصحة هذه المقدّمات حاصلاً عُلِمَ بالضرورة أنه لا الإرادة[1] منه، ولا حصول الفعل عَقيبَ الإرادة منه، فكيف يمكن دعوى العلمِ الضروري بكون العبد مستقلاً بالإيجاد؟

والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم: القادرُ[2] على الضدَّين لا يتوقّف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح، وزعم أنّ العلمَ يتوقف ذلك على حضور الداعي ضروري، وزعم أنّ حصولَ الفعلِ عَقيبَ الداعي واجب، ثم إنه ـ مع الاعتراف بهاتين المقدّمتين ـ بالغَ في كون العبد موجداً، وزاد على كل مَن تقدَّمه حتى ادّعى العلم الضروري بذلك.

وعندي أنّ أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتَيْنك المقدّمتين يُبطل مذهب الاعتزال، ولكنه لمّا أفسد الأصول التي عليها مدارُ أمرِ الاعتزال خاف من تنبّه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبَّس الأمر عليهم بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك، وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدئين فضلاً عمن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق. ويظهر من هذا أن أبا الحسين كان في هذه المسألة على مذهبنا.

لا يقال: الاعترافُ يتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي، ووجوبِ

---

(١) ب، ج: «إرادة».

(٢) ب، ج: «قولهم: إن القادر».

حصوله عند حصوله لا ينافي القولَ بأنّ قدرةَ الله[١] مؤثرةٌ في وجود الفعل وإنما ينافي استقلالَه بالفاعلية، وهو إنما ادعى العلمَ الضروريَّ في الأول لا في الثاني.

لأنا نقول: قد ذكرنا[٢] أنّا لم نستدل بالدليل المذكور لأجل بيان[٣] أنّ القدرةَ الحادثةَ غيرُ مؤثرة، بل لبيان سلب الاستقلال، كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين، فإن كان أبو الحسين قد ساعدنا عليه فمرحباً بالوفاق، ولكن يلزم منه فسادُ مذهب الاعتزال بالكليّة؛ لأنه لا فرق في العقل بين أن يأمر الله العبدَ[٤] بما يكون فعلًا لله تعالى وبين أن يأمره بفعل يجب حصولُه عند فعل الله تعالى، ويمتنع حصولُه عند عدمه، فإنّ المأمورَ على كلا التقديرين لا يكون متمكّناً من الفعل والترك، ولأنه لا فرق في العقول بين أن يعذبَ اللهُ تعالى العبدَ على ما أوجده فيه وبين أن يعذّبَه على ما يجب حصوله عند حصول ما أحدثه الله تعالى فيه، ولأنه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم، فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الإرادة الجازمة انسدّ عليه بابُ القولِ بالاعتزال، فظهر أنّ أبا الحسين كان من المنكرين لمذهب[٥] الاعتزال في هذه المسألة، وأنّ مبالغتَه في دعوى الضرورة فيها كان على سبيل التقيّة والتلبيس.

قوله: إنّا نعلم بالضرورة مطابقةَ أفعالنا لقصودنا[٦].

قلنا: لا ننكر هذه المطابقة، ولكن لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوداً

---

(١) ب، ج: «العبد».

(٢) ج: «ذكر».

(٣) ب، ج: «على».

(٤) ب، ج: «يأمر الله تعالى العبد».

(٥) ب، ج: «منكري مذهب».

(٦) ب: «لمقصودنا».

وعدماً وجوبُ ذلك الدوران، ولا من وجوبه حصولُه به ـ على ما مرّ ـ وبتقدير المساعدة أيضاً على ذلك لا يلزم منه استقلال العبد بالفعل والترك على الانفراد.

قوله: لو لم يكن العبد[١] مستقلاً بالفعل والترك لما حسن منّا الأمرُ والنهي والترغيب والزجر.

قلنا: هذا إنما يلزم إذا كنّا في هذا الأمر والنهي والحثّ[٢] والزجر مستبدّين مستقلّين بأنفسنا حتى يقال: إذا لم يكن المأمورُ قادراً وجب علينا أن نمتنع من أمره ونهيه، أمّا إذا كان صدور الأمر والنهي منا[٣] واجباً كوجوب سائر الأفعال اندفع الإشكال، وسنستقصي في الجواب عن هذه الشبهة بعد ذلك بقريب، إن شاء الله تعالى.

قوله: الممكنُ متى يحتاج إلى المرجح؟ في حق القادر أو في حق غيره؟

قلنا: على الإطلاق؛ لأنّ قدرةَ العبد إن لم تكن صالحةً إلا للتأثير في مقدور واحد كان خلق تلك القدرة في العبد خلقاً لما يوجب ذلك المقدور، فلا يكون العبد متمكّناً من الفعل والترك على الاستقلال، وإن كانت صالحة للضدَّين لم تكن متعلّقةً بإيجاد واحد منهما وإلا لوجد الضدّان، فإذا حدث أحد المقدورَيْن فقد حدث لتلك القدرة تعلّقٌ بإيجاد أحد المقدورين دون الآخر فلذلك؛ التعلقُ ممكنٌ ومتجدد، ونحن نعلم بالضرورة أن الممكن المتجدد لا يستغني عن المرجح[٤].

قوله: الهاربُ من السبع[٥] يختار أحد الطريقين لا لمرجح.

قلنا: لا نسلّم، بل الله تعالى يخلق فيه إرادةً ضرورية لسلوك أحد الطريقين دون

---

(١) قوله: «العبد» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «والحب».

(٣) قوله: «منا» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «مرجح».

(٥) ب، ج: «الأسد».

الآخر، فأمّا إن لم يخلقها فيه توقف، فكما[١] أنّا توافقنا على أنه تعالى لو خلق فيه صارفاً عن العَدْو فإنه يترك العدوَ والفرار.

قوله: القادرُ هو الذي يمكنه الفعل والترك، فلو توقّفت فاعليتُه على مرجّحٍ لكانت فاعليتُه عند حصول ذلك الشيء واجبةً وعند عدمه ممتنعة، فلا تحصل المُكْنةُ في شيءٍ من الأحوال.

قلنا: إن[٢] عنيتم بقولكم: القادر[٣] هو الذي يكون متمكناً من الفعل والترك: أنه الذي يمكنه الإتيانَ بكل واحد منهما بدلاً عن الآخر من غير مرجح: فلا نسلّم أن هذه الحقيقة يمكنه دخولها في الوجود، فإن النزاع ما وقع إلا فيه، وإن عنيتم به أنه الذي يمكنه الإتيان بكل واحدٍ منهما بدلاً عن الآخر عند حصول الدواعي المختلفة: فذلك حاصل، واعتبار الدواعي لا ينافي ما ذكرناه.

قوله: لـمَ لا يجوز أن يقال: حصولُ أحد المقدورين عند حصول الداعي إليه يصير أولى بالوجود، وإن كان[٤] لا تنتهي تلك الأولوية إلى حدّ الوجوب؟

قلنا: لوجوهٍ أربعة[٥]:

الأول: أن عند حصول تلك الأولويّة إن امتنع عقلاً حصولُه لم يكن هو أولى بالوجود، وإن امتنع عدمه فهو منتهٍ إلى حدّ الوجوب، وإن لم يمتنع عقلاً لا عدمه ولا وجوده[٦] كان كلٌّ واحد من الأمرين معقولًا ممكناً[٧]، وكلٌّ ممكن فإنه لا يلزم

---

(١) ب: «كما».

(٢) قوله: «إن» سقط من أ.

(٣) ب، ج: «بقولكم إن القادر».

(٤) ب، ج: «ولكن».

(٥) قوله: «أربعة» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «وجوده ولا عدمه».

(٧) ب، ج: «ممكناً معقولًا».

من فرض وقوعه محال، وإلا لكان هو أيضاً محالاً؛ لأن كلَّ ما لا يوجد إلا عند وقوع المحال فهو محال، وإذا[١] كان كذلك فلنفرض أن تلك الداعيةَ مع تلك الأولوية قد يوجد متعلَّقها تارةً ولا يوجد أخرى، فحينئذٍ يكون وقوعُ متعلَّقه في ذلك الزمان وعدمُ وقوعه في زمان آخر مع أنّ نسبةَ تلك الداعية المرجحة[٢] إلى الوقوع واللاوقوع في جميع الأزمنة نسبةٌ واحدة ترجحاً لأحد[٣] طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح؛ لأنه لم يوجد هاهنا مرجحٌ إلا تلك الأولوية، وتلك الأولويةُ[٤] حاصلةٌ في الزمانين، فاختصاصُ وقوعِ متعلّق تلك الداعية الراجحة بأحد الزمانين دون الآخر مع أن تلك الأولويةَ حاصلةٌ في الزمانين معاً يوجب ترجحَ أحدِ طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح، ولما بطل ذلك بطل ما قالوه.

الثاني: وهو أنّ عدمَ ذلك الممكن وترجحَ وجوده لأجل تلك الداعية إمّا أن يكونا متنافيَيْن أو لا يكونا كذلك، فإن كانا متنافيين استحال اجتماعُهما، فإذن متى حصلت تلك الأولويةُ وجب وجودُه وهو المطلوب، وإن لم يكونا متنافيين فعند حصول تلك الأولوية[٥] كانت تلك الأولويةُ حاصلةً استحالَ كونُه معدوماً، ومتى استحال عدمُه وجب وجودُه، فإذن متى حصلت تلك الأولويةُ أمكن[٦] أن يستمرّ عدمُ ذلك الفعل، وإذا أمكن ذلك[٧] في وقت أمكن في كل وقت، وإذا كان كذلك استحال أن تصير تلك الأولويةُ مقتضيةً زوالَ ذلك العدم؛ لأن تلك الأولويةَ لمّا

---

(١) ب، ج: «فإذا».

(٢) كذا في ب، ج: «المرجحة»، وفي أ: «المترجحة».

(٣) ب، ج: «ترجح أحد».

(٤) قوله: «وتلك الأولويةُ» سقط من أ.

(٥) من قوله: «حصلت تلك الأولوية» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «تلك الأولوية وجب وجوده، وهو المطلوب، وإن لم يكونا متنافيين فعند حصول تلك الأولوية أمكن».

(٧) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

حصلت في سائر الأوقات مع أنها لم تقتضِ[١] زوالَ ذلك العدم، فلو اقتضت في ذلك الوقت زوالَ ذلك العدم مع أنها لم تقتضِ[٢] زوالَه[٣] سائرَ الأوقات ـ لكان اقتضاءُ تلك الأولوية زوالَ ذلك العدم في ذلك الزمان قد ترجّح على اقتضائها زوالَ العدم على ذلك العدم في سائر الأزمان، فيكون ذلك ترجُّحاً لأحد طرفي الممكن المتساوي[٤] على الآخر من غير مرجح، وإنه محال.

الثالث: هو أنّ الممكنَ المتساويَ هو الذي يكون نسبةُ تجدّدِ الوجود إليه كنسبة استمرار العدم الذي كان حاصلاً إليه في هذا الوقت قد تساعدنا على أنه لا يبقى على العدم إلا لمرجح، ثم عند حصول الداعي المرجّح لجانب الوجود يُصيِّرُ نسبةَ الوجود المتجدّد إليه أرجحَ من نسبة العدم الذي كان حاصلاً إليه، فإذا امتنع ترجّحُ استمرارِ العدم على تجدّد الوجود حالَ كون ذلك الاستمرارِ مساوياً لذلك التجدّد فلَأَنْ يمتنع ذلك حالَ كون استمرارِ العدم مرجوحاً كان أَولى.

الرابع: ما ذكرناه في أول الاستدلال من أنّ حالَ حصول مرجِّحِ الوجود لو حصل العدمُ لكان ذلك العدمُ واقعاً لا عن مرجح، وذلك يبطل حُكمَنا بأن الممكن لا بدّ له من المرجح.

قوله: ذلك العدمُ مستمر، والشيءُ حالَ استمراره لا يحتاج إلى السبب خصوصاً في جانب العدم.

قلنا: لا نسلّم أنّ الممكنَ حال استمراره[٥] يستغني عن المرجح، والدليلُ عليه

---

(١) ج: «لم تقتضي».
(٢) ج: «لم تقتضي».
(٣) ب، ج: «زوالها».
(٤) ب، ج: «المساوي».
(٥) ب، ج: «الاستمرار».

ما مرّ تقريرُه في مسألة الحدوث، وعلةُ عدم الشيء هي عدمُ علة وجود ذلك الشيء، فثبت أنّ العدمَ الممكن لا غنى[١] به عن المرجّح.

قوله: هذه الحجّةُ تنفي كونَ الباري تعالى موجداً.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: إرادته لحصول هذه الدواعي للعبد إمّا أن تكونَ واجبةً أو لا تكون[٢].

قلنا: بل هي واجبة؛ فإن الله تعالى كما أن ذاتَه واجبةٌ وصفاتِه واجبةٌ فتعلّقاتُ صفاته بمتعلَّقاتها أيضاً واجبة، فعلى هذا نقول: تعلّقُ إرادةِ الله تعالى بإيقاع الحادث المعيّن في الوقت الفلاني واجب، ولمّا كان ذلك التعلقُ واجباً استغنى عن مرجح آخر[٣]، ولمّا كانت الصفةُ متعلقةً بتخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت المخصوص لا جَرَمَ لم يلزمنا قدم العالم وقدمُ سائر الحوادث.

لا يقال: لمّا كان تعلقُ إرادته تعالى بإيجاد بعض الأشياء على بعض الوجوه واجباً، وتعلُّقها بإيجاد تلك الأشياء على غير تلك الوجوه محالاً؛ لم يكن الباري قادراً[٤] مختاراً، بل كان علةً موجبة، وذلك خروجٌ عن الإسلام.

لأنا نقول: إنّ كونَ الفاعل بحال يجب أن يكون فاعلاً لبعض الأشياء لا يخرجه عن الفاعلية، ألا ترى أن عند المعتزلة الإخلالَ بالواجب يدلّ إمّا على الجهل أو الحاجة؟ فإذا وجب على الله تعالى فعلُ الثواب استحالَ إخلالُه تعالى به لاستحالة ما يلزم من ذلك الإخلال في حقّه، وهو الجهلُ أو الحاجة، وإذا استحال منه أن لا يفعل وجب منه أن يفعل، ففي هذه الصورة وجوبُ صدورِ الثواب عن الباري تعالى واستحالة لا صدوره عنه لا محالةَ يكون لأجل وجوب الداعي إلى الفعل.

---

(١) ب، ج: «غناء».

(٢) ب، ج: «تكون واجبة».

(٣) قوله: «آخر» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «الباري تعالى قادراً».

واستحالةُ حصول الداعي إلى الترك لا ينافي أصلَ كونه قادراً، فكذلك عندنا وجوبُ صدور بعض الأفعال عنه دون البعض لوجوب بعض الإرادات واستحالة البعض لا ينافي كونَه قادراً؛ لأنه في ذاته محال[١]، لو لم[٢] تكن هذه الإراداتُ واجبةً بل حصلتْ له[٣] إراداتٌ أخرى لكان هو ـ تعالى ـ عند تلك الإرادات قادراً على غير ما أحدثه الآن.

واعلم أنه لا خلاص للمعتزلة عن هذا الإشكال إلا إذا قالوا: إن ترك الواجب لا[٤] نقول: إنه يؤدّي إلى المحال[٥] ولا نقول إنه لا يؤدي إليه[٦]، بل نمسك عن القولين، ولكن هذا الجوابُ ركيك؛ لأنهم إن عَنَوْا بذلك أنّ أحدَ القسمين حقٌّ في نفسه ولكنهم لا يتلفّظون به، فذلك مما لا يفيدهم؛ لأنه ليس المقصودُ من الإلزام أن يتلفظوا به، وإن عَنَوا به فسادَ طرفَيِ النقيض فهو معلومُ البطلان بضرورة العقل.

فأما[٧] قوله في المعارضة الأولى: إنّ فعلَ العبد واجبُ المطابقة لدواعيه وجوداً وعدماً، فيكون واقعاً به.

قلنا: الكلام عليه من حيث الاستدراكُ[٨] ومن حيث التحقيق:

أما الاستدراك[٩]: فهو أنكم ذكرتم في دليلكم وجوبَ حصول الفعل عند حصول الدواعي[١٠]، ووجوبَ أن لا يحصل عند حصول الصوارف، مع أنّ ذِكْرَ

---

(١) كذا في ب، ج: «محال»، وفي أ: «بحال».

(٢) ب، ج: «ولو لم».

(٣) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «لأنا»!

(٥) ب، ج: «إليه».

(٦) قوله: «ولا نقول أنه لا يؤدي إليه» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «وأما».

(٨) ب، ج: «الاستدلال».

(٩) ب، ج: «الاستدلال».

(١٠) ب، ج: «الداعي».

أحد الأمرين كافٍ في المطلوب؛ لأنه لو ثبت وجودُ حصولِ الفعل عند حصول الدواعي، وثبت أنّ ما يجب حصولُه عند حصول شيءٍ آخر فإنه يجب أن يكون المؤثرُ فيه ذلك الآخر[١]؛ فإنه يلزم من هذا القَدْر أن يكون المؤثرُ في فعل العبد هو قدرتَه، سواء اعتبرنا وجوبَ انتفائه عند صوارفه أو لم نعتبر ذلك، فثبت أن تعليلَكم مشتملٌ على الزيادة، فيكون مستدركاً. وهذا الاستدراكُ يمكن دفعُه على ما سيأتي[٢].

وأما التحقيق: فهو أنكم ادّعيتم وجوبَ حصول الفعل عند حصول الدواعي، واستحالةَ حصوله عند تحقّق الصوارف، ولا شك أنّ تلك الدواعي والصوارف هي أفعالُ الله تعالى أو مستندةٌ[٣] إلى أفعاله تعالى، فهذا يُبطل مذهبَ الاعتزال بالكليّة؛ لأنّ اللهَ تعالى إذا فعل فيه تلك الدواعي وجبَ حصولُ ذلك الفعلِ شاء أم أبى، وإذا لم يفعل فيه تلك الدواعي استحالَ حصولُ الفعلِ لا محالة، وإذا كان كذلك كان تكليفُ العبد تكليفاً بما لا يكون مقدوراً له.

وأيضاً فلأنه تعالى لمّا كان هو الفاعلَ للداعي إلى القبائح لزم أيضاً أن يكون فاعلاً للقبائح؛ لأنه لا فرق في العقول بين فعل القبيح وبين فعل ما يوجب القبيح، أو فعل ما يجب عنده القبيح.

وأمّا إن لم تقولوا بوجوب حصول الفعل عند حصول الدواعي فَسَدَ عليكم هذا الاستدلال؛ لأنه إذا لم يجب حصولُ الفعل عند توفر الدواعي لم يلزم من عدم حصول الفعل عند توفر الدواعي أو من حصوله عند خلوص[٤] الصوارف محال، فحينئذٍ يفسد الاستدلالُ بالكليّة.

---

(١) ب، ج: «ذلك الشيء الآخر».

(٢) ب، ج: «وسيأتي رفع هذا الاستدراك».

(٣) ب، ج: «و مستندة».

(٤) ب، ج: «حصول».

لا يقال: المقصودُ من هذه الحجّة بيانُ أنّ القدرةَ[١] الحادثة مؤثرةٌ سواء فسد مذهب الاعتزال أو[٢] لم يفسد.

لأنا نقول: قد ذكرنا أن من أصحابنا مَن ساعد على هذا القدر.

ثم نقول: ما ذكرتموه أيضاً لا يفيد هذا المطلوب، وبيانه من وجوه خمسة[٣]:

الأول: أنّا نمنع الوجوبَ الذي ادّعَوه؛ لأنّ حصولَ فعل العبد عند توفر دواعيه ليس أظهرَ من حصول الشِّبَع للحي السليم عَقيبَ تناول الغذاء الجيّد، وحصولِ الرِّيّ عقيب الشرب؛ وحصولِ النبت عند إلقاء البذر في الأرض الحرّة الجيّدة مع حصول سائر الشرائط من السقي والشمس والحرّ والبرد ووجوب نزول الأرض وصعود النار، مع اتفاق أكثر المسلمين على أنّ حصولَ هذه الأحكام عقيبَ هذه الأسباب ليس على طريق الوجوب، وإذا جاز منع الوجوب في هذه الصورة جاز أيضاً منعه[٤] في هذا الموضع.

ولإن[٥] سلّمنا هذا الوجوبَ ولكن لَمَ قلتم: إنه لا بدّ لذلك الفعل من مؤثر فضلاً عن أن يكون المؤثر فيه قدرةَ العبد؟

بيانه: أنّ الذواتَ عند المشايخيّة متشاركةٌ في كونها ذواتاً[٦]، ثم إنّ بعضَ الذوات مختصٌّ بصفة ذاتية يجب تحقيقُها بتلك الذوات، ويمتنع تحقّقُها بسائر الذوات، وذلك الوجوب عندهم لا يعلّل بأمر؛ لأنه بأي شيء عُلِّل فسد، وكذلك العرض المعيّن يجب اختصاصُه بالمحلّ المعيّن، مع أن ذلك المحل مثل لسائر المحالّ.

---

(١) ب: «القدر».

(٢) ب، ج: «أم».

(٣) قوله: «خمسة» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «منعه أيضاً».

(٥) ب، ج: «وإن».

(٦) ب، ج: «ذوات».

وذلك الوجوبُ لا يعلل؛ لأنه بأي شيء عُلل فسد، وكذلك الأعراضُ التي لا تبقى يختصّ صحةُ حدوثها بالوقت المعيّن، مع كون ذلك الوقت المعين[١] مساوياً لسائر الأوقات، وكذلك القادر يفعل أحدَ مقدورَيْه دون الآخر؛ لأنه[٢] بأي شيءٍ عُلِّل فسد، فإذا رأينا أنّ الوجوبَ والصحة والاستحالة قد تحصل في بعض المواضع وبعض الأوقات لا لأمر فِلِمَ لا يجوز أن يقال: إنّ الفعلَ الذي حدث عند توفّر الدواعي اختصّ وجوبُ حدوثِه بذلك الوقت دون الوقت الذي قبلَه أو بعده؟ وحينئذٍ لا يحتاج إلى مؤثر أصلاً.

ولإن[٣] سلّمنا أنه لا بدّ لها من مؤثر فلِمَ لا يجوز أن يكون المؤثرُ في تلك الأفعال هو غيرَ العبد؟

قوله: لو كان كذلك لصحّ من ذلك الغير أن لا يخلق تلك الأفعالَ عَقيبَ توفّر الدواعي، أو يخلقها[٤] عقيبَ الصوارف.

قلنا: لا شك أنّ الموجدَ لتلك الدواعي هو الله تعالى، وإذا[٥] كان كذلك فلمَ لا يجوز أن يقال: إن تلك القدرةَ والداعية وإن كانت غيرَ مؤثرة في وجود ذلك الفعل؛ ولكنه يستحيل انفكاكُها عن ذلك الفعل، والفاعلُ للشيء لا يمكنه أن يفعلَ ذلك الشيءَ عارياً عما يلازمه، فلأجل ذلك يستحيل من الله تعالى أن لا يوجد ذلك الفعلَ عقيب توفّر الدواعي، كما أنه متى خلق الجوهر استحال أن لا يخلق الكون.

لا يقال: لو استحال انفكاكُ القدرةِ والداعيةِ عن الفعل وجب صحةُ حصول الفعل بدون تلك القدرة والداعية لاستحالة كون كل واحد منهما محتاجاً إلى الآخر،

---

(١) قوله: «المعين» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «الآخر لا لأمر؛ لأنه».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «و يخلقها».

(٥) ب، ج: «فإذا».

وحينئذٍ يلزم أن لا يجب انتفاءُ الفعل عند عدم القدرة والإرادة، وقد بيّنّا أن ذلك واجب، وبهذا الطريق اندفع الاستدراك الذي ذكرتموه.

وأمّا الجوهرُ والكونُ فغير لازم؛ لأنه لا جوهر إلا ويصحّ وجودُه بعينه مع عدم كل واحد من الأكوان المعيّنة.

لأنا نقول: لـمَ لا يجوز أن يوجد أمران يمتنع انفكاكُ كلٍّ واحد منهما عن الآخر وإن لم يكن واحدٌ[1] منهما محتاجاً إلى الآخر؟

بيانه: أن الذي نساعد عليه أنه متى تحققت الحاجةُ امتنع الانفكاك، ولكنّا لا نساعد أنّ امتناعَ الانفكاك لا يتحقّق إلا عند تحقق الحاجة، فعليهم أن يقيموا الدلالة على ذلك؛ لأنهم هم المستدلّون.

ثم إنّا نبيّن ذلك بصور ثلاثة[2]:

إحداها: أنّ الحياةَ القائمة بأحد أجزاء البِنْية غيرُ الحياة القائمة بالجزء الآخر من البنية، مع أنه يستحيل انفكاكُ كلٍّ واحدة من الحياتين عن الأخرى، ومنها ملازمةُ الجوهر والكون.

قوله: إنّ كلّ جوهر فهو على التعيين يصحّ خلوُّه عن كل كون على التعيين.

قلنا: إنّا إنما ألزمنا ذلك في نوعَيِ الجوهر والكون لا في أشخاص هذين النوعين، حتى إن هذا القَدْر لو كفى هناك فنحن نقول أيضاً: إنّ القدرةَ المعيّنة، والداعيةَ المعينة، والفعلَ المعيّن ليس بينها من حيث إنها تلك الأشياء بأعيانها ملازمةٌ أصلاً، بل الملازمةُ حاصلةٌ بين نوع القدرة والداعية ونوع الفعل.

---

(١) ب، ج: «لم يكن كل واحد».

(٢) قوله: «ثلاثة» سقط من ب، ج.

وثانيتها[١]: أن كون الله تعالى عالـمًا و[٢] قادراً وحيّاً[٣] وموجوداً[٤] أحوالٌ يمتنع انفكاكُ كل واحد منها عن الأخرى، مع أنه ليس لواحدة منها حاجةٌ إلى الأخرى، ولا يندفع ذلك بقولهم: إنّ تلازمَها إنما كان لأن لها موجباً واحداً، وهو الحالة الخامسة.

لأنا نقول:

أمّا أولاً: فلأن ذاته تعالى وتلك الحالةَ الخامسة، بل كلُّ ذاتٍ مع ما لها من الصفة الذاتية يمتنع انفكاكُ كل واحد منها[٥] عن الأخرى، ولا شكّ أنه ليس واحدٌ[٦] منها علةً للأخرى؛ لأنّ الذاتَ لو كانت علةً لتلك الصفة لتحققت تلك الصفةُ في جميع الذوات، ولو كانت الصفةُ علةً للذات مع أنّ الصفةَ محتاجةٌ إلى الذات؛ لزم الدور، وإذا[٧] كان كذلك فإمّا أن لا يكون لواحد[٨] منهما حاجةٌ إلى الأخرى أصلًا، أو إن[٩] كان كذلك ولكن ذلك لا ينافي امتناعَ انفكاك كلِّ واحد منهما عن الأخرى، وعلى التقديرين فإنه يبطل قوله: إنّ الشيئين لو امتنع انفكاكُ كلِّ واحد منهما عن الآخر لزم احتياج كلِّ واحد منهما[١٠] إلى الآخر.

وأمّا ثانياً: فلأنكم إذا جوّزتم في الشيئين اللذين ليس بواحد[١١] منهما حاجةٌ

---

(١) ب، ج: «وثالثها».

(٢) قوله: «عالماً» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «حياً» دون واو.

(٤) كذا في ب، ج: «موجوداً»، وفي أ: «وموجداً».

(٥) ب، ج: «واحدة منهما».

(٦) ب، ج: «واحدة».

(٧) ب، ج: «فإذا».

(٨) ب: «لا يكون لكل واحد».

(٩) ب، ج: «و إن».

(١٠) قوله: «منهما» سقط من ب، ج.

(١١) ب، ج: «لواحد».

إلى الآخر أن يجب تلازُمُهما[١] لعلّةٍ أخرى وهي كونهُما معلولَيْ علةٍ واحدة؛ فقد اعترفتم في الجملة أنه لا يجب من ملازمة الشيئين حاجةُ كلِّ واحد منهما إلى الأخرى، وقد انتقض أصل قولكم.

غايةُ ما في الباب أنكم تقولون: هذه الملازمةُ إنما حصلتْ لعلةٍ معيّنة، وهي كونُهما معلولَيْ علةٍ واحدة، ولكن لا يلزم من نفي هذه العلة نفي الملازمة أصلاً عند عدم الحاجة، اللهمّ إلا أن تقولوا: ما سوى هذه العلةِ غيرُ معلوم[٢]، فوجب نفيه، لكنّا[٣] بيّنا ضعف هذه الطريقة.

ولئن[٤] سلّمنا أنه لو كان الموجدُ لأفعال العبد غيَره لمَا وجب حصولُها عند توفر دواعيه، ولكن متى؟ إذا كان ذلك الغيرُ موجباً أو قادراً؟ ع م.

بيانه: وهو أن من الجائز أن يقال: المؤثرُ في أفعال العباد شيءٌ مباينٌ موجبٌ بالذات، إلا أن إيجابه لها يتوقّف على حصول تلك الدواعي، فمتى حصلتْ استحال أن لا يحصل الفعل؛ لأن الموجب متى انضمّ إليه الشرطُ استحال أن لا يحصل المعلول، كما أنّ كونَ الذات حيّاً لمّا كان موجباً لصفةِ المدركيّة عندكم بشرط سلامة الآلة، وحصول المدرك، وارتفاع الموانع، لا جَرَمَ استحال حصولُ هذه الشرائط إلا ويحصل الإدراك، فكذلك هاهنا. ثم ليس علينا تعيينُ ذلك الموجب لاحتمال أن يكون ذلك خاصيةً خلقها الله تعالى في الفلك، أو يكون ذلك موجداً محدثاً ليس بجسم ولا بجسمانيّ.

وبالجملة فالسائل ليس عليه إلا بيانُ الاحتمال، فأمّا إبطالُه فذلك على[٥] المستدلّ.

---

(١) كذا في ب، ج: «تلازمهما»، وفي أ: «تلازمها».

(٢) ب، ج: «معلومة».

(٣) ب، ج: «لكن».

(٤) ب، ج: «وإن».

(٥) ب، ج: «فعلى».

ولئن[١] سلّمنا أن ذلك الفعلَ ليس أثراً لشيءٍ مباين، فلم[٢] قلتم: إنه أثرُ القدرة؟ ولمَ لا يجوز أن يقال: المؤثرُ هو القصد والداعي بشرط القدرة؟

فهذا جملةُ ما نقوله على هذه الشبهة[٣]، ولأصحابنا كلماتٌ كثيرةٌ عليها سوى ما ذكرناه، فمن أرادها فليطلبها في[٤] كُتبهم.

وأمّا قوله في المعارضة الثانية: كونُ العبد مأموراً ومنهيّاً وممدوحاً ومذموماً ينافي مذهبكم.

قلنا: هذا الإشكال واردٌ عليكم من وجوه ستة[٥]:

أحدها: وهو أنّ علمَ الله تعالى متعلّقٌ بجميع المعلومات، فما عَلِم وجودَه من العبد يستحيل أن لا يوجد، وما عَلِم أنه لا يصدر من العبد يستحيل أن يوجد، وإذا كان كذلك كان تكليفُ الله تعالى مَن علم مِن حاله أنه لا يؤمن تكليفاً له بما يستحيل وجودُه منه، وتكليفُه مَن علم مِن حاله أنه يؤمن تكليفاً له بما يجب وجودُه منه، ولا فرق بين ذلك وبين ما ألزمتموه[٦] علينا، فإن كان مذهبُنا ينافي التكليف والأمر والنهي فهو أيضاً لازمٌ عليكم من هذا الوجه، والأعذارُ التي تكلّفوها عن هذا الإلزام قد مرّت فيما مضى، وبيّنّا ضعفها.

وثانيها: أنه تعالى إذا أخبر عن أقوام مخصوصين أنهم لا يؤمنون أصلاً، فلو آمنوا لصار خبرُ الله كذباً، والكذبُ[٧] محالٌ على الله تعالى، أمّا عندنا فلذاته، وأمّا عند المعتزلة

---

(١) ب، ج: «وإن».

(٢) ب، ج: «ولكن لم».

(٣) ب، ج: «الشُبه».

(٤) ب، ج: «من».

(٥) قوله: «ستة» سقط من ب، ج.

(٦) كذا في ب، ج: «ألزمتموه»، وفي أ: «ألزموه».

(٧) ب، ج: «وهو».

فلأنه يدلّ على الجهل أو الحاجة، وهما محالان على الله تعالى، وما يؤدي إلى المحال فهو محال، فإذن صدورُ الإيمان من[١] أولئك الأقوام محال، مع أنهم كُلِّفوا بها[٢].

وثالثها: أنّ الله تعالى كلّف أبا لهب بالإيمان وقد أخبر الله تعالى[٣] عنه بأنه لا يؤمن، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، وما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فيكون أبو لهب مكلّفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وذلك محال، فيكون مكلّفاً بالمحال.

ورابعها: أنّ اللهَ تعالى إذا وجب عليه إيصالُ الثواب فإنّ عدمَ فعله لذلك تركٌ للواجب[٤]، وترك الواجب قبيح، والقبيح يدلّ على الجهل أو الحاجة، وهما محالان على الله تعالى، وما يؤدي إلى المحال فهو محال، فإذن محال من الله تعالى عقلاً أن لا يفعل ذلك الواجب، وإذا استحال منه تعالى أن[٥] لا يفعله وجب أن يفعله لاستحالة الخروج عن طرفَيِ النقيض، فإذن يجب عقلاً أن يفعل الله تعالى ذلك الفعلَ، مع أنه ـ تعالى ـ يستحقّ المدح والشكر على ذلك الفعل، فعلمْنا أنّ كونَ الحيّ بحال يجب صدورُ الفعل عنه لا ينافي استحقاقَه للمدح، وإذا ثبت ذلك في جانبِ المدح فكذلك القولُ في جانب الذمّ؛ لأنه لا فرق بين الطرفين في العقل.

وخامسها: أن أبا الحسين لمّا اعترف أنّ العبدَ لا يمكن أن يَصدرَ عنه الفعلُ إلا عند حصول الداعي، واعترف أنه متى حصل الداعي وجب صدورُ الفعل عنه، فعلى هذا: إذا فعل اللهُ تعالى الداعيَ إلى الإيمان وجب حصولُ الإيمان، وإذا لم يفعل استحالَ حصولُ الإيمان[٦]، ولا فرق في العقل بين تكليف العبد بالإيمان، مع أنّ وجودَ الإيمان

---

(١) ب، ج: «عن».

(٢) ب، ج: «به».

(٣) قوله: «الله تعالى» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «الواجب».

(٥) ب، ج: «أنه».

(٦) ب، ج: «حصوله».

يتوقف[١] في طرفَيْ وجوده وعدمه على فعل يفعلُه اللهُ تعالى ـ وبين تكليفه بالإيمان، مع أنّ الإيمان فعلُ الله تعالى، فإذا قبح أحدُهما وجب أن يكون الآخر قبيحاً، وهكذا القولُ في كفر الكافر. ولا يدفع لذلك إلا أحد أمرين ذكرناهما في السؤال:

إمّا أن نقول: القادرُ وإن كانت نسبتُه إلى مقدورَيْه[٢] على السواء لكنه يفعل أحدُهما دون الآخر لا لمرجّح، وهذا معلوم الفساد بالضرورة.

وأيضاً فتجويزُه يفضي إلى القدح في حكمة الله تعالى على أصول المعتزلة؛ لأن صدورَ القبيح منه ـ تعالى ـ نظراً إلى كونه قادراً جائز، وإنما امتنع نظراً إلى استحالة أن يوجَدَ في حقه تعالى الداعي إلى القبيح، وإنما يلزم من استحالة وجود الداعي إلى القبيح استحالةُ فعل القبيح أو توقّفُ الفعل على الداعي، فأمّا إذا لم يتوقف عليه لا[٣] يلزم من انتفائه انتفاءُ الفعل، فثبت أنَّ مَن لم يوقِف الفعلَ على الداعي لا يمكنه الجزمَ بحكمة الله تعالى.

وإمّا أن يقول[٤]: الفعلُ[٥] لا بدّ له من الداعي، ولكنه لا يجب حصولُه عند حصوله.

وذلك أيضاً قد بيّنّا أنه يقتضي ترجُّحَ أحد طرفَيِ الممكن على الآخر المساوي له من غير مرجح.

ولمّا ثبت فسادُهما توجّه الإلزامُ ضرورة.

وسادسها: وهو[٦] أنّا بيّنّا أنّ العلومَ النظرية لا بدّ وأن تكون لازمةً عن العلوم

---

(١) ب، ج: «متوقف».

(٢) ج: «مقدورية» تصحيف.

(٣) ب، ج: «لم».

(٤) ب، ج: «يقولوا».

(٥) ب، ج: «يقولوا: إن الفعل».

(٦) ب، ج: «هو» دون واو.

الضرورية لزوماً ضرورياً، على ما مرّ تقريره في الأصل الثاني غيرَ مرّة، فتلك العلومُ الضرورية إمّا أن تكون من فعل العبد أو من فعل الله تعالى، والأول باطل؛ لأنّ العلومَ الضرورية إمّا أن تكون: فطريةً مثل العلم بأنّ الواحدَ نصفُ الاثنين، أو حسّيةً مثل العلم بحرارة النار، أو تواتريةً مثل العلم بوجود محمد ﷺ.

فأمّا العلومُ الفطريةُ فلو كانت أفعالاً للعبد لكانت تصوّراتُ مفرداتِ تلك القضايا إمّا أن تكون فعلاً للعبد أو لا تكون[1]، والأول باطل؛ لأن المختار لا يمكنه أن يختارَ إيجادَ شيءٍ دون غيره إلا إذا كان له شعورٌ بحقيقة ذلك الشيء، وذلك[2] الشعورُ لا معنى له إلا تصوّرُ تلك الحقيقة، فلو كان حصولُ ذلك التصوّرِ فعلاً للعبد لوجب أن يكون تصوّراتُ تلك المفردات سابقاً على تصوراتها التي هي من فعل العبد، ثم الكلامُ فيها كالكلام في الأول فيلزم إما التسلسل[3] وهو محال، أو الانتهاء إلى تصورات يخلقها الله تعالى.

ثم إنّا بيّنا أن تلك التصوراتِ موجبةٌ لذواتها جزمَ الذهن بنسبة أحدهما إلى الآخر، فحينئذٍ يكون تلك التصوراتُ من فعل الله تعالى، وترتُّب التصديق عليها واجب، فتكون العلومُ الضروريةُ ليست أفعالاً للعبد، بل فعلاً لله تعالى، والعلومُ النظرية واجبةُ اللزوم عنها، فيلزم خروجُ العلوم الفطرية عن[4] قدرة العبدِ واختيارِه، فوجب سقوطُ الأمر والنهي والمدح والذمّ، فأمّا العلومُ الحسيّة والتواترية فنحن نعلم أن حصولَها عقيب الحس، والتواتر ليس باختيار[5] العبد.

لا يقال: لمَ لا يجوز أن يقال: إنه تعالى يخلق في العبد علماً بحقيقة الشيء، ثم

---

(١) قوله: «تكون» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «فذلك».

(٣) ب، ج: «فإما بتسلسل».

(٤) ب، ج: «من».

(٥) كذا في ب، ج: «والتواتر ليس باختيار»، وقوله: «ليس» سقط من أ.

إنّ العبدَ يختار إحداثَ ذلك الشيء، ثم ذلك الشيءُ يوجب تصوّرَ مفردات القضية الضرورية، ثم يترتب على حصول تصور تلك المفردات حصولُ التصديقات الضرورية، ثم يترتب عليها حصولُ العلوم الضرورية[١]، فلأجل استناد العلوم النظرية إلى فعل العبد استحقّ العبد المدح والثواب عليها؟

لأنا نقول: هذا يقتضي أن يكون تصوّرُ ذلك الشيء ضروريّاً، لكنّا[٢] لا نجد ذلك الشيءَ من أنفسنا فضلاً أن يكون[٣] تصورُه ضروريّاً، فثبت أنّ شيئاً من العلوم الضرورية غيرُ حاصل بفعل العبد، وذلك يحقق الإلزام، فثبت بهذه الوجوه أنّ ما أَلزموه علينا لازمٌ عليهم أيضاً[٤].

فإن قيل: فما الحيلةُ مع ذلك في دفع الإشكال؟

الجواب: إنّ الحيلةَ[٥] تركُ الحيلة، والاعترافُ بأنه تعالى لا يُسأل عما يفعل، وإنه لا يقبح منه ما يقبح منّا، بل كل ما يفعله تعالى[٦] بنا[٧] فإنه حسنٌ منه وصواب.

وهاهنا مقامٌ آخر جدليٌّ على مَن استدلّ بحسن المدح والذمّ والأمر والنهي على كون العبد موجداً فنقول: العلمُ بحسن هذه الأمور إمّا أن يتوقف على العلم بكون العبد موجداً أو لا يتوقف، فإن توقف: وجب أن لا يحصل العلم بحسن هذه الأمور إلا بعد العلم بكون العبد موجداً، فلو استفدنا العلمَ بكون العبد موجداً من ذلك

---

(١) ب، ج: «النظرية».

(٢) ب، ج: «ضرورياً، ولكنا».

(٣) ب، ج: «فضلًا عن أن يكون».

(٤) قوله: «أيضاً» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «والجواب: إن الحيلة».

(٦) ب، ج: «ما يفعله الله تعالى».

(٧) قوله: «بنا» سقط من ب، ج.

لزم الدور، وإن لم يتوقف: كان ذلك اعترافاً بأنه ليس جهةُ حسن المدح والذم والأمر والنهي كونَ العبد موجداً، وحينئذ يبطل استدلالهم.

فهذا جملةُ ما نقوله[١] في هذا الموضع.

وأما[٢] أصحابُنا فإنهم عارضوا المعتزلةَ بأمرين:

أحدهما: أنّ عندهم الذواتِ ثابتةٌ في العدم، فلا يمكن أن يكون للقدرة الحادثة فيها أثرٌ أو الوجود حال، والأحوالُ غيرُ مقدورة عندهم، وإذا[٣] لم تكن الذاتُ مقدورةً ولا الوجودُ مقدوراً كان التكليفُ بالإيجاد تكليفاً بالمحال.

لا يقال: الذاتُ والوجودُ وإن لم يكن كلٌّ واحد منهما مقدوراً وحدَه، ولكنّ الذاتَ على صفة الوجود مقدورة.

لأنا نقول: قولكم: «المقدورُ هو الذاتُ على الوجود» عبارةٌ لا طائل تحتها؛ لأنّ المرادَ بالذات على الوجود إمّا الذاتُ وحدها، أو الوجودُ وحده، أو المجموع، وليس في العقل قسمٌ وراء ذلك، وعندكم الأقسامُ الثلاثة غيرُ مقدورة، وإذا كان كذلك كان التكليفُ يتصور القسم الرابع مع أنه غير معقول تكليفاً بالمحال فضلاً عن التكليف بتحصيله.

وثانيهما: أنّ مَن[٤] لم يكن عالماً بالله تعالى فإنه[٥] مأمورٌ بتحصيل معرفته تعالى، فإذن لا[٦] يمكنه أن يعلم كونَه مكلّفاً بتحصيل العلم بالله تعالى إلا إذا علم الله،

---

(١) ب، ج: «نقول».

(٢) ب، ج: «فأما».

(٣) ب، ج: «فإذا».

(٤) قوله: «مَن» سقط من أ.

(٥) ب، ج: «فإنها».

(٦) ب، ج: «لم».

ومتى[١] علم الله استحال[٢] منه تحصيل العلم به؛ لأنّ تحصيلَ الحاصل محال، فيكون هذا التكليفُ تكليفاً بالمحال.

ولهم معارضاتٌ أُخر، ولكن الأقوى ما ذكرناه.

ثم إنهم بعد ذلك اختلفوا في الجواب على طريقين:

الأول: طريقة الأشعري، وهي أنّ القدرةَ الحادثة غيرُ مؤثرة أصلاً، وأمّا الأمرُ والنهيُ فذلك لأجل أن الله تعالى أجرى العادةَ بأنّ العبد لو اختار الطاعة فإنه ـ تعالى ـ يخلق الطاعة فيه عَقيبَ اختياره إياها، وإن اختار المعصية فإنه يخلق فيه المعصية على حسب اختياره، وإذا[٣] كانت المُكْنة بهذا المعنى حاصلةً لا جرم حَسُنَ الأمرُ والنهي.

لا يقال: إمّا أن يكون الاختيارُ الواحدُ صالحاً للضدَّين أو لا يكون[٤]، فإن كان فترجّحُ أحدهما على الآخر يستدعي مرجحاً، ولا تنقطع الحاجةُ إلا عند الانتهاء إلى مرجّح متعين[٥] لأحد الطرفين، فيعود الإشكال وإن لم يكن صالحاً للضدَّين، فالإشكالُ[٦] ظاهرُ اللزوم؛ لأنه[٧] تعالى[٨] إن خلق ذلك[٩] الاختيارَ وجب عليه أن يختار، وإن لم يخلقه استحالَ منه الاختيار.

لأنا نقول: الاختيارُ صالحٌ للضدَّين.

---

(١) ب، ج: «علم الله تعالى ومتى».

(٢) ب، ج: «علم الله سبحانه استحال».

(٣) ب، ج: «فإذا».

(٤) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «معين».

(٦) قوله: «وإن لم يكن صالحاً للضدَّين فالإشكالُ» سقط من أ.

(٧) ب، ج: «لأن».

(٨) ب، ج: «لأن الله تعالى».

(٩) قوله: «ذلك» سقط من أ.

وقوله[١]: ذلك الترجّحُ يستدعي مرجحاً.

قلنا: هذا وإن كان حقّاً في نفسه لكنه غيرُ مقبولٍ من المعتزليّ؛ لأنه لمّا أثبت العبدَ موجداً فلا بدّ له من القول بأنه يختار أحدَ مقدورَيْه لا لمرجح؛ لأنه لو أسند ذلك إلى مرجح لزم الجَبْـرُ[٢] على ما بيناه[٣]، وإذا كان لا بدّ له من القول بأنه يختار أحدَ مقدورَيْه دون الآخر لا لمرجحٍ فكيف يمكنه أن ينكرَ ذلك علينا؟ وإذا كان كذلك كان الأمر والنهي والتكليف إنما كان لأنه متمكنٌ من اختيار أحدهما دون الآخر، وإن لم يكن متمكناً من الإيجاد.

لا يقال: ترجيحُه[٤] أحدَ تعلّقَيِ الإرادة على تعلقها الثاني إن وقع بالعبد فقد اعترفتم بتأثير قدرة العبد، أو بالله تعالى فلا يكون ذلك الترجيحُ مضافاً إلى العبد أصلاً.

لأنا نقول: إنّ ترجيحَ أحد المتعلّقين على الآخر ليس أمراً ثبوتياً أصلاً لا في حق الله تعالى ولا في حق العبد[٥] حتى يلزمَ من إسناده إلى العبد الاعترافُ بكون قدرته مؤثرة، فإن ذلك لو كان أمراً ثبوتياً لكان وقوعُه بالاختيار، فكان ترجيح[٦] تأثير الاختيار في ذلك الترجح[٧] زائداً عليه؛ فيلزم التسلسل.

الطريق الثاني: طريقةُ[٨] القاضي أبي بكر: وهي أنّ القدرةَ الحادثة وإن لم تكن مؤثرةً في وجود الفعل لكنها مؤثرةٌ في ثبوت صفة له، وهي كونه طاعةً أو معصية، وهذه الطريقةُ ضعيفة جداً؛ لأنّ حصولَ اختيار العبد يجعل ذلك الفعلَ طاعةً دون

---

(١) ب، ج: «قوله» دون واو.

(٢) كذا في ب، ج: «الجبر»، وفي أ: «الخبُر».

(٣) ب، ج: «بينا».

(٤) ب، ج: «ترجيح».

(٥) ب، ج: «لا في حق العبد ولا في حق الله تعالى».

(٦) كذا في ب، ج: «ترجيح»، وفي أ: «تَرَجُّح».

(٧) ب، ج: «المرجح».

(٨) ب، ج: «طريق».

جعله معصية، أو دون حصول الاختيار الآخر؛ لا بد له من مرجح، ويعود الإشكالُ بعينه، وأيضاً فكلُّ دليل دلّ على استحالة وقوع الفعل بقدرة العبد فهو بعينه يدلّ على استحالة وقوع تلك الصفة بقدرته، فبطل القولُ بذلك.

وأمّا الكسبُ فهو عند الأشعري عبارةٌ عن الفعل الذي وقع بقدرة الله تعالى الذي هو مقارن لقدرة العبد ومتعلق بها[١]، وعند القاضي هو تلك الحالةُ الحاصلةُ بقدرة العبد.

فهذا خلاصةُ ما قيل في هذا الموضع، وما وراء ذلك فهو تطويلاتٌ خارجةٌ عن المقصود.

قوله في المعارضة الثالثة: نفيُ كون العبد موجداً يسدّ بابَ إثبات الصانع.

قلنا: لا نسلّم ذلك، ونحن لا نثبت العلم بالصانع بالقياس[٢] على أفعالنا، بل نثبته بالطرق التي قدّمناها.

قوله: يلزمكم سدُّ بابِ النبوة.

قلنا: أولاً[٣]: هذا ليس بدليل؛ لأنهم في هذا الكلام زعموا أنّ صحةَ النبوة موقوفةٌ على العلم بأنه[٤] تعالى غيرُ فاعلٍ لهذه القبائح، فلو جعلنا العلمَ بأنه تعالى غيرُ فاعل للقبيح مستفاداً من العلم بصحة النبوة لزم الدور، وهو باطل، بل ذلك من قبيل الإلزامات، ونحن نبيّن أن هذا الإلزامَ كما أنه متوجّهٌ علينا فهو متوجّهٌ عليهم، ثم نذكر الجواب بعد ذلك إن شاء الله تعالى:

---

(١) ب، ج: «لها».

(٢) ب، ج: «بالصانع تعالى بالقياس».

(٣) ج: «اذلا» تحريف.

(٤) ب، ج: «بأن الله».

أمّا الأول فمن وجهين:

أحدهما: أن نقول: إنّ هذا الإلزامَ متوجّهٌ على أبي الحسين من وجهٍ وعلى المشايخيَّة من وجهٍ آخر:

أمّا لزومُه على أصل أبي الحسين: فلأنه سلَّمَ أن الفاعل لا يفعل إلا للداعي، وسلّم[١] أنّ حصولَ الفعل عند وجود الداعي[٢] واجب، والداعي من فعل الله تعالى دفعاً للتسلسل، فيكون اللهُ تعالى قد فعل[٣] في الكافر ما يجب عنده[٤] صدور الكفر منه، ولا فرق في العقول بين فعل القبيح وبين فعل ما يوجب القبيح، فإن لزم من الأول سَدُّ باب معرفة النبوة لزم أيضاً من الثاني.

وأمّا لزومه على أصل المشايخيَّة: فلأنهم لما[٥] حكموا بأنَّ اللهَ تعالى قادرٌ على القبيح، وعلى إيجاد ما عَلِمَ أنه لا يوجد، قيل لهم: فعلُ القبيح يدلّ على الجهل أو الحاجة، وفعلُ ما عَلِمَ أنه لا يوجد يدلّ على انقلاب علمه جهلاً، وذلك محالٌ في حق الله تعالى، فالقولُ بقدرته على القبيح وعلى خلق ما عَلِمَ أنه لا يكون محال، فعند ذلك قالوا: ذلك القبيحُ الذي يوجده اللهُ تعالى خطأٌ أن يقال فيه: إنه يدلّ على الجهل أو الحاجة، وخطأ أن يقال فيه: إنه لا يدلّ، بل نُمسك عن القولين، فإذا جاز لهم مثلُ هذا الجواب فلمَ لا يجوز لنا أيضاً أن نقول: إنّ المعجزَ الذي يُظهره اللهُ تعالى على الكاذب[٦] فإنه خطأ أن يقال: إنه يدلّ على صدقه، وخطأ أن يقال: إنه لا يدلّ، بل يجب الإمساك عن القولين، وأمّا المعجزُ الذي يظهره الله

---

(١) من قوله: «أن الفاعل لا يفعل» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٢) كذا في ب، ج: «عند وجود الداعي»، وقوله: «وجود» سقط من أ.

(٣) ب، ج: «قد فعل الله تعالى».

(٤) ب، ج: «عند».

(٥) قوله: «لما» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «على يد الكاذب».

تعالى على الصادق[١] فإنه يكون دليلًا على صدقه.

وبالجملة فكل ما يذكرونه في تقرير هذا الجواب هناك فنحن نقوله هاهنا.

الوجه الثاني في المعارضة، وهو متوجهٌ على جميع فرق المعتزلة: أن نقول: خلقُ الفعلِ الخارقِ للعادة الحاصلِ[٢] عَقيب دعوى الكاذب إنما يقبح إذا كان الغرضُ منه تصديقَ الكاذب، لكن الفعلُ الخارق للعادة الحاصلُ عقيب دعوى الكاذب غيرُ متعيّنٍ لهذا الغرض، بل يُحتمل أن يكون هناك أغراض أخر[٣]، نحو كونه لطفاً لأقوام آخرين، أو معجزةً لنبيٍّ آخر، أو إجابةً لدعوة وليّ، أو تكريراً لعادة متطاولة، أو ابتداءَ عادة، وإذا كانت هذه الوجوهُ وغيرُها[٤] محتملةً فبتقدير أن يكون الغرضُ من إظهاره لا تصديقَ الكاذب، بل أحدُ الأغراض المذكورة لم يكن ذلك قبيحاً، وإذا كان كذلك لم يلزم من وقوعه ـ مع العلم بأن الله تعالى لا يفعل القبيح ـ الجزمُ بكون المدّعي صادقاً.

والحاصلُ أنّ الاستدلالَ بالمعجز على الصدق مبنيٌّ على مقدّمتين:

إحداهما أن نقول: هذا الفعلُ قائمٌ مقامَ قول الله تعالى: صدَّقتُك.

وثانيهما: أنّ كلَّ مَن قال اللهُ تعالى له ذلك فهو صادق.

فأمّا المقدمةُ الأولى فلا يكفي في تقريرها جزمُنا بأنّ اللهَ تعالى لا يفعل القبيح؛ لأنه لمّا جاز أن يكونَ الغَرَضُ من إحداث ذلك المعجز تصديقَ ذلك المدَّعِي، وجاز أن يكون الغرضُ شيئاً آخر، وعلى التقدير الثاني لا يلزم من إحداثه عَقيبَ دعوى

---

(١) ب، ج: «على يد الصادق».

(٢) قوله: «الحاصل» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «أخرى».

(٤) في ب: «غيرها» دون واو.

الكاذب كونُه فاعلاً للقبيح ـ فحينئذٍ عَلِمْنا أنه لا يكفي في تقرير[١] تلك المقدمة العلمُ بأنه لا يفعل القبيح.

لا يقال: هبْ أنّ فعلَ الله لذلك المعجز غيرُ متعيّن أن يكون الغرضُ منه التصديق، ولكنه يوهم أنّ الغرضَ منه تصديقُ الكاذب، وذلك قبيح، وما يوهم القبيحَ فهو قبيح.

لأنا نقول: لو كان ما يوهم القبيحَ قبيحاً لكان إنزال المتشابهات وخلق الآلام قبيحاً، ومعلومٌ أنه ليس كذلك، وتحقيقُه ما مرّ في أول الكتاب: أنّ المكلف لو حمله على المحمل القبيح مع أنه غير متعيّنٍ لكان التقصيرُ من جانب المكلف لا من جانبه تعالى.

وأمّا المقدمّةُ الثانية، وهي أن من قال الله له[٢]: صدَّقتُك، فهو صادق، فلا يمكن تمشيتها على أصولهم؛ لأنّ دليلَهم على ذلك هو[٣] أنّ فعلَ المعجز قائمٌ مقام قوله تعالى: صدَّقتُك، فقوله للكاذب: صدَّقتُك: تصديقٌ له، وتصديقُ الكاذب قبيح، والله لا يفعل القبيح.

ونحن نقول: لا نسلّم أنّ قوله: «صدَّقتُك» تصديقٌ لا محالة[٤]؛ فإن المعاريضَ حسنةٌ عندهم، وهي مثل ما إذا قصد بعضُ الظَّلَمة قتلَ بعض الأنبياء، فاختفى ذلك النبيُّ في دار إنسان، فجاء ذلك الظالم وسأل صاحب الدار عن ذلك الرسول، فإنه يحسن عندهم أن يقول: لمْ يدخل ذلك الرسول هذه الدار، ويضمر فيه روايةَ هذا القول عمّن أخبر بذلك الخبر الكذب.

---

(١) ب، ج: «تقدير».

(٢) ب، ج: «قال الله تعالى له:».

(٣) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «تصديق له لا محالة».

فنقول: وإذا[١] كان هذا[٢] الإخبارُ حسناً[٣] بشرط هذا الإضمار حسناً ولم يقبح[٤] منه تركُ ذلك الإضمار، فإذا قال اللهُ تعالى في شخصٍ معيّنٍ: إنه رسولي: احتُمل أن يكون مرادُ الله تعالى هذا الجنسَ من المعاريض، وهذا الجنسُ غيرُ قبيح، وبتقدير أن يكون المرادُ منه هذا الجنسَ من المعاريض لم يلزم من قوله للكاذب: «صدّقتك» كونُه مصدِّقاً له.

وبالجملة فهم إن جوّزوا الحذفَ والإضمار في كلام الله تعالى فحينئذٍ يمتنع الاستدلالُ بقوله تعالى لرجل معيّن: صدقتك في دعواك؛ كونُه مصدِّقاً له، وإن لم يجوّزوا الحذفَ والإضمار قالوا: ما نعلم فسادَه بالضرورة من دين محمّدٍ عليه السلام، فثبت من هذه الوجوه أنّ الإشكالَ الذي أوردوه علينا لا يندفع بإثبات كونِ العبد موجداً أو بإثبات[٥] الحسن والقبح العقليَّيْن، وإذا كان كذلك لم يكن لهذا الإشكال تعلّقٌ بخاصية هاتين المسألتين.

وأمّا الجواب عنه فهو الذي عوّل عليه الإمام رحمه الله[٦]، وهو أنّ المعجزَ يفيد العلمَ الضروريَّ بكون المدّعي صادقاً، وتجويزنا إظهارَ الله المعجزةَ[٧] على يد الكاذب لا يقدح في هذا العلم الضروري.

أما بيان الأول: فلأنّ كلَّ مَن قدح في المعجزات من الأمم السالفة إنما قدحوا فيها لاعتقادهم أنها ليست من فعل الله تعالى، وأنها من باب الحِيَل والطلسمات[٨]

---

(١) ب، ج: «إذا» دون واو.

(٢) قوله: «هذا» سقط من أ.

(٣) قوله: «حسناً» سقط من ب، ج.

(٤) ب: «ولم يصح».

(٥) ب، ج: «وبإثبات».

(٦) قوله: «رحمه الله» لم يرد في ب، ج.

(٧) ب، ج: «إظهار الله تعالى المعجزة».

(٨) ب: «الحيل بالطلسمات».

ومعرفة الخواصّ، ولم يُنقل أنّ واحداً منهم سلّم[١] كونَه فعلًا لله تعالى ثم بعد ذلك نازع في دلالتها على الصدق، فإن من شاهد انقلابَ العصا ثعباناً، وفَلْقَ البحر، وإظلالَ الجبل، وعرف قطعاً أن ذلك من فعل الله تعالى؛ استحال أن يبقى شاكّاً في دلالته على صدق المدّعي.

وأمّا بيان أنّ التجويزَ المذكورَ لا يقدح في هذا العلم الضروري: فهو أني إذا غمّضتُ عيني لحظةً ثم فتحتها فأنا أعلم قطعاً أنّ اللهَ تعالى قادرٌ على أن يقلب الجدران والحيطان ذهباً إبريزاً في تلك الحالة، ثم كما[٢] فتحتُ العين وجدتها جعلها[٣] كما كانت، وهذا التجويزُ لا يزيل عني العلمَ الضروري بأنه لم يوجد ذلك، وكذلك القولُ في جميع العاديّات، فثبت أنّ تجويزَ انقلابِ الأشياء عن مجاريها العادية لا يقدح في العلم الضروري الحاصل ببقائها على مجاريها، وإذا صح ذلك بطَلَتْ شبهتُهم[٤].

قوله: إنه يلزمنا سدُّ باب الوثوق بوعده ووعيده.

قلنا: إنّا نستدلّ ـ إن شاء الله تعالى[٥] ـ على استحالة كونه كاذباً في كلامه.

لا يقال: هبْ أنه يكون صادقاً في كلامه القديم القائم بذاته، أمّا كيف يُعرف[٦] صدقُ هذا الكلام المسموع؟

لأنا نقول: لأن[٧] ذلك أيضاً لازمٌ عليكم؛ فإنكم تجوّزون الحذف والإضمار والتقديم والتأخير في كلام الله تعالى، وتحكمون أيضاً بحسن المعاريض، وقد

---

(١) ج: «ولم ينقل عنهم أن واحداً سلّم»، ب: «ولم ينقل منهم أن واحداً سلّم».

(٢) ب، ج: «لما».

(٣) ب، ج: «رأيتها».

(٤) ب، ج: «شبهتهم كما في سائر التجويزات الواردة من السوفطائية».

(٥) لفظة: «تعالى» سقطت من ب.

(٦) ب، ج: «نعرف».

(٧) ب، ج: «إن».

بيّنا أن تجويز[١] ذلك يقتضي أن يلزمَكم[٢] ما ألزمتمونا.

قوله: يلزمُكم تجويزُ أن تكون الشرائعُ كلُّها قبيحةً مع أنّ اللهَ تعالى رغَّبنا فيها.

قلنا: عندنا أمرُ الله تعالى لا يدلّ على كون الفعل حسناً، بل لا معنى لكونه حسناً إلا أن الله تعالى أمرنا بذلك، وأنه تعالى ما منعنا عنه، وإذا كان كذلك كان كونُ الفعل قبيحاً مع كونه مأموراً به من عند الله تعالى متناقضاً[٣]، فأمّا على مذهبكم فهو لازم؛ لأنكم تجوّزون المعاريض والحذف والإضمار، وتزعمون أن الحسَنَ حسَنٌ لوصف[٤] عائد إليه، وكذلك القبيح، فلعل[٥] هذه الشرائعَ كلَّها قبيحة، وأن الله تعالى ما أمرنا بشيء منها لاحتمال أن يكون المرادُ من الأوامر الواصلة إلينا شيئاً من المعاريض.

قوله: يلزم أن يكون دين الإسلام هو الضلال، وأن يكون[٦] الدهرية هي الحق.

قلنا: إنما علمْنا أنّ دينَ الإسلام هو الحقُّ وأنّ غيرَه هو الباطل؛ لأنّ الأدلةَ العقلية دلّت على صحته وعلى فساد غيره، والأدلةُ العقلية إنما تدل على[٧] مدلولاتها بذواتها[٨] لا بوضع الواضع، وإذا كان كذلك استحالَ من الله تعالى أن يجعل الدليلَ غيرَ دليل، وأن يقلِبَ حقائقَ الأشياء، فلا جرم علمْنا أن الذي نحن عليه حق، وأن الذي عليه خصومُنا هو الباطل.

لا يقال: الاستدلالُ يبتني على العلوم الضرورية، وإذا جوّزنا من الله تعالى

---

(١) ب، ج: «تجويزكم».

(٢) ب، ج: «نلزمكم».

(٣) هذا الصواب، وفي ب، ج: «متناقض».

(٤) ب، ج: «بوصف».

(٥) ب، ج: «ولعل».

(٦) ب، ج: «هو الضلال، ويلزم أن يكون».

(٧) «على» خُطّ عليها في ج خطان دلالة الحذف.

(٨) ب، ج: «لذواتها».

فعلَ القبائح لم يبق الاعتمادُ على شيء من العلوم الضرورية[١]؛ لاحتمال أن تكون تلك الاعتقاداتُ جهالاتٍ، وأن الله تعال خلقها فينا اضطراراً.

لأنَّا نقول: إن كان تجويزُ أن يخلقَ الله تعالى القبيحَ يمنعنا من القطع على صحة هذه العلوم الضرورية وجب أن لا نقطعَ على صحة شيءٍ من العلوم الضرورية إلا بعد القطع بأنّ اللهَ تعالى لا يفعل القبيح، لكن العلمُ بذلك علمٌ استدلالي متفرّعٌ على العلوم الضرورية، فيلزم الدور، وبتقدير أن يكون العلمُ بأنه تعالى لا يفعل القبيحَ علماً ضرورياً فلا يجوز التعويلُ عليه أيضاً للاحتمال الذي ذكرتموه، وإن كان تجويزُ أن يخلقَ اللهُ تعالى القبيحَ لا يمنعنا من القطع على صحة هذه العلوم الضرورية فقد اندفع الإشكالُ الذي ذكرتموه.

قوله: لو خلق الله تعالى الظلم لكان ظالماً.

قلنا: إن عنيتم بالظالم موجدَ[٢] الظلم[٣]الموجودِ[٤] فينا: فهذا يكون إلزاماً للشيء على نفسه، وإن عنيتم به تجويزَ إطلاقِ لفظة[٥] الظالم عليه: فذلك غيرُ لازم؛ إمّا لأن أسامي الله تعالى توقيفية[٦]، أو لأنه[٧] يوهم قيامَ الظلم به على اختلاف المذهبين في جواز إطلاق الأسامي على الله تعالى، ولذلك لا يقال له[٨]: يا خالق العذرات[٩] والخنافس والأنتان والجِيَف، وإن عنيتم به شيئاً آخر فبيِّنوه.

---

(١) قوله: «الضرورية» سقط من أ.

(٢) ب، ج: «بالظالم أنه موجد».

(٣) ج: «إن عنيتم بالظالم أنه موجد الظالم أنه موجد الظلم» ! وكتب في الهامش: «تأمل في هذه العبارة، وهي في الأصل هكذا. اهـ».

(٤) قوله: «الموجود» سقط من ب.

(٥) ب، ج: «لفظ».

(٦) ج: «توفيقية» تصحيف.

(٧) ب، ج: «أنه».

(٨) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «القذرات».

وهذا هو الجواب عن قوله: ولكان شاتماً لنفسه.

قوله: لو كان هو الخالقَ للسرقة والزنا واللواطة لجاز أن يبعث رسولاً لدعوة الخلق إلى ذلك.

قلنا: أمّا الزنا واللواطة فليسا من المقبَّحات العقلية مثل الظلم والعبث والكذب، بل من المقبحات الشرعية، فيلزمكم تجويزُ أن يبعثَ الله تعالى رسولاً بالدعاء إليها، وأيضاً فالداعي إلى هذه الأفعال من خلق الله تعالى، والفعلُ عند حصول الداعي واقعٌ لا محالة، فيكون اللهُ تعالى قد فعل في العباد فعلاً يجب عنده وقوعُ هذه القبائح، فيلزمكم أيضاً ما ألزمتمونا.

وأيضاً فرُبَّ شيءٍ يعلم أنه يجوز ذلك من الله تعالى وإن كنا نعلم قطعاً أنه لا يفعله، والدليلُ عليه جملةُ الأمور العادية، فإني قاطع على أن الله تعالى قادر على قلب الجماد حيواناً، فإذا خرجتُ عن داري جوّزت أن يقلبَ اللهُ تعالى ما فيها من الأواني والآلات أناساً فاضلين أو سباعاً عادِيَة[1] مؤذية، ومع ذلك فإنّا نعلم قطعاً أنه ما فعل ذلك، فإذا لم يلزم هناك من تجويز الوقوع زوالُ القطع بعدم الوقوع فلمَ لا يجوز هاهنا مثلُه[2].

قوله: ولكان ضررُه على العبد[3] أكثرَ من ضرر الشيطان.

قلنا: هذا يلزمكم في خلق الداعي من وجهٍ آخر، وهو أنه تعالى هو الذي خلقَ الشيطان الذي هو مادّةُ الفساد، بل خلق اللهُ تعالى الشهوةَ في العباد، وخلق المشتهى، وخلق فيهم السمعَ والبصرَ والقدرةَ والآلة، حتى أبصروا المشتهى وتمكّنوا من تحصيله، ثم علم منهم أنهم لا يمتنعون عن ذلك، وأنهم لا يفيدهم

(١) ب: «ضارية».

(٢) ب، ج: «مثله هنا».

(٣) ب، ج: «ضرره تعالى على العبد».

التكليفُ إلا استحقاقَ العقوبة الأبدية، ثم إنه تعالى كلَّفهم بذلك، ومن المعلوم بالضرورة أن الذي هذا شأنه في الشاهد فإن إضرارَه أعظمُ من إضرارِ كلِّ واحد[١]، ومع ذلك فهذا لم يقبح من الباري[٢] تعالى، فكذلك في سائر ما يقولونه.

قوله: ولـمَا كان العبدُ مستحقّاً للثواب والعقاب.

قلنا: عندنا أنّ[٣] الاستحقاقَ ثابتٌ ولكن بقول الشرع[٤].

قوله: ولـمَا كان له تعالى نعمةٌ على الكافر.

قلنا: لله تعالى نِعَمٌ دنياويةٌ على الكافر، وأما النعم الدينية[٥]، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ مَن علم من غيره قطعاً أنه لو أعطاه السكينَ لقتل به نفسَه فإن إعطاءَه السكينَ إياه لا يكون إنعاماً عليه بالاتفاق، والله تعالى لـما عَلِمَ من الكافر أنّ التكليف يفيده الاستحقاقَ الأبدي للعقوبة فكيف يكون هذا التكليف إنعاماً؟

وأيضاً فالكافرُ إن تساوى في حقّه الداعي إلى الكفر والداعي إلى الإيمان استحالَ أن يحصلَ منه ـ والحالة هذه ـ واحدٌ منهما، وإن ترجّح فذلك الترجيحُ من الله تعالى قطعاً للتسلسل، فهبْ أنه لا يجب الفعلُ عند ذلك الترجيحِ إلا أنه يكون ذلك ترجيحاً من الله تعالى[٦] جانبَ المفسدة على جانبِ المصلحة في حق الكافر، وذلك إضرارٌ به في الدِّين، وإذا كان كذلك فلا أقلّ من أن لا يُعدَّ ذلك[٧] إنعاماً عليه في الدين.

---

(١) ب، ج: «أحد».

(٢) ب، ج: «الله».

(٣) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «بالشرع».

(٥) ب، ج: «عليه نعمة دنياوية لا دينية».

(٦) قوله: «قطعاً للتسلسل، فهبْ أنه لا يجب الفعلُ عند ذلك الترجيحِ إلا أنه يكون ذلك ترجيحاً من الله تعالى» سقط من أ.

(٧) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

قوله: ولجاز أن يسمى ظالماً.

قلنا: الجواب عنه ما مرّ.

قوله: ولجاز منه تكليفُ ما لا يطاق.

قلنا: قد بيّنا أن ذلك لازمٌ عليكم.

قوله: ولجاز أن لا يخلقَ الفعلَ في الحي السليم، وأن يخلق في الزَّمِن الممنوع.

قلنا: لا شك في اقتدار[١] الباري[٢] تعالى على ذلك فإنه تعالى قادرٌ على أن يخلقَ الفعلَ عقيبَ قصدِ العبد وداعيتِه موافقاً لها، وإذا كان ذلك جائزاً بالاتفاق فيكف يمكنكم دعوى استحالته؟

قوله: فحينئذٍ يلزم فسادُ تصرّفات العقلاء في حبسهم اللصوص.

قلنا: أنتم أيضاً[٣] تجوّزون من الله تعالى أن يزيلَ[٤] القيودَ عن[٥] أرجل اللصوص، ويفرّقَ أجزاء الجدار حتى يخرج اللصوص[٦]، ولكنكم تقولون: إنه[٧] تعالى لا يفعل ذلك، فنحن أيضاً نقول كذلك.

قوله: فعلُ القبيح في الشاهد يدلّ على الجهل أو الحاجة.

قلنا: سيأتي الكلامُ[٨] في الحسنِ والقبحِ، ودلالةِ فعل القبيح على الجهل

---

(١) ج: «لا شك واقتدار».
(٢) ب، ج: «الله».
(٣) قوله: «أيضاً» سقط من ب، ج.
(٤) ب، ج: «يفك».
(٥) ب، ج: «من».
(٦) ب، ج: «اللص».
(٧) ب، ج: «إن الله».
(٨) ب، ج: «سيأتي الجواب عنه في الكلام».

أو الحاجة ـ إن شاء الله تعالى ـ على سبيل الاستقصاء وأمّا[١] التمسّكُ بالآيات والأحاديث والإجماع في هذه المسألة فعلى مذهبهم غيرُ جائزٍ على سبيل الاستدلال؛ لأنّ صحةَ السمع موقوفةٌ على كونه تعالى غيرَ فاعلٍ للقبائح[٢]، فكيف يمكن تصحيحُ ذلك بالسمع؟ بل إنما يصحّ منهم التمسّكُ بها على سبيل الإلزام.

فأمّا قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون:١٤]:

قلنا: الخالقُ هو المقدور، ونحن نقول بموجبه، فإنّ العبدَ مقدورٌ وإن لم يكن خالقاً، ثم إن سلّمنا أنّ المرادَ بالخالق الموجدُ ولكن[٣] المرادُ من الآية ما هو المتعارف عندهم كما في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧].

وأمّا النصوصُ الدالّةُ على كون[٤] العبد عاملًا[٥]، فإن قلنا بأنّ القدرةَ[٦] الحادثةَ مؤثرةٌ فقد اندفع الإشكال، وكونها متعينةً لأثرٍ متعيّنٍ لا يقدح في كون العبد فاعلاً على ما بيّنا أنّ فعلَ الله تعالى للثواب واجبٌ عقلاً، ومحال أن لا يوجد، مع أنّ ذلك لا يخرجه تعالى عن أن يكون[٧] فاعلًا.

وإن قلنا بأنّ القدرةَ الحادثةَ غيرُ مؤثرةٍ قلنا: المرادُ من العمل ما هو متعلّقُ القدرة لا ما هو واقعٌ بالقدرة، وهذا هو الجواب عن الأخبار التي ذكروها.

ثم إنّا نعارض تلك النصوصَ[٨] بنصوص أُخر: كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وقوله

---

(١) ج: «وأن» وكان كتب» وأما» ثم خط عليها دلالةَ الحذف.

(٢) ب، ج: «للقبيح».

(٣) ب، ج: «لكن» دون واو.

(٤) ب، ج: «الدالة عندهم على كون».

(٥) ب، ج: «فاعلًا».

(٦) ج: «قلنا بالقدرة».

(٧) ب، ج: «كونه».

(٨) قوله: «تلك النصوص» سقط من ب، ج.

تعالى: ﴿وَٱجۡعَلۡهُ رَبِّ رَضِيّٗا﴾ [مريم: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعۡمَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، والإيمانُ نعمةٌ لاتفاق المفسّرين على تفسير قوله: ﴿وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي﴾ [المائدة: ٣]، بالإيمان[١]، وقوله تعالى: ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]، وإذا كان بالاتفاق مريداً للإيمان وجب أن يكون فاعلاً له، وإذا كان فاعلاً للإيمان وجب أن يكون فاعلاً للكفر ضرورةً؛ إذ لا قائل بالفرق.

المسلك الثاني: لو صلحت[٢] قدرةُ العبد للإيجاد لزم حصولُ مخلوقٍ لخالقَين[٣]، وذلك محال، فالقولُ بصلاحية قدرة العبد للإيجاد يكون محالاً.

بيان الشرطية: أنّ قدرةَ العبد لو كانت صالحةً للإيجاد لكان مقدورُها مقدورَ الباري تعالى[٤]، ولو كان كذلك لزم حصولُ مخلوقٍ بين خالقين.

بيان الأول: هو أنّ العبدَ إذا كان قادراً على إيجاد الكون في جوهر، والباري تعالى لا نزاع في أنه أيضاً قادرٌ على إيجاد الكون في ذلك الجوهر، فإمّا أن يكون ما هو متعلّقُ قادريةِ الله تعالى عينَ ما هو متعلقُ قادريةِ العبد أو غيره، فإن كان الأول: فهو المطلوب، وإن كان الثاني: فهو باطل، وبتقدير تسليمه فالمطلوبُ حاصل، أمّا أنه باطل: فلأنّ المقدورَ قبلَ دخوله في الوجود[٥] كان عدماً صرِفاً، والعدمُ الصرِّفُ يستحيل أن يحصلَ فيه أعدادٌ يتميز بعضها عن البعض، فيستحيل أن يقال: الكونُ[٦] الذي يقدر الباري[٧] تعالى على إيجاده غيُر الكون الذي يقدر العبدُ على إيجاده[٨]،

---

(١) أ: «قوله تعالى: أنعمت عليهم بالإيمان».
(٢) ب، ج: «صحت».
(٣) ب، ج: «بين خالقين».
(٤) ب، ج: «مقدوراً للباري».
(٥) كذا في ب، ج: «الوجود»، وفي أ: «الموجود».
(٦) ب، ج: «يقال: إن الكون».
(٧) ب، ج: «الله».
(٨) ب، ج: «إيجاد».

وأمّا أن بتقدير تسليمه فالمقصودُ حاصلٌ فهو من وجهين:

الأول: أنه لا نزاع أنّ مثلَ مقدورِ العبد مقدورُ الله تعالى، فوجب أن يكون مقدورُ العبد مقدوراً له ـ تعالى ـ لوجوب استواءِ المثلين في جميع الأحكام الواجبة.

الثاني: ما تقدم في باب عمومِ قادِريةِ الله تعالى أنّ المقتضيَ لكون بعض الأشياء مقدوراً للباري تعالى هو الإمكان، والإمكانُ عامّ في الممكنات، فيلزم أن يكون جميعُ الممكنات مقدوراً لله تعالى.

وأمّا بيانُ أنه إذا كان مقدورُ العبد[١] مقدوراً لله تعالى لزم حصولُ مخلوق بين خالقين[٢]: فلأنا لو قدّرنا أنّ الباريَ ـ تعالى ـ علم أنّ المصلحةَ في أن يكون الموجدُ لذلك الفعل هو هو، فحينئذٍ يحاول الباري تعالى إيجادَ ذلك الفعل، وقدّرنا أنّ العبد أيضاً حاول إيجادَ ذلك الفعل، فإمّا أن لا يوجد ذلك الفعلُ أو يوجد، ومحال أن لا يوجد؛ لأنه ليس المانعُ من وقوعه بأحدهما مجرّدَ تعلق قادرية الآخر به؛ لأنا قد بيّنا أن كلَّ ما كان مقدوراً للعبد فهو مقدورٌ للباري تعالى، فلو كان مجردُ كونِه مقدوراً للباري تعالى مانعاً من وقوعه لزم أن لا يقع شيءٌ من مقدورات العبد به[٣]، وهو المطلوب، بل المانعُ من وقوعه بأحدهما هو وقوعُه بالآخر، فإذن لا يمتنع وقوعُ ذلك الفعل بالباري تعالى إلا بعد وقوعه من العبد، ولا يمتنع وقوعُه من العبد إلا بعد وقوعه بالباري تعالى، فلو امتنع وقوعُه بهما جميعاً لزم أن يكون واقعاً بهما جميعاً حتى يكونَ وقوعُه بكل واحدٍ منهما مانعاً من وقوعه بالآخر، فحينئذٍ يلزم أن يكون ذلك الفعلُ واقعاً بهما في الزمان الذي يمتنع وقوعُه بواحد[٤] منهما، وذلك محال.

وأمّا إن وجد ذلك الفعلُ فإمّا أن يوجدَ بأحدهما أو بهما، والأول محال؛ لأنه

---

(١) كذا في ب، ج: «مقدور العبد»، وفي أ: «مقدور للعبد».

(٢) ب، ج: «الخالقين».

(٣) قوله: «به» سقط من ب، ج.

(٤) في ج: «واحد» دون باء.

إذا كان كلُّ واحد من قدرة الله تعالى وقدرة العبد مستقلّاً بالتأثير، وذلك الأثرُ يصح وقوعُه بكلِّ واحدٍ منهما فلمْ يكن وقوعُه بأحدهما أَولى من الآخر[١]، فثبت أنه لا بدّ من وقوعِ ذلك الفعل بهما جميعاً، فثبت أنّ قدرةَ العبد لو كانت صالحةً للإيجاد لزم وقوعُ مخلوقٍ بين خالقين.

وبيان أن ذلك محال: أنّ الشيءَ متى كان غنيّاً في وجوده عن الآخر استحالَ أن يكونَ لذلك الآخر تأثيرٌ في وجوده، فإذا اجتمع على[٢] الأثر الواحد مؤثران مستقلان فيكون ذلك الأثرُ إذا أُخذ مع أحدهما فقد أخذ مع ما يكفي في تحقّق وجوده، فيكون هو في تلك الحالةِ غنيّاً عن المؤثر الآخر، فكذلك القولُ في الجانب الآخر، فذلك الأثرُ من حيث إنه مع أحدِ المؤثرين يكون غنياً عن الثاني، ومن[٣] حيث إنه مع[٤] الثاني يكون غنيّاً عن الأول، فيلزم احتياجُه إليهما واستغناؤه عنهما، وذلك محال، فثبت أنّ ذلك محال، وأنَّ القولَ بصلاحية قدرةِ العبد للإيجاد يفضي إليه، فيكون القولُ به محالاً.

فإن قيل: لا نسلّم أنّ العبدَ لو قَدِرَ على الإيجاد[٥] لكان مقدورُه مقدورَ الباري[٦] تعالى.

قوله: لأن المقدورَ قبل دخولِه في الوجود نفيٌ صِرف، فلا يمكن أن يُجعلَ واحدٌ فيه[٧] مقدوراً لله تعالى[٨] وآخر مقدوراً للعبد.

---

(١) ب، ج: «وقوعه بالآخر».
(٢) ب، ج: «في».
(٣) ب، ج: «من».
(٤) في ب: «من» دون واو.
(٥) ج: «على إيجاد».
(٦) ب، ج: «مقدوراً للباري».
(٧) ب، ج: «فيه واحد».
(٨) ب، ج: «للباري».

قلنا: لا نسلّم أنّ المقدورَ قبل حدوثه نفيٌ صِرف، فإنّا نُثبت في العدم ذواتٍ يتميّز كلُّ واحد منها[١] عن الآخر[٢] بالأدلة التي سيأتي فيما[٣] بعدُ إن شاء الله تعالى[٤]، وإذا كان كذلك كانت الحركة ـ التي هي متعلَّقُ قدرةِ العبد ـ غيرَ الحركة التي هي متعلَّقُ قدرةِ الله تعالى.

ثم إن سلّمنا أن المعدومَ ليس بشيء، ولكنّا نقول: هذا الكلامُ أيضاً لازمٌ عليكم؛ لأنكم تقولون: أنّ[٥] الباريَ تعالى يصح منه إيجادُ الممكنات، ولا يصح منه إيجادُ المحالات، فهذا إمّا أن يقتضيَ تميُّزَ[٦] المحال عن الممكن أو لا يقتضي، فإن لم يَقتضِ ذلك فلمَ لا يجوز أن يقدرَ على مثلِ مقدورِ العبد ولا يقدرَ على عين مقدوره وإن لم يحصل[٧] هناك تميز؟

وأمّا إن اقتضى ذلك تميزَ المحال عن الممكن، فذلك التميزُ إمّا أن يقتضيَ وجودَ المتميزين أو لا يقتضي، فإن اقتضى: لزم كونُ المحال موجوداً، وكونُ الممكن قبل حدوثه موجوداً، وذلك محال، وإن لم يقتضِ[٨] ذلك فلمَ لا يجوز أن يكون مقدورُ العبد متميزاً عن مقدورِ الله تعالى قبل دخولهما في الوجود؟

قوله ثانياً: اللهُ تعالى قادرٌ على مثل مقدور العبد، فيجب أن يكون قادراً على عين[٩] مقدوره.

---

(١) ب، ج: «منهما».
(٢) ب، ج: «صاحبه».
(٣) ب، ج: «سيأتي ذكرها فيما».
(٤) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.
(٥) قوله: «أن» سقط من ب، ج.
(٦) ب: «تمييز».
(٧) ج: «تحصل».
(٨) ج: «لم يقتضي».
(٩) قوله: «عين» سقط من ب، ج.

قلنا: لا نسلّم أنه تعالى قادرٌ على مثل مقدور العبد؛ لأنّ مقدورَ العبد إمّا خشوع، وإمّا سفه، وإما ظلمٌ وإمّا عبث[١]، وأفعالُ الله تعالى كلُّها تفضّلٌ وحكمةٌ وصواب، فكيف يتحقق التماثل؟

ولئن[٢] سلّمنا أنه قادرٌ على مثل مقدور العبد فلمَ قلتم: إنه يجب أن يكون قادراً على عينِ مقدوره؟ وما ذكرتموه من وجوب[٣] تساوى المِثْلَيْنْ في جميع الأحكام اللازمة، فقد نقضنا هذه المقدمةَ فيما مرَّ بأمور كثيرة.

قوله ثالثاً: المصححُ لكون بعض الأشياء مقدورَ الله تعالى هو الإمكان، فوجب عمومُ هذه الصحة لعموم الإمكان.

قلنا: قد مرّ الاعتراضُ عليه، ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يقتضي أن يكونَ مقدورُ العبد مقدورَ الله تعالى لكنه معارضٌ بما استدللتم به من أن كون مقدورِ العبد مقدورَ الله تعالى يفضي إلى وقوع مخلوق بين خالقين، وإنه محال، فيكون[٤] مقدورُ العبد مقدورَ الله تعالى يجب أن يكون محالاً.

ثم إن سلّمنا أنّ مقدورَ العبد مقدورُ الله تعالى ولكن لمَ قلتم: إنه يجوز منهما أن يقصدا معاً إلى[٥] إيجاده؟ ولمَ لا يجوز أن يقال: إنه مهما حاول أحدُهما إيجادَه فإنه يستحيل من الآخر في تلك الحالة محاولةَ إيجاده؟

ثم إن سلّمنا أنه يصحّ من كل واحد منهما محاول إيجاده فلمَ لا يجوز أن يقال: إن ذلك الفعلَ يصير ممتنعَ الحصول في تلك الحالة؟

---

(١) قوله: «وإما عبث» سقط من ب، وقوله: «وإما ظلم» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «وإن».

(٣) ب، ج: «وجود».

(٤) ب، ج: «فكون».

(٥) قوله: «إلى» سقط من ب، ج.

قوله: المانعُ من وقوعه بأحدهما ليس هو[١] كونَه[٢] مقدوراً للآخر، بل وقوعَه بالآخر.

قلنا: لمَ قلتم: إن المانع ليس إلا وقوعَه بالآخر؟ وما الدليلُ على هذا الحصر؟ ثم إنّا نبيّن ذلك المانعَ تبرّعاً، وهو أنّ قصدَ كلٍّ واحد منهما إلى إيجاده يصير مانعاً من وقوعه بالآخر، فلمّا وجد القصدان معاً، وصار قصدُ كلٍّ واحد منهما مانعاً من وقوعه بالآخر لا جَرَمَ امتنع وقوعُه بكل واحد منهما.

ثم إن سلّمنا أنه لا يمتنع وقوعُه ولكن لمَ لا يجوز أن يكون وقوعُه بالباري تعالى أَولى من وقوعه بالعبد؟ وما الدليلُ على عدم هذه الأولوية؟ ثم إنّا نبيّن ذلك تبرّعاً، وهو كونُ الباري تعالى أقدرَ من العبد.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ أن يقع بهما فلِمَ لا يجوز وقوعُ مخلوقٍ واحدٍ بخالقين[٣]؟ وما ذكرتموه إن دلّ على استحالة ذلك فمعَنا ما يدلّ على جوازه، وهو ما مرّ في مسألة مقدورٍ بين قادرين حكايةً عن أبي الحسين من الاستدلال على امتناع ذلك وبالله التوفيق[٤].

والجواب قوله: المعدومُ شيء، فتميَّز مقدورُ الله تعالى عن مقدور العبد.

قلنا: القولُ به باطل على ما[٥] سيأتي، وبتقدير تسليمه فالمقصودُ حاصل؛ لأنّ الذواتَ وإن كانت ثابتةً في العدم إلا أنّ وجوداتِها غيرُ حاصلة في العدم[٦] بالاتفاق، ونحن نفرض الكلامَ في الوجود فنقول: الوجودُ الذي يقدر الباري تعالى على إيجاده

---

(١) قوله: «هو» سقط من أ.

(٢) ب: «لكونه».

(٣) ب، ج: «بين خالقين».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٥) ب، ج: «بطلان كون المعدوم شيئاً».

(٦) ب، ج: «الأزل».

إن كان غيرَ الذي يقدر العبد على إيجاده لزم وقوع الامتياز في الموجودات [١] قبل تحصّلها[٢]، وذلك محال.

لا يقال: الوجودُ غيرُ مقدور البتة، بل المقدورُ هو جعلُ الذاتِ على صفة الوجود.

لأنا نقول: الذاتُ إذا لم تكن مقدورةً والوجود أيضاً غيرُ مقدورٍ فحينئذٍ لا يبقى لجعل الذات على الوجود مفهومٌ محصّل.

ثم إن سلّمنا ذلك لكن الوجودُ الذي قَدِرَ الباري تعالى على جعل إحدى الحركتين عليه إن كان هو الذي قَدِرَ العبدُ على جعل الحركة الثانية عليه فقد حصل المقصودُ وإلا عاد المحال.

قوله: الممكنُ متميزٌ عن المحال بصحة[٣] كونه مقدوراً مع أنه لا ثبوت لواحدٍ منهما.

قلنا: نحن نعلم بالضرورة أنّ الأمورَ التي يتميز بعضها عن البعض بصفاتٍ عائدة إليها غيرُ فرضية ولا اعتبارية، فلا بدّ وأن يكون لها ثبوتٌ مّا، وهذه المقدمة لا تقبل النقض؛ لأنّ المعلومَ بالضرورة لا ينقض، وأمّا تميز المحال عن الممكن فحلّه يستدعي قانوناً دقيقاً، وقد ذكرناه في الكتب الحكمية.

قوله: على الوجه الثاني لا نسلم أنّ[٤] مقدورَ العبد مثلُ مقدور الله تعالى؟

قلنا: الدليلُ عليه: وهو[٥] أنّ العبدَ إذا قَدِرَ على تحصيل الجوهر في حيّز فالله

---

(١) ج: «الوجودات».
(٢) ب: «تحصلها».
(٣) ب، ج: «لصحة».
(٤) ب، ج: «لم قلتم: إن».
(٥) ب، ج: «هو» دون واو.

تعالى بالاتفاق قادرٌ[١] على تحصيل الجوهر في ذلك الحيّز، فالحصولان متماثلان نظراً إلى كون كلٍّ واحد منهما حصولاً في ذلك[٢] الحيّز، والعلمُ بذلك[٣] ضروري، وأمّا كونُ أحدهما خضوعاً أو عبثاً أو سفهاً، وكونُ الآخر تفضّلاً وحكمةً وصواباً؛ فتلك اعتباراتٌ[٤] عارضةٌ لحقيقة الحصول في الحيّز، فإن الحصولين لمّا تساويا في كون كلٍّ واحد منهما حصولاً في ذلك الحيّز، واختلفا في تلك الاعتبارات، وما به الاختلاف مغايرٌ لـما به الاشتراك وغيرُ لازم له؛ فوجب أن يكون كونُ كلٍّ واحدٍ منهما حصولاً في ذلك الحيّز أمراً مغايراً لتلك الاعتبارات ممكنَ الانفكاك عنها، فثبت أن الله قادر[٥] على مثل مقدور العبد.

قوله: لـمَ قلتم: إنّ مثلَ مقدور العبد لمّا كان مقدور الله تعالى وجب أن يكون مقدوره مقدور الله تعالى؟

قلنا: الكلامُ في تقدير هذه المقدّمة ودفع الأسئلة عنها قد مرّ في مسألة الحدوث.

قوله: ما ذكرتموه إن دلّ على أنّ مقدورَ العبد مقدورُ الله تعالى، فما استدللتم به على أن ذلك يفضي إلى وقوع مخلوق بين خالقين[٦]، وهو محال، فيكون هو أيضاً محالًا ـ دالّ على أنّ مقدورَ العبد غيرُ[٧] مقدورٍ لله[٨] تعالى.

قلنا: التعارضُ بينهما إنما يكون لو لم يتوسطهما قسمٌ ثالث، أمّا إذا كان هناك قسمٌ ثالث ـ وهو الذي ذهبنا إليه من نفي كون العبد موجداً ـ سقط التعارض.

---

(١) ب، ج: «قادر بالاتفاق».

(٢) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «بذلك» سقط من أ.

(٤) ب، ج: «اعتمادات».

(٥) ب، ج: «أن الله تعالى قادر».

(٦) ج: «الخالقين».

(٧) قوله: «غير» سقط من ج.

(٨) ب، ج: «الله».

قوله: ما الدليلُ على أنه إذا حاول أحدُهما إيجادَه أمكن أن يحاول الآخر أيضاً إيجادَه أيضاً[١]؟

قلنا: لوجوه ثلاثة:

الأول: أنه لو استحال من العبد أن يريد إلا ما أراده الله تعالى كان القولُ بالجبر لازماً، وإن[٢] صحّ أن يريد غيرَ[٣] ما أراده الله تعالى فالمقصودُ حاصل.

الثاني: أنه لا يمتنع أن تكون[٤] المصلحةُ في أن يكون الموجدُ لذلك الفعل هو اللهَ تعالى، فحينئذٍ يقصد إلى إيجاده، وأما العبدُ فإنه قد يريد خلافَ المصلحة، فيمكن أن يريد هو أيضاً في تلك الحالة إيجاده.

الثالث: أنه ليس[٥] أحدُ القصدَيْن بأن يمتنع لأجل حصول الآخر أَولى من العكس، فإذن إمَّا أن يندفع كلُّ واحدٍ منهما بالآخر، وهو محال؛ لأنّ الدافعَ لوجود كل واحد منهما وجودُ الآخر، فلو اندفعا معاً لوُجدا معاً[٦] لكون وجودِ كلِّ واحد منهما دافعاً لوجود الآخر، فيلزم وجودُ القصدين حالَ عدمهما، وذلك محال؛ وإمّا أن لا يندفع الواحدُ منهما بالآخر، بل يوجدان معاً، وذلك هو المطلوب.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون قصدُ كلِّ واحد منهما إلى إيجاده يكون مانعاً عن وقوعه بالآخر؟

قلنا: لأنّ قصدَه إلى إيقاعه لو لم يلزم منه وقوعُه به لم يكن ذلك القصدُ مانعاً

---

(١) كذا في ب، ج: «إيجاده أيضاً»، وفي أ: «إيجاد».
(٢) ب، ج: «ولو».
(٣) قوله: «غير» سقط من ب، ج.
(٤) ب: «يكون».
(٥) قوله: «ليس» سقط من ب، ج.
(٦) قوله: «معاً لوُجدا معاً» سقط من أ.

من وقوعه بالآخر، وإذا كان كذلك كان المانعُ بالحقيقة عن وقوعه به وقوعَه بالآخر، وحينئذٍ يعود ما قدّمناه من المحال.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون وقوعه بالله تعالى أولى؟ لأن الله تعالى أقدر من العبد.

قلنا: التفاوتُ بين الباري وبين العبد في القادرية لا يمكن أن يظهر في المقدور الواحد، بل إنما يظهر في أنّ قادريةَ الله تعالى متعلقة بسائر الأشياء وقادريةَ العبد غيرُ متعلقة إلا بهذا المقدور، وذلك التفاوت ملغى بالنسبة إلى هذا المقدور؛ لأنّ الشيءَ الواحد يستحيل أن يتطرقَ إليه الزيادةُ والنقصان، فيستحيل أن يكونَ تأثيرُ أحدهما فيه أكثرَ من تأثير الآخر وإذا كان كذلك استحال ظهور التفاوت بين المؤثرين بالنسبة إلى الأثر الواحد.

قوله: إن دلّ ما ذكرتموه على استحالة مخلوقٍ بين خالقين فما حكيناه عن أبي الحسين يدلّ على وجوده[1].

قلنا: دليلُنا ينفي كونَ العبد موجداً[2]، ودليلُ أبي الحسين يقتضي وجودَ مخلوقٍ بين خالقين بتقدير كون العبد موجداً في المباين، وكيف يمكن أن يعارَض ما ذكرناه بما ذكره، وبالله التوفيق[3]؟

المسلك الثالث: لو قدّرنا أنّ العبدَ أراد ضدَّ مراد الله تعالى، فإمّا أن يقعا، وهو ظاهر الفساد، أو لا يقعا، وهو باطل لمَا مرَّ تقريره في المسلك الثاني، أو يقع أحدهما دون الآخر، وذلك[4] محال؛ لأنّ عدمَ حصول مراد أحدهما إمّا أن يكون مع بقاء قادريته أو لا مع بقاء قادريته، والأول باطل؛ لأنّ قادريةَ كل واحد منهما إذا كانت باقيةً فترجُّحُ

---

(١) ب، ج: «جواز ذلك».

(٢) ج: «موجوداً» وكتب في الهامش: «كذا الأصل، ولعله: موجداً».

(٣) ب، ج: «ذكرتموه».

(٤) ب، ج: «وهو».

مرادِ أحدهما على مراد الآخر ليس لذاته؛ لأنّ مرادَ كل واحد منهما ممكنُ الوجود.

والممكنُ ما يتساوى الوجودُ والعدمُ بالنسبة إليه، ومع التساوي الذاتي يستحيل الرُّجْحان الذاتيّ، فإذن ذلك الترجيحَ لا بد وأن يكون لأمر من[١] خارج، وذلك إمّا لأجل أنّ تأثيرَ أحد القادرين في مقدوره أكثرُ من تأثير القادر الآخر في مقدوره، وإمّا أن يكون لأجل أنّ ما يفعلُه أحدُ القادرين من الأمثال أكثرُ مما يفعله الآخر، فلا جرم كان مقدورُه أولى بالوقوع من الآخر؛ والأول باطل؛ لأنّ الموجودَ الواحدَ لا يتطرّق إليه الزيادة والنقصان فيستحيل[٢] أن يتطرقا[٣] إلى التأثير فيه، والثاني باطلٌ لاستحالة اجتماع المثلين.

وأما القسم الثاني فهو أيضا باطل؛ لأنّ أحدَ القادرين لا يمكنه إعدامُ قادريةِ الآخر حالَ حصول قادريّته؛ لاستحالة صيرورة الشيء معدوماً حالَ وجوده، بل إن أمكنه فإنما يمكنه[٤] في الحالة الثانية، وعدمُ تلك القادرية في الحالة الثانية لا يمنع من حصولها؛ لأنّ المقدورَ إمّا أن يكون مقارناً للقدرة على ما هو مذهبُنا، أو في الزمان الثاني على ما هو مذهبُكم.

فإن كان الأولُ كان المقدورُ حاصلاً في زمان وجود القدرة، فعدمُها الذي سيحصل في الزمان الثاني لا يمنع من حصول المقدور معها في زمان حصولها، وإن كان الحقُّ هو الثاني فعدم[٥] القدرة في الزمان الثاني لا ينافي[٦] حصولَ مقدورها[٧]

---

(١) قوله: «من» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «يستحيل».

(٣) ب، ج: «يتطرق».

(٤) قوله: «فإنما يمكنه» سقط من أ.

(٥) ب، ج: «فانعدام».

(٦) ب، ج: «يمنع من».

(٧) ب، ج: «المقدور معها».

في الزمان الثاني على مذهبكم، فثبت أنّ انعدامَ[١] القدرة حالَ حصولها ممتنع، وإعدامها[٢] في الزمان الثاني لا يقدح في حصول مقدورها، فثبت أنّ كلَّ واحد من القادرين إذا كانا مستقلَّين بالإيجاد فإنه يمتنع أن يكون مقدورُ أحدهما أولى بالوقوع من مقدور الآخر، فثبت أنّ القولَ بكون العبد موجداً يفضي إلى أقسام باطلة، فيكون القولُ به باطلاً.

واعلم أنّ الفرقَ بين هذا الدليل والذي قبله: أنّ هذا الدليلَ مبنيٌّ على ما إذا أراد العبدُ ضدَّ مراد الله تعالى، والأول مبنيٌّ على ما إذا أراد العبدُ[٣] نفسَ مراد الله تعالى، والكلام عليه[٤] اعتراضاً وجواباً يقرب من الأول وبالله التوفيق[٥].

المسلك الرابع: لو كان العبدُ موجداً لأفعال نفسه لكان عالـماً بتفاصيل فعله، وهو غيرُ عالم بذلك، فهو غيرُ موجد.

بيان الشرطية: أنّ الموجدَ للشيء لا يمكنه تخصيصُ الشيء دونَ غيره بالقصد إلى إيجاده إلا إذا كان له شعورٌ بذلك المقصود، والعلمُ بذلك ضروري، ولأنا[٦] لو جوّزنا أن يكون الموجدُ للشيء غيرَ عالم به لجاز في الباري ـ تعالى ـ مع كونه فاعلاً للأفعال المحكمة أن لا[٧] يكون عالماً به، وذلك بالاتفاق محال.

وإنما قلنا: إنه غيرُ عالم بتفاصيل فعله لوجوهٍ أربعة[٨]:

الأول: أنّ الساهيَ والنائمَ لا علم لهما بأفعالهما.

---

(١) ب، ج: «إعدام».
(٢) ج: «وإعدامهما».
(٣) قوله: «العبد» سقط من ب، ج.
(٤) ب، ج: «عليهما».
(٥) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.
(٦) أ: «لأنا».
(٧) قوله: «لا» سقط من ب، ج.
(٨) قوله: «أربعة» سقط من ب، ج.

الثاني[١]: أنّ المشايخية اتفقوا على أنه لا تأثيرَ لقدرة العبد في صفة المتحركيَّة والساكنيَّة، بل تأثيرُها في المعاني التي توجب المتحركية والساكنية، ثم إنّ العوامّ، بل الأطفال، بل البهائمَ والحشراتِ يوجد هذه المعاني، مع أنّا نعلم بالضرورة أنه ما خطر ببالهم وجودُ تلك المعاني، فكأنهم لم يعلموا في مدّة عمرهم شيئاً مما عملوه.

الثالث: وهو أنّ عَدْوَ الإنسان أبطأ من عدوِ الفَرَس، والتفاوتُ في السرعة والبطء بسبب تخلُّل السكنات، فإذن الإنسان قد خصّ بعضَ الأحياز بالسكون، وبعضَها بالحركة، مع أنه لم يخطر بباله أنه سكنَ في شيء من الأحياز.

وهذه الوجوه الثلاثة لازمة على المشايخيّة خاصة.

الرابع: وهو[٢] أنّ الإنسانَ ذاهلٌ عن عدد حركاتِه على التفصيل، فإن مَن حرّك أصبعه فإنه لا يدري أن الذي فعله من الحركات عشرةً أو أقل أو أكثر، وإذا كان كذلك استحال أن يكون موجداً لها؛ لأنّ القصدَ إلى إيجاد الحركة قصدٌ إلى أمرٍ كلّيّ، والأمرُ الكلي مشتركٌ بين الجزئيات المختلفة، فالقصدُ إلى ذلك الكلي ليس بأن يقتضيَ[٣] حصولُ بعض الجزئيات أَولى من البعض، فإمّا أن يحصلَ الكل، وهو محال، أو لا يحصل شيءٌ منها، وذلك يقتضي أن لا يكون القصدُ الكليُّ كافياً في حصول الأفعال الجزئية، بل الأفعالُ الجزئيةُ لا تصدر إلا عن فاعلٍ عالمٍ بها على الوجه الجزئي، ولمّا لم يكن العبدُ كذلك وجب أن لا يكون موجداً لأفعال نفسه.

فإن قيل[٤]: لمَ لا يجوز أن يكون القصدُ الكليُّ مؤثراً في حصولِ شيءٍ جزئي؟

---

(١) ب، ج: «والثاني».

(٢) ب، ج: «هو» دون واو.

(٣) ج: «يقتصي» تصحيف.

(٤) ب، ج: «وعلى هذا الوجه اعتراض مشكل، وهو أن يقال». وهذه العبارة كُتبت في أ لكن ضرب عليها الناسخ.

قوله: لأنّ نسبةَ الكلّي إلى جميع جزئيّاته واحدة.

قلنا: نعم ولكن لمَ لا يجوز أن يتخصّصَ الجزئيُّ لتخصص[١] القابل؟

بيانه: أنّ الجسمَ الواحدَ لا يقبل إلا كوناً واحداً، فإذا تعلّق القصدُ بتحريك جسمٍ إلى حيزٍ معيّن استحالَ أن يحصل فيه إلا كونٌ واحدٌ لاستحالة اجتماع المثلين، واستحالةُ كون آخر يقتضي حصولَه في حيزٍ آخر لكونه مضاداً للكون المقصود، فلأجل تخصيص القابل على هذا الوجه يتخصص الأثر.

ثم الذي ذكرتموه معارَضٌ بوجهٍ آخر، وهو أنّ القصدَ إلى الجزئي إضافةٌ مخصوصةٌ إلى ذلك الجزئي، والإضافةُ متأخرةٌ عن المضافين، فتعلُّقُ القصدِ بذلك الجزئي متأخرٌ عن تحقق ذلك الجزئيّ، فلو جعلنا تحقق ذلك الجزئيّ مستفاداً من تحقق ذلك القصد الجزئيِّ لزمَ الدور، وهو محال، فثبت أنّ المؤثرَ في الفعل[٢] الجزئي ليس إلا القصدَ الكليَّ وهذا الوجه مشكلٌ بهذين السؤالين، فالأولى[٣] الرجوع للوجوه التي قبلَه.

المسلك الخامس: لو كان العبدُ قادراً على إيجاد بعض الممكنات لكان قادراً على إيجادِ كلِّها، لكنه غيرُ قادر على الكل فهو غيرُ قادر على البعض.

بيان الشرطية من وجهين:

الأول: ما مرّ غيرَ مرَّة أنّ المصحّحَ للمقدورية هو الإمكان، وهو عامّ، فيجب عمومُ هذه الصحة.

---

(١) ج: «بتخصص»، ب: «بتخصيص».

(٢) ب، ج: «القصد».

(٣) ب، ج: «والأولى».

لا يقال: هذا أيضاً لازمٌ عليكم في القدرة الحادثة الغير المؤثرة التي تثبتونها[١].

لأنا نقول: إنه غيرُ لازم؛ لأنّ القدرةَ الحادثةَ لو كانت مؤثرةً لكان استنادُ المقدور[٢] إليها استنادَ الأثر إلى المؤثر، وذلك لا بدّ وأن يكون معلّلًا بالإمكان، فأمّا إذا جعلنا القدرةَ الحادثةَ غيرَ مؤثرة لم يكن كونُ المقدور متعلّقَ القدرة استنادَ الأثر إلى المؤثر، فلمْ يجب تعليلُ ذلك بالإمكان فلا يلزم العموم.

الثاني: أنّ المشايخيةَ يثبتون الذواتِ المعدومةَ، فلا يكون للقادر فيها[٣] أثر، بل أثرُ[٤] القادر إنما هو في الوجود، والوجودُ أمرٌ واحدٌ مشترك بين الموجودات، فإذن ما هو الواقع بالقدرة الحادثة أمرٌ مشترك بين كل الممكنات، بل بين كل الموجودات، فيلزم صحةُ تأثير القدرة الحادثة في كلها.

وأمّا بيانُ استحالة كونها مؤثرةً في الكل: أمّا أولاً: فبالاتفاق. وأمّا ثانياً: فلأنّ القدرةَ التي لنا لا تصلح لإيجاد الأجسام والحياة وغيرهما بدليل عجزنا عن ذلك، ولو كانت هذه القدرةُ التي لنا صالحةً للإيجاد لوجب أن تكون صالحةً لإيجاد هذه الأمور للوجوه التي ذكرناها[٥].

فهذه جملةُ المسالك القوية التي يعوَّل عليها في هذه المسألة.

وأمّا الوجوهُ الإقناعية فلم نشتغل بإيرادها لكثرتها وامتلاء الكتب القديمة منها وبالله التوفيق[٦].

---

(١) ب، ج: «بينتموها».

(٢) ب: «استناد مقدور»، والصواب ما في ج: «استناد المقدور».

(٣) ب، ج: «بها».

(٤) ب، ج: «أمر».

(٥) ب، ج: «ذكرنا».

(٦) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

الفصل السابع: في التولد

المتولّد: هو الحادثُ الذي يقع بحسب فعلٍ آخر، كهُوِيّ الثقيل الحاصل لثقله، والقولُ به باطل عندنا خلافاً للمعتزلة، والمعتمدُ أنّ القولَ بالتولّد يفضي إلى حصول مخلوقٍ واحدٍ لخالقين، وذلك محال، فالقولُ به يكون محالاً.

بيان الشرطية: أنه إذا التصق جسمٌ بكفَّيْ إنسانَيْن فجذبه أحدُهما حال ما دفعه الآخر فليس تولّد تلك الحركة عن الدفع أَولى من تولدها عن الجذب، فيجب تولدُها عنهما جميعاً، وتمامُ تقريره ما ذكرناه حكايةً عن أبي الحسين في الاستدلال على مقدورٍ بين قادرين.

وإنما قلنا: إن ذلك محال؛ لأنّ كلَّ واحد منهما ـ أعني الجذبَ والدفع ـ مستقلٌّ باقتضاء تلك الحركة، وقد بيّنّا أنه يستحيل أن يجتمعَ على الأثر الواحد مؤثران مستقلاّن.

وأمّا[1] المعتزلة: فأبو الحسين يدّعي العلمَ الضروري بكون بعض المتولّدات أفعالاً للعبد، مثلُ الكتابة وغيرها، وتارةً يستدلّون بطريقتهم[2] التي إحداهما[3]: وجوبُ حصولِ المتولّدات على حسب القصود والدواعي. وثانيهما: استحقاقُ المدح والذمّ عليها.

وقد سبق كلامُنا المستوفى على هذه الشُبه[4]، ولكنا[5] نخصّها في هذا الموضع بأسئلةٍ أخرى:

---

(١) ب، ج: «أما» دون واو.

(٢) ب، ج: «بطريقيهم».

(٣) ب، ج: «أحدهما».

(٤) ب، ج: «الشبهة».

(٥) ب، ج: «ولكن».

أمّا شبهةُ الدواعي فالكلامُ عليها: أنّ حصولَ المتولّدات عَقيبَ الأسباب إن كان واجباً لم تكن المتولّداتُ مقدورةً للقادر، ولا أفعالاً له، بل آثاراً حاصلةً عن تلك الأسباب على طريقة الوجوب، وإن لم يكن واجباً فلمَ لا يجوز أن يقال: اللهُ تعالى أجرى عادتَه بخلقها عقيبَ تلك الأسباب؟ وأيضاً فإن كان دوران الهُوِيّ مع الثقل وجوداً وعدماً يدلّ على تولّد الهويِّ من الثقل فدوران الأفعالِ مع الداعي[١] وجوداً وعدماً وجب أن يدلَّ على تولّد الفعل من الداعي.

لا يقال: حصولُ الفعل عقيبَ الداعي غيرُ واجب، وحصولُ المسبَّب عقيبَ السببِ واجب.

لأنا نقول: قد بيّنا أنّ حصولَ الفعل عقيبَ الداعي واجب.

ولئن[٢] سلّمنا أنه غيرُ واجب فحصولُ المسبَّب عند[٣] السبب غيرُ واجب أيضاً، وإلا لخرج عن كونه مقدوراً للعبد، وأيضاً يلزمهم أن يجعلوا الصفاتِ المعللةَ بالمعاني متولّدةً عنها، ويلزمهم أن يجعلوا الرِّيّ متولِّداً عن[٤] الشرب، والشِّبَعَ متولداً عن[٥] الأكل، والاحتراقَ متولِّداً عن[٦] ملاقاة النار، والإسهالَ متولداً عن السَّقَمونيا على ما يقوله أصحابُ الطبائع.

وقولهم: إن هذه الآثار لا تحصل دائماً عند حصول هذه الأسباب، بل الأمرُ مختلف[٧]: فهو باطل؛ لأن الذين يُسندون هذه الآثار إلى هذه الطبائع يذكرون في كل

---

(١) ب، ج: «الدواعي».
(٢) ب، ج: «وإن».
(٣) ب، ج: «عقيب».
(٤) ب، ج: «من».
(٥) ب، ج: «من».
(٦) ب، ج: «من».
(٧) ب، ج: «الأمر فيها مختلف».

واحدٍ شروطاً مخصوصةً متى حصلت استحال تخلّف الأثر، ولا استبعاد في أن يكون تأثيرُ المؤثر مشروطاً بشرط[١].

وأمّا شبهةُ المدح والذمّ فالذي نخصّها هاهنا أن مَن ألقى إنساناً في النار فإنه يستحقّ الذم على ذلك، وليس ذاك[٢] إلا لأنه فعل فعلًا أجرى الله عادته[٣] بخلق الإحراق عَقِيبَه، وإذا كفى هذا القَدْرُ في استحقاق المدح والذم فكذلك في سائر الصور وبالله التوفيق[٤].

الفصل الثامن: في الطبيعة

قالت الفلاسفة: الآثارُ الصادرةُ عن الأجسام لا بدّ وأن تكون لقوىً موجودةٍ فيها؛ لأن تلك الآثارَ لا يمكن أن يقال: إنها تحصل بخلق الله تعالى على سبيل إجراءِ العادة، فإنه لو لم يكن الجسمُ المختصُّ بالأثر المخصوصِ مختصّاً بما لأجله يستحقّ أن يختص بذلك الأثر وإلا لكان اختصاصُه به[٥] دون ما عداه ترجيحاً[٦] للممكن لا لسبب، وذلك محال، وإذا ثبت أنه لا بّد من قُوىً موجودةٍ في الأجسام فنقول: تلك القوى إمّا أن يكون لها شعورٌ بما يصدر عنها وإمّا أن لا يكون، وكلٌّ واحد من القسمين فإمّا أن يكون الأثرُ الصادرُ عن القوة على وجهٍ واحد لا يختلف أو لا يكون كذلك، بل يكون واقعاً على جهاتٍ شتّى، فيحصل من هذا التقسيم أقسامٌ أربعة:

الأول: القوةُ التي لها شعورٌ بما يصدر عنها، ويكون الصادرُ عنها أموراً مختلفة، وهي المسمّاةُ بالنفس الحيوانية.

---

(١) ب: «بشروط».

(٢) ب، ج: «ذلك».

(٣) ب، ج: «أجرى الله تعالى عادته».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٥) ب، ج: «فيه».

(٦) كذا في ب، ج: «ترجيحاً»، وفي أ: «ترجّحاً».

الثاني: القوةُ التي لها شعورٌ بما يصدر عنها، ويكون الصادرُ عنها واقعاً على وجهٍ واحد، وهي النفسُ الفلكية.

الثالث: القوةُ التي لا شعور لها بما يصدر عنها، ويكون الصادرُ عنها واقعاً على وجوهٍ مختلفة، وهي النفسُ النباتية.

الرابع: القوةُ التي لا شعور لها بما يصدر عنها، ويكون الصادرُ عنها على وجهٍ[١] واحدٍ ونهجٍ واحدٍ وهي الطبيعة، وهي مثل الأرضية التي تقتضي البرد واليَبْس، والناريةِ التي تقتضي الحرّ واليبس.

وعند ذلك حَدّوا الطبيعة[٢] بأنها المبدأُ بالذات بحركة[٣] ما هو فيه بالذات وسكونه؛ فهذا هو تحقيق القول في الطبيعة.

واعلم أنّ الجسمَ المخصوصَ لو افتقر اختصاصُه بالأثر المخصوص إلى قوةٍ لأجلها يصدرُ عنه ذلك الأثرُ فاختصاصُه بتلك القوة دون سائر الأجسام يفتقر إلى قوة أخرى لأجلها يختصّ بالقوة الأُولى، وحينئذٍ يلزم افتقارُ كلِّ قوةٍ إلى قُوى أخرى لا إلى نهاية، وذلك محال، فإذن لا بّد وأن ينتهيَ إلى قوةٍ يكون اختصاصُ الجسم المعيّن بها لا لقوةٍ أخرى، وإذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز أن يكون الأمرُ كذلك في المرتبة الأولى؟

لا يقال: الفرقُ بين اختصاص الجسم المعيّن بالعرض وبين اختصاصه بالقوةِ التي هي مبدأُ ذلك العرض: أن ذلك العرضَ إذا زال العائقُ[٤] عاد ذلك العرض، مَثَلاً: الماءُ إذا[٥] زالت برودتُه لمسخِّن، فمتى غاب ذلك المسخّنُ عادت البرودة، والمعيدُ لتلك البرودةِ ليس هو كونه جسماً، فعلمْنا أنّ فيه قوةً هي مبدأُ تلك البرودة،

---

(١) ب، ج: «عنها واقعاً على وجه».

(٢) ب: «حذو الطبيعة» تحريف.

(٣) ب، ج: «لحركة».

(٤) ب، ج: «إذا زال بالعائق فمتى زال العائق».

(٥) ب، ج: «لمّا».

حتى إنه متى زالَ العائقُ عادت تلك القوةُ معيدةً للبرودة[١]، بخلاف اختصاصه بتلك القوة؛ فإنها متى زالت لعائقٍ فعند زوال ذلك العائقِ لا تعود تلك القوة، فعلمْنا أنّ تلك القوةَ غيرُ مستندةٍ إلى قوة أخرى.

لأنا نقول: هذا اعترافٌ منكم بأنّ اختصاصَ الجسم المعيّن بالأثر المعيّن لا يجب أن يكون بصفةٍ قائمةٍ به، فبطل كلامُكم الأول، وما ذكرتموه الآن كلامٌ آخر، والذي نورده عليه أن نقول: لمَ لا يجوز أن يكون المخصّصُ للأجسام بصفاتها المخصوصة هو الباري تعالى؟

قوله: فلماذا خصّص هذا الجسمَ بهذه الخاصية دونَ سائر الأجسام؟

فالجواب عنه ما مرّ في مسألة الحدوث.

الفصل التاسع: في العلّة والمعلول

ذهب نفاةُ الأحوال إلى أنّ الكونَ نفسُ الكائنية، والعلمَ نفسُ العالِمية، وكذا القولُ في جميع الأعراض.

أمّا مُثْبِتُو[٢] الأحوال: فالقاضي ذهبَ إلى أنّ الكائنيةَ حالةٌ معللةٌ بالكون، والأَسوَديةَ حالةٌ معللةٌ بالسواد، وطَرَدَ قوله في جميع الأعراض.

وأمّا أبو هاشم فإنه فصّل القولَ فيه فقال: أمّا الأعراض التي لا تكون مشروطةً بالحياة فالكونُ منها يوجب حالةً عائدةً إلى محلِّه وحده، وهي الكائنية، وأمّا غيرُ الكون ـ كاللون والطعم والرائحة ـ فإنه لا يوجب البتّةَ حالاً[٣] ولا صفة، وأمّا الأعراضُ المشروطةُ بالحياة، وكذا الحياة، فإنها توجب أحوالاً عائدةً إلى الجملة، فالعلمُ يقتضي

(١) كذا في ب، ج: «مفيدة للبرودة»، وفي أ: «للبردودة» وهي تصحيف ظاهر.

(٢) ب: «ثبتوا»!

(٣) ب، ج: «البتة لا حالًا».

لجملةِ البدن حالةً وهي العالِمية، والقدرةُ تقتضي لجملة البدن حالةً وهي القادرية، وكذا القولُ في سائر الأعراض المشروطة بالحياة.

والكلام في هذا الفصل يقع في ثلاثةِ[١] مواضع:

أحدها: أنّ الكائنيةَ هل هي معللةٌ بمعنًى أم هي نفسُ الكون؟

وثانيها: أنّ العالميةَ والقادريةَ هل هي معللةٌ بمعنًى أم هي نفسُ العلم والقدرة؟

وثالثها: أن الأسوَديّة وما يجري مجراها أهي[٢] صفاتٌ معللةٌ بمعنى أم هي نفس السواد؟

أمّا المقام الأول: فقد احتجّوا على استحالة حصولِ الكائنية بالفاعل بأمورٍ أربعة:

ـ **أولها:** أنّا لو قَدِرنا على جعل الجسم كائناً من غير واسطةِ معنىً لقدرنا على ذات الجسم، ولقدرنا على جعلِه على سائر الصفات نحو كونه حيّاً قادراً، واللازم مُحال، فالملزومُ مثلُه.

بيان الشرطية من وجهين:

الأولـ وهو المشهور ـ: أنّا لمّا قدرنا على أن نجعل الكلامَ على صفةٍ من الصفات ـ وهي كونُه خبراً أو أمراً ـ قَدِرنا على ذات الكلام، ولمّا لم نقدر على كلام[٣] غيرنا خبراً لم نقدر على ذات[٤] ذلك الكلام، فعلمْنا أنه لا علّةَ للاقتدار على ذات الكلام إلا الاقتدارُ على جعله على صفة، وأيضاً فلمّا قَدِرنا على جعل كلامنا خبراً عن زيد بن عبد الله قَدِرنا على جعله خبراً عن زيد بن بكر، ولا علةَ لاقتدارنا على جعل الكلام

---

(١) قوله: «ثلاثة» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «هل هي».

(٣) ب، ج: «على جعل كلام».

(٤) قوله: «ذات» سقط من ب، ج.

على جميع الصفات إلا اقتدارُنا على جعله على بعض الصفات، فثبت أنّ القادرَ على جعل الذات على صفةٍ لا بّد وأن يكون قادراً على أصل الذات، وأن يكون قادراً على جعله على سائر الصفات.

الثاني ـ وهو الذي يمكن أن يُذكرَ من جانبهم ـ: وهو أنّ الكائنيةَ حالةٌ نسبيةٌ إضافية، وهي غير مستقلّة بالمعلومية، فإنه لا يصحّ تعلّقُ العلم بها مع الذهول عن المتحيّز والجهة، وإذا لم تكن مستقلةً بالمعلومية وجب أن لا تكون مستقلةً بالمقدوريّة؛ إذ لو استقلّت بالمقدورية لصحّ تعلّق العلم بها من ذلك الوجه، فحينئذٍ تكون مستقلةً بالمعلومية من ذلك الوجه، وذلك محال، وإذا لم تكن مستقلةً بالمقدورية وجب أن يكون الاقتدارُ عليها تبعاً للاقتدار على الذات وإلا لكانت هي مستقلةً في كونها مقدورةً للقادر، فثبت أنّ الاقتدارَ على الكائنية لا يتحقق إلا عند الاقتدار على ما له الكائنية، وإذا ثبت ذلك فنقول: إنه من الظاهر أنّا لا نقدرُ على ذات الجسم، ولا على جعله على جميع الصفات، فوجب أن لا نقدرَ على الكائنية.

ـ **وثانيها**: أنّ القادرَ منّا يقدر على تحريك الخفيف دون الثقيل مع استوائهما في صحة التحرك، فلولا أنه لا يتأتّى منه التحريكُ إلا بواسطة معانٍ تكثر وتقلّ فيحتاج في تحريك الثقيل إلى معانٍ كثيرة لا يقدر عليها الضعيف، أو يحتاج إلى استعمال قُدَرٍ كثيرةٍ في تحريك الثقيل دون الخفيف وإلا لـما وُجد هذا التفاوت.

لا يقال: لمَ لا يجوز أن يكون التفاوتُ لأجل أنه يحتاج في تحريك الثقيل[1] إلى صفاتٍ كثيرة؟

لأنا نقول: كثرةُ الصفات لا تعلم إلا بواسطةِ كثرة المعاني، ألا ترى أنه لا يمكن أن يُعلم التزايدُ في كون واحدٍ منّا عالـماً إلا بإثبات العلوم وتزايدها؟ فعلى كلِّ حالٍ لا بدّ من المعاني.

---

(١) ب: «التحريك الثقيل»!

ـ **وثالثها**: أنّ صفةَ الكائنيةِ يصحّ فيها التزايدُ فلا يكون بالفاعل، **أما الأول** فلوجهين:

أحدهما: أنّ القويَّ إذا وَضع يدَه على جسم واستفرغ جهدَه في تسكينه لم يقدر الضعيفُ على تحريكه، ومتى لم يستفرغ جهدَه أمكنه تحريكه، فعلمْنا أنه رامَ في الأول أزيدَ ممّا رام في الثاني.

وثانيهما: أنّ الجزءَ الواحدَ إذا التصق بكفَّيْ قادرَيْن فدفعه أحدُهما حالـما جذبه الآخر تحرك ذلك الجزءُ بهما[1]، وليس يجوز أن يكون ما فعله أحدُهما هو الذي فعلَه الآخر لاستحالةِ مقدورٍ بين قادرين، فعُلِم أن تحرّكه قد تزايد.

وأما الثاني فلوجهين:

أحدهما: أنّ الفاعلَ كالعلّة في كونه مؤثراً، ثم العلةُ لا تؤثر في أكثرَ من صفةٍ واحدة، فكذا الفاعل.

وثانيهما: أنّ الوجودَ لمّا كان بالفاعل امتنع الزائدُ فيه، فكذلك هاهنا[2].

ـ **ورابعها**: الكائنيةُ صفةٌ تثبت حالَ بقاء الكائن، وما كان كذلك فإنه لا يكون بالفاعل، ألا ترى أن الحُسنَ والقبحَ لمّا كانا بالفاعل اختصّا بحال الحدوث؟ ولا علةَ لذلك إلا كونُه بالفاعل.

فهذا أقوى الوجوهِ التي تمسّكت المشايخيةُ بها مع نهاية ضعفها.

والجواب عما ذكروه أولاً: لا نسلّم أنّ القادرَ على جعل الذات على صفةٍ لا بّد وأن يكون قادراً على الذات، وعلى جعله على سائرِ الصفات.

---

(١) ج: «الجزئهما»، وكتب في الهامش: «كذا الأصل».

(٢) ب، ج: «فكذا هنا».

وأمّا التمسكُ بالكلام فالكلامُ عليه من حيث الإجمالُ ومن حيث[١] التفصيل:

أمّا الإجمال: فهو أنه لا يلزم من ثبوتِ الحكم في صورةٍ ثبوتُه في جميع الصور.

لا يقال: نحن لم نعوِّل في ذلك على مجرد المثال، بل بيّنّا بالطرد والعكس أنّ العلةَ لكوننا قادرين على ذات الكلام كونُنا قادرين على صفته.

لأنا نقول: قد بيّنا في أول الكتاب أنه لا يلزم من تقارن أمرين[٢] في صورةٍ تقارنُهما في جميع الصور، كما أنه لا يلزم من كون الحيوان مُحرِّكاً فكّه الأسفل عند المضغ كونُه كذلك في كل الصور، حتى في التمساح، فإذا كانت هذه الصورةُ مع كثرة شواهدها باطلةً فما ظنك بما إذا لم يكن الشاهدُ إلّا مثالاً واحداً؟ وهو الكلام الذي يذكرونه أبداً.

وأمّا التفصيل: فنقول: لا نسلّم أنّ كونَ الكلام أمراً أو خبراً صفةً حتى يقال: إن قَدِرنا على جعل الكلام على هذه الصفة علةً لاقتدارنا على أصل الكلام، وما الدليلُ عليه؟

لا يقال: امتيازُ هذه الصفة عندما أُريدَ جعلَها خبراً عنها عند صدورها عن الساهي أو النائم في اختلافهما في الخبرية واستحقاق المدح والذم مع استوائهما في الذات يدلّ على أنّ كونَ الكلام خبراً صفة.

لأنا نقول: لمَ لا يجوز أن يكونَ ذلك عائداً إلى مجرد إيقاع الصفةِ لغرضٍ مخصوص؟ فبحسب اختلاف الدواعي اختلفت الأحكام.

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدّلُ على ثبوت هذه الصفة ولكن معنا ما يدلّ على فسادِ القول بها، وهو أنّ الخبريةَ لو كانت صفةً لكانت إمّا أن تكونَ ثابتةً لكل واحد

---

(١) قوله: «من حيث» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «الأمرين».

من آحاد الحروف، فيلزم أن يكونَ كلُّ واحد من الحروف خبراً، وهو محال، وإمّا أن تكون ثابتةً لمجموعها، وهو باطلٌ لوجهين[١]:

أمّا أولاً: فلأنه يلزم انقسامُ تلك الصفة.

وأمّا ثانياً: فلأنه لا وجودَ لمجموعِ الحروف، بل ليس الموجودُ منه أبداً إلا حرف واحد، وما لا يكون موجوداً كيف يوجد له غيره؟

ثم إن سلّمنا أنّا نقدر على جعل الكلام على صفةِ الخبرية فلمَ قلتم: إنّا نقدر على أصل الكلام؟ ولمَ لا يجوز أن يكونَ الكلامُ جسماً على ما هو مذهبُ النظّام، فحينئذٍ لا نكون قادرين عليه؟ والجوابُ عن هذا السؤال سهل.

ثم إن سلّمنا أن نقدرَ على أصل الكلام، ولكن متى يلزم من اقتدرانا على الصفة اقتدارُنا على الذات إذا جعلنا[٢] اقتدارَنا على جعل الكلام على صفةِ معلول اقتدارنا على أصل الكلام أو إذا جعلناه علةً له؟ ع م.

بيانه: وهو أنّا إذا جعلنا اقتدارَنا على الصفة علةَ اقتدارنا[٣] على الذات لزم من حصول الاقتدار على الصفة الاقتدارُ على الذات[٤]؛ لأنه مهما حصلت العلةُ فلا بدّ من حصول المعلول، أمّا إذا جعلنا اقتدارَنا على الذات علةً لاقتدارنا على الصفة لا يلزم من حصول اقتدارِنا على الصفة[٥] اقتدارُنا على الذات[٦]؛ لأنّ مِثْلَ المعلول يجوز حصولُه بعلةٍ أخرى غيرِ تلك العلة كما قلنا في القبح فإنه حكمٌ واحد، وهو تارةً يعلل بكون الفعل ظلماً، وتارةً بكونه جهلاً، وإذا كان كذلك فلمَ قلتم: إنّ الحقَ هو الأول

---

(١) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «اقتدرانا على الصفة اقتدارُنا على الذات إذا جعلنا» سقط من أ.

(٣) ب، ج: «لاقتدارنا».

(٤) قوله: «لزم من حصول الاقتدار على الصفة الاقتدارُ على الذات» سقط من أ.

(٥) كذا في ب، ج: «الصفة»، وفي أ: «الذات» وهو غلط لما بينه الإمام.

(٦) كذا في ب، ج: «الذات»، وفي أ: «الصفة» وهو غلط لما بيّنه الإمام.

دون الثاني؟ بل الثاني أقربُ إلى العقل؛ لأنّ الذاتَ أصلٌ للصفة، فجعلُ القدرةِ على الأصل علةً للقدرة[١] على التبَع[٢] أَولى من العكس.

ثم إن سلّمنا أنّ الاقتدارَ على جعل الكلام على صفةٍ علةٌ للاقتدار على أصل الكلام فلمَ قلتم: إنه يلزم من الاقتدارِ على الكائنية الاقتدارُ على الكائن؟

بيانه: وهو أنّ الصفةَ الخبر[٣] مخالفةٌ لصفةِ الكائنية، وذاتُ الكلام مخالفةٌ لذات الجسم، والقدرةُ على هذه الأمور مختلفة، فإنّ القدرةَ عندكم مختلفة، وإذا كان كذلك فلا يلزم من كون الشيء علةً لشيءٍ آخر كونٌ ثالثٌ مخالفٌ للأول علةٌ لرابعٍ مخالفٍ للثاني، لا سيّما وعندكم ليس للقُدَر بكونها قُدَراً صفةٌ مشتركة، بل وقوعُ اسم القدرة عليها كوقوع اسم العين على مسمياتها[٤].

ثم إن سلّمنا ما ذكرتموه لكن الفرقُ بين الخبرية وبين الكائنيةِ ظاهر؛ لأنّ الخبريةَ وجهٌ لا يقع الكلام عليه إلا حالَ حدوثه، فلا جرم القادر على إيقاعه على ذلك الوجه لا بّد وأن يكون قادراً على إحداثه، وأمّا الكائنيةُ فهي صفةٌ لا يتوقّف حصولُها للجوهر على حدوث الجوهر، فلا يلزم من الاقتدار عليها الاقتدارُ على أصل الجوهر.

قوله ثانياً: الكائنيةُ غيرُ مستقلةٍ بالمعلومية فلا تكون مستقلةً بالمقدورية.

قلنا: إنها عندكم مستقلةٌ بالمعلومية، وإن لم يلزم من ذلك استقلالُها بالمعلومية فلمَ لا يجوز أن يكون الأمرُ كذلك في المقدورية؟

والجواب عما تمسّكوا به ثانياً: أنّ القادرَ يحتاج في دفع الثقيل إلى مدافعاتٍ كثيرةٍ إلى العلوّ تزيد على مدافعاتِ الثقيل إلى الأسفل، وتلك المدافعاتُ ليست

---

(١) ب: «للقدر».

(٢) ج: «السبع».

(٣) ب، ج: «الخبريه».

(٤) ب، ج: «مسمياته».

عبارةً عن الأكوان بل عن الاعتمادات[١]، ولا نزاع فيها.

وقوله: إن ذلك يقتضي كثرة أجزاء القدرة[٢].

قلنا: لمَ لا يجوز أن تكون القدرةُ عبارةً عن البنية المخصوصة ـ على ما ذهب إليه أبو الحسين ـ وهي قابلةٌ للتزايد في الصلابة وقوةِ التركيب؟

والجواب عما تمسّكوا به ثالثاً: أنّ الكائنيةَ عبارةٌ عن الحصول في الحيّز، وذلك لا يقبل التزايد؛ لأنه من المعلوم بالضرورة أنّ حصولَ جوهرٍ في حيّز يستحيلُ أن يكون أكثرَ من حصولِ جوهرٍ آخر، وما ذكروه من امتناع نقل الضعيف ما يسكنه القويُّ فذلك لزيادة المدافعات، والتزايدُ فيها معقول.

وما ذكروه من دفع القادرَيْنِ الجوهرَ إلى جهةٍ واحدةٍ فعند أبي الحسين يجوز وجودُ مقدورٍ واحد بين قادرَيْن، وعندنا أن ذلك حصل بفعل الله تعالى على سبيل العادة.

ولإن[٣] سلّمنا أنّ الكائنيةَ تقبل التزايدَ فلمَ لا يكون بالفاعل؟

وقياسُهم ذلك على العلّة باطل[٤]؛ لأنا لا نقول بالعلل، وعلى التسليم فالفرقُ ظاهر؛ لأنّ العلةَ ليست موجبةً لذاتها فليس إيجابُها لعدد أَولى من إيجابِها[٥] من أكثر من ذلك، فهذه الطريقة إن صحّت كانت فارقةً بين الموجب والقادر، وإن لم تصحّ منعنا ذلك أيضاً في الموجب، وقياسُهم ذلك على الوجود باطل؛ لأنّ وجودَ الشيء هو نفسُ حصولِه وتحقّقِه في الخارج، وذلك ممّا لا يعقل فيه التزايد، ثم إنّا نطالبهم بالدلالة على امتناع التزايد في الوجود، وليس لهم فيه كلامٌ جيد.

والجواب عمّا تمسّكوا به رابعاً: أنّا لا نقول بالحسن والقبح.

---

(١) ج: «الاعتمات» وكتب في الهامش: «كذا بالأصل» وهو تحريف واضح.
(٢) ب: «القدر».
(٣) ب، ج: «وإن».
(٤) ب: «باطلة».
(٥) ب، ج: «لإيجابها».

وإن سلّمنا ذلك فنقول: إن عنيتم بالقبح استحقاقَ الذمّ فذلك ليس بالفاعل؛ لأنّ كلَّ ما بالفاعل أمكنَه أن لا يفعلَه[١] فكان يلزمُ صحةُ أن يقدرَ القادرُ على فعل القبيح وإن لم يجعله قبيحاً.

وإن عنيتم به وجهَ القبح فهو على[٢] ضربين:

أحدهما: ما يكون كذلك لأمرٍ يرجع إليه، وهو أيضاً على ضربين: أحدُهما: أن لا يعتبر[٣] فيه إلا ما يرجع إليه، وذلك نحو كونِ الاعتقاد جهلًا، فإنّ قبحَه لكونه جهلاً، وذلك غيرُ معلل بالفاعل.

والثاني: أن يعتبرَ فيه قيودٌ عدمية، مثلُ قبحِ الظلم[٤].

وأمّا القسم الثاني، وهو الذي يقبح لا لما يعود إلى الفعل، بل لما يرجع إلى أعراضِ الفاعل: فهو نحو السجود للصنم؛ فإنه إنما قَبُح لأنه أوجده وكان[٥] قصدُه منه تعظيمَ الصنم، ولا يعقل غير ذلك؛ فثبت أنّ وجودَ القبح في القبائح غيرُ واقعةٍ بالفاعل فلا يمكن قياسُ الكائنية عليها.

ثم إن سلّمنا ذلك لكن الفرقُ أنّ جهاتِ القبح كيفيّاتٌ في الحدوث، فلا جرم لا يحصل إلا حالَ الحدوث، بخلاف الكائنيةِ وبالله التوفيق[٦].

فهذا هو الكلامُ على أدلة المشايخية.

وأمّا أبو الحسين فإنه عوَّلَ في نفي تعليل الكائنية بالمعنى على أن قال: كونُ الكونِ مقتضياً حصولَ الجوهر في حيّزٍ معيّنٍ إمّا أن يتوقّفَ على حصوله في حيّزٍ أو لا

---

(١) ب، ج: «يفعل»، وفي أ: «نفعله» وصوابه ما أثبتناه.

(٢) قوله: «على» سقط من أ.

(٣) ج: «لا تعتبر».

(٤) ب، ج: «الظالم».

(٥) ب: «كان».

(٦) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

يتوقف، فإن لم يتوقف: لم يكن ذلك الكونُ بأن يقتضيَ الحصول في جهةٍ أَولى من أن يقتضيَ الحصول في جهةٍ أخرى، ولم يكن بأن يقتضيَ حصول الجوهر المعيّن في تلك الجهة أَولى من أن يقتضيَ حصولُ ذلك[١] الجوهر فيها، وذلك محال.

وإمّا أن يتوقفَ على ذلك، فإمّا أن يحصلَ في الحيّز الذي يقتضي حصولَ الجوهر فيه أو في حيزٍ آخر، والثاني محالٌ لثلاثة أوجه[٢]:

أمّا أولاً: فلأنه يلزم تقدّمُ العلةِ على المعلول، وهو محال.

وأمّا ثانياً: فلأن هذا لا يجري في الكون الذي يحصل في الجوهر حالَ حدوثه.

وأمّا ثالثاً: فلأنه بهذا التقدير لم يكن الكونُ بأن يقتضيَ انتقالَ الجوهر إلى جهةٍ أَولى بأَن يقتضيَ انتقالَه إلى جهةٍ أخرى؛ لأنّ الكونَ غيرُ مختصٍّ بشيء من الجهات.

ولمّا بطل هذا القسم بقي الأول، وهو أن يكونَ شرطُ اقتضاءِ الكون حصولَ الجوهر في حيزِ حصولِه في ذلك الحيّز، لكن حصولُه في ذلك الحيّز يكون تبعاً لحصولِ محلّه فيه، فيلزم توقّفُ حصولِ ذلك الكون فيه على حصول الجوهر فيه، وتوقّفُ حصولِ ذلك الجوهر فيه على حصولِ ذلك الكون فيه، فيلزم الدور، وإنه محال.

ولقائلٍ أن يقول: لمَ لا يجوز أن يقال: إنّ اقتضاءَ الكون حصولَ جوهرٍ[٣] في حيز لا يتوقف على حصولِ ذلك الكون في حيّز؟

قوله: لو لم يكن الكونُ حاصلاً في حيّزٍ لم يكن بأن يقتضيَ الحصول في جهةٍ أولى[٤] الحصول في جهةٍ أخرى، لا بأن يقتضَي حصولُ جوهرٍ في تلك الجهة أولى بأن يقتضيَ حصولُ جوهرٍ آخرَ فيها.

---

(١) كذا في ب، ج: «ذلك»، وفي أ: «سائر».

(٢) قوله: «لثلاثة أوجه» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «الجوهر».

(٤) قوله: «الحصول في جهة أولى» سقط من ب، ج.

قلنا: أمّا اقتضاءُ ذلك الكونِ المعيّنِ الحصولَ في جهةٍ معيّنةٍ دون سائر الجهات فهو غير وارد؛ لأن لكل كون حقيقةً مخصوصة، وهو لحقيقته المخصوصة يقتضي حصولَ الجوهر في تلك الجهة المعيّنة دون سائر الجهات، فبطل قولكم: إن ذلك[١] الكونَ ليس بأن يقتضيَ حصولَ الجوهر في تلك الجهة أَولى[٢] من أن يقتضَي الحصولَ في جهة أخرى.

وأمّا أنّ ذلك الكونَ لماذا اقتضى حصولَ ذلك الجوهر في ذلك الحيّز دون سائر الجواهر؟ فلأنّ ذلك الكونَ حالٌّ في ذلك الجوهر، فيكون اقتضاؤه حصولَ محلّه في ذلك الحيّز أَولى من اقتضائه حصولَ غيرِ محلّه فيه، فثبت أنه لا يلزم من عدم حصولِ الكون في جهةِ المحال الذي ذكروه.

لا يقال: إنكم لمّا سلّمتم أن ذلك الاقتضاءَ مشروطٌ بالحلول، ثم لا معنى لحلول الكون في الجوهر إلا حصولُه في الحيّز تبعاً لحصولِ محلّه فيه، فحينئذٍ يعود الإلزام المذكور.

لأنّا نقول: لِمَ قلتم: إنه لا معنى لحلول العَرَض في محلٍّ إلا ما ذكرتم؟ فما الدليلُ على[٣] ذلك؟ ولِمَ لا يجوز أن يكونَ حلولُ الحالّ في محلّه نوعاً آخر من الاختصاص من[٤] سوى ما ذكرتموه؟ فعليكم أن تستدلوا على فساد هذا الاحتمال؛ لأنكم أنتم المستدلّون.

وعند هذه المطالبة ليس لهم كلامٌ سوى قولِهم: إنّا لا نعقل[٥] من الحلول أمراً وراء ذلك.

---

(١) ب: « قولكم في ذلك ».

(٢) قوله: «أولى» سقط من ب.

(٣) قوله: «على» سقط من ب.

(٤) قوله: «من» سقط من ب، ج.

(٥) ج: « نقعل » تصحيف.

ولكنّا نقول: بإنه[١] لا يلزم من عدم علمكم بذلك عدمُه في نفسه، على ما مرّ في أول الكتاب تزييفُ هذه[٢] الطريقة، وأيضاً فلأنّ هذا الدليلَ إذا كان لا يتمّ إلا إذا قلنا: إنّ إثباتَ معنى الحلول سوى ما ذكروه غيرُ معلومٍ بالضرورة ولا بالدليل فوجب نفيه؛ فهذه الطريقةُ يمكن التمسّكُ بها ابتداءً في نفي هذه المعاني، فحينئذٍ يصير ما ذكرتموه من التقسيمات الدقيقةِ حشواً ضائعاً.

وأمّا نحن فسنبيّن إن شاء الله[٣] في مسألة الصفات أنّ قيامَ الصفة بالموصوف أمرٌ وراءَ حصولِ الصفة في الحيّز تبعاً لحصول محلّها فيه، والذي نقوله الآن أمران:

أحدهما[٤]: إنكم تريدون بحصول العرض في[٥] الحيّز كونَه شاغلًا له أو تريدون به أمراً آخر؟ فإن كان الأولَ فهو باطلٌ بالضرورة؛ لأنّ شغلَ الحيز لا يعقل إلا في المتحيز، وإن عنيتم به شيئاً آخر فبيِّنوه لننظر هل يصحُّ إثباتُه للعرض أم لا.

الثاني: هو أنّ الناسَ اتفقوا على أنّ[٦] حصولَ الجوهر في الحيّز، وهو[٧] المسمّى بالكائِنيَّة عند مشايخ المعتزلة، وبالكون عند أبي الحسين، صفةٌ[٨] قائمةٌ بالجوهر، ولا يجوز أن يكونَ المرادُ من قيام هذه الصفة بالجوهر حصولَها في[٩] الحيّز تبعاً لحصول الجوهر فيه، وإلا لكان للجوهر حصولٌ آخر في الحيّز حتى يُجعلَ حصولُ الكائنية في

---

(١) ب، ج: «إنه».

(٢) ب: « تزييف بهذه » !

(٣) قوله: «إن شاء الله» لم يرد في ب، ج.

(٤) ب، ج: «الأول».

(٥) ب: « إلى».

(٦) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٧) ب: « فهو».

(٨) ب، ج: «أبي الحسين، وهو صفة».

(٩) ب: «إلى ».

الحيّز تبعاً لحصولِ الجوهر فيه[١]، وحينئذٍ يلزم أن يكون للجوهر الواحدِ حصولان في الحيز الواحد دفعةً واحدة، وذلك محالٌ لاستحالة اجتماع المثلين؛ ولأنه[٢] يستحيل أن يكونَ للشيء الواحد حصولان في الحيّز الواحد دفعةً واحدة، مع أنهما لا يتميّزان في العقل والحسّ عن الحصول الواحد.

وأيضاً فليس جعلُ أحدهما تابعاً للآخر أَولى من العكس.

وأيضاً فالكلامُ في ذلك الحصول الثاني كالكلام في الحصول الأول فيلزم التسلسل، وهو محال.

وأيضاً فبتقدير صحة التسلسل الإلزامُ غيرُ مندفع؛ لأنّ جملةَ تلك الحصولات الغير المتناهية القائمة بالجوهر لا يكون المعنى من قيامها بالجوهر حصولَها في ذلك الحيز تبعاً لحصول الجوهر فيه؛ إذ يلزم أن يكونَ كلُّ تلك الحصولات تابعاً لحصولٍ آخر، فيكون ذلك الحصولُ خارجاً عنها[٣] من حيث إنه متبوعٌ لها، وداخلًا فيها من حيث إنه واحدٌ من مجموع الحصولات بأسرها، وذلك محال؛ فثبت بهذا التقرير أنه لا يمكن أن يكون المرادُ من قيام الكائنية بالجوهر حصولَها في الحيّز تبعاً لحصولِ محلّها فيه، ولمّا ثبت ذلك ظهر فسادُ هذا المأخذ.

لا يقال: هبْ أنه[٤] يمكن أن يكون حلولُ الصفة في الموصوف أمراً آخر وراءَ حصولِ الصفة في الحيّز تبعاً لحصول محلّها فيه، ولكن مع ذلك لا بّد وأن تكونَ[٥] الصفةُ حاصلةً في الحيّز الذي حصل فيه محلُّها بالتبعية، فحينئذٍ يعود الدور.

---

(١) من قوله: «وإلا لكان للجوهر حصول آخر» إلى هنا سقط من ب.

(٢) ب، ج: «لأنه» دون واو.

(٣) ب: «خارجاً هنا».

(٤) ب: «ثبت أنه».

(٥) ب: «يكون».

وأيضاً فهبْ أنّ الدورَ غيرُ لازم من هذا الوجه ولكنه لازمٌ من[١] وجهٍ آخر، وهو أنّ الكونَ الذي يقتضي حصولَ الجوهر في حيّز، استحالَ دخولُه في الوجود إلا عند كون ذلك الجوهر في ذلك الحيّز، فحينئذٍ يكون حدوثُ ذلك الكون موقوفاً على حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيّز، فلو كان حصولُ ذلك الجوهر في ذلك الحيّز معلّلاً بذلك الكونِ لزم الدور.

لأنا نقول: أمّا الأولُ فغيرُ لازم؛ لأنّ بتقدير أن يكون حلولُه في المحلّ مغايراً لحصوله في الحيّز تبعاً لحصول محلِّه فيه فهو لذاته المخصوصةِ بشرط حلولِه في ذلك المحلّ يكون علّةً لحصول ذلك المحلّ في تلك الجهة، ثم إنّ حصولَ محلِّه في تلك الجهة يكون علةً لحصول حكمٍ آخر لذلك الكون، وهو حصولُه في ذلك الحيّز على سبيل التبعية، وإذا اختلف الوجهُ اندفع الدور.

وأمّا الثاني فهو غير لازمٍ أيضاً؛ لأنّ الكونَ الذي يقتضي حصولَ الجوهر في حيزٍ استحال دخولُه في الوجود إلا مع حصولِ الجوهر في ذلك الحيّز؛ لا[٢] لأنّ ذلك الكونَ محتاجٌ إلى ذلك الحصول، بل لأنه علّةٌ لذلك الحصول، والعلةُ لا توجد بدون المعلول، فإن كان ذلك مقتضياً للدور لزم منه وقوعُ الدور في جميع العلل والمؤثرات، وذلك باطل، فعلمْنا أنّ هذه الحجّةَ لا تتمشى إلا بالبناء على الطريقة المشهورة من أن ما لا يُعلَم ضرورةً ولا نظراً وجب نفيه، وقد علمتَ ما فيه وبالله التوفيق[٣].

أمّا المقام الثاني في أنّ العالِميةَ والقادريةَ والحسيّةَ والمدرَكيّةَ أحوالٌ عائدةٌ إلى الجملة، وأنها معللةٌ بمعانٍ، فأدلّةُ المشايخية فيه أَرَكٌّ بكثير من أدلّتهم في تعليل الكائنية بالكون، مع أن أبا الحسين قد بالغ في تتبّعها في التصفح، فلا حاجة بنا[٤] إلى إيرادها.

---

(١) قوله: «هذا الوجه ولكنه لازم من» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٤) ب: «هنا».

أمّا المقام الثالث وهو أنّ كونَ الشيء أسودَ أو أبيض[١] حلواً أو حامضاً طيّباً أو منتناً[٢] هل هي أحوالٌ معلّلة بالكون والطعم والرائحة أم لا؟ فالمعتزلة نفَوا ذلك بناءً على أن ما لا يُعلم بالضرورة ولا بالدليل فإنه يجب نفيه.

وأمّا القاضي فإنه أثبتها، واستدلّ عليه بدليلٍ عامّ في كل الأعراض، وهو أنّا نعلم بالضرورة كونَ الجسم ـ مثلاً ـ أسودَ حلواً طيبَ الرائحةِ متحركاً عالماً قادراً، مع أنّ علمَنا بهذه[٣] الأعراض علمٌ استدلالي، والمعلومُ بالضرورة غيرُ ما لا يعلم بالضرورة، فإذن كونُ الجسم أسودَ حلواً طيّباً متحركاً عالماً قادراً أحوالٌ زائدةٌ على السواد والحلاوة والحركة والعلم والقدرة.

والجواب: أنّ هذه الحالةَ التي هي الأَسْوَدية معلومةٌ بالاستدلال، وكونَ الجسم أسودَ معلومٌ بالضرورة، فيلزم أن تكون الحالةُ ـ التي هي الأسودية ـ مغايرةً لكون الجسم أسود، ثم الكلامُ فيه كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل.

لا يقال: حقيقةُ الأَسْوَدية معلومةٌ بالضرورة، والمطلوبُ بالاستدلال هو كونُها مغايرةً لذات الجسم.

لأنا نقول: إذا جاز ذلك في الحال فلمَ لا يجوز مثلُه في المعنى؟

وإذ قد وفّقنا الله تعالى حتى رددنا على كل مَن أثبت مؤثراً غيرَ الله تعالى فلْنبيِّن أنّ الله[٤] تعالى كما أنه المؤثرُ في وجود الممكنات فهو المؤثرُ أيضاً في ذواتها، وذلك إنما يظهر بالرد[٥] على القائلين بأنّ المعدومَ شيء. وبالله التوفيق.

---

(١) ب، ج: «وأبيض».
(٢) ب، ج: «نتناً».
(٣) ب، ج: «من».
(٤) ب، ج: «أنه».
(٥) ب، ج: «في الرد».

الفصل العاشر: في أن المعدوم ليس بشيء

مذهبُ أكثرِ أهل القبلة أنّ المعدومَ ليس بشيءٍ ولا عينٍ ولا ذات، وإنما هو نفيٌ محض، وأنّ اللهَ تعالى هو الموجدُ للأشياء والمحصّلُ لذواتها وخصائصِ صفاتِها، ويدلّ عليه[١] ثمانيةُ[٢] مسالك:

المسلك[٣] **الأول**: إن[٤] كانت الجواهرُ ذواتٍ[٥] في العدم لكانت لا تخلو: إمّا أن يكون كلُّ فردٍ منها متميزاً عن الآخر أو غيرَ متميز، فإن لم يكن متميزاً لزم أن لا يبقى الفرقُ بين الواحد والمتعدّد، فإنّا إنما نحكم على الشيءِ بأنه واحدٌ وأنه فردٌ معيّن؛ لأنا ندرك فيه امتيازاً ومباينةً بوجهٍ من الوجوه، فلو قدَّرنا شيئين لا تباينَ بينهما بوجهٍ من الوجوه ولا امتياز لم يكن الحكمُ عليهما بأنهما شيئان أَولى من الحكم عليهما بأنهما شيءٌ واحد، وذلك يفضي إلى اتحاد الشيئين[٦] وتعدّد الواحد، وهو محال.

وأيضاً فلأنّ العلمَ بحقيقة الجوهر المطلق مخالفٌ للعلم[٧] بالجوهر المعين، ولولا أنه دخل في العلم المتعلِّق بهذا الجوهر أمرٌ لم يدخل ذلك في العلم المتعلق بالجوهر المطلق لم يكن أحدُ العلمين مخالفاً للثاني، فثبت أنّ الذوات[٨] لو كانت ثابتةً في العدم لكان كلُّ واحدٍ منهما ممتازاً عن الآخر بأمرٍ من الأمور، وذلك الأمر لا يخلو:

---

(١) ب، ج: «عليها».

(٢) قوله: «ثمانية» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «المسلك» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «لو».

(٥) كذا في ب، ج: «ذوات»، وفي أ: «ذواتاً».

(٦) ب، ج: «الاثنين».

(٧) ب، ج: «يخالف العلم».

(٨) ب، ج: «الذات».

إمّا أن يكون ثبوتُه لحقيقةِ الجوهر على طريق الوجوب أو لا على طريق الوجوب[١]، فإن كان الأولُ فهو ثابتٌ لجميع تلك الأفراد؛ لأن ما يقتضيه الشيءُ[٢] يجب ثبوتُه لكلِّ فردٍ من أفراد تلك الحقيقة، وحينئذٍ لا يكون سبباً لامتياز بعضها عن البعض، وإن لم يكن ثبوتُه على طريق الوجوب فحينئذٍ يستدعي مخصّصاً يخصص كلَّ واحدٍ منها[٣] بذلك الأمر لكنه لا يمكنه تخصيصَ واحدٍ منها بذلك الوصف دون غيره إلا بعد تميّزُه عن غيره، فلو كان تميّزه عن غيره لأجل ذلك الوصف لزم الدور، وهو محال.

وأيضاً فلأنه يلزم أن تكون الذواتُ المعدومةُ مورداً للصفات المتعاقبة، وذلك محال؛ إذ لو جاز ذلك لجاز في هذه الأجسام التي نشاهد تبدّل الصفات عليها كونُها معدومة، وذلك يجرّ إلى السفسطة.

فإن قيل: فلم[٤] لا يجوز أن يقال: الجواهرُ كانت في العدم ذاتاً واحدةً ثم إنها تعدّدت في الوجود؟

و لئن[٥] سلّمنا أنها كانت متعدّدةً في العدم فلِمَ قلتم: إنه يجب اختصاصُ كلِّ واحدٍ من تلك الأفراد بأمرٍ لا يوجد في الآخر؟ وما ذكرتموه من الدلالة على ذلك فهو معارضٌ بما مر[٦] في حدوث العالم من أنه لو كان امتيازُ كلِّ فردٍ عن غيره بأمرٍ زائد عليه لكان امتيازُ ذلك الزائدِ عن غيره بزائد آخر، لزم التسلسل[٧]، ولأنّ اختصاصَه بذلك الزائد يتوقّف على امتيازه عن غيره، فلو توقَّفَ امتيازُه عن غيره على اختصاصه بذلك الزائد لزمَ الدور.

---

(١) قوله: «أو لا على طريق الوجوب» سقط من ب.
(٢) ب، ج: «يقتضيه حقيقة الشيء».
(٣) ج: «منهما».
(٤) ب، ج: «لم».
(٥) ب، ج: «وإن».
(٦) ب، ج: «بأمر».
(٧) ب، ج: «آخر، ولزم التسلسل».

ولئن[١] سلّمنا أنه يجب اختصاصُ كلِّ واحدٍ من الأفراد[٢] بأمرٍ لا يوجد في غيره فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك الأمر قيداً عدمياً أو قيداً اعتبارياً كما ذكرتموه في الإمكان والمؤثريَّة والمتأثريَّة؟

ولئن[٣] سلّمنا أنه لا بدّ وأن يكون أمراً ثبوتيّاً فلمَ لا يجوز أن يكون لازماً؟

قوله: لازمُ الماهيّة حاصلٌ في جميع أفراد الماهية.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون ذلك الوصفُ لازماً لذلك الشخص من الماهية وإن استحال ثبوتُه للشخص الآخر منها؟

بيانه: وهو امتيازُ[٤] كلِّ واحدٍ من الجواهر الموجودةِ عن غيرِه إمّا أن يكون بأمرٍ أو لا بأمر، فإن كان الثاني فقد بطل دليلُكم، وإن كان الأولُ فما لأجله تعيَّنَ كلُّ واحدٍ من الجواهر إمّا أن يكون ممكنَ الحصول لغيره أو لا يكون، فإن كان فحينئذٍ يمكن أن يصيرَ الشيءُ غيرَه، وهو محال، وإن[٥] لم يكن ذلك، فحينئذٍ ما لكل واحدٍ من الأشخاص من المشخَصات لازمٌ له لا لغيره، فإذا جاز ذلك فلمَ لا يجوز أن يكونَ[٦] مثلُه في الجواهر المعدومة؟

ولئن[٧] سلّمنا أنه لا يمكن أن يكون لازماً للماهية فلمَ لا يجوز أن يكون مفارقاً؟

قوله: اختصاصُه بذلك المفارق يتوقّفُ على امتيازه عن غيره، فلو توقّف امتيازُه عن غيره على اختصاصه بذلك المفارق لزمَ الدور.

---

(١) ب، ج: «وإن».

(٢) ب، ج: «واحد من تلك الأفراد».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «وهو أن امتياز».

(٥) ب، ج: «فإن».

(٦) قوله: «أن يكون» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «ثم إن».

قلنا: هذا أيضاً يلزمكم[١] في الجواهر الموجودة.

قوله: تجويزُ كونِ المعدوم مَوْرداً للصفات المتعاقبة يجرُّ إلى السفسطة.

قلنا: هذا إنما لو قلنا[٢]: العلمُ بوجود الذوات مستفادٌ من العلم بكونها مورداً للصفات المتعاقبة، أمّا إذا لم نقل بذلك بل قلنا: إنّ[٣] العلمَ بوجودها أيضاً ضروريٌّ - لا يلزمنا ما ذكرتموه.

الجواب قوله[٤]: لَمَ لا يجوز أن يقال: الجواهرُ كانت في العدم ذاتاً واحدة ثم إنها تعدّدت في الوجود؟

قلنا: لأنّ كونَها واحدةً إمّا أن يكون نفسَ حقيقتها أو لا يكون، فإن كان الأول: كان إبطالُ وحدتها إبطالاً لحقيقتها، فحينئذٍ لا تكون هذه الجواهرُ الموجودةُ[٥] هي التي كانت ثابتةً في العدم، وأمّا إن لم تكن وحدتُها نفسَ حقيقتها فإمّا أن يكون من لوازم حقيقتها أو لا يكون، فإن كان الأول: عاد المحالُ المذكورُ لاستحالة بقاءِ الملزوم عند عدم اللازم، وإن كان الثاني: كانت الذواتُ المعدومةُ مورداً للصفات المتعاقبة، وإن ذلك محالٌ على ما سيأتي.

قوله: لمَ قلتم: إنه يجب اختصاصُ كلِّ واحدٍ من تلك الأفراد بأمرٍ لا يوجد في غيره؟

قلنا: للدليل المذكور فيه[٦].

---

(١) ب، ج: «يلزمكم أيضاً».

(٢) ب، ج: «إنما يلزم أن لو قلنا».

(٣) قوله: «إن» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «والجواب قوله».

(٥) ب، ج: «الموجود».

(٦) قوله: «فيه» سقط من ب، ج.

قوله: لو كان تعيينُ الشيء لأَجَلٍ زائدٍ لزم التسلسل.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يقال: المتعينُ وما هو علةٌ للتعين[١] لكل واحدٍ منهما حقيقةٌ مخصوصة، ولكلٍّ واحد منهما تعيّن، وحقيقةُ كلِّ واحدٍ منهما علةٌ لتعيّن الآخر، وبهذا الطريق ينقطع التسلسل.

قوله: يلزم الدور.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يقال: امتيازُ كلِّ فرد من نوعٍ عن سائر الأفراد إنما[٢] كان لانضمام شيءٍ آخر إلى ماهيته[٣] لا إلى شخصيته[٤]، وحينئذٍ لا يلزم الدور.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون ما لأجله[٥] الامتيازُ قيداً عدميّاً أو اعتباريّاً كما في الإمكان؟

قلنا: لأنَّ كلَّ شخص فهو من حيث إنه ذلك الشخصُ المشارُ إليه موجود، وما لأجله الامتيازُ داخلٌ في المشار إليه، وما هو جزءٌ للموجود فإنه ـ لا محالة ـ موجودٌ ثابت بخلاف الإمكان، فإنّ الشيءَ من حيث إنه[٦] ممكنٌ ليس بموجود، بل الإمكانُ أقربُ إلى طبيعةِ العدم منه إلى طبيعة الوجود.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون لازماً؟

قلنا: لأنّ لازمَ الماهية مشتركٌ بين أفرادها.

---

(١) ب: «لليقين».

(٢) ب: «وإنما».

(٣) ب، ج: «ماهية».

(٤) ب، ج: «شخصيّة».

(٥) ب، ج: «به».

(٦) ب، ج: «هو».

قوله: علَّةُ تشخصِ[١] كلِّ شخص[٢] إمّا أن تكون لازمةً له أو لم تكن[٣].

قلنا: إنها بالنسبة إلى الشخص المعيّن جزءٌ منه، فلا جرم يمتنع بقاءُ الشخص بدونها، وأمّا بالنسبة إلى ماهيةِ الشخص فغيرُ لازمة، فلا جرم يُعقلُ حصولُ تلك الماهية مع عدمها.

لا يقال: إنها إن لم تكن لازمةً لماهيةِ ذلك الشخص فليجزْ بقاءُ ماهيةِ ذلك الشخص موصوفةً بعلة تشخص الشخص الآخر حتى يصيرَ أحدُ الشخصين عينَ الآخر.

لأنا نقول: هذا غيرُ لازم؛ لأنّ الإلزامَ إمّا أن يقع في تجويز اتصافِ ماهيةِ هذا الشخص من حيث كونُها ماهيةً لهذا الشخص بمشخِّصِ غيره لا من حيث إن تلك الماهيةَ مضافةٌ إلى هذا الشخص، بل من حيث كونُها مطلقَ تلك الماهية، أو يقع في تجويز اتصافِ ماهيةِ هذا الشخص من حيث كونُها ماهيةً لهذا الشخص[٤] بمشخِّصِ غيره، فإن كان الأولُ فهو جائز؛ لأن تلك الماهيةَ إذا أُخذت من حيث إنها تلك الماهيةُ محذوفاً عنها كونُها مضافةً إلى ذلك الشخص، فإنه يمكن تحقّقُها بدون ذلك المشخص[٥].

وإن كان الثاني فهو غيرُ لازم؛ لأنها إذا أُخذت تلك الماهية مع كونها مضافةً إلى ذلك الشخص فقد أُخِذَ معها مشخصُ[٦] ذلك الشخص، ومتى كان كذلك استحال اتصافُها بمشخّصِ الشخص الآخر[٧]، فاندفع الإلزام.

---

(١) ب: «علة يتشخص»!

(٢) قوله: «كل شخص» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «لا».

(٤) من قوله: «من حيث كونها» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «الشخص».

(٦) ب، ج: «شخص».

(٧) ب: «اتصافها المشخص بشخص الآخر».

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون مفارقاً؟

قلنا: للوجهين المذكورين.

قوله: على الأول يلزمكم مثلُه في الأفراد الموجودة.

قلنا: إنّا لا نقول: إنه تعالى يوجِد الذوات ثم يخصّصها بصفةٍ تميزها عن غيرها،بل نقول: إنه تعالى يوجد تلك الذوات المعينة دفعةً واحدة، فلا يكون الإلزامُ وارداً علينا.

قوله: على الثاني السفسطة إنما يلزم لو استدللنا على وجود الذوات بكونها مورداً للصفات المتعاقبة.

قلنا: إذا كان وجودُ السماء والأرض غيرَ محسوسٍ عندكم ولا يجده العاقل أيضاً من نفسه فلا سبيل إلى إثباته إلا بالطريق المذكور، فيكون القدحُ فيه قدحاً في الطريق الذي عُرِفَ به وجودُ المحسوسات، وهو عينُ السفسطة، وأيضاً فلأنّ اعتقادَنا في كون الذوات موجودةً ليس إلا مجرّدَ اعتقادِنا في كونها متعينةً متميزةً يمكن أن يكون مورداً للصفات المتعاقبة، فإذا جوّزنا ذلك في المعدوم لم يبقَ الفرقُ بين ما إذا اعتقدنا في الشيء كونَه موجوداً أو كونَه معدوماً، وذلك يجرّ إلى السفسطة.

واعلم أن هذا الدليلَ كأنه يباين[1] بعضَ ما مرّ، فليُتأمّلْ فيه فلعلّه ليس الأمرُ كذلك وبالله التوفيق[2].

المسلك الثاني: الذواتُ المعدومةُ من كل جنس من أجناس الموجودات إمّا أن تكون متناهيةً أو غيرَ متناهية، والقسمان باطلان، فبطل القولُ بالذوات المعدومة.

وإنما قلنا: إنه يَمتنع كونُها متناهية؛ لأنّ الباريَ ـ تعالى ـ لا يقدر عندهم إلا على

(١) ب: «بيان» تصحيف.

(٢) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

إيجاد الذوات الثابتة في العدم، فلو كانت الذواتُ متناهيةً في العدد كانت مقدوراتُ الله متناهية[١]، ولأنهم يحتجّون على كونها غيرَ متناهية بأن قالوا: ليس[٢] حصُر تلك الذوات في عددٍ أولى من حصرها في عددٍ آخر، فيلزم كونُها غيرَ متناهية.

وإنما قلنا: إنه يمتنع كونُها غيرَ متناهية؛ لأنّ اللهَ تعالى لمّا خلق العالم فالجواهرُ المعدومة صارت أقلَّ مما كانت، فإن مما يشهد به العقلُ الصريح أنه لا يكون جملةٌ من الذات[٣] مع ضمّ جملةٍ أخرى إليها مساويةً لإحدى الجملتين من غير ضمّ الجملة الأخرى إليها، وكل ما يتطرّق إليه[٤] الزيادةُ والنقصانُ فهو متناهي العدد، فإذن الذواتُ المعدومة ليست غيرَ متناهية.

لا يقال: قبولُ الزيادة والنقصان من خواصّ الوجودّ، فأمّا المعدومُ فإنه لا يحتمل ذلك.

لأنا نقول: لا فرق في العقل بين الذوات الموجودة وبين الذوات الثابتة المتميّز كلُّ واحدٍ منها عن الآخر في نفسه في كونها قابلةً للزيادة والنقصان، فإنّ الامتناعَ من إطلاق لفظ «الموجود» عليها لا يفيد فرقاً مع[٥] كونها ثابتةً متميزة.

المسلك الثالث: كونُ الجوهر ثابتاً في نفسه هو وجودُه، فلو كان ثابتاً في الأزل لزم أن يكون موجوداً في الأزل، وهو قولٌ بقِدَم العالم.

وإنما قلنا: إنّ كونَه ثابتاً في نفسه هو وجودُه؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكان العلمُ بوجود الأشياء نظريّاً لا ضروريّاً، واللازمُ دخولٌ في السفسطة، فالملزومُ يكون باطلاً.

---

(١) ب، ج: «مقدورات الله تعالى متناهية».

(٢) ب، ج: «فليس».

(٣) ب، ج: «الذوات».

(٤) ب، ج: «إليها».

(٥) ب، ج: «بعد».

بيان الشرطية: أنّا إذا شاهدنا جسماً أو عرضاً علمْنا بالضرورة وجودَه، والذي علمناه بالضرورة هو حصولَه وثبوتَه، فأمّا الصفةُ التي يثبتونها ويسمّونها بالوجود فتصوّرها مكتسب، والتصديق باتصاف الذات بها أيضاً مكتسب، فلو كان وجودُ الأشياء عبارةً عن تلك الصفة لكان العلمُ بكون الأشياء موجودةً متوقّفاً على اكتسابِ تصّور الوجود بذلك المعنى، واكتسابِ التصديق باتصاف الذوات بها، فيكون العلمُ بوجود الأشياء نظريّاً.

فإن قيل: ألستم قد بيّنتم في مسألة الحدوث أنّ وجودَ الأشياء زائدٌ على ماهياتها؟ فكيف اشتغلتم[١] الآن ببيان أن الوجودَ ليس بزائد[٢]؟ ثم إن سَلِم كلامُكم عن التناقض فلمَ قلتم: بأنّ[٣] الوجودَ ليس بزائد[٤]؟

قوله: لو كان كذلك لزم أن يكون العلمُ بوجود الأشياء نظريّاً.

قلنا: ما الذي تريدون بالوجود؟ إن عنيتم به ثبوتَ الشيء وتحقّقَه في الأعيان فالسفسطةُ غيرُ لازمة؛ لأنا لا نجوّز مع العلم بثبوت الشيء وتحقّقِه في العين الشكَّ في ثبوته وتحققه في العين، وإن عنيتم به صفةً أخرى وراءَ الثبوت فالشكُ في اتصاف الذات بهذه الصفة لا يقتضي الشكَ في ثبوته في الأعيان، فلا تلزم السفسطة.

ثم إن سلّمنا أن ذلك لازمٌ علينا فهو أيضاً لازمٌ عليكم؛ لأنّ وجودَ الشيء وإن كان[٥] على مذهبكم، عيَن ذاته[٦]، ولكن العلمُ بأنّ وجودَ الشيء نفسُ ذاته ليس علمًا

---

(١) ب، ج: «استقلتم».

(٢) ب، ج: «زائداً».

(٣) ب، ج: «إن».

(٤) ج: «بزائداً».

(٥) قوله: «وإن كان» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «لأن وجود الشيء على مذهبكم وإن كان عين ذاته».

ضروريّاً، بل استدلاليّاً، فقبل تمام ذلك الاستدلال يكون التجويزُ قائماً، فإن لزم من ذلك التجويزِ السفسطةُ فهي لازمةٌ عليكم أيضاً، وإن لم تلزم بطل أصلُ دليلكم.

الجواب[١]: أنّ الذي أثبتناه في مسألة حدوث العالم أنّ المفهومَ من كون الجوهر جوهراً ـ مثلاً ـ غيرُ المفهوم من كونه ثابتاً ومحصَّلاً في الأعيان، والذي نفيناه هاهنا أنه[٢] ليس للشيء وجودٌ زائد على[٣] تحصّله وتحققه في الأعيان، فليس بين الكلامين تناقض.

قوله: ما الذي تريدون بالوجود؟

قلنا: نريد بالوجود الأمرَ الذي نضطّر إليه عند قولنا: السماءُ موجودة، والأرضُ موجودة، فنقول: ذلك الأمرُ لا يجوز أن يكون صفةً زائدة على تحقق ماهيةِ الشيء في الأعيان وإلا لزم أن لا يحصل العلمُ الاضطراريُّ بوجود السماء والأرض.

قوله: هذا أيضاً لازمٌ عليكم.

قلنا: لا نسلّم؛ لأنا نستدلّ بالعلم الضروري بوجودِ السماء والأرض على أنّ وجودَها زائدٌ على تحصّلها في الأعيان، فاندفع الإشكال.

المسلك الرابع: أنّ العقلاء يعلمون بالضرورة أنّ الإثباتَ في مقابلة النفي، فالعدمُ لا يخلو: إمّا أن يكون أعمَّ من النفي، أو أخصَّ منه أو مساوياً له، فإن كان أعم: لم يكن نفياً محضاً وإلا فلا يبقى الفرقُ بين العدم وبين النفي الذي هو أخص منه؛ لأنّ العدمَ إن لم يكن له ثبوتٌ أصلاً كان نفياً صرفاً، فلا يبقى الفرق بين العام والخاصّ أصلاً، وإذا كان العدمُ أمراً ثبوتياً والنفيُ داخلٌ[٤] تحته انعقد قياسٌ هكذا[٥]: كلُّ نفي

---

(١) ب، ج: «والجواب».

(٢) «أنه» مكررة مرتين في ج.

(٣) كذا في ب، ج: «على»، وفي أ: «من».

(٤) ب، ج: «داخلًا».

(٥) قوله: «هكذا» سقط من ب، ج.

عدم، وكلُّ عدم[١] ثابتٌ ينتج، فكلُّ نفيٍّ ثابت، فيكون أحدُ النقيضين عيَن الآخر، وإنه محال.

وأمّا إن كان العدم مساوياً للنفي أو أخصّ منه فحينئذٍ نقول: كلُّ معدومٍ منفيّ، وكلُّ منفيٍّ ليس بثابت فكل[٢] معلومٍ ليس بثابت، وذلك ينفي كونَ المعدومات ذواتٍ ثابتةً.

المسلك الخامس: لو كان الجوهرُ جوهراً في العدم لكان متحيّزاً في العدم، وذلك محال، فما[٣] أدىّ إليه مثله.

بيان الشرطية: أنه لو كان جوهراً في العدم ولم يكن متحيزاً لكان التحيزُ صفةً مغايرةً للذات التي للجوهر ولجوهريّته وحالّة فيه، وذلك محال؛ لأنّ الحجميّةَ مختصةٌ بالجهة لا محالة، وذات الجوهر[٤] في نفسها غيُر مختصة بالجهة، وحلولُ ما يكون مختصّاً بما لا اختصاص[٥] له بالجهة غيُر معقول، وإن عُقِلَ ذلك فلمَ لا يجوز أن يكون العالم حالاًّ في الباري؟ وفسادُه[٦] معلوم بالضرورة.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون المعدومُ متحيّزاً؛ لأنّ المعقولَ من التحيز هو الحجميّة، وهي لا تنفكّ عن الحصول في الجهة، فيلزم منه[٧] أن يكون المعدومُ مختصّاً بالجهة والحيّز، وذلك محالٌ في ضرورة العقل.

---

(١) قوله: «وكلُّ عدم» سقط من أ.

(٢) ب، ج: «وكل».

(٣) ب، ج: «وما».

(٤) ب، ج: «الجواهر».

(٥) ب، ج: «مختصاً بالجهة بما لا اختصاص».

(٦) ب، ج: «وفساد ذلك».

(٧) ب، ج: «من».

المسلك السادس: هو أنّ القولَ بإثبات الذوات المعدومة يمنع عن كون الباري تعالى موجداً للموجودات، وذلك كفرٌ صريح.

بيانه[١]: وهو[٢] أنّ تأثيرَ قدرته تعالى إمّا أن يكون في الذوات أو في الوجود، والأول باطل؛ لأنّ الذواتِ عندهم حاصلةٌ ممتنعةُ الزوال لأعيانها، وما كان كذلك يستحيل وقوعُها بعينها بالفاعل.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ صفةَ الوجود عندهم من قبيل الأحوال، والأحوالُ عندهم لا تكون معلومةً ولا مجهولةً ولا مقدورةً ولا معجوزة، فيستحيل إسنادُها إلى قدرة الله تعالى.

لا يقال: إنّا لا نقول: إنّ قدرةَ الله تعالى مؤثرةٌ في الوجود، بل نقول: إنها تؤثر في جعل الذات على صفة الوجود.

لأنا نقول: المعقولُ من جعل الذات على صفةِ الوجود ليس إلا أحدَ أمورٍ ثلاثة: أحدها: نفس الذات. والثاني: الوجود. والثالث: اتصاف الذات بالوجود.

فأمّا الذاتُ والوجودُ فقد بيّنا أنه لا يمكن إسنادُ واحد منها إلى المؤثر، وأمّا اتصافُ الذات بالوجود فهو ليس بأمرٍ زائد، وإلا لزم التسلسل، فكيف يمكن جعلُه أثراً للقادر؟! وأيضاً فالوجودُ إذا لم يكن واقعاً بالفاعل وجب أن يكون ثابتاً في العدم، فيكون الوجودُ حاصلاً في العدم، وذلك محال بالاتفاق.

المسلك السابع: إنّ القولَ بثبوت الذوات المعدومة يمنع من القول بصحة عدم[٣] الأعراض، فإنَّ البياضَ إذا كان قائمًا بالمحلّ فطرأَ عليه السواد، فالسوادُ

---

(١) ب، ج: «وبيانه».

(٢) قوله: «وهو» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «انعدام».

إمّا أن يُبطِلَ ذاتَ البياض، وإمّا أن يُبطِلَ وجودَه، والأولُ باطلٌ على مذهبهم؛ لأن الذوات يستحيل بطلانها، والثاني محال؛ لأن المنافيَ لوجود البياض إمّا سواديةُ السواد أو وجودُه، والأول محال؛ لأنّ سواديةَ السواد لو كانت منافيةً لوجود البياض لزم أن تكون منافيةً لوجود نفسها، فإنه لا تفاوت بين الوجودين. والثاني محال؛ فإنّ الوجودين ـ مع قطع النظر عن البياضية والسوادية ـ غيرُ متنافيَيْن بدليل صحة اجتماع كثير من الأعراض في المحلّ الواحد.

لا يقال: لا منافاة بين صفتَيِ الذاتين، ولا بين الوجودين، بل المنافاةُ حكمٌ متفرعٌ على الصفة الحاصلة عن صفة الذات بشرط الوجود.

لأنا نقول: وهذا أيضاً باطل؛ لأنه إذا كان صدورُ تلك الصفة عن صفةِ الذات مشروطاً بالوجود كان ارتفاعُ تلك الصفة موقوفاً على ارتفاع الوجود، وقد بيّنا أنه ليس هناك ما يرفع الوجود، وجب أن[1] لا ترفع[2] الصفةُ المقتضاةُ عن صفة الذات بشرط الوجود.

المسلك الثامن: إجماعُ الأمّة على أنّ اللهَ تعالى مكوِّنُ الذوات ومثبتُها ومحققُها بعد أن لم تكن كذلك، وذلك يبطل قولهم.

وأمّا شُبَهُهم فعشرةُ أمور[3]:

أولها[4]: أنّ المقدورَ لا يوجَدُ إلا بإيجاد القادر إياه، وإيجادُ القادر إياه متوقفٌ على تعلّق القادر به، وتعلقُ القادر به دون غيره متوقفٌ على تميزه من[5] غيره،

---

(١) ب، ج: «ووجب أن».

(٢) ب، ج: «ترتفع».

(٣) قوله: «أمور» سقط من ب، ج.

(٤) ب،ج: «الأول».

(٥) ب، ج: «عن».

فإذن[١] وجودُه متوقفٌ على تميزه عن غيره بمراتب، فإذن ذلك التميزُ حاصلٌ قبل وجوده، وذلك هو المطلوب.

وربما يعَبّر عن هذا الوجه بعبارةٍ أخرى، وهي[٢] أنَّ المقدورَ محتاجٌ إلى الموجد، ولابدّ من أمر متصف بالحاجة، وليس المتصفُ بالحاجة هو الموجود[٣]؛ لأنّ الحاجةَ إلى القادر لأجل أن يجعل الشيءَ موجوداً، والموجودُ يستحيل إيجاده، فكيف يمكن أن يحتاج إلى الفاعل ليجعلَه موجوداً؟ وأيضاً فلو احتاج الشيءُ حالَ وجوده إلى المؤثر لاحتاج حالَ بقائه إليه؛ لأن الوجودَ[٤] في الحالتين واحد، ومقتضى الشيءِ الواحدِ من حيث هو هو حاصلٌ في جميع أزمان حصوله، فثبت أنّ المتصفَ بالحاجة إلى الفاعل هو المعدوم، وكل ما اتصف بصفةٍ غير حاصلة لغيره فإنه لا بدّ وأن يكون ثابتاً متميزاً في نفسه عن غيره، فيلزم أن يكون المعدومُ ثابتاً متميزاً، وهو المطلوب.

وثانيها: أنّا إذا أردنا إيجادَ الشيء فإرادتُنا متعلّقةٌ بأمر متميّز عن غيره، وإرادةُ إيجاد الشيء إنما تكون قبل وجود ذلك الشيء فيلزم أن يكون ذلك الشيءُ متميزاً عن غيره قبل[٥] وجوده، وذلك يقتضي كونَ الذوات ذوات[٦] حالَ العدم.

لا يقال: متعلّقُ الإرادة ثابتٌ في الذهن وإن لم يكن ثابتاً في الخارج.

لأنا نقول: القولُ بثبوت[٧] الذهني باطل ـ كما سيأتي ـ وبتقدير تسليمه

---

(١) ج: «فإذن»، ب: «فإن».

(٢) كذا في ب، ج: «وهي»، وفي أ: «وهو».

(٣) ب، ج: «الوجود».

(٤) ب، ج: «وجوه».

(٥) من قوله: «وجود ذلك الشيء» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٦) كذا في ب، ج: «ذوات»، وفي أ: «ذواتاً».

(٧) ب، ج: «بالثبوت».

فالإشكالُ غيرُ مندفع؛ لأن متعلّق هذه الإرادة ليس ذلك الذي حصل في الذهن؛ لأنّ المطلوبَ تحصيلُ تلك الحقيقة، والحاصلُ في الذهن لا يمكن تحصيلُه[١] بعينه في الخارج.

وثالثها: أنا قد نعلم الأشياءَ حالَ عدمها ونميّز[٢] بينها وبين غيرها، فلولا أن تلك الأمورَ متميزةٌ بعضها عن البعض وإلا لاستحال منّا أن نعلم تميّزها.

لا يقال: تلك المعلومات ثابتة في الذهن.

لأنا نقول: القولُ بالثبوت الذهني باطلٌ على ما سيأتي إن شاء الله تعالى[٣].

ورابعها[٤]: أنّ المحالَ متميّزٌ عن الممكن في أنه لا يصحّ أن يكون مقدوراً، والممكنُ[٥] يصحّ أن يكون مقدوراً، وهذا التميزُ حاصلٌ في نفس الأمر لا بحسب الفرض والاعتبار، فثبت أنّ المعدومات متميزٌ بعضُها عن البعض، ولو كان الكل نفياً صرفاً لاستحال ذلك، فلا بدّ أن يكون أحدُ الأقسام ثبوتيّاً، ولمّا استحال أن يكون المحالُ ثبوتيّاً وجب أن يكون الممكنُ هو الثبوتي، وهو المطلوب.

وخامسها: أنه لا نزاعَ بين العقلاء في أنّ هاهنا موجودات جائزةُ الوجود، ولا نزاعَ في أن الجائز هو الذي يصحّ عليه الوجود والعدم، والمعنيّ بقولنا: إنه يصحّ عليه العدم: أنه يصح أن يقال له: إنه معدوم، وهذا يقتضي تحقّق تلك الحقيقة عند كونها معدومة؛ لأنّ الموصوفَ لا بدّ وأن يكون متقرّراً مع الصفة، وذلك يقتضي أن تكون هذه الحقائقُ متقرِّرةً ثابتة مع كونها معدومة، وهو المطلوب.

---

(١) ب، ج: «تحقيقه».

(٢) ج: «وتميز» بالتاء المثناه.

(٣) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٤) كذا في ب، ج: «ورابعها»، وفي أ: «ودافعها».

(٥) ج: «أو الممكن».

وسادسها: أنّ كلَّ مُحدَثٍ فإنه مسبوقٌ بإمكان وجوده، وذلك الإمكانُ غيرُ عائد إلى القادر فقط، وهو محال؛ لأنّ القادرَ يمكنه التأثيرُ في الممكن ولا يمكنه التأثيرُ في المحال، فلولا امتيازُ الممكن عن المحال في نفسه لكونه بحيث يصحّ أن يفعلَه القادرُ وإلا لم يكن اقتدارُ القادر عليه أَولى من اقتداره على المحال، فثبت أنه لا بدّ من إمكانٍ عائدٍ إلى المقدور، وهذا الإمكانُ لا يعقل أن يكون عدماً محضاً؛ لأنّ العدمَ المحض لا تخصّص فيه ولا امتياز، والإمكانُ أمرٌ محصلٌ[1] متميزٌ عن غيره، فثبت أنه وصف ثبوتي، ولا شك أنه يستدعي ذاتاً تكون موصوفة به، فإمّا أن تكون تلك الذاتُ هي ذاتَ تلك المحدث أو ذاتاً[2] أخرى، والثاني باطل؛ لأنّ إمكانَ الشيء لازمٌ من لوازم ماهيّته، ونعتٌ من نعوت ذاته، ولازمُ الشيء ونعتُه لا يُعقل حصولُه في غيره، فثبت الأول، وهو المطلوب.

وسابعها: أن من المعلوم بالضرورة أنّ المعدومَ متميّزٌ عن الموجود لا تميزاً بحسب الفرض، بل في نفس الأمر، بل التأمّلُ التامُّ يشهد بأنه لا يتحقق الامتيازُ إلا بين الوجود والعدم، والمتميزُ عن الغير لا بدّ وأن يكون له تعينٌ حتى يكون متميزاً عن ذلك الغير، وذلك يقتضي كونَ المعدوم ثابتاً.

وثامنها: أنّ المحوجَ إلى السبب هو الإمكانُ لا الحدوث، على ما مرّ غيرَ مرة، والإمكانُ حالةٌ إضافية، والأحوالُ الإضافية لا تتحقّق إلا بين الأمرين، فأمّا الأمرُ الواحدُ فإنه يستحيل أن يفرض له الإضافات وحده، فإذن الحقائقُ المفردةُ يستحيل عُروضُ الإمكان لها، فيستحيل أن تكون مجعولة، فهي إذن ثابتةٌ لأنفسها وذواتها، ولكن وجودُها بالفاعل، فهي إذن ثابتةٌ في العدم.

---

(١) ج: «متحصل».

(٢) ب، ج: «ذات».

وتاسعها: أنّ التحيزَ صفةٌ تقتضيها صفةُ الذات الحاصلةِ في العدم،فلا بد من إثبات الذاتِ الموصوفةِ بالصفة الذاتية في العدم.

وإنما قلنا ذلك؛ لأنّ تحيزَ الجوهر أمرٌ متجدّد، فإمّا أن يتحيز لذاته، أو لصفة ذاته، أو لوجوده، أو لحدوثه، أو لوجود معنى، أو لعدم معنى؛ أو للفاعل. والأقسامُ كلُّها باطلةٌ إلا قولنا: المقتضي له هو الجوهرية بشرط الوجود.

قالوا: إنما لم يجز أن يكون لوجوده أو حدوثه[١]؛ لأنه يلزم أن يكون كلُّ موجودٍ أو حادث متحيّزاً. وإنما لم يجز أن يكون لوجودِ معنى؛ لأنّ اختصاصَ المعنى به فرعٌ على تحيّزه؛ لأنه لا[٢] معنى للحلول إلا الحصولُ في الحيّز تبعاً لحصول محلّه فيه، فلا يجوز أن يكون تحيّزُه فرعاً على المعنى[٣] لاستحالة الدور.

وإنما لم يجز أن يكون لعدمِ معنى؛ لأنّ[٤] العدمَ لا اختصاص له بشيءٍ دون شيء.

وإنما لم يجز أن يكون بالفاعل؛ لأنه لو كان كذلك لتأتّى من الفاعل أن يجعل الذات على صفاتٍ أجناسٍ غير متنافية، من[٥] أن يجعل الذاتَ الواحدةَ حركة سواداً، ثم لو طرأ بياضٌ ليس بسكون لزم أن يكون[٦] يضادّها من وجهٍ دون وجه، فيكون موجوداً معدوماً، وهو محال؛ فثبت أنّ التحيّزَ مستفادٌ من[٧] صفة الذات، وصفةُ الذات لا بّد وأن تكون ثابتة قبل الوجود حتى يقتضي التحيّز حالَ الوجود، وذلك يوجب كون الذات ذاتاً قبل الحدوث.

---

(١) ب، ج: «لحدوثه».

(٢) قوله: «لا» سقط من أ.

(٣) ج: «المعين»، ب: «العين».

(٤) ب: «أن».

(٥) ب، ج: «مثل».

(٦) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٧) ب: «عن».

وعاشرها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج:١] وصف الزلزلة بالشيئية وهي معدومة، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ ـ ٢٤] وصف ما يوجد غداً في الحال بالشيئية، فيلزم أن يكون المعدوم شيئاً، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، وصفه بالشيئية قبل كينونتها[١] وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١]، فلو لم تكن الذواتُ ثابتةً لم تكن خزائنُ الأشياء حاصلةً للباري تعالى.

والجواب عما ذكروه أولاً أن نقول[٢]: متعلّقُ القادر عندكم الذاتُ أو الوجودُ أو ثالث؟ والأول باطل؛ لأنّ الذاتَ[٣] لا حاجةَ بها إلى القادر أصلًا، فيستحيل تعلّق القادر به[٤].

والثاني يبطل مذهبَهم؛ لأن متعلّقَ القادر إذا كان هو الوجود[٥]، مع أنّ الوجودَ غيرُ حاصل بالاتفاق في العدم، فذلك يبطل قولَهم: إن متعلق القادر لا بّد وأن يكون ثابتاً.

والثالث لا يضرنا؛ لأنه إذا ثبت أنه لا يلزم من الكلام الذي ذكروه ثبوتُ الذات في العدم اندفع مطلوبُهم.

لا يقال: المتعلّق لا الذات ولا الوجود، ولكنه الذاتُ على الوجود.

لأنا نقول: ليس في العقل وراءَ الذاتِ والوجودِ ومجموعِهما وشيءٍ آخر

---

(١) قوله: «وصفه بالشيئية قبل كينونتها» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «تقول» بالتاء.

(٣) ب، ج: «الذوات».

(٤) ب: «تعلق القادرية».

(٥) ب، ج: «موجوداً».

منفصل قسمٌ آخر، فإذا أبطلنا الكل لم يبقَ لقولكم: «الذاتُ على الوجود» مفهومٌ محصّل يستحق أن يتكلّم عليه.

ثم إن سلّمنا كونَ هذا القسم قسماً منفصلاً عما ذكرنا[١] ولكنّا[٢] نقول: إذا كان متعلّقُ القادرِ هو الذاتَ على الوجود لزم أن يكون الذاتُ على الوجود حاصلاً قبل تعلق القادر، وتعلق القادر[٣] قبل الوجود، فيلزم أن يكون الذاتُ على الوجود سابقاً على تحقّق الوجود، وذلك غير معقول.

فلئن غيّروا العبارةَ وقالوا: المتعلق صيرورة الذات متصفة بالوجود.

فنقول: مثلُ هذا الموضع لا ينبغي أن يشتغلَ الرجلُ فيه بالعبارات الخالية عن المعاني المقصودة.

لأنا نقول: متعلّقُ القادر إمّا أن يكون أمراً هو ثابتٌ في العدم أو لا يكون كذلك، والأول باطل؛ لأن ما كان ثابتاً في العدم استحال أن يكون للقادر فيه أثر، فيستحيل تعلُّقه به؛ لأنا لا نثبت ـ بل لا نعقل ـ بين القادر والمقدور تعلّقاً سوى تأثيرِه فيه؛ والثاني تصريحٌ بأن متعلَّقَ القادر لا يجب أن يكون ثابتاً، وذلك هدمٌ لما ذكروه.

والجوابُ عن التقرير الثاني لهذه الشبهة أن نقول:الموصوفُ بالحاجة شيءٌ ثابتٌ أو شيءٌ غيرُ ثابت؟ فإن كان الأول فهو باطل؛ لأنّ الثابتَ لا يحتاج إلى شيء يجعله ثابتاً، وإن كان الثاني بطل قوله: إن المحتاج يجب أن يكون ثابتاً، وهذا القَدْر يكفينا في هذا المقام.

---

(١) ب، ج: «ذكرناه».

(٢) ب، ج: «لكنا» دون دواو.

(٣) قوله: «وتعلق القادر» سقط من ج.

وأمّا أنّ جهةَ الحاجة هي الإمكانُ أو الحدوثُ أو الإمكانُ بشرط أن سيحدث فقد ذكرناه[١] في[٢] مسألة الحدوث، ولا حاجةَ بنا إليه هاهنا.

والجواب عما ذكروه ثانياً غيرُ[٣] ما مرّ فإنّا نقول: متعلّقُ القصد والإرادة إن كان هو الأمر الثابت في العدم فهو محال؛ لأنا إنما نقصد إلى تكوين ما هو غير كائن، لا[٤]إلى تكوين ما هو كائن في الحال، وإن كان متعلقُ القصد لا يجب أن يكون ثابتاً فقد بطل أصل الشبهة.

والجواب عمّا تمسكوا به ثالثاً: أنه لا يلزم من كون المعدوم معلوماً كونُه ثابتاً لأمورٍ ثلاثة:

الأول: أنّ المحالات معلومة، فيجب أن تكون ثابتة.

وإنما قلنا: إنها معلومة؛ لأنا نحكمُ عليها بالامتناع، والحكمُ بأمرٍ على أمرٍ يتوقف على تصوّر حقيقةِ المحكوم عليه وحقيقةِ المحكوم به.

لا يقال: العلمُ بالمحال علمٌ لا معلومَ له، مثلاً: إذا قلنا: مِثْلُ الله تعالى محال، فالعلمُ المتعلّق بمثل الله تعالى علمٌ لا معلوم له؛ لأنّ المعلومَ إمّا أن يكون موجوداً؛ أو معدوماً، ومحال أن يكون هاهنا[٥] موجوداً؛ لأنا حكمنا عليه بأنه محال، والمحالُ لا يكون موجوداً، ومحالٌ أن يكون معدوماً؛ لأنّ المعدومَ الصرف لا يكون مِثْلاً للموجود، وها هنا كلامنا في مثل الله تعالى.

---

(١) ب، ج: «ذكرنا».

(٢) قوله: «في» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «عين».

(٤) قوله: «إلى تكوين ما هو غير كائن لا» سقط من أ.

(٥) ب، ج: «هنا».

ولمّا ثبت أنّ كلَّ معلوم[١] إمّا موجودٌ أو معدوم، وثبت أن مِثْل الله ـ تعالى ـ لا يمكن أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً: ثبت أن مثل الله تعالى[٢] غير معلوم.

لأنا نقول: القولُ بإثبات علمٍ لا معلوم له باطل، ومع تسليم القول فهو[٣] غيُر قادح في مطلوبنا؛ أمّا أنه باطل: فلأن العلم إمّا أن يكون مجردَ إضافةٍ أو أمرٍ مّا له[٤] إضافة، والإضافةُ لا بدّ لها[٥] من مضاف، وذلك المضافُ هو المعلوم، فإثباتُ علمٍ من غير أن يتقرر في مقابلته معلومٌ كإثبات أبٍ من غير أن يتقرّر في مقابلته ابن، وكذا القولُ في جميع الإضافات.

وأمّا أنه بتقدير التسليم فالمقصودُ حاصل؛ لأنّ مدارَ كلامهم على أن المقدور[٦] معلوم، ونحن لا نسلّم لهم كونَنا عالمين بالمعدومات الممكنةِ إلا مقدارَ ما نجد من أنفسنا كوننا عالمين بالمحالات، فإن القائل إذا قال: شريك الله، أو جمع الضدَّين، فإنّا نتصوّر من هذه الألفاظ أموراً تميز بينها وبين غيرها، ولولا ذلك التميز لمَا أمكننا[٧] أن نحكم عليها دون غيرها بالاستحالة، كما أنه إذا قال: السواد أو البياض أو الجوهر، فإنّا نعقل عند سماع هذه الألفاظ أموراً تميز بينها وبين غيرها.

فإن كان مرادُهم يكون[٨] المعدومُ معلوماً هذا القَدْر الحاصل في المحالات انتقضت شبهتهم لا محالة، وإن كان مرادُهم بكونه معلوماً أمراً وراء ذلك فلا بدّ لهم

---

(١) «أن كل معلوم» مكرر مرتين في ج.

(٢) قوله: «لا يمكن أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً: ثبت أن مثل الله تعالى» سقط من ب.

(٣) ب، ج: «القول به فهو».

(٤) ب: «أو أمرنا له».

(٥) كذا في ب، ج: «لها»، وفي أ: «له».

(٦) ب، ج: «المعدوم».

(٧) ب: «أو أمرنا له».

(٨) ب، ج: «أن يكون».

أن يفسّروا المعلومية بذلك المعنى ثم يقيموا الدلالةَ على كون المعدوم معلوماً بذلك المعنى، فإنّا من وراء النزاع في مقامَيِ التصوّر والتصديق.

الثاني: وهو أنّا قد نتخيّل زائداً بعد تفرق أجزائه على الشكل الذي كان موجوداً عليه زمانَ حياته، مع أن زيداً غيرُ ثابت في العدم بشكله وتخطيطه، بل الثابتُ عندهم في العدم مفرداتُ أجزائه، وليس إلزامنا فيها، بل في تصوّر زيد على شكله المخصوص وهيئته المخصوصة، مع أن ذلك ليس بثابت في العدم.

الثالث: هو أنّا[١] قد[٢] نعقل وجودَ الشيء حالَ عدمه مع أنّ الوجودَ غيرُ ثابت في العدم.

فثبت بهذه المسائل الثلاث أنه لا يلزم من[٣] كون[٤] المعدوم معلوماً ممتازاً في العلم عن غيره كونُه ثابتاً في العدم.

والجواب عمّا ذكروه رابعاً من أنّ الممكنَ المعدوم متميزٌ عن المحال فيلزم أن يكون ثابتاً: أن نقول: إن كان وجه الاستدلال هو مجرد تميز[٥] الممكن عن المحال فالمحالُ أيضاً متميزٌ عن الممكن، فيلزم أن يكون المحال ثابتاً في العدم، وإن كان وجه الاستدلال هو أن الإمكان وصف ثبوتيّ فيستدعي محلاً؛ فهذا هو شبهتهم الخامسة.

والجواب عمّا تمسّكوا به خامساً أن نقول: إنه يقتضي كونَ الجسم المشخّص ثابتاً في العدم؛ لأنا نحكم على الشخص المعين أنه يمكن أن يكون موجوداً وأن يكون

---

(١) ج: «أمكنا».

(٢) قوله: «قد» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «من» سقط من أ.

(٤) ب، ج: «أن يكون».

(٥) ب، ج: «تمييز».

معدوماً، مع أنّ بديهةَ العقل حاكمةٌ بأن الشخص المعين لأنه[١] لا يمكن أن يكون ثابتاً في العدم على شخصيته.

والجوابُ عما ذكروه سادساً: أنّا قد بيّنا أنّ الصحةَ لا يمكن أن تكون وصفاً ثبوتياً[٢] فلا يلزم حاجتُها إلى محل ثابت.

قوله: الصحةُ متميزةٌ عن غيرها فلا بدّ وأن تكون[٣] أمراً ثابتاً.

قلنا: هذا باطل بالامتناع، فإنّا نَصِفُ الممتنع بالامتناع، والامتناعُ متميزٌ عن غيره، ثم لم يلزم كون الامتناع وصفاً ثبوتيّاً، ولا أن يكون الممتنعُ ثابتاً.

وأيضاً إذا كانت الذواتُ ثابتةً في العدم وغيرَ متجددة كان المتجدّدُ بالحقيقة هو الوجود، ثم إنه لم يلزم من صحة تجدّد الوجود كونُه ثابتاً، فما هو موصوفٌ بالصحة غيرُ ثابت في العدم، والذي أمكن إثباتُه في العدم لا يمكن أن يقال: إنه صحيحُ الوجود، حتى يُستدلَ بصحته على ثبوته.

لا يقال: الصحةُ وإن كانت للوجود إلا أنّ محلَّها الذاتُ الثابتةُ في العدم.

لأنا نقول: إذا كان الموصوفُ بالصحة هو الوجود، مع أنّ الوجودَ غيرُ ثابت في العدم، فقد بطل قولكم: الموصوفُ بالصحة يجب أن يكون ثابتاً.

والجواب عمّا ذكروه سابعاً: أنّ المعدومَ كما أنه[٤] متميزٌ عن الموجود فالعدمُ أيضاً متميزٌ عن الوجود، فيلزم أن يكون العدمُ وصفاً ثابتاً، فإن التزموا ذلك ألزمناهم في المنفي الذي ليس بثابتٍ بالاتفاق، فإنه متميزٌ عن الثابت.

---

(١) قوله: «لأنه» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «ثابتاً»، وفي أ: «ثبوتها» وصححناها كما ترى.

(٣) ب: «يكون».

(٤) ب، ج: «هو».

والجواب عمّا ذكروه[١] ثامناً: أن نقول: إن كانت الماهيةُ والحقيقةُ لكونها غيرَ مركّبة لا يجوز اتصافُها بالإمكان ووقوعُها بالفاعل فالوجودُ أيضاً كذلك، فيجبُ أن لا يكون واقعاً بالفاعل.

وبالجملة فكلُّ مركّبٍ فلا بّد وأن يكون تركّبُه عن أجزاءٍ مفردةٍ في الحقيقة مبرأةٍ عن التركيب، ثم كلُّ واحد من تلك المفردات إن كان غنيّاً عن الفاعل لزم في المركب ذلك؛ لأنّ جميعَ أفراد[٢] المركب إذا حصل وجب حصولُ ذلك المركب، وإن احتاج شيءٌ من المفردات إلى المؤثر فقد بطل قولهم: إنّ المفردَ استحال حاجتُه إلى المؤثر.

والجواب عما تمسّكوا به تاسعاً: أن نقول: هذا بناءً منكم على أنّ الوجودَ والتحيّزَ صفتان زائدتان على الذات الحاصلةِ خارجَ الأعيان، وقد[٣] أبطلنا ذلك.

ثم إن سلّمنا ذلك لكنّا نطالبكم أولاً بصحة الحصر، وثانياً بإبطال كل واحد من تلك الأقسام؛ فنقول أولاً[٤]: لَمَ لا يجوز أن يقال: إنه حصل هذا التحيّزُ بعد أن لم يكن لا لمؤثر؟

بيانه: أنّ عندهم صحةَ حدوث[٥] العرض للأثر الذي[٦] لا تبقى مختصةٌ بزمان معيّن دونما قبله أو بعده لا لأمر، وكذلك صحةُ حصول العرض[٧] المعينّ مختصةٌ بمحلٍ معين دون سائر المحالّ لا لأمر، وكذلك الذواتُ متساويةٌ في الذاتية مع أنه يجب اختصاصُ كلِّ واحد منها بصفة ذاتية مستحيلة على سائر الذوات لا لأمر، فإذا

---

(١) ب، ج: «تمسكوا به».

(٢) ب، ج: «أجزاء».

(٣) ب، ج: «فقد».

(٤) كذا، ولم يذكر بعدُ ثانياً ولا ثالثاً».

(٥) ب: «حادث».

(٦) قوله: «الذي» سقط من ب، ج.

(٧) ب: «الغرض» تصحيف.

عُقِلَ في هذه المواضع أن يترجّح[١] أحد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجّحٍ فلمَ لا يجوز هاهنا كذلك؟

لا يقال: إنّا لم نعلل هذه الأمورَ بعلة؛ لأنا بأيّ شيء علّلناها فسد، فأمّا التحيزُ فليس كذلك، فلا جرم وجب تعليلُه[٢].

لأنا نقول: هذا باطلٌ من وجهين:

الأول: أنّ في الصور التي عددناها لمّا كان المُحال لازماً على جميع الأقسام كان ذلك اعترافاً منكم بقيام الدلالة على أنّ الحكمَ قد ثبت غيرَ معلل بعلّة[٣]، وذلك مما يولّد النقض.

الثاني: وهو أنّا سنبطل هذه الطريقةَ ـ إن شاء الله تعالى ـ حيث نتكلم في أنه تعالى مخالفٌ لخلقه لذاته المخصوصة.

ثم إن سلّمنا أنه معلّلٌ فلمَ لا يجوز أن يكون معللاً بنفس الذات؟

قوله: لأنه يلزم استواءُ الذوات في هذه الصفة.

قلنا: هذا باطلٌ على مذهبكم، فإنّ اللهَ تعالى قادرٌ على مثل مقدور[٤] العبد، ولا يجب أن يكون قادراً على غير[٥] مقدوره، فإذن لا يلزم من الاستواء في الحقيقة الاستواءُ في جميع أحكامها.

ثم إن سلّمنا أنه ليس لذاته فلمَ لا يجوز أن يكون لقيام معنىً به؟

---

(١) ج: «أن ترجح».

(٢) ب: «تعليلهم»!

(٣) قوله: «بعلة» سقط من ج.

(٤) ب: «مقدار».

(٥) ب، ج: «عين».

قوله: لأن قيام المعنى به مشروطٌ بتحيّزه [١].

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأن المعنى من الحلول حصولُه في الحيّز تبعاً لحصولِ محلّه فيه.

قلنا: قد أفسدنا هذه الطريقةَ فيما مرّ، والذي نزيده الآن أن نقول: حصولُ صفةِ التحيّز للذات إمّا أن يكونَ معناه حصولَ تلك الصفة في الحيّز تبعاً لحصول الذات فيه أو لا يكون معناه ذلك، فإن كان الأول لزم أن يكون حصولُ صفةِ التحيز في الذات مشروطاً بحصول الذات في الحيز، مع أنّ حصولَ الذات في الحيّز مشروطٌ بكونه متحيزاً، فيلزم الدور، وإنه محال، وإن كان الثاني فنقول[٢]: لَمَ لا يجوز أن يكون حصولُ المعنى في المحلّ جارياً مجرى حصولِ صفةِ التحيزِ للذات في عدم توقّفه على كون المحل حاصلاً في الحيّز؟ فعليهم أن يقيموا الدلالة على فساد هذا الاحتمال.

ثم إن سلّمنا فسادَ هذا القسم أيضاً فلمَ لا يجوز أن يكون المقتضي لصفة التحيز هو الفاعل؟

قوله: لو كان لأجل الفاعل لصحّ منه جعلُ الذات الواحدةِ حركةً سواداً.

قلنا: ألستم تقولون بأنه يلزم المحال من الجمع بين هاتين الصفتين؟ وإذا لزم المحال منه كان محالاً، والقادرُ لا يقدر على المحال.

لا يقال: المحال إنما لزم من اقتدار الفاعل على صفاتِ الأجناس لا من اقتداره على الجمع بين هاتين الصفتين؛ لأنّ الدليلَ قد دلّ على أن هذا الجمعَ ممكن.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ الدليلَ دلّ على أنّ الجمعَ بين الصفتين[٣] للذات الواحدة

---

(١) ج: «بتحيز».

(٢) «فنقول» مكرر مرتين في ج.

(٣) ب، ج: «الجمع بين هاتين الصفتين».

ممكن، فإنكم ما ذكرتم إلا أنه لا منافاة بين السواد والحركة في المحل الواحد، فأمّا أنه لا منافاة بين الصفتين في الذات الواحدة فذلك مما لم تذكروه.

ثم إن سلّمنا أنه يصحّ الجمعُ بين الصفتين ثم طرأ ما يضادُّه بأحد الاعتبارين دون الآخر فلمَ لا يجوز أن يقال: إنه ينتفي مطلقاً؟ لأنّ الشيءَ الواحد إذا كان سواداً وحركة[١] معاً ثم طرأ بياض ليس بسكون فالبياضُ يعدمه[٢] من حيث إنه[٣] سواد، وسواديتُه لازمةٌ لكونه حركة، فحينئذٍ يلزم انتفاؤه من حيث إنه حركة؛ لأنّ الشيءَ كما ينتفي لطروء[٤] ما يضادّه فقد ينتفي أيضاً لانتفاء ما يلازمه.

ولئن سلّمنا أنه ينتفي من حيث إنه سوادٌ ولا ينتفي من حيث إنه حركةٌ فلمَ قلتم: بأن[٥] ذلك محال؟

لا يقال: إنه لا يخرج عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات إلا إذا خرج[٦] عن الوجود ولا يبقى على الصفة الأخرى إلا إذا استمّر ذلك الوجود، فلو[٧] زالت إحدى الصفتين دون الأخرى لزم أن يكون ذلك الوجودُ مستمراً غيرَ مستمر معاً، وذلك محال.

لأنا نقول: هذا الكلام لا يستمرّ إلا إذا ثبت أنّ التحيّزَ مستفادٌ عن صفة الذات بشرط الوجود، وهذا هو عينُ المطلوب من هذه الحجّة، فكيف يصححونها به؟!

---

(١) كذا في ب، ج: «سواداً وحركة»، وفي أ: بلا واو.

(٢) كذا في ب، ج: «يعدمه»، وفي أ: «بعد».

(٣) ب، ج: «هو».

(٤) ب، ج: «بطروء».

(٥) ب، ج: «إن».

(٦) ب، ج: «إلا أنه إذا خرج».

(٧) ب، ج: «فإذا».

والجواب عمّا تمسّكوا به عاشراً من الآيات: أنّ قولَه تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] فلا بدّ من تأويله[١]؛ لأنه وصفها بالعِظَم، وذلك إنما يتحقق عند قيام الأعراض بالجواهر، وهو غيرُ حاصلٍ حالةَ العدم، وإذا كان كذلك وجب حملُها على أنّ المرادَ منها أنّ مآلها إلى الشيئية، وتسميةُ الشيء باسم ما يؤول إليه جائز في اللغة كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ[٢]﴾ [الزمر: ٣٠]، وقوله: ﴿إِنِّىٓ[٣] أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦]، وهذا هو الجوابُ عن تمسّكهم بسائر الآيات.

ثم إنّا نعارضها بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩]، ومما روي عن النبي[٤] ـ عليه السلام ـ أنه لمّا سأله عمرانُ بنُ الحصين عن أول هذا الأمر فقال: «كان الله ولم يكن معه شيء»[٥] [٦].

فهذا جملةُ الكلام في الردّ على مَن خالف في وقوع ما سوى الله بقدرته.

ومن الناس مَن احتجّ على وقوع جميع الممكنات بقدرة الله تعالى من وجهين عامَّين:

---

(١) ب، ج: «تأويلها».

(٢) قوله: «﴿وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾» لم يرد في ب، ج.

(٣) قوله: «﴿إِنِّىٓ﴾» لم يرد في ب، ج.

(٤) ب، ج: «يروى عنه».

(٥) رواه البخاري (٣١٩٠، ٣١٩٢، ٧٤١٨) وعنده: « ولم يكن شيء غيره » و « لم يكن شيء قبله »، ورواه الترمذي وأحمد وابن حبان وآخرون، ولم أجد من رواه بلفظ » ولم يكن شيء معه »، ولم أجد عند أحد من رواته أن السائل عمران، إلا أنه جاء في رواية عند أحمد ٤/ ٤٣١ ما يشير إلى أنه مشارك في السؤال، فجاء عنده: قال ـ النبي ﷺ ـ: « اقبلوا البشرى يا أهل اليمن »، قال ـ عمران ـ: قلنا: قد قبلنا، فأخبرْنا عن أول هذا الأمر كيف كان. اهـ. وعنده: « كان الله تبارك وتعالى قبل كل شيء ». فالسائل عند الجميع أهلُ اليمن أو ناس منهم، إلا أنه في رواية عند ابن حبان (٦١٤٠) أن السائل نفر من بني تميم، وأظنه خطأً، وقد رواه في « صحيحه » كالجميع.

(٦) ب، ج: «ولم يكن معه شيء. والله الموفق».

الأول: أنّ المصحّحَ لكون بعض الأشياء مقدورَ الله تعالى هو الإمكان، وهو مشتركٌ فيه بين كل الممكنات، فإذن كلُّ ممكن يصح أن يكون مقدوراً لله تعالى، فوجب أن لا يقع إلا بقدرة الله تعالى؛ لأنه لو أمكن وجودُ مؤثرٍ آخر لكان إذا وجد ذلك المؤثرُ مع قدرة الله تعالى فإمّا أن يقعَ ذلك الممكنُ بأحد المؤثرين، وهو محال؛ لأنهما لمّا كانا مستقلَّين لم يكن وقوعُه بأحدهما أَولى من وقوعه بالآخر؛ وإمّا أن يقع بهما، وهو محال أيضاً لاستحالة وقوعِ الأثر الواحدِ بمؤثرين[1] مستقلّين.

الثاني: وهو أنّ[2] مصدرَ كون الشيء موجداً كونُه موجوداً، وإذا كان الممكنُ ممكناً لذاته فلو جعلنا شيئاً من الممكنات مؤثراً في غيره لزم أن يكون الإمكانُ جزءاً من المقتضى، وذلك محال؛ لأنه أمرٌ عدميٌ فلا يصلح أن يكون جزءاً من المؤثر، وهذه طريقة إقناعية، والتعويل على ما مرّ.

وهذا آخر الكلام في هذا الأصل[3].

* * *

(١) ب، ج: «لمؤثرين».

(٢) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «هذا الأصل وبالله التوفيق».

الأصل السادس

في كونه تعالى عالماً

الأصل السّادس

في كونه تعالىٰ عالماً

اعلم أنه لا بدّ من البحث أولاً[١] عن ماهيةِ الإدراك والشعور والعلم، ثم بعد ذلك نشتغل بإثبات كونه عالماً[٢]، ثم بعده ببيان[٣] كونِه عالماً بالجزئيات وبجميع المعلومات، فلا جرم أن[٤] يقع الكلامُ في هذا الأصل في ثماني[٥] مسائل:

المسألة الأولى: في حقيقة الإدراك والشعور

اعلم أنّ شعورَ الإنسان بغيره سواء كان ذلك شعوراً حسيّاً أو عقليّاً أمرٌ يجده كلُّ عاقل من نفسه على سبيل الضرورة، ويميز بينه وبين سائر أحواله النفسانية: من جوعه وعطشه وألمه ولذّته.

ثم إن الناس اختلفوا في حقيقة هذا الشعور، وطريقُ ضبط المذاهب فيه أن يقال: إنه إمّا أن يكون أمراً عدميّاً أو ثبوتياً، وبتقدير كونه ثبوتياً فإمّا أن يكون مجردَ إضافة، أو[٦] مجردَ صفة عاريةٍ عن الإضافة، وإمّا أن يكون عبارةً عن صفة حقيقية مع إضافية، فهذه احتمالات أربعة[٧].

---

(١) ب، ج: «لابد أولًا من البحث».

(٢) ب، ج: «كونه تعالى عالـمًا».

(٣) قوله: «نشتغل بإثبات كونه عالماً ثم بعده ببيان» سقط من ب.

(٤) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٥) قوله: «ثماني» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «وإما أن يكون».

(٧) ب، ج: «أربع».

وقبل الخوض في تحقيق الحق من هذه الأقسام وإبطال الباطل منها يجب أن نتكلم فيما اشتهر من[١] الفلاسفة أنّ إدراكَ الشيء لا يحصل إلا عند حصول صورةِ المدرَك وحقيقتِه في ذات المدرِك.

ثم كلامُهم في هذا الموضع محتمل لأمرين:

أحدهما: أنّ إدراك الشيء حالةٌ لا تحصل إلا عند حصول[٢] حقيقة المدرَك في ذات المدرِك.

وثانيهما: أنّ إدراكَ الشيء هو نفسُ هذا الحصول لا غير، والخائضون في هذا البحث[٣] قلّما يميّزون بين المطلوبين[٤]، ونحن نتكلم أولًا فيهما ثم نرجع إلى البحث عن الأقسام التي مرّت إن شاء الله تعالى[٥].

المسألة الثانية: في أنه هل يعتبر في إدراك الشيء حصولُ حقيقةِ المدرَكِ في المدرِك؟

اتفقت الفلاسفةُ على أنه لا بدّ من ذلك، واحتجوا عليه بأنه يمكننا[٦] أن نتصورَ أموراً لا وجودَ لها بالفعل، سواء كانت ممكنةَ الوجود ـ مثل كثيرٍ من الأشكال الهندسية ـ أو لا تكون ممكنةَ الوجود،مثل شريك الله تعالى، فإنه لولا تصوّرُنا إياه لامتنعَ منّا أن نحكم عليه دون غيره بالاستحالة، وذلك يقتضي كونَ ذلك المتصوَّر متميزاً عن غيره، وكل ما كان كذلك فإنه لا يكون عدماً صرفاً؛ لأنّ العدمَ الصرف

(١) ج: «عن».

(٢) قوله: «حصول» سقط من أ.

(٣) ب: « المبحث ».

(٤) ب، ج: «مطلوبين».

(٥) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٦) ج: « يمكنا».

لا يكون فيه امتيازٌ وتخصيص، ولو جاز في العدم الصرف أن يكون بعضُه متميزاً عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز في هذه الأمور التي تميز بعضُها عن البعض أن تكون[١] معدومة، وذلك خروج عن العقل.

وقولُ من يقول: إن تلك المتصوَّرات غيرُ متميز[٢] بعضها عن البعض قبل وجودِها، بل نحن قبل وجودها نعلم أنها بعد وجودها يكون بعضُها متميزاً عن البعض: قول ضعيف؛ لأنه إذا لم يكن هناك ما يشير العقلُ إليه ويحكم عليه بالامتياز استحالَ الحكم بأنّ بعضَها متميزٌ عن البعض بعد الوجود.

وإذا ثبت أنّ الأشياءَ التي نتصوّرها لا بدّ وأن تكون موجودةً وظاهرٌ أنها غيرُ موجودة في الخارج؛ إذ الكلامُ مفروضٌ في هذه الأشياء؛ فلا بدّ وأن تكون موجودةً في الذهن.

واعلم أنّ هذه الحجّةَ هي التي تمسّكت المعتزلة بها[٣] في أن المعدوم شيء؛ وذلك لأنّ القولَ في المعدومات المعلومة[٤] لا يحتمل إلا أقساماً ثلاثة:

أحدها: أن يقال: إنها مع تميز بعضِها عن البعض، وتعلّق العلم بها دون غيرها لا يكون لها ثبوتٌ أصلاً، وذلك مشكل.

وثانيها: أن يقال: لها ثبوتٌ في الذهن، وهو مذهبُ الفلاسفة، وهو أيضاً مشكل.

وثالثها: أن يقال: لها ثبوتٌ في الخارج[٥]، على ما يقوله المعتزلة، وهو مشكلٌ بالمحالاتِ والمشكلاتِ والوجودِ نفسِه.

---

(١) ب، ج: «البعض بالبصر أن تكون».

(٢) ب، ج: «متميزة».

(٣) ب، ج: «بها المعتزلة».

(٤) ب، ج: «المعلومات المعدومة».

(٥) ب، ج: «خارج الذهن».

فالأقسامُ[١] الثلاثةُ مشكلة، وكأن[٢] هذه المسألةَ من محارات[٣] العقول.

وأمّا المنكرون للوجود الذهني فقد احتجوا بدليل عامّ في جميع أنواع الإدراكات، وبأدلة خاصة في كل واحد من أنواع الإدراكات[٤]:

أمّا الحجةُ العامة:

فهي أنه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء إلا حصولُ الصفةِ للموصوف، فإذا عقلنا الاستدارةَ والاستقامةَ والحرارةَ والبرودةَ لزم أن يصير العاقلُ لهذه الأمور حالَ تعقُّلِه لها مستديراً مستقيماً[٥] حارّاً بارداً، وذلك باطل.

لا يقال: هذا غيرُ لازم لوجهين[٦]:

الأول: أنّا لا نقول: إنّ مَن عقل الاستدارةَ فإنه يحصل فيه الاستدارةُ بعينها، بل نقول: إنه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورته وشبحه[٧]، وكذا القولُ في تصوّرِ النار.

الثاني[٨]: أنّ النارَ ليست عبارةً عن الشيء المحرِق على الإطلاق، بل عن الشيء الذي إذا وجد في الخارج كان محرقاً، فإذا[٩] كان كذلك فحقيقةُ النار وإن حصلتْ في الذهن إلا أنها لا تكون محرقة؛ لأنّ شرطَ كونها محرقةً كونُها موجودةً في الخارج،

---

(١) ب، ج: «والأقسام».

(٢) ب، ج: «فكان».

(٣) ب، ج: «محالات»، وفي أ: «نجازات» وصوّبناها كما ترى. أي مما تحار فيه العقول وتتوقف فيه. أو يصعب وصولها إلى حل لها.

(٤) ب، ج: «الإدراك».

(٥) ب، ج: «مستقيمًا مستديراً».

(٦) ب، ج: «من وجهين».

(٧) ب، ج: «وصورتها وشبحها».

(٨) ب، ج: «والثاني».

(٩) ب، ج: «وإذا».

ولكنها تكون ناراً؛ لأنه يصدق عليها حينما تكون في الذهن أن[١] ماهيّة لو وجدت في الخارج لكانت محرقة.

لأنّا نقول: أمّا الأول فهو باطل؛ لأن الذي سمّيتموه مثالَ[٢] الاستدارةِ وصورتَها إمّا أن تكون حقيقتُها حقيقةَ الاستدارة أو لا تكون، فإن كان الأول فمَن عقلها فقد حصلت فيه هذه الحقائق، فيجب أن يكون العاقل للاستدارة مستديراً؛ لأنه لا يفهم من المستدير إلا ما حصلت الاستدارةُ فيه، وأمّا إن لم يكن حقيقتُها حقيقةَ الاستدارة لم يكن تعقّلُ الاستدارةِ عبارةً عن حصول الاستدارة في الشيء العاقل، وهو المطلوب.

وأمّا الثاني فهو باطلٌ لوجهين:

أما أولاً: فلأنّا[٣] إذا عقلنا أنّ النارَ هي التي إذا وجدت في الخارج لزمها الاحتراقُ[٤] فلا بدّ وأن يكون قد عقلنا الاحتراق[٥]؛ لأنّ علمَنا[٦] بأن شيئاً يلزمه شيءٌ آخر بشرطٍ مخصوص متوقّفٌ على العلم بحقيقة اللازم والملزوم، وإذا كنا قد عقلنا الاحتراق[٧]، والتعقلُ عبارةٌ عن حصول المعقول في العاقل، فقد حصل في ذهننا الاحتراق[٨]، فيكون الذهنُ محترقاً؛ لأنه لا معنى للمحترق إلا ما فيه الاحتراق[٩]،

---

(١) ب، ج: «أنها».
(٢) ب، ج: «بمثال».
(٣) ب، ج: «الأول: أنّا».
(٤) ب، ج: «الإحراق».
(٥) ب، ج: «الإحراق».
(٦) ب، ج: «عقلنا».
(٧) ب، ج: «الإحراق».
(٨) ب، ج: «الإحراق».
(٩) ب، ج: «الإحراق».

اللهم إلا أن يقال: إنّا لا نعقل أيضاً حقيقةَ الاحتراق[١]، بل نعقل فيه أنه الأمرُ الذي يلزمه اللازمُ الفلانيُّ عند وجوده في الخارج، لكن كلامُنا في ذلك[٢] اللازم الفلاني ككلامنا في الأول.

وبالجملة: فتعقّلُ النار يستدعي إمّا تعقّلَ حقيقتِها، أو تعقلَ لازمٍ من لوازمها، وعلى التقديرين فإنه يلزم[٣] المحال.

الثاني: أنّ الوجودَ الذهنيَّ إمّا أن يكون مخالفاً للوجود الخارجي في مفهوم كونه وجوداً أو لا يكون، والأول محال، لأنّ لفظَ[٤] «الوجود» غيرُ واقع[٥] على الموجودات بالاشتراك اللفظي باتفاق الحكماء وبالبراهين المذكورة في مواضعها من كتبنا الحكمية، والثاني يبطل عُذرهم[٦]؛ لأنّ الذهنَ إمّا أن يكون ممكنَ الاتصافِ بالماهيّات المعقولة أو لا يكون، فإن كان ممكنَ الاتصاف بها، وهو أيضاً ممكنُ الاتصاف بالوجود فإذن لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهيّة المعقول وبين وجوده، فإذن يجب أن توجدَ هذه المعقولاتُ فيه، وهو محال لوجهين[٧]:

أمّا أولاً: فلأنه يجب أن يوجد فيه اللونُ والشكلُ والمقدارُ فيكون ملوناً مشكلاً متقدّراً بالألوان والأشكال والمقادير المختلفة دفعةً واحدة؛ لأنه يمكنه أن يَعقلَ هذه الأشياءَ المختلفة دفعةً واحدةً بدليل أنه يعقل أنّ السوادَ مضادٌّ للبياض، والعلمُ بمضادة شيءٍ لشيءٍ علمٌ بنسبة شيءٍ إلى شيء، والعلمُ بنسبة شيء إلى شيء مشروطٌ بالعلم بكل واحد من المضافين.

---

(١) ب، ج: «الإحراق».

(٢) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «يلزمه».

(٤) ب، ج: «فإن لفظة».

(٥) ب، ج: «واقعة».

(٦) ب، ج: «مذهبهم».

(٧) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

وأمّا ثانياً: فلأنه يلزم أن لا يبقى تفاوتٌ بين الإنسان الموجود في الخارج وَ[١] الإنسان الموجود في الذهن؛ لأنهما متساويان في تمام الماهية وفي الوجود، وهذه مكابرة، والذي يقال من أنّ الإنسانَ الذهنيَّ كليٌّ فهو كلام خرافيّ[٢] لا حاصلَ له؛ لأنّ الموجودَ في النفس صورةٌ جزئيةٌ موجودةٌ في نفسٍ جزئية، فكيف تكون كليّة؟! وأمّا إن لم يكن الذهنُ ممكنَ الاتصاف بماهيّات هذه المعقولات وجب أن لا يكون التعقّلُ عبارةً عن حصول المعقول في العاقل، وهو المطلوب، وهذه الحجّةُ دالّةٌ على امتناع أن يكون للمعقول أو للمتخيَّل أو للمبصَر انطباعٌ في العقل، أو الخيال، أو البصر[٣].

وأمّا الأدلة الخاصة:

فقد احتجوا على أنّ التخيّلَ لا يمكن أن يكونَ عبارةً عن انطباعِ الصورة المتخيَّلة في الخيال بأن قالوا: لو وُجدت صورةٌ خياليةٌ لكان محلُّ تلك الصورة إمّا أن يكون جسماً، أو جسمانيّاً، أو لا جسماً ولا جسمانياً.

والأقسامُ الثلاثةُ باطلة، فالقولُ بوجودها باطل؛ إذ لا شبهةَ في أن تلك الصورة ليست قائمةً بنفسها غنيّةً عن المحلّ.

أمّا أنه يمتنع أن يكون محلُّ تلك الصورة جسماً أو جسمانياً فلوجوهٍ ثلاثة:

الأول: أنّا نتخيّل بحراً من زئبق، وجبلاً من زمرّد، فلو كان التخيلُ عبارةً عن انطباع الصورة المتخيَّلة في جسم أو جسماني لكان قد انطبع العظيم في الصغير، وإنه محال.

لا يقال: هذا منقوضٌ بالمرآة، فإنها ـ على صغرها ـ ينطبع فيها صورةُ نصف كرة العالم.

---

(١) زاد في أ: «وبين»، والأولى بدون «بين» كما هو في ب، ج.

(٢) ج: « خرباقي» تحريف.

(٣) ب، ج: «العقل، أو في الخيال أو في البصر».

وأيضاً فلمَ لا يجوز أن يقال: إن الخيال لا ينطبع فيه إلا ما يساويه في المقدار، إلا أنه ينطبع فيه في أوقاتٍ متتاليةٍ صورُ أجزاءِ المتخيَّل فيظن الإنسان أنه تخيّل كلَّ ذلك المتخيَّلِ دفعةً واحدة؟ وأيضاً فلمَ لا يجوز أن يقال: الخيالُ ينطبع فيه صورةٌ تساوي[١] البحر والجبل والشكل[٢] وإن لم تكن مساوية[٣] له في المقدار؟ وأيضاً فقد ثبت أنّ الجسمَ قابل لانقساماتٍ غيرِ متناهية، فالجسمُ الحاملُ للقوة الخياليةِ يكون منقسماً لا إلى نهاية، فلا جرم أنه[٤] يقبل صورةَ البحر والجبل.

لأنّا نقول: أمّا الأول فباطل؛ لأنّ المحقِّقين من الطبيعيين اتفقوا على أنه لا ينطبع في المرآة صورُ المرئيات، واحتجّوا عليه بوجوهٍ ثلاثة[٥]:

منها: أنه إذا انطبعت صورةُ شيءٍ في شيء فإذا لم يتحرك القابلُ ولا الفاعلُ استحال أن يتغيرَ موضعُ تلك الصورة بتغير شيءٍ ثالث، لكن الإنسانُ إذا رأى صورةَ الشجرةِ في موضعٍ معيّنٍ من الماء فإذا انتقل عن مكانه فإنه يرى صورةَ تلك الشجرة في موضعٍ آخر من الماء، فلمّا تغيرت الصورةُ باختلاف مقامات الناظر علمْنا أنه ليس هناك صورةً منطبعةً في موضعٍ معيّن.

ومنها: أنه لو كان هناك صورةً منطبعةً لكانت إمّا أن تكون منطبعةً في ظاهر المرآة أو في عمقها، والأول باطل؛ لأن الناظر يقطع[٦] أنه[٧] لا يرى صورة المرئي

---

(١) ب: «تتساوي».

(٢) ب، ج: «في».

(٣) كذا في ب، ج: «مساوية»، وفي أ: «مساوياً».

(٤) قوله: «أنه» سقط من ب، ج.

(٥) قوله: «ثلاثة» سقط من ب، ج.

(٦) ج: «يقع» ساقطة منها الطاء.

(٧) ب، ج: «أنها».

مُنشبحةً في ظاهر المرآة، بل يرى الصورةَ كالغائرة فيها، ثم إنها تقرب من الرائي عند[١] قربه إليها، ويبعد عنه[٢] عند بعده عنها.

والثاني باطل أيضاً؛ لأنّ عمقَ المرآة مظلمٌ لا ينطبع فيه[٣] شيءٌ من الصور، وبتقدير أن يصحَّ ذلك فربما يُرى المرئيُّ على بعد خمسين ذراعاً من سطح المرآة، مع أنّا نعلم أنه ليس للمرآة هذا الغور.

ومنها: أنّ المرآةَ ـ على صغرها ـ يستحيل أن ينطبع فيها المقدارُ العظيم.

فبهذه الوجوه وغيرها أبطلوا القولَ بانطباع صورِ المرئيات في المرايا.

وأمّا جوابهم الثاني فهو باطلٌ أيضاً؛ لأن الرجلَ وجب أن لا يتخيّلَ أبداً إلا بمقدار مقدَّمِ دماغه؛ لأنه إذا تخيل شيئاً يساوي الجسم الحاملَ للقوة الخيالية، ثم تخيل شيئاً آخر فإمّا أن يَبْقى في الحالة الثانية تخيّلُه الأول أو لا يبقى، فإن بقي فقد تخيّل أعظمَ من نفسه، مع أنه لا ينطبع فيه ما هو أعظمُ منه، فإذن لا يتوقف التخيّلُ على الانطباع، وإن لم يَبْقَ وجب أن لا يتخيل الإنسانُ قطُّ في عمره أعظمَ من مقدّم دماغه؛ لأنه دائماً لا يتخيل إلا مقدارَ مقدَّمِ دماغه.

وأمّا جوابهم الثالث فباطلٌ أيضاً؛ لأنّ الإلزامَ إنما وقع في تخيّل المقدار لا في الشكل، فأنّى ينفعهم استواءُ الأجسام كلِّها في قبول الشكل!

وأمّا جوابهم الرابع فباطلٌ أيضاً؛ لأنه إمّا أن يقال: الجسمُ الصغير لمّا كان مساوياً للجسم الكبير في قبول القسمة إلى غير النهاية وجب أن يكون مساوياً له في

---

(١) ب، ج: «منذ».

(٢) ب، ج: «عنها».

(٣) ب، ج: «في».

قبول الشكل والمقدار أو لا[١] يقال ذلك. والثاني يُبطل عذرَهم، والأول لا يخلو: إمّا أن يراد به أنه ينطبع شكلُ الجسم العظيم في سطح الجسم الصغير، أو يقال: الجسمُ الصغيرُ ينقسم إلى أقسامٍ كثيرة، ثم ينطبعُ في كل سطحٍ من تلك الأقسام قسمٌ من أقسامِ شكلِ الجسم العظيم.

والأولُ ضروريُّ البطلان، والثاني يقتضي أن لا يكون ذلك الشكلُ من حيث هو هو حاصلاً في الخيال، بل الحاصلُ فيه أجزاؤه، فأمّا حصولُه من حيث هو هو فلا، مع أنّا نتخيّل ذلك الشكلَ العظيم من حيث هو هو[٢]، وذلك يقتضي أن لا يكونَ التخيّلُ عبارةً عن حصول صورة المتخيَّل في المتخيِّل.

الوجه الثاني في إبطال أن تكون محلُّ[٣] الصورةِ الخيالية جسمانية:

هو أنه لو كان محلُّ الصورةِ الخيالية جسماً لكان محلُّ الصورة العقلية جسماً، والثاني باطلٌ بالاتفاق، فالمقدّمُ مثلُه.

بيان الشرطية: أنّا إذا أبصرنا زيداً وتخيّلنا صورتَه أمكننا[٤] أن نحكمَ عليه بأنه إنسان، وبأنه ليس بفرس، والإنسانُ والفرسُ ماهيّتان كلّيّتان، ومَن حكم بشيء على شيء فإن ذلك[٥] الحاكمَ يجب أن يكون متصوِّراً لكلا الطرفين؛ لأن ذلك تصديق فلا بدّ فيه من تصورين، فإذن المتخيِّلُ للشخص المعين لا بدّ وأن يكون هو بعينه مدركاً للإنسان الكليّ والفرس الكليّ، فلو كان محلُّ الصورة الخيالية جسماً لكان محلُّ الصورة العقلية ـ أعني إدراكَ الإنسان والفرسِ المطلقين ـ جسماً. فقد تبرهنت الشرطية.

---

(١) ب، ج: «ولا».

(٢) ليست في أ، ج، وكتب في الهامش: «لعله: من حيث هو هو».

(٣) قوله: «محل» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «أمكنا».

(٥) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

وأمّا كَذِبُ التالي فهو متفقٌ عليه بين الفلاسفة، فيلزم كَذِبُ المقدّم.

ولقائل أن يقولَ على هذا الوجه خاصة: لمَ لا يجوز أن يقال: النفسُ تدرك الجزئيات وإن كانت الصورةُ الخياليةُ التي تدركها غيرَ منطبعة فيها، بل تكون منطبعةً في قوة جسمانية؟ وعلى هذا الاحتمال لا يبطل القولُ بكون الانطباعُ معتبراً في الإدراك[١]، بل يحصل منه أنّ الإدراكَ غيُر الانطباع.

الوجه الثالث: أنّا إذا تخيّلنا المقدار، فلو انطبعت ماهيّةُ المقدار في جسمٍ أو جسماني لاجتمع في ذلك الجسم مقداران، وذلك محال بالاتفاق وبالبراهين المذكورة في موضعه، فثبت بهذه الوجوه امتناعُ كونِ الصورةِ الخيالية حالّةً في جسم أو جسماني.

وأمّا أنه يمتنع حلولُها في شيءٍ غير جسماني فلوجهين[٢]:

الأول: أنّ تخيُّلَ[٣] الجسميةِ والمقدار إذا استدعى حصولَ الجسمية والمقدار في المتخيل، فالشيءُ الذي يتخيّلهما لا بدّ وأن يكونا منطبعين حاصلَيْن فيه، ولا معنى للجسم إلا ما قامت الجسميةُ والمقداريّة، فيكون ذلك الشيءُ جسماً، مع أنّا فرضنا أنه ليس بجسم، هذا خُلف.

الثاني: أنّا إذا تخيلنا مربعاً مجنَّحاً بمربعين متساويين من كلِّ الوجوه، فإن الخيال يميّز بين كل واحد من المربعين الطرفيين[٤]، فذلك الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها؛ لأنّ المربّعين لا اختلاف بينهما في حقيقة المربعية ولا في لوازمها، فإذن ذلك الامتيازُ في العوارض، واختلاف أشخاص الماهية الحالَّةِ في المحلّ إنما يكون

---

(١) ب، ج: «إدراك».

(٢) ب، ج: «فلوجوه».

(٣) ب، ج: «يتخيل».

(٤) ب: «الطرفين».

عند اختلاف المحل؛ إذ لو[١] اجتمعا في محل واحد لم يكن ما يكون عارضاً لأحدهما لكونه[٢] عارضاً له[٣] أَولى من أن يكون عارضاً للآخر لتماثلهما واجتماعهما في محل، فإذن لا بدّ وأن يكون محلُّ كلِّ واحد منهما غيرَ محل الآخر، وإذ[٤] ليس ذلك التباينُ في الخارج؛ لأنّ الكلامَ مفروضٌ فيما إذا لم يكن مثلُ هذا المربع موجوداً في الخارج وجب أن يكون ذلك في الذهن، فإذن لا بدّ وأن يكون محلُّ كلِّ واحد من المربعين مغايراً لمحل المربع الآخر، فإذن محلُّ هذه الصورةِ الخياليةِ لا بدّ وأن يكون منقسماً، فيكون جسماً أو جسمانيّاً.

فثبت بما ذكرنا أنه يستحيل أن يكون محلُّ الصور[٥] الخيالية جسمًا، أو جسمانياً، أو لا جسماً ولا جسمانياً، ويلزم من ذلك فسادُ القول بكونها موجودةً في الذهن.

وأمّا الذي يدلّ على أنّ الأبصارَ لا تستدعي انطباع صور المرئيات في البصر فلِمَا ذكرنا من أنّا نرى نصفَ كرةِ العالم، ويستحيل انطباعُ العظيم في الصغير، وأيضاً فإن الرطوبة[٦] الجليدية إمّا أن تكون ملوّنةً أو لا تكون، فإن كانت ملونةً انطبعت الأشباحُ في ظواهرها ولم تتأدَّ إلى ما وراءها، لكنهم اتفقوا على أنه يجب تأدّي الشبحين المنطبعين إلى ملتقى العصبتين، وإلا لَكُنّا أبصرنا الشيء الواحد شيئين؛ لأنّ المنطبعَ في كل واحد من الجليدتين شبح آخر، وإن لم تكن ملونةً[٧] كانت شفّافةً والشفافُ[٨] عندهم لا تنطبع فيها الصور[٩].

---

(١) ب: «المحل ولو».

(٢) ب، ج: «بكونه».

(٣) ب: «بكونه عارضاً لأحدهما بكونه عارضاً له».

(٤) ج: «وأن».

(٥) ب، ج: «الصورة».

(٦) ب، ج: «فالرطوبة».

(٧) ب، ج: «متلونة».

(٨) قوله: «والشفاف» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «الصورة».

فهذه هي الوجوهُ التي يتمسك بها مثبتو الانطباع ونفاته. ولمّا لم نجد كلاماً قوياً في دفع حجّة أحد الخصمين لاجَرَمَ توقّفنا في المسألة[١].

المسألة الثالثة: في أن الإدراك هل هو نفس الانطباع أم لا؟

اعلم أنّ بتقدير صحة القول بالانطباع لا بدّ من القطع بأنّ الإدراكَ أمرٌ زائد على ذلك الانطباع، والأظهرُ من كلام ابن سينا خلافُ ذلك، ولنبيِّنْ صحة اختيارنا في جميع أصناف الإدراكات بوجهين مشتركين بين الكل، ثم لنبيِّنْ ذلك في كل واحد من أصناف الإدراكات بدليل يخصّه:

أمّا الوجهان العامّان:

فالأول: أنّ إدراكَ السواد ـ مثلاً ـ سواء كان ذلك الإدراكُ تعقّلاً أو تخيّلاً أو إبصاراً، لو كان عبارةً عن حصول حقيقة السواد للشيء لكان الجمادُ الموصوفُ بالسواد مدرِكاً له؛ لأنّ السوادَ حاصلٌ له، والتالي[٢] ظاهرُ الفساد، فالمقدَّمُ مثلُه.

لا يقال: هذا إنما يلزم لو قلنا: إنّ إدراكَ السواد عبارةٌ عن حصول السواد لشيء[٣] كيف كان ذلك الشيء، لكنا لا نقول ذلك، بل نقول: إنّ إدراكَ السواد عبارةٌ عن حصوله للقوة المدركة، والجمادُ لمّا لم يكن له قوة مدركة لا جرم لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركاً لذلك السواد، وأيضاً فلأنّ[٤] ماهيّةَ النفس مخالفة لماهيّة الجسم، فلا يلزم من كونِ حصولِ السواد في النفس عبارة عن إدراك النفس له أن يكون[٥] حصول السواد للجسم عبارة عن إدراك الجسم له وأيضاً[٦] فحصولُ

---

(١) ب، ج: «توقفنا في هذه المسألة».

(٢) ج: «فالتالي»، ب: «فالثاني».

(٣) ب، ج: «للشيء».

(٤) ب، ج: «فإن».

(٥) من قوله: «حصول السواد في» إلى هنا سقط من ب.

(٦) ب، ج: «أيضاً» دون واو.

السواد للشيء إنما يكون عبارةً عن إدراك ذلك الشيء إذا كان[١] ذلك الحصول واقعاً على وجهٍ مخصوص، وهو التجرّدُ عن المادة، وهذا المعنى غير ثابت في حصول السواد للجسم، فلا يلزم من حصول السواد في الجسم[٢] أن يكون الجسمُ[٣] مدركاً له.

لأنّا نقول: أمّا الأول فظاهر البطلان؛ لأنّ حقيقةَ المدرِك شيءٌ له الإدراك، كما أنّ المفهومَ من الناطق شيءٌ له نطق[٤]، فإن كان[٥] الإدراكُ عبارةً عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدرِكُ عبارةً عن الشيء الذي حصلت له الصورة، وإذا كان كذلك فقولُنا للشيء الذي حصلت له الصورة: إنه غيرُ مدرك: نازلٌ منزلة ما يقال: حصلت له الصورةُ وما حصلت له الصورةُ وهذا باطل[٦]، وأيضاً فالمدرِك هو الذي له قوةُ الإدراك، فيستكشفون عن معنى قولهم: «له قوةُ الإدراك»، فإن عَنَوا به الحلول: لزم الجماد، وإن عَنَوا به شيئاً آخر غيرَ الحلول: حصلَ المطلوب[٧].

وبالجملة: الجمادُ يصدق عليه أنه حصلتْ له حقيقةُ السواد، ويكذب عليه أنه حصل له إدراكُ حقيقةِ السواد، فيجب القطعُ بأنه ليس حصولُ حقيقةِ السواد للشيء نفسَ إدراكِ حقيقةِ السواد.

وأمّا الثاني فهو فاسدٌ أيضاً؛ لأنّ كونَ الواحد منّا عالماً بالسواد ليس ذلك عبارةً عن عين[٨] ذاتنا؛ **أمّا أولًا**: فلأنّ عِلْمَنا بالشيء لو كان عيَن ذاتنا لمَا كان يُعتبر في

---

(١) ب، ج: «الشيء له إذا كان».

(٢) ب، ج: «للجسم».

(٣) قوله: «أن يكون الجسم» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «النطق».

(٥) قوله: «كان» سقط من ب، ج.

(٦) قوله: «وهذا باطل» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «المطلوب، وهذا باطل».

(٨) كذا في ب، ج: «عين»، وفي أ: «غير».

علمنا بالشيء حصولُ حقيقةِ ذلك الشيء لنا[١]، **وأمّا**[٢] **ثانياً**: فلأنه يجب أن نكون عالمين بذلك المعلوم أبداً، فثبت أنّ علمنا بالشيء لا بدّ وأن يكون زائداً على ذاتنا، فذلك الزائدُ إمّا أن يقال: إنه نفسُ تلك الحقيقة المعقولة، أو ليس كذلك، والأول يقتضي أن يقال: إنه مهما تحققت تلك الحقيقةُ أن يحصل العلم، فيلزم أن يكون الجماد عالماً، والثاني اعترافٌ بأنّ التعقل[٣] زائدٌ على ماهية المعقول[٤].

لا يقال: لا نزاعَ في أنّ تعقّلَ الماهية زائدٌ على عين تلك الماهية، لكنّا نقول: ذلك الزائدُ إمّا وجود تلك الماهية أو حصولُها للمدرِك وعند ذلك نقول: لمَ لا يجوز أن يكون وجودُه عند كونه حاصلاً في النفس مخالفاً لوجوده عند كونه حاصلا في الجسم؟ وعلى هذا التقدير يندفع ما قلتموه[٥].

لأنّا نقول: إن قلنا: إنّ وجودَ الشيء عينُ حقيقته: اندفع الإشكال؛ لأنّ حقيقتَه إذا كانت مغايرةً لمعقوليّته وجب أن يكون وجودُه مغايراً لمعقوليته أيضاً، وإن كان مغايراً لحقيقته فحينئذٍ يجب أن يكون مفهومُ الوجود مختلفاً في المواضع، وذلك باطل؛ **أمّا أولاً**: فللبراهين الدالّة على أنّ مفهومَ الوجود واحد، **وأمّا ثانياً**: فلأنّ كلَّ مَن اعترف بكون الوجود زائداً على الماهية اعترف بكونه مشتركاً بين الموجودات.

وأمّا حصول ذلك الوجودِ للمدرِك فلا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً زائداً وإلا لزم التسلسل.

وأمّا الثالثُ فهو ركيكٌ أيضا؛ لأنّ التجرّدَ عن المادّة سواءٌ قيل: إنه هو التعقّل،

---

(١) قوله: «لنا» سقط من ب.

(٢) ب: «وأن»!

(٣) كذا في ب، ج: «التعقل»، وفي أ: «العقل».

(٤) كذا في ب، ج: «المعقول»، وفي أ: «العقول».

(٥) ب، ج: «ذكرتموه».

أو هو شرطٌ فيه ـ إمّا أن يكونَ هو نفسَ الحقيقة، وهو[١] باطل، وإلا لكان أينما تحققت تلك[٢] الحقيقةُ كان هو متحقّقاً، وإمّا أن لا يكون، وذلك يحقّق قولَنا: إنّ التعقلَ زائدٌ على حضورِ[٣] ماهيةِ المعقول.

الحجة الثانية: أنه لو كان حقيقةُ العلم والإدراك عبارةً عن حصول شيءٍ مجردٍ لكنّا إذا تصوّرنا موجوداً ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍ واعتقدنا اتصافَه بصفةٍ وجب أن نقطع حينئذٍ بكون ذلك الموجودِ عالماً بتلك الصفة؛ لأنه إذا كان لا حقيقةَ لكونه عالماً بتلك الصفة إلا مجرّدَ حصول تلك الصفةِ له فمتى علمْنا حصولَ تلك الصفة له فقد علمنا ما هو المسمى بالعالِمِيَّة، ومعلومٌ أنه ليس الأمرُ كذلك، فإنّا بعد العلم بأنَّ اللهَ تعالى ليس بجسمٍ ولا حالٍّ في الجسم يصحّ منّا الشكّ في أنه[٤] تعالى هل يعلم ذاتَه وهل يعلم كونَه فاعلاً لغيره؟ إلى أن نعرف ذلك بالدليل، فعلمْنا أنّ كونَ الشيءِ شاعراً بالشيء مغايرٌ لحصولِ ذلك الشيء.

وأمّا الوجهُ الذي يخص الإدراكَ العقليَّ فهو أن نقول: لا شكّ في[٥] أنّا نعقل أنفسَنا، فإمّا أن يكون تعقّلُنا لذواتنا نفسَ ذواتنا أو أمراً زائداً عليها، والأولُ باطلٌ من وجهين[٦]:

الأول: أنّ تعقّلَنا لذاتنا[٧] إذا كان عيَن[٨] ذاتنا فعلمُنا بعلمنا بذاتنا إمّا أن يكون

---

(١) ب، ج: «فهو».

(٢) قوله: «تلك» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «حصول».

(٤) ب: «الشك ذاته»!.

(٥) قوله: «في» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «وجوه».

(٧) ب: «لذواتنا»، ومن قوله: «نفسَ ذواتنا أو» إلى هنا سقط من ج.

(٨) ب، ج: «غير».

نفسَ علمنا بذاتنا[١] أو لا يكون، فإن كان الأولُ وجب أن يكون علمُنا[٢] بعِلْمنا بذاتنا نفسَ ذاتنا، فيلزم أن يدوم[٣] علمُنا بعلمنا بذاتنا بدوام ذاتنا.

ثم إنّ المراتبَ في هذه العلوم غيرُ متناهية، فيلزم أن يكون المراتبُ[٤] الغيرُ المتناهية موجودةً بالفعل دائماً، وهو[٥] مكابرة.

وأمّا إن قيل: إنّ علمَنا بعلمنا بذاتنا هو عينُ[٦] علمِنا[٧] بذاتنا: فالكلامُ عليه مثلُ الكلام على القول بأنّ علمَنا بذاتنا غيرُ[٨] ذاتنا، وسيأتي ذلك إن شاء الله[٩].

الثاني: إنّ علمَ الشيء بذاته لو كان هو نفسَ ذاتِه لم يكن العلمُ على الإطلاق عبارةً عن حصول ماهية المعلوم للعالِم؛ لأنّ الشيءَ يستحيل أن يكون حاصلاً لنفسه.

لا يقال: حصولُ الشيء للشيء أعمُّ من حصوله لغيره، ولا يلزم من كذب الخاصّ كذبُ العام، بل النفسُ جوهرٌ قائمٌ بذاته، وهو حاصلٌ لذاته فيما يعتبر أنّ هويّتَه المجرّدةَ حاصلةٌ لشيء يكون معقولاً، وبما يعتبر أنّ هويتَه المجردةَ قد حصل لها شيءٌ كان عاقلاً، وبما يعتبر أنه هويةٌ مجردةٌ كان عقلاً، فالمجردُ الذي يَعقِلُ ذاتَه يكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، ويكون الكلُّ شيئاً واحداً، ومثل هذا غيرُ ممتنعٍ في بديهة العقل، ألا يرى أنّا بعد تصوّرِ المحرِّكِ والمتحركِ لا نعلم أنّ أحدَهما مغايرٌ للآخر إلا

---

(١) ب، ج: «بذواتنا».

(٢) «علمُنا» مكرر مرتين في ج.

(٣) ب، ج: «يكون».

(٤) ب، ج: «أن يكون تلك المراتب».

(٥) ب: « بالفعل وإنما هو».

(٦) كذا في الأصول، وحقها أن تكون: «غير».

(٧) قوله: «علمنا» سقط من ج.

(٨) ب، ج: «عين».

(٩) قوله: «إن شاء الله» لم يرد في ب، ج.

ببرهان؟ ولو كان ذلك ممتنعاً في البديهة لمَا احتيج فيه إلى البرهان، وإذا ثبت أنه غيرُ ممتنعٍ في البديهة [١] والحجة التي ذكرناها في بيان أنّ إدراكَ الشي عبارةٌ عن حصول ماهيةِ المدرَك للمدرِك ساقتنا[٢] إليه ـ فوجب[٣] الجزمُ به.

ثم إن سلّمنا أنّ حصولَ الشي للشيء يقتضي المغايرةَ لكنا نقول: إنّ كلَّ شخصٍ فإنه لا بدّ وأن يزيدَ على ما له من الماهية بأمرٍ زائد، وهو شخصيتُه، فيكون هناك ماهيةٌ وتشخُّصٌ[٤] ومجموعٌ حاصلًا منهما، وهو المشخَّص[٥]، وإذا كان كذلك أمكن أن يقال: إن ذلك الشخصَ حصلت له تلك الماهيّة؛ لأن تلك الماهيةَ لمّا كانت جزءاً من ذلك المشخَّص[٦]، والجزءُ مغايرٌ للكل، لا جرم صح أن يقال: إن تلك الماهية حاصلةٌ لذلك المشخَّص[٧]، ولأجل هذا المعنى صحّ منّا أن نقول: ذاتي وذاتك، فأضيفُ ذاتي إلى نفسي.

لأنّا نقول: أما الأولُ فغيرُ صحيح؛ لأنه كما أنّ حصولَ الشيء للشيء أعمُّ من حصول الشيء لشيء مغاير له[٨]، فكذلك إيجادُ الشيء للشيء أعمُّ من إيجاد الشيء لغيره، وكما أنّ هذا القَدْرَ لا يقتضي صحةَ كون الشيء موجداً لنفسه، فكذلك فيما ذكرتموه، بل يلزم مما ذكروه[٩] صحةُ كونِ الشيء حالاًّ في نفسه، ومحلاًّ لنفسه، ومتقدماً على نفسه، ومتأخراً عن نفسه؛ لأنّ كونَ الشيء حالاًّ ومحلاًّ ومتقدماً

(١) ج: «بالبديهة».
(٢) ب، ج: «ساقنا».
(٣) ب، ج: «وجب».
(٤) ب، ج: «وشخص».
(٥) ب، ج: «الشخص».
(٦) ب، ج: «الشخص».
(٧) ب، ج: «الشخص».
(٨) ب، ج: «لشيء آخر مغاير له».
(٩) ب: «ذكروها».

ومتأخراً أعمُّ من كونه حالاً في الغير أو محلاً للغير، وكما أنّ ذلك باطلٌ فكذلك فيما ذكرتموه.

قوله: هذا الشيءُ بما يعتبر أنه كذا فهو عاقل، وبما يعتبر أنه كذا فهو معقول.

قلنا: المفهومُ من هذه العبارات إن كان[١] واحداً كانت لفظةُ العاقل والمعقول والعقل[٢] ألفاظاً مترادفة، والبحثُ عن الألفاظ المترادفة لا يليق بالحقائق[٣]، ولأنّا نعلم بالضرورة أنّ هذه الألفاظَ غيرُ مترادفة؛ لأنه قد يصدق كلُّ واحدٍ منهما[٤] عند كون الآخر كذباً[٥]. وإن لم يكن المفهومُ منها واحداً فقد بطل قولُكم: إنّ كونَ الشيء عاقلاً لذاته عينُ ذاته.

قوله: يصحّ منّا أن نتشكك[٦] في أنّ الشيءَ الواحدَ هل يحرك ذاتَه أم لا.

قلنا: إنما صح ذلك؛ لأنّ مفهومَ المحركيَّةِ غيرُ مفهوم المتحركية[٧]، وكيف لا نقول ذلك والمحركيةُ أمر من مقولة أن يفعل، والمتحركية[٨] من مقولة أن ينفعل؟ فلما اختلف المفهومان صحّ[٩] أن[١٠] نشكك[١١] في أنهما[١٢] هل يجتمعان في الذات

---

(١) ب: «كانت».
(٢) ب، ج: «العقل والعاقل والمعقول».
(٣) ب، ج: «غير لائق بكتب الحقائق».
(٤) كذا في الأصلين، والوجه: منها.
(٥) ب، ج: «كاذباً».
(٦) ب، ج: «نسلك».
(٧) قوله: «غيرُ مفهوم المتحركية» سقط من ج.
(٨) ج: «والمحركية».
(٩) ب، ج: «المفهومان صح منّا».
(١٠) قوله: «أن» سقط من ج.
(١١) ب، ج: «نتشكك».
(١٢) ب: «نتشك ذاتهما».

الواحدة أم لا؟ وأما[١] في هذه المسألة فالنزاعُ وقع[٢] في أنه هل مفهومُ العاقلية والمعقولية أمرٌ واحد؟ لا في أنهما مع كونهما وصفين متغايرين هل يجتمعان في ذات واحدةٍ أم لا[٣]؟ فأين أحدُهما من الآخر؟

قوله: الماهيةُ جزءٌ من الشخص، فتكون مغايرةً له.

قلنا: هذا القدرُ[٤] هَبْ أنه استمر في علم الشخص بماهيّته، فكيف يتمشى في علمه بذاته المتعينة[٥]؟ وعلى أن فيه اعترافاً بأنّ العلمَ ليس هو نفسَ الماهية، بل هو إضافةٌ مخصوصةٌ بين الماهية [٦] وبين ذلك الشخص حاصلةً بينهما بعد تحقق ذلك الشخص.

وأمّا القسم الثاني، وهو أن يكون علمُ الشيء بذاته زائداً على ذاته فذلك الزائدُ إمّا يكون صورةً[٧] مساويةً لماهية ذلك الشيء أو لا تكون[٨]، والأول باطل؛ لأنه يلزم اجتماعُ المثلين، ولأنه ليس حلولُ أحدهما في الآخر أولى[٩] من العكس، فثبت الثاني، وذلك يقتضي القطعَ بأنه ليس علمُ الشيء بذاته عبارةً عن نفس ذاته، أو عن حصول[١٠] صورةٍ مساويةٍ لذاته في ذاته، وهو المطلوب.

وأمّا بيان أنّ الإدراكاتِ الخياليةَ ليست عبارةً عن مجرد حصول هذه الصور

---

(١) ب، ج: «فأما».
(٢) ب، ج: «فالنزاع إنما وقع».
(٣) ب، ج: «أمر أم».
(٤) ب، ج: «العذر».
(٥) ب، ج: «المعينة».
(٦) ب: «الذاتية».
(٧) ج: «تكون صورته»، ب: «يكون صورته».
(٨) ب: «أو لا يكون».
(٩) ب، ج: «بأولى».
(١٠) ب: «عبارة عن نفس زائدة عن حصول».

الخيالية في الخيال؛ لأنها عندهم حال ما تكون موجودةً في الخيال لا يكون مشعوراً بها، بل إنما يحصل الشعورُ بها إذا طالعها الحسُّ المشترك، فوجب أن لا يكون إدراكُ هذه الصورة[١] نفسَ حصولها.

لا يقال: الخيالُ إنما لم يدركها؛ لأنه ليس من القوى المدركة.

لأنّا نقول: لمّا صدق على الخيال أنه متمثِّلٌ[٢] بهذه الصورة، وكذب عليه كونُه مدركاً له تبين[٣] إنّ الإدراكَ ليس نفسَ التمثل، وهكذا الكلامُ في إدراك الوهم بعينه.

وأمّا بيان أنّ الإبصارَ ليس عبارةً عن مجرد الشبح المنطبع؛ لأن ابن سينا ذكر في «الشفاء» أنّ الأشباحَ تنطبع في الجليدتَيْن، مع أنّ الإبصارَ لا تحصل هناك[٤]، بل عند ملتقى العصبتين، وهذا[٥] يدلّ على أن الإبصار ليس نفسَ انطباع[٦] ذلك الشبح.

فقد ثبت بهذه الوجوه أنّ الإدراكَ ليس عبارةً عن نفس الانطباع، بل الحقُّ أنه حالةٌ نسبيةٌ إضافية، فإنّا نعلم بالبديهة أنّا إذا أبصرنا زيداً فإنّ لقوّتنا الباصرةِ نسبةٌ خاصةٌ[٧] إليه، وأنّ الذي يقال من أنّ المبصَرَ ليس هو بزيد[٨] الموجود في الخارج، بل هو غيرُ مبصَرٍ أصلاً، وإنما المبصَرُ مثالُه وشبحُه، فإنه يتشكّك في أجلى[٩] العلوم الضرورية وأقواها.

---

(١) ب، ج: «الصور».
(٢) ب: «متخيل».
(٣) ب، ج: «لها قلنا».
(٤) ب، ج: «هنالك».
(٥) ب، ج: «وذلك».
(٦) ج: «الانطباع»!
(٧) ب، ج: «حاصلة».
(٨) ج: «زيد»، ب: «زيداً».
(٩) ب، ج: «إجلاء».

ولنتكلم الآن في إبطال قول من يقول: إنه أمرٌ عدمي:

المسألة الرابعة: في أن الإدراك والشعور والعلم يستحيل أن يكون أمراً عدميّاً

يدلّ عليه أمران:

الأول: وهو أنّا ندرك التفرقَة بين كوننا عالمين ومبصرين وسامعين وبين سائر الأحوال[١] النّفسانية، والعدمُ الصّرِفُ لا يكون كذلك.

الثاني: وهو أنّ العلمَ لو كان أمراً عدميّاً لمَا كان عبارةً عن أي عدم كان، فإنّ عدمَ الفيل والمثلث[٢] والحجر لا يكون علمًا، بل لا بدّ وأن يقال: إنه عبارة عن عدم الجهل.

ثم الجهلُ[٣] إن أريد به الاعتقادُ الغيرُ المطابق لم يلزم من عدمه العلم؛ لأنّ الحيَّ قد يكون خالياً[٤] عنهما؛ وإن أريدَ به كونُ الشخص غيرَ عالِمٍ بالشيء كان ذلك أمراً عدمياً، فالعلمُ الذي جُعِلَ عبارةً عن عدمه كان عدماً للعدم، فيكون أمراً ثبوتياً، وبالله التوفيق[٥].

واعلم أنّ البحثَ عن أحكام العلوم فيه كثرة[٦]، وقد استقصيناها[٧] في كتبنا، إلّا أنّ القَدْرَ الذي كنا[٨] نحتاج إليه في هذا الموضع هذا القدر، ولننتقل[٩] الآن إلى المقصود:

---

(١) ب، ج: «أحوالنا».

(٢) كذا في ب، ج: «والمثلث»، وفي أ: «والمثلة».

(٣) ب، ج: «ثم إن الجهل».

(٤) ج: يكون حالها» ! تصحيف.

(٥) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٦) ب: «كثيرة»!

(٧) ب: «استقصيناه».

(٨) قوله: «كنا» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «وننتقل».

المسألة الخامسة: في إقامة الدلالة على أنه[١] سبحانه عالم

لنا فيه مسلكان:

الأول: أنه تعالى فَعَلَ أفعالاً محكمة، وكلُّ مَن كان كذلك كان عالماً، فالله تعلى عالم.

أمّا المقدمةُ الأولى فظاهرة[٢] لا سيّما عند تأمّل ما في أعضاء الحيوانات من المنافع العجيبة المذكورة في كتب التشريح.

وأمّا المقدّمةُ الثانية فالعلماءُ ادَّعَوا الضرورةَ فيها، وزعموا أن مَن رأى خطّاً منظوماً فإنه يضطر إلى العلم بكون ذلك الكاتبِ عالماً، مع أنه لا نسبةَ لها[٣] في ذلك الخطّ من الإحكام إلى ما[٤] في أقل شيءٍ من أفعال الله تعالى، فإذا كان العلمُ الضروريُّ حاصلاً هناك فها هنا أَولى.

فإن قيل: ما المعنيُّ بالإحكام لننظر[٥] أنّ أفعالَ الله تعالى هل هي محكمةٌ أم لا؟ فإنّ الإحكامَ قد يراد به إيقاعُ الفعل مطابقاً لما حصلت المواضعةُ على تحسينه، مثل أنّ الناسَ لمّا اتفقوا على إيجاد رُقومٍ مخصوصةٍ أدلة على الكلام، وكل مَن أتى بتلك الرقوم مطابقاً لمَا تواضعوا على تحسينه[٦] كان محكمًا في أفعاله، ولو أنهم اتفقوا على تحسين نوعٍ آخر من الرقوم لكان المحكمُ هو الآتي بالنوع الثاني لا الآتي بالنوع[٧] الأول، وقد يراد به إيقاعُ الفعل مطابقاً للمنفعة.

---

(١) ب، ج: «أن الله».

(٢) ب، ج: «فهي ظاهرة».

(٣) ب، ج: «لما».

(٤) ب، ج: «من الإحكام والإتقان إلى ما».

(٥) ب، ج: «للنظر».

(٦) ب: «تحصينه».

(٧) قوله: «الآتي بالنوع» سقط من ب، ج.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إن فسّرتم إحكامَ أفعالِ الله تعالى بالوجه الأول امتنعَ الاستدلالُ به على العالِمية؛ لأن الإحكامَ بذلك المعنى لا يتحقق إلا بعد المواضعة، وأفعالُ الله تعالى مبتدأة[١]، فلا تكون محكمةً بهذا[٢] التفسير.

وإن فسّرتم الإحكامَ بالوجه الثاني فنقول: إمّا أن تعتبروا فيه[٣] كونَه مطابقاً للمنفعة من جميع الوجوه أو تكتفوا بكونه مطابقاً للمنفعة من بعض الوجوه[٤]، فإن كان الأولُ فلا نسلّم أنّ أفعالَ الله تعالى محكمةٌ بهذا التفسير[٥]، ولا ينفعكم بيانُ كونها مطابقةً للمنفعة من الوجوه التي عددتموها، بل لا بُدّ من بيان أنها من جميع جهاتها مطابقةٌ للمنفعة، ومعلومٌ أنّ دعوى ذلك مكابرةٌ فضلاً عن تصحيحه بالحجة.

وإن كان الثاني كان[٦] حاصلُه أنّ الفعلَ المطابقَ للمنفعة من بعض الوجوه يدلّ على كونِ فاعلِه عالماً، والمعنى بكونه مطابقاً للمنفعة أنه بحيث يمكن أن ينتفعَ به منتفع[٧]، فرجع[٨] حاصلُ الكلام إلى أنّ كلَّ فعل وقع على وجهٍ يمكن أن ينتفع به منتفعٌ فإنه يدلّ على كون فاعلِه عالماً، ومعلومٌ أنّ ذلك باطل، فإنه لا أثر يصدر عن مؤثرٍ إلا ويمكن أن ينتفعَ به منتفعٌ مّا باعتبارٍ ما سواء[٩] كان ذلك الفعلُ صادراً عن العالم أو الجاهل أو عمّا لا يكون له شعورٌ بما يصدر عنه، مثلُ الإحراقِ الصادر[١٠] عن

---

(١) ج: «مبتدئة».

(٢) ب، ج: «بذلك».

(٣) قوله: «فيه» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «أو تكتفوا بكونه مطابقاً للمنفعة من بعض الوجوه» سقط من ب.

(٥) ب، ج: «المعنى».

(٦) قوله: «كان» سقط من ج.

(٧) ب: «ينتفع به ينتفع»!

(٨) ب، ج: «فيرجع».

(٩) ج: «باعتبارنا سواء» تحريف.

(١٠) كذا في ب، ج: «الصادر»، وفي أ: «الصادرة».

النار، والتبريدِ الصادرِ عن الماء، هذا إذا فسّرتم الإحكام بأحد التفسيرين المذكورين، فإن فسرتموه بتفسيرٍ[١] ثالثٍ فاذكروه لننظر في صحته وفساده.

ثم إن سلّمنا أنّ أفعالَه محكمة فلم قلتم بأنّ[٢] المؤثرَ فيها لا بدّ وأن يكون له شعورٌ فضلاً عن أن يُدَّعى أنه يجب أن يكون عالماً؟ وأمّا دعوى الضرورة فغيرُ مستقيمةٍ من وجوهٍ ثلاثة[٣]:

الأول: أنّ جمهورَ الفلاسفة والأطباء اتفقوا على إسناد تكوُّنِ أعضاء الحيوانات وترتُّبِها[٤] إلى قوةٍ جسمانيةٍ عديمةِ الشعور والإدراك يسمونها بالقوة المصوّرة، ولو كان فسادُ ذلك معلوماً بالضرورة لامتنع اتفاقُهم عليه، فبطل دعوى الضرورة.

الثاني: وهو أنّ الرجلَ الماهرَ في الكتابة لو أخذ يتفكر عند كَتْبه كلَّ حرفٍ في كيفية كتبه لشوّش الأمرُ عليه فلم[٥] يقدر على الكتبة[٦] الجيدة، وإذا ترك ذلك التفكّرَ واسترسل على مقتضى طبعه أمكنه أن يكتبَ كما ينبغي.

وبالجملة: فمهما لم تكن المَلَكةُ النفسانيةُ حاصلةً لم يكن الفعلُ حسناً، ومهما حصلت هذه الملكةُ كان الفعل حسناً جيداً[٧]، وإن لم يكن العلمُ بكيفية تلك الأفعال على سبيل التفصيل حاصلاً، فَعلِمْنا أنّ الفعلَ المحكمَ لا يتوقف على الشعور، بل لو قيل: إنّ الشعورَ التفصيليَّ مضرٌّ فيه كان له وجهٌ[٨] كما قررناه.

---

(١) ب، ج: «فإن فسرتم الإحكام بمعنى».

(٢) ب، ج: «لكن لم قلتم: إن».

(٣) قوله: «ثلاثة» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «وترتيبها».

(٥) ب، ج: «ولم».

(٦) ب، ج: «الكتابة».

(٧) ب، ج: «جداً».

(٨) ب: «كان له درجة».

الثالث: المعارضة؛ وذلك لأنّ اللهَ تعالى لمّا رتّب أعضاءَ الحيوان على الوجهِ المخصوص فلا يخلو: إمّا أن يكون الجسمُ الذي جعله قلباً كان مساوياً لسائر الأجسام في قبول صفة القلبية أو لا يكون، فإن كان مساوياً فحينئذٍ يكون تخصيصُ ذلك الجسم بالقلبية والجسمِ الآخر بالدّماغية تخصيصاً من غير مخصص، وإذا جاز ذلك فلمَ لا يجوز إسنادُ هذه التكوّناتِ إلى مؤثرٍ غيرِ عالم مع أنه يكون نسبتُه إلى جميع الأجسام وإلى[١] جميع التأثيرات نسبةً واحدة؟ فأما[٢] إن كان الجسمُ الذي صار قلباً له خصوصيةً لأجلها خصَّه الفاعلُ بالصورة القلبية دون سائر الأجسام، فإذا جاز ذلك فلمَ لا يجوز أن يقال: المؤثرُ غيرُ عالم، وإنه إنما صار ذلك الجسمُ قلباً[٣] دون سائر الأجسام لا لتخصيصٍ من جانب المؤثر، بل لاستعدادٍ خاصٍ من جانب القابل؟

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ وأن يكون لموجدِ الأفعال المحكمةِ شعورٌ بها فلمَ قلتم: بأنه[٤] لا بدّ وأن يكون عالماً بها؟ ولمَ لا يجوز أن يكون[٥] ظانّاً أو يكون مُبختاً[٦]؟ في أن[٧] الفعل المحكم كما يصدر عن العالمِ فقد يصدر عن الظانّ والمُبخِت[٨].

---

(١) قوله: «إلى» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «وأما».

(٣) من قوله: «دون سائر الأجسام» إلى هنا سقط من ب.

(٤) ب، ج: «إنه».

(٥) من قوله: «عالماً بها؟ ولمَ» إلى هنا سقط من ب.

(٦) كذا في الأصول: «منجتاً» بتقديم النون على الجيم ويمكن أن تكون من النجت وهو الحظ والسعد، فارسيٌّ مُعَرَّبٌ، والمنجتُ الذي يعمل على سبيل الابتداء من غير نظر في شيء. قال في اللسان: النجت هو الجَدُّ، معروف، فارسي، وقد تكلمت به العرب. والجَدُّ هو الحظُّ. والمنجوت: المحظوظ»

(٧) ب، ج: «فإن».

(٨) ج: «الظانّ وعن المنجت»، ب: «الظانّ وعن المحب».

لا يقال: أفعالُ الظانِّ لا تكون دائماً محكمة، بل قد يخطئ[١] ويصيب[٢]، وأمّا أفعالُ الله تعالى فهي محكمةٌ دائماً.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ أفعالَ الظان لا يمكن أن تكون دائماً محكمة[٣]؛ وذلك لأنّ الظنَّ لمّا كفى في كون الفعل محكماً مرةً واحدةً وجب أن يكفيَ في ذلك[٤] أبداً؛ لأنّ حكمَ الشيء حكمُ مثلِه.

ثم إن سلّمنا أنّ فعلَ الظانّ لا يكون دائماً محكماً لكنا[٥] لا نسلّم أنّ أفعالَ الله محكمةٌ[٦] دائمًا؛ وذلك لأنّ أفعالَ الله تعالى منها ما لم يتكرّر ـ مثل خلق السماوات والأرض[٧] والكواكب ـ ومنها ما تكررت ـ مثل خلق الحيوانات والنبات ـ أمّا الأول فلا دلالةَ على العلم لتسليمكم إمكانَ صدورِ الفعل المحكم عن الظّان مرةً واحدة، هذا لو[٨] سلّمنا لكم إحكامَ خلقه السماوات، مع أنّ[٩] فيه بحثاً، فإنّا لم نعلم بالضرورة أنّ الشمسَ لو كانت على مقدار أصغر، أو أكبر، أو أشدّ إنارة، أو أقل، أو كانت في[١٠] موضعٍ آخر من الفلك فإنها لا تكون أدخلَ في مطابقة المنفعة مما هي عليه الآن.

---

(١) قوله: «بل قد يخطئ» سقط من ب.

(٢) ب، ج: «وقد يصيب».

(٣) ب، ج: «محكمة دائمًا».

(٤) قوله: «في ذلك» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «كذلك ولكن».

(٦) ب، ج: «أفعال الله تعالى محكمة».

(٧) ب، ج: «والأرضيين».

(٨) ب، ج: «إن».

(٩) ب، ج: «السماوات والأرض مع أن».

(١٠) كذا في ب، ج: «في»، وفي أ: «مع».

وكذلك القولُ في جميع الكواكب، لا سيّما على قول أكثر المتكلمين، فإنهم لا يسندون إلى الكواكب شيئاً من الحوادث الأرضية، بل يسندونها إلى قدرة الله تعالى، وإذا كان كذلك لم يتحقّق في الكواكب والأفلاك[١] مطابقةُ المنفعة.

وأمّا الثاني فلا يمكنكم دعوى الإحكام في كل تلك[٢] الأشخاص المتكررة لِمَا نشاهد في الأشخاص من الصورِ القبيحة، والعللِ المنكرةِ المنفرة[٣]، والأخلاقِ المشوشة، والشمائل المشوهة، بل نرى[٤] الدنيا طافحةً بالشرور والآفات، فكيف يمكن أن يقال: إن هذه الأمورَ المتكررة[٥] كلَّها محكمة[٦]؟

ثم إن سلّمنا أنّ هذه الأفعالَ المحكمةَ تدلّ على علم الفاعل، ولكن لمَ لا يجوز أن يقال: إنّ هاهنا[٧] موجوداً واجبَ الوجود لذاته، ثم إنه أوجب[٨] لذاته موجوداً عالماً ثم[٩] ذلك الموجودُ هو الذي خلق العالم، أو هو[١٠] الذي جعله محكمًا بعد أن صدر عن الأول غيرُ محكم؟

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدلّ على كونه[١١] تعالى عالماً، ولكن[١٢] هاهنا شُبَهٌ توهم نقيضَ ذلك، وهي أربعة:

---

(١) ب، ج: «الأفلاك والكواكب».
(٢) ب، ج: «ذلك».
(٣) ب: «المنفردة».
(٤) ب: «ترى».
(٥) ب، ج: «المنكرة».
(٦) قوله: «محكمة» سقط من ج.
(٧) ب، ج: «هنا».
(٨) ب، ج: «أوجد».
(٩) قوله: «ثم» سقط من ب.
(١٠) ب: «و هو».
(١١) ب، ج: «كون الله».
(١٢) ب، ج: «لكن» دون واو.

الأول[١]: أنه تعالى لو علم شيئاً لكان علمُه بذلك الشيء إمّا أن يكون عيَن ذاته أو لا يكون، والأول باطل، وإلا لكان إثباتُ ذاته مع نفي كونه عالماً جارياً مجرى إثبات ذاته مع نفي ذاته، ولكان الدليلُ على إثبات ذاته دليلاً على كونه عالماً، وذلك باطل؛ ولأن[٢] كونه عالماً أمرٌ نسبيٌّ فالإضافة[٣] إلى المعلوم، والنسبُ تابعةٌ في الوجود والذهن للغير، وذاتُه تعالى غيرُ تابعة للغير، فعلمُه يكون زائداً على ذاته، وذلك[٤] أيضاً محال من وجوهٍ ثلاثة:

ـ **الأول**: أنّ كلَّ ما كان صفةً للشيء كان محتاجاً إلى ذلك الشيء، والمحتاجُ إلى الغير ممكنٌ لذاته، والممكنُ لذاته محتاجٌ إلى ما يقتضي وجودَه، فيكون المقتضي لوجود علم الله تعالى ذاتَه[٥]، والموصوفُ به أيضاً هو ذاته، فيكون ذاتُه الأحديةُ الحقيقيةُ مؤثرةً في تلك الصفة وقابلةً لها، وذلك محال؛ لأنّ نسبةَ القابلِ إلى[٦] المقبول بالإمكان، ونسبةَ المؤثر إلى الأثر[٧] بالوجوب، والنسبةُ الواحدةُ لا تكون[٨] بالإمكان وبالوجوب[٩].

ـ **الثاني**: أنه ليس المعقولُ من اختصاص الصفة بالموصوف احتياجَها إليه في وجودها[١٠]؛ لأنّ العالَـمَ محتاجٌ إلى الباري تعالى وليس صفةً له، وسوادُ الجسم أو بياضه صفةٌ له[١١] وليس معلولًا له، بل المعقولُ من اختصاص الصفة بالموصوف

---

(١) ب، ج: «الأولى».
(٢) ب: «لأن» دون واو.
(٣) ب، ج: «بالإضافة».
(٤) ب، ج: «وهو».
(٥) ب، ج: «هو ذات الله تعالى».
(٦) قوله: «إلى» سقط من ج.
(٧) ب، ج: «الأثر إلى المؤثر».
(٨) ب: «لا يكون».
(٩) ب، ج: «والوجوب».
(١٠) كذا في ب، ج: «احتياجها إليه في وجودها»، وفي أ: «احتياجه إليه في وجوده».
(١١) «وسواد الجسم أو بياضه صفه له» مكرر مرتين في ب.

حصولُها في الجهة تبعاً لحصول محلها فيها، فإنّا لو لم نعتبر ذلك لم يكن اتصافُ أحدهما بذلك[١] أولى من العكس، فلو كان الباري تعالى موصوفاً بالعلم لزم أن يكون لذاته حصولٌ في الحيّز والجهة، وذلك على الله تعالى محال[٢].

ـ **الثالث**: أنّ ذلك العلمَ إمّا أن يكون من صفات الكمال أو لا يكون، فإن كان؛ لزم احتياجُ ذات الباري في ذلك الكمال إلى ذلك العلم الذي هو غيره فيكون محتاجاً، وذلك على الله محال[٣]، وإن لم يكن من صفات الكمال كان ذلك[٤] أيضاً على الله محالاً[٥].

الشبهة الثانية: أنّ العلمَ بالشيء حالةٌ نسبيَّةٌ بين العالِم وبين[٦] المعلوم، فتلك الحالةُ إمّا أن يكون لها وجود في الأعيان أو لا يكون، فإن لم يك؛ لم يكن[٧] الشيء في نفسه عالماً، وإن كان فمن المعلوم أنّ وجودَ النسبة متوقفٌ على جود كلا الأمرين اللذين يُنسب أحدهما إلى الآخر، فيجب أن يتوقفَ ثبوتُ علم الله تعالى بالأشياء على ثبوتِ تلك الأشياء، وذلك باطلٌ باتفاق أصحاب الملل، ولأنّ علمَه بالأشياء لمّا كان موقوفاً على ثبوتها؛ كان ثبوتُ[٨] الأشياء يتوقف على إيجاده لها ـ على ما مرّ ـ فوجب أن لا يتوقفَ إيجادُه لها على علمه بها لامتناع الدور، وحينئذٍ لا يكون صدورُ الفعل المحكم عن الفاعل دليلاً على كونه عالماً.

---

(١) ب، ج: «بالآخر».

(٢) ب، ج: «وذلك محال على الله تعالى».

(٣) ب، ج: «وذلك على الله تعالى محال».

(٤) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «على الله تعالى محالًا».

(٦) قوله: «بين» سقط من ب، ج.

(٧) قوله: «لم يكن» سقط من ب.

(٨) ب، ج: «وثبوت».

لا يقال: الأشياءُ وإن كانت معدومةً في الخارج فإنه يحصل في ذات الباري تعالى صورٌ مطابقةٌ لها في ماهيّاتها، وتكون النسبةُ المسمّاةُ بالعلم حاصلةً بين ذاته وبين تلك الأمور.

لأنّا نقول: قد بيّنا فساد القول بالانطباع، وبتقدير تسليمه فإنه لا يمكن إثباتُه في حق الباري تعالى؛ لأنه يلزم وقوعُ[١] الكثرة في ذاته تعالى، وهو[٢] محال.

الشبهة الثالثة: أنه لو عَلِم شيئاً لوجب[٣] أن يعلم كونَه عالماً بذلك الشيء، واللازمُ محال، فالملزومُ مثلُه.

بيان الشرطية: أنّ كلَّ مَن علم شيئاً فإنه لا يستحيل أن يعلم كونَه عالماً بذلك الشيء، والعلمُ به ضروري، والصحةُ في حق الله[٤] تعالى يلازمها[٥] الوجوبُ لامتناع التغيرِ عليه.

بيانُ امتناع اللازم ما سيأتي إن شاء اللهُ تعالى[٦] في الشبهة[٧] التي بعد ذلك، وحينئذٍ تتمّ الشبهة.

الشبهة الرابعة: لو علم شيئاً لعلم ذاتَه، والتالي محال، فالمقدّمُ مثلُه.

بيان الشرطية: أنّا نعلم بالضرورة أنّ كلَّ مَن عَلِمَ شيئاً فإنه لا يستحيل أن يَعلَم كونَه عالماً بذلك الشيء، ويدخل في ذلك علمُه بذاته.

---

(١) ب، ج: «يلزم منه وقوع».

(٢) ب، ج: «وإنه».

(٣) ب، ج: «وجب».

(٤) ب، ج: «الباري».

(٥) ب، ج: «يلازمه».

(٦) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٧) ب، ج: «المسألة».

بيان امتناع التالي: أنّ العلمَ أمرٌ نسبيٌّ إضافيّ، والنِّسَبُ لا تعقل إلا بين أمرين، فالشيءُ الواحدُ يستحيل أن يكون منتسباً إلى نفسه، وأيضاً فالعلمُ عبارةٌ عن حصول صورة المعلوم في العالِم، فتلك الصورة إن كانت مغايرةً لذات الله تعالى لزم اجتماعُ المثلين، وإنه[١] محال، ولأنه ليس واحدٌ منهما[٢] بالحالِّيَّة والأخرى بالمحَلِّيَّة أولى من العكس، وإن كانت نفسَ ذاتِ الله تعالى فهو محال، وإلا لم يَبق الفرقُ بين قولنا: إنه ذات، وبين قولنا: إنه عالم، وفسادُه معلومٌ بالضرورة.

ومن المخالفين مَن قَدَح في علمه بالجزئيات، وبَنى عليه القدحَ في دليل الإحكام، ولهم في ذلك شبهتان[٣]:

الأولى[٤]: أنه تعالى إذا علم مِن زيد أنه ليس في الدار عندما لا يكون فيها، فإذا دخل زيد[٥] الدار فإمّا أن يبقى علمُه بأنه ليس فيها أو لا يبقى، فإن بقي كان ذلك العلمُ جهلاً، والجهلُ على الله محال[٦]، وإن لم يبق فقد تغير علمُ الله، والتغيُّر عليه محال[٧].

لا يقال: لمَ لا يجوز أن يكون العلمُ بأن زيداً ليس في الدار هو بعينه يكون عالماً بكونه في الدار عند كونه فيها؟ وعلى هذا التقدير لا يلزم التغير.

ثم إن سلّمنا التغيّرَ لكن لمَ لا يجوز أن يقال: إنه تتجدّدُ التعلّقاتُ بحسب تجدد المعلومات؟

---

(١) ب، ج: «وهو».

(٢) ب، ج: «أحدهما».

(٣) ب، ج: «شبهات».

(٤) كذا في ب، ج: «الأولى»، وفي أ: «الأول».

(٥) ب، ج: «في».

(٦) ب، ج: «على الله تعالى محال».

(٧) ب، ج: «تغير علمه، وإنه محال».

لأنّا نقول: أمّا الأولُ فباطلٌ[١] من وجوهٍ أربعة:

أحدها: أن مَن علم أن[٢] زيداً يدخل[٣] في الدار ضحوةَ النهار ثم جاءت الضحوةُ ولم يكن ذلك الشخص عالماً بمجيء الضحوة، فإنه لا يعلم أن زيداً دخل الدار، ولو كان علمه بأنه سيدخل الدارَ وقتَ الضحوة هو بعينه العلم بدخوله فيها عند حضور الضحوة لحصل العلمُ في هذه الصورة لا محالة.

الثاني: أنّ اعتقادَ أنّ الشيءَ حاضرٌ قبل حضوره جهل، واعتقاد أنه غيرُ حاضرٍ الآن مع أنه سيحضر بعد ذلك عند حضوره جهل، ولمّا كان كذلك وجب أن يكون أحدُهما مخالفاً للآخر في الحقيقة، ومع المخالفة في الحقيقة يستحيل أن يكون أحدُهما عينَ الآخر.

الثالث: أنّ العلمَ مطابقٌ للمعلوم، وعدمُ الشيء مغايرٌ لوجوده[٤]، فوجب أن يكون العلمُ المطابقُ لأحدهما مغايراً للعلم المطابق للآخر لاستحالة كون العلم الواحد مطابقاً لمعلومين مختلفين.

الرابع: وهو أنّ الحقيقةَ الحاصلةَ في الحال يستحيلُ توقيفُ حصولِها على شرطٍ غيرِ حاصلٍ في الحال، فإذا قلنا: العلمُ بأنّ الشيءَ سيوجد علمٌ بوجوده إذا وُجد، فقد وقفنا كونَ ذلك العلم علماً بوجود ذلك المعلوم على دخول ذلك المعلوم في الوجود، فلو لم يكن كونُه عالماً بوجوده أمراً متجدداً، بل هو عينُ ما هو حاصل في الحال، لاستحال توقيف حصولِه على شرطٍ سيتجدّد بعد ذلك، ولمّا كان ذلك التوقفُ معتبراً علمْنا أنّ ذلك العلمَ متجدد.

---

(١) ب، ج: «فهو باطل».

(٢) قوله: «أن» سقط من ب.

(٣) قوله: «يدخل» سقط من ب، ج.

(٤) ب: «لوجوبه».

وأمّا السؤالُ الثاني فباطلٌ أيضاً من وجهين:

الأول: وهو أنّ العلم بأنّ زيداً ليس في الدار إمّا أن يزولَ عند دخول زيد في الدار[١] أو لا يزول، فإن لم يزل تحققَ الجهل؛ لأنّ اعتقادَ أنه ليس في الدار مع أنه فيها جهل، وإن زال فلا يخلو: إمّا أن يكون ذلك التعلقُ الزائلُ[٢] قديمًا أو حادثاً، فإن كان قديماً لزم عدمُ القديم، وهو باطل بالدليل الذي مرّ في مسألة الحدوث، وإن كان حادثاً فإمّا أن يكون مسبوقاً بتعلّق آخر أو لا[٣] يكون، فإن كان الأول فالكلام في ذلك التعلق كالكلام في التعلق الأول، فلزم[٤] أن يكون كلُّ تعلّقٍ حادثٍ مسبوقاً بتعلقٍ حادثٍ آخر، وهو محال لاستحالة القول بحوادث لا أول لها[٥].

وإن كان الثاني لزم أن يقال: الباري تعالى قبلَ حدوث ذلك التعلّق ما كان عالماً بشيء أصلاً، وكلُّ ذلك باطل.

الثاني: وهو أنّ ذاتَه تعالى يمتنع خلوُّها عن وجودِ ذلك التعلق وعدمه، فإمّا أن يكفيَ في[٦] وجود ذلك التعلق ذاتُه أو لا يكفي، فإن كفى[٧] لزم دوامُ وجودِ ذلك التعلق، أو دوامُ عدمِه لدوام ذاته، وإن لم يكفِ فحينئذٍ يكون ذاتُه موقوفةً على أن يحصل له أحدُ الأمرين، أعني وجودَ ذلك التعلّق أو عدمَه، ووجودُ ذلك التعلق وعدمُه موقوفٌ على وجودِ شيءٍ آخر وعدمِه[٨]، فيكون ذاتُه محتاجةً إلى حضور

---

(١) قوله: «في الدار» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «للزائل».

(٣) ب: «بتعلق أجزاء لا يكون» تحريف.

(٤) ب، ج: «ويلزم».

(٥) ب: «بحوادث الأول لها» تحريف.

(٦) قوله: «في» سقط من ب.

(٧) كذا في ب، ج: «كفى»، وفي أ: «كفت».

(٨) ب، ج: «أو عدمه».

شيء آخر أو عدمه[١]، والمحتاجُ إلى الغير ممكن، فتكون ذاتُه ممكنةَ الوجود، وذلك[٢] محال.

الشبهة الثانية: لو كان عالماً بالجزئيات لكان جسماً، واللازمُ محال، فالملزومُ مثلُه.

بيان الشرطية: أنه تعالى لو كان عالماً بالجزئيات لكان إذا علم ـ مثلاً ـ مربعا مجنّحاً بمربعين متساويَيْن، مع أن ذلك المربعَ غيرُ داخل في الوجود، فلا بد وأن يكون لذلك المربع وجودٌ ذهني، على ما بيّنا[٣] أنّ إدراكَ المعدوماتِ لا يكون إلا عند انطباع حقائقها في المدرِك، ولا بدّ وأن[٤] يتميز موضعُ أحد المربعين عن موضع المربع الآخر على ما بيّناه، حيث بيّنا أنّ الحاصلَ للصور الخيالية لا بدّ وأن يكون جسماً، فثبت أنه تعالى لو كان مدركاً للجزئيات لكان جسماً.

وأمّا امتناعُ التالي[٥] فهو متفقٌ عليه بين المحصلين، وسيأتي البراهين عليه إن شاء الله تعالى[٦]، فوجب امتناعُ الملزومِ والجواب، أما النقضُ بالنمل والنحل فلا نسلم أنها غيرُ عالمةٍ بما يصدر عنهما، بل اللهُ تعالى خصهما بتلك العلوم[٧].

وقوله[٨]: ما الذي يُعنى بالإحكام؟

قلنا: نعني به كون الشيء مطابقاً للمنفعة المطلوبة منه، مثلاً: المنفعةُ المطلوبةُ[٩]

---

(١) ب، ج: «وعدمه».

(٢) ب، ج: «وهو».

(٣) ب، ج: «ثبت».

(٤) ب، ج: «أن» دون واو.

(٥) ب، ج: «الثاني».

(٦) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٧) من قوله: «أما النقض بالنمل» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «قوله» دون واو.

(٩) قوله: «منه، مثلًا: المنفعة المطلوبة» سقط من ب.

من السكّين هي[١] القطع، فإذا كان السكيُن مفيداً كمالَ هذا المطلوب كان ذلك السكينُ محكماً في كونه سكيناً.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون المؤثرُ عديمَ الشعور؟

قلنا: هذا باطل بضرورة العقل؛ لأنّ كلَّ عاقل إذا رأى خطّاً مستقيماً اضطرّ إلى العلم بأنّ المؤثرَ فيه كان ذا شعورٍ وإدراك.

قوله: الفلاسفةُ أسندوا عجائبَ خِلقَةِ بدنِ الإنسان إلى القوة المصوّرة.

قلنا: إنكارُ الضرورة على الجمع القليل جائز[٢]، وأكثرُ أفاضلِ الأطباء اتفقوا على دلالة ذلك على حكمة الله[٣] تعالى[٤]، ومَن أراد ذلك فعليه بكتاب «المنافع» لجالينوس[٥]، وبكتاب «بقراط[٦] وأفلاطون» حتى يَعرفَ اتفاقَهم أنّ ذلك دليلٌ على حكمة الصانع.

قوله: الأستاذ الماهر في الكتابة إذا أخذ يتروّى[٧] في كِتْبة حرفٍ حرفٍ فإنه يتشوش[٨] الأمرُ عليه.

قلنا: هذا هو الذي استدلّ به أصحابُنا على أنّ موجدَ أفعالِ العباد هو اللهُ تعالى، فهو غيرُ لازمٍ علينا.

---

(١) قوله: «هي» سقط من ب، ج.

(٢) ب: «جاز».

(٣) ب، ج: «الصانع».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من ب.

(٥) كذا في ب، ج: «لجالينوس»، وسقطت اللام من أ.

(٦) ب، ج: «آراء أبقراط».

(٧) ب: «تيردى» تصحيف.

(٨) ب، ج: «تشوش».

قوله: لماذا[١] صار بعضُ الأجسام قلباً وبعضُه دماً[٢].

قلنا: قد أجبنا عن هذا[٣] السؤال فيما مرّ.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون[٤] الفاعلُ ظانّاً أو مُبْخِتاً؟

قلنا: لأنّا نعلم بالضرورة أنّ الظانَّ لا يمكنه فعلُ الأفعال الكثيرة على وجهِ الإحكام، وكل ما يورَدُ عليه من الشكوك فهو قدحٌ في العلم[٥] البديهي، فلا يستحق الجواب.

قوله: أفعال الله تعالى منها ما لم يتكرر ومنها ما يتكرر[٦]، والقسم الأول لا يدل إحكامُه على علم الفاعل، والثاني لم يوجد فيه الإحكام.

قلنا: لا نسلّم أنّ القسمَ الثاني لم يوجد فيه الإحكام؛ لأنّا فسّرنا الإحكامَ بمطابقة المنفعة المطلوبة منه من حيث هو هو، ولا شكّ أن ذلك حاصلٌ في أعضاء بدن الحيوان، نعم[٧] قد يوجد فيها أنواعٌ من الخلل، ولكن ذلك لا يدلّ على الجهل؛ لأن العالم يمكنه أن يفعل فعلاً غيرَ محكم، لكن غيرُ العالم لا يمكنه أن يفعل الفعل المحكم، والعلمُ بذلك[٨] ضروري.

قوله في الشبهة الأولى: علمُه بالأشياء إمّا أن يكون نفسَ ذاتِه أو زائداً على ذاته[٩].

---

(١) ب، ج: «إذا».
(٢) ب، ج: «وبعضها دماغاً».
(٣) قوله: «هذا» سقط من ب، ج.
(٤) قوله: «يكون» سقط من ج.
(٥) قوله: «العلم» سقط من ب، ج.
(٦) ب، ج: «تكرر».
(٧) ب، ج: «بل».
(٨) ب، ج: «به».
(٩) ب، ج: «عليها».

قلنا: إنه زائدٌ على ذاته، وذلك الزائدُ من مقتضيات ذاته.

قوله: الشيءُ الواحدُ لا يكون قابلاً ومؤثراً معاً.

قلنا: سيأتي في باب الصفات إن شاء اللهُ تعالى[١] إبطالُ ذلك.

قوله: المعنيُّ بقيام المعنى بالذات حصولُه في الحيّز تبعاً لحصول الذات.

قلنا: قد مرّ إبطالُ ذلك.

قوله: العلم إمّا أن يكون كمالاً أو لا يكون.

قلنا: قد ذكرنا غيرَ مرة أنّ الكلامَ المبنيَّ على الخسة والكمال[٢] كلامٌ غيرُ برهاني، بل إقناعيٌ[٣] وعظي، وأيضاً نقول: إنه صفةُ كمال.

قوله: فيلزم أن لا يكون ذاتُ الله تعالى من حيث هي هي كاملة.

قلنا: إن عنيت بذلك أنّ ذاتَ الله تعالى إذا نُظر إليها بدون هذه الصفة لم يكن المنظورُ إليه موصوفاً بهذا النوع من صفات الكمال فالأمر كذلك، لكن لا يلزم منه المحال، وإن عنيت به أنّ ذاتَ الله تعالى تكون خاليةً عن صفة الكمال فذلك غيرُ لازم أصلاً، وإن عنيت به شيئاً آخر فاذكروه لنتكلم عليه.

قوله في الشبهة الثانية: العلمُ بالمعدوم لا يحصل إلا بعد أن يصير ذلك المعدومُ موجوداً.

قلنا: لا نسلّم، والدليل عليه أنه يمكننا[٤] أن نتصوّرَ أموراً ونحكمَ بأمورٍ على

---

(١) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٢) ب، ج: «الكمال والخسة».

(٣) ب، ج: «بل هو إقناعي».

(٤) ج: «يمكنا».

أمور، وإن كانت تلك الأمورُ معدومة، فإذا جاز ذلك في حقّنا فلمَ لا يجوز في حق الله تعالى؟

قوله في الشبهة الثالثة: لو كان الله[١] تعالى يعلم شيئاً لكان يعلم كونه عالماً بذلك الشيء.

قلنا: هذا مسلّم.

قوله: لكن ذلك محال على ما سيأتي في مسألة كونه تعالى عالماً بكل المعلومات.

قلنا: وسيأتي الجواب عن ذلك[٢] هناك إن شاء الله تعالى[٣].

قوله في الشبهة الرابعة: لو علمَ شيئاً لعلم ذاتَه.

قلنا: هذا مسلّم.

قوله: لكن علمه بذاته محال.

قلنا: هذا ممنوع، والوجوهُ التي ذكروها منقوضةٌ بعلمنا بذواتنا وبالله التوفيق[٤].

المسلك الثاني: في بيان أنه تعالى قادر[٥]

والقادر[٦] هو الذي يفعل بحسب القصد والاختيار، والقصدُ إلى إيجاد الشيء لا يتأتى إلا بعد تصوره، فإيجادُ الاشياء[٧] لا يتأتّى إلا بعد تصوّر تلك الحقائق، فلا بدّ وأن يكون الباري تعالى متصوِّراً لحقائق الأشياء، ثم التصوّرُ لا يعقل أن يكون

---

(١) قوله: «الله» لم يرد في ب، ج.

(٢) ب، ج: «عنها».

(٣) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٥) ب، ج: «عالم».

(٦) ب، ج: «وذلك أن نقول: قد ثبت أنه تعالى قادر، والقادر».

(٧) من قوله: «لا يتأتى إلا» إلى هنا سقط من ب، ج.

جهلاً أو ظنّاً؛ لأنّ الجهلَ والظنَّ إنما يكون إذا كان الحكمُ غيرَ مطابق للمحكوم عليه، أو كان يجوز أن لا يكون مطابقاً، والتصورُ ليس فيه حكمٌ أصلاً فيستحيل أن يكون جهلاً أو ظنّاً، وإذا ثبت أنّ الله[١] تعالى عالمٌ بحقائق الأشياء على سبيل التصوّر، وتلك الحقائقُ لما هي هي[٢] يقتضي أن يكون لها لوازم، وتصورُ حقيقةِ الملزوم وحقيقةِ اللازم يقتضي[٣] لذاته التصديقَ بثبوت أحدهما للآخر ـ فلا بد وأن يكون ذلك التصديقُ حاصلاً في حق الباري تعالى، فثبت أنّ الله[٤] تعالى عالمٌ تصوّراً وتصديقاً وبالله التوفيق[٥].

المسألة السادسة: في تزييف طرق الفلاسفة في إثبات كونه عالماً

للفلاسفة[٦] في ذلك طريقان: فتارةً يثبتون أولًا أنه تعالى يجب أن يكون عالماً بغيره، ثم يثبتون أنه يلزم من كونه عالماً بغيره كونه عالماً بذاته، وتارةً يَقلِبون الأمر، فيثبتون أولاً[٧] أنه تعالى يجب أن يكون عالماً بذاته، ثم يثبتون أنه يلزم من كونُه عالماً بذاته كونه عالماً بغيره.

أمّا **الطريقُ الأولُ** فهو المذكورُ في «الإشارات»[٨] وتحريرُه أن يقال: الباري تعالى إن لم يمتنع عليه أن يعقل غيرَه لم يمتنع عليه أن يعقل[٩] ذاته، لكنه لا يمتنع عليه أن يعقلَ غيرَه، فوجب أن لا يمتنعَ عليه أن يعقلَ ذاتَه.

---

(١) ب، ج: «أنه».

(٢) قوله: «هي» سقط من ج.

(٣) ج: «تقتضي».

(٤) ب، ج: «أنه».

(٥) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٦) ب، ج: «ولهم».

(٧) قوله: «أولًا» لم يرد في ب، ج.

(٨) ب، ج: «في كتاب الإشارات» وهو الاشارات والتنبيهات لابن سينا.

(٩) من قوله: «غيره لم يمتنع» إلى هنا سقط من ب.

بيان الشرطية: أنّ كلَّ مَن يعقل شيئاً فإنه يمكنه أن يعقل مِن نفسه أنه عَقَلَ ذلك الشيء، وكل مَن أمكنه ذلك؛ أمكنه[١] أن يعقلَ ذاتَه، فكلُّ مَن عقل شيئاً فإنه يمكنه أن يعقلَ ذاته[٢].

أمّا الصغرى فبديهيّة، وأمّا الكبرى فلأنّ علمَ الشيء بكونه عالماً بشيء[٣] إذا لم يكن ممتنعاً لم يلزم من فرض وجوده محال، فليُفرض[٤] حاصلًا.

والمعنى بقولنا: إنه علمَ كونَه عالماً بشيء أنه علم[٥]:

أنّ ذاتَه موصوفةٌ بأنها عالمةٌ بشيء، وكلُّ مَن عَلِمَ اتصافَ شيء بشيء فلا بدّ وأن يكون عالماً بالموصوف والصفة[٦] معاً؛ لأنّ التصديقَ مسبوقٌ بالتصوّر؛ فإذن كل مَن عَلِمَ كونَه عالماً بشيء يجب أن يكون عالماً بذاته، فإذن كلُّ مَن لا يَمتنع أن يَعلم كونَه عالماً بشيء وجب أن لا يَمتنع كونَه عالماً بذاته؛ فقد ظهر صدقُ الشرطية.

أمّا بيانُ[٧] صدقِ المقدَّم[٨] فهو أنّ الباريَ تعالى موجودٌ قائمٌ بنفسه مجرّد، أي ليس بجسم[٩] ولا بجسماني[١٠]، وكلُّ موجودٍ قائمٍ بنفسه مجردٍ فإنه يمكنه أن يَعقِلَ غيرَه.

أمّا الصغرى فسيأتي بيانها في باب ما يستحيل على الله تعالى، وأمّا الكبرى فلأنّ كلَّ ماهيةٍ مجردةٍ فإنها يصحّ أن تكون معقولة، وكلُّ ما صح أن يكون معقولاً

---

(١) قوله: «ذلك؛ أمكنه» سقط من ج.

(٢) من قوله: «الشيء، وكل من أمكنه» إلى هنا ضرب عليه الناسخ في أ، (ورقة ١٢٣/ أ).

(٣) ب، ج: «لشيء».

(٤) كذا في ب، ج: «فليفرض»، وفي أ: «فلنفرض».

(٥) ج: «أنه عالم».

(٦) ب، ج: «بالصفة والموصوف».

(٧) ب، ج: «وأمّا بيان».

(٨) ب: «القدم».

(٩) ب: «بجسيم»!

(١٠) ب، ج: «جسماني».

وحدَه صحّ أن يكون معقولاً مع غيره، وكلُّ ما صحّ أن يُعقَلَ مع غيره صح أن تُقارنَ ماهيّتُه ماهيةَ[١] غيره بناءً على أنّ تَعقُّلَ الأشياء يستدعي حصولَ ماهياتها في العاقل؛ فإذن كلُّ ماهيةٍ مجردةٍ فإنه لا يمتنع أن يقارنها ماهيةٌ أخرى، فتكون[٢] تلك الماهيةُ بحيث يصح أن يقارنها ماهيةٌ أخرى إمّا أن يتوقف على حصولها في الجوهر[٣] العاقل أو لا يتوقف.

والأولُ محال؛ لأنّ حصولَها في ذلك الجوهر عبارةٌ عن مقارنتها لذلك الجوهر، فلو توقفت[٤] صحةُ مقارنتها لغيرها على حصولها في ذلك الجوهر مع أنّ ذلك الحلولَ هو نفسُ[٥] المقارنةِ لكانت صحةُ المقارنةِ موقوفةً على وجود المقارنة، وهذا محال؛ لأنّ وجودَ الشيء متأخرٌ عن صحة وجوده، لا أنّ صحةَ وجوده متأخرةٌ عن وجوده، فثبت أنّ صحةَ مقارنةِ غيرِ تلك الماهيةِ المجردةِ لتلك الماهيةِ المجردةِ لا تتوقف على انطباع تلك الماهيةِ المجردة في ذلك الجوهر العاقل، فإذن تلك الماهيةُ المجردةُ سواءٌ وُجدت في العقل أو في الخارج فإنه يصح أن يقارنها غيرُها.

ولا معنى للتعقل إلا مقارنةُ ماهيةٍ مجردةٍ لماهيةٍ مجردة، فثبت أنّ كلَّ ماهيةٍ موجودةٍ في الخارج فإنه يمكن أن يقارنَها سائرُ الماهيات، فثبت أنّ كلَّ مجردٍ فإنه يمكن أن[٦] يعقلَ غيرَه، والباري تعالى كذلك، فإذن يمكنه أن يعقلَ غيره، وكل ما كان ممكناً في حقّه كان واجباً لاستحالة حاجتِه إلى غيره[٧]، فإذن الباري تعالى يجب أن

---

(١) قوله: «ماهية» سقط من ب.

(٢) ب، ج: «لكن كون».

(٣) ب، ج: «جوهر».

(٤) ب: «توقف».

(٥) ب: «الحلول ونفس».

(٦) من قوله: «يقارنها سائر الماهيات» إلى هنا سقط من ب.

(٧) ب، ج: «الغير».

يَعقلَ غيرَه وثبت أنه يلزم من ذلك كونُه عاقلاً لذاته، فإذن الباري تعالى يجب أن يعقلَ غيرَه[١] وذاتَه، وهو المطلوب.

والاعتراض أن نقول: أمّا قولكم: إنّ كلَّ مَن يعقلُ من[٢] نفسه أنه يعقل غيرَه فإنه يجب أن يَعقلَ نفسه: فهذا وإن كان صحيحاً مقطوعاً به لكنه لا يستمر على مذهبكم، ألا ترى أنه يمكننا[٣] أن نقول في زيدٌ الشخصُ المعين[٤]: إنه إنسان، وإنه ليس بفرس؟ ثم ليس هاهنا شيءٌ واحدٌ يكون مدركاً لهذا الإنسان وللإنسان[٥]؛ لأنّ عندكم المدرِكَ لهذا الإنسان القوى الجسمانية، والمدركُ للإنسانِ النفس، ويستحيل أن يدركَ القوى الجسمانية الإنسانُ وأن يدرك النفسَ هذا الإنسان، وإذا كان كذلك ثبت أنّ الحاكمَ بشيء على شيء يجب أن يكون مدركاً لهما جميعاً، وإذا لم يجب ذلك فلِمَ لا يجوز أن يكون الحاكمُ على نفسه بكونه عالماً بكذا غيرَ عالم بنفسه؟

ثم إن سلّمنا ذلك فلمَ قلتم: بأنّ[٦] كلَّ مجرّد فإنه يمكنه أن يعقلَ غيرَه؟

قوله: كلُّ ماهيةٍ مجردةٍ فإنها يصح[٧] أن تكونَ معقولة.

قلنا: ليست هذه المقدمة من المقدمات الأولية، فلا بد من تصحيحها بالبرهان، وأنتم ما فعلتم ذلك، بل نزيد ونقول: حقيقةُ الباري تعالى غيرُ معقولة للبشر، وكذا[٨]

---

(١) من قوله: «وثبت أنه يلزم من» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٢) ب: «عن».

(٣) ج: «يمكنا».

(٤) ب، ج: «نقول لزيد».

(٥) ج: «لهذا الإنسان أي الكلي»، ب: «لهذا الإنسان» فقط.

(٦) ب، ج: «إن».

(٧) ج: «تصح».

(٨) ب، ج: «وكذلك».

حقائقُ المفارقات، وكذلك حقائقُ القوى البسيطة الفعالة والمنفعلة غيرُ معقولة لنا، بل المعقولُ لنا من هذه الأمور لوازمُها السلبيةُ أو الإضافية، وإذا كان اعتمادُنا في صحة أن يعلم اللهُ تعالى غيرَه صحةَ[١] أن يقارن ذاتُه[٢] غيرَه، واعتمادُنا في ذلك على أنّا نعقل ذاتَ الله تعالى مع سائر الماهيَّات لم يستمر هذا الكلام مع القول بأنّا لا نعقل حقيقةَ ذات الله تعالى.

ثم إن سلّمنا أنّ كلَّ ماهيةٍ مجردة فإنها يصح أن تكون معقولةً فلِمَ قلتم: بأنّ[٣] كل ما يصحّ أن يكون معقولاً وحدَه يصح[٤] أن يكون معقولًا مع غيره؟ فلعل من المجرّدات ما إذا عُقِلت لا يصح أن يُعقل معها غيرها، وكيف يَحكم بامتناع ذلك مَن يكون ظاهرُ مذهبه أنّ العلمَ بالشيء والعلمَ بغيره لا يجتمعان؟!

ثم إن سلّمنا أنه يصح أن يُعقل المجرّدُ مع غيره، لكن[٥] لا نسلّم أنه يصح تعقّله[٦] مع تعقل كل ما عداه حتى يمكن أن يُبنى عليه أنّ كلَّ مجردٍ فإنه يصح أن يُعقل كلُّ ما عداه، فليس هذا المقامُ ببديهي، والاستقراء وإن استقصي فيه لا يفيد اليقين، فلا بدّ من الدلالة القاطعة.

ثم إن سلّمنا أنّ كلَّ ماهيّةٍ مجردة فإنها يمكن أن تكونَ معقولةً مع كل ما عداها، لكن لمَ قلتم: إنه متى صح ذلك صحّ أن يكون ماهيتُها مقارنةً لماهية غيرها؟ نعم[٧]

---

(١) ب، ج: «غيره على صحة».

(٢) ب، ج: «ذات الله تعالى».

(٣) ب، ج: «إن».

(٤) ب، ج: «صح».

(٥) ب، ج: «غيره، ولكن».

(٦) ب: «ثم إن سلمنا أنه يصح أن يعقل المجرد مع غيره ولكن لا تسلم أنه يصح أن يعقل المجرد مع غيره ولكن لا نسلم أنه يصح تعقله». كذا، تكرار خطأ.

(٧) ب، ج: «بلى».

لو ثبت أنّ العلم بالشيء[١] يستدعي حصولَ ماهيةٍ في العالمِ لكان ذلك لازماً، لكن الكلامُ فيه ما مرّ في المسألة الثانية.

ثم إن سلّمنا أنّ كلَّ ماهيةٍ مجردة فإنه لا يمتنع أن يقارنها سائرُ الماهيّات فلمَ قلتم: إنّ صحةَ هذه المقارنة حاصلةٌ عند كونها في الخارج؟ ولمَ لا يجوز أن يقال: شرطُ هذه الصحة حلولُها في النفس؟ أو يقال[٢]: إنّ وجودَها في الخارج يكون مانعاً من ذلك؟

قوله: لو توقفت صحةُ هذه المقارنةِ على حصولها في النفس، مع أنّ حصولَها في النفس عبارةٌ عن مقارنتها للنفس، لزم تأخر الصحة عن الوجود، وإنه محال.

قلنا: هذا[٣] مغالطة.

وبيانه: وهو أنّ[٤] مقارنةَ الشيء لغيره على أقسامٍ ثلاثة:

أحدها: مقارنةُ الحالّ للمحلّ.

وثانيها: مقارنةُ المحل للحالّ.

وثالثها: مقارنةُ الحالَّين في محلٍ واحد.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنّا لمّا عقلنا شيئين عرفنا بذلك أنه يصح على ذَيْنك المعقولَيْن أن يتقارنا مقارنةَ حالَّين في محلٍّ واحد، وإذا رأينا شيئاً حلَّ في محلٍّ عرفنا بذلك أنه يصحّ على ذلك الحالّ أن يقارن غيرَه مقارنةَ الحالّ للمحل، وعرفنا أنه يصح أيضاً على ذلك المحلّ أن يقارن غيرَه مقارنة المحلّ للحالّ.

---

(١) قوله: «بالشيء» سقط من ب.

(٢) ج: «ويقال».

(٣) ب، ج: «هذه».

(٤) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

وهذه الأنواع الثلاثة من المقارنة كأنها أنواعٌ مختلفةٌ تحت جنس واحد، وهو أصلُ المقارنة. ثم إنه لا شك أن الشيء الذي[١] يصح عليه نوعٌ من جنسٍ فإنه لا يجب أن يصح عليه[٢] سائرُ الأنواع من ذلك الجنس.

وكيف لا نقول ذلك والعَرَضُ يصح أن يقارنَ غيرَه مقارنةَ الحالِّ للمحل من غير عكس، والأقسامُ الأربعة من الجوهر يصح عليها أن تقارنَ غيرَها مقارنة المحل للحالّ من غير عكس؟

وإذا عرفت ذلك فنقول: لمَا ثبت بالحجّة أنّ التعقّلَ يستدعي حصولَ ماهيةِ المعقول في العاقل فإذا عقلنا شيئين علمْنا أنّ الماهيتين المعقولتين تقارنتا في ذلك الجوهر مقارنةَ حالَّين في محلٍّ واحد، فإذا أردنا أن نبيّن أنّ صحةَ هذا النوع من المقارنة لا تتوقّفُ على كون الماهيّة موجودةً في العقل لم يَكفِنا في هذا قولُنا: إنّ صحةَ مقارنتها للجوهر العاقل لا تتوقف على حصولها فيه؛ لأنّ[٣] مقارنتَها لمحلها[٤] مخالفةٌ لمقارنتها لما حلّ في محلّها، فلا يلزم من عدم توقف النوع الأول من المقارنة على حصول[٥] الصورة في الجوهر العاقل عدمُ توقفِ النوع الثاني عليه.

ثم بتقدير أن يثبت أنّ صحةَ مقارنتها مع ما يحل في محلّها لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل، فإنه لا يلزم من ذلك صحةُ النوع[٦] الثالث من المقارنة، أعني مقارنةَ المحل للحالّ، ومعلومٌ أنه إنما يعقل غيرَه إذا كان هو مقارناً لذلك الغير مقارنةَ المحل للحالّ؛ فقد تلخّص أن الكلام المذكور في هذا المقام مغالطة صِرفة.

---

(١) قوله: «الذي» سقط من ج.

(٢) من قوله: «نوعٌ من جنس» إلى هنا سقط من ب.

(٣) قوله: «لأن» سقط من ج.

(٤) ب: «مقارنتها محلها».

(٥) كذا في ب، ج: «حصول»، وفي أ: «حلول».

(٦) ب، ج: «صحة ذلك النوع».

ثم إن سلّمنا أنّ هذه الأنواعَ الثلاثةَ من المقارنة متساويةٌ في تمام الماهية، ولكن لا يلزم من صحةِ حكمٍ على ماهيةٍ عند كونها ذهنيةً صحةُ ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية، فإنّ الإنسانَ الذهنيَّ حالٌّ في المحل محتاج إلى الموضوع، والإنسانُ الخارجي يستحيل أن يكون كذلك، والإنسانُ الخارجي قائمٌ بنفسه[١] حسّاس متحرك بالإرادة محسوس بالحواسّ الخمسة، والإنسان الذهني ليس كذلك، فعلمْنا أنه ليس كلُّ ما صحّ على ماهيةٍ حالَ كونها ذهنيةً وجب أن يصح عليها ذلك حالَ كونها خارجية[٢]، فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارِنةً للمعقولات صحةُ كون الماهية الخارجية مقارِنةً لها.

ثم إن سلّمنا أن ذلك[٣] لا يمتنع نظراً[٤] إلى الماهية ونظراً إلى الوجود، لكن لاشك أنّ الماهيةَ الذهنيةَ مقارنةٌ بالتشخّص للماهية الخارجية، فلمَ لا يجوز أن يكون التشخّصُ شرطاً في أحد الطرفين لتلك المقارنة أو مانعاً منه في الطرف الآخر؟

ثم إن[٥] سلّمنا أن ذلك غيُر مانع منه، لكن لمَ لا يجوز أن يكون تلك الماهيةُ حالَ كونها خارجيةً يلزمها لازمٌ يمنع عن[٦] ذلك، كما أن الحيوانيةَ التي[٧] في الإنسان لأجل كونها مساويةً للحيوانية التي في الفرس لا بدّ وأن تكون مستعدةً لقبول فصل الفرس، إلا أنّ فصلَه اللازمَ له في وجوده ـ وهو الناطق ـ صار مانعاً من ذلك، فكذلك هنا[٨]؟

---

(١) ب، ج: «بذاته».
(٢) ب، ج: «خارجة».
(٣) ب، ج: «أنه».
(٤) ب، ج: «لا يمتنع ذلك نظراً».
(٥) قوله: «إن» سقط من ب، ج.
(٦) ب، ج: «من».
(٧) قوله: «التي» سقط من ب، ج.
(٨) ب، ج: «هاهنا».

لا يقال: لا مانع من التعقّل إلا المادة، فإذا لم تكن المادةُ حاصلةً في حق المجرّد لم يكن المانع حاصلاً.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنه لا مانع إلا المادة، فما[١] الدليل عليه؟

ثم إن سلّمنا أنّ كلَّ مجردٍ فإنه[٢] يصح أن يقارنَه سائرُ المجرّدات على الإطلاق، فلم[٣] قلتم: بأنه[٤] متى صحّ ذلك لزم صحةُ كونِ المجرد عالماً بما عداه؟ نعم[٥] لو ثبت أنّ العلمَ هو نفسُ هذه المقارنة لكان المقصودُ حاصلاً، لكن الفلاسفةُ[٦] ما أتوا في تصحيح هذا المقام بخيال فضلاً عن برهان، ونحن قد بيّنا بالبراهين القاطعة فسادَ ذلك؛ فبطل ذلك.

ثم إن سلّمنا أنه يصح أن يعلمَ غيرَه فلمَ قلتم: إنه يجب ذلك؟

قوله: كل ما كان ممكناً في حقه فلا بدّ وأن يكون واجباً.

قلنا: لا نسلّم، والكلام عليه ما مرّ في مسألة الحدوث ولله الحمد[٧].

الطريق الثاني لهم في المسألة: قالوا: الباري تعالى يَعقل ذاتَه، ومتى كان كذلك وجب أن يَعقل غيرَه.

بيان الأول: أنه تعالى مجرّدٌ عن المادّة، أي ليس بجسم ولا بجسماني، وكل مَن

---

(١) ب، ج: «وما».

(٢) زاد في أ: «لا»، وهي ليست في ب، ج، وهو الصحيح.

(٣) ب، ج: «لكن لم».

(٤) ب، ج: «إنه».

(٥) ب، ج: «بلى».

(٦) ب، ج: «حاصلًا ولكن الفلاسفة».

(٧) قوله: «ولله الحمد» لم يرد في ب، ج.

كان كذلك لا بدّ وأن يعقل ذاته، أمّا الصغرى فظاهرة، وأمّا الكبرى: فلأنه[١] لا معنى لكون الشيء عالماً بذاته إلا أنّ له ذاته، وكل مجرد فهو كذلك، فيجب أن يكون كلُّ مجرد عاقلاً ذاتَه.

وإنما قلنا: إنه لا معنى لكون الشيء عالماً بذاته[٢] إلا أنه لذاته؛ لأنّا نعقل ذواتنا، وقد ثبت أنّ التعقّلَ عبارةٌ عن حصول صورةِ المعلوم في العالم، فعلمُنا لذاتنا بذاتنا[٣] أن يكون نفسَ حضور ذاتنا عند ذاتنا، وهو[٤] عبارةٌ عن حضور صورةٍ مساويةٍ لذاتنا في ذاتنا، والثاني باطل لاستحالة الجمع بين المثلين، ولأنه ليس أحدُهما بالحلول في الآخر بأَولى من العكس، ولما[٥] بطل هذا القسم ثبت الأول، وهو أنّ تعقّلَنا لذاتنا نفسُ حضورِ ذاتنا لذاتنا، وهذا المعنى حاصلٌ لكل ذات مجردة، فإذن لا بدّ وأن يكون كلُّ مجردٍ عاقلاً لذاته.

لا يقال: حضورُ نفسِ ذاتي لذاتي غيرُ معقول؛ لأنّ حضورَ الشيء إنما يعقل عند غيره، فأمّا أن يقال: الشيءُ حاضرٌ عند نفسه، فذلك غيرُ معقول.

لأنّا نقول: قد بيّنّا فيما مرّ أنّ حضورَ الشيءِ عند الشيء[٦] أعمُّ من حضوره عند غيره، ولا يلزم من نفي الأخص نفيُ[٧] الأعم، وأيضاً فإنه يصحّ أن يقولَ القائل: ذاتي وذاتك، فيضيف ذاتَه إلى عين ذاته.

---

(١) ج: «فلأن»

(٢) قوله: «بذاته» سقط من ب.

(٣) ب، ج: «لذاتنا».

(٤) ب، ج: «أو هو».

(٥) ب، ج: «فلما».

(٦) قوله: «عند الشيء» سقط من ج.

(٧) قوله: «الأخص نفيُ» سقط من ج.

وإذا ثبت أنه تعالى عالمٌ بذاته فنقول: إنه يجب أن يكون عالماً بسائر الكليّات؛ لأنه تعالى لذاته[١] مبدأٌ لغيره، فإذا علم ذاتَه[٢] وذاتُه مبدأٌ[٣] لغيره فلا بدّ وأن يعلم أن ذاتَه مبدأٌ لغيره، ومتى علم أنّ ذاتَه مبدأٌ لغيره[٤] فلا بدّ وأن يعلم غيَره، ثم إذا علم ذلك الغيرَ لا بدّ وأن يعلم معلولَ ذلك الغير.

ثم قد ثبت أنّ ما عدا واجبَ الوجود فهو[٥] مستندٌ إليه، فإذن يلزم من علمِه تعالى بذاته علمُه بكل ما عداه، وذلك[٦] هو المطلوب.

والاعتراض[٧]: أن نقول: لا نسلّم أنّ كلَّ مجردٍ فإنه يجب أن يَعقل ذاتَه.

قوله: كلُّ مجردٍ فله ذاتُه، وكلُّ ما له ذاتُه فإنه يعقل ذاتَه.

قلنا: القولُ بأنّ كلَّ مجردٍ فله ذاتُه إنما يُشتغل[٨] بإثباته وإبطاله لو[٩] كان معناه معقولاً في نفسه، ومعنى هذا الكلام غيرُ معقول؛ لأنّ قولنا: «ذاته»[١٠] إضافةٌ لذاته إلى ذاته، والإضافة لا تتقرّر إلا بين أمرين[١١]، فكيف يقال: إن الشيء له ذاته[١٢]؟ وتقرير[١٣] هذا الكلام قد سبق في المسألة الثالثة.

---

(١) قوله: «لذاته» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «لذاته».

(٣) ب، ج: «وذاته لذاته مبدأ».

(٤) من قوله: «ومتى علم أنّ» إلى هنا سقط من ب.

(٥) ب، ج: «فإنه».

(٦) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «الاعتراض» دون واو.

(٨) ج: «يشغل».

(٩) ب، ج: «إذا».

(١٠) ب، ج: «قولنا: له ذاته».

(١١) ب، ج: «الأمرين».

(١٢) ب: «الشيء لذواته».

(١٣) ج: «وتقرر».

ثم إن سلّمنا أنّ كلَّ مجرد فله ذاتُه، لكن لمَ قلتم: إنّ كلَّ ما له ذاتُه، فإنه يَعقل ذاتَه؟

قوله: لأنّ عاقليةَ الواحد منا لذاته ليست إلا مجردَ أن ذاتَنا حاصلةٌ لذاتنا.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأنّ التعقلَ عبارةٌ عن حصول[1] المعقول.

قلنا: لا نسلّم، بل التعقّلُ عبارةٌ عن حالة نسبية إضافية، فهذا الأمرُ الإضافيُّ[2] النسبيُّ حاصلٌ في حقّنا، فلمَ قلتم: إنه لا بدّ وأن يكون حاصلاً لكل مجرد؟

ثم إن سلّمنا أنّ تعقّلَنا لذاتنا هو نفسُ حضور ذاتنا لذاتنا، لكن ذاتُنا مخالفةٌ بالماهية لماهية الباري تعالى وحقيقتِه، فلمَ قلتم: إنه لمّا كان حضورُ ذاتنا لذاتنا نفس تعقلنا لذاتنا وجب أن يكون حضورُ ذاتِ الله تعالى لنفس ذاتِه منه[3] ـ تعالى ـ لذاته؟

ثم إن سلّمنا أنه تعالى يَعقل ذاتَه، لكن[4] لمَ قلتم: إنه يلزم من تعقلِه لذاته تعقلُه لغيره؟

قوله: لأنّ ذاتَه لذاته مبدأٌ لوجود غيره، فإذا عَقِلَ من ذاته أنه مبدأٌ لغيره وجب أن يَعقلَ غيرَه.

قلنا: كونُه مبدأً لغيره أمرٌ إضافي، ولا شكّ أنه مغايرٌ لنفس ذاته المخصوصة، فلمَ قلتم: إنه لا بدّ من تعقلِه لذاته تعقلُه لذلك الأمر الإضافي حتى يلزمَ أن يكون عاقلاً لغيره؟ فلا بد لكم من الدلالة على ذلك.

ثم الذي يدلّ على أنه غيرُ واجب أنه لو لزم من تعقل الشيء تعقّلُ لوازمِه لوجب

---

(١) ب، ج: «حضور».

(٢) قوله: «الإضافي» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «ذاته يكون تعقلًا منه».

(٤) ب، ج: «ذاته، ولكن».

أنّا إذا عقلنا[١] حقيقةَ شيء أن نعرفَ جميعَ لوازمه القريبة والبعيدة؛ لأنه يلزم من العلم به العلم بلازمه القريب، ويلزم من العلم بلازمه القريب العلمُ بلازمه البعيد.

لايقال: لـمّا ثبت أنّ المعنى بكون الماهية معقولةً كونُ تلك الماهية مقارنةً للجوهر المجرد فكونُ الباري تعالى مبدأً لغيره أمرٌ مقارنٌ لماهيّته المجرّدة، فيجب أن يكون ذلك معقولاً للباري تعالى، ثم يلزم من العلم[٢] بكونه مبدأً لغيره علمُه بغيره.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ مجردَ المقارنة نفسُ العلم، بل هو أمرٌ زائد عليها[٣] على ما مرّ بيانه.

ثم لئن سلّمنا ذلك لكن نقول: شرطُ المقارنة كونُ المقارن أمراً ثبوتياً في الخارج؛ إذ لو لم يعتبر ذلك لوجب أن نعرف بالضرورة جميعَ الصفات السلبية التي لنفسنا حتى نعرفَ بالضرورة أنها مجردةٌ عن[٤] المادة، وأنها باقية، وأنها حادثة، ومعلومٌ أنه ليس كذلك، لكن المبدئية ليست من الصفات الحقيقية، بل هي من الصفات الاعتبارية؛ إذ لو كانت من الصفات الحقيقية لزم التسلسل على ما مرّ بيانه في مواضعَ كثيرةٍ وبالله التوفيق[٥].

المسألة السابعة: في أنه تعالى عالم بالأشياء في الأزل

والدليلُ عليه: أنّ كونَه[٦] تعالى عالماً إمّا أن يكون مقتضى ذاته، على ما هو مذهبُ نُفاةِ الصفات، أو مقتضى شيءٍ هو مقتضى ذاته، على ما هو مذهب الصفاتية،

(١) ب، ج: «علمنا».

(٢) ب، ج: «علمه».

(٣) قوله: «بل هو أمر زائد عليها» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «من».

(٥) قوله: «كثيرة وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٦) ب، ج: «عليه: وهو أن كونه».

فاقتضاءُ ذاتِه للعالِميَّة أو لمقتضى العالِميَّة إمّا أن لا يتوقفَ على شرط أو يتوقف، فإن كان الأولُ لزم الدوام، وإن كان الثاني فذلك الشرطُ إمّا قديمٌ أو حادث، فإن كان الأولُ فقد حصل المقصود، وإن كان الثاني فهو باطل؛ لأنّ الحادثَ إنما يحدث بإحداث الله تعالى إياه، وإحداثُه إياه يتوقف على كونه عالماً، فلو توقفت عالِميّتُه[١] على حدوث ذلك الحادث لزم الدور، وإنه محال.

فإن قيل: العلمُ لا بدّ وأن يكون متعلقاً بالمعلوم، والتعلقُ أمرٌ نسبي، والأمورُ النسبيّة لا تتحقق إلا عند المضافين، فقبلَ وجودِ المعلوم يستحيل حصولُ العلم.

الجواب[٢]: هذا باطلٌ لعلمنا[٣] بالأشياء قبل وجودها وبالله التوفيق[٤].

المسألة الثامنة[٥]: في أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات:

المعتمدُ أنه يصح[٦] أن يعلمَ جميعَ الأشياء، فالمقتضي لكونه عالماً بالأشياء هو ذاتُه إمّا بواسطة اقتضائه للمعنى، على ما يقوله[٧] الصفاتية، أو لا بواسطة، على ما يقوله نفاةُ المعاني[٨]، والمقتضي إذا اقتضى لذاته أمراً من جملة أمور، مع أنّ جميعَ تلك الأمور يكون ممكناً، فإنه لا بدّ وأن يقتضيَ كلَّ تلك الأمور، فإمّا أنه تعالى يصح أن يعلمَ جميعَ الأمور؛ لأنه تعالى حيّ، والحيُّ يصح أن يعلمَ جميعَ الأمور، وإمّا أنّ المقتضيَ

(١) ج: «عالمية»!

(٢) ب، ج: «قلنا».

(٣) ب، ج: «بعلمنا».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٥) ج: «الثانية»!

(٦) ب، ج: «أنه تعالى يصح».

(٧) ج: «تقوله».

(٨) ب، ج: «الصفات».

لكونه تعالى عالماً هو ذاته إمّا بواسطة أو بغير واسطة[١]، فذلك لا نزاع فيه.

وأمّا أنّ المقتضيَ إذا اقتضى لذاته أمراً من جملة أمورٍ كلِّها صحيحةِ الوجود فإنه لا بدّ وأن يقتضيَ كلَّ تلك الأمور فلأنه لمّا كان كلُّ تلك الأمور ممكناً لم يكن تأثيرُه في البعض أولى من تأثيره في الباقي، فإمّا أن لا يؤثر في شيء، وهو باطل لما بيّنا[٢] أنه تعالى عالم، وإمّا أن يؤثر في الكل حتى يكون عالماً بكل المعلومات، وهو المطلوب.

فإن قيل: لا نسلّم أنه تعالى يصح أن يعلمَ جميعَ الأشياء.

قوله: لأنه تعالى[٣] حيّ، والحيُّ يصحّ أن يعلمَ كلَّ شيء.

قلنا: إمّا أنّ تفسيرَ[٤] الحيِّ بأنه الذي لا يستحيل أن يعلم، أو بأنه الموصوفُ بصفة لأجلها لا يستحيل أن يعلم، أو بشيءٍ ثالث:

فإن فسرته[٥] بالأول: لم يصح؛ لأنّا نقول: إن كنت تعني بكونه بحيث يصح أن يعلمَ أنه يصح أن يعلمَ في الجملة فلمَ قلتم أنه[٦] يلزم من كونه بحيث يصح أن يعلمَ في الجملة كونُه بحيث يصح أن يعلمَ جميعَ[٧] المعلومات؟ فما[٨] الدليلُ على ذلك؟ وإن كنت تعني به أنه[٩] بحيث يصح أن يعلمَ جميع المعلومات فلا نسلّم

---

(١) ب، ج: «لا بواسطة».

(٢) ب، ج: «ثبت».

(٣) ب، ج: «إنه حي».

(٤) ب، ج: «يفسر».

(٥) ب، ج: «فسرتم».

(٦) ب، ج: «بأنه».

(٧) ب، ج: «كل».

(٨) ب، ج: «وما».

(٩) ب: «تعني بذاته».

بأنه[١] حيٌّ بهذا المعنى، فإنّ النزاعَ إنما وقع في أنه هل يصح أن يعلمَ جميعَ المعلومات؟ وهذا المعنى لا يثبت بأن يُعبّرَ عنه بعبارةٍ أخرى.

وأمّا إن فسرته[٢] بالتفسير الثاني فنقول: أمّا أولًا: فهذه الصفةُ ممنوعة.

ثم إن سلّمنا ذلك لكنه تعالى مختصٌّ بصفةٍ لأجلها يصحّ أن يعلم في الجملة، أو لأجلها يصح أن يعلم جميعَ المعلومات، والأولُ لا يفيد، والثاني فيه النزاع، ومما يقرّر ذلك وهو[٣] أنّ الواحدَ منّا حيّ، مع أنه يستحيل أن يعلم معلوماتٍ لا نهايةَ لها على التفصيل، فعَلِمْنا أنه ليس من شرط كونه حيّاً عمومُ هذه الصحة.

ثم إن سلّمنا أنه تعالى يصحّ أن يعلم كلَّ هذه المعلومات لكن على الإفراد[٤] أم على[٥] الجمع؟ م ع[٦].

لا يقال: لمّا كان كلُّ واحد من تلك العلوم صحيحاً عليه ـ تعالى ـ فالمقتضي ليس بأن يقتضيَ البعضَ أولى من أن يقتضيَ[٧] الباقي، فحيث اقتضى البعضَ وجب أن يقتضيَ الكل.

لأنّا نقول: هذا يقتضي أن يصحَ من الباري تعالى إيجادُ ما لا نهايةَ له؛ لأن تلك الصحةَ معلّلةٌ بذاته إمّا بواسطة الغير أو بغير واسطة، فليس الذاتُ بأن يقتضيَ البعض أولى من الباقي، فوجب أن يحصل لذاته ـ تعالى ـ جميعُ تلك الصحّات حتى

---

(١) ب، ج: «أنه».
(٢) ب، ج: «فسرتم».
(٣) ب، ج: «هو» دون واو.
(٤) ج: «إفراده».
(٥) ج: «على»، ب: «أو على».
(٦) قوله: «م ع» سقط من ج.
(٧) ب، ج: «البعض».

يكون الباري تعالى قادراً على إيجاد ما لا نهاية له دفعةً واحدة[١]، وكما أن هذا باطل فكذلك ما ذكرتموه.

ولئن[٢] سلّمنا أنه تعالى يصحّ أن يعلم جميعَ المعلومات معاً فلا نسلّم أنه يجب ذلك.

قوله: المقتضي لكونه تعالى عالماً هو ذاتُه إمّا بواسطةٍ أو بغيرِ واسطة[٣].

قلنا: لا نسلّم، ولمَ لا يجوز أن يقال: هنا[٤] قديمٌ[٥] آخر يقتضي لذاته حصولَ صفةِ العالِميَّة ببعض الأشياء لذات الله تعالى، ثم إنّ ذلك القديمَ يستحيل أن يقتضيَ إلا بعضَ العالميّات دون البعض؟ ثم لا يمكنكم الرجوعُ في إبطال هذا الاحتمال إلى السمع؛ لأنّ صحةَ السمع مبنيةٌ[٦] على هذا الأصل، فيلزم الدور.

ولئن[٧] سلّمنا أنّ المقتضَي لتلك العالمية ذاتُه بواسطةٍ أو بغير واسطة، فلمَ قلتم: إنه لا بدّ وأن يقتضيَ كلَّ العالميّات؟

قوله: لمّا كانت الصحةُ حاصلةً في الكل فليس بأن يقتضيَ المقتضي[٨] بعضَ تلك العالميّات أولى[٩] من أن يقتضَي الكل.

قلنا: الصحةُ حاصلةٌ في جميع العالميّات نظراً إلى القبول أو نظراً إلى التأثير م ع.

---

(١) قوله: «واحدة» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «ثم إن».

(٣) ب، ج: «لا بواسطة».

(٤) ب، ج: «هاهنا».

(٥) ج: «يقال منها قديم».

(٦) ب، ج: «بنيت».

(٧) ب، ج: «ثم إن».

(٨) قوله: «المقتضي» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «بأولى».

بيانه: وهو أنه تعالى لكونه حيّاً يصح أن يتصفَ بجميع العالميّات فلذاته قبولُ جميعِ العالميّات، ولا يلزم من كون ذاته قابلةً لجميع العالميّات كونُها مؤثرةً في جميع العالميات، بل من المحتمل أن تكون الذاتُ بالنسبة إلى جميع العالميات من حيث كونُها[١] قابلةً لها على السواء ومن[٢] حيث كونُها مؤثرةً فيها لا يكون على السواء، بل يكون لها صلاحيةُ التأثير في البعض دون البعض[٣] فهذا محتمل، وعليكم الإبطال.

ولئن[٤] سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدل على كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات، لكن هنا[٥] شُبَهٌ توهم نقيض ذلك، وهي ست[٦]:

الشبهة[٧] الأولى: وهي أنه تعالى لو وجب أن يكون عالماً بجميع الأشياء لكان إذا علم شيئاً وجب[٨] أن يعلمَ كونَه عالماً بذلك الشيء، وأن يعلمَ كونَه عالماً[٩] بكونه عالماً بذلك الشيء، ثم الكلامُ في المرتبة الثالثة كالكلام في المرتبة الثانية، فيلزم أن يكون هناك علم ثالث، ويلزم منه وجودُ علومٍ غيرِ متناهية، يحتاج[١٠] بعضُها إلى البعض؛ لأنّ العلمَ الثالث محتاجٌ إلى[١١] الثاني والثاني[١٢] إلى الأول، وكذلك كلُّ

(١) ب، ج: «كونه».
(٢) ب: «السواد من» دون واو.
(٣) قوله: «دون البعض» سقط من ج.
(٤) ب، ج: «ثم إن».
(٥) ب، ج: «هاهنا».
(٦) ب، ج: «ستة».
(٧) قوله: «الشبهة» سقط من ب، ج.
(٨) كذا في ب، ج: «وجب»، وفي أ: «أوجب».
(٩) قوله: «كونَه عالماً» سقط من ج.
(١٠) ب، ج: «فيحتاج».
(١١) ب، ج: «يحتاج إلى العلم».
(١٢) قوله: «والثاني» سقط من ج.

مرتبة أخيرة فهي محتاجةٌ إلى المرتبة المتقدمة[١] منه، فيلزم علَلٌ ومعلولاتٌ لا نهاية لها، وهو محال.

ثم إنّ اللهَ تعالى عالمٌ بما لا نهايةَ له عندكم، ويلزم من كونه عالماً[٢] بكل واحدٍ من المعلومات تلك العلومُ الغيرُ المتناهيةِ فيكون له تعالى علومٌ غيرُ متناهيةٍ عَرْضاً، وفي كل واحد من تلك العلوم علومٌ غيرُ متناهيةٍ طولا، فيكون له علومٌ غيرُ متناهيةٍ عنه[٣]، لا مرةً واحدةً بل مراراً غيرَ متناهية.

لا يقال: هذا إنما يلزم لو[٤] جعلنا العلمَ بالعلم بالشيء غيرَ العلمِ بذلك الشيء، فإذا أنكرنا هذه المغايرةَ اندفع الإشكال.

لأنّا نقول: إن عنيتم بالعلم هذا التعلقَ والنسبةَ التي نجدها بين أنفسنا وبين المعلومات استحال أن نجعل العلم بالشيء نفسَ العلم بالعلم به لوجوهٍ ثلاثة:

الأول: أنّا نعلم بالضرورة أنّ نسبةَ الشيء إلى الشيء[٥] مغايرةٌ لنسبته إلى شيءٍ آخر، فإنّ النسبةَ الحاصلةَ بين العالمِ وبين السوادِ المعلوم ـ مثلاً ـ مغايرةٌ للنسبة الحاصلةِ بين العالمِ وبين غيرِ السواد.

الثاني: إذا عقلنا[٦] شيئاً ثم استحضرنا في ذهننا كوننا عالمين بذلك الشيء وجدنا تفرقةً بديهيّة بين الأمرين.

---

(١) ب، ج: «المقدمة».

(٢) ب، ج: «فيلزم من علمه».

(٣) من قوله: «طولًا، فيكون له» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «إذا».

(٥) ب، ج: «شيء إلى شيء».

(٦) ب، ج: «الثاني: أنا إذا عقلنا».

الثالث: أنه لو كان الأمر على ما ذكروه لكان مَن عَلِمَ شيئاً وجب أن يكون عالماً بتلك المراتب الغير المتناهية التي ذكرناها، ولمّا بطل ذلك ثبت أنّ تعلّقَ العالِمِ بالمعلوم مغايرٌ لتعلّقه بذلك التعلق.

وأمّا إن فسّرتم العلمَ لا بنفس هذه النسبة والإضافة، بل بصفة يلزمها هذه الإضافة، فهبْ أنّا ساعدنا على كون تلك الصفة واحدة، وإن كان ذلك مشكلاً جداً، لكن يتعدّد تعلقاتُها بحسب تعدد المراتب، وحينئذٍ يعود الإشكالُ في تلك التعلقات.

الشبهة الثانية: أن الله تعالى لو كان عالماً بتلك[1] المعلومات لزم أن لا يبقى فرقٌ بين الحيوانات والجمادات في عدم الاقتدار على شيءٍ من الأفعال، واللازمُ ظاهرُ الفساد، فالملزومُ مثلُه.

بيان الملازمة: أنه تعالى إذا عَلِمَ جميعَ الأشياء عَلِمَ مِن كلِّ أحد أنه أيش يفعل وأيش[2] لا يفعل، والذي علم منه أنه يفعل[3] يستحيل أن لا يوجد؛ لأنه يلزم من عدمه تغيرُ علم الله تعالى في الماضي، وإنه محال، وما يلزم منه المحال فهو محال، وكذا في الجانب الآخر.

وقد مرّ ما يُذكر على هذا الكلام من الأسئلة، وإذا كان كذلك صار بعضُ الأشياء واجبَ الوقوع وبعضُها ممتنعَ الوقوع، وإذا كان كذلك كان قول الرجل لغيره: «اسقني الماء» نازلاً منزلة قوله للكوز أو الجدار[4]: اسقني، ولمّا كان ذلك باطلاً كان ما أدّى إليه مثلَه.

---

(١) ب، ج: «بكل».

(٢) ب، ج: «كل واحد أي شيء يفعل وأي شيء».

(٣) ب، ج: «يفعله».

(٤) ب، ج: «و الجدار».

الشبهة الثالثة: أنّ كلَّ معلوم متميّزٌ عن غيره، وكلُّ متميز عن غيره فغيرُه خارجٌ عنه، فإذن كلُّ معلوم فغيرُه خارجٌ عنه، وكلُّ ما غيرُه خارجٌ عنه فهو متناهٍ، وكلُّ معلوم فهو متناه، فغيرُ المتناهي لا يكون معلوماً.

الشبهة الرابعة: أنّ المعلوماتِ الغيرَ المتناهيةِ إذا أُخذت مع شيء معين تارةً ودون[١] ذلك الشيء أخرى فهل المأخوذُ مع ذلك الغير أكثرُ من المأخوذ بدونه أم لا؟ فإن كان الأولُ فالناقصُ متناهٍ والزائدُ زائدٌ عليه بالواحد فيكون متناهياً، وإن كان الثاني كان الشيءُ مع غيره كهُوَ لا[٢] مع غيره، وإنه محال.

الشبهة الخامسة: معلوماتُ الله أكثرُ[٣] من مقدوارته، وما يتطرق إليه الزيادة والنقصان فهو متناهٍ.

الشبهة السادسة: أنّا لما[٤] جرّبنا أنفسَنا وجدنا العلمَ الضروريَّ حاصلًا بأنّا متى وجّهنا أذهاننا إلى العلم بشيء امتنع علينا في ذلك الوقت توجيهُه إلى العلم بشيء آخر، فعَلِمْنا بهذا امتناعَ[٥] حضور العلم بشيئين دفعةً واحدة، وإذا امتنع ذلك فكيف يمكن استحضارُ العلم بما لا نهايةَ له؟

الجواب[٦] قوله: لمَ لا يجوز أن يصِحَّ عليه العلمُ ببعض الأشياء ولا يصحَّ عليه العلمُ بالباقي دون البعض[٧]؟

---

(١) ب، ج: «وبدون».

(٢) ب: «كهؤلاء» تحريف.

(٣) ب، ج: «الله تعالى أكثر».

(٤) ب، ج: «إذا».

(٥) ب، ج: «الامتناع».

(٦) ب، ج: «والجواب».

(٧) قوله: «دون البعض» سقط من ب، ج.

قلنا: نحن نعلم بالضرورة أنّ كلَّ مَن صح عليه[١] أن يعلم شيئاً صحّ عليه[٢] أن يعلمَ كلَّ شيء، والنزاعُ فيه مكابرة.

قوله: الواحدُ منّا لا يصحُّ عليه أن يعلم معلوماتٍ غيرَ متناهية.

قلنا: فيه منعٌ وتسليم؛ أمّا على المنع فظاهر، وأمّا على التسليم فلأنّ الممتنعَ هناك حصولُ تلك العلوم على الجمع، فأما[٣] صحةُ حصول كلِّ واحدٍ منها فلا نزاعَ فيه.

قوله: إذا جاز علينا كلُّ واحدٍ من العلوم مع أنّ مجموعَها محالٌ علينا، فلمَ لا يجوز مثلُه في حق الباري[٤] تعالى؟

قلنا: ليس بمستبعدٍ أن يكون الشيءُ محالاً في حقنا وإن لم يكن محالاً في حق الله تعالى[٥]، والدليلُ قد دلّ على ذلك؛ لأنه لمّا ثبت أنه ليس اقتضاءُ ذاته لكونه عالماً ببعض الأشياء أولى من اقتضائه كونَه عالماً[٦] بسائر الأشياء، فيلزم أحدُ أمرين[٧]: إمّا أن لا يقتضيَ شيئاً من العالمِيّات أصلًا، وهو محالٌ لما ثبت أنه تعالى عالم وأنّ عالِميّتَه مقتضى ذاتِه إمّا بواسطةٍ أو بغير واسطة[٨]؛ وإمّا أن يقتضيَ الكل، وهو المطلوب.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون كونُه تعالى عالماً معلولَ[٩] قديمٍ آخر مباينٍ عنه؟

---

(١) قوله: «عليه» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «عليه» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «وأما».

(٤) ب، ج: «الله».

(٥) ب، ج: «الباري».

(٦) من قوله: «ببعض الأشياء أولى» إلى هنا سقط من ب.

(٧) ب، ج: «الأمرين».

(٨) ب، ج: «بغير واسطة أو بواسطة».

(٩) ب، ج: «بمعلول».

قلنا: القولُ بذلك باطلٌ على ما سيأتي بيانُه في موضعه إن شاء الله تعالى[١].

قوله: لمَ لا يجوز أن يقال: إنّ نسبةَ ذاته إلى جميع العالِميّات من حيث القبولُ وإن كان[٢] على السواء، لكنها من حيث التأثيُر لا تكون على السواء؟

قلنا: هذا مدفوعٌ بالبديهة، لأن[٣] مَن قال: إني أعلم لذاتي عددَ ما في هذا الكيس من الدراهم، فإنّ كلَّ أحد يقول له: إن كنت تعلمُ ذلك فيجب أن تعلمَ عددَ ما في الكيس الآخر من الدراهم، ولولا أنّ ذلك معلومٌ بالضرورة وإلا لما قالت العقلاءُ ذلك[٤].

قوله في الشبهة الأولى: يلزم التسلسل.

قلنا: الذي أبطله الدليلُ هو التسلسلُ الذي لا أولَ له، وهنا ليس كذلك؛ لأن هنا معلوماً أولاً، ثم يصير العلمُ به معلوماً، ثم العلمُ بالعلم به يصير معلوماً أيضاً، ولا ينتهي إلى علمٍ آخر لا يتعلق به علمٌ آخر، فهذا التسلسلُ وإن كان لا آخرَ له لكن له[٥] أول، فلمَ قلتم: إنّ التسلسلَ على هذا الوجه محال؟

قوله في الشبهة الثانية: إنه يلزم أن يكون الحيوانُ جارياً مجرى الجماد في تعذّر الفعل عليه.

قلنا: الكلام فيه[٦] قد مرّ في مسألة خلق الأعمال.

قوله في الشبهة الثالثة: كلُّ معلومٍ متميزٌ عن غيره.

---

(١) قوله: «في موضعه إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٢) ب، ج: «كانت».

(٣) ب، ج: «فإن».

(٤) ب، ج: «كذلك».

(٥) قوله: «لكن له» سقط من ج.

(٦) ب، ج: «في ذلك».

قلنا: كلُّ واحدٍ من[١] المعلومات[٢] وحدَه متناهٍ، فأمّا جميعُ المعلومات فيستحيل أن يتميزَ في الذهن عن غيره؛ لأن تميزَه عن غيره إنما يكون بعد شعورِ الذهن بغيره[٣]، ومتى كان للذهن شعورٌ بغيره[٤] لم يكن ذلك كلَّ المعلومات، فعَلِمْنا أنّ جميعَ المعلومات لا يتميز[٥] عن غيره سواء كان ذلك الجمعُ متناهياً أو غيرَ متناهٍ.

قوله في الشبهة الرابعة: جميعُ المعلومات عند نقصان شيءٍ[٦] واحدٍ منها أقلُّ منها عند عدم ذلك النقصان.

قلنا: قد مرّ أنّ الزيادةَ والنقصان لا يفيدان[٧] التناهيَ على الإطلاق، وهو الجواب عن المقدورات والمعلومات[٨].

قوله في الشبهة الخامسة[٩]: نَجِدُ من أنفسنا تعذّرَ استحضارِ العلم بشيئين.

قلنا: قد بيّنا أن مَن عَلِمَ أنّ السوادَ يضاد[١٠] للبياض فلا بدّ وأن يكون عالماً بهما معاً[١١]، وذلك يُبطلُ ما قالوه وبالله التوفيق[١٢].

* * *

(١) قوله: «من» سقط من ج.
(٢) ج: «معلومات».
(٣) ب، ج: «لغيره».
(٤) ب، ج: «لغيره».
(٥) ب: «لا تتميز».
(٦) قوله: «شيء» سقط من ب، ج.
(٧) ب، ج: «لا تفيد».
(٨) ب، ج: «المعلومات والمقدورات».
(٩) ب، ج: «السادسة».
(١٠) ب، ج: «مضاد».
(١١) قوله: «معاً» سقط من ب، ج.
(١٢) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

الأصل السابع

في الصفات

الأصل السابع

في الصفات

وفيه مسألةٌ واحدة، وهي أنّ الله تعالى عالمٌ بالعلم قادرٌ بالقدرة.

كل مَن أثبت اللهَ تعالى عالماً وقادراً[١] أثبت له[٢] تعلقاً بالمعلوم والمقدور، ثم اختلفوا أن ذلك التعلّقَ بين نفسِ الذات وبين المعلومِ والمقدور أو[٣] بين صفةٍ حقيقية قائمة[٤] بالذات وبينهما؟

والذين أثبتوا صفة: منهم مَن زعم أن تلك الصفةَ غيرُ موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة.

ومنهم من جعلها معلومةً في نفسها موجودةً في ذاتها، وهو مذهبُنا، والدليلُ عليه: أنّ كونَ الله تعالى عالماً لا يخلو: إمّا أن يكون وصفاً سلبيّاً أو ثبوتيّاً[٥]، والأولُ باطل؛ لأنه لو كان عدميّاً لم يكن أيَّ عدمٍ كان، فإنّا بالضرورة نعلم[٦] أنّ عدمَ الفيلِ والمثلث[٧] والحجرِ ليس علمًا، بل لا بدّ وأن يكون عبارةً عن عدم الجهل، وحينئذٍ لا

---

(١) ب، ج: «عالماً قادراً».

(٢) ج: «أثبت الله» تصحيف.

(٣) ب، ج: «أم».

(٤) ب، ج: «قائم».

(٥) ب، ج: «أو وصفاً ثبوتياً».

(٦) ب، ج: «فإنا نعلم بالضرورة».

(٧) كذا في ب، ج: «والمثلث»، وفي أ: «والمثلة».

يخلو: إمّا أن يُعنىٰ بالجهل عدمُ العلم أو اعتقادٌ[١] مضادٌّ للعلم، فإن كان الأولَ كان العلمُ عبارةً عن عدم العدم، فيكون أمراً ثبوتيّاً، وإن كان الثاني لم يلزم من عدم الجهل بهذا المعنى حصولُ العلم كما في الجماد، بل في المعدوم، فثبت أنّ كونَه تعالى عالماً أمرٌ ثبوتي.

ثم لا يخلو: إمّا أن يكونَ كونُه عالماً نفسَ ذاته أو لا يكون، والأولُ باطل؛ لأنّ المفهومَ من القادِريَّةِ مغايرٌ للمفهوم[٢] من العالِميّة، فلو كان المرجعُ بهما إلى نفس ذاته لزم أن يكون للذات الواحدة حقيقتان، وذلك محال.

وأيضاً فلأنه يلزم أن يكونَ قولُنا: «إنه موجودٌ وليس بعالم» متناقضاً، كما أنّ قولَنا: «إنه تعالى موجودٌ[٣] وليس بموجود» متناقض، والاعتمادُ على الأول، فثبت أنّ كونَه تعالى عالماً أمرٌ ثبوتي، وأنه زائدٌ[٤] على ذاته، وذلك الزائدُ لا يخلو: إمّا أن يكونَ أمراً إضافيّاً، أو لا يكون، والأولُ باطل؛ لأنّ الأمورَ الإضافيةَ وجودَها مشروطٌ بوجود المضافين، فلو كان كونُه تعالى عالماً أو[٥] قادراً مجردَ أمرٍ إضافي لتوقّف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور[٦]، ولكن[٧] المعلومُ قد يكون محالًا فلا يوجد البتة، وقد يكون ممكناً، وهو إنما يوجد بإيجاد الله المتوقفِ على كونه عالماً وقادراً، فحينئذٍ يلزم توقفُ اتصافِه بالعالِميَّة والقادريَّة على وجود المعلوم والمقدور المتوقفَيْن على اتصافه بالعالِميَّة والقادريَّة، فيلزم الدور، وهو محال، فثبت أنّ كونَه تعالى

---

(١) ب: «واعتقاد».

(٢) ب، ج: «غير المفهوم».

(٣) ب، ج: «إنه موجود».

(٤) ب، ج: «وإنه أمر زائد».

(٥) ب، ج: «عالماً وقادراً».

(٦) ب، ج: «المقدور والمعلوم».

(٧) ب، ج: «لكن المعلوم».

قادراً[١] أمرٌ ثبوتيّ، وأنه أمرٌ زائدٌ على ذاته تعالى، وأنه صفةٌ غيرُ إضافية، ولا نعني بالصفات إلا ذلك.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يكون العالِميَّةُ وصفاً عدمياً؟

قوله: لو كان وصفاً عدمياً لكان عدماً لأمر يقابل العالِميّة، وهو الجهل.

قلنا: ما الدليل على ذلك؟ ولمَ لا يجوز أن يكون العالِميّةُ عبارةً عن عدم كون الشيء محجوباً عن الغير، أو عن عدم المادة وعلائقها، على ما ذهبت الفلاسفة إليه[٢]؟

ولئن[٣] سلّمنا أنه لا يجوز أن يكون عدمياً فلِمَ لا يجوز أن يكون عبارةً عن نفس الذات؟

قوله أولاً: المفهومُ من كونه عالِماً مغايرٌ للمفهوم من كونه قادراً.

قلنا: هذا منقوضٌ بصورة، وهي أنّ المفهومَ من كون الجوهر جوهراً غيرُ المفهوم من كونه ذاتاً؛ لأنّ مفهومَ الذاتية حاصلةٌ لله تعالى، والجوهرُ غيرُ حاصلة[٤] له، مع أنه لا يلزم من أن يكون كونُ الجوهر ذاتاً زائداً على كونه جوهراً، فكذلك هنا[٥].

قوله ثانياً: لو كان كذلك لكان نفيُ كونِه عالماً نفياً لذاته.

قلنا: ولمَ قلتم: إنّ الأمرَ ليس كذلك؟

بيانه: أنّا لمّا استدللنا بحدوث العالم على وجود الصانع فنحن ـ والحال هذه ـ

---

(١) ب، ج: «كونه تعالى عالماً وقادراً».

(٢) ب، ج: «إليه الفلاسفة».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «حاصل».

(٥) ب، ج: «هاهنا».

لم نعلم[١] من الصانع حقيقته[٢] المخصوصة[٣]، وإنما[٤] علمْنا ذاتاً مطلقة، ثم إذا علمنا كونَه عالماً وقادراً لذاته فحينئذٍ علمْنا ذاتَه المخصوصة، وإذا[٥] كان كذلك لم يلزم أن تكون العالِميَّةُ والقادِريّةُ زائدتين على حقيقته[٦] المخصوصة.

وبالجملة فلو قَدِرتم على أن تقولوا: إنّ نفيَ كونه عالماً لا يناقض لاثبات[٧] ذاته المخصوصة لكان ما ذكرتموه لازماً، ولمّا لم يمكنكم ذلك الكلامَ اندفع ما قلتموه[٨].

ولئن[٩] سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يقتضي أن تكونَ العالِميَّةُ والقادِريّة غيرَ عائدتين إلى نفس ذاته تعالى[١٠]، ولكن هنا ما يقتضي نقيضَ ذلك، وهو أنّ عالِميّتَه بالأشياء لو كانت زائدةً على ذاته لكانت عالِميَّتُه بتلك العالِميّة زائدةً عليها، لكن اللهُ تعالى عالمٌ بكل المعلومات التي لا نهايةَ لها، فيلزم أن يتعلّقَ بكل عالِميَّتِه عالِميَّةٌ أخرى إلى غير النهاية[١١] مرة أخرى، وإنه باطل.

ولئن[١٢] سلّمنا أنّ العالِميَّةَ أمرٌ زائد على ذاته فلمَ لا يجوز أن يكون أمراً إضافيّاً، وهو التعلقُ المخصوص؟

---

(١) ب: «لم يعلم».
(٢) ج: «حقيقية».
(٣) قوله: «المخصوصة» سقط من ب.
(٤) ب: «وإنا».
(٥) ب، ج: «فإذا».
(٦) ج: «حقيقيته».
(٧) ب، ج: «إثبات».
(٨) ب، ج: «ذكرتموه».
(٩) ب، ج: «وإن».
(١٠) قوله: «تعالى» سقط من ب، ج.
(١١) ب، ج: «نهاية».
(١٢) ب، ج: «وإن».

قوله: الأمورُ الإضافيةُ مسبوقٌ وجودُها بوجودِ المضافين، فلو كانت عالِميّةُ الله وقادريّتُه[١] وصفاً إضافيّاً لتوقف وجودُهما على وجودِ[٢] المقدور والمعلومِ المتوقّفين عليهما، فيلزم الدور.

قلنا: لا نسلّم أنّ وجودَ الإضافة يتوقف على وجودِ المضافين.

وبيانه: وهو أنّ الإمكانَ عبارةٌ عن صحة اتصاف الماهيّة بالوجود، فتكون إضافةٌ مخصوصةٌ بين الماهية والوجود، ثم إنه لا يتوقف تحققُ الإمكانِ على الوجودِ المتوقفِ عليه لاستحالة الدور، وأيضاً فالتأخرُ[٣] الزمانيُّ وصفٌ إضافي، وهو إنما يحصل عند عدم التقدم الزماني، فعلِمْنا أنه لا يتوقف وجودُ الإضافة على وجود المضافين.

وأيضاً فهذا الإشكالُ لازمٌ عليكم؛ لأنه لا بدّ لكم من إثبات هذا التعلّق، فيلزمُكم ما ألزمتموه[٤] علينا.

ولئن[٥] سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدلّ على مذهبكم، ولكن هنا شُبَهٌ توهم[٦] نقيضَ ذلك، وهي على وجهين: منها ما يدلّ على نفي الصفات مطلقاً، ومنها ما يدلّ على نفي كلِّ واحدةٍ واحدةٍ[٧] من الصفات على الخصوص:

---

(١) ب، ج: «عالمية الله تعالى وقادريته».

(٢) ب: «وجوده على وجوب».

(٣) ب، ج: «فالتأخير».

(٤) ب، ج: «ألزمتم».

(٥) ب، ج: «وإن».

(٦) ب، ج: «توجب».

(٧) ب، ج: «واحد واحد».

أمّا الوجوهُ العامةُ فهي عشرة[١]:

الأول ـ وهي حجةُ الفلاسفة ـ: لو كان للباري تعالى صفةٌ لكانت تلك الصفةُ إمّا واجبةً لذاتها أو غيرَ واجبة[٢]، والأولُ باطلٌ لوجهين[٣]: أمّا أولًا: فلامتناعِ وجودِ موجودين[٤] واجِبَي الوجود لذاته، وأمّا ثانياً: فلأنّ الصفةَ لو كانت واجبةَ الوجود لكانت قائمةً بنفسها مستقلةً بذاتها غنيةً عن الموصوف، فحينئذٍ لا تكون صفةً لشيء آخر.

وأمّا إذا لم تكن الصفةُ واجبةَ الوجود فلا بدّ وأن تكون ممكنةَ الوجود، وكلُّ ممكنٍ فلا بدّ له من سبب، فلتلك الصفةِ سبب، وذلك السببُ ليس إلا الذاتَ المخصوصةَ الموصوفةَ بها، فحينئذٍ تكون ذاتُ الباري[٥] تعالى مؤثرةً في تلك الصفات[٦] وموصوفة بها، لكن ذاتُ الباري تعالى ليس فيها تركيبٌ بوجهٍ من الوجوه، فتكون الحقيقةُ الواحدةُ مؤثرةً في شيء[٧] وقابلةً له، وهو محال لوجهين[٨]:

أمّا أولاً: فلاستحالة أن يصدرَ عن الحقيقة الواحدة أثران[٩].

وأمّا ثانياً: فلأنا لو جوَّزنا ذلك في الجملة ولكن لا يمكن تجويزُه في هذه الصورة؛ لأنّ نسبةَ المؤثر إلى الأثر بالوجوب ونسبةَ[١٠] القابل إلى المقبول بالإمكان،

---

(١) ب، ج: «فعشرة».

(٢) ب، ج: «أو لا تكون».

(٣) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «مودين» تحريف.

(٥) ب، ج: «الله».

(٦) ب، ج: «الصفة».

(٧) ب، ج: «الشيء».

(٨) ب، ج: «وذلك محال».

(٩) ب، ج: «أمران».

(١٠) ج: «ولنسبة»!

فالشيءُ[١] الواحد لو كان مؤثراً في الشيء قابلًا له[٢] لكانت نسبةُ ذلك الشيء إلى ذلك الآخر بالوجوب وبالإمكان معاً، وذلك محال.

الثاني: أنّ ذاتَ الله تعالى لو كانت موصوفةً بصفات[٣] قائمة بها لكانت[٤] الحقيقةُ الإلهية مركّبةً من تلك الذات ومن تلك الصفات، ولو كانت كذلك لكانت ممكنة؛ لأنّ كلَّ حقيقةٍ مركّبةٍ فهي محتاجةٌ إلى أجزائها[٥]، وكلُّ واحد من أجزائها غيرُها، فإذن كلُّ حقيقة مركبة فهي محتاجةٌ إلى غيرها، وذلك في حق الله تعالى محال، فإذن يستحيل اتصافُ ذاته بالصفات.

الثالث: أنّ عالِميَّةَ الله تعالى[٦] وقادريَّتَه لو كانتا[٧] لأجل صفات قائمة به لكان الباري تعالى محتاجاً إلى تلك الصفات[٨]، لكن الحاجةُ على الله تعالى محال[٩]، فبطل القولُ باتصافه بالصفات.

الرابع: الصفاتُ القديمة[١٠] لا بدّ وأن تكون مساويةً للذات القديمة في القِدَم، فالقِدَم لا يخلو: إمّا أن يكون هو حقيقةَ الذات، أو داخلاً في الذات، أو خارجاً عنها:

فإن كان الأولُ لزم[١١] من تساوي الذات والصفات فيه تساويهما في تمام

---

(١) ب، ج: «والشيء».
(٢) ب، ج: «وقابلًا له».
(٣) ب، ج: «بصفة».
(٤) ب، ج: «كانت».
(٥) قوله: «أجزائها» سقط من أ.
(٦) ب، ج: «وهو أن عالمية الله تعالى».
(٧) ب، ج: «كانت».
(٨) ب، ج: «الصفة».
(٩) ب، ج: «على الله محال».
(١٠) ب، ج: «وهو أن الصفات القديمة».
(١١) ب، ج: «فيلزم».

الحقيقة، وكلُّ شيئين متساويين في تمام الحقيقة فلا بدّ وأن يكونا متساويين في جميع اللوازم والأحكام، فيلزم أن يكون كلُّ واحدة[١] من الصفات مِثْلًا للذات، فحينئذٍ يكون كلُّ واحدة[٢] منها ذاتاً مستقلة بنفسها واجبةَ الاتصافِ بالصفات المعتبرة في الإلهية، فيكون كلُّ واحدة[٣] منها إلهاً، وهو محال[٤].

وأيضاً فليست الذاتُ بأن تكون موصوفةً بالصفة أَولى من العكس، فيلزم أن يكون كلُّ واحدٍ منهما[٥] موصوفاً وصفة، وذلك محال.

وأمّا الثاني، وهو أن يكون القِدَمُ جزءاً داخلاً في حقيقة الذات، فإنه يلزم أن تكون تلك الحقيقةُ متركبة[٦]، فتكون ممكنةَ الوجود، وذلك محال.

وأمّا الثالث، وهو أن يكون القِدَمُ وصفاً خارجاً عن الحقيقة لازماً لها فنقول: إنه وإن كان لا يلزم من الاشتراكُ في اللوازمِ الاشتراك في الملزومات كيف كانت؛ لأنّ المختلفاتِ مشتركةٌ في كون كلٍّ واحد منها[٧] مخالفاً للآخر، ولكن اللازمُ إذا كان كاشفاً عن الحقيقة والماهية فإنه يلزم من الاشتراك فيه الاشتراكُ في الماهية.

والقِدَمُ وصفٌ كاشفٌ عن الحقيقة فيلزم من الاشتراك فيه الاشتراكُ في الماهية[٨] وإنما قلنا: إنّ القِدَمَ وصفٌ كاشفٌ عن حقيقة ذات الباري[٩]؛ لأنا إذا

---

(١) ب، ج: «واحد».

(٢) ب، ج: «واحد».

(٣) ب، ج: «واحد».

(٤) قوله: «وهو محال» سقط من ب.

(٥) ب، ج: «منها».

(٦) ب، ج: «مركّبة».

(٧) ب، ج: «منهما».

(٨) من قوله: «والقدم وصف كاشف» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «ذات الباري تعالى».

أردنا أن نعرفَ تميُّزَه عن غيره[١] فلا يمكننا[٢] ذلك إلا بكونه قديماً، فدلّ هذا على أنّ القِدَمَ هو الوصفُ المميز[٣] لذاته عن غيره.

وإنما قلنا: إنّ الاشتراكَ في اللازم الكاشف يقتضي الاشتراكَ في الحقيقة؛ لأنه لمّا ثبت أنه لا طريق إلى تعقل تلك الحقيقة إلا بواسطة ذلك اللازم، فلو جوّزنا حصولَ ذلك اللازم لغير تلك الحقيقة قَدَحَ ذلك في كونه مُعَرِّفاً لتلك الحقيقة؛ لأن ذلك اللازم إذا حصل مع تلك الحقيقة تارةً[٤] ومع غيرها أخرى لم يلزم من العلمِ به العلمُ بتلك الحقيقة، فلا يكون كاشفاً عن تلك الحقيقة، فيلزم أن يكون الكاشفُ عن الحقيقة غيرَ كاشف عنها[٥]، وذلك محال، فثبت أنّ القِدَمَ وصفٌ كاشفٌ عن حقيقة ذات الباري تعالى[٦]، وثبت أنّ الاشتراكَ في الوصف الكاشف يقتضي الاشتراكَ في الحقيقة، فلو كان[٧] لله تعالى[٨] صفاتٌ قديمةٌ لزم أن تكون مشاركةً لذاته في تمام الحقيقة، وحينئذٍ تعود المحالاتُ التي ألزمناها على القسم الأول، فثبت أنّ القولَ بالصفات باطل.

الخامس: كونُ الباري تعالى عالماً قادراً حيّاً أمورٌ واجبة، والواجبُ[٩] يستحيل تعليلُه[١٠].

---

(١) قوله: «عن غيره» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «فلا يمكنا».

(٣) كذا في ب، ج: «المميز»، وفي أ: «المتميز».

(٤) ب، ج: «مرة».

(٥) ب، ج: «لها».

(٦) ب، ج: «ذات الباري».

(٧) ب، ج: «كانت».

(٨) قوله: «تعالى» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «والأمور الواجبة».

(١٠) ب، ج: «تعليلها».

وإنما قلنا: إنها أمورٌ واجبة[١]؛ لأنها لو لم تكن واجبةً لكانت جائزة، ولو كانت جائزةً لما لزم من فرض زوال هذه الصفات عن[٢] الله تعالى محال، ولمّا ثبت أنه يستحيل خروجُه تعالى عن العالِميَّةِ والقادِريَّةِ ثبت[٣] أنّ اتصافَه بهما واجب.

وإنما قلنا: إنّ الواجبَ لا يعلّل لوجهين:

أحدهما: أنّا إذا قدَّرنا عدمَ تلك العلة فإمّا أن تبقى العالِميَّةُ والقادِريَّة، وحينئذٍ[٤] يكونان غنيَّين عن تلك العلة، فلا يكونان[٥] معللين بالعلم والقدرة؛ أو لا تبقى العالِميَّةُ والقادِريَّة، فحينئذٍ[٦] لا يكون اتصافُ الذات بهما[٧] واجباً وقد فُرِضَ كذلك، هذا خَلف.

وثانيهما: أنّا أجمعنا على امتناع تعليلِ ذاته، وإنما امتنع ذلك التعليلُ لوجوبه، فوجب امتناعُ تعليلِ كلِّ ما كان واجباً.

السادس: أنّ المعقولَ من قيام الصفة بالذات حصولُها في الحيّز تبعاً لحصول محلِّها فيه؛ لأنا لو لم نفرض التبعيّةَ على هذا الوجه لم يكن قيامُ الصفة بالذات أولى من العكس، فحينئذٍ يلزم قيامُ كلِّ واحدٍ منهما بالآخر، وهو محال، أو أن[٨] لا يقوم واحدٌ منهما بالآخر، وذلك يقدح في كون البعض صفةً للبعض، وإذا كان المعقولُ من

---

(١) ب، ج: «إن كونه عالماً قادراً حيّا أمر واجبة».

(٢) ب، ج: «من».

(٣) ب، ج: «فثبت».

(٤) ب، ج: «فحينئذ».

(٥) ب، ج: «يكونا».

(٦) من قوله: «يكون غنيّين عن» إلى هنا سقط من ب.

(٧) قوله: «بهما» سقط من ب.

(٨) ب: «وأن».

القيام ما ذكرنا ثبت[١] أنه تعالى لو كان موصوفاً بالصفة لكانت ذاتُه حاصلةً في الحيّز، وذلك محال، فإذن اتصافُه بالصفة محال.

السابع: لو كان للباري تعالى[٢] صفةٌ لكانت حقيقةُ الصفة مخالفةً لحقيقة الذات، وأقلُّ مراتب المخالفة الغيرية، فحينئذٍ يكون في الوجود قديمٌ غيرُ الله[٣]، وذلك باطلٌ باتفاق المسلمين[٤].

الثامن: أنه لا دليل على هذه الصفات، وما لا دليل عليه وجب نفيه.

وإنما قلنا: إنه لا دليل على هذه الصفات؛ لأنّ الدليلَ إمّا أن يكون عقليّاً أو سمعيّاً، أمّا العقليُّ فلا بدّ وأن يكون بحالٍ يلزم من وجوده وجودُ المدلول وإلا لم يكن بالدلالة عليه أولى من أن لا يدل عليه، أو يدلّ على غيره، وكل ما لا يوجد الشيءُ إلا عند وجودِه فلا بدّ وأن يكون أحدُهما مستنِداً إلى الآخر في وجوده[٥]، أو إلى ما استند الآخر إليه في وجوده[٦]؛ لأنه لو كان غنيّاً في وجوده عن الآخر وعن كل ما توقف الآخرُ عليه أمكنَ أن يوجدَ ذلك الشيء عند عدم ذلك الآخر، فحينئذٍ[٧] لا يلزم من وجودِه وجودُ ذلك الآخر، فلا[٨] يكون دليلًا على ذلك الآخر، فثبت أنّ الدليلَ والمدلولَ لا بدّ وأن يكون أحدُهما مؤثراً في الآخر.

---

(١) ب، ج: «فثبت».

(٢) ب، ج: «لله».

(٣) ب، ج: «غير الله تعالى».

(٤) ب، ج: «وذلك باتفاق المسلمين باطل».

(٥) ب، ج: «في وجوده إلى الآخر».

(٦) قوله: «في وجوده» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «وحينئذ».

(٨) ب، ج: «ولا».

ثم تارةً يُستدل بالمؤثر على الأثر[١]، كما يستدل بالنار على الإحراق، وتارةً يُستدل بالأثر[٢] على المؤثر، كما يُستدلّ بالاحتراق[٣] على النار.

وإنما قلنا: إنه لا يمكن الاستدلالُ على هذه الصفات لا[٤] بآثارها ولا بمؤثراتها؛ لأن الذي يمكن أن يُذكر في الاستدلال عليها بآثارها هو أن يقال: إن هذه المعانيَ توجب أحوالاً للباري تعالى[٥] فتدلّ عليها تلك الأحوال، أو يقال: إنّ وقوعَ الفعل أو وقوعَه على وجه الإحكام هو تأثيرُ هذه الأوصاف[٦] فيدلّ عليها.

وأمّا الذي يمكن ذِكرُه في الاستدلال عليها بما يؤثر فيها فهو أن يقال: إنّ ذاتاً قديمةً غيرَ ذاته تعالى توجب هذه الصفات، أو يقال: إنّ ذاتَه تعالى توجب هذه الصفات.

ثم إنّ صاحبَ هذه الحجّة الركيكة جداً بعد تطويله في تعديد هذه الأقسام المنتشرة يرجع[٧] حاصلُ كلامه في إبطالها إلى أنه لم يدلّ دليلٌ على صحة شيء من هذه الأقسام، فوجب نفيها.

وأمّا الدليلُ السمعيُّ فليس إلا قولَه تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦][٨]، وقوله[٩]: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨][١٠]، إلى ما شاكلها[١١]، وليس فيها دلالةٌ

---

(١) ج: «على المؤثر بالأثر» خطأ.

(٢) ب، ج: «وتارة بالأثر».

(٣) ب، ج: «بالإحراق».

(٤) ب، ج: «إلا».

(٥) قوله: «تعالى» لم يرد ب، ج.

(٦) ب، ج: «الصفات».

(٧) ب، ج: «رجع».

(٨) قوله: «أنزله بعمله» سقط من أ، وفي ب، ج: «قل أنزله بعلمه».

(٩) ب، ج: «وقوله تعالى».

(١٠) قوله: «ذو القوة المتين» سقط من أ.

(١١) ب: «شاء كلها» تحريف.

على هذه المعاني؛ لأنّ المتعارفَ عند أهل اللغة من العلم والقوة[١] كونُ الشيء عالماً وقادراً، فثبت أنه ليس في أقسام الأدلة ما يصلح الاستدلالُ[٢] بها على هذه الصفات، فثبت أنه لا دليلَ على هذه الصفات، وما لا دليلَ عليه وجب نفيُه للأدلة التي أوردناها في الأصل الأول من هذا الكتاب، فإذن يجب القولُ بنفي هذه المعاني.

وهذه الحجةُ ركيكةٌ جدّاً، ولولا أنّ بعضَ المتأخرين من المعتزلة صدَّرَ الاستدلالَ[٣] في هذه المسألة بهذه الحجة ورجّحها على سائر الوجوه التي تمسّك بها[٤] مشايخه وإلا لكان الواجب[٥] تنزيهَ هذا الكتاب عن أمثال هذه الترُّهات[٦].

التاسع: أنّا إنما[٧] أثبتنا العلمَ والقدرةَ والحياة؛ لأنّ كونَ الواحد منّا عالماً قادراً حيّاً أحكامٌ جائزة، فلا جرم وجب علينا تعليلُها بالعلل، وهذا الجوازُ[٨] غيرُ ثابت في كون الباري تعالى عالماً قادراً حيّاً، فوجب أن لا نحكم بإسناد[٩] هذه الأحكام إلى العلل.

العاشر: وهو أنّ اللهَ تعالى حكم بكفر النصارى في قوله تعالى[١٠]: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣][١١] لإثباتهم الأقانيمَ الثلاثة، ولا

---

(١) ب، ج: «والقدرة».

(٢) ب، ج: «للاستدلال».

(٣) ب، ج: «استدلاله».

(٤) ب، ج: «فيها».

(٥) ب، ج: «لكان من الواجب».

(٦) ب، ج: «أمثاله».

(٧) ب، ج: «وهو أنا إنما».

(٨) ب، ج: «الجواب».

(٩) ب، ج: «باستناد».

(١٠) ب، ج: «بقوله».

(١١) قوله: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة» سقط من أ.

معنى للأقانيم إلا الصفات، فإذن لزم الكفرُ من إثبات ثلاثِ صفاتٍ[١] فَلَأنْ يلزم من إثبات ثمان أو تسع من الصفات[٢] كان أولى.

فهذه[٣] هي الوجوهُ التي يُحتجُّ بها على نفي الصفات مطلقاً، وأمّا الوجوهُ التي يحتجون بها على نفي كلِّ واحدة من الصفات بعينها فهي هذه، وأما الوجوهُ التي[٤] يتمسّكون بها في نفي العلم خاصةً فهي أربعة:

الأول: لو كان عالماً بالعلم لكان علمُه مِثْلاً لعلمنا[٥]، وذلك محال، فالقول بكونه عالماً بالعلم محال.

بيان الشرطية من وجهين:

الأول: وهو أنّ العلمَ متعلقٌ بالمعلوم، فلو كان الله تعالى علم لكان علمُه متعلقاً بعين ما تعلق به العلمُ الحادثُ على وجهٍ واحدٍ على طريقةٍ واحدة، وكلُّ علمين هذا شأنُهما فلا بدّ وأن يكونا مِثْلين.

فهذه مقدّماتٌ ثلاثٌ[٦] يلزم من ثبوتها أن يكون علمُ الباري تعالى مِثْلًا للعلم الحادث:

أمّا **المقدمةُ الأولى**، وهي أنّ العلمَ متعلّقٌ بالمعلوم، والدليلُ عليه: أنه لو لم يكن متعلقاً بالمعلوم لم يكن بأن يوجبَ كونَ العالم عالماً بهذا[٧] المعلوم أولى من أن يوجب كونَه عالماً بغيره.

---

(١) ب، ج: «ثلاثة من الصفات».

(٢) ب، ج: «ثمانية أو سبعة».

(٣) ب، ج: «هذه».

(٤) من قوله: «يحتجون بها» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «لمعلومنا».

(٦) ب، ج: «ثلاثة».

(٧) ب: «بهذه».

وأمّا **المقدمةُ الثانية**، وهي أنّ العلمَ القديمَ متعلقٌ[١] بما تعلق به علمُنا على وجهٍ واحدٍ وطريقةٍ واحدة، فبيانُه ما أقول[٢]: أمّا إيجادُ المتعلّق فلأنه لا شبهة في أنّ علمَه[٣] تعالى متعلِّقٌ بهذا السواد، وعلمي أيضاً متعلِّقٌ به، فقد تعلق العِلْمان بمتعلّق واحد، وأمّا اتحادُ الوجه فهو احترازٌ[٤] عما إذا كان أحدُ المتعلقين قدرةً والآخرُ علمًا، أو إن كانا[٥] علمَيْنِ لكن أحدُهما متعلقٌ به على الجملة والآخر على التفصيل، فإنه لا يجب تماثلهما.

وأمّا اتحادُ الطريقةِ فهو احترازٌ عمّا إذا كان أحدُ المتعلِّقين يتعلق تعلُّقَ العالمين والآخر يتعلق تعلق العلوم، فإنه لا يجب تماثلهما، ولهذا المعنى قلنا: إنه لا يلزم من كون الباري تعالى عالماً بمتعلَّق العلم الحادث أن يكون مِثْلاً له.

المقدمة الثالثة[٦]، وهي أنّ كلَّ علمين هذا شأنهما فلا بدّ وأن يكونا مِثْلين، فبيانها[٧] من وجهين:

الأول: أنّ هذا التعلقَ أخصُّ أثرٍ[٨] يصدر عن العلم، فكان كاشفاً عن حقيقته، والاشتراكُ في الأثر الكاشف[٩] عن الحقيقة يقتضي الاشتراكَ في الحقيقة على ما مرّ، فثبت تماثلُ هذين العلمين.

---

(١) ب، ج: «يتعلق».

(٢) ب، ج: «أقوله».

(٣) ب، ج: «لا شبهة أن علمه».

(٤) ج: «احترازاً».

(٥) ب، ج: «أو كانا».

(٦) ب، ج: «وأما المقدمة الثالثة».

(٧) ب، ج: «فبيانه».

(٨) ب، ج: «أمر».

(٩) ج: «الكاسف» تصحيف.

الثاني: أنّ كلَّ[١] علمين هذا شأنهما فإنهما معنيّان غيرُ متضادَّين ينتفيان بضدّ واحد، وكلُّ معنيين كذلك فهما مِثْلان، فإذن هذان العلمان مثلان.

بيان أنهما معنيان غيرُ متضادَّين ينتفيان بضد واحد[٢] ما نقوله: أمّا أنهما غيرُ متضادين فظاهر، وأمّا أنهما ينتفيان بضدِ واحدٍ فلأنا لو قدّرنا علِمَ الله تعالى حالاً في قلوبنا مع وجود علمنا بذلك المعلوم أيضاً، ثم طرأ عليهما الجهل فلا شك أنه[٣] ينتفي علمُنا، فإمّا أن ينتفيَ مع ذلك العلمُ القديمُ أيضاً، أو لا ينتفي، فإن لم ينتفِ فقد اجتمع العلمُ والجهلُ بالشيء الواحد في المحلّ الواحد في الوقت الواحد من الجهة الواحدة، وهو محال، وإن انتفى ثبت ما قلنا: إنّ العلمَ القديمَ والعلمَ الحادثَ ينتفيان بضدٍّ واحد.

وإنما قلنا: إنّ كلَّ معنيين[٤] غيرُ متضادَّين ينتفيان بضدٍّ واحد فهما مثلان، لوجهين:

الأول: هو أنّا نعلم أنّ البياضَ لا ينفي السوادَ والحُموضة[٥]، وينفي السوادين، ولا فرق بينهما إلا أنّ السوادَ والحُموضةَ[٦] مختلفان، وأنّ السوادين مِثْلان، فعَلِمْنا أنّ الشيءَ الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غيرِ ضدَّين.

الثاني: أنّ الشيءَ الواحدَ لوناً في شيئين مختلفين غيرُ ضدَّين لنا في كل شيئين مختلفين؛ إذ ليس بعضُ الأشياءِ المختلفة أولى بذلك من البعض، وفي ذلك تضادُّ المختلفات بأسرها.

---

(١) ب، ج: «وهو أن كل».

(٢) من قوله: «وكل معنيين كذلك» إلى هنا تكرر في أ.

(٣) ج: «فلا شك في أنه»، ب: «فلاشك ذاته».

(٤) ب، ج: «منتفيين».

(٥) ب، ج: «والخموضة».

(٦) ب، ج: «والخموضة».

فثبت بمجموع ما ذكرنا أنه تعالى لو كان عالماً بالعلم لكان علمُه مِثْلاً للعلم الحادث، وذلك محال؛ لأن المثلين يجب[١] اشتراكُهما في جميع اللوازم، فيلزم كونُ العلم القديم حادثاً؛ وذلك محال.

الوجه[٢] **الثاني**: قالوا: ثبت بالدليل وبالإجماع بيننا وبين من يخالفنا[٣] أنه تعالى عالم بمعلومات لا نهايةَ لها، فلو كان عالماً بالعلم لكان إمّا أن يعلم تلك المعلوماتِ بعلوم غير متناهية، أو بعلوم متناهية[٤] أو بعلم واحد، والأقسامُ الثلاثة باطلة، فبطل القولُ بكونه عالماً بالعلم.

وإنما حكمنا بفساد[٥] القولِ بعلوم غير متناهية لوجهين:

الأول: أنّ كلَّ[٦] عددٍ موجود فإن نصفَه أقلُّ من مجموعه، وكل ما كان كذلك فهو قابلٌ للزيادة والنقصان فإذن كلُّ عددٍ موجود فهو قابلٌ للزيادة والنقصان[٧]، وكل ما كان كذلك فهو متناهٍ، فإذن كل عددٍ موجودٍ فهو متناهٍ.

الثاني: أنه لو صحّ وجودُ ما لا نهايةَ له لكنّا إذا فرضنا قادراً قَدِرَ على ما لا نهاية له لكان يمكنه إيجادُ تلك المقدورات، لكن ذلك محال، فالقولُ بصحة وجودِ[٨] ما لا نهاية له محال.

---

(١) ج: «بحيث» تصحيف.

(٢) قوله: «الوجه» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «مخالفنا».

(٤) قوله: «أو بعلوم متناهية» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «وإنما حكمنا أيضاً بفساد».

(٦) ب، ج: «وهو أن كل».

(٧) من قوله: «فإذن كل عدد موجود» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «بوجود».

بيان الشرطية: هو أنّ المقدورَ إذا كان صحيحَ الوجود ولا مانع البتة لا للقادر ولا للمقدور فحينئذٍ لا بدّ من الجزم بصحة وجود ذلك المقدور.

وبيانُ امتناع أن يوجِد القادرُ مقدوراتٍ لا نهاية لها[١] دفعةً واحدة: لأنه بعد إيجاده لها إمّا أن يكون قادراً على إيجاد شيءٍ آخر أو لا يكون، فإن كان الأول كان الذين يقدر[٢] على إيجاده بعد ذلك زائداً على ما لا نهاية له، لكن الزيادةُ على غير المتناهي محال، وإن كان الثاني لزم أن يكون القادرُ في الوقت الثاني على ما كان عليه في الوقت الأول من كونه قادراً، ثم لا يصح منه الفعل، وذلك[٣] محال؛ لأنه ينقض[٤] كونَه قادراً.

بيانُ[٥] فساد القول بأن يعلمَ ما لا نهاية له بعلوم متناهيةٍ أو بعلمٍ واحد: لأنّ ذلك يقتضي تعلّقَ العلم الواحد بمعلومين[٦] أو أكثر على التفصيل، وذلك محالٌ من وجوهٍ[٧] ثلاثة:

الأول: أنه ما من معلومَيْن إلا ويصحّ أن يَعلم أحدَهما دون الآخر. وتصحيح هذه المقدمة إمّا بدعوى الضرورة أو بالاستقراء، وإذا[٨] ثبت ذلك فإذا[٩] كان في العلوم ما يوجب كونَ الحي عالماً بمعلومين على جهة الوجوب لاستحال العلم بأحد ذَيْنك المعلومين إلا مع العلم بالآخر.

---

(١) ب، ج: «غير متناهية».

(٢) ب، ج: «فإن القديم يقدر».

(٣) ب، ج: «وكل ذلك».

(٤) ج: «ينقص».

(٥) ب، ج: «وبيان».

(٦) ج: «بمعلومية»!

(٧) ب، ج: «لوجوه».

(٨) ب، ج: «فإذا».

(٩) ب، ج: «فلو».

الثاني: أنه[١] لو تعلّق العلمُ الواحدُ بمعلومين لم يكن تعلّقُه بهما أولى من تعلّقِه بالمعلوم الثالث والرابع، فيلزم تعلّقُ العلم الحادث بما لا نهاية له، وذلك محال.

الثالث: أن العِلْمين إذا كانا متعلِّقَين بمعلومين فإنهما ـ لا محالة ـ مختلفان؛ إذ لو تساويا في تمام الماهية لكانا متساويين في جميع اللوازم حتى كان أحدُهما متعلقاً بما تعلق به الآخر.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنّا إنما جزمنا باختلاف العِلْمين لاختلاف التعلقين[٢]، فإذن اختلافُ التعلقين دليلٌ على اختلاف الحقيقتين، فلو كان العلمُ الواحد متعلقاً بمعلومين كان[٣] اختلافُ تعلقه دليلًا على اختلاف حقيقته لاستحالة انفكاك الدليل عن[٤] المدلول، وحينئذٍ يلزم أن يكون حقيقةُ ذلك العلم مخالفةً لنفسها، وذلك محال.

وأيضاً فلو جاز أن يكون العلمُ الواحدُ له حقائقُ علومٍ مختلفة جاز أن يكون للصفة الواحدة حقائقُ صفاتٍ مختلفة حتى تكون[٥] الصفةُ الواحدةُ علماً وقدرةً وحياة، وذلك محال، فثبت استحالةُ تعلق العلم الواحد بمعلومين.

الوجه[٦] **الثالث**: لو كان تعالى عالماً بالعلم لكان إمّا أن يكون عالماً بعلمه أو لا يكون، والثاني[٧] ظاهر الفساد للبرهان ولتسليم[٨] الخصم، والأول لا يخلو: إمّا

---

(١) ب، ج: «وهو أنه».
(٢) ب: «المتعلقين».
(٣) ب، ج: «لكان».
(٤) ج: «على».
(٥) ب: «يكون».
(٦) قوله: «الوجه» سقط من ب، ج.
(٧) ب: «بالثاني»!
(٨) ب، ج: «وتسليم».

أن يكون عالماً بذلك العلم لذاته، أو بذلك العلم، أو بعلم آخر، فإن كان الأولُ فإذا جاز أن يَعلمَ علمَه لذاته جاز أن يعلمَ سائرَ المعلومات لذاته.

وأمّا الثاني فإن جاز أن يعلمَ العلمَ بنفسه جاز في كل معلومٍ أن يعلمَ بنفسه حتى يعلمَ السواد بنفس ذلك السواد لا بالعلم.

وأمّا الثالثُ فلأنّ[١] الكلامَ في العلم بالعلم الثاني كالكلام في العلم الأول، فيفضي إلى احتياج كلِّ علمٍ إلى علم آخر لا إلى نهاية[٢]، وذلك محال.

الوجه[٣] الرابع: لو كان ـ تعالى ـ عالماً بالعلم لكان ذا علم، ولو كان ذا علمٍ لكان فوقَه عليم لقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، وفسادُ اللازم يدلّ على فساد الملزوم.

فهذه هي الوجوهُ الدالةُ على نفي العلم خاصة.

وأمّا ما يدل على نفي القدرة خاصةً فوجهان:

الأول: لو كان الباري تعالى قادراً[٤] بالقدرة لاستحال منه فعلُ الأجسام، لكنه فاعلُ الأجسام، فيستحيل أن يكون قادراً بالقدرة.

بيان الشرطية: أنّا لا نقدر على فعل الأجسام، وإنما لم نقدر عليها لكوننا قادرين بالقدرة، فلو كان الباري تعالى قادراً بالقدرة لاستحال منه ذلك.

فهذه مقدماتٌ ثلاثٌ لا بدّ من بيانها:

المقدمةُ الأولى: في[٥] أنّا لا نقدر على فعل الأجسام، والدليلُ عليه: أنّا

---

(١) ب، ج: «فإن».

(٢) ب، ج: «إلى ما لا نهاية له».

(٣) قوله: «الوجه» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «لو كان قادراً».

(٥) قوله: «في» سقط من ب، ج.

لو قدرنا عليها لكنّا نفعلها إمّا ابتداءً أو متولّداً، والأولُ باطلٌ وإلا لصحّ[١] منا[٢] اختراعُها في ظروف مشدودة[٣] الرؤوس إذا دعانا إليه الداعي، ولمّا لم يصحّ منا ذلك علمْنا استحالته.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ ذلك السببَ المولّدَ لا بدّ وأن يكون ذا جهةٍ وإلا لم يكن تولدُ الجسم منه في جهةٍ أولى من تولّده في غيرها، ولا سببَ يختص بالجهة إلا الاعتماد، ونحن قادرون على جميع أجناس الاعتمادات؛ لأنّ حقيقةَ الاعتماد هي المدافعةُ إلى جهةٍ من الجهات الست، ونحن قادرون على جميعها، فلو كان الاعتمادُ مولِّداً للجوهر ونحن قادرون عليه لكنا قادرين على السبب المولِّد للجوهر، فلا يخلو: إمّا أن يكون هناك ما يمنع عن[٤] تولّد الجوهر عن هذه الاعتمادات؛ أو لا يكون، فإن كان هنا[٥] مانعُ فذلك المانع لا بدّ وأن يكون له عُلْقةٌ بالأجسام، وليس يعقل في ذلك إلا أحدُ أمورٍ ثلاثة[٦]:

أحدها: وجودُ ضدّ الأجسام، كالفناء.

وثانيها: فَقْدُ ما يحتاج إليه الجسم في وجوده نحو[٧] أن يقال: الجسمُ يحتاج في وجوده إلى حيّزٍ فارغ، والعالَمُ ملاءٌ لا فراغ فيه[٨]، فلهذا لا يتولد منها الأجسام.

---

(١) ب، ج: «يصح».
(٢) ج: «هنا».
(٣) ب، ج: «مسدودة».
(٤) ب، ج: «من».
(٥) ب، ج: «هاهنا».
(٦) ب، ج: «الأمور الثلاثة».
(٧) ج: «في وجوده إلى نحو».
(٨) ب، ج: «والعالم لا فراغ فيه».

وثالثها: أن يقال: إن في محل قدرتكم قُدَراً كثيرة، وليس استعمالُ بعضِها أولى من استعمال الباقي، فلا بد من استعمال الكل، فحينئذٍ يحدث عنها اعتماداتٌ كثيرة.

ثم ليس بعضُ تلك الاعتمادات بتوليد الجسم في الحيّز المعيّن أولى من البعض، فحينئذٍ يجب كونُ الكل مولّداً للأجسام في الحيّز الواحد، وتداخلُ الأجسام محال.

فهذه هي الأمورُ المعقولةُ التي تفرض مانعةً عن تولد الأجسام عن الاعتمادات، وكل ذلك باطل: أمّا الفناءُ فلأنه لو كان موجوداً لعُدِمَ الأجسامُ كلُّها.

وأمّا كونُ العالَمِ مَلْأً فلأنّ القولَ بالملأ إن كان باطلاً اندفع الإشكال، وإن كان حقاً فلا بدّ من الاعتراف بأن الهواء ينقبض وينبسط وإلا لامتنعت الحركةُ علينا، وإذا كان كذلك فبتقدير تولّد الجسم عن الاعتماد فإنه ينقبض الهواء ويحصل لذلك الجسم مكان، وعلى هذا التقدير لا يكون ملأ العالم مانعاً من تولّد الجسم.

وأمّا تولّدُ الجواهر الكثيرة عن الاعتمادات الكثيرة فهو باطلٌ لوجهين:

الأول: أنه يلزم منه تعذّرُ الفعل لكثرة المصححات، وهي القُدَر.

الثاني: أنّ الاعتمادات إذا اجتمعت في المحل الواحد وجب أن تُولِّدَ الجواهر في ذلك السَّمْت كما أنها تولدُ الحركات في إجراء الريح في ذلك السمت في حالة واحدة، وهذا يقتضي أن يتولد الجواهرُ[1] في ذلك السمت، كلُّ[2] جوهرٍ في مكانٍ غيرِ مكان الجوهر الآخر.

فثبت بما ذكرنا أنّا قادرون على جميع الاعتمادات، وأنه لا مانع هنا[3] من تولد

---

(١) ب: «الجوهر».

(٢) ب، ج: «وكل».

(٣) ب: «منا».

الجوهر أصلاً، فلو كان الاعتمادُ مولِّداً للجوهر لوجب أن نقدرَ عليه، ولو قَدِرنا عليه لكنّا إذا أدخلنا[١] أيدينا في زِقّ ثخين، وشددنا رأسه شداً[٢] وثيقاً، واعتمدنا بأيدينا أن تجتمع الجواهر[٣] في الزِّقِ حتى ينتفخ كما ينتفخ، لو نفخنا[٤] فيه الريح؛ لأن ما تولّد من الاعتماد[٥] الكثيرة يقتضي كثرةَ ما يتولّد منها، ولا يخرج من الزقّ إلا اليسير، لكنا نرى أنّ الزِّقَّ لا ينتفخ، فعلمْنا أنّ الجواهرَ ما تولدت عن هذه الاعتمادات، فعلمْنا أنه لا يمكننا[٦] فعلُ الجوهر[٧] بالتوليد، وثبت أنّا لا نقدر على اختراعها، فإذن نحن غيرُ قادرين عليها.

المقدمةُ الثانية في أنّ امتناعَ اقتدارنا على خلق الأجسام إنما كان لكوننا قادرين بالقدرة، والدليلُ عليه وجهان:

الأول: أنّ القُدَرَ في الشاهد يشملها هذا الحكم فلا بدّ من أن[٨] يعلل ذلك بعلةٍ تشملها، وليس ذلك إلا كونَها قُدَراً.

الثاني: أنه لو ثبت في الغائب قدرةٌ لكانت تلك القدرةُ إمّا مِثْلاً لهذه[٩] القدرة أو مخالفةً[١٠] لها، فإن كانت مثلًا وجب[١١] أن لا يصلح لخلق الأجسام كما لم تصلح

---

(١) ب، ج: «دخلنا».
(٢) ب، ج: «وسددنا رأسه سداً».
(٣) ب، ج: «نجمع الجوهر».
(٤) ب، ج: «نفخت».
(٥) ب، ج: «الاعتمادات».
(٦) ج: «لا يمكنا».
(٧) ب، ج: «الجواهر».
(٨) ب، ج: «فلا بد وأن».
(٩) «لهذه» مكرر مرتين في ج.
(١٠) ب، ج: «مخالفاً».
(١١) ب: «يوجب».

هذه القدرة لخلق الأجسام، وإن كانت مخالفة لهذه القدرة[١] لم يكن مخالفتُها لهذه القدرة أكثرَ من مخالفة بعض هذه القدر لبعض، فلو صحّ الاختراع بالقدرة الغائبة لصح الاختراع ببعض هذه القدر لاشتراكها في معنى المخالفة[٢]، فلمّا لم يكن كذلك علمْنا أنه لا يصح[٣] شيءٌ من القُدَر لإيجاد الأجسام، فثبت أنّ كلَّ مَن كان قادراً بالقدرة فإنه يستحيل منه فعلُ الجسم، لكن الباري تعالى فاعلٌ للجسم فلا يكون قادراً بالقدرة.

الوجه الثاني: أنه لو كان تعالى[٤] قادراً بالقدرة لاستحال منه الفعلُ إلا بإعمال ذاتِه التي هي محلّ القدرة؛ ومعنى إعمال المحل: أن يحصل الفعلُ في محل القدرة، أو يحصل سببُ الفعل في محلها، ولهذا لا يصحّ إيجادُ فعلٍ في أيماننا بالقدرة التي في أيسارنا، ولمّا لم يكن كذلك علِمْنا أنه ليس قادراً بالقدرة.

وأمّا الذي احتجُّوا به على نفي الحياة خاصة: فهو أنه تعالى لو كان حيّاً بالحياة لصحت الشهوةُ والنفرة[٥] عليه؛ لأنّ الحياةَ وهذه الصحة متلازمتان بدليل الشاهد، ولمّا لم تصحّا عليه[٦] امتنع كونُه حيّاً بالحياة.

فهذه مجموعُ أدلةِ المعتزلة على نفي الصفات وبالله التوفيق[٧].

والجواب:

قوله: لمَ لا يجوز أن تكون العالِميَّةُ وصفاً عدميّاً؟

---

(١) ب، ج: «القُدر».

(٢) ب، ج: «المخالف».

(٣) ب، ج: «يصلح».

(٤) ب، ج: «أنه تعالى لو كان».

(٥) رسمها في ب: «والنزة».

(٦) ب، ج: «ولما لم تصحا عليه ذلك».

(٧) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من ب، ج.

قلنا: لما مضى، ونزيده الآن تقريراً فنقول: إنّ العالميةَ يمتنع وصفُ المعدومات بها، والأوصافُ العدميةُ لا يمتنع وصفُ المعدومات بها، بل يجب؛ لأنه لو لم يجب اتصافُ المعدومات بتلك الأوصاف العدمية لوجب اتصافها بنقائض تلك الأوصاف العدمية[١]، وهي الأمورُ الوجودية، لاستحالة الخلوّ عن طرفيَ النقيض، فحينئذٍ يكون المعدومُ موصوفاً بصفة[٢] وجودية، وذلك محال، وإذا ثبت أنّ العالِميَّةَ لا يمكن اتصافُ المعدومات بها، وثبت أنّ الأوصافَ العدميةَ يجب اتصافُ المعدومات بها: لزم قطعاً أن لا تكون[٣] العالميةُ وصفاً عدميّاً.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون عبارةً عن سلب المادة؟

قلنا: الذي مضى كافٍ في إبطاله، والذي نبطله[٤] خاصةً أنّ العلمَ يمكن أن يتخصّصَ بتخصص المعلومات، فإنه لا يمتنع أن يكون الشيءُ عالماً بشيءٍ دون شيء.

وأمّا سلبُ المادة فإنه لا يمكن أن يتخصص بتخصص المعلومات، فإنه لا يمكن أن يقال: الشيءُ الفلانيُّ مجردٌ عن المادة بالنسبة إلى المعلوم الفلاني، وغيرُ مجردٍ عن المادة بالنسبة إلى المعلوم الآخر؛ فبطل تفسيرُ العالِميَّة بالتجرّد عن المادة، وأيضاً فلأنَّ أجلى العلوم[٥] ما يجده المرء من نفسه بالضرورة، ونحن نجد من أنفسنا بالضرورة أنّ كونَنا عالمين بالأشياء ليس أمراً عدميّاً، بل هو أمرٌ ثبوتيّ، وإذا كان ذلك أمراً وجدانيّاً فحينئذٍ لا يُلتفت إلى ما يناقضه.

---

(١) من قوله: «لوجب اتصافها بنقائض» إلى هنا سقط من ب.

(٢) ج: «موصوفاً صفة».

(٣) ب: «يكون».

(٤) ب، ج: «يبطله».

(٥) ج: «المعلوم».

قوله: إنه لا يلزم من صحة تعقّل القادِريَّة عند الغفلة[١] عن العالِميَّة أو بالعكس تغايرُهما؛ لأنه[٢] يصح تعقلُ الذاتية مع الغفلة عن كون تلك الذات جوهراً وإن لم يكن كونُ الجوهر ذاتاً زائداً[٣] على كونه جوهراً.

قلنا: بل لا بد من المغايرة، ويكون المرجعُ بالذاتية إمّا إلى اعتبارٍ سلبيٍّ أو إضافي.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون نفيُ كونه عالماً يناقض إثباتَ ذاته المخصوصة وإن كان لا يناقض إثباتَ الذات المطلقة؟

قلنا: لمَا ذكرنا أنّ مفهومَ كونِه عالماً غيرُ مفهومِ كونِه قادراً، فلو كان المرجعُ بهما إلى خصوصيةِ ذاته لزم أن يكون للذات الواحدة خصوصيات[٤]، وذلك محال.

قوله: لو كانت عالِميتُه[٥] بالأشياء زائدةً على ذاته لزم التسلسل.

قلنا: سبَقَ الجوابُ عنه في مسألة العالِميَّة، والذي نزيده[٦] هنا أن نقول: لو كان علمُ الشيء بذاته نفسَ ذاته لكان العلمُ بالعلم بالشيء نفسَ العلم بالشيء الذي هو نفسُ ذلك الشيء، فيلزم أن يدومَ العلمُ بالعلم بالشيء لدوام ذلك الشيء، ثم الكلامُ في المرتبة الثالثة كالكلام في المرتبة الثانية، وهلمّ جرّاً إلى ما لا نهاية له من المراتب، فيلزم من هذا أن يكون الإنسانُ عالماً دائماً بهذه المراتب الغير المتناهية، وذلك باطلٌ بالضرورة، فثبت أنّ كونَ الشيء عالماً بذاته وبغيره يستحيل أن يكون نفسَ ذاته.

---

(١) ج: «الفغلة» تحريف.

(٢) كذا في ب، ج: «لأنه»، وفي أ: «لا».

(٣) ب، ج: «زائدة».

(٤) ب، ج: «خصوصيتان».

(٥) ج: «عالمية».

(٦) ج: «نريده» تحريف.

ثم إنّ حقيقة العالِميَّة من حيث إنها عالِميَّةٌ لا تختلف بالشاهد والغائب، فوجب أن يكون كونُه تعالى عالماً[١] حُكمًا زائداً على ذاته.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون عالِميَّةُ الله تعالى مجردَ تعلُّقه بالمعلومات؟

قلنا: لِما بيّنّا أنه يلزم[٢] الدور.

قوله: لا نسلّم أنّ وجودَ الإضافة يتوقف على وجود كلِّ واحدٍ من المضافين.

قلنا: لأنّ الإضافةَ لا بدّ لها من التعلّق بكل واحد من المضافين؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان ذلك الوصفُ وصفاً حقيقياً، فإنّا لا نعني بالوصف الحقيقي إلا ذلك، وإذا كانت الإضافةُ متعلقةً بكل واحدٍ من المضافين استحالَ وجودُ تلك الإضافة إلا عند وجودِ كلِّ واحدٍ من المضافين.

قوله هذا منقوضٌ بالإمكان والتقدم[٣] والتأخر.

قلنا: الإمكانُ والتقدمُ والتأخرُ أوصافٌ ذهنيةٌ لا ثبوت لها في الخارج عندنا، وأمّا عالِميَّته[٤] تعالى وقادريَّته فلا يمكن أن يقال فيهما: إنهما[٥] أوصافٌ ذهنية لا ثبوت لها في الخارج؛ لأن ذلك تصريحٌ بنفي كونه عالماً وقادراً، فظهر الفرق.

قوله: لا بدّ لكم من إثبات التعلق، فيلزمُكم ما ألزمتمونا.

قلنا: نحن لا نثبت التعلُّقَ أمراً ثبوتياً، بل هو أمرٌ[٦] اعتباري، وأمّا الموجودُ في الخارج فليس إلا الصفة، أعني العلمَ والقدرة.

---

(١) ب، ج: «أن يكون كونه عالماً».

(٢) ب، ج: «من لزوم».

(٣) ب، ج: «وبالتقدم».

(٤) ب، ج: «وأما عالمية الله».

(٥) ب، ج: «فيها: إنها».

(٦) ب، ج: «معقول».

قوله: صفاتُ الله[١] إمّا أن تكون واجبةً لذاتها أو ممكنةً لذواتها[٢].

قلنا: لمَ لا يجوز أن تكون واجبةً لذواتها؟ والذي يحتجّون به في نفي ذلك فقد مضى الاعتراضُ عليه في مسألة الحدوث.

ولئن[٣] سلّمنا أنّ تلك الصفات لا يمكن أن تكون واجبةً لذواتها فلمَ لا يجوز أن تكون ممكنةً لذواتها؟

قوله: الممكنُ لا بدّ له من سبب، ولا سببَ هنا إلا ذاتُه تعالى، فيلزم أن تكون ذاتُه مؤثرةً في وجود تلك الصفات وقابلةً[٤] لها، وذلك محال؛ لأنّ ذاتَه تعالى منزهٌ عن[٥] التركيب، والشيءُ البريء عن جهات التركيب يستحيل أن يصدرَ عنه[٦] أثران.

قلنا: لمَ قلتم: إنّ ذاتَه لو كانت مؤثرةً في هذه الصفات وقابلةً لها لكان قد صدر[٧] عن ذاته أثران؟

بيانه: وهو أنّ[٨] الصادرَ عن ذاته وجودُ تلك الصفة، فأمّا قابليتُها لتلك الصفة فليست أمراً وجودياً؛ لأنّ قابليةَ الشيء للشيء لو كانت صفةً ثبوتية لكانت قابليةُ القابل لتلك القابلية صفةً أخرى، والكلامُ فيه[٩] كالكلام في الأول فيتسلسل، وهو محال.

---

(١) ب، ج: «صفات الله تعالى».

(٢) ب، ج: «واجبة لذواتها أو ممكنة».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) في ب: «قابلة» دون واو.

(٥) ب، ج: «منزهة عن».

(٦) ب، ج: «منه».

(٧) ب، ج: «وقابلة لها قد يصدر».

(٨) ب، ج: «بيانه: أن».

(٩) ب، ج: «فيها».

وبتقدير تسليمه فالمقصودُ حاصل؛ لأن تلك القابليات التي لا نهايةَ لها إذا كان كلُّ واحدةٍ منها بتوسط الأخرى[١] كانت تلك القابلياتُ صفاتٍ متتالية، وليس بين كلِّ واحدة[٢] وبين ما يتوسطها[٣] متوسطٌ آخر، فحينئذٍ يكون اتصافُ كلِّ واحد منها بما يليها غيرَ زائد عليها[٤]، وذلك يقتضي أن لا يكون قابليةُ الشيء للشيء صفةً زائدةً على ذات القابل وذات المقبول، وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا فرضنا أنّ ذاتَ الله تعالى مؤثرةٌ في تلك الصفة وقابلةٌ لها، وثبت أنّ القابليةَ ليست وصفاً زائداً على ذات القابل وذات المقبول، فحينئذٍ لم يصدر عن ذات الباري تعالى إلا أثرٌ واحد.

ثم لئن[٥] سلّمنا أنه يلزم من كون ذاته مؤثرةً في تلك الصفات وقابلةً لها صدورُ الأثرين عن المؤثر الواحد، لكن[٦] لمَ قلتم: إن ذلك محال؟ وسيأتي تحقيق[٧] هذا المعنى في الأصل الذي نذكر[٨] فيه التوحيدَ في الأفعال.

قوله: نسبةُ القابل إلى المقبول بالإمكان، ونسبةُ المؤثر إلى الأثر[٩] بالوجوب، فلو كان الشيءُ الواحد قابلاً لشيء[١٠] ومؤثراً فيه لكانت نسبتُه[١١] إليه بالوجوب وبالإمكان معاً، وهو محال.

---

(١) ب، ج: «واحد منها يتوسط الآخر».

(٢) ب، ج: «واحد».

(٣) ب، ج: «يتوسطه».

(٤) قوله: «عليها» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «إن».

(٦) ب، ج: «ولكن».

(٧) كذا في ب، ج: «وسيأتي تحقيق»، وفي أ: «وقد مرّ».

(٨) كذا في ب، ج: «نذكر»، وفي أ: «ذكرنا».

(٩) ب، ج: «الأثر إلى المؤثر».

(١٠) ب، ج: «للشيء».

(١١) ب: «نسبة».

قلنا: الإمكانُ يطلق ويراد[١] به عدم الامتناع، وهذا المعنى لا ينافي الوجوب[٢]، بل يصدق عليه، ويطلق ويراد به عدم الامتناعِ والوجوبِ معاً، وهذا المعنى ينافي الواجبَ[٣] ولا يصدق عليه.

فقولكم: «نسبةُ القابل إلى المقبول بالإمكان» إن عنيتم به الإمكانَ بالمعنى الأول، فالإمكانُ بهذا المعنى لا ينافي الوجوب، وإن عنيتم به الإمكان[٤] بالمعنى الثاني فلِمَ قلتم: إنّ نسبةَ القابل إلى المقبول بالإمكان بهذا المعنى؟

ولئن[٥] سلّمنا أنّ الإمكان ينافي الوجوب مطلقاً، لكن[٦] إذا كانت النسبةُ واحدةً أم إذا كانت غيرَ واحدة؟ م ع.

بيانه: وهو أنّ من المحتمل أن تكون للذات إلى الصفة نسبتان، أحدهما[٧]: نسبةُ القابلية، وهي بالإمكان، والأخرى: نسبةُ المؤثرية، وهي بالوجوب، وعلى هذا التقدير لا يلزم التناقض.

ثم الذي يحقق فسادَ قول الفلاسفة: «إنّ الشيءَ الواحدَ لا يكون مؤثراً وقابلاً»: أنهم اتفقوا على أنّ اللهَ تعالى عالمٌ بالكليّات، واتفقوا على أنّ العلمَ بالشيء عبارةٌ عن حصولِ صورةٍ مساوية للمعلوم في العالِم، واتفقوا على أنّ صُوَر[٨] المعلومات

---

(١) في ج: «يراد» دون واو.

(٢) ب، ج: «الواجب».

(٣) ب، ج: «الوجوب».

(٤) ب: «عنيتم بالإمكان».

(٥) ب، ج: «وإن».

(٦) ب، ج: «ولكن».

(٧) كذا في الأصلين، والأولى: إحداهما.

(٨) كذا في ب، ج: «صور»، وفي أ: «صورة».

موجودةٌ في ذات الباري تعالى حتى أن ابن سينا قال[١]: «إن تلك الصورَ إذا كانت غيرَ داخلة في الذات، بل كانت من لوازم الذات، لم يلزم منها محال، وإذا كان كذلك كانت ذاتُه[٢] تعالى مؤثرةً في تلك الصور[٣] وقابلةً لها». ومَن كان ذلك مذهباً له كيف يمكنه إنكارَ الصفات[٤]؟

وبالجملة: فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة، إلا أنّ الصفاتية يقولون: الصفاتُ قائمةٌ بالذات[٥] والفلاسفةُ يقولون: هذه الصورُ العقلية عوارضُ متقوّمةٌ بالذات[٦] فالذي[٧] يسمّيه الصفاتيةُ[٨] صفةً يسميه الفلسفيُّ عارضاً، والذي يسميه الصفاتيُّ قياماً يسميه الفلسفيُّ قواماً أو تقوماً[٩]، فلا فرق إلا في العبارة، وإلا فلا نزاع في المعنى.

ومما يُبطل قولَهم: «الشيءُ الواحدُ لا يكون مؤثراً وقابلاً»: أنّ الماهياتِ البسيطةَ لها لوازم، والمقتضي لتلك اللوازم هي تلك الماهياتُ لا غيرها، وإلا لزالت تلك اللوازمُ عند فرض زوال ذلك الغير، فلا تكون اللوازمُ لوازمَ هذا خُلف، والقابلُ لتلك اللوازمِ هي تلك الماهيات، وأيضاً فثبت أنّ البسيطَ يمكن أن يكون مؤثراً وقابلاً معاً.

---

(١) ب، ج: «حتى قال ابن سينا».

(٢) ب، ج: «ذات الله».

(٣) ب، ج: «الصورة».

(٤) ب، ج: «الصفة».

(٥) قوله: «الصفات قائمةٌ بالذات» سقط من ج.

(٦) من قوله: «هذه الصورُ العقلية» إلى هنا سقط من ج.

(٧) ب، ج: «والذي».

(٨) ب، ج: «الصفاتي».

(٩) ب، ج: «مقوماً».

قوله: يلزم من إثبات الصفات وقوعُ الكثرة في الحقيقة الإلهية، فتكون تلك الحقيقةُ ممكنة.

قلنا: إن عنيتم به احتياجَ تلك الحقيقةِ إلى سببٍ خارجيٍّ فلا يلزم لاحتمال استناد تلك الصفاتِ إلى الذات الواجبة لذاتها.

وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما نلتزمه، فأين المحال؟ وأيضاً فعندكم الإضافاتُ صفاتٌ وجوديةٌ في الخارج، فيلزمكم ما ألزمتمونا.

ويلزمكم أيضاً[١] في الصورة المرتسمة في ذاته من المعقولات ما ألزمتمونا.

قوله: الصفات القديمة تكون مساويةً للذات في القِدَم، والاشتراكُ في القِدَم يقتضي التماثل.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون الذاتُ والصفات ـ مع اختلافهما في الماهية والحقيقة ـ يشتركان في القدم؟ فإنه[٢] ليس من المستحيل أن تشتركَ[٣] المختلفاتُ في بعض اللوازم.

قوله: القِدَم وصفٌ[٤] كاشف عن حقيقة الذات، والاشتراكُ في الصفة كاشفة[٥] عن الحقيقة يقتضي الاشتراكَ في الحقيقة.

قلنا: لا نسلّم أنّ القِدَمَ صفةٌ كاشفةٌ عن حقيقة الذات.

قوله: لا طريق لنا إلى تمييز ذاتِ الله عن سائر الموجودات إلا بالقِدَم.

---

(١) ب، ج: «وأيضاً يلزمكم».

(٢) ب، ج: «إذ».

(٣) ب، ج: «يشترك».

(٤) قوله: «وصف» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «الكاشفة».

قلنا: إن عنيتم به[١] أن القِدَمَ يصلح أن يكون طريقاً إلى هذا التمييز فلا نسلّم؛ لأنا مع تجويز أن يكون القِدَمُ وصفاً مشتركاً بين موجوداتٍ مختلفةِ الحقائق كيف نجعله طريقاً إلى معرفة حقيقةٍ واحدةٍ فقط؟ وإن عنيتم به أنّ ما عدا[٢] القِدَم من الأحكام والأوصاف ليس طريقاً إلى تمييز ذاته تعالى عن سائر الموجودات فلو لم نجعل[٣] القِدَمَ طريقاً إلى هذا التمييز لزم أن لا نقدر على معرفة خصوصية ذات الله تعالى.

قلنا: لا نسلّم أنّ ما عدا القِدَمَ لا يصلح أن يكون كاشفاً عن حقيقة ذات الله تعالى، فإنه من المحتمل أن يكون الكاشفُ عن تلك الحقيقة هو مجموعَ القِدَمِ والقيامِ بالنفس، فإن الصفات وإن كانت قديمةً إلا أنها غيرُ قائمةٍ بأنفسها، وإذا كان كذلك بَطَل قولُهم: إنه ليس هنا ما يكشف عن حقيقة ذات الله تعالى إلا القدم.

لا يقال: الذاتُ والصفاتُ إذا كانتا قديمتين منزّهتين عن الحيّز والجهة لم يكن أحدُهما بالقيام[٤] بالنفس والآخرُ بالقيام به أولى من العكس، وإذا كان كذلك لم يكن القيامُ بالنفس صفةً كاشفةً عن حقيقة ذاته.

لأنا نقول: إنّ هذا الكلامَ شبهةٌ لكم مستقلةٌ بنفسها[٥]، وهي مغايرةٌ للشبهة التي نحن نتكلم عليها الآن، ثم سيأتي الجوابُ عنها أيضاً.

ثم إن سلّمنا أن ما عدا القِدَمَ لا يصلح أن يكون كاشفاً عن حقيقة ذات الله[٦] فلمَ قلتم: إنّ القِدَمَ يجب أن يكون كذلك؟ نعم لو ثبت أنه لا بدّ وأن يكون حقيقةُ

---

(١) ب، ج: «قلنا: ما المعنى بذلك؟ إن عنيتم به».

(٢) كذا في ب، ج: «عدا»، وفي أ: «عند».

(٣) ب، ج: «يجعل».

(٤) ب، ج: «قيام أحدهما».

(٥) ب، ج: «شبهة مستقلة بنفسها».

(٦) ب، ج: «ذات الله تعالى».

ذات الله تعالى بخصوصيتها مكشوفةً لنا لكان يمكن أن يكون لهذا الكلام وجه، فأمّا إذا لم يثبت ذلك بالحجة لم يكن ما ذكرتموه صحيحاً.

ثم إن سلّمنا أنه يلزم من التساوي في القِدَم التماثُلُ في الحقيقة، ولكن لمَ قلتم: إنه من التساوي[١] في الحقيقة التساوي في جميع اللوازم؟ أليس أنّ عند المشايخية ذاتَ الله تعالى مساويةٌ لسائر الذوات في كونها ذاتاً، ثم إنها اختصت من بين سائر الذوات بالإلهية؟ وأيضاً الأصواتُ وجميعُ الأمور التي لا تبقى متماثلةً[٢] مع أنّ كلَّ واحد منها[٣] يختص بوقت معينّ، وكذلك الأعراضُ الباقيةُ متماثلةً مع أنّ كلَّ واحد[٤] منها واجبُ الاختصاص بمحلٍّ معين.

فعلِمْنا بهذه الأمور أنه لا يلزم من التساوي في الحقيقة التساوي في الأحكام كلِّها على مذهبهم.

ثم نقول: إنّ الحجّةَ التي ذكرتموها منقوضة، لأنّ المفهومَ من القِدَم نفيُ الأوليّة، وعندكم لا أولية[٥] لعالِمية الله تعالى، سواء جعلتم العالِميَّة حالًا أو حكمًا، وإذا كان كذلك كانت العالِميّةُ مشاركةً للذات في القِدَمِ الذي هو عبارةٌ عن نفي الأوّلية، فيلزمكم في الحال أو الحكم ما ألزمتمونا في الصفة.

لا يقال: الصفةُ الكاشفةُ عن حقيقةِ الذات ليست هي مجردَ نفي الأولية، بل الوجودُ[٦] مع نفي الأوليّة، وأمّا الحكمُ والحال[٧] فليسا بموجودين، فاندفع الإشكال.

---

(١) ب، ج: «إنه يلزم من التساوي».

(٢) ب، ج: «مماثلة».

(٣) ب: «منهما»!

(٤) قوله: «متماثلة مع أن كل واحد» سقط من أ، باستثناء كلمة «متماثلة» فقد جاءت في ب، ج: «مماثلة».

(٥) ب، ج: «أول».

(٦) ب، ج: «الموجود».

(٧) ب، ج: «الحال والحكم».

لأنا نقول: لمّا ثبت أنّ مجردَ نفي الأولية غيرُ كاشفٍ عن الحقيقة المخصوصة التي للذات، بل لا بدّ من ضم قيد آخر إليه وهو الوجود، جاز لنا أن نضمّ قيداً آخر إليه، وهو القيامُ بالنفس.

قوله: عالميةُ الله وقادريتُه[١] أمورٌ واجبة، فلا تعلّل.

قلنا: وجوبُ هذه الأمور يحتمل وجهين:

أحدُهما: أن يكون ذاتُ الله تعالى تقتضي لذاته كونَه عالماً وقادراً.

وثانيهما: أنّ ذاتَه واجبةُ الاتصاف بالعلم والقدرة المقتضيَيْن للعالِميّة والقادِريّة.

فإن أردتم بالوجوب الوجهَ الأول: كان ذلك دعوى لنفس ما وقع النزاعُ فيه.

وإن أردتم الثاني: لم يكن وجوبُ العالِميّة والقادِريّة لأجل وجوب الاتصاف بالعلم والقدرة سبباً للاستغناء عن العلم والقدرة؛ لأنّ وجوبَ الشيء بالشيء لا يوجب استغناءَه عنه، كما في حق الواحد منا، فإنه يجب أن يكون عالماً وقادراً عند وجود العلم والقدرة، ثم إنّ وجوبَ[٢] العالِميّة عند وجود العلم لا يوجب الاستغناءَ عن العلم، فكذلك هنا[٣]. وأيضاً فأنتم عللتم عدمَ تعليل العالِميّة والقادرية بوجوبهما[٤]، وعدمُ تعليلهما بالعلة عندكم واجب، ومع ذلك عللتموه بالوجوب، وذلك يناقض قولَكم: «الواجب لا يعلّل».

وأيضاً فالعالِميّةُ والقادِريّةُ مشروطتان بالحقيقة[٥]، فإذا لم يقدح توقفهما على

---

(١) ب، ج: «عالمية الله تعالى وقادريته».

(٢) ب، ج: «ثم وجوب».

(٣) ب، ج: «هاهنا».

(٤) ب، ج: «بوجودهما».

(٥) ب، ج: «بالحياة».

الشرط في وجوبهما جاز أيضاً أن لا نقدح[١] توقّفهما على العلة في وجوبهما[٢].

وأيضاً فهذه الشبهةُ إنما يلزم على مَن يقول: «الله تعالى عالِميَّةٌ معللةٌ بالعلم» أمّا من يقول: «العالِميَّة والعلم شيءٌ واحد» على طريقة نفاة الأحوال، فإنه لا يلزم عليه هذا الكلام.

قوله: المعقولُ من قيام الصفة بالموصوف حصولُها في الحيّز تبعاً لحصول محلّها فيه.

قلنا: لا نسلّم أنّ المعنى من قيام الصفة بالموصوف ما ذكرتم[٣]، ألستم تصفون الله تعالى إمّا بالأحوال أو[٤] بالأحكام؟ فبالطريق[٥] الذي تصفونه بالأحوال أو الأحكام[٦] فاعقلوا اتصافَه أيضاً بالصفات.

قال بعضهم: نحن نعني باتصاف[٧] الله تعالى بهذه الأحكام أنّ ذاتَه مؤثرةٌ في وجود هذه الأحكام.

فيقال له: هذا ركيك جدّاً، وهو باطلٌ طرداً وعكساً، ورجوعٌ عمّا قلتموه أولاً[٨].

أمّا الطرد: فلأنه لو كان اتصافُ الشيء بالشيء عبارةً عن تأثيره فيه لكان كلُّ

---

(١) ب، ج: «لا يقدح».

(٢) ب: «وجوبها».

(٣) ب، ج: «ذكرتموه».

(٤) ب، ج: «وإما».

(٥) ج: «وبالطريق».

(٦) ب، ج: «والأحكام».

(٧) ب: «نعني بصفات»!

(٨) قوله: «ورجوع عما قلتموه أولًا»، ضرُب عليه في أ.

ما كان أثراً للشيء صفةً له، فيلزم أن يكون العالَمُ صفةً للباري تعالى[١]، وهذا مما لا يقوله عاقل.

وأمّا العكس: فلأنه يلزم أن ما لا يكون أثراً للشيء أن لا يكون صفةً له، فكان[٢] يجب أن لا يكون السواد والبياض وسائر الصفات القائمات[٣] بالجمادات صفاتٍ لها؛ لأنها ليست آثاراً[٤] لها.

وأمّا أنّ ذلك رجوعٌ عما قلتموه: فلأنكم فسّرتم قيامَ الصفة بالموصوف بحصولها في الحيّز تبعاً لحصول محلّها فيه، والآن فسرتموه بصدور الأثر عن الشيء؛ فبطل ما قالوه، بل الصحيحُ أنه لمّا دلّت الدلالةُ على ثبوت أمرين أحدهما صفةً ونعتاً والآخر موصوفاً ومنعوتاً[٥]، علمْنا حينئذٍ أنهما متخالفان في الحقيقة والماهيّة.

وأمّا اشتراكُهما في نفي الأولية والحيّز والجهة فاشتراكٌ في أمور عدمية، والاشتراكُ في الأمور العدمية لا يقتضي الاشتراكَ في الحقيقة؛ لأنّ كلَّ حقيقتين مختلفتين[٦] فإنه يجب اشتراكُهما في سلب ما عداهما من الحقائق التي لا نهايةَ لها عنهما.

وإذا ثبت ذلك فنقول: العرضان اللذان يوجَدان في محلٍّ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ يشتركان[٧] في المحلّ والجهة والوقت، ولا يلزم من اشتراكهما في هذه الصفات

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «وكان».

(٣) ب، ج: «القائمة».

(٤) ب، ج: «أثراً».

(٥) ب، ج: «يكون موصوفاً أو منعوتاً، والآخر يكون صفة ونعتاً».

(٦) ج: «مختلفين».

(٧) ب، ج: «مشتركان».

الثبوتية[١] اشتراكُهما في الماهيّة، فإذا كان الاشتراكُ في ثبوت هذه الصفات لا يقتضي التماثلَ فالاشتراكُ في سلبها بأن لا يقتضي التماثلَ أولى[٢].

وإذا ثبت أنه لا يلزم من اشتراك الشيئين في هذه السلوب التماثل، فحينئذٍ يحتمل أنّ البعضَ أولى[٣] بالموصوفية والبعضَ أولى بالوصفية[٤].

نعم ربما لا يمكننا[٥] تعيينَ الأمر[٦] الذي لأجله صار الموصوفُ أولى بذلك، ولكن عدمُ اقتدارنا على التعيين لا يوجب عدمَ ذلك؛ فظهر بهذا ضعفُ هذا الكلام.

قوله: لو أثبتنا هذه الصفات لزمنا إثباتُ قديمٍ غير الله[٧].

قلنا: ما الذي تريدون بالغير؟ إن عنيتم وجودَ موجوداتٍ مخالفةٍ في حقائقها لحقيقة الذات قائمةٍ بالذات: فهذا هو المذهب، فلم قلتم: إنه لا يجوز إثبات ذلك؟ وإن عنيتم بالغير موجوداً قائماً بنفسه يمكن انفصالَه عن ذات الباري تعالى[٨] إمّا بالحيّز والمكان وإمّا بالاستغناء والقيام: فذلك مما لا نثبته، ولا يلزم من إثبات الصفات إثباتُ هذه الأمور.

قوله: لا دليل على هذه الصفات، فوجب نفيها.

---

(١) ب: «الثلاثة».

(٢) ب، ج: «بأن لا يقتضي أولى».

(٣) ب، ج: «يحتمل أن يكون البعض أولى».

(٤) ب، ج: «بالصفتية أولى».

(٥) ج: «لا يمكنا».

(٦) قوله: «الأمر» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «غير الله تعالى».

(٨) قوله: «تعالى» سقط من ب، ج.

قلنا: لا نسلّم أنه لا دليل عليها.

قوله: الدليلُ على الشيء إمّا أن يكون أثره أو مؤثره.

قلنا: لا نسلّم، فإنه يمكن الاستدلال بالأُبوة[١] مع أن إحدى[٢] الإضافتين يستحيل أن يكون علةً للأخرى أو معلولاً لها، وأيضاً فلأنّ التقسيمَ الذي ذكرناه يدلّ على الصفات، مع أنه ليس بأثرٍ لها ولا بمؤثرٍ فيها.

ولئن[٣] سلّمنا أنّ الدليلَ على الشيء إمّا أثرُه أو مؤثرُه فلمَ لا يجوز أن يكون للصفات آثار أو[٤] يدلّ عليها؟ وما ذكرتموه من تقسيم الآثار والمؤثرات فهو تقسيمٌ منتشرٌ غيرُ منحصر، فلا تعويل عليه.

ولئن[٥] سلّمنا صحةَ تقسيمكم ولكنكم[٦] ما زدتم في إبطال تلك الأقسام إلا على قولكم: إنّا لم نجد دليلاً يقتضي كونَ شيء من تلك الأقسام دليلاً على هذه الصفات؛ فإنكم لمّا حاولتم إثبات قولكم: «لا دليل على هذه الصفات» حصرتم الأدلة، ثم لمّا حاولتم نفيَ أقسامِ الأدلة اقتصرتم في نفيها على أنكم ما وجدتم ما يدل على كونها دليلاً، فإذا كنتم تحتاجون آخرَ الأمر في تقرير هذه الطريقة إلى التمسّك بهذا المعنى كان الأولى لكم أن تتمسّكوا بها ابتداءً؛ فإن[٧] هذه المقدمةَ إن كانت صحيحةً وأمكن التمسك بها ابتداءً كان سائرُ الكلمات التي ذكرتموها حَشْواً ولغواً، وإن كانت غيرَ صحيحة والدليلُ لا يتمشى إلا بها كان الدليلُ لا محالةَ ضعيفاً.

---

(١) ب، ج: «الاستدلال بالابن على البنوة».

(٢) ب، ج: «أحد».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «آثاراً و» وهو خطأ.

(٥) ب، ج: «وإن».

(٦) ب، ج: «ولكن».

(٧) ب، ج: «لأن».

وبالجملة فهذا المستدلُّ لم يربح[١] بهذا التطويل إلا زيادة التعقيد، ولعلّ غرضَه أنه لو ابتدأ في أول الاستدلال بهذه المقدمة لوقف كلُّ أحد على ضعفها وركاكتها، فَتَرك الاختصارَ وأتى بالكلام المطوّل المعقّد المشتمل على التقسيمات الكثيرة حتى لا يقف الخصم سريعاً على فساده.

ولئن[٢] سلّمنا أنه لا دليل على هذه الصفات، فلِمَ يلزم نفيها؟ والكلامُ في تقرير هذا المقام ما مرّ في الأصل الأول.

قوله: إنما أثبتنا العلمَ والقدرةَ[٣] شاهداً لأنّ كونَ الواحد منا[٤] عالماً[٥] وقادراً أحكامٌ جائزة، والجوازُ غيرُ ثابت في عالميَّةِ الله تعالى وقادِريتِّه، فلا يجوز إثباتُ العلمِ والقدرة في حقه.

قلنا: الجواز دليل هذه الصفات شاهداً، ولا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول.

قوله: اللهُ تعالى كفَّرَ النصارى بإثباتهم الصفاتِ الثلاث، فمن أثبت السبع[٦] كان بالكفر أَولى.

قلنا: الله تعالى[٧] إنما كفّرهم لإثباتهم الآلهةَ الثلاثة؛ لأنه تعالى[٨] قال بعد ذلك: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، ومَعاذَ الله أن يقول أحدٌ من المسلمين

---

(١) ب، ج: «يدفع».

(٢) ب، ج: «ثم إن».

(٣) ب، ج: «القدرة والعلم».

(٤) ب، ج: «هنا».

(٥) ب: «الواحد مناع لما» تحريف.

(٦) كذا في ب، ج: «السبع»، وفي أ: «التسع».

(٧) قوله: «الله تعالى» سقط من ب، ج.

(٨) قوله: «تعالى» سقط من ب، ج.

بذلك، بل مَن أثبت اللهَ تعالى موصوفاً بالصفات من العلم والقدرة والحياة كيف يكون مثبتاً للآلهة؟ وأيضاً فلأنّ المشهورَ من النصارى تفسيرُهم الأقانيم بالخواصّ الذاتية، فمن أثبت الله تعالى عالماً قادراً حيّاً لذاته كان مذهبُه أقرب إلى مذهب النصارى.

وبالجملة فأمثالُ هذه الكلمات غيرُ صالحةٍ للعلماء المحقّقين، بل هي أليق بالعوامّ، فالأولى أن لا نطوّل كتابنا بها.

قوله: لو كان الباري تعالى عالماً بالعلم لكان عِلْمُه مِثْلاً لعلمنا.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأنّ كلَّ علمين تعلّقا بمعلومٍ واحد على وجهٍ واحد على طريقة واحدة فهما مثلان.

قلنا: لا نسلّم، فإنّ غايةَ كلامكم أنّ العِلمَين المتماثلين في التعلّق على الوجه الذي ذكرتموه متساويان في الأحكام واللوازم، ولكنّا بيّنا أنّ التساويَ في الأحكام واللوازم لا يقتضي التساويَ في الملزومات.

قوله: هذا التعلّقُ أخصُّ أثرٍ يصدر عن حقيقة العلم، فيكون كاشفاً عن حقيقته[1]، والاشتراكُ في الأثر الكاشف عن الحقيقة يقتضي الاشتراكَ في الحقيقة.

قلنا: لا نسلّم أنّ هذا التعلّقَ أخصُ أثرٍ يصدر عن حقيقة العلم القديم، بل أخصُ أثرٍ يصدر عن العلم القديم التعلقُ بجميع المعلومات، وذلك هو الأثرُ الكاشفُ عن حقيقته، وبه يتميّز حقيقته عن سائر الحقائق؛ لأنّ حقيقتَه حقيقةٌ مخصوصة تقتضي التعلق بكل المعلومات، والعلمُ الحادثُ حقيقتُه حقيقةٌ مخصوصة تقتضي[2] التعلق

---

(١) ج: «حقيقة».

(٢) ب: «يقتضي».

بهذا المعلوم بعينه، وإذا كان كذلك لم يكن العلمُ القديمُ مساوياً للعلم الحادث في الأثر الكاشف عن حقيقته؛ فلا يلزم تساويهما في الحقيقة.

وإن سلّمنا أنه لا يمكن أن يجعلَ[١] الكاشفَ عن حقيقة علم الله تعالى تعلّقَه بكل المعلومات، لكن لا نسلّم أنه يمكن أن يجعل تعلقَه بالمعلوم المعين كاشفاً عن حقيقته.

غايةُ ما في الباب أنه لا يكون لنا طريقٌ[٢] إلى[٣] معرفة حقيقة علم الله[٤]، فأيُّ محال يلزم من ذلك بعد أن علمنا أنّ علمَه تعالى متعلقٌ بكل المعلومات كيفما كانت حقيقتُه؟

قوله: علمُ الله[٥] والعلمُ الحادث إذا تعلّقا بمعلومٍ واحد فإنهما ينتفيان بضدٍّ واحد لو قدّرنا اجتماعَهما في المحلّ الواحد.

قلنا: هذا مسلّم.

قوله: وكلُّ وصفين غيرُ متضادَّين[٦] ينتفيان بضدٍّ واحد فهما مِثْلان.

قلنا: لا نسلّم، بل من الجائز وجودُ موجودين[٧] يختلفان ولا يتضادّان، ثم إنهما[٨] يشتركان من بعض الوجوه، ويكون شيءٌ ثالث ينافيهما ويضادُّهما بحسب

---

(١) ب: «أن يحتمل».

(٢) ب، ج: «طريقاً».

(٣) قوله: «إلى» سقط من ج.

(٤) ب، ج: «حقيقة علم الله تعالى».

(٥) ب، ج: «علم الله تعالى».

(٦) ب، ج: «وكل وصفين متضادين».

(٧) كذا في ب، ج: «موجودين»، وفي أ: «وجودين».

(٨) ب، ج: «إنهما».

ذلك المشترك، فحينئذٍ ينتفيان بذلك الثالث مع أنهما لا يكونان ضدّين، مثال ذلك: الحياةُ والعلم، فإنهما ينتفيان بالموت، ولسنا نورد ذلك إلزاماً عليهم فإنهم لا يثبتون الموت معنى، ولكن أوردناه على سبيل إيضاح المطالبة، والوجهان اللذان استدلوا بهما فأحدُهما اعتمادٌ على الطرد والعكس، والثاني على قولهم: « ليس البعضُ أولى من البعض»، وقد بيّنا في الأصل الأول[١] ضعفَ هذين الطريقين.

ثم إن سلّمنا أنه يلزم أن يكون علمُ الله مِثْلاً[٢] لعلمِنا، ولكن لمَ قلتم: إنه يلزم من ذلك التساوي في جميع الأحكام واللوازم؟

وبيانه ما مرّ على دليلهم أنّ الاشتراكَ في القِدَم يوجب التماثل.

ثم إن سلّمنا صحةَ مقدّمات حجّتهم، ولكنها لازمةٌ عليهم كما هي لازمةٌ علينا.

بيانه: أنّ عالِمِيَّةَ[٣] الله تعالى متعلّقةٌ بالمعلومات التي تعلقت عالميتنا بها، فيلزم أن يكون عالِمِيَّةُ الله تعالى في حكم المماثل لعالميتنا، ويلزمهم المحالاتُ[٤] التي ألزموها علينا.

قوله: الطريقةُ مختلفة؛ لأنّ علمَ الله تعالى متعلقٌ بالمعلوم تعلقَ العالمين، والعلمُ الحادثُ متعلقٌ بالمعلومات تعلقَ المعلوم.

قلنا[٥]: المتعلقُ بالمعلومات إمّا أن يكون هو ذاتَ الله تعالى، أو الحالة، أو المعنى، فإن كان الأول لم يكن الاشتراكُ في هذا التعلق مقتضياً تماثلَ المتعلقين، اللهم

---

(١) ب، ج: «أول الكتاب».

(٢) ج: «علم الله تعالى مِثلًا».

(٣) ب، ج: «وهو أن عالمية».

(٤) ب: «الحالات».

(٥) ب، ج: «فإن».

إلا بشرطٍ زائد، وإذا جاز ذلك جاز أن يعتبر فيه شرطٌ آخر لا يحصل في العلم القديم، فحينئذٍ لا يلزم أن يكون العلمُ القديمُ مساوياً للحادث.

وإن كان المتعلقُ هو الحالةَ فالإشكال الذي ذكرناه لازم؛ فثبت أن هذه الحجّةَ لازمةٌ عليهم أيضاً.

قوله: لو كان الباري تعالى[١] عالماً بالعلم وهو عالمٌ بكل المعلومات، فإمّا أن يكون عالماً بكل المعلومات بعلومٍ غيرِ متناهية، أو بعلومٍ متناهية، أو بعلمٍ واحد، والكلُّ باطل.

قلنا: دعواكم أنه تعالى عالمٌ بما لا نهايةَ له من المعلومات إمّا أن تصحّحوها بالدليل أو بالإجماع، لا يمكنكم أن تصحّحوها بالدليل؛ لأنَّ من مذهبكم أنه لا يمكن إثباتُ أنه عالم[٢] بكل المعلومات إلا إذا ثبت كونُه عالماً[٣] لذاته، فلو بنيتم[٤] كونَه عالماً لذاته على كونه[٥] عالماً بكل المعلومات لزمكم الدور.

ولا يمكنكم أن تصححوها بالإجماع؛ لأنّ الإجماعَ دليلٌ سمعي، والأدلـةُ السمعيةُ يتوقف صحتها على كونه تعالى عالماً بكل المعلومات، فلو أثبتنا هذا الأصل بالدليل السمعي لزم الدور.

ولئن[٦] سلّمنا أنه تعالى عالـمٌ بما لا نهاية له من المعلومات[٧] فلمَ لا يجوز أن يعلمها بعلومٍ غيرِ متناهية؟

---

(١) ب، ج: «الباري تعالى لو كان».

(٢) ب، ج: «أنه تعالى عالم».

(٣) ب، ج: «كونه تعالى عالماً».

(٤) ج: «بينتم».

(٥) ب، ج: «عالماً لذته بناءً على كونه».

(٦) ب، ج: «وإن».

(٧) زاد في ب، ج: «له».

قوله: لأنّ نصفَ ذلك العدد أقلُّ من كله، وما يتطرق[١] إليه النقصانُ والزيادةُ[٢] كان متناهياً.

قلنا: هذا باطلٌ على أصولكم بالذوات الثابتة في العدم، فإنها غيرُ متناهيةٍ مع أنها قابلةٌ للزيادة والنقصان.

قوله: لو صحّ وجودُ ما لا نهايةَ له لصح من القادر إيجادُه.

قلنا: إمّا أن يكون صدورُ ما لا نهاية له من القادر يلزم منه محالٌ أو لا يلزم، فإن لزم منه محالٌ فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك المحالُ مانعاً من صدور تلك المقدورات منه؟ وإن لم يلزم منه محالٌ أصلاً لم يمكنكم أن تحكموا باستحالة صدوره منه.

ولئن[٣] سلّمنا صحةَ صدورِ ما لا نهايةَ له من القادر فأيُّ[٤] محال يلزم منه؟

قوله: القادرُ بعد ذلك إمّا أن يبقى قادراً على الفعل أو لا يبقى.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يبقى قادراً على الفعل؟

قوله: لأن الذي يقدر عليه بعد ذلك يكون زائداً[٥] على ما لا نهاية له وما لا نهايةَ[٦] له لا يمكن الزيادةُ عليه.

قلنا: هذا رجوعٌ إلى الوجه الأول، وقد سبق الكلامُ عليه، فإن كان صحيحاً فأيُّ حاجةٍ إلى التطويل الذي ذكرتموه في هذا الوجه؟

---

(١) كذا في ب، ج: «يتطرق»، وفي أ: «يطرق».

(٢) ب، ج: «الزيادة والنقصان».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «وأي».

(٥) ب: «أن يكون زائداً».

(٦) قوله: «وما لا نهاية له» سقط من ج.

ثم إن سلمنا ذلك فلِمَ لا يجوز أن لا يبقى قادراً[١] على الفعل؟

قوله: لأنّ القادرَ بعد ذلك يبقى غيرَ متمكن من الفعل مع كونه قادراً.

قلنا: صحةُ الفعل كما تستدعي صحةً ثابتةً للقادر تستدعي صحةً[٢] ثابتةً للمقدور، فلمَ لا يجوز أن لا يبقى صحيحاً لاستحالة وجود الفعل وإن كانت الصحةُ العائدةُ[٣] إلى القادر باقية؟

ولئن[٤] سلّمنا فسادَ هذا القسم فلمَ لا يجوز أن يَعلم ما لا نهايةَ له بعلم واحد؟

قوله: العلمُ الواحد يستحيل أن يتعلق بأكثر من المعلوم الواحد على التفصيل.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأنه ما من معلومَيْن إلا ويصح العلمُ بأحدهما عند عدم العلم بالآخر، فلو تعلّق العلمُ الواحد بمعلومين لما كان الأمرُ كذلك.

قلنا: لا نسلم أنّ كلَّ معلومين فإنه يصح العلمُ بأحدهما مع الذهول عن الآخر، فإنّ مَن عَلِمَ أنَّ السواد ضدٌّ للبياض فذلك العلمُ لا بدّ وأن يكون متعلقاً بالسواد البياض[٥] وإلا لم يكن ذلك العلمُ متعلقاً بمضادّة السواد البياض[٦]، بل بمطلق المضادة، والعلم المتعلق بمطلق المضادة غيرُ العلم[٧] المتعلق بمضادة السواد والبياض

---

(١) ب، ج: «لا يجوز أن يبقى قادراً».

(٢) ب: «تستدعي على صحة».

(٣) ب، ج: «العامدة».

(٤) ب، ج: «وإن».

(٥) ب، ج: «السواد والبياض».

(٦) ب، ج: «السواد والبياض».

(٧) ب: «غيره العلم»، وفي ج: «غير والعلم».

غيره، وكلامُنا في هذا الأخير؛ فثبت أنَّ العلمَ المتعلقَ بمضادة السواد البياض[١] لا بدّ وأن يكون متعلقاً بهما، فبطل بهذا[٢] قولهُم: إنه ما من معلومين إلا ويصح العلم[٣] بأحدهما مع الذهول عن الآخر.

وثبت به[٤] أنّ العلمَ الواحدَ قد يتعلق بالمعلومين وأكثر.

وأيضاً العلمُ[٥] المتعلقُ باتصاف شيءٍ بشيءٍ لا بدّ وأن يكون متعلقاً بالموصوف وبالصفة[٦]، فإنه لو لم يكن متعلقاً بهما لاستحال تعلقُه باتصاف أحدهما بالآخر، فإنّ مفهومَ أنّ هذا موصوفٌ بذاك متضمّنٌ لهذا ولذاك.

ولئن[٧] سلّمنا أنه ما من معلومين إلا ويصح أن يُعلم أحدُهما عند[٨] الذهول عن الآخر، ولكن في كل الأوقات والأحوال أو في بعضها؟ ع م[٩].

بيانه: أنّ[١٠] المعلومين اللذين تعلق بهما[١١] علمٌ واحدٌ أمكن أيضاً أن يتعلقَ بكلِّ واحدٍ منهما علمٌ واحد، وبتقدير أنه يتعلقُ بكل واحدٍ منهما علمٌ واحدٌ أمكن حصولُ العلم بكل واحد منهما عند الذهول عن الآخر، فثبت أنّ تعلقَ العلم الواحد

---

(١) ب، ج: «السواد والبياض».

(٢) قوله: «بهذا» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «العلم» سقط من ج.

(٤) ب، ج: «فثبت أن».

(٥) ب، ج: «فالعلم».

(٦) ب، ج: «والصفة».

(٧) ب، ج: «وإن».

(٨) ب، ج: «مع».

(٩) ج: «ءع».

(١٠) ب، ج: «وبيانه: وهو أن».

(١١) قوله: «بهما» سقط من ج.

بمعلومين لا ينافي صحةَ العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر في بعض الأوقات وعلى بعض الاعتبارات.

وأمّا إن ادعيتم أنه ما من معلومين إلا ويصحّ أن يثبتَ العلمُ بأحدهما مع الذهول عن الآخر في جميع الأوقات وعلى جميع الاعتبارات فلمَ قلتم ذلك؟

قوله: لو صح تعلقُ العلم الواحد بمعلومين لم يكن تعلُّقه بمعلومين أولى من تعلقه بثلاثة أو أربعة، فيلزم وجوبُ تعلقه بها لا نهايةَ له، وهو محال.

قلنا: سبق تزييف مثل هذه الطريقة في الأصل الأول من هذا الكتاب[١].

قوله: العِلمان الحادثان إذا تعلق كلُّ واحد منهما بمعلوم آخر حكمنا باختلافهما لاختلاف تعلّقيهما[٢]، وإذا كان اختلافُ التعلقين دليلًا على اختلاف الحقيقتين فلو تعلق العلمُ الواحد بمعلومين كان اختلافُ تعلُّقِه دليلاً على اختلاف حقيقته في نفسه.

قلنا: العلمان الحادثان لمّا تعلق كلُّ واحد منهما بمعلومٍ غيرَ ما تعلق به الآخر فنحن لم نحكم باختلافهما لاختلاف تعلّقيهما[٣]، بل لتخلّف تعلقيهما[٤]، والمعنى بذلك أنّا لمّا وجدنا كلَّ واحدٍ من العلمين منفكاً عن التعلق بما تعلق به الآخر علمْنا اختلافَ حقيقتهما؛ لأنهما لو كانا متساويين في الحقيقة لوجب تساويهما في جميع لوازم الحقيقة ضرورةَ وجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم، فلمّا وجدنا كلَّ واحدٍ منهما عارياً عن التعلّق بمتعلق الآخر علمْنا بذلك اختلافَهما في الحقيقة.

فالحاصلُ أنّا إنما حكمنا باختلاف حقيقتهما لا لمجرد اختلاف التعلقين، بل

---

(١) ب، ج: «في أول الكتاب».

(٢) ب، ج: «تعلقهما».

(٣) ب، ج: «تعلقهما».

(٤) ب، ج: «تعلقهما».

لانفكاك[١] كلِّ واحد من العلمين عن التعلق بمتعلق العلم الآخر، فأمّا أن يجُعلَ مجردُ اختلاف التعلقين دليلاً على اختلاف الحقيقة فكَلّا.

وإذا ثبت أنّ الكاشفَ[٢] عن اختلاف الحقيقتين ليس مجردَ اختلاف التعلقين بل اقتصارُ[٣] كلِّ واحد من العلمين على متعلّقه فقط، فعلى هذا: العلمُ إذا تعلق[٤] بالمعلومات الكثيرة فلم يوجد فيه ما يدل على اختلاف حقيقته، فلا يلزم أن يكون حقيقتُه مخالفةً لنفسها.

وتحقيقُه أنّ العلمَ ليس عبارةً عن مجرد هذا التعلق، بل عن الحقيقة المقتضية لهذا التعلق، فلا استبعاد في أن يكون حقيقةُ أحدِ العلمين مقتضيةً للتعلق بمعلوم معين، وحقيقةُ العلم الثاني مقتضيةً للتعلق بمعلوم آخر، وحقيقةُ علمٍ ثالث مقتضيةً للتعلق بمعلومَي العلمين الأوّلين، إلا أن يقال بأنّ الحقيقةَ الواحدةَ لا تقتضي إلا أثراً واحداً، وأنّ العلةَ الواحدة لا توجب أكثرَ من معلولٍ واحد، وقد مرّ إبطالُ هذه القاعدة على الفلاسفة.

ثم نقول: إنّ هذا الإشكالَ الذي أوردتموه علينا في الصفة متوجّهٌ عليكم في الحال؛ لأنّ في الشاهد اختلافَ التعلقات يدلّ على عالميّاتٍ متعددةٍ هي في حكم المختلفات، مع أن في الغائب لم يكن كذلك، فكل ما تذكرونه في الحالة[٥] فهو قولُنا في الصفة.

قوله: لو كان عالماً بالعلم لكان إمّا أن يعلم علمَه بذاته، أو بنفس ذلك العلم، أو بعلم آخر.

---

(١) ب، ج: «انفكاك».

(٢) ب، ج: «وإذا ثبت الكاشف».

(٣) ج: «اختصار».

(٤) ب، ج: «هذا العلم الواحد إذا تعلق».

(٥) ب، ج: «الحال».

قلنا: هذا الذي أوردتموه علينا في العلم لازمٌ عليكم في العالِميَّة، فكما أنّ عندكم العالِميَّةَ يعلم[١] بنفسها فكذلك قولُنا في العلم.

قوله: لو كان عالماً بالعلم لكان فوقه عليم.

قلنا: هذه الآيةُ[٢] معارضةٌ بقوله[٣]: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

فإنْ زعموا أن المراد من العلم في اللغة العالِم؛

قلنا: فكذلك في الآية التي ذكرتموها ينبغي أن يكون المرادُ منها العالِمَ حتى يكونَ معنى الآية: وفوق كلِّ عالِم عليم، وإذا كان كذلك وجب علينا[٤] وعليهم تخصيصُ هذا العموم بدليل العقل، كما في قوله[٥]: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

قوله: لو كان قادراً بالقدرة لما كان قادراً على الأجسام.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأنّ القدرةَ التي لنا لا تصلح لذلك، فوجب أن لا يصلح لذلك شيءٌ من القُدَر.

قلنا: لا نسلّم أنّ القُدَرَ التي لنا لا تصلح لذلك، والحجّة التي ذكروها في بيان ذلك ركيكة[٦]، إلا أنّا لا نطوّل ببيان ركاكتها، بل ننتقل إلى المقام الثاني ونسلّم أنّ

---

(١) ب، ج: «تعلم».

(٢) أي الآية ٧٦ من سورة يوسف.

(٣) ب، ج: «بقوله تعالى».

(٤) ب، ج: «وعلينا».

(٥) ب، ج: «قوله تعالى».

(٦) ب، ج: «ركيك».

القُدَرَ التي لنا لا تصلح لذلك، فلمَ لا يصلح[١] شيءٌ من القُدَر لذلك؟

قوله[٢]: لأنّ القُدَرَ التي لنا مع اختلافها متشاركةٌ[٣] في امتناع فعل الجسم بها، فوجب أن يعلل ذلك بأمر مشترك، وليس ذلك إلا كونها قُدَراً.

قلنا: لا نسلّم أنّ القَدَرَ لمّا اشتركت في امتناع فعل الجسم بها وجب تعليل[٤] هذا الامتناع بوصف مشترك، ولمَ لا يجوز استنادُ الأحكام المتساوية إلى علل مختلفة؟ أليس أنّ القبحَ حكمٌ واحد؟ ثم إنه يعلل عندكم تارةً بكونه ظلماً وتارة بكونه[٥] جهلاً، وكذلك صحةُ رؤية السواد معللةٌ بكونه سواداً، وصحةُ رؤية البياض معللةٌ بكونه بياضاً، وكذلك العالِمِيَّةُ تارةً تكون معللةً بالعلم وتارة لا تكون، كما في الغائب، فبطل قولكم: إنّ الأحكامَ المتساويةَ لا بدّ من تعليلها بالعلل المتساوية.

ولئن[٦] سلّمنا ذلك فلمَ لا يجوز أن يقال: إنّ القُدَرَ التي في الشاهد مشتركةٌ في أمرٍ لأجله تعذّرَ فعلُ الجسم بها، وذلك الأمرُ لا يندرج فيه القدرةُ القديمة، فلا يلزم تعذّرُ فعلِ الجسم بالقدرة القديمة؟

قوله: المخالفةُ التي بين القدرة القديمة ليست أكثرَ من المخالفة التي بين القدرة الموجودة في الشاهد، فلو صح فعلُ الجسم بالقدرة القديمة لكونها مخالفةً لهذه القُدَر لصحّ أيضاً بهذه القدر لكون بعضها مخالفاً للبعض.

قلنا: إنّا لم نقل: إنّ القدرةَ القديمةَ إنما صح بها فعل الجسم لكونها مخالفةً لهذه

---

(١) ب، ج: «فلم قلتم إنه لا يصلح».

(٢) كذا في ب، ج: «قوله»، وفي أ: «قلنا».

(٣) ب، ج: «مشاركة».

(٤) ج: «تعلل».

(٥) قوله: «ظلمًا وتارة بكونه» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «وإن».

القدرة حتى يلزمنا من مخالفة بعض هذه القُدَرِ[١] لبعضٍ صحةُ فعل الجسم بها، بل نقول: إن تلك القدرةَ إنما يصح فعلُ الجسم بها لحقيقتها المخصوصة، وتلك الحقيقةُ غيرُ ثابتة لشيء من القُدَر التي هي في الشاهد، فلا يلزم ما قالوه.

وأيضاً فلو[٢] صحّ ما قالوه لصح قولُ القائل: كونُ الباري تعالى قادراً[٣] لذاته إمّا أن يكون لكونه مِثْلاً للمحدَثات أو لكونه مخالفاً لها، فإن كان لكونه مثلاً لها: وجب أن لا يكون قادراً لذاته، كما أنّ المحدثاتِ غيرُ قادرة لذواتها، وإن كان لكونه[٤] مخالفاً[٥] لها فليست مخالفتُه لها[٦] بأكثرَ من مخالفة بعض المحدثات لبعض، فلو اقتضت مخالفتُه لها كونَه قادراً لذاته لاقتضت مخالفةُ[٧] بعض المحدثات لبعض كونَها قادرة لذواتها[٨]، ولمّا بطل هذا الكلامُ بطل أيضاً ما قالوه.

قوله: القادرُ بالقدرة لا يمكنه الفعلُ إلا بأن يوجد ذلك الفعل أو سببه في محلّ قدرته.

قلنا: هذا استقراء، وهو لا يفيد العلم، فلمَ قلتم: إنّ القُدَرَ شاهداً لمّا كانت كذلك وجب أن يكون غائباً كذلك، ولو جاز الإلحاقُ من غير جامع لكان القولُ بقِدَم العالَمِ والتشبيه لازماً.

قوله: الحياةُ مصححةٌ للشهوة والنفرة.

---

(١) ب، ج: «القدرة».

(٢) ب، ج: «ولو».

(٣) ب، ج: «كون الباري قادراً».

(٤) ب، ج: «لكونها».

(٥) ج: «مخالفة».

(٦) قوله: «فليست مخالفته لها» سقط من ب، ج.

(٧) ج: «مخالفته».

(٨) ب، ج: «لذاتها».

قلنا: الحياةُ القديمةُ مخالفةٌ للحياة المحدثة[١]، فيجوز أن تكون مخالفةً لها في تصحيح الشهوة والنفرة، ومع هذا الاحتمال بطل الجزم بما قالوه.

فهذا آخر الكلام في هذه المسألة وبالله التوفيق[٢].

* * *

(١) ب، ج: «الحادثة».

(٢) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من ب، ج.

الأصل الثامن

في كونه تعالى مريداً

الأصل الثامن

في كونه تعالى مريداً

وفيه ثلاثةُ[١] مسائل: إحداها: في إثبات أنه مريد[٢]. وثانيتها[٣]: أنه مريدٌ بإرادة قديمة قائمة به[٤]. وثالثتها[٥]: أنه مريدٌ لكل الكائنات.

المسألة الأولى: في إثبات أنه تعالى مريد[٦]

ذهب أبو الهذيل والنظّامُ والجاحظ[٧] والبلخيّ والخوارزمي وصاحب المعتمد[٨] إلى أنه لا معنى للإرادة والكراهة شاهداً وغائباً إلا الداعي[٩] أو الصارف، وذلك في حقّنا هو العلمُ باشتمال الفعل على مصلحة أو اعتقادُ ذلك أو ظن ذلك،

---

(١) «ثلاثة مسائل» كذا في الأصلين.

(٢) ب، ج: «أنه تعالى مريد».

(٣) ب، ج: «وثانيها».

(٤) كذا ب، ج: «به»، وفي أ: «بداية» ولعلها «بذاته».

(٥) ب، ج: «وثالثها».

(٦) ب، ج: «أنه مريد».

(٧) هو العلامة المتبحر ذو الفنون أبو عثمان عمرو بن بحر البصري المعتزلي (١٦٣ - ٢٥٥هـ)، كبير أئمة الأدب ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، من أشهر تصانيفه «الحيوان»، و«البيان والتبين».
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١١: ٥٢٦)، و«ميزان الاعتدال» للذهبي (٣: ٢٤٧).

(٨) قوله: «وصاحب المعتمد» سقط من ب، ج. صاحب المعتمد هو أبو الحسين البصري.

(٩) «الداعي» مكرر مرتين في ج.

واللهُ تعالى لما استحال في حقه الاعتقادُ والظن فلا جرم أنه لا معنى للداعي والصارف في حقه إلا علمُه باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة.

وأمّا أبو الحسين فإنه حكم بكون الإرادة زائدةً على الداعي والصارف في الشاهد، ونفاها في الغائب.

وأمّا سائر المعتزلة وجمهورُ أهلِ السنّة فإنهم أثبتوا المريديّةَ شاهداً وغائباً أمراً زائداً على العلوم والاعتقادات.

والدليل عليه: أنّ أفعالَ الله تعالى مختصّةٌ بأوقات وصفات، مع جواز حصولها في غير تلك الأوقات وعلى غير تلك الصفات؛ لأنّ الأوقاتَ والمحالّ متساوية، فما يصحّ على بعضها وجب أن يصح على الكل، فاختصاصُها بتلك الأمور الجائزة يستدعي مخصصاً، وذلك المخصصُ ليس هو قدرةَ الله تعالى؛ لأنّ القدرةَ شأنُها الإيجاد، وذلك لا يقتضي الاختصاص بوقت دون وقت، وليس أيضاً هو العلم؛ لأن العلمَ متعلقٌ بالمعلوم على ما هو عليه، فيكون تابعاً للمعلوم، والصفةُ المخصصة مستتبعةٌ للاختصاص، والتابع لا يكون مستتبعاً.

وأمّا سائرُ الصفات المتعلقة ـ نحو[1] السمع والبصر والكلام ـ فظاهرٌ عدمُ صلاحيتها لهذا التخصيص، فلا بدّ من صفة أخرى لأجلها تختصّ أفعالُ الله بهذه الأمور الجائزة، وتلك الصفةُ هي كونه تعالى مريداً.

فإن قيل: لا نسلّم أنّ فعلَ الله تعالى الحاصلَ[2] في الوقت المعيّن يمكن حصوله في وقتٍ آخر قبله أو بعده[3]، ولأنّ الصفةَ الحاصلةَ في محلّ يمكن حصولُها في محل آخر.

---

(١) ب، ج: «مثل».

(٢) ب، ج: «فعل الله الحاصل».

(٣) ب، ج: «قبل أو بعد».

قوله: الأوقاتُ متساويةٌ والمحالّ متساوية، فإذا صحّ حصولُ شيء في وقت صحّ حصوله قبل أو بعد، وكذلك المحلّ.

قلنا: ما ذكرتموه منقوضٌ بصحة حدوث العالم، فإنها حاصلةٌ في لا يزال، وغيرُ حاصلةٍ في الأزل، فثبت أنّ صحةَ حدوث الشيء قد تكون مختصةً بوقت دون وقت، وإذا ثبت ذلك بطل ما ذكرتموه.

وأيضاً الذاتُ حالَ حدوثها أو قبل حدوثها مقدورة، وحالَ بقائها غيرُ مقدورة، والتفاوت بين الشيء الواحد في الزمانين أقلُّ من التفاوت بين المثلين، فإذا جاز أن يختلف حالُ الشيء من وجوب المقدورية إلى امتناعها بحسب زمانين فلأَنْ يجوزَ ذلك في المثلَيْن كان أولى.

ولئن[1] سلّمنا أنّ فعلَ الله الحاصلَ في الوقت المعينّ يمكن حصولُه قبل أو بعد، ولكن تلك الصحة صحةٌ عائدةٌ إلى المقدور فقط، أو إليه أو إلى القادر والمقدور[2]؟ م ع.

بيانه: أن من الجائز أن يقال: إنّ الفعلَ وإن كان في نفسه بحيث يصحّ أن يوجد قبل أو بعد، إلا أنّ قادريةَ الله تعالى واجبةُ التعلق بإيجاده في ذلك الوقت، وممتنعةُ التعلق بإيجاده في وقت آخر قبله أو بعده، وإذا[3] كان كذلك فحينئذٍ لا يكون هناك حاجة إلى صفةٍ مخصصة، والذي يقرّر ذلك أمران:

أحدهما: أنّ القدرةَ الحادثةَ عند أهل السنّة مقارنةٌ للمقدور، وغيرُ صَالحة لضدّها، فإذن تعيُّنُ القدرة للمقدور الواحد وعدمُ صلاحيتها لضدّ ذلك المقدور لا يقدح في كونها[4] قدرة، فإذا عقل ذلك في الشاهد فليعقل أيضاً في الغائب.

---

(١) ب، ج: «وإن».

(٢) ب، ج: «إليه وإلى القادر».

(٣) ب، ج: «فإذا».

(٤) كذا في ب، ج: «كونها»، وفي أ: «كونه».

الثاني: وهو أنه لا تخلو: إمّا أن تكونَ إرادتُه لِما أراد وجودَه جائزةً أو واجبة، فإن كانت جائزةً فإمّا أن يحتاج ترجحُ وجودِ تلك الإرادة على عدمها[١] إلى مرجحٍ أو لا يحتاج، فإن لم يحتج فالممكنُ قد حصل بدون المخصص، وذلك يُبطل أصلَ دليلكم، وإن احتاج فذلك المرجّحُ إمّا أن يكون إرادةً أخرى أو لا يكون، والأول باطل؛ لأنّ الكلامَ فيه كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل.

والثاني يُبطل مقصودَكم؛ لأنه إذا أمكن إسنادُ ترجّح[٢] بعض الممكنات إلى غير الإرادة فليُجَوَّز[٣] ذلك في كل الترجّحات[٤]، وحينئذٍ لا يمكن إثباتُ الإرادة.

وأمّا إن قلنا بأنّ تعلقَ إرادته بما أراد وجودَه واجبٌ لنفس تلك الإرادة، وتعلُّقها بما لم يرد وجودَه ممتنعٌ لنفس تلك الإرادة، فإذا جاز لكم ذلك فِلمَ لا يجوز أن يقال: إنّ القدرةَ[٥] متعلّقةٌ لذاتها بإيجاد ما وُجد، ويستحيل عليها[٦] التعلقُ بإيجاد ما لم يوجد؟ وإذا كان كذلك لم يكن بنا حاجةٌ إلى صفةٍ أخرى مخصصة.

ولئن[٧] سلَّمنا أنّ فعلَ الله تعالى يصح أن يتقدّمَ ويتأخرَ بالنظر إلى ذاته وبالنظر إلى[٨] قادريَّة الله[٩]، ولكن لمَ لا يجوز أن يكون المخصصُ هو العلم؟

---

(١) ب، ج: «يحتاج ترجيح تلك الصفة على عدمها».

(٢) ب، ج: «ترجيح».

(٣) كذا في الأصلين، والوجه: فليجزْ.

(٤) ب، ج: «الترجيحات».

(٥) ب، ج: «إن نفس القدرة»، وكلمة «نفس» كتبت في أ، إلا أنه ضرب عليها.

(٦) ب، ج: «عليه».

(٧) ب، ج: «وإن».

(٨) قوله: «ذته وبالنظر إلى» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «قادرية الله تعالى».

قوله: العلمُ تابعٌ وغيرُ مؤثر، والصفةُ المخصصةُ مستتبعةٌ ومؤثرة.

قلنا: نحن لأنا نقول[١] بأنّ العلمَ يؤثرُ في التخصيص، بل العلمُ إنما يكون مخصصاً بأحد[٢] وجهين:

الأول: أنّ قدرةَ الله تعالى لمّا كانت متعلقةً بالشيء وضده[٣] لم يكن بأن يوجد عنها الشيءُ أولى من أن يوجد عنها ضدُّ ذلك الشيء، وإذا كان كذلك لا جَرَمَ توقّف صدورُ أحدِ الضدين عن القادر[٤] على حصولِ شرط، وهو علمُه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة، فإذا حصل هذا العلمُ صار أحدُ المقدورين أولى بالوجود من الآخر، فحينئذٍ يوجد ذلك المقدور، فيكون العلمُ المخصوص ـ المسمى بالداعي ـ كافياً في التخصيص، مع أنه لا يخرج بذلك عن كونه تابعاً للمعلوم، فإنّ العلمَ إنما تعلّق بكون الفعل مصلحةً لأجل أنه في نفسه مصلحة.

الثاني: وهو أنّ علمَ الله تعالى متعلقٌ بجميع الأشياء، وبأن أيّ الأشياء يوجَد[٥] وأيّها لا يوجَد، والذي تعلق علمُ الله بحدوثه[٦] استحال أن لا يحدث، والذي تعلق علمُ الله بأنه لا يحدث[٧] استحال حدوثُه لاستحالة انقلاب علم الله جهلًا، وإيجادُ المحال محال، فلا جرم استحال من الله تعالى أن لا يوجِد ما عَلِمَ أنه سيوجَد، واستحال منه أن يوجِد ما عَلِمَ أنه لا يوجَد، وإذا كان كذلك كان علمُه كافياً في التخصيص.

ولئن[٨] سلّمنا أنّ علمَه تعالى لا يكفي في هذه المخصصية فلمَ قلتم

---

(١) ب، ج: «لا نقول».

(٢) ب، ج: «لأحد».

(٣) كذا في ب، ج: «وضده»، وفي أ: «وضدها».

(٤) ب، ج: «القادرية».

(٥) ب: «وجد».

(٦) ب، ج: «علم الله تعالى بحدوثه».

(٧) ب، ج: «علم الله تعالى أنه لا يحدث».

(٨) ب، ج: «وإن».

أنه[١] لا مخصّص وراء ذلك سوى الإرادة؟ فإنّ عندكم أنّ قولَه تعالى[٢]: «كن» سببٌ لحدوث المحدثات[٣]! فإذا كان كذلك فلِمَ لا يكفي قولُه: «كن» في هذا التخصيص؟

ولئن[٤] سلَّمنا أنّ القدرةَ أو العلمَ[٥] أو «كن» لا يصلح شيءٌ منها للمخصصيّة، لكن الإرادةُ أيضاً غيرُ صالحةٍ للمخصصية.

بيانه من وجهين[٦]:

الأول: أنّ اللهَ تعالى[٧] لو خلق فينا علمًا ضروريّاً بما في دخول النار من الآلام العظيمة، وخلق فينا إرادةً ضرورية لدخولها فإنّا لا ندخل النار، ولمّا[٨] ترجحَ مقتضى العلمِ على مقتضى الإرادة علمْنا أنّ الإرادةَ غيرُ صالحة للمخصصية على الإطلاق.

الثاني: أنّ المعقولَ[٩] من المريد مَن يصحّ منه الفعلُ والترك، أمّا الذي يجب صدورُ الفعلِ منه[١٠] وتستحيل[١١] صدورُ التَّرك منه فذلك ليس بمريد، بل يكون موجباً.

ثم إنّ الذي[١٢] يصح منه الفعلُ ويصح منه التَّركُ لا بدّ وأن يصحَّ منه إرادةُ الفعل وإرادةُ الترك؛ لأنه لو وجب اتصافُه بإرادة الفعل دائماً لكان يلزم إمّا استحالةُ

---

(١) ب، ج: «بأنه».

(٢) ب، ج: «للمحدثات» وقد كتبت على هامش أ، وضرب عليها.

(٣) ب، ج: «لحدوثها».

(٤) ب، ج: «وإن».

(٥) ب، ج: «العمل والقدرة».

(٦) ج: «الوجهين».

(٧) ب، ج: «وهو أن الله تعالى».

(٨) ب، ج: «فلما».

(٩) ب، ج: «وهو أن المعقول».

(١٠) ب، ج: «عنه».

(١١) ب، ج: «ويستحيل».

(١٢) ب، ج: «ثم الذي».

التَّرك منه، وحينئذٍ يصير موجباً ويخرج عن كونه مريداً؛ أو حصولُ الإرادة بدون المراد[١]، وحينئذٍ تخرج الإرادةُ عن كونها مؤثّرةً في التخصيص.

وإذا ثبت أنّ كلَّ مريد فإنه يصحّ منه أن يريد وأن لا يريد وجب احتياجُ إرادته إلى مرجّح آخر وإلا لكان الممكن واقعاً لا عن سبب، وذلك[٢] المرجحُ ليس إرادةً أخرى دفعاً للتسلسل، بل لا بدّ من شيء آخر، فثبت أنّ الإرادةَ غيرُ صالحة للمرجحيّة على الإطلاق.

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتم[٣] يدلّ على كونه مريداً[٤]، ولكن هنا[٥] شُبَهٌ توهم نقيضَ ذلك، وهي ثلاث:

الأولى: أنه تعالى لو كان مريداً لكان إمّا أن يكون مريداً لذاته، أو بإرادةٍ قديمة، أو بإرادةٍ حادثة، والأقسامُ الثلاثةُ باطلة، فبطل القولُ بكونه مريداً.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون مريداً لذاته؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يريدَ كلَّ ما صحّ أن يُراد، واللازمُ محالٌ فالملزومُ مثلُه.

بيانُ الشرطية من وجهين:

الأول: أنه تعالى لمّا كان عالماً لذاته وجب أن يعلم كلَّ ما صح أن يعلمَه[٦]، فكذلك لمّا كان مريداً لذاته وجب أن يريد كلَّ ما يصح[٧] أن يراد.

---

(١) ب، ج: «المراد بدون الإرادة».

(٢) ب، ج: «فذلك».

(٣) ب، ج: «ذكرتموه».

(٤) ب، ج: «كونه تعالى مريداً».

(٥) ب، ج: «هاهنا».

(٦) ب، ج: «يعلم».

(٧) ب، ج: «صح».

الثاني: أنّ المراداتِ[١] مشتركةٌ في صحة أن يريدَها كلُّ مريد، فإذا[٢] اقتضت الذاتُ مريديّةَ بعضها وجب أن تقتضي مريديةَ الباقي؛ لأنّ اقتضاءَ مريدية البعض ليس بأَولى من اقتضاء مريديّة الباقي.

بيانُ استحالة كونه تعالى مريداً[٣] لكل المرادات أمورٌ ثلاثة[٤]:

أولها[٥]: أنّ زيداً إذا أراد حياة إنسان، وعَمْرو[٦] يريد موتَه، فلو كان اللهُ تعالى مريداً لكل المرادات لزم أن يكون مريداً لموته ولحياته[٧] معاً، وذلك محال.

وثانيها: أنّ الأشياء التي يصح أن تُراد لا نهايةَ لها؛ لأنه[٨] لا وقت يفرض حدوث العالَم عليه[٩] فيه إلا ويصح أن يراد حدوثُه قبل ذلك الوقت، ولا حدّ يصح أن يراد حدوثُ العالم إلا ويصح أن يراد ما هو أزيد من ذلك، فيلزم منه[١٠] أن لا يكون للعالم أولٌ ونهاية، وذلك محال.

وثالثها: أنه يلزم أن يحصل لنا كلُّ ما نريده ونتمناه، وذلك باطل، فثبت أن الله[١١] تعالى لا يمكن أن يكون مريداً لذاته.

وبهذا الدليل يظهر أنه تعالى لا يمكن أن يكون مريداً بإرادةٍ قديمة؛ لأنه ليس

---

(١) ب، ج: «وهو أن المرادات».

(٢) ب، ج: «فإن».

(٣) ب، ج: «كونه مريداً».

(٤) قوله: «ثلاثة» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «أحدها».

(٦) كذا، وهو صواب، والأولى حسب السياق: وعَمْراً.

(٧) ب، ج: «وحياته».

(٨) ب، ج: «لأنها».

(٩) قوله: «عليه» سقط من ب، ج.

(١٠) ب، ج: «فيلزم أن».

(١١) ب، ج: «فثبت أنه».

تعلّق الإرادة القديمة ببعض المرادات أولى من تعلقها بالبعض، فيجب تعلقُها بالكل، وحينئذٍ يلزم المحالاتُ المذكورة.

وأمّا أنه يستحيل أن يكون مريداً بإرادةٍ حادثةٍ فلوجهين:

ـ **الأول**: أنّ تلك الإرادةَ الحادثةَ يكون حدوثها مختصّاً بوقت، مع جواز حدوثها قبل ذلك أو بعده، فيفتقر اختصاصها بذلك الوقت إلى إرادةٍ أخرى مخصصة، ويلزم تسلسلُ الإرادات.

لا يقال: هذا التسلسلُ غيرُ لازمٍ لوجهين[١]:

أحدهما: أنّ الواحدَ منها لا يريد فعله إلا بإرادة حادثة، ولا يجب أن يريد إرادتَه وإلا أدّى إلى ما لا نهاية له، وإذا ثبت ذلك فقولُنا فيه ـ تعالى ـ كقولنا في الواحد منا[٢].

وثانيهما[٣]: أنّ القادر[٤] إنما وجب أن[٥] يريد فعلَه الحادثَ لا لكونه حادثاً كيف كان حتى يلزمَ احتياجُ كلِّ حادثٍ إلى الإرادة، بل لأنه مقصودٌ بالداعي، وليس كذلك الإرادة؛ لأنها ليست مقصودةً في الداعي، بل الداعي إلى الفعل يدعو إليها تبعاً.

لأنا نقول: أمّا الأولُ فباطل؛ لأنا لم نحتجْ[٦] في إرادتنا إلى إرادة أخرى؛ لأنّ إرادتَنا ليست من فعلنا، بل من فعل الله تعالى، فأمّا إرادةُ الله تعالى فإنها لا بدّ وأن تكون فعلَه، فظهر الفرق.

أمّا الثاني فباطلٌ أيضاً؛ لأنّ الداعيَ إمّا أن يكون كافياً في حدوث الأفعال في

---

(١) ب، ج: «من وجهين».

(٢) ب، ج: «منها».

(٣) ج: «وثانيها».

(٤) ب، ج: «القادرية».

(٥) قوله: «وجب أن» سقط من ج.

(٦) ب، ج: «لأنا إنما لم نحتج».

الأوقات المخصوصة والمحالّ المخصوصة أو لا يكفي، فإن كان كافياً فلا حاجةَ إلى الإرادة، وإن لم يكن كافياً وجب احتياجُ الإرادة إلى إرادةٍ أخرى سواء كان حدوثُها مقصوداً أو تبعاً.

ـ **الوجه الثاني في بيان استحالة كونه مريداً[١] بإرادةٍ حادثة**: أنّ تلك الإرادةَ[٢] إمّا أن تحدث فيه تعالى، أو في غيره، أو لا في محلّ، والأقسامُ الثلاثةُ باطلة، فبطل القولُ بكونه مريداً بإرادة حادثة.

أمّا أنه يستحيل أن تحدث فيه الإرادة[٣]: لأنه يلزم أن يكون ذاتُه محلاًّ للحوادث، وسيأتي بطلانُ ذلك.

وأمّا أنه يستحيل أن تحدث تلك الإرادةُ في غيره: لأن ذلك الغيرَ إمّا أن يكون حيواناً أو لا يكون، فإن كان حيواناً كان هو أحق بأن يكون مريداً بها من غيره، وإن لم يكن حيواناً فهو محال؛ لأنا نعلم بالضرورة استحالةَ حصول الإرادة في المحلّ الذي لا يكون حيّاً.

وأمّا أنه يستحيل أن يحدث لا في محلٍّ: فلوجوهٍ ثلاثة:

الأول: أنّ الباريَ تعالى[٤] غيرُ مختصٍّ بمحلٍّ وحيّز أصلًا، فلا يتقرر لقيامِ الصفة به مفهوم إلا مجرد اتصافه به، وإذا كان الباري تعالى متصفاً[٥] بتلك الإرادة كان ما هو المفهومُ من قيام الصفة به حاصلاً في تلك الإرادة، فيستحيل أن يقال: إن تلك الإرادةَ غيرُ قائمة به.

---

(١) ب، ج: «كونه تعالى مريداً».

(٢) ب، ج: «هو أن تلك الإرادة».

(٣) ب، ج: «أن تحدث الإرادة فيه تعالى».

(٤) ب، ج: «هو أن الباري تعالى».

(٥) ب، ج: «وإذا كان الباري متصفاً».

الثاني: أنّ اقتضاءَ الإرادة[١] للمريدية إمّا أن يتوقف على قيامها بالمريد أو لا يتوقف، فإن توقف وجب أن لا يصيرَ الباري تعالى مريداً بإرادةٍ غيرِ قائمةٍ به، وإن لم يتوقف ذلك على قيام الإرادة بالمريد، وجميع الأحياء يصحّ اتصافُهم بالمريدية، فالإرادةُ الموجودةُ لا في محلٍّ ليس بأن يقتضيَ المريديةَ للباري تعالى بأولى[٢] من أن يقتضيَها لغيره، فيلزم أن يقتضيَ تلك الإرادةَ صفةُ المريدية لكل الحيوانات كما اقتضتها للباري تعالى، أو أن لا تقتضيها[٣] للباري تعالى كما لم تقتضها[٤] لشيء من الحيوانات.

لا يقال: المريدُ إذا كان لا في محلٍّ كان اختصاصُ الإرادة التي لا في محلٍ به أقوى من اختصاصها بسائر المريدين الذين يكونون في محلٍ لأنا نقول: لما كانت الإرادةُ في ذاتها غنيةً عن المحل، وفي اقتضائها لصفة[٥] المريدية أيضاً غنيةً عن المحل، وكانت الأحياءُ بأسرها قابلةً لصفةِ المريدية كانت نسبةُ الإرادة إلى كل الأحياء نسبةً واحدة.

وأمّا كونُ بعضِ المريدين في المحل[٦] والبعضِ لا في المحلّ فلمّا[٧] لم يكن معتبراً في ذات المؤثر، ولا في اعتبار مؤثريته، ولا في ذات القابل، ولا في اعتبار قابليته استحال أن يختلف بسبب ذلك حكمُ اقتضاءِ الإرادة.

الثالث: وهو أنّا لو جوّزنا وجودَ إرادةٍ لا في محلٍّ لجوّزنا وجودَ سائر الأعراض لا في محل، وذلك بالاتفاق باطل، فكذلك ما قالوه.

---

(١) ب، ج: «وهو أن اقتضاء الإرادة».

(٢) ب، ج: «أولى».

(٣) ب، ج: «أو أن لا يقتضي صفة المريدية».

(٤) ب، ج: «لا يقتضيها».

(٥) من قوله: «الذين يكونون في محل» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٦) ج: «محل».

(٧) ب، ج: «لما».

فثبت بمجموع ما ذكرناه[١] أنه يستحيل أن يكون الباري تعالى مريداً لذاته، أو بإرادة قديمة، أو بإرادة حادثة، فيلزم منه استحالةُ كونه مريداً.

الثانية[٢] أنه تعالى لو كان مريداً لكانت مريديّتُه إمّا أن تكون تابعةً للداعي أو لا تكون، والمقسمان[٣] باطلان، فبطل القولُ بالمريدية.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن لا تكون مريديّتُه تابعةً للداعي؛ لأن المريد كما صح أن يريدَ الشيءَ صح أن يريد ضدَّه، فلو ترجحت إحدى الإرادتين على الأخرى لا لمرجّحٍ كان الممكنُ واقعاً لا عن سبب، وإن كان هناك مرجحٌ فمحال أن يكون المرجحُ[٤] هو ذاتَ المريدية وإلا لكانت تلك المريديةُ واجبةَ الثبوت لوجوب ذات المريد، فحينئذٍ تكون[٥] الذاتُ موجبةً لصفةٍ موجبة للأفعال ولا[٦] تكون مريدة، فإذن[٧] لا بدّ من مرجّحٍ آخر، وليس ذلك هو الإرادة؛ لأنّ الكلامَ فيها كالكلام في الأولى، فإذن[٨] لا بدّ وأن يكون المرجحُ لتلك الإرادة هو علمَه بكون تلك الإرادة أَولى من غيرها، وذلك هو الداعي، فثبت أنّ الإرادةَ يستحيل أن لا تكون تابعةً للداعي.

وأمّا إن كانت تابعةً للداعي فهذا[٩] أيضاً محال؛ لأنّ المعقولَ من الإرادة صفةٌ تخصص الفعل بجهةٍ دون جهة، ويستحيل أن يدعوَ الداعي إلى ترجيح إرادةٍ على

---

(١) ب، ج: «ذكرناه».

(٢) ب، ج: «الشبهة الثانية على نفي المريدية».

(٣) ب، ج: «والقسمان».

(٤) قوله: «المرجح» سقط من ج.

(٥) ب: «يكون».

(٦) ج: «فلا».

(٧) ب: «فإذن».

(٨) ب: «فإذن».

(٩) ب، ج: «فهو».

إرادةٍ إلا إذا دعا[١] الداعي[٢] إلى ترجيح متعلَّق الإرادة الراجحة على متعلَّق الإرادة المرجوحة، فثبت تعلق الداعي بمتعلَّق الإرادة، وثبت بما سبق أنّ الداعيَ سببٌ مستقلٌّ بالترجيح، وإذا كان كذلك كان ترجّحُ المراد مستنداً إلى الداعي، فيستحيل استنادُه إلى الإرادة؛ لأنَّ الحكمَ الواجبَ لأجل سببٍ مستقلّ يستحيل استنادُه[٣] إلى علة أخرى يحصل بعد ذلك السبب، فإذن[٤] يمتنع أن يكون للإرادة أثرٌ أصلًا، فثبت أنّ الإرادةَ يمتنع أن تكون مؤثرةً بالاستقلال والتبعية، فإذن[٥] لا يكون لها أثرٌ أصلًا، وذلك يقتضي القولَ ببطلان الإرادة؛ لأنه لا معنى للإرادة إلا الصفةُ التي تخصص الفعلَ ببعض ما جاز عليه دون البعض.

الثالثة[٦]: أنّ الإرادةَ عبارةٌ عن ميل القلب، وذلك على الله محال[٧].

الجواب قوله: لمَ قلتم: إنه يصحّ حصول فعل الله قبل ما حصل أو بعده؟

قلنا: لأنّ كلَّ ما دخل في الوجود بعد ما كان معدوماً كانت حقيقتُه قابلةً للعدم والوجود، فلو كان أحدُ الأمرين ممتنعاً عليه في بعض الأوقات لم يكن ذلك الامتناعُ مستنداً إلى تلك الحقيقة، بل إلى أمر آخر، وذلك الأمرُ الآخر إن كان ممكنَ الزوال كان الامتناعُ المترتبُ[٨] عليه أيضاً ممكنَ الزوال، وإذا كان كذلك[٩] كان[١٠] حصول

---

(١) ج: «دعى»، وفي أ: «ادّعى».
(٢) قوله: «الداعي» سقط من ج.
(٣) ج: «إسناده».
(٤) ب: «فإذن».
(٥) ب: «فإذن».
(٦) ب، ج: «الشبهة الثالثة».
(٧) ب، ج: «وذلك على الله تعالى محال».
(٨) ب، ج: «المرتب».
(٩) قوله: «كذلك» سقط من ج.
(١٠) قوله: «كان» سقط من ب، ج.

ذلك الفعل قبلَه أو بعدَه ممكناً وإن كان ممتنعَ الزوال كان واجباً لذاته، فحينئذٍ يكون الامتناعُ الحاصلُ بسببه دائمَ[١] الثبوت، وذلك لا يعقل ثبوته فيما صار موجوداً بعد عدمه.

قوله: العالَمُ كان ممتنعَ الوجود[٢] في الأزل ثم صار ممكنَ الحصول في لا[٣] يزال، وذلك يدلّ على أن المستحيلَ يجوز أن ينقلبَ صحيحاً.

قلنا: المحالُ إنما هو وجودُ الفعل الأزلي، وذلك ثابتٌ دائماً، وأمّا الفعلُ فيما لا يزال فهو ممكن، وهذا الإمكانُ ثابتٌ دائماً، فظهر أنه لا يلزم مما قالوه انقلابُ المحال ممكناً، وهكذا القولُ في صحة المقدورية.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون فعلُ الله[٤]، وإن كان ممكنَ الحصول قبل الوقت الذي حصل فيه أو بعده نظراً إلى ذاته، إلا أنه يكون واجباً نظراً إلى قدرة الله تعالى؟

قلنا: المصحّحُ لكون الشيء مقدوراً إنما هو الإمكان؛ لأنا لو لم نعتبر الإمكانَ لوجب أن نعتبرَ[٥] إمّا الوجوبَ و[٦]الامتناع، وهما منافيان[٧] للمقدورية، والمنافي للشيء لا يكون مصحّحاً له، فثبت أنّ المصحّحَ لمقدورية بعض الأشياء لقدرته تعالى[٨] الإمكان، لكن الإمكانُ أمرٌ مشتركٌ بين الممكنات بأسرها، فإذن[٩]

---

(١) ب: «دام».

(٢) ب، ج: «الحصول».

(٣) ب، ج: «فيما لا».

(٤) ب، ج: «فعل الله تعالى».

(٥) ج: «تعتبر».

(٦) ب، ج: «وإما».

(٧) ب: «متنافيان».

(٨) ب، ج: «لقدرة الله تعالى».

(٩) ب: «فإذن».

ما لأجله يصلح[١] بعضُ الممكنات أن[٢] تكون مقدورةَ الله[٣] تعالى قائمٌ في كل الممكنات، فيجب صلاحيةُ كونِ الكلِّ مقدوراً لقدرة الله تعالى، وقدرةُ[٤] الله لمّا اقتضت التعلقَ ببعض الممكنات وجب تعلّقُها بسائر الممكنات؛ لأنّ نسبةَ الشيء إلى الشيء كنسبته إلى مثله، فثبت أنّ جميعَ الأشياء مقدورةٌ لله تعالى، فإذا[٥] كان كذلك لم يكن تخصيصُ بعضها بالوقوع دون البعض لأجل القدرة.

قوله: القدرةُ الحادثة المتعلقة بالشيء غيرُ صالحةٍ[٦] لضدّ ذلك الشيء.

قلنا: لأنّ القدرةَ الحادثةَ غيرُ مؤثرةٍ فلمْ يكن مقدوريةُ الشيء لتلك القدرة لأجل إمكانه حتى يلزمَ عمومُ صحة المقدورية لعموم الإمكان، أمّا القدرةُ القديمةُ فمؤثرة، فكانت مقدوريةُ الشيء لتلك القدرة[٧] لأجل إمكانه، فوجب أن يعمَّ صحةَ المقدورية.

قوله: تعلقُ الإرادة بما وجد إمّا أن يكون واجباً أو لا يكون.

قلنا: ذلك التعلقُ واجب، ووجوبُ تعلقِ الإرادة المعيّنة بالمراد المعيّن لا ينافي كونَ الذاتِ مختارة، أمّا لو لم يتمكن من إيجاد غيرِ مقدوره لقدح ذلك في كونه مختاراً، فظهر الفرق.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون المرجحُ هو الداعي، وهو علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة؟

---

(١) ب، ج: «صلح».
(٢) ب، ج: «لأن».
(٣) ب، ج: «الله».
(٤) ب، ج: «وقدرة الله تعالى».
(٥) ب، ج: «وإذا».
(٦) ب، ج: «صالح».
(٧) ب، ج: «بها».

قلنا: لأن تلك المصلحةَ إمّا أن تكون عائدةً إلى الله تعالى أو إلى العبد، والأولُ محال[١] بالاتفاق، والثاني أيضاً باطل؛ لأنا استدللنا[٢] على أنّ اللهَ تعالى خالقٌ لجميع أعمال[٣] العباد، وفي أعمالهم ما لا يكون مصلحةً لهم في المعاش والمعاد، وإذا كان كذلك استحال أن تكون فاعليتُه تبعاً للمصالح، فبطل القولُ بالداعي.

ويظهر مما ذكرنا أنّ هذه المسألة من فروع خلق الأعمال.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون المرجحُ هو علمَه تعالى بأنّ الشيءَ الفلانيَّ يقع والشيءَ الفلانيُّ لا يقع؟

قلنا: لأنّ العلمَ بالوقوع تبعُ الوقوع، والوقوعُ تبعُ الإيقاع، فلو كان الإيقاعُ تبعاً للعلم بالوقوع لزم الدور.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون المرجحُ هو قولَه: «كن»؟

قلنا: إنّا لا نقول: إنّ قولَه[٤]: «كن» يوجب[٥] حدوثَ الحوادث، وكيف نقول ذلك مع أنّ هذه الكلمةَ تصدر عنّا فلا[٦] يؤثر أصلًا؟ وما كان علةً للشيء لذاته يستحيل انفكاكُه عن المعلول.

نعم ذلك مذهبُ بعض الكرّامية، وإنه باطل.

قوله: الإرادةُ أيضاً غيرُ صالحةٍ للمخصصيّة.

قلنا: لا نسلّم.

---

(١) ب، ج: «باطل».

(٢) ب، ج: «لأنا لما استدللنا».

(٣) قوله: «أعمال» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «إن قوله تعالى».

(٥) ب، ج: «موجبة».

(٦) ب، ج: «ولا».

قوله: اللهُ تعالى إذا خلق فينا إرادةَ دخول النار وعلماً ضروريّاً بما في دخولها من المضارّ فإنّا لا ندخلها.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يقال: إن ذلك العلمَ ينافي وجودَ تلك الإرادة حتى لا يمكنَ خلقُ تلك الإرادة مع وجود هذا العلم؟

ولئن[١] سلّمنا أنّ ذلك ممكنٌ فلمَ قلتم: إنّ مقتضى الداعي يترجّح على مقتضى الإرادة.

ولئن[٢] سلّمنا ذلك ولكن هذا إنما يكون إذا كانت الإرادةُ معارَضةً بالداعي، وذلك إنما يكون في الفاعل[٣] الذي تكون فاعليتُه تبعاً للداعي، واللهُ تعالى لمّا استحال أن تكون فاعليتُه تبعاً للداعي[٤]، فحينئذٍ لا يتحقق الداعي في حقّه، فلا تكون إرادتُه معارَضةً بالداعي؛ فلمَ قلتم: إنّ الإرادةَ حالَ خلوّها عن معارَضةِ الداعي لا تصلح للترجيح؟

قوله: ترجيحُ[٥] إرادةِ الشيء على إرادة ضدّه تستدعي مرجّحاً.

قلنا: لا نسلّم؛ فإنّ الإرادةَ حقيقتَها أن تكون صفةً مخصصة، والحقائقُ لا تعلّل، كما أنّ حقيقةَ القدرة القديمة لمّا كانت هي الموجديّةَ لا جرم لا تعلل، فكذلك هنا[٦].

قوله: لو كان مريداً لكان إمّا أن يكون مريداً لذاته، أو بإرادةٍ قديمة، أو بإرادةٍ حادثة.

---

(١) ب، ج: «وإن».

(٢) ب، ج: «وإن».

(٣) ب، ج: «بالفاعل».

(٤) ج: «للداعي».

(٥) ب، ج: «ترجح».

(٦) ب، ج: «فكذلك هي هاهنا».

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون لذاته؟

قوله: لأنه[١] لو كان مريداً لذاته لكان مريداً لكل المرادات.

قلنا: لمَ قلتم ذلك؟

قوله: قياساً على العلم.

قلنا: القياس يستدعي جامعاً، وأنتم ما ذكرتموه.

قوله: لأنّ الذاتَ ليس بأن يقتضيَ[٢] مريديةَ البعض أَولى من أن يقتضيَ مريديّةَ الباقي.

قلنا: قد بيّنا في الأصل الأول من هذا الكتاب ضعفَ هذه الطريقة، وأيضاً فما[٣] ذكرتموه منقوضٌ[٤] بقادِريَّة الله تعالى، فإنها عندكم لذاته، ثم إنها[٥] ما تعلّقت بكل المقدورات، فإنها غيرُ متعلقةٍ بمقدورات العباد.

لا يقال: الفرقُ بين القادِريَّة والمريديَّة أنّ الشيءَ الواحدَ يستحيل أن يكون مقدوراً لقادرَين، فالشيءُ الذي يكون مقدوراً للعبد يستحيل أن يكون مقدوراً لله تعالى، فلهذا لم تتعلق قادريَّتُه به، أمّا الشيءُ الواحدُ فيصح أن يكون مراداً لمريدَيْن، فكون[٦] ذلك المُرادِ[٧] مُراداً[٨] للعبد لا يمنع من كونه مراداً لله تعالى، فظهر الفرق.

---

(١) قوله: «لأنه» سقط من ب، ج.

(٢) ب: «تقضي»!

(٣) ج: «مما».

(٤) ب، ج: «منقوضة».

(٥) ب، ج: «وإنها».

(٦) ب، ج: «فيكون».

(٧) ج: «المرء» تحريف.

(٨) ب، ج: «مراد».

لأنا نقول: هبْ أنّ الفرقَ الذي ذكرتموه صحيح، ولكنّا بهذا الفرق بينّا أنّ الصفةَ وإن كانت ذاتيةً إلا أنها[١] قد لا تكون عامةً لمانعٍ من خارج، وإذا ثبت ذلك فمن الجائز أن يقال: إن المريدية وإن كانت ذاتية ولم يوجد هذا المانع الذي ذكرنا في القادرية[٢] إلا أنه لا يجب عمومُها لاحتمال قيامِ مانع آخر، اللهم إلا أن يقال: إنه لا دليلَ على وجود ذلك المانع المجوز[٣] فيجب نفيه، ولكنّا بينّا ضعفَ هذه الطريقة في أول الكتاب.

واعلم أنّ المعتزلةَ يتمسّكون بهذا الوجه بعينه[٤] في نفي كونه مريداً بإرادةٍ قديمة، فلهذا المعنى استقصينا في الجوابِ عنه.

قوله: لو كان مريداً لكانت مريديتُه إمّا أن يكون[٥] تبعاً للداعي أو لا يكون.

قلنا: لا يكون.

قوله: فلماذا ترجح إرادة الشيء على إرادة ضده؟

قلنا: لمَا بينّا أنّ الإرادةَ صفةٌ حقيقتُها التخصيص، والحقائقُ لا تعلل.

ثم نقول: إنّ الداعيَ الذي ذكرتموه لا يصلح للمرجحية أيضاً؛ لأنّ علمَه باشتمال حدوث الفعل في ذلك الوقت على المصلحة إنما يكون إذا كان الفعلُ كذلك، فاختصاصُ ذلك الفعل بتلك المصلحة إمّا أن يكون لذاته، أو للوازمِ ذاته، أو لأمورٍ غير لازمة، والقسمان الأوّلان يقتضيان أن يكون الفعلُ مقارناً[٦] لتلك المصلحة في أيّ وقتٍ

---

(١) ب، ج: «أنه».

(٢) من قوله: «ولم يوجد هذا» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «المجوز» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «أيضاً».

(٥) ب: «تكون».

(٦) ب، ج: «مقارناً».

حدث[١]، وما كان كذلك استحال أن يكون سبباً لاختصاص حدوثه بالوقت المعين.

وأمّا القسمُ الثالثُ فنقول: اقترانُ حدوثِ ذلك الفعل في ذلك الوقت بتلك المصلحة إذا كان من الجائزات[٢] فلا بد له من سبب، والكلامُ في المخصص الذي ضَمّ تلك المصلحةَ إلى حدوث الفعل في ذلك الوقت كالكلام في الأول، فيفضي إلى التسلسل في المصالح لا إلى نهاية، وذلك باطل، فعُلم أنّ تعليلَ المخصصية بالمصلحة غيرُ جائز.

قوله: الإرادةُ ميلُ القلب.

قلنا: هذه عبارة، فإن عنيت بالميل الإرادةَ فهو مذهبنا، وإن عنيت الشهوةَ والنفرةَ[٣] فالفرقُ بين الإرادة وبينهما ظاهر؛ لأنّ الصائمَ قد يشتهي الطعام وإن كان لا يريد تناولَه، والمريضَ قد[٤] يريد تناولَ الدواء وإن كان لا يشتهي تناولَه، فظهر الفرق.

فهذا غايةُ الكلام في هذه المسألة، وبالله التوفيق.

المسألة الثانية: في بيان أنه تعالى مريدٌ بإرادة قديمة

والدليلُ عليه أنّ كونَه تعالى مريداً إمّا أن يكون وصفاً سلبيّاً أو ثبوتيّاً، والأولُ باطل؛ لأنه لا يكون عبارةً عن سلب أي أمر كان، بل عن سلب ما يقابله، وهو أن لا يكون مريداً أو أن يكون كارهاً، والأولُ باطل؛ لأنّ المريديةَ حينه[٥] تكون[٦] عدماً للعدم، فتكون[٧] ثبوتياً[٨].

---

(١) ج: «وقت حدوث»!

(٢) ج: «الجائرات» تصحيف.

(٣) ج: «النضرة والشهوة»، ب: «النفرة والشهوة».

(٤) قوله: «قد» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «حينئذ».

(٦) ب: «يكون».

(٧) ب: «فيكون».

(٨) ب، ج: «ثبوتية».

والثاني باطل؛ لأنه لا يلزم من نفي الكراهية وجودُ الإرادة بدليل الجمادات، فثبت أنه[١] أمرٌ وجودي، فإمّا أن يكون نفسَ ذاته أو زائداً عليها، فإن[٢] كان زائداً[٣] فإمّا أن يكون صفةً إضافيةً أو صفةً حقيقية.

ونسوق الكلام في إبطال هذه الأقسام على الوجه الذي أوردناه في باب الصفات استدلالاً واعتراضاً من غير مزيد، ثم نبيّن استحالةَ أن يكون إرادتُه حادثةً بما ذكرناه في المسألة الأولى، فيتبين[٤] كونُه مريداً بإرادة قديمة.

المسألة الثالثة: في إرادة الكائنات

أنّ اللهَ تعالى[٥] أراد حدوثَ كلّ ما حدث من الممكنات، ولم يرد حدوثَ ما لم يحدث منها، والدليلُ على الأول أنه موجد لكل[٦] المحدَثات، وكلُّ مَن كان موجداً لشيء[٧] فلا بدّ وأن يكون مُريداً له، فيلزم أن يكون اللهُ مُريداً لحدوث جميع المحدَثات.

وإنما قلنا: إنه تعالى موجدٌ لجميع المحدثات، لمَا مرّ في مسألة خلق الأعمال.

وإنما قلنا: إنّ كلَّ مَن كان موجداً لشيء فلا بدّ وأن يكون مريداً له، لمَا مضى في[٨] المسألة[٩] الأولى من أنَّ اختصاصَ حدوث العالم بوقتٍ معيّن دونما قبله أو ما بعده لا يمكن أن يكون إلا للإرادة[١٠].

---

(١) ب، ج: «أنها».

(٢) ب، ج: «وإن».

(٣) ب، ج: «الأول».

(٤) ب، ج: «فيتبين».

(٥) ب، ج: «اعلم أن الله تعالى».

(٦) ب، ج: «كل».

(٧) ب، ج: «للشيء».

(٨) من قوله: «مسألة خلق الأعمال» إلى هنا سقط من ج.

(٩) ب: «مسألة».

(١٠) كذا في ب، ج: «للإرادة»، وفي أ: «الإرادة».

والدليلُ على الثاني، وهو أنه تعالى لم يرد حدوثَ شيءٍ ممّا لم يحدث: هو أنّ كلَّ ما لم يحدث فاللهُ تعالى عالمٌ باستحالة حدوثه، والعالِمُ باستحالة حدوثِ الشيء يستحيل أن يكون مُريداً لحدوثه.

وإنما قلنا: إنّ كلَّ ما لم يحدث فاللهُ عالمٌ باستحالة حدوثه[١]؛ لأنّ كلَّ ما لم يحدث ولا أيضاً[٢] مما سيحدث فاللهُ تعالى عالمٌ بأنه لا يدخل في الوجود، وما عَلِمَ اللهُ أنه لا يوجد استحالَ وجودُه ـ على ما مضى تقريرُه في مسألة العالِميَّة ـ واللهُ تعالى عالمٌ بكل المعلومات، فيجب أن يكون عالماً باستحالةِ ما عَلِمَ أنه لا يحدث.

وإنما قلنا: إنه لمّا كان عالماً باستحالة حدوثه فإنه يستحيل أن يريدَ حدوثه؛ لأنّ العلمَ الضروريَّ حاصلٌ بأنّ الإرادةَ لا تتعلق إلا بالجائزات، نعم التمني ربما يصِحُّ في المحالات، ولكن التمني على الله تعالى محالٌ بالاتفاق.

فإن[٣] قيل: على المقام الأول لا نسلّم أنّ اللهَ تعالى خالقُ أعمال العباد ـ وتقريرُه قد مرّ في مسألة خلق الأعمال ـ وإن سلّمنا ذلك فلِمَ قلتم: إنه يجب أن يكون مريداً لها؟

بيانُه: أنّ عندكم اللهَ تعالى يخلق القبائحَ ثم ينهى عنها، فإذا جاز أن يخلقَها مع أنه يكون[٤] ناهياً عنها، فلِمَ لا يجوز أن يخلقَها مع أنه يكون[٥] كارهاً لها؟

وأمّا على المقام الثاني فلا نسلّم أنّ ما علم[٦] اللهُ أنه لا يوجد كان ممتنعَ الوجود ـ وبيانه[٧]: ما مر تحقيقُه[٨] في مسألة العالِميَّة.

---

(١) من قوله: «والعالم باستحالة حدوث الشيء يستحيل» إلى هنا، ضِرْبَ عليه فيه أ.

(٢) ب، ج: «ولا هو أيضاً».

(٣) كذا في ب، ج: «فإن»، وفي أ: «قال».

(٤) ب، ج: «مع أنه تعالى يكون».

(٥) من قوله: «ناهياً عنها، فلِمَ» إلى هنا سقط من ج.

(٦) ب، ج: «أن ما علم الله تعالى».

(٧) ب، ج: «بيانه» دون واو.

(٨) قوله: «تحقيقه» سقط من ب، ج.

ولئن[١] سلّمنا ذلك ولكن لمَ قلتم: إنّ إرادةَ ما عَلِمَ امتناعَه ممتنعة؟

بيانه: أنّ الإنسانَ لو أخبره نبيٌّ أنّ زيداً يشتمه ويقتله فإنه يكون مريداً لعدم الشتم والقتل، مع أنّ عدمَهما محال؛ لأنّ عدمَهما يؤدي إلى كذب النبيّ[٢] وكذبُ النبي يؤدي[٣] إلى كذب الله تعالى، وذلك محال، فكذلك هنا[٤].

ولئن[٥] سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدلّ على صحة مذهبكم إلا أن هنا[٦] وجوهاً تُبطل مذهبَكم، منها عقليةٌ ومنها سمعية:

أمّا العقلية فخمسة:

الأول: أعمالُ[٧] العباد لو[٨] كان كلُّها بقضاء الله وقدره وجب أن لا يكونوا قادرين على شيء من الأفعال؛ لأنّ كلَّ ما أراده اللهُ منهم كان واجبَ الوقوع، وكلُّ ما لم يرد اللهُ تعالى منهم كان ممتنعَ الوقوع، فحينئذٍ يكونون مضطرين في أفعالهم غيرَ قادرين عليها، وذلك مما يُبطله الحسُّ والبديهة، وأيضاً فحينئذٍ لا يبقى للأمر[٩] والنهي والثواب والعقاب فائدةٌ أصلاً، وذلك يُبطل الدِّينَ والشريعة.

الثاني ـ وهو حجّةُ أبي الحسين ـ: أنّ اللهَ تعالى لا يدعوه الداعي إلى القبيح فلا يكون مريداً له.

---

(١) ب، ج: «وإن».
(٢) ب، ج: «إلى كذب النبي المؤدي».
(٣) قوله: «وكذب النبي يؤدي» سقط من ب، ج.
(٤) ب، ج: «هاهنا».
(٥) ب، ج: «وإن».
(٦) ب، ج: «هاهنا».
(٧) ب، ج: «أن أعمال».
(٨) كذا في ب، ج: «لو» دون واو، وفي أ: «ولو».
(٩) ب، ج: «في الأمر».

وإنما قلنا: إنه لا يدعوه الداعي إلى القبيح؛ لأنّ الداعيَ في حق الله تعالى هو العلم، والعلمُ إنما يكون داعياً إذا تعلّق إمّا بكون[١] الفعل محتاجاً إليه أو بكونه حَسَناً[٢]، والأولُ في حق الله محال[٣]، والثاني لا يُتصوّر في الفعل القبيح، فثبت أنّ اللهَ تعالى لا يدعوه الداعي إلى القبيح، فوجب أن لا يكون مريداً له لمَا ثبت أنه لا معنى لارادته[٤] إلا الداعي.

الثالث: أنّ اللهَ تعالى آمرٌ بالطاعات وناهٍ عن القبائح، والآمرُ بالشيء يجب أن يكون مريداً له، والناهي عن الشيء يجب أن يكون كارهاً له، فيلزم أن يكون اللهُ تعالى مريداً للطاعات وكارهاً للمحرمات.

وإنما قلنا: إنّ الآمرَ بالشيء يجب أن يكون مريداً له؛ وذلك لأنّ صيغةَ «افعلْ» قد يكون آمراً مرةً ولا يكون آمراً أخرى، وذلك عندما يصدر عن الساهي والنائم، أو عمّن يَكتِفُ[٥] لسانُه[٦]، أو عمن تكلّمَ به[٧] قبل وضعها للطلب، وإذا كان كذلك لم تكن هذه الصيغةُ أمراً لذاتها[٨] ولا لشيءٍ من لوازم ذاتها.

ثم إنها[٩] تصير أمراً عند إرادة المأمور به، ولا يبقى أمراً عند عدم إرادة المأمور به، فإذا دارت الآمريّةُ مع هذه الإرادة وجوداً وعدماً وجب أن يقال: بأن[١٠]

---

(١) ب: «إما أن يكون»!

(٢) كذا في ب، ج: «حسناً»، وفي أ: «حسياً».

(٣) ب، ج: «في حق الله تعالى محال».

(٤) ب، ج: «للإرادة».

(٥) لعلها من الكَتْف: المشي الرويد، أي: كلامه بطيء يخرج كلمة كلمة.

(٦) قوله: «أو عمن يكتف لسانه» سقط من ب.

(٧) ب، ج: «بها».

(٨) ج: «لدنيا» تحريف.

(٩) ب، ج: «إنما».

(١٠) ب، ج: «إن».

الآمريّة إمّا أن تكون[١] عبارةً عن مجرد هذه الصيغة مع، أو عن[٢] صفةٍ ثابتةٍ لهذه الصيغة معللةٍ بالإرادة، وكيفما كان فإنه يلزم امتناعُ انفكاكِ الأمر بالشيء عن إرادة المأمور به.

ولهم في تقريرِ أنّ الآمرَ[٣] لا بدّ وأن يكون مريداً للمأمور به[٤] تقسيم آخر طويل يذكرونه في أصول الفقه، ولكنه منتشرُ الأقسام غيرُ مضبوط، فلأجل ذلك تركناه.

الرابع: أنّ إرادةَ القبيح قبيحة، والقبيحُ[٥] على الله غيرُ جائز، فإرادةُ القبيح غيرُ جائزة على الله تعالى[٦].

وإنما قلنا: إنّ إرادةَ القبيح قبيحة؛ لأنّ العقلاءَ يستحسنون ذمَّ مَن علموا من حاله أنه يريد فسادَ الناس في الأرض وانهتاكَ حُرَمِ المسلمين.

وإنما قلنا: إنّ القبيحَ على الله غيرُ[٧] جائز[٨]؛ لأنه صفةُ نقص، وهو على الله محال.

وأيضاً ففعلُ القبيح يدلّ على الجهل و الحاجة[٩]، وهما على الله محال[١٠].

---

(١) ب: «يكون».

(٢) ب، ج: «هذه الصيغة مع هذه أو عن».

(٣) ج: «الأمر»، ب: «الامر».

(٤) ب، ج: «بالمأمورية».

(٥) ب: «والقبح».

(٦) ب، ج: «غير جائز على الله تعالى».

(٧) ب، ج: «على الله تعالى غير».

(٨) ب: «غير جائزة».

(٩) ب، ج: «أو الحاجة».

(١٠) ب، ج: «محالان».

الخامس: الإتيانُ بما يريد الغيرُ طاعةٌ لذلك الغير، فلو أراد اللهُ من الكافر الكفر لكان الكافر مطيعاً لله بكفره، وكلُّ مطيع فهو مستحقٌّ للثواب بالاجماع[١]، فيلزم أن يكون الكافرُ مستحقّاً للثواب، وإنه باطلٌ بالإجماع.

وإنما قلنا: إنّ إتيانَ[٢] الأدنى بمراد الأعلى طاعةٌ للسُّنّة والشِّعر:

أمّا السنّة: ما[٣] رُوي عن النبي ﷺ أنه كان في بعض الأسفار، فضرَب الأرضَ بعقبه، فنبع منها الماء، فقال له أبو طالب: يا محمد! إن ربك ليطيعك، فقال عليه السلام: «يا عم[٤] إن أطعتَ الله أطاعك»[٥]. أي: إن فعلتَ ما أراده يفعل هو ما أردت.

وأيضاً ما رُوي أنّ عمرَ رضي الله عنه قال: أطاعني ربي في ثلاث[٦]. فوصف اللهَ تعالى بكونه[٧] مطيعاً له لمّا فعل ما أراده.

---

(١) قوله: «بالاجماع» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «الإتيان».

(٣) ب، ج: «فما».

(٤) قوله: «يا عم» سقط من ب، ج.

(٥) الحديث عن أنس: أن أبا طالب مرض فثقل فعاده النبي ﷺ فقال: يابن أخي! ادعُ ربك الذي بعثك أن يعافيني، فقال النبي ﷺ: «اللهم اشفِ عمي» فقام كأنما نشط من عقال، فقال أبو طالب: إن ربك الذي بعثك ليطيعك. قال: «وأنت يا عم إن أطعت الله ليطيعنك»: رواه ابن عدي في «الكامل» ٧ / ١٠٢، والطبراني في «الأوسط» (٣٩٧٣)، والحاكم في «المستدرك» (١٩٩١)، والخطيب في «تاريخ بغداد» ٨/ ٣٧٧، وابن عساكر في «تاريخ مدينة دمشق» ٦٦/ ٣٢٤ـ ٣٢٥. قال الهيثمي في «المجمع» ٢/ ٣٠٠: وفيه الهيثم بن جماز البكاء، وهو ضعيف. اهـ. ولم أقف عليه بالرواية التي أورد المصنف.

(٦) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ولفظ هذا الحديث مشهور: وافقت ربي، أو: وافقني ربي، رواه من حديث أنس: البخاري (٤٠٢، ٤٤٨٣)، ومن حديث ابن عمر: مسلم (٢٣٩٩).

(٧) قوله: «بكونه» سقط من ب، ج.

وأمّا الشعر: فقول سويد[١]:

رُبَّ مَن أنضجتُ غيظاً صَدْرَه[٢] قد تمنَّى ليَ موتاً لم يُطَعْ

أي: لم يُجَب إلى ذلك، ولم يُفعل ما أراده ذلك المتمني.

وأمّا الأدلةُ السمعية: فمنها ما يدلّ على أنه تعالى لا يريد القبائحَ والمعاصي، ومنها ما يدل على أنه يريد الطاعات[٣]:

أمّا الأولُ فيدلّ عليه سبعُ آيات:

ـأحدها[٤]: قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾[٥] ثم قال: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨]. وهذه الآيةُ تدل على فساد مذهبكم من وجوهٍ خمسة:

أحدها: أنّ الله تعالى حكى صريحَ مذهبكم عنهم ثم ردّ عليهم بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا﴾ والبأس: العذاب، وهو لا يُستحَقّ إلا على الباطل.

---

(١) ب، ج: «لبيد»، والبيت مشهور من قصيدة مشهورة طويلة لسويد بن أبي كاهل اليَشْكري، ولم أجد أحداً نسب من قصيدته بيتاً للبيد! انظر: «الأغاني» ١٣/ ١١٢، «المفضليات» ١٩٨، «العقد الفريد» ٥/ ٢٩.

سويد اليشكري: هوأبو سعد سويد بن أبي كاهل بن حارثة الكناني اليشكري، شاعر من مخضرمي الجاهلية والإسلام. عدّه ابن سلام في طبقة عنترة، توفي بعد ٦٠هـ.

(٢) ويروى: «قلبه».

(٣) ب، ج: «على أنه لا يريد إلا الطاعات».

(٤) ب، ج: «إحداها قوله تعالى».

(٥) زاد في ب، ج: «﴿وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ﴾».

وثالثها: قوله: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ﴾ ومثل هذا لا يقال إلا[١] للمُبطِل.

ورابعها: قوله: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ[٢] إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ وهو أيضاً[٣] لا يقال إلا للمُبطِل.

وخامسها: قوله: ﴿وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ أي: تكذبون، كما في قوله: ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ﴾ [الذاريات: ١٠] أي: الكذّابون.

ـ **وثانيتها**[٤]: أنّ المعاصي مكروهةٌ والمكروه[٥] لا تكون مراداً[٦]، فالمعاصي لا تكون مرادة.

وإنما قلنا: إنّ المعاصيَ مكروهةٌ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١] إلى أن قال: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]، فتبين[٧] أنّ المعاصيَ كلَّها مكروهةٌ لله تعالى، وأمّا أنّ المكروهَ لا[٨] يكون مراداً[٩] فالأمرُ فيه ظاهر.

ـ **وثالثتها**[١٠]: قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١].

ـ **ورابعتها**[١١]: قوله تعالى[١٢]: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨].

---

(١) قوله: «إلا» سقط من ب.

(٢) ب: «يتبعون».

(٣) قوله: «وهو أيضاً» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «وثانيها»، أي: الآيات السبع الدالة على أن الله لا يريد القبائح والمعاصي.

(٥) ب: «والمكروهة»، وسقطت من ج.

(٦) ج: «مرادة».

(٧) ب، ج: «فثبت».

(٨) ج: «ولا».

(٩) ب: «مراد».

(١٠) ب، ج: «وثالثها».

(١١) ب، ج: «ورابعها».

(١٢) قوله: «قوله تعالى» لم يرد في ب، ج.

ـ **وخامستها**[١]: قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

ـ **وسادستها**[٢]: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

ـ **وسابعتها**[٣]: قوله تعالى[٤]: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وأمّا الآياتُ الدالةُ على أنّ اللهَ تعالى يريد الطاعات[٥] فهي:

قوله تعالى[٦]: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]. وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وقوله: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِيَذَّكَّرُواْ﴾ [الإسراء: ٤١]. وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ[٧] رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] معناه: لتتقوا، هكذا قاله المفسّرون، وهكذا كلُّ ما في القرآن من هذا الجنس نحو قوله[٨]: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٢]، ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٨].

والجوابُ قولُه: إذا جاز أن يخلقَ القبائح مع أنه لا يكون آمراً بها فلمَ لا يجوز أيضاً[٩] أن لا يكون مريداً لها؟

قلنا: لمَا بيّنا أنّ اختصاصَ الأفعال بالأوقات المعيّنة يستدعي مخصصاً، وذلك

---

(١) ب، ج: «وخامسها».

(٢) ب، ج: «وسادسها قوله».

(٣) ب، ج: «وسابعها».

(٤) قوله: «قوله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٥) ب، ج: «أن الله تعالى لا يريد إلا الطاعات».

(٦) قوله: «تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٧) في الأصلين: «اتقوا» وهو خطأ.

(٨) ب، ج: «قوله تعالى».

(٩) قوله: «أيضاً» سقط من ب، ج.

المخصصُ يمتنع أن يكون هو الداعي؛ لأنّ الداعيَ إمّا داعي الحاجة، وهو على الله محال[١]، أو داعي المصلحة، وذلك لا يتقرر[٢] في إرادة الكفر وغيره، فإذن تعيّن أن يكون المخصصُ هو الإرادةَ فثبت[٣] أنه تعالى[٤] لمّا كان خالقاً لأفعال العباد[٥] وجب أن يكون مريداً لها بخلافه للأمر[٦]، فإنّ وقوعَ الفعل من الفاعل لا يتوقف على الأمر، فظهر الفرق.

قوله في المقام الثاني: لمَ قلتم: إنّ ما عَلِمَ اللهُ أنه[٧] لا يوجد فهو ممتنعُ الوجود؟

قلنا: لما مضى في مسألة العالميّة.

قوله: لمَ قلتم: إنّ إرادةَ المحال غيرُ جائزة؟

قلنا: نحن نجد من أنفسنا بالضرورة أنّا إذا علمنا كونَ الشيء مستحيلاً فإنّا لا نريده، بل ربما نتمنّاه، ولكن التمنّي في حق الله تعالى محال.

قوله: لو كان الكلُّ بقضاء الله وقَدرِه[٨] لمَا كان العبدُ متمكّناً مختاراً في أفعاله.

قلنا: هذا يلزمكم[٩] في العلم؛ لأنّ ما عَلِمَ اللهُ وقوعَه[١٠] استحال أن لا يقع، وما عَلِمَ أنه لا يقع استحال وقوعُه، فلزمكم في العلم ما لزمنا في الإرادة، وجوابُكم عنه جوابُنا بعينه عن الإرادة.

---

(١) ب، ج: «على الله تعالى محال».

(٢) كذا في ب، ج: «يتقرر»، وفي أ: «يتقرره».

(٣) ج: «وثبت».

(٤) قوله: «تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٥) ب، ج: «العبد».

(٦) ب، ج: «بخلاف الأمر».

(٧) ب، ج: «علم الله تعالى أنه».

(٨) ب، ج: «بقضاء الله تعالى وقدره».

(٩) ب، ج: «هذا أيضاً يلزمكم».

(١٠) ب، ج: «علم الله تعالى وقوعه».

قوله: الداعي إمّا داعي الحكمة أو داعي الحاجة.

قلنا: قد أبطلنا القولَ بالداعي، وأثبتنا المريديّةَ صفةً مغايرةً لذلك، فبطل كلامُكم.

قوله: اللهُ تعالى أمرَ بالطاعات، والآمر بالشيء مريدٌ[١] للمأمور به.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأنّ الأمرَ وإرادةَ المأمورِ به متلازمان وجوداً وعدماً.

قلنا: النزاعُ ما وقع إلا في أنّ الأمرَ لا ينفكّ عن الإرادة، فقولُكم: «إنّ الأمرَ يلازمه الإرادة» يكون دعوى لِعَين المتنازع لا[٢] دليلًا عليه، والتقسيمُ الذي تذكرونه في أصول الفقه فإنه[٣] تقسيمٌ غيرُ متردّد بين النفي والإثبات، فلا يلتفت إليه.

قوله: الإتيانُ بما يريده الغير طاعةٌ لذلك الغير.

قلنا: لا نسلّم، بل الطاعةُ هو الإتيانُ بالمأمور، والدليلُ عليه أنّ الإرادةَ صفةٌ كافيةٌ[٤] لا وقوف عليها، والأمرُ شيءٌ ظاهر معلوم، فربْط الطاعة بالأمر أَولى من ربطه بالإرادة.

وأمّا الشِّعر فليس بحجّة؛ إذ ليس عبارةً عن إرادة وقوعِ الشيء، وإلا لكان اللهُ تعالى متى أراد وقوعَ الشيء كان متمنياً، وإذا كان التمني أمراً آخر وراء الإرادة فحينئذٍ يسقط استدلالُهم.

ولئن[٥] سلمنا أنّ الإتيانَ بالمراد طاعة، ولكن متى؟ إذا كان الإتيان بذلك

---

(١) ج: «مريداً» خطأ.

(٢) ج: «لعين المتنازع فيه لا»، ب: «لمتنازع العين فيه لا».

(٣) ب، ج: «فهو».

(٤) ب، ج: «كامنه».

(٥) ب، ج: «وإن».

الفعل لأجل كونه مراداً لذلك الغير أم[١] إذا لم يكن كذلك؟ م ع.

بيانه: أنّ الكافرَ إذا أتى بالكفر فليس إتيانُه به[٢] لأجل كونه مرادَ الله تعالى؛ لأنه لا يُعرف كونُه مرادَ الله تعالى إلا بعد وقوعه، وبعد الوقوع لا يمكنه الإتيانُ به لاستحالة إيجادِ الموجود، فثبت أنّ الكافرَ لا يمكنه أن يأتيَ بالكفر لأجل كونه مراداً لله[٣] تعالى، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون ذلك[٤] طاعة؛ لأنا لو لم نعتبر في الطاعة أن يكون الغرضُ من فعله كونَه مراداً للمطاع لكُنّا إذا فعلنا فعلاً يريده غيرُنا وجب أن نكون مطيعين لذلك الغير وإن لم نعرف ذلك الغير ولا كونه مريداً لذلك الفعل، ومن المعلوم بالضرورة أنّ ذلك لا يسمّى طاعة.

قوله: إرادةُ القبيح قبيحة[٥]، والقبيحُ[٦] غيرُ جائزٍ على الله تعالى.

قلنا: بناءُ هذه الشبهة على قاعدة التحسين والتقبيح، وهي عندنا باطلة[٧].

أمّا التمسكُ بقوله[٨] تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾[٩] [الأنعام: ١٤٨] قلنا: الآيةُ حجةٌ عليكم؛ لأنّ الله[١٠] تعالى لمّا حكى عنهم ذلك لم يوبّخْهم على كذبهم[١١] في هذا القول، بل على تكذيبهم هذا القول، فإنه تعالى قال:

---

(١) ب، ج: «أو».

(٢) قوله: «به» سقط من ب.

(٣) ب، ج: «مراد الله».

(٤) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «قبيح».

(٦) ب: «والقبح».

(٧) ب، ج: «باطلة عندنا».

(٨) ب، ج: «قوله».

(٩) قوله: «﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾» لم يرد في ب، ج.

(١٠) ب، ج: «لأنه».

(١١) ب، ج: «الكذب».

﴿كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ مشدَّداً من التكذيب لا مخفَّفاً من الكذب، والتوبيخُ على التكذيب بالشيء يدلّ على صحة ذلك الشيء، وإذا[١] ثبت أنّ التوبيخَ كان على تكذيبهم بذلك دلّ على[٢] أنهم كانوا يقولون ذلك لا عن اعتقاد[٣]، بل على السخرية والاستهزاء، فلهذا شدّد اللهُ الانكار عليهم[٤]، ويدلّ على صحة ما قلنا[٥] قولُه تعالى في آخر الآية[٦]: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

قوله: المعاصي مكروهة، والمكروهُ لا يكون مراداً.

قلنا: لا نسلّم أنها مكروهة، بل هي منهيٌّ عنها، وأمّا الآيةُ فنحمل المكروهَ فيها على المنهيّ، وهذا وإن كان مجازاً إلا أنه يجب المصيرُ إليه جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الدليل.

وأمّا قوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]: فليس فيه صيغةُ عموم، وإن سلّمنا ذلك ولكنّا نقول بموجبه، فإن عندنا أنّ اللهَ تعالى لا يظلم العباد، بل لا يتصوّر ذلك[٧] منه، فإنّ[٨] كلَّ ما يفعله بهم فهو منه عدل؛ لأنه تصّرف في ملك نفسه.

وأمّا قوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]: فنقول: بموجبه[٩] لا يحبه، ولكن لمَ لا يريده والفرقُ بين المحبة والإرادة: أنّ المحبةَ هي الإرادةُ التي لا يتبعها تَبِعة، فتكون أخصَّ منها؟ ولا يلزم من نفيِ الخاص نفي العام.

---

(١) في ب: «إذا» دون واو.

(٢) ب، ج: «دل ذلك على».

(٣) كذا في ب، ج: «اعتقاد»، وفي أ: «الاعتبار».

(٤) ب، ج: «شدّد الله تعالى عليهم الإنكار».

(٥) ب، ج: «قلناه».

(٦) كذا، والصواب: في الآية التالية.

(٧) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «بل».

(٩) ب، ج: «فموجبه».

وأما قولُه[١] تعالى: ﴿وَلَا[٢] يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]: قلنا: لا نسلّم أنّ الرضاء هو الإرادة، بل هو تركُ الاعتراض، وعندنا أنّ اللهَ وإن كان يريد الكفرَ إلا أنه[٣] لا يترك الاعتراضَ على الكافر.

وإنما قلنا: إنّ الرضاءَ هو تركُ الاعتراض؛ لقول ابن دُريد[٤]:

رضيتُ[٥] قَسْراً وعلىٰ[٦] القَسْرِ الرضىٰ[٧] مَن[٨][٩] كان ذا سُخطٍ علىٰ صَرفِ القضا

أثبت الرضا مع القسر، فدلّ على أنّ الرضا ليس هو الإرادة، وكذلك[١٠] روي في الحديث حكايةً عن الله تعالى: «مَن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي[١١] فليطلب ربّاً سواي[١٢]»[١٣]. ثم إنّ المؤمنَ لا[١٤] يريد ما قضى الله تعالى به من

---

(١) كذا في أ، وفي ج: «وقوله»، وفي ب: «قوله» دون واو.

(٢) زيادة منا، فكذا الآية.

(٣) ب، ج: «لكنه».

(٤) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (٢٢٣ - ٣٢١ هـ)، كان من أكابر علماء العربية، مقدماً في اللغة وأنساب العرب وأشعارهم، وأخذ عنه أبو سعيد السيرافي، وأبو عبيد الله المرزباني، ومن مشهور شعره: مقصورته، وهذا البيتُ منها، وقصيدتُه التي جمع فيها المقصور والممدود، ومن أشهر كتبه «الاشتقاق» و«الجمهرة». ترجمته في: «إنباه الرواة على إنباه النحاة» للقطفي (٣: ٩٢)، و«وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤: ٣٢٤).

(٥) ج: «رضيته» خطأ.

(٦) في ج: «على» دون واو.

(٧) ب، ج: «رضا».

(٨) قوله: «مَن» سقط من ب.

(٩) زيادة منّا، فكذا البيت في المقصورة.

(١٠) ب، ج: «وكذا».

(١١) قوله: «ولم يصبر على بلائي» سقط من ب، ج.

(١٢) ج: «سوائي».

(١٣) رواه الطبراني في «الكبير» ٢٢/ ٣٢٠ من حديث أبي هند الداري، وقال الهيثمي: وفيه سعيد بن زياد ابن [أبي] هند، وهو متروك. اهـ. «مجمع الزوائد» ٧/ ٢٠٧. وانظر: «الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية» للمناوي (١٥٣، ١٥٥).

(١٤) ب، ج: «إن المؤمن قد لا».

الأمراض والآلام، بل الذي كُلِّف به أن لا يعترضَ على الله فيما يفعله، فثبت أن الرضا تركُ الاعتراض.

ولئن[١] سلّمنا أنّ الرضاءَ عبارةٌ عن الإرادة ولكن ليس في الآية عموم؛ لأنّ لفظةَ[٢] «العباد» لفظة[٣] الجمع، فيتناول الثلاثة، فأمّا فوقها[٤] فلا يكون نصّاً فيه.

ثم إن سلَّمنا العمومَ في كل العباد لكن لفظُ «العباد» وإن كان بأصل وضعه يتناول المؤمنَ والكافر، لكنه في كتاب الله تعالى لا يتناول إلا المؤمنين، قال تعالى: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ﴾[٥] [الزمر: ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥ﴾ [الزمر: ١٧- ١٨]، وعلى هذا التقدير لا تكون الآيةُ منافيةً لقولنا.

وأمّا قوله: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فاللامُ قد تكون للعاقبة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقد تكون للغرض[٦]، ولما[٧] دلّت الدلالةُ على استحالة الغرض على الله تعالى وجب حملُ اللام في هذه الآية[٨] على العاقبة، ونحن نقول بموجب ذلك.

ثم إن سلّمنا دلالةَ هذه الآيات على مذهبهم لكنّا نُعارضها بالآيات والأحاديث، فبقي[٩] الدليلُ الذي ذكرناه أولًا سالماً[١٠]:

---

(١) ب، ج: «ثم إن».
(٢) ب، ج: «لفظ».
(٣) ب، ج: «لفظ».
(٤) ب، ج: «فأما ما فوقها».
(٥) ب، ج: «﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ﴾».
(٦) ب: «للعرض».
(٧) كذا في ب، ج: «ولما»، وفي أ: «وما».
(٨) كذا في أ، وفي ج: «هاهنا» وفي ب: «هنا».
(٩) ب، ج: «فيبقى».
(١٠) ب، ج: «سليمًا».

منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ[1] يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١]، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]، وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وأمثالُ هذه الآيات كثيرة، وحملُهم ذلك على مشيئة[2] الإلجاء خلافُ الظاهر وتقييدٌ للمطلق من غير دلالة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، وقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: ٥٥]، وهذا نصٌّ في الباب، ومنها: قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، ومنها: قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] فلو كان الإيمانُ مراداً له من جميع خلقه لكان[3] كائناً لا محالة.

وأمّا الأحاديثُ فهي مستوفاةٌ في كتب المحدّثين.

فثبت أنّ النصوصَ في هذه المسألة متعارضة، فوجب الرجوعُ فيها إلى دليل العقل.

فهذا تمام هذه المسألة وبالله التوفيق[4].

* * *

(١) كذا الآية، وفي الأصلين: «أولم».

(٢) ب: «مشية».

(٣) ب، ج: «كان».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من ب، ج.

الأصل التاسع

في كونه تعالى متكلماً

الأصل التاسع

في كونه تعالى متكلمًا

وفيه أربعةُ[١] فصول:

الفصل الأول: في البحث عن محل النزاع

أجمع المسلمون على أنّ اللهَ تعالى متكلّم، لكن المعتزلةُ زعموا أنّ المعنى بكونه متكلماً أنه خلقَ هذه الحروف والأصوات في جسم، وأمّا نحن فنزعم أنّ كلامَ الله تعالى صفةٌ حقيقيةٌ مغايرةٌ لهذه الحروف والأصوات، وأنّ ذاتَه تعالى موصوفةٌ بتلك الصفة.

واعلم أنّ التحقيقَ أنّا لا ننازع المعتزلةَ في كونه متكلّماً بالمعنى الذي ذكروه؛ لأنّ النزاعَ بينهم[٢] إمّا أن يقع في المعنى أو اللفظ، أمّا في المعنى فإمّا أن يقعَ في الصحة أو في الوقوع، أمّا النزاعُ في الصحة فذلك غيرُ ممكن؛ لأنا توافقنا جميعاً على أنه يصح منه تعالى إيجادُ الحروف والأصوات.

وأمّا في الوقوع فذلك على مذهبنا[٣] غيرُ ممكن؛ لأنه تعالى موجدٌ لجميع أفعال العباد، منها[٤] هذه الحروف والأصوات، فكيف يمكننا[٥] إنكارَ كونه موجداً لها؟

---

(١) ب: «أربع».

(٢) ب، ج: «لأن النزاع بيننا وبينهم».

(٣) ب، ج: «عندنا».

(٤) ب: «ومنها».

(٥) ج: «يمكنا».

وأمّا على مذهبهم فهم يثبتون ذلك بالسمع، ومعلومٌ أنّ الجزمَ بوقوع الجائزات التي لا تكون محسوسةً لا يُستفاد إلا من السمع، وإذا كان لا معنى لكونه متكلماً عندهم إلا خلوُ هذه[١] الحروف والأصوات، ولم يثبتوا له تعالى من كونه خالقاً لها صفةً أو حالةً حكماً[٢] أزيدَ من كونه خالقاً لها، وقد تبيّن أنه لا يمكن منازعتُهم في ذلك ـ ثبت أنه لا نزاع بيننا وبينهم من جهة المعنى في كونه متكلماً بالتفسير الذي قالوه.

وأمّا النزاع من جهة اللفظ فهو أن يقال: لا نسلّم أنّ لفظةَ «المتكلّم» في اللغة موضوعةٌ لموجد الكلام، والناس قد أطنبوا من الجانبين في هذا المقام، وليس ذلك مما يستحق الإطناب؛ لأنه بحثٌ لغويٌّ ينبغي أن يُرجَعَ فيه[٣] إلى الأدباء، وليس هو من المباحث العقلية في شيء.

وأقوى ما يتمسك[٤] به أصحابنا في هذه المسألة اللفظية أربعةُ أمور:

أولها: أنّ أهلَ اللغة متى سمعوا من الإنسان كلاماً سمَّوه متكلماً، مع أنهم لا يعلمون كونَه فاعلاً لذلك الكلام، اللهمّ إلا بالدلالة، فلو كان المتكلّمُ هو الفاعلَ للكلام لمَا أطلقوا اسمَ المتكلم عليه إلا بعد العلم بكونه فاعلاً له.

وثانيها: أنّ الاستقراءَ لمّا دلّ على أنّ الأسودَ هو الموصوفُ بالسواد، وكذلك الأبيض والعالم والقادر، وجب أن يكون المتكلمُ في اللغة مَن قام به الكلام.

وثالثها: أنّ اللهَ تعالى خلق الكلام في السماء والأرض حين[٥] قال: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا

---

(١) ب، ج: «إلا أنه خلق هذه».

(٢) ب، ج: «حالة أو حكمًا».

(٣) قوله: «فيه» سقط من ج.

(٤) ب، ج: «تمسك».

(٥) ب، ج: «حتى».

أَوْكَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾ [فصلت: ١١]، ثم إنه أضاف ذلك القول إليهما.

وأيضاً فلو كان ذلك كلاماً لله[١] تعالى لزم أن يكون اللهُ تعالى متكلمًا بقوله: ﴿أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾، وذلك خطأٌ باطل[٢].

ورابعها: أنه تعالى خلق الكلام في الذراع الذي أكله النبي ﷺ[٣] يوم خيبر حتى[٤] قال: لا تأكل مني فإني مسموم[٥]؛ فلو كان ذلك كلاماً لله تعالى لزم أن يكون الله تعالى متكلماً بقوله[٦]: لا تأكل مني فإني مسموم! وذلك باطل.

وأقوى ما تمسّك به المعتزلةُ أنّ العربَ يقولون[٧]: تكلم الجني[٨] على لسان المصروع؛ فأضافوا الكلامَ القائمَ بالمصروع إلى الجني[٩] لاعتقادهم كونَ الجنيّ فاعلًا له، فلولا اعتقادُهم أنّ المتكلمَ هو الفاعلُ للكلام وإلا لمَا صحّ ذلك.

---

(١) ب، ج: «كلام الله».

(٢) ب، ج: «وذلك خطأ وباطل».

(٣) ب: «عليه السلام».

(٤) ج: «حين».

(٥) نصّ إخبار الذراع النبي ﷺ بالسم لم يرد في حديث تطمئن إليه النفس، وقد جاء النص الذي أورده المصنف في حديث من رواية غلام خليل أحمد بن محمد الباهلي! وهو معروف بوضع الحديث، وحديثه تجده في كتب الموضوعات. لكن وارد في السنة إخبار النبي ﷺ بإخبارها إياه: كما في «المستدرك» (٧٠٩٠) عن أبي سعيد: «فإن عضواً من أعضائها يخبرني»، وكما عند أبي داود (٤٥١٠) عن جابر: «أخبرتني هذه في يدي» للذراع. وكما عند الطبراني في «الكبير» ٢/ ٣٤ عن أبي هريرة: «أخبرتني أنها مسمومة»، وغير ذلك. وقصة سمّه ﷺ في «الصحيحين»: البخاري (٢٦١٧، ٣١٦٩، ٤٢٤٩، ٥٧٧٧)، مسلم (٢١٩٠).

(٦) ب، ج: «لكن ذلك نازلًا منزلة ما إذا قال الله تعالى».

(٧) ب، ج: «تقول».

(٨) ب، ج: «الجنّ».

(٩) ب، ج: «الجنّ».

والجوابُ عنه: أنه يحتمل أن يكون ذلك مجازاً، وإن كان[١] حقيقةً فربما كان مرادُهم أن ذلك الكلامَ هو كلام الجنيّ حالَ كونه قريباً من لسان المصروع.

فهذا القَدْرُ كافٍ[٢] في هذا البحث اللغوي الخالي عن الفوائد العقلية.

فهذا هو البحثُ عن كونه تعالى متكلماً على مذهب المعتزلة.

فأمّا على مذهبنا فنحن نثبت لله تعالى كلاماً مغايراً لهذه الحروف والأصوات، وندّعي قِدَم ذلك الكلام.

وللمعتزلة معنا فيه ثلاث[٣] مقامات:

الأول: مطالبتُهم إيّانا بإفادة تصور ماهية هذا الكلام.

الثاني[٤]: المطالبةُ بإقامة الدلالة على اتصافه تعالى بها.

الثالث[٥]: المطالبة بإقامة الدلالة على كونها قديمة.

فثبت أنّ الخلافَ بيننا وبين المعتزلة ليس في كيفية الصفة فقط، بل في تصوّر ماهيّتها أولاً، ثم في إثباتها ثانياً، ثم في إثبات قِدَمها ثالثاً، وهذا القَدْرُ لا بد من معرفته لكل مَن أراد أن يكون في هذه[٦] المسألة مخلصاً[٧]، ونحن بعون الله تعالى نذكر دلالةً وافيةً بالأمور الثلاثة:

---

(١) ب، ج: «وبتقدير كونه».

(٢) ج: «كافي».

(٣) «ثلاث مقامات» كذا في الأصلين.

(٤) ب، ج: «والثاني».

(٥) ب، ج: «والثالث».

(٦) ب، ج: «أن يكون كلامه في هذه».

(٧) ب، ج: «ملخصاً».

الفصل الثاني: في إثبات كونه تعالى متكلماً، وإثبات قدم كلام الله[١]

الدليلُ[٢] عليه حصولُ الاتفاق على أنه تعالى آمرٌ ناهي[٣] مخبر، فلا يخلو: إمّا أن يكون أمرُه ونهيُه عبارةً عن مجرد الألفاظ أو لا يكون كذلك، والأولُ باطل؛ لأنّ اللفظةَ الموضوعةَ للأمر قد كان من الجائز أن لا يضعَها الواضعُ لمعنًى أصلاً حتى يكونَ من المهملات، وبتقدير أن يضعَها لمعنًى لكنه من الجائز أن يضعَ اللفظةَ التي وضعها الآن لإفادة معنى الأمر لإفادة معنى الخبر، وبالعكس، فإذن[٤] كون اللفظة المعيّنة أمراً ونهياً أو خبراً إنما يكون[٥] لدلالته على ماهية الطلب والزجر والحكم، وهذه الماهيّاتُ ليست أموراً وضعية؛ لأنا كما نعلم بالضرورة أنّ السوادَ لا ينقلب بياضاً أو غيرَه وبالعكس، فكذلك نعلم بالضرورة أنّ ماهيةَ الطلب لا تنقلب ماهيةَ الزجر، ولا الواحدةَ منهما[٦] تصير ماهيةَ الحكم.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لمّا كان اللهُ تعالى آمراً ناهياً مخبراً، وثبت أن ذلك لا يتحقق إلا إذا كان اللهُ موصوفاً بطلبٍ وزجرٍ وحكم، فهذه الأمورُ الثلاثةُ ظاهرةٌ أنها ليست عبارةً عن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والبقاء، بل الذي يشتبه الحالُ فيه: أمّا في الطلب والزجر فهو الإرادةُ والكراهة، وأمّا في الحكم فهو العلم، والأول باطلٌ لمَا ثبت في خلقِ الأعمال وإرادةِ الكائنات أنه تعالى قد يأمر بما لا يريد وقد ينهى عما يريده، فوجب أن يكونَ المرجعُ بما دلت[٧] عليه لفظةُ «افعلْ»

---

(١) ب، ج: «كلامه».
(٢) ب، ج: «والدليل».
(٣) ب، ج: «ناهٍ».
(٤) ب: «فإذن».
(٥) ب، ج: «كان».
(٦) ب، ج: «منها».
(٧) ب، ج: «دلّ».

أو «لا تفعل» في حق الله تعالى شيئاً سوى الإرادة، ولا نعني بالكلام إلا ذلك.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ في الشاهد قد يحكم الإنسانُ بما لا يعلمه ولا يعتقده ولا يظنه، فإذن الحكمُ الذهنيُّ في الشاهد مغايرٌ لهذه الأمور، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب لانعقاد الإجماع على أنّ ماهيّةَ الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب، فثبت أنّ أمرَ الله تعالى ونهيَه وخبرَه صفاتٌ حقيقيةٌ قائمة بذاته مغايرةٌ لإرادته وعلمه تعالى، وأنّ الألفاظَ الواردةَ في الكتب المنزلة دليلٌ عليها، وإذا ثبت ذلك وجب القطعُ بقِدَمها؛ لأنّ الأمّةَ على قولين في هذه المسألة: منهم مَن نفى كونَ الله تعالى موصوفاً بالأمر والنهي والخبر بهذا المعنى، ومنهم مَن أثبت ذلك، وكل مَن أثبته موصوفاً بهذه الصفات زعم أن هذه الصفات قديمة، فلو أثبتنا كونَه تعالى موصوفاً بهذه الصفات ثم حكمنا بحدوث هذه الصفات كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع، وإنه باطل.

فإن قيل: الكلامُ على الشيء بالنفي أو بالاثبات[١] فرعٌ على[٢] تصوّر ماهية ذلك الشيء، فما الكلامُ[٣] الذي تثبتون قِدَمُه؟ فإن أردتم به هذه الحروف والأصوات فالعلمُ الضروريُّ حاصلٌ بحدوثها واستحال[٤] قِدَمِها، وما كان معلوماً بالضرورة لا يمنع[٥] الدليل على خلافه.

وإن أردتم به ما نجده من أنفسنا من تصوّر هذه الحروف مثلَ ما إذا حفظنا قصيدةً فإنّا حالةَ ما لا نقرأها باللسان قد نتخيّل في القلب تلك الحروف على سبيل التعاقب الحاصل في الحروف المقروءة باللسان، وذلك أيضاً إنما يحصل على نعت التوالي، وذلك ينافي القدم.

---

(١) ب، ج: «والإثبات».

(٢) قوله: «على» سقط من ب، ج.

(٣) ب: «الشيء فالكلام».

(٤) ب، ج: «واستحالة».

(٥) ب، ج: «يسمح».

وإن أردتم به ما نجده من أنفسنا أمّا في الأمر والإرادة[١]، وأمّا في الخبر فالعلم أو[٢] الاعتقاد[٣]؛ فذلك مما لا نزاع فيه. وإن أردتم به معنى آخر فاشرحوا لنا[٤] ماهيّتَه وحقيقته، فإنّ الشروعَ في إثبات الشيء قبل تعقُّلِ ماهيّتِه وحقيقتِه جهالة.

ثم إن نَزلنا عن هذا المقام لكن لا نسلّم أنّ اللهَ تعالى آمرٌ وناهٍ[٥] ومخبِرٍ، ودعوى الإجماع فيه ممنوعة[٦].

بيانه: وهو أنّ الأشعريةَ زعموا أنّ اللهَ تعالى لا يجوز أن يكون متكلماً بالحرف والأصوات[٧]، ومَن عداهم زعموا أنه[٨] تعالى ليس بمتكلمٍ إلا بالكلام الذي هو حرفٌ وصوت، وإذا كان كذلك لم يكن الإجماعُ حاصلاً في الحقيقة؛ لأنّ الكلامَ الذي يثبته أحدُ الفريقين ينفيه الآخر.

نعم الإجماعُ في إطلاق لفظة[٩] المتكلم على الله تعالى، لكن كلُّ واحدٍ يريد به معنًى غيرَ المعنى الذي يريد به الآخر، وإذا كان كذلك لم يكن الإجماعُ حاصلاً في المعنى، بل في مجرد اللفظ، وذلك مما لا فائدةَ فيه في المباحث العقلية.

ثم إن سلّمنا حصولَ الإجماع على كونه آمراً[١٠] ناهياً مخبِراً، لكن[١١] لمَ قلتم: إنه يجوز إثباتُ مثلِ هذا المطلوب بالإجماع؟

---

(١) ب، ج: «فالإرادة».
(٢) ب، ج: «والاعتقاد».
(٣) ج: «فالعلم والعلم والاعتقاد»!
(٤) قوله: «لنا» سقط من ب، ج.
(٥) كذا في ب، ج: «ناهٍ»، وفي أ: «وناهي».
(٦) ب، ج: «ممنوع».
(٧) ب، ج: «والصوت».
(٨) ب، ج: «أن الله».
(٩) ب، ج: «لفظ».
(١٠) كذا في ب، ج: «آمراً»، وفي أ: «آمر».
(١١) ب، ج: «ولكن».

بيانُه: أنّ الإجماعَ دليلٌ سمعي، والأدلةُ السمعيةُ بأسْرها منتهيةٌ إلى قول الرسول عليه السلام، وإنما يعرف[١] كونُ قولِ الرسول عليه السلام حجةً بالمعجز، والمعجزُ إنما يدل على كونه صادقاً؛ لأنه يدلّ على أنّ اللهَ تعالى صدّقه، وتصديقُ الله تعالى إياه عبارةٌ عن إخبار الله تعالى عن كونه صادقاً، فإذن صحةُ الأدلة السمعية بأسرها موقوفةٌ على العلم بكونه تعالى مخبراً، فلو أثبتنا ذلك بشيءٍ من الأدلة السمعية لزم الدور، وإنه محال.

ولئن[٢] سلّمنا أنه يصح إثباتُ مثل هذا المطلوب بالإجماع لكن يصحّ إثباتُه به[٣] ظنّاً أو يقيناً؟ مع.

بيانُه: أنّ الإجماعَ دليلٌ سمعيٌّ فلا يمكن إثباتُه إلا بالنصوص الواردة في الكتاب والسنّة، وأنتم قد ذكرتم في أول هذا الكتاب أنّ التمسكَ بالسمعيات لا يفيد القطعَ واليقين، بل الظن، وهذه المسألةُ التي نحن فيها مسألةٌ[٤] علمية، فإذن لا يجوز إثباتُها بالإجماع.

ولئن سلّمنا الجزمَ[٥] بكونه تعالى آمراً ناهياً مخبراً، لكن لمَ لا يجوز أن يكون أمرُه ونهيُه وخبرُه عبارةً عن مجرد هذه الألفاظ؟

وما ذكرتم[٦] من الدلاله[٧] على فساده فهو معارضٌ بوجهٍ آخر، وهو أنّ اتفاقَ الأمّة على كونه تعالى آمراً ناهياً مخبراً لا يجوز أن يكونَ إلا على شيء اتفقوا

---

(١) ب، ج: «يعلم».

(٢) ب، ج: «ثم إن».

(٣) قوله: «به» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «مسألة» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «ثم إن سلمنا أن الجزم».

(٦) ب، ج: «ذكرتموه».

(٧) ب، ج: «الأدلة».

على كونه أمراً نهياً خبراً[١]، والذي اتفقوا على كونه كذلك هو هذه الألفاظ، فإنّ أكثرَ الأمّة أنكروا وجودَ الكلام النفساني الذي تثبتونه، وإذا كانوا منكرين لماهيته استحالَ أن يكونوا مجمعين على كونه[٢] موصوفاً به، فإذن ما صحّ دعوى الإجماعِ فيه هو الألفاظ[٣]، وأنتم[٤] لا يثبتونه، وما تثبتونه لا يصح دعوى الإجماع فيه.

ولئن[٥] سلّمنا أنه لا بدّ من أمرٍ آخر وراءَ هذه الألفاظ فِلمَ لا يجوز أن يكون مدلولُ «افعلْ» و «لا تفعل» في حق الله تعالى هو إرادتَه للفعل المأمور به وكراهته[٦] للفعل المنهي عنه؟ وبناءُ ذلك على مسألة خلق الأعمال، وتكليفُ مَن علم اللهُ تعالى أنه لا يفعل، فالكلامُ عليه ما مرّ في هذه المسائل.

ولئن[٧] سلّمنا أنه تعالى قد يأمرُ بالشيء مع أنه لا يكون مريداً للفعل المأمور به، لكن لِـمَ قلتم: إن ذلك يمنع مَن جَعَلَ هذه الصيغةَ[٨] دليلًا على الإرادة؟

بيانه: وهو أنّ فائدةَ الأمر والنهي إنما تظهر بالعقاب، فقوله لأبي لهب ـ مثلاً ـ: آمنْ، وإن لم يدلّ على كونه تعالى مريداً للإيمان منه، لكنه[٩] يدل على أنه تعالى يريد أن يعاقبَه في الآخرة، وإذا كان كذلك كان لفظ «افعلْ» يدلّ على الإرادة في حق[١٠] الله تعالى لعقابه، هذا هو الكلامُ على الأمر والنهي.

---

(١) ب، ج: «آمراً ناهياً مخبراً».
(٢) ب، ج: «كون الله تعالى».
(٣) ب، ج: «اللفظ».
(٤) ب، ج: «وإنهم».
(٥) ب، ج: «ثم إن».
(٦) ج: «وكراهية للفعل»!
(٧) ب، ج: «ثم إن».
(٨) ب، ج: «الصفة».
(٩) ب، ج: «ولكنه».
(١٠) ب، ج: «من».

وأمّا الخبرُ فالكلامُ عليه أن يقال: لمَ لا يجوز أن يكون قوله[١] تعالى ـ مثلًا ـ: فَعَلَ زيد، دليلاً[٢] على صدور فعل[٣] عن زيد لا على حكمه بصدور الفعل عن زيد؟

ولئن[٤] سلّمنا ذلك لكن لمَ لا يجوز أن يكون المرجعُ بذلك الحكم إلى كونه تعالى عالماً بذلك؟

ولئن[٥] سلّمنا كونَه تعالى موصوفاً بالأمر والنهي والخبر على الوجه الذي ذكرتموه، ولكن لمَ قلتم: إنّ تلك المعانيَ قديمة؟

قوله: كلّ من أثبت هذه المعاني أثبتها قديمة.

قلنا: القولُ في إثباتها[٦] مسألة، والقولُ[٧] في قدمها مسألةٌ أخرى، فلو لزم من ثبوتِ إحدى المسألتين ثبوتُ المسألة الأخرى لزم من إثبات كونِه تعالى عالماً بعلم قديم إثباتُ كونِه تعالى متكلماً بكلامٍ قديم، وإذا كان ذلك باطلاً كذا[٨] ما ذكرتموه.

ولئن[٩] سلّمنا أنّ هذا النوعَ من الإجماع يقتضي قِدَم كلامِ الله تعالى لكنه معارضٌ بنوعٍ آخر من الإجماع، وهو أنّ أحداً من الأمّة لم يثبت قِدَم كلام الله تعالى بالطريق الذي ذكرتموه، فيكون التمسّكُ بما ذكرتموه خرقاً للإجماع.

---

(١) كذا في ب، ج: «قوله»، وفي أ: «كونه».
(٢) ج: «دليل» خطأ.
(٣) ب، ج: «الفعل».
(٤) ب، ج: «وإن».
(٥) ب، ج: «ثم إن».
(٦) ب، ج: «بإثباتها».
(٧) ب، ج: «مسألة ثبوت، والقول».
(٨) ب، ج: «فكذا».
(٩) ب، ج: «ثم إن».

ولئن[١] سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدلّ على كونه تعالى متكلمًا بكلامٍ قديمٍ ولكن مَعَنا وجوهٌ تمنع من ذلك، وهي من حيث العقلُ ومن حيث النقل:

أمّا الوجوه العقلية فخمسة:

الأول: أنه يلزم من قِدَمِ كلام الله تعالى حصولُ النقص في حقّه، وذلك محال، فالقولُ بقِدَم الكلام محال.

بيانُ الشرطية: أنّ المتكلمَ لا بدّ من أن يفيدَ بكلامه إمّا نفسَه وإمّا غيرَه حتى يخرجَ الكلامُ عن كونه عبثاً، أمّا[٢] إفادةُ نفسه: نحو أن يطرف[٣] بكلامه، كما في المعنى[٤]، أو يكرره ليحفظه، أو يعبد[٥] به المعبود، كما يُعْبَدُ[٦] الله تعالى بقراءة القرآن واللهُ تعالى منزَّهٌ عن المنافع.

وأمّا إفادةُ غيره: فيجوز أن يخاطب به غيرَه ليفهمَ مرادَه، أو يأمرَه بفعل، أو ينهاه عن فعل.

ولمّا لم يكن في الأزل مَن يفيدُه بخطابه[٧] كان كلامُه سفهاً وعبثاً وهذياناً، وذلك نقص وهو عليه محال فالقولُ بقدمه محال.

والثاني[٨]: وهو أنه تعالى لو كان متكلماً في الأزل بقوله: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا

---

(١) ب، ج: «ثم إن».

(٢) ب، ج: «وأما».

(٣) ب، ج: «فيجوز أن يطرب».

(٤) ب، ج: «المغني».

(٥) ب، ج: «ليعبد».

(٦) ب، ج: «نعبد».

(٧) ب، ج: «بكلامه».

(٨) ب، ج: «والثاني».

إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ[١]﴾ [نوح: ١]، ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [النساء: ١٦٣]، ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ﴾ [يونس:١٣] لكان ذلك كذباً؛ لأنّ الإخبارَ عن الوقوع عما لم[٢] يقع في الماضي كذب، والكذبُ على الله تعالى محال.

الثالث: وهو أنّ كلامَه تعالى لو كان قديماً لكان جارياً مجرى علمه في كون تعلُّقِه بمتعلقاته لذاته، فكما أنّ علمَه تعلق بجميع ما يصح[٣] أن يُعلَم، فكذلك أمرُ الله تعالى وجب أن يتعلقَ بكل ما صح تعلُّقُه به، وهو[٤] على مذهبكم في نفي الحسن والقبح[٥] وخلق الأعمال لا شيء إلا ويصح من الله تعالى أن يأمرَ به وأن ينهى عنه، فيلزم أن يكون الله[٦] تعالى آمراً بكل الأشياء ناهياً عن كلها معاً، مخبراً عنها على الوجوه المتناقضة التي يصح الإخبارُ عن كل واحد واحد[٧] منها، وذلك محال.

الرابع: أنّ كلامَ الله تعالى يصح عليه النسخُ باتفاق المسلمين، والنسخُ عبارةٌ إمّا عن الرفع[٨] أو عن الانتهاء، وهما على القديم محالان لاستحالة العدم على القديم، فإذن كلامُ الله تعالى ليس بقديم.

الخامس: أنّ[٩] القرآنَ كلامُ الله، والقرآنُ محدَثٌ فكلامُ الله محدث. أمّا أنّ القرآنَ كلامُ الله[١٠] فبالإجماع، وأمّا أنّ القرآنَ محدَثٌ فلوجوهٍ ثلاثة:

---

(١) قوله: «﴿إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾» لم يرد في ب، ج.

(٢) ب، ج: «وقوع ما لم».

(٣) ب، ج: «صح».

(٤) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «القبح والحسن».

(٦) قوله: «الله» لم يرد في ب، ج.

(٧) قوله: «واحد» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «الدفع».

(٩) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(١٠) قوله: «الله» لم يرد في ب، ج.

الأول: أنّ القرآنَ معجز، والمعجزُ هو الفعلُ الخارقُ للعادة، فالقرآنُ فعلٌ وكلُّ فعلٍ محدث[١].

الثاني: أنّ السلفَ والخلفَ أجمعوا على أنه ليس القرآنُ إلا هذا المتلوَّ المكتوبَ بين الدَّفَّتَيْن، ولهذا لو سئلت[٢] الصحابةُ والتابعون في كل عصر عن القرآن لمَا أشاروا إلا إليه.

الثالث: أنّ القرآنَ موصوفٌ بكونه عربيّاً لقوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف:٢]، ومسموعاً[٣] لقوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] محكماً ومتشابهاً وسوراً[٤] وآياتٍ وأعشاراً وأخماساً، وكلُّ ذلك من صفات هذه الحروف والأصوات.

وأمّا الوجوه السمعية فأربعة:

الأول: أنّ القرآن والذكرَ[٥] محدَث، فالقرآن محدث:

أمّا الأول: فلقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر:٩] والمرادُ منه القرآنُ بالاتفاق.

وأمّا الثاني: فلقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء:٢]، ولقوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣].

الثاني: التمسّكُ بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل:٤٠]، والاستدلالُ به من وجوهٍ ثلاثة:

---

(١) ب، ج: «وكل فعل فهو محدث».

(٢) ب، ج: «سئل».

(٣) في ب: «مسموعاً» دون واو.

(٤) ب: «سوراً» دون واو.

(٥) ب، ج: «أن القرآن ذكر والذكر».

الأول: أنّ كلمةَ «إذا» تقتضي الاستقبال، وكذلك «أن» الخفيفة[١] في قوله: أن نقول له[٢]، وكذلك الفاء في قوله فيكون[٣]؛ لأنها للتعقيب، فإذا كان الفعلُ حادثاً وكان حادثاً[٤] عقيبَ «كن» وجب أن يكون «كن» حادثاً.

وثانيها: أن «كن» متعلق بالمضارع الداخلِ عليه عَلَمُ الاستقبال، وذلك يقتضي حدوثه.

وثالثها: أنّ المصدرَ الذي علق[٥] هو[٦] «قولنا» وهو أن الناصبة للأفعال تُعلِّقُ المفعول بفعله، وذلك إشعارٌ بأن المتكلم يكن كان حال الاستقبال[٧] بما يستقبل من الأزمنة في قوله: ﴿إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ بأن جعل «إذا» ظرفاً، وهذا المعلَّقُ مرتفِعٌ بالابتداء و«أن نقول» خبره[٨]، وهو في تأويل المصدر كأنه قيل: إنما قولنا لشيء هو قول[٩] فصل[١٠] بينهما، فلما تعلَّقَ القولُ[١١] بالظرف؛ لأنه واقعٌ فيه[١٢]، تعلَّقَ الثاني بالأول؛ لأنه خبرٌ عنه[١٣]، وهو هو صار الظرفُ بواسطة المبتدأ بينه وبين القول الثاني متعلِّقاً به وموقعاً

---

(١) ب، ج: «الحقيقة».

(٢) قوله: «أن نقول له» سقط من ج.

(٣) قوله: «فيكون» سقط من ج.

(٤) ب، ج: «حاصلًا».

(٥) قوله: «علق» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «وهو قولنا علق».

(٧) من قوله: «وهو أن الناصبة» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «خبر له».

(٩) في الأصول: «قولًا» وحقها كما أثبتناها.

(١٠) ب، ج: «هو لا يفصل».

(١١) ب، ج: «لحدوث».

(١٢) ب، ج: «به».

(١٣) ب، ج: «من جنسه».

له من طريق المعنى، وكانت[١] الجملةُ المقولةُ إذاً موجودةً في الزمان المستقبل، وما كان كذلك استحال وصفه بالقدم.

لا يقال: الآيةُ دالةٌ[٢] على قِدَم كلام الله تعالى من حيث إنها دلت على أنّ[٣] الشيءَ لا يحدث إلا بأن يقول اللهُ تعالى له[٤]: كن فلو كان قولُه محدَثاً لاحتاج إلى قول آخر، ولزم التسلسل.

لأنا نقول: هذا الذي ذكرتموه لو صحّ لدلَّ على أنّ لفظةَ «كن» قديمة، وأنتم لا تقولون بقِدَم الكلام بمعنى الحروف والأصوات، وأمّا الكلامُ الذي تثبتون قِدَمَه فليس في الآية ما يدل على أنّ حدوثَ الشيء موقوفٌ عليه، فسقط الاستدلال.

الثالث: التمسكُ بما روى عمرانُ بنُ الحصين[٥] رضي الله عنه[٦] قال: سمعت النبيَّ عليه السلام يقول: «كان الله ولا[٧] غيره، ثم خلق الذِّكر»[٨]، والذكرُ هو القرآن.

---

(١) ب، ج: «فكانت».

(٢) ب، ج: «دلت».

(٣) ب، ج: «بأن».

(٤) ب، ج: «له تعالى».

(٥) ب، ج: «عمران بن الحصين أنه قال».

(٦) قوله: «رضي الله عنه» لم يرد في ب، ج.

(٧) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٨) هذا حديث عمران بن حصين عند البخاري (٣١٩٢، ٧٤١٨) وعنده: «وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض»! و «خلق الذكر» ليست في رواية بسند معروف فضلاً عن صحتها. وفي «حلية الأولياء» خبر عن أحمد بن حنبل فيما كانوا يناظرونه فيه زمن محنته، وهو خبر طويل، وفيه: فقال بعضهم: فما تقول. وذكر حديث عمران بن حصين: «إن الله كتب الذكر»، فقال ـ أي الخصم ـ: إن الله خلق الذكر. فقلت ـ أي الإمام أحمد ـ: هذا خطأ، حدثناه غير واحد: «إن الله كتب الذكر»... إلخ. «الحلية» ٩/ ١٩٩.

الرابع: ما روى أبو الحسين في «الغرر» عنه عليه السلام[١] أنه قال: ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا سهل ولا جبل أعظم من آية الكرسي[٢]. وروي عنه عليه السلام أنه كان يقول في دعائه: «يا رب طه ويس»[٣] و«يا رب القرآن العظيم»[٤].

لا يقال: هذا معارضٌ بمبالغة السلف في[٥] الامتناع من القول[٦] بخلق القرآن.

لأنا نقول: نحمل ذلك على الامتناع من إطلاق هذه اللفظة؛ لأنّ لفظةَ «الخلق» قد تستعمل في الافتراء ضرورةَ التوفيق بين الروايات.

الجوابُ قولُه: ما الكلامُ الذي تثبتون قِدَمه؟

قلنا: لا نعني به الحروفَ والأصوات، ولا تصوّرَها في النفس، ولا الإرادة، بل قسماً رابعاً.

وبيانه: وهو أنّ[٧] طلبَ الفعل من الغير أمرٌ يجده كلُّ عاقل من نفسه، وليس ذلك عبارةً عن مجرد هذه الحروف والأصوات، على ما بيّناه في أول الاستدلال، ولا عن تصور الحروف؛ لأنّ تلك التصوراتِ مختلفةٌ بحسب اختلاف اللغات، ألا ترى

---

(١) قوله: «عنه عليه السلام» لم يرد في ب، ج.

(٢) هذا من كلام عبدالله بن مسعود يرويه عنه سفيان بن عيينة، فهو منقطع، كما في «سنن الترمذي» (٢٨٨٤). لكن يفسّره قول سفيان بعدُ: لأن آية الكرسي هو كلام الله، وكلام الله أعظم من خلق الله من السماء والأرض. اهـ.

(٣) الأشبه أن هذا كذب على رسول الله ﷺ ولم أقف عليه في شيء من كتب الحديث.

(٤) والأشبه أن هذا كسابقه، وفي «الأسماء والصفات» للبيهقي عن عكرمة قال: صلى ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ على جنازة، فلما وضع الميت في قبره قال له رجل: اللهم رب القرآن اغفر له. فقال له ابن عباس: مهْ! لا تقل مثل هذا. منه بدا وإليه يعود. وفي لفظ: فقال ابن عباس: ثكلتك أمك! إن القرآن منه.

(٥) ب، ج: «من».

(٦) قوله: «من القول» سقط من ب، ج، وفي «الفتاوى الكبرى» لابن تيمية ٥/ ١٧٣: «عن القول».

(٧) ب، ج: «هو أن».

أنّ مَن لا يكون عالماً باللغة العربية لا يمكنه تخيُّلُ لفظةِ «افعلْ»، ومَن لا يكون عالماً بالفارسية لا يمكنه تخيُّلُ اللفظِ[١] الموضوعة في الفارسيّة لإفادة الطلب.

وأمّا ماهيةُ الطلب وحقيقتُه فانها[٢] أمرٌ واحد[٣] لا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، وإنها معلومةٌ لكل أحد[٤]، وكلُّ أحد يعبرِّ عنها بعبارة أخرى، وبحسب اختلاف العبارات يختلف تصوراتُ تلك العبارات، فظهر الفرقُ بين ماهية الطلب وبين نفس الألفاظ وبين تصورات الألفاظ.

وأمّا الفرقُ بين ماهية الطلب وبين ماهية[٥] الإرادة فمن وجهين:

الأول: أنّ القائلَ[٦] يقول لغيره: إني أريد منك أن تفعلَ[٧] الفعلَ الفلانّي وإن كنتُ لا آمرك به، ولو كان الأمرُ عبارةً عن اللفظة الدالة على الإرادة لكان قولُه: «أريد منك الفعل الفلانيّ ولا آمرك به» متناقضاً؛ لأنّ قولَه: «أريد منك الفعل الفلاني» لفظةٌ دالةٌ على تلك الإرادة، فدلّ هذا على أنّ الطلبَ الذي يدل عليه بلفظة «افعل» مغايرٌ[٨] في الماهية لماهية الإرادة.

الثاني: هبْ أنه لم يتخلّص لنا في الشاهد الفرقُ بين طلب الفعل وبين إرادته، لكنا دللنا على أنّ لفظةَ «افعل» إذا وردت في كتاب الله تعالى فإنها لا بد وأن تكون دالةً على طلب الفعل، وبيّنا أنّ ذلك الطلبَ لا يجوز أن يكون نفسَ تصور الحروف ولا

---

(١) ب، ج: «اللفظة».

(٢) ب، ج: «فإنه».

(٣) قوله: «واحد» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «واحد».

(٥) قوله: «ماهية» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «العاقل قد».

(٧) قوله: «أن تفعل» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «مغايرة».

إرادةَ الفعل، فلا بدّ وأن يكون أمراً آخر مغايراً لهما، وليس كل ما لا نجد له في الشاهد نظيراً وجب نفيه غائباً، وإلا لزم تعذر إثبات الإله تعالى، وذلك كفر.

قوله: الاتفاقُ غيرُ حاصلٍ في كون الله تعالى آمراً[١] ناهياً إلا على مجرد إطلاق هذه اللفظة، فأمّا في المعنى فلا[٢].

قلنا: لا نسلّم، بل الاتفاقُ حاصلٌ في المعنى.

بيانه: أنه لا نزاع لأحد من أرباب الشرائع والأديان أنّ اللهَ تعالى أوصل هذه الألفاظَ الموضوعةَ للطلبِ والزجرِ والحكمِ بنسبة أمر إلى أمر بالنفي أو بالإثبات على ألسنة الأنبياء إلينا، وأنّ هذه الألفاظَ غيرُ مهملة، بل المقصودُ منها إفادةُ معنى الطلب والزجر والحكم، فهذا القَدْرُ أمرٌ معقولٌ لا نزاع فيه أصلاً، وعليه يبنى الغرض.

قوله: العلمُ بكون السمعيات حجةً مستفادٌ من صدق الرسول، وذلك موقوفٌ على العلم بكونَه مخبراً، فلو أثبتنا كونَه تعالى مخبراً بشيء من السمعيات لزم الدور.

قلنا: لا[٣] نسلّم أنّ العلمَ بصدق الرسول موقوفٌ على العلم بكونه تعالى مخبراً.

بيانه: ما مرّ في مسألة خلق الأعمال أنّ دلالةَ المعجز على الصدق دلالةٌ عرفية معلومة بالضرورة، وذلك لا يتوقف على العلم بكونه تعالى متكلماً، فإنّ الملكَ العظيمَ إذا جلس في المحفل العظيم ثم قام واحد من أبناء المجلس وقال: أيها الناس[٤] إني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال: أيها الملك إن كنتُ صادقاً فخالفْ عادتك في القيام والقعود، فإذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون إلى العلم بكونه صادقاً[٥] سواء

(١) ب، ج: «أمراً».
(٢) ب، ج: «فلا نسلّم».
(٣) كذا في ب، ج: «لا»، وفي أ: «لإن».
(٤) ب، ج: «وقال: يا أيها الناس».
(٥) ب، ج: «بصدقه».

عرفوا كونه متكلماً أو لم يعرفوا ذلك منه، وإذا كان كذلك ثبت أنّ دلالةَ المعجزة على الصدق لا تتوقف على العلم بكونه تعالى متكلماً.

قوله: لا يمكن إثباتُ هذه المسألة بالإجماع.

قلنا: نحن لا نثبتها بالإجماع، بل بالتواتر، فإنّا كما نعلمُ بالتواتر وجودَ الأنبياء فكذلك نعلمُ أنهم كانوا يقولون لأممهم: إنّ اللهَ تعالى أمركم بكذا أو[١] نهاكم عن كذا، وإذا كان كذلك كان ثابتاً بالتواتر، فلا حاجة بنا إلى التمسّك بالإجماع.

ثم إن[٢] حاولنا إثباتَ ذلك بالإجماع لكن لا نسلّم أنّ الإجماع لا يفيد العلم، والسؤالُ المذكورُ في أول الكتاب فقد رمزنا[٣] هناك إلى مأخذ الجواب عنه.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون كلامُ الله[٤] تعالى مجرّدَ هذه الحروف والأصوات؟

قلنا: لِـمَا ذكرناه في أول الاستدلال.

قوله: الإجماعُ إنما يمكن[٥] على شيء متصوَّر لأهل الإجماع، والذي تصوَّروه ليس[٦] إلا هذه الحروف والأصوات.

قلنا: لا نسلّم أنهم لم يتصوروا إلا ذلك.

بيانه: أنّ العقلاءَ ببداية[٧] عقولهم يدركون التفرقةَ بين هذه الألفاظ إذا كانت

---

(١) ب، ج: «أمركم و».

(٢) ب، ج: «وإن».

(٣) ب، ج: «أشرنا».

(٤) ب، ج: «كلامه».

(٥) ب، ج: «يكون».

(٦) ب، ج: «فليس».

(٧) ب، ج: «ببداهة».

مهملةً وبينها[١] إذا كانت مفيدة، ويعلمون أن ذلك ليس إلا في[٢] أن لفظة «افعل» أفادت معنى الطلب، ولفظة «لا تفعل» أفادت معنى الزجر.

نعم إنهم اختلفوا بعد ذلك في ماهية الطلب والزجر، ولكنا[٣] لا ندّعي الإجماعَ إلا على القَدْر المذكور.

قوله: لِـمَ لا يجوز أن تكون لفظةُ «افعل» تفيد إرادةَ الفعل؟

قلنا: لمَا مرَّ من إفساد ذلك في خلق الأعمال وإرادة الكائنات على الاستقصاء.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون مدلولُ هذه الصيغ[٤] إرادةَ العقاب؟

قلنا: لأنّ الأمرَ من الله تعالى يتحقق بدون إرادة العقاب، أمّا على مذهبنا ففي الكبائر بالعفو، وأمّا على مذهبكم ففيها بعد التوبة، أو في الصغائر.

قوله: لِـمَ لا[٥] يجوز أن يكون خبرُ الله تعالى عن كون العالم حادثاً موضوعاً لإفادة كون العالم في نفسه حادثاً[٦]؟

قلنا: لأنّ الإجماعَ انعقد على أنّ فائدةَ الخبر في الشاهد والغائب لا يختلفان، ثم إنّ فائدةَ قولنا: «العالم حادث» ليس هو كونَ العالم حادثاً في نفسه، بل حكمُ ذلك[٧] القائل بكون العالم حادثاً؛ لأنّ الأقوالَ دليلٌ على الضمائر لا على الأمور الخارجية، بدليل أنّ الإنسانَ إذا رأى من البعيد جسماً فظنّه صخرةً فإنه يسمّيه بالصخرة؛ فإذا

---

(١) ب، ج: «وبين ما».

(٢) قوله: «في» سقط من ب، ج.

(٣) ب: «ولكننا».

(٤) ب، ج: «الصيغة».

(٥) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «حادثاً في نفسه».

(٧) ب، ج: «ذلك حكم».

قَرُبَ منه وعرف كونَه حيواناً إلا أنه ظنه طيراً فإنه يسميه بذلك، ثم إذا ازداد قربُه منه[١] وعرف كونه إنساناً يسميه بذلك، ولولا أنّ الألفاظَ تدلّ على الضمائر والعقائد وإلا لمَا اختلفت الألفاظ عند اختلاف الآثار النفسانية.

قوله: سلّمنا أنّ خبرَ الله تعالى دليلٌ على أن الله حكم بنسبة أمرٍ إلى أمر، لكن[٢] لِـمَ لا يجوز أن يكون ذلك الحكمُ هو العلم؟

قلنا: هذا باطلٌ لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ القائلَ في المسألة قائلان: قائلٌ يثبت لله تعالى خبراً قديماً، ويثبت كونَه مغايراً للعلم، وقائلٌ لا يثبت له خبراً قديماً أصلاً[٣]، وكلُّ من أثبت لله تعالى خبراً قديماً زعم أنّ ذلك الخبرَ ليس هو العلمَ فلو أثبتنا له[٤] خبراً قديمًا، ثم قلنا بأنه هو العلم، كان ذلك خرقاً للإجماع.

وأمّا ثانياً: فلأنا بينا[٥] في أول الاستدلال أنّ فائدةَ الخبر في الشاهد ليست هي العلمَ أو الظنَّ أو الاعتقاد، وإذا بطل ذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك لانعقاد الإجماع على أنّ فائدةَ الخبر لا تختلف بالشاهد[٦] والغائب.

قوله: سلّمنا ثبوتَ هذه الصفة لله تعالى فِلمَ قلتم: إنها قديمة؟

قلنا: للإجماع[٧] المذكور.

---

(١) ب، ج: «فإذا قرب منه».

(٢) ب، ج: «ولكن».

(٣) ب، ج: «خبراً قديمًا أصلًا. فلو قلنا بأن لله».

(٤) من قوله: «وكل من أثبت لله» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٥) قوله: «فلأنا بينا» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «في الشاهد».

(٧) كذا في ب، ج: «للإجماع»، وفي أ: «الإجماع».

قوله: لو لزم من القول بإثبات هذه الصفة لله تعالى إثباتُ قِدَمِها ـ لأنّ كلَّ مَن قال بالأول قال بالثاني ـ لزم من القول بإثباتِ العلم القديم إثباتُ الكلام القديم؛ لأنّ كلَّ مَن قال بالأول قال بالثاني.

قلنا: الفرقُ بين الموضعين مذكورٌ في «المحصول من علم الأصول»، وإنّ المعتزلةَ يساعدوننا على الفرق بين الموضعين فلا نطول بذكره.

قوله: إثباتُ قِدَم كلام الله بهذا[١] الطريق على خلاف الإجماع.

قلنا: قد بيّنا في كتاب «المحصول» أنّ إحداثَ دليلٍ لم يذكرْه أهلُ الإجماع لا يكون خرقاً للإجماع.

أمّا المعارضةُ الأولى فالجوابُ عنها: هو[٢] أنّ العبثَ والسفهَ هو أن يتكلمَ الإنسانُ بالكلام اللساني من غير فائدة عائدة إليه أو إلى غيره، فأمّا[٣] الطلبُ القائمُ بالنفس فلا نسلّم أنه بتقدير خلوّه عن الفائدة العائدة إليه أو إلى غيره يكون عبثاً، ونحن لا نثبت قِدَمَ كلام الله تعالى إلا بهذا المعنى، فعليهم أن يدلُّوا على أنّ ذلك[٤] عبثٌ وسفه.

ثم إن سلّمنا ذلك لكن[٥] نقول: ما المعنى بالعبث؟ إن عنيتم به أنه لاغرض له فيه، فجميعُ أفعال الله تعالى عندنا كذلك، على ما سيأتي في أصل الحسن والقبح، فإن[٦] عنيتم به شيئاً آخر فبيِّنوه.

وأمّا المعارضةُ الثانية فالجوابُ عنها: أنه كما أنّ عِلْمَ الله تعالى بأنّ الشيءَ سيوجد

---

(١) ج: «بهذ» سقطت الألف.

(٢) ب، ج: «وهو».

(٣) ب، ج: «أو إلى غيره ليكون عبثاً فأما».

(٤) ب، ج: «تلك».

(٥) ب، ج: «ولكن».

(٦) ب، ج: «وإن».

يكون علماً بعد دخوله في الوجود بأنه قد دخل في الوجود من غير وقوع تغيّر في العلم، فكذلك خبرُ الله تعالى المتعلّق بأنه سيرسل نوحاً هو بعينه يكون خبراً بعد ذلك على أنه أرسله من غير[١] تغير، وتمامُ الكلام فيه مرّ في مسألة العلم.

وأيضاً فإنّ اللهَ تعالى أخبر عن أنه سيَحدُث أمور، كقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح:٢٧]، وقوله: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النور:٥٥]، ثم إنّ هذه الأخبار ما صارت كذباً بعد وقوع هذه الأشياء، فكذلك القولُ فيما ذكروه.

وأمّا المعارضةُ الثالثةُ فالجوابُ عنها: أنه لا يلزم من كون الصفةِ قديمةً عمومُ تعلّقها كما قررناه في القادِريَّة والمريدِيَّة، بل الأمرُ فيه موقوفٌ على الدليل.

وأمّا[٢] المعارضةُ الرابعةُ فالجوابُ عنها: أنّ النسخَ عبارةٌ عن انقطاع تعلّق كلام الله تعالى بذلك المتعلق، وذلك لا يقتضي حدوثَ كلام الله تعالى، كما أنّ قادريةَ الله تعالى كانت[٣] متعلقة من الأزل إلى الأبد بإيجاد حادث معين، ثم إنه[٤] بعد إيجاده إياه ينقطع تعلقُ قادِريَّته بإيجاد ذلك الفعل من حيث إنه ذلك الإيجاد، ثم كما لا يلزم من هذا حدوثُ قادِريَّته فكذا القولُ في الكلام.

وأمّا المعارضةُ الخامسة وما بعدها من الوجوه السمعية فالجوابُ عنها حرفٌ واحد، وهو أنّا لا ننازع في إطلاق لفظة[٥] «القرآن» و«كلام الله تعالى» على هذه الحروف والأصوات، وما ذكروه من الأدلة فهو إنما يفيد حدوثَ القرآن بهذا التفسير، وذلك متفق عليه، وإنما نحن بعد ذلك ندّعي صفةً قائمةً بذات الله تعالى، وندعي قِدَمها،

---

(١) قوله: «غير» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «أما».

(٣) ب: «كان».

(٤) قوله: «إنه» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «لفظ».

وقد بيّنا أن تلك الصفةَ يستحيل وصفُها بكونها عربيةً وعجميةً ومحكمةً ومتشابهة؛ لأنّ كلَّ ذلك من صفات الكلام الذي هو عبارةٌ عن الحروف والأصوات.

والحاصل: أنّ الكلامَ الذي حاولوا إثباتَ حدوثه فنحن لا ننازعهم في حدوثه، والكلامُ الذي ندّعي قِدَمه لا يجري فيه ما ذكروه من الأدلة.

والذي ذكروه من إجماع الأمّة على أنّ المسموعَ كلامُ الله تعالى يخصّه جوابٌ آخر، وهو أنّ الكلامَ يستحيل أن يبقى، فيستحيل أن يكون الكلامُ الذي تكلّم اللهُ به هو الذي[1] نقرؤه الآن، فإذن لا بدّ لهم أيضاً من التأويل، وإذا جاز لهم العدولُ إلى التأويل جاز لنا أيضاً، اللهم إلا أن يلتزموا مذهبَ الجبّائي من أنّ الحروفَ والأصوات القائمة بكلِّ واحد من القرّاء هي بعينها تلك الحروف والأصوات التي أحدثها الله تعالى، لكن ذلك مكابرةٌ في الضروريات، فلا يستحق الجواب.

ثم إنّ[2] ما ذكروه من الآيات والأخبار فهي معارضةٌ بما ذكره البيهقي[3] في كتاب «الأسماء والصفات»، فمن أراد طالعها منه.

الفصل الثالث: في كونه تعالى صادقاً

اتفق المسلمون على ذلك، ولكنهم اختلفوا في كيفية إثباته بحسب اختلافهم في مسألتي[4] الحسن والقبح وخلق الأعمال:

أمّا أصحابُنا فحاصلُ كلامِهم فيه دليلان:

أحدهما: إخبارُ الرسول عن امتناع الكذب على الله تعالى.

---

(١) ب، ج: «هو هذا الذي».

(٢) قوله: «إن» سقط من ب، ج.

(٣) هو الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين الخراساني، توفي سنة ٤٥٨هـ.

(٤) ب، ج: «مسألة».

والثاني: أنّ كلامَه قائمٌ بنفسه، ويستحيل الكذبُ[١] في كلام النفس على مَن يستحيل عليه الجهل؛ إذ الخبرُ يقوم بالنفس على وفق العلم، والجهلُ على الله تعالى محال.

ولقائلٍ أن يقولَ على الطريق الأول: العلمُ بصدق الرسول يتوقف على دلالةِ المعجز على صدقه؛ لأنّ المعجزَ قائمٌ مقام التصديق بالقول، فإذن صِدْقُ النبي ـ عليه السلام ـ مستفادٌ من تصديق الله تعالى إياه، وتصديقُ الله تعالى إياه إنما يدل على صدقه لو ثبت كونُه تعالى صادقاً؛ إذ لو جاز عليه الكذب لم يلزم من تصديقه له كونُه صادقاً، كما لا يلزم من تصديق الواحد منا غيرَه كونُ ذلك الغير صادقاً لأجل جواز الكذب علينا، فإذن العلمُ بصدق النبي ـ علم[٢] ـ موقوفٌ على العلم بصدق الله تعالى، فلو توقف العلمُ بصدق الله يحال[٣] على العلم بصدق الرسول لزم الدور، وإنه محال.

لا يقال: إنّا لا نسلّم أنّ دلالةَ تصديق الله على كونه صادقاً يَتَوقف على العلم بكون الله تعالى صادقاً؛ لأنّ قولَه تعالى للشخص المعين: إنه رسولي، جارٍ مجرى قول الرجل لغيره: هذا وكيلي، وقول البائع للمشتري: بعت منك ذلك، فإن هذه الصِّيَغَ وإن كانت إخباراتٍ من حيث اللفظ، إلا أنها إنشاءاتٌ من حيث المعنى، والإنشاءُ لا يتطرّق إليه الصدقُ والكذب، وإذا كان كذلك فقول الله تعالى في الرجل المعيّن: إنه رسولي، يدلّ على رسالته، سواء قُدِّر أنّ اللهَ تعالى صادق أو لم يُقَدَّر ذلك، ومتى ثبت أنه رسول ثبت أنه صادق، فثبت أنّ العلمَ بكون الرسول صادقاً لا يتوقف على العلم بكون الله صادقاً.

لأنا نقول: هبْ أنّ قولَه تعالى في حق الرجل المعيّن: «إنه رسولي» إنشاءٌ وليس بإخبار، لكن[٤] الإنشاءُ تأثيرُه في الأحكام الشرعية لا في المعاني الحقيقية، وإذا كان

---

(١) ب، ج: «الكون».

(٢) ب، ج: «عليه السلام».

(٣) قوله: «يحال» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «ولكن».

كذلك لم يكن في قوله: «إنه رسولي» ما يقتضي كونَه صادقاً؛ لأنّ كونَه صادقاً أمرٌ حقيقي، والأمورُ الحقيقيةُ لا تختلف باختلاف التصرفات الشرعية، فإذن لا طريقَ إلى معرفة كون الرسول صادقاً إلا بإخبار الله تعالى عن كونه صادقاً، فلو لم يُعرف كونُ الله تعالى صادقاً إلا من قِبَل صدق الرسول لزم الدور، وإنه باطل.

ويمكن أن يُجابَ عن أصل السؤال بأنّا بيّنا فيما تقدّم أنّ صِدقَ الرسول لا يتوقف على كون الله تعالى متكلماً، فَلأَنْ لا يتوقف على كونه صادقاً ـ وهو[1] كيفيةٌ من كيفيات كونه متكلماً ـ كان أَولى، وهذا الموضعُ فيه نظر وبالله التوفيق[2].

فأما[3] الطريقُ الثاني فالإشكالُ عليه من وجهين:

الأول: أنهم ما أقاموا الدلالةَ على أن من يكون[4] جاهلًا استحال أن يخبر بالخبر النفسانيّ على سبيل الكذب، وهذه القضيةُ غيرُ ضرورية، فلا بدّ في إثباتها[5] من الحجة.

الثاني: هبْ أنه تعالى صادقٌ بالخبر القائمِ بذاته، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون الكلامُ الذي نسمعه ونقرؤه[6] كذباً؟

واعلم أنّ الجواب عن الإشكال الأول من وجهين:

الأول: أنّا نعلم بالضرورة أنّ العالِـمَ بالشيء يمكنه أن يحكم عليه بحكمٍ صادق، وهذه القضيةُ معلومةٌ بالضرورة، وإذا كان كذلك فنقول: لو كان ـ تعالى ـ

---

(١) ب، ج: «وهي».

(٢) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٣) ب، ج: «وأمّا».

(٤) ب، ج: «أن من لا يكون».

(٥) ب، ج: «بيانها».

(٦) ب، ج: «نقرؤه ونسمعه».

كاذباً لكان كذبُه قديماً، ولو كان كذبُه قديماً لاستحال عدم ذلك الكذب، ولو استحال عدم ذلك الكذب[١] لاستحال أن يخبَر عنه خبراً[٢] صدقاً؛ لأنا نعلم بالضرورة أنّ الذاتَ الواحدَة يستحيل أن يكون كاذباً وصادقاً في القضية الواحدة، كذباً نفسانيّاً وصدقاً نفسانيّاً، فإذن لو كان الله تعالى كاذباً استحال[٣] منه أن يخبر عن ذلك الشيء خبراً صدقاً مع كونه تعالى عالماً بذلك الشيء.

لكِنّا بينّا أنّ العلمَ الضروريَّ حاصلٌ بأنّ العالِـمَ بالشيء يصحّ[٤] أن[٥] يخبر خبراً صدقاً عن معلومه، فإذن يلزم استحالةُ كونه كاذباً.

لا يقال: هذا معارَضٌ بالكذب، فإنّا كما نعلم بالضرورة أنّ العالمَ بالشيء يمكنه[٦] أن يحكمَ عليه حكمًا صادقاً يمكنه أن يحكمَ عليه حكمًا كاذباً، فلو كان تعالى صادقاً لزم أن يمتنعَ على العالِـم بالشيء الحكمُ[٧] على معلومه حكمًا كاذباً.

لأنا نقول: ليس كلامُنا في هذا الموضع في الصدق والكذب اللسانيَّين[٨] حتى يقال: إنّ العالمَ بالشيء يمكنه أن يصدق تارةً ويكذبَ أخرى، بل في الصدق والكذب النفسانيَّيْن.

ونحن لمّا جرّبنا أنفسنا وجدنا أنّا متى علمنا شيئاً فإنّا نحكم على ذلك الشيء

---

(١) قوله: «الكذب» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «خبر» خطأ.

(٣) ب، ج: «لاستحال».

(٤) ب، ج: «يصح منه».

(٥) قوله: «أن» سقط من ج.

(٦) ب، ج: «بالشيء كما يمكنه».

(٧) ب، ج: «أن يحكم».

(٨) ب: «اللسانين» تصحيف.

على وفق ما نعلمه، ويتعذّر علينا أن نحكمَ بخلاف ما نعلمه[١]، فبطل قوله: إنّ العالِـمَ بالشيء يمكنه أن يحكم حكماً نفسانيّاً كاذباً.

وليس للسائل أن يقول: دعوى هذا الامتناع باطل؛ لأنا حال ما[٢] نعلم الشيءَ يمكننا[٣] أن نكذبَ كذباً نفسانياً، وذلك بأن نتخيلَ صورةَ الخبر الكذب.

لأنا نقول: إنّا قد بيّنا أنّ الحكمَ النفسانيَ غير، وتخيلَ صورةِ الخبر اللساني غير؛ لأنّ ذلك التخيلَ مما يختلف باختلاف الألسنة، وأمّا ذلك الحكمُ فإنه حقيقةٌ واحدةٌ لا تختلف باختلاف الألسنة، وإذا ظهر الفرقُ فنحن ندّعي أنّ العالـمَ بالشيء يتعذّر عليه أن يحكمَ بهذا الحكم النفساني على خلاف ما عَلِمَه، وإذا كان كذلك اندفع الإشكال، فثبت أنّ الله[٤] تعالى صادقٌ بخبره القديم.

الثاني: أنّ الكاذبَ ناقصٌ بالنسبة إلى الصادق، والذي يستحيل منه إلا الكذب أشدّ نقصاً، فلو كان الله ـ تعالى ـ كاذباً لاستحال منه الصدق، فوجب أن يكون الواحدُ منّا أكملَ من الله تعالى! وذلك معلومُ الفساد بالضرورة، فإذن وجب أن يكون الله تعالى صادقاً.

نفى[٥] هاهنا أنه تعالى صادقٌ في كلامه القديم.

أمّا لمَ قلتم: بأنه[٦] تعالى صادق في هذه الحروف والأصوات التي نسمعها؟

والجوابُ عنه ما ذكرناه في مسألة خلق الأعمال، حيث بيّنا أنّ تجويزَ ظهور

---

(١) ب، ج: «نعلم».
(٢) ب، ج: «حالما».
(٣) ج: «يمكنا».
(٤) ب، ج: «أنه».
(٥) ب، ج: «بقي».
(٦) ب، ج: «إنه».

المعجزة على غير الصادق لا يقدح في العلم الضروري الحاصل بأنه لا يظهر إلا على الصادق، وأكّدنا ذلك بجميع العاديّات التي نقطع بجواز انقلابها عن مجاريها، مع أنّا نقطع بأنها لم تنقلب عن تلك المجاري.

وإذا ثبت ذلك فالكلامُ في دلالة هذا الكلام المسموع على الكلام السابق[١] القديم كالكلام المعجز[٢] على صدق الرسول، فالجوابُ[٣] الذي قررنا[٤] هناك هو أيضاً جوابٌ عن هذا الموضع.

أمّا المعتزلةُ فهم قد ظنّوا أنّ هذا البحث على أصولهم غيرُ مُشكل؛ قالوا: لأنّ الكذبَ قبيح، واللهُ تعالى لا يفعل القبيح، فنعلم أنه لا يكذب.

والاعتراض عليه أن نقول: الكلامُ في الحسن والقبح[٥] سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ على سبيل الاستقصاء، لكنّا[٦] نساعدهم على ذلك في هذا المقام فنبينِّ ضعفَ هذه الطريقةَ مع ذلك:

بيانه: أنّ الكذبَ الذي نَفَوْه عن الله تعالى إمّا أن يكون المرادُ منه الكلامَ الذي لا يكون مطابقاً للمخبر[٧] عنه في الظاهر، سواء كان بحيث لو أُضمر فيه زيادةٌ ونقصان[٨] أو تقديم وتأخير أو لم[٩] يكن كذلك؛ وإمّا أن يكون المرادُ بالكذب

---

(١) ب، ج: «الصادق».
(٢) ب، ج: «كالكلام في دلالة المعجز».
(٣) ب، ج: «والجواب».
(٤) ب، ج: «قررناه».
(٥) ب، ج: «القبح والحسن».
(٦) ب، ج: «ولكنا».
(٧) ب: «للخبر» تحريف.
(٨) ب، ج: «أو نقصان».
(٩) ب، ج: «تأخير صح أو لم».

الكلامَ الذي لا يكون مطابقاً للمخبر عنه في الظاهر، ولا يمكن أن يُفرض فيه حذفٌ وإضمار ولا تقديم ولا تأخير بحيث يصير عنده مطابقاً، فإن[١] أردتم بالكذب الأول لمْ يمكنكم أن تحكموا بقبحه، ولا بأنه لا يجوز من الله تعالى لثلاثة أوجه:

أمّا أولاً: فلأنّ أكثرَ العمومات في كتاب الله تعالى مخصوص، وإذا كان كذلك لم يكن ظاهرُ العموم مطابقاً للمخبر عنه، وكذلك[٢] الحذف والإضمار واقعٌ باتفاق المسلمين، حتى إنه حاصلٌ في أول كتاب الله تعالى، وهو قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ قال بعضهم: قال معناه[٣]: أبتدئ بسم الله الرحمن الرحيم[٤]، وآخرون قالوا: معناه: بسم الله أبتدئ، وكذلك في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] فإن المفسرين قالوا: معناه: قولوا: الحمد لله رب العالمين.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المعتزلةَ اتفقت كلمتهم على حسن المعاريض، مع أنه لا معنى للمعاريض إلا الخبرُ الذي لا يكون ظاهرُه مطابقاً، مع أنه يمكن أن يفرض فيه وجهٌ آخر من الوجوه التي ذكرها[٥] المفسرون في تأويل كتاب الله تعالى، بحيث يصير ذلك الظاهرُ مع ذلك الفرض مطابقاً، وإذا كان كذلك استحال الحكمُ بقبح ذلك.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ[٦] العقلاء فيما بينهم يستحسنون الحذف، والإضمار، والتقديم، والتأخير، والفصل، والوصل، وإذا كان كذلك فإذن فعله الله[٧] تعالى. ثم إنّ المكلفَ

---

(١) ب، ج: «فإذا».

(٢) ب، ج: «وكذا».

(٣) ب، ج: «فإن بعضهم قال: معناه».

(٤) قوله: «الرحمن الرحيم» لم يرد في ب، ج.

(٥) ج: «تذكرها».

(٦) كذا في ب، ج: «فلأن»، وفي أ: «قال».

(٧) قوله: «الله» لم يرد في ب، ج.

جزم بإجرائه على ظاهره ولم يجوِّز سائرَ الوجوه المحتملة كان التقصير من المكلف حيث جزم لا في موضع الجزم.

وإن[١] فسرّتم الكذب بالوجه الثاني فنقول: نسلّم أنه قبيح، ولكن[٢] يرتفع الأمانُ عن كلام الله تعالى؛ لأنه لا خبر ورد في كتب الله المنزلة[٣] إلا ويحتمل أن يُفرض فيه حذفٌ أو إضمار أو وجه آخر بحيث يصير ذلك صدقاً وإن كان ظاهره كذباً.

فالحاصلُ أنهم إن فسّروا الكذب بالتفسير الأول لمْ يمكنهم الحكمَ بقبحه، وإن فسّروه بالثاني لم يوجد في الدنيا شيء[٤] يمكن أن يحكم عليه[٥] بكونه كذباً، وعلى التقديرين لا يحصل غرضُهم.

لا يقال: هذه القيودُ التي فرضتموها لو كانت حاصلةً لوجب على الله تعالى أن يبينها[٦] وإلا لكان ذلك تلبيساً من الله تعالى، وإنه غير جائز.

وأيضا لو جوّزنا ذلك لم يكن في كلامه[٧] تعالى فائدةٌ وكان[٨] عبثاً، وإنه غيُر جائز على الله تعالى.

لأنا نقول على الأول: ما تريد بكونه تلبيساً؟ إن عنيتَ به أنه تعالى فعل فعلاً لا يحتمل إلا التجهيلَ والتلبيسَ فهو باطل؛ لأنه تعالى لمّا قرر في عقول المكلفين

---

(١) ب، ج: «وأما إن».

(٢) ب، ج: «ولكنه».

(٣) ب، ج: «في كتاب الله تعالى المنزل».

(٤) ب، ج: «شيء في الدنيا».

(٥) قوله: «عليه» سقط من ب، ج.

(٦) «يبقيها» في أ، ورسمت في ب، ج: «سها»، وكتب قُبالته في هامش ج: «لعله: أن يبينها»، ورجحنا ما في ج لأن الذي يساعد عليه المعنى المراد بوضوح.

(٧) ب، ج: «كلام الله».

(٨) ب، ج: «فكان».

أنّ اللفظَ المطلقَ جاز أن يكون مقيّداً بقيدٍ غير مذكور معه ابتداءً، وأكّد ذلك بأنْ بيّن للمكلف وقوعَ ذلك في أكثر الآيات والأخبار، فلو أنّ المكلفَ قطع في الابتداء بما يقتضيه ظاهرُ اللفظ لكان إنما وقع في الجهل من قِبَل نفسه لا من قبل الله تعالى، وهذا كما نقول في إنزال المتشابهات وإيجاد الآلام، فإنها وإن كانت موهمةً[١] للجهل والقبح، إلا أنها لمّا لم تكن متعيّنةً لهذه الوجوه بل كان فيها احتمالٌ غيرُ قبيح، كان الجزمُ بحملها على الوجوه القبيحة تقصيراً من قِبَل المكلف لا من قبل الله تعالى، فثبت أنه لا يلزم مما قالوه التجهيل.

وأمّا الثاني فهو ركيكٌ لوجهين:

أمّا أولاً: فإنّه[٢] لا بدّ من بيان أنه لمّا لم يجز أن يكون غرضُ الله تعالى أن يقطعَ المكلفُ بظاهره وجب أن يكون عبثاً؛ فإنّا نقول: ما ذكرتموه صالحٌ لأنْ يكون غرضاً، أمّا لو[٣] قلتم: إنه لا غرض إلا هو، فعليكم إقامةُ الدلالة[٤] على ذلك، ولِمَ لا يجوز أن يكون ظنُّ المكلف بذلك غرضاً لله تعالى سواء كان ذلك الظن صواباً أو خطأً؟ وأيضاً ألستم ذكرتم في إنزال المتشابهات أغراضاً كثيرةً سوى القطعِ بمقتضى ظاهر اللفظ؟ وإذا اعترفتم بذلك سقط قولُكم: إنه لو لم يحصل هذا الغرضُ لزم أن يكون عبثاً.

وأمّا ثانياً: فلأنا وإن اختلفنا أنه هل يجب أن يكون البيانُ مقارناً للمبين؟ لكن المحصِّلين منكم اتفقوا على أنه ليس كلُّ من سمع العامّ المخصوص وجب على الله تعالى أن يسمعه المخصص؛ لأنّ إيجابَ ذلك مكابرةٌ في الحسّ؛ إذ رُبّ إنسانٍ يسمع العمومات المخصوصة ولم يسمع طولَ عمره أدلة تلك التخصيصات[٥]، وإذا كان

---

(١) في ج: «مومة»، وكتب قبالته في الهامش: «لعله: موهمة».

(٢) كذا في ب، ج: «فإنه»، وفي أ: «أنه».

(٣) كذا في ب، ج: «لو»، وفي أ: «لِـمَ».

(٤) ب، ج: «الدليل».

(٥) ب، ج: «التخصصات».

كذلك فالمكلفُ إذا سمع[١] العامّ[٢] لا يمكنه إجراء ذلك على ظاهره إلا إذا علم أنه لم يوجد دليلٌ يخصصه، ولا طريق له إلى ذلك إلا بعدم الوجدان مع استفراغ الجهد في طلبه، وذلك لا يفيد العلمَ بعدمه كما بيّناه في أول الكتاب، فإذن لا يمكن القطعُ بظاهر شيء من هذه الألفاظ على هذا التقدير[٣].

الفصل الرابع: في المباحث المتعلقة بالصوت والحرف

والكلامُ فيه يقع في قسمين:

القسم الأول: في الصوت.

وفيه ثلاثةُ[٤] مباحث:

البحث الأول: أنّا[٥] قد بيّنا في أول هذا[٦] الكتاب أنّ الصوت لكونه من أظهر المدرَكات لا يمكن تعريفه بشيء آخر، ومن الناس مَن قال: الصوتُ عبارةٌ عن اصطكاك الأجسام[٧] الصُّلبة، وهذا خطأ؛ لأنّ الاصطكاكَ مماسّةٌ قوية، والمماسةُ غير الصوت.

ونقل المتكلمون عن النظّام أنه ذهب إلى أنّ الصوتَ جسم، وهذا خطأ؛ لأن الأجسامَ متساويةٌ في الجسمية وباقية[٨] ومدركة لمساً وبصراً، والصوتُ ليس كذلك، فبطل كونه جسماً.

---

(١) ب، ج: «فالمكلف إذا سمع طول عمره أدلة تلك التخصيصات، وإذا كان كذلك فالمكلف إذا سمع».

(٢) ج: «العالم» تحريف.

(٣) ب، ج: «هذا التقدير أصلًا».

(٤) ب: «ثلاث».

(٥) ب، ج: «هو أنّا».

(٦) قوله: «هذا» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «الأجرام».

(٨) ب، ج: «وبائنة».

واعلم أنّ الأظهرَ أنّ النظّامَ إنما ذهب في هذه المسألة إلى قول الفلاسفة من أنّ الصوتَ لا يُدرَك إلا بوصول الهواء الحامل له إلى سطح الصِّماخ، فظن الناقلُ أنه ذهب إلى أن الصوت جسم.

وأكثر المتكلّمين زعموا أنّ إدراكَ الصوت لا يتوقف على ذلك، واحتجّوا عليه بأربعة أمور:

الأول: إذا سمعنا[١] الصوتَ عرفنا جهته، ولو أنّا إنما أدركناه[٢] حالَ وصوله إلى صماخنا لمَا أدركنا الجهة التي منها وصل إلينا، كما أنّا لمّا لم ندرك الملموس إلا حالَ وصوله إلينا لم ندرك باللمس أنّ الملموسَ من أيّ جانب جاء.

ولقائل أن يقول: هبْ أنك تدرك الصوتَ الحاصلَ في تلك الجهة، لكنك[٣] لا تدرك كونَه حاصلاً في تلك الجهة؛ لأنّ كونَه في تلك الجهة يستحيل أن يكون متعلقَ السمع، وإذا كان كذلك لم يلزم من إدراك الصوت قبل وصول حامله إلى الصِّماخ إدراكُ جهته.

الثاني: وهو[٤] أنّ الحروفَ الصلبة ـ مثل التاء والثاء والدال والطاء ـ هيئاتٌ تحدث في الآن الفاصل بين زمان حبس النَّفَس وزمان إطلاقه، وذلك مما يمتنع بقاؤه، وإذا كان بقاؤها ممتنعاً فلو لم ندركها إلا بعد وصول الهواء إلى الصِّماخ وجب أن لا ندركَ هذه الحروف أصلاً.

الثالث: أنّ حاملَ كلِّ واحد من هذه الحروف إمّا أن يكون كلُّ واحد من أجزاء الهواء أو مجموعه، والأول يقتضي أنّ الإنسانَ إذا تكلم أن يسمعَ السامعُ كلامه مراراً

---

(١) ب، ج: «أنا إذا سمعنا».

(٢) ب، ج: «أردكناه».

(٣) ب، ج: «ولكنك».

(٤) قوله: «وهو» سقط من ب، ج.

عدة عندما يصل إلى صماخه[١] أعداد كثيرة من تلك الأجزاء، والثاني يقتضي أن لا يسمع كلام الإنسان الواحد دفعةً واحدة إلا السامع الواحد؛ لأنّ ذلك الحاملَ لا يمكن أن يصل بكلّيّته دفعة واحدة إلا[٢] إلى سامع واحد.

الرابع: أن الإنسان قد يسمع كلامَ غيره وإن حال بينهما الجدار، فهناك قد حصل الإدراكُ من غير وصول ذلك الهواء إلى الصماخ.

لا يقال: إن ذلك الهواءَ يتأدّى إلى الصِّماخ في الفُرج[٣] الحاصلة في مَسَامّ الجدار.

لأنا نقول: لاشك أنّ الهواء لا يحمل الحروف المخصوصة ما لم تتشكل[٤] بأشكال مخصوصة عند وصوله إلى مخارج الحروف، ثم إنّ الهواءَ لطيف، فكما[٥] يشكل بالشكل المخصوص بسبب ما عرض له من الحبس في مخارج الحروف[٦] فكذلك لا بدّ أن يتشكلَ[٧] بشكل آخر عند وصوله إلى الجدار، وحينئذٍ يزول الشكلُ الأول الذي بسببه حدث الحرف المخصوص، وإذا بطل ذلك الشكلُ بطل ذلك الحرف.

واحتجّ النظّام بخمسة أمور:

الأول: بأنا[٨] نرى أنّ صوت المؤذِّن على المنارة يميل من جانب إلى جانب عند هبوب الرياح، ومن اتخذ أنبوبةً طويلة، ووضع فمه على أحد طرفيْها، ووضع الطرف الآخر منها على ثُقْبة أذن إنسان آخر، وتكلم فيها بصوت عالٍ فإن أحداً من

---

(١) ب، ج: «صماخ».
(٢) قوله: «إلا» سقط من ج.
(٣) ب: «الفروج».
(٤) ب، ج: «تشكل».
(٥) ب، ج: «وكما».
(٦) كذا في ب، ج: «الحروف»، وفي أ: «الفروج».
(٧) ب، ج: «وأن يشكل».
(٨) ب، ج: «أنا».

أهل المجلس لا يسمع ذلك الكلام، مع أنّ الإنسانَ الذي وضع طرف الأنبوبة على أذنه يسمعه، وكذلك إذا رأينا من البعيد إنساناً يضرب الفأس على الخشب، فإنّا نرى الضربة قبل سماع الصوت، وذلك يدلّ على أنّا لا نسمع الصوت إلا بعد تأدّي الهواء، وكذلك الصوت الشديد مما يَفرُق سطح الصماخ[١]، بل قد يبلغ إلى يهدم[٢] الأبنية والأحجار مثل القماقم[٣] الصيّاحة والرُّعود القوية، وكلُّ ذلك يدلّ على أنّ الصوتَ لا يُسمع إلا بعد تأدّي الهواء الحامل له إلى سطح الصماخ.

والجواب: ما بيّنّا في أول الكتاب أن طريقة الدوران لا تفيد إلا ظن العلّيّة، وأنّ أكثرَ هذه الأمور يحتمل أن يكون من العاديّات وبالله التوفيق[٤].

البحث الثاني عن سبب الصوت: المشهورُ من الفلاسفة أنّ سببه قرعُ أو قلع بعنف.

وقال بعضهم: إن ذلك سبب بعيد؛ لأنهما آنيان[٥] والصوتُ زماني، والآنيّ لا يكون سبباً للزماني، بل السببُ القريبُ تموّج الهواء، وذلك مشعرٌ بأنّا لو قَدَّرنا العالمَ خالياً لم يحصل الصوتُ من القلع والقرع[٦] العنيفين، والذي أوهم ذلك أمران:

أحدهما: أن طنين الطَّسْت[٧] ينقطع عند تسكينه[٨] على طريقة واحدة، فلولا حاجةُ الصوت إلى الحركة التي تموج الهواء[٩] وإلا لم ينقطع طنينُه عند سكونه.

---

(١) ب، ج: «الأصماخ».

(٢) ب، ج: «إلى حيث يهدم».

(٣) ب، ج: «القمقمة».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٥) كذا في ب، ج: «آنيان»، وفي أ: «آينيان».

(٦) ب، ج: «القرع والقلع».

(٧) ب: «طنين الصوت».

(٨) ب: «تسكنه».

(٩) قوله: «التي تموج الهواء» سقط من ب، ج.

وثانيهما: إنّا نرى الصوتَ يتمدّد بتمدد حركة الهواء الخارج من الحلق وسائر الأجسام المصوتة.

والجواب عنهما[١] ما بيّنا أنّ الدوران لا يفيد إلا ظنّ العلّية.

واعلم أنّا كما لم نجد دلالةً قاطعة على أنّ المؤثرَ في وجود الصوت هو القرعُ أو القلع[٢] العنيفان أو التموّج، فلمْ نجد أيضاً دلالةً قاطعةً على صحة حدوث الصوت بدونهما، فمن المحتمل أن يكون أحدُ هذه الأمور مؤثراً فيه أو شرطاً له، فلا جرم أنا[٣] توقّفنا.

البحث[٤] **الثالث** عن بقائه: الأكثرون أحالوا بقاءه، قالوا: لأنا إذا قلنا: زيد، فلو بقيتْ هذه الحروف لوُجد كلُّ واحد منها مع صاحبه، فلم يكن الجملةُ بأن يسمع زيداً أَولى من أن يسمع على سائر تقاليبها الخمسة[٥]. وأيضاً فنحن نعلم بالضرورة أنّ الباءَ والتاء[٦] والدال والطاء[٧] مما لا يمكن استمرارها في زمان.

والجوابُ عن الأول: أنّ الكلامَ في البقاء غيرٌ وفي[٨] صحة البقاء غير، فلِمَ لا يجوز أن يقال: إنّ كلَّ واحد من الحروف يصحّ أن يبقى لو لم يحصل الحرفُ الأخير بعده ويستحيل عند حصول الحرف الآخر[٩]؟

---

(١) ب، ج: «عنها».

(٢) ب، ج: «والقلع».

(٣) قوله: «أنا» سقط من ب، ج.

(٤) ب: «المبحث».

(٥) أي: زدي، يزد، يدز، دزي، ديز.

(٦) ب، ج: «التاء والثاء».

(٧) ب: «والظاء».

(٨) ب: «غيره في».

(٩) ج: «الأخير».

وعن الثاني: لمَ قلتم أنه[١] لمّا امتنع بقاءُ أمثال هذه الحروف وجب أن يمتنع بقاءُ كلِّ حرف؟ لأن هذه الحروف مختلفة، فلا يلزم من كون الشيء على حكمٍ كونُ ما يخالفه عليه، والذي يؤكد ذلك أنّ عند التجربة نجد تعذّرَ تمديد الباء والتاء[٢] والدال والطاء، ولا نجد تعذرَ تمديد سائر الحروف.

ثم إن سلّمنا أنّ الحرفَ لا يبقى، لكن لمَ قلتم: إن الصوتَ لا يبقى؟ فإنّا سنبيّن أنّ الحرفَ[٣] غيرُ الصوت، والمعتمد في امتناع بقاء الصوت هو الذي يعوّل عليه في امتناع بقاء الأعراض جملة، وهو أنّ العَرَضَ لو صح بقاؤه لاستحال عدمُه، والتالي باطل فالمقدَّمُ مثله.

بيان الشرطية: أنّ كلَّ ما يبقى لا يُعدم إلا بمؤثر، وهو إمّا أن يكون عدميّاً أو وجوديّاً، أمّا العدميُّ فهو يعدم لعدم[٤] ما هو مفتقرٌ إليه، وهو إمّا أن يكون باقياً، فيكون الكلامُ في كيفية عدمه كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل، أو يكون غير باقٍ، والأولُ[٥] باطل؛ لأنّ الاتفاقَ حاصلٌ على أنّ حصولَ اللون في المحل غيرُ مشروط بقيام شيء من الأعراض التي لا تبقى بالمحل.

وأمّا الوجوديُّ فإمّا أن يكون قادراً أوموجباً، أمّا القادرُ فهو أن يقال: إنه يعدمه[٦] بعد بقائه، وهو[٧] محال؛ لأن ذلك القادرَ إن لم يصدر عنه أثرٌ فحينئذٍ يكون حالُه بعد الإعدام كحاله قبله، وكما أنه قبل الإعدام لم يكن معدماً فكذلك بعده،

---

(١) ب، ج: «بأنه».
(٢) ب، ج: «التاء والثاء».
(٣) ب، ج: «الحروف».
(٤) ب، ج: «فهو أن يعدم لعدم».
(٥) ب، ج: «وهو».
(٦) ب: «بعدمه» بالباء الموحدة.
(٧) ب، ج: «وذلك».

فيلزم أن لا يكون المعدمُ معدماً، هذا خُلف، وإن صدر عنه أثرٌ فهو ـ إن كان منافياً لذلك الباقي ـ كان عدمُ الباقي معللاً بطروء ذلك الأثر على المحل، وذلك خروجٌ عن هذا القسم؛ أو لا يكون منافياً له[١]، فحينئذٍ لا يلزم من وجوده عدمُ ذلك الباقي، وهذا معارضٌ بنفس العدم.

وأمّا الموجبُ فهو أن يقال: طرأ على محلّ العَرَضُ الباقي ضدّه، فعُدِمَ هو بسببه، وذلك باطلٌ لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ طُرْآنَ الضدّ الحادث مشروطٌ بزوال الضدّ الباقي، فلو كان زوالُ الضدّ[٢] الباقي مستنداً إلى طروء الضدّ الحادث لزم الدور، وهو محال.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المضادّةَ حاصلةٌ من الجانبين فليس بأن يُعدَمَ الباقي لطروء الطارئُ أَولى من أن يندفع الطارئ لوجود الباقي.

لا يقال: الباقي بالعدم أَولى لثلاثة أوجه:

ـ **أمّا أولاً**: فلأنّ[٣] الطارئَ لو اندفع لزم أن يصير[٤] معدوماً في أول حال وجوده، فيكون معدوماً وموجوداً[٥]، وهو محال، وأمّا الباقي فلو عدم لم يكن عدمُه حاصلاً حالَ وجوده، بل يكون عدمُه حاصلاً بعد وجوده، وذلك ليس بمحال.

ـ **وأمّا ثانياً**: فهو أنّ الحادثَ حالَ حدوثه متعلقُ السبب[٦]، والباقي ليس كذلك، والشيءُ مع تعلّق سببه به أقوى منه إذا لم يكن متعلقَ السبب.

---

(١) قوله: «له» سقط من ب، ج.
(٢) قوله: «الضدّ» سقط من ج.
(٣) ب، ج: «فهو أن».
(٤) ب، ج: «يكون».
(٥) ب، ج: «موجوداً معدوماً».
(٦) ب، ج: «بالسبب».

ـ **وأمّا ثالثاً**: فهو أنّ الفاعلَ إذا أراد إعدامَ بياضٍ خَلَقَ فيه سوادَيْن، والسوادان أقوى من البياض الواحد.

لأنا نقول: أمّا عن الأول فلسنا نقول: إنه يوجد في الحالة الأولى، ومع هذا[1] يعدم في تلك الحالة، بل نقول: وجب أن لا يوجد أصلاً بسبب وجودِ الضدّ الباقي، وذلك مما لا استحالةَ فيه.

وأمّا عن الثاني: فهو أنّا لا نسلّم أنّ الشيءَ حالَ بقائه مستغني[2] عن السبب، وأيضاً فعند المعتزلة الشيء حالَ حدوثه يستغني عن السبب.

وأمّا عن الثالث: فهو أنّ الجمعَ بين المثلين محال، فثبت أنّ القولَ ببقاء العَرَض يُفضي إلى هذه الأقسام الباطلة، فيكون القولُ به باطلاً.

والقائلون بجواز بقاء الأعراض احتجُّوا بوجهين:

أحدهما: أنّ جائزَ الوجود بعينه لا ينقلب مستحيلَ الوجود لعينه؛ إذ لو جاز ذلك لجاز أن ينقلب مستحيلُ الوجود لعينه جائزَ الوجود لعينه، وحينئذٍ يرتفع الأمانُ عن القضايا العقلية، والعَرَضُ كان صحيحَ الوجود في الحالة الأولى فوجب أن يصحَّ أيضاً وجودُه[3] في الحالة الثانية، ومتى صحَّ ذلك صحَّ بقاؤه، فالعرضُ يصحُّ عليه البقاء.

وثانيهما: أنّا كما نجد الجسمَ[4] مستمرَ الوجود في الحس، نجدُ اللونَ أيضاً، بل اللون أولى؛ لأنه لا نزاع في أنّا نحسّ باللون، وأكثرُ الناس منعوا من رؤية

---

(١) ب، ج: «ذلك».

(٢) ب، ج: «مستغنٍ».

(٣) ب، ج: «وجوده أيضاً».

(٤) ب، ج: «الاسم».

الجسم، فلو جاز القدح في أحدهما جاز القدح[١] في الآخر، وذلك يفضي إلى الشك في الضروريات[٢].

فهذا هو الكلامُ من الجانبين، وأنت خبيرٌ[٣] بمواقع البحث فيه[٤].

القسم الثاني: في المباحث المتعلّقة بالحروف[٥] والنظر في ماهيتها[٦] وأحكامها

أمّا ماهيةُ الحرف فقد حدّه ابن سينا أنه هيئةٌ عارضةٌ للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثلِه في الحدّة والثقل[٧] تمييزاً في المسموع.

وهذا التعريفُ باطلٌ طرداً وعكساً:

أمّا الطرد: فلأنّ طولَ الصوت وقصرَه وكونَه مجهوراً وخفيّاً وطيباً وغيرَ طيب هيئاتٌ عارضةٌ للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثِقَل تمييزاً في المسموع، مع أنه ليس شيءٌ منها بحرف.

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن يقال: أمّا كونُ الصوت طيّباً وغيرَ طيبٍ فليس بمسموع؛ لأنّ الطيبَ إنما يحصل بتناسب أبعاض الصوت، والتناسبُ غير مسموع؛ لأنه حينما يُسمع[٨] أحدُ أجزاء الصوت والجزءُ الأخير[٩] غيُر حاصل فلا يكون

---

(١) قوله: «القدح في أحدهما جاز القدح» سقط من ب.

(٢) ج: «في ضروريات».

(٣) ج: «خَبِر».

(٤) ج: «عنه»، ب: «منه».

(٥) قوله: «بالحروف» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «ماهياتها».

(٧) ب: «والنقل».

(٨) ب، ج: «سمع».

(٩) ب، ج: «الآخر».

مسموعاً، وكذا القولُ في الجزء الآخر، وإذا لم يكن التناسبُ مسموعاً[١] لم يكن كونُه طيباً وغيرَ طيب مسموعاً، بل ذلك أمرٌ يحصل للنَّفْس عند اعتبار ما[٢] تناسب ما بقي في التخيّل من تلك الأصوات، وإذا لم يكن ذلك مسموعاً لم يدخل في الحدّ.

وأمّا طولُ الصوت وقصرُه فالأمرُ فيه أيضاً كذلك؛ لأنّ المسموعَ أبداً هو الصوتُ الحاصلُ في ذلك الوقت، فأما[٣] أنه كان حاصلًا قبل ذلك فهو غيرُ مسموع.

أمّا[٤] الجهارةُ والخِفايةُ فلا نسلّم كونهَا مغايرتين[٥] للثقل[٦] والحدّة.

وأمّا العكس: فهو أنّ الحروفَ الصامتةَ البسيطة ـ كالتاء والثاء والدال الطاء ـ ليست هيئاتٍ عارضةً للصوت؛ لأنها لو كانت عارضةً للصوت لمَا وُجدت إلا مع وجود الصوت، لكن هذه الحروفُ لا توجد مع الصوت؛ لأنها إنما توجد في الآن الذي هو آخرُ زمانِ حَبْس النَّفَس وأولُ زمان إطلاقه، والصوتُ لا يوجد إلا في زمان إرسال النفس، فإذن هذه الحروفُ موجودةٌ قبل وجود الصوت، فلا يمكن أن يقال: إنها هيئاتٌ عارضة للصوت.

واعلم أنّ الحروفَ على قسمين: مصوّتة وصامت[٧]: فالمصوّتة: هي الحروفُ التي تسمى في العربية حروف المدّ واللين، ولا يمكن الابتداء بها، والصامتةُ ما عداها، وهي التي يمكن الابتداءُ بها.

---

(١) زاد في ب: «وكذا القول في الجزء الآخر».

(٢) ب، ج: «اعتبارها».

(٣) ب، ج: «وأما».

(٤) ب، ج: «وأما».

(٥) ب، ج: «مغايرين».

(٦) ب: «للنقل».

(٧) ب، ج: «صامتة».

فأمّا[١] المصوتةُ فلا شك أنها من الهيئات العارضة للصوت التي يتميز بها الصوتُ عن صوتٍ آخر يساويه في الحدة والثقل.

وأمّا الحروفُ الصامتةُ فهي على قسمين: منها ما لا يمكن تمديده، ومنها ما يمكن تمديده، فالأولُ مثل التاءِ والثاء[٢] وغيرهما، وهي لا توجد إلا في الآن الذي هو آخرُ زمان الحبس وأولُ زمان الإطلاق، وهذه الحروفُ بالنسبة إلى الصوت كالنقطة بالنسبة إلى الخط، والآنِ بالنسبة إلى الزمان، وهي ليست من جنس الأصوات ولا من الهيئات العارضة للأصوات إلا على الوجه الذي يقال: الآنُ عارضٌ للزمان، مع ما فيه من الأبحاث الدقيقة.

وإطلاقُ اسم الحرف على هذه الحروف أَولى من إطلاقه على غيرها؛ لأنّ الحرفَ هو الطرف، وهذه الحروفُ بالحقيقة أطراف.

والثاني ـ وهو ما يمكن تمديده ـ على قسمين: منها ما الظنّ الغالب أنها أيضاً حروفٌ آنيّة في الحقيقة وإن كانت زمانيةً في الحسّ، ومنها ما الظنُّ الغالبُ فيها أنها زمانيةٌ في الحسّ والحقيقة.

أمّا الأول: فمثل الحاء والخاء وما يشبههما؛ وذلك لأنّ الحروفَ الآنيةَ منها ما لا يتكون إلا بعد حبس قويّ للنَّفَس ثم إرسالٍ قويّ، ومثل هذا الحبس والإطلاق لا يقع[٣] إلا في أزمنة يتميز بعضها من البعض في الحس ـ كالباء والتاء ـ ومنها ما لا يحتاج إلى ذلك، بل يكفي[٤] في تكونه حبسٌ وإرسالٌ كيف اتفقا، ومثلُ هذا الحبس والإرسال مما يمكن[٥] وقوعُه في أزمنة صغيرة بحيث لا يقع الشعورُ بامتياز بعضها

---

(١) ب، ج: «وأما».

(٢) «التاء والثاء» مهملتا الحروف في ب.

(٣) ب، ج: «والإطلاق مما لا يقع».

(٤) كذا في ب، ج: «يكفي»، وفي أ: «يكتفى».

(٥) ب، ج: «مما لا يمكن».

عن البعض[١] لغاية صغرها، مثل الحاء والخاء وأمثالهما، فإنه يغلب على الظن أنّ الحاءَ إنما يتمدد[٢] في الحسّ لا لأنه في نفسه متمدّد، ولكن لأنه يتوالى منه أعدادٌ كثيرةٌ في أزمنة متقاربة جدّاً، فلأجل ذلك يُظن به أنه من الحروف الزمانية، وإن كان على التحقيق من الحروف الآنيّة.

وأمّا الثاني فمثلُ السين والشين، فإنّ الظنَّ الغالب أنه هيئةٌ عارضة للصوت مستمرة باستمرارها، ولكن ذلك يقتضي قيامَ العرض بالعرض.

فهذا حاصلُ الكلام في هذه الحروف وكأنه لا حاجةَ بماهيته[٣] إلى التعريف لا ينافي[٤] أول الكتاب أنّ الأمورَ المحسوسة لا حاجةَ بها إلى التعريف.

وأمّا النظر في أحكامها إمّا في مفرداتها أو في مركباتها: أمّا في مفرداتها فإمّا في الصوامت أو المصوتات، أمّا في الصوامت فمن وجوهٍ خمسة:

الأول: الحروفُ المستعملةُ في اللغة[٥] العربية مشهورة، وهنا حروفٌ أُخرُ في لغات أُخر، وربما وجدت حروفٌ في بعض اللغات تعسَّر على غير من وُلد على تلك اللغة أن يتكلمَ بها، وإذا كان كذلك فحصرُ الحروف في عدد معين بدلالةٍ قاطعة مما لا سبيل إليه، فلعل في المقدور حروفاً[٦] أُخر سوى الحروف المستعملة في لغات أهل زماننا.

وأمّا أنها هل هي متناهيةٌ أو غيرُ متناهية فالبحثُ عنه كالبحث على[٧] أنواع اللون متناهيةً أو غيرَ متناهية، والأَولى التوقف.

---

(١) ب، ج: «بعض».

(٢) ب، ج: «يتميز».

(٣) ج: «بماهيئة» تحريف.

(٤) ب، ج: «لما بيّنا في».

(٥) كذا في ب، ج: «اللغة»، وفي أ: «لغة».

(٦) ج: «حرفاً آخر»، وفي أ، ب: «حروفاً آخر»! ولعله: أُخر، ولذا ضبطناها بهذه الصورة.

(٧) ب، ج: «عن».

الثاني: أنّ الحروفَ الصامتة إمّا أن تكون متماثلةً أو مختلفة، والمختلفةُ إمّا أن يكون اختلافُها بالعَرَض أو بالذات:

أمّا بالعرض فذلك أن يختلف الحروفُ المتماثلةُ في أحد أمورٍ ثلاثة:

ـ **الأول**: أن يكون أحدُها ساكناً والآخر متحركاً.

ـ **والثاني**: أن يكون لكل واحد منهما[١] حركةٌ مخالفةٌ لحركة الأخرى.

ـ **والثالث**: أن يخالفَ كلُّ واحد منهما[٢] صاحبه[٣] في الجهارة والخفوت، وإن كان من الناس مَن جَعَل ذلك اختلافاً بالذات، وجَعَل ذلك اختلافاً نوعيّاً، وجَعَل اختلاف الحرفين ـ مثل الباء والتاء ـ اختلافاً جنسيّاً.

وأمّا اختلافها[٤] بالذات فكما بين الحروف الصامتة والمتصوتة.

ثم إنّا نعلم بالضرورة أنه لا يتأتى منّا[٥] أن لا ننطق بحرفين[٦] من هذه الحروف دفعةً واحدة من مخرجٍ واحد، ولكن بينهم اختلافٌ في أنّ ذلك لامتناع اجتماعهما لذاتيهما[٧]، أو لأجل فواتِ شرط، أو حضورِ مانع، والأولى التوقف.

الثالث: أنّا لا نعني بقولنا في الحرف: إنه متحركٌ أو ساكن[٨]: أنه حلت[٩]

---

(١) ب، ج: «منها».

(٢) كذا في ب، ج: «منهما»، وفي أ: «منها».

(٣) كذا في ب، ج: «صاحبه»، وفي أ: «صاحبيه».

(٤) ب: «اختلافهما».

(٥) ب، ج: «هنا».

(٦) ب، ج: «ننطق بحرف».

(٧) كذا في ب، ج: «لذاتيهما»، وفي أ: «لذاتهما».

(٨) ب، ج: «ساكن أو متحرك».

(٩) ج: «حدوث»، ب: «حدث».

الحركةُ أو السكون فيه؛ لأنهما[١] من صفات الأجسام فيستحيل حلولهُما[٢] في الهيئات العارضة للصوت أو لطَرفه، بل المعنيُّ به أنه يوجد عقيب الحرف الصامت حرفٌ مصوت مخصوص.

الرابع: أنّ الصامتَ إنما يظهر ظهوراً خالياً عن الثبوت[٣] عند الإسكان، أمّا عند الحركة فإنه يمتزج به ما يجيء بعده. دليلُه: التجربة.

لا يقال: وإنه[٤] يمتزج به عند الإسكان شيء مما جاء قبله؛ لأنّ الحسَ يشهد بأنّ الحرفَ الذي يجيء بعده يسلب عنه شيئاً من جرسه[٥] بخلاف ما قبله.

الخامس: أنّ الابتداءَ بالصامت الساكن محالٌ بالاستقراء، ومنهم من جوّزه؛ لأنّ حركةَ الحرف[٦] عبارةٌ[٧] عن مجيء المصوت بعده، وتوقيف الشيء على ما يجيء بعده أو على ما يكون عارضاً له محال، فإذن التكلمُ بالحرف الصامت الخالي عن الحركة ممكن.

وأمّا في المصوتة فالبحث عنها من خمسة أوجه:

ـ**الأول**: أنّ أوسعَ المصوتات الألفُ ثم الياء ثم الواو؛ لأنّ ذلك مقدرٌ[٨] بمقدار انفتاح[٩] الفم.

---

(١) ب: «لأنها».
(٢) ب: «حلولها».
(٣) ج: «الثيوب» تحريف.
(٤) ج: «لا يقال ذاته».
(٥) ب، ج: «حرسه».
(٦) ب، ج: «الحروف».
(٧) قوله: «عبارة» سقط من ج.
(٨) ب، ج: «معتبر».
(٩) ب: «احتياج».

ـ **الثاني**: أن المصوتاتِ نهايةُ امتدادها إلى الهمزة. دليله: الاستقراء، والأشبهُ في لِـمِّيَّتِهِ أنّ الصوتَ لا يتولد من الانبساط الحاصل باستدخال النسيم، بل[١] من الانقباض الحاصل من إخراج الهواء الدخاني، ولذلك الانقباض حدٌّ معين؛ لأنّ كلَّ ما في الرئة من الهواء لا يمكنه[٢] خروجُه وإلا لخرج الروحُ معه، فإذا انتهى إخراجُ الهواء إلى حيث لا يمكن الازديادُ عليه وقفت[٣] الطبيعةُ وانقبض النَّفَس، وهناك مخرجُ الهمزة فلا جرم أنه يتولّد الهمز.

ـ **الثالث**: الحركاتُ[٤] أبعاضُ المصوتات لثلاثةِ أوجه[٥]:

فالأول: هذه المصوتاتُ قابلةٌ للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فله طرفان، ولا طرف في النقصان إلا هذه الحركات بالاستقراء.

الثاني: لو لم تكن الحركاتُ أبعاضاً للمصوتات لما حصلت المصوتاتُ بتمدد هذه الحركات، والثاني[٦] باطلٌ فالمقدَّمُ[٧] مثلُه.

بيان الشرطية: أنّ الحركةَ إذا كانت مخالفةً لهذه المصوتات فإذا ذكرت الحركة لم يمكنك أن تذكرَ ذلك الحرفَ إلا باستئناف حرفٍ صامت تجعله تبعاً له، وليس الأمرُ كذلك، وأمّا استثناءُ نقيضِ التالي فيدل الحسُّ عليه.

الثالث: لو لم تكن الحركاتُ أبعاضاً للمصوتات لما جاز الاكتفاءُ بها عن المصوتات، بيانُ الشرطية أنها إذا كانت مخالفةً لم يسد مسدها فلم يصح الاقتصار

---

(١) ب: «بدل»!

(٢) ب، ج: «يمكن».

(٣) ب، ج: «وقعت».

(٤) ب، ج: «الثالث أن الحركات».

(٥) ب، ج: «لوجهين».

(٦) ب، ج: «والتالي».

(٧) ب، ج: «والمقدم».

عليها، وأما استثناءُ نقض التالي فيدل عليه استقراءُ كلام العرب في القرآن والأخبار والشعر والنثر وذلك اكثرُ من أن يحيطَ به الاحصاء[١].

ـ **الرابع**: الصامتُ سابقٌ على الحركة بالزمان لوجهين:

فالأول[٢]: الصامتُ البسيطُ حقيقةً وحِسّاً محدثٌ[٣] في الآن الفاصل بين زمانَي الحبس والإطلاق، والمصوتُ يحدث في زمان الإرسال، وما حدث في الآن الذي هو أول زمان كان سابقاً على ما يحدث في ذلك الزمان.

الثاني: لو كانت الحركةُ سابقةً لكان التكلمُ[٤] بالحركة غنيّاً عن التكلم بالحرف؛ لأنّ السابقَ غنيٌّ عن المسبوق، ولكن[٥] التكلمُ بالمصوت محالٌ ابتداءً، فهو سابق[٦].

واحتج ابن جنّيْ عليه بوجهين آخرين:

فالأول[٧]: الحركةُ حالّةٌ في الحرف، والحالُّ متأخر عن المحل، وهذا خطأ؛ أمّا الصغرى: فلأنّ الصامتَ البسيط آنيّ، والحركةُ زمانيةٌ حاصلةٌ بعد تقضي هذا الصامت، فكيف يوجد فيه؟! وأمّا الكبرى: فلأنّ تقدمَ المحل على الحالّ تقدمٌ عقلي لا زماني، والمطلوبُ هنا تقدمٌ زماني.

الثاني: لو كانت الحركةُ سابقةً على الحرف لما صح الإدغام، لكن التالي باطل فالمقدَّمُ مثلُه.

---

(١) من قوله: «الثالث: لو لم تكن» إلى قوله سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «الأول».

(٣) كذا في ب، ج: «وحساً يحدث»، أخذنا الأولى «وحساً» بدل ما في أ: «وحياً».

(٤) ب، ج: «المتكلم».

(٥) ب، ج: «لكن».

(٦) ب، ج: «فهو غير سابق».

(٧) ب: «الأول».

بيانُ الشرطية: أنّ الإدغامَ إنما يصح بحرفين أولهما ساكنٌ والثاني متحرك، فلو كانت حركةُ[١] الحرف[٢] الثاني سابقةً لكانت تلك الحركةُ متخللةً بينه وبين الحرف الأول، فلا يقعُ الحرفان في آنٍ واحد، فلا يكونُ الإدغامُ حاصلاً، وأمّا أنّ الإدغامَ حاصلٌ فبالحسّ.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلّم أنه لو لم يقع الحرفان في آنٍ و احد لم يحصل الإدغام؛ لأنّ حصولَ الحرفين المتماثلين في المخرج الواحد دفعةً واحدةً جمعٌ بين المثلين، وهو محال، فلا يجوز أن يتوقفَ عليه الإدغامُ الذي ليس بمحال.

ـ **الخامس**: أثقلُ الحركاتِ الضمة؛ لأنها لا تتم إلا بعمل العضلتين الصُّلبتين الواصلتين إلى طرفي[٣] الشَّفَة، ثم الكسرةُ التي تكفي فيها العضلة الواحدة، ثم الفتحة التي يكفي[٤] فيها عمل ضعيف للعضلة، وقد يختلف ذلك بحسب اختلاف الأمزجة والأهوية.

وأمّا في مركباتها فالنظرُ إمّا في كمية المركّب وإمّا في كيفيته:

أمّا الكميةُ فقد[٥] قيل: أعدلُ المركباتِ الثلاثياتُ لوجهين:

فالأول[٦]: أنّ الكلامَ إنما يتم بالحركة، وهي إنما تتم بأمورٍ ثلاثة: المبدأ والوسط والنهاية، وهذه الأشياءُ حاصلةٌ بالفعل في الثلاثيات، والثنائياتُ ناقصة، وما فوق الثلاثيات زائدة.

---

(١) ب: «الحركة».

(٢) قوله: «الحرف» سقط من ب.

(٣) ب، ج: «طرف».

(٤) ب: «تكفي».

(٥) ج: «الكمية ينعقد»!

(٦) ج: «فأول».

والثاني[١]: الحرفُ المبتدأُ به لا يكون إلا متحركاً، والموقوفُ عليه لا يكون إلا ساكناً، وبينهما منافرةٌ فلا[٢] بدّ من متوسط، فإذن الاعتدالُ إنما يتم بهذه الثلاثة.

لا يقال: فذلك المتوسطُ إمّا أن يكون متحركاً أو ساكناً، والإشكالُ عائد.

لأنا نقول: الحركةُ الابتدائية أثقلُ من الحركة المتوسطة، فإذن الملائمةُ بين الحركة المتوسطة وبين السكون أكثرُ منها بين الحركة الابتدائية والسكون.

وأيضاً فإذا حصل النطقُ بحرفين متحركين حصل الملال عن الحركة فيستلد السكون فوق ما يستلد عند النطق بالحركة الواحدة.

وأمّا الكيفيةُ فاعلم أنّ النظرَ إمّا أن يكون في تركّب الحروف، أو الحركات[٣]، أو السكنات، أو تركب الحروف مع الحركات، أو[٤] مع السكنات، أو تركّب الحركات مع السكنات، أمّا[٥] تركُّبُ الحروف فإنها قد تكون متلائمةً ومتنافرة[٦]، فالمتنافرةُ بالعربية:

وقبر حَرْبٍ بمكان[٧] قَفْرٍ وليس قُربَ قبرِ حربٍ[٨] قبرُ

وبالفارسية:

خواجه[٩] توجه تجارت كنى

---

(١) ب، ج: «الثاني».

(٢) ب، ج: «لا».

(٣) ج: «والحركات».

(٤) قوله: «مع الحركات، أو» سقط من ج.

(٥) ب: «مع السكنات أو ما».

(٦) في ج: «متنافرة» دون واو.

(٧) ج: «في مكان».

(٨) «حرب» مكرر مرتين في ب.

(٩) ج: «حواجة».

والمشهورُ في سبب التنافر أنّ الحروفَ إذا كانت متقاربةً جدّاً في المخرج كانت كالزمنة[١] فلا يتميز البعضُ عن البعض، فان[٢] كانت متباعدة جدّاً في المخرج انقطع البعض عن البعض، وهذا ركيك؛ لأن ذلك إنما يتم لو فعلنا بنَفَس واحد أكثر من حرف واحد، وليس الأمر كذلك، بل السببُ الصحيح فيه: أمّا في الحروف المتماثلة فلأنّ كثرةَ الأفعال تضعف القوة الجسمانية، وأمّا في الحروف المختلفة[٣] فهي إمّا أن تكون قويةً أو ضعيفة، وعلى التقديرين فإمّا أن تكون متقاربةَ المخرج أو متباعدةَ المخرج.

وبينا[٤] أقسامٌ أربعة:

الأول: الصلبةُ المتقاربةُ المخرج، وهي أشدُّ الأقسام الأربعة تنافراً؛ لأنّ الحروفَ إذا تقاربت[٥] مخارجها كان الفاعلُ لحبس[٦] الهواءِ الفاعلِ لها عضلةً واحدة، فإذا[٧] كانت الكلمةُ[٨] مركبةً من أمثال هذه الحروف لم يمكن[٩] التكلمُ بها إلا بأن يتواردَ على[١٠] العضلةَ الواحدة أفعالٌ كثيرةٌ شاقة، وذلك سبب لضعفها وكلالها، فلا جرم أنه يعسر التكلم بأمثال هذه الكلمات.

---

(١) ج: «كالدمية»، ب: «كالدسية».

(٢) ب، ج: «وإذا».

(٣) ج: «المخلتفة» تحريف.

(٤) ب، ج: «فهاهنا».

(٥) ب، ج: «قاربت».

(٦) ب، ج: «بحبس».

(٧) ب، ج: «وإذا».

(٨) ب، ج: «الكلم».

(٩) ب، ج: «يكن».

(١٠) ب، ج: «يتوارد بها على».

لا يقال: فكان ينبغي أن يكون التكلمُ بالحرف الواحد مراراً كثيرة[١] في المشقة مثلَ التكلم بهذه الكلمات المتنافرة.

لأنا نقول: الفرقُ بين الأمرين: أنّ[٢] التكلمَ بالحرف الواحد مراراً كثيرةً وإن كان سبباً لضعف آلة الكلام إلا أنه سببٌ لحصول الملكة في التكلم بذلك الحرف؛ ولأنّ[٣] مزاولةَ الحرف[٤] الواحد مراراً كثيرةً سببٌ لحصول المَلَكات، فالتكلمُ بالحرف الواحد مراراً كثيرةً وإن اقتضى التعسيرَ[٥] من ذلك الوجه إلا أنه اقتضى التيسيرَ من هذا الوجه.

فأمّا التكلم[٦] بالحروف المختلفة المتقاربة المخرج فقد اجتمع فيه السببان: أحدُهما: ضعفُ الآلة. والثاني: عدمُ حصول الملكة، فلأجل ذلك حصل هنا من التعسّر ما لم يحصل هناك.

القسم الثاني وهو المقابلُ للأول[٧]: الوجوهُ[٨] المتباعدة، وذلك يقتضي سهولةَ النطق بها من الوجهين إلا فيما يرجع إلى عدم حصول الملكة.

القسم الثالث: السهلةُ[٩] المتقاربة.

---

(١) ب: «بالحرف الواحد وإنه كثيرة» كذا.

(٢) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «لأن».

(٤) ب، ج: «الفعل».

(٥) ب، ج: «التعسر».

(٦) ب، ج: «المتكلم».

(٧) ب: «الأول».

(٨) ج: «الأوجه»، ب: «الوجه».

(٩) ج: «السهولة».

والقسم[١] **الرابع**: الصلبةُ المتباعدة، ويشبه أن يكون هذا أصعبَ من الأول.

واعلم أن هذا الذي اعتبرناه من التلاؤم[٢] والتنافر إنما[٣] هو بحسب النظر إلى آحاد الحروف من حيث هي هي، وقد يتغير عما قلناه بحسب اختلاف الأمزجة والأهوية.

وأمّا تركُّب الحركات فكلما كانت أثقلَ كان تركُّبها أثقل، وكلما كانت أخفَّ كان تركُّبها أخف، وكل ما اختلط فالاعتبارُ بالغالب.

وأمّا تركُّبُ السكنات فالأشهر أنه غيرُ جائز؛ لأنه لو صح ذلك لزم الابتداء بالساكن، وهو متعذر، فالمؤدّي إليه مثله.

واحتج المجوزون فقالوا: الحروفُ الممتدة مع المدغمة[٤] يجتمع فيها ساكنان.

والجواب: أنّ الأمرَ وإن كان كما قلتموه، لكن الأولُ مصوتٌ والثاني صامت، وذلك لا نزاع فيه؛ لأنّ الخطَ مبتدئ من نقطة فلا[٥] محالةَ ينتهي إليها، إنما الممتنعُ توالي الصامتين الساكنين.

فإن قيل: إنما نقف[٦] على ما سكن عينُه من[٧] الثلاثي، وبهذا[٨] الاعتبار يجتمع الصامتان الساكنان.

---

(١) في ج: «القسم» دون واو.
(٢) ب، ج: «التلازم».
(٣) ب، ج: «فإنما».
(٤) ب، ج: «المدغم».
(٥) ب، ج: «ولا».
(٦) ب: «يقف».
(٧) ب، ج: «عن».
(٨) في ج: «بهذا» دون واو.

قلنا: إن الصامتَ الأخير[١] يشوبه حركةٌ مختلسة.

ثم إذا قلنا: إنّ اجتماعَ الساكنين جائزٌ فلا شك أنّ اجتماعَ الساكنين مع الحروف الممتدة أقربُ منها[٢] مع غيرها.

وأمّا تركُّبُ الحرف[٣] مع الحركة فإنه بالنسبة إلى الكل على السواء، وكذلك تركُّبُ الحرف مع السكون.

وأمّا تركُّبُ الحركة بالنسبة إلى السكون فلا شكَ أنّ الحركةَ إذا كانت أخفَّ كانت أقربَ إلى السكون، فهذا ما نقوله في هذه المباحث.

* * *

(١) ب، ج: «الآخر».

(٢) قوله: «منها» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «الحروف».

الأصل العاشر

في باقي الصفات

الأصل العاشر

في باقي الصفات

والكلامُ فيه يقع في أقسام ثلاثة:

القسم الأول: في السمع والبصر

والكلامُ فيه يقع في المقدمات والمقاصد:

أمّا المقدماتُ ففيها خمسةُ فصول:

الفصل الأول: في ماهية الإدراك

اعلم أنّ كونَ المدرِك منّا[١] مُدرِكاً أمرٌ[٢] لا شبهة فيه إذا كان الإنسانُ يجد ذلك من نفسه باضطرار، وأمّا امتيازُه عن كونه حيّاً وقادراً ومريداً[٣] وآمراً وناهياً فمعلومٌ أيضاً بالضرورة، إنما[٤] المحتاج إلى الدلالة تمييزهُ عن العلم، والمعتمدُ فيه أن نقول: لو لم يكن الإدراكُ مغايراً للعلم لمَا افترق الحالُ بين حالنا عند كوننا رائين للشيء وبين[٥] حالنا عند كوننا عالمين به بعد غيبته عنا، ولمّا افترق الحالُ بين أن يكون الألمُ في

---

(١) ب: «هنا».

(٢) ب، ج: «لأمر».

(٣) ب، ج: «قادراً مريداً».

(٤) ب، ج: «وإنما».

(٥) في ب: «بين» دون واو.

أبعاضنا وبين أن يكون في غيرنا مع أنّا نعلمه[١]؛لأنا في الحالين قد علمناه ونحن نافرو النفس عنه، لكن التفرقةُ معلومةٌ بالضرورة، فوجب كون الإدراك مغايراً للعلم.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن تكونَ التفرقةُ عائدةً إلى أنّا عند فتح العين نعرف من تفاصيل المدرَك ما لا نعرفه إن[٢] غاب عنا؟

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ من أمر زائدٍ لكن لمَ لا يجوز أن يكون ذلك الزائدُ عبارةً عن تأثر الحاسة؟ فإنّ الحواسَّ لاختلافها يقبل بعضُها التأثيرَ من المسموع لقرع الهواء له، وبعضُها يقبل التأثيرَ من المشموم، والأمرُ فيه ظاهر؛لأنا عند الصوت الشديد نحسّ بالصدمة داخل الآذان إحساساً شديداً، ونحس بتأثير[٣] المطعوم في الفم لا سيّما عند الحموضة الشديدة والحَرَافة[٤] القوية، وكذلك القولُ في المشموم والملموس.

وأمّا تأثيرُ المرئي في العين فإنه وإن كان خفيّاً لكنه قد يظهر في بعض الحالات، وذلك عندما يقوى شُعاع المرئي أو يشتدّ بياضه.

لا يقال: لا يجوز أن يكون المرجعُ بهذه التفرقة إلى هذا التأثير؛ لأنّ هذه التفرقةَ معلومةٌ بالضرورة، وهذا[٥] التأثيَر أمرٌ[٦] خفيّ، والأمرُ الجلي لا يجوز أن يكون هو بعينه الأمرَ الخفي.

لأنّا نقول: هذا أيضاً واردٌ عليكم؛ لأنّ إثباتَ أمرٍ زائد على العلم أمرٌ خفي.

---

(١) ب، ج: «نعلم».

(٢) ب، ج: «إذا».

(٣) ب، ج: «بأثر».

(٤) الحرافة: حدّة في الطعم تحرق اللسان والفم.

(٥) من قوله: «التأثير؛ لأن هذه» إلى هنا سقط من ب.

(٦) كذا في ب، ج: «أمر»، وفي أ: «أمّ».

الجواب[١] قوله: التفاوتُ يرجع إلى أنه عند فتح العين عُرِف من تفاصيل المدرك ما لم نعرفه قبل ذلك.

قلنا: هذا باطل؛ لأنا قد نشاهد الشيءَ[٢] الصغيرَ مشاهدةً بيّنةً ونعرف تفصيله، فإذا أطبقنا أعيننَا عرفنا بعد ذلك ما عرفناه حالَ النظر لقرب ما بين الزمانين، ولو خفي علينا شيءٌ من أحواله لكان ذلك يسيراً غيرَ مشعور به في الحالين.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون التفاوتُ عائداً إلى تأثير[٣] الحاسة؟

قلنا: هذا باطلٌ لوجوهٍ ثلاثة:

أمّا أولاً: فلأنّ القولَ بالانطباع قد مرّ إبطالُه في باب العلم.

وأمّا ثانياً: لأني[٤] أعلم بالضرورة أنّ إبصاريَ للمرئي حالةٌ إضافية حصلتْ لي بالنسبة إلى المرئي، وأعلم بالضرورة التفرقةَ بين هذه الحالة الإضافية وبين الحالة الإضافية المسماة بالعلم، فإن نازعتم في ذلك كان ذلك نزاعاً في الضروريات، وإن ساعدتم عليه وسميتم تلك الحالةَ الإضافيةَ الحاصلةَ بالنسبة إلى المرئي تأثراً كان ذلك نزاعاً في اللفظ، وهذا الوجه هو الذي عليه التعويل في أنّ إدراكَ الشمّ والذوق واللمس أمورٌ زائدة على التأثير[٥].

وأما ثالثاً: فلأني أبصر المرئي حيث هو، ولو لم يكن هنا إلا التأثرُ لما كنت أبصرُه حيث هو.

---

(١) ب، ج: «والجواب».

(٢) ب، ج: «بالشيء».

(٣) ب: «تأثر».

(٤) ب، ج: «فإني».

(٥) ب، ج: «التأثير».

وقد تمسكوا بأمورٍ أخر[١]:

منها[٢]: أن الواحد مّنا قد يكره رؤيةَ شخص وسماعَ كلامه، ولا يكره العلمَ به وبكلامه، فالرؤيةُ والسماعُ غيرُ العلم بالمرئي والمسموع.

ومنها[٣]: أنّ أحدَنا قد يعلم ما لا يدركه، وقد يدرك ما لا يعلمه، وذلك يقتضي التغاير.

أمّا أنّا نعلم ما لا ندركه: فكالعلوم بالأمور الغائبة، بل المعدومات[٤].

وأمّا أنّا ندرك ما لا نعلم: فهو كإدراك النائم قَرْص البرغوث[٥]، ولا يعلمه[٦]، ولا يمكن المنعُ من إدراكه؛ لأنه يتنغّص عليه نومه، وقد ندرك[٧] صوتَ الناس بحضرته، وربما كان سبباً لانتباهه مع أنه لا يعلمه[٨].

ولقائل أن يقول: إني لا أقول: الإدراكُ نفسُ العلم، بل هو عندي نوعٌ من أنواع العلم، ومعلومٌ أنه لا يجب أن يكون حكمُ النوع مساوياً لحكم الجنس من كل الوجوه.

ويمكن أن يجابَ عنه بأنكم لمّا سلّمتم أنّ هذا النوعَ مخالفٌ لسائر الأنواع كان النزاعُ في تسميته علماً نزاعاً في العبارة[٩].

---

(١) ب، ج: «بأمرين آخرين».
(٢) ب، ج: «فالأول».
(٣) ب، ج: «والثاني».
(٤) ب، ج: «المعلومات».
(٥) ب، ج: «البراغيث».
(٦) ب، ج: «يعلم».
(٧) ب، ج: «يدرك».
(٨) ب، ج: «يعلمها».
(٩) ب، ج: «عبارة».

الفصل الثاني: في كيفية حصول هذه المدركية

زعمت المعتزلةُ أنه مهما كانت الحاسّةُ سليمةً والمرئيُّ حاضراً، ولا يكون على القرب القريب ولا على البعد البعيد[١]، ولا يكون صغيراً جداً ولا لطيفاً، ولا يكون بين المرئي والرائي حجب كثيفة[٢]، وكان المرئي مقابلًا للرائي أو في حكم المقابل، فعند اجتماع هذه الشروط[٣] يجب حصولُ الإدراك. وعندنا أنّ ذلك غيرُ واجب، وهو مذهبُ أبي الهذيل من المعتزلة.

لنا مسلكان:

المسلكُ[٤] الأول: أنّا نرى الجسمَ الكبير من البعيد صغيراً، فلا يخلو: إمّا أن نكون رائين لجميع أجزاء ذلك الشيء أو لا نكون[٥] رائين لشيء من أجزائه، أو نكون رائين لبعض أجزائه دون البعض، والأولُ[٦] يقتضي أن نرى ذلك الشيءَ على كبره، والثاني يقتضي أن لا نراه أصلاً، والثالث يقتضي أن نرى بعض أجزائه دون البعض.

ومن المعلوم بالضرورة أنّ الشرائطَ المذكورةَ كما أنها حاصلةٌ بالنسبة إلى الأجزاء المرئية فهي حاصلةٌ بالنسبة إلى الأجزاء[٧] التي هي غيرُ مرئية.

ولمّا كان المرئيُّ من الأشياء المستجمعة لهذه الشرائط بعضَ الأجزاء دون البعض علمْنا أنّ حصولَ الرؤية عند استجماع الشرائط غيرُ واجب، وهو المطلوب.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يقال: إنّ الجزءَ الذي هو وسطُ المرئيِّ أقربُ إلى الرائي

---

(١) ب، ج: «القريب».

(٢) ب، ج: «حجاب كثيف».

(٣) ب، ج: «الشرائط».

(٤) قوله: «المسلك» سقط من ب، ج.

(٥) من قوله: «رائين لجميع أجزاء» إلى هنا سقط من ب.

(٦) في ب: «الأول» دون واو.

(٧) كذا في ب، ج: «الأجزاء»، وفي أ: «الآخر».

من الجزء الآخر الذي هو طرفه، فلا جرم صار الوسطُ وما يقرب منه مرئيّاً، وصار الطرفُ وما يقرب منه غيرَ مرئي؟

بيانه: أنه إذا كان المسامتُ للناظر هو الجزءَ المتوسط من المرئي فالخطُ المتوهم الذي يصل[١] بين الناظر وبين ذلك الجزء مع[٢] الخط[٣] الذي بينه وبين طرف المرئي يكونان خطَّين محيطين بزاوية قائمة، والخطُ الذي يصل بين الناظر وبين طرف المرئي يكون وتراً لها، وقد ثبت في الهندسة أن وتر الزاوية القائمة التي في المثلث أطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها، فيلزم من ذلك أنّ الخطَ الذي يصل بين الناظر وبين طرف المرئي أطولُ من الذي يصل بين الناظر وبين[٤] وسط المرئي، وإذا كان وسطُ المرئي[٥] أقربَ إلى الرائي من طرفه فحينئذٍ بطل قولُكم: إنّ جميعَ الأجزاء متساويةٌ في القرب والبعد.

ثم إن سلّمنا تساويَ الأجزاء كلِّها في تلك الشرائط، ولكنْ[٦] هنا أسبابٌ ثلاثةٌ تقتضي كلُّ واحد منها أن يرى الكبير من البعد[٧] صغيراً:

الأول ـ وهو الذي عوّل عليه جمهورُ الفلاسفة من أصحاب الانطباع ـ: وهو[٨] أنّ الرؤيةَ لا تحصل إلا لأجل انطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية، وأنه يرتسم فيما بين الناظر وبين المرئي مخروطٌ متوهّم، زاويتُه يلي[٩] الناظر، وقاعدتُه

(١) ب، ج: «فصل».
(٢) ب، ج: «من».
(٣) قوله: «الخط» سقط من ب.
(٤) من قوله: «طرف المرئي أطول» إلى هنا سقط من ب.
(٥) ج: «وإذا كان وسطاً لمرئي».
(٦) ب، ج: «لكن».
(٧) ب، ج: «البعيد».
(٨) ب، ج: «هو».
(٩) ب، ج: «على».

تلي[١] المرئي، وكلما كان المرئيُّ أبعدَ كانت تلك الزاويةُ أدقَّ وأصغرَ، ومتى كانت أصغرَ كانت الصورةُ المنطبعة فيها أصغر، فلأجل ذلك يجب أن يُرى الكبيرُ من البعيد[٢] صغير[٣].

الثانيـ وهو الذي عوّل عليه جمهورُ[٤] أصحاب الشعاع ـ: أن قالوا: إنّا إن اعتبرنا اتصالَ الشعاع بالمرئي فإذا طالت المسافةُ بين الرائي والمرئي فإنه يتفرق الشعاع، وإن لم نعتبر ذلك بل اكتفينا باتصاله بالضياء المتصل بالمرئي، فإنما[٥] لا نرى البعيد لكثرة الأبخرة التي تشوب الضياء فتخرجه عن الإضاءة حتى يجريَ مجرى الغبار.

الثالث: وهو الذي[٦] ذكره أبو الحسين فقال: أمّا البُعد المفرطُ فإنه يتلاشى معه الصورة وتضمحلّ؛ لأن[٧] مع طول المدى يضعف التأثيُر إلى أن ينقطع، كما أن مَن رمى حجراً في ماء فإنه يتحرك الماء ثم لا يزال يضعف إلى أن يبطل، ولا يجب أن يتحرك جميع الماء، وكلما قوي التحريكُ والاعتماد بَعُدَ مدى التحريك وطال زمانه، وكلما ضَعُف فإنه يقرب المدى، وكذلك كلما[٨] عَظُمَ الجسم أو قوي اللون قويَ تأثيُره في الضياء وامتدّ، ومتى صَغُر أو قلّ فإنه[٩] يضعف[١٠] تأثيره وقرب مداه.

هذا جملة ما قيل في هذا الموضع.

---

(١) ب، ج: «وقائمته على».

(٢) ج: «البعد».

(٣) ب، ج: «صغيراً».

(٤) قوله: «جمهور» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «فإنا».

(٦) ب، ج: «ما».

(٧) ب، ج: «لأنه».

(٨) ب، ج: «إذا».

(٩) قوله: «فإنه» سقط من ب، ج.

(١٠) ب، ج: «ضعف».

والجواب: **أمّا الأول**: فباطل؛ لأنّ البعدَ الواصلَ بين الناظر وبين وسط المرئي إذا كان مئةَ ذراع ـ مثلاً ـ والذي بين وسطه وبين طرفه[١] إذا كان ذراعاً واحداً ـ مثلاً ـ فالمئةُ والذراع الذي هو مجموع الضلعين أطول ـ لا محالة ـ من الخط الذي يصل بين الناظر وبين طرف المرئي؛ لأنّ مجموعَ الضلعين من كل مثلث أطولُ لا محالة[٢] من الضلع الواحد لا محالة، فكان يجب لو وقع المرئيُّ على بعد مئة وذراع[٣] أن لا يرى شيئاً منه، فلمّا لم يكن كذلك بطل ما ذكروه[٤].

أمّا الوجوه الثلاثة التي حكيناها عن الناس في سبب رؤية الكبير من البعيد صغيراً فهي غيرُ متوجّهةٍ على البرهان الذي لخّصناه، ومع ذلك فلنبيّنْ ضعفَها:

أمّا الذي قاله أصحابُ الانطباع من تصغير الزاوية: فهو ضعيفٌ جدّاً لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ القولَ بالانطباع محال.

وأمّا ثانياً: فلأنّا نقول: إمّا أن لا يمكنَ انطباعُ الصورة العظيمة في المحل الصغير أو يمكن، فإن لم يمكن فالقولُ بأنّ الإبصارَ لأجل الانطباع باطل؛ لأنا نرى نصفَ كرة العالم، وهو أعظمُ من نقطة ناظرنا، وإن أمكن فحينئذٍ لا يلزم من تصغير الزاوية ـ التي هي محل الانطباع ـ تصغيرُ الصورة المنطبعة، فبطل ما قالوه على كل حال.

وأمّا الذي قاله أصحابُ الشعاع فهو باطلٌ لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ القولَ بالشعاع باطلٌ على ما سيأتي إن شاء الله تعالى[٥].

وأمّا ثانياً: فلأنّ الأجزاءَ البخارية إن كانت متصلة، وهي مانعةٌ من الإبصار،

---

(١) ب، ج: «طرفيه».

(٢) قوله: «لا محالة» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «ذراع».

(٤) ب، ج: «قالوه».

(٥) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

فوجب[١] أن لا يُرى المرئي أصلًا، وإن كانت غيَر متصلة وجب أن يرى الكبيُر كبيراً، ولكن بحيث يفوتنا بعضُ الأجزاء التي تحبسنا[٢] عن إبصارنا تلك الأبخرة.

وبالجملة فيجب أن نراه[٣] كما نرى الشيءَ الكبير إذا نظرنا إليه من وراء منخل[٤]، وأمّا إن كانت غيَر مانعة من الإبصار فحينئذٍ يسقط كلامُهم بالكليّة.

لا يقال: الأجزاءُ المرئيةُ وغيرُ المرئية[٥] إذا كانت صغيرةً جداً اشتبه البعضُ بالبعض في الإدراك فرؤي[٦] شيئاً صغيراً[٧].

لأنّا نقول: هذا الاشتباهُ حاصلٌ في وسطه كما هو حاصلٌ في طرفه، فإن كان ذلك الاشتباهُ يقتضي أن لا ندركَه وجب أن لا ندركَ منه شيئاً أصلاً، وإن كان لا يقتضي ذلك وجب أن ندركَه كما هو.

وأمّا الذي ذكره أبو الحسين فهو ضعيفٌ جداً[٨]؛ لأنه بنى هذه العلةَ على القول بالانطباع، مع أنه لم يَتصور مذهبَ الانطباع كما ينبغي، فإنه ظنّ أنّ صورةَ المرئي تحدث في الهواء وتسري[٩] فيه حدوثاً أو انتقالًا [١٠] إلى أن يصلَ إلى الهواء المتصل بنقطة الناظر، ثم تحدثُ تلك الصورةُ في العين.

---

(١) ب، ج: «وجب».

(٢) ب، ج: «تحجبنا».

(٣) ب، ج: «نراها».

(٤) ب، ج: «منجل».

(٥) قوله: «وغير المرئية» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «فنرى».

(٧) بين قوله: «شيئاً صغيراً» وقوله: «حاصل في وسطه» كلام غير واضح في حاشية المخطوط أ (ورقة ١٥٥).

(٨) ب، ج: «في غاية الركاكة».

(٩) ج: «وتستوي»، وفي ب: «تستوي» دون واو.

(١٠) ب، ج: «وانتقالا».

وإنما أوقعه في هذا الوهم ما قرع سَمْعَه من قول الفلاسفة أنّ شبحَ المرئي يتأدّى في الهواء إلى العين، وذلك الوهمُ خطأ، فإنّ أبا علي ابنَ سينا ذكر في مباحثاته ردّاً على مَن فهم من قول الفلاسفة في تأدّي الأشباح إلى العيون تكيّفَ الهواء بها أو مرورها فيه، أنّ تأدّيَ صورةِ المرئي في الهواء إلى العين كلامٌ مجازي، بل الجليديةُ إذا صارت مقابلةً للمرئي استعدّت لأنْ تحدث فيها صورةٌ مثلَ صورة المرئي، فتحدث[١] فيها تلك الصورةُ دفعةً من غير أن يتكيف الهواءُ بها أصلاً، كما أنّ الفلاسفةَ إذا قالوا: وجودُ الممكنات فائضٌ من الباري تعالى، فإنهم لا يريدون به أنّ الوجودَ شيءٌ ينصَبُّ على الممكنات من الباري تعالى[٢]، فإن ذلك محال، بل معناه: أنّ وجودَها مستفادٌ من الباري.

ثم الذي يدل على أنّ الهواءَ لا يتكيف بصور المبصرات أنه لو كان كذلك رأينا[٣] الهواء متكيفاً بها، فلمّا لم نرَه علمْنا أنّ الهواءَ غيرُ متكيّف[٤] بها[٥]، وإذا عرفت ذلك فقولُ أبي الحسين أنّ المسافة إذا طالت ضعف المرئي من التأثير، وتشبيهُه ذلك بالحجر الملقى في الماء، إنما يصح لو كان المرئيُّ مؤثراً[٦] في الهواء، ولما فسدَ ذلك فسدَ كلامُه.

أو نقول: ما الذي تعني بقولك: المرئيُّ إذا بَعُدَ ضَعُفَ[٧] تأثيرُه؟ إن أردتَ أنّ المرئيَّ لا بد وأن يؤثرَ في الهواء الذي بينه وبين الرائي فإذا طالت المسافةُ لم يَقْوَ[٨]

---

(١) ب، ج: «فيحدث».

(٢) ب، ج: «من الباري تعالى على الممكنات».

(٣) ب، ج: «لرأينا».

(٤) من قوله: «بصور المبصرات» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٥) قوله: «بها» زيادة من ب، ج.

(٦) ب: «هو أثراً».

(٧) ب، ج: «بعد ضعف تأثيره فيه».

(٨) ب: «يقوم»!

المرئيُّ على أن يؤثرَ في كل الهواء: كان[١] مُطالباً بالدلالة على ذلك التأثير الذي يدّعيه في الهواء، ثم بأنه لمّا بَعُد وجب أن ينقطعَ التأثير، ولا يكفيه التشبيهُ بالحجر الملقى في الماء؛ لأنّ قياسَ إحدى الصورتين على الأخرى لا يفيد الظن ما لم يُذكر الجامعُ فضلاً عن اليقين، ثم يصير معارضاً بما ذكرناه من الدلالة على عدم حصول هذه الصورة في الهواء.

وإن أردتَ به أنّ المسافةَ إذا بَعُدت لم يَقْوَ المرئيُّ على أن يؤثرَ في نقطة الناظر: فهذا إشارةٌ إلى أنّ البعيدَ لا يُرى، وليس ذلك هو المطلوب، وإنما[٢] المطلوبُ علّتُه وسببه، وأيضاً فهذه العلةُ بعد إصلاحها مبنيةٌ على القول بالانطباع، وإنه باطلٌ وبالله التوفيق[٣].

المسلك الثاني: لو وجب حصولُ المدركية عند حصول هذه الشرائط لوجب رؤيةُ الجزء[٤] الفرد وذرّات الهباآت، لكن التالي[٥] ظاهرُ الفساد فالمقدَّمُ[٦] مثلُه.

بيانُ الشرطية: أنّا إذا نظرنا إلى جسم كبير فلا بدّ وأن نكون قد رأينا جزءاً صغيراً؛ إذ لو لم نَرَ جزءاً صغيراً، وذلك الكبيرُ عبارةٌ عن مجموع تلك الأجزاء الصغيرة، وجب أن لا نرى ذلك الكبير أيضاً.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إمّا أن يتوقفَ إبصارُنا لكل واحد من تلك الأجزاء على إبصارنا للجزء الآخر، أو لا يتوقفَ إبصارُ شيءٍ منها على إبصار الآخر، أو فيه ما

---

(١) في الكلام التفات.

(٢) ب، ج: «إنما».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «الجوهر».

(٥) كذا في ب، ج: «التالي»، وفي أ: «الثاني».

(٦) ب: «فالقدم» تحريف.

يتوقفُ إبصاره على إبصار الآخر، وفيه ما ليس كذلك، والأول يقتضي الدور، والثاني والثالث يقتضيان أنّا إذا أبصرنا الجسمَ الكبير[١] فقد أبصرنا جزءاً صغيراً لا يتجزأ بحيث لا يتوقف إبصارُه على إبصار غيره، وإذا ثبت ذلك فلو وجب إبصارُ ما يصح إبصارُه عند حصول تلك الشرائط لوجب أنّ يُبصَرَ الجزء الذي لا يتجزأ عند انفراده أبداً، فلمّا لم يكن كذلك علمْنا أنّ ذلك غيرُ واجب.

فإن قيل: قولُكم: إذا أبصرنا الجسمَ الكبيرَ فلا بدّ وأن نبصرَ ما فيه من الأجزاء التي لا تتجزأ، إنما يصح لو ثبت أنّ الجسمَ مركّبٌ من تلك[٢] الأجزاء التي لا تتجزأ، وذلك ممنوع.

وإن سلّمنا ذلك فلِمَ لا يجوز أن يقال: إنه يتوقف إبصارُ كلّ واحدٍ من تلك الأجزاء على إبصار الآخر؟

قوله: يلزم منه الدور.

قلنا: هذا باطلٌ بالمضافين، فإنّ كلَّ واحدٍ منهما لا يوجد إلا مع[٣] وجود الآخر، والعلمُ بكل واحدٍ منهما لا يحصل إلا مع العلم بالآخر.

وإن[٤] سلّمنا أنّ الدورَ محال، ولكن لا دور هنا[٥]؛ لأنّ ذاتَ كلِّ واحدٍ منهما علةٌ[٦] لذاتِ الآخر حتى يلزمَ الدور، بل لكون الآخر بحيث يصح رؤيته.

وإن سلّمنا كونَه دوراً لكن متى يكون باطلاً؟ إذا كان وجوبُ لزوم كلِّ

---

(١) قوله: «الكبير» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «تلك» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «عند».

(٤) كذا في ب، ج: «وإن»، وفي أ: «فإنْ».

(٥) ب: «منا»!

(٦) ب، ج: «كل واحد منهما ليس علة».

واحدٍ منهما للآخر لذاته، أو[١] لكونهما[٢] معلولَيْ علةٍ واحدة؟ م ع.

بيانه: أنّ عندنا الحسيةَ علّةُ المدركية[٣]، وهي لا توجب مدركيةَ أحد الجزءين إلا إذا أوجبت مدركيةَ الجزء الآخر، فلا جرم استحال انفكاكُ إدراك أحد الجزئين عن إدراك الجزء الآخر.

والجوابُ قولُه: دليلُكم مبنيٌّ على إثبات الجزء.

قلنا: لا نسلّم.

بيانُه: أنا[٤] إذا نظرنا إلى الدقيق أو الجزء المدقوق[٥] المسحوق المصول[٦] مراراً كثيرة فإنّا نبصره ونراه، ولا شك أن ذلك[٧] الذي نراه ليس إلا عبارةً عن مجموع تلك الذرّات[٨] الصغيرة جداً، فإذن قد أبصرنا كلَّ واحد من تلك الذرّات[٩] عند اجتماعها فيجب صحةُ[١٠] إبصارِ كلِّ واحدٍ منها عند الانفراد، وحينئذٍ نسوق الدلالةَ المذكورةَ في تلك الذرات[١١] التي يفوت الحسُّ مجموعَ الألْف منها ولا يضرنا[١٢] بعد ذلك أنّ كلَّ واحد من تلك الذرات[١٣] هل يقبل القسمةَ الغيرَ المتناهيةَ أم لا؟

---

(١) ج: «و».

(٢) ب: «لكونها».

(٣) ب، ج: «للمدركية».

(٤) قوله: «أنا» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «أو إلى الجزء الدقيق».

(٦) ب، ج: «المعول».

(٧) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

(٨) ب: «الذوات».

(٩) ب: «الذوات».

(١٠) قوله: «صحة» سقط من ب، ج.

(١١) ب: «الذوات».

(١٢) ب: «منها ولأبصرنا».

(١٣) ب: «الذوات».

وإن سلّمنا أنّ هذه الحجّةَ موقوفةٌ على إثبات الجزء، لكن[١] أكثرُ المتكلّمين اتفقوا على إثباته، والدليلُ قام عليه.

قولُه: يجوز توقّفُ كلِّ واحدٍ منهما على الآخر كما في المضافين وفي العِلْمَين المتعلقين بهما.

قلنا: أمّا إبطالُ الدور وتخريجُ هذه الأسئلة فقد مرَّ غيرَ مرة، وأيضاً فلا حاجةَ بنا في هذا المقام إلى إبطال ذلك؛ لأنّ إبصارَ الجزء الواحد في العادة لا يكفي فيه إبصارُ الجزء الآخر، فإنّا على ما نحن عليه الآن لا يمكننا[٢] أن نبصَر المجموعَ من الجزئين اللذين لا يتجزآن، أو مجموعَ الذرّتين من الهباآت[٣]، بل لا بد من اجتماع أجزاء كثيرة، وإذا كانت الأجزاءُ كثيرةً[٤] فليس بأن يُشترطَ في رؤيتنا للجزء الواحد رؤيتُنا لعددٍ مخصوص من الأجزاء بأَولى من رؤيتنا لما هو أكثر منه أو أقل، فإمّا أن يتوقفَ إبصارُنا للجزء الواحد على إبصارنا لجميع الأجزاء، وهو باطل قطعاً، أو لا يتوقف على إبصار شيء منها، وهو المطلوب.

قولُه: صحةُ كون كل واحد منها مرئيّاً معللٌ بوجود الآخر، فلا يلزم الدور.

قلنا: هذا باطلٌ لوجهين:

أمّا أولاً: لأنّ[٥] الجوهرين مِثْلان، وحكمُ المثلين التساوي في جملة[٦] الأحكام اللازمة، فلو اقتضى أحدُ الجوهرين للآخر صحةَ كونه مرئيّاً لاقتضى هو

(١) ب، ج: «ولكن».
(٢) ج: «لا يمكنا».
(٣) ب: «الهيئات».
(٤) ب، ج: «الكثيرة».
(٥) ب، ج: «فلأن».
(٦) ب، ج: «جميع».

لذاته ذلك لكونهما مثلين، وحينئذٍ يلزم استغناء كلٍّ واحد منهما في صحة كونه مرئياً عن الآخر.

وأمّا ثانياً: فلِمَا ذكرنا أنّ صحةَ كونه مرئياً في العادة لا يحصل بمجموع جزئين، بل لا بدّ من أكثر من ذلك، وليس بعضُ الأعداد أَولى من البعض.

قوله: الحسيّةُ علةُ إبصارِ هذه الأجزاء، فلا جرم استحال حصولُ إبصار بعضِها دون البعض.

قلنا: هذا باطلٌ لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ إبصارَنا للجزء الواحد لا يكفي فيه أن نُبصرَ[١] معه جزءاً واحداً فقط، بل لا بدّ وأن نبصر معه أجزاءً كثيرة[٢]، فلو كان ذلك واجباً عقلًا لم يكن اعتبارُ بعض الأعداد أَولى من اعتبار ما فوقه، ويعود الوجه المذكور.

وأمّا ثانياً: فلأنّ هذه الحسيَّة إن كان اقتضاؤها لإبصارِ كلٍّ واحدٍ من الجزئين متوقفاً على اقتضائها[٣] لإبصار[٤] الجزء[٥] الآخر لزم الدور، وإن لم يتوقف بل هي تقتضي[٦] إبصارَ المرئي الحاضر، فإذا حضر الجزءُ الواحد وجب أن يجب حصولُ إبصاره، ويعود الإلزام.

وأمّا المخالفون فلهم في هذه المسألة مقامان: تارةً يدَّعون الضرورة، وتارةً يدَّعون الاستدلال؛ أمّا الأول: فتارةً يدّعون أن ذلك العلمَ الضروريَّ حاصلٌ للعقلاء

---

(١) ب: «يبصر».

(٢) من قوله: «فقط، بل لابد» إلى هنا سقط من ب.

(٣) من قوله: «لإبصار كلٍّ واحد» إلى هنا سقط من ب.

(٤) ب: «بالإبصار».

(٥) كذا في ب، ج: «الجزء»، وفي أ: «للجزء».

(٦) ب: «يقتضي».

بعد الاختبار، ولا حاجةَ فيه إلى[١] ضرب الأمثال، وتارةً يثبتون[٢] بالاستدلال أنّ ذلك معلومٌ بالضرورة.

أمّا المقامُ الأولُ فهو الذي ارتضاه أبو الحسين لنفسه فقال: إنّ كلَّ عاقل اختبر الأمورَ وتكررَ إدراكُه للمدركات فإنه لا يشكّ أنه إذا باشر ببطن كفه أو ببطن[٣] عينيه أو بخده[٤] وهو صحيحٌ لا مانعَ فيه حديداً محمًا[٥] كالجمر في استحالة كونه غيرَ مُدرِكٍ للحديد[٦] وغيرَ مُدركٍ للحرارة، وإنه محالٌ أن يُلقىَ الحيُّ السليمُ في تنّور فيه نارٌ وهو لا يشاهد التنور[٧] ولا النار، ولا يدرك حرارتها، ويُفصل أعضاؤه ولا يحسّ بالآلام في جسمه.

ومحالٌ أن يكون أهلُ بغداد على كثرتهم وصحة حواسّهم يُخبَرون[٨] أخباراً متواترة بإقبال جيش عظيم نحوهم وهم لا يسمعون تلك الأخبار، ثم يحضر الجيش ويقتتلون، وتضرب فيهم البوقات الكثيرة والدبادب[٩]، ويرتفع الرَّهْج[١٠]، وتشتدّ الأصوات، ولا يشاهد أحدٌ منهم ذلك ولا يسمعه.

وإنه محال أن يرفعَ أهلُ الأرض أبصارَهم إلي[١١] السماء فلا يشاهدون الشمس.

---

(١) ب، ج: «فيه إلا إلى».

(٢) ب، ج: «يبينون».

(٣) ب، ج: «بباطن».

(٤) ب، ج: «بجسده».

(٥) ب، ج: «محمياً».

(٦) ب، ج: «للحديدة».

(٧) ج: «يشاهد هذا التنور».

(٨) ج: «ويخبرون».

(٩) كذا في ب، ج: «والدبادب»، وفي أ: «الديادن». ودُبادِب: الرجل الضَّخم الكثير الصياح والصَّخَب (ج: دَبادِب).

(١٠) ب، ج: «الرمح»، والرَّهْج: الفتنة والشَّغَبُ، وما أثير من الغبار.

(١١) ب، ج: «نحو».

ومحالٌ أن يكون في السماء ألفُ شمس كلُّ واحدة كهذه الشمس أو أعظم ولا يشاهدونها[١].

ومحالٌ أن يكون للإنسان الواحد ألفُ رأسٍ كلُّ واحد منها مثل الرأس الذي نراه ثم لا نشاهد منها إلا الرأس الواحد.

ومحالٌ أن يكون الذي أخبرنا بالإثبات إنما أخبرنا بالنفي مع أنّا ما سمعنا حرف النفي، والعلم بوجوب هذه الأمور كعلم العقلاء بأنه يستحيل أن يرى الضرير وهو بالصين بقّة الأندلس[٢] في الليلة الظلماء تحت البحر، ولا يرى البصير في ضياء النهار قُرصَ الشمس.

ثم إنه بعد ذلك أَورد على نفسه جملةً من الأمور العادية مثل الاحتراق عَقيب ملاقاة النار، وحصولِ الشِّبَع والرِّيّ عَقِيبَ الأكل والشرب التامّ للناس[٣] الصحيح المزاج، وحصولِ النبت عند وقوع البذر في الأرض الحرة مع السقي والشمس وسائر الشرائط، وانغلاق[٤] الولد عند[٥] حصول النطفة في الرحم مع سلامتها.

ثم إنه في الجواب التزم القولَ بوجوب حصول الاحتراق عقيبَ[٦] ملاقاة النار، وحصولِ الزرع عند الشرائط، ولم يلتزم ذلك في الولد، وذكر[٧] في الفرق أنه ليس العلمُ بوجوب حصول ذلك في الظهور مثلَ العلم بما ذكرناه، وربما أجاب عنها أيضاً بأن قال: هذه الأسئلةُ جاريةٌ مجرى[٨] شُبَه السوفسطائية في كونها غيرَ قادحةٍ في

---

(١) ب، ج: «فلا يشاهدون».

(٢) ب، ج: «بالأندلس».

(٣) ب، ج: «للإنسان».

(٤) ب، ج: «وانعلاق».

(٥) ب، ج: «عقيب».

(٦) ب، ج: «عند».

(٧) ب، ج: «وزعم».

(٨) ب، ج: «جارية أيضاً مجرى».

العلم الضروري الحاصل لنا، فإنه لو قيل للعاقل: لعل هذا الجبل صغيرٌ وإن شاهدته عظيماً كما تشاهد العنبة[١] في الماء كالإجّاصة، ولعل دجْلةَ كالسراب لعل هذا المتحركَ ساكنٌ كالشط الساكن الذي يتخيل لراكب السفينة أنه متحركٌ ولعل ما يرونه معوجاً هو مستقيم كالمردي الكائن في الماء فإنه يرى معوجاً[٢]ـ الشك[٣]ـ لمَا دخلنا[٤] الشك[٥] فيما ليس فيه كذلك، إذا سمع[٦] العاقل هذه الأسئلة لم يشكّ بسببها فيما ذكرنا من وجوب إدراك المرئي عند حصول تلك الشرائط.

وأمّا **المقام الثاني** فحاصلُ كلام أبي الحسين ـ بعد حذف التطويلات الكثيرة ـ أنّ العقلاءَ إذا أعملوا حواسَّهم السليمةَ فلو[٧] يروا جبلًا بحضرتهم علموا بالضرورة[٨] أنه غير حاضر، وهذا العلم يسندونه إلى أنهم لم يروه بعد إعمال الحواس السليمة، ولا يصحّ هذا الإسنادُ وإلا[٩] إذا ثبت[١٠] أنه لو كان حاضراً لوجبت[١١] رؤيته، وما يتوقف عليه العلمُ الضروريُّ وجب أن يكون معلوماً بالضرورة، فإذن العلمُ بأنه لو كان المرئيُّ حاضراً لوجبت[١٢] رؤيتُه عند استجماع الشرائط علمٌ ضروري، وهو المطلوب. فلنبيّن هذه المقدمات:

---

(١) ب، ج: «العنب».

(٢) من قوله: «لعل هذا المتحرك ساكن» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «شك»، ولعلها زائدة في النسخ جميعاً.

(٤) ب، ج: «إلى غير ذلك لما دخلنا».

(٥) ب، ج: «شك».

(٦) ب، ج: «كذلك، وكذلك إذا سمع».

(٧) ب، ج: «فلم».

(٨) قوله: «بالضرورة» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «إلا».

(١٠) ب، ج: «أثبت».

(١١) ب، ج: «لوجب».

(١٢) ب، ج: «لوجب».

أمّا المقدمةُ[١] **الأولى**[٢] فضرورية.

وأمّا الثانية: فالدليلُ عليها أنّ العقلاءَ يفزعون إلى إعمال حواسهم في العلم بأن ليس بحضرتهم فيل، ويعللون معرفتهم بأنه ليس بحضرتهم فيل بأنهم لم يروه فيقولون: إنما علمنا أنه ليس عندنا فيللأنا لم نَرَه مع سلامة حواسّنا وعدم الموانع أصلاً.

وأمّا الثالثة: فلثلاثة أوجه: **الأول**: أنّ الضريرَ لمّا جَوَّز حضورَ المرئي مع أنه لا يراه، والبصيرَ لمّا جوَّز حضورَ الطعوم والروائح وحضور الملائكة والجن مع أنه لا يراهم لا جرم[٣] لا يمكنه أن يجعل عدمَ الرؤيةِ طريقاً إلى نفيها. **الثاني**: أنّ عدمَ الرؤية أمرٌ عدمي فلا يجوز أن يكون مقتضياً حصول العلم بعدم الفيل؛ لأنّ العدمَ لا يؤثر في الثابت. **الثالث**[٤]: أنه إذا جاز أن يحصل عدمُ الرؤية مع أنّ عدمَ المرئي لا يكون حاصلاً استحال الاستدلال بعدم الرؤية على عدم المرئي، فعلمْنا أنّ هذا الاستدلال لا يتم إلا مع العلم بأنه لو كان المرئيُّ[٥] حاضراً لوجبت[٦] رؤيتُه.

وأمّا الرابعة: فلأنّ العلمَ بأنّ المرئيَّ لو حضر لوجبت رؤيتُه لو لم يكن ضروريّاً لجاز تطرّقُ الشبهة إليه، وبتقدير ذلك فإمّا أن يبقى العلمُ الضروريُّ المتفرعُ عليه أو لا يبقى، فإن بقيَ قدح ذلك في كونه فرعاً له، وإن لم يَبْقَ قدح ذلك في كونه ضروريّاً، ولمّا بطل كونُه غيرَ ضروريٍ ثبت أنه ضروري، فثبت أنّ العلمَ بأنّ المرئيَّ متى كان حاضراً وكانت الشرائطُ حاصلة، وكانت الحاسةُ سليمةً فإنه يجب الرؤية علمٌ ضروري.

---

(١) قوله: «المقدمة» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «لأولى».

(٣) قوله: «لا جرم» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «الثالث» سقط من ب.

(٥) ب، ج: «بأن المرئي لو كان».

(٦) ب، ج: «لوجب».

لا يقال: هذه الدلالةُ باطلةٌ بالأمور العادية بأنّا نعلم قطعاً أن ماء جَيْحُونَ لم ينقلب دماً، وأنه لم يحدث في السماء حالما غَمَّضتُ العينَ ألفُ شمسٍ كلُّ واحدةٍ منها أعظمُ من هذه التي اراها[١]، وأني حينما خرجتُ من الدار لم ينقلب ما فيها من الأواني أناساً فضلاء علماء، وأني[٢] إذا حفرت الموضعَ الذي تحت رجلي بمقدار أصبع فإني لا أجد[٣] فيه صندوقاً فيه ألفَ ياقوتةٍ كلُّ واحدة[٤] منها مئة[٥] ألف مَنّ[٦]، وإذا شاهدتُ ولدي اعلم قطعاً أنه هو الذي رأيته بالأمس مع القطع بأنه يجوز أن يقال أنّ اللهَ تعالى خلق شخصاً مثلَه من جميع الوجوه وإذا رأيت إنساناً أقطعُ بأنه تولَّد من الأبوين وإذا رأيت شخصاً يشبه المولود من ساعته اقطعُ أنه لم يمر عليه ألفُ سنة قبل ذلك[٧]، مع أنّا[٨] نقطع من[٩] جميع هذه المسائل بجوازها، فعلمْنا أن تجويزَ الشيء لا يقدح في القطع بعدم وقوعه.

ثم إن[١٠] سَلِم عن هذه النقوضِ لكن لا نسلّم أنّ علمَنا بعدم حضور الفيل مستنداً[١١] إلى أنه لم نره، مع أنه لو كانت لوجبت[١٢] رؤيتُه.

---

(١) ب، ج: «نراها».

(٢) ب، ج: «وأنني».

(٣) ج: «فإني لأجد» خطأ.

(٤) ب، ج: «واحد».

(٥) ب، ج: «بمئة».

(٦) المنّ بلغة تميم، وهو المَنَا: كيل معروف يكال به السمن، وقيل: هو رطلان.

(٧) من قوله: «وإذا شاهدت ولدي أعلم» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «إلى غير ذلك من النظائر مع أنا».

(٩) ب، ج: «في».

(١٠) ب، ج: «ولئن».

(١١) ب: «مستند».

(١٢) ب، ج: «كان لوجب».

بيانُه: من وجهين:

الأول: أنّ العلةَ إمّا أن تكون هي عدمَ الرؤية، أو العلمَ بأنه لو كان لوجبت رؤيتُه، والأولُ باطل؛ لأنّ العدمَ لا يؤثر في الوجود، والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ علمَنا بعدم الفيل عندما لا نراه عند[١] سلامة حواسنا أظهرُ من العلم بأنه لو كان حاضراً لوجبت رؤيتُه؛ لأنّ الأولَ مما لا نزاع فيه بين العقلاء، والثاني متنازَعٌ فيه، وبناءُ الضروري على الأمر الخفي غيرُ جائز.

الثاني: وهو أنّ علمَنا بعدم حضور الفيل غيرُ موقوف على العلم[٢] بأنه لو كان حاضراً[٣] لوجبت رؤيتُه لوجهين: أمّا أولًا: فلأنّ الضريرَ إذا كان في بيته فإنه يعلم عدمَ الفيل مع أن ذلك الطريقَ غيرُ حاصل في حقه، وأمّا ثانياً: فلا[٤] نجعل الطريقَ إلى هذا العلم هو أنّا نرى جميعَ الجهات مشغولةً بالهواء المضيء، ولو كان فيه فيل[٥] لما كان كذلك، فبهذا الطريق يُعلم عدمُ حضور الفيل.

لأنّا نقول: أمّا النقوضُ فغيرُ واردة؛لأنا لا ننكر أنّ هاهنا[٦] أموراً نقطع بصحة وقوعها، مع أنّ اللهَ تعالى خلق فينا علوماً ضرورية بأنها لا تقع، حتى إنّا مع القطع بصحة وقوعها نعلمُ بالضرورة بأنها لا تقع، ولكنا نقول: إن في هذه المسألة العقلاءَ أسندوا علمَهم بعدم حضور الفيل إلى أنهم لم يروه مع أنه لو كان حاضراً لرأوه[٧]، وبيّنّا أن ذلك لا يصح إلا إذا علموا أنه لو كان بحضرتهم فيلٌ لوجب أن يرَوه، فلو لم يثبت هذا العلمُ قَدَحَ في ذلك الإسناد.

---

(١) ب، ج: «مع».

(٢) ب، ج: «علمنا».

(٣) ب، ج: «حضر».

(٤) ب، ج: «فلأنا».

(٥) ب، ج: «ولو كان كذلك فيه فيل».

(٦) ب، ج: «هنا».

(٧) ب، ج: «لرئي».

فالحاصلُ أنّا لا نستدل بقطع العقلاء بعدم حضور الفيل عند عدم رؤيتهم له على وجوب رؤيتهم له لو كان حاضراً حتى يكون ما ذكرتموه نقضاً علينا، بل استدللنا بحكم العقلاء بإسناد علمهم بعدم حضور الفيل أنهم[١] بعد إعمال حواسّهم السليمة لم يرَوه، على أنه لو كان الفيلُ حاضراً لوجبت رؤيتُه، ومثلُ هذا المعنى غيرُ حاصل في الصور[٢] التي ذكرتموها، فاندفع النقض.

قوله: عدمُ الرؤية لا يصلح أن يكون علةً لذلك العلم.

قلنا: هذا مسلَّم، ولكنه شرطٌ لتأثير العلة في المعلول، والعلةُ هو العلم بأنه لو كان لوجبت رؤيته، ويجوز الاقتصار على ذلك[٣] الشرط إذا كانت العلةُ ظاهرة.

قوله: العلمُ بعدم حضور الفيل أجلى من العلم بأنه لو حضر لوجبت رؤيته.

قلنا: لا نسلّم، بل التفاوتُ بينهما في الجلاء قليل، ولكن أحدُ العلمين إذا كان مقتضياً للآخر من غير واسطة جاز أن يقِلَّ التفاوتُ بينهما.

قولُه: الضريرُ يعلم عدمَ الفيل لا بهذا الطريق.

قلنا: هذا لا يضرنا؛ لأنّ وجودَ طريقٍ آخر لا يقدح في كون ما ذكرناه طريقاً.

قوله: نعرف عدمَ حضوره بما نشاهد ذلك المكانَ مشغولاً بالهواء.

قلنا: كونُه طريقاً لا يقدح في كون ما ذكرناه أيضاً طريقاً، وأيضاً فهذا الطريقُ لا يمكن أن يتمسّك به[٤] نفي الأصوات العظيمة، هذا منتهى تقرير هذه الطريقة.

---

(١) ب، ج: «الفيل إلى أنهم».

(٢) ب، ج: «الصورة».

(٣) ب، ج: «ذكر».

(٤) قوله: «به» سقط من ب، ج.

وأمّا القائلون بأنّ هذه المسألةَ استدلاليةٌ فقد احتج ابنُ متُّوَيْه[١] على هذا بأن قال: إن نثق به على[٢] خلاف هذا يوجب زوالَ الثقةِ بالمشاهَدات يجوز[٣] أن يكون بحضرتنا أجسامٌ عظيمة ونحن لا ندركها.

والجوابُ عما ذكره أبو الحسين أن نقول: إمّا أن تدّعيَ العلمَ الضروريَّ بحصول الإدراك عند حضور هذه الأمور وعدمِه[٤] عند عدمها، أو تدّعيَ وجوبَ حصولِه عند حضورها واستحالةَ حصولِه عند عدمها، والأولُ لا نزاع فيه، والثاني فيه كلُّ النزاع، فإن زعمتَ أنّا مكابرون في هذا النزاع حلفنا بالأَيمان المغلّظة، إنّا[٥] لمّا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد العلمَ بذلك أَزْيدَ من العلم باستمرار الأمور العادية التي توافقنا على جواز تغيرها عن مجاريها، فإنّ الإنسانَ كما يُستبعد أن يأخذَ الحديدة المحماةَ بيده فلا يجد حرارتها، فكذلك يُستبعد أن يذهب إلى جيحون فيجد ماءه بالكليّة دماً، أو عسلاً ونرى شخصاً قوياً مع أنّ ذلك الشخصَ إما حدث في تلك اللحظة من غير أبٍ وأمٍّ على ذلك الوجه ونرى طفلاً رضيعاً مع أنّ ذلك الطفلَ قد كان موجوداً قبل ذلك من مئة ألف سنة على تلك الحالة[٦]، فليس استبعادُ[٧] ما ذكره أبو الحسين بأقوى باستبعاد[٨] هذه الأمور، مع أنّ شيئاً من ذلك غيرُ ممتنع، فكذا فيما ذكره.

---

(١) في ج: الحرف الرابع مهمل، وفي ب: «متومه».

وهو الإمام المأمون أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن الحسن بن متُّويْه الأصبهاني، كان من العبّاد والسادة، وكان حافظاً صدوقاً حجّة، توفي سنة (٣٠٢هـ).

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٤٢:١٤)، و «الوافي بالوفيات» للصفدي (٢٨:٦).

(٢) قوله: «نثق به على» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «لجواز».

(٤) ب، ج: «وبعدمه».

(٥) ب، ج: «فإنا».

(٦) من قوله: «أو عسلًا ونرى شخصاً» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «وكذلك نظائره فليس استبعاد».

(٨) ب، ج: «من استبعاد».

واعلم أنّ تجويزَ انخراق العادات لازمٌ[١] على الفلاسفة والمسلمين:

أمّا الفلاسفة: فلأنّ عندهم هَيُولى هذا العالم مشتركةٌ بين الكل، قابلةٌ لجميع[٢] الصور، وإنما يترجّح بعضُ الصور على البعض لاختلاف التشكلات الفلكية، فإذا كان كذلك فلا يُستبعد حدوث شكل غريب يقتضي حدوثَ الأمور المذكورة في عالمنا هذا.

وأمّا المسلمون: فلأنهم اتفقوا على أنّ كلَّ جسم يقبل من[٣] الصفات ما يقبله[٤] كل جسم، والفاعل قادر مختار.

وإذا كان كذلك لزم القطعُ بتجويز هذه الأمور، فثبت أنّ المنعَ من جواز انخراق العادات غيرُ مستمر على أصول الفلاسفة فضلاً عن أصول المسلمين، وإذا كان ما ذكره أبو الحسين لا يستمر إلا مع هذا الأصل ظهر سقوطُه من كل وجه.

وأيضاً فلو كان العلمُ بهذا الوجوب ضروريّاً لكان شيخُه أبو الهذيل منكراً للضروريات، وأن يكون كلُّ المعتزلة الذين كانوا قبلَه مستدلّين بدقيق النظر على ما علموه ضرورة؛ لأن دعوى الضرورة في هذه المسألة لم يذكرها أحد سوى أبي الحسين، والظاهرُ أنه لا يرضى بنسبة شيخه[٥] إلى هذه الجهالات.

وبالجملة فليس لأبي الحسين إلا دعوى الضرورة في أول المسألة[٦]، وليس لنا في مقابلتها إلا المنع، ولولا أن أبا الحسين طوّل فيه وإلا لمَا طوّلنا أيضاً.

ولنتكلم الآن على تلك الأمثلة التي أوردها:

أمّا قوله: إذا أخذنا الحديدة المحماة بكفّنا أو بباطن عيننا لا بُدّ وأن ندرك حرارتها.

---

(١) ب، ج: «لازمة».

(٢) ب، ج: «وقابلة بجميع الصور».

(٣) كذا في ب، ج: «من»، وفي أ: «أنّ».

(٤) ب، ج: «يقبل».

(٥) ب، ج: «شيوخه».

(٦) ب، ج: «في هذه المسألة إلا دعوى الضرورة».

قلنا: هذه الدعوى غيرُ صحيحة مطلقاً؛ لأنّ اللهَ تعالى قادرٌ عند جميع المسلمين على أن يخلق في تلك الحديدة المحماة بعد إخراجها من النار برودة تزيل تلك الحرارة، مع أنه يبقى فيها ذلك اللونُ المخصوص، وحينئذٍ إذا أخذناها في اليد لا نجد منها[١] حرارة أصلاً، وأيضاً فاللهُ تعالى[٢] قادرٌ على أن يخلق في أجسام باردة لوناً مثل لون شعلة النار، وحركاتٍ مثل حركاتها، وحينئذٍ إذا دخل الإنسان فيها يجد برداً[٣] شديداً.

فإن قلت: العقلاءُ إنما يحكمون بوجوب إدراك الحرارة لو كان الجسم حارّاً، فأمّا إذا صار بارداً فإنهم لا يوجبون ذلك.

فنقول: المرجعُ في ذلك إمّا إلى العوامّ وإمّا إلى أصحاب النظر، فإن كان الأول فنقول: إنّ حكمَهم[٤] بأنه لا يجوز أن ندركَ حرارتهَا مع كونها حارةً كحكمهم بوجوب كونها حارةً إذا أحميناها في النار شهراً، ووجوبِ كون الشعلة حارة، فإن جاز[٥] تركُ قولهم في إحدى الصورتين جاز في الأخرى، وإن كان المرجعُ فيها[٦] إلى العلماء فلا نسلّم أنهم يحكمون بوجوب الإدراك مطلقاً، بل حكمُهم فيما ذكرته كحكمهم فيما ذكرناه.

وأمّا قوله: أنهم[٧] لا يجوّزون أن يكون على السماء ألفُ شمسٍ كلُّ واحدة أكبرُ من هذه الشمس[٨].

---

(١) ب، ج: «فيها».
(٢) ب، ج: «وأيضاً فإن الله تعالى».
(٣) ب، ج: «يجد منها برداً».
(٤) ج: «إن حكمتم».
(٥) ب، ج: «حارة كحكمهم، فإن جاز».
(٦) ب، ج: «فيه».
(٧) ب، ج: «فإنهم».
(٨) قوله: «الشمس» سقط من ب، ج.

قلنا: إذا غمَّضنا العينَ ثم فتحناها فإنك تجوّز حدوثَ هذه الشموس الكثيرة، فيلزمكم[١] ما ألزمتنا.

قوله: أهلُ بغداد على كثرتهم لا يجوز أن[٢] ينظروا إلى السماء ولا[٣] يرون الشمس فيها.

قلنا: وهذا أيضاً لازم عليك؛ لأنك تجوّز أن يسلب الله تعالى عنهم في تلك اللحظة اللطيفة صحةَ الحاسّة، فحينئذٍ لا يرون تلك الشموس، ثم إنهم عندما ينظرون إلى شيء آخر يعيد صحة إلى[٤] حواسّهم.

فإن قيل: حينما ينظرون إلى السماء ويسلب[٥] الله تعالى عنهم صحةَ الحاسة فكما لا يرون تلك الشموس لا يرون هذه الشمس الموجودة، وهذا غيرُ[٦] مستبعد، إنما المستبعدُ أن يرَوا هذه الشمس ولا يرَوا سائرَ الشموس.

قلنا: هذا أيضاً لازمٌ عليكم؛ لأنّ الإنسانَ عندما لم يحرك حَدَقته إلى مقابلة المرئي فإنه لا يراه، فيجوز على مذهب جميع المسلمين القائلين بالفاعل المختار أنّ الحدقةَ حينما تكون مسامتةً لهذه الشمس تكون صحيحةً فيراها الإنسان، وحينما يحركها إلى مقابلة سائر الشموس فإنّ اللهَ تعالى يزيل الصحة عن الحدقة في تلك اللحظة.

أو نقول: حينما كانت الحدقةُ مسامتةً لهذه الشمس كانت سائرُ الشموس موجودة، ثم لما صارت الحدقةُ مسامتةً بمواضع الشموس فاللهُ تعالى[٧] أعدمها فلا

---

(١) ب، ج: «فيلزمك».

(٢) كذا في ب، ج: «يجوز أن»، وفي أ: «يجوزون».

(٣) في ب: «لا» دون واو.

(٤) قوله: «إلى» سقط من ب، ج.

(٥) في ج: «وسلب»، وفي ب: «سلب» دون واو.

(٦) ب، ج: «وهذا أيضاً غير».

(٧) ب، ج: «بمواضع تلك الشموس فإن الله تعالى».

جرم ما رأيناها[١]، فثبت أنّ هذه الاستبعاداتِ لازمةٌ[٢] عليه أيضاً.

والجوابُ عما ذكروه **ثانياً**: أن نقول: مدارُ كلامكم على أنّ العلمَ بعدم حضور الفيل مستندٌ إلى العلم بأنه لو كان لوجبت رؤيتُه، هذا ممنوع، وأمّا التعويلُ فيه على ما يقوله الناس من أني إنما علمتُ عدمَ حضوره لأني لا أراه، فنقول: هذا باطل؛ لأنّ التعويل في المسائل العقلية على الإطلاقات العرفية غيرُ جائز لا سيّما وقد علمنا أنه لا يمكن إسنادُ العلم بعدم حضور الفيل إلى عدم الرؤية؛ لأنّ الموجودَ لا يكون معللاً بالمعدوم، ولا يمكن تعليله بالعلم بأنه لو كان لوجبت رؤيتُه؛ لأنّ الإطلاقَ العرفيَّ هنا غيرُ موجودٍ فإذن ما أمكن الرجوعُ فيه إلى العرف فهو باطلٌ بالاتفاق، وما يذهبون إليه لم يوجد فيه العرف، فبطل ما قلتموه.

وأيضاً فنحن نحمل ذلك الإطلاقَ المتعارف على أنه لما حصل ذلك العلم عند عدم الرؤية على طريق الاستمرار أضيف إليه إضافةَ سائر المعلولات إلى عللها العادية، ثم إن سلّمنا صحةَ هذا التعليل ولكنه[٣] معللٌ بالعلم بأنه لو حضر لرأيناه قطعاً، أو بالعلم بأنه لو حضر لوجبت رؤيته. م ع.

بيانه: ما ذكرناه من أنا[٤] نقطع بأمورٍ كثيرة مع أنّا نجوّز عقلًا خلافها[٥]، وإذا كان كذلك فلِمَ لا يكفي في العلم بعدم حضور الفيل العلمُ[٦] بأنه لو حضر[٧] لرأيناه لا محالةَ من غير حاجةٍ إلى دعوى الوجوب؟

---

(١) ب، ج: «يراها».

(٢) ب، ج: «أن هذا الاستبعاد لازم».

(٣) ب، ج: «لكنه».

(٤) ب، ج: «بأنا».

(٥) ب، ج: «خلافها».

(٦) قوله: «العلم» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «كان».

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدلّ على ما قلتموه لكنه معارض بما ذكرنا[١] من أنّ العلمَ بعدم الفيل عند عدم رؤيته مع سلامة الحاسة وحصول الشرائط أظهرُ من العلم بأنه لو كان لوجبت رؤيته، وبناءُ الجليّ على الخفي غيرُ جائز.

قوله: هما متقاربان.

قلنا: الأصلُ يجب أن يكون أجلى من الفرع على كل حال، فلو كان العلمُ بعدم الفيل فرعاً على ذلك العلمُ لكان ذلك العلمُ أجلى من هذا العلم، ولمّا كان فسادُ ذلك معلوماً بالضرورة بطل ما ذكرتموه.

والجواب عما ذكروه **ثالثاً**: أن نقول لابن متويه[٢] من ثلاثة أوجه:

أمّا أولاً: فلمَ قلت: إن خلاف ذلك يوجب زوالَ الثقة عن المشاهدات[٣]؟ بيانه: وهو أني لست بشاكّ في وجود ما أشاهده[٤] حتى أكونَ شاكّاً في المشاهدات. نعم أنا أجوّز عقلاً[٥] أن لا أشاهد ما يجوز أن أشاهده وإن كنت قاطعاً بأن ذلك لا يقع، فأيُّ تعلقٍ لأحدهما بالآخر؟

وأمّا ثانياً: فما ذكرتَه منتقضٌ بالأمور العادية التي ذكرناها.

وأمّا ثالثاً: فهو أيضاً لازمٌ عليك؛ لأنّ اللهَ تعالى قادرٌ على أن يوصل الشعاع الخارج من العين إلى الذرّة البعيدة، وأن لا يوصله إلى الفيل الحاضر، فيلزمك ما ألزمته علينا.

---

(١) ب، ج: «ذكرناه».

(٢) ج: «متوتة»، ب: «بنونه».

(٣) ب، ج: «بالمشاهدات».

(٤) ب، ج: «أشاهد».

(٥) قوله: «عقلًا» سقط من ب، ج.

لا يقال: ليس يخلو موضعُ الشعاع من العين: إمّا أن يخلق الله تعالى فيه شعاعاً أو لا يخلق، فإن لم يخلق فيه فليست العينُ صحيحة؛ لأنّ العينَ التي لا نور فيها ليست صحيحة، وإن خلق فيها نوراً تصير[١] به صحيحة فيجب[٢] أن يمتلئ الموضع بالنور؛ لأنها إنما تكون صحيحةً إذا كانت كذلك، وإذا امتلأ الموضعُ بالنور جرى مجرى الإناء الممتلئ بالماء، فكما أن الإناء المملوء من الماء[٣] إذا ثُقب وسطُه وكان في وسطه خللٌ خرج منه الماءُ وانبعث أمامَه بحفر[٤] شديد لتضاغط الماء في الإناء، فكذلك[٥] الشعاعُ لأجل تزاحمه في الموضع يجب أن ينبعث إلى خارج حتى يتصل[٦] بالضياء المتصل بالمرئي، فإذا اتصل بالضياء الخارج المجاور للعين كان متصلاً بكل ضياء متصل[٧] بكل مرئي في تلك الجهة من فيل[٨] أو غيره، فلم يجز[٩] أن يرى الصغيرَ دون الكبيرِ مع تساوي القرب؟

لأنّا نقول: أمّا قولُكم: لو لم يخرج الشعاعُ لم تكن العينُ صحيحة.

فنقول: إن عنيتم به أنها تكون كعين الضرير فهذا ممنوع، وما الدليلُ عليه؟ وإن عنيتم به أنّ الشعاعَ لا يخرج منها فهذا مما لا نزاع فيه، ولكنه يلزمكم ما ذكرناه، وإن عنيتم به شيئاً آخر فبيِّنوه لنتكلم عليه.

---

(١) ب، ج: «يبصر».

(٢) ب، ج: «فوجب».

(٣) ب، ج: «ماءً».

(٤) ج: «بخفي»، وفي ب: مهملة الحروف.

(٥) ب، ج: «فذلك».

(٦) ب، ج: «يصل».

(٧) ب، ج: «يتصل».

(٨) ب، ج: «قُبُل».

(٩) ب، ج: «فلم يجب».

وأمّا قولُكم: الشعاعُ إذا تضاغط في العين نفذ إلى الخارج كما يخرج الماء من الإناء إذا ثُقِب في وسطه.

فنقول: هذا باطلٌ لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنه كان يجب إذا خرج منها أن يتحرك إلى جهة اعتماده، كما أنّ الماءَ إذا خرج من الثقب يمنةً أو يسرةً فإنه ينزل إلى أسفل، فكان يجب مثلُه في الشعاع.

وأما ثانياً: فلأنّ اتصالَ الشعاع إلى الجسم الصغير وصرفه عن الكبير إمّا أن يكون مقدوراً لله تعالى أو لا يكون، فإن كان الأول توجّه الإلزام، وإن كان الثاني كان ذلك[١] خروجاً عن قول المسلمين.

فهذا[٢] آخر الكلام في هذه المسألة.

الفصل الثالث: في أن الإدراك هل هو معنى أم لا؟

المشهورُ من مذهب أصحابنا أنه معنى، وهو مذهبُ الجبّائي والبلخي، وزعم أبو هاشم أنه ليس بمعنى، ولا بدّ قبل الخوض[٣] في الدليل من تلخيص محلّ النزاع، فنقول:

اتفق العقلاءُ على أنّ المدركيّةَ أمرٌ زائد على ذات المدرك، فالخلاف في إثبات الإدراك لا يجوز أن يكون واقعاً في ذلك، بل إنما يقع في أحد أمرين[٤]:

أحدهما: أنه هل قام بذات المدرك معنى هو علةٌ في كون الذات مدركةً أم لا؟ وهذا الخلافُ لا يختص بالمعتزلة، بل يجب أن يقال: إنّ كلَّ مَن نفى الحال من أصحابنا

---

(١) ب: «كان كذلك».

(٢) في ب: «هذا» دون فاء.

(٣) كذا في ب، ج: «الخوض»، وفي أ: «الخصوص».

(٤) ب، ج: «الأمرين».

فقد نفى الإدراك، وأمّا المثبتون للحال فهم الذين يتحقّق الخلافُ بينهم وبين المعتزلة؛ لأنهم يقولون: المدركيةُ حالةٌ معللةٌ بالمعنى، والمعتزلة يقولون: إنها غير معللة بمعنى، بل هي صادرةٌ عن كون الذات حيّةً بشرط عدم الآفة.

وثانيها: أن يكونَ المقصودُ من الخلاف في إثبات الإدراك هو أنّ المدركيةَ نفسَها من قبيل الأحوال أو من قبيل المعاني، ونعني بالحال: الثابتُ الذي لا يكون مستقلاً بالمعقولية، نحو النِّسَب والإضافات، وبمعنى[1]: الثابت الذي يكون مستقلاً بالمعقولية، وهذا التفصيل لا[2] بدّ من معرفته.

والذي أذهب إليه في المقام الأول أنّ هذه المدركيةَ لم يثبت دليلٌ لا على تعليلها بمعنىً، كما ذهب إليه مثبتو الأحوال منّا؛ ولا على نفي ذلك المعنى، كما ذهب إليه أبو هاشم، والذي أذهب إليه[3] في المقام الثاني أنّ هذه المدركيةَ من قبيل الأحوال لا من قبيل المعاني. ولنتكلم في المقامين:

أمّا المقامُ الأول فإنما يحصل غرضنا[4] بنقل أدلة الخصمين وتزييفها:

أمّا المعتزلةُ فقد احتجّوا على نفي هذا المعنى بأمورٍ سبعة:

أولها، وهو الذي عليه يعوّلون: أنّ هذه المدركيةَ صفةٌ واجبةُ الحصول عند حصول الشروط المذكورة، وممتنعةُ الحصول عند عدمها أو عدم بعضها، ومتى كان كذلك استحال تعليلُها بالمعنى، أمّا الأول فقد مرّ بيانه في الفصل المتقدم، وأمّا الثاني فبيانه: أنّ هذه الصفةَ لو كانت معللةً بمعنىً لكان ذلك المعنى إمّا أن يكون بحيث

---

(١) ب، ج: «وبالمعنى».

(٢) كذا في ب، ج: «لا»، وفي أ: «مما».

(٣) من قوله: «أبو هاشم والذي» إلى هنا سقط من ج.

(٤) ج: «عرضنا» تصحيف.

يجب حصولُه عند حصول تلك الشرائط، و يستحيل[١] حصولُه عند عدمها أو عدم شيء[٢] منها، وإمّا أن لا يكون كذلك، بل يمكن حصولُه عند اختلالها وعدمُه عند حصولها[٣]، والثاني يقتضي جوازَ حصولِ المدركيةِ عند عدم تكامل تلك الشرائط عند حصول ذلك المعنى، وعدمِ حصولها عند تكامل تلك الشرائط بتقدير عدم ذلك المعنى، وذلك على خلاف ما ثبت في المقدمة الأولى.

وأمّا الأولُ فهو باطلٌ[٤] من ثلاثة أوجه:

الأول: الدورانُ في الوجود، قال أبو الحسين: الحكمُ إذا حصل عند أمر انتفى عند انتفائه على طريقة واحدة، ولم يكن إلى تعليقه بغيره طريقٌ كان بذلك الأمر أخصّ. ولا يبعد أن يقال: العقلاءُ إذا تأمّلوا هذا الدوران يضطرّون إلى العلم بأنّ الأمرَ الذي حصل معه الدورانُ هو العلة[٥].

الثاني: الدورانُ في العقل؛ وذلك لأنّ العقلاءَ متى علموا تكاملَ هذه الشروط علموا وجوبَ هذه المدركية وإن لم يعلموا شيئاً آخر، ومتى علموا عدمَها أو عدمَ واحد منها علموا امتناعَ المدركية وإن علموا سائر الأشياء، فلو وقف كوننا مدركين على معنى آخر لكان مع تقدير عدم ذلك المعنى وحصول هذه الأحوال لا يجب أن ندرك، وفي ذلك نقضٌ لذلك الأمر المعلوم.

الثالث: أنّ ذلك المعنى لو وجبت مقارنته لهذه الأمور لوجب أن يكون بينه وبينها تعلقٌ يقتضي ذلك وإلا لم[٦] يكن وجوبُ المقارنة أولى من لا وجوبها، وذلك

---

(١) ج: «أو يستحيل».

(٢) ب، ج: «واحد».

(٣) قوله: «وعدمه عند حصولها» سقط من ب.

(٤) ب، ج: «فباطل».

(٥) ب، ج: «حصل الدوران معه هو العلة».

(٦) ج: «وإن لم».

التعلقُ إمّا أن يكون تعلقَ الحاجة أو تعلقَ الإيجاب، وعلى التقديرين فإمّا أن يكون ذلك التعلقُ من الجانبين، وهو محالٌ لاستحالة الدور[١]، أو من[٢] جانب واحد، وهو يحتمل أقساماً أربعة:

ـ **أولها**: أن يكون المعنى محتاجاً إلى تكامل تلك الأمور، وهو[٣] باطل؛ لأنّ الشرطَ يصح حصولُه دون المشروط[٤]، فكان يلزم صحةُ حصول[٥] تلك الأمور متكاملةً دون ذلك المعنى، فحينئذٍ يمتنع حصولُ المدركية مع تكامل هذه الأمور، وذلك محال.

ـ **وثانيها**: أن يكون تكاملُ هذه الأمور محتاجاً إلى ذلك المعنى، وهو باطلٌ لوجهين: **أمّا أولاً**: فلأنه يلزم صحةُ حصول هذا المعنى بدون تكامل هذه الأمور، فحينئذٍ يلزم حصولُ المدركية مع اختلال هذه الشروط، **وأمّا ثانياً**: فلأنّ صحةَ الحاسة، وحصولَ المدرك، وارتفاعَ الحجاب، وعدمَ القرب القريب والبعد البعيد، كلَّ واحدٍ من هذه الأشياء يوجد بدون الإدراك، فإذن ليس شيءٌ منها مشروطاً بالإدراك ويوجد أيضاً كلُّ واحدٍ منها حاصلاً مع شرط[٦] الثاني بدون الإدراك، فإذن ليس شيءٌ من انضمام اثنين من هذه الأمور مشروطاً بالإدراك، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون انضمامُ جميعها مشروطاً بالإدراك؛ لأنه ليس انضمامُ الكل إلا[٧] تلك الانضمامات الحاصلة بين كل اثنين

---

(١) ب: «الدوران».

(٢) ب: «و من».

(٣) ب، ج: «وذلك».

(٤) ب، ج: «الشروط».

(٥) قوله: «حصول» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «الشرط».

(٧) ب، ج: «إلى».

اثنين[١] منها الذي ثبت أنه غيرُ مشروط بالإدراك، وحينئذٍ يعود المحال.

ـ **وثالثها**: أن يكون المعنى علةً لصحة الحاسة، وهو محالٌ لأربعة أوجه:

أمّا أولاً: فلأنّ صحةَ الحاسة إمّا أن يمكنَ حصولُها بسبب آخر أو لا يمكن، فإن أمكن لزم صحةُ وجود الحاسة الصحيحة بدون الإدراك، وذلك محالٌ على ما مرَّ، وإن لم يمكن فحينئذٍ يستحيل حصولُ الحاسة الصحيحة إلا مع الإدراك، فاقتضاءُ ذلك الإدراكِ للمدركية إمّا أن يتوقف على حضور المدرَك ووجودِه وعدمِ الحجب أو لا يتوقف، والأول باطل؛ لأن عندكم العلّةَ لا يتوقف في إيجابها معلولُها على شرط، والثاني يقتضي حصولَ الإدراك المعدوم والغائب والمحجوب، أو أن[٢] لا يبقى صحةُ العين عندما لا يكون المرئي حاضراً، وذلك باطل[٣].

وأمّا ثانياً: فلأنّ عند الأشعرية إدراكَ كلِّ شيءٍ مخالفٌ لإدراك غيره، فليس بأن نجعلَ صحةَ الحاسة معللةً ببعض هذه الإدراكات أولى من بعض؛ ولأنها[٤] لو كانت معللةً بإدراكٍ خاص فعند زوال ذلك الإدراك يجب أن يزول تلك الصحةُ التي كانت للحاسة ويحصل صحةٌ أخرى، وكلُّ ذلك باطل، فإذن إمّا أن يعلل بالكل، وهو محال، أو لا بشيء منها، وهو المطلوب.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الإدراكَ محتاجٌ إلى صحة الحاسة فيستحيل أن يكون علةً لها لاستحالة الدور.

وأمّا رابعاً: فلأنّ الإدراكَ يوجب المدركية، فلو أوجب صحةَ الحاسة كانت العلةُ الواحدةُ علةً لمعلولَيْن مختلفين، وكلُّ ذلك محال.

---

(١) قوله: «اثنين» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «وأن».

(٣) ب، ج: «وكل ذلك باطل».

(٤) ب، ج: «لأنها».

ـ **ورابعها**: أن يكون صحةُ الحاسة علةً لذلك المعنى، وهو أيضاً باطلٌ لوجهين: أمّا أولاً: فلأنّ صحةَ الحاسة إمّا أن يوجب الإدراكَ مطلقاً أو بشرط حضور[١] المدرك وارتفاع الموانع.

والأولُ باطل؛ لأنّ الإدراكات مختلفة، فليس بأن يصدرَ عن صحة الحاسة بعضُها أولى من البعض، فإمّا أن يكون علةً للكل، وهو محال، أو لا يكون علةً لشيء منها، وهو المطلوب.

والثاني أيضاً باطلٌ على أصل الأشعريّة لوجهين: أمّا أولاً: فلأنّ كلَّ موجود عندهم يصح أن يدرَك، والحجب والغَيْبة[٢] ليس شيءٌ منها بمانع، وأمّا ثانياً: فلأنّ صحةَ الحاسة عبارةٌ عن عدّة معانٍ، وليس بأن يُجعَلَ البعضُ مؤثراً والباقي شرطاً أولى[٣] من العكس، فإمّا أن يجُعلَ الكلُّ مؤثراً، وهو محال؛ لأنه لو حصل الأثرُ الواحد عن عدة أمور لزم وقوعُ المقدور الواحد بأكثرَ من قادر واحد، وذلك بتقدير أن يكون كلُّ واحد من تلك الأمور واقعاً بقادر آخر؛ أو لا يُجعلَ شيءٌ منها مؤثراً، وهو المطلوب.

هذا ملخص ما عوّل عليه أبو الحسين بعد حذف التطويلات.

وثانيها: ما ذكره أبو هاشم: أنه لو كان الإدراكُ معنى لكان لا يمتنع وجودُه في عين الواحد هنا بالمعدوم؛ لأنّ المحلَ محتملٌ له مع عدم المدرك، ومن حق الإدراك أن يتعلقَ بالمرئي على ما هو عليه في نفسه، وذلك يحصل في حال عدمه لحصوله[٤] حالَ وجوده.

---

(١) كذا في ب، ج: «حضور»، وفي أ: «حصول».

(٢) ج: «والغيبية».

(٣) ب، ج: «بأولى».

(٤) ب، ج: «كحصوله».

وقرأ أبو الحسين هذا الكلام من وجهٍ آخر فقال: لو صحّ أن يدركَ الواحدُ منا جميعَ الموجودات بإدراكات لجرى الإدراك مجرى العلم في عموم التعلق، وحينئذٍ يلزم صحةُ تعلقِ الإدراك بالمعلوم[١]، وبأنّ الشيءَ سيوجد، وبأنّ الشيءَ قد كان موجوداً، وأن يدركَ ذلك بكل الحواسّ، لأنه لا فرق في العقول بين رؤية الطعوم والعلوم وبين رؤية المعدوم، وكما[٢] أنّ العلمَ باستحالة رؤية المعدوم ضروريٌّ فكذلك العلمُ باستحالة رؤية الطعوم والروائح والعلوم.

وثالثها: لو رأى الواحدُ منّا المرئيَّ بمعنىً لصح[٣] أن يفعلَه فاعلُه في العين[٤] الضرير أو في العين الصحيحة مع التواتر، وذلك محال.

ورابعها: لو كان الإدراكُ معنًى لصح أن يُفعلَ في عين الواحد منا إدراكُ البقّة ولا يُفعلَ فيه إدراك الفيل، حتى يرى البقةَ ولا يرى الفيل.

وخامسها: قد ثبت بالسمع أنّ الله[٥] سميعٌ بصير، ولا يجوز أن يكونَ سميعاً بصيراً لذاته ولا لمعنى، على ما سيأتي شرحه إن شاء اللهُ تعالى[٦] في باب كونه سميعاً بصيراً، ولا يمكن تعليلُ ذلك بسائر الصفات سوى الحيّة، فثبت أنّ المؤثرَ في المدركية هو الحيية، وإذا ثبت ذلك غائباً ثبت أيضاً شاهداً لوجوب اطّراد العلل شاهداً وغائباً، وإذا كانت المدركيةُ شاهداً معللةً بالحيية استحالَ تعليلُها بمعنى آخر.

وسادسها: لو كان الإدراكُ معنًى لصحّ منّا أن ندركَه؛ لأنّ كلَّ موجود يصح إدراكُه عندكم، وكلُّ ما يصحّ أن ندركَه وجب أن نكون موصوفين بإدراكه أو بضدّ

---

(١) ب، ج: «بالمعدوم».

(٢) ب، ج: «فكما».

(٣) ب، ج: «يصح».

(٤) ب، ج: «عين».

(٥) ب، ج: «أنه تعالى».

(٦) قوله: «إن شاء الله» لم يرد في ب، ج.

إدراكه؛ لأنّ الذاتَ القابلةَ للضدَّين يستحيل خلوّها عنهما، وعلى التقديرين فإن ذلك الإدراكَ أو ضدَّه يصحّ أن يكون مرئيّاً لنا، فيجب أن يقومَ بنا إدراكٌ آخر متعلقٌ به أو ضدّ لذلك الإدراك، ولزم التسلسل.

وسابعها: أنه لو جاز لكم أن تقولوا: إنه يصحّ رؤيةُ الطعوم[١] والرائحة ولمسُ العلم والقدرة فلمَ لا يجوز أن يخلق اللهُ تعالى فيكم قدرةً على الأجسام والألوان وإن لم يحصل الآن تلك القدرة؟

فهذا مجموعُ كلماتهم[٢].

والجواب عما ذكروه أولاً: أنّا لا نسلّم حصولَ[٣] المدركية مع تكامل تلك الأمور واجب، على ما مرّ تقريره[٤] في الفصل المتقدم.

ثم إن سلّمنا ذلك فلمَ قلتم: إنه يمتنع تعليلُها بمعنىً؟

فأمّا الذي ذكره أبو الحسين أولاً من الدوران فقد بيّنا في أول هذا الكتاب وفي كتاب «المحصول من علم الأصول» ضعفَ هذه الطريقة[٥] وقصورَه عن إفادة العلم.

وأمّا الذي ذكره ثانياً من الدوران في العقل فقد بيّنا هنا أيضاً ضعفه.

وأمّا ما[٦] ذكره ثالثاً من أنه لا بد بينهما من تعلّق، وذلك التعلقُ[٧] إمّا تعلّقُ حاجةٍ أو تعلق إيجاب:

---

(١) ب، ج: «الطعم».
(٢) ب: «كلامهم».
(٣) ب، ج: «أنا لا نسلم أن حصول».
(٤) قوله: «تقريره» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «ضعفه».
(٦) ب، ج: «الذي».
(٧) قوله: «التعلق» سقط من ب، ج.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يستحيل انفكاكُ كلِّ واحدٍ منهما عن الآخر وإن لم يكن أحدُهما علةً للآخر ولا شرطاً له كما نقول[١] في الإضافتين؟

وبالجملة فالمعلولُ لازمٌ للعلة مع أنه ليس شرطاً لها ولا علةً لها، فقد عقلنا الملازمةَ من الجانب الواحد لا على وجه العلّيّة والشرطية، فلِمَ لا يجوز حصولُها من الجانبين لا على هذا الوجه؟

ولئن[٢] سلّمنا الحصَر لكن لِـمَ لا يجوز أن يكون كلُّ واحد منهما محتاجاً إلى الآخر كما تقولون في الحياة القائمة بجزء من القلب مع الحياة القائمة بالجزء الآخر من القلب أو الكبد، وكما تقولون في الجوهر والعرض؟

ولئن[٣] سلّمنا ذلك ولكن لِـمَ لا يجوز أن يكونَ صحةُ الحاسة توجب وجودَ ذلك المعنى عند حصول سائر الشرائط؟

قوله: المرئيُّ أبداً حاضرٌ على مذهب الخصم.

قلنا: هبْ أن خصمَك أخطأَ في هذا القول، لكن يجب عليك أن تبنيَ دليلك الذي تطلب منه اليقينَ على الأصول الصحيحة لا على الأصول التي هي باطلةٌ على مذهبك[٤]، فإنّ الإلزامَ غايته الإفحام لا إفادةَ اليقين، وعندك الطعومُ[٥] والروائحُ غيرُ مرئية، وأنّ الحُجبَ مانعة.

قوله: صحةُ الحاسة معانٍ[٦] كثيرة، وليس البعضُ بالعلّيّة أَولى من العكس.

---

(١) قوله: «نقول» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «وإن سلمنا الحصر ولكن».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «مذهبكم».

(٥) ب، ج: «وعندك أن الطعوم».

(٦) كذا في ب، ج: «معانٍ»، وفي أ: «معاني».

قلنا: هذا لا يستمر على مذهبكم[١]؛ لأنّ كونَ الفاعل بحيث يصح منه الفعلُ حكمٌ واحد معلل بالمزاج المعتدل مع أنه معان[٢] كثيرة، وأيضاً فما الدليلُ على استحالة ذلك؟ وأمّا أنه يلزم منه جوازُ مقدورٍ بين قادرين فذلك جائزٌ عند أبي الحسين، وأيضاً فقد بينا[٣] أنّ قولَ القائل في الأمور المختلفة بالحقائق: «ليس بعضُها أَولى بكذا من بعض» ليس بشيء.

واعلم أنّ أجودَ ما يليق بأصول أبي الحسين في نفي هذا المعنى أن نقول[٤]: إثباتُه غيرُ معلومٍ بالضرورة ولا بالنظر، فوجب نفيه، لكنك قد عرفت ضعفَ هذه الطريقة.

واعلم أنّ هذه الطريقةَ غيرُ مستمرة على أصول المشايخ من وجوهٍ ستة:

الأول: أنّ العقلاءَ كما يعلمون أنّ الحيَّ السليمَ إذا حضره المرئيُّ وحصلت الشرائطُ المذكورةُ فإنه لا بدّ وأن يراه، كذلك يعلمون أنّ البَدَنَ إذا اعتدل مزاجه من جميع الوجوه فإنه لا بد وأن يصحَّ كونُه مدركاً، وزعم أبو هاشم أن هذه الصحةَ مستندةٌ إلى صفة الحييّة.

الثاني: أنهم متى علموا الحيَّ سليماً عن[٥] الآفات معتدلَ المزاج علموا أنه لا بدّ وأن يكون متمكناً من الفعل، وأنه يستحيل أن يكون الحيوانُ الذي شأنُه هذا[٦] عاجزاً عن الفعل، وأن تكون القملةُ النحيفةُ قادرةً على قلع السماوات والأرضين، وليس استبعادُ ذلك عند الناس أقلّ من استبعادهم إدراكَ الضرير البقّة، مع أنّ البصيرَ لا

---

(١) ب، ج: «أصلك».

(٢) كذا في ب، ج: «معانٍ»، وفي أ: «معاني».

(٣) ب، ج: «قد ثبت».

(٤) ب: «يقول».

(٥) ب، ج: «من».

(٦) ب، ج: «هذا شأنه».

يرى الشمس في ضياء النهار، وإذا كان كذلك لزم القطعُ بتعليل هذه الصحة باعتدال المزاج، ولو جاز تعليلُها بصفة أو بمعنى[١] فلمَ لا يجوز مثلُه في المدركية؟

الثالث: وهو أنّ العلومَ إمّا ضروريةٌ وإمّا نظرية، والعلومُ الضروريةُ على أقسام: منها العلمُ بالمشاهدات، ومنها[٢] العلمُ بمُخبِرِ الأخبار المتواترة، ومنها علمُ الإنسان بألَمه ولذّته وجوعه وعطشه، ومنها علمه بأنّ الشيءَ لا يخلو عن النفي والإثبات، وأنّ الموجودَ لا يخلو عن القِدَم والحدوث.

فنقول: أمّا العلمُ بالمشاهدات فإنّ العقلاءَ يعلمون ببداية عقولهم[٣] أنّ الإنسانَ إذا كان معتدلَ المزاج سليماً عن الآفات فإنه عند مشاهدة هذه[٤] الأشياءَ مشاهدةً صحيحة لا بدّ وأن يعلمَها، فإمّا أن يعترفَ بوجوب حصول هذا العلم عند المشاهدة أو لا يعترف، فإن اعترفت[٥] بذلك الوجوب وجب أن يحكمَ بأنّ كونَ العالم عالماً بالمشاهدات غيرُ معللٍ بالعلم، وليس هذا مذهباً لأبي هاشمٍ وأصحابه، وإن[٦] منعت ذلك الوجوبَ قلنا أيضاً أن تمنعَ وجوبَ حصول المدركية عند حصول الشرائط؛ إذ ليس أحدُهما أبعدَ من الآخر، وهكذا القولُ في حصول العلم بمخبر الأخبار المتواترة، فإنّ العقلاءَ يستنكرون أن يخبرَ أهلُ بغداد أهلَ مكّة عن شيء ثم لا يحصل العلم لواحد منهم بذلك[٧]، وإذا كان كذلك كان كونُ الذات عالمةً[٨] واجباً عند حصول الأخبار المتواترة، فوجب أن لا يعللَ هذه العالمية.

---

(١) ب، ج: «معنىً».

(٢) قوله: «العلمُ بالمشاهدات ومنها» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «ببداية عقولهم يعلمون».

(٤) قوله: «هذه» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «اعترف».

(٦) ب، ج: «فإن».

(٧) قوله: «بذلك» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «عالماً».

وأمّا علمُ الإنسان بألَمه ولذّته فإنه واجبٌ حصولُه عند حصول أسباب الألم واللذة مع المزاج السليم، وإلا[١] يلزم تجويزُ أن يقطعَ أعضاءَ الإنسان السليم المزاجُ مع أنه لا يتألم أصلاً، وهذا وإن لم يكن أشدَّ استبعاداً مما ذكروه في المدركية فلا أقلّ من أن لا يكون أقلَّ منها.

وأما العلومُ النظريةُ فإنها أيضاً واجبةُ الحصول عند حصول العلوم الضرورية، فإن من عَلِمَ أنّ كلَّ جسم مؤلَّف، وكلَّ مؤلف محدَثٌ استحالَ أن لا يعلمَ أنّ كلَّ جسم محدَث، فإذا كانت هذه العالميةُ واجبةً وجب أن لا تكون معللةً بالمعنى.

الرابع: أنّ العقلاءَ كما يستبعدون أن لا يدركَ الحيُّ السليمُ الحاسةَ المدرَكَ الحاضرَ فكذلك يستبعدون أن[٢] يكون الجبلُ العظيم بالغاً في الخفّة إلى حيث يقوى على حملها[٣] البقّةُ الضعيفة، وأن تكون الخردلةُ بالغةً في الثقل[٤] إلى حيث لا يقوى على تحريكها جُملةُ أهل السماء والأرض[٥]، وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون هذا الحكمُ معللاً مستنداً إلى معنى، فيلزمهم نفيُ الاعتماد.

الخامس: العقلاءُ يعلمون بالضرورة أنّ الحيَّ متى كان سليمَ المزاج فإنه متى قُطعت أعضاؤه لا بدّ وأن يتألم، ومتى لم يفعل به كذلك[٦] بل يتناول الأغذية الطيّبة فإنه لا بدّ وأن يلتذّ، فلمّا وجب التألمُ والالتذاذُ عند ما ذكرناه وجب أن لا يعلل ذلك بمعنى، فيلزم نفيُ اللذة والألم.

السادس: وهو أنّ العقلاءَ بأسرهم يعلمون أنّ القادرَ إذا حاول تحصيلَ الجسم

---

(١) كذا في ب، ج: «وإلا»، وفي أ: ولا«».

(٢) من قوله: «أن لا يدرك الحي» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «حمله».

(٤) ب، ج: «في الثقل بالغة».

(٥) ب، ج: «أهل السماوات وأهل الأرض».

(٦) ب، ج: «ذلك».

في حيّزٍ من الأحياز ولم يكن هناك مَن[١] يمنع القادرَ من[٢] التأثير ويمنع الجسم من الحصول في ذلك الحيز، فإنه لا بدّ وأن يحصل ذلك الجسمُ في ذلك الحيّز[٣]، وإذا كان كذلك وجب أن لا يعلل[٤] بالمعنى، فيلزم نفيُ الأكوان.

وهذه الإلزاماتُ إنما تتوجه على أبي هاشمٍ وأصحابه، وأمّا[٥] على أبي الحسين وأصحابه فإنها غيرُ لازمة؛ لأنه ينفي هذه المعانيَ بأسرها.

والجواب عما ذكروه ثانياً أن نقول: تعلقُ الإدراك بالمعدوم إمّا أن يكون ممتنعاً أو لا يكون، فإن كان ممتنعاً بطل قولك: إنه يجب أن يكون القادرُ قادراً على إيجادِ الإدراك المتعلق بالمعدوم؛ لأنّ الممتنعَ لا يقدر القادرُ على إيجاده؛ وإن لم يكن ممتنعاً لم يلزم على القول بإثبات الإدراك شيءٌ ممتنع، فلا يلزمُ أن يكون القولُ به باطلاً.

وأمّا قولُ أبي الحسين: إنه لمّا صحّ تعلقُ الإدراك بالطُّعوم وجب أن يصحَ[٦] تعلقُه بالمعدوم.

قلنا: إمّا أن يذكرَ هذا الكلامَ على سبيل الاستدلال أو على سبيل السؤال:

أمّا الأول فهو أن نقول: لمّا صح تعلقُ الإدراك بالطعوم وجب صحةُ تعلقه بالمعدوم، وحينئذٍ نطالبه بوجهِ الملازمة.

قوله: لمّا صح تعلقُه بالطعوم كان جارياً مجرى العلوم، فوجب صحةُ تعلقه بالمعدوم.

---

(١) ب، ج: «ما».

(٢) ب، ج: «عن».

(٣) «فإنه لا بد وأن يحصل ذلك الجسم في ذلك الحيز» مكرر مرتين في ب.

(٤) «يعلل» رسمت في ج بحيث تُقرأ بالياء والتاء.

(٥) ب، ج: «فأما».

(٦) ب، ج: «صحة».

قلنا: يلزم من صحة تعلقه بالطعوم كونُه جارياً مجرى العلوم في صحة تعلقه بالطعوم أو في صحة تعلقه بالمعدوم، الأول مسلم[١]، فلا[٢] يضرنا، والثاني ممنوع[٣]، وما ذكرته[٤] عليه دلالة، ثم الفرقُ ظاهر، وهو أنّ الطعمَ موجودٌ متعيِّنٌ متميز[٥] عن غيره في نفسه، وأمّا العدمُ فنفيٌ صِرفٌ[٦] لا تميز فيه ولا تعينّ.

وأمّا الثاني فهو أن نقول: لمّا جوزتَ تعلقَ الإدراك بالطعوم فلمَ لا تجوز[٧] تعلقَه بالمعدوم؟

فيقول[٨]: الدليلُ الذي ساقني إلى القول بكون الطعم مرئيّاً هو أنه موجود، وكلُّ موجود مرئي، فلزم القولُ بكون الطعم مرئيّاً، وهذا الدليلُ بعينه لا يقتضي القول بكون المعدوم مرئيّاً، وإذا لم يوجد هذا الدليلُ هناك لم يلزم من القول بكون الطعم مرئيّاً كونُ المعدوم مرئيّاً.

ثم بعد ذلك ننظر فإن وجدنا دلالةً على امتناع كون المعدوم ومرئياً[٩] أو علمًا ضروريّاً باستحالة ذلك[١٠] قلنا به، وإلا توقّفنا فيه.

ثم إن سلّمنا أنه يلزم من كون الطعم مرئيّاً كونُ المعدوم مرئيّاً، وسلّمنا أنّ

---

(١) كذا في ب، ج: «مسلم»، وكتبت في أ: «م» وهو الحرف الذي يرمز به لكلمة «مُسَلّم».

(٢) ب، ج: «ولا».

(٣) كذا في ب، ج: «ممنوع»، وفي أ: «ع» رمز لممنوع، وأحيانا يرمز لها بقولهم: مم.

(٤) ب، ج: «ذكرت».

(٥) ب: «متحيز».

(٦) ب، ج: «محض».

(٧) ب، ج: «يجوز».

(٨) ب، ج: «فنقول».

(٩) ب، ج: «مرئياً».

(١٠) قوله: «باستحالة ذلك» سقط من ب، ج.

كونَ المعدوم مرئيّاً محال، ولكن ذلك لا يقتضي إلا نفيَ كون الطعم مرئيّاً، ولا يقتضي نفيَ الإدراك[١].

بيانه[٢]: وهو أنّا سواءٌ قلنا: المدركيةُ معللةٌ بمعنى إذ[٣] هي[٤] معللةٌ بكونه حيّاً لا[٥] آفة فيه، فإذا قلنا: الطعمُ مرئي، لزمنا هذا المحال، وإذا كان هذا المحالُ إنما جاء من قولنا بذلك وجب أن يُجعلَ دليلاً على استحالة القول بكون الطعم مرئيّاً لا[٦] أن يجعل دليلاً على نفي الإدراك، مع لذة[٧] لا يختلف هذا الإلزام سواء أثبتنا الإدراكَ أو لم نثبته.

والجواب عما ذكروه ثالثاً ورابعاً أن نقول: وجودُ الإدراك المتعلق بالغائب والمحجوب، وإدراكِ البقّة عند عدم إدراك الفيل إن كان محالاً فحينئذٍ يبطل قولُكم: القادرُ قادرٌ على إيجاده، وإن لم يكن محالاً لم يلزم على القول بالإدراك شيءٌ باطل، فلا يلزم أن يكون القولُ به باطلاً.

وأيضاً فتعلقُ المدركية بالمعدوم والغائب إمّا أن يكون ممكناً أو لا يكون، فإن كان ممكناً لزم الخصم في المدركية ما ألزمه علينا في الإدراك، وإن لم يكن ممكناً فما أحالَ معلولَ العلّة لا بدّ وأن يحيل العلة[٨]، وعلى أن[٩] هذين الوجهين لازمان على القول بالشعاع.

---

(١) ب: «ولا يقتضي على الإدراك»!

(٢) ب، ج: «وبيانه».

(٣) كذا في ب، ج: «إذ»، وفي أ: «أو».

(٤) «هي» في ب: «ي»!

(٥) «حياً لا» في ب: «خيالًا»!

(٦) ب، ج: «إلا».

(٧) ب، ج: «أنه».

(٨) ب، ج: «العلية».

(٩) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

والجوابُ عما ذكروه خامساً: أنّا لا نسلّم أنّ كونَه تعالى مُدركاً معللٌ بكونه حيّاً. ونجيب عما يذكرونه من الشُّبَه هناك.

والجواب عما ذكروه سادساً: أنّ التسلسلَ إنما يلزم على القول بمجموع أمورٍ ثلاثة: **أحدها**: إثباتُ الإدراك. **وثانيها**: أنّ الإدراكَ يصح رؤيتُه. **وثالثها**: أنّ الذاتَ القابلةَ للضدَّين يستحيل خلوُّها عنهما.

وإذا كان المحالُ إنما يلزم على القول بمجموع هذه الثلاثة فحينئذٍ لا ندري أنّ ذلك المحالَ لزم على هذا أو ذاك أو المجموع، فلا يمكن أن يُستدل به على فساد القولِ بالإدراك، بل الذي نذهب إليه أنه لم يوجد ما يدلُّ على أنّ كلَّ موجودٍ يصح أن يرى، وأنّ الذاتَ القابلةَ للضدين يجوز خلوُّها عنهما، فلا يلزم علينا ذلك.

والجوابُ عما ذكروه سابعاً: أنّ وجودَ قدرةٍ متعلقةٍ بايجاد الأجسام[1] والألوان محال؛ لأنّ متعلق تلك القدرة لا بد وأن يكون مقدورَ الله تعالى، على ما مرّ أنّ اللهَ تعالى قادرٌ على كل الممكنات، وحينئذٍ يلزم وقوعُ مخلوق بين الخالقين، وإنه محالٌ على ما مرّ تقريره في خلق الأعمال.

وأمّا إن طالبتمونا بجواز وجود قدرة متعلقة بالأجسام والألوان على وجه التأثير قلنا: في إثبات أصل القدرة التي لا تؤثر نظر، في صحة[2] وجود مثل هذه القدرة نظرٌ ثانٍ.

فهذا هو الجوابُ عن شُبَه المعتزلة.

وأمّا أصحابنا القائلون بأنّ هذه المدركيةَ معللةٌ بالمعنى فلهم أن يحتجوا فيقولوا: هذه المدركيةُ صفةٌ فلا بدّ لها من مؤثر، وذلك المؤثرُ إمّا القادرُ وإما[3] الموجب،

---

(١) ب، ج: «بالأجسام».

(٢) ب، ج: «نظر، ثم في صحة».

(٣) ب، ج: «أو».

والأول باطل؛ إذ لو جاز إسنادُ المدركية إلى القادر جاز إسناد العالِـميَّة والكائنيَّة إلى القادر، وذلك يفضي إلى نفي جميع المعاني والأعراض[١]، والكلامُ في هذه المسألة فرعٌ على الكلام في إثبات المعاني؛ لأن مَن نفى جملة[٢] المعاني فلا وجهَ في أن يتكلم[٣] معه في الإدراك خاصة.

وأمّا الموجبُ فإمّا أن يكون عدميّاً أو مركّباً منه ومن الوجودي، وهو محال؛ لأنّ العدمَ لا اختصاصَ له بالبعض دون البعض، ولأنّ تجويزَه يفضي إلى تجويزه أيضاً في سائر الصفات، فيفضي إلى نفي جميع المعاني؛ وإمّا أن يكون وجوديّاً، وهو إمّا الجوهر، أو لوازمه، أو ما لا يكون كذلك، والأول باطل وإلا لكان مدركاً دائماً. وأمّا الثالث فإمّا أن يكون قائماً بالجوهر أو لا يكون، فإن لم يكن قائماً به لم يكن اختصاصُه به أَولى من اختصاصه بغيره، وإن كان قائماً به فإمّا أن يكون صفةً أو معنى، والأولُ باطل؛ لأنّ الكلامَ فيها كالكلام في غيرها.

وأمّا المعنى فظاهر أنه ليس من المعاني الذي يوجد[٤] في غير الحي فهو إذاً إمّا الحياةَ أو سائر المعاني المشروطةِ بالحياة[٥]، والأول باطل؛ لأن الحيَّ قد يصير مُدرِكاً بعد أن لم يكن، وأمّا المعاني المشروطةُ بالحياة[٦] فلا يجوز أن يكون من قبيل[٧] العلوم والقُدَر[٨] والإرادات[٩] والكراهات والشهوة والنفرة وما يجري مجراها؛ لأنّ

(١) ج: «والأغراض».
(٢) ب، ج: «جميع».
(٣) ب، ج: «نتكلم».
(٤) ب، ج: «التي توجد».
(٥) كذا في ب، ج: «بالحياة»، وفي أ: «بالقوة».
(٦) كذا في ب، ج: «بالحياة»، وفي أ: «بالقوة».
(٧) ب: «قبل».
(٨) ب: «والقدرة».
(٩) ب: «والإراداة».

كلَّ هذه لأمور قد تحصل المدركية بدونها تارة[١] وهي تحصل بدون المدركية أخرى، وذلك يمنع من تعليلها بها، فإذن وجب إثباتُ معنًى يكون[٢] علة لهذه المدركية، وهو المطلوب.

لا يقال: لمَ لا يجوز أن يكون المؤثرُ هو كونُه حيّاً بشرط حضور[٣] المدرَك وانتفاء الآفات والموانع.

لأنّا نقول: انتفاءُ الآفات إمّا أن يجعل جزءاً[٤] من المؤثر أو لا يجعل، والأول باطل؛ لأنّ العدمَ يستحيل أن يكون[٥] جزءاً من المؤثر في الأمر الثبوتي على ما مرّ، وإن لم يجعل جزءاً منه فالمؤثرُ قبل حصول هذا العدم إمّا أن يكون مؤثراً في الحكم أو لا يكون، فإن كان مؤثراً فيه كان الأثرُ حاصلاً قبل حصول هذا العدم، فلا يكون هذا العدمُ معتبراً أصلاً، وإن لم يكن مؤثراً فهو إنما يصير مؤثراً عند حضور ذلك العدم، فصيرورتُه مؤثراً بعد أن لم يكن إن كان لأجل هذا العدم عاد القولُ في أنّ العدمَ يكون مؤثراً في الثابت، وإنه محال، وإن لم يكن لأجل هذا العدم فلا بدّ من إثبات معنىً زائد، وهو المطلوب.

فهذا منتهى هذه الحجّة التي تكلفتها[٦] لأصحابنا، وبقي للبحث فيه موضعان:

الأول: أنه لمَ لا يجوز أن يقال: هذه المدركيةُ تحصل بالفاعل.

---

(١) ب: «وهنا تارة»!

(٢) ب، ج: «معنى آخر يكون».

(٣) ب، ج: «حصول».

(٤) ج: «جزاء»!

(٥) ب، ج: «يجعل».

(٦) ب، ج: «تكلفناها».

وقوله[١]: يلزم تجويزُه في سائر الصفات.

قلنا: فليلزم[٢] ولا بد في الكل من الدليل والثاني أنّ قولَنا[٣]: المؤثريةُ حصلت بعد أن لم تكن فلا بدّ لها من علة متفرعة على أنّ المؤثريةَ صفة، والكلام[٤] في هذا[٥] قد مرّ غيرَ مرةٍ في هذا الكتاب.

وأمّا الوجوهُ التي عوّل عليها أصحابنا في هذه المسألة فهي ضعيفةٌ جداً، وإن أخّرَ اللهُ تعالى في الأجل استقصينا البحث عنها في شرحنا لكتاب «الإرشاد».

فهذا جملةُ الكلام في أنّ المدركيةَ هل هي معللةٌ بالمعنى أم لا.

المقام الثاني: أن هذه المدركيةَ من قبيل[٦] الأحوال أو من قبيل[٧] المعاني؟ والذي عندي أنها من قبيل[٨] الأحوال؛ لأنها حالةٌ نسبيّةٌ إضافية يستحيل تعلقها[٩] إلا بين المدرَك والمدرِك[١٠] بخلاف اللون والطعم فإنه يصح تعلقُهما وحدَهما إلى أن يُعرف بدليلٍ منفصل أنه لا بدّ من المحل وبالله التوفيق[١١].

---

(١) ب، ج: «قوله» دون واو.

(٢) ب، ج: «فيلزم».

(٣) ب، ج: «من الدليل الثاني قولنا».

(٤) في ج: «الكلام» دون واو.

(٥) ب، ج: «ذلك».

(٦) ب: «قبل».

(٧) ب: «قبل».

(٨) ب: «قبل».

(٩) كذا في ب، ج: «تعلقها»، وفي أ: «تغفلها».

(١٠) قوله: «والمدرك» سقط من ج.

(١١) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

الفصل الرابع: فيما جعل شرطاً لهذه المدركية مع أنه ليس بشرط

وفيه أربعُ مسائل:

المسألة الأولى: في إبطال القول بانطباع صور المرئيات في الرطوبة الجليدية:

اتفق الطبيعيون على ذلك، وكلام أبي علي ابنِ سينا مضطربٌ في أنّ الإدراكَ هو نفسُ الانطباع[١] أو هو[٢] حالةٌ مشروطةٌ بهذا الانطباع؟ ففي كثير من المواضع صّرح بأنّ الإبصارَ نفسُ هذا الانطباع[٣]، وذكر في موضع آخر ما يقتضي أنه كان يجعله شرطاً للإدراك؛ وذلك لأنه زعم أنه ينطبع في كل واحدة من الرطوبتين الجليديتين شبحٌ على حِدة، ولا يحصل الإدراكُ هناك وإلا لأدركنا كلَّ شيء شيئَيْن كما في حق الأحول[٤]، بل الإدراكُ إنما يحصل عند ملتقى العصبتين المجوّفتين. وهذا الكلامُ لا يصحّ إلا إذا قلنا بأنّ الإدراكَ مغايرُ للانطباع[٥].

واعلم أنّا قد دللنا في باب العلم على فساد القول بالانطباع بأدلةٍ واضحة لائحة، ونزيد الآن وجهين آخرين:

أولهما: أنّ الصورةَ لو كانت منطبعةً في العين لكان لها موضعٌ معين، فيجب أن يرى كلُّ أحد[٦] تلك الصورةَ في ذلك الموضع المعيّن، لكن ليس الأمر كذلك فإن مَن وقف على يمين الإنسان فإنه يرى تلك الصورةَ في عينه[٧] على وضع

---

(١) ب، ج: «أن الإدراك هل هو نفس هذا الانطباع».

(٢) قوله: «أو هو» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «الإدراك».

(٤) ب: «الأحوال».

(٥) كذا في ب، ج: «للانطباع»، وفي أ: «الانطباع».

(٦) ب، ج: «واحد».

(٧) ج: «عينيه».

وموضع مخالف لما يراه الإنسانُ الواقفُ على يساره.

وبالجملة فالأمرُ في الصورة المتخيّلة في العين كالأمر في الصورة المتخيلة في المرآة، فلمّا لم توجد صورةٌ حقيقية في المرآة فكذا القولُ في الصورة المتخيَّلة في العين.

وثانيهما: أنّ موضعَ الانطباع إمّا أن يكون ملوّناً أو لا يكون، فإن كان ملوناً فعند انطباع لون المرئي فيه إمّا أن يبقى اللونُ الأول أو لا يبقى، فإن بقي فقد اجتمع اللونان، وهو محال، وإن لم يَبْقَ صار ذلك اللونُ لوناً لذلك الجسم، وهو محالٌ لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّا وإن رأينا ذلك الشبح في الرطوبة الجليدية، إلا أنّا نراها غيرَ ملونة بل شفافةً صافية.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الإدراكَ إن كان عبارةً عن نفس حصول ذلك اللون في تلك الرطوبة فأينما حصلَ اللونُ وجب أن يحصلَ الإدراك، وإن كان مغايراً لذلك اللون فهو مخالفٌ لما هو الظاهرُ من مذهب أبي علي ابن سينا[1] من أنّ الإدراكَ نفسُ الانطباع، وأمّا إن كان موضعُ الانطباع غيرَ ملونٍ استحال أن يستقرَّ عليه الشبحُ كما لم يستقر في الهواء.

وأمّا الذي يدل خاصةً على أنّ الإدراكَ لا يجوز أن يكون متعلقاً بالصورة المنطبعة من غير أن يكون له تعلقٌ بالأمر الخارجي على ما هو مذهب أبي علي بن[2] سينا ـ فمن وجهين[3]:

أولهما: وهي[4] أني أعلمُ بالضرورة أني أبصرت السماءَ والأرض، ولو كان الأمرُ على ما ذهب إليه أبو علي لمَا أدركتُ شيئاً منها، وهو مكابرة.

---

(١) قوله: «بن سينا» سقط من ب، ج، وكتبت ابن بلا ألف.

(٢) ب، ج: «ابن».

(٣) ب، ج: «فوجهان».

(٤) ب، ج: «وهو».

وثانيهما: وهو أني أدركُ هذه الأشياءَ في أحيازها، ولو كان الأمرُ كما قالوه لما كان كذلك.

واحتج أصحابُ الانطباع بأمرين:

الأول: وهو أنّا نبصر القَطْر النازل خطّاً مستقيماً، وليس ذلك في الخارج فهو في القوة الباصرة.

الثاني: أنّا إذا نظرنا إلى الشمس كثيراً ثم غمضنا العين فإنّا نجد من أنفسنا كأنّا ننظر إلى قرص الشمس.

والجواب عن **الأول**: أنكم[١] في أكثر الأمور[٢] تستدلّون به على الحسّ المشترك فكيف تستدلون الآن[٣] به على أصل الانطباع؟ وأيضاً فلمَ لا يجوز أن يقال بأنه ارتسم في الهواء منه أثرٌ هو المبَصر؟ وأيضاً فلو جوّزنا أن نبصر شيئاً مع أنه ليس له[٤] في الخارج أثرٌ لزمنا القولُ بالسفسطة.

وعن **الثاني**: أنّا لا ننكر تأثر العين من المبصرات، ولكن عليهم أن يدلوا على أن ذلك التأثير[٥] شرطٌ في الإدراك.

المسألة الثانية: ذهب كثيرٌ من الرِّياضيين إلى أنّ حصولَ الإبصار مشروطٌ بخروج الشعاع من العين، ثم منهم مَن ذهب إلى أنّ الشرطَ اتصالُ الشعاع الخارج[٦]

---

(١) ب، ج: «الأول: وهو أنكم».

(٢) كذا في ب، ج: «الأمور»، وفي أ: «الأمر».

(٣) قوله: «الآن» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «التأثر».

(٦) ب، ج: «إتصال الشعاع من الخارج».

بالمرئي، ومنهم مَن ذهب إلى أنّ المعتبرَ اتصالُ الشعاع به، أو بمحلّه، أو بالضياء المتصل به، أو بمحلِّه، وهو مذهبُ أبي عليٍ وأبي هاشمٍ وأتباعهم[١].

والدليلُ على فساد القول بالشعاع أمران:

الأول: وهو أنّ الشعاعَ إمّا أن يكون متحيّزاً أو لا يكون متحيزاً[٢]، فإن كان الثاني استحال عليه الخروجُ والانتقال، وإن كان الأولُ فإمّا أن يكون المعتبرُ هو حصولَ ذلك الجسم في الهواء الذي بين الرائي والمرئي كيف كان، أو حصولَ ذلك الجسم هناك بشرط أن يكون خارجاً عن العين، فإن كان الأولُ فاللهُ تعالى قادرٌ على أن يخلق مثلَ ذلك الجسم خارجَ العين من غير أن يخرج عن[٣] العين شيء، فبهذا التقدير يتحقق حصولُ المدركية مع عدم هذا الشعاع الخارج. وإن كان الثاني فهو محال لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ الخروجَ عن العين عبارةٌ عن الكون الذي يخصصه بالحيّز الخارج عن العين، وذلك الكون مما يُعقل حصولُه من دون أن يوجد بتلك[٤] العين.

وأمّا[٥] **ثانياً**: فلأنّ كونَه خارجاً عن العين إنما يتحقق في زمانٍ واحد، فوجب أن لا تحصل المدركيةُ إلا في ذلك الزمان الواحد، فثبت أنّ توقيفَ المدركية على خروج الشعاع باطل.

وثانيهما[٦]: وهو أنّ الشعاعَ الذي يخرج من العين إمّا أن يجب اتصالُه بالمرئي

---

(١) ب، ج: «وأتباعهما».

(٢) قوله: «متحيزاً» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «من».

(٤) ب، ج: «تلك».

(٥) في ب: «أمّا» دون واو.

(٦) ب، ج: «الثاني».

فإذا رأينا نصفَ كرة العالم وجب أن يخرج من العين أجسامٌ تغشى نصف كرة العالم، وذلك مستبعدٌ جدّاً[١]، وأيضاً وجب أن لا يرى المرئي إلا بعد انقضاء[٢] زمان يتحرك الشعاع فيه إلى المرئي، وذلك باطل؛لأنا كما نفتح العينَ نبصر الكواكبَ الثابتةَ مع غاية بُعدها عنّا.

وإمّا[٣] أن لا يجب اتصاله بالمرئي بل يجب اتصالُه بالضياء المتصل بالمرئي، فلا يخلو: إمّا أن يؤثر الشعاعُ الخارجُ من عيننا في الضياء الخارج أو لا يؤثر، والأول باطل؛ لأنّ الضَوءَ الخارجَ من عين العصفور يستحيل أن يقال: إنه يؤثر في الضوء المتصل بينه وبين فلك الثوابت، وفي جميع تلك الأفلاك. والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ المسافةَ بين الرائي والمرئي على نسقٍ واحد، فلمّا لم توجد الحاجة[٤] إلى ذلك الشعاع في أكثر تلك المسافة فكذلك في الكل، وهذا المقدارُ هنا كافٍ[٥] بعد أن يعلم أن لنا في «المباحث المشرقية» كلاماً طويلاً في هذا الباب.

المسألة الثالثة: زعم جالينوس أنّ النورَ الموجودَ في الحدقة يؤثر في الهواء المتصل بينه وبين المرئي تأثيراً لأجله يصير آلةً له في الإبصار.

وهذا أيضاً باطلٌ لوجهين[٦]:

أمّا أولاً: فلأنّ تأثيرَ حدقةِ العصفور في جملة الهواء والأفلاك محال.

وأمّا ثانياً: فلأنه يلزم أن تزدادَ تلك الكيفيةُ عند اجتماع أقوياء البصر، فيلزم أن يكون ضعيفُ البصر إذا وقف بجنب قويّ البصر أن يصير إبصارُه أقوى.

---

(١) ب: «مستبعد بهذا».

(٢) ب: «انقضان» تحريف.

(٣) ب: «مع غاية بعد باعتماد إما»!

(٤) كذا في ب، ج: «الحاجة»، وفي أ: «الجارحة».

(٥) كذا في ب، ج: «كافٍ»، وفي أ: «كافي».

(٦) ب، ج: «من وجهين».

واعلم أنّ النكتةَ في إبطال القول بالانطباع والشعاع والتأثير واحد، فنقول لأصحاب الانطباع: إنّ العينَ الصغيرةَ لا تنطبع فيها الصورةُ العظيمة، ونقول لأصحاب الشعاع: العينُ الصغيرةُ لا يخرج عنها الجسم[١] العظيم، ونقول[٢] لأصحاب التأثير: العينُ الصغيرة لا تقوى على التأثير في هذه الأجسام العظيمة.

المسألة الرابعة: اتفقت المعتزلةُ على أنّ كونَ الرائي مقابلاً للمرئي أو في حكم المقابل له شرطٌ لصحة الرؤية، واتفقوا على أنّ وجودَ الضياء المتوسط شرطٌ لذلك، واتفقوا على أنّ القربَ القريب والبعدَ البعيد والحُجُب الكثيفة مانعة[٣].

وأصحابنا اتفقوا على أنّ هذه الأمورَ غير معتبرة.

أمّا المعتزلةُ فما زادوا في هذه الأمور إلا على دعوى الضرورة، وأمّا أصحابنا فلأنهم[٤] لمّا بَنَوا على[٥] أنّ اللهَ تعالى يصحّ أن يُرى ثبت لهم أنّ هذه الشرائطَ غيرُ معتبرةٍ في مطلق الإدراك، ولكنه من المحتمل أن يقال: أن[٦] مدركيةَ الواحد منا لله تعالى مخالفةٌ لمدركيتنا لغير الله تعالى، ولا يلزم من عدم اشتراط المدركية الأولى[٧] بهذه الشرائط عدمُ اشتراط النوع الثاني بها وبالله التوفيق[٨].

---

(١) ب، ج: «الشعاع».

(٢) ب، ج: «فنقول».

(٣) ب، ج: «ما نعة منه».

(٤) ب، ج: «فإنهم».

(٥) قوله: «على» سقط من ب، ج، وكلمة بَنَوا من تصحيحنا، وهي في الأصول: «بينوا».

(٦) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٧) ج: «أولى».

(٨) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

الفصل الخامس: في ضد الإدراك

اتفق أصحابُنا على أنه قام بالأعمى معنًى يضادُّ الإدراك، وعوَّلوا فيه على قولهم: لم يكن أعمى ثم صار أعمى، فإذا قيل لهم: لمَ لا يجوز أن يكون المرجعُ به إلى عدم؟ أبطلوه من وجهين:

أحدهما: بناءً على قولهم: الذاتُ القابلة للضدَّين يستحيل خلوُّها عنهما.

وثانيهما[١]: أنه ليس جعلُ هذا أمراً عدميّاً وجعلُ المدركية أمراً وجوديّاً أولى بالعكس[٢].

وهاتان الطريقتان ضعيفتان: أمّا الأولى: فلمَا سيأتي بعد ذلك، وأمّا الثانية: فلمَا مرّ في أول الكتاب بيانُ[٣] ضعف هذه المقدمة، وإذا كان كذلك فنحن لا نثبت هذا الضدَّ ولا نقول به.

واعلم أنّ الكلامَ في الإدراكات طويل، وقد استقصينا القولَ فيها في «المباحث المشرقية»، فلنقنع[٤] في هذا الموضع بهذا القدر[٥]، وأما المقاصدُ[٦] وهو الكلامُ في كونه سميعاً بصيراً، وفيه فصولٌ ثلاثة[٧]:

الفصل الأول: فيما عوّل عليه الأصحاب فيه

اعتمد أصحابُنا على أن قالوا: إنه تعالى حيّ، وكلُّ حي يصح اتصافُه بالسمع

---

(١) ب، ج: «والثاني».

(٢) ب، ج: «بأولى من العكس».

(٣) ب، ج: «الكتاب من بيان».

(٤) ب: «فينتفع».

(٥) ج: «بهذا القدر في هذا الموضع»، ب: «بهذا القدر في هذا المواضع».

(٦) ب، ج: «ولنشرع في المقصود».

(٧) ب، ج: «ثلاثة فصول».

والبصر وأضدادهما، وكلُّ ذات قابلةٍ للمعنى وضدِّه فإنه يستحيل خلوُّها عن الضدَّين، فإذن ذاتُ الله تعالى موصوفةٌ إمّا بهاتين الصفتين وإمّا بشيءٍ من أضدادهما، وأضدادُهما نقصٌ وآفة، وهما محالان على الله تعالى، فإذن يجب اتصافُه تعالى بهاتين الصفتين، وهو المطلوب.

فإن قيل: سلّمنا أنه تعالى حيٌّ ولكن لِـمَ قلتم: إنّ كلَّ حي فإنه[1] يصح عليه السمعُ والبصر؟

لا يقال: لأنّ الحيَّ شاهداً يصح عليه ذلك فكذلك الحيُّ غائباً.

لأنا نقول: متى يلزم ذلك؟ إذا كانت الحياةُ غائباً مثلَ الحياة شاهداً أم إذا لم يكن كذلك[2]؟ م ع.

بيانه: وهو أن كونَ الحياة بحيث يترتب عليها صحةُ العالِميّة والقادِريّة لازمٌ من لوازم الحياة، والاشتراكُ في اللوازم لا يقتضي الاشتراكَ من جميع الوجوه، وإذا كان كذلك فلا يلزم من كون الحياةِ القديمة والحياةِ المحدثة مشتركتين في إفادةِ صحةِ العالِميَّة والقادِريَّة اشتراكُهما في حقيقتهما، بل من المحتمل أن يكون تلك الحياةُ مخالفةً للحياة المحدثة، وإذا كان كذلك فلا يلزم من كون الحياةِ المحدثة مصححةً للسمع والبصر كونُ الحياةِ القديمة كذلك، فإن يتوقف صحةُ ذلك الدليل على بيان تماثل الحياتين، وذلك مما لم يذكروه.

الدليل[3] على استحالة[4] تماثلهما من وجهين[5]:

الأول: أنّ القديمَ يستحيل أن يكون مِثْلاً للمحدَث.

---

(١) قوله: «فإنه» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «لا».

(٣) ب، ج: «ثم الذي يدل».

(٤) كذا في ب، ج: «استحالة»، وفي أ: «استحال».

(٥) ب، ج: «وجهان».

الثاني: أنّ الحياةَ القديمةَ لا يصحّ قيامُها بالجواهر[١] والحياةُ المحدثة لا يصح قيامها بذات الله تعالى، والحياةُ القديمةُ غيرُ مصححةٍ للشهوة والنفرة والجهل، ومصححةٌ للمعاني القديمةِ المتعلقِ كلِّ واحد منها بمتعلقاتٍ غيرِ متناهية، وأمّا الحياةُ المحدثةُ فبالعكس في كل هذه الأمور، واختلافُ اللوازم يقتضي اختلافَ الملزومات، فثبت بهذا أنّ حياةَ الله تعالى مخالفةٌ للحياة المحدثة، فلا يلزم من كون الحياة المحدثة مصححةً للسمع والبصر كونُ الحياة القديمة مصححةً لهما.

لا يقال: الحياتان وإن اختلفتا في خصوصية كلِّ واحدٍ منهما لكنهما متماثلتان[٢] في مطلق كونهما حياة، فذلك المطلقُ هو المصحح.

لأنّا نقول: هذا لا يتم مع القول بنفي الحال، وعلى القول بإثباته كذلك، لاحتمال أن تكونَ الخصوصيةُ التي بها تخالف الحياةُ القديمةُ الحياةَ المحدثةَ مانعةً عن هذه الصحة، فلا بدّ من الدلالة على أنه ليس الأمرُ[٣] كذلك.

ثم إن سلّمنا أنّ الحياةَ القديمةَ مصححةٌ للسمع والبصر لكن لمَ قلتم: إنه يثبت الصحة؟

بيانه[٤]: أنّ الحياةَ من حيث إنها حياةٌ مصححةٌ للشهوة والنفرة والظن والجهل والعمى والصمم، وكلُّ ذلك على الله تعالى محال؛ إمّا لأنّ خصوصيةَ حياته التي بها تخالف الحياةَ المحدثةَ منافيةٌ[٥] مانعةٌ عن هذه الصفات، أو لأنّ ذاتَه ـ تعالى ـ لكونها مخالفةً لسائر الذوات غيرُ قابلةٍ لهذه الصفات، فإذا عُقِل ذلك فليُعقل مثلَه في

---

(١) ب، ج: «بالجوهر».

(٢) ب، ج: «متماثلان».

(٣) ب، ج: «أن الأمر ليس».

(٤) ج: «بيان».

(٥) قوله: «منافية» سقط من ب، ج.

السمع والبصر، فإنّ حياتَه تعالى لمطلق[١] كونه[٢] حياةً وإن صححت قبولهما[٣] لكن خصوصيتهما[٤] أو خصوصية ذاته تعالى منعت من قبولهما، وإذا كان كذلك لا[٥] يلزم القطعُ بحصول صحتهما[٦].

لا يقال: استحالةُ الظن والجهل والعجز ليس للقسمين اللذين ذكرتموهما، بل لقسمٍ ثالث وهو وجوبُ أضداد هذه الأمور له تعالى.

لأنّا نقول: وجوبُ أضداد هذه الصفات لا بدّ وأن يكون لأحد القسمين اللذين[٧] ذكرناهما، وحينئذٍ يعود السؤال، وأيضاً فهب أنّ هذا القسمَ الثالثَ محتمل، لكن القسمين الأولين اللذين ذكرناهما أيضاً محتملان، فيتوجه السؤال.

ثم إن سلّمنا صحةَ كلِّ واحد منهما على الله تعالى لكن لِـمَ قلتم: إنه يوجب[٨] اتصافَ ذاته إمّا بهما أو بضدّهما؟

قوله: لأنّ الذاتَ القابلةَ للشيء وضدِّه يستحيل خلوُّها[٩] عنهما.

قلنا: لا نسلّم.

وحاصلُ ما احتجَّ به أصحابُنا في تقرير هذا الفصل[١٠] أمورٌ خمسة:

أولها[١١]: أنه لا نزاعَ في أنّ الذاتَ القابلةَ للأضداد يستحيل خلوُّها عنها

---

(١) ب، ج: «بمطلق».
(٢) ب، ج: «كونها».
(٣) ب: «قبولها».
(٤) ب، ج: «خصوصيتها».
(٥) ب، ج: «لم».
(٦) ب، ج: «صحتها».
(٧) ج: «الذين» خطأ.
(٨) ب، ج: «يجب».
(٩) ب، ج: «خلوه».
(١٠) ب، ج: «هذا الأصل».
(١١) كذا في ب، ج: «أولها»، وفي أ: «أولهما».

بأسرها بعد اتصافها بها، فوجب أن يستحيلَ ذلك الخلوّ مطلقاً؛ لأنّ تلك الاستحالة إن كانت للذات أو للوازمها[١] وجب استمرارُ هذا الحكم، وإن كان الأمرُ[٢] غيرَ لازمٍ وكلُّ ما كان كذلك جاز زوالُه بعد حصوله، وبتقدير زوالِه يجب صحةُ خلوِّ الذات عن جميع الأضداد بعد اتصافها به، وذلك يقدح فيما حصل الاتفاقُ عليه من استحالته.

وثانيها: أنا توافقنا[٣] على أن الجوهر يستحيل خلوّه عن الأكوان، فيستحيل أيضاً خلوّه عن الألوان والطعوم والجامع[٤] العرضية.

وثالثها: أنه لو جاز خلوُّ الذات عن جميع المتضادات لمّا وجب التعاقبُ بين تلك الصفات؛ لأنّ الذاتَ إذا كانت خاليةً عن جميع الصفات فإذا حصلت صفةٌ فيها لم تكن تلك الصفةُ معاقبةً لصفةٍ أخرى، ولو لم يكن التعاقبُ بينها واجباً لجاز اجتماعُها، فإذن لو جاز خلوُّ الذات عنها بأسرها لجاز اتصافُها بها بأسرها، وذلك محال، فالأولُ أيضاً محال.

ورابعها: الجوهرُ إذا كان خالياً عن المعنى فخلوُّه عنه إمّا أن يكون لذاته أو لمعنى، والأولُ يقتضي امتناعَ اتصافِه بالصفة، والثاني يقتضي اتصافَه بالصفة[٥] حالَ خلوِّه عنها، وذلك محال.

وخامسها[٦]: أنّ طريقَنا إلى العلم باستحالة اتصاف الباري تعالى بالحوادث

---

(١) كذا في ب، ج: «للوازمها»، وفي أ: «لوازمها».

(٢) ب، ج: «فإن كان لأمر».

(٣) ج: «توفقنا» تحريف.

(٤) ب، ج: «والطعوم والروائح الجامع».

(٥) قوله: «بالصفة» سقط من ب، ج.

(٦) من قوله: «الجوهر إذا كان» إلى هنا سقط من ب.

هو أنه لو كان ممكنَ الاتصاف بها لما خلا في الأزل عنها وعن أضدادها، وذلك محال، فلو لم نعترف[١] بهذا الأصل لم يمكنا[٢] تقريرَ هذه الدلالة.

فهذا مجموعُ ما رأيته لأصحابنا في تصحيح هذا الأصل، وهي بأسرها ضعيفةٌ عندي:

أمّا الأول: فنقول: لا نسلّمُ حصولَ الاتفاق على أنّ الذاتَ بعد اتصافها بالصفات يستحيل خلوُّها عنها وعن جملة أضدادها، فإنّ أصحابَ أبي هاشمٍ اتفقت كلمتُهم على أنّ العرضَ الذي لا يبقى يجوز زواله عن المحلّ لا إلى ضدّ، ودعوى هذا الاتفاق كذب. وأمّا الأعراضُ الباقيةُ فهي لا تزول عن المحلّ إلا بمزيل، وذلك المزيلُ هو الضدُّ الطارئ عندنا، وذلك يقتضي امتناعَ خلوِّ الذات عن جميع الأضداد[٣] بعد قبولها الواحد[٤] منها[٥]، فإن صحَّ هذا المأخذُ ظهرَ الفرق بين الحالين[٦] وإلا منعنا الحكمَ في الأصل.

لا يقال: المسألةُ مجمعٌ عليها، فلا يمكن منعُها.

لأنّا نقول: تدّعون الإجماعَ مطلقاً أو بناءً على صحة تلك الأصول؟ ع م. فلِمَ قلتم: إنّ الإجماعَ حصل هنا[٧] مطلقاً؟

ثم إن سلّمنا الإجماعَ لتلك[٨] تدّعي إجماعاً قطعياً أو إجماعاً ظنيّاً؟ ع م.

---

(١) ب، ج: «نعرف».

(٢) كذا في ج: «يمكنّا»، وفي أ، ب: «يمكننا».

(٣) كذا في ب، ج: «الأضداد»، وفي أ: «الأضد» ومن الظاهر أنه تصحيف.

(٤) ب، ج: «لواحد».

(٥) ب: «منهما».

(٦) ب، ج: «الحالتين».

(٧) ب، ج: «هنا حصل».

(٨) ب، ج: «لكنك».

بيانه: أنّ الذي نسلّم أنّا لا نعلم مخالفاً في هذه الأصول، وهذا لا يكفي في القطع بعدم المخالف على ما مرّ.

ثم إن سلّمنا الإجماعَ المقطوع[١] لكن الدلالةُ تصير سمعية؛ لأنّ الدليلَ إذا صارت[٢] إحدى مقدماته سمعيةً كان هو في نفسه سمعيّاً، فيكون دليلُكم في كونه تعالى سميعاً بصيراً أيضاً سمعيّاً، وإذا اكتفيتم بذلك فالآياتُ الصريحةُ الواردةُ في هذا المعنى[٣] أولى بالاعتبار.

وأمّا الثاني: فهو قياسٌ من[٤] غير جامع، وهو لا يفيد الظنَّ فضلًا عن اليقين.

وأمّا الثالث: فهو منقوضٌ بالضدين اللذين[٥] بينهما واسطةٌ مثلُ السواد والبياض.

وأمّا الرابعُ: فهو ضعيف؛ لأنّ عدم المعنى لا يجوز أن يقال: إنه ثبت للذات أو للمعنى.

وأمّا الخامس: فهو في غاية الركاكة؛ لأنه تصحيحُ الأصل بالفرع[٦].

فظهر ضعفُ هذه الوجوه.

ثم إن سلّمنا أنّ الذاتَ لا تخلو عن الضدين فلِمَ قلتم: إنه يجب أن يكون الأمرُ كذلك في الغائب؟

---

(١) كذا في ب، ج: «المقطوع»، وفي أ: «المعقود به».

(٢) ب، ج: «صار».

(٣) ب، ج: «الباب».

(٤) قوله: «من» سقط من ج.

(٥) أ، ج: «الذين» خطأ.

(٦) ج: «الأصل بالفرع ضعف»!

ثم إن سلّمنا أنّ الأمرَ في الغائب كذلك فلِمَ قلتم: إنه لا يجوز كونُه تعالى متصفاً بضدّ السمع والبصر؟

قوله: لأنّ[١] ضدّهما نقص، وهو على الله محال[٢].

قلنا: ما تفسير النقصِ ليصح بعد ذلك أن يقال[٣]: إنّ ضدّ[٤] السمع والبصر نقص؟

لا يقال: قالت الفلاسفة: الكمالُ عبارةٌ عن حصول شيء لشيء[٥] من شأنه أن يكون له، والنقصُ هو أن لا يحصلَ شيءٌ لشيء[٦] ليس من شأنه أن يكون حاصلًا له.

لأنّا نقول: هذا باطل؛ لأنّ الحيَّ من شأنه الاتصافُ بالجهل الذي هو عبارةٌ عن اعتقادٍ مخالفٍ للمعتقد مع أنّ حصولَه نقصٌ وعدمه كمال، وأيضاً فعلى هذا التفسير لا يصح أن يقال: أضدادُ السمع والبصر نقائص؛ لأنها عندكم أمورٌ وجودية.

ثم إن سلّمنا أنّ ماهيةَ النقص والكمال معقولةٌ فلِمَ قلتم: إنّ ضد[٧] السمع، والبصر نقصٌ وآفة؟

بيانُه: أنّ الذي هو صفةُ نقصٍ في الشاهد ليس هو أن لا يسمعَ الإنسانُ وأن لا يبصر، بل أن لا تكون[٨] الحاسّةُ الصحيحةُ حاصلةً له، وفي الغائب لا يمكن أن يجُعلَ

---

(١) قوله: «لأن» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «عليه».

(٣) ب، ج: «أن يقال بعد ذلك».

(٤) كذا في ب، ج: «ضد»، وفي أ: «الضدّ».

(٥) كذا في ب، ج: «لشيء»، وفي أ: «لَيْسَ».

(٦) قوله: «ليس» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «أضداد».

(٨) ب: «أن لا يكون».

عدمُ الحاسّة الصحيحة نقصاً، فإذن ما هو نقصٌ في الشاهد ليس بنقص في الغائب، وما يمكننا[١] أن ندّعي كونَه نقصاً في الغائب ليس بنقص في الشاهد.

لا يقال: النقصُ في الشاهد ليس عبارةً عن عدم الإبصار والسماع، ولا عن عدم الحاسة الصحيحة، بل عن المعنى المضادّ للإدرك.

لأنّا نقول: لا دليلَ على إثبات هذا المعنى، وبتقدير ثبوته فلا يُعلم إلا بدليل دقيق، فكيف يمكن أن يقال: النقصُ الذي يعلم بالضرورة عائدٌ إليه؟

ثم إن سلّمنا أنّ ضدَّ السمع والبصر نقصٌ لكنهما أيضاً كذلك؛ لأنَّ السمعَ والبصرَ إمّا أن يكون عبارةً عن انطباع صورة المبصر والمسموع في ذات السامع والرائي، وإمّا أن يكون حالةً مغايرةً لذلك لكنها مشروطةٌ بهذا التأثر، والتأثرُ نقص، وما لا يحصل إلا مع النقص فهو نقص، فالسمعُ والبصرُ نقص.

لا يقال: لمَ قلتم: إن هذا الإدراكَ لا يحصل إلا مع هذا التأثر؟

لأنّا نقول: نحن الآن في مقام السؤال، وبهذا الاحتمال يكون السمعُ والبصرُ نقصاً، فعليكم إبطالَ هذا الاحتمال.

ثم إن سلّمنا أنّ ضدَّ السمع والبصر نقصٌ فلِمَ قلتم: إنّ النقصَ على الله محال؟

واعلم أنّ أجودَ ما قيل في بيان هذه المقدمة الإجماع، وعلى هذا تصير الدلالةُ سمعية؛ لأنّ الذي يدل على كون الإجماع حجّةً إمّا الآيات أو الأخبار، وإذا كان الأمر كذلك[٢] كان[٣] التمسكُ[٤] في الابتداء بالآيات الدالة على كونه تعالى سميعاً

---

(١) ج: «وما يمكنا».

(٢) قوله: «وإذا كان الأمر كذلك» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «فكان».

(٤) زاد في ب: «بها».

بصيراً[١] أَولى من ذكر[٢] هذه الطريقة الطويلة التي كلُّ واحدةٍ من مقدّماتها ضعيفةٌ[٣] عسرة، فهذا ما عندي في هذه الطريقة.

ثم إن سلّمنا أن هذا الكلامَ يقتضي كون الباري تعالى سميعاً بصيراً لكنه لعينه[٤] يقتضي اتصافَه تعالى بإدراك الشمّ والذوق واللمس، وللأصحاب اضطرابٌ فيه، وقياسُ قولهم لوجب[٥] القولَ بإثباته، على ما هو مذهبُ القاضي وإمام الحرمين.

واعلم أنّ الأسئلةَ المتقدمةَ مشكلةٌ لا محيص عنها، وأمّا الأسئلةُ الأخيرةُ فيمكن الجوابَ عنها على ما سيأتي ذكره في بيان تقرير الدليل المعتمد.

الفصل الثاني: في تصفّح أدلة المعتزلة في كونه تعالى مدركاً

احتجوا بأن قالوا: اللهُ تعالى حيٌّ لذاته، وكلُّ حي لذاته فإنه يُدرِك المدرَك عند وجوده.

أمّا المقدمةُ الأولى فهي بيّنة، وأمّا الثانية[٦] فلأبي عليٍّ وأبي هاشمٍ طريقةٌ في تقريرها، ولصاحبِ «المعتمد» طريقةٌ أخرى.

أمّا **طريقةُ المتقدِّمين**: فهي أنّ الحييّةَ شاهداً مقتضيةٌ للمدركية، فكذلك الحييّةُ غائباً يجب أن تكون مقتضيةً للمدركية.

---

(١) من قوله: «بالآيات الدالة على» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٢) ج: «ذكره».

(٣) ب، ج: «صعبة».

(٤) ب، ج: «بعينه».

(٥) ب، ج: «يوجب».

(٦) كذا في ب، ج: «الثانية»، وفي أ: «الثاني».

بيانُ الأول من وجهين:

الأول: أنّ العضوَ متى كان من جملة الحي صح وقوعُ الإدراك به، ومتى خرج من جملة الحي بالقطع أو بالشلل لم يصح وقوعُ الإدراك به، وهذا الدورانُ يقتضي أن يكونَ المقتضي للمدركية هو كونه حيّاً.

لا يقال: لمَ لا يجوز أن يكونَ المقتضي للمدركية هو اتصالَه بالحي أو حلولَ الحياة فيه؟

لأنّا نقول:

أمّا الأول: فباطلٌ بالشَّعْر والظفر.

وأمّا الثاني: فإمّا أن يكون المرادُ منه حلولَ الحياة فيه كيف كانت أو[1] أن[2] تحلّ فيه حياةُ ذلك المدرك، والأولُ باطلٌ وإلا وجب[3] أن يُدركَ زيدٌ بيد عمرٍو، والثاني هو المقصود؛ لأنّ قولَنا: في ذلك العضو حياةُ ذلك الشخص، لا معنى له إلا أن تلك الحياة توجب كونَ ذلك الشخص حيّاً، وهذا رجوعٌ إلى أنه أدرك باليد لدخولها في جملة الحي.

الثاني: وهو أنه لمّا ثبت أنّ الحيَّ السليمَ الحسِّ يجب أن يُدرِك المدرَكَ عند حضوره مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط فنقول: هذا الوجوبُ إمّا أن يكون لانتفاء الموانع، أو لصحة الحاسة، أو لوجود المدرك، أو لقسمٍ آخر وراء هذه الأقسام.

والأولُ باطلٌ لثلاثة أوجه[4]:

---

(١) ج: «ا» بلا واو.

(٢) قوله: «أن» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «لوجب».

(٤) قوله: «لثلاثة أوجه» سقط من ب، ج.

أمّا أولاً: فلأنّ فَقْد الموانع لا يختص بالحي دون الميت، فكان يجب أنّ الميتَ يرى[١] المرئيات.

وأمّا ثانياً: فلأنّ انتفاءَ الموانع أمورٌ كثيرة، وليس تعليلُ المدركية ببعضها أَولى من تعليلها بالباقي، فإمّا أن يعلَّلَ بالكل، وهو محال؛ أو[٢] لا يعلَّل بشيء منها، وهو المطلوب.

وأمّا ثالثاً[٣]: فلأنّ العدمَ لا يصلح أن يكون علةً لأمرٍ ثبوتي[٤].

والثاني باطلٌ لثلاثة أوجه[٥]:

أمّا أولاً: فلأنّ المرجعَ بسلامة الحسّ إلى أمورٍ كثيرة فلمْ يكون بعضُها بالعلّيّة دون البعض أَولى من العكس ، فإمّا أن يكون الكلُّ علّةً أو لا يكون شيءٌ منها علة، والأولُ باطلٌ فتعّين الثاني.

وإنما قلنا: إنّ الأولَ باطل؛ لأنّ التركبَ[٦] في العلل العقلية محال؛ لأنها إذا اجتمعت فإمّا أن يكون لكل[٧] واحدٍ منها أثرٌ في شيء أو لا يكون، فإن كان فإمّا أن يكون لكل[٨] واحد منها أثر في تمام ذلك الحكم، فيكون كلُّ واحدٍ منها علةً مستقلة، وهو محال؛ لأنه يلزم استغناءُ الحكمِ بكل واحدٍ منها أو في[٩] بعض ذلك[١٠] الحكم،

---

(١) ب، ج: «أن يرى الميت».

(٢) ب، ج: «وإما أن».

(٣) ج: «وأما الثالث».

(٤) ب، ج: «للأمر الوجودي».

(٥) قوله: «لثلاثه أوجه» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «التركيب».

(٧) ب: «يكون كل».

(٨) ب: «يكون كل».

(٩) ب: «وفي».

(١٠) «ذلك» مكرر مرتين في ج.

وهو محال لاستحالة تبعّض الحكم الواحد، أو[١] لا يكون لشيء منها أثر في شيء أصلاً، فحينئذٍ لا يكون الحكمُ حاصلاً عنها وقد فرض كذلك، هذا خُلف.

وأمّا ثانياً: فلأنّ صحةَ الحاسة أمرٌ عائد إلى الآحاد، والمدركيةَ أمرٌ عائد إلى الجملة، والعائدُ إلى الجملة[٢] لا يكون معلّلًا بالعائد[٣] إلى الآحاد.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ المعنيَّ بصحة الحاسة أن لا يكون بها آفةٌ من عمًى وغيره[٤]، وهذا نفي، والنفيُ[٥] لا يجوز أن يكون علةً لصفةٍ ثبوتية.

والثالث أيضاً باطلٌ لوجهين[٦]:

أمّا أولاً: فلأنّ المدركيةَ قد توجد في غير المدرِك، وما يوجد في غيره لا يوجد له حالاً ولا حكماً[٧].

أمّا ثانياً: فلأنه يقتضي امتناعَ كوننا مدرِكين للسواد والبياض دفعة؛ لأنّ كل واحدٍ منهما يقتضي صفةً مضادةً للصفة التي يقتضيها[٨] الآخر.

والرابع أيضاً باطل[٩]؛ لأنّ المقتضيَ للمدركية لو كان أمراً مغايراً للحيّة وصحةِ الحاسة وحضورِ المدرَك وانتفاء الآفات لزمت المحالات المذكورة في مسألة الإدراك.

---

(١) ب، ج: «وإما أن».

(٢) ب، ج: «للجملة».

(٣) ب، ج: «بأمر عائد».

(٤) ب، ج: «أو غيره».

(٥) قوله: «والنفي» سقط من ج.

(٦) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «أو حكمًا».

(٨) ب: «تقتضيها».

(٩) ب، ج: «باطل أيضاً».

ولمّا بطلت هذه الأقسامُ لم يبق إلا أنّ المقتضيَ لها هو الحييّة.

ثم لمّا رأينا أنّ الحيّ قد يكون مدرِكاً وقد لا يكون مدرِكاً وقد لا يكون عِلمُنا أن اقتضاءَها للمُدرَكية بشرط حضور المدرَك وانتفاءِ الآفات.

وإنما قلنا: إنّ الحييةَ لمّا كانت مقتضيةً للمدركية شاهداً وجب أن تكون مقتضية لها[١] غائباً[٢]؛ لأنّ صفةَ الحييّة غيرُ مختلفة في الشاهد والغائب، فإذا كانت مقتضيةً للمدركية في الشاهد وجب أن تكون في الغائب كذلك[٣].

لا يقال: الحييّةُ إنما تقتضي المدركيةَ في الشاهد بشرط صحّة الحاسّة، وهذا الشرطُ محالٌ على الله تعالى، فوجب استحالةُ المدركية في حقه تعالى.

لأنّا نقول:

أمّا أولاً: فحاجتُنا إلى الحواس لكوننا أحياءً بالحياة، واللهُ تعالى حيٌّ لذاته فيكون مستغنياً عن الحواس، كما أنّ الذي لأجله احتجنا إلى الآلات في أفعالنا كوننا قادرين بالقُدَر، وكما[٤] يستغني القادرُ لنفسه[٥] عن الآلات فكذلك الحيُّ بنفسه يستغني عن الحواس.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الموصوفَ بما يقتضي الحكمَ لا بدّ وأن يصحَّ عليه ما يكون شرطاً[٦] في اقتضائه، كما أنّ كونَ القادر قادراً لمّا اقتضى[٧] صحةَ الفعل بشرط

---

(١) قوله: «مقتضية لها» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «كذلك غائباً».

(٣) ب، ج: «كذلك في الغائب».

(٤) ب، ج: «فكما».

(٥) ب، ج: «بنفسه».

(٦) ج: «شرط» خطأ.

(٧) ب: «لما يقتضي».

ارتفاع الموانع لم يَجُزْ أن يقدرَ قادرٌ على أمرٍ ويمنعه منه مانعٌ بحيث لا يصح زوالُه، بل لا بدّ في كل ما يُعدُّ مانعاً أن يصحَّ زوالُه، فكذلك هنا[١] لو كانت الحييّةُ لا تقتضي المدركيةَ إلا بشرط الحاسة وجب في كل حيّ أن يصحَّ الحاسةُ عليه[٢]، ولمّا كان ذلك باطلاً ثبت أنّ اقتضاءَ الحييةِ للمدركية[٣] لا يتوقف على صحة الحاسة، وهذا منتهى هذه الطريقة.

والاعتراضُ عليه[٤]: أن نقولَ[٥] لا نسلّم أنّ المقتضي للمدركية شاهداً إنما هو الحييّة.

أمّا الوجهُ الأول ـ وهو الدوران ـ فقد بيّنّا غيرَ مرة أنه لا يجوز التعويل عليه في معرفة العلّيّة، وأيضاً فلِمَ لا يجوز أن يقال: إنما أدركنا باليد؛ لأنّ فيها حياةً وهي متصلةٌ به[٦]، وهذا قسم مغايرٌ لما[٧] ذكرتموه.

وأمّا الوجه الثاني فنقول: لمَ لا يجوز أن يكون المؤثرُ في المدركية صحةَ الحاسة واعتدالَ المزاج؟

قوله: صحةُ الحاسة عبارةٌ عن مجموع أمور، ولا[٨] يجوز تعليلُ الحكم الواحد بالأمور الكثيرة.

---

(١) ب: «هاهنا».

(٢) ب، ج: «عليه الحاسة».

(٣) كذا في ب، ج: «للمدركية»، وفي أ: «المدركية» وهي موافقة في المعنى لما فيهما ولكنهما أصرح.

(٤) ب، ج: «فالاعتراض».

(٥) قوله: «أن نقول» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «بها».

(٧) كذا في ب، ج: «مغاير لما»، وفي أ: «مغايرة ولما».

(٨) ب، ج: «لا».

قلنا: هذا باطلٌ على أصلكم؛ لأنّ بعضَ الأجسام يصح حلولُ الحياة فيه عندكم، وبعضَها لا يصح، فصحةُ حلولِ الحياة في الجسم الذي يصح ذلك عليه لا يمكن أن يكون معللاً بأمر عائد إلى الجملة؛ لأنّ الجملةَ إنما تصير جملة بصفة الحييّة التي هي تابعةٌ للحياة التي هي تابعةٌ لحلول الحياة، فإذن تلك الصحةُ معللةٌ بما يكون عائداً إلى الأفراد، وذلك لا يكون أمراً واحداً وإلا لزم صحةُ حلولِ الحياة في الجوهر الواحد، وأنتم لا تجوِّزون ذلك، فإذن لا بدّ وأن تكون[1] تلك الصحةُ معللةً لأمورٍ كثيرةٍ قائمة بتلك الأجزاء، فيكون الحكمُ الواحدُ معللاً بأمورٍ كثيرة.

وبهذا الطريق يتبين ضعف ما ذكرتموه ثانياً من أنّ الحكم العائدَ إلى الجملة لا يكون معللاً بالصحة التي هي أمرٌ عائدٌ إلى الأفراد.

ثم إن سلّمنا أنّ الحييّةَ شاهداً مقتضيةً للمدرَكية، لكن لا نسلّم أنّ الحييّةَ غائباً صفة، بل هي عبارة عن كون الذات المخصوصة بحيث لا يستحيل أن[2] يعلم ويقدر، فتلك الذاتُ مخالفةٌ للحييّة شاهداً، فلا يلزم من كون الحيية شاهداً مقتضية للمدركية كونُ تلك الذات غائباً كذلك.

وأمّا نفي استحالة العالِمية والقادِرية فذلك عدم، والعدمُ لا يصلح جعلُه مقتضياً للحكم.

ثم إن سلّمنا أنّ الحييةَ غائباً صفةٌ لكن لا نسلّم أنه يجب كونُها مقتضيةً للمدركية.

بيانُه: ما مرّ في الكلام على طريقة أصحابنا من أنّ لكل واحد من الحياتين[3] أحكاماً لم تثبت للأخرى، وذلك يقتضي كونَهما في حكم المختلفين، وحينئذٍ لا يلزم من كون إحدى الحياتين[4] مقتضيةً حكمًا كونُ الأخرى كذلك.

---

(١) ب: «وأن كانت».

(٢) ب: «أين».

(٣) ب، ج: «الحيَّين».

(٤) ب، ج: «الحيَّين».

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتم[١] لا يقتضي اختلافَ الحياتين[٢]، ولكنهم لم يذكروا دلالةً على تساويهما مطلقاً.

لا يقال: حكمُ الحيية تصحيحُ العالِميّة والقادِريّة، وهذا القدرُ مشتَرَكٌ فيه بين الشاهد والغائب.

لأنّا نقول: قد بيّنّا أنه لا يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراكُ في الحقيقة.

ثم إن سلّمنا تساويَ الحياتين[٣] لكن لعلّ الذاتَ المخصوصة التي لله تعالى لا تكون قابلةً لهذه الصفة، أو قائمة[٤] بذات الله صفةٌ أخرى منافيةٌ لصفة المدركية، أو كان حصولُ المدركية مشروطاً بحصول شرطٍ محال في حق الله تعالى، فلا جَرَمَ امتنع اتصافُه بها مع قيام المقتضي في حقه؛ لأنّ الحكمَ كما ينتفي لانتفاء المقتضي فقد ينتفي لانتفاء القابل أو لحضور المانع، وهذا كما تقول في صحة الشهوة والنفرة والجهل والظن، فإنّ كلَّ واحد[٥] من لوازم الحيّة شاهداً.

ثم إنه لم يثبت صحةُ شيء منها في الغائب لاحتمال شيء من تلك[٦] الأقسام فلِمَ لا يجوز أن يكون الأمرُ هاهنا[٧] كذلك؟ وإن كان لا يمكننا[٨] التنصيصَ على ذلك المانع.

لا يقال: ما أحال معلولَ العلة فإنه يحيل ذاتَ العلة، فإذا كانت الحيّةُ مقتضيةً

---

(١) ب، ج: «ذكرناه».
(٢) ب، ج: «الحيَّين».
(٣) ب، ج: «الحيَّين».
(٤) ب، ج: «قامت».
(٥) ب، ج: «ذلك».
(٦) ب، ج: «هذه».
(٧) ب، ج: «هنا».
(٨) ج: «لا يمكنا».

للمدركية[١] فلو كانت المدركيَّةُ ممتنعةً على الله تعالى لزم امتناعُ الحيية عليه.

لأنّا نقول: لا نسلّم أن[٢] ما أحال معلولَ العلة فإنه لا بدّ وأن يكون[٣] يحيل العلة.

بيانُه من وجهين:

الأول: وهو أنّ صحةَ الشهوة والنفرة[٤] من لوازم الحييّة، ثم لم يلزم من انتفاء هذا الحكم غائباً انتفاء الحيية، فكذلك هنا[٥].

الثاني: وهو[٦] أنّ الحُجُبَ الكيفية[٧] مانعةٌ من حصول المدرَكيةِ وغيرُ مانعةٍ من حصول الحيية.

ثم إن سلّمنا أنه لم يوجد المانعُ من حصول صفة المدركية في الغائب، لكن[٨] لمَ لا يجوز أنّ يقال: إنّ صدورَها عن الحيية مشروطٌ بسلامة الحاسة، فلمّا استحال تحققُ هذا الشرط في حق الله تعالى لا جرم استحال حصولُ هذه الصفة هناك؟

قوله: المدركيةُ لا حاجةَ بها إلى صحة الحاسة شاهداً[٩].

قلنا: لا نسلّم.

---

(١) كذا في ب، ج: «للمدركية»، وفي أ: «للمدرك».

(٢) قوله: «أن» سقط من ب.

(٣) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «النفرة والشهوة».

(٥) ب، ج: «هاهنا».

(٦) ب، ج: «هو».

(٧) ب، ج: «الكثيفة».

(٨) ب، ج: «ولكن».

(٩) ب، ج: «شاهداً إلى صحة الحاسة».

قوله: لأنّ المدركيةَ عائدةٌ إلى الجملة، وصحةُ الحس[١] عائدةٌ إلى الأفراد، والعائدُ إلى الجملة لا يكون مشروطاً بالعائد إلى الأفراد.

قلنا: لا نسلّم أنّ المدركيةَ عائدةٌ إلى الجملة، على ما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى[٢] في إبطال القول بالبيّنة.

ثم إن سلّمنا ذلك فلا نسلّم أنّ العائدَ إلى الجملة لا يكون مشروطاً بالعائد إلى الآحاد.

بيانه: ما مرّ، والذي نزيده أنّ الحييّةَ عائدةٌ إلى الجملة، وهي معللةٌ بالحياة العائدةِ إلى الأفراد، فإذا جاز ذلك في التعليل فلِمَ لا يجوز مثلُه في الاشتراط؟

قوله: احتياجُنا إلى صحة الحاسة لكوننا أحياءً بالحياة.

قلنا: لا نسلّم، وما الدليلُ عليه؟ ثم الدليلُ[٣] على بطلانه أنه لا الحياةَ ولا الحيية ولا ترتب الحيية على الحياة مشروطةٌ[٤] بصحة الحاسة لتحقق كلِّ ذلك دون صحة الحاسة.

ثم إن سلمنا أنه لا يتوقف على هذا الشرط فلِمَ لا يجوز أن يكون حصولُ هذه الحالة متوقفاً على تأثر الرائي والسامع عن المرئي والمسموع؟ ولمّا كان ذلك التأثر[٥] محالاً على الله تعالى كان ذلك الحكمُ أيضاً محالاً.

ثم إني لا أجعل ذلك التأثر[٦] نفسَ انطباع صورة[٧] المبصرة حتى يكون

---

(١) ب، ج: «الحاسة».

(٢) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٣) ب، ج: «الذي يدل».

(٤) ب، ج: «مشروط».

(٥) كذا في ب، ج: «التأثر»، وفي أ: «التأثير».

(٦) كذا في ب، ج: «التأثر»، وفي أ: «التأثير».

(٧) ب، ج: «الصورة».

إبطالُ القول به[١] كافياً في المقصود؛ لأنّ السائلَ يكفيه المطالبةُ بمطلق التأثر[٢] وإن لم يمكنه تعيينه.

فهذا جملةُ الكلام على طريقة مشايخ المعتزلة في هذا الباب[٣]:

الطريق الثاني وهو الذي ذكره صاحبُ «المعتمد» أن قال:

«إنّا إذا علمْنا في شيء كونَه حيّاً فإنّا نعلم عند ذلك أنه متى وصل إليه المدرَك فإنه لا بدّ وأن يدركَه وإن لم يوجد شيءٌ آخر، ومتى لم يكن حيّاً استحال أن يدرِك المدرَك وإن وجد سائرُ الأشياء، وذلك يقتضي كونَ الحييّة علةً للمدركية؛ إذا لو لم يكن كذلك لكان الحيُّ السليم إذا وصل إليه المدرَك ولم يوجد ما يقتضي الإدراك وجب أن لا يصير مدرِكاً له، وذلك يقدح فيما علمناه بالضرورة من أنّا متى علمناه حيّاً سليماً عن الموانع علمناه مدركاً للمدرك الواصل إليه، وإذا ثبت ذلك فنقول: لا شك أنّ المدركيّةَ موقوفةٌ على حصول المدرك.

ثم لا يخلو: إمّا أن يتوقفَ بعد ذلك على شرطٍ آخر أو لا[٤] يتوقف، فإن لم يتوقف على شرطٍ آخر كانت المدركيةُ حاصلة.

وأمّا الأولُ فلا يخلو: إمّا أن يكون ذلك الشرطُ هو الشرائطَ المعقولةَ فيما بيننا من سلامة الحواس، وعدمَ القرب القريب والبعد البعيد، وارتفاعَ الحجب[٥]، وإمّا أن يكون شرطاً آخر وراءَ هذه الشرائط، والأولُ باطل؛ لأن تلك الشرائط لا يعقل ثبوتُها إلا في حقّ الأجسام، واللهُ تعالى ليس بجسمٍ فيستحيل تحقُّقها في حقه[٦]، وما

(١) ج: «بهما»، ب: «بها».

(٢) كذا في ب، ج: «التأثر»، وفي أ: «التأثير».

(٣) قوله: «في هذا الباب» سقط من ب، ج.

(٤) ب: «ولا».

(٥) ب، ج: «الحجاب».

(٦) ب، ج: «في حقه تحققها».

استحال ثبوتُه استحال كونُه شرطاً لثبوت غيره؛ لأنّ كونَه شرطاً لثبوت غيره صفةٌ ثبوتيةٌ له، والصفات الثبوتية لا يعقل ثبوته[١] إلا للأمور الثابتة، فالعدم الصرف يستحيل كونه شرطاً.

والثاني أيضاً باطل؛لأنا لو وَّقفنا صحةَ حصول الإدراك على شرطٍ آخر سوى هذه الشرائط المعقولِه لزمنا الجهالات؛ إذ من الجائز أن يقال: الحيُّ السليمُ بعد استجماع هذه الشرائط لا يحصل له الإدراكُ لعدم حضور ذلك الشرط، وذلك يوقعنا في الجهالات، على ما مرّ تقريرُه في مسألة الإدراك، فثبت أنّ المقتضيَ لكون الباري تعالى مدرِكاً حاصل، والشرائط التي يمكن كونُها شرائطَ لمدركية الله[٢] تعالى فهي بأسرها حاصلةٌ له تعالى، فوجب القطعُ بكونه تعالى مدركاً».

هذا ما لخّصته من كلامه بعد حذف التطويلات.

والاعتراضُ عليه[٣] أن نقول: المعنى بكونه تعالى حيّاً أنه ذاتٌ مخصوصةٌ لا يستحيل عليها أن تعلمَ وتقدر، فإذا ادّعيت في كلِّ حيٍّ أنه لا بدّ وأن يكون مدرِكاً للمدرَك وإن لم يوجد شيءٌ آخر كان حاصلُ كلامك راجعاً إلى أنّ كلَّ ذات لا يمتنع عليها أن تكونَ عالمةً وقادرةً فإنها لا بدّ وأن تكونَ مدركة، وكلُّ عاقل يعلم بالضرورة أن دعوى الضرورة في هذه المقدمة مكابَرةٌ وكذب، بل الأغلبُ على أكثر الأوهام أنّ هذه الإدراكاتِ لا تحصل إلا بالحواسّ المخصوصة، وأنه متى لم يوجد شيءٌ من هذه الحواس والانفعالات فإن هذه الإدراكاتِ لا تحصل إلا بالحواس المخصوصة، وأنه متى لم يوجد شيء من هذه الحواس والانفعالات فإن هذه لا تحصل.

---

(١) ب، ج: «ثبوتها».

(٢) ج: «لمدركية لله».

(٣) قوله: «عليه» سقط من ب، ج.

أمّا[١] الفلاسفةُ فقد اتفقت كلمتُهم على أنّ الإحساسَ إنما يقع بالعَصَب، وأنّ اللحمَ الذي لا يخالطه شيءٌ من تليف[٢] العصب فإنه لا يكون حسّاساً، وعن هذا قالت الأطباء: إنّ لحم الكبد والرئة والطّحال لمّا لم يخالطها شيء من ليف العصب لا جَرَمَ لا يحسّ بالأورام التي تحدث فيها، وإنما يحس بها بواسطة الإحساس بتمدّد أغشيتها.

وأمّا المتكلّمون فلم يدَّعِ أحدٌ منهم أنه تعالى متى علم حيّاً فإنه يعلم بالضرورة وجوبَ كونِه مدركاً.

فبطل ما قاله هذا الرجل.

واعلم أن أبا الحسين وأصحابَه قد جرت عادتهم أنهم متى لم يجدوا في المسألة كلاماً جيداً فإنهم يدّعون فيها الضرورة، ومع ذلك فلم يكن دعوى الضرورة في شيء منها أقبحَ منها في هذه المسألة، ولذلك[٣] لم يذكر أبو الحسين دعوى الضرورة في هذه المسألة.

لا يقال: إني لا أدّعي الضرورة في أنّ الحيَّ يجب أن يكون مدرِكاً، بل أدّعي الضرورةَ في أنّ الحيَّ يصح[٤] أن يكون مدركاً.

لأنّا نقول: المعنى بكونه تعالى حيّاً عندك هو أنه ذاتٌ مخصوصة لا يستحيل عليها أن يعلمَ ويقدر، ونحن لا نجد من أنفسنا أنّ الذي يكون كذلك فإنه لا بدّ وأن يصحَّ عليه كونُه مدركاً، نعم[٥] هبْ أنّ الأمرَ كذلك في الشاهد مع الاختلاف

(١) ب، ج: «وأما».
(٢) ب، ج: «لِيف».
(٣) زاد في ب، ج: «في هذه المسألة»، وليست في أ.
(٤) ب، ج: «يصلح».
(٥) ب، ج: «بلى».

العظيم[١]، ولكن كونُه تعالى حيّاً مخالفٌ لكوننا أحياء، ولا مشاركةَ بين كونه حيّاً وبين[٢] كوننا أحياء إلا في أمرٍ سلبيّ وهو أنه لا يمتنع العالِميّة والقادِريّة، فلا يلزم من صحة المدركية مع هذه الحييّة صحتُها مع تلك الحيية.

ثم إن سلّمنا أنّ كلَّ حيّ يصح أن يكونَ مدرِكاً ولكن على معنى أنّ كونَه تعالى حيّاً علة[٣] هذه[٤] المدركية، أو على معنى أنّ كونَه تعالى حيّاً غيرُ منافٍ لهذه المدركية؟ فإن كان الأولُ فلا بدّ فيه من الدلالة، ودعوى الضرورة بَهتٌ صِرف، والثاني مسلَّم، ولكن لا يحصل منع[٥] المقصود؛ لأنه لا يجب القطعُ بحصول الشيء عند بيان حصول ما يصحّحه ولا ينافيه، كما قلنا في صحة الشهوة والنفرة والجهل والظن.

وبالجملة فحاصلُ كلام هذا المستدل أنه ادّعى الضرورةَ في أول المسألة، وكلامُنا ليس إلا المنع من تلك الدعوى.

ثم إن سلّمنا أنّ ذاتَه مقتضيةٌ للمدرَكية ولكن لمَ لا يجوز أن يقال: ذلك الاقتضاءُ مشروطٌ بصحة الحسّ، وهي على الله محال، فلا جرم امتنع اتصافُه[٦] تعالى بالمدرَكية؟

قوله: هذه الأمورُ معدومةٌ في حق الله تعالى، والمعدومُ لا يتصف بالشرطية.

قلنا: لو صحّ هذا الكلامُ لقدح في جواز الاستدلال بامتناع اللازم على امتناع الملزوم، مثل أن يقال: لو كان للعالم صانعان لزم الفسادُ في العالم، وذلك محال، فالقولُ بالصانعين محال، ومثل أن يقال: لو كان اللهُ تعالى فاعلاً للقبيح لكان جاهلاً أو محتاجاً، وذلك محال، فالقولُ بكونه فاعلاً للقبيح محال.

---

(١) ب، ج: «الاختلاف العظيم فيه».

(٢) قوله: «كونه حياً وبين» سقط من ج.

(٣) كذا في ب، ج: «علّة»، وفي أ: «علته».

(٤) ب، ج: «لهذه».

(٥) ب، ج: «منه».

(٦) ب، ج: «اتصاف الله».

لأن لقائل أن يقول: الجهل والحاجة لمّا كانا محالَيْن على الله تعالى كانا معدومين، فيلزم استحالة وصفهما بكونهما لازمين لكون الله تعالى فاعلاً للقبيح، فإذن بطل قولنا: لو كان فاعلاً للقبيح لكان جاهلاً.

وأجاب صاحبُ هذه الحجّة عن هذا السؤال وقال:

«إنّا قد علمْنا أنّ الداعيَ شرطٌ لصحة كلِّ فعل من كل قادر، ولمّا علمْنا ذلك وعلمنا أنّ الداعيَ إلى القبيح ليس إلا الجهلَ أو الحاجة، وعلمْنا استحالتهما على العالِم الغني حكمْنا باستحالة وقوعِ القبيح منه لاستحالة الداعي عليه إلى القبيح، وفي مسألتنا لم نعلم أنّ الحواسَّ وما يتبعها شرطٌ في إدراك كل حيّ، بل علمْناها شرطاً في إدراك بعض الأحياء، وقلنا: إنه لا يجوز أن يكون شرطاً في الحيّ لذاته؛ لأنها لا تُعقلُ شرطاً في إدراكه تعالى، وما لا يعقل لا يُجعل شرطاً، فوِزَانُ مسألتنا من مسألة القبح[1] أن نعلمَ أنّ الحواسَ شرطٌ في إدراك كلّ حيّ ثم نعلم استحالتَها عليه، فلا شبهةَ في أنه يتبع ذلك لاستحالة[2] كونه مدركاً كما يتبع استحالةَ الداعي إلى القبيح عليه ـ تعالى ـ استحالةُ القبيح عليه منه، فأمّا إذا لم نعلم الحواسَّ شرطاً في إدراك كل حيّ، وأبطلنا أن يكون شرطاً في إدراكه تعالى وجب كونُه تعالى مدركاً عند وجود المدرك».

هذا آخر كلامه بألفاظه.

فنقول له: أخبرنا أنك تنفي كون[3] المدركية مشروطةً بصحة الحاسة لأجل أنه لم توجد دلالةٌ تدل على هذا الاشتراط أو لأنه وجدت دلالة دلت[4] على عدم هذا

(١) ب، ج: «القبيح».

(٢) ب، ج: «استحالة».

(٣) قوله: «كون» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «تدل».

الاشتراط؟ فإن كان الأول فقد مرّ في أول هذا[١] الكتاب بيانُ ضعف هذه الطريقة، وإن كان الثاني فتلك الدلالةُ ليست إلا أنّ هذه الأمورَ غيرُ حاصلة في حق الله تعالى، وما لم[٢] يكون حاصلًا امتنع جعلُه شرطاً لشيء، وهذه المقدمةُ الأخيرةُ كاذبة؛ لأنّ الجهلَ والحاجةَ غيرُ موجودين في حق الله تعالى مع أنّ فعلَه تعالى للقبيح متوقفٌ على واحد منهما، فظهر بهذا ضعفُ ما قاله هذا المستدلّ.

ومما[٣] احتجّ به جمعٌ من أصحابنا ومن المعتزلة في المسألة أن قالوا: لو لم يصحّ أن يدركِ اللهُ تعالى المدرَكات لمَا صحّ أن يعلمها على التفصيل، ولو كان كذلك لمَا صحّ أن يفعلَها على وجهِ الإحكام وفسادُ اللازم يقتضي فسادَ الملزوم، والإشكالُ عليه أنه لا دلالة[٤] على صحة الشرطية الأولى، بل الدلالة قائمةٌ على فسادها؛ لأنّ إدراكَها إنما يصح بعد وجودهما[٥]، والعلمُ المعتبر في جعلها[٦] على وجه الإحكام لا بدّ وأن يكون سابقاً على وجودها، فإذن العلمُ بتفصيلها لا يتوقف على إدراكها وبالله التوفيق[٧].

الفصل الثالث: فيما يعول عليه في هذه المسألة

المعتمد طريقان:

الأول: ما ذكره الإمامُ الغزالي[٨]، وهو أن قال: نحن نعلم بالضرورة أنّ السميعَ

---

(١) قوله: «هذا» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «لا».

(٣) ج: «وما».

(٤) زاد في ب، ج: «لا» وسقطت من أ.

(٥) ب، ج: «وجودها».

(٦) ب، ج: «فعلها».

(٧) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٨) هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، توفي سنة ٥٠٥هـ.

البصيرَ[١] أكملُ ممن لا يكون سميعاً ولا بصيراً، والواحدُ منا سميعٌ وبصير[٢]، فلو لم يكن الباري تعالى لذلك[٣] لزم أن يكون الواحدُ منا أكملَ من الباري تعالى، وذلك معلوم الفساد بالضرورة، فوجب القطعُ بكونه تعالى سميعاً بصيراً.

فإن قيل: ما المعنيُّ بالكمال والنقص؟

ثم لمَ قلتم: بأنّ[٤] السميعَ والبصيرَ أكملُ ممن لا يكون كذلك؟

ثم لمَ قلتم: إنه يستحيل أن يكون الواحدُ منّا أكملَ من الله تعالى من بعض الوجوه؟

ثم هذا معارضٌ بالحسنِ والشجاعة والذكورة وسائرِ الكمالات المعتبرة في حق الأجسام الممتنع إثباتُها في حق الله تعالى، فلئن قلتم: إن هذه الكمالاتِ مشروطةٌ بكون المتصف بها جسماً فلا جرم امتنع ثبوتُها في حق الله تعالى.

فنقول: فيجب عليكم أن تثبتوا[٥] أن هذه الإدراكاتِ غيرُ مشروطة بكون المتصف بها جسماً؛ لأن بتقدير كونها كذلك لا يلزم من كونها كمالاتٍ وجوبُ اتصافِ ذات الله تعالى بها، لكنكم ما بيّنتم أنّ هذه الكمالاتِ غيرُ مشروطة بكون المتصف بها جسماً، أقصى ما في هذا الباب أنكم بيّنتم أنّ هذه الإدراكاتِ أمورٌ زائدة على تأثر[٦] الحاسة من هذه المحسوسات، لكن لا يلزم من هذا القدر كونُ هذه الإدراكات بحيث يكون القابلُ لها غير جسم.

---

(١) ب، ج: «والبصير».
(٢) ب، ج: «بصير».
(٣) ب، ج: «كذلك».
(٤) ب، ج: «إن».
(٥) ب، ج: «تبينوا».
(٦) ب، ج: «تأثير».

فإن قلتم: إنّ حُكمنا باتصاف ذات الله تعالى بالعالِميّة والقادرية لا يتوقف على أن نقيمَ الدلالةَ أولاً على أن هذه الصفات غيرُ مشروطة بكون المتصف بها جسماً، فلمَ لا يجوز أن يكون هنا كذلك؟

فنقول: هناك إنما استغنينا عن هذه الدلالة؛ لأنّ[١] الدلالةَ لما[٢] دلّت على أنّ العالَـمَ فعلُ الله تعالى، وثبت أن الفاعل يستحيل منه[٣] الفعلُ المحكم إلا إذا كان عالماً قادراً لا جَرَم أثبتنا كونَه تعالى قادراً عالماً[٤] من غير حاجة إلى بيان أنّ العالِميّةَ والقادِريّةَ غيرُ مشروطة بكون المتصف[٥] بها جسمًا، أمّا هنا فلَم يدلّ كونُه فاعلًا على وجوب كونِه مدركاً سميعاً بصيراً، بل الدلالةُ عليه وجوبُ اتصافه بالكمال، وقد ثبت أنّ من الكمالات ما لا يمكن اتصافُه به، فلا جرم وجب علينا أن نبين أنّ هذه الإدراكاتِ هل هي من الكمالات التي يصحّ اتصافُ ذاته بها أم لا والجواب حتى لا يمكننا[٦] أن نحكمَ بعد ذلك بوجوب اتصاف ذاته بها[٧]، فظهر الفرق.

قلنا: أمّا حقيقةُ الكمال والنقص فمتصوّرةٌ لنا على سبيل الضرورة من غير حاجةٍ إلى حَدٍّ ورَسْم، بدليل أن جمهورَ العقلاء يعلمون ببداية عقولهم أنّ العلمَ صفةُ كمال والجهلَ صفةُ نقص، والإبصارَ والإسماعَ[٨] صفتا كمال، والعمى والصمم صفتا نقص، ولولا أنهم متصوّرون ماهية الكمال والنقص على سبيل الضرورة وإلا لمَا جاز ذلك.

---

(١) ب: «أن».

(٢) ب، ج: «كما».

(٣) ب، ج: «أن يصدر عنه».

(٤) ب، ج: «عالماً قادراً».

(٥) ب، ج: «الموصوف».

(٦) ج: «أم لا حتى يمكنّا أن».

(٧) من قوله: «أم لا والجواب حتى» إلى هنا سقط من ب.

(٨) ب، ج: «والسماع».

وبه تقرّر الجوابُ عن المطالبة الثانية.

وأما[١] المطالبةُ الثالثة فالعقلاءُ مضطرّون إلى العلم بأنّ المخلوقَ يستحيل أن يكون أكملَ من الخالق.

وأمّا المعارضةُ بالذكورة والحسن فغيرُ واردة؛ لأنّ هذه الكمالاتِ صفاتٌ يُعلم بالضرورة أنها لا تتقرر إلا في حق الأجسام، فإثباتها في حق غيرُ الجسم غير معقولة، بخلاف السمع والبصر فإنه لا يُعلم بالضرورة امتناعُ ثبوتهما[٢] في حقّ غيرِ الجسم، فلا جرم عُقل إثباتُهما في حق الله تعالى، ظهر الفرق[٣].

لا يقال: السمعُ والبصرُ[٤] لا يحصلان أيضاً إلا مع تأثر الحاسة، وهب أنّا لا نقدر على إقامة البرهان على ذلك، ولكن يكفينا الاحتمال، وعليكم الإبطال.

لأنّا نقول: الأصولُ التي مرّت كافيةٌ في إبطال ذلك.

الطريق الثاني: أن نتمسكَ بإجماع الأمة والآيات الدالة على كونه تعالى مدرِكاً سميعاً بصيراً، وهذه الألفاظُ موضوعةٌ لهذه الإدراكات المخصوصة بدليل أنها متى فقدت قيل: إنه ليس بسميع ولا بصير[٥]، ولا مدرك[٦] ومتى حصلت قيل: إنه سميعٌ بصيرٌ مدرك، وذلك يدلّ على كون هذه الألفاظ موضوعةً لهذه المعاني.

فإن قيل: لا نسلّم أن هذه الإدراكاتِ مغايرةٌ للعلوم المتعلقة بتفصيل المرئيات والمسموعات.

---

(١) ب، ج: «أما».

(٢) ب، ج: «ثبوتها».

(٣) قوله: «ظهر الفرق» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «السميع والبصير».

(٥) ب، ج: «ببصير».

(٦) زاد في ب، ج: «ولا مدرك»، وليست في أ.

ولئن[١] سلّمنا ذلك لكن لمَ لا يجوز أن يقال: إنها مشتركةٌ بين الإدراكات والعلوم[٢].

وإن سلمنا أنها غيرُ مشتركة ولكن لا نسلّم إمكانَ حملها على حقائقها؛ لأن هذه الإدراك[٣] لا تحصل إلا مع التأثرات بهذه المدركات[٤].

بيانه: إنّ أظهرَ العلومِ الحاصلة لنا هو العلومُ الحاصلةُ من هاتين الحاسّتين، وإذا كان كذلك صح إطلاق هاتين اللفظتين على هذين العلمين.

ولئن[٥] سلّمنا إمكانَ حملها على حقائقها لكن[٦] بيّنتم في أول الكتاب أنّ التمسّكَ في المسائل العقلية القطعية بالظواهر غيرُ جائز.

قلنا:

أمّا الأول: فقد مرّ تقريره[٧] في أول هذا الفصل[٨].

وأمّا الثاني: فالدلالةُ عليه الدورانُ المذكور في صدر هذا الاستدلال.

وأمّا الثالث: فالدلالةُ عليه ما مرّ في أول هذا الأصل من أنّ حصولَ الإدراك غيرُ مشروط بالتأثر والانطباع.

وأمّا الرابع: فنحن ما ذكرنا ذلك السؤالَ هناك لاعتقادنا أنه لا يمكن الجوابُ

---

(١) ب، ج: «وإن».
(٢) ب، ج: «والعلوم بهذه المدركات».
(٣) ب، ج: «الإدراكات».
(٤) ب، ج: «التأثيرات».
(٥) ب، ج: «وإن».
(٦) ب، ج: «لكنكم».
(٧) كذا في ب، ج: «تقريره»، وفي أ: «تقديره».
(٨) ب، ج: «الأصل».

عنه، بل الجوابُ عنه إجماعُ الأمّة على جواز التمسّك بنصوص الكتاب والسنّة في المسائل[١] القطعية، وفي هذا الموضع كلام طويل.

واحتجّ المخالفُ بأمورٍ خمسة[٢]:

أولها: لو كان الباري تعالى سميعاً بصيراً لكان سمعُه وبصره إمّا أن يكون عينَ ذاته أو يكون زائداً على ذاته، وبتقدير أن يكون[٣] زائداً فإما أن يكون قديمًا أو حادثاً، وبتقدير كونه حادثاً فإمّا أن يكون قائماً به، أو بغيره، أو لا في محل، والأقسامُ بأسْرها باطلة:

أمّا أنه يستحيل أن يكون عينَ ذاته أو يكون أمراً قديماً: لأنّ الإدراك يستدعي مدرَكاً، ولا مدرَك في الأزل، فلا إدراك.

وإنما قلنا: «إنّ الإدراك يستدعي مدرَكاً»؛ لأنّ الإدراك صفةٌ[٤] متعلقة، والصفةُ المتعلقةُ بدون المتعلَّق محال.

لا يقال: هذا باطلٌ بالعالِميّة القديمةِ والقادِريّةِ[٥] القديمة.

لأنّا نقول: الفرقُ أنّ العالميةَ يصح تعلّقُها بالمعدوم وبما سيوجد، والقادريةُ يصح تعلّقُها بإحداث الفعل في الوقت الثاني، فأمّا المدركيةُ فيستحيل تعلّقُها بالمعدوم وبما سيوجد، فظهر الفرق.

وإنما قلنا: «إنه لا يدركِ في الأزل» لمَا ثبت أنه لا موجود في الأزل إلا الله تعالى،

---

(١) ج: «والسنة والمسائل»!

(٢) قوله: «خمسة» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «كونه».

(٤) قوله: «صفة» سقط من ب.

(٥) ب: «والقادر».

وهو غيرُ مرئي، وبتقدير كونه مرئيّاً إلا أنّ رؤيتَه تعالى للمحدَثات وسماعَه للكلام المحدَث يستحيل أن يكون حاصلاً في الأزل لاستحالة رؤية المعدوم وسمع المعدوم.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون سمعُه وبصرُه محدَثَين في ذاته لوجهين[١]:

ـ **أمّا أولاً**: فلأنه يلزم كونُه محلّاً للحوادث، وهو محال.

ـ **وأمّا ثانياً**: فلأنه يلزم أن يتغير، والتغيّرُ[٢] على الله محال.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون قائماً بغيره أو لا في محل؛ لأنه على هذا التقدير لا يكون اللهُ تعالى موصوفاً به، فلا يكون اللهُ تعالى سميعاً بصيراً، إلا أن يقالَ بأنّ المعنى القائمَ بغيره يقتضي له صفةً وحالة[٣]، وحينئذٍ يكون اللهُ تعالى محلّاً لتلك الصفات المتجددة، فيعود المحال، وأيضاً فهذا القسمُ باطلٌ بإجماع الأمّة.

وثانيها: أنه تعالى لو كان مدرِكاً لكان المقتضي لكونه مدركاً هو كونه حيّاً، فلا يخلو: إمّا أن يقتضي ذلك بشرط الحاسة أو بغير شرط الحاسة، والأول محال على الله فيجب أن يستحيل عليه الإدراك، والثاني يقتضي أن لا يتوقف إدراكُنا للمدرَكات على الحاسّة؛ لأن ما اقتضى ذلك في الغائب حاصلٌ في الشاهد؛ إذ معنى الحيّ في الشاهد والغائب[٤] واحد، ولمّا كان ذلك باطلًا فما أدّى إليه مثلُه.

وثالثها: أنه لو كان تعالى[٥] سميعاً بصيراً لكان ذا حسٍّ، وذلك على الله تعالى محال.

---

(١) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «والتغير» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «صفة له وحالة».

(٤) ب، ج: «الغائب والشاهد».

(٥) ب، ج: «تعالى لو كان».

ورابعها: لو[١] كان مدرِكاً للطُّعوم والروائح والحرارة والبرودة والألم واللذة لكان شامّاً ذائقاً لامساً آلماً ملتذّاً؛ لأنه لا معنى للذة إلا إدراك[٢] الملائم، وللألم[٣] إلا إدراك المنافي، وكلُّ ذلك محالٌ على الله تعالى[٤].

وخامسها: وهي[٥] حجةُ الفلاسفة، أنّ السمعَ والبصَر[٦] إمّا أن يكون عبارةً عن انطباع حصولِ صورةِ المرئيّ والمسموع في الرائي والسامع، وإمّا أن يكون أمراً لا يحصل إلا مع هذا الانطباع ولمّا كان ذلك في حقّ الله تعالى محالاً استحال اتصافُه بهذه الإدراكات.

والجوابُ عما ذكروه **أولاً** أن نقول: لمَ لا يجوز أن يكون اللهُ تعالى سميعاً بصيراً[٧] بسمع قديم وببصر[٨] قديم، ويكون ذلك السمعُ والبصُر يقتضيان التعلقَ بالمرئيّ والمسموع بشرط حضورهما ووجودهما؟ وهذا هو المعنى بقول أصحابنا في السميع والبصير[٩]: إنه صفةٌ متهيئةٌ لدَرْك ما عُرِضَ عليه.

فإن قال[١٠]: فحينئذٍ يلزم تجدّدُ التعلّقات.

قلنا: وأي بأسٍ بذلك إذا لم تُثبت التعلقاتُ أموراً وجوديةً في الأعيان؟ هذا هو تقريرُ المذهب.

---

(١) ب، ج: «ورابعها أنه لو».

(٢) ج: «دراك».

(٣) ب، ج: «والألم».

(٤) ب، ج: «على الله تعالى محال».

(٥) قوله: «وهي» سقط من ب، ج.

(٦) كذا في ب، ج: «وهي أن السمع والبصر»، وفي أ: «أن السمع والبصيَر».

(٧) قوله: «بصيراً» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «قديم وبصيراً ببصر»، وقدَّرنا الواو التي قبل «ببصر» للربط اللفظي.

(٩) ب، ج: «السمع والبصر».

(١٠) ب، ج: «قيل».

ثم إن سلّمنا فسادَ هذا القسم فلِمَ لا يجوز أن يحدثا في ذاته على ما ذهبت الكراميةُ إليه[١].

قوله: يلزم أن يكون محلاً للحوادث.

قلنا: إن عَنَيْت بذلك حدوثَ هذه الصفات في ذاته بعد أن لم تكن حادثةً فيها فهذا هو المذهب، فلمَ قلتم: إنه محال؟ وإن عنيتم به شيئاً آخر فبينوه[٢] لنتكلم عليه.

وهذا هو الجوابُ عن قوله: «يلزم دخولُ التغيّرِ في صفاته».

والجواب عما ذكروه **ثانياً**: أنّ ذلك لازمٌ على القائلين بأنّ كونَ الباري تعالى مدرِكاً صفةٌ معللةٌ بكونه حيّاً، فأمّا مَن لم يقل بذلك فالإشكالُ غيرُ[٣] وارد عليه.

والجوابُ عما ذكروه **ثالثاً**: أنهم إن عَنَوا بالحسّ هذه الإدراكات فهو المذهب، وإن عَنَوا أجساماً[٤] مخصوصةً فما الدليلُ على أنه يلزم من وجود هذه الإدراكات أن يكون المدرِكُ جسماً؟ وإن عنوا أنه[٥] معنى ثالثٌ فلا بدّ من بيانه.

وهذا هو الجوابُ عن قولهم: «لو كان مدرِكاً للطُّعوم والروائح لكان شامّاً ذائقاً».

والجوابُ عما ذكروه **خامساً**: أنّا بيّنّا أن الإدراك أمرٌ مغايرٌ للانطباع، وأنه غيرُ مشروطٍ به، فاندفع ما قالوه وبالله التوفيق[٦].

---

(١) ب، ج: «ذهب إليه الكرامية».

(٢) ب، ج: «فاذكروه».

(٣) كذا في ب، ج: «غير»، وفي أ: «غيره».

(٤) ب، ج: «عنو به أجساماً».

(٥) ب، ج: «به».

(٦) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

القسم الثاني: في كونه تعالى باقياً

وفيه فصلان:

الفصل الأول: في إثبات البقاء

أثبت أبو الحسين البقاءَ صفةً قائمةً بالباقي، ونفاه القاضي وجمهورُ المعتزلة، وكان شيخي ووالدي رحمه الله[١] يثبته شاهداً وينفيه[٢] غائباً، وهو مذهب الكعبيّ[٣].

واعلم أنه[٤] قبل الخوض في الدلالة لا بدّ من البحث عن محل النزاع:

فنقول: النزاعُ في هذه المسألة إمّا أن يكون واقعاً في الاستمرار أو في غيره:

أمّا الواقعُ في الاستمرار فهو أن يقال: استمرارُ وجود الشيء هل[٥] هو زائدٌ عليه أم لا؟

وأمّا[٦] الواقعُ في غير الاستمرار فلا يخلو: إمّا أن يكون النزاعُ واقعاً في الحال أو في المعنى:

أمّا في الحال فهو أن يقال: هل[٧] للباقي بكونه باقياً حالةٌ وصفة[٨] مغايرةٌ لاستمرار وجوده أم لا؟

---

(١) قوله: «رحمه الله» لم يرد في ب، ج.

(٢) ج: «أو ينفيه».

(٣) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي (٢٧٣- ٣١٩ هـ) أحد أئمة المعتزلة، ومن نظراء أبي علي الجبائي، كان يرأس طائفة تسمى الكعبية، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، من كتبه «الجدل» و «تأييد مقالة أبي الهذيل».

ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣: ٤٥)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٤: ٣١٣).

(٤) ب، ج: «أن».

(٥) ج: «بل».

(٦) ب: «فأما».

(٧) ج: «بل».

(٨) ب، ج: «صفة وحالة».

وأمّا في المعنى فذلك المعنى إمّا أن يقال: إنه علّةٌ أو يقال إنه[١] شرط:

أمّا العلّة: فإمّا أن يدّعيَ معنًى يكون علةً لذات الجوهر في الزمان الثاني، أو علةً لاستمراره، أو علةً لصفة أخرى جعلت[٢] له بكونه باقياً مغايرة[٣] لاستمراره.

وأمّا الشرط: فهو أن يدعيَ معنًى يكون شرطاً لذات الجوهر في الزمان الثاني، أو لاستمراره، أو للصفة الأخرى.

فهذه ثمانٍ[٤] مواضع يمكن وقوعُ الخلاف في كل واحد منها، وربما كان الدليلُ الذي يصلح للبعض لا يكون صالحاً للباقي.

الصورة الأولى: أنّ استمرارَ وجودِ الشيء هل[٥] هو صفةٌ ثبوتيةٌ زائدةٌ على ذات الشيء؟

والحق أنه ليس كذلك؛ لأنه لو كان الاستمرارُ أمراً ثبوتيّاً لكان النفيُ الصَّرف موصوفاً بالصفة الثبوتية، لكن ذلك محال، فكون الاستمرارُ صفةً ثبوتية محال.

بيانُ الشرطية: أنّا نعلم بالضرورة أنّ عدمَ العالم من الأزل إلى وقت حدوثه كان عدماً مستمراً، والمفهومُ من الاستمرار أمرٌ واحد في المعدوم والموجود:

أمّا أولاً: فلأنه يمكن تقسيمُ المستمر إلى المستمرّ بالوجود وإلى المستمر بالعدم، ومورِدُ القسمة لا بدّ وأن يكون مشتركاً بين القسمين.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المعقولَ من الاستمرار كونُ الأمر في أحد الزمانَيْن كما كان في الزمان الآخر.

---

(١) قوله: «يقال إنه» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «جعلت» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «مغايراً».

(٤) «ثمان مواضع» كذا في الأصلين.

(٥) ب، ج: «بل».

وإذا ثبت ذلك فنقول: لو كان الاستمرارُ صفةً ثبوتية لكان في العدم المستمر كذلك، فيكون المعدومُ الصِّرفُ موصوفاً بصفةٍ ثبوتية، ولمّا كان ذلك[١] باطلًا بالضرورة ثبت أنّ الاستمرارَ لا يمكن أن يكون صفةً ثبوتية.

واحتجّ المخالفُ بأن قال: الجوهرُ لم يكن حالَ حدوثه باقياً ثم صار باقياً، فتجدُّدُ كونه باقياً مع عدم تجدُّدِ الذاتِ فدل[٢] على أنّ كونَه باقياً أمرٌ زائد على الذات.

والجواب: أن هذا[٣] منقوضٌ بأمورٍ أربعة[٤]:

أولها: أنه حالَ الحدوث[٥] كان حادثاً وفي الزمان الثاني لم يبقَ له وصفُ كونه حادثاً، فزوالُ الحدوث عنه مع بقاء ذاته يقتضي أن يكونَ الحدوثُ زائداً عليه، وذلك محال؛ لأن ذلك الحدوثَ لا بدّ وأن يكون حادثاً، ويلزم[٦] التسلسل.

وبالجملة فكما أنّ الاستمرارَ حصل بعد أن لم يكن فالحدوثُ قد زال بعد أن كان، فإن اقتضى الأولُ كونَ الاستمرار زائداً[٧] فليقتضِ الثاني كونَ الحدوث زائداً.

وثانيها: وهو أنّ المُعادَ لم يكون معاداً ثم صار معاداً، فيلزم أن يكونَ كونُه معاداً زائداً عليه، وقد التزم القلانسيُّ[٨] هنا كونَه عرضاً زائداً.

---

(١) كذا في ب، ج: «ذلك»، وفي أ: «كذلك» ولها وجه.

(٢) ب، ج: «يدل».

(٣) ب، ج: «أن نقول: هذا».

(٤) قوله: «أربعة» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «حدوثه».

(٦) ب، ج: «ولزم».

(٧) ب، ج: «الاستمرار أمراً زائداً».

(٨) هو الإمام أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي، من معاصري الإمام أبي الحسن الأشعري، واعتقاده موافق لاعتقاده، كما يقول ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» ص ٣٨٩، لكنْ علق عليه الإمام الكوثري بقوله: «بل هو متقدم على الأشعري من حيث الذب عن السنة، وأعلى =

وثالثها: وهو أنّ الشيءَ إذا[١] كان موجوداً عند عدم شيءٍ آخر ثم حصل بعد عدم ذلك فقد[٢] توارد عليه كونُه بالنسبة إلى الشيء الثاني قبل ومع وبعد[٣]، فيلزم كونُ القَبْليّة والمعية والبعدية[٤] صفاتٍ زائدة[٥]، وذلك محال؛ لأن تلك الصفات لا تخلو: عن[٦] أن تكون معها[٧] أو بعدها أو قبلها، ولزم التسلسل.

ورابعها: وهو أنّ العَرَضَ الحاصلَ في هذا المحل قد كان يمكن حصولُه في محلٍّ آخر، فبتقدير أن يحصلَ في ذلك المحلّ الآخر كانت ذاتُه حاصلة، ولا يكون حصولُه في المحل الأول[٨] حاصلًا، فيلزم أن يكونَ حصولُه في ذلك المحلّ عَرَضا قائمًا به، ولزم قيام العرض بالعرض[٩]، ولزم التسلسل أيضاً.

ثم الجواب عنه: أنّ المعنى بقولنا: صار باقياً: أنه حصل في الزمان الثاني إمّا محقَّقاً وإمّا مقدّراً، وأنّ الوجودَ الحاصلَ في الوقت الأول لم يبطل في الوقت الثاني، ومجردُ حصوله في الزمان يستحيل أن يكون أمراً ثبوتيّاً لوجهين[١٠]:

أمّا أولاً: فلأنه يلزم أن يكون ذلك الأمرُ الثابتُ أيضاً حاصلاً في الزمان،

= طبقةً منه، وكان لسان السنة قبل رجوع الأشعري عن الاعتزال»، ثم قال: «والأشعري تأخر عنه ذباً عن السنة ووفاةً وإن أدركه سِنّاً».

(١) قوله: «إذا» سقط من ب.

(٢) ب، ج: «ذلك الشيء فقد».

(٣) ب، ج: «وبعد ومع».

(٤) ب، ج: «والبعدية والمعيّة».

(٥) قوله: «زائدة» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «إمّا».

(٧) ب، ج: «مع غيرها».

(٨) ب، ج: «الآخر».

(٩) قوله: «بالعرض» سقط من ج.

(١٠) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

فيكون حصولُه في ذلك الزمان زائداً[١] عليه، ولزم التسلسل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ حصولَ الشيء في الزمان نسبةٌ للشيء[٢] إلى الزمان، فلو كانت تلك النسبةُ ثبوتية، وثبوتُ النسبةِ يتوقف[٣] على ثبوت كلٍّ واحد من المنتسبين، لزم أنّ اللهَ تعالى لو خلق شيئاً واحداً من غير أن يوجَدَ معه شيئاً آخر أنّ لا يكون باقياً، وإذا ثبت أنّ الحصول في الزمان ليس أمراً ثبوتيّاً وجب أن لا يكون الحصولُ في الزمان الثاني ـ الذي هو كالنوع من الحصول في الزمان ـ أمراً ثبوتيّاً وإلا لزم أن يكون الموجودُ متقدماً بالمعدوم، وهو محال.

الصورة الثانية في أنّا لو قلنا: إنّ الاستمرارَ صفةٌ ثبوتية[٤] فهل للباقي بكونه باقياً صفةٌ أزيدُ من ذلك الاستمرار أم لا؟

والحقُّ أنه ليس كذلك؛ لأنّ تلك الصفةَ مع استمرار الوجود إمّا أن يكون كلُّ واحدٍ منهما محتاجاً إلى الآخر، فيلزم الدور، أو لا يحتاج واحدٌ منهما إلى الآخر، فيلزم صحةُ باقٍ غيرِ مستمر ومستمرٍ[٥] غيرِ باقٍ، وذلك محال أو يحتاج أحدُهما إلى الآخر من غير عكس، ويلزم إمّا صحةُ كونه مستمراً من غير أن يكون باقياً أو بالعكس، وذلك محال.

الصورة الثالثة والرابعة: أن يكون وجودُ الجوهر في الزمان الثاني معللاً بالبقاء أو محتاجاً إليه، وذلك باطلٌ من وجهين:

الأول: أنّ وجودَ البقاء في هذه الحالة محتاجٌ إلى وجود الجوهر لقيامه به، فلو كان وجودُ الجوهر في هذه الحالة محتاجاً إلى البقاء لزم الدور، وهو محال.

---

(١) ج: «زائد» خطأ.

(٢) ب، ج: «الشيء».

(٣) كذا في ب، ج: «يتوقف»، وفي أ: «زائد» ولها وجهٌ.

(٤) قوله: «ثبوتية» سقط من ب، ج.

(٥) قوله: «ومستمرٍ» سقط من ج.

الثاني[١]: وهو أنّ وجودَ الجوهر في الحالة الثانية عين[٢] وجوده في الحالة الأولى، ووجودُه في الحالة الأولى غنيٌّ عن هذا البقاء، فوجب أن يكونَ وجودُه في الحالة الثانية غنيّاً عنه أيضاً.

ولقائل أن يقول: أمّا الأول فضعيف؛ لأني لا أسلّمُ أنّ البقاءَ محتاجٌ إلى الجوهر.

قوله: لأنه قائمٌ به.

قلنا: لا نسلّم أنه قائمٌ به، ولِـمَ لا يجوز أن يكون البقاءُ موجوداً لا في محل، ثم إنه يقتضي وجودَ الجوهر في الزمان الثاني؟

لا يقال: هذا على خلاف الإجماع؛ ولم[٣] يقل به أحد، وأيضاً فيلزم أن يبقى لأجله كل ما يصح أن يبقى، وفي ذلك استحالةُ عدم الألوان مع بقاء الجوهر[٤].

لأنّا نقول:

أمّا الكلامُ الأول فضعيف؛ لأنّ الدلالةَ تصير سمعيّة، وأيضاً فلا نسلّم أنه لم يقل به أحد، ولا يلزم من عدم العلم بقائله عدمُه؛ لأن ذلك لا يورث إلا ظنَّ حصولِ الإجماع.

وأمّا الكلامُ الثاني فضعيف؛ لأنه بناءً على القول بصحة بقاء الأعراض، وهو باطل.

ثم إن سلّمنا أنّ البقاءَ لا بدّ وأن يكون حالاً في الجوهر لكن لم يلزم من حلوله فيه حاجتُه إليه.

---

(١) ب: «والثاني».

(٢) كذا في ب، ج: «عين»، وفي أ: «غير».

(٣) ب، ج: «لأنه لم».

(٤) ب: «مع بقائه الجواهر».

بيانه: أنّ من المحتمل أن يكون البقاء له حقيقة، وتكون تلك الحقيقةُ غنيةً عن الجوهر، ويكون[١] الجوهرُ محتاجاً إلى ذلك البقاء، ومع[٢] ذلك فإنه يكون من لوازم حقيقة البقاء أن تكون حالّةً في ذلك الجوهر، وهذا كما تقوله الفلاسفة في الصورة، فإنها وإن كانت علةً للهَيُولى إلا أنها مع ذلك تكون حالّةً فيها، لا لأن بها حاجةً إلى الهيولى، بل لأنّ من لوازم حقيقتها المخصوصة الحلولَ في الهيولى، فكذلك[٣] هنا.

وأمّا الدليلُ الثاني فضعيفٌ أيضاً؛ لأنّ لقائلٍ أن يقول: أليس أنّ الجوهر حالٌّ[٤] حالَ حدوثه[٥] مقدورٌ للفاعل عندكم أيها الأشعرية؟! وفي الحالة الثانية يستحيل أن يكون مقدوراً مع أنّ ذاتَه في الحالة الأولى عينُ ذاته في الحالة الثانية، فإذا جاز أن يختلف هذا الحكمُ في هاتين الحالتين فلِمَ لا يجوز مثله في الحاجة إلى البقاء؟ وأيضاً فلِمَ لا يجوز أن يقال: أنّ[٦] الجوهرَ حالَ حدوثه كان محتاجاً إلى هذا المعنى لكنه لا يسمّى هذا المعنى في هذه الحالة بقاءً، وإنما سمي بهذا[٧] الاسم في الزمان الثاني؟

وهذه الاعتراضاتُ وإن كان يمكن الجوابُ عنها[٨] إلا أنّ لنا طريقةً أخرى أوضحَ من هذه التي مرّت، وهي أن نقول: القولُ بأنّ البقاءَ مؤثرٌ في وجود الباقي في الزمان الثاني باطلٌ من وجهين:

---

(١) ب، ج: «فيكون».

(٢) في ج: «مع» دون واو.

(٣) ب، ج: «فكذا».

(٤) يبدو أن هذه زائدة.

(٥) كذا في ب، ج: «حدوثه»، وفي أ: «بقاءه».

(٦) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «يسمى هذا».

(٨) ب، ج: «الجواب عنها ممكناً».

الأول: وهو أنّ هذا المؤثرَ إمّا أن يكون باقياً أو لا يكون، فإن[١] كان الأولُ لزم افتقارُه إلى بقاءٍ آخر، ولزم إمّا الدورُ وإمّا التسلسل، ولزم قيامُ المعنى بالمعنى. وإن لم يكن باقياً لزم من وجوب تجدّده وجوبُ تجددِ الجوهر الذي هو معلولُه، وذلك يقتضي أن يمتنعَ حصولُ الجوهر أكثرَ من زمانين.

الثاني: وهو أنّ الجوهرَ حين حدث إمّا أن يكون حدوثُه بقدرة الله أو لا يكون، فإن كان الأولُ استحال[٢] أن يكون وجودُه في الزمان الثاني أثراً لشيءٍ آخر؛ لأنّ وجودَه في الزمان الثاني عين[٣] وجوده في الزمان الأول، والشيءُ الواقعُ بمؤثرٍ يستحيل وقوعُه بعينه بمؤثر آخر.

وإن كان الثاني فهذا قولٌ بأنّ الجوهرَ وجوده معلول علة[٤]، وأنه إنما يستمرّ لاستمرار علته[٥]، وذلك مما لا نزاع فيه لو صحّ القولُ بأنّ وجودَ الجوهر معلولُ علّة، لكن[٦] ذلك باطلٌ باتفاق المسلمين.

وأمّا الصورُ الأربعة[٧] الباقية وهي أن تجعل[٨] البقاءَ علةً أو شرطاً[٩] لكون الجوهر مستمراً أو لكونه باقياً، فذلك باطلٌ من وجهين[١٠]:

---

(١) ب، ج: «يكون باقياً، فإن».

(٢) قوله: «أن يكون» سقط من ب، ج.

(٣) كذا في ب، ج: «عين»، وفي أ: «غير».

(٤) ب، ج: «ذاته»، وتكون المراد بالعلة المذكورة في أ هي «ذاته» المذكورة في ب، ج، لانتفاء غيرها كما الفرض.

(٥) ب، ج: «لاستمراره عليه».

(٦) ب: «ولكن».

(٧) ب، ج: «الصورة الأربعة».

(٨) ب، ج: «يجعل».

(٩) ب، ج: «شرطاً أو علة».

(١٠) ب، ج: «وجوه».

ولقائل أن ينقضَ ذلك بالجوهر، فإنه يستحيل اتصافُه في الوقت الثاني بالكون الذي يخصصه بالحيّز القاسر[١]، مع أنّ طريقَتكم قائمةٌ فيه.

واحتجّ مثبتو البقاء بأن قالوا: وجدنا الجوهرَ وُجد في الزمان الثاني مع جواز أن لا يكون موجوداً فيه، فلا بدّ له من مرجح، وذلك المرجحُ ليس[٢] إلا البقاء.

أمّا أنه وُجد الجوهر في الزمان الثاني: فالخلافُ فيه كما يحكى مع النظّام، فإنه ذهب إلى أنه لا يبقى.

والدليلُ عليه أمران:

أولهما: أني أعلم بالضرورة أني[٣] أنا الذي كنت موجوداً قبل ذلك.

وثانيهما: أنّ حقيقتَه لمّا كانت محتملةً للوجود في وقتٍ وجب كونُها محتملةً له في كل وقت، وإلا لزم انقلابُ الصحة الذاتية إلى الامتناع الذاتيّ، وهو محال.

وهذه الحجّةُ إنما تستمر[٤] مع القول ببقاء الأعراض.

وأمّا أنه وُجد في الزمان الثاني مع جواز أن لا يوجد[٥]: فالخلافُ فيه مع الجاحظ وابن الروندي[٦] وبعض الكرّاميّة.

والدليلُ عليه: أنّ حقيقتَه قد كانت قابلةً للوجود والعدم معاً، وتلك القابليةُ أمر ثابت لها لذاتها، فوجب أن يبقى على هذا الوجه أبداً، وإلا لزم أن ينقلبَ الممكنُ لذاته واجباً لذاته، وإذا ثبت أنّ حصولَه في الوقت الثاني جائزٌ فلا بد له من مرجّح،

---

(١) كذا في ب، ج: «القاسر»، وفي أ: «العاشر».

(٢) ب، ج: «وليس ذلك المرجح».

(٣) قوله: «أني» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «يستمر».

(٥) ب، ج: «توجد».

(٦) ب، ج: «الراوندي».

وذلك المرجحُ إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً فإن كان معدوماً فإمّا أن يكون عَدَمَ القادر أو عدمَ الموجب:

أمّا عدمُ القادر فهو أن يقال: إنه بقي[١]؛ لأنّ القادرَ ما أعدمه، وذلك باطل؛ لأن القادر حين أَعدم فإما[٢] أن يصدر عنه[٣] أمرٌ أو لم يصدر، فإن لم يصدر منه أمرٌ أصلاً كان حال الفعل بعد الإعدام كحاله قبل الإعدام، فكما أنّ قبل الإعدام لم يوجد العدم فكذلك بعد الإعدام، وإن صدر منه أمرٌ فذلك[٤] الأمرُ إمّا أن يقتضي عدمَ ذلك الباقي أو لا يقتضيه، فإن كان الأولُ كان عدمُ ذلك الباقي لوجود ذلك الشيء لا لإعدام الفعل، وإن[٥] كان الثاني لم يكن ذلك إعداماً للباقي أصلًا.

وأمّا عدمُ الموجب فهو أن يقال: للجوهر ضدٌّ يلزم من دخوله في الوجود عدمُ[٦] ذلك الجوهر، فلا جرم يلزم من عدم ذلك الضدّ استمرارُ وجود الجوهر، وهذا باطل؛ لأنّ إعدامَ الضدّ بالضد محالٌ لوجهين[٧]:

أمّا أولاً: فلأنّ طُرْآنَ الطارئ مشروطٌ بارتفاع الباقي، فلو استند ارتفاعُ الباقي إلى طُرْآنِ الطارئ لزم الدور.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المنافاةَ حاصلةٌ من الجانبين، فليس الطارئُ بدفع الباقي أولى من الباقي بدفع الطارئ.

لا يقال: بل الطارئُ بدفع الباقي أولى لوجوهٍ ثلاثة:

---

(١) ب، ج: «إنه إنما بقي».

(٢) ب، ج: «أعدمه إمّا».

(٣) ب، ج: «يكون قد صدر منه».

(٤) ب، ج: «فكذلك».

(٥) ب، ج: «ولو».

(٦) ج: «في الوجود وعدم»!

(٧) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

أولها: وهو أنّ الطارئَ لو عُدِم فإمّا أن يكون[١] عَدمُه حالَ حدوثه أو في الحالة الأخرى، فإن كان الأول لزم الجمعُ بين الوجود والعدم دفعة، وهو محال وإن كان الثاني لزم اجتماعُ الضدَّين زماناً واحداً، وذلك[٢] محال، بخلاف ما إذا عُدِم الباقي حال الطُّرآن فإنه لا يلزم اجتماع العدم والوجود[٣].

وثانيها: وهو أنّ الطارئَ موجودٌ مع السبب، والباقي موجودٌ بدون السبب، والشيءُ الذي يكون مع السبب أقوى مما يكون بدون السبب.

وثالثها: أنّ[٤] الجمعَ بين المِثْلين عندنا جائز، فإذا طرأ سوادان على بياض واحد كان أقوى ـ لا محالة ـ من البياض الواحد.

لأنّا نقول: أمّا الأولُ فلازمٌ عليكم أيضاً؛ لأنّ الباقيَ حالَ طرآن الطارئ إمّا أن يكون معدوماً أو موجوداً، فإن كان معدوماً استحال أن يكون عدمُه لأجل طُرآن الطارئ؛ لأن ما وقع قبل حصول الشيء استحال أن يكون معللاً به، وإن كان موجوداً لزم اجتماعُ الضدَّين.

ثم الجواب: أنّا لا نقول: الطارئُ يوجد ثم يعدم، بل نقول: إنه يصير ممتنعَ الدخول في الوجود لأجل وجود الباقي.

وأمّا الثالث فهو باطلٌ لوجهين[٥]: **أمّا أولًا:** فلاستحالة الجمع بين المِثْلين، **وأمّا ثانياً:** فلأنه يلزم اجتماعُ العلّتين على المعلول الواحد.

فثبت استحالةُ القول بإعدام الضدّ بالضد، وإذا كان كذلك استحال أن يكون بقاءُ الجوهر لأجل عدم ضدّه.

---

(١) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «وهو».

(٣) ب، ج: «الوجود والعدم».

(٤) ب، ج: «وثالثها: وهو أن».

(٥) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

وإن كان موجوداً[١] فإمّا أن يكون قادراً أو معنى، والأولُ باطلٌ لاستحالة كون الباقي مقدوراً، فيستحيل أن يكون بقاؤه لأجل أنّ القادرَ يبقيه.

وأمّا المعنى فإمّا أن يكون هو البقاء أو ما عداه، والثاني باطلٌ لوجهين[٢]:

أمّا أولاً: فلأنه ليس إسنادُ ذلك إلى بعض الأعراض أَولى من البعض، فيقضي إلى أن يجتمعَ على الأثر الواحد مؤثراتٌ كثيرة، وهو محال.

وأمّا ثانياً: فلأنّ لكل[٣] واحد من هذه الأجناس معلولًا على حدة، مثلُ الكون فإنه علّةُ الكائنية، والعلمُ فإنه[٤] علةُ العالِمية، فلو كان مع ذلك علةٌ لكون الجوهر باقياً لزم أن يصدرَ عن العلة الواحدة أكثرُ من حكم[٥] واحد، وذلك محال، فلم يبقَ إلا أن يكون المقتضي لكون الجوهر باقياً هو البقاء، وهو المطلوب.

والجواب أن نقول: لمَ لا يجوز أن يقال: إنه إنما بقي لأنّ الفاعلَ ما أعدمه؟

قوله: يستحيل وقوعُ الإعدام بالفاعل.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأنّ القادر إمّا أن يقال: إنه صدر عنه شيءٌ أو ما صدر عنه شيء.

قلنا: هذا الكلامُ كما يقدح في الإعدام يقدح في العدم؛

لأنّ لقائلٍ أن يقول: إذا عُدم الشيء[٦] فإمّا أن يقال: إنه حصل أمرٌ أو ما حصل أمر[٧]، فإن لم يحصل فلا[٨] فرق بين ما يقال: إنه ما عُدِم، وبين ما يقال:

---

(١) ب، ج: «وأما الوجودي».

(٢) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «كل».

(٤) قوله: «فإنه» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «معلول».

(٦) ب، ج: «الشيء إذا عدم».

(٧) قوله: «أمر» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «يحصل أمر فلا».

حصل[١] العدم، وإلا لزم التفاوت بين العدمين، وهو محال. وإن قيل: إنه حصل أمر، فذلك يقتضي دخولَ شيء آخر في الوجود لا عدم شيء كان موجوداً، وكما أنّ هذا الكلامَ باطلٌ فكذلك ما ذكرتموه.

ثم إن سلّمنا ذلك لكن لِمَ[٢] لا يجوز أن يقال: إنه بقي؛ لأنّ الفاعلَ يخلق فيه الأكوان[٣] وهي غيرُ باقية، فإذا قطعها عُدِمَ الجوهر وإذا لم يقطعها بقي؟

قوله: ليس البعضُ أَولى من البعض.

قلنا: قد عُرِف[٤] ضعفُ هذه الطريقة.

قوله: يلزم أن يصدرَ عن[٥] العلة الواحدة أكثرُ من معلول واحد.

قلنا: قد بيّنّا في باب الردّ على الفلاسفة أنّ ذلك غيرُ[٦] باطل.

قلنا إن سلّمنا ذلك لكن لِـمَ لا يجوز أن يقال: إنه يبقى لبقاء مؤثره سواءٌ كان المؤثرُ قادراً أو موجباً؟

قوله: لأنّ الباقيَ لا يكون مقدوراً.

قلنا: هذه مقالةٌ[٧] لم يُعرف بطلانها بدليلٍ فلا يجوز المصير إليه[٨] وبالله التوفيق[٩].

---

(١) ب، ج: «يقال: إنه حصل».

(٢) قوله: «لِـمَ» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «الألوان».

(٤) ب، ج: «عرفت».

(٥) ب، ج: «من».

(٦) قوله: «غير» سقط من ب، ج.

(٧) ج: «مقاولة».

(٨) ب، ج: «إليها».

(٩) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

الفصل الثاني: في أن البقاء هل هو صفة قائمة بذات الله تعالى أم لا؟

الحق أنه ليس كذلك لوجهين:

الأول[١]: وهو أنّ تلك الصفةَ إمّا أن يكون بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمُ ذات الله ـ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً ـ أو لا يلزم ذلك، والأولُ محالٌ لوجهين[٢]:

ـ **أمّا أولاً**: فلأنه يلزم كونُه ممكناً لذاته وواجباً بغيره[٣]، فيكون واجبُ الوجود لذاته[٤] ممكناً لذاته وواجباً بغيره[٥]، وذلك محال.

ـ **وأمّا ثانياً**: فلأنّ ذلك البقاءَ إمّا أن يكون قائماً بذات الله تعالى أو لا يكون، فإن كان الأولُ لزم احتياجُه إلى ذات الله تعالى، فيستحيل احتياجُ ذاتِ الله تعالى إليه، وإن كان الثاني كان ذلك قولاً بوجود موجودين قائمين بأنفسهما[٦] واجبَي الوجود، وذلك باتفاقِ المسلمين باطل.

الثاني: وهو أنّ صفاتِ الله تعالى باقية، فيلزم أن يقومَ بها البقاء، ويلزم منه قيامُ المعنى بالمعنى، وهو محال؛ ثم إنّ[٧] ذلك البقاء يكون باقياً أيضاً، فيلزم قيامُ بقاءٍ آخرَ به، ويلزم[٨] التسلسل.

وذكر مثبتو البقاء من أصحابنا عند هذا[٩] الإشكال طرقاً ثلاثة:

---

(١) ب، ج: «لأول».

(٢) ب، ج: «فإن كان الأول فهو محال».

(٣) ب، ج: «ممكناً لذاته وواجباً لغيره».

(٤) ج: «ممكناً ولذاته».

(٥) ب، ج: «واجباً لغيره».

(٦) ب، ج: «بنفسهما».

(٧) قوله: «إن» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «ولزم».

(٩) كذا في ب، ج: «عند هذا»، وفي أ: «عن هذه».

الأول: أن صفاته تعالى تبقى ببقاء[١] الذات، وحينئذٍ لا يلزم التسلسلُ ولا قيامُ المعنى بالمعنى.

لا يقال: لو جاز أن تبقى الصفاتُ ببقاء الذات جاز أن يَعلم الصفاتِ بعلم الذات، ويقدر بقدرة الذات، ويحيا[٢] بحياة الذات حتى يكونَ كلٌّ واحدة من الصفات حيّاً عالماً قادراً، فيكون كلٌّ واحد منها إلهاً، تعالى الله عن ذلك علوّاً[٣] كبيراً.

لأنّا نقول: أمّا أولاً: فهذه الصفاتُ مختلفة، وقد بيّنّا في أول الكتاب أنّ قول القائل في الأمور التي تكون مختلفةً بحقائقها: «إنه لمّا جاز الحكمُ الفلانيُّ في بعضها وجب أن يجوزَ في الباقي ذلك؛ لأنه ليس بعضُها بذلك أولى[٤] من بعض» ليست[٥] مقدمة مثبتة.

ثم الفرقُ وهو أنّ صفاتِ الله تعالى ملازمةٌ لذاته تعالى، وإذا كان أحد المتلازمين[٦] باقياً كان الآخرُ كذلك لا محالة، فلا جرم لزم من بقاء الذات بقاءُ الصفات، لكن ليس يلزم من كون أحد المتلازمين قائماً بنفسه وعالماً وقادراً أن يكون الآخر كذلك، فظهر الفرق.

والطريق[٧] **الثاني** ما اختاره الأستاذُ أبو إسحاق، وهو أنّ ذاتَه ـ تعالى ـ باقيةٌ بالبقاء، وصفاته تعالى باقيةٌ لذواتها؛ لأن ذاتَه[٨] تعالى مخالفةٌ لصفاته بالحقيقة، ولا

---

(١) ب، ج: «بقاء».

(٢) ب، ج: «ويحيى».

(٣) ج: «علو».

(٤) ب، ج: «أولى بذلك».

(٥) قوله: «ليست» سقط من ب، ج، وفي ب، ج: «مثبتة ضعيفة» والمعنى واحد.

(٦) ب، ج: «الملازمين».

(٧) ب، ج: «الطريق».

(٨) ب، ج: «ذات الله».

يلزم من كون الصفة في موضع معللةً بالعلة كونُها في موضع آخر يخالف الأول معللةً أيضاً بالعلة[١]؛ لأنّ المختلفاتِ يجوز أن تختلف في أحكامها.

الطريق الثالث: وهو أنه قام بذات الله تعالى بقاآن، فأحدُ البقائين يقتضي للذات كونَها باقية، والبقاءُ الآخر يقتضي للصفات كونَها باقية، وكلُّ واحدٍ من البقائين يقتضي كونَ الآخر باقياً.

هذا مجموعُ ما قيل في الاعتذار عن هذا الإشكال، وهي بأسْرها ركيكة:

أمّا الأول: فهو أنّ الصفاتِ إنما تبقى لملازمة الذات[٢] لو كانت الذاتُ باقية، وبقاءُ[٣] الذات معللٌ بالبقاء الذي هو أحدُ تلك الصفات، فيلزم أن يقال: الذاتُ تبقى لأجل البقاء، والبقاءُ يبقى لأجل الذات، فيلزم الدور.

لا يقال: الدورُ غيرُ لازم؛ لأنّ ذاتَ البقاء يقتضي بقاءَ الذات، وبقاءُ الذات مع الملازمة يقتضي بقاءَ البقاء[٤]، فينقطع الدور.

لأنّا نقول: البقاءُ لو لم يكن باقياً لاستحال أن يكونَ علةً لكون الذات الأزليّة الأبدية باقية، فإذن[٥] ذلك البقاء لا يكون علةً لبقاء الذات أزلًا وأبداً إلا إذا كان باقياً، فلو كان كونُها باقيةً علةً لبقاءِ البقاءِ لزم الدور.

وأمّا الثاني: فهو ركيك؛ لأنه لمّا عُقل كونُ الصفات باقيةً لأنفسها فلِمَ لا يعقل كونُ الذات باقيةً لنفسها؟ بل هذا أولى؛ لأنّ الذات أقوى من الصفة، فجَعْلُ الذات مستقلةً بنفسها أَولى من جعل الصفة كذلك.

---

(١) قوله: «بالعلة» سقط من ب.

(٢) ب، ج: «لملازمتها للذات أن».

(٣) ب، ج: «فبقاء».

(٤) ب، ج: «الذات».

(٥) ب: «فإن».

وأمّا الثالث: فهو أيضاً ركيك؛ لأنّ كونَ كلٍّ واحد من البقائين علةً لبقاء البقاء المستمر أزلاً وأبداً لا يصحّ إلا إذا كان كلُّ واحدٍ منهما باقياً، فإذن يتوقف كونُ كلٍّ واحدٍ منهما مقتضياً بقاءَ الآخر على كونه باقياً، وحينئذٍ يعود الدور.

وأمّا المثبتون للبقاء غائباً فلا كلام لهم إلا وجوبُ[١] طرد العلّة شاهداً وغائباً.

ونِعْمَ ما كان يقول شيخي ووالدي رحمه الله[٢]، وهو أنّ الفرقَ الغائبَ واجبٌ فيستغني عن المقتضي، والشاهدَ جائزٌ فيحتاج إليه، وبالله التوفيق[٣].

القسم الثالث: في الكلام في بقية الصفات

وفيه سبعة عشر فصلاً:

الفصل الأول: في وحدة علم الله تعالى وقدرته

نقل إمامُ الحرمين رحمة الله عليه[٤] في «الشامل» عن أبي سهلٍ الصعلوكيّ[٥] هنا أنه ذهب إلى أنه تعالى عالمٌ بعلومٍ غيرِ متناهية، والذي ذهب إليه جمهورُ الأصحاب أنه تعالى عالمٌ بعلم واحد، قادرٌ بقدرة واحدة، مريدٌ بإرادة واحدة.

واعلم أنّ القاضيَ عوَّل في هذه المسألة على الإجماع، فقال: القائل قائلان: قائلٌ

---

(١) ب: «لوجوب».

(٢) ج: «عمه»، ب: «رح».

(٣) ب، ج: «والله الموفق».

(٤) قوله: «رحمة الله عليه» لم ترد في ب، ج.

(٥) هو الحافظ الفقيه أبو سهل محمد بن سليمان بن محمد بن هارون الحنفي نسباً، العجلي الشافعي مذهباً، (٢٩٦ - ٣٦٩ هـ)، من العلماء بالأدب والتفسير.

ترجمته في: «طبقات الفقهاء الشافعية» لابن الصلاح (١: ١٥٨)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٦: ٢٣٧).

يقول الله[١] تعالى عالمٌ بعلم وقادرٌ بقدرة[٢]، وقائل يقول: الله تعالى ليس عالماً بالعلم ولا قادراً بالقدرة، وكل مَن قال بالقول الأول قال: إنه تعالى عالمٌ بعلمٍ واحدٍ وقادرٌ[٣] بقدرةٍ واحدة، فلو قلنا: إنه تعالى عالمٌ بعلمين أو أكثر، كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع، وإنه باطل.

وأمّا الصعلوكيّ فهو مسبوقٌ بهذا الإجماع، فيكون حجةً عليه.

ويمكن أن يُستدلَّ عقلاً فيقال: لو كان تعالى عالماً بأكثرَ من علم واحدٍ[٤] لكان إمّا أن يكون عالماً بعلومٍ متناهيةٍ أو بعلومٍ غير متناهية، والأولُ باطل؛ لأنه إمّا أن يوجد في تلك العلوم ما يكون متعلِّقاً بمعلوماتٍ غيرِ متناهية أو لا يوجد، والأولُ باطلٌ لأنّ سائرَ العلوم إمّا أن يكون متعلّقاً بمعلومات ذلك العلم أو لا بمعلومات ذلك العلم، والأولُ باطل؛ لأنّ في العلم الأول غُنيةً عن البواقي، والثاني يقتضي الزيادةَ على ما لا نهاية له.

وأمّا إن لم يوجد في تلك العلوم ما يتعلق شيءٌ منها بما لا نهايةَ له كان هناك علومٌ متناهيةٌ يتعلق[٥] كلُّ واحد منها بمعلوماتٍ متناهية، والمتناهي إذا ضوعف ضوعف[٦] مراراً متناهية كان المجموع متناهياً، فمعلوماتُ الله تعالى بأسرْها متناهية، هذا خُلف.

وأمّا[٧] إن كانت العلومُ غيرَ متناهيةٍ لزم دخولُ ما لا نهايةَ له في الوجود، وذلك

---

(١) ب، ج: «يقول بأن الله».

(٢) ب، ج: «عالم بالعلم قادر بالقدرة».

(٣) ب، ج: «واحد وقادر».

(٤) في أ: «واحداً».

(٥) قوله: «يتعلق» سقط من ب، ج.

(٦) قوله: «ضوعف» سقط من ب، ج.

(٧) في ج: «أما» دون واو.

محال؛ لأنّ كلَّ ما دخل في الوجود فهو محتملٌ للزيادة والنقصان، وكلُّ ما كان كذلك فهو متناهي[١].

ولقائل أن يقول على هذه الحجة: قوله: الزيادةُ على غير المتناهي محالٌ ممنوع[٢].

بيانُه: أنّ الأشخاصَ الممكنةَ من كلِ نوعٍ وحدةٌ غيرُ متناهية، فالأشخاصُ الممكنةُ من كل نوع على الجمع يكون ما لا نهايةَ له مكرراً[٣]، وذلك يدفع ما ذكرتموه وبالله التوفيق[٤].

الفصل الثاني: في أن كلام الله تعالى واحد

المشهورُ اتفاقُ الأصحاب على ذلك ، ونَقَل أبو القاسم الإسفراينيُّ[٥] منّا عن بعض قدماء أصحابنا أنهم أثبتوا لله تعالى خمسَ كلمات: الأمرَ والنهي والخبر والاستخبار والنداء.

واعلم أنّ هذه المسألةَ إمّا أن يُتكلم[٦] فيها مع القول بنفي الحال، أو مع القول بإثباته:

---

(١) ب، ج: «متناهٍ».

(٢) ب، ج: «ع».

(٣) قوله: «مكرراً» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٥) هو الأستاذ أبو القاسم عبد الجبار بن علي بن محمد حسكان الإسفراييني، صاحب الأستاذ أبي إسحاق. أستاذ إمام الحرمين في الكلام، صنَّف في علمي الأصول والجدل، كان ورعاً قانتاً عابداً مبرزاً في رأي أبي الحسن الأشعري، ت٤٥٢ هـ.
ترجمته في: «طبقات الفقهاء الشافعية» لابن الصلاح (١: ٥٢٥)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٨: ١١٧).

(٦) ب، ج: «نتكلم».

فإن كان **الأول**: صَعُبت[١] المسألةُ جداً؛ لأنّ وجودَ كل شيء إذا كان[٢] عيُن حقيقته، فإذا كانت حقيقةُ الطلب مخالفةً لحقيقة الخبر كان وجودُ الطلب أيضاً مخالفاً لوجود الخبر أيضاً[٣]؛ إذ لو اتَّحدا في الوجود مع اختلافهما في الحقيقة كان الوجودُ غيرَ الحقيقة، وذلك يقتضي إثباتَ الأحوال.

لا يقال: لا نسلّم أنّ كونَ الكلام خبراً وطلباً حقائقُ مختلفة، بل حقيقةُ الكلام هو الخبر، ألا ترى أنّ مَن طلب من غيره فعلاً أو تركاً فقد أخبر ذلك الغيرَ بأنه لو لم يفعله لعاقَبه؟ أو بأنه فِعْلٌ[٤] يجب الإخلال به[٥]، ومَن استفهم فقد أَخبر انه يطلب منه الإفهام، وإذا صار الكلام كله خبراً زال[٦] الإشكال.

ثم إن سلّمنا اختلافَ هذه الأمور في حقائقها ولكن لا نسلّم أنّ الشيءَ الواحدَ يستحيل أن يكون خبراً طلباً[٧].

بيانه: أن إنساناً لو قال لبعض عبيده: متى قلتُ لك: افعلْ، فاعلمْ اني أطلبُ منك الفعل، وقال لآخر: متى قلتُ لك هذه الصيغة فاعلمْ أني أطلب منك الترك، وقال لآخر[٨]: متى قلتُ لك هذه الصيغة فاعلمْ أني أخبر عن كون العالم حادثاً؛ فإذا حضروا بأسْرهم وخاطَبهم دفعةً واحدةً بهذه الصيغة كانت تلك الصيغةُ الواحدةُ أمراً نهياً خبراً معاً، فإذا عُقل ذلك في الشاهد فليُعقل مثلُه في الغائب.

---

(١) ب، ج: «ضعفت».

(٢) قوله: «إذا كان» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «أيضاً» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «فعل» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «يجب على العاقل الإخلال به».

(٦) ب، ج: «خبراً فقد زال».

(٧) ب، ج: «خبراً وطلباً».

(٨) ب، ج: «لثالث».

لأنّا نقول: أمّا القولُ بأنّ كلَّ كلامٍ خبرٌ فليس[١] بشيء؛ لأنّ حقيقةَ الطلب مغايرةٌ لحقيقة حكم الذهن بنسبة أمر إلى أمر، وتلك المغايرةُ معلومةٌ بالضرورة، ولهذا يتطرق التصديقُ والتكذيبُ إلى أحدهما دون الآخر.

وأمّا الثاني فضعيف: لأنّ قولَه: «افعل» ليس في نفسه طلباً ولا خبراً، بل هو صيغةٌ موضوعةٌ لإفادة معنى الطلب ومعنى الخبر، ولا استحالةَ في جعل الشيء الواحد دليلاً على حقائق مختلفة، إنما الاستحالةُ في أن يكون للشيء[٢] الواحد حقائق مختلفة، وكلامُنا إنما هو في نفس حقيقة الطلب وحقيقة الخبر، واستقصاءُ القول في ذلك مذكورٌ في باب الأوامر من كتاب «المحصول من[٣] علم الأصول».

وأمّا إن تكلّمنا على القول بالحال فيجب أن ننظرَ[٤] أنّ الحقائقَ الكثيرةَ هل يجوز أن تتصف بوجودٍ واحدٍ أم لا؟ فإن ثبت جوازُ ذلك فحينئذٍ يجوز أن يكون للصفة الواحدة حقائقُ مختلفة، وإلا بطل القولُ به، وأنا إلى الآن لم يتضح لي دليلٌ فيه[٥] لا نفياً ولا إثباتاً.

والذي يقال في امتناعه: أنّا لو قدّرنا شيئاً واحداً يكون له حقيقتان، فإذا طرأ عليها ما يضادّ إحدى الحقيقتين دون الأخرى لزم أن تُعدمَ تلك الصفةُ من أحد[٦] الوجهين، وأن لا تعدم[٧] من الوجه الآخر ليس بشيء؛لأنا قد حكينا عن المعتزلة

---

(١) ب، ج: «فهو ليس».
(٢) ب، ج: «الشيء».
(٣) ب، ج: «في».
(٤) ب: «ينظر».
(٥) ب، ج: «فيه دليل».
(٦) ب، ج: «إحدى».
(٧) ب، ج: «يعدم».

في مسألة المعدوم[١] استدلالهم بمثل هذا الكلام على أنّ صفاتِ الأجناس لا تقع بالفاعل، ثم زيّفنا ذلك من وجوهٍ عدّة، وتلك[٢] الوجوهُ بأسرْها عائدةٌ هاهنا[٣].

فهذا هو[٤] الكلامُ على مَن استدلّ على امتناع أن يكون الكلامُ الواحد أمراً نهياً خبراً استخباراً معاً[٥].

وأمّا الذي يدلّ على أنّ الأمرَ كذلك فلا يمكن أن[٦] يعوَّلَ فيه على الإجماع للحكاية التي ذكرها أبو القاسم الإسفراينيّ، ولم نجد لهم أيضاً[٧] دلالةً عقلية، فبقيت المسألةُ بلا دليل.

الفصل الثالث: في أنه لا يجوز أن يكون الله تعالى موصوفاً بصفة واحدة تفيد فائدة الصفات المختلفة السبعة

اعلم أنّ على القول بنفي الحال فسادُ ذلك معلومٌ بالضرورة على ما قررناه، وأمّا على القول بالحال: فالقاضي رحمه الله[٨] عوَّل في إبطال هذا الاحتمال على الإجماع، وهو أنّ القائلَ في الصفات قائلان: منهم مَن أثبتها ومنهم من نفاها وكلٌّ من أثبتها[٩] قال: إنها صفاتٌ متعددة، فالقولُ بأنها صفةٌ واحدة يكون خارقاً الإجماع[١٠].

---

(١) ب، ج: «مسألة إثبات المعدوم».

(٢) في ب: «تلك» دون واو.

(٣) ب، ج: «هنا».

(٤) ب: «فهذا هنا».

(٥) قوله: «معاً» سقط من ب.

(٦) «أن» مكرر مرتين في ج.

(٧) ب، ج: «ولم نجد لهم فيه أيضاً».

(٨) قوله: «رحمه الله» لم يرد في ب، ج.

(٩) قوله: «ومنهم من نفاها وكل من أثبتها» سقط من ب، ج.

(١٠) ب، ج: «للإجماع».

الفصل الرابع: في أن الله تعالى مع كونه موصوفاً بالمعاني السبع هل هو موصوف بالأحوال السبعة أم لا؟

كان القاضي ومثبتو الأحوال منّا يذهبون إلى أنّ العلمَ القديم معنًى يقتضي له تعالى حالةَ[١] العالمية، وكذلك[٢] القدرةُ والحياة، فيكون ـ على مذهبه ـ له ـ تعالى ـ بحسب كلِّ معنًى حالة[٣].

وأمّا نفاة الأحوال منّا فهم يذهبون إلى أنّ العلمَ نفسُ العالِمِيَّة.

وعلى هذا التقدير ظهر وقوعُ الخلاف بين أصحابنا في أنه تعالى هل[٤] له مع هذه المعاني السبعة أحوالٌ سبعة[٥] أم لا؟ والخلافُ في ذلك مما يجب أن لا يُستحقر، وكان[٦] من حقّهم أن يفردوا هذه المسألة بالذكر ويذكروا كلّ ما يمكن أن يقال من الجانبين، لكني[٧] ما رأيتُ أحداً من أصحابنا أفردَ هذه المسألةَ بالذكر ولا تكلّم فيه[٨] نفياً ولا إثباتاً، ولم يتخلص[٩] أيضاً فيها دلالةٌ قاطعة لا من جانب النفي ولا من جانب الإثبات، فإذن إنما يمكننا[١٠] نفيها بما به تبيّن أنه ليس لله صفةٌ أزيدُ من هذه الصفات التي علمْناها.

---

(١) ب، ج: «صفة».
(٢) ب، ج: «وهكذا».
(٣) في الأصلين: «حاله».
(٤) ب: «بل».
(٥) قوله: «أحوالٌ سبعة» سقط من ج.
(٦) ب، ج: «فكان».
(٧) ب، ج: «لكن».
(٨) ب، ج: «فيها».
(٩) ب، ج: «تتخلص».
(١٠) ج: «يمكنا».

الفصل الخامس: في أنه لو ثبت أن الله تعالى متصف بالأحوال السبعة كما أنه متصف بالمعاني السبعة فالمتعلق بالمتعلق هو المعنى أو الحالة أو هما جميعاً؟

وهذه المسألة[١] لم أرَ أحداً من أصحابنا ذكر صورتها فضلًا عن تحقيق[٢] القول فيها، والذي عندي أن الحالة لا بدّ وأن تكون متعلّقةً بالمعلوم.

وأمّا المعنى فأقوى ما يمكن أن يقال في كونه متعلّقاً بالمعلوم هو أنه لو لم[٣] يكن متعلقاً به لم يكن بأن يوجِبَ العالِمِيّةَ بذلك المعلوم أَولى بأن[٤] يوجبها بمعلوم آخر، لكنك قد علمتَ ضعفَ هذه المقدمة في أول الكتاب.

الفصل السادس: في أن تعلّقات الصفات هل هي أمور ثبوتية[٥]؟

لمن أثبتها أن يقول: المعقولُ من التعلق نسبةٌ مخصوصة بين الصفة وبين متعلقها، فإنّ ذاتَ القدرة أو القادرية وذاتَ المقدور غيرٌ وتعلقَ القادِرية بذلك المقدور غير[٦]، ولذلك يصحّ تعقُّلُ القادريةِ والمقدور مع الذهول عن تعلّق تلك القادرية بذلك المقدور.

وإذا ثبت أنّ هذا التعلقَ معقولٌ مغايرٌ فهو إمّا أن يكون أمراً ثبوتياً أو عدمياً، والثاني باطل؛ لأنّ كونَه غيرَ متعلِّقٍ بذلك المتعلّقِ أمرٌ عدمي، وذلك معلومٌ بالضرورة، فوجب أن يكون كونُه متعلّقاً أمراً ثبوتيّاً، وذلك الثبوتيُّ إمّا أن يكون

---

(١) ب، ج: «هذه مسألة».

(٢) ب، ج: «تحقق».

(٣) ب، ج: «أنه لو لم»، وقوله: «لو» سقط من أ.

(٤) ب، ج: «من أن».

(٥) ب، ج: «ثبوتية أم لا».

(٦) من قوله: «وتعلق القادرية بذلك» إلى هنا سقط من ب.

ثابتاً[١] في الخارج أو لا يكون، والثاني باطل وإلا لم يكن الشيءُ في نفسه متعلّقاً، بل غايةُ ما في الباب أنّ الإنسانَ يمكنه[٢] فَرَضَه متعلّقاً كما يمكنه أن يفرض الأبيضَ أسودَ، وليس كلامُنا في سبيل[٣] ذلك، إنما كلامنا فيما يكون متعلقاً بالمتعلق حقيقة، فإذن ذلك التعلقَ أمرٌ ثابت في الخارج وهذا هو الدليلُ على أنّ الإضافاتِ أمورٌ ثبوتية.

ولمن نفاها أن يحتجّ بأمرين:

الأول: وهو أنّ ثبوتَ الصفات النسبية تتوقف على كل[٤] واحد من المنتسبين، فلو كان هذا التعلقُ أمراً ثبوتياً لتوقّف ثبوتُه على ثبوت المتعلق، وذلك محال: أمّا في القادرية: فلأنّ المقدورَ إنما يقع بها، فلو كان وجودُه موقوفاً[٥] على تعلقها به مع أنّ ذلك التعلقَ موقوفٌ عليه لزم الدور، وإنه محال، وأمّا في العلم: فلأنّه كان يلزم استحالةُ العلم بالمعدوم[٦].

الثاني: أنّ ذلك التعلقَ لو كان أمراً ثبوتيّاً لكان لا يخلو: إما أن يكون ممكناً أو واجباً، والثاني محال؛ لأن ذلك التعلقَ أمرٌ نسبيٌّ محتاجٌ إلى كلِّ واحد من المنتسبين، فهو إذن ممكن، فله سبب، ولذلك السببِ فيه تأثير، فتأثيرُه فيه إمّا أن يكون زائداً عليه، فحينئذٍ يلزم التسلسل، أو لا يكون زائداً عليه مع أنّ له نسبةً إلى الأثر، وإذا عُقِل ذلك فيه فليعقل مثلُه في تعلّق العلم والقدرة بالمعلوم والمقدور.

---

(١) قوله: «ثابتاً» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «يمكنه» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «مثل» وفي الأصل كانه مضروب عليها.

(٤) ب، ج: «على ثبوت كل».

(٥) ب، ج: «توقف وجوده».

(٦) ب، ج: «بالمعلوم».

الفصل السابع: في أن تلك التعلقات إن كانت أموراً ثبوتية فهل تتعدد[١] تلك التعلقات بحسب تعدد المتعلّقات؟

لمن أثبت هذا التعددَ أن يستدلَّ عليه بأنّ تعلقَ علم الله تعالى بهذا المعلوم يصحّ أن يُعقلَ مع الذهول عن تعلقه بالمعلوم الآخر، والأمرُ الواحد يستحيل أن يكون معلوماً مجهولاً معاً، فإذن لتلك المعاني والصفات بحسب كلِّ متعلّقٍ محققٍ أو مقدر[٢] تعلق.

ولمن نفى ذلك أن يقول: علمُ الله تعالى متعلقٌ بما لا نهايةَ له، ولا بدّ وأن يكون عالماً[٣] بالشيء، وأن يكون عالماً بكونه عالماً بالشيء، وهذه المراتبُ غيُر متناهية، فيلزم وجودُ موجوداتٍ لا نهايةَ لها لا مرةً واحدةً بل مراراً كثيرة[٤] لا نهايةَ لها[٥] وبالله التوفيق[٦].

الفصل الثامن: في أن تلك التعلقات هل تتغيّر بتغير المتعلقات؟

اللائق بأصول أصحابنا الاعترافُ بذلك من وجوهٍ ثلاثة[٧]:

أولها[٨]: أنه تعالى كان قادراً من الأزل إلى الآن على[٩] إيجاد الجوهر المعين، فإذا

---

(١) ب، ج: «يتعدد».

(٢) ب، ج: «مقدر أو محقق».

(٣) زاد في أ هنا: «بكونه عالماً»، فيصير مكرراً مع ما بعده.

(٤) قوله: «كثيرة» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «غير متناهية».

(٦) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٧) قوله: «ثلاثة» سقط من ب، ج.

(٨) كذا في ب، ج: «أولها»، وفي أ: «منها وهو».

(٩) ب، ج: «إلى».

أوجده استحالَ أن يبقى بعد ذلك قادراً على إيجاده؛ لأنّ الموجودَ لا يمكن إيجادُه ثانياً، فقد انقطع ذلك التعلق.

لا يقال: إنه بقي قادراً بعد[١] ذلك من حيث إنه تعالى قادرٌ على أن يُعدمَه ثم يوجده بعد ذلك مرةً أخرى.

لأنّا نقول: هذا[٢] مغالطة؛ لأنّ إيجادَه ابتداءً مغايرٌ لإيجاده على طريق الإعادة، وهو تعالى كان قادراً على إيجادِه ابتداءً، ثم بعد ذلك لا يبقى قادراً على إيجاده ابتداءً، أعني أنه لا يبقى قادراً على عين[٣] ذلك الإيجاد المبتدَأ.

وثانيها: وهو أنّ سمعَ الله وبصرَه ما كانا متعلقين[٤] بالأشياء قبل وجودها؛ لأنّ المعدومَ لا يكون مسموعاً ومبصَراً[٥]، وذلك[٦] معلومٌ بالضرورة، ثم إنهما متعلقان بالأشياء بعد تكونها، وذلك تصريحٌ بتجدّد تلك التعلقات.

ولقائل أن يقول: المقتضي لحصول تلك التعلقات لابدّ وأن يتوقفَ في اقتضائه لها على حصول تلك المدركات، وإذا كان كذلك فلِمَ لا يجوز أن يقال: إنّ ذاتَه المخصوصةَ أو كونَه حيّاً يقتضي تلك التعلقات بشرط حصول تلك المدركات ولا يمكن إبطال ذلك بأنه هذا يقتضي وقوع التغير فيه تعالى؛ لأنّ التغيرَ في التعلق لا بدّ من ارتكابه سواءٌ أثبتنا المعنى القديم أو لم نثبته.

والظاهرُ أنّ أصحابَنا إنما أبطلوا ذلك بقولهم: المدركية شاهداً معللةٌ بالمعنى، فيجب غائباً أن تكون معللةً به[٧] طرداً للعلّة.

---

(١) ب، ج: «قادراً على إيجاده بعد».

(٢) ب، ج: «هذه».

(٣) ب، ج: «غير».

(٤) ب، ج: «كان متعلقاً».

(٥) ب، ج: «مسموعاً مبصراً».

(٦) ب، ج: «وهذا».

(٧) قوله: «به» سقط من ب، ج.

وقد عرفتَ كلامنا في إثبات الإدراك شاهداً، وبتقدير ثبوته فالقولُ بالقياس باطلٌ على ما مرّ، فهذا موضعٌ مشكلٌ فليتأمَّلْ فيه.

وثالثها: وهو أنّ النسخَ عبارةٌ إمّا عن رفع الحكم أو عن انتهائه، والحكمُ عبارةٌ عن تعلق خطاب الله تعالى. فذلك التعلّق لا بدّ وأن يكون عرضةً التغيير[١].

الفصل التاسع: في أن الصفات هل يجب تغيّرها بتغير المتعلقات؟

اللائقُ بأصولنا[٢] أن لا نحكمَ بذلك، ولكن فيه إشكال، وهو أنّ تغيرّ تلك التعلقات[٣] إمّا أن يكون لأمرٍ أو لا لأمر، والثاني محال؛ لأنّ المتجدّدَ لا بدّ له من مؤثرٍ وذلك المؤثر إمّا أن يكون المتعلِق[٤]، أو المتعلَق، أو شيئاً منفصلًا[٥]، فإن كان الأول: فهو مطلوب، وإن كان الثاني: فهو محال؛ لأنّ تغيرَ المتعلّقِ تابعٌ لتغيّر التعلق، فإن كان تغيّرُ التعلقِ تابعاً لتغير المتعلق لزم الدور، والثالث محال؛ لأنّ الأمرَ المنفصلَ الذي لا تعلقَ له بذلك التعلق يستحيل أن يجعل تغيرُه سبباً لتغيّر التعلق، وهذا مأخذٌ عظيم يُتنبَّه منه على إشكالات عظيمة.

الفصل العاشر: في أنّا لو أثبتنا الأحوال مع المعاني فتلك الأحوال هل هي معلومة أم لا؟

ذهب أبو هاشمٍ إلى أنها غيرُ معلومة ولا مجهولة، وإنما يعلم الذات عليها[٦]. وذهب القاضي إلى أنها وحدَها معلومة، والصحيح ذلك لوجهين:

---

(١) ب، ج: «للتغيّر».

(٢) ب، ج: «بأصول أصحابنا».

(٣) ب، ج: «المتعلقات».

(٤) ب، ج: «هو التعلق».

(٥) ب، ج: «شيء منفصل».

(٦) ب، ج: «الذات عليها علمها».

الأول: وهو أنه إن لم يكن معلوماً استحالَ الحكمُ عليه بأنه غيرُ معلوم؛ لأن ما لا يُعلم لا يُتَميز عن غيره، وما لا يُتَميز عن غيره استحال أن يحكم العقلُ عليه وحده دون غيره بحكم معيّن.

لا يقال: المحكومُ عليه بهذا الحكم هو الذاتُ على حاله.

لأنّا نقول: المحكومُ عليه بأنه غيرُ معلوم إمّا الصفةُ وحدُها أو الذاتُ على الصفة، فإن كان الأول: فهو المطلوب، وإن كان الثاني: كان باطلاً؛ لأنّ الذاتَ على الصفة معلومةٌ، فالحكم عليها بأنها غير معلومة كذب[1].

الثاني: وهو أنّ العلمَ بكون الذات موصوفةً بتلك الصفة علم بالمركَّب، والعلمُ بالمركب مسبوقٌ بالعلم بمفرداته، فلا بدّ وأن تكون هذه الصفةُ معلومةً وبالله التوفيق[2].

الفصل الحادي عشر: في الصفات الخبرية[3]

وهي اليدان والوجه والعين والجنب والاستواء.

زعم أبو الحسين في أحد قولَيْه أنّ اليدين عبارةٌ عن صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الإيجاد على سبيل الاصطفاء، والوجهَ عبارةٌ عن صفة أخرى، والعينَ عبارةٌ عن صفة أخرى سوى البصر، والاستواءَ عبارةٌ عن صفة بها يصير مستوياً على العرش. ووافقة أبو إسحاق الإسفراييني على ذلك، إلا أن الأشعريّ زعم أنه لا طريق إلى هذه الصفات إلا بالخبر، والإسفراييني حاول[4] إثباتَ الصفة المسمّاة باليد بدليل العقل، وزعم في قوله الثاني أنّ المرادَ من اليد القدرة، ومن الوجه الوجود، ومن

---

(١) ب، ج: «كاذب».

(٢) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٣) كذا في ب، ج: «الخبرية»، وفي أ: «الجزئية».

(٤) ج: «حال».

العين البصر، ومن الاستواء الاستيلاء[١]، وهو مذهب القاضي وجمهور المعتزلة، وهو الصحيح.

لنا أنّ الصفاتِ التي تثبتونها لا تسمى بهذه الأسماء لا حقيقة ولا مجازاً؛ لأنّ من شرط كون اللفظ حقيقة في شيء أو مجازاً فيه استعمالُ أهل اللغة تلك اللفظة فيه، وذلك إنما يمكن لو كان[٢] ذلك المعنى معقولًا لهم، وما ذكروه من الصفات غيرُ معقول[٣] لهم، فلا يمكن جعلُ هذه الألفاظِ حقيقةً ولا مجازاً فيها.

ولمن أثبتها أن يتمسّك بالعقل والنقل:

أمّا العقل: فهو أنّ الإيجادَ على سبيل الاصطفاء والإكرام لا بدّ له من صفة مؤثرة، وليست تلك الصفةُ هي القدرة؛ لأن تأثيرها عامّ، فلا بدّ من صفة أخرى.

وأمّا النقل: فهو قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥]، فلو كان المخلوقُ باليد مخلوقاً بالقدرة فقط لكانت علةُ هذا الحكم حاصلةً في غير آدم، فتكون العلةُ المنصوصة منقوضة، وإنه غير جائز.

الجواب[٤] عن الأول: أنّ الإيجاد على سبيل الاصطفاء عبارةٌ عن الإيجاد مع إرادة الإكرام، وذلك لا يستدعي صفة أخرى.

وعن الثاني: أنه من الجائز أن تكون العلةُ هي الخلقَ بالقدرة مع إرادة الإكرام، وذلك غيرُ موجودٍ في حقّ غير آدم.

---

(١) قوله: «الاستيلاء» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «يمكن أن لو كان».

(٣) ب، ج: «معقولة».

(٤) ب، ج: «والجواب».

في الفصل الثاني عشر:[١] أنه[٢] تعالى ليس قديمًا بقدم[٣]

ذهب[٤] عبدُ الله بنُ سعيد[٥] وأبو الحسن[٦] في قوله الأول أنّ اللهَ تعالى قديمٌ بقدم، والصحيحُ أنه باطل، وإلا لكان ذلك القِدَمُ قديماً، فيلزم أن يكون قديماً بقدم، ولزم قيام المعنى بالمعنى، والتسلسل[٧].

ولمن أثبت ذلك أن يقولَ: المعقولُ من كونه قديماً مغايرٌ للمعقول من ذاته، فقِدَمُه مغايرٌ لذاته.

والجواب عن ذلك: ما مرّ في مسألة البقاء[٨].

والكلامُ في أنه تعالى ليس واحداً بالوحدة استدلالاً واعتراضاً مثلُ الكلام في هذه المسألة والله الموفق[٩].

---

(١) زيادة في ب، ج: «الفصل الثاني عشر في» وسقطت من أ.

(٢) ب، ج: «أن الله».

(٣) ب، ج: «يقدم».

(٤) ب، ج: «وذهب».

(٥) هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاّب القطان، رأس المتكلمين في البصرة في زمانه، وصاحب التصانيف في الرد على المعتزلة وربما وافقهم، أخذ عنه الكلام داوود الظاهري، وكان يلقب: كلاباً؛ لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته، ذكره أبو عاصم العبادى فى طبقة أبى بكر الصيرفى ولم يزد على أنه من المتكلمين.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١١: ١٧٤)، و«طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي (٢: ٢٩٩).

(٦) يعني: الإمام الأشعري رحمه الله تعالى.

(٧) ب، ج: «لزم التسلسل».

(٨) قوله: «البقاء» سقط من ب.

(٩) قوله: «والله الموفق» لم يرد في ب، ج.

الفصل الثالث عشر: في أن استغناءه عن الحيّز والمكان هل لمعنى[١] أم لا؟

ذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى ذلك على ما حكاه[٢] عنه إمامُ الحرمين في «الشامل».

لمن[٣] نفى هذه الصفةَ أن يقول: الصفةُ الثبوتيةُ إمّا نفسُ هذا الاستغناء أو علةُ هذا الاستغناء، والأولُ باطل؛ لأنّ الاستغناءَ عن الحيّز والمحل[٤] أمرٌ عدميّ، والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ المعنى الوجودي لا يكون علةً للعدمي.

ولمن أثبتها أن يقول: الاستغناءُ عن الحيّز والمكان ليس نفياً محضاً، بل هو إشارةٌ إلى كونه قائماً بنفسه مستقلاً بذاته، وهذا معقولٌ ثبوتيّ، وهذا المعقولُ مغايرٌ لذاته المخصوصة؛لأنا قد نعقل ذلك الاستغناء حالَ ما لا نعقل تلك الذات المخصوصة، فهذا الاستغناءُ إذن صفة.

ويمكن أن يجابَ عنه بأنّ الاستغناءَ عبارةٌ عن كونه[٥] ذاته بحيث يستحيل أن يحصلَ في الحيّز والمحل[٦]، فهاهنا أمورٌ ثلاثة: **إحداها**: المقتضي ، وهو ذاتُه تعالى، وهو أمرٌ ثبوتيّ، **وثانيها**: الاقتضاء، **وثالثها**: نفيُ الحيّز والمحلّ، وهذان الأمران لا يمكن أن يكونا ثبوتيَّين.

---

(١) ب، ج: «هل هو لمعنى».

(٢) ب، ج: «حكى».

(٣) ب، ج: «ولمن».

(٤) ب، ج: «والمكان».

(٥) ب، ج: «كون».

(٦) ب، ج: «والمكان».

الفصل الرابع عشر: في أنه تعالى هل هو كريم بكرمٍ رحيم برحمةٍ؟

نُقل عن عبد الله بن سعيد أنه ذهب إلى ذلك، فإن كان المرجعُ بالكرم والرحمة إلى إرادته ـ تعالى ـ من حيث إنها متعلقةٌ بإيصال النفع أو بدفع الضرر: فالأمرُ صواب، وإن كان المرجع بهما[١] إلى غير الإرادة فذلك مما لم[٢] يمكن إقامةُ الدلالة على إثباته، مع[٣] أنه يمكن أن يكون المرجعُ بهما[٤] إلى الإرادة.

الفصل الخامس عشر: في أنه تعالى هل هو موصوف بإدراك الشمّ والذوق واللمس؟

أثبت القاضي والإمام هذه الإدراكاتِ الثلاثةَ لله تعالى، وزعموا أن لله تعالى خمس إدراكات[٥].

وزعمت المعتزلةُ البصريةُ أنّ كون الله حيّاً يقتضي إدراكَ هذه الأمورِ بشرط حضورها، إلا أبو القاسم بنُ سهلويه[٦]، فإنه نفى كونه تعالى مُدركاً للألم واللذّة، وأمّا الأستاذ أبو إسحاق هاهنا[٧] فإنه نفى هذه الإدراكات عن الله تعالى[٨]. والأول مذهب القاضي والدليلُ على[٩] ما ذكرناه[١٠] في باب السمع والبصر.

---

(١) قوله: «بهما» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «لا».

(٣) كذا في ب، ج: «مع»، وفي أ: «نفي».

(٤) ب، ج: «بها».

(٥) «خمس إدراكات» كذا في الأصلين.

(٦) ج: «سماويه».

(٧) قوله: «هاهنا» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «عن الله تعالى هذه الإدراكات».

(٩) ب، ج: «عليه».

(١٠) ب، ج: «ذكرنا».

الفصل السادس عشر: في أخص وصف الله تعالى

ذهب أبو الحسن[١] إلى أنه القدرة على الاختراع، واستدل بقوله تعالى حكاية عن موسى عليه[٢]: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾[٣] [الشعراء: ٢٤]، جواباً عن قوله: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء ٢٣] وكونه ربّاً إشارة إلى القدرة على الاختراع، ومنهم من زعم أنّ ذلك هو الاستغناء.

وكل ذلك باطل، بل الصحيح أنه تعالى مخالفٌ لخلقه لذاته المخصوصة.

الفصل السابع عشر: في حصر الصفات

أقوى ما قيل فيه أنّ اللهَ تعالى كلَّفنا بمعرفته، فلا وقع التكليف بالمحال، والطريقُ لنا إلى ذلك[٤] ليس إلا أفعالَ الله تعالى، وأفعالُ الله تعالى[٥] لا تدلّ إلا على هذا القَدْر من الصفات بدليل أنّا لو قدّرنا ذاتاً موصوفةً بهذا القَدْر من الصفات فإنه يصحّ منه الإلهية، فثبت أنّ ما وراء هذه الصفات لم يوجد عليها دلالة أصلاً، فوجب نفيها، وقد عرفتَ ما يمكن أن يقال على هذه الطريقة وفيها[٦].

ـ وليكن هذا آخر كلامِنا في الصفات[٧].

---

(١) ب، ج: «الحسين».

(٢) قوله: «عليه» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾».

(٤) قوله: «إلى ذلك» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «وأفعاله».

(٦) قوله: «وفيها» سقط من ب، ج.

(٧) زاد في ب، ج: «والله وليّ الرحمة». وهنا نهاية الجزء الأول من الكتاب بحسب تقسيم النسختين ب، ج. وقد ختمتا بقول الناسخ: «[تم الجزء الأول]، ويليه الجزء الثاني، ولله الحمد على ما أنعم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم [الأعظم]، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. [قوبل هذا الجزء على الأصل المنسوخ منه حسب الطاقة]». وما بين المعقوفتين من ج دون ب.

فهرس محتويات المجلد الثاني

الموضوع	الصفحة
تتمة الأصل الخامس: في بيان كونه تعالى قادراً	٥
القسم الثاني: في الردّ على من خالف اقتدار الله تعالى على كل الممكنات من المسلمين	٧
ـ الفصل الأول: في أن القبيح هل يصح أن يكون مقدوراً لله تعالى؟	٧
ـ الفصل الثاني: في أن ما علم الله تعالى أنه لا يكون هل هو مقدور له؟	١٢
ـ الفصل الثالث: في أن الله تعالى هل هو قادر على أن يخلق فينا علماً ضروريّاً متعلقاً بما علمناه استدلالاً؟	١٥
ـ الفصل الرابع: في أنه تعالى هل يقدر على مثل مقدور العبد؟	١٩
ـ الفصل الخامس: في أن الله تعالى قادر على عين مقدور العبد	١٩
ـ الفصل السادس: في خلق الأفعال	٢٦
ـ الفصل السابع: في التولد	٩٣
ـ الفصل الثامن: في الطبيعة	٩٥
ـ الفصل التاسع: في العلّة والمعلول	٩٧
ـ الفصل العاشر: في أن المعدوم ليس بشيء	١١٢
الأصل السّادس: في كونه تعالى عالماً	١٤١
ـ المسألة الأولى: في حقيقة الإدراك والشعور	١٤٣
ـ المسألة الثانية: في أنه هل يعتبر في إدراك الشيء حصولُ حقيقةِ المدرَكِ في المدرِك؟	١٤٤
ـ المسألة الثالثة: في أن الإدراك هل هو نفس الانطباع أم لا؟	١٥٥

الموضوع | الصفحة

- المسألة الرابعة: في أن الإدراك والشعور والعلم يستحيل أن يكون أمراً عدميّاً ١٦٤
- المسألة الخامسة: في إقامة الدلالة على أنه سبحانه عالم ١٦٥
- المسألة السادسة: في تزييف طرق الفلاسفة في إثبات كونه عالماً ١٨٢
- المسألة السابعة: في أنه تعالى عالم بالأشياء في الأزل ١٩٤
- المسألة الثامنة: في أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات: ١٩٥

الأصل السابع: في الصفات ٢٠٧

الأصل الثامن: في كونه تعالى مريداً ٢٦٣

- المسألة الأولى: في إثبات أنه تعالى مريد ٢٦٥
- المسألة الثانية: في بيان أنه تعالى مريدٌ بإرادة قديمة ٢٨٤
- المسألة الثالثة: في إرادة الكائنات ٢٨٥

الأصل التاسع: في كونه تعالى متكلماً ٣٠١

- الفصل الأول: في البحث عن محل النزاع ٣٠٣
- الفصل الثاني: في إثبات كونه تعالى متكلماً، وإثبات قدم كلام الله ٣٠٧
- الفصل الثالث: في كونه تعالى صادقاً ٣٢٦
- الفصل الرابع: في المباحث المتعلقة بالصوت والحرف ٣٣٥
  - القسم الأول: في الصوت ٣٣٥
  - القسم الثاني: في المباحث المتعلقة بالحروف ٣٤٣

الأصل العاشر: في باقي الصفات ٣٥٧

- القسم الأول: في السمع والبصر ٣٥٩
- القسم الثاني: في كونه تعالى باقياً ٤٤٦
- القسم الثالث: في الكلام في بقية الصفات ٤٦٢

فهرس المحتويات ٤٨١

نهاية العقول
في
دراية الأصول

تأليف

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
٥٤٣ - ٦٠٦هـ

عُني بتحقيقه

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

الجزء الثالث

دار الذخائر
بيروت لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

الأصل الحادي عشر

في الرؤية

النصف الثاني

وبه نبتدئ الأصل الحادي عشر هذا[١]

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين، وعليه التُّكلان

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على خير خلقه محمدٍ وآلِه الطاهرين[٢]

الأصل الحادي عشر
في الرؤية

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في أنه تعالى يصحُّ أن يُرى:

المشهور[٣] فيه من الأدلة العقلية أن تقول: أنا[٤] نرى[٥] الجواهر والألوان يشتركان في صحة كونها مرئيتين[٦]، فهذه الصحة لا بد لها من علة؛ فإن المعدومات لا تصحُّ[٧]

---

(١) من قوله: «النصف الثاني وبه» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم».

(٣) في (ب) و(ج): «والمشهور».

(٤) قوله: «أنا» سقط من (ب).

(٥) في (ج): «أن نقول ترى».

(٦) في (ب) و(ج): «كونها مرئية».

(٧) في (ب) و(ج): «يصح».

أن تكون مرئيةً، وهذه الموجودات تصح[١] أن تكون مرئية.

فلولا أمرٌ لأجله صح في هذه الموجودات أن تكون مرئية، وإلا لم يكن حصول هذه الصحة لها أَولى من حصولها للمعدومات؛ فثبت وجوب تعليل هذه الصحة.

ولا يمكن تعليلُها بخصوص كون الجوهر جوهراً واللون لوناً؛ لأن صحة كون الشيء مرئياً حكمٌ مُشترَكٌ بين هذه المرئيات.

فلو عللناها بخصوص كون الجوهر جوهراً واللون لوناً؛ لزم تعليلُ الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، وأنه غير جائز لوجهين:

الأول: أن احتياج الحكم إلى العلة المخصوصة إما أن يكون[٢] لذاته، أو لشيء من لوازم ذاته، أو لأمر غير لازم.

الأول والثاني[٣] يقتضيان انتساب كل ما يماثل ذلك الحكم إلى تلك العلة؛ لوجوب تساوي المتماثلات[٤] في كل الأحكام الواجبة، والثالث مُحالٌ.

أما[٥] **أولًا**: فلأنه إذا كان انتسابُ ذلك الحُكم إلى تلك العلّة لعارضٍ غير لازم كان ذلك الحُكمُ في ذاته غنياً عن تلك العلة، والغنيُّ عن الشيء لذاتِهِ يستحيلُ أن يحتاج إليه.

وأما ثانياً: فلأن الشيء ما لم يُوجَد لا يَعرِضُ له عارضٌ، فلو كان احتياجُ

---

(١) في (ب) و(ج): «يصح».

(٢) في (ب) و(ج): «تكون».

(٣) في (ب) و(ج): «والأولان».

(٤) في (ج): «التماثلات».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «أما»، وفيهما: «لها».

الحُكم إلى تلك العلة لشيءٍ من العوارض كانت حاجةُ الحكم إلى العلة بعد ثبوته[١]، وإنه مُحالٌ.

الثاني: إن[٢] جاز تعليلُ الأحكام المتساوية بالعِلل المختلفة؛ جاز أيضاً أن يُعلَّلُ صحة كون الشيء قادراً تارةً بما يعلَّلُ به صحة كونه عالِماً، وتارةً بغيره؛ حتى يكون الشيء عالماً ولا يصح أن يكون قادراً، أو بالعكس[٣].

وذلك يقدح في اشتراط الأشياء بشروطها وإنه باطل[٤].

فثبت أنه لا يُمكن تعليل صحة كون الجوهر، وكون اللون مرئياً لخصوص[٥] كونه جوهراً ولوناً، فلا بد من تعليل هذه الصحة بأمرٍ مشترَكٍ، ولا مُشترَكَ بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث والوجود.

والتعليل بالحدوث باطل؛ لأنه عبارة عن مجموع وجودٍ مرتّب على عدم، ولا يمكن أن يكون العدم جزءاً من العلة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبقَ إلا الوجود فثبت أن علة صحة كون الجوهر مرئياً واللون مرئياً هو الوجود، والوجود مشترَكٌ بين الباري تعالى وبين الممكِنات، فقد تحقق[٦] في حق الباري تعالى[٧] علةُ صحةِ كونِهِ مرئياً، فوجب أن تثبتَ[٨] في حقّه هذه الصحة.

---

(١) من قوله: «لشيء من العوارض» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) قوله: «إن» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «وبالعكس».

(٤) في (ب) و(ج): «محال».

(٥) في (ب): «مخصوص»، وفي (ج): «بخصوص».

(٦) في (ب) و(ج): «اتفق».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) قوله: «يثبت» سقط من (ج).

فإن قيل: لا نُسلّمُ أنّا نرى الجواهر والألوان، بل المرئيات[١] هو الأعراض فقط.

إذا[٢] كان كذلك لم يجب تعليلُ هذه الصحة بأمر مشتَركٍ بين الجواهر والأعراض، لا يقال: إنا نرى الطويل والعريض ونميز بين الطويل والأطول.

فالطول لا يخلو إما أن يكون المرجع[٣] به إلى عرَضٍ قائم بالجسم، وإما أن يكون المرجع به إلى الأجزاء المتآلفة في السمت المخصوص[٤]، والأول باطل.

أما أولاً: فلأن الطول لو كان عرَضاً قائماً بالجسم ـ والجسم مركَّب من الأجزاء الذي لا تتجزأ[٥] ـ فلا يخلو إما أن يكون الطول قائمًا بكل واحد[٦] من تلك الأجزاء، أو يكون قائماً مجموع[٧] تلك الأجزاء.

والأول محال؛ لأن كل واحد من تلك الأجزاء إذا كان طويلاً كان مقدارُ كل واحد منها في جانب الطول أعظم من مقداره لا من جانب الطول فيكون الجزء قابلاً للقسمة من جانب الطول[٨] وهو مُحالٌ.

والثاني أيضاً مُحالٌ؛ لاستحالة قيام العَرَض الواحد بالمحالِّ الكثيرة.

وأما ثانياً: فلو أنا لو فرضنا تألف الأجزاء مثلاً من الأرض إلى السماء؛ فإنّا[٩]

---

(١) في (ج): «المرئي».

(٢) في (ج): «وإذا».

(٣) في (ب) و(ج): «المرجع».

(٤) في (ب) و(ج): «سمت مخصوص».

(٥) في (ج): «التي لا تتجزئ».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «واحد»، وفي (أ): «واحدة».

(٧) في (ج): «بمجموع».

(٨) من قوله: «أعظم من مقداره» إلى هنا زيادة في (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «فإما».

نقطع بكونها طويلة، وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض! ولو كان الطُّول عرَضاً لكان من لا يعلم ذلك العَرض لا يعلم كونَ تلك الأجزاء المتألفة الممتدة من الأرض إلى السماء طويلةً.

وأما ثالثاً: فلأنَّ قيام الطُّول بتلك الأجزاء؛ إما أن يتوقف على تآلفها وامتدادها في جانب معين أو لا يتوقف.

فإن توقف استحال أن يكون امتدادُها في ذلك الجانب مُعلَّلاً بذلك العرَض؛ لاستحالة الدّور.

وإذا كان امتدادها في ذلك الجانب غنياً عن ذلك العرَض كان طولُها غنياً عن ذلك العرض؛ لأنه لا معنى للطول إلا ذلك الامتداد.

وإن لم يتوقف لزم قيام الطول بتلك الأجزاء سواء كانت متألفةً ممتدّةً أو لم يكن[1] كذلك، بل كانت متناثرة، وذلك باطلٌ!

فثبت أن الطُّول لا يُمكن أن يكون عرَضاً فإذن المرجِعُ به إلى الأجزاء المتآلفة في سمت مخصوصٍ.

فإدراك الطويل[2] يكون إدراكاً لتلك الأجزاء المتحيزة وهو المطلوب؛ لأنا نقول: إنكم بنيتُم نفيَ كونِ الطول عَرَضاً على إثبات الجزء، وذلك ممنوعٌ!

بل نحن ننفي الجزء، ونقول[3] بناءً عليه: إن الطُّول لا بدّ وأن يكون عَرَضاً؛ لأنا نأخذ القطعةَ من الشمعة ونُشكِّلها بالأشكال المختلفة، ويتوارد[4] عليها المقادير

---

(١) في (ب) و(ج): «ولم تكن».

(٢) في (ب) و(ج): «فإدراك الطول».

(٣) في (ب) و(ج): «نقول».

(٤) في (ب) و(ج): «وتتوارد».

المختلفة، ولا يمكن أن يكون اختلاف تلك المقادير لأجل انتقال الأجزاء المتآلفة من بعض الجوانب إلى بعض[١] ـ فإن ذلك بناءً على إثبات الجزء، وأنه باطل[٢] ـ فتعيَّن أن تكون[٣] المقادير المتعاقبة على الجسم أعراضاً قائمةً به.

ولئن سلَّمنا ثبوتَ الجزء، ولكن الطُّول ليس عبارةً عن ذوات[٤] تلك الأجزاء، بل[٥] عن تآلُفها في سمتٍ مخصوصٍ؛ فإذا رأينا الطويلَ فقد رأينا ما في تلك الأجزاء من التأليفات الواقعة في سمت مخصوص، فلا يلزم أن تكون الجواهر مرئية.

ولئن سلَّمنا أنّ الجواهرَ والألوان مرئيةٌ، لكن لا نُسلِّمُ أن صحةَ كون الشيء مرئياً حُكمٌ ثبوتيٌّ، وإذا لم يكن ثبوتياً لم يكن به حاجةٌ إلى العلة.

وإنما قلنا: إن هذه الصحة ليست حكماً ثبوتياً؛ لوجوه:

الأول: أن صحةَ كونِ الشيء مرئياً لو كان صفةً ثبوتية؛ لكان أصلُ الصحة وصفاً ثبوتياً، وهو محالٌ؛ فما أدّى إليه مثلُه.

وإنما قلنا: ذلك؛ لأن صحة كون الشيء مرئياً صحةٌ مخصوصة، والصحة المخصوصة لا بد وأن يدخل فيها أصلُ الصحة، والمركَّب إذا كان ثابتاً فلا بد وأن يكون كلُّ واحد من أجزائه أيضاً[٦] ثابتاً؛ لأن جزءَ المركَّب داخلٌ فيه، والعدم غير داخل في الوجود[٧].

---

(١) في (ج): «الجوانب البعض».

(٢) في (ج): «وذلك باطل».

(٣) كذا في (ج): «تكون»، وفيها: «يكون».

(٤) في (ب) و(ج): «ذات».

(٥) قوله: «بل» سقط من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «أيضاً» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) كذا في (ب) و(ج): «الوجود»، وفي (أ): «الوجوه».

وإنما قلنا: إن أصل الصحة لا يمكن أن يكون أمراً ثابتاً:

أما أولاً: فلأنه لو كان ثابتاً؛ لكان ثبوته إما واجباً، أو محالاً، أو ممكناً.

والأول باطل؛ لأن الصحة وصفٌ محتاجٌ[١] إلى الغير، فكيف يكون أمراً[٢] واجباً لذاته؟ والثاني هو المطلوب، والثالث يُوجبُ التسلسُل؛ لأن كونَها ممكنةً عبارةٌ عن الصحة[٣] فيكون للصحة صحة أخرى، ويلزم[٤] التسلسل!

لا يقال: صحةُ ثبوتِ الصحة نفسُ ذاتها فلا يلزم التسلسل؛ لأنا نقول: الصحة مساويةٌ لسائر الأشياء الثابتة في أصل الثبوت، ومُتميّزةٌ عنها بخصوص ماهيَّتها، وما به الامتياز[٥] غيُر ما به الاشتراك.

فماهيتُها مغايرةٌ لثبوتها، فاتصافُ ماهيتها بذلك الثبوت لا بد وأن يكون على سبيل الإمكان على ما بيناه.

فهذا الإمكان حُكمٌ لاتّصافِ ماهيتها بثبوتها، فيكون هذا الإمكان مغايراً لا محالة لنفس ماهيتها، فثبت أنه لا يمكن أن يكون كونُ الصحة صحيحةً نفْسَ[٦] ماهيّتِها.

وأما ثانياً: فلأن أصل الصحة لو كان وصفاً ثبوتياً؛ لكانت صحة حدوث الحادث الحاصلة قبل[٧] حدوثه وصفاً ثبوتياً[٨] محتاجاً إلى محلٍّ يقوم به، فيلزمُ أن يكون

---

(١) هنا في (أ) زيادة: «أن يكون»، وليست فيهما

(٢) قوله: «أمراً» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (أ) و(ب) زيادة: «ما»، وليست في (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «ولزم».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «بخصوص ماهياتها وما به الامتياز»، وفي (أ): «وكان الامتياز».

(٦) في (ب) و(ج): «لنفس».

(٧) قوله: «قبل» زيادة من (ج)، وليست فيهما.

(٨) كذا في (ب) و(ج): «ثبوتياً»، وفي (أ): «ثبوتنا».

قبلُ[١] كل حادث مسبوقاً بما يكون محلّاً لصحة حدوثه، ويلزمُ قِدَمُ العالَـم!

وهنا[٢] وجوهٌ أُخَرُ تدلُّ على أن أصل الإمكان والصحة لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتيـاً قد مرّ ذكرها في الأصل الرابع عند الرد على الفلاسفة في قولهم بالعقول.

الثاني: أن صحة كون الشيء مرئيـاً حُكمٌ إضافيٌّ يثبتُ للشيء بالنسبة إلى كونه مرئيـاً، والأحكام الإضافيةُ يتوقّف[٣] ثبوتُها على ثبوت كلِّ واحدٍ من المضافين.

فلو كانت[٤] صحةُ كونِ الشيء مرئيـاً حُكمًا ثابتاً؛ لتوقَّفَ ثبوتُ هذه الصحة على حصول كونها[٥] مرئيـاً، فيكون إمكان الشيء متأخراً عن وقوعه، وهو محالٌ[٦].

الثالث: وهو أنّ صحةَ كون الشيء مرئيـاً كصحةِ كونِه معلوماً ومقدوراً ومذكوراً ومُخبَراً عنه.

ثم صحة المعلومية والمذكورية ليست أوصافاً ثبوتية؛ لأن المعدومَ قد يكون معلوماً ومذكوراً!

ويستحيل اتصاف المعدوم بالوصف الثبوتي.

وإذا كانت صحة المعلومية والمذكورية ليست أوصافاً ثبوتيةً، فكذلك[٧] صحةُ كون الشيء مرئياً؛ لأنه لا فرْقَ في العقل[٨] بين صحةٍ وصحةٍ.

---

(١) قوله: «قبل» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «وههنا».

(٣) في (ج): «تتوقف».

(٤) في (ج): «كان».

(٥) في (ج): «كونه».

(٦) في (ب) و(ج): «وإنه محال».

(٧) في (ب) و(ج): «فكذا».

(٨) كذا في (ج): «العقل»، وفيها: «التحمُّل»، وقد تكون «التعقل».

لا يقال: صحة كون الشيء مرئياً[١] منافيةٌ لاستحالة كونه مرئياً، والاستحالة أمر عدمي فالصحة المنافية لها يجب أن تكون ثبوتية.

لأنا نقول: الصحة كما أنها تنافي الاستحالة فهي تنافي الوجوب[٢] إن كان ثبوتياً، فالصحة المنافية[٣] له يجب أن تكون[٤] عدميةً.

وإن كان عدمياً ـ وهو ينافي الاستحالة ـ فقد بطل[٥] قولُكم: إنّ النافِيَ[٦] للعدم يجب أن يكون ثابتاً.

وإنما قلنا: إنّ الصحةَ إذا لم تكن صفةً[٧] ثبوتيةً استحال تعليلُها بعلّةٍ ثبوتية؛ لأن الأمور[٨] العدمية لا تفاوُتَ فيها.

فلو احتاج بعضُها إلى علّة ثبوتية؛ لاحتاج[٩] كلُّها إليها، وإنه محال[١٠].

ولئن سلَّمنا[١١] أن صحة كون الشيء مرئياً حُكمٌ ثبوتي، لكن لم قلتم: إنه يجب تعليلُها بعلّةٍ؟

قوله: هذه الصحة اختصّ بها بعضُ المعلومات دون البعض، فلولا أمرٌ لأجله

---

(١) من قوله: «لأنه لا فرق في التحمل» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «فالوجوب».

(٣) في (ج): «النافية».

(٤) في (ج): «يكون».

(٥) في (ب) و(ج): «فبطل».

(٦) في (ج): «الثاني».

(٧) قوله: «صفة» سقط من (ب) و(ج).

(٨) كذا في (ب) و(ج): «الأمور»، وفي (أ): «الأصول».

(٩) في (ج): «لا احتاج».

(١٠) في (ب) و(ج): «وذلك محال».

(١١) في (ب) و(ج): «إليها وذلك محال وإن سلمنا».

حصلت هذه الصحةُ، وإلا لم يكُنِ اختصاصُ البعض بها أَولى من البعض.

قلنا: لا نُسلِّم أنّ اختصاصَ البعض بهذا الحكم لا بدّ وأن يكون لعلةٍ. بيانه:

أما[١] **أولًا**: فلأنه كما أن بعض المعلومات مختصٌّ بهذه الصحة، فهو أيضاً مختصٌّ بعلة هذه الصحة[٢] دونَ غيره افتقاره إلى علّةٍ لزم من اختصاصه بعلة هذه الصحة دونَ غيره افتقاره إلى علةٍ أخرى، فيلزم[٣] أن يكون اختصاصُه بعلة هذه الصحة[٤] لعلةٍ أخرى، ويلزم[٥] التسلسُل.

وأما ثانياً: فلأن تلك الصحةَ مختصةٌ بتلك العلة دون غيرها، فيلزم أن يكون علّتُها لذلك الحكم لعلةٍ أخرى، ويلزم[٦] التسلسل.

فثبت بما ذكرناه[٧] أنه لا يمكن تعليلُ جميع الأحكام، بل من الأحكام ما يُعلَّلُ ومنها ما لا يعلّل، وهذا متفق عليه بين المتكلمين.

فإن صحة كون الشيء معلوماً ومذكوراً ومُخبَراً عنه أحكامٌ غيرُ مُعلَّلة، وصحة كون الشيء مقدوراً للعباد غير مُعلَّلة عندكم؛ لأنها لو كانت مُعلَّلةً بعلّةٍ لكانت تلك العلةُ مشتركةً؛ لاستحالة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة عندكم.

ثم إنا نقدر على الأكوان والاعتمادات والعلوم، وأخصُّ وصفٍ مُشتَرَكٍ هو العَرَضية.

---

(١) قوله: «أما» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «فلو لزم من اختصاصه بهذه الصحة».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «فيلزم»، وفي (أ): «فيبلغ».

(٤) في (أ): «الصحة الصحة».

(٥) في (ب) و(ج): «ولزم».

(٦) في (ب) و(ج): «ولزم».

(٧) في (ج): «ذكرنا».

ثم إنه لا يمكن تعليلُ صحة المقدورية بها[١]، وإلا لزم حصولُ اقتدارنا على جميع الأعراض، وإنه محالٌ! فثبت أن صحةَ كون الشيء مقدوراً للعبد حُكمٌ اختصّ به بعضُ الأمور مع أنها غير مُعلَّلةٍ بعلةٍ.

وإذا جاز ذلك فليجُزْ مِثلَهُ أيضاً[٢] صحةُ كون الشيء مرئياً.

ولئن[٣] سلّمنا أن صحة كون الشيء مرئياً من الأحكام المعلَّلة، فلم لا يجوزُ تعليل صحة[٤] كون السواد مرئياً لكونه سواداً؟ وتعليل صحة كون الجوهر مرئياً لكونه[٥] جوهراً؟

قوله: صحة كون السواد مرئياً مماثلة لصحة كون الجوهر مرئياً؛ فلو علّلنا هذه الصحة في السواد بكونه سواداً، وفي الجوهر بكونه جوهراً؛ لزم تعليلُ الأحكام المتماثلة بالعلل المختلفة، وإنه باطلٌ[٦].

قلنا: لا نُسلّمُ أنَّ صحةَ كون السواد مرئياً مماثلةٌ لصحة كون الجوهر مرئياً.

بيانه[٧]: أن المِثلَين هما اللذان يقوم أحدُهما مقامَ الآخر في كل الأمور الواجبة.

وهاهنا كلُّ واحدةٍ من هاتين الصحّتَين يستحيلُ قيامها مقام الأخرى[٨]؛ لأن صحة كون السواد مرئياً يستحيلُ ثبوتها في الجوهر؛ لأن الجوهر يستحيل أن يُرى سَواداً.

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «المقدورية»، وفي (أ): «المقدور».

(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «في».

(٣) في (ب) و(ج): «وإن».

(٤) قوله: «صحة» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «بكونه».

(٦) في (ب) و(ج): «وإنه محال».

(٧) زاد في (ب) هنا: «هو»، وزاد في (ج) هنا أيضًا: «وهو».

(٨) في (ب) و(ج): «الآخر».

وكذلك صحة كون الجوهر مرئياً يستحيل أن يحصل في السواد؛ لأن السواد يستحيل أن يُرى جوهراً.

ولما امتنع قيامُ كل واحدة من هاتين الصحّتَين مقامَ الأخرى؛ ثبت اختلافُهما في الماهية، فلا يلزم من تعليل إحداهما بالسواد، والأخرى بالجوهر تعليلٌ للأحكام[١] المتماثلة بالعلل المختلفة.

ولئن سلّمنا تماثُل[٢] الصحتين، لكن لِـمَ لا يجوز تعليل الأحكام المتماثلة بالعلل المختلفة؟

بيانه من وجوه:

الأول: وهو أنكم لمّا علّلتُم صحةَ كونِ الشيء مرئياً بالوجود، فبماذا تُعلّلون صحةَ كون الشيء موجوداً[٣]؟ فإن من المعلومات[٤] ما لا يصحُّ الوجودُ وعليها[٥] كالمُحالات[٦]، ومنها[٧] ما[٨] يصحُّ ذلك عليها!

وعند ذلك لا بد وأن تقولوا: إن هذه الصحة ليست حُكماً[٩] ثبوتياً.

---

(١) في (ج): «الأحكام».

(٢) في (ب) و(ج): «بتماثل».

(٣) من قوله: «مرئياً بالوجود» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «المعلولات».

(٥) كذا في (ج): «عليها»، وفيهما: «عليهما».

(٦) في (ب) و(ج): «كالحالات».

(٧) كذا في (ج): «ومنها»، وفيهما: «ومنه».

(٨) زاد في (ب) و(ج) هنا: «لا».

(٩) في الأصل خطأ: «إن هذه الصحة ليست حُكمًا، يصحُّ ذلك عليها! وعند ذلك لا بد وأن تقولوا: إن هذه الصحة ليست حُكماً ثبوتياً. وإن كانت ثبوتية فهي غيرُ معلَّلةٍ، فهي معلّلةٌ في كل حقيقة لخصوصية تلك الحقيقة».
=

وإن[١] كانت ثبوتية فهي غيرُ معلَّلةٍ، وإن كانت معللةً فهي معلّلةٌ في كل حقيقة لخصوصية[٢] تلك الحقيقة.

وكيف ما كان فلا بد وأن يبطل ركنٌ واحدٌ من أركان دليلكم **الثاني**، وهو أن المختلفات تشترك[٣] في كونِ كلٍّ واحدٍ منها مخالفاً للآخَر؛ فإن السواد مشارك للبياض في كونِ كلٍّ واحدٍ منها[٤] مخالفاً للآخَر، ومضاداً حالَهُ[٥].

وهذه المخالفة والمضادة[٦] إنما جاءت للحقيقة المخصوصة التي بكل واحدٍ منهما، لا يقال: المخالفة[٧] ليست صفة ثبوتية، بل هي حُكم فرضيٌّ اعتباريٌّ؛ لأنا نقول: إن جاز أن تجعلوا المخالفة حكماً اعتبارياً لا ثبوتَ له في الخارج؛ جاز أيضاً أن يُجعل[٨] كونُ الشيء مرئياً حُكمًا اعتبارياً؛ فإنه لا تفاوُتَ في العقل بين الأمرين.

الثالث: وهو أن الحقائق المختلفة التي تصح رؤيتها؛ إما أن يكون مُشترِكاً[٩] في شيء من الأوصاف الثبوتية، أو لا تكون.

= ثم ضرب الناسخ على ما بعد «لا بد»، وجعل قوله: «ثبوتياً. وإن كانت ثبوتية فهي غيرُ معلَّلةٍ، وإن كانت معللةً فهي معلّلةٌ في كل حقيقة لخصوصية تلك الحقيقة» في هامش الصفحة.

(١) في (ب) و(ج): «ليست حكمًا ثبوتياً فإن».

(٢) في (ب) و(ج): «بخصوصية».

(٣) في (ب) و(ج): «مشتركة».

(٤) في (ج): «منهما».

(٥) في (ب): «ومضاداً له»، وفي (ج): «ومغايرًا له».

(٦) في (ب) و(ج): «والمغايرة».

(٧) من قوله: «التي بكل واحد» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٨) زاد في (ج) هنا: «صحة».

(٩) في (ب) و(ج): «أن تكون مُشتِركة».

فإن لم تكن مُشترِكة في شيء من الأوصاف الثبوتية استحال أن تُعلَّل صحةُ رؤيتها بوصفٍ مُشترك بينها.

وإن كانت مشتركة في شيء من الأوصاف الثبوتية؛ فإن[١] [ما به][٢] الامتيازَ[٣] غيرُ ما به الاشتراك؛ فإما أن تكون بين الاعتبارَين مُلازَمةٌ، أو لا يكون.

فإن لم يكُن[٤]؛ كان كلُّ واحد من الاعتبارَين غنياً عن الآخَر، فلا يكون أحدُهما وصفاً للآخَر.

وإن كان بينهما ملازَمةٌ؛ فمن المحال أن تكون[٥] جهةُ الامتياز ملازمةً لجهة الاشتراك، وإلا لكان كلُّ واحدٍ من الأشياء المتّصفة بذلك المشترَك متّصفاً بالأمور[٦] المتقابلة المتغايرة، وإنه باطلٌ.

بل لا بد وأن تكون جهة الاشتراك لازمةً لجهة الامتياز، وهي محتاجة إليها، فإذن يكون الوصفُ المشترَكُ محتاجاً في كلِّ واحدٍ من تلك المختلفات إلى حقائقها المخصوصة.

وذلك هو المطلوب **الرابع**: وهو أن صحة كون الشيء معلوماً ومذكوراً ومُخبَراً عنه وصحة[٧] كون الشيء مقدوراً ومُراداً؛ إما أن يقولوا: إنها ليست أحكاماً ثبوتية، وإن

---

(١) في (ب): «الأوصاف الثبوتية مما به».

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) في (ج): «فما به الامتياز».

(٤) في (ج): «تكن».

(٥) في (ب) و(ج): «يكون».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «بالأمور»، وفي (أ): «الأصول».

(٧) في (ب) و(ج): «أو صحة».

كانت ثبوتيةً فهي غير معلَّلةٍ، أو إن[١] كانت معلَّلةً فهي معلَّلةٌ بخصوصيات الحقائق.

وكيف ما كان؛ فإنه يبطل ركنٌ من أركان دليلكم.

الخامس: أنّ صحةَ العالِـمية والقادِرية؛ إما أن تكون حكماً مشتركاً بين الباري تعالى[٢] وبين الممكنات، أو لا يكون[٣].

فإن[٤] كان مشتركاً بين الموضعَين، وقد علّلتم هذا الحُكم في المُشاهَد[٥]: بالحياة المحدثة، وفي الغائب: بالحياة القديمة ـ مع اختلاف هاتين الحياتين ـ فقد علّلتم أحد[٦] الحُكمَين المتماثلَين بعلتين مختلفتين، وهو المطلوب.

وإن لم تكن[٧] صحةُ كون البارئ[٨] عالِماً قادراً مساويةً لصحة كوننا عالِمين قادِرين[٩] ـ مع اشتراكهما في كونِ كلِّ واحدٍ منهما صحةً ـ فهو باطلٌ.

أما أولاً: فلأنه إذا جاز ذلك؛ فلم لا يجوز أن يكون صحة كون السواد مرئياً مخالِفةً[١٠] كونَ الجوهر مرئياً؟ وإن كانتا مشتركتَين في كون كلِّ واحدٍ منهما صحة.

وأما ثانياً: فلأنا نعلم ببديهة العقل أنه لا اختلاف في صحة العالِمية والقادِرية من حيث إنها صحة.

---

(١) في (ج): «وإن».
(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) في (ج): «تكون».
(٤) في (ب) و(ج): «وإن».
(٥) في (ج): «الشاهد».
(٦) قوله: «أحد» سقط من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «يكن».
(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٩) في (ج): «قادرين عالمين».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «لصحة».

وأما ثالثاً: فنحن لا نعقل فرقاً[١] بين كون الله تعالى[٢] حياً، وبين كوننا أحياءً[٣] إلا في القدم[٤] والحدوث.

فإن اقتضى هذا القدْرُ اختلافَ الحقيقة في الموضعَين؛ فوجود البارئ تعالى أيضاً مخالفٌ لوجود الممكِنات في الحدوث والقدم[٥]؛ فلا يلزم من كون وجودها[٦] علةً لصحة الرؤية كونُ وجودِه كذلك! وحينئذٍ يسقُط دليلُكم.

السادس: وهو أن الأعراض ـ على اختلافها ـ يشملُها حُكمٌ واحد؛، وهو: حاجتها[٧] إلى المحلّ، وامتناعُ بقائها، وامتناعُ اجتماعِ المِثلَين منها[٨] في محلٍّ واحدٍ عندكم؛ وكونها بحيث قد يوجد فيها ما يتماثل، أو يختلف، أو يضادّ[٩].

والسابع[١٠]: أن علم الله تعالى عندكم مُساوٍ للعلم الحادث في تعليقها بالمعلوم[١١] الواحد، على الوجه الواحد، على الطريقة الواحدة.

ثم لم يلزم من استوائهما في هذا الحُكم ـ الذي هو معلولُ حقيقتهما ـ تماثُلُهما؛ فثبت أنه لا يلزم من الاستواء في الحكم الاستواء[١٢] في المؤثر.

---

(١) قوله: «فرقاً» سقط من (ب) و(ج).

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «فرقاً».

(٤) في (ج): «العدم».

(٥) في (ج): «القدم والحدوث».

(٦) في (ب) و(ج): «وجودنا».

(٧) في (ج): «حاجتها».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «منها»، وفي (أ): «حينها».

(٩) في (ج): «يتخالف أو يتضاد».

(١٠) في (ج): «السابع».

(١١) في (ج): «تعلقه بالعلوم».

(١٢) قوله: «في الحكم الاستواء» زيادة من (ج).

الثامن: وهو أنّ الظلم إنما قبُحَ لكونه ظلماً، والجهل إنما قبُح لكونه جهلاً، والكذب لكونه كذباً... بدليل أنا متى علِمنا هذه الاعتباراتِ علمنا القبحَ وإن لم نعلم شيئاً آخرَ، ومتى لم نعلم[١] هذه الاعتبارات لم نعلم القبح.

والشيء الذي يلزمُ من العلم به العلمُ بحُكمٍ من الأحكام سواء عُلم غيرُه أو لم يُعلم[٢]؛ فإنه لا بدّ وأن يكون علّةً فيه؛ فيثبت[٣] أن القبح في هذه المواضع مُعلَّلٌ بخصوصيات هذه الأمور، وذلك يقتضي صحة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة.

وأما[٤] الذي تمسكتم به أولًا من أنّ حاجة الحُكم إلى العلة المخصوصة إما لذاته، أو لِلازِمِه، أو لِما لا يكون لازماً له.

فالجواب[٥]: أن الحُكم اللازم للإمكان هو[٦] الاحتياج[٧] إلى مُرجِّح، فأما[٨] خصوصية ذلك المرجِّح فليست لأجل أن ذلك الحُكم يقتضي لذاته ذلك المرجّحَ نفسَه، بل لأجل أن ذلك المرجِّح بخصوصيةٍ يقتضي ذلك الحكم.

فالحاصل: أن المعلول لا يقتضي الاستنادَ إلى العلةِ المخصوصة، بل يقتضي الاستنادَ إلى المرجِّح المطلَق.

فأما تخصيص المرجِّح فيكون ذلك من جانب العلّة لا من جانب المعلول.

---

(١) قوله: «شيئاً آخر ومتى لم نعلم» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «نعلم».

(٣) في (ب) و(ج): «فثبت».

(٤) في (ب) و(ج): «فأما».

(٥) في (ب) و(ج): «فالجواب عنه».

(٦) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «اللازم وهو الإمكان».

(٧) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب): «المحتاج».

(٨) في (ب): «فأما ما».

وأما الذي تمسكتم به ثانياً من أنه يلزم عليه تجويزُ تعليل صحة العالِمية تارةً بعلّة صحة[١] القادرية[٢]، وتارةً بغيرها!

فالجواب: أن هذا التجويز قائمٌ، ويُحتاج في دفعه إلى دليل!

ولئن[٣] سلَّمنا أنه لا بدّ من تعليل صحة كون السواد مَرئيّاً، والجوهر مرئياً بأمرٍ مُشترَكٍ بينهما، فلِمَ قلتم: بأن الوجودَ مشتركٌ بين الموجودات حتى تقولوا بأنه هو العلة لهذه الصحة؟

بيانه: وهو أن وجود كل شيء نفس حقيقته المخصوصة؛ على ما دلَلنا عليه في باب إثبات الصانع في تقرير أسئلة[٤] نفاة الإمكان.

وكما أنّ حقيقةَ كلِّ شيء[٥] غيرُ مشترَك[٦] بينها وبين ما يخالفها؛ كذلك وجودُ كلِّ شيء غيرُ مشترَكٍ بينه وبين ما يُخالفه.

وعلى هذا يسقط دليلُكم بالكلية!

ولئن سلّمنا أنَّ[٧]: الوجودُ مشتركٌ، فلم قلتم: إنه لا مشتركَ بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث والوجود؟

غاية ما في الباب أنّا لا نعرفُ وصفاً آخرَ مشترَكاً بينهما إلا هذين الوصفين، ولكن[٨] عدمَ العلم بالشيء لا يقتضي عدمَ ذلك الشيء.

---

(١) قوله: «صحة» زيادة في (ج).

(٢) في (ب): «لعلة صحة القادرية».

(٣) في (ب) و(ج): «وإن».

(٤) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «الأسئلة».

(٥) قوله: «كل شيء» سقط من (ب).

(٦) في (ب): «غير مشتركة»، وفي (ج): «حقيقة الشيء غير مشتركة».

(٧) قوله: «أنَّ» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «لكن».

وتحقيق هذا ما مرّ أنّ التقسيم إنما يفيد العلم إذا كان مُنحصِراً، فأما إذا كان مُنتشِراً فلا.

ومما يبين[١] أن تقسيمَكم غيرُ منحصر أنّ الإمكانَ وصفٌ مشترَكٌ بين الجواهر والأعراض، وهو مغاير للحدوث والوجود.

أما مغايرته[٢] للوجود فظاهرٌ، وإلا لكان كلُّ موجود مُمكناً.

وأما مغايرته للحدوث فظاهر أيضاً؛ لأن الإمكان حاصلٌ فيه نفسه[٣].

لا يقال: الإمكان لا يصلح أن يكون علةً لهذه الصحة:

أما أولاً: فلأنه أمرٌ عدَميٌّ فلا[٤] يصلُحُ للعِلِيّة.

وأما ثانياً: فلأنه حاصلٌ للمعدوم مع أنه لا يصح[٥] رؤيته؛ لأنا نقول:

ـ أما أولاً: فنحن لم نذكر[٦] الإمكان لأجل أن نجعله[٧] علة لصحة الرؤية، بل لبيان أنّ الذي ادّعيتُموه من أنه لا مشتركَ إلا الحدوث والوجود باطلٌ.

ولما بطل هذا الحصرُ احتمل أن يكون هناك وصفٌ آخرُ ثبوتيٌّ مشتركٌ بين الجواهر والأعراض.

---

(١) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب): «بينّ».

(٢) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «مغايرة».

(٣) في (ب) و(ج): «حاصل قبل الحدوث والشيء لا يحدث قبل نفسه»، باستثناء قوله: «يحدث»، ففي (ج): «يحصل».

(٤) في (ب): «لا».

(٥) في (ج): «لا تصح».

(٦) في (ج): «لا نذكر».

(٧) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «يجعله».

ـ **وأما ثانياً** فلا نسلّم أن الإمكان غيرُ صالح للعِلِّيّة.

قوله: الإمكان عدمي:

قلنا: إذا جعلتُم الإمكان عدَمياً؛ فصحة كون الشيء مرئياً عبارةٌ عن إمكان كونه مرئياً، فهذه الصحة أيضاً تكون أمراً عدَمياً ولا استحالة في تعليل الأوصاف العدمية بالأمور العدمية[١].

قوله: الإمكان حاصل للمعدوم مع أنه لا يصح رؤيته.

قلنا: إنه لا يلزم من حصول المصحِّح حصولُ الصحة مطلقاً، بل من الجائز أن يتوقّف ذلك على حصول شرطٍ أو انتفاء مانعٍ.

ألا ترى أن كون الذاتِ حيةً يُصحّح كونها جاهلةً مشتهيةً[٢] نافرةً[٣]، ثم إن الحياة حاصلةٌ في حقّ الله تعالى مع استحاله كونه جاهلاً مُشتهياً نافراً[٤].

فكذلك هنا[٥] الإمكانُ ـ وإن كان علة لصحة الرؤية ـ لكنه يتوقف اقتضاؤه لذلك على حصول الوجود للذات.

ولئن سلَّمنا أنه لا مشتركَ إلا الوجود والحدوث، فلم لا يجوز أن يكون المصحّح هو الحدوث.

قوله: الحدوث عبارة عن مجموعِ وجودٍ حاصل وعدمٍ سابق، والعدمُ السابق ساقطٌ عن درجة الاعتبار؛ فلم يبقَ إلا الوجود.

---

(١) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب): «العرضية».

(٢) في (ج): «منتهية».

(٣) زاد في (ج) هنا: «مع أنه لا يلزم من كونه تعالى حيًا حصول هذه المصحات».

(٤) من قوله: «ثم إن الحياة حاصلة» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «فكذا هاهنا».

قلنا: لا نُسلِّمُ أن الحدوث عبارة عن مجموع الوجود والعدم!

ألا ترى أنا لو قدَّرنا عدمَ القديم؛ فإن هناك الوجود والعدم حاصلان[١] مع أن الحدوث غير حاصل.

بل الحدوثُ عبارةٌ عن مسبوقية وجودِ الشيء بالعدم، وهذه المسبوقيةُ كيفيةٌ في وجود الشيء مغايرةٌ للوجود الحاصل والعدم السابق، فلم لا يجوز أن تكون علة صحة الرؤية هذه الكيفية؟

ولئن سلمنا أن الحدوث عبارةٌ عن مجموع هذا الوجود والعدم، ولكن لا يجوز أن يكون العدمُ السابق علةً لهذه الصحة!

ألا ترى أن عدم الضدّ عن المحل علةٌ لصحة حصول الضدّ الآخَر فيه[٢]؟ فإذا عُقِلَ في عدم كونه علةً لصحة، فليُعقَلْ هنا أيضاً كذلك.

ولئن سلَّمنا أن هذا العدم لا يصلح للعلية، ولكن[٣] لم لا يجوز أن تكون علّةَ هذه الصحة الوجودُ بشرطِ تقدُّم العدم عليه؟ ألا ترى أن وجود الفعل يحتاج إلى الفاعل بشرط كونه مسبوقاً بالعدم؟ فإذا جاز أن يكون الوجودُ بشرطِ كونه مسبوقاً بالعدم علةً لهذه الحاجة؛ فلم لا يجوز أن يكون علةً لهذه الصحة؟

ولئن سلّمنا أنّ حدوث الجواهر والألوان[٤] لا يصلُحُ أن يكون علةً لصحة رؤيتها، فلم قلتم: إنه يجب إسنادُ[٥] هذه الصحة إلى والوجود[٦].

---

(١) في (ب) و(ج): «حاصل».

(٢) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب): «منه».

(٣) في (ج): «لكن».

(٤) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب) بزيادة: «أن».

(٥) في (ب) و(ج): «استناد».

(٦) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب): «وجود بنا».

بيانه: وهو أنه إنما يلزمُ من قيام الدليل على امتناع إسنادِ[١] هذه الصحةِ إلى غيرِ الوجود إسنادُها[٢] إلى الوجود لو لم يقُم الدليلُ على امتناع إسنادها[٣] إلى الوجود.

فأما إذا قامت الدلالةُ على فساد هذا القِسم أيضاً لم يكن الجزمُ بإبطال سائرِ الأقسام، وتصحيحُ هذا القسم أَولى من العكس، بل حينئذ يجب التوقُّف في صحة كلِّ واحدٍ من الأقسام وفسادها.

وإنما قلنا: إن الدليل قام على فساد إسناد[٤] هذه الصحة إلى الوجود؛ لأنَّ الوجودَ إما أن يكون علةً لصحة رؤية نفسِه فقط، أو علةً لصحة رؤية الحقائق التي هو صفةٌ لها، أو علة[٥] لصحة رؤية الأمرين.

فإن كانت[٦] علةً لصحة رؤية نفسِه فقط؛ فحينئذٍ لا ترى[٧] من السواد إلا وجودَه، ومن البياض إلا وجودَه، ومن الجوهر إلا وجودَه؛ فحينئذٍ يكون متعلقُ رؤيتنا من جميع المرئيات أمراً واحداً مشتركاً بينها وهو الوجود، وذلك يقتضي أن لا تميُّز ـ من حيث الأبصار ـ بين السواد والبياض والجوهر[٨]، وهذه مكابرة.

وإن كانت علةً لصحة رؤية الحقائق التي هي[٩] صفةٌ لها[١٠]؛ يكون[١١] علةً

---

(١) في (ب) و(ج): «استناد».

(٢) في (ب) و(ج): «استنادها».

(٣) في (ب) و(ج): «استنادها».

(٤) في (ب) و(ج): «استناد».

(٥) في (ب): «وعلة».

(٦) في (ج): «كان».

(٧) في (ج): «نرى».

(٨) زاد في (ج) هنا: «والعرض».

(٩) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «هو».

(١٠) زاد في (ب) و(ج) هنا: «مثلًا».

(١١) في (ج): «بكون».

لصحة كون السواد ـ من حيث إنه سوادٌ ـ مرئياً، ولصحة كون الجوهر ـ من حيث إنه جوهرٌ ـ مرئياً، فذلك أيضاً محالٌ.

أما أولاً: فلأن السواد إنما صحّت رؤيتُه سواداً[١]؛ لأنه سوادٌ، لا لأجل شيءٍ آخَرَ منفصلٍ عن كونِه سواداً.

كما أنّ السوادَ إنما يُعلَمُ كونه سواداً لكونه[٢] سواداً لا لأمرٍ منفصلٍ عنه.

وكما[٣] أن القول: بأن السواد يُعلَم سواداً لا لأنه[٤] سواد قولٌ يُعلَم فساده بالبديهة، فكذا[٥] القول: بأن السواد إنما يصحُّ[٦] رؤيته سواداً لا لأنه سواد بل لشيءٍ آخرَ؛ وجب أن يكون فاسداً.

وأما ثانياً: فهَبْ أن صحة رؤيته السوادَ يُعتبَرُ في ثبوتها وجودُ السواد، فهل يُعتبَر[٧] في ثبوتها تحقُّقُ السوادية أو لا يُعتبر؟

فإن اعتُبِر ذلك كانت صحةُ رؤية السواد موقوفةً على مجموع وجود السواد وسواديّته، وصحة رؤية البياض موقوفة على مجموع وجود البياض وبياضيّته، وأحدُ المجموعَين مخالفٌ للمجموع الآخر، فتكون علةُ الصحة مختلفةً، وذلك يُبطل أصلَ دليلكم!

---

(١) قوله: «سواداً» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «بكونه».

(٣) في (ب) و(ج): «فكما».

(٤) في (ج): «إلا لأنه».

(٥) في (ب) و(ج): «فكذلك».

(٦) في (ب) و(ج): «الفساد إنما يصح».

(٧) في (ج): «تعتبر».

وإن لم يُعتَبر في ثبوت صحة كون السواد مرئياً تحقُّق السوادية لزم[١] أن تثبت صحة رؤية السواد سواء تحققت السوادية[٢] أو لم تتحقق، وذلك معلوم الفساد بالضرورة؛ لأنه إذا[٣] لم تتحقق السوادية فكيف[٤] تحصل صحة رؤية السواد.

وأما القسم الثالث ـ وهو أن يكون الوجودُ علةً لصحة رؤية نفسِه ولصحةِ رؤية كونِه سواداً ـ فهو يبطلُ بما أبطلنا به[٥] القسمَ الثاني، ويخصُّهُ وجهٌ آخَرُ وهو:

أنّا إذا رأينا من السواد وجودَه وسواديّتَه ـ ووجودُه مخالفٌ لسواديته ـ وجب أن يكون رائينَ[٦] لأمرَين[٧] مختلفين! ونحن متى رأينا أمرَين مختلفين؛ فإنا نميزُ ـ من حيث البصر ـ بينهما.

فكما نميز[٨] بين السواد والحركة القائمَين بمحلٍّ واحدٍ، فيلزم أن ندرك بالبصر امتياز[٩] وجود السواد عن سواديته، وأن يكون تمييزنا[١٠] بين هذين الأمرين كتمييزنا بالبصر بين السواد والحركة القائمين بالمحلّ الواحد، ولما كان باطلاً بطل هذا القسمُ.

---

(١) قوله: «لزم» سقط من (ج).

(٢) من قوله: «إن ثبت صحة رؤية السواد» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «إذ».

(٤) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «كيف».

(٥) في (ب) و(ج): «أبطل به».

(٦) كذا في (ب) و(ج)، في (أ): «رأيين».

(٧) في (ج): «الأمرين».

(٨) في (ب) و(ج): «نميزه».

(٩) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «امتاز».

(١٠) في (ب): «تميزنا»، وفي (أ): «تمييز ما». والمثبت من (ج).

ولئن سلّمنا أنّ علةَ صحةِ رؤية الجواهر[١] والألوان وجودُها، وأنّ وجودَها مُساوٍ لوجود الله تعالى؛ فلم قلتم: إن وجود الله تعالى يجب أن يكون علةً لصحة الرؤية؟

قوله: من حُكم المِثلَين الاستواءُ في جملة الأحكام.

قلنا: هذا منقوض بالجوهر حال حدوثه؛ فإنه مثل الجوهر حال بقائه، مع أن الجوهر حالَ حدوثه يجب أن يكون متعلّق القادر، وحال بقائه يستحيل أن يكون متعلّق القادر، وكذا[٢] الأعراض.

فإن في الزمان الثاني يصحُّ حصول مثل[٣] العرَض، ويستحيل وجودُه بعينه[٤]؛ لاستحالة البقاء عليه! بل العرَضُ يصحُّ حصولُه في الزمان الأول، ويستحيل حصولُه في الزمان الثاني.

والجوهرُ يجب كونُه[٥] مقدوراً في الحالة الأولى، ويستحيل كونه كذلك في الحاله الثانية، ويجب كونه حادثاً في الزمان الأول، وكونه[٦] باقياً في الزمان الثاني، مع امتناع عكسها[٧].

والعالَمُ كان ممتنعَ الحدوث في الأول، وهو ـ بعينِهِ ـ صحيحُ الحدوث فيما لا يزال!

---

(١) في (ج): «الجوهر».
(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «في».
(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «هذا».
(٤) في (ب): «وجوده»، وفي (ج): «وجوده نفسه».
(٥) في (ج): «يجب أن يكون».
(٦) الواو سقطت من (أ).
(٧) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «عكسياً».

ومعلومٌ أنّ التفاوُتَ بين المِثلين ليسَ بأكثَرَ[١] من التفاوُت بين الشيء الواحد في الزمانَين، فإذا جاز تبدُّلُ أحكام الشيء بحسب الأزمنة وجوباً وامتناعاً؛ فلَأنْ يجوزَ ذلك بين المِثلَين أَولى.

ولئن سلَّمنا أن وجودَ البارئ تعالى[٢] علةٌ لصحةِ رؤيته، لكن لم قلتُم: إنه يلزَمُ حصولُ هذه الصحة على الإطلاق؟

بيانه: وهو أن المصحِّحَ للشيء قد يكون حاصلاً مع أنَّ الصحةَ غيرُ حاصلة؛ كما ذكرنا من أن الحياة[٣] مصحِّحةٌ لكون الذات مشتهيةً نافرةً جاهلةً صحيحةً أو مريضة.

ثم إن الخمسة[٤] حاصلةٌ في حقّ الله تعالى مع استحالة هذه الأمور عليه؛ لأنّ[٥] ذاتَه المخصوصةَ غيرُ قابلةٍ لهذه الأحكام، فلم لا يجوز أن يكون هاهنا[٦].

كذلك لا يقال: علة الصحة إذا حصلَت وجبَ حصولُ الصحة إذ لو توقّفُ صدورُ الصحة عنها على قابلٍ مخصوص لتوقّف صدورُ المعلول عن العلة علىٰ أمر آخرَ، وأنه محال!

لأنا نقول: ما الدليل على أنّ العلةَ في إيجابِها معلولَها لا تتوقّف على شرطٍ؟ أليس أن اقتضاءَ الحركة لكون هذه الذات متحركةً يتوقف على حلولها في هذه الذات، وذلك يُبطل كلامكم[٧].

---

(١) في (ب) و(ج): «بين المثلين أكثر».

(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «الحيية».

(٤) في (ب) و(ج): «الحيية».

(٥) في (ب) و(ج): «هذه الأمور لأجل أن».

(٦) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «هناك».

(٧) في (ب) و(ج): «دليلكم».

ولئن سلّمنا أنّ وجودَ الله تعالى مُقتضٍ لهذه الصحة، وأن ذاته قابلةٌ لهذه الصحة، لكن لم لا يجوز أن تكون ذاتُه موصوفةً ببعض الصفات المانعة من حصول هذه الصحة؟

بيانه: وهو أن الحكم كما ينتفي؛ لانتفاء المؤثر ينتفي أيضاً لوجود المانع.

لا يقال: الصفة المانعة لا بد وأن تكون موجودة، فوجودُها يصحّح[١] كونها مرئية[٢]، ومع ذلك كيف تكون[٣] مانعةً من الرؤية؟

لأنا نقول: إن دليلكم لا يتمشى إلا مع القول بالأحوال، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تكون ذاتُ الله تعالى موصوفةً بحالة، تلك الحالةُ لنفسِها مانعةٌ من حصول هذه الصحة؟

ولئن سلّمنا أنه تعالى يصحّ أن يكون مرئيّاً، ولكن[٤] لم قلتم: إنه[٥] يصحّ أن يكون مرئياً لنا؟

بيانه: أن من مذهبكم أن كل شيء يصحُّ رؤيته منا؛ فإما أن يقوم بنا إدراكٌ متعلقٌ به، أو ضدٌّ لذلك الإدراك؛ بناءً على مذهبكم أنّ القابلَ للضدَّين يستحيلُ خلوُّه عنهما.

ثم إن إدراكَنا للأشياء لكونه[٦] موجوداً يصحّ إدراكُه، فلا بد وأن يقوم بنا[٧] إدراكٌ متعلّقٌ به، أو يقوم بنا[٨] ضدٌّ لذلك الإدراك.

---

(١) في (ب) و(ج): «مصحح».

(٢) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «مرتين».

(٣) في (ج): «يكون».

(٤) قوله: «ولكن» سقط من (ج).

(٥) قوله: «إنه» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «بكونه».

(٧) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب): «بناء».

(٨) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب): «بناء»

ثم الكلام[١] في ذلك الإدراك أو في ضده كالكلام في الأول، فيلزم التسلسُل.

ثم إن أصحابكم ذكروا أجوبةً ثلاثة عن هذا الإشكال:

أحدها: أن هذا الإدراكَ يستحيلُ أن يكون مَرئياً لنا، فلا يَلزَمُ اتصافنا بإدراك مُتعلّقٍ به[٢]، أو بضدّ ذلك الإدراك[٣].

وثانيها: أن ذلك الإدراكَ يصحُّ كونُه مُدرَكاً لنا، وإنما لا يُدرَكُ[٤] لقيام ما يُضادُّ إدراكَ ذلك الإدراك، وذلك الضد؛ كما منع من إدراك الإدراك منع من إدراك نفسه.

نعم[٥] اللهُ تعالى يرى ذلك الضدَّ!

وثالثها[٦]: أن الله تعالى خلق فينا مَعنيَين كلُّ واحدٍ منهما يمنعُ من إدراك الآخر.

وإذ عرفتَ ذلك فنقول[٧]:

أما على جوابكم الأول: فإذا جوّزتُم كون الوجود مُصحِّحاً للإدراك مع أنه يستحيل كونُه مُدرِكاً لنا، فلم لا يجوزُ أن يكون الوجودُ يصحّحُ كونَ البارئ مرئياً، وإن استحال كونُه مرئياً لنا[٨]؟

وهكذا نقول: على جوابكم الثاني: فإنكم جعلتم ضدَّ الإدراك مانعاً[٩] من

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم الإدراك».

(٢) في (ب) و(ج): «يتعلق به».

(٣) زاد في (ج) هنا: «بل الباري تعالى يرى ذلك الإدراك».

(٤) في (ج): «لا ندرك».

(٥) في (ب) و(ج): «بل».

(٦) في (ب) و(ج): «ثالثها».

(٧) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «فيقول».

(٨) قوله: «لنا» زيادة (ب) (ج).

(٩) في (ج): «ممانعًا».

رؤية نفسه ومن رؤية الإدراك، فإذا جاز أن يكون الشيء مانعاً من رؤية نفسه ـ مع أن المصحح فيه قائمٌ ـ فلم لا يجوز في حقّ البارئ أيضاً كذلك؟

وأما جوابكم **الثالث** فنقول: إذا جاز أن يقوم بنا[١] ما لأجله يستحيل منا[٢] إدراك بعض الأشياء، فلم لا يجوز أن تكون[٣] ذواتُنا موصوفةً بصفةٍ لازمةٍ يمتنع[٤] انفكاكها عنها، وتكون تلك الصفةُ مانعةً عن صحة رؤيتنا البارئ.

ولئن سلَّمنا أنَّ وجودَ الأشياء يقتضي صحةَ كونها مرئيةً لنا، ولكن هنا[٥] ما يمنع منها:

أما أولاً: فلأنه[٦] يلزم منه صحةُ كونِ الروائحِ والطعومِ والعلومِ والقدْرِ مَرئيّـةً لنا وكذا[٧] الإرادات، والعلمُ باستحالة ذلك ضروريٌّ.

وأما ثانيـاً: فهو[٨] أن حاستنا سليمةٌ، وشرائط الرؤية حاصلةٌ، فلو كانت العلوم والقدر مرئيةً لوجب أن نراها نحن؛ إذ لو جاز عند حصول المرئيّ واستجماع الشرائط وسلامة الحاسة[٩] أن لا نرى المرئيَّ لزمت المُحالات التي ألزمناها القائلين[١٠] بالإدراك.

---

(١) كذا في (ج): «بنا»، وفي (أ) و(ب): «منا».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «منا»، وفي (أ): «مثال».

(٣) في (ج): «يكون».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «يمتنع»، وفي (أ): «يتبع».

(٥) في (ب) و(ج): «لكن هاهنا».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «أما أولًا فلأنه»، وفي (أ): «وهو أنه».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «وكذا»، وفي (أ): «الذي».

(٨) كذا في (ج): «فهو»، وفي (أ) و(ب): «وهو».

(٩) في (ب) و(ج): «الحواس».

(١٠) في (ب) و(ج): «ألزمناها على القائلين».

وأما ثالثاً: فهو[١] أنّ الألوان لما صح أن تكون مرئية؛ فإن الأعمى يجد من نفسه بالضرورة نقصاً في امتناع رؤيتها عليه، فلو كانت الطعوم والروائح تصحُّ[٢] أن تكون مرئيةً وجب أن يكون حالُنا معها كحال الأعمى مع الألوان، فكان يجب أن نجد[٣] من أنفُسنا ذلك النقص بالضرورة، ولما لم يكُن كذلك بطل كونُها مَرئيةً.

ومما يؤكد ذلك هو[٤] أنّ أصحابَكم لما استدلوا على استحالة اقتدارنا على الأجسام والألوان قالوا: لو صحّ منا أن نقدر عليها ـ مع أنا غير قادرين عليها في الحال ـ لوجب أن نجد من أنفسنا بالضرورة هذا النقص.

وأيضاً فإذا لم نقدرْ عليها ـ مع صحة اقتدارنا عليها ـ وجب اتصافنا بالعجز عنها، ولو كنا عاجزين عنها لوجدنا من أنفسنا ثبوتَ ذلك العجز بالضرورة؛ لأن العجزَ صفةٌ مشروطةٌ بالحياة، فيجبُ أن يجد الحيُّ من نفسِه ذلك بالضرورة[٥].

فنقول: لو لزم من عدم اقتدارنا على الأجسام ـ مع صحة اقتدارنا عليها ـ العلمُ الضروريُّ بحصول هذا النقص، وبحصول المضادّ للقدرة؛ لزم أيضاً من عدم رؤيتنا للطعوم والروائح مع صحة رؤيتنا لها العلم الضروري بحصول هذا النقص، وبحصول ما يضاد إدراكها، ولما لم نجدْ من أنفسنا ذلك علمنا استحالةَ رؤيتنا لهذه الأمور.

ثم إن[٦] سلّمنا صحةَ ما ذكرتمُوه من الحُجّة، ولكنها[٧] تقتضي كون البارئ تعالى

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «فهو»، وفي (أ): «وهو».

(٢) في (ج): «يصح».

(٣) في (ب) و(ج): «فكان يجب أن نجد». وأثبت «أن نجد» في هامش (أ).

(٤) في (ج): «وهو».

(٥) في (ب) و(ج): «من نفسه بالضرورة ذلك».

(٦) في (ب) و(ج): «الأمور ولئن».

(٧) في (ب) و(ج): «لكنها».

مدركاً بإدراك اللمس وذلك؛ لأنا ـ من حيث اللمس ـ نُميّز بين الطويل والأطول، كما أنّا[١] نُميز ـ من حيث البصر ـ بين الطويل والأطول، فلو اقتضى ذلك كونَ الأجسام مرئيةً؛ اقتضى أن تكون ملموسةً.

ولا شك أنا نُدرك ـ من حيث اللمس ـ الفرق[٢] بين الحرارة والبرودة، فإذن إدراك اللمس يتعلق بالأجسام والأعراض

فيعود ما ذكرتُموه في الرؤية بتمامه في اللمس، فيلزمكم تعلُّقُ اللمس بالبارئ تعالى[٣]، وإنه باطلٌ بضرورة العقل.

ولئن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يقتضي كون البارئ تعالى مرئيّاً إلا أنّ هنا ما يوهم نقيض ذلك، وسنذكرها إن شاء الله تعالى.

الجواب: قد دللنا على أن الجوهر مرئيٌّ.

قوله: دليلكم مبني على إثبات الجزاء الذي لا يتجزأ.

قلنا: الأمر كذلك، ونستدل[٤] في آخر[٥] الكتاب على ذلك.

قوله: المرئي هو التأليفات القائمة بالأجزاء.

قلنا: العِظَمُ والمقدار محسوسٌ، والعظم[٦] هو تلك الأجزاء عند تآلُفها[٧]، فلا بد وأن تكون الأجزاء مرئية.

---

(١) قوله: «أنا» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «فرقاً».

(٣) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (أ): «وسنذكر»، غيرناها لماترى لأنها أنسب وموافقة للنسختين.

(٥) في (ب) و(ج): «قلنا: نعم، ونستدل عليه في آخر».

(٦) في (أ) و(ب) زيادة: «ليس» هنا، وسقطت من (ج) وهو الصواب.

(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «لا نفس التأليف».

قوله: الصحة أمر عدمي فلا يستدعي علةً.

قلنا: لا ننازع في كون الصحة أمراً عدمياً! ولكن لم قلتم: إن الأمور العدمية لا تستدعي علةً؟ وذلك؛ لأن هذه الصحة ـ وإن كانت وصفاً عدمياً ـ إلا أنها عدمٌ اختصّ[١] به بعض الأشياء دونَ البعض، فجاز أن يطلب له علة.

ولكن لقائل أن يقول: إن الأوصاف العدميةَ يجوز إسنادها[٢] إلى أمور عدمية، وإذا كان كذلك بطل حصرُكم للأمور التي يمكن جعلُها علةً لهذه الصحة.

قوله: لم قلتم: إنها من الأحكام المعللة؟

قلنا: لوجهين:

الأول: أنه لما اختصّ بها بعض المعلومات دونَ البعض، فلولا أمرٌ لأجله اختصّ ذلك البعض به[٣] بذلك الحُكم، فهو مختصٌّ بعلة[٤] ذلك الحكم، فوجب أن يكون اختصاصه بعلةٍ لأجل علةٍ أخرى، ولزم التسلسل.

قلنا: لكنه تنتهي[٥] بالآخرة إلى ما ثبت له لذاته، وعند ذلك ينقطع التسلسل[٦].

وهذا هو الجواب عن قوله: عِلّيّةُ العِلّة حُكمٌ اختص به تلك العلة دون سائر الأشياء.

لأن العلية[٧] حكمٌ يثبت لتلك العلّيّة لذاتها، فلا جرم ينقطع التسلسل.

---

(١) في (ب) و(ج): «إلا أنه اختص».

(٢) في (ب) و(ج): «استنادها».

(٣) في (ب) و(ج): «بها» وزاد بعدها، وكذلك زاد في (ج): «وإلا لم يكن ثبوتها له أولى من ثبوتها لغيره، قوله: كما اختص ذلك البعض».

(٤) في (ج): «لعلة».

(٥) في (ج): «ينتهي».

(٦) قوله: «قلنا لكنه» إلى هنا. مضروب عليه في (أ).

(٧) في (ب) و(ج): «لأن علية العلة».

قوله: صحة المعلومية والمذكورة[١] غير معللة.

قلنا: هذا غير لازم؛ لأنا إنما[٢] حكمنا باحتياج الحُكم إلى العلّة في هذه الطريقة إذا اختص بذلك الحكم بعض المعلومات دون البعض.

وصحة الرؤية كذلك؛ فإنها ثابتة للموجودات، وغير ثابتة للمعدومات.

وأما صحة المعلومية والمذكورية فهي حاصلةٌ لجميع الأمور معدوماً كان أو موجوداً، فلا يكون لازماً على ما ذكرناه.

الثاني: وهو أن الصحة أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ، والأمور النسبية والإضافية[٣] لا يُعقَلُ استقلالُها بأنفسها، بل لا بد لها من أمرٍ يؤثر[٤] فيها.

وعلى هذا الوجه تكون[٥] صحة المعلومية والمذكوريه لازمةً؛ فحنيئذٍ نلتزم[٦] كونها معللة.

ولكنا[٧] متى ألزمنا ذلك لا يُمكننا تعليلُ هذه الصحة بأمرٍ مشتَرَكٍ بين الموجودات والمعدومات؛ فحنيئذ يجب تعليلها في كل موضع بحقيقته المخصوصة، وذلك يبطل أصل الدليل.

وأما صحة كون الشيء مقدوراً للعبد، فليس بين الألوان والأنظار والعلوم مُشترَكٌ إلا العرضية؛ فإنْ علّلنا هذه الصحة بها لزم صحةُ اقتدارنا على كل الأعراض،

---

(١) في (ب) و(ج): «والمذكورية».

(٢) في (ج): «إنا».

(٣) في (ج): «النسبية الإضافية».

(٤) في (ب) و(ج): «أمور تؤثر».

(٥) في (ج): «يكون».

(٦) في (ج): «يلزم».

(٧) في (ج): «لكنا».

وذلك مما لم يقُلْ به أحد من أصحابنا، وإن كانوا لم يقيموا على إبطاله[١] حجةً جيدة!

وإن لم نُعلِّلها بالعرضية لزِمَنا إما المنع من تعليلها، وإما تعليلُها في كل موضعٍ بحقيقته المخصوصة، وعلى التقديرين يبطل أصلُ الدليل.

قوله: صحة كون السواد مرئياً يخالف صحة كون البياض مرئياً.

قلنا: هذا باطل؛ لأن الصحة من حيث إنها صحةٌ لا اختلاف فيها، وإنما الاختلاف في إضافة الصحة تارةً إلى كون السواد مرئياً، وتارةً إلى كون البياض مرئياً، وهذه أمور خارجة عن ذات الصحة، وحقيقة الشيء لا تختلف[٢] باختلاف الأمور الخارجة عنه، فثبت أنّ الصحة واحدةٌ في الموضعين.

ولقائل أن يقول: صحة كون الشيء مرئياً هل تماثل صحة كون الشيء مقدوراً أيضاً[٣] أم لا؟

فإن كان تماثلها لزمكم من تعليل صحة كون الشيء مرئياً صحة كون الشيء مقدوراً أيضاً بالوجود، وإلا لزم تعليل[٤] الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، وذلك يبطل دليلكم.

وإن علّلنا صحة المقدروية بالوجود؛ لزمنا صحةُ كون البارئ تعالى[٥] مقدوراً[٦]، وإنه باطلٌ، وإن كانت[٧] صحة كون الشيء مرئياً مخالفةً لصحة كون الشيء مقدوراً

---

(١) في (ج): «بطلانه».

(٢) في (ب) و(ج): «وحقيقتها والشيء لا يختلف».

(٣) قوله: «أيضًا» سقط من (ج).

(٤) قوله: «تعليل» سقط من المتن في (أ)، وأثبته في الهامش.

(٥) في (ب): «صحة كونه تعالى».

(٦) في (ج): «لزمنا كونه تعالى مقدورًا».

(٧) في (ج): «كان».

ـ مع اشتراكهما في أصل الصحة ـ فلم لا يجوز أن يكون صحة كون السواد مرئياً مخالفة لصحة[١] كون البياض مرئياً مع اشتراكهما في أصل الصحة؟

وأيضاً: صحة[٢] كون الشيء مرئياً تخالف صحة كون الشيء معلوماً، ولذلك كان المعدوم غير موصوف بالصحة الأولى، وموصوفاً بالصحة الثانية مع اشتراك الصحتين في أصل الصحة.

فكذلك صحة كون الشيء مرئياً تخالف لصحة العدم على الشيء، ولذلك فإن البارئ تعالى موصوف بالصحة الأولى عندكم، وبالاتفاق غير موصوف بالثانية مع اشتراك الصحتين في أصل الصحة[٣].

فإذا كان الأمر كذلك في هذه الصورة؛ فكذلك[٤] في مسألتنا.

وأما قوله: لم لا يجوز تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة.

قلنا: الوجه فيه ما قدّمناه.

وأما الإشكالات التي أوردناها ـ وإن كان أكثرها من استخراجنا[٥] فهي مُشكلةٌ، ولم تصحَّ[٦] لنا عنها أجوبةٌ شافية.

قوله: لم قلتم: إن الوجود مشترك؟

---

(١) كذا في (ج): «لصحة»، وفي النسختين: «بصحة».

(٢) في (ج): غير واضحة.

(٣) كذا في (ب) و(ج) باستثناء قوله: «تخالف»، ففي (ج): «مخالف»، وفي (أ): «وكذلك صحة كون الشيء مرئياً تخالف صحة كون الشيء معلوماً، ولذلك كان المعدوم غير موصوف بالصحة الأولى عندكم، وبالاتفاق غير موصوف بالثانية مع اشتراك الصحتين في أصل الصحة».

(٤) في (ج): «فكذا».

(٥) كذا في (ج): «أكثرها من استخراجنا»، وفي النسختين: «واستخراجنا».

(٦) في (ج): «لم يتضح».

قلنا: إن هذا السؤال ـ وإن كان أبو الحسين البصري قدمه على سائر الأسئلة التي وجهها[١] على هذه الطريقة ـ إلا أن عندنا أنه لا يمكن توجيهُه على هذه الطريقة إلا على سبيل المعارضة.

بيانه: أنا لما دللنا على أن صحة رؤية الجواهر والألوان لا بد من تعليلها بعلة، ثم قلنا: وتلك العلة إما جوهرية الجوهر، وكونية اللون، وإما حدوثهما، وإما وجودهما.

وأبطلنا القسم الأول، وأنه[٢] يلزم منه تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة.

وأبطلنا الحدوث بوجه آخر؛ فحينئذٍ يلزم من مجموع هذه المقدمات أمران:

أحدهما: كون الوجود علة لهذه الصحة.

والثاني: كون الوجود مشتركاً بين الجواهر والألوان؛ لأنه متى سُلِّم وجوبُ تعليل هذه الصحة وسُلّم امتناعُ تعليلها بالعلل المختلفة[٣] بما عدا الوجود؛ لزم ـ لا محالة ـ كونُ الوجود مشتركاً، وأنه لا يمكن الامتناعُ منه إلا بأن يمنع إحدى[٤] هذه المقدمات الثلاث.

فيثبت[٥] أن الدليل الذي ذكرناه لو صحّ لأفاد كونَ الوجود مشتركاً بين الجواهر والألوان، كما أفاد كونَ الوجود علةً لصحة الرؤية.

وإذا كان هذا الدليل ـ بتقدير الصحة ـ يفيد كون الوجود مشتركاً بين هذه الأشياء؛ لم يكن أن يُجعلَ المنعُ من كون الوجودِ مشتركاً اعتراضاً[٦] على هذا الدليل؛

---

(١) في (ج): «وجهناها».

(٢) في (ج): «بأنه».

(٣) قوله: «بالعلل المختلفة» سقط من (ج).

(٤) كذا في (ج): «إلا بأن يمنع إحدى»، وفيهما: «إلا حال تمنع أحد».

(٥) في (ج): «فثبت».

(٦) كذا في (ج): «اعتراضًا»، وفيهما: «اعتراض».

لأن الامتناعَ من نتيجة الدليل لا يكون اعتراضاً على الدليل؛ اللهم إذا ذكروا ما يدلُّ على استحالة كون الوجود مشتركاً على سبيل المعارضة، ولكن المعارضة لا تقدح في مقدمات الدليل، فثبت أن هذا السؤالَ غيرُ متوجِّهٍ على مقدمات دليلنا، وأنه لا يمكن القدح في دليلنا إلا بسائر الأسئلة التي أوردناها.

فأما بتقدير المساعدة على سائر المقدمات؛ فإنه لا يمكن توجيه هذا السؤال؛ لِما بيّنّا أن هذا الدليل ـ كما يدل على كون الوجود علة لهذه الصحة ـ فإنه يدل على كونه مشتركاً.

بلى هاهنا دقيقة وهي[١]: أن ما ذكرناه من الدليل ـ بتقدير تسليمهم[٢] مقدماته ـ يُنتج كونَ الوجود مُشترَكاً بين الجواهر والألوان، لكنه لا يُنتج كونَهُ مشتركاً بين البارئ تعالى وبين الممكنات؛ فإنه من الجائز أن تكون الممكنات بأسرها متشاركةً في الوجود، ومع ذلك فيكون وجودها[٣] مخالفاً لوجود الله تعالى.

وإذا كان كذلك فنحتاج بعد هذا الدليل إلى أن إقامة الدلالة على[٤] أن وجود الله تعالى مُساوٍ لوجود الممكِنات حتى يُمكننا بناءُ الغرض عليه. فهذا ما نقوله في هذا المقام.

قوله[٥]: لم قلتم: إنه لا مشتركَ إلا الوجود والحدوث.

قلنا: الإنصاف أنه لا يمكن إقامة دلالة قاطعة على ذلك، وأن ذلك من المقامات[٦] المشكلة في[٧] الدليل.

---

(١) في (ج): «بلى ههنا دقيقة وهي».

(٢) في (ج): «تسليم».

(٣) في (ج): «وجوديًا».

(٤) في (ج): «إلى إقامة الدليل على».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «سلّمنا أنّ الوجود مشترك بين الجواهر والأعراض ولكن».

(٦) في (ج): «المقدمات».

(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «هذا».

قوله: الحدوث عبارة عن مسبوقية الشيء بالعدم، وهي كيفية[١] ثابتة، فهي إن كانت مسبوقة بالعدم[٢] كان وصف الحادث قديمًا وهو محال[٣].

ولقائل أن يقول: إنّا قد دلّلنا على أن الحدوث ليس عبارة عن مجموع الوجود[٤] والعدم كيف كان؛ لأن الشيء إذا عدم بعد وجوده فهو ـ من هذا الاعتبار ـ غير حادث، مع أن الوجود والعدم حاصلان في هذا الاعتبار.

بل الحدوث عبارة عن بعدية[٥] الوجود للعدم، وهذه البعدية ـ وإن لم تكن[٦] صفة ثبوتية في الخارج ـ لكن لا[٧] أقل[٨] من أن تكون صفة اعتبارية.

وقد ثبت فيما مضى أن الصحة صفةٌ لا ثبوت لها في الخارج، ولكنها[٩] أمر فَرْضيٌّ اعتباريٌّ، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمرُ الفرضيُّ الاعتباريُّ علةً لأمرٍ آخرَ فرضيٍّ اعتباريٍّ، وهذا أيضاً مُشكلٌ!

وبهذا الاعتبار[١٠] يُشكلُ الجوابُ عن سائر الأسئلة التي أوردناها على دليلنا على أن الحدوث لا يصلُحُ أن يكون علةً.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «زائدة على وجود الشيء وعدمه، قلنا: لو كانت هذه المسبوقية كيفية».

(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «كانت مسبوقتها بالعدم زائدة على ذاتها، فيلزم التسلسل! وإن لم تكن مسبوقة بالعدم».

(٣) في (ج): «الحادث قديماً وذلك محال».

(٤) في (ج): «الوجوه».

(٥) كذا في (ج): «بعدية»، وفيهما: «تعدية».

(٦) كذا في (ج): «البعدية وإن لم يكن»، وفيهما: «التعدية وإن لم تكن».

(٧) في (ب) و(ج): «في الخارج فلا».

(٨) في (ج): «فلا أقل».

(٩) في (ب) و(ج): «لكنها».

(١٠) في (ج): «وبهذا الجواب».

قوله: كما أن تعليل الصحة بما عدا الوجود قد فسد، فالتعليل أيضاً بالوجود فاسد.

قلنا: لا نُسلِّم.

قوله: الوجود أما أن يكون علةً لصحة رؤية نفسه، أو لصحة رؤية الماهية المخصوصة أو لصحة رؤيتهما

قلنا: مِن أصحابنا مَن التزم أنّ[١] المرئيَّ هو الوجود فقط، والتزم[٢] أنا لا نُبصر اختلافَ المختلِفات، ولكنا[٣] نعلم ذلك بالضرورة، وهذا مكابرةٌ لا نرتضيها! ولكنّ[٤] الأولى أن يقال: إنَّ الوجود علةٌ لصحة كونِ الحقيقة المخصوصة مرئيةً.

قوله: الحقيقة المخصوصة إنما يصحُّ أن تكون مرئية لنفسها، كما أنها إنما يصح أن تكون معلومةً لنفسها.

قلنا: إن صحةَ كونِ الحقيقة مرئيةً حكمٌ من أحكامها، ولا استحالة في أن يكون للحقيقة صفة، وتلك الصفة تكون علةً لثبوت حُكم آخَرَ لها.

ألا ترى أن صحةَ كون الحقيقةِ مقدورةً معلَّلةٌ بإمكانها؟ وكذلك صحةُ كونِ الذات عالمةً قادرةً معلَّلةٌ بالحياة[٥] القائمةَ بها.

فكذلك[٦] هنا[٧] لا يقال: سواديّةُ السواد مغايرةٌ لذات السواد، والمرئيُّ لنا من السواد سواديتُهُ.

---

(١) في (ج): «بأن».
(٢) في (ب) و(ج): «فقط والتزام».
(٣) في (ج): «لكنا».
(٤) في (ج): «لكن».
(٥) كذا في (ج): «بالحياة»، وفيهما: «الحياة».
(٦) في (ب) و(ج): «بها وكذا».
(٧) في (ج): «ههنا».

فلو كان المقتضي لصحة رؤية السواد هو الوجود؛ لكان حُكمُ الشيء مُعلَّلاً لا بالشيء، ولا بما يقوم به، وأنه غير معقول؛ لأنا نقول: لا نُسلِّمُ أنّ سواديةَ السواد مغايرةٌ لذاته، بل سواديةُ السواد نفسُ ذاته المخصوصة؛ فاندفع ما ذكرتُموه.

وأيضاً فلو ساعدنا على ما قلتموه، فأي استحالة في أن يثبت للذات الواحدة صفتان، ثم إن إحدى الصفتين يقتضي للصفة الأخرى حُكماً.

قوله[١]: صحة رؤية السواد هل تتوقف على السواد أم لا؟

قلنا: أصل الصحة لا يتوقف، لكن انتساب هذه الصحة إلى[٢] السواد يتوقف، وليس الكلام في هذا الانتساب، بل في أصل الصحة، ولنتأمَّلْ أيضاً في هذا المقام؛ فإنه مُشكلٌ!

قوله: سلّمنا أن علة صحة الرؤية في الجواهر والألوان وجودُها، وأن وجودها مُساوٍ لوجود الله[٣]، فلم قلتُم: إن وجود الله[٤] تعالى يجب أن يكون علةً لهذه الصحة؟

قلنا: لِما مرّ - غيرَ مرّةٍ - من وجوب تساوي المتماثلات في جملة الأحكام، وأما النقوض التي أوردتُموها[٥]، فقد سبق الجوابُ عنها[٦] في مواضعَ كثيرةٍ فيما مضى.

قوله: سلَّمنا أنّ وجود الله تعالى علّةٌ لهذه الصحة [لكن لم قلتم: إن ذاته قابلة

---

(١) في (ب) و(ج): «وقوله».

(٢) في (ب) و(ج): «الصحة أن».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ب) و(ج): «إن وجوده».

(٥) في (ج): «النقوض الواردة».

(٦) في (ب) و(ج): «سبق عنها الجواب».

لهذه الصحة][1]؛ فإن الحكم قد يستحيل مع قيام المصحّح كما في الشهوة والنفرة في حقه تعالى.

قلنا: المصحّحُ إذا وُجد تارةً مع الصحة وأخرى مُنفكّاً عنها لم يكن[2] ذاتُ ذلك المصحّح كافياً[3] في اقتضاء تلك الصحة، وإلا لـم[4] تثبت[5] الصحةُ عليه مُطلَقاً، وإذا لم تكن ذاته كافيةً في اقتضاء تلك الصحة استحال أن يصير مقتضية لها إلا لأمر منفصل، وذلك الأمر هو خصوصية القوابل[6].

فحينئذٍ يصير[7] عليه لتلك الصحة معلولة للقوابل[8] المختلفة في ماهيتها[9]، فيعود تعليل الأحكام المتساوية[10] بالعلل المختلفة.

وهذا هو الجواب عن قولهم: لم لا يجوز أن لا تحصل الصحة لحضور[11] المانع.

قوله: هبْ أن الوجود علّةٌ لصحة كون الله تعالى مرئياً أما لم قلتم إنه علة لصحة كونه مرئياً لنا

---

(١) ما بين المعكوفتين زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «تكن».

(٣) في (ب) و(ج): «المصحح كافية».

(٤) في (ج): «وإلا لن».

(٥) في (ب) و(ج): «وإلا لترتيب».

(٦) كذا في (ج): «القوابل»، وفيها: «القوائل».

(٧) في (ج): «تصير».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «للقوابل»، وفي (أ): «للقوائل».

(٩) في (ج): «للقوابل المختلفة في ماهياتها».

(١٠) كذا في (ب) و(ج): «المتساوية»، وفي (أ): «المساوية».

(١١) في (ج): «لحصول».

قلنا: إن[١] الوجود في الجواهر والألوان علة لصحة كونها مرئية لنا، فكذلك[٢] في حقه تعالى.

وأما ما ذكروه من اختلاف أصحابنا في أن الإدراك أو ضدّه هل يصحُّ أن يكون مرئياً لنا أم لا؟ فكل ذلك بناءً على مذهبهم في أن الذاتَ القابلةَ للضدَّين يستحيلُ خلوُّها عنهما، وذلك مما لا نقول: به فلا تلزمنا تلك الإشكالات.

قوله: لو كان الوجود علةً لصحة رؤية الحقائق لصحَّ منا رؤية الطعوم والعلوم، وذلك معلومٌ الفساد بالضرورة.

قلنا: دعوى الضرورة في محلّ الخلاف غير مقبولة.

قوله: إنها لو كانت مرئيةً لوجب أن نراها[٣] أبداً.

قلنا: قد بيّنا ـ فيما مضى بالأدلة القاطعة ـ أن عند استجماع الشرائط المذكورة لا يجب حصول الرؤية، وأجَبْنَا عن أدلتكم بما فيه مَقنعٌ.

قوله: لو كانت الطعوم والروائح مرئيةً لنا لكُنّا نجدُ النقصَ من أنفسنا[٤] بعدم رؤيتنا لها.

قلنا: إنما يلزم وجدان النقص من أنفسنا أن لو رأيناها مرةً، ثم تعذّر رؤيتُنا لها بعد ذلك، أما إذا لم نرها قطُّ، ولم نسمع أنّ أحداً رآها؛ لا جرَمَ لم نجد ذلك النقص.

ألا ترى أن الأكمه لا يجد في نفسه من النقص ما يجده الأعمى؟ ولو لم يسمع الناس يخبرونه بإبصارهم الألوان لَـما كان يخطر بباله ذلك النقص.

---

(١) في (ج): «لأن».

(٢) في (ب) و(ج): «فكذا».

(٣) في (ج): «نريها».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «من أنفسنا»، وفي (أ): «الفساد».

قوله: يجب أن يعلم بالضرورة ما في عيوننا من ضد الإدراك.

قلنا: إنما يلزمنا إثباتُ ضدّ الإدراك بناءً على استحالة خلوّ القائل للضدَّين عنهما، فأما إذا لم نَقُل[١] بذلك لم يلزمْنا إثباتُ ضدّ الإدراك؛ فاندفع عنا هذا الإشكال.

قوله: إن أصحابكم تمسّكوا بهذه الحجة في استحالة كوننا قادرين على الأجسام.

قلنا: إن تلك الحجة غيرُ قوية عندنا.

قوله: هذا الدليل يقتضي صحةَ تعلُّق إدراكِ اللمس بالله تعالى.

قلنا: إن أصحابنا التزموا ذلك، ولا طريقَ إلى ذلك!

فهذا ما[٢] عندنا في هذه الطريقة من الإشكالات والتقصي عنها، وبالله التوفيق[٣].

المسلك الثاني: وهو[٤] أن نحرِّرَ هذا الدليلَ على وجهٍ يسقط عنه كثير من الأسئلة التي ذكرناها.

فنقول: بدايةً: العقول شاهدة بأن المقابل للعدم أمر واحد وهو الوجود فلو لم يكن الوجود أمراً واحداً في الموجودات كلها، وإلا لم يكن المقابل للعدم أمراً واحداً، بل أمور كثيرة، وذلك باطلٌ.

وإذا ثبت أنّ الوجودَ أمرٌ واحدٌ في الموجودات؛ لزم أن يكون وجودُ الموجودات زائداً على حقائقها.

---

(١) كذا في (ج): «نقل»، وفيهما: «يقل».

(٢) قوله: «ما» سقط من (ب).

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «المسلك الثاني وهو».

وإذا ثبت ذلك فنقول: الممكن هو الذي يجوز عليه الوجود والعدم والماهيات[١] الممكنة وجب أن يصحَّ خلوُّها عن الوجود؛ إذ لو لم يصحَّ خلوُّها عن الوجود استحال عدمُها، فيكون الممكنُ واجباً، وهو محالٌ.

وإذا صحَّ خلوُّها عن الوجود، فنحن ـ بالضرورة ـ نعلم استحالةَ[٢] رؤيتها عند خلوِّها عن الوجود؛ فإذن لا بد من الوجود في هذه الصحة.

فلا يخلو إما أن يكون الوجودُ كافياً في هذه الصحة، أو لا بد مع الوجود من أمرٍ آخرَ، والقسم الثاني باطل؛ لأن الأمرَين إذا اجتمعا على الأثر الواحد، فإما أن يكون كلُّ واحدٍ منهما[٣] مستقلًا باقتضائه[٤]؛ فحنيئذ يُستغنى بكلّ واحد منهما[٥]، وذلك مُحال.

وإما أن يكون أحدُهما مستقلاً باقتضائه دون الثاني؛ فحنيئذ يكون ذلك الثاني حشواً، ولا يمكن أن يكون الحشوُ هو الوجود؛ لِما بينا أنا نعلم بالضرورة[٦] أنه لا بدّ في ثبوت هذه الصحة من الوجود؛ فإذن الحشوُ هو ما عدا الوجود، وهو المقصود.

وإما[٧] لا يكون كلُّ واحد منهما مستقلًا بالاقتضاء عند الانفراد، فعند الاجتماع لا يخلو إما أن يبقى حالُ كلّ واحد منهما على ما كان عليه عند الانفراد، أو لا يبقى كذلك.

---

(١) في (ب) و(ج): «فالماهيات».

(٢) في (ب) و(ج): «عن الوجود ونحن نعلم بالضرورة استحالة».

(٣) كذا في (ج): «منهما»، وفيهما: «منها».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «باقتضائه»، وفي (أ): «لاقتضائه».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «عن كل واحد منهما».

(٦) في (ب) و(ج): «ضرورة».

(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «أن».

فإن كان الأول؛ وجب أن لا يكونا مُؤثِّرين في تلك الصحة حالةَ الاجتماع كما لم يؤثر فيه حالة الانفراد، وإن كان الثاني فهناك قد زاد[١] أو انتقص شيء.

فالمقتضي لتلك الزيادة أو النقصان إما أن يكون كلَّ واحدٍ منهما، أو أحدَهما، أو مجموعَهما، ويعود التقسيم المذكور!

فإن كان ذلك لزيادة أمرٍ آخر ـ أو انتقاصِهِ ـ لزم أن يكون حدوثُ تلك الزيادة والنقصان لزيادةٍ أو نقصانٍ آخرَ، ولزم التسلسُلُ، وهو مُحالٌ.

فثبت أن صحة رؤية ما رأيناه، لا يمكن أن يكون المؤثر منهما[٢] الوجود وحده، فالوجود وحده علة لصحة الرؤية، ويثبت أن[٣] الوجود مشترك[٤] بين البارئ وبين الممكنات، فيلزم صحة رؤيته.

واعلم أنه قد يظن المبتدئ أن هذه الطريقة لا تتمشى إلا مع القول بأن المعدوم شيءٌ، وليس الأمر كذلك! إلا أن عليها أسئلةً لا يُمكن التقصّي عنها، وإن كان كثيرٌ مما يُوجَّهُ[٥] على الطريقة الأولى ساقطاً عنها.

المسلك الثالث: لو كانت رؤية الله تعالى مستحيلة؛ لكانت تلك الاستحالةُ إما أن تكون معلومةً، أولا تكون. والقِسمان باطلان، فالقول بالاستحالة باطلٌ[٦].

وإنما أبطلنا القول بأن تلك الاستحالة معلومة؛ لأنها لو كانت معلومةً لكانت إما أن تكون معلومةً بالاضطرار، أو بالاستدلال.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «شيء».

(٢) في (ب) و(ج): «المؤثر فيها إلا».

(٣) في (ب) و(ج): «وثبت أن».

(٤) في (ج): «المشترك».

(٥) في (ج): «توجه».

(٦) في (ج): «فبطل القول باستحالتهما».

وباطلٌ أن تكون معلومةً بالاضطرار، وإلا لاشترك[١] العقلاء في معرفتها.

وباطلٌ أن تكون معلومةً بالاستدلال؛ لِما سنُبين ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ الوجوهَ التي تمسّكَ الخصومُ بها في إثبات استحالة الرؤية لا تُفيد[٢] الجزمَ باستحالتها، وإذا لم نجد دلالة تدل على استحالتها لم يكن دعوى حصول العلم الاستدلالي[٣] بتلك الاستحالة؛ فثبت بما ذكرنا أن تلك الاستحالة غير معلومة.

وإنما أبطلنا القول بأن تلك الاستحالة مشكوك فيها[٤]؛ لأن الأمة على قسمين: منهم من قطع بثبوت الصحة، ومنهم من قطع بثبوت الاستحالة، وليس فيهم من توقف في ذلك.

وذلك يفيد انعقاد الإجماع منهم بأسرهم على نفي التوقُّف، وإذا كان التوقف على خلاف الإجماع كان باطلاً؛ فثبت أن القول باستحالة الرؤية مُفضٍ[٥] إلى أقسامٍ فاسدة، فيكون القولُ بها[٦] فاسداً، وإذا بطلت الاستحالةُ ثبتت الصحةُ.

لا يُقال: ما ذكرتُموه يُمكن قلبُهُ عليكم؛ لأن رؤية الله تعالى لو كانت صحيحة لكانت تلك الصحة إما أن تكون معلومة بالبديهة، وهو باطل؛ لِما ذكرتموه، أو بالاستدلال وهو أيضاً باطلٌ، وإلا لتوقفت صحة هذه الدلالة على ثبوت دلالة أخرى.

وحينئذ تكون هذه الدلالة ضائعةً أو لا تكون معلومة أصلاً، وذلك باطل بالإجماع كما ذكرتموه، ولما بطلت هذه الأقسام بطل أصلُ الصحة، وحينئذ تثبتُ[٧] الاستحالة!

---

(١) في (ب) و(ج): «بالاضطرار والاشتراك».

(٢) في (ج): «يفيد».

(٣) في (ب) و(ج): «العلم الاستدلال».

(٤) في (ج): «وإنما قلنا إنه يستحيل أن يكون مشكوكًا فيها».

(٥) في (ب) و(ج): «يفضي».

(٦) في (ج): «به».

(٧) في (ج): «ثبتت».

لأنا نقول: إن أحداً من الأمة لم يثبت الاستحالة بنفي[١] ما يدل على الصحة؛ فإن أحداً من المعتزلة لم يتمسّكْ بهذه الطريقة، وإذا كان كذلك كان هذا الاستدلالُ مردوداً بالإجماع.

وأما إثبات الصحة بنفي ما يدلُ على الاستحالة فهي طريقةٌ لم تزل لأصحابنا، فلم يكن ذلك على خلاف الإجماع؛ فظهر الفرقُ بين البابين.

واعلم أن أصحابنا يذكرون هذه الطريقة على وجوه، كلُّها أضعف من الوجه الذي قرّرناه!

فظهر[٢] لك ـ من مجموع ما ذكرنا ـ أن الأدلة العقلية ليست قويةً في هذه المسألة.

واعلم[٣] أنّ التحقيقَ في هذه المسألة أنّ الخلافَ فيها يقرُبُ من أن يكون لفظياً، وسنُبيّنُه[٤].

المسلك الرابع: التمسُّك بسؤال موسى عليه السلام الرؤية في قوله تعالى حكايةً عنه: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ولوكانت ممتنعةً؛ لَـما سألها موسى [عليه السلام][٥] عن الله تعالى!

فإن قيل:

لا نُسلّم أن موسى[٦] سأل رؤيةَ الله تعالى، ولم لا يجوز أن يكون المرادُ من

---

(١) كذا في (ج): «بنفي»، وفيهما: «يبقى».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «فظهر»، وفي (أ): «وظهر».

(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «أيضاً».

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «إن شاء الله تعالى».

(٥) زيادة من (ب) و(ج)، ليست موجود في (أ).

(٦) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ أي: أرني آيةً أعلَمُك بها علماً ضرورياً، وهذا تأويل البلخي.

وإن[١] سلمنا أنه سأل الله تعالى رؤيته[٢] ولكن لنفسه أم لغيره عليه السلام[٣] ولـم[٤] يدل ذلك على كون[٥] الرؤية ممكنةً.

بيانه: أن قوم موسى [عليه السلام][٦] كانوا يطلبون منه أن يريهم ربه على ما حكى الله تعالى عنهم ذلك في قوله: ﴿وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ[٧] لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]، وطلب[٨] من الله تعالى الرؤية؛ ليبين الله تعالى أنه ليس بمرئيّ، وأضاف السؤالَ إلى نفسه؛ ليكون بيانه أنه[٩] ليس بمرئي أشدُّ تمكناً في القلوب؛ لأنه إذا امتنع من ذلك[١٠] ـ مع جلالة قدره[١١] ـ فغيرُهُ به أَولى، وهذا تأويل أبي عليٍّ وأبي هاشم.

وإن[١٢] سلّمنا أنه سأل الرؤية لنفسه، ولكن لم قلتُم: إن ذلك ينافي علمَه[١٣]

---

(١) في (ج): «ولئن».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «سلمنا أنه سأل الله تعالى رؤيته»، وفي (أ): «سلّمنا أنه تعالى رؤية الله تعالى».

(٣) كتبت في (أ): «ع م».

(٤) في (ج): «فلم».

(٥) في (ب) و(ج): «على أن».

(٦) زيادة من (ج).

(٧) قوله: «وإذ قلتم يا موسى» سقط من (ج).

(٨) في (ب) و(ج): «فطلب».

(٩) كذا في (ج): «أنه»، وفيهما: «أن».

(١٠) في (ب) و(ج): «امتنع ذلك في حقه».

(١١) في (ب) و(ج): «جلالة موسى وقدره».

(١٢) في (ب) و(ج): «ولئن».

(١٣) في (ج): «العلم».

باستحالة الرؤية على الله تعالى؛ فإنه سألها عن[١] الله تعالى لتنضمّ الدلالةُ العقلية إلى السمعية[٢] لثلاثة أوجُه:

أما أولاً: فلأن في تناصر[٣] الأدلة ـ وإن كانت من جنسٍ واحد ـ زيادة فائدة، ولهذا أكثَرَ اللهُ تعالى الأدلةَ على وجوده، فكيف إذا كانت من جنسٍ عقليٍّ وسمعي؟[٤].

وأما ثانياً: فلأن الجمهور من أهل النظر قد يوردون على المطلوب الواحد أدلةً كثيرةً: سمعيةً وعقلية.

وأما ثالثاً: فلأن مثل ذلك[٥] وقع من إبراهيم عليه السلام؛ كما حكى الله تعالى عنه في قوله: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]، وكما حكى عن الملائكة في قوله: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: ٣٠] مع أنهم علموا بدليل العقل أن ذلك جائز من الله تعالى.

أما على مذهبكم: فلأنه لا يقبح من الله تعالى شيء، وأما على مذهبنا: فلأنهم[٦] علموا أن الله حكيمٌ، وأنه لا يفعل القبيح، ومع ذلك فقد سألوا!

وبالجملة فإما أن يقال: إنهم ما علموا ذلك، أو يقال: كانوا عالمين بذلك، وسألوه على سبيل العنت[٧]، أو سألوه طلباً لمزيد اليقين! وكيف ما كان فلْيجُوّز مثلُه في مسألتنا.

---

(١) في (ب) و(ج): «سألها من».

(٢) في (ب) و(ج): «السمعية إلى العقلية».

(٣) في (ب) و(ج): «أولًا في تعاضد».

(٤) في (ب) و(ج): «إذا كان كل من جنسين: سمعي وعقلي».

(٥) زاد في (ج) هنا: «قد».

(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «لما».

(٧) في (ج): «التعنت».

وإن[١] سلمنا أن سؤاله للرؤية[٢] ينافي علمَه باستحالتها، فلم قلتُم: إنه لا يجوز أن لا يكون موسى عالماً[٣] باستحالة ذلك على الله تعالى[٤]؟

بيانه: وهو أن معرفة ذات الله تعالى وصفاته إنما وجبت عندنا لنتوصَّلَ[٥] بذلك إلى معرفة حكمته، وأنه[٦] لا يفعل القبيح.

وذلك[٧] مما لا يتوقف على العلم باستحالة كونه مرئياً، وإذا كان كذلك لم يكن في العقل ما يقتضي وجوب معرفة ذلك.

هذا على مذهبنا، وأما على مذهبكم: فإنما يجب معرفة الله[٨] ومعرفة صفاته بالسمع، فلعل في شريعة موسى عليه السلام لم تكن معرفةُ أنه تعالى[٩] يستحيل أن يُرى واجبةً؛ فثبت أنه لا طريق ـ على مذهبنا ومذهبكم ـ إلى الجزم بأنه لا يجوز أن يكون موسى عليه السلام غير عالمٍ بذلك.

ثم إن[١٠] سلمنا أنّ معرفةَ ذلك كانت واجبةً على موسى عليه السلام، ولكن لم قلتُم: إن تلك المعرفة لما وجبت على موسى فقد[١١] كانت حاصلةً عنده؟

---

(١) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٢) في (ب) و(ج): «الرؤية».

(٣) زاد في (ب) هنا: «غير عالم».

(٤) في (ج): «موسى عليه السلام غير عالم باستحالتها».

(٥) في (ج): «ليتوصل».

(٦) في (ب) و(ج): «الله وحكمته وأنه».

(٧) في (ب) و(ج): «فذلك».

(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «بذلك ولئن».

(١١) قوله: «فقد» سقط من (ب) و(ج).

بيانه: وهو أنكم تُجوِّزون المعصية على الأنبياء! فلعله عليه السلام لم يُحصِّل تلك المعرفةَ مع أنها كانت واجبةً عليه. ويؤكد[١] ذلك أمورٌ ثلاثة:

الأول: وهو[٢] أن موسى عليه السلام تاب عن ذلك، ولولا أنه معصية، وإلا لـما تاب.

الثاني: وهو أنه ليس لأحدٍ أن يرى اللهَ تعالى بالاتفاق في الدنيا[٣] مع أن موسى[٤] سأل ذلك، فيكون[٥] معصية.

الثالث: وهو أن عندكم: ما أراد الله تعالى أن لا يُوجَدَ استحال وجوده:

الله[٦] تعالى أراد ألا يراه موسى في ذلك الوقت، فكانت رؤيتُه له في ذلك الوقت مستحيلةً، فيكون سؤالُه الرؤيةَ لله تعالى إما أن يكون؛ لأنه[٧][٨] ما علم ذلك، أو لأنه أقدم عليه على سبيل المعصية! وكيف ما كان فليجُزْ مثله في مسألتنا.

الجواب:

قوله: لا نُسلِّمُ أنه سأل رؤية الله تعالى، ولكنه سأل رؤيةَ آيةٍ عظيمةٍ من آياته ليحصل له[٩] العلم الضروري.

---

(١) في (ب) و(ج): «عليه ويزيد».

(٢) قوله: «وهو» سقط من (ج).

(٣) قوله: «في الدنيا» سقط من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٥) في (ج): «فتكون».

(٦) في (ج): «والله».

(٧) في (ب) و(ج): «سؤاله الرؤية ثابتاً».

(٨) هذا ما يقتضيه السياق، وهو موافق لما في (ج)، وفي (أ): «لأن».

(٩) في (ب) و(ج): «آية عظيمة من آياته لتحصيل».

قلنا: هذا باطل من وجوه خمسةٍ:

الأول: لو كان قوله ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] معناه: «أنظر إلى آيتك» لكان قوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] معناه: «لن ترى آيتي»؛ فحينئذٍ يلزم[١] وقوع الخلف في كلام الله؛ لأنه أراه أعظمَ الآيات حيث جعل الجبل دكّاً.

الثاني: أن موسى[٢] كان قد وقف على آياتِ الله[٣] من قلبِ العصا حية، وتفجير[٤] الماء من الحجر، وفلق البحر، واليد البيضاء؛ بحيث استغنى بذلك أجهل[٥] خلق الله[٦]؛ لكثرتها وترادُفها.

وطلَبُ[٧] الآية بعد ظهور هذه الآيات تعنُّتٌ، وذلك لا يليقُ إلا بالكفر[٨].

الثالث: أنه قال: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ فيصير على هذا التقدير؛ فإن استقر مكانه[٩] فسوف ترى آيتي، وذلك باطل؛ لأن الآية إنما تُرى عند تدكدُك الجبل لا عند استقراره، بل تنعدم[١٠] رؤية الآية عند استقرار الجبل!

الرابع[١١]: أن موسى عليه السلام كان قد عرف اللهَ وجعل يناجيه، ولا يليق بالعاقل أن يقول: لمن يناجيه: عرِّفْني نفسَك!

---

(١) في (ب): «يلزمه».
(٢) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٤) كذا في (ب) و(ج): «وتفجير»، وفي (أ): «ويفجر».
(٥) كذا في (ب) و(ج): «بذلك أجهل»، وفي (أ): «أحمد».
(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٧) في (ب) و(ج): «فطلب».
(٨) في (ب) و(ج): «إلا بالكفرة».
(٩) كذا في (ب) و(ج): «مكانه»، وفي (أ): «مكان».
(١٠) كذا في (ب) و(ج): «بل تنعدم»، وفي (أ): «لعدم».
(١١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وهو».

الخامس[١]: أنه أضاف النظر [إلى نفسه][٢] لا إلى الآية، فصرفُ النظر إلى الآية عدولٌ عن الظاهر.

قوله: إنه سأله لقومه.

قلنا[٣]: هذا أيضاً باطل من ثلاثة أوجه[٤]:

الأول[٥]: أن ذلك عدول عن الظاهر من غير دليل، وإنه غير جائز[٦].

الثاني[٧]: أن الرؤية لو كانت مستحيلة على الله تعالى لَمنَعَهم[٨] موسى عن ذلك السؤال ولردَّ عليهم؛ إذ لا يجوز على الأنبياء تقرير الجاهلين على جهلهم واعتقادهم الباطل.

ألا ترى أنهم لما قالوا: ﴿اجْعَل لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨] لم يسكت عن ذلك[٩]، بل ردَّ عليهم للحال[١٠]، فقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[الأعراف: ١٣٨].

الثالث: وهو أن الذين سألوا موسى عليه السلام ذلك إما أن يقال: إنهم كانوا من المؤمنين أو من الكافرين.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وهو».

(٢) زيادة من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «عن الظاهر من غير دليل، وإنه غير جائز. قوله: إنه سأل الرؤية لغيره، وهو قومه. قلنا».

(٤) في (ب) و(ج): «باطل لوجوه ثلاثة».

(٥) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٦) قوله: «وأنه غير جائز» سقط من (ب) و(ج).

(٧) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٨) في (ج): «ليفهم».

(٩) في (ج): «ما سأل عن ذلك».

(١٠) في (ب) و(ج): «عليهم في الحال».

فإن كانوا من المؤمنين[١]، فقد[٢] بيّنّا أن موسى كان يجب عليه أن يمنعهم من السؤال[٣] الباطل، والمؤمن إذا منعه الرسول[٤] عن شيء؛ فإنه يمتنع عنه.

وإذا كان كذلك، فما كان به حاجة إلى سؤال الله تعالى ذلك.

وإن كان السائلون من الكافرين[٥]، فهم ما كانوا حاضرين وقت سؤال الرؤية، بل[٦] الحاضرون في ذلك الموضع هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام من أمته؛ على ما قال تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: ١٥٥][٧]، فلما كلمه ربُّه قال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣][٨].

وإذا لم يكن أحد من الكفرة حاضراً في ذلك الموضع استحال أن ينتفعوا بمنع الله تعالى موسى[٩] الرؤية، إلا أن يقال: كان الغرض منه أن السبعين الحاضرين متى شاهدوا منعَ اللّـهِ تعالى موسى[١٠] عن الرؤية؛ فإنهم يخبرون الكفرةَ الغائبين؛ فحينئذ يمتنعون عن ذلك السؤال!

لكن ذلك أيضاً باطل؛ لأن الكفرة لما لم يقبلوا قول موسى مع ما ظهر[١١] صدقه

---

(١) من قوله: «أو من الكافرين» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٢) هذا ما يقتضيه السياق، وهو موافق (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «فقد بينا أنه يجب أن يمنعهم موسى من السؤال».

(٤) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٥) في (ب) و(ج): «السائلون هم الكفرة».

(٦) في (ب) و(ج): «وقت السؤال بل».

(٧) ربما كان هنا سقط حاصلهُ: «وسؤال موسى الرؤية كان في الطور».

(٨) من قوله: «فلما كلمه ربه» إلى هنا سقط من (ج).

(٩) زاد في (ب) و(ج) هنا: «من».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام» ورمز لها بـ «ع م».

(١١) زاد في (ج) هنا: «من».

بالمعجزات الباهرة؛ فأن لا يقبلوا قول أمته ـ مع أنه لم يثبت[١] صدقُهم بشيء من الدليل[٢] ـ كان أولى.

قوله: إن موسى[٣] ـ مع علمه باستحالة الرؤية على الله تعالى ـ سأل الرؤيةَ؛ ليتقوى علمه بالدليل السمعي أيضاً[٤].

قلنا: هذا[٥] باطل من وجهين:

الأول[٦]: أن اختلاف العلوم في القوة والضعف مُحال، وذلك؛ لأن العلم هو الاعتقاد المطابق للمعتقد مطابقةً يستحيل أن تتغير[٧] إذا كان صادراً عن ضرورة أو عن[٨] نظر.

ومطابقة الاعتقاد للمعتقد مما لا يقبل تطرُّقَ التفاوتِ إليه، واستحالة[٩] التغير أيضاً يستحيل تطرُّق التفاوت إليها، وكون الشيء معلوماً بالضرورة يستحيل تطرُّقُ التفاوت إليه.

فإذا[١٠] كانت القيود ـ التي لأجلها يصير العلمُ علمًا ـ يمنع[١١] تطرُّق التفاوت

---

(١) في (ب) و(ج): «فبأن لم يقبلوا قول الله تعالى، مع أنه ما ثبت».

(٢) في (ب) و(ج): «من الدلائل».

(٣) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام» ورمز لها بـ «ع م».

(٤) قوله: «أيضًا» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «قلنا: هذا أيضاً».

(٦) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٧) في (ج): «يتغير».

(٨) قوله: «عن» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ب) و(ج): «فاستحالة».

(١٠) في (ج): «فإذ».

(١١) في (ب) و(ج): «يمتنع».

إليها[١]؛ لزم استحالة تطرُّق التفاوت في القوة والضعف إلى العلوم[٢].

وإذا ثبت ذلك؛ استحال أن يقال: مطلوب موسى من هذا السؤال مزيدُ قوة في العلم.

فأما قوله[٣] حكاية عن إبراهيم[٤]: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] فذلك لا بد فيه من التأويل؛ لأن طالبَ الطمأنينة وجب[٥] ألا تكون الطمأنينةُ حاصلةً له، ومن لم تكُن الطمأنينةُ حاصلةً له[٦] لم يكُن العلمُ حاصلًا له؛ لأن العلم بدون الطمأنينة والجزمِ مُحالٌ بالاتفاق.

وإذا وجب تأويلُهُ سقط الاستدلالُ به[٧].

وأما سؤال الملائكة فلعلّ غرضَهم منه ذكرُ المصالح التي تقابل المفاسدَ التي ذكروها ونحن ـ وإن لم نُوجب[٨] رعايةَ المصالح على الله تعالى ـ ولكنا[٩] علمنا ـ باستقراء سُنَنه ـ أنه لا يشرع[١٠] إلا المصالح[١١].

---

(١) زاد في (ب) هنا: «وكون الشيء معلوماً بالضرورة يستحيل تطرق التفاوت إليه، فإذا كانت القيود التي لأجلها يصير العلم علماً يمتنع تطرق التفاوت إليها».

(٢) في (ب) و(ج): «تطرق التفاوت إلى العلوم في القوة والضعف».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٥) في (ب) و(ج): «يجب».

(٦) قوله: «له» سقط من (ج).

(٧) قوله: «به» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «يوجب».

(٩) في (ب) و(ج): «لكن».

(١٠) في (ب) و(ج): «يسوغ».

(١١) في (ج): «الصالح».

ثم إن[١] سلّمنا إمكان التفاوت في العلوم! ولكن لو كان المطلوبُ ذلك لَـمَا كان السؤال واقعاً على هذا الوجه؛ لأن الجواب لا بد وأن يكون مطابقاً للسؤال، ومن سأل غيرَهُ شيئاً كان جوابه إما بإعطاء ذلك المسؤول، أو بمنعِهِ[٢] منه[٣].

وعلى التقديرين؛ فإنه لا يمكن أن يستفاد منه استحالة وقوع ذلك الشيء، فعلمنا أنه يستحيلُ أن يكون الغرضُ ما ذكرتُموه.

قوله: لم لا يجوز أن يقال: إن موسى[٤] كان جاهلًا باستحالة الرؤية عليه؟

قلنا: لوجوه ثلاثة[٥]:

ـ **الأول**: إجماع الأمة على أنَّ علمَ الأنبياء بالله تعالى وبصفاته[٦] أتمُّ من علمِ غيرهم بذلك، ولا يشكُّ أحدٌ أن دعوى الإجماع[٧] في ذلك أظهرُ من دعوى إجماع الصحابة على العمل بالقياس وأخبار الآحاد.

فإذا صحّحنا هذه الأصول بالإجماع فلَأنْ نتمسك[٨] بالإجماع هنا[٩] أولى.

ـ **الثاني**[١٠]: أن قبل ظهور أبي الحسين لم ينسب أحد من الأمة موسى عليه

---

(١) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٢) في (ج): «بإعطاء السؤال أو بمنعه».

(٣) في (ب) و(ج): «عنه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام» ورمز لها بـ«ع م».

(٥) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «وصفاته».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «الإجماع»، وفي (أ): «للإجماع».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «نتمسك»، وفي (أ): «تمسك».

(٩) في (ج): «ههنا».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «وهو».

السلام[١] إلى الجهل! بل الناس كانوا بين معترفٍ بصحة الرؤية وبين مُنكرٍ لها حاملٍ لهذه الآية[٢] إما على سؤال رؤية الآية[٣]، أو على أنه عليه السلام سأل الرؤيةَ لقومه.

وإذا كان كذلك؛ كان أبو الحسين مسبوقاً بهذا الإجماع، فيكون سؤاله مردوداً[٤].

ـ **الثالث**[٥]: أن أبا الحسين يدعي العلم الضروريَّ بأن المرئيَّ يجب أن يكون مُقابلاً للرائي أو لآلة الرؤية[٦].

والعلم الضروري حاصلٌ بأن كل ما كان مقابلاً للجسم فهو مختصٌّ بالجهة ومتحيزة[٧].

فهذان العلمان الضروريان إن كانا حاصلَين لموسى[٨] لزم من اعتقاده لصحة الرؤية عليه اعتقادُه[٩] لكونه جسمًا متحيزاً وذلك مما لا يجوز بالاتفاق في حق الأنبياء؛ لأن تجويزه يمنع من العلم بحكمته[١٠] عند أبي الحسين.

وإن لم يحصلْ عنده هـٰذان العلمان الضروريان كان ذلك قدْحاً في كونه عليه السلام عاقلاً، وذلك لا يقوله عاقلٌ فضلاً عن المسلم.

---

(١) في (ج): «ع م».

(٢) في (ب) و(ج): «لها مؤولين لهذه الآية».

(٣) في (ب) و(ج): «سؤال الآية».

(٤) زاد في (ب) هنا: «وهو».

(٥) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٦) كذا في (ج): «للرائي أو لآلة الرؤية»، وفيهما: «أو لا له».

(٧) في (ج): «مختص بالجهة ومتحيز».

(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام» ورمز لها بـ«ع م».

(٩) في (ب) و(ج): «لزم من اعتقاد صحة رؤية الله تعالى اعتقاده».

(١٠) كذا في (ب) و(ج): «بحكمته»، وفي (أ): «بحكمة».

قوله: لعله عليه السلام ـ وإن علم استحالة ذلك ـ لكنه عصى اللهَ تعالى في هذا[١] السؤال.

قلنا: هذا باطل لوجهين[٢]:

أما أولاً: فعندنا أنه لا تجوز المعصية على الأنبياء.

وأما ثانياً: فلأنه إن جاز ذلك فهاهنا غير محتمل؛ لأنه[٣] لا لذة لموسى في هذا السؤال بتقدير كون الرؤية ممتنعةً وأضعف الناس لا يرضى من دينه أن يُقدم على معصية لا يلتذُّ[٤] بها أصلًا! فكيف يظنُّ بالأنبياء، وخاصةً[٥] بموسى عليه السلام؟

قوله: توبته تدل على أنه معصية.

قلنا[٦]: يحتمل أن تكون[٧] توبته لأجلِ أنه سألها من غير الإذن[٨].

وهذا هو الجواب عن قوله: إن الله تعالى لا يُرى في الدنيا.

قوله: رؤية الله تعالى[٩] في ذلك الوقت كانت مستحيلةً في حق موسى؛ نظراً إلى إرادة الله[١٠].

---

(١) في (ب) و(ج): «بهذا».

(٢) في (ب) و(ج): «من وجهين».

(٣) في (ب) و(ج): «ذلك فهو غير محتمل هنا؛ لأنه».

(٤) كذا في (ج): «يلتذ»، وفي (أ): «تلذّ».

(٥) في (ج): «خاصة».

(٦) كلمة: «يحتمل» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «يكون».

(٨) في (ج): «إذن».

(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

قلنا: كونه تعالى في ذاته؛ بحيث يصح أن يكون مرئياً حُكمٌ ثابتٌ له لذاته، وذلك مما لا يمكنُ أن يزول عنه أبداً.

فأما استحالة كونه مرئياً في ذلك الوقت فتلك الاستحالة غير عائدةٍ إلى ذاته بل إلى تلك الرؤية.

وأيضاً فتلك الرؤية غير مستحيلة لذاتها، بل هي مستحيلةٌ؛ نظراً إلى الإرادة القديمة.

وإذا عرفتَ ذلك، فنقول: إن دليلنا على وجوب معرفة الأنبياء بصفات الله تعالى[١] وأحكامه راجعٌ[٢] إلى الإجماع، والإجماع إنما انعقد في الصفات والأحكام الثابتة له لذاته، فأما في غير ذلك فالإجماعُ غير حاصلٍ، فظهر[٣] الفرقُ، وبالله التوفيق[٤].

المسلك الخامس: قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] علق رؤيته باستقرار الجبل، وذلك أمرٌ[٥] ممكنٌ، والمُعلَّق على الممكنِ ممكنٌ؛ فرؤية الله تعالى[٦] لا بدَّ وأن تكون ممكنة.

فإن قيل: لا نُسلّم أنه علّق الرؤية بأمرٍ مُمكن.

قوله: استقرار الجبل ممكن.

قلنا: إنه وإن كان ممكناً لذاته لكنه محالٌ[٧]؛ لوجوه ثلاثة[٨]:

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «وأحكامه مستند».

(٣) في (ب) و(ج): «ذلك، فلا إجماع، فظهر».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٥) قوله: «أمر» سقط من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «لذاته إلا أنه محال».

(٨) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

الأول: أن عندكم: أراد[١] الله تعالى في ذلك الوقتِ الاستقرار[٢] الجبل، وما أراد الله تعالى أن لا يكونَ كان حصولُه محالاً؛ فإذن حصول الاستقرار في ذلك الوقت يكون[٣] محالًا.

الثاني: وهو أنه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل حالَ تدكدُكِه، وحصولُ الاستقرار عندَ حصول الحركة مُحالٌ.

الثالث: أن قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] معناه: فإن[٤] استقرّ في حال التجليّ.

والدليل عليه: أن الإنسان إذا قال: لحاجب الخليفة: أرني الخليفةَ، فقال الحاجب: لن تراه ولكن انظر إلى زيد؛ فإن استقرت[٥] قدماه فسوف تراه، فلما تجلى الخليفة لم تستقرّ[٦] قدما زيدٍ! علمنا أنه أراد: فإن استقرّ قدماه في حال التجلي [فإذا ثبت ذلك فنقول: ليس يخلو التجلي إما أن يكون المراد منه تجلي الله تعالى بذاته][٧] للجبل أو لأهله [أو تجلي الله تعالى بآياته للجبل][٨] [أو لأهله][٩]؛ فإن كان الأول لم يأمن القائلُ بصحة أن يكون استقرارُ الجبل مع التجلي مستحيلاً على الإطلاق، فتكون[١٠] الرؤية معلَّقةً بأمرٍ مستحيل.

---

(١) في (ج): «إرادة».
(٢) في (ب) و(ج): «في ذلك الوقت أن لا يستقر».
(٣) في (ب) و(ج): «كان».
(٤) في (ج): «إن».
(٥) في (ب) و(ج): «استقر».
(٦) في (ج): «يستقر».
(٧) ما بين المعكوفتين زيادة من (ب) و(ج).
(٨) زيادة من (ب) و(ج).
(٩) زيادة من (ج).
(١٠) في (ج): «فيكون».

وإن كان الثاني فلا شكَّ أنَّ تجليَ الله تعالى بآياته هو ظهورُ آياته، والآية الظاهرة التي بها كان الله[١] في حُكم المتجلي[٢] هو تقطيعُهُ إياه؛ فيصير معنى الآية: فإن استقر الجبلُ في حال تقطيعِه. وذلك محالٌ، فثبت أن الرؤية معلَّقة على أمر[٣] مستحيل.

وإن[٤] سلمنا أنها معلقة على أمرٍ ممكن، فلم قلتُم: إنها لا بد وأن تكون ممكنة؟

بيانه: وهو[٥] أن التعليق على ما لم يوجد ويصحَّ وجودُه يُفيدُ أمرين:

أحدهما: نفيُ حصولِ المعلَّق عندَ عدم الشرط.

والثاني: صحة حصوله عند الشرط.

والمطلوب المعلق[٦] بالشرط ليس إلا وقوع الرؤية، فلا جرم تعليقُهُ على ما لم يوجد لبيان نفي وجوده يكون جواباً مطابقاً.

فأما أن هذه الرؤية صحيحة، أو ليست صحيحة فهو[٧] غير مطلوب؛ فلا يجوز أن يكون الغرض من التعليق بيان صحة[٨] الرؤية، وإلا لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال.

الجواب[٩]:

قوله: الاستقرار مستحيل في ذلك الوقت؛ لأن الله تعالى ما أراد وجوده.

---

(١) في (ب) و(ج): «التي كان الله بها».

(٢) في (ج): «التجلي».

(٣) في (ب) و(ج): «معلقة بأمر».

(٤) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٥) قوله: «وهو» سقط من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «المعلق» زيادة من (ب) و(ج)، وليست في (أ).

(٧) زاد في (ج) هنا: «أمر».

(٨) كذا في (ج): «بيان صحة»، وفيهما: «بأن صحة».

(٩) في (ب) و(ج): «والجواب».

قلنا: هذه الاستحالة ليست لذات الاستقرار، ولا لشيء من لوازمها، بل هي[١] من العوارض المفارقة.

أعني[٢]: لو قدّرنا أن الله[٣] أراد حصوله كان حاصلًا، وإذا كان كذلك كانت الرؤيةُ معلقةً بما لا يمتنع[٤] حصوله لذاته.

وذلك هو الذي أردنا بقولنا: الرؤية معلّقةٌ بشرطٍ مُمكنِ الوجود.

قوله: الشرطُ هو الاستقرار حال التدكدُك، وذلك محال.

قلنا: الشرط المذكور في الآية هو الاستقرار.

وعلى ما يقولونه[٥] لا يكون الشرط هو الاستقرار، بل يكون الاستقرار جزءاً للشرط، فبطل ما قالوه! بل الشرط هو للاستقرار[٦] بدلًا عن الحركة.

كما أنا إذا قلنا: الجوهر الذي تحرك صح[٧] منه أن يكون ساكناً.

فإنا لا نعني به: أنه يصح أن يكون ساكناً عند كونه متحركاً، بل أنه صحّ أن يكون ساكناً بدلاً عن كونه متحركاً.

قوله: الشرط هو حصولُ الاستقرار حال التجلّي.

قلنا: هب أنه كذلك، ولكن التجليَ لا يُمكن حمله على تقطيع الجبل؛ لأنه تعالى

---

(١) زاد في (ج) هنا: «هي».

(٢) زاد في (ج) هنا: «أنا».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «يمتنع»، وفي (أ): «يمنع».

(٥) في (ج): «تقولونه».

(٦) في (ب) و(ج): «هو الاستقرار».

(٧) في (ب) و(ج): «يصح».

رتَّبَ تدكدُكَ الجبل على حصول التجلي ترتيبَ الجزاء على الشرط، فيستحيل أن يكون التجلي هو التدكدُك كذلك[١].

وإذا كان كذلك؛ لم يلزم من كون الشرط هو الاستقرار حالَ حصول التجلي أن يكون الشرطُ هو الاستقرار حالَ حصول التدكدُك.

يبقى[٢] أن يقال: فلم قلتم: إن استقرار الجبل حال التجلي كان ممكناً؟

فنقول: لأنه تعالى قال: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولو كان التدكدُك واجبَ الحصول عند التجلي لَـمَا احتاج بعد حصول التجلي إلى جعل جاعل لاستغناء الواجب عن المؤثر، فلما احتاج التدكدُك بعد التجلي إلى الجعل؛ علمنا أن التدكدك بعد التجلي ليس بواجب الحصول عقلاً، وإذا كان كذلك كان الاستقرارُ عند حصول[٣] التجلي ممكناً عقلًا، فيثبت أن الرؤيةَ معلقةٌ بأمرٍ ممكن.

قوله: لم قلتم بأن المعلق بالممكن ممكن[٤]؟

قلنا: لأن الشرط إذا وُجد، فإما أن يُوجَدَ الجزاءُ[٥] أو لا يُوجَد!

فإن وُجد كان مُمكن الوجود لا محالةَ، وإن لم يُوجَد لزم بطلانُ التعليق.

قوله: المقصود من السؤال ليس هو الصحة أو الاستحالة.

قلنا: الواجب في الجواب أن يفيد المقصود من السؤال؛ فأما أن[٦] يفيد فائدة زائدة فذلك غير واجب بالاتفاق، وبالله التوفيق[٧].

---

(١) قوله: «كذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «فبقي».

(٣) في (ج): «وجود».

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «ممكن»، وسقطت من (أ).

(٥) كذا في (ب) و(ج): «الجزاء»، وفي (أ): «الجزء».

(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «لا».

(٧) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

وأما شُبَهُهم فمنها عقليةٌ، ومنها سمعيةٌ:

أما العقلية فستٌّ[١]:

الأولى: شبهة الموانع:

قالوا: لو صحّ منا رؤية الله تعالى في حالة من الحالات لصح أن نراه الآن، ولو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه الآن، وإذ ليس يجب أن نراه الآن، فليس يصح أن نراه الآن، فلما لم يصح[٢] أن نراه الآن لم يصح أن نراه[٣] في حالة من الحالات!

وإنما قلنا: إنه لو صح أن نراه في حالة من الحالات لصحّ أن نراه الآن؛ لأن كونه بحال يصحّ أن يرى حُكمٌ يثبت[٤] له إما لذاته أو لبعض ما يلزم ذاته، وعلى التقديرين؛ فإنه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة.

وأما أنه لو صح[٥] أن نراه الآن لوجب أن نراه الآن؛ فلأنّ[٦] الحاسّةَ إذا كانت صحيحةً، وكان المرئيُّ حاضراً[٧] في الضوء، ولم يكن[٨] في غاية الصغر واللطافة، وكان[٩] مقابلًا للرائي أو لآلةِ[١٠] الرؤية ولم تكن[١١] الحجب حائلة؛ فإنه يجب حصول

---

(١) في (ج): «فستة».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «فلما لم يصح»، وفي (أ): «فلم يصحّ».

(٣) قوله: «الآن لم يصح أن نراه» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «ما ثبت».

(٥) في (ب) و(ج): «الصحة، وإنما قلنا: إنه لو صح».

(٦) في (ج): «لأن».

(٧) في (ب) و(ج): «والمرئي يكون حاضراً».

(٨) في (ب) و(ج): «ولا يكون».

(٩) في (ج): «ويكون».

(١٠) في (ب) و(ج): «للرائي والآلة».

(١١) في (ب) و(ج): «ولا يكون».

الرؤية؛ إذ لو لم يجب حصولُها عند حصول هذه الأمور؛ لجاز أن تكون[١] بحضرتها[٢] جبالٌ شاهقةٌ ونحن لا نُدركها، وذلك مُحالٌ؛ على ما سبق بيانه[٣] في مسألة الإدراك.

وإذا ثبت ذلك، فهذه الشرائطُ لا يمكن اعتبارُها في حقّ الله تعالى؛ لأنها[٤] لا تُعقَلُ إلا في حقّ[٥] الأجسام، أو ما يقوم[٦] بها.

وإذا لم يُمكن[٧] اعتبارُ هذه الشرائط في حقّ رؤية الله تعالى، وجب أن يكون مجرد سلامة الحسّ وكونه تعالى بحيث تصحُّ رؤيته كافياً في حصول رؤيته.

فيلزم أن يدوم[٨] رؤية أصحابِ[٩] الحواس لله تعالى وذلك باطل بالضرورة، فثبت أن القول بأن الله تعالى يصحّ رؤيته يُفضي إلى الباطل، فيكون باطلاً.

الثانية: شبهة المقابلة:

وهي[١٠] أن الواحد منا لا يرى إلا ما يكون مقابلًا للرائي أَوْ لآلة[١١] الرائي، والله تعالى يستحيل أن يكون كذلك، فيستحيل أن يكون مرئياً لنا.

واحترزنا بقولنا: أو لآلة الرائي عن رؤية[١٢] الإنسان وجهه في المرآة.

---

(١) في (ج): «يكون».

(٢) في (ب) و(ج): «بحضرتنا».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «سبق بيانه»، وفي (أ): «بأنه».

(٤) في (ب) و(ج): «لأنهما».

(٥) قوله: «حق» سقط من (ج).

(٦) كذا في (ب) و(ج): «يقوم»، وفي (أ): «تقوم».

(٧) في (ج): «يكن».

(٨) في (ب) و(ج): «تدوم».

(٩) في (ب) و(ج): «أصحاب»، ورسمت في (أ): «أصحا».

(١٠) في (ب) و(ج): «وهو».

(١١) كذا في (ب) و(ج): «للرائي أو لآلة»، وفي (أ): «أملًا له».

(١٢) كذا في (ج): «لآلة الرائي عن رؤية»، وفيهما: «لآلة الرؤية عن رؤيته».

أما المقدمة الأولى فهي من العلوم الضرورية[١] الحاصلة بالتجربة، وأما المقدمة الثانية فمتفق عليها، وهاتان الطريقتان عليهما[٢] تعويل[٣] المعتزلة من العقليات.

الثالثة: شبهة الأخص:

قالوا: لو رأينا اللهَ تعالى لرأينا منه كونَهُ قديماً عالماً قادراً حياً[٤]، وذلك محالٌ، فما أدّى إليه محال[٥].

وإنما قلنا: إنّا لو رأيناه قديماً عالماً قادراً حياً[٦] وذلك؛ لأن للمعتزلة مذهبَين في هذه الصفات:

تارة يقولون: إنها هي[٧] الصفاتُ الذاتيةُ للبارئ تعالى.

وتارة يقولون: الصفة الذاتية للبارئ صفةٌ تُوجبُ هذه الصفات.

فأما على القول الأول؛ فتقرير[٨] تلك المقدمة: أن الرؤية إنما تتعلّق بالصفة[٩] الذاتية.

فإذا كانت هذه الصفات ذاتيةً للبارئ تعالى وجب تعلُّقُ الرؤية بها.

وإنما قلنا: إن الرؤية إنما تتعلّق بالصفة الذاتية؛ لأن الصفة الذاتية هي التي

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «الضرورية»، وفي (أ): «الضرورة».
(٢) كذا في (ب) و(ج): «عليهما»، وفي (أ): «عليها».
(٣) في (ج): «تقول».
(٤) في (ج): «كونه قديماً حيًا عالماً قادرًا».
(٥) في (ب) و(ج): «مثله».
(٦) في (ج): «رأيناه قديماً حيًا عالماً قادرًا».
(٧) في (ب) و(ج): «إنها من».
(٨) في (ج): «فبتقدير».
(٩) في (ج): «بالصفات».

بها يُخالف الشيء ما يُخالفه ويُماثل ما يُماثله، والمرجعُ في معرفة الصفات التي يقع بها[١] الاختلاف والتماثل في المرئيات شاهداً إلى الرؤية، فيثبت[٢] أن الرؤية إنما تتعلق بالصفات[٣] الذاتية، وهذه الصفات ذاتيةٌ للبارئ تعالى، فوجب تعلُّقُ الرؤية بها.

وأما على القول الثاني؛ فتقرير[٤] تلك المقدمة: أن الرؤية لا تتعلق بالصفات الذاتية؛ لأنها حاصلة للذوات حالةَ العدم، ولا تتعلق بها الرؤيةُ، بل الرؤية إنما تتعلق بالصفات الحاصلة من صفة[٥] الذات بشرط الوجود.

وإذا[٦] كان كونُ البارئ تعالى قديمًا قادراً عالماً[٧] حياً صفاتٍ مقتضاةً عن صفة الذاتية وجب تعلُّقُ الرؤية بها.

وإنما قلنا: إنه يستحيل تعلق الرؤية بهذه الأمور أما في القديم فظاهر؛ لأن كونه قديماً هو كونه موجوداً لم يزَل، والشيء إنما يُرى في الحال على صفةٍ هو عليها في الحال، وذلك يمنع من أن يُرى الآن موجوداً فيما لم يزَل[٨].

وأما في القادرية والعالمية والحياتية[٩]؛ فلأن هذه الأمور لو صحّت رؤيتُها في

---

(١) «بها» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «فثبت».

(٣) في (ج): «أنه إنما تتعلق الرؤية بالصفات».

(٤) في (ب) و(ج): «فبتقدير»، وفي (أ): «فتقرر». والأصح: «فتقرير».

(٥) في (ب) و(ج): «من صفات».

(٦) في (ب) و(ج): «فإذا».

(٧) في (ج): «قديماً عالماً قادرًا».

(٨) في (ب) و(ج): «فيما لا يزال».

(٩) في (ج): «والحيية».

البارئ تعالى لصحّت رؤيتُها فينا، ولو صحّت رؤيتُها فينا[١] لوجبت رؤيتُها فينا، وتقريره بدليل الموانع.

الرابعة: شبهة الأجناس:

وهي أن المرئيات ـ في الشاهد ـ أجناسٌ مخصوصة، وهي الجواهر، والألوان، والحركات، والسكنات، والاجتماع الافتراق[٢].

ولا يخرج من هذه الأجناس ما هو منها، ولا يدخل فيها ما ليس منها؛ فلم يصحَّ أن يُرى إلا ما كان من جنسها.

كما أن المسموعات ـ في الشاهد ـ لـمّا كانت[٣] جنساً مخصوصاً ـ وهو الصوت ـ فكما لا يجوز أن نسمعَ[٤] ما ليس بصوت؛ فكذلك لا يجوز أن نرى[٥] ما ليس من هذه الأجناس.

وربما قالوا ابتداءً: لو جاز تعلُّق الرؤية بالبارئ تعالى[٦] فلم لا يجوز أن يتعلق به سائر الإدراكات حتى يكون البارئ تعالى مسموعاً مشموماً مذوماً ملموساً؟ ولما بطل ذلك بضرورة العقل فكذلك هاهنا.

الخامسة: شبهة التماثل والاختلاف:

قالوا: كل ما كان إدراكُه مقصوراً على حاسة واحدة؛ فإنه لا يكون إلا

---

(١) قوله: «ولو صحت رؤيتها فينا» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «والافتراق والاجتماع».

(٣) في (ج): «كان».

(٤) في (ج): «تسمع».

(٥) في (ج): «يرى».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

متماثلاً، أو متضاداً؛ فلو كان الله سبحانه[١] مرئيّاً لكان إما مِثلًا لبعض الألوان، أو مُضادّاً لها.

وذلك أنا وجدنا السوادَين لـمّا كانا مِثلَين[٢] مُدرَكين إدراكاً بحاسة واحدة، وما أُدركا ـ ولا أحدهما ـ بغيرها[٣]، وكذلك السواد والبياض لمّا كانا ضِدَّين، وأما ما عداهما، فليس كذلك؛ فعلمنا أن العلةَ ما ذكرناها[٤].

السادسة: شبهة الانطباع:

وهي أن رؤية الشيء هي حصولُ صورته في الحاسة، وذلك على الله تعالى[٥] مُحالٌ.

وأما الشبه[٦] السمعية، فاعلم أن منها ما يفيد[٧] أن الله تعالى يستحيل أن نراه، ومنها ما يُفيدُ أن الله تعالى لا يُرى لا في الدنيا ولا في الآخرة، وما أفاد ذلك أمكنَ[٨] أن يُتمسّك[٩] به في استحاله كونه تعالى[١٠] مرئياً بواسطة الإجماع[١١]؛ فإنه ليس في الأمة

---

(١) في (ج): «الله تعالى».

(٢) زاد في (ج) هنا: «كانا».

(٣) في (ب) و(ج): «بغيره».

(٤) في (ج): «ذكرناه».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «الشبهة».

(٧) في (ب) و(ج): «ما يدل على».

(٨) زاد في (ج) هنا: «أيضًا».

(٩) في (ب) و(ج): «أن نتمسك».

(١٠) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(١١) كذا في (ب) و(ج): «الإجماع»، وفي (أ): «للإجماع».

واحد قال: إنه يصحّ أن يُرى مع أنه لا يراه أحد، فلذلك[١] جمعنا بين النوعَين في هذا الموضع، وهذه الشبه أربعٌ:

ـ **الأولى** ـ وهي القوية[٢] ـ: التمسُّك بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]:

واعلم أن هذه الآية تارةً يستدلون بها على أنه تعالى لا يُرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة، وتارةً على استحاله كوننا رائين له.

أما الوجه الأول؛ فإنما يتمُّ بإثبات أمورٍ أربعةٍ:

أحدها: أن إدراك البصر هو الرؤية.

وثانيها: أن المراد بالأبصار: المبصرون.

وثالثها: أن الآية تقتضي عمومَ النفي في حقِّ كلِّ الأشخاص.

ورابعها: أنها تقتضي عموم النفي في حقِّ كلِّ الأزمنة.

وبعد تصحيح هذه المقدمات يكون معنى الآية: أنه لا يراه أحدٌ من المبصرين في شيء من الأوقات، وهو المطلوب.

أما بيان الأول ـ وهو أن إدراك البصر هو الرؤية ـ فيدل عليه أمران:

أحدهما: أنه لا فرق في اللغة بين أن يقال: «رأيتُ فلاناً ببصري»، وبين أن يقال: «أدركتُه ببصري»؛ كما لا فرق بين أن يقال: «أدركتُه بأذني»، وبين أن يقال: «سمعتُه بأذني».

---

(١) في (ج): «ولذلك».

(٢) في (ب): «هي الأقوى»، وفي (ج): «الأول وهي الأقوى».

وثانيهما: أن أهل اللسان[١] فهموا من هذه الآية نفي الرؤية، وذلك يدلُّ على أن العرب يستعملون إدراك البصر بمعنى الرؤية.

رُوي[٢] أنه لما بلغ عائشة[٣] أن كعباً قال: إن محمداً رأى ربه أنكرَت وقالت: قفَّ شعري مما قلتَ! من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله[٤]؛ قال[٥] تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

ورُوي أيضاً عن ابن عباس مثل ذلك[٦].

وأما بيان الثاني ـ وهو أن المراد من الأبصار هاهنا هم المبصرون ـ: فهو أن الأبصار ـ وإن كانت تستعمل في العقول؛ كما في قولَه: ﴿أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [ص: ٤٥] ـ ولكنه مجاز وبتقدير أن يكون حقيقةً فيها؛ فإنه لا يُمكن حملُ الأبصار في هذه الآية عليها.

وإنما قلنا: إن الأبصار ليست حقيقةً في العقول لأمرين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]، نفى العمى عن الأبصار وأثبته في القلوب، والمراد من القلوب العقول.

فلو كان البصرُ حقيقةً في العقل لَـمَا جاز نفيُ الحكم عن البصر[٧] مطلقاً مع ثبوته في العقل.

---

(١) في (ج): «اللغة».
(٢) في (ج): «وروي».
(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنها».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) زاد في (ج) هنا: «الله».
(٦) في (ج): «وروي عن ابن عباس رض مثل ذلك أيضًا».
(٧) في (ج): «الأبصار».

وثانيهما: أنه إذا قيل: «اشتكى بصر زيد» لم يسبق إلى الأفهام أنه قد جُنَّ وفسَدَ عقلُه.

فإذا قيل: «لا بصَرَ لفلانٍ»، أو «إنه قد ذهب بصره» لم يُفهَم أنه قد ذهب عقلُه وجُنّ[١]. وهذا علامة كونه مجازاً فيه.

وإنما قلنا: إن البصر لو كان حقيقةً في العقل فلا يُمكن حملُه في هذه الآية عليه؛ لأنه لا معنى لإدراك العقل إلا العلم! فلو حملنا البصرَ في الآية على العقل[٢] لكان معنى الآية: أن العقول لا تدركه وذلك غير جائزٍ؛ فثبت أن المراد بالأبصار هنا المبصرون[٣].

وأما بيان الثالث ـ وهو عموم النفي في[٤] كل الأشخاص ـ فلوجهين:

الأول: وهو أن قولنا: «فلانٌ لا تدركه الأبصار» مُنافٍ لقولنا: «فلان تدركه الأبصار»، وهذه الموجبة غير عامة؛ فوجب أن يكون[٥] السالبة عامة.

وإنما قلنا: إن قولنا: «فلانٌ لا تُدركه الأبصار» منافٍ لقولنا: «فلانٌ[٦] تدركه الأبصار»؛ لأن كل من حاول تكذيب قول من قال: «فلانٌ تُدركه الأبصار»؛ فإنه يقول: «بل لا تُدركه الأبصار»!

واستعمالهم هذه اللفظة ـ عند محاولتهم تكذيب تلك الموجبة ـ دليلٌ ظاهرٌ على أن هذه الصيغة موضوعة لِـما[٧] ينافي تلك الموجبة.

---

(١) في (ب) و(ج): «جنّ وذهب عقله».

(٢) في (ج): «فلو حملناه على العقل».

(٣) في (ج): «المراد ههنا بالأبصار هم المبصرون».

(٤) زاد في (ج) هنا: «حق».

(٥) في (ج): «تكون».

(٦) قوله: «فلان» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «لا».

وإنما قلنا: إن تلك الموجبة لا تقتضي العموم؛ لأن لام الجنس لا يقتضي العموم؛ فإن من قال: «أكلتُ الخبزَ وشربتُ الماء» لم يجب أن يكون آكلا لكلّ الأخباز، وشارباً لكل المياه! بل يكون صادقاً وإن لم يأكلْ إلا خبزاً واحداً، ولم يشربْ إلا ماءً واحداً.

وإنما قلنا: إن الموجبةَ ـ إذا لم تكن عامةً ـ كانت السالبةُ المنافيةُ لها عامة؛ لأن السالبة الخاصة لا ينافي الموجبة الخاصة، فلما كانت هذه السالبةُ منافيةً للموجبةِ الخاصة وجب أن تكون هذه السالبةُ عامةً لتحقيق[١] المنافاة.

لا يقال: لفظة «الأبصار» لفظ الجمع، وهي تفيد الثلاثة فإذا كان قوله: «فلان[٢] تدركه الأبصار» نصّاً في أن ثلاثة من المبصرين أدركوه[٣] وجب أن يفيد قولنا: «لا تُدركه الأبصار» أن الثلاثة لا يدركونه، وذلك لا ينافي أن يدركه اثنان أو واحد!

لأنا نقول: لما ثبت بالآية أن الثلاثة لا يدركونه، وجب ألا يدركه[٤] الاثنان أو الواحد؛ لأن أحداً من الأمة لم يقُل بهذا التفصيل.

الثاني: وهو أن يبين أن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] يفيد عموم النفي[٥] في كلّ الأشخاص من غير حاجة إلى الدليل بالإجماع[٦].

فنقول: إذا قيل: «فلان لا يقرب النساء»، فإما أن يكون المفهوم منه: أنه لا يقرب بعض النساء[٧]، أو لا يقرب أحداً من النساء.

---

(١) في (ج): «ليتحقق».

(٢) في (ب) و(ج): «لفظ الأبصار لفظ جمع وهي يفيد الجمع، فإذا كان قولنا لفلان:».

(٣) في (ب) و(ج): «نصّاً في أن يليه من البصر مَن أدركوه».

(٤) في (ج): «أن لا يدركه».

(٥) كذا في (ج): «عموم النفي»، وفيهما: «النص». ومعناها صحيح ولكن ما أثبتناه أوضح.

(٦) في (ب) و(ج): «إلى الإجماع».

(٧) في (ج): «بعض الناس».

والأول باطل، وإلا صدق[١] ذلك على كل الناس؛ لأنه لا رجل إلا وهو لم يقرَبْ بعض النساء؛ فإن الرجل الواحد يمتنع[٢] أن يكون مقارباً لكل النساء.

فلو كان عدم مقاربة البعض كافياً في صدق قولنا: «فلان لا يقرب النساء» لوجب أن يصدُق ذلك على كلّ أحد، ولما لم يكن كذلك علمنا أن المفهومَ منه: أنه لا يقرب واحدٌ[٣] من النساء؛ فثبت أن هذه الصفة تفيد عموم النفي في كل الأشخاص.

وأما بيان الرابع ـ وهوعموم النفي في كل الأزمنة ـ فلوجهين:

الأول: أنه لو قيل: «فلان تدركه الأبصار»؛ فإنه لا يقتضي العموم في كل الأزمنة وقولنا لا تدركه الأبصار منافية لتلك الموجبة فوجب أن يفيد عموم النفي في كل الأزمنة وتقرير ما مضى.

والثاني: أن يقيسَ النفيَ على النهي؛ فكما أنّ قول القائل: «لا يدخل هذه الدار» يفيد أنه نهاه عن دخولها أبداً فكذلك الخبر بالنفي إذا كان مطلقاً وجب أن يفيد عموم النفي في كل الأزمنة.

فهذا تمام الكلام في تقرير المقدمات[٤] الأربع وبها يتم وجه الاستدلال.

أما الوجه الثاني في الاستدلال بالآية: فقد قالوا: بأن رؤيتنا لله[٥] تعالى نقص، والنقص على الله تعالى محالٌ، فرؤيتنا لله تعالى[٦] محالٌ[٧].

---

(١) في (ج): «وإلا لصدق».

(٢) في (ب) و(ج): «ممتنع».

(٣) كذا في (ج): «واحد»، وفيهما: «أحداً».

(٤) في (ج): «مقدمات».

(٥) في (ب) و(ج): «بالآية أن قالوا رؤيتنا الله».

(٦) قوله: «لله تعالى» سقط من (ب).

(٧) في (ج): «فرؤيتنا محال».

وإنما قلنا: إن رؤيتنا لله تعالى[١] نقص[٢]؛ لأنه الله تعالى تمدَّح بنفي إدراك الأبصار عن ذاته وليس ذلك بتفضل، وما كان[٣] كذلك فإثباته نقص؛ فإذن رؤيتنا لله تعالى نقص.

واحترزنا بقولنا: وليس ذلك بتفضُّل عن التمدح بكونه حليماً أو عفواً[٤]؛ فإن العفوّ هو الذي يترك حقَّ نفسه من الإضرار بالغير؛ فهذا النفي مما يُتمدّحُ به، وثبوته ليس بنقص؛ فإن استيفاء الحقِّ جائزٌ غيرُ ممنوع عنه.

وإنما قلنا: إنه تعالى يُمدَح بنفي إدراك الأبصار لوجوه ثلاثة[٥]:

الأول: أنه تعالى ذكرَ قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] في أثناء المدائح؛ لأن ما قبله وهو قوله: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٠١] إلى قوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وما بعده وهو قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] مدحٌ أيضاً.

وكل ما ذكر في أثناء المدائح[٦] فهو مدح؛ بدليل أنه لو قال: قائل: «زيد فاضل عالم[٧] يأكل الخبز شجاع كريم»؛ فإنه يُستقبَحُ، ولو قال: بدلًا عن قوله: «يأكل الخبز كريم[٨] يرتقي بحسن الكلام»، فعلمنا أنّ المذكور في أثناء المدائح يجب أن يكون مدحاً.

---

(١) في (ب): «رؤيتنا له».

(٢) في (ج): «رؤيتنا له نقص».

(٣) في (ب) و(ج): «وليس ذلك نقص، وكل ما كان».

(٤) في (ب): «أو عفواً غفوراً»، وفي (ج): «بكونه حليماً عفوًا غفورًا».

(٥) في (ج): «ثلاث».

(٦) من قوله: «لأن ما قبله» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «عالم فاضل».

(٨) قوله: «كريم» سقط من (ب) و(ج).

الثاني: أن الأمة تأولت[١] الآية على وجوهٍ، كلُّها يرجع[٢] إلى المدح؛ لأن المعتزلة تأوّلوها على نفي الرؤية في الدنيا والآخرة، وأهل السنة منهم من حملها[٣] على نفي الإحاطة، ومنهم من حملها على نفي الرؤية من جميع الجهات، ومنهم من حملها على اقتداره تعالى على منعنا من رؤيته في الدنيا والآخرة.

فكل هذه[٤] الوجوه مدحٌ، فيحصل منه إجماعٌ على كون هذه الآية مدحاً.

الثالث: أن المسلمين يقولون: «يا من يَرى ولا يُرى»، ويريدون به الثناء على الله تعالى، وإنما أخذوا ذلك من هذه الآية.

وإنما قلنا: إن ذلك ليس تمدحاً بتفضُّل: لوجهين[٥]:

الأول: أن رؤيته تعالى لو صحت لكان حصولُها بأن يكون تفضُّلا أَولى؛ لأنها إكرام للرائي؛ لاسيما[٦] وعندهم أنّ رؤيتَه من أعظم اللذّات.

والثاني[٧]: أن التفضل إما أن تكون بإيجاد شيءٍ أو بإعدام شيءٍ، فلو تفضل بأن منعنا من رؤيته لكان ذلك إما لأنه لم يفعل الإدراك، أو لأنه فعل ضدّ الإدراك، أو بعض الموانع كالحجاب والبعد.

أما القول بالإدراك أو بضدِّه فقد بطل، وأما الحجاب والبُعد وأمثالُهما فذلك على الله[٨] مُحالٌ.

---

(١) في (ج): «أولت».

(٢) في (ج): «ترجع».

(٣) في (ب) و(ج): «حمله».

(٤) في (ج): «هذا».

(٥) في (ب) و(ج): «لوجوه».

(٦) قوله: «لا سيما» مكانها بياض في (ج).

(٧) في (ج): «الثاني».

(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وهذا الكلام ـ وإن كان لا يتمشى إلا بدليل الموانع ـ ولكنه مغايرٌ له، فإنه[١] ليس كلُّ دليل احتاج إلى بعضِ مقدِّمات دليلٍ آخرَ كان هو بعينِه.

فيثبت بما ذكرنا أنه تعالى[٢] تمدّح بنفي رؤيتنا له، وأن ذلك ليس بتفضُّل.

وإنما قلنا: إن ما كان كذلك فإثباته نقصٌ لوجهين:

الأول: أن ما يكون نفيه[٣] مدحاً، فثبوته إما أن يكون نقصاً[٤]، أو مدحاً، أو لا نقصاً ولامدحاً.

والأول هو المقصود[٥]، والثاني باطلٌ؛ لأن نفي المدح لايكون مدحاً، والثالث باطل وإلا لكان نفي كون الإنسان جالساً في الدار مدحاً!

والثاني: أن تفسير ذلك على قوله تعالى[٦]: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ فإنه لما كان نفيُ النوم مدحاً كان ثبوته نقصاً؛ فكذلك ـ هاهنا ـ لا يقال: أليس أن النفي الذي هو تفضل مدحٌ مع أن ثبوته لا مدح ولا نقص؛ لأنا نقول: المدح بالنفي الذي هو تفضُّل ليس لأنه نفي[٧] وإلا لحصل المدحُ بكلِّ نفي! بل لأن ذلك النفي اختصّ بكونه نفعاً ودفعاً للضرر عن الغير، فجرى مجرى إثبات فعل هو تفضُّلٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «وإنه».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ب) و(ج).

(٣) كذا في (ج): «نفيه»، وفيهما: «بعينه».

(٤) في (ج): «مدحًا فإما أن يكون ثبوته نقصًا».

(٥) في (ب) و(ج): «المطلوب».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) قوله: «نفي» سقط من (ج).

وإنما قلنا: إن النقص[١] غير جائز على الله تعالى لوجهين:

الأول[٢]: إجماع الأمة.

الثاني: أن النقص إما أن يكون عدماً لشيء من صفاته الثابتة، أو ثبوتاً لِما يضادُّها، أو صدور فعل لا يجوز صدوره عنه كالقبيح، أو عدم صدور ما يجب صدوره عنه كتركه لشيء مما[٣] يجب عليه.

ولما علمنا أن كونه مرئياً لا يقتضي[٤] القسمين الأخيرين؛ علمنا أنه إنما لزم النقص لاقتضائه أحد القسمين الأولين، وهو خروجه عن شيء من صفاته الذاتية، أو حصول ما ينافيها مثل كونه مقابلاً أو كونه من جنس المرئيات.

ولما كان ذلك مُحالاً كان القول بالرؤية محالاً، فهذا تمام الاستدلال بهذه الآية من هذين الوجهَين.

ـ **الشبهة الثانية**: تمسُّكهم بقوله[٥] تعالى لموسى[٦]: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ وكلمة ﴿لَن﴾ للنفي على سبيل الأبد.

وظاهرٌ أن اسم الرؤية يفيد رؤية العين فوجب ـ بحُكم هذه الآية ـ ألا يراه موسى عليه السلام[٧] أبداً، وكل من قال: إنه لا يراه موسى أبداً قال: إنه لا يراه أحدٌ من المؤمنين.

---

(١) في (ب) و(ج): «البعض».

(٢) في (ب) و(ج): «أحدهما».

(٣) قوله: «مما» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب): «مرئياً يقضي إلى»، وفي (ج): «لا يقضي إلى».

(٥) في (ج): «لقوله».

(٦) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٧) قوله: «عليه السلام» زيادة من (ب) و(ج).

ـ **الشبهة الثالثة**: تمسكوا بقوله[١] تعالى[٢]: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١].

يعني بقوله: ﴿وَحْيًا﴾ كلامه للرسل.

وبقوله: ﴿أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ﴾ أنه يكلمهم بلا وساطة، وهم لا يرونه تمثيلاً بمن يكلم غيره من وراء حجاب.

ويعني بقوله: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١][٣] كما كلم الأمم على ألسنة الرسل.

فإذا نفى[٤] أن يكلم بشراً الا على هذه الوجوه ثبت أنه لا يراه من يكلمه، وإذا ثبت ذلك ثبت أنا لا نراه وإن لم نكلِّمه؛ لأن أحداً لم يُفرّق بينهما.

ـ **الشبهة الرابعة**: أن الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا واستعظَمَه، وذلك في ثلاث آيات:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَـٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١].

الله تعالى وصف من سأل رؤيته بكونه عاتياً مستكبراً، ولو كانت الرؤية صحيحة لما اتصف طالبُها بكونه عاتياً مستكبراً، بل يكون طلبُها نازلاً منزلة طلب[٥] سائر المعجزات.

---

(١) في (ج): «لقوله».

(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) من قوله: «يعني بقوله: ﴿وَحْيًا﴾ كلامه للرسل» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «بقي».

(٥) كذا في (ب) و(ج)، ولفظة: «طلب» سقطت من (أ).

ولما وصفهم الله بالعُتوِّ علمنا أن ذلك لأجل استحالتها على الله تعالى ولأجل أنها يقتضي كون الله تعالى ذا جهة وصورة وشكل.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥].

وثالثها: قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣].

فسمّى ذلك ظلماً، وعاقبهم في الحال، ولو كانت رؤيتُهم ممكنةً يجري سؤالُهم مجرى سؤالِ معجزةٍ[(١)] زائدةٍ.

فهذه جملةُ ما يتمسّكون به[(٢)] من الوجوه العقلية والنقلية في نفي الرؤية[(٣)].

والجواب عما تمسكوا به:

أولاً: أن يقول: إن مدار هذه الشبهة على أن الحاسة متى كانت سليمة، وكان المرئيّ[(٤)] حاضراً، والشرائط تكون[(٥)] حاصلة؛ فإنه يجب حصولُ الرؤية.

ونحن قد بيّنا في الأصل العاشر[(٦)] أن ذلك غيرُ واجبٍ بأدلة قطعيةٍ لا يرتابُ

---

(١) في (ب): «بمعجزة».

(٢) في (ج): «بها».

(٣) قوله: «في نفي الرؤية» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «سليمة والمرئي».

(٥) قوله: «تكون» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «قد بينا فيما مضى».

العاقلُ فيها، وأجبنا عن شُبههم[١] بأجوبة نفيسة[٢]، فلا حاجة إلى إعادتها ! وإذا كان كذلك فقد[٣] سقطت هذه الشبهة.

ثم إن[٤] سلمنا أن الأشياء التي نراها[٥] شاهداً[٦] يجب حصول رؤيتها عند سلامة الحاسة واجتماع الشرائط؛ فلم قلتُم: إنه يجب حصول رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسة[٧]، وصحة كونه[٨] مرئياً؟

بيانه: وهو أن رؤية الله تعالى ـ بتقدير حصولها ـ تكون[٩] مخالفة لرؤية الأشياء التي نراها[١٠] شاهداً، ولا يلزم من اشتراكُها في عموم كونها رؤيةً تماثُلُها[١١] من كل الوجوه؛ كما أنه لا يلزم من اشتراك القُدَرِ في عموم كونها قُدَرَاً تماثُلُها[١٢] من كل الوجوه.

ثم إنه لا يلزم من وجوب حصول أمر عند استجماع عدةٍ من الأمور وجوب حصول ما يخالف ذلك الأمر عند اجتماع تلك الأمور.

---

(١) في (ب) و(ج): «عن شكوكهم».

(٢) في (ب) و(ج): «يقينية».

(٣) قوله: «فقد» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «الشبهة ولئن».

(٥) في (ج): «تراها».

(٦) قوله: «شاهداً» سقط من (ب) و(ج).

(٧) من قوله: «واجتماع الشرائط» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «كونها».

(٩) في (ب) و(ج): «يكون».

(١٠) كذا في (ج): «نراها»، وفيهما: «تراها».

(١١) في (ب) و(ج): «يماثلها».

(١٢) في (ج): «يماثلها».

وإذا كان كذلك فلا يلزمُ من وجوبِ حصول رؤية الأجسام[١] والألوان ـ عند حضورها وسلامة الحاسّة واجتماع الشرائط ـ وجوبُ حصول رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسّة وصحة كونه مرئياً.

لا يقال: إنا لو جوّزنا في رؤية بعض الأشياء أن لا يجب عند وجود هذه الأمور لما أمكننا أن نقطع بوجوبها في الأجسام والألوان، وإذا[٢] لم نقطعْ بوجوب ذلك عادت الإلزاماتُ المذكورة من التشكُّك في حضور الجبال[٣] الشاهقة والأصوات الهائلة ـ وإن كنا لا نراها ولا نسمعها ـ لأنا نقول: العلمُ بعدم هذه الأشياء بحضرتنا إما أن يتوقف[٤] على العلم بوجوب اشتراك جميع أنواع الرؤية لوجوب الحصول[٥] عند اجتماع هذه الأمور[٦]، أو لا يتوقف.

فإن توقفَ وجب ألا يكون[٧] العلمُ بعدم هذه الأشياء بحضرتنا حاصلًا لنا؛ لأن حصوله لمّا كان موقوفاً على العلم بوجوب اشتراك جميع أنواع الرؤية في هذا الحكم والعلم بذلك مما لا سبيل إليه[٨]؛ لأنه لا دليل البتة يدلُّ على وجوبِ استواء المختلِفات الحقيقة[٩] في كلّ الأحكام، فيجب[١٠] ألا يكون[١١] العلم بعدم

---

(١) في (ج): «وجوب حصوله وبه الأجسام».

(٢) في (ج): «إذا».

(٣) في (ب) و(ج): «وحضور الجبال».

(٤) في (ب) و(ج): «نتوقف».

(٥) في (ج): «في وجوب الحصول».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «هذه الأمور»، وفي (أ): «الأصول».

(٧) في (ج): «وجب أن يكون».

(٨) في (ب) و(ج): «سبيل له».

(٩) كذا في (ب) و(ج): «الحقيقة»، وفي (أ): «الحقيقة».

(١٠) في (ب) و(ج): «وجب».

(١١) في (ج): «أن لا يكون».

حضور هذه الأشياء عندنا حاصلاً[١]، وذلك يقدح في قولهم: العلم الضروري حاصلٌ بعدم هذه الأشياء.

وأما إن كان العلمُ بعدم حضور[٢] الأشياء عندنا لا يتوقف على العلم بوجوب اشتراك جميع أنواع الرؤية في هذا[٣] الحكم؛ لم يلزمْ من فقدان هذا العلم فقدانُ العلم الأول.

فحينئذٍ يبطل[٤] قولهم: إنه يلزمُ من تجويز عدم وجوب بعض أنواع الرؤية عند اجتماع هذه الأمور تجويزُ ذلك في سائر المرئيّات.

والعجب أن المعتزلة لا يُوجبون تساويَ المتماثلات في الأحكام الواجبة؛ لأنهم يقولون: إن مثل مقدور الله تعالى[٥] لا يصح أن يكون مقدوراً له، وأن الذوات ـ مع تساويها في الذاتية ـ يختصُّ كلُّ واحد[٦] منها[٧] بوقت معين، مع أن مثله يستحيل حصولُه في ذلك الوقت.

وكذلك العرَضُ القائم بمحلٍّ[٨] يستحيل قيامُه بمحل[٩] آخر، وإن صح في مثل ذلك العرَض قيامُهُ بغير ذلك المحل.

---

(١) في (ج): «حاصلاً عندنا».

(٢) زاد في (ج) هنا: «هذه».

(٣) في (ج): «هذه».

(٤) في (ب) و(ج): «بطل».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ب): «تختص كل واحدة»، وزاد في (ج) هنا: «منهما نصفه يستحيل ثبوتها للذات الأخرى وأن الأعراض التي لا يبقى تختص كل واحد».

(٧) في (ج): «منهما».

(٨) في (ب) و(ج): «العرض الدائم لمحل».

(٩) في (ج): «لمحل».

فإذا لم يوجبوا تساوي المتماثلات في كل هذه الأحكام، فكيف أوجبوا هنا تساويَ المختلفات في كل هذه الأحكام؟[١].

ثم إن[٢] سلمنا أنه يلزمُ من وجوب رؤيتنا للأجسام والألوان ـ عندَ اجتماع الشرائط ـ وجوبُ رؤيتنا لله تعالى ـ لو صحّ أن يكون مرئيّاً لنا ـ ولكن هذا يدلُّ على أنه لا يصحُّ أن يكون مرئيّاً لنا.

فأما أنه ليس بمرئيٍّ في ذاته فذلك غيرُ لازم؛ إذ من الجائز أن تكون رؤيتنا لله تعالى[٣] يتوقف على شرطٍ يستحيل ثبوتُه؛ مثل أنه يجب في كون الواحد منا رائياً[٤] لغيره أن يكون[٥] مقابلًا له أو لآلة الرؤية؛ فلأجل فوات ذلك الشرط يستحيل منا رؤيةُ الله تعالى[٦].

فأما رؤية الله تعالى[٧] لذاته فلا تكون[٨] موقوفة على ذلك الشرط، فلا جرم أنه[٩] يصح منه رؤية ذاته.

لا يقال: إن تلك الشرائط لما استحال ثبوتُها في رؤيتنا لله تعالى استحال أن تكون[١٠]

---

(١) قوله: «فكيف أوجبوا هنا تساوي المختلفات في كل الأحكام؟» مكرر في (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «الأحكام ولئن».

(٣) في (ب) و(ج): «رؤيتنا له».

(٤) في (ب): «نائيًا».

(٥) من قوله: «يتوقف على شرط» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «منا رؤيته تعالى».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «لا يكون».

(٩) قوله: «أنه» سقط من (ب) و(ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «يكون».

شرائط في رؤيتنا له؛ لأنّ ما يستحيل[١] ثبوته في نفسه استحال أن يكون ثبوته شرطاً لثبوت غيره.

وإذا استحال أن تكون الشروط[٢] المستحيلة شرائطَ لرؤيتنا لله تعالى ثبت أنّ عدمَ رؤيتنا لله تعالى[٣] ليس لعدم الشرائط، فهو ـ إذن ـ لأن[٤] ذاته لا يصح أن تكون[٥] مرئية.

هذا ما اعتمد عليه الخوارزمي[٦] صاحب «المعتمد».

لأنّا[٧] نقول: إن هذا القدر ركيك جداً؛ فإنه لو لزم من استحالة الشيء في نفسِه ألا يكونَ[٨] شرطاً لغيره لبطل الاستدلالُ بامتناع اللوازم على امتناع الملزومات!

حتى إنا إذا قلنا: لو كان البارئ[٩] في جهة[١٠] لكان جسمًا؛ فحنيئذٍ يُقال: لما استحال كونُه جسماً استحال أن يكون ذلك شرطاً لحصوله في الجهة؛ فحنيئذٍ يتحقق الحصول في الجهة وإن لم يكُن جسماً.

وإذا قيل: لو كان البارئ[١١] مُحدثاً لاحتاج إلى مُحدثٍ آخَر؛ فيقال: إنه لما استحال

---

(١) في (ب) و(ج): «لازماً يستحيل».
(٢) في (ب) و(ج): «يكون الشرط».
(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٤) قوله: «لأن» سقط من (ب) و(ج).
(٥) في (ج): «يكون».
(٦) قوله: «الخوارزمي» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) في (ب) و(ج): «لأنها».
(٨) في (ج): «أن لا يكون».
(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(١٠) في (ج): «وجهة».
(١١) في (ب) و(ج): «قيل: البارئ لو كان».

كونه محتاجاً إلى المُحدث استحال أن يكون ذلك شرطاً لكونه محدثاً؛ فحنيئذٍ يكون البارئ محدثاً وإن لم تكن[١] به حاجةٌ إلى المحدث.

وبالجملة: فهذا الكلام أركُّ[٢] من أن يحتاج في إبطاله إلى التطويل؛ لأنه[٣] عكس المعقول ونقيض الواجب.

والجواب عما تمسكوا به **ثانياً** من وجوه ثلاثة[٤]:

أحدها: ما بينا فيما[٥] مضى أن المقابلة ليست شرطاً لرؤيتنا لهذه الأشياء، وأبطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة.

والاستدلال ـ في هذا المقام الثاني ـ: إن سلّمنا أن المقابلة شرط في صحة رؤية هذه الأشياء فلم قلتُم: إنها تكون شرطاً في صحة رؤية الله تعالى؛ فإن رؤية الله تعالى ـ بتقدير ثبوتها ـ مخالفةٌ[٦] لرؤية هذه الأشياء، فلا يلزم من اشتراط نوعٍ من جنسٍ بنوعٍ بشرط اشتراطُ نوعٍ آخرَ[٧] من ذلك الجنس بذلك.

الشرط الثالث: إن سلّمنا أنه يستحيل كوننا رائين لله تعالى، ولكنه لا يدلُّ على أنه تعالى[٨] لا يرى نفسه، وأنه ـ في ذاته ـ ليس بمرئي.

---

(١) في (ب) و(ج): «يكن».

(٢) في (ب) و(ج): «أذلّ».

(٣) في (ب): «إلى الإطناب في الإبطال؛ لأنه»، وفي (ج): «يحتاج فيه إلى الإطناب في الإبطال لأنه».

(٤) في (ب): «من هذه الثلاثة أيضاً»، وفي (ج): «من هذه الوجوه الثلاثة أيضًا».

(٥) في (ب) و(ج): «أحدها ما بينا في الأصل الذي»، وفي (أ): «فامنا فيما»، وصححناها لما ترى اعتماداً على النسختين.

(٦) في (ب) و(ج): «مخالف».

(٧) في (ب) و(ج): «من جنس شرط اشتراط نوع آخر».

(٨) قوله: «تعالى» سقط من (ب) و(ج).

لا يقال: إنه ليس في الأمة أحد قال: بأنه يصح أن يكون مرئياً مع أنه يستحيل منا رؤيته، فيكون مردوداً بالإجماع؛ لأنا نقول: لا نُسلّمُ أن أحداً من الأمة لم يقل بذلك؛ فإن أصحاب المقالات قد[١] حكَوا ذلك عن جماعةٍ.

والجواب عما تمسكوا به **ثالثاً**: أن نقول[٢]: إن مذهبنا أن الله تعالى يُخالف خلقه لذاته المخصوصة لا لصفة زائدة على ذاته[٣]، وإذا كان كذلك[٤] فلا يلزم من تعلُّق رؤيتنا لخصوصية ذاته تعلُّقها بكونه قديماً حياً عالماً قادراً[٥].

ولئن سلّمنا أنه يُخالفُ خلقَه لأمرٍ زائدٍ على ذاته، ولكنهم اضطربوا في أن صفته الذاتية: أهي هذه الصفات، أم صفةٌ توجب هذه الصفات؟ واضطربوا أيضاً في أن متعلق الرؤية صفة الذات، أو الصفة الموجبة عن صفة[٦] الذات؟

فتعارض كلّ واحد من القولين في هذين المقامين بالآخر، وذلك يُوجبُ سقوط الكلّ، ولئن سلّمنا أنه يلزم تعلُّق رؤيتنا بكونه قديماً حياً قادراً[٧] عالماً فلم لا يجوز ذلك؟

قوله: لأن كونه قديماً عبارةٌ عن حصوله فيما لم يزل، والمرئي لا بدّ وأن يكون حاضراً في الحال.

قلنا: كما أن المرئي يجب أن يكون حاضراً في الحال، فالصفة الذاتية ـ أو المقتضاة عن صفة الذات ـ لا بدّ وأن يكون حاضرةً في الحال؛ فإن جاز لكم أن تجعلوا الوجودَ

---

(١) قوله: «قد» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «يقول».

(٣) في (ب) و(ج): «زائدة لذاته».

(٤) قوله: «وإذا كان كذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «قديماً عالماً قادرًا حيًّا».

(٦) في (ج): «هي صفة».

(٧) قوله: «قادرًا» سقط من (ج).

فيما لم يزل صفة ذاتية ـ أو صفة[١] مقتضاة عن الصفة الذاتية ـ مع أنهما لا بد وأن يكونا حاضرَين للحال؛ فلم لا يجوز أن يجعلوا الوجودَ فيما لم يزل مرئيّاً، وإن وجب في المرئيّ أن يكون حاضراً في الحال.

قوله: لو كانت العالمية والقادرية في حق الله تعالى يصحّ أن يكون مرئية لمكاننا في حقِّنا يصحّ أن تكونا مرئيتين[٢] ولو كان كذلك لوجب أن نراهما[٣] أبداً.

قلنا: إن عالميته وقادريته[٤] لا تماثل عالميتنا وقادريتنا من كل الوجوه[٥]، فلا يجب تساويهما في هذا الحكم.

ولئن سلّمنا المماثل، ولكن لا يجب من التماثُل[٦] التساوي في كلّ الأحكام؛ لِما بينا أن ذلك لا يتقرّر على أصولهم.

ولئن سلّمنا صحةَ كون عالميتنا مرئيةً لنا، ولكن لم قلتُم: بأن ما يصحّ أن يكون مرئياً لنا وجب أن يكون مرئياً لنا. وبيانه ما مضى من الكلام على شبهة الموانع.

والجواب[٧] عما تمسكوا به رابعاً أن نقول[٨]: لم قلتُم إنا لما لم نرَ في الشاهد إلا أجناساً مخصوصة، وجب أن يستحيل منا رؤية ما عداها، وهل هذا إلا[٩] مجرد دعوى من غير حجة؟

---

(١) قوله: «صفة» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «يكونا مرئيين».

(٣) كذا في (ج): «نراهما»، وفيهما: «نراها».

(٤) في (أ): «عالمية وقادرية» وصححناها بما ترى ويؤيده ما في (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «إن عالميتنا وقادريتنا لا تماثل قادريته وعالميته من كل الوجوه».

(٦) في (ج): «المتماثل».

(٧) في (ج): «الجواب».

(٨) قوله: «أن نقول» سقط من (ب) و(ج).

(٩) قوله: «إلا» سقط من (ب) و(ج).

ثم إنا ننقض هذه الدعوى بأمور أربعة[١]:

أولها: أن البارئ تعالى يعلم ويرى، وليس من جنس الرائين والعالمين، فلم لا يجوز أن يكون مرئياً، وإن لم يكن من جنس هذه المرئيات.

وثانيها: أن ما يستحيل أن يُرى أجناسٌ[٢] مخصوصةٌ في الشاهد؛ فإن لزم من صحة كونه مرئياً أن يكون من جنسِ ما يصحّ أن يُرى في الشاهد؛ فإن لزم من صحة كونه مرئياً أن يكون من جنس ما يصحّ أن يرى في الشاهد لزم من استحالة كونه مرئياً[٣] أن يكون من جنسِ ما يستحيلُ أن يُرى في الشاهد.

وثالثها: وهو أنا نرى الجسمَ والسوادَ والبياضَ ولا يلزم من رؤيتنا لها أن يكون كلٌّ واحد منها مثلاً للآخر، فلم لا يجوز ألا يلزَمَ من كون الله مرئياً أن يكون مثلاً لهذه المرئيات.

ورابعها: وهو[٤] أن صحة كون الشيء معلوماً حاصلُه في الشاهد لأجناسٍ مخصوصة مع ذلك؛ فإنه يصحّ أن يعلم ما خالفها، فكذلك هنا[٥].

وبالجملة: فما ذكروه مجرد دعوى! فمجرد المطالبة بالتصحيح كافٍ في سقوطه.

ولكن لقائل أن يقول: لأبي الحسين: إنك صحّحتَ دليل المقابلة وزيَّفت هذه الدلالة، مع أنه لا فرق بينهما.

---

(١) قوله: «أربعة» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «أجناسًا».

(٣) من قوله: «أن يكون من جنس ما يصح» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «وهو» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) قوله: «هنا» سقط من (ب) و(ج).

بيانه: وهو أنك ما[١] أقمتَ دلالةً على أن المرئيَّ[٢] يجب أن يكون مقابلًا، بل زعمتَ أنّا ـ بعد الاختبار والتجربة ـ نعلم بالضرورة أن المرئي لا بدّ وأن يكون إما[٣] مقابلاً للرائي أو مقابلاً لآلة الرؤية[٤] !

فهلا صحّحت هذه الحجة مثل هذا الكلام، وهو أن يقال: إنا بعد الاختبار والتجربة علمنا[٥] ـ بالضرورة ـ أنَّ المرئيَّ لا بدَّ وأن يكون من[٦] هذه الأجناس؛ فإنه ليس الاستبعادُ من مرئيٍّ غير مُقابلٍ بأكثرَ من الاستبعاد من مرئي غير مُتحيِّزٍ ولا مُلوَّن ولا مُشكَّل[٧].

فإن كفى هذا القدرُ في دعوى الضرورة هناك فليكُن كافياً أيضاً في هذه الحجة، وإن لم يَكفِ هنا لم يَكفِ أيضاً هناك.

وأما إلزام اللمس والشم والذوق والسمع فقد التزمه أصحابُنا وذلك ـ بالحقيقة[٨] ـ لازمٌ لمن[٩] اعتمد في هذه المسألة على الوجوه العقلية.

فأما من اعتمد على الوجوه السمعية فله أن يقول: لما دلت الدلالة السمعية على

---

(١) في (ج): «مما».

(٢) زاد في (ج) هنا: «أنه».

(٣) قوله: «إما» سقط من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «أو مقابلاً لآلة الرؤية» زيادة في (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «علماً».

(٦) قوله: «من» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «شكل».

(٨) في (ب) و(ج): «الحقيقة».

(٩) في (ب) و(ج): «لازم على من».

كونه مرئياً قلتُ به، ولما لم يقم[١] دلالة سمعية على كونه مسموعاً مذوقاً ملموساً لم يلزمْني[٢] أن أقول به.

والجواب عما تمسكوا به خامساً مثل الجواب عما تمسكوا به رابعاً.

والجواب عما تمسّكوا به سادساً ما مضى من إبطال القول بالانطباع.

فأما شُبَههم[٣] السمعية:

فالجواب عما تمسكوا به أولاً أن نقول:

لا نُسلِّمُ أن إدراك البصر عبارةٌ عن الرؤية.

بيانه: وهو أن الإدراك غيرُ موضوع بالحقيقة للرؤية أصلاً، ولكنه مُستعملٌ في رؤية الشيء المحدود بطريق المجاز، ومتى كان كذلك لم يلزمْ من الآية نفيُ الرؤية[٤].

وإنما قلنا: إن الإدراك غير موضوع للرؤية حقيقة؛ لأن لفظة[٥] «الإدراك» حقيقةٌ في غير الرؤية، فوجب ألا[٦] يكون حقيقة في الرؤية.

وإنما قلنا: إن الإدراك حقيقة في غير الرؤية؛ لأنها حقيقةٌ في اللُّحوق والبلوغ؛ سواء كان في المكان، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١]، وأما في الزمان[٧] كما يقال: «أدرك قتادة الحسن»، وأما في صفة وحالة[٨] كما يقال:

---

(١) في (ب) و(ج): «قلنا به، وإن لم يقم».
(٢) في (ج): «فلا يلزمني».
(٣) في (ب) و(ج): «شبهتهم».
(٤) في (ج): «هنا الرؤية».
(٥) في (ج): «لفظ».
(٦) في (ب) و(ج): «فوجب أن».
(٧) في (ب) و(ج): «أو في الزمان».
(٨) في (ب) و(ج): «أو في صفة وحالة».

«أدرك الغلام»، و«أدركت[١] الثمرة»: إذا نضجت.

وأيضاً؛ فإنه يقال: «أدركتُ[٢] ببصري حرارة النار»[٣] مع أن الحرارة لا تُرى!

فعلمنا أن الإدراك[٤] حقيقةٌ في غير الرؤية وإنما قلنا: إنه إذا كان حقيقة في غير الرؤية وجب[٥] ألا يكون[٦] حقيقة في الرؤية؛ لئلا يؤديَ إلى الاشتراك الذي هو على[٧] خلاف الأصل.

وإنما قلنا: إن الإدراك لا يُستعمل مجازاً إلا في رؤية الشيء المتناهي لوجهين:

الأول: وهو أنا لما أبصرنا الشيء المتناهيَ فكان البصر ـ على بعده[٨] من ذلك المرئي ـ يتناوله ولا يتناول غيره، فجرى ذلك مجرى مَن[٩] قطعَ مسافةً إلى شيءٍ حتى بلغه ووصل إليه فلـمّا توهم في هذا النوع من الإبصار معنى اللحوق سمّي إدراكاً.

فأما إبصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلاً؛ فإنه لا يتحقق فيه معنى البلوغ، فلا جرم أنه[١٠] لا يُسمى إدراكاً.

---

(١) في (ج): «وأدركه».

(٢) في (ج): «أدرك».

(٣) في (ب) و(ج): «حرارة الميل».

(٤) في (ب) و(ج): «أن الحرارة».

(٥) قوله: «وإنما قلنا: أنه إذا كان حقيقة في غير الرؤية وجب» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «فلا يكون».

(٧) قوله: «على» سقط من (ج).

(٨) في (ب) و(ج): «على بعد».

(٩) قوله: «من» سقط من (ب) و(ج).

(١٠) قوله: «أنه» سقط من (ب) و(ج).

الثاني: وهو أن الاسم إنما يوضع لِما يكون[١] معلوماً للواضع، والعربُ ما كانوا يتصوّرون إلا رؤية الشيء المحدود.

أما عند الخصم؛ فلأن الرؤية ـ لا على هذا الوجه ـ مستحيلة، وأما عندنا؛ فلأنه ـ وإن أمكن ألا يكون[٢] كذلك ـ لكنه ما كان ذلك معلوماً للعرب ولا مُتصوَّراً لهم.

وإذا كان كذلك ثبت أنهم لم يستعملوا لفظَ «الإدراك» إلا لرؤية الشيء الذي له جهة، فثبت ـ بما ذكرنا ـ أن الإدراك[٣] لو أفاد الرؤيةَ، لأفاد رؤية الشيء المتناهي.

وهذا هو المراد[٤] من قول قدماء الأصحاب[٥]: الإدراك هو الإحاطة بالمرئي.

وإذا ثبت أن الإدراك لا يفيد إلا رؤيةً مخصوصةً لم يلزم من نفي الإدراك نفيُ مطلق الرؤية؛ لأنه لايلزم من نفي الخاصّ نفيُ العامّ.

وأما قوله: العرب لا يفرقون بين الرؤية والإدراك[٦].

قلنا: إنِ ادّعيتُم ذلك في مطلَق الرؤية فهو[٧] ممنوعٌ، ودليله ما مضى، وإن ادعيتم ذلك في رؤية مخصوصةٍ فهو مُسلَّمٌ، وهو لا يضرُّنا.

قوله: أهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية، فدلَّ على أن إدراك البصر هو الرؤية.

---

(١) في (ج): «يوضع ليكون».

(٢) في (ج): «أن لا يكون».

(٣) في (ب) و(ج): «ذكرنا أنه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «به».

(٥) زاد في (ج) هنا: «إن».

(٦) في (ب) و(ج): «بين الرؤية وبين الإدراك».

(٧) في (ج): «فهي».

قلنا: وقد نُقل أيضاً أن كثيراً من السلف فهموا من قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] الرؤية؛ مع أن النظرَ عندَكم ليس هو الرؤية، فكذلك هاهنا.

ولئن سلّمنا أن الإدراك يفيد الرؤية حقيقة، ولكن لِمَ[١] لا يجوز حملُ «الأبصار» على «العقول» والإدراكُ المضاف إلى العقول هو المعرفة؛ فيصير معنى الآية ـ والله أعلم ـ : لا تعرفه العقول.

وهذا ـ وإن كان على خلاف الظاهر ـ ولكنه يجب المصير إليه؛ لأن أدلة العقل والسمع متطابقة[٢] على أنه تعالى يراه المؤمنون.

وأيضاً فالأدلة العقلية والسمعية[٣] متطابقة على أنّ حقيقتَه تعالى[٤] غيرُ معلومة؛ كما قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، وإذا كان كذلك وجب حملُ الآية على ذلك.

وهذا السؤال إنما يتمشى على قول من يقول: إن حقيقته غير معلومة للبشر.

ولئن سلمنا أنه ليس المراد من الأبصار: العقول، ولكن لم قلتم: إن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ[٥]﴾ [الأنعام: ١٠٣] يفيد عمومَ النفي في كلِّ المبصرينَ والدليلُ على أنه لا يفيد ذلك أنا إذا قلنا: في زيد: «إنه لا يدركه بصرُ عمرٍو» فلا شكّ في أن هذا الكلام لا يقتضي عمومَ النفي في كل المبصرين.

وإذا كان كذلك وجب أن يكون قولنا: «فلان لا يدركه البصر»[٦] لا يقتضي

---

(١) قوله: «لم» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «السمع والعقل مطابقة».

(٣) في (ب) و(ج): «السمعية والعقلية».

(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) قوله: «وهو يدرك الأبصار» سقط من (ج).

(٦) «أن» ليست في (ب).

عموم النفي في كل المبصرين؛ لأن قولنا: «لا يدركه البصر» جزءٌ من مفهوم قولنا: «لا يدركه بصر عمرو»؛ لأن الألف واللام في البصر لا يفيد إلا ماهية البصر وحقيقته، وتلك الماهية حاصلة في بصرِ عمرو؛ لأن بصرَ عمرو مخصوص، والبصر المخصوص عبارةٌ عن ماهية البصر مع قيدٍ مخصوص.

فثبت أن قولنا: «لا يدركه البصر» جزءٌ من مفهوم قولنا: «لا يدركه بصر عمرو».

فلو كان قولنا: «فلان لا يدركه[١] البصر» يقتضي عموم النفي وهو بعينه داخل في قولنا: «فلان[٢] لا يدركه بصر عمرو»؛ لوجب أن يكون قولنا: «فلان لا يدركه بصر عمرو» يفيد عموم النفي في كل المبصرين.

فلما لم يكن كذلك علمنا أن قولنا: «فلان لا يدركه البصر» لا يفيد عموم النفي؛ فهذه دلالةٌ قاطعة على أن هذه الصيغة لا تُفيد عمومَ النفي.

أما قوله: بأن هذه[٣] الصيغة تُستعمل في تكذيب[٤] الموجبة.

قلنا: لا نُسلّمُ! وكيف نقول ذلك وهم[٥] ـ بالضرورة ـ يدركون الفرق بين قولهم: «فلانٌ لا يدركه البصر» وبين قولهم: «لا يدركه شيء من الأبصار» كما يدركون الفرق بين قولهم: «فلانٌ يدركه البصر»، وبين قولهم: «فلانٌ[٦] تدركه[٧] كلُّ الأبصار».

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «قولنا لا يدركه»، وفي (أ): «تدركه».

(٢) قوله: «فلان» سقط من (ب) و(ج).

(٣) قوله: «هذه» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «تستعمل في تصديق».

(٥) في (ج): «ولهم».

(٦) من قوله: «لا تدركه البصر، وبين قولهم: لا تدركه شيء» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «يدركه».

ولو كان قولهم: «فلان لا يدركه البصر» مناقضاً لقولهم: «فلان يدركه البصر» لكان ذلك مفيداً لعموم السَّلب، ولَمَا كان بينه وبين قولهم: «لا يدركه شيء من الأبصار» فرقٌ، نعم[١]، ربما اشتبه[٢] ذلك على بعض البُله[٣] المغفَّلين.

فأما أن يُدّعى على أهل اللغة أنهم وضعوا قولهم: «فلانٌ لا يُدركه البصر[٤]» لعموم النفي، فذلك باطلٌ.

ثم إن[٥] سلّمنا أن هذه الصيغة تُستعملُ في تكذيب الموجبة، فلم قلتُم: إن قولهم: «فلان تدركه الأبصار» لا يفيد إيجاباً عاماً.

بيانه: وهو أن كثيراً من الأصوليين ذهبوا إلى أن لام الجنس إذا دخل على الجمع؛ فإنه يُفيد العموم واستدلُّوا عليه بأنه يصحُّ استثناءُ كلِّ واحدٍ من أفراد ذلك الجنس منه.

مع أنّ مِن حُكمِ الاستثناء أن يخرجَ من اللفظ ما لولاه لوجب دخوله فيه، وبأنه يصحُّ تأكيدُه بألفاظ العموم؛ كما يقال: «فلان رأته الأبصارُ كلُّها وأجمعُها»[٦].

وإذا ثبت أن لام الجنس تفيد العموم فرفعُهُ يكون رفعاً للعموم، ولا يلزم من نفي العموم عمومُ النفي!

ألا ترى أنه إذ قيل: «ليست الأشياء محدثة»؛ فإنه لا يلزم منه نفيُ الحدث[٧]

---

(١) في (ب) و(ج): «فرق بلى».

(٢) في (ج): «يشتبه».

(٣) في (ج): «البلد».

(٤) في (ج): «الأبصار».

(٥) في (ج): «ثم لئن».

(٦) في (ب) و(ج): «كلها وبأجمعها».

(٧) في (ج): «الحدوث».

عن كل الأشياء؟ فكذلك هنا[١] قوله: إن قولنا: «فلان لا يلقى النساء» [لا][٢] يفيدُ عمومَ النفي[٣].

وبالجملة: ما ذكروه[٤] تعويلٌ على إطلاقاتٍ عُرْفية مُضطربة، وما ذكرناه تعويلٌ على حجة برهانية.

وبهذه الوجوه نقدح في قولهم: إن هذه الصيغةَ تُفيد عمومَ النفي في الأزمنة.

وأما[٥] قياسُهم النفيَ على النهي؛ فعندنا أن النهيَ أيضاً لا يُفيدُ العمومَ في كلِّ الأزمنة على ما بيناه في أصول الفقه.

ثم إن[٦] سلّمنا أن الآيةَ تقتضي نفيَ الرؤية عن كلِّ الأبصار في كلِّ الأزمنة، ولكنا نقول: بموجبه: فإن عندنا الأبصار لا تُدركه، وإنما المبصرون هم الذين يدركونه!

ثم لئن سلّمنا أن المراد من الأبصار: المبصرون، ولكنا نقول: إن آيتكم عامّةٌ، وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] يدلُّ[٧] على أن المؤمنين يرونه في الآخرة، وهو خاصٌّ، والخاصُّ مُقدَّمٌ على العامّ؛ فكان العملُ بآيتنا[٨] أَولى.

---

(١) في (ج): «ههنا».

(٢) زيادة يقتضيها السياق، وموافقة لما في (ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «قلنا: إنما أفاد ذلك لقرينة بدليل أنه إذا قيل: فلان لا يلقى النساء لا يفهم منه عموم النفي».

(٤) في (ب) و(ج): «فما ذكروه».

(٥) في (ب) و(ج): «فأما».

(٦) في (ب) و(ج): «الفقه ولئن».

(٧) في (ج): «تدل».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «بآيتنا»، وفي (أ): «بآياتنا».

فهذا هو الكلام على الوجه الأول، أما[١] الاعتراضُ على الوجه الثاني من استدلالهم بهذه الآية أن نقول: لا نُسلِّمُ أن رؤيتنا لله تعالى نقصٌ.

قوله: إنه تعالى[٢] تمدَّح بنفي الرؤية، وليس ذلك بتفضُّلٍ، وكلُّ ما كان كذلك كان ثبوتُهُ نقصاً.

قلنا: لا نُسلّمُ أنه تعالى تمدّح بنفي الرُّؤية[٣].

قوله: لأنه تمدّحَ بنفي إدراك الأبصار له وإدراك البصر هو الرؤية.

قلنا: لا نُسلّمُ أنه تمدّح بنفي إدراك الأبصار له[٤].

بيانه: وهو أن كون الشيء صفةَ مدحٍ أو صفةَ ذمٍّ أمورٌ حقيقية[٥] لا يُمكن اختلافُهُ باختلاف الأوضاع والاصطلاحات.

فكون العلم صفةَ مدحٍ أمرٌ ثابتٌ له لذاته، وكذلك كون الجهل صفة ذمٍّ.

وإذا ثبت ذلك فنقول: كونُ الشيء غيرَ مرئيٍّ لا يُمكن أن يكون صفةَ مدح؛ لأن الطعومَ والروائحَ ـ بل المعدومات ـ مشاركةٌ للبارئ تعالى في كونه غير مرئي[٦]، مع أن المدح غيرُ حاصل لها؛ فعلمنا أنّ ذلك ليس صفةَ مدح.

لا يُقال: ما ذكرتُموه غيرُ مستقيم لوجهين:

الأول: أن على أصلكم: أن الله تعالى يمدحُ الإنسانَ من غير أن يستحقَّ المدحَ،

---

(١) في (ب) و(ج): «وأما».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) من قوله: «وليس ذلك بتفضل» إلى هنا سقط من (ج).

(٤) قوله: «له» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «أمر حقيقي».

(٦) في (ب) و(ج): «كونها غير مرئية».

ويمدحُهُ على فعلٍ وهو لا يستحقُّ به المدح؛ لأنه شاء ذلك! ولم يمدَحْ غيره؛ لأنه يشاءُ[١] أن لا يمدَحَهُ! وحسُن ذلك منه؛ لأنه ليس تحتَ رسمٍ ولا حدّ.

وإذا كان كذلك؛ فلم لا يجوز أن يُقال: إن شاء أن يتمدَّح بنفي الرؤية، ولم يشأ أن يتمدّح بنفي الطُّعوم والعلم[٢] بذلك.

الثاني: أنه لا خلاف بين الأمة أن قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤] وقوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ[٣] صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ [الجن: ٣]، كلُّ ذلك مدحٌ مع أن الطُّعومَ والعلوم والمعدوماتِ مُشارِكةٌ للبارئ تعالى[٤] في هذه السلوب؛ فكذلك هاهنا؛ لأنا نقول:

أما الأول؛ فالجواب عنه: إنّا ـ وإن جوَّزنا من الله تعالى أن يمدح العبد ابتداءً ـ ولكنّا لا نُجوِّزُ منه أن يجعلَ ما ليس بصفةِ مدحٍ صفةَ مدحٍ؛ لأنا[٥] بيّنّا أنّ كونَ الشيء صفةَ مدحٍ أمرٌ ثابتٌ للشيء لذاته! فلو أخبرَ عنه على خلافِ ما هو عليه كان كذباً، وإنه غيرُ جائزٍ على الله تعالى.

وأما الثاني؛ فالجواب عنه: ما بيّنّا أيضاً أن كونَ الشيء صفةَ مدحٍ أو صفةَ ذمٍّ أمرٌ ثابت للشيء لذاته وعينِه، وإذا كان كذلك فكلُّ ما كان صفةَ مدحٍ وجب أن يكون كذلك أينما تحقَّق وثبت كالعلم؛ فإنه لما كان صفةَ مدحٍ كان كذلك في جميع المواضع.

---

(١) في (ج): «شاء».

(٢) في (ج): «والعلوم».

(٣) في (ج): «لم يتخذ».

(٤) في (ج): «وقع به التمدح لا بمجرد».

(٥) في (ب) و(ج): «مدح مدحاً لأنا».

ثم إنا لـمّا رأينا هذه السلوبَ حاصلةٌ في الأعراض والمعدومات مع أنها ليست صفة مدح، فعند ذلك قطعنا أنّ شيئاً من هذه السلوب ليس صفةَ مدحٍ من حيث إنها أمور سلبية.

نعم[١] لما كان نفيُ النوم عن الله تعالى يلزمُهُ حصوله[٢] العلم بالمعلومات.

لا جرمَ وقعَ التمدُّح به [لا] لمجرد[٣] نفي النوم، بل لِما يلزم هذا النفي[٤] في حق الله تعالى من العلم بالمعلومات.

والدليل عليه: أنا قبل أن نعلم كونَ البارئ تعالى عالماً[٥] بالأشياء لا نعقلُ من نفي النومِ عن ذاته ثبوتَ مدحٍ له؛ فإن الجِمال قد تحقَّقُ فيها نفيُ النوم مع أنه لا مدح لها بذلك؛ لِما أنها لم تكن عالمة.

وكذلك قوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤]، ونفي الصاحبة والولد كلُّ ذلك إنما كان مدحاً؛ لأن ذلك نفيُ[٦] الصفات المحدَثات، ونفي صفات الحدوث[٧] إنما كان مدحاً؛ لأنها تفيدُ[٨] في حقّ الله تعالى كونَهُ مُستحقّاً لوجوده وصفاته الذاتية والمعنوية من نفسِ ذاتِهِ، ولو لم يُفهَمْ من نفي صفات الحدوث هذا المعنى لم يكن شيء

---

(١) في (ب) و(ج): «بلى».

(٢) في (ب) و(ج): «يلزم حصول».

(٣) في (ب): «التمدح لا بمجرد»، وفي (ج): «وقع به التمدح لا بمجرد»، وفي (أ): «ما لمجرد»، وصححناها كما ترى.

(٤) في (ب) و(ج): «يلزم نفي النوم».

(٥) في (ج): «نعلم أن الباري تعالى عالـم».

(٦) في (ج): «لأنه نفي».

(٧) في (ب) و(ج): «صفات المحدثات».

(٨) في (ب): «لأنه تفيد»، وفي (ج): «لأنه يفيد».

من ذلك مدحاً، ألا ترى أنا نضيفُ المحالات بنفي صفات الحدوث[١] عنها مع أنها لا تعقلُ مدحاً بسبب ذلك، لأجل أنه لم يتحقَّق فيها ما ذكرناهُ من المعنى الثبوتي.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون المدح واقعاً بنفي الرؤية من حيث إنه هذا النفيُ، بل لا بدّ وأن يكون واقعاً لمعنىً ثبوتيٍّ يلزم هذا النفيَ في حقِّ الله تعالى، وذلك الأمرُ الثبوتي غير مذكور؛ فلا بدَّ من إضماره! فنحن نجعلُ ذلك المضمَرَ اقتدارَهُ على منعِنا من إدراكه، وحينئذٍ تصيرُ الآيةُ حجةً لنا عليهم.

وعلى هذا الوجه الذي لخّصناهُ سقطتِ التطويلاتُ التي ذكروها.

لا يقال: منعُنا من رؤية الله تعالى محالٌ؛ لأن الحاسّة سليمةٌ، فلو كان الله[٢] مرئياً[٣] لوجب أن نراه أبداً؛ لأنا نقول: الاعتراض على هذه الشبهة قد مرّ غير مرّة فلا نُعيده.

وأيضاً فإذا كان التمسُّكُ بالآية[٤] لا يتمُّ إلا عند الاستعانة بهذه الحُجّة التي لو صحّت كانت كافيةً في المقصود؛ كان التطويلُ الذي ذكرو في التمسُّك بالآية حشواً.

وإذا تلخّصَ ذلك فلنرجعْ إلى الاعتراض على الوجوه التي ذكروها.

قوله: إنه ذكر ذلك في أثناء المدائح، وكل ما كان[٥] كذلك فهو مدحٌ.

قلنا: كلُّ ما كان مذكوراً في أثناء المدائح يجب أن يكون مدحاً بالمطابقة أو بالالتزام[٦].

---

(١) من قوله: «هذا المعنى لم يكن شيء» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) زاد في (ج) هنا: «لكنا نراه و».

(٤) كذا في (ج): «بالآية»، وفيهما: «بالآن».

(٥) في (ب) و(ج): «المدائح وما كان».

(٦) في (ج): «أو الالتزام»، زيد هنا في (أ): «ع م».

بيانه: ما قدّمنا أنّ الوصفَ وإن لم يكُن لذاته صفة مدحٍ، ولكنه متى كان دليلاً على صفة مدح[١] حسُنَ ذِكرُهُ في أثناء المدائح.

وعليه يخرج المثال[٢] الذي ذكروه من قولهم: «فلان عالم فاضل يجلس في الدار شجاع»؛ لأن[٣] الجلوس في الدار لا يدُلُّ على صفة المدح لا بالمطابقة ولا بالالتزام؛ فلا جرم أنه[٤] لم يحسُن.

وأما قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ فلما[٥] كان دليلًا من بعض الوجوه على ما ذكرنا حَسُن[٦].

قوله: الأمة كلها تأوّلت الآية على وجوه المدح.

قلنا: هذا ممنوع؛ فإن منهم من زعم أنه ما قصَدَ بهما إلا الأخبار عن أنه لا يراه أحد قبل الآخرة، ومنهم من يقول: المراد بالآية: أن الأبصار لا تدركه إلا المبصرون؛ فسقط دعوى الإجماع، ولئن سلّمنا ذلك لكنا نحمله على التمدُّح بالالتزام على ما مرّ.

قوله: المسلمون يقولون في معرض المدح لله تعالى: «يا من يَرى ولا يُرى»، وقد أخذوا ذلك من[٧] هذه الآية.

قلنا: لا نُسلّمُ حصولَ الإجماع على أن المدح بذلك[٨] أُخذ من هذه الآية:

فإن من المسلمين من قال: ليس الإدراك هو الرؤية.

---

(١) في (ب) و(ج): «المدح».
(٢) في (ب) و(ج): «تخريج المثال».
(٣) في (ب) و(ج): «فلان شجاع يجلس في الدار ودع لأن».
(٤) قوله: «أنه» سقط من (ب) و(ج).
(٥) في (ب) و(ج): «لـمّا».
(٦) زاد في (ج) هنا: «ذلك».
(٧) كذا في (ج): «من»، وفيهما: «عن».
(٨) زاد في (ج) هنا: «إنما».

ومنهم من حمل ذلك على أن المبصرين لا يحيطون بالله[١] من جهة الرؤية.

ومنهم من حَمل ذلك على أن[٢] العقول لا تدرك كُنهَه؛ فبطل هذا الإجماع.

ثم إن سلّمنا[٣] أنه تعالى تمدّح بنفي[٤] إدراك البصر له ولكن لا نُسلّمُ أن إدراك البصر هو الرؤية على ما مضى، وبالله التوفيق[٥].

والجواب عما تمسكوا به ثانياً من أن قوله تعالى[٦]: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ يفيد النفي على التأبيد، فهو ممنوعٌ، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥] مع أنهم يتمنون الموت[٧] في الآخرة.

وأيضاً: فلأن الرجل قد يقول: لغيره: «إن فلاناً لن يزول عنه غضبُه وسوءُ أخلاقه»، ويريد به التأبيدَ حالَ حياته.

ونحن نقول: بالتأبيد[٨] على هذا الوجه.

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾[٩] [الشورى: ٥١] أن نقول: إن كلامَه للرُّسل وحيٌ؛ أما لا يلزم أن يكون كلُّ وحيٍ كلاماً للرسل، فلّعله يكلم أهل الجنة حال ما يرونه ويكون ذلك وحياً.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) من قوله: «المبصرين لا يحيطون بالله» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «ولئن سلمنا».

(٤) في (ج): «تمدح له تعالى بنفي».

(٥) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) في (ب) و(ج): «مع أنهم يتمنونه».

(٨) في (ب) و(ج): «التأبيد».

(٩) قوله: «من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾» زيادة من (ب) و(ج).

فثبت أنّ كلامَه معهم حالَ ما يرونه غيرُ خارجٍ عن هذه الأقسام.

والجواب عما تمسكوا به رابعاً: أن نقول: إن سؤالَ الشيء المحال لا يسمى عتُوّاً واستكباراً فإنّ[١] من سأل عن غيره عن الجمع بين السواد والبياض[٢] لا يقال: إنه عتا[٣] واستكبر!

بل العُتُـوُّ والاستكبار هو أن يضع الإنسانُ نفسَه منزلة عظيمة، ورؤية الله تعالى في الدنيا منزلةٌ من أعظم[٤] المنازل، فلما وضعوا أنفُسَهم محلَّ من يستحقُّ ذلك ـ لا جرمَ ـ وصفَهُم الله تعالى بالعتُوِّ والاستكبار.

فهذا الذي قلناه[٥] مُحتمل، والخصمُ هو المطالَبُ بإقامة الدلالة القاطعة على أنه لا يُمكن وصفُهم بالعتوّ والاستكبار إلا إذا كانت الرؤيةُ ممتنعةً.

فهذا ما عندي من الكلام الملخّص في هذه المسألة وبالله التوفيق[٦].

المسألة الثانية: في أن المؤمنين يرونَ اللهَ تعالى يومَ القيامة

والمعتمد فيه مسلكان:

الأول: أنّ الأمة في هذه المسألة على قولين:

منهم من زعم أنه يصحُّ أن يُرى والمؤمنين[٧] يرونه يوم القيامة.

---

(١) في (ب) و(ج): «كان».

(٢) في (ب) و(ج): «عن غيره الجمع بين الضدين».

(٣) في (ج): «إنه عناد».

(٤) في (ب) و(ج): «منزلة عظيمة هي أعظم».

(٥) في (ب) و(ج): «قلنا».

(٦) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «والمؤمنون».

ومنهم من زعم أن المؤمنين[١] لا يرونه مع أنه لا يصحُّ أن يُرى.

وقد ثبت بالدليل أنه يصحُّ رؤيته فلو قلنا: مع ذلك إن المؤمنين لا يرونه لكان ذلك قولاً ثالثاً مخالفاً[٢] للإجماع، وإنه باطل.

المسلك الثاني: التمسك بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾:

ووجه الاستدلال: أنّ «النظر» ـ وإن جاء في اللغة[٣] لِمعانٍ[٤] عدّةٍ ـ إلا أن الأمة مجتمعة على أن المراد في هذه الآية أحد أمور ثلاثة:

إما الرؤية، أو الانتظار، أو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئيِّ؛ التماساً لرؤيته[٥].

فإذا أبطَلنا القسمَين الأخيرَين ثبت أنّ المرادَ به: الرؤية.

وإنما قلنا: إن الأمة مجمعة على أن المراد بالنظر هاهنا أحد هذه[٦] الأمور الثلاثة؛ لأن كلَّ من أثبت الرؤية حمل النظر هاهنا عليها.

ومن نفاها فتارةً يحملون[٧] النظر على تقليب الحدقة نحو المرئيّ، ويقولون[٨]: لَمّا استحال ذلك في حقّ الله تعالى وجبَ إضمارُ ما يصحُ ذلك فيه، فيكون المراد: إلى ثواب ربها[٩] ناظرة.

---

(١) في (ب) و(ج): «أنهم».
(٢) في (ب) و(ج): «ثالثاً خارقاً».
(٣) قوله: «في اللغة» سقط من (ب).
(٤) في (ج): «النظر في اللغة وإن جاء لمعان».
(٥) في (ب) و(ج): «للرؤية».
(٦) قوله: «هذه» سقط من (ج).
(٧) في (ب) و(ج): «يحمل».
(٨) في (ب) و(ج): «ويقول».
(٩) في (ج): «ربه».

وتارة يحمل[١] النظر على الانتظار، وليس في الأمة أحدٌ قال[٢]: في هذه[٣] الآية قولاً وراء هذه الثلاثة.

وإنما قلنا: إنه لا يمكن حمله على الانتظار لوجوه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن النظرَ المقرونَ بحرفٍ إلى المقرون بالوجه ما جاء في اللغة بمعنى الانتظار.

وأما ثانياً: فهو أن الانتظار إنما يكون للشيء المتجدِّد، وذلك في حقّ الله[٤] مُحالٌ.

وأما ثالثاً: فلأنّ الآيةَ خرجت مخرجَ الترغيب، والانتظار يتضمّنُ الغَمّ، وذلك لا يصلحُ لِأنْ[٥] يُرغَّبَ فيه.

وإنا قلنا: إنه لايمكن حمله على تقليب الحدقة؛ لأن ذلك يتضمّن كون المنظور إليه في الجهة، والمنظور إليه هنا هو الله تعالى[٦] مع أنه ليس في الجهة؛ فثبت بطلان هذين القسمين؛ فيلزم أن يكون المراد بالنظر في هذه الآية هو[٧] الرؤية، وهو المطلوب.

فإن قيل: لا نُسلّمُ أن المراد من النظر ليس هو الانتظار.

قوله: النظر المقرون بحرف «إلى» لا يكون للانتظار.

قلنا: لا نُسلّمُ أن «إلى» هنا حرفٌ، بل هو اسمٌ؛ لأحدِ أمرَين:

الأول: أنه يجيء واحد «الآلاء» اسماً للنعم.

---

(١) في (ب): «يحمل».

(٢) في (ج): «وليس أحد في الأمة قال».

(٣) قوله: «هذه» سقط من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «أن».

(٦) في (ب) و(ج): «المنظور إليه هو الله تعالى هاهنا».

(٧) قوله: «هو» زيادة من (ب) و(ج).

ذكر[١] الأزهري[٢] في «تهذيبه» عن أبي العباس[٣]، عن ابن الأعرابي[٤]: أن «الآلاء» واحدها: «إلى»[٥]، و«أَلَى»، و«وَلَىَ»[٦].

وذكره ابن دريد في «الجمهرة»، وابن السّكّيت[٧] في «المقصور والممدود».

وقال الأعشى:

أبلــجُ لا يرهــب الهُــزال ولا يقطــعُ رحْمــاً ولا يَخــونُ إلًّا

وإذا كان كذلك كان معنى الآية ـ والله أعلم ـ: وجوهٌ يومئذٍ ناضرة، نعمةَ[٨] ربِّها منتظرة.

الثاني: أنه يجيء بمعنى «عند»:

---

(١) في (ب) و(ج): «ذكره».

(٢) هو العلامة أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الأزهري، كان رأساً في اللغة والفقه، من أشهر مصنفاته «تهذيب اللغة» و«علل القراءات» توفي سنة ٣٧٠هـ.

ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤: ٣٣٥)، و«سير أعلام النبلاء» (١٦: ٣١٥).

(٣) في (ب) و(ج): «عن ابن عباس».

(٤) هو إمام اللغة أبو عبدالله محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي (١٥٠-٢٣١ هـ)، راوية نسّابة من أهل الكوفة، لم ير أحد في علم الشعر أغزر منه، وهو ربيب المفضَّل بن محمد صاحب «المفضليات»، له تصانيف كثيرة منها «أسماء الخيل وفرسانها»، و«تفسير الأمثال».

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (١٠: ٦٨٧)، و«الوافي بالوفيات» للصفدي (٣: ٦٦).

(٥) في (ج): «إلًى».

(٦) في (ج): «وإلى».

(٧) هو الإمام النحوي اللغوي أبو يوسف يعقوب بن إسحاق السكيت البغدادي، شيخ العربية، من مصنفاته «إصلاح المنطق»،، و«معاني الشعر» وغيرها، ت ٢٤٤هـ.

ترجمته في: «تاريخ بغداد» (١٦: ٣٩٧)، و«سير أعلام النبلاء» (١٢: ١٦).

(٨) في (ب) و(ج): «نِعم».

ذكر[١] الأزهري في تهذيبه عن ابن السكيت أن «إلى» بمعنى «عند»، وأنشد قول أوس ابن حُجْر[٢]:

فهل لكُمُ فيما إليَّ فإنني طبيبٌ بما أعيا النطاسي حِذْيَما

وقال الراعي[٣]:

ثقالٌ إذا راد النساء خريدة[٤] صناعٌ[٥]، فقد سادت إليّ الغوانيا

فعلى هذا يكون معنى الآية ـ والله أعلم ـ: وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ عندَ ربها.

ثم قوله بعد ذلك: ﴿نَاظِرَةٌ﴾ معناه: منتظرة[٦].

لا يقال: هذان الاحتمالان باطلان لوجهين:

أما أولاً: فلأن ذلك ـ لو صحّ ـ لفُهم من قول القائل: «نظرتُ إلى زيد» بمعنى: انتظرتُ نعمته، وانتظرت عند زيد حتى لو أن الله تعالى أمر بأن[٧] ننظر إلى زيدٍ لكنا نتردّد في أن المراد هو النظرُ إليه، أو انتظارُ نعمته، أو الانتظار عندَه!

---

(١) في (ج): «وهو أن تجيء بمعنى عند ذكره».

(٢) قوله: «ابن حُجْر» سقط من (ج).

وهو الشاعر الجاهلي أوس بن حُجْر بن عتاب، في نسبه اختلاف بعد أبيه حجر؛ أشعر شعراء مضر؛ عمّر طويلاً، ولم يدرك الإسلام، وهو زوج أمّ زهير بن أبي سلمى، ترجمته في: «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١: ١٩٨).

(٣) هو الشاعر أبو جندل عبيد بن حصين بن معاوية بن جندل النميري، كان من رجال العرب ووجوه قومه، سمي راعي الإبل لكثرة صنعته بها، ترجمته في: «طبقات فحول الشعراء» لمحمد بن سلّام (٢: ٥٠٢)، و«المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء» لأبي القاسم الآمدي (١: ١٥٥).

(٤) قوله: «ثقال إذا راد النساء خريدة» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «متاع».

(٦) في (ب) و(ج): «عند ربها، وقوله: ﴿نَاضِرَةٌ﴾ أي: منتظرة».

(٧) في (ب) و(ج): «أن الله تعالى لو أمرنا أن».

ولما لم يكن كذلك علمنا أن صيغة «إلى» ليست مُحتمِلةً لهذين الأمرين، والحكيم إذا خاطَبَ قوماً بلُغةٍ وجب أن يُريد بها ما يسبق إلى أفهامهم، وإلا كان مُلغِزاً.

وأما ثانياً: فلأن «إلى» لو كان واحد «الآلاء» لكان ذلك بشارةَ بنعمةٍ واحدة، وهذا بأن يُذكَرَ للتنفير أَولى من أن يُذكَرَ للترغيب؛ لأنّا نقول:

أما الأول فجوابه: أنه لا يلزم من عدم سبق المعنى من اللفظ إلى الفهم ألا يكون حقيقةً فيه.

ألا ترى أنه لا يُفهَم من قول القائل: «فلان ظن إذا لم أقدر عليه[١]» إلا التمكُّن! ومع ذلك؛ فإنه عبارةٌ عن التضييق في قوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

وأما الثاني فجوابه: أن النعمة الواحدة ـ وإن كانت لا تصلح أن يرغب فيها ـ لكن المراد بـ «إلى» هنا جنسَ النعمة، وذلك مما يصحُّ البشارة به، وهو مثل قولهم: «فلانٌ نعمةُ الله عليه عظيمةٌ وعلمُهُ كثير» يريدون بذلك: أنّ نِعَمَ الله عليه كثيرة، وعلومَهم كثيرة؛ فكذلك هنا.

ثم إن[٢] سلّمنا أنّ النظر في هذه الآية مقرون بحرف «إلى» لكن[٣] لا نُسلّمُ أن ذلك لا يجيء بمعنى الانتظار؛ لأنه حُكي[٤] عن الخليل[٥] أنه قال: «نظرتُ إلى فلان» بمعنى: انتظرته.

---

(١) في (ب) و(ج): «القائل ظن أن لن نقدر عليه».

(٢) في (ب) و(ج): «هنا ولئن».

(٣) في (ب) و(ج): «ولكن».

(٤) في (ب) و(ج): «الانتظار إذ يحكى».

(٥) هو إمام اللغة الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الأزدي الفراهيدي(١٠٠-١٧٠هـ)، كان رأساً في لسان العرب، ديناً، ورعاً، متواضعاً، كبير الشأن، وهو صاحب العربية، ومنشئ علم العروض. ترجمته في: «إنباه الرواة على أنباه النحاة» للقفطي (١: ٣٧٦)، و«سير أعلام النبلاء» (٧: ٤٢٩)

ورُوي عن ابن عباس[١] أنه قال: إن العرب يقولون: «إنما أنظر إلى الله تعالى[٢] ثم إلى فلان».

وقال[٣] الكميت[٤]:

وشُعثٍ ينظُرونَ إلى بلالٍ كما نظرَ الظماءُ إلى الغمام[٥]

ومعلومٌ أن الظِّمآء ينتظرون حَيَا الغمام، فعلمنا أنّ نظر الشُّعث إلى بلال هو بمعنى الانتظار! لكنّه[٦] شبّه نظَرَهم إلى بلال بنظَرِهم إلى حيا الغمام.

وقال آخر:

وإذا نظرتُ إليك من فلَكٍ والبحرُ دونَكَ ـ زِدتَني[٧] نِعَمًا

وإنما يوصف الإنسانُ بأنه يجود بالنِّعم إذا تُوُقِّع ذلك منه إذا رؤي[٨].

وقال جميل[٩]:

إني إليكَ لِما وعدتَ لناظرٌ نظَرَ الفقير إلى الغنيِّ المُوسِرِ

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنها» ورمز لها بـ «رض».

(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «قال».

(٤) هوالشاعر أبو المستهل الأسدي الكميت بن زيد بن الأخنس، شاعر إسلامي عاش فى الدولة الأموية، وكان معروفاً بالتشيع. روى عن الفرزدق وأبي جعفر الباقر، وروى عنه والبة بن الحباب غيره. ترجمته في: «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (٢: ٥٥٦)، و«الوافي بالوفيات» للصفدي (٢٤: ٢٧٦).

(٥) في (ج): «حيا الغمام».

(٦) في (ج): «لأنه».

(٧) في (ج): «جدتني».

(٨) في (ب): «رأى»، وفي (ج): «منه لا إذا رأى».

(٩) هو أبو عمرو جميل بن عبد الله بن معمر العذري القضاعي، شاعر بليغ أحد متيمي العرب افتتن ببثينة =

والفقير إنما ينتظر نائل[١] الموسر.

وقال آخر[٢]:

كلُّ الخلائق ينظرونَ سجالَهُ نظَرَ الحجيجِ إلى طلوعِ هلالِ

ومعلومٌ أنّ الحجيجَ ينتظرون طلوعَ الهلال فالسحاب[٣] لا بدّ وأن ينتظر أيضاً لا يقال: لا نزاع في أن[٤] النظر المقرون بـ «إلى» قد يجيء بمعنى الانتظار.

ولكنا نقول: النظرُ المقرونُ بإلى[٥] المقرون بالوجه لا يكون بمعنى الانتظار؛ لأنا نقول: هذا أيضا ممنوع؛ لقول حسان:

وجوهٌ ناظراتٌ يومَ بدرٍ إلى الرحمنِ تنتظرُ[٦] الخلاصا

وقال آخر[٧]:

ويومٍ بذي قارٍ رأيتُ وجوهُهُمْ إلى الموتِ من وقْعِ السيوفِ نواظراً

والمراد به: الانتظار؛ لأن الموتَ لا خلافَ في أنه لا يُرى في العادة.

= من فتيات قومه، فتناقل الناس أخبارهما. شعره أقلّ ما فيه المدح، وأكثره في النسيب والغزل والفخر. ويحكى عنه: تصون، ودين، وعفة.

يقال: مات سنة اثنتين وثمانين. وقيل: بل عاش حتى وفد على عمر بن عبد العزيز.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (٤: ١٨١)، و«الوافي بالوفيات» (١١: ١٤١).

(١) في (ب) و(ج): «ينتظرنا بل».

(٢) قوله: «آخر» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «طلوع الهلال والسجال».

(٤) في (ج): «لا نزاع بأن».

(٥) كذا في (ج): «بإلى»، وفيهما: «إلى».

(٦) كذا في (ج): «تنتظر»، وفيهما: «ينتظرُ».

(٧) في (ج): «الآخر».

وقال البُعيث[١]:

وجوهٌ بها ليلُ الحجاز على النوى ... إلى ملك زان المغارب ناظرَهْ

فثبت بهذه الأشعار أن النظر المقرون بـ«إلى» وبـ«الوجه» قد يجيء بمعنى الانتظار.

قوله ثانياً: إن[٢] النظر مُسندٌ[٣] إلى الله تعالى، والانتظار لا يمكن إسناده[٤] إليه تعالى[٥].

قلنا: لا نُسلّمُ أن النظر معدّىً إلى شيء وأما صيغة «إلى» فهي واحدةُ «الآلاء» أو بمعنى «عند» على ما مرّ بيانُه.

ثم إن[٦] سلّمنا ذلك، ولكن لِمَ لا يجوز أن يُضمَرَ فيه الثواب حتى يكون النظر معدّىً إليه؟ وهذا ـ وإن كان على خلاف الأصل ـ لكنه يجبُ المصيرُ إليه لوجهين:

الأول: أن الله تعالى قابَلَ بين[٧] أول الآية وبين آخِرِها بجعْلِ[٨] كلِّ واحدٍ منهما مقابلاً للآخَر، فلو كان المرادُ بأول[٩] الآية الرؤية؛ لنفاها في آخرها، ولقال: «وجوهٌ

---

(١) في (ج): «البغيت».

والبعيث: هو خداش بن بشر بن خالد أبو يزيد وأبو مالك التميمي ثم المجاشعي المعروف بالبعيث، أحد الشعراء المجيدين، بصري قدم الشام، وكان خطيباً شاعراً وكان يهاجي جريراً، توفي بالبصرة ١٣٤هـ.

ترجمته في: «طبقات فحول الشعراء» لمحمد بن سلّام (٢: ٥٣٣)، و«الوافي بالوفيات» (١٣: ١٨٠).

(٢) قوله: «إن» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «مستند».

(٤) في (ب) و(ج): «استناده».

(٥) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «بيانه ولئن».

(٧) في (ج): «قابل من».

(٨) في (ج): «فجعل».

(٩) في (ب) و(ج): «المراد في أول».

يومئذٍ باسرة غير ناظرة إلى ربِّها»؛ ليتشاكَلَ القِسمان! فلما لم يقُل كذلك[١] بل قال: ﴿تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة: ٥] ـ فأوجب للكفّار خوفَ العقاب دون المنع من الرؤية ـ وجب أن يكون الذي أوجبَهُ للمؤمنين هو انتظارُ الثواب؛ ليتشاكل القسمان.

لا يقال: حملُهُ على الرؤية يفيد التقابل أيضاً؛ لأن الرائيَ لربِّه مسرورٌ والعالِـمُ بنزول الفاقرة حزينٌ[٢] مغموم، فقد تقابلا؛ لأنا نقول: إنكم ـ على هذا التأويل ـ تحتاجون إلى إضمار الخبر في كلّ واحدٍ من القِسمين:

أما في الجملة الأولى: فهو أن الناظر إلى ربه مسرور.

وفي الثانية: أنّ الظانّ لنزول الفاقرة مغمومٌ، ونحن إذا حملناه على الانتظار لم نحتَجْ[٣] إلى الإضمار إلا في الجملة الأولى هكذا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ منتظرةٌ ثواب ربها، ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٤] أي: كالحة وهي في مقابلة الناضرة، ﴿تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ أي: خائفة منتظرةٌ لنزول العقاب، وهي في مقابلةٌ قولَه: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

ولا شكَّ أن حملَ الكلامِ على ما يقلُّ فيه الإضمارُ أَولى.

والثاني: أن كثيراً من الصحابة والتابعين[٤] فسّروا الآية بذلك:

روي[٥] عن علي رضي الله عنه[٦]: ينظرون إليه في الآخرة كما ينظرون إليه في الدنيا[٧]؛ ينتظرون ما يأتيهم من نعمة[٨] وإحسان.

---

(١) في (ج): «ذلك».
(٢) في (ب) و(ج): «محزون».
(٣) في (ب) و(ج): «يحتج».
(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».
(٥) قوله: «روي» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «رض».
(٧) زاد في (ج) هنا: «أي».
(٨) في (ب) و(ج): «نعم».

وعن سعيد بن جبير: أن نافعاً الأزرق[١] سأل ابن عباس[٢] عنهما[٣]؟ فقال: أهل الجنة ينتظرون رحمته وكرامته، لا تدركه الأبصار.

وعنه أيضاً، وعن مجاهد[٤]: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ[٥] * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾: حسنة مستبشرة تنتظر الثواب من ربها.

وعن جرير بن منصور قال: قلت لمجاهد: أرأيت[٦] قول الله سبحانه[٧]: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾؛ فإن ناساً يزعمون أنها تنظُر إلى ربّها! قال: إنه لا يراه أحدٌ! ولكن ﴿نَّاضِرَةٌ﴾: من الفرح والسرور، و﴿نَاظِرَةٌ﴾: تنتظر ثواب ربِّها.

وعن ابن المسيب[٨]: تنتظر الثوابَ من ربها ولا يرى اللهَ أحدٌ.

وعن أبي صالح: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ[٩]﴾ قال: تنتظر الثواب من ربها.

---

(١) هو أبو راشد نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي البكري، من رؤوس الخوارج، كان أمير قومه وفقيههم، خرج في أواخر دولة يزيد بن معاوية، وصحب في أول أمره عبد الله بن عباس، وكان يعترض الناس بما يحير العقل في الناس حتى النساء والصبيان توفي سنة ٦٥هـ.
ترجمته في: «لسان الميزان» للعسقلاني (٦: ١٤٤).

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٣) في (ج): «عنها».

(٤) هو شيخ القراء والمفسرين، أبو الحجاج، مجاهد بن جبر، المكي، روى عن ابن عباس، وعنه أخذ القرآن والتفسير والفقه، وروى عن غيره من الصحابة أيضاً، ت١٠٤هـ.

(٥) قوله: ﴿نَّاضِرَةٌ﴾ زيادة من (ب) و(ج).

(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «إلى».

(٧) في (ب) و(ج): «الله تعالى».

(٨) هوالإمام العلم سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب بن عمرو أبو محمد القرشي المخزومي، عالم أهل المدينةو سيد التابعين في زمانه، توفي سنة ٩١هـ.

(٩) قوله: ﴿نَاظِرَةٌ﴾ زيادة من (ب) و(ج).

فثبت أنّ المفسِّرين فسَّروا الآيةَ بذلك ولم يُنكَرْ عليهم غيرُهم، فجرى ذلك مجرى الإجماع.

قوله[١]: إن الانتظار يكون مع الغمّ.

قلنا: انتظار الثوابِ المقطوعِ بوصوله عن قريب لا يقتضي الغمّ؛ لأن المنتظِرِ إنما يكون في الغمّ إذا اشتدّت حاجتُه إلى ذلك المنتظَر، أو لا يكون واثقاً بوصوله إليه.

وأما[٢] من لم يكن كذلك؛ فإنه لا يكون مغموماً؛ فإن مَن بات ليلتَه على ثقةٍ من وصول الخِلَعِ إليه من الملك[٣] غداً؛ فإنه لا يكون في الغمّ بل في السرور.

وقد قيل: إنّ بعضَ الأسخياء كان يَعِدُ ثم ينجز بعده، ويقول: إنما أفعل ذلك حتى أجمعَ بين لذّة التوقُّع ولذّة العطاء.

وإن[٤] سلَّمنا[٥] أنه يلزم الغمَّ، ولكن مطلقاً، أو[٦] في الدنيا؟.

بيانه[٧]: أن حصول الغمّ عند الانتظار مِن فعلِ الله تعالى، فيجوزُ أن لا يفعلَهُ في الآخرة؛ لأنها دارُ خوارق العادات.

وإن[٨] سلّمنا أنه يلزم الغمُّ مُطلَقاً ولكن لم لا يجوز ذلك؟

وبيانه[٩] من وجهين:

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «ثالثاً».

(٢) في (ب) و(ج): «فأما».

(٣) في (ج): «عند الملك».

(٤) في (ج): «وبين لذة العطاء ولئن».

(٥) في (ب): «التوقع وبيت لذة العطاء، ولئن سلمنا».

(٦) في (ب) و(ج): «أم».

(٧) في (ب) و(ج): «وبيانه».

(٨) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٩) في (ب) و(ج): «بيانه».

الأول: أن رؤية الله تعالى غير دائمةٍ وإلّا لتنغَّصَ[١] الأكلُ والشربُ والوقاع على الرائين[٢]؛ لأن رؤية العظماء تُشوِّشُ هذه[٣] الأمور.

وإذا[٤] كانت الرؤيةُ غير دائمة، وهي عندَكم من أعظم اللّذّات فعند فواتها لا بدّ وأن يكون الإنسانُ مشتاقاً إليها منتظراً لحصولها، وإذا جاز ذلك جاز انتظارُ الثواب أيضاً.

الثاني: أنّ للمؤمنين أحوالاً مختلفة في الموقف، فتارة يكونون خائفين لمشاهدتهم الأهوالَ وخوفِهم المناقشة، وإذا جاز ذلك جاز أن يكونوا[٥] في غمّ الانتظار.

لا يُقال: الآية خرجت مخرجَ البشارة للمؤمنين، ولا يجوز أن يُبشَّرَ الإنسانُ بما فيه غمٌّ؛ لأنا نقول:

أما أولاً: فلا يُمكنكم أن تستقبحوا ذلك من الله تعالى[٦]؛ لأن عندكم أنه لا يُقبح منه تعالى شيء.

وأما ثانياً: فكيف لا تكون البشارةُ للمؤمنين بنضارة وجوهِهم وانتظارهم لثوابٍ يثقون[٧] بهجومه عليهم عن قربٍ في حالٍ تكون وجوهُ أعدائهم كالحةً ونفوسُهم منتظرةً[٨] لقُرب العقاب أمراً مرغوباً فيه.

---

(١) في (ج): «لتبغض».

(٢) في (ج): «على الناس».

(٣) في (ب) و(ج): «يشوش من هذه».

(٤) في (ج): «إذا».

(٥) في (ج): «أن يكون».

(٦) في (ب) و(ج): «أن تستقبحوا من الله تعالى شيئاً».

(٧) في (ب) و(ج): «لثواب يتيقّنون».

(٨) في (ب) و(ج): «ونفوسُهم متيقنة».

ومثاله: أن الإنسان إذا قيل له: إنك تجتمع مع عدوِّك على باب[١] الخليفة[٢] فيسمعُ عدوُّك من وعيد الخليفة ما ينتظر عقابَه ساعةً بعد ساعة، وأنت تسمع ما ينتظر[٣] بحُسن نية الخليفة فيك[٤] وتتوقّع وصولَ إنعامه إليك! فهذا المعنى لا شكّ[٥] أنه صالحٌ لِأنْ يُبشَّرَ[٦] الإنسانُ به. فكذلك هنا.

ثم إن سلّمنا[٧] أن النظر في هذه[٨] الآية ليس بمعنى الانتظار، فلم لا يجوز أن يكون بمعنى تقليب الحدقة؟

قوله: هذا إنما يُعقَلُ إذا كان المنظور إليه في الجنة، والمنظور إليه هاهنا هو الله تعالى، وهو ليس في الجنة.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون المعنى: إلى ثواب ربِّها ناظرة؟ لأن الصحابة والتابعين[٩] فسّروا الآية بذلك:

روي عن علي رضي الله عنه[١٠] أنه قال: إلى ثواب ربها ناظرة.

وعن النخعي أنه قال: حدثنا من سمع علياً رضي الله عنه[١١] أنه قال: في قوله

---

(١) في (ب): «أنك تجمع على باب».

(٢) زاد في (ب) هنا: «مع عدوك»، وفي (ج): «إنك تجمع على باب الخليفة مع عدوك».

(٣) في (ب) و(ج): «ما تتيقن».

(٤) قوله: «فيك» سقط من (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «في».

(٦) في (ب): «مبشر»، وفي (ج): «لأنه مبشر».

(٧) في (ج): «فكذلك ههنا لئن سلمنا».

(٨) في (ج): «هذا».

(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(١٠) في (ج): «رض».

(١١) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج) ورمز لها بـ«رض».

تعالى[١]: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾: إذا جاوز المؤمنون الصراطَ فُتحت لهم أبوابُ الجنة، فينظرون إلى ما أعدّ لهم[٢] من الثواب والكرامة، وما يُعطَون من النعيم[٣].

وعن حفص بن زيد الثقفي قال: سمعت مجاهداً وقتادة يحدثان عن ابن عباس[٤] في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال[٥]: إلى ثواب ربها ناظرة.

وهو قول مجاهد وقتادة.

وعن سعيد بن مسلم قال: سألت سعيد بن جبير عن قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: ما يقول: أهل العراق؟ قلت: يزعمون أنهم يرون الله سبحانه[٦]! فقال[٧]: كذبوا! أليس الله تعالى[٨] يقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ[٩]﴾ [الأنعام: ١٠٣]؟ قلتُ: فما قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾؟ قال: إلى ثواب ربها ناظرة.

وهذه الروايات حكاها أبو الحسين في «التصفح».

ثم إن[١٠] الذين يحملون الآيةَ على هذا التأويل تارةً يقولون: حذف المضاف وأقيم[١١] المضاف إليه مقامه، كقوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وهو ـ

---

(١) قوله: «في قوله تعالى» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «الله».

(٣) في (ب) و(ج): «من النعم».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) قوله: «قال» سقط من (ج).

(٦) قوله: «سبحانه» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «قال».

(٨) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٩) قوله: «وهو يدرك الأبصار» سقط من (ج).

(١٠) قوله: «إن» سقط من (ب) و(ج).

(١١) في (ب) و(ج): «وأقام».

وإن كان على خلاف الأصل ـ لكن يجب المصيرُ إليه لقيام الدلالة عليه.

وتارةً يقولون: إن «إلى» واحد «الآلاء»، فلا يُحتاج فيه إلى الإضمار.

ثم إن[١] سلّمنا أن الآيةَ تقتضي كونَ المنظور إليه هو الله تعالى! فلم قلتُم[٢]: إنه تعالى ليس في الجهة؟

ولا شك أن هذا هو الحق ولكن من قال: بالرؤية لا يُمكنه نفيُ الجهة عن الله تعالى؛ لأن الدلالة على نفي الجهة ليست إلا على أنه تعالى[٣] ليس شاغلًا لشيءٍ من الجهات.

ثم كما أن[٤] المعقولَ من الاختصاص بالجهة شغلُها، فكذلك المعقولُ من رؤية[٥] الأمر الذي لا يحصل إلا مع المقابلة؛ فإن جاز لكم إثباتُ رؤيةٍ منزَّهة عنها، بل ما يلتزمونه[٦] من تجويز لمسِ العلوم والقُدَر وذوقِها وشمّ الأصوات وسمع الحرارة والبرودة.

بل إدراك الله تعالى[٧] هذه[٨] الإدراكات ـ وإن كان ذلك خارجاً عن العقل أيضاً ـ إثبات[٩] الحصول في الجهة لا على معنى الشغل، بل على وجه يكون منها عن[١٠] الشغل.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٢) في (ب) و(ج): «ولكن لم قلتم».
(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «فكما أن».
(٥) في (ج): «الرؤية».
(٦) في (ج): «تلزمونه».
(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٨) في (ج): «بهذه».
(٩) في (ب) و(ج): «عن العقل جاز أيضاً أن يكون إثبات».
(١٠) في (ج): «يكون منزهًا عن».

وحينئذ لا تكون الحُجّةُ الدالّة على نفي حصول الله تعالى في الجهة ـ بمعنى كونه شاغلاً لها[١] ـ دالّةً[٢] على نفي اختصاصه بالجهة من كلّ الوجوه.

وعلى هذا التقدير: لا يُمكنُكم القطعُ بأنه ليس المرادُ من النظر في هذه الآية تقليبَ الحدقة.

ثم إن[٣] سلمنا أن ما ذكرتمُوه يدلُّ على كون النظر هنا[٤] للرؤية، ولكن هنا[٥] ما يمنع من ذلك، وهو أربعةَ عشرَ وجهاً:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨] أثبت النظرَ حالَ عدمِ الإبصار، والمنفيُّ غيرُ المثبَت؛ فالنظر غير الإبصار.

الثاني: لو كان النظرُ هو الرؤيةَ؛ لوجب أن يُقال: «رأيت إليه»، كما يُقال: «نظرت إليه»، ولمّا لم يصحّ ذلك ثبتَ التبايُن.

الثالثُ: يُقال: «نظرتُ إلى الهلال فلم أره»، فثبت النظر مع نفي الرؤية[٦].

الرابع: أنّا نرى كون الجماعة ناظرةً إلى الهلال، ولا نرى رؤيتهم له، والمرئيُّ ليس ما ليس بمرئيٍّ.

الخامس: يقولون: «ما زلتُ أنظرُ إلى زيد حتى رأيتُه»، وغايةُ الشيء غيرُه.

السادس: يقولون: «نظرتُ إلى زيد فلم أرَ وجهه»، ويقول الرجل لغيره: «انظُرْ

---

(١) في (ب) و(ج): «شاغلًا له».

(٢) في (ج): «دلالة».

(٣) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٦) في (ب) و(ج): «فلم أره أثبت النظر مع عدم الرؤية».

إلى زيد حتى ترى وجهه»، ولو كان النظر عبارة عن الرؤية لنزل هذا الكلام منزلة ما يُقال: «رأيتُ زيداً فلم أرَ وجهَه»، أو «أبصِرْ زيداً حتى تبصِرَ[١] وجهه».

السابع: أن قولنا: «ما زلت أنظر إلى فلان حتى رأيتُ وجهه» لا يخلو إما أن يكون المراد من النظر فيه: الرؤية، أو غيرها.

والأول باطلٌ؛ لأن الذي جعله وسيلةً إلى رؤية وجهه: إما أن يكون هو رؤيته مع رؤية وجهه، أو لا مع رؤية وجهة.

والأول باطل؛ لأنه يلزم كونَ[٢] الشيء وسيلةً إلى نفسه.

والثاني باطل؛ وإلا لزم أن تكون رؤية شيء[٣] وسيلةً[٤] إلى رؤية شيء آخرَ؛ فثبت أن المراد من النظر غير الرؤية.

الثامن: أن قولهم: «نظرت إلى زيد» يفيد أن نظره انتهى إليه؛ لأن حرف «إلى» لانتهاء الغاية، فجرى مجرى قولهم: «أشرت إليه» و«أومأت إليه»، وذلك يفيد الحركة إلى الشيء على وجهٍ ينتهي إليه دون غيره؛ فكان النظرُ عبارةً عن تحريك[٥] إلى مقابلة المرئي.

التاسع: أن الله تعالى يُوصَف بأنه «راءٍ» أو «يَرى»، ولا يُقال: «إنه ناظر» و«ينظر»[٦].

العاشر: أنهم يقسمون النظر إلى أقسام كثيرة، فيقولون:

---

(١) في (ب) و(ج): «أبصر».

(٢) في (ب) و(ج): «يلزم أن يكون»، وزاد في (ج): «رؤية».

(٣) في (ب): «وإلا لزم أن يكون الشيء وسيلة».

(٤) في (ج): «وإلا لزم أن يكون الشيء وسيلة».

(٥) زاد في (ج) هنا: «العين».

(٦) في (ب) و(ج): «ناظر أو ينظر».

«ينظر[١] فلان إليّ نظرَ راضٍ»، أو«نظر غضبانَ»، أو «نظر متحيِّر»؛ قال الشاعر ـ وهو النابغة الذبياني[٢] ـ:

نظَرَت [إليَّ] لحاجةٍ لم تقضِها[٣] نظرَ العليل[٤] إلى وُجوهِ العُوَّدِ

وقال[٥]:

نظرَ التيوس إلى شعار[٦] الجازرِ

ومعلومٌ أن رؤية هؤلاء واحدة؛ لأنهم يرون الشيءَ على ما هو عليه، ويستحيلُ وقوعُ التفاوُت في نفس الرؤية، بل المراد من قولهم: «نظر إليّ نظرَ غضبانَ» وصفُ عينيه بما يكون عليه عين الغضبان من الانحراف[٧] والازوِرار.

ولا يُعارَض ذلك بقولهم: «فلان يراني بِعَين الرضا» و«بعين الغضب» و«بعين الذل»؛ لأنهم ما قسموها، وإنما أضافوها تارةً إلى عين الراضي، وتارةً إلى عين الغضبان.

الحادي عشر: أنهم يصفون النظر بما لا يمكن أن تُوصَفَ به الرؤية، فلا بدّ من التباين.

---

(١) في (ب) و(ج): «نظر».

(٢) هو الشاعر الجاهي أبو أمامة زياد بن معاوية بن ضباب الذبيانّي الغطفانّي المضري، من الطبقة الأولى. ترجمته في: «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١: ١٥٦).

(٣) من قوله: «الشاعر ـ وهو النابغة» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج) وليس فيه «إلى».

(٤) في (ب) و(ج): «نظر المريض».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «آخر».

(٦) في (ب) و(ج): «شفار».

(٧) في (ج): «الانجراف».

فمنها: أنه يوصف بكونه «شزراً» قال: الشاعر[١]:

ولا جنَّ بالبغضاء والنظَر الشَّزْرِ

ومعلومٌ أن الشزر: كيفيةٌ في وضعِ العين ونصبِها وتحريكِها.

ومنها: أنهم يصفونه بالشدة والصلابة أنشد ابن[٢] قتيبة[٣]:

يتقارَضون[٤] إذا التقَوا في موطنٍ نظراً يزيلُ مواقعَ الأقدامَ

وقال ابن قتيبة: يكاد يُزيلها من شدته وصلابته؛ لأنه لا يُقال: يكاد هذا النظرُ يزيل مواقع الأقدام إلا لشدته[٥].

والمعنيّ بتلك الشدة: الاعتماد على الحدقة في تحريكها وتقليبها؛ فعلمنا أنّ النظرَ هو التقليبُ لا الرؤية.

الثاني عشر: ما أنشده[٦] بعضهم:

وقفتُ كأني من وراء زجاجةٍ إلى الدار مِن فرطِ الصبابةِ أنظرُ
فعيناي طوراً تغرَقان من البُكى فأغشى، وطوراً تحسِرانِ فأُبصرُ

جعل نفسَه ناظراً في حالتَي كونِه مبصراً[٧] وغير مبصر.

---

(١) قوله: «الشاعر» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) قوله: «ابن» سقط من (ب) و(ج).

(٣) هو العلامة اللغوي، أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري الكاتب، من مصنفاته: «غريب الحديث»، و«مشكل الحديث»، (ت٢٧٦هـ).

ترجمته في: «تاريخ بغداد» (١١: ٤١١)، و«سير أعلام النبلاء» (١٣: ٢٩٦).

(٤) في (ج): «يتعارضون».

(٥) في (ب) و(ج): «إلا لشدة ذلك».

(٦) في (ج): «ما أنشد».

(٧) قوله: «مبصر» زيادة من (ب) و(ج).

الثالث عشر: ما أنشده أبو علي الفارسي[١]:

فيا ميّ هل يجزي بكائي[٢] بمثلِهِ وإني مـراراً وأنفـاسي عليـكِ الزوافـرُ
متىٰ أُشرِفْ من الجانبِ[٣] الذي[٤] بـهِ أنـتِ مِـن بـين الجوانـب ناظرُ

فطلب منها الجزاء على كونه ناظراً إليها، ولو كان النظر هو رؤيته؛ لَـمَا كان[٥] طلب الجزاء على منفعته ولذّته وحصول غرضه.

الرابع عشر: أنشد بعضهم:

إذا نظَرَ الواشونَ صدّت وأعرَضَت وإن غفلوا قالت: ألستَ علىٰ العهد؟

جعل قوله: «غفلوا» على مقابلة قوله: «نظر».

وإنما يغفل[٦] الإنسان عن أمر يلتذ به ويفعله، فعلمنا أنه أراد: أنهم أعرضوا عن إعمال حواسّهم.

فثبت بهذه الوجوه أن النظر ليس اسماً للرؤية، بل إما لتقليب الحدقة الصحيحة إلى سمْتِ المرئي التماساً لرؤيته، أو لمقابلة الحدقة الصحيحة للمرئي.

فإن النظر قد يفيد التقابل؛ يُقال: تناظر الجبلان: إذا تقابلا. ويُقال: دُور بني فلان متناظرة، أي: متقابلة.

---

(١) هو إمام النحو، الحسن بن أحمد، الفارسي الفسوي، صاحب التصانيف، منها «الحجة» في علل القراءات، و«الإيضاح»، وغيرها، (ت٣٧٧هـ).
ترجمته في: «إنباه الرواة» للقفطي (١: ٣٠٨)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي(١٦: ٣٧٩)

(٢) في (ب) و(ج): «هل يجزي بر كأني».

(٣) زاد في (ج) هنا: «الذي».

(٤) قوله: «الذي» سقط من (ج).

(٥) في (ب): «رؤيته لكان قد»، وفي (ج): «النظر هو رؤيته لها لكان قد».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «يغفل»، وفي (أ): «يعقل».

وعلى التقديرين؛ فإن النظر لا يكون نفسَ الرؤية، بل مقدمة الرؤية[١]؛ كالإصغاء الذي هو مقدمة السمع.

لا يُقال: لم لا يجوز أن يكون اسمُ النظر مشتركاً بين الرؤية، وبين تقليب الحدقة، أو مقابلة الحدقة؟

لأنا نقول: هذا غير جائزٍ؛ لوجوه أربعة:

الأول: إنه لم يقل أحد من الأمة بكون هذه اللفظة مشتركة بين هذين المعنَيَين؛ لأن المثبتين للرؤية حملوها على الرؤية، والمنكرون[٢] للرؤية حملوها على التقليب.

فالقول بكونها موضوعةً للرؤية والتقليب معاً خرقٌ للإجماع.

الثاني: أن الاشتراكَ على[٣] خلاف الأصل، فيكون تعليلُه على وفق الأصل.

الثالث: أنهم قالوا: «نظر فلان إليّ نظر غضبان» و«نظر راضٍ» و«نظراً شزراً» و«نظراً مسروراً»[٤] وأطلقوا هذا التقسيم فلم يُفرّقوا بين بعض[٥] نظر الراضي ونظر الغضبان وبين البعض الآخر.

ولو كان اسم النظر واقعاً على الرؤية حقيقة تارة وعلى التقليب أخرى لكان المنقسم إلى هذه الأقسام بعض ما يسمى بالنظر لا كل ما يسمى[٦] به فلما لم يفصلوا بل أطلقوا علمنا أن لفظة النظر لا تفيد الرؤية.

---

(١) في (ج): «للرؤية».

(٢) في (ب) و(ج): «والمنكرين».

(٣) قوله: «على» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «راضٍ ونظر شزر ونظر ازورار».

(٥) قوله: «بعض» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «سمى».

الرابع: لو كان اسمُ النظر مشتركاً بين الرؤية، وبين تقليب[١] الحدقة لما صحّ أن نجعل الرؤية غايةً لمُطلَق النظر، ولمَا صحّ أن تبقى الرؤية عند إثبات النظر؛ لأنه يُوهم كونَ الشيء طريقاً إلى نفسه وغيراً[٢] لنفسه[٣]، وكل ذلك محالٌ.

فثبت بمجموع[٤] ما ذكرناه[٥] أن لفظة[٦] النظر غير محتملة للرؤية، وإن[٧] لا يمكنُ إجراءُ لفظة النظر منا على[٨] ظاهرها فحينئذٍ يجب تأويلُها، وذلك إما بأن[٩] نحمله على الانتظار، أو نضمر فيه الثواب.

وذلك ـ وإن كان على خلاف الأصل ـ إلا أنه يجب المصيرُ إليه لتعذُّر إجراء اللفظة[١٠] على ظاهرها، وتعين[١١] ما ذكرناه من التأويل لذهابِ كثيرٍ من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم[١٢] إليه.

ثم إن[١٣] سلّمنا أن النظر حقيقةٌ في الرؤية، ولكن لرؤيةٍ[١٤] منزَّهة أو مكيَّفة؟!

---

(١) في (ب) و(ج): «بين الرؤية وتقليب».

(٢) في (ج): «وعدمًا».

(٣) في (ب): «وغير ما لنفسه».

(٤) في (ج): «مجموع».

(٥) في (ب) و(ج): «ذكرنا».

(٦) في (ج): «لفظ».

(٧) في (ج): «إنه».

(٨) في (ج): «يمكن إجزاء لفظة النظر ههنا على».

(٩) في (ج): «إما أن».

(١٠) في (ج): «اللفظ».

(١١) في (ب) و(ج): «ظاهره ويعين».

(١٢) قوله: «رضي الله عنهم» زيادة من (ب) و(ج).

(١٣) في (ب) و(ج): «إليه ولئن».

(١٤) في (ب) و(ج): «الرؤية».

وبيانه: وهو أن الله تعالى أنزل القرآن على لسان[١] العرب، والعرب لا يضعون الاسم لما لا[٢] يتصوّرنه.

ومن المعلوم أن العرب ما كانوا[٣] يتصورون رؤيةً منزَّهة، فيستحيل أن يضعوا لها اسماً فضلاً عن أن يُقال: إنهم وضعوا لفظة «النظر» لها.

ثم إن الرؤية المكيَّفة لا يمكن إثباتُها في حق الله تعالى فإذن ما يُشعر به ظاهرُ الآية لا يُمكن إثباته في حقّ الله تعالى[٤] ـ وهو الرؤية المنزَّهة ـ لم يُشعر به ظاهرُ الآية، وإذا كان كذلك وجب تأويلُ هذه الآية.

ثم إن[٥] سلّمنا أن النظر موضوعٌ للرؤية على الإطلاق، ولكن لم لا يجوزُ أن يكون المراد هو رؤية ثواب الله تعالى؟

وهذا الإضمار ـ وإن كان على خلاف الأصل ـ لكنه يجب المصيرُ إليه؛ لأن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم[٦] فسرّوا الآيةَ به.

والجواب:

قوله: لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية[٧] الانتظار؟

قلنا: للأوجه الثلاثة التي ذكرناها:

---

(١) قوله: «لسان» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «إلا على ما».

(٣) في (ج): «كان».

(٤) من قوله: «فإذن ما يشعر به ظاهر الآية» إلى هنا سقط من (ب)، وزاد في (ج) هنا: «فما أمكن إثباته في حقه تعالى».

(٥) في (ب) و(ج): «الآية ولئن».

(٦) قوله: «رضي الله عنهم» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «المراد من النظر».

ـ **الأول**: أن النظر هنا[١] معدّىً بحرف «إلى» وذلك لا يكون للانتظار.

قوله: صيغة «إلى» هنا[٢] اسمٌ بمعنى واحدِ الآلاء أو بمعنى «عند».

قلنا: هذا باطلٌ من وجهَين:

أحدهما: أنه لا نزاع في أن هذه الصيغة حقيقةٌ في التعدية، فلو كانت حقيقةً[٣] في أحد المعنيَين اللَّذَين ذكرتُموهما لزم الاشتراكُ، وإنه خلاف الأصل.

وثانيهما[٤]: أن الجمهور من أئمة النحو يذكرون في باب الحروف الجارّة أن منها ما يجيء اسماً، ومنها ما لا يجيء اسماً، وأوردوا صيغة «إلى» في قسم[٥] ما لا يجيء اسمًا.

وهكذا عمله الزمخشري[٦] في المفصل مع عُلوّ شأنه في اللغة، وغُلُوّه في الاعتزال، وذلك يُبطل ما ذكرتُموه.

وأما الأزهري فالذي جعله واحد الآلاء هو «إلىً» مع التنوين، وذلك[٧] لاينفعكم بل الذي ينفعكم أن يجيء بغير التنوين واحد الآلاء، وذلك مما لم يذكره الأزهري.

وأما البيت الذي تنسبونه إلى الأعشى فهو مطعونٌ فيه؛ لأن فيه خطأً في اللغة؛ لأنه لا يُقال: «خانَ النعمةَ»، بل يُقال: «كفَرَ النعمة»، وذلك غيرُ لائقٍ بالأعشى.

---

(١) في (ج): «ههنا».

(٢) في (ج): «ههنا».

(٣) قوله: «حقيقة» سقط من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٥) قوله: «قسم» سقط من (ب) و(ج).

(٦) هو العلامة اللغوي المفسر جار الله أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب، توفي سنة ٥٣٨هـ.

(٧) في (ب) و(ج): «مع التنوين وهو».

ثم إن سلّمنا أن صيغة «إلى» جاءت بمعنى واحدِ الآلاء، أو بمعنى «عند»، ولكن مجيئاً مستعملاً أو غير مستعمل ع م.

بيانه: وهو أن من قال: «نظرت إلى زيد»؛ فإن المتبادر منه إلى[١] الأفهام من صيغة «إلى» التعدية، ولا يتردد الذهنُ بين هذا المعنى وبين واحدِ الآلاء.

وكلامُ الله تعالى يجب حملُهُ على المفهوم الظاهر، وإلا انفتح بابُ التأويلات[٢] الباطنية خذَلَهم اللهُ.

وأما[٣] قوله تعالى[٤]: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ فلو ثبت أنّ حْملَهُ على التضييق ليس مشهوراً مستعملاً؛ فإنما يجب المصير إليه عند تعذُّر حملِهِ على ظاهره، وكان من حقكم أن تُثبتوا ذلك هنا!

ثم إن سلّمنا[٥] أن صيغة «إلى» تُفيد ما ذكرتُموه إفادةً مستعملةً ولكن تعذَّرَ حملُها على ذلك في هذه الآية؛ لأن الآية[٦] خرجت مخرجَ البشارة، ولا تجوز البشارة بالنعمة الواحدة.

قوله: المقصودُ ذِكرُ النعم كما يُقال: فلانٌ علمُهُ كثيرٌ.

قلنا: استعمالُ لفظ الواحد لإفادة العموم على خلاف الأصل، وفيما ذكرتُموه من الصور خالفنا الأصلَ لقرينةِ حالِ القائل.

---

(١) في (ج): «من».

(٢) في (ب) و(ج): «وإلا لانفتحت أبواب تأويلات».

(٣) في (ب) و(ج): «فأما».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «أن تبينوا ذلك هاهنا، ثم لئن سلمنا».

(٦) في (ب) و(ج): «الرؤية».

ثم إن سلّمنا[١] أنهُ لا امتناعَ في حمل صيغة «إلى» في هذه الآية على ما ذكرتُموه، إلا أنا نقول: لا شكّ أن هذا التأويل مُحدَثٌ، وأنه لم يذكره[٢] أحدٌ من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين رضي الله عنهم، بل كلُّهم كانوا متطابقين على أن «إلى» ـ في هذه الآية ـ من حروف التعدية، وإنما اختلفوا في المعدّى إليه؛ فمُثبتو الرؤية زعموا أنها تُفيدُ تعديةَ النظر إلى الله تعالى، ونُفاتُها زعموا أنها تُفيد تعديةَ الانتظارِ، أو النظرَ إلى ثواب الله تعالى.

وعلى التقديرين؛ فالاتفاقُ بينهم[٣] حاصل على أنها للتعدية، وإذا ثبت انعقادُ إجماع الصحابة والتابعين[٤] على أن هذه الصيغة من حروف التعدية لم يجز الامتناعُ[٥] من ذلك؛ لأن ما اجتمعت[٦] الأمةُ على صحته كان صحيحاً.

وإذا ثبت ذلك[٧] فنقول: حملُ صيغة «إلى» على ما ذكرتمُوه من المعنيَين إن كان ينافي حمْلَها على معنى التعدية كان حملُها على ما ذكرتُموه باطلاً؛ لأن ما يلزَمُ من صحتة[٨] القدحُ في الأمرِ المجمَع عليه بين الأمة كان باطلاً لا محالةَ!

وإن كان لا يُنافي ذلك لم يكن حملُكم هذه الصيغة على ما ذكرتُموه قادحاً في مقصودنا بعد أن صَحّ[٩] كونها مفيدة للتعدية[١٠].

---

(١) في (ج): «ولئن سلمنا».

(٢) في (ج): «يذكر».

(٣) في (ب) و(ج): «منهم».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٥) في (ب) و(ج): «التعدية وجب أن لا يجوز الامتناع».

(٦) في (ج): «أجمعت».

(٧) في (ج): «كذلك».

(٨) في (ب) و(ج): «جهته».

(٩) كذا في (ب) و(ج): «صحَّ»، وفي (أ): «صحح».

(١٠) قوله: «للتعدية» سقط من (ج).

قوله: لم قلتم: إن النظر المقرون بحرف «إلى» ليس للانتظار؟

قلنا: لوجوهٍ خمسة:

الأول: أنه لا شكّ في أن النظر المقرون بحرف «إلى» حقيقة [في نظر العين][١]، فوجب ألا يكون[٢] حقيقةً في الانتظار؛ دفعاً للاشتراك.

الثاني: وهو أن كل لفظتين تفيدان فائدة واحدة؛ فإن كل حرف يصحُّ أن يقترن بأحدهما وجب صحة قرنه[٣] بالآخر على ما سيأتي تقريره في باب الإمامة عندنا أن[٤] «المولى»[٥] ما جاء بمعنى «الأولى».

لكنه يصحُّ أن يُقال: «نظرت إليه» ولا يصح أن يُقال: «انتظرت إليه» ويصح أيضاً أن يُقال: «انتظرته»، ولا يُقال[٦]: «نظرته» بمعنى الرؤية؛ فوجب التبايُن.

الثالث[٧]: أن من قال: «نظرت إلى زيد» ولم يوجد شيء من القرائن الدالة على أن المراد نظر العين أو الانتظار؛ فإنه يتبادر الفهم إلى نظر العين، ولا يبقى متردِّداً في أن المراد[٨] هو نظر العين أو الانتظار، ولو كان النظرُ حقيقةً في الانتظار لحصل هذا التردُّد.

الرابع: وهو[٩] أن أبا الحسين[١٠] لما احتجّ بصحة تقسيم النظر إلى نظر الرضا

---

(١) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج)، وفي (ب) زاد: «فنظر العين».

(٢) في (ج): «أن لا يكون».

(٣) في (ب) و(ج): «صحة اقترانه».

(٤) في (ج): «عند بيان أن».

(٥) في (ب) و(ج): «الولي».

(٦) قوله: «انتظرته ولا يقال» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وهو».

(٨) قوله: «هو» زيادة من (ب) و(ج).

(٩) قوله: «وهو» زيادة من (ب) و(ج).

(١٠) في (أ): «الحسن».

ونظر الغضب ـ على أن مسمى النظر تقليبُ الحدقة ـ زعم أن ذلك يدلُّ على أن النظر ليس اسماً للرؤية، وإلا لكان المنقسم إلى نظر الرضا ونظر الغضب بعض ما يسمى بالنظر؛ لأن كل ما يُسمى به.

وإذا ثبت ذلك فنقول: هذا الكلامُ يُوجب عليه القطعَ بأن النظر لا يفيدُ الانتظار؛ لأنهم يقولون: «ما زلت أنظر إلى فلان حتى رأيته» أو «حتى رأيت وجهه»؛ فجعلوا الرؤية غايةً لمطلَق النظر؛ مع أن الرؤية ليست غايةً للانتظار.

فلو كان النظرُ اسماً للانتظار؛ لكانت الرؤية غايةً لبعض ما يسمى نظراً، لا لكلّ ما يسمى بذلك، ولو كان كذلك لما أطلقوا القولَ في جعلِ الرؤية غايةً[1] للنظر المطلَق.

الخامس: وهو[2] أن أبا الحسين إنما حمل النظر في هذه الآية على الانتظار بعد أن تبين[3] أنه لا يُمكن إجراؤه على ظاهره، وجعل حَمْلَهُ على الانتظار من باب التأويل.

ولو كان النظرُ المعدّى بـ«إلى» حقيقةً في الانتظار لَما احتاج في صحة حملِهِ إلى القدح في صحة حمله على معناه الأول، ولَما سماه تأويلاً؛ لأن حملَ اللفظِ المشترَك بينَ معنيَين على أحدِهما لا يُسمى[4] تأويلًا.

قوله: حُكي عن الخليل أنه قال: «نظرت إلى فلان» بمعنى «انتظرته»، وعن ابن عباس[5] مثله.

---

(١) قوله: «غاية» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) قوله: «وهو» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «بين».

(٤) في (ج): «حمل اللفظ المشترك على أحد معنييه لا يسمى».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

قلنا: هذا النقل مُعارَضٌ بنقل جملة أئمة التفسير من أهل السنة عن أهل اللغة أن النظر المقرون بـ «إلى» ليس إلا لنظر العين.

وأما[١] الأشعار فليس فيها ما يدُلُّ على قولكم:

أما قوله: وشُعثٍ ينظرونَ إلى بلال[٢].

فالجواب: أن الظِّمآءَ ينظرون إلى الحيا نظراً يقارنه الطمع، فكذلك[٣] الشُّعثُ ينظرون إلى بلال[٤] نظراً يقارنه الطمع؛ فالتشبيه وقع في النظرَين من حيث هما[٥] مقارنان للطمع.

وأما قوله[٦]: وإذا نظرت إليك من [فلك][٧]

فالجواب أن الإنسان إنما يُوصَف بأنه يجود بالنعم إذا نُظر إليه نظراً دالاًّ على كونه طالباً لذلك الجود لا إذا انتُظر ذلك منه؛ فإن مجرد الانتظار لا يكون سبباً للجود.

وأما قوله: إني إليك لما وعدتَ لناظر.

فالجواب: أن الفقير ـ وإن كان ينتظر الموسر[٨] ـ فقد ينظر إليه نظراً دالًّا على كونه متوقعاً لذلك السائل، فليس حملُه على الأول أولى من حملِهِ على الثاني.

وأما قوله: كل[٩] الخلائق ينظرون سجاله.

---

(١) في (ب) و(ج): «فأما».

(٢) في (ب) و(ج): «هلال».

(٣) في (ج): «وكذلك».

(٤) في (ج): «هلال».

(٥) قوله: «هما» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «للطمع وقوله».

(٧) في (أ) و(ب) و(ج): «ملك». وصححناها اعتماداً على الشعر المذكور سابقاً.

(٨) في (ب) و(ج): «ينظر ناقل الموسر».

(٩) في (ب) و(ج): «وقوله كل».

فالجواب: أنه شبّه رؤيتَهم سجاله برؤية الحجيجِ الهلالَ[١] من حيث كان كلٌّ واحد منهما مما يلتذُّ الإنسانُ به.

وأما قوله: وجوهٌ[٢] ناظراتٌ يوم بدر.

فالجواب: أن بعض الرواة روى البيت:

وجــوه نــاظــراتٌ يــوم بكرٍ

وزعم أن مراد الشاعر منه يومُ اليمامة. سُمّي يوم بكر؛ لأن القتال كان فيه مع بني حنيفة رهط مسيلمة الكذاب، وبنو حنيفة بطن من بكر بن وائل، فسمي ذلك اليوم يوم[٣] بكر لهذا! وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب؛ فإنهم كانوا يسمونه رحمنَ اليمامة.

لا يُقال: إنا نجمع بين الروايتين؛ لأنا نقول: هذا الشعر رُوي على أنه شعرٌ واحدٌ من قائل واحد، وإذا تعارضتِ الروايتان تساقطتا.

وأما[٤] قوله: ويوم بذي قارٍ رأيت وجوههم.

فالجواب: أن المراد من الموت الشجعان؛ لأنهم يُسمَّون[٥] موتاً؛ كما قال الشاعر ـ وهو[٦] ابن كثير الطائي ـ:

وقُل لهم: بادِروا بالغدر والتَمِسوا أمـراً يُنجِّيكُـمُ إنّي أنـا[٧] الموتُ[٨]

---

(١) قوله: «الهلال» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «وقوله وجوه».

(٣) في (ج): «بيوم».

(٤) قوله: «وأما» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «يسمونهم».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رشيد».

(٧) في (ج): «والتمسوا عذرًا لترككم لأني أنا».

(٨) زاد في (ج) هنا: «أي أنا سبب الموت».

فإن جعلوا ذلك مجازاً جعلنا أبياتَهم أيضاً مجازاتٍ.

وأما[١] قوله:

وجوهٌ بها ليلُ الحجاز على النوى إلى ملك زان المغارب ناظرَهْ[٢]

فالجواب: أنه يمكن أن يُقال: أنها تراه على بُعدٍ من الملك؛ لأن الناس ـ في العادة ـ يبعدون عن الملك، وإنما سمي ذلك القدر من البعد نوىً؛ لاحتمال أنه كان مطروداً خائفاً[٣] من الدنوِّ إليه، ومثل ذلك يصحُّ تسميته بالنوى.

ـ **الثاني**: أن النظر في الآية مُعدّىً إلى الله تعالى[٤]، والانتظار لا يمكن تعديتُه إليه[٥].

قوله: لا نُسلّمُ أن النظر معدى إلى الله تعالى؛ لأن صيغة[٦] «إلى» ليست للتعدية.

فقد سبق الجواب عنه.

قوله: يُضمر فيه الثواب.

قلنا: الإضمار على[٧] خلاف الأصل.

قوله: الله تعالى قابل بين أول الآية وبين آخِرها، فلو كان المرادُ بأول الآية الرؤية لنفاها في آخرها، ولقال: «وجوه يومئذ باسرة غير ناظرة».

---

(١) في (ج): «أيضًا مجازًا أما».

(٢) سقط عجز البيت من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «خائفاً مطروداً».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) قوله: «إليه» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «أن النظر إلى الله تعالى معدى فإن صيغة».

(٧) قوله: «على» سقط من (ب) و(ج).

قلنا: لا نُسلّمُ أن رعاية التقابل واجبة، فما الدليل على ذلك؟

ولئن سلّمنا ذلك، ولكنه تعالى[١] جعل أحد قسمي الوجوه ناظرة والقسم الثاني منها باسرة وهذا القدر كاف في التقابل.

فلئن[٢] ادّعيتم أنه لا بدّ في هذا التقابُل من بيانِ أنّ كونّ الوجوه ناضرةً ـ لَـمّا كانت لأجل الرؤية ـ وجب أن يكون كونُ الوجوه باسرة؛ لأجل عدم الرؤية!

فهذا الحكم لا يشهد له شبهةٌ فضلاً عن حُجّة!

وكيف يمكن إيجابُ ذلك وليس كل ما اقتضى حصولُه كونَ الوجه ناضراً اقتضى عدمُه كونَ الوجه باسراً؛ لاحتمال أن يكون الذي اقتضى حصولُه مُقتضياً كونَ الوجه ناضراً من باب التفضُّل، فلا يكون عدمُ حصوله مقتضياً[٣] كون الوجه باسراً.

قوله: إن المفسرين فسَّروا هذه الآية بالانتظار.

قلنا: الروايات التي ذكرتُموها مُعارَضةٌ بالروايات التي تشتمل عليها كتب التفسير والأحاديث؛ مثل «تفسير الثعلبي»، و«الواحدي»، ومثل «كتاب الرؤية» للبيهقي؛ فلا نُطوِّلُ الكتابَ بذكرها.

ـ **الثالث**: أن الانتظار يكون مع الغم:

قوله: انتظار الثواب المقطوع بوصوله لا يتضمّن الغمَّ.

قلنا: سبب الغمّ فواتُ المطلوب؛ فإذا كان المطلوبُ فائتاً كان الغمُّ حاصلاً.

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٣) في (ج): «منقضيًا».

وما حكوه من أنّ بعض الأسخياء يعِدُ ويؤخّر الإنجاز، فهو مُعارَضٌ بالمثل السائر: «الانتظار موتٌ أحمر»[١].

قوله: حصول الغمّ عند الانتظار مِن فعلِ الله تعالى فيجوزُ أن لا يفعله[٢].

قلنا: ولكنه تعالى[٣] إنما ذكر هذه الآية للترغيب، وذلك يستدعي كونَ المذكور من جنسِ ما يُرغب فيه في العادة؛ لتشتدّ الرغبةُ عنده.

ألا ترى أن تعالى لم يُرغِّب عباده إلا بالأشياء التي اعتقدوا كونَها لذيذةً، ولم يُرغِّبهم بالدخول في النيران ومشاهدة الأهوال، وإن كان يجوز عقلاً أن يُلِذَّهم عند دخول النيران[٤] ومشاهدة الأهوال.

قوله: رؤية الله تعالى غير دائمة، فيكون الشوقُ حاصلاً إليها عند زوالها، فيكون الغمُّ حاصلاً.

قلنا: الذي ندّعيه أنّ المذكور في معرض الترغيب لا بد وأن يكون من جنس ما لا يُقارنه الغمّ في العادة حتى تشتد الرغبة عنده.

فأما لا يذكر[٥] في معرض الترغيب؛ فإنه يجوز أن يُخلِيَهُ الله تعالى عن الغمّ، وإن كان في العادة مما يقارنه الغمّ.

قوله: المؤمنون لهم أحوالٌ مختلفة في الموقف بعضُها هائل مخوف[٦].

---

(١) في (ب) و(ج): «الموت الأحمر».

(٢) في (ب) و(ج): «لا يفعل».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «النار».

(٥) في (ب) و(ج): «فأما ما لا يكون مذكوراً».

(٦) في (ب) و(ج): «هائلة مخوفة».

قلنا: هبْ أن ذلك جائزٌ، لكنها لا تصلح[١] أن تُذكَرَ[٢] في معرض الترغيب.

قوله: لم لا يجوز أن يكون المراد من النظر تقليبَ الحدقة؟.

قلنا: لأنه يقتضي كونَ المنظور إليه في الجهة، والمنظور إليه ـ المذكور[٣] في الآية ـ هو الله[٤] تعالى، ويستحيل أن يكون في الجهة.

قوله: صيغة «إلى» هنا واحدُ[٥] الآلاء.

قلنا: قد مرّ إبطال ذلك، والذي يُبطله في هذا المقام خاصةً: أنَّ نظر العين لا شكّ في أن لا يُعدّى إلا بـ«إلى»، فلو كان المراد بـ«إلى» هنا[٦] واحد الآلاء لقال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ إلىً[٧] ربها ناظرة. فلما لم يكن كذلك بطل ما قالوه.

قوله: يُضمر الثواب فيه[٨].

قلنا: الإضمار على[٩] خلاف الأصل، وما ذكرتموه من الروايات فهي مُعارَضةٌ بما في كتب أصحابنا من الروايات الدالّة على أن المنظور إليه هو الله تعالى.

قوله: إذا جوّزتم الرؤية من غير كيفية فجوِّزوا[١٠] حصولَه في الجهة من غير كيفية.

---

(١) في (ب): «جائزة ولكونها لا يصح».

(٢) في (ج): «جائزة ولكنها لا يصح أن يذكر».

(٣) قوله: «المذكور» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «سبحانه و».

(٥) في (ب) و(ج): «هنا لواحد».

(٦) في (ج): «ههنا».

(٧) بالتنوين..... غير محركة في (ج).

(٨) في (ج): «فيه الثواب».

(٩) قوله: «على» سقط من (ج).

(١٠) كذا في (ج): «جوزتم الرؤية من غير كيفية فجوزوا»، وفيهما: «جوزتم كونه من غير كيفية فجوِّزوا».

قلنا: الفرق ظاهر؛ لأنا إذا رأينا ـ في الشاهد ـ شيئاً؛ فإنا نعقل ـ بالبديهة ـ التفرقةَ[١] بين رؤيتنا لذلك الشيء وبين كوننا مقابلين له.

ولذلك؛ فإن المعتزلة لم يقولوا بأن الرؤية نفسُ المقابلة[٢]، بل زعموا أنها مشروطة بالمقابلة.

وإذا عقلنا ـ بالضرورة ـ الفرقَ بين الرؤية وبين المقابلة لم يكُن قولنا بثبوت[٣] رؤية منفكة عن المقابلة قولاً متناقضاً.

فأما إذا قلنا للشيء: إنه حاصلٌ في الجهة. فلا يُعقل من الحصول في الجهة إلا شغلُ تلك الجهة إما بالذات كما في الجوهر، أو بالعرض كما في الأعراض.

فلو أثبتنا الحصولَ في الجهة مع نفي الشغل بالمعنيَين، لكنا قد نفينا عينَ ما أثبتناه، وذلك متناقضٌ فظهر الفرقُ.

قوله: إن دلّ ما ذكرتموه على أن النظر يفيد الرؤية فهاهنا ما يدلُّ على أنه لا يُفيده[٤].

قلنا: لا نُسلّمُ.

أما تمسكهم أولاً بقوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨].

قلنا: لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها؛ لأن النظر المقرون بـ «إلى» عندنا للرؤية وعندكم لتقليب الحدقة، أو مقابلتها للمرئي.

---

(١) قوله: «التفرقة» سقط من (ب)، وفي (ج): «نعقل الفرق بالبديهية».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «نفس المقابلة»، وفي (أ): «تبين».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «بثبوت»، وفي (أ): «ثبوت».

(٤) في (ب) و(ج): «لا يفيد الرؤية».

أما الرؤية أو التقليب[١] فلا يمكن حمل النظر هاهنا على واحد منهما؛ لأن الآية نزلت في الأصنام، ومعلومٌ أن الرؤية والتقليب غير حاصلَين لها.

وأما المقابلة فمن المعلوم[٢] أن مُطلَق المقابلة لا يُسمى بالنظر، وإلا لصحّ أن يُقال فيمن أدبر عن الشيء: «إنه ناظر إليه»؛ لكون ظهرِه مقابلاً له! بل المقابلةُ المسماة بالنظر هي مقابلة الحدقة الصحيحة، وهذا المعنى أيضاً غيرُ حاصلٍ للأصنام.

فثبت أن مُسمّى النظر ـ على جميع المذاهب ـ غيرُ حاصلٍ للأصنام.

وإذا كان كذلك؛ وجب تأويل الآية فيكون المعنى[٣]: وتراهم كأنهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون. على هذا التقدير يسقط الاستدلال.

وأما تمسُّكهم ثانياً بأن النظر لوكان هو الرؤية لصحّ أن يُقال: «رأيت إليه»؛ كما يُقال: «نظرت إليه».

قلنا: هذا جائزٌ؛ كما في قوله تعالى[٤]: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [الفرقان: ٤٥].

وأما تمسكهم ثالثاً بأنه يُقال: «نظرت[٥] إلى الهلال فلم أره».

قلنا: لا نُسلّمُ أن ذلك مسموع من أهل اللغة! نعم يقولون[٦]: «نظرتُ إلى جهة الهلال فلم أره».

---

(١) في (ج): «والتقليب».

(٢) زاد في (ج) هنا: «بالضرورة».

(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «والله أعلم».

(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «بقولهم نظرت».

(٦) في (ب) و(ج): «بلى قد يقولون».

وأما تمسكهم رابعاً بأنا نرى كون الجماعة ناظرةً إلى الهلال ولا نرى[١] رؤيتَهم.

قلنا: إنا نرى حركاتِ أحداقهم إلى جانب الهلال ولا نرى[٢] رؤيتهم، ولا نزاعَ في تغايُر هذَين الأمرَين، وإنما النزاع في أن المسمى بالنظر ماذا؟ وذلك لا يُعرَف بما قلتُموه.

وأما سائر الوجوه التي تمسّكوا بها بعد ذلك[٣] فاعلم أنه ـ وإن أمكننا[٤] أن نتكلّم على كلّ واحدٍ منها بوجوهٍ مفصَّلة ـ ولكن الأَولى في دفعِها[٥] أن نقول: إنا لمّا بيّنا أنّ الأمة لم يحملوا النظر في هذا إلا على[٦] التقليب أو على الانتظار أو على الرؤية ـ وقد أبطلنا القسمين الأولين ـ وجب أن يكون المراد من النظر هاهنا الرؤية.

والأصل في الإطلاق الحقيقةُ فوجب أن يكون لفظُ «النظر» حقيقةً في الرؤية.

وإذا كان كذلك كان الذي عوّلنا عليه في أن النظر حقيقةٌ في الرؤية هذا[٧] الدليلُ، والوجوه التي عوّلتم عليها في أن النظر ليس للرؤية ولا يصحّ أن يذكر في معارضة الدليل الذي ذكرناه؛ لأن التعويل فيها على الإطلاقاتِ[٨] والأشعار، وتلك الإطلاقاتُ والأشعارُ غير منقولةٍ إلينا بطريق التواتُر بل الآحاد، وما[٩] كان كذلك؛

---

(١) قوله: «نرى» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «ترى».

(٣) قوله: «ذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «أمكن».

(٥) في (ب) و(ج): «جوابها».

(٦) في (ج): «النظر في هذه الآية لا على».

(٧) في (ج): «وهذا».

(٨) في (ج): «الإطلاق».

(٩) في (ب) و(ج): «ما».

فإنه لا يحصل العلمُ بكونه من اللغة؛ كما[١] أن الأخبار المرويّةَ بالآحاد لا يحصل العلمُ بكونها من الشريعة.

وبالجملة: فمعارضةُ المتواتر بالآحاد غيرُ جائزة[٢].

ثم إن[٣] سلّمنا صلاحيتها لذلك، ولكنا[٤] نعارضُ وجوهَهم بوجوهٍ أُخَر:

فمنها[٥]: قوله تعالى حكاية عن موسى[٦]: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾[٧]:

طلب النظر إليه وليس المطلوبُ هو النظر إلى آيةٍ من آياته ـ لِما مرّ من إبطال ذلك ـ فثبت أن المطلوبَ هو النظر إليه تعالى.

وظاهرٌ أنه ما كان مطلوبُهُ تقليبَ الحدقة إلى سَمْتِه[٨]، وإلا كان موسى عليه السلام[٩] مجوِّزاً كونه تعالى في الجهة وإنه غير جائز على ما مرّ! ولا الانتظارَ؛ فوجب لا يكون النظرُ الذي طلبه موسى عليه السلام[١٠] هو الرؤية، والأصل في الإطلاق[١١] الحقيقةُ؛ فثبت أن[١٢] النظر حقيقةٌ في الرؤية.

---

(١) قوله: «كما» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «فمعارضة التواتر بالآحاد غير جائز».

(٣) في (ب) و(ج): «جائز ولئن».

(٤) في (ب) و(ج): «لكنا».

(٥) في (ب) و(ج): «منها».

(٦) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام» ورمز لها بـ«ع م».

(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾.

(٨) في (ج): «ما كان تقليب الحدقة إلى سمت مطلوبه».

(٩) في (ج): «ع. م».

(١٠) في (ج): «ع. م».

(١١) زاد في (ج) هنا: «هو».

(١٢) في (ب) و(ج): «فوجب أن يكون».

ومنها قول النابغة الذبياني:

ودِّعْ أمـامـة والتوديـعُ تعذيـرُ وما وداعُكَ مَـن خفَّتْ بهِ العيرُ
ومـا رأيتُـكِ إلا نظـرةً عرضَت يـوم اليمامة والمأمـور معذورُ[١]

استثنى النظرَ من الرؤية، فوجب أن يكون من جنسِها.

ولا يُقال[٢]: إن ذلك يجري مجرى قولهم: «ما رأيتك إلا ساعة» أي: «ما رأيتك إلا مقدار ساعة»؛ لأنا نقول: الأصل في المستثنى أن يكون من جنس المستثنى منه، فمن ادعى أنه ليس كذلك فعليه الدليلُ.

وإذا ثبت ذلك فنقول: أنا متى عارضنا الوجوهَ التي عوّلوا عليها بهذه الوجوه بقي لنا ما نتمسّك به أولاً سليماً عن[٣] المعارض.

ثم لئن سلّمنا صحّةَ الوجوه[٤] التي عوّلوا عليها، ولكنها إنما تدل[٥] على أن النظر اسمٌ لتقليب الحدقة، وذلك لا ينفي كونه اسماً للرؤية أيضاً.

قوله: لم يقُل أحدٌ من الأمة بكون هذه اللفظة حقيقةً في الأمرين.

قلنا: لا نُسلِّمُ؛ فإن القائلين بكون الله تعالى في الجهة يحكمون بدلالة هذه الرؤية، وعلى تقليب الحدقة إلى جهة الله تعالى.

قوله: الاشتراك على خلاف الأصل.

---

(١) في (ب) و(ج): «مأمور».
(٢) في (ج): «لا يقال».
(٣) في (ج): «من».
(٤) في (ج): «الوجود».
(٥) في (ب) و(ج): «عليها لكنها إنما تدل»، وفي (أ): «يدل» بمثناة تحتية.

قلنا: نعم! ولكنه[١] يجب المصيرُ إليه عند قيام الدلالة القاطعة عليه، وقد ذكرنا دليلنا على ذلك.

قوله: إنهم قسموا النظرَ إلى: نظر الغضبان ونظر الراضي[٢]، ولو كان اسم النظر واقعاً على الرؤية حقيقةً؛ لكان المنقسمُ إلى هذه الأقسام بعضَ ما يُسمّى بالنظر لا كلَّه[٣].

قلنا: الإجماع حاصل على أنّ المنقسمَ إلى هذه الأقسام بعضُ ما يسمّى بالنظر لا كلُّ ما يسمى به[٤]؛ لأن الانتظار يسمى بالنظر عندكم حقيقةً مع أنه لا ينقسم إلى هذه الأقسام!

وأيضاً فلأن تقسيم النظر إلى هذه الأقسام يصيرُ قرينةً دالّةً على أن المرادَ[٥] بعضُ معانيه.

قوله: لو كان النظرُ مشتركاً بين الرؤية وبين التقليب؛ لَـمَا صحّ أن تجعل[٦] الرؤية غايةً له؛ لأنه يُوهِمُ كونَ الشيء غايةً لنفسه.

قلنا: جعل الرؤية غايةً للنظر قرينة تدُلُّ[٧] على أنه ليس المراد من النظر هو[٨] الرؤية، وهذا كما أن نفي الامتناع يسمى بالصحة، والجوازُ أيضاً يسمى بالصحة؛ حتى

---

(١) في (ب) و(ج): «لكنه».

(٢) في (ج): «الرضى».

(٣) في (ج): «لا كل ما يسمى به».

(٤) زاد في (ب) هنا: «قلنا: الإجماع حاصل على أن المنقسم إلى هذه الأقسام بعض ما يسمى بالنظر» وفيه تكرار، قوله: «لا كل ما يسمى به» سقط من (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «منه».

(٦) في (ب) و(ج): «الرؤية وبين تقليب الحدقة لَـمَا صح أن يجعلوا».

(٧) قوله: «تدل» سقط من (ب) و(ج).

(٨) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

كان لفظ[١] الصحة اسمًا[٢] مشتركاً بينهما، وليس لأحدٍ أن يمتنعَ[٣] منه لكونِهِ مُوهماً كونَ الشيء شرطاً لنفسه، فكذلك هنا.

ثم إن[٤] سلّمنا أن النظر حقيقةٌ في تقليب الحدقة، وأنه لا يمكن حملُ النظرُ هاهنا على ذلك إلا أنّ حمْلَهُ على الرؤية[٥] أولى مِن حملِهِ على الانتظار والنظر[٦] إلى الثواب.

بيانه: أن النظر لما كان حقيقةً في تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئيِّ التماساً لرؤيته؛ كان النظر جارياً مجرى السبب للرؤية.

والتعبير بالسبب عن المسبّب من أقوى[٧] وجوه المجازات؛ لأن دلالة المجاز دلالةٌ التزامية[٨]، وملازمة المسبّب للسبب أقوى من ملازمة سائرِ الأشياء بعضِها لبعضٍ، والكلامُ إذا تعذّر حملُه على حقيقته وجب حملُه على [أظهر][٩] مجازاته.

فإذن يجب حملُ النظر على الرؤية إلا أن يذكر الخصمُ مجازاً آخر يصلحُ أن يُعارضَ ما ذكرناه.

والذي يذكره الخصم هو حملُ النظر على الانتظار، أو تقرير[١٠] النظر على مسماه وإضمار الثواب فيه.

---

(١) في (ب) و(ج): «كان اسم».

(٢) قوله: «اسما» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «يمنع».

(٤) في (ب): «هنا ولئن»، وفي (ج): «ههنا ولئن».

(٥) في (ب) و(ج): «حمله على ذلك».

(٦) في (ب) و(ج): «بالنظر».

(٧) في (ب) و(ج): «عن المسبب أقوى».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «دلالة المجاز التزامية»، وفي (أ): «إلزامية».

(٩) «أظهر»: زيادة من (ب) و(ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «وتقرير».

أما الانتظار فمعلومٌ أنه لا تعلُّقَ بين تقليب الحدقة[١] وبينه؛ لا بالسببية، ولا بالمسببية، ولا بالملازمة.

وأما إضمار الثواب فهو أيضاً بعيد؛ لأن إسقاطَ المضاف وإقامةَ المضاف إليه مقامَه[٢] إنما يجوز عندَ تعيين المضاف في نفسه بدليلٍ من الدلائل ليحصل الإفهام من الكلام؛ كما في[٣] قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ أي: أهل القرية[٤]؛ لأن السؤال للجوابِ، ولا جوابَ يُنتَظَرُ من الجمادات؛ فعُلم أن المرادَ به الأهلُ.

فأما إذا لم يُوجَدْ دليلٌ على تعيين المضاف المحذوف وأنه[٥] لا يجوز حذفُه.

ألا ترى أن قائلاً لو قال: «رأيت زيداً» وأراد به داره أو فرسه أو بستانه كان مُخطئاً؛ لاستواء[٦] الأشياء وما سواها أيضاً في صحة الإضافة.

ثم إن الذي يصحُّ إضافته إلى الله تعالى كثيرٌ مثل الجنة، والعرش، والملائكة، والأنبياء، والرسل[٧]، وعباده الصالحين، والدور، والقصور، وغيرها؛ فتعيينُ البعضِ بلا[٨] دليلٍ يُوجب التعيينَ غيرُ جائزٍ.

فثبت أنّ حمْلَ النظر هنا على الرؤية[٩] أولى مِن حملِهِ على غيرها.

---

(١) في (ب) و(ج): «بين التقليب».
(٢) قوله: «مقامه» سقط من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «الكلام مثل».
(٤) في (ب) و(ج): «أهلها».
(٥) في (ب) و(ج): «فإنه».
(٦) زاد في (ج) هنا: «هذه».
(٧) قوله: «الرسل» سقط من (ب) و(ج).
(٨) في (ب) و(ج): «من غير».
(٩) في (ب) و(ج): «على الرؤية هاهنا».

قوله: النظر يفيد رؤية منزَّهة أو مكيَّفة.

قلنا: يُفيدُ أصلَ الرؤية مع قطعِ النظر عن قيودها، ولولا هذا الاعتبارُ لَـمَا صحّ إطلاقُ الموجود على المعاني التي لم[١] يتصوَّرْها أهل اللغة.

قوله: سلّمنا أن النظر يُفيد أصلُ الرؤية، فلمَ لا يجوز أن يكون المراد هاهنا رؤية الثواب؛ لأنه[٢] رُوي ذلك[٣] عن الصحابة[٤].

قلنا: الإضمارُ على خلاف الأصل.

ورواياتكم[٥] ـ مع أن أهل الحديث لا يقبلون شيئاً منها ـ فهي[٦] مُعارَضةٌ بالروايات المذكورة في كتب أصحابنا[٧] على أنا قد بيّـنّا أنّ مثلَ هذا الإضمار غيُر جائز، وبالله التوفيق[٨].

* * *

(١) في (ب) و(ج): «لا».
(٢) في (ب) و(ج): «فإنه».
(٣) قوله: «ذلك» سقط من (ب) و(ج).
(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».
(٥) في (ب) و(ج): «وروايتكم».
(٦) قوله: «فهي» سقط من (ب) و(ج).
(٧) زاد في (ج) هنا: «رحمهم الله».
(٨) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

الأصل الثاني عشر

فيما يستحيل على الله تعالى

الأصل الثاني عشر
فيما يستحيل على الله تعالى

وفيه تسعٌ[١] مسائل:

المسألة الأولى: في أنه سبحانه[٢] ليس بجسم:

وفيه ثلاثة[٣] مسالك:

المسلك الأول[٤]: قد دللنا فيما مضى على حدوث الأجسام، ودللنا على قِدم الصانع وذلك كافٍ في العلم بأنه تعالى لا يُمكن أن يكون جسماً.

ولكنا استعمَلنا في تقرير المسلك الأول من المسالك الدالّة على حدوث الأجسام مقدمة ـ تلك المقدمة وحدها ـ تكفينا في بيانِ أنه تعالى ليس بجسمٍ.

فأردنا هنا[٥] أن نعيدَ تلك المقدمة، وأن نبنيَ عليها امتناعَ كون البارئ تعالى[٦] جسماً؛ لتكون المؤونةُ في هذا المطلوب[٧] أخفّ.

---

(١) قوله: «تسع» سقط من (ج).
(٢) في (ج): «أنه تعالى».
(٣) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).
(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «أنا نقول».
(٥) قوله: «هنا» سقط من (ج).
(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٧) قوله: «في هذا المطلوب» سقط من (ب) و(ج).

وتلك المقدمة: هي أن الأجسام بأسرها يجب اشتراكُها في كل ما يجب، ويجوز ويستحيل عليها من الصفات؛ لأنه لو اختصّ بعضُ الأجسام بأمرٍ واجبٍ لكان[١] اختصاصُه بذلك الأمر إما أن يكون لجسميّته[٢]، أو لِما يحلُّ فيها، أو لِما يكون محلاً لها، أو لأمرٍ غير حالٍّ فيها ولا محلٍّ لها.

وقد مرّ الاستقصاءُ في إفساد[٣] هذه الأقسام استدلالًا واعتراضاً في مسألة الحدوث فلا نُطوّلُ بإعادتها.

وإذا ثبتت هذه المقدمةُ بنينا عليها وجوهاً خمسة[٤] في بيان أنه تعالى ليس بجسمٍ:

أولها: أنه لو كان جسماً لاستحال أن يكون عالماً قادراً حياً[٥]؛ لأن اتصافَه بهذه الصفات إما أن يكون واجباً، أو جائزاً:

فإن كان واجباً لزم أن يكون اتصافُ جملة الأجسام بهذه الصفات واجباً، لكن الثانيَ باطلٌ، فالمقدَّم مثله.

وإن كان جائزاً افتَقر ـ في اتصافه بها ـ إلى مُخصِّصٍ مُختارٍ على ما مرّ.

وذلك المخصِّص إما أن يكون هو، أو غيره:

والأول محال؛ لأن شرطَ كونِ الشيء مُخصّصاً كونُهُ عالماً قادراً حياً، فلو كان الفاعل لعالميته وقادريته[٦] هو؛ لزم اتصافُه بهذه الصفات قبل اتصافِه بها.

---

(١) في (ب) و(ج): «كان».

(٢) في (ج): «لجمسية».

(٣) في (ب) و(ج): «فساد».

(٤) في (ب) و(ج): «كثيرة».

(٥) قوله: «حيا» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «الفاعل لقادريته وعالميته وحييته».

ثم الكلام فيها كالكلام في الأول، فيلزم التسلسُل.

وإن كان غيرُه، فذلك الغيرُ يمتنع[١] أن يكون من أفعاله، وإلا لزم الدَّورُ.

وإن لم يكن من أفعاله كان هو محتاجاً ـ في كونه عالماً قادراً حياً ـ إلى فاعلٍ يجعله موصوفاً بهذه الصفات، فلا يكون هو[٢] إلهاً، بل ذلك الغير هو الإله.

ثم ذلك الغيرُ إن كان جسماً عادت المُحالات[٣]، وإن لم يكن جسمًا فالإلهُ ليس بجسم.

وثانيها: أنه تعالى[٤] لو كان جسمًا لَـمَا كان قادراً على خلق الجسم إلا بإقدار غيره له[٥] عليه؛ لأن ثبوت قدرته على خلق الأجسام أما أن يكون واجباً، أو جائزاً، ويعود التقسيمُ المذكور.

وثالثها: أنه لو كان جسماً لكان مُختصّاً بشكل معيّن وحيّز[٦] معين.

وذلك الاختصاص يمتنع أن يكون واجباً[٧]؛ لِما مرّ، ويمتنع أن يكون جائزاً؛ لأن ذاته لا تنفكُّ عن شكلٍ معيّن وعن حيِّز معين[٨]، وذلك الشكل والحيز إذا لم يكن من لوازم ذاته[٩] كانت ذاتُه[١٠] محتاجةً إلى حصولهما.

---

(١) في (ب) و(ج): «ممتنع».

(٢) قوله: «هو» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «الحالات».

(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «وله».

(٦) في (ب) و(ج): «وغير».

(٧) قوله: «واجباً» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «حيز معين وشكل معين».

(٩) قوله: «ذاته» سقط من (ب).

(١٠) قوله: «ذاته» سقط من (ج).

والمتوقِّفُ على الغير مُمكنٌ لذاته، فيكون الإلهُ ممكناً لذاته، وذلك[١] مُحالٌ؛ لِما بينا أنه تعالى[٢] واجبُ الوجود لذاته.

ورابعها: أن كونه عالماً وقادراً[٣] إما أن يتوقّف على اجتماع تلك الأجزاء، أو لا يتوقّف.

فإن توقّف على اجتماع تلك الأجزاء؛ فذلك[٤] الاجتماع إن كان واجباً ـ مع أنه غير واجب في سائر الأجسام ـ فقد اختصّ بعض الأجسام بصفة واجبة. هذا خلف.

وإن لم يكن واجباً كانت العالِميةُ والقادرية[٥] ـ المتوقفتان على ذلك الاجتماع الممكنِ الزوال ـ ممكنتي[٦] الزوال، فيلزم صحةُ خروج الله[٧] عن كونه عالماً قادراً حياً[٨]؛ فحنيئذ يحتاج في اتصافه بها إلى مؤثِّر.

وإن لم يتوقف ثبوت هذه الصفات على اجتماع تلك[٩] الأجزاء بقيت تلك الصفاتُ لتلك الأجزاء عند تقدير افتراقها، فيكون كلُّ جزء منها موصوفاً بكلِّ صفات الإلهية، فيكون هناك آلهةٌ كثيرة، وذلك مُحالٌ[١٠].

---

(١) في (ب) و(ج): «وهو محال».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «عالماً قادرًا».

(٤) في (ب) و(ج): «ولا يتوقف فإن توقف فذلك».

(٥) في (ج): «القادرية والعالمية».

(٦) في (ب) و(ج): «الممكني».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) في (ب) و(ج): «حياً عالماً قادراً».

(٩) في (ج): «ذلك».

(١٠) في (ج): «وهو محال».

وخامسها: أنه تعالى لو كان جسماً؛ لكان يلزم إما إمكانه، أو حدوثه، أو وجوب هذه الأجسام[١] وقدمها، وذلك مُحالٌ.

وأعلم أنّا لا[٢] نحتاج في هذه الوجوه المذكورة إلى بيان حدوث الأجسام إلا في الوجه الأخير، فمن اكتفى بتلك الوجوه الأربعة كفاه بيان وجوب تساوي الأجسام كلها[٣] في كل الأحكام.

وهي مقدمةٌ واحدةٌ من مقدّمات دليلِ حدوث الأجسام، ولا نحتاج[٤] بعد ذلك إلى بيان حدوث الأجسام، ومن أراد الوجه الأخير فلا بدّ له من ذكر تمام الدلالة على حدوث الأجسام، وبالله التوفيق.

المسلك الثاني: لو كان البارئ[٥] متحيِّزاً لكان منقسمًا، ولو كان منقسمًا لكان يتوقف في[٦] وجوده على وجود ما يفرضُ جزءاً له، وجزؤه غيُره.

فلو كان متحيزاً لكان يتوقف في وجوده على وجودِ غيره، وكل ما كان كذلك فهو ممكنٌ لذاته، لكنه تعالى يستحيل أن يكون ممكناً لذاته ـ على ما مرّ بيانُه ـ فيستحيل أن يكون متحيّزاً.

فإن قيل: لا نُسلّمُ أنه[٧] لو كان متحيِّزاً لكان منقسمًا.

ولئن سلّمنا[٨] ذلك! فلم قلتُم: إنه يتوقف وجوده على وجود أجزائه؟

---

(١) في (ب) و(ج): «الأقسام».
(٢) قوله: «لا» سقط من (ب) و(ج).
(٣) قوله: «كلها» زيادة من (ب) و(ج).
(٤) في (ج): «يحتاج».
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) قوله: «في» سقط من (ب) و(ج).
(٧) في (ب) و(ج): «لا نسلم أن الله تعالى».
(٨) في (ب) و(ج): «وإن سلمنا».

وذلك؛ لأن ذلك المركَّب إما أن يكون هو نفس تلك الأجزاء أو غيرها[١]؛ فإن كان الأول استحال أن يُقال: المركَّب محتاج إلى تلك الأجزاء؛ لاستحالة حاجة الشيء إلى نفسه.

وإن ادعيتم أن ذلك المركَّب غيرُ تلك الأجزاء فنطالبكم **أولاً** بإقامة الدليل[٢] على ذلك.

وثانياً: نقيم[٣] الدلالة على فساد القول[٤] به، وذلك: أنّا لا نعقل من الدار مثلاً[٥] إلا مجموع أجزائها، ولو كانت الدار شيئاً آخَرَ[٦] مغايراً لمجموع تلك الأجزاء[٧] لصحّ أن يُوجَد أحدُهما منفكّاً عن الآخر، وأن يُعلَم أحدُهما منفكّاً عن الآخر؛ لاستحالة احتياجِ كلِّ واحدٍ منهما إلى الآخَر.

ولما امتنع ذلك علمنا فسادَ[٨] ما قلتُموه.

ثم إن[٩] سلَّمنا أنَّ المركَّب مغايرٌ للأجزاء! فلم قلتُم: إن ذلك محالٌ؟

قوله: لأن المركَّب مغايرٌ لكلِّ واحدٍ من أجزائه، والمحتاج إلى الغير مُمكنٌ لذاته.

قلنا: لِـمَ لا يجوز أن يكون ذلك المركَّب محتاجاً إلى تلك الأجزاء، ويكون كلُّ

---

(١) في (ج): «أو غيرها».
(٢) في (ب) و(ج): «الدلالة».
(٣) في (ب) و(ج): «وثانياً يضم».
(٤) في (ج): «على استحالة القول».
(٥) قوله: «مثلاً» سقط من (ج).
(٦) قوله: «آخر» سقط من (ج).
(٧) في (ب) و(ج): «مغايراً لتلك الأجزاء».
(٨) في (ب) و(ج): «ذلك عن فساد».
(٩) في (ب) و(ج): «قلتموه ولئن».

واحد من تلك الأجزاء واجباً، ويكون وجود المركَّب عند وجود تلك الأجزاء واجباً؟ ومتى كان كذلك[١] لم يكن لذلك المركَّب حاجةٌ إلى الاستناد إلى سببٍ منفصل، وحينئذ لا يلزم منه محالٌ

والجواب[٢]:

قوله: لا نُسلّمُ أنه لو كان متحيزاً لكان منقسماً.

قلنا: للناس في قبول المتحيّزات للانقسام قولان:

فمنهم من زعم[٣] أنها أبداً قابلة للانقسام، ومنهم من زعم أنه[٤] ينتهي الانقسامُ إلى جزء لا يتجزأ[٥]، ولا يكون قابلًا للانقسام.

فعلى[٦] **المذهب الأول**: لا شكَّ في أن كلَّ متحيِّزٍ منقسم.

وعلى المذهب الثاني: كل متحيز أيضاً منقسمٌ، إلا الجزء الذي لا يتجزأ[٧].

فإذا ثبت ذلك فنقول: أما على القول الأول فلا شكّ أن البارئ تعالى لو كان متحيِّزاً لكان منقسماً.

وأما على القول الثاني؛ فإنه أيضاً[٨] يكون منقسمًا إلا إذا كان مقدارُهُ مقدارَ الجزء

---

(١) في (ج): «ذلك».

(٢) في (ب) و(ج): «منه المحال الجواب».

(٣) في (ج): «زعم»، وفيها: «رغم» بالراء المهملة.

(٤) في (ب) و(ج): «أنها».

(٥) في (ج): «لا يتجزئ».

(٦) زاد في (ج) هنا: «هذا».

(٧) في (ج): «لا يتجزئ».

(٨) قوله: «أيضاً» سقط من (ب) و(ج).

الذي لا يتجزأ[١]؛ الذي موضعُ قدمِ البقّة أعظمُ منه بألف ألف مرة.

وكلُّ عاقل يعلم ـ بالضرورة ـ أن ذلك الشيء ليس هو المُوجِدَ للسموات والأرضين.

ثم إن أصرَّ على المطالبة مكابرٌ فطريقُ دفعِه: أن يتمسّك بالوجوه التي يستدلّ بها على نفي الجزء الذي لا يتجزأ[٢] حتى تنقطع المطالبة، وسنتكلم بعد ذلك إن شاء الله[٣] في هذه المسألة.

قوله: لم قلتم: إنه لو كان منقسماً لتوقّف وجوده على وجود تلك الأجزاء؟

قلنا: لأن المركَّب مغايرٌ لكل واحدٍ واحد[٤] من أجزائه، ثم إنه لا يوجد إلا عند وجود كلِّ واحد من تلك الأجزاء، فيكون وجود المركَّب موقوفاً على وجود غيره.

قوله: المركَّب لا حقيقةَ له سوى الأجزاء، فيستحيل[٥] أن يُقال: المركَّبُ محتاجٌ إلى الأجزاء.

قلنا: المركَّب ليس[٦] مجموعَ الأجزاء إلا أنه ليس كلّ واحدٍ واحد منها[٧]؛ إذ لو كانت العشرةُ نفسَ كلِّ واحد من أجزائها لكان كلُّ واحدٍ من آحاد العشرةِ عشرةً، فيكون كلُّ واحدٍ من تلك الآحاد عشرةً، فتكون العشرة مئةً، وذلك باطلٌ.

---

(١) في (ج): «لا يتجزئ».

(٢) في (ج): «لا يتجزئ».

(٣) قوله: «إن شاء الله» سقط من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «واحد» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «ويستحيل».

(٦) في (ج): «المركب نفس».

(٧) في (ب) و(ج): «كل واحد منها».

وإذا ثبت التغاير بين المجموع وبين كلِّ واحد من آحاده استمرَّ الكلامُ.

وهذا الإشكالُ إنما وقع بسبب الجهل بالفرق[١] بين كلّ الآحاد وبين كلِّ واحدٍ من تلك الآحاد.

قوله: لم لا يجوز أن تكون الجملة ـ وإن[٢] كانت ممكنة ـ إلا أنها تكون واجبة لوجوب أجزائها؟

قلنا: هذا إنما يُعقل إذا كان كلُّ واحد من أجزاء المركَّب واجبَ الوجود، لكنّا بيّنّا أنه يستحيل وجودُ موجودَين واجِبَي الوجود لذاتيهما[٣].

وأيضاً: فإذا نفينا الجزءَ الذي لا يتجزأ[٤] لا يبقى هذا الاحتمال؛ لأنه لا يفترض[٥] في المتحيّز جزءاً إلا وهو قابلٌ للقسمة، وكلُّ قابل للقسمة فهو ممكنٌ؛ فإذاً لا يفترض في المتحيّز جزءاً[٦] إلا وهو ممكنٌ، فيستحيل ـ مع هذا التقدير ـ أن تكون[٧] الأجزاء واجبةً، وأن يكون الكل واجباً لوجوب تلك الأجزاء، وبالله التوفيق.

المسلك الثالث: لو كان البارئ متألفاً[٨] من الأجزاء لكانت العالِمية الثابتة لبعض الأجزاء مغايرةً للعالِمية الثابتة للجزء الآخر؛ لاستحالة حصول الصفةِ الواحدة بالعدد لذاتَين، والعلم بذلك ضروريٌّ!

---

(١) في (ج): «ما يفرق».

(٢) في (ب) و(ج): «إن».

(٣) كذا في (ج): «لذاتيهما»، وفي النسختين: «لذاتهما».

(٤) في (ج): «لا يتجزئ».

(٥) في (ج): «لا يفرض».

(٦) قوله: «جزءاً» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «يكون».

(٨) في (ج): «كان الله تعالى متألفًا».

ولو كان كذلك لكان كلُّ واحد من تلك الأجزاء عالماً قادراً حياً، فيكون كلُّ واحد منها إلهاً، وذلك يُوجِبُ تعدُّد الآلهة.

وهذا المسلك لا يستمر إلا على مذهبنا؛ حيث نفينا اشتراط البينة في هذه الصفات.

وأما المجسّمة فقد تمسّكوا بأمور ستة:

أولها[١]: أنه لا خلافَ ـ بين المسلمين[٢] ـ أنه تعالى عالمٌ بالأشخاص الجسمانية قبلَ دخولها في الوجود، ومن علم شيئاً؛ فإنه يميز ذلك المعلومَ عن غيره، وما يمتاز عن غيره فهو ثابت؛ لأن الامتياز في العدم الصرف محالٌ.

ثم إن تلك الأشخاص الجسمانية غير موجودة في الخارج قبل أن صارت موجودة في الخارج؛ فإنّ صورها لا بد وأن تكون موجودةً في علم العالِم، والباري تعالى ـ لـمّا كان[٣] عالـمًا بها قبل وجودها ـ فلا بد وأن تكون[٤] صُورُها مرتسمةٍ في ذات البارئ تعالى، وما ترتسم فيه الصور الجسمانية[٥] لا بد وأن يكون جسمًا؛ لأن الصور الجسمانية لها امتدادٌ في الجهات وذهابٌ فيها فتكون محلاً لهذه الصورة، فلا بد وأن يكون ذاهباً أيضاً في الجهات، فيكون جسماً، فيثبت[٦] أنه يلزم من كون البارئ تعالى عالِماً بالأشخاص الجسمانية كونُهُ جسماً.

وثانيها: وهو أنه تعالى مُساوٍ للأجسام في الاستغناء عن المحلِّ، وهذا الاستغناء

---

(١) في (ب) و(ج): «تمسكوا بأمور أولها».

(٢) زاد في (ج) هنا: «في».

(٣) في (ج): «فالباري تعالى لو كان».

(٤) في (ج): «يكون».

(٥) في (ب) و(ج): «وما يرتسم فيه الصورة الجسمانية».

(٦) في (ج): «فثبت».

ـ إن كان هو نفس الجسمية ـ فالبارئ[١] لـمّا شاركها في ذلك فقد شاركها في تمام الحقيقة، والمشاركُ في الحقيقة للجسم جسمٌ، فالبارئ تعالى جسمٌ.

وإن لم يكن هو نفس الجسمية فإما أن يكون جزءاً من حقيقة الجسم، وإما أن[٢] لا يكون.

فإن كان الأول كانت[٣] حقيقةُ الجسم مركَّبةً من قيدَين، فيكون بين ذينكَ القيدين ملازمةٌ، وإلا لم يحصل من اجتماعهما حقيقةٌ واحدة.

وكلُّ أمرَين بينهما ملازمةٌ، فلا بد وأن يكون أحدهما معلولاً للآخر، أو لعلة الآخَر[٤]، وإلا لكان كلُّ واحد منهما غنيّاً عن الآخر؛ فحنيئذ لا يتوقف وجودُ واحدٍ منهما على الآخر.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا كان الاستغناءُ عن المحل ـ وهو[٥] أحد أجزاء ماهية الجسم ـ فإن كان هو علةً لسائر تلك الأجزاء؛ لزم من الاشتراكِ فيه الاشتراكُ في سائر القيود؛ لوجوب التساوي في المعلول عند التساوي في العلة.

فالبارئ[٦] لما شارك الجسم فيه وجبَ أن يشاركه في سائر الأمور التي بها تتحقق الجسمية، فيلزم حصول المشاركة في تمام الجسمية، وإن لم تكن علة بل معلولاً؛ فالاشتراك في المعلول يقتضي الاشتراك في العلة؛ لاستحالة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة؛ فحنيئذ يلزمُ من الاشتراك في هذا الحكم الاشتراكُ في تمام الجسمية.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «كان».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «أو لعلة الآخر»، وفي (أ): «علة للآخر».

(٥) قوله: «وهو» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وأما إذا لم يكن جزءاً من حقيقة الجسم ـ بل أمراً خارجاً عنها ـ أيضاً لزم[١] من الاشتراك فيه الاشتراكُ في حقيقة الجسم؛ لاستحالة تعليل[٢] الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، فثبت أنه يلزم من الاشتراك في الاستغناء عن المحل ـ كيف كان ـ الاشتراكُ في الجسمية.

لا يُقال: هذا منقوض بالأعراض؛ فإنها مع اختلافها في ماهياتها مشاركةٌ في الحاجة إلى المحلّ؛ لأنا نقول: الحاجة إلى المحلّ والاستغناء عنه أمران متناقضان، فيكون أحدهما ـ لا محالة ـ أمراً ثبوتياً، والآخر عدمياً؛ لاستحالة أن يكون كِلا طرَفي النقيض عدميَّين أو ثبوتيَّين.

وعند ذلك قلنا[٣]: لو كانت الحاجة إلى المحلّ أمراً ثبوتياً لزم أن يكون ذلك الأمر الثبوتيُّ معلولاً لتلك الحقائق، فيلزم من اشتراكِها فيه اشتراكُها في حقائقها، وذلك محالٌ.

فعلمنا أن الحاجة إلى المحلّ ليست[٤] وصفاً ثبوتياً؛ فلا جرم لم يلزم منه المحال[٥]، ويلزم منه أن يكون الاستغناء عن المحل وصفاً ثبوتياً، فيلزم من الاشتراك فيه الاشتراكُ في الحقيقة، فيلزم من مشاركة البارئ تعالى[٦] للأجسام في هذا الحكم مشاركتُه لها في الجسمية.

وثالثها: أن جمهور العقلاء اتفقوا على أن ذات الله تعالى موصوفة بصفاتٍ[٧]:

---

(١) في (ب) و(ج): «لزم أيضاً».
(٢) في (ج): «تحليل».
(٣) في (ب) و(ج): «نقول».
(٤) في (ب) و(ج): «ليس».
(٥) في (ب) و(ج): «ولم يلزم المحال».
(٦) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «بالصفات».

أما الأشعرية فأمرهم فيه ظاهر، وأما المعتزلة المشايخية؛ فإنهم يصفونه بالأحوال، وأما أبو الحسين؛ فإنه يصفه بالأحكام.

وقول من فسّر هذا الاتصاف بأنّ ذاته مؤثرة في تلك الأحكام باطلٌ؛ لأنه تعالى أثّر في العالم مع أنه غيرُ موصوف به[١].

وأما الفلاسفة؛ فإنهم يصفونه بتعقُّله للكلّيات[٢] مع أن تلك التعقُّلاتِ صورٌ مساويةٌ لتلك الماهيات، وهي موجودة في ذاته.

ويصفونه أيضاً بالصفات الإضافية مع أن الإضافات عندهم أعراض وجودية، فثبت أن جمهور العقلاء يصفونه بالصفات.

ثم لا معنى للاتصاف بالصفة إلا حصولُ الصفة في الجهة؛ تبعاً لحصول موصوفها في تلك الجهة.

فإنا لو لم نعتبر ذلك لم يكن قيامُ الصفة بالذات أَولى من العكس! فيلزم اتصافُ كلِّ واحدٍ منهما بالآخر، وهو مُحالٌ.

وإذا كان المعنى من الاتصاف ذلك؛ لزم أن يكون الله تعالى موجوداً في الجهة بالاستقلال، وكل[٣] ما كان كذلك فهو جسمٌ.

ورابعها: أن الله تعالى فاعل وكل فاعل[٤] جسم؛ لأن كل فاعل فهو قادرٌ، وحقيقة القادرية ـ في الشاهد ـ اعتدالُ مزاج البدن؛ بدليل أنا متى عقلنا كونَ البدن معتدلَ المزاج علمنا كونَه قادراً وإن لم نعلم شيئاً آخَرَ، ومتى لم نعقل كونهُ معتدلَ المزاج

---

(١) قوله: «به» سقط من (ج).

(٢) قوله: «للكليات» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «فكل».

(٤) زاد في (ج) هنا: «فهو».

لم نعلمْ كونه قادراً وإن علمنا سائرَ الأشياء، وذلك يدل على أنه لا معنى للقادرية ـ في الشاهد ـ إلا هذا الاعتدال.

ثم إن الحقائق لا تختلف في الشاهد[١] والغائب، فيجب أن يكون معنى كون البارئ قادراً هو هذا الاعتدال، ومتى كان كذلك[٢] جسمًا.

وخامسها: أن الفطرة الأولية تأبى وجودَ موجود غير مختصٍّ بالجهة لا بذاته كالمتحيز، ولا بسبب ما هو فيه كالعَرَض[٣].

ومن لم يتقرَّرْ في طبعه قبحُ القول[٤] بكون البارئ[٥] في الجهة بسبب الإلف والعادة والنشء[٦] على استقباحه، فإذا عُرض على عقله وجودُ موجودٍ لا يُمكن[٧] أن يُشار إليه ـ لا بالأصالة ولا بالتبعية ـ كان استبعاده لذلك كاستبعاده[٨] كقول من جوّز وجودَ جسمٍ في مكانين.

وإذا كان كذلك فلو جوّزنا القدحَ في هذه القضية ـ مع كونها فطرية ـ جاز القدح أيضاً في سائر القضايا الضرورية، ومتى جوّزنا[٩] لزمت السفسطةُ!

وسادسها: التمسُّك بالآيات التي يُشعر ظواهرُها بإثبات الأعضاء والجوارح:

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «في الشاهد»، وفي (أ): «بالشاهد».
(٢) زاد في (ج) هنا: «كان».
(٣) كذا في (ج): «كالعرض»، وفي النسختين: «كالغرض».
(٤) في (ب) و(ج): «القبول».
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) في (ج): «والنشو».
(٧) في (ج): «ولا يمكن».
(٨) في (ج): «كاستبعاده».
(٩) زاد في (ج) هنا: «القدح فيها».

أما في الوجه، فقوله[١] تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ[٢]﴾ [الرحمن: ٥٥].

وأما في العين، كقوله[٣] تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].

وأما في اليد، فقوله[٤] تعالى: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ[٥]﴾ [يس: ٧١].

وأما في الجنب، فقوله[٦] تعالى: ﴿فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦].

وأما في الساق، فقوله[٧] تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢].

لا يُقال: إنا نحمل هذه الآياتِ على غير ظواهرها بالدليل؛ لأنا نقول: الظواهرُ إما أن تكون دالّةً على ما عُلم بالعقل صحته[٨]، أو على ما لا يكون كذلك.

فإن كان الأول لم يجعل من تلك الظواهر فائدة مهمة.

وإن كان الثاني فإذا جوّزنا أن يقوم دليل على وجوب صرفِها عن ظواهرها[٩] لم يُمكنّا[١٠] القطعُ بحملها على ظواهرها إلا إذا قطعنا بأنه لم يوجد دلالةٌ مانعةٌ عن حملها[١١] على ظواهرها، ولا طريقَ لنا إلى العلم بعدَم تلك الدلالة، إلا أنا لم نجِدْ ما يصرفها عن ظواهرها.

---

(١) في (ب) و(ج): «فكقوله».

(٢) زاد في (ج) هنا: «ذي الجلال والإكرام».

(٣) في (ب) و(ج): «فكقوله».

(٤) في (ب) و(ج): «فكقوله».

(٥) في (ج): «عملت أنعامًا».

(٦) في (ب) و(ج): «فكقوله».

(٧) في (ب) و(ج): «فكقوله».

(٨) في (ج): «صحة».

(٩) في (ب) و(ج): «من ظواهرها».

(١٠) في (ج): «يمكننا».

(١١) في (ب): «من حملها».

وقد بيّنتم ـ في أول الكتاب ـ أنّ الاستدلال بعدم وجدان[١] الشيء على عدمِه طريقةٌ باطلة! وإذا كان كذلك امتنع علينا القطعُ في شيء من كلام الله[٢] وكلام رسوله[٣] على حملِه على ظاهره، وذلك يخُرج الكتاب والسنة عن أن يكون[٤] حجةً في الدين، وذلك مما لم يقُل به مسلمٌ.

فثبت أن من جوّز قيام الدلالة على صرف الكتاب والسنة عن ظواهرِها لا يُمكنه التمسُّك بالكتاب والسنة أصلاً!

وعند هذا تبجّحوا وقالوا: القول بنفي الجهة والأعضاء عن الله تعالى مذهبٌ أوله سفسطةٌ ـ على ما[٥] مضى تقريره في الوجه الخامس ـ وآخره زندقة ـ على ما مضى تقريره في هذا الوجه ـ.

والجواب عن **الشبهة الأولى**: ما مضى أن العلم لا يُمكن أن يكون عبارةً عن انطباع صورةِ المعلوم في العالِم.

وعن **الشبهة الثانية**: ما مضى في مسألة الرؤية: أن الاشتراكَ في المعلول لا يدلُّ على الاشتراك في العلّة.

وعن الثالثة: ما مرّ في مسألة الصفات: من أن[٦] ليس اتصافُ الشيء بالشيء عبارةً عن حصول الصفة في الجهة تبعاً لحصول محلِّها فيها.

---

(١) في (ب) و(ج): «الوجدان».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٤) في (ب) و(ج): «عن كونها».

(٥) قوله: «ما» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «أنه».

وعن الرابعة: أنا لا نُسلّمُ أن القادرية عبارة عن اعتدال المزاج، بل هي عبارةٌ عن التمكُّن من الفعل.

ثم إن ثبت أن ذلك التمكُّن معلَّلٌ ـ في الشاهد ـ باعتدال المزاج لا يلزمُ أن يكون في الغائب مُعللاً بذلك؛ لجواز تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة.

وعن الخامسة: أنا لا نُسلّمُ أن الفطرةَ تأبى وجودَ موجودٍ غيرِ حاصل في الحيّز لا بالأصالة ولا بالتبعية.

وكيف لا نقول ذلكَ والفطرة تشهد بأن الأشخاصَ الإنسانيةَ مشتركةٌ في معنى الإنسانية، فالقدر[١] المشترك فيه ـ إن كان له شكلٌ ومقدار وحيِّزٌ ـ لم يكن مشتركاً فيه بين الأشخاص ذوات الأشكال والمقادير[٢] والأحياز[٣] المختلفة.

فإذن ذلك القدر[٤] المشترك فيه مجرَّدٌ عن هذه الأمور، فإذا كانت[٥] الفطرةُ لا غنى لها عن الاعتراف بإثبات ما ليس بمحسوسٍ في المحسوس، فكيف يُقال: إنها تأبى عن إثبات موجودٍ هذا شأنه؟

وعن السادسة: أن أدلة العقل إما أن تكون محتملة للخطأ، أو لا تكون.

فإن كان الأول لزم من تطرُّقِ احتمال الخطأ إليها[٦] تطرُّقُ احتمال الخطأ إلى الكتاب والسنة؛ لأنه لا يمكن القطعُ بكون الكتاب والسنة حجةً إلا بالعقل، والقدح في الأصل يتضمن القدح في الفرع.

---

(١) في (ب) و(ج): «والقدر».

(٢) «والمقادير» كتبت في (أ): «والمقادر» بدون ياء.

(٣) في (ب) و(ج): «والأحياز والمقادير».

(٤) قوله: «القدر» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) كذا في (ب) و(ج): «فإذا كانت»، وفي (أ): «فإذن كانت».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تطرق احتمال الخطأ إليها».

وإن كان الثاني فنقول: حملُ الكلام على المجاز مُحتملٌ، وحمل الأدلة العقلية على غير مدلولاتها[١] غير محتمل، فإذا تعارضا كان التصرُّف في المحتمل أولى من التصرُّف في غير المحتمل.

وأما تفصيل القول في تأويل كلِّ واحدةٍ[٢] من هذه[٣] الآيات، والعلماء قد بالغوا فيه[٤]، فلا حاجةَ بنا إليه، وبالله التوفيق[٥].

المسألة الثانية: في أنه تعالى ليس في الجهة

وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من البحث عن أنّ ما لا يكون جسماً هل يُعقل حصولُه في الجهة أم لا؟

فإن لم يُعقل ذلك كانت الدلالةُ على نفي الجسمية كافيةً في الدلالة على نفي الجهة.

وإن عُقل ذلك لم تكن الدلالةُ على نفي الجسمية كافيةً في[٦] نفي الجهة.

وزعمُ من أثبت الجهةَ ونفى الجسمية أنّا نعلم ـ بالضرورة ـ اختصاص الألوان بالجهات المخصوصة ـ مثل اللون القائم بأعلى الجدار، واللون القائم بأسفله ـ ولا يضرُّنا في ذلك ما يُقال: الألوان إنما تحصل في الجهات على طريق التبعية لمحلّها.

لا نقول: الحصول في الجهة أعمُّ من الحصول في الجهة بالاستقلال[٧] أو بالتبعية،

---

(١) في (ب) و(ج): «مدلولها».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «واحدة»، وفي (أ): «واحد».

(٣) قوله: «هذه» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «فالعلماء بالغوا فيه».

(٥) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «الدلالة على».

(٧) في (ب) و(ج): «بالاستقبال».

وتسليمُ الخاص يتضمّن تسليمَ العام، فإذا سلّمتم اختصاص الألوان بالجهات على سبيل التبعية، فقد سلمتم اختصاصَ الألوان بالجهات.

ومتى ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسماً نفيُ اختصاصه بالحيّز والجهة.

وإذا ثبت ذلك[١] وجب علينا ـ بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله تعالى ـ إقامةُ الدلالة على نفي حصوله في الحيز والجهة[٢]، فنقول:

لو كان البارئ تعالى في جهةٍ، لكان إما أن يكون في أكثرَ من حيّز واحد، أو لا يكون إلا في حيّز واحد[٣].

والأول باطل؛ لأن الحاصلَ منه في حيز[٤] إما أن يكون هو الحاصل منه في حيز آخرَ[٥]، أو غيره.

والأول باطلٌ، وإلا لكان الشيء الواحد حاصلاً دفعة واحدة في حيزين.

ولو عُقل ذلك فليُعقل مثله في الجسم حتى يحصل الجسمُ الواحد دفعة واحدة في حيّزين، وإنه محالٌ.

والثاني أيضاً باطل لوجهين[٦]:

أما أولاً: فلأنه يلزم[٧] انقسام ذاته وهو محال على ما مر.

---

(١) من قوله: «ثبت أنه لا يلزم» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «الجهة والحيز».

(٣) قوله: «أو لا يكون إلا في حيز واحد» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «الحاصل في أحد الحيزين».

(٥) في (ب): «عن الحاصل في الحيز الثاني»، وفي (ج): «يكون عين الحاصل في الحيز الثاني».

(٦) قوله: «لوجهين» سقط من (ب) و(ج).

(٧) زاد في (ج) هنا: «منه».

وأما ثانياً: فلأنّ اختصاصَ كلِّ حيّز[١] منه بحيّزه إما أن يكون واجباً، أو جائزاً، والقسمان باطلان على ما سيأتي.

وأما إن قيل بأنه في حيز واحدٍ، فهو باطلٌ؛ لوجهين[٢]:

أما أولاً: فهو أنه يكون أقلَّ القليل، ويتعالى الله عنه[٣].

وأما ثانياً: فلأن حصوله في ذلك الحيز إما أن يكون واجباً أو غير واجب:

والأول باطلٌ؛ إذ لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الأحياز؛ كانت حقيقة ذلك الحيز مخالفةً لحقيقه سائر الأحياز.

ولو كان كذلك لكانت الأحيازُ أموراً وجودية؛ لأن العدمَ الصرف يستحيلُ أن يخالف بعضُه بعضاً.

ولو كانت الأحياز أموراً وجودية لكان إما أن يمكن الإشارة الحسية إليها[٤].

فإن أمكنَت[٥] فذلك الشيءُ إما أن يكون منقسمًا؛ فيكون البارئ[٦] الحال فيه أيضاً منقسماً[٧]، أو لا يكون منقسمًا؛ فيكون ذلك الشيء مختصاً بجهة دون جهة، فيكون للحيزِ حيّزٌ آخرُ، ولزم التسلسُل.

وإن لم يمكن[٨] الإشارة الحسية إلى الحيز الذي حصل فيه البارئ تعالى، وجب

---

(١) في (ج): «جزء».

(٢) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «أقل القليل، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً».

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «أو لا يمكن».

(٥) في (ب) و(ج): «أمكن».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) في (ب) و(ج): «فيه منقسمًا أيضاً».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «يمكن»، وفي (أ): «تكن».

استحالةُ الإشارة الحسية إلى البارئ تعالى أيضاً[١]؛ لأنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن ما لا يمكن الإشارة الحسية إلى جهة استحالت الإشارة الحسية إليه؛ فحينئذٍ لا يكون البارئ تعالى في الجهة، وهو المطلوب.

وأما إن لم يكن حصول البارئ تعالى في تلك الجهة واجباً فاختصاصُه[٢] لا بد وأن يكون لفاعلٍ مختارٍ سواء كان بواسطة معنى أو لا بواسطة معنى.

وكلُّ ما كان فعلاً لفاعل مختارٍ فهو مُحْدَثٌ فاختصاص البارئ بالحيّز مُحْدَثٌ؛ فهو إذن في الأزل ما كان حاصلاً في الحيِّز! والشيء الذي يكون كذلك استحال أن يكون حاصلاً في الحيّز؛ فثبت أن البارئ تعالى يمتنع أن يكون حاصلاً في الأحياز والجهات.

ويمكن أن يُعتمد في هذه[٣] المسألة أيضاً على أنه لو كان في الجهة لكان منقسمًا؛ لأن الجانبَ الذي منه يلينا غيرُ الجانب الذي منه[٤] لا يلينا، وذلك يُوجب انقسامَ ذاته، لكنّا بيّـنّا أن الانقسام عليه محالٌ، فحصوله في الحيز والجهة محالٌ.

وهذا الكلام إنما يستمرُّ مع القول بنفي الجزء الذي لا يتجزأ[٥].

واحتجّ مُثبتو الجهة بأمور أربعة[٦]:

أولها: أنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن كلَّ موجودَين قائمَين بنفسيهما[٧] فلا بد وأن يكونا متباينين.

---

(١) قوله: «أيضًا» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «واختصاصه به».

(٣) قوله: «هذه» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «منه» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «لا يتجزئ».

(٦) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «بنفسهما».

ونعلم ـ بالضرورة ـ أن التبايُن بين الشيئين لا يخلو عن أحدِ وجوهٍ ثلاثةٍ: التباين بالحقيقة، أو بالزمان، أو بالمكان.

وإذا ثبت ذلك فنقول: التباين بين البارئ تعالى[١] وبين العالَم لا يُمكن أن يكون هو التباينَ بالحقيقة، أو بالزمان، أو بهما فقط؛ لأن الجوهرَ يُباين العرَضَ الحالّ فيه بالحقيقة والزمان[٢].

وكذلك العرضان الحالاّن في المحل[٣] قد يتباينان بالحقيقة والزمان.

مع أنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن بين البارئ تعالى[٤] والعالم[٥] من التباين ما ليس بين الجوهر وبين ما حلّ فيه، أو بين العرَضَين الحالَّين في المحلّ الواحد.

وإذ لا بدّ من زيادةِ تبايُنٍ على هذين[٦] القسمَين ـ ولا ثالثَ يُعقل إلا التباين بالمكان ـ وجب[٧] أن يكون التبايُن بين البارئ وبين العالمَ بالمكان، وذلك يقتضي كونَ البارئ تعالى في الجهة.

وثانيها: أنا كما لا نعقل موجودا خالياً عن القِدَم والحدوث؛ فكذلك لا نعقل موجوداً ليس في العالَم، ولا خارجاً عنه[٨]، ولا فوق، ولا أسفل، ولا يمين، ولا شمال، ولا قُدّام، ولا خلف!

---

(١) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٢) في (ب) و(ج): «وبالزمان».
(٣) في (ب) و(ج): «محل واحد».
(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) في (ب) و(ج): «وبين العالم».
(٦) قوله: «هذين» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) في (ب) و(ج): «فوجب».
(٨) في (ب) و(ج): «ولا خارج العالم».

فلئن جاز إثباتُ موجودٍ غير موصوف بشيء من هذه الأوصاف[١] جاز إثبات موجودٍ غيرِ موصوف بالقِدم ولا بالحدوث، وذلك سفسطة.

وثالثها: التمسُّك باتفاق الأمم المختلفة الآراءِ على الإشارة إلى «فوق» عند الدعاءِ وطلبِ الإجابة من الله سبحانه[٢].

وإن ذلك[٣] يدلُّ على علمهم الضروري بأن الذي يُطلَبُ منه تحصيلُ المطالب وتيسيرُ العسير[٤] في تلك الجهة.

ولهذا لما[٥] قال النبي عليه السلام[٦] للأمَة: «من ربُّك؟» فأشارت إلى السماء، فقال: «إنها مؤمنة»[٧].

ورابعها: التمسك بظواهر الكتاب[٨]؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، وقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[٩] [المعارج: ٤]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨].

ومما تمسّكوا به على اختصاصه بجهةِ «فوق» خاصةً ـ بعد أن تبينوا[١٠] كونه في

---

(١) في (ب) و(ج): «غير موصوف بهذه الصفات».

(٢) في (ج): «الله تعالى».

(٣) في (ب) و(ج): «وذلك».

(٤) في (ب) و(ج): «العسر».

(٥) في (ب) و(ج): «ولذلك».

(٦) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(٧) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٢٥٩٨)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٨) في (ج): «بظواهر الآيات».

(٩) قوله: «إليه» زيادة من (ب) و(ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «بينوا».

الجهة ـ: أن الفوق أشرفُ الجهات، فيجب أن يكون البارئ تعالى مُختصّاً به، وبالله التوفيق[١].

والجواب عما تمسكوا به أولاً: أن المحلَّ مباينٌ للحالّ في الحقيقة، وفي الزمان، ولكنَّ أحدَهما حالٌّ في الآخَر، والآخَرُ محَلٌّ له، ويشتركان أيضاً في الحدوث والإمكان والحاجة إلى المؤثِّر.

فأما[٢] البارئ؛ فإنه كما خالف العالم في الذات[٣] وفي الزمان، وهو ليس حالًّا فيه، ولا محلًّا له، ولا بينهما مشاركة في الحدوث والإمكان والحاجة، فلما كان كذلك؛ كان الاختلافُ بين البارئ[٤] وبين العالَم أتمَّ من الاختلاف بين الحالّ والمحلّ[٥].

فإن ادّعيتُم ثبوتَ التبايُن بينهما من غير هذه الوجوه حتى تقولوا: إن ذلك التباين يجب أن يكون بالمكان[٦] فهو محلُّ النزاع!

والجواب عما تمسّكوا به ثانياً من أن ذلك غير معقول: فهو ممنوع؛ لأن صريحَ العقل لا يأبى تقسيمَ الموجودِ إلى ما يكون حاصلاً في الحيز، وإلى ما لا يكون.

ولكنه[٧] يأبى خلوَّ الشيء عن ثبوت الأوّلية ولا ثبوتها؛ فقياس أحدهما على الآخَر بعيدٌ.

---

(١) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «وأما».

(٣) في (ب) و(ج): «الحقيقة».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «الاختلاف بأن الحال وأن المحل».

(٦) في (ب): «يقولوا: يجب أن يكون ذلك التباين بالمحل»، وفي (ج): «تقولوا: يجب أن يكون ذلك التباين بالمكان».

(٧) في (ج): «ولكن».

وأيضاً فالعقل يأبى إثبات موجود في جهة لا يُمكن أن يُنسَب إلى موجودٍ آخَرَ في جهة أخرى بأنه يُساويه، أو هو أصغرُ منه، أو أعظم[١].

وأنتم تمتنعون عن أن البارئ[٢] تعالى مُساوٍ للعرش، أو أعظم منه أو أصغر[٣]؛ فإن التزموا ذلك؛ لزمهم انقسامُ ذاته.

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً من الإشارة إلى فوق: فسببه الإلف والعادة وجريان الناس على ذلك؛ فإنهم ما شاهدوا عالِماً قادراً حياً إلا جسماً، فكما أن مَن لم يُشاهِدْ إلا إنساناً أسود فحين تمثّل في نفسه إنساناً يُخاطبه إنما يسبق إلى نفسه أنه أسود لا غير.

ومن لم يسمع من اللغات إلا العربية، فحين تمثّل في نفسه معنى إنما يسبق إلى نفسه[٤] التعبير عن ذلك المعنى بلغة العرب[٥].

فكذلك يسبق إلى الوهم لِـمن[٦] يدعو حياً عالماً[٧] قادراً أنه على ما شاهدَ عليه الأحياءَ القادرين.

ويتبع ذلك أنه في مكانٍ، ولأن العلوَّ أشرفُ لكون الأنوار فيه، ولأن الرأس لما كان أشرف الأعضاء كان[٨] ما يليه أشرف الجهات؛ سبق[٩] إلى وهمِ الداعي أن مَن

---

(١) زاد في (ج) هنا: «منه».

(٢) في (ج): «وأنتم تمنعون من أن يقال البارئ».

(٣) زاد في (ج) هنا: «منه».

(٤) من قوله: «أنه أسود لا غير» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «بلفظ العرب».

(٦) في (ب) و(ج): «أنّ من».

(٧) زاد في (ب) هنا: «قادراً».

(٨) قوله: «كان» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «فيسبق».

يعتقد في عظمته ـ إذا كان في جهةٍ ـ وجب أن يكون في جهة العلوِّ، فبسبب هذه الأمور وأمثالها وقعت الإشارة إلى السماء.

ثم إن الأخلاف أخذوا ذلك من الأسلاف مع مشاركتهم إياهم في هذا التخيُّل، فظهر أن سبب ذلك هو الإلف؛ فلا يكون فيه حجة.

وأما حديث[١] الأمة[٢] فهو[٣] من الآحاد، ثم لو صحّ لكان سببَهُ ما ذكرناه من الإلف.

والجواب عما تمسكوا به رابعاً: أن تعارضهم بقوله[٤] تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ۖ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣]، وبقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧]، وبقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وبقوله: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

وأما تفصيلُ القول في تأويل كلِّ[٥] واحدةٍ من الآيات فقد صنّفوا فيه كتباً،[٦] فلا حاجةَ بنا إلى إعادتها، وبالله التوفيق[٧].

والجواب عما تمسكوا به خامساً من أن الفوق أشرف يجب أن يكون البارئ تعالى فيه[٨]:

---

(١) في (ب): «وحيث».

(٢) في (ج): «وحديث الأمة».

(٣) في (ب) و(ج): «هو».

(٤) في (ب) و(ج): «نعارضهم بقول الله».

(٥) في (ب) و(ج): «تأويل القول في كل».

(٦) في (ب) و(ج): «كتاباً».

(٧) في (ب) و(ج): «فلا حاجة هنا إلى ذكرها».

(٨) في (ب) و(ج): «مختصاً به».

أن من يقول: الأرض كروية[١] يقول: إن جهاتِ الفلك كلُّها فوق؛ لأنه لو كان بعضُ الحيوان تحت أرجلنا ورأسُه مُسامتاً لأخمصنا[٢] ـ إذا كان قائمًا ـ لكان الفوق عنده ما سامَتَ رأسه، وإذا كانتُ الجهاتُ كلُّها جهة[٣] فوق، فكيف قلتم: إنه يجب حصوله تعالى في بعضها؛ لأنه أشرفَ مما عداه؟

ولأنّـا لو تصوّرنا أنفُسنا إذا قمنا رؤوسَنا إلى جهة الأرض، وكانت الأنوارُ في هذه الجهة وجِهةُ فوق مظلمةً؛ لتصوَّرْنا أنّ الأرضَ هي الشريفة، ولأنه لا حيِّزَ إلا ويُفترَض فوقه حيزٌ[٤] آخرُ، فإذن لا حيزَ إلا وهو ـ بالقياس إلى ما فوقَه ـ أسفلُ، فوجب ألا يحصل في شيءٍ من الجهات، وبالله التوفيق[٥].

المسألة الثالثة: في أنه تعالى[٦] لا يمكن أن يكون حالًّا في محلٍّ، وفيها ثلاثة مسالك:

المسلك الأول[٧]: لو حلَّ في متحيّزٍ لكان إما أن يحلَّ في أكثرَ من جزءٍ واحد، أو محل في جزءٍ واحد[٨].

والأول مُحال؛ لأن الحالَّ في أحد الجزئين غيرُ الحالِّ في الجزءِ الآخَر لا محالةَ؛ إذ لو جاز أن يكون الموجودُ في أحدِ المحلين هو عينَ الموجود في المحلِّ الآخَرِ؛ جاز أن

---

(١) في (ب) و(ج): «كرية».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «لأخمصنا»، وفي (أ): «لأفقنا».

(٣) قوله: «جهة» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «ونفرض فوقه حيزًا».

(٥) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «وفيه ثلاث مسالك: الأول».

(٨) قوله: «أو محل في جزء واحد» سقط من (ب) و(ج).

يكون[١] المتحيِّزُ الكائنُ في أحد الحيِّزَين هو الكائنَ في الحيز الآخر، حتى يلزمَ منه تجويزُ[٢] أن يكون الجزءُ الواحد في الآن الواحدِ في حيّزين، وإنه[٣] محال.

وإذا كان كذلك، فلو حلَّ في أكثرَ من حيّز[٤] واحد؛ لانقسمت ذاته، وذلك مُحالٌ[٥].

وأما إن حلَّ في حيز واحد[٦] كانت ذاتُه أقلَّ القليل، وهو على الله تعالى[٧] محالٌ.

واعلم أن من أقنعه [هذا الوجه][٨] في إفساد هذا الوجه فقد حصل له المقصودُ[٩]، وإلا وجب إفسادُه بالبناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ[١٠]، وذلك بأن يُثبت[١١] أنَّ كلَّ متحيِّزٍ منقسم.

وحينئذ نقول[١٢]: لو حلّ في المتحيِّز[١٣] لانقسم؛ لأن كلَّ متحيِّزٍ[١٤] منقسمٌ،

---

(١) من قوله: «الموجود في أحد المحلين» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) قوله: «منه تجويز» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «أنه».

(٤) في (ب) و(ج): «جزء».

(٥) في (ب) و(ج): «ذاته إنه تعالى منزه عنه»، باستثناء قوله: «إنه»، ففي (ج): «وإنه».

(٦) في (ب) و(ج): «الحيز الواحد».

(٧) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) زيادة من (ب) و(ج).

(٩) في (ب) و(ج): «هذا القسم فقد حصل المقصود له».

(١٠) في (ج): «لا يتجزئ».

(١١) في (ب) و(ج): «تبين».

(١٢) في (ب) و(ج): «وبها نقول».

(١٣) في (ب) و(ج): «متحيز».

(١٤) في (ب) و(ج): «المتحيز».

وكلُّ ما حلّ في المنقسم فهو منقسمٌ، لكن الانقسام عليه مُحالٌ؛ فحلولُهُ في المتحيّز محالٌ على الإطلاق.

وعلى[١] هذا التقدير نستغني[٢] عن التقسيم الذي بدأنا بالدلالة به.

المسلك الثاني: لو حل في جسم[٣] فإما أن يُقال: إنه أبداً كان حالًّا[٤]، فيلزم إما أن[٥] قِدَمُ المحلِّ أو حدوثه، وهما باطلان.

أو يُقال: إنه حلَّ بعد ما لم[٦] يكن حالاًّ، فحلوله ـ بعد أن لم يكن حالاًّ ـ إما أن يكون واجباً أو جائزاً.

فإن كان واجباً فذلك الوجوبُ إما للمحلِّ أو للحالّ أو لثالثٍ.

والأول باطل؛ لأن الأجسام متساويةٌ في الماهيّة وجميعِ اللوازم على ما مرّ، فلو اقتضى شيء منها حلولَ الله تعالى فيه لاقتضى الآخرُ، فيلزم أن يحلَّ[٧] تعالى في كلِّها، فيلزم إما الانقسام أو حلولُ الشيء[٨] الواحد في أكثر من محلٍّ واحد، وهما[٩] محالان.

والثاني باطل أيضاً[١٠]؛ لأن اقتضاءَه للحلول إن لم يكن بشرطِ حدوثِ المحلّ

---

(١) في (ج): «فعلى».

(٢) في (ب) و(ج): «يستغنى».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «في جسم»، وفي (أ): «شيء».

(٤) زاد في (ج) هنا: «فيه».

(٥) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «إن لم».

(٧) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٨) في (ب) و(ج): «فيلزم إما انقسام ذاته أو حلول الشيء».

(٩) في (ب) و(ج): «وإنهما».

(١٠) قوله: «أيضاً» سقط من (ب) و(ج).

كان حالًّا في المحل قبل حدوث المحلّ، وذلك[١] محال.

وإن كان بشرط حدوثِه، فعند حدوث الجواهر الكثيرة، لم[٢] يكن بأن يحلَّ[٣] في واحدٍ منها أولى من أن يحلَّ في غيره المحال[٤] المذكور.

والثالث باطلٌ[٥]؛ لأن ذلك الثالث إن كان لازماً للحالِّ أو للمحلِّ[٦] عادت[٧] المحالات، وإن لم يكن لازماً لهما فهو إما مُوجبٌ أو مختار.

والموجب لا بدّ وأن لا يكون جسماً ولا جسمانياً، وإلا فليس اختصاصه بهذا الاقتضاء أولى من اختصاص سائر الأجسام به، بل يكون الجسم ـ الذي هو المحلُّ[٨] ـ أولى بذلك، ويعود المُحال.

وإذا لم يكن الموجبُ جسماً ولا جسمانياً فليس بأن يقتضيَ حلول الله[٩] في بعض الجواهر أَولى بأن يقتضيَ حلولَه في غيره؛ فيلزم أن يحلَّ في كل الجواهر، ويعود المحال.

وإما أن يكون مختاراً، فذلك المختار لا بدّ وأن يفعل فعلاً[١٠]، وإلا لَـما افترق

---

(١) في (ب) و(ج): «حدوثه وهذا».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «لم»، وفي (أ): «ولم».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «يحل»، وفي (أ): «يحدث».

(٤) في (ب) و(ج): «فيعود للحال».

(٥) في (ب) و(ج): «أيضاً باطل».

(٦) في (ج): «أو المحل».

(٧) في (ب) و(ج): «حادث».

(٨) في (ب) و(ج): «محل».

(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(١٠) في (ب) و(ج): «يكون له فعل».

الحالُّ بين ما بعدَ الحلول وبين ما قبله، وذلك الفعلُ لا بدّ وأن يكون هو[١] الحلول، أو ما يقتضي الحلول.

لكن حلول الشيء في غيره ليس أمراً وجودياً حتى يصحّ أن يجعلَ أثراً لفاعل[٢] أو موجب؛ لأن حلول الشيء في الشيء لو كان صفةً موجودة لكانت تلك الصفة أيضاً حالّةً في الشيء الذي صار حالًّا فيه[٣]، فيكون حلولُ الحلول زائداً عليه، فيلزم التسلسل.

فيثبت أنَّ القولَ بحلول الله تعالى[٤] في غيره يُفضي إلى أقسامٍ باطلة، فيكون القول به باطلاً.

المسلك الثالث: وهو أنه تعالى إن كان محتاجاً إلى ذلك المحلّ كان مُمكناً لذاته؛ لأن المحتاجَ إلى الغير مُمكن لذاتِه.

وإن كان ذلك[٥] المحلُّ غنياً عنه فكان إما واجباً بذاته، أو بشيءٍ[٦] آخرَ غيره، فيلزم وجودُ موجودَين واجبَي الوجود، وهو مُحالٌ.

وإن لم يكن محتاجاً إلى ذلك المحلّ كان غنياً عنه، والغنيُّ بذاته عن المحلِّ يستحيل أن يعرضَ له ما يُحوجه إلى المحلّ؛ لأن العَرَضيات لا تُزيل الصفات الذاتية.

---

(١) في (ب) و(ج): «وما قبله وفعله إما».

(٢) في (ب) و(ج): «أثر فاعل».

(٣) قوله: «فيه» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «لكان ذلك».

(٦) في (ب) و(ج): «لذاته أو لشيء».

وفي هذا المسلك مباحثُ، وهو أعمُّ من المسلكين السالفين؛ لأنهما ينفيان حلول الله تعالى في[١] الجسم، وهذا المسلك ينفي حلولَ الله في المحل سواءٌ كان ذلك المحلّ جسماً أو غير جسم[٢].

المسألة الرابعة: في أنه سبحانه[٣] يستحيل أن يكون محلًّا للحوادث:

اتفقت الكرّامية على تجويز ذلك.

وأما تجدُّد الأحوال، فالمعتزلة اتفقوا على تجويزِ مثلِ المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية.

وأما أبو الحسين، فإنه أثبت تجدد العالِميات في ذاته.

وأما الفلاسفة ـ فمع أنهم في المشهور أبعدُ الناس عن هذا المذهب ـ ولكنهم يقولون بذلك من حيثُ لا يعرفونه!

فإنهم يُجوّزون تجدُّدَ الإضافات على ذاته تعالى، مع أنّ الإضافاتِ عندَهم أعراضٌ وجوديةٌ، وذلك يقتضي كونَ ذاته[٤] موصوفةً بالحوادث.

وأما أبو البركات البغدادي؛ فإنه صرّح باتصاف ذات الله[٥] بالصفاتِ المحدَثة.

والمعتمَدُ أن نقول: كلُّ ما صحّ قيامُه بالباري تعالى فإما أن يكونَ صفةَ كمال، أو لا يكون.

---

(١) قوله: «في» سقط من (ج).

(٢) من قوله: «الجسم وهذا المسلك» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «أنه تعالى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ب) و(ج): «ذاته تعالى».

فإن كان صفةَ كمال استحالَ أن تكون حادثةً، وإلا لكانت ذاتُ الله تعالى[١] قبل الاتصاف[٢] بتلك الصفة خاليةً عن صفة الكمال، والخالي عن الكمال ـ الذي هو ممكنٌ الاتصافُ به ـ ناقصٌ، والنقصُ على الله تعالى ـ بإجماع الأمة ـ غيرُ جائز[٣].

وإن لم تكن صفةَ كمالٍ استحالَ اتصافُ ذات الله تعالى بها؛ لأن الأمّةَ مُجمِعة على أن صفاتِ الله تعالى ـ بأسرِها ـ صفاتُ الكمال، فإثباتُ صفة لا من صفاتِ الكمال له خرقٌ للإجماع[٤]، وإنه غير جائزٍ؛ فهذا ما نعوِّلُ عليه، وهو مركَّبٌ من العقل والسمع[٥].

والذي عول عليه أصحابنا[٦]: أنه لو صحّ اتصافُهُ بالحوادث، لوجب اتصافُهُ بها، أو بأضدادها في الأزل، وذلك يُوجب اتصافَهُ[٧] بالحوادث في الأزل، وهو مُحالٌ[٨].

وهذه الدلالةُ مبنيّةٌ[٩] على أن القابلَ للضدَّين يستحيلُ خلوُّه عنهما، وقد عرفتَ فسادَه.

ومِن أصحابنا مَن أورد هذه الدلالة بحيث[١٠] لا يُحتاج في تقريرها إلى البناء

---

(١) في (ج): «لكانت ذاته تعالى».
(٢) في (ب) و(ج): «اتصافه».
(٣) في (ب) و(ج): «غير جائز بإجماع الإمة».
(٤) في (ب) و(ج): «الإجماع».
(٥) في (ب) و(ج): «السمع والعقل».
(٦) زاد في (ج) هنا: «رحمهم الله».
(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٨) في (ج): «وإنه محال».
(٩) في (ج): «مبينة».
(١٠) في (ب) و(ج): «على وجه».

على ذلك الأصل! وهو أنه لو كان قابلاً للحوادث لكان قابلاً لها في الأزل[١]، وكونُ الشيء قابلاً للشيء فرعٌ على إمكان وجود المقبول، فيلزم صحةُ حدوث الحوادث في الأزل، وهو محالٌ.

إلا أن ذلك مُعارَضٌ بأن الله تعالى قادرٌ في الأزل، ولا يلزم من أزلية قادريته صحةُ أزلية المقدور، فكذلك هاهنا.

ومنهم من قال: لو قامت الحوادثُ به لتغيّر، وذلك محالٌ[٢]! وهو ضعيف لأنه[٣] إن فسّر التغير بقيام الحوادث به[٤] اتّحدَ اللازمُ والملزومُ.

وإن فسّرَ بغيره امتنعَ إثباتُ الشرطية.

أما المعتزلةُ [فجلُهم][٥] تمسّك بأن المفهومَ من قيام الصفة بالموصوف حصولُها في الحيِّز؛ تبعاً لحصول ذلك الموصوف فيه، والبارئ تعالى ليس في الجهة، فيمتنع قيامُ الصفة به، وقد عرفتَ ضعفَ هذه الطريقة.

ومشايخُهم استدلُّوا بأن الجوهر إنما صحَّ[٦] قيامُ المعاني الحادثة به؛ لكونه متحيزاً؛ بدليل أنَّ العرَض ـ لـمّا لم يكن متحيزاً ـ لَـم يصحَّ قيامُ هذه المعاني به، والبارئ تعالى ليس بمتحيِّزٍ، فلا يجوز قيامُ هذه المعاني به.

وهو[٧] باطلٌ؛ لاحتمال أن يُقال: الجوهر إنما صحّ[٨] قيام الحوادث به لا لكونه

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وذلك يوجب اتصافه تعالى بالحوادث في الأزل».

(٢) في (ج): «وهو محال».

(٣) في (ج): «وهذا ضعيف لأنه».

(٤) قوله: «به» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «المعتزلة في جلهم»، وفي (أ): «فرجلهم». والأقرب ما أثبتناه.

(٦) في (ج): «يصح».

(٧) في (ب) و(ج): «وإنه».

(٨) في (ب) و(ج): «يصح».

متحيزاً، بل لأمر آخر[١] مشتَرَكٍ بينه وبين البارئ، وغير مشتَرَكٍ بينَهُ وبين العرَض.

ثم إن سلّمنا ذلك إلا أنه من المحتمل أن يكون الجوهرُ يقبل الحوادث؛ لكونه متحيزاً، والبارئُ تعالى يقبلها لوصفٍ آخرَ؛ لصحة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة.

واستدلوا أيضاً بأنه لو صحّ قيامُ حادثٍ به لصحّ قيام كلِّ الحوادث به، وهذه دعوى لا يمكن إقامةُ البرهان عليها.

فهذه عيونُ ما تمسّك به الناسُ في هذه المسألة.

واحتجّت الكرّاميةُ بثلاثة أمور[٢]:

أولها: أنهم[٣] يقيمون الدلالة على كونه تعالى مريداً متكلّمًا سميعاً بصيراً، ثم يثبتون استحالةَ كونه تعالى موصوفاً بهذه الصفات[٤] لذاته، أو لِـمَعانٍ قديمة، أو لِمعانٍ حادثة موجودة في غيره أو لا في محلٍّ، فلا يبقى إلا أن يكون متصفاً بهذه الصفات لِمعانٍ حادثةٍ قائمةٍ بذاته.

وثانيها[٥] ـ وهو الذي يحتجّون به على أصحابنا خاصة ـ: أن قالوا: لو امتنع قيامُ الحوادث بذات الله تعالى لكان ذلك الامتناعُ إما لوجودها الحاصلِ في الحالِ، أو لعدَمها السابق.

والأول باطلٌ، وإلا لامتنع قيامُ المعاني القديمة به.

---

(١) قوله: «آخر» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «بأمور».

(٣) قوله: «أولها» سقط من (ج).

(٤) في (ب): «الأوصاف».

(٥) كذا في (ج): «وثانيها»، وفيها: «وثانيهما».

والثاني أيضاً باطل؛ لأن الحوادث لو امتنع قيامُها بذاته تعالى لوجب[١] أن يُعلَّلَ ذلك الامتناعُ بأمرٍ حاصلٍ مع ذلك الامتناع[٢]، لكن[٣] الامتناع إنما يحصل عند وجود الحادثِ، والعدمُ السابق عليه غيرُ حاصل مع وجوده، فيستحيل تعليلُ هذا الامتناع به.

فثبت أنه لا يمكن تعليل ذلك الامتناع بواحد من القسمين المذكورين، فيمتنع حصولُ هذا الامتناع.

وثالثها: أن القادرَ لا يُمكنه أن يفعل الفعل مبايناً عن ذاته إلا بعد أن يفعلَ في ذاته شيئاً في الشاهد، فوجب أن يكونَ في الغائب كذلك.

والجواب عن **الأول**: ما أجبناهم في أبواب[٤] الصفات من الشُّبَه التي يتمسّكون بها[٥] في القدحِ في قِدَمِ هذه الصفات.

وعن **الثاني**: أنه لا يلزم من عدم امتناع اتصاف ذات الله تعالى[٦] بالمعاني القديمة عدمُ امتناع[٧] اتصافها بالمعاني الحادثة إلا أن يُثبتوا[٨] أنّ[٩] المعانَي الحادثة مماثلةٌ لتلك المعاني القديمة، وذلك مما لا يتمكّنون منه أبداً.

---

(١) في (ج): «بذات الله لوجب».

(٢) قوله: «بأمر حاصل مع ذلك الامتناع» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «ذلك».

(٤) في (ب) و(ج): «أجبنا به في باب».

(٥) في (ج): «الشبه المذكورة التي تمسك بها».

(٦) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) قوله: «امتناع» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «إذا أثبتوا».

(٩) زاد في (ج) هنا: «هذه».

وعن **الثالث** أن نقول: إذا جاز أن يُحدُث الشيء في ذاته من غير وساطة[١] حادثٍ آخرَ فلم لا يجوز أن يحدُث مباينًا[٢] عن ذاته من غير وساطة[٣] حادث آخر؟

إلا أن يتمسكوا باللفظ، وهو أن الإحداث والحدوث والخلق والإيجاد مغايرٌ في اللغة للمُحدَث والمخلوق والموجَد!

ومثل ذلك لا يصلحُ أن نلتفت[٤] إليه في المباحث العقليةَ، وإلا لكان الوجود والثبوت والعدم مغايرة[٥] للموجود والثابت والمعدوم! وبالله التوفيق[٦].

المسألة الخامسة: في أنه سبحانه لا يتحدّ بغيره.

وبيانه[٧]: أنّ اتحادَ الشيء بغيره مُحالٌ؛ لأنهما عند الاتحاد إما أن يكونا موجودَين، أولا يكون واحدٌ منهما موجوداً، أو يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً.

فإن كانا موجودين فهما لم يتّحدا، بل هما اثنان كما كانا قبل ذلك.

وإن عدما فهما لم يتّحدا بل عدما، وحدث[٨] بعدهما شيء آخر.

---

(١) في (ب) و(ج): «واسطة».

(٢) في (ب) و(ج): «مباينها».

(٣) في (ب) و(ج): «واسطة».

(٤) في (ب) و(ج): «يلتفت».

(٥) في (ب) و(ج): «مغايراً».

(٦) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٧) قوله: «وبيانه» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «ووجد».

وإن كان أحدُهما موجوداً، والآخر معدوماً، فالاتحاد أيضاً باطل[١]؛ لأن الموجود لا يتّحد بالمعدوم.

المسألة السادسة: في أنه سبحانه[٢] مخالفٌ لخلقِه لذاتِه المخصوصة لا لصفةٍ زائدة:

الذي[٣] ذهب إليه نُفاة الأحوال أنه مخالفٌ لخلقه لذاته المخصوصة لا لأمرٍ زائد، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري.

بل زعما أنّ مخالفةَ كلِّ موجودٍ لغيره لا يكون إلا لذاته، وأنه ليس بين الحقائق اشتراكٌ إلا في الأسماء والأحكام، فأما في الأجزاء المقوّمة فلا.

ومنهم من ذهب إلى أن ذاته سبحانه[٤] تشارك[٥] سائر الذوات في أصل[٦] الذاتية، لكنه يخالف غيره[٧] بصفةٍ مخصوصة اختصّت بها ذاتُه[٨] دونَ سائر الذوات، وهو مذهبُ أبي عليٍّ وأبي هاشم.

ثم إنهم[٩] اختلفوا؛ فذهب أبو علي إلى أنه تعالى يخُالف خلقَه لوجوب وجوده وعالِميته وقادريته وحياتيته[١٠]، وهو قول أبي هاشم أولًا.

---

(١) في (ب) و(ج): «باطل أيضاً».
(٢) زاد في (ج) هنا: «وتعالى».
(٣) في (ب) و(ج): «والذي».
(٤) في (ج): «ذاته تعالى».
(٥) في (ب) و(ج): «تساوي».
(٦) في (ب) و(ج): «وأصل».
(٧) في (ب) و(ج): «ولكنها تخالف غيرها».
(٨) قوله: «ذاته» سقط من (ب) و(ج).
(٩) زاد في (ب) و(ج) هنا: «فيما بينهم».
(١٠) في (ج): «وحييته».

وذهب أبو هاشم إلى أنه[١] يخُالف خلقه لصفةٍ[٢] خامسة تُوجب هذه الصفات الأربع.

والحق عندنا هو القول الأول، والدليل عليه:

أن مخالفته لخلقه لو كانت لا لذاته لكانت ذاتُه مساويةً لسائر الذوات في الذاتية؛ إذ لو كانت مخالِفةً لها لكونها تلك الذات؛ لكانت المخالَفةُ حاصلةً بنفس الذات لا بأمرٍ زائد.

ولو كانت ذاتُه مساويةً لسائرالذوات في الذاتية فاختصاصُ ذاته بالصفة التي بها خالف[٣] غيره لا بدّ وأن يكون لأمرٍ؛ لأن الذواتِ لمّا كانت متساويةً في الذاتية فما يصحُّ على الواحد منها يصحُّ على الآخَر؛ لوجوب تساوي المتساويات[٤] في تمام الحقيقة في جميع الأحكام اللازمة.

فتكون تلك الصفةُ ممكنةَ الحصول لسائر[٥] الذوات، ويكون سائر الصفات ـ التي بها خالفت سائرُ الذوات لذات الله تعالى[٦] ـ ممكنةَ الحصول لذات الله تعالى بدلًا عن تلك الصفة، فيكون اختصاصُ ذاتِه بتلك الصفات[٧] دونَ سائر الصفات ودونَ اختصاص سائر الذوات بتلك الصفة على نعتِ الإمكان، والمُمكِن يستدعي سبباً، والعلمُ بذلك ضروريٌّ!

---

(١) في (ج): «أنها».

(٢) في (ب) و(ج): «بصفة».

(٣) في (ب) و(ج): «خالف بها».

(٤) في (ج): «المتماثلات».

(٥) في (ب) و(ج): «لحصول سائر».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «الصفة».

ثم إنّ اختصاص ذات البارئ[١] بذلك السبب إن لم[٢] يكن[٣] واجباً لم يكن اختصاصُه[٤] بالصفة ـ التي بها خالفَ خلقه ـ واجباً؛ لوجوب زوال المعلول عند زوال العلة.

وإن كان واجباً، فذلك الوجوبُ إن كان لصفةٍ أخرى لزم إما التسلسُلُ أو الدّورُ[٥].

وإن كان لنفس تلك الذات كانت تلك الذات نفسها[٦] مخالفةً لسائر الذوات.

وإذا كان[٧] الذاتُ مخالِفةً لغيرها لنفسها لم تكن مخالَفتُها لغيرها لصفةٍ وراءَ تلك الذات، وهو[٨] المطلوب.

فإن قيل: ما ذكرتُموه من الدلالة يُناقض نفس مذهبكم؛ لأنكم لا تقولون بأنه تعالى يُخالف خلقَهُ لكونه ذاتاً مُطلَقةً، وإلا لزم ألّا يكون غيرُه ذاتاً، وأن تكون الذوات المتماثلة متخالفةً لكونها ذواتٍ! بل تقولون: إن ذاتَه مخالِفةٌ لخلقه لذاته المخصوصة.

فنقول: هل لقولكم: «مخصوصة» مفهومٌ زائد على مفهوم كونه ذاتاً أم لا؟

فإن لم يكُن له مفهومٌ[٩] أزيدُ من كونه ذاتاً، لزم أن يكون العلمُ[١٠] بكونه ذاتاً

---

(١) في (ب) و(ج): «الله».

(٢) في (ب): «أو لـم».

(٣) في (ج): «إذ لـم يكن».

(٤) في (ب) و(ج): «اختصاصها».

(٥) في (ب): «التسلسل وإما الدور»، وفي (ج): «لزم التسلسل وأما الدور».

(٦) في (ب) و(ج): «لنفسها».

(٧) في (ج): «كانت».

(٨) في (ب) و(ج): «وذلك هو».

(٩) في (ج): «فمفهوم».

(١٠) في (ب) و(ج): «العالم».

علماً[١] بكونه ذاتاً مخصوصة؛ حتى إنّ مَن علِمَ أنه[٢] ذاتٌ فقد علم خصوصيّةَ ذاته، لكنه ليس الأمر كذلك؛ فإن العلمَ بأحدهما مغايرٌ للعلمِ بالثاني، والدلالة على أحدهما مغايِرةٌ للدلالة على الثاني، ولأن الصادق إذا أخبرنا بأن الله قد خلق ذاتاً، فمجرّد[٣] هذا الخبر به[٤] يجب أن يحصل العلمُ بخصوصية تلك الذات.

ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك[٥]، فإذن لا بدّ وأن يكون لقولكم: «مخصوصة» مفهوم منفصلٌ عن مفهومِ مُطلَقِ كونِهِ ذاتاً سواءٌ كان ذلك المفهوم عدمياً أو وجودياً[٦].

لكنكم تساعدون على أنّ مخالفته للخلق ليس لأمرٍ عدميٍّ بل هي[٧] لأمر ثبوتي زائدٍ على مطلقِ كونِهِ ذاتاً، وهو الذي ذهب إليه مَن زعم أنه مخالفٌ لخلقِهِ[٨] لصفةٍ زائدةٍ على ذاته؛ فإنتم لا تخالفون أولئك إلا في الاسم من حيث إنهم سمَّوا ذلك الزائدَ حالةً وصفةً[٩]، وأنتم سميتموه «خصوصية».

ثم إنّ ما ذكرتُموه من الحُجّة يُبطل القولَ بهذا الزائد، فثبت أن ما ذكرتموه من الحجة يُناقض مذهبكم، فيكون مستدركاً.

---

(١) في (ب) و(ج): «عالماً».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) في (ج): «فبمجرد».

(٤) قوله: «به» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «أن الأمر ليس كذلك».

(٦) في (ج): «وجوديًا أو عدميًا».

(٧) قوله: «هي» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «يخالف خلقه».

(٩) في (ب) و(ج): «إنهم علموا ذلك إلزام حالة جنساً له وصفة».

ثم إن[١] سلّمنا السلامة عن[٢] التناقض! فلم قلتُم: إنّ اختصاصَ ذاته بتلك الصفة[٣] أمرٌ جائز.

قوله: الذوات لـمّا كانت متساويةً في حكم الذاتية وجب تساويها في قَبول هذه الصفات.

قلنا: قد مرّ ـ غيرَ مرة ـ أن هذه القضية منقوضةٌ بصُور مثلِ أنّ البارئ[٤] قادرٌ على مثل مقدور العبد، وغيرُ قادرٍ على عينِ[٥] مقدورِه.

ولئن التزمتُم ذلك التزمنا ذلك[٦] في جانب العبد؛ فإنه قادرٌ على مثلِ مقدور الله تعالى مع أنه بالاتفاق غيرُ قادرٍ على مقدور الله تعالى[٧].

ومثل أنّ الشيء حالَ بقائه هو عينُه[٨] حالَ حدوثه، ثم إنه حالَ الحدوث يجب أن يكون مقدوراً، وحالَ البقاء يمتنع أن يكون كذلك، وكذلك[٩] العالم كان ممتنعاً في الأزل لعينه، ثم عاد ممكناً لعينه[١٠].

ثم إن سلّمنا أنّ اختصاصَه بتلك الصفة أمر جائزٌ! فلم قلتُم: إن الجائز يستدعي سبباً؟

---

(١) في (ب) و(ج): «مستدركاً وإن».

(٢) في (ج): «من».

(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «دون سائر الصفات ودون اختصاص سائر الذوات بتلك الصفة».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) قوله: «عين» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «ذلك» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «على مقدوره تعالى».

(٨) في (ب): «لعينه»، وفي (ج): «بعينه».

(٩) في (ب) و(ج): «وكذا».

(١٠) في (ب) و(ج): «بعينه».

وتقريره: ما مر في مسألة إثبات الصانع إن[١] سلّمنا ذلك! ولكن[٢] الجائز متى يستدعي السببَ إذا كان متجدداً، أو[٣] إذا لم يكن؟!.

بيانه: وهو أنا لو حكمنا بافتقار الجائز إلى المؤثِّر مُطلَقاً[٤] ـ من غير أن يشترط فيه كونه متجدداً ـ لزِمَنا أن نُحوجَ الشيءَ ـ حال بقائه ـ إلى المؤثِّر، وذلك محالٌ.

وإذا ثبت ذلك، فلا يُمكنكم أن تُثبتوا أنّ اختصاصَ ذاته بتلك الصفة يستدعي مُرجِّحاً ما لم تثبتوا أن ذلك الاختصاص مُتجدِّدٌ، ومعلومٌ أن ذلك باطل.

ثم إن سلّمنا أنّ احتياجَ[٥] الجائز إلى المؤثّر[٦] يتوقف على كونه متجدداً! ولكن متى تتحقق[٧] تلك الحاجةُ إذا لزم من القول بثبوت تلك الحاجة محالٌ، أو إذا لم يلزم؟ ع م.

بيانه: وهو[٨] أنّ الإمكان إنما يحُوج إلى المؤثّر إذا لم يلزَمْ من ذلك الإحواج محالٌ.

وفي مسألتنا القول بتعليل اختصاص ذات الله تعالى بتلك الصفة بعلةٍ يلزَمُ منه محالٌ[٩]، وهو التسلسُلُ الذي ذكرتمُوه[١٠].

---

(١) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٢) في (ب) و(ج): «لكن».

(٣) في (ب) و(ج): «أم».

(٤) في (ب) و(ج): «مطلقاً إلى المؤثر».

(٥) في (ب) و(ج): «افتقار».

(٦) قوله: «لا» سقط من (ب) و(ج)، وزاد في (أ): «لا». وإسقاطها أصوب.

(٧) في (ب) و(ج): «يتوقف».

(٨) قوله: «وهو» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «المحال».

(١٠) في (ب) و(ج): «وهو الذي ذكرتموه من التسلسل».

فحينئذٍ لم يوجد شرطُ صحة التعليل ـ وهو عدم لزوم المحال فوجب أن لا يثبت التعليل لا يُقال: إن لزوم المحال مانع من التعليل فعدم لزوم المحال[١] عبارة عن عدم المانع، ولا يلزم من عدم المانع وجوب الشيء ـ فكان ينبغي أن تقولوا: إنه إذا لم يوجد المانُع من التعليل أنه يصحُّ التعليل؛ لا أنه[٢] يجبُ التعليل[٣].

فلما حكمتُم بوجوب التعليل بطل قولُكم؛ لأنا نقول: المُحوِجُ إلى التعليل إنما هو الجواز، وعدمُ المانع من التعليل شرطُ اقتضاء الجواز للتعليل.

فإذا لم يُوجَد المانعُ فحينئذٍ حصلت علةُ الحاجة إلى العلّة مقرونةً بشرطها؛ فلا جرم وجب التعليلُ.

ثم إن سلّمنا أنه يلزم التسلسل! فلم قلتُم إن ذلك محالٌ؟

وتقريره ما مضى في مسألة وجوب وجود الله تعالى.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدل على ما قلتُموه! ولكن هنا[٤] ما يُوهم نقيضَهُ وهو أن[٥] مِن عقَلَ الذاتَ، ثم اعتقد فيه كونَهُ قديمًا أو حادثاً؛ فإنه لا يختلفُ اعتقادُ كونه ذاتاً بسبب اختلافِ كونه قديماً أو حادثاً.

ولو اعتقد في أمرٍ أنه ذاتٌ، ثم اعتقد فيه أنه صفة؛ فإنه يزولُ اعتقادُ كونه ذاتاً فلولا أنّ الذاتية أمرٌ مشتركٌ بين القديم والحادث، وإلا لَـمَا بقي اعتقادُ كونه ذاتاً مع اعتقادي[٦] قدمه أو حدوثه، كما لا يبقى اعتقادُ كونه ذاتاً عند طَرَيَان اعتقادِ كونِه صفةً.

---

(١) من قوله: «فوجب أن لا يثبت التعليل» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) كذا في (ب) و(ج): «لا أنه»، وفي (أ): «لأنه».

(٣) قوله: «التعليل» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «ههنا».

(٥) في (ب) و(ج): «أنه».

(٦) في (ب) و(ج): «اعتقاد».

وأيضاً فلأنّ الذات يُمكن تقسيمُها إلى القديم والحادث، ومَوردُ التقسيم يجب أن يكون مُشترَكاً بين الأقسام، فإذن أصلُ الذاتية مشترَكٌ بين القديم والحادث.

ثم لا شك في[1] أن الله تعالى مخالِفٌ لخلقه، ومعلوم بالضرورة أنّ ما به الاشتراكُ غير ما به الاختلاف؛ فإذن ما به خالَفَ الله[2] غيرَهُ غيرُ أصلِ كونِه ذاتاً، وذلك يقدَحُ في مذهبكم.

ومع ذلك؛ فإنا نقول: مخالفة الله تعالى لخلقه إما أن تكون بقَيدٍ عدَميٍّ ـ وهو أنه لم يحصل لذاته ما حصل لخلقه ـ وأما أن تكون بوصف ثبوتي.

والأول باطلٌ، وإلا لكانت الذاتُ ـ في كونها موجودة ـ غيرَ مُتوقّفةٍ على صفة من الصفات، بل غنيةً[3] عنها، ولو كان كذلك لصحّ أيضاً في ذوات المُحدَثات بقاؤها عند زوال جميع الصفات عنها؛ لأن المتماثِلات متساويةٌ في كل[4] الأحكام.

وبهذا التقدير يرتفع[5] الاختلافُ بين الله تعالى وبين المُحدَثات، وذلك محالٌ، فثبت أنه تعالى مخالفٌ لخلقه لصفةٍ زائدةٍ على أصل كونه ذاتاً، وهو المطلوب.

والجواب:

قوله: دليلُكُم يُناقضُ مذهبَكم.

قلنا: لا نُسلّمُ.

---

(١) قوله: «في» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) في (ج): «غلبة».

(٤) في (ب) و(ج): «جميع».

(٥) في (ب) و(ج): «يقع».

قوله: لأن الخصوصية التي تُثبتونها هي نفسُ الصفة التي نُثبتها.

قلنا: هذا إنما يلزَم لو وجب[١] أن تكون خصوصيةُ الذات زائدةً عليها، وليس الأمر كذلك لوجهين:

الأول: أن الصفة ـ التي يزعمون أن ذات الله تعالى تُخالفُ خلقَهُ بها ـ إما أن تكون ممتازةً عن غيرها من الأحوال والذوات أو لا تكون.

فإن لم يكُن لها امتيازٌ عن غيرها لم يُمكنكم أن تقولوا[٢]: اللهُ تعالى يخُالف خلقَه بها لا لذاته ولا لشيء آخر؛ لأن الحكمَ بوقوعِ المخالفة بها وامتناعِ وقوعِ المخالفة بغيرِها لا يُمكن إلا بعد امتيازها عن غيرها.

وإن أثبتم لتلك الحالة خصوصيةً، فخصوصيتها إن كانت لحالةٍ أخرى لزمَ التسلسُل.

وإن لم تكن لحالةٍ أخرى فتكون تلك الحالةُ مخصوصةً لنفسها من غير حالةٍ أخرى.

وإذا[٣] عقلتُم ذلك في الحال فاعقِلوا مثلَه في نفس الذات.

لا يُقال: الأحوالُ لا تُوصَفُ بوصفٍ، فلا[٤] يُمكن وصفُها بالخصوصية، بل الذات الموصوفة بتلك الحالة هي المخصوصة، ولمّا لم يكن للحالة خصوصيةٌ اندفع التسلسل[٥].

---

(١) في (ج): «يلزم لوجب».

(٢) زاد في (ج) هنا: «إن».

(٣) في (ب) و(ج): «فإذا».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «فلا»، وفي (أ): «لا».

(٥) في (ب) و(ج): «اندفع الإشكال والتسلسل».

لأنا نقول: إن خصوصيةَ الذات لَـمّا لم تُعقل إلا لأجل تلك الصفة، فلا بدّ وأن تكون خصوصيةُ[١] الصفة معقولةً أوّلًا؛ لأن الذاتَ مع الصفة عبارةٌ عن الذات وعن الصفة[٢]، وما لم يُعقَلِ التخصيص في المفردات امتنع تعقُّله في المركَّب[٣] ! ألا ترى أنا لو لم نعقل[٤] أنّ ذاتاً اختصَّ بحالةٍ لا يُمكننا أن نعرفَ أنّ تلك الذات ممتازةٌ عن ذات أخرى.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا لم يكن الامتيازُ ثابتاً بين الذوات، فلا بد من ثبوتها[٥] بين الصفات، وإلا لاستحال أن نعقلَ الذاتَ الموصوفةَ متميزةً.

الثاني: أن مخالفة[٦] الشيء غيَره لا لذاته بل لصفةٍ أخرى كلامٌ مجازيٌّ لا حقيقة له!

لأنا إذا فرضنا أمرَين لا اختلافَ بينهما بوجهٍ من الوجوه، ثم اختصَّ كلُّ واحدٍ منهما بوصفٍ مخالِفٍ لِـما اختصَّ به الآخر، فالأمران الأولان ما صارا مختلفتين[٧]؛ لأنهما عندَ الاتصافِ بالوصفين المختلفتين[٨] باقيان[٩] على حقيقتهما؛ إذ لو لم تبقَ[١٠] حقيقتاهما لم يكن الوصفان ثابتَين لذينكَ الأمرَين بل مُزيلَين لهما مُبطلَين لماهيتهما.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «تلك».

(٢) قوله: «عبارة عن الذات وعن الصفة» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «المركَّبات».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «لو لم نعقل»، وفي (أ): «لو عقلنا».

(٥) في (ج): «ثبوته».

(٦) في (ب) و(ج): «مخالف».

(٧) في (ج): «مختلفين».

(٨) في (ج): «المختلفين».

(٩) في (ب) و(ج): «باقيين».

(١٠) في (ج): «لـم يبق».

وإذا كان كذلك ثبتَ أنّ الاختلافَ ليس إلا بين الوصفَين الثابتَين لذينك الأمرَين فثبتَ أنّ مخالَفةَ الشيء لغيره لا لذاتِه بل لصفةٍ ثابتة له غيرُ معقول.

ثم التحقيقُ في الجواب: أنّ الكثرةَ في ماهية الشيء وحقيقته إنما تلزم[١] إذا كان هو مشاركاً لغيره في شيءٍ من الذاتيات، وممتازاً عنها[٢] في ذاتيٍّ آخر؛ فحينئذٍ يُعلم أن ما به الاشتراكُ غير ما به الامتيازُ، وذاته مركَّبة من الاعتبارين؛ فحينئذ يلزم الاعتراف بالكثرة في تلك الحقيقة.

ثم إن الأشياء المختلفة إما أن يكونَ لها ـ أبداً ـ ما يشتركُ فيها من الذاتيات فيلزَم أن يكون لكلِّ شيءٍ[٣] أجزاءٌ مقوِّماتٌ غيرُ متناهية لا مرةً واحدةً، بل مِراراً غير متناهية، أو ينتهي إلى أشياءَ اختلافُها بتمام حقائقِها، ولا[٤] يكون بينها اشتراكٌ في شيء من الذاتيات أصلاً، فيكون كلُّ واحد ممتازاً عن الآخر بتمام ماهيّة المخصوصة.

قوله: لم قلت[٥]: إنّ الذواتِ ـ لـمّا كانت متساويةً ـ فكلُّ ما صحَّ على بعضِها صحَّ على كلِّها؟

قلنا: لأن الذواتِ المتساويةَ في حقائقها إذا عرَضَت لواحدةٍ[٦] منها صفةٌ فلا شكّ أن تلك الصفةَ غيرُ ممتنعة العُروض له[٧].

فعدمُ امتناع وقوع تلك الصفة لتلك الحقيقة إما أن يكون من لوازمها أو لا يكون.

---

(١) في (ب) و(ج): «يلزم».

(٢) في (ب) و(ج): «عنه».

(٣) في (ج): «يكون لشيء».

(٤) في (ب) و(ج): «فلا».

(٥) في (ج): «لـم قلتم».

(٦) كذا في (ج): «لواحدة»، وفي (أ): «لواحدٍ».

(٧) في (ب) و(ج): «لها».

فإن لم يكُن من لوازمها أمكنَ أن يزولَ عنه[١]، فيكون ذلك الإمكان[٢] ممكنَ الثبوت له، فينتقل[٣] الكلام إلى إمكان الإمكان، حتى ينتهي إلى إمكانٍ لازمٍ للماهية[٤] وإذا[٥] كان ذلك الإمكان لازماً لتلك الماهية كانت سائرُ الإمكاناتِ ممكنةً له، وكان ذلك الواقع أيضاً ممكناً له[٦] فقد بان أنّ ما يُمكن لفردٍ من أفراد ماهيةٍ[٧] وجبَ أن يكون مُمكنَ الحصول للفردِ الآخَر من تلك الماهية.

اللهم إلا أن يقال[٨]: إن هذا إنما يلزم أن لو جعلنا ذلكَ الإمكانَ معلولَ تلك الماهية، فأما لو حكَمْنا بوجوبه له من غير سببٍ، فلا يلزم ذلك!

لكنا نقول: إن ذلك الإمكانَ حُكمٌ غيرُ مستقلٍّ بنفسه، بل هو تابعٌ لتلك الماهية، فيكون ذلك الإمكانُ أمراً مُمكناً في نفسه، ويستدعي سبباً، وهو تلك الماهيةُ على ما بيّناه.

وأما النقوضُ فقدّمت العذرَ[٩] عنها.

قوله: لم قلتُم: إن الإمكانَ محُوِجٌ إلى السبب.

قلنا: قد مرّ تقريرُ ذلك في باب إثبات الصانع.

---

(١) في (ب) و(ج): «عنها».

(٢) «الإمكان»: زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «فنقل».

(٤) في (ج): «لازم الماهية».

(٥) في (ب) و(ج): «فإذا».

(٦) في (ب) و(ج): «الواقع ممكناً له أيضاً».

(٧) في (ج): «ماهيته».

(٨) في (ب) و(ج): «نقول».

(٩) في (ب) و(ج): «وأما النقوض فقد مرَّ العذر».

قوله: الممكن محتاج إلى المؤثر إذا كان متجدداً أو إذا لم يكن[١].

قلنا: قد مرّ الجوابُ عنه أيضاً هناك، ومما نزيده هنا[٢] أن مشايخ المعتزلة ـ عندما علموا أن حصول الجسم في الحيّز ممكن ـ بنَوا عليه أنّ ذلك الحصولَ يستدعي مؤثِّراً، ثم تَـمّموا التقسيمَ وبنَوا عليه إثبات المعاني.

ولولا أنَّ الجائزَ يستدعي المقتضيَ سواءٌ حصل التجدُّد أو لم يحصل؛ لَـمَا كان عليهم ذلك[٣]، بل كان ينبغي أن لا يستمرَّ دليلُهم في إثبات المعاني إلا في الجواهر التي عرفوا أن كائنيَّتَها قد تجدّدت.

فإن قالوا: إنهم يقدرون على بيان أنّ كلّ جسم؛ فإنه يصحُّ خروجُه عن حيزه، وهذا القدرُ يكفي في العلم باحتياجه إلى المؤثر.

فنقول: صحةُ خروجه عن الحيّز تدلُّ[٤] على كون الكائنية ممكنةً في نفسها، لا على كونها متجددة؛ فإن كان كونُهُ ممكناً كافياً في الاحتياج إلى السبب فقد تمّ المقصود.

وإن كان لا بدّ مع ذلك من التجدُّد وجبَ أن لا يستمرَّ دليلُهم في إثبات الأكوان وحدوث العالم إلا في الأجسام التي شاهدوا خروجَها عن أحيازها، ومعلوم أن ذلك باطلٌ.

قوله: الإمكان يُحوِج إلى المقتضي بشرطِ عدم الأداء إلى المُحال.

قلنا: **أما أولاً**: فيمكننا أن ندّعيَ أن العلم بحاجةِ الممكن إلى المقتضي علم

---

(١) في (ج): «متجددًا وإذا لـم يكن متجددًا».

(٢) في (ج): «ههنا».

(٣) في (ب) و(ج): «ما كان يمكنهم ذلك».

(٤) في (ب) و(ج): «يدل».

ضروريٌّ على الإطلاق، وأنه ليس في العقل ما يُفرّق ـ في هذا الباب ـ بين حالٍ وحال.

وأما ثانياً: فلأن إحواج الإمكان إلى السبب إما أن يتوقّف على أنه لا يلزم منه محذورٌ، أو لا يتوقف.

ومحالٌ أن يتوقف؛ لوجوه أربعة:

أما أولاً: فلأن الذي يُمكننا أن نعلمه هو أنه لا يلزم منه محذورٌ في الصورة العلانية، ونعدُّ[1] صوراً كثيرة.

ومع هذا فيبقى احتمالُ لزوم المحال عنه في صورة[2] ـ سوى الصور التي عددناها ـ ونحن لا نعرفها.

فلو اعتبرنا هذا الشرطَ في احتياج الممكن إلى السبب يلزَمُنا أنْ لا نقطعَ باحتياج شيء من الممكنات إلى السبب؛ لأن هذا الشرطَ مما لا يمكنُ الوفاءُ بتحقيقه[3] بحيثُ يحصل اليقينُ به.

اللهم إلا أن يُقال: ما لا دليلَ عليه وجب نفيُه، ولكنّا بيّنّا في أول الكتاب ضَعفَ هذه الطريقة.

وأما ثانياً: وهو أنا إذا حكَمْنا بعدم التعليل الوجود[4] المانع، فيجب علينا أن نتعرف أنه هل يلزم من تعليل هذا الامتناع بهذا المانع محالٌ أم لا؟

حتى إنه إن كان لا يلزم منه محالٌ علّلنا هذا الامتناعَ بذلك المانع.

---

(١) في (ج): «وبعد».

(٢) في (ب) و(ج): «صور».

(٣) في (ب) و(ج): «بحقيقته».

(٤) في (ب) و(ج): «بوجود».

ثم يجب علينا أن ننظر في ذلك المانعِ الثالث أنه هل له مانعٌ[١] آخر؟ ويلزم التسلسُل.

وأما ثالثاً: فإذا قدّرنا أن مانعاً منع من إحواج الإمكان إلى المقتضي، فكلُّ شيء منع شيئاً آخَرَ، فذلك الآخرُ يكون مانعاً له أيضاً؛ لأن الممانعة حُكمٌ ثابتٌ من الجانبين.

فكما أن ذلك المانعَ يمنع من كون الجواز مُحوجاً إلى المقتضي، فيكون الجواز مُحوجاً إلى المقتضي مانع[٢] من كون ذلك المانع مانعاً من هذا الإحواج[٣]، فليس امتناع أحدِهما بالآخر بأَولى من العكس.

فإما أن يؤثر كلُّ واحد منهما في الآخَر، فيكون الأصلُ مانعاً للمانع عن المانعية، ويكون المانعُ مانعاً للأصل عن الاقتضاء، فيصير[٤] الجواز غير مُحوِجٍ إلى السبب مع تحقُّق عدم المانع! والخصم لا يرضى بذلك.

وإما ألا[٥] يمنعَ واحدٌ منهما[٦] الآخرَ، فيبقى أصلُ الإمكان مُحوجاً إلى السبب، ويبقى ذاتُ المانع مانعاً، فيجتمع النفي والإثبات.

وأما رابعاً: فلأنّا إذا رأينا حُكماً جائزاً حكمْنا بأن له سبباً، ثم نشرَعُ بعدَه في تعيين ذلك السبب بالتقسيم[٧].

---

(١) في (ب) و(ج): «هو لمانع».
(٢) في (ب) و(ج): «ما يمنع».
(٣) في (ج): «الإخراج».
(٤) في (ب) و(ج): «فيكون».
(٥) في (ب) و(ج): «إن لم».
(٦) في (ب) و(ج): «أحدهما».
(٧) في (ب) و(ج): «تعيين السبب بالسبر والتقسيم».

ولو كان الأمر كما قالوه؛ لكان من الواجب أن يغير[١] الترتيب، فنقسّم أولًا، ونرى هل في الأصول ما يقدح فيه أم لا؟

فإن لم يكن فحينئذٍ حكمْنا باستناده إلى سبب، ولمّا لم يكن كذلك بطل ما قالوه.

قوله: لم قلتُم: إن التسلسل باطل[٢].

قلنا: قد مر تقرير ذلك[٣] في مسألة أن الصانع واجبُ الوجود.

قوله: الذوات مشترَكةٌ في الذاتية ومتخالفة في خصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف، فيلزم أن تكون خصوصيةُ الذات زائدةً على أصل كونه ذاتاً.

قلنا: والأحوالُ والصفات أيضاً مُشتركةٌ في عموم كونها أحوالاً وصفاتٍ، ومتخالفة في خصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف[٤]، فيلزم أن يكون تميُّزُ الحالة عن غيرها بحالة أخرى، ويلزم التسلسل.

لا يُقال: القدرُ المشترك بين الأحوال يحتمل أن يكون من القيود السلبية، أو من القيود الاعتبارية، أو من اللوازم الخارجية وتكون حقيقةُ كلٍّ واحد منها[٥] بتمامها مخالفةً لتمام حقيقة الأخرى[٦].

لأنا نقول: إذا جوّزتم ذلك في الأحوال فجوِّزوا مثلَه في الذوات، وحينئذ يندفع ما قلتُموهُ، وبالله التوفيق[٧].

---

(١) في (ج): «تغير».

(٢) في (ب) و(ج): «محال».

(٣) في (ب) و(ج): «مر الجواب عنه».

(٤) في (ب) و(ج): «الامتياز والاختلاف».

(٥) في (ج): «منهما».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «الأخرى»، وفي (أ): «الآخر».

(٧) في (ب) و(ج): «قلتموه، والله أعلم».

المسألة السابعة: في أن حقيقته سبحانه[١] هل هي معلومةٌ للبشر[٢]؟

اتفقت الفلاسفة على أن حقيقة الله[٣] غيرُ معقولة[٤] للبشر ولا يصحُّ أن يصير[٥] معقولة لهم[٦].

وكلامُ الصوفية ـ في أكثر الأمر ـ مُشعِرٌ[٧] بذلك، وهواختيار حجةِ الإسلام الغزالي وأستاذِه إمامِ الحرمين.

وصرّح القاضي أبو بكر بأن خاصّيّته غيرُ معلومة لنا الآنَ، وتردَّد في أنّ المؤمنين بعد أن يروه[٨] هل يعلمون تلك الخاصية أم لا؟

وكان ضرار بن عمرو[٩] يزعم أن لله[١٠] ماهيةً لا نعلمها[١١] الآنَ، وزعم أن في مقدوره أن يخلق للخلق حاسّةً سادسة يُدركون بتلك الحاسة خاصيةَ ذاته.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وتعالى».

(٢) في (ج): «أم لا».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ج): «معلومة».

(٥) في (ب) و(ج): «تكون».

(٦) قوله: «لهم» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «يشعر».

(٨) في (ج): «يرونه».

(٩) هو القاضي المعتزلي ضرار بن عمرو، من رؤوس المعتزلة طمع برياستهم في بلده، فلم يدركه، كان يقول: يمكن أن يكون جميع الأمة في الباطن كفاراً، لجواز ذلك على كل فرد منهم. توفي نحو ١٩٠هـ.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ٥٤٤)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٣: ٢٠٣).

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(١١) في (ب) و(ج): «نعرفها».

وإنما نظنُّ[١] أنه ذهب في ذلك إلى قريبٍ مما ذهبت إليه الفلاسفةُ حيث قالوا: إن للنفس بعد مفارقة الأبدان ضرباً من الإدراك القوي هو غايةُ ما يمكن[٢] أن يحصلُ للبشر من إدراك الله تعالى ومعرفته، فسمّى ضرارٌ ذلك حاسّةً سادسة.

وأما أكثرُ الظاهريين من المتكلمين من أصحابنا ومن المعتزلة فقد ذهبوا[٣] إلى أن حقيقةَ الله تعالى معلومةٌ لنا، وأن علْمَنا بحقيقته سبحانه[٤] كعلمِهِ سبحانه بحقيقةِ نفسِه.

ونحن نذكُر الآن ما احتجَّ به كلُّ فريق فنقول[٥]:

احتج[٦] من زعم أنا نعرف حقيقةَ الله[٧] تعالى بثلاثة أمور[٨]:

الأول: أنا مكلفون بأن نعرف أنَّ الله واحدٌ[٩]، والعلم بوحدته متوقف على معرفة حقيقته، ومعرفة حقيقة الواحد؛ لأن من لا يعرف العالَـمَ ولا الحادث[١٠] لا يمكنه العلمُ بأن العالَـمَ حادثٌ[١١].

---

(١) في (ج): «وأنا أظن».

(٢) كذا في (ج): «يمكن»، وفيهما: «تمكن».

(٣) في (ج): «المعتزلة فذهبوا».

(٤) قوله: «سبحانه» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) قوله: «فنقول» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «واحتج».

(٧) في (ب) و(ج): «الإله».

(٨) في (ج): «تعالى بأمور».

(٩) في (ب) و(ج): «نعرفَ اللهَ تعالى واحداً».

(١٠) في (ج): «والحارث».

(١١) قوله: «حادث» زيادة من (ب) و(ج).

فلو لم يكن لنا طريقٌ إلى معرفةِ حقيقته تعالى لكان تكليفُه[١] بمعرفة كونِه واحداً تكليفاً بالمُحال، وقد أجمعت الأمة على أن التكليف بمعرفة وحدانيته ليس تكليفاً بما لا يطاق[٢].

الثاني: وهو[٣] أنّا لو قدّرنا موجوداً ليس له من الصفات إلا كونَهُ أزلياً، أبدياً، واجباً، حيّاً، عالِماً، قادراً[٤]، مُريداً، متكلّماً، سميعاً، بصيراً، منزّهاً عن التحيُّز والجهة والحالّيّة والمحلّية[٥]؛ فإنه يكون إلهاً بمجرَّدِ هذه الصفات!

فلو كانت له صفةٌ أخرى ـ وراءَ هذه الصفات ـ لكانت تلك الصفةُ غيرَ مُعتبَرةٍ في الإلهية، وقد أجمعت الأمةُ على أن صفاتِهِ ـ بأسرها ـ مُعتَبرةٌ في الإلهية؛ فوجب أن لا يكون له صفةٌ وراء هذه الصفات، لا من الصفات الذاتية، ولا من الصفات المعنوية.

الثالث[٦]: أنه لا دليلَ على صفةٍ من الصفات الذاتية والمعنوية وراءَ هذه الصفات، وما لا دليلَ عليه وجب نفيُه.

واحتجّ من زعم أنّا لا نعرف حقيقته[٧] بأمورٍ منها مبنيّة على قواعد الفلاسفة، ومنها[٨] مبنية على قواعد الصوفية، ومنها مبنية على قواعد المتكلمين.

---

(١) في (ج): «تكليفنا».
(٢) في (ب) و(ج): «بالمحال».
(٣) قوله: «وهو» زيادة من (ب) و(ج).
(٤) في (ج): «أزليًّا أبديًّا عالماً حيًّا قادرًا».
(٥) قوله: «والمحلية» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) زاد في (ج) هنا: «وهو».
(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٨) في (ج): «فمنها أن».

أما المبنيّةُ على قواعد الفلاسفة فثلاثةٌ:

الأول[١]: التعقُّل عبارةٌ عن ارتسام صورةٍ مساوية لماهية المعقول[٢] في العاقل.

فلو عقلنا اللهَ تعالى لارتسمَت صورةٌ مساويةٌ[٣] لحقيقته فينا، فتكون ماهيتُهُ معقولةً على كثيرين مختلفين بالعدد، وإنه محالٌ.

وهذا ضعيفٌ؛ لفساد كون العلم عبارةً عن الانطباع الذي ذكروه.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن الذي ثبت ـ بالدليل ـ امتناعُه كونُ حقيقةِ الله[٤] مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد موجودين في الخارج.

فأما على الصورة الذهنية المأخوذة منه، فذلك مما لم يثبُت امتناعُه.

ومنها[٥]: أنا لو عقلنا حقيقته كما هي ـ وحقيقته كما هي مبدأٌ لِصدورِ ما صدر عنه ـ وجب[٦] أن نعقل من حقيقته كونَهُ مبدأً لِما صدر عنه؛ إذ لو لم نعقلْ ذلك لَما كنا قد عقلنا حقيقتَه؛ لأن اقتضاءَ ذاته لِما صدر عنه ليس إلا لنفس ذاته المخصوصة، ولو عقلنا كونَه مبدأً لِما صدر عنه[٧] لعقلنا ما صدر عنه.

وإذا عقلنا ذلك وجبَ أن نعقل ما يصدر[٨] عما صدر عنه وهلم جرّا إلى آخر المراتب! فيلزم من تعقُّلنا لذاته تعقُّلُنا لجميع الموجوداتِ: جزئيّاتها وكلّياتها على ترتيباتها

---

(١) من قوله: «مبنية على قواعد» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) في (ج): «العقول».

(٣) زاد في (ج) هنا: «لماهية العقول في العاقل فلو عقلنا الله تعالى لارتسمت صورة مساوية».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) قوله: «فذلك مما لم يثبت امتناعه ومنها» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «وحقيقته كما هي مبدأ الصدور وما صدر عنه لوجب».

(٧) في (أ): «صدر عنه عند».

(٨) في (ب) و(ج): «صدر».

العقلية والزمانية؛ فلما لم يكن كذلك علمنا أنا لم نعقِلْ ذاتَه.

وهذا ضعيفٌ أيضاً لوجهين:

أما أولاً: فلأنه على[١] أنه تعالى موجبٌ بالذات لا فاعلٌ بالاختيار، وإنه باطل.

وأما ثانياً[٢]: فهو مبنيٌّ على أن العلم بالعلّة يُوجبُ العلمَ بالمعلول، وقد مضى إبطالُ[٣] ذلك في باب عالِـمية الله عند[٤] الاعتراض على قول[٥] الفلاسفة: إنه لما كان عالماً بذاته وجب أن يكون عالماً بكلّ[٦] المعلومات.

الثالث[٧]: أن الذي نعقله من البارئ تعالى لا يمنع مجرَّدُ تصوُّره[٨] عن وقوع الشركة فيه.

لأن المتصوَّرَ من موجودٍ واجبِ الوجود أنه[٩] ليس بمتحيِّزٍ[١٠]، ولا في جهة، ولا حالٌّ في[١١] المتحيز[١٢]، ويكون عالِماً بكل المعلومات، قادراً على كلِّ

---

(١) في (ج): «ضعيف أيضًا لأنه بناء على».

(٢) في (ب) و(ج): «وأيضاً».

(٣) في (ب) و(ج): «بطلان».

(٤) في (ج): «باب عالميته تعالى عند».

(٥) قوله: «قول» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «بجميع».

(٧) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٨) في (ج): «الصورة».

(٩) قوله: «أنه» زيادة من (ب) و(ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «المتحيز».

(١١) في (ب): «من».

(١٢) في (ج): «ولا في حال من المتحيز».

المقدورات[١] ـ إلى غيرها من صفاته تعالى[٢] ـ لا يمنع نفسُ تصوُّرِه من[٣] وقوع الشركة فيه!

ولذلك يُحتاج ـ بعد معرفة هذه الأمور ـ إلى إقامة الدلالة على وحدانية الله[٤] تعالى.

وأما المتصوَّر من الذات المعيَّنة؛ فإنه يكون مانعاً من وقوع الشركة فيه؛ لأنّا متى تصوّرنا ذاتاً معينة استحال أن يجوز كونُ[٥] ذلك المتصوَّرِ نفسَ غيره، وإذا كان كلُّ ما تصوّرنا منه تعالى[٦] غيَر مانع من[٧] الشّركة، وكان تصوُّرنا له تعالى بعينه لو كان حاصلاً كان[٨] مانعاً من الشركة؛ وجب[٩] ألا نكون[١٠] متصوّرين له بعينه، ولا عالِمين له[١١] بعينه[١٢]، فعلمنا أنا لا نعرف ذاتَه المخصوصةَ من حيث هي هي.

ويمكن أن يُقال على هذا: إنا نعرف تمامَ حقيقته وإن لم نعرف تعيُّنَه[١٣] من

---

(١) في (ج): «عالماً قادرًا على كل المقدورات والمعلومات».
(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٣) في (ب) و(ج): «عن».
(٤) في (ب) و(ج): «وحدانيته».
(٥) في (ب) و(ج): «أن يكون».
(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وقوع».
(٨) في (ب) و(ج): «لكان».
(٩) في (ب) و(ج): «فوجب».
(١٠) في (ج): «أن لا تكون».
(١١) قوله: «له» زيادة من (ب).
(١٢) في (ج): «به بعينه».
(١٣) في (ب) و(ج): «نعرفه بعينه».

حيث هو هو، والتعين[١] ليس أمراً ثبوتياً، وإلا كان[٢] له تعيُّن آخرُ، ولزم التسلسلُ بل هو عبارةٌ عن أنه ليس غيرَه.

واعلم أن القول بأن حقيقة الله تعالى غيرُ معلومة للبشر لا يستمرُّ على مذهب الفلاسفة؛ لأن عندهم حقيقة البارئ هو الوجود المجرَّد عن جميع القيود، والوجود أَولى بالتصوُّر[٣]، والتجرُّدُ عن القيود معلومٌ، وليس وراء الوجود المجرَّدِ أمرٌ آخَرُ حتى يُقال: إن ذلك الأمرَ[٤] غيرُ معلومٍ للبشر.

وإذا كان كذلك كان القول بأن حقيقة الله تعالى غيرُ معلومة للبشر مناقضاً لهذا المذهب.

وأما المبنيّة على أصول المتكلمين فأمران:

الأول: المعلوم لنا[٥] من تعالى ليس إلا الصفات السلبية والإضافية[٦]، وشيء منها ليس نفس حقيقته أما أن المعلوم لنا منه ليس إلا الصفات السلبية أو الإضافية[٧]؛ لأن الذي عرفنا منه أنه تعالى ليس بمتحيِّزٍ، ولا في جهةٍ، ولا[٨] في محلٍّ لشيء، ولا حالٍّ في شيء، ولا موصوفٍ بصفات[٩] الأجسام من الشهوة والنفرة والألم واللذة... وكلُّ ذلك مسلوبٌ.

---

(١) في (ج): «والتعيين».

(٢) في (ب) و(ج): «لكان».

(٣) كذا في (ج): «بالتصور»، وفيهما: «التصور».

(٤) قوله: «الأمر» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب): «المتكلمين فمنها المعلوم لنا»، وفي (ج): «المتكلمين فمنها أن المعلوم لنا».

(٦) في (ب) و(ج): «أو الإضافية».

(٧) من قوله: «وشيء منها ليس نفس حقيقته» إلى هنا زيادة في (ج).

(٨) قوله: «في» زيادة من (ب) و(ج).

(٩) في (ب) و(ج): «بصفة».

والذي عرفنا منه أنه تعالى يُمكنه أن يُوجِدَ الأشياءَ، وأن لا يوجدها ـ وهو المعنيُّ بالقادرية ـ وأنه[١] يمكنه إيجادها على نعت الإحكام والإتقان ـ وهو المعنيُّ بالعالِمية ـ فكلُّها مجرَّدُ إضافاتٍ، أو صفات[٢] ذات[٣] إضافات.

وإذا تصفّحنا ما علِمناه[٤] منه تعالى فليس[٥] إلا هذه الأمور.

ونحن نعلم ـ بالضرورة ـ أن هذه[٦] السلوبَ والإضافاتِ لا بدّ لها من ذاتٍ مستقلّةٍ بنفسها متقوِّمة بحقيقتها تكون[٧] موصوفةً بتلك السلوب والإضافات.

وإذا كنا لا نعرف خصوصيةَ الذاتِ الموصوفة بهذه السلوب والإضافات ثبت أنّا لا نعرف حقيقتَه.

لا يُقال: إنا لـمّا عرفنا من[٨] تلك[٩] الذاتِ أنها التي يجب اتصافُها بهذه الصفات فقد عرفناها كما هي.

لأنا لا[١٠] نقول: إن وجوبَ اتصاف تلك الذاتِ بهذه السلوب والإضافات ـ إن فسّرناه بأن هذه الأمور يمتنعُ زوالُها عنه ـ كان ذلك أمراً سلبياً.

---

(١) من قوله: «ذلك مسلوب. والذي عرفنا منه أنه تعالى يمكنه أن يوجد» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب): «إضافات».

(٣) في (ج): «أو إضافات ذوات».

(٤) في (ج): «علمنا».

(٥) في (ب) و(ج): «ليس».

(٦) قوله: «هذه» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «وتكون».

(٨) قوله: «من» سقط من (ب) و(ج).

(٩) زاد في (ج) هنا: «الصفات عرفنا تلك».

(١٠) قوله: «لا» زيادة من (ب) و(ج).

وإن فسّرناه باستحقاقه لثبوت هذه الأمور[١] كان ذلك أمراً إضافياً، فثبت أن حقيقتَه المخصوصة غيرُ معقولة لنا.

فإن قالوا: إن ذاته عبارةٌ عن الذات المقيَّدة بوجوب الاتصاف بهذه السلوب والإضافات، ومُطلَقُ الذات معلومٌ، وهذا القيدُ أيضاً معلوم؛ فتكون ذاتُه المخصوصة معلومةً لا محالةَ.

قلنا: هذا إنما يستقيم[٢] إذا قلنا: بأن[٣] ذاتَه مساويةٌ لسائر الذوات في الذاتيّة، ثم إنه خالفها[٤] بمجرّد هذا القيد ـ وهو وجوب هذه الصفات السلبية والإضافية له ـ ونحن قد بيّنّا إبطالَ ذلك، وبيّنّا أن ذاته ـ بحقيقتها ـ مخالفةٌ[٥] لسائر الذوات، وأنه ليس بين ماهيته وبين سائر الماهيات اشتراكٌ أصلاً، وأن هذا القيدَ ـ أعني: وجوبَ اتصافه بهذه السلوب والإضافات ـ لا يمكنُ أن يكون هو تمامَ ذاته؛ لأن وجوبَ اتصاف الشيء بالشيء متأخرٌ عن تحقُّق ذات الموصوف.

وإذا ثبت أنه ليست حقيقتهُ المخصوصة هي كونه ذاتاً، أو وجوبَ الاتصاف بهذه الأوصاف[٦] أو مجموعها[٧]؛ ثبت أنّ حقيقتَه المخصوصةَ أمرٌ وراءَ هذه الأمور، وتكون هذه الأمور لاحقةً لذلك الأمر لازمةً له، وذلك الأمرُ من حيث هو هو غيرُ معلوم[٨]، فيلزم منه كونُنا غيرَ عالِمين بحقيقته.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «له».

(٢) زاد في (ج) هنا: «هذا».

(٣) في (ب) و(ج): «إن».

(٤) في (ب): «خالفه».

(٥) في (ب) و(ج): «ذاته بحقيقة المخصوصة مخالفة»، باستثناء قوله: «بحقيقة»، ففي (ج): «بحقيقته».

(٦) في (ج): «الصفات».

(٧) في (ب): «ومجموعها».

(٨) في (ب) و(ج): «وذلك الأمرغير معلوم من حيث هو هو».

ويمكن أن يُعترَض على[١] هذه الحُجة بأن حُكمَكم بعدم المعلومية للبشر ليس إلا على خصوصية[٢] تلك الحقيقة، والحكم على الشيء بالنفي أو بالإثبات[٣] متأخّرٌ عن تصوُّر المحكوم عليه؛ فإذن الحكمُ على تلك الحقيقة بأنها غيرُ معلومة يتوقّفُ على كونها معلومةً، وذلك متناقض.

وهذا الكلام يصلحُ للاستدلال به ابتداءً، ولمعارضة[٤] الوجوه التي يتمسّكون بها.

الثاني: أنا[٥] إذا جرّبنا أنفُسنا وجدناها غيرَ عالمةٍ بحقيقةِ شيءٍ من الأشياء إلا إذا أدركناها بالحسّ ـ نحو الإحساس بمُدرَكات الحواسّ الخمس ـ، أو أدركناها[٦] من النفس؛ مثل علمنا بحقيقه الألم واللذّة والجوع والعطش.

فأما سائرُ الأشياء فإنه لا سبيلَ لنا إلى معرفتها إلا على الوجه الإجمالي؛ مثل ما[٧] أنّا لم نُحسَّ بحقائق الأدوية المركَّبة، ولم نُدركْ تلك الحقائق من أنفُسنا كإدراكنا بجوعنا وعطشنا!

فلا جرم أنه لا سبيلَ لنا إلى معرفتها إلا بالقياس إلى تلك الأمور المعلومة بالمشاهدة أو بالوجدان من النفس؛ مثل أن نقول: السقمونيا هل هي المسهّل للصفراء؟

---

(١) قوله: «على» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «خصوصيته».

(٣) في (ب) و(ج): «الإثبات».

(٤) في (ج): «أو لمعارضة».

(٥) في (ج): «ومنها أنا».

(٦) في (ب) و(ج): «ندركها».

(٧) قوله: «ما» سقط من (ج).

النار[١] هل هي الجرم المسخِّن؟ فإن الإسهالَ إما مشاهَدٌ[٢] أو مُدرَك من النفس[٣]، فلا جرم أمكن تعريفُ حقيقة السقمونيا به[٤]، وهو ـ بالحقيقة ـ لا يُفيد معرفةَ حقيقة السقمونيا؛ فإنا لا نعرف منها إلا أنها أمرٌ لا ندري ما هو في نفسه؟ لكنه يلزمُهُ اللازمُ الفلاني الذي علِمناه بالإحساس أو بالوجدان وكذلك لا نعرف من النار إلا أنه الجرم النار الذي يلزمه اللازم الذي علمناه بالإحساس[٥]، فأما حقيقتُه فغير معلومة!

ومن استقرى علمه بالأشياء[٦] قطع بأنه لا يعلم حقيقةَ شيءٍ أصلًا[٧] إلا إذا أحسّ به ووجدَه[٨] من نفسه، وأما الذي لا يكون كذلك؛ فإنه لا يَعلَمُ حقيقتَه.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنا في هذه الدار ما رأينا اللهَ سبحانه[٩] ويستحيل أن نجد من أنفسنا حقيقتَهُ، فوجب القطع بأنّا لا نعلمُه.

ويمكن أن يُقال: أن هذه الحجة استقرائيةٌ فلا يفيد[١٠] اليقين.

وأما الذي تتمسك به الصوفية فهو أن العقول متناهيةٌ، والبارئ تعالى غير مُتناهٍ، والمتناهي لا يحيط بغير المتناهي، وهذه الحُجّةُ بالطّامّات أشبَهُ!

فهذا ملخَّصُ ما عندي في هذه المسألة.

---

(١) في (ج): «والنار».

(٢) كذا في (ج): «مشاهد»، وفيها: «مشاهدةٌ».

(٣) من قوله: «هل هي المسهل للصفراء» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «حقيقة السقمونيا».

(٥) من قوله: «أو بالوجدان» إلى هنا زيادة من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «ومن استقر علة بالأشياء».

(٧) قوله: «أصلًا» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «أو وجده».

(٩) زاد في (ج) هنا: «وتعالى».

(١٠) في (ج): «تفيد».

المسألة الثامنة: في أنه سبحانه[١] يستحيل عليه الألم واللذة.

ذكر[٢] بعضهم أن الألم: إدراك المنافي، واللذة: إدراك الملائم.

وعندي أن الاشتغال[٣] بتعريفهما عبث؛ لأن الغرض من التعريف: إيضاحُ المجهول بالمعلوم.

وأظهرُ العلوم وأجلاها العلمُ بالمحسوسات وبالأمورِ التي يجدها الإنسان من نفسه التي من أظهرها الألم واللذة؛ فإن كلَّ عاقلٍ يُدرك التفرقةَ بين كلّ واحدٍ منهما، وبين الآخرِ وبينهما وبين ما عداهما.

وأما الملائم والمنافي فهما أمران خفيّان غيرُ متصوَّرَين إلا بعد الشرح والبيان وبعد حصول تصوُّرهما؛ فإنه لايمكننا الجزمُ بأن الحالة التي نجدُها من[٤] أنفُسنا عند تناوُل الأطعمة اللذيذة وسماع الأصوات الطيبة أهي[٥] نفس إدراكنا لهذه الأشياء أو حالة مغايرة لها؛ اللهم إلا بدلالة دقيقة؟ وإذا كان كذلك، ثبت أن التعريفَ المذكور باطلٌ.

وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنّ بعضَهم اقتصر[٦] في نفي الألم واللذة عن الله تعالى على أن[٧] قال: اللذة إدراك ما يلائم المزاج.

---

(١) في (ج): «أنه تعالى».

(٢) في (ب) و(ج): «وذكر».

(٣) في (ب) و(ج): «الانتقال».

(٤) في (ج): «عن».

(٥) في (ب) و(ج): «هي».

(٦) في (ج): «تمسك».

(٧) في (ج): «تعالى بأن».

والمزاج: كيفية حاصلة عند اختلاط الأجسام الموصوفة بالكيفيات[١] المتضادة، والله تعالى ليس بجسم، فيستحيل[٢] أن يكون له مزاج، فيستحيل أن يكون له ما يوافق مزاجه، فيستحيل أن يوجد له إدراكُ ما يوافق مزاجه، فيستحيل عليه اللذة.

وكذلك الألم إدراك المنافي للمزاج، وذلك مُحالٌ على الله تعالى بعين الطريق المذكور في اللذة.

واعلم أن هذه الطريقةَ ضعيفةٌ؛ لأنا بينا أنه لا يجوز تحديد الألم واللذة.

بل نقول: إنّـا عند إبصار الصور المليحة، وسماع الأصوات المتناسبة[٣]، وذوق الأطعمة الشهية نجد حالةً مخصوصةً من أنفُسنا وجداناً ضرورياً، ونميز[٤] بين تلك الحالة وسائرِ الأحوال المدرَكة من النفس[٥] مثل الإرادة والكراهة والاعتقاد وغيرها.

إلا أنا لا نعرف ـ بالضرورة ـ أن هذه الحالة هي نفس ذلك الإدراك أو أمر مغاير لها[٦].

والذي يمكن أن يُقال في أنها هي نفس هذا الإدراك أن يُقال: لو كانا متغايرَين لصحَّ حصولُ أحدهما عندَ عدم الآخر، حتى يوجد الإدراكُ عند عدم تلك الحالة، فيبصر[٧] الإنسان المبصرات الحسية ويسمع الألحان المتناسبة، ويذوق الأطعمة الطيبة ولا يلتذّ!

---

(١) كذا في (ج): «بالكيفيات»، وفيهما: «بالكيفية».
(٢) في (ج): «ويستحيل».
(٣) في (ب) و(ج): «المناسبة».
(٤) في (ب): «وتميّز».
(٥) كذا في (ج): «من النفس»، وفيهما: «الغير».
(٦) في (ج): «الحالة نفس هذا الإدراك أو مغايرة له».
(٧) في (ج): «فيصير».

أو تحصل[١] تلك الحالة بدونِ إدراك الملائم حتى يلتذّ الإنسانُ بما لا يلائم مزاجَهُ أصلاً!

ولما فسد[٢] القسمان بطل كونُ اللذة مغايرةٌ لهذا[٣] الإدراك.

وهذا الاستدلال ضعيف؛ لأنَّ لقائل[٤] يقول: أما قولكم: إن كل شيئين متغايرين فإنه يصح وجود أحدِهما منفكّاً عن الآخر، فالقدح فيه قد مرَّ[٥].

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن[٦] لم لا يجوز أن تحصلَ اللذةُ عند عدم إدراك الملائم الموافق للمزاج؟

ولا طريقَ إلى تصحيح ذلك إلا بالاستقراء المستفاد[٧] من التجارب الظنية، وإنه لا يفيد اليقين.

ثم إن سلّمنا أن في[٨] حقنا لا يوجد إدراك الملائم إلا مع اللذة وبالعكس! لكنه لا ينفي تغايُرَهما؛ لاحتمال أن يكون الإدراك علّةً للّذة أو شرطاً لعلّته؛ فحينئذٍ لا ينفكُّ أحدُهما عن الآخر في حقنا.

ثم إنه لا يلزم من كون اللذة معلولة لهذا الإدراك ـ أو معلولة لاعتدال[٩] المزاج

---

(١) في (ج): «يلتذ بها ويحصل».
(٢) في (ب) و(ج): «بطل».
(٣) في (ب) و(ج): «لهذه».
(٤) زاد في (ج) هنا: «أن».
(٥) زاد في (ج) هنا: «غير مرة».
(٦) في (ب) و(ج): «ولكن».
(٧) قوله: «المستفاد» سقط من (ج).
(٨) قوله: «في» زيادة من (ب) و(ج).
(٩) في (ج): «لاعتلال».

بشرط الإدراك ـ أن لا توجد اللذة عندَ عدم هذا الإدراك ـ أو عند عدم[١] الاعتدال ـ لِما مرّ أنه لا يلزمُ من انتفاء العلة المعينة انتفاء المعلول؛ فلعل اللذة تحصل للأجسام بهذا السبب، ولغيرها بسبب آخر.

ثم إن سلّمنا أن اللذة نفس إدراك الملائم! فلم قلتم: إن كلّ ملائمٍ فهو ملائمٌ للمزاج.

بيانه: أن الملائمَ أعمُّ مما يلائم المزاج، ونفيُ الخاصِّ لا يُوجب نفيَ العامّ.

فلا يلزم مِن صدقِ أنه ليس لله تعالى ما يلائم مزاجَه صدقُ أنه ليس لله تعالى ما يلائمه؛ فإنه كما أن للجسم شيئاً يلائمه فكذلك يحتمل أن يكون لِما ليس بجسمٍ شيء يلائمه.

ولهذا السبب اتفقت الفلاسفةُ على كون البارئ تعالى ملتذّاً بما له من الكمال والجمال، وأن النفوس البشرية ـ بعد مفارقتها الأبدان[٢] ـ تلتذُّ بما لها من العلوم والفضائل، وتتألم بما لها من الجهل والرذائل.

وبيّنوا ذلك بأن قالوا: اللذةُ إدراكُ الملائم، ثم إن لكلّ قوة من القوى شيئاً يلائمه خاصةً، فالملائمُ للقوة الشهوانية المشتَهَياتُ، وللقوة الغضبية الانتقامُ، وللقوة[٣] العقلية إدراكُ الأشياء والإحاطةُ بحقائقها.

ثم إن اللذة ـ لمّا كانت عبارةً عن إدراك الملائم ـ كان كلما كان الإدراكُ[٤] أتمَّ والمدرَك أكمل كانت اللذة أتمَّ، ولا معنى للكمال إلا أن يحصل للشيء كل ما كان ممكنَ الحصولِ له.

---

(١) قوله: «هذا الإدراك أو عند عدم» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٣) في (ج): «والقوة».

(٤) زاد في (ج) هنا: «الملائم».

ولما كان البارئ تعالى أكملَ الموجودات وإدراكَه لذاتِه أتمَّ الإدراكات؛ وجب أن يكون التذاذُه بذلك الإدراكِ أعظمَ اللذات.

والمقصودُ من حكاية هذا الفصل بيانُ أنه لا يلزمُ من نفي إدراك ملائمِ المزاج نفيُ إدراك[١] الملائم مطلقاً إلا أن يقول قائل: لا أُطلق اسم «اللذة» إلا على إدراك ما يلائم المزاج، فإذا نفيت ذلك عن الله تعالى فقد نفيت اللذة.

لكنا نقول: إن ذلك مكابرةٌ! وبتقدير[٢] صحّتها: فالمقصودُ غيرُ حاصل.

أما أنه مكابرةٌ، فلأنه لا نزاعَ في أنّ الالتذاذَ بالرياسة والتفوُّق على الأقران أتمُّ من الالتذاذ بالمطعوم والمنكوح مع أنّ ذلك ليس إدراكاً لِما يُلائمُ المزاج، بل الحيوانات[٣] تُؤثِرُ أولادَها على أنفسها بالمطعومات، ولولا أن لذة الإيثار أقوى عندها من لذة التناوُل[٤]، وإلا لَـمَا قدّمت الإيثار على التناوُل.

وأما أن المقصود غير حاصل، فلأن للسائل أن يقول لهذا المستدلّ: إذا كنتَ لا تفسر اللذة إلا بإدراك ما لا يلائم المزاج، فقد ساعدناك على امتناع اللذة على البارئ تعالى بهذا التفسير! ولكن لم لا يجوز أن يحصل[٥] له حالةٌ من جنس تلك[٦] الحالة التي تحصل لي[٧] عند إدراك ما يلائم مزاجي، وإن لم تكن الحالة حاصلة بسبب إدراك ما يلائم المزاج؟

---

(١) قوله: «ملائم المزاج نفي إدراك» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «مكابرة بتقدير».

(٣) زاد في (ج) هنا: «قد».

(٤) في (ج): «ولولا أن هذه المطعومات أضعف عندها من لذة الإيثار».

(٥) في (ج): «تحصل».

(٦) قوله: «تلك» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) زاد في (ج) هنا: «ما يحصل لي».

فظهر أن الاستدلال الذي ذكروه ضعيفٌ[١].

والمعتمد أن نقول: لو صحّت اللذةُ على الله تعالى لكان خلقُه للملتذِّ به إما أن يكون في الأزل، أو لا في الأزل، والقسمان محالانِ[٢]؛ فالقولُ بصحة اللذة عليه تعالى[٣] محالٌ.

وإنما قلنا: إنه يستحيل[٤] خلقُ الملتذّ به في الأزل؛ لأن الفعل الأزليّ محالٌ.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن لا يَخلقه في الأزل؛ لأن الملتذَّ به إذا كان حادثاً فلا محالةَ يكون قبل حدوثه مُمكناً، وإلا لكان ممتنعاً ثم انقلب إلى الإمكان؛ فإنه[٥] محال.

وإذا كان ممكناً والله تعالى كان قادراً[٦] على[٧] إيجاده قبل ذلك، وإلا كان[٨] منتقلاً من العجز إلى القدرة، وإنه محال.

وإذا ثبت ذلك فنقول: كلُّ من صحّت عليه اللذةُ إذا كان عالِماً بقدرته على تحصيل الملتذّ به وكان الملتذّ به في نفسه ممكناً مطلقاً؛ فإنه يكون كالمُلجأ إلى إيجاد الملتذّ به.

وإذا كان كذلك لزم كونُهُ تعالى فاعلاً للملتذّ به قبل أن فعله، وذلك محال.

فثبت أن القول بصحة اللذة على الله تعالى يُفضي إلى المحال فيكون محالاً.

---

(١) في (ب) و(ج): «فظهر ضعف الاستدلال الذي ذكروه».

(٢) في (ج): «باطلان».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «لا يصح».

(٥) زاد في (ج) هنا: «يلزم منه».

(٦) في (ب): «فالله تعالى».

(٧) في (ج): «فالله تعالى قادر على».

(٨) في (ب) و(ج): «لكان».

فإن قيل: لم لا يجوز ألا يكون[١] الملتذُّ به من أفعاله على ما قالت الفلاسفة من أنه تعالى يلتذ بماله من الكمالات الذاتية؟

ثم إن سلّمنا أن الملتذّ به من أفعاله! فلا نُسلّمُ أن فعل الملتذّ به في الأزل مُحالٌ، ولا نُسلّمُ [أنه][٢] فعل[٣] محالٌ.

وإن سلّمنا ذلك! فلم قلتُم: إنه لا يجوزُ أن يفعله في الأزل[٤]؟

قوله: لأن حدوثه ـ قبل أن حدث فيه ـ ممكنٌ، والله تعالى كان قادراً[٥] على[٦] إيجاده قبل أن أوجده، ومتى كان كذلك لزم أن يوجده قبل أن أوجده[٧].

قلنا: لا نُسلّمُ أنه كان قبل ذلك ممكناً ولم لا يجوز أن يُقال: إنه كان ممتنعاً ثم انقلب ممكناً[٨] كما أن العالم كان ممتنع الوجود ثم انقلب ممكناً.

وإن[٩] سلّمنا ذلك! لكن لم قلتُم: إنه كان قادراً على إيجاده، ولا يلزم من ذلك انتقالُه تعالى[١٠] من العجز إلى القدرة؛ كما أنه لا يلزم من استحالةِ خلق العالم في الأزل.

---

(١) في (ج): «أن لا يكون».

(٢) زيادة ليستقيم المعنى

(٣) في (ب) و(ج): «ولا نسلم أن الفعل الأزلي».

(٤) في (ب) و(ج): «فيما لا يزال».

(٥) في (ب): «قادر».

(٦) في (ج): «تعالى قادر على».

(٧) قوله: «قبل أن أوجده» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «انقلب ممكن الوجود».

(٩) في (ب) و(ج): «ثم إن».

(١٠) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

وصحةُ ذلك في الأزل[١] انتقالُهُ[٢] من العجز إلى القدرة.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن الملتذَّ به متى كان مُمكناً وكان مَن صحّت عليه اللذّةُ عالماً باقتداره على إيجاده؛ فإنه يجب عليه أن يُوجده إذا وُجد[٣] هناك مانعٌ يمنعُ القادرَ من إيجاده أو إذا لم يكن ع م.

بيانه: أن من الجائز أن يكون إيجاد الملتذِّ به قبل ذلك الوقت يتضمّن مفسدةً فعلمُه بتضمُّنه لتلك المفسدة يصير مُعارضاً لداعيته إلى تحصيل الملتذّ به، والداعية إذا صارت معارَضةً بنقيضها لم يجب حصولُ الفعل.

ثم إن[٤] سلمنا أنه ليس هناك مانعٌ! لكن لم لا يجوز أن يكون من شرطِ التذاذِه بذلك الشيء حضوره في ذلك الوقت، حتى إنه لو حضر ذلك[٥]؛ فإنه لا يحصل إلا التذاذٌ به.

ألا ترى أنه[٦] من الجائز أن يلتذَّ الإنسانُ بتناول الطعام في وقتٍ ولا يلتذّ به في وقت آخر؟ فكذا هنا[٧].

ثم إن سلّمنا ما ذكرتُموه! لكنه مُعارَضٌ بداعية الحكمة؛ فإن الداعيَ له سبحانه[٨] إلى إيجادِ العالَـمِ الإحسانُ.

---

(١) في (ب): «لا يزال».

(٢) في (ج): «في لا يزال انتقاله».

(٣) في (ب) و(ج): «كان».

(٤) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٥) في (ج): «حضر قبل ذلك الوقت».

(٦) في (ج): «أن».

(٧) في (ج): «فلذلك ههنا».

(٨) زاد في (ج) هنا: «وتعالى».

ثم إن هذه الداعيةَ كانت أزلية مع أنّ الفعلَ لم يوجد في الأزل فصحَّ تأخيرُ الفعل عن الداعية فكذا[١] هنا[٢].

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على امتناع اللذة عليه! لكن هنا[٣] ما يُوهم نقيضَهُ، وهو الذي حكيناه عن الفلاسفة تقريراً لكونه ملتذّاً[٤].

ثم إن سلّمنا خلوَّ ما ذكرتُموه عن المعارض[٥]! لكن[٦] ما الدلالة على استحالة الألم عليه تعالى؛ فإن الدلالة التي ذكرتُموها غيرُ حاصلة هناك[٧].

والجواب:

قوله: قلت[٨]: إن الفعل الأزلي محالٌ.

قلنا: لـما مرَّ أنَّ الفعل والأحداثَ لا يتقرّر إلا مع سبق العدم، وذلك لا يتقرّر مع الأزلية.

قوله: لم قلتَ[٩]: إن الملتذَّ به كان صحيحَ الحدوث قبل أن حدث، وأنه تعالى كان قادراً على إيجاده قبل أن أوجده فيه[١٠].

قلنا: مرّ تقريرُه غيرَ مرة.

---

(١) في (ب) و(ج): «وكذا».

(٢) في (ج): «ههنا».

(٣) في (ب) و(ج): «ولكن هاهنا».

(٤) زاد في (ج) هنا: «به».

(٥) في (ج): «المعارضة».

(٦) في (ب) و(ج): «ولكن».

(٧) في (ب) و(ج): «حاصلة هاهنا».

(٨) في (ب) و(ج): «لم قلتم».

(٩) في (ج): «لـم قلتم».

(١٠) قوله: «فيه» سقط من (ب) و(ج).

قوله: لم قلتَ: إنّ داعية اللذة إذا تحقّقت خاليةً عن الموانع، وكان الملتذُّ به[١] ممكنَ الحصول وجب حصولُه.

قلنا: العلمُ به ضروريٌّ.

قوله: لم لا يجوزُ أن يكون إيجادُهُ للملتذّ به في ذلك الوقت مفسدةٌ، فيصير ذلك معارضاً لداعية الشهوة.

قلنا: هذا بناءً على الحسن والقبح، ونحن لا نقول بهما.

وأيضاً: فقبل[٢] خلق العالم لم يكن زمانٌ ولا حركةٌ أصلًا، ولو كان بعض تلك الأوقات المقدّرة منشأً للمصالح، وبعضها منشأ للمفاسد لزم وقوعُ الاختلاف بين تلك الأوقاتُ المقدَّرة، وذلك يقتضي كونَها أموراً وجوديةً لا أموراً عدمية، وبهذا يخرج[٣] عن السؤالَين الأخيرَين.

قوله: إدراكُ الملائم سببٌ لحصول اللذة.

قلنا: إن عنيتُم بالملائم ما يقتضي صلاحَ حال الله تعالى، فذلك في حقّ الله تعالى[٤] محالٌ، وإن عنيتُم به سبباً آخر[٥]، فبيِّنوه[٦] لنتكلَّمَ عليه.

ومما يحقق فسادَ ذلك هو أنهم يقولون: إن الله تعالى[٧] يلتذُّ بإدراكه ذاتَه،

---

(١) قوله: «به» زيادة من (ب) و(ج).
(٢) في (ب) و(ج): «قبل».
(٣) زاد في (ج) هنا: «الجواب».
(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٥) في (ج): «عنيتم شيئًا آخر».
(٦) في (ب) و(ج): «فبينوا».
(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

ويفسّرون اللذة بإدراك الملائم فيلزم أن يُقال: إن ذاتَ الله تعالى ملائمةً لذاته وذلك غير معقول؛ لأن الملائمة لا يتقرّر إلا بين شيئين.

قوله: ما الدليل على نفي الألم؟

قلنا: إن أحداً من العقلاء لم يقُلْ بذلك، فلا حاجةَ إلى إقامة الدلالة عليه، وبالله التوفيق.

المسألة التاسعة: في أنه سبحانه غير[١] متّصفٍ بشيء من الكيفيات المحسوسة، ولا بالشهوة، والنفرة، والحزن، والتوحُّش، والتأسُّف، والغضب، والإشفاق، والتمنّي، والفرح، والبطر.

أما نفيُ الكيفيات المحسوسة، فقد قيل: إن كلّ جنس منها فتحته أنواع[٢] وتلك الأنواع لا يمكن أن يُقال: إن واحداً منها صفةُ كمالٍ والآخر صفةُ نقص؛ حتى يُقال: إن اتصافه[٣] بصفة الكمال أولى من اتصافه بصفة النقص.

وإذا كان كذلك لم يكن اتصافُهُ تعالى ببعض[٤] أولى من اتصافه بالباقي، فإما أن يتصف بالكلِّ وهو محالٌ أو لا يتصف بشيءٍ منها، وهو المطلوب.

وقد عرفتَ في أول الكتاب ضعفَ أمثال هذه الطريقة، بل التعويل في نفيها على الإجماع

وأما نفي الشهوة والنفرة، فلأن الشهوة طلبُ اللذة، والنفرة طلبُ عدم الألم؛ ولما استحال الألمُ واللذة استحالت الشهوة والنفرة.

---

(١) في (ج): «التاسعة أنه سبحانه وتعالى غير».

(٢) في (ب) و(ج): «منها فإن تحته أنواعاً».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ب) و(ج): «ببعضها».

وأما سائرُ الأمور المذكورة فالمرجع بها[١] إما إلى الشهوة والنفرة على اعتباراتٍ مختلفةٍ، أو إلى اعتقادات مخصوصة عند العجز عن دفع[٢] المكروه أو عندَ اعتقاد هذا العجز.

ولما استحالت الشهوةُ والنفرةُ والجهلُ على الله سبحانه[٣] استحالت هذه الصفاتُ، ومع ذلك فالأولى الرجوعُ في نفيها إلى الإجماع، وبالله التوفيق[٤].

* * *

(١) في (ب) و(ج): «بهما».

(٢) في (ب) و(ج): «درك».

(٣) في (ج): «الله تعالى».

(٤) من قوله: «ومع ذلك فالأولى» إلى هنا سقط من (ج).

الأصل الثالث عشر

في أفعال الله تعالى

الأصل الثالث عشر
في أفعال الله تعالى

وفيه ثلاثة[١] فصول:

الفصل الأول: في التحسين والتقبيح:

زعم أصحابُنا أن الحُسن والقُبح لا يثبتان إلا بالشرع.

وزعمت المعتزلة أن الحسنَ إنما يحسنُ لوجهٍ عائد إليه، والقُبح[٢] إنما يقبحُ لوجه عائد إليه.

ثم ذلك الوجهُ قد يكون بحيثُ يستقلُّ العقل بمعرفته؛ مثل حُسن الصدق، والعلم، والعدل، وشكر المنعِم، والإحسان[٣]، ومثل[٤] قُبح الكذب، والظلم، والجهل، والعبث، وتكليف ما لا يطاق،، وتعظيم من لا يستحقُّ التعظيم، والأمر بالقبيح، والمفسدة، وكُفران النعمة، وترك الواجبات.

وقد لا يستقلُّ العقل بدركه؛ مثل المستحسَنات والقبائح الشرعيَّتين[٥].

---

(١) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «والقبيح».

(٣) قوله: «وشكر المنعم والإحسان» سقط من (ب).

(٤) في (ج): «والعدل ومنكم المنعم ومثل».

(٥) في (ج): «الشرعية».

والكلام في هذه المسألة واقعٌ في ثلاثة مقامات[١]:

المقام الأول: في البحث عن ماهية[٢] هذه الأمور:

قال أبو الحسين: القبيح هو ما ليس للمتمكّن منه ـ ومن العلم بقُبحه ـ أن يفعله.

ومعنى قولنا: «ليس له أن يفعله» معقولٌ لا يحتاج إلى تفسير! ويتبع ذلك أن يستحقّ الذّمَّ بفعلِه.

ويُحدُّ أيضاً: بأنه الذي على صفةٍ لها تأثُّر[٣] في استحقاق الذمّ.

وإنما لم يُحدّ القبيح[٤] بأنه الذي يستحقّ مَن فعله الذمّ؛ لأن القبيح[٥] لو وقع ممن قد استحقّ فيما تقدم من المدح أكثرَ مما يستحقُّ على ذلك القبيح من الذمّ؛ لكان ما يستحقُّه من المدح مانعاً من استحقاق الذمِّ على ذلك القبيح.

وقال في حدّ الحسن: ما للقادرِ عليه، المتمكّنِ من العلم بحاله أن يفعله.

وأيضاً: ما لم يكن على صفة تؤثّر في استحقاق فاعله الذمّ أو ما ليس له مدخلٌ في استحقاق فاعلِه الذّمَّ.

ونحن نقول:

أما قوله الأول: القبيحُ[٦]: هو ما ليس للمتمكّن منه ـ ومن العلم بقبحه ـ أن يفعله؛ فليس بجيدٍ[٧]؛ لثلاثة أوجُه:

---

(١) في (ب) و(ج): «في مقامين».

(٢) في (ب) و(ج): «ماهيات».

(٣) في (ب) و(ج): «تأثير».

(٤) كذا في (ج): «لم تحد القبيح»، وفي (أ) و(ب): «القبح».

(٥) كذا في (ج): «القبيح»، وفيهما: «القبح».

(٦) كذا في (ج): «القبيح»، وفيهما: «القبح».

(٧) في (ج): «فليس بحد جيد».

أما أولاً: فلأنَّ اللام في قوله: «ليس له أن يفعله» تحتمل[١] أموراً أربعة[٢]:

فإنه[٣] يُراد به الإذن والزجر؛ كما يقال: «لزيد أن يستمتعَ بزوجته وليس لعمرٍو أن يستمتع بها»، أي: زيدٌ مأذونٌ له[٤] في ذلك وعمرٌو ممنوعٌ عنه.

وقد يُراد به العجز والقدرة؛ كما يُقال: «لزيد أن يصارع[٥] عمراً» إذا كان قادراً على ذلك، وليس له ذلك إذا لم يكن قادراً عليه.

وقد يُراد به كونه موصوفاً به؛ كما يُقال: «لهذا المحل سوادٌ وحركة».

وقد يُراد به الحسن والقبح كما يُقال: «لفلانٍ أن يفعل كذا[٦]»، أي: يحسُنُ منه، و«ليس له أن يفعل ذلك»[٧] أي: يقبح منه.

وإذا عرفتَ ذلك فنقول: إن كان المراد هو[٨] الأول صار معنى القبح أمراً شرعياً لا عقلياً، وذلك مما لا يلائم مذهبه.

وأما الثاني والثالث فظاهرا[٩] الفساد، والرابع يقتضي الدور.

وإن كان المرادُ معنىً خامساً فلا بدّ من ذِكره ليُعرَف، فيُمكنَ التكلُّم عليه[١٠]!

---

(١) في (ب) و(ج): «يحتمل».

(٢) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «قد».

(٤) قوله: «له» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «يضارع».

(٦) في (ج): «ذلك».

(٧) قوله: «ذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «فنقول: إن المراد لو كان».

(٩) في (أ): «فظاهراً»، وفي (ب) و(ج): «فظاهر».

(١٠) في (ج): «خامسًا فاذكروه لنتكلم عليه».

لا يُقال: لم لا يجوز أن يكون المرادُ من هذا الكلام الإذنَ، لكن لا الإذن الشرعي بل الإذن العقلي؟

لأنا نقول: أما أولاً: فإن أردتُم بالإذن العقلي هو أن يُعلم[١] منه أن فاعلَه لا يستحقُّ بفعله ذمّاً ولاعقاباً، فهذا هو الحدُّ الثاني الذي نتكلم عليه بعد ذلك.

وإن أردتُم به معنىً آخر فبيِّنوه لنتكلَّمَ[٢] عليه!

فإن قيل: «الإذن» معنى معقولٌ تختلف[٣] ألفاظُه باختلاف الألسُن ولا يختلف مفهومُه! فنحن نريد[٤] ذلك المفهوم.

أو نقول: بأن الإذن معنىً يرِدُ عليه التقسيمُ إلى شرعيٍّ وعقليٍّ، ونحن[٥] نريد به الموردَ.

قلنا: لنتكلَّمْ عليه[٦].

وأما ثانياً: فلأن قوله: ما ليس للمتمكّن منه ومن العلم بقبحه خطأ؛ لأنه أدخل القُبح في حدّ القبح[٧]، ولو كان القبح معلوماً؛ لكان القبحُ[٨] معلوماً[٩] غنيّاً عن التفسير!

---

(١) في (ج): «نعلم».

(٢) في (ج): «آخر فبينوا ذلك لنتكلم».

(٣) في (ج): «يختلف».

(٤) في (ج): «فنحن زيد».

(٥) في (ب) و(ج): «فنحن».

(٦) قوله: «لنتكلم عليه» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «القبيح».

(٨) في (ج): «القبيح».

(٩) زاد في (ج) هنا: «فيكون».

وأما ثالثاً: فهو أنّ ترْكَ الواجبات من جملة القبائح، وهو غيرُ داخلٍ في هذا الحدّ؛ لأنه لا يصحُّ أن يُقال فيه: إنه ليس للمتمكِّن منه أن يفعله؛ فإن الترك عدمٌ، وذلك لا يُفعل[١].

وأما قوله الثاني: إنه الذي له تأثيرٌ في استحقاق الذمّ فهو خطأ أيضاً؛ لأنا إذا ذكرنا في تعريف[٢] الحسنِ والقبيحِ[٣] الاستحقاقَ والذمَّ، فلا بدّ وأن يكون العلم بحقيقتهما حاصلاً؛ ليُتوصَّلَ منه إلى العلم بحقيقة الحسن والقبح.

فنقول: أما الاستحقاق؛ فإنه لا يُمكن تفسيره إلا بالحق؛ لأن تفسير المشتقّ لا يحصل إلا بذكر المشتقّ منه! و«الاستحقاقُ» مشتقّ من «الحقّ»، فيكون تفسير الاستحقاق متفرِّعاً على تفسير الحق لا محالةَ.

ثم ذكر صاحبُ «المعتمد» في كتابه في الحدود: أن الحقَّ يُستعمل على طريقة اللغة، وعلى طريقة العرف، وعلى طريقة التوسُّع، وعلى طريقة عرف الشرع:

أما في اللغة فهو: الثابت.

وأما في العرف فهو: كل ما كان اعتقادُ[٤] ثبوتِه أو نفيِه، أو الخبرُ عن ذلك صواباً وصدقاً.

وأما في التوسع فهو: النفي المشبه بالإثبات، وإن لم يكن له ثبوتٌ في الحقيقة.

وأما في الشرع فهو: كلُّ اختصاصٍ لصاحبه يحسُن منه لأجله[٥] أمرٌ ما، أو له.

هذا محصَّلُ ما قاله بعد حذف الإطناب.

---

(١) في (ج): «لا يعقل».

(٢) في (ب) و(ج): «في تفسير»، وفي (أ): «تعريفه». والصواب ما أثبتناه.

(٣) في (ج): «والقبح».

(٤) قوله: «اعتقاد» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «لأجل».

فنقول: من الظاهر أنه لا يُمكن تفسير الاستحقاق المذكور في حدّ القبح[١] والحسن بالحق على طريق[٢] اللغة والعرف والتوسع! فلم يبقَ إلا أن يكون المرادُ منه الحقّ في عرف الشرع.

ثم إنه فسّر هذا الحق بالحسن، فيلزمُ تعريفُ الحسن بالاستحقاق المعرف بالحق المعرف بالحسن؛ فيكون[٣] ذلك تعريفاً للشيء بنفسه بمراتب.

وأما الذمُّ فقد حدَّه صاحبُ «المعتمد» في حدوده بأنه: قولٌ يُنبئ عن اتضاع حال الغيرِ مع القصد إلى ذلك.

قال: وإنما قلنا: مع القصد إليه؛ لأن اليهوديَّ إذا قال ليهوديٍّ مثلِه: «يا يهودي» لم يُوصَف ذلك بأنه ذمٌّ، ولو قال له المسلم: «يا يهودي» كان[٤] ذمّاً له؛ لأن المسلم يقصد الوضع من حاله[٥] دون اليهودي.

فنقول: لفظتا «الارتفاع» و«الاتضاع» ليستا حقيقتين[٦] في[٧] المدح والذم؛ لأن لفظة «الارتفاع» حقيقةٌ في انتقال الجسم من مكانه إلى الجهة التي تلي فوقَه[٨]، ولفظة «الاتضاع» حقيقة في انتقال الجسم إلى المكان الذي تحتَه؛ فيكون استعمالُهما في المدح والذم على سبيل المجاز.

---

(١) في (ج): «القبيح».

(٢) في (ج): «طريقة».

(٣) في (ب) و(ج): «ويكون».

(٤) زاد في (ج) هنا: «ذلك».

(٥) في (ج): «يقصد به الوضع عن حاله».

(٦) في (ج): «حقيقيين».

(٧) في (ب) و(ج): «على».

(٨) في (ج): «مكانه إلى المكان الذي فوقه».

والألفاظ المجازية يجبُ الاحترازُ عنها في التعريفات إلا إذا كان المرادُ منها جلياً متبادراً إلى الإفهام، وليس الأمر هنا كذلك.

بيانه: أنه لا شكّ في أنّ المدح والذم من باب الخبر، فلا يخلو إما أن يكون الذمُّ المستحَقُّ على فعل القبيح هو: الإخبار عن أثرِ ذلك الفعل[١]، أو عن كونِه مستحقاً للأثر اللازم من فعل القبيح، أو عن شيء ثالث.

والأول باطل؛ لأن الفاعل إذا فعل حركةً قبيحة؛ فإن أخبَرَ عن أنه فعل حركةً، فهذا الإخبار لا يتميز به القبيحُ عن الحسن.

وإن أخبر عن أنه فعلَ قبيحاً فالمخبَرُ عنه هو القبيح، وهو الذي وقع البحث عن ماهيته.

والثاني باطل؛ لأنكم جعلتُمُ الأثرَ اللازمَ من فعل القبيح استحقاقَّ الذمِّ؛ فإذا كان الذمُّ عبارةً عن الإخبار عن الأثر اللازم من فعل القبيح ـ من حيث هو فعلُ القبيح ـ كان الذمُّ عبارةً عن استحقاق أن يُخبر عن فاعل القبيح بأنه مستحقٌّ للذم، فيكون الذمُّ معناهُ الإخبار عن الذمّ، وهو باطل[٢].

وأما الثالث فهو باطل بالاتفاق. فظهر أنه لا حاصل للذمِّ على الوجه الذي قالوه.

فإن قالوا: فما حقيقة المدح والذمّ عندكم؟

قلنا: المدحُ: هو الإخبار عن كونه مستحقاً لِأنْ يفعل[٣] ما يفرَحُ به ويلتذُّ به.

والذمُّ: هو الإخبار عن كونه مستحقاً لِأنْ يفعل به ما يحزن به ويتألم به.

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «أثر ذلك الفعل»، وفي (أ): «أثر فعل ذلك الفعل».

(٢) في (ب) و(ج): «وذلك باطل».

(٣) زاد في (ج) هنا: «به».

لكن[١] إذا فسرّنا المدحَ والذمَّ بذلك؛ استحال تصوُّره في حقِّ الله تعالى؛ لاستحالة الفرح والغمِّ عليه، وحينئذٍ سقط[٢] كلامُهم بالكلية[٣]!

وقد يمكننا أن نوجّه هذا السؤالَ ابتداءً على سبيل المطالبة من غير التزامٍ لتقسيم[٤] حاصر، فنقول:

يعني بالاتضاع والارتفاع الأمر الذي يسوؤه[٥] ويحزن به والذي يسره ويفرح به، أو أمراً[٦] آخر وراء ذلك.

فإن كان الأول لم يتقرَّر معنى الحسن والقبح في حقِّ الله تعالى؛ لاستحالة الفرح والحزن عليه.

وإن كان الثاني فبينوه؛ فإنا[٧] ـ بعد الاتصاف ـ جرّبنا أنفُسَنا فلم نجِدْ للمدح والذمِّ حاصلاً وراءَ العقل[٨] المؤدّي إلى الفرح والحزن[٩].

ومما نذكره هنا[١٠] البحث عن ماهية الظلم وقد قال صاحب «المعتمد»: إنه ضرر ليس بمستحقّ، وليس فيه نفعٌ ولا دفعُ ضررٍ أعظمَ منه معلومٍ أومظنونٍ، ولا

---

(١) في (ج): «ويألـم به ولكن».

(٢) في (ب) و(ج): «يسقط».

(٣) كذا في (ج): «بالكلية»، وفيهما: «بالكلّي».

(٤) في (ب) و(ج): «التزام بتصحيح تقسيم».

(٥) في (ج): «يسره».

(٦) في (ج): «يسره وهو يفرح به أو أمر».

(٧) في (ج): «لأنا».

(٨) في (ج): «الفعل».

(٩) زاد في (ج) هنا: «وقال بعض المتأخرين: القبيح ما يمنع العقل منه».

(١٠) في (ج): «ههنا».

يكون مفعولاً[١] على مجرى العادة، وعلى[٢] جهة الدفع عن النفس.

فأما الضرر فقد قال: إنه الألم، أو ما يجري مُجراه نحو الغمّ، أو فوت نفع، أو ما يؤدي إلى كل واحد منها[٣].

والمنفعة قال: إنها اللذة أو السرور، أو ما يؤدي إليهما، أو يصحِّحهما[٤].

والمؤدي مثل الذهب والفضة، والمصحح مثل الحياة.

والمراد من التفويت: منع الشيء من الدخول في الوجود عند قيام المقتضي، أو إزالته بعد حصوله.

أقول: خرج من هذا التفصيل أن الضرر يندرج تحته عشرة أقسام:

(أ) الألم؛ كما في الضرب، (ب) الغمّ؛ كما في الشتم، (ج) منع اللذة؛ كمنع الرجل عن أكل طعام[٥] نفسه أو وطئ جاريته[٦]، (د) منع السرور؛ كمنع الرجل من لقاء أحبائه، (هـ) إزالة اللذة، (و) إزالة السرور، وهما ظاهران، (ز) منع ما يؤدي إلى اللذة؛ كالمنع من الاكتساب، (ح) منع ما يصحح اللذة؛ كأخذ ما له فيه نظر؛ فإن[٧] المصحح للذة ليس هو المال، بل الحياة كما ذكرناه[٨]، ومنع الحياة فيه ما علمت، (ط) منع ما

---

(١) زاد في (ج) هنا: «به».

(٢) في (ب) و(ج): «على».

(٣) زاد في (ج) هنا: «أقول قول صاحب المعتمد أو ما يؤدي إليهما وصحيحهما نحو الذهب والفضة فإنهما ليسا بمنفعة في نفسهما لكنه يتوسل بهما إليها أقول فانظر فإنه جعل المصحح والمؤدي قسمًا واحدًا ثم إنه حكم على المصحح أولًا بأنه منفعة وآخر بأنه ليس بمنفعة وهذا عجيب».

(٤) في (ج): «اللذة والسرور وما يؤدي إليهما وتصحيحهما».

(٥) زاد في (ج) هنا: «وهو طعام».

(٦) في (ج): «زوجته».

(٧) في (ج): «وفيه نظر لأن».

(٨) في (ج): «ذكره».

يؤدي إلى السرور؛ كالمنع من الهيبة[١]، (ي) منع ما يصحح السرور؛ كالوداد وإما المؤدي إليها[٢].

ثم اعلم أنه لما دخل في أقسام الضرر أخذُ ملكِه عنه، فلا بد حينئذٍ من تفسير الملك.

وهو ـ في أصل اللغة ـ: عبارة عن القدرة على التصرفات.

وأما من حيث الشرع: فإذا أضيف[٣] إلى الفعل، فهو: القدرة على التصرف الحسن[٤].

وإذا أضيف[٥] إلى الأعيان، فهو القدرة على التصرف الحسن مع الاختصاص بذلك العين.

ومعنى الاختصاص: هو أن يكون له أن يتصرف فيه[٦] بجميع التصرفات الحسنة ولا يكون ذلك لغيره.

ثم لما انتقض ذلك عليهم بالمرهون ومُلك الصبيّ والسفيه والمحجور اعتبروا فيه قيداً آخرَ، فقالوا: الملك: هو الاختصاصُ بالسبب الذي تبعه[٧] الاختصاصُ بالتصرفات الحسنة.

وإذا عرفت ذلك فنقول: من الظاهر أن الأسبابَ المقيِّدَة للمُلك مختلفة، وتفصيلُها لا يستفاد إلا من الشرع.

---

(١) في (ج): «الهبة».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «منع ما يصحح السرور كالوداد»، وفي (أ): «منع ما يصحح السرور كالوأد».

(٣) في (ب) و(ج): «إذا أضيفت».

(٤) في (ج): «التصرفات الحسنة».

(٥) في (ب) و(ج): «أضيفت».

(٦) قوله: «فيه» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «يتبعه».

وحينئذٍ تصيرُ ماهية الملك بحيثُ لا يمكن الجزمُ بثبوتها إلا من قبل الشرع، فإذا كان الظلمُ مبنيّاً عليه وقبحُ الظلم متفرع[١] عليه، فبأن لا يستقلَّ العقلُ بمعرفته[٢] أولى.

وأما قوله في أصل الحدّ: وليس فيه نفعٌ.

فهذا يقتضي ألا يكونَ للظلمِ وجودٌ أصلاً؛ لأنَّ كلَّ ظلمٍ فإن الله تعالى يُعوّض المظلومَ بعِوَضٍ مُكافئٍ عندهم.

وإذا كان كذلك لم يخلُ شيءٌ من المضارّ عن نفعٍ، فوجب أن لا يُوجَدَ الظلمُ في الدنيا، ثم نقول: إنهم كانوا يدَّعون أن العلم بقبح الظلم ضروري، والعلم بقبح الظلم مسبوق بالعلم بحقيقة الظلم، فكان يجب أن يكون العلم بحقيقة الظلم ضرورياً، فإذا كان الظلم عبارة عن الضرر المقيد بهذه القيود الكثيرة، فمن المعلوم أن العلم بذلك غير حاصل إلا للأفراد من العلماء، فكيف يمكن مع ذلك ادِّعاء العلم الضروري وحصول ذلك العلم لكل أحد؟ فهذا ما نقوله في هذه التعريفات[٣].

وأما قوله: ليس بمستحقّ.

فإن المستحقّ مأخوذٌ من الاستحقاق، المأخوذ من الحقّ.

ولا شك في أنَّ المعانيَ الثلاثةَ منه بعيدة جداً، فالمراد به الحسن، فيؤول[٤] معناه إلى أنه ضررٌ قبيح، فيكون هو أولَ المسألة التي فيها النزاعُ.

---

(١) في (ب) و(ج): «متفرعاً».

(٢) في (ب) و(ج): «بمعرفة ذلك».

(٣) من قوله: «ثم نقول: إنهم كانوا يدَّعون ...» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «فيؤول» زيادة من (ب) و(ج).

ثم إنا نعترض على هذه التعريفاتِ باعتراضٍ[١] كلّيٍّ فنقول:

إن تصور ماهية الحسن والقبح والظلم وتكليفِ ما لا يُطاق إما أن يكون ضرورياً، أو لا يكون.

فإن كان ضرورياً كان الاشتغالُ بتعريفها عبثاً.

وإن لم يكُن وجب أن لا يكونَ العلمُ بقبح الظلمِ وتكليفِ ما لا يطاق والعلمِ بحسن الصدق وشكرِ المنعم ضرورياً؛ لأن التصديقَ فرعُ التصور، فلما لم يكُن الأصلُ ضرورياً استحال كونُ[٢] الفرع ضرورياً[٣].

اللهم إلا أن يُقال: إنا نعني بكون العلم بذلك ضرورياً أن كل من اكتسب هذه التصورات؛ فإنه يحصل له العلم الضروري بتلك التصديقات.

ولكنه ـ عند ذلك ـ يزول تشنيعُهم عنها بأن العلم بهذه القضايا حاصلٌ لكل العقلاء؛ لأن هذه التصوُّرات ـ على الوجه الذي لخّصوه ـ مما لا يطلعُ عليها إلا الأفراد الذين يمكن تواطؤهم على الكذب في ادعاء الضرورة فيما ليس بضروري.

وأما لا على هذا الوجه؛ فإنه لا عبرةَ بها أصلاً.

فهذه القضايا متى اعتُبرت[٤] على الوجه الملخَّص؛ فإنه لا يُمكن ادعاءُ الضرورة فيها.

وعلى الوجه الذي يمكنُ ادعاءُ الضرورة فيها[٥] فهي غيرُ صادقة.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عام».

(٢) في (ج): «استحال أن يكون».

(٣) قوله: «ضرورياً» سقط من (ب) و(ج).

(٤) من قوله: «لا على هذا الوجه» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٥) من قوله: «وعلى الوجه الذي» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

واعلم أن الذي ذهب إليه في الحسن والقبح أنه قد يُراد بذلك ملاءمةُ الطبع ومنافرته، وقد يراد به كونُ الشيء صفةَ كمال وصفةَ نقص، وقد يراد به أيضاً كونُ الفعل معاقَباً عليه أو غير معاقَب عليه[١].

أما القسمان الأولان فلا شكّ أنهما يعرفان بالعقل.

وأما الثالث فنقول: إن الحسن والقبح ـ بذلك المعنى[٢] ـ لا يجوز أن يكونا صفتين عائدتين إلى الفعل، ولا أن يكونا معلَّلَين بوجوهٍ عائدة إلى الفعل.

فهذا تلخيصُ محلِّ النزاع بحسب الوُسع.

وقال: الظلمُ: إضرارٌ بالغير من غير جناية[٣] منه سابقةٍ، أو منفعةٍ له لاحقةٍ، يقصد لأجله إلى غاية يرضى به.

ونعني بالضرر: ما ينفر عنه الطبع كالألم والغمّ، وبالمنفعة: ما يلائم الطبعَ، أو دفعُ ما لا يلائمه.

فما يلائمه[٤]: كاللذة والسرور والصحة والقدرة، وما لا يلائمه[٥]: كالألم والغمّ والمرض.

وبقولنا: «يقصد لأجله» يندفع النقصُ[٦] بالظلم الذي يستعقب العوض؛ فإن الظالم لا يقصد العوضَ للمظلوم بظلمه.

---

(١) قوله: «عليه» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «الشيء».

(٣) في (ب) و(ج): «خيانة».

(٤) قوله: «فما يلائمه» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «كاللذة والمعرفة والصحة وما لا يلائمه».

(٦) في (ج): «النقض».

وبقوله[١]: «إلى غاية يرضى به» كذلك؛ فإن المظلوم[٢] قد[٣] لا يرضى بالعوض المكافئ[٤].

ونحن ندّعي القبح في ظلمِ مَن[٥] هذا وصفُه.

المقام الثاني: في الاستدلال:

ولنا في المسألة[٦] مسالكُ عامّةٌ وخاصّةٌ.

أما العامّةُ فأربعةٌ:

الأول: لوكانت القبائحُ إنما قبحت لوجوهٍ عائدة إليها لَـمَا كان الله تعالى فاعلاً لها! لكنه تعالى[٧] فاعلٌ لها على ما ثبت في خلق الأعمال؛ فإذن ليس قبحُها لوجوهٍ عائدةٍ إليها.

أما الشرطية، فلِأنَّ اشتمالَ الفعل على جهةٍ تمنع الحكيمَ من فعله لا بدّ وأن يكون مانعاً للبارئ تعالى[٨] عن فعله.

الثاني: لو كان الحسن والقبح وصفَين ثبوتيَّين لاستحالَ أن يكون الموصوفُ بهما معدوماً، والثاني باطلٌ؛ فالمقدَّم مثلُه.

---

(١) في (ج): «وبقولنا».

(٢) في (ب) و(ج): «الظالم».

(٣) قوله: «قد» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «الكافي».

(٥) قوله: «من» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «في المسألة» سقط من (ب) و(ج).

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

أما الشرطية فظاهرة؛ لأن اتصافَ النفي الصرفِ[١] بالإثباتِ الصرفِ باطلٌ بالبديهة.

وأما أنّ المعدوم قد يتصف بهما، فلِأنَّ الأفعال[٢] الحسنة والقبيحة ـ قبلَ دخولها في الوجود ـ تكون حسنة وقبيحة؛ مع أنها قبل دخولها في الوجود تكون معدومةً.

وأيضاً: فلِأنَّ كلَّ ما فعلُهُ واجبٌ كان تركُهُ قبيحاً، فذلك التركُ يكون متصفاً بالقبح وكلُّ ما فعلُه قبيحٌ كان تركه حسناً؛ فذلك التركُ يكون متصفاً[٣] بالحسن والقبح.

وهذه حجّةٌ قوية لولا أنها مُعارَضةٌ بالإمكان والوجوب.

الثالث: لو كان حُسنُ الفعل أو قبحُه معلَّلاً بوجهٍ عامداً إلى الفعل؛ لكان المعلول[٤] سابقاً على العلة، واللازمُ محالٌ، فالملزوم مثلُه.

بيان الشرطية: أن قبح فعل الظلم حاصلٌ قبل وجود الظلم، فلو كان قبحُهُ معلَّلاً به ـ أو بما يعود إليه ـ لكان الحكمُ حاصلاً قبل وجود المؤثِّر.

بيان أن ذلك محالٌ: لأنّ السابق على الشيء زماناً موجودٌ حالَ عدم الشيء، وما كان كذلك كان غنياً عن الشيء، والغنيُّ عن الشيء غيرُ معلَّلٍ به.

فإن قيل: الشرطية ممنوعة.

قوله: قبح الظلم حاصل قبل وجود الظلم.

---

(١) في (ب): «النفي التصرف».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «الأفعال»، وفي (أ): «للأفعال».

(٣) من قوله: «بالقبح وكل ما فعله قبيح» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «المعلوم».

قلنا: المعنى بحصول قبحه: أنه شيء متى[١] أوجده الفاعلُ ترتّب استحقاق الذمِّ على فعله.

فاستحقاقُ الذمِّ غيرُ حاصلٍ قبلَ دخوله في الوجود، وإنما الحاصل هو كونُهُ بحيث يترتب على[٢] وجوده ذلك الاستحقاق.

وهذه الحيثية[٣] ليست حُكمًا ثبوتياً محقَّقاً بل هيٌ أمر فرَضيٌّ اعتباريّ، وهذا كما يُقال: إن الحركة هي التي إذا وُجدت أوجبت التحرُّكية؛ فإنه لا يلزَمُ منه حصولُ المتحركة[٤] قبل الحركة، فكذا هنا[٥].

ثم إن سلّمنا[٦] حصول[٧] القبح قبل دخول الحركة في الوجود! لكن لم لا يجوز أن يُقال: المؤثر في ذلك القبح[٨] هو علمُ الفاعل بكون الفعل ظلمًا؛ فإن علمَه بكونه ظلماً يقتضي قبحَ كونه فاعلاً له[٩]؟

ثم إن سلّمنا ما ذكرتموه! لكنه لازم عليكم أيضاً؛ لأنكم تُسلّمون أنه قبح[١٠] عند الطبع، وإن ذلك القبحَ لا يتوقف على الشرع!

فما تقولونه في القبح الطبيعي فهو جوابُنا في القبح العقلي.

---

(١) في (ب) و(ج): «أن شيء بشيء».
(٢) في (ج): «عليه».
(٣) في (ج): «الحقيقة».
(٤) في (ج): «المتحركية».
(٥) في (ج): «ههنا».
(٦) زاد في (ج) هنا: «أن».
(٧) في (ب) و(ج): «دخول».
(٨) قوله: «القبح» زيادة من (ب) و(ج).
(٩) قوله: «له» سقط من (ج).
(١٠) في (ج): «قبيح».

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن ما ذكرتُموه لا يدلُّ إلا على فساد[١] كون الحسن والقبح صفاتٍ ثابتةً بعللٍ هي وجوهٌ عائدةٌ إلى الأفعال، وذلك مما لا نزاعَ فيه.

فإنّا لا نجعل الحسنَ والقبحَ أحوالاً معلَّلة بعللٍ حقيقيةٍ مثل تعليل المتحركة[٢] بالحركة، بل عندنا أنّ الحسن والقبح من القضايا العقلية مثل كونِ الشيء ممكناً وممتنعاً ومعلوماً ومقدوراً ومذكوراً ومخبَراً عنه، وكونِ الجوهر موصوفاً بالمعنى، وكونِ المعنى حالًّا فيه، وكونِ الحركةِ علة والمتحركية[٣] معلولة؛ فإن شيئاً من هذه المعلومات لا يجوز أن يُقال: إنه أمرٌ وجوديٌّ على ما ثبتَ تقريرُ ذلك في كثير من المواضع.

ثم إنه لم يلزمْ من قيام الدلالة على أن هذه الأمور ليست أموراً ثبوتيةً محققةً في الخارج أن يُقال: إنه لا ممكنَ ولا ممتنعَ ولا معلومَ ولامذكورَ ولا علةَ ولا معلولَ.

وإذا كان كذلكَ فلم لا يجوزَ أن يُقال: إنه لا يلزمُ من قولِنا: الحسن والقبح ليست صفاتٍ حقيقةً[٤] معلَّلةً بعللٍ حقيقية أن يُقال: لا حسنَ ولا قبح في العقل[٥]؟

وكما أنه لا يلزم من كونِها أموراً غيرَ حاصلةٍ في الخارج ألا يستقلَّ[٦] العقلُ

---

(١) في (ب) و(ج): «إنما يدل على فساد».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «المتحركية»، وفي (أ): «المتحركة».

(٣) في (ب): «علة وكون المتحركة»، وفي (ج): «علة وكون المتحركية»، وفي (أ): «وكون الحركة علة المتحركة». وصوبناها كما تراه.

(٤) في (ج): «حقيقته».

(٥) في (ج): «الفعل».

(٦) في (ج): «أن لا يستقل».

بدركها وبالحكم[١] باتصاف الذوات بها، فكذلك لا يلزم من نفي كونهما وصفَين ثابتَين أن لا يحكم[٢] العقل بحُسن الأشياء وقبحِها.

والجواب:

قوله: لا نُسلّمُ حصول القبح قبل حصول الفعل.

قلنا: هذا باطل؛ لأن الظلم قبل[٣] أن يدخل في الوجود فلا شكَّ أنه ليس لفاعلِه أن يفعلَه، والإحسان[٤] قبل أن يوجد فلا شكَّ أنّ لفاعلِه[٥] أن يفعله، وهذا الحكم محصَّلٌ قبل دخول الظلم والإحسان حسنٌ في الوجود، والعلمُ به ضروريٌّ.

وكيف لا نقول: ذلك وعند المعتزلة: القادرُ أنّ القادرَ إنما يقدر على الفعل قبلَ وجودِه وحالَ حصول الفعل لا يبقى قادراً عليه.

ففي الحالة الذي[٦] يمكن[٧] وصفُ القادر بأنه[٨] له أن يفعلَه، أوليس[٩] له أن يفعلَه لا يُمكن أن يكون إلا[١٠] سابقاً على وجود الفعل.

قوله: استحقاقُ الذمّ غيرُ حاصلٍ قبلَ وجود الفعل.

---

(١) في (ج): «والحكم».

(٢) في (ج): «ثلثين أن لا يحكم»، وفي (أ) و(ب): «أن لا بحكم». وصوابها ما أثبتناه.

(٣) في (ج): «لأن القتل ظلم قبل».

(٤) زاد في (ج) هنا: «حسن».

(٥) في (ج): «فلا شك أن لفاعله»، وفيها: «فلا شكّ أنه ليس لفاعله».

(٦) قوله: «الذي» سقط من (ب).

(٧) في (ج): «ففي هذه الحالة يمكن».

(٨) في (ج): «بأن».

(٩) في (ب) و(ج): «وليس».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «شيئًا».

قلنا: استحقاقُ الذمّ ليس هو القبح، بل هو أثرٌ[١] من آثار القبح، وإنما القبح: تلك الجهة الحيثية التي يترتب عليها ذلك الاستحقاق، وكونه بحيث متى وُجد ترتّب عليه ذلك الاستحقاق، ولا يعقل حصولُه إلا قبلَ الوجود.

قوله: المؤثر في ذلك القبح هو علمُه بكونه ظلماً مثلاً.

قلنا: العلمُ بكونه ظلماً إنما يقتضي القبح لو كان لكونِهِ ظلماً أثرٌ في اقتضاء القبح.

ألا ترى أنا لو قدّرنا أنّ الظلمية لم تكن جهةَ قبحٍ لم يكن العلمُ بها مقتضياً للقبح، وحينئذٍ يعود ما ذكرناه.

قوله: هذا لازمٌ في القبح الطبيعي.

قلنا: الجواب عنه، وعن السؤال الثاني مُشكلٌ.

الرابع: أن القبح جهةٌ مشترك فيها[٢] بين الجهل والظلم، فيلزم تعليلُ الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، وإنه[٣] غير جائز عند أصحابنا.

وإن كنا قد أبطلنا هذا الأصلَ في مسألة الرؤية، فهذه هي الوجوه العامة، ولا معوَّلَ عليها إذن، وإنما ذلك على الوجوه الخاصة.

فنقول: أما الكذب؛ فإنه لا يجوزُ أن يكون قبحاً لوجهٍ عائد إليه؛ لمسالكَ خمسةٍ[٤]:

---

(١) في (ج): «مؤثر».

(٢) في (ب) و(ج): «أن جهة القبح جهة مشتركة فيها»، باستثناء قوله: «فيها»، ففي (ج): «فيما».

(٣) في (ب) و(ج): «فإنه».

(٤) قوله: «قوله» سقط من (ب) و(ج).

الأول: أن جهةَ قُبحه إما أن تكون عائـدةً[١] إلى مجموع الحروف، أو إلى آحادها.

والأول باطل؛ لأن ذلك المجموعَ لا وجود له أصلاً؛ لأن الحاصل منه دائماً ليس إلا الحرف الواحد، وما لا وجود له استحالَ أن يكون متصفاً بصفةٍ حتى تُجعل تلك الصفةُ علةً للقبح.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن كلَّ ما كان كذباً كان خبراً، فلو كان كلُّ واحد من الحروف كذباً؛ لكان كلُّ واحدٍ منها خبراً، وذلك معلوم البطلان.

فإن قيل: لم لا يجوزُ أن يُقال: القبحُ[٢] هو التلفظُ بالحرف الأخير بشرطِ تقدُّم سائرِ الحروف.

وإن سلّمنا[٣] أن ما ذكرتموه يقدحُ في كون الكذب قبحاً[٤] لكونه كذباً، لكنه أيضاً يقدح في كونه كلاماً وكونه كذباً؛ لأن الموصوف بالكلامية والكذبية إما المجموع أو الآحاد.

والقسمان باطلان، فيلزمكم أن تقدحوا في كونه كلاماً وخبراً وكذباً، مع أن ذلك مما لا يمكن إنكارُه فلم لا يجوز مثلُه هنا[٥]، وهو أن يُقال: إنه لا يلزم من قولنا: الحسن والقبح ليسا صفاتٍ حقيقيةً معلَّلةً بعلل حقيقية أن يُقال: لا حسنَ ولا قبح في العقل.

---

(١) في (ب) و(ج): «يكون عائداً».

(٢) في (ج): «القبيح».

(٣) في (ج): «ولئن سلمنا».

(٤) في (ج): «قبيحًا».

(٥) في (ج): «ههنا».

لا يُقال: المرجعُ بالإمكان والامتناعُ والمؤثريةُ والمتأثريةُ والمعلوميةُ والمقدوريةُ إما إلى أمور سلبيةٍ، أو إلى صفاتٍ ذاتية[١]، أو اعتبارية.

فإن جعلتُمُ الحُسنَ والقبح كذلك لزمكم أن تقولوا: إنه لا ثبوتَ لهما في الخارج أصلاً.

وذلك يُبطل مذهبكم؛ لأنا نقول: إن قولنا في الحسن والقبح كقولكم في الأمور التي ذكرناها.

وقوله: إن ذلك يُبطل مذهبكم.

قلنا: لا نُسلّمُ.

بيانه[٢]: وهو أن الذي نذهب إليه أن كونَ الفعل حسناً أو قبيحاً أمرٌ ثابتٌ له سواءٌ ورد الشرعُ أو لم يُرد.

وهذا القدرُ لا يستدعي كونَ الحُسن والقبح أموراً ثبوتية في الخارج كما أن كون الإمكان والامتناع غيرَ ثابتٍ[٣] في الخارج لا يقتضي نفيَ كونِ الشيء واجباً ومُمكناً في الخارج، بل كما أنّا نقطعُ بأن الممكنَ مُمكنٌ والمحالَ محالٌ؛ سواء ورد الشرع أو لم يرد مع أنا نقول فيهما بكونهما سلبيين[٤] أو اعتبارَين؛ فنقول أيضاً في الحسن والقبح: إن ذلك حاصلٌ قبل الشرع وإن كانا سلبيَّين أو اعتباريَّين.

ثم إن سلّمنا أن هذه الألفاظَ غيرُ متصفةٍ بصفة القبح لكن الكلام وقع فيما وراء ذلك.

---

(١) كذا في (ج): «ذاتية»، وفيهما: «ذهنية».

(٢) في (ج): «وبيانه».

(٣) في (ب) و(ج): «ثابتين».

(٤) كذا في (ج): «سلبيين»، وفيهما: «سبَبين».

وذلك؛ لأن قول القائل: «قام زيد» صيغةٌ وُضعت للدلالة على حُكم الذهن بنسبة القيام إلى زيدٍ، فالقبحُ عندنا هو ذلك الحكمُ الذهنيُّ وأنه موجودٌ واحدٌ يحصلُ دفعةً واحدة.

والجواب:

قوله: لم لا يجوز أن يكون القبحُ هو التلفُّظُ بالحرف الأخير بشرط تقدُّم سائر الحروف؟

قلنا: لوجهين:

الأول: إذا كان المقتضي للقبح قائماً بالحرف الأخير، فاقتضاؤه للقبح إما أن يكون متوقفاً على وجود الحروف الماضية، أو لا يكون متوقفاً عليه.

فإن كان الأول؛ لزم أنه متى وُجد ذلك الحرفُ الواحد غيرَ مسبوق بسائر الحروف أن[١] يكون قبيحاً.

وإن كان الثاني؛ استحال أن يحصل صفة القبح[٢]؛ لأنه متى حصل ذلك الحرف[٣]؛ فإن سائر الحروف هناك غير حاصلة.

لا يُقال: الشرطُ هو دخولُ سائرِ الحروف في الوجود ثم عدمُها.

لأنا نقول: إن كان الشرط هو الوجود فلا بدّ من حصول تلك الحروف حال وجود المشروط وهو محالٌ.

وإن كان الشرطُ هو العدم وَجَبَ[٤] أن يحصل ذلك الحكم، وإن لم توجد تلك

---

(١) زاد في (ج) هنا: «لا» وليست في النسختين.

(٢) زاد في (ج) هنا: «أصلاً».

(٣) زاد في (ج) هنا: «غير مسبوق».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «وجب»، وفي (أ): «فوجب».

الحروف فيما قبل[١]، وإلا وجب وقوعُ التمييز فيما[٢] بين العدمين، وإنه[٣] محال.

الثاني: أنا نعلم بالضرورة أنه ليس بعضُ الحروف بأن يجعل موصوفاً بما يقتضي القبح[٤]، ويجعل الحرف الأخير شرطاً لذلك[٥] أَولى من العكس.

قوله: إن[٦] هذا لازمٌ عليكم في كونه كلاماً وكذباً.

قلنا: ليس كون تلك الحروف المجموعة كلاماً أو كذباً أو صدقاً صفاتٍ عائدةً إليها بل هذه الحروف المتواليةُ لمّا جعلوها ـ بالاصطلاح ـ دالّةً على حُكم الذهن بانتساب أمرٍ إلى أمرٍ؛ فإذا ذُكرت تلك الألفاظُ وفُهم منها معانيها؛ فإن كان الوجودُ الخارجي مطابِقاً للصُّوَرِ الذهنية ـ التي اصطلحوا على وضع تلك الألفاظ بإزائها ـ قيل: إنها صدقٌ، وإلا قيل: إنها كذبٌ.

فأما أن تكون الكذِبيّةُ أو الصدقيةُ أو الكلاميةُ[٧] صفاتٍ ثبوتيةً فلا.

قوله: لم لا يجوز أن يكون المحكوم عليه بالقبح هو الحكم[٨] الذهني؟

قلنا: لوجهين[٩]:

أما أولاً: فإن عنيتُم بالحكم الذهني[١٠] الذي لا يكون مطابقاً للمعتقَد، فذلك

---

(١) في (ج): «قيل».
(٢) في (ب) و(ج): «فيهما».
(٣) في (ج): «إنه».
(٤) في (ب) و(ج): «القبيح».
(٥) قوله: «لذلك» سقط من (ج).
(٦) قوله: «إن» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «والكلامية».
(٨) في (ب) و(ج): «هو الأمر».
(٩) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).
(١٠) زاد في (ب) و(ج) هنا: «الاعتقادي».

هو الجهل، وعندكم أن قبح الكذب غير، وقبح الجهل غير.

وإن عنيتُم به أنه قام بالنفس معنى هو الخبر على ما نذهب إليه نحن من إثبات كلامٍ في[١] النفس، فأنتم لا تقولون به.

وإن عنيتُم به معنى ثالثاً فبيِّنوه لنتكلَّمَ عليه!

وأما ثانياً: فلأنَّ من قال: «قام زيد» مع أن زيداً لم يقُم[٢] حكَمْنا عليه بأنه كاذبٌ، واستقبحنا منه ذلك[٣]؛ مع أنا لا ندري أنّ ذلك القائلَ هل حكم في ذهنه بأن زيداً قام أم لا؟

فعلمنا أنّ المستقبَحَ ليس هو ذلك الحكم الذهني، بل هذا القول اللساني، وبالله التوفيق[٤].

المسلك الثاني: إذ قال القائل: «زيد في الدار»؛ فإن كان في الدار كان حسناً، وإن لم يكن فيها كان قبيحاً.

فالمقتضي لهذا القبح إما ذاتُ هذه الألفاظ، أو عدم كونه في الدار، أو مجموعها، أو شيء رابع.

والأول باطل؛ لأنه لو كان في الدار لكان حسناً لا قبحاً.

والثاني[٥] أيضاً باطل؛ لأن العدمَ لا تأثيرَ له في الصفات الثبوتية.

---

(١) قوله: «في» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «من قال زيد قائم مع أن زيدًا لم يقم بعد».

(٣) في (ج): «ذلك منه».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٥) من قوله: «فالمقتضى لهذا القبح» إلى هنا غير واضح في (ج).

والثالث[١] باطل؛ لأن العدمَ لا يكون جُزءاً من علل[٢] الأمور الثبوتية.

والرابع أيضاً باطل؛ لأن ذلك الشيء إما أن يكون لازماً لتلك الألفاظ عند عدم المخبَرِ عنه، أو لا يكون لازماً.

وإن[٣] لم يكن لازماً أمكن أن تُوجَدَ تلك الألفاظُ عند عدمِ المخبَرِ عنه مع عدم ذلك الأمر، فحينئذ لا يكون ذلك[٤] الكذبُ قبيحاً.

وإن كان لازماً فالمقتضي لذلك اللزوم إما ذوات تلك الحروف، أو عدم المخبَر عنه، أو مجموعها[٥]، أو أمر[٦] رابع.

فإن كان الأول لزم أن تكون[٧] الحروف قبيحة.

وإن كان الثاني لزم جعل العدم علةً، وكذا[٨] القول في الثالث.

وأما الرابع فالكلامُ فيه كالكلام في الأول، ولزم[٩] التسلسُلُ، وهو محالٌ.

المسلك الثالث: إذا قال القائل: «لو عشتُ ساعة أخرى كذبتُ» فعند مجيء تلك الساعة إما أن يكون الحسنُ منه أن يكذب، أو أن لا يكذب.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «أيضاً».

(٢) في (ب) و(ج): «علة».

(٣) في (ج): «فإن».

(٤) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «مجموعهما».

(٦) في (ب) و(ج): «أو شيء».

(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «تلك».

(٨) في (ج): «وكذلك».

(٩) في (ب): «ولزم».

فإن كان الأول كان ذلك الكذب حسناً، وإن كان الثاني فمتى لم يكذبْ في تلك الحالة[١] صار خبرُه الأول كذباً.

فصيرورته كذباً إما أن يكون حسناً، أو قبيحاً.

فإن[٢] كان حسناً فقد حسن الكذب، وإن كان قبيحاً كان تركُ الكذب في الساعة الثانية يلزمه قبحٌ، وما يلزمه القبح[٣] قبيحٌ[٤].

فتركُ الكذب في الساعة الثانية قبيحٌ، فوجب أن يكون الكذبُ في تلك الساعة حسناً ضرورةً أنه يستحيل أن يكون كِلا طرفَي النقيضِ قبحاً[٥].

المسلك الرابع: لو كان القبح صفةً حقيقية لاستحال أن يختلف حالُها باختلاف الوضع والاصطلاح، لكنه يختلف، فهو إذن ليس بصفة[٦] حقيقية.

أما الشرطية فظاهرةٌ؛ لأن كونَ الجسم متحركاً ـ لمّا كان أمراً حقيقياً ـ استحال أن يختلف حالُها بسبب اختلاف وضع أهل اللغة.

وأما أن القبيح[٧] يختلف حالُه بسبب اختلاف الوضع، فلأنَّ اللغويَّ لو وضَعَ قولَنا: «قام زيدٌ» لا للخبر بل لشيءٍ آخَرَ؛ لم يكن التلفُّظ بذلك قبيحاً[٨] عند عدمِ قيام زيد، فعلمنا أنّ هذا القبحَ يختلف عندَ اختلاف الوضع.

---

(١) في (ج): «الساعة».

(٢) في (ج): «وإن».

(٣) في (ب): «يلزمه قبيح وما يلزمه القبيح».

(٤) في (ج): «يلزمه قبيح وما يلزمه القبيح فهو قبيح».

(٥) في (ب) و(ج): «قبيحاً».

(٦) في (ج): «صفة».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «القبيح»، وفي (أ): «القبح».

(٨) في (ب) و(ج): «بهما قبيحاً»، وفي (أ): «قبحاً».

لا يُقال: القبيح[١] هو إطلاق اللفظة التي تُوهم الباطلَ، وهذا أمرٌ لا يَختلفُ باختلاف الأوضاع؛ لأنا نقول: هذا باطل من وجهين:

الأول: أنّ إطلاق اللفظة التي تُوهم الباطلَ إما أن يكون قد قُصد به[٢] إيهام الباطل أو لم يقصد به ذلك.

فإن كان الثاني لم يكن قبيحاً، كما إذا لُقّن الزَّنجيُّ ألفاظاً عربية موهِمة بالباطل[٣]، فذكَرَها من غير أن عرف معناها، أو عرف معناها لكنه انطلق لسانُه بها على سبيل الاتفاق، وإجبار التلفُّظ[٤] بها لكنه[٥] قصَدَ الحكايةَ ولم يعرفِ السامعُ أنه قصد الحكاية؛ فإن إطلاقَ اللفظةِ الموهمة للباطل ـ في جميع هذه المواضع ـ غير قبيح.

فثبت أنه لا يقبُحُ إطلاقُ اللفظة الموهمة للباطل[٦] إلا إذا قصد به إيهام الباطل، فيكون القبيح[٧] هو ذلك القصد.

لكن ذلك باطل؛ لأن قبح الكذب عند الخصم غيرٌ وقبحُ قصدِ التلبيس غيرٌ.

الثاني: وهو أن اللفظ الموهم[٨] للباطل إما أن يكون المرادُ منه اللفظَ الذي يُوجب الوهمَ الباطل، أو المرادُ منه اللفظ الذي قد يحصل عندَه الوهمُ الباطل[٩].

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «القبيح»، وفي (أ): «القبح».

(٢) في (ج): «بها».

(٣) في (ج): «غريبة موهمة للباطل».

(٤) في (ب) و(ج): «وإن اختار التلفظ».

(٥) في (ج): «ولكن».

(٦) من قوله: «في جميع هذه المواضع» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٧) كذا في (ب) و(ج): «القبيح»، وفي (أ): «القبح».

(٨) في (ب) و(ج): «اللفظة الموهمة».

(٩) من قوله: «أو المراد منه اللفظ» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

فإن كان الأول، فنقول: الكذب ليس كذلك؛ لثلاثة أوجُه[١]:

أما أولاً: فلأن مشايخ المعتزلة اتفقوا على أن العلمَ الحاصل عقيبَ خبر التواتر حصل بفعل الله[٢] على سبيل العادة.

وأما ثانياً: فلأنّ خبرَ الواحد لايُوجب الاعتقادَ بالاتفاق.

وأما ثالثاً: فلأنّ الموجبَ إما آحاد الحروف، أو مجموعُها، وكل ذلك باطل.

فثبت أنّ الكذبَ لا يوجب الاعتقادَ الباطل.

وإن كان الثاني، فيرجع حاصلُ الكلام حينئذٍ إلى أنّ فعل ما قد يختار عندَه المكلّف وهما باطلاً، وقد لا يختاره قبيحٌ.

وذلك باطلٌ[٣] وإلا وجب[٤] أن يقبح من الله تعالى إنزالُ المتشابهات وإلزام المشاقِّ، وخلق الآلام! ولما كان ذلك باطلاً، فكذلك هنا[٥].

المسلك الخامس: النبي إذا استخفى[٦] عن ظالمٍ يقصد قتلَهُ في دارِ إنسانٍ، فإذا استخبرَ الظالمُ صاحبَ الدار عن مكان[٧] ذلك النبي، وعلم صاحبُ الدار أنه لو أخبره به أقدَمَ على قتله لا محالةَ! فالعقلاء هنا[٨] يحكُمون بقُبح ذلك الصدق، وحُسن ذلك الكذب.

---

(١) قوله: «لثلاثة أوجه» سقط من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) من قوله: «إلى أن فعل» إلى هنا غير واضح في (ج).

(٤) في (ج): «لوجب».

(٥) في (ب) و(ج): «فكذلك هاهنا والله أعلم».

(٦) في (ج): «اختفى».

(٧) قوله: «مكان» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «فالعقلاء هاهنا».

ولو كان القبح وصفاً لازماً للكذب لَـمَا كان كذلك.

فإن قيل: لا نُسلّمُ حسن الكذب وقبح الصدق في هذه[١] الصورة.

قوله: يلزم من الصدق إهدارُ دم النبي.

قلنا: لا نُسلّمُ! فإن التعريضَ يُغني عن الكذب؛ فإنه إذا سئل: هل دخل الرسولُ الدار؟ فله أن يقول: ما دخلها! ويعني به رسولَ فلانٍ.

وهذا الجواب مما يلزمُكم الاعترافُ به؛ لأن الكذب محرَّمٌ لوجهين[٢]:

أما أولاً؛ فبالإجماع.

وأما ثانياً؛ فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ﴾ [غافر: ٢٨].

وإذا كان الكذبُ حراماً مطلقاً؛ لم يجُز الكذبُ في هذه الصورة، وإذا ثبت ذلك ثبت أنّ الذي ذكرناه متعيِّنٌ علينا وعليكم.

لا يُقال: فلو ضيّق عليه السؤال بحيث لا يُمكنه التعريض[٣] أليس أنه يتعين الكذب؟

لأنا نقول: لا نُسلّمُ أنه يمكن الإلجاء[٤] حيث لا يكون التعريضُ والإيهامُ كافياً، وبيانه بالنقل والعقل:

أما النقل، فقوله[٥] عليه السلام: «إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب»[٦]، والألف واللام في «الكذب» للاستغراق.

---

(١) في (ب) و(ج): «في تلك».

(٢) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «والإيهام».

(٤) زاد في (ج) هنا: «إلى».

(٥) في (ج): «فلقوله».

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الأدب، باب من كره المعاريض ومن كان يحب ذلك =

ولو جاز إلجاء الإنسان إلى حيث لا ينتفع بالتعريض؛ لَـمَا كان في المعاريض لمندوحة عن الكذب[١] وذلك على خلاف النص[٢].

وأما العقل، فهو أنه إنما يكون كذباً لو قصد[٣] الإخبارَ عن ذلك الرسول الذي سأل السائل عنه، فأما إذا تلفّظ بلفظ الخبر ولم يقصدْ به الإخبارَ[٤] أو قصدَ به الإخبارَ عن شخصٍ آخرَ دخل الدار لم يكُن كذباً.

فالسائلُ لا اطلاعَ له على قصد المسؤولِ حتى يحترز المسؤولُ عن ذلك القصد؛ احترازاً من خوف[٥] السائل، فثبت أنه لا حالَ إلا ويُمكنه التعريضُ والإيهام.

ثم إن سلّمنا[٦] أنه يلزم من الصِّدق إهدار دم النبيّ! فلم قلتم: إن ذلك غير جائز؟

بيانه: أن حرمة ذلك الإهدار[٧] إما أن يعرف بالعقل، أو بالسمع.

والأول باطل على قولكم؛ لأنكم لا تُثبتون شيئاً من الأحكام بالعقل.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن الدليل السمعي[٨] إما النصُّ، أو الإجماع.

أما النص فلا بد من ذِكرِه وأنتم ما ذكرتموه.

= (٢٦٠٩٦)، والبيهقي في «سننه»، كتاب الشهادات، باب المعاريض فيها مندوحة عن الكذب (٢٠٨٤٢)، من حديث عمران بن حصين.

(١) من قوله: «والألف واللام في الكذب للاستغراق» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «وذلك خلاف النص».

(٣) في (ج): «إذا قصد».

(٤) في (ج): «ولا يقصد الإخبار به».

(٥) في (ب) و(ج): «عن خوف».

(٦) في (ج): «ولئن سلمنا».

(٧) في (ب) و(ج): «أن جهة قبح ذلك الإهدار».

(٨) في (ب) و(ج): «ولأن دليل السمع»، باستثناء قوله: «ولأن»، ففي (ج): «لأن».

وأما الإجماع فهو ممنوع؛ لأن المعتزلة ـ بأسرهم ـ لم يقولوا بحُسن الكذب، ولوكان فيه عصمة كل الأنبياء[١].

ثم إن[٢] سلّمنا[٣] أنه يحسن الكذب في هذه الصورة! فكيف يلزم فيه[٤] أن لا يكون كونُه كذباً جهةَ قبح؛ لأنه من الجائز تخلُّف الحكم عن المقتضي لوجود المانع[٥]، لكن إذا لم يوجد المانع ولا ما يقوم مقامُه عاد المقتضي عاملاً عمله.

والجواب:

قوله: التعريض يغني عن الكذب.

قلنا: إما أن يكون الإلـجاءُ إلى حيث لا يكون التعريضُ كافياً ممكناً، أو لا يكون.

فإن كان ممكناً فنحن نعرض الكلامَ في تلك الصورة، وحينئذ يسقط كلامُكم[٦].

وإن لم يكن ذلك ممكناً فحنيئذٍ يلزم أن يُقال: إنه لا خبرَ إلا ويحتمل أن يكون المرادُ منه غير ما أشعرَ به ظاهرُه وأنه يحسن من المخبِر أن يذكَرَ ذلك الخبَرَ لغرضٍ آخَرَ سوى ما أشعر به ظاهرُ ذلك الخبر، وحينئذٍ لا يمكنُ الحكمُ على شيء من الأخبار بكونه كذباً قبيحاً؛ إذ لا كلامَ إلا ويُمكنُ أن يُضمر فيه من الحذف والزيادة ما يصيرُ معه صدقاً.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عليهم السلام».

(٢) في (ب): «الأنبياء ولئن».

(٣) في (ج): «ولئن سلمنا».

(٤) في (ب): «أن لا»، وفي (ج): «فكيف لزم منه».

(٥) في (ج): «المقتضى لمانع».

(٦) في (ج): «كلامهم».

ويلزم أن لا يمكن التعويلُ على شيءٍ من[١] ظواهرِ أخبار الله تعالى؛ لأن لا خبرَ[٢] يذكره الله تعالى إلا ويحسُنُ منه[٣] أن يذكُرَهُ لغرضٍ آخَرَ سوى ما أشعر به ظاهرُه، وإن لم يُنبِّهنا على أنّ المرادَ به[٤] غيرُ الظاهر، كما حسُن ذلك من صاحب المعاريض.

فإذا سمعنا قولَه تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ [النساء: ٩٣] فحينئذٍ أمكن أن يكون المرادُ: أن واحداً قال هذا الكلام، كما أنه يحسن التعريضُ لقصد ذلك؛ حينئذ[٥] يسقط التعويلُ على إخبار الله تعالى، وذلك باطل قطعاً.

لا يُقال: الأصلُ إطلاقُ الكلام لإفادة ظاهرِه خالفناهُ[٦] عندَ الحاجة إلى المعاريض فيبقى فيما عداه على الأصل.

لأنا نقول: هذا الطريقُ يفيدُ الظنَّ ولا يفيد القطعَ؛ لاحتمال أنه ـ وإن لم يُوجَدْ هذا المانعُ ـ فقد وجد مانع آخرُ.

قوله: هذا أيضاً لازم عليكم؛ لأنكم تحرمون الكذب.

قلنا: نحن لا نحرِّمُ الكذبَ في جميع الصور! وكيفَ، ومعتقَدُنا أنه في هذه الصورة واجبٌ[٧]؟!

---

(١) في (ب) و(ج): «عن».

(٢) في (ب) و(ج): «لأنه من خبر».

(٣) في (ج): «عنه».

(٤) قوله: «به» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «وحينئذ».

(٦) في (ب) و(ج): «وخالفناه».

(٧) في (ج): «ومعتقدنا في هذه الصورة أنه واجب».

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾.

قلنا: هذا لا يدل على المقصود[١]؛ لأن الكذّاب: هو الذي يكثرُ منه الكذبُ، ومن الجائز أن يكون أصلُ الكذب مباحاً، وإن كان الإكثار منه حراماً؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا[٢] وَٱشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوٓا﴾ [الأعراف: ٣١].

وأيضاً فالكذب إنما يجوزُ لأجلِ مصلحةٍ أرجحَ من مضرّة[٣] الكذب، وذلك لا يسمى إسرافاً.

وأما قولُه عليه السلام: «إن في المعاريض لمندوحةً عن الكذب»[٤].

قلنا: هذا من أخبار الآحاد، فلا يكون حجةً.

وبتقدير صحته[٥]: فلا نُسلّمُ أن الألف واللام هنا[٦] للعموم على ما قرّرناه في «المحصول في علم الأصول»[٧].

وإن[٨] سلّمنا ذلك! لكُنّا نُخصّصُه[٩] بدليل العقل.

قوله: لا حالَ إلا ويمكنه التعريضُ.

قلنا: مرَّ الجواب عنه.

---

(١) في (ج): «قلنا هذه الآية لا تدل على المقصود».

(٢) في (ج): «فكلوا».

(٣) في (ب) و(ج): «من مصلحة».

(٤) سبق تخريجه قريباً.

(٥) في (ب) و(ج): «الصحة».

(٦) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٧) قوله: «في علم الأصول» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٩) في (ب): «ولكنا تخصُّصه»، وفي (ج): «ولكنا نخصصه».

قوله: لم قلتُم: إن إهدارَ دم النبي حرام.

قلنا: نحن في هذا المقام بين أمرَين؛ فتارةً نجعل هذا الدليلَ حجةً برهانيةً، وتارة نجعله حجة إلزامية.

فإن كان الأول فتارةً نُثبت[١] حرمةَ إهدارَ دم النبيِّ ـ بإجماع الأمة ـ على أن دفعَ الظلم واجبٌ على القادر، وأنّ إعانة الظالم على ظلمِهِ غيرُ جائز.

ولا شكّ أنّ هذا الكذبَ دفعٌ للظالم عن الظلم، وهذا الصدقُ إعانةٌ له عليه، وتارةً فيما إذا كان الظالمُ لو عُلمَ كونُ ذلك النبيُّ عنده؛ فإنه يقتلُه مع ذلك النبيُّ، فيكون الكذبُ في هذه الصورة دفعاً للضرر عن النفس، وذلك واجبٌ بالاتفاق[٢].

وأما إن جعلناهُ[٣] حجةً إلزامية فنقول[٤]: إن اعتقادَ العقلاءِ في قبح الصدق في هذه الصورة يجري مجرى اعتقادهم في قبح الكذب فيما لا مضرةَ فيه أصلاً، بل لا نسبة[٥] لاستقباحهم الصورة الأولى إلى استقباحهم الصورة الثانية، والنفرة التي نجدها من أنفسنا في الصورة الأولى أقوى بكثير من النفرة التي نجدها في الصورة الثانية.

فإذا جعلتُم الصورةَ الثانية قبيحةً، فلأنْ تجعلوا الصورة الأولى[٦] قبيحة أيضاً[٧] كان أَولى.

---

(١) في (ج): «تثبت».

(٢) زاد في (ج) هنا: «وفيه نظر».

(٣) في (ج): «أما إن جعلنا».

(٤) في (ج): «قلنا».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «لا نسبة»، وفي (أ): «نسبقه».

(٦) في (ج): «فأن تجعلوا الأولى».

(٧) قوله: «أيضاً» سقط من (ب) و(ج).

قوله: لم لا يجوز أن لا يقبح الكذب في هذه الصورة وإن كان كونه كذباً جهة قبح.

قلنا: لأنه لو جاز أن يوجد الكذب مُنفكّاً عن صفة القبح؛ لأجل وجود مُعارض فحينئذٍ لا يلزم من انتفاء ذلك المعارض القطعُ بحصول القبح؛ لاحتمال أن يوجد معارضٌ آخرُ، وحينئذ لا يمكن القطع بقبح شيء من الأكاذيب اللهم إلا[١] إذا قيل: لا دليل على وجود معارض آخر، ولم نعلم[٢] ذلك بالضرورة؛ فوجب نفيُه.

لكنك قد علمتَ ضعفَ هذه الطريقة في أول الكتاب، وبالله التوفيق[٣].

وأما الكلام في تكليف ما لا يُطاق فالذي يدلُّ على أنه غير قبيحٍ[٤] **وجوهٌ أربعةٌ**[٥]:

الأول: أن الله تعالى أمرَنا بما علم أنه لا يُوجَدُ منا، وأخبر أنه لا يوجد منا، وما علم أنه لا يوجد منا، وأخبر أنه لا يوجد منا محالٌ، فيكون ذلك الأمرُ أمراً[٦] بالمحال، ولو كان قبيحاً لَـمَا فعله.

الثاني: أنه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديقُهُ بجميع ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فيكون تعالى قد كلّفه بأن يؤمنَ بأنه لا يؤمنُ.

الثالث: أنَّ فعلَنا لا يحصُلُ إلا عند حصول الداعي الذي هو فعلُ الله تعالى،

---

(١) قوله: «إلا» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «يعلم».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).

(٤) كذا في (ج): «قبيح»، وفي النسختين: «قبح».

(٥) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «فيكون الأمر له أمرًا».

ومتى حصل الداعي وجب حصولُ الفعل، وذلك يقتضي وجوبَ كوننا فاعلين للفعل المعيَّن، ثم إنه تعالى كلَّفنا بضدِّه.

الرابع: أنه تعالى موجدٌ لأفعال العباد مع أنه كلّفنا بها.

وهذه الوجوه كلها مقررة[١] في مسألة خلق الأعمال.

واحتج بعضُ أصحابنا على فساد القول بتكليف ما لا يُطاق من غيرِ بناءٍ على الحسن والقبح، بل من وجهٍ آخرَ: وهو أن المحال غير معلومٍ، وكلُّ ما هو غيرُ معلوم لم يصحَّ[٢] التكليفُ به، فالمحال لا يصح التكليف به.

بيان الأول: هو[٣] أنّا لا نعقلُ الجمعَ بين الضدَّين، وإيجادَ القديم.

وبيان الثاني: أن التكليفَ يستدعي الفهمَ، فإذا قال السيد لعبده: «تحرَّكْ» صحّ ذلك؛ لأن المطلوبَ معلومٌ، فأما إذا قال له[٤]: «تمرك» لم يصحّ ذلك؛ لكونه غير معلوم[٥].

والجواب أنّ العلمَ قد يُراد به تصوُّر الحقيقة في الذهن من غير أن يُسندَ إليه أمرٌ من الأمور سلباً كان أو إيجاباً، وقد يُراد به التصديقُ.

فقولكم: المحال غير معلوم: إن أردتُم به الأول فهو باطلٌ لوجهين[٦]:

ـ **الأول**: أنا إذا حكمنا على الجمع بين الضدين بأنه محالٌ، فلولا أنَّ جمعَ الضدَّين

---

(١) في (ج): «وكل هذه الوجوه مقررة».

(٢) في (ج): «فلا يصح».

(٣) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «له» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) كذا في (ب) و(ج): «لأنه غير معلوم»، وفي (أ): «معقول».

(٦) في (ج): «باطل من وجهين».

متصوَّرٌ لنا، وإلا لاستحال منا أن نحكم عليه دونَ غيره بالامتناع؛ فإن التصديق مسبوقٌ بالتصور.

ـ **الثاني**: أما إذا قلنا: جمعُ الضدَّين[١] محال؛ كان الكلام مفهوماً صحيحاً.

ولو قلنا: جمع[٢] الضدين ـ أو ما يجُري مجراه من الألفاظ المهملة ـ محالٌ لم يكن الكلامُ[٣] مفهوماً.

ولمّا افترقَ الحالُ بين الصورتَين علمنا أنَّ المحال متصوَّرٌ.

وإن أردتُم به الثانيَ، فنقول: لم قلتُم: إن ما لا يُمكن أن يصدَّق بإمكانه تصديقاً مطابقاً لا يجوز التكليف به؟ وهل النزاعُ وقع[٤] إلا فيه؟

وأما اللام[٥] في «الظلم» فالذي يدلُّ على[٦] أنه غير قبيح على الوجه الذي قالوه أمران:

الأول: وهو[٧] أنَّ المقتضَي لقُبحه إما أن يكون[٨] ذاته، أو ما يعودُ إليه من الصفات الثبوتية، أو عدم كونه مستحقاً، أو مجموعهما، أو أمر رابعٌ.

والأول باطل؛ لأن ذاته مع مجموعِ ما له من الصفات الثبوتية، قد يكون مستحقاً، وحينئذٍ لا يكون قبيحاً بل حسناً.

---

(١) في (ج): «أنا إذا قلنا الجمع بين الضدين».
(٢) في (ب) و(ج): «قلنا: مع».
(٣) زاد في (ج) هنا: «البتة».
(٤) قوله: «وقع» سقط من (ب) و(ج).
(٥) في (ج): «وأما الكلام».
(٦) في (ب) و(ج): «يدل عليه».
(٧) قوله: «وهو» سقط من (ب) و(ج).
(٨) قوله: «أن يكون» سقط من (ب) و(ج).

والثاني باطل؛ لأن العدمَ لا تأثيرَ له في الحكم الثبوتي.

والثالث باطل؛ لأن العدمَ لا يكونُ جزءاً من المقتضي.

والرابع باطل؛ لأن ذلك الأمر إما أن يكون لازماً، أو لا يكون.

ويعود التقريرُ المذكور في باب الكذب هنا[1] بعينِه.

الثاني: أنّ قبح القبيح إما أن يكون له مقتضٍ أو لا يكون.

فإن كان الأول، فإما أن يكون ثبوتياً، أو عدمياً.

فإن كان ثبوتياً فإما ذاتُه أو الفاعلُ أو معنى قائمٌ به، وأنت خبير بكيفية إيراد هذه القسمة على الوجه المنحصر.

والأول باطل، وإلا لزم أن لا يكون مثل القبيح حسناً، وذلك باطل؛ لأن قتل زيد إذا كان مُستحَقّاً كان حسناً، ولو لم يكن مستحقاً لكان هو ـ بعينه ـ قبيحاً.

والثاني باطل؛ لاستحالة قيام المعنى بالمعنى.

والثالث باطل؛ لأنه لو جاز أن تكون هذه الصفةُ حاصلةً بالفاعل لجاز حصول المتحرِّكية والعالِمية بالفاعل، ويلزَمُ منه نفي المعاني.

وأما[2] إن كان عدمياً فهو باطل؛ لأن العدم لا يكون علةً في صفة ثبوتيةٍ، وأما إن لم يكُن للقبح مؤثِّرٌ، فهو محال؛ لأن اختصاص الفعل بهذه الصفة دون ما يُماثله لا بدّ وأن يكون أمراً جائزاً، والجائز لا بدّ له من المؤثر، والأَولى جعلُ هذه الطريقة من باب الإلزامات.

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٢) في (ج): «فأما».

وأما الكلامُ في الجهلُ، فهو أنه لو كان قبيحاً؛ لَمَا كان مِن فعلِ الله[١]، والثاني باطل[٢]، فالمقدَّمُ مثله.

أما الشرطيةُ فظاهرة، وأما إفسادُ التالي فهو أنَّ الجهلَ لو كان فعلاً للعبد لكان إما أن يفعله بواسطة النظر، أو لا بواسطة النظر.

والأول باطل؛ لأن النظر عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية إما ابتداءً، أو بناءً[٣]، وترتيب العلوم الضرورية لا يجوز أن يلزمه الجهل.

لا يُقال: لم لا يجوز أن يتولّد الجهلُ من ترتيب جهالاتٍ سابقةٍ عليه[٤]؛ لأنا نقول: بنقل الكلام إلى تلك[٥] الجهالات السابقة ولا يتسلسل ولا يدور[٦]، فلا بدّ وأن ينتهيَ إلى جهالاتٍ معقولةٍ ابتداءً، وذلك[٧] هو القسم الثاني وهو باطل؛ لأن مَن فعل اعتقاداً جازماً في كون العالم قديماً مثلاً، فحين ما يفعل ذلك الاعتقادَ لا يخلو إما أن يكون جازماً بقدم العالم، أو متردداً فيه.

فإن كان الأول، فحنيئذٍ لا يمكنه أن يفعل الجهلَ إلا إذا كان جاهلاً قبل ذلك.

ثم الكلام في ذلك الجهل كالكلام في الأول ولزم التسلسلُ، وهو محال.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) في (ب) و(ج): «والثاني محال».

(٣) في (ج): «ابتداءً وأما ثانيًا».

(٤) كذا في (ج): «عليه»، وفيهما: «عليها».

(٥) قوله: «تلك» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «ولا التسلسل ولا دور».

(٧) قوله: «وذلك» سقط من (ب) و(ج).

فإذن لا بدّ وأن ينتهيَ إلى وقتٍ فعلَ فيه اعتقادَ[١] قدم العالم مع أنه كان خالياً عن اعتقادِه[٢] قِدَمَ العالم والخالي عن اعتقاد قدم العالـم[٣] لا يكون متردّداً في قدمه وحدوثه.

ونحن نجد من أنفسنا ـ بالضرورة ـ أنا متى كنا متردِّدين في شيء؛ فإنه يستحيلُ منا أن نفعل ابتداءً اعتقاداً جازماً فيه.

ولـمّا بطل القسمان علمنا أنَّ[٤] الجهل فعلُ الله تعالى.

وأما الكلام في العبث، فنقول: العبثُ هو الذي لا غرضَ فيه ولا داعيَ أصلاً[٥].

لكنَّ الفعلَ بدون الداعي مُحالٌ عند أبي الحسين وأصحابه، وما كان محالاً كيف يمكن أن يُقال: إنه قبيحٌ؟

فهذه الأمور الخمسة التي تكلمنا في إبطال قولهم[٦] بتقبيحها[٧] هي الأمور المشهورة التي يدّعون العلمَ الضروري بقبحها[٨].

وأما الخمسةُ الباقية فالقدحُ فيها بعد الوقوف على ما ذكرناه سهلٌ.

ولنشرَعِ الآن في حكاية كلام المخالفين[٩]:

---

(١) في (ب) و(ج): «اعتقاده».

(٢) في (ج): «اعتقاد».

(٣) قوله: «والخالي عن اعتقاد قدم العالـم» زيادة من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «هذا».

(٥) قوله: «أصلاً» سقط من (ج).

(٦) قوله: «قولهم» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «تقبيحها».

(٨) في (ب) و(ج): «بتقبيحها».

(٩) كذا في (ج): «المخالفين»، وفيها: «المخالف».

أما المعتزلة؛ فإنهم اتفقوا على ادِّعاء العلم الضروري بقبح هذه الأمور، وقالوا: العقلاء يعلمون ـ بالضرورة ـ قبحَ الضرر الخالي عن جميع جهات الاستحقاق، وقبحَ تكليف الأعمى بنقط المصاحف[١]، والزمِنِ الطيرانَ في الهواء، وقبحَ العبث نحو أن يعلم أن متاعَهُ يُشترى منه بعشرةٍ في بلدته، فيحمله إلى بلدٍ بعيدٍ ليبيعه[٢] فيه[٣] بعشرة! وقُبحَ الكذب الضارّ.

ويعلمون أيضاً حُسن الصدقِ النافع، وشكرِ المنعم.

ومن كابر في العلم بقبح هذه الأشياء وحُسنها فقد كابَرَ في الضروريات.

وليس هذا الاستحسانُ أو الاستقباح[٤] لأجل عرفٍ أو شرع؛ فإنهما حاصلان في حقِّ من لم يعرفْ عُرفاً ولا شرعاً أصلاً مثل البراهمة والتراكمة! فهو إذن لِمجرَّد العقل.

والجواب عن هذا من وجهين:

ـ **الأول**: طريقةٌ للأصحاب[٥]، وهي: أن قبح هذه الأمور وحسنها غيُر معلومٍ بالضرورة؛ لوجوهٍ ثلاثة:

أولها: لو كان ذلك معلوماً بالضرورة لوجب اشتراكُ كل العقلاء في معرفتها كما في سائر الضروريات، وليس الأمر كذلك؛ لأنا نقطع بأنه يحسُنُ من الله تعالى إيلام البريء عن الجرائم من غير استحقاقٍ سابقٍ، ولا عِوَضٍ لاحقٍ، فعلمنا أنَّ ذلك ليس من الأمور الضرورية.

---

(١) في (ب) و(ج): «تكليف الأعمى نقط المصحف».

(٢) في (ج): «إلى بلدة أخرى بعيدة لبيعه».

(٣) قوله: «فيه» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «والاستقباح».

(٥) في (ب) و(ج): «الأصحاب».

وثانيها: أنّا إذا عرضنا على العقل أنَّ الواحدَ نصفُ الاثنين، وعرضنا على العقل حُسنَ[١] هذه الأمور وقبحها لم نَجِدْ جزمَ العقل في هذه الأمور مثل جزمه بالقضية الأولى، والتفاوتُ في العلوم الضرورية غيرُ جائز.

وثالثها: وهو أنه لو كان العلمُ بقبح الظلم ضرورياً؛ لكان العلمُ بحقيقة الظلم[٢] أولى أن يكون ضرورياً، ولما لم يكن العلمُ بحقيقة الظلم ضرورياً، فأَولى ألا يكون[٣] العلمُ بقبحه ضرورياً.

أما الشرطية فضرورية، وأما أن العلم بحقيقة الظلم ليس بضروريٍّ، فلما ذكرناه[٤].

ـ الثاني ـ وهي الطريقة القوية[٥] ـ: أن نقول: إنّا لا ننازع في أن الناس يستحسنون أموراً، ويستقبحون أموراً أُخَر قبل ورود الشرع.

ولكنّا نقول: ذلك الاستحسانُ والاستقباح[٦] مغايران للاستحسان والاستقباح اللَّذَين وقع النزاعُ فيهما[٧].

وبيان تلك المغايرة من حيث الإجمال، ومن حيث التفصيل:

أما الإجمال: فهو أنا إذا رجعنا[٨] إلى أنفسنا وجدناها جازمةً بحسن العدل

---

(١) في (ج): «وعرضنا عليه حسن».

(٢) زاد في (ج) هنا: «ضروريًا».

(٣) في (ج): «أن لا يكون».

(٤) في (ج): «بضروري فلما مرّ».

(٥) في (ب) و(ج): «الأقوى».

(٦) في (ج): «الاستقباح والاستحسان».

(٧) في (ج): «للاستقباح والاستحسان الذي وقع فيه النزاع».

(٨) في (ب) و(ج): «راجعنا».

والصدق[١] والإنصاف، وقبح الكذب والجهل والظلم، ومتردِّدةً في كون هذه الأفعال واقعةً على وجوهٍ لأجلها يجب على الله تعالى أن لا يأمرَ ولا ينهى إلا على وجوهٍ[٢] مخصوصة.

ولما حصل القطعُ بالحسن والقبح بالمعنى الأول، ولم يحصل القطع بهما بالمعنى الثاني؛ علمنا أنّ الحسنَ والقبحَ اللذَين قطعنا بهما غيرُ الحسن والقبح اللذين لم يحصل القطع بهما[٣].

وأما التفصيل: فهو أنّ الاستحسان والاستقباح قد يكونان[٤] لأجل ميلِ الطبع ونفرة[٥] الطبع[٦]، وذلك مثل استحسان العدل واستقباح الظلم، وقد يكون لأجل دفعَ الضرر عن النفس مثل استحسان إنقاذ الغريق؛ فإنّ مَن شاهدَ حيواناً في محنته[٧]؛ فإن كان رقيق الطبع تأذّى من مشاهدة ذلك البلاء، فلا جرمَ يستحسن إنقاذه من ذلك البلاء؛ لأن[٨] ذلك الإنقاذ يتضمن دفع الضرر عن النفس.

وقد يكون لأجل اتفاق أهل العالم على المنع منه؛ لأجل أنّ مصلحة العالم لا تنتظم إلا بالمنع منه مثل قبح الكذب والظلم.

وهذه الوجوه الثلاثةُ مغايرةٌ للوجه الذي وقع فيه النزاعُ[٩].

---

(١) في (ج): «بحسن الصدق والعدل».

(٢) في (ج): «إلا لوجوه».

(٣) في (ب) و(ج): «بهما القطع».

(٤) في (ج): «الاستقباح والاستحسان قد يكون».

(٥) في (ب) و(ج): «ونفرته».

(٦) قوله: «الطبع» سقط من (ج).

(٧) في (ب) و(ج): «محنة».

(٨) في (ب) و(ج): «بأن».

(٩) في (ب): «النزاع فيه».

وإذا كان كذلك لم[١] يلزَمْ من اتفاق العقلاء على مُطلَق الاستحسان والاستقباح[٢] اتفاقُهم[٣] على الاستحسان والاستقباح اللذَين[٤] وقع النزاعُ فيهما[٥].

لا يُقال: إن صاحبَ «المعتمد» تكلّم على[٦] هذه الوجوه من حيثُ الإجمالُ ومن حيث التفصيل:

أما الإجمال، فهو أنه يمكن أن يذكر ما يستقبحه العقلُ وإن لم يكن ثمّ[٧] نفرة طبعٍ؛ نحو ما إذا كان المذموم عدوّاً لواحد يشتهي ذمه وتنقيصه[٨] عند الناس، فأقبل ذلك الإنسانُ يذمُّ عدوَّه هذا بأنه يعلم أنّ العشرة أكثرُ من الخمسة، ويعلم أنّ السماء فوقَه، والأرض تحته، إلى ما أشبه هذا[٩]! وجعل يذمُّه على أنه سخيٌّ جوادٌ متواضعٌ في شرفه! وفرضنا أنه كان يذمُّهُ بصوتٍ طيبٍ حزينٍ يلتذُّ به سامعُه؛ فإنه يُستقبَحُ ذلك منه حيث ذمَّهُ بما لا يذُمُّ به العقلاء.

وأيضاً، فالرجل العاقل إذا اعتقد أنّ العشرة نصفُ الخمسة إلى غيره من الجهالات؛ فإن اعتقادَه هذا لا يضرُّ أحداً ولا يشقُّ عليه؛ فإنه يُستقبَح.

وكذلك إذا جعل العاقلُ يأمر الجماداتِ بأن تطيرَ في الهواء وتسبحَ في الماء، وجعل يذمُّها بأنها لا تطيعه! وفرضنا أنه يتكلّم بها بصوت طيبٍ حزين[١٠]، وفرضنا

---

(١) في (ب) و(ج): «فلا».

(٢) زاد في (ج) هنا: «والذي لم يقع النزاع فيه».

(٣) في (ج): «الاتفاق».

(٤) في (ب) و(ج): «الذي».

(٥) في (ب) و(ج): «فيه».

(٦) في (ج): «في».

(٧) في (ب) و(ج): «ثمة».

(٨) في (ب) و(ج): «وينقصه».

(٩) في (ج): «إلى ما أشبهه».

(١٠) في (ب) و(ج): «حزين طيب».

أنه يستريحُ بذلك الكلام؛ فإنه يُستقبَح ذلك منه[١]، مع أنه لا مضرةَ فيه.

فقد تحقق الاستقباح هنا[٢] من دون[٣] نفرة الطبع.

وأما التفصيل، فهو أنه لا يُمكن أن يُقال: إن استقباحَ الظلم عبارةٌ عن نفرة الطبع عنه؛ لأن الظلمَ ـ وإن كان يستضرُّ به المظلوم ـ إلا أنه ينتفعُ به الظالم، والعدل بين الخصمَين ينتفع به أحدُهما ويستضرُّ به الآخَر، وردُّ الأمانات إلى أهلها ينتفع به أهلُها ويستضر به الرادُّ!

فلو كان اشتهارُ هذه القضايا لأجل ميل الطبع أونفرته[٤] وجب أن تشتهر الظلمة[٥] أن الظلمَ حسنٌ كما شهر المظلوم[٦] أن الظلم قبيح.

لأنا نقول: أما الوجه الإجماليُّ، فالكلام عليه إجمالاً وتفضيلاً:

أما الإجمال[٧]، فمن وجهين:

الأول: أن هذا الوجه لا يدلُّ على أن الظلم قبيح عقلاً؛ لأنك إنما فرّقتَ بين القبح[٨] العقلي وبين النفرة الطبيعية بأن فرضت الكلامَ في صورةٍ تحقَّقَ القبحُ العقلي فيها مع أنه لم تتحقق[٩] فيها النفرة الطبيعية.

---

(١) في (ج): «فإنه يقبح منه ذلك».

(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٣) في (ج): «من غير».

(٤) في (ج): «ونفرته».

(٥) في (ب) و(ج): «يشتهر للظالم».

(٦) في (ب) و(ج): «يشتهر للمظلوم».

(٧) في (ج): «الإجمالي».

(٨) في (ج): «القبيح».

(٩) في (ب) و(ج): «يتحقق».

والظلم مما لا ينفكُّ عن النفرة الطبيعية؛ فإذن لا يُمكنكَ إثباتُ قبح الظلم بهذا الطريق.

الثاني: وهو أنه قد توجد النفرة الطبيعية حيث لا يكون القبحُ العقلي حاصلاً.

وإذا ثبت لنا ذلك فنقول: المضرّةُ جهةٌ من الجهات التي تقتضي النفرةَ الطبيعية، ولا يلزم من عدمِ هذا الوجه عدمُ النفرة الطبيعية إلا بدليل منفصل.

وإذا كان كذلك، فنقول: لم لا يجوز أن يُقال: إن الاستقباحَ[١] الذي نجده في هذه الصورة ـ التي ذكرتَها ـ تكون راجعة[٢] إلى النفرة الطبيعية لا إلى النفرة العقلية؟

فظهر بهذا أن الفرق الذي ذكَرَه مما[٣] يحُوجه إلى الاستدلالِ على قبح جميع الأشياء التي ادّعى الضرورةَ في قبحها، وحينئذٍ تبين ضعفُ قولِه.

وأما التفصيل، فهو أن نقول: إن حاصلَ كلامك: أنّ الجهل والهذَيان مستقبَحان[٤] مع أنه لا مضرةَ فيهما.

ونحن نقول: إن النفرةَ الطبيعية قد تكون حاصلةً وإن لم تكن المضرة حاصلة!

ألا ترى أنَّ كونَ الإنسانِ أبرصَ أو أقرعَ ـ والعياذُ بالله[٥] ـ لا مضرة فيه، مع أن النفرة الشديدة حاصلةٌ عنهما؟ وكذلك كونُ الإنسان مشتغلاً بالحرف الخسيسة مما لا مضرةَ فيه، بل ربما حُصّلت المنافعُ منه مع أنّ النفرةَ[٦] حاصلة[٧]!

---

(١) زاد في (ج) هنا: «العقلي».

(٢) في (ب) و(ج): «يكون راجعاً».

(٣) في (ب) و(ج): «ذكرتموه مما».

(٤) في (ج): «مستقبح».

(٥) قوله: «والعياذ بالله» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «الطبيعية».

(٧) زاد في (ج) هنا: «به».

ولذلك اتفقت المعتزلةُ على وجوب تنزيه الأنبياء عليهم السلام عن كثيرٍ من الصفاتِ والحِرَف[١] المنفِّرة، وإن لم تحصل المضّرةُ في شيء منها ولا القبح العقلي الذي يدعيه الخصمُ!

فعلمنا أن النفرة الطبيعية قد تكون حاصلةً، وإن لم تكن المضرةُ حاصلة.

وإذا كان كذلك لم يلزمْ من عدم حصول المضرّة في الجهل والهذيان أن لا تتحقق[٢] نفرة الطبع بالنسبة إليهما.

وأما الوجه التفصيلي ـ الذي ذكَره ـ فهو ضعيف أيضاً[٣]؛ لأن الظالم يعلم أنه لو أفتى بحُسن الظلم فسيظلمه ـ عن قريبٍ ـ غيرُه.

ولما كان ذلك الظلمُ المتوقّع مكروهَ طبعِهِ ـ وكان ما يؤدي إلى المكروه مكروهاً عند الطبع ـ لا جرم كان الظلم مكروهاً عند الظالم، وكذا القول في سائر الصور المذكورة.

واعلم أنّا إذا أنصفنا علمنا أن القادرَ منا[٤] لا يصدرُ عنه الفعلُ إلا لغرض، وأن المطلوب للحيوان ليس إلا اللذة، والمهروب عنه[٥] ليس إلا الألم.

فكلُّ ما يؤدي إلى تحصل[٦] اللذة حالًا ـ أو مآلًا ـ فهو مستحسَنٌ عندَه[٧]، وكل ما يؤدي إلى الألم حالاً ـ أو مآلاً ـ فهو مستقبَحٌ عنده.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «الدَّنية».

(٢) في (ب) و(ج): «يتحقق».

(٣) في (ج): «أيضًا ضعيف».

(٤) زاد في (ج) هنا: «منا» وليست في النسختين.

(٥) قوله: «عنه» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «تحصيل».

(٧) زاد في (ج) هنا: «وكل ما يؤدي إلى الألـم حالاً أو مآلاً فهو مستحسن عنده».

أما الأول فمثاله برُّ الوالدين والإنصاف والعدل والوفاء بالعهد؛ فإن هذه الأشياء لو أتى بها غيرُه لأجله؛ فإنه يلتذُّ بها وينتفعُ بها، فلا جرم تواضعَ الناسُ على تحسينها[١] لذلك النفع المتوقَّع.

وأما الثاني فمثاله قبح الظلم؛ فإنّ كلَّ أحدٍ يعلم أنه لو أفتى بحسنه؛ فإنه ربما يُظلم ويناله ألـمٌ[٢] عند ذلك، فلا جرم أنهم تواضَعوا على قبحه؛ دفعاً لذلك الضرر[٣] المتوقَّع.

وأما الكذب والجهل والهذيان فكلُّ أحدٍ يعلمُ ـ بالضرورة ـ أن النفرة عنها[٤] ليست مثل النفرة عن الظلم، وأما ذلك القدر من النفرة فهو لأجل ما يحصلُ عند هذه الأمور الثلاثة من حصول المضارِّ إما نظراً إلى الشخص، أو نظراً إلى النوع والجنس[٥].

ثم إن أمكن إثباتُ أن هذه الأشياء لا مضرةَ فيها أصلاً لا بحسب الشخص، ولا بحسب النوع، ولا بحسب الجنس؛ فعليهم أن يُثبتوا[٦] أنّ هذه النفرةَ الحاصلة عقليةٌ لا طبيعية؛ فإنّـا قد بينا أن النفرة الطبيعية قد تحصل مع عدم المضرّة.

وبتقدير أن لا نقدرَ على بيان ذلك! لكن يجب على المدّعي أن يُبين أن هذه النفرة التي يجدها[٧] من النفس عقليةٌ لا طبيعيةٌ حتى يتم مقصودُه، وبالله التوفيق[٨].

---

(١) في (ب) و(ج): «تواضعوا على تحسينها».

(٢) في (ب) و(ج): «الألم».

(٣) في (ج): «فلا جرم تواضعوا على تقبيحه دفعًا للضرر».

(٤) في (ج): «النفرة ههنا».

(٥) في (ج): «أو الجنس».

(٦) في (ج): «يبينوا».

(٧) في (ج): «نجدها».

(٨) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

وأما الذين حاولوا إثباتَ الحسن والقبح العقليَّين بالإلزامات وما يجري مجرى الاستدلالات، فقد تعلّقوا بأمورٍ منها ما يقتضي كونَ الحسن والقبح صفاتٍ حقيقيةً، ومنها ما يُبطل كونَها أموراً شرعية.

فالنوع الأول وجهان:

أولهما[١]: أن من استوى عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه سوى كونه صدقاً وكذباً رجّح الصدق على الكذب، ولولا[٢] كونُ الصدق موصوفاً بما يقتضي الترجيح وإلا لما كان كذلك.

وثانيها[٣]: أن الملك العظيم إذا رأى ضعيفاً مُشرفاً على الهلاك في برّيّةٍ ليس فيها أحدٌ؛ فإنه يميل إلى إنقاذه، وإن كان لا يعتقد أصلَ الدين؛ لينتظر ثواباً.

وفرضنا كونه في برّيّةٍ ليس فيها أحدٌ؛ حتى لا ينتظر منه مجازاةً ولا شكراً، ولا يوافق ذلك غرضه، بل ربما تعب فيه.

النوع الثاني وجوه ستة:

أولها[٤] ـ وهو الأقوى ـ: أنه لو كان حُسنُ الأشياء وقُبحها إنما يثبتان[٥] بالشرع؛ لَـمَا قبُح من الله تعالى[٦] فعلُ شيء، ولو كان كذلك لـما قبُح من الله تعالى إظهار المعجزة على الكاذبين[٧]، وتجويزُ ذلك يسدُّ باب معرفة النبوة.

---

(١) في (ج): «أحدهما».
(٢) في (ب) و(ج): «فلولا».
(٣) في (ج): «وثانيهما».
(٤) في (ب) و(ج): «أولهما».
(٥) في (ب) و(ج): «يثبت».
(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٧) في (ج): «الكذابين».

وثانيها: لو كان الحسن والقبح من الله تعالى؛ لحسُنَ من الله تعالى الأمرُ بالكفر، وتكذيبِ الأنبياء، وتعظيم الأصنام، والمواظبة على الزنى، والسرقةِ، والنهي عن العبادة والصدق.

وثالثها: لو كان الحسن والقبح بالشَّرع؛ لتوقَّفَ وجوبُ الواجبات على مجيء الشرع، ولو كان كذلك لزمَ إفحام الأنبياء؛ لأن النبيَّ إذا ادعى الرسالةَ وأظهر المعجز[١]، فيقول المدعوُّ: إنما يجب عليَّ النظرُ في معجزتك بعد أن أعرفَ أنك صادق؛ فأنا لا أنظرُ حتى لا أعرفَ صدقك حتى لا يجب عليَّ امتثالُ أمرك.

ورابعها: أنه لو لم يكن الحسن والقبح معلومَين[٢] بالعقل لاستحالَ منا أن نعرفَهما عند[٣] ورود الشرع بهما[٤]؛ لأن التصديقّ مسبوقٌ بالتصوُّر، فإذن لا بدّ وأن يكون أصلُ الحسن والقبح معلوماً بالعقل.

وخامسها: لو كان حسنُ الأفعال لأجل الأمر والإذن[٥]؛ وجب أن لا تكون أفعالُ الله تعالى حسنةً؛ لاستحالة الإذن في حقِّه.

ولو كان القبحُ لأجل النهي؛ لزم أن يقتضيَ نهيُ التنزيه قبحَ المنهيِّ[٦] عنه، ولكان نهيُ الإنسان غيرَه عن الطاعة يقتضي قُبحَها.

وسادسها: لو لم يكن الحسنُ والقبح معلومَين بالعقل لم يجُزْ إسنادُ الأحكام إلى المصالح، فحينئذٍ ينسدُّ[٧] بابُ القياس في الشرع.

---

(١) في (ب) و(ج): «المعجزة».

(٢) في (ج): «معلومًا».

(٣) في (ب) و(ج): «بعد».

(٤) قوله: «بهما» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «الإذن والأمر».

(٦) في (ج): «الشي».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «ينسد»، وفي (أ): «نَسُدُّ».

هذا ملخَّص ما لهم في هذا الباب، ولأبي الحسين وصاحب «المعتمد» تقسيماتٌ أُخَرُ منتشرة ضعيفةٌ جداً لا فائدةَ في نقلها، فيجب الاكتفاءُ بهذا القدر.

والجواب عما ذكروه أولاً: أنّ إيثارَهُ للصدق[١]؛ لأن الصدق يتضمن بقاءَ نظام العالم في الأكثر، والكذب على العكس من ذلك.

ثم إن الإنسان إذا أَلِفَ تلك العادةَ واستأنس بذلك الإجماع؛ يُرجّحُ الصدقَ على الكذب.

فأمّا إذا قدَّرَ الإنسانُ نفسَه كأنه خُلق في هذه الساعة، وقدَّر أنه لم يألَفْ مذهباً، ولا خالط قوماً، ولا سمع مقالةً، ولم يلتفت ذهنُهُ إلى اختيار المصالح واختيار المفاسد، ثم عرَضَ على عقله أنَّ الصدقَ هل هو حسنٌ والكذب قبيح[٢] على الوجه الذي لخّصناه؟

فإنا لا نُسلّمُ أنه ـ في هذه الحالة ـ يقطع بذلك.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أن إقدام الملك على ذلك الإنقاذ إما لأجل أنّ الناس لـما[٣] أجمعوا على تحسين الإنقاذ لِـما فيه من مصلحة[٤] العالم ـ وهو قد نشأ على ذلك الإجماع وأَلِفَه[٥] ولم يقرَعْ سمْعَهُ ما يناقضُهُ ـ صار ذلك كالقضية الأولية.

فإن فُرِضَ في حقّ من لم يسمع مقالةً[٦]؛ فالسبب في ذلك تألُّمُ قلبه بسببِ

---

(١) في (ب) و(ج): «الصدق».

(٢) في (ب) و(ج): «الصدق هو حسن، والكذب هو قبيح».

(٣) قوله: «لـما» سقط من (ج).

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «بقاء».

(٥) في (ب) و(ج): «والألفة».

(٦) في (ج): «بمقالة».

رقّة[١] الجنسية؛ فإن الإنسان إذا رأى غيرَهُ في ألم فرَضَ نفسه في ذلك الألم، وحينئذٍ يستقبحُ ذلك الألم وينفرُ طبعُهُ عنه، فيصير ذلك سبباً لاستقباحه مطلقاً.

فإن فُرض في حقِّ شخصٍ لا يكون كذلك؛ فلسنا نُسلِّمُ أنه في[٢] هذه الحالة يُرجِّحُ الإنقاذَ على تركه، فكيف[٣] والإنقاذ إتعابٌ؟ وذلك يستدعي مُعارضاً.

والجواب عما ذكروه ثالثاً ورابعاً: ما مرّ[٤] في مسألة خلق الأعمال.

والجواب عما ذكروه خامساً: أنّ إقحام الشيء لازمٌ عليهم أيضاً؛ لأنه إنما يعرف وجوب النظر عليه إذا حصل له الخوفُ، وعلم أنه يجبُ عليه دفعُ ذلك الخوف؛ لكونه[٥] دفعاً للضرر عن النفس، وعلم أن النظر يصلُحُ لكونه دافعاً للخوف.

فأما العلم الاول فليس بواجب الحصول؛ لأنه قد يحصل له الخوفُ، وقد لا يحصل.

وأما العلم الثاني ـ وهو أنّ دفعَ الضرر واجبٌ ـ فهَبْ أنه حاصل.

لكن العلم الثالث ـ وهو كونُ النظر دافعاً للضرر ـ ليس معلوماً بالضرورة؛ لأن العقلاءَ اختلفوا فيه.

فمنهم من زعم أن النظرَ لا يُفيد العلم، بل لافائدةَ فيه إلا تكثير الشكوك والشبهات.

---

(١) في (ب) و(ج): «الرقة».

(٢) في (ج): «قلنا لا نسلم أن في».

(٣) في (ب) و(ج): «وكيف».

(٤) في (ج): «قد مرّ».

(٥) قوله: «لكونه» سقط من (ج).

ومنهم من زعم أنه ـ وإن كان يُفيده ـ لكنه قد[١] يُفيد الباطلَ أيضاً، والإقدامُ على ما يجوز تأديتُه إلى القبيح قبيحٌ[٢].

ومنهم من سلّم كونه دافعاً للخوف من هذا الوجه، ولكنه من حيثُ أنه يحتمل أن يكون مملوكاً لغيره، فيكون إقدامُه على الفكر والنظر وإتعابِ الخاطر تصرُّفاً في ملك الغير بغير إذنه، وذلك محالٌ[٣].

فهذه الاحتمالات مانعةٌ له من الإقدام على النظر.

وإذا[٤] كان العلمُ بوجوب النظر لا يحصل إلا عند حصول هذه العلوم ـ التي كثيراً يتفقُ خلوُّ الشخص عنها ـ فحينئذٍ لا يعلم كلُّ أحدٍ وجوبَ النظر، فيلزم منه الإقحام.

ثم الجوابُ: أن العلم بالوجوب ـ وإن لم يكن حاصلاً ـ إلا أنه متمكِّنٌ[٥] من تحصيل هذا العلم، والتمكُّنُ قام مقامَ الحصول.

والجواب عما ذكروه سادساً أن نقول: لسنا نقول: بأنا[٦] نستفيد تصوُّرَ ماهية الحسن والقبح من الشرع حتى يلزمنا المحذور الذي ذكرتموه؛ فإنه يُمكننا أن نقول: الواجبُ هو الذي أمر الشارع به ونهى عن تركِه.وهذا القدرُ متصوَّرٌ لنا قبل ورود

---

(١) قوله: «قد» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «يكون تأديته إلى القبيح قبح».

(٣) في (ج): «وذلك محذور».

(٤) في (ج): «فإذا».

(٥) في (ج): «يتمكن».

(٦) قوله: «بأنا» سقط من (ب) و(ج).

الشرع، ولا يلزم[١] من قولنا: إن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع قولُنا: إنها لا تُعقَلُ[٢] إلا بالشرع.

والجواب عما ذكروه سابعاً: أنا لا نجدُ الحسن بأنه الذي ورد به الإذنُ، بل بأنه الذي[٣] علم فاعلُه بأنه[٤] غيرُ ممنوعٍ منه شرعاً.

وأيضاً فلا نعلل القبحَ بمُطلق النهي، بل بالنهي المخصوص[٥]، وهو نهي التحريم.

وعلى أن الحقيقة أنه ليس هناك علةٌ ولا معلولٌ، بل لا معنى للقبح[٦] إلا التعلُّقُ المخصوص بخطاب[٧] الشرع.

والجواب عما ذكروه ثامناً: أنا ـ وإن كنا لا نُوجب رعايةَ المصالح ـ فلا ننكر حصول الأحكام على مطابقتها[٨] في الأكثر، وذلك يفيد ظنَّ تعليل الحُكم في الأصل بالوصف[٩]، وتمام تقريره[١٠] مذكور في كتاب «المحصول من علم الأصول»، فهذا تمامُ قولنا في هذه المسألة[١١].

---

(١) في (ج): «فلا يلزم».
(٢) في (ب) و(ج): «قولنا أنه لا يعقل».
(٣) في (ج): «بل هو الذي».
(٤) في (ج): «أنه».
(٥) في (ج): «بالنهي الذي هو مخصوص».
(٦) في (ج): «القبح».
(٧) كذا في (ب) و(ج): «بخطاب»، وفي (أ): «فخطاب».
(٨) في (ب) و(ج): «مطابقتهما».
(٩) في (ج): «بالوصف في الأصل».
(١٠) في (ج): «وتمام التقرير».
(١١) في (ج): «في هذا المقام».

المقام الثالث: أنا لو سلّمنا ثبوتَ الحسن والقبح العقليين[١] لكن[٢] لا نُسلّمُ تعليلهما بالوجوه التي يذكرها القوم مثل قولهم: الكذبُ إنما قبُح لمجرّد كونه كذباً، والجهلُ لكونه جهلاً، وشكرُ النعم إنما وجب لكونه شكراً للمُنعم[٣].

وطريقهم إلى ذلك: هو[٤] أنا متى علمنا هذه الوجوهَ علمنا القُبح وإن لم نعلَمْ شيئاً آخرَ[٥]، ومتى لم نعلَمْ هذه الوجوه لم نعلم القبحَ وإن عَلِمنا سائرَ الوجوه[٦]!

وذلك يقتضي أن يكون المقتضي لهذه الأحكام هو[٧] هذه الوجوه، وقد عرفتَ ضعف هذه الطريقة فيما مرّ من هذا الكتاب، وبالله التوفيق[٨].

الفصل الثاني: في أنّ أفعال الله تعالى[٩] يستحيلُ أن تكون لأجل الأغراض.

والذي يدل على ذلك مسالكُ أربعةٌ:

المسلك الأول: أنه تعالى[١٠] لو فعل فعلًا لغرض؛ لكان ذلك الغرض[١١] إما أن يكون قديماً، أو حادثاً.

---

(١) قوله: «العقليين» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «ولكن».

(٣) في (ج): «شكر النعم».

(٤) قوله: «هو» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «شيئًا من الأشياء».

(٦) في (ج): «الأشياء».

(٧) في (ج): «وهو».

(٨) في (ب) و(ج): «من هذا الكتاب، والله أعلم».

(٩) في (ج): «سبحانه».

(١٠) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(١١) قوله: «لكان ذلك الغرض» سقط من (ج).

فإن كان قديماً لزم من قدم ذلك الغرض قدمُ فعلِه، فيكون المحدَث قديماً، وهو محالٌ.

وإن كان حادثاً فذلك الحادث إما أن يكون من فعله، أو من فعل[١] غيره.

والأول باطل؛ لأن الكلام فيه كالكلام في الأول، فيلزم[٢] التسلسل.

وإن كان الثاني فهو مُحالٌ؛ لِما بيّنا أنه لا يحدث حادثٌ إلا بقدرته.

المسلك الثاني: أنه[٣] لو فعل فعلًا لغرضٍ؛ لكان ذلك الغرضُ لا بدّ وأن يكون جرَّ نفعٍ، أو دفعَ ضرر[٤]، وهما إما أن يكونا عائدين إليه تعالى[٥]، أو إلى غيره.

والأول يقتضي كونَه تعالى محتاجاً.

والثاني لا يخلو إما أن يكون عودُ ذلك الغرض إلى غيرِه أَولى بالنسبة إليه من أن لا يعود، أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأول عاد كونه تعالى محتاجاً.

وإن كان الثاني كان حصولُ ذلك النفع لغيره وعدمُ حصوله[٦] على السواء بالنسبة إليه، وما كان كذلك استحال أن يكون غرضاً له.

المسلك الثالث: أنه تعالى لو فعل فعلاً لغرضٍ؛ لكان لا يخلو إما أن يُمكنه تحصيلُ ذلك الغرض بدون ذلك الفعل، أو لا يُمكنه.

---

(١) كذا في (ج): «فعل»، وفيهما: «فعله».

(٢) في (ج): «ويلزم».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ب) و(ج): «ضّر».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «له».

فإن كان الأول؛ كان التوصل[١] إلى تحصيل ذلك الغرض بتلك الوسيلة عبثاً[٢].

ومثاله: ما إذا قدر على أن يبيع متاعَه في بلدِ نفسه بعشرةٍ، فذهب إلى بلدةٍ بعيدة ليبيعها بتلك العشرة.

وإن لم يمكنه ذلك؛ كان ذلك الغرضُ مشروطاً بتلك الوسيلة، وذلك باطل؛ لأن أكثر المقاصد إنما يحصل[٣] بعدَ انقضاء تلك الوسائل، وحصولُه بعد عدمه يمنع كونه مشروطاً به.

المسلك الرابع: أن تعليل الفاعلية بالغرض متفرّع على الحسن والقبح العقليَّين، ولما بطل ذلك بطلَ[٤] القول بالغرض.

واحتج المخالف بأمرين:

الأول[٥]: أن الفعل بدون الغرض عبثٌ، وقبحُ ذلك معلومٌ بالضرورة.

وثانيها[٦]: أنّ تخصيص بعض الأفعال دونَ بعضٍ[٧] ببعض الأحكام دونَ بعضٍ لو[٨] لم يكُن[٩] لغرضٍ؛ لكان ذلك ترجيحاً لأحَدَ طرفَي المُمكِن على الآخر لا لِمرجِّحٍ، وهو[١٠] محالٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «التوسل».

(٢) كذا في (ج): «ذلك الغرض بتلك الوسيلة بحثًا»، وفي النسختين: «تحصيل ذلك الفعل...الخ».

(٣) في (ج): «تحصل».

(٤) في (ج): «ولما بطل القول بهما بطل».

(٥) في (ج): «أولهما».

(٦) في (ب): «وثانيها»، وفي (ج): «وثانيهما».

(٧) في (ب) و(ج): «البعض».

(٨) في (ب) و(ج): «دون البعض أو».

(٩) زاد في (ب) و(ج) هنا: «ذلك».

(١٠) في (ب) و(ج): «وإنه».

والجواب عن الأول: أن القول بالحسن والقبح في العقل باطلٌ.

وعن الثاني: ما ذكرناه في مسألة الحدوث، وبالله التوفيق[١].

الفصل الثالث: في أن القول بوجوب الواجبات على الله تعالى محال

والكلام في هذه المسألة ـ من الجانبين ـ مبنيٌّ[٢] على الحسن والقبح، ومع ذلك فنحن نُسلّم هذا الأصل، ونذكرُ دليل المعتزلة على ذلك، ونبين أنه ليس بقويٍّ.

احتجّ[٣] جمهورُ المعتزلة على أنه تعالى[٤] لا يفعل القبيحَ بأن قالوا: إنه تعالى[٥] عالِـمٌ بقبح القبيح، وعالمٌ بغناه عنه[٦]، وكلُّ من كان كذلك استحال منه فعلُ القبيح، فالله تعالى استحال منه فعلُ القبيح[٧].

أما المقدمة الأولى فهي مبنية على ثلاثة أصول[٨]:

أحدها: حسن الأشياء وقبحها في أنفسها، **وثانيها**: كونه تعالى غنياً، **وثالثها**: كونه تعالى عالماً بكل المعلومات حتى يلزم أن يكون تعالى عالماً بقبح القبيح وعالماً بغناه[٩].

---

(١) في (ب) و(ج): «مسألة الحدوث والله أعلم».

(٢) في (ج): «يبنى».

(٣) في (ب) و(ج): «واحتج».

(٤) في (ج): «على أن الله تعالى».

(٥) في (ج): «إن الله تعالى».

(٦) في (ج): «القبيح وغني عنه وعالـم باستغنائه عنه».

(٧) في (ج): «كذلك فإنه يستحيل منه فعل القبيح».

(٨) في (ب) و(ج): «أصول ثلاثة».

(٩) زاد في (ب) و(ج) هنا: «عنه».

وأما المقدمة الثانية فهم يقررونها بطريقين[١]:

الأول: القياس على الشاهد.

وتقريره: أن نبين أنّ الواحد منا قد يكون مستغنياً عن فعل القبيح، ثم نبين أنه متى علم استغناءه[٢] عنه؛ فإنه يستحيل أن يفعله.

ثم نبين أن العلةَ في استحالة أن يفعل القبيح علمُه بقبحه وعلمُه بغناه عنه، ثم نبين أنه متى كانت العلة ذلك وجب أن يكون الحكمُ في الغائب كذلك.

بيان الأول [أن الإنسان][٣]: إذا قيل له: «إن صدقت أعطيناك درهماً وإن كذبت أعطيناك درهماً»، ويكون الصدق والكذب[٤] متساويين في أجناس الحروف وأعدادها حتى يكون الكلفة في إيجادهما متساوية، ثم قدّرنا أن ذلك الإنسان خُلق دفعةً واحدة، ولم يُخالطْ أقواماً ولم يألَفْ مذهباً، ولم يكن معتقداً للثواب والعقاب؛ ففي هذا الموضع يكون الصدقُ والكذبُ بالنسبة إليه على السواء، وإذا كان كذلك كان ـ والحالة هذه[٥] ـ مستغنياً عن الكذب.

بيان[٦] **الثاني**: أنا إذا قدَّرنا حالنا على هذا الوجه، ثم رجعنا إلى أنفُسنا وجدنا عقولَنا نافرةً عن الكذب، وذلك معلوم بالضرورة.

بيان الثالث: أنه متى حصل هذان العلمان ـ أعني: العلم بقبحه، والعلم بغناه

---

(١) في (ب) و(ج): «بطريقتين».

(٢) في (ب) و(ج): «ثم تبين أنه متى علم استغناء».

(٣) قوله: «أن الإنسان» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «الكذب والصدق».

(٥) زاد في (ج) هنا: «كان».

(٦) في (ج): «وبيان».

عنه ـ حصلت النفرة العقلية، ومتى لم يحصلا لم تحصل هذه النفرة[١]، والدوران طريق إلى[٢] العلمية.

بيان الرابع: أن العلة متى حصلت؛ فإنه يستحيل تخلُّف الحكم عنها، ولما ثبت هذان العلمان في حقّ البارئ تعالى وجب ألا يكون فاعلاً للقبح[٣].

الثاني: وهو أن نُثبت هذه المقدمة بطريقة كلية، فنقول: القادر لا يفعل إلا بالداعي، والداعي إما داعي الجهل ـ وهو أن يكون الفاعل جاهلاً بالقبح أو بالغنى ـ أو داعي[٤] الشهوة، أوداعي الحكمة.

ولما لم يوجد شيءٌ من هذه الدواعي ـ في حقِّ من كان عالماً بقبح القبيح وعالماً بغناه عنه ـ استحالَ منه فعل القبح[٥].

واعلَمْ أنَّ قولَنا في النكتة: إنه تعالى[٦] عالمٌ بقبح القبيح[٧] وعالمٌ بأنه غني عنه، وكلُّ من كان كذلك استحال منه فعلُ القبيح[٨] أولى مِن قول مَن قال: إنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بأنه غني عنه[٩]، وكلُّ مَن كان كذلك استحال منه فعلُ القبيح[١٠].

---

(١) زاد في (ج) هنا: «العقلية».

(٢) قوله: «إلى» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «للقبيح».

(٤) في (ج): «بالقبح وبالغناء عنه وداعي».

(٥) في (ج): «القبيح».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) كذا في (ب) و(ج): «القبيح»، وفي (أ): «القبح».

(٨) كذا في (ج): «القبيح»، وفيها: «القبح».

(٩) في (ج): «القبيح وغني عنه».

(١٠) من قوله: «وكل من كان» إلى هنا سقط من (ج).

ـ **أما أولاً**: فلأن العالِـمَ بقبح القبيح الغنيَّ عنه قد يفعل القبيحَ إذا كان جاهلاً بغناه عنه.

ـ **وأما ثانياً**: فلأن الفعل والترك ينبغي أن يُعلَّلا[١] بالداعي لا بغيره، والداعي في حقّ الله تعالى ليس إلا العلم، فوجب أن يعلل بالعلم بالغنى لا بنفس الغنى[٢]، وبالله التوفيق[٣].

والاعتراض عليه أن نقول: نحن لا ننازعكم أنَّ هذه الأمورَ قبيحةٌ لوجوهٍ عائدةٍ إليها! لكن لم قلتُم: إن صدورها عن الله تعالى قبيح؟

لا يقال: لأنا متى علمنا هذه الوجوهَ علمنا قبحَها وإن لم نعلم شيئاً آخرَ، ومتى لم نعلمْ هذه الوجوه لم نعلم[٤] قبحَها وإن علمنا سائر الوجوه[٥]، فعلِمْنا أنَّ المقتضَي لقبحها هذه الوجوهُ، وهذه الوجوهُ لا يختلف حالُها بأن فُرضت هذه الأفعال صادرة عن البارئ تعالى[٦] أو عن غيره؛ لأنا نقول: لا نُسلّمُ أنّـا بمجرد هذه الوجوه نعلم القبح[٧].

بيانه: أن كثيراً من الأمور تقبح منا ولا تقبح[٨] من الله تعالى؛ فإن مَن جمع بين العبيد والإماء[٩] في داره ولم يقيدهم بقيدٍ أصلًا، وعلم منهم أنهم متى كانوا كذلك؛

---

(١) في (ب) و(ج): «يعلل».
(٢) في (ج): «بالغنا لا بنفس الغنى».
(٣) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «علمنا».
(٥) في (ب) و(ج): «سائر الأشياء».
(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «القبيح».
(٨) في (ب) و(ج): «يقبح منا ولا يقبح».
(٩) في (ب) و(ج): «عبيده وإمائه».

فإنه[١] يفجر بعضهم ببعض، ثم قال مع ذلك: إن غرضي من ذلك أن يمتنع بعضهم عن بعض حتى يستحقوا الثواب؛ فإنه يعدُّ سفيهاً عابثاً.

ثم إن ذلك ـ مع قبحه هنا ـ لم يقبح[٢] من الله تعالى، فإذا جاز ذلك هنا[٣] فلم[٤] لا يجوز في سائر القبائح أن نعتبر في جهة قبحها صدورها من الواحد منا؟ وإذا احتمل ذلك لم يُمكنكم القطعُ بقبح هذه الأفعال عند صدورها من الله تعالى.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن ما الدليل على صحة المقدمة الثانية؟ وأما[٥] القياس فيمنع الحكم في الأصل.

قوله: العاقل إذا استوى عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه سوى كونِ أحدهما صدقاً والآخر كذباً؛ فإنه يُرجّح الصدقَ على الكذب.

قلنا: لا نُسلّمُ.

قوله: لأنا إذا فرضنا هذه الحالة المذكورة وجدنا أنفُسنا قاطعين بترجيح الصدق على الكذب.

قلنا: هذا الذي نجده الآن[٦] من أنفُسنا لا يُمكنُ الاستدلالُ به على المقصود، وذلك؛ لأنّـا مذ خُلقنا إلى الآن لا نسمع إلا تحسين الصدق وتقبيح الكذب، فانغرس في خاطرنا قبحُ الكذب وحسنُ الصدق، وترسّخت هذه الهيئة[٧] رسوخاً شديداً.

---

(١) قوله: «فإنه» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «مع قبحه منّا لا يقبح».

(٣) في (ج): «ههنا».

(٤) في (ب): «هاهنا».

(٥) في (ب) و(ج): «فأما».

(٦) في (ب) و(ج): «الوجدان».

(٧) في (ج): «هذه البينات».

فنحن ـ وإن فرضنا زوال هذه الهيئات[١] ـ إلا أنها لا تزول بمجرد ذلك الفرض[٢]، بل هي مع ذلك الفرض[٣] باقيةٌ بحالها، فلعلنا إنما نحكم عند هذا الفرض[٤] بترجيح الصدق على الكذب؛ لأن تلك الهيئاتِ الفرضيةَ الاعتباريةَ الباقيةَ فينا مع هذا الفرض تقتضي[٥] ذلك الترجيح.

نعم[٦] لو قدَّرنا إنساناً خالياً عن هذه الهيئات بأسرها؛ فإنا لا ندري أنه هل يُرجح الحسن على القبيح؟ وذلك؛ لأنه لم يتّفق لنا تلك الحالة؛ لأن الذي نقدر عليه هو أن نفرض أنفُسنا خالية عن تلك الهيئات، لا أن نجعلها خاليةً عنها.

فالحاصل أن التجربة الحاصلة عند فرض الخلوِّ غير، والتجربة[٧] الحاصلة عند الخلو غيرٌ[٨]، والحاصل معنا هو التجربة الأولى، والذي يُنتفع به في مطلوبنا هو الثانية، فيبطل هذا الكلامُ.

لا يُقال: هبْ أنه لم يحصل لنا خلوُّ النفس عن هذه الهيئات الاعتبارية لكنا نعلم أن الإنسان الذي خلا عن جميع هذه الهيئات الاعتبارية لا بد وأن يرجِّح الحسن على القبيح؛ لأن كونه قبيحاً جهة صرف.

لأنا نقول: إن كان الأمر كذلك؛ فينبغي أن تذكروا هذا الكلامَ ابتداءً في تقرير هذه المقدمة، وأن تتركوا طريقة القياس.

---

(١) في (ج): «هذه البينات».

(٢) في (ج): «بمجرد هذا الغرض».

(٣) قوله: «الفرض» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «الغرض».

(٥) في (ب) و(ج): «يقتضي».

(٦) في (ب) و(ج): «بل».

(٧) في (ج): «غير التجربة».

(٨) قوله: «غير» سقط من (ج).

ثم إن سلّمنا الحكم في الأصل! لكن لا نُسلّمُ[١] أنَّ الدوران طريقةُ العِلية، وتمامُ القدح في طريقة القياس مذكورٌ في أول الكتاب.

وأما[٢] الطريق الثاني فنقول: إنه غير مستقيم على أصولكم وذلك؛ لأنه إما أن يتوقف حصولُ الفعل على حصول الداعي، أو لا يتوقف.

فإن لم يتوقف؛ لم يلزَمْ منِ انتفاء الداعي[٣] إلى فعل[٤] القبيح في حقّ الله تعالى انتفاءُ فعل القبيح.

وإن توقَّف؛ فلا يخلو إما أن يجب[٥] الفعلُ عند حصول الداعي أو لا يجب.

فإن لم يجب؛ لم يلزمْ من تحقُّق الداعي في حقّ الله تعالى إلى فعل الواجبات وجوبُ كونه فاعلاً للواجبات.

وإن وجب فقد تحقَّق ركُنا[٦] الجبر فقد لزمَكم الجبر؛ فإنه متى ثبت أنه متى[٧] لم يوجد الداعي استحال الفعلُ، ومتى وُجد وجب؛ ثبت[٨] القول بالجبر لا محالةَ، وثبت أنه تعالى هو الفاعل لأفعال العباد مثل الجهل والظلم وغيرهما.

وحينئذ يبطل قولهم[٩]: إن العالِـمَ بقُبح القبيح العالَم بغناه عنه[١٠] يستحيلُ أن

---

(١) من قوله: «والذي ينتفع به» إلى هنا غير واضح في (ج).

(٢) من قوله: «القياس مذكور في أول الكتاب» إلى هنا غير واضح في (ج).

(٣) قوله: «فإن لـم يتوقف لم يلزم من انتفاء الداعي» غير واضح في (ج).

(٤) في (ج): «الفعل».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «حصول».

(٦) في (ب) و(ج): «تركنا».

(٧) قوله: «متى» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «فثبت».

(٩) في (ب) و(ج): «قولكم».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «فإنه».

يفعله. لا يُقال: إنا نختار القسم الأول، وهو أن الفعل لا يتوقف على الداعي.

وقوله: فعلى هذا لا يلزم من انتفاء الداعي انتفاء الفعل.

قلنا: نحن لم نستدلَّ بانتفاء الداعي في حقّ الله تعالى إلى فعل القبيح على استحالة كونه فاعلاً للقبيح حتى يلزمني[١] ما ذكرته، بل أقول: علمُه تعالى بقبح القبيح وبغناه عنه صارفٌ[٢] له عن فعل القبيح.

وعندي أن[٣] الفعل ـ وإن جاز حصوله[٤] بدون الداعي ـ إلا أنه يجب حصولُه عند حصول الداعي، فاندفع الإشكال؛ لأنا نقول: هبْ أنك تُجوّز[٥] صدورَ الفعل عن غير الداعي إلا أن أكثر أفعال العباد إنما تحصل عن الداعي، وأكثر القبائح إنما تحصل عن داعي الشهوة، وتلك الدواعي من فعل الله تعالى[٦]؛ لأن العلم بكون[٧] الأكل والشرب والوقاع لذيذاً ليس علماً استدلالياً بل علماً ضرورياً حاصلاً عند التجربة، فتكون هذه العلومُ مِن فعل الله تعالى.

فإذا كانت الأفعالُ واجبةً عند حصول الدواعي كانت هذه القبائحُ مُوجبات أفعال الله تعالى[٨]، فيكون الله تعالى[٩] فاعلاً لها على طريقة[١٠] التسبُّب، فحينئذٍ يبطل

---

(١) في (ج): «يلزمنا».

(٢) في (ب) و(ج): «صارت».

(٣) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «الفعل يصح حصوله».

(٥) في (ب) و(ج): «أنه يجوز».

(٦) في (ب) و(ج): «من فعل أحد».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «بكون»، وفي (أ): «يكون».

(٨) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «طريق».

قولُكم: العالِـم بقبح القبيح[١] العالم بغناه عنه لا يفعله.

وإن قلتم بأن الفعل لا يجب حصوله عند حصول الداعي، فكذلك الصرف لا يجب عند الصارف؛ لأنِ الصارف داعٍ إلى الصرف، وحينئذ يتوجّه الإشكال المذكور.

ثم إن سلّمنا سلامةَ هذا الطريق عن التناقض وسلّمنا أن الفاعلّ لا بدّ له من داعٍ! فما الدليل[٢] على انحصار الدواعي في دواعي الحكمة والشهوة والجهل؟

لا يُقال: الفاعل إما أن يكون عالماً بقبح القبيح، أو لا يكون عالماً به.

وهذا الثاني[٣] هو الذي يفعل لداعي الجهل، وأما الأول فإما أن يفعله لنفعٍ يعود إليه أو إلى غيره، والأول هو داعي الشهوة[٤]، والثاني داعي الحكمة.

فقد انحصرت الدواعي فيما ذكرناه؛ لأنا نقول: هب استقامة هذا الحصر! ولكن لم لا يجوز أن يفعل الله تعالى[٥] لغرضٍ[٦] يعود إليه؟

والذي ثبت ـ بالدليل ـ استحالتُهُ عليه تعالى[٧] هو[٨] الألم واللذة، فأما أنه لا يعود إليه غرضٌ ومطلوبٌ فذلك مما لم يثبت بالدليل الذي مرّ، فإذن لا يتمُّ دليلُكم على حكمة الله تعالى إلا بعد إبطال هذا الاحتمال[٩].

---

(١) في (ج): «القبائح».
(٢) في (ج): «لا الدليل».
(٣) في (ب) و(ج): «والثاني».
(٤) قوله: «والأول هو داعي الشهوة» سقط من (ج).
(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «ومطلوب».
(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٨) زاد في (ب) و(ج) هنا: «فعل».
(٩) في (ج): «هذه الاحتمالات».

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه[١] يدلُّ على حكمة الله تعالى بالتفسير الذي تذكرونه! ولكن معَنا ما يقدح فيه من وجهين:

الأول: وهو أنه تعالى كلف بالإيمان من علم أنه لا يؤمن، وذلك تكليفٌ بما لا يُطاق، وذلك يقدح في قولكم.

الثاني: هب أن صدور الإيمان ممن[٢] علم أنه لا يؤمن ليس بمحال! ولكن مع ذلك فالتكليف به قبيح.

بيانه: وهو أن العقلاء يستقبحون من العاقل أن يفعل فعلاً لغرض مع حصول اليقين له بأن لا[٣] يُفضي إلى ذلك الغرض وإنما يُفضي إلى ضده؛ فإن من جميع[٤] بين عبيده وإمائه وقال: غرضي من ذلك هو[٥] أن تشتد الشهوة في حقهم، ثم إنهم يمتنعون عن قضاء تلك الشهوة فيستحقّوا التعظيم[٦] بسبب ذلك الامتناع، مع أنه يعلم يقيناً أنهم لا يفعلون ذلك بل يرتكبون الفواحش؛ فإنه يُستقبح منه ذلك!

ومن رأى برية يمر فيها المسافرون وكانت[٧] خاليةً عن السرُّاق وقُطاع الطريق بسبب قلة الماء والأبنية فقال: إني أبني فيها أبنية، وأستخرج فيها أودية[٨]، حتى يكمل انتفاع المسافرين بها؛ مع أنه يعلم قطعاً أنه متى فعل ذلك اجتمع فيها من السُّرّاق أو

---

(١) في (ج): «ثم لئن سلمنا أن ما ذكرتم».

(٢) في (ج): «من».

(٣) في (ج): «اليقين بأنه لا».

(٤) في (ج): «جمع».

(٥) قوله: «هو» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «فيستحقون به التعظيم».

(٧) في (ب) و(ج): «فكانت».

(٨) في (ج): «أدوية».

ما[١] يقطعون القوافل، ويُغيرون على الناس ويقتلونهم، ثم إنه يقول مع هذا اليقين: إني إنما فعلتُ[٢] ذلك لغرض الإصلاح وإن كنتُ قاطعاً بأنه لا يحصل منه إلا الإفساد؛ فإنه يُستهزأ به ويُسخر منه.

والوالد إذا علم من ولده أنه مهما أعطاه السكين؛ فإنه يقتل به نبياً من الأنبياء ويقتل به نفسه، ثم إنه يقول: ولكن[٣] كنت أعلم منه ذلك لكني[٤]، إنما أعطيته ذلك السكينَ ليَبريَ به قلمَه؛ فإنه يُسخر منه.

فثبت بهذه الصُّور أنّ مَن فعل فعلاً لغرض الصلاح[٥] مع أنه يكونُ على يقينٍ من أنه لا يحصل الصلاح وإنما يحصل الفساد؛ فإن ذلك الفعل يكون قبيحاً[٦].

ثم إن الله تعالى[٧] كلَّف الكافر مع أنه تعالى كان يعلم أنه لا يحصل للكافر بسبب[٨] ذلك التكليف إلا العقوبةُ السرمديةُ والعذابُ الأبديُّ، فالمضرة الحاصلة هنا[٩] أعظم من المضرة الحاصلة في الصور التي عددناها؛ لأنه لا مناسبةَ بين المضّرة التي تنقضي في اللحظة الواحدة وبين المضرة الأبدية نعوذ بالله منها.

واعلم أنّ أجودَ ما للمعتزلة في دفع هذا الكلام أن يقولوا[١٠]: لـمّا ثبت بالدليل

---

(١) في (ب) و(ج): «من السراق من».

(٢) في (ب) و(ج): «ثم إنه مع هذا اليقين قال: إنما فعلت».

(٣) في (ب): «إني وإن كنت».

(٤) في (ج): «يقول أني وإن كنت أعلم ذلك منه لكنني».

(٥) في (ج): «لأجل الإصلاح».

(٦) في (ج): «قبحًا».

(٧) في (ج): «ثم إنه تعالى».

(٨) في (ج): «سبب».

(٩) في (ج): «منها».

(١٠) في (ج): «قالوا».

حكمة الله تعالى، وثبت أنّ هذا التكليفَ من فعل الله تعالى؛ وجب ألا يكون[١] قبيحاً.

ولكنك متى أوردته على الوجه الذي أوردناه عليه سقط هذا الكلامُ! وذلك؛ لأنا جعلنا هذا الكلام مُعارضاً لِما جعلوه دليلاً على حكمة الله تعالى.

ومن المعلوم أنّ الدليلَ لا يُفيد اليقين ما لم يتبيّن سلامتُه عن المعارضة، فإذن دليل حكمة الله تعالى لا تتم[٢] إلا بعد الجواب عن هذا السؤال! ولا[٣] يُمكن أن يُدفع هذا السؤال بالبناء على حكمة الله تعالى، وإلا لزم الدورُ.

وإذا ثبت ذلك ثبت أنه لا خلاصَ عنه إلا بالخوض في جوابه على سبيل التفصيل، والذي[٤] جعلوه جواباً عن ذلك على سبيل التفصيل مما لا يخفى على كلّ من شد أطرافاً[٥] من هذا العلم ضعفُه، فالأولى أن لا نطوّل الكتابَ بذكرِه، وبالله التوفيق[٦].

* * *

(١) في (ج): «أن لا يكون».
(٢) في (ج): «لا يتم».
(٣) كذا في (ب) و(ج): «ولا»، وفي (أ): «فلا».
(٤) في (ج): «التفضيل الذي».
(٥) في (ب) و(ج): «شذ طرفاً».
(٦) في (ب) و(ج): «والله أعلم».

الأصل الرابع عشر

في أسمائه تعالى

الأصل الرابع عشر[١]

في أسمائه تعالى

والكلام فيه يقع في خمسة فصول:

الفصل الأول: في الاسم والمسمى والتسمية:

المشهور عن أصحابنا رحمهم الله[٢] أن الاسم هو المسمى.

وعن المعتزلة أنه التسمية.

وعن الإمام الغزالي رحمه الله[٣] أنه مغاير لهما.

والناس قد طوّلوا في هذه المسألة وهو عندي فضولٌ؛ لأن البحث عن أن[٤] الاسم هل هو عين المسمّى[٥]؟ مسبوقٌ بتصور ماهيّة الاسم وماهية المسمى.

فنقول: الاسمُ: هو اللفظة الدالة[٦] بالوضعِ لـمعنى من غير دلالةٍ على زمان

---

(١) في (ج): «عنه».

(٢) قوله: «رحمهم الله» زيادة من (ب) و(ج) ورمز لها بـ«رح».

(٣) قوله: «رحمه الله» زيادة من (ب) و(ج) ورمز لها بـ«رح».

(٤) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «أم لا».

(٦) في (ب) و(ج): «اللفظ الدال».

ذلك المعنى. والمسمى: هو[١] الذي وُضع[٢] اللفظ بإزائه.

وإذا عرفتَ ذلك فنقول: الاسم قد يكون غير المسمى، وقد يكون نفس المسمى.

أما الأول: فلأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أن لفظة «الجدار» مغايرة لحقيقة الجدار، وكذا السماء والأرض وغيرهما.

وأما الثاني: فلأن لفظة «الاسم» اسمٌ للّفظ الدالّ على المعنى المجرد عن الزمان، ومن[٣] جملة تلك الألفاظ لفظ «الاسم»؛ فإنه[٤] لفظةٌ دالّة على معنى مجرّدٍ عن الزمان، فيكون الاسم اسماً لنفسه من حيث هو اسم، فهنا[٥] الاسمُ والمسمى واحد[٦]. فهذا ما عندي في هذه المسألة.

الفصل الثاني: في تقسيم أسمائه سبحانه وتعالى

اعلمْ[٧] أن كلَّ اسم يُطلق على الشيء فإما أن يكون المسمّى به ذاتَ الشيء، أو ما يكون داخلاً فيها، أو ما يكون خارجاً عنها[٨].

والدالُّ على الأمر الخارجي إما أن يكون دالًّا على الموصوفية بتلك الصفة، أو على ذلك الشيء مع كونه موصوفاً بتلك الصفة.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «الشيء».
(٢) زاد في (ج) هنا: «ذلك».
(٣) في (ج): «من».
(٤) في (ج): «فإنها».
(٥) في (ب) و(ج): «فإذن».
(٦) في (ج): «الاسم هو المسمّى».
(٧) في (ج): «واعلم».
(٨) في (ب) و(ج): «منها».

والفرقُ بين الأمرَين ظاهر؛ لأنه لا فرقَ بين أن يُوضع العالم مثلاً بإزاء شيء ما له[١] علمٌ، وبين أن يُوضَعَ بإزاء جسمٍ له علم.

وأنت متى وقفتَ على أقسام أحدِ هذين القسمَين أمكنكَ نقلُها إلى القسم الآخر، فنقول: الاسمُ الدالُّ على الصفة إما أن يكون دالًّا على صفة واحدة، أو على أكثر منها.

وأيضاً فإما أن يدلَّ على صفة حقيقية، أو إضافية، أو سلبية.

فإذا ركّبناها قلنا: إما أن يدلَّ على صفةٍ حقيقيةٍ فقط، أو إضافية فقط، أو سلبية فقط، أو حقيقية مع إضافية، أو حقيقية مع سلبية[٢]، أو إضافية مع سلبية، أو حقيقية مع إضافية وسلبية معاً.

ثم إن الصفاتِ الحقيقيةَ المعلومةَ للخلق ليست إلا السبع[٣] التي ذكرناها، وأما السُّلوب فهي ـ بحسب الأجناس ـ متناهية، وإن كانت بحسب الأنواع والأشخاص غيرُ متناهية، وأما الإضافات فهي غيرُ متناهية؛ لأن أكثرَ صفاتِه كلُّ واحدٍ منها متعلِّقٌ بما[٤] لا نهاية له، فلو كان له سبحانه[٥] ـ بحسب كلّ اعتبارٍ من هذه الاعتبارات ـ اسمٌ؛ لحصلت له تعالى أسماءٌ غير متناهية أو متناهية، ولكنها[٦] تكون كثيرة جداً.

---

(١) في (ب) و(ج): «قاله».

(٢) في (ج): «فقط أو حقيقية مع سلبية أو حقيقية مع إضافية».

(٣) في (ج): «السبعة».

(٤) في (ج): «أكثر صفات له كل واحد منها يتعلق بما».

(٥) في (ج): «تعالى».

(٦) في (ب) و(ج): «لكنه».

الفصل الثالث: في أنه هل يُمكن أن تكون لذاته المخصوصة اسم أم لا؟

القدماءُ من الفلاسفة أنكروا إمكانَ ذلك لوجهين:

فالأول: الواضعُ[١] لذلك الاسم إما اللهُ تعالى أو غيرُه.

والأول محال؛ لأن المقصودَ من وضع الاسم تعريفُ المسمى، فلو وضع اللهُ تعالى لذاته اسماً لكان المقصودُ منه إما أن يُعرّفَ نفسَه ذاتَه المخصوصة، وذلك ظاهرُ[٢] الفساد.

أو يعرف نفسَه خلقَه بذلك الاسم، وذلك[٣] باطل؛ لأن خلقَهُ لا يعرفون ذاتَه المخصوصة؛ لأن ذاتَه المخصوصةَ[٤] المتعيّنة مانعةً من وقوع الشرّكة فيها من حيث هي هي، وكل ما عَلِمَهُ الخلق[٥]؛ فإنه غيرُ مانعٍ لِما هو هو[٦] من وقوع الشركة فيها.

فإذن[٧] ذاتُهُ المخصوصةُ من حيث هي هي غيرُ معلومة للخلق.

أما الأول: فلأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ خصوصيةَ ذات كل شيء من حيث هي هي يستحيل أن تكون حاصلة لغيرها وإلا لكان الشيء عين غيره.

وأما الثاني: فظاهر؛ لأنّ الذي عَلِمْناه[٨] ليس إلا الموجود الواجب لذاته الذي

---

(١) في (ب) و(ج): «إمكان ذلك، وقالوا: إن الواضع».

(٢) في (ج): «معلوم».

(٣) زاد في (ج) هنا: «أيضًا».

(٤) قوله: «لأن ذاته المخصوصة» سقط من (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «منه».

(٦) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «الشركة فيه فإن».

(٨) في (ج): «علمنا».

ليس بجوهرٍ ولا عرَض ولا متغيِّرٍ، وأنه واجبٌ كونَهُ عالِماً بمعلوماتٍ لا نهايةَ لها قادراً على مقدوراتٍ لا نهايةَ لها إلى غير ذلك من الصفات.

وهذا المجموعُ لا يمنعُ نفسُ تصوره من وقوع الشركة فيه.

أما أولاً: فلما بيّنا في «المباحث المشرقية» و«كتاب المحصول[١]» أنّ الكليَّ إذا قُيِّد ـ ولو بألف قيدٍ[٢] كلّيٌّ ـ كان الباقي[٣] ـ بعد ذلك أيضاً ـ كلياً.

وأما ثانياً: فلأنا إذا عقلنا ذلك، فلو كان ذلك تعقُّلاً لعينِ ذاته المخصوصة؛ لكان لا فرقَ بين العلم بالموجود الواجب العالم القادر وبين العلم بهذا الموجود العالم القادر.

ثم كما أنّا نستغني عن إقامة الدلالة على توحيد المفهوم الثاني وجب[٤] أن نستغنيَ عن إقامة الدلالة على توحيد المفهوم الأول، فثبت أنا لا نعرف حقيقته المخصوصة.

لا يُقال: احتمالُ الشركة إنما يكون لو لم يُعلَم[٥] أن ذلك الموجودَ الواجب الذي من شأنه كذا وكذا يجب أن يكون واحداً، فأما إذا علمنا كونَه واحداً فقد زال احتمالُ الشركة.

لأنا نقول: إنا بعد العلم بكون ذلك الموجود الذي من شأنه كذا وكذا واحداً بنفي[٦] احتمال الشركة، ألا ترى أن هذا المفهوم يمكن أن يكون مُشتركاً فيه بين أمور كثيرة على البدل؟

---

(١) في (ج): «كتاب الملخص».

(٢) قوله: «قيد» سقط من (ج).

(٣) كذا في (ج): «الباقي»، وفيهما: «النافي».

(٤) في (ب) و(ج): «واجب».

(٥) في (ب) و(ج): «نعلم».

(٦) في (ب) و(ج): «ليبقى».

نعم، قبل العلم بالوحدانية كان ذلك المفهوم صالحاً لأنْ يكونَ مشتركاً فيه على الجمع، وعلى البدل معاً.

أما بعد العلم بالوحدانية فيستحيل أن يكون مشتركاً فيه على الجمع، لكن لا يستحيل أن يكون مشتركاً فيه على البدل.

وأما[١] الشخص المعين؛ فإنه يستحيل أن يتصوّرَ كونه مشتركاً فيه لا على الجمع ولا على البدل، فظهر أنّا لا نعلم ذاتَ الله تعالى من حيث هي هي، فظهر منه أنه لا يمكن أن يُقال: الله تعالى وضع لها اسماً[٢]، وبه يتبين أنه يستحيل أن يضع الخلقُ لها اسماً، فيثبت أن ذاتَ الله تعالى وحقيقتَه لا اسم لها.

الثاني: وضعُ الاسم للشيء[٣] بعدَ كونه معلوماً، وذاتُ الله تعالى لو كانت معلومةً للخلق[٤] لكانت إما أن تكونَ معلومة على سبيل الاضطرار، أو على سبيل الاكتساب.

والأول ظاهر الفساد، والثاني لا يخلو إما أن يكون المعرفَ لحقيقته المخصوصة هو عين تلك الحقيقة، أو الأمور الداخلة فيه، أو الأمور الخارجة عنه[٥].

والأول محالٌ؛ لاستحالة كونه معلوماً قبل كونه معلوماً.

والثاني محال؛ لأنه لا جُزء لحقيقته.

والثالث باطل؛ لأن اللازم الخارجي لا يُفيد تصور ماهية الملزوم؛ لأن أكثر ما فيه أنه يُعلم منه شيء ما دون ذلك اللازم، وذلك لا يُفيد العلمَ بماهية ذلك الشيء وذلك اللازم.

---

(١) في (ج): «فأما».

(٢) في (ب) و(ج): «وضع لذاته اسمًا».

(٣) في (ب) و(ج): «وجه آخر في ذلك: وهو أن وضع الاسم للشيء».

(٤) في (ج): «للخلق معلومة».

(٥) في (ج): «عنها».

فإذن ذاتُ الله تعالى غير معلومة للبشر، فإذن لا اسمَ لها أصلاً، فهي إذن إنما تُعرف بلوازمها، وهي[١] استغناؤه عن كلّ ما عداه، واحتياج كل ما عداه إليه، وذلك هو الإلهية.

قال العارفون: الحقيقة[٢] البسيطة لا يمكن تعريفها بنفسها، ولا بالأمور الداخلة، ولا بالصفات الخارجة عنها، ولكن يمكن تعريفها بالإشارة العقلية، أو الحسية.

أما العقلية فمثل ما أنّا[٣] إذا أردنا تعريفَ ماهية اللذة أو الألم[٤] لا يمكنا أن نزيد على الإشارة إلى الحالة التي يجدها كلُّ حيٍّ من نفسه.

وأما[٥] الحسية فمثل ما إذا أردنا تعريفَ ماهية السواد والبياض، فليس لنا إلا أن نشير إلى هذه الألوان المخصوصة، لكن الإشارة إنما تفيد معرفةَ المشار إليه لو لم يكن هناك شيئان يمكن توجُّه الإشارة إلى كلٍّ واحد منهما، وإلا لم يكن مجرّد الإشارة مفيداً تميّزَ[٦] ذلك المشار إليه عن غيره.

فلا جرمَ العارفون الذين بالغوا في الاستغراق في معرفة الله تعالى ومحبته[٧] إلى حيث زال عن عقلهم[٨] وحسِّهم الالتفاتُ إلى ما عدا الله سبحانه[٩] يكتفون في

---

(١) في (ج): «وهو».
(٢) في (ب) و(ج): «ولذلك قال العارفون نفعنا الله بهم: الحقيقة».
(٣) قوله: «أنا» سقط من (ب) و(ج).
(٤) في (ج): «ماهية الألم واللذة».
(٥) في (ج): «فأما».
(٦) في (ج): «تمييز».
(٧) في (ج): «الاستغراق في محبة الله تعالى ومعرفته».
(٨) في (ب) و(ج): «عن قلوبهم وعقولهم».
(٩) في (ج): «تعالى».

التعبير[١] عنه سبحانه[٢] بلفظِ «هو»، وهذا مرتبة الصديقين.

فأما الذين يشاهدون معه موجوداً غيرَه ـ وذلك درجة أصحاب النظر ـ فإنهم لا يكتفون في تعريفه بلفظ «هو»، بل يحتاجون إلى ذكرِ ما به يتميُّز[٣] تلك الهوية عن غيرها، فلا جرم أنهم احتاجوا إلى أن يذكروا بعد لفظ[٤] «هو» اللفظة الدالة على اللوازم التي بها يتميز[٥] عند عقولنا هويته سبحانه عن هوية غيره.

وأظهر تلك اللوازم أمران:

أحدهما سلبي: وهو استغناؤه عن كل ما عداه.

وثانيهما إضافي: وهو احتياجُ كلِّ ما عداه إليه.

واللفظ الدال[٦] على مجموع هذين الوصفين[٧] بالمطابقة الدالّ[٨] على كلّ واحدٍ منهما بالتضمن هو لفظة «الله»[٩]، فلذلك سبحانه ابتدأ[١٠] بلفظة «هو» إشارةً إلى مقام الصديقين، ثم أردفها بلفظة «الله» إشارة إلى مقام أصحاب النظر، فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[١١] [الإخلاص: ١].

---

(١) في (ج): «بالتعبير».

(٢) زاد في (ج) هنا: «وتعالى».

(٣) في (ب) و(ج): «ما يتميز به».

(٤) في (ج): «لفظة».

(٥) في (ب) و(ج): «تتميز».

(٦) في (ج): «واللفظة الدالة».

(٧) في (ج): «اللفظين».

(٨) في (ج): «الدالة».

(٩) زاد في (ب) و(ج) هنا: «عند من يجعله علمًا».

(١٠) في (ب) و(ج): «فلذلك ابتدأ سبحانه وتعالى».

(١١) قوله: «فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾» زيادة من (ب) و(ج).

الفصل الرابع[١]: في الأسماء التي اختلفوا في أنها أسماء ذاته أو أسماء صفاته:

وهي الموجود، والشيء[٢]، والكائن، والثابت، والذات، فمن جعل الوجودَ والشيئيةَ والثبوتَ صفةً[٣] زائدة على الحقيقة جعلها من أسماء الصفات الذاتية، ومن أنكر ذلك زعم أنها أسماء الذات.

ثم إن الناس اختلفوا في صحة إطلاق هذه[٤] الألفاظ عليه[٥].

والأصل في هذا[٦] الباب: أنه هل يجوزُ وصفُ الله تعالى بشيء مما يُوصف به غيره أم لا؟

اتفق جمهور المسلمين على جواز ذلك، وذهبت الملاحدةُ وجهم بن صفوان[٧] وأبو العباس الناشئ[٨] إلى المنع من ذلك، واحتجوا بأن قالوا: لو وصفناه بشيءٍ مما

---

(١) هذا الفصل تأخر في (ب) و(ج)، فجعله الفصل الخامس.

(٢) في (ب) و(ج): «وهو الوجود الشيء».

(٣) قوله: «صفة» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (أ): «في صحة إطلاق تعدي». والصحيح ما أثبتناه.

(٥) في (ب) و(ج): «هذه الألفاظ عليه والأصل».

(٦) في (ج): «والأصل في هذا»، وسقطت «والأصل» منهما.

(٧) هو المتكلم الكاتب أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندي الراسبي، رأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال، كتب للأمير حارث بن سريج التميمي، وكان ينكر الصفات، وينزه الباري عنها بزعمه.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٦: ٢٦)، و«ميزان الاعتدال» (١: ٤٢٦).

(٨) هو الشاعر المتكلم أبو العباس عبد الله بن محمد المعروف بابن شرشير الناشئ، أصله من الأنبار، وهو معدود في طبقة البحتري وابن الرومي وله قصيدة نحو من أربعة آلاف بيت فيها فنون من العلم وهي على روي واحد وقافية واحدة، قال المرزباني: «وكان أبو العباس الناشئ متهوسًا شديد الهوس، وشعره كثير، وهو مع كثرته قليل الفائدة»، توفي سنة ٢٩٣هـ.
ترجمته في: «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (١١: ٢٩٧)، «الوافي بالوفيات» للصفدي (١٧: ٢٨٢).

وصف[١] به خلقه لكان هو تعالى مُشارِكاً لخلقه في ذلك الوصف، فبعد ذلك إما أن يمتاز عن خلقه بوصف آخر، أو لا يمتاز.

فإن كان الأول لزم وقوعُ التركيب في ذات الله تعالى، وكل مركَّبٍ فهو ممكن، وكل ممكن محتاج إلى مؤثر، فواجب الوجود محتاج إلى مؤثر، هذا خلف.

وإن كان الثاني كان مثلاً لخلقه، ومثل المخلوق مطلقاً مخلوقٌ، فواجب الوجود مخلوق، هذا خلف.

فإذن يستحيلُ أن يُوصف واجبُ الوجود بشيء مما يُوصف به الخلقُ.

ثم إن الملاحدةَ وجهماً والناشئ لمّا قرروا هذا الأصل ذهب كلٌّ واحد[٢] بعد ذلك إلى مذهب آخر بعد اتفاقهم على الأصل المذكور.

أما الملاحدة فقد زعموا أنا لا نصف اللهَ تعالى بأنه موجود وإلا لكان مثلاً للموجودات مطلقاً أو مركَّباً، ولا بأنه لا موجود وإلا لكان مثلاً للمعدومات أو مركَّباً.

وكذلك لا نصفه بأنه واحد أو لا واحد، وعالم أو لا عالم، وقادر أو لا قادر، بل الوجودُ والعدم، والحق والباطل، والسلب والإيجاب أضدادٌ؛ تعالى اللهُ عن الأضداد والأنداد.

وأما جهمٌ؛ فإنه امتنع أن يُقال للباري تعالى: إنه موجود، أو شيء، أو عالم، أو قادر، بل زعم أنه يجب أن يُقال: أنه مُوجِد ومُشيءٌ ومعلِّم ومُقدّر.

وأما الناشئ؛ فإنه امتنع من أن يُقال للواحد من أنه موجودٌ، أو شيءٌ، أو عالم، أو قادر، بل زعم أنه يجب أن يُقال: إنه موجدٌ يشاء[٣].

---

(١) في (ب) و(ج): «يوصف».

(٢) زاد في (ج) هنا: «منهم».

(٣) في (ب) و(ج): «وأما الناشئ فقال: إنه موجود عالم شيء، وما عداه يقال له: موجد معلم مشيء».

فهذا تقرير كلام هذه الطائفة[١]، ويُحكى عن البصري الأول من المعتزلة أنه قال: لولا الجمعُ لما كنتُ أُطلق على الله تعالى لفظة الشيء؛ لأن هذه اللفظة ـ لغاية عمومها ـ غير مفيدة.

واعلم أن الخلاف معه لا شكّ أنه في اللفظ، فأما مع الأوَّلين فإما أن يكون في اللفظ، أو في المعنى.

أما في اللفظ، فيُستدَلُّ[٢] ردّاً على جهم والملاحدة بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩].

والإجماعُ دلّ على أنه يصحُّ وصفُه بأنه عالم قادر[٣] حيٌّ.

وأما على الناشئ، فهو أنا نعلم ـ بالضرورة ـ من أهل اللغة أنهم يطلقون هذه الألفاظ على الأجسام والأعراض، فلا معنى للامتناع منه.

وأما في المعنى فنقول للملاحدة: إن بديهةَ العقل حاكمةٌ بامتناع كذب طرفَي النقيض، والضروريُّ لا يجوز القدحُ فيه بالنظري، وما ذكرتُموه من الشبهة قدحٌ في ذلك[٤]، فلا يستحق الجواب.

ونقول لجهم: لـمّا نفيتَ كونَه تعالى موجوداً حيـاً عالماً قادراً فقد نفيتَه مطلقاً، وإلا فقد قلت بمذهب الملاحدة، وهكذا الكلام مع الناشئ.

وأما الجواب عن الشبهة التي تمسكوا بها؛ فأن نقول[٥]: إنّ وجود كل شيء ذاته،

---

(١) في (ج): «تقرير كلامهم في هذه الطريقة».

(٢) في (ج): «فنستدل».

(٣) في (ج): «قادر عالـم».

(٤) في (ج): «كما ذكرتموه من المشبهة قدح ذلك».

(٥) في (ج): «فهو أن نقول».

وكما[١] أن السواد مخالفٌ للبياض لذاته، فكذلك هو[٢] مخالف له في وجوده.

وكذا القولُ في العالم والقادر على ما هو مذهبُ نُفاة الأحوال، والظاهرُ أن جهماً لم يذهبْ إلا إلى ذلك.

ثم إن سلّمنا الاشتراكَ المعنويَّ! إلا أنا نقول: إن له سبحانه وتعالى ماهية مخالفة لسائر الماهيات والاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الماهية[٣] على ما قررناه؛ فاندفع الإشكالُ.

وقد[٤] كنّا على عزمِ الاستقصاء في تفسير الأسماء لكنه[٥] صدّنا عنه أن ذلك مما لا يتمّ إلا بصناعة[٦] الاشتقاق، وأنها[٧] غير لائق بهذا الكتاب! ومع ذلك فلنذكُرِ الاسمَ الأشهر من أسماء الله الحسنى مع ما فيه من الخلاف[٨].

الفصل الخامس[٩]: في لفظة[١٠] «الله»:

قبل[١١] الخوض في المقصود نقول: الاسم إما أن يكون نفسُ تصوُّر معناه يمنع[١٢] وقوعَ الشركة فيه ـ وهو المسمى بالعَلَم ـ أو لا يكون.

---

(١) في (ب) و(ج): «فكما».

(٢) قوله: «هو» سقط من (ج).

(٣) في (أ): «نقول: بأنّ الاشتراك لازمٌ لِما به الامتيازُ، وهو الذات المخصوصة التي له سبحانه».

(٤) في (ج): «ولقد».

(٥) في (ب) و(ج): «ولكنه».

(٦) في (ج): «بضاعة».

(٧) في (ب) و(ج): «وأنه».

(٨) من قوله: «ومع ذلك فلنذكر الاسم» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٩) هذا الفصل تقدم في (ب) و(ج)، فجعل الفصل الرابع.

(١٠) قوله: «لفظة» زيادة من (ب) و(ج).

(١١) في (ج): «وقبل».

(١٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «من».

ولا يخلو إما أن يكون موضوعاً ابتداءً للمعنى ـ وهو اسم الجنس ـ أو لا يكون، وهو[١] المشتقّ.

وإذا عرفتَ ذلك فنقول: لقائل أن يقول: لفظة «الله» تجري مجرى العلم.

والدليل عليه: أنها لو لم تكن علماً لَما كان قولنا: «لا إله إلا الله» صريحاً في التوحيد، لكنه صريح في التوحيد، فلفظة «الله» يجب أن تكون جاريةً مجرى العلم.

بيان الشرطية: أنها إذا لم تكن علماً لم يكن نفسُ تصوُّر معناها[٢] مانعاً من الشركة، فيجري مجرى قولنا: «لا رجل في الدار إلا العالِم»، فلفظة «العالم» لما لم تكن علماً لشخص معين لم يكُن ذلك الاستثناء مقتضياً أن يكون الذي في الدار شخصاً معيناً.

فكذلك هنا[٣] لو لم يكن لفظ[٤] «الله»[٥] مختصاً به سبحانه[٦] بل كان مفهومه[٧] صالحاً لوقوع الشركة فيه؛ لم يكن ذلك الاستثناء تصريحاً بالتوحيد[٨].

وأما أن[٩] قولنا: «لا إله إلا الله» صريحٌ في التوحيد فذلك من أظهر العلوم[١٠]، فثبت أن لفظة «الله» جارية مجرى العلم.

---

(١) في (ج): «هو».
(٢) في (ب) و(ج): «معناه».
(٣) في (ج): «ههنا».
(٤) في (ب) و(ج): «تكن لفظة».
(٥) زاد في (ج) هنا: «علماً».
(٦) في (ج): «مختصة به تعالى».
(٧) في (ب) و(ج): «مفهوماً».
(٨) في (ب) و(ج): «صريحاً في التوحيد».
(٩) قوله: «أن» سقط من (ب) و(ج).
(١٠) زاد في (ج) هنا: «وأجلاها».

لا يُقال: ما ذكرتُموه مُعارَضٌ بوجوهٍ أربعة[١]:

أولها: لو كانت هذه اللفظة [جارية مجرى العلم أو كانت][٢] من الأسماء[٣] الأعلام لما كانت مفيدة ولو لم تكن مفيدة لما صح وصفها بالحسن؛ لأن اللفظ لا يحسن لذاته، وإنما يحسن بحُسن[٤] معناه لكنه يجب وصفها بالحسن؛ لقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] فثبت أن هذه اللفظة ليست من الأعلام.

وثانيها: أن اسم[٥] العلم لا يجوز وصفُ الشيء به في معرض المدح لوجهين[٦]:

ـ **أما أولاً**: فلأن الاسم[٧] العلم غير مُفيدٍ، والمذكور في معرض المدح لا بدّ وأن يكون مفيداً.

ـ **وأما ثانياً**: فلأن المسمى بـ«زيد» لا يجوز أن يُقال في معرض المدح: هو الزيد.

نعم[٨] لو أُريد بـ«الزيد» النعتُ صحّ ذلك، ولكنه يكون حينئذٍ[٩] نعتاً لا علماً.

---

(١) قوله: «أربعة» سقط من (ج).

(٢) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج).

(٣) في (ج): «أسماء».

(٤) في (ج): «لحسن».

(٥) في (ب) و(ج): «وثانيها وهو أن».

(٦) في (ب) و(ج): «لا يجوز الإتيان به في معرض المدح».

(٧) في (ج): «اسم».

(٨) في (ب) و(ج): «في معرض المدح هذا زيد بلى».

(٩) في (ج): «حينئذ يكون».

وإذا ثبت ذلك فنقول: إن لفظة «الله» ذكرَها اللهُ تعالى[١] في معرض التمدُّح به في قوله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [الحشر: ٢٢]، وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون من الأعلام.

وثالثها: وهو أن حقيقته تعالى غير معلومة، فلا يجوز وضعُ الاسم لها.

ورابعها[٢]: وهو أن الناس في هذه اللفظة على قولين: منهم من جعلها اسمًا موضوعاً، ومنهم من جعلها مشتقاً، فأما[٣] جعلها علَماً فذلك مما لم يقُل به أحدٌ.

ورابعها: أن حقيقة الله غير معلومة، فلا يجوز وضعُ الاسم لها[٤].

والجواب عن[٥] الأول: أنا لا نُسلّمُ أن العلَم لا يُمكن وصفه بالحسن.

قوله: لأنه لا يفيد.

قلنا: لا نُسلّمُ؛ لأنا إذا وضعنا اسماً بإزاءِ ذاتٍ موصوفة بصفات المدح والكمال هي هذه الذاتُ؛ كان من أسماء المدح، وكان علماً.

أما أنه من أسماء المدح[٦]، فلأنه دلّ على اتصاف المسمى بصفات المدح والكمال، وأما أنه علم فلأنه تناوَلَ[٧] هذه الذاتَ من حيث هي هذه[٨].

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) قوله: «أو» زيادة من (ب).

(٣) في (ب) و(ج): «أما».

(٤) من قوله: «ورابعها: أن حقيقة الله» إلى هنا سقط من (ب) و(ج) وفيه بدلًا منه في (ب): «وهو أن حقيقته تعالى غير معلومة فلا يجوز وضع الاسم لها ورابعها».

(٥) في (ب) و(ج): «لأنا نقول: أما الجواب عن».

(٦) زاد في (ج) هنا: «وكان علماً أما أنه من أسماء المدح».

(٧) في (ج): «يتناول».

(٨) زاد في (ج) هنا: «الذات».

وهذا هو الجواب عن الثاني! وأما الثالث فجوابه منع الإجماع، وأما الرابع فقد مرّ الجواب عنه[١].

وأما[٢] إذا قلنا: إنه ليس من الأعلام، فهل هو من الأسماء الموضوعة[٣] أو المشتقة؟ والكلام فيه متفرّع على الكلام في[٤] أن لفظة «الإله» اسمٌ أو صفة، واختيار[٥] الزمخشري الأولُ، لوجهين:

الأول: أن صفاته تعالى لا بدَّ لها من موصوفٍ تجري[٦] عليه، وما عدا هذه اللفظة كلها صفات، ويدلُّ عليه الاستقراءُ، فلو[٧] جعلنا هذه اللفظة أيضاً صفةً بقيت جملةُ أسمائه صفاتٍ غيرَ جاريةٍ على اسمٍ موصوفٍ بها، وهذا محالٌ[٨].

الثاني[٩]: أنك تصِفُه ولا تصفُ به، فلا تقول: «شيء إله» كما لا تقول: «شيء واحد»، وتقول: «إله واحد صمد» كما تقول: «رجل كريم خبير».

هذا ما ذكره، وقد ذكر ـ قبل ذلك ـ أن «الإله» اسمٌ يقع على كلِّ معبودٍ بحقٍّ أو باطل، ثم غلب على المعبود بحقٍّ.

---

(١) قوله: «وأما الرابع فقد مر الجواب» سقط من (ب)، وفي (ج): «الثالث فقد مر الجواب عنه وأما الرابع فجوابه منع الإجماع المعلوم».

(٢) في (ب) و(ج): «فأما».

(٣) قوله: «أو» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «الكلام في» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «واختار».

(٦) في (ب) و(ج): «يجري».

(٧) في (ج): «ولو».

(٨) في (ج): «وهو محال».

(٩) في (ب) و(ج): «والثاني».

فأقول: إذا كان الإله هو المعبود مطلقاً، والمعبود بالحق كان الإله صفةً، وحينئذ يبطُلُ الوجهان اللذان ذكرهما.

بل الصحيح ما ذكرنا ـ قبل ذلك ـ أن المعقولَ للخلق منه سبحانه[١] ليس إلا الصفات مثل كونه تعالى عالِماً وموجوداً وحياً[٢] وغنياً ومعبوداً، فأما الحقيقة المتقوِّمة بنفسها مثل ما للسواد من كونه سواداً، وللجوهر من كونه جوهراً، فذلك غير معلوم للبشر.

فإن[٣] جعلنا هذه اللفظةَ موضوعةً لمعنى معقولٍ للبشر فلا بد وأن نجعلَها صفة.

وإن لم نشترط كونَها موضوعةً لمعنى معقولٍ للبشر فحينئذٍ أمكن جعلها من أسماء الأجناس إن قلنا: إنها[٤] موضوعةٌ لتلك الحقيقة من حيث هي هي مع قطع النظر عن تعيُّنه سبحانه وتعالى[٥]، أو من الأعلام إن قلنا: إنها موضوعةٌ لتلك الحقيقة مع ذلك التعيّن الذي لها[٦].

وأما القائلون بكونه[٧] صفة، فاختلفوا أنه هل هو مشتق أم[٨] لا؟

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وتعالى».

(٢) قوله: «وحيًا» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «وإن».

(٤) في (ب) و(ج): «بأنها».

(٥) قوله: «وتعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «الذي له سبحانه وتعالى».

(٧) في (ج): «بكونها».

(٨) في (ج): «فاختلفوا في أنها هل هي مشقة أم».

فزعم الخليل أنه غير مشتقٍّ، وزعم سيبويه[١] أنه مشتقٌّ، وتحقيق الحقّ فيه لا[٢] يليقُ بهذا الكتاب، وبالله التوفيق[٣].

* * *

(١) هو إمام النحو وحجة العرب أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، المعروف بـ«سيبويه»، ومعنى سيبويه بالفارسية رائحة التفاح، أخذ النحو عن الخليل بن أحمد الأزديّ، ولازمه، وتتلمذ له، وقد كان أخذ شيئاً من النحو عن عيسى بن عمر الثقفيّ وعن يونس، وأخذ عن غيرهما. وأخذ اللغة عن أبي الخطاب الأخفش الكبير وغيره.

ترجمته في: «إنباه الرواة على أنباه النحاة» للقفطي (٢: ٣٤٦)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (٨: ٣٥١).

(٢) في (ج): «وتحقيق القول فيها لا».

(٣) في (ب) و(ج): «والله أعلم».

الأصل الخامس عشر

في إقامة الدلالة على أنه لا إله إلا الله

الأصل الخامس عشر
في إقامة الدلالة على أنه لا إله إلا الله

المعتمد[١] فيه الدلالةُ المذكورة في كتاب الله تعالى، ونحرِّرُها [أن نقول][٢]: أنا لو قدّرنا إلهين فإما أن يمتنع مخالفتهما، أو لا يمتنع، والقسمان باطلان، فالقول بالإلهين باطل.

بيان فساد القسم الأول: أن أحدهما لو انفرد كان يُمكنه إيجاد الحركة والآخر لو انفرد كان يمكنه إيجاد السكون.

فعند اجتماعهما إما أن تبقى الصحتان، أو لا تبقى واحدة منهما، أو تبقى إحداهما دون الأخرى، والأول هو المطلوب.

والثاني يقتضي أن لا يكون واحدٌ منهما قادراً على شيء، وذلك يمنع من وجود إله قادر، وهو باطلٌ على ما مر.

والثالث يقتضي المطلوب؛ لأن الذي زالت الصحة عنه لا يكون إلهاً، بل الإله هو الذي يصحُّ منه إيجاد مراده.

بيان فساد القسم الثاني: أن كلَّ ما يصح ثبوتُه لم يلزم من فرض ثبوته محالٌ، والمخالفة يلزم من فرض ثبوتها محال؛ لأنهما إذا تخالفا حتى حاول أحدُهما ضدَّ مراد

---

(١) في (ج): «والمعتمد».

(٢) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج).

الآخَر فإما أن يحصل مطلوباهما[١]، أو لا يحصل واحد منهما، أو يحصل أحدهما دون الثاني، والأقسام الثلاثة باطلة.

أما الأول فهو ظاهر الفساد، وأما الثاني فهو أيضاً محال؛ لأنه إذا كان كل واحد منهما قادراً على ذلك الفعل فلو امتنع ذلك الفعلُ وجب أن يكون ذلك الامتناعُ لمانع، وذلك المانعُ إما نفس قادريةِ الثاني، أو الأثر الصادر عن قادرية الثاني.

والأول باطل؛ لأنا نعلم بالضرورة أن الثانيَ لو لم يحاول ضدَّ ما حاوله الأول، فبمجرد كون الثاني قادراً لا يبعد[٢] وجود الفعل على الأول.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنه إذا كان امتناعُ وجود فعل كلٍّ واحد منهما معلَّلاً بوجود فعل الآخر.

فلو امتنع الفعلان معاً لزم وجوبُ حصولهما معاً؛ لوجوب حصول المعلول عند حصول العلة، وحينئذ يلزم وجوبُ حصول فعلَيهما حالَ امتناعِ فعلَيهما، وذلك محال.

وأما الثالث فهو أيضاً باطل؛ لأنا إذا فرضناهما قادرَين على كلّ المقدورات، فكلُّ ما يقدر عليه أحدُهما قدر عليه الآخرُ، فيستحيل أن يختصَّ أحدُهما بأمرين يصيرُ مطلوبُه راجحاً ومطلوبُ غيرِه مرجوحاً، وإذا استحال من كلٍّ واحدٍ منهما ترجيحُ مطلوبه لم يكن ترجيحُ مطلوبِ أحدهما على مطلوب الآخر أولى من العكس.

وحينئذ يمتنع حصولُ مراد أحدهما عند تعذُّر حصولِ مراد الآخر، فثبت أن القول بوجود الإلهين يُفضي إلى المحال، فيكون القول[٣] محالًا.

---

(١) في (ب): «مطلوبهما».

(٢) كذا في (ب): «لا يبعد»، وفيها: «لا يتعدد».

(٣) زاد في (ب) هنا: «به».

فإن قيل: لا نُسلّمُ صحة وقوع المخالفة، والذي استروحتُم إليه في إثبات هذه الصحة؛ فإنما يدلُّ على أنه يصحُّ من كلِّ واحدٍ منهما ضدّ ما يصحُّ من الآخر نظراً إلى ما لكل واحد منهما من القادرية ولا نزاعَ فيه! لكن لم لا يجوز أن يكون هناك اعتبارٌ آخرُ يمنع من وقوع المخالفة؟ فإنه ليس يلزم من صحة ثبوت الشيء نظراً إلى اعتبارٍ مخصوص صحةُ ثبوته مطلقاً.

ألا ترى أن خلافَ معلومِ الله ممكنُ الوقوع نظراً إلى ذاته وإن كان ممتنع الوقوع نظراً إلى كونه متعلق علم الله، فثبت أنه لا يلزم من كونِ الشيء ممكنَ الحصول ـ نظراً إلى جهة مخصوصة ـ كونُه ممكنَ الحصول مطلقاً، فلا يلزم من صحة وقوع المخالفة ـ نظراً إلى ما لكلِّ واحد منهما من القادرية ـ صحةُ وقوع المخالفة مطلقاً.

وإنهم محتاجون إلى إثبات صحة وقوع المخالفة مطلقاً[1]، فعليكم إقامة الدلالة على ذلك.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يدل على صحة وقوع المخالفة مطلقاً! لكن ها هنا شُبَهٌ تُوهم نقيضَ ذلك، وهي أربع:

الأولى: أنه تعالى إما أن يكون قادراً على الضدين أو لا يكون.

فإن لم يكن كذلك لم يصحَّ دليلُكم؛ لاحتمال كونِ كلِّ واحدٍ منهما غيرَ قادر على ضدِّ مقدور الآخر.

وإن كان كلُّ واحد منهما قادراً على كلّ الأضداد فإما أن يتوقّفَ إيجادُ كل واحد منهما أحدَ مقدورَيه دونَ المقدور الآخر على مُرجِّحٍ أو لا يتوقف.

---

(١) من قوله: «نظراً إلى ما لكل واحد» إلى هنا سقط من (ب).

والثاني يقتضي ترجح[١] أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجِّحٍ، وهو محالٌ[٢].

والأول لا يخلو إما أن يكون ذلك المرجّح من لوازم ذلك الفعل الواقع، أو لا يكون.

فإن لم يكُن من لوازمه كان ضمُّ ذلك المرجّح إلى ذلك الفعل دونَ ضدّه يستدعي سبباً آخرَ، ولزم التسلسُلُ.

وإن كان ذلك من لوازم ذلك الفعل فمتى قدَّرنا إلهَين عالمَين بكلّ المعلومات، فكل واحدٍ منهما يكون عالماً باشتمال ذلك الفعل على ذلك الوجه الذي لأجله ترجّح على ضدّه، ومتى تساوَيا في العلم بذلك كانا متساويَين في المقتضي لترجيح وجودِ ذلك الفعل على ضدّه، ومتى تساوَيا في المقتضي للترجيح استحالَ من كلِّ واحدٍ منهما أن لا يريد ذلك الترجيحَ، وذلك يقتضي امتناعَ وقوعِ المخالفة بينهما.

واعلم أن المعتزلة ذكروا هذا السؤال على ما يليق بمذهبهم، وهو أن الفاعلَ لا يفعل إلا للداعي، والداعي في حقّ الله عبارةٌ عن علمه باشتمال الفعلِ على مصلحة مخصوصة.

فإذا قدّرنا إلهَين فلا بدّ وأن يتساوَيا في العلم بتلك المصلحة فيتساوَيان في الداعي، والمتساويان في الداعي يستحيل وقوعُ المخالفة بينهما، فإذن يمتنع وقوعُ المخالفة بين إلهين.

ومثال ذلك: أن المهندسَين إذا كانا في غاية الحذاقة والأستاذية فلا بد وأن يكونا عالِـمَين بأصلح الوجوه في بناء الدار، ومتى كانا عالِـمَين بذلك وكانا مُراعيَين للمصلحة امتنعَ وقوعُ الخلاف بينهما، فكذلك هنا[٣].

---

(١) في (ب): «ترجيح».

(٢) في (ب): «من غير مرجح وإنه محال».

(٣) في (ب): «ههنا».

الثانية[١]: أن كلَّ واحد من الإلَهين إذا كان عالماً بكلِّ المعلومات كان كلُّ واحد منهما عالما بأن أيَّ الضدين يقع وأيهما لا يقع؟

وقد ثبت أن ما علم اللهُ أنه لا يقع كان ممتنعَ الوقوع.

وظاهرٌ أنّ العالِـمَ بامتناع وقوع الشيء لا يكون مريداً لوقوعه، فإذن كلُّ واحدٍ من الإلهين يقصد إيجادَ ما علِمَ عدَمَ[٢] وقوعه[٣]، ولا يقصد[٤] إيجادَ ما علم عدمَ وقوعه، فيستحيلُ وقوعُ المخالفة بينهما.

الثالثة[٥]: أن كلّ واحد منهما عالمٌ بأن الآخَرَ قادرٌ على ما لا نهايةَ له[٦]، وإذا كان كذلك فإذا خالَفَ أحدُهما صاحبه؛ فإنه لا يتمكّنُ كلّ واحدٍ منهما من تحصيل مطلوبه.

وإذا علم كلّ واحدٍ منهما تعذُّر مطلوبه ـ بتقدير المخالفة ـ صار هذا العلم صارفاً لكلِّ واحدٍ منهما عن مخالفة الآخر؛ لأنّـا متى علمنا في الشيء أنه يتعذّر تحصيلُه صار ذلك صارفاً لنا عن محاولة[٧] تحصيله.

الرابعة[٨]: أن يحتجّ بحجة المعتزلة على أن الله تعالى يجب أن يكون مريداً بإرادة حادثةٍ[٩] لا في محلٍّ.

---

(١) في (ب): «الثاني».

(٢) قوله: «عدم» سقط من (ب).

(٣) زاد في (ب) و(ج): «فيقصدان ما علما وقوعه».

(٤) في (ب) و(ج): «يقصدان».

(٥) في (ب) و(ج): «الثالث».

(٦) زاد في (ج) هنا: «من المقدورات».

(٧) في (ج): «مجادلة».

(٨) في (ب) و(ج): «الرابع».

(٩) في (ب) و(ج): «محدثة».

وإذا ثبت ذلك! فنقول: نسبة تلك الإرادة إلى أحد الإلهَين كنسبتها إلى الثاني، فيجب أن يقتضيَ المريديةَ لكلِّ واحدٍ منهما، وإذا كان كذلك استحال وقوعُ المخالفة بينهما.

ثم إن سلّمنا صحةَ وقوع المخالفة بينهما! فلم قلتُم: إن ذلك محالٌ؟

قوله: بتقدير[١] وقوع المخالفة لا يخلو الأمرُ عن أحد الأقسام.

قلنا: المحال إنما يلزم[٢] من وقوع المخالفة، وليس لزومُ المحال[٣] من وقوع الشيء قادحاً في صحة وقوعه؛ بدليل صورتَين:

الأولى[٤]: أن وقوع انقلابِ معلوم الله تعالى يُفضي إلى المحال الذي هو انقلابُ علمِه جهلاً، وأما صحة انقلاب معلومه فلا يفضي إلى ذلك، وإلا لم يكن الإمكانُ الذاتي لتغير معلوم الله تعالى[٥] حاصلًا، ولكان واجباً لذاته، وهو محال.

الثانية[٦]: أن وقوع الظلم يدلُّ على الجهل أو الحاجة المُحالَين على الله تعالى، والمعتزلة اتفقوا على صحة وقوع الظلم منه وصحة وقوعه منه تعالى[٧] لا يدلُّ عندهم على الجهل والحاجة[٨].

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «بتقدير»، وفي (أ): «تقدير».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «يلزم»، وفي (أ): «لزم».

(٣) في (ب) و(ج): «الحال».

(٤) في (ب): «أولاهما».
في (ج): «أولهما».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ب): «ثانيهما»، وفي (ج): «وثانيهما».

(٧) كذا في (ج): «صحة وقوع الظلم منه وصحة وقوعه منه تعالى»، وفي (أ) و(ب): «صحة وقوعهما منه تعالى».

(٨) في (ب) و(ج): «على الجهل والحاجة عندهم».

ثم إن[١] سلّمنا ذلك! لكن لم قلتم: إن وقوع المخالفة يلزم منه المحال؟ ولم لا يجوز أن يمتنع مرادُ كلّ واحد منهما معاً؟.

قوله: المانعُ من حصول مراد كلّ واحد إما قادريةُ الآخر، أو ما يصدر عن قادريته.

قلنا: لم لا يجوز أن يمتنع صدورُ المقدور عن كلّ واحد منهما بمجرد قادرية الآخَر؟[٢] ودعوى الضرورة في فساد ذلك غيرُ مسموعة[٣]، فما الدليل عليه[٤]؟.

ثم إن ما ذكرتُموه في فساد امتناع الإيجاد على كلّ واحد منهما لأجل الآخَر منقوضٌ بما يشاهَد من التمانُع[٥] في الشاهد؛ فإن كلّ واحدٍ من القادرَين إذا أخَذَ طرَفَ حبلٍ وجرَّهُ إلى نفسه فإنه يمتنع الفعلُ على كلّ واحد منها بسبب الآخر حتى يبقى الحبلُ في الوسط.

وإذا كان التمانعُ محسوساً شاهداً والحجّةُ التي ذكرتُموها تُبطلُ مُطلق التمانع كانت منقوضةً.

ثم إن[٦] سلّمنا أن ما ذكرتمُوه يدل على نفي إلهَين يكون[٧] كلّ واحد منهما قادراً على كلّ الأجناس والأنواع! لكنّ ذلك استدلالٌ في غير محلّ الخلاف؛ لأنه صحّ أنه لم يذهب أحدٌ من العقلاء إلى إثبات صانعَين للعالم قادرَين على كلّ المقدورات.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم ولئن».
(٢) في (ج): «بمجرد القادرية من الآخر».
(٣) في (ب) و(ج): «مسموع».
(٤) في (ب) و(ج): «عليها».
(٥) في (ج): «المانع».
(٦) في (ب) و(ج): «وإن».
(٧) في (ج): «بكون».

وإنما الذي ذهبت الثنويةُ إليه[١] إثباتُ إلهين يقدر كلّ واحد منهما على نوع غير ما يقدر عليه الآخر؛ نحو أن يكون أحدُهما قادراً على الخير فقط، والآخرُ قادراً على الشرّ فقط.

وما ذكرتُموه من[٢] الدلالة لا يُبطل هذا الاحتمالَ، فإذن ما صحّ ـ بالدلالة التي ذكرتُموها ـ غيرُ مختلَفٍ فيه بين العقلاء، والذي هو مختلفٌ[٣] بين العقلاء لم يتناولْهُ دليلُكم.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على نفي إلهين قادرين! لكن ما الدليل على أنه ليس مع الإله القادر موجودٌ آخرُ قديمٌ قائم بنفسه سواءٌ فُرض حياً عاجزاً عن كلّ الأشياء، أو فُرض ميتاً؟

ثم إن سلّمنا[٤] ما ذكرتُموه بطل[٥] القولُ بوجود الإلهين[٦]، لكن هنا[٧] ما يُوهمُ نقيضَه، وهو من وجهين:

الأول: أن الواجبَ لذاته له حقيقةٌ كليةٌ؛ لأن هذه الحقيقةَ لا يمنعُ نفسُ تصوُّر معناها من[٨] وقوع الشركة فيه.

إذ لو كان كذلك؛ لكان العلمُ بكون واجب الوجود واحداً ضرورياً جارياً مجرى

---

(١) في (ب) و(ج): «إليه الثبوتية»، وفي (أ): «الثبوتية إليه». والصحيح: «الثنوية إليه».
(٢) زاد في (ج) هنا: «ذكر».
(٣) زاد في (ج) هنا: «فيه».
(٤) زاد في (ب) و(ج): «أن».
(٥) في (ب) و(ج): «يبطل».
(٦) في (ب) و(ج): «إلهين».
(٧) في (ب) و(ج): «ولكن هاهنا».
(٨) في (ب) و(ج): «عن».

العلم بكون هذا الشيء المعيّن واحداً، ولما لم يكن كذلك علمنا أنّ حقيقة الواجب لذاته غيرُ مانعةٍ من الشركة.

فإذن حقيقة[١] وجوبِ الوجود لما هي غيرُ مانعة من الشركة، فلو تحقق هذا الامتناعُ لتحقَّقَ بسببٍ من خارج، وذلك محال؛ لأن كلامنا في الأشخاصِ الداخلة تحت حقيقة الوجوب الذاتي والأشخاصِ التي يصدُق عليها ذلك يستحيلُ[٢] أن يصدق عليها الإمكان أو الامتناع.

ولما بطل ذلك ثبت أنّ وجودَ الأشياء الواجبة واجب.

الثاني: أنّا نرى في العالم خيراً وشراً، وفاعل الخير خير وفاعل الشر شر، والذات الواحدة كما نعلم ـ بالضرورة ـ امتناعَ كونها عالمة جاهلة معاً فكذلك نعلم ـ بالضرورة ـ امتناعَ كونها خيّرة شريرة معاً، وإذا كان كذلك فلا بدَّ من وجود سيدَين[٣] للخير والشر.

والجواب:

قوله: لم قلتُم: إنه لـمّا صح ما لكلٍّ واحدٍ منهما من المقدورين نظراً إلى ما لكل واحد منهما[٤] من القادرين وجب أن نحكم بصحة ذلك مطلقاً؟

قلنا: إذا كان كلّ واحد من المقدورين في نفسه صحيحَ الوقوع بذلك[٥] القادر، وكان ذلك القادرُ موصوفاً بكل الصفات المعتبرة في صحة صدور ذلك الفعل عنه؛

---

(١) زاد في (أ): «الوجوب لِما هي هي لا تمنع من الشركة، فإذن حقيقة».

(٢) في (ج): «استحال».

(٣) في (ب): «منسدين»، وفي (ج): «مسندين».

(٤) قوله: «منهما» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «من ذلك».

علمنا ـ بالضرورة ـ حينئذٍ أنه يصحُّ صدورُ كلّ واحد من ذينك المقدورَين عن كلّ واحد من ذينك القادرَين، وذلك يكفي في تقرير هذه الدلالة وهذا الموضع فيه بحث، فإن كلّ واحد وإن كان مقدوراً لكن المجموع غير مقدور عليه من القادرين ومن القادر الواحد، فإن الجمع بين الضدين محال وإن كان كلّ واحد منها[١] مقدوراً عليه بانفراده[٢].

قوله: ما لأجله رجّح[٣] أحدُهما أحدَ مقدورَيه[٤] حاصلٌ بالنسبة إلى الثاني، فيجب أن لا يُخالفه الثاني.

قلنا: ترجيح القادر أحدَ مقدورَيه على الآخر إما أن يُعتبر فيه الداعي، أو لا يعتبر فيه ذلك[٥].

فإن كان الأول، فقد توقفت فاعليةُ العبد فعْلَهُ على داعيةٍ مرجّحة، وقدمنا في[٦] خلق الأعمال أن تلك الداعية المرجّحة لا بدّ وأن تكون بحيث يجب حصولُ الفعل معها[٧]، وحينئذٍ يكون الخير لازماً، ومتى ثبت القول بالخير بطل القول بأن الله تعالى لا يفعل إلا لرعاية المصلحة، وحينئذٍ لا يلزم من كون جهة المصلحة واحدةً امتناعُ وقوعِ المخالفة بين الإلهين.

وإن كان الثاني، فحينئذٍ نفرض الكلامَ في ضدَّين يشتركان في وجه المصلحة، ثم

---

(١) في (ج): «منهما».

(٢) من قوله: «وهذا الموضع فيه بحث» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «يرجح».

(٤) زاد في (ج) هنا: «على الآخر».

(٥) في (ج): «ذلك فيه».

(٦) في (ج): «وقد بينا في».

(٧) في (ج): «معهما».

إن كلّ واحد[١] حاول ضد ما حاوله الآخر وحينئذٍ ويتم[٢] البرهان.

وهذا الجواب إنما ذكرناه على سبيل الترديد حتى يستقيم على جميع المذاهب مع أنك عالم بأن فاعلية الله[٣] تعالى غير موقوفة على رعاية المصالح والمفاسد منهما[٤].

قوله: لما علم كلّ واحد منهما أنّ أيّ الضدَّين يقع وأيهما لا يقع؛ كان كلٌّ واحد منهما مريداً لِـما علم وقوعَه.

قلنا: علمُ كلّ واحد منهما بوقوعه تبعٌ لوقوعه الذي هو تبعٌ لإرادة وقوعه، فلو جعلنا هذه الإرادة تابعة للعلم لزم الدورُ، وهو محالٌ.

قوله: علمُ كلّ واحد منهما باقتدار الآخر على ما لا نهايةَ له صارفٌ له على[٥] مخالفة الآخر.

قلنا: هذا العلمُ حاصلٌ لكلٍّ واحد منهما، فليس جعلُه صارفاً في حقّ أحدهما عن محاولة إيجاد مراده أَولى من الآخر.

فإما أن يمتنع على كل[٦] واحد منهما إرادة الفعل، فيتعطل كلّ واحد منهما عن

---

(١) زاد في (ج) هنا: «منهما».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «يتم»، وفي (أ): «يستمر».

(٣) في (ب) و(ج): «فاعليته».

(٤) في (ب) و(ج): «وهاهنا» وزاد «فإن ترجيح أحد المتساويين إما أن يجوز وذلك محال، وخاصة على من جعل الإمكان هو الطريق إلى إثبات الحدوث، وإما أن لا يجوز وحينئذٍ إما أن يترجح أحد الشيئين في نفسه فيقصد إلى إيجاده* فلا يخالفه الحكيم الآخر فالسؤال هذيان، سواء قلت أو لم تقل».

* زاد في (ج) هنا: «الحكيم».

زاد في (ج) هنا: «مباحث».

(٥) في (ب) و(ج): «عن».

(٦) كذا في (ب) و(ج)، ولفظة: «كل» سقطت من (أ).

الفاعلية، أو لا يمتنع على[١] واحد منهما، وهو المطلوب.

قوله: يثبت[٢] ـ بدلالة المعتزلة ـ أن الإله تعالى[٣] يجب أن يكون مُريداً بإرادة حادثة لا في محل، ثم يُفرّعُ[٤] على ذلك استحالة اختلافهما.

قلنا: قد مرّ إفساد هذا الأصل بما فيه مقنعٌ.

قوله: المحال إنما لزم من وقوع المخالفة لا من صحة وقوع المخالفة[٥].

قلنا: لما لزم المحالُ من وقوع المخالفة كان وقوع المخالفة بينهما محالاً ضرورةَ أنّ ما يؤدّي إلى المحال فهو محال، وإذا كان وقوع المخالفة بينهما محالاً استحال أن يُحكم عليه بكونه صحيحاً؛ لاستحالة كونِ الشيء الواحد من الجهة الواحدة محكوماً عليه بالصحة والاستحالة.

قوله: خلافُ ما علم الله[٦] أنه يكون يفضي[٧] إلى المحال ومع ذلك فهي صحيحة.

قلنا: إنه صحيح[٨] نظراً إلى ذاته، مُحال نظراً إلى العالم[٩]، وذلك مما لا استحالةَ فيه.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «كل».

(٢) في (ج): «ثبت».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «تفرع».

(٥) في (ب) و(ج): «من صحة وقوعها».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) في (ج): «يقضى».

(٨) في (ب) و(ج): «يصح».

(٩) في (ب) و(ج): «علمه».

أنّـا هنا[١] لما بيّـنّا أن هذه المخالفة صحيحةٌ؛ نظراً إلى حال كلّ واحد من القادرين، ثم بيّـنّا أن هذه المخالفة من تلك الجهة تفضي إلى المحال، فيلزم أن يكون الحكم الواحد من الجهة الواحدة موصوفاً بالصحة والامتناع، وذلك محالٌ؛ فثبت أن القول بوجود الإلهين[٢] يفضي إلى المحال، وهو المقصود.

هذا هو الجواب عن مسألة القدرة على الظلم[٣]:

قوله: لم لا يجوز أن يكون قادرية أحدهما تمنع[٤] عن صدور المقدور عن القادر الآخر؟

قلنا: إنّـا[٥] نعلم ـ بالضرورة ـ أن القادر الآخر لو لم يحاولْ إيجادَ ضدِّ مقدور القادر الأول فإنه لا يستحيل على القادر الأول ـ الذي هو قادرٌ على الفعل ـ أن يوجد مقدوره، وإلا قدح ذلك في كونه قادراً.

وأما ما أوردوه[٦] من وقوف الحبل الذي يتجاذبُهُ قادران إلى طرفين:

فإن منَعْنا القول بالتولُّد ـ على ما هو مذهبنا ـ ظهر الكلام.

وإن[٧] سلّمنا ذلك! قلنا: إن كلّ واحد من تلك الاعتمادات مانعٌ من تولُّد الحركة عن الاعتماد الآخر، فالمانعُ حاصلٌ حالَ الامتناع، أما هنا[٨] فالمانعُ غيرُ حاصل، فظهر الفرقُ.

---

(١) في (ب) و(ج): «أما هاهنا».
(٢) في (ب) و(ج): «إلهين».
(٣) في (ب) و(ج): «التكلم».
(٤) في (ب) و(ج): «يمنع».
(٥) في (ب) و(ج): «لأنا».
(٦) في (ج): «أورده».
(٧) في (ج): «ولئن».
(٨) في (ب) و(ج): «هاهنا».

قوله: لم لا يجوز إثباتُ إلهين يكون[١] كلّ واحد منهما قادراً على نوع آخر من المقدورات؟

قلنا: لِـما بيّـنّا ـ فيما تقدَّم ـ أن القادر على إيجاد ممكنٍ لا بدّ وأن يكون قادراً على إيجاد كلّ الممكنات.

قوله: لم لا يجوز إثباتُ قديمٍ آخرَ قائمٍ بنفسه غيرّ حيٍّ أو غيرَ قادر؟

قلنا: أجمعت الأمة على فساد ذلك[٢].

قوله: في المعارضة الأولى حقيقةُ وجوب الوجود غيرُ مانعة من الشركة.

قلنا: لا نُسلّم! بل تلك الحقيقةُ لما هي هي تقتضي تلك الوحدة المعينة.

قوله: لو كان كذلك؛ لكان كلّ مَن عقل هذه الحقيقة عقل امتناع هذه الكثرة[٣].

قلنا: هذا إنما يلزم لو جعلنا امتناعَ الكثرة جزءاً من مفهوم تلك الحقيقة، وإن جعلنا معلول تلك الحقيقة، أو نقول العلم[٤] بالعلة يقتضي العلم بالمعلول ونحن لا نقول بشيء من ذلك! فلا جرم أنه[٥] لا يلزمنا من تعقُّل تلك[٦] الحقيقة تعقُّل امتناعِ وقوع الشركة فيه.

وعلى أن[٧] أكثر الناس يقولون: إن حقيقة الله تعالى من حيث هي هي غيُر معقولة للبشر.

---

(١) في (ج): «بكون».

(٢) في (ج): «هذا».

(٣) من قوله: «غير قادر. قلنا أجمعت» إلى هنا تكرر في (ج).

(٤) كذا في (ب) و(ج): «الحقيقة أو نقول العلم»، وفي (أ): «الحقيقة لكن يقول إن العلم... الخ».

(٥) قوله: «أنه» سقط من (ج).

(٦) قوله: «تلك» سقط من (ب) و(ج).

(٧) قوله: «أن» سقط من (ب) و(ج).

قوله: مسند[١] الخير يجب أن يكون غير مسند[٢] الشّر.

قلنا: هذا بناء على الحسن والقبح العقليين، ونحن لا نقول بذلك.

فهذا تمام هذه الدلالة في هذه المسألة.

وأما طريقة الفلاسفة في بيان أن واجب الوجود واحدٌ فقد ذكرناها في مسألة حدوث العالم في المسلك الثاني من المسالك المذكورة فيها، وتكلمنا عليها بما فيه مَقنعٌ، فلا حاجة إلى الإعادة.

وفي المسألة طرقٌ أُخَرُ كثيرةٌ، ولكنها غير قوية، وكل من أحاط علماً بمسائل[٣] هذا الكتاب أمكنه أن يعرف حقيقة الحال فيها إن شاء الله تعالى[٤].

* * *

(١) في (ج): «مستند».

(٢) في (ج): «مستند».

(٣) في (ج): «ببعض مسائل».

(٤) في (ب) و(ج): «فيها والله أعلم».

الأصل السادس عشر

في النبوات وما يتعلق بها

الأصل السادس عشر
في النبوات وما يتعلق بها

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في إقامة الدلالة على أن محمداً رسول الله ﷺ[١]:

يدل عليه أنه عليه السلام ادّعى النبوةَ وظهر المعجزُ عليه[٢]، وكل من كان كذلك كان نبياً.

وإنما قلنا: إنه ادّعى النبوة؛ للتواتر.

وإنما قلنا[٣]: إنه ظهر المعجزُ عليه؛ لوجوهٍ ثلاثة:

الأول: أن القرآن ظهر عليه وهو معجزٌ.

وإنما قلنا: إن القرآن ظهر عليه؛ للتواتر، وإنما قلنا[٤]: إن القرآن معجز؛ لأنه عليه السلام تحدى العرب الذين هم النهاية في الفصاحة، وهم عجَزوا عن معارضته، وكل ما كان كذلك كان معجزاً.

---

(١) في (ب) و(ج): «في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ».

(٢) في (ب) و(ج): «ادعى النبوة وظهرت عليه المعجزة».

(٣) من قوله: «أنه ادعى النبوة للتواتر، وإنما قلنا» سقط من (ب) و(ج)، وزاد في (ب) و(ج): «إنه ظهرت عليه المعجزة».

(٤) من قوله: «إن القرآن» إلى هنا سقط من (ج).

وإنما قلنا: إنه عليه السلام تحداهم بالقرآن؛ لتواتر الآيات الدالّة على ذلك كقوله[١]: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال تعالى أيضاً[٢]: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: ١٣] وقال أيضاً[٣]: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [يونس: ٣٨]، وقال[٤] أيضاً: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [البقرة: ٢٣] ثم قال: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ ﴾ [البقرة: ٢٤]، فنفى القدرةَ بقضيةٍ قاطعة وحُكمٍ واجب من غير أن يُدرج فيه لفظةً محتملةً لوجهين؛ كما يفعله المتنبي المحتال.

فدلّت هذه الآيات على أن التحدّيَ مرّةً وقع بالقرآن[٥]، ومرة بعشر سور منه، ومرة بسورة واحدة، وذلك هو النهايةُ في التحدّي، وهو كقول الرجل لمن يفاخره بقومه: «هاتِ قوماً كقومي، هاتِ كنصفهم، هاتِ كربعهم، هاتِ كواحد منهم».

وإنما قلنا: إنهم عجَزوا عن معارضته؛ لأن دواعيَهم كانت متوفرةً على الإتيان بالمعارضة، وما كان لهم مانعٌ يمنعُهم عن الإتيان بها، ثم إنهم لم يأتوا بها، وذلك يدلُّ على عجزهم عنها.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) قوله: «أيضًا» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «وقال تعالى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «القراة».

وإنما قلنا: إن دواعيَهم كانت متوفرةً على الإتيان بها؛ لأنه عليه السلام كلّفَ العربَ تركَ أديانهم ورياساتِهم[١] وأوجب عليهم ما يُتعب أبدانهم، ويُنقص أموالهم، وطالبَهم بعداوة أصدقائهم، وصداقةِ[٢] أعدائهم بسبب الدين.

ولا شكّ في[٣] أن كلّ واحدٍ من هذه الأمور مما يشقُّ على القلب لا سيما[٤] العرب مع أنهم أكثر الأمم حميةً.

ولا شك أن الإنسان إذا استنزل غيرَه عن رئاسة، وجعل يدعوه[٥] إلى طاعته؛ فإن ذلك الغيرَ يُحاول إبطالَ أمره بكلّ ما يقدر عليه.

ولما كانت معارضةُ القرآن ـ بتقدير وقوعها ـ مُبطِلةً لأمر النبي عليه السلام علِمْنا توفُّر دواعي العرب عليها.

وإنما قلنا: إنه ما كان لهم مانعٌ يمنعهم عنها؛ لأن النبي عليه السلام كان بحيث يخاف عن قهره كلّ العرب، بل هو الذي كان خائفاً عنهم في مبدأ الأمر.

وإنما قلنا: إنهم لم يعارضوا؛ لأنهم لو[٦] أتَوا بالمعارضة؛ لكان إشهارُها أولى من إشهار القرآن؛ لأن القرآنَ حينئذٍ يصير كالشُّبهة، وتلك المعارضةُ كالحجة.

ومتى كان كذلك وكانت الدواعي متوفرةً على إسقاط آية[٧] المدّعي، وإبطال

---

(١) في (ب) و(ج): «ورئاستهم».

(٢) في (ج): «بعداواة صدقائهم وصدقة».

(٣) قوله: «في» سقط من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «على».

(٥) في (ج): «رئاسته ودعاه».

(٦) في (ج): «لـم».

(٧) في (ب) و(ج): «بينة».

رونقه؛ كان إشتهار[١] المعارضة أولى من إشتهار[٢] الأصل، فلما لم تشتهرْ علِمْنا عدم المعارضة.

وإنما قلنا: إنّ مَن توفرت دواعيه إلى الشيء ولم يُوجَدْ منه مانعٌ، ثم لم يتمكَّن منه فهو عاجز؛ لأنه لا معنى للعجز إلا ذلك! وبهذا الطريق نعرف عجزَنا عن كلّ ما يعجز عنه[٣].

ولأنهم عدلوا عن المعارضة إلى تعريض النفس للقتل، مع أن المعارضة أسهل، والعدولُ عن الأسهل إلى الأصعب لا يكون إلا لتعذُّر الأسهل، فثبت ـ بما ذكرنا ـ أنّ القرآنَ مُعجِزٌ.

الوجه الثاني: أنه عليه السلام أخبر عن الغيب وذلك معجز.

وإنما قلنا: إنه أخبر عن الغيب؛ لأن القرآن مشتمل عليه كما في قوله[٤]: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ الآيةَ [النور: ٥٥]، وقوله: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ١-٣]، وقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧].

وأما في غير القرآن فأخباره عليه السلام عن الغيوب كثيرةٌ، وتشتمل[٥] عليها كتب الحديث.

وإنما قلنا: إن الإخبار عن الغيب معجز؛ لأن الواحدَ منا[٦] يحاول ذلك فلا

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «اشتهار»، وفي (أ): «إشهار».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «اشتهار»، وفي (أ): «إشهار».

(٣) في (ب) و(ج): «منه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ب) و(ج): «ويشتمل».

(٦) في (ج): «لواحد مثله».

يتمكن منه، لا سيما مَن أخبر عن الغيب لا لممارسة صناعةٍ مثل أحكام النجوم وعلم الرمل، وعدم ممارسته لهذه الصنائع[١] معلومٌ بالضرورة.

الوجه الثالث: أنه قد جاءت الأخبار الكثيرة عن سائر معجزاته عليه السلام[٢].

نحو نبوع الماء من بين أصابعه، وإشباعه الخلقَ الكثير من الطعام القليل، وانشقاق القمر، وهذه الأخبارُ ـ وإن كان كلّ واحد منها من باب الآحاد ـ لكنَّ مجموعَها بلغ ـ في الكثرة ـ إلى حدِّ التواتُر، ولا شك في أنه لم يعارضْها أحدٌ، وإلا لظهرت تلك المعارضةُ.

فثبت ـ بهذه الوجوه الثلاثة ـ أنه عليه السلام ادّعى النبوةَ، وظهر عليه فعلٌ خارقٌ للعادة مقرونٌ بالتحدّي مع عدم المعارضة، ولا معنى للمعجز إلا ذلك.

وإنما قلنا: إنّ كلّ من ظهر عليه المعجزُ فهو نبي؛ لأن إظهارَ المعجز قائمٌ مقامَ التصديق، وكلُّ مَن صدّقه اللهُ فهو صادقٌ.

وإنما قلنا: إنّ[٣] إظهار المعجز قائم مقام التصديق؛ فلأنّ[٤] ملكاً من الملوك إذا جلس على سرير مملكته في محفل عظيم، فقام واحدٌ، وزعم أنه رسولُ ذلك الملك إليهم، ثم قال: يا[٥] أيها الملكُ، إن كنتُ صادقاً في دعوايَ فخالِفْ عادتك في القيام والقعود! فإذا خالف الملكُ عادتَه اضطر الحاضرون إلى أن الملك قد صدّق ذلك المدّعيَ. وإذا ثبت ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب.

---

(١) في (ج): «وعدم الممارسة منه عليه السلام لهذه الصناعة».

(٢) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٣) قوله: «إن» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «لأن».

(٥) قوله: «يا» سقط من (ب) و(ج).

وإنما قلنا: إنّ مَن صدّقه الله تعالى فهو صادقٌ؛ لأن الكذب عليه محالٌ.

أما على مذهبنا فلِذاتِه على ما مرّ، وأما على مذهب المعتزلة فلأنه قبيحٌ، وفعل القبيح يدلُّ على الجهل والحاجة اللأنَاين على الله تعالى، وما يلزم منه المحال فهو محالٌ.

فثبت ـ بمجموع ما ذكرنا ـ أن مولانا محمداً ﷺ صادقٌ.

فإن قيل: لا نُسلّم أنه ادعى النبوّةَ.

قوله: ثبتَ ذلك بالتواتر.

قلنا: إن عنيتُم بالتواتر عدداً مخصوصاً يفيد إخبارُهم العلم؛ فذلك باطل؛ لأنه لا يُمكن تعيينُ عددٍ إلا ويُمكن تواطؤهم على الكذب.

وإن عنيتم به عدداً يحصل العلمُ بقولهم، فيكون تفسير الخبر المتواتر: أنه الذي يحصل العلم به، فلا يعلم كونه متواتراً[1] إلا بعد أن يُعلَم حصولُ العلم به، وأنتم بنيتُم[2] حصول العلم به على كونه متواتراً، فيؤدي إلى الدور، وإنه باطلٌ.

وإن عنيتُم بالمتواتر شيئاً آخر فاذكُروه، لنتكلَّمَ عليه.

ثم إن[3] سلّمنا أنّ حقيقةَ الخبر المتواتر معلومةٌ! لكن لا نُسلّم أنه يفيد العلمَ.

بيانُهُ من وجوه أربعة[4]:

الأول: أنه إذا كان قولُ كلِّ واحدٍ من المخبرين غيرَ مُفيدٍ للعلم، وجبَ أن لا

---

(١) في (ب) و(ج): «فلا يحصل العلم بكونه متواتراً».

(٢) في (ج): «بينتم».

(٣) في (ب) و(ج): «لئن».

(٤) في (ب) و(ج): «بيانه من وجهين».

يكون[١] قولُ المجموع مفيداً[٢]، كما أن المتكلّمين اتّفقوا على أنه لمّا كان لكلِّ واحدٍ من الحوادث أولٌ وجبَ أن يكون للكلِّ أولٌ.

واتفقت[٣] العقلاءُ على أن كلّ واحدٍ من الزّنج إذا كان[٤] أسودَ وجب أن يكون الكلُّ أسودَ.

الثاني: أن الخبر المتواتر إما أن يجب حصولُ العلم عَقِبَهُ[٥] أو لا يجب.

فإن وجبَ فالمُوجبُ لا يخلو إما أن يكون قول كلّ واحد من المخبرين، أو قول مجموعهم، والأول ظاهرُ الفساد؛ لوجوه ثلاثة:

أما أولاً: فلأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أن مجرَّدَ قول الرجل الواحد لا يُفيد العلم؛ لجواز أن يكون كذباً.

وأما ثانياً: فلأنه لـمّا كان قولُ كلّ واحد منهم مُوجباً[٦]، فإما أن يحصل الكلّ دفعة واحدة، أو البعضُ عقيبَ البعض.

فإن كان الأول؛ لم يكن ذلك العلمُ بأن ينتسب[٧] إلى أحدِ تلكَ الأخبار أَولى من أن ينتسب[٨] إلى الغير.

---

(١) قوله: «أن لا يكون» من حاشية (ج) وأشار إليها بقوله: «صح».

(٢) زاد في (ج) هنا: «للعلم».

(٣) في (ب) و(ج): «واتفق».

(٤) في (ج): «كانت».

(٥) في (ب) و(ج): «عليه».

(٦) زاد في (ج) هنا: «للعلم».

(٧) في (ب) و(ج): «ينسب».

(٨) في (ب) و(ج): «ينسب».

فإما أن يُنسب إلى الكلّ، فحينئذٍ قد اجتمع على الأثر الواحد مؤثِّران مستقلاّن أو أكثر، وذلك محالٌ.

أو لا يستند إلى واحدٍ[١] منهما، وذلك يقدَح في حصول العلم بخبر التواتر[٢].

وأما إن حصل البعضُ عقيب البعض، فذلك أيضاً باطل؛ لأنه لا بدّ وأن يكون في تلك الأخبار ما لا يُكون مؤثراً في العلم؛ إذ يستحيل أن يكون اللاحقُ مؤثِّراً في عين[٣] ما يؤثر فيه السابق، فحينئذٍ[٤] يلزم وجودُ المؤثر خالياً عن التأثير، وإنه محال.

وأما ثالثاً[٥]: فلأنّ المؤثّرية نقيضُ اللامؤثّرية التي هي أمرٌ عدميٌّ، ونقيضُ العدم ثبوتٌ، فالمؤثرية أمر ثبوتيٌّ.

فلو كان مجموعُ الأخبار مؤثراً في حصول العلم كانت تلك الصفةُ ـ المسماة بالمؤثرية ـ حاصلةً للمجموع، فتكون الصفةُ الواحدة حاصلةً في أكثرَ من محلٍّ واحد، وذلك محالٌ؛ لاستحالة أن يحصل[٦] الشيءُ بتمامه هنا وهناك، كما[٧] يستحيل أن يحصل[٨]

---

(١) في (ب) و(ج): «إلى كل واحد».

(٢) في (ج): «العلم بالتواتر».

(٣) في (ج): «غير».

(٤) في (ج): «وحينئذ».

(٥) من هذا الموضع في (أ) ضربٌ بالبياض على أقلّ من سطرٍ يُستأنف الكلامُ بعدَه بقوله: «والثاني باطل؛ لأنه إذا لم يكن قولُ كلّ واحد موجباً للعلم....» بإسقاط مضمون «ثالثاً» الذي هو قوله: «فلأنّ المؤثّرية نقيضُ اللامؤثّرية التي هي أمرٌ عدميٌّ» إلى قوله: «أو بتنصيف الصفة على المحال، وذلك أيضاً محالٌ».

(٦) في (ج): «يجعل».

(٧) في (ج): «وكما».

(٨) في (ج): «يجعل».

الجسمُ الواحد بتمامه[١] هذا الحيز وفي ذلك الحيز، أو بتنصيف[٢] الصفة على المحال، وذلك أيضاً محالٌ[٣].

والثاني باطل؛ لأنه إذا لم يكن قولُ كلّ واحد موجباً للعلم فإما أن يحصل لمجموعِ[٤] أقوالهم أمرٌ لم يكن حاصلًا لتلك الآحاد، أو لا يكون.

فإن لم يحصل أمرٌ زائدٌ وجب ألا يكون المجموع موجباً للعلم كما لم يكن كلُّ واحد موجباً لذلك[٥]، وإن حصل فذلك باطلٌ[٦]:

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «في».

(٢) في (ب) و(ج): «تنتصف».

(٣) زاد في (ج) هنا: «الثالث المؤثر إما آحاد الحروف أو مجموعها والأول باطل لأنا نعلم بالضرورة أن كل واحد من احاد الحروف غير مؤثرة في العلم، والثاني أيضًا باطل لأنا نعلم بالضرورة أن كل واحد من احاد الحروف غير مؤثرة في العلم. والثاني أيضًا باطل لأن مجموع تلك الحروف لا وجود له أصلًا لأنه حين ما حصل الحرف الواحد لم يكن الآخر حاصلًا وحين ما حصل الآخر كان الآخر لا محالة قد صار معدومًا. لا يقال الموجب هو الحرف الأخير بشرط تقدم سائر الحروف عليه لأنا نقول الشرط إما وجود سائر الحروف أو عدمها. فإن كان الأول وجب أن لا يوجب الحرف الأخير ذلك العلم إلا إذا حصل سائر الحروف معه، لأنا بيّنا أن حصول سائر الحروف معه محال. وإن كان الثاني وجب أن يكون الحرف الواحد مستقلًا بالاقتضاء، لأنه متى وجد ذلك فقد حصل عدم غيره، لا يقال: الشرط هو كون ذلك الحرف مسبوقًا بغيره لأنا نقول: مسبوقية بغيره لا يمكن أن يكون وصفًا زائدًا وإلا كان ذلك الوصف حادثًا لاستحالة كون وصف الحادث قديمًا. وإذا كان ذلك الوصف مسبوقًا لزم أن تكون مسبوقيته بغير زائدة عليه. ولزم التسلسل، وهو محال. الرابع أن ذلك الكلام إذا لم يضعه الواضع لإفادة هذا المعنى استحال أن يكون موجبًا للعلم، وكونه موضوعًا لإفادة هذه المعاني صفة وضعية لا حقيقية. وكونه مؤثرًا في إفادة العلم صفة حقيقية ويستحيل أن يختلف بسبب اختلاف حال الصفة الوضعية». وهذا الكلام سيأتي قريباً في النسخة الأصل.

(٤) في (ج): «بمجموع».

(٥) في (ج): «كما لم تكن الآحاد موجبة لذلك».

(٦) زاد في (أ): «لوجوه».

أما أولاً: فلأنّ أقوال المخبرين متماثلة، والأشياء المتماثلة في الحقيقة ـ إذا اجتمعت ـ كان حُكمُ كلّ واحد منها مماثلاً لحكم مجموعها، كالقطرة من الماء فإن حكمَها وحكمَ كلِّ الماء واحداً.

وأما ثانياً: فلأنّا ننقل الكلامَ إلى كيفية حصول تلك الهيئة الزائدة، فإن الموجِبَ لها إما أن يكون قولَ كلّ واحدٍ من المخبرين، أو قولَ مجموعهم.

فإن كان المقتضي لحصول تلك الهيئة الزائدة هيئةً أخرى؛ لزم التسلسُلُ.

فثبت أنّ حصول العلم عقيبَ الخبر المتواتر غيرُ واجب، وإذا لم يكن واجباً لم يمكن القطع بحصوله[1].

الثالث: المؤثِّرُ إما آحادُ الحروف، أو مجموعُها.

والأول باطل؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنَّ كلَّ واحد من آحاد الحروف غيرُ مؤثّرٍ في العلم.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن مجموع تلك الحروف لا وجودَ له أصلاً؛ لأنه حينما حصل أحد الحروف[2] لم يكن الآخَرُ حاصلًا، وحينما حصل الآخرُ كان الآخرُ ـ لا محالةَ ـ قد صار معدوماً.

لا يقال: الموجِبُ هو الحرف الأخير[3] بشرط تقدم سائر الحروف عليه.

لأنّا نقول: الشرطُ إما وجودُ سائر الحروف، أو عدمُها.

---

(١) بسبب اغتراره بلفظة «لوجوه» الزائدة خطأً المفيدة للجمع؛ فإن ناسخ (أ) أثبت في هذا الموضع قولَ المؤلف السابقَ: «وأما ثالثاً: فلأنّ المؤثّرية نقيضُ اللامؤثّرية التي هي أمرٌ عدميٌّ» إلى قوله: «أو بتنصيف الصفة على المحال، وذلك أيضاً محالٌ».

(٢) في (ب): «الحرف الواحد».

(٣) كذا في (ب): «الأخير»، وفيهما: «الآخر». وأثبتنا ما في (ب) لوضوح معناها.

فإن كان الأول؛ وجب أن لا يُوجب الحرفُ الأخيرُ ذلك العلم إلا إذا حصل سائر الحروف معه، لكنا[١] بيّنّا أن حصول سائر الحروف معه محالٌ.

وإن كان الثاني؛ وجب أن يكون الحرف الواحد مستقلاً بالاقتضاء؛ لأنه متى وُجد ذلك فقد حصل عدمُ غيره.

لا يقال: الشرطُ هو كونُ ذلك الحرف مسبوقاً بغيرِه.

لأنّا نقول: مسبوقيّتُهُ بغيره لا يُمكن أن تكون وصفاً زائداً، وإلا لكان ذلك الوصفُ حادثاً؛ لاستحالة أن يكون وصف الحادث قديماً.

وإذا كان ذلك الوصف مسبوقاً بغيره لزم أن تكون مسبوقيتُه بغيره زائدةً عليه، ولزم التسلسلُ، وهو محال.

الرابع: أنّ ذلك الكلامَ إذا لم يضعْهُ الواضعُ لإفادة هذه المعاني استحالَ أن يكون مُوجِباً لهذا العلم.

وكونُه موضوعاً لإفادة هذه المعاني صفةٌ وضعيةٌ لا حقيقيةٌ، وكونه مؤثراً في إفادة العلم صفةٌ حقيقيةٌ، ويستحيل أن تختلف الصفةُ الحقيقية بسبب اختلاف حال الصفة الوضعية[٢].

ثم إن[٣] سلّمنا أنّ التواترَ يفيد العلمَ! ولكن متى؟ إذا كان خبراً عن الأمور الحاضرة كالعلم بوجود مكة واليمن، أو[٤] إذا كان خبراً عن الأمور المتقادمة.

---

(١) في (ب): «لأنا».

(٢) زاد في (ب) في هذا الموضع ما مرّ من قول المؤلف: «والثاني: باطل لأنه إذا لم يكن قول كلّ واحد موجباً للعلم»... إلى قوله: «وإذا لم يكن واجباً لم يمكن القطع بحصوله».
من قوله: «الثالث المؤثر إما آحاد» إلى هنا جاء متقدمًا في (ج) وموضعه كما في الصفحة ٣٥٣ هامش (٣).

(٣) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٤) في (ب) و(ج): «مكة والعلم بالصين أم إذا».

بيانه[١]: أن الخبر عن الأمور المتقادمة لا يفيد العلم إلا إذا عَلِمنا أنّ حالَ الرواة ـ في كثرتهم وامتناعِ اتفاقهم على[٢] الكذب ـ في جميعِ الأزمنة الماضية كحالهم في هذا الزمان، فما الدليل على تحقُّق هذا الشرط؟

لا يقال: الدليل عليه أمران:

الأول: أنّ المخبِرين في زماننا هذا مع كثرتهم المانعة من الاتفاق على الكذب، يخبرون أن حال من أخبرهم بذلك في الكثرة وامتناع الاتفاق على[٣] الكذب [الأزمنة الماضية][٤] كحالهم [في هذا الزمان][٥] وأن الطبقة الثالثة حالهم كذلك وهلم جراً على هذا الترتيب إلى أن يتصل الخبر بالأقوام الذين شاهدوا المخبر عنه.

الثاني: أن المخبرين عن وجود محمد عليه السلام وادعائه للنبوة، لو كانوا في بعض الأوقات قليلين بحيث يجوز اتفاقهم على الكذب عادة؛ لوجب أن يستمرّ فيما[٦] بين الناس قلّةُ المخبرين في ذلك الزمان، وإمكانُ تواطُئِهم على الكذب.

لا سيما والمخبَرُ عنه أمرٌ عظيم، والأعداء متوفروا[٧] الدواعيَ على نقل المعائب والعثرات.

لأنّا نقول: أما الأول: فلا شكّ أنه لو ثبت النقلُ ـ على الوجه الذي ذكرتُموه ـ لكان ذلك مفيداً العلمَ[٨]، ولكنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن أهل التواتر لا يدّعون الخبر على

---

(١) في (ج): «مع بيانه».
(٢) في (ج): «والامتناع من الاتفاق على».
(٣) في (ج): «والامتناع من الاتفاق على».
(٤) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج).
(٥) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج).
(٦) في (ج): «أن يشتهر فيها».
(٧) في (ب) و(ج): «متوفرة».
(٨) في (ب) و(ج): «للعلم».

هذا الوجه وكيف والخبر المتواتر ـ على الشرط الذي ذكرتُموه ـ مما لا يقدر على تصوره إلا أكياس المتكلمين؟ وأما غيرهم فلا يقدرون على تصوره فضلاً عن التصديق[١] فضلاً عن العلم الضروري بصحته[٢].

وكيف لا نقول ذلك، والعلم بأن حال المخبرين في كلّ الطبقات[٣] كحالهم في زماننا هذا موقوفٌ على العلم بكمية الطبقات؛ لأن العلم بصفة الشيء متوقفٌ على العلم بأصل ذلك الشيء.

لكنّ أهلَ التواتر في زماننا هذا لا يعلمون كميةَ الطبقات بينهم وبين الشافعي وأبي حنيفة، فكيف يُمكن أن يقال: إنهم يعلمون أن حال كلّ واحدٍ من تلك الطبقات ـ في الكثرة وامتناع التواطؤ على الكذب ـ كحال[٤] زماننا هذا؟

فثبت أنه لا يمكن دعوى أنّ العوام يعلمون ذلك، وأما المتكلمون فمعلومٌ أنهم ليسوا في الكثرة إلى حيث يمتنعُ تواطُؤهم على الكذب.

فالحاصلُ: أن من يمكن أن يُدّعى عليهم تصور الدعوى التي ذكرتُموها لم يبلغوا في الكثرة إلى حيث يمتنعُ تواطؤهم على الكذب، والذين بلغوا في الكثرة إلى ذلك الحدّ لا يمكن أن ندعيَ علْمَهم بصُور[٥] الدعوى التي ذكرتمُوها، فسقط ما ذكرتمُوه.

وأما الثاني: فلا نُسلّم أن الوقائع العظيمة يجبُ انتشارُها[٦] وبلوغُ خبرها إلينا[٧].

وبيانه من وجهين:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «به».

(٢) في (ج): «بصحبته».

(٣) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «أهل».

(٥) في (ج): «أن يدعى عليهم تصور».

(٦) في (ج): «اشتهارها».

(٧) زاد في (ج) هنا: «وانتشارها واجب».

الأول: أنّ سائر معجزات محمدٍ ـ صلوات الله عليه[١] ـ أمورٌ عظيمةٌ مع أن آحادها لم تنتشرْ بالاتفاق، وكذلك[٢] كونُ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ آيةً من القرآن أم لا؟ وكذلك هيئاتُ الصلاة، كلّ ذلك من الأمور العظيمةِ، وأعظمُها أمرُ الإقامة أنها فرادى أو مُثنّاة[٣]؛ فإن الصحابة كانوا يسمعون ذلك كلَّ يومٍ خمسَ مرات دهراً طويلاً وزماناً مديداً، ثم إنه لم ينتشر.

الثاني: وهو أنه يجوز على كلّ واحد من الناس أن لا يُخبر عن تلك الحادثة العظيمة[٤]، ويجوز على الاثنين أيضاً، وعلى الثلاثة أن لا يخبروا عنها، وإذا جاز عدم الإخبار على الاثنين والثلاثة فلم لا يجوز أيضاً على الكلّ؟

ثم إن[٥] سلّمنا أن إخبارَ الجمع العظيم عن الواقعة العظيمة واجبٌ! ولكن متى: إذا وُجد هناك مانعٌ فمنعهم[٦] عن ذلك الإخبار من رغبة أو رهبة، أو إذا[٧] لم يوجد؟

الأول: ممنوعٌ، والثاني مُسلَّمٌ.

فلم قلتُم: إن ذلك المانع لم يُوجد، فلئن[٨] قلتُم: لو وُجد ذلك المانع لاشتهر.

---

(١) في (ج): «عليه السلام».

(٢) في (ج): «فذلك».

(٣) في (ب) و(ج): «أو تثنى».

(٤) قوله: «العظيمة» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «لئن».

(٦) في (ب) و(ج): «يمنعهم».

(٧) في (ب) و(ج): «وإذا».

(٨) في (ب): «ثم ولئن»، و في (ج): «ولئن».

قلنا[١]: والنزاع[٢] فيه كالنزاع في الأول! فلم لا يجوز أن يوجد مانعٌ من انتشار الخبر، وذلك المانعُ ـ كما أنه يكون مانعاً من انتشار الخبر في أصل الواقعة ـ فإنه يكون مانعاً من انتشارِه في نفسه، فعليكم أن تدلُّوا على امتناعه.

ثم إن[٣] سلّمنا أن ما ذكرتمُوه يدلُّ على أنّ حالَ المخبرين في جميع الأزمنة كذلك! لكنّ معناها يمنعُ من القطع منه.

وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: أن اليهود ـ مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها ـ يُخبرون عن موسى عليه السلام[٤] أنه زعم[٥] أنّ شريعته لا تصير منسوخة، وأنه عليه السلام قال: عليكم بالسبت ما دامت السماواتُ[٦] والأرض[٧].

والنصارى ـ على كثرتهم واتساع ممالكهم ـ يُخبرون عن عيسى عليه السلام ادعاءه[٨] كونَه ابناً لله تعالى عن ذلك.

واليهود والنصارى ـ على ما بينهم من العداوة الشديدة ـ مُخبرون[٩] عن صلب عيسى وقتله، والمجوس ـ على كثرتهم ـ يُخبرون عن المعجزات العظيمة لزرادشت[١٠]،

---

(١) قوله: «قلنا» سقط من (ج).
(٢) في (ب) و(ج): «النزاع».
(٣) في (ب) و(ج): «لئن».
(٤) في (ج): «ع م».
(٥) في (ج): «قد زعم».
(٦) في (ج): «السموات».
(٧) لم أجده.
(٨) في (ج): «ع م أنه ادعى».
(٩) في (ج): «يخبرون».
(١٠) في (ج): «لدارشت».

والمانوية ـ على كثرتهم في جانب الصين ـ يُخبرون عن معجزات ماني، مع أن هذه الدعاوى[١] ـ بإجماع المسلمين ـ كاذبةٌ.

فإما أن يكون كذبُ هذه الدعاوى لأجل أنّ المُخبِرين عن هذه الأشياء كانوا في بعض الأزمنة غيرَ بالغين إلى حدّ التواتر، وإن كانوا في كلّ الأزمنة بالغين إلى حد التواتر لكن التواتر لا يفيد العلم.

فإن كان الأولُ فلم لا يجوزُ مثلُه في تواتركم؟ وإن كان الثاني كان ذلك قدحاً في التواتر.

لا يقال: الجواب عما ذكرتُموه من وجوه ثلاثة[٢]:

الأول: أن تواتر هؤلاء باطل؛ لأنه لمّا ثبت ـ بالبرهان القاطع ـ نبوّة مولانا وسيدنا[٣] محمد ﷺ وهو قد أخبر عن كذبهم في تلك الدعاوى علمنا أنهم كاذبون فيها.

الثاني: أن تواتر المجوس والمانوية عن معجزات زرداشت[٤] وماني لوكان حقّاً لكانا صادقَين، ولو كانا صادقين لما دَعَوُا الخلق إلى المذاهب الباطلة مثل القول بإلهية النور والظلمة، وتولُّد الشيطان عن فكرة الله تعالى، وسائر الخرافات التي جاؤوا بها.

الثالث: أنّا نسمع[٥] الأخبار التي يدّعي اليهودُ والنصارى والمجوس والمانوية كونَها متواترةً، ونزيل عن قلوبنا التعصب فلا يحصل لنا القطعُ بصحة ما قالوه، ولو

---

(١) في (ج): «الدعوى».

(٢) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

(٣) قوله: «وسيدنا» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «دراءشت».

(٥) في (ب) و(ج): «أن يسمع».

كان خبرُهم متواتراً لحصل العلمُ لنا، فلما لم يحصل علِمْنا كذِبَهم في دعوى التواتر.

لأنّـا نقول:

أما الأول فباطل؛ لأن غاية مقصودكم أن تستدلّوا بدلالةٍ قاطعة على فساد تواتُرهم، ولكنه يخرج منه أن التواترَ ـ في الجملة ـ قد يكونُ باطلاً، وإذا جوّزتم ذلك فيحتاجون[١] في تصحيح تواتركم إلى دليل آخرَ، ولا يكفي فيه عدمُ[٢] ما يدل على فساده؛ لأنه لا يلزم من عدم الدليل على فساد الشيء القطعُ بصحته.

نعم[٣] قد ذهب بعضُ الناس إلى أنه يلزمُ من عدم الدليل على وجود الشيء الجزمُ بعدمه، مع أنكم قد أبطلتُم هذه الطريقة في أول الكتاب! ولكن لم يقل أحد: إنه يلزم من عدم الدليل على عدم الشيء وجودُه.

وأيضاً: فصحة نبوة محمد صلى الله عليه[٤] موقوفةٌ على صحة التواتر، فليس القدح في أحَد التواتُرين بالآخر بأولى من العكس، وهذا هو الاعتراضُ على جوابكم الثاني.

وأما الثالث: وهوقوله: إنّـا نسمعُ نقل اليهود والنصارى والمجوس والمانوية عن هذه الأشياء، ولا يحصُلُ لنا العلم بصحة ما أخبروا عنه.

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

الأول: أنه ليس من شرطِ كون الخبر متواتراً أن يكون متواتراً عند جميع أهل العالم؛ فأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ لأهل كلّ بلدة من الأخبار المتواترة عن ملوكهم

---

(١) في (ج): «فتحتاجون».

(٢) في (ج): «ولا يكون كافيًا عدم».

(٣) في (ب): «بلى»، وفي (ج): «بل».

(٤) في (ج): «عليه السلام».

ووقائعهم العِظام مثل الحرق والغرق ما لا يكون ذلك معلوماً لأهل البلدة الأخرى.

وأنتم إنما لم يحصل لكم العلمُ بصدق اليهود والنصارى والمجوس والمانوية؛ لعدم اختلاطِكم برواة[١] تلك الأخبار على حدّ اختلاطهم برواتها[٢]، ولهذا السبب لم يحصل لهم العلمُ بمعجزات محمد عليه السلام كما حصل لكم.

فلئن ادعيتم أنكم ـ بعد الاختلاط باليهود والنصارى، وسماع تلك الأخبار منهم على كثرتهم، وقراءتها من الكتب الكثيرة التي لهم ـ لا نعلم صحةَ تلك الأخبار ونعلم صحة الأخبار عن معجزات محمد عليه السلام؛ كان ذلك مكابرةً[٣]، ويكون خصمُكم قادراً على مقابلة دعواكم بمثلها، وحينئذٍ يقع التواترُ في مُلتَطم الظنون ويخرج من أن يكون حجةً قطعية.

الثاني: أن قول من قال: «إنّا سمعنا أخباركم فلم يحصل لنا العلم» كلام مخبِّطٌ؛ فإن مخالفيكم يقولون: إن خبرنا مستجمعٌ لشرائطَ ثلاثٍ[٤]، وكلُّ خبر مستجمعٍ لتلك الشرائط الثلاث[٥] فإنه يُفيد العلمَ، فإما[٦] أن تمنعوا إحدى هاتين المقدمتين أو تسلموهما.

فإن نازعتم في المقدمة الأولى بيّنّا كلّ واحدة[٧] من تلك الشرائط.

---

(١) في (ج): «برداءة».

(٢) في (ج): «برداءتها».

(٣) السياق في (ب) و(ج): «من الكتب الكثيرة التي لهم لا تعلمون صحةَ تلك الأخبار عن معجزات محمد عليه السلام وكان ذلك مكابرةً».

(٤) في (ج): «ثلاثة».

(٥) في (ج): «الثلاثة».

(٦) في (ج): «فلما».

(٧) في (ج): «بينا أنه مستجمع لكل واحد».

أما[١] كون المخبرَ عنه أمراً محسوساً فلا شك فيه، وأما بلوغ المخبرين في زماننا إلى حيث يمتنع عليهم الكذبُ فلا شكَّ فيه أيضاً، وأما أن كثرة المخبرين في كلّ الأزمنة مساويةٌ لكثرتهم في هذا الزمان، فذلك تنبيه[٢] بالطريقَين اللذَين ذكرتموهما في إثبات هذا الشرط في تواتُركم.

وإذا ثبتت الشرائطُ الثلاثُ[٣] فقد صحت المقدمة الأولى، وأما المقدمة الثانية ـ وهي أن كلّ خبر يستجمع هذه الشرائط الثلاثَ[٤] فهو مفيدٌ للعلم ـ فأنتم تُسلّمونها، وإذا صحت المقدمتان استحال الامتناعُ من حصول العلم بما أخبَروا عنه.

الوجه الثاني من أصل الكلام: أن الشيعة ـ مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها ـ ادَّعَوُا النصَّ الجليَّ على إمامة علي بن أبي طالب[٥]، ومخالفوهم ـ مع كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغارب ـ كذبوهم في ذلك!

فإن كان الحقّ ما قاله[٦] الشيعة، فالذين أنكروا ذلك النصّ إما أن يقال: إنهم كانوا عالِمين بوجوده، أو ما كانوا عالمين به[٧].

فإن كانوا عالمين به ـ مع اتفاقهم على إنكاره ـ كان الخَلقُ العظيمُ متطابقين على الكذب، وإذا جاز ذلك جاز في خبرهم المتواتر ذلك أيضاً[٨].

---

(١) في (ب): «بينا أنه مستجمع لكل واحد، وأما»، وفي (ج): «وأما».

(٢) في (ب) و(ج): «فذلك نثبته».

(٣) في (ج): «الثلاثة».

(٤) في (ج): «الثالثة».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٦) في (ج): «قالته».

(٧) في (ج): «عالمين بوجوده».

(٨) في (ج): «وإذا جاز ذلك في خبرهم جاز ذلك في الخبر المتواتر أيضًا».

وإن لم يكونوا عالمين بذلك النص ـ مع أن ذلك النص من الأمور العظيمة ـ فحينئذٍ لا يجب انتشارُ الوقائع العظيمة.

وإذا جاز ذلك جاز[١] في كلّ الأخبار المتواترة أن يكون موضوعاً مختلَقاً، وإن لم ينتشر ذِكرُ واضعِها ولا زمانُ وضعها، وإذا جاز ذلك ارتفع الأمانُ عن الأخبار المتواترة.

وأما إن كان الحقُّ عدم النصِّ على إمامة علي رضي الله عنه[٢] فدعوى الشيعةِ ـ لا محالةَ ـ تكونُ موضوعةً، مع أنه لم يتواتر الخبرُ عن كون تلك الدعوى موضوعةً، وذلك يدلُّ على جوازِ انكتامِ الوقائع العظيمة، وإذا جاز ذلك جاز في كلّ الأخبار المتواترة أن تكون موضوعةً، وإن لم يظهَرْ ولم ينتشرْ كونُها كذلك.

فظهر أنّا سواءٌ صحّحنا النصَّ الجليَّ على إمامة[٣] علي أبي طالب[٤] أو أبطلناه؛ فإنه يلزمُ منه الطعنُ في التواتر.

الوجه الثالث: أنه تطابقت الرواياتُ على إنكار ابن مسعودٍ كونَ الفاتحة والمعوّذتين من القرآن، مع أنّ كونَ هذه السور ـ ولا سيما الفاتحة ـ من القرآن أظهرُ من كون سائر السور من القرآن! فشرائط التواتر ـ في كلّ هذه السور من القرآن ـ حاصلةٌ في زماننا، فإن كانت حاصلة زمان ابن مسعود؛ كان ابن مسعود منكراً لكون هذه السور[٥] من القرآن مع علمه الضروريّ بكونها من القرآن، وذلك يوجب تكفيرَ قائله وقتلَهُ إن أصرَّ عليه.

---

(١) قوله: «جاز» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «رض».

(٣) قوله: «إمامة» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) في (ج): «السورة».

ونحن نعلم تشدُّد الصحابة[١] فيما دونَ ذلك فضلًا عن ذلك، لكنهم لم يُضلّلوه فضلاً عن التكفير، بل كان مُعظَّماً فيما بينهم؛ فثبت أنَّ شرائطَ التواتر ما كانت حاصلةً في كون هذه السور من القرآن في زمان ابن مسعود، مع أنها حصلت في هذا الزمان.

ثم إنه لم يُعرَفِ الزمانُ الذي حدثت تلك الشرائطُ فيها[٢]، وإذا جاز ذلك هنا جاز مثله في كلّ الأخبار المتواترة.

ثم إن[٣] سلّمنا أنّ ما ذكرتمُوه يقتضي كون التواتر حجة! ولكن[٤] هنا شبهةٌ[٥] تُوهم[٦] نقيضَ ذلك، وهي ثلاث:

الأولى[٧]: أنّ كون المتواتر مفيداً للعلم يتوقّف على كون الحسِّ مفيداً للعلم، لكن الحسَّ لا يُفيد العلم، فكذا التواتر.

وإنما قلنا: بأن[٨] الحس لا يفيد العلم؛ لأن التشبيهَ[٩] جائزٌ عقلًا ونقلًا[١٠].

أما العقلُ فلأن الله[١١] قادرٌ على أن يخلق شخصاً مثل زيدٍ مِن جميع الوجوه، فإذا

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».
(٢) في (ب) و(ج): «فيه».
(٣) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٤) في (ب) و(ج): «لكن».
(٥) في (ج): «شبه».
(٦) في (ب) و(ج): «توجب».
(٧) في (ب) و(ج): «ثلاثة الأول».
(٨) في (ب) و(ج): «إن».
(٩) في (ج): «التشبه».
(١٠) في (ج): «وشرعًا».
(١١) في (ج): «فإن الله تعالى».

رأيت[١] شخصاً، فأنّا لا أعلم أنه هو زيدٌ، أو ذلك[٢] الذي يُشبهه من كلّ الوجوه.

وأما النقل فقول[٣] تعالى في المسيح عليه السلام[٤]: ﴿وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧][٥].

وإذا ثبت أن الحسَّ لا يُفيد العلمَ وجبَ ألا يُفيد الخبرُ المتواترُ العلمَ؛ لأن غايته أن خبرَهُ يدلُّ على الجزم بأنه شاهدَه، وإذا لم يبقَ التعويلُ على المشاهدة ـ التي هي[٦] الأصل ـ فبأن[٧] لا يبقى التعويلُ[٨] على الخبر ـ الذي هو الفرع[٩] كان أولى.

والثانية[١٠]: لو كان التواترُ مفيداً للعلم لكان إما أن يفيد علمًا ضرورياً، أو نظرياً[١١]، والقسمان باطلان، فبطل القولُ به.

وإنما قلنا: إنه لا يفيد علماً ضرورياً؛ لأن العلم الضروري هو الذي لا يزول عند التشكُّك[١٢]، وهذا يزول؛ لأنه إذا أورد على نفسه أنه لم لا يجوزُ أن يكون العددُ الذين أخبروا عن ذلك الشيء جاز عليهم التواطؤ على الكذب؟ ومتى جوَّز ذلك زال عنه العلمُ.

---

(١) في (ج): «وإذا رأينا».
(٢) في (ج): «فإنا لا نعلم أن زيدًا وذلك».
(٣) في (ب) و(ج): «فقوله».
(٤) في (ج): «في حق المسيح».
(٥) قوله: ﴿لَهُمْ﴾ زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «على الحس الذي هو».
(٧) في (ب) و(ج): «فلأن».
(٨) قوله: «التعويل» سقط من (ج).
(٩) في (ب) و(ج): «هو فرع الحس».
(١٠) في (ب) و(ج): «الثانية».
(١١) في (ج): «ونظريًّا».
(١٢) في (ج): «التشكيك».

أما أنه يجوز أن يخطُرُ ذلك بباله فلا شكّ فيه، وأما أنه متى خطر ذلك بباله زال العلم فلا شك فيه.

وأما أنه يستحيل أن يكون نظرياً، فلأنّ النظرَ في ذلك الدليل لا يتأتّى[١] من الصبيان والبُلْهِ، وكان[٢] يجبُ أن لا يحصل لهم ذلك العلم[٣].

الثالثة[٤]: إما أن يكون هنا عددٌ معيَّنٌ يمتنعُ اجتماعُهم على الكذب أو لا يكون.

والأول باطل؛ لأنـه لا عددَ يُفرَضُ إلا والعددُ الذي يكون أقلَّ منه بالواحد ـ أو يكون أزيدَ منه بالواحد ـ يكون حكمُه حكمَ ذلك العدد في جواز ذلك الاتفاق في الكذب وعدم ذلك الجواز.

فإن استحال تواطُؤ ذلك العدد على الكذب استحال تواطؤُ العدد الذي يقل عنه بواحدٍ على الكذب أيضاً، ثم الحالُ[٥] في العدد الثاني كالحال في العدد الأول، وهلمَّ جرا، إلى أن ينتهيَ إلى الواحد حتى يلزم أن يستحيل عليه الكذبُ.

وأما[٦] إن لم يكن هناك عددٌ يستحيل اتفاقُهم على الكذب استحال حصولُ العلم بخبر الأخبار المتواترة[٧]؛ لأن أولئك المخبِرين لا بدّ وأن يكونوا عدداً معيناً،

---

(١) في (ج): «لا ينافي».

(٢) في (ب) و(ج): «فكان».

(٣) في (ب) و(ج): «العلم بذلك».

(٤) قوله: «الثالثة» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «والحال».

(٦) في (ج): «الكذب عليه فأما».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «المتواترة»، وفي (أ): «المتواتر».

ولو علمنا مقدار ذلك العدد لم يُمكنّا أن نستدلَّ بعينِ ذلك[١] العدد على استحالة الكذب، وإذا كان كذلك وجب أن لا يحصل العلمُ بالتواتر[٢].

لا يقال: إنّا لا نستفيد العلمَ من العدد بل من القرائن الحاصلة عند العدد.

لأنّا نقول: فهذا[٣] اعترافٌ بأن[٤] التواترَ لا يفيدُ، وأن المفيدَ شيءٌ آخرُ سواه[٥].

ثم إن[٦] سلّمنا أنّ التواترَ يُفيدَ العلمَ حتى ثبت وجودُه عليه السلام وادعاؤه[٧] للنبوة! لكن لا نُسلّم ظهورَ المعجزة عليه.

قوله: القرآن ظهر عليه مع أنه مُعجز.

قلنا: لا نُسلّم أنّ القرآن ظهر عليه.

بيانه: أنه[٨] من المحتمل أن يُقال: إن الله تعالى أنزل القرآن على نبيٍّ آخرَ، وذلك النبي قد اتفق له أن دعا محمداً أولاً إلى دينه وإلى هذا الكتاب، فأخذ محمدٌ عليه السلام هذا الكتابَ عنه وقتله[٩]، فلا جرمَ لم يظهَرْ اسمُ ذلك النبيّ، وبقي هذا الكتاب في يد محمد ﷺ[١٠].

---

(١) في (ب) و(ج): «نستدلّ بحصول ذلك».

(٢) في (ج): «العلم بالخبر المتواتر».

(٣) في (ب) و(ج): «هذا».

(٤) في (ب): «أن»، وقوله: «بأن» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «بكون المفيد شيئاً آخر سواه وأن التواتر لا يفيد العلم أصلًا ورأساً».

(٦) في (ب): «لئن»، وفي (ج): «ثم ولئن».

(٧) في (ج): «وادعائه».

(٨) في (ب) و(ج): «أن».

(٩) كذا في (ج): «وقتله»، وفيهما: «وقبله».

(١٠) في (ج): «عليه السلام».

إن[١] سلّمنا أنه ظهر عليه! ولكن[٢] مجموعه فقط، أو بمجموعه مع آحاد الآيات التي فيه؟!

بيانه[٣] من وجهين:

أحدهما: وهو[٤] أنه يحتمل أن يقال: إنه طالعَ كُتبَ مَن تقدّمه فانتخب منها أجودَها، ثم إنه ضمَّ البعضَ إلى البعض، فيكون المؤلِّفُ لهذا المجموع هو محمداً[٥] عليه السلام، وإن كانت مفرداتُ الآيات أو الأعشار أو الأخماس موجودةً قبله.

لا يقال: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنه كان أمياً فكيف يُمكنه المطالعة؟

والثاني: أنه لو كان كذلك لظهر؛ لأنّا نقول: لا نُسلّم أنه كان أمياً! فلعله كان قارئاً، ولكنه أخفى ذلك تتميماً لأمر نفسه.

وقوله: لوكان كذلك لظهر.

قلنا: لا نُسلّم؛ فإن الأسرار قد تخفى شهوراً وأعواماً، وإذا جاز ذلك جاز أن يخفى في مدة العمر؛ لأنه لما جاز ذلك في بعضِ الأوقات جاز في كلِّها؛ إذ ليس بعضُ الأوقات أولى بذلك من بعض[٦].

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٢) في (ب) و(ج): «لكن».

(٣) في (ب) و(ج): «وبيانه».

(٤) قوله: «وهو» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «محمد».

(٦) في (ج): «بذلك أولى من البعض».

وثانيهما[١]: يحتمل أنه كان يترصّد كلمات الناس، ويستقريها فكل[٢] ما وجد فيها من الكلمات الرائعة والنكت[٣] الفائقة كان يُنتجها ويجمعها ويرتبها قرآناً.

على ما نقل أنه عليه السلام لما أملى قوله تعالى[٤]: ﴿فَخَلَقْنَا [٥]ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾ إلى آخر الآية [المؤمنون: ١٤] قال الكاتب: فتبارك الله أحسنُ الخالقين! فقال عليه السلام: «اكتُب، فهكذا أُنزل»[٦]. فارتدَّ ذلك الرجلُ.

وما كان السببَ في ارتداده إلا أنه خطر بباله الاحتمالُ الذي ذكرناه، لا سيما وقد ظهر عليه القرآن في مدةٍ متطاولةٍ يتمكّنُ الإنسانُ فيها من مثل ما ذكرناه.

ثم إن[٧] سلّمنا أن القرآن ظهر عليه، فلا نُسلّم[٨] أنه معجزٌ.

قوله: تحدّى العربَ به.

قلنا: لا نُسلّم.

قوله: القرآن منقولٌ على التواتر، وهو مشتملٌ على آيات التحدي.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «أنه».

(٢) في (ب) و(ج): «وكل».

(٣) في (ج): «الرائقة والنكة».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) في (أ): «فجعلنا».

(٦) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٤٦٥٧)، من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه قال:... أملى علي رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾... فقال معاذ بن جبل: فتبارك الله أحسن الخالقين، فضحك رسول الله ﷺ فقال له معاذ: مم ضحكت يا رسول الله؟ قال: «بها ختمت».

(٧) في (ب) و(ج): «ثم ولئن».

(٨) في (ج): «فلا نم».

قلنا: المتواترُ هو أصلُ القرآن، فأما[١] تفصيل ما فيه[٢] الآيات فلا يُمكن دعوى التواتر فيه؛ لوجوهٍ ستةٍ[٣]:

الأول: أنه نُقل أنه لم يحفظ القرآن بالكُلّيّة من جميع أصحاب رسول الله ﷺ إلا ستةُ نفَرٍ، أو سبعةُ نفَر[٤].

وبالجملة: فالحفاظ لم يبلغوا في عهده عليه السلام[٥] مبلغَ التواتر، فإذن لا يستحيل تواطُؤهم على التحريف، وأما من لم يكن حافظاً للقرآن فإنه لا يهتدي إلى موضع التغيير والتبديل؛ لأن العلمَ بالتغيير مشروطٌ بالعلم بالأصل.

ولا معنى للحفظ إلا العلم بكيفية أصل ذلك الكلام، وإذا كان كذلك لم يكُن القرآن منقولاً بالتواتر[٦] على سبيل التفصيل.

الثاني: أنّ الرواةَ اتفقوا على أنّ ابنَ مسعود كان يُنكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن[٧]، وبقي على[٨] هذا الإنكار في[٩] زمان أبي بكر وعمر وعثمان[١٠]، مع أن أبا بكر لم يمنعه من ذلك، وعمرُ ـ مع شدة صلابته ـ لم يمنعه عنه، وعثمانُ ـ مع شدة ما بينهما من العداوة ـ لم يمنعه من ذلك، بل الصحابةُ كلُّهم كانوا مُعظِّمين له، مُعترِفين بعلوّ درجته في الدين.

---

(١) في (ج): «وأما».

(٢) زاد في (ج) هنا: «من».

(٣) قوله: «ستة» سقط من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «نفر» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «في عهد رسول الله ﷺ».

(٦) في (ج): «والتواتر».

(٧) في (ج): «كان منكرًا لكون الفاتحة من القرآن والمعوذتين أيضًا».

(٨) قوله: «على» سقط من (ج).

(٩) في (ج): «إلى».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

ومن المعلوم أن واحداً في زماننا لو أنكر كونَ سورة الكوثر من القرآن لوجب[١] تكفيرُه ومقاتلتُه!

فهؤلاء الصحابة إن كانوا عالمين بكون هذه السُّور[٢] من القرآن ثم تركوا تضليلَه وتكفيرَه فهم قد ضلُّوا بتركِهم تضليله، وهو قد ضلَّ بإنكاره القرآن، فكلُّ الأمة قد ضلُّوا، وذلك باطلٌ.

وإن لم يكونوا عالمين بكونِ هذه السور من القرآن[٣] مع أنّا[٤] نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ كونَها من القرآن أظهرُ بكثيرٍ من كون آيات التحدي من القرآن، فحينئذٍ لا يُمكن القطعُ على شيء من الآيات على سبيل التفصيل بكونه من القرآن.

الثالث: أن الناس اختلفوا في أن ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ هل هو من القرآن أم لا؟ وأيضاً: فإنّ ابنَ مسعود أثبته في أول سورة براءة، ولم يثبته أبيٌّ بنُ كعب وزيدُ بن ثابت.

وإن أبياً أثبت في مصحفه خمسَ سور ونفاهُنّ ابنُ مسعود، وزيد أثبت ثلاثاً منها ورمى اثنتين! فأثبت أبيٌّ الفاتحةَ، والمعوّذتين، والقنوت، وقوله: لو كان لابن آدم واديان من ذهب

لابتغى إليهما ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب»[٥].

---

(١) في (ج): «يوجب».

(٢) في (ج): «السورة».

(٣) من قوله: «فكل الأمة قد ضلوا» إلى هنا سقط من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «كنا».

(٥) أخرجه الترمذي في «سننه»، كتاب الزهد، باب ما جاء لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى ثالثاً (٢٣٣٧) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وأما ابن مسعود فإنه[١] أسقطَ الكلَّ، وأما زيدٌ فإنه أثبت الفاتحة والمعوذتين ورمى القنوتَ والكلامَ الآخر.

وكلُّ ذلك يدلُّ على اختلافهم الشديد في السُّور التي هي أشهر سور القرآن فضلاً عن الآيات التي لا يعرفها إلا الماهرُ في القرآن.

الرابع: أنهم اختلفوا في المصاحف وزيف كلُّ واحدٍ[٢] منهم مصحفَ الآخر، ولولا ما بين مصاحفهم من الاختلاف والتباين وإلا لَـمَا أنكر بعضهم مصحف البعض.

ثم قد اشتهر أنّ عثمان حرّق[٣] مصحفَ ابن مسعود، وقال ابن مسعود[٤]: لو ملكتُ كما ملكوا لصنعتُ بمصحفهم مثل ما صنعوا بمصحفي[٥].

وكان ابنُ مسعودٍ يطعن في زيدٍ حتى قال: قرأتُ القرآن وإنه لفي صُلب كافرٍ. يعني: زيداً.

وقال أيضاً: قرأتُ مِن في رسول الله صلى الله عليه[٦] سبعيَن سورة، وإنه لذو ذُؤابتَين في الكتّاب.

وروي أن عمر وضع القرآنَ في مُصحف ـ وهو المصحف الذي كان عند حفصة ـ وهو الذي أرسل مروانُ ـ وهو والي المدينة ـ إلى عبد الله بن عمر يوم ماتت حفصةُ طالباً ذلك المصحف، فبعثه ابنُ عمر إليه، فأمر بإحراقه؛ مخافة الاختلاف.

---

(١) في (ج): «فقد».

(٢) قوله: «واحد» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «أحرق».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «لو».

(٥) قوله: «بمصحفي» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

الخامس: رُوي أن عمر حين ألّف المصحف فكان يؤتى بالآية والآيتين[١] فإن عرفها أثبتها وإن كان الراوي ثقةً عنده قَبِلَها، وإن لم يكن كذلك سألَهُ البينةَ العدول[٢]، فإذا أقام الراوي الشاهدَ قَبِلَها. وذلك يقدَح في كون القرآن متواتر[٣].

السادس: أن القرآن مشتملٌ على أمورٍ متناقضةٍ، وهي[٤] دالّةٌ على تطرُّق التغيير والتحريف[٥] إليه.

وإنما قلنا: إن القرآن مشتمل على أمور متناقضةٍ؛ لوجوهٍ خمسة[٦]:

ـ **الأول**: أن قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] إن كان كلام الله وجب أن لا يكون الاختلافُ حاصلاً في القرآن، لكن[٧] الاختلافَ حاصلٌ في ألفاظ القرآن، وفي ترتيب تلك الألفاظ، وفي زيادة تلك الألفاظ، وفي نقصانها، وفي معانيها؛ فيلزم أن لا تكون[٨] الآيةُ كلام الله تعالى.

أما[٩] الاختلافُ في الألفاظ، فكقراءة من قرأ: «كالصوف المنفوش» بدل قوله: ﴿كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ﴾ [القارعة: ٥]، وقوله: «فامضوا إلى ذكر الله» بدل قوله: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، وقوله: «فكانت كالحجارة أو أشد قسوة» بدل قوله: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ﴾ [البقرة: ٧٤].

---

(١) في (ج): «أو الآيتين».
(٢) في (ب) و(ج): «العدل».
(٣) في (ب) و(ج): «متواتراً».
(٤) في (ب) و(ج): «فهي».
(٥) زاد في (ب) و(ج): «والتبديل».
(٦) قوله: «خمسة» سقط من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «ولكن».
(٨) زاد في (ج) هنا: «تلك».
(٩) في (ج): «فأما».

وأما الاختلافُ في ترتيب ألفاظه، فكقوله تعالى: وضربت عليهم الذلة والمسكنة[١] بدل قوله: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾ [البقرة: ٦١]، وكقوله[٢]: وجاءت سكرة الحق بالموت بدل قوله: ﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ﴾ [قّ: ١٩].

وأما الزيادة، فكقوله: «اصبروا وصابروا واربطوا ورابطوا»[٣]، وكقوله: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم»، وكقوله: «إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة أنثى»، وكقوله: «والسارقون والسارقات فاقطعوا أيديهما»، وكقوله: «إن الذين ينادونك من وراء الحجرات بيوتهم أكثرهم لا يعقلون».

وأما في المعنى، فمن وجهين:

أحدهما: كقوله: ﴿رَبَّنَا بَٰعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ [سبأ: ١٩]، و«ربنا باعَد بين أسفارنا» والأولى المكسورة[٤] العين طلب، والأخرى المفتوحة[٥] العين خبرٌ.

وقوله: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ [المائدة: ١١٢] بجعلِ الياءِ تاءً، والباء في[٦] ﴿رَبُّكَ﴾ منصوبة، وهو مخالف في المعنى إذا قرأناها بالباء[٧]، وبرفع الباء من ﴿رَبُّكَ﴾؛ لأن الأول استخبارٌ عن النبي عليه السلام[٨]، والثاني استخبارٌ عن الله تعالى[٩].

---

(١) في (ب) و(ج): «وضربت عليهم المسكنة والذلة».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) في (ج): «ورابطوا واربطوا».

(٤) في (ب) و(ج): «فالأولى مكسورة».

(٥) في (ب) و(ج): «مفتوحة».

(٦) في (ج): «من».

(٧) في (ب) و(ج): «بالياء».

(٨) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

وثانيهما[١]: أنّا نجدُ في القرآن آياتِ الجبرِ مُعارَضةً بآيات القدر، وآيات التوحيد معارَضةً بآيات التشبيه، وذلك هو الاختلاف.

لا يقال: التأويل يوفّق بينهما، ويزيل الاختلافَ عنها.

لأنّا نقول: لو زال الاختلافُ بسبب التأويلات المتعسفة لَما وُجد الاختلافُ في كلامٍ أصلاً! لأنه لا كلامَ إلا ويُمكن أن يُوفَّق بينه وبين ما يُجعل مناقضاً له إما بتخصيصِ عمومه، أو بتعميم خصوصه، أو تقديم مؤخَّره، أو حذف شيء عنه، أو إضمار شيء فيه، أو حملِه على بعض المجازات القريبة أو البعيدة[٢].

ـ **الثاني**: أن القرآن مشتملٌ على وصفِ القرآن بالبيانِ والبعدِ عن التعقيد[٣] كقوله: ﴿طسٓمٓ * تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ﴾ [الشعراء: ١-٢]، وقوله: ﴿فَصَّلۡنَٰهُ تَفۡصِيلًا﴾ [الإسراء: ١٢]، وقوله[٤]: ﴿أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود: ١]، ثم إنّا لا نجده كذلك؛ فوجب[٥] أن لا تكون تلك الآيةُ كلاماً لله تعالى.

وإنما قلنا: إن القرآن ليس كذلك لوجوهٍ ثلاثة:

أحدها: أن الحروف المذكورة في أوائل السور غير معلومة.

وثانيها: أنه ليس يوجد فيه آيةٌ دالّةٌ على شيء إلا والمنكِرُ لذلك الشيء يُعارضها بآية أخرى، أو يذكر لها تأويلاً يمنع من دلالتها على ذلك الشيء في الأكثر.

وثالثها: أن المفسرين اضطربوا في تفسير الآيات اضطراباً شديداً، وذكروا في كلّ

---

(١) في (ج): «وثانيها».

(٢) في (ج): «والبعيدة».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «التعقيد»، وفي (أ): «التعقد».

(٤) زاد في (ج) هنا: «آلر كتاب».

(٥) في (ج): «فيلزم».

آية وجوهاً مختلفة، ولا يتمكنون من القطعِ على تفسيرٍ واحدٍ والقدحِ فيما عداه، وكل ذلك أمارة التعقيد[١] والبعد عن البيان؛ حتى أنه بلغ هذا المعنى بأجلّة الصحابة إلى أن امتنعوا عن التفسير.

رُوي أن واحداً سأل عمر عن قوله[٢]: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرۡقٗا﴾ [النازعات: ١]، فضربه على أمّ رأسه وحرّم كلامَه.

ولما سأل ابنُ الكوّاء[٣] علياً[٤] عن قوله: ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا﴾ [الذاريات: ١] غضب عليه عليٌّ، فلما ألحّ عليه ابن الكواء قال: متى[٥] الرياح.

ونُقل عنهم أنهم لم يكونوا لشيءٍ[٦] من العلم أكرهَ منهم للتفسير! وظاهرٌ أنهم ما كرهوا ذلك إلا لعجزهم عن الوصول إلى معرفته؛ فإما أن يكون ذلك العجزُ لسوء فهمهم، أو لأنّ القرآن غيرُ مبين ولا مكشوف.

والأول ظاهر الفساد، فثبت الثاني! وذلك يُناقض الآياتِ الدالّةَ على كون القرآن في أعلى درجات البيان.

ـ **الثالث**: أنه ورد في القرآن اشتمالُه على كلّ العلوم، كقوله: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله: ﴿وَلَا رَطۡبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ [الأنعام: ٥٩]، ثم

---

(١) زاد في (ج) هنا: «والتعسف».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) عبدالله بن الكواء، من رؤوس الخوارج.
ترجمته في: «ميزان الاعتدال» (٢: ٤٧٤)

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٥) في (ب) و(ج): «هي».

(٦) في (ج): «بشيء».

إنّـا نراه خالياً عن أكثر المسائل الأصولية كالجزء الخلاء، وحقيقة الحركة والسكون والزمان والمكان والنهاية، وعلوم الحساب الهندسية[١] والطبّ!

ونراه أيضاً خالياً عن أكثر المسائل الفروعية كدقائق مسائل الفرائض، والوصايا، والحيض، والقِراض، والمساقاة، والشُّفعة.

ـ **الرابع**: أن القرآن دلّ على أنه بحيث لا يقدر الإنس والجن على الإتيان بمثله؛ لعلوّ شأنه، ثم إنّـا نرى ما لا[٢] يليق بهذا الوصف؛ منها اللّحن، كقوله[٣]: ﴿إِنَّ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَانِ﴾ [طه: ٦٣].

وروي عن عثمانَ أنهم لما فرغوا من المصحف وأتوه[٤] به، فقرأه ونظر فيه، فقال: قد[٥] أحسنتم، وفيه شيء من اللّحن، وستقيمه العرب بألسنتها[٦].

ومعلومٌ أن ذلك اللّحن ما وقع من الله، ولا من جبريلَ[٧]، ولا من محمد[٨]، فإذن كان ذلك بسبب ما تولّاه الأمة من التحريف.

ومنها التكرار؛ أما في المعنى، كما[٩] في قصة موسى عليه السلام[١٠] المذكورة في السُّوَر الكثيرة[١١].

---

(١) في (ب): «والهندسية»، وفي (ج): «الحساب والهندسة».
(٢) «لا» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «اللحن كما في قوله».
(٤) في (ج): «فأتوه».
(٥) في (ج): «فقد».
(٦) في (ب) و(ج): «وسنقيمه بألسنتنا».
(٧) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(٩) في (ب) و(ج): «فكما».
(١٠) في (ج): «ع م».
(١١) في (ج): «الكثير».

وأما في اللفظ، كما[١] ورد في السورة الواحدة قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ مرّتين [النساء: ٤٨ و١١٦]، وقوله: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن]، و ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات][٢] مراراً[٣] كثيرة.

ومنها إيضاح الواضحات، كقوله: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ[٤] فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦].

ومنها سوء الترتيب، أما في المعنى، كقوله[٥]: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] مع أن الاستعانة متقدمة على الفعل.

أما في اللفظ كقوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٦].

ـ **الخامس**: أنه ورد في القرآن قوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقريشٌ[٦] هم قومُ النبي عليه السلام[٧] وهم لا يهمزون، وجميع القراء يَهمِزون.

فثبت بهذه الوجوه أنّ القرآن قد تطرَّقَ إليه التحريف وأقلُّ مراتبِها الدلالةُ على أنّ العلم بتفصيل الآيات والسُّور غيرُ حاصلٍ[٨] على القطع، وإذا كان كذلك امتنع القطعُ على كونِ آيات التحدّي من القرآن.

---

(١) في (ب) و(ج): «فكما».

(٢) قوله: «وويل يومئذ للمكذبين» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «مرات».

(٤) لفظة «أيام» زيادة من (ب) و(ج) سقطت من (أ).

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) في (ج): «قريش».

(٧) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(٨) في (ج): «حاصلة».

ثم إن[١] سلّمنا كونَ هذه[٢] الآيات متواترةً! لكن لا نُسلّم دلالتَها على التحدي.

بيانه: أنه لو جاز[٣] الغرض من ذكرِها استدلالُه عليه السلام بالقرآن على كونه نبياً لاشتهر ذلك منه في غير القرآن؛ لأنه لما كان اعتمادُه في إثبات نبوته على القرآن فكلُّ مَن آمن به وجب[٤] أن يكون إيمانُه لأجل استدلالِه عليه السلام بالقرآن على صدقة.

ولو كان كذلك لاشتهرت هذه الواقعة كاشتهار أصل ادعائه للنبوة؛ لأنه[٥] لم ينقُلْ أحدٌ من أصحاب الأخبار أنه استدلّ على مخالفيه في صحّة نبوته بالقرآن، ولم يُنقَل ممّن[٦] آمن به أنه إنما آمَن به لدليل القرآن.

فعلمنا أنه عليه السلام ما كان يعوّل في إثبات نبوّة نفسه على القرآن، وإذا ثبتَ ذلك علمنا[٧] أنّ الغرضَ من هذه الآيات ما يذكره[٨] كلُّ واحدٍ[٩] من الخطباء والشعراء من الدعاوى الملائمة[١٠] في أثناء خُطبه[١١] وأشعاره.

ويمكن إيرادُ هذا السؤال على وجه آخرَ، وهو أن يقول:

التحدي[١٢] بالقرآن ورد على ما جَرَت به عادةُ الفصحاء والخطباء من ذكر

---

(١) في (ب) و(ج): «من القرآن ولئن».

(٢) في (ج): «مدة».

(٣) في (ب) و(ج): «لو كان».

(٤) في (ب) و(ج): «يجب».

(٥) في (ب) و(ج): «لكنه».

(٦) في (ج): «من».

(٧) في (ج): «فإذا كان كذلك علمنا».

(٨) في (ب) و(ج): «ما يكره».

(٩) في (ج): «أحد».

(١٠) في (ب) و(ج): «العظيمة».

(١١) في (ج): «خطبته».

(١٢) في (ب) و(ج): «أن يقال: التحدي»، وفي (أ): «التحرير». والصحيح ما أثبتناه.

الدعاوى العظيمة في تصانيفهم وخطبهم[١] وأن أحداً لا يوازيهم[٢] فيه، أو على ما جرَت به عادةُ أهل النظر والاستدلال من الاحتجاج به وقطع الأسئلة[٣] الواردة عليه؟ م ع[٤].

غاية ما في الباب أن يقال: الاحتمال الثاني أظهرُ، لكنّا نمنع هذا الظهور أولاً بتقدير التسليم، لكن الأولَ محتملٌ أيضاً احتمالاً مرجوحاً، وحينئذٍ يصير الاستدلال ظنياً.

وإن سلّمنا دلالةَ هـذه الآيات على ما ذكرتُموه! لكن دلالة ظنية أم قطعية؟ م ع[٥].

بيانه: أن دلالة هذه الآيات على هذه المعاني مشروطةٌ بعدم الاشتراك في الألفاظ وعدم المجاز؛ لأنّـا لو جوّزنا في كلِّ واحدٍ من الألفاظ المفرَدة التي منها تركيبُ[٦] آيات التحدي أن تكون موضوعةً لمعاني[٧] أُخر سوى هذه المعاني التي نفهمُها الآن منها؛ فحينئذٍ يجوزُ أن يكون مرادُ الله تعالى منها تلك المعاني الأُخر لا هذا المعنى الذي نفهمه الآن منها.

وكذا[٨] القول لو لم يحُمل[٩] اللفظُ على حقيقته بل على مجازه.

فثبت أنّ دلالة هذه الآياتِ على مقصودِكم تتوقّف على نفي الاشتراك في هذه

---

(١) في (ب) و(ج): «وخطبتهم».

(٢) في (ج): «لا يواريهم».

(٣) في (ب) و(ج): «الاحتجاج ووقع الأسئلة»، وفي (أ): «الاحتجاج به وقطع التواتر». والصحيح ما اثبتناه.

(٤) في (ب) و(ج): «والأول: م والثاني: ع».

(٥) في (ب) و(ج): «الأول: م والثاني: ع».

(٦) في (ب) و(ج): «ركبت».

(٧) في (ب) و(ج): «أن يكون موضوعاً لمعانٍ».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «وكذا»، وفي (أ): «كذى».

(٩) في (ب) و(ج): «يحتمل».

الألفاظ ونفي المجاز، لكنّ القولَ بأن الأصلَ عدمُ الاشتراك وعدمُ المجاز[١] كلامٌ ظنّيٌّ لا قطعيٌّ.

وإذا كان كذلك، صار الاستدلال بهذه الآيات على مرادكم ظنياً، وهذه المسألة قطعيةٌ، وبناءُ القطعيّ على الظنيّ غيرُ جائز[٢].

ثم إن[٣] سلّمنا أنه وقَع التحدي بالقرآن! ولكن[٤] وصل خبرُ التحدي إلى كلّ العالمين، أو إلى بعضهم؟

الأول ممنوع[٥]؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ أهل الهندِ والصين والروم وسائرِ الأطراف الشاسعة ما كانوا يعلمون وجود محمد صلى الله عليه[٦] في زمانه فضلًا عن أن يقال: إنهم علموا تحدّيَه بالقرآن.

والثاني مُسلّمٌ[٧]، ولكن ذلك لا يكفي في الدلالة على صحة النبوة؛ لأن الذين سمعوا التحدّيَ لمّا كانوا بعضَ الناس لم يلزَمْ مِن عجزهم عن المعارضة إلا عجز بعض الناس، وعجزُ البعض عن المعارضة لا يكفي في كون المتحدّى[٨] به مُعجِزاً، وإلا لكان الحاذقُ[٩] في بعض الحرف إذا تحدّى أهلَ قريةٍ أو بلدةٍ بحرفيّته، فعجزوا عنها كان نبياً، وذلك ظاهرُ الفساد.

---

(١) في (ج): «الأصل عدم المجاز وعدم الاشتراك».

(٢) من قوله: «وبناء القطعي» إلى هنا سقط من (ج).

(٣) في (ب): «جائز. ولئن»، وفي (ج): «ولئن».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «هل».

(٥) في (ب) و(ج): «الأول ع».

(٦) قوله: «صلى الله عليه» سقط من (ج).

(٧) في (ب) و(ج): «الثاني م».

(٨) في (ج): «التحدي».

(٩) كذا في (ب) و(ج): «الحاذق»، وفي (أ): «الخلاف».

لا يقال: إنا نعلم أنّ العربَ كانوا أقدرَ على معارضته من غيرهم، ونعلم أنه وصل خبرُ التحدّي إليهم، فلما عجزوا عنها كان عجزُ غيرهم عنها أولى.

وأيضاً: فهَبْ أن خبر تحدّيه بالقرآن ما وصل إلى كلّ العالم في زمانه، لكن[١] لا شكّ في وصوله إليهم بعد زمانه، مع أنهم لم يعارضوه، وذلك يدلُّ على صحة نبوته.

لأنّـا نقول:

أما الأول: فمن المحتمل أن يكون بعض الأعراب الفصحاء قد اتّفق له أن[٢] سافرَ إلى بعض البلاد الشاسعة التي لم يصلْ إليها خبرُ محمد عليه السلام، مع أنّ ذلك العربيَّ لو كان[٣] بحيثُ[٤] إذا سمع[٥] ذلك المتحدّي[٦] لكان قادراً على المعارضة، ومع هذا الاحتمال لا يبقى اليقين.

وأما الثاني: فهو مدفوع من وجهين:

ـ **أحدهما**: أن بهذا التقدير لا يتقرّر حجّتُهُ عليهم إلا إذا علم ـ بالضرورة ـ انتشارَ خبرِه في كلّ العالم، وذلك يُوجب سقوطَ تكليفِهِ عنهم في الحال.

ـ **وثانيهما**: أن ذلك ـ إن صحّ ـ فإنما يدلُّ[٧] على أنه لم يُوجد[٨] في الأزمنة التي انتشر خبرُ تحدّيه عليه السلام بالقرآن في كلّ العالم من كان قادراً على المعارضة، ولكنه

---

(١) في (ب) و(ج): «ولكن».

(٢) في (ب) و(ج): «له فنحن».

(٣) في (ب) و(ج): «العربي كان».

(٤) في (ج): «يجب».

(٥) في (ب) و(ج): «لو سمع».

(٦) في (ب) و(ج): «التحدي».

(٧) زاد في (ج) هنا: «إذا».

(٨) في (ج): «توجد».

لا يدلُّ على أن في الزمان الذي لم ينتشر خبرُه في كلّ العالم لم يكن فيه مَن كان قادراً على المعارضة، وإذا احتمل ذلك بطل اليقين.

ثم إن[١] سلّمنا أنه وصل خبرُ التحدي إلى كلّ الخلق! لكن[٢] لم قلتُم: إنهم عجزوا عن المعارضة؟

قوله: لأن دواعيَهم إلى المعارضة كانت متوفّرة، والموانع[٣] كانت مرتفعة، ثم إنهم لم يأتوا بها، وذلك يُوجبُ عجزَهم عنها.

قلنا: لا نُسلّم أنّ دواعيَهم كانت متوفّرة عليها.

قوله: إنه عليه السلام كلّفهم ما يشقُّ على قلوبهم وأبدانهم، فهم لا بدّ وأن يكونوا مُريدين لإبطال أمره، والمعارضة متضمنةٌ لذلك، فلا بدّ وأن يكونوا مريدين لها.

قلنا: لا نُسلّم أنه كلفهم ما يشقّ عليهم! فإن من المحتمل أن يقال: إن أفاضلَ العرب وعلماءَهم حاولوا طلبَ الملك والرئاسة على سائر الأمم، وعلموا أنّ ذلك مما لا يتمُّ إلا بحيلةٍ، فعيّنوا محمداً صلى الله عليه[٤] للرئاسة في السّر، وجعلوا الحيلةَ في ترويجِها[٥] أن أظهَروا العداوةَ العظيمةَ معه، ثم[٦] أظهروا العجزَ عن معارضة[٧] القرآن؛ ليصير ذلك حجةً عند الناس على نبوته، فيتمكّنون بذلك من تحصيل مقصودهم الذي هو الرئاسة.

---

(١) في (ب) و(ج): «اليقين. ولئن».
(٢) في (ج): «ولكن».
(٣) في (ج): «والواقع».
(٤) في (ج): «عليه السلام».
(٥) في (ج): «تدريجها».
(٦) زاد في (ج) هنا: «أنهم».
(٧) في (ج): «معارضته».

ثم إن[١] سلّمنا أنه عليه السلام كلّفهم ما يشقّ على قلوبهم وأبدانهم! ولكنّ ذلك يدلُّ على توفُّر دواعيهم على إبطال أمره في الجملة، فأما أن يدلَّ على إبطاله[٢] بطريقٍ خاصٍّ فذلك غيرُ لازم.

مثاله: أنّا نستدلُّ بكون الشخص مؤلَماً مظلوماً على توفر دواعيه على دفع ذلك الألم عن نفسه[٣]، فأما أن نستدلّ به على توفُّر دواعيه على دفعه بطريق خاص، فذلك غير ممكن.

ويستدلُّ بكون الشخص جائعاً على توفر دواعيه على التناول، فأما أن يستدل[٤] به[٥] على توفُّر دواعيه[٦] على تناوُلِ شيءٍ مُعيّن، فلا!

ثم إن[٧] سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدل على توفر دواعيهم! ولكن هنا[٨] ما يدلُّ على عدم وجوب توفُّر دواعيهم، وذلك من حيث الإجمال، ومن حيث التفصيل.

أما الإجمال: فهو أن العلمَ بأن المعارضةَ أَولى من غيرها ليس علماً ضرورياً، بل هو علمٌ نظريٌّ، والعلومُ النظرية يجوز اختلافُ العقلاء فيها.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم ولئن».

(٢) في (ج): «إبطال أمره».

(٣) قوله: «عن نفسه» سقط من (ج).

(٤) من قوله: «به على توفر دواعيه» إلى هنا سقط من (ب).

(٥) زاد في (ب): «على توفر دواعيه على دفعه بطريق خاص فذلك غير ممكن، ويستدل كون الشخص جائعاً»، وقوله: «به» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ب): «على التناول فأما أن يستدل على توفر دواعيه».

(٧) في (ب) و(ج): «فلا ولئن».

(٨) في (ب) و(ج): «هاهنا».

فلعلّه عرضت لهم شُبهةٌ اقتَضَت فتورَ دواعيهم عن المعارضة، لا سيما والعرب ما كانوا أهلَ الجدل والنظر[١].

وأما التفصيل: فمن وجوهٍ خمسة[٢]:

الأول: لعلّهم اعتقدوا أنّ المعارضة لا تبلغ في قطع المادّة وحسم الأصول[٣] مبلغَ الحرب، فعَدَلوا إلى الحرب.

الثاني: لا يمتنع أن يكونوا عدلوا عن المعارضة ظنّاً منهم أن الخلافَ يقع فيها، فيقول قوم: إنه معارضةٌ، ويقول آخرون: إنه ليس معارضة[٤]!

ويقع الكلامُ فيه في البحث، ويشتد في أثناء ذلك شوكتُه، فللخوف عن[٥] ذلك عدلوا إلى الحرب.

الثالث: لعل المثَلَ الذي دعاهم إلى الإتيان به أشكَلَ عليهم، ولم يعلموا: هل المرادُ به المماثلةُ في الفصاحة، أو النظم، أو فيهما[٦] جميعاً، أو في الإخبار عن الغيب، أو في ذكر المسائل الدقيقة؟ فلما اشتبهَ الأمرُ عليهم في ذلك عدلوا عن المعارضة.

الرابع: أن الإنسان إنما تتوفّر[٧] دواعيه على إتعاب نفسه في معارضةِ حُجّة من يُكلّفه بما يُتعب قلبَهُ وبدنَهُ أن لو كان ذلك المكلِّف قادراً على إلجائه إلى قَبول ذلك التكليف.

---

(١) في (ج): «ما كانوا أهلاً للنظر والجدل».
(٢) قوله: «خمسة» سقط من (ج).
(٣) في (ج): «الأمور».
(٤) في (ج): «بمعارضة».
(٥) في (ج): «من».
(٦) في (ج): «فيما».
(٧) في (ج): «لا يتوفر».

أما إذا كان ضعيفاً خائفاً، فإنه لا يتوفر دواعي المكلَّف على إبطال حجته؛ فإن الواحد من الضعفاء لو ادعى المُلك فإنه لا يتوفر داعية المَلِكَ على إبطال حجته.

ومعلومٌ أنه عليه السلام كان ـ في أول الأمر ـ ضعيفاً، والعربُ ما كانوا يلتفتون إليه، بل كانوا ينسبونه إلى الجنون والعتْهِ، فلا جرمَ كانت دواعيهم فاترةً عن الإتيان بالمعارضة.

لا يُقال: هبْ أنه ـ في أول أمره ـ كان[١] كذلك، ولكنه ـ في آخر الأمر ـ صار مَهيباً وكانوا يخافون[٢]، فكان يجب أن يتوفر[٣] دواعيهم[٤] على المعارضة.

لأنّا نقول: إنما لم تتوفر دواعيهم حينئذٍ على المعارضة[٥]؛ لأنهم رأَوه في هذه الحالة سالكاً مسلكَ التغلُّب لا مسلكَ الاحتجاج!

فإنّ طريقَ الاحتجاج أن يحضر النبيُّ عليه السلام[٦] ـ عند اشتداد أمره وارتفاع شأنه ـ جمهورَ الفصحاءِ، ويقول لهم: إني قادرٌ على قهركم واستئصال شأفتكم، ولكني عدلتُ عنه إلى الحجة، وحُجّتي أني أتيتُكم بهذا القرآن، وأمهلتُكم المدة التي تقدرون فيها على المعارضة، فإن أتيتُم بها فقد سقطت حجّتي، وإن عجَزتُم عنها ـ مع أنكم النهاية في الفصاحة ـ فقد قويت حجتي! ثم إنهم عند انقضاء المدة إذا عجَزوا عنها، فحينئذٍ تظهر حجّتُه عليه السلام عليهم.

---

(١) قوله: «كان» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «يخافونه».

(٣) في (ب) و(ج): «تتوفر».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «حينئذٍ».

(٥) من قوله: «لأنا نقول إنما لم تتوفر» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

فهذا هو طريقُ الاستدلال بالقرآن، ولم ينقل أنه عليه السلام سلك هذا الطريقَ عند اقتدارِه وارتفاعِ شأنه، بل كلما[١] قدر على المحاربة معهم أخذ فيها.

فلما لم يسلُكْ مع القوم ـ عند قدرته ـ مسلكَ الاحتجاج علم القومُ أنه ليس غرضُهُ إظهارَ الحق، بل التغلُّبَ؛ فلا جرم لم تتوفَّرْ[٢] دواعيهم على الإتيان بالمعارضة.

فالحاصل[٣] أن الداعية على المعارضة لم تتوفّر في زمان ضعفه لكونه ضعيفاً، ولم تتوفر في زمان قدرته؛ لظنهم أنه لا يطلبُ ما يطلبه بالحجة بل بالقهر.

الخامس: لعلهم إنما لم تتوفر دواعيهم على المعارضة؛ لعلمِهم بأن خُطبَهم[٤] وأشعارَهم كانت أفصحَ من القرآن الذي جاء به وظهورِ ذلك للفصحاء على وجهٍ لا يبقى فيه إشكالٌ، فلاعتقادهم وضوحَ ذلك لم تتوفر دواعيهم على المعارضة.

ثم إن[٥] سلّمنا أن دواعيَهم كانت متوفرةً على المعارضة! لكن لا نُسلّم أن الموانع كانت مرتفعةً؛ فإنه يحتمل أن يقال: إنه منعهم عن المعارضة بالحروب، أو امتنعوا منها خوفاً من أصحابه وأنصاره؛ لأن قوة الدولة واجتماع الكلمة مما يمنع عن ذلك.

ألا ترى أنّ الواحدَ من الملوك أو العظماء[٦] لو صنّف كتاباً رديئاً فاسداً فإن أهل بلدته يخافون من إظهار ما فيه من الرداءة والفساد؟ فكذا هنا[٧].

---

(١) في (ج): «كما».
(٢) في (ج): «يتوفر».
(٣) في (ج): «والحاصل».
(٤) في (ج): «خطبتهم».
(٥) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٦) في (ج): «والعظماء».
(٧) في (ب) و(ج): «وكذا هاهنا».

وهذا الوجه يمكن أن يجعل قدحاً في توفر الداعية على المعارضة من جهة أن هذا[١] الأمور إذا صحّت غيرّت أحوالَ الداعية.

ثم إن[٢] سلّمنا توفر الدواعي وارتفاع الموانع! فلم قلتُم: إن حصول الفعل عند ذلك واجبٌ؟

بيانه: وهو أن توفُّرَ الدواعي وارتفاع الموانع إما أن يكون من فعل العبد، أو لا يكون.

فإن كان من فعلِه كان قادراً على أن لا يفعله، وإذا جاز ذلك لم يُمكن القطعُ بحصول توفُّرِ الدواعي وارتفاع الموانع في حق العرب؛ لأن ما قدر العبدُ على أن لا يفعله استحالَ القطعُ ـ من جهة العقل ـ على أنه يفعله.

وإن كان ذلك من فعل الله تعالى[٣] فإما أن يكون حصول الفعل عقيبه واجباً، أو لا يكون

فإن كان واجباً؛ لزم القول بالجبر، وإنه باطلٌ.

وبتقدير صحته يلزمُ كون الله تعالى تعالى فاعلاً للقبيح! ومتى صحّ ذلك امتنع الاستدلالُ بالمعجزة على الصدق على ما سيأتي تقريره.

وإن لم يكن واجباً؛ لم يمكن[٤] القطعُ بحصول الفعل عقيبَ توفُّرِ الدواعي وارتفاع الصوارف[٥].

---

(١) في (ب): «مدة». ولعلها: هذه، وفي (ج): «مدة».

(٢) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «يكن».

(٥) في (ج): «الموانع».

ثم إن[١] سلّمنا وجوب حصول المعارضة عند توفر الدواعي وارتفاع الموانع لو[٢] كانت مقدورة! فلم قلتُم: إنها لم توجد؟

قوله: لو وُجدت لظهرت وانتشرت، فلما لم ينتشر[٣] علمنا أنها لم توجد.

قلنا: لا نُسلّم أنها لو وُجدت لظهرت.

قوله: إنها من الأمور العظيمة فيجبُ انتشارها.

قلنا: لا نزاعَ في كونها من الأمور العظيمة، لكن لا نُسلّم وجوبَ اشتهار الأمور العظيمة.

وبيانه ما مرّ ـ في السؤال على التواتر ـ من أنّ رواياتِ اليهود والنصارى والمجوس والمانوية موضوعةٌ مع[٤] أن ذلك لم يشتهر، ولأن[٥] كون الفاتحة من القرآن أم لا من[٦] الأمور العظيمة ولم ينتشر في زمان الصحابة حتى خالف ابن مسعود فيه[٧]، وكذلك القول في البسملة، وفي كون الإقامة فرادى أو مثناة[٨]، وسائر الأمور التي عددناها هناك.

وأيضا فالنص الجليُّ على علي بن أبي طالب رضي الله عنه ـ بتقدير صحته ـ لم ينتشر مع أنه من الأمور العظيمة، وبتقدير فساده لم ينتشر كيفية وضعه مع أنها من الأمور العظيمة.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٢) في (ج): «إذ لو».
(٣) في (ج): «تنتشر».
(٤) في (ب) و(ج): «على».
(٥) في (ب) و(ج): «وأن».
(٦) في (ج): «أم ليس من القرآن من».
(٧) قوله: «فيه» سقط من (ج).
(٨) في (ب) و(ج): «مثنى».

لا يقال: إنه إن كان الحق هو النصّ الجليّ فهو لم ينكتم بالكُلّيّة، بل رواه الشيعة، وإن كان الحق هو أنه موضوعٌ فلم ينكتم ذلك أيضاً بالكُلّيّة، بل رواه أهل السنة؛ فإنهم ذكروا أن واضعَه هشامٌ[١] وابن الراوندي.

فمعارضة القرآن لو وُجدت لوجب أن لا ينكتم بالكُلّيّة؛ لأنّا نقول: إنه لما جاز على الأكثرين أن لا يذكروا الأمر العظيم جاز على الناقلين الأقلّين أن لا يذكروه أيضاً؛ لأنه إذا جاز على الألف السكوتُ عن ذكر الواقعة العظيمة جاز أيضاً على الألف والعشرة.

وأيضاً: فلأن[٢] عائشة رضي الله عنها[٣] روَتْ أن بنت[٤] خالد بن سنان العبسي دخلت على رسول الله[٥] ﷺ[٦] فقال لها رسول الله[٧]: «مرحباً[٨] بنت أخي»، قالت: قلتُ: يا رسول الله، أوكان نبياً؟ قال: «نعم، ولكن ضيَّعَهُ قومُه»[٩].

---

(١) هو أبو محمد هشام بن الحكم الكوفي الشيباني، من كبار الرافضة ومشاهيرهم، متكلم بارع له نظر وجدل، لقب بشيطان الطاق، له تأليف كثيرة تؤذن بذكائه، وكثرة اطلاعه على الملل والنحل، توفي نحو ١٩٠ هـ.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (١٠: ٥٤٣)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٥: ٣٠١).

(٢) في (ج): «فإن».

(٣) في (ج): «رضها».

(٤) في (ج): «ابنة».

(٥) في (ب) و(ج): «دخلت على النبي».

(٦) في (ج): «عليه السلام» ورمز لها بـ«ع م».

(٧) زاد في (ج) هنا: «صلعم».

(٨) زاد في (ب) و(ج): «يا».

(٩) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الفضائل، باب ما جاء في بني عبس(٣٢٤٩٣)، بلفظ: جاءت ابنة خالد بن سنان العبسي إلى رسول الله ﷺ فقال: «مرحباً بابنة أخي، مرحباً بابنة نبي ضيعه قومه».

فقد خفي أمرُ النبوة مع قُرب الزمان والمكان هناك، وذلك يُبطل ما ذكرتُموه من وجوب اشتهار الأمور العظيمة.

وأيضاً: لأن[١] سائر معجزات نبينا صلى الله عليه[٢] ـ مع جلالة قدرها ـ لم تنتشر[٣] ولم تُنقَل نقلًا متواتراً؛ فبطل ما ذكرتمُوه.

ثم إن[٤] سلّمنا أن الأمور العظيمة يجب انتشارُها! ولكن متى إذا وُجد[٥] ما يمنع عن[٦] الانتشار أو إذا لم يوجد؟ وهنا[٧] وجود وجود المانع[٨] محتملٌ، فلا يمكن الاستدلالُ بعدم الظهور على العدم.

وبيانُ احتمال المانع ثلاثة[٩] أمور:

الأول: يحتمل أن يقال: إن القادرَ على معارضة القرآن ما كان إلا واحداً أو اثنين، ثم إن ذلك الرجلَ ـ لما عمل المعارضةَ ـ عرضها عليه قبل أن عرَضها على غيره، فهو أو بعض أصحابه قتل[١٠] ذلك المعارِضَ، وأخفَوا تلك المعارَضة.

الثاني: يحتمل أن يقال: إن الذين قدروا على المعارضة كانوا جمعاً[١١] قليلين

---

(١) في (ج): «فلأن».
(٢) في (ج): «نبينا محمد عليه السلام».
(٣) قوله: «لم تنتشر» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «ثم ولئن».
(٥) زاد في (ب) و(ج): «من الانتشار».
(٦) في (ج): «من».
(٧) في (ب) و(ج): «وهاهنا».
(٨) في (ج): «وجود المانع».
(٩) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).
(١٠) في (ج): «قبل».
(١١) في (ب) و(ج): «جميعاً».

مثل لبيد ابن ربيعة[١] وكعب بن زهير[٢] وغيرهما، ثم إنه قَبِلَ[٣] منهم أنهم لو أخفَوا معارَضتهم، أو تركوها وأظهروا من أنفسهم العجز عنها لأعطاهم مالاً كثيراً، وأولئك القادرون على المعارضة علموا أنه[٤] لا يُمكنهم اكتسابُ مثل ذلك المال ـ ولا بعضِه ـ بطريقٍ آخَر، فلأجل ذلك أخفَوا معارَضَتهم[٥] واعترَفوا بالعجز.

الثالث: يحتمل أنه استتبع القومَ بطريقٍ آخر، ثم إن أعوانه وأنصاره كانوا مَـخوفين لمن يُظهر المعارضة، فلا جرمَ انكتَمَتِ المعارضةُ.

وكيف لا نقول ذلك، وكلُّ من حاولَ المعارضةَ ـ في زمان من الأزمنة ـ كان خائفاً على روحه؟ ومع هذا الخوفِ الشديدِ كيف يمكن ظهور المعارضة؟

ثم إن[٦] سلّمنا أن المعارضة لو وُجدت لاشتهرت! فلم قلتُم: إنها لم تشتهر؟

بيانه: أن العربَ عارضوه بالقصائد السبع، وعارضه مسيلمةُ بكلماته، وعارضه

---

(١) قوله: «بن ربيعة» سقط من (ب) و(ج).

ولبيد: هو الشاعر المشهور ابن ربيعة العامري، يكنى أبا عقيل، قدم على رسول الله ﷺ مع قومه فأسلم وحسن إسلامه، روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: اصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل، قال مالك: بلغني أن لبيداً عمر مئة وأربعين سنة.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (٤: ٢١٩)، و«الوافي بالوفيات» (٢٤: ٢٩٩).

(٢) هو أبو المضرب كعب بن زهير المازني، شاعر عالي الطبقة من أهل نجد اشتهر بالجاهلية، ولما ظهر الإسلام هجا النبي ﷺ وأقام يشبّب بنساء المسلمين، فهدر النبيّ دمه، فجاءه مستأمنا، وقد أسلم، وأنشده لاميته المشهورة التي مطلعها: بانت سعاد فقلبي اليوم متبول، فعفا عنه النبي صلّى الله عليه وآله وخلع عليه بردته، توفي سنة ٢٦ هـ.

ترجمته في: «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١: ١٥٣)، و«الوافي بالوفيات» (٢٤: ٢٥٧).

(٣) في (ب) و(ج): «قيل».

(٤) في (ج): «أنهم».

(٥) في (ج): «معارضته».

(٦) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

بعضُهم بذكر أخبار ملوك العجم، وكلُّ ذلك وقع في زمانه! وعارَضَهُ ـ بعد ذلك ـ ابن المقفع[١] وقابوس بن وشكمير[٢] والمعريّ[٣]!

لا يقال: هذه الأشياء لا تصلح معارضةً للقرآن؛ لِما فيها من الركاكة[٤].

لأنّا نقول: لو سلّمنا ما ذكرتُموه! لكان ذلك قادحاً في غرضكم.

وذلك؛ لأن الاستدلال بالقرآن على وجهين: أحدهما إجمالي، والآخر تفصيلي.

أما الإجمالي: فهو أن نقول: إن محمداً عليه السلام تحدّى العربَ به، وهم عجَزوا عن معارضته، مع أنهم النهاية في الفصاحة، وذلك يدل على كونه مُعجزاً.

وأما التفصيلي: فهو أن يستخرج من كلّ واحدة من السُّوَر من وجوه الفصاحة ما يكونُ[٥] مجموعُها معجزاً.

وأنتم الآن إنما عولتم على الطريقة الإجمالية، وهي مبنية على أن القرآن لم

---

(١) هو الكاتب المشهور عبد الله ابن المقفع(١٠٦-١٤٢ هـ)، من أئمة الكتاب، وأول من عني في الإسلام بترجمة كتب المنطق، أصله من الفرس، وكان مجوسياً فأسلم، وهو الذي عرب «كليلة ودمنة».
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٢: ١٥١)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (٦: ٢٠٩).

(٢) في (ج): «وشمكير».
هو شمس المعالي، كان غزير الأدب وافر العلم، عالماً بالنجوم وغيرها من العلوم، مات من شدة البرد سنة (٤٠٣هـ).

(٣) هو الشاعر أبو العلاء أحمد بن سليمان التنوخي المعروف (٣٦٣-٤٤٩ هـ)، كان غزير الفضل، وافر الأدب، عالماً باللغة، حسن الشعر، جزل الكلام، وكان ضريراً أعمى، ولم يكن أكمه؛ كما توهمه من لا علم له. وصنف تصانيف كثيرة، وأشعاراً جمة؛ منها «سقط الزند»، و«لزوم ما لا يلزم».
ترجمته في: «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» للأنباري (١: ٢٥٧)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٨: ٢٣).

(٤) في (ب) و(ج): «تلك معارضة ركيكة غير فصيحة لا إشكال في بطلانها وقصورها».

(٥) في (ج): «يكون».

يُعارَضْ، فإذا بيّنّا أنه قد عُورِضَ، فلو حاولتم عند ذلك بيان أن القرآن أفصحُ منه كان ذلك تركاً للطريقة الإجمالية، واعترافاً بسقوطها، وعَوداً إلى الطريق التفصيلية[١].

ثم إن سلّمنا أن المعارضة لم توجد مع توفر الدواعي وارتفاع الموانع! فلم قلتُم: إنه يكون معجزاً؟

بيانه من وجوهٍ أربعة[٢]:

الأول: لعلهم إنما عجزوا عن معارضته؛ لأنه كان أفصحَ منهم فقدرَ على ما لم يقدروا عليه.

ألا ترى أنه قد يوجد في الحِرفة المعيَّنة مَن لا يوجد في زمانه من يساويه فيها؟ فإن بطلميوس لما صنف المجسطي فإن أحداً لم يقدرْ على معارضته.

وكذلك القول في أوقليدس حين صنّف كتابه، وفي أرسطو[٣] حين صنف المنطق، وكذا القول في أصحاب الطِّلَّسْماتِ العجيبة؛ فإن أحداً ـ في زمانهم ـ لم يقدر على معارضتهم، فكذا هنا[٤].

وقد يُوجد في البلدة صانعٌ[٥] أو نقاشٌ أو ديباجيٌّ لا يقدر أحدٌ على مثل فعله،

---

(١) في (ج): «إلى الطريقة والتفصيلية».

(٢) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «أرسطاطاليس».

هو الفيلسوف أرسطا طاليس الحكيم بن الحكيم الفيثاغوري، كان عالم الروم وجهبذها ونحريرها وخطيبها وطبيبها، وكان أوحد في الطب، وغلب عليه علم الفلسفة، وهو تلميذ أفلاطون وكان أفلاطون يقدمه على غيره من تلاميذه، وبه ختمت حكمة اليونانيين.

ترجمته في: «بغية الطلب في تاريخ حلب» لابن العديم (٣: ١٣٤١)، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة (١: ٨٦).

(٤) في (ج): «وكذا ههنا».

(٥) في (ب) و(ج): «صائغ».

ولا على ما يقرُب منه، ثم إن ذلك لا يدلُّ على نبوته، فكذا هنا[١].

وحكى ابن زكريا أن إنساناً كان يتكلَّم من إبطه، فجاءه[٢] ـ وكان يشكو علّةً به ـ فمازحه بعض جلسائه وقال: قل للصبي يشكو إليه! فردّ يدَه في ثيابه، وشكا علّتَه[٣] بكلامٍ كأنه كلامُ إنسانٍ رقيقِ الصوت به غُنّةٌ إلا أنه كلامٌ مفهوم! ثم جئتُ به إلى المنزل ـ بعد انقضاء شغلي ـ فأقبل يتكلّمُ أيَّ شيءٍ اقترحتُ عليه من الكلام من ضحوة النهار إلى انتصافه.

فهذا فعلٌ لم يقدر أحدٌ على معارضته، ولم يدلُّ ذلك على نبوّة فاعله.

الثاني: لعلّه عليه السلام[٤] تفرّغَ لجمع[٥] القرآن مدةً مديدةً ودهراً[٦] طويلًا، وصبر على تحمُّل المشاقِّ في تلك المدة الطويلة، ولم يقدر غيرُه على مثل ذلك الصبر فلا جرم تأتى له ما لم يتأت لغيره

قال ابن زكريا: إن رجلاً لم يأكل من حيث علمته سبعةً وعشرين يوماً، ثم أطلعني على ذلك ـ بعد التلطُّف ـ أن ذلك عادةٌ اعتادها، وكان هذا الرجل قوياً خصيبَ البدن، وقد امتحنتُ قوّته بقوسٍ صلبةٍ فوجدتُها قويةً.

الثالث: أن العرب ـ وإن كانوا قادرينَ على مثل فصاحة القرآن وعلى مثلِ نظمه ـ ولكنهم ما كانوا عالمين بذات الله تعالى[٧]، وبصفاته، وبما يجب ويجوز ويستحيل عليه،

---

(١) في (ج): «ههنا».
(٢) في (ج): «فجاءني».
(٣) في (ج): «وتبكى إليه».
(٤) في (ج): «ع م».
(٥) في (ج): «لجميع».
(٦) في (ج): «مديدة دهرًا».
(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

وبالملائكة والجنة والنار، وأحوال السموات والأرضين، وبتاريخ الأنبياء والمتقدمين، وإنه عليه السلام كان عالماً بهذه الأشياء، فكان[١] يطلب منهم معارضةَ القرآن ـ لا في الفصاحة أو في النظم أو فيهما جميعاً فقط ـ بل كان يطلب منهم كتاباً مشتملاً على هذه المعاني في فصاحته ونظمه[٢]؛ فإن المعارضةَ لا تحصل إلا بالإتيان بالمثل، والمثليةُ إنما تحصل عند التساوي في مجموع هذه الأمور.

ثم إن العرب لما لم يكونوا عالمين بهذه الأشياء لا قليلاً ولا كثيراً ـ لا جرم ـ استعظموا أمرَ القرآنِ وعجَزوا عن معارضته.

الرابع: لعله عليه السلام ما كان يطلب منهم مثل القرآن كيف كان[٣]، بل كان يطلب منهم أن يجيئوا بمثل القرآن من عند الله؛ على ما قال تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ﴾ [القصص: ٤٩]، وإن العرب لمّا لم يقدِروا على الإتيان بمثله من عند الله ـ لا جرم ـ عجزوا.

لا يقال: دعواهُ في أنه جاء بالقرآن من عند الله لا يصحّ إلا بعد صحّة نبوته، وصحّةُ نبوته موقوفةٌ على عجز العرب عن الإتيان بمثله، فلو كان المثل الذي طلبه منهم هو الإتيانُ به من عند الله؛ لزم الدورُ.

لأنّا نقول: لا نُسلّم بأنه[٤] يلزم الدور؛ فلعله عليه السلام قرّر نبوته عليهم[٥] بطريقٍ آخرَ، وإن لم يكن ذلك الطريق حقّاً، ثم إنه ـ بعد ذلك ـ طلب منهم أن يأتوا بمثله من عند الله، فلم يلزم الدورُ.

---

(١) في (ج): «وكان».

(٢) زاد في (ج) هنا: «مثل فصاحة القرآن ونظمه».

(٣) في (ج): «كيف ما كان».

(٤) في (ج): «أنه».

(٥) في (ج): «عليهم نبوته».

إن[١] سلّمنا لزومَ الدور! ولكن من الجائز أن العرب لم ينتبهوا للزوم هذا الدور؛ فإنه لا شكّ أنهم ما كانوا أصحابَ نظرٍ ولا جدل.

ثم إن[٢] سلّمنا أن ما ذكرتمُوه يدلُّ على كون القرآن مُعجزاً! ولكن هنا[٣] ما يُوهم نقيضَ ذلك، وهو من وجوهٍ ثلاثة:

الأول: أن كونه معجزاً إما أن يكون[٤] لفصاحته، أو لأسلوبه، أو لمجموعهما[٥]، أو لعدم الاختلاف فيه، أو للإخبار عن الغيب، أو للصّرفة ـ على ما سيأتي بيان هذا الحصر في المسألة الثانية ـ لكن ليس شيء من هذه الوجوه صحيحاً ـ على ما سيأتي بيان تلك[٦] الوجوه في المسألة الثانية ـ فبطل القولُ بكونه معجزاً.

الثاني: أن المعجز ما لا يُمكن الإتيانُ بمثله لكن كلّ من قرأ القرآن فإنه أتى[٧] بمثلِه؛ فإنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنه لا معنى للكلام إلا الأصواتُ المقطَّعة تقطيعاً مخصوصاً الموضوعةُ لإفهام المعاني، ونعلم[٨] ـ بالضرورة ـ أنَّ الأصواتَ القائمةَ بلهواتِ زيدٍ غيرُ الأصوات القائمة بلهوات عمرٍو.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنه عليه السلام إذا قرأ سورةَ الفاتحة فكلُّ من قرأها بعدَهُ فقد أتى بمثل ما أتى به الرسولُ، وما كان كذلك لا يكون مُعجزاً.

---

(١) في (ب) و(ج): «الدور ولئن».

(٢) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٣) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٤) زاد في (ج) هنا: «معجزًا».

(٥) في (ج): «أو يكون مجموعها».

(٦) في (ب) و(ج): «بيان هذه».

(٧) في (ج): «فقد أتى».

(٨) في (ب) و(ج): «المعاني أو نعلم».

الثالث: أن القرآن عندكم قديمٌ، والمعجز: هو الفعل الخارق للعادة، فكيف تقولون[١]: القرآنُ معجز؟

فهذا جملةُ الكلام على الوجه الأول من الأوجه الثلاثة في تقرير قولنا: إن محمداً عليه السلام ظهر المعجزُ عليه.

أما[٢] الوجه الثاني من تلك الوجوه ـ وهو التمسُّك بإخباره عليه السلام عن الغيوب ـ فالاعتراضُ عليه النزاعُ في كون الآيات الدالّة على إخباره عن الغيوب متواتراً، وتقريره ما مضى في الآيات الدالّة على[٣] التحدي.

ثم إن سلّمنا كونها متواترة! فلا نُسلّم أن التواترَ يُفيد العلمَ على ما مرّ.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن لا نُسلّم أن الإخبار عن الغيب مُعجزٌ؛ فإن المنجّمين اتفقوا على أنّ من أشكال الطالع ما إذا وقعَ وجبَ أن يكون صاحبُه متمكناً من الإخبار بالغيوب[٤].

وقد صحّ ـ بالتواتُر ـ حديثُ المرأة العمياء التي كانت ببغداد، وكانت تُخبر عن الغيوب على سبيل التفصيل.

وحكى أبو البركات البغدادي في «المعتبر» أنه جربها مدةَ عشرين سنة حتى حصل[٥] اليقيُن بأن إخبارها عن الغيوب ما كان عن تلبيس وتزوير.

ولأنه قد صح ـ بالتواتر ـ أنّ أصحاب الرياضات قد يصيرون بحيث يُخبرون عن

---

(١) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٢) في (ب) و(ج): «وأما».

(٣) من قوله: «إخباره عن الغيوب» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «الإخبار عن الغيوب».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «له».

الغيوب[١]، والصوفيةُ اتفقوا على ذلك، والناس تواتر أخبارهم[٢] بذلك عن البراهمة.

ولا خلاف أيضاً بين المسلمين أن قَسّاً وسَطيحاً وسُوَيدَ بنَ قارِبٍ[٣] وغيرَهم كانوا كاهنين، مع أنهم كانوا يخبرون عن الغيوب[٤]؛ فإنه قد صحَّ في الأخبار أنهم أخبَروا عن نبوة محمد عليه السلام.

ثم إن سلّمنا أن الإخبار عن الغيب مُعجز! ولكن متى إذا لم يكُن مثل ذلك[٥] الإخبار معتاداً، أو إذا كان م ع[٦] فلم قلتُم: إنّ مثل ذلك غيرُ معتاد[٧].

بيانه: أنه عليه السلام إنما أخبر عن الغيوب التي أخبر عنها إما على سبيل الإجمال، أو إن كان على سبيل التفصيل كان ذلك من قَبيل الواضحات، أو على سبيل التفوُّل[٨]، وذلك لا يكون مُعجزاً.

أما الذي على سبيل الإجمال؛ فمثل قوله[٩]: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧]، ولم يُخبِر عن كيفية الدخول: أن يكون بالصلح أو بالقهر، وأن ذلك الدخول في أيِّ وقتٍ يكون، وأن الداخلَ كلُّهم أو بعضُهم، ومثل هذا الخبر قلّ ما يحتمل الكذب؛ لأن الظاهر أنه يدخل المسجد الحرام واحدٌ منهم في بعض الأوقات، وبهذا التقدير يكون الخبر صدقاً.

---

(١) في (ج): «الغيب».

(٢) في (ب) و(ج): «يتواترون الخبر».

(٣) اسمه سواد بن قارب، من رؤوس الخوارج، ترجمته في: «الوافي بالوفيات» للصفدي (١٦: ٢٢).

(٤) في (ج): «الغيب».

(٥) في (ج): «يكن الإتيان بمثل تلك».

(٦) في (ب) و(ج): «وإذاكان غيرمعتاد الأول م والثاني ع».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «البتة».

(٨) في (ب) و(ج): «التفأّل».

(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وأما الخبر عن الواضحات فمثل قوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا[١]﴾ [البقرة: ٩٥]؛ فإنّ الظاهرَ من حال الإنسان أنه لا يتمنى الموت، فكان الإخبارُ عن ذلك إخباراً عن أمر جليٍّ.

وأما الإخبار على سبيل التفوُّل[٢] وتقويةِ القلب للأتباع فكقوله: ﴿الٓمٓ ۝غُلِبَتِ ٱلرُّومُ﴾ [الروم: ١-٢] في أدنى الأرض؛ فإنه قد جرت عادةُ الرؤساء[٣] بتقويةِ قلوب أتباعهم ووعدِهم إياهم بأنهم المنصورون على أعدائهم، وأن المُلك لهم، والدولة عائدة إليهم، ثم قد يقعُ ذلك، وقد لا يقع.

وإذا ثبت ذلك ظهرَ أنّ الإخبارَ عن الغيوب أمرٌ غيرُ مخالفٍ للعادة، وأما إخبارُه عن الغيوب التي ليست في القرآن فهي منقولةٌ لا على التواتُر، فلا يجوز الاحتجاج بها.

ثم إن سلّمنا أنه مُعجز! ولكن لا يصحُّ الاستدلالُ به على النبوة؛ لأنه إما أن يستدلَّ بإخباره عن الأمور الماضية، أو المستقبلة.

والأول باطل؛ لأنه ربما سمعها عن الناس[٤] فذكرها.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنه إذا أخبر عن الأمور المستقبَلة لم يُعرَف صدقُه في ذلك الخبر إلا بعد وقوع المخبَر عنه، فإخبارهم[٥] عن أنهم يدخلون المسجد الحرام، وأن الروم تغلب الفرس لا نعرف[٦] صدقَه إلا بعد وقوع هذه الأمور.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «بما قدمت أيديهم».

(٢) في (ب) و(ج): «التفأّل».

(٣) في (ج): «العادة للرؤساء».

(٤) في (ب) و(ج): «سائر الناس».

(٥) في (ب) و(ج): «فإخباره».

(٦) في (ج): «وأنهم يغلبون الروم ولا يعرف».

لكن[١] كلّ من اعترف بنبوته فإنه لم يُوقِف تصديقَه[٢] ـ في دعواه للنبوة[٣] ـ على وقوع هذه الأشياء، فإذن ما هو الدليل على ثبوت نبوته مغايرٌ لهذه[٤] الأشياء؟ ومتى ثبتت[٥] نبوتُه بطريقٍ آخرَ لم يكُن إلى ذكر هذا الدليل حاجةٌ، ولا في ذكره فائدةٌ.

وأما الوجه الثالث فالاعتراضُ عليه ليس إلا المنازعة في صحة تلك الأشياء، ولا نزاعَ في أنّ آحادَها غيرُ معلومة بالتواتر، بل منتهى الطمع فيه أن يقال: إن آحادها ـ وإن لم تُنقل نقلاً متواتراً ـ إلا أن مجموعَها متواترٌ، وذلك ممنوعٌ؛ فإن المخبِرين عن مجموع تلك الأشياء ما بلغوا إلى الحدّ الذي يمتنعُ تواطُؤهم على الكذب.

ثم إن سلّمنا بلوغَ المخبِرين عن تلك الغرائب إلى حدّ التواتر! ولكن ليس كلّ تلك الغرائب بالغةٌ إلى حد الإعجاز، بل الغرائبُ التي يمكن دعوى كونِها معجزةً فالرواة عنها قليلون، فلا يحصل العلم.

ثم إن سلّمنا بلوغهم إلى حدّ التواتر! ولكنا نُعارضهم بالمخبِرين عن معجزات ماني وزرداشت وغيرهم مع قطعِكُم بكذبهم!

ثم إن سلّمنا[٦] أن ما ذكرتمُوه يدل على وقوع تلك المعجزات! ولكن هنا شبهةٌ[٧] تُوهِمُ نقيضَ ذلك، وهي أن كلّ واحدة من تلك المعجزات أمورٌ عظيمةٌ، والدواعي إلى نقلها متوفرةٌ، والموانعُ مرتفعة؛ فإنه لم يكُن على أحدٍ خوفٌ من نقل

(١) في (ج): «ولكن».
(٢) في (ج): «صدقة».
(٣) في (ب) و(ج): «النبوة».
(٤) في (ب) و(ج): «بهذه».
(٥) في (ج): «ثبت».
(٦) في (ج): «ولئن سلمنا».
(٧) في (ب) و(ج): «هاهنا شبه».

معجزات رسول الله ﷺ[١]، بل الخوفُ كان على الطاعنين فيها.

فلو كانت صحيحةً لوجب انتشارُ كلّ واحدةٍ منها على ما ذكرتُموه في معارضة القرآن، بل اشتهارُ هذه المعجزات أولى من اشتهار المعارضة؛ لأن الخوفَ أبداً كان موجوداً في إظهار المعارضة، والدواعي أبداً كانت متوفرةً على نقل المعجزات، فلما لم تبلُغ هذه المعجزاتُ إلى حدّ التواتر علمنا أنها غيرُ صحيحة.

فهذا هو الكلامُ على الأوجه الثلاثة المذكورة في بيانِ ظهورِ المعجزِ على محمد ﷺ[٢].

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدل على ظهور المُعجِز عليه! ولكن هنا[٣] شبهة[٤] تمنع منه، وهي أن المعجز هو الفعلُ الخارق للعادة، وتجويزُ ذلك يجرُّ إلى السفسطة.

وذلك؛ لأنّا إذا جوّزنا تغيُّر العادات عن مجاريها لم يُمكنّا القطعُ باستمرارها في شيء من الأحوال قطعاً، فحينئذٍ لا يُمكنُنا القطعُ بأن الله تعالى لم يقلبْ ماءَ جيحون دماً عبيطاً[٥] عند غيبتنا[٦] عنه.

وإذا غَمضنا العينَ فلعله[٧] تعالى قلَبَ جُدرانَ البيت ذهباً إبريزاً، ثم كلما فتحنا العين جعلها مرةً أخرى كما كانت.

---

(١) في (ج): «صلعم».

(٢) في (ج): «صلعم».

(٣) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٤) في (ب) و(ج): «شبه».

(٥) في (ج): «وماء عبيطا»، وفي (أ): «دماً غضباً». والصحيح ما أثبتناه.

(٦) كذا في (ب) و(ج): «غيبتنا»، وفي (أ): «غيبنا».

(٧) في (ب) و(ج): «فلعل الله».

بل من خرجَ من دارِه يلزمُهُ تجويزُ أن يكون قد تقلب[١] أقمشة البيت أناساً فضلاءَ علماءَ، وأنه[٢] صارت الأحجار والخشب التي هناك ذهباً وياقوتاً.

بل يلزم تجويزُ أن يرى الأعمى في ظلمة الليل ـ وهو بالصين ـ بقة الأندلس[٣]، مع أنّ البصيرَ لا يرى الشمسَ الطالعة في النهار.

وأيضا لا يُمكننا القطعُ بعدم تقلُّع الجبال من أماكنها، وبعدم انتشار الكواكب عند تغميضنا العينَ، وبعدم انقلاب الأشجار أناساً فضلاءَ يُلقي بعضُهم الدروسَ على البعض في المسائل الدقيقة، ولا يمكننا القطعُ بأن من لا يكون شيئاً لا يكون عالماً.

ومعلوم أنّ من التزم تجويزَ هذه الأشياء[٤] فقد خرج عن العقل، ودخل في محض الجنون، وإذا كان القول بجواز تغير العادات يُفضي إليه؛ كان القولُ به باطلاً.

ثم إن[٥] سلّمنا أن محمداً عليه السلام ادّعى النبوة وظهر المعجز عليه[٦]! ولكن لا نُسلّم أنّ كلّ من كان كذلك فهو نبيٌّ.

ونحن نضبط مداخلَ الاعتراض على هذه المقدمة أولاً، ثم نرجع فنقرِّر كلَّ واحدٍ منها:

وطريق[٧] الضبط: أن يقول[٨]: الفاعلُ لهذه المعجزات إما أن يكون هو ذلك

---

(١) في (ب) و(ج): «انقلب».

(٢) في (ب) و(ج): «علمناه أنه».

(٣) في (ج): «بقة بالأندلس»، وفي (أ) و(ب): «بقعة الأندلس». والصحيح ما أثبتناه.

(٤) في (ج): «الأمور».

(٥) في (ب) و(ج): «باطلًا ولئن».

(٦) في (ب) و(ج): «ظهر عليه المعجز».

(٧) في (ب) و(ج): «فطريق».

(٨) في (ب): «نقول»، وفي (ج): «تقول».

النبيّ ـ وهو[١] الذي يقوله الفلاسفة من أن المبدأ لحدوث[٢] هذه الحوادث قوةُ نفْسِ ذلك النبي ـ وإما أن يكون غيرَه.

وذلك الغير إما لا يكون حيّاً[٣] ـ وهو الذي يقوله بعضهم من أن مبدأ حدوث تلك المعجزات هو شيءٌ من خواصّ الأجسام كخاصّيّة المغناطيس في جذب الحديد ـ وإما أن يكون حيّاً.

وذلك الحي إما أن يكون جسماً ـ وهو الذي يقوله بعضهم من أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة وهي التي تفعل هذه الأفعال العجيبة ـ وإما أن لا يكون جسماً.

وهو إما أن يكون غيرَ الله تعالى[٤] ـ وهو الذي يقوله بعضهم من أن الفاعل للمعجزات هو الجن أوالشياطين[٥] أو الملائكة، وهذا على قول من لا يجعل هذه الأشياء أجساما أما من يجعلها أجساماً، فهي داخلة في القسم الذي قبله ـ وإما أن يكون هو الله تعالى.

ولا[٦] يخلو إما أن يكون فعلُه لهذه المعجزات لا لغرض التصديق، بل إما لا لغرضٍ، أو لغرضٍ[٧] معلومٍ.

وهو أن يكون ابتداءَ عادةٍ، أو تكريرَ عادة متطاولة، أو معجزةً لنبيٍّ[٨] آخَرَ، أو

---

(١) في (ب) و(ج): «وهذا».
(٢) في (ب) و(ج): «مبدأ حدوث».
(٣) في (ب) و(ج): «أن لا يكون ميتاً».
(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٥) في (ج): «والشياطين».
(٦) في (ب) و(ج): «فلا».
(٧) قوله: «أو لغرض» سقط من (ب) و(ج).
(٨) في (ج): «لشيء».

كرامةً لوليٍّ، أو لغرضٍ مجهولٍ لا طريقَ لنا إلى العلم به.

وإما أن يكون لغرضِ تصديقِه، وعند ذلك يجب بيانُ أنّ من صدَّقه الله[١] فهو صادقٌ، وذلك إنما يتمُّ ببيانِ كونِه تعالى فاعلاً مختاراً، وعالماً بكل المعلومات، قادراً على كلّ المقدورات، وأنه يمتنع الكذب عليه، فهذه مداخلُ الاعتراضات على هذه المقدمة.

ونحن[٢] نعودُ إلى تقرير كلّ واحدٍ منها على سبيل التفصيل، فنقول:

اختلف الناس في حقيقه الإنسان فمنهم من زعم أنه عبارة عن هذه البنية[٣] المخصوصة، ومنهم من قال: إنه مركب من هذه البنية[٤] المحسوسة من[٥] نفس هي[٦] ليست[٧] جسمًا ولا جسمانية.

فإن كان الحق هو الأول! فلم لا يجوز أن يقال: إن ذلك الشخصَ وقع له مزاجٌ مخصوصٌ استعدّ به أن يقدر على ما لا يقدر عليه غيره، كما أن مزاج المغناطيس وقع على وجه استعدّ به[٨] لأثرٍ مخصوص لا يصدر عن غيره؟

لا[٩] يقال: الجسم لا بدّ وأن يكون قادراً بالقدرة [والقادر بالقدرة][١٠] لا يقدر على فعل الجسم.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «تعالى».

(٢) في (ب) و(ج): «ثم نعود».

(٣) في (ج): «البينة».

(٤) في (ج): «البينة».

(٥) في (ب) و(ج): «ومن».

(٦) زاد في (ب): «هي».

(٧) في (ج): «ليست هي».

(٨) من قوله: «أن يقدر على ما لا يقدر عليه غيره» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ب) و(ج): «ولا».

(١٠) كذا في (ب) و(ج): «بالقدرة والقادر بالقدرة»، وفي (أ): «قادراً بالقدرة والقادرية...إلخ».

لأنّا نقول: لم لا يجوز أن يقال: القادر[١] ـ في الشاهد ـ إنما كان قادراً للبنية[٢] المخصوصة، لا لقدرةٍ[٣] قائمة به؟

وإن[٤] ساعدنا على ذلك! فلم قلتُم: إن القادرَ لا يقدرُ على الجسم واللون؟

والذي عوّلت المعتزلة عليه[٥] في ذلك فقد مرّ[٦] ذِكرهُ في مسألة الصفات، وبيّنّا وجهَ[٧] ضعفِه، ولذلك فإن أبا الحسين معترفٌ بأنه لا يُمكن إقامةُ الدلالة على أنّ القدرة لا تتعلق[٨] بالجسم.

وأما أن كان[٩] الحق هو الثاني! فلم لا يجوز أن يقال: إن ذلك الشخصَ اختُصَّ بنفسٍ أقوى من سائر النفوس وأكملَ منها، فلا جرمَ قدر عَلى ما لم يقدر عليه غيرها[١٠]؟

ثم إن[١١] سلّمنا أنه ليس ذلك لأجل خاصّية في مزاجِ ذلك الشخص أو في نفسِه! فلم لا يجوز أن يكون ذلك لاطلاعه على شيء من الخواص الموجبة لذلك؟ فإنا نشاهد المغناطيسَ جاذباً للحديد، والحجرَ ـ الذي يسمى باغض[١٢] الخلّ ـ

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «بالقدرة».

(٢) في (ب) و(ج): «لبنية».

(٣) في (ب) و(ج): «بقدر».

(٤) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٥) في (ج): «عليه المعتزلة».

(٦) في (ب) و(ج): «ذلك تقدم».

(٧) في (ب) و(ج): «وتبين وجهُ».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «تتعلق»، وفي (أ): «يتعلق».

(٩) في (ب) و(ج): «وإن كان».

(١٠) كذا، ولعلها «غيره»، وسقطت اللفظة في (ب) و(ج).

(١١) في (ب) و(ج): «عليه. ثم لئن».

(١٢) كذا في (ب) و(ج): «باغض»، وفي (أ): «ناغص».

إن[١] أرسلتَه على إناءٍ فيه خلٌّ لم ينزلْ على عمودٍ بل ينحرفُ عنه حتى يسقط خارجاً عن الإناء[٢]، والزمردَ الفائقَ يُسيل عين الأفعى، والحجر الجالب للمطر مشهورٌ فيما بين الأتراك، والسمكة المعروفة بالرعادة يرتعد[٣] منها يد الصياد[٤]، وعودَ الصليب نافعٌ للمصروع، وزبل الذئب الملقى على الشوك ينفع من القولنج[٥].

وإذا كان كذلك، فلم لا يجوزُ أن يكون ذلك الشخص عرف جسماً خاصته[٦] إحداث ذلك الفعل الغريب؟

لا يقال: إن أمثالَ هذه الأشياء ـ وإن كانت مكتوبةً[٧] في بعض الكتب ـ إلا أن من جرّبها علِمَ[٨] كذبَ الناس في ذكرِها.

لأنّا نقول: إن ذلك مما لا يضرُّ السائل؛ لأن الناسَ لمّا صنفوا في هذه الخواصّ كتباً عرفنا[٩] أنّ فسادَه[١٠] غيرُ معلوم بالضرورة، فيكفي للسائل مطالبته[١١] المستدلَّ بإبطالها.

---

(١) في (ب) و(ج): «إذا».

(٢) في (ج): «خارج الإناء».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «بالرعادة يرتعد»، وفي (أ): «بالرغادة تحذر».

(٤) في (ج): «الصائد».

(٥) قوله: «القولنج» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «خاصية».

(٧) في (ج): «مذكورة».

(٨) في (ب): «جرّبها ثم».

(٩) في (ب) و(ج): «علمنا».

(١٠) في (ب): «أنفسادها»، وفي (ج): «فسادها».

(١١) في (ب) و(ج): «مطالبة».

ثم إن سلّمنا أنه ليس ذلك لأجل[١] خاصّيّة[٢] شيءٍ من الأدوية! فلم لا يجوز أن يقال: إن ذلك للاستعانة بالسماويات؟

فإن جمهور الصابئة يزعمون أن الأفلاك والكواكب حيواناتٌ ناطقة مدبّرة أن هنا[٣] طريقا إلى الاتصال بأرواحها، وأن مَن اتّصل بها قويَ على ما لم يقوَ عليه غيره، ولذلك فقد تواترت الأخبارُ عن جمعٍ من[٤] الأتراك[٥] أنهم يقدرون على استحداث[٦] السحاب والرياح، واستنزال الأمطار والثلوج، وتبريد الهواء في الصيف، وتسخينِه في الشتاء.

ثم إن[٧] سلّمنا أنه ليس للاستعانة بالسماويات! فلم لا يجوز أن يكون المحدِثُ لهذه العجائب أقواماً من الجن والشياطين وكان غرضهم من ذلك الإضلال والإغواء؟

يؤكد[٨] ذلك أن محمداً عليه السلام زعم أن ملَكاً ألقى القرآن إليه، وأنتم ـ قبل العلم بنبوة محمد[٩] عليه السلام[١٠] ـ تجوّزون على ذلك المَلَك أن يفعل القبيحَ المحظورَ، فلا يمكنكم أن تعلموا عصمتَه إلا بعد أن تعلموا نبوةَ محمد عليه السلام[١١]،

---

(١) في (ب): «أن ذلك ليس لأجل».

(٢) في (ج): «أن ذلك ليس لخاصة».

(٣) في (ب) و(ج): «مدبرة وأن هاهنا».

(٤) في (ب): «جميع».

(٥) في (ج): «عن جميع الأتراك».

(٦) في (ب) و(ج): «استجلاب».

(٧) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٨) في (ب) و(ج): «ويؤكد».

(٩) في (ب): «بنبوته».

(١٠) في (ج): «العلم بنبوته صلعم».

(١١) في (ج): «تعلموا نبوته عليه السلام».

ولا تعلمون[١] ذلك إلا بعد أن تعلموا أنّ خوارقَ العادات ليست إلا من أفعال الله تعالى، أو إن[٢] كانت من فعل الملَك، فإن الملَكَ لا يفعل القبيحَ.

وعلى التقدير الآخر يلزم الدورُ؛ فإذن لا بدّ من إقامة الدلالة على أن هذه الخوارق ليست من أفعال الملائكة والجنّ والشياطين[٣].

لا يقال: إنّ الاحتمالاتِ الأربعةَ التي ذكرتُموها باطلة من وجوهٍ عشرةٍ[٤] ثلاثةٌ منها عامة في الكلِّ، وسبعةٌ منها مخصوصة بالاحتمال الأخير.

أما الوجوه العامة:

فالأول: أنّا لو جوّزنا ما ذكرتُموه؛ لَمَا أمِنّا أن يكون السبب في وجود السماوات[٥] والأرضين شيئاً من[٦] الاحتمالات التي ذكرتُموها.

الثاني: أنّا لو تساعدنا[٧] على تجويز تلك الاحتمالات على الجملة، ولكنّ المدعيَ للنبوة لو كان كاذباً لوجب على الله تعالى[٨] أن يمنعَه منها؛ لئلا يُفضي إلى الإضلالِ وتلبيسِ[٩] الأدلة.

---

(١) في (ب) و(ج): «تعلموا».

(٢) في (ب) و(ج): «وإن».

(٣) في (ج): «والشياطين والإنس».

(٤) قوله: «عشرة» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «السموات».

(٦) زاد في (ب) و(ج): «هذه».

(٧) في (ب) و(ج): «ساعدنا».

(٨) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٩) في (ب) و(ج): «والتلبيس في».

الثالث: أن هذه الوجوه[١] لو كانت محتملةً لذكرها[٢] العرب في القدح في نبوته عليه السلام؛ لأن[٣] من العلوم[٤] استقصاؤُهم في ذكر كلّ ما يكون مُبطِلًا لدعواه، فلما لم يذكروا شيئاً من هذه الاحتمالات علِمْنا فسادَها.

وأما الوجوه المانعة من احتمال الجنّ:

فالأول: أن العلم الضروري حاصلٌ بأن محمداً[٥] هو الآتي بالقرآن، وإذا كان الاحتمال الذي ذكرتُموه يدفع هذا العلمَ؛ كان باطلاً.

الثاني: أنه لا طريقَ إلى إثبات الجنّ والشياطين والملائكة إلا بالسمع، فكيف يصحُّ الطعن في النبوة بما لا يثبت إلا بعد ثبوتها؟

الثالث: أن القرآن لو كان من فعل الجنّ لكان إما أن يكون[٦] من فعل عقلائهم، أو من فعل ذوي النقص منهم.

والثاني باطل؛ وإلا لظهر الاختلالُ في القرآن، لوجوب ظهور ذلك في أفعال ذوي النقص.

وإن كان من فعل العقلاء لكان إما أن يكون فعلاً لغير الفاسقين منهم، أو كان فعلاً للفاسقين.

---

(١) في (ب) و(ج): «الوجود».

(٢) في (ج): «لذكرتها».

(٣) في (ب) و(ج): «لأنه».

(٤) في (ب) و(ج): «المعلوم».

(٥) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٦) في (ج): «إما يكون».

والأولى[١] باطل؛ لأن غير الفاسق[٢] يستحيلُ أن يصدرَ منه مثلُ هذا الإضلال[٣].

وإن كان ذلك[٤] من فعل الفاسقين وجب أن يعارضَهم المطيعون حتى يُزيلوا الشبهة؛ لأن ذلك من أعظم طاعاتِهم، ولما بطلت هذه الأقسامُ بطل كونُه من عمل الجنّ.

الرابع: أنه عليه السلام قد تحدّى الجنَّ بالقرآن، وادّعى عجزهم عنهُ، فلو كان ذلك من فعلِهم لتوفَّرت دواعيهم على معارضته؛ لأن من يُنسَبُ إلى العجز عن الشيء ـ وكان[٥] قادراً عليه ـ لا بدّ وأن يأتَي بذلك الشيء؛ كما[٦] في الإنس.

الخامس: أنه عليه السلام كان يَنهى عن متابعة الشياطين، ويأمُر بلعنِهم، والبراءةِ عنهم، ولو كان الفاعل لهذه المعجزات هو الجنَّ أو الشيطان[٧]؛ لاستحال منهما[٨] نصرته مع أنه يأمر بلعنِهما.

السادس: أن القرآن الذي ظهر على محمد عليه السلام[٩] لو جاز إسناده[١٠] إلى الجنّ؛ لجاز[١١] في كلّ كتاب ـ يدّعي الإنسانُ كونَهُ تصنيفاً له ـ أن يكون ذلك الكتاب

---

(١) في (ب) و(ج): «والأول».

(٢) في (ب) و(ج): «الفاسقين».

(٣) في (ب) و(ج): «الاختلال».

(٤) قوله: «ذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «كان».

(٦) زاد في (ج) هنا: «قلنا».

(٧) في (ج): «هو الجن والشياطين».

(٨) في (ج): «منها».

(٩) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(١٠) كذا في (ب) و(ج): «جاز إسناده»، وفي (أ): «انتسابه».

(١١) كذا في (ب) و(ج): «لجاز»، وفي (أ): «كان».

من قِبَلِ الجنّ؛ فحينئذٍ إذن[١] لا يعلم في كتاب سيبويه أنه تصنيفه[٢]، ولا في كتاب أوقليدس أنه تصنيفه[٣]، وذلك يؤدّي إلى الشّكّ في الضروريات.

السابع: وهو الذي عول عليه النصيبي من المعتزلة في «نقضه الإلهي الكبير» لمحمد بن زكريا[٤]، وارتضاه المرتضى[٥] في كتابه في «إثبات الصرفة» ـ: أنّ هذا السؤال إما أن يذكر في القرآن، أو في غيرِه.

فإن ذكر في القرآن بنينا[٦] الجوابَ على القول بالصرفة وقلنا: إنا نستدلُّ على أن تعذُّرَ المعارضة لم يكن لفرط الفصاحة، وإنما كان؛ لأن العلوم[٧] التي يتمكّنون[٨] بها من المعارضة صارت مسلوبةً عنهم.

وقد ثبت ـ بالدليل ـ أن القادر بالقدرة لا يقدر على فعلِ شيءٍ من العلوم ولا من أضدادِها في قلبِ الغير، ولا فرق في ذلك بين المَلَك والجِنّ[٩] والبشرِ، وعلى هذا التقدير يندفع هذا[١٠] السؤالُ.

---

(١) قوله: «إذن» سقط من (ب) و(ج).

(٢) كذا في (ب) و(ج): «تصنيفه»، وفي (أ): «يصنفه».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «تصنيفه»، وفي (أ): «يصنفه».

(٤) في (ج): «الكبير لابن زكريا».

(٥) هو أبو القاسم علي بن الطاهر الشريف المرتضى، من ولد موسى الكاظم، كان نقيب الطالبيين وكان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر، وهو أخو الشريف الرضي، وله تصانيف على مذهب الشيعة ومقالة في أصول الدين، وله ديوان شعر كبير.
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣: ٣١٣)، «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧: ٥٨٨).

(٦) كذا في (ج): «بنينا»، وفيها: «فبنينا».

(٧) في (ب) و(ج): «المعلوم».

(٨) في (ج): «يمكنون».

(٩) كذا في (ب) و(ج): «والجنّ»، وفي (أ): «الجنيّ».

(١٠) قوله: «هذا» سقط من (ج).

وأما على القول بأن المعجِز[١] هو الفصاحةُ، فلا[٢] يندفع هذا الإشكالُ؛ إذ من الجائز أن تكون[٣] فصاحةُ الجنّ والشياطين أعظمَ من فصاحة البشر، فلا جرم قدروا على هذا القرآن وألقَوه إلى محمد ﷺ[٤].

وأما إن ذُكر هذا الاحتمال في غير القرآن، فمن المعجزات ما يثبُت[٥] ـ بالدليل ـ أنه لا يقدر عليه إلا القادر لذاته مثل إحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص.

ومنها ما يقدر على جنسه القادرُ بالقدرة مثل فلق البحر، وردّ الشمس إلى[٦] مغربها، ومنعِ الأفلاك عن حركاتِها.

ثم إن هذا القسم أيضاً على قسمين؛ لأن منها ما يحدث بحضرتنا مثل فلق البحر وتقلع الأشجار من منابتها.

وطريقنا إلى معرفة كونها من فعل الله[٧]: أنّ هذه أفعالٌ[٨] شاقّةٌ، والقادرُ بالقدرة لا يقدر[٩] على الأفعال الشاقة إلا إذا كانت بنيتُهُ[١٠] كثيفةً صلبةً؛ بدليل أنّا نرى أن كلَّ من رقّت بنيتُه[١١] ضعُفت قوّتُه، وكل من كثفت بنيتُه قويت قوّتُه.

---

(١) في (ج): «العجز».

(٢) في (ج): «فلما».

(٣) في (ج): «يكون».

(٤) في (ج): «عليه السلام».

(٥) في (ج): «ثبت».

(٦) في (ج): «من».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) في (ج): «الأفعال».

(٩) كذا في (ج): «يقدر»، وفي النسختين: «يتقدّر».

(١٠) في (ج): «بنية».

(١١) في (ب) و(ج): «به بنية».

فعلمنا أنّ القادرَ على هذه الأفعال الشاقّة إما أن يكون هو الله تعالى، أو غيره، وإن كان غيره فيجب[١] أن يكون ذا بنيةٍ كثيفة.

ولو كان كذلك لشاهدناه؛ لأنه من المحال أن يكون المرئيُّ الكثيفُ حاضراً، والحاسة تكون سليمة، والموانع تكون مرتفعة، ثم إنا لا نراه!

فلمّا لم نرَ شخصاً يفعل هذه الأفعال علمنا أنّ الفاعلَ لها ليس إلا القادر لذاته، وذلك هو الله تعالى[٢].

وأما ما يحدث من جنس مقدور[٣] البشر ـ لا بحضرتنا ـ مثل سكون الأفلاك وطلوع الشمس من مغربها؛ فإنا لا نعلم كونَه من فعل الله تعالى إلا بإخبار النبيّ[٤] الذي عُرف صدقُه بدليلٍ[٥] من النوعَين الأوّلَين.

فهذا حاصلُ الأجوبة المذكورة في هذا الموضع، وهي ـ بأسرها ـ ضعيفة جداً؛ لأنّـا نقول:

أما الأول: فالجواب عنه أن صدور خلق السماوات والأرض[٦] لا يخلو إما أن يكون معلومَ البطلان بضرورةٍ أو بنظرٍ، أو لا يكون.

فإن كان معلومَ البطلان فقد أمِنّـا وقوعَهُ من الإنسان؛ لأن الذي عُلم ـ بالضرورة أو بالنظر[٧] ـ امتناعُ وقوعِه؛ كيف يُمكن تجويزُ[٨] وقوعه؟

---

(١) في (ب) و(ج): «وجب».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «المقدور».

(٤) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».

(٥) في (ج): «بالدليل».

(٦) في (ج): «السموات والأرضين».

(٧) في (ب) و(ج): «وزاد بالنظر».

(٨) في (ج): «مجوز».

وإن لم يكن ذلك معلومَ البطلان كان ذلك تجويزاً لأمر لم يعلم بطلانه، فلم يكن إلزامه على السؤال المذكور إلزاماً لأمر مستحيل عليه، فلا[١] يندفع به ذلك السؤال.

اللهم إلا[٢] أن يدّعوا العلم الضروري - أو البرهاني - بامتناع حدوث السماوات[٣] والأرضين من الجنيّ، أو الخاصية[٤]، وقوة النفْس، ثم يدّعوا أن تجويز حدوث المعجزات من هذه الوجوه يُفضي إلى القدح في ذلك الأصل المعلوم؛ فحينئذٍ يكون الكلام مستقيماً، ولكن دعوى الضرورة في ذلك مكابرةٌ، وأما الدلالةُ فما طالبناكم إلا بها.

وأما الثاني: وهو أن يجب على الله تعالى منع الملك والجن عن فعل المعجز، وإبطال تلك الخاصية.

فالجواب عنه: أن القولَ بالوجوب على الله تعالى[٥] محالٌ.

وبتقدير التسليم؛ فإنما يجب على الله تعالى[٦] منعُ الملك أو الجنيِّ عن فعل المعجز وإبطال تلك الخاصية.

فالجواب: أن القول بالوجوب على الله تعالى[٧] منع الجنّ من الأفعال العجيبة

---

(١) في (ج): «فلم».

(٢) قوله: «اللهم إلا» سقط من (ج)، ومكانه بياض.

(٣) في (ج): «السموات».

(٤) في (ج): «عن الجن والخاصية».

(٥) من قوله: «منع الملك والجن عن فعل المعجز» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) من قوله: «منع الملك أو الجني» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

أمراً لـم[١] يحتمل وجهاً آخرَ سوى كونها تصديقاً من الله تعالى[٢] لمدّعي الرسالة[٣].

فأما إذا احتمل هذه[٤] الوجه واحتمل كونه فعلاً للجنيّ لم يجب على الله تعالى[٥] منع الجني منه؛ لأن المكلّف لو اعتقد جزماً ـ عند رؤيته لذلك المعجز ـ كونه تصديقاً من الله تعالى ـ مع أن احتمال كونه من فعل الجني حاصل ـ؛ لكان المكلّف قد أُتِيَ من قبل نفسه حيثُ جزَمَ لا في موضع الجزم لا من قبل الله تعالى، فثبت أنه لا وجهَ لإيجاب منع الجني على الله تعالى.

وأما الثالث ـ وهو أن هذه الاحتمالات لو كانت ممكنة لذكرتها العرب ـ فالجواب عنه: أنّ العرب ما كانوا أصحاب نظر ولا جدل[٦]، بل كان يخفى عليهم ما هو أجلى من هذه الاحتمالات.

وبتقدير أن يكونوا أصحاب النظر، فإنه لا يجب وقوفهم على جميع الاحتمالات.

وأيضاً: فلأن هذا المُجيب يجب عليه أن يكتفيَ في جميع الشبه المذكورة في باب النبوّات[٧] بمثل هذا الجواب، وحينئذٍ يكون اشتغالُ المتكلّمين بعَقْد الأبواب والفصول في هذا المعنى وتدقيقِ الكلام في الأجوبة عن الشُّبه حشواً ضائعاً، ومعلوم أنّ ذلك فاسدٌ.

وأما الرابع ـ وهو أن العلم الضروري حاصلٌ بأن محمداً[٨] هو الذي أتى بهذا

---

(١) في (ج): «إذا لـم».

(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) كذا في (ب) و(ج): «لمدعي الرسالة»، وفي (أ): «للمدّعي للرسالة».

(٤) في (ج): «هذا».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) كذا في (ب) و(ج): «نظر ولا جدل»، وفي (أ): «النظر والجدل».

(٧) في (ج): «النبوة».

(٨) زاد في (ج) هنا: «صلعم».

القرآن ـ فالجواب عنه: أن الذي وقع العلمُ به أنّ القرآنَ لم ينتشر خبرُه إلا منه عليه السلام.

فأما أنه هو[١] الفاعلُ لذلك فهو غير معلوم، بل المعلوم ـ بالضرورة ـ أنه عليه السلام كان يدّعي أنه لقّنه ملَكٌ، وأنّه أخذهُ عن ذلك الملك، فإنكارُ ذلك تكذيبٌ له عليه السلام.

وأما الخامس ـ وهو أن الطريق إلى إثبات الجن والملائكة هو إخبار النبي عليه السلام[٢]، فكيف يقدح بالفرع في الأصل ـ فالجواب عنه: أنّ القطع بوجود الجنّ والملائكة يتوقّف على صحة النبوة، أما[٣] تجويزُ وجودهما فلا[٤] يتوقّف على صحة النبوة.

والسائل يكفيه ذلك التجويزُ، وعلى[٥] المستدلِّ إبطالُه حتى يُمكنه القطعُ بأن ذلك المعجِز من فعل الله تعالى، وليس لأحد أن يحاول إقامةَ دلالةٍ على نفي الجنّ والمَلَك[٦]؛ لأن ذلك يتضمّن تكذيبَ الأنبياء قطعاً؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنهم كانوا يُثبتون المَلَكَ والجنّ.

وأما السادس ـ وهو قولهم: لو كان القرآن من فعل الجنّ لكان [إما][٧] من فعل مجانينهم، أو من فعل عقلائهم ـ فالجواب: لم لا يجوز أن يكون ذلك من فعل فسّاقهم؟

قوله: كان تجب على المطيعين معارضتُهم[٨].

---

(١) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «صلعم».

(٣) في (ب) و(ج): «وأما».

(٤) في (ج): «لا».

(٥) في (ج): «على».

(٦) في (ج): «والملائكة».

(٧) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج).

(٨) كذا في (ب) و(ج): «معارضتهم»، وفي (أ): «معارضته».

قلنا: هذا ضعيفٌ؛ إذ من المحتمل أن يكون القادرون على مثل فصاحة القرآن كلُّهم كانوا فاسقين، ولم يكن في المطيعين من كان قادراً على المعارضة، فلأجل ذلك لم تحصل المعارضة.

ثم إن[١] سلّمنا أنّ[٢] في المطيعين من كان قادراً على المعارضة! لكن لا نُسلّم أنه كان يجب عليهم المعارضةُ؛ فإن وجوبَ المعارضة لو كان[٣] لأجل منع المفسدة، وقدّمنا[٤] أن المعجز الصادر عن الجني[٥] لمّا احتمل غيَر المفسدة لم يجبْ على الله تعالى[٦] كشفُ الحالِ فيه، فكذلك لا يجب أيضاً على مؤمني الجنّ.

وأما السابع ـ وهو أنه عليه السلام نسب الجنَّ إلى العجز عن الإتيان به فلوكان ذلك من فعلِهم لأتَوا بمثله ـ فالجواب عنه: أنّ من يُنسَب[٧] إلى العجز عن الشيء فهو إنما يأتي بذلك الشيء إذا انحطّت منزلتُه بتقديرِ أن لا يأتيَ به.

فأما مَن لا يتضرّر بذلك أصلاً ـ لا في المال، ولا في الجاه، ولا بوجه من الوجوه ـ فلا نُسلّم أن ذلك مما يحمله على الإتيان بالمعارضة.

وإن[٨] سلّمنا أن ذلك مما يدعوه إلى المعارضة، لكن لعلّ التذاذَه بالإغواء والإضلال يزيدُ على ذلك، فلأجل ذلك تركَ المعارضةَ.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٢) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) زاد في (ج) هنا: «لكان».
(٤) في (ج): «دفع المفسدة قد بينا».
(٥) في (ب) و(ج): «الجن».
(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٧) في (ب) و(ج): «نسب».
(٨) في (ب) و(ج): «ولئن».

وإن[١] سلّمنا صحة ما ذكروه[٢] في حق الجنّ! لكنه لا يستمرّ في حقّ الملائكة.

وأما الثامن ـ وهو أنه عليه السلام كان يدعو الخلق إلى البراءة عن الشيطان، فكيف يكون الشيطان ناصراً له؟ـ فالجواب عنه: أن هذا العذرَ[٣] لا يجَري في الملائكة، ولأنه لا يبعُد أن يكون استلذاذُ الشياطينِ بنفوذ حِيَلِهم في الإنس وإضلالِهم[٤] يزيد على استضرارهم بلعنِ الإنس لهم، فيحتملون[٥] هذه المضّرةَ تحصيلاً لتلك المنفعة.

وأما التاسع ـ وهو أنّا لو جوّزنا في القرآن أن يكون من فعل غيره لجوّزنا في كتاب سيبويه وفي غيره مثلَه وهو سفسطةٌ ـ فالجواب: أنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أن محمداً عليه السلام كان يدّعي في القرآن أن الملَك ألقاه إليه، وأنه ليس ذلك من كلامه ولا من عمله، فإذا جعلتم ذلك موجباً للسفسطة يلزمُكم تكذيبُ قولِه.

وأيضاً: فإنه ما من كتابٍ وشعرٍ إلا وينقدح[٦] فيه هذا الاحتمال! ألا ترى أن الشعراء[٧] المتقدمين كان يزعم كلّ واحد منهم أن له جنّيّاً يعينه على الشعر؟ ولأنه ما من كتاب ولا شعر إلا ويجوز أن يكون المحدِثُ له إنساناً آخرَ غير الذي نسبه[٨] إلى نفسه، إلا أنه قد يكون هذا التجويزُ بعيداً، فلا جرم يُكتفى فيه بالظنّ الغالب.

---

(١) في (ج): «ولئن».

(٢) في (ج): «ما ذكرتموه».

(٣) في (ب) و(ج): «القدر».

(٤) زاد في (ج) هنا: «له».

(٥) في (ج): «فيتحملون».

(٦) في (ج): «ويقدح».

(٧) في (ج): «الشعر».

(٨) في (ج): «لا الذي ينسبه».

وأما في مسألتنا هذه فالظنُّ الغالبُ لا يكفي، بل لا بدّ[١] من القطع! فلا جرم كان الاحتمالُ الذي ذكرناه قادحاً.

وأما العاشر ـ وهو أن القرآن إنما كان مُعجزاً للصّرفة ـ فالجواب عنه: أنّا سنقيم الحجة القطعية في المسألة الثانية ـ إن شاء الله تعالى ـ على فساد القول بالصرفة، فبطل[٢] هذا الجواب.

ثم إن سلّمنا صحةَ القول بالصرفة! فلا نُسلّم أنّ القادر على سلب العلوم عن القلوب وتحصيلها فيها[٣] لا يمكن أن يكون قادراً بالقدرة.

ولا حجة للمعتزلة إلا الدليلُ الذي مضى ذكرُه في مسألة إثبات الصفات، وظهر وجهُ ضعفِه ظهوراً لا يبقى للعاقل فيه شكٌّ.

ثم إن[٤] سلّمنا أنّ القادر بالقدرة لا يقدر على هذه الأشياء! ولكن لم لا يجوز وجود أمورٍ لا تكون متحيزة ولا قائمة بالمتحيز ـ مع أنها تكون[٥] قادرةً لذواتِها ـ مثل الأشياء التي يسميها[٦] الفلاسفةُ العقل والنفس؟ فحينئذٍ يصحُّ منها خلقُ العلوم في القلوب وإزالتُها عنها.

فإن تمسّكوا في نفيها بقولهم: لا طريق إلى إثباتها فيجب نفيُها؛ فقد[٧] ذكَرْنا في إبطال هذه الطريقة ما مرّ في أول الكتاب، فتبيّن بهذا سقوطُ هذا الجواب أيضاً.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «فيه».

(٢) في (ج): «فيبطل».

(٣) في (ج): «منها».

(٤) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٥) زاد في (ج) هنا: «ظهور».

(٦) في (ج): «تسميها».

(٧) قوله: «فقد» زيادة من (ب) و(ج).

وأما قولهم: المتولّي لقلع الجبال ونقل الأثقال العظيمة لو كان جنياً لكان ذا بنية كثيفة ولو كان كذلك لوجب أن نراه؛ فللسائل أن يمنع المقدمة الأولى من وجهين:

أحدهما: لم لا يجوز ألا يكون[١] الجني[٢] متحيزاً ولا قائمًا به، ومع ذلك يكون قادراً على الأفعال الشاقّة.

وثانيهما: إن سلّمنا كونه جسماً! فلم لا يجوز أن يكون الجسمُ اللطيف قادراً على الأفعال الشاقة؟ وليس مع المعتزلة في دفع هذه المطالبة إلا الاستقراء، وإنه لا يفيدُ العلم.

وأما المقدمة الثانية ـ وهي أن الجسمَ الكثيف الحاضر يجب أن يراه السليمُ الحسِّ ـ فقد مضى إبطاله في الأصل العاشر[٣]، فهذا جملة الكلام في هذا المقام.

ثم إن[٤] سلّمنا أن الفاعل لمعجزات الأنبياء هو الله تعالى! لكن لا نُسلّم أن[٥] يكون فعلُه للشيء الخارق للعادة محتملاً لكونه تصديقاً.

بيانه: وهو أنه ليس إيجادُ الفعل الخارق للعادة نفسَ التصديق، ولا يمكن أيضاً أن يكون لأجل التصديق، وإلا لكانت فاعلية الله تعالى معلَّلةً بالغرض، وإنه غير جائز.

وإذا لم يكن المعجزُ نفسَ التصديق ـ وليس أيضاً حدوثُه لأجل التصديق ـ لم يكن له دلالةٌ عليه أصلاً.

---

(١) في (ج): «أن يكون».

(٢) هنا زيادة في (ب) و(ج): «لا».

(٣) في (ب) و(ج): «الحادي العاشر».

(٤) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٥) في (ج): «أنه».

ثم إن[١] سلّمنا أنه يُمكن أن يكون إيجادُ الله تعالى المعجزَ لأجلِ غرضٍ[٢]! ولكن لم قلتُم: إنه لا بدّ وأن يكون له فيه غرضٌ؟

بيانه: وهو أنّ القادر إذا رجّح الفعل على الترك، فذلك الترجيح إما أن يتوقّف على مرجِّح، أو لا يتوقّف.

فإن توقف استحال منا فعلُ بعضِ ما يصحُّ صدوره منّا إلا لمرجّحٍ، وذلك المرجِّحُ إن كان فعلاً لنا احتجنا في فعلِنا له[٣] إلى مرجِّحٍ آخرَ، ولزم التسلسُل.

وإن كان فعلاً لله تعالى ـ وقد[٤] مرّ غيرَ مرّة أن عند وجود المرجح يجبُ الفعل ـ فحينئذٍ يكون اللهُ[٥] فاعلًا لما عنده يجب حصولُ فعل العبد، فتكون[٦] القبائحُ الصادرة عنهم مستندةً إلى الله تعالى، وإذا جاز عليه فعلُ القبيح سقط الاستدلالُ بالمعجز على الصدق.

وأما إن لم يتوقّف ترجيحُ القادرِ الفعلَ[٧] على التركِ على المرجّح؛ لـم[٨] يلزَمْ أن يكون فعلُ الله تعالى[٩] للمعجز لأجل غرضٍ، فثبت أنه لا يجب أن يكونَ فعلُ الله تعالى لغرضٍ[١٠].

---

(١) في (ب) و(ج): «أصلًا ولئن».
(٢) في (ب) و(ج): «الغرض».
(٣) قوله: «له» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «فقد».
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) في (ج): «فيكون».
(٧) في (ج): «القادر للفعل».
(٨) قوله: «لـم» سقط من (ج).
(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(١٠) في (ج): «فعل الله لا لغرض».

ثم إن[١] سلّمنا أنه يجب أن يكون لغرضٍ! لكن لا نُسلّمُ أن ذلك الغرضَ ليس إلا تصديقَه لذلك المدّعي، فلا بد من الدلالة على ذلك سواءٌ قدرنا على ذكرِ غرضٍ آخَرَ، أو لـم[٢] نقدر عليه.

ثم إنا نذكر ـ على سبيل التبرُّع ـ أغراضاً أخر سبعة:

أحدها[٣]: أن يكون لطفاً لمكلّف آخَر.

وثانيها أن يكون إجابةً لدعوةِ إنسان آخَر.

وثالثها: أن يكون معجزةً لنبي آخَر.

ورابعها: أن يكون المقصودُ منه ما هو المقصود من إنزال المتشابهات وإيلام الحيوانات؛ فإن المتشابهات لمّا كانت بظواهرها موهمةً للخطأ والمكلّفُ لا يُمكنه الاحترازُ عن ذلك الخطأ إلا بتحمُّل المشقة من النظر والتأمُّل؛ فلا جرم يصير مستحقاً للثواب بسبب ذلك.

فكذلك هنا[٤] لما كان مُوهماً كونُ المدعي صادقاً فالمكلَّف لا يُمكنه أن يجزمَ بذلك إلا تدقيق[٥] النظر، فالله تعالى يفعلهُ ابتلاءً وامتحاناً للمكلّف ليستحقَّ الثوابَ مما يلزمه[٦] من المشقة.

وخامسها: أن يكون ذلك ابتداءَ عادةٍ أراد اللهُ تعالى[٧] إجراءَها[٨] فيما بعد ذلك.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٢) في (ج): «ولـم».

(٣) في (ب) و(ج): «أخر من وجوه أخر أحدها».

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) في (ب) و(ج): «بتدقيق».

(٦) في (ج): «بما ناله».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «أجراها».

وسادسها: أن يكون ذلك تكرير عادة لا تدورُ إلا في مُدد[١] متطاولة.

لأن العاداتِ قد تكونُ عائدةً في كلّ يوم مثل طلوع الشمس من مشرقها، وقد تكون عائدةً في كلّ شهر مثل استهلال القمر وتبدُّره، وقد تكون عائدةً في كلّ سنة مثل أحوال الفصول، وقد تكون عائدةً في كلّ ثلاثين سنة مثلاً كعودة زحلٍ إلى نقطةٍ بعينها من الفلك، وقد تكون عائدةً في كلّ أربع وعشرين ألف سنة مثل عوداتِ الثوابتِ إلى نقط[٢] بأعيانِها من الفلك.

وإذا[٣] جاز ذلك احتمل أن يُقال: إن هذا الذي حدث في زماننا فهو ـ وإن كان خارقاً لعادة زماننا ـ إلا أنه موافق لعادة ذلك الدور المعلوم الذي له، حتى إن[٤] الخارقَ للعادة بالنسبة إليه هو عدمُ وقوعِه لا وقوعُه.

وسابعها[٥]: أن يكون غرضُه إضلالَ العباد، وهذا الوجه لا يُمكن إيرادُه إلا على الأشعرية الذين يُجوّزون ذلك من الله تعالى[٦].

وإذا ثبت احتمالُ هذه الوجوه لم يكن الجزمُ بأنه لا غرضَ من إحداث هذا المعجِز إلا التصديق.

لا يقال: هذا مدفوع من وجهين:

الأول: أن من ادعى كونه رسولاً للملِك عند حضور الملِك فإذا قال: أيها الملك

---

(١) في (ج): «هذه».

(٢) في (ج): «نقطة».

(٣) في (ج): «فإذا».

(٤) في (ب) و(ج): «من أن».

(٥) زاد في (ج) هنا: «أن يكون على سبيل الإرهاص وثامنها».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

إن كنتُ صادقاً في مقالتي[١] فخالفْ عادتَكَ! فالملكُ إذا خالفَ عادتَه حصل العلمُ بصدق المدّعي مع احتمال أن يكون قيامُه لأجل غرضٍ آخَرَ.

الثاني: وهو أن الوجوه التي ذكرتُموها ـ وإن كانت محتملةً ـ إلا أن الأظهرَ وقوعُه لأجل تصديق ذلك المدّعي.

فلو خرق اللهُ العادةَ ـ لا لأجل التصديق ـ لكان قد فعل ما يُوهِمُ التصديقَ[٢]، وفعلُ ما يُوهم تصديقَ الكاذب غيرُ جائزٍ إما لقبحه ـ على ما يقوله المعتزلة ـ، أو لأنه يُفضي إلى تعجيز الله[٣] عن تعريفِ عبادِه صدقَ أنبيائه على ما يقوله الأشعرية.

لأنّا نقول: أما الأول: فالجوابُ عنه من وجهين:

الأول[٤]: أنّ حاصلَ هذا الاستدلال ـ بعدَ التحقيق ـ راجعٌ إلى التمسُّك بدورانٍ جزئي.

وذلك لأنّ حصولَ ذلك[٥] الفعلِ الخارقِ للعادة عقيبَ التماس المدّعي، وعدَمه عند عدمه ليس إلا الدوران، وقد عرفتَ أنه لا يفيدُ الظنَّ القويَّ فضلاً عن العلم.

فإنه من المحتمل أن يكون إتيانُ الملك بذلك الفعل لأسبابٍ أُخَرَ اتفقت مقارنتُها لذلك الالتماس من جوعٍ، أو عطشٍ[٦]، أو لدغِ عقربٍ، أو حدوثِ ألمٍ إلى غير ذلك.

---

(١) في (ب) و(ج): «مقالي».

(٢) في (ج): «يوهم تصديق الكاذب».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٥) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «وعطش».

الثاني: أنكم إما أن تُسلّموا احتمالَ أن يكون قيامُ الملك لأجل غرضٍ[١] سوى تصديق المدعي لرسالته، أو تمنعوا منه.

فإن سلّمتُم ذلك ـ فمع تسليم ذلك الاحتمال ـ لا يُمكن دعوى اليقينِ والجزم بأنه لم يفعل[٢] ذلك إلا للتصديق؛ لأن القطعَ بثبوت الشيء مع الحُكم باحتمال عدمه لا يجتمعان.

وإن منعتُم من ذلك الاحتمال وجب عليكم أن تُثبتوا أنّ فعلَ الله تعالى[٣] لا يحتمل إلا التصديق حتى يكون مساوياً للمثال المذكور في الشاهد، ونحن ما طالبناكُم إلا بذلك!

وأما الثاني: فالجواب عنه: أن القبيح إنما هو تصديقُ الكاذب[٤]، فأما الفعلُ الذي يحتمل أن يكون تصديقاً وأن لا يكون فليس بقبيح.

لأن المكلَّف لو حمَلَه على التصديق لكان قد جزَم لا في موضعه، فيكون التقصيرُ منه لا من الله تعالى، وصار هذا كما ذكرنا من إنزال المتشابهات وإيلام الحيوانات على ما مرّ بيانُه غيرّ مرّةٍ.

وقوله: يفضي ذلك إلى عجز الله.

قلنا: هذا ركيك؛ لأن العجز إنما يلزَمُ[٥] لو كان ذلك ممكناً، ثم إنه لا يكون قادراً[٦]، فأما إذا لم يكن في الفعل الخارقِ للعادة جهةُ دلالة على الصدق[٧] لم يلزَمْ من

---

(١) زاد في (ج) هنا: «آخر».

(٢) في (ج): «لا يفعل».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «فالجواب عنه: أن ذلك إنما يصح إذا كان تصديقاً للكاذب».

(٥) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٦) زاد في (ب) و(ج): «عليه».

(٧) في (ب) و(ج): «التصديق».

عدمِ اقتدارِ الله[١] على جعلِهِ دليلًا على الصدق عجزُه، كما لا يلزم من عدم اقتداره على جعلِه دليلاً على جلوس غرابٍ على قمة جبل قافٍ عجزُه.

ثم إن[٢] سلّمنا أن إيجادَ الله الفعلَ الخارق للعادة لأجل التصديق! فلم قلتُم: إنّ من صدّقه اللهُ فهو صادقٌ؟

قوله: تصديقُ الكاذبِ كذبٌ، والله تعالى لا يكذب.

قلنا: لم قلتُم: إن الله تعالى لا يكذب؟

وفي هذا المقامِ اختلف نظرُ المعتزلة والأشعرية؛ أما المعتزلة فقد زعموا أن الكذب قبيحٌ، والله تعالى لا يفعلُ القبيحَ.

والكلام عليه: أنّا لا نُسلّم أنّ الكذبَ قبيحٌ، وتقريرُه ما مرّ في مسألة الحُسن والقُبح.

ثم إن[٣] سلّمنا ذلك! فلا نُسلّم أن الله[٤] لا يفعل القبيحَ.

بيانه من وجوده[٥] ثلاثة[٦]:

الأول: ما مرّ في خلق الأعمال أنّ الله تعالى[٧] هو الموجِدُ لكلّ أفعال العباد.

الثاني: أنه تعالى إما أن يكون عالماً بكل المعلومات، أو لا يكون.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٢) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٣) في (ب) و(ج): «والقبح ولئن».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) في (ب) و(ج): «وجوه».
(٦) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).
(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

فإن كان، فالكافر ـ الذي عُلم منه الكفر ـ استحال أن لا يفعله على ما بيّناه فيما مضى.

ثم إنه تعالى كلّفه أن[١] لا يفعله، فيكون ذلك تكليفاً بما[٢] لا يطاق، وإنه أقبح القبائح في الشاهد، فيكون الله تعالى فاعلاً لِما هو ـ في الشاهد ـ قبيح.

وإن لم يكن عالماً بكل المعلومات جاز أن لا يعلمَ قبحَ القبيح، بل يعتقدَ فيه كونه حسناً، وعلى هذا التقدير لا يمتنعُ إقدامُه على القبيح.

الثالث: ما سبق أنّ الداعيَ إلى الكفر من فعل الله[٣]، وأن حصولَ الكفر عقيبَ حصول الداعي إليه واجبٌ، فيكون الله تعالى فاعلاً لِما يوجبُ القبح.

ولا فرقَ ـ في العقل ـ بين فعلِ القبيح ابتداءً، وبين فعلِ ما يُوجب القبح[٤].

وأما الأشعرية فقد زعموا أن الكذبَ على الله تعالى[٥] محالٌ، واستدلُّوا عليه بما مضى في مسألة الكلام، والاعتراضُ عليه ما مضى هناك.

ثم إن سلّمنا وجوبَ كونه صادقاً بالصدق القديم! لكن لم لا يجوز أن يخلق حروفاً وأصواتاً تدل على خلاف ما في الوجود حتى يكون الكلامُ المسموع المكتوب كذباً؟ وأن يخلق المعجزاتِ على أيدي الكذّابين كما يخلقُها على أيدي الصادقين؛ إذ لا يقبحُ منه تعالى عندكم شيء أصلاً؟

ثم إن[٦] سلّمنا أن المعجز يدلُّ على الصدق! ولكن هنا بحثٌ آخرُ، وهو أن

---

(١) في (ج): «بأن».

(٢) في (ج): «لما».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ج): «القبيح».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

النبي كيف يعرف أن المرسِل[١] هو الله تعالى[٢] ولم يأمن أن يكون ذلك المرسل شيطاناً مُضلاً[٣]؟

بيانه: وهو[٤] أنّا إنما نعرف كونَ المدّعي رسولًا صادقاً بظهور المعجز عليه، وذلك إنما يمكن بعد معرفة عادات الناس حتى نعرف[٥] أن ما يخالفها[٦] معجزٌ.

فكذلك النبيُّ[٧] إنما يمكنه معرفةُ أن ذلك المرسِلَ ليس بشيطانٍ لو تقدّمت معرفتُهُ بعادات الشياطين، وإلا فكيف يعرف أن ذلك الفعلَ المعجز ليس من الأمور المعتادة للشياطين، لكن النبيَّ[٨] قبل وصول الملك إليه لم يكن عالماً بعادات الشياطين وغيرهم، فلا يمكنه[٩] أن يعرف أنّ ذلك الفعلَ غيُر معتادٍ لهم.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدل على نبوة محمد صلى الله عليه ! لكن[١٠] هنا شُبهٌ[١١] تُوهم نقيضَ ذلك، وهي من وجهين:

ـ **الأول**: ما يمنع من القول بالنبوّة مطلقاً.

ـ **والثاني**: ما يمنع من القول بنبوته صلى الله عليه[١٢] خاصةً.

---

(١) في (ب) و(ج): «أنه رسول».

(٢) قوله: «هو الله تعالى» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «مفصلًا».

(٤) في (ج): «هو».

(٥) في (ب) و(ج): «تعرف».

(٦) في (ج): «يخالف».

(٧) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٩) كذا في (ب) و(ج): «فلا يمكنه»، وفي (أ): «ولا تمكنه».

(١٠) في (ج): «صلعم ولكن».

(١١) في (ب) و(ج): «نسبة».

(١٢) في (ج): «عليه السلام».

أما النوع الأول: فهو من وجوهٍ سبعة[١]:

ـ **الأول**: أنه لو جاز بعثُهُ الرُّسُلَ؛ لجاز التكليفُ، والتكليفُ غيرُ جائزٍ، فالبعثة غيرُ جائزة.

أما الشرطيةُ، فلا خلافَ فيها بين العقلاء[٢].

وأما أن القول بالتكليف غير[٣] جائز[٤]؛ لوجوهٍ تسعة[٥]:

الأول: ما مرّ في مسألة خلق الأعمال أن[٦] قدرةَ العبد غيُر صالحةٍ للإيجاد، وأن فعْلَهُ حاصلٌ بقدرة الله تعالى[٧]، وإذا[٨] كان كذلك استحال تكليفُ العبد[٩] كما يستحيل تكليفُ العاجز بالفعل، وكما يستحيل تكليفُ الجاهل به[١٠].

الثاني: أن ثبت[١١] أنّ قدرةَ العبد صالحةٌ للإيجاد، ولكنها إنما تؤثر في الفعل إذا رجحت[١٢] داعيتُهُ إلى الفعل على داعيتِهِ إلى الترك.

وقد عرفتَ أنّ وجودَ تلك الداعية من فعل الله تعالى[١٣]، وأنّ ترتُّبَ الفعل على

---

(١) في (ب) و(ج): «الأول فمن وجوه».

(٢) قوله: «بين العقلاء» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «وأما أن التكليف غير».

(٤) من قوله: «فالبعثة غير جائزة» إلى هنا مثبت في (ج) على الحاشية وأشار لها بـ«صح».

(٥) في (ب) و(ج): «جائزٌ فلوجوه».

(٦) في (ب) و(ج): «فإن».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «فإذا».

(٩) في (ج): «استحال تكليفه».

(١٠) في (ب) و(ج): «الجمادية».

(١١) في (ب): «نثبت»، وفي (ج): «تثبت».

(١٢) في (ب) و(ج): «ترجحت».

(١٣) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

تلك الداعية واجبٌ، فإذا كان كذلك لم يكن العبد متمكّناً من الفعل؛ لأن الله تعالى[١] متى خلقَ الداعية وجب صدورُ الفعل عن قدرته، ومتى لم يخلقْها فيه استحال صدورُ الفعل عنه.

وربما يُعبَّر عن هذا المعنى بعبارةٍ أخرى، وهي: أن العبد لو كُلّف لكان إما أن يُكلَّف حالَ كونه متساويَ الدواعي إلى الفعل والترك، أو حال ترجُّح إحدى الداعيتين[٢] على الأخرى.

والأول باطل؛ لأنه حالَ تساوي الدواعي يستحيلُ صدورُ الفعل عنه، فلو كُلف بالفعل في ذلك الوقت لكان مكلفاً بما يستحيلُ صدورُه منه.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنه إذا ترجّحت إحدى الداعيتين على الأخرى فالذي تدعو الداعيةُ المرجوحةُ إليه تكون ممتنعة[٣]؛ لأنها حين كانت مساويةً[٤] للجانب الآخر كانت ممتنعةً، فلأنْ تكونَ ممتنعة عند صيرورتها[٥] مرجوحةً كان أَولى.

وإذا كان المرجوحُ ممتنعاً كان الراجح واجباً؛ لاستحالة الخروج عن طرَفَي النقيض، وإذا[٦] كان أحدُ الطرفين واجباً والآخر ممتنعاً استحال التكليفُ.

الثالث: إن سلّمنا أنّ العبدَ متمكّنٌ من الفعل، ولكن الله تعالى إما أن يكون عالماً بكل المعلومات، أو لا يكون.

فإن كان لزم استحالةُ أن لا يكفُرَ من عَلم منه الكُفرَ، واستحالةُ أن لا يُؤمنَ

---

(١) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «الداعيين».

(٣) في (ب) و(ج): «يكون ممتنعاً».

(٤) في (ب) و(ج): «متساوية».

(٥) كذا في (ج): «صيرورتها»، وفيها: «صيروتها».

(٦) في (ب) و(ج): «فإذا».

من علم منه الإيمانَ، فيكون التكليفُ واقعاً إما بما يستحيل وقوعه، أوبما[١] يجب وقوعه.

وإن لم يكن عالماً بكل المعلومات لم يصحَّ القول بالتكليف؛ لأنه حينئذٍ يجوز أن نعتقد[٢] في المطيع كونَه عاصياً، وفي العاصي كونَه مطيعاً، فيعذِّب المطيع ويُثيبَ العاصي! وعلى هذا التقدير يكونُ الانقيادُ للتكليف عبثاً[٣].

الرابع: أن التكليف إما أن يكون لفائدةٍ، أو لا يكون[٤].

ومحالٌ أن لا يكون لفائدةٍ؛ لوجهين:

ـ **أما أولاً**: فلأنَّ العبثَ غيرُ جائزٍ على الحكيم.

ـ **وأما ثانياً**: فلأنَّهُ لولا المرجِّحُ لكان قد ترجَّح أحدُ[٥] طرَفيَ الممكن على الآخَر لا لِـمُرجِّحٍ.

وأما إن كان لفائدةٍ فهي إما أن تكون راجعة إلى الله[٦]، أو[٧] العبد.

والأول باطلٌ؛ لاستحالة النفع والضر[٨].

وبتقدير جوازِ ذلك لا يحسُن قَبولُ تكليفِه؛ إذ ربما يأمرُ بالقُبح وينهى عن

---

(١) في (ب) و(ج): «وإما بما».

(٢) في (ب) و(ج): «يعتقد».

(٣) زاد في (ج) هنا: «وسفهًا».

(٤) في (ب): «لفائدة أو لفائدة»، وفي (ج): «لفائدة أو لا لفائدة».

(٥) في (ب) و(ج): «قد رجح بعد».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) زاد في (ج) هنا: «إلى».

(٨) في (ب) و(ج): «النفع والضرر عليه».

الحُسن؛ تحصيلاً لمنفعة[١] عائدةٍ إليه، أو دفعاً للمضّرة عن النفس.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن الفائدة إما جلبُ منفعة أو دفعُ مفسدة[٢]، ولا منفعةَ إلا والله[٣] قادرٌ على تحصيلها ابتداءً، ولا مضرّةَ إلا والله تعالى[٤] قادرٌ على دفعِها ابتداءً، فيكون توسيطُ التكليف عبثاً.

لا يقال: التفضيل[٥] بالتعظيم قبيحٌ! ألا تَرى أنه يقبحُ منها[٦] تعظيمُ الصبيان والجهال؟ فلما كان كذلك لا جرمَ حسُن التكليف ليحسُن منه تعالى[٧] تعظيمُ عبادِه، وهذا هو عُمدةُ المعتزلة.

لأنّا نقول: أما قبحُ التفضيل[٨] بالتعظيم فهو مبنيٌّ على تحسين الفعل[٩] وتقبيحه، وإنه باطلٌ.

وإن[١٠] سلّمنا ذلك! ولكنه متى يكون ذلك قبحاً[١١] إذا تضمّن ذلك عود ضررٍ إلى المعظّم، أو إذا لم يتضمن. م ع.

بيانه: أنّا لو عظّمنا من لا يستحقُّ التعظيم صار ذلك سبباً في فتور الدواعي

---

(١) في (ب) و(ج): «لنفقة».

(٢) في (ب) و(ج): «مضرة».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «التفضل».

(٦) في (ب) و(ج): «يصح هنا».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «فضل»، وقوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) في (ب) و(ج): «التفضل».

(٩) في (ب) و(ج): «العقل».

(١٠) في (ب) و(ج): «ولئن».

(١١) في (ب) و(ج): «قبيحاً».

عن اكتسابِ الصفاتِ التي يُستحقُّ لأجلها[١] التعظيمُ، وذلك يؤدي إلى اختلال نظام العالم؛ لأنه حينئذٍ لا يكون البعضُ أولى بالرئاسة من البعض، وذلك يُوجب عودَ الضـرر على ذلك المعظَّم.

فلأجل هذا قبُح منا أن نتفضّل بالتعظيم؛ لأن حاصلَهُ راجعٌ إلى دفعِ ضررٍ مظنون، حتى لو لم يكن هناك[٢] هذا الضررُ المظنون، فنحن لا نُسلّم قبحَ التعظيم لِـمَن لا يستحقُّه.

وأما البارئ[٣] فلما[٤] استحال عليه النفعُ والضرر كان تعظيمُه لمن لا يستحقُّ أيضاً لا للمنفعة إلى الغير من غير ضررٍ أصلاً، فكان حسناً.

وإن[٥] سلّمنا قبحَ التفضيل[٦] بالتعظيم، ولكن استحقاقَ التعظيم لا يتوقّفُ على كون الفعل شاقّاً، ألا ترى أنه يستحيلُ أن يشقُّ على الله تعالى فعلٌ من الأفعال مع أنه تعالى[٧] يستحقُّ التعظيم.

ولو[٨] كان كذلك فلو كان الغرضُ من التكليف استحقاقَ التعظيم لوجب أن يأمر الله تعالى بما لا يشقُّ فعلُه حتى يحصل استحقاقُ التعظيم، فحينئذٍ لا يكون في تكليفِه تعالى إيّانا للأفعال الشاقّة فائدةٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «التي بها يستحق».

(٢) في (ب) و(ج): «هنالك».

(٣) زاد في (ج) هنا: «سبحانه».

(٤) في (ب) و(ج): «لما».

(٥) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٦) في (ب) و(ج): «التفضل».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) في (ب) و(ج): «فإذا».

لا يقال: إنما حسُن التكليف؛ لأن المنفعة[١] المستَحقَّة أثرٌ عند العقلاء[٢] من التفضيل.

لأنّا نقول: هذا باطل من وجهين[٣]:

أما أولاً: فلأنّا سنبين أن الاستحقاق على الله تعالى محال.

وأما ثانياً: فلأن المستحقّ إنما يكون أثر من المتفضل[٤] إذا كان المتفضّل ممن يُستنكَفُ عن قَبول تفضيله[٥]، وذلك في حقِّ الله تعالى مُحالٌ، والعلم باستحالته ضروريٌّ، فبطل ما ذكروه.

الخامس: أنّ الفائدة التي لا تحصل إلا من التكليف[٦] ليست إلا استحقاق المنفعة[٧] تعظيمًا أو ثواباً، لكن حصول هذا الاستحقاقِ منفعةٌ غيرُ ضرورية ولا مُحتاجٌ إليها، فلو وُجد التكليف لكان إتيانُ المكلَّف بما كُلّف به سبباً لأنْ يحصل له منفعةٌ غير ضرورية ولا يحتاج[٨] إليها، وعدم إتيان[٩] به يكون سبباً لاستحقاق الضّرر العظيم.

ومن المعلوم أن الأمر الذي يكون حالُه دائراً بين أن يفيد منفعة غير ضرورية ولا

---

(١) في (ب) و(ج): «الفائدة والمنفعة».

(٢) في (ب) و(ج): «عند العقلاء أثر».

(٣) قوله: «من وجهين» سقط من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ب) و(ج): «به».

(٥) في (ب) و(ج): «تفضله».

(٦) في (ب) و(ج): «التي تحصل من التكليف».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «سواء كانت المنفعة».

(٨) في (ج): «محتاج».

(٩) في (ب) و(ج): «إتيانه».

يحتاج[١] إليها وبين أن يفيد مضرة عظميه[٢] فإن العقل يقتضي وجوبَ الاحتراز عنه، فإذن التكليفُ شيءٌ يجب على الحكيم ألا يفعله.

السادس: أن القول بحُسن التكليف في حقّ المؤمن يقتضي القول تحسينه[٣] في حقّ الكافر؛ لأن أحداً من العقلاء لم يُفرّقْ بين الموضعَين، لكنّ تكليفَ الكافرِ لا فائدةَ فيه إلا الإضرارُ[٤] المحضُ، وذلك قبيحٌ، فوجب أن يكون تكليفُه قبيحاً.

واحتيالُ المعتزلة في دفع ذلك بقولهم: التكليفُ ليس مُوجباً للضرر لحصول حقيقة التكليف مُنفكّةً عن الضرر باطل؛ لأنه من الجائز أن يكون الشيء متركّباً من أمرين[٥] كلّ واحدٍ منها لا يكون مُضّراً ويكون المجموع مُضراً إما لكونها عند اجتماعها علة واحدة مركبة، أو لكونه[٦] بعضِها علةً والباقي شرطاً.

السابع: أنّ مَن علمه اللهُ[٧] سعيداً لا ينقلب شقياً، ومَن علمه الله[٨] شقيّاً لا ينقلب سعيداً، فلا فائدةَ إذن في التكليف.

الثامن: ـ وهو شبهة أصحاب الإباحة قالوا ـ: كمالُ الإنسان[٩] أن يكون مستغرقاً في معرفة الله[١٠]، وفي التفكُّرِ في كمالِه وجمالِه، واللذةُ الحاصلة منها أعظمُ اللّذّات،

---

(١) في (ج): «محتاج».

(٢) في (ج): «عظيمة».

(٣) في (ب) و(ج): «بحسنه».

(٤) في (ب) و(ج): «إضرار».

(٥) في (ب) و(ج): «مركباً من أمورمور».

(٦) في (ب) و(ج): «لكون».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) قوله: «الله» سقط من (ب) و(ج).

(٩) زاد في (ب) و(ج): «في».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وهذه الحالةُ ينافيها الاشتغالُ بالأحوال الجسمانية، والمنافي لأعظم السعادات لا يجوز أن يكون مشروعاً، لكنّ القيامَ بأداء بالتكليف[١] لا يُمكن إلا بالاشتغال بالأحوال الجسمانية، فإذن القيامُ[٢] بأداء التكليف[٣] مانعٌ عن أعظم الكمالات، فوجب أن لا يكونَ مشروعاً.

التاسع: أنّ التكليفَ يُفضي إلى حصول الصّفات الذّميمة للمكلَّف، فوجب أن لا يكون مشروعاً.

وإنما قلنا: إنه يُفضي إلى حصول الصفات الذميمة؛ لأن المكلَّف إذا أتى بما كُلِّف به دخله العُجبُ والكبْرُ والترفُّع على الغير؛ لإتيانه تلك الأفعال[٤]، كما وقع ذلك لإبليس لعنه الله[٥].

العاشر: القول بالتكليف محال؛ لأنه لا يخلو ما أن يُكلَّف في الحال بإيقاعه في الماضي، أو الحال، أو الاستقبال، والأقسام باطلةٌ.

أما تكليفُه بإيقاعِه في الماضي فمحالٌ، وكذلك في الحال؛ لأن الإيقاع إنما يكونُ مع الوقوع ـ وهو معدومٌ ـ فيجب أن يجامع الوجودُ العدمَ.

وكذلك في الاستقبال؛ لأنه يلزَمُ منه أحدُ محذورَين:

إما مجامعةُ الحالِ الاستقبالَ حتى يكون الحالُ مقارناً لِما يُوجَدُ في المستقبل، وإما مقارنةُ الوجودِ العدمَ، وذلك محالٌ.

---

(١) في (ج): «التكاليف».

(٢) قوله: «فإذن القيام» غير واضح في الأصل و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «التكاليف».

(٤) في (ج): «بتلك».

(٥) قوله: «لعنه الله» زيادة من (ب) و(ج).

وإما أن نكلّف في الاستقبال بإيقاعه في الماضي والحال، وذلك محالٌ.

أو نكلّف فيه بإيقاعه في الاستقبال وذلك محال؛ لأن زمانَ التكليف إما أن يكون متقدماً على الإيقاع فيلزم منه إذا كان مقارباً مقارنةُ الوجود للعدم، وإذا كان متأخراً، فكذلك، وبالله التوفيق[١].

فهذه الوجوهُ التسعة هي الشُّبَهُ[٢] المذكورةُ في قبح التكليف، وهي ـ بأسرها ـ شُبهةٌ واحدةٌ في النبوة.

ـ **الثاني**: أنّ معرفة نبوّةِ الرجل المعيَّن إما أن تكون ضروريةً، أو نظريةً.

والأولُ ظاهرُ الفساد، والثاني أيضاً باطل؛ لأن النظرَ لا يُفيد العلمَ بالشيء إلا بواسطة الدليل، ولا دليلَ إلا الفعلُ الخارقُ للعادة، وذلك لا يصلح للدلالة؛ لأن الدليل هو الذي يمتنع وجودُه مع عدم المدلول، وقدَّمنا أنه يجوز عقلاً[٣] حصولُ الفعل الخارق للعادة مع عدَم صدق المدّعي.

ولذلك فإن الله تعالى لو قال: إني إنما فعلت هذا المعجز لا لأجل تصديق المدعي للرسالة بل لأمر آخر لكان ذلك[٤] ممكناً فثبت أن المعجِز ليس بطريقٍ إلى معرفةِ صدقِ المدّعي، فلزم القولُ بفساده[٥] النبوة.

ـ **الثالث**: أنّ دلالة المعجز على الصدق لو كانت حاصلةً لكانت إما أن تتوقّف على نفي المعارض، أو لا تتوقف.

والقسمان باطلان، فيبطل القولُ بالدلالة.

---

(١) من قوله: «العاشر القول بالتكليف محال» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «هي الوجوه».

(٣) في (ج): «يجوز أن يعقل».

(٤) في (ب) و(ج): «كذلك».

(٥) في (ج): «بفساد».

بيانُ استحالةِ توقُّفها على نفي المعارض من وجهين:

الأول: أنّ عدمَ المعارضة يستحيلُ أن يتميّز عن سائر العدمات؛ إذ لو تميّز عنها ـ في نفسه ـ لكان أمراً ثبوتياً؛ إذ لا معنى للثبوتي إلا ما كان له ـ في نفسه ـ تخصُّصٌ وامتياز عن الغير، فيلزم أن يكون الأمرُ ثبوتياً، وإنه محالٌ، وإذاً لم يتميّز هذا العدمُ عن سائر العدمات.

ثم إن سائر العدمات[1] غيرُ معتبرٍ في دلالة المعجز على الصدق، فوجب أن لا يكون عدمُ المعارض معتبراً فيه.

الثاني: أنه إما أن يكفيَ عدمُ المعارضة في الحال، أو لا بدّ فيه من عدم المعارضة في جميع الأزمنة

والأول باطلٌ، وإلا فكلُّ من تحدّى بأمرٍ فعَجَزَ عن معارضته من كان حاضراً عنده، وجبَ أن يكون نبيّاً.

والثاني يمنع من القطع بالنبوة أصلاً؛ لأنّـا إذا رأينا مُعجزاً فلا يُمكنُنا أن نقطع بدلالته على الصدق إلا إذا عَلِمنا أنّ أحداً لا[2] يتمكّنُ من معارضته في شيءٍ من الأزمنة أصلاً، ولكنّـا لا يُمكننا أن نعلمَ ذلك؛ فإنه لا طريقَ إلى العلم بأنه لا يوجد في شيء من الأزمنة المستقبلية[3] من لا يكون قادراً على معارضته، وإذا كان كذلك فلا يُمكننا أن نقطعَ بدلالة المعجِز على الصدق.

وأما القسم الثاني ـ وهو[4] القول بأن دلالة المعجز على الصدق لا تتوقّف على عدم المعارضة ـ ففسادُهُ ظاهرٌ.

---

(١) قوله: «إذا لو تميز عنها في نفسه لكان أمراً ثبوتياً» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «لم».

(٣) في (ب) و(ج): «المستقبلة».

(٤) في (ب) و(ج): «هو».

ـ **الرابع**: دلالة المعجز على الصدق إما أن تتوقف على عجز المبعوث إليه عنه، أو على عجز كلّ العالمين عنه، أو لا يُعتبر فيها عجزُ كلّ العالمين، وإن اعتُبر فيها عجزُ أكثر العالمين.

والأول باطل طرداً وعكساً، أما الطرد؛ فلأنه يلزم أن كلَّ واحدٍ ممن يعرف حرفةً معينةً، فإذا ذهب إلى الإنسان[١] لا يعرف تلك الحرفة وادّعى كونه نبياً مبعوثاً إليه خاصةً، واستدلّ بعلمه بتلك الحرفة وعجَز ذلك الإنسانُ الآخرُ عن معارضته؛ لزمَت[٢] نبوتُه عليه، وذلك معلومُ الفساد بالضرورة.

وأما العكس؛ فلأنّ ابنَ المهد لو ادّعى الرسالةَ واستدلّ بأنه تكلّم قبلَ أوانِهِ ـ كما في حق عيسى عليه السلام[٣] ـ فإنه يكون ذلك مُعجزاً مع أن المبعوثَ إليه غيُر عاجز عن مثله.

وأما أن يقال[٤]: يجب عجزُ كلِّ العالمين عنه فهو باطلٌ؛ لأنه لا نزاعَ في مجيء جمعٍ من الأنبياء دفعةً واحدة، بحيث يكون كلُّ واحدٍ منهم آتياً بالمعجزة التي بها أتى[٥] صاحبُه بشرطِ أن يُصدّق بعضُهم بعضاً، فهنا[٦] المعجزةُ قد تحقّقت مع أنه لم يتحقّق عجزُ كلّ العالمين.

وأما إن قيل: إنه يُعتبر عجزُ أكثر العالمين، فالأكثرُ والأقلُّ لا بدّ مِن ضبطِه في ضابطٍ محصورٍ، وذلك متعذّرٌ، فعليكم بيانُه.

---

(١) في (ج): «إنسان».

(٢) في (ج): «وعجز عن معارضته ذلك الإنسان الآخر يثبت».

(٣) في (ج): «ع م».

(٤) زاد في (ج) هنا: «أنه».

(٥) في (ب) و(ج): «أتى بها».

(٦) في (ب) و(ج): «فهاهنا».

ـ **الخامس**: أن رجلاً لو ادّعى النبوةَ بأنّ كلَّ ولدٍ يُولد في الزَّنج يكون أبيضَ، فهذا يكون مُعجزاً مع أنه غيرُ خارقٍ لعادةِ كلّ العالمين، بل لعادة تلك البلدة[١].

ثم لا بدّ من ضبطِ تلك البلدة[٢] بحيث يُقال: إنه متى حدثت هذه[٣] الحادثة فيها كان معجزاً ومتى حدثت خارجةً عنها لم يكن معجزاً، وضبطُ ذلك أيضاً[٤] كالمتعذر.

ـ **السادس** ـ وهو الشبهة المشهورة للبراهمة ـ وهي: أن الذي يأتي به المدّعي للنبوة لا بدّ وأن يحكم العقلُ فيه إما بالحُسن أو بالقبح، وإذا كان العقل مستقلًّا بإدراك[٥] حُسن المستحسَنات وقُبح المستقبَحات، فحينئذٍ لا تكونُ[٦] لمجيء الرسول فائدةٌ.

ـ **السابع**: هبْ أن المعجز يدلُّ على الصدق! ولكن الخلق لا يجب عليهم متابعةُ المدعي للرسالة إلا بعد أن يعلموا صدقَه، ولا يعلمون ذلك إلا بعد أن يعلموا حدوثَ العالَـم، وإثباتَ الصانع، وكونَهُ مختاراً وعالِـماً[٧] بكل المعلومات، وأنه يستحيل عليه الألم واللذة، وأنه تعالى لا يُظهر المعجز إلا لأجل تصديق المدعي، وكلُّ هذه المباحث مقاماتٌ صعبةٌ لا تنحلُّ الشبُّهةُ[٨] فيها إلا بعد زمانٍ طويلٍ.

فحينئـذٍ لا يتمكن النبيُّ من إلزام المدعوّ[٩] قَبول قوله؛ لأن للمدعوّ أن

---

(١) في (ب): «البلد»، وفي (ج): «كل البلد».
(٢) في (ب) و(ج): «البلد».
(٣) في (ج): «تلك».
(٤) قوله: «أيضا» سقط من (ب) و(ج).
(٥) في (ج): «بإدراكات».
(٦) في (ج): «يكون».
(٧) في (ج): «مختارًا عالـماً».
(٨) في (ج): «الشبه».
(٩) كذا في (ب) و(ج): «المدعوّ»، وفي (أ): «المدعي».

يستمهل[١] زماناً يحلُّ فيه هذه الشبهةَ، ثم متى عاد النبيُّ[٢] إليه فله أن يقول: إن نظري في هذه الأصول بعدُ لم يتمَّ، ولا يتمكَّن النبيُّ مِن أن ينسبَ المدعوَّ إلى التقصير؛ فإنا نجد الناسَ مِن زمان محمدٍ صلى الله عليه[٣] باحثين عن هذه الأصول، وبعدُ فما[٤] صفا[٥] الأمر عن[٦] كدورة الشُّبهات، فكيف يُمكن أن يُجعل المستمهِلُ عشَر سنين ـ أو أقلّ أو أكثر[٧] ـ من المعاندين المكابِرين.

وإذا كان كذلك، فيلزم أن لا يكون النبيُّ متمكناً من إلزام المدعوِّ دعوتَه، وذلك يُوجبُ بُطلانَ الدعوة بالكُلّيّة.

فهذه جملةُ الشُّبَهِ القادحة في أصل النبوة.

أما الشُّبهُ المذكورة في نبوّة مولانا[٨] محمد صلى الله عليه[٩] فمنها عقليةٌ، ومنها سمعية، ومنها متركّبةٌ[١٠] من الأمرَين.

أما العقليةُ، فهي أن نبوته تقتضي[١١] نسخَ شرعِ مَن قبلَه، والنسخ محالٌ، وما يُفضي إلى المحال[١٢] محالٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «يستحيل».

(٢) زاد في (ج) هنا: «ع م».

(٣) في (ج): «عليه السلام».

(٤) في (ب) و(ج): «ما».

(٥) في (ج): «صفر».

(٦) في (ب) و(ج): «من».

(٧) في (ج): «أو أكثر أو أقل».

(٨) زاد في (ب) هنا: «وسيدنا».

(٩) في (ج): «نبوة مولينا وسيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم».

(١٠) في (ب) و(ج): «مركبة».

(١١) في (ب) و(ج): «يقتضي».

(١٢) زاد في (ج) هنا: «فهو».

وجملةُ المقدّمات ظاهرةٌ إلا قولنا: إن النسخ محالٌ.

وتقريره: أنّ مَن نهى عن شيءٍ بعد ما أمر به كان ذلك لأجلِ أنه بدا له مِن قُبحه ما كان خفيّاً عنه، وذلك محالٌ على الله تعالى.

وأما السمعيةُ، فهي أنَّ اليهودَ ادَّعَوُا النقلَ المتواتر عن موسى عليه السلام[١] أن شريعتَهُ لا تصير منسوخةً، وأنه خاتم النبيين، وقد توافقنا على صدقِ موسى عليه السلام[٢] فوجب أن يكون هو خاتماً للنبيين[٣]، ويلزمُ من صحةِ ذلك أن لا يكون محمد عليه السلام[٤] نبيّاً.

لا يقال: إنا لا نعترفُ إلا بموسى الذي أخبرَ عن وجودِه وعن نبوة[٥] محمد صلى الله عليه[٦] وإذا كان الطريقُ إلى معرفة موسى عليه السلام[٧] هو نبوةَ محمد عليه السلام[٨] استحال أن يجعل قولَ موسى عليه السلام[٩] قادحاً في نبوة محمد عليه السلام[١٠].

لأنّـا نقول: إنه لا حاجةَ بنا في معرفة وجودِ موسى عليه السلام[١١]، ودعواهُ

---

(١) في (ج): «ع م».
(٢) في (ج): «ع م».
(٣) في (ج): «خاتم النبيين».
(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(٥) في (ب): «ونبوته»، وفي (ج): «وجوده ونبوته».
(٦) في (ج): «عليه السلام».
(٧) في (ج): «ع م».
(٨) في (ج): «ع م».
(٩) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(١٠) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(١١) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

للنبوّة إلى إخبار محمدٍ عن ذلك، بل عرفناهُ بالتواتر، ولو جاز القدحُ في هذا التواتُرُ لجاز القدحُ في تواتُركم عن وجود محمد عليه السلام.

وأما المركّبة من العقليات والسمعيات، فهي ثلاث:

الأولى[١]: لو كان نبيّاً لدعا[٢] الناسَ إلى دينه بالدليل، لكنه ما فعل ذلك، فيكون ذلك طعناً في نبوته.

بيان الشرطية: أنّ الطريق إلى معرفة الدين الحق إما أن يكون بالدليل، أو لا بالدليل.

والثاني باطل؛ لأن ما لا يكونُ بالدليل كان بالتقليد، والتقليد ليس طريقاً إلى الحق؛ لأن المحقّ كما يدعو إلى متابعة نفسه، فالمبطِل أيضاً يدعو، ولولا الدليلُ لم يكن متابعةُ البعض أولى من متابعة الباقي، ولما بطل ذلك ثبت أنه لا طريق إلى معرفة الحق إلا بالدليل، والنبيُّ لا يدعو إلا إلى الحق، فوجب أن لا يدعوَ إلا بواسطة الدليل.

وأما أنه ما دعاهم إلى دينه بالدليل، فلأن صحّة دينه تتوقف[٣] على إثبات الصانع وبيان كونه مختاراً وعالماً بكل المعلومات، وبيان وجهِ دلالةِ المعجز على الصدق، وبيان ظهور المعجز عليه، وفي كلّ واحدٍ من هذه الأصول شكوكٌ كثيرة.

ثم إنه عليه السلام ما تكلّم في شيءٍ من هذه المسائل، ولا رتّب أدلّتها، وما أجاب عن شيء من الشُّبه الواقعة فيها، وذلك معلومٌ ـ بالضرورة ـ من دينه.

الثانية[٤]: أنهم احتجُّوا بالوجوه التي احتجت الإمامية على أنه لا طريقَ إلى

---

(١) في (ب) و(ج): «ثلاثة الأول».

(٢) في (ج): «لدعى».

(٣) في (ب) و(ج): «يتوقف».

(٤) في (ب) و(ج): «الثاني».

إثبات الإمامة إلا بالنصّ، ثم احتجوا على أنه ما نصّ على الإمام بالطرق التي يتمسّك بها نفاةُ النصّ على شخص بعينه.

وحينئذٍ يقولون:[١] لو كان نبياً لنصَّ على إمامةِ شخصٍ بعينِه، لكنه لم ينصَّ، فيكون ذلك طعناً في نبوته، وهذه شبهة ابن الراوندي.

الثالثة[٢]: أنه أمر بما يُعلَمُ ـ بالعقل ـ قبحُهُ مثل أعمال الحج من الرَّمَل والاِضطباع ورميِ الجَمَرات، وكذلك ضرب الدِّيَةِ على العاقلة، وهو غيرُ جائزٍ على الأنبياء.

والجواب:

قوله: ما المعنى بالخبر المتواتر؟

قلنا: هو خبرُ أقوامٍ بلغوا في الكثرة إلى حيث يحصل العلم بقولهم.

قوله: فإذن لا نعلمَ كونَ الخبر متواتراً إلا إذا علمنا حصولَ العلم به، فلو علّلنا حصولَ العلم به بكونه متواتراً لزم الدورُ.

قلنا: نحن لا نستدلُّ على ثبوتِ العلم الحاصل عندَ الأخبار المتواترة بشيء حتى يلزمنا الدورُ الذي ذكرتُموه؛ فإنّ ذلك العلمَ ضروريٌّ، والعلوم الضروريةُ لا يُحتاج في إثباتها إلى دليلٍ، وعلى هذا الوجه سقط الدورُ.

قوله: إذا لم يكُن قولُ كلِّ واحدٍ من المخبِرين مُفيداً للعلم وجب أن لا يكون قول المجموع مفيداً له.

قلنا: الجواب عنه من[٣] وجهين:

---

(١) زاد في (ب) هنا: «إنه».

(٢) في (ب) و(ج): «الثالث».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «الجواب عنه من»، وفي (أ): «الجواب في».

الأول: أن نقول: إن حصول العلم عقيبَ الخبر المتواتر ضروريٌّ، كما أن حصول العلم عقيبَ الإبصار أمرٌ ضروريٌّ.

ثم إن الشكوكَ التي ذكَرها السائلُ في القدح في التواتر ليست أقوى من الشكوك التي حكيناها عن السوفسطائية في القدح في المحسوسات! فإذا كانت شُبهُ السوفسطائية غير مستحقةٍ للجواب، فكذلك هنا[١].

وعلى هذا الطريقِ يندفعُ جميعُ الأسئلة التي ذكَرَها السائلُ في القدح في التواتُر.

الثاني: أن نجيبَ على سبيل التفصيل، فنقول: لا نُسلّم أنّ قولَ كلِّ واحدٍ من المخبِرين إذا لم يكن مُفيداً للعلم وجب أن لا يكون قولُ الكلّ مُفيداً، وما ذكرتُموه من الزنج والحوادث مثالٌ معيّنٌ، وهو لا يُوجب العمومَ.

بل هنا[٢] أمثلةٌ تناقض ما ذكرتُموه أقربها: أنّ وصفَ المجموعيّة حاصلٌ للمجموع مع أنه غيرُ حاصلٍ لآحادِه، فجاز في مسألتنا أن يكون كذلك.

تحقُّقه هو[٣] أنّا نجدُ من أنفُسنا أنه إذا أخبَرنا إنسانٌ بأن زيداً خلع الأميُر عليه فإنه يحصلُ لنا ظنٌّ ضعيفٌ بذلك، فإذا أخبرَنا ثانٍ بذلك ازدادت قوةُ ذلك الظنّ، ولا تزال تزداد[٤] قوةُ الظنّ عند تزايُد المخبِرين إلى أن يحصل لنا القطعُ، ويزولَ عن قلبنا الاحتمالُ، وذلك أمرٌ يجده[٥] كلُّ عاقلٍ مِن نفسه.

قوله: المجموعُ ليس له إلا ما للآحاد فإذا لم يكُن قولُ كلِّ واحدٍ مُوجِباً للعلم، فكذلك قولُ المجموع.

---

(١) في (ج): «ههنا».

(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٣) في (ب) و(ج): «يحقق ذلك».

(٤) في (ج): «لا يزال يزداد».

(٥) كذا في (ج): «يجده»، وفيها: «يجد».

قلنا: لا نُسلّم أنّ المجموعَ ليس له إلا ما للآحاد؛ فإن المجموعيةَ حاصلةٌ للمجموع وغير حاصلة للآحاد.

وأيضاً: فإن مجموعَ المقدّمتين يُنتجان النتيجةَ مع أنَّ كلَّ واحدٍ منهما لا يُنتجها، وكذلك كلُّ واحدٍ من الجوهر والحياة لا يُصحِّحُ العلمُ ومجموعُها يصحّحه.

ثم إن[١] سلّمنا أن مجموعَ أخبارِ أهل التواتر لا يوجب العلمَ! ولكن ليس كلّ ما لا يجب[٢] لا يُمكن القطعُ بوجوده.

الدليلُ عليه سائرُ الأمور العادية؛ فإنا نقطع باستمرارها وإن كُنّا لا نوجبها، وتقريره مضى في مسألة الإدراك.

قوله: سلّمنا أنّ التواتر عن الأمور الموجودة يفيد العلم! فلم قلتُم: إن التواتُرَ عن الأمور الماضية المتباعدة يُفيد العلم؟ وما الدليلُ على أنّ حالَ الرواة في كل[٣] الأزمنة في كثرتها وامتناع اتفاقِها على الكذب كحال أهل زماننا؟

قلنا: نحن إنما نحتاج في إثبات العلم بوجود محمد وعيسى وموسى عليهم السلام إلى إقامة الدلالة على أنّ رواةَ هذه الأخبار ما كانوا ـ في شيءٍ من الأزمنة ـ قليلين أن لو جعلنا العلمَ بوجودهم مُستفاداً من العلم بأنّ الرواة ـ في كلّ الأزمنة ـ كانوا بالغين إلى حدٍّ يمتنعُ اتفاقُهم على الكذب.

ونحن لا نقول ذلك[٤]، بل نقول: إنّ العلمَ بوجودهم علمٌ ضروريٌّ غيرُ محتاجٍ إلى الاستدلال عليه.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٢) في (ب) و(ج): «ما يوجبه».

(٣) في (ب) و(ج): «في جميع».

(٤) في (ج): «بذلك».

وإذا كان كذلك فلا نحتاجُ حينئذٍ إلى بيانِ أنّ حال الرواة في كلّ الأزمنة كانت كذلك.

وإنما قلنا: إن العلم بوجوده هؤلاء ضروري؛ لأنّا إذا جرّبنا أنفُسنا وجدناها مضطرةً إلى العلم بوجود هؤلاء، ومن[١] أنكر ذلك كان مكابراً نازلًا منزلةً أنكر علمَه بوجود المحسوسات.

فإن قيل: فمن أين حصل هذا العلم؟

قلنا: إنه علمٌ ضروريٌّ يخلقه اللهُ تعالى ابتداءً من غير مُوجبٍ وجعلَهُ حجةً على عباده في معرفة أنبيائه، وهو مثل العلم بأن زيدٍ[٢] الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه بالأمس؛ فإنه علمٌ ضروريٌّ حاصلٌ ابتداءً وقد جعلَهُ اللهُ[٣] حجةً على عباده في الفرق بين المحسن والمسيء، والمستحقّ وغير المستحقّ.

فالحاصل: أن مَن جعل العلمَ بمُخبِر الأخبار المتواترة نظرياً واستدلّ بأحوال الرواة على صدق تلك الأخبار لزِمَهُ الجوابُ عما ذكره السائلُ.

فأما مَن جعلَ العلمَ بمُخبِرِ الأخبارِ المتواترة ضرورياً غنياً عن أن يستدل عليه بأحوال الرواة فإنه يسقط عنه تلك الأسئلة التي مرّت[٤]، بل ربما[٥] يجعل حصول العلم الضروري دليلاً على أن حال[٦] الرواة في كلّ الأزمنة كانت كحالهم في زماننا هذا.

---

(١) في (ج): «من».

(٢) في (ج): «زيدًا».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) قوله: «التي مرت» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) كذا في (ب) و(ج): «ربما»، وفي (أ): «إنما».

(٦) في (ب) و(ج): «أحوال».

قوله: اليهود والنصارى والمجوس والمانوية ـ مع كثرتهم ـ يُخبرون عن أمورٍ اتّفق المسلمون على تكذيبهم فيها، وذلك يقدح في التواتُر.

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

الأول: أنّا بيّنّا أنّا لا نستدلّ بأحوال الرواة على حصول العلم، بل إن كان ولا بدّ فبحصول[١] العلم على أحوال الرواة، ثم إنا نسمع أخبار اليهود والنصارى على حدّ ما يسمعونه هم، ونزيل عن أنفسنا الميل والتعصب، ثم إنه لا يحصل لنا العلم بصحتها، فدّنا[٢] ذلك على أنها غيرُ متواترةٍ.

قوله: إنهم يقولون أيضاً: إنا بعد الاختلاط بالمسلمين نسمع أخبارَهم، ثم إنه[٣] لا يحصل لنا العلمُ بما يروونه، وذلك يقدحُ في كونِ خبرِ المسلمين متواتراً.

قلنا: إن الذي يدّعي المسلمون ـ في هذا المقام ـ كونه متواتراً هو الخبرُ عن وجود محمد عليه السلام[٤]، وادّعائه[٥] للنبوة، واحتجاجِه على[٦] الناس بالقرآن، وجميعُ المخالفين يجدون من أنفسهم العلمَ الضروري بذلك، وهذا القدرُ مما يكفينا في هذا المقام.

قوله: المجوس والمانوية يزعمون: أن خبَرنا[٧] مستجمعٌ للشرائط الثلاث[٨] المذكورة، وكلُّ خبرٍ هكذا[٩] فإنه يُفيد العلم.

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «فبحصول»، وفي (أ): «فحصول».

(٢) في (ج): «فدلنا».

(٣) في (ج): «أنهم».

(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «وادعاؤه».

(٦) في (ج): «واحتجاج محمد صلعم على».

(٧) في (ج): «خبرهم».

(٨) في (ب) و(ج): «الثلاثة».

(٩) في (ج): «بكذا».

قلنا: هذا استدلالٌ بحال الرواة على حصول العلم، وقد سلّمنا[١] لهم ضعفَ هذه الطريقة! بل الواجبُ أن يُستدلَّ[٢] بالعلم الحاصل على[٣] الرواة.

الثاني[٤]: أنا وإن ذهبنا[٥] إلى الاستدلال بحال الرواة على العلم، ولكن ذلك لا يتأتّى لهؤلاء المخالفين.

أما اليهودُ فقد ثبت[٦] ـ بالتواتر ـ أنه قد وقعت لهم وقائعُ قلَّ عددُهم فيها وصاروا في القلّةِ بحيث يُمكنُ اجتماعُهم على الكذب، لا سيما في واقعة بخت نصّر.

وأما النصارى، فقلةُ عددهم في أول الأمر مما لا يخفى.

وأما المانوية فقلةُ عددِهم في زماننا هذا أيضاً مما[٧] لا يخفى.

وأما المجوسُ فكثرتُهم في أول الأمر غير معلومة، ثم بتقدير[٨] صحة تواترهم؛ فإن الذين تواتر خبرُهم[٩] من زرادشت أنه صُبّ الصّفرُ المُذاب على صدره، ثم إنه لم يحترقْ[١٠]، وهذا القدرُ ـ بتقدير ثبوته ـ لا يصلُحُ أن يكون معجزاً؛ لأن وجه الحيلة فيه مشهورٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «بينا».

(٢) في (ج): «نستدل».

(٣) زاد في (ج) هنا: «حال».

(٤) في (ج): «والجواب الثاني».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «أنّا وإن ذهبنا»، وفي (أ): «أن ذهبنا».

(٦) في (ج): «فلأنه قد ثبت».

(٧) «مما» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «وبتقدير».

(٩) في (ب) و(ج): «يتواترون الخبر».

(١٠) في (ج): العبارة «إنه لم يحترق» غير واضحة.

قوله: النص الجلي على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه[١] سواء صحّ أو لم يصحّ؛ فإنه يدلُّ على جواز انكتام الأمر العظيم، وإنه يقدح في التواتر.

قلنا: هذا إنما يتوجّه على من استدلّ بحال الرواة على حصول العلم، فأما على[٢] من عَكَسَ الأمرَ فغير لازمٍ.

وهو[٣] الجوابُ عما أوردوه[٤] من إنكار ابن مسعود كونَ الفاتحة من القرآن.

قوله: سلّمنا وجودَه وادعاءَه للنبوّة، فلم قلتُم: إنه ظهر المعجزُ عليه؟

قلنا: لأنه ظهر القرآن عليه وهو معجزٌ.

قوله: لم لا يجوز أن يقال: إن الله تعالى أنزلَ القرآنَ على نبيٍّ[٥] آخَر، ثمّ إن ذلك النبي عرَضه أولاً على محمد عليه السلام[٦] ودعاه إلى دينه، فقتله محمد عليه السلام[٧]، ونسب ذلك الكتاب إلى نفسه؟

قلنا: الإنصاف أن كلّ عاقل رجَع إلى نفسه وأنصف علم ـ بالضرورة ـ أن هذا الاحتمالَ ما وقع وإذا كان العلمُ الضروري حاصلاً بفسادِه كان ساقطاً.

ثم إن العلماء ذكروا ـ مع ذلك[٨] ـ وجوهاً أربعة في إبطال[٩]:

---

(١) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب). و(ج) ورمز لها في (ج) بـ «رض».

(٢) قوله: «على» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «لازم. وهذا هو».

(٤) في (ج): «أورده».

(٥) كذا في (ج): «نبي»، وفي (أ) و(ب): «إنسان».

(٦) في (ج): «عرضه على محمد».

(٧) في (ج): «ع م».

(٨) في (ج): «مع ذلك ذكروا».

(٩) في (ب) و(ج): «وجوهاً في إبطاله».

الأول: وهو أن في القرآن ما يدل على أنه عليه السلام هو المختص به دون غيره وذلك في سبعة[١] مواضع:

ـ **أحدها:** قوله[٢] تعالى مخبراً عن المنهزمين[٣] عنه عليه السلام في يوم أحد: ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰٓ أَحَدٍ وَٱلرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِىٓ أُخْرَىٰكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٣]، وقد وردت الروايةُ في هذه القصة مطابقةً للتنزيل[٤].

ـ **وثانيها:** قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ[٥] إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾ [التوبة: ٢٥]، إلى قوله: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ[٦] ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٢٦].

وقد جاءت الأخبارُ بأن بعض الصحابة قال في ذلك اليوم: لن نُغلَبَ اليومَ من قلّةٍ! وهو الذي عُني بقوله: ﴿إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾، وأن الناس تفرقوا عن رسول الله صلى الله عليه[٧] إلا نفر يسير

ـ **وثالثها:** قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً﴾[٨] إلى آخر السورة [الجمعة: ١١].

وقد وردت الرواية أنه كان[٩] عليه السلام كان يخطب يومَ الجمعة إذ أقبلت إبلٌ لدحية الكلبيّ ـ ومعها مَن يضربُ بالطبل ـ فتفرّق الناس عنه عليه السلام؛ لينظروا إليها وبقي عليه السلام في عدّةٍ قليلةٍ، فنزلت الآيةُ.

---

(١) قوله: «سبعة» سقط من (ب) و(ج).

(٢) كذا في (ج): «قوله»، وفيها: «قول».

(٣) في (ج): «المنزهين».

(٤) في (ب) و(ج): «التنزيل».

(٥) في (ج): «في يوم حنين».

(٦) كانت فأنزل في النسختين (أ) و (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «صلعم».

(٨) زاد في (ج) هنا: ﴿ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمًا ۚ قُلْ مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ ٱللَّهْوِ﴾.

(٩) قوله: «كان» سقط من (ج).

ـ **ورابعها:** قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ[١] لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: ٨].

ورُوي أن القائل هو عبد الله بن أبيّ [ابن][٢] سلول.

ـ **وخامسها:** قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِىُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ[٣]﴾ إلى آخر الآية [التحريم: ٣].

وسبب نزولها: أنه عليه السلام أسرَّ إلى إحدى[٤] زوجاته، فأظهرت عليه صاحبةً لها من الأزواج أيضاً، وفشا ذلك السرُّ من جهتهما، فأطلَعَ اللهُ النبيَّ عليه السلام[٥] على فعلِهما، فعاتب المبتدِئةَ بإظهار ذلك السّرّ، فأجابته بما هو مذكورٌ في الآية.

ـ **وسادسها:** قوله تعالى: ﴿إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠].

ـ **وسابعها:** قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقصةُ زيدٍ مشهورةٌ.

واعلَمْ أنّ كثيراً من القرآن مختصٌّ[٦] بحكاية أحوال النبي عليه السلام، ولكنا[٧] نكتفي بهذه الآيات ونقول: إن هذه الآيات إما أن تكون من القرآن، أو لا تكون.

---

(١) قوله: «يقولون» سقط من (ج).

(٢) زيادة لازمة ليست في أيّ من النسختين (أ) و (ب) و(ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «حديثًا».

(٤) في (ج): «أحد».

(٥) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «يختص».

(٧) في (ب) و(ج): «ولكن».

فإن كانت من القرآن فإما أن تكون مُخبَراتُها[١] واقعة فيما تقدّم حتى يكون مثلُ جميع هذه الوقائع قد جرى لذلك النبي، وإما أن يقال: بأن هذه المخبرات ما وقعت لذلك النبيِّ بل ما وقعت إلا لمحمدٍ عليه السلام.

ولكن هذه الأخبار ـ وإن وردت بلفظة الماضي ـ إلا أنها أخبارٌ عما وقع في المستقبل لمحمدٍ عليه السلام.

والأول باطل؛ لأن هذه الوقائعَ لو كانت واقعةً لنبيٍّ آخرَ غيرِ نبيّنا لوجب أن يعلمَهُ العرب الذين كانوا في زمان نبيّـنا محمد ﷺ[٢]؛ لأن ذلك النبيَّ ـ مع كثرة أوليائه وأعدائه وحروبه ـ يستحيل أن يخفى أمرُه[٣] على أهل زمانه.

ولو كان كذلك لقالت العرب لنبينا محمد عليه السلام: إن هذا الكتابَ إنما أخذتَهُ من ذلك النبيّ! ولما لم يَجرِ شيءٌ من ذلك قطعنا بفساد هذا الاحتمال.

وأما الثاني: فبعد المساعدةِ على حملِ لفظِ[٤] الماضي على الأمر الذي يقعُ في المستقبل فهو لا يضرُّنا؛ لأن جميعَ الآيات التي تلوَناها دالّةٌ على تعظيمِ مَن ظهرت مُخبَراتها عليه، وعلى تصديقِه في نبوته.

ألا ترى إلى قوله تعالى: في قصة حنين ﴿وَٱلرَّسُولُ يَدۡعُوكُمۡ فِيٓ أُخۡرَىٰكُمۡ﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ وقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ وقوله: ﴿وَإِذۡ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعۡضِ أَزۡوَٰجِهِۦ[٥]﴾ وجميعُ هذه الآيات دالّةٌ على نبوّة من ظهرت عليه هذه الوقائعُ.

---

(١) في (ب) و(ج): «يكون مخبراتها».

(٢) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «عليه السلام».

(٣) في (ج): «أمرها».

(٤) في (ب) و(ج): «لفظه».

(٥) زاد في (ج) هنا: «حديثًا».

فإذا كانت هذه الأخبارُ ليست أخباراً إلا عن محمد عليه السلام[١] وجب أن يكون هو[٢] عليه السلام صادقاً في دعواهُ النبوةَ[٣]، ثم إن[٤] أخبرنا أنه هوالذي أُنزل عليه هذا الكتابُ، فيجب تصديقُه فيه.

وأما إن قيل: إن هذه الآياتِ ليست من القرآن فهو باطلٌ؛ لأن الآياتِ الدالَّة على هذه الحوادث زائدةٌ على مقدارِ أقصرِ سورةٍ من سور القرآن.

ثم إن التحديَ قد وقع بالسُّورة[٥] المطلقة فوجب أن يكون كلّ واحدة[٦] منها معجزاً، وهذه الآيات التي تلوناها أطولُ من أقصر سورةٍ من قصار سور المفصل، فهذه الآياتُ تكون معجزةً، فإذاً كان النبي عليه السلام[٧] هو المختصَّ بهذه الآيات، فحينئذٍ ثبتت نبوتُه بواسطتها.

الثاني[٨]: أن من يقتل غيرَه ظلمًا ومغالبةً فإنما يقتله طلباً للدنيا ومنافسةً في حطامها، فلو أنه عليه السلام فعل ما قالوه لكان يظهرُ حالُه في منافسته في الدنيا حين عظُم أمرُه، وكثُر تبَعُهُ، وكثفت سراياه وجيوشه. ومعلوم أنه لم يظهر منه إلا كدُّ نفسِه في العبادات، وعزوفُه عن الدنيا[٩]، فما ذكروه بهتٌ عليه[١٠].

---

(١) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٢) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «للنبوة».

(٤) في (ب) و(ج): «إنه».

(٥) في (ج): «بالسور».

(٦) في (ب) و(ج): «واحد».

(٧) في (ج): «ع م».

(٨) في (ب) و(ج): «الوجه الثاني في الجواب».

(٩) في (ج): «العبادات وخوف نفسه».

(١٠) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وافتراء الوجه».

الثالث: إن قتلَ محمد عليه السلام لذلك النبيِّ وأخذَه القرآن منه مفسدةٌ للمكلَّفين فلا يجوز أن يُمكنه[١] تعالى منه، وهذان الجوابان إقناعيان.

الرابع[٢] ـ وهو جواب أصحاب الصرفة ـ: أن تعذُّر المعارضةِ على العرب إنما كان لأن الله تعالى[٣] سلبَ عنهم العلومَ التي يتمكّنون بها من المعارَضة، ولو لم يكن محمدٌ عليه السلام صادقاً ـ وكان ناقلاً للكتاب عن غيره كما ادعاه السائل ـ لَـمَا صرف اللهُ العربَ عن معارضته؛ لأن ذلك الصرفَ هو المعجِزُ، ولا يجوز إظهارُ المعجز على يد الكاذب.

واعلم أنّ على هذه الأجوبة كلاماً شافياً سيأتي بيانُه في المسألة الثانية.

قوله: لم لا يجوز أن يقال: إنه كان يطالع الكتبَ أو يترصّدُ ما يسمعُه من كلمات الناس، ثم يختار منها[٤] أجودَها، ثم كان يجمعُها ويرتّبُها قرآناً؟

قلنا: لو كان الأمر كذلك لوجب أن ينتشر ذلك فيما بين الناس!

ألا ترى أن الكاتبَ لما قالَ: فتبارك الله أحسن الخالقين، فلما قال له النبي عليه السلام: «اكتب فهكذا نزل»[٥]، فإن هذه القصةَ انتشَرَت وعرَفَها أصحابُ الأخبار.

فلو كان الأمر ـ في سائر الآيات ـ كذلك لكان الحالُ في اشتهاره كالحالِ في اشتهار تلك القصة.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٢) في (ب): «الوجه»، وفي (ج): «الوجه الرابع».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) قوله: «منها» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «أنزلت».

والخبر لم نقف عليه مسنداً، وأورده جماعة من المفسرين دون إسناد منهم العز بن عبد السلام في «تفسيره» (١: ٤٥٠).

وأيضاً: فالمعجز إما أن يكون هو القرآن نفسه، أو تعذُّر ذلك على العرب.

فإن كان الأول: فلا يخلو[١] أن يكون تأليف كليةِ القرآن من الألفاظ المتَخَبة من الكتب ومن كلمات الناس أمراً معتاداً، أو غير معتاد.

فإن كان معتاداً فقد كان من الواجبِ وقوعُ معارضةِ القرآن بعد توفُّر دواعيهم على المعارضة وارتفاع الموانع عنهم على ما سيأتي تقريرُه.

وإن كان ذلك خارجاً عن المعتاد كان[٢] تأليف كلية القرآن من[٣] الألفاظ المنتخبةَ أمراً مُعجزاً، وهو المطلوب.

وإن كان الثاني ـ وهو أن المعجز هو تعذُّر الإتيان بمثلِه على العرب على ما يقوله أصحاب الصرفة ـ وهذا[٤] المعنى كان حاصلًا، فإذن ما هو المعجزُ فقد كان حاصلًا سواء قيل: إنما[٥] أُلّف القرآن من الكلمات المتفرقة، أو لم يُقَلْ بذلك.

قوله: لم قلتُم: إن[٦] تحدّيَ العربِ بالقرآن؟

قلنا: لأنّ آياتِ التحدّي موجودة في القرآن، والقرآن ـ بكليته ـ منقولٌ بالتواتر، فتلك الآياتُ أيضاً تكون منقولةً بالتواتر.

قوله: المنقولُ بالتواتر أصلُ القرآن، فأما آياتُهُ على التفصيل فغيرُ متواترة[٧].

قلنا: القرآن ـ بجُملته وتفصيله ـ منقولٌ بالتواتر.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «إما».
(٢) في (ج): «وكان».
(٣) في (ج): «عن».
(٤) في (ب) و(ج): «فهذا».
(٥) في (ب) و(ج): «إنه».
(٦) في (ج): «إنه».
(٧) في (ج): «متواتر».

والدليل عليه: أنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أن في هذا الزمان لو حاول أحدٌ أن يُدخِل فيه حرفاً ليس منه، أو يُخرِج منه حرفاً هو منه؛ لوقف على موضع الزيادة ـ أو النقصان[١] ـ كلُّ الصبيان فضلًا عن العلماء!

ثم إنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ حال الناس في التشدُّد مِنَ المنع مِن تغيير القرآن في عهد الصحابة ـ إن لم يكن أقوى من حالِ أهل زماننا ـ فإنه ما كان أقلَّ مما في زماننا، وذلك يقتضي القطعَ بعدم تطرُّق التغير[٢] إلى القرآن في جميع الأزمان.

قوله: الحُفّاظ في عهد رسول الله ﷺ[٣] كانوا قليلين[٤] يُمكن اتفاقُهم على الكذب.

قلنا: هبْ أن الذين يحفظون القرآن بالكلّيّة كانوا قليلين! إلا أن الذين يحفظون[٥] من القرآن مواضعَ كثيرةً كانوا كثيرين، وإذا كان كذلك فلا آيةَ إلا ويحفظها جمعٌ تقوم[٦] الحُجّةُ بنقلهم، وذلك مما يكفي في المطلوب.

قوله: إن ابن مسعود أنكر كونَ الفاتحة والمعوذتين من القرآن، مع أن أحداً من الصحابة لم يُنكر ذلك.

قلنا: الروايةُ عن ابن مسعود بذلك من الآحاد، فلا يصير معارضاً للتواتر الذي بيّناه.

---

(١) في (ج): «والنقصان».

(٢) في (ج): «التغيير».

(٣) في (ج): «صلعم».

(٤) في (ج): «قليلاً».

(٥) في (ب) و(ج): «قلنا: هب أنه كان كذلك ولكن الذين يحفظون».

(٦) في (ج): «نقوم».

ثم إن[١] سلّمنا صحّتَهُ! ولكنه[٢] أنكر كونَه قرآناً ولم يُنكر أنه عليه السلام ذكَره وادّعى نزوله عليه من قِبَلِ الله تعالى، وليس كلّ ما نزل[٣] عليه من عند الله وجب أن يكون قرآناً؛ لأن القرآن ـ بعد كونه نازلاً على الرسول عليه السلام[٤] من عند الله ـ يُعتبر فيه أحكامٌ أُخرُ حتى يكون قرآناً، ونحن لا حاجة بنا ـ في هذا المقام ـ إلى أن ندّعيَ كونَ آياتِ التحدي قرآناً، وإنما ندّعي أنه عليه السلام كان يذكُرُها ويقرعُ[٥] القومَ بها، وذلك مما[٦] لا ينتقض بما ذكروه.

قوله: إن[٧] الناس اختلفوا في[٨] ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ هل هو من أول كلّ سورة من القرآن؟

قلنا: فلا جرمَ ذهب القاضي إلى أنها ليست بآيةٍ من أوائل السور.

قوله: إن أُبيّاً أثبت في مصحفِه القنوتَ وقولَه: لوكان لابن آدم واديان من ذهب.

قلنا: هذه الرواية من باب الآحاد.

ثم بتقدير ثبوتها! لم يثبُت أنه كتبها فيه على أن تكونَ من القرآن أم لا؟

قوله: إن كلّ واحد زيّف مصحفَ غيرِه، فدلَّ ذلك على اختلاف مصاحفهم.

قلنا: المصاحفُ المشهورة ثلاثةٌ: مُصحفُ ابن مسعود، ومُصحف أُبيّ بن كعب، ومصحف زيد بن ثابت.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٢) في (ج): «لكنه».

(٣) في (ج): «أنزل».

(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «وتقرع».

(٦) قوله: «مما» سقط من (ب) و(ج).

(٧) قوله: «إن» سقط من (ج).

(٨) زاد في (ج) هنا: «إن».

فأما ابنُ مسعود، فإنه قرأ القرآنَ بمكّةَ، وعرضه على رسول الله صلى الله عليه[١] هناك.

وأما أُبيٌّ بن كعب، فإنه قرأه عليه بعد الهجرة، وعرضه عليه[٢] في ذلك الوقت.

وأما زيدُ بن ثابت، فإنه قرأه على رسول الله صلى الله عليه[٣] بعدَهما، وكان عرضُهُ القرآنَ على رسول الله ﷺ[٤] متأخراً عن الكلّ[٥].

فكان آخرَ العرض عرضُ زيدٍ، وبه كان يقرأ النبيُّ عليه السلام[٦]، وبه كان يصلي إلى أن انتقل إلى جوارِ رحمة الله تعالى[٧].

إذ من المعلوم أنه ما كان يقرأ الآية الواحدة في الصلاة بالأحرف المختلفة، ولما كان الأمر كذلك اختار المسلمون آخِرَ العرض؛ إذ كان ذلك اختيارَ رسول الله صلى الله عليه[٨] في آخر الأمر لنفسه، واختيارَ الله له.

وأيضاً: فلما كان ابنُ مسعود أقدَمَ الثلاثة كان السامعون بحرف[٩] عبد الله أقلَّ من السامعين بحرف أُبيٍّ، والسامعون بحرف أبيّ أقل من السامعين بحرف زيدٍ.

ولا شك أنَّ الحرفَ كلما كان أكثرَ استفاضةً كان أَولى بالقَبول، فلأجل هذا اتفقوا على اختيارِ حرف زيد.

---

(١) في (ج): «صلعم».

(٢) من قوله: «هناك وأما أبي» إلى هنا سقط من (ج).

(٣) في (ج): «صلعم».

(٤) قوله: «على رسول الله ﷺ» سقط من (ب).

(٥) في (ج): «وكان عرضه القرآن متأخرًا عن الكل على رسول الله صلعم».

(٦) في (ج): «صلعم».

(٧) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «اختيار النبي عليه السلام».

(٩) في (ب) و(ج): «لحرف».

ثم إن سائرَ الحروف ـ وإن كانت قصةً صحيحة ـ إلا أنهم خافوا من وقوع الاختلافِ في روايات القرآن وخروجِ القرآن ـ بسبب ذلك ـ من كونه منقولاً بالتواتر، فرأَوا أنّ الأصوبَ حملُ الناس على ذلك الحرف، ومنعُهم من سائر الحروف؛ لئلا يقع القرآنُ في محلّ الخلاف.

وبعضُهم ما رأى بالقراءة بسائر الحروف بأساً ولا مضـرّةَ، فلأجل ذلك تكلّم بعضُهم على مصحفِ غيره، وذلك مما لا يقتضي القدحَ في القرآن.

قوله: إن عمر حين اشتغل بتأليف القرآن فكان[١] يأتيه الرجلُ بالآية، فإن كان عدلاً قبلها منه، وإلا فكان يطلب منه البينةَ.

قلنا: هذا كذب صريحٌ، بل القرآن قد تولّى جمْعَهُ النبيُّ عليه السلام[٢] بنفسه، والدليل عليه أمران:

أحدهما: أنهم أجمعوا على أن أول ما أنزل[٣] من القرآن بمكة قوله[٤]: ﴿اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ[٥]﴾ [العلق]، وأول ما نزل بالمدينة سورة البقرة، وآخر ما نزل من القرآن سورة براءة.

ولو أنهم كانوا إنما رتّبوا السُّوَر بالرأي والاحتمال[٦] لقدّموا في المصحف المقدَّمَ وأخّروا المؤخَّرَ، فلما لم يفعلوا ذلك دلّ على أنهم اتّبعوا ولم يبتدعوا، لا سيما وهذا التقديمُ[٧] والتأخيرُ مما لا يجُرُّ إليهم نفعاً ولا يدفعُ عنهم ضرراً.

---

(١) في (ب) و(ج): «كان».

(٢) في (ج): «صلعم».

(٣) زاد في (ج) هنا: «الله تعالى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) زاد في (ج) هنا: «الذي خلق».

(٦) في (ب) و(ج): «والاجتهاد».

(٧) في (ج): «ولا سيما هذا التقديم».

وثانيهما: إجماعُهم على أن ﴿مُدْهَآمَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٦٤]، و ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣]، و ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] كلّ واحدة[١] منها آيةٌ.

مع إجماعهم على أنّ من قوله: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ﴾ إلى آخر السورة [البقرة: ٢٨٥-٢٨٦] آيتان، وأن آية[٢] الكرسي آيةٌ واحدة، وكلُّ واحدٍ من هذا النوعِ من الآيِ مثلُ أضعاف كلّ واحد من النوع الأول.

فلولا أنّهم أخذوا القرآن مرتّباً من النبي عليه السلام[٣]، وإلا لما أجمعوا على هذه التعبُّدات التي لا يُعقَل معناها.

قوله[٤]: في القرآن اختلافٌ كثير مع أن فيه أنه ﴿وَلَوْ[٥] كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وذلك تناقُضٌ[٦]، وهو على الله تعالى[٧] محالٌ، فدل على تطرُّقِ التحريف إليه.

قلنا: إن قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] لا يلزمُ منه أن يقال: ولو كان من عند الله لَما وجدوا فيه اختلافاً كثيراً.

كما أنّا إذا قلنا: «لو كان هذا سواداً فهو لون» لا يلزم أن نقول: «ولو[٨] لم يكن سواداً وجب أن لا يكون لوناً».

---

(١) في (ب) و(ج): «واحد».
(٢) في (ج): «وآية».
(٣) في (ج): «صلعم».
(٤) في (ج): «وقوله».
(٥) كانت «لو» في النسخ (أ) و (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «يناقض».
(٧) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٨) في (ب) و(ج): «لو».

ثم إن تجاوزنا عن ذلك، لكن لا نُسلّم أنه يُمنع من وقوعِ كلّ نوعٍ من أنواع الاختلاف في القرآن.

بيانه: أن الآية لم تدلَّ إلا على عدم الاختلاف، وليس فيها بيانُ أن عدم الاختلاف حاصلٌ من جميع الوجوه ـ أو من بعض الوجوه ـ فنحن نحملها على بعض الوجوه، وهو عدم وقوع الاختلاف في الفصاحة حتى يكون المعنى ـ والله أعلم ـ: ولو[١] كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً في الفصاحة.

فإن الظاهر مِن حال كلّ من صنف كتاباً طويلاً أن لا يبقى كلامُه في الفصاحة على نظمٍ واحد، بل يكون كلامُهُ في بعض المواضع[٢] فصيحاً، وفي غيره يكون ركيكاً.

ثم ولئن[٣] تجاوزنا عن هذا المقام! لكن لا نُسلّم وقوعَ الاختلاف فيه.

أما القراءات المختلفة، فالكلُّ حقٌّ صدقٌ قال عليه السلام: «أُنزِل القرآنُ على سبعة أحرُفٍ كلُّها شافٍ كافٍ» والأحرف عبارةٌ عن اللغات.

وأما ما ذكَروه من أنّ آيات الجبرِ مُعارَضةٌ بآيات القدر، وآيات التوحيد معارضةٌ بآيات التشبيه، فنحن لا نُسلّم وقوعَ التعارض! بل العلماءُ أزالوا التعارضَ عنها بما ذكروه من التأويلات، وذكروا[٤] في إنزال المتشابهات فوائدَ منها ازديادُ الثواب، ومنها أن المبطِل لطمَعه في الظفر بما يؤكّد باطلَه يُنظر فيه ويطالعُه[٥] فيصلُ إلى الحقّ.

قوله: القرآن يدلُّ على كونه في غاية البيان مع أنه ليس كذلك.

قلنا: لا نُسلّم أنه ليس كذلك.

---

(١) في (ج): «لو».

(٢) في (ج): «الموضع».

(٣) في (ب) و(ج): «إن».

(٤) في (ج): «وقد ذكروا».

(٥) في (ب) و(ج): «فيطالعه».

قوله: الحروفُ المذكورة في أوائل السور غيرُ معلومة.

قلنا: لا نُسلّم! بل فيها وجوه[١] مذكورة في كتب التفسير.

قوله: لا آيةَ يُحتجُّ بها على مطلوبٍ إلا وتعارضها آيةٌ أخرى.

قلنا: التعارُض إنما يتحقَّقُ لو تعذَّر حملُ كلّ واحدٍ منهما إلا على مَحمَلَين متناقضَين، وليس في كتاب الله شيءٌ من الآيات كذلك، فهي غيرُ متعارِضة.

قوله: المفسّرون اضطربوا في التفاسير.

قلنا: التفاسيرُ المختلفة إن كانت مُشترِكةً في معنىً واحدٍ، فيكون ذلك المعنى هو المراد، وإن لم يكُن كذلك فمَن جوَّز حمْلَ اللفظ المشترَكِ على مفهومَيهِ حمَلَهُ عليهما معاً، ومن لم يُجوّز، فإنه يطلُبُ مُرجِّحاً، فإن وجد فقد حصل الترجيحُ، وإلا وجب التوقُّفُ فيه، وهذا لا يُنافي وصْفَ الكتاب بالبيان؛ لأن وصفَ الكتابِ بالبيان لا يقتضي أن تكونَ[٢] جميعُ آياتِه بيّنةً.

قوله: القرآنُ دلَّ على اشتماله على كلّ العلوم مع أنه ليس الأمرُ كذلك[٣].

قلنا: لا نُسلّم أن القرآن دلّ على اشتماله [على][٤] كلّ العلوم.

فأما قوله تعالى[٥]: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩] ـ وكذا سائر الآيات التي تلوناها ـ فقد قيل: المراد بالكتاب ـ هنا[٦] ـ: اللوح المحفوظ.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «كثيرة».

(٢) في (ج): «يكون».

(٣) في (ج): «العلوم وإنه ليس كذلك».

(٤) زيادة من (ب).

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «ههنا».

قوله: إن في القرآن لحناً، وهو قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣].

قلنا: النحاةُ ذكروا في ذلكَ وجوهاً عدّةً.

وما حكَوه عن عثمان أنه قال: إن فيه شيئاً من اللّحن.

قلنا: لو صحَّ لكان المرادُ منه اللحن في الخطِّ.

وما ذكره[١] مِنَ اشتماله على سوء الترتيب وإيضاح الواضحات[٢]، فالأجوبة عن تلك الأسئلة مُستقصاةٌ في كتُب التفسير، ومن أراد الوقوف على النهايةِ فيه فعلَيهِ بكتاب «الانتصار» للقاضي[٣] رحمه الله[٤].

قوله: إنّ القرآن دلّ على أنه نزل بلسان قوم النبي عليه السلام[٥]، وقومُ النبي عليه السلام[٦] قريشٌ، وهم لا يهمزون، مع أنّ القرآنَ مُشتملٌ على الهمز.

قلنا: كما أن قريشاً قوم النبي عليه السلام[٧]، فكذلك العربُ ـ بالكُلّيّة ـ قومُ النبي عليه السلام[٨]! والهمزُ[٩] ـ وإن لم يكن لغةً لقريش ـ إلا أنه لغةٌ[١٠] لغيرهم من العرب، فزال التناقضُ، فظهر[١١] ضعفُ المطاعن التي ذكروها في كونِ القرآن متواتراً على التفصيل.

---

(١) في (ج): «وما ذكروه».

(٢) زاد في (ج) هنا: «وغير ذلك».

(٣) زاد في (ج) هنا: «أبي بكر».

(٤) في (ج): «رح».

(٥) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «ع م».

(٧) في (ج): «ع م».

(٨) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٩) في (ب) و(ج): «فالهمز».

(١٠) قوله: «لغة» سقط من (ج).

(١١) في (ب) و(ج): «وظهر».

ومتى ثبتَ هذا الأصلُ ثبت أنّ آياتِ التحدّي متواترةٌ.

قوله: لو كان الغرضُ من آيات التحدّي حقيقةَ التحدي لاشتهر ذلك عنه في غير القُرآن.

قلنا: لا نُسلّمُ! فإن من المحتمل أن يكونَ اشتهارُهُ في القرآن مما يفتر الدواعي عن نقلِه في غير القرآن؛ لأن الفائدة في تكثير الطرق قليلةٌ.

قوله: وصل خبرُ التحدّي إلى كلّ العالمين أم لا؟

قلنا: لا شكّ أنه وصل إلى فُصحاء العرب، وذلك كافٍ في تحقُّق المعجز[1]؛ لأن المعارَضة ـ لو كانت ممكنةً ـ لكان العربُ الفصحاءُ أقدَرَ عليها من غيرهم، فلمّا تحقق عجزُهم كان عجزُ غيرِهم أولى.

قوله: لعلّ واحداً من فصحاء العرب سافَرَ إلى بلادٍ بعيدةٍ، وبقي هناك، ولم يصِلْ خبرُ التحدّي إليه.

قلنا: أما على القول بأن المعجزَ هو الفصاحةُ، فالسؤال مدفوعٌ؛ لأن التفاوُتَ بين القرآن وبين كلام الفصحاء الذين وصل إليهم خبرُ التحدي إما أن يكونَ مُنتهياً إلى حدّ الإعجاز أو لا يكون.

فإن انتهى إلى حدِّ الإعجاز فقد ثبت كونُ القرآن مُعجِزاً، وإن لم ينتهِ إلى حدِّ الإعجاز فقد كان من الواجب أن يقول الفصحاءُ الحاضرون للنبي عليه السلام[2]: إن التفاوُتَ بين كلامِك وكلامنا غيرُ مُنتهٍ إلى حدِّ الإعجاز، وذلك لا يكون دليلاً على صدق دعواكَ في النبوّة.

---

(١) في (ب) و(ج): «تحقيق المعجزة».

(٢) في (ج): «ع م».

فأما العربيُّ الغائبُ، فإن كان التفاوُتُ بين كلامه وبين كلام الأعراب الحاضرين مُنتهياً إلى حدِّ الإعجاز كان كلامُهُ أيضاً مُعجزاً.

وذلك لا يقدَح في كون القرآن مُعجزاً لنبينا ﷺ[١] إلا إذا فُرض أنّ ذلك العربيَّ ـ بعد إتيانه بكلام في مثل فصاحة القرآن ـ يُكذّب محمداً ﷺ[٢]، فحينئذٍ يكون ذلك قادحاً في نبوته[٣]، لكنه لم يثبُتْ شيءٌ من ذلك، بل لم يثبت الاحتمالُ[٤] أن يكون في طرَفٍ من أطراف العالم شخصٌ يُمكنه الإتيانُ بمثل هذا المعجز، وقد بيّنّا أنّ مُجرّدَ هذا الاحتمال لا يقدُح في كون القرآن معجزاً لنبينا ﷺ[٥].

وأما إن لم يكن التفاوُت بين كلام ذلك الغائب وبين كلام الحاضرين مُنتهياً إلى حدّ الإعجاز؛ لم يكن كلامُه صالحاً لأن[٦] يقع في معارَضة القرآن، فحينئذٍ يكون ذلك العربيُّ أيضاً محجوجاً بالقرآن.

وأما على القول بأن المعجز هو الصرفةُ، فالإشكال أيضاً ساقط؛ لأن فصاحةَ القُرآن إذا كانت فصاحةً غيرَ خارجةٍ عن العادة بل كانت فصاحةً مُعتادةً، وأنّ المعجز إنما هو منعُ الله إياهم عن الإتيان بذلك الأمر المعتاد؛ كان المعجز حاصلاً سواء فُرِضَ وجودُ عربيٍّ في طرفٍ بعيدٍ من أطراف العالم يقدر على مثل فصاحة القرآن، أو على أزيدَ[٧] من فصاحته، أو لم يُفرَض ذلك، فظهر سقوطُ السؤال على كِلا التقديرَين.

---

(١) في (ج): «عليه السلام».

(٢) قوله: «وسلم» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «قادحًا في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم».

(٤) في (ج): «إلا احتمال».

(٥) في (ج): «صلعم».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «لِأنْ»، وفي (أ): «أن».

(٧) في (ج): «أو أزيد».

قوله في القدح على توفُّر دواعيهم على المعارضة: لم لا يجوز أن يقال: إنّ أفاضل العرب طلبوا الرئاسةَ فعيّنوا محمداً للرئاسة في السّرّ، وجعلوا الحيلةَ في ترويج أمرِ نبوّتِه أنْ أظهروا العداوةَ العظيمةَ معه، ثم أظهروا العجزَ عن معارضة القرآن؛ ليصير ذلك حجةً عند الناس على[١] نبوته؟

قلنا: هذا باطلٌ من وجوه ثلاثة[٢]:

الأول: أنّا نعلمُ أنّ وجوهَ الفصحاء كانوا أعداءً له[٣] عليه السلام، وإن اختلفت أحوالهم!

لأن منهم مَن مات على كفره، كالأعشى وهو في الطبقة الأولى.

ومنهم مَن دخل في الإسلام ـ بعد أن كان على نهايةِ العداوة له عليه السلام والقدحِ في أمره ـ مثل كعب بن زهير؛ فإنه أسلَمَ بعد أن كان أشدّ الناس عداوةً له عليه السلام؛ حتى أباحَ عليه السلام دمَهُ.

ومنهم من أسلم بعد أن كان عدوّاً[٤]، وإن لم ينتهِ إلى عداوةِ كعب، ثم إنّه لما دخل في الإسلام لـم يَحظَ فيه من المنزلة بما يظن معه المواطأةُ، كلبيد بن ربيعة والنابغة الجعدي[٥]، وهما في الطبقة الثالثة.

وإذا كان كذلك بطل ما قالوه.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «ظهور».

(٢) قوله: «ثلاثة» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «كانوا أعداءه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «له».

(٥) هو أبو ليلى قيس بن عبد الله المقرىء من بني عامر بن صعصعة، شاعر زمانه، كان ممن هجر الأوثان، ونهى عن الخمر، قبل ظهور الإسلام. ووفد على النبي صلى الله عليه وآله فأسلم، عاش ١٢٠ سنة. ترجمته في: «إنباه الرواة» للقفطي (٣: ٣٩٤)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (٣: ١٧٧).

الثاني: أنه لو صحّ ما ذكروه؛ لكان الحالُ عند حصول الدولة له عليه السلام لا يخلو من أحدِ أمرَين:

إما أن يقال: إنه كان يُعطي لأولئك الفصحاء ما كان يليقُ بسَعيِهم في تحصيل دولته، أو ما كان يعطيهم ذلك.

فإن كان يُعطيهم ذلك وجبَ أن يظهرَ ذلك لأعدائه، فحينئذٍ كان من الواجب أن يقولوا له عليه السلام: إنك قد ضممتَ الفصحاءَ إلى نفسِكَ، وأعطيتَهم من الأموال ما لأجلها سكتوا عن معارضتك، وذلك مما يقدَحُ في حجتك! ومعلومٌ أنهم لم يقولوا له شيئاً من ذلك.

وأما إن قيل: ما أعطاهم من المال والجاه ما كان لائقاً بسعيهم في تحصيل دولته، فحينئذٍ من الواجب أن يشافهوه بذلك، وأن يقولوا له: إنا إنما أظهرنا العجزَ من أنفُسنا في ترويج أمرك؛ لتُعطيَنا المالَ العظيمَ والجاهَ العريضَ، وإذ قد حرَمتَنا الآن إياهما[1] فنحن أيضاً نعارضُك، ونُبيّن أنّ اعترافَنا بعجزنا كان كذباً.

اللهم إلا أن يقال بأن أولئك الفصحاء ـ بعد استحكام دولته ـ خافوه عن ذكر ذلك، ولكن ذلك باطلٌ قطعاً؛ لأن النبي عليه السلام[2] ما ملَكَ العربَ ـ بالكُلّيّة ـ في مدّة حياته، فكان من الواجب على أولئك الفُصحاءِ أن يفرُّوا منه إلى موضعٍ آخَرَ، ويُظهروا ـ فيما بين الناس ـ ذلك الترويجَ والتزويرَ، فلما لم يَجرِ شيءٌ من ذلك[3] علمنا فسادَ هذا الاحتمال.

الثالث: وهو أن تلك المواطأة لا تخلو إما أن يقال: إنها حصلت بينَه وبين جميعِ شعراءِ العرب وفصحائها، أو بينه وبين بعضِهم.

---

(١) في (ب) و(ج): «عنهما».

(٢) في (ج): «ع م».

(٣) في (ب) و(ج): «فلما لم يُظهروا شيئاً من ذلك».

فإن كان الأول وجبُ أن يشتهر أمرُ تلك المواطأة، فإن مثل هذه المواضعةُ مما يستحيلُ انكتامُها في العادة.

وإن كان الثاني فقد حصل مقصودنا؛ لأن تكليفَه لأولئك الذين ما تواطؤوا معه على إظهارِ العجز لأجل الحيلة لقَبول دينه وشريعته كان شاقّاً عليهم، وذلك مما يُقوّي دواعيَهم في إبطال أمرِه والقدحِ في حُجّتِه.

قوله: هبْ أنّ بُغضَهم له يدل على توفُّر دواعيهم على إبطال أمره! ولكن من أين يدل على توفُّر دواعيهم على إبطال أمره بطريقٍ خاصٍّ، وهو المعارَضة؟

قلنا: الشيءُ إذا كان إلى تحصيلِهِ طُرقٌ عدّةٌ لكنّ[١] واحداً منها يكون أسهلَها[٢]، فكلُّ مَن حاول تحصيل ذلك الشيءَ، ثم علم الطُرقَ الموصلةَ إليها، وعلم منها ما هو أسهل وأقضى[٣] إلى المقصود؛ فإنه لا بدّ وأن يختار في تحصيل ذلك المقصود[٤] ذلك الطريقَ الأسهلَ الأقضى.

ونحن نعلم ـ بالضرورة ـ أن أسهلَ الطرق في دفعِ مَن يدّعي فضيلةً عظيمةً معارضتُها بمثلها إن كانت المعارضةُ ممكنةً! ونعلم أن هذا العلمَ الضروريَّ حاصلٌ لكل العقلاء.

حتى إن صبياً إذا[٥] ادعى على سائر الصبيان طفْرَ نهرٍ أو رميَ غرض؛ فإنهم يتسارَعون إلى معارضته بمثلِ دعواه.

---

(١) في (ب) و(ج): «إلا أن».

(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وأقضاها إلى المقصود».

(٣) في (ب) و(ج): «أسهلها وأقضاها».

(٤) قوله: «ذلك المقصود» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «لو».

وهذه الجملةُ تفيد القطعَ بتوفُّر دواعي العربَ على إبطال أمرِ النبي عليه السلام[١] بمعارضة دعواه.

قوله: العلمُ بأن المعارَضة أَولى من غيرِها ليس علماً ضرورياً، فلعلّ ذلك اشتبهَ على العرب حتى اعتقدوا أنّ غيرَ المعارضة أَولى.

قلنا: قد بيّـنّا أنّ العلمَ بأنّ المعارضةَ أسهلُ الطرق وأقضاها إلى المقصود في إبطال دعوى المدعي[٢] حاصلٌ للصبيان فضلًا على البالغين، فضلًا عن العرب الذين ما خلَوا عن ذلك قطُّ؛ لأن عادتَهم جاريةٌ بالشعر والتحدّي به والتعارُض فيه والتحاكُم إلى الحكّام في تفضيلِ بعضِه على بعضٍ، ولم نجد أحداً منهم فزِعَ عند تحدّي خصمِهِ له بقصيدةٍ من الشعر إلى سبِّه وشتْمِه بل إلى معارضة ما تمكنه[٣] من الشعر، وهذه عادةٌ مستمرةٌ للقوم!

فكيف يجوز أن يقال: إنهَ اشتبهَ الأمرُ عليهم في ذلك مدّةِ نيّفٍ وعشرينَ سنة حتى إنهم سلكوا في دفع هذا التحدّي ما لم يزَلْ كان مستقبَحاً عندهم ـ وهو معارضة الكلام الفصيح بالشتم والقصد بالقتل[٤] ـ ولم يسلُكوا فيه الطريقةَ المألوفةَ لهم ـ وهي معارضتُها بكلامٍ مثلِهِ أو قريبٍ منه[٥]؟

قوله: لعلّهم اعتقدوا أن المعارضةَ لا تبلغ في حسم المادّة مبلغ الحرب فعدلوا إليه قلنا: هذا باطل من وجوه خمسة[٦]:

---

(١) في (ج): «صلعم».

(٢) زاد في (ج) هنا: «علم».

(٣) في (ب) و(ج): «معارضته بما يمكنه».

(٤) في (ج): «والقصد إلى القتل».

(٥) في (ب) و(ج): «مثلها أو ما يقرب منها».

(٦) قوله: «خمسة» زيادة من (ب) وغير موجودة في (ج).

الأول: أنّ اعتقادهم لا يخلو إما أن يكون في أنّ الحربَ أدفعُ لحجته من المعارضة، أو في أنّ الحربَ أفضى إلى إبطال شوكته من المعارضة.

والأولُ ضروريُّ الفساد؛ فإنّ[١] منتهى الطمع من الحرب قتلُ الخصم، وذلك لا يُوجب سقوطَ الحُجّة أصلاً.

والثاني مسلَّمٌ، ولكنه لا يُسقط عنهم الحجّةَ[٢] أصلًا.

الثاني: وهو أنهم في استعمال الحرب على خطر؛ لأنهم غير واثقين بالظفَر ـ الذي بيّنّا أنه[٣] لو حصل[٤] لم يكن لهم فيه حجةٌ ـ وليسوا في استعمال المعارضة على خطرٍ أصلاً، مع وثوقهم بأنها متى وقعت كانت اليدُ لهم على الخصم.

ومعرفة ذلك ليس[٥] صعبة عسِرة حتى يقال: لعلهم ما عرفوها.

وإذا كان كذلك استحالَ أن يخطر ببالِ عاقلٍ أنّ العدولَ إلى السيف في دفعِ الحُجة أولى من المعارضة.

الثالث: أنهم لو ابتدؤوا بالمعارَضة قبل الحرب لكان الحالُ بين أمرَين: إما أن يتفرق جمعُ[٦] العدو بالكُلّيّة، وذلك كمالُ المطلوب، وإما أن يرجع عنه جمعٌ كثيرٌ؛ فإنه من المستحيل إصرارُ الجمع العظيم على العناد.

وحينئذٍ يقلُّ جمعُ العدد[٧] وتكون المحاربةُ حينئذٍ أسهل ويكون انكسارُ الخصم

---

(١) في (ب) و(ج): «لأن».

(٢) في (ب) و(ج): «الحجة عنهم».

(٣) في (ج): «لما بيناه أنه».

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «لهم».

(٥) في (ب) و(ج): «وليست معرفة ذلك».

(٦) في (ب) و(ج): «جميع».

(٧) في (ج): «العدو».

أشدّ؛ لأنّ مَن ضعُفت حجّتُه وقلّت أنصارُه كان قهرُهُ أسهلَ ممن قويت حجّتُه وكثُرت أعوانُهُ، وذلك مما لا يخفى على عاقل.

الرابع: أنهم لما حاربوه مرّةً بعد أخرى وعلموا أن المحاربةَ لا تُوصلهم إلى مطلوبهم وجب[١] أن يعدلوا عنها إلى المعارضة التي هي موصلةٌ إلى المقصود قطعاً؛ لأن الشبهة الصارفة عن المعارضة قد زالت، فلما لم يفعلوه علمنا أن ذلك للعجز[٢].

الخامس: أن الحربَ إنما صاروا إليه بعد الهجرة ومضيّ[٣] ثلاث عشرةَ[٤] سنة من الدعوة، فإن[٥] كان السبب في اختيار الحرب[٦] ما قالوه؛ فلماذا لم يختاروه قبل ذلك؟

وإن قيل: إنه قبل ذلك كان[٧] مستحقراً فيما بينهم، فلا جرمَ لم يشتغلوا بإبطال حجّته.

فنقول: نحن نعلم ـ بالضرورة ـ أنه ما كان ـ في شيءٍ من مدّة عمره ـ ساقط العبرة بحيثُ لا يُلتفَتُ إليه! وكيف لا نقول ذلك وإن القوم[٨] قد بلغوا في هجوِهِ وقذفِهِ وسبّه واستخراجِ الحِيَلِ في إبطال أمرِه ما نعلم ـ بالضرورة ـ أن ذلك لا يُفعَل مع مَن لا يُلتفَتُ إليه؟

---

(١) قوله: «وجب» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «علمنا أنه معجز».

(٣) في (ب) و(ج): «مضي».

(٤) في (ج): «عشر».

(٥) في (ب) و(ج): «فلو».

(٦) في (ب) و(ج): «الحرب واختيارها».

(٧) في (ب) و(ج): «ولئن قيل: إنه كان قبل ذلك».

(٨) في (ب) و(ج): «والقوم».

قوله: إنما تركوا المعارضةَ؛ ظنّاً منهم أن الخلافَ يقع فيها، فيقول قوم: إنها معارَضةٌ، ويقول آخرون: إنها ليست معارَضةً.

قلنا: هذا باطلٌ من وجهين:

الأول: أنّ التحدّيَ ليس عبارةً عن طلب المِثل من كلّ الوجوه؛ لأنه لا نعلم[١] مماثلةَ الكلامَين من جميع الوجوه إلا بالقطع في[٢] اشتراكهما في جميع جهاتِ الفصاحة، وذلك غيرُ معلومٍ إلا لله سبحانه! بل التحدي عبارةٌ عن طلب ما يُظَنُّ كونُه مِثلاً أو قريباً من المِثلية.

وأمارةُ هذه المقاربة وقوعُ الاختلاف بين أهل العلم بالفصاحة فيه؛ لأن مثل ذلك لا يكون في البعيدِ المتفاوِتِ، فلو أتَوا بما يختلف الناسُ فيه هذا الضربَ من الاختلاف كانوا قد فعلوا ما وجب عليهم؛ لأنه ما تحدّاهم إلا بهذا بعينِه.

الثاني: أنهم إذا عارضوا ثم وقعَ الاختلافُ فيه فأكثرُ ما في الباب أنه[٣] يعتقدُ بعض الأقوام فيهم أنّ الذين[٤] أتَوا به لا يصلحُ أن يكون معارضةً، وإن كان الباقون يعتقدون فيهم أنّ الذي أتَوا به معارضةٌ.

وأما إذا لم يأتوا بالمعارضة أصلاً؛ فإن الكل يعتقدون فيهم عجزَهم عن المعارضة والعاقل لا يختار أن يكون عند جميع العقلاء مشهوداً عليه بالعجز خوفاً من أن يشتبه على بعضهم أمرِه، فكأنهم[٥] لـمّا خافوا أمراً يجوز أن يقع وأن لا يقع ففعلوا ما يقطعون معه على وقوعِه بعينِه وزيادةً عليه.

---

(١) في (ب) و(ج): «ولأنه لا يعلم».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «في»، وفي (أ): «على».

(٣) في (ج): «أن».

(٤) في (ب) و(ج): «الذي».

(٥) في (ج): «وكأنهم».

قوله: لعلهم لم يعلموا أن المثل الذي طلبه منهم هو المثل في الفصاحة، أو[١] الأسلوب، أو في الإخبار عن الغيوب، أو في شيء آخر.

قلنا: هذا باطلٌ من وجهين:

الأول: أنه[٢] لو اشتبه عليهم [ذلك][٣] لاستفهموه مع طول المدة؛ لأنهم قد استعملوا[٤] من ضروب الإطناب وصنوف الاقتراحات ما كان هذا الاستفهامُ بالنسبة إليه حقيراً!

الثاني: وهو أن النبي عليه السلام[٥] أطلق التحدّيَ ولم يخصصهُ بشيءٍ دون شيء، والقوم ما طلبوا منه تفسيرَ ذلك المطلَق، فلولا[٦] أنّ المرادَ من التحدّي كان معلوماً لهم، مُقرَّراً فيما بينهم؛ لاستحال من النبي عليه السلام تركُ الإعلام، ومنهم تركُ الاستعلام.

فلما تركوهُ ثبتَ أنّ المرادَ من التحدّي كان معلوماً لهم.

قوله: القومُ في أول الأمر تركوا المعارضةَ لقلة احتفالهم به، وفي آخر الأمر لعلمهم أنه لا يطلبُ ما يطلبُهُ على سبيل الاحتجاج.

قلنا: أما قلة الاحتفال به في أول الأمر فهو باطل؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أن القوم كانوا يعتقدون فيه ـ قبل نبوته ـ كونَهُ في[٧] غاية الصدق والعفافِ والصَّونِ

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «في».
(٢) في (ج): «أنهم».
(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «ذلك».
(٤) في (ج): «استهلوا».
(٥) في (ج): «صلعم».
(٦) في (ب) و(ج): «ولولا».
(٧) في (ج): «أنه في».

عن الرذائل حتى كانوا يُسمُّونه بالأمين، ولا شك أنه كان من نسبٍ شريفٍ ومن بيتٍ رفيع.

وأما بعد النبوة فكانوا يعتقدون فيه أنه يسحَرُ الناس، وأنه ـ بسحره ـ يُسهِّلُ الصعبَ، ويُصعّبُ السهل، ويُحبّبُ البغيض، ويُبغّضُ الحبيب! حتى إنه عليه السلام لما قرأ على الوليد بن المغيرة سورة السجدة فلما وصل إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً مِّثْلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾ [فصلت: ١٣] أقسَمَ عليه[١] عند ذلك بالله وبالرحمن[٢] أن يُمسكَ؛ خوفاً منه لوقوع تلك الصاعقة.

ومن المعلوم ـ بالضرورة ـ أن الشخص الذي يُعتقد فيه بعضُ هذه الاعتقادات فإنه لا يكون عند القوم بحيثُ لا يُلتفَت إليه ولا يُحتفَلُ بأمره، لا سيما وهم كانوا يشاهدون أن أمرَه في كلّ يومٍ على التزايُد[٣]، وأنّ دخولَ الناس في دينه كلَّ يوم أكثرُ.

وأما الذي ذكروه من يأسِ القوم عن قَبوله للحُجة ـ بعدَ اشتداد أمره ـ فهو باطل؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنه وإن كان لا يقبل تلك الحُجةَ إلا أنه لا بدّ وأن يتشوّش أمرُه عند سقوطِ حُجّتِه، وأن يتفرّق عنه أعوانُه، أو يتفرّق عنه بعضُهم.

وحينئذٍ يقع في الألسنة والقلوب أنّ حجّته قد انكسَرت، وأنه لا يطلب ما يطلبه إلا على[٤] سبيل التغلُّب، وكل ذلك مما[٥] يكون سبباً لسقوط شوكتِه وضعف قاعدتِه، فعلمنا بهذا أن اشتدادَ شوكته لا يكون سبباً لفُتور دواعي القوم عن المعارضة.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «الوليد».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «وبالرحمن»، وفي (أ): «وبالرحم».

(٣) في (ب) و(ج): «على الزيادة».

(٤) قوله: «إلا» زيادة من (ب)، وفي (أ): «على إلا». وما أثبتناه من (ج).

(٥) كذا في (ب) و(ج): «مما»، وفي (أ): «ما».

قوله: لعلهم إنما لم يُعارضوا القرآنَ؛ لعلمهم بأن خُطبَهم وأشعارهم أفصحُ من القرآن الذي جاء به.

قلنا: هذا ركيك؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ القرآنَ أفصحُ من خطبِهم وأشعارِهم، وإنما الذي وقع الخلافُ فيه بين الناس أن التفاوُتَ بينه وبين غيرِه هل انتهى إلى حدّ الإعجاز؟

فأما أن يقال: إنه بلغ في قلة الفصاحة إلى حيثُ يعلمُ كلُّ أحدٍ أنه لا يُشبه خُطبَهم وأشعارَهم، فذلك جهالةٌ لا يرتضيها عاقلٌ[1].

ثم بتقدير أن يكون الأمر على ما قالوه! إلا أن الشبهةَ إذا استحكمَت في القلوب؛ فإنه يجبُ على العاقل حلُّها، والعرب كانوا يشاهدون اجتماعَ الناس عليه[2]، واعتقادَهم أن القرآنّ الذي جاء به هو الحجّةُ القاطعةُ!

فَهْب أن خُطبَهُم وأشعارَهم كانت أفصحَ من القرآن! إلا أنّه كان من الواجب عليهم أن يُبيّنوا للناس هذا المعنى بياناً شافياً؛ بحيثُ تزولُ الشبهاتُ عن قلوبهم، فلما لم يفعلوا ذلك بطل ما ذكروه.

قوله: سلّمنا توفُّر الدواعي! ولكن لا نُسلّم ارتفاعَ الموانع؛ لاحتمال أن يقال: إنه عليه السلام[3] شغَلهم بالحروب عن المعارضة.

قلت[4]: هذا باطل من خمسةِ أوجُهٍ[5]:

---

(١) في (ج): «العاقل».

(٢) في (ب) و(ج): «إليه».

(٣) في (ج): «ع م».

(٤) في (ب) و(ج): «قلنا».

(٥) في (ب) و(ج): «باطلٌ من وجوه».

الأول: أن الحربَ لا تمنع[١] عن الكلام! ألا ترى أنهم كانوا يتمثلون[٢] بالأشعار ويرتجزون بها[٣] في الحال، ولا تمنعهم[٤] الحرب من ذلك؟ والمعارضةُ ليست إلا كلاماً مخصوصاً، فكيف يصح أن تكون الحرب[٥] مانعةً عن[٦] المعارضة ولا تكونَ مانعةً[٧] عما يَجري مجراها.

الثاني: هبْ أنّ الحربَ تكونُ مانعة[٨]! إلا أن الحربَ ما كانت دائمةً، فكان من[٩] الواجب أن يشتغلوا بها عند فراغهم من الحروب.

الثالث: أنه عليه السلام ما كان يحارب كلّ العرب، والفصحاءُ القادرون على المعارضة كانوا قليلين، فكان من الواجب على الشجعانِ أن يتكفّلوا بأمر الحرب ويجلسَ أولئك الفصحاءُ للاشتغال بالمعارضة.

الرابع: أنه عليه السلام ما حاربهم قبلَ الهجرة مع أنهم لم يشتغلوا بالمعارضة.

الخامس: كان يجب أن يقول القوم له: إنك تشغلنا[١٠] بالحرب عن المعارضة، فاترُكِ الحربَ مدةً حتى نقدرَ على معارضتك.

---

(١) في (ب) و(ج): «يمنع».

(٢) في (ج): «يتمسكون».

(٣) في (ب) و(ج): «ويرتجزونها».

(٤) في (ب) و(ج): «ولا يمنعهم».

(٥) في (ب) و(ج): «يكون الحروب».

(٦) في (ج): «مانعًا من».

(٧) في (ب) و(ج): «مانعاً».

(٨) في (ب) و(ج): «يكون مانعاً».

(٩) قوله: «من» سقط من (ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «شغلتنا».

قوله: إن أصحاب النبي عليه السلام[١] كانوا يخوّفون مَن اشتغل بالمعارضة.

قلنا: هذا ضعيف من وجهين:

ـ **الأول**[٢]: لأنهم لمّا لم يكونوا خائفين من إظهار الهجاء[٣] والشتم والقذف والحراب وادّعاء المعارَضة بأخبار الفُرس، فكيف يقال: إنهم خافوا من[٤] المعارضة؟!

ـ **الثاني**: أنه عليه السلام[٥] ـ مدةَ مقامه بمكة ـ كان هو الخائف عنهم[٦]، وبعد الهجرة فإنه لم يملكْ جملةً[٧] بلاد العرب، فكان من الواجبِ أن يُعارضوا القرآنَ في أول الأمر كيف شاؤوا وحيثُ شاؤوا، وفي أحوال القوة والتمكُّن في بلدانِهم وبين أعداء الإسلام[٨]، فلما لم يكن كذلك بطل ما قالوه.

قوله: سلّمنا توفُّر الدواعي وارتفاع الموانع! ولكن حصولَ الفعل ـ لو كان واجباً عند ذلك[٩] ـ لزم الجبُر.

قلنا: إن عنيتُم بالجبر وجوبَ ترتُّب الفعل على حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فلم قلتُم: إنه محال؟ بل هو مذهبنا! وإن عنيتُم به شيئاً آخر فاذكُروه لنتكلّمَ عليه!

قوله: لم قلت[١٠]: إن المعارَضة لم توجد؟

---

(١) في (ج): «صلعم».

(٢) قوله: «من وجهين الأول» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «الهجو».

(٤) في (ج): «عن».

(٥) في (ب) و(ج): «المعارضة؟ ولأنه عليه السلام».

(٦) في (ب) و(ج): «منهم».

(٧) في (ب) و(ج): «جلة».

(٨) في (ب) و(ج): «المسلمين».

(٩) في (ج): «عند ذلك لو كان واجبًا».

(١٠) في (ب) و(ج): «قلتم».

قلنا: لأنها لو وُجدت لظَهرت، ولو ظَهرت لنُقلت نقلاً متواتراً إلينا[١].

وإنما قلنا: إنها لو وُجدت لظَهرت؛ لأن الذي يدعو إلى فعلِها هو أن يدفعوا بها نبوتَه عليه السلام، ويُبطلوا حُجّتَه.

ولهذا[٢] الغرض ـ بعينِه ـ يقتضي إشاعتها وذلك؛ لأنه ليس غرض القوم من فعل المعارضة أن يعلم اللهُ منهم ذلك[٣]، بل أن يبطُلَ احتجاجُ النبيّ عليه السلام[٤] بالقرآن، ويزولَ عن القلوب اعتقادُ عجز القوم عن الإتيان بمثله، وهذا المقصودُ لا يحصلُ إلا مع إظهار المعارضة.

وإنما قلنا: إنها لو ظَهرت لنُقلت إلينا بالتواتر هو أنّ الدواعيَ[٥] إلى نقلها متوفرةٌ، والموانعَ زائلةٌ[٦].

وإنما قلنا: إن الدواعيَ متوفرة؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ لمخالفي الملة[٧] ـ من اليهود والنصارى وأصناف الملحدين ـ من الحرص على الطعن في هذا الدين ما لا غاية وراءَه؛ حتى إنه أدّى ذلك الحرصُ بهم إلى حفظ السّبِّ والهجاء مع أنه لا حجةَ في شيءٍ منهما، وإلى نقل كلام مسيلمة الكذاب[٨] الركيك الدالِّ على ضعف عقله!

---

(١) في (ج): «إلينا نقلاً متواترًا».

(٢) في (ب) و(ج): «وبطلوا حجته وهذا».

(٣) في (ب) و(ج): «ذلك منهم».

(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «لأن الدواعيَ».

(٦) في (ج): «مرتفعة».

(٧) في (ب) و(ج): «أنّ عند المخالفين للملة».

(٨) «الكذاب»: زيادة من (ب) و(ج).

وإذا كان كذلك؛ فهم لو وجدوا[١] معارضةً جيدة لبلغت قوةُ دواعيهم إلى نقله إلى حدّ الإلجاء الذي لا مَصرفَ عنه.

وإنما قلنا: إن الموانع مرتفعة؛ لأن المانع ليس إلا الخوف عن المضرّة، وتلك المضرةُ إما دينيةً، أو دنيوية.

والأول باطل؛ لأن مخالفي الإسلام يعتقدون أنه باطلٌ، وأن كلّ ما يكشف عن بطلانه فهو حقٌّ، وكشف الحقّ لا يكون سبباً للمضرّة الدينية، بل يكون سبباً للخلاص عنها.

وأما المضرة الدنيوية؛ فإما أن يكون الخوف من وصولها من المسلمين، أو من مخالفيهم.

والثاني باطل؛ لأن مخالفي الإسلام قد بيّنّا أنهم[٢] كالملتجئين إلى القدح في الإسلام، فكيف يُمكن أن يُتوقَّعَ منهم الضررُ على القدح في الإسلام.

وأما توقُّع وصول الخوف من المسلمين، وهذا هو الذي يقال: لم لا يجوز أن يقال: إن المانعَ منَ انتشار المعارضة هو الخوفُ من المسلمين؟

فنقول: هذا باطلٌ من وجوه أربعة:

الأول[٣]: أن الخوفَ لا يُوجبُ انقطاعَ النقل بالكُلّيّة؛ إذ لو جوّزنا ذلك لجاز أن يقال: إنه ظهر في زمان محمد عليه السلام رسولٌ آخرُ أكثرُ معجزاتٍ منه، ثم إنه لم يُنقَل أمرُهُ أصلاً للخوف.

ولجاز أن يقال: إن محمداً عليه السلام قد انتشرت الكواكبُ وتساقط الشمسُ

---

(١) في (ب) و(ج): «وجدوه».

(٢) في (ب) و(ج): «لأنا قد بيّنّا أن مخالفي الإسلام».

(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وهو».

والقمر وانقلبت السماءُ أرضاً والأرض سماءً لأجل معجزاته ـ مع أنه لم يُنقل شيء من ذلك أصلاً ـ لأجل الخوف.

ولما كان ذلك باطلاً؛ علمنا أنّ الخوفَ لا يمنعُ انقطاعَ الخبر، بل إن كان ـ ولا بدَّ ـ فإنه يمنعُ[١] من انتشاره، فلو كانت المعارضةُ واقعةً لوجب أن يُنقل على بعض الوجوه، فلما لم تُنقل علمنا أنها لم توجد.

الثاني: أنّ الإسلام إنما قوي بعد الهجرة، أما قبلَها فقد كان الاستيلاءُ للكفار، وكان المسلمون خائفين منهم[٢]، فكان[٣] من الواجب ظهورُ المعارضة في ذلك الوقت، ثم قوة الإسلام بعد ذلك لا تكون مانعةً من ظهورها، وأما لو وقعت المعارضةُ بعد الهجرة واستيلاء المسلمين فقد كانت قوّتُهم في بعض المواضع[٤]، وبلاد الكفار كانت أكبرَ[٥] من بلاد المسلمين، فإن مملكة الفرس كانت باقيةً بحالها، فكان من الواجب إظهارُ تلك المعارضة في بلاد مخالفي الإسلام؛ فإنه لم يكُن هناك على من يُظهر تلك المعارضةَ خوفٌ أصلاً، بل كانوا يجدون ـ بسببه ـ الجاهَ العريضَ والمالَ الكثير.

الثالث: أن الخوف لو منع من نقل المعارضة لمنع أيضاً من النقل[٦] السب والهجاء؛ لأن كلّ أحد يعلم ـ ببديهة عقله ـ أن الشتم والهجاء مجردُ إيذاء لا فائدة فيه.

وأما المعارضة فإنها ـ بالحقيقة ـ إظهارٌ لإبطال الـمُبطِل، فإذا لم يمنع الخوفُ من الشتم والهجاء فلَأنْ لا يمنعَ من المعارضة كان أولى.

---

(١) في (ج): «يدفع».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «منهم»، وفي (أ): «عنهم».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «فكان»، وفي (أ): «وكان».

(٤) في (ب) و(ج): «في مواطن قليلة».

(٥) في (ب) و(ج): «أكثر».

(٦) في (ب) و(ج): «من نقل».

الرابع: لو جاز أن يقال: إن الخوفَ منع من ظهور معارضةِ القرآن؛ لجاز أن يقال: إنه منع من ظهور معارضة[١] معجزات موسى وعيسى عليهما السلام، ولجاز لمعاندٍ أن يقول: إن فرعونَ لعنه الله[٢] عارضَ[٣] معجزاتِ موسى عليه السلام بما كان أقوى منها إلا أنها لم تُنقل للخوف، ولما[٤] كان ذلك باطلًا، فكذا هنا[٥].

فثبت ـ بما ذكرنا[٦] أن المعارضة لو وُجدت لشاعت، ولو شاعت لنُقلت إلينا، فلما لم يكن كذلك علمنا أنها لم تُوجد.

قوله: هذا منقوضٌ بصورٍ منها: أن كون الفاتحة والبسملة من القرآن أم لا لم ينتشر، ومنها أن أمر الإقامة لم ينتشر.

قلنا: الجواب عنه من وجهين[٧]:

ـ **الأول**: الفرقُ بين ما ذكرناه وبين هذه المسائل معلومٌ بالضرورة؛ لأن شدّة الحاجة إلى معرفةِ نبوة محمد[٨] عليه السلام[٩] لا نسبةَ لها إلى الحاجة إلى معرفةِ كونِ الفاتحة من القرآن أم لا، وكون الإقامة فرادى أو مثناة.

وأيضاً: حرص الأعداء على[١٠] نقل المطاعن في نبوته عليه السلام لا نسبة له إلى

---

(١) قوله: «معارضة» زيادة من (ب) و(ج).
(٢) قوله: «لعنه الله» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) زاد في (ج) هنا: «جميع».
(٤) في (ب) و(ج): «فلمّا».
(٥) في (ب) و(ج): «هذا».
(٦) في (ب) و(ج): «ذكرناه».
(٧) في (ب) و(ج): «عنه بوجهين».
(٨) في (ب) و(ج): «نبوته».
(٩) في (ج): «ع م».
(١٠) في (ب) و(ج): «إلى».

حرص المختلفين في هذه المسائل على[١] نقل ما يقدَح في مذهب صاحبه، فكيف يمكنُ إيرادُ هذه الصُّور نقضاً على ما ذكرناه؟

ـ **الثاني**: أن المسائلَ التي ذكرتُموها إنما يتوجّه نقضاً علينا[٢] لو ادّعينا أنّ الوقائعَ العظامَ لا بدّ وأن تُنقَلَ نقلاً لا يقع فيه الاختلافُ.

ونحن في هذا المقام لا حاجة بنا إلى ذلك، بل يكفينا أن نقولُ: الوقائعُ العظام لا بدّ وأن تُنقَل ـ على الجملة ـ سواءٌ كان ذلك النقل متفقاً عليه، أو مختلفاً فيه.

والمسائل التي ذكرتُموها لمّا كانت من الوقائع العظام لا جرمَ صارت منقولةً، وإن كان ذلك النقلُ مع الاختلاف، فكذا المعارَضةُ لو وُجدت لوجب نقلُها وإن لم يكن متَّفقاً عليه، فلما لم تُنقل هذه المعارضة أصلاً علمنا أنها ما كانت موجودةً.

قوله: لم لا يجوز أن يقال: إن واحداً منهم أتى بتلك المعارضة إلا أنه عليه السلام[٣] قتلَ ذلك الرجلَ وأخفى تلك المعارضةَ.

قلنا: هذا باطل؛ لأن كلام ذلك الرجل إما أن يكون مقارناً[٤] لكلام سائر الفصحاء في الفصاحة، أو لا يكون.

فإن كان ثم إن كلام[٥] سائر الفصحاء[٦] لم يصلُح لمعارضة القرآن، فكذا كلام ذلك الرجل.

---

(١) في (ب) و(ج): «إلى».

(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «أن».

(٣) في (ج): «ع م».

(٤) في (ج): «مقاربًا».

(٥) في (ب) و(ج): «كان فكلام».

(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «لمّا».

وأما إن لم يكن كلامُه مقارناً[١] لكلامهم، بل كان التفاوت بين كلامه وكلامهم منتهياً إلى حدّ الإعجاز، فمن المعلوم أن مثل هذا الإنسانِ يجب أن يكون مشهوراً فيما بين الناس، وأن يكون مشهوراً[٢] فيما بينهم أنه هو الذي يقدر على معارضة القرآن، فكان من الواجب أن يشتهر فيما بين العرب أنه قادر على معارضته، وأن كلامه مُعارِض للقرآن.

ولو اشتُهر ذلك لقالوا للنبي عليه السلام[٣]: إن فلاناً كان كلامُه مثلًا[٤] لِما جئتَنا به مع أنه ما كان نبياً، فبهذا القدْرِ يلزَمُ سقوطُ حُجّة النبي[٥] عليه السلام[٦]، فلما لم يذكروا شيئاً من ذلك علمنا فسادَ هذا الاحتمال.

قوله: لعلّه دفعَ إلى القادرين على المعارضة أموالاً كثيرة حتى سكتوا عن المعارضة.

قلنا: قد بيّنّا أن الشعر[٧] الذين كانوا في أعلى الطبقات ـ مثل: الأعشى وكعب ابن زهير ولبيد بن ربيعة والنابغة ـ منهم من مات على الكفر، ومنهم من كان من غاية[٨] العداوة، ثم أنه بعد الإسلام ما وجد من النبي عليه السلام[٩] مالًا ولا جاهاً، فعلمنا فسادَ هذا الاحتمال الذي ذكروه.

---

(١) في (ب) و(ج): «الرجل وإن لم يكن مقارباً».

(٢) في (ب) و(ج): «وإن لم يكن مشهورا».

(٣) في (ج): «صلعم».

(٤) في (ج): «إن كلامه مثل».

(٥) في (ب) و(ج): «حجته».

(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «عنهم».

(٧) في (ب) و(ج): «الشعراء».

(٨) في (ب) و(ج): «في شدة».

(٩) في (ج): «ع م».

قوله: لعلّ أنصارَ النبي عليه السلام[١] كانوا مانعين من ظهور المعارضة.

قلنا: سبق الجوابُ عنه.

قوله: العربُ عارضوا القرآن بالقصائد السبع، وعارضه مسيلمةُ بكلماته، وعارضه النضرُ بنُ الحارث بذكر أخبار ملوك العجم.

قلنا: نحن نعلم أن شاعراً لو تحدّى بشعره، فلو جاء إنسانٌ[٢] وذكر في مقابلته خُطبةً؛ فإنه لا يعدُّ ذلك معارضةً، بل لو ذكر شعراً في بحرٍ آخَرَ، أو على قافية أخرى، فإنه ربما لا يُعدُّ معارضاً بمعارضتها[٣]، وهذا أمر كان معلوماً مقرَّراً[٤] عند العرب.

وإذا[٥] كان كذلك لم يكن إيرادُ القصائد السبع في مقابلة القرآن معارضةً له، وهذا الجواب إنما يتمشى على مذهب مَن يقول: التحدي إنما وقع بمجموع الفصاحة مع الأسلوب.

وأما كلمات مسيلمة فهي أيضاً ليست معارضة[٦]؛ لأن مِن شرط المعارضة أن تكون بحيث يمكن أن يدور في خيالِ عاقلٍ مشابهتُه للكلام الأول أو قربُه من مشابهته.

والكلمات المحكيّة عن مسيلمةَ دالّةٌ على قلّة العقل، فكيف يمكن جعلها معارضةً للقرآن؟

---

(١) في (ج): «ع م».

(٢) في (ب) و(ج): «جاء الثاني».

(٣) قوله: «بمعارضتها» سقط من (ج).

(٤) قوله: «مقررًا» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «فإذا».

(٦) في (ب) و(ج): «بمعارضة».

وأما معارضة النضر بن الحارث القرآنَ بأخبار الفرس فهو أيضاً غيرُ وارد؛ لأن من أنشأ قصيدة ووصفَ فيها أحوال ملكٍ، فلو أن إنساناً آخَرَ جاء وذكَرَ حكايةَ ملكٍ آخَرَ، فكلُّ عاقل يعلمُ ـ بالبديهة ـ أن هذه الحكايةَ لا تكون معارضةً لذلك الشعر، فكذا هنا[1].

وأما معارضة ابن المقفع والمعرّي وغيرهما فثبت أنه ليس من شرطِ دلالة المعجز على الصدق أن لا يُوجَدَ مثلُها في مُستقبَلِ الزمان قطُّ، فبطل ما ذكروه.

قوله: لعلهم إنما عجَزوا عن معارضته؛ لأنه عليه السلام[2] كان أفصحَ من غيرِه فقدر على ما لم يقدر عليه غيره.

قلنا: هذا باطلٌ من وجوه أربعة[3]:

الأول: أنه لا شكّ أنه قد يُوجَدُ في كلّ زمان في كلّ حرفة مَن يكون فائقاً فيها، زائداً على كلّ أقرانه في العلم بدقائقها وأسرارها.

فامتيازُ القرآن عن كلام العرب إما أن يكونَ كامتياز صناعة الصانع الفائق عن صناعة غيره، وإما أن لا يكون كذلك بل كان منتهياً إلى حدّ الإعجاز.

فإن كان الأول لم يكُن ذلك القدرُ من الامتياز منتهياً إلى حدّ الإعجاز فكان من الواجب أن تقول[4] العرب[5]: إنّ هذا القدرَ من الامتياز ـ الذي أنت مخصوصٌ به ـ أمرٌ غير مخالِفٍ للعادة؛ فإن العادةَ جاريةٌ بأنه يُوجد في كلّ عصر في كلّ حرفة من يكون

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٢) في (ب) و(ج): «عليه السلام لأنه».

(٣) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «يقول».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «له».

زائداً على كل[١] أقرانه، وإذا كان هذا القدرُ من الامتياز معتاداً لم يكُن اختصاصُك به دليلاً على نبوّتك.

وأما إن كان امتيازُ القرآن عن كلامهم أكثر من امتياز صنعةِ الحاذق الكامل عن صنعة غيره، بل كان امتيازاً غيرَ معتاد؛ كان ذلك اعترافاً بكونه مُعجزاً، فيرجعُ حاصلُ الأمر إلى أنّ الله تعالى آتاهُ من العلم بالفصاحة ما كان معجزاً، وذلك اعترافٌ بظهور المعجز عليه.

الثاني: أن الأفصحَ ـ وإن امتنعت مساواتُه في جميع كلامه ـ فإن مساواتَهُ في البعض غيرُ ممتنعة؛ بهذا جرت العادات!

ألا ترى أن مَن كان في الطبقة الأولى من الشعراء ـ وإن كانوا قد فاقوا سائر الطبقات ـ فإنه لا بدّ وأن يكون في كلامِ مَن تأخّر عنهم ما يُساوي كلامهم، بل ربما زاد عليه.

ولهذا نجد كثيراً من المحدَثين يُساوون الجاهليةَ في مواضعَ كثيرةٍ من كلامهم، وإن كان المتقدمون يفضُلونهم في جُملة كلامهم.

ثم إنّ التحديَ لمّا وقع بسورةٍ مطلقة من سور القرآن، وجب أن توجد معارضةُ سورة واحدةٍ منها، وأن لا يمنع[٢] تقدُّمه عليه السلام عليهم في الفصاحة من المعارضة.

الثالث: أنّا نعلم أن حالَ كلامه عليه السلام كحالِ كلامِ غيرِه بالنسبة إلى القرآن، ولو كان تعذُّر معارضةِ القرآن لأجل أنه عليه السلام أفصحُهم؛ لظهر ذلك في كلامه.

---

(١) قوله: «كل» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «يمتنع».

لا يقال: إنه عليه السلام قصدَ إخلاءَ غيرِ القرآنِ مِن كلامِه مِن مثلِ فصاحةِ القرآن!

لأنّـا نقول: نحن نعلم ـ بالضرورة ـ أنه عليه السلام قصد في كثيرٍ من المواضع إلى إيراد الفصيح، مع أنّ كلامَه في ذلك غيرُ متميز عن كلام غيرِه من الفصحاء، وهذا الوجهُ إقناعيٌّ.

الرابع: أن القائلين بأن الإعجاز في الصرفة يسقط عنهم هذا السؤال؛ لأنهم يزعُمون أنّ فصاحةَ القرآن فصاحةٌ معتادةٌ غيرُ خارقةٍ للعادة، وإنما المعجز[1] هو[2] تعذُّرُ المعارضةِ عليهم، وعلى هذا المذهب يسقط السؤالُ.

قوله: لعله عليه السلام تفرّغ لجمع القرآن مدّةً مديدةً، وتحمل مشاقَّ[3] عظيمةً، فلا جرمَ قدر على ما لم يقدر عليه غيرُه.

قلنا: هذا باطلٌ للوجوه المذكورة في الجواب عن السؤال الذي قبلَ هذا السؤال.

والذي نزيده الآن أمران:

ـ **الأول**: أنّ الكاملَ في الفصاحة لا يجوز أن يكون بينَ كلامه الذي يرتجلُهُ وكلامه الذي يَتروّى فيه غايةُ المباينة.

لكنّا نجِدُ كلامَهُ بالإضافة إلى القرآن ككلامِ غيره بالإضافة إليه، فبطل ما قالوه.

ـ **الثاني**: أنه عليه السلام تحدّاهم بالقرآن مدة مقامه بمكة ـ وهي ثلاث عشرة[4]

---

(١) قوله: «المعجز» زيادة من (ج).

(٢) في (ب): «وإنما العجز».

(٣) في (ج): «مشاقًا».

(٤) في (ب) و(ج): «ثلاثة عشر».

سنةً ـ ولم يحاربهم هناك قطُّ، فكان[١] من الواجب أن تتفرغوا[٢] لمعارضة[٣] القرآن في تلك المدة الطويلة.

قوله: العرب ـ وإن كانوا قادرين على مثل فصاحة القرآن ـ لكنهم ما كانوا عالمِين بالأمور المذكورة في القرآن، وهي شرح ذات الله تعالى[٤] وصفاته، وأحوال الملائكة والجن[٥] والجنة والنار.

قلنا: هبْ أنّ العرب ما كانوا عالمِين بذلك! لكن اليهود والنصارى كانوا حاضرين، فكان من الواجب أن يتعلّموا هذه الأمورَ منهم، ثم يُعبّروا[٦] عنها[٧] بالألفاظ الفصيحة، بل اليهود والنصارى كانوا أعراباً فصحاءَ فكان يجب أن يتولَّوا أمْرَ هذه المعارضة.

قوله: لعله عليه السلام طلبَ منهم الإتيانَ بمثل القرآن بشرطِ أن يكون من عند الله.

قلنا: هذا القيدُ غير مذكور في آيات التحدي، بل المذكورُ فيها طلبُ الإتيان بمثلِ القرآن، أو بمثل عشرِ سورٍ، أو بمثل سورة منهـا، فالقيدُ الذي ذكرتُموه لا يجوزُ اعتبارُه.

قوله: كون القرآن معجزاً إما أن يكون للفصاحة، أو النظم، أو كذا، أو كذا، والكلُّ باطلٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «وكان».
(٢) في (ب) و(ج): «يتفرغوا».
(٣) في (ب) و(ج): «المعارضة».
(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٥) قوله: «والجن» سقط من (ب) و(ج).
(٦) في (ب): «يغيروا».
(٧) في (ج): «يغيروا منها».

قلنا: لا نُسلّم أنَّ الكلَّ باطلٌ! وسيأتي ما هو الحقُّ من هذه الأقسام في المسألة الثانية إن شاء الله تعالى[١].

ثم النكتة التي تحسم مواد الشبه هنا[٢] أن نقول: الإتيانُ بمثل القرآن إما أن يكون معتاداً، أو لا يكون.

فإن كان معتاداً كان سكوتُ العرب ـ مع بلوغ دواعيهم في التوفُّر إلى قريبٍ من حدِّ الإلجاء[٣] وارتفاع الموانع بالكُلّيّة ـ لا بد وأن يكون معجزاً؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أن في زماننا هذا من صنّف كتاباً وافتخرَ به على أقرانه وادّعى عجزهم عن الإتيان بمثله؛ فإنه يمتنعُ سكوتُ القوم عن معارضته إما بما يماثله، أو بما يقرُب منه.

فإذا[٤] وجب حصولُ المعارضة لدفع افتخار ذلك المصنّف؛ فلأَنْ يجبَ لأجلِ إبطال دعواه في النبوة ـ مع أن تلك النبوة كانت متضمنةً لتزييف دياناتهم[٥] وإبطال رئاساتهم[٦] ـ كان أَولى، ثم لما لم تُوجَد المعارضةُ وجب أن يكون ذلك من أقوى المعجزات وأبهرِها.

وأما إن لم[٧] يكُن الإتيانُ بمثل القرآن مُعتاداً ثبت كونه مُعجزاً، وسيأتي مزيدُ تقريرٍ لهذه النكتة.

---

(١) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٣) في (ج): «إلجاء».
(٤) في (ج): «وإذا».
(٥) في (ب) و(ج): «أديانهم».
(٦) في (ب) و(ج): «رئاستهم».
(٧) قوله: «لم» زيادة من (ب) و(ج).

قوله: إنَّ كلّ من قرأ القرآنَ فقد أتى بمثل ما أتى به محمدٌ عليه السلام[١]، وذلك يُبطل أن يكون ما أتى به[٢] معجزاً.

قلنا: هذه الشبهة ـ مع[٣] ركاكتها ـ التزم خوفاً منها أبو الهذيل والجبائي مذهباً يُعرَفُ فسادُهُ بضرورة العقل[٤]، وهو: أنهما زعما أنَّ الحكايةَ والمحكيَّ واحدٌ!

وقبل الخوض في حقيقة الحكاية والمحكيّ، فإنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن من قال قصيدة[٥] ثم إنّ[٦] إنساناً آخرَ حفظها منه، ثم قرأها مرةً أخرى أنه لا تكون[٧] قراءتُهُ لتلك القصيدة معارضةً لقائلها، فكذا هنا[٨].

قوله: القرآن قديمٌ، والمعجزُ مُحْدَثٌ.

قلنا: قد ذكرنا أن لفظة «القرآن» منقولةٌ[٩] ـ بالاشتراك ـ على أمورٍ ثلاثة[١٠]: أحدُها: الصفة القديمة، وثانيها: الألفاظ، وثالثها: الكتاب.

والمعجز إنما هو الألفاظُ؛ لفصاحتها ونظمها، ولا شك في حدوث الألفاظ.

فهذا هو الجواب عن الاعتراضات المذكورة على دليل القرآن.

---

(١) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(٢) زاد في (ج) هنا: «محمد ع م».
(٣) زاد في (ج) هنا: «نهاية».
(٤) في (ج): «فساده بالضرورة».
(٥) في (ج): «بقصيدة».
(٦) قوله: «إن» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «يكون».
(٨) في (ج): «ههنا».
(٩) في (ج): «مقولة».
(١٠) في (ب) و(ج): «ثلاثة أمور».

ولنذكُرِ الآنَ الجوابَ عن الاعتراضات المذكورة على التمسُّك بإخباره عليه السلام عن الغيوب:

أما نزاعُهُ في كون الآياتِ الدالّةِ على إخباره عن الغيب، وفي كون التواتُر مفيداً للعلم، فالوجهُ في جوابه ما مرَّ في الطريقة الأولى.

قوله: المنجِّمون يقولون: إنَّ من أشكال الطالع ما يقتضي أن يكون صاحبُهُ متمكناً من الإخبار عن الغيوب.

قلنا: إن أُريد أنّ[1] شكلَ الطالع يُوجب ذلك فقد مرّ إبطالُه.

وإن أريد أنّ الله تعالى يخلق ذلك عقيبَ ذلك الشكل على سبيل العادة، فلا نُسلّم وقوع العادة! فإن ذلك الشكلَ من الطالع قد حصل في طوالعِ كلِّ من وُلد في ذلك الوقت، مع أنّ مَن سواه عليه السلام لم يتمكّن من ذلك، وإلا عارضوه[2].

قوله: هذه الأخبار إخبارٌ عن الغيب على سبيل التفصيل، أو على سبيل الإجمال؟

قلنا: على سبيل التفصيل على ما سنُقرّره الآن.

قوله: دليل نبوته خبرُه عن الغيوب الماضية أو المستقبلية[3]؟

قلنا: كلاهما، ولنبيِّنْ إخباره عليه السلام عن الغيوب الماضية والغيوب المستقبلة على سبيل التفصيل حتى يتمّ جواب السؤال الذي قبل هذا السؤال.

أما إخباره[4] عن الغيوب الماضية؛ فكما ذَكَرَهُ عليه السلام مِن قصص الأنبياء

---

(١) في (ب) و(ج): «لنا».

(٢) في (ب) و(ج): «لعارضوه».

(٣) في (ب) و(ج): «المستقبلة».

(٤) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

مع أُممهم، نحو قصة موسى وهارون عليهما السلام[١] مع فرعون، وما جرى عليه بعد الولادة إلى أن بلغ مبلغَ النبوّة، وكيفية بعثته ودعوته لفرعون إلى أن أغرقه الله[٢].

ونحو قصة يوسف[٣] مع إخوته وما جرى عليه إلى آخرِ أمره، وكقصة إبراهيم ونوح[٤] وغيرهم من الأنبياء، كلّ ذلك قصصٌ مُفصَّلةٌ طويلةٌ.

مع أنّ المعلوم من حال[٥] عليه السلام أنه ما كان يعرف الكتابة ولا القراءة ولا تلمذ[٦] لأحدٍ من أهل الكتاب، ثم إنه ذكر هذه التفاصيلَ الطويلة ـ ومخالفوه من أهل الكتاب كانوا يسمعون ما يذكُره في كتابه ـ ولم يُنقل عنهم أنهم خطّؤوه[٧] في شيء من هذه القصص، ومعلومٌ أيضاً أن مثل هذه التفاصيل لا يمكن إصابتُها بالتبخيت.

وقد نبه الله تعالى على أن ذلك من معجزاته فقال تعالى بعد تمام قصة يوسف عليه السلام[٨]: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ [يوسف: ١٠٢]، وقال بعد تمام قصة نوح: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: ٤٩].

وأما إخباره عن الغيوب المستقبلية[٩] فكثيرةٌ: منها في القرآن، ومنها في غيرها، ولنذكرْها هنا[١٠].

---

(١) قوله: «وهارون عليهما السلام» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى وقومه».

(٣) زاد في (ج) هنا: «ع م».

(٤) زاد في (ج) هنا: «عليهما السلام».

(٥) في (ج): «حاله».

(٦) في (ب) و(ج): «القراءة والكتابة ما تلمذ».

(٧) في (ج): «أخطأوه».

(٨) قوله: «عليه السلام» زيادة من (ب) و(ج).

(٩) في (ب) و(ج): «المستقبلة».

(١٠) في (ب) و(ج): «فلنذكرها هاهنا».

أما ما في القرآن، فمنها: قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا[١]﴾ إلى قوله: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا﴾ [البقرة: ٢٣-٢٤]، فالقرآن إن كان ناقضاً للعادة فقد تم كونهُ معجزاً.

وإن لم يكن ناقضاً للعادة، فالعادة تقتضي أن يأتوا بمثله؛ لِما بيّنّا من قوة دواعيهم إلى ذلك.

فقوله ﴿وَلَن تَفْعَلُوا﴾ هو[٢] خبرٌ عن غيبٍ، فجرى مجرى قوله: «إن الشمس لا تطلع غداً».

وثانيها: قوله تعالى[٣]: ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِيٓ أَدۡنَى الۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ * فِي بِضۡعِ سِنِينَ﴾[٤] إلى قوله: ﴿وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ الۡمُؤۡمِنُونَ * بِنَصۡرِ اللَّهِ[٥]﴾، ثم قال: ﴿وَعۡدَ اللَّهِۖ لَا يُخۡلِفُ اللَّهُ وَعۡدَهُۥ﴾ [الروم: ١-٦]، وهذا في قصة الروم والمجوس؛ لأن هرقل وكسرى تقابلا[٦] فغلبت الروم ـ وكان هوى المسلمين أن تغلب النصارى؛ لأنهم أهلُ كتاب وكان هوى المشركين أن تغلب المجوس ـ فأخبر الله تعالى المسلمينَ أن الروم سيغلب[٧] بعد كونهم مغلوبين، فأنكر ذلك[٨] المشركون، فتراهن على

---

(١) زاد في (ج) هنا: ﴿فَأۡتُوا بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾.

(٢) قوله: «هو» سقط من (ج).

(٣) قوله: «قوله تعالى» سقط من (ج).

(٤) الآيات وردت مرة واحدة في (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: ﴿يَنصُرُ مَن يَشَآءُ﴾.

(٦) في (ج): «تقاتلا».

(٧) في (ب) و(ج): «بأن الروم سيغلبون».

(٨) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

ذلك أبو بكر رضي الله عنه[١] وأمية بن خلف، فكان الأمر فيه على ما أخبر عنه تعالى[٢].

وثالثها: قوله تعالى: ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ﴾ [آل عمران: ١٥١] ففعل ذلك تعالى حتى[٣] رُوي عنه عليه السلام أنه قال: «نُصرتُ بالرعب»[٤].

ورابعها: قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: ١] يعني بذلك ما وعَدَهُ الله[٥] من فتح مكة، ثم أنجزه الله تعالى[٦] ما وَعَدَه.

وخامسها: قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ إلى آخر الآية [النور: ٥٥]، فكان كما أخبر.

وسادسها: قوله تعالى في انهزام المشركين ببدر: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ [القمر: ٤٥].

وسابعها: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ [الفتح: ٢٧].

وثامنها: قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٣].

وتاسعها: قوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَٰذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنكُمْ[٧]﴾ [الفتح: ٢٠].

---

(١) في (ج): «رض».

(٢) في (ج): «الأمر فيه كما أخبر الله تعالى عنه».

(٣) في (ج): «ففعل الله ذلك حتى».

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الصلاة، باب قول النبي ﷺ جعلت لي الأرض مسجداً وطهورا (٤٣٨).

(٥) قوله: «الله» سقط من (ج).

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) قوله: ﴿وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنكُمْ﴾ زيادة من (ب) و(ج).

وأما في غير القرآن، فكقوله[١] عليه السلام لعلي رضي الله عنه[٢]: «تقاتل بعدي الناكثين[٣] والقاسطين والمارقين»[٤]، وإنذاره عليه السلام له بقتله ذا الثدية[٥] المخدج[٦]، وقوله عليه السلام[٧] لعمّار: «تقتلك الفئة الباغية»[٨]، وقوله عليه السلام[٩] لسراقة: «كأني بك وقد لبستَ[١٠] سوارَي[١١] كسرى»[١٢].

وإذ عرفتَ ذلك فنقول: لا شك أن هذه أخبارٌ[١٣] تفصيليةٌ عن الحوادث

---

(١) في (ب) و(ج): «فقوله».

(٢) في (ج): «كرم الله وجهه».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «الناكثين»، وفي (أ): «الناكبين»، وهو الموافق للرواية.

(٤) أخرجه الشاشي في «مسنده» (٣٢٢)، بلفظ: «أمر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علياً أن يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين».

(٥) في غير (ج): «السلام لقتله ذات الثدية».

(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «اليد».

أخرج ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الجمل وصفين، ما ذكر في الخوارج (٣٧٩١٥)، بلفظ: عن علي، قال: لما كان يوم النهروان لقي الخوارج فلم يبرحوا حتى شجروا بالرماح فقتلوا جميعاً، فقال علي: اطلبوا ذا الثدية، فطلبوه فلم يجدوه فقال علي: ما كذبت ولا كذبت، اطلبوه، فطلبوه فوجدوه في وهدة من الأرض عليه ناس من القتلى، فإذا رجل على يده مثل سبلات السنور، قال: فكبر علي والناس، وأعجب الناس وأعجب علي.

(٧) في (ج): «ع م».

(٨) أخرجه الترمذي في «سننه»، أبواب المناقب، باب مناقب عمار بن ياسر رضي الله عنه (٣٨٠٠)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٩) في (ج): «ع م».

(١٠) في (ب) و(ج): «لسراقة: ستلبس».

(١١) في (ج): «سوار».

(١٢) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب الاختيار في التعجيل بقسمة مال (١٣٠٣٣).

(١٣) في (ج): «الأخبار».

المستقبلة، ولا نشكُّ[١] في أن ذلك خارقٌ للعادة؛ لأن أهل النجوم ـ وإن كان يتّفق لهم الصدقُ في بعض الأوقات ـ ولكن لا يكون ذلك إلا في خبرٍ إجماليٍّ، فأما[٢] في الأخبار التفصيلية فلا.

وأيضاً: فإنه وإن اتفق[٣] لهم الصدقُ في خبر واحد يتفق لهم الكذب في عشرة! ومعلومٌ أن ذلك لم يتّفقْ له عليه السلام وإلا لاشتُهر، بل القومُ كلُّهم كانوا متوافقين ـ مع شدّة عداوتهم له ـ إلى[٤] أنه عليه السلام صادقُ اللهجة فيما عدا دعواهُ للنبوة[٥]، فثبت أنّ إخباره عليه السلام[٦] عن الغيوب معجزٌ.

ثم إخبارُه[٧] عن الغيوب المستقبلة لا يمكنُ أن يكون هو الدليلَ[٨] على نبوته عليه السلام[٩] فقط؛ لأنه عليه السلام كان يكلفُ الناسَ بالاعتراف بنبوّته مع أن مُخبَرات هذه الأخبار لم تكن واقعة! نعم[١٠] إنها بعدَ وقوعها تكونُ مؤكِّدةً للأدلة الماضية.

ولنذكر الآن الجواب عن الاعتراضات المذكورة على الوجه الثالث:

---

(١) في (ج): «ولا شك».

(٢) في (ب) و(ج): «وأما».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «فإنه وإن اتفق»، وفي (أ): «فلأنهم إلا أن يتفق».

(٤) في (ب) و(ج): «على».

(٥) في (ب) و(ج): «النبوة».

(٦) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٧) في (ب) و(ج): «معجزة بل إخباره».

(٨) في (ب) و(ج): «يكون دليلًا».

(٩) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «بل».

قوله: لم قلتم: إن ظهور الغرائب[١] عليه السلام منقول على التواتر؟

قلنا[٢]: لا نعلم ـ من حيث العادة ـ أنّ من لم يظهر عليه شيءٌ من الغرائب والعجائب أصلاً استحال أن يجتمع الجمعُ العظيمُ على إسنادها إليه كذباً؛ لأن الذين يضعون تلك الأكاذيب إما الأعداء، أو الأصدقاء.

والأول ظاهر[٣] الفساد، وأما الأولياء فهو أيضاً باطل؛ لأن المسلمين يعلمون ـ بالضرورة ـ أن محمداً عليه السلام[٤] كان يحُرّمُ الكذب، وكان مانعاً قومَه منه، فيستحيل من جمهور المسلمين أن يضعوا الأكاذيبَ في تعظيمِ شأن النبي عليه السلام[٥] مع علمِهم الضروريِّ بأنه ـ لو ثبتُ دينُه ـ لكانوا يستحقون على تلك الأكاذيب عذاباً عظيماً.

قوله: المخبرون عن الغرائب التي بلغت إلى حدّ المعجز لم يبلغوا حدَّ التواتر.

قلنا: لا نُسلّم!

قوله: نعارضها[٦] بالمعجزات المنقولة عن ماني وزرادشت.

قلنا: قد بيّنّا أن كثرة المجوس والمانوية ـ في ابتداء الأمر ووسطه ونهايته ـ غيرُ معلومة، وأما في ديننا فهذه الكثرة معلومةٌ بالضرورة.

قوله: لو وُجدت هذه المعجزاتُ لنُقلت كلُّ واحدةٍ[٧] منها على التواتر.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عليه».

(٢) زاد في (ج) هنا: «لأنا».

(٣) في (ب) و(ج): «الأصدقاء، فأما الأعداء فظاهر».

(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٥) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٦) كذا في (ب) و(ج): «نعارضها»، وفي(أ): «تعارضها».

(٧) في (ج): «لنقل كل واحد».

قلنا: يحتمل[١] أن يقال: المشاهدون لكلِّ واحدةٍ منها[٢] ما بلغوا إلى حدِّ التواتر، فلهذا لم تُنقَلْ كلُّ واحدةٍ منها[٣] على التواتر.

لا يقال: هذه المعجزاتُ لا تخلو إمّا أن يقال: إنه لم يشاهدْ شيئاً منها قومٌ من أهل التواتر، أو يُقال[٤]: إنه شاهد شيئاً منها قومٌ من أهل التواتر.

فإن كان الأولُ كان وجودُ كلِّ واحدةٍ[٥] منها مشكوكاً فيه، ومتى كنا شاكّين في صحة كلِّ واحدة[٦] منها لم يُمكنّا[٧] القطعُ بصحة شيءٍ منها، فسقط الاستدلالُ.

وإن كان الثاني وجب أن تُنقل تلك الواحدة[٨] نقلًا متواتراً؛ لأنه لما شاهدها[٩] قومٌ تقوم الحجة بنقلهم، ولا شكَّ أنّ دواعيَ المسلمين كانت متوفرةً على نقلِ[١٠] معجزاتِ محمدٍ صلى الله عليه[١١] والموانعَ كانت زائلةً عنهم؛ بدليل أن القرآن الذي هو أعظمُ معجزاته نُقل نقلاً متواتراً.

ومتى كان الشيء العظيم شاهدَهُ أقوامٌ تقوم الحجةُ بنقلهم، ثم كانت

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «يحتمل»، وفي (أ) تحتمل.

(٢) في (ج): «واحد منهما».

(٣) في (ج): «لم ينقل كل واحد منهما».

(٤) في (ج): «ويقال».

(٥) في (ب) و(ج): «واحد».

(٦) في (ب) و(ج): «واحد».

(٧) في (ج): «يمكننا».

(٨) في (ج): «ينقل ذلك الواحد».

(٩) في (ج): «شاهده».

(١٠) قوله: «نقل» سقط من (ب) و(ج).

(١١) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

دواعيهم[١] في غاية التوفر، وكانت الموانعُ زائلةً عنهم ـ بالكُلّيّة ـ فحينئذٍ يجب أن يصيرَ ذلك الشيء منقولاً نقلاً متواتراً، ولما لم يُنقل شيءٌ من هذه المعجزات على التواتر سقط الاستدلالُ به.

لأنّـا نقول: هبْ أن كلَّ واحدة[٢] من المعجزات غيرُ مقطوع بها[٣]! لكن لم لا يجوز أن يكون الكلُّ ـ من حيث هو كلٌّ ـ مقطوعاً به؛ كما أنّـا إذا رأينا أقوماً بلغوا إلى حدِّ التواتر، ثم إن كلَّ واحدٍ منهم أخبَرنا بخبرٍ مخصوص، فإنا نُجوّزُ على كلّ واحدٍ منهم كونَهُ كاذباً في خبره، مع أنّـا نعلم ـ بالضّرورة ـ أنهم بأسْرِهم[٤] ما كانوا كاذبين! فكذلك هنا[٥].

قوله: إن تجويزَ انخراق العادات يفضي إلى السفسطة.

قلنا: هذا الإشكال لازمٌ[٦] على جميع الفِرق؛ فإن الفلاسفة الذين هم أبعدُ الناس عن تجويز انخراق العادات جوّزوا ذلك في خمسة[٧] مواضع:

أولها: أنهم جوّزوا حدوثَ الإنسان على سبيل التولُّد لا على سبيل التوالُد.

وعلَّلوا ذلك بأن قالوا: لا شك أن البدنَ الإنساني إنما يكونُ لاجتماع العناصر الأربعة على كميةٍ مخصوصةٍ وكيفية مخصوصةٍ، وإجماعها[٨] على ذلك الوجه خارج الرحم ممكن؛ لأن حصول تلك الأجزاء العنصرية على القدر الواجب من الكمية لا

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «متوفرة».

(٢) في (ب) و(ج): «واحد».

(٣) في (ب) و(ج): «به».

(٤) في (ب) و(ج): «بأسرها».

(٥) في (ج): «ههنا».

(٦) في (ب) و(ج): «وارد».

(٧) قوله: «خمسة» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «واجتماعها».

أزيدَ ولا أنقصَ[١] ممكنٌ، ثم تصغيرُ أجزاءِ كلّ واحدٍ منها على الوجه المعتبر في البدني[٢] الإنساني ممكنٌ، واختلاطُ تلك الأجزاء المتصغرة أيضاً ممكنٌ، وبقاء ذلك الاختلاط مقداراً من الزمان ثم[٣] فيه تفاعلها ممكنٌ، ومتى حصل ذلك التفاعلُ كان تكوُّن البدن الإنساني ممكناً، ومتى تمّ تكوُّنه كان فيضانُ النفس عليه واجباً، فإذن تكوُّن الإنسانُ ـ على سبيل التولُّد ـ أمرٌ[٤] ممكنٌ.

وثانيها: أنّ المبدأ الـمُعِدّ لحدوث[٥] الحوادث في هذا العالم هو التشكُّلات السماوية، وتلك التشكُّلاتُ لا نهايةَ لها، فكيف يمكنُ القطعُ بأنه لا يَحدثُ فيها من التشكُّلات الغريبة ما يقتضي انخراقَ العادات؟

وثالثها: أن العناصر إذا اجتمعَت وتفاعلَت حتى اكتسبت صورةَ[٦] اللحمية والعظمية، فطبائعُها النوعيةُ باقيةٌ لها، فالأرضُ ـ التي هي جزءُ البدن الحيواني ـ لـم تَبطُلْ أرضيّتُها، والنار ـ التي هي جزءٌ[٧] ـ لـم تبطُلْ ناريّتُها، وصحّحوا هذه القضية بحجة قوية.

ثم إن الصورة اللحمية حاصلةٌ بتجميع[٨] أجزاء اللحم، واللحمُ مركّبٌ من أجزاء نارية وهوائية ومائية وأرضية، وتلك الأجزاء طبائعُها باقية، فالنار[٩]

---

(١) في (ب) و(ج): «لا أنقص ولا أزيد».
(٢) في (ب) و(ج): «البدن».
(٣) في (ب) و(ج): «يتم».
(٤) قوله: «أمر» سقط من (ب) و(ج).
(٥) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «بحدوث».
(٦) في (ج): «الصورة».
(٧) في (ج): «جزءه».
(٨) في (ج): «لجميع».
(٩) في (ج): «والنار».

ـ التي هي جزءُ اللحم ـ صورتُها النارية باقيةٌ، وكذا[١] الهواء والماء والأرض صُورُها النوعيةُ باقيةٌ.

وهي إنما اتّصفت بالصورة اللحمية؛ لأن كيفيّاتها انكسَرت وانتهَت إلى حدٍّ معيّنٍ مثلاً صارت حرارةُ النار حرارةً[٢] فاترةً منتهيةً ـ في الفُتور ـ إلى حدٍّ معين، وكذلك برودةُ الماء انكسرَت وانتهَت إلى حدٍّ معيَّنٍ.

ثم إن النار متى كانت حرارتها على ذلك الحدّ المخصوص، فإنها تستعدُّ لقَبول الصورة اللحمية، وإذا كان كذلك وجب أن يقال: لو قدّرنا انكسارَ حرارةِ النار الصـرْفةِ بسببٍ من الأسباب وانتهائها إلى ذلك الحدّ الذي عنده استعدّت ـ حين كان جزءُ اللحم ـ لقَبول الصورة اللحمية، فيجبُ أن يتصف[٣] حينئذٍ باللحمية، حتى يتولد اللحمُ عن النار الصرفة.

وإذا جاز ذلك جاز أيضاً أن يعرضَ بجزءٍ[٤] آخرَ من النار الصرفة حدٌّ آخرُ من الكيفية لأجله يتصف بالعظمية، وهكذا في سائر الأعضاء.

وهذا[٥] يؤدّي إلى تجويز تكوُّن[٦] البدن من كلِّ واحدٍ واحدٍ من العناصر البسيطة، فثبتَ أن هذا التجويزَ قائمٌ في العقل، مع أنّـا نقطع في كلِّ واحدٍ من الأشخاص الذين نشاهدهم أنهم لم يتولَّدوا من عنصر واحدٍ فقط!

---

(١) في (ب) و(ج): «وكذلك».

(٢) قوله: «حرارة» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «تتصف».

(٤) في (ب) و(ج): «لجزء».

(٥) في (ج): «هذا».

(٦) في (ب) و(ج): «إلى التجوز أن يتكون»، وفي (ج): «إلى التجويز أن يتكون».

ورابعها: أن البدن الإنساني إذا كان إنما يتولَّدُ عن[١] العناصر الأربعة بشرطِ[٢] أن يكون لكلِّ واحدٍ منها إلى الآخر نسبةٌ مخصوصةٌ في المقدار، فلو قدّرنا اجتماع[٣] أجزاءً صغيرةً جداً من العناصر الأربعة بحيث يكون نسبة بعضها إلى بعضٍ كنسبة أجزاء العناصر التي في بدَن الإنسان بعضها إلى بعض؛ فعلى هذا التقدير يلزمنا تجويزُ أن يتولّدَ إنسانٌ على مقدار البقّة.

وعلى هذا التقدير لا نأمن أن يتولّد إنسانٌ أصغرُ من[٤] البقّة بحيث يكونُ أفضلَ من كلّ من مضى من[٥] العلماء في جميع العلوم، فهذا التجويزُ قائمٌ، ولا يمكن إقامةُ دلالةٍ[٦] على امتناعِه، مع أنّـا نجد العلمَ الضروريَّ بأنه لا يُوجد.

وخامسها: أن المواد العنصرية مطيعةٌ للحركات[٧] الفلكية، فنحن إذا غمضنا العين فمن الجائز أن يقال: إنه حدثَ تشكُّلٌ فلكيٌّ يقتضي انقلابَ ماءِ جيحون دماً، ثم[٨] زال ذلك التشكُّلُ في الحال[٩] حتى صار جيحونُ مرةً أخرى ماءً كما كان.

فهذا التجويزُ لا يُمكنُ دفعُهُ ببرهانٍ قاطع مع أني أعلم ـ بالضرورة ـ أنه ما كان الأمر كذلك.

---

(١) في (ج): «من».

(٢) في (ج): «شرط».

(٣) «اجتماع» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «مقدار».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «جميع».

(٦) في (ب) و(ج): «دليل».

(٧) في (ب) و(ج): «مطيعات للتحريكات».

(٨) زاد في (ب) و(ج) هنا: «إذا».

(٩) في (ج): «ذلك الشكل خفي الحال».

فثبت ـ من هذه الوجوه ـ أن تجويز انخراق العادات لازمٌ على جميع الطوائف والعقلاء.

بقي[١] قولهم: فكيف يحصل القطعُ بعدم وقوعها مع القطع بجوازِ وقوعها؟

قلنا: لا استبعادَ في أن يخلق الله تعالى[٢] عِلمًا ضرورياً بأنها لا تقَعُ، ويكون ذلك العلم حجةً له على عبادِهِ في تعريفِهم صدْقَ أنبيائه ورسله، وتعريفِهم الفرقَ بين المحسن والمسيء، وبين المستحقّ وغير المستحقّ!

وإذا[٣] لم يكن هذا المعنى ممتنعاً ـ مع أنّا بيّنّا أنه لا بدّ لجميع العقلاء من الاعتراف به ـ ثبت[٤] أنه لا بدّ من الاعترافِ به[٥].

قوله: لم قلت: إنّ كلَّ من ظهر عليه المعجزُ[٦] كان نبياً.

قلنا: لِما مضى.

قوله: لم لا يجوزُ أن يكون ذلك لأجل قوّةٍ نفسانية، أو بخاصية ذواتية[٧]، أو للاستعانة[٨] بالفلكيات، أو للاستعانة[٩] بالجنّ والشياطين؟

قلنا: هذه الاحتمالات الأربعة ساقطة على مذهبنا؛ لأنّا بيّنّا أنه لا مؤثّرَ[١٠] ـ في

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «بقي»، وفي (أ): «نفي».
(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٣) في (ب) و(ج): «فإذن».
(٤) في (ج): «فثبت».
(٥) قوله: «به» سقط من (ج).
(٦) في (ب) و(ج): «ظهرت المعجزة عليه».
(٧) في (ب) و(ج): «لخاصية حيوانية».
(٨) في (ب) و(ج): «لاستعانة».
(٩) في (ب) و(ج): «لاستعانة».
(١٠) في (ب) و(ج): «يؤثر».

الوجود ـ إلا قدرة الله تعالى، واستقصينا في الرّدّ على المنكرين لهذا الأصل[١] استقصاءً شافياً فلا يتوجّه علينا هذا السؤال.

نعم هو[٢] لازمٌ للمعتزلة! وهم لا يتمكّنون ـ عُمرَ الدهرِ ـ من إقامة الدلالة على إبطالها! وغايتُهم أن يقولوا: إنه مفسدةٌ للمكلَّفين، فيجبُ على الله تعالى[٣] أنه يمنع الكاذبَ منها.

وقد بيّنّا نحن[٤] أنّ بتقديرِ تسليمِ صحة الإيجاب على الله تعالى! فليس هنا[٥] وجهُ وجوب؛ لأن المكلَّف إذا جوَّز أن يكون حدوثُها لا من قبل الله تعالى، فلو قطع بذلك لكان المكلف قد[٦] أُتي[٧] من قِبَلِ نفسِه لا من قبل الله تعالى.

قوله: لم قلتَ: إن الفعلَ الخارقَ للعادة يحتمل أن يكون قائماً مقام التصديق؟

قلنا: لأنه قائمٌ مقامَه في الشاهد، ولو كانت دلالتُه عليه مُمتنعة لِما وقع في الشاهد.

قوله: يلزم أن تكون فاعليةُ الله[٨] لغرضٍ.

قلنا: إن أردتُم به أن يكونَ إيجادُ الله للمعجزِ[٩] لأجل دلالته على الصدق، فلم قلتُم: إن الغرضَ ـ بهذا التفسير ـ مُحالٌ؟ وإن أردتُم به شيئاً آخرَ فاذكروهُ؛ لنتكلّمَ عليه.

---

(١) في (ج): «على منكري هذا الأصل».

(٢) في (ج): «بلى إنه».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «منها ونحن قد بينا».

(٥) في (ج): «ههنا».

(٦) في (ب) و(ج): «قطع المكلف بذلك لكان قد أتى»، وفي (أ): «لكن المكلف وقد أتي». وحذفنا الواو لجعل العبارة أوضح.

(٧) زاد في (ج) هنا: «المكلف».

(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٩) في (ج): «للعجز».

قوله: لم قلتُم: إنه ما فعلَهُ إلا لكونه دالًّا على الصدق مع أنّ هنا[١] جهاتٍ أُخرَ كثيرةً يمكن أن يكون فعلُه تعالى له لأجل تلك الجهات؟

قلنا: العلمُ الضروريُّ حاصلٌ بأنه تعالى لم يفعل هذه المعجزاتِ إلا لأجل التصديق، والجوازُ العقليُّ في أن يكون[٢] إيجادُه تعالى للمعجزات لا تكون[٣] لأجل التصديق، ولا[٤] يقدح في ذلك العلم الضروريِّ.

أما بيانُ العلم الضروري: فلأنّ كلَّ نبي أظهرَ معجزةً فكلُّ من حاول القدحَ في نبوته ادّعى أنّ تلك المعجزاتِ ليست مِن فعل الله تعالى، بل هي من قبيل[٥] السّحر والطِّلّسمات والاستعانة بالجن والشياطين!

وكلُّ من سلّم أنها مِن فعلِ الله تعالى سلّم دلالتها على الصدق، ولم يتّفق لقومِ نبيٍّ[٦] من الأنبياء أنْ سلّمَ[٧] أن المعجزَ الذي ظهر عليه إنما ظهر عليه من قبلِ الله تعالى، ثم نازع[٨] بعدَ ذلك في دلالته على الصدق.

ولولا أنّ العلمَ الضروريَّ حاصلٌ بأن الله تعالى لا يفعل الفعلَ الخارقَ للعادة إلا لأجل تصديق المدّعي، وإلا ما[٩] استمرّت هذه العادةُ.

وأما بيانُ أنّ التجويزَ العقليَّ لإحداث الله تعالى المعجزَ لا لأجل التصديق لا

---

(١) في (ج): «ههنا».
(٢) قوله: «يكون» سقط من (ب) و(ج).
(٣) قوله: «تكون» سقط من (ب).
(٤) في (ب) و(ج): «لا».
(٥) في (ب) و(ج): «بل من قبل».
(٦) في (ب) و(ج): «لنبي».
(٧) زاد في (ب) هنا: «له».
(٨) في (ب) و(ج): «نوزع».
(٩) في (ب) و(ج): «لما».

يمنع من دلالة المعجز على الصدق: أن يقول: إن حُمرةَ[١] الخجل[٢] وصُفرةَ الوجل يفيدان العلم الضروريّ بحصول الخجل[٣] والوجل، مع أنه يجوز حصولُ تلك الحمرة والصفرة عقلاً من غير حصول معنى الخجل[٤] والوجل.

أما على مذهب مَن أسندَ الحوادثَ الحادثةَ في عالمنا هذا[٥] إلى الفاعلِ المختار، فالأمر ظاهرٌ؛ لاحتمال أن يخلق اللهُ تعالى تلك الحُمرةَ والصفرةَ من غير أن يخلق في ذلك الشخص معنى الخجل[٦] والوجل.

وأما على مذهبِ مَن أسندَها إلى علةٍ مُوجبةٍ فهو لازم عليه أيضاً؛ لأن التشكُّلاتِ السماويةَ مبادئُ[٧] لحدوثِ الحوادث الأرضية، فمن الجائز أن يحدث تشكُّلٌ سماويٌّ يقتضي حدوثَ تلك الحُمرةِ والصُّفرةِ من غير حصول معنى الخجل[٨] والوجل هناك.

وكذلك قد بيّنّا أن المسلمين والفلاسفةَ اتفقوا على جواز[٩] تكوُّنِ الإنسان على سبيل التولُّد لا على سبيل التوالُد، مع أنّا إذا رأينا إنساناً فإنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنه إنما حدث بالتوالُد.

وكذلك إذا غاب زيدٌ عنّا ثم شاهدناه مرةً أخرى، فلا استحالةَ في العقل أن

---

(١) في (ب): «الصدق فلأن».

(٢) في (ج): «الصدق فلأن حمرة الخجل».

(٣) في (ب) و(ج): «الخجالة».

(٤) في (ج): «الخجالة».

(٥) قوله: «هذا» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «الخجالة».

(٧) في (ج): «مباد».

(٨) في (ب) و(ج): «الخجالة».

(٩) في (ب) و(ج): «تجويز».

يقال: إن الله تعالى خلق إنساناً آخرَ على صورة زيدٍ وتخطيطِه وشكلِه من غير أن يكون بينهما مخالفةٌ في الصورة والشكل أصلاً.

وهو أيضاً لازم على مذهب الفلاسفة؛ إذ لا استحالةَ في العقل أن يتكوّنَ إنسانان تكوُّنَين[١] متماثلَين من كلّ الوجوه.

ثم إنا ـ مع هذا التجويز ـ نعلم ـ بالضرورة ـ أن زيداً الذي رأيته الآن هو الذي رأيته بالأمس!

وهذه الأمثلة فيها كثيرةٌ، والمقصودُ منها بيانُ أنّ الإمكانَ العقليَّ لا يُنافي حصولَ العلمِ الضروريّ بأن الواقعَ هو أحدُ طرفَي المُمكن دونَ الآخر.

وحاصلُ الأمر فيه: أنّ هذا علمٌ ضروريٌّ جعلهُ الله تعالى[٢] حجةً على عباده في معرفة صدق أنبيائه ورسله، وفي[٣] العلم بامتياز المحسن عن المسيء، والمستحقّ عن غير المستحقّ.

وإذا[٤] عرفتَ ذلك ثبت أنّ دلالةَ هذه الأمور على مدلولاتها دلالاتٌ[٥] عرفيةٌ[٦] ـ أعني: أنها غير واجبةٍ عقلًا ـ وهي مع ذلك[٧] تُفيد العلمَ بمدلولاتِها، وإذا ثبت ذلك فدلالةُ المعجز على الصدق من هذا القبيل عندَنا، وذلك واضحٌ.

ولا جوابَ[٨] عن السؤال الأول.

---

(١) في (ب) و(ج): «يكونان».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «في».

(٤) في (ب) و(ج): «إذا».

(٥) في (ج): «دلالة».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «عرفية»، وفي (أ): «عقلية».

(٧) في (ب): «ومع ذلك»، وفي (ج): «ومع ذلك فهي».

(٨) زاد في (ب) و(ج) هنا: «للمعتزلة».

والعجبُ من المعتزلة أنهم كانوا أبداً يُشنّعون على أصحابنا ويقولون: لـمّا لم يقبُحْ من الله[١] عندكم شيءٌ أصلًا لم يقبُحْ منه إظهارُ المعجِز على الكذّابين، ومع هذا التجويز لا يُمكنُكم معرفةُ صدق النبيّ[٢].

وهذا الإلزامُ في غاية الركاكة ـ بالحقيقة[٣] ـ وذلك؛ لأن توجيه هذا السؤال أن يقال: إذا جوّزتُم أن يفعل الله تعالى[٤] هذا المعجزَ لا لأجل التصديق، بل لأجل الإضلال فكيف تعرفون[٥] أنه ما فعله إلا لأجل التصديق؟

فهذا الإشكالُ إنما جاء من تجويز أن يفعل اللهُ المعجزَ لا لأجل التصديق، وهذه القضية مما لا يُمكنهم إنكارُها، إلا لِـما يقولونه[٦] من أن ذلك مفسدةٌ للمكلَّفين، وإنه غير جائزٍ.

ونحن قد بيّـنّا أنه لا وجهَ لإيجاب ذلك على الله تعالى؛ لأن حصولَ هذا المعجز[٧] يحتملُ وجوهاً كثيرةً سوى التصديق، فلو[٨] جزم المكلَّفُ بحملِه على التصديق ـ مع احتمال سائر الوجوه ـ لكان التقصيرُ منه لا من الحكيم تعالى.

فإذن لا مطمعَ للمعتزلة في امتناع ظهور المُعجز لا لأجل التصديق[٩]، بل لا بدّ لهم من الاعتراف بأنه يجوزُ عقلاً حدوثُ المعجز لا للدلالة على الصدق[١٠].

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) زاد في (ج) هنا: «صلعم».

(٣) في (ب) و(ج): «في الحقيقة».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «يعترفون».

(٦) في (ج): «يمكنكم إنكارها إلا لـما تقولونه».

(٧) في (ج): «هذه المعجزة».

(٨) في (ج): «فلو».

(٩) زاد في (ج) هنا: «عقلاً».

(١٠) في (ج): «التصديق».

نعم[١] التفاوُت في أنّـا متى عددنا ذكرَ الوجوهِ التي يحسُن لأجلها فعلُ المعجز مما عدا التصديق؛ فإنه يزدادُ على الأشعرية وجهٌ آخرُ يخصُّهم، وهو: أنه يحسُن من الله تعالى فعلُ كلّ شيء.

ومعلومٌ أن الإشكال ـ لو لزم ـ فإنما يلزم من جوازِ ظهورِ المعجز لا لأجل التصديق، فإن قَدَرنا على بيان أنّ هذا التجويزَ لا يمنعُ من الدلالة، فقد سقط السؤالُ عنا وعنهم، وإن لم نقدِرْ فقد توجّهَ السؤالُ علينا وعليهم، فعُلم أنه لا فضلَ لهم في هذا الباب علينا، وأن هذا الإشكال لا يندفعُ بمذهبهم أصلاً، فقد ظهر دلالةُ المعجز على الصدق سواءٌ حكمنا بأنه يحسُن منه تعالى[٢] فعلُ كلّ شيء، أو لم نحكُم[٣] بذلك.

وأما المعتزلة فقد بيّـنّا أنه لا ينفعهم في هذا المقام الاعتزال[٤] بل نقول: إنه يضـرُّهم؛ لأنه لا يمكنهم الجوابُ عن سؤال الداعي وسؤال العلم، وأن[٥] جميع أصولهم في الحسن والقبح تنهدم بهذَين السؤالين!

فإذا بنَوا تصحيحَ النبوّة على هذا الأصل ـ وهذا الأصل مزيّفٌ بهذَين السؤالَين[٦] اللذين لا يُمكن الجوابُ عنهما ـ فحينئذٍ ينسدُّ عليهم بابُ معرفة النبوة!

وهذا آخرُ الكلام في الجواب عن الاعتراضات، أما[٧] المعارضات:

فقوله: لو صحّت النبوّةُ لصحَّ التكليفُ، لكنه لا يصحُّ التكليفُ فلا تصحُّ النبوة.

---

(١) في (ب) و(ج): «بل».

(٢) في (ج): «يحسن من الله تعالى».

(٣) في (ج): «يحكم».

(٤) في (ب) و(ج): «في هذا المقام مذهبهم».

(٥) في (ب) و(ج): «سؤال العلم وسؤال المدعي فإن».

(٦) قوله: «فإذا بنوا» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «وأما».

قلنا: لا نزاعَ في أنه متى صحت النبوة فقد صح التكليف لكن لم قلتم: إنه لا يصح التكليف؟ وجميع[١] الوجوه التي ذكرتمُوها إنما تصحّ إذا قلنا: إنه يقبُحُ من الله تعالى أن يكلّفَ عبدَه بما لا يكون متمكّناً منه، أو بما لا فائدةَ فيه.

وكلُّ ذلك إنما يتوجّه على مذهب المعتزلة، فأما على مذهبنا فشيءٌ منه غيرُ واردٍ أصلاً.

قوله: دلالةُ المعجز على الصدق إما أن تكونَ ضروريةً أو نظرية.

قلنا: نظرية، ولا[٢] يلزمُ من صحّة حدوثِ المعجز عقلًا ـ لا للدلالة على الصدق ـ أن لا يكون له دلالة عليه؛ لأنّا بيّنّا أنّ دلالته عليه دلالةٌ عادية.

قوله: دلالةُ المعجز على الصدق إما أن تكون متوقفةً على عدم المعارضة، أو لا تكون.

قلنا: الامتيازُ بينَ العادة وبين ما يُخالفها أمرٌ ضروريٌّ؛ فإن وقعتِ المعارضةُ في زمان كان[٣] الإتيانُ بها خارقاً للعادة لم يكن ذلك الخارقُ معارضةً بل مُعجزاً في نفسه، اللهم إلا أن يُكذِّبَ صاحبُها الرجلَ المتقدِّم، لكنّا نعلمُ أنّ ذلك لا يقعُ وإلا لزم أن يكون أحدُهما كاذباً، فيكون المعجزُ ظاهراً على الكاذب، وإنه غير جائز.

وأما إن لم يكن خارقاً للعادة لم يكُن معارضة أصلاً.

وهذا[٤] هو الجوابُ عن سؤالهم عن ضبط المبعوث إليه، وضبط مكان المعجز.

---

(١) في (ج): «من جميع».

(٢) في (ج): «فلا».

(٣) في (ج): «وإذا وقعت زمانًا وكان».

(٤) في (ب) و(ج): «فهذا».

قوله: الذي يأتي النبيُّ به[١] إما أن يعلم[٢] حسنه، أو قبحه.

قلنا: هذا بناءً على التحسين والتقبيح، وإنه باطلٌ.

ثم إن سلّمنا ذلك! فمن الجائز أن يكون الغرضُ من بعثته[٣] تعليمَ حسُن ما لا طريقَ للعقل إلى معرفةِ حسنه، وهكذا في جانب القبح.

قوله: استمهالُ المدعوِّ يقتضي إفحامَ الرسول.

قلنا: أصول أدلة الإسلام ظاهرةٌ، والحمد لله! ومعرفتُها تحصل في أقلِّ مدةٍ، وأهونِ سعيٍ، والتطويلُ إنما يقع في حلّ[٤] الشكوك والشبهات وذلك مما لا حاجةَ إليه في معرفة النبوة.

قوله: صحةُ نبوة محمد عليه السلام[٥] موقوفةٌ على صحة النسخ، وإنه محال؛ لأنه يتضمن البداء[٦].

قلنا: لا نُسلّم أنّ النسخ يلزمُهُ البداء[٧].

قوله: لأنّ النهيَ عن الشيء بعدَ الأمر به يتضمّن أنه قد بدا للناشئ من قُبح[٨] ما كان خفيَ عليه قبل ذلك.

---

(١) في (ب) و(ج): «به النبي».

(٢) في (ب) و(ج): «نعلم».

(٣) في (ج): «بعثته»، وفيهما: «تعيينه».

(٤) في (ب) و(ج): «حال».

(٥) في (ج): «ع م».

(٦) في (ب) و(ج): «البدء».

(٧) في (ب) و(ج): «البدء».

(٨) في (ج): «قبحه».

قلنا: لا نُسلّم أنه إنما يحسن الأمرُ والنهي بحُسن[١] العقل وقُبحه، بل عندَنا لا حُسن ولا قبحَ إلا بالشرع.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن[٢] لم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى كان عالماً بأنّ ذلك الفعلَ يكون منشأً للمصلحة متى كان واقعاً في ذلك الوقت، وأنه يصير منشأً للمفسدة خارجَ ذلك الوقت، وكان عالماً بأن مصلحةَ المكلَّف أن لا يعلمَ أنه[٣] تعالى سينهاه عن ذلك الفعل بعد ذلك الوقت، فلا جرمَ يحسنُ منه أن يأمر[٤] به مطلقاً، ثم ينهاه عنه بعد ذلك.

قوله: اليهودُ تواتر خبرُهم[٥] عن موسى عليه السلام[٦] بأن شريعتَه لا تصير[٧] منسوخةً أبداً.

قلنا: قد بيّـنّا كذبَهم في دعوى التواتر!

وأيضاً: فقولُ موسى عليه السلام إنما كان[٨] حجةً لظهور المعجِز عليه، وقد بيّـنّا ظهورَ المعجز على محمد عليه السلام[٩]، فليس القدح في أحدِهما[١٠] بأولى من العكس، اللهم إلا أن يقدَحوا في ظهور المعجز على محمدٍ عليه السلام[١١]، وذلك مما سبق الجوابُ عنه.

---

(١) في (ج): «لحسن».

(٢) في (ب) و(ج): «ولكن».

(٣) في (ب) و(ج): «أن الله».

(٤) في (ب) و(ج): «يأمره».

(٥) في (ب) و(ج): «اليهود يتواترون الخبر».

(٦) في (ج): «ع م».

(٧) في (ب) و(ج): «لا تكون».

(٨) في (ج): «موسى ع م كان».

(٩) في (ج): «صلعم».

(١٠) في (ب) و(ج): «وليس القدح في أحدهما»، وفي (أ): «فليس القدح بأحدهما». وصبناها لما ترى.

(١١) في (ج): «ع م».

قوله: لو كان نبياً لدعا الناسَ إلى دينِهِ بالنظر والاستدلال.

قلنا: لا نزاع في ذلك! وقد بيّنّا ـ في مسألةَ النظر ـ أنّ أكثرَ القرآن مشتملٌ على أدلة التوحيد والنبوّة والرّدّ على المنكِرين.

قوله: لو كان نبياً لنصّ على الإمام.

قلنا: سيأتي في مسألة الإمامية إبطالُ هذه القاعدة.

قوله: إنه عليه السلام أمر بما يُعلم قبحُه ـ بالضرورة ـ مثل أعمال الحجّ.

قلنا: هذا بناءً على الحُسن والقُبح العقليَّين، وهو باطلٌ، وعندنا أنه يحسُنُ من الله[1] كلّ شيء، ثم إن سلّمنا ذلك فلا نُسلّم أنَّ قبحَ هذه الأشياء معلومٌ.

نعم[2] لا طريقَ في العقل إلى معرفةِ حُسنها، وذلك مما لا يمنعُ من القول بالنبوّة، بل يقتضي القولَ بصحّة النبوة، فهذا آخرُ الكلام في هذه المسألة[3].

المسألة الثانية: في لِـمّيةِ كون القرآن معجزاً:

اعلمْ أن الذي يجب تصديرُ هذه المسألة به أن نقول: الإتيانُ بمثلِ كلِّ واحدةٍ من سُوَرِ القرآن إما أن يكون معتاداً، أو لا يكون.

فإن كان معتاداً كان سكوتُ العرب ـ مع فصاحتهم، ومع شدّة عداوتهم له عليه السلام، ومع توفُّر دواعيهم على إبطال أمرِه، والقدح في دعواه ـ من أبهرِ المعجزات، وأظهر البينات.

وأما إن لم يكُن معتاداً كان لا محالةَ معجزاً فثبت، أنّ القرآن سواءٌ كان خارقاً

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) في (ب) و(ج): «بل».

(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وبالله التوفيق».

للعادة أو لم يكن فإنه لا بدّ وأن يكون مُعجزاً، وهذه نكتةٌ قاطعةٌ في دفع شغَبِ المنكرين.

ولنذكُر الآن طريقاً في حصر ما يُمكن من المذاهب في كون القرآن معجزاً، فنقول:

كونُ القرآن معجزاً إما أن يكون لكونه منعاً من المعتاد، أو لكونه فعلاً لغير المعتاد.

والأول هو القول بالصّرفة، وهو مذهبُ أبي إسحاق النظّام وأبي إسحاق النصيبي من المعتزلة، واختيار الشريف المرتضى من الشيعة.

وأما الثاني فهو على قسمين: لأن كون القرآن معجزاً إما أن يكون لأمرٍ عائدٍ إلى ألفاظه من غير اعتبارِ دلالتها[1] على المعاني، أو مع اعتبار دلالتها على المعاني.

والأول أيضاً على قسمين: لأنّ الأمور العائدة إلى ألفاظ القرآن من غيرِ اعتبار دلالتها على المعاني إما أن يكون أمراً يتوقّف حصولُه على اجتماع الكلمات، أو لا يتوقف.

فالقسم[2] الأول هو قولُ من يقول: القرآن إنما كان مُعجزاً لأسلوبه، فإنّ الفواصلَ والأسجاع أمرٌ لا يحصلُ إلا عند اجتماع الكلمات.

والقسم الثاني هو مذهبُ مَن جعلَ وجهَ الإعجاز هو الفصاحة، ثم فسّر الفصاحةَ بالسلامة عن التعقُّد والبراءة عن الثِّقَل على اللسان، وهو قولُ الجاحظ.

وأما إن قلنا[3]: القرآنُ إنما كان مُعجزاً لأمور عائدة إلى ألفاظه من حيث كونها دالّةً على المعنى.

---

(١) في (ب) و(ج): «دلالتهما».

(٢) في (ب) و(ج): «والقسم».

(٣) زاد في (ج) هنا: «إن».

فمن الظاهر أنّ دلالةَ اللفظ إما أن تُعتبر بالنسبة إلى تمام مسمّاه ـ وهو المسمّى بالمطابقة ـ أو بالنسبة إلى ما يكون داخلاً في المسمّى ـ وهو المسمى بالتضمُّن ـ أو بالنسبة إلى ما يكون خارجاً عن المسمى، وهو المسمى بالالتزام.

وإذا كان كذلك، فإعجازُ القرآن[١] أن يكون في دلالة ألفاظه[٢] على معانيه بالمطابقة، أو بالتضمُّن، أو بالالتزام.

فإن كان بالمطابقة فلا يخلو إما أن يكون لأمرٍ حاصل في كلّ القرآن فقط، أو فيه وفي أبعاضه.

فالأول[٣] هو قول من قال: إنّ القرآنَ إنما كان معجزاً لخلوِّه عن التناقض، وإن كان حاصلاً في مجموعه وأبعاضه معاً، فتلك المعاني إما أن تكون من الأمور التي يستقلُّ العقلُ بدركها، أو لا تكون.

فالأول[٤] هو قولُ من يقول: القرآن إنما كان معجزاً؛ لِما فيه من بيان الحقائق والمشكلات.

والثاني: قول من يقول: القرآن إنما كان معجزاً؛ لِما فيه من الإخبار عن الغيوب.

فهذه أقسامُ دلالة المطابقة، ودلالة التضمُّن مندرجةٌ فيها.

وأما دلالة الالتزام فهي مذهبُ مَن يقول: القرآن معجزٌ لفصاحته، وفسّر الفصاحة باشتمال الكلام على وجوه الاستعارة والتشبيه، والفصل والوصل، والتقديم

---

(١) زاد في (ج) هنا: «إما».

(٢) في (ج): «الألفاظ».

(٣) في (ج): «والأول».

(٤) في (ج): «والأول».

والتأخير، والحذف والإضمار؛ على ما لخّصناه في كتابنا المصنف في الإعجاز تلخيصاً لم يسبقنا إليه أحدٌ ممن تقدّمنا.

فظهر ـ بهذا الحصر ـ أنّ كون القرآن معجزاً إما أن يكون للصرفة، أو للنظم، أو لسلامة ألفاظه من التعقيد[١]، أو لخلوّه من[٢] التناقض، أو لاشتماله على المعاني الدقيقة، أو لاشتماله على الإخبار عن الغيوب، أو للفصاحة، أو لِما يتركّب[٣] من بعض هذه الوجوه، أو من كلِّها[٤].

ونحن نتكلم في كلّ واحدٍ من هذه الأقسام، ثم نذكر[٥] المختارَ بعَون الله وتوفيقه[٦].

أما الصرفة، فاعلم أنه يمكن تفسيرُها بأحدِ أمورٍ ثلاثةٍ:

أولها[٧]: أن يقال: المرادُ منها: أنّ الله تعالى سلبَ عنهم القدرةَ على التلفُّظ بما يُساوي القرآنَ في الفصاحة[٨]، والقولُ بهذا التفسير لم يقُلْ به أحدٌ.

وثانيها: أن يقال: المرادُ منها: أنّ الله تعالى سلَبَ عنهم الدواعيَ إلى المعارضة مع أن أسباب توفُّر الدواعي كانت[٩] حاصلةً في حقِّهم من التقريع بالعجز، والاستنزال

---

(١) كذا في (ج): «التعقيد»، وفيهما: «التعقد». ولها وجه

(٢) في (ج): «عن».

(٣) في (ب) و(ج): «لما تركب».

(٤) في (ج): «أو كلها».

(٥) زاد في (ج) هنا: «ما هو».

(٦) قوله: «وتوفيقه» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «أحدها».

(٨) في (ج): «القرآن والفصاحة».

(٩) قوله: «كانت» سقط من (ب) و(ج).

عن الرئاسات، والتكليف بالانقياد والخضوع، وهذا مما قد[١] ذكَره بعضُهم.

وثالثها: أن يقال: المرادُ[٢]: أن الله تعالى سلب عنهم العلومَ التي لا بدّ منها في الإتيان بمثل[٣] القرآن في الفصاحة.

ثم[٤] هذا السّلبَ يحتمل وجهَين:

ـ **أحدهما**: أن يقال: إنّ تلك العلومَ كانت حاصلةٌ لهم، ثم إنّ الله تعالى أزالها عنهم.

ـ **وثانيها**: أن يقال: إن تلك العلوم ما كانت حاصلةً، إلا أنّ عدمَ حصولها عند توفُّر دواعيهم على حصولها أمرٌ خارقٌ للعادة.

ثم إنّ هذا الوجه أيضاً يحتمل وجوهاً عدةً، والذي اختاره المُرتضى أنّ العلومَ التي لأجلها يُمكن الإتيانُ بكلامٍ مساوٍ للقرآن[٥] في الفصاحة ـ أو مقاربٍ له ـ كانت حاصلةً عندَ العرب، والعلمَ بنظم القرآن كان حاصلاً عندهم.

والمعتادُ أنّ كلّ مَن حصل عنده هذان العلمان، فإنه لا بدّ وأن يكون مُتمكّناً من الإتيان بمثل تلك الفصاحةِ في مثل ذلك النظم.

ثم إن القومَ كلما حاولوا ذلك، فالله تعالى كان يُزيل عن قلوبهم تلك العلومَ، فهذا حاصلُ مذهب المرتضى بعد تطويلِه فيه في كتابه في الصرفة.

واعلمْ أن القولَ بالصرفة على جميع محاملها باطلٌ؛ لأمورٍ خمسة[٦]:

---

(١) في (ب) و(ج): «هذا مما».

(٢) زاد في (ج) هنا: «منها».

(٣) زاد في (ج) هنا: «هذا».

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «إن».

(٥) في (ج): «يساوى القرآن».

(٦) قوله: «خمسة» سقط من (ب) و(ج).

الدليل الأول: أنّ العرب لو كانوا بحيث متى قصدوا فعلَ المعارضة افتقدوا العلومَ التي لا بدّ منها فيها؛ لوجب أن يعلموا ذلك من أنفسهم ـ بالضرورة ـ وأن يميزوا بين أوقات المنع والتخلية، ولو علموا ذلك ـ بالضرورة ـ لوجب أن يتذاكَروا أمرَ هذا العجزَ على سبيل التعجب[١]، ولو تذاكروا ذلك لظهرَ وانتشَر على حدّ التواتر، فلما لم يكن كذلك ثبتَ[٢] فسادُ الصرفة.

فإن قيل: لا نزاعَ في وجوب معرفة العرب بتعذُّر المعارضة عليهم، وبأن ذلك خارجٌ من عادتهم! لكن لم قلتُم: إنه يجب أن يتذاكروه[٣]؟ بل الواجبُ خلافُ ذلك؛ لأنّـا نعلم حرْصَ القوم على إبطال دعواه عليه السلام، وعلى تزييف أدلته، واعترافهم[٤] بهذا العجز من أبلغ الأشياء في تقرير حجته، فكيف يمكن أن يقال: إنّ الحريصَ على إخفاء حُجةِ خصمِهِ يجب عليه الاعترافُ بأبلغ الأشياء في تقرير حجّة خصمه؟ بل لو ذكر ذلك واحدٌ منهم، فإنما يذكره مع مَن يقطع بأنه لا يُفشيه ولا يذكره[٥] مع غيره.

والجواب: أنّ مقتضى الطباعِ التحدُّثُ بخوارق العادات، ولذلك فإنّ أهلَ بلدة لو أصبحوا ـ بأسرِهم ـ عاجزينَ عن بعض ما كانوا قادرينَ عليه بالأمس لوجب أن يشتهر ذلك فيما بينهم، وأن يعجب كلُّ واحدٍ منهم صاحبُه بذلك، اللهم إلا إذا وُجد مانعٌ يمنعُهم عن ذلك التذاكُر، لكنّ القومَ ما كان لهم مانعٌ عن ذلك، وبيانه من وجوهٍ أربعة[٦]:

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «التعجب»، وفي (أ): «التعجيب».

(٢) في (ج): «فثبت».

(٣) في (ج): «يتذاكروا».

(٤) في (ب) و(ج): «فاعترافهم».

(٥) في (ب) و(ج): «يذكر».

(٦) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

ـ **الأول**: إن كانوا مُعتقِدين فيه عليه السلام بكونه ساحراً، وكان مِن مذهبِهم أن الساحرَ يقدرُ على جعل السهل صعباً، والصعب سهلاً، والصديق بغيضاً، والبغيض صديقاً، وإذا كان كذلك فاعترافُهم يتعذّر ذلك عليهم بعد أن لم يكن ذلك متعذّراً مما لا يقرر حجّته أصلاً.

ـ **الثاني**: أنّ اعترافَهم بذلك العجز إما أن يكون سبباً لتوجه حجته عليهم، أولا يكون.

فإن اقتضى توجُّه حجّته عليهم، ثم إن كلّ واحد منهم كان يجد ذلك العجزَ من نفسه ـ بالضرورة ـ لزم أن يقال: إنّ العربَ كلَّهم كانوا عالمين ـ بالضرورة ـ توجُّه حجته عليه السلام عليهم، وأن كلَّهم كانوا معاندين منكرين لِما عرَفوهُ بالضرورة.

ومعلومٌ أن ذلك باطل؛ لأن الأمةَ العظيمةَ لا يجوز اجتماعُهم على المكابرة.

وإن لم يقتض ذلك توجُّهَ حجته عليهم ـ بسبب احتمالِ أن يتخالجَ في قلوبهم أن ذلك المعجزَ على سبيل السحر ـ لم يكن اعترافُهم بذلك العجز اعترافاً بلزوم حجته عليهم، فلم يكن ذلك مانعاً لهم عن التذاكُر بهذا الأمر العجيب.

وهذا هو الذي ذكره المرتضى في الجواب عن استدلال مَن استدلّ على فساد الصرفة بأن قال: لو كانت الصرفةُ حاصلةً لوَجدوها من أنفُسهم ضرورةً، ولعلموا صدْقَهُ عليه السلام ـ بالضرورة ـ فإنه أجاب وقال: إن هذا القدرَ لا يكفي في صَيرورتهم عالمين بصدقِه؛ لأنهم كانوا ينسبونه إلى السحر، أو لأنهم كانوا ينسبونه إلى قوة الدولة وللإقبال[1]، وكانوا يعتقدون أنّ قوة إقباله ودولته[2] هي المانعة عن معارضة القرآن.

---

(١) في (ب) و(ج): «والإقبال».

(٢) كذا في (ج): «قوة إقباله ودولته»، وفي (أ) و(ب): «قوة إقبالهم».

ـ **الثالث**: أنهم كانوا يتذاكرون بالأمور العجيبة التي تصدر عنه عليه السلام، فدلّ ذلك على أنهم ما كانوا يمتنعون عن ذلك!

أليس أن المرتضى حمل قوله تعالى حكايةً عنهم: ﴿فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ [المدثر: ٢٤] على أن المراد منه اعترافَهم بالعجز عن المعارضة، وأن ذلك العجز إنما وقع على سبيل السحر؟

ـ **الرابع**: أنّ المشهورَ فيما بين العوامّ ـ ولا سيما عند العرب ـ أن كلّ من تعذّر عليه بعض ما كان مقدوراً له فإنه يكون ذلك على سبيل السحر، فكان يجب أن يقولوا له[1]: إن كلّ واحدٍ منا يقدرُ على مثل هذه الفصاحة، ولكن ذلك صار متعذراً عليه؛ لأنك سحرتَه!

ولا يجوز أن يقال: إن العربَ ما كانوا يعرفون هذه الأسئلة؛ لأنهم كانوا يذكرون ما هو أدقُّ من ذلك، فكيف يقال: إنهم ما علموا ذلك.

الدليل الثاني: لوكان الإعجاز في الصرفة لَـمَا كان القرآن معجزاً، لكن القرآن معجزٌ، فليس الإعجازُ في الصرفة.

بيان الشرطية: أنّ الإعجاز إنما يكون في الصرفة لو لم يكن القرآن في نفسه ناقضاً للعادة، بل يكون الناقضَ للعادة عدمُ تمكُّنهم من الإتيان بمثله.

ولا معنى للعجز ـ في عرف العلماء ـ إلا الناقض للعادة، وحينئذٍ لا يكون القرآن معجزاً، بل المعجز هوعدمُ تمكُّنهم من الإتيان بمثله.

وإنما قلنا: إن القرآن معجز؛ لأن الناس ـ قبل حدوث النظّام ـ كانوا متفقين على كونه دليلاً على صدق الرسول عليه السلام[2]، ولم يُنقَل عن أحدٍ إنكارُه لذلك، وإذا

---

(١) قوله: «له» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «ع م».

كان كذلك كان النظّامُ ومتّبعوه مسبوقين بالإجماع، فلا يكون خلافُهم قادحاً فيه.

فإن قيل: لا نُسلّم أنه لو كان الإعجازُ في الصرفة لَـمَا كان القرآن معجزاً.

قوله: لأن الناقض للعادة ـ على هذا التقدير ـ ليس هو القرآن، بل عجزُهم عن الإتيان بمثل القرآن.

قلنا: لا نُسلّم أن المعجز هو الناقض للعادة! بل هو ـ في أصل اللغة ـ عبارةٌ عمن جعَلَ غيرَه عاجزاً، وفي عرف المتكلمين: عبارةٌ عن الفعل الذي يتعذّرُ الإتيانُ بمثله، ولا شكَّ أنَّ الإتيان بمثل القرآن كان متعذّراً عليهم، فيكون القرآن معجزاً.

نعم[1] النزاعُ إنما وقع في كمية العجز، وذلك لا يقدح في أصل العجز، فلا يقدح في أصل كون القرآن معجزاً[2].

ولكن «المعجز» لفظٌ مشترك، فإنه قد يُراد به ما يكون ناقضاً للعادة، وقد يراد به ما يتعذر الإتيان بمثله.

والقرآن عندنا ـ وإن لم يكن معجزاً بالتفسير الأول ـ لكنه[3] معجزٌ بالتفسير الثاني، فلا يكون إجماع الأمة[4] على كون القرآن معجزاً قادحاً في الصرفة، فإنه لم يُنقل عن السلف الخوض في تفصيل القول في كيفية[5] كون القرآن معجزاً، بل لم يُنقل عنهم إلا إطلاقُ القول بكونه معجزاً.

---

(١) في (ب) و(ج): «بل».

(٢) زاد في (ج) هنا: «ثم إن سلمنا أن.. بالصرفة يمنع من كون القرآن معجزًا».

(٣) في (ب) و(ج): «ولكنه».

(٤) في (ب) و(ج): «الإجماع حجة».

(٥) قوله: «كيفية» زيادة من (ب) و(ج).

قوله: إنهم اتفقوا على كونه دليلاً على صدق النبي عليه السلام[١].

قلنا: هذا الاتفاق ممنوع؛ لأن النظّام كان منكراً لذلك، وهشامٌ وعبّادٌ كانا يذهبان إلى أن الأعراضَ لا تدلُّ، وألفاظُ القرآن أعراضٌ، فهي[٢] ـ على مذهبهم ـ غيرُ دالّةٍ على شيء.

وبتقدير عدم مخالفة هؤلاء، فالإجماع غير حاصل؛ لأن الناس إما المتكلمون، أو غيرُهم.

أما المتكلمون فليسوا كلَّ الأمة فلا يكون إجماعُهم حجّةً، وأما غيرُهم فهم عوامُّ لا يعلمون هذه المسألة فضلاً عن أن يكون لهم فيها قولٌ!

ثم إن سلّمنا أن القول بالصرفة ينفي كون القرآن دليلاً! إلا أنّ القولَ بالفصاحة ينفي كونه دليلاً أيضاً؛ لاحتمال أن يقال: إن ألفاظ القرآن كانت موجودةً قبل مَبعَثِ الرسول عليه السلام[٣]، و ماكان موجوداً قبل دعوى الرسالة لا يكون دليلًا على صحة الرسالة.

الجواب[٤]: قوله: المعجزُ ـ في عرف العلماء ـ: هو الذي يتعذّر الإتيانُ بمثله لا ما يكون ناقضاً للعادة.

قلنا: لا نُسلّم! فإن من قال: آيةُ صدقي أني أضعَ يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه؛ فإن المعجز ـ حينئذٍ ـ هو عدمُ تمكُّنهم من ذلك، لا وضعُ اليد على الرأس، فعلمنا أنّ المعجز هو الناقضُ للعادة لا ما لا يُمكن الإتيانُ به.

---

(١) في (ج): «ع م».

(٢) في (ب) و(ج): «أعراضٌ فألفاظ القرآن».

(٣) في (ج): «ع م».

(٤) في (ب) و(ج): «والجواب».

قوله: إذا اعترفنا بعجز الخلق[١] عن الإتيان بمثله، فقد اعترفنا[٢] بكونه معجزاً.

قلنا: قد بيّنّا أن الشيء[٣] لا يسمى باسم المعجز إلا إذا كان خارقاً للعادة.

قوله: النظّامُ وهشامٌ وعبّادٌ[٤] خالفوا في كونه معجزاً.

قلنا: نحن إنما نتمسّكُ بإجماع مَن قبلهم، فإن الناس ـ بأسرهم ـ كانوا متفقين على أن القرآن دليلٌ على صدق الرسول عليه السلام[٥]، والعلم بذلك ضروري.

قوله: الإجماع إما من المتكلمين، أو من العوام.

قلنا: معرفةُ كون القرآن دليلاً لا يتوقّف على حذاقة في المتكلمين[٦]، فتتصوّر[٧] وقوف العوام على ذلك.

ثم بتقدير أن لا يكون للعوام وقوف عليه! لكن المتكلمين إذا اتفقوا ـ والعوامُّ لم يخالفوهم فيه ـ وجب أن يكون ذلك حقّاً، وإلا لكان كلُّ الأمة تاركين للصواب.

قوله: يحتمل وجودُ ألفاظ القرآن قبلَ بعثة محمد عليه السلام[٨].

---

(١) في (ب) و(ج): «اعترف الخلق بالعجز».

(٢) في (ج): «اعترفوا».

(٣) في (ب): «الشيء م»، وفي (ج): «النبي ع م».

(٤) هو عباد بن سليمان الضمري من كبار المعتزلة وبينه وبين عبد الله ابن سعيد بن كلابة مناظرة وكان في أيام المأمون وهو الذي زعم أن بين اللفظ والمعنى طبيعة مناسبة فردوا عليه ذلك.
ترجمته في: «لسان الميزان» للعسقلاني (٣: ٢٢٩).

(٥) قوله: «عليه السلام» زيادة من (ب)، وفي (ج): «ع م».

(٦) في (ب) و(ج): «المتكلمية».

(٧) في (ب): «فمتصور»، وفي (ج): «فيتصور».

(٨) في (ج): «ع م».

قلنا: لا جرم نقول: القرآن معجزٌ بشرطِ نزولِ جبريلَ به، وقبل ذلك فلم[١] يوجد هذا الشرط.

الدليل الثالث: لو كان الإعجاز في الصرفة؛ لكان القرآنُ في غاية الركاكة، لكن[٢] ليس بركيكٍ، فليس الإعجازُ في الصرفة.

بيان الشرطية: أنه لا معنى للصرفة إلا أن يقال: مقتضى العادة أن يكون العرب متمكنين من الإتيان بمثل القرآن، فلما لم يتمكنوا كان عدمُ تمكُّنهم من ذلك ناقضاً للعادة.

وإذا كان كذلك فنقول: كونُ القرآن مخصوصاً بالفصاحة العظيمة والنظم الغريب يمنعُ من أن يكون عجزُهم عن الإتيان بمثله ناقضاً للعادة؛ لأن مَن أتى بكلامٍ فصيح في نظمٍ غريب لم يألفْهُ الخلقُ فقد يتفق أن يتعذّرَ الإتيانُ بمثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم على أقرانه، بل هذا هو المعتاد.

وإذا كان كذلك، فعجزُ العربِ عن الإتيان بمثل القرآن لا يكونُ على خلاف العادة؛ لاحتمالِ أن يخطر ببالهم أنّ عجزَهم عن الإتيان بمثل القرآن[٣] ليس من المعجزات في شيءٍ بل؛ لأنه لا يمكنهم الإتيانُ بمثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم، ومثل هذا العجز أمر معتاد.

أما إذا كان الكلامُ عديمَ الفصاحة ركيكاً جداً كان المعتاد هو تمكُّنُ كلِّ أحدٍ من الإتيان بمثله، فعند ذلك لو تعذَّر عليهم الإتيانُ بمثله كان ذلك التعذُّر ناقضاً للعادة، فحينئذٍ يتحقق العجزُ.

---

(١) في (ب) و(ج): «لم».

(٢) في (ب) و(ج): «لكنه».

(٣) من قوله: «لا يكون على خلاف العادة» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

مثاله: لو أن إنساناً جاء وادّعى الرسالة، وقال: آية صدقي أني أقدرُ على إشالة نصف مَنٍّ مع أن أحداً غيري لا يقدر على إشالته! كان ذلك مُعجزاً؛ لأن المعتاد هو تمكُّنهم منه، فعدمُ تمكُّنهم يكونُ ناقضاً للعادة.

أما لو قال: آية صدقي أني أقدر على إشالة خمس مئة مَنٍّ بطريقٍ لم يعهدْهُ الناسُ ولم يألفوه! فلو لم يقدروا على مثلِهِ لم يكُن ذلك معجزاً؛ لأن عدمَ اقتدارهم عليه ليس بمناقضٍ[1] للعادة؛ لاحتمال أن يكون ذلك العجزُ لأجل أنّه فضَلَهم في القوة وفي العلم بذلك الطريقِ المخصوص الذي لم يعرفوه.

فيثبت[2] بهذا أنّ الإعجازَ لو كان في الصرفة لوجب أن يكون القرآن فصيحاً جدّاً، ولما لم يكن كذلك بطلت الصرفةُ.

وعلى هذا التقدير سقط قولُ المرتضى ـ في الجواب عن ذلك ـ: إنّ القرآنَ لو لم يكُن فصيحاً أصلاً لكانت الحجّة أقوى، وأما الآن فأصلُ الحجّة حاصل؛ لأنّا بيّنّا أنّ الاحتجاجَ بالصرفة لا يتمُّ إلا إذا كان القرآن ركيكاً جداً.

الدليل الرابع: لو كان الإعجازُ في الصرفة؛ لكان الذي صُرفوا[3] عنه إما أن يكون هو الإتيان بمثل تلك الفصاحة، أو الإتيان بمثل تلك الفصاحة في ذلك النظم.

فإن كان الأول فهو باطل لوجهين:

أما أولاً: فيلزم[4] أن يكون كلامُهم قبلَ التحدي أفصحَ من كلامهم بعدَ التحدّي، ومعلومٌ أن ذلك باطل.

---

(١) في (ب) و(ج): «بناقض».

(٢) في (ب) و(ج): «فثبت».

(٣) في (ج): «صرفوه».

(٤) في (ب) و(ج): «فلأنه يلزم».

وأما ثانياً: فلأنه يلزمُ أن يعارِضوه بكلامهم قبل التحدي، ومعلومٌ أن ذلك لم يقع.

وإن كان الثاني: فالإتيان بالفصاحة في مثل هذا النظم أما أن يقال: إنه كان معتاداً لهم، أو ما كان.

فإن كانَ وجبَ أن يُعارضوا القرآنَ بكلامهم قبلَ التحدي، وإن لم يكن معتاداً لهم لم يكن الناقضَ للعادة عدمُ تمكنهم من تلك المعارضة، بل الناقض هو نفسُ القرآن، وذلك يُبطل القولَ بالصرفة.

فإن قيل: إنهم كانوا متمكّنين من مثل[١] فصاحة القرآن، وكانوا عالِـمين بنظم القرآن، فإن العلمَ بالنظم المخصوص[٢] مما لا يقعُ فيه التفاوتُ ـ ومقتضى العادة: أن كلّ من كان عالِـماً بوجوه الفصاحة وكان عالِـماً بالنظم المخصوص، فإنه يكون متمكناً من الإتيان بمثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم ـ فلما لم يتمكّنوا منه كان عدمُ تمكنهم عن مثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم ـ مع علمِهم بوجوه تلك الفصاحة وعلمِهم بذلك النظم ـ أمراً خارقاً للعادة.

والجواب[٣]: لا نُسلّم أنّ العادة تقتضـي في كل مَن[٤] علم الفصاحة[٥] والنظم المخصوص أنه يجب أن يكون متمكناً من مثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم! فإنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن الشاعرَ الفصيح جداً قد يكون عاجزاً عن إنشاء الخُطب، والخطيبُ الفصيح جداً قد يكون عاجزاً عن إنشاء الشعر، فضلاً عن أن يشعُرَ مثل

---

(١) في (ج): «متمكنين من الإتيان قبل».

(٢) في (ج): «للخصوص».

(٣) في (ج): «الجواب».

(٤) قوله: «من» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «وجوه الفصاحة».

شعرِ المتناهي[١] في الفصاحة، بل قد يكون قوةُ شعر الشاعر مختصةً بشيءٍ مخصوص حتى لو خرجَ عنه لا يكون شعرُه قوياً.

وبالجملة: فنحن لا نقول: إنه يجب أن لا يكون الفصيحُ في الشعر فصيحاً في الخطب، بل نقول: إنه لا يجب أن يكون الأمرُ كذلك بل قد يكون، وقد لا يكون.

وإذا كان ذلك أمراً يختلفُ باختلاف العادات لم يكن عدمُ التمكُّن منه ناقضاً للعادة فلا يكون عدمُ التمكُّن منه معجزاً.

وبتقدير أنه يجب أن يكون الفصيح في أحد الأمرين فصيحاً في الآخر! لكن ذلك مما لا يعلم ـ بالضرورة ـ بل بالنظر الدقيق، والعربُ ما كانوا أهلاً للاهتداء إلى هذه الدقائق، فبتقدير أن يشتبه ذلك عليهم لم يعلموا أنّ عجزَهم عن المعارضة خارقٌ للعادة.

الدليل الخامس: أنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أن العرب كانوا يستعظمون فصاحةَ القرآن، حتى قال الوليد بن المغيرة: إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة! والله تعالى[٢] أخبر عنهم[٣] في قوله: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ﴾ إلى أن قال: ﴿ثُمَّ نَظَرَ[٤] * ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ * ثُمَّ أَدْبَرَ وَٱسْتَكْبَرَ * فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ [المدثر: ١٨-٢٤].

مع أن مسيلمةَ عارضَ بعضَ السُّوَر بركاكته، وقال أمية بن خلف: لو نشاء لقُلنا مثل هذا، وحاول بعضُهم معارضتَه بأخبار الفرس، وحاول المعري معارضتَه أيضاً.

---

(١) كذا في (ج): «المتناهى»، وفي النسختين: «المتباهي».

(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «عنه».

(٤) في (أ): «أخبر عنه فيقوله: إنه فكر ونظر».

ومن المعلوم أنّ القدحَ في هذه الأشياء وبيانَ[١] خروجها عن حدّ المعارضة ليس إلا ببيانِ وجوهِ الفصاحة، فثبت أنه ليس كونُ القرآن دليلاً على الصدق لأجلِ عدمِ وقوعِ المعارضة فقط، بل لاختصاصه من وجوهِ الفصاحة بما انتهى إلى حدِّ الإعجاز.

وقد استُدلّ أيضاً بأن عدَماً لو دلّ على شيءٍ لدلَّ كلُّ عدمٍ عليه[٢]، وإلا لتميّزَ ذلك العدمُ عن غيره.

فلو[٣] وقع التمييزُ في العدم لكان العدمُ وجوداً؛ إذ لامعنى للتميُّز عن غيره إلا اختصاصُهُ بحقيقةٍ لا تحصلُ لغيره، وكلُّ ما كان كذلك فهو موجودٌ، ولمّا كان ذلك محالاً كانت دلالة العدم على غيره محالاً.

إلا أن هذه الطريقة يتوجه عليها معارضاً[٤] فإن الأولى[٥] الاكتفاء بما مرَّ.

أما القائلون بالصرفة فقد احتجوا على إبطال القول بأن المعجز[٦] هو الفصاحة بأمور سبعة[٧]:

أولها: أن قالوا: لو كان التحدّي واقعاً بالفصاحة، أو النظم[٨]، أو مجموعهما؛ لَـمَا صحّ الاستدلالُ به على الصدق، لكنه يصحُّ الاستدلالُ به على الصدق، فوجب أن لا يكون الإعجازُ في الفصاحة.

---

(١) في (ج): «بيان».

(٢) في (ج): «عليه كل عدم».

(٣) في (ج): «ولو».

(٤) في (ب) و(ج): «تتوجه عليها معارضات».

(٥) في (ب) و(ج): «فالأولى».

(٦) قوله: «المعجز» سقط من (ج).

(٧) قوله: «سبعة» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «والنظم».

بيان الشرطية: أنّ فصاحه القرآن ونظمه لا يدُلّان على صدق الرسول عليه السلام[١] إلا إذا علم أن الفاعلَ لذلك هو الله تعالى؛ إذ لو جاز أن يكون الفاعلُ لذلك غيرَ الله تعالى لم يكن ذلك دليلاً على تصديق الله تعالى إياه في دعواه.

ثم إنه لا طريقَ إلى معرفة ذلك إلا بإخبار النبي عليه السلام[٢]؛ لأن أصل الفصاحة والنظم لا شكَّ في كونهما مقدورَين للعباد، وإذا كان كذلك فلا مرتبةَ في الفصاحة والنظم إلا ويجوز صدورُه عن العبد إما من جنّيٍّ، أو مَلَك!

وكيف لا نقول ذلك، والرسول عليه السلام[٣] كان معترِفاً بأن المَلَك يُلقي إليه هذا الكلام؟ فقبلَ العلمِ بصدقِ الرسول لا[٤] نأمن أن يكون ذلك المَلَكُ قاصداً بإلقاء ذلك الكلام عليه[٥] الإضلالَ والإغواء.

فإذن لا يُمكننا أن نعلم صدقَهُ إلا إذا علمنا أنّ هذه الفصاحةَ من فعل الله تعالى ولا نعلم ذلك إلا بإخباره عنه فلزم الدور فثبت أن القول بأن الإعجاز في الفصاحة[٦] توجب[٧] امتناع الاستدلال به على صدق الرسول عليه السلام[٨].

وأما على القول بالصرفة فالإشكال زائلٌ؛ لأن القادرَ على خلقِ العلوم في القلوب وإزالتِها عنها هو اللهُ تعالى.

---

(١) في (ج): «ع م».
(٢) في (ج): «ع م».
(٣) في (ج): «ع م».
(٤) في (ب) و(ج): «فلا».
(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «هو».
(٦) من قوله: «من فعل الله تعالى» إلى هنا زيادة من (ج).
(٧) في (ج): «يوجب».
(٨) في (ج): «ع م».

وثانيها: أنّ القرآنَ مما يُمكن حكايته، فمن المحتمل أن يقال: إن الله تعالى أنزل القرآن على نبيٍّ آخَرَ، ثم إنّ ذلك النبيَّ دعا محمداً[١] إلى دينه وإلى هذا الكتاب، ثم إن محمداً عليه السلام[٢] قتل ذلك النبيَّ وأخفى أمرَه ونسَبَ القرآنَ إلى نفسه.

وهذا الاحتمالُ ـ وإن كان بعيداً جداً ـ إلا أن المطلوب في هذه المسألة القطعُ واليقينُ، وما دام[٣] هذا الاحتمال باقياً لم يكن اليقيُن حاصلًا بنبوته عليه السلام[٤].

لا يقال: هذا مدفوع من وجوه ثلاثة[٥]:

ـ **الأول**: أن هذا مفسدةٌ للمكلَّفين، فيجبُ على الله أن لا يُمكِّنَ منه.

ـ **الثاني**: أنّ العلم الضروري[٦] حاصلٌ بغاية زهد محمد عليه السلام[٧]، وهي منافيةٌ لهذا الغرض.

ـ **الثالث**: أنّ في القرآن آياتٍ دالّةً على شرحِ أحوال محمد عليه السلام[٨]، وهي كافية في الدلالة على صدقه؛ لأن مقدارَها أعظمُ من مقدار أقصرِ سورةٍ من قصار المفصل مع أن التحدي وقعَ بجميع هذه السور ـ على ما تقدّم في المسألة الأولى استقصاءُ القول في هذه الأجوبة ـ لأنّا نقول:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «أولاً».

(٢) في (ج): «ع م».

(٣) زاد في (ج) هنا: «يكون».

(٤) في (ج): «ع م».

(٥) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «ضروري».

(٧) في (ج): «ع م».

(٨) في (ج): «ع م».

أما الأول: فقد بيّنّا أنه ليس لإيجاب المنع من وقوع هذه المفسده على الله تعالى وجهُ وجوبٍ.

وأما الثاني: فهو لا يفيدُ إلا حُسن الظّنّ، وإلا لكُنّا متى رأينا رجلاً مُواظباً على الزهد والاحتراز عن الدنيا أن نقطع على باطنه بالعصمة.

وأما الثالث: فهو مبنيٌّ على أن التحدّيَ وقع بجميع السور، وهو ممنوع؛ لأن قوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] نكرةٌ في سياق الإثبات، وهي لا تكون عامّةً.

ثم إن سلّمنا عمومها! لكن من المحتمل أن يكون نزولُ آيات التحدي كان[١] بعد نزول بعض السور الكبار، وقبل نزول السور القصار، ولا شك في انصراف مطلق التحدي إلى السور التي نزلَت قبلَ آية التحدّي.

فبتقدير أن لا يكون شيءٌ من السور القصار نازلاً قبلَ آية التحدي؛ لا ينصرف التحدي إليه.

ولا يجوزُ أن يدفع هذا الاحتمال بأن يقال: الروايةُ قد دلّت على أنّ بعضَ السُّور القِصار نزل قبلَ آية التحدي؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أن تلك الرواية ليست إلا من باب الآحاد، فلا تكون مفيدةً للعلم، وهذه المسألة علمية.

ثم إن سلّمنا أنّ ظاهرَ آية التحدي تناوَلَ[٢] كلَّ السّوَر! ولكن تخصيص العموم بالدليل جائزٌ والدليل المخصص ـ هنا[٣] ـ قائمٌ.

وذلك لأن الماهر في الفصاحة إنما تتميز قوّتُهُ عن قوة الجاهل بالفصاحة، لا في

---

(١) قوله: «كان» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «يتناول».

(٣) في (ب) و(ج): «هاهنا».

الكلام القصير؛ فإن كلّ من عرف قليلاً من وجوه الفصاحة أمكَنَهُ أن يتكلّم بمقدار سطرٍ ـ أو سطرين ـ من الكلام الفصيح، وكلّ شاعرٍ نازلِ الدرجة فإنه يُمكنه أن يأتيَ بالمصراع ـ أو بالبيت ـ مثل ما يذكره الشاعر[١] القويّ! بل التفاوتُ إنما يظهر في الكلام الطويل؛ فإن الفصيحَ يُجريه[٢] من أوله إلى آخره فصيحاً، وغيرُه لا يقدر عليه.

وإذا كان كذلك فآية التحدي ـ وإن كانت بظاهرها عامةً ـ إلا أنها تكون مخصوصة بالسُّور الطوال لأجل هذا الدليل.

ثم إن سلّمنا وقوع التحدي بجميع السور! فلم قلتُم: إنه وقعَ التحدي بكل ما مقدارُه مقدارَ[٣] أقصِر سورة؟ لأن[٤] من الجائز أن تكون السورةُ أزيدَ في الفصاحة من الآيات التي يساوي مقدارُها مقدارَ السورة وإن لم تكن[٥] في نفسها سورةً مستقلة.

وإذا كان هذه الاحتمالُ قائماً لم يلزم من وقوع التحدي بالسورة ـ التي مقدارُها ثلاثُ آياتٍ ـ وقوعُ التحدي بكلّ ثلاثِ آيات.

وثالثها: أنه لو كان الإعجاز في الفصاحة لكان التفاوُتُ بين كلّ سورةٍ من قصار المفصل وبينَ أفصحِ كلام العرب أعظمَ من التفاوت بين شعرِ امرئِ القيس وبين شعرِ واحدٍ من أهل الزمان.

فلو[٦] كان كذلك لكان كلٌّ من علِمَ التفاوتَ بين شعر امرئ القيس وبين شعر

---

(١) في (ج): «يذكر والشاعر».
(٢) في (ج): «تجريد».
(٣) في (ج): «ومقدار».
(٤) في (ب) و(ج): «فإن».
(٥) في (ب) و(ج): «يكن».
(٦) في (ج): «ولو».

واحد من أهل الزمان وجبَ أن يكون علمُهُ بالتفاوت بين كلِّ سورةٍ من قصار المفصَّل وبين أفصح كلام للعرب أظهرَ وأقوى، لكن الأمر ليس كذلكَ، فوجب أن لا يكون وجهُ الإعجاز هو الفصاحةَ.

بيان المقدمة الأولى: أنّا لو قدَّرنا أن إنساناً أتى في زماننا بشعرٍ في فصاحة شعرِ امرئ القيس لم يكُن ذلك معجزاً، ومعلومٌ أنّ التفاوتَ بين الفصاحة المُعجِزة والفصاحة التي لا تكونُ معجزةً أكثرَ من التفاوت بين فصاحة كلامين لا يكون واحدٌ منهما معجزاً.

فيجبُ من هذا أن يكونَ التفاوتُ بين قصار المفصّل وبين أفصحِ كلام العرب أكثرَ من التفاوت بين شعرِ امرئ القيس وبين شعر[١] أهل الزمان.

وبيان المقدمة الثانية: أن كلّ من أمكنه معرفةُ التفاوت اليسير كان بمعرفةِ التفاوت العظيم أَولى؛ فإن كلَّ من عرف التفاوتَ بين الكرباس الغليظ والكرباس[٢] الدقيق كان بمعرفة التفاوت بين الكرباس الغليظ وبين الأَطلس أَولى.

وبيان المقدمة الثالثة: وهي[٣] أنّا لا نجدُ من أنفُسنا هذا التفاوتَ [إلا][٤] إذا رفَعْنا عن وهمِنا ما اختصّ به القرآنُ من النظم[٥]؛ إذ الآن[٦] ليس كلامُنا إلا في مجرّدِ فصاحته فقط! ورفعْنا عن وهمِنا اعتقادَ أنّ الفصحاءَ عجَزوا عن معارضته؛ لأنه لا نزاع في ذلك، بل النزاع فيما لأجله عجزوا عن المعارضة.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «واحد من».

(٢) في (ج): «وبين الكرباس».

(٣) في (ب) و(ج): «وهو».

(٤) كذا في (أ) وفي (ب) و(ج)، ولعلها «إلا» كما قدرناها.

(٥) زاد في (ج) هنا: «والفصاحة».

(٦) قوله: «الآن» سقط من (ج).

ورفعْنا أيضاً عن وهمنا اعتقادَ[١] أنّا لو لم نُثبت أنّ فصاحتَهُ منتهيةٌ إلى حدّ الإعجاز لِـمَا أمكنَنا أن يستدل[٢] به على صحّة النبوة، بل قطْعَنا بأنه يجوزُ الاستدلالُ به على صحة النبوة من غير أن نقول: إنها بلغت في الفصاحة إلى حد الإعجاز.

فإذا رفعنا هذه الاعتقاداتِ[٣] عن قلوبنا، ثم قابلنا بين قصارَ المفصّل وبين أفصح خطبة للعربِ ـ أو أفصحِ قصيدةٍ لها[٤] ـ وقابلنا بين فصاحتها مع قطع النظر عن النظم وسائر الأمور التي ذكرناها، فإنا لا نجد هنا[٥] من التفرقة ما نجده بين شعر امرئ القيس وبين شعر أهل زماننا.

ومن كذَّبنا في ذلك كان مكابِراً مدّعياً علينا العلمَ الضروريَّ بشيءٍ لا نجده[٦] من أنفسنا.

ومثل هذه المكابرة تكون[٧] سبباً للتشكيك في الإسلام؛ فإن مَن سمعَ أنه لا طريق إلى إثبات النبوة إلا بالإصرار على هذه المكابرة العظيمة؛ فإنه يصيرُ ذلك سبباً لشكِّهِ في وضوح أدلة الإسلام، وذلك مما يجب أن يُستعاذَ بالله منه.

فثبت ـ بما ذكرنا ـ أنّ التفاوتَ بين قصار المفصل وبين أفصحِ خطب العرب غير مُنتهٍ إلى حدِّ الإعجاز.

ورابعها: أن التحدي لو كان واقعاً بالفصاحة لكان من الواجب إتيان العرب

---

(١) في (ب) و(ج): «عن وهمنا أيضاً اعتقادنا».

(٢) في (ب) و(ج): «نستدل».

(٣) في (ج): «هذا الاعتقاد».

(٤) في (ب) و(ج): «لها».

(٥) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «بشيءٍ لا نجده»، وفي (أ): «نحس لا نجد ذلك».

(٧) في (ج): «يكون».

بالمعارضة؛ لأن الفصحاء إما أن يقال: إنهم كانوا أولياءَ له عليه السلام، أو أعداءَ له، أو بعضُهم أولياء وبعضُهم أعداء.

والأول باطلٌ بالضرورة، ولأنه ـ على ذلك التقدير ـ لا يلزم مِن سكوتهم عن المعارضة كونُ القرآن معجزاً.

وأما الثاني فيقتضي أن يأتوا بالمعارضة سواء كان[1] الذي يأتون به معارضةً في نفسه، أو لم يكن.

لأنه إن كان ذلك الشيء معارضةً حقيقية[2] فقد حصل المرام، وإن لم يكن فقد كان يمكنهم أن يتوافقوا على أنّ الذي جئنا به يصلحُ أن يكون معارضةً للقرآن؛ لأن هذا طريقٌ صالحٌ للقدح في أمر النبي عليه السلام، وتوفُّر دواعيهم على القدحِ في أمرِهِ عليه السلام معلومٌ بالضرورة.

لا يقال: التفاوت بين كلامهم وبين القرآن معلومٌ بالضرورة، فهم إنما لم يفعلوا ذلك لعلمِهم بأن كلَّ أحدٍ يعلمُ كذبَهم في ذلك.

لأنّا نقول: بتقدير اجتماعهم على دعوى المعارضة إما أن يكون المكذِّبُ لهم فصحاءَ العرب، أو عوامَّ العرب

والأول باطل؛ لأنّا بيّنّا أنه يجبُ اجتماعُ جميع فصحاء العرب على دعوى المعارضة.

والثاني أيضاً باطل لوجهين:

أما أولاً: فلأنه لا عبرةَ بقول العوامّ.

وأما ثانياً: فهب أن أقواماً يكذّبونهم في كونِ ما أتَوا به معارضة! ولكن لمّا

---

(١) زاد في (ج) هنا: «ذلك».

(٢) في (ب) و(ج): «حقيقة».

كان هناك أقوامٌ آخرون يدّعون كونَهُ معارضةً، فحينئذٍ يقع أمرُ وقوع المعارضة في الاختلاف، وهذا القدْرُ يكفي[١] في سقوط الاحتجاج[٢]؛ لأن المقصدَ الأقصى من المعارضة أن يقع الاختلافُ في كونه معارضةً أم لا.

وإذا[٣] كان هذا المعنى حاصلًا ـ بتقدير إطباق العرب على دعوى المعارضة ـ كان مقصودُهم في إسقاط حجّته عليه السلام عن أنفسهم حاصلاً، فلما لم يُقدِموا ـ أصلاً ـ على المعارضةِ دلّ على أنّ التحدّيَ لم يقع بالفصاحة.

وخامسها: أنّ مفرداتِ الكلماتِ كانت مقدورةً للعرب ومعلومةً لهم، والتركيب بينها كان مقدوراً لهم ومعلوماً لهم[٤]، وكلّ من كان قادراً على المفردات والتركيب[٥] كان لا بدّ وأن يكون بحيثُ يتأتّى منه ذلك المركَّبُ؛ فإذَنْ العربُ كانوا متمكّنين من الإتيان بمثل القرآن، فعجزُهم عنه لا بدّ وأن يكون للصرفة.

وسادسها: أنّ الصحابة حين اهتمُّوا بجمع القرآن فكان يأتيهم الرجلُ بالآية ـ أو الآيتين ـ فإن كان الراوي مشهورَ العدالة كانوا يقبلونها، وإلا طالَبوه بالبيّنة[٦].

ولو كان التفاوتُ بين القرآن وبين كلامهم في الفصاحة منتهياً إلى حدّ الإعجاز لكان علمُهم بذلك ضرورياً، ولو كان كذلك لَـمَا احتاجوا في تصحيح كونه من القرآن إلى البينة والشهادة.

وسابعها: أنّ ابنَ مسعودٍ اشتبه عليه كونُ الفاتحة والمعوذتين من القرآن[٧]، ولو

---

(١) في (ج): «كاف في سقوط محبته».

(٢) في (ج): «كاف في سقوط محبته».

(٣) في (ب) و(ج): «فإن».

(٤) في (ج): «بينهما كان معلومًا لهم ومقدورًا لهم».

(٥) زاد في (ج) هنا: «وكان معلومًا بهما».

(٦) في (ج): «يقبلونها منه وإلا طلبوا منه البينة».

(٧) في (ب) و(ج): «من القرآن والمعوذتين أيضاً».

كان التفاوت بين القرآن وبين غيرِه في الفصاحة مُنتهياً إلى حدّ الإعجاز لَـما وقع له هذا الاشتباه.

والجواب عما ذكروه أولاً: أنّـا بيّـنّا أن هذه الشبهةَ لا تتوجه على مذهبنا وأنها[١] متوجهةٌ[٢] على مذهب كلّ المعتزلة، وأنه لا جواب عن ذلك لهم[٣] أصلًا؛ لأنه لم يتلخّص للمعتزلة دلالةٌ قطعية على استحالة أن يقدر غير الله تعالى على إيجاد العلوم في القلوب وإزالتِها عنها.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أن العلم الضروريَّ حاصلٌ بأن الاحتمال الذي ذكرتُموه لم يقَع ولم يُوجد، وأصحابُ الصرفة إنما ينتفعون بمذهبهم هنا[٤] لوأمكنهم إقامةُ الدلالة القاطعة على أنّ غيرَ الله تعالى لا يقدر على إزالة العلوم عن القلوب، وقد بيّـنّا ضعفِ دليلِهم في هذا المعنى في باب الصفات.

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أنّـا لا نُسلّم أنّ مَن يدرك التفاوت بين شعر امرئ القيس وشعر أهل الزمان فإنه لا يُدرك التفاوتَ بين سور القرآن وبين أفصح كلام العرب، ودعوى الضرورة هنا[٥] دعوى الضرورة في محلّ النزاع.

ثم إن[٦] سلّمنا ذلك! لكن[٧] لا يلزمُ من[٨] هذا عدمُ التفاوُت.

---

(١) في (ج): «وإنما».

(٢) في (ب) و(ج): «تتوجه».

(٣) في (ج): «جواب لهم عن ذلك».

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٦) في (ب): «هاهنا»، وفي (ج): «ولئن».

(٧) في (ب): «النزاع ولئن»، وفي (ج): «ولكن».

(٨) قوله: «من» سقط من (ج).

بيانه: أنّ شعر أهل الزمان من المحتمل أن يكون التفاوُتُ بينه وبين[١] شعر امرئ القيس ـ وإن كان كبيراً[٢] ـ إلا أنه لا ينتهي[٣] إلى حدِّ الإعجاز، والتفاوُت بين قصارِ المفصّل وبين شعر امرئ القيس ـ وإن كان حاصلاً ـ إلا أنه ليس بكثير جداً.

ولكن مع ذلك! فإن ذلك القدْرَ من التفاوت يقتضي الإعجاز مثلاً بكون القرآن في الطبقة الأولى من الفصاحة، وشعر امرئ القيس في الطبقة الثانية أوالثالثة، وشعر أهل الزمان في الطبقة العاشرة، فيكون التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر أهل الزمان أكثرَ من التفاوت بين قصار المفصل وبين شعر امرئ القيس[٤] وبين شعر أهل الزمان أن يكون قادراً على إدراك التفاوت بين قصار المفصل وبين شعر امرئ القيس.

ثم إذا كان شرطُ كونِ الكلام معجزاً وقوعَه في الطبقة الأولى من الفصاحة لا جرم كان القرآن معجزاً، وإن كان التفاوُتُ بينه وبين شعر امرئ القيس أقلّ من التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر أهل الزمان.

ثم إن سلّمنا عدم التفاوت بين فصيح كلام العرب وبين بعض قصار المفصل! ولكن لا نُسلّم وقوعَ التحدي بجميع السور على الإطلاق، فلا يلزم من عدم التفاوت بين قصار المفصل وبين أفصح كلام العرب عدمُ التفاوت بين أفصحِ سورة في القرآن وبين أفصح كلام العرب.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «شعراء أهل الزمان من المحتمل أن يكون التفاوت بينه وبين» وهكذا نصُّها!».

(٢) في (ب) و(ج): «كثيراً».

(٣) في (ب) و(ج): «لم ينته».

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «فلا يلزم فيمن قدر على إدراك التفاوت وبين شعر امرئ القيس».

بل نحن نعلم ـ بالضرورة مع أنّـا لسنا نعرفُ دقائقَ الفصاحة كما ينبغي ـ أنه لا مناسبه من[١] طه والحواميم وبين أفصحِ كلامِ العرب البتةِ وأصلًا[٢].

والجواب عما ذكروه رابعاً: أن التفاوتَ إذا كان ظاهراً جداً كان العلمُ به حاصلاً للعلماء والعوامّ[٣]، واتفاقُ الأمة العظيمة على المكابرة ممتنعٌ، فلعل الفصحاءَ ـ وإن أرادوا تلك المكابرة ـ إلا أنهم خافوا من ظهور كذبهم عند عوامّ العرب، فلأجل هذا الخوف تركوا هذه المكابرة.

والجواب عما ذكروه خامساً: أن ذلك يقتضي أن كلَّ مَن عرفَ مفرداتِ لغةٍ من اللغات وقدر على تركيبها أن يكون متمكناً من شعرٍ مثل شعر امرئ القيس[٤]، وخُطَبٍ مثل خطب قسّ بن ساعدة[٥]! وفسادُ ذلك معلومٌ بالضرورة.

فأما وجهُ التحقيق في ذلك فقد بيّناه في كتابنا المصنَّف في الإعجاز.

والجواب عما ذكروه سادساً: أنّـا[٦] بيّـنّا أنّ القرآن قد جمعه رسول الله صلى الله

---

(١) في (ب) و(ج): «مناسبة بين سورة».

(٢) في (ب) و(ج): «العرب أصلًا».

(٣) في (ج): «للعلماء العوام».

(٤) هـو الشاعر امرؤ القيس بن حجر بن الـحارث الكندي(١٣٠-٨٠ ق هـ)، أشهر شعراء العرب على الإطلاق. يمـاني الأصل. مولده بنجد، أو بمخلاف السكاسك باليمن. اشتهر بلقبه، واختلف المؤرخون في اسمه، فقيل حندج وقيل مليكة وقيل عديّ. وكان أبوه ملك أسد وغطفان.
ترجمته في: «طبقات فحول الشعراء» لمحمد بن سلام (١: ٥١)، و«الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١: ١٠٧).

(٥) هو الخطيب الشاعر قس بن سَاعِدَة بن عَمرو الإيَادِي خطيب الْعَرَب وحكيمها وحليمها في عصره وهو أول من علا على شرف وخطب عليه وَأول من اتكأ في خطبَته على سيف أَو عَصا وَأول من قَالَ في كَلَامه أما بعد، وأدركه رسول الله ﷺ قبل النبوة ورآه بعكاظ، وكان يؤثر عنه كلاماً، توفي نحو ٢٣ق هـ.
ترجمته في: «الوافي بالوفيات» للصفدي (٢٤: ١٨٠)

(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «قد».

عليه[١] وأن الصحابة لم يتولَّوا جْمعَهُ، وأنّ الروايةَ في ذلك موضوعةٌ مختلقة.

والجواب عما ذكروه سابعاً: أن ابن مسعود لم يشتبه عليه كونُ الفاتحه والمعوذتين منزلاً على محمد عليه السلام[٢] من عند الله[٣]، بل اشتبه عليه كونُهُ قرآناً، وذلك لا يُفيد مطلوبَهم.

فهذا آخرُ الكلام في الصرفة.

فأما[٤] الكلامُ على من جعل الإعجازَ في عدم الاختلاف[٥]: فهو أن العلمَ بأنّ خلوَّ الكلام الطويل عن الاختلاف معجزٌ ليس علماً ضرورياً، فإنا قد نرى كثيراً من الخطباء والشعراء يذكرون خطبة أو شعراً[٦] بحيث لا يوجد فيه شيءٌ من الاختلاف.

وإذا كان ذلك أمراً معتاداً لم يكن العلم بخلوّ مثل[٧] القرآن عن الاختلاف علمًا ضرورياً بل لا بدَّ فيه من الدلالة[٨]، فيجب على أصحاب هذا المذهب تصحيحُ ذلك بالدلالة.

وأيضاً: فمتى ثبت وقوعُ التحدي بكلِّ واحدةٍ من السور بطل هذا المذهبُ أصلاً؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنه قد يُوجدُ من الكلام ما مقدارُه مقدارُ سورة الكوثر خالياً عن الاختلاف، فبطل ما ذكروه.

---

(١) في (ج): «صلعم».
(٢) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».
(٣) قوله: «من عند الله» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «وأما».
(٥) زاد في (ج) هنا: «فيه».
(٦) في (ج): «وشعرًا».
(٧) قوله: «مثل» سقط من (ج).
(٨) زاد في (ج) هنا: «على ذلك».

وأما الكلام على من جعل الإعجاز في سلامة ألفاظه عن التعقيد[١] مثل ما في قوله[٢]:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قفرِ وليس قربَ قبرِ حربٍ قبرُ

فهو أنّ أكثرَ ألفاظِ الناس سليمةٌ عن مثل هذا التعقيد، فإن مثلَ هذا التعقيد لا يوجد إلا نادراً.

وأما الكلام على من جعل الإعجاز في النظم: فهو ـ أيضاً ـ باطل من وجهين:

أما أولاً: فلأنه كان يجب أن يكون الذي تعاطاهُ مسيلمةُ من الحماقات[٣] معارَضةً له؛ لكونِه على نظمِه.

وأما ثانياً: فلأنّ العلمَ بالنظم المخصوص أمرٌ مشترك فيه، والمعجزُ لا يمكن أن يكون كذلك.

وأما الكلام على من جعل الإعجاز في اشتماله على الإخبار عن الغيوب: فهو أنه يلزمُ منه خلوُّ بعضِ السُّور عن المعجز.

وأيضاً: فلأنه عليه السلام أخبرَ عن الغيوب الكثيرة سوى ما في القرآن، فلو لم يكن في القرآن وجهٌ في الإعجاز سوى ذلك؛ لَـمَا كان لخصوصية القرآن دلالةٌ على صدقه.

وأما الكلام على من جعل الإعجاز اشتماله على المعاني الدقيقة: فهو أيضاً باطل؛ لأنّـا نعلم أنّ جميعَ مثل هذه المعاني في مثل هذا الكتاب غيرُ معتادٍ للبشر، اللهمّ إلا

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «من التعقيد»، وفي (أ): «التعقد».

(٢) في (ج): «قول الشاعر».

(٣) زاد في (ج) هنا: «والخرافات».

بدلالة سمعيةٍ لا يصحُّ التعويلُ عليها إلا بعد صحّة النبوة.

وإذ قد بطلت هذه الأقسام لم يبقَ سوى الفصاحة.

ثم اعلمْ أن الإعجازَ إنما وقع عما وقع فيه التحدّي، وآياتُ التحدّي مُطلقَةٌ غير مخصوصةٍ بأمرٍ مخصوص؛ أعني: أنه لم يتبيّن فيها أنَّ التحدّيَ وقع بالفصاحة، أو النظم[١]، أو بالمعاني.

ثم إنّ العربَ لم يستفهموه عليه السلام عما يُطالبُهم به، فوجب أن يكون تركُهم ذلك[٢] الاستفهام لأن عادةَ التحدّي كانت مقررةً فيما بينهم، فكانوا يحملون التحدّيَ المطلق على ذلك الأمر المعتاد.

ومعلومٌ أن الشعراء والفصحاء[٣] إذا تحدّى بعضهم بعضاً بشِعرِه أو بخُطبتِه؛ فإنه لا يتحدّى إلا بمجموع النظم والفصاحة؛ فإنه لم يُعهَدْ قطُّ في زمانهم تحدي بعضهم بعضاً بدقة معاني شعره، أو باشتماله على الإخبار عن الغيوب، أو بعدم التناقض، بل التحدي ما كان يقعُ إلا بالنظم المخصوص مع الفصاحة المخصوصة.

فإذن يجب أن يكون التحدي بالقرآن واقعاً بمجموع هذَين الأمرَين، وإذا كان كذلك وجب أن يكون القرآنُ مُعجزاً من مجموعِ هذَين الوجهين[٤].

وهذا الوجه ـ كما أنه مصحّحٌ لِما اخترناه ـ فهو مُبطِلٌ لسائر[٥] المذاهب، وبالله التوفيق.

---

(١) في (ب) و(ج): «بالنظم».

(٢) في (ج): «لذلك».

(٣) في (ج): «الفصحاء والشعراء».

(٤) من قوله: «وإذا كان كذلك» إلى هنا سقط من (ج).

(٥) في (ج): «يبطل سائر».

المسألة الثالثة[١]: في بيان جواز الكرامات:

اتفقت المعتزلة على المنع منها إلا أبا الحسين[٢]، واتفق أصحابنا على تجويزها إلا الأستاذ أبا إسحاق.

والدليلُ على جوازها: ظهورُ الخوارق على مريم عليها السلام مع أنها ما كانت نبيةً، وكذلك ظهورُها على أصحاب الكهف مع أنهم ما كانوا أنبياءَ.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنّ تلك الخوارقَ كانت معجزاتٍ لنبيٍّ[٣] في ذلك الزمان، أو إن لم تكن كذلك إلا أنها كانت إرهاصاً لنبيٍّ يجيءُ بعد ذلك.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على صحتها! فمعناها[٤] يدلُّ على امتناعها، وذلك من خمسة عشر وجهاً[٥]:

الأول: أن المعجز يدلُّ[٦] بطريق الإبانة والتخصيص.

ونعني بالإبانة: أنه يجب ظهورُه على النبيّ[٧]، فباين غيره من الأدلّة كدلالة الفعل المُحكَم على علمِ فاعله؛ لأنه قد يكون عالماً ولا يظهر منه الفعلُ المُحكَم.

ونعني بالتخصيص: أنه إذا كثر وصار معتاداً لم يدلّ، بخلاف دلالة الفعل المحكم[٨]؛ فإنه[٩] يدلُّ على ذلك كثُرَ الفعلُ أو قلَّ.

---

(١) في (ب) و(ج): «الثانية».
(٢) زاد في (ج) هنا: «البصري».
(٣) زاد في (ج) هنا: «آخر».
(٤) في (ب) و(ج): «فمعنى ما».
(٥) في (ب) و(ج): «من وجوه».
(٦) زاد في (ج) هنا: «على الصدق».
(٧) زاد في (ج) هنا: «ع م».
(٨) زاد في (ج) هنا: «على العلم».
(٩) في (ب) و(ج): «لأنه».

إذا[١] ثبت أنه يجب ظهورُ المعجز على النبي، فنقول: وجب أن لا يجوز ظهورُه على الصالحين؛ لأنه لو جاز ظهورُه عليهم لوجب ظهورُه عليهم، كما أنه لما جاز ظهوره على الأنبياء[٢] وجب ظهورُه عليهم، ولما لم يجب ظهورُه عليهم علِمْنا أنه لا يجوزُ ظهورُه عليهم.

الثاني: أن المدّعيَ للنبوة لو ظهر عليه المعجز، فإنه يثبُتُ صدق[٣].

ولو لم يظهر عليه المعجزُ ـ أو على واحدٍ ممن يشهد بصدقه ـ فإنه يثبت كذبه؛ إذ لو لم يستدلَّ بعدم ظهور ذلك على كذبه لم يُمكنّا أن نقطعَ بعدم نبوّة شخصٍ ما.

فثبت أن دلالة المعجزة[٤] على سبيل الإبانة، أي: وجوده يدلُّ على النبوة، وعدمُهُ يدلُّ على عدمها.

وإذا ثبت ذلك، فلو جعلنا مدلولَهُ غيرَ النبوة من الصدق والصلاح لزم من عدم ظهوره عدمُ الصدق والصلاح، حتى إن كلَّ مَن أخبرَ عن شيءٍ فلم يظهر عليه المعجزُ وجب أن يُقطَعَ بكذبه، وذلك باطلٌ، فثبت أنّ مدلولَه ليس إلا النبوة.

الثالث: أنّ ما دلّ على وجود شيءٍ، فلا بدَ وأن يكون بينه وبين المدلول علاقةٌ وحاجة إما بالعِلّيّة، أو بالمعلوليّة.

وعلى التقديرين! فإنه يستحيل انفكاكُ المدلول عن الدليل، فلو كان المعجز دالاًّ على الصدق والصلاح لاستحال وجوبُ الصدق والصلاح بدون المعجز، ولما لم يكن كذلك علمنا أن المعجزَ لا يجوزُ إظهارُه على الصالحين.

---

(١) في (ج): «وإذا».

(٢) في (أ): «على الصالحين؛ لأنه لو جاز ظهورُه على الأنبياء».

(٣) في (ب) و(ج): «صدقه».

(٤) في (ب) و(ج): «دلالة المعجز على النبوة».

الرابع: لو جاز ظهورُ المعجزات على الصالحين لجاز[١] ظهورُها عليهم في السّرّ؛ لأن الغرضَ أن يُشيروا بإكرام الله تعالى لهم، وذلك حاصلٌ في إكرامهم خُفيةً، ولو جاز ذلك لَـمَا علمنا عندَ ظهورِهِ على النبي عليه السلام[٢] كونَهُ ناقضاً للعادة؛ لأنّـا إذا جوّزنا حصولَ مثل ذلك في السرّ، فبهذا التقدير لم يكُن حدوثه خارقاً للعادة، وذلك يقدح في دلالة المعجزات على صدق الرُّسل.

الخامس: أنه لو جاز إظهارُها على الصالحين لجاز من الله تعالى أن يُكثرها؛ إذ ليس عددٌ أولى بالجواز من عدد آخر، وفي ذلك إخراجُها من أن تكون دلالةً[٣] على النبوة.

وربما قالوا: لو جاز إظهارُها على صالحٍ إكراماً له لجاز إظهارُها على كلّ صالح إكراماً له، حتى يخرجَ عن كونها ناقضةً للعادات.

السادس: أنّ ظهورَها على الصالحين يُنفّر عن الأنبياء؛ لأنه يُشاركهم فيها من لا يُحبُّ[٤] طاعته، وذلك يهُوّنُ موقعَهم في النفوس؛ كما أنّ[٥] الرئيس إذا قام لكلِّ أحدٍ، هان قيامُهُ لمن يستحقّ القيامَ ولم يُعتدّ به.

السابع: لو حسُن ظهورُ المعجز لمجرّد التصديق لحسُنَ إظهارُه على الإنسان[٦] في إخباره عن أكله وشربه ووِقاعِه.

الثامن: معنى وصفِنا للإنسان[٧] بأنه رسول الله، ليس هو أنَّ الله تعالى حمَّلَهُ أداءَ

---

(١) في (ج): «الرابع لو كان ظهوره على الصالحين جائزًا لكان».

(٢) في (ج): «صلعم».

(٣) في (ج): «دالة».

(٤) في (ب) و(ج): «يجب».

(٥) في (ج): «كأن».

(٦) في (ج): «إنسان».

(٧) في (ب) و(ج): «الإنسان».

الرسالة إلى الناس؛ لأنه تعالى حمّل العلماءَ أداءَ العبادات إلى الناس وليسوا رسلاً لله تعالى.

وليس أيضاً هو[١] أن الله تعالى كلّفَهُ[٢] بلا واسطة؛ لأن الملّك واسطةٌ.

وليس أيضاً هو أنّ الشرع لا يُعرَفُ إلا من جهته؛ لأن الملائكةَ رسلُ الله تعالى، وليسوا كذلك.

فثبت أن معنى كون الإنسان رسولاً: هو أنه ظهر عليه المعجزُ، وإذا كان كذلك كان ظهورُه على مَن ليس بنبيٍّ مناقضةٌ.

التاسع: لو حسُن ظهورُ المعجز ليدُل على صدق الصادق ـ وإن لم يكن نبياً ـ لحسُنَ ظهورُه على صدق خبرِ بعضِ المُخبِرين وإن كان كاذباً! ولحسُن إظهارُه على مَن يكون صادقاً في الحالِ وإن كان الله تعالى يعلم أنه يكفر غداً!

العاشر: لا شك أن المعجز يظهر على النبيِّ ـ ليدُلَّ على نبوته ـ فلو جاز ظهورُه على الصالح لغرضٍ آخَرَ إما[٣] غير معلوم لنا، أو معلوم لنا ـ نحو أن يكون الغرضُ حصولَ السرور في قلبه، أو إيصالَ الجزاء[٤] إليه، أو الدلالة على الصبي[٥] وصلاحه ـ لجاز إظهارُه على الصبي أو الفاسق أو البهيمة لغرضٍ آخَرَ غير معلوم لنا، أو معلوم لنا، وهو إيصال النفع إليه، ولمّا بطل ذلك بطل ما ذكرتُموه.

الحادي عشر: لو جاز ظهورُه على غير النبي لتيقنّا[٦] أنه يجوزُ إظهاره لا لغرضِ

---

(١) في (ج): «هو أيضًا».

(٢) في (ج): «كلمه».

(٣) قوله: «إما» سقط من (ب).

(٤) في (ب) و(ج): «الخبر».

(٥) في (ب) و(ج): «صدقه».

(٦) في (ب) و(ج): «لتيقننا».

التصديقِ في الرسالة، ولو جوّزنا ذلك لَـمَا كنّا نقطع عند ظهوره على النبي أنَّ الغرضَ منه هو تصديقُه[١]، وذلك يسدُّ بابَ الاستدلال بالمعجز على الصدق.

الثاني عشر: أنه لو جـاز ذلك لَمَا كـان يُمكننا أن نقطعَ باستمرارِ شيءٍ من العادات[٢]؛ لاحتمال انقلابِها عن مجاريها لكرامةِ وليٍّ، فيلزمُ أن لا نقطعَ بعدمِ تقلُّع الجبال، وعدمِ انقلابِ ماءِ جيحونَ دماً عبيطاً[٣]، وعدمَ انتشار الكواكب، وذلك دخولٌ في السفسطة.

الثالث عشر: لو جاز ذلك لوجب القطعُ بصدق شهادةِ مَن شُهد ذلك عليه؛ لأن ذلك يدلُّ على سلامة باطنه، لكن الشريعةَ منعَت من القطع على ما دلّت عليه شهاداتُ الشهود، فوجب امتناعُ ظهور المعجز على الصالحين، فربما[٤] قالوا: لو ظهر المعجزُ على صالحٍ لوجب العملُ بمُقتضى[٥] شهادته وحدَهُ، لكن[٦] الشريعة منعَت من العمل بقول الشاهدِ الواحد، فبطل ما قلتُموه.

الرابع عشر: لو جاز ذلك لكان إذا ادّعى الصالح[٧] على إنسان شيئاً ثم قال: يا إلهي إن كنتُ صادقاً في هذه الدعوى فأظهِرِ المعجزَ! فكان يجوزُ ظهورُ المعجز عليه في تلك الحالة، وكان يثبتُ صدقُهُ في تلك الحالة، فحينئذٍ كان يُستغني عن الشاهد، لكن الأمة مُجمعةٌ على أنه لا بدّ من الشاهد للمدّعي، فبطل ذلك.

---

(١) في (ب) و(ج): «التصديق له».
(٢) في (ب) و(ج): «العاديات».
(٣) في (ب) و(ج): «غبيطاً».
(٤) في (ب) و(ج): «وربما».
(٥) في (ج): «يقتضي».
(٦) في (ج): «ولكن».
(٧) في (ج): «صالح».

الخامس عشر: لو ظهرت الكراماتُ على الأولياء ـ الذين هم في درجة الحسن والشبلي[١] وغيرهما ـ لكانت ظهورُها على أكابر الصحابة ـ مثل الصّدّيق والفاروق وذي النورَين والمرتضى والحسن والحسين[٢] ـ أولى؛ لأنّـا نعلم ـ بالضرورة من دين محمد عليه السلام[٣] ـ أن درجتهم في الدين أعلى من درجةِ هؤلاء الصوفية[٤].

ولو ظهرت الكرامات عليهم لانتشر ذلك وظهر[٥]، فلما لم ينتشِـرْ عَلِمْنا عدمَ ظهورها عليهم، ولـما لم تظهَرْ عليهم كان بأن لا تظهرَ على هؤلاء الصوفية أَولى.

والجواب:

قوله: لم لا يجوزُ أن يكون ذلك معجزاً لنبيِّ ذلك الزمان؟

قلنا: لوجوه ثلاثة[٦]:

ـ **أولها**[٧]: أن المعجز لا بدّ وأن يكون بحيث يُستدَلُّ به على الخصم، وتمثل[٨] جبريل عليه السلام لمريم عليها السلام وصيرورتُها حاملاً من غير ذلك[٩] ليس أمراً ظاهراً يُمكن أن يستدلَّ به على الخصم، فلا يصلحُ أن يكون معجزاً لنبيٍّ.

وكذلك عند ظهور الرُّطَبِ الحيِّ من الشجرة اليابسة ما كان هناك أحدٌ يشاهد

---

(١) في (ج): «هم في الدرجة مثل الجنيد والشبلي رحمهما الله» ورمز لها بـ«رح».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٣) في (ج): «صلعم».

(٤) زاد في (ب) هنا: «أولى»، وزاد في (ج) هنا: «وأولى».

(٥) في (ب) و(ج): «لظهر وانتشر».

(٦) قوله: «ثلاثة» سقط من (ج).

(٧) في (ب) و(ج): «الأول».

(٨) في (ب) و(ج): «ومثل»، وزاد في (ج) هنا: «مجيء».

(٩) في (ج): «غير الذكر».

ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا[1]﴾ [مريم: ٢٦]، وذلك يدل على أنه ما كان عندها أحدٌ.

ـ **وثانيها**: أن زكريا عليه السلام لم يكن عالماً بتلك الكرامات لقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ[2]﴾ [آل عمران: ٣٧].

وظاهر هذه الآية يدلُّ على أن زكريا عليه السلام ما كان عالماً بتلك الأشياء، وإذا كان كذلك استحالَ جعلُها معجزةً له عليه السلام؛ إذ لو جوّزنا أن يكون المعجز معجزاً لا لِـمَن ظهر عليه بل لإنسانٍ آخَرَ غيرِ عالمٍ بذلك المعجز لجاز أن يقال: إن المعجز الذي ظهر على موسى عليه السلام[3] ما كان مُعجزاً له، بل كان مُعجزاً لإنسان آخَرَ كان غافلاً عن تلك الأشياء.

ـ **وثالثها**: هو[4] أنّ الله تعالى ذكَرَ هذه الخوارق، ولم يذكر زكريا في أثناء هذه القصة، ولو أنها كانت معجزةً لزكريا عليه السلام[5] لذكر دلالتها على نبوته؛ لأنّ ذِكرَ الدليلِ من غير بيان دلالته على المدلول عديمُ الفائدة.

وأما في حقّ أصحاب الكهف، فالأمرُ فيه ظاهر أيضاً من وجهين[6]:

أحدهما[7]: أن بقاءَهم سالِـمين[8] في تلك المدة الطويلة أمرٌ خارقٌ للعادة، فلو

---

(١) زاد في (ج) هنا: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾.

(٢) زاد في (ج) هنا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾.

(٣) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «وهو».

(٥) في (ج): «ع م».

(٦) في (ج): «بقاءهم في السلامة».

(٧) في (ب) و(ج): «ظاهرٌ لوجهين أولًا».

(٨) في (ج): «بقاءهم في السلامة».

كان ذلك مُعجزاً لنبيٍّ لكان إما أن يقال: ذلك النبيُّ هو واحدٌ منهم، أو إنسانٌ آخرُ.

وكلا القسمين باطل لقوله تعالى حكاية عنهم: ﴿وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١٩]، ولو كان ذلك مُعجزاً لوجبَ عليهم إظهارُ ذلك، وإشاعتُه فيما بين الناس حتى تقوم الحُجّة.

وثانيها: أنّ ذلك مما لا يُمكن أن يستدل[١] به على نبوّة أحد؛ لأن أولئك الذين يستدل[٢] ببقائهم نائمين في تلك المدة الطويلة إما أن يكونوا قد بقُوا في تلك المدة، أو ما[٣] بقُوا فيها.

فإن بقُوا فيها لم يكُن بقاءُ أصحاب الكهف في تلك المدة خارقاً للعادة، وإن كانوا ما بقُوا[٤] تلك المدةَ لم يُمكنهم أن يعلموا صدقَ[٥] أصحابِ الكهف في نومهم تلك المدةَ الطويلة إلا إذا عَرفوا أولاً بدليلٍ آخَرَ صدقَهم، فيثبت[٦] أنه لا يُمكن الاستدلالُ بذلك على نبوة أحدٍ.

قوله: لم لا يجوز أن يكون ذلك إرهاصاً لنبوة نبيٍّ آخرَ؟

قلنا: الإرهاصُ: هو أن يُخصّ الرسولُ مثل رسالته بالكرامات، فأما إكرامُ غيرِه لأجل أنه سيجيء بعد ذلك فليس ذلك إلا ما ندّعيه[٧] من الكرامات.

ولأنه لو جاز ذلك لجاز في كلّ مُعجز يظهرُ على إنسان أن يقال: إنه لا يدلُّ على

---

(١) في (ب) و(ج): «الاستدلال».

(٢) في (ب) و(ج): «يستدلون».

(٣) في (ب) و(ج): «وما».

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «في».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «قول».

(٦) في (ب) و(ج): «فثبت».

(٧) في (ج): «يدعيه».

صدقه لاحتمال ذلك أن يكون إرهاصاً لنبيٍّ آخرَ يأتي بعد ذلك، وذلك يسدُّ باب النبوة.

أما[١] الشبهة الأولى فالجواب عنها أن نقول: لم قلتُم: إنه لما وجبَ ظهورُ الخوارق على الأنبياء عند جوازِ ظهورها عليهم وجب أن يكون في حقّ الأولياء كذلك.

ولا بدّ لهم من دليلٍ على صحّة هذه الدعوى، ثم الفرق: هو أنه إنما يجبُ ظهورُ ذلك المعجز[٢] على الأنبياء؛ لأنّ الله تعالى لمّا كلّفنا أن نعلَمَ صدقهم، مع أنه لا طريق لنا إلى ذلك إلا بالمعجز ـ لا جرم ـ وجب ظهورُه.

وأما الأولياء فلما[٣] لم يُكلّفنا الله[٤] معرفة ولايتهم لا جرم لم يجبْ ظهورُ المعجزِ عليهم.

وأما الشبهة الثانية فالجواب عنها: أنّ مدلولَ الخوارقِ[٥] التصديقُ في الدعوى إن حصل مع تلك الدعوى، وإلا فتعظيمُ شأن مَن ظهر ذلك عليه ـ ولا يلزمُ من عدم الدليل عدمُ المدلول؛ فإنه لا يلزمُ من عدم الفعل المُحكَم عدمُ العلم ـ فإذن لا يلزمُ من عدم ظهورها على الأولياء عدمُ صدقهم وصلاحُهم.

وأما في حقّ المدّعي للنبوة فإنما دلّ عدمُ ظهوره على عدم النبوة؛ لِما بيّنّا أنّا مكلَّفون بمعرفة نبوته، فلا بدّ لنا من طريقٍ، فلما لم تُوجَدُ الطريقُ ـ مع علمنا بأنه لو كان لكان إليه طريقٌ ـ علمنا عدَمَه، وأما في الأولياء فلسنا مكلَّفين بمعرفة ولايتهم، فلا يلزم من عدم الدليل عدمُ المدلول.

---

(١) في (ب) و(ج): «وأما».

(٢) «المعجز»: زيادة من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «فإنه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «هو».

والجواب[١] المعتمد: أنّا لا نستدلُّ بعدم ظهور المعجز على المدّعي على عدم نبوّته، بل نستدلُّ بما علمنا ـ بالضرورة ـ من دين نبينا محمد صلى الله عليه[٢] أنه[٣] لا نبيَّ بعدَه على عدم نبوّة مَن ادّعى ذلك.

وأما الشبهة الثالثة فالجواب عنها: أنه ليس كلّ ما دلّ على شيء فلا بد وأن يكون علةً له، أو معلولاً له؛ فإن العلم يدلُّ على الحياة مع أنه ليس علةً ولا معلولاً لها.

لا يقال: الدليلُ على الحياة صحةُ العلم، وهي معلولة للحياة.

لأنّا نقولُ: هبْ أنّ صحةَ العلم تدل على وجود الحياة! إلا أن وجود العلم أيضاً يدلُّ عليها، إلا أن يقال: وجودُ العلم يدل على صحة وجود العلم، ثم صحة وجوده تدل على وجود الحياة.

لكنا نقول حينئذٍ: فوجود[٤] العلم ليس علةً لصحة وجود العلم[٥] ولا معلولًا له، فقد بطلت قاعدتُكم.

وأيضاً: فالمعجزات[٦] تدلُّ على صدق الأنبياء مع أنها ليست عِلَلًا له[٧] ولا معلولاتٍ[٨]، ولأن العلم بصدق الأنبياء قد يحصل بدون المعجزات، بل بشهادة ذي مُعجِزٍ آخرَ[٩]، فبطل ما قالوه.

---

(١) في (ب) و(ج): «بل الجواب».
(٢) في (ج): «ع م».
(٣) في (ب) و(ج): «وأنه».
(٤) في (ب) و(ج): «إن وجود».
(٥) قوله: «ليس علة لصحة وجود العلم» سقط من (ب) و(ج).
(٦) في (ب) و(ج): «فإن المعجزات».
(٧) قوله: «له» سقط من (ب) و(ج).
(٨) زاد في (ب) و(ج) هنا: «له».
(٩) زاد في (ج) هنا: «عليه».

وأما الشبهة الرابعة فالجواب عنها: أنّا ـ وإن جوزنا ظهورَ الخوارق على الأولياء ـ إلا أنّا[١] نجوّز انتهاءَ ذلك إلى حيث يصير انخراقُ العادة عادةً.

وهذا الجواب لا بد لكم من الاعتراف بصحته؛ لأنكم تجوّزون ظهور المعجزات على الأنبياء ثم لا تجوّزون أن ينتهي ظهورها عليهم إلى حيث يصير انخراقُ العادة عادةً، فكذا هنا[٢]! وهو[٣] الجواب عن الشبهة الخامسة.

وأما الشبهة السادسة فالجواب عنها: أنّا لا نُسلّم أن ذلك يقتضي التنفير! وكيف يقال ذلك مع أن الوليَّ إنما ظهرَت عليه تلك الكراماتُ؛ لاعترافه بأنه يجب عليه طاعةُ النبي عليه السلام[٤] ومتابعتُه في كلّ قليل وكثير.

ومن المعلوم أن الملك إذا أكرَمَ خدَمَ وزيرِه ـ لأجل كونهم خادمين له ـ فإن ذلك يكون مبالغةً في تعظيم حال ذلك الوزير، فثبت أن إكرامَ الأولياء لا يكون[٥] تنفيراً عن الرسول[٦] بل[٧] تعظيمًا لشأنه.

لا يقال: الله تعالى إنما أكرم الأنبياء بإظهار[٨] الخوارق عليهم، فلو فعل مثل ذلك بالأولياء اقتضى ذلك أنه تعالى سوّى بين الأنبياء والأولياء، وذلك يقتضي التنفيرَ عن وجوبِ متابعة الأنبياء.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «لا».

(٢) في (ب) و(ج): «فكذلك هاهنا».

(٣) في (ج): «وهذا».

(٤) في (ج): «صلعم».

(٥) في (ب) و(ج): «يقتضي».

(٦) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «يكون».

(٨) في (ب) و(ج): «بظهور».

لأنّـا نقول: لا نُسلّم أنه تعالى لو فعل مثل ذلك بالأولياء اقتضى أنه تعالى سوّى بين الأنبياء والأولياء! فإن الله تعالى خصّص الأنبياء[١] بأنواع من التشريعات مثل إرسال الملائكة، وتبليغ الوحي، وإيجاب طاعتهم على من عداهم، وكل ذلك مما يُزيل التسويةَ.

وأما الشبهة السابعة فالجواب عنها: أنهم مطالَبون بأن جواز إظهارها على الأولياء[٢] يُوجب جوازَ إظهارها على من يُخبر عن أكله وشربه، وبـأنّ ذلك محالٌ، وهم لم يتحققوا هاتين[٣] المقدمتين فكانت حجّتهم مجرّدَ دعوى.

وليس لهم أن يقرّروا المقدمة الأولى بأنه لـما[٤] جاز ظهورُها على صادقٍ لإظهار صدقهِ وجب جوازُ إظهارها على كلّ صادق؛ إذ ليس بعضُ الصادقين أولى بذلك من بعض؛ لأنّـا بيّـنّا ـ في أول الكتاب ـ ضعفَ هذه المقدمة.

وأما الشبهة الثامنة فالجواب عنها: أنّ معنى كونِ الإنسان رسولاً يجب أن يرجع إلى الرسالة؛ لأنه مُشتقٌّ منها لا من ظهورِ المعجز.

ألا ترى أنّـا لو فرضنا رجلاً شهد بنبوته بعضُ الأنبياء لوصفناهُ بأنه رسول الله تعالى، ولو لم يظهَرْ عليه مُعجزٌ، ولو فرضنا المعجزَ ظاهراً على شخصٍ ـ ولم يُكلَّفْ أداءَ الرسالة ـ لَـمَا وُصف بأنه رسول الله.

فإذن مقتضى الوضع الأول إطلاقُ اسم الرسول على كلّ من حمّلَهُ اللهُ تعالى أداءَ الرسالة إلى الناس، ولكنه اختصّ ـ في العُرف ـ بمَن كلّفه الله[٥] أداءَ الرسالة بلا واسطةِ آدميٍّ، وقد دخل في ذلك أنبياءُ بني آدم والملائكةُ، وخرج منهم سائرُ العلماء.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عليهم السلام».

(٢) قوله: «على الأولياء» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) كذا في (ب) و(ج): «لم يتحققوا هاتين»، وفي (أ): «لم يحققوا وجها تبين». وصحتها ما ذكرناه.

(٤) في (ج): «الأولى بأن يقولوا لـما».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وأيضاً: فالناس[١] اتفقوا على أن المعجزَ دليلُ الرسالة، فلو كان المرجعُ بالرسالة إليه؛ لزم كونُ الشيء دليلاً على نفسِه.

وأما الشبهة التاسعة والعاشرة[٢] فالجواب عنهما[٣] هو الجواب عن الشبهة السابعة.

وأما الشبهة الحادية عشرة فالجواب عنها: أنه لا نزاعَ في أن ظهور الخوارق عقيبَ دعوى النبوة لا يكون إلا لأجل تصديق تلك الدعوى، ولا يلزم من احتمالِ ظهور الخوارق لأجل غرضٍ احتمالُ أن يكون ظهورُ الخوارق على الوجه المخصوص لأجل غرضٍ[٤] آخر.

وأما الشبهة الثانية عشرة فالجواب عنها: أن ذلك لازمٌ عليهم[٥]؛ لأن العلم باستمرار العاديات إذا كان أيضاً[٦] متوقفاً على العلم بامتناع الكرامات ـ ثم إنّ العلمَ بامتناع الكرامات علمٌ لا يحصل إلا بالاستدلال ـ فيلزم أن كلّ من لم يعلم تلك الأدلة ألا يعلم[٧] استمرار هذه العاديات، فيجب في الصبيان والعوامّ أن لا يعلموا استمرارَ هذه الأمور.

ويلزم ـ أيضاً قبل مبعث نبينا[٨] ـ أن لا يقطع باستمرار العاديات؛ لأن في تلك

---

(١) في (ج): «فإن الناس».

(٢) قوله: «والعاشرة» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «عنها».

(٤) من قوله: «احتمال أن يكون» إلى هنا سقط من (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «أيضًا».

(٦) قوله: «أيضًا» سقط من (ج).

(٧) في (ب): «يعلموا»، وفي (ج): «أن يعلم».

(٨) زاد في (ج) هنا: «ع م».

الحالة جوازَ بعثة الرسل وإظهارَ المعجزات عليهم حاصلٌ.

ويلزم في زماننا أنّ مَن لا يعلم بالدليل صدْقَ محمد عليه السلام ـ في إخباره عن أنه لا نبيَّ بعدَه ـ أن لا يمكنه القطعُ باستمرارِ شيءٍ من العاديات، ولما لم يكُن الأمرُ كذلك علمنا أنّ الإشكالَ مشتركٌ، وجوابُه ما مرّ في مسألة النبوة.

وأما الشبهة الثالثة عشر فالجواب عنها: أنّا إنما[١] لا نقطع بشهادة الرجل الواحد بعينه؛ لأني لا أعلم أنه صاحبُ الكرامات.

وبتقدير أن[٢] أعلمه بعينه؛ فإنه لا يلزمُ من ظهور الكرامات عليه صدقُهُ في تلك الشهادة؛ لاحتمال أن يكون كاذباً، وأن يكون ذلك الكذبُ من الصغائر.

وأيضاً: فبتقدير أن يحصل العلم بمقتضى شهادته! لكن ليس بمستبعَدٍ أن نتعبّدَ الله تعالى[٣] بشهادة الشاهدَين ـ وإن لم يكن إليهما[٤] حاجة ـ كما تعبّدنا[٥] في كثير من المواضع بالتعبُّدات التي لا يُهتدى إليها، وهذا هو الجواب عن الشبهة الرابعة عشر.

وأما الشبهة الخامسة عشر فالجواب عنها: أنّا لا نُسلّم عدمَ ظهورها على الصحابة[٦]؛ فإنه روي عن عمر رضي الله عنه[٧] أنه رأى ـ وهو بالمدينة ـ ساريةَ عند حربه بنهاوند حتى قال له: يا ساريةُ الجبلَ الجبلَ.

ورُوي عنه ـ وعن غيره من أكابر الصحابة ـ أمورٌ عظيمة، وبالله التوفيق.

---

(١) قوله: «إنما» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «أني».

(٣) في (ب) و(ج): «نتعبد بالله».

(٤) في (ب) و(ج): «إليها».

(٥) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٧) في (ج): «رض».

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
الأصل الحادي عشر: في الرؤية	٥
المسألة الأولى: في أنه تعالى يصحُّ أن يُرى	٧
المسألة الثانية: في أن المؤمنين يرونَ اللهَ تعالى يومَ القيامة	١١١
الأصل الثاني عشر: فيما يستحيل على الله تعالى	١٥٧
المسألة الأولى: في أنه سبحانه ليس بجسم	١٥٧
المسألة الثانية: في أنه تعالى ليس في الجهة	١٧٤
المسألة الثالثة: في أنه تعالى لا يمكن أن يكون حالًّا في محلٍّ، وفيها ثلاثة مسالك	١٨٣
المسألة الرابعة: في أنه سبحانه يستحيل أن يكون محلًّا للحوادث	١٨٨
المسألة الخامسة: في أنه سبحانه لا يتحدّ بغيره	١٩٣
المسألة السادسة: في أنه سبحانه مخالفٌ لخلقِه لذاتِه المخصوصة لا لصفةٍ زائدة .	١٩٤
المسألة السابعة: في أن حقيقته سبحانه هل هي معلومةٌ للبشر؟	٢١٠
المسألة الثامنة: في أنه سبحانه يستحيل عليه الألم واللذة	٢٢١
المسألة التاسعة: في أنه سبحانه غير متّصفٍ بشيء من الكيفيات المحسوسة، ولا بالشهوة، والنفرة، والحزن، والتوحُّش، والتأسُّف، والغضب، والإشفاق، والتمنّي، والفرح، والبطر	٢٣١
الأصل الثالث عشر: في أفعال الله تعالى	٢٣٣
الفصل الأول: في التحسين والتقبيح	٢٣٥

الموضوع	الصفحة

الفصل الثاني: في أنّ أفعال الله تعالى يستحيلُ أن تكون لأجل الأغراض ٢٨٩

الفصل الثالث: في أن القول بوجوب الواجبات على الله تعالى محال ٢٩٢

الأصل الرابع عشر: في أسمائه تعالى ٣٠٥

الفصل الأول: في الاسم والمسمى والتسمية ٣٠٧

الفصل الثاني: في تقسيم أسمائه سبحانه وتعالى ٣٠٨

الفصل الثالث: في أنه هل يُمكن أن تكون لذاته المخصوصة اسم أم لا؟ ٣١٠

الفصل الرابع: في الأسماء التي اختلفوا في أنها أسماء ذاته أو أسماء صفاته ٣١٥

الفصل الخامس: في لفظة «الله» ٣١٨

الأصل الخامس عشر: في إقامة الدلالة على أنه لا إله إلا الله ٣٢٥

الأصل السادس عشر: في النبوات وما يتعلق بها ٣٤٣

المسألة الأولى: في إقامة الدلالة على أن محمداً رسول الله ﷺ ٣٤٥

المسألة الثانية: في لِـمّيةِ كون القرآن معجزاً ٥١٦

المسألة الثالثة: في بيان جواز الكرامات ٥٤٦

فهرس المحتويات ٥٦١

* * *

نهاية العقول
في
دراية الأصول

تأليف

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
٥٤٣ - ٦٠٦هـ

عني بتحقيقه

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

الجزء الرابع

دار الذخائر
بيروت لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

الأصل السابع عشر

في المعاد

الأصل السابع عشر
في المعاد

اعلمْ أنَّ مُعظمَ الكلام في المعاد إنما يكون مع الفلاسفة، ولهم أصولٌ يُفرّعون شُبَهَهُم عليها، فيجب[١] إيرادُ تلك الأصول أولًا، ثم الخوضُ بعدَها في المقصود، فلا جرَمَ رتَّبنا الكلامَ[٢] ـ في هذا الأصل ـ على أقسامٍ ثلاثة:

القسم الأول: في المقدّمات، وفيه ثماني[٣] مسائل

المسألة الأولى: في الجزء الذي لا يتجزّأ:

لا شكّ أن الأجسام التي نشاهدُها قابلةٌ للانقسام، فالانقساماتُ[٤] التي يُمكن حصولُها فيها إما أن تكون حاصلةً، أو لا تكون.

وعلى التقديرين! فتلك الانقسامات إما[٥] أن تكون متناهيةً، أو لا تكون.

فيخرجُ من هذا القسم أقسامٌ أربعة:

أولها: أن تكونَ الانقساماتُ حاصلةً، وتكونَ متناهيةً.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «علينا».

(٢) في (ب) و(ج): «القول».

(٣) قوله: «ثماني» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «والانقسامات».

(٥) قوله: «إما» سقط من (ب) و(ج).

وثانيها: أن تكونَ حاصلةً، وتكونَ غير متناهيةٍ.

وثالثها: أن لا تكون حاصلةً، ولكن ما يُمكن حصولها يكون متناهياً[١].

ورابعها: أن لا تكون حاصلةً، ولكن ما يمكن حصولُها منها يكون غيرَ مُتناهٍ[٢].

فالأول: هو[٣] مذهبُ جمهور المتكلمين، والثاني: مذهبُ النظّام، والثالث: مذهب بعض المتأخرين، والرابع: مذهب الفلاسفة.

فيتلخّص ـ من هذا ـ أنّ الخلافَ بيننا وبين الفلاسفة في هذه المسألة يقع في مقامَين:

أحدهما: أن الجسم ـ مع كونه قابلاً للانقسام ـ هل يُعقل أن يكون واحداً؟

وثانيهما: أنه ـ بتقدير كونه واحداً ـ هل يُعقل أن يكون قابلاً لانقساماتٍ غيرِ متناهية[٤]؟

ونحن نتكلّم في كلّ واحدٍ من المقامين، ثم نذكر بعده[٥] شُبهة النُّفاة، ثم نتكلم[٦] عليها إن شاء الله[٧].

والمعتمَد ـ في أنّ ما يكون قابلاً للانقسام لا بدّ وأن يكون منقسماً ـ هو أنّ وحدة الجسم إما أن تكونَ عينَ كونِه جسماً، أو جزءاً داخلاً فيه، أو أمراً خارجاً منه[٨].

فإن كان الأول ـ أو الثاني ـ لزم أن يكونَ تفريقُ الجسم إعداماً له، وذلك محال.

---

(١) في (ب) و(ج): «حصوله منها تكون متناهية».

(٢) في (ب) و(ج): «حصوله منها تكون غير متناهية»، إلا أنه في (ج): «يكون».

(٣) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «للانقسامات الغير متناهية».

(٥) في (ج): «معه».

(٦) في (ج): «ونتكلم».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) في (ج): «عنه».

وإن كان الثالثُ كانت الوحدةُ صفةً قائمة بالجسم ـ والعرَض لا يحدث في المحلّ ولا يحصلُ فيه إلا إذا كان ذلك المحلّ متعيِّناً في نفسِه متميِّزاً عن غيره، ولا يُعقل من وحدته إلا تعيُّنُه في نفسه وتميُّزُه عن غيره ـ فيلزم أن يكون قيامُ الوحدة بالجسم متوقّفاً على كون الجسم واحداً.

ثم الكلام في تلك الوحدة كالكلام في الأولى، ويلزم التسلسلُ، وهو مُحالٌ.

وبتقدير إمكانه! فلا بدّ وأن ينتهي الأمرُ إلى وحدةٍ تقوم بالذات لا بتوسُّط وحدة أخرى، وإلا لم تكن الذاتُ[1] موصوفةً بالوحدة أصلًا، وذلك هو المطلوب.

وأما المعتمد ـ في بيان امتناع كون الجسم قابلاً لتقسماتٍ[2] لا نهاية لها ـ فطرُقٌ ستٌّ:

الأولى[3]: لو كان الجسمُ قابلًا لانقساماتٍ غيرِ متناهيةٍ لكانت الحركةُ قابلةً لانقساماتٍ غير متناهيةٍ، لكن اللازم مُحالٌ، فالملزومُ[4] مثلُه.

بيان الشرطية: أنّ الجسم إذا كان مُنقسِماً أبداً كان كلُّ مسافة تُفرَضُ فإنها تكون منقسمةً أبداً، وإذا كان كذلك فكلُّ حركة تُفرضُ على مسافةٍ؛ فإنّها إلى نصفِ تلك المسافة هي نصفُها إلى آخرِ تلك المسافة؛ فإذن لو كان الجسمُ منقسماً أبداً لكانت الحركةُ منقسمةً أبداً.

بيان[5] امتناع اللازم: أنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ الحركةَ لها وجودٌ فإما أن يكون لها وجودٌ في الحاضر، أو لا يكون.

---

(١) في (ج): «يكن بالذات».

(٢) في (ب) و(ج): «لانقسامات».

(٣) في (ب): «فلها وجوه الأول»، وفي (ج): «لها فوجوه الأول».

(٤) في (ج): «فاللزوم».

(٥) في (ج): «وبيان».

والثاني باطل؛ إذ لو لم يكن[١] وجودٌ في الحاضر لم يكن لها وجودٌ في الماضي وفي المستقبل[٢]؛ لأن الماضي هو الذي كان حاضراً[٣] في وقت مضى، والمستقبل هو الذي يُتوقّع حضورُه في وقتٍ سيأتي، فلو لم يكُن لها حضورٌ البتةَ لم يكن[٤] ماضياً ولا مستقبلًا، فلا تكونُ الحركة موجودةً بوجهٍ ما. هذا خَلْفٌ.

وإذا بطل هذا القسمُ ثبتَ أن لها وجوداً في الحاضر، فالقدرُ الموجودُ منها في الحاضر إما أن يكون منقسماً، أو لا يكون.

فإن كان منقسماً فلا يخلو إما أن يكون أجزاؤه معاً في آنٍ واحدٍ وحدٍّ واحدٍ من حدود المسافة، أو يُوجدَ جزءان معاً في حدَّين، أو يُوجد في جميع الحدود وأجزاءِ الحركة[٥].

والأول باطلٌ لثلاثة أوجه:

أما أولاً[٦]: فلأنّ[٧] أجزاءَ الحركة إنما تُوجد على التقضّي والمرور، فلو كان القدْرُ الحاضر منها منقسماً؛ لكان بعضُ أجزاء ما فُرض حاضراً من الحركة غيرَ حاضر، فلا يكون الجزءُ الذي فُرض حضورُه حاضراً. هذا خَلْفٌ.

وأما ثانياً: فلأنّ[٨] كلَّ واحد من أجزاء الحركة إنما يُوجد عند وصول المتحرّك

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «لها».

(٢) في (ب) و(ج): «والمستقبل».

(٣) في (ج): «حاضر».

(٤) في (ج): «تكن».

(٥) قوله: «فإن كان منقسمًا فلا يخلو» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «لثلاثة أوجه: أما أولًا» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «لأن».

(٨) في (ب) و(ج): «وأما الثاني: فأيضاً باطل؛ لأن».

إلى حدٍّ آخرَ من حدود المسافة؛ لوصول[١] المتحرّك دفعةً واحدةً إلى حدَّين من حدود المسافة محالٌ، فحصولُ جُزأينِ[٢] من أجزاء الحركة دفعةً واحدةً محالٌ.

وأما ثالثاً[٣]: فهو أنه لو جاز اجتماعُ بعضِ الأجزاء المفتَرضة في الحركة في الوجود لجاز اجتماعُ كلّ الأجزاء المفترضة فيها، فيلزم أن تكون الحركةُ التي حصلت في المتحرّك عند كونِها في أولِ المسافة باقيةً عندَ كونها في آخر المسافة، وذلك محالٌ بالضرورةُ!

فثبت أنّ القدرَ الحاضرَ من الحركة يستحيلُ أن يكون منقسماً، وعند انقضاء ذلك الجزء لا بدّ وأن[٤] يحصلَ جزءٌ آخرُ يكون حالُه في عدم قبول الانقسام ما ذكرناه، فتكون الحركةُ ـ من أول المسافة إلى آخرها ـ مركَّبةً من أمورٍ كلٌّ واحد منها لا يقبل الانقسام.

وهو الذي[٥] قاله المتكلمون من أن الحركةَ عبارةٌ عن حصولاتٍ متتاليةٍ في أحيازٍ متوالية.

فإن قيل: لا نزاعَ في أنه لو كان الجسم منقسماً لكانت الحركةُ منقسمة! لكن لم قلتُم: إن الحركة غير منقسمة؟

قوله: الحركةُ إما أن يكون لها وجودٌ في الحال، أولا يكون.

قلنا: الحركة لفظةٌ تُطلَقُ على أمرَين، فلا بدّ من بيانهما حتى يُمكن بيانُ أنها هل توجد في الحال، أو لا تُوجد، فنقول: الحركة قد يُراد بها: قطع المسافة، وقد يراد بها: موافاة الحدود.

---

(١) في (ب) و(ج): «ووصول».

(٢) في (ج): «جزئين».

(٣) في (ب) و(ج): «الثالث».

(٤) في (ب) و(ج): «أن».

(٥) في (ج): «وهذا هو الذي».

أما قطع المسافة فمعناه: أن المتحرّك إذا تحرّك من أول المسافة إلى آخرها، فلا شكّ أنه قد قطع تلك المسافةَ، فهذا القطع يُسمى بالحركة.

والحركةُ ـ بهذا المعنى ـ مما لا وجودَ له في الخارج أصلاً؛ لأن هذا القطع لا يُمكن أن يُتوهَّمُ وجودُه إلا عند انتهاء المتحرّك إلى آخر المسافة، وعند انتهاء المتحرّك إلى آخر المسافة لا بدّ من انتفاءِ الحركة وعدمِها، فإذن الحركةُ ـ بهذا المعنى ـ مما لا وجودَ له[١] في الخارج.

وأما الحركة ـ بمعنى موافاة الحدود المفترضة في المسافة ـ فهي: أن المتحرّك ما دام يكونُ على مبدأ المسافة فإنه لا يكون متحرّكاً، وإذا[٢] حصل في نهاية المسافة[٣] عدمت الحركةُ، فهو إذن إنما يكون متحركاً إذا كان بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى لا مُطلقاً.

ولكن يُشترط[٤] أن يكون بحيثُ لا يُفرَضُ آنٌ من الآنات إلا وهو يكون في حدٍّ آخرَ من الحدود المتوسطة بين ذلك المبدأ وذلك[٥] المنتهى؛ بحيث لا يكون قبلَه ولا بعدَه فيه.

فهذا التوسُّط ـ على هذا الوجه ـ هو أمرٌ يُوجدُ في الحاضر؛ لأنه لا آنَ يُفرَضُ إلا ويكون الجسمُ فيه موصوفاً بهذا التوسُّط.

ثم إن هذا التوسُّطَ أمرٌ واحدٌ بالذات، باقٍ بعينِه؛ ما دام الجسمُ يكون متوسطاً بين ذلك المبدأ والمنتهى.

فظهر أنّ الحركة ـ على المعنى الأول ـ غير موجودة في الخارج، وعلى المعنى الثاني

---

(١) في (ج): «لها».

(٢) في (ب) و(ج): «فإذا».

(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «فقد».

(٤) في (ب): «بشرط»، وفي (ج): «شرط».

(٥) في (ب) و(ج): «وبين ذلك».

موجودةٌ في الخارج، وحاصلةٌ في الآن، ولكنها باقيةٌ ـ بعينها ـ في جميع مدةِ كون الجسم متوسّطاً بين ذلك المبدأ والمنتهى.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على أنّ الجسمَ غيرُ قابلٍ لانقسامات لا نهايةَ[١] لها! فهنا[٢] وجوهٌ دالّةٌ على نقيض[٣] ذلك، وهي عشرة:

الأول: أنّا لو فرضنا جُزءاً بين جزأين، فالمتوسط إما أن يُلاقيَ ما على يمينه بعين ما به يُلاقي ما على يساره، أو بغيره، والأول سفسطةٌ، والثاني قولٌ بالتجزئة.

الثاني: لو فرضنا خطّاً من ثلاثة أجزاء، ووضعنا على طرفَيه جزأين حتى يبقى الجزء الواحد خالياً بينهما، فلا شكَّ أنَّ كلَّ واحد من ذينِكَ الجزأين[٤] قابلٌ للحركة، ولا مانعَ من تلك الحركة أصلاً.

فإذا[٥] فرَضْنا حركتَيهما إلى التلاقي فلا بدّ وأن يُلاقيَ نصفُ كلٍّ واحدٍ منهما نصفَ كلّ واحدٍ من الأجزاء الثلاثة التي في الخطّ الأسفل، وذلك يُوجبُ الانقسامَ.

الثالث: لو فرضْنا خطّاً مركّباً من أجزاء أربعة، ووضعنا فوقَ طرَفِهِ الأيمن جزءاً وتحت طرفه الأيسر جزءاً آخَرَ، ثم فرضْنا أنّ الذي على الجانب الأيمن تحرّك إلى الجانب الأيسر، والذي على الجانب الأيسر تحرَّكَ إلى الجانب الأيمن، وفرضنا الحركتَين متساويتَين في الابتداء والانتهاء، ومقدار السرعة والبطء؛ فهذان الجزآن لا بد وأن يتحاذَيا في حركتيهما[٦]، ولن يحصل ذلك التحاذي إلا على فصلِ[٧] الثاني والثالث.

---

(١) في (ب) و(ج): «الانقسامات التي لا نهاية».

(٢) في (ب) و(ج): «فهاهنا».

(٣) قوله: «نقيض» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «الجزئين».

(٥) في (ج): «فإنا إذا».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «حركتيهما»، وفي (أ): «حركتهما».

(٧) في (ج): «متصل».

الرابع: لو قدّرنا خطوطاً أربعةً كلُّ واحد منها يكون مركباً من أجزاءٍ أربعةٍ، وضمَمنا هذه الخطوطَ بعضَها إلى البعض حتى يصيرَ على شكلِ المربَّع، فالأجزاء التي في تلك الخطوط لا شكَ أنها متلاقيةٌ من جانب الضِّلع، فإما أن تكون متلاقيةً من جانبِ القُطر، أو لا تكون.

والأول يقتضي أن يكون القُطر مساوياً للضلع، وهو باطلٌ بشكل العروس.

والثاني يقتضي أن يحصلَ بين تلك الأجزاء الأربعة فُرَجٌ ثلاثٌ[١] في جانبِ القُطر، فكلُّ واحدٍ منها إما أن يتّسعِ لجُزءٍ، أو لا يتسع.

والأول يلزم منه[٢] إذا ملأنا تلك الفُرَجَ بالأجزاء أن يصيرَ مقدارُ القُطر مساوياً للضِّلَعين؛ لأن مجموع الضِّلعَين سبعةُ أجزاء، والقطر صار سبعةَ أجزاءٍ، وذلك يُبطله شكل الحمار.

والثاني: يقتضي وجودَ ما هوأصغرُ من الجزء الذي لا يتجزأ.

الخامس: لو قدّرنا مثلثاً قائمَ الزاوية يكون كلُّ واحدٍ من ضلعَيه عشرةَ أجزاء، فإنه لا بدّ وأن يكون الضّلَع ـ الذي هو وترُ الزاوية القائمة ـ جذْرَ ما بين بشكل العروس، والمئتان جذرها أصمُّ، وذلك يوجب انقسام الأجزاء.

السادس: أنّا إذا غرزنا خشبةً في الأرض فعند كونِ الشمس في الأفق الشرقيّ لا بدّ وأن يقعَ لها ظلٌّ، ثم ذلك الظلُّ لا شك أنه لا يزالُ يتناقصُ عندَ ازدياد ارتفاع الشمس.

فعندما تحرّكت الشمسُ على جزءٍ واحد، إما أن يقال: إنه انتُقصَ من الظلّ شيءٌ، أو لم يُنتَقَصْ، والثاني باطلٌ لوجهين[٣]:

---

(١) في (ج): «ثلاثة».

(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «أنا».

(٣) في (ج): «باطل من وجهين».

ـ **أما أولاً**: فلأنه لو جاز ذلك لجاز أن يتحرّكَ جزءاً ثانياً وثالثاً ولا يُنتقَص من الظلِّ شيءٌ، فحينئذٍ يجوزُ وصول الشمس إلى غاية ارتفاعها مع بقاء ذلك الظلّ كما كان.

ـ **وأما ثانياً**: فلأنّ ذلك الظلّ يجب أن يكون له رأسان:

أحدُهما: الذي كان حاصلاً مع الشمس قبلَ حركتها.

وثانيهما: الذي يحصل بعد حركتها، وذلك محال؛ لأنه يلزم ـ بالبرهان الهندسيّ ـ كونُ الزائد مساوياً للناقص، وإنه محالٌ.

فثبت أن الشمسَ ـ مهما تحرّكت على مقدار جزءٍ واحد ـ فإنه لا بدّ وأن يُنتقَص من الظلّ شيءٌ، فلا يخلو إما أن يُنتقص من الظلّ أيضاً جزءٌ واحد، فيكون طول الظل مساوياً لربُع الفلك ـ وهو محال ـ أو أقلُّ من جزء واحد، وذلك يُوجب التجزئةَ.

السابع: الجزء الذي يكون في الطّوق العظيم من الرحا إذا تحرك جزءاً فإما أن يقال: الجزء الذي يكون في الطوق الصغير منه لا يتحرّك أصلاً، أو يتحرك.

والأول باطل؛ لأنه يلزم منه تفكك الأجزاء وذلك باطلٌ؛ لثلاثة أوجُه[1]:

أما أولاً: فبالحسّ، **وأما ثانياً**: فلأنّـا إذا فرضنا الكلامَ في الجزء الذي يفترض في الدائرة القريبة من القطب، والجزء الذي يفترض في المنطقة؛ يلزم تفكُّكُ أجزاء الفلك، وذلك محال؛ لأن التفكُّك عليه محالٌ.

وأما ثالثاً: فلأن الإنسان إذا وَضع إحدى[2] عَقِبيه على الأرض واستدار على نفسه فإنه يلزم تفكُّك أجزاء الإنسان، وذلك محال؛ لأن الإنسان يجد من نفسه ـ بالضـرورة ـ أنه لم يتفكّك.

---

(١) قوله: «لثلاثة أوجه» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «أحد».

وأما إن قيل بأنه يتحرك، فإما أن يتحرك مثل حركة الجزء الذي في الطوق العظيم فيكون مدار الصغير مثل مدار العظيم ـ وإنه باطل ـ أو أقل منهُ، فيلزم انقسام الجزء، وهو المطلوب.

الثامن: لو كان بطءُ الحركات لا لتخلُّل السَّكنات لكان الجسمُ منقسماً أبداً، لكن المقدَّمَ حقٌّ، فالتالي مثلُه.

إنما[١] قلنا: إن بُطْأَها[٢] لا لتخلُّل السكنات؛ لأنّا إذا[٣] فرَضْنا فرساً جواداً شديدَ العَدْوِ ـ بحيثُ يعدو من أول اليوم إلى وقت الظهر مئةَ فرسخٍ، ولا شكّ أنّ الشمسَ قد قطعت بحركتها اليومية ربعَ الفلَك، ولا شكّ أن سرعة حركة الفلك أزيدُ من سرعة حركة الفرس بآلاف مؤلَّفة ـ فلو كان البطءُ[٤] لأجل تخلُّل السّكنات لكانت نسبةُ زيادةِ سكناتِ الفرس على حركاتِهِ كنسبة زيادة سُرعة الشمس على[٥] سرعة الفرس.

فإذا[٦] كانت سرعةُ الفلَك أزيدَ من سرعة الفرس بآلافٍ مؤلَّفة وجبَ أن يكون سكناتُ الفرس أزيدَ من حركاتِهِ بآلافٍ مؤلَّفةٍ، ولو كان كذلك لَـمَا ظَهَرَتِ الحركاتُ القليلةُ في أثناء تلك السَّكنات الكبيرة[٧]!

لكنّا لا نُشاهد شيئاً من السكنات أصلاً ـ بل لا نرى إلا الحركاتِ أصلاً ـ فعلمنا أن التفاوُتَ بين السُّرعتَين ليس لتخلُّل السّكنات.

---

(١) في (ب) و(ج): «وإنما».

(٢) في (ج): «بطؤها».

(٣) في (ج): «لأنا لو».

(٤) في (ج): «البطؤ».

(٥) قوله: «على» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «وإذا».

(٧) في (ج): «الكثيرة».

وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا قطَعَت الحركةُ السريعةُ جزءاً، فلا محالةَ يكون ذلك القطعُ واقعاً في مقدار معيَّنٍ من الزمان، ففي مثل ذلك الزمان لا بدّ وأن يقطعَ البطيءُ أقلَّ، فيلزم انقسامُ الجزء.

التاسع: أنّا إذا ركَّبنا صفيحةً من أجزاءٍ لا تتجزّأُ[١] ـ بحيثُ لا يكون لها ثِخَنٌ ـ فإذا أشرقت الشمسُ عليها استضاءَ أحدُ جانبيها[٢] دونَ الثاني، فلا بدَّ وأن يكون أحدُ جانبَيها غيرَ الجانبِ الثاني، فينقسم كلُّ واحدٍ منهما.

العاشر: أنّا[٣] إذا وضعنا سُلَّمًا على جدارٍ قائمٍ على سطح الأرض بحيث يكون كلّ واحدٍ من الضِّلعِين المحيطَين بتلك القائمة خمسةَ أذرع، فلا محالة يكون[٤] ذلك السُّلّمُ جذْرَ خمسينَ ببرهانِ شكل العروس.

ثم إذا جرَرنا ذلك السُّلَّم من أسفله ذراعاً وجب أن[٥] يكون الذي ينجرُّ من أعلاه أقلَّ من ذراعٍ؛ إذ لو انجر ذراعاً لصار ذلك الضلعُ أربعةً والضلعُ الثاني ستةً، فحينئذٍ يكون مُربَّعُ الضلعين اثنين وخمسين، فيصير ذلك السُّلّمُ جذرَ اثنين وخمسين مع أنه كان جذرَ خمسين، وذلك محالٌ، فثبت أنه لا ينجرُّ إلا أقلَّ من ذراعٍ.

فإذا فرضنا هذه الأذرُعَ أجزاءً، فإذا انجرَّ من أسفله جزءٌ وجب أن ينجرَّ من أعلاه أقلُّ من جزء، وذلك يوجب الانقسام.

ولهم شُبَهٌ أُخَرُ، إلا أن أقواها ما أوردناه[٦].

---

(١) في (ج): «تتجزئ».

(٢) في (ج): «جانبها».

(٣) قوله: «أنا» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «بكون».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «أن»، وفي (أ): (بأن).

(٦) في (ب) و(ج): «ما ذكرناه».

والجوابُ: قوله: الحركةُ يُراد بها أمران:

قلنا: نحن ما بنينا دليلنا على لفظ الحركة حتى يجب علينا البحثُ عن تفسير هذه اللفظة، بل بنينا دليلَنا على أمرٍ مُشاهَدٍ محسوسٍ معلومٍ ـ بالضرورة ـ وهو انتقالُ الجسم من مكانٍ إلى مكانٍ.

فنقول: هذا الأمر مما[١] لا سبيل إلى إنكار وجوده في الخارج، وهو إما أن يكون باقياً ـ بعينِه ـ من أوّلِ المسافة إلى آخرِها، أو لا يكون.

فالأول أيضاً[٢] معلوم[٣] البطلان بالضرورة؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ الحركةَ التي كانت موجودةً في الجسم عندَ كونِه بخوارزم غيرُ التي حصلت فيه عندَ كونِه بالرِّيِّ[٤]، وإنكار ذلك مُكابرةٌ ودخولٌ في السفسطة!

وكيف؟ وعند الفلاسفةِ الزمانُ من لواحق الحركة، فلو كانت الحركةُ باقيةً بعينها لكان الزمان باقياً بعينه، فيكون اليومُ هو الأمس بعينِه ـ أو الغد بعينه ـ وذلك مما لا يقوله عاقلٌ!

وإذا ثبت أن الحركةَ غيرُ باقيةٍ بعينِها من أول المسافة إلى آخرِها فلا بدَّ من الاعتراف بتوالي أمورٍ وتعاقُبها.

فإن كان كلُّ واحدٍ منها[٥] منقسمًا لزم أن يكون[٦] حصولُ أجزائه على التقضّي، فلا يكون الحاصل حاصلاً. هذا خَلفٌ! وإن لم يكن منقسماً فهو المطلوبُ.

---

(١) في (ج): «ومما».

(٢) في (ب): «يكون والأول».

(٣) في (ج): «والأول معلوم».

(٤) في (ج): «بخوارزم غير التي كانت فيه بالري».

(٥) في (ج): «منهما».

(٦) في (ج): «أن لا يكون».

فقد بان أنّ التفصيلَ الذي ذكَروه لا ينفعُهم؛ لأن الحركةَ ـ بمعنى القطع ـ لما لم تكن موجودةً في الخارج لم[١] يكُن دليلُنا متعلقاً بها؛ لأنّـا بنينا[٢] الدليلَ على الحركة الموجودة في الخارج.

وأما الحركة ـ بمعنى موافاة الحدود ـ فحاصلُ كلامهم فيها: أنها شيءٌ واحدٌ بالعدد باقٍ من أول المسافة إلى آخرها.

وقد بيّـنّا أن هذا خروجٌ عن المعقول، فقد سقط كلامُهم[٣] بالكلّيّة، وثبت ما رُمناه.

أما المعارضات التي ذكروها: فاعلَمْ أنّ مِن العلماء مَن مال إلى التوقُّف في هذه المسألة بسبب تعارُض الأدلة! فإن إمامَ الحرمين[٤] صّرح في «التلخيص في أصول الفقه» أن هذه المسألة من محارات العقول، وأبو الحسين البصري ـ وهو أحذق المعتزلة ـ توقّف فيها ونحن أيضا نختارُ هذا التوقّف؛ فإذن لا حاجةَ بنا إلى الجواب عما ذكروه، وبالله التوفيق.

الطريقة الثانية في إثبات الجزء أن نقول[٥]: الكرةُ الحقيقيةُ إذا لاقت سطحاً مستوياً في الحقيقة، فموضعُ الملاقاة إما أن يكون منقسماً، أو لا يكون.

والأول باطلٌ؛ لوجوه[٦] ثلاثة:

أحدها: أن موضع الملاقاة لو كان مُنقسماً ـ وهو منطبقٌ على السطح المستقيم،

---

(١) في (ب) و(ج): «ولم».

(٢) في (ب) و(ج): «بينا».

(٣) زاد في (ج) هنا: «فيه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٥) قوله: «في إثبات الجزء أن نقول» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «بوجوه».

والمنطبقُ على المستقيم مستقيمٌ ـ فيكون في الكرة سطحٌ مستقيم.

ثم إذا زالت الملاقاةُ[١] عن ذلك الموضع إلى موضعٍ آخرَ كان ذلك الموضعُ أيضاً سطحاً مستقيماً، فيلزم أن تكون تلك الكرةُ مُضلَّعةً. هذا خَلف.

وثانيها: أن أوقليدسَ قد برهن على أن الخطّ الذي يصل بين نقطتين يُفرضانِ[٢] في الدائرة، فإن ذلك الخطّ يقع في داخل تلك الدائرة.

فلو كان موضعُ الملاقاة منقسماً ـ وهو منطبقٌ على الخطّ المستقيم ـ كان الخطُّ الذي يصل بين جُزأَيْ[٣] موضعِ الملاقاة واقعاً على[٤] تلك الكرة، فيكون الخطُّ الواحدُ داخلاً في الكرة وخارجاً عنها، وهو محالٌ[٥].

وثالثها: أن موضعَ الملاقاة[٦] إذا كان منقسمًا أمكن أن يتّصلَ[٧] مِن أحدِ جانبيهِ إلى الآخر بخطٍّ[٨] مستقيم، ثم إذا أخرجنا من مركز الكرةَ خطّاً إلى طرفَيْ ذلك الخطّ حصلَ هناك مُثلّثٌ.

ثم إذا أخرجنا من مركز الكرة عموداً إلى قاعدة ذلك المثلّث ـ وهو الخطُّ الواصل بين طرفَي موضعِ الملاقاة ـ انقسم ذلك المثلّثُ إلى مثلّثَين كلُّ واحدٍ منهما قائمُ الزاوية، ويكون كلُّ واحدٍ من الخطَّين اللذَين أخرجناهما إلى طرفَي الخطّ الواصل

---

(١) في (ج): «الملاقات».

(٢) في (ج): «تفترضان».

(٣) في (ج): «جزئي».

(٤) زاد في (ج) هنا: «ظاهر».

(٥) في (ج): «وإنه محال».

(٦) في (ج): «الملاقات».

(٧) في (ج): «يصل».

(٨) في (ج): «خط».

بينَ طرفَي موضعِ الملاقاة وَتَراً للزاوية القائمة، وذلك الخطُّ العموديُّ يكون وتَراً للزاويتين الحادتين.

ومعلومٌ أنّ الخطَّ الذي يُوتر الزاويةَ القائمة من المثلث أعظمُ من الخطّ الذي يُوتر الزاويةَ الحادة منه.

فإذن الخطّان الخارجان من مركز الكرة إلى طرفَي الخط الواصل من[١] طرفَي موضع الملاقاة[٢] كلُّ واحدٍ منهما أعظمُ من الخطّ الذي أخرجناه من مركز الكرة عموداً على موضع الملاقاة[٣]، فإذن الخطوطُ الخارجة من المركز إلى المحيط غيرُ متساويةٍ. هذا محالٌ.

فثبت أن موضعَ الملاقاة غيرُ منقسم!

ثم إذا زالت الملاقاةُ عن تلك النقطة، ففي الآن ـ الذي هو أولُ زمان اللاملاقاة[٤] بتلك النقطة ـ لا بدّ وأن تحصل[٥] الملاقاةُ على نقطةٍ ثانيةٍ، ثم الكلامُ فيها كالكلام في الأولى.

فإذنْ إذا تحرّكتِ الكرةُ على ذلك السطح حتى عادت الملاقاةُ[٦] إلى النقطة الأولى كانت تلك الدائرةُ حاصلةً من النُّقَطِ التي صارت الكرةُ ملاقية لذلك السطحِ عليها.

---

(١) في (ج): «بين».

(٢) في (ج): «الملاقات».

(٣) في (ج): «الملاقات».

(٤) في (ب) و(ج): «الملاقاة».

(٥) في (ج): «يحصل».

(٦) في (ج): «الملاقات».

فإذن قد حصل الخطُّ من[١] النُّقط، وإذا عُقِلَ ذلك فلْيُعقَلْ حصولُ السطحُ من تتالي[٢] الخطوط، والجسمِ من تلاقي السطوح.

فإذن موضعُ الملاقاة[٣] من الكرة شيءٌ غيرُ قابلٍ للانقسام، وهو بحيث يحصلُ من انضمامِه إلى أمثاله الجسمُ، ولا نعني بالجزء الذي لا يتجزّأُ[٤] إلا ذلك.

فإن قيل: مدارُ دليلكم على إثبات الكرة، فلا نُسلّم إمكانَ وجودها! وكيف لا نقول ذلك؟ والقولُ بالكرة ينفي وجودَ الجزءِ الذي لا يتجزأ[٥]؟

لأنّا إذا فرضنا خطاً مركباً من أجزاءٍ لا تتجزأُ[٦] فإما أن يُمكنَ جعلُها دائرةً، أو لا يمكن.

فإن أمكن، فلا بدّ وأن تكونَ تلك الأجزاءُ متلاقيةً من الجانب الذي يلي باطنَ الدائرة، فإما أن تكون متلاقية أيضاً[٧] من الجانب الذي يلي ظاهر الدائرة، أو لا[٨] تكون.

والأول يقتضي أن تكون[٩] مساحةُ باطن الدائرة مساويةً لمساحةِ ظاهرِها[١٠]، ولو كان الأمر كذلك لكُنّا إذا وضعنا على كلِّ واحدٍ من ظاهرِ أجزاء تلك الدائرة

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وتتالي».

(٢) في (ج): «تلاقي».

(٣) في (ج): «الملاقات».

(٤) في (ج): «يتجزئ».

(٥) في (ج): «لا يتجزئ».

(٦) في (ج): «لا يتجزئ».

(٧) قوله: «أيضاً» سقط من (ب)، وفي (ج): «يكون أيضًا متلاقية».

(٨) في (ب) و(ج): «ولا».

(٩) في (ب) و(ج): «يكون».

(١٠) في (ج): «لمساحة ظاهرًا».

جزءاً آخرَ حتى تحصلَ دائرةٌ أخرى محيطةٌ بالأولى، فحينئذٍ يكون باطنُ الدائرة المحيطة منطبقاً على ظاهر الدائرة المُحاط بها.

وإذا كان ظاهرُ[١] الدائرة المحاط بها كباطنِها، وجبَ أن يكون باطنُ الدائرة المحيطة مساوياً لباطن الدائرة المحيطة بها، ثم أنه[٢] يجب أن يكون ظاهرُ الدائرة المحيطة[٣]، فيلزم أن تكون[٤] مساحةُ ظاهر الدائرة المحيطة كمساحة الدائرة المحاط بها.

ثم إذا فرضنا إحاطةَ دائرةٍ ثالثة بتلك[٥] الثانية، ورابعةٍ بتلك[٦] الثالثة وهلّم جرا... إلى أن تحصل دائرةٌ في ثِخَنِ الفلك الأعظم يلزم أن لا تزيد أجزاؤُها على أجزاء الدائرة الصغيرة[٧] مع أنه لا يقعُ فيها شيءٌ من الخلَلِ والفُرَج، وذلك محال.

وأما إن قيل: إن تلك الأجزاءَ تكون متلاقيةً من الجانب الذي يلي باطنَ الدائرة ولا تكون متلاقيةً من الجانب الذي يلي[٨] ظاهرَها؛ كان الجانبُ الملاقي مغايراً للجانب المباين، فيلزم وقوعُ القسمة في كلّ واحدٍ منها.

وأما إن قيل: الخطُّ الذي لا عرضَ له لا يُمكن جعلُه دائرةً.

فنقول: وجب أن يمتنع حصولُ الدائرة أصلاً؛ لأنه لا معنى للجسم ـ على

---

(١) في (ج): «كان ذلك».

(٢) في (ب): «المحيطة إلى هنا ثم إنه»، وزدنا كلمة: [ثم] لإيضاح المعنى، ويدل عليها ما في (ب).

(٣) في (ج): «الدائرة المحاط بها وإذا كان ظاهر الدائرة المحاط بها»، وزدنا كلمة [ثم] لإيضاح المعنى، ويدل عليها ما في (ب).

(٤) في (ب) و(ج): «يكون».

(٥) في (ج): «لتلك».

(٦) في (ج): «لتلك».

(٧) زاد في (ج) هنا: «الأولى».

(٨) من قوله: «باطن الدائرة ولا تكون» إلى هنا سقط من (ج).

مذهب مُثبتي الجزء ـ إلا خطوطٌ منضمٌّ بعضُها إلى بعض[١]، فإذا استحال على كلّ واحدٍ من تلك الخطوط صيرورتُه دائرةً وجب[٢] أن يستحيلَ على المجموع.

فثبت أنّ القول بتألُّف الجسم من الجزء الذي لا يتجزّأ[٣] يمنعُ من وجود الدائرة والكرة، وإذا كان كذلك كان الاستدلالُ بالدائرة على وجود الجزء باطلاً.

ثم إن سلّمنا إنكارَ وجودِ الكرة والسطح! ولكن لا نعلمُ[٤] أنّ هذا الممكنَ هل هو موجودٌ أم لا[٥]؟ فإنّا لا ندري أنّ الكرةَ المفروضةَ الموضوعةَ على السطح المفروض هل هو داخلٌ في الوجود، أو هو من قبيل الوهميات؟ والأمورُ المتوهَّمةُ ـ وإن جاز بناء المباحث الرياضيةِ عليها ـ لكن لا نجوز[٦] بناء المباحثِ الطبيعية عليها.

ثم إن سلّمنا ذلك وسلّمنا أيضاً أنّ موضعَ الملاقاة[٧] غير منقسم؛ لأن الأدلة التي ذكرتُموها هندسية قاطعة! لكن لم قلتُم: إن موضعَ الملاقاة يجب أن يكون متحيّزاً؟ ولم لا يجوز أن يكون عرَضاً على ما ذهبت إليه الفلاسفة من أن النقطة شيءٌ لا يتجزأ، وهي عرَضٌ؟

قوله: إنا إذا أدرنا الكرةَ لزم ارتسامُ دائرةٍ من حركة الكرة على السطح.

قلنا: القول بالحركة ينفي وجود الجزء؛ لأن الجزء إذا تحرَّك من جزءٍ إلى جزءٍ آخرَ يلاقي الأول، فإما أن تكون حركتُه حين ما يكون ملاقياً للجزء الأول، أو حين ما يكون ملاقياً للجزء الثاني، أو حين ما يكون متوسطاً بينهما.

---

(١) في (ب) و(ج): «البعض».
(٢) في (ج): «ووجب».
(٣) في (ج): «لا يتجزئ».
(٤) في (ج): «لكن لا نسلم».
(٥) قوله: «أم لا» سقط من (ج).
(٦) في (ب) و(ج): «يجوز».
(٧) في (ج): «الملاقات».

والأول باطل؛ لأنه ما دام يكون ملاقياً للجزء الأول، فهو بعدُ لم يتحرّكْ[١].

والثاني باطل؛ لأنه إذا صار ملاقياً لكُلّيّة الجزء الثاني فقد عدمت الحركةُ إليه، فلم يَبقَ إلا أن يقال: إن حركتَهُ إنما توجد بعد زوالِ تمامِ الملاقاة عن الجزء الأول، وقبل حصول تمام الملاقاة مع الجزء الثاني، وذلك يقتضي انقسامَ الأجزاء.

فثبت أن القولَ بالجزء الذي لا يتجزّأ ينفي وجودَ الحركة، فكيف يُمكنكم الاستدلال بالحركة على وجود الجزء؟

ثم إن سلّمنا أن أصل الحركة لا ينفي وجودَ الجزء[٢]! لكن لم قلتُم: إنه يصحُّ تدحرُجُ الكرة على السطح المفروض؟ ولم لا يجوز أن يقال: إنه يمتنعُ عليها التدحرُج؟

ثم إن سلّمنا صحةَ تدحرُجها! ولكن لم لا يجوز أن يقال: إنها ـ حالَ[٣] الحركة ـ تلاقي السطحَ بالخطّ لا بالنقطة؟

والوجوهُ التي تمسّكتُم بها في أنها لا تلاقي السطح[٤] بشيءٍ منقسم إنما تدلُّ على أنها حالَ سكونها لا تلاقي السطحَ إلا بشيءٍ غيرِ منقسم، فأما حالَ حركتها فهي ملاقيةٌ للسطح بالخطّ.

ثم إن[٥] سلّمنا أنها حالَ الحركة لا تُلاقي السطحَ[٦] بالنقطة لكن لا يَلزم تشافُعُ النقط[٧].

---

(١) من قوله: «للجزء الثاني أو حين ما يكون متوسطاً بينهما» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «الذي لا يتجزئ».

(٣) في (ب) و(ج): «حالة».

(٤) زاد في (ب): «إلا».

(٥) في (ب) و(ج): «بالخط ولئن».

(٦) زاد في (ب) و(ج): «إلا».

(٧) في (ج): «النقطة».

بيانه: أنّ الكرةَ عندَنا يحيطُ بها سطحٌ واحدٌ، وليس في ذلك السطح شيءٌ من النقط موجودٌ بالفعل؛ اللهم إلا لسببٍ[١] خارجيٍّ! فإذا ما مسّتِ الكرةُ السطحَ حدثت تلك النقطةُ بالفعل في ذلك السطح بسبب تلك المماسّة، فإذا زالت تلك المماسّةُ وحصلت مماسةٌ أخرى زالت تلك النقطةُ وحدثت نقطةٌ أخرى، فلا يلزم تشافُعُ النقط.

والجواب:

قوله: ما الدليلُ على إمكان الكرة؟

قلنا: الإنصافُ[٢] أن القول بالجزء يمنعُ من إثبات الدائرة والكرة، ونحن[٣] نتمسّك بهذه الحجّة على سبيل الإلزام لا على سبيل الاستدلال.

قوله: لا ندري أنّ الكرةَ المفروضة والسطحَ المفروض هل هما موجودان أم لا؟

قلنا: إذا سلّمتُم إمكانَهما لم يكن بنا حاجةٌ إلى العلم بوجودهما؛ لأن كلّ ما كان ممكنَ الوجود ـ وإن[٤] فُرض وجودُه ـ ربما كان كذباً، ولكن لا يلزمُ منه محالٌ؛ إذ لو لزِمَ منه[٥] ـ وما يلزم منه المحال كان محالًا ـ فيكون الممكنُ محالًا، وذلك باطلٌ.

وإذا كان وجودُ الكرة المفروضة والسطحِ المفروض بحيث يلزمُ من فرضِ وجودِهما القولُ بالجزء كان القولُ بالجزء حقّاً؛ لأن اللازمَ من وجودِ ما يُمكن فرضهُ لا يكون محالاً على ما تقرّر.

---

(١) في (ج): «بسبب».

(٢) في (ب) و(ج): «الانتصاف».

(٣) زاد في (ج) هنا: «إنما».

(٤) في (ج): «فإن».

(٥) زاد في (ج) هنا: «المحال».

قوله: لم لا يجوزُ أن يقال: إن موضع الملاقاة[١] عرَضٌ؟

قلنا: لما بيّـنّا أن موضعَ الملاقاة[٢] شيءٌ يحصل من انضمامه إلى أمثاله لا لعظم[٣] والمقدار ذلك[٤] لا يكون عرضاً.

قوله: إن دليلكم على ذلك مبنيٌّ على صحة حركة الكرة مع أن القولَ بالحركة يُبطل الجزء.

قلنا: لا نُسلّم ذلك! فإنا بيّـنّا ـ في الطريقة الأولى ـ أنّ إثباتَ الحركة لا يُمكنُ إلا مع القول بالجزء.

قوله: المتحرّكُ متى يكون مُتحرّكاً؟

قلنا: عندَ حصوله في الحيّز الثاني، فإن الحركة معناها الكونُ الأول في الحيز الثاني.

وهذا مثلُ ما إذا سألنا السائلُ فنقول: المحدَثُ[٥] متى يصير موجوداً أعندما يكون معدوماً، أو عندما يكون موجوداً؟

والأول: باطل؛ لأنه ما دام يكون معدوماً فهو بعدُ لم يَصِرْ موجوداً.

والثاني[٦] باطل؛ لأنه عندَ وجوده قد تمّ له الوجودُ، فلا يصيُر في تلك الحالة موجوداً.

---

(١) في (ج): «الملاقات».

(٢) في (ج): «الملاقات».

(٣) في (ب): «العظم»، وفي (ج): «أمثاله العظم».

(٤) في (ج): «وذلك».

(٥) في (ج): «ما سئلنا السائل فيقول الحدث».

(٦) زاد في (ج) هنا: «أيضًا».

فإن جوابنا عن ذلك هو: أنه لا معنى لصيرورته موجوداً إلا حصول الوجود له، وإن الوجودَ إنما يحصل له في مبدأِ زمانِ حصولُه، فكذا هنا[١].

قوله: ما الدليل على صحة التدحرج في هذه الحالة؟

قلنا: إنه لا حاجةَ بنا إلى إثبات ذلك؛ لأنها إذا انزلقَت[٢] على السطح؛ فإنه يحدُث على السطح خطٌّ من تلك النُّقط[٣] التي عليها حصلت الملاقاةُ.

وأيضاً: فالدليلُ على صحة التدحرُج: أن النُّقطَ المفترَضةَ في سطح الكرة متساويةٌ، فإذا صحّ على بعضها ملاقاةُ تلك النقطة من السطح، وجب أن تصح على كلّها تلك الملاقاة، وذلك يقتضي إمكانَ التدحرج.

قوله: الكرة حالَ الحركةِ تلاقي السطحَ بالخطّ.

قلنا: هذا ركيكٌ جدّاً؛ لأن الأدلةَ التي ذكرناها في استحالة كون موضع الملاقاة منقسماً لا تتميز[٤] بين حالٍ وحالٍ.

وأيضاً: فالمعنيّ بالملاقاة: انطباقُ أحد المتلاقيَين على الآخر، فلو كانت الكرةُ ملاقيةً للسطح المستقيم حالَ حركتها بالخطّ ـ والمنطبق[٥] على المستقيم مستقيمٌ ـ وجب أن يكون في الكرة سطحٌ مستقيمٌ، وإنه باطلٌ.

قوله: النقطة إنما تحدث في الكرة بسبب المماسّة، فإذا زالت المماسّةُ الأولى وحدَثت المماسة الثانيةُ فقد زالتِ النقطةُ الأولى وحدثت النقطةُ الثانية.

---

(١) في (ج): «ههنا».

(٢) في (ب) و(ج): «تزلقت».

(٣) في (ج): «النقطة».

(٤) في (ج): «يتميز».

(٥) في (ج): «المنطبق».

قلنا: لو قدّرنا في الكرة خطّاً ذا نهايةٍ موجودةٍ بالفعل، ثم قدّرنا ملاقاةَ الكرةِ السطحَ[١] بتلك النقطة، فعند زوال الملاقاة عنها إلى نقطةٍ أخرى تكون النقطةُ الثانيةُ موجودةً بالفعل بسبب المماسّة، والنقطةُ الأولى تكون موجودةً بالفعل بسبب كونِها نهايةً موجودةً بالفعل للخطّ الموجود بالفعل على ظاهرِ تلك الكرة.

الطريقة الثالثة: اتفقت الفلاسفةُ على أن النقطةَ شيءٌ مُشارٌ إليه غيرُ منقسِمٍ؛ فهذا الشيءُ إما أن يكون حالًّا في محلٍّ، أو لا يكون.

فإن كان الأول فمحلُّهُ إما أن يكون منقسماً، أو لا يكون.

والأولُ باطل؛ لأن الحالَّ في المنقسِمِ مُنقسمٌ.

وهذه مقدّمةٌ اعترفت الفلاسفةُ بها أيضاً، وبنَوا عليها حُجّتهم[٢] في إثبات النفس الناطقة، وإثبات أنّ القوة الجسمانية لا تَقدرُ على أفعالٍ غيرِ متناهية.

وأما إن كان محلُّهُ غيرَ قابلٍ للانقسام؛ فإن كان هو أيضاً عَرَضاً كان الكلامُ فيه كالأول، وإما[٣] أن يتسلسلَ ـ وهو محالٌ ـ أو ينتهيَ إلى محلّ قائمٍ بذاتهِ غيرِ منقسمٍ، وهو الجزءُ الذي لا يتجزأ[٤].

وأما إن كانت النقطةُ قائمةً بذاتها غيرَ حالّةٍ في محلٍّ، فهي الذي نسميه بالجزء الذي لا يتجزأ[٥].

فإن قيل: لا نُسلّمُ أنّ النقطةَ أمرٌ ثابتٌ! فإنها[٦] عبارةٌ عن نهاية الخطّ ـ ونهاية

---

(١) في (ج): «للسطح».

(٢) في (ب) و(ج): «حججهم».

(٣) في (ج): «كالكلام في الأول فإما».

(٤) في (ج): «لا يتجزئ».

(٥) في (ج): «لا يتجزئ».

(٦) في (ج): «وإنها».

الشيء عبارةٌ عن فنائه وعدمِه، وعدمُ الشيء لا يكون شيئاً ثابتاً ـ أكثرُ[١] ما في الباب أنّ الفلاسفة والمهندسين اتّفقوا على إثباتها، ولكن التعويل في مثل هذه المباحث العقلية على الاتفاق غيرُ جائزٍ.

ثم إن سلّمنا أنها أمرٌ ثابتٌ! لكن لا نُسلّم أنها غيرُ قابلةٍ للقسمة، فما الدليل عليه؟

ثم إن سلّمنا أنها غيرُ قابلةٍ للقسمة[٢]! فلم لا يجوز حلولها في المنقسم؟

واتفاقُ الفلاسفة على صحّة هذه القضية ممنوعٌ أيضاً، بل الذي اتفقت الفلاسفةُ عليه[٣] أن الحالَّ قد يكون سارياً في المحلِّ ـ مثل اللون ـ فمثل هذا الحلول يقتضي انقسام الحالّ؛ لانقسام المحلّ؛ لأن الإشارةَ إلى بعض أجزاء المحلّ تتضمّنُ الإشارةَ إلى بعض أجزاء[٤] الحالّ.

وقد لا يكون سارياً ـ مثل حلول الإضافة في المضافات ـ فإنه لايجوز أن يقال: إنّ نصفَ الأبوّةِ قائمٌ بنصف الأب، وثُلثَها قائمٌ[٥] بثُلثه!

وحلولُ النقطة في المحلّ من هذا الباب؛ لأن الإشارةَ إلى بعض أجزاء الخطّ لا تتضمن[٦] الإشارةَ إلى بعض أجزاء النقطة، فإذن لا يلزمُ من حلولها في المنقسم انقسامُها.

والجواب:

قولهُ: اليقظة[٧] أمرٌ عدميٌّ.

---

(١) في (ج): «غاية».

(٢) في (ج): «فما الدليل عليه» إلى هنا سقط من (ج).

(٣) في (ج): «عليه الفلاسفة».

(٤) من قوله: «المحل تتضمن» إلى هنا سقط من (ج).

(٥) قوله: «قائم» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «يتضمن».

(٧) في (ج): «النقطة».

قلنا: إن رضينا بأن نجعل هذه الحجةَ من الإلزاماتِ، فلا كلامَ!

وإن حاولنا جعلَها برهانيةً قلنا: إن الخطوطَ تتلاقى بنُقطها، ونحن نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ موضعَ التلاقي يمتنعُ أن يكون عدماً صرفاً، ونحن لا نعني بالنقطة إلا موضع التلاقي من الخطوط.

قوله: لم قلتم: إنها لا تقبل القسمة؟

قلنا: إن رضينا بجعل هذه الحجة إلزاميةً فلا كلام!

وإن حاولنا جعلها برهانيةً قلنا: لأنها إن كانت منقسمةً لم تكن النهايةُ حاصلةً عند منتصفها بل عندَ آخِرِها[1]، فلا يكون الجزءُ الذي منها إلى منتصفها نهاية أصلًا، بل النهاية إنما تحصل عند الجزء الأخير[2].

ثم ذلك الجزء الأخيرُ ـ إن كان منقسماً ـ عاد فيه ذلك الكلامُ، وإن لم يكن منقسماً فهو المطلوبُ.

قوله: ما الدليل على أنَّ الحالَّ في المنقسم منقسمٌ؟

قلنا: لأن أجزاءَ المحلّ إما أن يوجد فيها شيء من الحالّ، أو لا يُوجد.

فإن كان الأولُ؛ فإما أن يكون الموجود فيها كلّيّة الحالّ، أو أجزاؤه.

والأول باطلٌ، وإلا لكان ذلك الحالُّ ـ بتمامه ـ موجوداً في كلّ واحدٍ من أجزاء محلِّهِ، فيكون الشيء الواحدُ ـ بعينه ـ موجوداً في محالَّ كثيرةٍ، وهو محالٌ، وإن كان الثاني لزمَ انقسامُ الحالّ.

---

(١) قوله: «بل عند آخرها» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «من الأجزاء».

وأما إن لم يُوجد في أجزاء المحلِّ لا الحالُّ ولا أجزاؤه؛ كانت كلية المحل خليّةً عن ذلك الحالّ[١]، والعلمُ بذلك ضروريٌّ.

فثبت ـ بما ذكرناه[٢] ـ أنَّ التفصيلَ الذي ذكروه في انقسام الحالّ عندَ انقسامِ محلّهِ باطلٌ، بل الحقُّ أنه لا بدَّ من انقسام الحالِّ عند انقسام المحلّ كيف ما كان الحلولُ!

وأما الإضافةُ فنحن لا نُثبتها ولا نعترفُ بوجودها، فلا يلزمنا ما ذكَروه.

الطريقة الرابعة: إذا فرَضْنا دائرتَين متقاطعتَين على نقطتَين، وفرضْنا إحداهما[٣] ساكنةً والأخرى متحركةً؛ مثل تقاطع دائرة معدّل النهار مع دائرة الأفق؛ فإن معدّلَ النهار متحرّكٌ والأفقَ ساكنٌ.

فإذا تحرّكت دائرةُ معدّل النهار دورةً واحدة بتمامها، فإنه لا بدّ وأن تُلاقيَ[٤] تلك النقطةُ[٥] من الأفق جميعَ أجزاء معدّل النهار؛ إذ لو كان في[٦] معدّل النهار شيءٌ ما لاقت تلك النقطة المعينة[٧] من الأفق يلزَم منه[٨] وقوع الطَّفر؛ لأن ـ على هذا التقدير ـ تكون[٩] تلك النقطةُ من الأفق ملاقيةً لنقطةٍ معيَّنةٍ من معدّل النهار، ثم[١٠] ملاقيةٍ

---

(١) في (ج): «المحل خالية عن ذلك الحال عنده».
(٢) في (ج): «ذكرنا».
(٣) في (ج): «إحديهما».
(٤) في (ج): «يلاقي».
(٥) زاد في (ج) هنا: «المعينة».
(٦) قوله: «في» سقط من (ج).
(٧) قوله: «المعينة» سقط من (ج).
(٨) كذا في (ج): «منه»، وفيهما: «من».
(٩) في (ب) و(ج): «يكون».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «تكون».

لنقطة أخرى غيرِ متصلة بالأولى مع أنها لم تصِر ملاقية لِـما بين تينكَ النقطتين، وهذا هو الطفر الباطلُ بالضرورة.

وإذا ثبت أنّ تلك النقطةَ من الأفق لاقَت جـميعَ ما يُفترض[1] في معدل النهار ـ ومعلوم أن الملاقيَ للنقطة نقطةٌ ـ فيلزم أن يكون معدّلُ النهار مركَّباً من النقطة المتشافعة، وذلك يقتضي القولَ بالجزء الذي لا يتجزأ[2].

الطريقة الخامسة: أنّـا إذا فرَضْنا خطاً قائماً على طرفِ خطٍّ آخَر، وفرَضْنا حركةَ ذلك الخطّ من موضعِه إلى الطرَفِ الآخَر من الخطّ الآخَر، فلا شكّ أن الخطَّ المتحرّك لقيَ بطرَفه الذي لا ينقسم كلَّ الخطّ المتحرّك عليه، فوجب أن يكون الخطُّ المتحرّكُ عليه مركَّباً من الأمور التي لقِيَها طرفُ الخطّ المتحرّك ـ والذي تلقاهُ النقطةُ نقطةٌ ـ فإذن ذلك الخطُّ مركَّبٌ من النُّقَط، وهو المطلوب.

الطريقة السادسة: أنّـا نرى جسماً قد تحرَّك بعد أن لم يكُن متحرّكاً، فالموضعُ الذي وقع فيه مبدأُ الحركة من المسافة إما أن يكون منقسماً، أو لا يكون.

والأول: باطل؛ لأن مبدأَ الحركة إما أن يقَعَ في كلا القسمَين دفعةً واحدةً، وذلك محال؛ لأن الجسمَ الواحدَ في الآن الواحدِ لا يتحرّك إلا عن مبدأٍ واحدٍ.

وإما أن يقع في القسم الأول، ثم في القسم الثاني، فيكون موضعُ مبدأِ الحركة هو القسمَ الأولَ لا القسمَ الثاني.

وإما أن يقع في القسم الثاني قبل وقوعه في القسم الأول، فيلزم إخراجُ القسم الأول عن كونه موضعاً لمبدأِ الحركة؛ لأنّ مبدأَ الحركة لم يقَعْ فيه بل في القسم الثاني.

---

(١) في (ج): «يفرض».

(٢) في (ج): «لا يتجزئ».

ثم إنّا لـمّا جعَلْنا أحدَ القسمَين موضعَ مبدأِ الحركة، فذلك القسمُ إن كان منقسماً عاد المُحالُ الأول.

وإن لم يكن منقسماً فهو إما أن يكون عرَضاً، أو لا يكون.

والأولُ محالٌ؛ لأن الموضعَ الذي وقع فيه مبدأُ الحركة أمرٌ مشارٌ إليه بالذات، فلو كان له محلٌّ لكان محلُّه إما أن يكون مشاراً إليه، أو لا يكون.

فإن كان مُشاراً إليه، فالكلامُ فيه كالكلام في الأول: فإما أن يتسلسل ـ وهو محالٌ ـ أولا يتسلسل ـ مع أنه غيرُ منقسمٍ ـ فهو شيءٌ قائم[1] بذاتهِ غيرُ منقسمٍ، وهو المطلوب.

وأما إن لم يكن مَحَلُّهُ مشاراً إليه استحال حلولُه فيه؛ لوجهين[2]:

أما أولاً: فلأن المشارَ إليه في الجهة المعينة مُختصٌّ بتلك الجهة، وما لا يكون مشاراً إليه في تلك الجهة لم يكن مختصّاً بتلك الجهة.

وحصولُ المُختصّ بتلك الجهة بما لا يكون مُختصاً بتلك الجهة محالٌ معلومٌ استحالتُه بضرورة العقل.

وأما ثانياً: فلأنه لو جاز حلولُ الحاصل في الحيّز في غير الحاصل فيه؛ لكان يجب تجويزُ أن يقال: العالم حالٌّ في البارئ تعالى! مع أنّ العالمَ مختصٌّ بالحيّز، والبارئ[3] يستحيل اختصاصُه بالحيز.

فثبت فسادُ ذلك، وظهر أنّ موضعَ ابتداء الحركة شيءٌ قائمٌ بنفسه غيرُ منقسمٍ، وهو الجزء الذي لا يتجزأ[4]، وهذا آخرُ كلامنا في هذه المسألة، وبالله التوفيق.

---

(١) قوله: «قائم» زيادة من (ج).

(٢) قوله: «الوجهين» سقط من (ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ج): «يتجزئ».

المسألة الثانية: في الخلاء[١]

المراد بالخلاء عندنا: حصولُ جسمَين لا يتلاقيانِ، ولا بتوسُّطهما ما يلاقيانه.

والدليل على جواز ذلك: أنّا إذا وضَعْنا سطحَين مُستويَين ـ بحيثُ لا يُلاقي[٢] كليةُ أحدِهما كليةَ الآخر ـ ثم دفَعْنا أحدهما عن الآخَر.

فإما أن يرتفع كُليةُ أحدهما عن كليةِ الآخَر دفعةً، أو لا دفعة.

والثاني باطل؛ لأن الأجزاءَ المفترضةَ في أحَدَ السطحَين ـ إذا كانت منطبقةً على الأخرى المفترضة في السطح الآخَر ـ فعند ارتفاع بعض أجزاء أحد السطحَين[٣] لو لم يرتفِعْ سائرُ الأجزاء المفترضة في ذلك السطح لزم تفكُّكُ أجزاءِ ذلك السطح بعضِها عن بعضٍ.

والقول بالتفكُّكِ باطلٌ بالحسّ، فثبت أنَّ أحدَ السطحَين يرتفعُ عن الآخر دفعةً واحدةً[٤]، فلا يخلو في أولِ زمان ذلك الارتفاعِ إما أن يحصلَ بين السطحَين جسمٌ، أولا يحصلَ.

فإن حصل فلا يخلو إما أن يقال: إنه كان موجوداً بينهما قبل ذلك ثم عند الارتفاع نما[٥] ذلك الجسم حتى لم يحصل الخلاء، أوما كان موجوداً بينهما.

والأول: باطلٌ وذلك؛ لأن ملاقاةَ سطحٍ لسطحٍ إما أن يكون ممكناً، أو لا يكون.

---

(١) رسمت في النسخ: «الخلا» غير مهموزة.

(٢) في (ج): «بحيث يلاقي».

(٣) قوله: «إذا كانت منطبقة على الأخرى» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «واحدة» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «إما».

فإن لم يكُن ممكناً فالخلاء لازمٌ؛ لأنَّ سطحَ كلِّ جسمٍ إذا لم يكن مُلاقياً لسطحِ[١] جسمٍ آخَر، فبَينَ كلِّ جسمَين خلا.

وإن كان ممكناً فنحن نفرض دليلَنا في ارتفاعِ سطحٍ عن سطحٍ آخَرَ كان مُلاقياً له بكلّيّته، وعند ذلك إذا رفعنا جسماً عن جسم فلا يضرنا أنّـا لا نعلم أنه هل كان بينهما جسمٌ أم لا؟

لأنّـا إذا بيّـنّا أنّ السطحَ[٢] المنطبقَ على السطحِ الآخر يمكن ارتفاعُ كليةِ أحدِهما عن كلية الآخر؛ كان علمُنا بهذا الإمكان كافياً في المطلوب؛ لأن القول بالخلاء إذا كان لازماً عندَ فرضِ وجودِ هذا الممكن كان حقّاً؛ لِـما بيّـنّا أنّ اللازمَ وجودُه عند فرضِ وجودِ الممكنِ وجب أن لا يكون محالاً.

وأما إن قيل: إنه حصل فيما بينهما جسمٌ عند حصولِ الارتفاع، فذلك الجسمُ لا يخلو إما أن يقال: إنه كان موجوداً قبل ذلك، أو يقال: إنه إنما حدث في ذلك الوقت.

والأول على قسمين؛ لأن تلك الأجسام إما أن يقال: إنها كانت مُحتبَسةٌ في مسامَّ في[٣] السطح الأعلى والأسفل، أو يقال: إنها انتقلَت إليه من الخارج.

والأول: باطل؛ لأنّـا إما أن نقول: الجسمُ مركَّبٌ من الأجزاء التي لا تتجزأ[٤]، أو لا نقول بذلك.

فإن قلنا بالأول استحالَ ازديادُ مقدار الجسم؛ لأن ازديادَهُ إنما يكون بازديادِ مقاديرِ أجزائه، وإذا ازدادَ مقدارُ كلّ جزء كان كلُّ جزءٍ عندَ ازديادِهِ قابلاً للانقسام،

---

(١) في (ج): «بسطح».

(٢) في (ج): «بسطح».

(٣) قوله: «في» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «لا تتجزئ».

فيكون الجزءُ الذي لا يتجزأ[١] قابلًا للقسمة[٢]، وإنه محالٌ.

وإذا ثبت أن القولَ بتآلُفِ الجسم من الأجزاء يمنعُ من القول بتزايُد المقادير، فنقول: الأجزاءُ التي كانت مُحتبَسةً في تلك المسامّ إن خرجت عنها بقيت المسامُّ خاليةً، وإن لم تخرج عنها بقي ما بين السطحَين خالياً.

وأما إن لم نَقُلْ بتآلُف الجسمِ من الأجزاء فنقول لا معنى للمسام إلا لثقب الموجودة في السطح ولا بد أن يكون بين كل ثقبين سطح متصل وإلا لزم تآلف الجسم من الأجزاء[٣]، ثم إذا ارتفَعَ أحدُ السطحَين العظيمَين عن الآخر دفعةً، فلا بد وأن يرتفع كلُّ واحدٍ من تلك السطوح الصغيرة العديمة المسامِّ عما تحتَها، فحينئذٍ لا يُمكن أن يقال: إنه يحصُلُ في وسط ذينكَ السطحَين الصغيرَين أجسامٌ كانت محتبسةٌ في مسامها؛ لأنّا قد بيّنّا أن هذَين السطحَين لا منافذَ فيهما أصلاً.

وأما إن قيل: إن تلك الأجسامَ انتقلت إلى ذلك الوسط من الخارج، فتلك الأجسامُ إما أن يقال: إنها تحصل في الوسط قبل مرورِها بالأطراف ـ وهو القول بالطّفر المعلوم فسادُه بالضرورة ـ أو يقال: إنها تحصل في الطَرَف ثم تنتقل من الطرف إلى الوسط، فحينئذٍ يلزمُ خلوُّ الوسط عن الأجسام حين ما كانت تلك الأجسامُ في الأطراف.

وأما إن قيل: إن الجسمَ يحدث بينهما في أول زمانِ الارتفاع حتى لا يحصل الخلاء.

فنقول: **أما أولاً**: فهذا إنما يتمُّ على مذهب مَن يُثبتُ الفاعلَ المختارَ، والفلاسفةُ يُنكرونه.

---

(١) في (ج): «لا تتجزئ».

(٢) في (ج): «للانقسام».

(٣) من قوله: «فنقول لا معنى للمسام» إلى هنا زيادة من (ج).

وأما ثانياً: فهو أنّ صحةَ إحداث الله تعالى جسماً آخر فيما بين السطحين تتوقف[١] على ارتفاع أحدِهما عن الآخر، فلو توقّفت صحةُ ارتفاعِ أحدِهما عن الآخر على إحداث الله تعالى ذلك الجسم فيما بينهما، لزم الدورُ، وإنه باطلٌ.

فثبت أنَّ أحدَ السطحَين إذا ارتفع أحدُهما عن الآخَر، فإنه يجب أن يبقى ما[٢] بينهما خالياً عن كلِّ الأجسام في تلك اللحظة اللطيفة، فثبت أنَّ الخلاء مُمكنٌ.

وأما نُفاة الخلاء فقد تعلّقوا بأمورٍ ستة[٣]:

الأول ـ وهو الذي عليه يُعوّلون ـ: أن قالوا: كلّ خلاء فإنه ممسوحٌ مقدَّرٌ، وكل ما كان كذلك فهو أمرٌ موجود.

بيان المقدمة الأولى أنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ الخلاء الذي بين السماء والأرض لا يمتلئُ بالخلاء الذي يمتلئُ بمقدار ذراعٍ، والخلاء الذي يمتلئُ بمقدار ذراعٍ لا يتسع لِما يتسع له الخلاء الذي بين السماء والأرض، وهذه قضيةٌ معلومةٌ بالضرورة.

فثبت أن الخلاء ممسوحٌ مقدَّرٌ، وكل ما كان كذلك فهو موجود؛ لأن العدمَ الصرفَ والنفيَ المحضَ يستحيلُ أن يكون بعضُهُ أزيدَ من البعض، وأن يكون بعضُهُ أطولَ من البعض، فثبت أنّ الخلاء موجودٌ، وإذ هو قابلٌ للتقدير فهو مقدَّرٌ.

ثم عند ذلك يُتمّمون هذه الحجة من وجوه[٤]:

ـ أحدها: أنّ كون[٥] الخلاء قابلًا للتقدير إما أن يكون لذاته، أو بسبب محلِّهِ، أو بسبب ما حلّ فيه.

---

(١) في (ب) و(ج): «يتوقف».

(٢) قوله: «ما» سقط من (ج).

(٣) قوله: «ستة» سقط من (ب) و(ج).

(٤) كذا في (ب) و(ج): «من وجوه»، وفي (أ): «من ثلاثة أوجه».

(٥) في (ب) و(ج): «يكون».

فإن كان الأول كان الخلاء[١] مقداراً، لكنّا نرى[٢] الأجسامَ موصوفةٌ بالمقادير، فتلك المقاديرُ حالّةٌ في الأجسام، وإذا رأينا مقداراً ما حالًّا في الجسم محتاجاً إليه وجب حلولُ كلّ مقدارٍ في الجسم؛ لأن حُكمَ الشيء حُكمُ مثلِه.

فإذن الخلاء مقدارٌ حالٌّ في الجسم، فلا يكون الخلاء خلاء بل ملاءً. هذا محالٌ[٣].

وإن كان الثاني كان المقدارُ محلًّا للخلاء، ولا[٤] بد وأن يكون[٥] المقدارُ حالًّا في الجسم؛ لِما بيّناه فيكون الخلاء الحالُّ فيه حالًّا في الجسم، فيعود ما ذكرنا[٦] من انقلابِ الخلاء ملاءً.

وإن كان الثالث كان المقدار حالًّا في الخلاء ـ وما يحلُّ فيه المقدار فهو جسمٌ ـ فإذن الخلاء جسمٌ.

فثبت أنّ على الأقسام كلِّها يلزمُ أن يكون الخلاء ملاءً، وهو محالٌ.

ـ **وثانيها**: أن الخلاء لو حصل فيه الجسمُ لزم اجتماعُ المقدارَين المتماثلَين، واجتماعُ المثلَين محالٌ.

ـ **وثالثها**: أنّا نشاهد امتناعَ نفوذِ جسمٍ في جسمٍ ـ على معنى أنه يجب أن يبقى كلُّ واحدٍ منهما في حيِّزٍ غيرِ[٧] الآخر ـ والمانع من النفوذ ـ بهذا المعنى ـ يجب أن يكون

---

(١) في (ج): «للخلاء».

(٢) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٣) في (ج): «هذا خلف ومحال».

(٤) في (ب) و(ج): «فلا».

(٥) قوله: «يكون» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «ذكرناه».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «حيز».

له اختصاصٌ بالحيز، والشيءُ الذي يكون له حصولٌ في الحيز لذاته[١] المقدارُ.

فإذن المانعُ من هذا النفوذ[٢] المقدارُ، فلو كان الخلاء مقداراً، وجب امتناعُ نفوذ الجسم فيه.

الثاني: قالوا: القول بالخلاء يقتضي أن تقع[٣] الحركةُ فيه لا في زمانٍ، وهذا محالٌ، فالقول بالخلاء محالٌ.

بيان الشرطية: أنّا نشاهد أنه كلما كان الجسمُ المتحرّك فيه أرقَّ كانت مُعاوقته للحركة أقلّ، وكلما كانت المعاوقةُ أقلَّ كانت الحركةُ أسرعَ.

فلو قدرنا خلاً فالحركةُ إما أن يقع فيها[٤] زمانٌ، أو لا في زمان.

والأول باطل؛ لأنها لو وقعت في زمانٍ لكان لزمانها إلى زمان الحركة في ملاء مثلاً نسبة مخصوصة.

فلو قدّرنا ملاءً أرقَّ من الماء ـ بحيث يكون نسبةُ رقّتِها إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى الحركة في الماء ـ وجب أن تقع[٥] الحركةُ في ذلك الملاء في مثل الزمان الذي وقعت الحركةُ فيها في الخلاء، فتكون الحركةُ مع المعاوِقِ كهي لا مع المعاوق، وهذا محالٌ[٦].

ولما بطل هذا وجبَ وقوعُ الحركة في الخلاء لا في زمانٍ.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «هو».
(٢) زاد في (ب) و(ج): «هو».
(٣) في (ج): «يقع».
(٤) زاد في (ب) و(ج): «في».
(٥) في (ب) و(ج): «يقع».
(٦) في (ب) و(ج): «باطل».

وبيانُ امتناع ذلك: وهو أنَّ كلَّ حركةٍ فعلى مسافةٍ منقسمةٍ، فهي إلى نصفِها تقع في هذه[١] أقلّ من المدّة التي تقع فيها كلُّها[٢]، فإذن كلّ حركةٍ فلا بدّ من وقوعها في زمان.

الثالث: قالوا: الجسمُ يستحيل أن يتحرك في الخلاء، وأن يسكن فيه، فكان وجودُ الخلاء محالاً.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يتحرك فيه؛ لأن الحركةَ إما طبيعية، أو قسرية، أو إرادية.

أما الطبيعية[٣] والقسرية فلا يتحقّقان إلا عند اختلاف الجهات ـ وذلك في الخلاء الصرف محالٌ ـ لأن الخلاء الصرفَ عدمٌ محضٌ، والعدمُ المحضُ لا يقع في[٤] الاختلاف.

وأما الإرادية فكذلك؛ لأن الإرادةَ لا تقتضي[٥] الانتقالَ من حيّزٍ إلى حيزٍ إلا إذا كان الحيّزُ المنتقَلُ إليه أرجح عند الناقل من الحيّز المنتقل عنه[٦]، وإلا كان[٧] ذلك ترجيحاً من غيرِ مرجّح.

وذلك الرُّجحان لا بد وأن يكون لاختصاصِ ذلك الحيّز بأمرٍ ما به بأنه[٨] يُخالفُ[٩] الحيّزَ الآخَرَ، وذلك في العدم الصرفِ محالٌ.

---

(١) في (ج): «مدة».

(٢) في (ج): «يقع كلها فيها».

(٣) في (ج): «الطبيعة».

(٤) في (ب) و(ج): «فيه».

(٥) كذا في (ج): «تقتضي»، وفيهما: «يقتضي».

(٦) زاد في (ج) هنا: «أرجح عند الناقل من الحيز المنتقل عنه».

(٧) في (ج): «لكان».

(٨) قوله: «بأنه» سقط من (ب) و(ج).

(٩) زاد في (ب) و(ج): «به».

وإنما قلنا[١]: يستحيلُ أن يسكن فيه؛ لأن سكونَه في الحيّز المعين إما بالطبع أو القسر [أو الإرادة][٢]، ولا بدّ[٣] وأن يكون لامتيازه عما عداه، وذلك في الخلاء الصرف محالٌ.

الرابع: وهو أن الخلاء إما أن لا يكون متناهياً، أو يكون متناهياً.

والأول محالٌ لاستحالة وجودِ أبعادٍ غيرِ متناهية، فتعيّن الثاني.

وكلُّ مُتناهٍ مُشكلٌ[٤]، وشكلُه إما أن يكون لذاته، أو لا لذاته[٥].

والأول باطلٌ، وإلا لزم أن يكون شكلُ جزئه مساوياً لشكلِ كلِّه، فإذن شكلُه لا لذاته، فإذن يصحّ تواردُ الأشكال عليه، وكلُّ ما كان كذلك كان جسماً، فالخلاء جسمٌ.

الخامس[٦]: لو وُجد الخلاء فيما بين السماء والأرض لوجبَ إذا رمينا حجارةً إلى فوق قسراً أن لا يعود إلا بعد وصولها إلى سطح الفلك؛ لأن صعودَ تلك الحجارة لا بدّ وأن يكون لقوةٍ[٧] أودَعَها في تلك الحجارةِ ذلك[٨] المحرّكُ القاسُر.

وتلك القوةُ ـ ما دامت باقيةً ـ فإنها تُحرّك، وهي لا تُعْدَمُ بذاتِها[٩] بل المعدِم لها مصاكات الهواء، فإذا قدّرنا خلو ما بين السماء والأرض لم تُوجَد تلك المصاكات، فلا

---

(١) زاد في (ج) هنا: «إنه».

(٢) قوله: «أو الإرادة» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) كذا في (ب) و(ج): «ولا بد»، وسقطت الواو من (أ).

(٤) زاد في (ج) هنا: «فإذن الخلاء مشكل».

(٥) قوله: «أو لا لذاته» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «أنه».

(٧) في (ج): «بقوة».

(٨) في (ج): «وذلك».

(٩) في (ج): «فإنها تتحرك وهي لا تعدم لذاتها»، وفي (أ): «وهي لا تقدم». وصححناها اعتماداً على (ج).

تزول تلك القوةُ فوجب استمرارُ تلك[١] الحركة إلى مُصاكّة الفلك، ولما لم يكن كذلك بطل القولُ بالخلاء.

السادس: العلاماتُ الطبيعيةُ الدالّةُ على امتناع الخلاء مثل ارتفاع اللحم في المحجمة عند المصّ، ومثل ارتفاع الشراب عند مصّ القارورة، ومثل عدم غوصِ الطاس في الماء مع ثقلِه.

والجواب عما ذكروه أولاً: أنّا لا نُسلّم أنه يُفترضُ بين الجسمَين المتباعدَين أمرٌ يقبل الزيادةَ والنقصان! نعم هناك إمكانُ حصولِ ما لو حصل لكان قابلاً للزيادة والنقصان.

فأما أن ندّعيَ القطعَ بحصول ما يقبل الزيادةَ والنقصان، فهذا هو المصادرةُ على المطلوب.

والذي يدلُّ عليه أنه يمكننا أن نفرض العالمَ واقعاً بحيث يكون البعدُ بين مُحيطِه وبين مركزِه أكبرَ[٢] من البعد الذي وُجد الآن بمقدار ذراع!

ويُمكننا أن نفرضه واقعاً على وجهٍ يكون البعدُ بين محيطِه وبين مركزه أكثرَ من البعد الذي وُجد الآن بذراعين!

فالذي[٣] يتّسعُ لمقدار العالم مع زيادةِ ذراعٍ لا يتّسعُ لمقدارِه مع زيادة ذراعَين، فيلزم وقوعُ الخلاء خارجَ العالم، وهم لا يقولون به.

وجوابُهم عنه: أن قالوا: الزيادةُ والنقصان من لواحقِ المقادير، ولم يُوجَدْ خارجَ العالم شيءٌ من المقادير فيستحيلُ الحكمُ عليها بالزيادة والنقصان في نفس الأمر، بل

---

(١) قوله: «تلك» سقط من (ج).

(٢) في (ب): «أكثر»، وفي (ج): «وأكثر».

(٣) في (ج): «والذي».

الزيادةُ والنقصانُ المذكوران أمرٌ في الوهم لا في الوجود، ولا عبرةَ[١] بالقضايا الوهمية! فهذا[٢] جوابهم عن هذا السؤال.

وإذا كان كذلك فهو عينُ جوابنا عما ذكروه، فثبت أن ما ذكَروه لا يقتضي كونَ الخلاء أمراً موجوداً، وإذا ثبتَ ذلك لم تكن الوجوهُ التي فرّعوها عليه مفيداً لهم تحقيقَ[٣] قولهم.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أن ما ذكرتُموه بناءً[٤] على أن الأجسام إنما تتحرك لقُوى موجودةٍ فيها، وأنّ كثافة الأجسام التي هي متحركةٌ فيها مانعةٌ من سرعة حركاتها.

ونحن قد أبطلنا القولَ بالقُوى، وبيّنّا أنه لا مؤثِّرَ إلا قدرةُ الله[٥]، فسقط عنا هذا الكلامُ.

ثم إن سلّمنا هذا الأصلَ! لكن ما ذكرتُموه غيرُ لازمٍ أيضاً؛ لأنكم إما أن تعترفوا بأن الحرَكةَ ـ من حيث هي حركةٌ ـ تستحقُّ زماناً أو لا تعترفوا بذلك، بل تقولوا: إنّ الحركةَ إنما تستحقُّ الزمانَ لأجلِ البُطء الذي يحصل فيها بسببِ معاوَقةِ المتحرّك فيه[٦].

فإن اعترفتُم بالأول فقد سقط كلامُكم بالكُلّيّة، وذلك؛ لأن على هذا التقدير كلُّ حركةٍ؛ فإنها ـ لِـما هي حركةٌ ـ تستحقُّ قدْراً معيناً من الزمان، ولأجل بُطئها الحاصلِ ـ

---

(١) في (ج): «لا عبرة».

(٢) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٣) في (ب) و(ج): «بتحقيق».

(٤) في (ب) و(ج): «ذكرتموه هنا».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) قوله: «فيه» سقط من (ب) و(ج).

بسبب معاوقةِ[١] المتحرّك فيه ـ تستحقُّ[٢] قدْراً آخَرَ من الزمان.

فالجسمُ الذي يتحرّك في الخلاء الصرف لا يحصلُ له من الزمان إلا القدْر الذي تستحقّهُ الحركةُ؛ لكونِها[٣] حركةً.

وأما الملاء الذي فُرض فيه معاوقةٌ نسبتها[٤] إلى معاوقة الملاء[٥] كنسبة زمان الحركة في الخلاء في الملاء[٦]، فإن الحركةَ فيه تستحقُّ الزمان الذي تستحقُّه بأصل كونِها حركةً، وتستحقُّ زمانا آخَرَ قليلاً بسبب المعاوقة القليلة التي في مسافتها، فلا يلزمُ أن تكونَ الحركةُ مع العائق كهي لا مع العائق، فبطل ما ذكرتُموه.

وأما إن قلتم[٧]: الحركةُ لا تستحقُّ الزمانَ ـ من حيث إنها حركة ـ بل لأجل ما في مسافتها من المعاوقة، فهذا باطلٌ؛ لوجهين[٨]:

أما أولاً: فلأنَّ كلَّ حركةٍ فهي على مسافةٍ منقسمةٍ فيكون نصفُها حاصلاً قبلَ كلِّها، فهي ـ لا محالةَ ـ واقعةٌ في زمان.

وأما ثانياً: فلأنّ الحركاتِ الفلكيةَ لا عائقَ لها ولا مانعَ، فيجب وقوعُها لا في زمان، وذلك باطلٌ، فتبيّن ضعفُ هذه الحجّة.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «الحركة».

(٢) في (ج): «يستحق».

(٣) في (ج): «لكونه».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «نسبتها»، وفي (أ): «بسببها».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «الملاء»، وفي (أ): «الماء».

(٦) في (ج): «كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى الحركة في الملاء»، وفي (أ): «في الماء». وصححناها اعتماداً على النسخ والسياق.

(٧) زاد في (ج) هنا: «إن».

(٨) قوله: «لوجهين» سقط من (ب) و(ج).

والجواب عما ذكروه[١] ثالثاً: أنّ حاصلَ هذه الشبهة يرجع إلى أنّ اختصاصَ الجسم بالحيّز المعين دونَ غيره ـ سواء كان للطبيعة[٢]، أو للقسر، أو للإرادة[٣] ـ يمتنع إلا إذا كان[٤] الحيّز مخالفاً لغيره، وهذا ممنوعٌ؛ فإنا قد بيّنّا أنّ الفاعلَ يُمكنه ترجيحُ أحدِ المِثلَين على الآخر لا لمرجح على ما مر تقريره في حدوث العالم.

وأيضاً: فاختصاصُ بعض أجزاء النار بمماسّة سطحِ الفلك دونَ البعض، إذا لم يَقتضِ اختلافَ أجزاءِ مكانِ النارِ بالطبع، فلم لا يجوز أن يكون الأمرُ في مسألتنا كذلك؟

والجواب عما ذكروه رابعاً: أنه[٥] إما أن يكون متناهياً، أوغير متناه.

فهو أنّـا قد بيّـنّا أن الخلاء لا وجودَ له أصلاً، فالقول[٦] بأنه مُتناهٍ أو غيُر متناهٍ يكون مغالطةً صرفةً[٧].

والجواب عما ذكروه خامساً: أن نقول: قد بيّـنّا أن صعودَ الحَجر قسْراً وعَودَهُ ليس إلا من فعلِ الله تعالى، فبطل قولُكم.

وأيضاً: فبتقدير تسليم القُوَى[٨] لا نُسلّم أن مصاكة[٩] الهواء تصلحُ أن تكون

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «ذكروه»، وفي (أ): «ذكره».

(٢) في (ب) و(ج): «للصيغة».

(٣) في (ج): «أو الإعادة».

(٤) زاد في (ج) هنا: «ذلك».

(٥) قوله: «أنه» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «والقول».

(٧) زاد في (ج) هنا: «والجواب عما ذكروه رابعًا» إلى هنا ـ [مكررة].

(٨) كذا في (ب) و(ج): «فبتقدير تسليم»، وفي (أ): «فتقدير تسليم».

(٩) كذا في (ب) و(ج): «مُصاكّة»، وفي (أ): «مصاكات».

علةً لعدم[١] القوة؛ لأن مُصاكّة[٢] لو أفادت العدمَ لأفادت كلُّ مُصاكّة عدمَ تلك القوة لتساوي المصاكات.

لا يقال: إن كلّ مُصاكّة، فإنها تُفيد ضعفاً في تلك القوة، فلا يزال يتزايد الضعفُ إلى أن ينتهي إلى العدم.

لأنّا نقول: القولُ باشتدادِ القوة الواحدة وضعفِها غيرُ معقول؛ لأنّ عندَ الضعف إما أن يكون قد عُدم شيء، أو ما عدم[٣].

فإن عُدم شيءٌ فإما أن يكون قد عُدم ذاتَ تلك القوة، أو صفةً من صفاتها.

فإن كان الأول: لزم[٤] أن تكون المُصاكّة الأولى مُعدِمةً لتلك القوةِ حتى لا يصعد أصلاً[٥].

وإن كان الثاني: لم يكن للمُصاكّات تأثيرٌ في تلك القوة أصلاً بل في أمورٍ أُخَرَ.

وأما إن قيل بأنه عند الضعف لم يُعدم شيءٌ لم يكُن للضعف معنىً معقولٌ، فبطل ما قالوه.

ثم إن سلّمنا صحة ما قالوه! ولكنا[٦] لا ندّعي خلوَّ ما بين السماء والأرض بالكُلّية، بل ندّعي أنَّ هناك هواءً، وفيما بين الأجزاء الهوائية خلاءً، فيحتمل[٧] أن يكون تلك الأجزاءُ الهوائية كافيةً في إبطال تلك القوة.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تلك».

(٢) في (ب) و(ج): «مصاكته».

(٣) زاد في (ب) و(ج): «شيء».

(٤) في (ب) و(ج): «يلزم».

(٥) في (ب) و(ج): «تضعف أصلًا والبتة».

(٦) في (ب) و(ج): «ولكن».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «فيحتمل»، وفي (أ): «محتمل».

والجواب عما ذكروه سادساً: أنّ هذه العلاماتِ أمورٌ أجرى اللهُ[١] عادتَه بها.

ثم إنها أيضاً مُعارَضةٌ بالعلامات التي يتمسّكُ بها مُثبتو الخلاء مثل أنّا إذا مَصصنا القارورةَ فإن الماء يتصاعَد إليه[٢]، ولولا حصولُ الخلاء لَما كان الماءُ يصعد إليها؛ كما أنها قبل المصّ لا يصعدُ الماء إليها، وبالله التوفيق[٣].

المسألة الثالثة في حقيقة الإنسان:

هذه الحقيقة إما أن تكون جسماً، أو حالًّا فيه، أو مجموعها[٤]، أو لا جسمًا، ولا حالًّا فيه، ولا مجموعهما.

وهذا الأخير هو مذهبُ الفلاسفة، وذهب إليه من علماء الإسلام أبو الحسن الحليمي، والإمام الغزالي، وأبو القاسم الراغب[٥].

والمقصود من هذا الفصل إيرادُ أدلّةِ الفلاسفة على إثبات مذهبهم فيه[٦] والقدح فيها! وقد تعلّقوا بأربعة عشَر أمراً[٧]:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) في (ب) و(ج): «إليها».

(٣) في (ب) و(ج): «والله أعلم».

(٤) في (ب) و(ج): «أو مجموعهما».

(٥) هو العلامة الماهر، المحقق الباهر، أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، كان من أذكياء المتكلمين، له «التفسير الكبير» في عشرة أسفار، غاية في التحقيق. وله «مفردات القرآن» لا نظير له في معناها. وله «الذريعة إلى أسرار الشريعة»، توفي سنة ٥٠٢ هـ.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٨: ١٢٠)، و«البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة» للفيروز آبادي (١: ١٢٢).

(٦) قوله: «فيه» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «تعلقوا بأمور».

أولها: العلمُ بالله تعالى وبالأشياءِ[١] التي يستحيل عليها الانقسامُ إما أن يكون قابلاً للانقسام، أو لا يكون[٢].

فإن كان الأول، فإما أن يكون كلُّ جزءٍ من ذلك العلم متعلّقاً بكلّ ذلك المعلوم، أو بجزءٍ من أجزائه.

فإن كان الأول؛ لزم أن يكون جزءُ العلم مثلاً لكلِّه، وهو محالٌ.

وإن كان الثاني؛ لزم انقسامُ ذلك المعلوم، وإنه محالٌ.

وأما إن لم يكن كلُّ جزء من أجزاء ذلك العلم متعلّقاً بكل ذلك المعلوم، فعند اجتماعها إما أن يحدث علمٌ متعلِّقٌ بذلك المعلوم، أو لا[٣] يحدث.

فإن حدث فالعلمُ المتعلّق بذلك المعلوم هو تلك الكيفيةُ الحادثة.

وأما تلك الأمورُ المجتمعة فهي لا تكونُ أجزاءً لذلك العلم، بل لِـمُوجبِهِ، أو لقابلِهِ، فلا يكون العلمُ نفسُهُ منقسماً إلى الأجزاء.

وإن لم يحدث علمٌ متعلّقٌ بذلك المعلوم لم يكن هناك علمٌ متعلقٌ بذلك المعلوم أصلاً؛ لأن الحاصلَ هناك ليس إلا تلك الأجزاءَ التي كلُّ واحدٍ منها غيرُ متعلّقٍ بكُلّيّة ذلك المعلوم، ولا بأجزائه.

فثبت ـ بهذا ـ أنّ العلمَ المتعلِّقَ بالأمور التي لا تقبل الانقسامَ لا يكون قابلاً للانقسام، لكن الجسم أبداً منقسمٌ ـ وثبت أنّ الحالّ في المنقسمِ منقسمٌ ـ فإذن العلمُ الذي يستحيلُ انقسامُه يلزم استحالةُ حلوله في الجسم، فإذن محلُّهُ ليس بجسمٍ ولا حالٌّ في الجسم، وهو المطلوب.

---

(١) في (ب) و(ج): «أولها: أن العلم بالله تعالى بالأشياء».

(٢) في (ب) و(ج): «وإما أن لا يكون».

(٣) في (ب) و(ج): «لم».

وثانيها: أن التعقل يستدعي حصولَ صورة المعقول في العاقل؛ بدليل أنّا نعقل الشيءَ مع كونِهِ معدوماً في الخارج، ونُميز بينَه وبينَ غيره، والتميز في العدم الصرف محالٌ، فلا بدَّ من وجود ذلك المعلوم، وإذ ليس موجوداً في الخارج فلا بدّ وأن يكون موجوداً في الذهن.

وإذا ثبت ذلك! فنقول: إنا إذا عقَلنا الإنسانَ الكُلّيَّ فذلك الإنسان الكُلّيُّ لا بد وأن يكون مجرّداً عن جميع اللواحق الشخصية؛ لأن الإنسان الكُلّيّ هو الذي يكون مُشترَكاً فيه بين الأشخاص ذواتِ المقادير والأشكال والخِلَقِ المختلفة، فلو كان ذلك الإنسانُ الكُلّيُّ المعقولُ موصوفاً بعارضٍ شخصيٍّ لم يكُن مشترَكاً فيه ـ مع ذلك العارض ـ بين الأشخاص[١].

فثبت أنّ الإنسانَ الكُلّيّ يجب أن يكون مُجرّداً عن جميع اللواحق الشخصية، ولما بيّنّا أن كلّ ما نعقله فإنه لا بدَّ وأن يكون حاصلاً في عقلنا.

فإذن هذا الإنسانُ المجرّدُ لا بدّ وأن يكون حاصلاً في عقلنا، فمحلُّه لو كان جسماً أو جسمانياً، وكلُّ جسم وجسماني[٢] فلا بدّ له من مقدارٍ مُعيَّنٍ، وشكل مُعينّ، ووضع مُعيّن.

فتكون[٣] الصورةُ العقليةُ الحالّةُ فيه موصوفةً بذلك الشكل والوضع والمقدار المعيّن؛ بسبب حلولِه في ذلك المحلّ.

فحينئذٍ لا يكون الإنسانُ الكُلّيّ مجرَّداً عن هذه العوارض الشخصية ـ وقد فرضنا تجرُّدها[٤] عنها ـ فإذن هذه الصورة الكُلّيّة يستحيل حلولها في الجسم، فإذن

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وكلامنا ليس إلا في الإنسان المشترك فيه».

(٢) في (ب) و(ج): «أو جسماني».

(٣) في (ب) و(ج): «وتكون».

(٤) في (ب) و(ج): «تجرده».

محلُّها جوهرٌ ليس بجسمٍ ولا بجسماني[١]، وهو المطلوبُ.

وثالثها: أن كلّ قوّةٍ عاقلةٍ فهي قويةٌ على أفعال[٢] غير متناهية[٣]، ولا شيء من القُوى الجسمانية تقوى على أفعالٍ غيرِ متناهية[٤]؛ ينتُجُ: فلا شيءَ من القوى العاقلية بجسمانية[٥].

بيان المقدمة الأولى: أنّ أحدَ ما يقدر القوةُ العاقلة على إدراكها بصفة[٦] الأعداد والأشكال التي لا نهايةَ لكلّ واحدٍ[٧] منها.

بيان[٨] المقدمة الثانية: ما مرّ في فصل[٩] إثبات العقول.

ورابعها[١٠]: أنّ القوة العاقلة ـ لو كانت حالّةً في محلٍّ جسماني مثل قلبٍ أو دماغٍ ـ لكان يجب[١١] أن تكون القوةُ العاقلةُ مُدرِكةً لذلك المحل أبداً، أو لا مُدركة له أبداً.

والقسمان باطلان؛ لأنّا نُدرك القلب والدماغ في بعض الأوقات، فيلزم أن لا تكون[١٢] القوةُ العاقلةُ جسمانيةً.

---

(١) في (ب) و(ج): «جسماني».
(٢) في (ج): «الأفعال».
(٣) في (ب) و(ج): «الغير المتناهية».
(٤) في (ب) و(ج): «متناهيين».
(٥) في (ب) و(ج): «العاقلة بجسماني».
(٦) في (ب) و(ج): «تصور».
(٧) في (ب) و(ج): «أحد».
(٨) في (ب) و(ج): «وبيان».
(٩) قوله: «فصل» سقط من (ب) و(ج).
(١٠) زاد في (ب) و(ج): «وهو».
(١١) في (ب): «إما»، وفي (ج): «يجب إما».
(١٢) في (ج): «يكون».

بيان الشرطية: أن الإدراكَ قد ثبت أنه لا بدّ فيه من حصولِ ماهيّةٍ[١] للعاقل.

فبتقدير أن تكون القوة العاقلةُ حالةً في محلٍّ! يستحيل أن يكون تعلُّقها لذلك المحلّ لأجل حلول صورة أخرى من ذلك المحل فيها؛ لأنه يلزم اجتماعُ المثلَين في مادة واحدة؛ لأن ذلك المحل قد كانت صورتُه الأصليةُ حاصلةً فيه، والآنَ قد حصلت صورةٌ أخرى في القوة العاقلة التي هي حالّةٌ في ذلك المحلّ، والحالُّ في الحالِّ في الشيء يكون حالًّا فيه.

فثبت أنه لو كان إدراكُ القوة العاقلة لمحلِّها لأجل حصولِ صورةٍ أخرى من محلّها فيها؛ لزم اجتماعُ المثلين وهو محالٌ.

فإذن إن كانَ يكفي حضورُ[٢] صورة ذلك المحلّ عند القوة العاقلة في إدراكها[٣]؛ لزم أن يدوم ذلك الإدراكُ، وإن كان لا يكفي وجبَ استمرارُ عدمِ إدراكِها لمحلِّها.

فثبت أنّ القوةَ العاقلةَ ـ لو كانت حالّةً في محلٍّ ـ لكان إدراكُها لذلك المحل دائماً، أو عدم إدراكها[٤] دائماً، ولما لم يكُن كذلك وجبَ أن لا تكون[٥] جسمانيةً.

وخامسها: أنّ القوة العاقلة تُدرِكُ ذاتَها؛ فإدراكُها لذاتها إما أن يكونَ لأجلِ ثبوتِ ذاتِها لذاتِها، أو لأجلِ حصولِ صورةٍ مساويةٍ لذاتِها في ذاتِها.

والثاني باطل؛ لاستحالة الجمعِ بين المثلين، فتعيّن الأولُ.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «العقول».

(٢) في (ج): «حصول».

(٣) زاد في (ج) هنا: «لها».

(٤) زاد في (ج) هنا: «له».

(٥) في (ج): «يكون».

وذلك إنما يتحقّق لو كانت القوةُ العاقلةُ غنيةً عن محلٍّ تحُلُّ فيه؛ إذ لو كان لها محلٌّ لَـمَا كانت موجودةً[١] لذاتها، بل لذلك المحلّ.

وسادسها: أنّ القوة العاقلة غنيةٌ ـ في فعلِها ـ عن الجسم، وكلُّ ما كان غنيّاً ـ في فعله ـ عن الجسم كان غنيّاً ـ في ذاته ـ عن الجسم.

بيان الأول: أنها في إدراكها لذاتِها، وفي إدراكِها لإدراكِها لذاتها، وفي إدراكها لآلتها ـ لو احتاجت إلى آلةٍ ـ لزم التسلسلُ.

بيان الثاني: أنّ وجودَ الشيء جزءٌ من موجوديّته[٢]، وما يحتاج إليه جزءُ حقيقةِ الشيء؛ فإنه لا بد وأن تحتاج إليه حقيقةُ ذلك الشيء[٣].

فلو كانت القوة العاقلةُ محتاجةً ـ في وجودها ـ إلى المحلّ؛ لكانت في موجوديّتها المتقوّمة بوجودها محتاجةً إلى ذلك الشيء.

فلما لم يكُن بالموجودية حاجةٌ إلى الآلة وجبَ أن لا يكون لموجوديتها[٤] حاجةٌ إلى تلك الآلة.

وسابعها: أنّ القوةَ العاقلة ـ لو كانت جسمانيةً ـ لضعُفت بضعْفِ البدن[٥]، لكنها لا تضعُفُ بضعف البدن، فهي غيرُ جسمانية.

بيان الشرطية: أنَّ القوةَ العاقلة ـ إذا كانت محتاجةً إلى الجسم ـ كان وجودُها

---

(١) كذا في (ج): «موجودة»، وفي النسختين: «موجوه»، وهو تصحيف.

(٢) كذا في (ب) و(ج): «موجوديته»، وفي (أ): «موجديته».

(٣) في (ب) و(ج): «وأن يكون حقيقة ذلك الشيء محتاجاً إليه».

(٤) في (ج): «لموجودتها».

(٥) زاد في (ج) هنا: «عنها».

وكمالُ وجودِها متوقفاً على وجود ذلك المحلِّ وكمالِ وجوده، وما كان كذلك؛ فإنه يجبُ ضعفُه عندَ ضعفِ محلِّه.

بيان فساد التالي[١] من وجهين:

ـ **الأول**[٢]: أن الفكر[٣] سببٌ لضعفِ الدماغ لإثارته[٤] اليبس، وهو سببٌ لكمال النفس.

ـ **الثاني**: أنّ القوة العاقلة تَقوى بعدَ الأربعين مع أنَّ البدن يأخذُ في الانحطاط بعدَ الأربعين.

وثامنها: أن القوى الجسمانية تَكَلُّ بتكرُّرِ الأفعال، والقوة العاقلة فإنها[٥] تَقوى بكثرة الأفعال! ألا ترى أن كلَّ مَن كان أكثرَ مواظبةً[٦] على الدراسة والقراءة كان أَقوى على الفهم؟

وتاسعها: أنّ القوة[٧] الجسمانية لا تُدرك الضعيفَ بعد إدراكها القويّ.

ألا ترى أن البصرَ عند إدراكِه للشمس لا يَقوى[٨] على إدراك الذرّة؟ واللمس عندَ إدراك الحرارة العظيمة لا يُدرك[٩] الحرارة الضعيفة؟ والأمر في القوة العاقلة في هذه الأحكام بالعكس.

---

(١) في (ب) و(ج): «الثاني».

(٢) في (ج): «أحدهما».

(٣) في (ب) و(ج): «الفكرة».

(٤) في (ب) و(ج): «لا نارية».

(٥) في (ب) و(ج): «الأفعال والقوة العقلية تقوى».

(٦) في (ج): «من كان مواظبًا».

(٧) في (ج): «القوى».

(٨) في (ج): «تقوى».

(٩) في (ج): «تدرك».

وعاشرها ـ وهو حجة من زعم أن النفس مدركة للجزئيات[١] ـ: أنّا نتخيل جبلاً من نار وبحراً من دم، ونُميّز بين هذا المتخيّل وبينَ غيرِه، والمتميّز عن غيرِه يستحيلُ أن يكون عدَماً صرفاً، بل لا بدّ وأن يكون موجوداً، وإذ ليس موجوداً في الخارج، فهو موجودٌ في العقل.

فمحلُّ هذه الصور[٢] إما أن يكون جسمًا، أو حالًّا في الجسم، أو لا جسمًا، ولا حالًّا فيه[٣].

والقسمان الأولان باطلان؛ لأن الصورةَ العظيمة يستحيل انطباعُها في المحلّ الصغير! فكيف يُمكن أن تنطبعَ صورةُ الجبل والبحر[٤] في مقدار بعضِ بطون دماغنا؟

ولما بطل ذلك! ثبت أنّ محلّ هذه الصورة الخيالية شيءٌ ليس بجسمٍ ولا بجسمانيٍّ.

وحادي عشرها: أنّ كلَّ واحدٍ من الناس يعلم ـ بالضرورة ـ أنه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك بعشر سنين[٥]، مع أن الأجزاء ـ التي كانت موجودةً قبل ذلك بعشر سنين[٦] ـ قد تطرّق إليها التغيُّر والتبدُّل؛ بدليل أنّ الأجزاء البدنية قد تكبر[٧] تارةً بالنموّ، أو بالسِّمَنِ، وقد تصغُر أخرى بالذُّبول، أو بالهزال.

وأيضاً: فلأن الحرارة الغريزية أبداً في تحليل أجزاء البدن، والقوة الغازية أبداً في إيراد بدلِها مقامَها.

---

(١) كذا في (ج): «للجزئيات»، وفيهما: «للحريات».

(٢) في (ج): «الصورة».

(٣) في (ج): «ولا حالاً في الجسم».

(٤) في (ب) و(ج): «تنطبع صورة البحر والجبل».

(٥) في (ج): «بعشرين سنة».

(٦) في (ج): «بعشرين سنة».

(٧) في (ج): «تكثر».

وليس لأحدٍ أن يقول: هذا التبدُّلُ لا يعرضُ لكلّ أجزاءِ البدن، بل لبعضِها.

لأنّـا نقول: إنّ البدنَ لا بدّ وأن ينتهي تحليلُ تركيبِه إلى أعضاءٍ بسيطةٍ، فكلُّ واحدٍ من تلك الأعضاء البسيطة إن لم يتطرّق إليه التغيُّر كان كلُّ واحدٍ منها في جميع الأزمنة باقياً[١] على حالٍ[٢] واحدةٍ، فوجب امتناعُ تطرُّق التغيُّر إلى كلِّ البدن.

وأما إن تـطرق التغيُّر إلى[٣] الأعضاء البسيطـة، فأجزاء العضوِ البسيطـةُ[٤] ـ بأسرها ـ متشابهةٌ، فليس تطرُّقُ التحلُّلِ إلى بعضها أَولى من تطرُّقه إلى الباقي.

وإذا ثبت أنّ الأجزاء البدنيةَ متغيرةٌ أبداً وجبَ أن تكون[٥] الصفاتُ القائمةُ بها متغيرةً أبداً، ولكن كل[٦] إنسانٍ يعرف ـ بالضرورة ـ أنّ ذاته هي التي كانت موجودةً في سالف الزمان! فإذن ذاتُ كلّ إنسان ليست بجسمٍ ولا حالٍّ[٧] في الجسم.

وثاني عشرها: أنه لا بدّ في الإنسان من حاكمٍ واحدٍ يكون هو سامعاً، مُبصراً، شامّاً، ذائقاً، لامساً، متخيِّلاً، متوهِّماً، متذكِّراً، حافظاً، متفكّراً، عاقلاً، مُشتهِياً[٨]، نافراً، متألِّـماً[٩]، مُلتذّاً، كارهاً، مُريداً، قادراً، فاعلًا.

والدليل عليه: أنّـا إذا أبصرنا لونَ شيءٍ وشَكلَهُ حكَمنا بأنه حلوٌ، أو مُرٌّ، أو

---

(١) في (ب) و(ج): «باقياً في جميع الأزمنة».

(٢) في (ج): «حالة».

(٣) زاد في (ب) و(ج): «كل».

(٤) في (ب) و(ج): «البسيط».

(٥) في (ج): «يكون».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «ولكن كل»، وفي (أ): «لكل».

(٧) في (ج): «حالة».

(٨) في (ج): «منتهيًا».

(٩) قوله: «متألـماً» سقط من (ج).

حارٌّ، أو باردٌ، وبالعكس ـ والحاكم على الأمور لا بدّ وأن يكون مُدرِكاً لتلك الأمور ـ فلا بد هنا[١] من أمر واحدٍ ـ هو بعينه ـ يكون[٢] مُدرِكاً لكلِّ هذه المحسوسات بكلِّ هذه الإدراكات.

وأيضاً: فإذا تخيّلنا صورَ هذه المحسوسات، ثم أدركناها؛ حكَمْنا بأنّ ذلك الخيالَ كان تصوُّراً لصُوَرِ هذه المحسوسات، فلا بدّ من شيءٍ واحدٍ تكون[٣] أنواعُ الحسِّ والخيال حاصلةً[٤] عنده؛ ليحكُمَ على الصورة الخيالية بأنها صورةٌ مأخوذةٌ عن هذا المحسوس دونَ غيرِه.

وأيضاً: فإن[٥] عقَلْنا ماهيّةَ الإنسان حكَمْنا بتحقُّق تلك الحقيقة في الشخص الإنساني المعيَّن، وبعدمِ تحقُّقها في الشخصِ الفَرَسيِّ[٦] المعيَّن؛ فلا بدّ من شيءٍ واحدٍ يكون مُدركاً للكلّيّات والجزئيّات معاً.

وأيضاً: فإذا تخيّلنا شيئاً اشتَهَينا أو غَضِبنا! فلو كان صاحبُ الخيال شيئاً وصاحبُ الشهوة شيئاً آخَرَ؛ لم يلزَمْ من التخيُّلِ حصولُ الشهوة، كما أنه لا يلزَمُ من تخيُّلِ زيدٍ لشيءٍ أن يصير عمرٌو مُشتهِياً لذلك الشيء.

فثبت من هذا أنه لا بدّ في الإنسان من شيءٍ واحدٍ تحصل[٧] عنده كلُّ هذه الإدراكات.

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٢) في (ب) و(ج): «يكون هو بعينه».

(٣) في (ج): «يكون».

(٤) في (ب) و(ج): «حاصلًا».

(٥) في (ج): «فإذا».

(٦) في (ب) و(ج): «شخص الفرس».

(٧) في (ب) و(ج): «يحصل».

ونحن نعلم ـ بالضرورة ـ أنه ليس في البدنِ جسمٌ ـ أو جسمانيٌّ ـ تحصل[١] عنده جملةُ أصنافِ هذه الإدراكات[٢]، فإذن لا بد وأن تكونَ كلُّ هذه[٣] الإدراكات حاصلًا لشيءٍ ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ.

وثالث عشرها: أنّ محلَّ العلوم من الإنسان لو كان جسماً ـ أو جسمانياً ـ لَـمَا امتنع أن يحلَّ[٤] في جانبٍ منه علمٌ، وفي جانبٍ آخَرَ جهلٌ؛ حتى يكون الإنسانُ الواحدُ عالماً بالشيء وجاهلاً به من وجهٍ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ، وإنهُ محالٌ.

ورابع عشرها: أنّ العالِـمَ بمُضادّة السواد للبياض[٥] لا بدّ وأن يكون عالِـمًا بالسواد وبالبياض معاً، والعلم لا معنى له إلا حصولُ صورة المعلوم في العالِـم.

فالعالِـمُ بمُضادّة السواد والبياض لا بدّ وأن يحصلَ فيه السوادُ والبياضُ، فلو كان محل هذا العلم جسماً ـ أو جسمانياً ـ لزم اجتماعُ الضِّدَّين في الجسم الواحد، وهو محالٌ[٦].

فهذا جملةُ ما استدلوا به على إثبات أنّ حقيقةَ الإنسان جوهرٌ ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ.

وأما الذي احتجُّوا به على أن حقيقته ليس نفس[٧] الجسم، فثلاثة أمور[٨]:

---

(١) في (ب) و(ج): «يحصل».

(٢) زاد في (ج) هنا: «ونحن نعلم بالضرورة أنه ليس في أمد» وأشار إليها بأنها «زائد».

(٣) في (ب) و(ج): «يكون هذه».

(٤) في (ج): «يحيل».

(٥) في (ج): «السواد والبياض».

(٦) في (ج): «وإنه محل».

(٧) في (ب): «ليست في نفس»، وفي (ج): «ليست نفس».

(٨) في (ب) و(ج): «الجسم فأمور».

ـ **أولها**: أنّ الإنسانَ يُشاركُ غيرَهَ في الجسمية ويُخالفُه في الإنسانية ـ وما به الاشتراكُ غيرُ ما به الافتراق ـ فإذن الإنسانيةُ[١] ليست لمجرد جسميته[٢].

ـ **وثانيها**: وهو أن الإنسان يمتنع غفلتُه عن ذاته، ولا يمتنع[٣] غفلتُه عن جميع أعضائه الظاهرة والباطنة، والأمرُ الذي يجب أن يكون معلوماً غيرُ[٤] الذي لا يجب أن يكون معلوماً.

وإنما قلنا: إن الإنسان يمتنع غفلته عن ذاته لوجهين:

الأول: أنّ علمَ الشيءِ بالشيءِ عبارةٌ عن حصول حقيقة المعلوم عند العالم؛ فإذن علمُ الإنسان بذاته عبارةٌ عن حصولِ ماهيّةِ ذاتِهِ لِذاتِه، وليس ذلك عبارةً عن حصولِ صورةٍ أخرى لذاته[٥]؛ لأن تلك الصورة إن[٦] كانت مساويةً لذاتِهِ لزم اجتماعُ المثلَين.

وإن كانت مخالِفةً لذاته لم يكن حصولُها في ذات الإنسان مُقتضياً صيرورَتَهُ عالِماً بذاته.

فإذن علمُ الإنسان بذاته نفسُ حضورِ ذاتِه[٧] عندَ ذاتِه، غيبوبةُ[٨] الشيء عن ذاته محالٌ؛ فإذن علمُ الإنسان بذاته دائماً واجبٌ[٩].

---

(١) في (ج): «الامتياز فإذن إنسانية الإنسان».
(٢) في (ب) و(ج): «بمجرد جسمية».
(٣) في (ج): «ولا يمنع».
(٤) زاد في (ب) و(ج): «الأمر».
(٥) زاد في (ب) و(ج): «في ذاته».
(٦) في (ب) و(ج): «لو».
(٧) زاد في (ب) و(ج): «له».
(٨) في (ب) و(ج): «وغيبوبة».
(٩) في (ب) و(ج): «واجب دائمًا».

الثاني: وهو أنّ الإنسان إما أن يكون بحيث[١] يتألمّ عند الإيلام من بعض الوجوه، أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأولُ لم يكن تألُّمُه من حصول مُطلَق الألم، وإلا لتألّم بحصول الألم في غيرِه، بل إنما يتألّم بحصول الألم فيه، وعلمُهُ بحصول الألم فيه[٢] مسبوقٌ بعلمِهِ بنفسِه لا محالةَ! فإذن الإنسانُ يجب أن لا يكونَ غافلاً عن ذاته أبداً.

أما[٣] إن كان بحيثُ لا يتألم بالإيلام أصلًا ـ ولا يحصلُ لهُ بهِ شعورٌ[٤] ـ لم يكُن ذلك البدن إلا ميتاً ـ وليس كلامُنا فيه ـ فثبت أنّ الإنسان لا يغفل عن ذاته أبداً.

وأما أنه يغفل عن جميع أعضائه، فلأنّ الإنسان قد يكون غافلاً عن يده ورجله وجميع أعضائه الظاهرة، وأما الأعضاء الباطنة فإنما يعرفها بالتشريح[٥].

وإذا ثبتت[٦] المقدمتان ثبت أنّ ماهيةَ الإنسان غيرُ الجسم.

ـ **وثالثها**[٧]: أنّ علمَ الإنسان بوجود ذاتِهِ غيرُ حاصلٍ بالحسّ، ولا بالخبر، ولا بالنظر.

أما أنه غيرُ حاصلٍ بالحسّ، فلأنَّ عديمَ الحواسِّ كلِّها قد يُمكنه أن يعلم كونَهُ موجوداً.

وأما أنه غيرُ حاصلٍ بالخبر فظاهرٌ.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «يكون عالماً بذاته يجيب».

(٢) قوله: «وعلمه بحصول الألم فيه» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «وأما».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «أصلًا».

(٥) في (ب) و(ج): «فإنه لا يعرفها إلا بالتشريح».

(٦) في (ب) و(ج): «ثبت».

(٧) في (ج): «الثالث وهو».

وأما أنه غيرُ حاصلٍ بالنظر فلأنّ استدلالَه على نفسه إما أن يكون بمطلق الفعل، وهو باطلٌ؛ لأن الفعلَ المطلَقَ يستدعي فاعلاً مطلَقاً، لا فاعلاً هو هو.

أو بفعله، لكنّ العلمَ بفعلِهِ موقوفٌ على العلم به[١]، فلو استُفيد العلمُ به من العلمِ بفعلِه؛ لزم الدورُ.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنّ علم الإنسان بأعضائه الظاهرة والباطنة[٢] لا يحصلُ إلا بالحس والتشريح، فإذن حقيقتُهُ غيرُ أعضائه الظاهرة والباطنة.

وأما الذي احتجّوا به على أن حقيقته ليست عبارةً عن المزاج، فثلاثة أمور[٣]:

أولها: أنّ البدنَ مؤتلفٌ من العناصر، فذلك الاجتماع إما أن يكون طبيعياً، أو قسرياً، أو لقوةٍ أخرى غيرِ الطبيعة والقسر[٤].

وباطلٌ أن يكون طبيعياً؛ لأنّ طبيعةَ كلِّ واحد منها يقتضي الحصولَ في حيّزٍ آخَرَ، وذلك يقتضي الافتراقَ لا الاجتماعَ.

وباطلٌ أن يكون قسرياً؛ لأن أحدَ العُنصُرَين ـ أعني: الثقيل والخفيف ـ إما أن يكون[٥] أحدُهما غالباً على الآخَر، أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأولُ وجبَ أن يفسدَ المغلوبُ بالغالب.

وإن كان الثاني وجب أن لا يبقى اجتماعُهما إلا في الزمان الذي فيه يقوى[٦] كلٌّ

---

(١) قوله: «به» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) قوله: «والباطنة» زيادة من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): « المزاج فأمور».

(٤) في (ب) و(ج): «الطبيعية والقسرية».

(٥) كذا في (ب): «يكون»، وفيهما: «تكون».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «يقوى»، وتصحفت في (أ): «يقوي».

واحدٍ منهما[١] على الانفصال من الآخر، مثل الدهن المضروب بالماء، فإن اجتماعَهما لا يحصلُ إلا في مدة الانفصال.

فثبت أن ذلك الجامعَ لا بدّ وأن يكون مغايراً للطبيعة والقسر، فتلك القوة إما أن تكون تابعةً للمزاج، وهو محال؛ لأن علّةَ الامتزاج لا تكون مُتأخرةً عن المزاج المتأخر عن الامتزاج، وإما أن تكون سابقةً على الامتزاج، وهو المطلوب.

وثانيها: أن اللامس لا بدّ وأن ينفعل عن الملموس، فلو كان اللامس هو المزاج لكان إذا انفعل فلا محالةَ تبطُلُ الكيفيةُ المزاجيةُ الأولى وتحدثُ كيفيةٌ مزاجيةٌ أخرى، فالكيفية الأولى لا تكون مُدركة؛ لأن المدرك باقٍ عند الإدراك، والكيفية الأولى غير باقية، والكيفية الثانية أيضاً غيرُ مدركة؛ لأن المدرك لا بدّ وأن ينفعل، والشيءُ لا ينفعل عن نفسه.

وثالثها: أن مقتضى المزاج قد يكون مانعاً من مقتضى النفس كما في الرعشة؛ فإن مقتضى النفس تحريك إلى جانبٍ، ومقتضى المزاج[٢] تحريكه إلى جانب آخر.

فلو كانت النفسُ هي المزاجَ لكان قد صدر عنها أثَران متضادان[٣] وأنه محال، فالنفسُ إذن ليست بمزاجٍ فهذا حاصلُ كلامِهم في النفس بعدَ حذفِ الزوائدِ وتهذيبِ الحجج وتقريرِها على أقصى الوجوه.

والجوابُ عما تمسكوا به أولاً: لا نزاع[٤] في أن العلم بما لا يكون محتملًا للانقسام لا يحتمل الانقسامَ! لكنا لا نُسلّم أنّ الجسمَ يحتملُ الانقسامَ أبداً.

---

(١) كذا في (ج): «منهما»، وفيهما: «منها».

(٢) في (ج): «فإن مقتضى المزاج تحريكه إلى جانب ومقتضى النفس».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «متضادان»، وفي (أ): «متصلان».

(٤) في (ب) و(ج): «أنه لا نزاع».

ونحن إنما طوّلنا في مسألة الجزء الذي لا يتجزّأ[١] لأجل هذه المقدمة.

ثم إن سلّمنا أن الجسم منقسم أبداً! لكن لا نُسلّم أنَّ الحالَّ في المنقسم يجب أن يكون منقسماً، لأربع صورٍ[٢]:

إحداها[٣]: النقطةَ عرَضٌ مع أنها لم تنقسم بانقسامِ محلّها، فكذا هنا[٤] لا يقال: لا نُسلّم أنّ النقطة أمرٌ وجوديٌّ!

وإن[٥] سلّمنا ذلك! ولكنّها غيرُ حالّة في الجسم حلولَ السَّرَيان، ونحنُ إنما أوجبنا انقسامَ الحالِّ عندَ انقسامِ المحلِّ إذا كان الحلولُ على نعت السَّرَيان؛ لأنّا نقول:

أما الأول، فقد دللنا في مسألة الجزء على كون النقطة أمر ثبوتياً[٦].

وأما الثاني، فنقول: إذا عقلتُم الحلولَ على وجهٍ لا يوجب[٧] انقسامَ الحالِّ لانقسام المحل[٨]، فلم لا يجوز أن يكون حلولُ العلم في الجسم على ذلك الوجه؟

ولأنّا[٩] قد بيّنّا أنّ مُطلَق الحلول يقتضي انقسامَ الحالِّ كيف ما كان في مسألة الجزء.

---

(١) في (ج): «لا يتجزئ».

(٢) في (ب) و(ج): «لصور».

(٣) في (ب) و(ج): «أحدها أن».

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٦) في (ج): «أمرًا وجوديًّا».

(٧) كذا في (ب): «يوجب»، وزاد في (ب): «انقسام الحلول يقتضي»، وفي (ج): «يوجب»، وفي (أ): «يجب».

(٨) قوله: «إنقسام المحل» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ب) و(ج): «وإنا».

وثانيها: أنّ الإضافةَ ـ عندهم ـ معنى[١] ثبوتي مع أنّـا نعلم ـ بالضرّورة[٢] ـ أنه لا يُمكن أن يُقال[٣]: ثُلثُ الأبوّة قائمٌ بثُلث بدن الأب[٤]، ورُبعُها قائمٌ برُبع بدن الأب[٥].

وثالثها: أنّ التوهُّمَ قوةٌ جسمانية مع استحالة الانقسام عليها.

ورابعها: الوحدةُ عَرَضٌ قائمٌ بالجسم مع أنه يستحيل انقسامُها؛ لانقسام محلِّها، والاعتمادُ في تقرير هذا المقام على النقطة.

والجواب عما تمسكوا به ثانياً: أن نقول[٦]: إنّـا قد دللنا ـ في باب عالِـمية الله تعالى ـ أن القول بأن المعقول[٧] يجب حصولُه في العاقل قولٌ قد تعارَضت فيه الأدلّةُ، وتقابلَت فلا يُمكن القطعُ به.

ثم إن[٨] سلّمنا ذلك! ولكنا نقول: الصورةُ الكُلّيّةُ الحاصلةُ في العقل كيف تقولون: إنها مجرَّدةٌ عن العوارض الشخصية؟ مع أنّها ـ في العقل ـ صورةٌ مُشخَّصةٌ مُتعيّنةٌ موصوفة بعوارضَ شخصيةٍ مثل حلولِها في تلك النفس، وحدوثِها في وقت معين، وعدمِ قيامها بنفسها.

وهذه عوارضُ مُشخِّصةٌ لتلك الصورة، فبطل قولُكم: الصورةُ العقلية مُجرّدةٌ عن العوارض.

---

(١) في (ب) و(ج): «أمر».

(٢) زاد في (ب) و(ج): «استحالة انقسامها لانقسام محلها فإنا نعلم بالضرورة».

(٣) زاد في (ب) و(ج): «إن».

(٤) في (ب): «بربعه».

(٥) في (ج): «وربعها بربعه».

(٦) في (ب) و(ج): «أن يقول».

(٧) في (ب) و(ج): «المفعول».

(٨) في (ج): «ثم لئن».

فإن قالوا: المعنى بكونها مُجرّدَةً: أن تلك الصورةَ ـ نظراً[١] إلى ماهيتها مع قطع النظر عن هذه العوارض ـ تكون تلك[٢] مجردةً عن جميع اللواحق فنقول: فلم لا يجوز أن تكون تلك[٣] الصورة حالّةً في الجسم؟

ثم إنها تكون مُجرَّدةً على معنى أنها ـ بالنظر إلى حقيقتها مع قطع النظر عن العوارض العارضة[٤] لها بسبب حلولها في الجسم ـ تكون مُجرَّدةً عن جميع اللواحق.

واعلمْ أنّ قول من يقول: «إنّه يُوجد في العقل صورةٌ[٥] مجرّدةٌ كُلّيّةٌ» كلامٌ ركيكٌ جداً عند البحث! لأن الصورةَ الموجودة في العقل لها في نفسِها تعيُّنٌ وتشخُّصٌ، وذلك التعينُ[٦] يستحيل أن يكون مُشتَرَكاً فيه بين الأشخاص الإنسانية؛ فإن الصورةَ الموجودة في العقل[٧] يستحيلُ أن يقال: إنها جزءٌ لماهيّات[٨] الأشخاص الموجودة في الخارج؛ لأن الصورة الموجودة في عقلي[٩] عرَضٌ حالٌّ في المحلّ، والأشخاص الموجودة في الخارج جواهرُ قائمةٌ بأنفُسها، والجوهرُ كيف يُعقَلُ تقوُّمُهُ بالعرَض؟

وأيضاً: فالأشخاصُ الإنسانية قد كانت موجودةً قبلَ وجود هذه الصورة التي حصلت في عقلي[١٠]، وستكون موجودةً بعد زوالها.

---

(١) في (ب) و(ج): «نظر».
(٢) قوله: «تكون» سقط من (ب) و(ج).
(٣) قوله: «تلك» زيادة من (ب) و(ج).
(٤) في (ج): «المعارضة».
(٥) في (ج): «صور».
(٦) كذا في (ج): «التعين»، وفيهما: «المعين».
(٧) كذا في (ج): «في العقل»، وفيهما: «في علمٍ».
(٨) في (ب) و(ج): «كماهيات».
(٩) في (ب) و(ج): «العقل».
(١٠) في (ج): «في العقل».

وأيضاً: فتلك الصورةُ يستحيل أن تكون مُجرّدةً عن[١] اللواحق الشخصية؛ لأنا بيّـنّا أنها ـ في نفسِها ـ مُتعيّنةٌ مُتشخّصة، فكيف يُمكن أن يقال: إنّها مُجرَّدةٌ عن الشخص[٢]؟ فثبت أنّ الذي قالوه كلامٌ ركيكٌ جداً.

بل التحقيق: أنّ الأشخاصَ الإنسانيةَ مشترَك[٣] في الإنسانية، ومتباينةٌ في خصوصياتها ـ وما به الاشتراكُ غيرُ ما به الامتيازُ ـ فالإنسانيةُ المشترَكُ فيها غيرُ ما لكلّ[٤] واحدٍ منها من الخصوصية، فالإنسانية ـ في نفسِها ـ أمرٌ مشترَكٌ فيه مُجرَّدٌ عن العوارض.

والعلم المتعلّق بها يُقال له أيضاً: إنه كُلّيٌّ مُجرّدٌ على طريق المجاز، لا أنّ العلم ـ في نفسه ـ كُلّيٌّ مجرد[٥]؛ لأن المعلومَ بذلك العلمِ كُلّيٌّ ومُجرَّدٌ[٦]، فهكذا يجب أن يتصوّرَ هذا الموضع.

والجواب عما ذكروه ثالثاً أن نقول: لا نُسلِّمُ أنّ القوةَ العاقلة تَقوى على الفعل أصلاً فضلاً عن أن تكون قويةً على أفعالٍ غيرِ متناهية! لأن العقلَ عبارةٌ[٧] عن قَبول النفس للعلوم[٨]، وهذا انفعالٌ وليس بفعل[٩]، والانفعالاتُ الغير المتناهية جائزةٌ[١٠] على

---

(١) في (ج): «هن».

(٢) في (ج): «التشخص».

(٣) في (ب) و(ج): «مشتركة».

(٤) في (ج): «بكل».

(٥) قوله: «مجرد» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «كلّيّ مجرد».

(٧) في (ج): «التعقل عبادة».

(٨) في (ج): «للعدم».

(٩) في (ج): «انفعالي وليس بفعلي»، وفي (أ): «وليس يفعل». وصوابها ما ذكرناه

(١٠) في (ج): «جارية».

القُوى الجسمانية عندكم كما في النفوس الفلكية، وكما في الهيولى والأجرام العنصرية.

ثم إن سلّمنا قوتها على الفعل! ولكن ما الذي تعنون بقولكم: القوةُ العاقلةُ تقوى على أفعالٍ غير متناهية؟ إن[١] عنيتُم أنها تقوى على أن تفعلَ في الوقت أفعالًا غيرَ متناهيةٍ، فهذا ممنوعٌ، بل[٢] نجد من أنفُسنا أنه يصعبُ علينا توجيهُ الذهن نحوَ معلوماتٍ كثيرةٍ[٣] دفعةً واحدة.

وإن عنيتُم أنها لا تنتهي إلى مرتبةٍ إلا وتكون قادرةً ـ بعد ذلك ـ على الفعل، فالأمرُ في القُوى[٤] الجسمانية أيضاً كذلك؛ فإن القوة الخياليةَ لا تنتهي في تصوُّر الأشكال إلى حدٍّ إلا وهي تكون قويةً على تصوُّر أشكالٍ أُخر[٥] بعد ذلك، وكذلك طبيعةُ الأرض لا تنتهي في التسكين إلى حدٍّ إلا وهي تكون قويةً على التسكين.

ولا جواب لكم[٦] عن ذلك إلا أن تقولوا[٧]: إنّ هذه القُوى متى كانت باقيةً كانت قويةً على الأفعال، لكنها يجب انتهاؤها إلى العدم لا مَحالةَ.

وإذا[٨] كان كذلك! فلم لا يجوز أن يقال: إنّ القوةَ العاقلة تقوى على هذه التصوُّرات لا إلى نهاية؟ على معنى أنها متى كانت باقيةً كانت قويةً على الفعل وإن كان يجب انتهاؤها إلى العدم.

---

(١) في (ج): «ثم إن».

(٢) زاد في (ج) هنا: «نحن».

(٣) كذا في (ج): «كثيرة»، وفيهما: «كبيرة».

(٤) في (ج): «القوة».

(٥) في (ب) و(ج): «آخر».

(٦) في (ب) و(ج): «لهم».

(٧) في (ب) و(ج): «يقولوا».

(٨) في (ج): «فإذا».

ثم إن سلّمنا أنها تقوى على أفعالٍ غيرِ متناهية! فلا نُسلِّمُ أنّ القوةَ القويةَ على أفعالٍ غير متناهيةٍ يمتنع أن تكون جسمانية! ودليلُهم قد مضى الاعتراضُ عليه في فصل العقول.

وأيضاً: وكلامهم[١] في ذلك منقوضٌ بالنفوس الفلكية؛ فإنها عندهم قُوى جسمانيةٌ، مع أنها قويةٌ على تحريكاتٍ غيرِ متناهية.

لا يقال: النفسُ ـ وإن كانت جسمانيةً ـ إلا أنها لِـما[٢] يفيضُ عليها من تأثيرات العقل المجرَّد صارت قويةً على أفعالٍ غيرِ متناهية، والحاصل أنها لأجل تأثُّرها دائماً عن العقل يمكنها[٣] أن تفعل أفعالًا دائمة.

لأنا نقول: إنّ جاز ذلك! فلم لا يجوزُ مثلُهُ[٤] في النفوس الناطقة: أن تكون جسمانيةً، إلا أنها ـ لدوام فيض المفارقات عليها ـ تكون قادرةً على أفعال غير متناهية؟

والجواب عما ذكروه رابعاً: أن ذلك بناء منهم على أن التعقُّل[٥] نفسُ حصولِ المعقولِ للعاقل، ونحن قد بيّنّا ـ بالأدلة القاهرة ـ فسادَ هذا الأصل.

بل العلم حالةٌ إضافيةٌ، فتارةً تحصل تلك الحالةُ الإضافية للقلب ـ أو للدماغ ـ مع نفسها[٦]، فيدرك القلبُ ـ أو الدماغُ ـ نفسَه[٧]، وتارةً لا يحصلُ، فلا يدرك!

---

(١) في (ب) و(ج): «فكلامهم».

(٢) في (ب) و(ج): «لكن لـما كان».

(٣) في (ب) و(ج): «لكنها».

(٤) قوله: «مثله» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «العقل».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «نفسها»، وفي (أ): «نفسها».

(٧) في (ج): «نفسها».

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن لـم لا يجوزُ أن يقال: إنّ إدراك القلبِ ـ أو الدماغ ـ لنفسِه[١] لأجلِ حصولِ صورةٍ أخرى؟

قوله: يلزم منه اجتماع المثلين.

قلنا: هذا ركيك؛ لأنّ كلَّ أحدٍ يعلم ـ بالضرورة ـ أن الصورة الحالّةَ في النفس من الإنسان ليست مماثلةً للإنسان، وكيف يمكن أن يكون العرَضُ الحالُّ في المحلِّ الذي لا يمكن[٢] أن يُحَسَّ ويُشارَ إليه يكون مثلًا للإنسان المحسوس القائم بنفسه؟ هذا مما لا يقولُهُ عاقلٌ إلا بمجرّد اللسان!

وإذا ثبتَ أن الصورة العقلية يستحيل أن تكون مساويةً لذات ذلك المعقول لـم يلزم أن تكون الصورةُ التي تحصل من القلب عند إدراكها[٣] لنفسه مثلًا للقلب، فلا يلزم اجتماعُ المثلين.

ثم إن[٤] سلمنا تماثلها[٥] ولكن في الماهية فقط، أو فيها[٦] وفي جميع العوارض؟ مع.

وبيانه[٧]: وهو أن الصورة القلبية الأولى حالّةٌ في مادة القلب، وهي جزءٌ من ماهية القلب ومتقدّمةٌ عليه في الوجود والذات.

---

(١) في (ج): «والدماغ نفسه».

(٢) زاد في (ج) هنا: «العرض الحال في المحل الذي لا يمكن».

(٣) في (ج): «إدراكه».

(٤) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٥) في (ب) و(ج): «تماثلهما».

(٦) في (ب) و(ج): «فيهما».

(٧) في (ب) و(ج): «بيانه».

وأما الصورة الثانية فحالّةٌ في القوة العاقلة الحالّة في القلب، والقلب يكون غنياً عن تلك الصورة في ماهية وجوده[١].

وإذا كان كذلك، فقد اختصّت إحدى الصورتين بعارِضٍ لم يُوجَد في الأخرى[٢]، فلا يلزم ارتفاعُ الاثنينية[٣] عن هاتين الصورتين، فلِمَ قلتُم: إنّ اجتماع المِثلين ـ على هذا الوجه ـ مُحالٌ؟

ثم إن سلّمنا ما ذكرتُموه! ولكن دليلكم يقتضي أن تكون النفسُ الناطقة عالِمةً أبداً بجميع صفاتها؛ لأن وجوبَ كونها حادثةً وباقية وقائمةً بذاتِها[٤] وكونِها مستعدةً للتعقُّلات التي لا نهاية لها وللآلام واللذات العقلية[٥] صفاتٌ واجبةُ الحصول لذاتها.

وإذا كان كذلك، فتعقل[٦] النفس لهذه[٧] الصفات إن كان لأجل حصول صورٍ مساوية لهذه الصفات في ذاتها؛ لزم الجمعُ بين المِثلَين، وذلك مُحالٌ.

فإذن تعقُّلُ النفس لهذه[٨] الصفات الحاصلة لها لا يكون إلا لأجلِ حضورها عندها، فيلزم إما دوامُ تعقُّلها لهذه الصفات، أو دوامُ عدم تعقُّلها لها.

ومعلومٌ أن كِلا القسمين باطلٌ؛ فثبت أن ما ذكروه في تعقُّلها لآلتها يلزَمُهم الآن في تعقُّلها لصفاتها.

---

(١) في (ج): «ماهيته ووجوده».

(٢) كذا في (ج): «الأخرى»، وفيهما: «الآخر».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «الاثنينية»، وفي (أ): «الاثنية».

(٤) في (ب) و(ج): «لذاتها».

(٥) في (ج): «العقليين».

(٦) كذا في (ج): «فتعقل»، وفي (أ) و(ب): «فعقل».

(٧) في (ج): «بهذه».

(٨) في (ج): «بهذه».

وإنما فرضنا الكلامَ في هذه الصفات ولم نفرض الكلامَ في استغنائها عن الموضوع؛ لأن للمجيبِ أن يجيب عنها فيقول: الاستغناءُ[١] عن الموضوع وصفٌ عدميٌّ، فلا يلزم من حدوث صورةٍ عقلية في القوة ـ عند تعقُّل النفس كونَها غنيةً عن الموضوع ـ اجتماعُ المثلَين.

وأما الصفاتُ التي ذكرناها فهي صفات ثبوتيةٌ، فلا يقدح[٢] فيها هذا الاحتمالُ.

والجواب عما ذكروه خامساً: أن تعقُّلَ القوة العاقلة لذاتها عبارةٌ عن حصول حالةٍ إضافية لها مع ذاتها، فلا يلزم من تجدُّد[٣] إدراكها لنفسها اجتماعُ المثلين.

وإن سلّمنا ذلك! لكن[٤] لـم لا يجوزُ أن يكون تعلُّقها لذاتها لأجل حدوثِ صورة أخرى؟ وتقرير هذا السؤال في مقاميه[٥] على ما مضى فيما قيل[٦].

وأيضاً: فهو منقوضٌ بالبهائم؛ فإنها تُدرك أنفُسها مع أنه لـم يلزم من إدراكها لأنفُسها أن تكون أنفُسها مجردةً، فكذا هنا[٧].

والجواب عما ذكروه سادساً: أن قولهم: القوةُ العاقلة غنيةٌ في فعلها عن الآلة.

إن عنَوا به أن الإنسان يُمكنه أن يعلم ذاتَه ويعلمَ كونَه عالِماً بالمعلومات ويعلمَ قلبَهُ ودماغَه، فلم قلتم: إنّه يلزمُ من علمِه بهذه الأشياء أن لا تكون ذاته جسماً ولا جسمانياً، وإن عنَوا به شيئاً آخَرَ، فلا بدّ من تلخيص ذلك الشيء حتى يُمكننا أن نتكلّمَ عليه.

---

(١) في (ب) و(ج): «استغناؤها».

(٢) كذا في (ج): «يقدح»، وفيهما: «ينقدح».

(٣) في (ج): «تحدد».

(٤) في (ب) و(ج): «ثم لئن سلمنا ولكن».

(٥) في (ب) و(ج): «مقامته».

(٦) في (ج): «قبل».

(٧) في (ب) و(ج): «هاهنا».

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم قلتم: إنّ ما يكون[١] غنياً في أثرٍ من آثاره عن الجسم وجب أن يكون غنياً في ذاته عن الجسم؟ ألا ترى أن العرضَ في احتياجِهِ إلى المحلّ غيرُ محتاجٍ إلى المحلّ، وإلا لزم أن لا يحتاج إلى المحلّ إلا بعد حصوله في المحلّ، وذلك باطل.

فثبت أن العرضَ مستقلٌّ باقتضاء هذه الحاجة، ولا يلزم من استقلاله في هذا الأثر استقلالُهُ في ذاته، فبطل ما قالوه من أن الغنيَّ في مؤثِّريته عن الجسم يجب أن يكون غنياً في ذاته عنه.

والجواب عما ذكروه سابعاً: أنا لا نُسلِّمُ أنّ القوة العاقلة[٢] تقوى بعد الأربعين! نعم[٣] إنها تبقى حافظةً لِما حصلتهُ قبل ذلك، وذلك بسببِ استيلاء اليبس.

ثم إن سلّمنا أنها تَقوى بعد الأربعين! ولكن لم لا يجوز أن يقال: بأن[٤] المزاجَ الحاصل في زمان الشيخوخة أوفقُ للقوة العاقلة من سائر الأمزجة، فلا جرمَ قَوِيَتِ القوةُ العاقلة في ذلك الوقت؟ وهذا الاحتمال لا بُدّ في إبطاله من دليل قاطع.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن[٥] ما ذكروه[٦] منقوضٌ بتخيُّلات الشيخ وتفكُّراته؛ فإنها أصحُّ مما[٧] للشابّ، مع أن هذه[٨] القوى جسمانية، فإن منعوا[٩] هذه الصورَ[١٠] منعنا ما قالوه في القوة العاقلة.

---

(١) في (ب) و(ج): «إن كل ما كان».
(٢) في (ب) و(ج): «العقلية».
(٣) في (ب) و(ج): «بلى».
(٤) قوله: «بأن» سقط من (ب) و(ج).
(٥) في (ب) و(ج): «ولكن».
(٦) في (ج): «ذكرتموه».
(٧) في (ب) و(ج): «لا».
(٨) في (ب) و(ج): «هذا».
(٩) زاد في (ج) هنا: «في».
(١٠) في (ب) و(ج): «الصورة».

والجواب عما ذكروه ثامناً من أن القوى الجسمانية تكلُّ عند تكرُّر الأفعال[١]: أنّ كلالَ الحواسّ عند كثرة الأفعال لا يدلُّ على كونها جسمانيةً، وعدم كلال القوة العاقلة لا يدلُّ على كونها غيرَ جسمانية.

أما الأول: فلأنّ من الجائز أن تكون قوةُ الأبصار والسمع مُجرّدةً، إلا أنها تحتاج في فاعليتها إلى آلاتٍ جسمانية، فكثرة الأفعال تؤدي إلى ضعفِ آلاتها، فلا جرم تضعفُ تلك القوى عن الأفعال.

وأما الثاني: فلأنّ ذلك إنما ينفع لو ثبت أنه كلّما كان كلالُ البدن أتمّ كانت القوةُ[٢] العاقلة على إدراك المعقولات أتمّ، ومعلومٌ أن ادّعاء ذلك مكابَرةٌ، بل من المحتمل أن تكون القوةُ العاقلة أقوى من[٣] القوى الجسمانية وأثبتها، فلا جرم تبقى قوته[٤] بعد ضعفِ سائرِها.

الجواب[٥] عما ذكروه تاسعاً: أنّا لا نُسلِّمُ أن القوة الجسمانية لا تقوى على إدراك الأشياء الحقيرة بعد إدراكِها للأشياء العظيمة! ألا ترى أنا[٦] حالَ ما نتخيّل البحرَ والجبلَ يُمكننا أن نتخيّلَ الذّرّة والبقّة.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكنه يدلُّ على أنّ القوةَ العاقلة أقوى[٧] من سائر القوى.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «قلنا».

(٢) كذا في (ج): «القوة»، وفيهما: «قوة».

(٣) قوله: «من» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «تبقى قوية».

(٥) في (ب) و(ج): «والجواب».

(٦) في (ج): «أن».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «وأقدر».

فمن الجائز أن تكونَ[١] هي مع زيادةِ قوتِها[٢] جسمانيةً، كما أنّ القوةَ الوهمية ـ مع أنها أقوى القوى وأكثرها فعلاً[٣] ـ جسمانيةٌ.

والجواب عما ذكروه عاشراً: أن ما ذكرتُموه إن دلّ على أنّ محلّ هذه[٤] الصور الخيالية ليس شيئاً جسمانياً، فمعنا ما يدلُّ على أنّ مَحلّها لا يُمكن أن تكون شيئاً مجرداً، وذلك من وجهَين:

الأول: أنه لا معنى للطويل إلا ما حلّ فيه الطولُ، ولا للمستدير إلا ما حلّت[٥] الاستدارةُ، ولا للحارّ إلا ما حلت الحرارة فيه[٦]، وكذلك القولُ في البارد والأسود والأبيض[٧].

فلو كان إدراكُنا للطويل والمستدير والحارُّ وغيرها[٨] عبارةٌ عن حصول هذه المعاني في شيءٍ غيرِ جسمانيٍّ منا[٩]؛ لزم أن يكون ذلك الشيءُ طويلًا مستديراً حاراً بارداً أسودَ أبيضَ، وحينئذ يخرج[١٠] عن كونه مجرَّداً.

لا يقال: إنّ نار العقل لا تُحرق وثلجَه لا يُبرّد؛ لأن المنطبعَ فيه ليس هذه الأشياء،

---

(١) في (ج): «يكون».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تكون».

(٣) زاد في (ب) و(ج): «تكون».

(٤) قوله: «هذه» سقط من (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «فيه».

(٦) في (ب) و(ج): «فيه الحرارة».

(٧) من قوله: «وكذلك القول» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٨) قوله: «وغيرها» سقط من (ب) و(ج).

(٩) قوله: «منا» سقط من (ب) و(ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «فيخرج».

بل صُورُها وأشباحها[١]؛ لأنا نقول: إنّا قد استقصينا في إبطال هذا السؤالِ فيما مضى.

الثاني: وهو أنا إذا تصوَّرنا مربَّعاً مُجنّحاً بمربعين متساويين، فلو كان محلُّ هذا التخيل جوهراً مجرداً لزم اجتماعُ المثلين في محلٍّ واحد! وتقريرُه ما مضى في حكاية شُبهِ من نفى علمَه تعالى بالجُزئيات.

وإذا ثبت ذلك فنقول: ما ذكرتموه من الدلالة في امتناع حلول[٢] الصورة[٣] الخيالية في شيءٍ جسماني ـ لَـمّا صار معارضاً بهذه الأدلة الدالّة على امتناع حلولها في شيء غير جسماني ـ سقط الاستدلالُ به، فوجب[٤] التوقّف.

والجواب عما ذكروه حادي[٥] عشر: أن نقول: لـم لا يجوز أن يُقال: بأنّ[٦] في بدن كل إنسان أجزاءً أصليةً هي الأجزاءُ الباقية من أول حدوث ذلك الإنسان إلى آخِر عُمره؟

وأما قوله[٧]: ليس عُروضُ التحلُّل لبعض الأجزاء أَولى من عُروضه للباقي.

قلنا: هذا إنما يلزمنا[٨] لو أسندنا ذلك التحلُّلَ إلى قوة طبيعية، لكن عندنا أنَّ كل ذلك من فعل الله[٩]، وهو قادرٌ مختار، فلا يُستبعد أن يكون هو[١٠] تعالى

---

(١) في (ب) و(ج): «وأشباههما».
(٢) قوله: «حلول» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «الصور».
(٤) في (ب) و(ج): «فيه ووجب».
(٥) في (ب) و(ج): «في الحادي».
(٦) في (ج): «إن».
(٧) زاد في (ب) و(ج): «إنه».
(٨) زاد في (ب) و(ج): «أن».
(٩) زاد في (ب) و(ج): «تعالى».
(١٠) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

يحفظ في كلِّ بدنٍ أجزاءً مخصوصةً من أول عمر ذلك الإنسان إلى آخره حتى يكون ذلك الإنسان باقياً ببقاء تلك الأجزاء، وهذا الاحتمال لا يُمكن إبطالُه إلا بالقدح في الفاعل المختار.

ثم إن تجاوزنا عن ذلك! فلم لا يجوز أن تكون الأجسامُ متخالفةً فيكون بعضُها أقوى من البعض.

ثم إن سلّمنا أنها مشتركةً! ولكن لـم لا يجوز أن ينضاف عارضٌ إلى بعض الأعضاء، فيصير بذلك أقوى من سائر الأعضاء وأبقى[١]؟

والجواب عما ذكروه ثاني[٢] عشر: أن نقول: لا نزاعَ في أنه لا بدّ من حاكمٍ مُشترَكٍ، ولكن دعواكم أنه ليس في البدن شيءٌ جسماني تجتمع[٣] عنده هذه الإدراكاتُ ممنوعةٌ، بل ادعاءُ ذلك أسهلُ من ادعاء أن السامع والمبصر والعالِـم والقادر ليس هذا البدن، بل شيءٌ آخر لا في حيّزٍ، ولا في جهة[٤]، بل ادّعاءُ أنّ هذا البدن ليس فيه حسٌّ ولا إدراكٌ دخولٌ في السفسطة.

والجواب عما ذكروه ثالث[٥] عشر: أن الشهوة والغضب عندَكم من القوى الجسمانية، فجوَّزوا صحةَ كونِ الشخصِ الواحد مشتهياً نافراً للشيء الواحد دفعةً واحدة، فكلُّ ما اعتذروا به عن هذا الإشكال، فهو عذرُنا في هذا المقام[٦]

---

(١) من قوله: «ثم إن تجاوزنا عن ذلك» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «في الثاني».

(٣) في (ب) و(ج): «يجتمع».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «جهة»، وفي (أ): «جهته».

(٥) في (ب) و(ج): «في الثالث».

(٦) زاد في (ب) و(ج): «واعلم أن أصحابنا التزموا ذلك فإن عندهم البنية ليست شرطاً في هذه المعاني»، إلا أن الذي في (ج): «التزموا جواز ذلك».

والجواب عما ذكروه رابع[١] عشر: أنا قد دللنا على أنّ القول بأنّ المعلوم لا بدّ من حضورِه في العالِـم وحصولِه منه[٢] قولٌ باطلٌ، ويلزمهم أيضاً[٣] اجتماعُ الضدَّين في النفس التي أثبتوها، فإن جوّزوا هناك فلم لا يجوز مثلُهُ في الجسم؟

ثم إنه قد سبق تحقيقُ القولِ في أثناء الجواب عما ذكروه رابعاً، فهذا هو الجوابُ عما تمسّكوا به في إثبات[٤] النفس.

وأما الوجوهُ التي تمسّكوا بها في بيان أنّ ذاتَ الإنسان ليست[٥] مجرّدَ الجسمية فهي وجوهٌ جيدة ما بها بأس، ولكنه استدلالٌ في محلّ الاتفاق! فإن أحداً من العقلاء ما ذهب إلى أنّ حقيقةَ الإنسان ليست إلا الجسم فقط.

وأما الوجوه التي تمسّكوا بها في إبطال كون النفس مزاجاً فيقال لهم في الوجه الأول: لِـم لا يجوز أن يكون الجامعُ لتلك الأجزاء هو الله تعالى؟ ولا يُمكن إبطالُ هذا القسم إلا بالقدح في الفاعل[٦] المختار، وكلامُهم فيه قد مرّ فيما تقدّم.

ثم إن تجاوزنا عن هذا المقام، فلم لا يجوز أن يكون جامعَها قوةٌ طبيعية؟

قوله[٧]: لأنه مركَّبٌ من العناصر المتنازعة إلى الانفكاك، فهو بناء على أنّ لكلّ عنصر حيزاً طبيعياً، وسيأتي إبطاله.

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم لا يجوزُ أن يكون بقاءُ ذلك الاجتماع لأجل القسر.

---

(١) في (ب) و(ج): «في الرابع».

(٢) في (ب) و(ج): «فيه».

(٣) في (ج): «وأيضًا فيلزمهم».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تجرد».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «ليست»، وفي (أ): «ليس».

(٦) كذا زاد في (ب) و(ج): «الفاعل»، وسقطت من (أ).

(٧) في (ب) و(ج): «وقوله».

قوله: وجب أن لا يبقى اجتماعُها إلا في المدة التي ينفصل كلُّ واحدٍ منها عن الآخر.

قلنا: وكذلك نقول: إلا أنّ أجزاءَ العناصر لـما تصغّرت تصغُّراً مُفرِطاً تقاومت فتعذّر على كلّ واحدٍ منهمـا الانفصالُ عن الآخَر إلا في مدّة طويلة[١]، وهي العمرُ المعيَّنُ لكلِّ واحدٍ من الحيوانات، فلا بدّ من إبطال هذا الاحتمال.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن نقول: إسنادُ هذا الاجتماع إلى النفس[٢] باطلٌ من وجهين:

الأول: أنّ الاجتماعَ حاصلٌ في بدن الميت مع عدم النفس.

فإذا عقلنا حصولَ ذلك القدْرِ من الاجتماع في مثل تلك المدّة، فلم لا يجوز أن يحصل اجتماعٌ أكملُ من ذلك الاجتماع وأطولُ مدةً منه لا لأجلِ النفس؟

الثاني: وهو أنّ حدوثَ النفس في البدن إنما يكون بعد حدوثِ المزاج الصالح لقَبول تلك النفس، فكيف يكون النفس علة لذلك الاجتماع؟

اللهم إلا أن يقال: الجامعُ هو مزاجُ الأبوَين، لكن[٣] الكلام في تكوُّن مزاجَيهما كالكلام في تكُّون مزاج الولد، ولا[٤] خلاصَ عنه إلا بالتزامِ حوادثَ لا أوّلَ لها، لكن ذلك مما أبطلناه.

ويقال لهم في الوجه الثاني: إنا قد بيّـنّا أنّ الإدراكَ ليس عبارةً عن الانفعال، بل عن حالة إضافيةٍ فسقط ما بنيتُم عليه.

---

(١) في (ب) و(ج): «متطاولة».

(٢) زاد في (ب) و(ج): «أيضاً».

(٣) في (ج): «ولكن».

(٤) في (ج): «وإلا».

ويقال لهم في الوجه الثالث: لـم لا يجوز أن يقال: إنّ[١] الحركة النفسانية مُقتضى الكيفية المزاجية، والحركة الطبيعية مقتضى طبائعِ العناصرِ المحفوظة في الممتزج، فلا جرمَ تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعية[٢] في الرعشة.

واعلم أنا لـم نقدَح[٣] في هذه الوجوه لأنا[٤] نقول بالمزاج؛ فإن المزاج عندنا باطلٌ.

والإنسان ليس عبارةً إلا[٥] عن هذه الأجسام التي ركبها الله تعالى، وخلق فيه[٦] العلم والقدرة والحياة، ولكن لأجل أن يبين أنّ مع تسليم القول بالمزاج، فالوجوه التي ذكروها ضعيفة جداً.

فهذا[٧] جملة الكلام على ما ذكروه

ودليلُنا على أن الإنسان هو هذه البنية: أنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن هذه البنية يحصل فيها الألـمُ واللذّة وإدراكُ الحار والبارد، ومن نازَعَ فيه كان مكابِراً.

وقد بيّـنّا في تقرير شبههم: أنّ الشيء الذي هو المتألّـم والملتذّ واللامس والذائق لا بُدّ وأن يكون مُدركاً بجميع[٨] أصناف المدركات، فإذن هذا البدن مُدركٌ لكلّ

---

(١) قوله: «إن» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «الطبيعة».

(٣) زاد في (ب) و(ج): «لا نقدح».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «لا».

(٥) قوله: «إلا» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «فيها».

(٧) في (ب) و(ج): «فهذه».

(٨) في (ج): «لجميع».

المدرَكات[١] بكلّ[٢] أصناف الإدراكات، ولا معنى للإنسان إلا ذلك، فهذا آخر كلامنا في هذه المسألة، وبالله التوفيق.

المسألة الرابعة: في أن الله تعالى[٣] قادرٌ على خلقِ عوالـمَ أُخر سوى الأشياء التي خلقها:

والخلاف فيه مع جمهور الفلاسفة، وربما ذهب[٤] البلخي إلى مذهب الفلاسفة، كما ذهبت الفلاسفة في مذهبه[٥] في وجوب فعل الأصلح في الدنيا.

والدليل على ما ذهبنا إليه قوله تعالى[٦]: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١]، وهذا نصٌّ صريحٌ، ولـمّا لـم[٧] يتوقف صحةُ الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ـ لا جرمَ ـ صَحّ[٨] الاستدلالُ به[٩] فيها.

وقد احتجُّوا مِن العقليات بمعنى هذه الآية فقالوا[١٠]: العالَـمُ الثاني لو[١١]

---

(١) من قوله: «فإذن هذا البدن» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) في (ج): «بجميع».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «يذهب».

(٥) قوله: «الفلاسفة في مذهبه» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) قوله: «لم» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) كذا في (ج): «صح»، وفيهما: «صحح».

(٩) في (ب) و(ج): «بها».

(١٠) زاد في (ب) و(ج): «إن».

(١١) قوله: «لو» سقط من (ب) و(ج).

كان مستحيلاً لذاته لكان هذا العالـمُ الموجود أيضاً مستحيلاً؛ لوجوب استواء المثلَين في الأحكام اللازمة.

ولـمّا كان هذا العالَـمُ ممكنَ الوجود كان العالـمُ الثاني أيضاً ممكنَ الوجود، وإذا ثبتَ إمكانُ وجود العالـم الثاني، وثبت أنّ الله[١] قادرٌ على كلّ الممكِنات ثبتَ أنه قادرٌ[٢] على العالـم الثاني.

وقد تعلقت الفلاسفةُ بأمورٍ أربعة[٣]:

أولها[٤]: أنه لو وُجد عالـمٌ آخرُ تحصّلت[٥] في ذلك العالَـم جهاتٌ مختلفةٌ، والجهات المختلفة لا تتجدد إلا بالمحيط والمركز.

والمحيطُ بحيث أن يكون بسيطاً، والبسيط لا بُدّ وأن يكون شكلُه الكرة[٦]، فيجب أن يكون ذلك العالـمُ الآخرُ كرةً أيضاً، والكرتان لا تتلاقيان إلا على نقطة واحدة، فحينئذٍ يحصل الخلاء بين العالَـمين لكن الخلاء[٧] مُحالٌ، فالقول بوجود العالمين مُحالٌ.

وثانيها: أنّ العالـمَ الثانيَ لو صدر عن إلهٍ ثانٍ[٨] لزم القول بالتثنية، وإنه باطل.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) في (ج): «ثبت أن الله تعالى قادر».

(٣) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «أحدها».

(٥) في (ب): «لحصلت»، وفي (ج): لحصلت لا محالة».

(٦) في (ج): «كرة».

(٧) في (ج): «الخيلا».

(٨) قوله: «ثان» سقط من (ج).

وإن صدر عمّا صدر عنه العالـمُ الأول لزم أن يصدر عن العلة الواحدة حقّاً[١] معلولان، وإنه مُحالٌ.

وثالثها: أنّ العالـمَ الثانيَ لا بُدّ وأن يكون واقعاً على أحدِ جوانب العالَـم الأول، فوقوعه[٢] في ذلك الجانبِ ـ دون سائر الجوانب ـ إما أن يكون لأجل أنّ ذلك الجانب امتازَ عن سائر الجوانب، أو ليس كذلك.

فإن كان[٣] الأول كانت الأحيازُ المختلفة حاصلة خارجَ العالـم، والأحياز إنما[٤] تختلف بسبب جرمٍ محيطٍ، فخارج الجرم المحيط لا توجد الأحيازُ المختلفة، فوجب أن لا يوجد خارج الجرم المحيط عالـمٌ آخرُ.

وإن كان الثاني كان حصولُهُ في ذلك الجانب مع كونه مساوياً لسائر الجوانب، سواء قيل: إنه لتخصيص فاعلٍ مختار أو لـم يقُل به يقتضي ترجيحَ أحدِ طرفَي الممكِن على الآخَر لا لـمُرجِّح، وإنه مُحالٌ.

ورابعها: أن العالـم الثاني لو حصلت فيه نارٌ وهواءٌ وماءٌ وأرضٌ لكانت تلك العناصرُ مساويةً في الماهية لهذه العناصر الموجودة في عالمنا هذا، والأجسامُ المتساوية في الطبيعة أمكِنتُها واحدةٌ، وكلُّ جسم فإنه ـ بالطبع ـ يتحرّك[٥] إلى مكانه، فإذن يجب أن تنجذبَ أرضُ كلِّ واحدٍ من العالَـمَين إلى وسط العالَـم الثاني.

ثم إنّ وسطَ كلِّ واحدٍ من العالَـمَين ملائمٌ للأرض الحاصلة فيه، فيلزم سكونُ

---

(١) قوله: «حقاً» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «ووقوعه».

(٣) في (ج): «كانت».

(٤) قوله: «إنما» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «متحرك بالطبع».

كلِّ واحدة من الأرضَين في موضعها[١]؛ لحصولها في حيزها[٢] الطبيعي، وحركتُهُ عند خروجه عن وسط العالـم الثاني الذي هو حيزُه الطبيعي، فيكون كلُّ واحدٍ من الأرضَين ساكنةً متحرّكةً[٣]، وإنه مُحالٌ.

والجواب عما ذكروه أولاً: أن جميع المقدمات التي بنيتم كلامكم عليها ممنوعة[٤] فلا نُسلِّمُ أن اختلاف الجهات إنما تحصل بالجسم المحيط! ولانسلم أن ذلك المحيط يجب أن يكون بسيطاً! وتقرير[٥] هذين المقامَين سيأتي بعد ذلك إن شاء الله[٦].

ثم إن سلّمنا ذلك! فلا نُسلِّمُ أنّ البسيطَ يجب أن يكون شكلُه الكرة.

لا يقال: البسيطُ له طبيعةٌ واحدةٌ، والطبيعة الواحدة لا تفعل إلا فعلاً واحداً، وما عدا الكرة من الأشكال؛ فإنه يحصل[٧] فيه أفعالٌ مختلفة؛ لأنه يوجد في جانبٍ منه خطٌّ، وفي جانبٍ آخرَ سطحٌ، وفي جانبٍ آخرَ نقطة.

لأنا نقول: لا نُسلِّمُ أن أشكال الأجسام صادرةٌ عن طبائعها، بل هي حاصلةٌ بفعل الله تعالى، ولا يمكنكم إبطالُ ذلك إلا بإبطال الفاعل المختار، وقد مرّ الكلامُ فيه.

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم قلتُم: إنّ الطبيعة[٨] الواحدة لا تفعل إلا أثراً متشابهاً؟

---

(١) في (ج): «موضعه».
(٢) في (ب) و(ج): «لحصوله في حيزه».
(٣) في (ب) و(ج): «ومتحركة».
(٤) في (ج): «فممنوعة».
(٥) في (ج): «وتقدير».
(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٧) في (ب) و(ج): «يوجد».
(٨) في (ب) و(ج): «الصفة».

أليس أنّ متمّمات الأفلاك الخارجة المراكزِ غيرُ متشابهةٍ[١] في الثِّخَن، مع أنه ليس في شيءٍ من أحوال الأفلاك أحوالٌ قسرية.

وأيضاً: فالقوّة المصوّرة قوّةٌ واحدةٌ غير ذات شعور مع أنها تفيد صوراً مختلفة، وخِلَقاً متباينة، فكذا هنا.

ثم إن سلّمنا أنّ العالَمَ الثانيَ يجب أن يكون شكلُه الكرة! فلا شكّ أنه يلزمُ[٢] وقوعُ الخلاء بين العالَمَين، لكنا بيّنّا أن القول بالخلاء حقّ.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أنّ كلامهم في أن الله تعالى لا يصدُرُ عنه إلا فعلٌ واحدٌ إنما يستمرُّ إذا كان تعالى غيرَ قادر، ولَما بيّنّا ـ بالأدلة ـ كونَهُ قادراً بطل كلامُهم، وعلى أنا بيّنّا فيما مضى ركاكة أدلّتهم في أنّ العلّة الواحدة لا يصدرُ عنها إلا معلولٌ واحد.

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أنّ اختصاصَ العالَمِ الثاني بأحد جوانبِ العالَمِ الثاني[٣] يكون لأجل أن المختارَ يخصّصه[٤] به، والقدحُ فيه قدحٌ في الفاعل المختار، وقد مرّ الكلامُ فيه.

والجواب عما ذكروه رابعاً: أنا لا نُسلِّمُ أنّ لكلّ جسمٍ حيزاً طبيعياً.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن لم لا يجوز أن يُقال: إنّ هيولى أرض العالَم الثاني تكون مخالفة لهيولى أرض هذا العالَم، فلا جرمَ لا تطلبُ أرضُ ذلك العالَم وسطَ عالمنا هذا، كما أنّ الأفلاكَ مع استوائها في الجسمية متخالفة في الهيولى؛ حتى وجب اختصاصُ كلِّ واحدٍ منها بموضعٍ معيّنٍ، ووضعٍ مُعين، ومقدار مُعين.

---

(١) في (ب) و(ج): «غير متناهي».

(٢) زاد في (ج) هنا: «منه».

(٣) في (ج): «الأول».

(٤) كذا في (ج): «يخصصه»، وفي النسختين: «تخصص».

ثم إن سلّمنا تساويَ الأرضَين في تمام الماهيّة، ولكن لا يلزمُ انجذابُ كلُّ واحدٍ منها إلى وسطَ العالَـم الآخر، كما لا يلزم[١] انجذابُ كلِّ قطعةٍ من الأرض إلى حيّز[٢] القطعة الأخرى، وبالله التوفيق[٣].

المسألة الخامسة: في صحة فناء العالـم:

الأجسام إما أن تكون باقية[٤]، أو لا تكون[٥].

والثاني هو مذهب النظّام؛ فإنه زعم أن الله[٦] يحُدِثُ الجسمَ حالًا بعد حال.

والأشبَهُ أنّ مرادَهُ من ذلك ما ذهبَت إليه الفلاسفةُ من أنّ الأجسامَ محتاجةٌ إلى المؤثر حالَ بقائها، فظنّ الحاكي أنه يذهب إلى تجدُّد الجسم.

وأما إن كانت باقيةً، فالأقوال الممكنة فيها ثلاثة: لأنه إما أن ينكر صحةَ عدمها، أو يعترف بصحة عدمها، أو يتوقّف في الأمرين.

أما المنكرون لصحةِ[٧] عدمِها فإما أن يقولوا بأزليتها[٨]، وهؤلاء هم الفلاسفة، فإنهم اعتقدوا وجوبَ أزلية العالَـم وأبديّته، لكن لا لذاته بل لغيره.

وإما أن لا يقولوا بأزليتها، بل يقولوا[٩]: الأجسام محُدَثةٌ، ولكنها بعدَ دخولها في

---

(١) في (ج): «لا يجب».

(٢) في (ج): «غير».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «نافية».

(٥) في (ج): «وإما أن لا تكون».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) في (ج): «بصحة».

(٨) في (ج): «بأوليتها».

(٩) في (ج): «يقولون».

الوجود يستحيل عدمُها، وهذا مذهبُ الجاحظ وجمعٍ من الكرّاميّة.

وأما المعترفون[١] بصحة فنائها، فقد اختلفوا في موضعين:

أحدهما هو[٢]: أنه هل في العقل طريقٌ إلى معرفةِ هذه الصحة، فالجمهور[٣] من المسلمين اعترفوا بذلك، وأبو هاشم زعم[٤] أنه لا طريقَ إلى معرفةِ هذه الصحة إلا بالسمع، فإنّ السمعَ لَـمّا دلّ على عدمِ العالَـمِ عرفْنا بذلك صحةَ عدمه.

وثانيهما: في كيفية إفناء العالـم؛ فإنه إما أن يكون لإعدام المعدَم، أو لحصول ضدٍّ، أو لانقطاع شرط.

أما الأول فيحتملُ وجهين:

أحدهما: أن يُعدمه الله تعالى فيصير معدوماً كما أنه لَـمّا أوجدَهُ في أول الأمر صار موجوداً، وهذا هو أحدُ قولَي القاضي من أصحابنا، وقولُ الخياط[٥]، وصاحب «المعتمد»[٦] من المعتزلة.

---

(١) في (ج): «المفرقون».

(٢) قوله: «هو» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «والجمهور».

(٤) قوله: «زعم» سقط من (ب) و(ج).

(٥) هو الإمام القدوة المقرئ شيخ الإسلام أبو منصور محمد بن أحمد بن علي الخياط (٤٠١هـ)، جلس لتعليم كتاب الله دهراً، وتلا عليه أمم، سمع: أبا القاسم بن بشران، وعبد الغفار المؤدب، وأبا الحسن ابن القزويني، وتلا على: أبي نصر بن مسرور، وغيره.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٩: ٢٢٢).

(٦) في (ب) و(ج): «وقول الخياط والخوارزمي».
وهو الأصولي المتكلم أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، صاحب التصانيف على مذاهب المعتزلة، سكن بغداد، ودرس بها الكلام إلى حين وفاته سنة (٤٣٦هـ).
ترجمته في: «تاريخ بغداد» (٤: ١٦٨).

وثانيهما: أن يقول الله تعالى له: «افْنَ» فيفنى كما أنه إنما حدَث في الابتداء؛ لأن الله تعالى قال له: «كن» فكان، وهذا مذهبُ أبي الهذيل.

وأما الثاني: وهو أن يكون فناءُ الجوهر بحدوثِ ضدٍّ له.

فهذا هو[١] مذهب الجمهور من المعتزلة، ويسمُّون ذلك الضدَّ فناءً، ثم ذلك الفناءُ إما أن يكون له حصولٌ في الحيّز على طريق الاستقلال أو لا يكون.

فإن لـم يكُن فإما أن يكون قائماً بالمتحيز أو لا يكون.

فهذه احتمالاتٌ ثلاثةٌ، وقد ذهب إلى كلِّ واحدٍ منها قومٌ من المعتزلة.

فالقسم الأول: مذهبُ ابن الأخشيد، فإنه قال: إنّ الفناء وإن لـم يكن متحيزاً إلا أنه يكون حاصلاً في جهة معينة، فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهرُ بأسرها.

والقسم الثاني: مذهب ابن شعيب[٢]، فإنه زعم أن الله تعالى[٣] يُحدث في كلِّ جوهرٍ فناءً، ثم إن ذلك الفناء يقتضي عدمَ الجوهر في الزمان الثاني.

والقسم الثالث: مذهب أبي علي وأبي هاشم، فإنهما زعما أن الله تعالى يُحدث الفناءَ لا في محلٍّ، فتنتفي[٤] الجواهرُ ـ بأسرها ـ حالَ حدوثِ ذلك الفناء.

ثم هذا القسم أيضاً يحتمل وجهين: فإنه إما أن يكون الفناء الواحد كافياً في عدم كل الجواهر، وإما أن[٥] لا يكون.

---

(١) قوله: «هو» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) غير واضحة في (ب)، لعلها: «شيب»، وهي في (ج): «شيب».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «فتنفى».

(٥) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

والأول مذهب أبي هاشم وعبد الجبار بن أحمد[١]، والثاني مذهب أبي علي، وأما الثالث ـ وهو أن يكون فناء الجواهر لانقطاع شرط وجودها ـ فذلك الشرط إما أن يكون قائماً به[٢] أو لا يكون.

والقسم الثاني هو مذهب بشرٍ[٣]، فإنه زعم أن الجوهرَ يفنى بفناءٍ[٤] موجودٍ لا في محلٍّ، فإذا عدم ذلك البقاءُ وجب عدمُ الجوهر.

والقسم الأول هو قول من يقول: الجوهر إنما ينتفي لانتفاء الأعراض، وذلك على قسمين: فإنه إما أن يقال[٥]: الجوهر ينتفي لانتفاءِ كلِّ الأعراض، أو لانتفاء بعضِها على التعيين.

والأول هو مذهبُ مَن أوجب اتصافَ الجوهر بنوعٍ من كلّ جنسٍ من أجناس الأعراض إذا كان قابلاً له، وهو مذهبُ إمامِ الحرمين.

وأما الثاني ففيه مذهبان:

أحدهما: قول من يقول: الجوهر إنما يبقى ببقاءٍ قائمٍ به، وذلك البقاءُ غيرُ باق،

---

(١) هو العلامة المتكلم القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، شيخ المعتزلة، وهو من كبار فقهاء الشافعية، صاحب تصانيف، سمع من القطان ولعله خاتمة أصحابه ومن عبد الله بن جعفر بن فارس بأصبهان، وحدث عنه: التنوخي، والحسن الصيمري الفقيه وجماعة.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧: ٢٤٤)، «ميزان الاعتدال» للذهبي (٢: ٥٣٣).

(٢) في (ج): «قائماً بمحل».

(٣) هو الفقيه الحنفي المتكلم أبو عبد الرحمن بشر بن غياث المريسي المتكلم، وهو من موالي زيد بن الخطاب رضي الله عنه، أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف الحنفي، إلا أنه اشتغل بالكلام، وجرد القول بخلق القرآن، وإليه تنسب الطائفة المريسية من المرجئة.

ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (١: ٢٧٧)، و «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ١٩٩).

(٤) في (ج): «ببقاء».

(٥) في (ج): «يقول».

بل الله تعالى[١] يخلقُهُ حالًا بعد حال، فإذا[٢] لـم يخلق اللهُ تعالى البقاءَ فيه وجب انتفاءُ الجوهر، وهذا مذهبُ أكثرِ أصحابنا، وهو أيضاً مذهب البلخيّ.

وثانيهما: قولُ من يقولُ: شرطُ استمرارِ الجوهر حصولُ الأكوان فيه، والأكوانُ غير باقية[٣]، فمتى لـم يخلق اللهُ تعالى[٤] الأكوانَ في الجوهر لزم عدمُ الجوهر[٥]، وهو القول الثاني للقاضي.

فهذا[٦] تفصيلُ مذاهب المعترفين بصحّة عدم العالـم.

وأما المتوقفون في إثبات هذه الصحة وعدمِها فهُم أصحابُ أبي الحسين.

فهذا ضبطُ المذاهب في هذا الباب.

والكلام في هذه المسألة يقع في موضعين:

أحدهما: في بيان صحة عدم العالـم، **وثانيهما**: في[٧] كيفية إعدامه.

ونحن نستدلُّ في الموضع الأولِ بحيث يندرجُ الموضعُ الثاني فيه[٨] فنقول[٩]: الدليلُ على صحة عدمِ العالَـم أنَّ العالَـم مُحدَثٌ، وكلُّ مُحدَثٍ فإنه يصحُّ العدمُ عليه[١٠]، فالعالَـم يصحُّ العدمُ عليه.

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «وإذا».

(٣) في (ج): «نافية».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «الجواهر».

(٦) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٧) زاد في (ج) هنا: «بيان».

(٨) قوله: «فيه» زيادة من (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «فيقول».

(١٠) في (ج): «يصح عليه القدم».

أما المقدمة الأولى فقد مرّ تقريرُها[١]، وأما المقدمة الثانية فالدليل على صحتها: أن نقول[٢]: كلُّ محْدَثٍ فإنه ـ حالَ بقائه ـ محتاجٌ إلى المؤثّر، وكلُّ ما كان كذلك كان العدمُ عليه مُمكناً.

أما المقدمة الأولى فالدليل عليها: أنّ المعقول مِن المحدَث الموجود المسبوق بالعدم، وهذا المفهوم مركَّبٌ من أمور ثلاثة: الوجودُ، والعدمُ، ومسبوقيةُ ذلك الوجود بالعدم.

فنقول: المحتاجُ إلى المؤثّر لا يخلو إما أن يكون هو الموجودَ الحاضر، أو العدمَ السابق، أو مسبوقيَّتَهُ[٣] ذلك الوجودَ بذلك العدم.

ومُحالٌ أن يكون المحتاجُ هو العدم السابق؛ لأن العدمَ السابقَ نفيٌ محضٌ، فلو كان له بالفاعل تعلُّقٌ لكان تعلُّقُه إما أن يكون في أن يستمرّ ذلك النفيُ نفياً، أو في أن ينقلب ثبوتاً.

فإن كان الأولُ؛ كان ذلك مانعاً من دخوله في الوجود؛ لأن الفاعلَ إذا كان مُقتضياً استمرارَ عدمِ الشيء استحالَ أن يكون ـ هو بعينه ـ بذلك الاعتبار مُقتضياً وجودَه.

وإن كان الثاني؛ كان ذلك قولاً بأن الفاعلَ يقتضي أن يصيرَ العدمُ وجوداً، وذلك مُحالٌ؛ لاستحالةِ أن يصيرَ أحدُ النقيضَين عينَ النقيض الآخر.

ومُحالٌ أيضاً أن يكون المحتاجُ هو مسبوقيةَ ذلك الوجود بذلك العدم؛ لأن تلكَ المسبوقيةَ حكمٌ واجبُ الثبوت، وما كان كذلك لا يكون محتاجاً.

---

(١) في (ج): «تقديرها».

(٢) في (ج): «يقول».

(٣) في (ج): «مسبوقية».

أما الأول فظاهر[١]؛ لأن من المعلوم ـ بالضرورة ـ أن المحدَث يستحيل أن يحصلَ له وجودٌ إلا ويكون ذلك الوجودُ مسبوقاً بالعدم.

نعم[٢] المحدَث في نفسِه ممكنُ الوجود، لكن[٣] كونَ وجودِهِ مسبوقاً بالعدم ليس من الممكِنات بل من الواجبات، ومن المحتمل أن يكون الشيءُ في نفسه مُمكِناً، ثم[٤] يكون واجبَ الاتصاف ببعض الصفات بعد اتصافه بذلك الأمر الممكن.

ألا ترى أن الجوهرَ مُمكنُ الوجود في ذاته، ثم إنه ـ بعد وجوده ـ يكونُ واجبَ الحصول في حيّزها[٥]، وواجبَ الاتصافِ بكونٍ ما.

وأما أنّ الواجبَ لا يكون به حاجةٌ إلى الفاعل فهو معلومٌ بالضرورة؛ لأن المحتاجَ إلى الفاعل هو الذي لو لـم يُؤثِّر الفاعلُ فيه لـم يُوجَد، والواجب هو الذي يكون حاصلاً سواء وُجدَ الغيرُ أو لـم يُوجد! فثبت أن العدمَ السابقَ ومسبوقيةَ ذلك الموجود[٦] بذلك العدم غيرُ محتاجَين إلى المؤثِّر، فلم يبقَ إلا أن يكون المحتاجُ إلى المؤثر هو وجود المحدَث.

وإذا ثبت ذلك فنقول: حاجة ذلك الموجود المحدَث إلى المؤثر إما أن تكون موقوفةً على حدوثه، أو لا يكون.

والأول باطل؛ لأن الحدوثَ كيفيةٌ في وجوده، وكيفيةُ وجود الشيء متأخرةٌ عن وجود ذلك الشيء، ووجود المحدَث متأخّرٌ عن تأثير القادر فيه، وتأثيرُ القادر فيه متأخّرٌ

---

(١) في (ج): «فهو ظاهر».

(٢) في (ب) و(ج): «بلى».

(٣) في (ب) و(ج): «ولكن».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «إنه».

(٥) في (ج): «حيز ما».

(٦) في (ج): «الوجود».

عن كونه بحيث يصحُّ أن يؤثر القادرُ فيه[١]، وهذه الصحة متأخرةٌ عن حاجة المحدَث إلى المؤثّر، فلو توقفت هذه الحاجةُ[٢] لزم تأخُّر الشيء عن نفسه بمراتبَ، وإنه مُحالٌ.

فثبت أن حاجةَ المحدَث إلى المؤثّر غير موقوفة على حدوثه، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الموجودُ محتاجاً إلى المؤثر حالَ وجودِهِ وحالَ بقائه.

وأما المقدمة الثانية، وهي أن العالم لـمّا[٣] كان محتاجاً في حال البقاء[٤] إلى المؤثر كان العدمُ عليه صحيحاً، وذلك لأنا قد[٥] بيّـنّا أن المؤثّرَ في العالَـم قادرٌ لا موجبٌ، وأنه سبحانه[٦] إن شاء فعلَ، وإن لـم يشَأ لـم[٧] يفعَل، فإذا كان بقاءُ العالـم متعلقاً بإبقاء الله تعالى إياه، وقد[٨] ثبت أنه يصحُّ من الله تعالى[٩] لا يُبقيه.

فبتقدير ألا[١٠] يُبقيه وجبَ أن يفنى، فثبت أنّ الفناءَ على العالـم مُمكِن.

فإن قيل: لا نُسلِّمُ أن المحتاج إلى المؤثر إما الوجود، أو العدم[١١]، أو مسبوقية الوجود بالعدم، بل المحتاج هو خروجُ الشيء من العدم إلى الوجود، فهذا قسمٌ وراءَ ما ذكرتُموه.

---

(١) في (ج): «فيه القادر».

(٢) زاد في (ج) هنا: «على حدوثه».

(٣) في (ب) و(ج): «فهي أن العالم إذا»، وفي (أ): «وهي أن العدم لما»، والصحيح العالم.

(٤) في (ج): «بقائه».

(٥) قوله: «قد» سقط من (ب) و(ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «وتعالى».

(٧) في (ج): «وإن شاء لم».

(٨) في (ج): «قد».

(٩) زاد في (ب) و(ج): «أن».

(١٠) في (ج): «أن لا».

(١١) في (ج): «وإما العدم».

ثم إن سلّمنا أن الوجودَ هو المحتاجُ إلى المؤثّر! فلم قلتُم: إنّه يجب أن تبقى تلك الحاجةُ حالَ البقاء؟

بيانه: وهو أنّ الشيء حالَ العدم كان العدمُ به أولى، فلا جرم وجب أن لا يخرُجَ من العدم إلى الوجود إلا لمؤثرٍ، ثم إذا دخل في الوجود صار الوجودُ به أولى، فتلك الأولوية تُغني الباقي عن الحاجة إلى المؤثر.

ثم إن سلّمنا أنّ الممكنَ حالَ البقاء محتاجٌ إلى المقتضي! ولكن لـم قلتُم: إنّ انقطاعَ تأثيرِ القادر عنه بعد تعلُّقه به ممكنٌ، وما الدليل على ذلك؟

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على إمكان عدم العالَـم! ولكن[1] هنا شُبهٌ تمنَعُ من ذلك:

الشبهة الأولى: الوجوه الثلاثة الفلسفية المذكورة في أزلية العالَـم:

فمنها[2] قولهم: الممكنُ يجب استنادُه إلى واجب، ويلزم من امتناع التغيرُّ على ذلك الواجب امتناعُ التغير على آثاره، فيلزم من أبديةِ واجبِ الوجود أبديةُ العالـم.

ومنها: أنّ كلّ شيء فإنه بعدَ عدمه يكون ممكنَ الوجود، وإلا لزم[3] انقلابُ الممكن ممتنعاً، وهو مُحالٌ، وذلك الإمكان يستدعي محلًّا، وهو الهيولى.

ثم إن الهيولى يستحيل خلُوُّها عن الجسمية، فإذن الجسمُ يجب أن يكون موجوداً بعد صيرورته معدوماً.

ومنها: أنّ كلّ ما يصير معدوماً فإنّ عدمَه يكون بعدَ وجوده، وتلك البعدية

---

(١) في (ج): «لكن».

(٢) في (ب) و(ج): «منها».

(٣) في (ج): «إلا يلزم».

لا تتحقق[١] إلا عند وجود الزمان الذي هو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم[٢]، فإذن الجسم بعدَ عدمه يكون موجوداً. هذا خَلفٌ.

وهكذا الوجوه الأربعة المذكورة في أزلية الزمان عائدةٌ في كونه أبدياً، فهي سبعة أمور[٣].

الشبهة الثانية: الوجوه الكلامية:

وأقواها[٤] أن يقال: لو انتفى العالَـمُ لكان انتفاؤُه إما أن يكون لا لمؤثّر، أو لمؤثّر.

والأول باطل؛ لأن اختصاصَ انتفائه بذلك الوقت المقدَّر دونَ ما قبلَه أو ما بعدَه لو وقع لا لِـمؤثّرٍ لكان الممكنُ واقعاً لا لِـمُؤثرٍ، وإنه[٥] مُحالٌ.

وإن كان لـمُؤثّرٍ، فذلك المؤثر لا يخلو إما أن يكون عدمياً، أو وجودياً.

فإن كان عدمياً، فذلك لا بُدّ وأن يكونَ عدماً لشيءٍ لا يوجد الجواهر[٦] إلا عند وجوده حتى يكون عدمُه مقتضياً لعدم الجواهر[٧]، وهو باطل لوجهين:

أما أولاً: فلأنّ ذلك الشيء لا يخلو إما أن يكون باقياً، أو غير باقٍ.

فإن كان باقياً كان الكلامُ في كيفية انتفائه بعدَ استمرار وجوده كالكلام في

---

(١) في (ب) و(ج): «لا يتحقق».

(٢) السياق في (ب) و(ج):«إلا عند وجود الزمان الذي هو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم».

(٣) قوله: «أمور» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «أقواها».

(٥) في (ج): «لأنه».

(٦) في (ب) و(ج): «الجوهر».

(٧) في (ج): «الجوهر».

الجوهر، وإن لـم يكن باقياً استحالَ احتياج الجوهر إليه؛ لأنه إما أن يحتاج إلى واحدٍ مُعيّن، أو إلى واحدٍ غيرِ مُعيّن.

والأول باطل؛ لأنه لا واحدَ إلا وينفي الجوهرَ بعد عدمه، فلا يكونُ به[١] حاجةٌ إليه.

والثاني باطل أيضاً[٢]؛ لأن الواحدَ الذي لا يكون معيناً[٣] استحال دخولُه في الوجود وما لا يكون موجوداً استحال احتياجُ[٤] وجودِ غيرِهِ إلى وجودِه.

وأما ثانياً: فلأن ذلك الشيء إما أن يكون حالًّا في الجوهر، أو لا يكون.

فإن كان حالّاً في الجوهر كان مُحتاجاً إلى الجوهر، وإذا كان كذلك استحال احتياجُ الجوهر إليه، وإلا لزم الدورُ.

وإذا لـم يكن الجوهرُ محتاجاً إليه، بل[٥] كان محتاجاً إلى الجوهر، فما كان محتاجاً إلى الشيء في وجودِه كان محتاجاً إليه أيضاً في عدمه، فإذن عدمُ ذلك الشيء يكون محتاجاً إلى عدم الجوهر، فيستحيل أن يكون عدمُ الجوهر محتاجاً إلى عدمه، وإلا لزم الدورُ.

وأما إن لـم يكن ذلك الشيءُ حالًّا في الجوهر، فإما أن يكون محلّاً للجوهر، أو لا يكون[٦].

والأول باطل لوجهين[٧]:

---

(١) قوله: «به» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «أيضًا باطل».

(٣) في (ج): «مثبتًا».

(٤) في (ب): «افتقار»، وفي (ج): «افتقاد».

(٥) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٦) في (ج): «وإما أن لا يكون».

(٧) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

أما أولاً: فلأنّـا قد دللنا على استحالة حلول المتحيّز في المحلّ.

وأما ثانياً: فلأنّ ذلك المحلّ ـ إن صح بقاؤه ـ كان الكلامُ في عدمِهِ كالكلام في الجوهر، وإن لـم يصحّ بقاؤُهُ لزم من وجوب تجدُّده وجوب تجدُّد الجسم، وهو باطل.

وأما إن لـم يكن حالّاً في الجوهر ولا محلًّا له كان هو شيئاً قائماً بنفسه، والجوهر أيضاً كذلك فلم تكن[١] حاجةُ أحدِهما إلى الآخر أَولى من العكس.

فإما أن يحتاج كل واحد[٢] إلى الآخر وهو مُحالٌ، أو يستغنيَ كلُّ واحدٍ[٣] عن الآخَر فلا يلزمُ من عدمِ واحدٍ منها[٤] عدمُ الآخَر، وإما إن كان عدمُ الجوهر لأمرٍ وجوديٍّ، فذلك الشيء إما موجب، أو مختار.

أما الموجب فهو أن يقال: إنّه ينتفي عند وجود ضده، وهذا باطل؛ لأن التضادَّ حاصلٌ من الجانبَين، وكلُّ واحدٍ منهما قابلٌ للعدم، فليس انتفاءُ[٥] الجوهر بذلك الضدِّ أَولى من انتفاء[٦] ذلك الضّدِّ بوجود الجوهر.

لا يقال: انتفاء الجوهر بذلك الضّدّ أَولى من وجهين:

أحدهما: وهو أنّ الجوهرَ باقٍ، وذلك الضّدُّ حادثٌ، والحادث أقوى من الباقي لوجهين[٧]:

---

(١) في (ب) و(ج): «يكن».

(٢) زاد في (ج) هنا: «منهما».

(٣) زاد في (ج) هنا: «منهما».

(٤) في (ج): «عدم أحدهما».

(٥) زاد في (ج) هنا: «ذلك».

(٦) في (ج): «اندفاع».

(٧) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

ـ **أما أولاً**: فلأنّ الحادثَ يستحيل عدمُه[١]؛ لأنه لو عُدم لكان عدَمُهُ مُقارِناً لوجوده، وهو مُحالٌ.

وأما الباقي، فإنه لا يستحيل عدمُه؛ لأنه ـ بتقدير العدم ـ لا يكون عدمُه مقارناً لوجوده.

ـ **وأما ثانياً**: فلأن الحادثَ متعلِّقٌ بالسبب، والباقي منقطعٌ عن السبب، فكونه مع السبب يُفيدُه زيادةَ قوّة.

وثانيهما: أن[٢] الله تعالى يخلق من ذلك الضّدّ أعداداً أكثرَ من أعداد الجوهر، فلا جرم كانت بإعدام الجواهر[٣] أولى.

لأنا نقول: لا نُسلِّمُ أنَّ الحادثَ أقوى.

وقوله: إنّ الحادث يستحيل عدمُه؛ لأنه لو عُدم لكان عدمه مقارناً لوجوده.

فنقول: والباقي أيضاً لو عُدم حالَ بقائه لصار عدمُهُ مقارناً لوجوده، وكما أنه يصحّ أن ينعدمَ في الزمان الثاني من وجوده، فكذلك الحادثُ يصحُّ أن يندفع وجودُه.

وقوله[٤]: الحادثُ متعلّقٌ بالسبب[٥] فيكون أقوى.

قلنا: ألستُم قد برهنتُم على أنّ الباقيَ أيضاً متعلّقٌ بالسبب فزال الترجيحُ.

وقوله: الله تعالى[٦] يخلق أعداداً من ذلك الضدّ.

---

(١) قوله: «عدمه» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «وهو أن».

(٣) في (ج): «الجوهر».

(٤) في (ب) و(ج): «قوله».

(٥) في (ج): «السبب».

(٦) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

قلنا: هذا غيرُ مستقيمٍ لوجهَين:

أما أولاً: فلأنَّ الذي استقرَّ عليه رأيُ المعتزلة أن الله تعالى[١] يُعدِمُ الجواهرَ كلَّها بجزءٍ واحد من الفناء.

وأما ثانياً: فلأنّ الجواهرَ متماثلةٌ، فليس بأن يُوجبَ فناءَ عدمِ واحدٍ منها بأولى من الفناء الآخر بأن يُوجبَ عدمَه؛ اللهم إلا أن يقال بأنه يقوم الفناءُ بالجوهر، أو يختصّ بالحيّز الذي يُجاوره.

لكن الأول باطل؛ لأن فيه قولاً باجتماعِ الضّدَّين، والثاني يكون قولاً بحصول العرض في الحيز[٢]، وهو مُحالٌ؛ إذ لا معنى للجوهر إلا ما يكون حاصلًا في الحيز.

وأما إن فنيت الأجسامُ بإعدام الفاعل، فذلك مُحالٌ؛ لأن الفاعل لا بُدّ له من فعل.

فالإعدام[٣] أما أن يكون شيئاً متميّزاً عن غيرِه، أو لا يكون[٤].

فإن كان الأول؛ كان الإعدامُ عبارةً عن حدوثِ شيءٍ، وذلك الشيءُ إن اقتضى عدمَ الجوهر كان ذلك قولاً بانتفاء الجوهر لأجل ضدٍّ، وإن لـم يقتض عدمَه كان ذلك الجوهرُ باقياً بعدَ[٥] حصول ذلك الإعدام.

وأما[٦] لـم يكن ذلك الإعدامُ أمراً مشاراً إليه متميزاً عن غيره استحالَ جعلُهُ

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) قوله: «في الحيز» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «والإعدام».

(٤) في (ج): «وإما أن لا يكون».

(٥) قوله: «بعد» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ب) و(ج): «إن».

تأثيرَ مؤثِّرٍ، أو فعْلَ قادرٍ؛ فثبت[١] ـ بما ذكرنا ـ أنَّ القولَ بفناء الجواهر يُفضي[٢] إلى أقسامٍ باطلةٍ، فيكون القولُ بفنائها باطلاً.

الشبهة الثالثة: ما ذكره جالينوس[٣] من أنّ العالَـم لو كان مما يفنى[٤] في المستقبل[٥] لظهر النقصانُ فيه عند تطاوُلِ مدة بقائه، ولوكان كذلك لصارت الأفلاكُ والنجومُ أصغرَ مما شاهدَها[٦] القدماءُ من المنجمين، ولمّا لـم يكُن كذلك عَلِمنا أنّ العالَـم لا يفنى.

والجواب:

قوله: المحتاجُ إلى[٧] المؤثّر هو الخروجُ من العدم إلى الوجود.

قلنا: إثباتُ قسمٍ وراءَ الأقسام الثلاثة التي ذكرناها غير معقول؛ لأنَّ كلَّ معقولٍ، فإما أن يكون ثابتاً أو منفياً[٨].

---

(١) في (ج): «فظهر».

(٢) في (ب) و(ج): «يقتضي».

(٣) هو الحكيم الفيلسوف اليوناني جالينوس، إمام الأطباء في عصره، ومؤلف الكتب الجليلة في صناعة الطب وغيرها من علم الطبيعة وقال أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي: كَانَ جالينوس بعد المسيح بنحو مئتي سنة وبعد بقراط بنحو ستمئة سنة وبعد الإسكندر بنحو خمسمئة سنة ونيف ولا أعلم بعد أرسطوطاليس أعلم بالطبيعي من هذين الفاضلين أعني بقراط وجالينوس.
ترجمته في: «أخبار العلماء بأخيار الحكماء» للقفطي (١:٩٩)، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة (١: ١٠٩).

(٤) كذا في (ب) و(ج): «يفنى»، وفي (أ): «بقي».

(٥) زاد في (ج) هنا: «من الزمان».

(٦) في (ج): «شاهده».

(٧) في (ب): «في».

(٨) في (ج): «وإما أن يكون منفيًا».

وإذا كان الثابتُ متجدّدَ الثبوت كان ذلك الثبوتُ متأخراً عن ذلك العدم، وذلك يقتضي أن لا يُعقَلَ قسمٌ وراء الأقسام التي ذكرناها.

قوله: الشيء حالَ بقائه يصيرُ أَولى بالوجود.

قلنا: الشيء حالَ بقائه[١] إما أن يقال: إنّه بقي كما كان حالَ حدوثه، أو ما بقي كذلك.

فإن كان الأولُ لزمَ من احتياجه إلى المؤثِّر حالَ حدوثه احتياجُه إليه حالَ بقائه.

وإن كان الثاني فهو باطلٌ، وبتقدير صحته فالمقصود حاصلٌ.

أما[٢] أنه باطلٌ؛ فلأن تلك الذاتَ التي كانت حاصلةً في وقت الحدوث إن لم تكُن هي ـ بعينِها ـ حاصلةً حالَ البقاء لم يكن هناك شيءٌ باقٍ، بل فنيت تلك الذاتُ وحدثت ذاتٌ أخرى.

وإن كانت هي بعينها الذاتَ التي كانت حاصلة حال الحدوث[٣]، فتلك الذاتُ بعينها باقيةٌ كما كانت.

نعم![٤] ربما حدثت فيها صفةٌ ـ أو زالت عنها صفةٌ ـ وذلك لا يقتضي تغيّرَ تلك الذات في نفسِها، بل تلك الذاتُ من حيثُ هي هي تكون باقيةً كما كانت، فيلزم احتياجُها إلى المؤثر في هذه الحالة كما كانت محتاجةً إليه[٥] حالَ الحدوث.

---

(١) قوله: «يصير أولى بالوجود قلنا: الشيء حال بقائه» زاد في (ب) و(ج).

(٢) قوله: «أما» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «كانت حالة الحدوث حاصلة».

(٤) في (ب) و(ج): «بل».

(٥) زاد في (ج) هنا: «في».

وأما أن ذلك بتقدير الصحة يفيد المطلوب؛ فلأن كونه أولى بالوجود إما أن يقال: إن[١] كان حاصلًا حال الحدوث، أو ما كان.

والأول يقتضي إما الاستغناء عن المؤثّر حالَ الحدوث كما اقتضاهُ حالَ البقاء، أو ألا[٢] ينقطع الحاجةُ إلى المؤثر حالَ البقاء كما لـم تنقطعْ حالَ الحدوث.

والثاني يقتضي أن تكون تلك الأولويةُ حُكماً متجدّداً، وكلُّ مُتجدِّدٍ فلا بدَّ له من مُؤثِّرٍ، فتلك[٣] الأولوية مُؤثّر.

ثم إنّ[٤] استغناء الباقي عن المؤثر إنما كان لتلك الأولوية، فيرجع حاصلُ الكلام إلى أن الباقيَ إنما بقي لحدوثِ أمرٍ فيه مُسمّىً بالأولوية، وتلك الأولوية محتاجةٌ إلى مُؤثِّرٍ آخَرَ، فيكون هذا قولاً باحتياج الباقي إلى المؤثر، وهو المطلوب.

وأما ثانياً: فلأنّ هذه الأولوية لـما كانت ممتنعة[٥] الحصول للذات حالَ حدوثها كان حصولُها في الذات متوقّفاً على بقائها، فلو[٦] كان بقاؤها لأجل تلك الأولوية لزم الدورُ، وهو مُحالٌ.

فإذن لا بُدّ من مُقتضٍ يقتضي استمرارَه حتى يحصل تلك الأولوية مرتّباً[٧] على ذلك الاستمرار.

وأما ثالثاً: فلأن هذه الأولوية حُكمٌ غيرُ مستقلٍّ في نفسِها وفي ثبوتها، بل هي

---

(١) في (ب) و(ج): «إنه».
(٢) في (ج): «أو أن لا».
(٣) في (ج): «فلذلك».
(٤) قوله: «إن» سقط من (ب) و(ج).
(٥) في (ج): «تمنعه».
(٦) في (ج): «فإذن لو».
(٧) في (ج): «مرتبة».

محتاجةٌ إلى الذات فلو احتاجت الذاتُ إليها لزم الدورُ، وهو مُحالٌ؛ فثبت ـ بما ذكرناه ـ أن الأولوية التي ذكروها باطلة.

وأما الأمثلة التي ذكروها فالكلُّ ممنوعة؛ لأن الحوادثَ إما جواهرُ، أو أعراضٌ[١].

أما الأعراض فعندنا[٢] غير باقية، وإنما يُعْتَقَدُ بقاؤها[٣] لتوالي أمثالها على سننٍ واحد، وأما الجواهر[٤] فهي التي وقعَ النزاعُ فيها، فكيف يُستدَلُّ بها[٥] عليها؟

قوله: هبْ أن الجواهرَ حالَ بقائها محتاجةٌ إلى الفاعل! فلم قلتُم: إنّه يجوز انقطاعُ[٦] تأثير المؤثِّر عنها؟

قلنا: لأجل أن المختار[٧] لا بدَّ وأن يكون مُتمكّناً من الفعل والترك[٨].

وأما الشُّبَهُ الفلسفية المذكورة[٩] في وجوب أبدية العالم فقد مرَّ الجوابُ عنها في مسألة الحدوث، وأما الشُّبَهُ[١٠] الكلامية فمأخذُ الجواب عنها قد مرّ في مسألة البقاء.

لكن الذي نُعوّلُ عليه الآن أن نقول للفلاسفة[١١]: أنتم معترفون ببقاء الأعراض

---

(١) في (ج): «وإما أعراض».

(٢) في (ب) و(ج): «فهي عندنا».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «بقاؤها»، وفي (أ): «بقاءها».

(٤) في (ج): «الجوهر».

(٥) قوله: «بها» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «يجوز أن ينقطع».

(٧) في (ج): «لأن المختار».

(٨) زاد في (ج) هنا: «جميعًا».

(٩) في (ب) و(ج): «المذكورة والفلسفية».

(١٠) في (ج): «النسبة».

(١١) في (ج): «أن يقال الفلاسفة».

وبعدمها بعد وجودها، فبالطريق الذي عقلتُم عدمَ الأعراض النافية، فاعقلوا[١] أيضاً عدم الجواهر.

وأما الشبهة الثالثة فالجواب عنها: أنه إنما يلزم حصولُ النقصان في العالَـم في هذا الوقت لو كان عدمُ العالَـم عدماً ذبولياً، فأما إذا لـم يكن كذلك لـم يلزَمْ من كونه بحيث سيُعدَمُ بعد ذلك حصولُ النقصان فيه.

ثم إن[٢] سلّمنا أنه يجب أن يكون عدمه ذبولياً! لكنّا نعلم أنّ القطعة الصغيرة من الياقوت ـ وما أشبهه من الأجسام الصلبة ـ وإن[٣] بقيت مدةً مديدة، فإنه لا يظهر فيها نقصانٌ محسوسٌ مع أن الخشب وغيرَهُ قد يظهر في أقلَّ من تلك المدة نقصانٌ ظاهر.

وإذا كان كذلك، فمن الجائز أن يكون نسبةُ الفلك في الصلابة إلى الياقوت كنسبة الياقوت إلى الخشب، فإذا لـم يظهر ـ بحِسّنا[٤] ـ ما حصل من النقصان في القطعة الصغيرة من الياقوت، فلأنْ لا يظهرَ لنا ما يحصل[٥] في الفلك من النقصان ـ مع غايةِ صلابتِه وعِظمِه وبُعده ـ عن أعيُننا كان أولى، وبالله التوفيق.

المسألة السادسة: في أن الله تعالى هل يُفني العالَـم أم لا؟

توقف إمام الحرمين فيه، وهو المختار، والقاطعون بذلك تعلّقوا[٦] بآياتٍ خمسٍ، وبالإجماع:

---

(١) في (ب) و(ج): «فاغفلوا».

(٢) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٣) في (ج): «إن».

(٤) في (ب) و(ج): «لكنا».

(٥) في (ب) و(ج): «حصل».

(٦) في (ب) و(ج): «تمسكوا».

فالأولى[١]: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، ولولا أنه تعالى يُعدِم العالَم، وإلا لـم يكن آخِراً له.

والثانية[٢]: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، وإعادة الخلق لا تُتصَوَّرُ[٣] إلا بعدَ عدمهم.

والثالثة[٤]: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] شبّه الإعادةَ بالابتداء، ثم إن الابتداءَ كان عن العدم، فوجب أيضاً أن تكون الإعادةُ[٥] عن العدم، وكذلك قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩].

والرابعة[٦]: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، والفناء هو العدم، فدلَّ على فناء مَن على[٧] الأرض.

وقالت المعتزلة القائلون بالفناء الموجود لا في محل[٨]: إنه إنما يُمكن إفناءُ مَن على الأرض بخلقِ فناءٍ لا في محلٍّ، ومتى وُجد فناءٌ في محلٍّ وجبَ انتفاءُ كلّ الجواهر، فدلّت هذه الآيةُ على فناء كلّ الجواهر.

والخامسة[٩]: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، والهلاك

---

(١) في (ب) و(ج): «بآياتٍ أولها قوله:».

(٢) في (ب) و(ج): «وثانيها:».

(٣) في (ب) و(ج): «يتصور».

(٤) في (ب) و(ج): «وثالثها:».

(٥) في (ب) و(ج): «أن يكون الإعادة أيضاً».

(٦) في (ج): «ورابعها».

(٧) في (ج): «في».

(٨) في (ب) و(ج): «المحل».

(٩) في (ب) و(ج): «وخامسها:».

إنما[١] يُطلَق إما على الخروج عن كونه منتفعاً به؛ لأنه[٢] سواء بقي موجوداً أو صار معدوماً، فإنه يُمكن الاستدلالُ به على وجود الصانع، وذلك من أعظمِ المنافع.

ولما تعذّر حملُ الهلاك على الأول وجبَ حملُهُ على الثاني، فدلّ ذلك على فناء جميع المحدَثات.

والسادسة[٣]: دعوى الإجماع على ذلك.

والجواب عما ذكروه أولاً: أنّ الآيةَ تدلُّ[٤] على كونه[٥] آخِراً على الإطلاق، ولـم تدلَّ على كونه آخِراً لكل الذوات، أو لبعضِها، وهُمُ الأحياء.

ونحن نعمل بمُوجبها ونحملها على أنه تعالى يبقى حياً بعدَ موت جميع الأحياء، وإذا علمنا[٦] في هذه الصورة بمُقتضى إطلاق الآيةِ سقط استدلالهُم.

والجـواب عما ذكروه ثانياً: أنّ الخلقَ هو[٧] المخلوق، وذلك تارةً يكون بالإيجاد[٨]، وتارة بالإحياء، فلم قلتم: إنّ المرادَ هنا[٩] الإيجادُ دون الإحياء؟

لا يقال: الألف واللام للاستغراق؛ لأنا نقول: متى إذا كان ثم معهوداً، وإذا لـم يكُن؟ ع م.

---

(١) قوله: «إنما» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في الأصل المخطوط (ورقة ٣٠١) في الحاشية «وأما على العدم... به» كلام غير واضح في الصورة، وغير موجود في (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «وسادسها:».

(٤) في (ب) و(ج): «دلت».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) في (ج): «عملنا».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «بمعنى».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «بالإيجاد»، وفي (أ): «الإيجاد».

(٩) في (ج): «ههنا».

بيانه: وهو أنّ هنا[١] معهوداً وهو قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الروم: ٢٠]، وقوله: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ١٩] والخلق الذي يُمكننا أن نراه هو جميعُ الأجزاء، وقوله: أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف بدأ الله الخلق[٢].

وإذا ثبت أن المراد ببدء الخلق هو الجمع صارت الآية[٣] حجةً عليهم؛ لقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، فيجب أن يكون العودُ هو الجمعَ بعد التفرُّق. وهذا هو الجواب عما تمسّكوا به ثالثاً.

والجواب عما تمسكوا به رابعاً: أنا لا نُسلِّمُ أنَّ الفناءَ حقيقةٌ في العدم، بل المراد بالفناء خروج الشيء عن الصفة التي يُنتَفَعُ به عندها.

ألا ترى أنّهُ يستعمل الفناءُ في الموت يقال: «أفناهم الحربُ»، و«فني زاد القوم»، والأصلُ في الإطلاق الحقيقةُ، وإذا ثبت كونُ الفناء حقيقةً فيما ذكرناه[٤] وجب أن لا يكون حقيقةً في العدم؛ دفعاً لِلاشتراك.

وقيل في التفسير: معنى الآية: كلُّ مَن على وجه الأرض من الأحياء فهو ميتٌ[٥]، وما ذكروه من الفناء الذي يُوجَدُ لا في محلٍّ، فقد أبطلناه.

---

(١) في (ب) و(ج): «بيانه أن هاهنا».

(٢) كذا السياق في (أ)، ولعلّه أراد قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

أما في (ب) و(ج) فالسياق:

وقوله: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، وقوله: «أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف يبدأ الله الخلق»، وقوله: «أو لم يروا كيف بدأ الله الخلق»، والخلق الذي يُمكننا أن نراه هو جميعُ الأجزاء.

(٣) في (ب) و(ج): «وإذا ثبت أن المراد من الخلق الجمع صارت الآية».

(٤) في (ب) و(ج): «ذكرنا».

(٥) في (ج): «الأنبياء فهو مثبت».

والجواب عما تمسّكوا به خامساً: أنّ الهلاكَ خروجُ الشيء عن كونه مُنتفعاً به الانتفاعَ المخصوصَ به.

ومعلومٌ أنّ الانتفاعَ[١] المخصوصَ[٢] بالإنسان ـ من حيث هو إنسانٌ ـ ليس هو أن يُستَدَلَّ به على إثبات الصانع، بل أمورٌ أُخَر.

ولذلك فإنّ الثوب إذا بلي وتمزّق قيل: إنه خرج عن أن ينتفع به! وإذا كان كذلك كان معنى الهلاك الموت؛ قال[٣] الله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ﴾ [النساء: ١٧٦] أي: مات.

وقيل في التفسير: كلُّ عملٍ ما أُريدَ به وجه الله فهو هالكٌ، أي: غيرُ مُثابٍ عليه، وإذا كان كذلك سقط ما قالوه.

والجواب عما تمسكوا به سادساً من الإجماع: أنه لم يثبُت عندنا بدلالةٍ قاطعةٍ إجماعُ الصحابة[٤] إلا[٥] على أنه تعالى يبقى بعدَ فناء الخلقِ وبعدَ هلاكهم.

فأما أن ندّعي الإجماعَ على أنه تعالى يبقى بعدَ فناء الخلق[٦] ـ بمعنى أنه يبقى بعدَ عدمِ ذواتِهم لا أنه يبقى بعد موتهم[٧] وتفرُّق أجزائهم ـ فذلك[٨] مما لا يُمكن دعواه؛ لأن الأغلبَ على الظنِّ أنَّ العصرَ الأول ما كانوا يخوضون[٩] في أمثال هذه الدقائق.

---

(١) في (ب): «به والانتفاع».

(٢) في (ج): «منتفعًا به الانتفاع المخصوص والانتفاع المخصوص».

(٣) في (ج): «معنى الهلاك ما قاله».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٥) قوله: «إلا» سقط من (ج).

(٦) من قوله: «وبعد هلاكهم» إلى هنا سقط من (ج).

(٧) قوله: «لا أنه يبقى بعد موتهم» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «وذلك».

(٩) كذا في (ج): «يخوضون»، وفيهما: «يخضون».

فهذا هو الكلام على أدلة القاطعين بالعدم، فأما أنه هل يمكن القطع بأنه تعالى لا يُعدم العالَم[١]، أو يُتوقَّفُ في الأمرين؟ فاعلَمْ أنه مبنيٌّ[٢] على أنّ إعادة المعدوم هل هي جائزةٌ، أم لا؟

فمن أحالها قطع بأنه تعالى لا يُعدم الجواهرَ؛ لأنا نعلم ـ بالضرورة ـ إجماعَ الأنبياء صلوات الله عليهم على الإعادة، فإذا[٣] كانت إعادةُ المعدوم ممتنعة وجب أن يقال: إنّ الله تعالى لا يُعدم الجواهر! فلْنتكلَّمْ الآن في هذه المسألة.

المسألة السابعة: في أن إعادة المعدوم هل هي جائزةٌ أم لا؟

ذهب كثيرٌ من المتكلمين إلى جواز إعادة المعدوم في الجملة، ولكنهم اختلفوا ـ بعد ذلك[٤] ـ في موضعين:

أحدهما: أن المعتزلة اتفقوا على أن المعدوم لو بطلت ذاتُهُ وحقيقتُهُ لاستحالت إعادتُه، وأصحابنا اتّفقوا على أنَّ صحة الإعادة لا تتوقّف على بقاء الذات في العدَم.

وثانيهما[٥]: اتفقوا على جواز إعادة الجواهر[٦]، وأما الأعراض فقد اختلفوا فيه:

فمنع قومٌ[٧] من صحة إعادتها على الإطلاق قال: لأن الـمُعاد مُعادٌ لِـمعنى، فلو صار العرض معاداً لزم قيامُ العرَض بالعرض، وإنه مُحالٌ.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «أو يعدمه».
(٢) في (ج): «يبنى».
(٣) في (ب) و(ج): «وإذا».
(٤) قوله: «بعد ذلك» سقط من (ج).
(٥) زاد في (ج) هنا: «أنهم».
(٦) في (ج): «الجوهر».
(٧) في (ب) و(ج): «فيها فمن منع».

وأكثرُ علماء أصحابنا[١] اتفقوا على جواز إعادتها على الإطلاق.

وأما المعتزلةُ فقد ذكروا فيه تفصيلاً: فقالوا[٢] بصحة إعادة الجواهر، وحكموا بامتناع[٣] إعادة الأعراض التي لا تبقى[٤].

وأما الأعراضُ الباقية فما لا يكون متولِّداً اتفقوا على صحة إعادته، وفي المتولِّدات خلافٌ.

واتفقت الفلاسفةُ والكرّامية على استحالتها، ثم إنهم تارةً يدّعون العِلمَ الضروريَّ بامتناعها ويقولون: إنّ ما عدم ولـم يبقَ منه لا الصفة ولا الذات، فإذا وُجد شيءٌ آخرُ، فإنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن الشيء الثاني لا بدَ وأن يكون مغايراً للأول.

وتارةً يستدلون على امتناعها بأمورٍ ثلاثة:

أولها: أنه لو صحّت إعادةُ المعدوم لكان هو في حال[٥] العدم محكوماً عليه بصحة الإعادة[٦]، وذلك مُحالٌ، فالملزوم مثلُه.

بيان الشرطية: أنه بعد العدم[٧] يحُكَم عليه بأنه يمتنع إعادته[٨]، أو يُحكَم عليه بأنه لا يمتنع إعادته.

---

(١) في (ب) و(ج): «وأكثر علمائنا».

(٢) في (ب) و(ج): «وقالوا».

(٣) في (ب) و(ج): «باستحالة».

(٤) في (ب) و(ج): «يبقى».

(٥) في (ب) و(ج): «حالة».

(٦) في (ب) و(ج): «بصحة إعادة المعدوم».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «إما أن».

(٨) في (ب) و(ج): «يمتنع عليه الإعادة».

والأول هو المطلوب، والثاني هو القول بأنه حالَ العدم يكون محكوماً عليه بصحة الإعادة.

بيان امتناع اللازم: أنّ الحُكمَ بالشيء على الشيء معناهُ: اعتقادُ ثبوتِ الصفة للموصوف، وذلك يتوقف على ثبوت الموصوف، فإن ما لا يكون له ثبوتٌ في نفسه ولا يكونُ متميزاً عن غيره ـ بوجهٍ ما أصلاً ـ استحال أن تكون الصفةُ الثبوتيةُ حاصلةً له، ومعلوم أنّ الشيء بعدَ عدَمِهِ لم يبق له ذاتٌ ولا خصوصية أصلاً، فاستحال اتصافُه بصحة الإعادة.

وثانيها: أنه[١] لو صحت إعادة معدوم لصحّت إعادةُ كل معدوم، وإلاّ لزم وقوع التميز في العدمات، وإنه مُحالٌ.

وإذا صحت إعادةُ كلِّ معدومٍ صحّت إعادةُ الزمان الذي حَدَثَ فيه الشيء ابتداءً، فإذا أعاده الله في ذلك الزمانِ كانت الإعادةُ واقعةً في زمانِ ابتداءِ وجوده، فيكون الشيءُ من حيث هو مُعادٌ[٢] يكون مبتدأً، وذلك مُحالٌ.

وثالثها[٣]: أنه إذا أعاد الله معدوماً[٤] وخلق مثلَهُ ابتداءً، فلم يكُن بأن يكون أحدُهما هو المعادَ، والآخر هو المبتدأ بأولى من العكس؛ لتماثُلِهما، وذلك يقتضي أن لا يتميّز الشيءُ عن غيره. وإنه مُحالٌ.

والجواب عما ذكروه أولاً من دعوى الضرورة: أن نقول: إنّ دعوى جوازِ عودِ المعدوم ليست بأبعدَ في العقول من مذهبكم[٥] أن حقيقةَ الإنسانِ هي النفسُ

---

(١) في (ب) و(ج): «وثانيها: أنهم قالوا».

(٢) في (ب) و(ج): «معلًا».

(٣) في (ب): «وثالثها: إن قالوا: إنّ الله تعالى».

(٤) في (ج): «وثالثها إن قالوا إن الله تعالى إذا أعاد معدومًا».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «في».

الناطقة مع أنها لا تُدرك[١] الجزئيات أصلًا، وفرَّعتُم عليه أن الإنسان لا يسمع، ولا يبصر، ولا يذوق، ولا يشَمُّ، ولا يتخيل، ولا يتفكّر، ولا يتوهّم، ولا يشتهي، ولا يغضب! بل الفاعل لهذه الأشياء قُوىً موجودةٌ في جسمٍ، ذلك[٢] الجسم هو آلةٌ لفاعلية الإنسان.

فمن جوّز التزَام مثل هذه القضية كيف يُمكنه أن يدّعيَ أنّ تجويزَ عودِ المعدوم معلومُ الفساد بالضرورة؟

وأيضاً: فإن العقلاء اختلفوا في هذه المسألة، ودعوى الاضطرار في محلِّ النزاع مُحالٌ.

والجواب عما استدلوا به أولاً: أن نقول: ما ذكرتُموهُ متناقضٌ؛ لأنكم تحكمون على المعدوم بأنه يمتنع إعادته[٣]، فإذا جاز أن تدّعوا اتصافَهُ بالامتناع حالَ عدمه، فلم لا يجوز اتصافُه أيضاً بالصحة؟

فإن قالوا: نحن لا نحكم عليه لا بالامتناع ولا بالصحة؛ لأنه إذا لـم يكن أمراً مُتعيّناً فكيف نحكم[٤] عليه بحكمٍ ما فنقول: والتناقض بعد حاصل؟ لأن الحُكمَ بأنه لا يصحُّ عليه الحكمُ[٥] تخصيصٌ له بامتناع الحُكم عليه ـ وهذا هو نفسُ الحكم ـ فقد بان أنّ كلامهم في هذه الشبهة[٦] لا ينفكُّ عن التناقض!

---

(١) كذا زاد في (ج) هنا: «لا»، وفيهما سقطت «لا».

(٢) في (ب) و(ج): «وذلك».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «إعادته»، وفي (أ): «إعادة».

(٤) في (ج): «متعينًا استحال أن يحكم».

(٥) في (ب) و(ج): «الحكم عليه».

(٦) في (ب) و(ج): «المسألة».

واعلَمْ أنّ المعتزلة ـ القائلين بأن المعدومَ شيءٌ ـ ظنُّوا أنهم لـما أثبتوا الذوات المعدومةَ فقد تخلصوا عن هذه الشبهة! وليس الأمرُ كما اعتقدوه! وذلك؛ لأن مِن[١] مذهبهم أنّ إعادة المعدوم ليست عبارةً عن حصولِ وجودٍ آخَرَ له، بل هي عبارةٌ عن حصولِ ذلك الوجودِ ـ الذي زال عنه مرةً أخرى ـ له.

واحتجوا عليه بأن الحاصل عند الإعادة لو كان وجوداً آخَرَ؛ لكانت الذاتُ متصفةً في هذَين الوقتَين بوجودَين، ولو جاز ذلك لجاز حصولُ ذينِك الوجودَين[٢] فيها دفعةً واحدةً، فيقع التزايدُ في الوجود، وإنه مُحالٌ.

وإذا ثبت ذلك من مذهبهم فنقول:

هب أنّ الذوات ثابتةٌ في العدم! لكن الوجودَ غيرُ ثابت في العدم[٣]، فإذا أوجبوا إعادةَ ذلك[٤] بعينه مع أن ذلك الوجودَ ـ بعينه ـ غيرُ ثابتٍ في العدم لَزِمَهُم في ذلك الوجود ما يلزَمُنا في أصل الذات.

والجواب عما استدلوا[٥] به ثانياً: أنَّ الشيء الذي حدث في زمانٍ ليس كونُهُ مبتدأً؛ لأجل أنه حدث في ذلك الزمان، حتى يلزم منه أنه متى أُحدث في[٦] ذلك الزمان كان مبتدأً، بل إنما كان مبتدأً؛ لأنه[٧] حدثَ مع أنه غيرُ مسبوقٍ بالوجود أصلاً.

---

(١) في (ب) و(ج): «وذلك أن».

(٢) في (ج): «الموجودين».

(٣) قوله: «لكن الوجود غير ثابت في العدم» سقط من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «الوجود».

(٥) في (ج): «تمسكوا».

(٦) قوله: «في» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «لأجل أنه».

وإذا ثبت ذلك، فالله تعالى إذا أعاد وقتَ حدوثه وأعادَه فيه لـم يلزمْ أن تكون إعادتُهُ فيه حدوثاً مبتدأً؛ لأنّ[١] مِن شرطِ كونِه مبتدأً[٢] عدمُ كونه مسبوقاً بوجودٍ آخرَ فائتٍ.

والجواب عما استدلوا به ثالثاً: أن نقول: ما الذي تعنون بقولكم: إنه لا يتميز[٣] عن مثله؟

فإن عنيتُم[٤] أنه لا يتميّز في نفسه عن مثله؛ فهو غير لازمٍ؛ فإنكم تقولون[٥] بأن عَودَه بعينه مُحالٌ، وعَودُ مثلِهِ غيرُ مُحال[٦]، فاعتقدتُم وجوبَ اتصافِه[٧] بامتناع العَود، ووجوبَ اتصافِ مثلِهِ بصحة العَود.

فإذا[٨] جوّزتُم ـ مع[٩] تماثُلهما ـ اختلافهما[١٠] في هذا الحكم، فلم لا يجوز ـ مع تماثُلهما ـ أن يختصّ أحدُهما بكونه مُعاداً دون الآخر؟

فإن قالوا: إنّا لا نحكمُ عليه بحكمٍ[١١] أصلًا: لا بالامتناع، ولا بالصحة[١٢].

---

(١) قوله: «لأن» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٣) زاد في (ب): «في نفسه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «به».

(٥) في (ج): «يقولون».

(٦) قوله: «غير محال» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «وجوب اتصاف مثله».

(٨) في (ب) و(ج): «وإذا».

(٩) قوله: «مع» سقط من (ب) و(ج).

(١٠) في (ج): «واختلافهما».

(١١) قوله: «بحكم» سقط من (ج).

(١٢) في (ب): «بالصحة ولا بالامتناع»، وفي (ج): «لا بالصحة ولا بالامتناع».

فنقول: والإشكال بعدُ لازمٌ؛ فإنكم تخصُّونه بامتناع الحُكم عليه مع اعترافكم بأنَّ مثلَهُ لا يمتنع هذا الحكمُ عليه.

فإذا جاز اختصاصُهُ ـ بعينه دون مثلِهِ ـ بامتناع الحكم عليه، فلم لا يجوز اختصاصُه ـ بعينه ـ بكونه مُعاداً دونَ مثله؟

وإنما إن عنيتُم به أنه ربما لا يُهتدى إلى التمييز بينه وبين مثله، فنقول: هبْ أن الأمر كذلك! ولكن أيُّ مُحال يلزمُ منه؟ فثبت أنّ طُرقَهُم في المنع من[١] إعادة المعدوم غير قوية.

وإذا سقطت هذه الشُّبَهُ[٢]، فلو أخبَرَ الصادقُ عن وقوعه وجب تصديقُه فيه[٣].

المسألة الثامنة: في بيان أن الأفلاك يجوز انخراقها وتغيُّر أشكالها وأوضاعِها وأنوارها:

والدليل عليه ما مرّ فيه[٤] مسألة الحدوث: أنه لو وجب اتصافُ جسمٍ بصفةٍ لكان ذلك الوجوبُ إما لأجل الجسمية، أو لِما يحلُّ[٥] فيها، أو لِما لا يكون حالًّا فيها[٦]، ولا محلّاً لها، والأقسام الأربعة باطلةٌ، فبطل القول بذلك.

والكلام في هذا الدليل تقريراً واعتراضاً وجواباً قد مرَّ هناك فلا حاجةَ إلى الإعادة.

---

(١) في (ج): «في».

(٢) في (ب) و(ج): «الشبهة».

(٣) زاد في (ب) و(ج): «وبالله التوفيق».

(٤) في (ب) و(ج): «في».

(٥) في (ب) و(ج): «حلّ».

(٦) في (ج): «أو لما يكون لا حالاً فيها».

فلنذكُرِ الآن ما عوّلت الفلاسفةُ عليه في المنع من ذلك، وحاصل ما ذكَروهُ يرجع إلى طُرق ثلاثة:

الطريق[١] **الأول**: هو[٢] أن الجهة أمرٌ يُمكن الإشارةُ إليه، وكلُّ ما كان كذلك فهو موجودٌ حاصلٌ[٣] في الجانب الذي إليه وقعت الإشارةُ[٤]، فالجهة[٥] كذلك، والمقدمتان[٦] أزليتان.

ثم هذه الجهة إما أن تكون[٧] منقسمةً، أو لا تكون.

والأول باطل؛ لأنا إذا فرضنا وصولَ المتحرّك[٨] إلى أحدِ نصفَي ذلك الشيء، ثم بقي مُتحرّكاً، فإما أن يقال: إنّه يتحرك[٩] عن الجهة؛ فحينئذ تكون الجهة ذلك الحدَّ لا ما وراءه[١٠].

أو[١١]: إليها؛ فلا يكون ذلك الحدُّ من الجهة، بل الجهةُ وراءَه.

فإذن الجهةُ حدٌّ غيرُ منقسم، فلا يخلو إما أن يفترض[١٢] الجهة في خلاء أو ملاء

---

(١) قوله: «الطريق» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «وهو».

(٣) في (ب) و(ج): «وحاصل».

(٤) في (ج): «الذي وقعت الإشارة إليه».

(٥) في (ب): «الإشارة إليه بالجهة»، وفي (ج): «بالجهة».

(٦) في (ب) و(ج): «فالمقدمتان».

(٧) في (ج): «يكون».

(٨) في (ب) و(ج): «التحرك».

(٩) في (ج): «متحرك».

(١٠) في (ج): «داره».

(١١) في (ب): «ما داره»، وقوله: «أو» سقط من (ج).

(١٢) في (ج): «يفرض».

متشابه من غير جسمٍ محدِّد[١] أو لا بدّ منه.

والأول مُحالٌ؛ لأنه ليس بعضُ الحدود المفترَضة[٢] في ذلك الخلاء أو الملاء المتشابه بأن يكون جهةً أَولى من العكس.

والثاني لا يخلو إما أن يكون ذلك المحدَّد[٣] جسمًا واحداً، أو جسمين:

والثاني باطل؛ لأن اختصاصَ أحدِهما بمقدارٍ معيَّنٍ من القُرب أو البعد إلى[٤] الآخر دونَ ما هو أقلُّ منه أو أكثر لا بُدّ وأن يكون لامتيازِ ذلك الحيّز[٥] عن سائر الأحياز بخاصيةٍ[٦]، ويعود الكلامُ في طلبِ علّة تلك الخاصية.

وأما إن كان[٧] جسمًا واحداً فلا يخلو إما أن يكون اقتضاؤه لتحديد الجهات؛ لأنه جسم واحد، وهو مُحالٌ؛ لأن الجسم الواحد ـ من حيث هو واحدٌ ـ لا يتحدد به إلا جهةٌ واحدة وهي القرب منه.

أما البعد منه فلا يتحدد به؛ لأنه يقتضي حالين متقابلَين، وذلك بأن يُعتبر كونُهُ مُحيطاً بمركزٍ حتى يحصل بسببه جهتا[٨] الفوق والتحت: أحدهما بسبب غاية القرب منه، والآخر بسبب غاية البعد عنه[٩]، وذلك هو المطلوب.

---

(١) في (ب) و(ج): «محدود».

(٢) في (ب) و(ج): «المفروضة».

(٣) في (ج): «المحدود».

(٤) في (ج): «من».

(٥) في (ج): «الخبر».

(٦) في (ج): «بخاصته».

(٧) في (ج): «يكون».

(٨) في (ب) و(ج): «بسلبه جهة».

(٩) قوله: «عنه» سقط من (ب) و(ج).

فثبت ـ بهذه الحجة ـ أنَّ الجهاتِ لا تتحدد[١] إلا بهذا الجسم، ثم هذا الجسم يستحيل عليه الحركة المستقيمة؛ لأن كل متحرِّكٍ على الاستقامة فهو ينتقل من جهة إلى جهة، والجهتان حاصلتان قبله لا بدَّ، فلا يكون هو محدِّداً[٢] للجهات وقد فرضناهُ كذلك. هذا خلفٌ.

وإذا ثبتَ أن المحدِّدَ[٣] لا تصحّ عليه الحركةُ المستقيمة ثبت امتناعُ الخرق والالتئام، والكون والفساد.

أما الخرق والالتئام؛ فإنهما لا يُعقَلان[٤] إلا عند الحركة المستقيمة، وأما الكون والفساد؛ فلأن كلَّ كائنٍ فاسدٍ فإنه يصحُّ الحركة المستقيمة عليه؛ لأن تكوُّنه[٥] إما أن يكون في حيِّزٍ[٦] غريبٍ أو ملائم.

فإن كان الأول لزم عَودُهُ إلى الحيز الملائم له بالحركة المستقيمة.

وإن كان الثاني فقبل حصول هذه الصورة له قد كان موصوفاً بصورة أخرى، وهو في ذلك الوقت ما كان ملائماً لذلك الحيز؛ لاستحالة أن يكون المكانُ الواحد طبيعياً لجسمين[٧] مختلفين.

وهو حين ما لـم يكن ملائماً لذلك المكان فقد أخرج[٨] الجسمَ الملائمَ له

---

(١) في (ب) و(ج): «لا تتحد».

(٢) في (ج): «محدودًا».

(٣) في (ب) و(ج): «المحدود».

(٤) في (ج): «فلأنهما لا يفعلان».

(٥) في (ج): «كونه».

(٦) في (ج): «خبر».

(٧) في (ب) و(ج): «بجسمين».

(٨) في (ج): «لقد كان أخرج».

وعنه[١]، وذلك الجسم الملائم يكون طالباً بطبعه العودَ إليه، فإذن متمكن في ذلك المكان قابلٌ[٢] للحركة المستقيمة، فثبت أن كلّ كائنٍ فاسد فإن الحركة المستقيمة[٣] عليه جائزة، ولما لـم تصحَّ[٤] الحركةُ المستقيمة على الجسم المحدَّد[٥]، وجب أن لا يصحّ عليه الكونُ والفساد.

وإذا[٦] تقرَّرت هذه الأصولُ ثبت أنّ انتشارَ الكواكب، وتكوُّرَ الشمس[٧]، وطيَّ السموات كلُّ ذلك مُحالٌ.

الطريق الثاني: قالوا: قد دل الرصدُ على أنّ السماواتِ[٨] متحركةٌ على الاستدارة، فيستحيل أن يكون فيه مبدأُ ميلٍ على الاستقامة؛ لأن[٩] المستقيم يقتضي التوجهَ[١٠] إلى جهةٍ، والميل المستدير يقتضي الصرفَ عنها، وهذان الأمران لا يجتمعان.

وإذا[١١] ثبت أنه ليس في الفلك مبدأ ميل مستقيمٌ وجب أن لا يكون قابلًا للحركة المستقيمة؛ لأن كل متحرّكٍ فلا بد[١٢] وأن يكون فيه مبدأُ ميلٍ إلى تلك

---

(١) في (ج): «عنه».

(٢) في (ب): «التمكن في ذلك المكان»، وفي (ج): «فإذن جوهر التمكن في ذلك المكان قابل»، وفي (أ): «فإذن جوهر متمكن ذلك قابل». وصححناها لما ترى بالاعتملد على النسختين.

(٣) من قوله: «فثبت أن كل» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «يصح».

(٥) في (ج): «المحدود».

(٦) في (ج): «فإذا».

(٧) زاد في (ج) هنا: «والقمر».

(٨) في (ج): «السموات».

(٩) زاد في (ب) و(ج): «الميل».

(١٠) كذا في (ج): «التوجه»، وفيهما «التوجيه».

(١١) في (ب) و(ج): «إذا».

(١٢) في (ج): «لا بد».

الحركة؛ بدليل أنّـا نرى أنه كلما[١] كان الميلُ الطبيعيُّ أشدَّ كان الميلُ القسريُّ أضعفَ، وبالعكس[٢].

فلو قدرنا جسماً خالياً عن الميل، ثم قدرنا أنّ محرِّكاً حرَّكَهُ، فلا بد وأن تقع تلك الحركةُ في زمان، فإذا فرضنا ميلاً نسبته[٣] إلى الميل الأول في الضعف نسبةُ زمانِ عديمِ الميل إلى زمانِ ذي الميل الأول؛ يلزم أن تقع الحركةُ مع هذا الميل الضعيف في ميلِ زمانِ حركةِ عديمِ الميل، فتكون الحركة[٤] مع الـمُعاوِق كهي لا مع الـمُعاوق، وذلك مُحالٌ.

فثبت أنّ القول بكون[٥] الجسم[٦] ـ الذي هو عديم الميل ـ قابلًا للحركة أدّى إلى المُحال، فيكون مُحالاً[٧]، ولما ثبت أنّ أجسامَ الأفلاك يمتنع[٨] وجودُ الميول المستقيمة فيها لزم امتناعُ اتصافِها بالحركات المستقيمة.

الطريق الثالث: أنهم احتجوا على وجوب أزلية الزمان[٩] بما[١٠] مرّ حكايته في مسألة الحدوث، ثم أثبتوا أن الزمان من لواحق الحركة، فلزم من ذلك وجودُ حركةٍ أزلية أبدية.

---

(١) في (ج): «متى».
(٢) في (ج): «أو بالعكس».
(٣) في (ج): «نسبة».
(٤) في (ج): «الحركة الحركة».
(٥) في (ج): «يكون».
(٦) قوله: «الجسم» سقط من (ج).
(٧) قوله: «فيكون محالاً» سقط من (ج).
(٨) في (ج): «يمنع».
(٩) زاد في (ج) هنا: «وأبديته».
(١٠) في (ب) و(ج): «لما».

وتلك الحركةُ يمتنع أن تكون[١] مستقيمةً؛ لوجوب انتهاء كلِّ حركةٍ مستقيمةٍ إلى سكونٍ؛ بدليل أنَّ كلَّ متحرك فإنما[٢] يتحرَّكُ بواسطة ميل ـ على ما مر تقريره في الطريق الثاني ـ وذلك الميل هو علةُ الوصول إلى الجهة المطلوبة، والعلة لا بُدّ من حصولها عند حصول المعلول، فإذن لا بُدّ من وجود الميل عند حصول الجسم في الحدِّ الذي حركةُ ذلك الميل إليه.

ثم إن الذي يقتضي انصرافه عنه لا بدّ وأن يكون ميلاً آخر؛ لأن الميلَ الواحد لا يقتضي التوجيهَ والصرفَ، وهذان الميلان لا يُوجدان في آنٍ واحدٍ ـ لاستحالة اجتماعِ ما يقتضي الحصولَ في الحدِّ الواحد وما يقتضي الخروجَ عنه ـ بل في آنَينِ، وبين كلِّ آنَين زمانٌ.

فإذن كلُّ حركةٍ مستقيمةٍ فلا بدّ وأن تنتهيَ[٣] إلى سكونٍ يقعُ في الزمان المتخلِّل بين الآنِ الذي هو نهاية الميل الأول، وبداية الميل الثاني.

فإذن ليس شيءٌ من الحركات المستقيمة بحافظٍ[٤] للزمان، فالحركةُ الحافظةُ للزمان هي الحركةُ المستديرة، والحركة لا بُدّ لها من حاملٍ، وذلك الحامل يمتنعُ عليه الخرقُ والالتئامُ وإلا لانقطعت[٥] الحركةُ عند ذلك الغرض[٦] وانقطعَ الزمانُ عندَه، فثبت أنّ الخرقَ والالتئامَ، والكونَ والفسادَ على الفلك الأعظم مُحالٌ. هذا تمامُ كلماتِهم.

---

(١) في (ب) و(ج): «يكون».
(٢) في (ج): «إنما».
(٣) في (ب) و(ج): «ينتهي».
(٤) في (ج): «بحافظة».
(٥) في (ب) و(ج): «وإلا لا يعطف».
(٦) في (ب) و(ج): «الخرق».

والجوابُ عن الأول أن نقول[١]: لم لا يجوزُ تحدُّدُ[٢] الجهات بجسمَين متباينَين؟

قوله: لأنّ اختصاصَ أحدِهما بمقدارٍ مُعيّن من القُرب أو البعد عن[٣] الآخَر دونَ ما هو أقلُّ أو أكثر[٤] لا بُدّ وأن يكون بخاصيةٍ[٥] في ذلك الحدّ.

قلنا: لا نُسلِّمُ! فلم لا يجوز أن يُقال: الأحياز مع تساويها ـ بأسرِها ـ فإنّ القادر يُخصّص الجوهر بواحدٍ منها دونَ آخَر[٦] لا[٧] لـمُرجّح؟ ولا يُمكنُهم إبطالُ هذا القسم إلا بإبطال المختار، وقد مرّ الكلام في هذا الأصل.

والجواب عن الثاني أن نقول: هبْ أنّ الأفلاكَ متحرّكةٌ على الاستدارة! فلم لا يجوز أن يُوجَدُ فيها مبدأُ ميلٍ مستقيم.

قوله: لأنّ الميلَ المستقيم يقتضي التوجيهَ، والميلَ المستدير يقتضي الصّرفَ، والجمعُ بينهما مُحالٌ.

قلنا: لـم لا يجوز أن يُقال: الطبيعةُ تقتضي[٨] حصولَ الميل المستقيم بشرط أن يكونَ الجسمُ خارجاً عن حيّزه الطبيعي، والميلَ المستدير بشرطِ أن يكون في مكانِه الطبيعي، كما قلتُم: إنّها تقتضي الحركةَ بشرط كون الجسم في مكانه الغريب، والسكونَ بشرط كونه في مكانه الطبيعي؟

---

(١) في (ب) و(ج): «يقول».
(٢) في (ج): «تجدد».
(٣) في (ب) و(ج): «والبعد من».
(٤) في (ب) و(ج): «أكثر أو أقل».
(٥) في (ج): «لخاصية».
(٦) في (ب) و(ج): «دون الآخر».
(٧) قوله: «لا» سقط من (ج).
(٨) في (ج): «يقتضى».

ثم إن سلّمنا أنه ليس في الافلاك مبدأُ ميلٍ مستقيم! فلم لا يجوز أن يحصل منها[١] حركاتٌ مستقيمةٌ، والحُجّة التي عوّلوا عليها في امتناع ذلك هي الحجة التي عوّلوا عليها في بيانِ أن الحركة في الخلاء يجب وقوعُها لا في زمان[٢]، والجوابُ المذكور عنها[٣] هناك جوابٌ عنها هنا.

والجواب عن الثالث: أنا لا نُسلِّمُ أزلية الزمان وأبديته! والكلامُ على الشُّبَه[٤] التي تمسّكوا بها في إثبات هذا الأصل قد مرّ في مسألة الحدوث.

ثم بتقدير المساعدة الجدلية على ذلك! فلم قلتُم: إنّ الزمانَ من لواحق الحركة؟ ولـم لا يجوز أن يكونُ الحقُّ ما ذهب إليه قدماءُ الفلاسفة من كون الزمان جوهراً.

وبيانه: أنّ[٥] فرْضَ عدمِ الزمان يلزَمُ منه لذاته مُحالٌ، وما يكون[٦] كذلك لـم يتوقّفْ وجودُه على وجود الحركة.

بيانُ الأول: أنه مُتى فُرض عدمُه كان عدمُه بعد وجودِه، وتلك التّعديةُ زمانيةٌ، فيلزم من فرضِ عدمِ الزمان فرضُ وجوده، وذلك[٧] مُحالٌ! فثبت أنّ فرْضَ عدمِهِ يُؤدّي لذاته[٨] إلى المُحال فيكون محُالًا.

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «أن يحصل منها»، وفي (أ): «لا يحصل فيها».

(٢) زاد في (ب) و(ج): «قد ذكرناها في مسألة الخلاء».

(٣) قوله: «عنها» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «الشبهة».

(٥) في (ج): «وبيانه أنه لو».

(٦) في (ج): «كان».

(٧) في (ب) و(ج): «وإنه».

(٨) قوله: «لذاته» سقط من (ب) و(ج).

ثم إن سلّمنا كونَهُ من لواحق الحركة! فلم لا يجوزُ أن يكون من لواحق الحركة المستقيمة؟

قوله: لأن كلَّ حركة مستقيمة فهي منتهيةٌ إلى سكون. قلنا: لا نُسلِّمُ!

قوله: لو لـم يكُن كذلك لزم تلاصُقُ[١] الآنَين.

قلنا: والقولُ[٢] بامتناع ذلك من فروع القول بفساد الجزء الذي لا يتجزّأ، وقد مرّ الكلامُ فيه فهذه جملةُ الأصول التي[٣] لا بدّ مِن تقريرِها في بيان إمكانِ ما أخبَرت الأنبياءُ صلوات الله عليهم من أمرِ المعاد، وإذ قد حقّقناها[٤] ولخّصناها.

فلنتكلّمْ الآنَ في المباحث المقصودة، وهي كيفيةُ أمر المعاد، وبالله التوفيق[٥].

القسم الثاني: في المقاصد

وفيه[٦] ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في كيفية المعاد البدني:

قد عرفتَ أنّ مِن الناس مَن أثبتَ النفسَ الناطقة، فلا جرم اختلفت أقوالُ أهل العالـم[٧] في أمرِ المعاد على وجوه ثلاثة:

---

(١) في (ب) و(ج): «تلاحق».

(٢) في (ج): «القول».

(٣) في (ج): «الذي».

(٤) في (ب) و(ج): «تحققناها».

(٥) في (ج): «المعاد بعون الله وتوفيقه».

(٦) في (ب) و(ج): «وهي».

(٧) في (ج): «العلم».

أحدُها: قولُ من قال[١]: المعاد ليس إلا للنفس الناطقة[٢]، وهذا مذهب الجمهور من الفلاسفة.

وثانيها: قول من قال: المعاد ليس إلا لهذا البدن، وهذا قولُ نفاة النفس الناطقة، وهم أكثر أهل الإسلام.

وثالثها: قولُ من أثبت المعادَ للأمرَين، وهم طائفةٌ كثيرةٌ من المسلمين مع أكثر النصارى.

ورابعها: قول من نفى المعادَ عن الأمرَين، ولا أعرف عاقلاً ذهب إليه، نعم[٣] كان جالينوس من المتوقّفين[٤] في أمر المعاد.

وغرضُنا من هذه المسألة إثباتُ المعادِ البدني، وللناس فيه قولان:

أحدهما: أن الله تعالى يُعدِم أجزاءَ الخلق، ثم يُعيدُها.

وثانيهما: أنه تعالى يُميتهم ويُفرّق أجزاءَهم، ثم إن الله تعالى[٥] يجمعُها ويردُّ الحياة إليها.

ونحن نستدلُّ أولاً على صحة المعاد البدني على الجملة، ثم نستدلُّ على صحةِ كلّ واحدٍ من الوجهين على التفصيل.

والدليل على جواز الإعادة في الجملة[٦]: أنا قد دللنا ـ فيما مضى ـ على أنّ الله

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «إن».
(٢) قوله: «الناطقة» زيادة من (ج).
(٣) في (ب) و(ج): «بلى».
(٤) في (ج): «التوقفين».
(٥) في (ج): «ثم إنه تعالى».
(٦) زاد في (ب) و(ج): «هو».

تعالى قادرٌ على كل الممكِنات، عالِـمٌ بكل المعلومات من الجزئيات والكُلّيّات، والعلمُ بصحة هذه الأصول لا يتوقّف على العلم بصحّة المعاد البدني، وإذا كان كذلك أمكن الاستدلالُ بالسمع على صحة المعاد لكنا[١] نعلمُ باضطرار إجماعِ الأنبياء ـ صلوات الله عليهم[٢] من أولهم إلى آخرهم ـ على إثبات المعادِ البدني، فوجب القطعُ بوقوع هذا المعاد.

فإن قيل: لا نُسلِّمُ إجماعَ الأنبياء صلوات الله عليهم على ذلك! وأما الظواهرُ الواردةُ في القرآن والأخبار الدالّة على إثبات المعادِ البدني، فإنه لا يجوز التعويلُ عليها في هذه المسألة من وجهين[٣]:

أحدهما: أنكم قد دللتُم ـ في أول هذا الكتاب ـ على أن التمسُّكَ بظواهر الآيات والأحاديث لا يُفيد القطعَ.

وثانيهما: وهو أنّ المتشابهاتِ الواردةَ في القرآن الدالّةَ على التشبيهِ والقدَر[٤] ليست[٥] أقلَّ ولا أضعفَ دلالةً من الآيات الدالّةِ على إثباتِ المعاد الجسماني، ثم إنكم تجوِّزون تأويلَ[٦] الآيات، فلم لا يجوز أيضاً تأويلُ الآيات الواردة هنا[٧]؟

ثم إن سلّمنا إجماعَهم عليه! لكن لـمَ قلتُم: إنّ ذلك يدلُّ على صحة ذلك؟

---

(١) في (ج): «لكن».

(٢) في (ج): «عليهم السلام».

(٣) في (ب) و(ج): «لوجهين».

(٤) في (ب) و(ج): «والقيد».

(٥) في (ج): «بسبب».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تلك».

(٧) في (ج): «ههنا».

بيانه: وهو أن الرسول عليه السلام[١] كان مبعوثاً إلى كافّة الخلق، فلا بُدّ وأن يُخاطبهم بخطابٍ يُمكنهم الوقوفُ على معناه، والمعادُ الروحانيُّ مما لا يفهمُهُ إلّا خواصُّ الناس وأذكياؤهم فلو أنه عليه السلام كان يُصرِّحُ معهم بالمعاد الروحاني، فإما أن يصرِّح بذلك مع الأذكياء، أو مع العوامّ.

والأول باطلٌ لوجهين:

أما أولاً: فلأنّ الأذكياء الذين يتصوّرون حقيقةَ النفس وكيفيةَ سعادتها وشقاوتها ربما لا يُوجد في الأعصار إلا الواحدُ بعد الواحد، فلو لـم يكُن النبي عليه السلام[٢] مبعوثاً إلا إلى أمثالهم لسقطت فائدةُ البعثة.

وأما ثانياً: فهو أن[٣] الذي بلغ في التحقيق إلى هذا الحدّ لـم تكن[٤] حاجته إلى البقية ماسّةً، وأما حاجةُ غيره إلى البعثة فماسّةٌ، فكيف يليق بحكمة الحكيم أن يبعث الرسولَ إلى من لا تشتد[٥] حاجته إليه، ولا يبعثه إلى من تشتد[٦] حاجته إليه؟

وأما الثاني ـ وهو[٧] أن يصّرح بذلك مع العوامّ ـ فهذا[٨] باطلٌ؛ لأنه عليه السلام لا بُدّ وأن يُرغّبَ[٩] الخلقَ بأن يَعِدَهم بالأمور التي يعلمُ منهم أنهم يرغَبون

---

(١) في (ج): «ع م لـما».
(٢) في (ج): «ع. م».
(٣) في (ب) و(ج): «فلأن».
(٤) في (ب) و(ج): «يكن».
(٥) في (ب) و(ج): «يشتد».
(٦) في (ب) و(ج): «يشتد».
(٧) في (ب) و(ج): «فهو».
(٨) في (ب) و(ج): «فهو».
(٩) في (ج): «ترغب».

فيها، ويتوعَّدهم بالأمور التي يعلم منهم أنهم يكرهونها وينفرون عنها، والعوامُّ لـما لـم يخطُرْ ببالهم أمرُ اللّذّاتِ النفسانيّة والآلامِ النفسانية استحال من الرسول عليه السلام[١] أن يأمرَهم بالطاعاتِ تطميعاً منه إياهم في اللذات الروحانية، وينهاهم عن اللذاتِ البدنية بتخويفه إياهم عن الآلام النفسانية؛ لأن الترغيب في الشيء أو التنفير عن الشيء لا يُمكن إلا بعد العلم بالمرغَّب فيه، أو المنفَّر عنه.

فثبت بهذا أن الرسول عليه السلام[٢] لا يُمكنه مخاطَبة الخلق بالمعاد النفساني، ثم لا بدّ له من مخاطبتهم بأمر المعاد؛ لأن جلَّ أمرِهِ وقصارى الغرض من بعثتِهِ الإعذارُ، والإنذار فلم يبق هنا[٣] طريقٌ إلا أن يخاطبهم بالمعاد البدني ليكون ذلك مثالًا للمعاد الروحاني.

ومما يحقق ذلك أمران:

أحدهما: مجيءُ[٤] المتشابهات في التشبيه والقدر، ولولا هذا السببُ لـما جاز مجيئُها.

وثانيهما: أنا لو قدرنا أنّ المعاد البدني كان مُحالاً! فبهذا التقدير ما كان للرسول طريقٌ إلى تفهيم الخلقِ أمرَ المعادِ النفسانيّ إلا بهذا الطريق.

فإذا تيقّنّا أنّ بتقدير عدم حقيقة المعاد البدنيّ كان يجب عليه أن يُخاطبَ الخلق بالمعاد البدني؛ علمنا أنّ التمسُّك بمخاطبة الأنبياء صلوات الله عليهم الخلق بالمعاد البدنيّ لـم يكن دليلاً على صحة أمرِ المعاد البدنيّ.

---

(١) في (ج): «ع. م».
(٢) في (ج): «ع. م».
(٣) في (ج): «ههنا».
(٤) في (ب): «بمجيء».

ثم إن[١] سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على صحة المعاد البدني! لكن هنا[٢] شُبَهٌ تُوهِمُ نقيضَ ذلك[٣]؛ لأن المرادَ بالإعادة إن كان هو إيجادَ الأشياء بعدَ صيرورتِها معدومةً، فالوجوه التي مضى ذكرها[٤] دالّةٌ على امتناع هذه الإعادة.

وإن كان المرادَ بالإعادة[٥] جمعُ الأجزاء وإحياؤها[٦] بعد أن صارت متفرقةً ميتةً، فهو باطلٌ أيضاً من عشرة أوجُهٍ[٧]:

أولها[٨]: أنّ الإنسانَ المعينّ مشارِكٌ لسائر الناس في مجرّد الجسمية، وممتازٌ عنهم في تعيُّنه وتشخصه[٩]، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فتشخُّصُ كلِّ واحدٍ من الأشخاص يجب أن يكون زائداً على ما له من الجِسمية، وذلك الزائدُ لا بُدّ وأن يكون صفةً قائمةً بذلك الجسم، فعند تفرُّق أجزاء البدن لا بُدّ وأن تزولَ وتعدَمَ[١٠] تلك الصفات.

فلو قدرنا أنّ الله تعالى يُعيد ذلكَ البدنَ، فإما أن يُعيد تلك الصفاتِ التي باعتبارِها تشخُّص ذلك الشخصِ، أو لا يُعيدها.

فإن أعادها ـ مع أنها قد عُدمت ـ كان ذلك قولاً بإعادة المعدوم، وإنه مُحالٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٢) في (ج): «ههنا».

(٣) زاد في (ج) هنا: «وذلك».

(٤) في (ج): «التي مضت».

(٥) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٦) في (ج): «وإحيائها».

(٧) في (ج): «فهذا أيضًا باطل من وجوه».

(٨) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٩) كذا في (ج): «وتشخصه»، وفيها: «وشخصيته».

(١٠) كذا في (ج): «أن تزول وتعدم»، وفيها: «يزول ويعدم».

وإن لـم يُعد تلك الصفاتِ لـم يكُن الله تعالى مُعيداً من ذلك الشخصِ ما به حصلت شخصيتُه، فلم يكن معيداً لعَينِ ذلك الشخص، بل غايةُ ما في الباب أن يكون مُعيداً لبعضِ أجزاء ذلك الشخص لا لذلك الشخص من حيث إنه ذلك الشخصُ، وذلك يُبطل القولَ بالإعادة.

لا يُقال: لـم لا يجوزُ أن يقال: الذي تُشير[١] إليه من زيدٍ بأنه زيدٌ هو الأجزاءُ التي اجتمع بدنُهُ من تآلُفها، وتعيُّن تلك الأجزاء باقٍ بعد تفرُّقها وزوالِ الحياةِ والشَّكلِ والخِلقةِ عنها، فإذا جعل اللهُ تلك الأجزاءَ حيّةً كان قد أعاد[٢] تعالى زيداً بعينِه.

لأنا نقول[٣]: إنّ مَن ذبح شاةً وأحرَقَها وجَمعَ الرمادَ الحاصلَ بعد إحراقه إياها، فإن[٤] ذلك الرمادَ لا يكونَ هو عين تلك الشاةِ اللهم إلا[٥] أن يقال: إنّما لـم يكُن ذلك[٦] عيَن تلك[٧] الشاة؛ لأن تلكَ الشاة كانت عبارةً عن مجموعِ أجزاءٍ أرضيةٍ، وأجزاء مائية، وأجزاء هوائية، وأجزاء نارية، وأما الآنَ فلم يبق إلا الأجزاءُ الأرضية؛ فلا جرم[٨] نقول: إنّ ذلك الرمادُ هو عيُن تلك الشاة.

لأنا نقول: هبْ أن الأمر كما ذكرتموه[٩]! فكان من الواجبِ أن تلك الأجزاءَ الناريةَ والهوائية والمائية والأرضية لو تميَّزَ بعضُها عن البعض أن يُقال لها بعدَ افتراقها وزوالِ

---

(١) في (ج): «نشير».
(٢) زاد في (ج) هنا: «الله».
(٣) زاد في (ج) هنا: «أنا نعلم».
(٤) في (ج): «أرسل».
(٥) قوله: «إلا» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) زاد في (ج) هنا: «الرماد».
(٧) في (ج): «ذلك».
(٨) زاد في (ج) هنا: «لا».
(٩) في (ج): «قررناه».

الحياة والصورةِ والخِلقةِ عنها: إنها عينُ تلك الشاة، وذلك معلومُ الفساد بالضرورة.

وهذا[١] الوجهُ هو الاستدلالُ بامتناع عَودِ صورة البدن على امتناعِ عودِه.

وثانيها: أن إنساناً لو[٢] أكل إنساناً آخَرَ وصار أجزاءُ المأكول أجزاءً للأكل[٣]، فلو أعاد الله تعالى ذينك البدنَين استحالَ منه أن يجعلَ تلك الأجزاءَ أجزاءً لكِلا البدنَين، وليس[٤] جعلُها جزءاً لأحدِهما أَولى من جعلِها جزءاً للآخَر، فلم يبقَ إلا أن لا يجعلَها جزءاً لواحدٍ منهما، وذلك يُفضي إلى أن لا يُعيد واحداً منهما.

وثالثها: أنه تعالى أما أن يُعيد جميعَ الأجزاءِ البدنية التي حصلت في مدّة العمر، أو لا يُعيد إلا القدرَ الحاصلَ عند الموت.

والأول مُحالٌ لوجهَين[٥]:

ـ **أما أولاً:** فلما ذكَرنا أنّ مَن صار جزءُ إنسانٍ آخرَ جزءاً له استحال إعادةُ جميع ما كان لكلِّ واحدٍ منهما من الأجزاء إليهما.

ـ **وأما ثانياً:** فلأنّه من المحتَمل أن يتحلّلَ جزءٌ عن بدن الإنسان ثم يصيرَ جزءاً لجسمٍ غذائيّ[٦]، ثم يأكله ذلك الإنسانُ حتى يصير ذلك الجزءُ جزءاً لعضوٍ آخَرَ، فلو أن الله تعالى أعاد إلى كلِّ عضوٍ جميعَ ما كان له من الأجزاء يلزَمُ أن يجعل ذلك الجزءَ جزءاً للعضوَين معاً، وإنه مُحالٌ.

---

(١) في (ج): «هذا».

(٢) في (ج): «إن قالوا لو أن إنسانًا».

(٣) في (ج): «الأكل».

(٤) في (ج): «فليس».

(٥) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

(٦) قوله: «يعير جزءًا لجسم غذائي» سقط من (ج) وبدلاً عنه كلمتين غير واضحتين.

وأما الثاني ـ وهو أن لا يعيد الله تعالى إلا القدْرَ الحاصل[١] عند الموت ـ فيلزم أن يُعيدَ الناقصين في أعضائهم على ذلك النُّقصان حتى يُعيدَ الأعمى على عَماه، والمجذومَ على شكلِه، وذلك مما لـم يقُلْ به أحدٌ من القائلين بالمعاد.

ورابعها: أنه قد ثبت أنّ الدوراتِ الماضيةَ غيرُ متناهيةٍ، فالأشخاصُ الإنسانيةُ الماضيةُ أيضاً غيرُ متناهيةٍ، فلو أعادها جميعاً لزم دخولُ أجسامٍ لا نهايةَ لها في الوجود، وذلك مُحالٌ.

وخامسها: أنه تعالى[٢] لو أعاد الأبدانَ فإما أن يكون موضعُ الإعادة هذا العالـمَ، أو عالَـماً آخَرَ.

فإن كان الأول كان ذلك قولاً بالتناسُخ وإبطالاً لِـما يريدون[٣] تصحيحَهُ من قول الأنبياء صلواتُ الله عليهم.

وإن كان الثانيَ لزم وجودُ عالَـمٍ آخَرَ غيرِ هذا العالَـم، وذلك مُحالٌ؛ لأن القولَ بوجود عالَـمَين مُحالٌ.

وسادسها[٤]: أنّه قد دلّت الدلالة[٥] على أنّ القُوّة الجسمانية لا تَقوى على أفعالٍ غيرِ متناهية، فالأبدان التي يُعيدها الله تعالى لا بُدّ وأن تعدمَ[٦] آخرَ الأمر، فإذن السعادة والشقاوة البدنيتان يستحيلُ أن تكونا دائمتَين[٧].

---

(١) في (ج): «حاصل».
(٢) في (ج): «وهو أن الله تعالى».
(٣) في (ب) و(ج): «وإبصالًا لـما تريدون».
(٤) زاد في (ب) و(ج): «وهو».
(٥) في (ج): «الدلائل».
(٦) في (ب) و(ج): «يقدم».
(٧) في (ج): «يكونا دائمين».

وسابعها[١]: أنّ الأبدان الحيوانية مؤلَّفةٌ من العناصر، فلو أعادها الله تعالى لوجب أن يُعيدَها متآلفةٌ من هذه العناصر، وإلا لـم يكن ذلك إعادةً للبدن الذي كان، بل يكونُ إحداثاً لبدنٍ آخَر.

وإذا ثبت أن تلك الأبدانَ لا بدَّ وأن تكون مؤلَّفةً[٢] من العناصر الأربعة، فلا بد وأن يحصل فيما بينها فعلٌ وانفعالٌ حتى يتكوّنَ البدنُ الإنساني، وإذا كان كذلك وجبَ حصولُ الموت لا مَحالةَ؛ للعِلّة التي ذكرها الأطباء في كتبهم، وهي أن الحرارةَ دائماً تعمل في تقليل الرطوبة، وقلّة الرطوبة تُؤدّي إلى نقصان الحرارة، فلا تزال كلُّ واحدةٍ منها عاملةً[٣] في تنقيص الأخرى[٤] حتى يُفضَي إلى انطفاء الحرارة، وذلك يؤدّي إلى الموت.

وثامنها: أن تمييزَ أجزاءِ كلّ بدنٍ عن أجزاءِ البدن الآخر وإعادةَ كلِّ واحدٍ منها[٥] إلى ما كان يستدعي كونَ الفاعلِ عالِـماً بالجزئيّات، وذلك باطلٌ، فكذلك الملزوم.

وتاسعها: أنّ المعادَ البدنيَّ ـ على ما أخبرت به الأنبياءُ صلوات الله عليهم[٦] ـ غيرُ معقولٍ من وجوهٍ ستة[٧]:

ـ **أولها**: أنّ انخراقَ الأفلاكِ وانتثارَ[٨] الكواكبِ مُحالٌ، على ما مرّ.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٢) في (ج): «متألفة».

(٣) في (ب) و(ج): «يزال كل واحد منهما عاملًا».

(٤) في (ب) و(ج): «الآخر».

(٥) في (ج): «منهما».

(٦) زاد في (ج) هنا: «وسلامه».

(٧) في (ب) و(ج): «سبعة».

(٨) في (ب) و(ج): «وانتشار».

ـ **وثانيها**: أنكم تقولون: الجنةُ فوقَ السموات السبع، وأن جهنَّمَ تحت الأرَضينَ السبع، وذلك يقدحُ في كرويّة العالَـم.

ـ **وثالثها**: أن الخلق إذا حصلوا في الجنة ـ وهي فوق السماوات ـ لزم حصول الأجسامِ الكائنةِ الفاسدة في حيز الإبداعيات، وإنه مُحالٌ.

ـ **ورابعها**: أنّ بقاءَ الحياة ـ معَ دوام الاحتراق ـ غيرُ معقول.

ـ **وخامسها**: أنّ القرآنَ والأخبار دلّا على أن الله تعالى يُعظم بدنَ المعذَّبين، وذلك ظلمٌ.

ـ **وسادسها**: أنّ الأكلَ والشربَ من غيرِ حصول الأعراض النفسانية من الاستفراغ والاحتقان، والأعراض والأمراض غيرُ معقول.

وعاشرها[1]: أنه لو جاز تكوُّن الإنسانِ لا من أبٍ وأمٍّ لكنّـا نُجوّزُ في كلِّ إنسان نراهُ أن يكون[2] قد تكوَّنَ[3] لا من أبٍ وأمّ، وذلك سفسطةٌ، وإذا لـم يُجزْ ذلك بطلَ القولُ بالإعادة.

وربما قالوا: إنّ تكوُّن الإنسانِ لا بدّ وأن يكون من المنيِّ ودم الطمث فأما[4] من الأجزاء الترابية اليابسة فذلك مُحالٌ معلومٌ امتناعُه بالبديهة، وإذا كان كذلك بطل القولُ بالإعادة.

والجواب:

قوله: إنّكم قد دللتُم على أنَّ التمسُّكَ بظواهر الآيات والأخبار لا يُفيد القطعَ.

---

(١) في (ب) و(ج): «وسابعها».

(٢) في (ب): «نراه أنه».

(٣) في (ج): «نراه أنه قد تكون».

(٤) في (ج): «وأما».

قلنا: فلأجل ذلك لـم نتمسّكْ ـ في هذا الموضع ـ بآيةٍ معيَّنةٍ ولا بحديثٍ معيَّن، وإنما تمسّكنا بما عُلم ضرورةً من دين الأنبياء صلوات الله عليهم من[١] إثباتِ المعاد البدنيّ.

وبهذا خرج الجوابُ عن قوله: إنّ في كتابِ الله آياتٍ كثيرةً دالّةً على التشبيه والقدر؛ لأنا لـم نتمسّك بالآيات حتى يلزمنا الجوابُ عن هذه المعارضة، بل بالأمر المعلومِ ـ بالضرورة ـ من دينهم[٢]، ولم يقُلْ أحدٌ: إنه عُلم من دينهم عليهم السلام ـ بالضرورة ـ قولُهم بالتشبيه والقدر، فظهر الفرقُ.

قوله: هبْ أنهم أثبتوا المعاد البدنيَّ! ولكن إنما أثبتوه لأجل المصلحة.

قلنا: حاصلُ هذا السؤال أنهم كانوا يكذبون ويُلقّنون الناسَ الأشياءَ الباطلة، ويتعصّبون لتقرير الأقوال الباطلة لأجل المصلحة، وذلك من أعظم القوادح فيهم! ولمّا دللنا على صدقِ لهجتهم[٣] ـ فيما مضى ـ سقط هذا الاحتمالُ.

ثم إن سلّمنا أنه يجوز الكذب لأجل المحصلة في الجملة! ولكن في مثل هذا الموضع غيرُ جائزٍ وذلك؛ لأن المقصدَ الأقصى من بعثة الرسل صلوات الله عليهم إرشادُ الخلق إلى المنهج القويم، والطريق[٤] المستقيم، وهدايتُهم إلى ما ينفعُهم في الدارين، فإذا جاؤوا وتعصَّبوا لتقرير المذهب الباطل كان ذلك عكساً للمصلحة التي لأجلها بُعثوا، وذلك غيرُ جائزٍ.

قوله: إنّهم إنما ذكَروا الكلماتِ الـمُشعِرَةَ بالتشبيه والقدَر لهذا الغرض[٥].

---

(١) قوله: «من» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «المعلوم من دينهم بالضرورة».

(٣) في (ج): بياض هنا.

(٤) في (ج): «الصراط».

(٥) في (ج): «العرض».

قلنا: إنّا[١] نُنزّههم عن مثل هذا الغرض الذي ذكرتمُوه، والله تعالى نزّههم عنه في قوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤] ومن المُحال أن يوحيَ اللهُ إليه تعالى إليه الكذبَ[٢] والباطلَ، بل السبب في مجيء هذه المتشابهات[٣] في كلام الله تعالى وكلام رسوله أمورٌ أشَرْنا إلى بعضِها في مسألة النبوة، فلا حاجةَ إلى الإعادة.

قوله: إعادةُ المعدوم موجوداً مُحالٌ.

قلنا: قد بيّـنّا ضعفَ شُبهكم[٤] في هذا الأصل.

قوله: الله تعالى[٥] إذا أعاد زيداً فلا بدَّ من أن يُعيد معه الصفاتِ التي بها تحقّقت شخصيتُه، وتلك الصفات أعراضٌ عُدمت، وإعادةُ المعدوم مُحالٌ.

قلنا: قد أجبنا عن شُبهكم[٦] في امتناع إعادة المعدوم.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن[٧] من المحتمل أن يقال: الإنسانُ هو الأجزاءُ الأصلية التي وُجدت من أول الحياة إلى آخر الممات، ولا شك أنَّ تلك الأجزاءَ قليلةٌ جداً ـ وهي المسمّاة بالروح ـ فعند حضور الموت يأمُرُ اللهُ بالملائكة[٨] بقبض تلك الأجزاء ـ

---

(١) في (ج): «إنما».

(٢) في (ج): «أن يوفى إليهم الكذب».

(٣) في (ج): «المشابهات».

(٤) في (ب) و(ج): «شبهتكم».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «شبهتكم».

(٧) في (ج): «ولكن».

(٨) في (ب) و(ج): «الملائكة».

التي هي الإنسانُ بالحقيقة ـ من غير أن يقع فيها تفرُّقٌ وتبدُّلٌ وتغيُّرٌ[١] في صفاتها، وعلى هذا التقرير[٢] اندفع[٣] الإشكالُ.

قوله: إذا اغتذى[٤] إنسانٌ من إنسان امتنعَ إعادةُ ما لكلٍّ واحدٍ منهما من الأجزاء إليه.

قلنا: قد بيّنّا أن لكلّ إنسانٍ أجزاءً أصليةً هي بالنسبة إلى الأجزاء الأصلية التي للإنسان[٥] أجزاءٌ فاضلة، والواجب عندنا في الإعادة إعادةُ تلك الأجزاء الأصلية[٦]، فسقط المُحالُ الذي ألزمتموه[٧].

وبهذا ظهر الجوابُ عن قولهم: الذي يجب إعادتُه إما أن يكون هو جميعَ الأجزاء التي حصلت له في مدّة عمره، أو الأجزاءَ[٨] الحاضرة عند الموت؛ لأنا بيّنّا قسمًا ثالثاً وهو أن الذي يجبُ إعادته هو الأجزاءُ الأصلية الباقية المستمرةُ من أول تكوُّنه جنباً إلى آخرِ موتِه.

قوله: الدوراتُ الماضيةُ غير متناهية، فتكون الأشخاصُ الماضية غيرَ متناهية، فإعادتُها تتضمّن حصولَ أجسامٍ غيرِ متناهية.

قلنا: دعواكم أن الدوراتِ الماضيةَ والأشخاصَ الماضيةَ غيرُ متناهيةٍ قد[٩] مرّ إبطالُها في مسألة الحدوث.

---

(١) في (ج): «تبدل وتغير وتفرق».
(٢) في (ج): «التقدير».
(٣) زاد في (ج) هنا: «هذا».
(٤) في (ج): «اعتدي».
(٥) في (ج): «لإنسان آخر».
(٦) زاد في (ب) و(ج): «التي له».
(٧) في (ب) و(ج): «التزمتموه».
(٨) في (ج): «والأجزاء».
(٩) في (ج): «فقد».

ثم إن تجاوزنا عن ذلك! ولكن لـم لا يجوزُ أن يقال: إنّ الله تعالى يردُّ[١] بعضَها دون بعضٍ إلى البدن؛ فإنه تعالى فاعلٌ مختارٌ يفعل ما يشاء، ويحكُم ما يريد.

قوله: موضعُ الإعادة إما هذا العالَـم، أو غيرُه.

قلنا: قد بيّـنّا أن وجود عالَـمٍ آخَرَ مُمكنٌ، وأجبنا عن شُبهكم[٢] في ذلك.

قوله[٣]: دلّت الدلائلُ على أنّ القُوى[٤] الجسمانية لا تَقوى على أفعالٍ غيرِ متناهيةٍ.

قلنا: قد أبطلنا هذه القاعدةَ في مسألة العقول بوجوهٍ عدّةٍ أقربُها: أنها منقوضة بالنفوس الفلكية؛ فإنها جسمانيةٌ مع كونها فاعلةً لتحريكاتٍ غيرِ متناهية.

قوله: البدن مركَّبٌ من العناصر الأربعة.

قلنا: هذا ممنوعٌ! بل عندنا البدنُ عبارةٌ عن أجزاءٍ جسمانيةٍ يخلق اللهُ تعالى[٥] فيها صفاتٍ مخصوصةً من الحياة والعلم والقدرة، ولا نقول بالمزاج[٦] والفعل والانفعال أصلاً، فلئن[٧] ادعيتم ذلك طالبناكم بالدلالة القاطعة على صحته.

ثم إن[٨] سلّمنا ذلك! فلا نُسلِّمُ أن تأثير الحرارةِ في الرطوبة لا بُدّ وأن يتأدّى

---

(١) في (ج): «يراد».

(٢) في (ب) و(ج): «شبهتكم».

(٣) زاد في (ج) هنا: «قد».

(٤) في (ج): «القوة».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) كذا في (ج): «ولا نقول بالمزاح»، وفيهما: «ولأنا».

(٧) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٨) في (ج): «ثم لئن».

إلى الموت؛ لاحتمال أن يقال: إنّ القوة الغاذية[١] تُورِدُ من الرطوبات ما تقوم مقامَ ما تحلّل وفني.

لا يقال: إنّ القوة الغاذيةَ[٢] إنما تَقوى على إيراد البدل[٣] عند قوة الحرارة، ثم إن قوة الحرارة يتأدّى[٤] إلى قلة الرطوبة، وقلة الرطوبة يتأدّى[٥] إلى قلة الحرارة؛ لأن الرطوبة الغريزية غذاءُ[٦] الحرارة الغريزية، فإذا قلّت الرطوبةُ قلّ غذاءُ الحرارة، ويلزم من قلة غذاء الحرارة قلةُ الحرارة ويلزم من قلة الحرارة ضعفُ الغازية[٧] وكثرةُ الرطوبات الغريبة، ولا يزال يستمرُّ هذا الضعفُ والنقصانُ وازديادُ الرطوبات الغريبة إلى أن ينتهي الموت[٨].

لأنا نقول: هذا ضعيفٌ؛ لأن ضعفَ الغاذية[٩] عن إيراد المثل يتوقّف على ضعف الحرارة، وضعف الحرارة يتوقف على أن لا يحصل من الرطوبات ما يساوي المتحلّلَ منها، وعدَم حصولِ مثل ما تحلَّلَ متوقِّفٌ[١٠] على ضعف الغاذية[١١]، فيلزم توقُّف الشيء على نفسه، أو على ما هو متوقف عليه، وإنه باطلٌ.

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «الغاذية»، وفي (أ): «الغازية».

(٢) كذا في (ب): «الغاذية»، وفي (أ): «الغازية».

(٣) في (ج): «لاحتمال أن يقال إن القوة الغادية إنما تقوى على إيراد البدل عند قوة الحرارة بالرطوبات ما يقوم مقام ما تحلل وفني لا يقال إن القوة الغادية إنما تقوى على إيراد البدل».

(٤) في (ج): «تتأدى».

(٥) في (ج): «تتأدى».

(٦) في (ب) و(ج): «تمد».

(٧) في (ب) و(ج): «الغادية».

(٨) في (ب) و(ج): «إلى الموت».

(٩) كذا في (ج): «الغاذية»، وفيهما: «الغازية».

(١٠) في (ج): «يتوقف».

(١١) كذا في (ج): «الغاذية»، وفيهما: «الغازية».

قوله: تمييزُ[١] أجزاءِ كلِّ بدنٍ عن أجزاء البدن الآخَر لا يحصل إلا إذا كان الله تعالى عالماً بالجزئيات.

قلنا: وقد[٢] دللنا ـ بالأدلة القاطعة ـ على صحّة هذا الأصل.

قوله: المعادُ غيرُ معقولٍ على الوجه الذي جاءت الرسلُ به[٣] عليهم السلام.

قلنا: لا نُسلِّمُ.

قوله: لأنهم أخبَروا عن انخراق السماوات[٤] وانتثار[٥] الكواكب.

قلنا: قد دللنا على إمكان[٦] ذلك.

قوله: إنّ دوامَ الحياة[٧] مع دوام الاحتراق غيُر معقول.

قلنا: ليست البنيةُ ولا اعتدالُ[٨] المزاج عندنا شرطاً للحياة[٩] ـ على ما مرّ تقريره ـ فسقط عنا هذا السؤال.

وحكى الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[١٠] أن واحداً من مُنكري الحشر أوردَ عليه هذا الشّكّ، فأجابه الأستاذ بأن قال: إنّ مثلَ هذه الحالة موجودةٌ[١١] فيما بيننا،

---

(١) في (ج): «تمييز».

(٢) في (ب) و(ج): «قد».

(٣) في (ج): «به الرسل».

(٤) في (ج): «السموات».

(٥) في (ب) و(ج): «وانتشار».

(٦) زاد في (ب) و(ج): «كل».

(٧) قوله: «الحياة» زيادة من (ب)، وفي (ج): «الحيات».

(٨) في (ج): «واعتدال».

(٩) في (ج): «للحيات».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رحمه الله» ورمز لها بـ«رح».

(١١) في (ج): «موجود».

وذلك لأن الأطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتتهرّأ فيها بحيث[١] لا يحصل مثل ذلك الانطباخ إذا جُعل في القِدْر! والطبخُ إنما يكون بالحرارة، فدلّ ذلك على أنّ حرارة المعدة أقوى من حرارة القِدر التي[٢] تغلي أو تكون[٣] قريبةً منها، ثم إنا لا نتألم بهذه الحرارة! بل لو تناقصت هذه الحرارةُ لظهر من الألم ما لا يُمكن وصفُه، فإذا جاز أن لا تكونَ[٤] الحرارةُ القوية مؤلمةً فلأن يجوزَ بقاءُ الحياة معها كان أولى.

وأيضاً: فجالينوس حكى أنه شقَّ بطن حيوانٍ معافصةً[٥]، وأدخل اليدَ فيه وجعل أصبعَهُ في قلبه، فما قدر على[٦] إمساك الإصبع فيه من شدّة حرارة القلب.

وأيضاً فإنا نرى من الحيوانات ما لا يتألّـمُ بالنار مثل النعامة؛ فإنها تبلع الحديد المحمى، والسمندل؛ فإنه يعيش في النار.

ونرى أيضاً الدودةَ العظيمة تتولد في مواضع الثلوج العظيمة، فدلّتنا[٧] هذه الأشياء على أن شدّة الحر والبرد لا تُنافي الحياةَ.

قوله: دلّ القرآن والأخبار على أنه تعالى[٨] يزيدُ في أجزاء المعذَّبين ويُعذِّبهُا، وذلك ظلمٌ.

قلنا: قد بيّـنّا أنَّ الظلمَ من الله تعالى مُحالٌ، وأنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد.

---

(١) في (ج): «بحسب».
(٢) في (ج): «الذي».
(٣) في (ب) و(ج): «يغلي أو كونه».
(٤) في (ج): «يكون».
(٥) في (ج): «مغافصة».
(٦) قوله: «على» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «فدلنا».
(٨) في (ج): «على أن الله تعالى».

قوله: خلوُّ البدن عن الأعراض، والأمراض مُحالٌ.

قلنا: لا نُسلِّمُ! فإنا لا نعتبر المزاجَ في الحياة.

وإن[١] سلّمنا ذلك! ولكن من الجائز أن يقال: إنّه كلما حدث سببٌ يقتضي حصولَ عرضٍ أو مرض؛ فإن الله تعالى يُزيل ذلك السببَ المؤلِـمَ عنهم بفضلِهِ ورحمته، جعلنا الله تعالى[٢] وجميع المسلمين فيها[٣].

قوله: الأبدان الحيوانية إنما تتكوّن[٤] من الوالدَين، وعند اعتدال المزاج.

قلنا: قد سبق إبطالُ الأول في مسألة النبوة، وإبطالُ الثاني في مسألة البينة، فهذا إتمامُ[٥] الكلام في هذا الدليل.

وأما الدلالة على وجوب الإعادة عن العدم:

فإن قلنا: الإنسانُ ليس هو هذه البنية، بل هي[٦] الأجزاءُ الباقية من أول الحياة إلى آخرها، وإنها أجزاءٌ قليلةٌ متساوية في الأعضاء، وإن الله تعالى يأمرُ بقبضها من غير وقوعِ تفرُّق فيها؛ لـم يجب القطع[٧] بذلك.

فإنا[٨] بيّـنّا أنّ إعادةَ الشخص لا تحصلُ[٩] إلا بإعادة صفاته التي بها تشخصت،

---

(١) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «منهم».

(٤) في (ب) و(ج): «لا تتكون إلا».

(٥) في (ج): «تمام».

(٦) في (ب) و(ج): «هو».

(٧) زاد في (ج) هنا: «بإعادة المعدوم وإن قلنا الإنسان هو هذه البنية وجب القطع بها».

(٨) في (ج): «لأنا».

(٩) في (ج): «يحصل».

وتلك[١] الصفاتُ أعراضٌ قد عُدمت وزالت، فلولا صحةُ إعادة المعدوم وإلا لامتنعَت إعادةُ الشخص المعيَّن.

واعلمْ أنَّ المتكلِّمين[٢] اختلفوا في الأمور التي بها تتعين[٣] ذاتُ كلِّ شخصٍ على خصوصِه[٤]، فزعم بعضُهم أنها هي التخطيطُ والشكل[٥]، واعلم أن هذا باطل طرداً وعكساً:

أما الطرد؛ فلأنه تعالى قادرٌ على أن يخلق إنساناً آخَرَ بحيث لا يتميّز شكلُه ولا تخطيطُه عن شكلِ زيدٍ[٦] وتخطيطِه، ففي هذه الصورة قد اشتَركا في الشَّكل والتخطيط مع اختلافهما في التعيُّن، فإنّ[٧] كلَّ واحدٍ منهما مخالِفٌ للآخَر في تعيُّنه.

وأما العكسُ؛ فلأنَّ الحيوانات قد تختلفُ صورُها وأشكالُها مع أنَّ تعيُّناتِها[٨] تكون باقيةً ألا ترى أنَّ جبريلَ عليه السلام[٩] قد كان يظهرُ في صورة دحية الكلبي رضي الله عنه[١٠]؟ والجنّ قد يتشكّلون بأشكال مختلفة، والله تعالى قد مسخَ أقواماً، والمسخ عبارةٌ عن تبديل الصُّوَر مع بقاء[١١] الهوية.

---

(١) في (ج): «وذلك».

(٢) زاد في (ج) هنا: «قد».

(٣) في (ج): «تعين».

(٤) في (ج): «خصوصية».

(٥) في (ب) و(ج): «الشكل والتخطيط».

(٦) قوله: «زيد» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «مع أن».

(٨) في (ب) و(ج): «أنها بعينها».

(٩) في (ج): «ع. م».

(١٠) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج) ورمز لها بـ«رض».

وهذا الحديث أخرجه النسائي في سننه من حديث متى الساعة، كتاب الإيمان، باب صفة الإيمان (٤٩٩١).

(١١) بعدها بياض.

وللمتكلّمين وجوه أُخَرُ[١] أضعفُ من هذا الوجه، والأولى[٢] أن نَكِلَ معرفةَ ذلك إلى الله تعالى.

وأما الدلالة على الإعادة بمعنى[٣] الجمع؛ فلأن الله تعالى جمع تلك الأجزاءَ وخلق فيها الحياةَ وقادريّتُهُ تعالى باقيةٌ مُنزَّهةٌ عن التغيُّر، وقابلية تلك[٤] الأجزاءِ لهذه الأحكام حُكمٌ لازمٌ[٥] لِماهيّاتها، ومتى كانت القادريةُ والقابليةُ باقيتَين كان الأثرُ مُمكناً؛ فإذن صيرورةُ تلك الأجزاء حيةً بعد أن صارت ميتةً ممكنةٌ قطعاً.

المسألة الثانية: في معاد النفس والبدن جميعاً:

اعلَمْ أن جَمْعاً من المسلمين ـ لـما صعُب عليهم تقريرُ[٦] المعاد البدني على الوجه الذي لخّصناهُ وأرادوا تقريرَ ما جاءت به الأنبياءُ صلوات الله عليهم[٧] من أمر الحشر والنشر ـ سلكوا في ذلك منهجاً آخرَ، وهو أنهم أثبتوا النفْسَ الناطقة، وزعموا أنها هي الإنسان بالحقيقة، وهي[٨] المكلَّفُ، والمطيع والعاصي، والـمُثاب والمعاقَب، وأنّ البدن يجري مجرى الآلة[٩]، زعموا[١٠] أنها باقيةٌ بعدَ فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حَشْر الخلائقِ خلقَ لكلِّ واحدٍ من هذه الأرواح بدَناً وردَّهُ إليه.

---

(١) قوله: «أخر» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «الأولى».

(٣) في (ب) و(ج): «بمعنى»، وفي (ج): «يعني».

(٤) في (ب) و(ج): «هذه».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «لها».

(٦) في (ج): «تقدير».

(٧) في (ج): «الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم أجمعين».

(٨) في (ج): «فهي».

(٩) في (ج): «آلة لها».

(١٠) في (ب) و(ج): «وزعموا».

وهذا مذهبُ جمهورِ النصارى والتناسخية، وكثيرٍ من علماء الإسلام مثل أبي الحسين الحليمي، والإمام الغزالي[١]، وأبي القاسم الراغب، وأبي زيد الدبوسي[٢]، ومعمر من قدماء المتكلمين، وابن الهيصم[٣] من الكرامية، وكثير من الصوفية، وجمهور الإخبارية من الرافضة.

إلا أن الفرقَ بين قول أهل الإسلام والتناسخية في ذلك[٤] من وجهين:

أحدهما: أن المسلمين يقولون: إنّ الله تعالى إنّما يردُّ الأرواحَ إلى الأبدان لا في هذا العالَـم بل في الدار الآخرة، والتناسخية[٥] يقولون: إنّه تعالى[٦] يردُّها إلى الأبدان في هذه الدار، ويُنكرون الدارَ الآخرةَ والجنةَ والنار.

وثانيهما: أن المسلمين يُثبتون حدوثَ هذه الأرواح، والتناسخيةُ يُثبتون قِدَمَها.

وإنما نبّهنا على هذا الفرق؛ لأنه يغلُبُ على الطباع العامية أنه لـما كان هذا المذهبُ مما ذهبت التناسخية والنصارى إليه وجب أن يكون باطلاً وكُفراً، ولا يعلمون أنه ليس كلُّ ما ذهب إليه كافرٌ وجب أن يكون كفراً.

---

(١) في (ج): «مثل الإمام الغزالي وأبي الحسين الحليمي».

(٢) هو الفقيه أبو زيد عبد الله بن عمر الدبوسّي الحنفي، من كبار أصحاب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، من أشهر مصنفاته «الأسرار»، و «تقويم الأدلة»، توفي سنة ٤٣٠هـ.

ترجمته في: «وفيات الأعيان» (٣: ٤٨)، و«الجواهر المضية في تراجم الحنفية» للقرشي (٢: ٢٥٢).

(٣) هو شيخ الكرامية أبو عبدالله محمد بن الهيصم، كان في زمانه رأس طائفته الكرامية، وليس للكرامية مثله في الكلام والنظر، وهو الذي ناظره ابن فورك بحضرة السلطان محمود بن سبكتكين.

ترجمته في: «وفيات الأعيان» (٥: ١١٢)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٧: ١٥٩).

(٤) قوله: «في ذلك» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «وأهل التناسخ».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

فالنصرانيُّ إنما كفر؛ لقوله[١] بالتثليث لا لقوله[٢] بهذا المذهب، والتناسخيُّ إنما كفر بإنكاره[٣] القيامة والجنة والنار لا بقوله[٤]: إنّ الحشر عبارةٌ عن ردِّ النفوس إلى الأبدان.

فإن القولَ بإثبات هذه النفوس لا يلزَمُ منه رفعُ أصلٍ من أصول الدين، ولا إبطالُ قاعدةٍ من قواعد الشرع[٥]، بل القولُ بها[٦] مما يزيد[٧] الدينَ وينصُره! ألا ترى أنه لو صحّ القولُ بها لكان ذلك طريقاً آخَرَ[٨] في تقرير إمكانِ ما أخبرت[٩] به الأنبياءُ صلوات الله عليهم؟[١٠] ومعلومٌ أن ما يلزمه[١١] تقريرُ[١٢] قولِ الأنبياء عليهم السلام فإنه يكون نصرةً للدين لا قدحاً فيه.

وإذ[١٣] عرفتَ هذه المقدمة فنقول: إنّ تقرير[١٤] حشِر الأجساد على هذا الطريق يستدعي النظرَ في ثلاثةِ[١٥] مقاماتٍ:

---

(١) في (ج): «فالنصارى إنما كفروا لقولهم».
(٢) في (ج): «لقولهم».
(٣) في (ج): «كفرناه لإنكاره».
(٤) في (ج): «لقوله».
(٥) في (ب) و(ج): «الشريعة».
(٦) في (ب) و(ج): «بهما».
(٧) في (ج): «يؤيد».
(٨) في (ج): «أخرى».
(٩) في (ج): «اخترت».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «عنه».
(١١) في (ب) و(ج): «يلزم منه».
(١٢) في (ج): «تقدير».
(١٣) في (ج): «فإذا».
(١٤) في (ج): «تقدير».
(١٥) في (ج): «ثلاث».

أحدها: إثباتُ النفس، **وثانيها**: بقاؤها[١]، **وثالثها**: صحةُ إعادتها إلى البدن.

ونحن في هذه المقامات[٢] بين طريقين:

إما أن نحاول الجزمَ بصحة ذلك، أو نكتفي بالترديد.

فإن حاولنا الجزمَ بصحّته وجب علينا الدلالةُ على أحقيّةِ[٣] هذه المقامات الثلاثة إما بدلالةٍ عقليةٍ أو سمعيةٍ.

وأما الطريقة الترديدية فهي أن نقول: الصادقون أخبَروا عن القيامة والحشر والنشر، فإن كان الحشر البدني وحدَه معقولاً[٤] ممكناً فقد حصل الغرضُ، وإلا وجب القطعُ بإثبات الأنفُس[٥] وبقائها وعَودِها[٦] إلى الأبدان؛ إذ ما[٧] لا طريقَ إلى تصحيحِ قول الصادق إلا بصحّته[٨] وجب القطعُ بكونه صحيحاً.

فأما الوجوه العقلية المذكورةُ في إثبات النفوس الناطقة وإثباتِ بقائها فهي التي حكيناها عن[٩] الفلاسفة وتكلّمنا عليها.

وأما الوجه العقليُّ الذي[١٠] يُذكَرُ[١١] في وجوب الحشر والنشر، فهو الذي

---

(١) في (ج): «إثبات بقائها».

(٢) في (ج): «في هذا المسلك».

(٣) في (ج): «حقيقة».

(٤) في (ج): «مفعولاً».

(٥) في (ج): «النفس».

(٦) في (ج): «دعواها».

(٧) في (ج): «أو ما».

(٨) في (ب): «صحته».

(٩) في (ج): «من».

(١٠) قوله: «الذي» زيادة من (ب) و(ج).

(١١) في (ج): «نذكر».

يذكرهُ[١] المعتزلةُ من أنه لو لـم يكُن كذلك؛ لزم أن يكون الله[٢] تعالى ظالِـمًا بتكليفِهِ إيّانا الأفعالَ الشاقة، وإنزالِه علينا المشاقَّ، وهو بناءً على الحُسن والقُبح، وقد عرفتَ ضعْفَه.

وأما الأدلة النقلية في إثبات هذه المقامات الثلاثة، فالناس ـ وإن أكثروا فيها ـ لكني بعدُ ما عثرتُ على دليل[٣] نصيٍّ على البحث المستقصي! وإذا[٤] ثبت ذلكَ فالأَولى أن نقنعَ بالطريقة الترديدية.

وأما الفلاسفةُ فإنهم اعترفوا بوجود الأنفُس وبقائها، ولكنّهم أحالوا عَودَها إلى الأبدان، وتعلَّقوا في ذلك بخمسة أمور[٥]:

أولها: أن قالوا: دلّت الدلالةُ[٦] على حدوث النفوس الناطقة، ودلّت الدلالةُ[٧] على أنّ علّةَ وجودها عقلٌ مجرَّدٌ أزليٌّ، والعلة ـ إذا كانت قديمة ـ لـم يكن المعلول مُحدَثاً إلا لتوقُّف حدوثه عنها على حصولِ شرطٍ، وذلك الشرطُ إنما هو حدوثُ المزاج المستعدِّ لقَبول تلك النفس الناطقة.

فمتى حدث بدَنٌ وجب أن تحدُثَ[٨] نفْسٌ ناطقةٌ عن ذلك العقل المفارقِ[٩] متعلّقةٌ بذلك المزاج، فلو تعلّقت نفسٌ أخرى به ـ على سبيل التناسُخ ـ لزم تعلُّق نفْسَين

---

(١) في (ج): «تذكره».

(٢) في (ج): «الإله».

(٣) زاد في (ج) هنا: «القوي».

(٤) في (ب) و(ج): «فإذا».

(٥) في (ج): «بأمور».

(٦) في (ج): «الدلالة قد دلت».

(٧) قوله: «الدلالة» سقط من (ج).

(٨) في (ب) و(ج): «يحدث».

(٩) في (ج): «المقارن».

ببدنٍ واحدٍ، وإنه مُحالٌ؛ لأن كل إنسان فإنما[١] يجد نفسَهُ نفساً واحدة لا نفْسَين، فثبت أن التناسخ محُالٌ.

وثانيها: أنّ النفس إذا فارقتِ البدنَ فلو أمكن ـ بعد ذلك ـ تعلُّقها ببدنٍ آخَرَ لبقيت في زمانِ الفترة مُعطَّلةً، ولا مُعطّل في الطبيعة.

وثالثها: أنّ الدوراتِ الماضيةَ غيرُ متناهيةٍ، فالأبدانُ الماضيةُ غيرُ متناهيةٍ، فالنفوس التي حدثت فيما مضى غيرُ متناهية، والنفوس يمتنع عدمُها، فالنفوس الناطقةُ الموجودةُ الآن غيرُ متناهية، فلو ردَّها الله تعالى إلى الأبدان لزم أن يخلقَ أبداناً غيرَ متناهيةٍ، فيحصل هناك أجسامٌ غيرُ متناهية، وإنه مُحالٌ.

ورابعها: أنّ الغرض من تعلُّق النفس بالبدن أن يكون آلةً لها في اكتسابِها الكمالاتِ، فإذا حصلت تلك الكمالاتُ[٢] كان وجودُ الآلة بعد ذلك كلًّا ووبالًا، كما أنّ الغرضَ من المركوبِ الوصولُ إلى المحبوب، وبعد الوصول يكون وبالاً على صاحبِه، ويكون مُنغِّصاً[٣] لكمال اللذّة، ومُنقصاً للبهجة والسعادة، فالإعادة غيرُ لائقةٍ بحُكمه الحكيم تعالى[٤].

وخامسها: أنّ النفس بعد خروجها من البدن تكون خارجةً من ظلمة البدن وكثافتِهِ وضيقِهِ[٥] وأنواع عوارضِه المؤلِـمة لها إلى ضياء التجرُّد ولطافتِهِ وفسحةِ الوجود والبراءةِ عن[٦] العوارض المؤلِـمة؛ فيكون التذاذُها بهذا الخلاص أشدَّ

---

(١) في (ج): «قائماً».

(٢) قوله: «فإذا حصلت تلك الكمالات» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «منقصاً».

(٤) في (ج): «بحكمة الله تعالى».

(٥) في (ج): «وضيقه وكثافته»، وفي (أ) و(ب): «وضيقة». وصوابها ما أثبتناه.

(٦) في (ب) و(ج): «من».

من التذاذ الإنسان بالخروج من الحبسِ الضيّق، وكما[١] أن مَن خرَجَ عن[٢] الحبس الضيق[٣] لا يعودُ إليه، فكذا هنا[٤].

والجواب عما ذكروه أولاً: أنا لا[٥] نُسلّم أنّ النفسَ الناطقة حادثةٌ، وقد سبق اعتراضُنا على حجتكم في إثبات ذلك.

وإن سلّمنا حدوثَها! ولكن لا نُسلِّمُ[٦] أن المُحدِثَ لها جوهرٌ عقليٌّ مفارقٌ، بل المحدثُ لها هو الله تعالى القادر المختار الذي يفعل ما يشاء، ويحكُمُ ما يريد.

وإن[٧] سلّمنا حدوثَها عن الموجب! فلم لا يجوزُ أن يتعلّق بذلك البدن نفسان.

قوله: لأن كلَّ إنسان يجِدِ نفسَهُ نفساً واحدة لا نفسَين.

قلنا: الذي يُدرك نفسَهُ هو جوهرُ النفس، وكلُّ واحدٍ من النفسَين شيءٌ واحد، فلا جرَمَ كلُّ واحدٍ منهما يجدُ نفسَهُ شيئاً واحداً، وذلك لا يمنع من تعلُّق النفسَين ببدنٍ واحد.

والجواب عما[٨] ذكروه ثانياً: أنّ قولكم: «لا معطّل في الطبيعة» مقدِّمة تستعملونها[٩] في مواضعَ عدةٍ، ولكنها مجُمَلة.

---

(١) في (ج): «فكما».

(٢) في (ج): «من».

(٣) قوله: «وكما أن من خرج عن الحبس الضيق» سقط من (ب).

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «لا»، وليست في (أ).

(٦) في (ج): «فلا نسلم».

(٧) في (ج): «ولئن».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «عما»، وفي (أ): «ما».

(٩) كذا في (ب) و(ج): «تستعملونها»، وفي (أ): «يستعملونها».

فإن أردتُم بها هنا[١] أنّ النفس بعدَ مفارقتها عن البدن لا يجوز أن تبقى غيرَ متعلّقةٍ ببدنٍ أصلاً مدةً، ثم إنها تتعلّقُ بالبدن مرّةً أخرى، فهذا هو محلُّ النزاع، فلم قلتُم: إنّه[٢] غيرُ جائزٍ وإن أردتُم بها[٣] شيئا آخَرَ، فاذكُروه لنتكلَّم عليه.

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أنّ أكثرَ تلك المقدِّماتِ قد مرَّ إبطالُها، فلا نُسلِّمُ أن الدورات الماضية غير متناهية.

وإن[٤] سلّمنا ذلك! فلا نُسلِّمُ أنّ الأبدانَ الماضيةَ غير متناهية.

وإن[٥] سلّمنا ذلك! فلا نُسلِّمُ أنّ النفوسَ الماضية غيرُ متناهية؛ لاحتمال التناسخ.

وإن[٦] سلّمنا ذلك! فلا نُسلِّمُ أن النفوس يمتنع عدمُها بعد حدوثها، فإنا قد دللنا على أن كلّ مُحدَثٍ، فإنه يصحُّ العدمُ عليه.

والجواب عما ذكروه رابعاً: أنا لا نُسلِّمُ أنَّ البدنَ على الإطلاق وبالُه[٧] على النفس، بل البدن الذي يكون سليماً عن الآفات مِن كلِّ الوجوه على الوجه الذي أخبرَت عنه الأنبياءُ صلوات الله عليهم[٨] يكون سبباً لزيادة الالتذاذ وكمال الابتهاج، وإذا كانت الأبدانُ كذلك لـم يكُن بالنفوس حاجةٌ إلى تدبيرها، فيُمكنها الانغماسُ في لذّاتِها العقلية تارةً، والاستيفاءُ[٩] من اللذّات الحسّيّة أخرى، ومعلومٌ أنّ الجمعَ بيَن

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٢) في (ج): «بأنه».
(٣) في (ج): «به».
(٤) في (ب) و(ج): «ولئن».
(٥) في (ج): «ولئن».
(٦) في (ج): «ولئن».
(٧) في (ب) و(ج): «وبال».
(٨) زاد في (ج) هنا: «أجمعين».
(٩) في (ب) و(ج): «والاستغناء».

السعادتين أقوى من الاقتصار على أحدَيهما، وهذا هو الجوابُ ـ بعينه ـ عما ذكروه في الوجه الخامس، وبالله التوفيق[١].

المسألة الثالثة: في اللذة العقلية والألم العقلي:

اتفقت الفلاسفةُ على إثباتهما، واحتجوا أنّ[٢] اللذةَ إدراكُ الملائم، وإدراك الملائم حاصلٌ للنفس بعدَ مُفارَقتها عن البدن، فاللذةُ حاصلةٌ لها بعدَ مفارقتها عن البدن.

قالوا: ونَعني بالملائم: ما يتضمّنُ كمالَ ذاتِ الشيء، أو كمالَ حالٍ من أحواله.

وإنما قلنا: إنّ اللذةَ إدراكُ الملائم؛ لوجوه ثلاثة[٣]:

أما أولاً: فلأنه[٤] حدُّها وحقيقتها.

وأما ثانياً: فلأنّ الاستقراءَ يُصحّحُ ذلك؛ فإن الألوانَ لـما كانت ملائمةً للقوة الباصرة لا جرَمَ كان إدراكُها لها لذةً، وتناول الأطعمة لـما كان ملائماً للشهوة لا جرمَ كان إدراكُها لها لذّةً، وكذا القول في الانتقام للغضب، واستحضار الأشباح للخيال.

وأما ثالثاً: فلأن اللذة لو كانت مغايرةً لهذا الإدراك لصحَّ[٥] حصولُ أحدِهما مع عدم الثاني، وإلا لزم الدور، لكن ذلك غيرُ حاصلٍ، فعلمنا فسادَ القول بهذه المغايَرة.

وإنما قلنا: إنّ إدراك الملائم حاصلٌ للنفس بعد مفارقتها عن البدن؛ لأن الملائمَ لجوهر النفس هو أن ينتقش بصُور جميع الموجودات انتقاشاً كُلّيّاً مجرّدًا[٦] عن العوارض

---

(١) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «واحتجوا بأن قالوا».

(٣) قوله: «لوجوه ثلاثة» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «فلأن هذا».

(٥) في (ج): «يصح».

(٦) في (ب) غير واضحة، وكأنها: «بمجرداً»، وفي (ج): «انتقاشًا كاملاً كليًا مجردًا».

الغريبة، وهذا المعنى حاصلٌ لها[١] بعد المفارقة[٢]؛ لأن الكلام في النفس التي اكتسبَت العلوم في الدنيا، وقد دللنا على بقاء النفسِ وبقاء علومِها بعد مفارقتها عن البدن، فثبت أنّ إدراكَ الملائم حاصلٌ لها بعد مُفارَقتها عن البدن، فثبت أن اللذة حاصلةٌ لها بعد المفارقة. هذا حاصلُ استدلالِهم على هذا المطلوب.

ثم إنهم بعد ذلك بيّنوا أنّ اللذّة العقليةَ أقوى من اللذة الجسمانية بأن قالوا: لـما كانت اللذّةُ عبارةً عن إدراك الملائم وجب أن يقال: إنّه كلما كان الإدراكُ أشدَّ وأتمَّ وكان المدرَكُ أكملَ وأجمل[٣]؛ وجب أن تكون اللذةُ أقوى.

ومعلومٌ أن الإدراك العقليَّ أقوى[٤] من الإدراك الحسّيّ؛ لأن الحسَّ لا يُدرك إلا ظاهر المحسوس، وأما العقلُ فإنه يُدرك من المعقول ظاهرَه وباطنَه؛ فإن يميز بين ما يُشاركُه فيه غيرُه وبين ما لا يُشاركه فيه غيرُه ويميز بين ذاتيّاته وعرضيّاته، ومُدرَكاتُ العقل أكملُ من مُدرَكات الحسّ؛ لأن مُدرَكات العقل هو ذاتُ الله تعالى، وصفاتُه، والجواهر العقلية المُجرَّدة، والماهيات الكُلّيّة المبرَّأة عن[٥] جميع اللواحق والعوارض، ومعلومٌ أن هذه الأشياءَ أشرفُ من مُدرَكات الحواسّ، بل لا نسبةَ بينهما في الشرف! فنسبةُ اللذّة العقليّة إلى اللذّة الحسّيّة كنسبة الإدراكَين والمدرَكَين[٦].

هذا ملخَّصُ قولهم، وهو ضعيف جداً؛ لأنه لا يُمكنهم بيانُ أنّ اللذةَ نفسُ إدراكِ الملائم! ومتى لـم يُمكنْهم ذلك لـم يُمكنهم إثباتُ اللذة النفسانية؛ فلنُقرِّرْ هذَين المقامَين:

---

(١) في (ب) و(ج): «حاصل للنفس».

(٢) في (ج): «بعد مفارقتها عن البدن».

(٣) في (ج): «أجمل وأكمل».

(٤) زاد في (ج) هنا: «وأتم».

(٥) في (ب) و(ج): «من».

(٦) في (ج): «والدركين».

أما **المقام الأول**، فنقول: ما الدليل على أنّ اللذةَ نفسُ[١] هذا الإدراك؟

قوله: لأنا[٢] نجدها بذلك[٣].

قلنا: قد بيّـنّا ـ في مسألةِ استحالة اللذة والألم على الله تعالى ـ أنّ اللذةَ والألم لا يُمكن تحديدُهما؛ لأنهما أظهر الأحوال التي يجدها الحيُّ من نفسِه، وما يكون كذلك لا يُمكن تحديدُه.

نعم[٤]! لا نزاعَ في إطلاق اسم اللذة على إدراك الملائم، ولكنا[٥] نقول: إنّا نجدُ من أنفسنا حالةً مخصوصةً عند تناول الطعام والشراب وفعل الوِقاع، ونعلم أيضاً أنا قد أحسَسنا بتلك المحسوسات، لكنّا لا نعلم أن تلكَ الحالةَ المخصوصةَ ـ التي يعبّر عنها باللذة ـ هل هي نفس إحساسنا بتلك المحسوسات، أو هي مغايرة لإحساسنا بها؟ وهذا احتمال لا يُمكنُ دفعُه إلا بالبرهان، فعلِمنا أن مجرَّدَ قولهم: «إنا نجد اللذّةَ بإدراك الملائم» لا يكفي في القطع بأن الحالةَ الطيبةَ التي نجدها من أنفسنا عند الأكل والشرب والوِقاع هل هي نفسُ إدراكِنا لتلك المحسوسات أم لا؟

قوله: لو كان إدراكُ الملائم مغايراً للّذّة لصحّ حصولُ أحدهما دونَ الآخَر، وإلا لزم الدورُ.

قلنا: ولم قلتُم: إنّه يمتنعُ انفكاكُ أحدِهما عن الآخَر؟ أما أنه قد يُوجد إدراكُ الملائم دونَ اللذة فلوجهين:

---

(١) في (ب) و(ج): «اللذة ليست إلا».

(٢) في (ب) و(ج): «قوله: إنا لا».

(٣) في (ج): «كذلك».

(٤) في (ج): «بلى».

(٥) في (ج): «ولكن».

ـ **أولهما**[١]: أن نقول: إدراكُ النفس للمعقولات والمجرَّدات إما أن يكون إدراكاً لِـما يُلائم[٢] النفسَ، أو لا يكون.

فإن لـم يكن ذلك إدراكاً للمُلائم لـم يلزَمْ من كونِ النفس بعد المفارَقة مُدركةً للمجرَّدات حصولُ اللذة لها، وحينئذ يبطُلُ أصلُ دليلهم.

وإن كان ذلك إدراكاً للملائم فنحن نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ النفسَ حين ما تكون في البدن فإنها قد لا تلتذُّ بشيءٍ من معقولاتها أصلاً، فهنا[٣] قد حصل إدراكُ الملائم مع عدم اللذة.

واعتذارُهم عن ذلك ـ بأن اللذّة إنما لـم تحصل؛ لانغماس النفس في تدبير البدن، كما أن العضو الخدر[٤] لا يتألم بالاحتراق؛ لبطلان حسِّه ـ اعتذارٌ لا يدفَعُ إشكالَنا عليهم؛ لأن الذي ذكروه إنما يصحُّ إذا جُعل إدراكُ الملائم سبباً للذة.

فحينئذ يقال: المعلولُ إنما تخلَّفَ[٥] عن العلة لمانعٍ، فأما مَن جعَلَ اللذةَ نفسَ إدراك الملائم لـم ينفعْهُ هذا العذر؛ لأن المانعَ لا يجوز أن يمنعَ عن حصولِ الشيء عند حصوله، فثبت أنَّ هذا العذرَ مما يُقوّي قولَنا: إن اللذة مغايرةٌ لنفس إدراك الملائم.

ـ **وثانيهما**: أن الطريق إلى بيان أنه متى حصل إدراكُ الملائم فلا بُدّ وأن تحصل اللذة ليس إلا الاستقراء، وأنه لا يُفيد العلمَ! فلعلَّ من الأشياء ما يكون مُلائماً، ثم إنه لا يحصل اللذة عند إدراكه، والرجوعُ[٦] في تصحيحِ مثل هذه القضية إلى تجارب الأطباء مما لا يُسمن ولا يُغني من جوع.

---

(١) في (ب) و(ج): «أحدهما».

(٢) في (ج): «الملائم».

(٣) في (ب) و(ج): «وهاهنا».

(٤) في (ج): «الحذر».

(٥) في (ج): «تتخلف».

(٦) في (ج): «والمرجوع».

وأما أنه قد تحصل[١] اللذة مع عدم إدراك الملائم؛ فلأنَّ المريضَ قد يستلذُّ ما[٢] يضرُّه.

لا يُقال: كلُّ لذيذٍ نافعٌ، وإنما حصلت المضرّة لأجل ثوَران أخلاطٍ رديئةٍ، أو لوجوه أخرى.

لأنا نقول: إنّما يجب إسنادُ المضرّة إلى أمورٍ أُخرَ سوى ذلك المطعوم[٣] اللذيذ لو ثبتَ لنا ببرهانٍ قاطعٍ أن كلَّ لذيذٍ ملائمٌ، حتى إنا إذا رأينا لذيذاً مُضرّاً، فحينئذٍ نقطع[٤] بأن تلك المضرة إنما حصلت من أسبابٍ أُخَر.

فأما إذا كان علمُنا بأن كلَّ لذيذٍ ملائم لـم يحصُل إلا بالاستقراء، ثم رأينا ـ عند الاستقراء ـ بعضَ الملذّات مُضرّةً[٥] لـم يُمكنّا أن نقطعَ أن[٦] المضّرةَ[٧] جاءت من الملذّ[٨] أو من غيره، فحينئذٍ لا يُمكننا القطعُ بأنَّ كلَّ لذيذٍ مُلائم.

ثم إن سلّمنا أنّ اللذّة لا توجد[٩] فينا بدون إدراك الملائم، وأنّ إدراك الملائم لا يُوجد فينا[١٠] بدون اللذة! ولكن ذلك لا يقتضي أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما نفسَ الآخر.

ألا ترى أن الإضافيَّين لا يُوجَدان إلّا معاً في الذهن والخارج، وكذلك الخاصّةُ

---

(١) في (ج): «يحصل».

(٢) في (ج): «بما».

(٣) في (ب) و(ج): «الطعوم».

(٤) في (ج): «يقطع».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «مضرة»، وفي (أ): «مضراً».

(٦) في (ب) و(ج): «بأن».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «إنما».

(٨) في (ب) و(ج): «اللذات».

(٩) في (ج): «يوجد».

(١٠) قوله: «فينا» سقط من (ج).

المساويةُ للماهية لا تُوجد هي بدون الماهية، ولا الماهيةُ بدونها؟ بل الفصلُ المقوِّمُ للنوع لا يُوجد هو بدون النوع، ولا النوع بدونه! وذلك لا يقتضي أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما عينَ الآخَر، فكذلك هنا[١].

فهذا بيانُ أنه لا يُمكنهم إقامةُ الدلالة على أنّ اللذّة نفسُ إدراك الملائم.

أما **المقامُ الثاني**: فهو[٢] أنه لـما تعذّر ذلك عليهم لـم يُمكنهم إثباتُ اللذة النفسانية.

وبيانه: أنه[٣] من المحتمل أن يقال: إنّ اعتدالَ المزاج سببٌ لحصول اللذة إلا أنّ شرطَ اقتضاء هذا السببِ لهذا المسبّب أن يحصل الإدراكُ بحصول ذلك الشيء، وإذا كان كذلك استحال انفكاكُ كلِّ واحدٍ منهما عن الآخَر.

ومن المحتمل أيضاً أن يقال: اللذّةُ مُوجبةٌ لذلك الإدراك، ثم لا يلزم من حصول الإدراك حصولُ اللذة؛ لأن المعلولَ النوعيَّ يجوز أن يكون معلولاً لعللٍ كثيرةٍ.

ومن المحتمل أيضاً أن يقال: إنّ إدراكَ الملائم مُوجبٌ للذّة، ولكن لا كلُّ إدراكٍ لكلِّ ملائمٍ بل إدراكُ الملائمات الجسمانية، ثم لا يلزمُ من هذا كونه موجباً للذة في جميع المواضع لوجهين:

أحدهما: أنّ الإدراكاتِ العقليةَ مخالفةٌ للإدراكات التي لا تكون عقليةً، فلا يجب من كون الإدراكاتِ ـ التي لا تكون عقليةً ـ موجبةً للذة أن تكون[٤] الإدراكاتُ ـ التي تكون عقلية ـ موجبةً للذة.

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٢) في (ب) و(ج): «وهو».

(٣) في (ب) و(ج): «أن».

(٤) في (ج): «يكون».

وإنما قلنا: إنّ الإدراكاتِ التي لا تكون عقليةً مخالفةٌ للإدراكات التي تكون عقليةً لوجهين[١]:

أما أولاً: فلأنّ الإدراكاتِ مطابِقةٌ للمُدرَكات، والمدركاتُ المعقولةُ مخالفةٌ للمدركات المحسوسة؛ فإنّ ذاتَ البارئ[٢] تعالى وصفاته مخالفةٌ للألوان والأشكال، فيجب أن يكون للإدراكات[٣] العقلية مخالفةً للإدراكات الحسية.

وأما ثانياً: فلأنّ البارئَ تعالى[٤] والعقولَ والنفوسَ الناطقة يجب اتصافُها بالإدراكات العقلية، ويمتنع اتصافُها بالإدراكات التي لا تكون عقليةً.

وأما الأبدان الحيوانيةُ فإنه يجب اتصافها بالإدراكات التي لا تكون عقليةً، ويمتنع اتصافُها بالإدراكات العقلية، ولولا أنّ الإدراكاتِ العقليةَ مخالفةٌ ماهيةَ الإدراكات[٥] التي لا تكون عقليةً، وإلا لصحّ كلُّ واحدٍ من النوعين على مَن صحَّ عليه النوعُ الآخَر.

وإنما قلنا: إنّ الإدراكاتِ التي لا تكون عقليةً لـما كانت مخالفةً بالماهية للإدراكات العقلية؛ فإنه لا يلزمُ من كون النوع الأول مُوجِباً للذة كونُ النوع الثاني موجِباً لها.

وذلك؛ لأن الأنواعَ المتخالفة بالماهية لـم يقُل أحدٌ من العقلاء: إنه يجبُ استواؤها في جميع اللوازم والأحكام، فثبت أنه لا يلزم من قولنا: إن إدراكَ الملائم الجسماني مُوجبٌ للذة أن يحكم بأن إدراكَ الملائم الروحاني موجبٌ للذّة.

---

(١) من قوله: «مخالفة للإدراكات» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «ذات الله».

(٣) في (ب) و(ج): «تكون الإدراكات».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «مخالفة بالماهية للإدراكات».

وثانيهما: أن نقول: هبْ أن إدراكَ الملائم مُوجِبٌ للذة على الإطلاق! ولكن غايته أنّ المقتضي للذّة حاصلٌ في النفوس المفارقة، ولكن لا يلزم من حصول المقتضي على الإطلاق حصولُ الأثر، بل يُعتبر أيضاً كونُ المحل قابلاً! ألا ترى أن الحركةَ عندكم مقتضيةٌ للسخونة، ثم إن الحركةَ الفلكية ـ مع نهايةِ سرعتها[١] ـ لا تقتضي السخونة؛ لأن مادةَ الفلك ما كانت قابلةً للسخونة؟

وإذا كان كذلك، فمن الجائز أن يُقال: إنّ جوهرَ النفس غيرُ قابلٍ لِماهيّة اللذة، فلا يلزم من حصولِ المقتضي للذّة فيها حصولُ اللذة فيها.

فقد تلخّص ـ مما ذكرنا ـ أنه لا يُمكنهم بيانُ أن اللذةَ نفسُ إدراك الملائم، وأنه متى[٢] لم يُمكنهم بيانُ ذلك وأنه لا يُمكنهم بيانُ التذاذ النفسِ بالعلوم التي تكونُ معَها.

ثم إن سلّمنا أن اللذةَ نفسُ الإدراك! ولكنها نفسُ مُطلَقِ هذا الإدراك، أو نفسُ نوعٍ مخصوصٍ من أنواعه؟ ع م.

بيانه: أنا قد بيّنّا أنّ الإدراكاتِ مختلفةٌ بالماهيات، فلا يلزم من كونِ إدراك الملائم الجسماني لذةً أن يكون إدراكُ غيرِ الجسماني لذةً؛ لِما عُلم ـ بالضرورة ـ أنّ المختلِفاتِ في الماهية لا يجب تساويها في الماهية؛ اللهم إلا أن يقال: إنّا لا نعني باللذة إلا نفسَ إدراك الملائم.

لكنا نقول: إنّا[٣] قد بيّنّا أنّ ذلك لا ينفعهم؛ لأنا لا ننازعهم في إطلاق لفظِ

---

(١) في (ب) و(ج): «مع نهايتها».

(٢) في (ج): «شيء».

(٣) قوله: «إنا» سقط من (ج).

اللذة على إدراك الملائم، لكنّا[١] نجدُ من أنفسنا حالةً طيبة[٢] عند الأكل والشرب والوِقاع، فاعترفنا بأن إدراكَنا لهذه المحسوسات نفسُ هذه الحالة الطيبة التي نجدُها من النفس! فلم قلتُم: إنّ إدراكنا للمعقولات يتضمّن مثلَ هذه الحالة الطيبة[٣]، أو ما يناسبُها بالزيادة والنقصان؟

ثم إن سلّمنا أن اللذة نفسُ إدراك الملائم على الإطلاق! فلم قلتُم: إنّ إدراكَ الملائم حاصلٌ للنفْس بعد المفارَقة؟

بيانه: أنكم فسّرتُم الملائمَ بما يقتضي كمالَ الشيء في ذاته أو في صفاته، ومعلوم أن كونَ المثلّث مساويَ[٤] الزوايا لقائمتَين[٥] لا يقتضي كمالَ جوهر النفس، ولا كمالَ شيءٍ من أحواله، وكذا القول في جميع المعقولات.

نعم[٦]! العلمُ[٧] بكون المثلث مساويَ الزوايا لقائمتَين كمالٌ للنفس، فإذن الملائمُ للنفس هو تعقُّلُه للمعقولات لا نفسُ تلك المعقولات

فإذن في النفس علمان:

أحدُهما: علمُه بالمعقولات[٨]، **والثاني**: علمُه بعلمِهِ بالمعقولات.

فأما العلمُ الأول فليس هو إدراكَ الملائم؛ لِما بيّنّا أنَّ كونَ المثلث مساويَ

---

(١) في (ج): «لأنا».
(٢) في (ج): «طيبة».
(٣) في (ج): «الطيبة».
(٤) في (ج): «مساويًا».
(٥) في (ب) و(ج): «لزوايا القائمتين».
(٦) في (ب) و(ج): «بلى».
(٧) زاد في (ب) و(ج): «بالعلم».
(٨) في (ج): «بالمنقولات».

الزوايا لقائمتين[١]، وكون المقولات عشرة، وكون الحميات ثلاثاً، والأمزجة تسعة، وكون كلّ عدد[٢] إما زوجاً أو[٣] فرداً، ليس شيءٌ من ذلك كمالًا للنفس أصلًا، فإذن علمُ النفس بالمعلومات لا يكون لذةً.

وأما[٤] العلم الثاني ـ وهو[٥] علمُه بعلمه بالمعقولات ـ فهذا إدراكٌ للملائم، ولكنه ليست اللذاتُ الحسية عبارةً عن ذلك؛ فإن الحسَّ لا يُحسُّ بنفسه بل لا يحسُّ إلا بالمحسوس، واللذةُ لـم تحصل إلا من الإحساس بالمحسوس، فإذن ما هو منشأ اللذة الحسية غيرُ حاصلٍ في العقل، وما يُمكن أن يُجعلَ منشأً للذة[٦] العقلية[٧] غيرُ حاصلٍ في الحسّ.

وهم إنما بنَوا إثباتَ اللذّات العقلية على اللذات الحسّية، فإذا لـم يكُن إلحاقُ أحدِهما بالآخر سقطت حجّتُهم من كل الوجوه، فثبت ـ بما ذكرنا ـ أن الذي عوَّلوا عليه في إثبات اللذة العقلية ضعيفٌ ناقصٌ جداً.

وأما[٨] الذي عوّلوا عليه في إثبات الآلام النفسانية، فهو أركُّ مما ذكروه في اللذة العقلية بكثيرٍ، ولظهور ركاكتها وإطنابنا في سائر كتبنا في إبطالها تركنا ذِكرَهُ[٩] هنا، وبالله التوفيق.

---

(١) في (ج): «القائمتين».
(٢) في (ب) و(ج): «وكون العدد».
(٣) في (ج): «وإما».
(٤) في (ج): «فأما».
(٥) في (ج): «هو».
(٦) في (ج): «اللذة».
(٧) كذا في (ب) و(ج): «العقلية»، وفي (أ): «الحسية».
(٨) في (ج): «فأما».
(٩) في (ج): «ذكرها».

القسم الثالث من هذا الأصل: في المباحث السمعية

وفيه ثلاثُ مسائلَ:

المسألة الأولى: في إثبات عذاب القبر أعاذنا الله منه:

المعتمَدُ فيه ثلاث آيات:

أحدُها: قوله تعالى في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۚ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، وهو صريحٌ في التعذيب بعد الموت.

وثانيها: في قوم نوح: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ [نوح: ٢٥]، والفاءُ للتعقيب.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾ [غافر: ١١] فذكر تعالى موتَتين، وهما لا يتحقّقان إلا بالحياة في القبر، حتى يكون أحدُ الموتَين ما حصل عقيبَ الحياة التي في الدنيا، والآخَرُ ما حصل عقيبَ الحياةِ التي في القبر[(١)].

لا يقال: لو كان الأمرُ على هذا الوجه لكان الله تعالى أحياهُم ثلاثَ مراتٍ، فلِمَ جعلوا[(٢)] ذلك[(٣)] مرتين؟

لأنا نقول: لأنّ[(٤)] تخصيصَ العدد بالذّكر لا يدُلُّ على نفيِ ما عداه بالاتفاق، ولأنهم إنما يذكرون الأمورَ الماضية، والحياة الثالثة هي الحياة التي هم فيها فلا حاجةَ بهم إلى ذِكرِها.

---

(١) من قوله: «حتى يكون» إلى هنا جاء مكررًا ثانية في (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «جعلوه».

(٣) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «أن».

ويحتمل أنه إنما ذكروا[١] الإحيائين اللذَين[٢] عرفوا اللهَ فيهما ضرورةً، وهو الإحياء في القبر وفي الآخرة، ولهذا قال[٣]: ﴿فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾، وما[٤] ذكروا الإحياءَ في الدنيا لأنهم ما كانوا مُعترفين فيها بذنوبهم.

وأما المانعون من عذاب القبر فتارةً يتمسّكون بالعقل، وتارةً بالنقل.

أما العقل فهو أنّ الإنسانَ إذا احترقَ وصار رماداً ـ وضربتِ[٥] الريحُ ذلك[٦] الرمادَ وذهبت[٧] بكلِّ[٨] جزءٍ منه إلى جانبٍ آخرَ من العالَـم ـ لو عُذّبَ لكان لا يخلو إما أن يُعذَّبَ بشرطِ أن يُجعل حيّاً مرةً أخرى أو لا بهذا الشرط[٩].

والأول باطلٌ لوجهين[١٠]:

أما أولاً: فلأنّ البِنيةَ شرطُ الحياة، فكلُّ[١١] واحدٍ من تلك الأجزاء يمتنعُ جعْلَهُ حيّاً.

وأما ثانياً: فلأنّا لو جوّزنا في كونِ تلك الذرّات[١٢] حيةً لَـمَا أمكننا القطعُ في شيء

---

(١) في (ب) و(ج): «ويحتمل أنهم ما ذكروا».

(٢) كذا في (ج): «اللذين»، وفيهما: «الذين».

(٣) في (ج): «قالوا».

(٤) في (ب) و(ج): «فما».

(٥) في (ب) و(ج): «وضرب».

(٦) في (ج): «تلك».

(٧) في (ب) و(ج): «وذهب».

(٨) في (ج): «كل».

(٩) في (ج): «المشروط».

(١٠) قوله: «لوجهين» سقط من (ب) و(ج).

(١١) في (ج): «وكل».

(١٢) في (ج): «الذوات».

من الأجسام بأنه ليس بحيٍّ، فلعل في مسامِّ الجدران[١] من الأجزاء الصغيرة ما تكونُ حيةً عالِـمةً قادرة، بل تكون أفضلَ الفضلاء وأعلمَ العلماء، وتجويز ذلك دخولٌ في السفسطة.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ مَن لا يكون حيّاً يستحيلُ تعذيبُه.

وقد يقرّرون هذا السؤال فيما بينه من مسألة مُنكرٍ ونكيرٍ، فيقولون: نرى المصلوبَ يبقى على حاله مدةً طويلة وهو لا يُسأل ولا يُجيب، ونشاهد الميتَ على السرير وهو لا يجيب زماناً ولا يتحرّك!

فلو جاز أن يكون هو ـ مع ذلك ـ حياً لجاز أن يكون السريرُ الذي يكون الموضوعُ عليه حياً[٢]، وذلك جهلٌ[٣].

وأيضاً: فأنتم تقولون: إنه يُجلَسُ[٤] الميتُ في قبره، وهو باطلٌ؛ لأنه قد يكون الميتُ في الصندوق أو في اللحد الضيّق، فكيف يُعقَلُ ـ والحالة هذه ـ جلوسُه؟ ولأنّـا نجعل على صدره كفّاً من الذرّة وندفنه، فإذا نظرنا إليه بعد ذلك وجدنا[٥] الذرّة باقيةً بحالها، وأما من افترسته السباعُ وتفرقت أجزاؤه في أجوافها فكيف يُتصوّر مُساءلته؟

وأما النقل، فآيات:

الأولى: قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا﴾ يعني: في الجنة ﴿ٱلْمَوْتَ[٦] إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦]، والمعنى: سوى الموتة الأولى، ولو صاروا أحياءً في القبور لذاقوا موتتَين لا موتةً واحدةً.

---

(١) في (ب) و(ج): «في الجدار».

(٢) في (ج): «السرير الذي هو موضوع عليه الميت حيًا».

(٣) في (ج): «جهالة».

(٤) في (ج): «فإنهم يقولون يجلس».

(٥) في (ج): «وجدناه كما كان و».

(٦) قوله: «الموت» سقط من (ج).

والثانية[١] قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي ٱلْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢].

والجواب عما تمسكوا به أولاً: أن يقولوا[٢]: إنّ الصالحي من المعتزلة[٣] وجَمعاً من الكرّامية ذهبوا إلى أن الحياةَ ليست شرطاً للإيلام، وهذا باطلٌ بالضرورة، والحقُّ أنه لا بُدّ من الإحياء أولاً.

وطريقنا في الجواب أحد أمرين:

إما أن نقول: إنّا قد بيّـنّا أنّ البنية ليست شرطاً في الحياة، فيصحُّ من الله تعالى أن يعيدَ الحياة إلى تلك الأجزاء المتفرّقة، ويُعذّبها أو يُثيبها.

وإما أن نقول: بأن الله تعالى يُعذّب أرواحَ أولئك الذين افترستهم السباعُ إن كانوا من المعذَّبين، كما أنه يُثيبُ[٤] أرواحَ الشهداء بجعلِها في أجوافِ طيرٍ[٥] خُضرٍ.

قوله: تجويزهُ يؤدّي إلى السفسطة.

قلنا: سبق الجوابُ عنه في مسألة النبوة.

قوله: نرى المصلوبَ والميت غيرَ متحرّكٍ[٦] أصلًا.

قلنا: إما أن نقول: إنّ الله تعالى يُحيي بعضَ أجزائه ويخصُّه بالسؤال.

أو نقول: إنّه يخصُّ[٧] روحه بالسؤال.

---

(١) في (ج): «وثانيهما».

(٢) في (ج): «نقول».

(٣) قوله: «من المعتزلة» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «يثبت».

(٥) في (ج): «طيور».

(٦) في (ج): «متحركين».

(٧) في (ج): «يختص».

أو نقول: إنّه يُحييه[١] بالكُلّيّة لكنه[٢] يحجُبه عن أبصار الناظرين؛ بناءً على ما ثبت من أنا إنما نرى بالإدراك.

والجواب عما تمسكوا به ثانياً من قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ[٣]﴾ [الدخان: ٥٦]: أن الله تعالى وصفَ نعيمَ الجنة وأنه لا ينقطعُ بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا.

فمعنى قوله: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ﴾ أي: لا ينقطعُ نعيمُهم ولا ينغَّصُ[٤] عيشُهم كما في الدنيا.

والذي يدل على صحّة هذا التأويل أن الله تعالى أحيا[٥] كثيراً من الأموات في زمان موسى وحزقيل وعيسى عليهم السلام، وذلك يوجب تأويلَ الآية بما ذكرناه.

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢]: هو أن الغرضَ من سياق الآية تشبيهُ الكفرة بالموتى، ونحن نعترف بأن[٦] الذين في القبور لا يسمعون حين ما يكونون موتى، فسقط استدلالُهم عن الآية، وبالله التوفيق[٧].

المسألة الثانية: في أن الجنة والنار مخلوقتان:

وهو مذهبُنا، ومذهب الجبائي وأبي الحسين البصري من المتأخّرين خلافاً لأبي هاشم وعبد الجبار بن أحمد! والمعتمَدُ فيه ثلاث آياتٍ:

---

(١) في (ج): «أحياه».

(٢) في (ج): «لكن».

(٣) زاد في (ج) هنا: «إلا الموتة الأولى».

(٤) في (ج): «ولا يتنقص».

(٥) في (ب) و(ج): «أحيى».

(٦) في (ج): «أن».

(٧) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).

الأولى[١]: قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا[٢] النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]، والإعدادُ صريحٌ في ثبوت الشيء وتحقُّقه[٣].

والثانية[٤]: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾ [النجم: ١٣-١٥]، وجنة المأوى ليست إلا دارَ الثواب بإجماع الأمة، فصحَّ أنها في السماء، وأنها مخلوقةٌ.

والثالثة[٥]: قصةُ آدمَ وحواءَ وإسكانِهما الجنةَ وإخراجِ الله[٦] إياهما منها، لا[٧] يجوز حملُ ذلك على بعض بساتين الدنيا لوجهين:

أحدهما: أنّ الأمة كانت قبل نبوغ[٨] أبي هاشم مجُمِعةً على أنّ الجنة التي أُهبط[٩] منها آدمُ عليه السلام[١٠] هي التي سيعود إليها يومَ الجزاء، وإنكارُ ذلك يجري مجرى أن يقال[١١]: الذي عصى ما كان أبا البشر، وإنما كان رجلًا آخرَ مُسمّىً[١٢] بآدمَ.

---

(١) في (ب) و(ج): «أولها».

(٢) كانت «واتقوا» في (أ) و (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «وتحقيقه».

(٤) في (ب) و(ج): «وثانيها».

(٥) في (ج): «وثالثها».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) في (ج): «ولا».

(٨) في (ب): «نبوع»، وفي (ج): «بنوع».

(٩) في (ج): «أهبط الله».

(١٠) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(١١) زاد في (ج) هنا: «إن».

(١٢) في (ب): «يسمى»، وفي (ج): «سمى».

وثانيهما: أن الجنة ـ في عُرف المؤمنين ـ اسم لدار الثواب، فصرفُها عنها غيرُ جائز.

أما المنكِرون فقد تعلَّقوا بأمورٍ ثلاثة[١]:

ـ **أولها**: لو كانت الجنةُ مخلوقةً لَـمَا كانت دائمةً، لكنها دائمةٌ، فهي غيرُ مخلوقة.

بيان الشرطية: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، فلو كانت الجنة مخلوقةً لهلكت، فحينئذ لا تكون دائمة الوجود.

وأما[٢] بيان أنها دائمة الوجود[٣] فقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] أي: مأكولها دائمٌ.

ـ **وثانيها**: قولُه تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وإنما يكون عرضُها عرض السماوات والأرض أن لو حصلت في الأحياز التي حصلت السماواتُ والأرض فيها[٤]؛ إذ لو حصلت في أحيازٍ أُخَرَ لكانت[٥] غايةَ الممكن أن يكون عرضُها مثلَ عرضِ السماوات[٦]، وذلك خلافُ الظاهر.

ثم إنما يمكن حصولُها في الأحياز التي حصلت فيها السماواتُ[٧] عندَ فناء

---

(١) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

(٢) قوله: «وأما» سقط من (ج).

(٣) قوله: «الوجود» سقط من (ج).

(٤) السياق في (ب) و(ج): «وثانيها: قولُه تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ لو أنها حصلت لحصلت في الأحياز التي حصلت السماواتُ والأرض فيها».

(٥) في (ب): «لكان».

(٦) في (ج): «السموات والأرض».

(٧) في (ج): «السموات».

السماوات[١] والأرض؛ لاستحالة تداخُل الأجسام، فثبت أنها لا تُوجد إلا بعدَ فسادِ السماوات[٢] والأرض.

ـ **وثالثها**: أنه لا فائدةَ في وجودها قبلَ دخول المكلَّفين فيهما[٣]؛ فوجب أن لا تكونا موجودتَين[٤].

والجواب عما ذكروا[٥] أولًا[٦]: نسلِّم أنها لو كانت مخلوقةً لَـمَا كانت دائمة! أما قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، فلم لا يجوزُ أن يكون المرادُ: إن كل شيء ما عداهُ فهو هالكٌ في حدّ ذاته؟ لأن كلّ ما عداه فهو ممكنٌ لذاته[٧]، وكلّ ممكنٍ لذاته فإن وجودَه يكون مستفاداً من غيره[٨]، فكلٌّ[٩] مُمكنٍ ـ بالنظر إلى ذاته ـ يكون هالكاً.

ثم إن سلّمنا أن المرادَ منه حصولُ الهلاك! فلم قلتُم: إنّ الجنة مندرجةٌ تحت الآية؟

وبيانه: إما بأن نمنع كونَ صيغة «كُلّ» للعموم، أو بأن نقول: إنّ قوله تعالى[١٠]: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨] يدلُّ على بقاء

---

(١) في (ج): «السموات».
(٢) في (ج): «السموات».
(٣) في (ب) و(ج): «فيها».
(٤) في (ب) و(ج): «تكون موجودة».
(٥) في (ج): «ذكروه».
(٦) زاد في (ب) و(ج): «أن لا».
(٧) قوله: «وكل ممكن لذاته» سقط من (ج).
(٨) قوله: «من غيره»زيادة من (ج).
(٩) في (ج): «وكل».
(١٠) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

بعض الأشياء، فيحتمل أن يكون ذلك البعض هو الجنة وساكنيها[١].

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم لا يجوز أن يقال: إنّ الجنة تَفنى أيضاً؟ فأما قوله تعالى[٢]: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥]، فنقول: هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها؛ لأن الدائمَ هو الذي لا آخرَ لوجوده ومأكولات أهل الجنة تَفنى عند أكلِهم إياها، فإذن هي غيرُ دائمةٍ، فثبت أنه لا يمكن إجراؤها على ظاهرها، فإذن لا بدَّ من التأويل وهو: أنها كلما فنيت فإن الله تعالى يُحدِث أمثالَها عقيبَها[٣]، والدوامُ ـ بهذا التفسير ـ لا ينافي عدمَ[٤] الجنةِ لحظةً أو أقلَّ.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أن[٥] قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣] يحتمل أن يكون المراد منه نفسَ عرضِ السماوات[٦] والأرض، ويحتمل أن يكون المرادُ منه[٧] مثله، ونحن نحمله على الثاني لقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النجم: ١٤-١٥]، فدلَّ[٨] ذلك على أن الجنةَ فوق السماوات[٩] السبع، وقال عليه السلام في صفة الجنة: «سقفُها عرشُ الرحمن[١٠]».

---

(١) في (ج): «وساكنوها».

(٢) في (ج): «وأما قوله».

(٣) في (ج): «عقيبًا».

(٤) في (ج): «انعدام».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «نقول: إنّ».

(٦) في (ج): «السموات».

(٧) قوله: «منه» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «دل».

(٩) في (ج): «السموات».

(١٠) في (ج): «الرحمان».

والحديث أخرجه الأصبهاني في «العظمة» (٣: ١٠٦٧).

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أنا قد بيّنّا أنَّ أفعال الله تعالى مُنزَّهةٌ عن الغرض[١].

وإن[٢] سلّمنا ذلك! ولكنه[٣] لا يبعُد أن يكون في خلقِها مصلحةٌ للمكلفين استأثر الله تعالى بعلمها، وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة: في الميزان والصراط والحساب وقراءة الكتب[٤]:

هذه الأشياء ممكنةٌ، وظواهرُ الكتاب والسنة دالّـةٌ[٥] عليها، فوجب الاعترافُ بها.

لا يقال: العقلُ يُحيلُ[٦] وزنَ الأعمال، ويحُيل[٧] المرورَ على الصراط الذي هو[٨] أدقُّ من الشَّعر وأحدُّ من السّيف.

لأنا نقول: لـم لا يَجوز أن تُوزَنُ الصحفُ ليُستدلَّ بتفاوُتها على تفاوُت الأعمال؟

وأما أمرُ الصراط، فكما لا يستحيلُ الطيرانُ في الهواء والمشيُ على الماء لا يستحيلُ المرور على الصراط، ومن اعترف بما ظهر على الرُّسلِ[٩] من خوارق العادات، فليس[١٠] يليق به استبعادُ هذه الأمور، وبالله التوفيق.

---

(١) في (ج): «العرض».
(٢) في (ب) و(ج): «ولو».
(٣) في (ب) و(ج): «ولكن».
(٤) في (ب) و(ج): «والحساب وغيره».
(٥) في (ب) و(ج): «دال».
(٦) في (ب) و(ج): «يستحيل».
(٧) في (ب) و(ج): «يستحيل».
(٨) في (ب) و(ج): «وهو».
(٩) زاد في (ج) هنا: «عليهم السلام».
(١٠) في (ب) و(ج): «فلا».

الأصل الثامن عشر

في الثواب والعقاب

الأصل الثامن عشر
في الثواب والعقاب

ومباحث[١] هذا الأصل[٢] كثيرةٌ، ولكنها ـ بأسرها ـ فرعٌ على[٣] الحُسن والقُبح؛ فمن أحكم ذلك الأصل سهل عليه الكلام في فروعه.

نعم[٤]! القولُ في وعيد أهل[٥] الفسّاق من أهل الصلاة[٦] مما يجب الاعتناءُ به، وذلك من وجهين:

أحدهما: بيان أنه يجوزُ من الله تعالى أن يعفوَ عنهم.

وثانيهما: أن نقطع[٧] بأنه لا يخلد الفسّاق في النار.

لكن[٨] الكلام في هذين[٩] المطلوبَين مما يُحوج إلى الكلامِ في الإحباط والتكفير، والكلامُ في ذلك[١٠] يُحوج إلى الكلامِ في صفات الثواب والعقاب، فلا جرمَ

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «ومباحث»، وفي (أ): «في مباحث».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «الأصل»، وفي (أ): «الباب».

(٣) قوله: «على» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «بل».

(٥) قوله: «أهل» سقط من (ج).

(٦) كذا في (ج): «الصلاة»، وفيهما: «الضلالة».

(٧) في (ب) و(ج): «يقطع».

(٨) في (ب) و(ج): «النار إلا أن».

(٩) زاد في (ج) هنا: «المقامين».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «مما».

رتّبنا[١] هذا الأصلَ على خمس[٢] مسائلَ:

المسألة الأولى: في تجويز العفو

ولا بدّ[٣] ـ قبلَ الخوض في الاستدلال ـ من نقل المذاهب، فنقول[٤]: اتفقت الأمةُ على أن من ماتَ على الكفر فإن الله يُعذّبه أبداً.

واختلفوا في أصحاب الكبائر من أهل الصلاة[٥] على وجوهٍ، ولا بُدّ من ضبط المذاهب على طريق التقسيم فنقول:

إما أن ندّعيَ القطعَ بأن الله تعالى يُعذب كلَّ واحدٍ من أهل الكبائر[٦]، أو ندّعيَ القطعَ بأن الله تعالى لا يعذبُ[٧] أحداً من أهل الكبائر من أهل الصلاة[٨]، أو ندّعيَ القطعَ بأن الله تعالى يُعذّب البعض ويعفو عن البعض، أو لا ندّعي القطعَ بشيءٍ من هذه الأقسام، بل نتوقّف في الكلّ، فهذه أقسام أربعةٌ:

فالقسم الأول ـ وهو القطع بأن الله تعالى يعذب كل واحد من أهل الكبائر ـ فهو أيضاً على قسمين:

---

(١) في (ب) و(ج): «بيّنّا».

(٢) في (ب) و(ج): «على أربع».

(٣) في (ج): «لا بد».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «قد».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «أهل الصلاة»، وفي (أ): «الضلالة».

(٦) كذا زاد في (ج) هنا: «من أهل الصلاة»، وفي (أ): «الضلالة».

(٧) في (ج): «يعذبهم».

(٨) من قوله: «أحدًا من أهل» إلى هنا سقط من (ج).

لأنه إما أن يقال: إنّ الله تعالى[١] يخُلدهم في العذاب، أو يقال[٢]: إنّه تعالى يعذبهم ولكن لا يخلدهم.

فالأول[٣] مذهب كل المعتزلة، والثاني مذهبُ الخالدي منهم[٤].

وأما **القسم الثاني**، فهو مذهبُ المرجئة الخالصة.

وأما **القسم الثالث** فهو مذهب[٥] أكثر أهل السنة، وهم اتّفقوا على أنا لا نعلم الآنَ أن الله تعالى عن أي كبيرة يعفو؟ واتفقوا أيضاً على أنه[٦] تعالى لا يخُلد عقوبةَ أحدٍ من هؤلاء.

وأما **القسم الرابع** ـ وهو أن[٧] لا نقطعَ بشيءٍ من هذه الأقسام ـ فقد يميل إليه كثيرٌ من أصحابنا، وهو مذهب أكثر الإمامية.

واعلمْ أن الذاهبين إلى هذا القسم يكفيهم ـ في تصحيح مقالتهم ـ القدحُ فيما احتج به القاطعون على الوعيد، ولا حاجةَ بهم إلى الاستدلال على ذلك، بل لا يمكنهم الاشتغالُ بالاستدلال؛ لأن إقامةَ الحجّة من الشاكّ المتردّد على كونِهِ شاكّاً عبثٌ.

وإذا عرفت هذا التفصيل[٨] فنحن نختار القسم الثالث[٩] ونثبت ـ أولًا ـ القطعَ على أن الله تعالى يعفو عن بعض الكبائر ـ وإن كنا لا نعلم أنه عن أيّ كبيرة

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «ويقال».

(٣) في (ج): «والأول».

(٤) قوله: «منهم» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) «مذهب» من حاشية (ج) ووضع عليها علامة: صح.

(٦) في (ج): «أن الله».

(٧) في (ج): «أنا».

(٨) في (ج): «التحصيل».

(٩) في (ب): «الأول» [وهو الصحيح]، و في (ج): «الثالث»، وفي (أ): «الأول». والصحيح ما أثبتناه.

يعفو ـ ونُورد شُبهَ الخصوم ونُجيب عنها، ثم نشرع في المسألة الثانية في بيان[١] القطع على أنه[٢] تعالى[٣] لا يُخلّد عقوبة الفساق، ثم نُجيب عن شُبه الخصوم فيها، وحينئذ يحصل لنا ـ بالجواب عن تلك الشبه ـ تصحيحُ القسم الرابع، وهو مذهب من توقف في جملة هذه الأقسام.

فلنذكُر الآن ما يدلُّ على أن الله[٤] يعفو عن بعضِ الكبائر، وفيه أربعُ[٥] طُرقٍ:

الطريقة الأولى: التمسك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨ و١١٦]، والاستدلال به: أن المراد من قوله تعالى: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ إما معصية يجبُ غفرانُها، أو معصية لا يجب غفرانُها.

والأول باطل؛ لأن الوجوبَ على الله تعالى مُحالٌ.

وبتقدير تسليم ذلك! ففي الآية ما يمنعُ مِن حملِها عليه من وجهَين:

أحدهما: أن قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ معناه: أنه لا يغفر[٦] تفضُّلًا؛ لأنه قد ثبت أن الله تعالى يغفره بالتوبة، وإذا لزم إضمار هذا الشرط في الجملة الأولى وجب إضمارُه في الجملة الثانية حتى يكون معنى قوله: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾: أن يغفر[٧] تفضُّلاً ما دون ذلك؛ لأنا لو أضمرنا هذا الشرط في الجملة الأولى ولم نُضمره في الجملة الثانية خرج الكلامُ عن النظم!

---

(١) في (ب) و(ج): «في بيان أن».
(٢) في (ج): «أن الله».
(٣) في (ب): «على الله تعالى».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) قوله: «أربع» سقط من (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «يغفره».
(٧) في (ج): «أنه يغفره».

ألا ترى أن القائل إذا قال: إنّ فلاناً لا يتفضّل بمئة[١] دينار ولكنه يُعطي العشرة لِـمن يستحقها لـم يكن الكلامُ منظوماً؟

أما لو قال: فلان لا يتفضل بالمئة[٢] ويتفضل بالعشرة كان الكلام منظوماً؛ فثبت أنه ليس المراد من قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذَٰلِكَ﴾ معصية[٣] يجب غفرانها.

وثانيهما: أن المغفرة في الآية معلَّقة على المشيئة، والفعل إنما يعلق على المشيئة ـ في وضع اللسان ـ إذا لـم يكُن واجباً.

ألا ترى أنه لا يحسن أن يقال: إنّ فلاناً يقتضي[٤] الدين على[٥] من[٦] يشاء من المستحقين ويحسن أن يقال[٧]: الملك يخلع على من يشاء؟

فثبت أن المراد من الآية معصية لا يجب غفرانها، وكل من حمَلَ الآية على ذلك لـم يُخصّصها بمعصية معينة، بل أثبت مقتضاها، وهو جوازُ المغفرة في كل المعاصي سوى الكفر، وهو المطلوب.

فإن قيل: لا نُسلِّمُ أنه ليس المراد من الآية معصية يجب غفرانها!

قوله: الوجوبُ على الله تعالى مُحالٌ.

قلنا: الكلام عليه ما مرَّ

قوله: لـما وجب إضمارُ التفضُّل في الجملة الأولى وجب إضمارُه في الجملة الثانية.

---

(١) في (ج): «بمئة».

(٢) في (ج): «بالمئة».

(٣) في (ج): «تبعيضية».

(٤) في (ب) و(ج): «يقضي».

(٥) قوله: «على» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «لمن».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «إن».

قلنا: إنّما يجب أن يضمر التفضُّل في الجملة الثانية لو كان ذِكرُه مظهراً في الجملة الأولى، فأما إذا عُلم ذلك بالدليل فلا يجب.

ولولا صحة ما قلناه لكان من الواجب أنه تعالى لو قال: «إنّ الله لا يغفرُ أن يشرك به تفضُّلاً ويغفر ما دونه من الصغائر عندَ مُجانبة الكبائر» أن يكون هذا الكلام ركيكاً، ومعلوم أنه ليس كذلك.

قوله: الواجبُ لا يعلق بالمشيئة.

قلنا: هذا باطلٌ؛ لأن جميعَ أفعال الله تعالى تقع بمشيئته، ولذلك قال[١]: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٤٠] مع أنه لا يصحُّ التفضُّل بالتعذيب.

وقال في أهل الكتاب: ﴿بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ١٨] مع أنه تعالى[٢] لا يتفضَّلُ بالغفران على الكفّار، فإذا[٣] حسُن تعليقُ ما عُلم أنه تعالى لا يعلقه[٤] على المشيئة فلم لا يجوز[٥] تعليقُ ما عُلم فيه[٦] تعالى أنّه يعلقه[٧] على المشيئة؟

ثم إن سلّمنا أن المراد به الكبائر! ولكن مطلوبكم من هذه الآية إما أن يكون هو دلالتها على أنه لا يعاقب على بعض الكبائر، أو عدم دلالتها على أنه يعاقب على الكبائر.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «وإذا».

(٤) كذا في (ج): «يعلقه»، وفيهما: «يفعله».

(٥) زاد في (ج) هنا: «منه».

(٦) في (ج): «منه».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «يعلقه»، وفي (أ): «يفعله».

والأول غير حاصل؛ لأنه يقال[١]: لو اقتصر على قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذَٰلِكَ﴾[٢] لحصل هذا المطلوب، ولكنه تعالى قيّد[٣] مغفرةَ ما دون الشرك بمن[٤] يشاء له المغفرة، ولم نتبين[٥] أن من يشاء[٦] أن يغفر له من هو؟ فلا جرم لا تحصل[٧] من هذه الآية الدلالةُ[٨] على أنه لا يعاقب على ما دون الشرك، بل يحصل منها عدمُ دلالتها على أنه يعاقب على ما دون الشرك، وذلك مما لا يفيد المطلوبَ؛ فإنه لا يلزمُ من عدم دلالة شيءٍ على شيءٍ آخَرَ عدمُ ذلك المدلول، وإلا لزم عدمُ كلِّ الأشياء؛ إذ لا شيءَ إلا ويُوجَد شيءٌ لا يكون دليلاً عليه.

ثم إن[٩] سلمنا دلالة الآية على أنه تعالى يغفر الكبائر! ولكن مطلقاً أو بشرط المشيئة.

والأولُ ظاهرُ الفساد؛ لأنه تعالى شرطَ المشيئةَ بقوله: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾.

والثاني مسلَّمٌ، ولكن لا بدّ وأن يُبيّنوا أن الله تعالى قد شاء غفرانَ صاحب الكبيرة، وذلك أول المسألة.

ثم إن[١٠] سلّمنا دلالةَ الآية على غفران[١١] الكبيرة من الوجه الذي ذكرتُموه!

---

(١) في (ج): «لأنه تعالى».
(٢) قوله: «ذلك» سقط من (ج).
(٣) في (ج): «المطلوب ذلك قيد».
(٤) في (ب) و(ج): «ممن».
(٥) في (ب) و(ج): «يبينّ».
(٦) في (ج): «شاء».
(٧) في (ب) و(ج): «يحصل».
(٨) في (ب) و(ج): «الآية لدلالةِ».
(٩) في (ب) و(ج): «ولئن».
(١٠) في (ب) و(ج): «ولئن».
(١١) زاد في (ج) هنا: «صاحب».

ولكن الله تعالى لو قال: «إنّ الله[١] لا يغفر أن يشرك به، ولا أكل أموال اليتامى، ولا الفرار من الزحف، ولا قتل المؤمن بغير حق، ويغفر ما دون ذلك» لكنا نقطعُ على أنه ليس المرادُ بقوله تعالى: ﴿مَادُونَ ذَٰلِكَ﴾ شيئاً من هذه الكبائر.

ثم إنه تعالى توعّد على هذه الذنوب في غير هذه الآية، فوجب أن لا يختلف الحكمُ الذي ذكرناه؛ لأن القرآن كلَّهُ كالكلمة الواحدة في البُعد عن التناقض والاختلاف.

ثم إن[٢] سلّمنا دلالة الآية على غفران الكبيرة[٣] مطلقاً! ولكن نقول بموجبها، ونحمل الغفران على تأخير العقوبة.

لا يقال: إنّه حقيقةٌ في إسقاط العقوبة[٤]، فوجب أن لا يكون حقيقةً في تأخير العقوبة؛ لئلا يلزم الاشتراكُ[٥] الذي هو على خلافِ الأصل.

لأنا نقول: الغفرُ[٦] حقيقةٌ في السّتر، ولمّا لزم ذلك سقوط العقاب[٧] استعمل لفظ المغفرة في سقوط العقاب، ثم إن سقوط العقاب أعمُّ من سقوط العقاب دائماً في كل وقت، أو في سقوط[٨] في الماضي فقط، أو في الحاضر فقط، أو في المستقبل فقط؛ بدليل أن سقوط العقاب يصحُّ تقييدُه بكلّ واحدٍ من هذه القيود، وما كان كذلك كان مشترَكاً بين تلك المقيِّدات.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٢) في (ب) و(ج): «ولئن».
(٣) في (ج): «الكبائر».
(٤) في (ج): «العقاب».
(٥) في (ج): «الإشراك».
(٦) في (ج): «الغفران».
(٧) في (ب) و(ج): «العذاب».
(٨) في (ب) و(ج): «سقوطه».

وإذا ثبت ذلك ثبت أنّ لفظ المغفرة يُفيد تأخيرَ العقاب وإسقاطَهُ بالكُلّيّة على سبيل التواطؤ ـ لا على سبيل الاشتراك ـ فلا يلزم ما ذكرتَه[١].

ويؤكِّد ما قلنا[٢] ورودُ لفظة[٣] المغفرة في كتاب الله تعالى بمعنى تأخير العقاب؛ قال الله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِمُ الْمَثُلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، وليس المرادُ من المغفرة هنا[٤] تركَ العقاب؛ لأن الآيةَ وردت في الكفّار، ولأن سياقها[٥] لا يَليق أيضاً بذلك.

وأيضاً: قال[٦] تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُم بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَل لَّهُم مَّوْعِدٌ لَّن يَجِدُوا مِن دُونِهِ مَوْئِلًا﴾ [الكهف: ٥٨]، وذلك تصريحٌ بأنّ المغفرة ـ في هذه الآية ـ بمعنى تأخير العقاب، فيكون حقيقةً فيه.

ثم إن سلّمنا أن لفظة[٧] المغفرة ليست ظاهرة في تأخير العقاب! ولكن متى لا يُحمَلُ اللفظ على المعنى المرجوح إذا قام الدليل أو إذا لم يقم ع م وهنا[٨] قام الدليل على حملها عليه.

بيانه أن الله تعالى ذكر هذه الآية في موضعين من سورة النساء وما قبلَها في

---

(١) في (ج): «ذكرتموه».

(٢) في (ج): «ويؤيد ما قلناه».

(٣) في (ج): «لفظ».

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) كذا في (ج): «ولأن سياقها»، وفي (أ) و(ب): «شيئاً منها».

(٦) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٧) في (ب) و(ج): «لفظ».

(٨) في (ب) و(ج): «هاهنا».

الموضعين يقتضي حملها على ما ذكرناه؛ لأنه تعالى قال[١] أولًا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُوا۟ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا * إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٧-٤٨]، فلما حذّرهم تعالى من[٢] تعجيل العقوبة على ترك الإيمان بالمُنزل قرن[٣] ذلك بقوله[٤]: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ أي: لا يؤخّر عقوبةَ الشرك، بل يُعجِّلُها، فلا تأمَنوا من[٥] أن يفعل بكم ما حذّركم به من طمسِ الوجوه، وردِّها على الأدبار، والمسخ كما مسخ أصحاب السبت.

ثم قال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ أي: ولا يُعجّل عقوبةَ ما دونَ الشرك بل يؤخّرها.

وقال تعالى ثانياً: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾ إلى قوله: ﴿وَسَآءَتْ مَصِيرًا * إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ الآيةَ [النساء: ١١٥-١١٦]، فلما توعد على مشاقة الرسول بتعجيل الخذلان وهو قوله: ﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ عقبه بالتنبيه على عظم الشرك وأنه تعالى[٦] لا يدع تعجيل الخذلان به ثم قال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦]، أي: ليس يفعل هذا الخذلان بمَن[٧] آمَن ثم ارتكب ما دون الشرك، فإنه لا يكِلُه إلى نفسِه ولا يمنعُه على الإطلاق.

---

(١) في (ج): «لأنه قال تعالى».

(٢) قوله: «من» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «قدر».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) قوله: «من» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «والله تعالى».

(٧) في (ب) و(ج): «لمن».

ثم إن سلّمنا أنّ المرادَ من المغفرة إسقاطُ العقوبة! ولكنّ إسقاطَ كلِّ أنواعها، أو بعض أنواعها؟

الأول ممنوع[١]؛ لأن إسقاطَ العقوبةِ أعمُّ من إسقاطِ كلِّ أنواعِها، أو إسقاطِ[٢] بعضِ أنواعها، ولا يلزمُ من حقيّة العامّ حقيّةُ الخاصّ.

والثاني مُسلَّمٌ[٣]، ونحن نقول به[٤]؛ لأن الله تعالى لا يُعاقب فسّاقَ أهل الصلاة[٥] بجميع أنواع العقوبة.

ثم إن سلّمنا دلالة هذه الآية على ما ذكرتُموه! ولكنها مُعارَضةٌ بسائر الآيات الدالّة على الوعيد مع أن العمل بها أولى؛ لأن آياتِ الوعيدِ خاصةٌ، والآية التي تمسّكتُم بها عامّةٌ، والخاصُّ مُقدَّمٌ على العامّ.

والجواب:

قوله: إنّا يجبُ[٦] إضمارُ التفضُّل في الجملة الثانية إذا جرى ذِكرُهُ مُظهَراً في الجملة الأولى، أما إذا جرى ذكره مُضمَراً فلا يجب.

قلنا: الألفاظُ تابعةٌ للمعاني فلو لـم يلزَمْ مِن اعتبارِ شرطٍ في الجملة الأولى اعتباره في الجملة الثانية[٧] لـم يلزَمْ من[٨] ذلك أيضاً عند كونه مَظهراً؛ لأنّ انتظامَ الكلام إنما

---

(١) في (ج): «والأول ع».

(٢) في (ج): «وإسقاط».

(٣) في (ج): «والثاني م».

(٤) في (ج): «نقول بموجبه».

(٥) كذا في (ج): «أهل الصلاة»، وفيهما: «الضلالة».

(٦) في (ب) و(ج): «أما قوله: إنّما يجب».

(٧) قوله: «اعتباره في الجملة الثانية» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) قوله: «من» زيادة من (ب) و(ج).

تكونُ[١] بحسب انتظام المعاني لا بحسبِ الألفاظ؛ لأنا لو قدّرنا خلوَّ الألفاظ عن الدلالة عن[٢] المعاني لـم يكُن اعتبارُ النظم في الألفاظ.

قوله: أفعال الله تعالى[٣] ـ وإن كانت واجبةً ـ إلا أنها لا تقع إلا بمشيئته.

قلنا: لا نزاعَ فيه، ولكنّ[٤] عُرف أهل اللسان استقرَّ على أنَّ الفعل الواجب لا يُعلَّق على المشيئة بدليل المثال الذي ذكرناه، أما[٥] قوله تعالى: ﴿وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ١٨]، وقوله: في أهل الكتاب: ﴿بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ[٦] يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ١٨] فلا إشكال فيه على قولنا؛ لأن عندنا أنه يحسُنُ منه تعالى أن يغفر أو يعذب أيَّ شخصٍ كان، فلما كان كذلك ـ لا جرَمَ ـ حسُنَ تعليقُه على المشيئة.

قوله: مطلوبُكم من الآية دلالتُها على أنه[٧] لا يُعاقب على ما دون الشرك، أو عدم دلالتها على أنه يعاقب على ما دون الشرك.

قلنا: مطلوبنا هو الأول، والمعلَّق على المشيئة ليس هو أصل الغفران، بل من يُفعل به الغفران، فلا جرم إفادةُ[٨] الآية القطعُ بأصل المغفرة، والتوقُّفُ فيمن يفعل به المغفرة.

مثاله: إذا قال المِلكُ لعبيده مشيراً إلى خِلعةٍ معينة: إني أخلَعُ بهذه[٩] الخِلعةِ

---

(١) في (ج): «يكون».
(٢) في (ب) و(ج): «على».
(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٤) في (ج): «لكن».
(٥) في (ب) و(ج): «وأما».
(٦) قوله: ﴿مِّمَّنْ خَلَقَ﴾ زيادة من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «أنها».
(٨) في (ج): «أفادت».
(٩) في (ج): «هذه».

على من أشاء منكم؛ فذلك يُفيد القطعَ بأنه يخلع بتلك[١] الخِلعة على بعض عبيدِه[٢]، والتوقُّف في تعيين ذلك العبد.

قوله: الآيةُ دالّـةٌ على أنه تعالى يغفر ما دون الشرك مطلقاً، أو بشرط المشيئة.

قلنا: اشتراط المشيئة عائد إلى أصل الغفران، أو إلى المغفور له؟ ع م.

بيانه: أنه تعالى لـم يقُل: إن شئتُ غفرتُ ما دون الشرك، بل قطَعَ بكونه فاعلاً لأصل المغفرة فقال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨ و١١٦]، والمعلَّق على المشيئة هو المغفور. مثالُه ما مرّ.

ثم إن[٣] سلّمنا أنّ المعلّق على المشيئة هو فعلُ المغفرة! ولكن لا بُدّ من وقوع هذه المشيئة حتى يظهر الفرقُ بين الشرك وبين ما دونه، فإنا ـ بالضرورة ـ نعلم[٤] دلالةَ هذه الآية على الفرق بين الشرك وبينَ ما دونه في حُكم المغفرة.

قوله: إنّ الله تعالى: لو قال: إنّ الله لا يغفر أن يُشركَ به، ولا أكل أموال اليتامى، ولا الفرار من الزحف، لكنا نقطعُ على أنه ليس المراد[٥] بقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ شيئاً[٦] من الكبائر، فكذلك إذا ذكَرَ هذه الأشياءَ في سائر المواضع.

قلنا: لـما دللنا على أنه لا يجوز أن يكون المرادُ بما دون الشرك معصيةً يجب مغفرتُها امتنع أن يذكر تعالى هذه الآيةَ على الوجه الذي فرضتُموه، وإلا لـم يبقَ لقوله:

---

(١) في (ج): «تلك».
(٢) في (ج): «عبده».
(٣) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٤) في (ب) و(ج): «نعلم بالضرورة».
(٥) في (ب) و(ج): «أن المراد ليس».
(٦) في (ج): «يشاء».

﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ فائدةٌ؛ لأن ـ بالدليل الذي ذكرنا ـ ثبت أنه لا يجوز أن يكون المرادُ منه هو الصغيرةَ أو الكبيرةَ بعد التوبة.

فلو قدّرنا أنه تعالى عدّ الكبائر[١] قبل التوبة! لـم يبقَ شيءٌ يندرجُ تحتَ حُكم الغفران، فتصير الآية[٢] مُعطّلة.

قوله: تُحمَل[٣] المغفرة على تأخير العقاب.

قلنا: هذا باطلٌ لوجوهٍ ثلاثة[٤]:

أحدها: أن الأمة كانت مُجمِعةً إلى زمان ظهورِ صاحبِ هذا التأويل على أنّ المرادَ من المغفرة المذكورة في الآية إسقاطُ العقاب؛ لأن الوعيدية كانوا يحملونها إما على الصغائر، أو[٥] الكبائر بعد التوبة، والمرجئة كانوا يحملونها على الكبائر قبل التوبة، فالمنع من حملِ الآية لا على إسقاط العقوبة يكون خَرقاً للإجماع.

لا يقال: إنّ ما ذكرتموه يقتضي المنع من استخراج تأويل جديد للآية، وذلك باطلٌ؛ لِـما علمنا أنّ الناس في كلّ زمانٍ كانوا يستخرجون تأويلاتٍ جديدةً للآيات.

لأنا نقول: إنّا لا نمنعُ من استخراج التأويل الجديد[٦]، وإنما نمنع من إبطال التأويل الذي اتفقت الأمةُ على صحته، والفرقُ بين الأمرَين ظاهر.

---

(١) في (ج): «تعالى غفر الكبيرة».

(٢) قوله: «الآية» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «نحمل».

(٤) قوله: «ثلاثة» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «أو على».

(٦) في (ج): «التأويلات الجديدة».

وإذا[١] كان كذلك فنقول: قد بيّنّا أنّ الأمةَ[٢] كانت مُجمِعةً على تفسير المغفرة في هذه الآية بإسقاط العقوبة أبدا فوجب القطعُ بصحة هذا التفسير.

فالتأويل[٣] الذي ذكرتموه ـ إن كان يمنع من صحة هذا التفسير الـمُجمَع عليه ـ لزم أن يكون تأويلُكم باطلاً؛ لأن ما أدّى إلى بُطلان ما أجمعت الأمةُ على صحته كان هو الباطلَ لا ما أجمعت الأمةُ عليه.

وإن كان لا يمنعُ من صحة هذا التفسير الـمُجمَع عليه، فنحن نتمسّك في إثبات مطلوبنا بذلك التفسير الـمُجمَع عليه، فحينئذٍ لا يكون التأويلُ الذي ذكروه[٤] قادحاً في مطلوبنا.

وثانيها: أنا لو حملنا المغفرةَ على ما ذكروه لزمَ أن يُعجّل اللهُ تعالى[٥] عقوبةَ الكفار[٦] في الدنيا، وفي العلمِ الضروريّ بأنه لا تفاوُتَ في[٧] الدنيا بين أحوال المؤمنين والكافرين في أحوال العقاب ما[٨] يُقطَع عنده بفسادِ هذا التأويل.

لو قيل: إنّ راحةَ الكافر[٩] في الدنيا أكثرَ من راحة المؤمن[١٠] لكان ذلك أقربَ لقوله عليه السلام: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[١١]، ولأن المعتزلة يقولون: إنّ

---

(١) في (ج): «فإذا».

(٢) في (ج): «الآية».

(٣) في (ب): «في التأويل»، وفي (ج): «والتأويل».

(٤) في (ج): «ذكرتموه».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «العقوبة للكفار».

(٧) زاد في (ج) هنا: «أحوال».

(٨) في (ب) و(ج): «وما».

(٩) في (ج): «الكافرين».

(١٠) في (ج): «المؤمنين».

(١١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الزهد والرقائق (٢٩٥٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الله تعالى يوصل الأعواضَ إلى الكفار في الدنيا حتى لا يَبقى لهم شيءٌ من الراحات في الآخرة، والمؤمن قد لا يُوصل الله[١] أعواضَه في الدنيا بل في الآخرة.

لايقال: العقابُ الذي يعجله الله تعالى هو منعُ الألطاف[٢].

لأنا نقول: فعَلى[٣] هذا التقدير يصيرُ معنى الآية: إن الله تعالى[٤] يمنع الألطافَ عن الكافر ولايمنعُها عن المؤمنين[٥]، ونحن نعلم ـ بالضرورة ـ أن تفسيرَ المغفرةِ بفعل الألطاف باطلٌ في اللغة، وإن جاز هذا التأويل كانت[٦] التأويلاتُ الباطلةُ التي ذكرها[٧] الباطنيةُ ـ خذلهم الله ـ أجوَزَ.

وأيضاً: فلأنّ الألطافَ الممنوعة إما أن تكونَ هي الألطاف التي تفرع عليها الإيمان، أو الألطاف التي تكون هي متفرعةً على الإيمان.

والأول لا يجوز من الله تعالى منعُه عندَكم، والثاني يستحيل[٨] من الله تعالى فعلُه عندما لـم يفعل العبدُ الإيمانَ، فلا يكون المانع لتلك[٩] الألطافِ هو الله تعالى[١٠]، بل العبدُ، فظهر فسادُ هذا التأويل.

وثالثها: أنه يجب حملُ كلام الله تعالى على المعاني المتبادِرة إلى الأفهام! والمتبادرُ

---

(١) قوله: «الله» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «موضع الألطاف».

(٣) في (ب) و(ج): «على».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) كذا في (ج): «ولا يمنعها عن المؤمنين»، وفي (أ) و(ب): «ويمنعها عن المؤمن».

(٦) في (ج): «لكانت».

(٧) في (ج): «يذكرها».

(٨) في (ب) و(ج): «والثاني لا يجوز».

(٩) في (ج): «لذلك».

(١٠) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

إلى الفهم من لفظ المغفرة إسقاطُ[١] العقابِ لا تأخيرُه، فبطل ما ذكروه من التأويل[٢].

قوله: نحملُ الآية على أنه تعالى لا يُعاقب على ما دونَ الشرك بكلِّ أنواع العقوبة.

قلنا: إذا كانت المغفرةُ عبارةً عن تركِ العقاب فقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨ و١١٦] معناه: إن الله[٣] يُعاقب على الشرِّك؛ فلا يخلو إما أن يكون المراد[٤] أنه يُعاقب بكلِّ أنواع العقوبات، أو ببعض أنواع العقوبات.

والأول باطل؛ لأن الجمعَ بين كلّ أنواع العقوبات مُحالٌ؛ فإن العقوبةَ بالحرارة والعقوبةَ بالبرودة لا يجتمعان، والعقوبة في أقصى جهنم مع العقوبة في وسطِ جهنم لا يجتمعان.

وإذا بطل ذلك ثبت الثاني، ونقيضُ الجزئيّ يجب أن يكون كُلّيّاً، فوجب أن تكون المغفرةُ عبارةً عن إسقاطِ كلِّ أنواع العقاب[٥].

قوله: هذه الآية معارَضةٌ بآيات الوعيد.

قلنا: نحن لم نتمسّكْ بعموم هذه الآية حتى يُقال: التمسُّك بآياتِ الوعيد أَولى بل بيّنّا أنّا لو لم نحملْها على الكبائر لزم خلوُّها عن الفائدة.

ثم إن تمسّكنا بعموم هذه الآية! ولكنا نقول: إنّ هذه الآيةَ عامّةٌ في المعاصي خاصّةٌ في المغفور له، وآياتُ الوعيد خاصّةٌ بالمعاصي عامةٌ في المغفور له، وكلُّ واحدةٍ[٦]

---

(١) في (ج): «وإسقاط».

(٢) زاد في (ج) هنا: «من هذه الوجوه الثلاثة».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «به».

(٥) في (ج): «العقوبات».

(٦) في (ج): «واحد».

منهما أخصُّ من الأخرى وأعمُّ من وجهٍ فلا يُمكنُهُم[١] الترجيحَ.

ثم إنّـا نعارضُ آياتِ الوعيد بآياتِ الوعد، أو نتمسك بهذه الآية من وجوهٍ عدّةٍ ونجعل بعضَ تلك الوجوه معارِضاً لِـما يتمسّكون به من الآيات، فيبقى بعضُها سليماً عن المعارِض.

فمن تلك الوجوه: أن نتمسّك بعمومِها ـ من حيثُ الصيغة ـ ونبيّن ذلك بالاستثناء؛ فإنه يحسُنُ أن يُقال: ويغفر ما دون ذلك إلا الزنا والسرقة، والاستثناءُ ـ عند الوعيدية ـ يُخرِجُ من الكلام ما لولاه لوجب دخولُه فيه، فعلمنا عمومَ هذه الصيغة للكبائر.

ومنها: أن نتمسك بعمومها من حيث الإيمان، فإنه تعالى رتب المغفرة على ما دون الشرك، وترتيبُ الحكم على الوصف المشتقِّ مُشعِرٌ بكَونِ ذلك الوصفِ علّةً.

فعلى هذا التقدير ينزل قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ منزلةَ قوله: «ويغفر ما دون الشرك[٢]»؛ لكونه دون الشرك، وذلك يقتضي عمومَ المغفرة في كلِّ ما دون الشرك؛ لوجوب ترتُّبِ الحُكم على العلّة أينما وُجدت.

وكلُّ هذه المقدمات جليّةٌ إلا قولنا: إن ترتيبَ الحكم على الوصف المشتقّ مُشعِرٌ بكون ذلك الوصف علةً، والدليل عليه: أن القائل إذا قال: «أكرِمِ الجُهّالَ وأهِنِ العلماء» فإنه يُستقبح هذا الكلام.

فإما أن يكون هذا الاستقباحُ؛ لأنه يُفهَم منه أنّ ذلك القائلَ جعلَ[٣] الجاهلَ مستحقاً للإكرام، والعالـمَ مستحقاً للإهانة.

---

(١) في (ج): «فلا يمكنكم».

(٢) في (ب) و(ج): «ما دون ذلك».

(٣) في (ب): «لأنه يفهم منه أنه جعل».

أو لأنه يُفهَم منه أنه جعل الجاهلَ ـ لجهلِهِ ـ مستحقّاً للإكرام، والعالـمَ ـ لعلمه ـ مستحقاً للإهانة.

والأول باطلٌ؛ لأنه لا يُعَدّ في كون العالـم مستحقّاً للإهانة بسببٍ[١] آخَرَ غير علمه، وفي كون الجاهل مستحقاً للإكرام بسبب آخرٍ غير جهله.

ولـما بطل ذلك تعيّن الثاني فثبتَ أنّ ترتيبَ الحُكم على الوصف المشتقّ يفيد ـ بوضع اللغة ـ تعليلَه به[٢] على الإطلاق، وهو المطلوب.

ومنها: أن نقول: المراد بما دون الشرك ليس هو المعصية بعد التوبة؛ لأنه لا يبقى حينئذ الفرق بين الشرك وبين ما دونه؛ لأن كلَّ واحد منهما مغفورٌ بعد التوبة وغير[٣] مغفور قبلها فوجب حملها على المعصية قبل التوبة.

وليس المراد هو الصغيرة؛ لأن الصغيرة[٤] يجب غفرانها[٥]، والآية لا يجوز حملُها على المغفرة الواجبة للوجهين المذكورين في أول الطريقة، فوجب حملُ الآية على الكبيرة قبل التوبة، وهو المطلوب.

وهذا الوجه مبنيٌّ[٦] على الفرق بين الصغيرة والكبيرة[٧]، وعلى أنّ الصغيرة[٨]

---

(١) في (ج): «لسبب».

(٢) قوله: «به» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «غير».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «الصغيرة؛ لأن الصغيرة»، وفي (أ): «الصغير» في الموضعين.

(٥) كذا في (ب) و(ج): «غفرانها»، وفي (أ): «غفرانه».

(٦) في (ب) و(ج): «يبنى».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «الصغيرة والكبيرة»، وفي (أ): زالصغير والكبير».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «الصغيرة»، وفي (أ): «الصغير».

يجب غفرانُها[١] والكبيرة[٢] بعد التوبة يجب غفرانها[٣]، وهذه الأشياء غيُر لائقةٍ بأصولنا، فالأَولى إيراده على سبيل الإلزام، وبالله التوفيق.

الطريقة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦] مقتضى الآية أن يحصل الغفرانَ حالَ[٤] مباشرَةُ الظلم؛ كما إذا قيل[٥]: «رأيتُ فلاناً على أكلِه»؛ فإنه يدُلُّ على أنه رآهُ حالَ كونِه آكلاً، ومعلومٌ أن حالَ الاشتغال بالظلم لا يكون تائباً، فثبت حصولُ المغفرة لغير التائب على الإطلاق.

الطريقة الثالثة: أجمعت الأمةُ على وجودِ الشفاعة المقبولة لنبيّـنّا عليه السلام، فلا يخلو تأثيرُها إما أن يكون في زيادة المنافع، أو في إسقاط المضارّ.

والأول باطلٌ، وإلا لكنّـا شافعين في النبي عليه السلام إذا سألَنا الله تعالى أن نزيدَ[٦] في كرامته وذلك باطلٌ بالإجماع، فيلزم أن يكون تأثيُرها في إسقاط العقوبات وذلك يدلُّ على العفو.

فإن قيل: لا نُسلِّمُ أن الشفاعة ليست لطلب المنافع.

قوله: يلزم كونُنا شافعين للنبي عليه السلام.

قلنا: متى يلزم ذلك: إذا أوجبنا كونَ الشفيع أعلى درجة من المشفوع له، وإذا لـم يوجب[٧] ذلك؟ ع م.

---

(١) كذا في (ج): «غفرانها»، وفي (أ) و(ب): «غفرانه».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «والكبيرة»، وفي (أ): «الكبير».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «غفرانها»، وفي (أ): «غفرانه».

(٤) في (ب) و(ج): «تحصل المغفرة حالة».

(٥) في (ج): «قال».

(٦) في (ج): «يزيد».

(٧) في (ب) و(ج): «أو إذا لم نوجب».

بيانه: أنّ الآمر كما يجب أن يكون أعلى من المأمور، فيجب أن يكون الشفيع أعلى من المشفوع[١].

وإذا ثبت ذلك، فنحن ـ وإن طلَبنا من الله تعالى زيادةَ الإكرام للنبي عليه السلام ـ لكنه عليه السلام ـ لـمّا كان أعلى درجةً منا لا جرم ـ لـم نكن شُفعاءَ[٢] له عليه السلام.

وإن[٣] سلمنا أنّ الرتبة غيرُ معتَبرَة! ولكن متى يكون طلبُ المنافع شفاعة: إذا كانت تلك المنافعُ مفعولةً لأجل الشفاعة، أو إذا لـم يكن كذلك؟ ع م.

بيانه: أن السلطانَ إذا عزم على أن يعقدَ لابنه ولايةَ بلده، فإذا حثَّهُ بعض أوليائه على ذلك، وكان السلطانُ يفعل ذلك لا مَحالةَ سواءٌ حثّه عليه ذلك الوليُّ أو لـم يحثّه عليه، وقصد ذلك الوليُّ بذلك الحثِّ التقرُّبَ إلى السلطان[٤] إليه، فكذا هنا[٥] اللهُ تعالى إنّما يُكرم نبيَّه عليه السلام لا لسؤالنا منه تعالى ذلك[٦]، بل إنه يُكرمه سواءٌ سألناه تعالى ذلك أو لـم نسأله، فلم يجب كونُنا شفعاءَ[٧] للرسول[٨].

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يمنع من حملِ الشفاعة على طلب المنافع! ولكن هنا[٩] ما يدلُّ على ذلك وهو[١٠] من وجهين:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «له».

(٢) في (ج): «شفيعًا».

(٣) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٤) زاد في (ج) هنا: «فإنه لا يقال إنه شفيع في ابن السلطان».

(٥) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٦) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «شفيعًا».

(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٩) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(١٠) في (ب) و(ج): «وذلك».

الأول: أنه يقال: «تشفع[١] فلانٌ فلاناً إلى الأمير ليُعطيَه ولايةَ بلدةِ كذا» كما يقال: «شفعه ليطلقه[٢] عن الحبس» وتسمى الكتب المكتوبة في الـمُغيَّبين[٣] بأنها كتب الشفاعة قال[٤]:

فـذاك فتـىً إن تأتِـهِ في صنيعِـهِ إلـى مالِـهِ لـم تأتِـهِ بشـفيعِ

سماه شفيعاً في طلب الخير.

الثاني: أن لفظة «الشفاعة» مأخوذة من «الشَّفع» الذي يقابل الوتر؛ لأن الشفيعَ يصير شَفعاً للمشفوع له.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على أن شفاعته عليه السلام ليست لطلب الخيرات! لكن هنا[٥] ما يدلُّ على أنها ليست لإسقاط العقاب، وهي وجوهٌ تسعةٌ:

الأول: قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].

لا يقال: إنّا نقول بموجب الآية؛ لأنه ليس في الآخرة شفيعٌ يطاع؛ لأن الـمُطاعَ يكون فوق المطيع، وليس فوق الله تعالى أحد.

لأنا نقول: الطاعةُ ـ في أصل اللغة ـ: عبارةٌ عن فعلِ مرادِ الغير، والرتبةُ غيرُ معتبرة فيها؛ قال الشاعر[٦]:

رُبَّ مَن أنضجتُ غيظاً صدْرَهُ قـد تَمنّـى ليَ موتـاً لـم يُطَـعْ

---

(١) في (ب) و(ج): «شفع».

(٢) في (ج): «بطلقه».

(٣) في (ج): «المعنيين».

(٤) زاد في (ج) هنا: «الشاعر».

(٥) في (ب) و(ج): «ولكن هاهنا».

(٦) قوله: «الشاعر» زيادة من (ب) و(ج).

ثم إن[١] سلّمنا اعتبارَ الرتبة فيها! ولكن لا يُمكن اعتبارُها هنا لوجهين:

ـ **أحدهما**: أنّ كل أحدٍ يعترف[٢] أنه ليس في الوجود أحدٌ يطيعُه اللهُ تعالى؛ لأن مَن عرف اللهَ تعالى عرف ذلك بالضرورة، ومن لم يَعرفهُ لا يُمكنهُ أن يعرف أنه: هل فوقَهُ أحدٌ أم لا؟ وإذا كان كذلك كان حملُ الآية على ما ذكرتُموه حملاً لها على ما لا فائدةَ فيه.

ـ **الثاني**: أنه تعالى نفى شفيعاً يطاع، والشفيع لا يكون دونَ المشفوع إليه؛ لأن الأعلى لا يسمى شفيعاً بل آمِراً، وإذا كان كذلك امتنع اعتبارُ الرتبة في الطاعة المذكورة في الآية.

الثاني: قوله تعالى[٣]: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠]، ولو شفع عليه السلام للفُسّاق الظالمين لأنفسهم لكان ناصراً لهم؛ لأنّ مَن يمنعُ من وصول المضرّة إلى الغير فهو ناصرُه.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ١٢٣]، ولا يجوزُ أن يكون المرادُ الشفاعةَ في زيادة المنافع؛ لأنه تعالى حذّر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع[٤] فيه شفاعةٌ، ولا يحصل التحذيرُ بأن لا يحصل النِّعَم الزائدة.

يُبيّن ذلك أنه تعالى لو قال: «واتقوا يوماً لا أُسقِطُ فيه عقابَ مَن يستحقُّ شفاعةَ[٥] الشفعاء» كان ذلك زاجراً عن المعاصي.

---

(١) في (ج): «لئن».

(٢) في (ج): «كل واحد يعرف».

(٣) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «ينفع».

(٥) في (ج): «يستحقه بشفاعة».

ولو قال: «واتقوا[١] يوماً لا أزيد فيه منافعَ المستحقّ للثواب بشفاعةِ أحدٍ»[٢] لـم يحصل بذلك الزجرُ عن المعاصي، فصحَّ أنَّ المرادَ من الآية الشفاعةُ في أصل[٣] العقاب.

الرابع: قوله تعالى خبراً عن الملائكة: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، والفاسقُ ليس بمرتضىً عند الله تعالى، وإذا لـم يجُزْ ذلك للملائكة، فكذلك للأنبياء ضرورةً؛ إذ لا قائلَ بالفَرق.

الخامس: قوله[٤]: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ[٥] عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِى ٱلنَّارِ﴾ [الزمر: ١٩].

السادس: قوله تعالى: ﴿مَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ﴾ [يونس: ٢٧].

السابع: أن الأمة مُجمِعةٌ على أنه ينبغي أن يُرغَبَ إلى الله تعالى في أن يجعلَنا[٦] من أهل شفاعته عليه السلام، ولو كان المستحقُّ للشفاعة هو الذي يخرُجُ من الدنيا مُصرّاً على الكبائر؛ لكنا قد رغبنا إلى[٧] الله تعالى في أن يختم لنا[٨] على الإصرار على الكبائر.

الثامن: ثبت ـ بالإجماع ـ أن الرجل إذا حلفَ على أن يفعل ما يُقرّبُه من شفاعة الرسول عليه السلام[٩]؛ فإنه لا يُؤمَرُ ـ عند إرادته البرَّ في يمينه ـ بالمعاصي، بل بالطاعات.

---

(١) في (ج): «اتقوا».
(٢) في (ج): «أحدكم».
(٣) في (ج): «إسقاط».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) كانت «حقت» في النسختين (أ) و (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «يجعله».
(٧) في (ج): «قد سألنا».
(٨) في (ب): «يختم لميتنا»، وفي (ج): «أن يمتنا».
(٩) في (ج): «ع م».

التاسع: روى الحسن[١] عنه عليه السلام أنه قال: «لا ينال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي»[٢].

الجواب:

قوله: الشفيعُ يجب أن يكون أعلى من المشفوع له[٣].

قلنا: هذا باطلٌ؛ فإنَّ الإنسانَ الواحد يصحُّ أن يكون شافعاً لنفسه، كما أنه قد يكون سائلاً لنفسه مع أنه يمتنع أن يكونَ الإنسانُ أعلى درجةً من نفسه.

قوله: نقيس ذلك على الأمر.

قلنا: هذا القياسُ عليكُم لا لكم؛ لأن الرتبةَ إنما تُعتبر بين الآمر والمأمور، لا فيمن[٤] يتناوله الأمر، حتى لو أن أحدنا قال لغيره ـ ممن هو دونَه في الرتبة ـ: «اِلقَ الأميرَ» لكان آمِراً له كما يكون آمِراً له لو قال: «القَ الحارسَ[٥]»! فكذا هنا[٦] الرتبةُ معتبرة بين الشفيع والمشفوع له، أما اعتبارها فيمن تعلّقت الشفاعة به فيجب أن لا يكون.

قوله: إنّما يكون الإنسان شفيعاً إذا حصلت المنافعُ لأجل شفاعته.

قلنا: لا نُسلِّمُ ذلك! وإلّا لزم أن لا يُمكنَ القطعُ على كون الإنسان شفيعاً أصلاً؛ لأنه لا يمكنُ القطعُ بأن تلك المنافع إنما حصلت لأجل شفاعته لا غير.

وأيضاً: فلو كان القولُ إنما يكون شفاعةً لحصول الإنعامِ لأجله، وإنما يحصل الإنعامُ لأجله إذا كان القول شفاعةً؛ لزم الدورُ.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «البصري».

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ

(٣) قوله: «له» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «في من».

(٥) في (ب) و(ج): «الحارث».

(٦) في (ب) و(ج): «هاهنا».

وأيضاً: يلزم أن لا تنقسم الشفاعةُ إلى المقبولة وإلى المردودة.

ثم إن[١] سلّمنا اعتبار هذا القيد! ولكن الإجماعَ لم يحصل على أن الله تعالى لا يجوز أن يزيدَ رسولنا عليه السلام[٢] من الكرامات لأجلِ سؤال أمته، وأجمعوا على أنَّ الأمةَ ليست[٣] شافعةً للرسول عليه السلام، وذلك يفيد امتناعَ حْملِ الشفاعة على سؤال المنافع.

قوله: الشفاعةُ تُستعمَلُ في طلب المنفعة في العُرف والشعر.

قلنا: لكنْ مجازاً لا حقيقةً، وإلا لاطّرد ـ في الصورة المذكورة ـ وجهُ المجاز أن دفعَ المضرةِ من باب المنافع أيضاً.

قوله: الشفاعةُ مشتقّة من الشّفع.

قلنا: في أصل اللغةِ لكن لا في عرف الشرع! وإلا لكانت لفظةُ الشفاعةِ مستعملةً في كل المواضع التي حصلت الشفعية[٤] فيها.

أما تمسُّكهم أولاً بقوله[٥]: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، فالجواب عنه: أن ذلك بناءً على أن صيغة الجمع تُفيد العموم، وهو ممنوعٌ.

وعلى هذا جاز أن يكون المرادُ من الظالمين بعضَهم وهم الكافرون؛ لأن الله تعالى سمى الشرك ظلماً فقال: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، وقال[٦]: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤].

---

(١) في (ج): «وإن».

(٢) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «غير».

(٤) في (ب) و(ج): «الشفاعة».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

ثم إن سلّمنا ذلك! لكنا[١] نقولُ بمُوجَب للآية على ما مرّ.

قوله: الطاعة تقتضي الرتبة في أصل اللغة

قلنا: نحن نعلم ـ بالضرورة ـ من أهل اللغة أنهم لا يسمُّون الملك مطيعاً لعبده[٢] إذا فعل ما أراده! وذلك يُبطل قولَهم، فثبت وجوبُ حملِ هذا الشِّعر على المجاز.

قوله: لو اعتبرنا الرتبةَ في الطاعة المذكورة في هذه الآية لـم يبقَ للآية فائدةٌ.

قلنا: لا نُسلِّمُ! بل الفائدةُ فيها: أنْ يُخبرَنا اللهُ تعالى بانقطاع الخلق إليه في ذلك اليوم بالكُلّيّة، وأنه متى لـم يُرِدْ أن يتفضّل عليهم لـم[٣] يجدوا مدفعاً لعقابه، ولو أسقط العقابَ عنهم كان[٤] ذلك على سبيل الإحسان إليهم لا أنه يكون مُطيعاً فيه لغيرِه.

قوله: الشفيع لـما وجبَ أن يكون دونَ المشفوع إليه امتنعَ اعتبارُ الرتبة في الطاعة المذكورة في الآية.

قلنا: لا نُسلِّمُ أنّ الشفيعَ يجب أن يكون أدونَ من المشفوع[٥] إليه.

نعم[٦]! الشفاعةُ هي الطلبُ على وجه الخضوع سواءٌ كان الطالب أعلى من المطلوب منه، أو مساوياً له أو أدونَ منه، كما أن الأمرَ هو الطلبُ على جهة الاستعلاء سواءٌ كان من الأعلى، أو من الأدون.

---

(١) في (ج): «لكن».
(٢) في (ج): «عبيده».
(٣) في (ج): «لن».
(٤) في (ج): «لكان».
(٥) في (ج): «يكون دون المشفوع».
(٦) في (ج): «بل».

وإن سلّمنا ذلك! ولكن ليسَ حملُ الطاعة على المجاز لتبقى لفظة[١] الشفيع في حقيقته بأولى[٢] من العكس، وإذا كانوا هم المستدلّين فعَليهم الترجيحُ.

وأما تمسُّكهم ثانياً بقوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠].

فالجواب عنه: أن نمنعَ صيغةَ العموم.

وإن[٣] سلّمنا ذلك! ولكن الشفاعةَ: هي الطلب على نعت الخضوع، وأما النُّصرة: فهي المدافعة على وجه القهر والاستيلاء؛ فلا يلزم من نفي أحدِهما نفيُ الآخر، بل النُّصرة المنفيّة[٤] هنا هي المنفيّة بقوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ لَهُۥ مِن فِئَةٍ يَنصُرُونَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُنتَصِرِينَ﴾ [القصص: ٨١].

وأما تمسكهم ثالثاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ١٢٣].

فالجواب عنه: أن ظاهرَ الآية يقتضي نفيَ قَبول الشفاعة على الإطلاق سواءٌ كانت في طلب المنافع، أو في إسقاط المضارّ، وذلك باطلٌ بالإجماع.

فإذن لا بدّ مِن تخصيصِها، فيجب تخصيصُها[٥] بمَن قطعَ الله على عقابه من العُصاة، والتحذير ـ على هذا التقدير ـ حاصلٌ؛ لأن كلَّ أحدٍ[٦] من أصحابِ الكبائر يجوزُ أن يكونَ هو الذي لا يقبل[٧] الشفاعة في حقّه.

وأما تمسُّكُهم رابعاً بقوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

---

(١) في (ب) و(ج): «ليبقى لفظ».

(٢) في (ج): «أولى».

(٣) في (ج): «ولئن».

(٤) في (ج): «ههنا هي النصرة المنفية».

(٥) في (ب) و(ج): «فنحن نخصصها».

(٦) في (ب) و(ج): «واحد».

(٧) في (ب) و(ج): «تقبل».

فالجواب عنه: أنا لا نُسلِّمُ أنّ الفاسقَ ليس بمُرتضىً؛ لأنه مُرتضىً من حيث إنه مؤمن! والمرتضى من حيثُ إيمانه أخصُّ من المرتضى ومتى[١] صدق الخاصُّ صدق العامُّ، فيلزم أن يكون الفاسقُ مرتضىً.

وإن سلّمنا أنه ليس بمرتضىً! لكن لا يُمكن حملُ الآية على[٢] ظاهرها؛ لأن الرضا هو الإرادة، والمؤمنون لا يراد ذواتُهم، وإنما يرادُ أفعالهم وطاعاتُهم.

وإذا وجب الإضمار، فليس القول بأن المراد[٣]: ولا يشفعون إلا لمن ارتضى أفعالَه أَولى من القول بأن المراد: ولا يشفعون إلا لمن ارتضى[٤] الشفاعةَ في حقّه.

لا سيما وهذا الإضمار متأكد بقوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وبقوله: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٦].

وأما تمسُّكهم خامساً بقوله تعالى[٥]: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ[٦] عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ﴾ [الزمر: ١٩].

فالجواب[٧]: أنا نقول بموجبه؛ لأن مَن حقّت[٨] عليه كلمةُ العذاب هو الذي قطع الله تعالى بعقابه، وعندنا الشفاعة في حقِّ هذا الشخص لا تقتضي[٩] سقوطَ العقاب،

---

(١) في (ب) و(ج): «من».

(٢) في (ج): «حملها على».

(٣) زاد في (ج) هنا: «بقوله».

(٤) من قوله: «أفعاله أولى» إلى هنا سقط من (ج).

(٥) قوله: «بقوله: تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) كانت هنا أيضاً في النسختين (أ) و (ب) و(ج) «حقت».

(٧) زاد في (ج) هنا: «عنه».

(٨) في (ج): «أن الذي حقت».

(٩) في (ج): «يقتضي».

ولا دلالةَ في الآية على أنّ الله تعالى قد حقّت[١] كلمةُ عذابه على كلّ عاصٍ أم لا؟

وأما تمسكهم سادساً بقوله تعالى[٢]: ﴿مَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ﴾ [يونس: ٢٧].

فالجواب عنه ما مضى في قوله تعالى[٣]: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾[البقرة: ٢٧٠].

وأما تمسكهم سابعاً بأنّا نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعة النبي[٤] عليه السلام.

فالجواب عنه: أنّا قد نسأل الله تعالى أن يجعلَنا من التوّابين مع أنّ التوبةَ لا تحصُلُ إلا بعد سبقِ المعصية؛ على معنى: أنّا متى صِرنا من العُصاة فاجعَلْنا من التوّابين، فكذلك[٥] ما نحن فيه.

وهذا التقدير ـ وإن كان على خلاف الأصل ـ لكنه يجبُ المصيرُ إليه؛ لِما مرّ من الدليل.

وأما تمسُّكهم ثامناً بالبرِّ عن[٦] اليمين.

فالجواب عنه: أنّا نعارضهم[٧] بما إذا حلفَ الرجل على أن يفعل ما لأجلِهِ يحصل له[٨] ثوابُ التائبين، فما تذكرونه هنا[٩] فهو جوابنا هناك!

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عليه».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «أهل شفاعته».

(٥) في (ب) و(ج): «فكذا».

(٦) في (ج): «على».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «أنّا نعارضهم»، وفي (أ): «أن يعارضهم».

(٨) قوله: «له» سقط من (ج).

(٩) في (ب) و(ج): «يذكرونه هاهنا».

ثم التحقيق في الجواب: أنا نأمرُه بالطاعة، وذلك لأن صاحبَ الكبيرة إنما يستوجب من الرسول عليه السلام الشفاعة له في أن يسقط الله عقابه لا لِما[١] فعله من المعاصي، بل لِما أتى به من الطاعات؛ فإنه لولا أن العاصيَ أطاع الله ورسوله في بعض أفعاله وإلا لَمَا أقدَمَ الرسولُ على شفاعته.

وأما تمسكهم تاسعاً برواية الحسن عنه عليه السلام أنه قال: «لا ينال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي».

فالجواب عنه: أن هذا حديث مرسَلٌ، والمراسيلُ عندنا ليست بحُجةٍ.

وإن[٢] سلّمنا كونه حجةً! لكنه مُعارَضٌ بالحديث المستفيض، وهو قوله عليه السلام: «ادخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[٣].

لا يقال: المراد به: أهل الكبائر بعد أن تابوا؛ لأن وصفَهم بكونهم من أهل الكبائر نعتُ ذمٍّ، وذلك لا يتناولُهم بعد التوبة، وبالله التوفيق[٤].

الطريقة الرابعة: أجمعتِ الأمةُ على أنّ الله تعالى يعفو عن عباده، والقرآن دلّ أيضاً[٥] على وصفِه تعالى بكونه عفوّاً، والعفوُّ ـ في وضع اللسان[٦] ـ: من لا يُعاقب الجناة؛ فلا يخلو إما أن يكون الله تعالى إنّما كان عفّواً؛ لأنه أسقط عقاب أصحاب الصغائر ـ أو أهل الكبائر ـ بعد التوبة، أو قبل التوبة.

---

(١) في (ب) و(ج): «لمن».

(٢) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٣) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب السنة، باب في الشفاعة (٤٧٣٩)، والترمذي في «سننه»، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب ما جاء في الشفاعة (٢٤٣٥)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «أيضًا دل».

(٦) في (ج): «اللغة».

والأولان باطلان؛ لأن إسقاط الضرر عن القسمَين الأولين واجبٌ عند المعتزلة، وتركُ إضرارِ مَن يجبُ تركُ إضراره لا يُسمى عفواً، وإلا لزم في الواحد منا إذا لـم يقتُلْ غيرَه ولم ينهَبْ ماله بالظلم أن يقال: إنّه عفا عنه! ومعلومٌ ـ بالضرورة ـ أن إطلاق العفوِ على ذلك غير جائز.

فثبت أنه تعالى إنّما اتصف بكونه عفوّاً؛ لإسقاطه الإضرار بأصحاب الكبائر قبل التوبة، وهو المطلوب.

أما الوعيديةُ، فالبلخيُّ وأتباعُه منعوا العفو عقلاً، والبصريون جوّزوه عقلاً، ومنعوا منه سمعاً.

أما البلخيُّ، فقال: إنّ المكلَّفَ إذا جوّز العفوَ لـم يمتنعْ عن القبائح اتكالاً منه على العفو، فيكون ذلك إغراءً بالقبح، وإنه غير جائز.

والجواب: أن هذا بناء على تحسين العقل وتقبيحه، وإنه باطلٌ.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن متى يكون القطعُ على العقاب لطفاً: إذا كان فيه وجهُ مفسد[1] أو إذا لـم يكن؟ ع م.

فلم قلتُم: إنّه ليس فيه وجهُ مفسدةٍ أصلاً حتى يُمكنكم القطعُ بكونه لطفاً من جهة العقل؟ ألا ترى أن تعجيلَ الثواب والعقاب أدعى ـ في العقل ـ إلى فعلِ الطاعة وتجنُّب المعصية؟ ومع ذلك لا يجبُ تعجيلها؛ لأن فيه وجهَ مفسدةٍ، فكذا هنا[2].

لا يقال[3]: لـمّا أخبر الله تعالى: عن أنه يعاقب العُصاةَ علمنا أنه ليس في العقوبة جهةُ قبحٍ.

---

(١) في (ج): «مفسدة».

(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٣) زاد في (ج) هنا: «إنه».

قلنا: فهذا الاعترافُ[١] منكم بأنه لا طريقَ ـ في العقل ـ إلى القطعِ بالعقاب، وذلك رجوع عن مذهبكم.

ثم إن سلّمنا ما ذكروه[٢]! ولكنه منقوضٌ بالتوبة.

فإن قالوا: ليس يعلم العاصي أنه يُمهَل[٣] إلى التوبة، وتردُّده في ذلك يزجُره.

قلنا: كذلك[٤] تردُّده في أنه تعالى[٥]: هل يعفو عنه أم لا؟ يزجُره.

ثم احتجَّ البصريون على بطلان مذهب البغداديين بوجهين:

الأول: أنّ العقاب[٦] حقٌّ الله[٧] على العبد، وفي إسقاطه له منفعةٌ، وليس تابعاً لغيره، فوجب أن يسقط بإسقاطه كالدين إذا أسقطه ربُّه عن المديون.

واحترزنا بقولنا: «حق الله تعالى[٨] على العبد» عن الثواب؛ فإن ذلك حقٌّ العبد على الله.

واحترزنا بقولنا: «وفي إسقاطه له منفعة» عن إسقاطه العِوَض والثواب عن الله تعالى؛ فإنّ الله تعالى لا ينتفع بذلك.

واحترزنا بقولنا: «وليس تابعاً لغيره» عن إسقاط حق الذمّ؛ فإنّ حُسن الذّمّ تابعٌ

---

(١) في (ج): «هذا اعتراف».

(٢) في (ج): «سلمناه ما ذكرتموه».

(٣) في (ب) و(ج): «يميل».

(٤) في (ج): «وكذلك».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «العذاب».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

لحُسن العقاب الذي هو حقُّ الله تعالى؛ فلا جرمَ لـم يسقُط بإسقاطنا[١].

ويجوز أن يقال: إنّ حقّ الذّمّ ليس للعبد من كلّ الوجوه! بل عليه أيضاً؛ لأنّ[٢] له في ذلك لطفاً يزجُره عن ارتكاب القبح[٣] كما يزجُره خوفُ العقاب.

لا يقال: أليس أنّ الشكرَ حقٌّ للمُنعِم[٤] على المنعَم عليه، ولا يصحُّ إسقاطُه منه.

لأنا نقول: إنّ عنيتَ بالشكر الاعترافَ باللسان؛ فقد يصحُّ إسقاطه، وإن عنيتَ به اعتقاد الفرقِ بينه وبين من لـم يُنعم؛ فذلك من العلوم الضرورية، فلا يُمكن تغييرُه.

الثاني: أنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ العفوَ إحسانٌ، ونعلم ـ بالضرورة ـ أنَّ كلَّ إحسانٍ حسنٌ؛ أنتجَ أنَّ العفوَ حسنٌ.

أما البصريون فإنهم يجوّزون العفو عقـلاً ويمنعون منـه سمعاً، ثم[٥] إنهم تارةً يتمسّكون في ذلك بالسمع، وتارةً بما يتركّب[٦] من العقل والسمع.

أما الأول: فهو التمسك بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ عُدۡوَٰنٗا وَظُلۡمٗا فَسَوۡفَ نُصۡلِيهِ نَارٗا﴾ [النساء: ٢٩-٣٠]، وقوله تعالى[٧]: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ زَحۡفٗا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلۡأَدۡبَارَ﴾ إلى قـولـه: ﴿فَقَدۡ بَآءَو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأۡوَىٰهُ جَهَنَّمُۖ

---

(١) في (ب) و(ج): «بإسقاطها».

(٢) في (ج): «لأنه».

(٣) في (ج): «القبائح».

(٤) في (ب) و(ج): «المنعم».

(٥) قوله: «ثم» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «تركب».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

﴿وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: ١٥-١٦]، وقوله بعد ذكر حدود المواريث: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: ١٣-١٤]، وهذه الآياتُ واردةٌ في أهل الصلاة.

وبالاتفاق(١) لا يقال: المرادُ من قوله(٢): ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾ [النساء: ١٤] تعدّيَ كلِّ الحدود وذلك لا يتحقّق إلا في حقّ الكفّار.

ولأنا نقول: لو حَمَلْنا(٣) الآيةَ على ذلك لخرجَت من أن تكون مُفيدةً؛ لأن أحداً من المكلَّفين لا يُمكنه تعدّي جميع الحدود؛ إذ فيها ما لا يُمكن الجمعُ بينها لتضادّها! ألا ترى أنه لا يُمكن الجمعُ بين اعتقاد الثنوية والنصرانية؟ ولأن الأمّةَ مُجمعةٌ على أنّ أهل الصلاة مزجورون بهذه الآية عن تعدّي حدودِ المواريث، ولو حملناها(٤) على تعدّي كلّ(٥) الحدود لامتنعَ تناوُلها لهم.

وأما الآيات التي تعمُّ أهلَ الصلاة وغيرَهم فكقوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣]، وقوله: ﴿وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ١٩]، وقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٨]، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾(٦) [النساء: ٩٣].

---

(١) في (ب) و(ج): «الصلاة بالاتفاق».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) في (ج): «حملت».

(٤) كذا في (ج): «حملناها»، وفيهما: «حملناه».

(٥) في (ج): «جميع».

(٦) في (أ): «أليمًا».

لا يقال: الآيةُ تدُلُّ على أنّ جزاء القاتل ذلك، ولم يدلُّ[١] على أنه يُجازى بذلك.

لأنا نقول: الجوابُ عنه من وجهين:

أحدهما: أن تقرير[٢] قوله: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ أنّ من قتل مؤمناً جوزي بجهنم ولذلك صح أن يعطف عليه قوله: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾؛ لأن عطْفَ الفعل إنما يصحُّ على الفعل دون الاسم.

وثانيها[٣]: قوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣] دلّ ذلك على وصول الجزاء إلى المستحقّ لا محالةَ.

وأيضاً: قوله تعالى في سورة الجن [٢٣]: ﴿إِلَّا بَلَٰغًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِسَٰلَٰتِهِۦ[٤] وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾[٥]، ولا يجب إذا كان قولُه من بعد ذلك: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوْا۟ مَا يُوعَدُونَ﴾ [الجن: ٢٤] محمولاً على الكفار أن يخصَّ أيضاً أول الآية، بهم بل يجب تركُ ذلك الموضع على عمومه وحملُ آخرِها على ما يصح حملُهُ عليه.

واعلم أنّ الاستدلالَ بهذه الآيات تارةً بعمومها، وتارةً بإيمائها[٦].

أما الأول: فهو بأن يدلُّ على أنّ صيغة «مَن» ـ في الشرط ـ تفيد العمومَ، وذلك لوجهين:

ـ الأول: أن الرجل إذا قال: «من دخل داري أكرمتُه» حسُن منه أن يستثنيَ كل عاقل، والاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخولُه فيه؛ لوجوه ثلاثة:

---

(١) في (ج): «تدل».

(٢) في (ب) و(ج): «تقدير».

(٣) في (ج): «وثانيهما».

(٤) قوله: «إلا بلاغاً من الله ورسالاته» سقط من (ج).

(٥) قوله: «أبدًا و» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «بإيمائها».

أحدها: أن أهل اللغة قالوا: الاستثناءُ: إخراجُ جزءٍ من كلٍّ، والجزء يجب أن يكون داخلاً في الكلّ.

وثانيها: أنه لو كفى في الاستثناء كونُ المستثنى ممكنَ الدخول تحت[1] المستثنى منه لصحّ أن يقال: «رأيت رجلاً إلا زيداً».

وثالثها: أنَّ الاستثناء من العدد يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخولُه فيه، فوجب أن يكون حُكمُه في كلّ المواضع كذلك[2]؛ لانعقاد الإجماع على أن حُكمَ الاستثناء ـ في جميع المواضع ـ واحدٌ.

وإذا ثبت أن الاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخولُه فيه، وثبت أنه يصحُّ استثناء كلِّ واحدٍ من العقلاء من هذه الصيغة؛ ثبتَ أنها تفيد العموم.

ـ الثاني: أن القائل إذا قال: «من دخل داري أكرمته»، فالمتبادر من هذا الكلام إلى الفهم العمومُ لا الخصوصُ، وذلك أمارةُ كونِه حقيقةً فيه دونَ الخصوص.

وأما الاستدلالُ بهذه الآياتِ ـ من حيث الإيماء ـ فما بيّنّا أنّ ترتيبَ الحُكم على الوصف يُشعر بكون ذلك الوصف علّة فقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا﴾ [النساء: ٩٣] يُفيد أن كونه قاتلاً ـ على سبيل العَمْدية ـ علةٌ للأحكام المذكورة، فوجب ترتيبُها عليه أينما وُجد[3].

ثم هنا مقامان[4]: فتارة نقول[5]: إنّ ترتيب الحكم[6] على الوصف المشتقِّ

---

(١) في (ج): «في».

(٢) قوله: «كذلك» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «وجدت».

(٤) في (ج): «ههنا مقامات».

(٥) في (ج): «يقولون».

(٦) قوله: «الحكم» سقط من (ج).

مُشعِرٌ[١] بكون ذلك الوصف علةً لذلك الحكم سواءٌ كان ذلك الوصفُ ملائمًا لذلك الحكم، أو لـم يكُن، ودليلُه ما مرّ فيما مضى.

وتارة نقول[٢]: الوصفُ إنما يكون علّةً للحكم إذا كان مناسباً له، والمناسبة هنا[٣] حاصلةٌ؛ لأن هذه الآيات خرجَت مخرَجَ الزجر عن هذه المعاصي، فوجب ترتيبُ هذه الأحكام على هذه المعاصي أينما وُجدت.

وأما الاستدلال بها بقرينة الإجماع، فهو أن نقول: أجمعت الأئمةُ[٤] على أن العُصاة مزجورون بهذه الآيات.

فسواءٌ قلنا: إنّ صيغةَ «مَن» إذا وقعت شرطاً كانت مُشترَكةً بين العموم والخصوص، أو قلنا: إنّها حقيقةٌ في الخصوص مجازٌ في العموم؛ فإنه يجب حملُها في هذه الآيات على العموم، وإلا لزم القولُ بأن العصاة[٥] غيرُ مزجورين بهذه الآيات، وذلك على خلاف الإجماع.

ومن الآيات التي تمسكوا بها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ * وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣-١٤]، فالجبائي لـما اعتقد أن الألف واللام للاستغراق تمسّك بعموم الآية، وأبو هاشم لـما لـم يعتقد ذلك تمسّك بإيمائها، وهو أنها خرجَت مخرَجَ الزجر عن الفجور، وذلك يقتضي ترتيبَ[٦] هذا الحكم على الفجور أينما وُجد. فهذا[٧] وجهُ استدلالهم بهذه الآيات.

---

(١) في (ج): «يشعر».

(٢) في (ج): «يقولون».

(٣) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٤) كذا في (ب): «أجمعت الأئمة»، وفي (ج): «أجمعت الأمة»، وفي (أ): «أجمعت أئمة اللغة».

(٥) في (ج): «العصات».

(٦) في (ج): «ترتب».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تقرير».

لا يقال: ليس إدراجُ الفاسق تحتَ عمومات الوعيد بأولى[١] من إدراجه تحت عمومات الوعد؛ نحو قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، وغيره من الآيات.

لأنا نقول: إدخاله في عمومات الوعيد أولى؛ لأنه مستحقٌّ للعقوبة[٢] في الدنيا؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله تعالى في حد الزاني: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢]، وفي قاطع الطريق أوجبَ ما أوجبَ من الحدّ ثم قال: ﴿ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، وقال في القاذف: ﴿لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ٢٣].

وأجمعت[٣] الأمة أيضاً على وجوب إقامة الحد على الفسّاق وإذا ثبت كونهُم مستحقين للعذاب واللعن في الدنيا والآخرة وجب أن لا يكونوا مُستحقّين للثواب؛ لاستحالة الجمع بين الاستحقاقَين، وإذا ثبت أنهم مستحقّون للعقاب[٤] وغير مستحقّين للثواب كان إدخالُهم تحت عموماتِ الوعيد أَولى من إدخالهم تحت عموماتِ الوعد.

واعلمْ أنه قد يحصل من هذا[٥] أنه لا يُمكنهم التمسُّكُ بهذه العمومات إلا بعد إثبات القول بالإحباط.

أما الذي تمسّكوا به مما يركب[٦] من العقل والسمع فمن وجهين:

---

(١) في (ج): «أولى».

(٢) في (ج): «يستحق العقوبة».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «وأجمعت»، وفي (أ): «واجتمعت».

(٤) في (ج): «للعذاب».

(٥) في (ج): «من هذه الآية».

(٦) في (ب) و(ج): «تركب».

الأول: هو[١] أن الفاسق يستحقُّ العقوبة بفسقه ـ بهذه الآيات التي تلوناها[٢] ـ فلو عفا الله تعالى عنه لكان لا يخلو إما أن لا يُدخله[٣] النارَ ولا الجنة، أو يدخله[٤] النارَ، أو الجنةَ.

والأول باطل؛ لأنهم إما أن يموتوا، أو يكونوا أحياءً في موضع آخر سوى الجنة والنار، وكلاهما باطلٌ[٥] بالإجماع.

وأما إن أدخلهم النارَ فإن عذَّبهم فيها فما عفى عنهم، وإن لم يعذبهم فيها، فذلك باطلٌ بالإجماع[٦].

وأما إن أدخلهم الجنةَ فإما أن يتفضّل عليهم، أو يثيبهم.

والأول باطل؛ لأن الأمةَ مُجمِعة على أن حال المكلَّفين في الجنة متميِّزةٌ عن حال الأطفال والمجانين، وليس ذلك إلا بالتعظيم، والتفضُّل بالتعظيم قبيحٌ، والأقبحُ التكليف.

والثاني[٧] باطل؛ لأنا[٨] بيّنّا أنّ استحقاقَ العقاب واستحقاقَ الثواب لا يجتمعان، بل حصول استحقاقِ العقاب أحبطَ استحقاقَ الثواب.

وإذا كان القول بالعفو مؤدِّياً إلى هذه الأقسام الباطلة كان باطلاً.

---

(١) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «تلونا».

(٣) في (ج): «يدخل».

(٤) في (ج): «يدخل».

(٥) في (ب) و(ج): «باطلان».

(٦) من قوله: «وأما إن أدخلهم النار» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٧) زاد في (ب) و(ج): «أيضاً».

(٨) زاد في (ج) هنا: «قد».

الثاني[١]: قالوا: إنّ إسقاط الله[٢] العقابَ إما أن يكون قبل المعصية، أو حال حصولها، أو بعد حصولها لا يجوز أن يكون واقعاً قبلها أو مُقارِناً لها؛ لأن إسقاط الشيء إنما يكون بعدَ وجوده لا قبلَه ولا مُقارِناً له، ولا يجوز أن يكون واقعاً بعدها؛ لأنّا قد علمنا أنه لا أحدَ من المكلَّفين إلا وهو متى سرق استحقَّ القطعَ على سبيل العقوبة والنكال، وذلك يدلُّ على أن العفوَ لم[٣] يحصل؛ إذ لو حصل لَما جاز التنكيلُ. فهذا ملخَّصُ شُبَهِ الوعيدية.

والجواب عما ذكروه أولاً ـ وهو التمسك بالعمومات ـ:

أن نقول أولاً: لا نُسلِّمُ أن للعموم صيغةً! وقد ذكَرنا هذه المسألةَ في أصول الفقه على[٤] الاستقصاء.

ثم إن سلّمنا أن صيغة «مَن» ـ إذا كانت شرطاً ـ كانت للعموم! لكنا نقول: تناوُلُ هذه العمومات للفاسقين إما أن يكون مشروطاً بشرطِ أن لا يخرجوا عن استحقاق العقاب، أو لا يكون مشروطاً بذلك.

والأول مُسلَّمٌ[٥]؛ فإنّ عندنا[٦] متى كان الفاسقُ مستحقاً للعقاب عُوقب، ولكن الله تعالى إذا عفا عنه بطل استحقاقُهُ للعقاب.

فعلى هذا التقدير[٧]: لا يتمُّ الاستدلالُ بهذه العمومات إلا بعد بيانِ أنه لا يُوجد

---

(١) في (ب) و(ج): «والثاني».
(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٣) في (ج): «لن».
(٤) زاد في (ج) هنا: «سبيل».
(٥) في (ج): «والأول م».
(٦) في (ج): «فإنا نقول».
(٧) قوله: «التقدير» سقط من (ج).

العفوُ[١] من الله تعالى، ولو ثبت ذلك لوقع الاستغناءُ عن هذه العموميات[٢]؛ فإن ذلك أوّلُ المسألة.

وأما الثاني فممنوعٌ؛ لأنا نعلم قطعاً أن الله تعالى لا يتوعد بالعقاب مَن لا يكون مُستحقّاً للعقاب، ألا ترى أن هذه العموماتِ لا تتناول التائبَ ولا صاحبَ الصغيرة؟

وبالجملة: فكما يجب سقوطُ العقاب عندَ التوبة يجب سقوطُه أيضاً عند العفو[٣]، وكما أن حصولَ العفو من الله تعالى غيرُ واجب، فكذلك حصولُ التوبة من العبد غيرُ واجبٍ بلا[٤] فرقٍ بين العفو وبين التوبة من هذَين الوجهَين.

فلما كان تناوُل هذه العموماتِ للفاسقين مشروطاً بأن لا تصدُرَ التوبةُ منهم؛ وجب أن[٥] يكون تناولها لهم مشروطاً بأن لا يعفوَ اللهُ تعالى عنهم، ومتى اعتبرنا هذا الشرطَ سقطَ استدلالُهم كما بيّـنّاه.

لا يقال: إنّا لو شرَطنا[٦] دلالةَ هذه العمومات بعدَم[٧] العفو لكان معناهُ[٨]: أن مَن لا يُسقطُ اللهُ[٩] عقابه فإنه يُعاقبه[١٠]، وذلك يتنزل[١١] منزلة قول القائل: إن مَن لا

---

(١) زاد في (ج) هنا: «إلا».
(٢) في (ب) و(ج): «عن التمسك بهذه العمومات».
(٣) زاد في (ج) هنا: «من الله تعالى».
(٤) في (ج): «فلا».
(٥) زاد في (ج) هنا: «لا».
(٦) زاد في (ج) هنا: «في».
(٧) في (ج): «تقدم».
(٨) في (ج): «معناها».
(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(١٠) قوله: «فإنه يعاقبه» سقط من (ج).
(١١) في (ج): «ينزل».

يكون معدوماً يكون موجوداً، وحينئذ تخلو الآيةُ عن الفائدة.

لأنا نقول: إنّما يلزم الخلوُّ عن الفائدة لو لـم يكُن بين إسقاطِه[١] العقابَ وبين فعلِ العقابِ واسطةٌ، وليس الأمر كذلك؛ فإنه يجوز من المستحقِّ أن لا يُسقط حقَّهُ، وأن لا يستوفيَهُ في الحال إلى أن يشاءَ استيفاءَه، وإذا كانت هذه الواسطةُ حاصلةً لـم يلزم خلوُّ الكلام عن الفائدة.

ثم إن سلّمنا تناوُل هذه العمومات للكلِّ! لكن ليس إدخالُ الفاسق تحت عموماتِ الوعيد أَولى من إدخاله تحتَ عموماتِ الوعد.

واعلمْ أنَّ هذا المقامَ هو المقامُ الأقوى في دفع استدلالات الخصوم على اختلافِ وجوهِها بتلك العمومات.

قوله: الفاسقُ مستحقٌّ للعقوبة[٢]، فوجب أن لا يكون مُستحقّاً للثواب، فيكون إدخاله تحت عمومات الوعيد أَولى.

قلنا: لا نُسلِّمُ أنه مستحقٌّ للعقوبة في الدنيا، وليس لهم في بيانِ ذلك إلا أحدُ أمرَين:

أولهما[٣]: أن يتمسّكوا بالإجماع على إقامة الحدّ عليه[٤]، ولكن ذلك لا يدلُّ على كونه مستحقّاً[٥] للعقوبة؛ فإن التائب يُحَدُّ.

---

(١) في (ب) و(ج): «إسقاط».

(٢) لعله سقط «في الدنيا» بدليل الكلام الآتي في الردّ.

(٣) في (ب) و(ج): «أحدهما».

(٤) في (ب) و(ج): «عليهم».

(٥) في (ب) و(ج): «كونهم مستحقين».

وإن كان لا يستحقُّ العقوبةَ، فإن[١] ادَّعوا[٢] أنّ الحدَّ يُقام على الـمُصِّر على سبيل التنكيل كانت دعواهُمُ في الإجماع ممنوعةً؛ فإن العلماء ـ الذين يفرّقون بين إقامة الحدّ على سبيل الامتحان وبين إقامته على سبيل التنكيل ـ لـم يتّفقوا ـ بأسرِهم في شيءٍ من الأزمنة ـ على أن الـمُصرَّ يُقام الحدُّ عليه[٣] على سبيل التنكيل، بل المرجئةُ أبداً كانوا يُخالفون في ذلك.

وثانيهما: أن يتمسّكوا بالعمومات الواردة في كون الـمُصرّين مستحقّين للعقوبة كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله تعالى في الزاني[٤]: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢].

وجوابنا عنه: أنّ استحقاقَ العقوبة إن لـم يكُن[٥] منافياً له كانت آياتُ الوعد مُعارِضةً للآيات الدالّة على كون الـمُصرّ مُستحقّاً للعقوبة، كما أنها مُعارِضةٌ لآيات الوعيد فليس بأن يدخل الـمُصرّ تحت الآياتِ الدالّةِ على استحقاقه للعقوبة بأَولى مِن أن يُدخِلَه[٦] تحتَ الآيات الدالّةِ على استحقاق الثواب، وعليهم[٧] الترجيحُ؛ لأنهم[٨] المستدلّون.

ثم إن سلّمنا أنّ المصرَّ مستحق للعقوبة! فلا نُسلِّمُ أنه يلزَمُ من ذلك أن لا يبقى

---

(١) قوله: «فإن» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «الإجماع على».

(٣) في (ج): «عليه الحد».

(٤) زاد في (ج) هنا: «والزانية».

(٥) زاد في (ج) هنا: «منافيًا لاستحقاق الثواب فقد بطل استدلالكم بحصول استحقاق العقاب على زوال استحقاق الثواب وإن كان».

(٦) في (ج): «ندخله».

(٧) في (ب) و(ج): «فعليهم».

(٨) زاد في (ج) هنا: «هم».

استحقاقُهُ للثواب، وسيأتي استقصاءُ الكلام[١] في إبطال القول بالإحباط والتكفير.

ثم إن[٢] سلّمنا أن التمسُّكَ بآيات الوعيد أولى من التمسُّك بآيات الوعد! ولكن لم لا يجوز أن يقال: إنّه تعالى[٣] ـ وإن أخبر عن الوعيد ـ إلا أنه لا يفعل الوعيد؛ فإنا كما نعلم ـ بالضرورة ـ أن إنجاز الوعد حسنٌ نعلمُ أنّ إخلافَ الوعيد أحسن.

لا يقال: الكذبُ على الله تعالى مُحالٌ.

لأنا نقول: إنّا لما اعتقدنا أنه تعالى صادقٌ بصدقٍ قديمٍ ـ لا[٤] جرمَ ـ قطعنا باستحالة الكذب عليه، وأما عندكم فإنما امتنع الكذب عليه؛ لأن الكذبَ عندكم قبيحٌ لذاته، والله تعالى لا يفعل القبيح فلم قلتُم: إنّ هذا الكذب قبيحٌ؟

ثم أنا لو دللنا على وجوب حُسن هذا الكذب فحينئذٍ لا يُمكنكم الجزمُ بأنه لا يكذبُ في الخبر عن الوعيد.

تقريره: أن مَن توعَّدَ غيرَه بأنه سيقتلُهُ غداً ظلماً، فإذا جاء الغدُ فإما أن يكون الحسنُ هو أن يقتلَه ـ وهو باطل؛ لأنه قبيح قطعاً ـ أو لا[٥] يقتله.

لكن ترْكهُ للقتل[٦] يلزَمُه كذبُ ذلك الخبر، وما لا يُوجد الحُسنُ إلا عند وجودِه كان حسناً؛ إذ لو كان ذلك اللازمُ قبيحاً، والملزوم لا يوجد إلا عند وجود اللازم، فحينئذ ذلك الشيءُ لا يُوجد إلا عند وجود القبيح، وما كان كذلك كان قبيحاً، فحينئذ

---

(١) زاد في (ج) هنا: «فيه».

(٢) في (ج): «وإن».

(٣) في (ج): «الله تعالى».

(٤) في (ج): «فلا».

(٥) في (ج): «قطاً أو أن لا».

(٦) في (ج): «القتل».

يكون تركُ القتل قبيحاً، فيصير فعلُ القتل حسناً، وذلك باطلٌ، فثبت أنّ الكذبَ في هذه الصورة حسنٌ.

وإذا كان كذلك لـم يُمكنْهم[١] القطعُ بأنه تعالى لا يخُلف الوعيد، وهذا السؤال أورده بعضُ الأذكياء من المعتزلة على شيخٍ من شيوخهم فلم يقدر الشيخُ على الخروج منه أصلاً!

ثم إن سلّمنا ما ذكروه[٢] ولكن التمسّكَ بهذه الآيات مُعارَضٌ بالأدلّة التي قرّرناها، وبالله التوفيق[٣].

والجواب عما تمسكوا به ثانياً: من أنه تعالى لو عفا عنه لكان إما أن يدخله الجنة، أو النار.

قلنا: يُدخله الجنةَ بفضله ورحمته، فلم لا يجوز ذلك؟

قوله: التفضُّل بالتعظيم قبيحٌ.

قلنا: **أولاً**: هذا بناءً على الحسن والقبح.

وثانياً: أنا بيّـنّا ـ في مسألة النبوة في حكاية شُبَه المنكِرين لحُسن التكليف ـ إبطالُ قولِكم أن التفضُّل بالتعظيم قبيح.

وثالثاً: أنا لو ساعدنا على ذلك! فلا نُسلِّمُ انعقادَ الإجماع على أن المكلَّفين يجب أن يتميّز حالُهم في الجنة عن حال أهل التفضُّل.

ورابعاً: أن الفاسق يستحقُّ التعظيمَ بعمِله، وقدحُهم في ذلك مرتَّبٌ على القول بالإحباط، وسنُبطله إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (ب) و(ج): «يمكنكم».

(٢) في (ب) و(ج): «ذكرتموه».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً: أن نقول: لـم لا يجوز أن يقول اللهُ تعالى للعاصي: إني أسقطتُ عنك عقوبةَ ما تفعله بعدَ ذلك من المعاصي، فيكون هذا القول دافعاً أن[١] يحصل استحقاق العقوبة على تلك المعاصي.

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم لا يجوز أن يُسقطه بعدَ حصول المعصية؟

قوله: لأنه يُـحَدُّ على سبيل التنكيل.

قلنا: لا نُسلِّمُ! وبيانُه ما مرّ، وبالله التوفيق.

المسألة الثانية: في أن الله تعالى لا يخلد عقوبة أحدٍ من عصاة أهل الصلاة

والمعتمَد فيه أن نقول[٢]: فسّاقُ أهل الصلاة إما أن لا يكونوا مستحقّين للعقوبة، أو إن[٣] كانوا مستحقين لها[٤] فهُم ـ مع ذلك ـ مستحقّون للثواب، ومتى ثبت ذلك وجب القطعُ بانقطاع عقابهم.

بيانُ المقدّمة الأولى: أنّ الأمةَ مُجمِعةٌ على أنّ الفاسقَ كان قبل فسقِهِ مُستحقّاً للثواب بإيمانه سواء كان بحُكم الوعد على ما نقوله، أو بحُكم العقل على ما تقوله[٥] المعتزلة؛ فنقول: إذا[٦] أتى بعدَ ذلك بالكبيرة؛ فلا يخلو إما أن لا يستحقَّ العقابَ بسبب تلك الكبيرة، أو يستحقّه.

فإن كان الأول فهو أحدُ قسمَي المطلوب، وإن كان الثاني فنقول: استحقاقُهُ

---

(١) في (ب) و(ج): «واقعاً لأن».

(٢) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٣) في (ب) و(ج): «وإن».

(٤) قوله: «لها» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «يقوله».

(٦) في (ج): «إنما».

للعقاب يستحيلُ أن يُزيلَ ما كان حاصلاً له من استحقاق الثواب.

والدليل عليه: أنّ الاستحقاقَ الطارئَ لو أزال الاستحقاقَ السابقَ لكان الاستحقاقُ السابق[١] إما أن يزيل من الطارئ شيئاً، أو لا يزيل.

والأول هو مذهب أبي هاشم؛ فإنه يعتبر الموازنة، والثاني مذهب أبي علي؛ لأنه[٢] لا يعتبرها.

فنقول: الأول باطلٌ؛ من ثلاثة أوجُه[٣]:

أحدها: وهو أن الباقي إما أن يمنع من دخول الطارئ في الوجود، أو لا يمنع منه.

فإن منع منه وجبَ أن لا يُوجد الطارئُ، وإذا لـم يُوجد الطارئُ[٤]، وجب ألا يزول الباقيَ.

وأما إن لـم يمنع من دخوله في الوجود فإما أن يفنى الباقي عند دخول الطارئ في الوجود، أو لا يفنى.

فإن فنيَ استحالَ أن[٥] يؤثر في زوال الطارئ؛ لأن الشيءَ بعدَ عدمه لا يُمكن أن يقتضي زوالَ ضدِّه؛ لأن المزيلَ لوجود الطارئ هو وجودُ الاستحقاق الباقي لا عدمُه؛ لأن المنافاةَ بينَ وجودَيهما لا بينَ وجودِ أحدِهما وعدمِ الآخر.

وأما إن لـم يفن الباقي عند حصول الطارئ لـم يكن بينهما منافاةٌ، فلا يمكن أن يكون أحدُهما مزيلاً للآخَر.

---

(١) في (ج): «الثابت».

(٢) في (ب) و(ج): «فإنه».

(٣) في (ب) و(ج): «من وجوه».

(٤) قوله: «وإذا لم يوجد الطارئ» سقط من (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «لا».

وبالجملة: فهذان الاستحقاقان إما أن يكونا متضادَّين، أو لا يكونا متضادَّين.

فإن تضادّا فالطارئُ وجب أن لا يزولَ بالباقي؛ لأنه لو زال ـ حالَ حدوثه ـ لزم أن يكون وجودُه مُجامِعاً لعدمه، وإنه مُحالٌ.

ولو زال بعد ذلك كان[١] عدمُهُ لأجل ضِدٍّ قد كان موجوداً قبل ذلك، وإنه مُحالٌ.

وثانيهما[٢]: أن الاستحقاقَين إذا أزالَ كلُّ واحد منهما ثبوتَ[٣] الآخر كان وجودُ كلِّ واحدٍ منهما علةً لعدَم الآخر، وذلك مُحالٌ؛ لأن المعلولَ لا بدّ من حصوله مُقارناً لوجود علّته.

فلو كان وجودُ كلِّ واحدٍ منهما مُؤثِّراً في عدم الآخر كان وجودُ كلّ واحد منهما يُقارنُه عدمُ الآخر، فيلزم عدمُهما معاً حالَ وجودهما معاً، وذلك مُحالٌ.

وثالثها[٤]: أنه إذا تفاوت[٥] الاستحقاقانِ، فإنه لا يبطُلُ الكثيرُ بكُلّيّته بالقليل بل يسقط بالقليل[٦] من الكثير مثل ذلك القليل، وذلك باطل؛ لأنه ليس تأثيرُ القليلِ في إبطال بعضِ أجزاء الاستحقاق الكثير أَولى من تأثيرِه في الباقي؛ لأن تلكَ الأجزاءَ متساويةٌ، فحينئذٍ يلزَمُ أن يفنى بذلك القليل كلُّ ذلك الكثير، وإنه مُحالٌ.

لا يقال: هذه الوجوهُ التي ذكرتُموها إنما تلزم إذا كان الاستحقاقانِ أمرَين وجوديَّين متضادَّين، وليس الأمرُ كذلك؛ فإن الاستحقاقَ حكمٌ معقولٌ لا ثبوتَ له.

---

(١) في (ج): «لكان».

(٢) في (ج): «وثانيها وهو».

(٣) في (ج): «بثبوت».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «وهو».

(٥) في (ب) و(ج): «تقارن».

(٦) قوله: «بل يسقط بالقليل» زيادة من (ب) و(ج).

لأنّـا نقول: الاستحقاقُ سواءٌ سمّيتُموه معنىً، أو صفةً، أو حالاً، أو حُكماً، أو مقدّراً، أو محقّقاً؛ فلا بد من تنافيهما، وإلا لـم تحصل المحابطةُ، ومتى كان[١] كذلك عادت المُحالاتُ المذكورة.

وأما القسم الثاني ـ وهو قول الجبائي ـ من أنَّ أحدَهما يُؤثر في إزالة الآخر، والآخَرُ لا يؤثر في إزالة الأول، فهو أيضاً باطلٌ؛ لوجوهٍ ثلاثة[٢]:

أحدها[٣]: أنه يلزم أن يكون حالُ مَن عَبَدَ الله[٤] ألفَ سنةٍ، ثم عزم على شُرب جرْعة من الخمر، ثم مات، كحالِ مَن لـم يعبُدِ الله في مدّة عمره؛ لأن عقابَ مَن عزَم على شرب الخمر أسقطَ ثواب طاعاتِه بالكُلّيّة، وإلا فقد اجتمعَ الاستحقاقانِ، ولم تُؤثِّر تلك الطاعاتُ في إسقاط شيءٍ من عقابه، فيكون حالُه حالَ[٥] مَن لـم يعبُدِ اللهَ قطُّ، وفساده معلومٌ ـ بالضرورة ـ من دين محمدٍ عليه السلام.

وثانيها: أنّ العبد إذا كان قد أتى بالطاعة على الحدّ الذي ـ لوقوعها عليه ـ يستحقُّ به[٦] الثواب، وكان[٧] الثوابُ حقّاً له[٨] على الله[٩] ـ على مذهب الجبائي ـ فغيرُ جائزٍ أن لا ينتفعَ المستحقُّ بذلك؛ لأنه[١٠] ـ والحالة هذه ـ يصيرُ منحوسَ الحظ! بل من الواجب أن يوصل إليه ذلك النفعَ أو يفعل به ما يقوم مقامَه، ومعلومٌ أن إزالةَ

---

(١) في (ج): «كانت».
(٢) قوله: «ثلاثة» سقط من (ج).
(٣) في (ج): «أحدهما».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) في (ج): «كحال».
(٦) قوله: «به» سقط من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «كان».
(٨) قوله: «له» سقط من (ب) و(ج).
(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(١٠) في (ج): «فإنه».

جزءٍ من الضرر كإيصال جزءٍ من النفع، فلا بدّ من الموازنة وإلا انتقض[١] العدلُ.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، والمرادُ أنه[٢] يَرى جزاءه، فإن لم يُخَفَّفْ من عقابه ولا يوفر عليه ثوابه؛ لمّ يصح هذا الظاهرُ.

فثبت ـ بما ذكرنا ـ أنّ القولَ بالإحباط مع الموازنة باطلٌ، ومن غير الموازنة أيضاً باطلٌ، فالقول بالإحباط باطل أصلاً.

وإذا ثبت ذلك ثبتَ أنّ الفسقَ الطارئ إما أن لا يكون سبباً لاستحقاق العقاب، أو إن كان سبباً له فإنه لا يزيل ما كان حاصلاً قبل ذلك من استحقاق الثواب.

وبيان المقدمة الثانية: أنّ الفاسقَ إن[٣] لم يستحقَّ العقابَ بفسقِهِ لم يَجُزْ تعذيبه[٤] عند المعتزلة وعندنا: أما عندهم فلقُبحه، وأما عندنا فبالوعد[٥]؛ علِمنا أنه لا يُديم[٦] عقابَه، فعلى هذا التقدير: يكون الإجماعُ حاصلًا بأن الله[٧] لا يعاقبه أبداً.

وأما إن كان الفاسقُ مُستحقّاً للثواب ـ مع استحقاقِه للعقاب ـ فإما أن[٨] لا يُعطى الثوابَ ـ وهو باطلٌ بالإجماع ـ أو يعطى الثواب أولاً، ثم يُعاقَب بعد ذلك على سبيل التخليد، وهو باطل أيضاً؛ لأن الأمة مجمعةٌ على أنّ الله تعالى لا يُعاقِبُ أحداً في الآخرة بعد أن أدخله الجنةَ.

وإما أن يقال: إنّه يُعاقَبَ أولاً، ثم يُثاب ثانياً على سبيل التخليد، وذلك يمنع

---

(١) في (ب) و(ج): «وإلا لانتقض».

(٢) في (ج): «به».

(٣) في (ج): «إذا».

(٤) كذا في (ج): «تعذيبه»، وفيهما: «تعذيب».

(٥) في (ب) و(ج): «فللوعد».

(٦) في (ج): «أنه علمنا أنه تعالى لا يلزم».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

مِن دوام العقوبة، فظهر[١] الفاسق متى لـم يكُن استحقاقُه العقابَ محُبِطاً لاستحقاقِه الثوابَ وجب القطعُ بانقطاع عقابه[٢]، وهذه طريقةٌ قويةٌ في هذه المسألة.

ولا كلامَ[٣] لهم في هذا الموضع إلا الوجوه التي يتمسّكون بها في إثبات المحابطة، وستأتي[٤] تلكُ الوجوه مع تزييفِها في مسألةٍ مُفردة.

وأما القائلون بالوعيد المؤبَّد، فقد تعلّقوا بالآياتِ المشتمِلة على الخلود كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا[٥]﴾ [النساء: ٩٣]، وقوله[٦]: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١]، وزعموا أن الخلودَ يفيد الدوامَ المؤبَّد لوجوهٍ أربعة[٧]:

أحدها: الشعرُ، قال لَبيد:

وعنيت ستّاً قبلَ مجرى داحسٍ ... لـو كانَ للنفس اللجوجِ خُلودُ

وقال امرؤ القيس:

ألا انْعَمْ صباحاً أيها الطللُ البالي ... وهل ينعَمَن من كان في العصر الخالي

وهـل ينعَمَن إلا سعيدٌ مُخلَّدٌ ... قليلُ الهمومِ ما يبيتُ بأوجالِ

---

(١) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٢) في (ج): «عذابه».

(٣) في (ج): «ولا خلاص».

(٤) في (ج): «وسيأتي».

(٥) من قوله: «وقوله: ومن يقتل» إلى هنا سقط من (ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِين مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٤].

ولا شبهة في أنَّ مَن كانَ قبلَه عليه السلام قد جعل الله لهم لُبثاً في الدنيا، وكذلك مَن بقي منهم بعدَ موته عليه السلام قد لبثوا بعدَه، فلو كان الخلود موضوعاً لِلُّبث فقط لَـمَا كان لهذه الآية معنى، فلا بدَّ من القول بأنه تعالى أراد: ما جعلنا الخلودَ ـ أي: الدوام ـ لِـمَن[١] قبلَك، فإن[٢] متَّ أفهؤلاء[٣] أعداؤك يبقَونَ بعدَكَ دائمين؟

وثالثها: وهو أنه يصحُّ تأكيدُه بلفظ التأبيد، فيُقال[٤]: «خالدين فيها أبداً»، ونصّ أهلُ اللغة على أن قوله: «أبداً» تأكيدٌ لمعنى الخلود، فلولا أن لفظ الخلود[٥] يفيد معنى[٦] الدوام لَـمَا صحَّ تأكيدُهُ بما يُفيد الدوام.

ورابعها: أنه يصحُّ أن يُستثنى من الخلود أيُّ مقدارٍ أُريدَ من الوقت، فيقال: «هم فيها خالدون إلا سنة، وإلا[٧] سنين كثيرة»، فلولا أن لفظة الخلود موضوعةٌ للدوام، وإلا لَـما صحّ ذلك.

ومما تعلقوا به قوله[٨]: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ * وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٤-١٦]، ولو خرجوا منها لكانوا غائبين عنها.

---

(١) في (ج): «الدوام لبشر من».
(٢) في (ج): «أفإن».
(٣) في (ج): «فهؤلاء».
(٤) في (ج): «فقال تعالى».
(٥) في (ج): «أن الخلود بلفظه».
(٦) قوله: «معنى» سقط من (ج).
(٧) في (ج): «أو».
(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

والجوابُ عن تمسُّكهم بآيات الخلود: أن نُنازعَهم[١] في إثباتِ صِيَغِ العُموم، ثم نعارضَ[٢] هذه الآياتِ بالآياتِ المشتمِلة على الخلود الواردة في الوعد، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨٢]، ثم نطالبهم ببيان أنّ إخلافَ الوعيد غيرُ جائز، وكلُّ ذلك قد مرّ.

والذي نريدُه[٣] في هذا الموضع أن نقول: إنّكم بيّنتُم[٤] أن لفظةَ الخلود مستعمَلةٌ في طول المُكث معَ الدوام، ونحن بيّنّا أنها مستعملة في طول المكث من غير دوام.

فإما أن نجعل اللفظَ مجازاً في أحدِهما ـ وهو على خلاف الأصل ـ أو مُشترَكاً بينهما ـ وهو أيضاً على خلاف الأصل ـ أو نجعلَه مفيداً لطول المكث فقط؛ حتى يكون اسمُ الخلود بالنسبة إلى الدائم وغير الدائم كاسم الحيوانِ بالنسبة إلى الإنسان والفرس، بمعنى: أن يقع[٥] عليهما على سبيل التواطُؤ، وذلك أقربُ إلى الدليل.

وإذا كان الأمر كذلك كانت لفظة الخلود مفيدةً لطول المكث[٦]، فأما[٧] أنَّ ذلك المكث الطويل هل يعقُبُهُ انقطاعٌ أم لا؟ فذلك إنما يُعرَفُ بطريقٍ آخرَ، كما أن لفظة اللون لا تُفيد إلا هذه الحقيقة المشترَكَة بين السواد والبياض، فأما خصوصيةُ كلِّ واحدٍ منهما فإنما تُستفادُ[٨] من طريقٍ آخَرَ، وإذا كان كذلك لـم تكُن لفظةُ الخلود دليلاً على المكث بغير انقطاع.

---

(١) في (ج): «تنازعتم».
(٢) في (ج): «تعارض».
(٣) في (ج): «نزيده».
(٤) في (ج): «بنيتم».
(٥) في (ج): «أعني أنه يطلق».
(٦) زاد في (ج) هنا: «فقط».
(٧) في (ج): «وأما».
(٨) في (ج): «يستفاد».

قوله: هذه الآياتُ دلّت على دوام العقاب في حقّ الكُفّار، فكذلك في حقّ المؤمنين.

قلنا: لا نُسلِّمُ دلالتها على ذلك في حقّ الكفار، بل إنما عرفنا دوامَ عقابِ الكفار بالإجماع لا بهذه الآيات.

والجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿وَمَاهُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٦]: أنَّ الآيةَ متروكٌ العملُ بظاهرها؛ لأنها تقتضي[١] كونَ الفجّار في جحيمٍ في الحالِ، وليس الأمر كذلك! وإذ كان[٢] كذلك سقطَ بها الاستدلالُ[٣].

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن قوله: ﴿وَمَاهُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ لا يقتضي الدوامَ! ألا ترى أنه يصحّ أن يقال: فلان ما غاب عني إلى وقت الظُّهر، ولو كان ذلك مُقتضياً للدوام لكان تحديدُه بحدٍّ مُعيَّن مناقضاً له، ولأنه إذا قيل: فلان لا يغيب عني، فإنه يصح أن يُستفهم ويقال: لا يغيب عنك أبداً، وفي[٤] أكثر الأوقات؟ ولو كان ذلك نصّاً في الدوام لَـمَا صحّ الاستفهام.

ثم إن سلّمنا كونه نصّاً في الدوام، ولكنّا[٥] نقول بمُوجبه ونحملُه على الكفار، لاسيما إذا بيّنّا[٦] أنّ الألفَ واللام لا يقتضيان العموم، فبالله التوفيق[٧].

واعلم أنا بيّنّا أنّ الكلام في الوعيد لا يصفو عن الشوائب إلا بإبطال[٨] القول

---

(١) في (ج): «يقتضي».
(٢) زاد في (ج) هنا: «الأمر».
(٣) في (ج): «الاستدلال بها».
(٤) في (ج): «أو في».
(٥) في (ج): «لكنا».
(٦) في (ب) و(ج): «إذا ثبت».
(٧) قوله: «فبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).
(٨) في (ج): «بإحباط».

بالإحباط، ولمّا كانت شُبَهُ المعتزلة في ذلك مبنية[١] على الصفات التي يثبتونها للثواب والعقاب وجبَ أن نتكلّم أولاً في صفات الثواب والعقاب، ثم نتكلّم بعد ذلك في المحابطة، وقبيلَ الكلام في صفاتِهما[٢] نتكلّمُ في عدم استحقاقهما على الله تعالى.

المسألة الثالثة: في أنّ العبد هل يستحقُّ بطاعته ومعصيته الثوابَ والعقاب أم لا؟

اتفقت المعتزلةُ على ذلك إلا البلخيّ؛ فإنه زَعَمَ أنّ الثواب تفضُّلٌ، وأنه يكفي في حُسن تكليف الله[٣] إيانا سوابقُ نِعَمِه علينا.

واعلم أنا بيّنّا هذه المسألة على فساد الحُسن والقبح العقليّين ظهر سقوطُ قولهم.

ولكنا نسلّم ذلك! ونستدلُّ على فساد ذلك فنقول: الدليلُ على أنّ العبدَ لا يستحقُّ ثواباً ولا عقاباً بطاعته ومعصيته: أنه لو كان كذلك لوجب أن يُثاب من ماتَ على ردِّتِه ثوابَ المؤمنين، وأن يعاقب من أسلم بعدَ كُفره عقابَ الكافرين، وذلك ـ بإجماع الأمة ـ باطلٌ، فبطل القولُ بالاستحقاق.

بيان الشرطية: أن فعل الطاعة لو كان سبباً لاستحقاق الثواب لكان لا يخلو إما أن يتوقف اقتضاؤه لذلك الاستحقاقِ على أن يموت على الإيمان ـ وهو الموافاة ـ أو لا يتوقف.

والأول باطل؛ لأن اقتضاءَ العلة للمعلول إذا كان موقوفاً[٤] على شرطٍ لم يحصل ذلك الاقتضاءُ إلا عند تحقُّق ذلك الشرط.

---

(١) في (ج): «بينة».

(٢) في (ج): «وقبل الكلام في صفاتها».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ج): «وقوفًا».

وفي مسألتنا هذه: فعند تحقُّق الشرط لـم يكن فعلُ الطاعة ـ الذي هو علّةٌ للاستحقاق[١] ـ موجوداً، وما لا يكون موجوداً استحال أن يكون موجباً لثبوت الحكم.

وعندما[٢] يُوجد شرطُ الاستحقاق ـ وهو الموافاة[٣] ـ فعلة[٤] الاستحقاق موجودةٌ، وذلك يقتضي أن لا تُثبتَ الاستحقاقَ أصلاً، فثبت أنّ توقيفَ اقتضاءِ فعل الطاعة لاستحقاق[٥] الثواب على حصول الموافاة يمنعُ من حصولِ ذلك الاستحقاق، وهو المطلوب.

وأما إن لـم يتوقف ذلك[٦] على الموافاة وجب أن يحصل الاستحقاقُ عند فعل الطاعة مطلقاً، فإذا كفَر بعد ذلك فإما أن يزول ذلك الاستحقاقُ، أو يبقى.

والأول باطلٌ؛ لِـما دللنا ـ في المسألة الثانية ـ على أنه لا يُمكن أن يكونَ أحد[٧] الاستحقاقَين مُزيلاً للآخَر.

وأما إن بقي وجبَ أن يكون المرتدُّ بعدَ ارتداده مستحقّاً على الله تعالى ثوابَ المؤمنين، وأجمعت الأمة على أنَّ مَن كان كذلك فإن الله تعالى يُثيبه ثوابَ المؤمنين، فيلزم من ذلك القطع بأن الله تعالى يثيب المرتد ثواب المؤمنين.

ولما كان ذلك باطلاً ـ بإجماع الأمة ـ ثبت أن المطيعَ لا يستحقُّ الثوابَ بطاعته، وإذا عرفت ذلك في جانب الثواب فاعرِفْهُ أيضاً في جانب العقاب.

---

(١) في (ج): «الاستحقاق».

(٢) هنا زيادة «لا» في (أ)، وسقطت من النسختين.

(٣) في (ج): «الموافات».

(٤) في (ب) و(ج): «فليست علة».

(٥) في (ج): «الاستحقاق».

(٦) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «بعد».

فإن قيل: قولكم: إن اقتضاء فعل الطاعة لاستحقاق الثواب إما أن يتوقف على الموافاة، أو لا يتوقف قسمةٌ غيرُ حاصرة! بل هنا قسم آخر، وهو أن يقال: إنّ فعل الطاعة يكون موقوفاً، فإن حصلت الموافاةُ[١] علمنا أنه كان عندَ حدوثه مُقتضياً لاستحقاقِ الثواب.

وإن لـم تحصل الموافاةُ[٢] علمنا أنه كان عندَ حدوثه غيرَ مُقتضٍ لاستحقاقِ الثواب، فهذا قسمٌ معقولٌ، فلا بدّ لكم من إبطالِه حتى يتمُّ مقصودُكم.

ثم إن سلّمنا أن اقتضاءَه للاستحقاق[٣] لا يتوقّف على الموافاة! فلم قلتُم: إنّ طروءَ الكفر لا يُزيل الاستحقاقَ الأولَ، وستأتي[٤] أدلة المعتزلة في إثبات الإحباط.

وإن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على مذهبكم! ولكن هنا[٥] ما يدُلُّ على أنّ فعلَ الطاعة علّةٌ[٦] لاستحقاق الثواب، وأن فعل المعصية سببٌ لاستحقاق العقاب.

أما الأول: فهو أن نقول: إنّه لا فرقَ ـ في العقول[٧] ـ بين إلزام شاقٍّ[٨] وإنزال المشاقّ.

ثم إنّـهُ حسُنَ من الله تعالى أن يُلزمَنا المشاقَّ، فلا يخلو حُسن ذلك إما أن يكون لوجوبها في أنفسها، أو لأمرٍ غيرِ ذلك.

---

(١) في (ج): «الموافات».
(٢) في (ج): «الموافات».
(٣) في (ج): «الاستحقاق».
(٤) في (ج): «وسيأتي».
(٥) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٦) في (ج): «نسب».
(٧) في (ج): «المعقول».
(٨) في (ج): «المشاق».

والأولُ باطلٌ، وإلا لكان يجبُ عليه تعالى أن لا يجعلها شاقّةً علينا[١] بأن يزيدَ في قُوانا؛ فإنّ وجهَ وجوبها علينا لا يتوقّفُ على كونها شاقةً، فإن ردَّ الوديعةِ واجبٌ سواءٌ كان شاقّـاً، أو لـم يكن، وترك الظلمِ واجبٌ سواءٌ كان شاقاً، أو لـم يكن[٢].

فلما جعل الله[٣] تعلُّقَ[٤] هذه الأفعال شاقّاً[٥] علينا ـ مع إمكانِ أن لا يجعلها شاقّةً ـ علمنا أنه لا يكفي في إيجابها وجهُ وجوبها، وأما إن كان لأمرٍ وراءَ وجهِ وجوبها فإما أن يكون ذلك دفْعَ مضرّة، أو جلْبَ منفعة.

والأول باطل؛ لأن المضرّة كانت تندفع بأن لا يخلُقَ الخلق ولا يُكلّفهم، فلا حاجةَ إذن في دفعِ تلك المضارّ إلى إلزام هذه المضارّ.

وأما جلب المنفعة فإما أن يكون منفعةً، أو مدحاً.

والثاني باطل؛ لأن استحقاقَ المدح حاصلٌ بالأفعال غير[٦] الشاقة؛ فإن الله تعالى يستحقُّ المدح وإن لـم يشقَّ عليه شيءٌ، ولأن الذي يقابل إلزامَ الشاقِّ[٧] لا بُدّ وأن يكونَ بحيث يعلَمُ أنّ كلّ أحدٍ يتحمّل تلك[٨] المشقةَ لأجله، واستحقاق المدح ليس كذلك؛ فإذن لا بدّ وأن تكون[٩] منفعةً، وتلك المنفعة إما أن تكون هي المنافع السالفة، أو غيرها.

---

(١) في (ج): «عليها».

(٢) من قوله: «وترك الظلم» إلى هنا سقط من (ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) قوله: «تعلق» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «شاقة».

(٦) في (ج): «الغير».

(٧) في (ج): «المشاق».

(٨) في (ج): «ذلك».

(٩) في (ج): «يكون».

والأول باطلٌ من خمسة أوجُه:

أحدها: أنّ كلّ مَن أنعمَ على غيرِهِ، ثم أمكنه استخدامُهُ على وجهٍ لا يشُقُّ على المنعَمِ عليه، فإنه يصحُّ منه تكليفُه المنعَمَ عليه المشاقَّ[١] لأجل[٢] النِّعمِ السالفة.

فإن أحداً لو دفع إلى إنسانٍ ألفَ دينارٍ، ثم أخذ يضربُه ويكلّفُه الأفعالَ الشاقّة من غيرِ أن يحصل عقيبهُ مدحُ لواحدٍ منهما؛ فإن العقلاءَ يستقبحون ذلك منه.

واحترزنا بقولنا: «إنه يُمكنه أن لا يجعل الفعلَ شاقّاً عليه» عن الوالد؛ فإنه يحسُنُ منه استخدامُ الولد لأجل سوالف النِّعَم، ولكنه[٣] لا يُمكنه أن يجعلَ تلك الأفعالَ غيرَ شاقّةٍ عليه، بخلاف مسألتنا هذه؛ فإن الله تعالى يُمكنه أن يجعل تلك الأفعالَ غيرَ شاقةٍ على العباد.

وثانيها: أنّ مَن أنعَمَ على غيرِه ثم كلّفه ـ لأجلِ ذلك[٤] ـ مدْحَهُ، فإنّ العقلاء يذمُّونه، ويقولون[٥]: إنّه أبطلَ ما فعلَه ويتبين[٦] أنه ما فعلَه لكونه إحساناً، وإنما فعله رياءً وسمعةً طمعاً[٧] منه في مجازاته، وإذا[٨] قبحَ ذلك منا[٩] فكذلك يجبُ أن يقبحَ من الله تعالى.

وثالثها: أنه لو حسن منه تعالى التكليف لِـمكان النِّعَم السالفة لزم أن يختلف

---

(١) زاد في (ب): «تكليفه بإنسان».
(٢) في (ج): «تكليفه بإنسان لأجل».
(٣) في (ج): «ولكن».
(٤) في (ج): «ذلك لأجل».
(٥) زاد في (ج) هنا: «له».
(٦) في (ج): «وتبين».
(٧) في (ب) و(ج): «وطمعاً».
(٨) في (ب) و(ج): «فإذا».
(٩) في (ب) و(ج): «منا ذلك».

تكليفُ المكلَّفين لأجل اختلافِهم في النِّعَم، ونحن نجد في المكلَّفين من هو أشقُّ تكليفاً مع أنّ الإنعامَ عليه أقلّ.

ورابعُها: قد ثبت ـ في العقل ـ وجوبُ الأجر[١] على الأعمال الشاقّة، ولم يثبت ـ في العقل ـ وجوبُ الأعمال الشاقّة للتفضُّل المتقدّم، وما ليس له وجهُ وجوبٍ في العقل فوجوبُه زائلٌ.

وخامسها: أنّ الله تعالى غيرُ منتفعٍ بأفعالنا الشاقّة، فلو لـم ينتفع[٢] لكان ذلك عبثاً، وهو غير جائز، وهو القول فيها إذا كانت غيرها[٣].

وأما الثاني، فالذي يدلُّ على ثبوت استحقاق العقاب وجهان:

أولهما[٤]: أن حُسن إيجاب الفعل إما أن يكون لحصول النفع عند الإتيان به، أو لحصول الضرر عند الإخلال به.

والأول باطلٌ، وإلّا لكانت النافلة واجبةً، فتعيّن الثاني، وهو المطلوب.

وثانيها[٥]: أن الله تعالى فعَلَ في المكلَّف شهوةَ القبيح، فلو لـم يعملِ[٦] المكلَّفُ أنه يستحقُّ على مواقعة[٧] القبيح ضرراً لكان الله تعالى قد أغراه بالقبيح؛ لأن الذّمّ لا يُتَـفَل به، فالثواب[٨] على ترك القبيح متأخرٌ، فلا يترك له الوصول إلى المنافع العاجلة.

والجواب:

---

(١) في (ج): «الأخر».

(٢) زاد في (ب) و(ج): «بها».

(٣) من قوله: «وهو القول» إلى هنا سقط من (ج).

(٤) في (ج): «أحدهما».

(٥) في (ب) و(ج): «وثانيهما:».

(٦) في (ج): «يعلم».

(٧) في (ب) و(ج): «موافقة».

(٨) في (ب) و(ج): «والثواب».

قوله: هنا[١] قسمٌ ثالثٌ، وهو: أن نتوقّف[٢] فيه.

قلنا: القسمُ[٣] المذكورُ متردّدٌ بين النفي والإثبات، فلا يحتمل الواسطة.

وأما التوقُّفُ فإن عنيتُم به: أنّا لا نعلم هل يتوقف اقتضاؤه للاستحقاق على الموافاة، أو لا يتوقف؟ فذلك مما لا يضرُّنا؛ لأنا لما أبطلنا كِلا القسمَين فقد حصل مطلوبُنا.

وإن عنيتُم به: أنّا لا ندري أنّ الفعلَ الذي أتى المكلَّفُ به[٤] هل كان مشتملًا على الوجه الذي لأجله يحصل استحقاق الثواب، أم لا؟

فنتوقّف[٥] حتى إنه إن حصلت الموافاةُ علمنا أن ذلك الوجهَ كان حاصلًا، وإلا فلا فنقول: هذا باطلٌ؛ لأنه لو امتنع الإتيانُ بالإيمان وسائرِ الطاعات لأجل وجوبِها وأمرِ الله تعالى بها إلا عند الموافاة لكان الشكُّ في حصول الموافاة[٦] مُقتضياً للشكّ في أنه هل أتى بها لأجل وجوبها، أم لا؟

وذلك يقتضي أن لا[٧] يعلمَ واحدٌ منا كونَه آتياً بالواجبات لوجوبها؛ لأن واحداً منا لا يُمكنه القطعُ بالموافاة! ومعلومٌ أنه ليس كذلك؛ فإنّ علْمَنا بكيفية دواعينا وصوارفنا علمٌ ضروريّ.

ونحن قد نجد مِن أنفُسنا وُجداناً ضرورياً أن إتياننا بكثيرٍ من الطاعات لا

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٢) في (ب) و(ج): «يتوقف».
(٣) في (ب) و(ج): «التقسيم».
(٤) في (ج): «به المكلف».
(٥) في (ب) و(ج): «فيتوقف».
(٦) زاد في (ج) هنا: «فيه».
(٧) في (ب) و(ج): «أن».

يكون[١] إلا لأجل كونها واجبةً علينا، ومن منع من[٢] وُجداننا ذلك من أنفُسنا كان منعُهُ ذلك جارياً مجرى منعِهِ عن وُجداننا من[٣] أنفُسنا جوعَنا وعطشنا[٤]، ومعلومٌ أنّ الكلام إذا انتهى إلى هذا الحدّ لـم يكن فيه فائدة.

قوله: لـم لا يجوز القول المحابطة[٥]؟

قلنا: دليلُ إبطالها قد مرّ، والجواب عن شُبَه المعتزلة فيه سيأتي.

قوله: إلزامُ الشاقّ كإنزاله، فلما لـم يحسُن إنزالُه إلا مع النفع فكذلك في إلزامِه.

قلنا: لا نُسلِّمُ أنّ إنزال الشاقّ لا يحسن إلا مع المنفعة! والقولُ بالعوض باطلٌ عندَنا بناءً على القول ببطلان تحسين العقل وتقبيحه.

وإن سلّمنا ذلك! فلم لا يجوز أن يكون حسنُه لأجل سوالفِ نِعَم الله[٦] علينا؟

قوله: إلزامُ المشقّة لسوالفِ النِّعَم قبيحٌ.

قلنا: هذا باطلٌ؛ لأن المعتزلة اتفقوا على أنه يجب على العباد عقلاً معرفةُ الله تعالى وشكرُ نعمه[٧]، والإتيانُ بالواجبات العقلية، والإخلالُ بالقبائح العقلية.

وإذا كـان كذلك وجب أن لا يكون ذلك سبباً لوجوب الجـزاء على الله تعالى لوجهين[٨]:

---

(١) في (ج): «تكون».
(٢) قوله: «من» سقط من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «من وجداننا عن».
(٤) في (ج): «جوعًا وعطشًا».
(٥) في (ب) و(ج): «بالمخالطة».
(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٧) في (ج): «نعمته».
(٨) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

أما أولاً: فلأنه لو كان أداءُ العبد ما كان واجباً عليه سبباً أن[١] يجبَ الجزاءُ على الله تعالى لكان أداءُ الله تعالى[٢] ما وجبَ عليه من الجزاء سبباً أن[٣] يجبَ على العبد الطاعةُ مرةً أخرى، وذلك يؤدّي إلى التسلسل.

وأما ثانياً: فلأنّا نرى ـ في الشاهد[٤] ـ أنّ[٥] مَن وَجب عليه خدمةُ غيره، فإنه لا يجب على ذلك الغير أن يُجازيه من تلك[٦] الخدمة؛ مثل خدمة الولد للوالدين[٧].

نعم[٨] يقال: إنّه يطلبُ في مقابلة الإنعام السالف[٩] شيئاً، فأما أن يُستقبحَ ذلك فممنوع، وكيف لا نقول ذلك وعند المعتزلة أن الله تعالى إنّما يجب عبادته عقلاً؛ لِما له من النِّعَم؟

فإذا كان إنعامُه علينا يقتضي وجوبَ عبادتنا له، فكيف يمكن أن يقال: إنّه يقبح منا[١٠] أن يُكلّفنا بالعبادة لأجل سوالفِ نعمِهِ علينا.

قوله: لو كان حسنُ التكاليف[١١] لأجلِ النِّعَم السالفة لوجبَ أن تزدادَ التكاليفُ عند ازدياد النِّعَم.

---

(١) في (ب) و(ج): «لأن».
(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٣) في (ب) و(ج): «لأن».
(٤) في (ج): «المشاهد».
(٥) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ب) و(ج): «على ذلك».
(٧) في (ب) و(ج): «للوالد»، وزاد هنا وفي (ج): «فالتكليف لأجل النعم السالفة ممنوع».
(٨) في (ب) و(ج): «بل».
(٩) في (ج): «النعم السالفة».
(١٠) في (ب) و(ج): «منه».
(١١) في (ب) و(ج): «التكليف».

قلنا: لـم لا يجوز أن يقال: التكليفُ إنما حسن لِـمكانِ أصول النِّعَم وهي مما لا تفاوُت فيه؟

وإن سلّمنا أن ذلك لأجل مُطلَق النِّعَم! ولكن النِّعَمَ قد تعظُم تارةً بالكثرة، وتارةً بالموقع، وتارةً بكثرة الانتفاع بها في الدين، ومعرفةُ مقادير موقعها والانتفاعِ بها ليست إلا عند الله تعالى، فليس يمتنع أن تكون نِعمُ الله تعالى[١] على الفقير المريض أعظمَ له في الدين من نِعَمِهِ[٢] على الغنيِّ الصحيح.

قوله: لـم يثبُت في العقل وجوبُ الأعمال الشاقّة للتفضُّل المتقدّم.

قلنا: أليس ثبَت[٣] في العقل وجوبُ برِّ الوالدَين للتفضُّل المتقدّم؟ وإن كان برُّهما يحصل بأفعالٍ شاقّة!

قوله أولاً في بيان استحقاق العقاب على المعصية: إنّ حسن إيجابه إما أن يكونَ لِـما في وجوده من النفع، أو لِـما في الإخلال به من الضرر.

قلنا: بل لقسمٍ لثالث وهو وجهُ وجوبِهِ؛ لأنه يُقال[٤]: إنّما يُوجب علينا ما له وجه[٥] وجوبٌ، بخلاف النوافل؛ فإنه ليس لها وجهُ وجوب.

قوله ثانياً: لو لـم يحصل استحقاقُ العقاب لزم الإغراءُ بالقبيح.

قلنا: الإغراءُ يزولُ بتجويز المكلَّف أن الله تعالى يُعاقبه عليه، أو يُفوِّتُ الثواب؛ فإن فوت[٦] المنافع العظيمة قريبٌ من وصول المضارّ.

---

(١) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «نعمته تعالى».

(٣) في (ج): «يثبت».

(٤) في (ج): «لأنه تعالى».

(٥) قوله: «وجه» زيادة من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «فوات».

ثم[١] يلزم ـ على هذا ـ أن يكون الله تعالى مُغرياً بالقبيح للمكلفين[٢] في زمان مُهلة النظر، وقبل أن يعرفوا الله تعالى ويعلموا أن العقابَ مستحقٌّ[٣] من جهته، فلما لـم يلزم الإغراءُ عند أحدٍ في هذه الصورة، فكذلك في مسألتنا، وبالله التوفيق[٤].

المسألة الرابعة: في صفات الثواب والعقاب:

ولنسلِّمْ لهم الآن استحقاقَ الثواب والعقاب! ونطالبهم بالدلالة على الصفات التي يدّعونها فيهما، فإنهم يقولون: يجب أن يكون الثوابُ منفعةً دائمةً خاليةً عن الشوائب مقرونةً بالتعظيم، وأن يكون العقاب مضرّةً دائمةً خاليةً عن الشوائب مقرونة بالاستخفاف[٥].

واحتجُّوا على وجوب دوامِ الثواب والعقاب بوجهَين مشترَكين، وعلى دوام كلِّ واحدٍ منهما خاصةً بوجهَين خاصَّين[٦] إن قاسوا ذلك على دوام المدح والذم فقالوا:

إنّ ما به يثبتُ[٧] أحدُهما يثبتُ[٨] الآخرُ، وما به يزولُ أحدُهما يزول الآخرُ؛ ألا ترى أن الندم على الطاعة والعقابَ الزائد على الثواب لـمّا أزال[٩] الثوابَ أزال[١٠]

---

(١) زاد في (ج) هنا: «لم».
(٢) في (ب) و(ج): «للمكلف».
(٣) في (ج): «يستحق».
(٤) في (ب) و(ج): «والله أعلم».
(٥) في (ب) و(ج): «بالاستحقار».
(٦) زاد في (ج) هنا: «لكل واحد منهما أما الوجهان المشتركان فالأول».
(٧) في (ج): «إن ما ثبت به».
(٨) في (ج): «تثبت».
(٩) في (ب) و(ج): «أزالا».
(١٠) في (ب): «أزالا».

المدح، وكذلك الندم على المعصية والثواب الزائد لـما أزال[١] العقابَ أزال[٢] الذمّ؟

وإذا ثبت ذلك وجب مِن تلازُمهما كونُ أحدهما علةً للآخَر[٣]، أو كونهما معلولَيْ علةٍ واحدة، وكيف ما كان لزمَ[٤] مِن دوامِ أحدِهما دوامُ الآخَر.

ولما[٥] كان المدحُ والذمُّ دائمَين وجب كونُ الثواب والعقاب دائمَين، وربما عبّروا عن هذه الحجة بعبارةٍ أخرى، وهي أنَّ بدوام استحقاقِ المدح يُعلَم[٦] أنّ الطاعةَ ـ وإن انقضَت ـ إلا أنها في حكمِ الدائم إذا لـم يُحبطها فاعلُها، وإذا كانت الطاعةُ كالدائمة وجب دوامُ الثواب.

الثاني: أنّ الثوابَ المنقطع مُنغَّصٌ، والعقاب المنقطع يشوبه راحةٌ وسرورٌ، ونستدلُّ على أن الثوابَ والعقابَ يجب أن يكونا خالصَين من الشّوب.

وأما الوجهان اللذان احتجُّوا بهما على دوام الثواب خاصّة:

فالأول منهما: أنّ الثوابَ المستحقّ إما أن يكون الاعتبارُ بمبلغٍ مُعيّنٍ من غير أن يكون للأوقاتِ مدخلٌ في ذلك، وإما أن يكون مُقدَّراً بالأوقات.

فإن كان الأول يلزمُ أن يجوزَ أن يجمعَ ويُوصلَ إلى المستحقّ في حالة واحدة؛ لأن الاعتبار بقدره[٧] لا بالأوقات التي يفعل فيها، فكان لا يمتنعُ أن يُعطى المثاب كلّ ما

---

(١) في (ب) و(ج): «أزالا».

(٢) في (ب) و(ج): «أزالا».

(٣) في (ج): «الآخر».

(٤) قوله: «ما» زيادة من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «فلما».

(٦) في (ب) و(ج): «نعلم».

(٧) في (ب) و(ج): «نقدره».

يستحقُّه من الثواب في حالةٍ واحدةٍ ثم يقطع عنه، لكنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن التعريضَ بمشقّة[١] التكليف لأجله غيرُ جائزٍ.

ولأنه يؤدّي إلى تجويز زيادة العِوض على الثواب، وذلك يمنعُ من حسن التكليف.

ولأنه يؤدّي إلى تجويز توفيرِ[٢] هذا المبلغ من الثواب على المكلَّف في أحوال تكليفِهِ متفرِّقاً في الأوقات، وكلّ ذلك فاسدٌ.

وأما إن كان استحقاقُ الثواب مقدَّراً بالأوقات لـم يكن ثبوتُ الاستحقاقِ في بعضِها أَولى من البعض فوجب ثبوتُهُ[٣] في كلّ الأوقات كما في المدح والذمّ، وهو المطلوب.

الثاني: لو كان الثوابُ منقطعاً لكان التفضُّل أولى منه؛ لجواز كون التفضُّل دائماً، ولو كان كذلك لقبح التكليف.

وأما الوجهان اللّذان احتجُّوا بهما على دوام العقاب خاصّةً:

ـ **فالأول** منهما: أنّ نعمةَ الله[٤] أعظمُ من نعمةِ كلِّ مُنعِمٍ فيجبُ في معصيته أن تكون أعظمَ من معصيةِ كلِّ مَن عصى؛ لأن العقابَ على المعاصي إنما يتزايد[٥] بحسبِ نِعَم مَن عصى على المعاصي[٦].

وقد ثبت أنه لا قدرَ من العقوبة المنقطعة إلا ويجوز أن يستحقَّ بمعصية بعضِنا

---

(١) في (ج): «التعويض لمشقة».

(٢) في (ج): «توقير».

(٣) في (ج): «ثبوت ذلك».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ب) و(ج): «تعظم».

(٦) قوله: «على المعاصي» سقط من (ب) و(ج).

البعضَ؛ فإذن وجبَ أن يكون العقابُ المستحقُّ بمعصيته تعالى دائماً[١].

ـ الثاني ـ وهو الذي تمسّكوا به على دوامِ عقابِ الكبائر سواءٌ وقعَت من فاسقٍ أو كافر ـ: أنه قد ثبت ـ بالإجماع ـ أنّ الكفّار يستحقّون على كلّ[٢] معاصيهم العقابَ الدائم.

فإن كان ذلك لكونها كبائرَ وجب أن يستحقَّ بكلِّ كبيرةٍ ذلك، وإن كان ذلك لكفرهم لا غيرَ فهو باطلٌ، وإلا وجب أن يستحقُّوا[٣] العقابَ الدائمَ على أفعالهم المباحة؛ لأن مُضامّة الكفر للمباح كمُضامّته للمعصية، فإن أثّر في البعض أثّر في الجميع.

أما الذي احتجُّوا به على وجوب خلوص الثواب عن الشوب فوجهان:

الأول: أن الله[٤] رغّب المكلَّف بتكليف المشاقّ إلى هذا الثواب، فلزم أن يكون حالُهُ متفضلاً عن حال التكليف؛ لأنه لا يحسُن في الحكمة الترغيبُ[٥] إلى حالةٍ مثلِ حال[٦] التكليف، لكن من المعلوم أنه لا منفعةَ تُفرَضُ مشوبةً بالمضرة إلا ويُوجد مثلُها في دار التكليف، فوجب خلوُّ الثواب عن الشوب.

الثاني: أنّ التفضُّل بمنافعَ[٧] خاليةٍ عن الشوب حسن في العقل، فلو لم يكُنِ الثوابُ كذلك لكان التفضّلُ أحسنَ منه، وذلك يُبطل حُسن التكليف.

---

(١) في (ج): «وإنما».
(٢) في (ج): «جميع».
(٣) في (ب) و(ج): «يستحق».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) في (ج): «أن يرغب».
(٦) في (ب) و(ج): «حالة».
(٧) في (ج): «المنافع».

أما الذي احتجُّوا به على خلوص العقاب عن الشوب فوجهان:

ـ **الأول**: أنه شرع زاجراً للمكلَّف عن الملاذّ الحاضرة، فلا بدّ من أن ينفصل عن مضارِّ الدنيا، ولا ينفصل عنها إلا بالخلوص.

ـ **الثاني**: أن كوْنَ العقابِ كذلك أدخلُ في الزّجر عن فعل المحظوراتِ وترك الواجباتِ، فوجب أن لا يشرعَ[١] إلا على هذا الوجه.

أما الذي احتجُّوا به على أنّ الثوابَ يُستحقُّ على جهة التعظيم؛ فلأنّه يُستحقُّ بالفعل الشاقّ أو التركِ الشاقّ، وذلك مما يستحقّ به التعظيم.

وأما أن العقاب يستحقّ على جهة الإهانة، فهو أن المقتضيَ للأمرَين واحدٌ ـ وهو فعل القبيح أو ترك الواجب ـ فيجب ملازمتُهما، فهذه خلاصةُ أدلتهم[٢].

والجواب عما تمسكوا به أولاً: أنا لا نُسلِّمُ أنّ استحقاقَ المدح أو الذمّ ملازمان لاستحقاق الثواب أو العقاب[٣]، ألا ترى أنكم تقولون: إن الله تعالى لا يستحقُّ الثواب على فعل الواجب ويستحقّ المدح عليه؟

وأيضاً لو فعل[٤] تعالى القبيحَ لاستحقّ الذمَّ ـ تعالى عنه علوّاً كبيراً ـ ولا يستحقُّ العقاب، وتقولون[٥]: إن الله تعالى لو كلَّف ولم يلطُف لم يستحقَّ المكلَّفُ بعصيانه العقابَ، وإن كان يستحقُّ الذمَّ.

وكذلك لو عرف المكلّف أنه لا يُعاقبه لكان مُغرياً له بالمعاصي ولم يستحقَّ

---

(١) في (ج): «نشرع».

(٢) زاد في (ج) هنا: «على إثبات صفات الثواب والعقاب».

(٣) في (ج): «والعقاب».

(٤) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٥) في (ج): «ويقولون».

منه العقاب وإن استحقّ منه الذمُّ، ولو لـم يكن في فعل الواجب علينا[١] مشقّةٌ لكنّـا نستحقّ المدحَ بفعلِه دونَ الثواب، والواحد منا يستحقُّ الثوابَ أو العقاب منَ الله تعالى وحدَه، وإن كان يستحقُّ المدح والذمَّ منه تعالى ومن غيره فبطل دعوى التلازُم.

قوله: إنّا لا ندّعي أنّ استحقاقَ المدح والذمِّ يثبتان لأمرٍ واحدٍ، بل ندّعي أنهما مهما ثبت أحدهما ثبت الآخر فكلّ ما[٢] أزالَ أحدَهما أزالَ الآخرَ؛ بدليل أن الندم[٣] على المعصية والثوابَ الزائد لـمّا أزالا العقابَ أزالا الذمَّ.

قلنا: هذا بناءً على المحابطة ووجوبِ قَبول التوبة، وكلاهما عندَنا ممنوعٌ[٤].

ثم نقول: لـم قلتُم: إنّ التوبة والثواب الزائد لـمّا وجبَ أن يكونا مُزيلَين لكلِّ واحدٍ منهما ـ أعني: استحقاق الذمّ والعقاب ـ استحال أن يُوجَدَ شيءٌ يزيلُ أحدَهما دونَ الآخر؟ وهل هذا إلا مجرَّد الدعوى[٥]؟

ثم إن سلّمنا أنّ كلَّ ما يزيل أحدَهما يُزيل الآخَر! ولكن لـم لا يجوز أن يُقال: إنّ أحدهما ينتهي بذاته دون الآخر؟

قوله: دوامُ استحقاقِ المدح يدلُّ على أن الطاعة ـ وإن انقضت ـ إلا أنها في حكم الدائم، ويلزمُ من دوامها دوامُ الثواب.

---

(١) في (ج): «يكن علينا في فعل الواجب».

(٢) في (ب) و(ج): «مهمت ثبت أحدهما ثبت الآخر، وكل ما»، وفي (أ): «مهما ثبتا فكل ما..الخ». وصححناها لما ترى.

(٣) كذا في (ج): «الندم»، وفيهما: «التقدم».

(٤) في (ج): «ممنوعات».

(٥) في (ج): «دعوى».

قلنا: هذا ركيكٌ؛ لأنا[١] بيّنّا أنه قد ثبت[٢] استحقاقُ المدح لا لِما ثبتَ به استحقاق الثواب[٣]، فلم لا يجوز أن يكونَ للطاعة وجهانِ: وأحدُهما يكون كالدائم، فلا جرم يدوم معلولُه، وهو استحقاق المدح، والآخَرُ لا يكون كذلك فلا يدومُ مُقتضاه، وهو استحقاقُ الثواب؟

والجواب عما تمسكوا به ثانياً: ما سنبين ـ إن شاء الله تعالى ـ أنَّ الشوب جائزٌ.

وبتقدير امتناعه! فإنه يجوزُ من الله تعالى أن لا يخلقَ العلمَ للمكلَّف بأنه ينقطعُ ثوابُه، فحينئذ لا يتأذّى.

والجواب عما ذكروه ثالثاً: ما بيّنّا في أول هذا[٤] الكتاب: أنّ قولَ القائلِ: «ليس البعض أَولى من البعض» طريقةٌ باطلةٌ؛ فإنه كما يُمكن أن يكون بعضُ مقادير الثواب أَولى من بعضٍ، فلا يمتنع أن تكون[٥] بعضُ الأزمنة أولى من بعض.

وأيضاً: فما ذكروه باطلٌ بالعوض؛ فإنه غيرُ دائم، وكلُّ ما تقولونه[٦] في حُسن طريق قطع العوض، فهو قولنا في هذه المسألة.

والجواب عما ذكروه رابعاً: أن الثواب الذي يُعطيه الله تعالى في كلِّ وقتٍ على التعيين مُتناهٍ[٧]، فإن أمكن التفضُّلُ بمثل[٨] الثواب المتناهي، فلا وقتَ مُعيّن إلا

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «قد».

(٢) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٣) قوله: «الثواب» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «هذا» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «يكون».

(٦) في (ج): «يقولونه».

(٧) في (ب) و(ج): «يتناهى».

(٨) زاد في (ج) هنا: «هذا».

واللهُ تعالى قادرٌ على أن يتفضَّل بمثلِ الثواب الذي يُعطيه في ذلك الوقت، فيلزمُ قبحُ التكليف.

وإن لـم يجُزِ التفضُّل بمثل الثواب المتناهي اندفَعَ ما ذكَروه.

والجواب عما ذكروه خامساً: أليس أن نِعَمَهُ تعالى[١] علينا أكثرُ من نِعَمِ[٢] غيره، ولم[٣] يلزَمْ من هذا التفاوُت دوامُ نِعَمِه، وكذلك الذمُّ المستحقُّ على معاصي بعضِنا البعض[٤] دائمٌ كدوام الذّمّ المستحقّ على معصية الله تعالى، مع أنّ الذمَّ على معصية الله تعالى[٥] أَولى من الذمِّ على معصيةِ غيرِه، فعلمنا أنَّ التساويَ في الـمُدّة[٦] يقتضي التساويَ فيما يقعُ فيه.

وأيضاً: فلم لا يجوز أن يُقال: العقوباتُ المستحَقةُ على معصية غيرِ الله محصورةٌ في وقت معين بحيث لا يمكن الزيادةُ عليه، والعقوبةُ المستحقةُ على معصية الله[٧] يزيد[٨] مدة استحقاقها[٩] على المدة الأولى، وإن لـم يثبت على الدوام؟

والجواب عما ذكروه سادساً: أنا لا نُسلِّمُ أن الكافر يستحقُّ على جميع معاصيه العقابَ الدائم! بل المعلومُ أنه يستحقُّ على كُفرِهِ العقابَ الدائم، أمّا في غيره فلا.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن لـمّا جاز في الشيء الحسن أن يكون مثلُهُ قبيحاً يَجوز

---

(١) في (ب) و(ج): «نعمة الله».

(٢) في (ج): «نعمة».

(٣) في (ج): «ولا».

(٤) في (ج): «لبعض».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «لا».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) في (ب): «يزيده».

(٩) كذا في (ب) و(ج): «استحقاقها»، وفي (أ): «لاستحقاقها».

في القبيح[١] أن يكون مثلُه أقبحَ كان أَولى، فلا يبعد حينئذٍ أن تكون الكبيرةُ الصادرةُ عن الكافر تكون واقعةً على وجهٍ أقبحَ مما إذا وقعت من المسلم[٢]؛ فلا جرم لا يلزمُ من استحقاق الكافرِ العقوبةَ الدائمةَ بفعلها استحقاق والمسلم[٣] ذلك أيضاً بفعل تلك الكبيرة.

والجواب عما ذكروه سابعاً: أنه لا نزاعَ في أن الثواب لا بدّ وأن يتميّز عن جميع المنافع الحاصلة[٤]، ولكن لـم قلتُم: إنّ ذلك التميُّز لا يحصل إلا بكونه خالصاً عن جميع الشوائب؟ ألا ترى أنه قد يُوجد في الدنيا منافعُ خاليةٌ عن الشوائب؛ لأن حالَ حصولِ اللذة لا يحصل الألـمُ، فتكون اللذةُ في تلك الحالة خاليةً عن الشوائب.

ثم إنّ الشوائبَ إذا كانت خاليةً فالثوابُ[٥] يجب أن يتميزَ عن تلك المنافع، ولا يكونُ ذلك إلا بكثرةِ[٦] المنافع التي في الثواب وشرفِها، وإذا كان كذلك فيحتملُ أن يتميزَ الثوابُ عن منافع الدنيا من هذا الوجه لا بالخلوص عن الشوب[٧].

والجواب عما ذكروه ثامناً: أنّ حسن التفضُّل بالمنافع الخالية عن الشوائب لا يمنعُ من حُسن التكليف؛ لِـما فيه من استحقاق التعظيم الذي لا يحصل إلا به.

والجواب عما ذكروه تاسعاً: لـم لا يجوز أن ينفصل العقابُ عن المضارّ الدنيوية بالكثرة والقوّة لا بالمقدار؟

---

(١) ضرب في (أ) على قوله: «فلا يكون»، وقال في (ب) و(ج): «فلأن يجوز في القبح».

(٢) في (ج): «المسلمين».

(٣) في (ب) و(ج): «المسلمين».

(٤) زاد في (ج) هنا: «في الدنيا».

(٥) قوله: إذا كانت خالية فالثواب» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «لكثرة».

(٧) في (ب) و(ج): «الشوائب».

والجواب عما ذكروه عاشراً: أنّ كون العقوبة خالصةً عن الشوائب ـ وإن كانت زاجرةً ـ ولكن يحتمل أن يكون فيها وجهُ مفسدةٍ، فلا يُمكن الجزمُ بكونه[١] لطفاً.

وهذا هو الذي أوردناه عن[٢] البغداديين، فهذا القدرُ من الكلام كافٍ في إبطال أمثال هذه الحجج، وبالله التوفيق.

المسألة الخامسة: في الإحباط والتكفير:

والمعتمَد في فساد القول بالـمُحابطة ما مرّ في المسألة الثانية.

ومما قيل فيه ـ وهو من الاقناعيات ـ: إن القول بالإحباط يُوجب فيمن جَمَعَ بين إحسان وإساءة أن[٣] يكون ـ عند العقلاء ـ بمنزلةِ مَن لـم يحْسنْ ولم يُسئ، وذلك عند تساوي ما يستحقُّ من المدح والذمّ، أو بمنزلة مَن لـم يُحسن إن كان المستحقّ على إساءته هو الزائد، أو بمنزلة مَن لـم يُسئ إن كان المستحقّ[٤] على إحسانه هو الزائد، ولما كان ذلك معلومٌ الفساد ـ بالضرورة ـ وجبَ فسادُ[٥] القول بالمحابطة

وقد تعلّق القائلون بالمحابطة بأربعةِ أمورٍ[٦]:

أولها: أنّ الثواب يستحقُّ على سبيل التعظيم، والعقاب يستحق على سبيل الإهانة، واستحالةُ تعظيم أحدِنا لغيرِه ـ مع استخفافه[٧] به ـ في حالٍ واحدةٍ معلومةٌ بالضرورة، وإنما يتعذّر ذلك إذا حصلت له شروطٌ ثلاثةٌ:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «مفسدة فلم يكن المجزم بكونه».

(٢) في (ج): «على».

(٣) في (ج): «وأن».

(٤) في (ج): «يستحق».

(٥) في (ب) و(ج): «بالضرورة بطل».

(٦) في (ب) و(ج): «بأمور».

(٧) في (ب) و(ج): «استحقاقه».

ـ **أولها**[١]: أن يكون الذامُّ والمادحُ واحداً.

ـ **وثانيها**: أن يكون الممدوحُ والمذمومُ[٢] واحداً.

ـ **وثالثها**: أن يكون الوقت واحداً.

وإذا تعذّر فعلُ شيءٍ تعذَّرَ استحقاقُه؛ لأن الاستحقاقَ مبنيٌّ على صحة الفعل.

وثانيها: أنا قد دللنا على وجوب دوام الثواب والعقاب، والجمعُ بينهما مُحالٌ، فاستحقاقهما يكون مُحالاً.

ولا يجوز أن يقال: مَن اجتمع له الاستحقاقان فإنه يُثابُ تارةً، ويُعاقَب أخرى؛ لأن الـمُثاب يكونُ حينئذٍ[٣] ـ حالَ كونِه مثاباً ـ خائفاً من انقطاع الثواب، وذلك يُورث الحزنَ.

والمعاقب ـ حال كونه معاقباً ـ يكون متوقِّعاً لانقطاعِ العقاب، وذلك فرحٌ وسرورٌ، فحينئذ لا يكون الثوابُ والعقابُ خالصَين من الشوب، وذلك باطلٌ.

وثالثها: أن قالوا: قد علمنا ضرورةً أنّ مَن أحسَنَ إلى غيرِهِ بكثير الإحسان وعظيمِه ـ مثل أن يكون نجّاهُ من القتل، واستخلص أولاداً له يغزون[٤] عليه من الهلكة، وأغناه بعد الفقر، وآمنهُ بعد الخوف ـ ثمّ كسر له قلماً[٥]؛ فإنه يقبُحُ منه أن يذمَّهُ على كسره[٦] قلمَه! فلا يخلو إما أن يكون استحقاقُ الذم حاصلًا، أو لا يكون.

---

(١) في (ج): «أحدها».

(٢) في (ج): «المذموم والممدوح».

(٣) في (ب) و(ج): «حينئذ يكون».

(٤) في (ب) و(ج): «له ممن يفترون»، ولعل الصواب «يعزّون».

(٥) قوله: «ثم كسر له قلمًا» زيادة من (ب).

(٦) في (ب) و(ج): «كسر».

والأول باطلٌ؛ وإلا لكان حسنُ الذمِّ أيضاً حاصلاً؛ ألا ترى أنّ كسر القلم - لو لـم يكن مسبوقاً بتلك الأيادي[١] - فكما[٢] يكون استحقاقُ الذمّ حاصلًا فكذلك حسنُ الذمّ يكون حاصلاً؟

وأما إن لـم يكن ذلك الاستحقاقُ حاصلاً فليس ذلك إلا لاستحالة[٣] اجتماعِه مع استحقاق المدح؛ لأنه لو جاز اجتماعُ الاستحقاقَين لَـمَا لزم من حصول أحدِهما زوالُ الآخر.

وإذا ثبت أنّ استحقاقَ المدح واستحقاقَ الذمِّ يمتنعُ اجتماعُهما، فكذا القولُ في استحقاق الثواب والعقاب.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤]، وقوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَرْفَعُوٓا۟ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِىِّ وَلَا تَجْهَرُوا۟ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢]، وقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥].

والجواب عما ذكروه أولاً: أن نقول: تُريدون بالتعظيم والاستخفاف[٤] ما يجري على اللسان، أو ما يكونُ في القلب؟

والأول مُسلَّمٌ[٥]، ولكن ذلك لأجل أنّ اللسانَ الواحد لا ينطلق بالمدح والذمّ، وذلك لا يدلُّ على تنافيهما؛ فإن اللسان لا ينطلق بمدحِ إنسانٍ وذمِّ غيرِه دفعةً واحدةً، مع أنهما لا يتنافيان.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «العظيمة».

(٢) في (ب) و(ج): «فلا».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «ذلك إلا لاستحالة»، وفي (أ): «ذلك استحالة».

(٤) في (ب) و(ج): «والاستحقاق».

(٥) في (ج): «والأول م».

والثاني ممنوع[١]؛ فإنه لا يمتنع أن يجتمعَ اعتقادُ كون الشخص مستحقّاً للتعظيم[٢] من وجهٍ ومستحقّاً للاستخفاف من وجهٍ آخَر، بل ذلك إنما يمتنع مع الشرائط الثلاثِ[٣] التي ذكروها إذا حصل شرط رابعٌ، وهو أن تكون[٤] جهةُ استحقاق الذم والمدح واحداً.

فأما عند تبايُنهما، فنحن لا نجد من أنفُسنا تعذُّر ذلك، بل نجد من أنفسنا صحته.

وكيف لا نقول ذلك، والتنافي يستدعي إيجادَ المتعلّق كما في سائر الصفات المتعلقة؟

ومما يُبين ذلك: أن ذلك لو امتنع لكان ذلك الامتناعُ إما لِما يرجع إلى الممدوح والمذموم[٥]، أو لِما يرجع إلى المادح والذامّ.

والأول باطلٌ؛ وإلّا لاستحال ذلك من فاعلَين.

والثاني أيضاً باطلٌ؛ لأن المدحَ والذم بالقلب عبارةٌ عن العزم على أداء الشكر أو العزم على الاستخفاف[٦]، أو العلم[٧] باتصافه بصفة المدح وصفة الذم، ولا منافاةَ بين هذَين العزمَين، ولا بين هذَين الاعتقادين.

لا يقال: الجمع بين هذين العزمين مُحالٌ لأجل الدواعي والصوارف؛ لأن الداعيَ إلى إعظام زيد صارفٌ عن إهانته.

---

(١) في (ج): «والثاني ع».

(٢) في (ج): «التعظيم».

(٣) في (ج): «الثلاثة».

(٤) في (ج): «يكون».

(٥) في (ب) و(ج): «أو للمذموم».

(٦) قوله: «أو العزم على الاستخفاف» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «والعلم».

لأنا نقول: متى يكون الداعي إلى الإعظام لزيدٍ صارفاً عن إهانته[١]: إذا كان غرضُ المعظّم نفع

زيدٍ، أو إذا[٢] لـم يكن كذلك؟

الأول[٣] مسلَّمٌ؛ لأن في الاستخفاف به ـ والحال[٤] هذه ـ نقضاً للغرض[٥].

والثاني ممنوع[٦]؛ فإنه إذا كان الغرضُ أداء المستحق فقط، كان دعوى التنافي في ذلك كدعوى التنافي بين الإيلام والإلذاذ، وذلك باطل.

ومما يحقق ذلك أنّ الكافرَ يستحقُّ الذمَّ والاستخفاف بسبب كفره، وقد يستحقُّ التعظيم والشكر بسبب إحسانِه ونسبه[٧]، ولا منافاةَ بين هذَين الاستحقاقَين عندَ أبي هاشم، فلم لا يجوز مثلُهُ هنا[٨]؟

والجواب عما ذكروه ثانياً: أن نقول: لـم لا يجوز أن يقال: إنّه إذا اجتمع الاستحقاقان فإن الله تعالى يُثيبه تارةً ويُعذّبه أخرى؟

ثم إنه تعالى إنّ قدّم التعذيبَ فإنه بعد ذلك يُعطيه ما فاته في ذلك الوقت، وإن قدّم الإثابة فإنه يكون في توفير العقوبة الفائتة بالخيار: إن شاء فعل، وإن شاء عفا.

والذي يدلُّ على جواز ذلك أن المكلَّف يستحقُّ الثوابَ في الدنيا، ومع ذلك فإنه

---

(١) في (ج): «الإهانة».

(٢) في (ج): «زيدًا وإذا».

(٣) في (ب) و(ج): «والأول م».

(٤) في (ج): «هذه».

(٥) في (ج): «نقض الغرض».

(٦) في (ب) و(ج): «والثاني ع».

(٧) قوله: «ونسبه» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «ههنا».

يقبح إثابته فيها، ثم إن الله تعالى يُوفي[١] عليه في الآخرة ما فاته في الدنيا، فإذا جاز في الثواب الواجب أن يقبحَ فعلُه لبعض الأسباب ـ بشرط أن يوفر اللهُ تعالى على المستحقّ ما فات عليه ـ فلأنْ يُعقَلَ[٢] جوازُ ترك الإثابة في بعض الأوقات ـ بشرط أن يوفر[٣] عليه في وقت آخر ما فاته في ذلك الوقت ـ كان أولى.

قوله: علمُ المعاقَبِ بأنه ستنقطع[٤] عقوبتُه يخُفّف عنه العقابَ، فيكون العقاب مَشوباً بالراحة، وإنه غيرُ جائز.

قلنا: لـم لا يجوز أن يُقال: إنّ الله تعالى يصرفُ المثابين والمعاقَبين عن الفِكرِ في انقطاع ما يفعلُ بهم؟ فإن الـمُثاب كلَّما همّ أن يتفكر في انقطاع ثوابه فإن الله تعالى[٥] يُحدِث من اللذّاتِ ما يَصرفُهُ الالتذاذُ بها عن الفكر[٦] فيما سواها، ويفعل بالمعاقَبِ في كلِّ وقتٍ من الآلام ما يشغلُهُ عن الفكر في انقطاع عقابه، وليس ذلك بمُستبعَدٍ؛ فإن كثيراً من أهل الدنيا يمنعُهم استغراقُهم في اللذّات عن الفكر في الموت حتى لا يخطُرَ ذلك بباله[٧] مدةً مديدة.

ولا بد للخصم من أن يقول مثل ذلك إذا سألوا عن علمِ أهل الجنة بزيادةِ مراتبِ غيرِهم عليهم، وعن علمِهم بما فاتَهم من الثواب الذي أحبطَهُ عقابُ معاصيه، وعن علمهم بحصولِ أولادهم وأعِزّتهم في النار؛ فإن كل ذلك منغِّصٌ للّذّات! وعن

---

(١) في (ب) و(ج): «يوفر».
(٢) في (ج): «يفعل».
(٣) زاد في (ج) هنا: «الله».
(٤) في (ب) و(ج): «سينقطع».
(٥) في (ج): «فإنه تعالى».
(٦) في (ج): «التفكر».
(٧) في (ب) و(ج): «بباله».

علم أهل النار بكون عقابهم أخفَّ من عقابِ غيرِهم، وكذلك إذا علموا ما حبط مِن عقابهم بما فعلوا[١] من الطاعات، وكذا[٢] إذا علموا حصولَ أولادهم وأعِزّتهم في الجنة، أو علموا حصول أعدائهم في النار؛ فإن كل ذلك مما يُوجبُ الفرحَ والسرور.

ولا[٣] جوابَ للمعتزلة عن هذه المسائل إلا قولهم: إن الله تعالى يصرفُهم عن الفِكر في هذه الأمور، فإذا جاز لهم ذلك، فلم لا يجوز مثلُه فيما نحن فيه؟

ثم إن سلّمنا أن أهل النار يعلمون انقطاعَ عقابهم! فلم قلتُم: إنّ ذلك يكون راحةً يُعتدُّ بها مع ما هم فيه من الآلام العظيمة؟

ثم إن سلّمنا أن ذلك راحةٌ يُعتدُّ بها! فلم قلتُم: إنّ[٤] الشوب[٥] غير جائز؟ وقد مرّ تقريرُ ذلك.

والذي نزيده هنا[٦]: أن الثواب والعقاب إنما يستحقّان خالصَين متى[٧] لم يكُن من المكلَّف ما يقتضي شوبَ كلِّ واحدٍ منهما، فأما[٨] إذا أتى المكلَّفُ بالطاعة والمعصية، فهو الذي أدخل في ثوابَهُ هذا الشوب.

ولا يجب أن يَستبعدَ هذا من يقولُ: إنّ[٩] المكلَّف يجوز أن يبطلَ استحقاقه من

---

(١) في (ج): «فعلوه».

(٢) في (ج): «وكذلك».

(٣) في (ج): «فلا».

(٤) زاد في (ب): «ذلك راحة يعتد بها ولم قلتم: إنّ».

(٥) في (ج): «ذلك راحة فلم قلتم أن ذلك راحة يعتد بها ولم قلتم أن الشوب».

(٦) في (ج): «ههنا».

(٧) في (ج): «إذا».

(٨) في (ج): «وأما».

(٩) في (ج): «بأن».

الثواب أو العقاب[١]؛ فإنه ليس خروجُ الثواب والعقاب عن بعض صفاتِهِ بأبعدَ مِن بُطلان ذاتِهما بالكُلّيّة.

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أنا لا نُسلِّمُ أنه إنما قبُح من الـمُنعَمِ عليه ذمُّ مُنعِمِه على كسرِ قلمِه بسقوط[٢] استحقاق الذمّ! بل لصيرورته مُعارَضاً باستحقاق الشكر، وإن لـم يتحابطا بل تقاوما.

وهذا كما أن الإنسان إذا كان له على غيرِهِ مئةٌ[٣] ألف قنطارٍ من الذهب، ولذلك الغير عليه[٤] حبةٌ من الذهب؛ فإنه يقبح منه[٥] مطالبته بتلك الحبة مع أنّ الاستحقاقَ حاصلٌ هناك، فكذا هنا[٦].

فإن منعوا من قبح المطالَبة في تلك الصورة منعنا نحن أيضاً من قبح الذمّ هنا[٧].

ولأنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن[٨] من وهب غيرَهُ مئةَ[٩] دينارٍ، ثم قتل عبداً له يُساوي مئةَ[١٠] دينار؛ فإن لذلك الغير أن يمدحَهُ على ما وهَبه، وأن يذمّه على قتلِه عبدَه، فثبت أن الاستحقاقَين لا يتنافيان.

---

(١) في (ج): «والعقاب».
(٢) في (ج): «لسقوط».
(٣) في (ج): «مئة».
(٤) في (ج): «على الأول».
(٥) قوله: «منه» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ب) و(ج): «وكذا هاهنا».
(٧) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٨) في (ج): «وأن».
(٩) في (ج): «مئة».
(١٠) في (ج): «مئة».

الجواب[١] عما ذكروه رابعاً: أنهم حملوا الإحباطَ في تلك الآيات على إحباطِ ثواب الأعمال، وذلك مما لا يتمُّ إلا بإضمار شيءٍ في هذه الآيات، وهو على خلاف الأصل.

وأما نحن فلا نحتاجُ إلى ذلك ـ على مذهبنا ـ فإنّ مَن أتى بفعلٍ يستحقُّ به العقابَ وكان يُمكنه أن يأتيَ به على وجهٍ يستحق به الثواب؛ فإنه يقال: إنّه أبطَلَ حقَّهُ وأحبطَهَ، وإذا كان كذلك سقط ما ذكروه[٢].

فهذا هو[٣] الجوابُ عما تمسّكوا به من إثبات الإحباط، ونحن إنما طوّلنا في هذه المباحث ـ وإن كانت غير لائقةٍ بترتيب كتابنا ـ حتى نُثبت[٤] سقوطَ شُبَهِ المعتزلة في القطع بالوعيد من كل جانبٍ ويتّضح جوازُ العفو من الله تعالى؛ رجاءَ أن يفعلَ بنا بمُقتضى اعتقادنا؛ فإنه عليه السلام[٥] قال حكاية عن الله جل جلاله: «أنا عند ظن عبدي»[٦].

فكيف إذا قطعنا بأنه تعالى يعفو عن العصاة، رزقنا اللهُ تعالى وجميعَ المؤمنين عفوه بمِنِّه[٧] ورحمتِه.

* * *

(١) في (ب) و(ج): «والجواب».

(٢) قوله: «ما ذكروه» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) زاد في (ب) و(ج): «الكلام في».

(٤) في (ب) و(ج): «يتبين».

(٥) في (ج): «ع. م».

(٦) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ (٧٤٠٥)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب الحث على ذكر الله تعالى (٢٦٧٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٧) زاد في (ج): «وجوده».

الأصل التاسع عشر

في الأسماء والأحكام

الأصل التاسع عشر
في الأسماء والأحكام

وفيه خمسُ[١] مسائلَ:

المسألة الأولى: في حقيقة الإيمان

اختلف المسلمون في حقيقة الإيمان، ولا بدّ من ضبط المذاهب فيه فنقول:

اتفقوا على أنه إما أن يكون اسماً لعمل القلب، أو لعمل الجوارح، أو لمجموعهما[٢].

فإن كان اسماً لعمل القلب، فليس فيه إلا[٣] مذهبان:

أحدهما: أن يُجعَلَ اسماً للمعرفة، وهو مذهب الإمامية، وجهم بن صفوان، وقد يميل إليه أبو الحسين.

والثاني: أن يُجعَلَ اسماً للتصديق النفساني، وهو مذهبنا، وقد عرفتَ الفرقَ بينه وبينَ الاعتقادِ والإرادة.

وأما إن كان اسماً لعمل الجوارح، فإما أن يكون اسماً للقول، أو لسائر الأعمال.

---

(١) قوله: «خمس» سقط من (ج).

(٢) كذا في (ب) و(ج): «لمجموعهما»، وفي (أ): «لمجموعها».

(٣) قوله: «إلا» سقط من (ب) و(ج).

والأول مذهب الكرّامية؛ فإنهم جعلوه اسماً للتلفُّظ بالشهادتين.

وأما الثاني فعلى قسمين:

أحدهما: أن يُجعَلَ اسماً لفعل الواجباتِ والاجتنابِ عن المحظورات فقط، وهو مذهب أبي عليٍّ وأبي هاشم.

وثانيهما: أن يُجعَلَ اسماً لفعل الطاعات ـ بأسرِها ـ سواءٌ كانت واجبةً أو مندوبةً، وهو مذهب أبي الهذيل، وعبد الجبار بن أحمد.

وأما إن كان اسماً لمجموع أعمال القلب والجوارح، فهم الذين قالوا: الإيمان: تصديقٌ بالقلب وإقرارٌ باللسان، وعملٌ بالأركان، وهم أكثرُ السلف.

والكلامُ في هذه المسألة على مقامَين:

أحدهما: في إثبات مذهبنا.

وثانيهما: في إبطال مذهب المعتزلة.

أما الأول: فهو أن معنى الإيمان ـ في اللغة ـ: التصديق، فوجب أن يكون معناهُ في الشرع أيضاً كذلك.

وإنما قلنا: إنّ معناه ـ في اللغة ـ: التصديق؛ لاتفاق أهل اللغة على أن معنى قول القائل: «فلان يُؤمنُ بكذا» أي: يُصدّق به؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[يوسف: ١٧]، أي: بمصدِّقٍ لنا، وإذا قيل[1]: «فلان يؤمن بالحشر والنشر» لـم يُفهَم منه إلا أنه مصدّقٌ بذلك مُعترفٌ به.

وإنما قلنا: إنّه لـما كان معناه في اللغة ذلك وجب أن يكون معناهُ في الشرع ذلك أيضاً لوجهين:

---

(١) في (ج): «قلنا».

أحدهما: أن معناه في الشرع[١] لو كان غير معناه في اللغة؛ لَـمَا خاطب الله تعالى العرب بلسانهم، وذلك باطلٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقوله[٢]: ﴿قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨]، وقوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾ [الشعراء: ١٩٥].

وثانيهما: أنّ أكثرَ الألفاظ دَوَراناً على ألسنة المسلمين لفظُ الإيمان والإسلام، فلو كانا منقولين عن أصلِهما لوجَبَ أن يُبيّن الله تعالى ذلك لرسوله عليه السلام[٣]، ويُبين الرسولُ عليه السلام ذلك للأمة بياناً ظاهراً، ويُنقَلَ[٤] نقْلَ مثلِه من الفرائض التي وقع عليها[٥]، ومسّت الحاجةُ إليها.

ولو كان كذلك لاشترك الناسُ في العلم به[٦] كما اشتركوا في العلم بأمثاله، فلما لـم يكُن كذلك ثبت أنّ معناهُ في الشرع نفسُ معناهُ في اللغة.

فإن قيل: فلماذا لا تجعلونه[٧] عبارة عن التصديق باللسان ـ كما قالته الكرامية ـ فإنّ أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك.

قلنا: لا نُسلِّمُ أنّ أهلَ اللغة لا يعلمون من التصديق إلا القول اللساني! ألا ترى أنا لو قدّرنا أنهم ما وضعوا صيغةً صدقت لشيءٍ من المعاني، بل كانت من الألفاظ المهملة، أو كانت موضوعة لمعنىً آخرَ لا لمعنى التصديق لـم يكن المتلفّظُ بهذه اللفظة بلسانه مُصدّقاً؟ والعلمُ بهذه القضية ضروريٌّ حاصلٌ لكل العقلاء؛ فعلمنا أنَّ العقلاءَ

---

(١) من قوله: «ذلك أيضًا لوجهين» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «أو ينقل».

(٥) في (ب) و(ج): «الذي دفع النص عليها».

(٦) قوله: «به» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «يجعلونه».

كلَّهم يعلمون ـ بالضرورة ـ أنه ليس التلفُّظُ بهذه اللفظة هو التصديق، بل التصديقُ معنى هذه اللفظة، أو اللفظة الدالّة[١] على ذلك المعنى.

وكيف ما[٢] كان! فإنه يجب الجزمُ[٣] بكون العقلاء عالِمين ـ بالضرورة ـ بالتصديق النفساني، يؤكده قوله تعالى[٤]: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]، وقال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، ففي هذه الآياتِ التصديقُ باللسان حاصلٌ مع أنه تعالى حكَمَ بنفيِ الإيمان، فعلمنا أنّ المرادَ به التصديقُ بالقلب.

وأما الذي يدلُّ على فساد مذهب المعتزلة من أنّ[٥] الإيمانَ اسمٌ للطاعات الآياتُ والأخبارُ.

أما الآيات، فمنها: الآيات الدالّة على أنَّ محلَّ الإيمان هو القلب، وذلك يدلُّ على مغايرة الإيمان لأعمال الجوارح؛ قال الله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقوله: ﴿يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾[الأنعام: ١٢٥]، وكان عليه السلام يقول[٦]: «يا مُقلِّبَ القلوب، ثبِّتْ قلبي على دينِك»[٧]، وقال عليه السلام لأسامة حين قتل من قال: لا إله إلا الله: «هلاّ شققتَ عن قلبه»[٨].

---

(١) في (ب) و(ج): «واللفظ الدال».

(٢) قوله: «ما» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «وجب الجزم».

(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «يقول» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) أخرجه الترمذي في «سننه»، في القدر، باب ما جاء أن القلوب بين أصبعي الرحمن (٢١٤٠)، من حديث أنس رضي الله عنه، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(٨) أخرجه أحمد في «المسند» (٢١٨٠٢).

ومنها: الآيات الدالّة على أن الأعمال الصالحة أمورٌ مضافةٌ إلى الإيمان، وذلك يدل على كونِ الإيمان مغايراً لها؛ قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥]، ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا﴾ [التغابن: ٩]، ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [طه: ٧٥]، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [طه: ١١٢][(١)].

ومنها: الآيات الدالّة على مُجامعة الإيمان مع المعاصي؛ قال[(٢)] تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وذلك يقتضي كونهم مؤمنين مع كونهم لابسين للظلم[(٣)]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ﴾ [الأنفال: ٧٢]، فأخبر[(٤)] تعالى أنهّم مؤمنون وإن لـم يهاجروا، وقوله: ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [طه: ٧٥]، فشرَط مع الإيمان عمَلَ الصالحاتِ، وذلك[(٥)] يدلُّ على أنه قد يكون مؤمناً وإن لـم يعمل الصالحات، وقوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ٩-١٠]، فسمّاهم مؤمنين حالَ البغي والمعصية[(٦)]، وقوله: ﴿كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ﴾ [الأنفال: ٥]، فأخبر عنهم بكراهتهم إخراجَ الله تعالى له بالحقّ مع أنهم سمّاهم بالمؤمنين.

---

(١) في (ج): ترتيب الآيات كالتالي ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾، ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا﴾، ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾.

(٢) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٣) في (ج): «بالظلم».

(٤) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٥) في (ج): «وهو».

(٦) في (ج): «في المعصية».

أما الأخبار: فما رُوي أن جبريلَ عليه السلام[١] أتى النبيَّ عليه السلام وسأله عن الإيمان، فقال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر»[٢]، وكلُّ ذلك يدلُّ على أنّ الإيمانَ صفةُ القلب.

وأما المعقولُ: فهو أن الأمة مجمعةٌ على أن الإيمان شرطُ سائر[٣] العبادات، وأنَّ فسادَ العبادات لا يكون فساداً للإيمان[٤]، وذلك يدلُّ على المغايَرة بين الإيمان وبين هذه الطاعات.

وأيضاً: فالطاعات لو كانت إيماناً لـم يكن أحدٌ من البشر كاملَ[٥] الإيمان؛ لأنه لا يستكمل كلَّ الطاعاتِ أحدٌ من البشر، وكذا[٦] لو كانت الـمُفترَضات هي الإيمانَ لوجب أن يكون عليه السلام غيرَ كاملِ[٧] الإيمان؛ لأنه قد كان[٨] يفعلُ الصغائر.

وأيضاً: مَن آمن بالله تعالى ورسوله[٩] ثم أدركه الموتُ في الحال قبل أن يفعل شيئاً من الطاعات وجب أن لا يُسمى مؤمناً.

أما المعتزلة، فلهم أيضاً مقامان:

أحدهما: استدلالُهم على مذهب أنفُسهم، وذلك من خمسة أوجُه[١٠]:

---

(١) في (ج): «ع. م».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ (٥٠)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب الإيمان ما هو وبيان خصاله (٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) في (ب) و(ج): «لسائر».

(٤) في (ب) و(ج): «فساد الإيمان».

(٥) في (ج): «كأهل».

(٦) في (ب) و(ج): «وكذلك».

(٧) في (ب) و(ج): «السلام كأهل».

(٨) قوله: «كان» سقط من (ج).

(٩) في (ج): «ورسله».

(١٠) في (ب) و(ج): «من وجوه».

ـ **أولها**: أنّ فعلَ الواجبات هو الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام[١] الإيمان، فيلزم أن[٢] فعل الواجبات هو الإيمان.

وإنما قلنا: إنّ فعل الواجبات هو الدين؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾[البينة: ٥]، فقوله: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ راجعٌ إلى كلِّ ما تقدّمَ، فيجب أن يكون كل ما تقدَّمَ ديناً.

وإنما قلنا: إنّ الدين هو الإسلام؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾[آل عمران: ١٩].

وإنما قلنا: إنّ الإسلامَ هو الإيمانُ؛ لوجهين:

أحدهما: أن الإيمان لو كانَ غير الإسلام لَـمَا كان مقبولاً ممن ابتغاه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وثانيهما: أنه تعالى: استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله: ﴿فَأَخۡرَجۡنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ * فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٖ مِّنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾[الذاريات: ٣٥-٣٦]، فلو لـم يكن معناهُما واحداً لَمَا[٣] حسُن[٤] الاستثناءُ.

ـ **وثانيها**: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡ﴾[البقرة: ١٤٣]، أي: صلاتكم.

ـ **وثالثها**: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ إلى آخرهِ [النور:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٢) زاد في (ب) و(ج): «يكون».

(٣) في (ج): «وثانيهما قوله تعالى: ﴿فَأَخۡرَجۡنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ * فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٖ مِّنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦] استثنى الله تعالى المسلمين من المؤمنين ومن حق المستثنى أن يكون من جنس المستثنى منه فلو لم يكن معناهما واحد لـما».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «هذا».

٦٢]، ثم إنه تعالى أمَرَ[١] الرسولَ في آخِر هذه الآية أن يستغفرَ لهم، فإذا كان الفاسقُ لا يُستغفر له وهو على فسقِه بل يُلعَن ويذَمُّ دلّ ذلك[٢] على أنه غيرُ مؤمن.

- **ورابعها**: أن قاطع الطريق يُخزى يوم القيامة[٣]؛ لأن الله تعالى[٤] يُدخله النارَ يوم القيامة، وكل من كان كذلك فقد أُخزي.

وإنما قلنا: إنّ الله تعالى يُدخله النارَ[٥]؛ لقوله تعالى في صفته[٦]: ﴿وَلَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ عَذَابُ ٱلنَّارِ﴾ [الحشر: ٣][٧].

وإنما قلنا: إنّ من أدخل النار فقد أُخزي؛ لقوله تعالى حكاية عن أهل النار: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾[آل عمران: ١٩٢]، ولم يُكذِّبهم تعالى في ذلك فدلّ على صدقِهم فيه.

وإنما قلنا: إنّ المؤمن لا يُخزى يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨].

- **وخامسها**[٨]: قوله عليه السلام: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»[٩]،

---

(١) في (ج): «إلى آخر الآية ثم إنه كرر ذلك وأمر».

(٢) قوله: «ذلك» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «والمؤمن لا يخزى يوم القيامة فقاطع الطريق غير مؤمن وإنما قلنا إن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة».

(٤) في (ج): «لأنه تعالى».

(٥) زاد في (ج) هنا: «يوم القيامة».

(٦) في (ب) و(ج): «صفتهم».

(٧) قوله تعالى في قاطع الطريق هو: ﴿وَلَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، وأما ما ذكر المصنف ففي يهود بني النضير خاصة، أو عامة في أهل الكتاب، أو أعمُّ في من حارب الله ورسوله، أو أعم في كل كافر.

(٨) في (ج): «وخامسًا».

(٩) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب المظالم والغصب، باب النهبى بغير إذن صاحبه (٢٤٧٥)،

وقوله[١]: «لا إيمان لمن لا أمانة له»[٢]، وقوله: «الإيمان بضع وسبعون باباً أعلاها شهادة إلا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[٣] وقوله[٤]: «الحياء من الإيمان»[٥].

وأما الذي احتجوا به على أنه لا يجوز أن يكون الإيمان هو التصديق، فأمورٌ خمسة[٦]:

أولُها: أنه لو كانُ الإيمانُ في عُرف الشرع هو التصديقُ لَـمَا صحَّ وصفُ المكلَّفُ به على الحقيقة إلا في الوقت الذي يُوجَدُ منه كقولنا: «ضارب» لـمّا كان مُشتقّاً من الضرب لـم يصحَّ أن يقال: «فلانٌ ضارب» إلا في الوقت الذي يُوجَدُ فيه[٧] الضربُ.

ومعلومٌ أنه يصحُّ فيمن أتى بأفعال الإيمان من قبلُ ولم يُحبِطها أن يُقال: إنّه مؤمنٌ، ويصحُّ أن يقال في النائم حال نومه: إنه الآن مُؤمنٌ فصحَّ أنّه غيرُ باقٍ على أصل الوضع.

وثانيها: أنه يلزَمُ أن يُوصَفَ بالإيمان كلُّ مُصدّقٍ لأمرٍ من الأمور سواءٌ كان

ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين نصيحة (٥٧).

(١) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٢) أخرجه ابن حبان في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب فرض الإيمان، ذكر خبر يدل على أن المراد بهذه الأخبار نفي الأمر عن الشيء(١٩٤).

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان (٣٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) زاد في (ب) و(ج): «عليه السلام».

(٥) أخرجه البخاري في«صحيحه»، كتاب الإيمان، باب الحياء من الإيمان (٢٤)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان (٣٦).

(٦) قوله: «خمسة» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «منه».

مُصدّقاً بالله ورسوله[١]، أو بالجبت والطاغوت، ولَـمّا لـم يُجزْ ذلك ـ بالإجماع ـ بطلَ ما ذكرتُموه.

وثالثها: أنّ مَن علِمَ اللهَ تعالى ثمّ سجَد للشمس وجب أن يكون مُؤمناً، ولـمّا أجمَعَتِ الأمةُ على أنه ليس كذلك بطل ما قلتُموه.

ورابعها: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، والـمرادُ بالإيمانُ هنا[٢] التصديقُ وهو مجامعٌ للشرك، فالإيمان الذي لا يجامع الشركَ وجب أن يكون مُغايراً للتصديق.

وخامسها: قوله تعالى: ﴿حَبَّبَ[٣] إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ٧]، فدلَّ أنّ الإيمانَ يجبُ أن يكون مُزيَّناً في القلب، والتصديق ليس كذلك.

والجواب عما ذكروه أولاً: أن نقول: لا يمكن حملُ قوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾[البينة: ٥] على جميع ما تقدّم في الآية؛ لوجهين:

ـ **أحدهما:** أن لفظة ذلك لفظ الواحد[٤]، وذلك لا يجري على الأمور الكثيرة.

ـ **وثانيهما:** أنّ ذلك من ألفاظ الذكران، فلا يجوز إجراؤها على إقامة الصلاة والزكاة؛ لأنهما مؤنّثتان.

وإذا ثبتَ ذلك فلا بدّ لهم من أن يُضمِروا سبباً[٥] آخر، وهو أن يقولوا: ذلك الذي أمرتُم به، وإذا كان كذلك فليسوا بإضمار ما ذكروه بأَولى منا بأن نُضمر شيئاً

---

(١) في (ج): «وبرسوله».

(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٣) في (أ): «وحبب».

(٤) في (ب) و(ج): «أنّ ذلك لفظة الواحد»، وفي (أ): «أن لفظ ذلك لفظ الوجدان». صححناها لما ترى اعتماداً على النسختين، وربما تكون «الوحدان».

(٥) في (ب) و(ج): «شيئاً».

آخَرَ، وهو أنّ[١] معنى ذلك أن ذلك[٢] الإخلاص، أو التدين، أو الدين تقدّم ذِكره[٣] دين القيمة، ويكون قوله تعالى[٤]: ﴿مُخْلِصِينَ﴾[البينة: ٥] دالاً على الإخلاص، وكذلك تدل[٥] لفظة الدين على التدين.

وإذا تعارض الإضماران فعليهم الترجيحُ، وهو معنا؛ لأن إضمارَنا لا يُؤدّي إلى تغيير اللغة، وإضمارهم يؤدّي إلى ذلك، فما ذكرناه أَولى.

ثم إنا نعارضهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [التوبة: ٣٦]، فيلزَمُكم أن يكون عددُ[٦] الشهور من الدين، فإن حملوا الآيةَ على التديُّن يكون الشهورُ كذلك. قلنا هنا[٧] مثله.

والجواب عما ذكروه ثانياً: لـم قلتُم: إنّ المرادَ من قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾[البقرة: ١٤٣] الصلاةُ إلى بيت المقدِس ولم لا يجوز أن يكون المرادُ منه ما هو موضوعٌ له في اللغة، وهو التصديقُ بوجوب تلك الصلوات[٨]؟

والجواب عما ذكروه ثالثاً[٩]: لا نُسلِّمُ أنّ كلمة «إنما» للحصر، بل ذلك يجري مجرى ما يقال: «إنّما النحاةُ البصريون» و«إنما الرجل من يملك نفسه» على معنى أنّ

---

(١) من قوله: «يقولوا: ذلك الذي أمرتم به» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٢) قوله: «أن ذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب): «أو التدين، والدين الذي تقدم ذكره»، وفي (ج): «أو التدين أو الدين الذي تقدم ذكره».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) كذا في (ب) و(ج): «تدل»، وفي (أ): «يدل».

(٦) في (ج): «تكون عدة».

(٧) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٨) في (ب) و(ج): «الصلاة».

(٩) زاد في (ب) و(ج): «أنّا».

أفاضلَ النحاة هم البصريون، والرجل الكامل هو الذي يكون بالصفة المذكورة.

والجواب عما ذكروه رابعاً: أن المؤمن مَن وُجد به الإيمان، وذلك أعمُّ مما إذا وُجد منه الإيمانُ في الحال، أو قبله، أو بعده، كما أنّ القائلَ مَن وُجد منه القولُ لا أنه الذي وُجد منه القولُ في الحال؛ لأن القولَ حروفٌ متركِّبةٌ[١]، ولا يمكن التلفُّظ بمجموعها دفعةً واحدة.

فلو اعتبرنا في تصحيح الاسم المشتقّ أن يكون المشتقّ منه حاصلاً في الحال وجب أن لا يشتقّ من القول اسمٌ أصلاً؛ لاستحالة حصول القول في الحال.

وأيضاً: فما ذكَروه لازمٌ عليهم[٢]؛ لأن الإيمانَ عندَهم عبارةٌ عن فعل الطاعات مع أنّ النائمَ لا يُوصَفُ بالإيمان، وإن لـم يكن في تلك الحال فاعلاً للطاعات.

والجواب عما ذكروه خامساً: أن عُرف الشرع استقرَّ على تخصيص اسمِ الإيمان بتصديقٍ مخصوصٍ، وليس ذلك تغييراً للغة، بل تخصيصٌ للفظ[٣] ببعض مجاريه، كما أن أهل العُرف خصّصوا لفظ الدابّة ببعضِ ما يدُبُّ على[٤] الأرض، وهو الجواب عما ذكروه سادساً.

والجواب عما ذكروه[٥] سابعاً: أن ذلك حجّةٌ عليكم[٦]؛ لأن أفعالَ الواجباتِ قد تُجامع الشركَ، والإيمانُ لا يُجامعُ مع[٧] الشرك، فدلّ على أنّ فعل الواجب ليس بإيمان.

---

(١) في (ب) و(ج): «مركبة».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «عليهم»، وفي (أ): «عليه».

(٣) في (ج): «للفظه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «وجه».

(٥) قوله: «سادساً. والجواب عما ذكروه» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «عليهم».

(٧) قوله: «مع» سقط من (ج).

والجواب عما ذكروه ثامناً: معارضةُ تلك[١] الأحاديث بالأحاديث الواردة في كون الفاسق مؤمناً، وأنه يدخل الجنة؛ قال عليه السلام للسائل عن ذلك: «وإن رغِمَ أنفُ أبي ذَرّ[٢]»[٣].

فهذا خلاصةُ ما قيل في هذه المسألة، وبالله التوفيق[٤].

المسألة الثانية: في حقيقة الكفر:

حدّه القاضي رحمه الله بأنه الجحد بالله تعالى، وربما فسّر الجحد بالجهل، وربما قال: الجحد متضمّنٌ للجهل، وقالت المعتزلة: الكفرُ: فعلُ قبيحٍ أو إخلالٌ بواجب يستحقُّ به أعظم العقاب.

فهذا ملخَّصُ تعريفاتِ الناس للكفر، وهي ـ بأسرها ـ ضعيفة.

أما الأول، فإن كان المرادُ بالجهل بالله تعالى الجهلَ بوجوده، فهو خطأٌ؛ لأنه يلزم أن كل ما لا يكون جهلاً بالله أن لا يكون كفراً؛ لأن الحدَّ واجبُ الانعكاس، فكان يلزم أن لا يكون الجهلُ بقِدَمِهِ، وكونِه قادراً عالِماً حيّاً، والجهل بنبوة محمد ﷺ[٥] كفراً.

وإن أراد به الجهلَ به تعالى سواءٌ كان جهلاً بذاته، أو بصفةٍ من صفاته، فهو أيضاً خطأٌ طرداً وعكساً.

---

(١) في (ب) و(ج): «لتلك».

(٢) في (ب) و(ج): «الدرداء».

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب اللباس، باب الثياب البيض(٥٨٢٧)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، ومن مات مشركاً دخل النار(٩٤) (١٥٤)، من حديث أبي ذر، ولفظه: «على رغم أنف أبي ذرّ».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «عليه السلام».

أما الطردُ: فلأن أصحابَنا اختلفوا في كثيرٍ من صفات الله تعالى، ولا شك أنَّ الحق في كل مسألةٍ منها واحدٌ، والمخالِفُ له يكون جاهلاً بصفات الله تعالى، فيلزمنا تكفيرُ أصحابنا.

وإنما قلنا: إنّ أصحابنا اختلفوا في كثير من صفات الله تعالى؛ لأن أبا الحسن رحمه الله[١] أثبت البقاءَ صفةً زائدة، والقاضي رحمه الله[٢] نفاها.

وأيضاً: فأبو الحسن[٣] والقاضي وكثيرٌ من الأصحاب[٤] أثبَتوا لله[٥] تعالى إدراكاً متعلقاً بالمشمومات، وإدراكاً ثانياً متعلقاً بالـمَذوقات، وإدراكاً ثالثاً متعلقاً بالملموسات، والأستاذ أبو إسحاقَ مالَ إلى نفيِها.

وأثبت عبدُ الله بن سعيد[٦] القِدمَ صفةً قائمة بذات الله تعالى، ونفاه أكثرُ الأصحاب.

وزعم أيضاً عبد الله بن سعيد أنه تعالى رحيمٌ برحمةٍ كريمٍ بكرمٍ، وعدَّ من هذا الجنس صفاتٍ كثيرةً، وغيره زعم أن المرجعَ بها إما إلى الإرادة، أو إلى صفاتِ الأفعال.

---

(١) في (ج): «رح».

(٢) قوله: «رحمه الله» زيادة من (ب) و(ج)، ورمز لها بـ«رح».

(٣) في (ب) و(ج): «وأيضاً فإن أبا الحسين».

(٤) في (ج): «أصحابنا».

(٥) في (ب) و(ج): «الله».

(٦) هو الفقيه المتكلم أبو محمد عبدالله بن سعيد ين كلاب البصري، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، وصاحب التصانيف في الرد على المعتزلة وربما وافقهم، أخذ عنه الكلام: داود الظاهري، توفي في حدود ٢٤٠هـ.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (١١: ١٧٤)، «وطبقات الشافعية الكبرى» للسبكي(٢: ٢٩٩).

ونقل إمام الحرمين عن أبي سهل الصعلوكي ـ من أصحابنا ـ أنه أثبت لله[١] علوماً لا نهاية لها، ونفاها سائرُ الأصحاب.

ونقل أبو القاسم الإسفراييني عن كثيرٍ من متقدّمي أصحابنا أنهم أثبتوا لله تعالى خمسَ كلماتٍ: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء، وجمهورُ الأصحاب زعموا أن ذلك كلامٌ واحد.

وزعم الأستاذ أبو إسحاق أنه تعالى إنّما لـم يكن كائناً في الحيز لأجل معنى، كما أن الجوهر إنما يكون كائناً في الحيز لأجل معنى، واتفق الأصحابُ على نفي ذلك.

واختلف الأصحاب أيضاً في الصفات الخبَرية نحو اليد والوجه[٢] والعين، فزعم أبو الحسن[٣] أنها صفاتٌ قائمةٌ بذات الله تعالى سوى الصفات الثمانية، والقاضي مال إلى نفيها.

وزعم أبو الحسن[٤] أنّ الاستواءَ صفةٌ قائمةٌ بذات الله تعالى، وغيُره نفاها.

واتفق نفاةُ الأحوال من أصحابنا على[٥] أن عالِـميّة الله تعالى نفسُ علمه، وقادريّته نفسُ قدرته، ومريديته نفس إرادته، واتفق مُثبتو الأحوال منهم على أن عالِـمية الله تعالى حالة معلَّلةٌ بعلمه، وقادريّته حالة معلَّلةٌ بقدرته.

فعلى هذا يكون مُثبتو الأحوال منهم قد أثبتوا له تعالى[٦] مع الصفاتِ السبعِ[٧]

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) في (ج): «الوجه واليد».

(٣) في (ج): «أبو الحسين».

(٤) في (ج): «أبو الحسين». والمنقول عن أبي الحسين: أن الاستواء فعل فعله الله في العرش.

(٥) قوله: «على» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «أثبتوا لله تعالى».

(٧) في (ج): «السبعة».

ـ أو الثمانية ـ أحوالاً سبعةً ـ أو ثمانيةً ـ ونُفاة الأحوال منهم نفَوا هذه[١] الأحوال.

فقد تقرّر ـ من مجموع ذلك ـ شدةُ وقوع الاختلاف في صفات الله تعالى بين الأصحاب، ولا يجوز الالتفاتُ إلى ما[٢] يُتكلَّفُ في إزالة هذه الاختلافات؛ فإن أمثال تلك التكلُّفات مما لا يعجزُ عنها أحدٌ من أرباب المذاهب.

فثبت أنّـا لو حكمنا بأنَّ الجهلَ بشيءٍ من صفاتِ الله تعالى[٣] يكون كُفراً يلزمنا تكفيرُ أئمتنا ومشايخنا، وإنه غيرُ جائز.

وأما العكس: فهو إنكارُ نبوته عليه السلام، وإنكارُ كون القرآن معجزاً، وإنكارُ ما عُلم كونه من ديننا ـ بالضرورة ـ كلُّ ذلك كفرٌ، وكذلك قتلُ الرسول عليه السلام، والاستخفافُ به، والاستخفافُ بالقرآن، ولبس الغيار، وشد الزُّنّـار[٤] عند الاختيار كلُّ ذلك كفرٌ بالإجماع؛ مع أن شيئاً منها ليس جهلاً بالله تعالى.

لا يقال: إنكار هذه الأشياء لا يتمُّ إلا بالجهل بالله تعالى؛ لأنّ الدلالة لـمّا دلّت على صدق محمد عليه السلام فلا يُمكن الامتناع من ذلك إلا بإنكار الله تعالى.

لأنا نقول: لو كان الأمرُ كما ذكرتم[٥] يلزمُ أن يكون الاختلافُ في الـمُجتهَدات مُوجِباً للتكفير؛ لأن من تمسك في مسألة فروعية[٦] بقياسٍ جليٍّ، فله أن يقول لخصمه: لا يُمكنك إنكارُ ما ادّعيته إلا إذا أنكرتَ[٧] صحةَ القياس، ولا يمكنكُ إنكارُ ذلك إلا

---

(١) في (ج): «منهم يقولون بنفي هذه».

(٢) زاد في (ب) و(ج): «لا».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «وشد الزنار ولبس الغبار».

(٥) في (ج): «ذكرتموه و».

(٦) في (ب) و(ج): «مسألة فردّ عنه».

(٧) في (ج): «إلا بعد إنكار».

بعد إنكار الإجماع، ولا يمكنك إنكارُ ذلك إلا بعد ردّ القرآن الذي لا يصحّ إلا عند الجهل بالله تعالى، فيلزم أن يكون إنكارُ الحكم في تلك المسألة جهلاً بالله تعالى، وذلك باطلٌ بالاتفاق، وإذا بطل ذلك فكذلك ما ذكَروه.

وأما الذي ذكره المعتزلةُ فهو في غاية الركاكة؛ لأن عقابَ الكبائر متفاوتٌ، وكذا عقاب أنواع الكفر متفاوتٌ، وكلُّ ما زاد فإنه أعظمُ بالنسبة إلى ما نقُص، اللهم! إلا إذا أرادوا به أن الكفرَ هو الذي عقابُه أعظمُ من عقاب الفِسق، لكنّهم حدُّوا الفسقَ بأنه الذي يكون عقابُه أدونَ من عقاب الكفر، فيكون ذلك دوراً، وإنه باطل.

والأصحُّ في تعريف الكفر ما ذكره الغزاليُّ رحمه الله[1]، وهو: أنه تكذيبُ الرسول في شيءٍ مما جاء به.

ونعني بالتكذيب إما نفسَ التكذيب، أو ما علم من الدين ـ ضرورةً ـ دلالته على التكذيب.

فإن قيل: هذا فيه نظرٌ[2] من وجوهٍ ثلاثة[3]:

أولها: أنّ عدمَ التصديق أعمُّ من التكذيب ـ والحدُّ يجب فيه العكسُ ـ فكان يلزم فيمن لـم يُكذّب الرسول عليه السلام[4] ولم يُصدّقهُ أن لا يكون كافراً، لكنه ـ بالاتفاق ـ كافرٌ، فبطل هذا الحدُّ.

وثانيها: أنّ صاحب التأويل إما أن لا نجعله[5] من المكذِّبين، بل نجعل المكذِّب

---

(١) في (ج): «رح».

(٢) في (ج): «هذا باطل».

(٣) قوله: «ثلاثة» سقط من (ج).

(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «يجعل».

مَن يرد[١] قولَه عليه السلام من غير تأويل، وإما أن نجعله[٢] من المكذبين.

فإن كان الأول لزمنا[٣] أن لا نُكفّر الفلاسفة في قولهم بقِدَمِ العالَـم، وإنكارِهم عِلمَهُ تعالى بالجُزئيات، وإنكارِهم الحشرَ والنشرَ؛ لأنهم يذكرون للنصوص الواردةِ في هذه المسألة تأويلاتٍ ليست[٤] بأبعدَ من تأويلاتِكم للنصوص الواردة في التشبيه؛ لأنهم يحملون النصوصَ الواردة في خلق الله تعالى العالَـمَ على تأثيره في العالَـمِ واحتياجِ[٥] العالَـمِ في وجودِه إليه، ويحملون النصوصَ الواردة في عِلمه بالجزئيات على أنه تعالى يعلم كلَّ الجزئيات على وجه كُلِّيٍّ، ويحملون النصوصَ الواردةَ في الحشر والنشر على أحوالِ النفسِ الناطقةِ في شقاوتِها وسعادتِها بعدَ المفارقةَ، وقالوا: إذا جاز لكم حملُ الآيات والأخبارِ المقتضيةِ للتشبيه على أمورٍ روحانية، وصرفُها عن ظواهرها ـ التي هي أمورٌ جسمانية ـ فلم لا يجوز مثلها في الحشر والنشر؟

فثبت أنا لو أردنا بالتكذيب ردّ النصوص ـ لا على وجه التأويل ـ لزمنا أن لا نجعل الفلاسفة من المكذِّبين، وإذا لـم يكونوا من المكذِّبين وجب أن لا يكونوا كفرةً؛ لأن العكسَ واجب في الحدود.

وأما إن جعلنا صاحبَ التأويلِ من المكذِّبين، فمعلومٌ أنه ليس كلُّ مُؤوِّلٍ مكذباً، وإلا لزم إجراء كل الآيات والأخبار على ظواهرِها، وذلك يُوجِبُ التشبيهَ[٦] والمذاهبَ

---

(١) في (ب): «بل يجعل المكذوب من يرد»، وفي (ج): «بل يجعل المكذوب من رد».

(٢) في (ج): «يجعل».

(٣) في (ج): «لزم».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «ليست»ن وفي (أ): «ليس».

(٥) في (ب) و(ج): «أو احتياج».

(٦) زاد في (ج) هنا: «والقدر».

المتناقضة، وكلُّ ذلك باطلٌ، بل يجب أن نجعلَ[١] بعضَ التأويلات غيرَ مُوجِبٍ[٢] للتكذيب، وبعضَها موجباً للتكذيب[٣]، وعند ذلك لا يعلم[٤] حقيقة التكذيب إلا بذكر الضابط الذي به يصير التأويلُ تكذيباً، وما لـم يذكروا[٥] كان التعريفُ غيرَ مفيد.

وثالثها[٦]: أن لبس الغيار، وشدّ الزنّـار على سبيل[٧] الاختيار، وشتم الأنبياء، وإلقاء المصحف في القاذورات؛ كلُّ ذلك مقتضيةٌ الكفرَ[٨]، فلا يخلو إما أن يكونَ فعلُ الأمور المنهيِّ عنها تكذيباً للرسول أو لا يكون.

والأول يقتضي أن يكونَ فعلُ كلّ المعاصي تكذيباً، فتكون المعصية كفراً، وهو مذهبُ الخوارج.

والثاني يقتضي حصولَ الكفر بغير التكذيب، وذلك يقدحُ في الحدّ؛ لأن العكس واجب في الحدود.

والجواب عن الأول: أن الرسول[٩] لـمّا ادّعى وجوبَ تصديقه على غيرِه، فعدمُ تصديقه في ذلك يكون تكذيباً له، فلا يكون عدمُ التصديق أعمَّ من التكذيب، فاندفع إشكالهم.

---

(١) في (ج): «باطل فيجب أن يجعل».
(٢) في (ج): «موجبة».
(٣) قوله: «وبعضها موجبًا للتكذيب» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «نعلم».
(٥) زاد في (ب) و(ج): «ذلك».
(٦) زاد في (ج) هنا: «وهو».
(٧) في (ج): «طريق».
(٨) في (ج): «للكفر».
(٩) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

وعن الثاني: أنا نعلم ـ بالضرورة ـ إجماعَ الأمة على أنّ دينه عليه السلام: هو القول بحدوث العالَم، وإثباتِ العلمِ بالجزئيات، وإثباتِ الحشر والنشر، ولأن[١] إنكارَ[٢] هذه الأشياء مخالفٌ لدينه عليه السلام.

ثم علمنا ـ بالضرورة ـ أنه عليه السلام كان يحكُمُ بأن كلَّ ما يُخالف دينَهُ فهو كفرٌ، فعلِمنا ـ بهاتين المقدمتين ـ حُكمَه عليه السلام بكونِ هذه الأشياء كفراً[٣]، فمَن اعتقدها كان مُكذِّباً له عليه السلام، فكان كافراً، ومثلُ هذا الطريق لم يُوجَد في التشبيه والقَدَر؛ فإنّ الأمةَ غيرُ مُجمِعةٍ على أن القول بهما مخالفٌ لدينه عليه السلام.

فالحاصل: أنا لا نُكفّرهم لأجل مخالفتهم الظواهرَ، بل للإجماع على الوجه المذكور، ومثله غيرُ حاصلٍ في الاختلافات الحاصلة بين الأمة، فلا يلزمنا تكفيرُ الداخلين في الأمة.

وعن[٤] الثالث أن نقول: إنّا إنما نُكفّر لابسَ الغيار والمستخفَّ[٥] بالقرآن لأجل أنّا علمنا ـ بالضرورة ـ من دينه عليه السلام أنه كان يجعل هذه الأشياء أدلةً على الكفر، فلا جرمَ استدلَلنا بصدورها عن[٦] الإنسان على كونه مُكذّباً له عليه السلام، بخلاف سائر المعاصي؛ فإنا لم[٧] نعلم من دينه عليه السلام كونهَا أدلةً على الكفر، بل قد دللنا على أنها تُجامع الإيمانَ، وظهر[٨] الفرقُ، وبالله التوفيق[٩].

---

(١) في (ب): «فإن».

(٢) في (ج): «فإنكار».

(٣) في (ج): «كفر».

(٤) في (ج): «والجواب عن».

(٥) في (ج): «إنا لا نكفر بلبس الغيار والاستخفاف».

(٦) في (ج): «من».

(٧) في (ج): «لا».

(٨) في (ب) و(ج): «فظهر».

(٩) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

المسألة الثالثة: في أن مخالف الحقّ من أهل الصلاة هل يُكفَّر أم لا؟

قال الشيخ أبو الحسن الأشعري[١] في أول كتاب «مقالات الإسلاميين»: اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه[٢] في أشياءَ ضلّلَ [فيها[٣]] بعضُهم بعضاً، وتبرّأ بعضُهم من[٤] بعض، فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمُّهم.

فهذا مذهبه[٥]، وعليه أكثرُ الأصحاب، ومِن الأصحاب مَن كفّر المخالفين[٦].

وأما الفقهاء، فقد نُقل عن الشافعي رحمه الله[٧] أنه قال: لا أردُّ شهادة كلِّ أهل الأهواء إلا الخطابية؛ فإنهم يعتقدون حِلَّ الكذب.

وأما أبو حنيفة رضي الله عنه[٨]، فقد حكى الحاكم صاحبُ «المختصر» في كتاب «المنتقى» عن أبي حنيفة[٩] أنه لـم يُكفِّر أحداً من أهل القبلة، وحكى أبو بكر الرازي عن الكرخي[١٠] وغيرِه مثلَ ذلك.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رحمه الله» ورمز لها بـ«رح».

(٢) في (ج): «عليه السلام».

(٣) زيادة لازمة للسياق، وهي موجودة في «مقالات الإسلاميين»، وفي المنقول هنا عن المقالات قليل اختلاف في ألفاظ.

(٤) في (ج): «عن».

(٥) في (ب): «مذهباً».

(٦) في (ج): «المخالف».

(٧) قوله: «رحمه الله» زيادة من (ب) و(ج)، ورمز لها بـ«رح».

(٨) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج).

(٩) قوله: «عن أبي حنيفة» سقط من (ج).

(١٠) هو الإمام الزاهد مفتي العراق شيخ الحنفية أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال البغدادي، الكرخي، انتهت إليه رئاسة المذهب، وانتشرت تلامذته في البلاد، واشتهر اسمه وبعُد صيته، وكان من العلماء العبّاد ذا تهجد وأوراد وزهد تام، توفي سنة (٣٤٠هـ).
ترجمته في: «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (١٢: ٧٤)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٥: ٤٢٦).

وأما المعتزلة، فالذين كانوا قبل أبي الحسين تحامَقوا وكفَّروا أصحابَنا في إثبات الصفاتِ وخلقِ الأعمال.

وأما المشبِّهة، فقد كفّرهم مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة.

وكان الأستاذ أبو إسحاق يقول: أكفِّرُ من يُكفّرني[١]، فكلُّ[٢] مخالفٍ يُكفِّرنا فحن نُكفّره، وإلا فلا.

والذي نختاره: ألا[٣] نُكفر أحداً من أهل القبلة، والدليل عليه أن نقول[٤]: المسائلُ التي اختلف أهلُ القِبلة فيها، مثل أن الله تعالى عالـمٌ بالعلم أو لذاته[٥]، وأنه تعالى هل هو موجدٌ لأفعال العباد أم لا؟ وأنه[٦] هل هو متحيّزٌ، وهل هو في مكانٍ وجهةٍ، وهل هو مرئيٌّ[٧] أم لا.

لا[٨] يخلو إما أن تتوقف[٩] صحة الدين على معرفة الحقّ فيها، أو لا تتوقّف[١٠].

والأول باطل؛ إذ لو كانت معرفةُ هذه الأصول من الدين لكان منَ الواجب على النبي عليه السلام أن يُطالبهم بهذه المسائل، ويبحثَ عن كيفية اعتقادهم فيها، فلما لـم يُطالبهم بهذه الأشياء، بل ما جرى حديثُ شيءٍ من هذه المسائل في زمانه عليه

---

(١) في (ب) و(ج): «كفرني».
(٢) في (ج): «وكل».
(٣) في (ج): «أن لا».
(٤) قوله: «نقول» سقط من (ج).
(٥) في (ج): «بذاته».
(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٧) قوله: «مرئي» زيادة من (ب) و(ج).
(٨) في (ب) و(ج): «فلا».
(٩) كذا في (ب) و(ج): «تتوقف»، وفي (أ): «يتوقف».
(١٠) كذا في (ج): «تتوقف»، وفيهما: «يتوقف».

السلام[١] ولا في زمان الصحابة والتابعين[٢]؛ علمنا أنه لا تتوقف صحةُ الإسلام على معرفة هذه الأصول، وإذا كان كذلك لـم يكن الخطأُ في هذه المسائل قادحاً في حقيقة الإسلام، وذلك يقتضي الامتناع من تكفير أهل القبلة.

فإن قيل: لا نُسلِّمُ أنه عليه السلام ما كان يطالبهم بمعرفة الحق في هذه المسائل! لأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنه عليه السلام كان يُكلّفهم بمعرفة ما في كتاب الله وسنه رسوله عليه السلام[٣]، ثم إن كتابَ الله[٤] مشتملٌ على هذه المسائل، وكذلك سنة رسوله[٥]؛ فإنا نرى المختلِفين من أهلِ القِبلة كلُّ واحدٍ منهم تمسّك في نُصرة قوله بآيةٍ أو خبر، وذلك يقتضي الجزمَ بأنه عليه السلام كان يُكلفهم بمعرفة هذه المسائل.

ثم إن سلّمنا أنه عليه السلام ما كان يباحث معهم في هذه المسائل! ولكن عدم مُباحثته معهم فيها لا يدلُّ على عدم توقُّف صحة الدين على معرفتها.

ألا ترى أنه لـم يُنقَل عنه عليه السلام أنه كان يُباحثهم في حدوث العالـم، وإثبات القادر وكونه[٦] عالِـمًا بكل المعلومات، ودلالة المعجز على الصدق؛ مع أنّ الإسلام لا يصحُّ إلا بهذه الأصول؟ وما ذاك[٧] إلا لِـما يقال: إنهّم كانوا عالِـمين بهذه الأصول على طريق الجملة[٨]، فكان عليه السلام مستغيناً عن المباحثة معهم فيها، فإذا جاز ذلك في تلك المسائل فلم لا يجوزُ أن يكون الأمر كذلك في هذه المسائل؟

---

(١) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٣) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(٤) زاد في (ج) هنا: «وسنة رسوله».

(٥) قوله: «وكذلك سنة رسوله» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «وبيان كونه».

(٧) في (ج): «ذلك».

(٨) كذا في (ج): «الجملة»، وفيهما: «الجهل».

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتُموه يدلُّ على عدم تكفير أهل القبلة! ولكن هنا[١] ما يدلُّ على كُفر بعض المخالفين.

واعلم أنا نذكر هنا[٢] ما عوّل عليه أصحابنا في تكفير المعتزلة، ثم ما عوّلت المعتزلةُ عليه[٣] في تكفير أصحابنا، ثم ما عوّل عليه الأستاذ أبو إسحاق في تقرير طريقته في وجوب تكفير من يُكفّره.

أما الذي ذكره أصحابُنا في ذلك فستةُ أمور[٤]:

أولها: تكفيرُ المعتزلة بإنكار الصفات.

وتقريرهُ: أن حقيقة الله[٥] تعالى لـمّا كانت ذاتاً موصوفةً بالعلم والقدرة والحياة وسائر الصفات، فالجاهل بهذه الصفات يكون جاهلاً بالله تعالى، والجاهل به[٦] تعالى كافرٌ[٧].

وثانيها: تكفيرُهم بإنكارهم كون الله تعالى مُوجداً لأفعال العباد من أربعةِ أوجُه:

ـ **فالأول**[٨]: أنهم زعموا أن الله تعالى غيرُ قادر على مقدور العبد، والعبد غيرُ قادر على مقدور الله تعالى، وهذا هو صريحُ مذهب الثَّنوية والمجوس في إثبات شريكٍ لله تعالى لا يقدر اللهُ تعالى على مقدوره، وهو لا يقدر على مقدور الله تعالى.

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٣) في (ج): «عليه المعتزلة».
(٤) قوله: «أمور» سقط من (ج).
(٥) في (ب) و(ج): «الإله».
(٦) في (ج): «بالله».
(٧) زاد في (ج) هنا: «وذلك يقتضي تكفير المعتزلة».
(٨) في (ب) و(ج): «من وجوه منها».

ـ **الثاني**[١]: اتفاق الأمة على التضرُّع[٢] إلى الله تعالى في أن يرزقهم الإيمانَ ويُجنّبهم عن[٣] الكفر.

وهم دفعوا ذلك؛ لأنهم قالوا: إنّ ما أمكنه من الألطاف فقد[٤] فعلَه لوجوبه عليه، وأما نفسُ الإيمان فهو ليس من فعل الله تعالى، فإذن لا فائدةَ في التضرع[٥] إلى الله تعالى في أن يرزقهم الإيمان.

ـ **الثالث**[٦]: اتفاقُ الأمة على أنه يجب علينا أن نشكر الله تعالى على ما رزقنا من الإيمان.

وهم يقولون: بل يجب على الله تعالى[٧] أن يشكرنا على الإيمان.

ـ **الرابع**[٨]: اتفاق الأمة على أنّ فِعلَ الله خيرٌ مِن فعلِنا.

وهم قد دفعوا هذا الإجماع؛ لأن الإيمانَ من فعلِ العبد مع أنه خيرٌ مِن كلّ ما عداهُ من المحدَثات.

وثالثها: تكفيرهم بقولهم بخلق القرآن مع أنه صحّت الروايةُ عنه عليه السلام أن قال: «من قال: القرآن مخلوقٌ، فهو كافر»[٩].

---

(١) في (ب): «ومنها اتفاق»، وفي (ج): «ومنها».

(٢) في (ج): «الابتهال».

(٣) في (ج): «على».

(٤) في (ج): «قد».

(٥) في (ب) و(ج): «في الابتهال».

(٦) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٩) أخرجه ابن الجوزي في «الموضوعات» (١/ ١٠٧)، من حديث جابر رضي الله عنه، وقال: هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ. =

ورابعها: تكفيرُهم بإنكارهم كونه تعالى مُريداً للكائنات، وردُّهم إجماعَ الأمة على قولهم: ما شاء اللهُ كانَ وما لـم يشأ لـم يكن[١].

وخامسها: تكفيرُهم بإنكارهم الرؤية مع أن نصَّ القرآن يدلُّ على كفر منكر الرؤية؛ قال[٢]: ﴿بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ ﴿٣﴾﴾[السجدة: ١٠].

وسادسها: تكفيرهم بقولهم[٤]: المعدوم شيءٌ؛ فإن ذلك صريحُ مذهبِ أصحابِ الهيولى لا سيما الذين كانوا قبل أبي هاشم؛ فإنهم كانوا ينفون الأحوالَ، ونافي الأحوالِ لا بدّ له من القول بأنَّ ذاتَ الشيء ووجودَه واحد، فإذا لـم تكن الذواتُ حاصلةً بالفاعل ـ مع أنّ وجودَها عينُ[٥] ذواتها ـ كان ذلك قولًا بأن وجودَها ليس بالفاعل.

وأما الذي ذكره[٦] المعتزلةُ في تكفير أصحابنا فأربعةُ أمور:

= قال الدارقطني: محمد بن عبد يكذب ويضع الحديث.

وأورده الشوكاني في «الفوائد المجموعة» ص: ٣١٣-٣١٤، وقال: روي عن جابر مرفوعاً، وفي إسناده: محمد بن عبد بن عامر السمرقندي وضاع، وروى ابن عدي عن أبي هريرة مرفوعاً: القرآن كلام الله، لا خالق ولا مخلوق، من قال غير ذلك: فهو كافر. وهو موضوع، ورواه الخطيب بنحوه عن ابن مسعود مرفوعاً. وفي إسناده مجاهيل، وقال في الميزان: موضوع. وقد أورده صاحب «اللالئ» في أول كتابه، وذكر له شواهد، وأطال في غير طائل. فالحديث موضوع، تجرأ على وضعه من لا يتسحي من الله تعالى عند حدوث القول في هذه المسألة في أيام المأمون، وصار بذلك على الناس محنة كبيرة، وفتنة عمياء صماء، والكلام في مثل هذا بدعة ومنكر لم يرد به في الكتاب ولا في السنة حرف واحد، ولا صح عن السلف في ذلك شيء. اهـ.

(١) في (ج): من قوله «تكفيرهم بإنكارهم كونه» إلى هنا مقول النقطة الخامسة.

(٢) زاد في (ج) هنا: «الله تعالى».

(٣) في (ج): من قوله «تكفيرهم بإنكارهم الرؤية» إلى هنا مقول النقطة الرابعة.

(٤) زاد في (ج) هنا: «إن».

(٥) في (ج): «غير».

(٦) في (ب) و(ج): «ذكرته».

ـ **أولها**: قالوا: إنّ مَن أنكرَ كون العبد موجداً[١] لزمه الكفرُ من أربعة أوجه:

فالأول[٢]: أنّ الطريق[٣] إلى حاجة العالم[٤] في حدوثه إلى الفاعل هو قياسُهُ على حاجة أفعالِنا في حدوثها إلينا، فمن أنكر حاجةَ أفعالنا في حدوثها إلينا لم يُمكنه هذا القياسُ، فحينئذٍ لا يُمكنه إثباتُ الصانع، وذلك كفرٌ.

الثاني[٥]: أنا متى جعلناه فاعلًا للقبائح لزِمَنا تجويزُ أن يظهر المُعجِزُ على الكذّاب، فحينئذ لا يبقى للمُعجز دلالةٌ على الصدق.

الثالث[٦]: أنه لا يُمكن الوثوقُ بشيءٍ مِن أخبارِه في وعدِه ووعيدِه؛ لأنه لما كان فاعلاً للقبيح، فكيف الأمانُ مِن أنه لا يكذب؟

الرابع[٧]: إجماع الأمة على تكفير[٨] مَن اعتقد كونَه ظالِمًا، ولا معنى للظالِم إلا مَن كان فاعلاً للظلم، فمن اعتقدَ كونَهُ موجداً لكلّ أفعال العباد، فقد اعتقد كونَه ظالِماً، فوجب أن يكون كافراً.

ـ **وثانيها**: أنَّ إثباتَ الصفات يقتضي الكفر لثلاثةِ أوجُه:

فالأول[٩]: أنه قولٌ بإثباتِ قُدماءَ كثيرةٍ سوى الله تعالى، وأجمعت الأمةُ على أنّ ذلك كفرٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «موحداً».

(٢) في (ب) و(ج): «من وجوه منها».

(٣) في (ب): «أنه لا يمكن إثبات الصانع؛ لأن الطريق»، إلا أن الذي في (ج): «يمكنه».

(٤) في (ب) و(ج): «العلم».

(٥) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٦) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٧) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٨) في (ب) و(ج): «كفر».

(٩) في (ب) و(ج): «لوجوهٍ منها».

الثاني[١]: أن القادرَ بالقدرة[٢] لا يصحُّ منه إيجادُ الجسم، والعالِـمُ بالعلم الواحد لا يصحُّ[٣] أن يعلمَ أكثرَ من معلومٍ واحد، فالقول بأنه تعالى قادرٌ بالقدرة عالـمٌ بالعلم يُوجب أن لا يكون تعالى قادراً على الجسم، وأن لا يكون عالِـماً إلا بالمعلوم الواحد، وإنه كفرٌ، فالقولُ بالصفات كفرٌ.

الثالث[٤] أنه تعالى: كفر النصارى في قولهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ [٥] ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، فمن أثبتَ الصفاتِ السبعَ أو الثمانيَ[٦] معَ الذات، فقد قال بثامن ثمانيةٍ وتاسعَ تسعةٍ[٧]، فيكون أدخل في الكفر.

ـ **وثالثها**: أنّ من قال: القرآن قديم ـ مع اعترافِهِ بحدوثِ هذا القول المسموع ـ فهو كافر؛ لأنه يقتضي أن لا يكون هذا القولُ المسموع قرآناً[٨]، وذلك خرقٌ لإجماع الأمة.

ـ **ورابعها**: أن القولَ بأنه مريدٌ بإرادةٍ قديمةٍ لكلّ الكائنات يقتضي كونَه مريداً للقبائح[٩]، وذلك يسدُّ بابَ معرفة صدق الأنبياء، ويقتضي[١٠] نسبةَ القبائح إلى الله تعالى، وهي نقائصُ، ونسبةُ النقص إلى الله تعالى كفرٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٢) زاد في (ج) هنا: «قد ثبت أنه».

(٣) زاد في (ج) هنا: «منه».

(٤) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) في (ب) و(ج): «السبعة والثمانية».

(٧) في (ج): «أو بسابع سبعة».

(٨) كذا في (ج): «هذا القول المسموع قرآناً»، وفي (أ): «هذا القول مسموعاً». ولها وجه على ما لا يخفى.

(٩) في (ج): «مريدًا لكل القبائح».

(١٠) في (ج): «وذلك يقتضي».

وأما تكفيرُ المشبِّهة، فقد كفّرهم أصحابُنا والمعتزلةُ من خمسةِ أوجه:

أحدها[١]: أنه تعالى ليس بجسمٍ، فمَن اعتقَدَهُ جسمًا لـم يكُن عالِـمًا به تعالى[٢] ـ على ما هو عليه في نفسه ـ بل كان جاهلاً به، والجاهلُ بالله[٣] كافرٌ.

وثانيها: أن عابدَ الصنم إنما كُفّر[٤]؛ لأنه عابدٌ لغير الله تعالى، والمجسم عابدٌ لغير الله[٥]، فيكون كافراً.

ولهذا قال أمير المؤمنين[٦] لمن حلف بمَن احتجبَ بسَبعٍ[٧]، ثم سأله عن تكفيرِ يمينه فقال: لا لأنكَ حلفتَ بغيرِ الله[٨].

وثالثها: أن الله تعالى قال: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ﴾ [المائدة: ٧٢]، فدلت الآية على كُفر مَن قال في غير الله إنه الله تعالى[٩]، ومن قال في جسم: إنه الله تعالى، فقد قال في غير الله: إنه الله؛ فيجبُ كفرُه[١٠].

ورابعها: أنّ الأمة مجمِعةٌ على أنّ المشبِّه[١١] كافرٌ، ثم[١٢] المشبِّه لا يخلو إما أن

---

(١) في (ب) و(ج): «من وجوه أولها:».

(٢) في (ج): «بالإله تعالى».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ج): «يكفر».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) زاد في (ج) هنا: «علي كرم الله وجهه».

(٧) زاد في (ج) هنا: «سماوات».

(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(١٠) من قوله: «ومن قال في جسم» إلى هنا سقط من (ج).

(١١) في (ج): «المشبهة».

(١٢) زاد في (ج) هنا: «إن».

يكون هو الذي يذهب إلى كون الله تعالى[١] شبيهاً بخلقه من كل الوجوه، أو ليس كذلك.

والأول باطل؛ لأن أحداً من العقلاء لم يذهب إلى[٢] ذلك[٣]! فلا يجوز أن يُجمعوا على تكفير من لا وجودَ له، بل المشبِّه هو الذي يُثبت الإله[٤] على صفةٍ يشتبهُ معها[٥] بخلقِه، والمجِّسمُ كذلك؛ لأنه إذا أثبته[٦] جسماً مخصوصاً بحيّز معين؛ فإنه يشتبه عليه[٧] بالأجسام المُحدَثة، فثبت أنَّ المجسمَ مشبّهٌ، وكلُّ مشبّه كافرٌ بالإجماع، فالمجسمُ كافرٌ.

وخامسها: أنّ المجسم لا يُمكنه أن يقول: الله تعالى عالمٌ لذاته، ولا[٨] يُمكنه بيانُ كونِه عالِماً بكلّ المعلومات، ولا[٩] يُمكنه بيانُ كونِه حكيمًا، ولا[١٠] يمكنه بيانُ دلالة المُعجِز على الصدق، وهو كفرٌ.

وأما الروافض والخوارج، فقد كفّرهم أصحابُنا من وجوه ثلاثة:

أولها: أنهم كفّروا سادات المسلمين، وكل من كفّر مسلماً فهو كافر؛ لقوله عليه

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «كون الله شبيهًا بخلقه من كل الوجوه».

(٣) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «يشبه فيها».

(٦) في (ج): «اشتبه».

(٧) في (ب): «معين أشبه له»، وفي (ج): «فإنه يشبه له».

(٨) كذا في (ج): «ولا»، وفيهما: «فلا».

(٩) كذا في (ج): «ولا»، وفيهما: «فلا».

(١٠) كذا في (ج): «ولا»، وفيهما: «فلا».

السلام: «من قال لأخيه: يا كافر؛ فقد باء به أحدهما»[١] فإذن يجبُ تكفيرُهم، وهو الذي عوّل عليه الأستاذ[٢].

وثانيها: أنهم كفّروا أقواماً نصّ الرسولُ عليه السلام على الثناءِ[٣] عليهم وتعظيمِ شأنهم، فيكون تكفيرُهم تكذيباً للرسول عليه السلام، وذلك كفرٌ.

وثالثها: إجماعُ الأمة على تكفير مَن كفّر ساداتِ الصحابةِ وكبراءَها[٤].

والجواب:

قوله: هذه المسائلُ موجودةٌ في الكتاب والسنة، وإنه عليه السلام كان يحثُّهم على معرفتها، وذلك يدلُّ على أنه عليه السلام كان يحثُّهم على معرفة هذه المسائل.

قلنا: هبْ أن الأمر كما ذكرتموه! ولكنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنه إذا جاءهُ الأعرابيُّ وأقرَّ بالشهادتين، فإنه عليه السلام كان يحكم بإيمانه، ولو توقّفت صحةُ الإيمان على معرفة هذه المسائل، لكان مِن الواجب أن لا نحكمَ[٥] بإسلامِهِ إلّا بعد أن يُرشده إلى الحقّ في هذه المسائل.

قوله: لعله عليه السلام كان يعلَمُ من القوم إحاطتهم بالمذهب الحقّ في هذه المسائل، فما كان يبحث معهم فيها.

قلنا: هذا مكابرة؛ لأن مَن قال: إنّ كلَّ الأعراب الذين جاؤوا إلى النبي عليه

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال (٦١٠٣)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) قوله: «وهو الذي عول عليه الأستاذ» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «بالثناء».

(٤) في (ب) و(ج): «وكبرائها».

(٥) في (ج): «يحكم».

السلام[١] كانوا يعلمون أنه تعالى عالـمٌ بالعلم لا لذاته، وأنه مرئيٌّ، وأنه ليس بجسم، ولا في مكان، ولا في جهةٍ، وأنه قادرٌ على أعمال العباد بأسرها، وأنه مُوجِدٌ لها؛ فقد قال ما يُعلَم ـ بالضرورة ـ فسادُه.

قوله: كما أنه عليه السلام ما تكلّم معهم في هذه المسائل، فكذلك لـم نتكلّم[٢] معهم في حدوثِ العالَـم وإثباتِ الصانع ودلالةِ المعجِزات[٣] على الصدق؛ فوجب أن لا يكون الخطأ في هذه الأصول كفراً.

قلنا: الفرقُ بينَ الأمرَين: هو أنّ أدلّة هذه الأصول على ما يليق بأصحاب الجهل ظاهرةٌ؛ فإن من دخل بستاناً ورأى به[٤] الأزهار حادثةً ـ بعد أن لـم تكن ـ ثم رأى عنقودَ عنبٍ اسودّت[٥] جميعُ حبّاتِهِ إلا حبة واحدة مع أن نسبةَ الماء والهواء وحرّ الشمس إلى جميع حبّات ذلك العنقود واحدةٌ، فإنه يضطر إلى العلم بأن مُحدِثَهُ فاعلٌ مختار.

وأما دلالةُ الفعل المحكم[٦] على العلم، فقد عرفت أيضاً[٧] أنها ضرورية.

وأما دلالة الـمُعجِز على الصدق، فقد بيّنّا أنها أيضاً ضرورية، ومتى عَرفتَ هذه الأصولُ أمكن العلم بصدق الرسول عليه السلام فثبت أنّ العلم بالأصول التي يتوقّف على صحّتها نبوّة محمد عليه السلام علمٌ[٨] جليٌّ ظاهر.

وإنما طال الكلامُ في هذه الأصول لدفع هذه الشكوك التي لفّقها المبطلون إما في

---

(١) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(٢) في (ج): «بتكلم».

(٣) في (ج): «المعجز».

(٤) قوله: «به» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «عنقودًا من عنب أسود».

(٦) قوله: «المحكم» زيادة من (ج).

(٧) قوله: «أيضاً» زيادة من (ب).

(٨) قوله: «علم» سقط من (ب) و(ج).

مقدمات هذه الأدلة، أو في معارضتها، والاشتغالُ بدفع تلك الشكوك إنما يجب بعد عروضها!

فثبت أنّ أصولَ الإسلام جليّةٌ ظاهرةٌ، ثم إنّ أدلتها ـ على الاستقصاء ـ مذكورةٌ في كتاب الله تعالى خاليةٌ عما يُتوهّم مُعارِضاً لها.

وأما المسائلُ التي اختلف أهلُ القِبلة فيها[١] فهي ليست في الظُّهور والجلاء مثل تلك الأصول.

وأيضاً: فالكتاب والسنة مشتملان في[٢] أكثر المسائل المختلف فيها بين أهل القِبلة على ما يتخيّله المُبطِل مُعارِضاً لِما يحتجُّ به المحقُّ، وكلُّ واحدٍ يدّعي أنَّ التأويلَ المُطابِقَ لمذهبه أَولى مما يطابق مذهبَ خصمِه، وإذا كان الأمرُ كذلك ثبت الفرقُ بين[٣] الصورتَين.

فأما الذي ذكره أصحابنا أولاً من أنّ الجاهلَ بالصفاتِ جاهلٌ بالله تعالى، والجاهل به[٤] كافرٌ، فالجواب عنه[٥]: أنّا بيّنّا أنّ أصحابَنا اختلفوا في إثباتِ كثيرٍ من صفاتِ الله تعالى[٦] ونفيِها، فيلزَمُهم تكفيرُ الأصحاب.

ثم نقول: ما الذي تريدون بقولكم: الجاهل بالله كافر؟

إن عنيتُم به: أنّ الجاهل به مِن كلّ الوجوه كافرٌ، فهو صحيحٌ، لكن أحداً من

---

(١) في (ج): «اختلف فيها أهل القبلة».

(٢) في (ج): «مشتملة على».

(٣) زاد في (ب) و(ج): «هذين».

(٤) في (ج): «والجاهل بالله تعالى».

(٥) قوله: «عنه» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «من الصفات».

أهل القِبلة لا يجهلُه من كلّ الوجوه؛ فإنهم ـ على اختلاف مذاهبهم ـ اعترفوا بأنه قديمٌ أزليٌّ حيٌّ عالِـمٌ قادرٌ خالقٌ للسماوات[١] والأرضين.

وإن عنيتُم به: أنّ الجاهلَ به ـ سواءٌ كان من كل الوجوه، أو من بعض الوجوه ـ كافرٌ، فهو محلُّ النزاعَ فلم قلتم ذلك؟ فإنّ عندنا: الجهلُ بهذه التفاصيل مما لا يقدَح في الإيمان.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أنا لا نُسلِّمُ أن المجوس إنما كفروا لقولهم[٢]: إن الله لا يقدر على مقدور الشيطان، بل إنما كفروا لقولهم[٣] بتناهي مقدوراتِ الله تعالى وعجزِه عن دفع الشيطان، واحتياجه في دفعه إلى الاستعانة بالملائكة، وكل ذلك مما لـم يقُل به المعتزلةُ.

قوله[٤]: الأمة مجمعةٌ على الابتهال إلى الله تعالى في أن يرزقَنا الإيمان، ويعصمَنا عن الخذلان، وذلك لا يتأتّى على مذهبهم.

قلنا: لا نُسلِّمُ أنّ خرقَ الإجماع كفر.

وإن سلّمنا ذلك! فغايتُه: أنه يلزمهم الكفر.

فلم قلتُم: إنّ من يلزمُه الكفر، ثم إنه لا يعترفُ به، فإنه يجبُ أن يكون كافراً؟

وهذا هو الجواب عن سائر الوجوه التي ذكروها.

وأما التمسُّك بقوله عليه السلام: «من قال: القرآن مخلوق فهو كافر»[٥]

---

(١) في (ج): «خالق السماوات».

(٢) في (ب) و(ج): «بقولهم».

(٣) في (ب) و(ج): «بقولهم».

(٤) في (ج): «وقوله».

(٥) سبق تخريجه، وهو ضعيف السند، فضلًا عن أن التمسك بالآحاد في المقطوعات غير معتبر إذا كان مناقضاً لها.

فضعيف؛ لأنه من أخبار الآحاد! وإن صحّ لكن «المخلوق» قد يُراد به: الكذبُ الذي يُوضَع ويُختَلَقُ، ولا خلاف بين أهل الإسلام أنّ من قال: القرآن مخلوق ـ بهذا التفسير[١] ـ فهو كافر.

لكن لـم قلتُم: إنّ من قال: إنّه مخلوق[٢] ـ بمعنى كونه محْدَثاً[٣] ـ فهو كافر؟

وأما التمسُّك بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ﴾[السجدة: ١٠]، فاللقاء حقيقتُه[٤] الالتقاءُ والوصولُ إلى مُماسّة الشيء، وذلك في حقّ الله تعالى مُحالٌ، فلا بدَّ من التأويل، ونحن نحمله على لقاء ثواب الله تعالى، وهذا هو[٥] الأظهر؛ لأن كل المفسّرين اتفقوا على أن المراد به: الوصول إلى دار الثواب.

وأما الذي ذكره المعتزلةُ فركيكٌ[٦] جداً.

قوله[٧]: إنّه لا طريقَ إلى معرفة الصانع إلا بردّ الغائب إلى[٨] الشاهد.

قلنا: إنّا قد ذكَرنا ـ في[٩] إثباتِ العلم بالصانع ـ طرقاً خمسةً قاطعةً في هذا الكتاب من غيرِ حاجةٍ إلى القياس الذي ذكروه.

قوله: من جوّز كونَه فاعلاً للقبيح لـم يُمكنه معرفةُ صدق الرُّسل.

---

(١) في (ج): «على هذا التفسير».
(٢) في (ج): «إن القائل بكونه مخلوقًا».
(٣) زاد في (ج) هنا: «مخترعًا».
(٤) في (ب) و(ج): «حقيقة».
(٥) في (ب) و(ج): «وهو».
(٦) في (ب) و(ج): «فهو ركيك».
(٧) في (ج): «أما قوله».
(٨) في (ب) و(ج): «على».
(٩) زاد في (ج) هنا: «باب».

قلنا: قد بيّـنّا ـ في مسألة الحسن والقبح ومسألة النبوة ـ أن هذا الإشكال مُشترَكٌ بيننا وبينَهم، وجوابه أيضاً مشترَكٌ بيننا وبينَهم[١].

وأيضاً: بيّـنّا أن المعتزلة لا يُمكنهم إقامةُ الدلالة على كونِ المعجزاتِ مِن فعلِ الله تعالى؛ لقولهم بصلاحية غير قدرة[٢] الله تعالى للإيجاد، ودلالةُ الـمُعجِز على الصدقّ لا تتمُّ[٣] إلا ببيان أن المعجِزَ فعلُ الله تعالى، فإذن لا يُمكنهم الاستدلالُ بالمعجز على الصدق من هذا الوجه.

وأما نحن، فلا يتوجه[٤] علينا هذا السؤالُ! فيلزَمُهم ـ على مقتضى قوله[٥] ـ أن يكونوا كافرين؛ لأنه لا يُمكنهم الاستدلال بالمعجز على الصدق من حيث إنه لا يمكنهم بيان كونه فعلاً لله تعالى.

قوله: من جوّز القبيحَ على الله تعالى لا يُمكنه الجزمُ بصدقه في أخباره.

قلنا: بيّـنّا أنّ هذا الإشكال أيضاً مشترَكٌ، ثم بيّـنّا أنه يُمكننا أن نستدلَّ على إبطال ذلك بدليلٍ لا يستقيم على[٦] مذهبكم.

قوله: يلزمُكم كونُه تعالى ظالِـماً.

قلنا: لا نُسلِّمُ! فإن الظالم من شرطِهِ أن يفعل ما ليس له ذلك، وهو على الله مُحالٌ[٧].

---

(١) من قوله: «وجوابه أيضًا» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «قدرة غير».

(٣) في (ب) و(ج): «يتم».

(٤) في (ب) و(ج): «يرد».

(٥) في (ب) و(ج): «قولهم».

(٦) قوله: «على» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «قلنا: قد سبق الكلام في ذلك في تفسير أسماء الله تعالى».

ثم نقول: هب أن الوجوه[١] التي ذكرتموها يلزم منها الكفرُ! لكن ما الدليلُ على أن ما يلزم منه الكفر ـ وإن كان لا يلتزمُهُ القائل ـ فإنه يكون كفراً؟ فلا بدَّ لكم مِن بيان ذلك ليتمَّ غرضُكم.

قوله في تكفير الصفاتية: إن إثباتَ الصفاتِ لله تعالى جهلٌ به تعالى، والجاهلُ به كافرٌ[٢].

قلنا: قد بيّنّا أنّ الجهل به تعالى إنّما يكون في نفيِ الصفات عنه، وأنّ إثباتَ الصفات له[٣] هو الحقُّ.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن لـم قلتُم: إنّ الجهل بصفاته تعالى كفرٌ؟ فإنه اشتدّ الخلافُ بينكم في صفات الله تعالى؟!

فنفاةُ الأحوال لا بد وأن يقولوا بنفي الصفات أصلاً، وهو مذهب الكعبي وغيره، والجبائي أثبت الصفاتِ الأربعَ[٤] ونفى الصفةَ الخامسة، وأبو هاشم أثبتَها، وأبو الحسين نفى الصفاتِ والأحوالَ بأسرها، والبلخيُّ نفى المريدية والكارهية والمدرِكية، وغيرُه أثبتها، وكلُّ ذلك اختلافٌ بينكم في الصفات فيلزَمكم أن يُكفّر بعضُكم بعضاً.

قوله: إثباتُ قدماءَ سوى الله تعالى[٥] كفرٌ بالإجماع.

قلنا: إنّ ادعيتُم الإجماعَ على أنّ إثباتَ قدماءَ قائمةٍ بنفسها[٦] يكون كلٌّ واحد إلهاً

---

(١) في (ج): «الوجود».

(٢) في (ج): «والجهل به تعالى كفر».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ب) و(ج): «الأربعة».

(٥) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «بأنفسها».

كفرٌ، فذلك صحيح، والصفاتية لا يقولون بذلك! وإن ادّعيتم الإجماعَ على أن إثباتَ ذاتٍ قديمةٍ موصوفةٍ بصفاتٍ قديمةٍ كفرٌ، فذلك دعوى الإجماع في محل النزاع.

قوله: من قال: إنّه عالـمٌ بالعلم لا يُمكنه بيان كونه عالِـماً بكل المعلومات، ومن قال: إنّه قادر بالقدرة لا يُمكنه الحكم بكونه قادراً على الأجسام.

قلنا: قد مرّ الجوابُ عن شبهكم[١] في هذه المسائل فيما تقدم[٢].

قوله: إنّ الله تعالى كفّر النصارى بقولهم: اللهُ ثالثُ[٣] ثلاثة.

قلنا: إنّه تعالى[٤] كفّرهم بإثباتهم آلهةً ثلاثة، ومعاذَ الله أن يقول أحدٌ من المسلمين بذلك! فظهر الفرقُ.

قوله: من قال: القولُ المسموعُ ليس بكلام الله تعالى؛ فهو كفرٌ بالإجماع.

قلنا: وأنتم لا تقولون بأن القول الذي نسمعُهُ هو عينُ ما تكلم اللهُ تعالى به؛ فإنّ الحروفَ والأصواتَ التي تكلّم الله تعالى بها ـ على مذهبكم ـ قد فنيت، والتي نتكلّم بها حروفٌ وأصواتٌ أُخَرُ، فإذن هذا الذي نسمعُه ليس بكلام الله تعالى، فيلزمكم الكفرُ.

فإن قالوا: إنّ الذي نسمعُه ـ وإن لـم يكُن عينَ كلام الله[٥] ـ إلا أنه حكايةُ كلامِ الله تعالى، فلا يلزمنا الكفر؛ فنقول: هذا هو جوابُنا بعينِه!

قوله: من قال: إنّه[٦] تعالى مُريدٌ للقبائح، فقد أضاف النقصَ إلى الله تعالى، وهو كفرٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «شبهتكم».
(٢) في (ب) و(ج): «فيما تقدم في هذه المسائل».
(٣) في (ج): «بقولهم ثالث».
(٤) زاد في (ج) هنا: «إنما».
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) في (ج): «إن الله».

قلنا: القبائحُ غير مُستندةٌ إلى الله تعالى من حيث إنها قبيحة؛ لأن قبحَها عبارة عن كونها[١] مُتعلَّق النهي، وذلك مما لا تأثيرَ للقدرة فيه، بل كل ما يصدر عن الله[٢] فهو من حيث إنه صدر عنه حسنٌ.

أما[٣] الذي ذكروه في تكفير المشبهة؛ فالذي قالوه أولًا: من أنهم جُهّالٌ بالله تعالى، فهو ضعيف؛ لِـما مرّ[٤] أنّ الجهلَ بالله تعالى لا يقتضي الكفرَ على الإطلاق.

قوله: عابدُ الصنم إنما كفر؛ لأنه عبَدَ غيرَ الله[٥]، والمشبِّهُ عبَدَ غيرَ الله[٦]، فيكون كافراً.

قلنا: إذا كان الإلهُ عند أبي هاشم هو المختصُّ بحالةٍ تُوجب الأحوال الأربع، فالجبائي[٧] والكعبي لمّا أنكَرا هذه الخاصّيّة فقد كانا[٨] يعبُدان غيرَ الإله[٩] الذي كان يعبُده أبو هاشم، فيلزم المعتزلةَ تكفيرُ أحدِ الفريقين.

وكذلك على قول شيخنا أبي الحسن[١٠] لـما كان الإلهُ موصوفاً بصفة البقاء وغيرَ موصوف بالأحوال، والقاضي يعتقد أنّ الله[١١] غيرُ موصوف بالبقاء موصوفٌ[١٢]

---

(١) في (ج): «لأن قبحها عندنا ليس إلا كونها».

(٢) كذا في (ج): «يصدر عن الله تعالى»، وفي النسختين: «عن الكفر».

(٣) في (ب) و(ج): «وأما».

(٤) زاد في (ج) هنا: «من».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) في (ب) و(ج): «الأربعة والجبائي».

(٨) في (ب) و(ج): «هذه الحالة الخامسة فقد كان».

(٩) قوله: «الإله» سقط من (ج).

(١٠) زاد في (ب) و(ج): «الأشعري».

(١١) في (ج): «الإله».

(١٢) في (ج): «وموصوف».

بالأحوال، فيلزم أن يكون الإله الذي يعبده الأشعريُّ غير الذي يعبده القاضي، فيلزم تكفيرُ أحدِهما، فلما لـم يكن كذلك، فكذلك هنا[١].

ثم نـقول: عابد الصنم إنمـا كفر؛ لأنـه عبَدَ غير الله[٢] مع اعترافِهِ بأنـه عبدَ غيرَ الله[٣]، فهو إنما كفر لذلك، وأما المشبه[٤] فإن[٥] عبدَ غيرَ الله تعالى[٦] مع ظنِه أنه عبدَ الله تعالى فلا جرم لا يجب أن[٧] يكفر.

قوله: إنّ الله تعالى قال[٨]: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ[٩]﴾ [المائدة: ٧٢]: الله[١٠] تعالى كفّرهُم بجعلهم الإلهَ تعالى[١١] ما هو غيرُه.

قلنا: هذا يقتضي من كلّ فرقة أن يُكفّروا أصحابهم؛ لأنّ الحقّ لو كان هو أنه تعالى موصوفٌ[١٢] بالبقاء وغيرُ موصوف بالأحوال، فالقاضي الذي يعبد إلهاً غير موصوف بالبقاء وموصوفاً[١٣] بالأحوال كان قد جعل غيرَ الإله إلهاً، فيلزمه الكفرُ! وإن كان

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٤) في (ب) و(ج): «المشبهة».
(٥) في (ج): «فإنه».
(٦) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) قوله: «يجب أن» سقط من (ب) و(ج).
(٨) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٩) زاد في (ج) هنا: «بن مريم».
(١٠) في (ج): «فالله».
(١١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(١٢) في (ج): «لأن الحق أنه تعالى لو كان موصوفًا».
(١٣) في (ج): «وموصوف».

بالضدّ لزم تكفيرُ[١] الأشعريّ، وذلك مما لا سبيلَ إليه! وكذا القولُ في المعتزلة.

ثم نقول: لـم لا يجوز أن يُقال: إنّهم إنما كفروا لاعتقادهم في واحد من الناس كونه إلهاً مع أن ذلك الإنسان غيرُ متميزٍ ـ في صورتِهِ وشكلِه ـ عن سائر الناس؟

وأما[٢] المجسّمة، فإنهم لا[٣] يعتقدون ذلك بل يقولون: إنّه تعالى[٤] جسمٌ لا كسائر الأجسام، فظهر الفرق.

قوله: المجسّمُ مُشبّهٌ والمشبّهُ كافرٌ.

قلنا: إنّ عنيتُم بالمشبِّه مَن يكون قائلاً بكون الله تعالى[٥] شبيهاً بخلقِهِ من كلِّ الوجوه، فلا شكَّ في كفره، لكن المجسّمة لا يقولون ذلك[٦].

ولا يلزم من قولهم بالتجسيم قولهم بذلك! ألا ترى أن الشمس والقمر والنمل والبقّ أجسامٌ، ولا يلزم من اعترافنا باشتراكها في الجسمية[٧] كونُنا مشبِّهين للشمسِ والقمرِ بالنملِ والبقّ.

وإن عنيتُم بالمشبِّه مَن يقول بكون الله[٨] شبيهاً بخلقه من بعض الوجوه، فهذا لا يقتضي الكفر؛ لأن المسلمين اتفقوا على أنه تعالى موجودٌ وشيءٌ وعالـمٌ وقادرٌ، والحيوانات أيضاً كذلك، وذلك لايُوجب الكفرَ.

---

(١) في (ب) و(ج): «أن يكفر».

(٢) في (ج): «فأما».

(٣) قوله: «لا» زيادة من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «وتقدس».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «بذلك».

(٧) كذا في (ج): «الجسمية»، وفيها: «بالجسيمة».

(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وإن عنيتُم بالمشبِّه من يقول بكون الإله جسماً مختصّاً بالمكان، فلا نُسلِّمُ انعقادَ الإجماع على تكفير من يقول بذلك! بل هو دعوى إجماعٍ[١] في محلّ الخلاف فلا يُلتَفَت إليه.

قوله: المجسِّمُ لايُمكنه بيانُ أنّ الله تعالى عالـمٌ لذاته، فلا يمكنه بيان الحكمة.

قلنا: قد سبقَ أنّ الحقّ هو أنّ الله تعالى عالـمٌ، وله علمٌ قائمٌ[٢] بذاته، وبيّـنّا ـ مع ذلك ـ كونَهُ عالـماً بمعلوماتٍ لا نهايةَ لها، وبيّـنّا أنه لا يُمكن توقيفُ دلالةِ المعجز على الصدّق على بيانِ أنه لا يفعل القبيحَ، وبالجملة: فالقدح في كلّ مقدّمات هذا الوجه مما مرّ في هذا الكتاب.

قوله في تكفير الروافض والخوارج: إنهم كفّروا المسلمين، ومن كان كذلك فهو كافر؛ لقوله عليه السلام: «من قال لأخيه: يا كافر؛ فقد باء به أحدهما»[٣].

قلنا: تكفيرُ المسلم يقتضي الكفرَ مُطلقاً، أو إذا[٤] كان المكفِّر معترفاً بكون المكفَّر مسلماً؟

الأول ممنوع[٥]! فلم قلتم بأن مَن اعتقد في بعض الاعتقادات الصحيحة كونه كفراً لأجل شبهة، ثم كفّر ذلك القائل[٦]، فإنه يكون كفراً؟

والثاني مُسلَّمٌ[٧]، ولكن الروافض والخوارج ما كفّروا ساداتِ الإسلام إلا

---

(١) في (ب) و(ج): «الإجماع».
(٢) قوله: «قائم» سقط من (ج).
(٣) سبق تخريجه.
(٤) في (ج): «أم إذا».
(٥) في (ج): «الأول ع».
(٦) زاد في (ج) هنا: «به».
(٧) في (ج): «والثاني م».

لاعتقادِهم صدورَ الكُفر عنهم[١]، وإن كانوا قد أخطؤوا وضلُّوا في ذلك الاعتقاد.

وأما قوله عليه السلام: «من قال لأخيه: يا كافر[٢]؛ باء به أحدهما»[٣].

قلنا: أولاً: هذا من أخبار الآحادِ فلا يُفيد العلم.

ثم بتقدير صحته! فلا بدّ من تأويله؛ لأنّ من ظنّ في مسلمٍ كونَه يهودياً أو نصرانياً فقال له: «يا كافر»؛ فإنه لا يكفر بإجماع الأمة؛ فعلمنا أن قول الرجل للمسلم: «يا كافر» لا يقتضي الكفر على الإطلاق؛ فإذن يجب حملُهُ على ما إذا قال له: «يا كافر» مع اعترافه بكونه مسلماً، ولا نزاعَ في أن ذلك يوجب الكفر، ولكن الخوارجَ والروافضَ لا يعتقدون إسلامَ الصحابة الذين يحكمُون بكُفرهم، فلا يندرجون تحتَ الحديث.

قولـه: القـرآن والأخبار مشتملان[٤] على الثنـاء على الصحابة رضي الله عنهم[٥] فتكفيرُهم مع ذلك كفرٌ.

قلنا: إنّ القوم لا يُسلّمون ذلك! بل إما أن يقولوا بأن[٦] الذي ورد في القرآن هو الثناءُ على المهاجرين والأنصار، وذلك لا يقتضي الثناءَ على أقوامٍ مخصوصين.

وإن سلّمنا دلالة القرآن على الثناء على أقوام معنيين! ولكن ذلك مشروطٌ بسلامة العاقبة وليس فيها دلالةٌ على سلامة عاقبتهم، وإلا وجب القطع بعصمة الصحابة، وليس في الأمة من قال بذلك.

---

(١) قوله: «عنهم» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «به».

(٣) سبق تخريجه.

(٤) في (ج): «مشتمل».

(٥) قوله: «رضي الله عنهم» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «بل يقولون: إنّ».

وإذا كانت[١] تلك الدلالةُ مشروطة بسلامة العاقبة، ولم توجد سلامةُ العاقبة في حقّهم لـم يكن القدحُ فيهم ردّاً للكتاب[٢] والسنة.

والحاصل: أن الروافض والخوارج ما ردّوا الكتاب صريحاً، بل ذكروا فيه تأويلاً، فلم قلتم: إنّ صاحبَ التأويل لا بُدّ من تكفيرِه؟

وأما الأحاديثُ الواردةُ في فضائل الصحابة[٣] فهي من باب الآحاد، وأجمعت الأمة على أن إنكارَها لا يُوجب الكفرَ، بل القولُ بثبوت الفضيلة في حقّ الصحابة مسألة علميةٌ لا عمليةٌ، وأجمعت الأمةُ على أنه لا يجوز التمسُّك بأخبارِ الآحاد في المسائل العلمية.

قوله: أجمعت الأمّةُ على تكفير مَن كفّر الصحابة.

قلنا: إنّما يصحُّ دعوى الإجماع لو ثبت أنّ الخوارجَ والروافض ليسوا من الأمة، إلا[٤] فهم يخالفون في ذلك، وإنما ثبت[٥] أنهم ليسوا من الأمة بالإجماع على تكفيرِ مَن كفَّر الصحابة، فيتوقّفُ كلُّ واحدٍ منهما على الآخَر، فيكون دوراً.

فهذا حاصل الكلام في هذه المسألة، وبالله التوفيق[٦].

المسألة الرابعة: في تفصيل الكفار:

اعلم أن الإنسان إما أن يكون مُعترِفاً بنبوة نبيّنا محمد ﷺ[٧]، أو لا يكون.

---

(١) في (ب) و(ج): «كان».

(٢) في (ب) و(ج): «رد الكتاب».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٤) في (ب) و(ج): «وإلا».

(٥) في (ج): «يثبت».

(٦) من قوله: «فهذا حاصل الكلام» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «عليه السلام».

فإن لـم يكن فإما أن يكون معترفاً[١] بشيء من النبوات ـ وهم اليهود والنصارى وغيرهم ـ وإما أن لا يكون[٢].

ثم لا يخلو إما أن يكون مُثبتاً للفاعِلِ[٣] المختار ـ وهم البراهمة ـ وإما أن لا يكون[٤]، وهم الدهرية على اختلاف أصنافهم.

فهذه فِرَقُ مُنكِري نبوةِ نبيِّنا[٥] محمد صلى الله عليه[٦].

ثم إنّ إنكارَهم لنبوته عليه السلام[٧] إما أن يكون عناداً، وإما أن لا يكون.

فالأول: أجمعت الأمة على أنّ عقابَهم يكون مُخَلَّداً، ويكون أشدَّ مِن عقابِ غيرِهم.

وأما الذين لـم يعاندوا بل نظروا واجتهدوا وأتَوا بمُنتهى مقدورِهم في البحث والتفتيش، فلم يعرفوا صحة نبوته[٨]، فالجاحظُ زعم أنّ هؤلاء يكونون معذورين، وهو مذهبُ عبيد الله بن الحسن بن الحصين[٩] العنبري[١٠]؛ فإنه صوَّب جميعَ المجتهِدين في

---

(١) في (ج): «يكونوا معترفين».

(٢) في (ج): «وغيرهم وإما أن لا يعترفوا بذلك».

(٣) في (ج): «وهم إما أن يكونوا مثبتين للفاعل».

(٤) في (ج): «وإما أن لا يثبتونه».

(٥) قوله: «نبينا» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

(٧) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٩) قوله: «بن الحصين» سقط من (ب) و(ج).

(١٠) هنا في (ب) و(ج): «مات سنة ثمان وستين وأربع مئة...» و(أربع) مقحمة.

هو القاضي عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري (١٠٥-١٦٨هـ) كان من الفقهاء العلماء بالحديث، وهو من أهل البصرة، قال ابن حبان: من ساداتها فقهاً وعلماً. ولي قضاءها ثم عزل عنها قبيل وفاته. =

الأصول لا على معنى أنهم مُصيبون في تلك الاعتقادات؛ فإن ذلك سفسطة! بل على معنى أن منتهى تكليفهم ذلك.

قالوا: والدليلُ عليه: أن حالَهم يجري مجرى حالِ العاجز، والله تعالى قال: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ[1]﴾ [النور: ٦١]، وحال هذا المتحير في العجز أشدُّ من حال الأعمى والأعرج؛ لأن الأعمى والأعرج يُمكنهما الاستعانةُ بالغير، وأما المتحير الذي قد استعان بكلّ أحدٍ فلم يجد فيه[2] ما يشفي الغليلَ، فحاله في العجز لا مَحالةَ أشدّ[3]! فكيف يليق بحكمة الحكيم تعالى أن يُعذّبه مع أنه استفرغ[4] الجهدَ وبذَلَ الطاقة؟

قال: وأما التشديداتُ الواردةُ فهي مخصوصةٌ بالمعاندين، والنبي عليه السلام إنما كان يحارب المعانِدين المتعصِّبين في نصرة الباطل لا غير.

وأما أصحابُنا فقد ذهبوا إلى أنه غيرُ معذورٍ، وادّعَوا إجماعَ السلف في أنّ اليهوديَّ أو النصرانيَّ[5] إذا كان مُصّراً على يهوديّته ونصرانيّته[6]، فإنه لا يكون معذوراً سواء كان إصرارُه للعناد، أو للشُّبهة.

فهذا هو القول في منكري نبوة نبيّـنّا[7] محمد عليه السلام، وأما المعترفون بنبوته فلا يخلو إما أن يكونوا مخطئين في بعض المسائل، أو لا يكونوا كذلك.

= ترجمته في: «طبقات الفقهاء» للشيرازي (١: ٩١)، و «الوافي بالوفيات» للصفدي(١٩: ٢٤٤).

(١) قوله: «ولا على المريض حرج» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «فيه».

(٣) زاد في (ج) هنا: «من حال الأعمى والأعرج».

(٤) في (ج): «استفرغ».

(٥) في (ب) و(ج): «والنصراني».

(٦) في (ج): «اليهودية والنصرانية».

(٧) قوله: «نبيّـنّا» سقط من (ب) و(ج).

أما الأول، فقد دللنا على أنّ المخطئين من أهل القِبلة ليسوا من الكفار، بل يكون ذلك الخطأ جارياً مجرى فعلِ سائرِ الكبائر في أنه يُرجى من الله تعالى العفوُ عنه[١]، أو إن عاقب[٢] عليه لكنه لا يخلد عقوبتهم.

وأما المصيبون في الاعتقاد فإما أن يكون اعتقادُهم عن الدليل، أو عن التقليد.

فإن كان الأول، فهم ناجون بالاتفاق.

وإن كان الثاني، فالمتكلمون قديماً وحديثاً اختلفوا فيه، والصحيح عندنا: أنهم من أهل النجاة؛ وإلا يلزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين رضي الله عنهم[٣]؛ فإنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن الأكثرين منهم ما كانوا عالِـمينَ بهذه الأدلة.

ولأنه كان عليه السلام يحكُمُ بإسلام كلِّ مَن يقبل دينَهُ من غير أن يبحث معه في أدلة الإسلام، ولو لـم يصحَّ الإسلامُ إلا بالدليل لكان من الواجب عليه أن لا يحكم بإسلامهم إلا بعد أن يعلم منهم كونَهم معتقِدين لأصول[٤] الإسلام بالدليل، وقد سبق تقريرُ هذه الطريقة فيما[٥] مضى.

المسألة الخامسة: في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن

ذهبت[٦] الخوارجُ إلى أنه كافر، وذهب بعضُ الزيدية إلى أنه كافرُ نعمة، وذهب

---

(١) في (ب) و(ج): «أنه تعالى يرجى منه أن يعفو عنه».

(٢) في (ب) و(ج): «يعاقب».

(٣) قوله: «رضي الله عنهم» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «الدين و».

(٥) في (ب) و(ج): «بما».

(٦) في (ب) و(ج): «وذهب».

الحسنُ البصري[١] إلى أنه منافق، وذهبت المعتزلةُ إلى أنه لا مؤمنٌ ولا كافر، بل له منزلةٌ بين المنزلتين.

والدليلُ على أنه مؤمنٌ: العقلُ والنقل[٢].

أما العقل: فهو أنّ المؤمن من اتّصف بالإيمان، كما أن الأسود من اتصف بالسواد، والفاسق متصفٌ بالإيمان؛ لأن الإيمان هو التصديق[٣]، والفاسق متصفٌ بالتصديق، وتقريرُ هاتَين الطريقتَين[٤] قد مرّ فيما تقدم.

وأما النقل: فالآيات الدالّةُ على أنَّ الإيمان يبقى مع المعاصي، وأنّ الطاعاتِ[٥] مضافةٌ إلى الإيمان.

والآن فلنذكُرْ شُبَهَ المخالِفين:

أما الخوارجُ، فقد تمسّكوا بتسعة عشر أمراً:

أولها: قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[المائدة: ٤٤]، والاحتجاجُ بالآية من وجهين:

ـ أحدهما: عمومُ الآية في كلّ مَن لَم يحكُم بما أنزل الله، فيدخل الفاسقُ فيه[٦].

---

(١) أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري؛ كان من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة، توفي سنة ١١٠هـ.

(٢) في (ب) و(ج): «النقل والعقل».

(٣) زاد في (ب) و(ج): «على ما مر».

(٤) في (ج): «المقدمتين».

(٥) في (ب) و(ج): «الطاعة».

(٦) في (ج): «فيه الفاسق».

ـ **وثانيهما**: أنه تعالى علل كفرهم بأنهم لم يحكُموا بما أنزل الله، وذلك يقتضي أنّ كلّ من لا[١] يحكم بما أنزل الله فهو كافرٌ.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾ [سبأ: ١٧].

وثالثها: وقوله[٢] تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ ثم قال: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

ورابعها: أنه تعالى[٣] أخبر عن موسى وهارون عليها السلام أنهما قالا: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨].

وخامسها: قوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ * لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى * ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٤-١٦] فإذا كان الفاسقُ يَصلى النارَ كان مُكذِّباً، والمكذِّب كافرٌ.

وسادسها: قوله تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿أَلَمْ تَكُنْ ءَايَٰتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٢-١٠٥]، وهم الكفار والفاسق من[٤] يخف ميزانه فكان كافراً مكذباً.

وسابعها: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، والفاسق ممن يسودُّ وجهُه، فيكون كافراً.

وثامنها: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟[٥] بِـَٔايَٰتِنَا هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ﴾ [البلد: ١٩]، والفاسق من أصحاب المشأمة، فيلزمُ أن يكون مكذِّباً.

---

(١) في (ج): «من لم».

(٢) في (ج): «قوله».

(٣) زاد في (ج) هنا: «قد».

(٤) قوله: «من» سقط من (ب) و(ج).

(٥) كانت «والذين كذّبوا» في (أ) و (ب) و(ج).

وتاسعها: قوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥]، ذكرهم[١] بكلمة الحصر، وهي تقتضي حصَر الخبر في المبتدأ، وهو أن لا يوجد فاسقٌ إلا كافراً[٢].

وعاشرها: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]، والفاسق آيسٌ مِن رَوح الله ـ وهو ثوابه ـ فيكون كافراً.

وحادي عشرها: أنّ كلّ فاسقٍ يدخلُ النارَ؛ للعمومات المذكورة، وكلّ مَن دخل النار فقد أخزاه الله تعالى[٣]؛ لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ [آل عمران: ١٩٢]، وكل من أخزاه الله فهو كافر؛لقوله تعالى: إنّ الخزي اليوم والسوء على الكافرين ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ[٤]﴾ [النحل: ٢٧].

وثاني عشرها: قوله[٥]: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ﴾ [الحاقة: ٢٥-٣٣].

وثالث عشرها: قوله[٦]: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [هود: ١٨-١٩].

ورابع عشرها: قوله[٧]: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة: ٢٠].

---

(١) في (ب) و(ج): «ذكر».

(٢) في (ج): «كافر».

(٣) في (ج): «من دخل النار فهو مخزي».

(٤) في (ج): الآية مرة واحدة فقط.

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وخامس عشرها: قوله[١]: ﴿إِلَّآ أَصْحَٰبَ ٱلْيَمِينِ * فِى جَنَّٰتٍ يَتَسَآءَلُونَ * عَنِ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ إلى قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [المدثر: ٣٩-٤٦]، فحكَمَ على جميع المجرمين الداخلين النارَ أنهم يكذّبون[٢] بيوم الدين، والمكذِّب بيوم الدين كافرٌ.

وسادس عشرها[٣]: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ ثم قال: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ [الزمر: ٧١-٧٣]، ولم يذكر قسماً ثالثاً، فوجب أن يكون الإنسان إما متقياً أو كافراً[٤].

وسابع عشرها: قوله عليه السلام: «مَن ترك الصلاة متعمداً فقد كفر»[٥].

وثامن عشرها: قوله عليه السلام: «مَن مات ولم يحجّ فليمُتْ، إن شاء يهودياً أو نصرانياً»[٦].

وتاسع عشرها: أنّ الولايةَ والعداوة ضدّان لا واسطةَ بينهما، فكما أنّ ولاية الله تعالى تكون إيماناً، فكذلك عداوتُه يجب أن تكون كفراً.

وأما الذين زعموا أن الفاسق منافقٌ، فقد احتجّوا بالنقل والعقل[٧].

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) في (ج): «مكذبون».

(٣) زاد في (ج) هنا: «قوله تعالى».

(٤) في (ج): «وإما كافرًا».

(٥) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٣٣٤٨) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٦) في (ج): «ونصرانيًا».

والحديث أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الحج في الرجل يموت ولم يحج وهو موسر (١٤٤٥٠).

(٧) في (ج): «بالعقل والنقل».

أما النقل: فقوله عليه السلام: «آية المنافق ثلاث: إذا وعد أخلف، وإذا حدّث كذب، وإذا اؤتمن خان»[١].

وأما العقل: فهو أن العاقل إذا اعتقد أنّ في هذا الحجر حيّةٌ، فإنه لا يُدخل يدَهُ فيها، ومن ادعى أنه يعتقد ذلك ثم يُدخل يده فيها؛ فإنا نستدلُّ[٢] بذلك على كذبه في تلك الدعوى، وهذا المعنى في دعوى اعتقادِ الكبيرةِ أولى.

وأما المعتزلة الذين أثبتوا منزلة بين المنزلتين، فحاصلُ كلامهم فيه وجهان:

الأول: أنهم يستدلّون بما مضى في مسألة الإيمان على أنّ الفاسقَ ليس بمؤمنٍ، ويبطلون[٣] أيضاً كونه كافراً من وجوه ثلاثة:

ـ **الأول**: أن ذلك مخالفةٌ لإجماع الصحابة؛ لأنهم كانوا يقيمون الحدودَ على الفساق، ولم يقتلوهم، ولا حكموا بردتهم، وكانوا يدفنونهم في مقابر المسلمين، مع إجماعهم على أن الكافر لا يكون كذلك.

ـ **الثاني**: أنه يلزم الرامي لزوجته أن تبينَ منهُ امرأتُه بنفس الرمي، وأن لا يحتاج في تلك الإبانة إلى اللِّعان، وإلى قضاء القاضي؛ لأنه إن كان صادقاً في رميِها فكانت[٤] امرأتُه كافرةً، فتَبيُن منه، وإن كان كاذباً فإنه يصير كافراً، فتحصل البينونة.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق (٣٣).

(٢) في (ج): «ثم أدخل يده فإنه يستدل».

(٣) كذا في (ج): «ويبطلون»، وفيها: «ويبطل».

(٤) في (ب) و(ج): «كانت».

ـ **الثالث** ـ وهو الذي أورده واصل بن عطاء[١] على عمرو بن عبيد[٢] فرجع إلى مذهبه ـ: أن قال: الأمةُ مُجمعةٌ على أنّ صاحبَ الكبيرة فاسقٌ، واختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً، فوجب تركُ المختلَفِ فيه والأخذُ بالمتفق عليه.

والجواب عما تمسكوا به أولاً: أنا لا نُسلِّمُ أنّ صيغة «مَن» للعموم على ما مرّ في مسألة الوعيد.

وإن[٣] سلّمنا ذلك! ولكن قوله[٤]: ﴿بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٤] إما أن يكون المراد به: ومن لـم يحكم بشيءٍ مما أنزل الله، أو المراد به بكلّ ما أنزل الله.

فإن كان الأول، فنحن نقول بموجبه؛ لأن مَن لا[٥] يحكم بشيءٍ مما أنزل الله فهو الكافر[٦].

وأما الثاني فليس في الآية دليلٌ عليه.

---

(١) هو المعتزلي المشهور أبو حذيفة واصل بن عطاء المعروف بـ«لغزال»، كان أحد الأئمة البلغاء المتكلمين في علوم الكلام وغيره، وكان يلثغ بالراء فيجعلها غيناً، قال المبرد في حقه في كتاب «الكامل»: «كان واصل بن عطاء أحد الأعاجيب، وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة في الراء، فكان يخلص كلامه من الراء ولا يفطن لذلك، لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه».
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٦: ٧)، و«ميزان الاعتدال» للذهبي (٤: ٣٢٩).

(٢) هو الزاهد المشهور أبو عثمان عمرو بن عبيد البصري (٨٠-١٤٤هـ)، كبير المعتزلة وأولهم، روى عن أبي العالية، وأبي قلابة، والحسن البصري. وعنه: الحمادان، وابن عيينة، والقطان، وقال النسائي: ليس بثقة.
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣: ٤٦٠)، و «سير أعلام النبلاء» (٦: ١٠٤).

(٣) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٤) قوله: «قوله» سقط من (ب).

(٥) في (ج): «لـم».

(٦) في (ج): «كافر».

وإن سلّمنا العموم في الحاكم والمحكوم به! لكنا[١] نُخصّصه بما قبل الآية، وهو قوله تعالى[٢]: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ﴾ ثم قال: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[المائدة: ٤٤]، فنرجع[٣] إلى المنزل المذكور قبلَه، وليس ذلك إلا التوراة والذين وجب عليهم الحكمُ به هم اليهود خاصة.

فأما أمتنا فليسوا بمتعبّدين[٤] بالحكم به، فلا يكفرون[٥] بترك الحكم به، فتصير الآيةُ خاصةً في اليهود.

والجواب عما ذكروه ثانياً[٦]: هو أن هذا الحصَر متروكُ الظاهر؛ لأن غيرَ الكفور مجازيً، وهو المثاب؛ لقوله تعالى[٧]: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾[غافر: ١٧]، وإذا كان كذلك وجب حملُ الجزاء على جزاءٍ مخصوص؛ لأنه يجوز أن يختصّ الكفورُ بعقابٍ لا يُشاركه فيه غيرُه، وسياق الآية دالٌّ[٨] عليه وهو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِمَا كَفَرُوا۟﴾ [سبأ: ١٧].

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أنّ قولَه: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾[آل عمران: ٩٧] يحتمل أن يكون المراد منه: ومن أنكر وجوبَ الحجّ ـ الذي أوجبه الله تعالى ـ فقد كفرَ، وذلك لا نزاع فيه[٩].

---

(١) في (ب) و(ج): «ولكنا».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «فرجع».

(٤) في (ج): «وأما أمتنا فليسوا متعبدين».

(٥) في (ج): «تكفرون».

(٦) في (ج): «عما تمسكوا به ثانيًا».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «دليل».

(٩) من قوله: «أن قوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

والجواب عما ذكروه رابعاً: أن قوله: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨] مخصوصٌ بالاتفاق؛ لأن شاربَ الخمر والزانيَ غيرُ مكذب لله تعالى ـ بل اليهوديّ والنصراني لا يُكذّب الله تعالى[١] ـ نعم ربما يلزمُه تكذيب الله تعالى! وفرقٌ بين المكذّبِ وبين من يلزَمُه التكذيبُ.

والجواب عما ذكروه خامساً: أن النار في قوله: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ[٢] نَارًا تَلَظَّىٰ﴾ [الليل: ١٤] منكرة[٣]، فلعلها نارٌ مخصوصةٌ ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى * ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٥-١٦].

والجواب عما ذكروه سادساً: أن قوله: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ [المؤمنون: ١٠٣] هو الذي يكون ميزانُه خفيفاً في كل شيءٍ، وعندنا[٤] الفاسقُ ليس كذلك؛ فإن ثوابَ إيمانه ثقيلٌ[٥] في الميزان.

ويمكن الاستدلالُ بهذه الآية على نفيِ المحابطة، فيقال: لو لـم يكُن استحقاقُ ثوابِ العاصي باقياً[٦] مع فسقِه لكان كافراً، ولـمّا لـم يكُن كذلك ثبت الأولُ.

والجواب عما ذكروه سابعاً: أنا لا نُسلِّمُ أنّ كلّ فاسقٍ مسودُّ الوجه[٧]! ولأن الآيةَ واردةٌ في بعض الكفار لقوله: ﴿أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٦].

والجواب عما ذكروه ثامناً: أنا لا نُسلِّمُ أن قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا[٨] بِـَٔايَٰتِنَا هُمْ

---

(١) قوله: «بل اليهودي والنصراني لا يكذب الله تعالى» سقط من (ب) و(ج).

(٢) كانت «أنذرتكم» دون فاء في النسختين (أ) و (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «نكرة».

(٤) في (ب) و(ج): «عندنا أن».

(٥) في (ب) و(ج): «يثقل».

(٦) في (ب) و(ج): «ثابتاً».

(٧) في (ج): «يسود وجهه».

(٨) كانت «والذين كذّبوا» في النسختين (أ) و (ب) و(ج).

﴿أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ﴾[البلد: ١٩] يقتضي أن يكون كلُّ مَن كان مِن أصحاب المشأمة[١] كان مكذباً، وكيف[٢] والزاني والسارق من أصحاب المشأمة[٣]؟ ونعلم[٤] ـ بالضرورة ـ أنهما ليسا بمكذِّبين.

والجواب عما ذكروه تاسعاً: أن قوله: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥]، يقتضي أن يكون الفاسق هو الذي كفر بعد ذلك، وبالاتفاق الذي كان كافراً من أول الأمر فاسقٌ.

فالجواب[٥] عما ذكروه عاشراً: أنا لا نُسلِّمُ أنَّ الفاسق آيسٌ من رحمة الله، بل الرجاءُ حاصلٌ له[٦].

والجواب عما ذكروه حاديَ عشرَ: أن اللام[٧] في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ﴾ [النحل: ٢٧] داخلتان على الاسم[٨] المفردِ فلا يقتضي العموم، وبتقدير أن يكون كذلك! لكنه مطلقٌ فينصرف إلى المسمّى الكامل، والخزي الكاملُ عندنا للكفار.

والجواب عما ذكروه ثانيَ عشرَ: أن قوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ[٩] أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾[الحاقة: ١٩]، فحكمه كذا، ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ﴾[الحاقة: ٢٥]، فحكمه[١٠] كذا، لا يقتضي

---

(١) في (ج): «المشئمة».
(٢) في (ج): «كيف».
(٣) في (ج): «المشئمة».
(٤) في (ب) و(ج): «ويعرف».
(٥) في (ب) و(ج): «والجواب».
(٦) قوله: «له» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) في (ب) و(ج): «الألف واللام».
(٨) في (ج): «الاسم الاسم».
(٩) كانت في (أ): «ومن»، وفي (ب) و(ج): «أما من».
(١٠) في (ج): «فيكون حكمه».

أن يكون كلُّ الناس منقسمِين إلى هذين القسمَين.

وإن[١] سلّمنا ذلك! لكن قوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ ٱلْعَظِيمِ﴾[الحاقة: ٣٣] متروكُ الظاهر؛ لأن فسّاقَ أهل الصلاة مؤمنون[٢] بالله تعالى[٣]؛ فإن الإيمانَ هو التصديق، وذلك حاصلٌ قطعاً.

والجواب عما ذكروه ثالثَ عشرَ: أنه لو كان كلُّ ظالِمٍ كافراً لزم تكفيرُ الأنبياء؛ لقوله تعالى حاكياً[٤] عن آدم وحواء: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ [أَنفُسَنَا][٥]﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقال موسى: ﴿إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى﴾[القصص: ١٦]، وقال يونس: ﴿إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[الأنبياء: ٨٧].

والجواب عما ذكروه رابعَ عشرَ: أنّ مقصودَهم لا يتمُّ إلا إذا ثبت أنَّ كلّ فاسقٍ؛ فإنه يكونُ مكذّباً بالقيامة، وذلك باطلٌ قطعاً، وهو الجواب عما ذكروه خامسَ عشرَ.

والجواب عما ذكروه سادسَ عشرَ[٦]: ما مرّ أنه لا يلزم من قوله: «وأما الذين اتقوا»[٧] فحكمهم كذا، ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟﴾ [السجدة: ٢٠]، فحكمُهم كذا عمومُ ذلك في حقّ كلّ أحدٍ[٨].

---

(١) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٢) في (ب) و(ج): «يؤمنون».

(٣) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «حكاية».

(٥) قوله: «أنفسنا» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «باطل قطعاً، والجواب عما ذكروه خامس عشر وسادس عشر».

(٧) ليس في القرآن: «وأما الذين اتقوا»!
وكان ذكر في سادس عشرها قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ ثم قوله: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ [الزمر: ٧١-٧٣].

(٨) في (ج): «واحد».

وأما الأحاديث فهي من باب الآحاد، فلا تصلحُ مُعارِضةً[١] للإجماع.

وقوله: الولايةُ والعداوةُ ضدّان.

قلنا: ولم لا[٢] يجوزُ إثبات متوسّطٍ بين الضدين؟

والجواب عن الحديث الذي تمسّكَ به مِن جعلِ الفاسق منافقاً أنهُ من أخبار الآحاد، ولأنه متروكُ العمل بظاهره بالإجماع؛ لأن مَن وعَدَ غيرَه أنه يخلع عليه خلعةً نفيسةً، فإذا لـم يفعل ذلك لـم يكفُرْ بالاتفاق.

قوله: كلُّ مَنِ اعتقد أنّ في هذه[٣] الجُحر[٤] حيةً لا يُدخل يدَهَ فيها[٥].

قلنا: الفرقُ: هو أنّ مضرّة العقاب غير عاجلةٌ، وللمكلّف[٦] أن يأتي بالتوبة، أو يعفو الله تعالى[٧] عنه، بخلاف الحية؛فإن مضّرتهَا عاجلةٌ، فلا جرمَ لـم يكُن الاحترازُ عن مضرّة العقاب كالاحتراز[٨] عن مضّرة الحيّة.

وأما الذي احتجّت المعتزلة به[٩] أولًا: فهو بناءً على أنّ الفاسقَ ليس بمؤمنٍ، والكلامُ فيه قد مرّ.

والذي عوّل عليه واصلُ بن عطاء باطلٌ؛ لأنهم لـم يُسلّموا أنّ الفاسقَ قسمٌ

---

(١) في (ج): «فلا يصلح معارضته».

(٢) في (ج): «لـم لا».

(٣) في (ب) و(ج): «هذا».

(٤) في (ج): «الحجر».

(٥) في (ج): «فيه».

(٦) كذا في (ب): «وللمكلف»، وفي (ج): «مضرة العقاب آجلة ويجوز للمكلف»، وفي (أ): «والمكلف».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) من قوله: «عن مضرة» إلى هنا سقط من (ج).

(٩) في (ج): «وأما ما احتجت به المعتزلة».

مغايرٌ للمؤمنين[١] والكافر، بل الإجماعُ قبله كان مُنعقداً على أنه إما مؤمن، أو كافر[٢].

فقوله: بأنه ليس بمؤمن ولا كافر؛ خرقٌ للإجماع فيكون باطلاً، وبالله التوفيق[٣].

* * *

(١) في (ب) و(ج): «للمؤمن».

(٢) في (ج): «وإما كافر».

(٣) في (ب) و(ج): «والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب».

الأصل العشرون

في الإمامة

الأصل العشرون
في الإمامة

الإمامةُ رئاسةٌ في الدين والدنيا عامّةٌ لشخصٍ من الأشخاص.

وإنما قلنا: «عامة» احترازاً من الرئيس والقاضي وغيرهما.

وإنما قلنا: «لشخص من الأشخاص» احترازاً عن كل الأمة، إذا عزلوا الإمامَ عند فسقه؛ فإن كلّ الأمة ليس شخصاً واحداً.

واعلَمْ أنّ الاستقصاءَ في أصولِ هذا الباب وفروعِه غيرُ لائقٍ بكتابنا، فالأَولى الاقتصارُ على أهمّ مسائلِ هذا الباب، وهي عشر[١]:

المسألة الأولى: في وجوب الإمامة:

قال جمهور الأمة: إنه يجب نصبُ الإمام في كل وقت.

وقال أبو بكر الأصمّ[٢] وهشام الفوطي من المعتزلة[٣] والنجدات من الخوارج

---

(١) قوله: «وهي عشر» سقط من (ب) و(ج).

(٢) هو شيخ المعتزلة، أبو بكر الأصم صاحب هشام بن عمرو الفوطي، كان ديناً، وقوراً، صبوراً على الفقر، منقبضاً عن الدولة، إلا أنه كان فيه ميل عن الإمام علي، له مصنفات عدة منها: «خلق القرآن»، و«الرد على الملحدة»، و «افتراق الأمة»، توفي سنة ٢٠١هـ.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٩: ٤٠٢)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٣: ٤٢٧).

(٣) قوله: «من المعتزلة» زيادة من (ب) و(ج).

وهو المعتزلي الكوفي أبو محمد هشام بن عمرو، صاحب ذكاء وجدال وبدعة ووبال، أخذ عنه: عباد بن سلمان، وغيره. =

ـ وهم أصحاب نجدة بن عُويمر[١] ـ: إنه لا يجبُ نصب الإمام.

أما القائلون بوجوبه فمنهم من جعل الطريق إليه العقل وحده، ومنهم من جعل الطريق إليه السمع وحده، ومنهم من جعل العقل والسمع[٢] طريقاً إليه.

أما القائلون بأنه لا طريق إليه إلا العقل فهم الشيعةُ والاثنا عشرية، وهما زعما أنّ الإمام من الألطاف فيجب على الله تعالى أن لا يُخلي الزمان عنه[٣].

ثم إن الشيعة زعموا أنّ الحاجة إلى الإمام ليُستفاد منه معرفة الله تعالى، ومعرفة صفاته، ومعرفة ما يجب ويجوز ويستحيل عليه.

والاثنا عشرية زعموا أنه لا حاجةَ إليه في معرفة الله[٤]، بل الحاجة إليه ليكون لطفاً في أداء الواجبات العقلية والشرعية، والاجتناب عن القبائح العقلية والشرعية.

وأما القائلون بأنه لا طريق إليه إلا السمع، فهو مذهب أصحابنا أهل السنة والجماعة، وأكثر المعتزلة.

وأما القائلون بأن العقل والشرع طريقٌ إليهما[٥] فهو الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري وأتباعه، وهؤلاء لا يجعلونه لطفاً في الدين؛ فلا جرمَ لا يقولون

= ونهى عن قول: (حسبنا الله ونعم الوكيل)، وقال: لا يعذب الله كافراً بالنار، ولا يحيي أرضاً بمطر، ولا يهدي ولا يضل.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ٥٤٧)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٦: ١٩٥).

(١) كذا، وهو نجدة بن عامر الحروري الحنفي (٣٦ - ٦٩ هـ)، من بني حنيفة، من رؤوس الخوارج، وهو رأس الفرقة النجدية، ويعرف أصحابها بالنجدات، وانفرد عن سائر الخوارج بآراء.

ترجمته في: «لسان الميزان» للعسقلاني (٦: ١٤٨).

(٢) في (ج): «السمع والعقل».

(٣) في (ج): «فيجب أن لا يخلي الله الزمان عنه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ب) و(ج): «إليه».

بوجوب نصبه على الله تعالى، بل يقولون: إنّ بنصبِه يندفع ضررٌ كثيرٌ عن الخلق، فيجب عليهم نصبُه لدفع الضرر.

وأما القائلون بعدم وجوب الإمامة؛ فالأصم ذهب إلى أنه لا يجب نصب الإمام عند ظهور العدل والإنصاف؛ لأنه لا حاجة إليه في هذه الحالة، ويجب نصبُه عند ظهور الظُّلم.

وأما الفوطي فقد عكس الأمر وقال: عند ظهور الظلم لا يجب نصب الإمام؛ لأنهم ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته، فيصير نصبُه سبباً لزيادة الفتنة، فأما عند ظهور الإنصاف فإنه يجب نصبُه لإظهار شعار[١] الشرائع.

وأما النجدات فإنهم لم يُوجبوا نصْبَ الإمام في شيء من الأحوال.

فهذا تفصيلُ المذاهب، والمعتمَدُ في إيجابه شرعاً: أن نقول:

اجتمعت[٢] الأمةُ على أنه لا يتولى إقامةَ الحدود إلا الإمام، أو من يتولى ذلك بأمره، والله تعالى أمر بإقامة الحدود مثل قوله: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾[النور: ٤]، وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة: ٣٨]، وإذا لم يمكن[٣] إقامةُ الحدود إلا بواسطة الإمام كان الأمرُ بإقامة الحدود أمراً بنصب الإمام؛ لأنه[٤] ما لا يتم الواجبُ المطلَقُ إلا به ـ وكان مقدوراً للمكلف ـ كان واجباً[٥].

فإن قيل: لا نزاعَ في شيء من المقدمات التي ذكرتموها إلا في قولكم: ما لا يتمُّ

---

(١) في (ج): «شعائر».

(٢) في (ج): «أجمعت».

(٣) في (ب) و(ج): «يكن».

(٤) في (ب) و(ج): «لأن».

(٥) في (ب) و(ج): «فإنه يكون واجباً».

الواجب المطلَق إلا به ـ وكان مقدوراً للمكلف ـ فإنه يكون واجباً؛ فإنا نطالبكم:

أولاً: بتفسير هذه القيود.

وثانياً: بإقامة الدلالة على صحة ذلك.

وثالثاً: أن يدل[١] على فساده من وجهين:

الأول: وهو أن الأمر بقطع السارق لا يخلو إما أن يكون مشروطاً بنصب الإمام، أو لا يكون[٢].

فإن كان مشروطاً به[٣] لـم يثبت وجوبُ قطع السارق إلا عند وجوده، ولا شك في أن الأمر بالشيء إذا ورد مشروطاً بشرطٍ فإنه لا يجب على المأمور تحصيل ذلك الشرط؛ فإن الأمر بأداء الزكاة لـما ورد مشروطاً بشرطِ ملك النصاب النامي لـم يجب على المكلّف تحصيلُ النصاب النامي لتجبَ فيه الزكاة.

أما[٤] إن لـم يكن مشروطاً به؛ لـم يلزم من وجوبِ قطع السارق وجوبُ نصب الإمام.

الثاني: أنه ليس في لفظ الأمر ذكرٌ لإيجاب غير المأمور[٥]، فاقتضاؤه لإيجاب غيرِ المأمور به خلافُ الأصل.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يدل على وجوب الإمامة! لكن هنا[٦] ما يدلُّ على عدم وجوبها، وهو وجوه أربعةٌ:

---

(١) في (ب) و(ج): «ندل».

(٢) زاد في (ج) هنا: «مشروطًا به».

(٣) قوله: «به» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «وأما».

(٥) زاد في (ج) هنا: «به».

(٦) في (ب) و(ج): «هاهنا».

ـ **الأول**: أنّ الأمة مُجمِعةٌ على أنّ الطريق إلى الإمامة[١] النصُّ، أو الاختيار، أو الدعوة.

والنص باطلٌ بما ستذكرونه[٢] في إبطال قول الإمامية، والاختيار باطلٌ بما يذكره[٣] الإمامية في إبطال ذلك، والدعوة بما تذكرونه أنتم والإمامية في إبطالِ ذلك فيلزم فسادُ القول بالإمامة.

ـ **الثاني**: وهو أنه لو وجب نصبُ الإمام لكان وجوبه إما لفائدة دينية، أو دنيوية.

فإن كان لفائدة دينية فهي إما معرفة الله تعالى ـ على ما قالته الملاحدة[٤] ـ أو ما عدا ذلك من معرفة الشرع، وأداء الواجبات العقلية والشرعية، والاجتناب عن القبائح العقلية والشرعية ـ على ما تقوله[٥] الإمامية ـ والقسمان باطلان؛ لِـما سيأتي بعد ذلك في الردّ على هذَين الفريقَين.

وأما إن كان[٦] وجوبها لفائدة دنيوية فهي إما جلب المنفعة وذلك ـ بالاتفاق ـ غير واجب، وإما[٧] دفع المضرة، ووجوبُه يتوقّف على حصول المضرة، لكن لا امتناعَ[٨] في انكفاف الناس عن الإضرار، وحينئذٍ لا يكون دفعُ المضرة[٩] ممكناً عن أن يكون واجباً.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «ليس إلا».
(٢) في (ب) و(ج): «لِـما سنذكره».
(٣) في (ب) و(ج): «تذكره».
(٤) زاد في (ج) هنا: «أذلهم وأخزاهم».
(٥) في (ج): «بقوله».
(٦) في (ج): «فإن كان».
(٧) في (ب) و(ج): «أو».
(٨) كذا في (ج): «ولكن لا امتناع»، وفيهما: «لكن الامتناع».
(٩) في (ب) و(ج): «الضرر».

ـ **الثالث**: أن نصبَ الرئيس يتضمّن الإضرار بالخلق، فوجب أن لا يجب.

وإنما قلنا: إنّه متضمّن للضرر[١]؛ لوجهين:

أحدهما: أنه قد يستنكفُ بعضُ الناس عن طاعته، فيحاربونه ويحاربهم، وذلك ضرر.

وثانيهما: أن الإمام إن كان معصوماً عن الخطأ ـ وقد لا ينقاد له بعضُ العوامّ ـ فيستحقّ القتلَ عاجلاً والعقابَ آجلاً، وذلك ضررٌ حاصلٌ بسبب نصبِ الإمام.

وإن لم يكن معصوماً[٢] جاز أن يصير فاسقاً أو كافراً، وحينئذ إن لـم يُعزَل تعدّى ضررُ فسقه وكفره إلى الخلق، وإن عُزل احتيج في عزله إلى المحاربة وإثارة الفتن، وذلك ضرر.

ـ **الرابع**: أنّ شرائطَ[٣] الإمامة ـ من الورع والاجتهاد والفقه ـ غيرُ حاصلةٍ في أئمة أكثر الأزمنة، فوجب خُلُوُّ تلك الأزمنة عن الإمام الحقّ، فلو كان نصب الإمام الحق واجباً ـ مع أن أهل زماننا ما نصبوه ـ لكانت الأمة ـ بأسرها ـ تاركة للحق[٤]، وذلك باطلٌ.

والجواب:

قوله: ما تفسيرُ القيود المذكورة؟

قلنا: ما لا يتمُّ الواجب إلا به إما أن لا يكون مقدوراً للمكلف، أو يكون[٥].

والأول لا يلزمُ من الأمر بالشيء الأمرُ به.

---

(١) في (ب) و(ج): «يتضمن الضرر».

(٢) من قوله: «عن الخطأ وقد لا ينقاد له بعض العوام» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «شرط».

(٤) في (ب) و(ج): «الأمة قد أجمعت على ترك الواجب».

(٥) في (ج): «للمكلف كالعذرة أو لا يكون».

والثاني لا يخلو إما أن يكون الأمرُ بالشيء وردَ مشروطاً بحصول ما يفتقر إليه الشيءُ مثل إيجاب الزكاة؛ فإنه مشروطٌ بحصول النصاب النامي، فلا جرمَ لـم يلزمْ من الأمرِ بأداء الزكاة الأمرُ بتحصيل النصاب.

وإما أن يكون إيجابُ الشيء ورد[١] مطلقاً نحو أن يقال: «اصعَدِ السطحَ»، فهذا الأمر يُوجبُ الصعودَ وتقديمَ نصب السُّلّم.

وإذا[٢] عرفت هذا التفصيلَ ظهرَ أنّ إطلاقَ القول بأن ما لا يتمُّ الواجبُ إلا به فهو واجبٌ[٣] غيرُ صحيح، بل لا بدّ وأن[٤] يقال: ما لا يتمُّ الواجب المطلَقُ إلا به ـ وكان مقدوراً للمكلَّف ـ فهو واجب.

وإذا لخّصنا الدعوى[٥]، فالدليل[٦] على صحّتها وجهان:

الأول: أنّ الأمر المطلَقَ يقتضي إيقاعَ الفعل مطلقاً، فإذا كان ذلك الفعلُ موقوفاً على شرطٍ، فإن كان تركُ ذلك الشرط مباحاً، ففي حال عدم الشرط إما أن يبقى الأمرُ بالمشروط، فيكون أمراً بالمُحال، أو لا يبقى؛ فلا يكون الأمرُ بالمشروط مطلَقاً، وكلامنا ليس إلا فيه.

الثاني: أن السيد إذا أمر غلامَه بحاجةٍ في السوق عندما يكون الغلامُ في البيت، فلو لـم يذهب الغلامُ إلى السوق فإنه يحسن من السيد أن يأتيه[٧] ويعاقبه

---

(١) في (ج): «يرد».

(٢) في (ب) و(ج): «فإذا».

(٣) في (ج): «واجبًا».

(٤) في (ج): «أن».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «فالدعوى لا بد لها من دليل».

(٦) في (ب) و(ج): «والدليل».

(٧) في (ج): «يعاتبه».

على ذلك، ولولا أنّ ذلك الأمر دلّ على الأمر بالذهاب إلى السوق، وإلا ما حسُنت المعاقبة[١].

قوله: الأمرُ بقطع السارق إما أن يكون مشروطاً بنصب الإمام، أو لا يكون.

قلنا: الجواب عنه يستدعي بيانَ الفرق بين أن يكون الأمرُ بالشيء موقوفاً على شرط[٢]، وبين أن لا يكون الأمر به موقوفاً على الشرط.

وإن كان المأمورُ به موقوفاً على الشرط؛ فمثالُ[٣] الأول: الزكاةُ؛ فإنّ الأمرُ بها متوقّفٌ على حصول مُلك النصاب النامي.

ومثال الثاني: الصلاة؛ فإن الأمر بها غير موقوفٍ على وجودِ[٤] الطهارة، وإن كانت الصلاةُ في نفسها موقوفةً على الطهارة؛ فإنا ـ بالضرورة ـ نعلم[٥] الفرقَ بين ما إذا أمر بالصلاة[٦] أمراً جازماً لا محيَصَ عنه، مع أن الصلاة تكون مشروطةً بالطهارة وبين ما إذا أمر[٧] بالصلاة بشرطِ حصول الطهارة.

وإذا عرفتَ هذا الفرقَ! فنقول: الأمرُ بالقطع غيرُ مشروطٍ بوجود الإمام، بل الأمرُ بوجود القطعِ المشروطِ بالإمام ثابتٌ مطلقاً، وعلى هذا الوجه يصحُّ الاستدلالُ، ويظهر الفرقُ بينه وبين مسألة الزكاة.

قوله: دلالةُ الأمر على إيجاب غيرِ المأمور به على خلافِ الأصل.

---

(١) في (ج): «المعاتبة».
(٢) في (ج): «الشرط».
(٣) في (ج): «شرط مثال».
(٤) في (ج): «فصول».
(٥) في (ج): «نعلم بالضرورة».
(٦) في (ب) و(ج): «الفرق بينهماإذا أمرنا بالصلاة».
(٧) في (ج): «أمرنا».

قلنا: إنّ دلالته عليه ليس[١] بالمطابقة أو التضمن حتى يلزم تغير[٢] الوضع، بل بالالتزامِ؛ فلا يكون ذلك على خلاف الأصل.

قوله: الطريق إلى الإمامة إما الاختيار، أو النص، أو الدعوة، والكلُّ باطل.

قلنا: الحقُّ هو الاختيار، وسنُجيب عن شُبه الإمامية في ذلك.

قوله: وجوبُ[٣] الإمام إما لفائدة دينية، أو دنيوية.

قلنا: لفائدة دينية سوى ما تقوله[٤] الملاحدة من تعلم أصول الدين، وسوى ما يقوله الاثنا عشرية من تعلم الشرع منه، بل لأجل إظهار شعائر[٥] الدين من إقامة الأعياد والجمع وما يشبهها، أو نقول: إنّه[٦] لفائدة دنيويةٍ، وهي دفع الضرر.

قوله: إنّه ذجوز[٧] عقلًا امتناعُ الخلق عن الأضرار فحينئذ لا يحُتاج إلى الإمام.

قلنا: ما ذكرتُموه أمرٌ موهومٌ، وأما الحاصل الموجود فهو أنّ الخلقَ لا يخلو حالُهم من الإيذاء والتأذّي[٨].

قوله: نصبُ الإمام يتضمّن الضّررَ.

قلنا: هب أنه كذلك! ولكن الضرر الحاصل من تركه أعظمُ وترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرٌّ كثيرٌ، فوجب ترجُّحُ نصبِه على عدمِ نصبِه.

---

(١) في (ج): «ليست».
(٢) في (ج): «تغيير».
(٣) زاد في (ج) هنا: «نصب».
(٤) في (ب) و(ج): «يقوله».
(٥) في (ب) و(ج): «شرائع».
(٦) في (ب) و(ج): «هو».
(٧) في (ج): «يجوز».
(٨) في (ج): «أو التأذي».

قوله: الإمامُ الذي يعتبرون إمامته غيرُ موجود[١]، فلو كان نصبُه واجباً لزم اجتماعُ[٢] الأمة على ترك الواجب، وإنه باطلٌ.

قلنا: إنّما يكون ذلك باطلاً لو تركوه عن الاختيار مع القدرة، أما إذا تركوه عن الاضطرار للعجز لـم يلزم الباطلُ، وبالله التوفيق[٣].

الطريقة الثانية: وهي أن الصحابة رضي الله عنهم[٤] بعد وفاة الرسول عليه السلام[٥] أجمعوا على أنه لا بدَّ من الإمام، وإجماعُهم حجّة.

وإنما قلنا: إنّهم أجمَعوا على ذلك؛ لـما رُوي أنه عليه السلام لـما توفي كان[٦] أول ما خطب أبو بكر رضي الله عنه[٧] أن قال: «أيها الناس، مَن كان يعبد محمداً، فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد رب[٨] محمد، فإنه حي لا يموت، ولا[٩] بدّ لهذا الأمر ممن يقوم به، فانظروا، وهاتوا آراءكم رحمكم الله»[١٠] فتبادروا من كل جانب وقالوا[١١]: صدقتَ! ولكنّـا ننظر في هذا الأمر ـ ولم يقل أحدٌ[١٢] منهم: إنه لا حاجة إلى الإمام ـ

---

(١) في (ج): «موجودة».

(٢) في (ب) و(ج): «إجماع».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «رضي الله عنهم» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) قوله: «عليه السلام» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «فكان».

(٧) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «إله».

(٩) في (ب) و(ج): «لا».

(١٠) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب المناقب، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلًا» (٣٦٦٨).

(١١) في (ج): «فقالوا».

(١٢) في (ج): «أحدًا».

ثم بكّروا[١] إلى سقيفة بني ساعدة، وتركوا أهمَّ الأشغال[٢] ـ وهو دفن الرسول صلى الله عليه[٣] ـ ورأَوا نصبَ الإمام أهمَّ من ذلك.

وكل ذلك يدلُّ على وجوب نصب الإمام على الفور، وكذلك قصة الشورى.

وبالجملة: فجدُّهم واجتهادُهم عقيبَ موتِ كلِّ إمامٍ في نصبِ إمامٍ آخَرَ يدلُّ على اعتقادهم وجوبَ نصب الإمام على الفور، وبالله التوفيق[٤].

المسألة الثانية: في الكلام على احتجاج الاثني[٥] عشرية على وجوب الإمامة عقلاً:

قالوا: الإمامة لطفٌ، واللطفُ واجب، فالإمامة واجبة.

وإنما قلنا: إنّ الإمامة لطفٌ؛ لأنا نعلم ـ بالضرورة بعد استقراء العادة ـ أنّ الخلقَ إذا كان لهم رئيسٌ قاهرٌ يمنعُهم عن المحظورات ويحثُّهم على الواجبات؛ فإن حالهم إلى أداء الواجبات وترك القبيح[٦] أقربُ من حالهم إلى ذلك إذا لم يكن لهم هذا الرئيس، ولا معنى لِلُّطف إلا ذلك.

وإنما قلنا: إنّ اللطف واجبٌ لوجهين:

أحدهما: أن اللطف كالتمكين في كونه إزاحةً لعلّة المكلّف، فإذا كان التمكين واجباً، فكذلك اللطفُ.

---

(١) في (ب) و(ج): «تبكروا».

(٢) في (ب) و(ج): «الأشياء».

(٣) في (ج): «عليه السلام».

(٤) زاد في (ب): «وبالله التوفيق»، وقوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «الاثنا».

(٦) في (ج): «القبائح».

وإنما قلنا: إنّ اللطف كالتمكين؛ لما ثبت ـ في الشاهد ـ مِن أنّ أحدَنا[١] إذا دعا غيرَه إلى طعامه ـ وكان غرضه نفع ذلك الغير وبقي على ذلك الغرض إلى[٢] وقت التناول ولم يبدله ـ وعلم أنه متى استبشرَ في وجهِهِ فإنه يتناولُ طعامه، ومتى لم يفعلْ ذلك لم يتناولْ[٣]؛ فإن تركَهُ الاستبشارَ ـ والحال ما ذكرناه ـ يجري مجرى ردِّ البابِ عليه، والعلم بذلك ضروريٌّ.

الثاني[٤]: أن المكلّف لو لم يجب عليه اللطفُ لكان لا يقبُح أيضاً منه[٥] فعلُ المفسدة؛ لأنه لا فرقَ ـ في العقل[٦] ـ بين فعل ما يختار المكلّف عنده القبيح، وبين ترك ما يُخِلُّ[٧] المكلّف عند تركه بالواجب[٨]، والعلم بذلك ضروري، فثبت أن اللطف واجبٌ.

الكلام[٩] عليه: أن نقول[١٠]: لا نُسلِّمُ أنّ الإمامة لطفٌ!

قوله: الخلقُ إذا كان لهم رئيسٌ يمنعُهم عن القبائح ويحثُّهم على الواجبات، فإن حالهم إلى ترك القبائح وفعل الواجبات[١١] أقربُ من حالهم إذا لم يكن لهم هذا الرئيسُ.

---

(١) في (ج): «أحدًا».
(٢) قوله: «إلى» سقط من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «يتناوله».
(٤) في (ب) و(ج): «والثاني».
(٥) في (ب) و(ج): «منه أيضاً».
(٦) في (ج): «العقول».
(٧) كذا في (ب) و(ج): «يخل»، وفي (أ): «يحل».
(٨) كذا في (ج): «بالواجب»، وفيهما: «الواجب».
(٩) في (ب) و(ج): «والكلام».
(١٠) قوله: «أن نقول» سقط من (ب) و(ج).
(١١) في (ب) و(ج): «فعل الواجبات وترك القبائح».

قلنا: هذا القَدر لا يدلُّ على كون الإمامة لطفاً إلا بتقدير خلُوِّ نصب الإمام عن جميعِ جهات القبح.

وكونُ الفعل مصلحةً من وجهٍ لا يُنافي كونَهُ مفسدةً من وجهٍ آخَرَ، فعليكم أن تدلُّوا على أن نصبَ الإمام مصلحةٌ خالٍ عن جميع جهات القبح[١]؛ لأنكم إذا لـم تدلُّوا على ذلك كنتُم مجوِّزين[٢] ثبوتَ ـ ما لو ثبتَ ـ لقطعتُم بكونه ليسَ بلطف! ومع هذا التجويز لا يمكن القطعُ بكونه لطفاً، فثبت أن ما ذكروه[٣] لا يكفي في بيان كون الإمامة لطفاً ما لـم يضمُّوا[٤] إليه الدلالةَ على خلوّهِ عن جميع جهات القبح.

لا يقال: ما ذكرتُموه مدفوعٌ من وجوه أربعة[٥]:

أولها: أنه لو جاز القدحُ في كون الإمامة لطفاً فالاحتمال[٦] المذكور جاز القدحُ[٧] في كون معرفة الله تعالى لطفاً؛ لأن الذي يُمكننا في بيان كون المعرفة لطفاً كونُها باعثةً على أداءِ الواجبات، والاحترازِ عن القبائح العقليَّين.

فأما بيان[٨] خلوِّها عن جميع جهات القبح، فذلك لا[٩] يُمكن إثباتُه بالاتفاق.

وثانيها: أن ما ذكرتُموه يفضي إلى تعذُّر القطعِ بوجوب[١٠] شيء على الله تعالى

---

(١) من قوله: «وكون الفعل مصلحة» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «تجوزون».

(٣) في (ب) و(ج): «ذكرتموه».

(٤) في (ج): «تضموا».

(٥) في (ب) و(ج): «من أربعة أوجه».

(٦) في (ب) و(ج): «لطفاً من الله بالاحتمال».

(٧) في (ج): «الكون».

(٨) قوله: «بيان» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «مما لا».

(١٠) في (ب) و(ج): «على وجوب».

لكونه[١] لطفاً؛ لأنه لا شيءَ يُدّعى كونُه لطفاً إلا والاحتمال المذكورُ قائمٌ فيه! وإذا[٢] كان ذلك مما يسدُّ باب معرفة وجوب الألطاف على الله تعالى ـ وكانت هذه المسألة فرعاً من فروع مسألة وجوب اللطف[٣] ـ كان ذلك مدفوعاً.

وثالثها: أن[٤] لا دليلَ على اشتمال الإمامة على وجهٍ من وجوه القبح، فوجب نفيُهُ.

ورابعها: أنَّ جهاتِ القبحِ محصورةٌ مضبوطةٌ ـ وهي كون الفعل كذباً، أو جهلاً، أو ظلماً ـ وهذه الجهاتُ زائلةٌ عن الإمامة، فوجب القطعُ بنفي اشتمالها على القبح.

لأنا نقول:

أما الأول: فنقول: معرفةُ الله تعالى ليست من الألطاف التي يجب على الله تعالى فعلُها، بل يجب على العبد فعلُها، وإذا كان كذلك فنقول: متى دلّ الدليلُ على كون معرفة الله تعالى مصلحةً ولم يدل على كونِها مفسدةً ـ بوجهٍ من الوجوه ـ فحينئذ يغلب على ظنّنا كونُ المعرفة لطفاً، والظنُّ يقوم مقامَ العلم في اقتضاء وجوبِ الفعل علينا:

ألا ترى أنَّ الجالسَ تحت الجدار المائل إذا غلب على ظنّه سقوطُه عليه فإنه يجبُ عليه الانتقالُ من ذلك الموضع، وإذا كان كذلك لا جرمَ يكفي[٥] ظنُّ كون المعرفة لطفاً في وجوبها علينا.

وأما الإمامة فأنتم توجبونها على الله تعالى، ولا يكفي في الإيجاب على الله تعالى

---

(١) في (ب) و(ج): «بكونه».

(٢) في (ج): «فإذا».

(٣) في (ب): «مسألة الاتفاق»، وفي (ج): «وجوب الاتفاق».

(٤) في (ب) و(ج): «أنه».

(٥) في (ب) و(ج): «كفى».

ظنُّ كونها لطفاً، بل لا بد فيه من العلم بكونها لطفاً، فما لـم يُعلَم ـ بالدلالة القاطعة ـ خلوُّها عن جميع جهات القبح لا يُمكن القطعُ بكونها لطفاً، فلا يُمكن إيجابُها على الله تعالى، فظهر الفرقُ.

قوله: هذا سدٌّ لباب معرفة الألطاف.

قلنا: نحن لا نستدلُّ بكون الشيء لطفاً على وجوبه على الله تعالى، بل نستدل بأن الله تعالى فعّلَهُ، وأنه لا وجهَ لحُسن فعله إلا كونُه لطفاً على كونه لطفاً، وأما العلمُ بوجوب فعلِ اللطف على الله تعالى ـ على سبيل الإجمال ـ فلا تعلُّقَ له بهذا الموضوع.

قوله: لا دليلَ على حصول جهةٍ من جهات المفسدة في الإمامة.

قلنا: قد مرّ تزييفُ هذه الطريقة.

قوله: جهاتُ القبح محصورةٌ.

قلنا: الحصرُ المفيدُ هو المتردّد بين النفي والإثبات، وقد مرّ في مسألة الحسن والقبح أن ذلك كالمتعذِّر في جهات القبح.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ في القدح في كون الإمامة لطفاً من تعيين وجه المفسدة! فلم لا يجوز أن يقال: إنّ نصْبَ الإمام يقتضي أن يكون المكلّف تاركاً للقبح لا لكونه قبيحاً بل للخوف من الإمام؟

وأما[1] عندَ عدم نصب الإمام فالمكلّف إنما يتركُهُ لقُبحه لا للخوف من الإمام، وإذا كان كذلك كان[2] في نصب الإمام للمكلّف[3] هذه المفسدة.

---

(١) في (ب) و(ج): «أما».

(٢) قوله: «كان» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) قوله: «للمكلف» زيادة من (ب) و(ج).

لا يقال: هذا باطلٌ بترتيب العقاب على فعل القبح[١]؛ فإنه يقتضي أن يكون المكلّف تاركاً للقبيح لا لقُبحه بل للخوف عن العقاب.

لأنا نقول: عندنا أنَّ ترتيبَ العقاب[٢] لا يُعلَم إلا من الشرع، وقبل وروده[٣] بذلك كان ذلك مُجوَّزاً، فلما ورد الشرعُ[٤] به علمنا أن ترتيبَ العقابِ لا يقتضي هذه المفسدةَ.

فوزانه من مسألتنا: أن يقال: إنّ نصْبَ الإمام ـ قبلَ ورود الشرع به ـ يجوزُ أن يكون مفسدة، وإنما يعلم خلوُّها عن جميع جهات القبح إذا ورد الشارعُ[٥] به، ولكن ذلك[٦] اعترافٌ بأنه لا طريق إلى معرفة وجوبه إلا من الشرع، وذلك مما لا نزاعَ فيه.

وإن سلّمنا أن هذا الوجه لا يصلُحُ أن يكون مفسدةً! ولكن فعل الطاعة وترك المعصية ـ عند عدم الإمام ـ أشقُّ منهما عند وجوده، فإذا[٧] كان كذلك كان نصبُ الإمام سبباً لنقصان الثواب من هذا الوجه.

وبتقدير هذا الاحتمال! فلا نُسلِّمُ أنه يحسُنُ فعلُه فضلاً عن أن تدَّعوا وجوبَ فعله.

نعم[٨]! إن استدللتُم بورود الشرع بوجوب الإمامة على عدِم هذه المفسدة كان

---

(١) في (ج): «القبيح».
(٢) زاد في (ج) هنا: «على القبيح».
(٣) في (ب) و(ج): «ورود الشرع».
(٤) قوله: «الشرع» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) في (ج): «الشرع».
(٦) في (ج): «وذلك».
(٧) في (ج): «وإذا».
(٨) في (ج): «بلى».

ذلك صحيحاً، ولكنه[١] يصير الاستدلالُ على وجوب الإمامة سمعياً، وذلك مما لا نزاع فيه[٢].

ثم إن سلّمنا كون الإمامة لطفاً! ولكن في كلّ الأزمنة أو في بعضها؟ ع م.

بيانه[٣]: أنّ مِن الجائز أن يتّفق في بعض الأزمنة قومٌ يستنكفون عن طاعةِ غيرهم، ويعلم الله تعالى منهم أنه متى نصَبَ لهم رئيساً قصَدوه بالقتل وإثارة الفتن العظيمة، وإذا لـم ينصِبْ لهم رئيساً أصلاً، فإنهم لا يُقدمون على القبائح أو يقلُّ إقدامهم عليها[٤].

وهذا الاحتمال ـ وإن كان نادراً ـ إلا أنه ممكنُ الوقوع، فيكون نصبُ الإمام في ذلك الزمان مفسدةً، فيقبحُ من الله تعالى[٥].

ثم إنه لا زمان على التعيين[٦] إلا ويجوز فيه أن يكون زماناً لوقوع ذلك النادر، فإذن لا يُمكننا القطعُ بوجود[٧] الإمام في شيءٍ من الأزمنة.

لا يقال: هذا مدفوعٌ من وجهين:

أحدهما: أن الاستنكاف إنما يكون من الرئيس المعيّن، وليس كلامُنا الآن فيه، بل في مُطلَق الرئيس.

---

(١) في (ج): «لكنه».

(٢) قوله: «فيه» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٤) في (ج): «على القبائح».

(٥) زاد في (ج) هنا: «فعله».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «التعيين»، وفي (أ): «التعين».

(٧) في (ج): «بوجوب».

وثانيهما: أنّ هذه مفسدةٌ نادرةٌ، والمفاسد الحاصلة عندَ عدم نصب الإمام غالبةٌ؛ بدليل استقراء العرف، والمفسدتان[١] إذا تعارضتا فدفعُ الأكثر بالتزام الأقلّ أَولى من دفع الأقل بالتزام الأكثر.

لأنا نقول: أما الأول فهو مدفوعٌ[٢]؛ لأنه كما يتفق الاستنكافُ من طاعة رئيسٍ معيَّن فقد يتفق كونُ الإنسان ذا نفسٍ أبيّة بحيث يستنكفُ عن طاعة الغير كائناً من كان ذلك الغير.

وأما الثاني فهو مدفوع؛ لأنا لا ننازع في أنّ الزمان ـ الذي تكونُ المفاسدُ[٣] عند عدم الرئيس فيه[٤] أقلَّ منها عندَ وجوده ـ زمانٌ نادرٌ، ولكن كون ذلك الزمان نادراً لا يقدح في غرضنا؛ لأن في ذلك الزمان النادر يكون نصبُ الرئيس مفسدةً، فلا يجوز ـ في الحكمة ـ نصبُه.

نعم[٥]! لو ادعيتُم استحالةَ ذلك في كل الأزمنة لكان ذلك دافعاً[٦] لسؤالنا، لكن عليكم أن تُقيموا دلالةً قاطعة على استحالة وقوع ذلك؛ فإن الذي ذكرتُموه لا يدلُّ إلا على أن الأمر ـ كما ذكرتُموه ـ في غالب الأزمنة، فأما أنه يجب في كلِّ الأزمنة أن يكون الأمرُ كذلك، فكلامُكم لا يُوجبه ولا يقتضيه.

ثم إن سلّمنا كونَ الإمامة لطفاً في جميع الأزمنة! ولكنها لطفٌ يُمكن أن يقوم غيرُها مقامها، أو لا يمكن؟ مع.

---

(١) في (ج): «فالمفسدتان».

(٢) في (ج): «فمدفوع».

(٣) في (ج): «الذي يكون المفاسد به».

(٤) قوله: «فيه» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «بل».

(٦) في (ج): «واقعًا».

بيانه: وهو أن الإمامة ـ وإن كانت لطفاً ـ إلا أن من[١] المحتمل أن يكون في مقدور الله[٢] ما يقوم مقامها، وحينئذ لا يجب على الله تعالى نصبُ الإمام على كلّ حالٍ، فعليهم أن يقطعوا هذا الاحتمالَ.

ثم إنا نُبيّنَ وجودَ ما يقوم مقام[٣] الرئيس في كونه لطفاً على سبيل التبرع فنقول: إنّكم تعتبرون عصمةَ الإمام، فإما أن تكون عصمته لأجل إمام[٤] آخر ـ ولزم التسلسل ـ أو لا[٥] لأجل إمامٍ[٦]؛ فحينئذٍ قد عقلنا أنَّ المكلّف ـ في فعلِه للواجبات[٧] وامتناعِه عن[٨] القبائح ـ لا يتوقف على أن يكون له إمامٌ، فقد عقلنا في هذه الصورة شيئاً آخَرَ يقوم مقامَ الإمامة في كونها لطفاً.

لا يقال: إنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ القومَ الذين لا يكونون معصومين يكون حالهم في الانزجار عن القبائح عندَ وجود الإمام القاهر أكمل مما إذا لم يكن لهم هذا الإمام، والعلم بذلك ضروريٌّ.

لأنا نقول: أما أولاً: فلا يُمكنكُم القطعُ بوجوب وجود الإمام في كلّ حينٍ؛ لاحتمال أن يكون ـ في بعض الأزمنة ـ كلُّ القوم معصومين[٩]، فيستغنون عن الإمام.

---

(١) في (ج): «إلا من».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) قوله: «مقام» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «إمامًا».

(٥) قوله: «لا» سقط من (ب) و(ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «آخر».

(٧) في (ج): «في فعل الواجبات».

(٨) في (ج): «من».

(٩) في (ب) و(ج): «كل الأمة معصومين»، وفي (أ): «القوم بمعصومين» والظاهر أنها تصحيف.

وأما ثانياً: فإذا جوّزتم أن تقوم العصمةُ مقامَ الإمام في المنع من[١] القبائح، فلم لا يجوز أن يقوم غيرُها مقامَه؟ ودعوى الضرورة ممنوعةٌ، وعليكم الدلالةُ.

ثم إن[٢] سلّمنا كونَ الإمامة لطفاً! ولكن في المصالح الدينية، أو في[٣] المصالح الدنيوية[٤]؟

بيانه: وهو أن الإمام إما أن يكون لطفاً في أفعال الجوارح، أو في أفعال القلوب.

فإن كان لطفاً في أفعال الجوارح، فأفعال الجوارح على قسمين: منها ما يُدرَكُ وجوبُها وقبحُها عقلاً، ومنها ما لا يُدرك ذلك إلا بالشرع.

فإن أثبتُّم وجوبَ نصب الرئيس بكونه[٥] لطفاً في الشرعيات لم يلزَم من ذلك وجوبُ نصب الرئيس مطلقاً؛ لأن الشرعيات غيرُ واجبةٍ في جميع الأزمنة، ووجوب اللطف تابعٌ للملطوف فيه، فكيف يمكن الاستدلالُ بوجوب الشرعيات على وجوب الإمام في كلّ الأزمنة؟ وحينئذ يكون ذلك تركاً منكم[٦] للطريقة التي تصدَّينا للاعتراض عليها[٧].

وأما إن أثبتُّم وجوبَ نصب الرئيس بكونها[٨] لطفاً في العقليات، فنقول: القبائحُ العقلية من[٩] أفعالِ الجوارح إن تُرِكت لوجهِ وجوبِ تركِها كان ذلك مصلحةً

---

(١) في (ج): «عن».

(٢) في (ب) و(ج): «وإن».

(٣) قوله: «في» سقط من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «ع م».

(٥) في (ب) و(ج): «لكونه».

(٦) في (ج): «منه».

(٧) في (ج): «للطريقة التي تقدم منا الاعتراض عليها».

(٨) في (ب) و(ج): «بكونه».

(٩) في (ج): «في».

دينية[١]، وإن تُرِكت لا لذلك كان[٢] مصلحةً دنيوية؛ لأن ترك الظلم والكذب لا شكّ في كونه مصلحة دينية؛ لأن نظامَ العالـم لا يحصل إلا عند ترك الظلم والكذب، والمعنيّ بترك القبيح[٣] ـ لوجهِ قبحهِ ـ هو أن الداعيَ له إلى ترك الظلم هو علمُهُ بكونه ظلماً ـ وذلك من صفات القلوب ـ فإن جعلها[٤] الإمامُ لطفاً في ترك القبيح سواء كان ذلك الترك لوجهِ قبحه، أو لا لوجه قبحه؛ كان ذلك التركُ مصلحةً دنيوية، فيكون الإمام لطفاً في المصالح الدنيوية، وذلك ـ بالاتفاق ـ غير واجب على الله تعالى.

وإن جعلناه لطفاً في ترك القبيح لوجه قبحه، فقد جعلنا الإمامَ لطفاً في صفات القلوب لا في صفات الجوارح، وذلك باطل؛ لأن الإمام لا اطلاعَ له على البواطن، إلا على مذهب الغُلاة، ولسنا نتكلّم الآن معهم.

وإذا لـم يكن له اطلاعٌ على بواطنهم لـم يكن فعلُهم للواجبات العقلية من أفعال القلوب، وتركهُم للقبائح العقلية من أفعال القلوب؛ لأجل الخوف من الإمام، فلا يكون الإمام لطفاً في شيءٍ من المصالح الدينية.

لا يقال: إنّه يحصل بسببِ وجودِ الرئيس القاهرِ مواظبةُ[٥] المكلف على فعلِ الواجبات العقلية من أفعال الجوارح، وتركِ القبائح العقلية من[٦] أفعال الجوارح، ومواظبتُهُ على ذلك يقتضي أن يصير الداعيَ له إلى ذلك الفعل والتركِ وجهُ وجوبها ووجهُ قبحها، فيكون نصبُ الرئيس لطفاً في المصالح الدينية من هذا الوجه.

---

(١) في (ج): «دنيوية».
(٢) زاد في (ب) و(ج): «ذلك».
(٣) في (ج): «القبح».
(٤) في (ب) و(ج): «جعلنا».
(٥) في (ب) و(ج): «مواظبية».
(٦) قوله: «من» زيادة من (ب) و(ج).

لأنا نقول: ما ذكرتُموه يقتضي إيجاب اللطف على الله تعالى[١] في جميع المصالح الدنيوية؛ لأن ـ على التقدير الذي ذكرتُموه ـ يكون رعاية المصالح الدنيوية سبباً لرعاية المصالح الدينية، وذلك ـ بالاتفاق ـ باطلٌ[٢].

ثم إن سلّمنا أن الإمامة[٣] لطف في المصالح الدينية! ولكن متى إذا كان الإمام ظاهراً نافذ الحكم، أو إذا لـم يكن؟ م ع.

بيانه: وهو أنّ انزجار الخلق عن القبائح بسبب الإمام إنما يكون إذا كان الإمامُ قادراً على زجرِهم عن القبيح[٤]، فأما إذا لـم يكن قادراً على ذلك لـم[٥] يحصلِ الانزجارُ، فالحاصل: أن الإمامَ ـ الذي تُوجبونه ـ ليس لطفاً[٦]، والإمام ـ الذي هو لطفٌ ـ لا توجبونه[٧]!

لا يقال: للشيعة عن هذا جوابان:

أحدهما: أن قالوا: اللطفُ حاصل بالإمام وإن كان غائباً، فإن كان[٨] المكلَّفُ إذا اعتقد وجودَ الإمام وإمامتَه، واعتقد أنه لا حالَ من الأحوال إلا ويجوز أن يظهرَ ويتمكَّنَ من التصرُّف[٩]، فحينئذٍ لا حالَ إلا ويكون المكلَّفُ خائفاً، فلأجل[١٠] ذلك يمتنع من القبيح.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وتقدس».

(٢) في (ج): «بالاتفاق غير واجب».

(٣) في (ج): «الإمام».

(٤) في (ب) و(ج): «عن القبائح».

(٥) في (ج): «فلا».

(٦) في (ج): «يوجبونه ليس بلطف».

(٧) في (ج): «يوجبونه».

(٨) قوله: «كان» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «التصرفات».

(١٠) في (ب) و(ج): «ولأجل».

وثانيهما: أن قالوا: سلّمنا أن اللطف إنما يحصل عند ظهوره وتمكُّنه! ولكنه إنما لا[١] يظهر لعلةٍ ترجع إلى المكلّفين ـ وهي إخافتهم الإمام وهم قادرون على إزالة ذلك ـ فهُم قد أُتُوا في تفويت اللطف من قبل[٢] أنفسهم. قالت الشيعة: وليس لأحدٍ أن يعترض على[٣] هذَين الجوابين!

فنقول: أما الأولُ فباطلٌ؛ لأن الخوف الحاصل من إمكان ظهوره في كلّ وقتٍ كالخوف الحاصل من إمكان أن يخلقَهُ الله تعالى[٤] في كل وقت، أو من[٥] إمكانِ نزوله من السماء في كل وقتٍ، وإذا كان كذلك فجوِّزوا[٦] أن لا يكون موجوداً إلا أن الله تعالى يجبُ عليه أن يخلقَهُ عندما تكون المصلحة حاصلةً في إيجاده[٧].

ثم إنه لا وقتَ إلا ويجوز من المكلَّف أن يخلقه[٨] في ذلك الوقت، فيكون اللطفُ حاصلاً، وإن لـم يكن الإمام موجوداً، وكذا[٩] القول في نزوله من السماء، أو الهواء[١٠].

وأما الثاني، فهو أيضاً ضعيف؛ لأن العذر الذي ذكرتُموه غيرُ حاصلٍ في أولياء الإمام، فكان يجب أن يظهر فيهم[١١].

---

(١) في (ج): «لـم».
(٢) قوله: «قبل» سقط من (ج).
(٣) قوله: «على» زيادة من (ب) و(ج).
(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٥) قوله: «من» سقط من (ج).
(٦) في (ج): «لجوزوا».
(٧) في (ج): «عندما يكون المصنوعات في إيجاده».
(٨) زاد في (ج) هنا: «الله تعالى».
(٩) في (ج): «وكذلك».
(١٠) في (ج): «والهواء».
(١١) في (ب) و(ج): «لهم».

قالت الشيعة: لأنا نقول: أما الأول فباطلٌ من وجهين:

أحدهما: أنّ الخوف من الإمام مشروطٌ بوجود الإمام؛ لأن الخوف عن المعدوم مُحالٌ، فيستحيل حصولُ الخوف عنه مع تجويز عدمه.

وثانيهما: أنّ هذا الاحتمالَ باطلٌ بإجماع الأمة؛ لأن الأمة في هذه المسألة على قولين:

منهم من لـم يُوجِبْ على الله تعالى[١] نصْبَ الإمام، ومنهم من أوجَبَ ذلك وحكَم بأن ذلك الإمام موجودٌ في الأرض.

فلو أوجبناه[٢] على الله تعالى وزعمنا أنه غير موجود ـ بل واجبٌ عليه تعالى إيجادُه عند[٣] حصول المصلحة ـ لكان ذلك قولًا خارقاً للإجماع، وإنه باطلٌ.

وأما الثاني، فهو باطلٌ[٤] من وجهين:

أحدهما: أنّـا لا نُسلِّمُ أنه لا يظهر لأحدٍ من أوليائه؛ لأن كلّ أحدٍ إنما يعلم حالَ نفسِه ولا يعلم حالَ غيرِه، فلا يمكن لأحدٍ أن يقطعَ أنه لا يظهر لغيره[٥]؛ فإنّ كلّ أحدٍ يعلمُ من حاله أنّ الإمام لم يظهر له، فأما أنه لم يظهر لغيره، فذلك غيرُ معلوم[٦].

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «ادعيناه».

(٣) في (ب) و(ج): «بل يوجده الله تعالى: عنه».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «أيضاً».

(٥) قوله: «لأن كلّ أحدٍ إنما يعلم حالَ نفسِه ولا يعلم حالَ غيرِه، فلا يمكن لأحدٍ أن يقطعَ أنه لا يظهر لغيره» سقط من (ب) و(ج).

(٦) من قوله: «فإن كل أحد» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

وثانيهما: أنّا إن سلّمنا أنه لا يظهر لأحد من أوليائه[١]، ولكن السببَ فيه أحدُ أمرين:

ـ **أحدهما:** أنه إذا ظهر له فهو لغايةِ سرورِه به ربما يُبشّر غيرَه، وذلك الغيرُ يُبشّر ثالثاً ورابعاً، فينتشر ذلك الخبر وينتهي إلى الأعداء.

ـ **وثانيهما:** أن ذلك الوليَّ إنما يعرفُه بالمعجز، ولا[٢] يمتنعُ دخولُ الشُّبهة على المكلَّف في ذلك، وحينئذٍ يستعين بغيره، وربما لا يقفُ على وجه الدلالة، فيصيرُ عدواً، ويصير ذلك سبباً لوصول الخبر إلى الأعداء. هذا[٣] تقرير كلام الشيعة.

لأنا نقول: أما قولكم أولاً: إنّ الخوفَ عن الإمام يتوقّف[٤] على وجود الإمام.

قلنا: هذا مُسلَّمٌ! ولكن إذا توقّعنا حدوثَ الإمام في كلّ وقتٍ وعلِمنا أنه متى حدث كان مانعاً عن[٥] القبائح كان الخوفُ حاصلًا عنه في كلّ وقت، وإن كنا لا نعلم أنّه هل هو حاصلٌ في ذلك الوقت أم لا؟

مثاله: أنّ مَن علِمَ أنّ السلطان إذا[٦] أخذه ضَربَه، ثم إنه يتوقع في كلِّ حينٍ أن يأخذه السلطان، فإنه يكون خائفاً على نفسه قبلَ أن يأخذه السلطان، وإن كان يعلم توقُّف ذلك الضرب على وقوعه في يد[٧] السلطان.

قوله ثانياً: نتمسّك بالإجماع في دفع هذا السؤال.

---

(١) في (ب) و(ج): «أنا لا نُسلِّمُ ذلك».

(٢) في (ب) و(ج): «بالمعجزة فلا».

(٣) في (ب) و(ج): «فهذا».

(٤) في (ج): «يتوقت».

(٥) في (ج): «من».

(٦) في (ج): «متى».

(٧) في (ج): «في هذا».

قلنا: فحينئذٍ يصير دليلُكم هذا[١] سَمْعيّاً؛ لأنه لا فرق بين أن يكون الدليلُ بكل مقدّماته سمعياً، أو ببعض مقدّماته سمعياً؛ في كونه سمعياً[٢].

وأيضاً: فالعلمُ بصحة الإجماع عندَكم[٣] يتوقّف على وجود المعصوم في كلّ زمان؛ لأن الإجماع ليس حجةً ـ في نفسه ـ عندَكم[٤]، بل لاشتماله على قول المعصوم، فإذن الإجماعُ لا يكون حجةً ما لـم يُعلَم قولُ المعصوم فيه، وإنما يُعلم قولُ المعصوم فيه لو علَمنا وجودَه وحصولَه في الأرض، فلو أثبتنا أصلَ وجوده وكونَ وجوده في الأرض ـ بالإجماع ـ لزم الدور.

قوله ثالثاً: إن كلّ أحدٍ لا يعلم إلا حالَ نفسه[٥] من أن الإمام لـم يظهر له، فأما أنّ الإمامَ لـم يظهر لغيره، فذلك غيرُ معلوم.

قلنا: هبْ أنّ هذا العددَ النادر[٦] جداً يتمشّى في الغير! فأما الرجلُ الذي يكون في غاية الولاء والإخلاص[٧] للإمام إذا لـم يرَهُ البتةَ ـ مع شدة احتياجه إليه ليستفيد منه ما[٨] أشكل عليه من العلوم ـ فإنّ ما أوردناه من الإشكال متوجِّهٌ فيه.

قوله رابعاً: المانعُ من ظهوره للأولياء إما خوفُ الاشتهار، أو الخوفُ من عدم وقوف ذلك الولي على وجه دلالةِ المعجز على صدقه.

---

(١) قوله: «هذا» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «أو بعض مقدماته سمعيًا».

(٣) في (ج): «عند الشيعة».

(٤) في (ج): «عندهم».

(٥) في (ج): «أحد يعلم حاله».

(٦) في (ب) و(ج): «العذر البارد».

(٧) في (ب) و(ج): «والخلوص».

(٨) في (ب) و(ج): «منه الذي».

قلنا: هبْ أنّ الأمر على ما قلتُموه[١]! ولكن الرجل الواحد إذا احتاج - في تعلُّم مسألة[٢] - إلى الإمام، فالذي يُمكنه أن يعزم على خدمةِ الإمام وعلى ترك إخافته وخدمته[٣]، ولا[٤] يمكنه أن يُزيل خوفَ الإمام عن الظالمين وعن الأولياء - على الوجه الذي قرّرتموه - فهذا الشخص قد تعذَّرَ عليه الانتفاعُ بالإمام لا بعُذرٍ صدر منه[٥].

فإما أن يسقط التكليفُ عنه - وذلك[٦] هو[٧] قول الباطنية لعنهم الله - أو لا يسقط - مع أنه تعذَّر عليه الانتفاع باللطف لا بعُذرٍ صدر عنه - وذلك باطل أيضاً[٨]؛ لأن التكليفَ بالفعل - مع عدم التمكن من الانتفاع باللطف - غيرُ جائز[٩] عندهم[١٠].

ثم إن[١١] سلّمنا أن ما ذكروه يدلُّ على كون الإمام لطفاً، ولكن متى إذا كان الإمام نافذ الحكم، أم إذا[١٢] لـم يكن؟ مع.

---

(١) في (ج): «الأمر كما ذكرتموه».

(٢) في (ب) و(ج): «تعلم الدين».

(٣) قوله: «وخدمته» سقط من (ب) و(ج) [لكنها تكرار فقد قال: فالذي يمكنه أن يعزم على خدمة الإمام].

(٤) في (ب) و(ج): «فلا».

(٥) في (ب) و(ج): «عنه».

(٦) في (ب) و(ج): «وهذا».

(٧) قوله: «هو» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «أيضًا ذلك».

(٩) زاد في (أ): «عندهم ثم إن سلّمنا أيضاً لأن التكليفَ بالفعل - مع عدم التمكن من الانتفاع باللطف - غيرُ جائز».

(١٠) في (ب) و(ج): «عنهم».

(١١) قوله: «ثم إن» سقط من (ب) و(ج).

(١٢) في (ب) و(ج): «أو إذا».

بيانه: وهو أنّ المرجع في معرفه كون الإمامة[١] لطفاً إلى استقراء أحوال العالَم، والزمانُ عندكم ما خلا البتة من الإمام، فلا يمكن معرفةُ الزمان الخالي عن الإمام بالتجربة، وأما الذي يُمكن معرفتُه بالتجربة فهو حالُ الزمان الخالي عن الإمام الظاهر القاهر.

فإذن ما تريدون إثباته ـ وهو وجود الإمام ـ لا يُمكن ادّعاء أنّ عدمَهُ مفسدة؛ لأن ذاك[٢] إنما يُعرف بالتجربة، والتجربة ما حصلت! وما يُمكن ادّعاء التجربة في[٣] كونه مفسدة فهو عدمُ الإمام الظاهر[٤] فلا توجبونه، فبطل ما ذكرتموه.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكروه[٥] يدل على كون الإمام لطفاً على الإطلاق![٦] ولكنه منقوضٌ، والدليلُ المنقوض لا يجوز الاستدلالُ به.

بيان كونه منقوضاً: وهو أنّا لو قدّرنا وجودَ معصوم[٧] في كلّ بلدةٍ ـ بل في كل محلة[٨] ـ يزجرُ الخلقَ عن القبائح، ويحثُّهم على الطاعات؛ لكان امتناعُ الخلق عن القبائح وإقدامُهم على الطاعات أكثرَ مما إذا لم يكن لهم إلا رئيسٌ واحدٌ معصوم.

وكذلك لو قدّرنا القضاةَ والأمراءَ والجيشَ معصومين لكان ذلك أبلغَ في الزجر

---

(١) في (ج): «الإمام».
(٢) في (ج): «ذلك».
(٣) في (ج): «وما لا يمكن التجربة من».
(٤) زاد في (ج) هنا: «القاهر».
(٥) في (ج): «ذكرتموه».
(٦) قوله: «على الإطلاق» سقط من (ج).
(٧) قوله: «وجود معصوم» سقط من (ب) و(ج).
(٨) زاد في (ب) و(ج): «إماماً».

عن القبائح[١]، وكذلك لو قدّرنا الإمامَ عالماً بالغيوب كان ذلك أبلغَ في الزجر[٢]، وكذلك لو قدّرنا إماماً يُرشد الخلقَ إلى أدلّة معرفة الله سبحانه[٣] وإثباتِ النبوة ووجوبِ الإمام عقلاً ووجوبِ عصمته؛ لكان وقوفُهم على هذه الأصول أسهلَ مما إذا لـم يكن كذلك.

فما[٤] ذكرتموه من الدليل المقتضي لوجوب أصل الإمامة قائمٌ في هذه التفاصيل، مع أن شيئاً منها لـم يجبْ عقلاً، فانتقض ما ذكرتُموه.

لا يقال: لـمّا أجمعت الأمةُ على عدم وجوب هذه الأمور علِمنا أنّ جهاتِ اللطف فيه غيرُ كاملة، فلذلك لـم يَجِب[٥].

لأنا نقول: إذا كان الأمر كذلك علِمنا أن مجرّد ما ذكرتُموه ـ في بيان كون أصل الإمامة لطفاً ـ من أنّ[٦] الخلقَ مع الإمام أقربُ إلى الطاعة وأبعدُ عن المعصية مما إذا لـم يكن لهم إمامٌ غيرُ كافٍ في ذلك؛ إذ لو كان ذلك القدْرُ كافياً في كونه لطفاً لكان أينما جُعل ذلك القدرُ حصل كونُهُ لطفاً، فكان[٧] يلزم الحكمُ بوجوبه عقلًا.

ثم إن سلّمنا أنّ الإمامة لطف! فلم قلتُم: إنّ اللطف واجب؟

قوله أولاً: لأنّ فعل اللطف جارٍ مجرى التمكين.

قلنا: لا نُسلِّمُ!

---

(١) من قوله: «وكذلك لو قدرنا القضاة» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «عن القبائح».

(٣) في (ج): «معرفة الله تعالى».

(٤) في (ج): «وما».

(٥) في (ج): «لـم .....».

(٦) في (ج): «أن».

(٧) في (ج): «وكان».

قوله: لأنّ من قدّم الطعامَ إلى إنسانٍ، وأراد من ذلك الإنسان أن يتناول ذلك الطعام، وعلم منه أنه لا يتناوله إلا إذا تواضع له، فإنه لو ترك ذلك[١] التواضعَ لقدَح[٢] في كونه مُريداً من ذلك الإنسان أن يتناول طعامَه.

قلنا: لا نُسلِّمُ أنّ ترْكَ التواضعِ[٣] ـ والحالة هذه ـ يقدح في كونه مُريداً على الإطلاق.

بيانه: أنّ الإراداتِ مختلفةٌ؛ فقد يكون الإنسان مُريداً من غيره أن[٤] يتناول طعامه إرادةً في الغاية حتى إنه يقرر[٥] مع نفسه أنه[٦] يفعل كلَّ ما يعلم أنّ ذلك الضيفَ لا يتناول طعامَه إلا عند فعله.

وقد يكون الإنسانُ مُريداً من غيرِهِ أن يتناول طعامَهُ، ولكن لا[٧] إلى هذا الحدّ، بل يقول: إنّي أريدُ منك أن تأكلَ طعامي، ولكن لا بحيث إنك لو وقفتَ ذلك الأكل على أن أقبّل رجلك؛ فإني[٨] أفعلُ ذلك، بل أريد ذلك إرادةً لا إلى هذا الحدّ.

وإذا[٩] عرفت هذا التفصيل فنقول: الإرادةُ إن[١٠] كانت واقعةً على الوجه الأول

---

(١) في (ب) و(ج): «فإن تركه».

(٢) في (ب) و(ج): «له يقدح».

(٣) في (ب) و(ج): «تركه التواضع».

(٤) في (ج): «وأن».

(٥) في (ب) و(ج): «يقدر».

(٦) في (ج): «أن».

(٧) قوله: «لا» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «فإني لا».

(٩) في (ج): «إذا».

(١٠) في (ج): «إذا».

كان[١] تركُ التواضع قادحاً في تحقُّقها[٢]، وأما لو[٣] كانت واقعة على الوجه الثاني فلا نُسلِّم أن ترْكَ التواضعِ يقدحُ فيها، والعلم بذلك ـ بعد الاختبار والتجربة ـ ضروريٌّ.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لـم قلتُم: إنّ الله تعالى أراد من المكلَّفين فعْلَ الطاعاتِ والاجتنابَ عن القبائح[٤] على الوجه الأول حتى يلزم[٥] فعل اللطف.

وبيانه[٦]: أنّ التكليفَ تفضُّلٌ وإحسان، والمتفضّلُ لا يجب عليه أن يأتَي بأقصى مراتب التفضُّل[٧]، وإذا كان كذلك حسُنَ من الله تعالى أن يريد الطاعةَ وتركَ المعصية على الوجه الثاني.

وعلى هذا التقدير: لا يلزم مِن ترك اللطفِ القدحُ في تلك[٨] الإرادة.

قوله ثانياً: تركُ اللطف كفعل المفسدة.

قلنا: إن عنيتُم بقولكم: إن أحدَهما كالآخَر: أنّ أحدهما يُماثل الآخرَ في حقيقته فهو باطلٌ قطعاً؛ لأن عدمَ فعلِ شيء[٩] لا يكونُ مِثلًا لفعلِ شيءٍ آخَرَ.

وإن عنيتُم به أنه يُماثله في الوجوب، فهذا هو أول المسألة، فيكون ذلك استدلالاً بالشيء على نفسه.

---

(١) قوله: «واقعة على الوجه الأول كان» سقط من (ج).

(٢) قوله: «في تحققها» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «فأما إذا».

(٤) في (ب) و(ج): «المعاصي والقبائح».

(٥) في (ب) و(ج): «يلزمه».

(٦) في (ب) و(ج): «بيانه».

(٧) في (ب) و(ج): «التفضيل».

(٨) في (ب) و(ج): «ترك».

(٩) في (ب) و(ج): «الشيء».

لا يقال: أعني به تماثُلَهما في كونه إضراراً بالغير، وذلك علةُ القبح، ويلزم من الاشتراك في العلة الاشتراكُ في الحكم.

لأنا نقول: هذا قياسٌ، وقد بيّنّا ـ في أول هذا[١] الكتاب ـ أنّ القياس لا يُفيد العلم.

وإن[٢] سلّمنا ذلك! ولكنّ الفرقَ ظاهرٌ؛ لأنه لا معنى لكون ترك اللطف ضرراً إلا أنه ترك الانتفاع، ولا يلزم مِن قبح فعل الأضرار قبحُ تركِ الانتفاع؛ ألا ترى أنه يقبحُ منا أن نضرَّ بالفقير، ولا يقبحُ منا[٣] أن لا ننفعَه فظهر الفرقُ.

وإن سلّمنا أنّ اللطفَ واجبٌ! ولكن لطف يعلمُ فاعلُهُ أنّ الملطوف[٤] له لا يفعلُ عندَ فعلِه الملطوفَ فيه[٥]، أو لا يعلم ذلك؟ ع م.

بيانه: وهو أنّ فاعلَ اللطف له أحوالٌ ثلاثة:

أحدها[٦]: أن يعلمَ أن الملطوفَ[٧] له يفعلُ الملطوفَ فيه.

وثانيها: أن لا يعلم أنه يفعلُه، أو لا يفعله[٨].

وثالثها: أن يعلم أنه لا يفعلُه.

ففي الأول نُسلّم أنه يجب فعلُ اللطف، وفي الثاني نُسلّم أيضاً وجوب ذلك؛

---

(١) قوله: «هذا» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٣) قوله: «منا» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «اللطوف».

(٥) قوله: «الملطوف فيه» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «أولها».

(٧) في (ج): «اللطوف».

(٨) قوله: «أو لا يفعله» سقط من (ب) و(ج).

فإن الواحد منا يجب عليه أن يتواضع للضيف، وإن كان لا يعلم أنه هل يتناول ذلك[١] الطعام عند ذلك التواضع أم لا! أما[٢] الثالثُ فلا نُسلِّمُ أنه يجب فيه فعلُ اللطف، وبه خرج مثالُ الضيف.

وعلى هذا نقول: إنّه لا يُتصوّر في حقّه تعالى إلا أحدُ القسمين:

أحدهما: أن يعلمَ أن الملطوفَ له يفعلُ الملطوفَ فيه.

وثانيهما: أن يعلم أنه لا يفعله.

وعلى هذا التقدير: لا يجبُ على الله تعالى نصبُ الإمام[٣] إلا إذا علم من الأمة انتفاعَهم به، وذلك غيرُ معلوم؛ لاحتمال أن يعلم الله[٤] منهم أن الإمام ليس في حقِّهم لطفاً مُحصّلاً، وإن كان[٥] لطفاً مقرّباً، وإذا[٦] كان كذلك لا يجب على الله تعالى نصبُه.

ثم إنه[٧] لا زمانَ إلا وهذا الاحتمالُ قائمٌ فيه، فإذن لا زمانَ إلا وهو بحيث لا يُمكن[٨] القطعُ بحصول الإمام فيه.

وإن سلّمنا أن الإمامة[٩] لطفٌ وأنّ اللطفَ واجبٌ مطلقاً! ولكن متى إذا كان كذلك اللطف ممكناً، وإذا[١٠] لـم يكن؟ مع.

---

(١) قوله: «ذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «وأما».

(٣) في (ب) و(ج): «نصبه».

(٤) قوله: «الله» سقط من (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «الثاني وهو أن يكون».

(٦) في (ج): «فإذا».

(٧) قوله: «إنه» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «لا زمان ويمكن».

(٩) في (ج): «الإمام».

(١٠) في (ب) و(ج): «أم إذا».

بيانه: أنه يحتملُ ألا يكونَ للشيء[١] في مقدور الله تعالى لطفاً، مثل الكافر فإنه لا لطفَ له في مقدور الله تعالى، وكذلك يمكن أن يعلمَ اللهُ تعالى أنّ كل مَن خلق الله[٢] في هذا الزمان فإنه يكفرُ ـ أو يفسق ـ فلا يكون في ذلك الزمان خلقُ المعصوم مقدوراً له، وإذا كان هذا الاحتمال قائماً في كل زمان لـم يمكن القطعُ بوجود الإمام فيه.

لا يقال: لو لـم يكن خلقُ المعصوم في ذلك الزمان مقدوراً لسقط التكليفُ، بخلاف الكافر؛ فإنه لا لطفَ له في الحال والمآل، فلما استحال ذلك مطلقاً ـ لا جرم ـ لـم يتوقّف عليه التكليف[٣].

أما اللطف الحاصل من الإمام فهو ـ وإن كان متعذراً في الحال ـ لكنه ممكن[٤] في المستقبل، فلا جرمَ يقبحُ التكليفُ في الحال بدون الإمام.

لأنا نقول: كما أنّ الكافر لـما لـم يكُن لطفه مقدوراً أصلاً حسُن التكليفُ، فكذلك لـم لا يجوز أن يُقال: خلقُ المعصومِ في هذا اليوم لـما لـم يكن مقدوراً ـ لا جرم ـ لـم يتوقّف عليه التكليفُ؟

وتقريره: أن تعويلكم في وجوب اللُّطف على مثال الضيف، وهناك: إذا علم المضيف أنه لا لطفَ له في هذا[٥] اليوم يحسُن منه أن يدعوهُ إلى الضيافة، وإن كان يعلم حصول اللطف غداً! فإن ادّعيتُم قُبحُ هذه الضيافة طالبناكم بالدلالة؛ لأنكم أنتم المستدلُّون فعليكم الدلالةُ.

---

(١) في (ب) و(ج): «الشيء».
(٢) في (ب) و(ج): «خلقه».
(٣) زاد في (ب) و(ج): «في الحال».
(٤) في (ج): «يمكن».
(٥) في (ب) و(ج): «ذلك».

وإن[١] سلّمنا جميع ما ذكرتمُوه! ولكن مدار هذه الحجّة على القول بالتحسين والتقبيح العقليَّين، وقد بيّنّا فسادَ هذا الأصل.

واعلم أنا إنما أطنبنا في الاعتراض على هذه الحجة؛ لأنها كالقطب في مسائل الإمامة ولو صحت لاستمرّ أكثر أصول الشيعة، ولم أرَ[٢] أحداً من أصحابنا ـ ولا من المعتزلة ـ بالغ[٣] في الكلام عليها، فلذلك بالغت[٤] في الكشف عنها، وبالله التوفيق[٥].

المسألة الثالثة: في صفات الأئمة:

وهي تسع:

الأولى: أن يكون مجتهداً في أصول الدين وفروعه؛ حتى يكون متمكّناً من إيراد الأدلة، وحلّ الشُّبه في أصول الدين، ومن الفتوى في أحكام الشرع.

الثانية: أن يكون ذا رأي وسياسة[٦]، فيدبر الحرب والسلم، ويشتدّ في موضع[٧] الشدة، ويلين في موضع اللين.

الثالثة: أن يكون شجاعاً مجتمع القلب، فلا يضعف عن لقاء العدو، وعن إقامة الحدود، ولا يجبُن عن القيام بالحرب.

الرابعة: أن يكون عدلاً في الظاهر؛ لأن الفاسق ربما صرف[٨] الأموال إلى

---

(١) في (ج): «ولئن».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «أرَ»، ورسمت في (أ): «أرى».

(٣) كذا في (ج): «بالغ»، وفيهما: «بالغوا».

(٤) في (ب) و(ج): «بالغت».

(٥) في (ج): «والله أعلم».

(٦) في (ب) و(ج): «ومتانة».

(٧) في (ب) و(ج): «مواضع».

(٨) في (ج): «يصرف».

أغراض نفسه فتضيع[١] الحقوق ويندرج في ذلك كونه مسلمًا بطريق الأولى.

فهذه الصفاتُ الأربع[٢] لا بدّ من تحقُّقها في الإمام، ويتوقّف ثبوتهُا على أربعِ صفاتٍ أخرى[٣]، وهي: **الذكورة، والحرية، البلوغ**[٤]**، والعقل.**

أما الذكورة، فلأنّ الغالب من حال الإناث[٥] أن لا يحصل لهنّ الصفات التي ذكرناها، ولأنه لا يحصل لهنّ من الهيبة ما يحصل للرجال، وهكذا القول في البلوغ.

وأما الحرية، فلاستحقار الناس للعبيد[٦]، ولأن أزمنتَهُم مشغولةٌ بخدمة السادات.

وأما العقل، فلأنّ الصفات التي ذكرناها لا تحصل إلا معه.

فهذه الصفات الثماني[٧] مُعتبرَةٌ بالاتفاق.

وهنا **صفة تاسعة**، وهي كونُه قرشياً، وهي عندنا وعند أبي علي وأبي هاشم مُعتبرةٌ، وحكى الجاحظُ عن جلّ المعتزلة أنهم لـم يشرطوا[٨] ذلك، وهو قول الخوارج.

دليلنا: الإجماعُ والسنة.

---

(١) في (ج): «فيضيع».
(٢) في (ج): «الأربعة».
(٣) في (ج): «أخر».
(٤) في (ج): «والبلوغ».
(٥) في (ج): «النساء».
(٦) في (ب) و(ج): «العبيد».
(٧) في (ج): «الثمانية».
(٨) في (ب) و(ج): «يشترطوا».

أما الإجماع، فما ثبت ـ بالتواتر ـ أنّ الأنصار لـما طلبوا الإمامةَ يومَ السقيفة منعَهُم أبو بكر[١] عنها[٢]؛ لعدم كونهم من قريش! واستمرّ ذلك في الصحابة، ولم يُنكر أحدٌ ما ادّعاه أبو بكر من وجوب كون الإمام قُرَشياً، وذلك يدلُّ على انعقادِ الإجماع على رعاية هذا الشرط.

وأما السنة، فما رواه أبو بكر ـ وكثيرٌ من أكابر الصحابة ـ عنه عليه السلام أنه قال: «الأئمة من قريش»[٣] وندّعي هنا[٤] أنّ الألف واللام للاستغراق، فيكون معنى الحديث: أنّ كلّ الأئمة من قريش.

وسواءٌ[٥] كان المرادُ منه الأمرُ أو الخبر؛ فإنه يمنعُ من كون الإمام غيَر قرشيٍّ وتركنا[٦] العملَ باللفظ إلا في الإمام الأعظم، فبقي الحديثُ حجّةً فيه.

وقال عليه السلام: «الولاةُ من قريش ما أطاعوا الله واستقاموا لأمره»[٧].

وقال أيضاً: «قدِّموا قريشاً ولا تَقدَّموها»[٨].

واحتجُّ المخالفُ بالمنقول والمعقول:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٢) قوله: «عنها» سقط من (ج).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الفضائل، ما ذكر في فضل قريش (٣٢٣٨٨)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٤) في (ب) و(ج): «وتدعي هاهنا».

(٥) في (ج): «سواء».

(٦) «وتركنا» الواو زيادة من (ج).

(٧) أخرجه البيهقي في «سننه»، كتاب قتال أهل البغي، باب الأئمة من قريش (١٦٥٣٧).

(٨) أخرجه البزار في «مسنده» (٤٦٥)، من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وأورده الهيثمي في «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» (١٦٤٥٠)، وقال بعد أن عزاه للبزار: وفيه عدي بن الفضل؛ وهو متروك، وليس هو عدي بن الفضل الذي في «ثقات ابن حبان».

أما المنقول، فقوله عليه السلام: «أطيعوا السلطان، ولو أمر عليكم عبدٌ حبشيٌّ أجدعُ»[١]، وظاهرُ الحديث يقتضي نفيَ اعتبارَ الأنساب.

وأما المعقول، فلأنّ[٢] الغرضَ من الإمامة[٣] القيامُ بمصالح الأمة، وذلك يتمُّ[٤] من دون اعتبار النسب.

والجوابُ عن الأول: أنّ كلّ إمامٍ سلطانٌ، وليس كلُّ سلطانٍ إماماً، فلا يلزم من دلالة الحديث على كونِ العبد الحبشيّ سلطاناً ودلالته[٥] على كونه إماماً.

والجواب عن الثاني: أنه لا يبعُد أن يكون انقيادُ الخلق للقُرَشيّين[٦] بسبب اتصالهم[٧] بالرسول صلى الله عليه[٨] أتمّ، فلأجل ذلك يُعتبر في الإمام كونُه منهم.

فهذه هي[٩] الصفاتُ التسعُ[١٠] المعتبرةُ في الأئمة عندنا، والإماميةُ يعتبرون

---

(١) أخرج البخاري في «صحيحه»، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية (٧١٤٢) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه مرفوعاً: «اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة»، وأخرج مسلم في «صحيحه»، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً (١٢٩٨) من حديث أم الحصين رضي الله عنها مرفوعاً: «إن أمر عليكم عبد مجدع ـ حسبتها قالت ـ أسود، يقودكم بكتاب الله تعالى، فاسمعوا له وأطيعوا».

(٢) في (ب) و(ج): «فهو أن».

(٣) في (ب) و(ج): «الإمام».

(٤) في (ب) و(ج): «يصح».

(٥) في (ج): «دلالته».

(٦) في (ج): «للقرشي».

(٧) في (ج): «اتصاله».

(٨) في (ج): «عليه السلام».

(٩) قوله: «هي» سقط من (ج).

(١٠) في (ج): «التسعة».

صفاتٍ أُخَر[١]، ونحن لا نعتبُرها، ولنشَرحْ[٢] كلَّ واحدةٍ منها في مسألةٍ مُفرَدة، وبالله التوفيق[٣].

المسألة الرابعة: في نفي العصمة:

لـم يشترط[٤] الإمامة بها[٥] أحدٌ إلا[٦] الملاحدةُ والإمامية.

والمعتمَدُ في عدم اشتراطها ثلاثةُ مسالك:

المسلك الأول: أنّ الإمامة عبارةٌ عن مجموع أمرَين:

ـ **أحدهما ثبوتيٌّ**: وهو نفوذُ حكمِه على غيره شرعاً[٧].

ـ **والثاني عدمي**: وهو عدمُ نفوذ حُكم شخصٍ غيره[٨] عليه شرعاً، فلو توقّفت الإمامةُ على العصمة لكان ذلك إما للوصف الأول، أو الثاني[٩]، أو لمجموعهما.

والأقسام الثلاثة باطلة؛ لأن الأميرَ الذي بالمشرق ـ حالَ كون الإمام بالمغرب ـ لا ينفذ عليه حكمٌ لأحد[١٠] غير الإمام، والإمام غيُر نافذِ الحكم عليه في هذه الحالة؛ لأنّ ذلك يستدعي علمَ الإمامِ بالغيب وقدرَته على الاختراع، ولا نزاعَ في فساده.

---

(١) في (ج): «أخرى».

(٢) في (ج): «فلنشرح».

(٣) في (ج): «إن شاء الله تعالى».

(٤) في (ب) و(ج): «يشترطها في».

(٥) قوله: «بها» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «أحد سوى».

(٧) في (ب) و(ج): «شرعاً على غيره»، وفي (أ): «على غيرِ شرعاً». صححناها كما ترى.

(٨) في (ب) و(ج): «آخر».

(٩) في (ب) و(ج): «للثاني».

(١٠) في (ب) و(ج): «أحد».

فثبت أنّ الأمير في هذه الحالة لا ينفذُ عليه حكمُ غيره، وهو نافذُ الحكم على غيره، فقد تحقّق فيه كلُّ واحدٍ من الوصفَين على الاجتماع[١] مع أن العصمةَ غيرُ معتبرة، فيه فبطل اشتراطُ العصمة في الإمام.

فإن قيل: أولاً: نطالبُكم بصحة[٢] الحصر الذي ذكرتمُوه.

وثانياً: نُبيّن فسادَه[٣].

وذلك لأنّا إنما[٤] نعتبر عصمة الإمام ليكون لطفاً في المعارف الإلهية ـ كما ذهبت الملاحدة إليه[٥] ـ أو في أداء الواجبات العقلية ـ كما ذهبت الاثنا عشرية إليه ـ أو ليكون ناقلاً لكل الشريعة، أو ليكون مفسراً للقرآن، أو شارحاً[٦] للأحكام، أو ليكون مرشداً للخلق إلى مصالحهم الدنيوية من الأغذية والأدوية ـ على ما ذهب إليه بعضهم ـ وشيءٌ من هذه الوجوه[٧] غيرُ داخل في تقسيمكم، فيكون باطلًا.

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم لا يجوز أن تكون الحاجةُ إلى العصمة لنفوذ حكمه على غيره

قوله: الأميرُ والقاضي ينفذُ حكمُهما على الغير مع أن العصمةَ غيرُ معتبرةٍ فيهما.

قلنا: لـم لا يجوز أن يُقال: الإمام إنما احتاج إلى العصمة؛ لأنه نافذُ الحكمِ على

---

(١) زاد في (ج) هنا: «على ما كان عليه».

(٢) زاد في (ج) هنا: «القسمة وصحة».

(٣) في (ب) و(ج): «بتبيين فساده».

(٤) قوله: «إنما» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «إليه الملاحدة».

(٦) في (ج): «وشارعًا».

(٧) كذا في (ج): «الوجوه»، وفيهما: «الوجود».

كلِّ مَن عَداه، والأمير والقاضي ليسا نافذَي[١] الحكمِ على كلّ من عَداهما؟

ثم إن[٢] سلّمنا ذلك! فلم لا يجوزُ أن تكون الحاجة إلى العصمة لعدم نفوذ حكم غيره عليه؟

قوله: الأميرُ الغائب لا ينفذُ حكمُ غيرِه عليه.

قلنا: لا نُسلِّمُ! بل ينفذ عليه حكمُ الإمام، ويلتزم وجوبَ اطلاع الإمام على الغيوب، وقدرته على الاختراع.

ثم إن سلّمنا أنه لا ينفذ عليه حكم الإمام! لكن مطلقاً، أو في الحال؟ ع م.

بيانه[٣]: أنّ الأمير يخاف الرعية من اتهّامهم ارتكابَه للمحظور[٤] لو ارتكبه، فيصير خوفُه عن زجرِ الإمام له ـ في ثاني الحال ـ مانعاً عن ارتكاب المحظور في الحال.

وأما الإمام إذا ارتكبَ المعصيةَ، فإنه لا يخاف أحداً؛ لأنه ليس فوقَه غيرُه حتى يكون خائفاً منه، فظهر الفرقُ.

لا يقال: الأمةُ معصومةٌ عن الخطأ، فالإمام يكون خائفاً من أن يعزلوه[٥] لو أقدم على المحظورات[٦].

لأنا نقول: كلُّ مَن شاهد العالَـم وأبصرَ أحوالَ الرعية والملوك[٧] عَلِمَ قطعاً

---

(١) في (ج): «نافذ».

(٢) في (ج): «وإن».

(٣) في (ب) و(ج): «وبيانه».

(٤) في (ج): «إنهائهم ارتكاب المحظور».

(٥) كذا في (ج): «يعزلوه»، وفيها: «يعوقوه».

(٦) في (ج): «المحظور».

(٧) في (ج): «الملوك والرعية».

أن الرعية لا يقدرون على دفع الملوك عن[١] الظلم؛ من[٢] أنكر ذلك فقد جحدَ الضرورة!

ثم إن[٣] سلّمنا أن ما ذكرتموه بنفي اشتراط العصمة! إلا أن هنا[٤] ما يدلُّ على اشتراطها، وذلك من خمسة عشر وجهاً:

فالأول[٥] ـ وهو الذي عليه يعولون ـ أن[٦] قالوا: إنّا قد دللنا في باب وجوب الإمامة على أن الخطأ لـما كان جائزاً عن الناس وجب أن يكون لهم رئيسٌ؛ ليكونوا[٧] عندَ وجودِه أبعدَ من الخطأ، وعلى هذا لو لـم يكن الإمامُ معصوماً لزمت حاجتُه إلى إمامٍ آخَر، ونبين[٨] ذلك بطريقَين:

ـ **أحدهما**: أن نذكر ذلك الدليل فيه بعينِه، فنقول: لا شكّ أن ذلك الإمامَ لو كان له إمامٌ[٩] يزجُرُه عن القبائح ويحثُّه على الطاعات؛ لكان هو في هذه الحالة أقربَ إلى الطاعة[١٠] وأبعدَ عن المعصية[١١] مما إذا لـم يكن له ذلك، فيكون وجودُ الإمام

---

(١) في (ج): «من».

(٢) في (ج): «ومن».

(٣) في (ج): «وإن».

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) في (ب) و(ج): «وذلك من وجوه: الأول».

(٦) في (ب) و(ج): «بأن».

(٧) في (ج): «يكونوا».

(٨) في (ب) و(ج): «وبيان».

(٩) زاد في (ج) هنا: «آخر».

(١٠) في (ب) و(ج): «الطاعات».

(١١) في (ب) و(ج): «المعاصي».

لطفاً للإمام الذي يجوز عليه الخطأ ـ واللطف واجب فيجب[١] أن يكون للإمام إمامٌ[٢]، ولزم التسلسلُ.

ـ **وثانيهما**: أن لا نذكر ذلك الدليل فيه، بل نقول: لـمّا ثبت ـ بذلك[٣] الدليل ـ أنّ مَن جاز عليه الخطأ احتاج إلى الإمام، فنقول: إنّ جهةَ الحاجة إلى الإمام هو جواز الخطأ؛ لأنا متى علمنا جواز الخطأ على الرعية علمنا حاجتَهم إلى الإمام وإن لـم نعلم شيئاً آخَر، ومتى لـم نعلم جواز الخطأ على الرعية لـم نعلم الحاجةَ إلى الإمام وإن علمنا سائرَ الأمور؛ فوجب أن يكون جوازُ الخطأ علةُ الحاجة إلى الإمام، فلو ثبتَ جوازُ الخطأ على الإمام لحصلت فيه علة الحاجة إلى الإمام، فلزم[٤] افتقارُهُ إلى إمام آخَر، ولزم التسلسلُ.

ومثالُ هذَين الطريقَين أنّـا نقول: في الممكن أنّ وجودَه مُساوٍ لعدمه، فيستحيل أن يترجّح أحد الطرفين على الآخر إلا لمؤثّر.

فإذا أردنا أن نُبيّن حاجةَ ذلك المؤثّر إلى مؤثّر آخر ـ بتقدير كونه مُمكناً ـ كان لنا فيه طريقان:

أحدهما: أن نذكر فيه[٥] ذلك الدليلَ بعينه، فنقول: لـما كان ممكناً كان الوجود في حقه مساوياً للعدم، فيستحيل أن يترجّح أحدُهما على الآخر إلا لمؤثر[٦]، فوجب افتقارُه إلى مؤثّر آخَر.

---

(١) في (ج): «فوجب».

(٢) زاد في (ج) هنا: «آخر».

(٣) في (ج): «ذلك».

(٤) في (ج): «فيلزم».

(٥) قوله: «فيه» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «لمرجح».

وثانيهما: أن لا نستعمل فيه ذلك الدليل بعينه، بل نقول: إنّ الممكن الذي أثبتنا أولاً ـ بالدليل[١] ـ حاجتَه إلى المؤثّر إنما احتاج إليه لإمكانه[٢]؛ لأنّـا عند العلم بإمكانه علَمنا حاجتَه إلى المؤثّر[٣]، وعند عدم العلم بذلك لـم نعلم حاجتَه، وإذا[٤] كان الإمكانُ علةً للحاجة[٥] إلى المؤثر ـ والإمكان حاصل في هذا المؤثر ـ وجب افتقارُه إلى مؤثر آخر، وإذا عرفتَ الفرقَ بين هذَين الطريقَين هنا[٦]، فكذلك في مسألتنا.

فثبت أن الإمام لو لـم يكن معصوماً لاحتاج إلى إمام آخَر، ولزم التسلسل، ولما كان ذلك باطلاً كان القولُ[٧] بعدم عصمة الإمام[٨] باطلًا.

الثاني: أن الإمام يجب متابعتُه لِـمُجرّد[٩] قوله، وكلُّ من كذلك وجبت[١٠] عصمتُه.

وإنما قلنا: إنّ الإمام تجبُ[١١] متابعتُه لوجهين:[١٢]

أما أولاً: فلأن الإمامة تُفيد المتبوعية في اللغة.

---

(١) في (ج): «أثبتناه بالدليل أولاً».
(٢) في (ج): «لأجل إمكانه».
(٣) قوله: «إلى المؤثر» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «فإذا».
(٥) في (ب) و(ج): «الحاجة».
(٦) في (ج): «ههنا».
(٧) في (ج): «المقول».
(٨) في (ب) و(ج): «عصمته».
(٩) في (ج): «بمجرد».
(١٠) في (ج): «وجب».
(١١) في (ب) و(ج): «يجب».
(١٢) قوله: «لوجهين:» سقط من (ب) و(ج).

وأما ثانياً: فبالإجماع؛ لأنه[١] لا نزاع في أنه يجب على العامّيّ متابعتُه في الفتوى والحكم ومتابعة من ينصبه[٢] لهما، وأن العالِـمَ والعاميّ يجب عليهما متابعته في سياساتِه، وعزلِه وتوليتِه، وأمره ونهيه في الذهاب إلى الغزوات، وإقامة الحدود والعقوبات.

وإنما قلنا: إنّه يجب متابعته لمجرد[٣] قوله؛ لوجهين[٤]:

أما أولاً: فلانعقادِ الإجماع على أنَّ العاميَّ يجب عليه قَبولُ حُكمه وفتواه لا لدليلٍ، وأن العالـم يجب عليه قَبول أمرِهِ ونهيه في السياساتِ لا لدليلٍ يقيمه الإمامُ على صحةِ ما يقوله[٥].

وأما ثانياً: فلأن متابعتنا له إنما تحصل إذا قلنا ما قاله؛ لأنه قاله[٦]؛ إذ لو كنا متابعين له ـ إذا قلنا ما قاله لدليلٍ دلّ على أنّ ذلك القولَ صوابٌ ـ لَكُنّا متابعين لليهود والنصارى في القول بحدوث العالَـم ونبوة[٧] موسى وعيسى[٨]، وذلك فاسدٌ، فثبت أنه يجب علينا متابعته لمجرد[٩] قوله.

وإنما قلنا: إنّ كلّ مَن كان كذلك وجبت[١٠] عصمتُه؛ لأنه لو جاز عليه الخطأ لـم

---

(١) في (ج): «فللإجماع فإنه».
(٢) في (ج): «نصبه».
(٣) في (ج): «بمجرد».
(٤) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).
(٥) كذا في (ب) و(ج): «يقوله»، وفي (أ): «بقوله».
(٦) قوله: «لأنه قاله» سقط من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «وبنبوة».
(٨) زاد في (ج) هنا: «عليهما السلام».
(٩) في (ج): «بمجرد».
(١٠) في (ب) و(ج): «وجب».

نأمَن أن يَسوسَ[١] الناسَ بما فيه هلاكُهم، فإذا أوجب اللهُ تعالى[٢] علينا متابعتَه يكون قد أمرَ[٣] بالخطأ وباعتقادِ صحته، وذلك غيرُ جائز.

الثالث: أنّ الشريعة لا بدّ لها من ناقلٍ، وليس ذلك الناقلُ[٤] أهلَ التواتر؛ إذ ليس يجب في كلّ ما نصّ الله تعالى[٥] عليه أن يكون معلوماً لأهل التواتر، وإذا لـم يجب ذلك لـم يجب أن تكون[٦] كلّ الشريعة منقولًا بالتواتر..

وأيضاً: فبتقدير أن تكون[٧] كلُّ الشريعة معلوماً لأهل التواتر لـم يجب أن ينقلَ أهلُ التواتر كلها إما عمداً أو سهواً، وإذا بطل ذلك ثبت أنه لا بدّ من معصومٍ ليكون حجةً في نقل الشريعة، وإلّا ما قطعنا بوصول كلّ الشريعة إلينا.

الرابع: أنّ الأمة اختلفَت في أحكامٍ ليس في كلّ كتاب الله[٨] ولا في الأخبار المتواترة ما يدلُّ عليها، والقياسُ وأخبارُ الآحاد ليسا طريقين إلى الشريعة، فلا بد من معصومٍ فيُستفاد[٩] منه الحقُّ في هذه الأحكام.

الخامس: أنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن الله تعالى: إنّما أنزل القرآن لنعلمه ونعمل به، ولا طريقَ لنا إلى ذلك إلى بواسطة المعصوم من وجهَين:

---

(١) في (ب) و(ج): «يأمن أن يشوش».

(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «أمرنا».

(٤) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «يكون».

(٧) في (ب) و(ج): «يكون».

(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٩) في (ب) و(ج): «يستفاد».

أحدهما: أنّ القرآن قد يطرق[١] إليه التغيير والتبديل والتحريف.

والدليل عليه: ما نزل فيه من الآيات المتناقضة؛ مثل أن فيها ما يدل على التنزيه، وفيها[٢] ما يدل على التشبيه، وفيها[٣] ما يدل على أن أفعال العباد بقضاء الله وقدره وإرادته ومشيئته، وفيها[٤] ما يدل على أنها ليست كذلك، وتكلُّف المتكلِّفين من أهل التأويل في دفع ذلك التناقُض غيرُ مستقيم؛ لأن التناقض لو اندفع بتلك التكلفات؛ لَـما أمكَنَ أن ندّعيَ[٥] التناقضَ على واحدٍ من أهل العلـم[٦] في قوله أو تصنيفه[٧]؛ لإمكان إزالة التناقض في[٨] ذلك بالتأويلات البعيدة.

وأيضاً: فإنا نرى أنه حصلَ في القرآن ما لا يجبُ أن يكون؛ مثل التكرار في اللفظ كما في سورة الكافرين، وفي قوله: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن]، وفي قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾[٩]؛ فإنه جاء في سورة النساء مرتين [٤٨ و١١٦].

وفي المعنى كتكرير قصة موسى في أكثر سور القرآن، ومثل اللحن في قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾[طه: ٦٣]، وفي قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ﴾ [المائدة: ٦٩].

---

(١) في (ب) و(ج): «تطرق».

(٢) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٣) في (ج): «ومنها».

(٤) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٥) في (ج): «يدعى».

(٦) كذا في (ج): «العلم»، وفيهما: «العالم».

(٧) في (ج): «وتصنيفه».

(٨) في (ج): «عن».

(٩) زاد في (ج) هنا: «ويغفر ما دون ذلك».

ولم يحصل فيه ما يجب أن يكون فيه[١]؛ مثل الدقائق الأصولية والفروعية التي تشتمل[٢] عليها كتب المتكلمين والفقهاء؛ فإن اشتمالَ كلامِ الله تعالى عليها أَولى، وكل ذلك يدلُّ على أنّ القرآن قد تطرّق إليه التحريفُ.

وأيضاً: فكثرة القراءات واختلاف الناس في أنّ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ هل هو في أول كل سورة من القرآن؟ مع أنه أشهرُ ما في القرآن! واختلافُهم في المعوّذتين، وإلحاقُ بعضِ الناس به آيةَ الرجم ودعاء القنوت كلُّ[٣] ذلك مما يقدَحُ في كون القرآن متواتراً، فثبت تطرُّق التحريف إلى القرآن، فلا بدَّ من معصوم يُعلِّمنا القرآن الذي أنزلَهُ الله تعالى على رسوله.

واعلم أن هذه الشُّبهة قد تعلق بها جمهورُ المتقدّمين من الروافض، وطوَّلوا فيها حتى صنّف[٤] القاضي أبو بكر الباقلاني ـ في الجواب عما يذكرونه في تقرير[٥] هذه الشبهة على التفصيل ـ أربعَ مجلَّداتٍ.

الوجه الثاني[٦]: أن المتأخِّرين سلَّموا عدمَ تطرُّق التحريف إلى القرآن، ولكنهم زعموا أنه لا طريقَ لنا إلى فهمِ معناه إلا من المعصوم؛ لأنّ أكثرَ ألفاظ القرآن مُشترَكةٌ مُحتملةٌ[٧].

وكذلك نجد[٨] المفسِّرين مختلفين في تفسيره، وكلٌّ منهم صائرٌ إلى السابق إلى

---

(١) قوله: «فيه» سقط من (ج).
(٢) في (ب) و(ج): «يشتمل».
(٣) في (ج): «وكل».
(٤) في (ب) و(ج): «وصنف».
(٥) في (ب) و(ج): «التقدير».
(٦) زاد في (ب) و(ج): «وهو».
(٧) في (ب) و(ج): «ومحتملة».
(٨) في (ب) و(ج): «ولذلك تجد».

ظنِّه من غيرِ دليلٍ قاطعٍ، والتفاسيرُ المنقولةُ عن الرسول[١] ليست متواترةً، فلا تكون مفيدةً للعلم، وهي أيضاً متعارضة، فثبت أنه لا بدّ من معصومٍ يُعلّمُنا التفسيرَ الحقَّ.

السادس: أن الإمام يجب أن يكون منصوصاً مِن قِبل الله[٢]، أو من قِبل رسوله، وكلُّ مَن كان كذلك فهو معصومٌ، فالإمام معصوم.

وإنما قلنا: إن كل إمام فهو منصوص عليه؛ لـما سيأتي أنّـه لا طريقَ إلى الإمامة إلا النصّ.

وإنما قلنا: إن كلّ منصوص عليه من قبل الله تعالى معصومٌ؛ لوجهين[٣]:

أما أولاً: فلأنّـه لا يجوزُ مِنَ الحكيمِ أن يولّيَ مَن يعلم مِن باطنه أنّـه يُفسد في الحال، أو فيما بعده.

وأما ثانياً: فلأن الواحدَ منا لو عرف رجلاً معصوماً واختار الإمام، لكان لا بدَ وأن نختار[٤] ذلك المعصوم إذا تكاملت فيه شرائط الإمامة وساوى فيها مَن ليس بمعصوم، فلَأنْ يجب ذلك في حكمة الله كان[٥] أَولى.

السابع[٦]: الإمام نافذُ الحكم على كلّ من عداه بالتولية والعزل[٧]، والعقد والحلّ، ولا ينفذُ عليه حكمُ أحدٍ، فوجب عصمتُه كالرسول.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «يختار».

(٥) كذا في (ج): «كان»، وفيهما: «كأن».

(٦) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٧) في (ج): «بالعزل والتولية».

الثامن: أنّـه لو جاز الخطأ[١] على الإمام، فبتقدير إقدامه على سفك الدماء واستباحة[٢] الفروج إما أن يجب منعه أو لا يجب.

فإن وجب منعُه، فالـمانع إما آحاد الرعية، أو مجموعُهم، والأول باطلٌ؛ لثلاثة أوجُه[٣]:

أما أولاً: فلأنّـه لو صحّ من آحاد الرعية عزلُه وتوليتُه كما صحّ منه عزلُ آحادهم لم يتميَّز حالُه عن حال كلِّ واحدٍ منهم، فحينئذ لا يكون هو ـ بأن يكون إماماً لهم ـ أَولى منهم بإمامته.

وأما ثانياً: فلأنَّ كلَّ من شاهَدَ أحوال العالَـم وأبصرَ الملوكَ والرعيةَ عَلم ـ بالضرورة ـ أنّ كلّ واحدٍ من آحاد الرعية لا يتمكّن مِن دفعِ مِلكِ بلدته فضلاً عن مِلك الأرض بكُلّيّتها

وأما ثالثاً: فلأنّـه يلزم أن يكون الإمامُ لطفاً لكلِّ واحدٍ منهم[٤]، فيكون كلُّ واحد منهم لطفاً له، فيلزم الدور؛ لأن الإمام يمتنع عن المحظور؛ لخوفه من الرجل الذي لا يمتنع عن[٥] المحظور إلا من خوف الإمام.

وباطلٌ أن يكون[٦] مجموعُ الرعية؛ لثلاثة أوجه[٧]:

---

(١) في (ب) و(ج): «كان الخطأ جائزاً».

(٢) زاد في (ج) هنا: «الأموال و».

(٣) قوله: «لثلاثة أوجه:» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «من الرعية».

(٥) في (ج): «من».

(٦) زاد في (ب) هنا: «الـمانع».

(٧) قوله: «لثلاثة أوجه:» سقط من (ب) و(ج).

أما أولاً: فلأنّ مجموع رعية الإمام هو كلُّ أهل[١] الأرض، واتفاقُ أهلِ كلِّ[٢] الأرض على الشيء الواحد أمرٌ ممتنعٌ في العادة.

وأما ثانياً: فلأنّـه ـ وإن أمكن ذلك على سبيل الندور[٣] ـ إلا أنّـه أقليٌّ[٤]، فلا يكفي ذلك في منع الإمام عن المعاصي.

وأما ثالثاً: فلأنّـا نعلم أنّ كلّ واحدٍ من الرعية يخافُ من إظهار مخالفة الملك لخوف[٥] أن غيره لا يوافقه على تلك المخالفة، فيستعين الملكُ بغيرِه ويقتلُه.

وباطلٌ ـ أيضاً ـ أن يقال بأنّـه لا يجب منعُ الإمام عن المعاصي؛ لوجهين[٦]:

أما أولاً: فبإجماع الأمة[٧]، وهو عندهم[٨] حجةٌ، سواءٌ ثبت المعصومُ أو لم يثبُت، فلا يلزم من جعلِه مقدمةً في إثبات المعصوم دورٌ.

وأما ثانياً: فلأنّ المضرة الحاصلة حينئذٍ[٩] من نصب الإمام[١٠] أكثرُ من منفعةِ نصبه.

فثبت أنّ القول بجواز الخطأ على الإمام يُفضي إلى أقسامٍ فاسدةٍ، فيكون القولُ به فاسداً.

---

(١) قوله: «أهل» زيادة من (ج).

(٢) في (ب): «وإنفاق كل أهل»، وفي (ج): «واتفاق كل أهل».

(٣) في (ب) و(ج): «الندرة».

(٤) في (ب) و(ج): «أقل».

(٥) قوله: «لخوف» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «لوجهين:» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «فللإجماع».

(٨) في (ب) و(ج): «عندكم».

(٩) في (ج): «مع».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تكون».

التاسع: أن نُثبت ـ بما مضى في باب وجوب الإمامة ـ استحالة خلوِّ الزمان عن الإمام، ثم نقول: كلُّ مَن أحال خلوَّ الزمان عقلاً عن الإمام[١] قال بوجوب عصمته، فلو أوجبنا وجودَ الإمام ـ ولم نُوجب عصمتَه ـ كان ذلك[٢] خرقاً للإجماع.

العاشر: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[النساء: ٥٩] أمرَ بطاعة أولي الأمر، وكلُّ مَن أمر الله بطاعته وجبَ أن يكون مُحقّاً، فإذن يجبُ أن يكونَ أولو الأمر مُحقِّين، ولا معنى للمعصوم إلا ذلك، فهذه عيونُ شُبَه الاثني عشرية.

أما شُبَهُ السَّبْعيّة فهي خمسٌ[٣]:

الأولى: أنّ معرفةَ الله[٤] غيرُ حاصلةٍ بالفطرة، فلا بدّ من اكتسابِها، ونظرُ العقل غير وافٍ بها للشُبه الـمَحكية عن نُفاة النظر، فلا بدّ من مُخبِرٍ يُخبرنا بذلك، وذلك المخبرُ يجبُ أن يكون معصوماً حتى يجوزَ الجزمُ فيما أخبر به.

الثانية: أنّ العقل إما أن يكون كافياً في معرفة الله تعالى، أو لا يكون.

فإن كان كافياً وجب أن يُفوّض كلّ واحد منا إلى ما أرشده إليه عقلُه من العقائد، وإن لم يكن كافياً فلا بدّ من المعلِّم.

الثالثة: أنّا إذا قلنا بالحاجة إلى المعلِّم، فالخصم إن ساعدَ[٥] على هذا، فهو المطلوب.

---

(١) في (ج): «عن الإمام عقلاً».

(٢) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «الشيعة فهي خمسة». [والسبعية هم الإسماعيلية].

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «ساعدنا».

وإن أنكر فقد علَّمنا أن القولَ بالتعلُّم[١] باطلٌ، وذلك متناقض؛ لأنّـه نفيٌ للتعليم بالتعليم[٢].

الرابعة: أنّ نظَرَ العقل يُفضي بكلِّ إنسانٍ إلى مذهبٍ آخَر، والمذاهبُ المتناقضة يستحيل-صحتُها، فعلمنا أنَّ نظرَ العقل لا يُفيد الحقّ.

وأما التعليم من المعلّم الـمُحقّ فقد استحال أن يكون إلا واحداً، فعلِمنا أنّ طريقَ معرفة الله[٣] هو التعليم.

لا يقال: النظرُ له شرائطُ، وكلُّ مَن أتى بها وصل إلى الحقِّ، والناسُ إنما لم يصلوا إلى الحقِّ لعدم إتيانِهم بها.

وأيضاً[٤]: فلا يُمكننا أن نعلَمَ الإمامَ والرسولَ إلا بعدَ معرفة الله تعالى، فلو وقَفنا عليهما معرفةَ الله لزمَ الدّورُ.

وأيضاً: فأنتُم إنما أثبتُّم التعليمَ بهذه الوجوه التي ذكرتُموها لا بالتعليم، فقد أثبتُّم التعليم بنظرِ العقل، فوجب الاعترافُ بصحة النظر، وذلك يمنع من الجزم بالحاجة إلى التعليم.

لأنّـا نقول: أما الأول، فالجواب عنه أن نقول: هبْ أنّ للنظر شرائطَ وكلُّ من أتى بها وصل إلى الحقّ! ولكنّـا نعلم أنّ الإنسان لا يُقصّر في حقّ نفسه عمداً، ونجد أربابَ المقالاتِ يجتهدونَ كلَّ الاجتهاد في تصحيحِ أنظارهم وفي[٥] الاحترازِ عن

---

(١) في (ج): «بالتعليم».

(٢) في (ب) و(ج): «لأنه نفى التعليم بالتعليم».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «فإنه».

(٥) في (ج): «في».

مواقع[١] الغلط والشُّبه، ثم مع ذلك يقعون فيها!

فعلِمنا أنّ القوة الإنسانية غيرُ كافيةٍ في الوقوف على الشرائط المعتبرة في صحة النظر، فلا بد من إنسانٍ كاملٍ يُرشدهم إلى استعمال تلك القوانين، وهذا هو المعنيّ بالشُّبهة[٢] المحكيّة عن قُدمائهم أنّ النقصَ قد عمَّ الخلق فلا بدّ من كاملٍ يُزيل النقصَ عنهم.

وأما الثاني، فالجواب عنه: أنّـا لا نقول: إن معرفةَ الله تعالى[٣] إنّما تحصُلُ بمجرّد[٤] قولِ الإمام حتى يلزمنا الدورُ الذي ذكرتموه[٥]! بل نقول: إنّـه لا طريقَ لنا إلى الوصول إلى استعمالِ ما نزل عن[٦] الله تعالى إلا بإرشاد الإمام، فإذا وصل الإمامُ إلينا وأرشَدَنا إلى تلك الأدلّة عرَفنا اللهَ تعالى[٧] حينئذٍ، ثم هو يُرشدنا أيضاً إلى ما يدلُّ على إمامته، فحينئذ نعرف إمامتَه أيضاً.

فالحاصل: أنا لا نقول بأن الطريق إلى معرفة الأشياء مجردُ قول الإمام[٨] حتى يلزمنا المحالُ الذي ذكرتموه، بل الطريق إليها هو نظرُ العقل بشرطِ إرشادِ الإمام، فالعقل وحدَهُ ناقصٌ، فيكمل بكمال الإمام وإرشاده، فتحصل المعارفُ.

وأما الثالث، فالجواب عنه: أن الحاجة إلى التعليم والمعلّم ضروري[٩] غير

---

(١) في (ج): «مواضع السهو و».

(٢) في (ج): «الشبه».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «المجرد».

(٥) في (ج): «الدور المذكور».

(٦) في (ب) و(ج): «يدل على».

(٧) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «القائل».

(٩) في (ب) و(ج): «ضرورية والعلم الضروري».

نظري، بدليل أن العقلاءَ إذا رأَوا إنساناً لم يقرأ كتاباً ولا لقيَ أستاذاً ولا سمعَ شيئاً من المباحث، ثم إن ذلك الإنسان يدّعي أنّـه يستخرجُ حقائقَ العلوم بفكرِ نفسه، فإنّـهم يستهزئون به ويضحكون منه، ولولا علمُهم الضروري بأنّـه لا بدّ من المفيد والمعلّم، وإلا لَـمَا ضحكوا منه.

ولأنّـا نعلم أن مَن يخالفنا إذا أتاه مِن قِبَلِنا ـ في وجوب التعليم ـ كلامٌ قويٌّ لا يقدر على الجواب عنه، فإنّـه ـ في الحال ـ يطلب الجوابَ من أستاذه، وذلك اعترافٌ ـ من فطرته ـ بالحاجة إلى العلم، فثبت اضطرارُ العقلاء إلى العلم بالحاجة إلى المعلم.

نعم[١]! الفرقُ: أنا مع القول بأنّـه لا بد من المعلم نقول: إنّ ذلك المعلّم يجب أن يكون معصوماً ـ وهو النبي أو الإمام ـ حتى يحصل المطلوب، وأنتم مع القول بأنّـه لا بدّ من العلم[٢] تقنعون بكلّ عَوير وكَسير في العالَـم! ومن الـمعلوم ـ بالضرورة ـ أن ما ذكرناه أَولى.

الخامسة: أنّـه جاء في القرآن ما نبّه[٣] به على أنّ معرفة الله[٤] لا تحصل إلا من الرسول.

ألا ترى أن سحرة فرعون لـما قالوا: ﴿قَالُوٓاْ[٥] ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[الأعراف: ١٢١] لم يتمّ إسلامُهم حتى قالوا: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾[الأعراف: ١٢٢]؟

وكذلك أولاد[٦] يعقوب ما قالوا: نعبد الإله، بل قالوا: ﴿نَعۡبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ

---

(١) في (ب) و(ج): «بلى».

(٢) في (ج): «المعلم».

(٣) في (ب) و(ج): «ينبه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) قوله: «قالوا» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «وكذا الأولاد».

ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ ﴾[البقرة: ١٣٣]، وكل ذلك يدلُّ على أنّه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بواسطة الأنبياء والأئمّة.

وخُرافاتُ الملاحدة كثيرةٌ، وحاصلُها ما أوردناه، فهذه عُيون شُبه المُثبِتين للعصمة.

الجواب[١]:

قوله: ما الدليلُ على الحصر؟

قلنا: الاشتغالُ ببيان أنّ كذا هل هو مشروطٌ بكذا أم لا؟ مسبوقٌ ـ لا محالة[٢] ـ بتصوُّرِ كلٍّ واحدٍ من الأمرَين.

والمعقول ـ عندنا من الإمامة ـ ما ذكرنا مِن نُفوذ حُكمه على كلّ مَن عداه، وعدمُ نفوذ حُكمِ كلِّ مَن عداهُ مِن الأشخاص عليه ما دام لم يرتكبْ معصيةً، ولم يبقَ اشتراطُ العصمة عن الإمامة إلا بهذا المعنى، فإن ادعى الخصمُ اشتراطَ العصمة في الإمامة بمعنىً آخَرَ كان ذلك بحثاً آخَرَ غيرَ ما نحن فيه الآن.

وإذا تلخص ذلك فنقول: إنّه لـما كان مفهوم الإمامة ـ بهذا المعنى ـ مُركَّباً من هذَين القيدَين علمنا ـ بالضرورة ـ أنّ المحتاجَ إلى العصمة[٣] إما أحدُ القيدَين[٤]، أو مجموعُهما.

قوله: الملاحدة قالوا: الإمام هو الذي يكون لطفاً في المعارف، والاثنا عشرية جعلوه لطفاً في أداء الواجبات العقلية أو حجة في نقل الشريعة... إلى غير ذلك من الوجوه:

---

(١) في (ب) و(ج): «والجواب».

(٢) زاد في (ب) هنا: «مسبوق»، وفي (ج): «لا محالة مسبوق».

(٣) في (ج): «للعصمة».

(٤) في (ج): «الأمرين».

قلنا: هذه الوجوه ـ بأسرها[١] ـ داخلةٌ في التقسيم الذي ذكرناه؛ لأن المعنيّ بكونه لطفاً في المعارف أو في أداء الواجبات أنّ حُكمَهُ بإيجاب بعضِ العقائد وبعضِ الأعمال نافذٌ عليهم، وحكمُ غيرِهِ ليس بنافذٍ عليه، وهكذا القولُ في سائرِ ما ذَكَروه.

قوله: لم لا يجوز أن تكون الحاجة إلى العصمة لنفوذ حُكمه على غيره؟

قلنا: لِـما ذكَرنا أنّ الأمير قد تحقّق فيه هذا المعنى مع أن العصمةَ غيرُ معتبرة.

قوله: الإمامُ نافذُ الحُكم على كلّ مَن عداهُ بخلاف الأمير.

قلنا: إذا قدّرنا أن تحتَ يد الأمير عشرة، وقدرنا ـ في وقت آخر ـ أن لا يحصل تحتَ يد الإمام إلا هذا العدد، فنفاذُ حُكم الإمام في هذه الحالة مساوٍ لنفاذ حكم الأمير في تلك الحالة، إلا[٢] أن يقال: نفاذُ[٣] الأمير على العشرة ليس نفاذاً[٤] في الكلّ، ونفاذ الإمام على العشرة[٥] نفاذٌ في الكلّ! ولكنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّـه لا أثر لهذا الفرق إلا في القسمة[٦].

وإذا كان كذلك، فلو اقتضى ذلك النفاذُ عصمةَ الإمام لاقتضى عصمةَ الأمير؛ لِـما علمنا ـ بالضرورة ـ وجوبَ تساوي المِثلَين، ولا دافعَ لذلك إلا أن يقال: الإمامُ ـ لـمّا كان نافذَ الحكم في الكل ـ لم يكُن خائفاً من غيره، والأمير ـ إذا لم يكن نافذ الحكم في الكلّ ـ كان خائفاً من غيره؛ فحينئذ يكون هذا انتقالاً إلى المقام الثاني، وهو أن الحاجة إلى العصمة لأجل أنّـه لا ينفذ فيه حُكمُ غيره، وقد أبطلنا ذلك أيضاً[٧] بالأمير الغائب.

---

(١) في (ج): «الأقسام كلها».

(٢) قوله: «إلا» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) قوله: «نفاذ» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «له نفاد».

(٥) في (ج): «والإمام في العشرة له».

(٦) في (ج): «التسمية».

(٧) في (ج): «ذلك غير مرة».

قوله: إنّـه ينفذ عليه حُكم الإمام ويلزم[١] وجوب اطلاع الإمام على الغيوب، والقدرة على الاختراع.

قلنا: هذا مذهبُ الغلاة ونحنُ ـ الآن في هذا المقام ـ لا[٢] نتكلم معهم!

ولأنّـا[٣] نعلم ـ بالضرورة ـ أن عليّاً كرّم الله وجهه[٤] ما كان كذلك، وكيف؟ وقد نسبوه إلى الخوف والتقية! فكيف يكون من هذا حالُه قادراً على الاختراع؟

قوله: إن خوفه من إنهاء الرعية ارتكابَه للمحظور[٥] إلى الإمام يمنعُه من الإقدام عليه.

قلنا: قد لا يكون خائفاً من ذلك بأن يكون واثقاً بعجز الإمام عن عزلِه وعدم تمكُّنه من منعه عن ذلك، وكيف لا نقول[٦] ذلك؟ مع أن الأئمة ـ عند الروافض ـ أبداً كانوا[٧] خائفين على أرواحهم من كلِّ أحدٍ، ولذلك لا يصل أحدٌ إلى الإمام في زماننا هذا!

وأيضاً: فهبْ أن ذلك الخوفَ حاصلٌ! ولكن ذلك لا يمنعُ من ارتكاب المحظور قطعاً؛ لـما يشاهد[٨] في زماننا[٩] أن الرعية كثيراً ما يُقدمون على مخالفة الملوك، ولا يمنعهم الخوفُ عن تلك المخالفة.

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «ويلزم»، وفي (أ): «ويلتزم».
(٢) قوله: «في هذا المقام لا» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «؛ لأنـا».
(٤) قوله: «كرم الله وجهه» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) في (ب) و(ج): «المحظور».
(٦) في (ج): «يقال».
(٧) في (ج): «كانوا أبدًا».
(٨) في (ب) و(ج): «نشاهده».
(٩) زاد في (ج) هنا: «هذا».

قوله: في المعارضة أولاً:[١] لو لم يكن الإمامُ معصوماً لزم احتياجُه إلى إمام آخَر.

قلنا: بناءُ هذه الشبهة على الشبهة التي ذكرتُموه[٢] في باب وجوب الإمامة، ونحن قد بيّنّا فسادَ تلك الشبهة بياناً لا يرتاب العاقلُ فيه، فتكون هذه الشبهة أيضاً باطلةً.

قوله ثانياً: الإمامُ يجب متابعتهُ لمجرد[٣] قولِه، وكلُّ مَن كان ذلك[٤] وجب عصمتُه.

قلنا: لا نُسلّم أنّـه يجب متابعته! أما التمسك بلفظة «الإمام» فذلك يدلُّ على أن أهل اللغة اعتقدوا فيمَن يُنصَب للنظر في أمور الكلّ أنّـه يجب متابعته[٥]، واعتقادُهم ليس بحُجّة علينا، كما إنّـه لا يلزمنا إذا سمَّوُا الأصنامُ آلهةً ـ لاعتقادهم ثبوتَ معنى الآلهية فيها ـ أن نعتقد ذلك فيها ونُسمّيَها.

وأما التمسُّك بالإجماع، فذلك لا يصحُّ[٦] ـ على أصولهم ـ لوجهين:[٧]

أما أولاً: فلأنّ الإجماع عندَهم إنما يكون دليلاً[٨] لاشتماله على قول المعصوم، فيكون[٩] صحةُ الإجماع فرعاً على القول بالمعصوم، فلا يمكن إثباتُ المعصوم به، وإلا وقع الدور.

---

(١) في (ب) و(ج): «الأولى».

(٢) في (ب) و(ج): «ذكرتموها».

(٣) في (ب) و(ج): «بمجرد».

(٤) في (ج): «كذلك».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «فهو كتسميتهم الأصنام آلهة».

(٦) في (ب) و(ج): «فلا يصح ذلك».

(٧) قوله: «لوجهين:» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «حجة».

(٩) في (ب) و(ج): «فتكون».

وأما ثانياً: فلأن الإجماعَ دليلٌ سمعيٌّ، وعندهم وجوبُ الإمامة والعصمة غيرُ سمعيّ.

وأما على أصولنا، فإنّـه يصحُّ التمسكُ بالإجماع، ولا يمكننا منعُ[١] وجوب متابعة الإمام.

ثم إن سلّمنا أن الإمام يجب متابعته لمجرد قوله! فلم قلتُم: إن من كان كذلك وجبت عصمته؟

قوله: لأنّـه لو[٢] جاز عليه الخطأ، فإذا أتى به كنا مأمورين بفعل الخطأ، وإنّـه غيرُ جائز.

قلنا: هذا منقوضٌ بخمسةِ أمورٍ:

أولها[٣]: أنّـه يجب على الرعية متابعة القاضي والأمير لِـمجرد قولهما، مع أنّـه لا يجب عصمتُهما[٤].

فإن قالوا: الإمام من وراء الأمير والقاضي.

قيل لهم[٥]: إنّـه ـ وإن كان كذلك ـ إلا أنّـه يجب على رعية الأمير والقاضي الغائبين عن الإمام بألفَي فرسخٍ الانقيادُ لقولهما في استباحة الفُروج وإراقةِ الدماء، وهبْ أنّ الإمامَ يتدارك ذلك[٦] في ثاني الحال، ولكن ـ كيف ما كان ـ فإنّـه[٧] يجب على

---

(١) في (ج): «ولكنا نمنع».

(٢) في (ب) و(ج): «قوله: إذا».

(٣) في (ب) و(ج): «منقوض بأمور أحدها».

(٤) في (ب) و(ج): «متابعة القاضي والأمير مع انتفاء عصمتهما بمجرد قولهما».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «لهم»، وفي (أ): «له».

(٦) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٧) قوله: «فإنه» سقط من (ج).

الرعية الانقياد للأمير والقاضي الظالِـمَين في تلك الحالة.

وأيضاً: فأنّى ينفع المقتولَ[١] ظلـمًا والموطوءةَ بالحرام[٢] تدارُكُ الإمام بعدَ ذلك؟

وثانيها: أنَّ المفتيَ من الشيعة ليس بمعصومٍ، مع أنّـه يجب على العاميِّ متابعتُه لِـمجرّد قوله.

وثالثها: الحاكمُ يجب عليه الحكمُ بشهادةِ مَن ظاهرُهُ[٣] العدالةُ، مع أنّـه لا يجب عصمةُ الشاهد.

ورابعها: أنّ العبد يلزمه[٤] طاعةُ سيده ـ فيما لا يعلمه ـ محرماً[٥] مع أنّـه لا يجب عصمةُ السيد، والابن يجب عليه طاعةُ الأب، والزوجة يجب عليها طاعةُ الزوج، وإن لم يجب[٦] عصمةُ هؤلاء.

وخامسها: أن المأموم يتبع الإمام، وإن جوّز أن تكون أفعالُ الإمام محظورةً بأن يكون قصَدَ بركوعه وسجوده الكواكبَ، فيخرج من هذه المسائل أنّـه لا تناقض[٧] في أمرِ الله[٨] الرعيةَ بامتثال أمرِ الإمام في الظاهر، وإن كان قد نهى الإمامَ عن ذلك الفعل.

قوله ثالثاً: الشريعةُ لا بد لها من ناقلٍ، والتواتر لا يكفي في ذلك، فلا بدّ من المعصوم.

---

(١) في (ب) و(ج): «للمقتول».

(٢) في (ج): «حرامًا».

(٣) في (ج): «من هو ظاهر».

(٤) في (ب) و(ج): «العبد يجب عليه».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «عليه».

(٦) في (ب) و(ج): «تجب البتة».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «تناقض»، وفي (أ): «يناقض».

(٨) زاد في (ب) و(ج) هنا: «تعالى».

قلنا: نحن نعترف بوجود المعصوم، ولكنه هو جملة الأمة؛ فإنّها عندنا معصومةٌ عن الخطأ.

وأيضاً: فأنتم لم تشاهدوا الإمامَ، فبالطريق الذي وصلت الشريعةُ إليكم[١] من الإمام جاز وصولُها من الرسول إلينا.

قوله رابعاً: الأمةُ اختلفت[٢] في أحكامٍ غيرِ مذكورةٍ في كتاب الله[٣] ولا في السنة المتواترة، والقياسُ وأخبارُ الآحاد ليسا طريقَين، فلا بدّ من المعصوم[٤].

قلنا[٥]: ليس في كتاب الله تعالى ما يدلُّ عليها نصّاً أم ظاهراً؟

مع بيانه أنَّ العمومات الواردةَ في الكتاب[٦]، وتقييدَ المُطلَقات، وتخصيصَ العمومات، وضمّ الآياتِ بعضِها إلى بعضٍ، والتمسك بالآياتِ يجوز أن تكونَ وافيةً ببيان الأحكام الشرعية.

وكذلك[٧] ترى في زماننا أن البخاريين من الشافعية[٨] والحنفية يُخرّجون أكثرَ المسائل الخلافيةِ بينَهم على قوله: عليه السلام: «لا ضرر[٩] ولا إضرار في الإسلام»[١٠].

---

(١) في (ج): «إليكم الشريعة».

(٢) في (ج): «اختلف الأمة».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ج): «معصوم».

(٥) زاد في (ج) هنا: «قوله».

(٦) في (ج): «في كتاب الله تعالى».

(٧) في (ج): «ولذلك».

(٨) في (ب) و(ج): «البخاريين من الشفعوية»، وفي (أ): «النجاريين». صححناها اعتماداً على النسختين.

(٩) في (ب) و(ج): «ضّر».

(١٠) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٢٦٨) من حديث عائشة رضي الله عنها، وأخرجه الدارقطني في «سننه»، كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري، باب في المرأة تقتل إذا ارتدت (٤٥٤١) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وهذا هو السؤال الذي يوردونه علينا حيث قلنا: الصحابةُ اختلفت في مسألة الحرام والحَدِّ، ولا مستند لذلك إلا القياس.

ثم إن سلّمنا أنّـه ليس في الكتاب والسنة[١] المتواترة ما يدلُّ عليها! فلا نُسلّم أنّ خبرَ الواحد والقياس ليسا طريقَين إلى الأحكام، وبيانُـه مذكور في أصول الفقه.

وإن سلّمنا ذلك! فلم لا يجوز أن يكون الواجبُ فيه الرجوعَ إلى استصحاب الحال، أو إلى دليل العقل عند من يقول: الأشياءُ قبل الشرع على الإباحة.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكنا نقول: الأحكام الشرعية كلُّها غير منقولة عن الإمام؛ لأنّـها غيرُ متناهية، وما لا يتناهى لا يُمكن التنصيصُ عليه على التفصيل، فبالطريق الذي[٢] اقتبستُم هذه الأحكام من الإمام فنحن اقتبسناها من الرسول[٣].

قوله خامساً: القرآن قد تطرّق إليه التحريف.

قلنا: شرائطُ التواتر حاصلةٌ في[٤] القرآن، فوجب القطعُ بصحته.

وأما الوجوه التي استدلُّوا بها من اشتمال القرآن على التناقُض والتّكرار واللّحن، فالقاضي رحمه الله استقصى الجوابَ عنها في كتاب «الانتصار»، فمن أرادها فليطلُبْها منه.

قوله: أكثرُ ألفاظ القرآن مُشترَكة.

قلنا: الجوابُ: علينا ـ في القرآن والأخبار[٥] ـ حملُها على ظواهرها[٦]، فإن منع

---

(١) في (ج): «ولا في السنة».
(٢) في (ج): «التي».
(٣) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(٤) زاد في (ج) هنا: «نقل».
(٥) في (ج): «في الأخبار والقرآن».
(٦) في (ج): «الظواهر».

من ذلك مانعٌ عقليٌّ أو سمعيٌّ وجب حملُها على المجاز إن كان وجهُ المجاز واحداً.

وإن كان وجهُ المجاز أكثرَ من واحد، فإن وجدنا دليلاً يُرجّح أحدَ معنيَيه على الآخر رجّحناه، وإلا قلنا: إن الله تعالى أرادَهما على الجمع؛ إن جوزنا أن يُراد باللفظة[١] جميعُ مُسمّياتها على الجمع[٢]، وإن منعنا من ذلك توقّفنا فيه.

واستدلالهم باختلاف المفسرين على أنّـه لا حجّةَ معهم باطل؛ لأنّـه يلزمُهم أن يكون الاختلافُ في التوحيد والنبوة قادحاً في صحتهما.

وأيضاً: فهُم[٣] لـمّا أوجبوا علينا الرجوع إلى الإمام في تفسير القرآن وجب أن يكون إمامُهم قد فسّر لهم القرآن، ونحن إذا نظرنا إلى التفاسير التي حكاها أبو جعفر القمي في كتاب «نوادر الحكمة» وأمثال[٤] عن أئمتهم وجدناها بحيث يستنكفُ العاقلُ عن الالتفاتِ إليه[٥]، فثبت أن الذي وضعَ هذه الشبهةَ كان غرضُهُ القدحَ في[٦] الدين.

قوله سادساً: الإمامُ منصوص عليه فيكون معصوماً.

قلنا: المقدمة الأولى ممنوعةٌ، ثم إن سلّمنا ذلك! فلم قلتُم: إنّ المنصوصَ عليه معصومٌ؟

قوله: إنّـه لا يجوز من الحكيم أن يُولّي من يعلمُ إقدامَه على المفسدة.

---

(١) في (ب) و(ج): «باللفظ الواحد».

(٢) في (ج): «مسمياته على الجميع».

(٣) قوله: «فهم» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «الحكم وأمثاله».

(٥) في (ب) و(ج): «إليها».

(٦) زاد في (ج) هنا: «هذا».

قلنا: أليس الذي ينصُّ عليه الرسولُ[١] بالإمارة لا يجب أن يكون معصوماً، فكذا هنا.

وأيضاً: فما المانع من أن يعلم اللهُ تعالى[٢] فسادَ باطن الإنسان في الحال ـ أو المستقبل ـ ونعلمَ[٣] أنّ المصلحةَ أن نُطيعه لظنِّنا صلاحَه[٤]؟ كما أمرنا أن نُعظّم مَن ظاهرُهُ الإيمانُ والصلاح ـ بحسب ظنوننا ـ وإن كان هو تعالى عالماً بأن كثيراً منهم لا يستحقّون ذلك! ولذلك أمَرَنا بالعمل على خبر مَن يُظَنُّ[٥] صدقه في دفع المضارّ عنا وإن كان[٦] تعالى يعلم كذبَه، وما الفرقُ بين أن يأمر بذلك في الجملة وبين أن يعين شخصاً واحداً بذلك، ويعلمنا وجوب متابعته مع[٧] أنّه لم يدلّ على باطنه؟

قوله: ألستُم لو[٨] عرفتُم رجلًا معصوماً لكنتم لا تختارون غيره، فكذلك[٩] يجب أن لا ينصُّ الله[١٠] إلا عليه.

قلنا: لِمَ يُنكرون على من يقول: إنما يجبُ ذلك علينا؛ لأن غرَضَنا بنصبِ الإمامِ دفع المضرّة فإذا عرفنا المعصومَ وأمكن اختيارُه كانت توليتُه أدخلَ في الاستظهارَ، فوجب ذلك علينا، ولا يجبُ ذلك عليه تعالى! كما أنا إذا علمنا طبيباً معصوماً وجبَ

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٢) في (ج): «أن الله تعالى يعلم».

(٣) في (ج): «والمستقبل ويعلم».

(٤) في (ج): «صلاح ذلك».

(٥) في (ب) و(ج): «نظن».

(٦) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٧) قوله: «وجوب متابعته مع» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «قد».

(٩) في (ج): «وكذلك».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

علينا أن لا نختارَ مَن لا نعلمُ عصمته، وإن لم يَجِبْ ذلك عليه تعالى، وكذلك[١] الإمامُ لو علم أميراً معصوماً أو قاضياً معصوماً، فإنّـه لا يجوز له اختيارُ[٢] غيرِ المعصوم معَ أن ذلك غيرُ واجب في حكمة[٣] الله تعالى، فكذا هنا[٤].

قوله سابعاً: الإمامُ نافذُ الحُكم على كلِّ مَن عداهُ، ولا ينفُذُ عليه حُكمُ أحدٍ، فوجب عصمتُه.

قلنا: لا نُسلّم أنّـه لا ينفذ عليه حُكمُ أحد، بل للرعيّة أن يعزلوه إذا أقدَمَ على المحظور.

ثم إن سلّمنا الوصف! فما الجامع؟ فإن جعلوا الجامعَ أنّ الإمامَ لـمّا كان كذلك، فلو لم يكن معصوماً لم يأمَن من تعمُّدِهِ للفساد مِن غيرِ أن يكون وراءه مَن يأخذُ على يدَيه، ففارقَ بذلك الأميرَ والقاضيَ وأشبَهَ الرسولَ[٥] كان ذلك عوداً منهم[٦] إلى الشبهة الثانية.

قوله ثامناً: الإمامُ إذا فسق فإمّا أن يجب منعُه[٧]، أو لا يجب.

قلنا: الصحيح أنّـه يُنظر إلى المفسدةِ اللازمة من تولية الإمام، والمفسدةِ اللازمة من منعه، فأيهما كانَ أكثرَ كانت أَولى بالدفع، واستقصاءُ القولِ فيه مذكورٌ في «الكتاب الغياثي» لإمام الحرمين[٨]، والقدرُ الذي ذكرناه كافٍ لنا في هذا المقام.

---

(١) في (ب) و(ج): «وكذا».

(٢) في (ج): «معصومًا، وجب عليه أن لا يختار».

(٣) في (ب) و(ج): «حكم».

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٦) قوله: «منهم» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «عزله».

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

قوله تاسعاً: كلُّ مَن لم يُجوّز إخلاءَ[١] الله[٢] الزمانَ من الإمام حكمٌ بكونِ الإمام معصوماً.

قلنا: قد أبطلنا الأصلَ الذي فرّعتُم عليه هذا الكلامَ.

قوله عاشراً: اللهُ تعالى أمَرَ بطاعة أولي الأمر فوجب أن يكون معصوماً.

قلنا: قد نقضنا ذلك بوجوب طاعة السيد على العبد[٣]، وطاعة الزوج على الزوجة[٤]، وطاعة الأب على الابن[٥]، مع أنّه لم يلزم عصمتُهم، فكذا هنا.

ولنذكُر[٦] الآنَ الجوابَ عن شُبه السبعية:

قوله[٧]: النظرُ ليس طريقاً إلى معرفة الله[٨] فلا بدّ من التعليم.

قلنا[٩]: سبق الجوابُ عن شُبه الطاعنين في النظر.

قوله: العقل إما أن يكفيَ في معرفة الله[١٠]، أو لا يكفي.

قلنا: العقلُ مع النظر الصحيح كافٍ.

ثم إنا نقلب ذلك عليهم فنقول: مجرّدُ الدعوى إن كان كافياً وجب، أو لا[١١]

---

(١) في (ب): «إخلاءها».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) في (ج): «طاعة العبد السيد».

(٤) في (ج): «ووجوب طاعة الزوج على الزوج».

(٥) في (ج): «على ابنه».

(٦) في (ب) و(ج): «هاهنا فلنذكر».

(٧) في (ب) و(ج): «الشيعة قالوا».

(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٩) زاد في (ج) هنا: «قد».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(١١) في (ج): «أن لا».

يكون قَبول قول البعض أَولى من قَبول قول غيرِهم، وإن لم يكف فلا بد من المميز، وهو النظر.

قوله: إقامةُ الدليل على نفي التعليم إبطالٌ للتعليم بالتعليم.

قلنا: لا نُسلّم! بل هو إبطالٌ للتعليم بنظر العقل.

قوله: النظر ساقَ بأصحاب المذاهب إلى الأقوال المتناقضة.

قلنا: هذا طعنٌ في النظر، وقد سبق الجوابُ عنه.

ثم نقول لهؤلاء الملاحدة: إذا كنتم تطعنون في النظر وتحكُمون بأن اليقين في معرفة الله تعالى لا يحصل إلا بقَول الإمام، فيجب أن يكونَ إمامُكم قد بيّن لكم ذلك، ولكنّا إذا نظرنا في مذاهبكم في ذات الله تعالى وصفاته وكيفية فاعليته وجدناها أركَّ المذاهب وأسخفَها؛ مثل الاستدلال بكون الأفلاكِ سبعةً، وكون الكواكب[1] السيارة سبعة، على وجوب كون الأئمة سبعة، بل هذا الاستدلالُ أحسنُ ما يوجد في كلماتكم.

فأما إذا شرعتم في قولكم: إنّه تعالى لا موجود ولا لا موجود، ولا معدوم ولا لا معدوم، وفي قولكم بالناطق[2] والتالي رأيناكم تذكُرون كلماتٍ يضحك الصبيانُ منها[3]! ونراكم تُعوِّلون في إثبات تلك الخرافات على الوجوه العقلية، ومَن كان هذا حالُه كيف يتأتّى له القدحُ في النظر والعقل؟ ولأنّهم بعد الفراغ عن إثبات الإمام إذا قيل لهم: فأين هذا الإمام الذي منه يُستفاد[4] الدين؟ لم يُمكنهم الإشارةُ إلا إلى جاهل

---

(١) قوله: «الكواكب» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «بالسابق».

(٣) في (ج): «منها الصبيان».

(٤) في (ج): «الذي يستفاد منه».

خلف[١] لو حاولنا تفهيمه[٢] أظهرَ دليلٍ يذكُرُهُ[٣] المتكلّمون لعجز عن تفهُّمه!

وإذا قلنا للاثني عشرية: أين إمامُكم الذي هو لطفٌ في أداء الواجبات العقلية والاجتناب عن القبائح العقلية[٤] لم تشيروا[٥] إلا إلى إمامٍ لا[٦] يُعرَف له في الدنيا أثرٌ ولا خبر!

فيظهر من ذلك أنّ كلامَ كلّ واحدٍ من الفريقَين يقرُبُ بعضُهُ من البعض في الركاكة، وأن الإمام الذي تذكرونه[٧] أمرٌ في الوهم لا في الوجود كعنقاءَ مغربٍ وغزائل[٨]! وأنّـه ما كان غرض هؤلاء في إثبات هذا الإمام إلا القدح في أصول الدين وفروعه، كما ذكروه في شُبههم، وبالله التوفيق.

الطريقة الثانية في نفي اشتراط العصمة: أن ندلَّ[٩] على صحة إمامه أبي بكر[١٠]، ثم نقول: كلُّ من أثبَتَ إمامته زعم أنّـه ما كان واجبَ العصمة، فيلزم من صحة إمامته عدمُ اعتبار العصمة.

الطريقة الثالثة: لو وجب على الله تعالى نصبُ الإمام المعصوم لفعَلَهُ، ولو فعَلَهُ لكان ظاهراً، فلـما لم يكُن ذلك[١١] عُلم أنّـه غيرُ واجب.

---

(١) في (ب) و(ج): «جلف».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «تفهيمه»، وفي (أ): «نفهمه».

(٣) في (ب): «سيذكره».

(٤) قوله: «والاجتناب عن القبائح العقلية» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «يشيروا».

(٦) في (ب) و(ج): «لم».

(٧) في (ب) و(ج): «يذكرونه».

(٨) قوله: «وغزائل» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «أن يدل».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(١١) في (ج): «ظاهرًا».

وإنما قلنا: إنّـه لو فعَلَهُ لكان ظاهراً؛ لأنـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّـه لا وجهَ لإيجابِ ذلك على الله تعالى إلا لينتفعَ به[١] الخلقُ لشيء[٢] من الوجوه التي تذكرونها[٣]، ونعلم ـ بالضرورة ـ أن هذا المقصود لا يحصُل إلا إذا كان ظاهراً مُتمكناً من الترغيب والترهيب، فأما إذا كان مستخفياً[٤] عن الخلق لم يحصل منه ـ البتةَ ـ شيءٌ من المنافع.

فإن قيل[٥]: اللهُ تعالى فعلَ ما وجبَ عليه ولكن المكلَّفين ـ لسوء اختيارهم ـ خوَّفوا المعصومَ فاستخفى[٦] عنهم، ولا يجوز منه تعالى أن يمنعَهم من[٧] إيذائه؛ لأنّـه يُفضي إلى إلجائهم إلى طاعته، وذلك يُنافي[٨] كونهَم مكلَّفين.

قلنا: هذا هذَيان؛ لأنّـه تعالى قادرٌ على أن ينصُره بجيش معصومٍ يُزيلون[٩] الخوفَ عنه ولا يُخيفونه، وذلك لا يُفضي إلى الإلجاء.

ولـما أوردتُ هذا الكلامَ على شيخٍ مُعتبَرٍ منهم زعم أنّـه من الجائز أن يكون في معلوم الله[١٠] أنّـه ليس هنا[١١] جيشٌ لهم من الألطاف ما يمنعُهم من القبائح!

فأجبتُه بأنّـه كان[١٢] يجبُ أن يعيدَ الأنبياءَ الذين مضَوا ويجعلهم جيشاً له.

---

(١) قوله: «به» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «بشيء».

(٣) في (ج): «يذكرونها».

(٤) في (ج): «مختفيا».

(٥) زاد في (ج) هنا: «إن».

(٦) في (ب) و(ج): «فاختفى».

(٧) في (ج): «عن».

(٨) في (ج): «يناقض».

(٩) في (ج): «ويزيلون».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(١١) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(١٢) في (ج): «كأنه».

فقال: إن ذلك تنقيصٌ[١] من حال الأنبياء، وإنّـه غير جائز.

فأجبته بأن عندَك أنّ عيسى عليه السلام[٢] إنما ينزلُ من السماء وقتَ ظهور الإمام المنتَظَر، ويكون مُطيعاً له، فبطل قولُك، فانقطع المجيب.

وأيضاً: فإذا جاز في بعض الأوقات[٣] أنَّ كلّ مَن يوجد فيه فإنّـه لا يكون له من الألطاف ما يمنعُهم من[٤] القبائح، فحينئذ يكون ذلك الزمان خالياً عن المعصوم، وذلك يُبطل قولهم.

وأيضاً: فلِمَ لـم[٥] يخلقِ اللهُ تعالى في بنيته[٦] من القُدَر والعلوم مـا يطّلع بها على بواطن الخلق ويَقوى على دفع شرِّهم عـن نفسه؟ لا سيما[٧] ومذهبُهم لا يستمرُّ إلا مع القول بكون الإمام عالـماً بالغيب قادراً على الاختراع! فبطل من هذا الوجهِ ما ذكروه، وبالله التوفيق[٨].

المسألة الخامسة: في كون الإمام عالـماً بكلّ الدين:

اتفقت الإمامية على ذلك! فإن كان مرادهم من ذلك أنّـه يجب أن يكون الإمام عالـماً بجميع قواعد الشريعة وضوابطها، وبكثير من الفروع الجزئية لتلك القواعد،

---

(١) في (ب) و(ج): «ينقص».

(٢) قوله: «عليه السلام» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «أن يعلم أنه ليس فيه جيش لهم من الألطاف ما يمنعهم من القبيح جاز أن يعلم في بعض الأوقات».

(٤) في (ج): «عن».

(٥) في (ج): «لا».

(٦) في (ب) و(ج): «بينة».

(٧) في (ج): «سيما».

(٨) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

ويكون بحيثُ لو وقعت واقعةٌ جديدة لا يعلم حُكمها فإنّـه يكون متمكّناً من استنباط الحكم فيها على الوجه الصحيح، فذلك مذهبنا، وهو الذي نعني بقولنا: إن الإمام يجب أن يكون مجتهداً.

وإن عنَوا به أنّ الإمامَ يجب أن يكون عالـماً على التفصيل بأحكام جميع الحوادث الجزئية التي يمكن وقوعُها، فليس الأمر عندنا كذلك، والمعتمد في إفساده وجهان:

الأول[١]: أنّ الجزئياتِ التي يُمكن وقوعُها غيرُ متناهية ـ مثل المسائل[٢] الجزئية الواقعة في كلّ بابٍ من أبواب الفقه ـ والعلمُ بما لا نهايةَ له على التفصيل يستحيل حصولُه للإنسان، وما كان مُحالاً استحال أن يكون شرطاً في صحة الإمامة.

الثاني: أنّ العقلاءَ لا يعتبرون في حُسن تفويضِ صنعةٍ[٣] إلى إنسانٍ[٤] كونَه عالـماً بجميع[٥] الجزئيات التي يمكن وقوعُها في تلك الصنعة[٦]، ألا ترى أن من قال: إني لا أستطبُّ طبيباً إلا وقد عرفت أنّـه قد تقدمت معرفتُه بكلّ فرعٍ من فروع الطب، أو أنّـه يعرفه عند حدوثه ولا يحتاجُ فيه إلى استئنافٍ واجتهادٍ ونظرٍ؛ لضُحك[٧] منه! وهكذا القولُ في جميع الصنائع.

وإذا ثبت سقوطُ هذا الشرط عن درجة الاعتبار في المواضع التي ذكرناها، فكذلك في الإمامة.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «هو».

(٢) في (ج): «مسائل».

(٣) في (ب) و(ج): «صنعته».

(٤) في (ج): «الإنسان».

(٥) في (ج): «بكل».

(٦) في (ج): «الصفة».

(٧) في (ج): «فإنه يضحك».

واحتجّت الإماميةُ على صحة مذهبهم بأربعة أمور[١]:

أولها: أنّ الإمامَ مُتولٍّ للحُكم[٢] في كُلّ الدين، وكلُّ من كان كذلك وجب أن يكون عالـماً بكلّ الدين.

أما المقدمة الأولى: فمُجمَع عليها، وأما الثانية: فبيانُـها بالرجوع إلى العرف.

فإنّـه لا يحسن من الملك أن يُفوّض سياسته بجنده[٣] ورعيّـته إلى من لا يعرفُ سياسة الجند وأحكامَ الديوان، وإن كان ذلك المفوَّض إليه متمكناً مِن تعلُّم هذا العلم، ولذلك فإنّـه يحسُنُ[٤] من الملك أن يعتذر عن[٥] عُدوله عنه بالوزارة[٦] بأنّـه لا يعرفها، كما يحسُنُ منه أن يعتذرَ من تركِهِ أمرَ زيدٍ بالشيء[٧] بأنّـه لا قدرة له عليه، فعلمنا أنّ فقْدَ المعرفة يجري مجرى فقْدِ القدرة.

وثانيها: أنّـه لو لم يعلمِ الإمامُ الأحكامَ كلَّها لجاز أن تُحدثَ[٨] حادثةٌ لا يعرفُ حُكمَها ولا يؤدّيه اجتهادُه إليه، ولا يتسع الزمانُ لمراجعة الاجتهاد، فإن كلّفتموه حُكمها كلّفتموه ما لا يُطيقه.

وثالثها: الإمامُ حُجّةٌ في الشريعة وحافظٌ لها، فلو جوّزنا أن لا يعلمَ بعض

---

(١) في (ب) و(ج): «على مذهبهم بأمور».

(٢) في (ب) و(ج): «متولي الحكم».

(٣) في (ب) و(ج): «سياسة جنده».

(٤) في (ج): «فكذلك يحسن».

(٥) كذا في (ج): «عن»، وفيهما: «مِن».

(٦) في (ج): «في الوزارة».

(٧) في (ب) و(ج): «بشيء».

(٨) في (ب) و(ج): «يحدث».

الشريعة لم يأمن[١] أن تترك[٢] الأمةُ نقْلَ ذلك البعضِ، فلا تصل التعبُّديةُ[٣] إلينا.

ورابعها: عدمُ العلم بكلّ الشريعة مُنفِّرٌ، فلا يجوز ثبوتُه للإمام؛ قياساً على النبي.

ونعني بكونه منفِّراً: أن الناس إذا علموا أنّه لا يخفى على إمامهم شيءٌ من الأحكام كانت قلوبُهم[٤] أسكنَ مما إذا جوّزوا أن يخفى عليه بعضُ الأحكام.

والجواب عما ذكروه أولاً: بأنا[٥] لا نُسلّم أنّ الإمام متولٍّ للحُكم[٦] في كل الدين، والإجماع ممنوع؛ لأن القائلين بالاختيار أبداً يقولون: الإمامُ كغيرِه من أهل الاجتهاد في جواز أن يُشكل عليه الحكمُ في الحادثة، ولا يؤدّيه اجتهادُه إلى الحكم فيها، أو يضيق الزمان عن استيفاء الاجتهاد؛ فحينئذٍ لا يجوز أن يحكمَ فيها بل يُفوّض الحُكمَ إلى غيره، فلا يكون هو متولّياً لذلك[٧] الحكم.

وبالجملة: فعند أصحاب الاختيار أنّ الإمامَ متولٍّ للحُكم[٨] إذا ظهر له[٩]، وليس هو متولياً للحكم إذا لم يظهر له، ولا إذا كانت[١٠] الخصومة بينه وبين غيره؛ لأن الناظرَ في الحُكم بينَهما غيرُه، فشأنُهُ في ذلك شأن[١١] الحاكم والمفتي.

---

(١) في (ج): «نأمن».
(٢) في (ب) و(ج): «يترك».
(٣) في (ب) و(ج): «يصل التعبد به».
(٤) زاد في (ج) هنا: «إليه».
(٥) في (ج): «أنا».
(٦) في (ج): «متولي الحكم».
(٧) في (ج): «متولي ذلك».
(٨) في (ج): «متولي الحكم».
(٩) زاد في (ج) هنا: «الحكم».
(١٠) في (ج): «إلا إذا كان».
(١١) في (ج): «كشأن».

ثم إن سلّمنا الإجماع على ذلك! لكنّا بيّنّا ـ غيرَ مرة ـ أنّه لا يتأتّى ـ على مذهبكم ـ التمسُّكُ بالإجماع.

ثم إن سلّمنا أنّ الإمامَ متولٍّ للحكم[١] في الدين! فلِمَ قلتُم: إنّه يجب أن يكون عالماً بكل الدين؟

قوله: لأنّه يقبُحُ من الملك أن يستوزر مَن لا يعرف جميعَ أحكام الوزارة.

قلنا: متى يقبح: إذا لم يكن عالِماً بشيء منها، أو إذا كان عالماً بأصولها ومُجتهداً في فروعها وإن لم يكُن عالماً بتلك الفروع[٢]؟

والأول[٣]: لا نزاع فيه؛ لأنّه لا يجوزُ عندنا نصبُ إمامٍ غيرِ مجتهدٍ.

والثاني: ممنوعٌ؛ لِما بيّنّا أنّ كل صناعةٍ، فإنّه يقع فيها جزئياتٌ غيرُ متناهيةٍ، فلو شرَطنا في حسن الاستيزار كونَ الوزيرَ عالِماً بكلِّها لزمَ قبحُ الاستيزار؛ لامتناع[٤] حصول العلم بما لا نهاية له، ولكان الملوكُ الماضون[٥] ـ بأسرهم ـ مذمومين؛ لأنّه لم يكن لهم وزيرٌ قطّ على هذه الصفة.

لا يقال لِما ثبت: إنّه يجوز[٦] تفويضُ الوزارة إلى مَن يعلم شيئاً من أحكامها، فإذا لم يكن عالِماً ببعضِ أحكامها وجب أن لا يجوزُ تفويضُ ذلك البعض إليه؛ لأن العلّة ـ وهي الجهل ـ قائمةٌ في ذلك البعض.

لأنا نقول: نحن قد بيّنّا اتفاقَ العقلاءِ على الفرق بين الصورتين، فإن أهل

---

(١) في (ب) و(ج): «متولي الحكم».

(٢) زاد في (ج) هنا: «في الحال».

(٣) في (ج): «فالأول».

(٤) في (ج): «في امتناع».

(٥) في (ب) و(ج): «الماضية».

(٦) في (ج): «لا يجوز».

العرف يستحسنون تفويض الوزارةِ إلى مَن كان مجتهداً فيها، وإن لم يكن عالـماً بكلِّ فروعها، ويستقبحون تفويضَها إلى مَن لا يعلمُ شيئاً من أحكامها، وإذا كان العرفُ[١] ثابتاً ـ بالاتفاق ـ لم يجب علينا ذكرُ الفارق.

ثم نقول: الفارقُ هو أنَّ[٢] الإنسان إنما يكون مُتمكّناً من استنباطِ الحُكم في الجزئيّات على الوجه الصحيح إذا كان قد عَرَفَ أصولَ تلك الصناعة وتدرّجَ[٣] في كثيرٍ من فروعِها، فإذا[٤] استوزَرَ المِلكُ مَن لا خبرةَ له بأحكام الوزارة وأمَرَه أن يتعلّمها، فإنّـه لا يصيرُ من أهل الاجتهاد فيها إلا بعدَ زمانٍ طويل يفتقر الـمُلك فيه إلى تدبُّرٍ[٥] وسياسة، فإن أمره المِلكُ ـ في تلك المدة ـ بالتدبير الصائب كان[٦] قد كلّفه ما لا يُطيقه، وإن رخّص في تركِ ذلك عظُمت المضرّة بعدم[٧] التدبير في الزمان الطويل بخلاف ما إذا كان المفوَّض إليه مجتهداً، فظهر[٨] الفرقُ.

لا يقال: لو كانت العلةُ ما ذكرتُموه لحسُن أن يفوِّض إليه الوزارةَ إذا علم أنّـه يتعلم ذلك العلمَ في مدةٍ لا تستضرُّ الرعيةُ بعدم التدبير في تلك المدة.

لأنـا نقول: إن تدبيرَ أمور الرعيةِ والجيشِ وجباية الأموال من أصعبِ الصنائع، ولا يمهر الإنسان غالباً فيه[٩] إلا بعدَ أن يُمارسَ ويُشاهدَ ويتعلّم مِن غيرِه.

---

(١) في (ج): «الفرق».
(٢) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) في (ب): «تندرج».
(٤) في (ب) و(ج): «وإذا».
(٥) في (ج): «تدبير».
(٦) زاد في (ج) هنا: «في ذلك».
(٧) في (ج): «لعدم».
(٨) كذا في (ب) و(ج): «فظهر»، وفي (أ): «وظهر».
(٩) في (ب) و(ج): «ولا يصير الإنسان عالِـمًا فيه».

ومعلومٌ أنّـه لا طائفةَ إلا وتستضرُّ بتأخيرِ[١] أمورِها في أقلِّ من المدّة التي يتعلّم الإنسانُ فيها هذه الصناعةَ ضرراً يلحقُهُ وضرراً يتعدّى إليه من ضررِ غيره؛ لأنّ الناسَ إذا استضرُّوا بفقد المدير[٢] وانقطعوا عن[٣] مهمّاتِهم استضَّر[٤] غيُرهم بذلك؛ لتعلُّق أمور الناس بعضِها ببعضٍ، ولو لم يستضرّوا في هذه المدة بتأخير تدبيرهم لَـما احتاجوا إلى رئيسٍ في تلك المدة! وفي ذلك هدم قول الإمامة[٥]: إنّـه لا بدّ من رئيسٍ مدبِّرٍ في كلّ زمانٍ قلُّوا أم كثُروا[٦].

ولو عرفنا أنّ طائفةً لا تستضرُّ بتأخير تدبيرِ أمورها مدةٍ[٧] يُمكن أن يتعلّم الإنسانُ فيها علمَ السياسةِ لَـما احتاج المِلكُ أن يُولّيَ عليهم من يُدبّر أمورَهم ويأمُره بتعلُّم علمِ السياسة[٨]؛ لأنّـه لا فائدةَ في هذه الولاية! بل كان ينبغي أن يأمرَ من يُريد أن يولّيه بأن يتعلّم السياسةَ، ثم يُوليه ـ بعد التعلُّم ـ أمْرَ تلك الطائفةِ.

ثم إن سلّمنا ما ذكرتموه من المثال! ولكن دليلكم منقوضٌ بما إذا فوّض الإمامُ جميعَ أحكام بلدِهِ من القضاء والإمارة إلى رجلٍ؛ فإنّـه لا يجبُ ـ بالاتفاق[٩] ـ كونُ ذلك الرجل عالـماً بكلّ الدين وإن كان متولياً لكلّ الدينِ في تلك البلدة.

لا يقال: خليفةُ الإمام لا يتولّى النظرَ في كلّ ما ينظر الإمامُ إليه، بل الإمام يُولّيه الحكمَ فيما يعلمُه دون ما لا يعلمُه.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تدبير».

(٢) في (ج): «المدبر».

(٣) قوله: «عن» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «يستضر».

(٥) في (ب) و(ج): «الإمامية».

(٦) في (ج): «أو كثروا».

(٧) في (ج): «تدبير أمورها في مدة»، وفي (أ): «أمور هادمة» رسمت هكذا، وتصحيحها ما أثبتناه.

(٨) في (ج): «الرياسة».

(٩) قوله: «بالاتفاق» سقط من (ج).

لأنـا نقول: أرأيتُم لو رُفع إلى خليفةِ الإمام في أقصى المغرب خصومةٌ في دمٍ يُخشى ـ إن لم يحكم فيها ـ أن تعظُمَ[١] الفتنةُ في تلك البلدة ويكثرَ القتلُ والغارة[٢]، ولم يسمع خليفةُ الإمام حُكمَ تلك المسألة عن الإمام، ويعلم أنّـه إن استدلّ بالآية علِمَ[٣] الحُكمَ فيها وسكنت[٤] الفتنةُ! وكان الإمام في هذا الوقت في أقصى المشرق؛ فإن حرّمتم ذلك الحكمَ عليه؛ قلتُم بما يُعلُم[٥] فسادُه بالضرورة، وإن جوّزتمُوه بطل ما ذكرتُموه، اللهمّ إلا أن تحكُموا بكون الإمام عالِماً بالغيب، ولكنّه كفرٌ.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أنّ المجتهدَ إذا تكافأت عنده الأمارات كان مُخيَّراً في الحكم عند بعضهم، ويجب عليه مراجعةُ الاجتهاد الذي يُسوّغ الحُكمَ عندَ آخَرين[٦].

فعلى الأول: لا إشكال! وعلى الثاني: إن لم يكُن في الوقت مجتهدٌ غيرُه جرى ذلك مجرى ما علمَ أنّـه لا دليلَ عليه في الشرع، ووجب أن يحكم في الحادثة بحُكمها في العقل؛ لأنّـه لا يُمكنه غيرُ ذلك، كما يجب على المجتهد باليمن أن يفعلَ ذلك، وإن كان النبيُّ صلى الله عليه[٧] قد نصّ على خلافِهِ في ذلك الوقت؛ لـمّا لم يكُن للمجتهد أن يَعلم ذلك النصَّ في تلك الحالة.

وإن[٨] كان في الوقتِ مجتهدٌ آخرُ غيرُ الإمام يعرفُ حُكمَ الحادثة فوّض الإمامُ

---

(١) في (ب) و(ج): «يعظم».
(٢) في (ج): «القتل والنهب».
(٣) في (ج): «استدل بأدلة على».
(٤) في (ج): «فيها سكنت».
(٥) في (ج): «نعلم».
(٦) في (ج): «الآخرين».
(٧) زاد في (ج): «وسلم».
(٨) في (ب) و(ج): «الحادثة فإن».

إليه حُكمَ تلك الحادثة، كما يجب مثلُه على المفتي إذا أشكل عليه الفتوى[١].

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أنّ الحافظَ للشريعة هو أهلُ الإجماع؛ فإن الأمةَ عندنا معصومةٌ.

والجواب عما ذكروه رابعاً: أنا لا نُسلّم أن النفوس تكون نافرةً من سلطانٍ يعرف مُعظَمَ الشريعة، ويخفى عليه اليسيرُ، ويكون مُتمكّناً من استنباط الحُكم فيه!

ثم إن سلّمنا أنّه منفّرٌ! ولكن[٢] لا يجبُ نفي المنفِّرات التي تكون من هذا الجنس عن الإمام! ألا ترى أنّه لو كان قائماً في أكثر الليالي وصائماً في أكثر الأيام كان قَبول القلوب له أكثرَ، ثم إن ذلك غيرُ واجب؟

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن القياسَ على النبيّ غيرُ جائز؛ لأن الأمةَ[٣] إنما تأخذُ الشريعةَ من الرسول، ولا[٤] يجوز أن يكون[٥] أعلمَ بها منه، وهذا المعنى غيرُ حاصلٍ في الإمام، فظهر الفرق.

ثم إن سلّمنا ذلك! فهو منقوضٌ بالأمير والقاضي، وبالله التوفيق[٦].

المسألة السادسة: في كون الإمام أفضل من رعيته في كل ما هو إمام فيه:

أوجبت الإماميةُ ذلك على الإطلاق، وليس الأمر عندنا كذلك! واحتجّوا بأمرين:

---

(١) في (ب) و(ج): «القولان».

(٢) في (ب) و(ج): «منفرد لكن».

(٣) في (ج): «الأئمة».

(٤) في (ب) و(ج): «فلا».

(٥) في (ب) و(ج): «نكون».

(٦) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

أحدهما[١]: أنّ أهلَ العُرف يستقبحون أن يجُعل للمفضول في الشيءِ رئاسةٌ على مَن هو أفضل منه! ألا ترى أنّـه يقبُحُ أن يُجعل لِمن لا يعرفُ من الفقه إلا مبادئه وأعداداً من مسائله[٢] رئاسةٌ في الفقه[٣] على أبي حنيفة؟

والعلةُ في ذلك: كونُ أبي حنيفةَ أفضلَ في الفقه لدَوَران العلم بالقُبح مع العلمِ بكونِ المرؤوس أفضلَ وجوداً وعدماً! فإذا[٤] كان الإمامُ إماماً لرعيّته[٥] في أحكام الدينِ وعلومِه وعباداتِه وجب أن يكون أفضلَ منها وأكثر علـماً وعبادة.

وإذا ثبت أنّـه يجب أن يكون أكثرَ علـماً وعبادةً وجب أن يكون أكثرَهم ثواباً؛ لأنّـه لو لم يكُن أكثرَهم ثواباً مع أنّـه أكثرُهم علماً و[٦] عبادةً لكان ذلك؛ لأن باطنَهُ يُخالف[٧] ظاهرَه، ولكن عصمتَهُ تمنع من ذلك.

وثانيهما[٨]: أن الإمام حجةٌ فيما يُؤدّيه كالرسول، وتجويزُ كونِه مساوياً ـ في الفضل ـ لبعض رعيته أو أنقصَ فضلاً منه يُنفّر[٩] عن القَبول منه، ومعلومٌ أنّـه يحصل من السكون إلى قوله إذا كان[١٠] أفضلَ ما لا يحصل إذا لم يكن كذلك.

والجواب عما ذكروه أولاً: أنّـه إنما قبُح جعلُ المبتدئ في الفقه رئيساً على أبي

---

(١) في (ب) و(ج): «على ذلك بأمور أولها».
(٢) في (ج): «مسائل الفقه».
(٣) في (ب): «رئاسة فيه».
(٤) في (ج): «فإن».
(٥) في (ج): «لرعية».
(٦) قوله: «علمًا و» زيادة من (ج).
(٧) في (ب) و(ج): «بخلاف».
(٨) في (ج): «وثانيها».
(٩) في (ب) و(ج): «بنفر».
(١٠) زاد في (ب) و(ج) هنا: «هو».

حنيفة فيه؛ لأن الرئاسةَ في الفقه هي[١] أن يكون الرئيسُ فيه معلّمًا للمرؤوس، فلو جعلنا المبتدئ رئيساً على أبي حنيفة، فأبو حنيفة إما أن يستفيدَ من المبتدئ علْمَ ما علِمَهُ، وذلك محالٌ.

أو عِلمَ ما لا يعلمُه، لكن ما لا يعلمُه أبو حنيفةَ فأَولى[٢] أن لا يعلمَهُ المبتدئ، فلو كلّفنا المبتدئَ أن يُعلّم أبا حنيفة ذلك كُنّا قد كلّفناهُ بما لا يُطيقه، بخلاف سائر الرئاسات[٣]؛ فإنّه يحسُنُ فيها تولِيةُ المفضولِ على الفاضل[٤] لأغراضٍ أربعة[٥]:

أحدها: أنّه متى عُلم أنّ الرعيةَ لا يُطيعون الفاضل حسُن حينئذٍ تقديمُ المفضول عليه.

فإن أميرَ البلدة لو مات وخلّف ابناً سائساً هناك[٦] إنسانٌ آخرُ ليس من بيت الإمارة ولكنه أسوسُ من ابن الأمير، ولكن الجند لا يُطيعونه وإنما يطيعون ابنَ[٧] الأمير؛ فإنّه لا يقبح من الإمام أن يُولّيَ ابن الأمير ويأمُرَه بأن يستضيءَ[٨] برأي ذلك الرجل، ونحن نعلم أنّ أولاد الملوك يقرّون في الملك وإن كان غيرُهم من أعوان المملكة أقومَ بالسياسة منهم.

---

(١) في (ب) و(ج): «هو».

(٢) في (ج): «فالأولى».

(٣) في (ج): «الروايات».

(٤) في (ب) و(ج): «الأفضل».

(٥) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «وهناك».

(٧) في (ج): «ولد».

(٨) في (ج): «يستعين».

ولا يقول أحد: إن ذلك يقبُح كما يقبُح جعلُ المبتدئ في الفقه رئيساً على أبي حنيفة[١].

وثانيها: أنّه قد يُقدَّم[٢] المفضول على الفاضل استمالةً[٣] للمفضول إذا لم يشقّ ذلك على الفاضل.

وثالثها: أن يسهُلَ على من هو أنقصُ فضلاً من الأمير الدخولُ تحت إمارته، كما اختار عمر ابن الخطاب رضي الله عنه[٤] أن يجُعَلَ في جيش أسامة[٥] لما أنِفَ بعضُ مشيخةِ قريش أن يكون في[٦] جيشه.

ورابعها: أن يقصد به رياضةَ الفاضل وكسْرَ ما فيه من النخوة.

ثم إن[٧] سلّمنا أن الإمام يجب أن يكون أفضلَ! ولكن في العلم، أو في كثرة الطاعات؟ م ع[٨].

بيانُه :أن المثال الذي ذكرتُموه يقتضي أن يكون الرئيسُ فوقَ المرؤوس في العلم ولا يقتضي أن يكون فوقَه في كثرة العبادات؛ لأنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّه يحسن من المتهجدِ[٩] بالليل المواصِلِ[١٠] للصلاةِ والحجِّ والجهادِ أن يستفتيَ مَن ليس له من ذلك

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رحمه الله» ورمز لها بـ «رح».

(٢) في (ج): «تقدم».

(٣) في (ج): «اشتماله».

(٤) «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج) رمز لها بـ «رض».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٦) قوله: «في» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٨) في (ج): «الطاعة. م غ».

(٩) كذا في (ج): «المتهجد»، وفيهما: «المجتهد». ولها وجه، وما في (ج) أقرب للسياق.

(١٠) في (ب): «المؤهل».

كثيرُ حظٍّ، وإنما لا يجوز استفتاءُ الفاسق؛ لأنّـه لا يُؤمَن منه أن يغُشَّ في الفتوى.

ثم[١] إن سلّمنا أنّـه يجب أن يكون الإمامُ أكثر عبادةً من الرعية! ولكن لم قلتُم: إنّـه يجب أن يكون أكثرَ ثواباً منهم؟

قوله: لـما كان أكثرَ عبادةً منهم فلو لم يكُن أكثر ثواباً منهم لكان باطنُهُ بخلافِ ظاهره، وعصمتُهُ مانعةٌ من ذلك.

قلنا: العصمةُ إنما تمنعُ من الكفر أو الفسق ولا تمنعُ من نقصان الثواب؛ لجواز أن يكون الشخصانِ المتساويان في الإيمانِ وفي أداء الواجبات يختلفان في أنّ أحدَهما يكون[٢] أكثرَ خضوعاً، أو يكون فعلُه أكثر مَوقِعاً، كما علِمنا[٣] أن الإنفاق من قبل[٤] الفتح أعظمُ موقعاً منه بعده.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن ما ذكروه[٥] منقوضٌ بالأمير والقاضي؛ فإنّـه لا يجب كونُهما أفضلَ فيما[٦] يليانِـه ممن يليانِ عليهم.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أنا لا نُسلّم أنّ الإمام حجةٌ فيما يؤديه! بل هو كسائر[٧] المجتهدين والقضاة والأمراء؛ على ما بيّـنّا في مسألة العصمة.

ثم إن سلّمنا ذلك! فلا يمتنعُ أن يختلف حالُ الرُّسل فيما يُنفِّر عنهم بحسبِ

---

(١) في (ج): «لأنه يرخص لا يؤمن أن يفسق ثم».

(٢) في (ج): «أن يكون أحدهما».

(٣) في (ب) و(ج): «كعلمنا».

(٤) في (ج): «الإنفاق قبل».

(٥) في (ج): «ذكرتموه».

(٦) في (ج): «فيمن».

(٧) في (ج): «هو فيه مثل سائر».

المرسَلين، فيكون رسلُ الله تعالى يُنفّر[١] عنهم أن يكونوا أنقصَ فضلًا من أمتهم، ولا يُنفّر ذلك عن رُسل الأنبياء كما لا يُنفّر عن رسل الأئمة، وكما نقول في أهل التواتر[٢]؛ فإنّهم رسل الأنبياء والأئمة.

وإذا[٣] عرفتَ الجوابَ عن شُبههم، فلنذكُرِ المعتمَدَ في جواز تولية المفضول على الفاضل:

إذا قدرنا بلدةً فيها ثلاثةُ نفَرٍ: أحدُهم غايةٌ في النُّسك، وثانيهم غايةٌ في الفقه، وثالثهم غايةٌ في السياسة، وكلُّ واحد منهم ناقصٌ في الأمرَين اللذَين لصاحبَيه! فإن ولّينا الأعلمَ أو الأنسكَ[٤] عظمت المضرّةُ[٥] لفقدِ المعرفة بالسياسة، وإن ولّينا السائس والأمير رئيسٌ في كل أحكام الدين على كل رعيته، فحينئذٍ يكونُ الرئيسُ أقلّ فضلاً من المرؤوس فيما هو رئيسٌ فيه من العلم[٦] والنسك.

فإن قالوا: نفوّض[٧] السياسةَ إلى السائس، وأمْرَ الفتوى[٨] إلى الفقيه، وأمْرَ الصلوات والعبادات إلى الناسك.

قلنا:

أما أولاً: فهذا باطلٌ بما إذا كان الناسكُ[٩] أنقصَ علمًا من الفقيه، أو كان لا

---

(١) في (ب) و(ج): «تنفر».
(٢) في (ج): «في المتولين».
(٣) في (ج): «فإذا».
(٤) في (ب) و(ج): «والأنسك».
(٥) في (ج): «المفسدة».
(٦) في (ب) و(ج): «في العلم».
(٧) في (ب) و(ج): «يفوض».
(٨) في (ج): «ويرجع في الفتوى».
(٩) في (ج): «من هو ناسك».

معرفةَ له بالفقه أصلاً؛ فإنّـه يُقدَّم[١] على الفقيه في صناعة[٢] الفقيه مَن ليسَ أعرفَ به[٣].

وأما ثانياً: فلأنّ المقرَّرَ[٤] ـ في الشريعة ـ أنّ الأميرَ يتقدّم رعيتَهُ في الصلوات والطاعات، وقد أمّر النبيُّ صلى الله عليه[٥] عمرَو بنَ العاص على جيشٍ وأمدّهُ بجيشٍ فيه أبو بكر وعمرُ[٦]، وكان هو المتقدِّمَ في الصلاة، ولم يجعل النبيُّ صلى الله عليه[٧] الصلاةَ إليهما، وهما أسبقُ إسلاماً وهجرةً وأحسنُ ظاهراً، ومُنكِرُ ذلك[٨] دافعٌ للضرورة، وبالله تعالى[٩].

واعلَمْ أنّ الروافض يعتبرون في الأئمةِ صفاتٍ أُخَر:

منها: أن يكون صاحب المعجزات، ومنها: أن يكونوا فاطميين، بل حصروا الإمامة في أشخاصٍ مُعيَّنين[١٠]، ومنها: أن يكون الإمام عالـمًا بالغيوبِ وبجميعِ اللغات وبجميعِ الحِرَف والصناعات وبطبائعِ الأغذية والأدوية وعجائبِ البرّ والبحر والسماوات والأرضين، وأن[١١] يكون قادراً على الاختراع! وهذا مذهبُ الغلاة منهم، وفسادُه معلومٌ بالضرورة.

---

(١) في (ج): «قد تقدم».

(٢) كذا في (ج): «في صناعة»، وفيهما: «فعل».

(٣) في (ج): «منه».

(٤) في (ج): «المشهور».

(٥) في (ج): «عليه السلام».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».

والحديث أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٤٤٦٩).

(٧) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

(٨) في (ب) و(ج): «ومنكره».

(٩) قوله: «وبالله تعالى» سقط من (ب) و(ج).

(١٠) في (ج): «متعينين».

(١١) في (ج): «أن».

ولـمّا فرغنا من صفات الأئمة فلنتكلَّمْ فيما يصير به الإمام إماماً.

المسألة السابعة: فيما يصير الإمام[١] إماماً:

اتفقت الأمةُ على أن الرجل لا يصير إماماً بمجرّد صلاحيته للإمامة، واتفقوا على أنّـه لا مُقتضيَ لثبوتها إلا أحدُ أمور ثلاثة: النصُّ، والاختيارُ، والدعوة، وهي: أن يُباينَ[٢] الظلمةَ من هو أهلٌ للإمامة، ويأمرَ بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويدعوَ إلى اتباعه.

واتّفقوا على كونِ النصّ من الرسول عليه السلام[٣] ـ أو من الإمام ـ طريقاً إلى إمامةِ المنصوصِ عليه، واختلفوا في الطريقين الآخرين:

فاتفقت الإماميةُ[٤] على إبطالها، واتفق أصحابُنا أهلُ السنة والجماعة والمعتزلةُ والخوارجُ والزيديةُ الصالحية على أنّ الاختيار طريقٌ إلى ثبوتها، وذهبت الزيديةُ غير الصالحية إلى أنّ الدعوة طريقٌ إلى الإمامة، ولم يوافق الزيديةَ على ذلك أحدٌ سوى الجبائيّ.

والمعتمَدُ أن نقول: أجمعت الأمةُ على أنّ الطريقَ إلى إمامةِ مَن قام بعد رسول الله صلى الله عليه[٥] إما النص، وإما[٦] الاختيار.

وسنقيم الدلالةَ على فساد النصّ، فيتعيّن القولُ بالاختيار، وإلا لكان الحقُّ خارجاً عن الأمة، وإنّـه[٧] غير جائز.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «به».

(٢) في (ب) و(ج): «تباين».

(٣) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «فالإمامية اتفقت».

(٥) في (ج): «صلى الله عليه وسلم» ورمز لها بـ«صلعم».

(٦) في (ج): «أو».

(٧) في (ج): «وهو».

واعلَمْ أنّ شُبَه الروافض في بطلان[١] الاختيار على أنواع ثلاثة:

أحدُها: ما يقتضي القولَ بفساد الاختيار عقلاً.

والثاني: لا يقدحُ في صحتها عقلاً، ولكنها تدلُّ على أنّ النبي[٢] ﷺ[٣] لم يفوِّضْ أمرَ الإمامة إلى الاختيار.

والثالث: أن قالوا: وُجد النصُّ من النبي صلى الله عليه[٤]، فيكون الاختيارُ باطلاً.

ونحن نُوردُ في هذه المسألة النوعَين الأولَين:

فالنوع الأول: أربع عشرة شبهةً:

الأولى:[٥] أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، وذلك مما لا يصح معرفتُه بالاختيار، وأيضاً فكل من شرَطَ[٦] عصمةَ الإمام أبطلَ الاختيارَ.

الثانية: أنَّ الإمام يجب[٧] أن يكون[٨] أفضل من رعيته في كلِّ ما هو إمامٌ فيه عليها، وذلك لا يُعرَف بالاختيار.

الثالثة[٩]: أن الإمام يجبُ أن يكون عالماً بكلّ الدين، وذلك مما لا يعلم بالاختيار؛

---

(١) في (ج): «إبطال».

(٢) في (ب) و(ج): «يدل على النبي».

(٣) قوله: «وسلم» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

(٥) في (ب) و(ج): «أولها».

(٦) في (ج): «يشرط».

(٧) في (ب) و(ج): «وثانيها أنّه يجب».

(٨) زاد في (ب) و(ج) هنا: «الإمام».

(٩) في (ب) و(ج): «وثالثها».

لأنّـه إنما يعلمُ المخبر ذلك من حالِ غيرِه إذا[١] كان هو عالِـمًا بجميعها، وليس أحد من الرعية يعلم ذلك، فلم يصحَّ أن يعلمَ بالاختيار أنّ غيرَه يعرفُه.

الرابعة[٢]: أنّـه لا خلاف أنّ الإمام لا يجوز أن يكون كافراً، فلو ولّيناه باختيارنا لم نأمن أن يكون في باطنِهِ كافراً.

الخامسة[٣]: أنَّ أهلَ الحل والعقد لا يملكون التصرُّفَ في أمور المسلمين، فكيف يصحُّ أن يُملّكوها غيرَهم.

السادسة[٤]: أنّ القولَ بالاختيار يُؤدّي إلى خلوِّ الزمانِ عن[٥] الإمام؛ لأن الإمامَ إذا تُوُفي ثم عقد أهلُ بلدتين[٦] لرجُلَين، فإن عُلم تقدُّمُ أحد العَقدَين على الآخَر كان المتأخّرُ باطلاً، وإن علم وقوعُهما تدافَعا[٧]، أما إذا لم يُعلَم أحدُ هذَين القسمَين امتنع الحكمُ بالصحة والفساد.

أما[٨] أنّـه لا يُمكن الحكمُ بالصحة؛ فلاحتمال وقوعِهما معاً، وذلك يُوجبُ فسادَهما.

وأما أنّـه لا يُمكن الحكمُ بفسادهما؛ فلاحتمال أن يكونَ أحدُهما سابقاً على الآخَر، فيكون صحيحاً.

---

(١) في (ج): «ذلك من غيره وإذا».

(٢) في (ب) و(ج): «ورابعها».

(٣) في (ب) و(ج): «وخامسها».

(٤) في (ب) و(ج): «وسادسها».

(٥) في (ج): «من».

(٦) في (ب) و(ج): «بلدين».

(٧) في (ب) و(ج): «معاً يتدافعان».

(٨) في (ج): «فإما».

وأما أنّـه لا يُمكنُ تعيينُ[١] الصحيح منهما والفاسدِ؛ فلأنّـا لا نعرف أيّهما السابق، وإذا كان كذلك فلا يُمكن نصبُ إمامٍ آخَر، فيلزم خلوُّ الزمان عن الإمام.

السابعة[٢]: أنّ الاختيارَ يُؤدي إلى الفتنة؛ لأنّ الناس مختلفو المذاهب والأغراض! فكلُّ صاحبِ مذهبٍ يدّعي وجوبَ كونِ الإمام على مذهبه، وأهل كلِّ بلد يريدون أن يكونَ الإمامُ من بلدتِهم[٣] ومن إمارتهم، ويدّعي[٤] كلُّ واحد من[٥] أنّ الذي اختاره أَولى بالإمامة ممن اختارَ غيرُه، وذلك يُؤدّي إلى المحاربة وإثارة الفتن.

الثامنة[٦]: أنّـه لو ثبتت الإمامةُ بالاختيار لكان لِـمَن يُثبتها باختياره أن يُزيلها باختياره؛ كما في الأمير والقاضي، ولـما[٧] لم يُؤثِّر الاختيارَ في الإزالة، وجب أن لا يُؤثّر في التولية.

التاسعة[٨]: أنّ المعنيَّ بنصب الإمام جعلَ الرجلَ المعينَّ نافذَ الحُكم على جميع أهل العالَـم، وذلك الناصبُ أيضاً من أهل العالَـم، فيكون قد جعلَ غيرَه نافذَ الحُكم على نفسِه وعلى غيرِه.

ثم إنّـه لو أراد أن يجعلَ غيرَه نافذَ الحكم على نفسِه وحدَه أو على غيرِه وحدَهُ

---

(١) في (ج): «أن يعين».
(٢) في (ب) و(ج): «وسابعها».
(٣) في (ج): «بلدهم».
(٤) في (ب) و(ج): «فيدعي».
(٥) في (ج): «واحد منهم».
(٦) في (ب) و(ج): «وثامنها».
(٧) في (ج): «فلما».
(٨) في (ب) و(ج): «وتاسعها».

لم[١] يصحّ ذلك منه بالاتفاق، فلأن لا يصحّ منه جعلُ غيرِه نافذَ الحُكم على نفسِه وعلى غيرِه معاً أَولى.

العاشرة[٢]: أنّ الإمامةَ أعظمُ الولاياتِ، والعلمُ الضروريُّ حاصلٌ بأن مَن لا يقدرُ على أسهل الأشياء؛ فإنّه لا يكون قادراً على أعظمها، فإذا[٣] لم يقدرْ آحادُ الأمة على تولية المناصب النازلة مثل القضاء والإمارة؛ فلأنّ لا يكونوا قادرين على تولية أعظمِ المناصب وهو الإمامة، كان أَولى.

الحادية عشر[٤]: الإمامُ خليفةُ الله[٥] ورسوله، ولو ثبتت[٦] الإمامةُ بالاختيار لَما كان خليفةً لهما؛ لأنّهما لم يستخلفاهُ، ولا يجوز أن يكون خليفة للأمة[٧]؛ لأن أحداً من الأمة ما قال: بذلك[٨].

الثانية عشر[٩]: أن الناصبَ للإمام يجبُ أن يكون أعلم منه ليتمكّنَ من العلم بعلم الإمام، ولو كان أعلمَ منه لكان بالإمامة أَولى منه[١٠]، ولـمّا كان له أن يختار الإمام، ولا للإمام أن يقبل الإمامة.

الثالثة عشر[١١]: لو جاز إثباتُ الإمامة بالاختيارِ؛ لَجازَ إثباتُ النبوة بالاختيار.

---

(١) في (ب) و(ج): «ولم».
(٢) في (ب) و(ج): «وعاشرها».
(٣) في (ج): «وإذا».
(٤) في (ب) و(ج): «وحادي عشرها».
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) في (ج): «ثبت».
(٧) في (ج): «الأمة».
(٨) في (ب) و(ج): «ذلك».
(٩) في (ب) و(ج): «وثاني عشرها».
(١٠) في (ج): «لكان أولى بالإمامة».
(١١) في (ب) و(ج): «وثالث عشرها».

الرابعة عشرة[١]: الإمامةُ ركنٌ عظيمٌ من أركان الدين، فوجب أن ينصَّ عليها[٢] كالصلوات الخمس والصيام.

وأما النوع الثاني من الشُّبه فأربعُ:

الأولى[٣]: أنّ النبيّ ﷺ[٤] ما كان يخرُجُ من المدينة إلا ويستخلفُ فيها وفي[٥] غيرها من البلاد، فلو كان الاستخلافُ مما منه[٦] بدٌّ يجري[٧] مجرى كلِّ ما منه بدٌّ[٨] في أنّـه لا يستمرُّ على طريقة واحدة، بل كان[٩] يكون تارةً، ولا يكون أخرى.

ومن المعلوم أنّ السببَ في هذا الاستخلافُ أنّـه عليه السلام لا[١٠] يُمكنه مع غَيبته سياسةُ بلد غاب عنه، وهذا المعنى فيما بعد الموت آكَدُ؛ لأنّ الغائبَ قد يُدبّرُ أمرَ ما غاب عنه ويسوسُهُ بعضَ السياسة، وذلك متعذِّرٌ بعد الموت، فوجب منه من الاستخلاف ما وجب في حال الغَيبة.

الثانية[١١]: أنّـه قد عُلم من حال النبي صلى الله عليه[١٢]. أنّـه كان يسوس أمّتَهُ

---

(١) في (ب) و(ج): «ورابع عشرها».

(٢) في (ج): «عليها».

(٣) في (ب) و(ج): «فهي أربع أولها».

(٤) قوله: «وسلم» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «أو في».

(٦) في (ب) و(ج): «عنه».

(٧) في (ب) و(ج): «لجرى».

(٨) في (ب): «أبد».

(٩) قوله: «كان» سقط من (ب) و(ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «لم».

(١١) في (ب) و(ج): «وثانيها».

(١٢) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

كما يسوس الوالد أولاده[١] الصغار، وقد بين ذلك عليه السلام في قوله[٢]: «إنما أنا لكم مثل الوالد لولده، فإذا ذهب أحدُكم إلى الغائط فلا يستقبلِ القِبلةَ ولا يستدبِرْها»[٣]، ثم إذا كان الوالدُ يجب عليه الوصيةُ بأولاده الصغارِ عند موته فلأَنْ يجبَ عليه أن يوصيَ بأمته إلى واحدٍ منهُم كان أَولى.

الثالثة[٤]: أنّه قد تظاهَرَ منه عليه السلام مبالَغَتُهُ في بيان أحكام الشرع حتى بيَن الفرائض والسنن والآداب وشرح كيفية الاستنجاء والمسح على الخُفَّين، ولا شكّ أنّ أمرَ الإمامة أعظمُ من هذه الأشياء، فإذا[٥] كان النبيُّ صلى الله عليه[٦] لم يُخِلَّ ببيان هذه الأحكام فكيف يجوز أن يقال: إنّه لم يُبيّن أمْرَ الإمامة؟

الرابعة[٧]: أن الله تعالى ما أخرج نبيه عن[٨] الدنيا حتى أنزل[٩] عليه[١٠] ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، ولن يكون مُكمّلاً للدين إلا وقد بيّنَ كلَّ ما يتعلّق به، والإمامةُ ـ إن لم تكن أعظمَ أركان الدين ـ فلا شكَّ في أنّها من الأمور المتعلّقة بالدين، فإذن من الواجب أن يكونَ تعالى قد بيّن أمرَ الإمامة إما في كتابه، وإما على لسان نبيه، وذلك يقتضي وجود النصّ.

---

(١) في (ب) و(ج): «لأولاده».

(٢) في (ج): «ذلك النبيّ ﷺ بقوله».

(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب الطهارة، باب ذكر الأمر بالاستطابة بثلاثة أحجار(١٤٤٠).

(٤) في (ب) و(ج): «وثالثها».

(٥) في (ج): «وإذا».

(٦) في (ج): «عليه السلام».

(٧) في (ب) و(ج): «ورابعها».

(٨) في (ج): «من».

(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «اليوم».

والجواب[١] عما ذكروه أولًا: أنّا أبطلنا اشتراطَ العصمة.

وإن سلّمنا ذلك! فليس نمنع[٢] أن ينصَّ الله[٣] على عصمةِ رجالٍ، ثم يفوِّضَ اختيارَ العقد[٤] إلينا.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أنّا لا نُسلّم أنّ الإمام يجبُ أن يكون أفضلَ!

وإن سلّمنا ذلك! ولكن حقيقة أو[٥] في الظاهر؟ ع م.

وكونُه أفضلَ الخلق ظاهرٌ[٦]، لا يتوقّفُ على التنصيص[٧] بدليل اكتفاءِ الإمام في توليةِ الأمير والقاضي بذلك.

وإنما قلنا: إنّ كونَه أفضل عند الخلق كافٍ لنا[٨] قد اكتفينا بالظّنون في أمر الشاهد، وإقام[٩] الصلاة وأمرِ السيدِ عبدَه والزوجِ زوجتَه، فيجوز أن يكون هنا[١٠] كذلك، وهو الجوابُ عما ذكروه ثالثاً ورابعاً.

وأيضاً: فإنّه يجوز أن ينصَّ[١١] تعالى على أشخاصٍ كثيرين يكون كلُّ واحد منهم مؤمناً في الباطنِ وعدلاً وعالماً بكل الدين، ثم إنّه يفوِّضُ الاختيارَ في إمامتهم إلينا.

---

(١) في (ج): «الجواب».

(٢) في (ب) و(ج): «فلم يمتنع».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ب) و(ج): «الفعل».

(٥) في (ب) و(ج): «أم».

(٦) في (ج): «ظاهرًا».

(٧) في (ب) و(ج): «التخصيص».

(٨) في (ج): «لأنا».

(٩) في (ج): «وأمر».

(١٠) في (ب): «هاهنا».

(١١) زاد في (ج) هنا: «الله».

والجواب عما ذكروه خامساً منقوضٌ بالولي؛ فإنّـه لا يملك التصرُّفَ في المرأة وإن كان يملكُ تمليك التصرُّف فيها للزوج، وكذلك الوكيل.

والجواب عما ذكروه سادساً: أنّـا إذا لم نعلمْ أنّ[1] العقدَين وقعا على التقارُن[2] ـ أو على التسابُق ـ حكَمْنا أيضاً بفسادهما[3]؛ لاستحالة خلوّ الزمان عن الإمام.

والجواب عما ذكروه سابعاً: أنّـه ليس كلُّ واحدٍ من أرباب المذاهب أهلاً للحلّ والعقد، بل أهلُ الحلّ والعقد فرقةٌ مخصوصةٌ، فإن تمكّنوا من نصبِ الإمام فهو المراد، وإلا سقط التكليفُ لتحقُّق العجز.

لا يقال: إنّ ـ على التقدير الذي ذكرتُموه ـ فالقولُ[4] بالاختيار يؤدّي إلى الفتنة من وجهين:

الأول: أن المنازّعين ـ وإن سلّموا لأهل الحقّ ـ فإن انقطاعَ مادّة الفتنة عند النصّ أتمُّ منه عند الاختيار.

الثاني[5]: أنّـه إذا حاولَ كلَّ واحد من أهل الحقّ اختيارَ شخصٍ غيرِ الذي يحُاول الآخَرُ اختيارَه، فإنّ ذلك يُفضي إلى وقوع الخصومة بين أهل الحقّ.

لأنّـا نقول: أمّا الأول، فليس كلُّ ما[6] كان أبلغَ في دفع المفاسد وجب أن لا يجوز غيرُه.

---

(١) قوله: «أن» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «التفاوت».

(٣) زاد في (ج) هنا: «وهماً».

(٤) في (ب) و(ج): «القول».

(٥) في (ب) و(ج): «والثاني».

(٦) في (ج): «من».

أليس أنّ الله تعالى لو بعث ملكاً يُشافِهُ الخلقَ بالتنصيص على الإمام كان ذلك أبلغَ وأدفعَ للفساد، وكذلك لو سلبَ قوّةَ الأشرار وزاد[١] في قوّة الأنصار حتى قدر الإمامُ على الظهور لكان ذلك أَولى، لكنه تعالى لم يفعل ذلك، فكذا هنا[٢].

وأما الثاني، فإن كانت الأشخاصُ التي يحاولُ[٣] كلُّ واحدٍ من أهل الحق[٤] نصبَهُ متفاوتةً في الفضائل قدّم الأصلح، وإن تساوَوا كان الحالُ فيه كالحال في المرأة التي يطلبُها كُفوان متساويان من كل الوجوه، فالحكم هنا[٥] كالحكم هناك.

والجواب عما ذكروه ثامناً: أنّه ليس كلُّ مَن قدرَ على الإثبات قدرَ على الإزالة؛ فإنَّ وليَّ المرأة يقدرُ على إثبات النكاح، ولا يقدر على إزالته.

والجواب عما ذكروه تاسعاً: أنّه لا استبعادَ في اختلافِ حُكم الله[٦] بحسب اختلاف الشرائط، فيجوزُ أن يجعل الله[٧] الاختيارَ سبباً لثواب التولية العامة، وإن لم يكن سبباً للتولية الخاصة، وهو الجواب عما ذكروه عاشراً.

والجواب عما ذكروه حادي عشر[٨]: أن الله تعالى لـمّا حكَمَ بخلافته عندَ اختيار الخلق لا جرمَ كان خليفةً لله للأمة[٩].

---

(١) في (ج): «وازداد».

(٢) في (ب) و(ج): «فكذلك هاهنا».

(٣) في (ب) و(ج): «تحاول».

(٤) في (ج): «الحل».

(٥) في (ج): «ههنا».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) في (ب) و(ج): «في الحادي عشر».

(٩) في (ب) و(ج): «الله تعالى للأمة»، وزاد في (ج) هنا: «كما أنه لـما حكم عند شهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي كان حكمًا له لا للشاهد والقاضي والمفتي».

والجواب عما ذكروه ثاني[١] عشر: أن الناصبة يكفيه[٢] أنَّ يظن كون الإمام عالِماً بالدين مجتهداً فيه، وهذا الظنُّ لا يتوقّف على كونِهِ أعلمَ من الإمام.

والجواب عما ذكروه ثالث عشر ورابع[٣] عشر: أنّه جمعَ بين الصورتَين من غيرِ دليل.

والجواب عما ذكروه أولاً من النوع الثاني: لم قلتُم: إن استخلافَهُ دائماً يدلُّ على وجوب ذلك عليه؛ فإنّ مواظبتَهُ على السنن دائماً لـمّا لم يدلَّ على وجوبِها عليه، فكذا هنا[٤].

ثم إن سلّمنا[٥] أنّه كان يجب عليه الاستخلافُ! فلم قلتُم: إنّه يلزم من وجوب الاستخلاف عليه عند الغيبة وجوبُهُ عليه[٦] عند الموت؟ فإنّه لا يمتنع أن يقال: إن الله تعالى أوجبَ عليه النظرَ في الأمة حالَ حياته، ولم يُوجب ذلك عليه حالَ موته؛ فلا جرم وجبَ عليه الاستخلافُ عند الغيبة ولم يجبْ عليه عندَ الموت.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أنّا لا نُسلّم أنّه يلزمه في أمّته كلُّ ما يلزمُ الوالد في حق أولاده الصغار؛ لأنّه ما كان يلزُمه دفعُ الضررِ عنهم ولا الإنفاقُ عليهم، وإن وجب ذلك على الوالد.

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أن الصحابة لـمّا أجمعوا على الاختيار وجب أن يكونوا عالِمين بما دلّهم على صحة الاختيار؛ لامتناع انعقاد الإجماع لا[٧] عن الدلالة.

---

(١) في (ج): «ذكروه في الثاني».

(٢) في (ب) و(ج): «الناصب يكفي».

(٣) في (ج): «ذكروه في الثالث عشر والرابع».

(٤) في (ب) و(ج): «فكذلك هاهنا».

(٥) في (ج): «ولئن سلمنا».

(٦) قوله: «عليه» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «ولا».

وقيل: إن الذي دلّهم على جواز الاختيار أمران:

أحدهما: قوله عليه السلام: «إن ولّيتُم أبا بكر وجدتُموه قويّاً في دين الله ضعيفاً في بدنه، وإن ولّيتُم عمر وجدتُموه قويّاً في دين الله وقويّاً في بدنه، وإن ولّيتُم علياً وجدتموه هادياً مَهديّاً»[1]، وذلك إشارة إلى صحة الاختيار.

وثانيهما: ما رُوي أن المسلمين ولّوا يوم مؤتةَ خالد بن الوليد ولم يُنكر ذلك عليهم رسولُ الله ﷺ، وإذا ثبت أنّه عليه السلام نبّههم على جواز الاختيار كان قد بيّن لهم أمْرَ الإمامة كما بيّن لهم سائرَ الشرائع، وهذا هو الجوابُ عما ذكَروه رابعاً.

وهذا هو تمامُ الجواب عن شُبَهِهم، واعلم أنّا لـمّا بيّـنّا القولَ بصحة الاختيار على القول بفسادِ النصّ، وجبَ علينا بيان ذلك.

المسألة الثامنة: في نفي النص الجليّ:

وقبل الخوضَ في ذلك لا بدّ من تفصيلِ المذاهب فنقول:

ذهَبَ جمهورُ أصحابنا والمعتزلةُ والخوارجُ والمرجئةُ إلى أن النبي ﷺ لم ينصَّ على إمامٍ بعدَه.

وقال غيرُهم: قد نصَّ على إمامٍ.

ثم اختلفوا في المنصوص عليه، فقال قوم: إنّهُ نصَّ على إمامة أبي بكر، وقال آخرون: إنّه نص على إمامة عليّ.

وأما الذاهبون إلى إمامة العباس، فإنّهم لم يذكروا في ذلك نصّاً على الإمامة،

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (٨٥٩) بلفظ: «إن تؤمروا أبا بكر، تجدوه أميناً، زاهداً في الدنيا، راغباً في الآخرة، وإن تؤمروا عمر تجدوه قوياً أميناً، لا يخاف في الله لومة لائم، وإن تؤمروا علياً ـ ولا أراكم فاعلين ـ تجدوه هادياً مهدياً، يأخذ بكم الطريق المستقيم»، من حديث علي رضي الله عنه.

وإنما ذكَروا إبانةَ النبي ﷺ إيّاه بأفعالٍ وأقوالٍ تدلُ على أنّـه أحقُّ بالخلافة من غيرِه.

ثم القائلون بالنص على أبي بكر اختلفوا، فالحسن البصري ذكر نصّاً خفيّاً، وهو تقديم النبي ﷺ إياه في الصلاة، وذهب بعضُ أصحابِ الحديث إلى نصٍّ جليٍّ في ذلك، وهو ما روى عنه عليه السلام أنّـه قال: «ايتوني بدواةٍ وقرطاسٍ أكتبْ لأبي بكر كتاباً لا يختلفُ فيه اثنان» ثم قال: «يأبى اللهُ والمسلمون إلا أبا بكر»[١].

وأمّا القائلون بالنص على عليٍّ اتّفقوا على ثبوت النص الخفيّ، وهو الذي لا يُعلم المراد منه بالضرورة، وأمّا النصُّ الجليُّ فلم تثبته الزيدية وأثبته الإمامية، وهو قوله عليه السلام: «سلِّموا على عليٍّ بإمرة المؤمنين»[٢]، وقوله مشيراً إليه وآخذاً بيديه: «هذا خليفتي فيكم من بعدي، فاسمعوا له وأطيعوا له»[٣]، وقوله ـ يومَ الدار وقد جمع بني عبد المطلب ـ: «أيُّكم يبايعني ويؤازرني يكُن أخي ووصيتي وخليفتي من بعدي فبايعه عليٌّ»[٤]، فهذا تفصيل المذاهب.

لنا في إبطال النصّ الجليّ المتواتر على عليّ رضي الله عنه طرقٌ ثلاثة:

الطريقة الأولى: لو نص الرسولُ على إمامة عليّ نصّاً جلياً لكان ذلك إما أن يكون بمشهدٍ من أهل التواتر أو لا؟

فإن لم يكُن بمشهدٍ من أهل التواتر، فقد سقطت الحجةُ به.

---

(١) لم يرد بهذا اللفظ وإنما أخرج مسلم في «صحيحه»، كتاب الفضائل، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه (٢٣٨٧) من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «ادعي لي أباك، وأخاك، حتى أكتب كتاباً، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر».

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (١٣٧١)، بلفظ: «... فأيكم يبايعني على أن يكون أخي وصاحبي؟» قال: فلم يقم اليه أحد، قال: فقمت إليه وكنت أصغر القوم، قال: فقال: « اجلس» قال: ثلاث، من حديث علي ين أبي طالب رضي الله عنه.

وإن كان بمشهدٍ من أهل التواتر وجب اشتهارُهُ في الأمة، وأن يكون العلمُ به كالعلم بسائر المتواترات، وعدمُ اللازم يدلُّ على عدم الملزوم.

وإنما قلنا: إنّـه لو كانَ بمحضرٍ من أهل التواتر لوجب اشتهارُهُ في الأمة؛ لأنّ تنصيصَ الرسول عليه السلام على إمامة شخصٍ معيّنٍ أمرٌ عظيمٌ، وكلُّ أمرٍ عظيم يقعُ بمشهدٍ من أهل التواتر؛ فإنّـه لا بدّ وأن ينتشر في أكثر الخلق، وكلُّ خبرٍ ـ هذا شأنّـه ـ فإنّـه لا بدَّ وأن يحصل العلمُ لسامعِه، فهذا دعاوىً ثلاثٌ متى صحّت حصل المطلوبُ.

وإنما قلنا: إنّ نصّ الرسول عليه السلام على إمامة شخصٍ أمرٌ عظيم؛ لأنّ أعظمَ الأشياء عند الإنسان الدينُ، وأعظم الناس الشارع، وإذا استناب الشارع إنساناً على دين أمته ودُنياهم فلا شكّ في كون تلكِ المنزلة أعظمَ المنازل.

وإنما قلنا: إن الأمرَ العظيمَ الواقعَ بمشهدِ الناس لا بدّ وأن ينتشر؛ لأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ الناس يوم الجمعة إذا انصرفوا عن المسجد وقد جرَت فتنٌ عظيمة فإنّـه[1] يمتنع أن لا يخُبر الناسُ بذلك.

وإنما قلنا: إنّ الخبر الذي هذا شأنُهُ يُفيد العلم؛ لأنّ ذلك ضروريٌّ.

وإذا ثبت هذه الأمورُ لزم من وجود النصّ على عليّ انتشارُهُ وظهورُهُ فيما بين الخلق كسائر الأمور المتواترة، فلـما لم يكُن كذلك عُلم كذبُه.

فإن قيل: لو لزم من وجود النصّ الجلّي على عليٍّ رضي الله عنه أن يكون العلمُ به كالعلم بأنّـه ع م[2] نصّ على الكعبة وصيامِ شهر رمضان في الجلاء والظهور بحسب

---

(١) كذا في (ج): «فإنه»، وفيهما: «كأنه».

(٢) يريد: «عليه السلام».

أن يكون العلم بأنّـه لم ينصّ على عليٍّ كالعلم بأنّـه لم ينصّ على أبي هريرة نصّاً جليّاً، ولا على قِبلةٍ غيرِ الكعبة، ولا على صومِ غيرِ صومِ رمضان في الجلاء والظهور، فإن لم يجبْ ذلك لم يجبْ ما قلتُموه.

ثم نقول: لا نزاعَ في شيء من المقدّمات إلا في قولكم: الأمرُ العظيمُ الواقعُ بمشهدِ الخلق العظيم لا بدّ وأن يتواتر؛ فإنّـا نقول: ليس الأمرُ كذلك فإن انشقاقَ القمر، وفتحَ مكة كان بالصلح أو بالقهر؟ وكون ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ هل هو آيةٌ من كل سورة أم لا؟ وكون الإقامة مثنى أو فرادى؟ مع مشاهدةِ الصحابة لذلك مدةَ حياة رسول الله صلى الله عليه كلَّ يومٍ خمسَ مرات، وكذلك أحكام الصلاة والزكاة مع مشاهدتهم هذه الأمور من النبي ع م مدةَ حياتِهِ؛ كلُّ ذلك أمور عظيمةٌ وقعت بمشهدِ أكثرِ الأمة، ثم إنّـه لم ينتشر منها شيءٌ؟

وكذلك المعجزاتُ المرويّةُ عن رسول الله ﷺ مثل إنطاق البهائم، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، وانفجار الماء من بين أصابعه، وحركة الشجرة من مكانها بأمره، وكلُّ ذلك من أعجب الأشياء، وكانت الواقعةُ بمشهدِ الخلق الكثير، ثم إنّـها لم تنتشر.

ثم إن سلّمنا أنّ الأمورَ الواقعة بمشهد الجمع العظيم يجب أن تنتشر! ولكن إذا كان لهم داعٍ إلى الكتمان، أم إذا لم يكن؟ ع م.

وبيانُـه: أنّ أهل الجمعة لو تصوروا أنّـهم لو أخبروا بما رأَوه لوصلت إليهم مضرّةٌ عظيمة مثل القتل، وأن كتمانَـهم ذلك يفيدُهم منفعةً عظيمة، فإنّـه لا يوجد الإخبار بذلك إلا من أحد رجلين: إما ممن له داع يزيد على هذا الصارف، أو ممن لا يبالي لشيء[1] أصلًا!

---

(١) في (ج): «بشيء».

ولـما كان وجود هاتَين الصفتين قليلاً وجبَ أن لا يُصوَّر الإخبارُ مع تلك الصوارف إلا عن جماعة قليلة.

وإذا ثبت ذلك! فنقول: إنّ دواعي الكتمان كانت حاصلةً في النصّ على عليّ رضي الله عنه لأمور:

منها: حسد طائفة على الفضائل الكثيرة التي كانت له.

ومنها: عداوةُ آخرين بسبب أنّـه قتل أقاربَهم.

ومنها: دخولُ الشبهة على آخرين بسبب رواية أبي بكر قولَه ع م: «الأئمة من قريش»، وظنُّهم أنّ هذا العام صار ناسخاً للنصوص السابقة

ومنها: أنّـهم لـما رأوا وجوه الصحابة تركوا العملَ بالنص الجليّ اعتقدوا أنّـهم لولا إطلاعُهم على ناسخٍ لذلك النصّ، وإلا لـما خالَفوه.

ومنها: حصولُ الخوف لطائفةٍ أخرى من رواية النصّ.

فلـما حصلت هذه الأسبابُ بقي ذلك النص مكنوناً، والذي يُبيّن احتمالَ الكتمان ـ مع العلم بصحة الشيء ـ أمورٌ:

الأول: قال الله تعالى مخبراً عن أهل الكتاب: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[البقرة: ١٤٦]، وقال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[النمل: ١٤].

الثاني: ما علِمنا من القرآن والأخبار عن ضلال قوم موسى بعبادتهم العجل، مع علمِهم الضروريِّ بفسادِ كون العجل آلهاً[1]، ولعل الضالّين بعبادة العجل كانوا أكثرَ من جميع المسلمين الذين كانوا بالمدينة.

---

(١) في (ج): «آلهاً».

الثالث: أن كثيراً من الصحابة ـ كطلحةَ والزبيرِ بعدَ مبايعتهم أميرَ المؤمنين ـ نسبوا إليه ما كان بريئاً منه، وتبرؤوا منه، وحاربوه، وامتنع سعدُ بن أبي وقاص ومحمدُ ابن مسلمة[1] وابنُ عمر وغيُرهم من بيعته مع بيعة المسلمين له.

وعائشةُ ـ مع صحبتها والتصاقها برسول الله ﷺ وروايتها فيه الفضائلَ الجمّة ـ حاولت مقاتلته.

ومعاويةُ وعمرُو بن العاص ـ مع علمهما بفضلهِ وسماعِهما قول النبي ﷺ: «يا عليُّ، حربك حربي وسلمُك سلمي»[2]، وقوله: «اللهم والِ مَن والاه، وعادِ مَن عاداه، وانصُر من نصَرَه، واخذل من خذله»[3]، وقوله ع م: «عليٌّ مع الحقّ، والحقُّ مع عليّ، يدور حيثما دار»، وغير ذلك من الأفعال والأقوال الدالّة على نهاية الإعظام ـ لعناه وقاتلاه، وإذا جاز ذلك عليهما فلم لا يجوز مثلُه على غيرهما؟

الرابع: أنّ الأنصار طلبوا الإمامةَ مع أنّ النبي ﷺ بيّن أنّ الإمامَ لا بدّ بأن يكون من قريش، فطلبُهم للإمامة إما أن يكون للجهل بما قال الرسول عليه السلام، أو لعِنادٍ؟ وكيف ما كان جازَ مثلُه هاهنا.

فلهذه الأسباب لم ينتشر النصُّ على عليّ رضي الله عنه مثل انتشار سائر الأمور العظيمة

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرناه يقتضي نفيَ النصّ! لكن هاهنا ما يدلُّ عليه، وهو أنّ شرائط التواتر ثلاثةٌ:

---

(١) في (ج): «سلمة».

(٢) أخرجه ابن المغازلي في «مناقب أمير المؤمنين علي رضي الله عنه» (٧٣).

(٣) أخرجه ابن حبان في «صحيحه»، كتاب إخبارة ﷺ عن مناقب الصحابة (٦٩٣١)، وابن ماجه في «سننه»، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة، باب فضل علي بن أبي طالب رضي الله عنه (١١٦).

أحدها: أن يكون الإخبارُ عن أمرٍ مُدرَكٍ لا يقعُ فيه الاشتباه.

والثاني: بلوغُ المخبِرين في الكثرة إلى حيثُ يمتنع تواطؤُهم على الكذب.

والثالث: أن يكون حالُهم في كلّ الأزمنة كذلك.

وإذا عرفت ذلكَ! فنقول: خبرُ الشيعة عن النص الجليِّ مستجمعٌ للشرائط الثلاثة، وكلُّ خبرٍ استجمعَ الشرائطَ الثلاثة كان متواتراً مُفيداً للعلم أنتج أنّ خبرَ الشيعة عن النصّ الجلي متواترٌ مفيدٌ للعلم.

فأما المقدمة الثانية فلا نزاع فيها، وأما المقدمة الأولى فهي محتاجة إلى التقدير، فنقول:

أما الشرط الأول، فثبوته ظاهرٌ؛ لأن المخبَرَ عنه هو تنصيصُ الرسول عليه السلام، وكلام النبي فيه أمورٌ محسوسةٌ بعيدةٌ عن الناس، فلو جوّزنا تطرق الاشتباه إليه فليجُز مثله في سائر المشاهَدات وذلك يجرُّ إلى السفسطة.

وأما[1] الشرط[2] الثاني ـ وهو كثرة الناقلين في زماننا ـ فظاهر أيضاً؛ لِما نعلم ـ بالضرورة ـ بلوغَ الشيعة في الكثرة والتفرق في مشارق الأرض ومغاربها إلى حيث يُعلَمُ ـ بالضرورة ـ امتناع تواطؤهم[3] على الكذب.

فأما الشرط الثالث ـ وهو أن حال الرواة في كل الأزمنة كانت كذلك ـ ففيه طُرقٌ ثلاثة:

الأول: أنّ الشيعة ـ على كثرتهم في زماننا ـ يخبرون عن أهل العصر الذين أخذوا النصَّ عنهم إنه كانت صفتُهم كصفتِهم في امتناع الكذب منهم ووقوع التواطؤ عليه

---

(١) كذا في (ج): «وأما»، وفيها: «فأما».

(٢) في النسخ: «الشروط»، ولعلها «الشرط» كما قدرناها أو «المشروط».

(٣) كذا.

منهم، وأن أهل العصر الذي قبلهم أخبروا أنّ من أخذوا النص منه كانوا كذلك، إلى أن ينتهي إلى النبي ﷺ، وخبرُهم طريقٌ إلى العلم بما أخذوا به، وقد أخبَروا بصفةِ مَن أخذوا النصَّ عنه، فكانوا صادقين فيما أخبروا به من ذلك، فصحَّ تكاملُ شروط التواتر في نقل الشيعة في كلّ عصر.

الثاني: أن نقول: إن هذا الخبر لو كان مما وضَعَهُ قومٌ مُعيَّنون ـ في وقتٍ معين في عصرٍ معين ـ لوجب أن يُعلم ذلك بالتواتر، وبطلان اللازم يدلُّ على بطلان الملزوم.

وبيان الشرطية: أن القول بهذا النصّ يتضمّن أموراً عظيمة في تخطئة السلف وتضليلهم، والدواعي أبداً كانت متوفرةً على إبطال هذا المذهب واستخراج عيوبه، وليس في المعايب أعظمُ من كونه موضوعاً، فلو كان كذلك لوجب توفُّر الدواعي على نقل ذلك وإشاعته، لا سيما وكان الاستيلاءُ أبداً لِـمُنكِري هذا النصّ والغلبةُ كانت في جانبهم، والمثبتون له كانوا مقهورين وفي التقية والخوف، وبهذا ظهر الفرقُ بين ذلك وبين ما ألتزمتُم علينا من وجوب اشتهار النص الجليِّ الذي كان على عليّ رضي الله عنه؛ لأن هناك وُجد الخوفُ من إظهاره وهاهنا توفّر الدواعي على إظهار كون هذا النصّ مُختلفاً، ولم يوجد الخوفُ فيه أصلاً.

وإذا ثبت ذلك! فنقول: من الظاهر أنّـه متى كانت الدواعي متوفرةً على النقل ولم يُوجَد مانعٌ من الإشاعة والإظهار وجب أن يشيع فيما بين الناس كونُ هذا النص مختلَقاً موضوعاً، وأن يتواتر الخبرُ بذلك، وأن يحصل العلمُ الضروريُّ به، فلـما لم يكن كذلك؛ ثبتَ أنّ حالَ الرواة في جميع الأزمنة كحالهم في هذا الزمان.

لا يقال: المذاهبُ المختلفة إنما يجب اشتهارُ واضعيها ووقتُ حدوثها إذا سمع الناسُ ذلك المذاهب من ذلك الإنسان بعد أن لم يسمعوه من أحدٍ.

أما إذا وضع الإنسانُ مقالةً وذكَرَها لواحدٍ، وقَبِلَ ذلك الواحدُ وذكر الاثنين من غير أن ينسبها إلى واضعها، ثم الاثنان يذكران تلك المقالة لأربعة أخرى من غير النسبة إلى من سمعوها منه، ثم لا يزال يذكر بعضُهم لبعضٍ من غيرِ إسناد، فإن ذلك الخبرَ ينتشر ولا يُعرَفُ مخترعُه ولا وقتُ اختراعِه! ومثاله الأراجيفُ الواقعة في كلِّ زمانٍ من غير أن يُعرف مخترعُها ولا وقتُ اختراعها.

لأنا نقول: إذا جوّزتم ذلك فجوِّزوا مثلَه في كل الأخبار المتواترة، وذلك يقتضي الطعنَ في الخبر المتواتر أصلاً.

الثالث: أنّ هذا النصّ ـ لو كان كذباً ـ لَـمَا دعى إلى روايته إلا الهوى وكان ينبغي أن لا يَرويه من لا يهوى مُقتضاه، وقد رواه أصحابُ الحديث كابن جرير الطبري[1] وليس هو من الإمامية ـ فبطلَ أن يكون كذباً.

والجواب: أنّا قد بيّنّا أنّ الأمرَ العظيم الواقعَ بمشهدِ الجمعِ العظيم لا بدَّ وأن ينتشر، ونزيده الآن تقريراً فنقول:

لو جاز كتمانُ النصّ الجليّ لأجلِ الحسدِ والعداوة من قومٍ، والشبهةِ من آخرينَ لجازَ أن يكون النبيُّ ع م قد غيّر الحجَّ عن الكعبة إلى العراق، ثم بقي ذلك مكتوماً لأجل أنَّ بعضَ العرب كرِهَ ذلك؛ لِـمَا عَلِمَ فيه من عمارةِ بلدتهم، وصلةِ أهل الآفاق لهم، وامتياز أهلِ بلدتهم في الشرفِ عن سائر البلاد، فهذا البعضُ كتمَ ذلك النصَّ لهذا الغرض، وكتمَه الباقون لِـحُسنِ ظنِّهم بالأولين!

ولجاز ذلك أيضاً في نسخ بعض الصلوات أو زيادة صلواتٍ أُخر، وذلك

---

(١) هو الإمام العلم المجتهد، أبو جعفر، محمد بن جرير، صاحب التصانيف البديعة، منها «التاريخ»، و«التفسير»، و«تهذيب الآثار»، وغيرها، (ت٣١٠هـ).

ترجمته في: «وفيات الأعيان» (٤: ١٩١)، و«سير أعلام النبلاء» (١٤: ٢٦٧).

يؤدي إلى ارتفاع الثقة بالشرع كله، بل نقول: المنصوصُ على الإمام أَولى بالظهور من نقل هذه الأمور؛ لأنّ الحاجة إلى الإمام أمسّ؛ لأنّ به يتمُّ الحجُّ، والجهاد عليه يتوقّف أمرُ الدنيا.

وقد يجوز أن يُنقَل الشيءُ وألا يُنقَلَ[1] ما هو دونه إما في الخفاء وإما في الحاجة، فأما أن يُنقَل الشيء ولا يُنقَل بالاهتمام به أَولى فمحالٌ.

ألا ترى أنّـه لا يجوز أن ينقلَ أهلُ المسجد ما قرأه الإمامُ، ولا ينقلون الفتنةَ العظيمةَ الواقعةَ فيه؟

لا يقال: الفرقُ بين كتمان النص على الإمام وبين كتمان النصّ على النسخِ في الصلوات والحجّ من وجوه ثلاثة:

الأول: أنّ النص على الإمامِ قد نقله بعضُ الناس، فلو كان النصُّ على الأمور التي ذكرتُموها موجوداً لنقله بعضُ الناس أيضاً.

الثاني: أنَّ للناس أغراضاً دنيوية في كتمان النص في الإمامة، وليس لهم غرضٌ دنيويٌّ في كتمان بعض العبادات.

الثالث: أنا نعلم ـ بالضرورة ـ عدمَ النص على الأمور التي ذكرتُموها، ولا نعلم ـ بالضرورة ـ عدمَ النصّ على أمير المؤمنين، ولو كان أحدهما جارياً مجرى الآخر لَـمَا كان كذلك.

لأنـا نقول: أما الأول، فباطل؛ لأنّـه إن جاز على أكثرِ الخلق كتمانُ الأمر العظيم جاز أيضاً على الكلّ؛ لأنّـه ليس يمتنعُ أن يكون حكمُ القليل كحكم الكثير؛ فإن ما يجوز على مئة ألف يجوز على مئة ألفٍ وعشرة.

---

(١) في (ج): «إلا بنقل».

وأما الثاني، فباطل أيضاً؛ لأنّ في كتمان النص على العبادات أغراضا[١] منها التخفيف، ومنها المنافع الدنيوية؛ كما ذكرنا في الحج.

غايةُ ما في الباب أن يُقال: الأغراضُ في كتمان النصّ على العبادات أقلُّ منها في كتمان النصّ على الإمامة، ولكن ذلك لا يُفيد القطعَ بامتناع كتمانِ النصّ على العبادات، بل يفيد كونَ هذا الكتمان أندرَ من كتمان الأول.

وأما الثالث، فباطل أيضاً؛ لأن تفاوُتهما في كونِ أحدِهما ضرورياً والآخَرِ نظرياً بوضعٍ[٢] من قياسِ أحدِهما على الآخَر لانسدّ بابُ الاستدلالِ بالضروريّات على النظريات، وذلك سدٌّ لباب النظر[٣].

وأما الانشقاق فقد منع الحليميُّ وقوعَه، وحمل قولَهُ تعالى: ﴿وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ [القمر: ١] على أنّ المرادَ سينشقُّ.

وولئن سلّمنا وقوعَهُ! فلعلَّ الشاهدين ما كانوا في حدِّ التواتر؛ لأنّـهُ آيةٌ بيّنة، وأكثر الناس كانوا تحتَ السقوف، فلذلك لم ينـتهِ.

وأما أنّ فتح مكة كان ذلك صلحاً أو عنوة، فليس ذلك من الأمور الظاهرة؛ لأن كيفية انفتاحِ البلاد مما لا يظهرُ إلا لأكابر العسكر.

وأيضاً: فلا فائدةَ في معرفة ذلك، بخلاف النصِّ على عليٍّ؛ فإنّـه كان أمراً جلياً وجميعُ مصالح الدين والدنيا كان متعلِّقاً به.

وأما التسميةُ فقد منعَ القاضي كونَها آيةً من كلِّ سورةٍ بتقديرِ كونِها، كذلك ليس حُكمُ رسول الله[٤] بكونها كذلك جارياً مجرى نصِّه على إمامة عليٍّ في الجلاء.

---

(١) كذا. وهي في (ج): «أغراض».

(٢) في (ج): «بوضع» أو «يوضع».

(٣) كذا السياق، وفيه ضعف. وهو كذلك في (ج).

(٤) في (ج): «حكم الرسول».

وأما أمرُ الإمامة فلعلَّ المؤذِّنين في عهد الرسول[١] ﷺ كانوا يُقيمون تارةً فرادى، وتارةً مثنى، ثم أنّ بعضَ الرواة نقَلَهُ على أحدِ الوجهَين، والبعضَ على الوجه الآخَر، فصار اختلافُ الرواياتِ منشأً للاختلاف.

وأمّا المعجزاتُ التي ظهرَت على يدَيهِ فلعلَّ المبصِرين لَها ما كانوا بالغين إلى حدّ التواتر، فإن كان السامعون النصَّ الجليَّ على عليٍّ غيرَ بالغين إلى حدّ التواترِ كان ذلك تركاً منهم لمذهبهم.

قوله: كتموا النصَّ لأغراضٍ.

قلنا: قد بيّنّا أن تجويز ذلك يسدُّ بابَ القطع بصحّة الشرائع.

وأما قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[النمل: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾[البقرة: ١٤٦].

قلنا: إنا لا نُنكر جواز تعمُّد الجماعةِ للكذب، وإنما أحَلنا ذلك على الجمعِ العظيم، ولعلهم كانوا قليلين.

قوله: إن قومَ موسى ع م عبدوا العجلَ مع علمِهم بفساد ذلك.

قلنا: قد بيّنّا دليلنا على استعظامِ الصحابة رضي الله عنهم نصوص الرسول ع م، ولسنا نُسلّم أنّ قوم موسى كانوا مستعظمين له! وكيف وقد نسبوه إلى قتل هارون وإلى إرادة هلاكهم حينما كانوا في التيه، ولما نهاهم هارونُ عن عبادة العجل واجهوه بالردّ، وأما الصحابةُ رضي الله عنهم فكانوا بالعكس من ذلك.

ثم إن سلّمنا استعظام أولئك لأوامر موسى عليه السلام[٢]! فلا نسلّم أنّهم كانوا عالمين ببطلان الحلول على الإله، بل المنقولُ أن في التوراة كلماتٍ كثيرةً موهمةً

---

(١) في (ج): «رسول الله».

(٢) «عليه السلام» ورسمت: «ع م».

للتشبيه، ولعلهم ما نظروا في الأدلة العقلية المبطِلة للتشبيه فأجرَوا تلكَ الآياتِ على ظواهِرِها كما وقع للمشبهة في زماننا، فاعتقدوا لذلك جواز الحلول.

ولئن سلمنا كونهم عالِـمين بامتناع ذلك! لكن لعلّ الباقين صرّحوا بإنكار ذلك في مسألتنا، لَـم يذكر أن أحداً من الصحابة نقلَه.

قوله: إن طلحة وزبير وعائشةَ خالفوا عليّاً لا لشبهةٍ.

قلنا: لا نُسلّم! بل شُبهتُهم إنما هو مشاهدتُهم قتلةَ عثمان في عسكره، وامتناعُه من إجراء القِصاص عليهم، فاعتقدوا أنَّ ذلك خطأٌ يُوجب انعزالَه، ولذلك فعلوا ما فعلوا.

وأمّا سعدٌ وابنُ عمر ومحمدُ بن مسلمة فإنما امتنعوا من البيعة لحديثٍ رواه سعدٌ عن النبي ع م أنّ الأَولى بالإنسان أن يصير حبيسَ[1] بيتِهِ في زمان الفتنة، أو لفظٌ هذا معناهُ[2].

وأمّا علمهم بقوله عليه السلام[3]: «يا عليّ، حربك حربي وسلمك سلمي»[4] فلعلّهم اعتقدوا أنّ النبي ﷺ[5] ٦ ما أثبتَ ذلك مُطلَقاً بل بشرطِ أن لا يصدرُ عنه

---

(١) في (ج): «جليس».

(٢) أخرج الترمذي في «سننه»، في الفتن، باب ما جاء أنه تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم (٢١٩٤) أن سعد بن أبي وقاص قال عند فتنة عثمان بن عفان: أشهد أن رسول الله ﷺ قال: «إنها ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي خير من الساعي» قال: أفرأيت إن دخل علي بيتي وبسط يده إلي ليقتلني؟ قال: «كن كابن آدم».

(٣) «عليه السلام»: رسمت: «ع م».

(٤) سبق تخريجه.

(٥) «صلى الله عليه وسلم» رسمت: «صلعم».

(٦) كذا. وهي أيضًا في (ج).

المعصيةُ، فلما اعتقدوا أنّ امتناعَهُ عن إقامة القصاص على قتلة عثمان معصيةٌ اعتقدوا أنّ هذه الحديث لا يمنعُ من محاربته، وهذا كما يقوله الروافضُ في جميع الفضائل الواردة في الصحابة رضي الله عنهم.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن المكابِرين في هذه المواضع كانوا قليلين، ونحن إنّما[1] أنكرنا جواز ذلك على الخَلق العظيم.

قوله: الأنصار طلبوا الإمامةَ مع علمهم بقوله ع م: «الأئمة من قريش».

قلنا: هذا الحديثُ من باب الآحاد، ثم إنّه ضعيفُ الدلالة على منعِ غير القُرشي من الإمامة؛ لأن وجه التعلُّق به إما من حيث إنّ تعليقَ الحُكم بالاسم يقتضي نفيَهُ عن غيره، أو أن الألف واللام يقتضيان الاستغراق.

والأول باطلٌ، والثاني مُختَلَفٌ فيه! فكيف يُساوي ذلك ما يدّعونه في النصّ التواتر الذي لا يحتمل التأويل.

وأيضاً: فلأنّ هذا الحديثَ ـ مع ضعفه في الأصل والدلالة ـ لما احتجّوا به على الأنصار تركوا طلبَ الإمامة، فكيف نعتقد بهم عدم قَبول النصّ المتواتر الجليّ؟

قوله: خبرُ الشيعة عن النص الجليّ على أمير المؤمنين مستجمعٌ للشرائط الثلاثة.

قلنا: لا نُسلّم! ولا نزاعَ في الشرطين الأولَين، إنما النزاعُ في الشرط الثالث، وهو أن الرواة في كل الأعصار الماضية كانوا في حدّ التواتُر.

قوله: الشيعةُ ـ مع كثرتهم في زماننا ـ يُخبرون عن كون الرواة في كلّ الأعصار الماضية إلى عهد رسول الله ﷺ بالغين إلى حدّ التواتُر.

قلنا: هذا لا يستقيمُ على أصولكم؛ لأن عندَكم أنّ جميعَ المسلمين ارتدوا بعد

---

(١) في (ج): «إنا».

رسول الله ﷺ ولم يبق منهم على الإسلام إلّا عددٌ يسيرٌ أقلُّ من العشرة.

وأيضاً: فلأن المرتضى نقل في الشافي[١] عن أبي جعفر بن قنة أنّه قال: النصُّ الجليُّ كان بحضور أقوامٍ قليلين، وأمّا الذي كان بحضور الجمع الكثيرِ، فهو النصُّ الخفيُّ يومَ الغدير.

وأيضاً: فلأنّه إما أن يُقال: بأن عوامَّ الشيعة وعلماءَها في زماننا هذا يدّعون الروايةَ عن أهل التواتُر عصراً بعد عصر إلى أن يتصل ذلك بزمان النبي ﷺ، وإما أن يقال: المدّعون لهذه الدعوى علماءُ الشيعة.

والأول ظاهرُ الفساد؛ لأن جملةَ العوامّ منهم وأكثرَ المتوسّطين من علمائهم لا يُمكنهم معرفةُ كيفية هذه الدعوى على الوجه المحّقق، فضلاً عن أن يقال: إنّهم يعلمون ذلك بالضرورة.

والثاني لا يُوجب مقصودهم؛ لأنّه لم يبلغ علماؤُهم في الكثرة إلى حيثُ يُمنع تواطُؤهم على الكذب.

قوله: لو كان النصُّ مختلقاً لوجب اشتهارُ كونه كذلك.

قلنا: هذا منقوضٌ بدعوى البكرية النصَّ الجليَّ على أبي بكر؛ فإنّه من المذاهب المختلقة[٢] لا سيما عندهم مع أنّه لم يُشتهر عندَ الإمامية واضعُها ولا زمان وضعها.

وكذلك منقوضٌ بالأحاديث المرويّة في القضاء والقدر وفضائل الصحابة؛ فإنّها عندكم موضوعةٌ، وكذلك الأحاديثُ المروية في التشبيه؛ فإنّه لم يُعرفْ واضعُ هذه الأحاديث ولا زمانُ وضعِها.

---

(١) في (ج): «الشافي».

(٢) في (ج): «المختلفة».

وأيضاً: فإن جاز عندَكم كتمانُ الأمة النصَّ على عليّ لبعض الأغراض! فلم لا يجوز عليهم كتمانُ واضع هذا النص لأغراض أُخر منها إدخالُ الشُّبه في قلوبِ الخلق ـ وذلك من أغراض المنكِرين لهذا الدين؟

ومنها أنّـهم لـما اعتقدوا إمامة أمير المؤمنين اعتقدوا جوازَ تقريره بكل ما يمكن حقاً كان أو باطلاً!

وأيضاً فما ذكرتُموه إنّما يُفيد كون هذا النصّ مرويّاً بعد أن لم يكن مرويّاً، ولا يُوجب أن يكون لم يزَلْ متواتراً، فما يُؤمنكم أنّـه لم يزل معروفاً فيما مضى على وجه الآحاد إلى زمن الرسول ﷺ وأنتم إنما تريدون الدلالة على تواتره؟

وأيضاً: فالمتكلمون يقولون: إنا نعلمُ هذا المذهبَ وضعَهُ هشامُ بن الحكم ونصَرَهُ ابنُ الراوندي، وكلُّ من تتبع الأخبار وخالطَ الرواة علمَ أن هذا النصّ ما كان مذكوراً أصلاً في زمان الصحابة، ولا في زمان التابعين

قوله: أنّ ابنَ جرير صحّح هذا النصَّ.

قلنا: إنّـه روى في قوله: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾[الشعراء: ٢١٤] رواياتٍ غيرَ مُشتمِلةٍ على هذا المعنى إلا روايةً واحدةً ذكر ذلك فيها.

فأما ابن إسحاقَ والواقديُّ[1]، فقد ذكرا القصة يوم الدار ولم يذكرا ما ذكرتُموه.

---

(١) هو الإمام الأخباري القاضي، أبو عبد الله، محمد بن عمر بن واقد الأسلمي المديني، أحد أوعية العلم على ضعفه المتفق عليه، ولا يستغنى عنه في المغازي وأيام الصحابة وأخبارهم، له كتاب «الردة»، و«الطبقات» وغيرهما، ت٢٠٧هـ.

ترجمته في: «تاريخ بغداد» (٤: ٥)، و«سير أعلام النبلاء» (٩: ٤٥٤).

فأمّا الطبريُّ، فإنّـه ذكر في ذلك رواياتٍ أكثرُها خاليةٌ عن ذلك، وذكر أيضاً روايةً فيها أنّـه عليه السلام قال في حق عليٍّ يومَ الدار: «إنّـه خليفتي فيكم»، فأما أن يقول: «إنّـه خليفتي فيكم من بعدي»[1] فلم يذكُره.

ثم إن سلّمنا أنّـه ذكره! فلعله رواهُ قبل أن يثبُتَ عندَه صحةُ هذا الحديث؛ فإن من المحدِّثين مَن يروي كلَّ غثٍّ وسمين.

ثم إن سلّمنا ذلك! فلا نُسلّم إنّـه ما كان متَّهماً بالتشيع.

ثم إن سلّمنا ذلك! إلا إنّـه يعارضُهُ إنكارُ الزيدية بعدم هذا النصِّ الجليِّ، مع أنّـهم من أشد الناس حبّاً لأمير المؤمنين كرّم الله[2].

الطريقة الثانية: أن نقول: أنّ عليّاً لو كان منصوصاً عليه لكان كلُّ واحد من الصحابة إمّا أن يكون قد عَلِمَ ذلك النص، وإمّا أن لا يكون، والقسمان باطلان، فالقول بالنصِّ باطل.

بيان فساد القسم الأول: إنّـهم كلَّهم لو علموا هذا النص فإمّا أن يكونوا قد علموا مع ذلك أنّـه ما صار منسوخاً، أو اعتقدوا فيه إنّـه صار منسوخاً، والأول باطلٌ من ثلاثة أوجه:

الأول: أنّـهم ذكروا كلـماتٍ يحكيها في المسلك الثالث، وهي بحيثُ لو كانوا عالِـمين بالنصّ لجَرَت تلك الكلمات مَجرى الوقاحة، واجتماعُ الخلق العظيم على الوقاحة مُـحالٌ، فاستحال أن يكونوا عالِـمينَ بالنصّ.

الثاني: أنّـهم لو دفعوا هذا النصَّ ـ مع علمهم بلزوم ذلك ـ لكانوا مرتدّين،

---

(١) سبق التعليق على هذه الرواية.

(٢) كذا. وكذا هو في (ج).

وذلك باطل؛ لأنّ القرآن وردَ بالثناء عليه[١]، وعلمنا أيضاً ـ بالضرورة ـ منه عليه السلام إكرامُه إياهم.

الثالث: أنّ كلّ واحدٍ منهم لو عَلم ذلك النص لكانت مخالفتُهم لذلك النصّ إما أن يكون لا لغرض، أو لغرض.

والأول: محال؛ لأنا نعلم ـ بالضرورة ـ شدّةَ محبةِ الصحابة للنبي عليه السلام واستعظامِهم لأوامره ونواهيه حتى صبروا لأجله على هجرِ الأوطان وبذلِ المُهَج وقتل الأقارب في نُصرة الدين وردِّ الأعراب المرتدّين إلى الإسلام وغزوِ فارس والروم وهم أضعافُهم[٢] عَدداً، وأوفر منهم عُدداً[٣]، وتشديدَهم على الأمّة في الغنائم ـ ولو بأقلّ القليل ـ وتشديدَهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكل ذلك يدلُّ على وقوفهم[٤] بصحّةِ هذا الدين واعتقادِهم أنَّ الجنةَ في متابعته، والنارَ في مخالفته.

وإذا كان كذلك استحال منَ الجمع العظيم ـ الذي هذا حالُهم ـ مخالفةُ النص الجليِّ لا لغرض.

وباطلٌ أيضاً أن يكون لغرض؛ لأن ذلك الغرضَ إمّا أن يكون هو مجردَ صرفِ الإمامة عن عليٍّ الذي هو المنصوص عليه بغضاً له[٥] أو تحصيلها لأنفسهم، أو تحصيلها لأبي بكر.

---

(١) في (ج): «عليهم».

(٢) زاد في (ج) هنا: «فهم».

(٣) في (ج): «مددًا».

(٤) في (ج): «وثوقهم».

(٥) رسمت «بفضاله» وقدرناها: «بغضًا له»؛ لأنها أنسب للمعنى.

والقسم الأول باطلٌ، **أما أولاً**: فلأنهم روَوُا الأحاديثَ الدالّة على كمال فضله، ولو أنّـهم كانوا مبغضين له لَـمَا فعلوا ذلك.

لا يقال: إنّـهم ما قدروا على ذلك الكتمان.

لأنـا نقول: لو لم يكونوا قادرين على كتمان هذه الأحاديث التي طريقُها الآحاد فلَأنْ لا يكونوا قادرين على كتمان النص الجليّ المتواتر كان أَولى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ عليّاً كان من أشدِّ الناس اختصاصاً برسول الله ﷺ، والأغلبُ على الطباع ميلُها إلى أقارب الرئيس الـمألوف رئاسة لا إلى الأباعد، ولهذا يستجيب الناس لطاعته من المِلك ولا يستجيبون لطاعة مَن لا يكون مِن بيت الملك.

وأمّا ثالثاً: فلأن الناس لو كانوا مُبغضين لعليّ رضي[1] لكان ذلك بسبب ما نالهم من إيذائه ومعلوم أنّـه ما قتل أحداً ولا آذى إنساناً إلا بأمر النبي ﷺ، فكيف يكونون مُبغضين له مع فرطِ محبتهم للرسول ع م، وعلمِهم بأن الذي فعلَهُ عليٌّ رضي الله عنه قد كان بأمر الرسول ﷺ.

وأما رابعاً: فهو أن عليّاً ما قتل أحداً من أقارب الأنصار، بل الذي قتل أقاربَهم كانوا معَه مثل أبي سفيان وخالدِ بن سعيد بن العاص!

قال أبو سفيان: أرضيتُم ـ معشرَ بني عبد منافٍ ـ أن يكون أميركم من تيم لأملأنَّـها على أبي بكر خيلاً ورجلاً، وأمّا خالدُ بن سعيد فإنّـه لم يُبايعْ إلا بعد أن عرَفَ رأيَ بني هاشم.

وأمّا القسم الثاني ـ وهو أن يكون غرضهم من مخالفة النص تحصيل الإمامة لأنفسهم ـ فهو باطلٌ، **أمّا أولاً**: فلأنَّ أكثر الصحابة كانوا جازمين بعدمِ وصول الإمامة إليهم.

---

(١) في (ج): «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

وأمّا ثانياً: فلأنّ الأنصار قد طلبوها لأنفسهم، والمهاجرين منعوهم عنها، وزعموا أنّهم أَولى بها من الأنصار مُحتجّين على ذلك بهجرتِهم، وابتداءِ الله تعالى في كتابه بذِكرِهم، وكونِهم من قريش، ومعلوم أن هذه الحُجج ليست قاطعةً في اقتضاء تقدُّمهم على الأنصار.

فلو كان عليّ رضي الله عنه منصوصاً عليه لكان من الواجب تصريحُ الأنصار بمنعِ المهاجرين عنها، لفعلوا ذلك، لا سيّما وتسليمُهم الإمامة إلى المهاجرين يتضمّن خروجَهم عن الدين.

ومعلومٌ ـ بالضرورة ـ أنّ العاقل لا يرضى بالخروج عن الدين بالمقهورية للخصم، ولا يذكُر ـ في هذا المقام ـ الكلامَ الذي لو ذكره لفاز بأعلى درجاتِ الذي يعتقد أنّه لا سبيلَ إلى النجاة إلا بمُبايعته، ولصار غالباً للخصم، فلما لم يذكُرِ الأنصارُ ذلك عَلِمنا عدَمَه.

لا يقال: يحتمل أن يكون سكوتُ الأنصار لخوفهم من المهاجرين.

لأنا نقول: هذا باطلٌ، **أمّا أولاً**: فلِما قيل: إنّه لم يحضر السقيفة من المهاجرين إلا أبو بكر وعمرُ وأبو عبيدةَ وسالمٌ مولى أبي حذيفة.

وأمّا ثانياً: فهبْ أن أكثر المهاجرين كانوا حاضرين! إلا أن الدارَ كانت للأنصار، والغلبة كانت لهم، لا سيّما عند انضمام بني هاشم إليهم، وخاصّة مثل عليّ والعباس والزبير والمقداد ـ مع كمال شجاعتهم وعَظم وقعِهم في القلوب ـ وكان[1] أبو سفيان ـ وهو شيخ بني أمية ـ معهم، وكانت فاطمة عليها السلام ـ مع منصبها ووقعِها في القلوب ـ معهم، فكيف يمكن خوف هؤلاء مع جمهور الأنصار من المهاجرين؟

---

(١) في (ج): «لو كان».

وأما القسم الثالث ـ وهو أن يكون الغرضُ من مخالفتهم النصَّ تحصيلُ الإمامة لأبي بكر رضي الله عنه ـ فمن المعلوم أنّـه لا بدّ لهم من غرضٍ في صرفِها إليه، وذلك باطلٌ من وجهين:

أحدهما: أنّ ذلك الغرض إمّا رغبة، أو رهبة، أما الرغبة إما دينية، أو دنيوية.

أمّا الدينية فباطلة؛ لأنّـهم لم يعتقدوا فيه كونَه نبيّاً ناسخاً لشرعِ محمد عليه السلام، بل لو اعتقدوا أن صرف الإمامة إليه أَولى، لكان ذلك بسبب اعتقادهم أنّ النبيّ عليه السلام[1]، فكيف يمكن أن يستخفّوا بنصّ الرسول عليه السلام لغرضِ تعظيمِ الرسول عليه السلام؟

وأمّا الدنيوي، فهو أيضاً باطل؛ لأن أبا بكر رضي الله عنه ما كان له من المال ما يقدرُ به على صرفِ وجوهِ الصحابة عن الدّين وإخراجِهم عن الإسلام.

ولو كان له ذلك! فمعلوم ـ بالضرورة ـ أنّـه ما أعطاهم شيئاً، ولا خفّفه عنهم تكليفاً، بل كان أبداً يُكلّفهم بالأفعال الشاقة من الغزوات، وكيف لا نقول ذلك؟ وهو لم يدفع الأنصار عن الإمامة بالأموال والجاه، بل بالدين!

وأمّا الرهبة فباطلة؛ لأن جملةَ بني هاشمٍ، مع بني أمية، مع كلّ الأنصار يستحيلُ أن يكونوا خائفين من أبي بكرٍ مع قلة ماله وأعوانـه، وذلك معلومٌ بالضرورة.

وثانيهما: أنّ إسكاتَ الجمع العظيم عن أمر عظيم ـ يعرفونه بالضرورة إمّا بالترغيب أو بالترهيب ـ لا يمكنُ إلا بعد مُضيّ مدّةٍ مديدة، من ذلك الترغيب والترهيب.

ألا ترى أن الملك العظيم لو حاوَلَ إسكات الناس عن الإخبار عن بعض

---

(١) كذا، وكأن في سياق كلامه سقطاً. وكذا هو في (ج). ويبدوا أن التقدير المناسب: «فَضَّلَه».

الوقائع المشهورة فإنّـه لا يقدر على ذلك؟ وإن قدر عليه فإنما يقدر بعد تعذيباتٍ كثيرةٍ من القتل والصلب، وترغيباتٍ كثيرة مع الخِلَع والعطايا الجزيلة!

فكيف يتصور ذلك من أبي بكر رضي الله عنه في المجلس الأول ـ وهو يوم السقيفة ـ من غير أن يظهر منه ترغيبٌ وتحذير؟ إلا أن يقال: إن ذلك الترغيب قد وُجد منه حالَ حياةِ النبي ﷺ، لكن ذلك محالٌ.

أما أولاً: فلأنّـه يقتضي كونَ القوم كُفّاراً حالَ حياة النبي عليه السلام[1]، وقد دللنا على فساد ذلك؛ لشدّة محبتِهم للنبيّ ع م، وشدة تعظيم النبيّ عليه السلام[2] إياهم.

وأما ثانياً: فلأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ عدمَ اقتدار أبي بكر على ذلك حالَ حياة النبي ﷺ، فثبت لِـما ذكرنا إبطال هذا القسم، وهو أن يقال: الصحابةُ كلُّهم كانوا عالـمين بالنص وبكونه غيرَ منسوخٍ، ثم إنّـهم خالَفوه!

وأما القسم الثاني ـ وهو أن يقال: النصُّ كان معلوماً للكلِّ، لكن بعضَهم اعتقد كونَه منسوخاً بشُبهةٍ دخلت عليه ـ فهو باطل أيضاً؛ لأن العالِـمين بذلك النصّ كانوا عالِـمين بحلِّ[3] تلك الشُّبه إما أن يقال: إنّـهم كانوا خائفين من حلِّ[4] تلك الشبه، أو ما كانوا خائفين.

والأول باطل، أمّا أولاً: فلأنّ ذلك الخوفَ لا بدّ أن يكون لأجل أنّـه عُلم منهم أنّـهم لا يقبلون الجوابَ عن تلك الشُّبه؛ فحينئذٍ يعود التقسيم في أن عنادَهم وعدمَ قَبولهم للحق إمّا أن يكون لغرضٍ، أو لا لغرض، وقد أبطلناه.

---

(١) «عليه السلام»: رسمت «ع م».

(٢) «عليه السلام»: رسمت «ع م».

(٣) في (ج): «بجل».

(٤) في (ج): «جل».

وأما ثانياً: فلأن الصحابة إمّا أن يقال: إنّـهم كانوا في زمان حياة النبي ﷺ متواطئين على إزالة الأمر عن مستحقّه ـ وهو باطلٌ لِـما مرّ ـ وإمّا أن لا يكونوا كذلك، بل الذين حاولوا ذلك في المجلس الأول، ومعلومٌ أن المبطلَ لا يتمكّن في المجلس الأول من إدخال الشبهة على قلوب أمة عظيمة إدخالاً يكون الـمُحقُّ على خطر القتل لو حاولَ كشْفَ تلك الشبهة! وذلك أمرٌ معلومٌ ـ بالضرورة ـ من العادات.

ألا ترى أنّ الأنصار لـما طلبوا الإمامةَ رفق بهم أبو بكر، فسلّم فضائلهم، ثم قال: أنتم أحق أن لا تبدّلوا ولا تغيّروا، فحينئذ رجعَ الأنصارُ عما كانوا عليه؟ وذلك يدلُّ على أنّ القوم كانوا مُطيعين للحق فلو أنّ المنصوص عليه[١] قال للأنصار: قد طلبتُم هذا الأمر لأنفسكم ثم سمحتُم بتركِه لأجل الدين فهلّا سلّمتُموه إلى المنصوص عليه؛ فإنّـه لم يُوجد لذلك[٢] النصّ ناسخٌ حتى لا يجتمع عليكم الخروجُ عن الإمامة[٣] والدخولُ في الكفر، لقَبِلوا ذلك منه.

ولو قال أيضاً[٤] لأبي بكر: أقولُ ما قلتُ للأنصار[٥]: أنتَ صاحبُ رسول الله ﷺ[٦]، ومكانك من الإسلام معلومٌ، وقد سمعت الرسولَ عليه السلام[٧] نص[٨] عليَّ، ومثلُك لا يُخالف الرسولَ! فإن كنتَ نسيتَهُ فقد ذكّرتُك[٩]، وإن كنتَ سمعتَ

---

(١) زاد في (ج) هنا: «غيره».

(٢) في (ج): «في ذلك».

(٣) في (ج): «الإيمان».

(٤) في (ج): «الأنصار».

(٥) قوله: «أقول ما قلت للأنصار» سقط من (ج).

(٦) قوله: «ﷺ» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) قوله: «عليه السلام» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) زاد في (ج) هنا: «على».

(٩) في (ب) و(ج): «ذكرناك».

غيرَ ما سمعنا فعرِّفْنا، ومثلُك لا يجوز أن يعاند الرسولَ لاسيما[١] وقد حذّرتَ الأنصارَ من مخالفةِ أمرِ رسول[٢]، فأنتَ[٣] أجدرُ أن لا تفعله!

ومن المعلوم ـ بالضرورة ـ أنّه لو قال عليٌّ ذلك[٤] لأبي بكر، فإن الناس ما كانوا يرتدّون، وما كانوا يعمَدون إليه وإلى العباس والزبير وفاطمة والحسن والحسين بالقتل!

وأما إن كان العلماء بحل[٥] تلك الشبهةَ غير خائفين من حلّها، فكان من الواجب عليهم حلُّها لهم وإرشادُ الناس إلى الحقّ.

وأما[٦] القسم الآخر ـ وهو أن يقال: الصحابة كلُّهم ما سمعوا ذلك النصّ ـ فالذين سمعوه إما أن يقال: إنّهم كانوا خائفين من إيصاله إلى من لم[٧] يسمعه، أو ما كانوا خائفين.

والأول باطلٌ للوجهين اللذين ذكرناهما في القسم الثاني.

والثاني يُوجب عليهم[٨] إيصالَه إلى مَن لا يسمعه.

ألا ترى أنّ سلطانَ الوقت لو نصَّ على خليفةٍ ولم يحضر[٩] جماعةٌ قليلة ـ فضلًا

---

(١) في (ب) و(ج): «شيئاً».

(٢) في (ب) و(ج): «عن مخالفة الرسول».

(٣) في (ب) و(ج): «وأنت».

(٤) قوله: «ذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «يحمل».

(٦) في (ب) و(ج): «فأما».

(٧) في (ب) و(ج): «لا».

(٨) في (ب) و(ج): «عليكم».

(٩) في (ب) و(ج): «يحضره».

عن الكثيرة ـ فإنّه لا يمضي اليومُ إلا وقد بلغ ذلك النصُّ معظمَ أهلِ البلدة، ولا يمضي اليومان أو الثلاثةُ[١] إلا وقد بلغ الكلَّ، فكذلك هنا[٢]، ولـمّا علمنا أنّ أحداً منهم لم يذكُر ذلك النصَّ يومَ السقيفة علمنا فسادَ هذا النصِّ.

ولأن[٣] هذا النصّ أمرٌ عظيمٌ وما كان الخوف حاصلًا في زمان النبي ﷺ عن إظهارِه، فيجبُ ظهورُه في زمان النبي[٤] فيما بيَن الأمة ووصولُه إلى كلّ أحد.

وهذه الطريقة مَن تأمّل فيها وأنصفَ قطَعَ بعدمِ النصّ الذي يدّعيه الروافض، وبالله التوفيق[٥].

الطريقة الثالثة: الاستدلالُ بأمورٍ كلُّ واحدٍ منها يفيد[٦] الظنَّ الغالبَ بعدمِ النص، ومجموعُها ربما أمكن أن يقال: إنّه يفيد العلمَ بعدمِه، وهي كثيرةٌ إلا أنا نقتصر منها على ثمانيةَ عشرَ وجهاً[٧]:

الأول: إنّه لـما مرض رسولُ الله[٨] وقال العباسُ لعليٍّ: أنا أعرف الموتَ في وجوه بني عبد المطلب وقد عرفتُ الموتَ في وجه رسول الله[٩] فادخُلْ بنا عليه نسألْهُ عن هذا الأمر؟ فإن كان لنا بيّنه وإن كان لغيرِنا وصّى الناسَ بنا.

---

(١) في (ج): «والثلاثة».

(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٣) في (ج): «لأن».

(٤) قوله: «عن إظهاره فيجب ظهوره في زمان النبي» سقط من (ب) و(ج).

(٥) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «بأمور كلها تفيد».

(٧) في (ب) و(ج): «نقتصر هاهنا على وجوه».

(٨) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».

(٩) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».

ومعلومٌ أن علياً لو كان منصوصاً عليه لكان العباسُ أعرفَ الناس بذلك، فكان لا يقول مثلَ هذا الكلام.

لا يقال: مرادُ العباس منه: أن الإمارة التي جعلها النبيُّ ﷺ هل تُسلَّم لهم[١] أم لا؟

لأنا نقول: لفظةُ «لنا أو لغيرنا» تقتضي[٢] الملك والاستحقاق، ولم يقل العباس: سلْهُ هل يُسلم هذا[٣] الأمر إلينا أم لا؟ حتى يصحَّ ما قاله السائل.

وأيضاً: فقد رُويَ أنّ علياً قال له فيما بعدُ: خفتُ أن يقول: النبي ﷺ[٤]: لغيرِكم[٥]، فلا يُعطيناهُ الناس أبداً.

ومعلومٌ أن ذلك إنما يلزمه[٦] إذا قال: هو مُستحَقٌّ لغيركم[٧]، لا إذا قال: لا يُسلمه الناسُ إليكم.

الثاني: أنّه لما قُبض رسولُ الله صلى الله عليه[٨] قال العباس لعلّي: امدُدْ يدكَ أبايعْكَ يقول[٩] الناس: هذا عمُّ رسول الله صلى الله عليه[١٠] بايَعَ ابنَ عمِّه، فلا يختلف عليك اثنان[١١].

---

(١) في (ب) و(ج): «يسلم له»، وفي (أ): «يتسلم لهم». وصححناها لما ترى مما يوافق السياق.

(٢) كذا في (ب) و(ج): «تقتضي ذلك»، وفي (أ): «يقتضي».

(٣) في (ب) و(ج): «ذلك».

(٤) في (ج): «عليه السلام».

(٥) في (ب): «إنّه لغيرك».

(٦) في (ج): «يلزم».

(٧) في (ج): «لغيرك».

(٨) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

(٩) في (ج): «فيقول».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

(١١) أخرجه الصنعاني في «الأمالي في آثار الصحابة» (٤).

ومعلومٌ أن العباس إنما قال ذلك؛ لأنّـه وثق بطاعة الناس لِـمَن يُبايعُهُ؛ لكونه عمّاً لرسول الله صلى الله عليه[١]؛ إعظاماً منهم للرسول[٢].

والذين يكونون كذلك لا بدَّ وأن يكونوا مُطيعين لِـمَن نصَّ عليه الرسول[٣]؛ لأن من رضيه النبي ﷺ[٤] للإمامة فقَبولُ المسلمين له أكثرُ ممن رضيه عمُّ رسولِ الله[٥]! فالعباسُ كيف يُمكنه الجزمُ بأنّـه لا يختلف اثنان على من بايعه عمُّ الرسول مع مشاهدته أنّ كلَّهم تركوا نصَّ الرسول ﷺ[٦]؟ فإن هذا الكلامَ إما جهالةٌ مُفرِطة، أو وقاحة مفرطة!

الثالث: أن الأنصار لـما طلبت الإمامة وقدَّم المهاجرون أنفُسَهم عليهم لِـمسابقتِهم في الإسلام ومزيدِ[٧] اختصاصهم بالنبي ﷺ[٨].

وقال أبو بكر: بايِعوا عُمرَ أو أبا عبيدة! فدفع عمرُ ذلك وقال: لَأنْ أُقدَّمَ فأُنحَرَ كما يُنحَرُ البعيرُ أحبُّ إليَّ من أن أتقدم قوماً بينُهم[٩] أبو بكر!

وقال عمر لأبي عبيدةَ: امدُدْ يدَكَ أبايعْكَ، فقال أبو عبيدةُ: ما لَكَ فيه في الإسلام غيرُها! أتقول[١٠] هذا وأبو بكرٍ حاضر؟ ثم قال لأبي بكر: كنتَ صاحبَ

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

(٢) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(٣) في (ج): «مطيعين إن نص الرسول ع. م عليه».

(٤) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «ع. م».

(٥) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم» ورمز لها بـ «صلعم».

(٦) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «ع. م».

(٧) في (ب) و(ج): « بمسابقتهم في الإسلام زيادة».

(٨) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «بالرسول ع. م».

(٩) في (ج): «فيهم».

(١٠) في (ج): «مالك في الإسلام فئة غير هذا تقول».

رسول الله[١] في المواطِن كلِّها شدّتِها ورخائِها، قدَّمك رسولُ الله[٢] فمَن يُؤخّرك؟ وقال عمر: أيُّكم يطيبُ نفساً أن يتقدَّم قدَمَين قدَّمَهما[٣] رسولُ الله[٤] في الصلاة؟ فخصُّوه بالإمامة لأجل الدين.

ومعلومٌ أنّ أمثالَ هذه الكلماتِ ممن يعلم النصَّ ويعلمُ مِن غيرِه علمَهُ[٥] بكونه[٦] كاذباً فيما يقوله وقاحة.

الرابع: أنّ أبا بكرٍ قال: وددتُ أني سألتُ النبيَّ صلى الله عليه[٧] عن هذه[٨] الأمر: فيمن هو؟ فكُنّا لا نُنازعُه أهلَه! وقال عمر: إن أستخلِفْ فقد استخلَفَ[٩] من هو خيرٌ مني ـ يعني أبا بكر ـ وإن أترُكْ فقد تركَ من هو خيرٌ مني؛ يعني النبي صلى الله عليه[١٠]! وأنّهما ـ بزعم الروافض ـ كانا عالِمَين بكونِهما غيرَ صادقَين، وأن[١١] السامعين يعلمون كذِبَهما ولا يأمنون[١٢] أن يتجاسر متجاسِّر على تكذيبهما وتخجيلهما، فكيف يُمكن إقدامُهما على هذه المكابرة والوقاحة من غير حاجةٍ ولا ضرورةٍ إلى هذا الكلام؟

---

(١) زاد في (ج) هنا: «صلعم».
(٢) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».
(٣) في (ب) و(ج): «قدماً قدمها».
(٤) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».
(٥) قوله: «علمه» سقط من (ج).
(٦) في (ب) و(ج): «كونه».
(٧) زاد في (ج) هنا: «وسلم».
(٨) في (ب) و(ج): «عن هذا».
(٩) قوله: «فقد استخلف» زيادة من (ب) و(ج).
(١٠) زاد في (ج) هنا: «وسلم».
(١١) قوله: «وأن» سقط من (ج).
(١٢) في (ج): «فلا يأمن».

الخامس: أنّ عمرَ نص على السّتّة، وكان يُوصي لكل[١] واحد منهم: إنّـه لو صار إماماً فإنّـه لا يُجلس أقاربَهُ على رقابِ الناس، مع علمه بأنّـهم يعلمون منه ترْكَهُ الدينَ وإعراضَهُ عن نصّ الرسول[٢]، أفما[٣] كان منهم مَن يقول: كيف تنهانا عن ذلك؟ مع أنك التاركُ لنصّ الله ونصّ رسوله[٤]!

السادس: أنّ عبدَ الرحمن ـ لـما رامَ مبايعتَه على شرطِ أن يسيرَ فيهم بكتاب الله[٥] وسنة رسوله وسيرة الشيخين ـ كان[٦] يعلم أنّ علياً وغيرَه يعلمون أنّـه هو[٧] مع الشيخين مخالفون لكتاب[٨] الله وسنة رسوله! أفما كان في الجماعة مَن كانت له نفسٌ وحميةٌ فيقول لعبد الرحمن: نراك تُحافظُ على كتاب الله تعالى[٩] وسنة رسوله، فلو اتّبعتَهما في تقرير[١٠] الأمرِ على المنصوص عليه مِن قبلهما لَـمَا احتجتَ إلى هذا القول! فلِم لا تُكلّفُ نفسك أولاً[١١] بمتابعة السنة؟ وكيف صبَرت نفوسُهم ـ وهم أصحاب الحمية والأنفة والشجاعة وطلاقة اللسان على السكوت ـ عن ذلك؟ فإن كان[١٢] كذلك؛ فقد

---

(١) في (ب) و(ج): «كل».

(٢) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(٣) في (ب) و(ج): «فما».

(٤) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) في (ج): «وكانوا».

(٧) قوله: «هو» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «يخالفون كتاب».

(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(١٠) زاد في (ج) هنا: «هذا».

(١١) في (ج): «فلم لا يكلف هؤلاء».

(١٢) في (ج): «كانوا».

كانوا شرَّ أمة أُخرجت للناس، وكانوا منسلخين[١] عن كلّ حميّةٍ ومروءة، وكان عبدُ الرحمن في غاية الوقاحة!

السابع: لو ثبت النصُّ لامتنع عليّ من الدخول في الشورى؛ لأن دخولَه فيه رضى منه بالعفو[٢] على أيّ واحدٍ منهم كان.

لا يقال: إنّـه للتقية دخل فيه.

لأنـا نقول: التقية إنما يحتاج إليها عما[٣] يُقرّبه إلى الإمامة لا عما يُبعده عنها.

الثامن لـمّا قال علي لطلحةَ: إن أردتَ بايعتُك، فقال طلحةُ: أنت أحقُّ بهذا الأمر مني، وقد اجتمع لك مِن هؤلاء النفَر ما لم يجتمعْ لي.

التاسع: ولما احتج عليٌّ[٤] على[٥] معاوية ببيعة الناس[٦]؛ لأنّه لو كان منصوصاً عليه لَـمَا كانت إمامتُه بالبيعة حتى يَحتجَّ بها وقد كتب إلى معاوية أما بعد فإن بيعتي بالمدينة[٧] لزمَتكَ وأنتَ بالشام؛ فإنّـه بايعني الذين بايعوا أبا بكر وعمرَ وعثمانَ على ما بايعوهم عليه.

العاشر: ولـما قال: أتركُكم كما تركَكم رسول الله[٨]؛ فإن يعلمْ[٩] فيكم خيراً

---

(١) في (ج): «للناس منسلخين»، وفي (أ): «متسلخين». صوبناها لما ترى.

(٢) في (ج): «بالعقد».

(٣) في (ج): «ما».

(٤) قوله: «علي» زيادة من (ب).

(٥) في (ج): «على علي».

(٦) في (ج): «بيعة الناس له».

(٧) زاد في (ج) هنا: «قد».

(٨) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».

(٩) زاد في (ج): «الله».

جمعَكم على خيرٍ[١]؛ كما جَمَعنا على خيرِنا أبي بكر.

الحاديَ عشر: ولـما قال: لولا أن ينزوَ عليها تيسٌ من تيوس بني أمية يحكُم بغيرِ ما أنزل اللهُ[٢] لَـما دخلتُ فيه.

الثانيَ عشر: ولـما قالَ حين دعي إلى البيعة: اترُكوني والتمِسوا غيري؛ فإني أسمَعُكم وأطوَعُكم إن ولّيتُم غيري.

الثالثَ عشر: ولما قال: ليسَ ما عندنا عهدٌ من[٣] رسول الله[٤] في هـذا الأمر[٥]، ولكن رأيٌ رأيناه من أنفُسنا، فإن يكن صواباً فمِن الله، وإن يكن خطأً فمنّا، استخلف أبو بكر، فأقامَ واستقامَ حتى[٦] مضى لسبيلِهِ رحمةَ الله عليه، ثم استخلف عمرُ فأقام واستقام حتى ضرب الدين بجِرانِهِ، ثم مضى لسبيله رحمة الله عليه[٧].

الرابع عشر: ولـما أنكرَ أكثرُ ساداتِ أهلِ البيت هذا النصّ، فإن من المعلوم فرطُ حبِّهم لعليٍّ، ومَن كان كذلك استحالَ منه إنكارُ أعظمِ فضيلةٍ لمحبوبه! ومعلومٌ أنّ زيدَ بنَ علي[٨] ـ مع كمال فضله ودينه ـ وجميعَ أتباعه أنكَروا ذلك.

---

(١) في (ج): «خيركم».

(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «الله».

(٣) في (ج): «ليس عندنا من».

(٤) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».

(٥) زاد في (ج) هنا: «شيء».

(٦) في (ج): «ثم».

(٧) في (ب) و(ج): «سبيله إلى جوار الله».

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

الخامس عشر: رُوي أن السيدَ الحِميَري[١] قال: ما لأمير المؤمنين فضيلةٌ إلا ولي فيها قصيدةٌ! وهذا النص الجليُّ لو صحّ لكان أعظمَ مِن كل ما له من الفضائل، وما كان كذلك استحالَ مِن مادحه أن لا يُكرّره[٢] في أكثرِ قصائده وأشعاره، ولكن[٣] ليس لهذا النصِّ في أشعار السيد الحميري ذِكرٌ، فدلّ على كونه موضوعاً مُختلقاً.

السادس عشر: ولـما سمَّت الصحابةُ أبا بكر ـ مدةَ حياته ـ خليفةَ رسول الله[٤]، وكيف نُقل عن الحسن أنّـه قال لأبي بكر: انزِلْ عن منبر أبي[٥]، ونُقل خصومة فاطمةَ في فدكٍ، و ما كان من تأخُّر عليٍّ والزبيرِ وخالدِ بنِ سعيد بن العاص عن البيعةِ مدةً؛ مع أنّـه لم يذكُرْ أحدٌ في شيءٍ من المجامع ذلك النصَّ.

السابع عشر: لو كان النصُّ صحيحاً لَـما عاضدهم[٦]، وقد روي أنّـه لـمّا خرج أبو بكر لقتالِ العرب خرجَ إليه وأشار عليه بالرجوع.

وأراد عمر أن يخرج لقتال فارسٍ فأشار عليه أن يُولّيَ مَن يخرُج بالجيش، ولا يخرج هو بنفسه، وقال: أنت واحدُ العرب، فإن خرجتَ كلَبَ[٧] عليك العدوُّ، فأقِمْ بمكانِكَ تكون ركناً للمسلمين.

---

(١) هو أبو هاشم إسماعيل بن محمد بن يزيد بن ربيعة الحميري(١٠٥ - ١٧٣هـ)، من فحول الشعراء، كان شاعراً محسناً كثير القول، إلا أنه كان رافضي جلد زائغ عن القصد؛ له مدائح بديعة في أهل البيت، وكان مقيماً بالبصرة.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٨: ٤٤)، و«فوات الوفيات» لمحمد بن شاكر (١: ١٨٨)

(٢) في (ج): «يذكره».

(٣) في (ج): «لكن».

(٤) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «عن منبر أبي»، وفي (أ): «ميراثي». انظرها في: «كنز العمال» رقم [١٤٠٨٤]. [٣٧٦٦١] ومروية أيضاً عن الحسين رضي الله عنه.

(٦) كذا في (ب) و(ج): «عاضدهم» وفي (أ): «عاصوهم».

(٧) في (ب) و(ج): «يجلب».

ورُوي أيضاً أنّـه أقام الحدَّ على الوليد بن عقبة في زمان عثمان، فإن كان فعلُ ذلك بإذن عثمان، فهو المطلوب، وإن فعلَهُ على مُخالفته، فهو دليلٌ أيضاً على نفيِ النص؛ لأنّ مَن لا يُسامحُ سُلطانَ الوقت في تركِ حدٍّ واحدٍ كيف يسمح[١] نفسُهُ بتركِ الإمامة مع أنّ ذلك تركٌ لكلِّ حقوق الله[٢]؟

الثامن عشر: لو كان النصُّ صحيحاً لَـمَا قدم النبي[٣] أبا بكر في الصلاة في مرضه.

لا يقال: إنّـه خبر واحدٌ، ثم إن سلّمنا صحته! ولكن مورد هذا الحديث من[٤] عائشة، فلعلها هي التي أمَرَت أباها أن يُصليّ بالناس.

يدلُّ عليه أن النبي ﷺ[٥] لـمّا سمع قراءةَ أبي بكر خرج حتى عزلَ أبا بكرٍ فصلّى هو!

ورُوي أنّـه عليه السلام لـما سمع قراءةَ أبي بكر في المحراب قال لعائشة: «إنكن صُوَيحِباتُ يوسفَ»[٦].

لأنـا نقول: إن ما ذكرتُموه بخلافِ الرواياتِ المشهورة في الصحاح، فلا يُعوَّلُ عليه[٧].

---

(١) في (ب) و(ج): «تسمح».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(٤) في (ب) و(ج): «عن».

(٥) قوله: «وسلم» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الأذان، باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة (٦٧٨)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر (٤١٨).

(٧) زاد في (ج) هنا: «فلا يعول عليه».

المسألة التاسعة: في الاعتراضِ على النصوص الخفية التي يتمسّكون بها في إمامة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه[١]:

وقبل الخوضِ في النصوص فيجبُ[٢] أن نذكُرَ ما يتمسّكون[٣] من الوجوه العقلية:

وأقواها: أن يقال:[٤] إنّ الأمة[٥] في الإمامة بعدَ الرسول ﷺ[٦] ثلاثةُ أقاويلَ[٧] فقط:

قول من أثبتها لعليّ، وقول من أثبتها لأبي بكر، وقول من أثبتها للعباس.

وهذان القولان باطلان؛ لإجماع الأمة على أنّـهما ما كانا واجبَي العصمة، وقيامِ الدلالة العقلية على وجوبِ كون الإمام معصوماً.

وإذا بطل القولُ بإمامتهما ثبت القولُ بإمامة عليٍّ، وإلا لكان الحقُّ خارجاً عن كل الأمة، وإنّـه غيرُ جائز.

والجواب[٨]: لا نُسلّم أن الإمام لا بدَّ وأن يكون معصوماً! وبيانُـه[٩] ما مرّ.

ثم إن[١٠] سلّمنا ذلك! ولكن هذه الشبهةُ مبنيةٌ على القول بالإجماع، وعندَهُم

---

(١) في (ج): «كرم الله وجهه».

(٢) في (ب) و(ج): «النص يجب».

(٣) زاد في (ج) هنا: «به».

(٤) في (ب) و(ج): «وأقواها طريقان: الأول».

(٥) في (ب): «للأمة».

(٦) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «ع. م».

(٧) في (ج): «أقوال».

(٨) زاد في (ج) هنا: «إنا».

(٩) في (ج): «بيانه».

(١٠) في (ج): «وإن».

الإجماعُ[١] إنما يكون حجةً؛ لاشتماله على قول[٢] المعصوم، وعلى هذا التقدير يتعذّر التمسُّكُ بالإجماع من وجهين:

الأول: إنّـه لـمّا جاز أن لا يظهر الإمامُ في بعض الأعصار جاز أن لا يكونَ مخلوقاً؛ لأنه لا فائدةَ في وجوده عندَ غيبتِهِ عن الخلق.

الثاني: أنّـا[٣] إن ساعدنا على امتناع خلوِّ الأعصار كلِّها عن الإمام، إلا أنّـه من الجائز أن نكتُمَ الحقّ لأجل التقية والخوف من الظالمين.

وإذا كان كذلك! لم يكن في الإجماع بعدَ رسول الله ﷺ[٤] نفيُ الإمامة عن غير عليٍّ والعباس وأبي بكرٍ حُجّةٌ؛ لاحتمال أن يكون الإمامُ شخصاً آخر لا إنّـه خاف من إظهاره.

الطريق الثاني: الإمامُ يجب أن يكون أفضلَ أهل زمانه وكان علي رضي الله عنه أفضلَ أهل زمانـه، فوجب أن يكون هو الإمام.

الجواب: قد تكلّمنا على قولكم: الإمام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه، وسنتكلم على قولكم: إن علياً رضي الله عنه[٥] كان أفضل الصحابة[٦].

وأما المنقول: فقد تمسكوا بطُرق سبعٍ[٧]:

الطريقة الأولى[٨]: عوّلوا من كتاب الله تعالى على قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ

---

(١) في (ج): «وعندكم أن الإجماع».
(٢) زاد في (ج) هنا: «الإمام».
(٣) قوله: «أنا» سقط من (ب) و(ج).
(٤) قوله: «وسلم» زيادة من (ب) و(ج)، وزاد في (ج) هنا أيضًا: «على».
(٥) في (ج): «رض».
(٦) من قوله: «الطريق الثاني: الإمام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).
(٧) قوله: «سبع» سقط من (ب) و(ج).
(٨) في (ب): «الأول»، وفي (ج): «الطريق الأول».

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥]، والاستدلالُ به على طريقَين:

الطريق(١) **الأول** مبنيٌّ على ثلاثة أمور(٢):

ـ **أحدها**: أن لفظة «الولي» محتملة للأَولى بالتصرُّف.

ـ **وثانيها**: أن هذه اللفظة في هذه الآية متعيّنة لهذا المعنى.

ـ **وثالثها**: أن المراد بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ﴾ إلى قوله: ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ عليٌّ وحدَهُ.

ويلزمُ من هذه المقدّمات أن يكون عليٌّ أَولى بتدبير الأمة والتصرُّف فيها، وذلك معنى كونه إماماً.

أما بيانُ الأول: فبالنقل والعُرف.

أما النقل: فلأن المبرّد(٣) قال في كتاب «العبارة عن صفات الله»(٤): الوليُّ: هو الأولى، أي: الأحقُّ، وقال الكُمَيت:

ونِعـمَ ولـيُّ الأمـرِ بعـدَ وليِّـهِ ومستجمعُ التقوى ونعْمَ المؤدّبُ

أراد: القيِّم بتدبير الأمر.

---

(١) قوله: «الطريق» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «أمور ثلاثة».

(٣) هو النحوي الأخباري أبو العباس محمد بن يزيد الأزدي، كان إماماً علامةً موثقاً صاحب نوادر وطرف، أخذ عن المازني، والسجستاني، وعنه: أبو بكر الخرائطي، ونفطويه، وإسماعيل الصفار وعدة، صاحب تصانيف من أشهرها «الكامل»، توفي سنة ٢٨٥هـ.
ترجمته في: «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» للأنباري (١: ١٦٤)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ٥٤٦)

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وأما العرفُ: فلأنّـه يُوصَفُ أخو المرأة بأنّـه وليها لـمَا ملَكَ العقد عليها، ويقال للسلطان: «إنّـه وليُّ من لا وليَّ له»، ويقال[١]: «فلانٌ وليُّ الدم» إذا كان أحقَّ بالتصرُّف فيه.

أما بيان الثاني: فإن لفظة «الوليّ» تُطلَق على ما ذكرنا[٢]، وعلى «الناصر»، فإذا بيّـنّا تعذر حملها على الناصر تعين حملها على ما ذكرناه أما بيان تعذر حملها[٣] على «الناصر»، لوجهين[٤]:

الأول: أن الولاية ـ بمعنى «النصرة» ـ عامّةٌ في حقّ كلّ المؤمنين، والولاية المذكورة في هذه الآية غيرُ عامة في حقّ كلّ المؤمنين[٥]، فلزم[٦] ألا تكون الولايةُ المذكورة في الآية هي النُّصرة.

وإنما قلنا: إنّ الولاية التي في الآية[٧] يمتنع أن تكون عامة؛ لأن صيغةَ ﴿إِنَّمَا﴾ تفيد حصر الولاية التي في الآية في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في الآية، وليس كلُّ المؤمنين موصوفين بتلك الصفات.

وإنما قلنا: إن صيغة[٨] ﴿إِنَّمَا﴾ تفيد الحصَر؛ للنقل والشعر.

---

(١) قوله: «ويقال» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «ذكرناه».

(٣) كذا في (ج): «تعذر حملها على الناصر تعين حملها على ما ذكرناه أما بيان تعذر حملها»، وفي (أ): « تعذُّر حمِلها في هذه الآية على الثاني تعيَّنَ حملُها».

(٤) في (ج): «فلوجهين».

(٥) من قوله: «والولاية المذكورة» إلى هنا سقط من (ج).

(٦) في (ج): «فيلزم».

(٧) في (ج): «قلنا الولاية في الآية».

(٨) في (ج): «كلمة».

أما النقل فلأنك إذا قلت: «إنما لقيتُ اليوم زيداً وإنما أكلت رغيفاً اليوم[١]» فُهم أنّك ما لقيتَ غير زيدٍ، وما أكلت غير رغيف.

وأما الشعر، فقول الأعشى:

ولستَ بالأكثرِ منهُمْ حصى وإنّما العزّةُ للكاثرِ

أراد نفيَ العزة عما[٢] ليس بكاثر.

وإنما قلنا: إنّه ليس كلُّ المؤمنين موصوفين بالصفات المذكورة في الآية؛ لأن قوله تعالى وهم راكعون[٣] إما أن يكون حالًا، أو استئنافاً. والاستئناف باطلٌ، وبتقدير الصحة فالمقصودُ حاصلٌ.

أما إبطاله فلوجهين:

ـ **الأول**: إنّه لما جرى ذِكر الصلاة وهي مشتملةٌ على ذِكر الركوع كان ذِكرُ الركوع مرة أخرى تكراراً.

لا يقال[٤]: إنما خصّه بالذّكر تشريفاً له؛ كما أنّه يقال[٥]: خصَّ جبريلَ وميكائيلَ بالذِّكر بعد الملائكة[٦] تشريفاً لهما.

لأنا نقول: هذا إنما يستقيمُ لو كان الركوعُ أشرفَ أركان الصلاة، وليس كذلك؛ فإن السجود أشرفُ منه.

---

(١) في (ج): «اليوم رغيفًا».

(٢) في (ب) و(ج): «عمن».

(٣) قوله: «وهم راكعون» زيادة من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «إنه تعالى».

(٥) في (ج): «يقال إنه».

(٦) زاد في (ج) هنا: «عليهم السلام».

ـ **الثاني**: أن من قال: «رأيت زيداً وهو راكب» تبادر إلى[١] الفهم[٢] أنّـه رآه حالَ كونِهِ راكباً وذلك يدلُّ على أنّـه ليس حقيقة في الاستئناف؛ لأن من شأن الحقيقة المبادرة إلى الفهم.

وأما بيان أن بتقدير[٣] الواو للاستئناف! فالمقصود حاصل: لأن على هذا التقدير يكون معنى الآية: إنما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الذين من شأنهم إقامةُ الصلاة وإيتاءُ الزكاة وهم الآن راكعون، ومعلومٌ أنَّ كلَّ الأمة ما كانوا راكعين حالَ نزول هذه الآية.

وإنما قلنا: إن الولاية ـ بمعنى النصرة ـ عامةٌ قوله[٤] تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة: ٧١]، فثبت ـ بما ذكرنا ـ أن الولاية التي في الآية غيرُ عامة، وأن الولاية بمعنى النصرة عامّةٌ، فإحداهما[٥] مغايرةٌ للأخرى.

الثاني: وهو أن كون المؤمنين بعضُهم أولياءُ بعض ـ بمعنى النصرة ـ أمرٌ ظاهرٌ لا حاجةَ فيه إلى البيان، فحملُ الآية على المعنى الآخَر أَولى، فثبت أنّـه لا يُمكن حمل الوليّ المذكور في الآية على الناصر، فوجب حملُهُ على الأحقّ بالنصر، وضرورةٌ أنّـه[٦] لا ثالثَ لهذين المعنيَين.

بيان الثالث: وهو أنّـه يلزم ـ مما ذكرنا ـ إمامة أمير المؤمنين، وذلك لوجوه أربعة:

---

(١) في (ب) و(ج): «يتبادر»، وقوله: «إلى» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (أ) و(ب): «إلى»، وسقطت من (ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٤) في (ب) و(ج): «فلقوله».

(٥) في (ج): «فإحديهما».

(٦) في (ج): «الأحق بالتصرف ضرورة لأنه».

الأول: أنّـه لـما ثبت أن المراد من هذه الآية إثباتُ كونِ بعض الناس متصرّفاً في الأمة ـ ولا معنى للإمام إلا المتصرِّف ـ لزم دلالةُ هذه الآية على إمامة بعض الناس، وقد أجمعت الأمة على أن هذه الآية لا تقتضي إمامةَ غيرِ[1] عليّ بن أبي طالب، فلو لم تقتضِ أيضاً إمامته لزم تعطيلُ الآية، وأنّـه غيرُ جائزٍ، فلا بدّ من الجزم بدلالة هذه الآية على إمامته.

الثاني: أنّ القائل قائلان: قائلٌ يحمل الولايةَ ـ التي في الآية ـ على غير الإمامة، وقائلٌ يحملها على الإمامة، وكلُّ مَن حملها على الإمامة أثبتها لعليّ بن أبي طالب، فلو حملنا الآيةَ على الإمامة وأثبتناها لغير عليٍّ كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع، وإنّـه باطل، وهذا الوجهُ قريبٌ من الأول.

الثالث: أنّ الأمةَ أجمعت[2] على أن عليّاً مرادٌ بهذه الآية، وإنما اختلفوا في أنّ غيرَه أيضاً هل هو مرادٌ بها أم لا؟ ومتى ثبت اقتضاءُ الآيةِ الإمامةَ، وثبت بالإجماع اندراجُ عليٍّ تحتَها؛ ثبتت إمامتُه[3].

ثم يلزمُ من ثبوت إمامته نفيُ إمامة غيرِه للإجماع، ويلزَم من ذلك نفيُ[4] اندراج غيرِه تحتها؛ لأن غيرَه لو اندرج تحتَ الآية لكان إماماً.

الرابع: أن المفسّرين اتفقوا على نزول هذه الآية في حقّ علي بن أبي طالب، فوجب أن يكون هو المرادَ[5] لا غيرُ، فهذا تحريرُ وجهِ الاستدلال بهذه الآية على الطريق الأول.

---

(١) في (ب) و(ج): «غير إمامة».

(٢) في (ج): «مجمعة».

(٣) في (ج): «ثبت أنه إمام».

(٤) في (ج): «عدم».

(٥) في (ج): «المراد هو».

الطريق الثاني: الاستدلالُ بها بحيث لا يحتاج فيها[١] إلى تقرير المقام الثاني، وذلك أنّا بعدَ أن بيّنّا احتمالَ[٢] لفظ الوليّ للأحقّ بالتصرُّف قالوا: لفظ «الولي» إما أن يكون مُحتملاً لمعنىً آخرَ أو لا يكون.

فإن لم يحتمل معنىً آخرَ ثبت المقصودُ، وإن احتمل معنىً آخرَ كان اللفظُ مُشترَكاً بين المعنيين مع أنّ الله تعالى لم يُبيّن مرادَه منه، والحكيمُ[٣] إذا أطلقَ اللفظَ المشترَكَ ولم يفصّل كان ـ لا محالةَ ـ مُريداً لجميع معانيه، وإذا كان كذلك كان الوليُّ في الآية مفيداً لمعنى الأحقّ بالتصرُّف، وسواءٌ أفاد غيرَه أو لم يُفده[٤].

وإذا ثبت ذلك ثبت دلالةُ الآية[٥] على الإمامة تعينت لعلي لما مضى[٦]، فبهذا[٧] الطريق يسقطون عن أنفسهم تقرير[٨] المقام الثاني، فهذا تقرير[٩] وجه الاستدلال بالآية.

الاعتراض على الطريق الأول: أنا لا ننازعكم في المقام الأول والثالث، وإنما ننازعكم في المقام الثاني، فلم قلتم: إنّه[١٠] ليس المراد بالولي الناصر؟

قوله: الولاية ـ بمعنى النصرة ـ عامّةٌ، والولاية المذكورة في الآية غيرُ عامة.

---

(١) في (ج): «فيه».
(٢) في (ب) و(ج): «بعد بيان احتمالِ».
(٣) كذا في (ج): «والحكيم»، وفيهما: «والحكم».
(٤) في (ج): «سواء أفاد غيره أم لم يفد».
(٥) في (ج): «وإذا ثبت دلالة هذه الآية».
(٦) قوله: «تعينت لعلي لما مضى» زيادة من (ج).
(٧) في (ج): «وبهذا».
(٨) في (ج): «تقدير».
(٩) في (ج): «تقدير».
(١٠) في (ج): «بأنه».

قلنا: الولاية ـ بمعنى النصرة ـ متى تكون عامّةً في حق المؤمنين؟ إذا كانت ولايةً لأقوامٍ مُعيّنين من المؤمنين، أو إذا لم يعتبر هذا القيد؟ م ع[١].

بيانـه :وهو أنّ الله تعالى قسمَ المؤمنين قسمين:

أحدهما: المخاطبون بقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [المائدة: ٥٥].

وثانيهما: الذين عناهم بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [المائدة: ٥٥].

فكأنّـه قال لبعض المؤمنين: إنما ناصرُكم الله ورسولُه والبعضُ الآخر من المؤمنين؛ لأنّـه ليس بعد هؤلاء إلا الكفارُ والمؤمنين المخاطَبون[٢] بهذا الخطاب، والكفار ليسوا أنصاراً للمؤمنين[٣]، والمؤمنون المخاطَبون[٤] بهذا الخطاب ليسوا أيضاً أنصاراً لأنفسهم؛ لأن الإنسان لا يكون ناصراً لنفسه، فثبت أنّ أنصار المخاطَبين بهذه الآية ليس إلا الله ورسولُه والقسمُ الآخَرُ من المؤمنين.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إن إثبات مُطلَق النصرة لكلِّ واحدٍ من المؤمنين لا يُنافي تخصيصَ نصرةِ أحدِ قسمَي المؤمنين بالقسم الآخر منهم، ألا ترى أن زيداً وعمراً ـ إذا كانا أخوَين ـ فمُطلَقُ الأُخوّة ثابتةٌ لكلّ واحدٍ منهما، ولكن أخوّة زيدٍ غيرُ ثابتة لهما؛ لأن زيداً لا يكون أخاً لنفسه، فكذلك[٥] مُطلَق الولاية ـ بمعنى النصرة ـ ثابتٌ لكلّ واحد من المؤمنين، ولكن نصرةَ أحد القسمين غيرُ ثابتة لكلِّ واحدٍ من القسمين؛ لأنّـه يستحيل كونُ الإنسان ناصراً لنفسه، حتى إنّـه تعالى لو صرّح ـ أو خاطب[٦] ـ

---

(١) في (ب) و(ج): «ع م».
(٢) في (ج): «يخاطبون».
(٣) في (ب) و(ج): «المؤمنين».
(٤) في (ج): «والمخاطبون».
(٥) زاد في (ج) هنا: «ههنا».
(٦) في (ج): «وخاطب».

بعض المؤمنين فقال: إنّـه لا ناصر لكم إلا اللهُ ورسولُه والقسمُ الآخر من المؤمنين لم يكن هذا الكلام منافياً لقوله: والمؤمنين[١] والمؤمنات بعضُهم أنصارُ بعض، بل يكون مُؤكِّداً له، فاندفع ما قالوه.

وهذا السؤال عليه التعويلُ في دفع هذه الشبهة، وإنّـه[٢] دقيقٌ متينٌ.

ثم إن سلّمنا أن الولاية بمعنى النصرة عامة مطلقاً! فلم قلتُم: إن الولايةَ التي في الآية خاصة؟

قوله: لأن صيغة ﴿إِنَّمَا﴾ تفيدُ حصْرَ الولايةِ[٣] في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة، وكلُّ المؤمنين ليسوا كذلك.

قلنا: لا نُسلّم أن كلمة «إنما»[٤] تفيد الحصر.

بيانُـه: من وجوهٍ ثلاثة[٥]:

الأول: إنّـه يحسن دخول التوكيد والاستفهام عليها؛ تقول: «إنما جاءني زيدٌ وحدَه»، وإذا قال الإنسان: «إنما أكلتُ رغيفاً» حسُن أن يقال له: «أكلتَ رغيفاً واحداً أو أكثرَ؟»، وعندَكم: أن حُسنَ دخول التوكيد والاستفهام دليلُ الاشتراك، وليس لهم أن يمنعوا من حُسن ما ذكرنا؛ لأنّـهم يستحسنون دخولَ الاستفهام والتوكيد على صيغ العموم مع أنّ اقتضاءَها له أظهرُ من اقتضاء «إنما» للحصر.

الثاني: أن قوله: «إن زيداً في الدار» لا يدلُّ على أنّ غيرَه ليس فيها، وكلمة «ما»[٦]

---

(١) في (ج): «والمؤمنون».

(٢) في (ج): «فإنه».

(٣) في (ج): «الحصر للولاية».

(٤) زاد في (ج) هنا: «لا».

(٥) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «إن».

دخلت للتأكيد، فاقتضى قول القائل: «إنما زيد في الدار» تأكيد كونِهِ فيها، ولا يدلُّ على أنّ غيره ليس فيها.

الثالث: أنّـه يقال ـ في العرف ـ: «إنما الناس أهل العلم»، و«إنما الرجل هو الشجاع»، ولا يريدون نفيَ الإنسانية والرجولية عن غير العالِـم وغيرِ الشجاع، بل المرادُ: أن الإنسانيةَ والرجولية في العالِـم والشجاعِ أظهرُ آثاراً.

ثم إن[1] سلمنا أن صيغة ﴿إِنَّمَا﴾ تفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة! فلم قلتُم: إن المؤمنين ليسوا كلُّهم موصوفين بهذه الصفات؟

قوله: لأن من جملة الصفات إيتاء الزكاة حالَ كونه راكعاً.

قلنا: لا نسلّم أنّ قوله: ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] مُتعيِّنٌ للحاليّة! بل هو للاستئناف لوجوهٍ أربعة[2]:

الأول: أن القائل إذا قال: «فلان أدّى الزكاةَ وهو راكع» حسُن أن يُستفهم فيقال: أدّاها حالَ الركوع أو قبلَه وهو الآن راكعٌ؟ وحُسنُ الاستفهام دليلُ الاشتراك.

الثاني: أن المفهوم من قوله تعالى: ﴿يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] أن ذلك من شأنهم ومن عادتهم، فإنّـه لا يُقال مثل هذا القول فيمن أتى بفعلٍ مرةً واحدة.

ومعلومٌ أنّـه لم يكن من عادة أحدٍ من الصحابة إيتاءُ الزكاة حالةَ الركوع، فعلمنا أنّ المراد: أنّ من صفتهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ومن صفتهم أنّـهم خاضعون.

الثالث: أنّ أداء الزكاة في الصلاة مُخِلٌّ بكمال الخضوع والخشوع في الصلاة، وذلك إما أن يكون مُبطلاً للصلاة أو لكمالها، وذلك لا يليق بأمير المؤمنين.

---

(١) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٢) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

الرابع: أن الآية لو أفادت المدحَ على إيتاء الزكاة حالَ الركوع لكان ذلك سنةً مندوباً إليها، ومعلومٌ أنّـه ليس كذلك في حقِّنا، فعلمنا أن هذه[١] الواوَ ليست[٢] للحال.

قوله: لـما جرى ذكرُ الصلاة فذكرُ الركوع بعدَها[٣] يكون تكراراً.

قلنا: يحتمل أن يكون الغرضُ من ذكرِه على الخصوص تشريفَهُ، ولا يلزم من كون السجود أشرفَ أن لا يخصَّ[٤] هو بالذكر؛ لاحتمال أن يكون في تخصيصه بهذا التشريف[٥] مصلحةٌ لا نطّلع عليها، ومع هذا الاحتمال لا يثبت القطعُ، ومطلوبنا هنا[٦] القطع.

قوله: من قال: «رأيت زيداً وهو راكبٌ» فُهم[٧] منه الحال.

قلنا: لا نُسلّم! لأنّـه إذا قيل: «فلان يحارب عني ويبني داري»، فإنّـه لا يُفهَم منه أن يحاربَ عنه حالَ كونه بانياً دارَه، فكذلك هنا[٨].

لا يقال: إنما لم يُفهَمْ ذلك للقرينة[٩]، فإنّـه ما جرت العادة بالمحاربة حالَ بناء الدار.

---

(١) كذا في (ج): «هذه»، وفيهما: «هذا».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «ليست»، وفي (أ): «ليس».

(٣) كذا في (ج): «بعدها»، وفيهما: «بعده».

(٤) في (ج): «يختص».

(٥) في (ج): «الشرف».

(٦) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٧) في (ج): «يفهم».

(٨) في (ب) و(ج): «وكذلك هاهنا».

(٩) في (ج): «القرينة».

لأنّـا نقول: وما جرت العادة أيضاً بإيتاء الزكاة حالَ الركوع، فوجب أن لا يُصار إليه.

قوله: هبْ أن المراد منه الاستئناف! ولكن المؤمنين ـ بأسرِهم ـ ما كانوا راكعين حالَ نزول الآية.

قلنا: إذا حملنا الراكعَ على «ما من شأنه أن يكون راكعاً» صار عاماً في كل المؤمنين.

قوله في الوجه الثاني من الطريق الأول: إنّ كون المؤمنين بعضهم أولياء بعض بمعنى النصرة أمرٌ ظاهرٌ عُرف من قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[التوبة: ٧١]، فلا يكون في حمل الآية عليها فائدةٌ.

قلنا: بل فيه ثلاثُ فوائدَ[١]:

إحداها[٢]: أنّ الحُكم العامَّ يصحُّ تخصيصُ أيِّ بعضٍ منه كان، وأما التنصيصُ على البعض المعيّن فلا يصحُّ ذلك فيه.

وثانيها: التشريف بالذكر.

وثالثها: أنّ المقصد[٣] بالآية إثباتُ ولاية المؤمنين للمؤمنين ونفيُها عن اليهود والنصارى على مـا دلّ عليه سياقُ هذه الآية، وهذا الـمقصود غير حاصل في قوله: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[التوبة: ٧١].

لا يقال: العلمُ بكون اليهود والنصارى ليسوا أولياء للمؤمنين ضروريٌّ، فأيُّ[٤] حاجةٍ فيه إلى هذه الآية؟

---

(١) في (ب) و(ج): «فوائد ثلاث».

(٢) في (ج): «أحديها».

(٣) في (ج): «المقصود».

(٤) في (ج): «فأية».

لأنـا نقول: لا يمتنعُ أن تكون الآن[١] نزلت على سببٍ يقتضي الشكّ في وجوب نصرة اليهود والنصارى، وإذا لم يمتنع ذلك لم يُمكن القطعُ على أنّـه لا فائدةَ في نزول الآية لبيانِ ذلك.

فكيف؟ وقد روي أنّـه كان بين الخزرج وبين يهودِ بني قينُقاعٍ[٢] حلفٌ في الجاهلية، فلـما أسَرَهم النبيُّ صلى الله عليه[٣] أقام عبدُ الله بن أُبيٍّ على نصرتهم.

ويروي عبادة بن الصامت: ودخل عبدُ الله بنُ أبيٍّ على رسول الله ﷺ[٤] أو سأله[٥] ذلك، وألحّ[٦] عليه، فأطلقهم النبي ﷺ[٧]، فأنزل اللهُ هذه الآية لمنعِهم[٨] عما اعتقدوا من أنّـه إذا تقدَّم حلفٌ[٩] في الجاهلية مع اليهود والنصارى وجب التزامُ ذلك الحلف، فظهر أنّ في حملِ الآية على ما ذكرنا[١٠] فائدةً جديدة.

إن[١١] سلمنا أنّـه ليس في حملِها على ذلك فائدةٌ جديدة! ولكنّ[١٢] حْملَ الآية على الفائدة الجديدة ترجيحٌ يقتضيه الظنّ، والمطلوبُ هنا القطعُ[١٣].

---

(١) في (ج): «الآية».
(٢) في (ج): «اليهود قينقاع».
(٣) زاد في (ج) هنا: «وسلم».
(٤) قوله: «ﷺ» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) في (ب) و(ج): «وسأله».
(٦) في (ج): «ألح».
(٧) قوله: «وسلم» زيادة من (ب) و(ج).
(٨) في (ب) و(ج): «يمنعهم».
(٩) في (ج): «اعتقد من أنهم إذا عقدوا الحلف».
(١٠) في (ج): «ذكرناه».
(١١) في (ب) و(ج): «وإن».
(١٢) في (ج): «لكن».
(١٣) في (ب) و(ج): «والمطلوب القطع هاهنا».

ثم إن[١] سلّمنا أنّـه لا بدّ من حـمل الآية على الفائدة الجديدة! ولكن ليس في حملِها على الإمامة فائدة جديدة.

بيانُـه: أنّـه عليه السلام قد نصَّ على إمامة عليٍّ من قبلُ نصّاً جليّاً؛ لأن هذه الآية مدنيةٌ، وعندهم أنّـه قد نصّ عليه بمكة نصّاً جليّاً، بل هذا لكم ألزمُ؛ لأن النصَّ الخفيَّ بعد النصّ الجليِّ أَولى أن لا يكون فيه فائدةٌ من نصٍّ خاصٍّ وارد بعد نصٍّ عامّ.

ومعلوم أن قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[التوبة: ٧١] يحتمل من التأويل ما لا يحتمله الخاص؛ لأنّـه قد يمكن أن يقول قائلٌ في بعض الأشخاص: إنّـه غيرُ داخل في ذلك العامّ، أو يقول: من أين لكم أنّـه بصيغة اللفظة[٢] العام؟ فإذا[٣] قال الله تعالى: هذا الشخصُ وليُّ المؤمنين لم يُمكنْ هذا القولُ، فثبتَ أنّ حملَ الآيةِ على ما ذكرنا أكثرُ فائدة من حملِها على ما ذكروه.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكروه يقتضي تعذُّر حمل الولاية التي في الآية على النصرة! ففيها[٤] ما يمنع من حملِها على الإمامة، وذلك أمور ثلاثة:

الأول: أن قوله تعالى[٥]: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴾ [المائدة: ٥٥] يشتمل على سبعة[٦] جموع، ولفظةُ الجمع تُفيد أكثرَ من واحد، فحملُها على الواحد تركٌ للظاهر.

لا يقال: لفظة[٧] الجمع ـ وإن كانت حقيقةً في اللغة لأكثر من واحد ـ فإنّـه

---

(١) في (ج): «ولئن».

(٢) في (ب) و(ج): «صيغة اللفظ».

(٣) في (ب) و(ج): «وإذا».

(٤) في (ج): «ففهنا».

(٥) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «مشتمل على سبع».

(٧) قوله: «لفظة» سقط من (ج).

قد يُستعمل في الواحد على سبيل التعظيم قال الله[١]: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١]، وقال: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ﴾ [الذاريات: ٤٧]، ويقول السلطان: «نحنُ فعلنا ذلك» وهو يريد نفسه.

وإذا[٢] ثبت ذلك! فليس يمنع أن تكون لفظة الجمع حقيقةً في الواحد على سبيل التعظيم، فلا تكون إفادتُها للواحد مجازاً.

ثم إن سلّمنا أنّـه مجازٌ! ولكنه[٣] مجازٌ كثُر في القرآن والعُرف استعمالُه، ولو لم تُحمل هذه الجموع على هذا المجاز لزم إخراجُ قوله[٤]: ﴿وَهُمۡ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] من أن يكون حالاً وإدخالُه في أن يكون استئنافاً، وذلك مجازٌ نادرٌ غير مستعمل، وإذا تردّدنا بين المجازَين فالمصيرُ إلى المجاز المشهور أَولى من المصير إلى المجاز الغريب.

ثم إن سلّمنا تساويَ[٥] هذين المجازَين في الشهرة والغرابة! ولكنّ مجازنا يتضمّن فائدةً جديدة ـ وهي الإمامة ـ ومجازُكم لا يتضمن فائدة جديدة، فمجازُنا أَولى.

ثم إن[٦] سلّمنا تساويَ المجازَين في الفائدة! ولكن ألفاظ الجموع صارت متروكةَ الظواهر؛ لأن لام الجنس تقتضي الاستغراق عندكم، فقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [المائدة: ٥٥] يقتضي[٧] جميعَ الذين آمنوا وذلك غير ممكن؛ لأن المخاطَبين بقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٥٥] لا يجوز أن يكونوا أولياءَ لأنفُسهم.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) في (ج): «فإن».

(٣) كذا في (ج): «ولكنه»، وفيها: «ولكن».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «سلمنا بتساوي».

(٦) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٧) في (ج): «تقتضي».

وإذا ثبت ذلك ثبت أنّ صيغ الجموع ـ في هذه الآية ـ لا بدّ من حملِها على المجاز كيف ما كان! فلا يلزمُنا من القول بذلك محذور.

لأنـا نقول: الدليلُ على أنّ صيغ العموم ليست حقيقةً في الآحاد[١]؛ لأنّـها حقيقة في أكثر من الواحد، فلو كانت حقيقةً في الواحد أيضاً لزم الاشتراك، وإنّـه خلافُ الأصل.

الثاني: أن الرجل إذا قال لغيرِه: «سلِّمْ على الذين آمنوا» و«جالِسِ الذين آمنوا» لم يسبق إلى الفهم الواحدُ، وعدمُ السبق إلى الفهم أمارةُ أنّـه ليس حقيقة.

وإذا ثبت ذلك علمنا أنّـا إنما عرفنا من قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] أنّـه أراد به ذاتَه وحدَه؛ لتقدُّم علمِنا بأن الـمرسِل للرُّسل هو الله[٢] تعالى، وكذلك القولُ في قول السلطان: «نحنُ نفعل كذا»؛ لأنّـه لو كان حقيقةً في مثالنا[٣] لكان حقيقةً في سائر المواضع، فما كان يتبادر[٤] الفهمُ في المثال الذي ذكرناه[٥] إلى أكثر من الواحد.

قوله: هذا المجاز أكثرُ من مجازكم.

قلنا: لا نُسلّم! فإنّـه لا يقول الإنسان لغيره: «سلِّمْ على الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة» وهو يريد الواحدَ، وإنما يكرّر[٦] ذلك في كلام العظماء؛ لِـما ذكرناه

---

(١) في (ب) و(ج): «الواحد».
(٢) قوله: «الله» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) في (ج): «حقيقة هنا».
(٤) زاد في (ج) هنا: «إلى».
(٥) في (ج): «أوردناه».
(٦) في (ج): «يكون».

من القرب[١]، وقد يستعمل الإنسان الواو في الاستئناف ظاهراً وغالباً، فعلمنا أنّ مجازَهم ليس أشهرَ من مجازنا.

قوله: مجازُنا أكثر فائدة.

قلنا: سبق الجواب عنه.

قوله: لامُ الجنس للاستغراق.

قلنا: لا نُسلّم! بل لا تفيد إلّا نفسَ الحقيقة.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن لا يلزمُ من إخراج المخاطَبين منه بقوله[٢]: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٥٥] إخراجُ غيرِهم عنه؛ لأن أصل التخصيص لـمّا كان على خلاف الأصل كان تعليلُه على وفقِ الأصل.

الوجه الثاني: أنّ الآيةَ تقتضي ثبوتَ الولاية في الحال، فلو كان المراد من الولاية الإمامة لزم أن يكون عليٌّ إماماً حالَ حياة النبي ﷺ[٣]، وإنّـه باطلٌ.

أما لو حملناه على النصرة والمحبة؛ كان ذلك حاصلاً في الحال، فوجب حملُه[٤] عليها.

لا يقال: لا نُسلّم إنّـه حال حياة النبي[٥] لم يكن متصرفاً في الأمة! بل كان يتصرف فيهم تصرُّف الأئمة بالأمر والنهي، والتولية والعزل.

---

(١) في (ج): «العرف».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «ع. م».

(٤) في (ج): «حملها».

(٥) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

ثم إن سلّمنا أنّـه لم يكن متصرفاً في الأمَة ولكنه كان مستحقاً[١] أن يصير متصّرفاً بعد النبي[٢]، فكان إماماً في الحال بهذا التأويل.

ثم إن سلّمنا ذلك! إلا أنا نخرج هذه الحالة عما ثبت النصّ بالدليل، فيبقى[٣] النصُّ دليلاً على الإمامة في غير تلك الحالة؛ لأنـا نقول:

أما الأول: فنحن نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ علياً رضي الله عنه[٤] ما كان يتمكّن من الأمر والنهي والتولية والعزل حالَ حياة النبي صلى الله عليه[٥] إلا بأمرِه، فإن منعوا من ذلك منعنا[٦] من كلّ ما يدّعون فيه الضرورة.

وأما الثاني: فنقول: إن «الولي» في اللغة ما جاء البتة لِـمن يستحقُّ التصرُّف في ثاني الحال، بل إنما جاء للمتصرّف في الحال، فحملُ اللفظ على ذلك تركٌ لمفهومِ اللفظ.

وأما الثالث: فنقول: إنّ تخصيص العموم على خلاف الأصل، فلو حملنا الوليّ على الناصر لا[٧] تلزمُنا هذه المخالفةُ، ولو حملناهُ على المستحقّ للتصرُّف تلزمُنا[٨] هذه المخالفة فيكون حملُهُ على الناصر أَولى الوجه.

---

(١) في (ج): «ولكنه مستحق».

(٢) في (ج): «ع. م».

(٣) في (ج): «نبقي».

(٤) قوله: «رضي الله عنه» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «ع. م».

(٦) كذا في (ج): «منعنا»، وفي النسختين: «منعوا».

(٧) في (ب) و(ج): «لـم».

(٨) في (ج): «يلزمنا».

الثالث[١]: وهو أن ما قبلَ هذه الآية وما بعدَها يُنافي حملَها على الإمامة، وذلك من وجوه خمسة[٢]:

أحدها: أنّـه تعالى قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [المائدة: ٥١]، ثم قال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾[المائدة: ٥٥]، والظاهر من ذلك أنّـه إنما أثبت الولايةَ التي نفاها عن اليهود والنصارى؛ لأن الإنسان إذا قال لغيره: «لا تُوال السوقة إنما[٣] أولياؤك[٤] أهل العلم» عُقل منه أنّـه إنما أثبت[٥] الولايةَ التي نفاها عن السوقة.

ومعلومٌ أن الولاية المنفيّة عن اليهود والنصارى ليست هي الإمامة، لثلاثة أوجه[٦]:

أما أولاً: فلأنّ ذلك مما لا يشتبه الحالُ فيه[٧]؛ لأن من المعلوم ـ بالضرورة ـ أنّ من كان عدواً للدين[٨] غيرَ عالـم بجُمَله[٩] ولا بتفاصيله[١٠]؛ فإنّـه لا يُمكن جعلُه إماماً.

وأما ثانياً: فلِـما روينا أن الآية نزلت لبيانِ نفيِ الولاية بمعنى النصرة.

---

(١) في (ب): «الوجه الثالث»، وفي (ج): «أولى الوجه الثالث».

(٢) قوله: «خمسة» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «إلا».

(٤) زاد في (ج) هنا: «من».

(٥) في (ج): «ثبت».

(٦) قوله: «لثلاثة أوجه:» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «مما لا شبهة فيه».

(٨) زاد في (ج) هنا: «فهو».

(٩) في (ب) و(ج): «بجملته».

(١٠) في (ج): «تفاصيله».

وأما ثالثاً: فلأنّ صيغة «إنما» لا تُستعمل إلا إذا دار بين المخاطَب والمخاطِب نزاعٌ في أمرٍ ما، فإن الإنسان لا يكادُ يبتدئ فيقول: «إنما أكلتُ اليوم رغيفاً»، بل يبتدئ فيقول: «أكلت اليوم رغيفاً»، فإنِ ادّعى مُدّعٍ أنّـه أكل أكثرَ من رغيف، فعند ذلك يقول: «إنما أكلتُ اليوم رغيفاً»؛ ليبين إنّـه ما أكلَ أكثرَ من ذلك.

فدلَّ ذلك على أنّـه دارَ بين المسلمين كلامٌ في أنّـه هل يجوز اتخاذ اليهود والنصارى أولياء أم لا؟ ومن المعلوم ـ بالضرورة ـ أنّـه لم يجرِ بينهم كلامٌ في اتخاذِهم أئمةً لأنفُسهم، فوجب أن يكون الذي جرى فيه الكلامُ اتخاذُهم أولياءَ بمعنى[1] النُّصرة والمحبة.

وإذا ثبت أنّ الولايةَ المنفيةَ عن اليهود والنصارى هي[2] الولايةُ الـمُثبَتةُ للمؤمنين[3] الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون، وثبت[4] أنّ الولاية المنفية عن اليهود والنصارى هي الولايةُ بمعنى النُّصرة، وثبت[5] أنّ الولاية المثبتَة للمؤمنين الموصوفين هي الولايةُ بمعنى النصرة.

وثانيها: قوله تعالى في صفة اليهود والنصارى: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾[المائدة: ٥١]، ومعلومٌ أنّ الولاية الثابتة لبعضِهم مع البعض ليست ولايةَ استحقاق التصرُّف؛ لأن المستحقّ لها هو النبيُّ ﷺ[6]، وإمامُ المسلمين بعدَه، فإذن يجب حملُ تلك الولايةِ على النصرة؛ لأن بعضَهم كان يَنصُر بعضاً ويدفع عنه، فأخبر الله تعالى عن وجود المناصَرة الحاصلةِ بينهم.

---

(١) في (ج): «يعني».

(٢) قوله: «هي» سقط من (ج).

(٣) قوله: «المؤمنين» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «فثبت».

(٥) في (ج): «وثبت»، وسقطت الواو من النسختين.

(٦) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «ع. م».

وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾[المائدة: ٥١]، والتولية[١]: هي النصرة والدفع، وما قال: مَن[٢] يتّخذْهُم أئمة.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَـٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ﴾[المائدة: ٥٢]، ومعلومٌ أن المنافقين ما كانوا التَمسوا أن يكون اليهودُ أئمَّتهم[٣]، ويجوز أن يكونوا حاولوا الدفعَ عنهم[٤]، ولا[٥] قالوا[٦]: إن لم نجعلْهُم أئمةً خشينا الدوائرَ، وإنما يجوز أن يكونوا قالوا: إنّه[٧] لم ينصرهم خفنا دائرةً، فلا ينصروننا.

وخامسها: ما بعد الآية وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَـٰلِبُونَ﴾[المائدة: ٥٦]، فعلمنا أنّ المرادَ من الآية: تولّي النصرة لا تولّي الإمامة.

فهذه هي الوجوه الدالّة على امتناعِ حملِ الولاية ـ التي في الآية ـ على الإمامة، وليس فيها ما يمنعُ مِن حملِها على النصرة ـ بزعم الخصم ـ إلّا أمران:

أحدهما: لفظة[٨] «إنما»، **والثاني:** أن[٩] قولهم: ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[المائدة: ٥٥] حالٌ لا استئنافٌ.

---

(١) في (ج): «فالتولية».

(٢) في (ج): «ومن».

(٣) في (ب) و(ج): «أئمتهم اليهود».

(٤) زاد في (ج) هنا: «ولا يجوز أن يكونوا».

(٥) في (ج): «قد».

(٦) زاد في (ج) هنا: «إنه».

(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «إن».

(٨) في (ب) و(ج): «لفظ».

(٩) «أن» زيادة من (ب) وسقطت من (ج).

ومعلومٌ أن المحافظة على هذه الوجوهِ الكثيرة أَولى من المحافظة على الظاهرَين اللذَين تمسّكوا بهما.

أما الكلام على الطريق الثاني مما ذكروه فنقول:

لا نُسلّم إمكانَ حملِ اللفظ المشترَك على مجموع معانيه! فإن الواضعَ ما وضعَ تلك اللفظة إلا لآحادِ تلك الأمور ولم يضَعْها لمجموعها، فلو استعملنا اللفظةَ في المجموع كانت مستعملةً لا في موضوعها، وذلك غير جائز! ألا ترى أن اسم «القُرء» موضوع للطُّهر أو الحيض وحدَه، لا لهما جميعاً، لا حقيقةً ولا مجازاً، فاستعماله فيهما مخالفةٌ للُّغة.

ثم إن سلّمنا إمكان ذلك! لكن لا نُسلّم أنّـه[1] تعالى لم يدُلَّ على المراد من هذه اللفظة، بل دلّ على أنّ المراد منها هو النصرةُ؛ للوجوه التي ذكرناها.

ثم إن[2] سلمنا أنّـه تعالى لم يدُلَّ على مراده! فلم قلتُم: إنّـه يجب حملُه على الكلّ؟

بيانُـه: وهو أنّ اللفظَ إما أن لا يكون مُحتملاً للمجموع، أو يكون محتملاً[3]؛ فإن لم يكُن محتملاً له لم يجُز حملُه عليه وسقط[4] ما قالوه.

وإن كان محتملاً له فنقول: لـمّا كانت تلك اللفظةُ محتملةً لكلّ واحدٍ من تلك الأشياء وحدَه ولمجموعها أيضاً؛ كان مُشترَكاً بين الآحادَ والمجموع[5].

---

(١) في (ج): «أن الله».

(٢) في (ب) و(ج): «وإن».

(٣) زاد في (ج) هنا: «له».

(٤) في (ب) و(ج): «ويسقط».

(٥) في (ج): «وبين المجموع».

ثم لا يمكنُ الجمع من إفادة تلك اللفظة لكلّ واحدٍ[١] من تلك المعاني وحدَه وبين إفادته لمجموعها؛ لأنّ إفادته لأحدِ تلك الأشياء وحدَه هو أن يُفيدَه ولا[٢] يفيدَ غيره، وإفادته للمجموع هي أن يُفيده ويُفيد غيرَه[٣]، والجمعُ بينهما متناقضٌ.

وإذا ثبت تعذُّر الجمع بين إفادة الآحاد وإفادة المجموع، فلو حملناهُ على المجموع دون الآحاد كان ذلك حملاً للّفظ المشترَك[٤] على بعضِ مفهوماته دون البعض[٥]، ومتى جوّزوا ذلك سقطَ أصلُ كلامِهم.

فهذا ما نقوله في الاعتراض على وجوه تمسُّكهم بهذه الآية، وبالله التوفيق[٦].

الطريقة الثانية لهم: التمسُّك بقوله عليه السلام ـ يوم الغدير وقد أُحصر[٧] القوم ـ: «ألستُ أَولى بكم من أنفُسكم»؟ قالوا: بلى قال: «فمن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصُرْ من نصَرَه، واخذُلْ من خذَلَه»[٨]، والاستدلالُ به يُبنى[٩] على مقامَين:

أحدهما: تصحيح الحديث، والثاني: دلالته على الإمامة.

أما المقام الأول: فالشيعة تارةً يدّعون كونَه متواتراً إما من كل المسلمين عامة،

---

(١) في (ج): «اللفظة واحدًا».

(٢) في (ب) و(ج): «لا».

(٣) قوله: «وإفادته للمجموع هي أن يفيده ويفيد غيره» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «للفظة المشتركة».

(٥) في (ج): «النقص».

(٦) في (ب) و(ج): «والله أعلم».

(٧) في (ب) و(ج): «أحضر».

(٨) أخرجه عبد الله بن أحمد في زوائده على «المسند» (٦٩١) من حديث علي رضي الله عنه.

(٩) في (ب) و(ج): «يبتنى».

وإما من الشيعة خاصةً، وتارة يُصحّحونه بالحجّة[١] من وجهين:

ـ **الأول**: أن الأمةَ أجمعت على صحّة هذا الحديث، فيكون صحيحاً.

وإنما قلنا: إن الأمة أجمعت على صحته؛ لأن الشيعةَ يُثبتون به إمامتَه، وسائرُ الفرق يُـثبتون به فضيلتَه، وليس في الأمة أحدٌ أنـكرَه أو ردَّه، وإذا[٢] قبلته الأمةُ ـ بأسرها ـ وجب أن يكون صحيحاً.

ـ **الثاني**: أن علياً رضي الله عنه[٣] ذكَرَه في الشورى عندما حاول ذِكرَ فضائلِه ولم يُنكره أحدٌ[٤]، فعدمُ إنكارهم لذلك مع ما عُلم من توفُّر الدواعي على القدح فيما به يفتخر الإنسانُ على غيرِه دليلٌ على صحته.

أما **المقام الثاني** في دلالته على الإمامة، وذلك بناء على أمورٍ ثلاثة[٥]:

ـ **أحدها**: أن لفظة «المولى» محتملةٌ للأَولى[٦].

ـ **وثانيها**: أنّـها متعيَّنةٌ له هنا[٧].

ـ **وثالثها**: أنّـه يلزمُ من ذلك القول بإمامة علي رضي الله عنه[٨].

أما بيانُ الأول: فبالكتاب، والسنة، والشعر، والنقل.

---

(١) قوله: «بالحجة» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «وردّه فإذا».

(٣) قوله: «رضي الله عنه» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «واحد».

(٥) في (ج): «ثلاثة أمور».

(٦) في (ب) و(ج): «محتملة في الجملة».

(٧) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٨) في (ج): «القول بإمامته».

أما الكتاب، فقد قال الله[١] تعالى: ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِيَ مَوْلَىٰكُمْ﴾[الحديد: ١٥]، قال أبو عبيدة[٢]: معناه: أَولى بكم.

وأيضاً لا خلاف بين المفسرين في أن قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ﴾ [النساء: ٣٣] أن المراد به: مَن كان أملَكَ بالميراث وأحقَّ به.

وأما السنة، فقوله ﷺ[٣]: «أيما امرأة نُكحت بغير إذن مولاها»[٤] في بعض الروايات، ولا يصح حمل المولى هنا[٥] على غير المالكِ[٦] أمرَها والعقدَ عليها.

وأما الشعر، فقول لبيد:

فغدت كلى الفرجينِ تحسب أنّهُ مولى المخافة خلفَها وأمامَها

وقال الأخطل[٧]:

فأصبحت مولاها مِنَ الناس بعدَهُ وأحرى قريش أن تُهاب وتُحمدا

---

(١) في (ج): «الكتاب فقوله».

(٢) هو الإمام اللغوي النحوي، معمر بن المثنى التيمي البصري صاحب التصانيف، منها «مجاز القرآن» و«غريب الحديث»، وغير ذلك (ت٢٠٩هـ).

ترجمته في: «تاريخ بغداد» (١٥: ٣٣٨)، و«سير أعلام النبلاء» (٩: ٤٤٥).

(٣) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «عليه السلام».

(٤) أخرجه البيهقي في «سننه»، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي(١٣٦٠٠).

(٥) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٦) زاد في (ج) هنا: «لتدبير».

(٧) هو أبو مالك غياث بن غوث(١٩ - ٩٠ هـ)، شاعر مصقول الألفاظ، حسن الديباجة، في شعره إبداع. اشتهر في عهد بني أمية بالشام، وأكثر من مدح ملوكهم. وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم: جرير، والفرزدق، والأخطل.

ترجمته في: «طبقات فحول الشعراء» لمحمد بن سلام (٢: ٤٥١)، و «سير أعلام النبلاء» (٤: ٥٨٩).

وقال:

لم يـأشروا[١] فيـه إذ كانـوا مواليَـهُ ولـو يكون لقـومٍ[٢] غيرِهم أشروا

وقال[٣]:

كانـوا مـواليَ حـقٍّ يطلبـون بـهِ فأدركـوه ومـا ملُّـوا ولا تعبـوا

وقال العجاج[٤]:

الحمـدُ لله الـذي أعطـى الخِـيَرْ مـواليَ الحـقِّ إنِ المـولى شَـكَرْ

وظاهرٌ أن «المولى» في هذه الأبيات ليس إلا بمعنى الأَولى.

وأما النقل، فما ذكرناهُ عن أبي عبيدة، وقال الفراء[٥] في كتاب «معاني القرآن»: الوليّ والمولى ـ في كلام العرب ـ واحدٌ، وقال المبرد: تأويل الوليّ: الأَولى، ومثله المولى، والوليّ والمولى[٦] واحد، وهو المتولي لأمورهم، وقال ابن الأنباري[٧] في كتاب «مشكل القرآن»: المولى: الأَولى بالشيء.

---

(١) في (ج): «كم باشروا».

(٢) في (ج): «ولم يكونوا».

(٣) زاد في (ج) هنا: «غيره».

(٤) هو الشاعر أبو الشعثاء عبد الله بن رؤية بن لبيد بن صخر السعدي التميمي العجاج، راجز مجيد، ولد في الجاهلية وقال الشعر فيها. ثم أسلم، وعاش إلى أيام الوليد بن عبد الملك، كان بصيراً باللغة وغريبها، و له ديوان رجز ليس فيه شعر سوى الأراجيز، توفي نحو ٩٠ هـ.
ترجمته في: «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (٢: ٥٧٥)، و «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٦: ١٦٢)

(٥) هو العلامة النحوي أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله الأسدي مولاهم الكوفي (١٤٤ - ٢٠٧هـ)، إمام الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب صاحب تصانيف من أشهرها «المقصور والممدود» و«معاني القرآن».
ترجمته في: «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» للأنباري (١: ٨١)، «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ١١٨).

(٦) قوله: «والمولى» سقط من (ج).

(٧) هو الإمام اللغوي النحوي، أبو بكر، محمد بن القاسم بن بشار بن الأنباري، صاحب المصنفات، منها =

وقال أبو عمر[١] غلامُ ثعلبٍ ـ في بيت الحارث بن حلّزة[٢]

زعموا أنّ كلَّ مَن ضرَبَ العـ ـيرَ مَوالٍ لنا وأنّا الولاءُ

إن «المولى»[٣] ينقسم أقساماً منها «الولي».

فيثبت[٤] بهذه الوجوه احتمالُ لفظة «المولى» للأولى.

وأما بيان الثاني ـ وهو أنّ المراد بالمولى في هذا الحديث ـ الأَولى وجوه[٥] أربعة:

الأول: أن يُبنى ذلك على مقدّمة الحديث وهي قوله عليه السلام: «ألست أَولى بكم من أنفسكم»، وإذا ثبت ذلك فنقول: إن من عطف كلاماً مُحتملاً لأشياءَ على كلامٍ هو صريحٌ في واحدٍ مما يحتمله المعطوف، فإنّه لا بد وأن يريد بالمعطوفِ المعنى الذي قدّم التصريح به وإلا كان مُلغِزاً غيرَ مُبين؛ فإن الإنسان لو قال لجماعة ـ وله عدةُ عبيدٍ زيدٌ وعمرٌو وبكرٌ ـ: «ألستم تعرفون عبدي زيداً؟ أُشهدكم أنّ عبدي حرٌّ»؛ فإنّه

= «الزاهر» و«غريب الحديث النبوي»، وغيرها، ت٣٠٤هـ.

ترجمته في: «وفيات الأعيان» (٤: ٣٤١)، و«سير أعلام النبلاء» (١٥: ٢٧٤).

(١) في (ب) و(ج): «عمرو».

هو الزاهد أبو عمر محمد بن عبد الواحد بن أبي هاشم، المعروف بالمطرز (٢٦١ - ٣٤٥ هـ)، أحد أئمة اللغة المشاهير المكثرين، لازم ثعلباً في العربية، فأكثر عنه إلى الغاية.

ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤: ٣٢٩)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٥: ٥١١)

(٢) هو الشاعر الجاهلي الحارث بن حلزة بن مكروه بن يزيد اليشكري الوائلي، من أهل بادية العراق. كان أبرصاً فخوراً، ارتجل معلقته بين يدي عمرو بن هند الملك، بالحيرة، وهو أحد أصحاب المعلقات، وله ديوان شعر. توفي نحو ٥٠ ق هـ.

ترجمته في: «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١: ١٩٣).

(٣) في (ب) و(ج): «العير موالٍ، وأن الموالَي أي المولى».

(٤) في (ج): «فثبت».

(٥) في (ج): «لوجوه».

يُفهم[١] أنّـه أراد عبدَه زيداً دونَ غيره، فكذلك هنا[٢] لـمّا قدّم ذِكرَ الأَولى، ثم أردَفَهُ بذكرِ المولى المحتمِل للأَولى وجب أن يكون المرادُ بالمولى هو الأَولى.

الثاني: أن لا يُبنى الاستدلال على هذه المقدمة، بل نقول: إن لفظة «المولى» تفيد أحدَ أمورٍ: المعتَق، والمعتِق، وابن العمّ، والجار، والحليف، والناصر، والأَولى بالتصرف.

ولفظة «المولى» ـ في هذا الحديث ـ لا يمكن حملُه على ما سوى الأَولى[٣] بالتصرُّف، فوجب حملُه عليه.

وإنما قلنا: إنّـه يمتنع حملُه على سائر المعاني:

أما المعتَق، فلم يكن ذلك مِن صفةِ النبي عليه السلام، ولا من صفةِ علي رضي الله عنه[٤].

ولم يُرد: أنّ من كنت مُعتِقَهُ فعليٌّ مُعتِقُه، ولا مَن كنتُ مالك رقِّهِ فعليٌّ مالكُ رقِّه؛ لأن كل ذلك كذب!

ولا أراد: من كنتُ ابنَ عمّه فعليٌّ ابنُ عمّه؛ لأنّ ذلك كذبٌ؛ لأنّـه عليه السلام ابنُ عمِّ جعفرٍ وعقيلٍ[٥] وعليٌّ لم يكن ابنَ عمٍّ لهما بل كان أخاً لهما.

ولا أيضاً: أن من كنتُ جاراً له فعليٌّ جارٌ له؛ لأن ذلك كذب.

ولا أراد: أن من كنتُ حليفاً له فعليّ حليفٌ له؛ لأن النبي عليه السلام لم يكن

---

(١) زاد في (ج) هنا: «منه».

(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٣) في (ب) و(ج): «الأول».

(٤) في (ج): «رض».

(٥) في (ج): «عقيل وجعفر».

حليفاً[١] ولا أراد الناصر؛ لأن كلّ أحدٍ يعلمُ مِن دينه ـ باضطرارٍ ـ وجوبَ توليّ المؤمنين بعضِهم لبعضٍ؛ على ما قال[٢] تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾[التوبة: ٧١]، فجمعُ الناسِ لشرح هذا المعنى الظاهر لا يليق بالنبي عليه السلام، وإذا بطلت هذه المعاني تعيّن حملُ المولى على الأَولى بالتصرُّف.

الثالث: أن لفظة «المولى» إذا كانت محتملةً لهذه المعاني، والحكيم إذا خاطَبَ غيرَه بكلامٍ محتمِلٍ لأشياءَ ولم يدلّ على أنّه أراد واحداً منها وجب أن يُريد جميعَها إلا ما خرجَ بدلالةٍ، وذلك يقتضي أنّه أراد بقوله: «فعليٌّ مولاه» أنّه أَولى وأملَكُ بالتصرُّف في الأمر.

الرابع: وهو[٣] أن لفظة «المولى» تتناول هذه الأمورَ السبعة، وتفيد فيها فائدةً واحدة وهي الأَولى، فيجب أن تُجعَلَ اللفظةُ[٤] حقيقةً في هذا القدْرِ المشتَرَكِ[٥]؛ دفعاً للاشتراك اللفظي.

أما بيان الثالث: وهو أنّه لـما كان المراد من لفظة «المولى» ـ في الحديث ـ الأَولى؛ كان ذلك دليلاً على الإمامة، فبيانُه من وجوه ثلاثة:

الأول: أن يدعي أنّ الأَولى لا يفيد إلا معنى الأَولى بالتصرف؛ فإن أهل اللغة لا يستعملون لفظة الأولى إلا فيمن يملكُ تدبيرَ من وُصف بأنّه أَولى به في التصرُّف ونفاذ[٦] الأمر.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «لأحد».

(٢) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٣) قوله: «وهو» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «يجعل اللفظ».

(٥) قوله: «المشترك» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «وتولي».

ألا تراهم يقولون: إن[١] السلطان أَولى بإقامة الحدود من الرعية، وولد الميت أَولى بميراثه من أقاربه، والزوج أَولى بامرأته، والولي أَولى بعبده، ومرادهم ـ في جميع ذلك ـ ما ذكرناه.

ولا خلافَ بين المفسرين في أن قوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الأحزاب: ٦] أن المرادَ به: أَولى بتدبيرهم والقيام بأمورهم، وإذا ثبت أنّ المراد بالأَولى أنّـه الأَولى بالتصرُّف فيهم ثبت كونه إماماً؛ لأنـا لا نعني بالإمام إلا الشخص الذي هو أَولى الناسِ بتدبير الخلق والتصرُّف فيهم.

الثاني: أن[٢] نُساعدَ على أن لفظة «الأَولى» غير متعيّنةٍ للأَولى بالتصرف! ولكنّـا نُبيّن أنّ المراد بالأَولى ـ في هذا الحديث ـ هو الأَولى بالتصرف؛ لأنّـه إذا وجب حمل قوله عليه السلام: «فعليٌّ مولاهُ» على الأَولى لأجل المقدمة؛ وجب أن يحمل الأَولى على الأَولى بالتصرُّف بالأمر والنهي؛ لأجل المقدّمة؛ لأن قول النبي عليه السلام: «ألست أَولى بكم من أنفسكم؟»[٣] معناه: أنّـه[٤] أَولى بالتصُّرف فيكم بالأمر والنهي، فيجب أن يكون قوله[٥]: «فعليٌّ مولاه» معناه: أنّـه أَولى بهم من أنفُسهم في التصرُّف.

الثالث: أن لفظة «المولى» هناك[٦] لـمّا كانت محتملةً للأَولى، ولفظة «الأَولى» محتملةٌ للأَولى بالتصرُّف في تدبير الخلق ـ وذلك هو الإمامة ـ فإذن لفظة «المولى» هنا[٧] محتملةٌ للإمامة.

---

(١) قوله: «إن» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «أنا».

(٣) سبق تخريجه.

(٤) قوله: «إنّـه» سقط من (ب) و(ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «هناك»، وفي (أ): «هنا».

(٧) في (ب) و(ج): «هاهنا».

ثم إن القائل قائلان: قائلٌ يقول: لفظة «المولى» ـ في هذا الحديث ـ غير محتملٍ[١] للإمامة، وقائلٌ يقول: إنّها تحتملها.

وكلٌّ من جعلها محتملةً للإمامة قطَعَ على[٢] أنّ المرادَ بها الإمامةُ.

فلو أثبتنا احتمالَها للإمامة ـ ولم نقطَع بذلك ـ كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع، وإنّه باطلٌ، فثبت أنّ المرادَ منه[٣] الإمامة.

والاعتراضُ أن نقول: لا نُسلّم صحةَ الحديث.

أما دعواهم العلمَ الضروريَّ بصحته فمكابرة[٤]؛ لأنا نعلم أنّه ليس العلم بصحته كالعلم بوجود محمد عليه السلام وغزواتِه مع الكفّار وفتحِه لمكةَ[٥] وغير ذلك من المتواترات، بل العلمُ بصحة الأحاديث الواردة في فضائل الصحابة[٦] أقوى من العلم بصحةِ هذا الحديث، مع أنّهم يقدحون فيها، فإذا[٧] كان كذلك فكيف يُمكنهم[٨] القطعُ بصحة هذا الحديث؟

وأيضاً: فلأنّ كثيراً من أصحاب الحديث لم ينقلوا هذا الحديث[٩] كالبخاري ومسلم والواقديِّ وابن إسحاق، بل الجاحظُ وابن أبي داود السجستاني[١٠] وأبو

---

(١) في (ب) و(ج): «غير محتملة».

(٢) قوله: «على» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «به».

(٤) في (ج): «فهي مكابرة».

(٥) في (ج): «مكة».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٧) في (ب) و(ج): «وإذا».

(٨) في (ج): «يمكنكم».

(٩) في (ج): «وأيضًا فإنه لم يروه أئمة الحديث».

(١٠) في (ب) و(ج): «وأبو داود والسجستاني». =

حاتم الرازي[١] وغيرُهم من أئمة الدين قدَحوا فيه، واستدلُّوا على فساده بقوله عليه السلام: «جُهينة ومزينة وأسلم وغفار مَواليَّ دون الناس كلِّهم، ليس لهم مُوالٍ دون الله ورسوله»[٢].

الثاني[٣]: أن الشيعة يزعمون أنّـه عليه السلام إنّـه إنما قال هذا الكلام بغدير خُم في مُنصَرَفِهِ من الحجّ، ولم يكن عليٌّ مع النبي[٤] عليه السلام في ذلك الوقت؛ فإنّـه كان باليمن.

وأما دعواهم تواتُر الشيعة فنقول:

ومخالفوكم[٥] يدعون تواتر[٦] الأخبار الدالّة على فضائل[٧] الشيخين، فإن قبلتُموها تركتُم مذهبَكم، وإن لم تقبلوها ـ لاحتمال أن يكون ذلك التواترُ[٨] لا على

= وهو الإمام أبو بكر عبد الله ابن الإمام أبى داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٣٠ - ٣١٦ هـ)، من كبار حفاظ الحديث، ولد بسجستان، ورحل مع أبيه رحلة طويلة، وشاركه في شيوخه بمصر والشام وغيرهما، كان إمام أهل العراق، وعميَ في آخر عمره، واستقر وتوفي ببغداد.
ترجمته في: «طبقات الشافعية الكبرى» (٣: ٣٠٧).

(١) هو الإمام الحافظ الناقد أبو حاتم الرازي محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي الغطفاني(١٩٥-٢٧٧هـ) شيخ المحدثين، كان من بحور العلم، طوف البلاد، وبرع في المتن والإسناد، وجمع وصنف، وجرح وعدل، وصحح وعلل.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٣: ٢٤٧)، و«الوافي بالوفيات» للصفدي (٢: ١٢٨).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب المناقب، باب مناقب قريش (٣٥٠٤).

(٣) زاد في (ب) و(ج): «وهو».

(٤) في (ج): «علي معه».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «ومخالفوكم»، وفي (أ): «ومخالفوهم».

(٦) في (ج): «يتواترون».

(٧) في (ج): «فضيلة».

(٨) في (ج): «بالاحتمال أنهم يتواترون».

سبيل الروايةِ بل على سبيلِ مذاكرة ذلك الخبرِ بعضِهم مع بعضٍ[١]، واحتمال انتهاء ذلك إلى جمعٍ قليلين في أولِ ذلك[٢] ـ فكذلك فيما[٣] ذكرتُموه.

كيف[٤]؟ وسلَفُ الإمامية لم يكن لهم كثرةٌ باعترافهم؛ لأن الناس عندَهم ارتدّوا بعد رسول الله ﷺ[٥]، ولم يَبقَ منهم على الإسلام إلا نفرٌ يسيرٌ، فكيف يُمكن دعوى التواتر مع ذلك؟

وأيضاً: فتعويلُكم على رواية الشيعة إما أن يكون لأجل كثرتهم، أو لِما يقولونه من أن إجماعها حُجّةٌ.

والأول: باطل؛ لأن سلفهم ـ باعترافهم ـ ما بلغوا في الكثرة إلى حدّ التواتر، ولأن مخالفيهم يَروونَ فضائلَ الشيخين مع أنّ كثرتهم[٦] أكثر، ومع ذلك فالشيعةُ يقدحون في تلك الأحاديث.

وإن كان لِما يقولونه من أن إجماع الشيعة حجةٌ، فذلك باطلٌ عندنا، ولأن ذلك فرع مسألة الإمامة، فلا يُمكن تفريعُ مسألة الإمامة عليه.

وأما[٧] الوجه الأول مما استدلوا به فنقول:

الأمةُ أجمعت على جعله من أخبار الآحاد، أو من أخبار التواتر؟ م ع فلم قلتُم: إن ذلك يدلُّ على القطع بصحته؟

---

(١) في (ب) و(ج): «سبيل ذكر بعضهم لبعض».

(٢) في (ب) و(ج): «أول الأمر».

(٣) في (ج): «ما».

(٤) في (ج): «وكيف».

(٥) قوله: «وسلم» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «أنهم».

(٧) في (ج): «أما».

بيانُـه: أنّ أكثر الأمة يجعلونه من أخبار الآحاد، والمعني بجعله[١] من أخبار الآحاد: أنّـهم يعتقدون أنّ صحته مظنونة لا معلومة، وليس كل ما لا تكون صحته يقينية[٢] للأمة، فإنّـهم لا يقبلونها، بل أكثرُ الأخبار التي قبلوها وعملوا بها واجتهدوا في معرفة معانيها غيرُ مقطوعة الصحة.

فثبت بهذا أنّـه لا يلزمُ من عدمِ ردّ الأمة لهذا الحديث ـ واشتغالِهم بحملِه تارةً على الإمامة، وتارة على الفضيلة ـ قطعُهم[٣] بصحته.

ثم إن سلّمنا حصول الإجماع! ولكن قد بيّـنّا أنّـه لا يمكنهم التمسُّك بالإجماع؛ لاحتمال أن يكون الإمامُ لا يُظهر الحقَّ لأجل الخوفِ من الظالمين.

وأما الوجه الثاني: وهو المناشدةُ به في الشورى، فهو ضعيف؛ لأنّ الحاجةَ إلى تصحيح هذه المناشدة كالحاجة إلى تصحيح أصل الحديث، بل ذاك[٤] أَولى؛ لأن أكثرَ المحدِّثين يُنكرون تلك المناشدة.

وبتقدير صحتها! فلا نُسلّم انتهاءها إلى جميع الصحابة.

وبتقدير انتهائها إلى كلِّهم! فلا نُسلّم أنّـه لم يُوجَد فيهم[٥] مَن أنكَرَ ذلك.

وبتقدير عدم النكير! فلا نُسلّم أن ذلك يدلُّ على قطعهم بصحة الحديث! بل الظاهر أنّـهم قبلوا هذا الحديث كما قبلوا سائرَ الأحاديث من سائر الرواة من العُدول، وإن لم يقطَعوا بصحّتها.

---

(١) في (ب) و(ج): «والمعنى نجعله».

(٢) في (ب) و(ج): «وليس كل ما صحته غير يقينية».

(٣) في (ب) و(ج): «قطعتم».

(٤) في (ج): «ذلك».

(٥) في (ب) و(ج): «منهم».

وبتقدير أنّـهم لم يعتقدوا صحة الحديث! فلعلهم سكتوا عن النكير تقيةً وخوفاً من بني هاشم.

وهذه المقدّمات مما لا يُنكر تقريرُها لا سيما على مذهبهم من[١] تجويزِهم على القومِ[٢] العظيم كتمانَ ما علموه.

ثم إن سلّمنا صحة أصل الحديث! ولكن لا نُسلّم صحة تلك المقدمة، وهي قوله عليه السلام: «ألست أَولى بكم من أنفسكم».

بيانُـه: أنّ الطُّرق[٣] التي ذكرتمُوها في تصحيح أصل الحديث لم يُوجد شيء منها في هذه المقدمة؛ فإن أكثرَ من روى أصلَ الحديث لم يروِ[٤] تلك المقدمة، فلا يُمكن دعوى التواتر فيها.

ولا يمكن ـ أيضاً ـ دعوى إطباق الأمة على قَبولها[٥]؛ لأن مَن خالف الشيعة إنما يروي أصلَ الحديث للاحتجاج به على فضيلة عليٍّ رضي الله عنه[٦]، ولا يروي هذه المقدمة.

وأيضاً: فلم يقُل[٧] أحدٌ: إن علياً[٨] ذكرها يومَ الشورى! فثبت أنّـه لم يحصل في هذه المقدمة شيءٌ من الطُّرق التي يُثبتون أصلَ الحديث بها، فلا يمكن إثباتُ هذه المقدمة.

---

(١) في (ب) و(ج): «في».
(٢) في (ب) و(ج): «الجمع».
(٣) في (ج): «الطريق».
(٤) في (ب) و(ج): «يرد».
(٥) في (ج): «قولها».
(٦) قوله: «رضي الله عنه» سقط من (ج).
(٧) في (ج): «ينقل».
(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

إن سلّمنا صحة أصل الحديث ومقدّمته! فلا نُسلّم دلالته على الإمامة، ولا نُسلّم أن لفظة «المولى» محتملةٌ للأَولى، والدليل عليه أمران:

أولهما[١]: أنّ «أَفعَلَ» من موضوعٍ[٢] ليدُلُّ على معنى التفضيل، و«مَفعَلُ» موضوعٍ ليدلُّ على الحدَثان أو الزمان أو المكان، ولم يذكر أحدٌ من أئمة النحو واللغة أن «مفعَلاً»[٣] قد يكون بمعنى «أفعل التفضيل»، وذلك يُوجب امتناعَ إفادة المولى لمعنى الأَولى[٤].

وثانيهما: أن المولى لو كان يجيء بمعنى الأَولى لصحَّ[٥] أن يُقرَن بأحدِهما كل ما يصحُّ قرنُه بالآخَر، لكنه ليس كذلك، فامتنع كونُ المولى بمعنى الأَولى.

بيان الشرطية: أن تصرُّف الواضع ليس إلا في وضعِ الألفاظ المفرَدة للمعاني المفردة، فأما ضمُّ بعض تلك الألفاظ إلى البعض[٦] ـ بعدَ صيرورة كلِّ أحدٍ[٧] منها موضوعاً لمعناهُ المفرَد ـ فذلك أمرٌ عقليٌّ.

مثلاً: إذا قلنا: «الإنسان حيوان» فإفادة لفظة[٨] «الإنسان» للحقيقة المخصوصة بالوضع، وإفادة لفظة[٩] «الحيوان» للحقيقة المخصوصة أيضاً بالوضع.

---

(١) في (ج): «أحدهما».

(٢) في (ج): «أفعل موضوع».

(٣) في (ب) و(ج): «المفعل».

(٤) في (ب) و(ج): «معنى الأول».

(٥) في (ب) و(ج): «يصح».

(٦) في (ب) و(ج): «بعض».

(٧) في (ب) و(ج): «واحد».

(٨) في (ب) و(ج): «لفظ».

(٩) في (ب) و(ج): «لفظ».

فأما نسبة الحيوان إلى الإنسان ـ بعد المساعدة على كون كل واحد من هذين اللفظين موضوعاً[١] للمعنى المخصوص، فذلك بالعقل لا بالوضع.

وإذا ثبت ذلك فلفظة «الأَولى» إذا كانت موضوعةً لمعنىً[٢]، ولفظة «مِن» موضوعةً لمعنىً آخَرَ، فصحة دخولِ أحدهما على الآخر لا يكون بالوضع بل بالعقل.

وإذا ثبت ذلك فلو كان المفهوم من لفظة[٣] «الأَولى» بتمامه من غير زيادة ولا نقصان هو المفهوم من لفظة «المولى» ـ والعقلُ حكم بصحّة اقتران المفهوم من لفظة «مِن» بالمفهوم من لفظة «الأولى» ـ فوجب[٤] صحةُ اقترانهِ أيضاً بالمفهوم من لفظة «المولى»؛ لأن صحةَ ذلك الاقترانِ ليست بين[٥] اللفظتين بل بين مفهومَيهما.

بيان أنّه ليس كل ما يصح دخوله على أحدهما صح دخوله على الآخر: أنّه لا يقال: «هو مولى من فلان» كما يقال: «هو أَولى من فلان»، ويصح أن يقال: «هو مَولى» و«هما مَولَيان» ولا يصحُّ أن يقال: «هو أَولى» ـ بدون «من»[٦] ـ و«هما أَولَيان».

وتقول: «هو مولى الرجل» و«مولى زيد» ولا تقول: «هو أَولى الرجل» و«لا أَولى زيد»، وتقول: «هما أَولى رجلين» و«هم أَولى رجال» ولا تقول: «هما مولى رجلين» ولا

---

(١) في (ج): «هاتين اللفظتين موضوعة».

(٢) في (ب) و(ج): «للمعنى المخصوص».

(٣) في (ب) و(ج): «مفهوم لفظة».

(٤) في (ب) و(ج): «وجب».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «هاتين».

(٦) زاد في (ب) و(ج): «ولا».

«هم مولى رجال»، ويقال:[١] «هو مولاه» و«مولاك» ولا يقال:[٢] «هو أولاه» ولا «أولاك»[٣].

لا يقال: أليس يقال: «ما أولاه».

لأنا نقول: ذاك[٤] «أفعل التعجب» لا «أفعل التفضيل»، على أن ذاك[٥] فعلٌ وهذا اسمٌ، والضمير هناك منصوبٌ وهنا[٦] مجرورٌ.

فثبت - بهذين الوجهين - أنّه لا يجوز حملُ المولى على الأَولى، وهذا الوجه فيه نظرٌ مذكورٌ في كتاب «المحصول»[٧].

فأما الذي نقلوه[٨] عن أئمة اللغة أنّ المولى بمعنى الأَولى فلا حجة لهم فيه! وإنما نُبين[٩] ذلك بعد تقديمِ مقدّمتين:

إحداهما[١٠]: أن أمثال هذا النقل لا يصلح[١١] أن يحتج به في إثبات اللغة فنقول[١٢]: إن أبا عبيدة وإن قال في قوله تعالى: ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِيَ مَوْلَىٰكُمْ﴾

---

(١) في (ب) و(ج): «وتقول».
(٢) في (ب) و(ج): «تقول».
(٣) في (ب) و(ج): «أولاه وأولاك».
(٤) في (ب) و(ج): «ذلك».
(٥) في (ج): «ذلك».
(٦) في (ب) و(ج): «وهاهنا».
(٧) في (ج): «مذكور في الأصول».
(٨) في (ج): «وأما الذي ذكروه».
(٩) في (ج): «يتبين».
(١٠) في (ب) و(ج): «أحدهما».
(١١) في (ج): «لا يصح».
(١٢) في (ج): «فتقول».

[الحديد: ١٥]: معناه: هي[١] أَولى بكم، وذكر هذا أيضاً الأخفشُ[٢] والزجّاجُ[٣] وعليُّ بن عيسى[٤] واستشهَدوا ببيت لبيد.

ولكن ذلك تساهلٌ ـ من هؤلاء الأئمة ـ لا تحقيقٌ؛ لأن الأكابرَ من النقَلَة[٥] مثل الخليل وأضرابه لم[٦] يذكروه، والذاكرون له لم يذكروه إلاّ في تفسيرِ هذه الآية أو آية[٧] أخرى مُرسَلًا غير مُسنَد، ولم يذكُروه في الكتب الأصلية من اللغة، وليس كلُّ ما يُذكر في التفاسير كان ذلك لغةً أصلية، ألا تراهم يفسّرون اليمينَ بالقوة في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[الزمر: ٦٧]، والقلب بالعقل في قوله: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ

---

(١) قوله: «هي» سقط من (ج).

(٢) هو الإمام النحوي أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش البلخي ثم البصري، أخذ عن الخليل بن أحمد، ولزم سيبويه حتى برع، وكان من أسنان سيبويه، بل أكبر، توفي سنة ٢١٥هـ.
ترجمته في: «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» للأنباري(١: ١٠٧)، و«سير أعلام النبلاء»للذهبي (١٠: ٢٠٦).

(٣) هو الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الزجاج البغدادي (٢٤١-٣١١هـ)، نحوي زمانه، لزم المبرد، فكان يعطيه من عمل الزجاج كل يوم درهماً، فنصحه وعلمه، له تآليف جمة من أشهرها: «معاني القرآن»، و«العروض».
ترجمته في: «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» للأنباري (١: ١٨٣)، و «سير أعلام النبلاء»للذهبي (١٤: ٣٦٠).

(٤) هو العلامة النحوي أبو الحسن علي بن عيسى بن علي المعروف بالرمانّي (٢٩٦- ٣٨٤هـ)، كان من أهل المعرفة، مفتناً فى علوم كثيرة من الفقه والقرآن والنحو واللغة والكلام على مذهب المعتزلة. وله التصانيف المشهورة فى التفسير والنحو واللغة.
ترجمته في: «إنباه الرواة على أنباه النحاة» للقفطي (٢: ٢٩٤) و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٦: ٥٣٣)

(٥) قوله: «من النقلة» سقط من (ج).

(٦) قوله: «لم» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «وآية».

قَلْبٌ ﴾[ق: ٣٧] مع أن ذلك ليس لغة أصلية؟ فكذلك هنا[١].

وثانيهما: أنّ أصل تركيب «ولي»[٢] يدل على معنى القُرب والدُّنوّ، يقال: وليته إليه ولياً أي: دنوت منه، وأوليته إياه: أدنيته منه، وتباعدنا بعد ولي، ومنه قول ساعدة[٣]:

وعدَت عوادٍ دونَ وِلْيكَ تشعبُ[٤]

وكل[٥] مما[٦] يليك وجلستُ مما يليه، ومنه الولي: وهو[٧] المطر الذي يلي الوسِميّ، والولية: البرذعة؛ لأنّها تلي ظهرَ الدابة، ووليُّ اليتيم والقتيل، ووليُّ البلد؛ لأن من تولّى أمراً فقد قرُب منه، وقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] من قولهم: ولّاه رُكنه، أي: جعله مما يليه، وأما ولّى عني: إذا[٨] أدبر، فهو من باب ما يتقبل الحشو فيه للسلب.

وقولهم: «فلان أَولى من فلان» ـ أي: أحقُّ ـ «أفعل التفضيل» من الوالي أو الولي كالأدنى والأقرب من الداني والقريب.

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٢) في (ج): «الولي».

(٣) في (ب) و(ج): «علقمة».

هو ساعدة بن جؤية الهذلي، من بني كعب ابن كاهل، من سعد هذيل: شاعر من مخضرمي الجاهلية والإسلام. أسلم، وليست له صحبة. قال الآمدي: شعره محشو بالغريب والمعاني الغامضة.

(٤) في (ب) و(ج): «يشعب».

(٥) في (ب) و(ج): «وكذلك كل».

(٦) في (ج): «ما».

(٧) في (ج): «ومنه».

(٨) في (ج): «باله أي».

وفيه معنى القرب أيضاً؛ لأن من كان أحقَّ بالشيء كان[١] أقربَ إليه، والمولى[٢]: اسمٌ لموضعِ الولي؛ كالمرمى والمبنى[٣] لموضع الرمي والبنى[٤].

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان فلنشرَعْ في التفصيل!

قوله: إن أبا عبيدة قال في قوله تعالى[٥]: ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِيَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ [الحديد: ١٥]: معناه: هي أَولى بكم.

قلنا: إن ذلك ليس حقيقةً لوجهين:

أحدهما: أن ذلك يقتضي أن يكون للكفار[٦] في الجنة حقٌّ[٧] إلا أن النار أحقُّ؛ لأن ذلك من لوازم «أفعل التفضيل»، وإنّه باطل.

وثانيهما: لو كان الأمرَ كما اعتقَدوا من أنّ المولى هنا[٨] بمعنى الأولى لقيل: هي مولاتكم؛ لأن استواءَ التذكير والتأنيث من خصائص صيغة «أفعل التفضيل».

ولـمّا بطل ما قالوه، فالواجب[٩] أن يجعل المولى هنا اسمًا للمكان، وهي موضع الولي، وعلى هذا التفسير لا يلزَمنا ما ألزمناه عليهم؛ لأن اسمَ المكان إذا وقع خبراً

---

(١) في (ب) و(ج): «فكان».

(٢) في (ب) و(ج): «المولى».

(٣) في (ج): «كالمبنى والمرمى».

(٤) في (ب) و(ج): «والبناء».

(٥) قوله: «في قوله تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «كون الكفار».

(٧) في (ج): «حصل».

(٨) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٩) زاد في (ج) هنا: «هاهنا».

للمؤنث لم يُؤنّث، نقول: «المدينة منشأ النبي عليه السلام»[١] و«البصرة منشأ الحسن» ولا نقول: «منشأة»[٢] هذا هو التحقيق.

وقال صاحب «الكشاف» ـ على جهة التقريب ـ: وحقيقة ﴿مَوْلَىٰكُمْ﴾: مجراكم ومقامكم[٣] أي: مكانكم الذي يُقال فيه: هو أَولى بكم؛ كما قيل: هو مئنه للكرم[٤] أي: مكانٌ لقول القائل: إنّه لكريمٌ[٥]، ويجوز أن يراد[٦]: هي ناصُركم أي: لا ناصرَ لكم غيرها، والمرادُ نفي الناصر على البتات[٧].

وعن الحسن البصري: ﴿هِيَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ [الحديد: ١٥] أي: أنتم تولّيتُموها في الدنيا وعملتم أعمالها. يعني: أنّها تتولّاكم كما تولّيتُم أعمالَ أهلها، فعل المولى بصاحبه[٨].

وقيل أيضاً: المولى يكون بمعنى «العاقبة»، فيكون المراد، هي عاقبة أمرهم[٩]، ولهذا قيل: ﴿وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الحديد: ١٥].

---

(١) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(٢) في (ج): «مولدة ولا منشاة».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «مجزاكم ومقامكم»، وفي (أ): «مجراكم ومقيمكم»، صححناها لما ترى اعتماداً على النسختين. والذي في «الكشاف»: «مَحراكم ومقمنكم» يقال: هو حَرى أن يفعل كذا، وهو قمن أن يفعله، أي: جدير بذلك وحقيق به.

(٤) في (ب) و(ج): «منتهى الكرم»، وفي (أ): «مسه للكرم».
والذي في «الكشاف»: «مئنة للكرم»، ومنه صححنا (أ).

(٥) قوله: «أي: مكانٌ لقول القائل: إنّه لكريمٌ» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «يقال».

(٧) في «الكشاف»: «على البتات»، وهنا نهاية النقل منه، وفي (ج): «الناصر عن الثبات».

(٨) في (ب) و(ج): «لصاحبه».

(٩) في (ب) و(ج): «أمركم».

وأما بيت لبيد فقد حُكي عن الأصمعي[١] فيه قولان:

أحدهما: أن المولى فيه اسمٌ لموضع الولي كما بيّنّا[٢]، أي: تحتسب البقرةُ أنّ كلًا من الجانبين موضعُ المخافة، وإنما جاء مفتوحَ العين تغليباً لحكم اللام على الفاعل أن[٣] الفتح في المعتل الفاء قد جاء[٤] كثيراً منه «موهب» و«موجد» و«موحل»[٥]، والكسر في المعتلّ[٦] اللام لم يسمع إلا في كلمة واحدة وهي «مأوى».

الثاني: أنّـه أراد بالمخافة الكلابَ، وبمولاها صاحبَها.

وأما قوله تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ ﴾ [النساء: ٣٣][٧]، فمعناه: وُرّاثاً[٨] يكون ما تركه الوالدان.

وقال السدي في قوله: ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَالِيَ مِن وَرَآءِى ﴾[مريم: ٥][٩]: أي العصَبة، وقيل: بني العم؛ لأنّـهم الذين يلونه في النسب، وعليه قول الحارث[١٠]:

زعمـوا أنّ كلَّ مَـن ضرَبَ العـ ـيرَ[١١] مَـوالٍ لنـا وأنّـا الولاءُ

---

(١) هو العلامة اللغوي الأديب، أبو سعيد، عبد الملك بن قُريب، الباهلي البصري، أحد الأعلام، تصانيفه كثيرة فقد أكثرها، منها «خلق الإنسان»، و«المقصور والممدود»، ت٢١٦هـ.
ترجمته في: «وفيات الأعيان» (٣: ١٧٠)، و«سير أعلام النبلاء» (١٠: ١٧٥).

(٢) في (ب) و(ج): «بيّناه».

(٣) في (ب) و(ج): «على الفاء على أنّ».

(٤) في (ب) و(ج): «المعتل الفاء قد جاء»، وفي (أ): «الفاقد».

(٥) في (ب) و(ج): «وموضع».

(٦) في (ج): «معتل».

(٧) زاد في (ج) هنا: «والأقربون».

(٨) في (ب) و(ج): «أي: وراثاً».

(٩) قوله: ﴿مِن وَرَآءِى﴾ زيادة من (ب) و(ج).

(١٠) زاد في (ب) و(ج): «بن حلزة».

(١١) في (ج): «الغير».

وقال أبو عمير[١]: الموالي ـ في هذا الموضع ـ: بنو العمّ.

وأما قول الأخطل:

فأصبحت مولاها منَ الناس كلِّهم

وقوله:

لم يـأسروا فيه إذ كانوا مواليَهُ

وقوله:

...مـــوالي حـــقٍّ يـطـلـبـونَ...

فالمراد بها: الأولياء، ومثله قوله عليه السلام: «مزينة وجهينة وأسلم وغفار موالي الله ورسوله»، أي: أولياء الله ورسوله.

وقوله عليه السلام: «أيما امرأة نُكِحَتْ[٢] بغير إذن مولاها» فالرواية المشهورة مفسِّرةٌ له[٣].

وقوله[٤]: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ أي: وليُّهم وناصُرهم ﴿وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ١١] أي: لا ناصرَ لهم، فكذا[٥] رُوي عن ابن عباسٍ ومجاهدٍ وعامة المفسرين.

فقد تلخص ـ مما قلنا ـ أن لفظة «المولى» غير محتملة للأَولى.

---

(١) في (ب) و(ج): «عمرو».

(٢) في (ج): «نكحت نفسها»، وفي (أ): «أيما امرأة تزوجت...إلخ»، والرواية «نكحت» كما في «السنن الكبرى» للبيهقي [١٣٩٨٥].

(٣) في (ج): «به».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «هكذا».

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم قلتُم: إنّـه يتعين في هذا الحديث حملُه عليه؟

قوله في الوجه الأول: إن من عطف كلاماً محتملاً لأشياءَ على كلامٍ هو صريحٌ في واحد مما يحتمله المعطوف، فإنّـه يُريد بالمعطوف المعنى الذي قدّمه.

قلنا: هذا ممنوع.

قوله: الإنسان إذا كان له عدةُ عبيدٍ: زيدٌ وعمرٌو وجعفرٌ، فقال بجماعة[١]: ألستُم عارفين بعبدي زيداً؟ أشهدكم أنّ عبدي حرٌّ؛ فإنّـه يُفهم منه إنّـه أراد عبده زيداً.

قلنا: لا نُسلّم أنّـه يُفهم ذلك! ولو أنّـه أشهد أقواماً على ذلك لم يشهَدوا[٢] إلا بعد أن يقولوا له: أيَّ عبيدِك تُريد؟ ولو شهد الشهود بذلك عند الحاكم لم يُجِز الحكمُ هذه الشهادة[٣] أن زيداً هو الحرّ، وهذا على مذهب الإمامية ألزم؛ لأن ـ عندَهم ـ حُسنَ الاستفهامِ والتوكيد دليلُ الاشتراك، ولا شك أن الإنسان إذا قدم المقدمة ثم قال: أشهدكم أن عبدي حرٌّ، فإنّـه يُحسن منه أن يقرن بكلامه ما[٤] يجري مجرى التوكيد فيقول: أشهدكم أن عبدي الذي هو زيدٌ حرٌّ، ويحسن أيضاً من الشهود[٥] أن يقولوا له، تعني بهذا العبد زيداً أو غيره؟ وإذا حسُن التوكيدُ والاستفهامُ لزم الاشتراكُ على مذهبهم، وفيه فساد ما قالوه.

ثم إن سلّمنا في هذا المثال أن يكون المراد من المحتمل المعطوف المصرَّح السابق! فلم قلتُم: إنّـه يجب أن يكون في الحديث كذلك؟

---

(١) في (ب) و(ج): «لجماعة».

(٢) في (ج): «يشهد».

(٣) في (ب) و(ج): «لم يحكم بهذا القول والشهادة».

(٤) في (ج): «بما».

(٥) في (ج): «من الشهود أيضًا».

بيانُـه: أنّـه لو لم يعني[١] الإنسان بقوله: أشهدكم أن عبدي حر ذلك العبد الذي صرح بذكره أولاً لم يكُن في تقديمِهِ لذكرِ ذلك فائدةٌ، بخلاف هذا الحديث؛ لأنّ في تقديم هذه المقدمة فائدةً أخرى سوى ذلك؛ فإنّـه عليه السلام أراد بقوله: «ألست أَولى بكم من أنفسكم»[٢] تقريرَ فرضِ طاعتِه عليهم؛ ليحثَّهُم بذلك على التزام ما يلزمهم سواءٌ كان ما هو صريح في المقدمة[٣] أو كان غير ذلك.

بل الظاهرُ أن ذلك هو الفائدة في تقديم هذه المقدمة، ولذلك فإنّـه عليه السلام لو صرّح بذلك وقال: «ألست أَولى بكم من أنفسكم فمن كنت ناصره وموالِيه فعليّ ناصره وموالِيه» لكان الكلام منتظماً حسناً.

ثم إن سلّمنا أن تقديم تلك المقدمة يقتضي أن يكون المراد بالمولى الأَولى[٤]! ولكن للحديث مؤخّرة وهي[٥] قوله عليه السلام: «اللهم والِ من والاهُ، وعادِ من عاداهُ، وانصُر مَن نصَرَه، واخذُل مَن خذَله»[٦]، وهذه المؤخرة تقتضي أن يكون المراد من المولى الناصرَ.

وإنما قلنا ذلك؛ لأن مَن ألزَمَ غيره شيئاً بلفظ مشترَك بين ذلك الشيء وبين غيره، ثم حثّ على التزامِ أحدِ معاني[٧] تلك اللفظة؛ فإنّـه يتبادر إلى الأفهام إنّـه إنما حثّ بالكلام المشترك على المعنى الذي صرّح به آخِراً.

---

(١) في (ج): «يعن».

(٢) سبق تخريجه.

(٣) في (ج): «الخدمة».

(٤) في (ب) و(ج): «من المولى الأول».

(٥) في (ب) و(ج): «وهو».

(٦) سبق تخريجه

(٧) زاد في (ج) هنا: «من».

ألا ترى أن الإنسان إذا قال لغيره: «صَلِّ عندَ الشفق، اللهمَّ ارحمْ مَن يصلي عند الشفق الأحمر»؛ فإن السامعَ يعلم أنّه أراد بقوله: «صل عند الشفق» الشفقَ الأحمرَ.

وإذا ثبت ذلك فقوله[١]: « اللهم والِ من والاهُ، وعادِ من عاداهُ[٢]» حجةٌ منه على التزام ما ذكره من لفظة[٣] «المولى»، فعلمنا أنّه أراد بها الموالاةَ التي هي ضدُّ العداوة، وأي[٤] شيء يقولونه في هذه المؤخِّرة ذكرناه[٥] في تلك المقدمة.

أما قوله في الوجه الثاني: إن المولى له معانٍ كثيرةٌ، ولكن لا يُمكن حملُه في هذا الحديث إلا على الأَولى.

قلنا: هذا ممنوعٌ، ولم لا يجوز حملُه على ولاية الدين والنصرة؟

قوله: كونُ المؤمنين بعضُهم أولياءُ من بعضٍ أمرٌ ظاهرٌ معلومٌ، فكيف يجوز من النبي عليه السلام[٦] أن يجمع الجموع في مثل هذا الوقت ويقرّر فرض طاعتِهِ ليوجب عليهم من موالاة[٧] ما كان قد تقدّم إيجابُه؟ وهل هذا إلا فعلٌ لا فائدة فيه؟

قلنا: فيه أربع[٨] فوائد:

إحداها[٩]: أن قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة: ٧١]

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٢) قوله: «وعاد من عاداه» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «لفظ».

(٤) في (ج): «أي».

(٥) في (ج): «نقوله».

(٦) في (ج): «ع. م».

(٧) في (ب) و(ج): «موالاته».

(٨) قوله: «أربع» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «إحديها».

عامٌّ، والعامُّ يحتمل من التأويل ما لا يحتمله الخاصُّ، لا سيما على قولِ مَن جعل العمومَ مُشترَكاً، وقولِ من لم يجعل الألفَ واللامَ للاستغراق.

وثانيها: أن بتقدير تسليم العموم يتمكن المعاندُ[١] من أن يقول: إنما أوجب الله تعالى ولايةَ المؤمنين فمن أين أن فلاناً منهم؟ ولا يمكنه أن يقول ذلك إذا عيَّن رسولُ الله عليه السلام[٢] فلاناً بالولاية؛ لأن ما نصَّ عليه الرسولُ[٣] فهو حقٌّ.

وثالثها: أن في إضافة الرسول عليه السلام[٤] موالاتَهُ إلى موالاةِ نفسه مزيةً حتى لو قرن ذلك إلى اللفظ العامّ؛ يحسن[٥] الكلام؛ فإنّه لو قال[٦]: المؤمنون بعضهم موالي البعض، فأما عليٌّ فمَن كنت مولاه فعليٌّ مولاه؛ يحسن[٧] الكلام، ولَقيلَ: إنّه ما ضم موالاته إلى موالاة نفسه إلا لِمزيدِ شرف.

ورابعتها[٨]: أنّه عليه السلام[٩] لما أحسّ بقوم[١٠] أنّهم غير مخلصين في موالاته فأراد أن يحملهم على الإخلاص في موالاته بأن قرَن موالاته بموالاة نفسه، يبينه أنّه عليه السلام إنما قال ذلك[١١] بعد الفتح، وقد دخل في الإسلام بعد الفتح مَن كان علٌّي

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «المعاند»، وفي (أ): «العائد».
(٢) في (ج): «صلعم».
(٣) زاد في (ج) هنا: «ع. م».
(٤) في (ب) و(ج): «في إضافته عليه السلام».
(٥) في (ج): «لحسن».
(٦) زاد في (ج) هنا: «ع. م».
(٧) في (ج): «لحسن».
(٨) في (ب) و(ج): «ورابعها».
(٩) في (ج): «ع. م».
(١٠) في (ج): «ربما أحس من قوم».
(١١) في (ج): «أنه إنما قال ذلك عليه السلام».

رضي الله عنه[١] قتل أقاربهَم، فلا يمتنع أن يكون النبي عليه السلام[٢] أشفق أن[٣] يكون قد بقي في قلوب أولئك من النُّفرة بقايا، فأراد عليه السلام إزالةَ ذلك.

وإذا[٤] كانت هذه الوجوه محتملةً لم يلزم من حمل المولى على الناصر خلوُّ الكلام عن الفائدة.

ثم إن سلّمنا أنّـه لا يكون في ذلك فائدة جديدة! ولكن لم لا يجوز ذلك؟ أليس أن الشيعة يقولون: إمامةُ علي رضي الله عنه[٥] كانت ثابتةً بالنصوص الجلية من الكتاب والسنة، فإذا[٦] جاز بعد سبقِ العلمِ بإمامته بالنصوص الجلية جمعَ الجموعِ لإثبات إمامته بهذا النص الخفي جداً، فلَأنْ يجوز ذلك أيضاً فيما قلناه كان أَولى.

وأما قوله في الوجه الثالث: إنّ اللفظ المشترَكَ يجب حملُه على جميع معانيه، فقد سبق إفسادُنا[٧] له.

وأما قوله في الوجه الرابع: من أن لفظة المولى تُفيد في جميع محاملها معنى واحداً، وهو الأولى فوجب حملُها عليه دفعاً للاشتراك.

قلنا: إن أهل اللغة في هذه اللفظة على فريقين[٨]:

---

(١) قوله: «عنه» سقط من (ج).

(٢) في (ب): «أنّ النبي ﷺ يكون»، وفي (ج): «أن النبي صلعم يكون».

(٣) في (ج): «بأن».

(٤) في (ج): «فأراد النبي صلعم إزالتها فإذا».

(٥) في (ج): «إن إمامة علي رض».

(٦) في (ج): «وإذا».

(٧) في (ج): «إبطالنا».

(٨) في (ج): «فرقتين».

منهم من جعَلَها مشتركةً بين هذه المعاني، ومنهم من جعلها لمعنى[١] القرب والدنوّ على ما بيّـنّاه.

فأما القول بأنّـها موضوعة لمعنى واحد ـ وهو «الأَولى» ـ فذلك مما لم يذهب إليه أحدٌ من أهل اللغة، فيكون باطلاً.

وإن[٢] سلمنا إنّـه ليس على خلاف الإجماع! ولكن «المعتَق» يسمى مولًى، مع أنّـه ليس أَولى بالتصرف، فبطل قولكم: إن هذه الأَولوية ثابتةٌ في جميع مفهومات هذا اللفظ، اللهم إلا أن يفسر بمُطلَق الأولى في أي شيء كان! إلا أنّ ذلك يقتضي أن يكون اسمُ المولى حقيقةً في كل شيء؛ إذ لا شيءَ إلا وله حُكمٌ هو أَولى به مِن غيرِه.

وإن[٣] سلمنا أن الأولوية ثابتة في جميع مفهوماتها! ولكن معنى القرب والدنوّ مشترَكٌ بين جميع مفهوماتها، وأهلُ اللغة نصُّوا على أنّـها موضوعة لذلك، فيكون ذلك أَولى مما ذكرتموه.

وأيضاً: فمعنى النصرة حاصلةٌ في جميع مفهوماتِها[٤]، فلم لا يحملونها[٥] عليه؟ فبطل ما ذكرتموه[٦].

ثم إن سلّمنا أن المولى يفيد الأَولى! فلم قلتُم إن ذلك يدلُّ على الإمامة؟

قوله في الوجه الأول: إنّ أهلَ اللغة لا يستعملون ذلك إلا فيمن يملك التدبيرَ والتصرُّف.

---

(١) في (ج): «بمعنى».

(٢) في (ب) و(ج): «ثم إن».

(٣) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٤) قوله: «مفهوماتها» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «فلم لا يجوز حملها».

(٦) كذا في (ج): «ذكرتموه»، وفيها: «ذكروه».

قلنا: لا نُسلّم! بل قد جاء في القرآن لغير ذلك؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[آل عمران: ٦٨]، فأخبر أن أتباع إبراهيم أَولى به[١] والذين آمنوا، ومعلومٌ أن أتباع إبراهيم والمؤمنين ليسوا أَولى بالتصرُّف في إبراهيم.

وأيضاً فقد يقول أتباع العالـم وتلامذته: نحن أَولى بأستاذنا من غيرنا، ويقول أتباع السلطان: نحن أَولى بسلطاننا من غيرنا، فبطل ما ذكروه[٢].

ثم التحقيق فيه: إنا إذا قلنا: «فلانٌ أَولى بفلانٍ» أردنا به أَولى[٣] في أمر من الأمور، ولا يتعين أن تكون تلك الأولوية في التصرُّف؛ لأنّ صحةَ الاستفهامِ والتوكيد والتقسيم دليلُ الاشتراك.

ومن المعلوم أنّـه إذا قيل: فلان أَولى بفلان من غيره فإنّـه[٤] يصحُّ أن يُستفهَم ويقال: أَولى منه في محبته أو[٥] نصرته أو في التصرُّف فيه[٦]؟ ويحسن أيضاً التوكيد حتى نقول: فلان أَولى بفلان[٧] في تدبيره والتصرف فيه، ويحسن التقسيم أيضاً حتى يقال: فلان[٨] إما أن يكون أَولى بفلان[٩] في التصرف في أحواله أو في نصرته ومحبته؟ وإذا[١٠] صحّ ذلك لزم الاشتراكُ.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وكذلك النبيّ».

(٢) في (ج): «ذكرتموه».

(٣) زاد في (ج) هنا: «به».

(٤) في (ج): «لأنه».

(٥) في (ج): «أو في».

(٦) في (ج): «عليه».

(٧) في (ج): «حتى يقال فلان أولى بفلان»، وفي (أ) رسمت: «فلأن». وهي تصحيف ظاهر.

(٨) في (ج): «فلان»، وفي (أ): «فلأن». وهي تصحيف.

(٩) في (ج): «فلان».

(١٠) في (ج): «أو في محبته فإذا».

قوله في الوجه الثاني: إنّـه متى قيل: فلان أَولى بفلان من نفسِه كان ذلك نصّاً في أن تلك الأولوية في التدبير

قلنا: لا نُسلّم! بدليل ما ذكرنا[١] من حُسن الاستفهام والتوكيد والتقسيم.

وأيضاً: فإذا عرفنا أنّ زيداً أنصحُ الناس لعمرٍو وأحسنُهم نيةً[٢] في محبةِ نفعه ودفعِ الضرر عنه، وأن عمراً لا يكون مُراعياً لمصالح نفسه؛ فإنّـه يصح أن يقال: إن زيداً أَولى بعمرٍو من نفسه؛ لأن رأيَهُ لنفسه يشوبه الميلُ إلى الشهوات، وليس كذلك رأيُ زيدٍ له.

وهذا الوجه ـ وإن رجع إلى التدبير ـ ولكنه من التدبير بالمشورة الذي[٣] يرجع حاصلُه[٤] إلى المحبة والموالاة، وليس هو من باب تدبير السلطان الذي يحرم مخالفتُه.

قوله في الوجه الثالث: إن قولنا: فلان أَولى بي من نفسي ـ وإن كان لايقتضي الأولوية في التصرف ـ ولكن لـما كان قوله عليه السلام[٥]: «ألست أَولى بكم من أنفسكم» معناه: أَولى بالتصرف فيكم وجب أن يكون قوله تعالى مولاه[٦]: أَولى بكم من أنفُسكم في التصرُّف فيكم.

قلنا: هذا ـ أيضاً ـ ممنوع بدليل حُسن الاستفهام والتقسيم والتوكيد.

قوله في الوجه الرابع: إذا كانت لفظة «الأَولى»[٧] محتملة للأولوية بالتصرف

---

(١) في (ج): «ذكرناه».

(٢) في (ج): «له».

(٣) في (ب) و(ج): «التي».

(٤) في (ج): «حاصلها».

(٥) في (ج): «ع. م».

(٦) في (ب) و(ج): «وجب أن يكون قوله عليه السلام فعلي مولاه»، وزاد في (ج) هنا أيضاً: «معناه».

(٧) في (ج): «المولى».

كان محتملاً[١] لمعنى للإمامة[٢]، وكل من قال بذلك قال بدلالته على الإمامة.

قلنا: لا نُسلّم أن كل من قال بأن لفظة «المولى» محتملةٌ للأَولى قال بدلالة الحديث على إمامة علي[٣] رضي الله عنه[٤]! أليس أن أبا عبيدة وابن الأنباري حكما بأن لفظة «المولى» للأَولى مع كونهما قائلَين بإمامة أبي بكر[٥]؟

وبالجملة: فيكفينا منعُ هذا الإجماع، وعليهم إثباتُه.

ثم إن سلّمنا ذلك: أن كل من قال باحتمال هذه اللفظة للإمامة قال بدلالة الحديث على الإمامة! ولكن إنما يصحُّ أن يقال: «كلُّ من قالَ بكذا قال بكذا» إذا كان بين القولَين تعلُّقٌ يقتضي ثبوتَ أحدهما ثبوت الآخَر.

ومعلومٌ أنّ قولَنا: «مولى»[٦] يحتمل في اللغة معنى الأول[٧] بحثٌ لغويٌّ، ولا تعلُّقَ لذلك بدلالة الحديث على الإمامة، فيكون هذا جارياً مجرى ما يقال: كلُّ مَن قال بوجوب القصاص على المسلم بقتل الذمّيّ قال بكون الخلِّ مُطهِّراً للحدث[٨]! فمتى ثبت أحدُهما ثبتَ الآخَرُ، ومعلومٌ أن ذلك باطلٌ، فكذلك هنا[٩].

ثم إن سلّمنا دلالةَ الحديث من الوجه الذي ذكرتموه على الإمامة! ولكن فيه ما يمنع من دلالته عليها وذلك من وجهين:

---

(١) من قوله: «للأولوية بالتصرف» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) في (ج): «الإمامة».

(٣) قوله: «علي» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «رض».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٦) في (ج): «قولها المولى».

(٧) في (ب) و(ج): «الأَولى».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «للحدث»، وفي (أ): «للجنب».

(٩) في (ج): «فكذا هاهنا».

الأول: أن قوله: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه» إخبارٌ عن الحال؛ لأنّـه يجري مجرى قولنا: «عليٌّ في الدار»، فلو كان الغرضُ منه الإمامةَ لزم أن يكون حالَ حياة النبي عليه السلام[١] إماماً، وذلك باطلٌ بإجماع الأمة[٢].

لا يقال: إنّـه ـ وإن لم يكن في حال حياة النبي[٣] أَولى بالمؤمنين من أنفُسهم في التصـرُّف[٤] فيهم ـ ولكنـه يستحقّ أن يصير[٥] كذلك بعـدَ موت النبي عليه السلام.

وأيضاً: أنّـه[٦] يقتضي ذلك، إلا أنا نُخرجُ هذه الحالةَ عما تحتَ النصّ ونعملُ بالباقي.

وأيضاً: فإنا نلتزم بأنّـه كان له في حالِ حياة النبي عليه السلام أن يتصرّف في الأمة تصرُّفَ الأئمة بالأمر والنهي، والتولية والعزل.

لأنـا نقول: أما الأول فباطل؛ لأنّـه ليس معنى «المولى»[٧]: الذي يستحقُّ أن يصير في ثاني الحال أَولى بالتصرُّف بل مَن يكون أَولى بالتصرُّف في الحال، فحملُهُ على المستحقّ لتلك الأولوية في ثاني الحال تركٌ لمفهوم اللفظ.

وأما الثاني فباطل؛ لأن تخصيصَ العموم على خلاف الأصل، فلو حملنا «الولي»[٨]

---

(١) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(٢) في (ج): «باطل بالإجماع».

(٣) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٤) في (ج): «بالتصرف».

(٥) في (ج): «يكون».

(٦) في (ج): «السلام فإنه».

(٧) في (ج): «ليس المولى بمعنى الأولى».

(٨) في (ج): «ولو حملناه».

ـ في هذا الحديث ـ على ولاية النصرة لا تلزمُنا[١] هذه المخالفة[٢]، فيكون تأويلنا أَولى.

وأما الثالث: فنقول: إنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن علياً ما كان يتمكن من الأمر والنهي والتولية والعزل حالَ حياة النبي عليه السلام إلا بأمره، فإن منعوا ذلك منعوا كلَّ ما يدّعون الضرورةَ فيه كونَهُ[٣] من الدين.

الثاني: أن عمر رضي الله عنه[٤] قال له: أصبحتَ مولاي ومولى كلِّ مؤمن ومؤمنة من غير إنكارٍ من النبيِّ عليه السلام ذلك[٥]، وذلك يدلُّ على أنّـه أصبح مولًى لكل المؤمنين، مع أنّـه لم يصبح[٦] إماماً لهم، فعلمنا أنّـه ليس المرادُ ـ من المولى ـ الإمامة

لا يقال: إنّـه لـما حصل له الاستحقاقُ في الحال للتصرُّف في ثاني الحال حسُنت التهنئةُ[٧] لأجل الاستحقاق الحاضر.

لأنـا نقول: أنا لا نحتجُّ بحُسن التهنئة[٨] بل نحتجّ بقوله[٩]: أصبحت مولاي؛ فإنّـه[١٠] يقتضي حصولَ فائدة المولى في ذلك الصباح[١١] [١٢]، فعلمنا أن المراد من «المولى» غير الإمامة.

---

(١) في (ب) و(ج): «ولا يلزمنا».

(٢) في (ج): «الخلافة».

(٣) قوله: «كونه» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «رض».

(٥) في (ج): «لذلك».

(٦) في (ج): «يصح».

(٧) كذا في (ج): «التهنئة»، وفيها: «التهيئة».

(٨) كذا في (ج): «التهنئة»، وفيها: «التهيئة».

(٩) في (ج): «بأن قوله».

(١٠) قوله: «فإنه» سقط من (ج).

(١١) في (ج): «الوقت».

(١٢) زاد في (ج) هنا: «مع أن الإمامة غير حاصلة في ذلك الوقت».

ولايمكن حمل المولى على المستحقّ للإمامة؛ لأن المولى ـ وإن كان حقيقةً في الإمامة ـ لكنه غير حقيقةٍ في المستحقّ للإمامة بالاتفاق، فحملُ اللفظ على هذا المعنى يكونُ على خلاف الأصل.

الطريقة الثالثة لهم: في[١] الاستدلالُ بقوله عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارونَ من موسى إلا[٢] أنّه لا نبيَّ بعدي»[٣].

والاستدلال به[٤]: أن هذا الحديث يقتضي أن يثبت لعليٍّ جميع المنازل التي كانت ثابتةً لهارون من موسى، ومن المنازل الثابتة لهارونَ استحقاقُ[٥] القيام مقامَهَ بعد وفاته لو عاش، فوجب أن يثبت ذلك لعليّ.

أما بيان الأول: فاعلَمْ أنّهم ساعَدوا[٦] على أنّه ليس في الحديث صيغةُ عمومٍ تدلُّ على ذلك، لكنهم بيّنوا ذلك من وجوهٍ ثلاثةً:

الأول: أنّ الحكيم إذا تكلّم بكلامٍ مُحتمَلٍ لأشياءَ، ثم استثنى بعضَها ـ وهو يريدُ الإفهامَ ـ فإنّه يكون مُريداً لِما عدا المستثنى، ويكون[٧] الاستثناءُ قرينةً دالّةً على أنّه قد[٨] أراد ما عدا المستثنى مما يحتملهُ[٩] اللفظُ؛ كما أن الإنسان إذا قال: «من دخل داري

---

(١) «في» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «غير».

(٣) أخرجه الترمذي في «سننه»، في المناقب، باب مناقب علي رضي الله عنه، (٣٧٣٠).

(٤) قوله: «به» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «استحقاقه».

(٦) في (ج): «فإنه قد ساعدونا».

(٧) في (ج): «فإنه يريد لما عدا الاستثناء».

(٨) قوله: «قد» سقط من (ج).

(٩) في (ج): «يحتمل».

أكرمتُهُ[١] إلا زيداً» عرفنا أنّـه أراد إكرامَ من[٢] عُداه إذا أراد الإفهام؛ لأنّـه لو لم يُرد إكرامَ عمرٍو أيضاً لاستثناه كما[٣] استثنى زيداً.

الثاني: أنّ الحديث لو أفاد منزلةً واحدة فقط لَـمَا جاز أن نستثنى[٤] منزلة النبوة؛ لأن الشيء الواحدَ لا يُمكن أن نستثني[٥] منه شيءٌ! ألا ترى أنّـه لا يحسن أن يقول القائلُ: «ضربت غلماني[٦] زيداً إلا عمْراً»، ويحسُن أن يقول: «ضربتُ غلـماني إلا عمراً».

الثالث[٧]: أنّ الأمةَ في هذا الحديث على قولَين:

منهم مَن قصَرَهَ على منزلةٍ واحدة، وهي السبب الذي يدّعونه من خروج الكلام عليه، وهو أنّـه عليه السلام لـمّا لم يستصحبهُ مع نفسِهِ في غزوة تبوك أرجفَ المنافقون بأنّـه إنما تركه بُغضاً له، فشكا عليٌّ رضي الله عنه[٨] ذلك إلى النبيّ عليه السلام[٩]، فذكر النبيُّ[١٠] ذلك إزالةً لذلك الوهم.

ومنهم من يقول بأنّـه يتناولُ كلّ المنازل إلا ما خرج[١١] بالدليل.

والقول الأول باطلٌ؛ لثلاثة أوجُه:

---

(١) في (ج): «فأكرمه».
(٢) في (ج): «ما».
(٣) في (ج): «كما أنه».
(٤) في (ب) و(ج): «يستثني».
(٥) في (ب) و(ج): «يستثني».
(٦) في (ب) و(ج): «غلامي».
(٧) في (ج): «والثالث».
(٨) في (ج): «رض».
(٩) في (ج): «صلعم».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «ع. م».
(١١) في (ج): «أخرج».

أما أولاً[١]: فلأن المرجِفَ بأن النبيّ عليه السلام مُبغضٌ لعليٍّ[٢] إن لم يكن عاقلًا فلا معنى للتأذّي منه والردّ عليه، وإن كان عاقلاً لم يجُز أن يُتوهَّمَ ذلك مع ما علِمَهُ من أقوال النبي عليه السلام[٣] فيه واعتدادِه به.

وأما ثانياً: فلأنّ أكثرَ الروايات على أن هذا الخبر وردَ في غيرِ غزوة تبوك.

وأما ثالثاً: فلأنّ ما ذكرتموه من الرواية غيرُ ثابتة إلا بالآحاد، فلا يفيد العلمَ، وليس في لفظ الحديث ما يقتضي الاقتصارَ على هذه الواقعة، فإذن يمتنعُ الحُكمُ بصحة هذا القول، وإذا كان كذلك وجب صحةُ القسم الأخير، وإلا كان[٤] الحق خارجاً عن الأمة، وإنّـه غير جائز.

وأما[٥] بيان الثاني ـ وهو أنّ من المنازل الثابتة لهارون استحقاقه القيامَ مقامَهَ بعدَ وفاته ـ فلوجهين:

الأول: أنّـه كان خليفةً لموسى حالَ حياته فوجب بقاء تلك[٦] الخلافةِ بعدَ وفاته.

والدليل على الأول: قولـه تـعالى حكايـة عـن مـوسى[٧]: ﴿ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى﴾ [الأعراف: ١٤٢]، وظاهرُ ذلك يقتضي حصولَ الولاية لهارون بقول موسى على سبيل النيابة عنه؛ لأن الخلافة هي ولايةٌ ـ من جهت[٨] القول ـ على سبيل النيابة، ولهذا لا

---

(١) في (ج): «والأول باطل أما أولاً».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) في (ج): «ع. م».

(٤) في (ج): «القسم الآخر وإلا لكان».

(٥) في (ج): «أما».

(٦) في (ج): «هذه».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «ع م».

(٨) كذا وفي (ب) و(ج): «جهة».

يقول الإنسان لغيره: اخلُفْني في النفقة على عيالك، وفي أداء فروضك من صيامك وصلاتكَ[١].

والدليل على الثاني: أن خلافة موسى عليه السلام[٢] منزلةٌ رفيعة، وإزالةُ المنازل الرفيعة عن أصحابها[٣] تُوهِمُ فيهم[٤] أنّهم ما كانوا مستحقّين لها، وكانوا خائنين[٥] فيها، وكلاهما يُوجب التنفيرَ، وإنّه غيرُ جائزٍ على الأنبياء.

الثاني: أنا لا ندّعي خلافة هارون لموسى، بل نقول: إن هارون كان شريكاً لموسى عليه السلام[٦] في الرسالة، فلا شك أنّه لو بقي بعدَ وفاته لقامَ مقامَهُ في كونه مُفترَض الطاعة، وذلك القدر كاف في المقصود؛ لأنّه لـمّا دلّ الحديث على أنّ حالَ عليٍّ[٧] كحالِ هارونَ في جميع المنازل، وكان من منازل هارون[٨] استحقاقه القيامَ مقامَهُ في وجوب الطاعة؛ وجب أن يكون عليٌّ ـ أيضاً ـ كذلك، ولا معنى للإمامة إلا ذلك.

لا يقال: الحديثُ[٩] لا يتناول إلا المنازلَ الثابتةَ دون المقدَّرةَ، وإمامةُ هارون بعد موسى[١٠] ما كانت حاصلةً بل كانت مقدَّرةً، فلا يتناولها[١١] الحديثُ.

---

(١) في (ج): «صلاتك وصيامك».
(٢) في (ج): «ع. م».
(٣) في (ج): «أربابها».
(٤) في (ج): «منهم».
(٥) في (ج): «أو كانوا جانين».
(٦) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٨) زاد في (ج) هنا: «إنما هو».
(٩) في (ج): «إن الحديث».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «ع. م».
(١١) في (ج): «يتناوله».

لأنـا نقول: استحقاقُ[١] هارونَ القيامَ مقامَ موسى عليه السلام بعدَ وفاته[٢] منزلةٌ ثابتة في الحال؛ لأن استحقاقَ الشيء[٣] قد يكون حاصلًا وإن[٤] كان المستحقّ متأخراً.

والاعتراض عليه أن نقول: لا نُسلّم دلالة الحديث على العموم!

بيانُـه: وهو أن حسنّ الاستفهامِ والتوكيد دليلُ الاشتراك، ومعلوم أنّـه لـما قال عليه السلام[٥]: «أنت[٦] مني بمنزلة هارون من موسى»[٧]، فإنّـه يحسن من السائل أن يقول: أهو بمنزلته[٨] فيما يتبع النبوة المستثناة أم لا؟ ويحسن من النبي عليه السلام[٩] أن يقول: أنت مني بمنزلة هارونَ من موسى حتى الخلافة إن عشتَ بعدي.

وعند الإمامية إذا قال الإنسان[١٠]: «ضربتُ كلَّ من في الدار» وكان فيها أربعةُ رجالٍ؛ فإنّـه يحسُن من السائل أن يستفهم، ومن القائل أن يؤكّد، ومن المعلوم أنّ حُسنَ الاستفهام والتوكيد في الحديث الذي نتكلم فيه أظهرُ منهما في هذه الصورة، وإذا كان كذلك ثبت أنّ الحديثَ غيرُ مقتضٍ للعموم.

---

(١) في (ج): «نقول استحقاقها في حق».

(٢) زاد في (ج) هنا: «وهي».

(٣) في (ج): «لأن الاستحقاق».

(٤) في (ج): «إن».

(٥) في (ج): «أنه عليه السلام لـما قال».

(٦) زاد في (ج) هنا: «علي».

(٧) سبق تخريجه قريباً.

(٨) في (ج): «منزلته».

(٩) في (ج): «ع. م».

(١٠) في (ج): «أن الإنسان إذا قال».

قوله[١]: الحكيم إذا تكلّم بكلامٍ محتملٍ للأشياء ثم استثنى بعضَها، وهو يريد الإفهام فإنّه يكون مريداً لما عدا المستثنى.

قلنا: هذا لا يستمر على مذهبكم؛ لأن حُسن الاستفهام والتوكيد دليلُ الاشتراك عندكم، ومن المعلوم أنّه يحسُن أن يُستفهَم بعد الاستثناء[٢]، فيقال له: أوَأُكرِمُ[٣] كلَّ مَن عدا زيداً؟ ويحسُن أيضاً[٤] من المتكلّم أن يذكر المؤكّد، فيقول: فأما[٥] جميع مَن عدا زيداً، فإني أكرمهم.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكنا نقول: أتستدلّون على عُموم هذا الحديثِ باستثناء النبوة، أو بأنّه لـمّا كان غرض الحكيم بخطابه الإفهام، فلو لم يُرِدْ[٦] جميعَ ما عدا[٧] المستثنى منه لنبيّه[٨] كلَّ ما لم يُرده[٩] كما استثنى النبوة؟

أما الأول فباطل؛ لأن استثناءَ النبوة يُفيد إخراجَها من الكلام، ولم يتناول ما عدا النبوة لا بنفيٍ ولا بإثبات، فكيف يدلُّ على ثبوته ودخوله في الخطاب؟

وأما الثاني فباطل أيضاً؛ لأنّه ليس بأن[١٠] يقال: لو أراد بعضَ ما عدا المستثنى

---

(١) في (ج): «وقوله».

(٢) في (ج): «يحسن بعد الاستثناء أن يستفهم».

(٣) في (ب) و(ج): «إذا لزم».

(٤) قوله: «أيضًا» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «فإنّ».

(٦) في (ب) و(ج): «يرو».

(٧) «ما عدا» سقط من (ب) وهي في هامش (ج).

(٨) كذا في النسختين (أ) و (ب) والله أعلم. وفي (ج) أيضًا، وزاد في (ج) أيضًا: «ولا يستثنى».

(٩) في (ب) و(ج): «يروه».

(١٠) في (ج): «أن».

لاستثنى ما لم يُرده[١]؛ لأن غرضَه الإفهام بأَولى مِن أن يُقال: ولو أراد جميعَهُ لدلّ عليه لو كان غرضه الإفهام؛ لأن لفظة «المنزلة» إذا كانت محتملةً وجب أن يقرن بها قرينته[٢].

أيضاً[٣]: فهذا الكلام يُوجب عليهم القول بصيغ العموم؛ لأن المتكلِّم[٤] بها إذا كان قاصداً للإفهام وجب أن يُريد الاستغراق؛ لأنّـه لو أراد البعضَ لدلَّ عليه.

قوله: الحديث لو أفادَ منزلةً واحدةً لَمَا جاز الاستثناءُ لأن الاستثناء[٥] من الشيء الواحد غير جائز.

قلنا: أليس من مذهبكم أن الاستثناء يُخرج من اللفظ ما لولاه لصحّ[٦] دخولُه فيه؟[٧] وإذا كان كذلك فقوله عليه السلام: «أنتَ مني بمنزلة هارونَ من موسى» يصلُحُ لجميع المنازل، ويصلح لبعضِها عندَكم، فصحّ[٨] أن يُستثنى منه النبوة، ولا[٩] نقول: إنّـه يفيدُ منزلةً واحدة فقط، بل نتوقف فيه، ونحمل[١٠] الحديث على السبب؛ لأنه المتحقّق؛ فإن السببَ لا يجوز خروجُه عن[١١] الخطاب، وما عداه يلزمكم أن تقفوا فيه.

---

(١) في (ج): «يروه».

(٢) في (ج): «وجب أن تقرن بها قرينة».

(٣) في (ج): «وأيضًا».

(٤) في (ج): «التكلم».

(٥) قوله: «لأن الاستثناء» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «ما لو لا يصح».

(٧) زاد في (ج) هنا: «لا ما لولاه لوجب دخوله فيه».

(٨) في (ج): «فيصح».

(٩) في (ج): «لا».

(١٠) في (ب) و(ج): «بل يتوقف فيه ويحمل».

(١١) في (ج): «من».

قوله: كل من قال: إنّـه ليس المراد بالخبر منزلةً واحدة ـ وهو الردُّ على المنافقين ـ قال بعمومه.

قلنا: لا نُسلّم! لأن الواقفية يتوقّفون فيه كتوقُّفهم في صِيَغِ الأوامر والعموم[١].

ثم إن سلّمنا ذلك! فلم قلتُم: إن حمْلَهُ على ذلك السبب باطلٌ؟

قوله: العاقل لا يتصوّر أن يُرجَفَ بما ذكرتُموه.

قلنا: إن محلّ عليٍّ[٢] من رسول الله عليه السلام[٣] ـ وإن كان في غاية الظهور ـ فقد يجوز من العدوّ أن تحمله عدواتُهُ[٤] على حملِ الأمور على أبعدِ وجوهِها، فيعتقد أنّـه ما تَرَكَهُ إلا للملالة، فإن الإنسان قد يكره محبوبَهُ، وربما[٥] يعتقد ذلك، ولكنه يُرجِف به لغاية غيظه! فإنا قد نرى في زماننا مَن يهوى بعضَ السلاطين ويُعادي[٦] غيرَه فيُرجف بما يبعُدُ أن يتصوّره عاقلٌ.

ولو لم يصحَّ أن المنافقين أرجَفوا لم يضرَّنا ذلك؛ لأنّـه ـ بالاتفاق ـ إنما ذكر ذلك اعتذاراً عن تركِهِ إياه بالمدينة وأنّـه لم يستصحبهُ كما أن موسى[٧] تركَ هارونَ في قومِهِ ولم يستصحبهُ.

قوله: هذا الحديث رُوي في غير غزوة تبوك.

---

(١) في (ج): «بالعموم».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) في (ج): «صلعم».

(٤) في (ج): «من العدوان أن يحمله عداوته».

(٥) في (ج): «وربما لم».

(٦) في (ج): «وتعادى».

(٧) زاد في (ج) هنا: «ع م».

قلنا: أصحاب الحديث يقولون: الرواية الصحيحة في هذا الحديث ما يُضاف[١] إلى غزوة تبوك.

قوله: ورودُ هذا الحديث في غزوة تبوك غيرُ معلوم قطعاً، فلا يجوز حملُه عليه، وإذا لم يجُز ذلك تعيّن حملُهُ على عموم المنازل ضرورةً أَلَّا قائل بالقول[٢] الثالث.

قلنا: كما لم نتيقن[٣] صحة هذه الرواية لم نتيقن فسادَها، بل صحتها مظنونةٌ، ثم إنّـه لا يمكن دعوى الإجماع في أنا إذا لم نتيقّن صحة هذه الرواية وجب القولُ بالعموم، بل الإجماع إنما يُمكن أن ندّعي[٤] في أنّـا إذا تيقنّـا عدمَ صحة هذه الرواية وجب القولُ بالعموم، وأنتم لا تقدرون على هذا، فلا يتمُّ استدلالُكم.

ثم إن سلّمنا دلالة الحديث على العموم! لكن[٥] لا نُسلّم أنّ من[٦] منازل هارونَ كونَهُ قائماً مقامَ موسى[٧] لو عاش بعدَ وفاته.

قوله: إنّـه كان خليفةً له حالَ حياته فوجب بقاءُ تلك الخلافة بعد موته.

قلنا: لا نُسلّم كونَه خليفةً له حالَ حياته! أما قوله تعالى: ﴿ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى﴾ [الأعراف: ١٤٢].

قلنا: لم لا يجوز أن يُقال: إن ذلك كان على طريق الاستظهار؟ كما قال: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]؛ لأن هارونَ كان شريك موسى في النبوة،

---

(١) في (ب) و(ج): «الرواية الصحيحة ما تضاف».

(٢) في (ج): «ضرورة أن لا قائل ما يقول».

(٣) في (ب) و(ج): «يتيقن».

(٤) في (ب) و(ج): «يدعى».

(٥) في (ج): «ولكن».

(٦) قوله: «من» سقط من (ج).

(٧) زاد في (ج) هنا: «عليهما السلام».

فلو لم يستخلفهُ موسى لكان هو ـ لا محالةَ ـ يقوم بأمر الأمة، وهذا لا يكون استخلافاً على التحقيق؛ لأن قيامَهُ بذلك إنما كان لكونه[١] نبياً.

قوله: الخلافة ولايةٌ ـ من جهة القول ـ على سبيل النيابة.

قلنا: ليس يجب أن يكون قد تقدّم قولٌ في ذلك؛ لأن لا فرقَ بين خلافة الإنسان لغيره وبين نيابته عنه، يقال: «نُبتُ عن فلان» و«خلفتُ فلاناً» يُوضَعُ[٢] أحدُهما موضعَ الآخَر، ومعلوم أنّه قد يقال: «إن الإنسان قد ناب منابَ أبيه وقامَ مقامه في النظر في مصالح أهله ومُخلّفيهِ أحسنَ قيام» وإن لم يُفوِّضْ إليه ذلك، إذا فعَلَ أفعالَ أبيه على سبيل النيابة عنه.

ثم إن سلّمنا أنّ موسى عليه السلام[٣] استخلف هارونَ! ولكن في كلّ الأزمنة أو في بعضِها؟ ع م.

بيانُـه: أن قوله: ﴿ٱخْلُفْنِى﴾[الأعراف: ١٤٢] أمرٌ، وهو لا يفيد التكرار ـ بالاتفاق ـ لا سيما عند الإمامية الواقفية[٤].

وأيضا فالقرينةُ دالّةٌ على أن ذلك الاستخلاف ما كان عامّاً لكل الأزمنة؛ لأن العادة جاريةٌ فيمن خرج من الرؤساء واستخلف على قومه خليفةً أن يكون ذلك الاستخلافُ مخصوصاً بتلك السفرة فقط.

وإذا ثبت أن ذلك الاستخلاف ما كان حاصلاً في كل الأزمنة لم يلزمْ من عدمِ ثبوته ـ في سائر الأزمنة ـ تحقُّق العزل؛ لأن العزلَ عن الشيء إنما يكون بعدَ انعقادِ سببِ

---

(١) في (ج): «كونه».

(٢) في (ج): «فيوضع».

(٣) في (ج): «ع. م».

(٤) في (ج): «والواقفية».

ذلك الشيء، وكما أن من وُلّي النظر في بلدة[١] ولم يُولَّ غيرها لا يقال: إنّـه عُزل عن البلد الذي لم يُولّ، فكذلك في الزمان.

ثم إن سلّمنا أن الاستخلاف كان ثابتاً في كل الأزمنة! فلم قلتُم: إن إزالتَهُ منفّرةٌ؟

بيانُـه: أن العزل إنما يكون مُنفّراً إذا انحطّ المعزول عن مرتبةٍ ارتفع بها، فأما إذا زال عنه ما يُرفَع[٢] به، فإنّـه لا يكون ذلك منفِّراً.

ومعلومٌ أن هارون كان شريكاً لموسى[٣] في أداء الرسالة ـ وهذا أرفع المنازل ـ وقد يكرَهُ الإنسانُ أن يكون خليفةَ شريكِهِ في الرئاسة[٤]، وإذا جاز أن يكون ذلك مكروهاً جاز ألا يحصل له بسبب[٥] حصوله زيادةٌ ولا نقصانٌ فلا يكون ذلك مُنفّراً.

ثم إن سلّمنا أنّـه منفِّرٌ! ولكن[٦] متى إذا حصلت عقيبَهُ مرتبةٌ أخرى أشرفُ منها، أو إذا لم يحصل؟ ع م.

بيانُـه: وهو أنّ هارونَ[٧] لو بقي بعد موسى[٨]، وقدّرنا أن الله تعالى كان يأمُرُهُ بأن يتولّى تنفيذَ الأحكام ـ على طريق الأصالة لا على طريق النيابة من موسى عليه السلام[٩] ـ كان ذلك أشرفَ من نيابة موسى، وعلى هذا التقدير لا يلزم من فواتِ خلافته لموسى حصولُ أمرٍ مُنفّر.

---

(١) كذا في (ج): «بلدة»، وفي (أ): «بلده» بالهاء.

(٢) في (ج): «يرتفع».

(٣) زاد في (ج) هنا: «عليهما السلام».

(٤) في (ج): «الرياسة».

(٥) كذا في (ج): «بسبب»، وفي النسختين: «بسب».

(٦) في (ج): «منفرة لكن».

(٧) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام» ورمز لها بـ «ع. م».

(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام» ورمز لها بـ «ع. م».

(٩) في (ج): «ع. م».

ثم إن سلّمنا أنّـه مُنفّرٌ مطلقاً! فلم لا يجوزُ ذلك على الأنبياء؟ فإن المنعَ منه بناءً على القول بالحسن والقبح[١]، وقد مضى القولُ فيه.

قوله: إن هارون لو عاش بعدَ موسى[٢] لقامَ مقامَهُ في كونهِ مُفترَض[٣] الطاعة.

قلنا: يجب على الناس طاعتُه فيما يُؤدّيه عن الله تعالى[٤]، أو فيما يؤدّيه عن موسى، أو في تصرُّفه في إقامة الحدود؟ الأول مُسلَّمٌ ولكن[٥] ذلك نفسُ كونه نبياً فلا يُمكن ثبوته في حق عليٍّ[٦].

وأما الثاني والثالث فممنوعان[٧]، وتقريره: أن من الجائز أن يكون النبي مؤدّياً للأحكام عن الله تعالى، ويكون المتوليَ لتنفيذ تلك الأحكام غيرُه.

ألا ترى أن مِن مذهب الإمامية أن موسى عليه السلام[٨] استخلف هارونَ على قومه ولو كان هارون متمكناً من تنفيذ الأحكام قبل ذلك الاستخلاف لم يكن للاستخلاف فائدةٌ، فثبت أنّ هارونَ قبل الاستخلاف[٩] كان مؤدياً للأحكام عن الله تعالى وإن لم يكن مُنفِّذاً لها.

وأيضاً: من مذهبهم أن يوشع بن نون كان نبياً بعد موسى عليه السلام[١٠] مُؤدّياً

---

(١) في (ج): «بالتحسين والتقبيح».
(٢) زاد في (ج) هنا: «عليهما السلام».
(٣) في (ج): «مفروض».
(٤) في (ج): «يؤديه عن أحد».
(٥) في (ج): «والأول م ولكن».
(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٧) في (ج): «والثالث ع».
(٨) في (ج): «ع. م».
(٩) من قوله: «لم يكن للاستخلاف» إلى هنا سقط من (ج).
(١٠) في (ج): «ع. م».

عن الله تعالى ولم يكن خليفةً لموسى عليه السلام[١] في معنى الإمامة؛ لأن الخلافةَ في ولد هارون[٢].

وأيضاً: فداود كان مبيّناً للأحكام والمتولي لتنفيذها طالوتُ، وإذا جاز ذلك لم يلزَم من تقديرِ[٣] بقاءِ هارونَ بعدَ وفاة موسى عليه[٤] السلام كونَه متولياً لتنفيذ الأحكام، وإذا لم يجب ذلك لم يجب كونُ علي[٥] أيضاً كذلك.

إن سلّمنا أن هارون لو عاش بعد موسى[٦] لكان منفذاً للأحكام! ولكن لا شكّ في أنّـه ما باشر تنفيذَ الأحكام؛ لأنّـه مات قبل موسى عليه السلام[٧].

فإن لزم من الأول كون عليٍّ رضي الله عنه[٨] إماماً لزم من الثاني أن لا يكون إماماً، وإذا تعارضا تساقطا.

وعذرُهم عن ذلك أنّ هارونَ[٩] إنما لم يُباشر عمَلَ الإمامة؛ لأنّـه ماتَ قبل موسى[١٠]، وأما عليٌّ[١١] فإنّـه لم يمُت قبلَ محمدٍ[١٢] ﷺ فظهر الفرقُ.

---

(١) من قوله: «مؤدياً عن الله» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(٣) في (ج): «تقرير».

(٤) في (ج): «بعد وفات موسى عليهما».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٦) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(٧) في (ج): «ع. م».

(٨) في (ج): «رض».

(٩) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(١١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(١٢) في (ج): «النبي».

فجوابُنا[١] عنه أن نقول: إما أن يلزمَ من انتفاء السبب انتفاءُ المسبَّب، أو لا يلزم.

فإن لزم، فكونُ هارون منفّذاً للأحكام إنما كان بسبب[٢] كونه نبياً، والنبوّة ما كانت حاصلةً لعليّ رضي الله عنه[٣]، فيلزم من انتفائها انتفاءُ كونه متولّياً[٤].

وأما إن لم يلزم، فنقول: عدمُ إمامة هارون[٥] إنما كان لموتِهِ قبل موت موسى[٦]، فوجب ألا يلزم من عدم موتِ عليٍّ[٧] قبل رسول الله صلى الله عليه[٨] أن لا يحصل[٩] المسبَّب، وهو نفي الخلافة.

لا يقال: إنّـه لا يجوز الاستدلالُ بأن هارون[١٠] لم يعمل عمل الإمامة.

لأن على أنّ علياً يجبُ أن لا يعمل عملَ الإمامة[١١]؛ لأن ن إنفقد الخلافة نفيٌ، والنفي لا يكون منزلة، وإنما الإثبات هو المنزلة، فلا يتناول الحديثُ ذلك النفي.

وإن سلّمنا أن النفيَ منزلةٌ[١٢]! ولكن الكلام خرج مخرج الفضيلة لعليّ[١٣]، فلا يجوز أن يدخلَ فيه إلا ما يكون فضيلة، ونفيُ الخلافةِ غيرُ فضيلة.

---

(١) في (ج): «وجوابنا».

(٢) في (ج): «سبب».

(٣) في (ج): «رض».

(٤) زاد في (ج) هنا: «للأحكام».

(٥) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(٦) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) في (ج): «صلعم».

(٩) زاد في (ج) هنا: «له».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(١١) من قوله: «لأن علي» إلى هنا سقط من (ج).

(١٢) في (ج): «بمنزلة».

(١٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

وإن سلّمنا صحة اندراج هذا النفي تحت الحديث! ولكن الإجماع منعقد على أنّـهُ غيرِ داخلٍ فيه؛ لأن الأمة إما قائلٌ بدلالة هذا الحديث على إمامته، وإما قائل بأنّـه لا دلالة فيه على إمامته، أما القول[١] بدلالته على أنّـه ما كان إماماً فذلك مما لم يقُلهُ أحدٌ من الأئمة.

وإن[٢] سلّمنا عدم الإجماع! ولكن لو حكَمنا بدلالته على عدم إمامته لزم ألا يكون إماماً بعد عثمانَ[٣] وهو باطل؛ لأنـا نقول:

أما الأول، فجوابه: أن معنى قوله: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» أنّ حالَكَ معي أو عندي كحال هارون من موسى، وهذا القول يدخُلُ تحته[٤] أحوالُ هارونَ نفياً كان أو إثباتاً.

وأما الثاني، فجوابه: أنّ إفادة الكلام لهذا النفي لا يمنع من دلالته على الفضل[٥].

بيانُـه: أنّ إماماً لو ولّى ابنَهُ إمارةَ بلدةٍ معينةٍ فقط، ثم ولّى إمامٌ آخرُ بعده إنساناً آخَرَ تلك البلدة فقط، فطلبَ ذلك الإنسانُ من الإمام الثاني توليتَهُ[٦] بلدةً أخرى فإنّـه يحسن من الإمام الثاني أن يقول له: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة ابن الإمام الأول[٧]؟

---

(١) في (ج): «المقول».

(٢) في (ج): «ولئن».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٤) في (ج): «تحت».

(٥) في (ج): «على نفي التفضيل».

(٦) في (ج): «تولية».

(٧) زاد في (ج) هنا: «منه».

فهذا الكلام مهما يفيد[١] من فضيلة ذلك الإنسان، فإنّه يفيد نفيَ توليتِهِ عن سائر البلاد، فكذلك هنا.

وأما الثالث، فجوابه: أنا لا نُسلّم إجماع الأمة على عدم دلالة هذا الحديث على نفي إمامته! فإن الجاحظَ احتجّ به عليه.

وإن[٢] سلّمنا انعقاد الإجماع! ولكن نحن لم نذكُر ما قلنا للاستدلال، بل لنجعلَهَ معارضاً لِما ذكرتُموه، وبهذا يظهر الجواب عما ذكروه رابعاً.

وأيضاً: فلو استدللنا بالخبرِ بإمامة عليٍّ بعد عثمان![٣] لكنا إنما نُثبته بالاختيار[٤] وليس الأمرُ كذلك في حقّ هارونَ[٥]، فلا يتناوله الحديثُ.

وأيضاً: فلو تناوله لكان لنا أن نُخرج هذه الحالة عن عموم النصّ بدليلٍ، ويبقى ما قبل وفاة عثمان[٦] على ظاهره، وبالله التوفيق[٧].

الطريقة الرابعة لهم: أن علياً[٨] أفضل الصحابة[٩]، ومتى كان كذلك وجب أن يكون هو الإمامَ بعد الرسول[١٠].

---

(١) في (ج): «مع ما يفيد».
(٢) في (ج): «ولئن».
(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».
(٤) في (ج): «بالأخبار».
(٥) زاد في (ج) هنا: «ع. م.».
(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٧) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).
(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

أما المقام الثاني فقد مرّ، إنما[١] نحتاج هنا إلى تقرير المقام الأول.

واحتجّوا على التفضيل بالقرآن، والأخبار، واستقراء أحوال علي رضي الله عنه[٢].

أما القرآن، فآياته ثلاثٌ:

فالأولى: قوله[٣] تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾[الشورى: ٢٣]، ولا شك أن علياً[٤] داخلٌ فيه، وأبو بكر[٥] غير داخل فيه.

والثانية[٦]: قوله تعالى: ﴿فَقُلۡ[٧] تَعَالَوۡاْ نَدۡعُ أَبۡنَآءَنَا﴾ إلى آخره [آل عمران: ٦١].

وجهُ الاستدلال به: أنّه عليه السلام دعا علياً[٨] إلى ذلك المقام، وذلك يدل على غاية فضله.

بيان الأولِ لوجهين[٩]:

أما أولاً: فلأنّ الأخبار في ذلك قريبةٌ من التواتُر لتظاهُرها.

وأما ثانياً: فلأن المرادَ من قولنا[١٠]: ﴿وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمۡ﴾[آل عمران: ٦١] ليس[١١]

---

(١) في (ج): «وإنما».

(٢) في (ج): «رض».

(٣) في (ج): «أما القرآن فقوله».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٦) في (ج): «وثانيها».

(٧) في الأصول: «قل تعالوا».

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٩) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

(١٠) في (ج): «قوله».

(١١) زاد في (ج) هنا: «إلا».

فاطمةَ والحسن والحسين عليهم السلام[١]؛ لأنّـهم اندرجوا في[٢] قوله: ﴿وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾[٣][آل عمران: ٦١] وليس أيضا هو نفسه؛ لأن الإنسان لا يدعو نفسَهُ كما لا يأمرها ولا ينهاها؛ فدل[٤] أنّـه عليه السلام دعا شخصاً آخَرَ غيرَ فاطمةَ والحسن والحسين[٥]، ولم يقل أحدٌ من الأمة: دعا غيرَ عليٍّ[٦]؛ فدلّ على أن المدعوَّ هو عليٌّ[٧].

بيان الثاني: لوجهين[٨]:

أما أولاً: فلأنّـه عليه السلام إنما قصد بالمباهلة الإبانة عن ثقته[٩] بدينه الذي جاء به، وذلك يقتضي أن يُحضر للمباهلة مَن يكون هو في غاية الشفقة عليه، وإلّا لقال المنافقون: إنّـه لو كان على بصيرةٍ من أمرِهِ لدعا إلى موضع المباهلةِ ونزول العذاب مَن يحبُّه ويحذَرُ عليه لا الأجانبَ الذين لا يشتدُّ حذَرُهُ عليهم.

ثم إن شفقة النبي عليه السلام[١٠] على الذين أحضرهم في ذلك الموضع إما لشدة قربهم منه، وإما[١١] لكمال فضلهم.

---

(١) في (ج): «رضي الله عنهم».
(٢) في (ج): «تحت».
(٣) في (ج): «وأبناءنا وأبناؤكم ونساءنا ونساءكم».
(٤) زاد في (ج) هنا: «على».
(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».
(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».
(٨) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).
(٩) في (ج): «نفسه».
(١٠) في (ج): «ع. م».
(١١) في (ج): «أو».

والأول: باطل، وإلا لأحضر العباسَ وعقيلاً كما أحضر علياً، فلما لم يكُن كذلك ثبت أن غايةَ إشفاقِه على الذين أحضَرهم كان لكمال فضلِهم، فيلزم أن يكون عليٌّ أفضلَ الخلق[١].

وأما ثانياً: فلأنّه عليه السلام لما جعل نفْسَ عليٍّ رضي الله عنه[٢] نفساً له وجب أن يثبُت لعليٍّ[٣] جميعُ ما ثبت له عليه السلام؛ لأن ذلك مقتضى الوحدة تركنا العملَ به فيما عُرف بضرورة العقل، وهو التعدُّد، والصفات التي اختصّ كلُّ واحدٍ منهما بها، وفيما عُرف بنظرِ العقل نحو كونهِ عليه السلام نبياً من عند الله فوجب العملُ به فيما عداه.

والثالث[٤]: قوله تعالى: ﴿وَإِن[٥] تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[التحريم: ٤]، والآية نزلت في عليٍّ[٦].

وأما الأخبارُ فخمسة[٧]:

أولها: خبرُ الطير، وهو ما روي أنّه عليه السلام[٨] أُهدي إليه طائرٌ مشويٌّ، فقال: «اللهم ائتني بأحبِّ خلقِك إليكَ يأكُلْ معي» ـ وفي روايةٍ أخرى[٩]: «اللهم

---

(١) في (ج): «الصحابة والخلق».

(٢) في (ج): «رض».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) في (ج): «وثالثها».

(٥) سقط قوله: ﴿وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ﴾ من (ب) و(ج)، وكان مطلع الشاهد القرآني في (أ) «فإن».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) في (ج): «فأمور».

(٨) في (ج): «روي عن النبيّ ع. م أنه».

(٩) قوله: «أخرى» سقط من (ج).

أدخلْ إليَّ أحبَّ أهل الأرض إليك»[١] ـ فجاءه عليٌّ[٢] وأكلَ معه من ذلك الطائر.

والاستدلال به: أن أحب الخلق إلى الله تعالى ليس إلا أكثرهم ثواباً؛ لأن المحبة منه تعالى لعبده ليست إلا إرادة الثواب.

لا يقال: فهذا يقتضي أن يكون عليٌّ عليه السلام[٣] أفضلَ من النبي عليه السلام[٤]، ومن الملائكة عليهم السلام[٥].

لأنا نقول: لما قال عليه السلام: «ائتِني بأحبِّ خلقِك» لم يدخُل فيه هو عليه السلام، ولما قال: «يأكل معي» لم يدخل فيه الملائكة.

وأيضاً: لم يلزم من تخصيص هذا الحديث في هاتَين الصورتين سقوطُ الاستدلال به فيما عداهما.

وثانيهما[٦]: حديث المؤاخاة، فإنّه عليه السلام آخى بين أصحابه[٧]، واتخذه أخاً لنفسه، وذلك يدل على علو شأنه وزيادة منقبته[٨].

---

(١) الرواية الأولى: أخرجها الترمذي في «سننه»، أبواب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه(٣٧٢١)، وقال: هذا حديث غريب، والرواية الأخرى: أخرجها أبو الفضل البغدادي في «حديث الزهري» (٤٠٠).

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٣) في (ج): «رض».

(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٥) قوله: «عليهم السلام» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «وثانيها».

(٧) في (ج): «آخى بين الصحابة».
والحديث أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه» كتاب المغازي، باب تزويج فاطمة رضي الله عنها (٩٧٨١).

(٨) في (ب) و(ج): «منصبه».

وثالثها: خبر الراية، وهو ما رُوي أنّـه عليه السلام بعثَ أبا بكر[١] إلى خيبَر فرجع منهزماً، ثم بعث عمر فرجع منهزماً، فبلغ ذلك من رسول الله[٢] كلَّ مَبلغٍ، فبات ليلته مهموماً، فلـما أصبح خرج إلى الناس ومعه الراية فقال: «لأعطين الراية اليوم رجلاً يحبُّ اللهَ ورسولَه، ويحبُّه اللهُ ورسولُه، كرّاراً غيرَ فرّار»، فتعرّض لها المهاجرون والأنصار، فقال صلَّى الله عليه[٣]: «أين عليٌّ؟»، فقالوا: إنّـه لرمِدُ[٤] العين، فتفل في عينيه، ثم دفع إليه الرايةَ[٥].

قالوا: وهذا الحديث، وكيفية ما جرى فيها يدلُّ على أنّ ما وصف النبي عليه السلام[٦] به عليا لم يكن ثابتاً في أبي بكر وعمر[٧]؛ لأنّـهما لـما رجعا منهزمَين وغضب[٨] الرسول من ذلك وأنكرَه ثم قال: «لأعطين الرايةَ رجلاً» من صفته كذا وكذا، عُلم أن شيئاً من تلك الصفات ما كان عند أولئك الذين غضب عليهم.

ألا ترى أن ملِكاً حصيفاً لو أرسل إلى غيره برسالة ففرَّط الرسولُ في أداء رسالته وحرفها[٩]، فغضب لذلك الملكُ وقال: لأرسلن غداً رسولًا حصيفاً حسنَ القيام بأداء

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٢) زاد في (ج): «صلعم».

(٣) في (ج): «عليه السلام».

(٤) في (ج): «أرمد».

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الجهاد والسير، باب باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم الناس إلى الإسلام (٢٩٤٢)، ومسلم في«صحيحه»، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة ذي قرد وغيرها (١٨٠٧).

(٦) في (ج): «ع. م».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».

(٨) في (ج): «غضب».

(٩) كذا في (ج): «وحرفها»، وفي (أ) و(ب): «صرفها».

رسالتي؛ لكان[١] يعلم كلُ عاقلٍ أن الذي وصفَ به الرسولَ الثانَي وأثبته[٢] ليسَ موجوداً في الأول، وليس هذا من قبيلِ دليلِ الخطابِ، وإنما هو استدلالٌ بكيفية ما جرَت الأحوالُ عليه.

ورابعها[٣]: قوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعلّي مولاه»، وقوله: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»[٤] إن لم يدلاّ على الإمامة فلا أقلّ من دلالتهما على كونِه أفضلَ منهما.

وخامسها: ما روي أنّـه عليه السلام قال في ذي الثُّدَيّة: «يقتله خيرُ الخلق والخليقة»، وفي رواية: «يقتله خيرُ هذه الأمة»[٥].

ورُوي أنّـه عليه السلام قال لفاطمةَ: «إن الله تعالى اطّلع إلى[٦] أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتخذه نبياً، ثم اطّلع ثانيةً[٧] فاختار منهم بَعلَكِ»[٨].

ورُوي عن عائشة[٩] قالت: كنت عند النبي عليه السلام إذ أقبل عليٌّ[١٠] فقال: «هذا سيد العرب»، قالت: فقلتُ: بأبي أنتَ وأمي، ألستَ أنتَ سيدَ العرب

---

(١) في (ج): «القيام بأدائها لكي».

(٢) في (ب) و(ج): «وأثبت له».

(٣) زاد في (ج): «أن».

(٤) سبق تخريجهما.

(٥) زاد في (ج) هنا: «فقتله علي».
وهذه الروايات بهذا اللفظ لم أقف عليها، وقد ورد التعليق على قتل ذي الثدية سابقاً.

(٦) في (ج): «على».

(٧) في (ج): «ثانيًا».

(٨) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٤٠٤٦).

(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنها» ورمز لها بـ «رضها».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

فقال: «أنا سيد العالَمين، وهو سيد العرب»[١].

وروى أنسٌ أنّه عليه السلام قال: «إنّ أخي ووزيري، وخيرَ من أتركه بعدي، يَقضي دَيني، ويُنجز موعدي، علي بن أبي طالب»[٢].

وعن أبي رافع[٣] قال: قال النبي عليه السلام[٤] لفاطمة: «أما ترضيَن أن[٥] زوّجتُك خيرَ أمتي؟»[٦].

وعن سلمان[٧] عنه عليه السلام أنّه قال[٨]: «خيرُ من أترُكُ بعدي عليٌّ بن أبي طالب»[٩].

وعن ابن مسعود[١٠] قال: قال عليه السلام: «عليٌّ خيرُ البشر فمن[١١] أبى فقد كفر»[١٢].

---

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (١٤٦٨)، بلفظ: « أن رسول الله ﷺ قال: «من سيد العرب؟» قالوا: أنت يا رسول الله. قال: «أنا سيد ولد آدم، وعلي سيد العرب».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».
والحديث أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١٣٥٤٩)، بلفظ: «ألا أرضيك يا علي؟» قال: بلى يا رسول الله، قال: «أنت أخي، ووزيري تقضي ديني وتنجز موعدي، وتبرئ ذمتي، فمن أحبك في حياة مني فقد قضى، نحبه، ومن أحبك في حياة منك بعدي ختم الله له بالأمن والإيمان... ».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٤) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(٥) في (ج): «أني».

(٦) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٥٣٨)، بلفظ: «أما ترضين أن زوجتك أقدم أمتي سلماً، وأكثرهم علماً، وأحلمهم حلماً».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٨) في (ج): «أنه عليه السلام قال».

(٩) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٦٠٦٣).

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(١١) في (ج): «فقد».

(١٢) أخرجه الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» (٨: ٤٤٥)، وقال: هذا حديث منكر، وأورده الذهبي =

وأما الاعتبارية، فلأنّا متى تفحّصنا عن أحوال أمير المؤمنين في العلم، والزهد، والشجاعة، والنَّسَب، والقُرب من رسول الله صلى الله عليه[١]، وغاية محبة الرسول له، وسعيه في إظهار الدين، وقتل الأكابر من الكفار، وتحمُّل الشدائد في نصرة الدين والرسول، لم نجد مثل ذلك للصحابة[٢]، والقولُ في تفصيل ذلك مما لا يليق بهذا الكتاب.

والاعتراض: لا نُسلّم أن الأفضلَ هو الإمام عليّ[٣] ما مرّ.

وإن سلّمنا ذلك! لكن لا نُسلّم أن علياً[٤] أفضلُ من أبي بكر[٥].

أما قوله[٦]: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾[الشورى: ٢٣].

قلنا: وأيُّ دلالةٍ في الآية على كونهم أفضلَ من غيرهم؟

وأما المباهلةُ[٧]، فالاعتراضُ على وجه الاستدلال بها: أنا لا نُسلّم أنّه دعا علياً[٨].

قوله: الأخبار بذلك متظاهرةٌ.

قلنا: لا نُسلّم فإن ابن إسحاق ذكر هذا الخبر في كتابه، ولم يذكر عليّاً.

= في «تاريخ الإسلام» (٨: ١٢٥)، وحكم عليه بالوضع.

(١) في (ج): «عليه السلام».

(٢) في (ج): «ذلك لأحد من الصحابة».

(٣) في (ج): «على».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) في (ج): «أما».

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

قوله: المراد[١] من قوله: ﴿وَأَنفُسَنَا﴾[آل عمران: ٦١] ليس نفسَه؛ لأن الإنسان لا يدعو نفسه.

قلنا: لا يمتنع أن يُقال: الإنسان يدعو نفسَه ـ على سبيل المجاز ـ إذا أراد من نفسِهِ الحضورَ في موضوع، كأنّـه يأمرُها فأجابَتْهُ.

وهذا وإن كان مجازاً إلّا أن الذي يقولونه أيضاً مجاز؛ لأنّـهم أما أن يحملوا قوله: ﴿وَأَنفُسَنَا﴾ [آل عمران: ٦١] على عليٍّ[٢] فيكون مجازاً؛ لأن علياً[٣] ليس نفْسَ النبي عليه السلام[٤]؛ لأنّ[٥] صيغةَ الجمع لا يكون حقيقةً في الواحد.

أو يحملونه[٦] على النبيّ وعليٍّ، فحينئذ يلزمُهم ما هربوا منه[٧] من دعاء الرسول عليه السلام نفسَهُ.

وإذا ثبت أنّـه لا بد من حملِ الآية على المجاز فليس مجازُهم أَولى من مجازنا، وعليهم الترجيحُ.

ثم إن سلّمنا أن المراد عليٌّ[٨]! لكن لا نُسلّم دلالتَه على الفضل.

قوله: الذين يحضرهم النبي[٩] للمباهلة يجب أن يكون هو في غاية الشفَقة عليهم.

---

(١) في (ج): «والمراد».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٤) في (ج): «ع. م».

(٥) في (ج): «ولأن».

(٦) في (ج): «ويحملونه».

(٧) قوله: «منه» سقط من (ج).

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٩) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

قلنا: هذا مُسلَّمٌ![1] لكن لا نُسلّم أن غاية شفقته عليهم كانت[2] لفضلِهم، بل لقُربهم منه؛ بدليل أنّه عليه السلام أحضرَ الحسنَ والحسين مع أنّهما لم يبلُغا حدَّ التكليف لصِغَرِهما.

وبتقدير كونهما مكلَّفَين! فمن المعلوم أنّ ثوابهما ما كان يزيدُ على ثواب مَن أنفق مِن قبل الفتح وقاتل، فعلمنا أنّه ليس السببُ في الإحضار إلا ما ذكَرنا من الشفقة لشدّة القُرب وقطعِ عُذرِ المنافقين.

قوله: فلم لم يُحضِرِ العبّاسَ[3] وعقيلًا؟

قلنا: يحتمل أنّ كون[4] بينه وبين علي من التربية والمحبة، ليس بينه وبينهما[5]، فلذلك كانت شفقتُهُ عليه أتمّ.

قوله: جعل علياً[6] كنفسِه فيجب أن يكون قريباً منه في الفضل.

قلنا: يلزمكم أن يكون علي[7] مساوياً للنبي[8] في الفضل؛ لأنّه جعلَهُ كنفسه.

وأيضاً: فلأنّ الرجل إذا قال لمخالفه: نحن نُحضر أنفسنا فأحضِروا أنتم أنفُسَكم؛ فُهِمَ منه أن[9] يحُضَرِ أهلَ مقالته، ولا يُفهَمُ منه أنّ الذين يحضرون من موافقيه

---

(١) في (ج): «هذا م».

(٢) في (ج): «كان».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) في (ج): «يكون».

(٥) في (ج): «ما لم يكن بينهما».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٩) في (ج): «أنه».

يلونَهُ في الفضل، بل لا يخطر ذلك ببال المتكلّم والسامع، فكذا هنا[١].

وأما قوله[٢]: ﴿وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[التحريم: ٤].

قلنا: لا نُسلّم أنّها نزلت في عليٍّ[٣]! روى ابنُ جرير الطبري في «تفسيره» ـ في هذه الآية ـ عن ابن عباسٍ، عن عمر[٤] قال: لما اعتزل النبيُّ عليه السلام[٥] نساءَه دخلتُ عليه وأنا أرى الغضب في وجهه عليه السلام، فقلتُ[٦]: يا رسول الله، ما يشقُّ[٧] عليك من شأنِ النساء؟ فإن[٨] كنتَ طلَّقتَهُنّ، فإن الله معك، وملائكتَه، وجبريل، وميكائيل، وأنا، وأبو بكر! وقلّ ما تكلمتُ بكلامٍ ـ والحمد لله ـ إلا رجوتُ أن يكون اللهُ[٩] يُصدّقُ قولي، فنزلت عليه آيةُ التخيير: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ﴾ [التحريم: ٥] بعد[١٠] قوله: ﴿وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ[١١] وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم: ٤]، وكانت عائشةُ وحفصةُ[١٢] تظاهرتا على سائر نساء النبي عليه السلام.

قال الطبري: وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ﴾[التحريم: ٤][١٣] أي: ناصرُهُ ووليُّهُ.

---

(١) في (ج): «هاهنا».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٥) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(٦) زاد في (ج) هنا: «له».

(٧) في (ج): «ماشق».

(٨) في (ج): «فلئن».

(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(١٠) في (ج): «إلى».

(١١) في (ج): «هو مولاه وجبريل» وكذا هي الآية.

(١٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».

(١٣) زاد في (ج) هنا: «وناصره».

قال[١]: ﴿وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم: ٤] أي: وخيارُ المؤمنين مولاهُ وناصُره.

وقيل: المرادُ بصالح المؤمنين: أبو بكر وعمر[٢]، وهو مرويٌّ[٣] عن الضحاك، وعن مجاهد: أنّـه عمر، وعن قتادة: وصالح الأنبياء.

ثم إن سلّمنا أن المرادَ: صالحُ المؤمنين: عليٌّ![٤] ولكن[٥] ذلك لِـمَ يقتضي اختصاصَهُ بهذا الوصف؟ فإن لفظة «صالح المؤمنين» كقول القائل: «فارس القوم»، وقد يقال ذلك فيمن تقدّم في الفروسية وإن ساواه غيره أو قاربه، وإنما لا يقال: «فارس القوم» فيمن يزيدُ[٦] عليه زيادةً غير بينة.

أما[٧] الطرق الإخبارية، فأما خبر الطير: فلا شك أنّـه لو صحَّ لدلَّ على كونِهِ أفضلَ مِن غيرِه، لكنه من أخبار الآحاد، وهو مُعارَضٌ بأخبارٍ كثيرةٍ وردَت في حقّ الشيخين، ونحن نذكرُ أشهرَها:

فمنها: ما رَوى علي بن أبي طالب[٨] أنّـه قال[٩] ـ وقد أقبل أبو بكر وعمر ـ: هما سيدا كُهولِ أهل الجنة بعد النبيين والمرسلين[١٠].

---

(١) في (ج): «وقال».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(٣) في (ج): «يروى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) في (ج): «لكن».

(٦) زاد في (ج) هنا: «غيره».

(٧) في (ج): «وأما».

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(٩) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(١٠) أخرج الترمذي في «سننه»، في المناقب، باب مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه(٣٦٦٤)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

ورُوي أن أبا الدرداء كان يمشي أمامَ أبي بكر[١] فقال له عليه السلام: «أتمشي أمام من هو خيرٌ منك؟» فقال: أبو الدرداء أهو خير مني؟ فقال: «ما طلعت الشمس بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر»[٢]

ورَوى علي[٣] أنّـه قال: «خير أمتي أبو بكر، ثم عمر»[٤].

ورُوي عن ابن عباسٍ[٥] أنّـه ذُكر أبو بكر[٦] عند الرسول عليه السلام فقال: «وأين مثلُ أبي بكر؟ كذّبني الناس وصدّقني، وآمن بي، وجهّزني بماله، وزوّجني ابنته، وواساني بنفسه»[٧].

وعن ابن مسعود[٨] أنّـه قال: «ومن أفضل من أبي بكر؟ زوّجني ابنته، وجهّزني بماله، وجاهد معي في ساعة الخوف»[٩].

ورُويَ عن علي[١٠] أنّـه قيل[١١]: ألا تُوصي؟ قال: ما أوصى رسول الله حتى

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(٢) أخرجه الإمام أحمد في «فضائل الصحابة» (١٣٥).

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».
والحديث لم أقف عليه بهذا اللفظ.

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) الروايات الواردة القريبة من هذا اللفظ وردت عن أبي الدرداء، منها رواية البخاري في «صحيحه»، كتاب المناقب، قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً»(٣٦٦١).

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٩) لم أقف عليه بهذا اللفظ عن ابن مسعود

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(١١) زاد في (ج) هنا: «له».

أوصيَ، ولكن إن أراد بالناس خيراً جَمَعَهُم[١] على خيرِهم كما جمعهم بعدَ نبيِّهم على خيرهم.

وفي هذا الجنس من الأخبار كثرة تشرحها[٢] الكتب المصنفة في هذا الجنس.

لا يقال: الأحاديث المرويةُ في حقّ عليٍّ[٣] أقوى؛ لبقائها مع الخوف الشديد على رواتها[٤] في زمان بني أمية، فلولا قوتُها في ابتداءِ أمرها، وإلا لَـما بقيت.

لأنـا نقول: هذا مُعارَضٌ بما أن الروافض كانوا أبداً قادحين في فضائل الصحابة[٥]، فلولا قوَّتها في ابتدائها، وإلا لـما بقي الآن شيءٌ منها.

وأما حديث المؤاخاة، فلا نُسلّم أنّ اتخاذَه عليه السلام[٦] علياً[٧] أخاً لنفسه يدل على الفضيلة العظيمة! لأن المؤاخاة يحتمل أن تكونَ[٨]؛ لأن ميلَ قلبِه إليه أشدُّ، وليس كلُّ مَن كان ميلُ قلب الرسول إليه أشدَّ وجب أن يكون أفضلَ.

يدل عليه أنّـه عليه السلام قال للعباس[٩]: ردّوا عليَّ أبي، وتبنّى زيد بن حارثةَ ولم يدلّ ذلك على أنّـهما أفضلُ.

ثم إن سلّمنا دلالتَها على الفضيلة العظيمة! لكن لا نُسلّم دلالتَها على كونِهِ

---

(١) في (ج): «أجمعهم».

(٢) قوله: «تشرحها» زيادة من (ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٤) في (ج): «روايتها».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٦) في (ج): «ع. م».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٨) في (ج): «يكون».

(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

أفضلَ من غيرِه؛ لاحتمال أن يكون عليٌّ[١] ـ وإن كان أفضل من غيره ـ لكن غيره يكون أفضلُ منه من وجهٍ آخَر.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكنه[٢] مُعارَضٌ بما رُوي عنه عليه السلام أنّـه قال في أبي بكر: «لو[٣] كنت متخذاً خليلًا لاتخذت أبا بكر خليلًا، ولكن خلةً وأخاً»[٤].

وأما حديث الراية فنقول: لا نُسلّم أنّ اتصاف عليٍّ[٥] بتلك الأوصاف يقتضي انتفاءَها عن أبي بكر وعمر[٦].

قوله: قرينةُ الحال تقتضي ذلك[٧].

قلنا: لا نُسلّم! فإن الذي نُقل أنّـه عليه السلام[٨] بات تلك الليلة مهموماً، ولم يُنقَل أنّـه بات غضبانَ[٩] على أبي بكر وعمر[١٠]، فلعل غمَّهُ[١١] كان بسبب تأخير[١٢] الفتح، وإذا لم يثبُتْ غضبُ النبي عليه السلام[١٣] لم يكن وصفُهُ علياً بهذه الأوصاف

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٢) في (ج): «لكنه».

(٣) في (ج): «إن».

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الصلاة، باب الخوخة والممر في المسجد(٤٦٦)، ومسلم في«صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه (٢٣٨٢).

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(٧) من قوله: «قوله قرينة» إلى هنا سقط من (ج).

(٨) في (ج): «نقل هو أن النبيّ ع. م».

(٩) في (ج): «غضبانًا».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(١١) زاد في (ج) هنا: «إنما».

(١٢) في (ج): «تأخر».

(١٣) في (ج): «ع. م».

مقتضياً انتفاء تلك الأوصاف عن أبي بكر وعمر[١].

وكيف لا نقول ذلك؟ ونحن نعلم ـ بالضرورة ـ كونَهما مُحبَّين لله ورسوله[٢]! فالاستدلالُ على خلاف ما عُلم ـ بالضرورة ـ باطلٌ.

وأما خبر العذر[٣] والمنزلة فقد مر الكلام عليهما.

وأما سائرُ الأحاديث التي ذكروها فهي من باب الآحاد الغريبة، فهي لا تفيد[٤] الظنَّ فضلاً عن العلم، ثم إنّـها مُعارَضةٌ بالفضائل المشهورة الواردة في أبي بكر وعمر[٥].

وأما الذي ذكروه من اجتماع خصالِ الفضل في علي رضي الله عنه[٦] فهي مُعارَضة بما ذكره[٧] أصحابنا أن أبا بكر[٨] انتقل إلى الإسلام بالدليل، وأن علياً كان في ذلك الوقت صبياً.

ولو أنّـه كان بالغاً! ولكن لا شكّ أن أبا بكر[٩] كان شيخاً، وانتقال الشيخ عن[١٠] دينه أشقُّ عليه من انتقال من يقرُب سنّه من الصبيّ؛ لأنّـه[١١] أقام ثلاثَ عشرة[١٢]

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(٢) في (ج): «محبين لله ولرسول الله».

(٣) في (ب) و(ج): «الغدير».

(٤) في (ج): «يفيد».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(٦) في (ج): «رض».

(٧) في (ب) و(ج): «يذكره».

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(١٠) في (ج): «من».

(١١) في (ج): «ولأنه».

(١٢) في (ج): «عشر».

سنةً يُقاسي الشدائدَ، فإن المشركين كانوا يضربونه تارةً، ويشتمونه أخرى، واشترى جمعاً من المعذَّبين في الله، وشهد المشاهدَ كلَّها، وأنفق عليه الأموال العظيمة.

وبالجملة: ففي أمثال هذه الكلمات من الجانبين كثرة[١] كثيرة، ولولا أنّها لا تفيد اليقينَ الذي هو المطلوب في هذه المسألة، وإلا لطوّلنا فيها[٢].

الطريقة[٣] الخامسة لهم: التمسك بأخبار آحادٍ روَوْها:

منها: قوله عليه السلام: «سلِّموا على عليّ أمير[٤] المؤمنين»[٥].

ومنها: قوله عليه السلام: «إنّه سيد المسلمين، وإمام المتقين، وقائد الغرّ المحجّلين»[٦].

وقال عليه السلام: «هذا وليُّ كلّ[٧] مؤمن ومؤمنة»[٨].

وقال عليه السلام لعلي: «أنت أخي، ووصيّي، وخليفتي من بعدي، وقاضي دَيني»[٩].

والاعتراض: أنّها ـ بأسرها ـ مُعارَضةٌ بما رُوي[١٠] إنّه قال: «ائتوني بدواة

---

(١) قوله: «كثرة» سقط من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «الكلام».

(٣) في (ب) و(ج): «الطبقة».

(٤) في (ب) و(ج): «بأمير».

(٥) لم أقف عليه بهذا اللفظ. وسبق تخريج لفظ قريب منه

(٦) أخرجه الحاكم في «مستدركه»، كتاب معرفة الصحابة، قصة اعتزال محمد بن سلمة الأنصاري عن البيعة(٤٦٦٨).

(٧) في (ج): «لولي من كل».

(٨) أخرجه الترمذي في«سننه»، في المناقب، باب مناقب علي رضي الله عنه (٣٧١٢).

(٩) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

(١٠) زاد في (ج) هنا: «عن النبيّ ع. م».

وقلم أكتبْ لأبي بكر كتاباً لا يختلف عليه اثنان» ثم قال: «يأبى الله والمسلمون[١] إلا أبا بكر»[٢].

وأيضاً: عيَّنه للإمامة في الصلاة، ولم يعزلهُ عنها، فوجب أن يبقى إماماً على الصلاة[٣]، وكلُّ مَن أثبت إمامته في الصلاة بعد الرسول، أثبت إمامته مطلقاً، فوجب القول بإمامته.

وبما روي عن أنس[٤]: أن النبي عليه السلام[٥] أمره عند إقبال أبي بكر أن يُبشّره بالجنة، وبالخلافة بعدَه.

وبما رَوى جُبَير بن مطعم[٦] أنّ امرأة أتت النبيَّ عليه السلام[٧] فكلّمته في شيءٍ، فأمرَها أن ترجع إليه، فقالت: يا رسول الله، أرأيت إن رجعتُ فلم أجدكَ؟ ـ يعني[٨]: الموت ـ فقال عليه السلام: «إن لم تجديني فائتي أبا بكر»[٩].

وبما روي أنّـه عليه السلام قال: «اقتدوا باللّذَين من بعدي: أبي بكرٍ وعمر»[١٠].

والكلامُ في صحةِ هذه الأحاديث من الجانبَين وفي دلالتِها على المطلوب طويلٌ،

---

(١) في (ج): «ورسوله».

(٢) سبق تخريجه.

(٣) في (ج): «الصلوات».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٥) في (ج): «ع. م».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٧) في (ج): «ع. م».

(٨) في (ب) و(ج): «تعني».

(٩) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف (٧٢٢٠).

(١٠) أخرجه الترمذي في «سننه»، في المناقب، مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه (٣٦٦٢).

ولكنها عن إفادة اليقين بمَعزِلٍ؛ لكونها من أخبار الآحاد عند التحقيق، وإن كان واحدٌ من[١] الفريقين يدّعي في خبره كونَه متواتراً، ويطعن فيما رويه[٢] مخالِفُه.

الطريقة السادسة لهم[٣]: أن الإمام بعد الرسول عليه السلام إما عليٌّ، أو أبو بكر، أو العباس، وأن أبا بكر والعباس ما كانا صالِحَين للإمامة لوجهين:

الأول: أنّه لا شك في أنّهما كانا كافرَين في أول الأمر، ومن كان كافراً فإنّه لا يصلحُ للإمامة؛ لقوله[٤] خطاباً لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[البقرة: ١٢٤]، والكافر ظالِمٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[البقرة: ٢٥٤].

لا يقال: اسم الظالِم إنما كان حقيقةً فيهما حالَ استعمالهما[٥] بالكفر، أما بعد ذلك فلا؛ لأن الاسمَ المشتقّ لا يكون حقيقة[٦] إلا عند حصول المشتقّ منه.

لأنا نقول: لا نُسلّم أن بقاء المشتقّ منه شرطٌ في كون الاسم المشتقّ حقيقةً! فإنّه لو كان كذلك لوجب ألّا يكون[٧] اسم القائل والماشي حقيقةً أصلًا؛ لأن القولَ عبارةٌ عن التلفُّظ بمجموع حروفٍ متوالية، فالتكلُّم بها دفعةً واحدةً مما لا يوجد، وكذلك المشيُ عبارةٌ عن فعلِ حركاتٍ لا تُوجَد تلك الحركاتُ [إلا][٨] بمجموعها.

---

(١) في (ج): «كان كل من أعهد».
(٢) كذا، يريد: «رواه»، وأما في (ب) و(ج) فهي: «يرويه».
(٣) قوله: «لهم» زيادة من (ب) و(ج).
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) في (ب) و(ج): «اشتغالهما».
(٦) قوله: «حقيقة» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) في (ب) و(ج): «كذلك لما كان».
(٨) زيادة لازمة على الأصول.

ثم إن سلّمنا أن بقاء المشتقّ منه شرطٌ! ولكنّا نقول: إن الكافر حالَ اشتغالِه بالكفر يكون ظالـماً حقيقة، فوجب أن يصدُقَ عليه ـ في ذلك الوقت ـ أنّـه لا ينال عهدَ الإمامة، وذلك يقتضي أن لا ينالَ عهدَ الإمامة في شيء من الأوقات؛ لأن قول القائل: «فلان لا ينال الشيءَ الفلانيَّ» نقيضُ قولنا: «فلان يناله»؛ لأنّـه يستعمل هذه السالبة في العرف لتكذيب الموجبة، لكن الموجبة جزئية فهذه السالبة فيجب أن تكون[١] عامّةً؛ ليتحقَّقَ[٢] التناقُض.

الثاني: أن الله تعالى قال: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ[٣]﴾ [النساء: ٥٩]، وأقلُّ درجات الأمر الإباحةُ، فوجب أن يكون طاعة أولي الأمر مباحةً، وأن أبا بكر والعباس[٤] ما كانا واجبَي العصمة، فيجوز إقدامُهما على القبيح، وبذلك التقدير لا يجوز طاعتهما، فلم تكن طاعتُهما مباحةً مع أنّ الآية تقتضي إباحةَ طاعة أولي الأمر، ولـمّا خرجا عن صلاحية الإمامة وجب أن يتعين لها عليُّ بن أبي طالب، وإلا خرج الحق عن الأمة[٥].

والاعتراض: لا نُسلّم عدم صلاحيتهما للإمامة.

قوله: كانا كافرين، والكافر ظالم، والظالم لا يستأهل للإمامة[٦].

قلنا: الظالم لا يستأهل للإمامة[٧] حالَ حصول الظلم، فأما بعد ذلك فإنّـه لا يسمى ظالـماً.

---

(١) في (ب) و(ج): «يجب أن يكون».

(٢) في (ج): «لتحقيق».

(٣) زاد في (ج) هنا: «منكم». [وهي في الآية].

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «الأمة»، وفي (أ): «الأئمة».

(٦) في (ج): «الإمامة».

(٧) في (ج): «الإمامة».

قوله: بقاء ما منه الاشتقاق ليس شرطاً لكون الاسم المشتقّ حقيقةً.

قلنا: لا نُسلّم! فإنا نعلم ـ بالضرروة من دين محمد عليه السلام ـ أن الكافر إذا أسلم فإنّه لا يُطلَق عليه اسم الكافر حقيقةً، وبالعكس، والاستدلالُ في مقابلة الضرورة باطلٌ.

قوله: إنّه حالَ كونه كافراً وجب أن يصدُق عليه أنّه لا ينال ذلك العهد[١] أبداً.

قلنا: يصدق عليه أنّه[٢] لا ينال ذلك العهد مطلَقاً أو ما دام[٣] ظالماً؟ ع م.

بيانُه: أن القائل إذا قال: المتحرك لا يسكُن، والأسود لا يصير أبيض؛ لا يُفهَم منه عمومُ السلب مطلقاً، بل يُفهَم منه عمومُه في جميع زمان حصول ذلك الوصف، فكذا هنا.

قوله: طاعة الإمام مباحةٌ.

قلنا: ليس في الآية دلالةٌ على أنّ طاعتَهُ مباحةٌ في جميع الأوقات والأحوال، فاندفع ما قلتُموه.

الطريقة السابعة: إنّه عليه السلام استخلف علياً رضي الله عنه[٤] المدينةَ ولم يعزله عنها، فوجب أن يبقى خليفتَه[٥] عليه السلام بعد موته، ومتى ثبت ذلك ثبت أنّه خليفتُه في جميع أمته[٦]؛ لأنّه لا قائلَ بالفرق.

---

(١) في (ج): «العبد».

(٢) قوله: «أنه» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «أم ما دام».

(٤) في (ج): «رض على».

(٥) في (ج): «خليفة له».

(٦) في (ج): «خليفة في جميع الأزمنة».

والجواب: أنا لا نُسلّم أنّـه ثبت بالتواتر أنّـه استخلفه على المدينة.

وإن سلّمنا ذلك! لكن لا نُسلّم أن استخلافَه عليه[١] يقتضي دوامه؛ لأن اللفظَ لا دلالةَ له[٢] على التكرار والدوام، والعادة جارية بخلاف ذلك؛ لأن مَن استخلف على بلدته أحداً عندَ غَيبته، فالعادة جاريةٌ بتقدير[٣] بقاءِ ذلك الاستخلافِ بمدّة غَيبته، فكذا هنا.

فهذا جملة الكلام على ما يتمسكون به في إثبات إمامة أمير المؤمنين علي[٤] رضي الله عنه، وبالله التوفيق[٥].

المسألة[٦] العاشرة: في إقامة الدلالة على إمامة أبي بكر[٧]:

المعتمد[٨] أن نقول: أجمع المسلمون على أن الإمام بعد رسول الله ﷺ[٩] إما أبو بكر، وإما علي، وإما العباس[١٠].

ووجدنا علياً والعبّاس غير منازِعَين له في الإمامة، فتركُ النزاع إما أن يكون اضطرارياً، أو اختيارياً.

---

(١) في (ج): «عليها».

(٢) في (ج): «فيه».

(٣) في (ج): «بتقرير».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «بن أبي طالب».

(٥) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ب): «الطريقة».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) في (ج): «والمعتمد».

(٩) قوله: «وسلم»زيادة من (ب)، وفي (ج): «عليه السلام».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

والأول باطلٌ؛ لِما دللنا ـ فيما تقدم ـ على أنّ أسباب الخوف كانت زائلة بالكُلّيّة.

وأما الثاني، فلا يخلو تركُهم لمنازعته اختياراً إما أن يكون خطأ، أو صواباً.

فإن كان خطأ ـ والخطأ[١] في ذلك بالاتفاق بيننا وبين خصومنا كبيرة، بل الخصوم يجعلونه كفراً، وصاحبُ الكبيرة لا يصلحُ للإمامة ـ فوجب أن لا يكونا صالحَين للإمامة ومتى لم يصلُحا لها تعيّن أبو بكر[٢] لها، وإلا خرج الحقُّ عن الأمة، وإنّه غير جائز.

وإن كان صواباً، فمعلومٌ أنّ ترْكَ المنازعة اختياراً مع أبي بكر إنما يكون[٣] صواباً لو كان أبو بكر مُصيباً في ادعائه[٤] الإمامة، وذلك هو المطلوب.

فإن قيل: لا نُسلّم انعقادَ الإجماع على أن الإمام بعد الرسول[٥] أحد هؤلاء الثلاثة! فإن الأنصار نازعوا في ذلك.

ثم إن سلّمنا انعقاد الإجماع! لكن لا نُسلّم أن الإجماعَ حجة[٦]، ولكن لم لا يجوز أن يقال: إن انقيادَهما له كان عن التقية والخوف[٧]؟

ثم إن سلّمنا ذلكَ! لكنه مُعارَضٌ بما أنّ الناس كانوا بعد علي بن أبي طالب رضي الله عنه[٨] على قولين:

---

(١) في (ج): «فالخطأ».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) في (ج): «يكرهون».

(٤) في (ج): «ادعاء».

(٥) في (ج): «بعد رسول الله عليه السلام».

(٦) زاد في (ج) هنا: «ثم إن سلمنا أن الإجماع حجة».

(٧) في (ج): «الخوف والتقية».

(٨) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج) ورمز لها في (ج) بـ«رض».

منهم: من قال بإمامة الحسن بن علي[١]، ومنهم: من قال بإمامة معاوية[٢]، ووجدنا الحسن منقاداً لمعاوية، فيلزم ثبوتُ الإمامة لمعاوية، ولـمّا كان ذلك باطلاً، فكذا هنا.

ثم إن سلّمنا أن ذلك يدلُّ على إمامته! لكن هنا ما يقدَحُ في إمامته، وذلك من وجهين:

أحدُهما: كل ما يدلُّ على إمامة علي رضي الله عنه[٣]، وذلك مما تقدّم ذِكرُه.

وثانيهما: ما يُطعن به في أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم.

أما الطعن في أبي بكر[٤] فلا شكّ أنّـه طعنٌ في إمامته، وأما الطعن في عمر وعثمان[٥] فهو أيضاً طعنٌ في إمامة أبي بكر[٦]؛ لأن كلَّ مَن قدح في إمامتِهما قدح أيضاً في إمامة أبي بكر[٧].

فلنذكرْ ذلك على التفصيل:

أما الطعنُ في أبي بكر فمن وجوه عشرة:

الأول: أنّـه ثبت ـ بالتواتر ـ أنّـه منع فاطمة رضي الله عنها الميراثَ[٨]، وذلك ظلم؛ لأن[٩] الكتابَ ناطقٌ بأن البنت ترث.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) في (ج): «رض».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) كذا في (ج): «أنه منع فاطمة رضها الميراث»، وفي (أ): «أنه منعها الميراث».

(٩) زاد في (ج) هنا: «نص».

لا يقال: إنّـه إنما منعها الميراث؛ لأنّـه سمع منه عليه السلام قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نُورثُ، ما تركناه صدقةٌ»[١].

لأنـا نقول أولاً: لا نُسلّم أن العمل بخبر الواحد جائز.

وإن سلّمنا ذلك ولكن متى يُقبل خبرُ الواحد إذا وُجدت التهمةُ، أو[٢] إذا لم تُوجَد؟ ع م.

بيانُـه: أن أبا بكر رضي الله عنه[٣] ما كان به حاجة إلى معرفة هذه المسألة، وأن فاطمة والعباس وعقيلاً كانوا محتاجين إلى معرفة هذا الحكم، ولا شك في أنّ اهتمامَ النبيِّ عليه السلام[٤] بتعليم عليٍّ إن لم يكن فوق اهتمامه بتعليم غيره لكنه لم يكن أقل منه، وإذا كان كذلك فمن المستبعَدِ جدّاً لو كان الأمرُ ـ على ما تضمنه هذا الحديث ـ أن يذكر الرسول ذلك لِـمَن لا حاجةَ له إليه، ولا يذكره لِـمن له إليه أشدُّ الحاجة.

ثم إن سلّمنا سلامته عن هذه التهمة! ولكن خبرُ الواحد متى يُقبل إذا كان مخصّصاً لعموم الكتاب، أو إذا لم يكن؟ ع م.

بيانُـه: أن هذا الحديث إما أن يقتضيَ تخصيصَ نصّ القرآن في أن البنت ترثُ، أو لا يقتضي ذلك؟

فإن لم يقتضِ ذلك، فهو المطلوب، وإن اقتضى ذلك! فلم قلتُم: إن مثل هذا الخبر يجوز العمل به؟

ثم الذي يدلُّ على إنّـه لا يجوزُ العملُ به أن نصَّ الكتاب مقطوعٌ في متنه، وخبر

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء (١٧٥٧).

(٢) في (ج): «التتمة و».

(٣) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج) ورمز لها في (ج) بـ«رض».

(٤) في (ج): «ع م».

الواحد ليس كذلك، والمقطوعُ راجحٌ على المظنون.

ثم إن سلّمنا أنّ خبرَ الواحدِ المخصصَّ لعموم الكتاب يجوز العملُ به! لكن لا نُسلّم أنّـه يجوز العمل به إذا كان مناقضاً لنص الكتاب[١]، وهذا الخبر مناقضٌ لنصّ الكتاب[٢]؛ لأنّـه يقتضي أن لا يُورَثَ مِن أحدٍ من الأنبياء، وهو على خلاف نص الكتاب؛ لأنّـه تعالى قال[٣]: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل: ١٦]، وقال: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٦].

لا يقال: الوارثةُ قد يراد بها وراثةُ العلم؛ كما في قوله: ﴿ثُمَّ[٤] أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ﴾ [فاطر: ٣٢]، وقوله عليه السلام: «العلماء ورثة الأنبياء»[٥]، فلم لا يجوز أن يكون المراد به[٦] هنا ذلك.

ثم الذي يدلُّ على هذا الاحتمال في قصة سليمان أن الله تعالى مدَحَه بإرثه من ابنه؛ لأنّـه قال بعد هذه الآية: ﴿عُلِّمْنَا[٧] مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَىْءٍ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ﴾[النمل: ١٦]، ومدحُ الله لا يستحقُّ بالمال بل بالدين.

وأما في قصة زكريا فكذلك؛ لأن الأنبياء ما كانت همتهم المال بل الدين.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وذلك مجمع عليه».

(٢) زاد في (ج) هنا: «وذلك مجمع عليه».

(٣) في (ج): «لأنه قال تعالى».

(٤) قوله: «ثم» سقط من (ج).

(٥) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب العلم، باب الحث على العلم (٣٦٤١)، والترمذي في «سننه»، في العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، (٢٦٨٢)، وإسناده حسن.

(٦) في (ج): «بها».

(٧) كانت «وعلمنا» في النسختين (أ) و (ب)، ثم إن ما ذكره هنا تتمة لِما ذكر من مطلع الآية، وليس آية تاليةً لِما ذكر أولاً، وفي (ج): «علمنا» بدون واو.

لأنـا نقول: إن خوفَ زكريا[١] من الموالي إما أن يكون من وصول العلم إليهم، أو من وصول الـمال إليهم.

والأول: باطل؛ لأن البخلَ بالعِلم حرامٌ، بل يجبُ على الرسول إيصالُ العلم إلى الأمة، فكيف يجوز عليه[٢] البخلُ بذلك؟ فعلمنا أنّ ذلك لسببِ الـمال[٣]، ولعله أراد صرْفَ تلكَ الأموالِ إلى وجوهٍ مَرْضيّةٍ عند الله تعالى، ومثلُ ذلك جائزٌ على الأنبياء.

ثم إن سلّمنا أنّـه غيرُ مناقض لكتاب الله تعالى! ولكن أبا بكر[٤] كان كالخصم لفاطمة عليها السلام[٥] في هذه المسألة، فلو قبلنا روايةَ الرجل بما يُؤيّد مُدّعاه عندَ محاولته إثباتَ قولِه على خصمه لتأتّى ذلك لكلّ مُدّعٍ، وذلك يُفضي إلى أن يتمكّن كلُّ أحدٍ من روايةِ حديثٍ فيما يُريدُه ويشتهيه، وذلك سببٌ للمفسدة[٦] العظيمة، وإنّـها غير جائزة.

ثم إن سلّمنا سلامة متن هذا الخبر[٧] عن المطاعن[٨] لكن لا نُسلّم دلالته على المنع من الميراث؛ لأنّـه يحتمل[٩] أن يكون[١٠] معنى قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٢) قوله: «عليه» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «ذلك كان بسبب المال».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) في (ج): «رضي الله عنها».

(٦) في (ج): «المفسدة».

(٧) في (ب) و(ج): «سلامة هذا الحديث».

(٨) في (ج): «الطاعن».

(٩) في (ج): «بيانه أنه يحتمل».

(١٠) في (ج): «تكون».

نورث ما تركناه صدقة» أي: ما تصدّقنا به في حال الحياة فلا نُورث[١] ذلك، وعلى هذا التقدير لا يكون ذلك دليلاً على المنع من الميراث[٢].

لا يقال: هذا التأويلُ لا اختصاصَ له عليه السلام به؛ لأنّ كلّ مَن تصدّق بمالٍ في حياته؛ فإنّه لا يورَث عنه، فكيف يذكرُهُ عليه السلام في بيانِ اختصاصِه به؟

لأنا نقول: يحتمل أن يكون المراد به أن المال الذي أطلقنا عليه اسم الصدقة، وسمّيناه بهذا الاسم؛ فإنّه لا يجري فيه الإرث، ومعلوم أن هذا الحكمَ غيرُ حاصلٍ في حقّ الأمة فيكون المقصودُ حاصلاً.

ثم إن سلّمنا أنّه لا اختصاصَ للنبي عليه السلام بهذا الحكم! لكن مفهوم اللقب غيرُ واجبٍ بالاتفاق.

ثم إن سلّمنا أنّه يدل على المنع من الإرث! ولن لا نُسلّم دلالته على المنع من كلّ إرث.

بيانُه: أن قوله عليه السلام: «لا نُورَث» ليس فيه صيغةُ عموم؛ لأنّه لم يذكر أنّهم لا يورثون بعضَ الأشياء، أو كلَّ الأشياء؟

وأما قوله: «ما تركناه صدقة» فكذلك؛ لأنّه يصحُّ جعلُهُ مورداً للتقسيم بالكلّ والبعض، فيقال تارةً[٣]: كلُّ ما تركناه صدقة، وأخرى: بعض ما تركناه صدقة، ولو كانت صيغة «ما» مفيدةً للعموم؛ لَـمَا صحّ ذلك، وإذا لم تقتضِ هذه الصيغةُ للعموم[٤] فنحن نحملها على النبوّة، حتى يكون المعنى: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث النبوة»، ولا

---

(١) في (ج): «يورث».

(٢) في (ج): «دليلاً على الميراث».

(٣) قوله: «تارة» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «العموم».

يحصل هذا المنصبُ الشريفُ لأحدٍ[١] بسبب الإرث والنسب.

ثم إن سلّمنا دلالته على منع الميراث[٢] مطلقاً! لكن هذا الدليل مظنونٌ[٣] في متنِه ـ لأنّه خبرُ واحدٍ ـ وفي دلالته ـ لأنّه ليس بنصٍّ غيرِ محتملٍ للتأويل ـ وهو مُعارَضٌ بدليلٍ قاطعٍ في متنِهِ وفي دلالته، وهو ادّعاءُ فاطمةَ عليها السلام[٤] لاستحقاق الإرث.

وإنما قلنا: إنّ ادعاءَها دلالةٌ قاطعة؛ لأنّها معصومةٌ، وقول المعصوم حُجّة.

وإنما قلنا: إنّها كانت معصومةً؛ للقرآن والخبر.

أما القرآن، فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[الأحزاب: ٣٣]، وجهُ الاستدلال أنّ هذه الآيةَ خرجت مَخرَجَ المدح العظيم لأهل البيت، ومعلومٌ أن ذلك لا يتحقّق إلا عند ذهاب الرّجس عنهم بالكُلّيّة، وأن لا[٥] يُشاركَهم فيه غيرُهم، فلا يكون ذلك مختصّاً بهم.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لا خلافَ بينَ الأمّة أنَ فاطمة عليها السلام[٦] كانت من أهل البيت، فوجب أن يكون الرّجسُ عنها[٧] ذاهباً بالكُلّيّة، ومتى كانت كذلك كانت معصومةً.

وأما الخبر، فقوله عليه السلام[٨]: «فاطمةُ بَضعةٌ مني يُؤذيني ما يُؤذيها»[٩]، ولو

---

(١) قوله: «لأحد» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «الخيرات».

(٣) في (ب) و(ج): «مطعون».

(٤) في (ج): «رضي الله عنها».

(٥) في (ج): «وألا».

(٦) في (ج): «رضي الله عنها» ورمز لها بـ«رضها».

(٧) في (ج): «هاهنا».

(٨) في (ج): «ع. م».

(٩) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الفضائل، باب فضائل فاطمة رضي الله عنها(٢٤٤٩).

جاز الخطأ عليها لجاز إيذاؤها، وعلى هذا التقدير لا يجوز أن يكون ايذاؤها إيذاءً له عليه السلام[١] فثبت كونها معصومة.

متى ثبتت عصمتُها ثبت أنّ قولَها حُجّةٌ، وهي قد ادّعت استحقاقَ الإرث، فوجب ثبوتُ ذلك.

الثاني: أن فاطمة عليها السلام[٢] أصّرت[٣] أنّـه عليه السلام[٤] نحَلَها فَدَك[٥]، وكانت صادقةً في ذلك، وأنّـه منعها ذلك، فيكون ظالـماً.

وإنما قلنا: إنّـها صادقة فيه؛ لوجهين:

ـ **الأول**: أنا دللنا على عصمتها، والمعصوم لا يقول إلا الحقّ.

ـ **الثاني**: إنّـها أقامت البينة على ذلك، فجاءت بأمير المؤمنين وبأمّ أيمن، ذلك[٦] حجة.

الثالث: أنّـه قال: إن لي[٧] شيطاناً يعتريني[٨]، وقال: اقتُلوني فلست بخيركم[٩].

فإن كان صادقاً في أن له شيطاناً، وفي أنّـه ينبغي أن يقال[١٠] وجب أن لا يكون

---

(١) في (ج): «ع. م».

(٢) في (ج): «رضي الله عنها» ورمز لها بـ«رضها».

(٣) في (ب) و(ج): «أخبرت».

(٤) في (ج): «ع. م».

(٥) كذا ممنوعة من التنوين في (أ) وفي (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «ومن ذلك».

(٧) قوله: «لي» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «يعرى».

(٩) أخرجه معمر الأزدي في «الجامع» (٢٠٧٠١) بلفظ: « أن أبا بكر الصديق خطب فقال: أما والله ما أنا بخيركم وقد كنت لمقامي هذا كارهاً... وإن لي شيطاناً يعتريني فإذا غضبت فاجتنبوني.. »

(١٠) في (ب) و(ج): «يقتل».

صالحاً للإمامة، وإن كان كاذباً في ذلك ثبت إقدامُه على الكبيرة.

الرابع: أنّـه خالف أمرَ رسولِ الله عليه السلام[١]؛ لأنّـه عليه السلام[٢] قال في مرضه حالاً بعد حال: «نفِّذوا جيشَ أسامةَ»[٣]، وكان أبو بكر وعمرُ وعثمانُ[٤] فيه، وفي جملة مَن يلزمهم النفوذُ معه، فلم يفعلوا ذلك.

فإن قلتُم: إن أبا بكر[٥] لم يكُن في جيشه، فنقول: لا شبهةَ أن عمر[٦] كان في جيشه، فحبسه أبو بكر[٧] ومنعه من النفوذ معه، وهذا مخالفةٌ لأمره عليه السلام[٨].

الخامس: أنّـه عليه السلام[٩] لم يُولِّ أبا بكرٍ[١٠] عملًا في مدّة حياته، ولـمّا ولّاه الحجَّ بالناس وأعطاه سورةَ البقرة[١١] ليقرأها على الناس في الموسم عزَلَه عن ذلك، وبعث علياً[١٢] مكانَه وقال: «إن هذا لا يؤديه عني إلا رجل مني»[١٣]، فدلَّ ذلك على أن أبا بكر[١٤] لم يكُن أهلًا للإمارة فضلًا عن الإمامة.

---

(١) في (ج): «ع. م».

(٢) في (ج): «ع. م».

(٣) أخرجه تمام الرازي في «فوائده» (١٢٠٠).

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) في (ج): «ع. م».

(٩) في (ج): «ع. م».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(١١) في (ب) و(ج): «البراءة».

(١٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(١٣) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (٣٠٦١).

(١٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

السادس: أنّـه لم يكن عالـماً بالشرائع؛ فإنّـه قطع سارقاً من يساره، وذلك على خلاف الشرع، وأحرق الفُجاءةَ بالنار، مع نهيه عليه السلام[١] عن ذلك، وسألته جدّةٌ عن ميراثها فقال: لا أجدُ لك في كتاب الله ولا سنة نبيه شيئاً، ارجعي حتى أسألَ الناسَ عنهُ، فأخبر المغيرةُ بن شعبة ومحمدُ بن مسلمة أن النبي عليه السلام[٢] أعطاها السُّدُسَ، فجعل ذلك لها، وكان يُراجعُ الصحابةَ في الحوادث، ويتردّد في المسائل، وذلك يدلُّ على نُقصان علمِه.

السابع: أنّـه لم يُقِمِ القصاصَ على خالد بن الوليد، ولم يَحُدَّهُ حين قتل مالكَ بن نُوَيرةَ ـ وكان مسلـماً ـ وتزوج امرأته من ليلتِه وضاجَعَها، بعدَما أشارَ عمرُ[٣] عليه بقتلِه وعزلِه فقال: لا أغمد سيفاً شهَرَهُ الله على الكفّار.

الثامن: قال أبو بكر[٤] عند موته: ليتَني سألتُ النبيَ عليه السلام[٥]: هل للأنصار في هذا الأمر حقٌّ؟ وهذا يدلُّ على أنّـه كان في شكٍّ من إمامته.

التاسع: رُوي عن عمر[٦] أنّـه قال: كانت بيعةُ أبي بكر[٧] فلتةً وقى اللهُ شَّرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتُلوه، فبيَّنَ عمرُ[٨] أن بيعته كانت خطأً، وأنّـه يجب فيها المقاتَلة، وليس في الذمّ أبلغُ منه.

---

(١) في (ج): «ع. م».
(٢) في (ج): «صلعم».
(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٥) في (ج): «ع. م».
(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

العاشر: أنّـه سمى نفسه بخليفة رسول الله، وخليفةُ رسول الله مَن استخلَفَهُ رسولُ الله، ومعلومٌ أنّـه لم يستخلفهُ رسولُ الله، فكان ذلك كذباً.

وأما مطاعنُهم في عمرَ[١] فمن وجوه ثمانية:

ـ **الأول**: أنّـه قال عند موت الرسول[٢]: والله لا تتركون هذا القول حتى تُقطَع[٣] أيدي رجال وأرجُلُهم، فلـما نبهه أبو بكر بقوله[٤]: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، وبقوله: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِـلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، فقال عمر[٥]: كأني ما سمعتُ بهذه الآية، وقال: أيقنتُ بوفاته، فدلّ ذلك على أنّـه ما كان يحفظُ القرآنَ.

ـ **الثاني**: أنّـه همَّ بأن يرجم حاملاً، فقال له معاذٌ: إن كان لك سبيلٌ عليها فلا سبيلَ لك على حمِلِها! فأمسَكَ وقال: لولا معاذٌ لهلك عمر.

وهمّ برجمِ مجنونة، فقال له عليٌّ عليه السلام[٦]: القلم مرفوع[٧] عن المجنون! فأمسَكَ وقال: لولا عليٌّ لهلك عمر، ومن لا يعرف هذه الأمورَ الظاهرةَ كيف يكون أهلاً للإمامة؟

ـ **الثالث**: أنّـه كان يمنع عن المغالاة[٨] في المهر في خُطبته، فنبهته امرأة بقوله

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٢) زاد في (ج) هنا: «ع. م».
(٣) في (ج): «يقطع».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٦) في (ج): «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٧) في (ج): «رفع القلم».
(٨) في (ج): «من المغالات».

تعالى[١]: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ [النساء: ٢٠] فقال: كلُّ الناس أفقهُ من عمرَ حتى المخدَّرات!

ومن ذلك أنّـه أُخبر بقوم يشربون الخمرَ، فتسوّر عليهم، فقالوا له: إنك أخطأتَ من ثلاثة أوجُه: **أحدها**: أن الله[٢] نهاك عن التجسس وقد فعلتَه، **وثانيها**: أنك دخلتَ بغير إذن، **وثالثها**: أنك لم تُسلّم.

الرابع: أنّـه منَعَ أهلَ البيت خُمسَهم الذي كان كان يصلُ إليهم، وخالف النصَّ.

الخامس: إنّـه لم يُحدَّ المغيرةَ بنَ شعبةَ بعدما شهدوا عليه بالزنا، ثم حدّ الشهود، فتجنّب أن[٣] يفضحَ واحداً ـ وهو المغيرة ـ ثم فضحَ ثلاثةً، ولقّن الثالث[٤] أن لا يشهدَ معه.

السادس: أنّـه كان يتلوّن في الأحكام، حتى رُوي إنّـه قضى في الجدّ بتسعين قضيةً[٥]!

السابع: قال في خطبته: مُتعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام[٦] أنا أنهى عنهما، وأعاقب عليهما، وهذا الكلام لا يحسُن إلا ممن يشرَعُ الشرائع.

الثامن: أنّـه أبدعَ التراويحَ في الدين

وأما مطاعنهم في[٧] عثمان رضي الله عنه[٨]، فمن وجوهٍ ثمانية:

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) في (ج): «أن لا».

(٤) في (ب) و(ج): «الرابع».

(٥) في (ج): «في الحد بتسعين قضيية».

(٦) في (ج): «صلعم و».

(٧) في (ب) و(ج): «وأما مطاعن».

(٨) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج)، ورمز لها في (ج) بـ«رض».

الأول: أنّـه ولى أمور المسلمين مَن لا يصلُحُ للولاية حتى ظهر مِن بعضهم الفسقُ ومن بعضهم الخيانةُ، وقسَمَ الولاياتِ بين أقاربه، وقد قال له عمرُ[١]: إذا وليتَ هذا الأمرَ فلا تُسلِّطْ آلَ أبي مَعيطٍ على رقاب الناس، وعُوتب مراراً فيه فلم ينفع، واستعمل الوليدَ بن عقبة حتى ظهر منه شربُ الخمر وصلّى بالناس وهو سكرانُ، واستعمل سعيدَ بنَ العاص على الكوفة فظهر منه ما أدّى إلى أن أخرجه أهلُ الكوفة منها، وولّى عبد الله بن أبي سرحٍ مصرَ حتى تظلّم منهُ أهلُها، وكان[٢] ابن أبي سرح أن يستمرّ على ولايته سرّاً خلافَ ما كتب إليه جهراً، وأمرَهُ بقتل محمدِ بن أبي بكر[٣]، وولىّ معاويةَ[٤] الشام حتى أحدث من الفتن ما أحدث، وولّى عبدَ الله بن عامر العراق ففعل ما فعل، وولّى مروان مقاليد أمره، ودفع إليه خاتمه، حتى حدث من ذلك قتلُه.

الثاني: أنّـه رد الحكم بن أبي العاص، وقد سيَّره رسولُ الله صلى الله عليه[٥]، ولم يردَّهُ أبو بكر وعمر[٦].

الثالث: أنّـه كان يُؤثرُ أهلَ بيته بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين، حتى إنّـه دفع إلى أربعةِ نفرٍ من قريشٍ ـ زوّجَهم بناتِه ـ أربعَ مئة ألفِ دينارٍ[٧]، ودفع إلى مروانَ على فتح إفريقية ألفَ ألفٍ، وكان مَن قبلَه يُعطي بقدْرِ الاستحقاق.

الرابع: أنّـه أحدث في الدين؛ لأنّـه ضرب بالسَّوط.

الخامس: أنّـه جعل القرآن واحداً وأحرَقَ سائرَ المصاحف.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٢) في (ج): «وكتب».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) قوله: «صلى الله عليه» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ «رضها».

(٧) في (ج): «أربعة آلاف دينار».

السادس: أنّـه فعل بأكابر الصحابة ما لا يجوزُ.

فضربَ ابنَ مسعودٍ[١] عندَ إحراقه المصاحفَ، وروَوا عن ابن مسعود[٢] أنّـه كان يطعنُ على عثمانَ[٣] ويُكفّرُه، ولـما علم ذلك عثمانُ أمرَ بإشخاصه، وروَوا[٤] أنّـه ضَرَبَهُ حتى مات.

وضرَبَ عماراً حتى صـار به فتـقٌ، وإنّ[٥] عماراً كان يطعَنُ فيه، وظاهَـرَ عليه[٦] المتظلِّمين، وكان يقول: قتلناهُ كافراً.

واستحضَرَ أبا ذرٍّ من الشام لهوى معاويةَ، ثم سيره إلى الرَّبَذة، وروَوا أنّـه ضرَبَه.

السابع: أنّـه كان يُضيع[٧] الحدود، فلم يُقِدْ عُبيدَ[٨] الله بنَ عمرَ[٩] حين قتل الهرمزانَ بعدَ إسلامه، ويدلُّ على ذلك أنّ أميرَ المؤمنين كان يطلب عُبيدَ الله لإقامة القصاص، فلحق بمعاويةَ.

وأراد أن يُعطّل حدَّ الشُّرب في الوليد بن عقبة حتى حدَّهُ أميرُ المؤمنين، وقال: لا يبطلُ حدٌّ الله وأنا حاضرٌ.

الثامن: أنّ الصحابة[١٠] خذلوه حتى قُتل؛ لأنّـه كان يُمكنُهُم الدفعُ، وأن أمير

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) في (ب) و(ج): «وروي».

(٥) في (ج): «لأن».

(٦) في (ب) و(ج): «على».

(٧) في (ج): «يضع».

(٨) في (ج): «عبد».

(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

المؤمنين قال: اللهُ قتَلَه! وتركوه بعدَ القتل ثلاثاً لم يُدفَن.

فهذا أجودُ ما قيلَ من المطاعن، وللروافض كلماتٌ كثيرةٌ في هذا الباب.

وبالجملة: فهم لا يتركون فعلاً من أفعالهم، ولا حالةً من أحوالهم، إلا ويُزيّفونها، ويعترضون عليها، ويحملونها على أقبح الوجوه الممكنة، فلا فائدةَ في التطويل بها.

ثم إن سلّمنا سلامةَ ما ذكرتموه عن المعارضة! ولكنّ الطريق الذي ذكرتُموه لا يجوز أن يكون هو المؤثّرَ في إمامة أبي بكر[١]؛ لأنّ الإجماعَ لم يحصل في أول الأمر، وإنما حصل عندَ موت سعدِ بن عُبادة، وذلك كان في زمان عمر[٢]، وإذا كان كذلك فلا بدّ من بيان الطريق الذي لأجله ثبتت[٣] إمامتُه، ومتى ذكرتُم ذلك الطريق وقع[٤] هذا الذي ذكرتُموه حشواً؟ والجواب:

قوله: الأنصار نازعوا فيه.

قلنا: لا نزاع في ذلك! لكنه ارتفع ذلك النزاعُ عند موت سعد بن معاذ[٥]، ونحن إنما نتمسك بهذا الإجماع.

قوله: لا نُسلّم أن الإجماع حجّةٌ.

قلنا: الكلام فيه مُستقصىً في الأصول؛ لأنّ[٦] الخصمَ مساعدٌ على ذلك؛ لاشتمال الإجماع على قول المعصوم[٧].

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) في (ج): «ثبت».

(٤) كذا في (ج): «وقع»، وفيها: «ومع».

(٥) في (ب) و(ج): «عبادة».

(٦) في (ج): «ولأن».

(٧) في (ب) و(ج): «الخصوم».

قوله: تركُ المنازعة للتقيّة.

قلنا: مرَّ الكلامُ في إبطاله.

قوله: هذا مُعارَضٌ بانقياد الحسن بن علي[١] لمعاويةَ.

قلنا: أسباب العجز هناك ظاهرةٌ من كثرة الأموال والعساكر والمجاهرة بالخصومة بخلاف هذه الصور؛ فإن شيئاً منها غيرُ موجودٍ؛ فإنّـه لم يكُن لأبي بكرٍ[٢] من الأموال والأعوان ما يقدر[٣] على قهر بني هاشم وبني أمية بالكُلّيّة، وعلى قهر الأنصار في تكذيبهم[٤] بالكُلّيّة!

قوله: هذه الدلالة مُعارَضةٌ بما دلّل[٥] على إمامة علي بن أبي طالب[٦].

قلنا: سبق الجواب عنها بأسرها.

قوله: إن أبا بكر[٧] ما كان صالحاً للإمامة.

قلنا: لا نُسلّمُ! بدليل أنّـه لو لم يكن صالحاً للإمامة لزم خروجُ الحقّ عن كل الأمة على ما قرّرناه في أول الاستدلال، وإنّـه باطل.

قوله أولاً: إنّـه منع فاطمةَ عليها السلام[٨] الميراثَ.

قلنا: نعم! ولكنه منَعَها للحديث الذي سمعَهُ عنه عليه السلام.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) زاد في (ج) هنا: «بها».

(٤) في (ج): «بلدتهم».

(٥) في (ج): «دل».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) في (ج): «رضي الله عنها» ورمز لها بـ«رضها».

قوله: لا نُسلّم أنّ خبرَ الواحد حجةٌ.

قلنا: الكلام فيه مُستقصىً في الأصول، وكيف[١] لا نقول[٢] ذلك؟ وإن عليّاً[٣] عوّل في أمر المَذْي على خبرِ المقداد.

ثم إن سلّمنا أنّ خبرَ الواحد ليس بحجة! ولكنّ أبا بكر[٤] ـ لـمّا سمع ذلك الخبر عن النبي عليه السلام[٥] ـ لم يكن عملُه به عملًا بخبر الواحد.

قوله: إنّـه كان مُتّهَماً في ذلك.

قلنا: لا نُسلّمُ! فإنّـه نُقل أنّ جماعةً من أكابرِ الصحابة وافَقوه على رواية ذلك الخبر.

قوله: خبر الواحد إذا كان مُخصّصاً لعموم الكتاب يُردُّ.

قلنا: لا نُسلّمُ! وبيانُـه في أصول الفقه.

قوله: إنّـه مناقضٌ لكتاب الله تعالى حيث قال: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل: ١٦]، وقوله: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٦].

قلنا: لِـمَ لا يجوز أن يكون ذلك محمولاً على وراثة العلم؟

قوله: الخوفُ على وصول العلم إلى الخلقِ غيرُ جائزٍ على الأنبياء.

قلنا: لا نُسلّم! فإنّـه متى عُلم مِن حال الإنسان أنّـه إنما يطلب العلمَ ليتخذهَ

---

(١) في (ب) و(ج): «فكيف».

(٢) زاد في (ج) هنا: «فكيف لا تقول».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

وسيلةً إلى استحقار[١] الخلق واستعمالهم[٢] في الأغراض العاجلة، فإنّـه يجوز أو يجب أن لا يُمكّنه منه، وليسَ كلُّ علم فإنّـه يجبُ إيصالُه إلى جميع المكلَّفين.

قوله: لو مكّنا كلَّ مُدَّعٍ من رواية حديثٍ يدلُّ على صحّة دعواه أدّى إلى الهرج والمرج.

قلنا: إن أبا بكر[٣] ما أخذَ ذلك الميراثَ لنفسِهِ حتى يجُعل خصمًا لفاطمة عليها السلام[٤]، وإنما كان ذلك الـمالُ لبيت الـمال، وكان أبو بكر[٥] حاكمًا.

ثم إن سلّمنا أنّـه كان خصماً[٦]، ولكنّ جمعاً كثيراً من أكابر الصحابة روَوا ذلك ـ مع زوال أسباب الرغبة والرهبة عنهم كما قرّرناه فيما يقدم ـ وإذا كان كذلك كانت التهمةُ زائلةً.

قوله: لِـمَ لا يجوز أن يكون المرادُ منه أحدَ الـتأويلَين المذكورَين؟

قلنا: لأنّـه لو صحّ ذلك التأويل لوجبَ على عليٍّ وفاطمةَ[٧] وسائر المُحقِّقين[٨] أن يذكروه؛ لأن أسبابَ التقية[٩] زائلةٌ عنهم ـ على ما نُقرّره[١٠] ـ وإلا كانت[١١] الأمّةُ متفقةً على الخطأ، وإنّـه غير جائز.

---

(١) كذا في (ج): «استحقار»، وفيها: «استنجاد».

(٢) في (ج): «واستعماله».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٤) في (ج): «رضي الله عنها» ورمز لها بـ«رضها».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٦) زاد في (ج) هنا: «لفاطمة رضي الله عنها».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».

(٨) كذا في (ج): «المحققين»، وفي النسختين: «المحقين».

(٩) زاد في (ج) هنا: «كانت».

(١٠) في (ج): «تقرر».

(١١) في (ب) و(ج): «لكانت».

قوله: هذا الحديث مُعارَضٌ بقول فاطمةَ عليها السلام[١] مع أنّها كانت معصومةٌ.

قلنا: لا نُسلّم أنّها أصرت على المطالبة بعد أن روى أبو بكر[٢] ذلك! وإنما طالبت بالميراث قبل[٣] ذلك الحديث، وذلك لا يقدحُ في عصمتها.

ثم إن سلّمنا إصرارَها على المطالبة بعد سماع ذلك الحديث! فلا نعلم[٤] وجوبَ عصمتها.

أما الآيةُ فهي خطابٌ مع الذكور لا مع الإناث فلا يتناولها، وإن[٥] سلّمنا تناوُلها للإناث! لكنها إنما وردَت عقيبَ الخطاب مع زوجات النبي عليه السلام[٦]، فتكون[٧] منصرفةً إليهنّ، وإلاّ خرج الكلام عن النظم.

قوله: الأمة مُجمِعةٌ على دخول فاطمةَ[٨] تحت هذه الآية.

قلنا: هذه الدعوى ممنوعةٌ[٩]، وأما الحديثُ فهو من الأخبار[١٠] الآحاد، وعندهم[١١] لا يجوز العملُ به فضلًا عن التمسُّك به في مسألة علمية.

---

(١) في (ج): «رضي الله عنها» ورمز لها بـ«رضها».
(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٣) زاد في (ج) هنا: «سماع».
(٤) في (ج): «نسلم».
(٥) في (ج): «تتناولها ولئن».
(٦) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».
(٧) قوله: «فتكون» سقط من (ج).
(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنها».
(٩) في (ج): «الدعوى ع».
(١٠) في (ب) و(ج): «أخبار».
(١١) في (ج): «عندهم».

وإن[١] سلّمنا ذلك! لكن[٢] ليس فيه صيغةُ عموم؛ لأن قوله: «يؤذيني ما يؤذيها» لا يقتضي أن يُؤذيَه كلُّ ما يُؤذيها.

قوله: إنّـه منعها فدكاً.

قلنا: لو وجب عليه تصديقُها في هذه الدعوى؛ لكان ذلك إما لِـما يذكرون[٣] من وجوب عصمتها ـ وقد سبق الكلام عليه ـ أو للبيّنة، لكن البينة الشرعية ما كانت حاصلةً.

لا يقال: فيلزم أن تكون فاطمة عليها السلام[٤] طالبةً لذلك[٥] من غير بينة، وذلك لا يليق بها.

لأنـا نقول: لعلّها كانت تذهب إلى أنّ الحُكم بالشاهد الواحد واليمينِ جائزٌ على ما ذهب إليه بعضهم، وإن أبا بكر[٦] ما كان يذهب إلى ذلك.

قوله ثالثاً: إن أبا بكر[٧] قال: إن لي شيطاناً يعتريني[٨]، وقال: اقتُلوني.

قلنا: لم لا يجوز أن يقال: إنّـه رضي الله عنه إنما[٩] ذكر ذلك على سبيل التواضُع

---

(١) في (ج): «ولئن».

(٢) في (ج): «ولكن».

(٣) في (ج): «يذكرونه».

(٤) في (ج): «رضي الله عنها» ورمز لها بـ«رضها».

(٥) في (ج): «ذلك».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) في (ج): «يغريني».

(٩) قوله: «إنما» سقط من (ج).

وهضمِ النفس؛ كما قال عليه السلام: «لا تفضلوني على يونس بن متّى»[١].

قوله رابعاً: إنّـه خالفَ أمرَ رسولِ الله عليه السلام لأنه عليه السلام جعل أبا بكر رضي الله عنه[٢] وعمر وعثمان[٣] في جيش أسامة، ثم إنّـه اشتغل[٤] بالإمامة واستبقى عمرَ[٥] مع نفسِه، فخالَفَ أمرَ الرسولِ عليه السلام.

قلنا: لا نُسلّم أنّ أبا بكر[٦] كان داخلًا في جيش أسامة.

وإن[٧] سلمنا ذلك! ولكن تنفيذ ذلك الجيش إنما كان لإصلاح أمرِ الدين، فإذا كانت المصلحة في بقائه بالمدينة أتمَّ كان بقاؤه أَولى، وبالجملة: فالتخصيص بالقياس جائزٌ، وكذا القولُ في عمر[٨].

قوله خامساً: إنّـه عليه السلام لم يُولِّ أبا بكر[٩] مدّةَ حياته.

قلنا: لا نُسلّم أنّـه ما ولّاه أمراً؛ فإنّـه ولّاهُ إقامةَ الصلاة في مقامِه واقتدى به.

وإن[١٠] سلمنا ذلك! لكن لا نُسلّمُ أن عدمَ التولية يدلُّ على عدم الأهلية، بل قد

---

(١) هذا اللفظ أخرجه أبو بكر الحنفي في «بحر الفوائد» ص ٨٠، وأخرج البخاري في «صحيحه»، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وهل أتاك حديث موسى﴾ (٣٣٩٥)، لفظ: «لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متى».

(٢) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) قوله: «رضي الله عنهما» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ب): «استقل»، وفي (ج): «ثم استقل».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(١٠) في (ب) و(ج): «ولئن».

يكون ذلك؛ لأنّـه استلخصه لنفسِه، والدليل عليه أنّـه ولّى عمرَو بن العاص وخالدَ بن الوليد مع أنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ منزلته كانت أعظمَ عند النبي عليه السلام[١] من منزلتهما.

قوله سادساً: إن أبا بكر[٢] ما كان عالِـمًا بالشرع.

قلنا: هذا ممنوعٌ[٣]؛ فإنّـه لم يقع في زمانه شيءٌ من المسائل إلا وله فيه قولٌ مُعتبَرٌ.

والعجب أنّـهم يزعمون في التقي[٤] والحسن العسكريّ[٥] أنّـهم كانوا عالـمَين بجميع المسائل الأصولية والفروعية جُملها[٦] وتفاصيلها؛ مع أنّـهم كانوا في زمانٍ كثُرَ[٧] خوضُ العلـماء في أصناف العلوم، وكثُرت[٨] تصانيفُهم، ومع ذلك فلم يظهَرْ من أحدٍ منهم شيءٌ[٩] من العلوم لا بالقليل ولا بالكثير، ولم يحضروا محفَلًا[١٠]، ولا تكلّموا في شيء من المسائل مع المخالِفين، ولم يظهر منهم تصنيفٌ مُنتفَعٌ[١١] كما ظهر

---

(١) في (ج): «ع. م».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) في (ج): «هذا ع».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «والنقي».
التقي: هو التقي المنصوري هاشمي جليلٌ محتشم بان بالبصرة ودخل بغداد، وكان مقدَّماً معظّماً.
والنقي: عبّاس بن الوليد الغافقي من الموالي يُعرف بعباس النقي لوَضَحٍ كان به.

(٥) هو أبو محمد الحسن بن علي بن محمد بن علي الرضا العسكري، أحد أئمة الشيعة الذين يدعون عصمتهم، ويقال له: الحسن العسكري؛ لكونه نزل سامر، وهو والد منتظر الرافضة، توفي سنة ٢٦٠هـ.
ترجمته في: «الوافي بالوفيات» للصفدي (١٢: ٧٠).

(٦) في (ب) و(ج): «جمعها».

(٧) في (ج): «كثرة».

(٨) في (ج): «كثرة».

(٩) في (ج): «يظهر واحد بشيء».

(١٠) في (ج): «محلًّا».

(١١) زاد في (ج) هنا: «به».

من الشافعي[١] ومحمد من الحسن[٢] وغيرهما من الفقهاء والمتكلمين[٣] والمفسّرين، وإذا آل الأمر إلى أبو بكر وعمر[٤] قدحوا في علمِهما؛ مع أنّـه لم يحدث في زمانهما مسألةٌ إلا ولهما فيها[٥] قولٌ معتبَرٌ، وذلك يدل على أنّـه ليس غرضُهم من هذه الأقوال إلا الطعنُ والعصبية.

قوله: إنّـه قطع سارقاً من يساره.

قلنا: لعلّ ذلك كان من خطأ الحدّاد، ثم نُسب ذلك إليه لـما أن الحدّاد لا يُقيم الحدَّ إلا بأمر الإمام، أو لعله كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو مذهبُ كثيرٍ من أهل العلم.

وأما قوله بالرأي في الكلالة فذلك جائزٌ، وقد بيّـنّا في أصول الفقه أن القول بالرأي حقٌّ.

وأما تردُّده[٦] في المسائل فهو مُعارَضٌ بما رُويَ[٧] أن علياً رجعَ في أمر المذي إلى المقداد، ورجع في بيع أمهات الأولاد إلى قول عمر[٨]، وروي أنّـه ذهب عليه حُكم العقل على موالي صفيةَ حتى روى له عمرُ بن الخطاب[٩] أن الميراث للولد والعقل على العصَبة[١٠]، فحينئذ قطع النزاع بينَه وبين الزبير.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رحمه الله» ورمز لها بـ«رح».

(٣) في (ج): «الفقهاء المتكلمين».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(٥) في (ج): «فيها»، وفيهما: «فيه».

(٦) في (ج): «ترده».

(٧) قوله: «روي» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما».

(١٠) في (ب) و(ج): «للعصبة».

قوله: إنّـه أحرقَ الفجاءةَ بالنار.

قلنا: لعله فعلَ ذلك للسياسة[١] كما فعلهُ عليٌّ بالسياسة.

قوله سابعاً: إنّـه ما أقام القصاصَ على خالد بن الوليد[٢].

قلنا: قد قيل: إن خالداً إنما قتل مالكاً؛ لأنّـه ارتدّ وردّ على قومِه صدقاتِهم لـمّا بلغَهُ وفاة الرسول[٣]، وخاطب خالداً فقال له: «صاحبك» ـ يعني: الرسول ـ وعلم خالدٌ من قصدِه أنّـه ليس صاحباً له، فعلم ردّتَه.

وأما تزوُّجه بامرأته، فذاك لأن بعض أهل العلم جوّز ذلك في دار الكفرِ في نساء أهل الردّة، فذهب إلى مثلِهِ خالدٌ، وإنما أشار عمرُ[٤] على أبي بكر[٥] بقتلِه؛ لأنّـه لم يعلَمْ حقيقةَ الحال.

وقيل أيضاً: إن خالداً[٦] لم يقتل مالكاً، وإنما قتلَهُ بعضُ قومه خطأً؛ لأنّـهم أسَرُوهم على ظنّ أنّـهم ارتدُّوا، وكانت ليلة باردة فقال خالد: أدفِئوا أُساراكم ـ أو لفظاً غيرَه معناهُ معنى أدفِئوهم ـ قالوا[٧]: ومعنى تلك اللفظة في لغةِ مَن أمره بذلك: اقتلوهم، وظنَّ ذلك الإنسان أنّـه أمرَهُ بقتلهم، فقتلهم[٨].

---

(١) في (ج): «بالسياسة».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) في (ج): «رسول الله عليه السلام».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٧) في (ج): «وقالوا».

(٨) قوله: «فقتلهم» سقط من (ج).

فأما[١] التزوُّج بامرأته فلعلّها كانت مطلَّقةً منه، ولكنها كانت محبوسةً، وكانت منقضيةَ العدّة، فتزوّج بها.

قوله ثامناً: إن أبا بكر[٢] قال في آخر موته: ليتَني سألتُ النبيَّ عليه السلام[٣]: هل للأنصار فيه حقٌّ؟ وذلك يدلُّ على شكِّهِ في إمامته.

قلنا: هذا يدلُّ على شدّة طلبِهِ للحقّ، وهذا لا يليقُ بمن خالَفَ النصَّ الجليَّ المتواترَ، بل مثل هذا الكلام لا يقولُهُ العاقلُ بعدَ إقدامِهِ على مثلِ ذلك[٤].

قوله تاسعاً: إن عمرَ[٥] قال: كانت بيعةُ أبي بكر[٦] فلتةً.

قلنا: عنى به «بغتةً» و«فجأةً»، ولم يكن مرادُهُ القدح في أبي بكر[٧]؛ لِما عُلم ـ بالضرورة ـ من غلوّه في تعظيمِه، والأمور المعلومة لا تُترك[٨] بالألفاظ المحتملة.

قوله عاشراً: إنّـه سمى نفسَه بخليفة رسول الله[٩].

قلنا: لِـمَ لا يجوز أن يقال: إنّـه إنما يسمى بذلك[١٠] لـما استخلفَه النبيُّ عليه

---

(١) في (ج): «وأما».
(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٣) في (ج): «صلعم».
(٤) زاد في (ج) هنا: «الفعل».
(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».
(٨) كذا في (ج): «تترك»، وفيهما: «يترك».
(٩) زاد في (ج) هنا: «صلعم».
(١٠) في (ب) و(ج): «إنما سمى نفسه بذلك».

السلام[١] في الصلاة؛ ولأنّـه لـمّا استخلفَهُ الأمةُ بطريقٍ شرعيٍّ كان ـ في الحقيقة ـ خليفةَ الرسول عليه السلام[٢].

وأما أجوبةُ مطاعنهم في عمرَ[٣]:

فقوله أولاً: إنّـه ما كان عالـماً بالقرآن؛ لأنّـه لم يعلَمْ أن محمداً يموتُ إلى أن قرأ عليه أبو بكر[٤].

قلنا: لا نُسلّم أن ذلك كان لعدم علمه بالقرآن! بل كان ذلك لتدبُّره القرآن؛ كقوله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ﴾[التوبة: ٣٣]، وقوله: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [النور: ٥٥]، وهذه[٥] الظواهرُ تقتضي بقاءَ النبي عليه السلام[٦] إلى أن تحصل هذه الأمورُ، فنبَّهَهُ أبو بكرٍ[٧] ـ بالآيات التي تلاها ـ على المطلوب، وذلك لا يقدَحُ في علمِه.

قوله ثانياً: إنّـه قصدَ رجْمَ الحاملِ والمجنونةِ.

قلنا: لعلهُ سمع إقدامَها على الزنا ولم يعلم كونَها مجنونةً أو حاملاً، فأمر برجمِها[٨]، فلـما علم ذلك امتنعَ.

---

(١) في (ج): «ع. م».

(٢) في (ج): «رسول الله ع. م».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) في (ج): «فهذه».

(٦) في (ج): «ع. م».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «برجمها»، وفي (أ): «رجمها».

وقوله: «لولا علي لهلك عمرُ» معناهُ ما كان ببالهِ[١] من الحزن الشديد على ذلك الفعل مع عدم التفحُّص عن أمرِهما.

قوله ثالثاً: كان ينهى عن المغالاة[٢] في الصَّداق إلى أن نبهته العجوز.

قلنا: لعلّه كان ينهى عن المغالاة في الصداق[٣] لا نهيَ التحريمِ لكن نهيَ الأولوية؛ اقتداءً بالرسول عليه[٤]، فإنما أوردت العجوزُ الآيةَ عليها[٥]، انقاد لها تواضعاً وهضماً للنفس.

والذي ذكروه من خطأه[٦] في كيفية الأمر بالمعروف، فذاك ليس بخطأ؛ لأن الأمرَ بالمعروف والنهي عن المنكَر مما يجوز للإمام أن يزيدَ فيه وأن ينقُصَ[٧] بحسبِ ما يراهُ من المصلحة.

قوله رابعاً: إنّـه منَعَ أهلَ البيت خُمسَهم.

قلنا: هذه مسألةٌ اجتهاديةٌ، وإلا وجب على عليٍّ إظهارُ الإنكار؛ لِـما بيّـنّا أنّ أسباب التقيّة كانت زائلةً، وإذا كان كذلك جاز العملُ بمُقتضى الاجتهاد.

قوله خامساً: إنّـه أسقط الحدَّ عن المغيرة.

قلنا: ذاك هو الصواب؛ لأن الإمامَ مندوبٌ إلى أن يحتالَ في إسقاط الحدود؛ قال

---

(١) في (ج): «يناله».

(٢) في (ج): «المغالات».

(٣) من قوله: «إلى أن تبهته عجوز» إلى هنا سقط من (ج).

(٤) في (ج): «ع. م».

(٥) في (ج): «عليه».

(٦) في (ج): «والذي ذكره من خطأه»، وفي (أ): «والذين ذكروه من خطابه». والتصحيح اعتماداً على (ج).

(٧) زاد في (ج) هنا: «عنه».

عليه السلام[١]: «ادرَؤوا الحدودَ بالشُّبهات»[٢].

قوله: فلماذا أقام الحدّ على الشهود الثلاثة، وأسقطه عن المغيرة؟

قلنا: لأنّه وجد الحيلةَ فيه لا فيهم[٣]، وكيف يُقال: إنّه خاف المغيرةَ مع أنّ القومَ كلَّهم كانوا منقادين له؟ وإذا لم يَخَفْ خالدَ بنَ الوليد ـ مع صيتِه في الشجاعة ـ حتى عزله وفعلَ به ما فعل، فكيف يخاف المغيرةَ؟

قوله سادساً: إنّه كان يتلوّن في القضايا.

قلنا: وهكذا يفعل المجتهدُ[٤]، والاجتهادُ عندنا حجّة.

قوله سابعاً: إنّه قال: مُتعتان مُباحتان في عهد النبي عليه السلام[٥]، وأنا أمنع منهما.

قلنا: إنما ذكر ذلك؛ لأنّهما كانتا مُباحتين ثم صارتا مُحرَّمَتين[٦]، فلا جرمَ بالَغَ عمرُ[٧] في إنكارهما[٨].

قوله: ثامناً وضع التروايح.

---

(١) في (ج): «ع. م».

(٢) هذا اللفظ أخرجه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٩: ١٠)، وأخرج البيهقي في «سننه»، كتاب السير، باب الرجل من المسلمين قد شهد الحرب..(١٨٢٩٤)، بلفظ: «ادرؤوا الحدود ما استطعتم ، فإن وجدتم للمسلمين مخرجاً فخلوا سبيله ، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة».

(٣) في (ج): «منهم لا فيه».

(٤) في (ج): «هكذا المجتهد».

(٥) في (ج): «عهد رسول الله ع. م».

(٦) في (ج): «كانا مباحين ثم صار محرمين».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٨) في (ج): «إنكاره».

قلنا: إن الرسولَ عليه السلام[١] قد أقامها جماعةً بالناس، ثم ترك ذلك لئلا يُظن أنّـه من الواجبات ولم يَنسَخْها، ثم إن عمر[٢] أحيا تلك السنة في زمانه؛ لزوال ذلك الخوف.

وأما أجوبة مطاعنهم في عثمان[٣]:

فقوله أولاً: إنّـه ولّى مَن ظَهَرَ منه الفسقُ.

قلنا: الإمامُ لا يكون عالـماً بالغيب، فإذا ظنّ بهم خيراً جاز له توليتُهُم[٤]، وظهورُ الشّرّ منهم لا يقدح في ذلك؛ كما في حقّ كثيرٍ من عُمّال[٥] أمير المؤمنين.

قوله ثانياً: إنّـه ردّ الحكم بن العاص وقد سيّرهُ الرسولُ عليه السلام[٦].

قلنا: إنّـه رضي الله عنه[٧] أجاب عن ذلك بنفسِه ـ فيما رواه سيفُ بن عمر في كتاب «الفتوح» ـ فقال: إني رددتُ الحكم وقد سيّره الرسولُ عليه السلام من مكةَ[٨] إلى الطائف، ثم ردّه رسولُ الله[٩]، فرسولُ الله سيَّرهُ، ورسولُ الله ردّه، أفكذلك؟[١٠] قالوا: اللهم نعم.

---

(١) في (ج): «ع. م».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٤) كذا في (ج): «توليتهم»، وفيهما: «توليته».

(٥) في (ج): «أعمال».

(٦) في (ج): «ع. م».

(٧) قوله: «رضي الله عنه» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «رسول الله صلعم من هكذا».

(٩) زاد في (ج) هنا: «ع. م».

(١٠) في (ب) و(ج): «فكذلك».

وقيل: إنّـه روى عثمانُ[١] في زمن أبي بكر وعمر[٢] عن رسول الله ﷺ[٣] أنّـه أذِنَ في ردِّه، فقالا له: إنك شاهدٌ واحد ـ لأنّ ذلك لم يكن[٤] شهادةً على شرعٍ حتى يكفي[٥] روايةُ الواحد بل كان حُكمًا على غيره[٦] ـ فلا بدّ من الشاهدَين، ثم لـمّا صار الأمرُ إليه[٧] حكَمَ فيه بعلمِه.

قوله ثالثاً: إنّـه كان يُعطي العطايا الجزيلة لأقاربه.

قلنا: لعله[٨] يُعطيها من صُلب ماله؛ لأنّـه كان ذا ثروةٍ عظيمة.

قوله رابعاً: إنّـه أحدَث في الدين؛ لأنّـه ضرب بالسَّوط.

قلنا: الضربُ لأجل المصلحة، ولا يُستبعَدُ اختلاف المصالح بحسب اختلاف الأحوال.

قوله خامساً: جعل القرآنَ حرفاً واحداً وأحرَقَ سائرَ المصاحف.

قلنا: أما جعلُ القرآن حرفاً واحداً فذلك من أعظمِ المناقِبِ، وإلا لتطرّق إليه التحريفُ، ولخرَجَ عن كونِهِ حجّةً.

وأما إحراقُ سائرِ المصاحف فذاك[٩] ـ بالحقيقة ـ نهايةُ التعظيم؛ لئلا يسقطَ المتبدِّدُ منه على الأرض، فينالَهُ نوعُ استخفافٍ.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رضهما».

(٣) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «ع. م».

(٤) زاد في (ج) هنا: «منهما».

(٥) في (ج): «تكفي».

(٦) في (ج): «في غيره»، وفي (أ): «على غيرٍ». واعتمدنا ما في (ج).

(٧) في (ج): «عليه».

(٨) زاد في (ج) هنا: «كان».

(٩) في (ب) و(ج): «فذلك».

قوله سادساً: ضرَبَ ابنَ مسعود وعمّاراً، وسيّر أبا ذرٍّ[١] إلى الرَّبَذة.

قلنا: كما فعل ذلك، فقد نُقل عن هؤلاء أنّهم أقدموا على أفعالٍ استوجَبوا منه ذلك[٢].

وبالجملة: فأمثالُ هذه الأشياء في حيّز التعارُض.

قوله سابعاً: ما أقام القصاصَ على عُبيدِ الله بقتلِهِ الهُرمزانَ.

قلنا: الهرمزانُ ما كان له وليٌّ يطلُبُ دمَه، والإمامُ وليُّ من لا وليَّ له[٣]، ولوليِّ الدم أن يعفوَ عن القاتل، وقد عفا عنه عثمانُ[٤] لمصلحةٍ رآها في ذلك.

قوله ثامناً: الصحابةُ[٥] خذلوه.

قلنا: كتبُ السِّيَر ناطقةٌ بتبرُّؤِ[٦] أجلّةِ الصحابة[٧] عن ذمّه، وأن المُقدِمَ على قتلِهِ السفهاءُ والأوباشُ.

فهذا هو الإشارةُ إلى دفع هذه المطاعن.

والجواب المعتمد ـ الذي يصير على البحث في مقام النظر والجدل ـ أن يقال: الدلالةُ التي ذكرناها قاطعةٌ، وهذه الوجوه التي أوردتموها لا شكّ في كونِها غيرُ قاطعةٍ، والمحتمل لا يعارض القطع[٨].

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٢) في (ج): «ذلك منه».

(٣) قوله: «له» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٦) في (ج): «ببراءة».

(٧) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٨) في (ب) و(ج): «القاطع».

قوله: لا يجوز أن يكون المؤثّرُ في ثبوت إمامة[١] أبي بكر[٢] هذا الإجماعَ، بل لا بدّ من شيءٍ آخَرَ، ومتى ذكرتُم ذلك الشيءَ وقع ذكرُ هذا الإجماعِ ضائعاً.

قلنا: المؤثِّرُ في ثبوت إمامة أبي بكر[٣] هو البيعةُ الصادرةُ من أهل الحلّ والعقدِ، والإجماعُ الذي ذكرناه يكشفُ[٤] عن صحّة ذلك الطريق، وإفضائه إلى المقصود.

وليكُن هذا آخرَ كلامِنا في الإمامة، وبه يتم الكتاب.

والحمد لله رب العالمين، وصلواته[٥] على محمد وآله وصحبه[٦] أجمعين[٧].

تم النصف الثاني، وبه تمّ الكتابُ ـ بحمد الله وحسن توفيقه ـ في العشرين من رجب عظّمَ اللهُ حرمته، سنة إحدى وثلاثين وسبع مئة....[٨] الله تعالى.

الله ... الكتاب مرتب على عشرين أصلاً، فالأول فصول:

فـ (أ) في الغرض من هذا الأصل، (ب) في تقسيم الحقائق، (ج) في أقسام تعريفات الحقائق، (د) في أحكام تعريفات الحقائق، (هـ) في تعديد المعارف الغنية عن الاكتساب، وفي أقسام الأدلة، وفي تزييف الطرق الضعيفة.

والثاني في النظر ج مسائل:

---

(١) قوله: «إمامة» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٤) في (ج): «ويكشف».

(٥) في (ب) و(ج): «والصلاة».

(٦) قوله: «وصحبه» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) قرّظ ناسخ (ب) و(ج) الكتابَ، وأرّخ لتاريخ نسخه ـ وهو سنة (١١٧٦ هـ) ـ بأشطارٍ شبهِ شعريةٍ ركيكةٍ لا تنتظم على بحر من بحور المعروفة.

(٨) غير واضح.

فـ (أ) في الرد على ثلاث فِرَق السوفسطائية

(ب) في أنّـه يفيد العلم، (ج) في وجوبه.

والثالث: في حدوث الأجسام وفيه ج مسالك.

والرابع: في إثبات العلم بالصانع ج مسالك.

فـ (أ) إثبات المؤثر الموجود فيه هـ مسالك، (ب) في إنّـه يجب أن يكون أزلياً أبدياً، (ج) في تفصيل القول في وجوده.

والخامس: في كونه قادراً د مسائل، فـ (أ) في أنّـه قادر، (ب) في أن قادريته أزلية، (ج) في أنّـه قادرٌ على كل الممكِنات، (د) في أنّـه لا مُوجد إلا هو، وهي على قسمين.

فـ (أ) في الرد على الفرق الخارجة عن الإسلام (ط) فصول:

فـ (أ) في الرد على الفلاسفة في العقول والنفوس، (ب) على الصابئة، (ج) على عبدة الأصنام، (د) على أصحاب علم الهيئة، (هـ) على أصحاب الأحكام، (و) على الثبوتية، (ز) على المجوس، (ح) على النصارى، (ط) على الطبائعية.

(ب) أو (ت) أو (ث) في الرد على فرق المسلمين ي فصول:

فـ (أ) في القبح: هل يصح أن يكون مقدوراً لله، (ب) في ما علم الله أنّـه لا يكون هل هو مقدورٌ له؟ (ج) هل يقدر على خلق العلم الضروري في مقام العلم الاستدلالي؟ (د) هل يقدر على مثل مقدور العبد؟ (هـ) هل يقدر على غير مقدور العبد والعبد غير مُوجدٍ لأفعاله.

(د) في التولد.

(ح) في الطبيعة.

(ط) في العلة.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
الأصل السابع عشر: في المعاد	٥
القسم الأول: في المقدّمات	٧
المسألة الأولى: في الجزء الذي لا يتجزّأ	٧
المسألة الثانية: في الخلاء	٣٥
المسألة الثالثة: في حقيقة الإنسان	٤٨
المسألة الرابعة: في أن الله تعالى قادرٌ على خلقِ عوالـمَ أُخر سوى الأشياء التي خلقها	٨٠
المسألة الخامسة: في صحة فناء العالـم	٨٥
المسألة السادسة: في أن الله تعالى هل يُفني العالَـم أم لا؟	١٠٣
المسألة السابعة: في أن إعادة المعدوم هل هي جائزةٌ أم لا؟	١٠٨
المسألة الثامنة: في بيان أن الأفلاك يجوز انخراقها وتغيُّر أشكالها وأوضاعِها وأنوارها	١١٤
القسم الثاني: في المقاصد	١٢٣
المسألة الأولى: في كيفية المعاد البدني	١٢٣
المسألة الثانية: في معاد النفس والبدن جميعاً	١٤٣
المسألة الثالثة: في اللذة العقلية والألم العقلي	١٥١
القسم الثالث: في المباحث السمعية	١٦١
المسألة الأولى: في إثبات عذاب القبر أعاذنا الله منه	١٦١

الموضوع	الصفحة

المسألة الثانية: في أن الجنة والنار مخلوقتان ١٦٥

المسألة الثالثة: في الميزان والصراط والحساب وقراءة الكتب ١٧٠

الأصل الثامن عشر: في الثواب والعقاب ١٧١

المسألة الأولى: في تجويز العفو ١٧٤

المسألة الثانية: في أن الله تعالى لا يخلد عقوبة أحدٍ من عصاة أهل الصلاة ٢١٩

المسألة الثالثة: في أنّ العبد هل يستحقُّ بطاعته ومعصيته الثوابَ والعقاب أم لا؟ ٢٢٨

المسألة الرابعة: في صفات الثواب والعقاب ٢٣٨

المسألة الخامسة: في الإحباط والتكفير ٢٤٧

الأصل التاسع عشر: في الأسماء والأحكام ٢٥٧

المسألة الأولى: في حقيقة الإيمان ٢٥٩

المسألة الثانية: في حقيقة الكفر ٢٧١

المسألة الثالثة: في أن مخالف الحقّ من أهل الصلاة هل يُكفَّر أم لا؟ ٢٧٩

المسألة الرابعة: في تفصيل الكفار ٣٠٢

المسألة الخامسة: في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ٣٠٥

الأصل العشرون: في الإمامة ٣١٩

المسألة الأولى: في وجوب الإمامة ٣٢١

المسألة الثانية: في الكلام على احتجاج الاثني عشرية على وجوب الإمامة عقلاً. ٣٣١

المسألة الثالثة: في صفات الأئمة ٣٥٥

المسألة الرابعة: في نفي العصمة ٣٥٩

الموضوع	الصفحة

المسألة الخامسة: في كون الإمام عالماً بكلّ الدين ٣٩١
المسألة السادسة: في كون الإمام أفضل من رعيته في كل ما هو إمام فيه ٣٩٩
المسألة السابعة: فيما يصير الإمام إماماً ٤٠٦
المسألة الثامنة: في نفي النص الجليّ ٤١٧
المسألة التاسعة: في الاعتراضِ على النصوص الخفية التي يتمسّكون بها في إمامة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه ٤٥٠
المسألة العاشرة: في إقامة الدلالة على إمامة أبي بكر ٥٤٣
فهرس المحتويات ٥٧٧

* * *

الفهرس الإجمالي

الموضوع	الصفحة

المجلد الأول

المقدمة	من ص٥ ـ ص٨٥
صور الأصول الخطية.....	من ص٨٧ ـ ص٩٤
الأصل الأول: في المقدمات	من ص١٠١ ـ ص١٥٣
الأصل الثاني: في النظر.....	من ص١٥٥ ـ ص٢١٩
الأصل الثالث: في حدوث الأجسام	من ص٢٢١ ـ ص٣٩٦
الأصل الرابع: في إثبات العلم بالصانع تعالى	من ص٣٩٧ ـ ص٤٤٠
الأصل الخامس: في بيان كونه تعالى قادراً.....	من ص٤٤١ ـ ص٥٥٥

المجلد الثاني

تتمة الأصل الخامس في بيان كونه تعالى قادراً.....	من ص٥ ـ ص١٤٠
الأصل السادس: في كونه تعالى عالماً.....	من ص١٤١ ـ ص٢٠٥
الأصل السابع: في الصفات.....	من ص٢٠٧ ـ ص٢٦١
الأصل الثامن: في كونه تعالى مريداً.....	من ص٢٦٣ ـ ص٣٠٠
الأصل التاسع: في كونه تعالى متكلماً	من ص٣٠١ ـ ص٣٥٦
الأصل العاشر: في باقي الصفات	من ص٣٥٧ ـ ص٤٧٩

الموضوع	الصفحة

المجلد الثالث

الأصل الحادي عشر: في الرؤية ..... من ص٥ ـ ص١٥٤

الأصل الثاني عشر: فيما يستحيل على الله تعالى ..... من ص١٥٥ ـ ص٢٣٢

الأصل الثالث عشر: في أفعال الله تعالى ..... من ص٢٣٣ ـ ص٣٠٣

الأصل الرابع عشر: في أسمائه تعالى ..... من ص٣٠٥ ـ ص٣٢٤

الأصل الخامس عشر: في إقامة الدلالة على أنه لا إله إلا الله ..... من ص٣٢٥ ـ ص٣٤١

الأصل السادس عشر: في النبوات وما يتعلق بها ..... من ص٣٤٣ ـ ص٥٥٩

المجلد الرابع

الأصل السابع عشر: في المعاد ..... من ص٥ ـ ص١٧٠

الأصل الثامن عشر: في الثواب والعقاب ..... من ص١٧١ ـ ص٢٥٥

الأصل التاسع عشر: في الأسماء والأحكام ..... من ص٢٥٧ ـ ص٣١٧

الأصل العشرون: في الإمامة ..... من ص٣١٩ ـ ص٥٧٦

* * *